الكتاب الفلسفي
١

دروس في الحكمة المتعالية

شرح كتاب بداية الحكمة

السيد كمال الحيدري

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يعدّ كتابا «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» من أبرز مؤلفات الفيلسوف المتأله العلاّمة السّيد محمّد حسين الطباطبائي (قدِّس سرّه). وقد كُتب هذان السفران على أساس مدرسة الحكمة المتعالية التي وضع أسسها البرهانية الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي (قدِّس سرُّه).

وقد عقدنا العزم على وضع شرح كامل لهما ـ بتوفيق الله وعنايته ـ ولكن قبل البدء في ذلك لا بُدّ من الإشارة إلى مدخلين درجت عليها مثل هذه التصانيف، يتناولان.

ـ نبذة عن حياة المصنف السيد محمد حسين الطباطبائي.

ـ أبرز الخصائص الذي يحظى بها هذان الكتابان حيث سيؤلف كتاب بداية الحكمة باكورة العمل بهذا المشروع، والحلقة الأولى فيه. ثم ننعطف في الخاتمة إلى تسجيل عدد من الملاحظات ذات الصلة بمنهج المحاولة، وبمشروع «الكتاب الفلسفي» عامةً.

المدخل الأوّل: العلاّمة الطباطبائي

ذكر أستاذنا العلاّمة جوادي آملي أنّ العلاّمة الطباطبائي يعدّ وارث الفلاسفة السابقين، والأمين على مبانيهم وأفكارهم، فلقد استطاع أن يحفظ لنا المنهج التدريسي والتأليفي لهذا الفرع من فروع المعرفة، بل راح يجدّد ويبتكر لنا أفكاراً عميقة في الفلسفة الإسلامية.

اسمه وولادته

هو السيّد محمّد حسين بن السيّد محمّد بن السيّد محمّد حسين الميرزا علي أصغر شيخ الإسلام الطباطبائي التبريزي القاضي[1].

ولد في تبريز في ٢٩ ذي الحجة سنة ١٣٢١ هـ ـ كما قال هو عن نفسه ـ في أسرة عريقة معروفة بالفضل والعلم. توفيت والدته وهو في الخامسة، وتُوفي والده وهو في التاسعة من عمره.

دراسته

اشتغل بدراسة العلوم الدينية والعربية في مدينة تبريز حتى عام ١٣٤٤ هـ، فأنهى فيها دروس المقدمات والسطح في الصرف والنحو والبلاغة والفقه والأصول والمنطق وبعض الكتب الفلسفية كشرح الإشارات والكلامية

---

(١) الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان، علي الأوسي، معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٥ هـ ص ٣٦.

ككشف المراد. ثم هاجر في تلك السنة إلى عاصمة العلم في ذاك الزمان ـ مدينة النجف الأشرف ـ وحضر دورة كاملة في بحث أصول الشيخ محمّد حسين الأصفهاني، التي استمرت ست سنوات وحضر أبحاثه الفقهية لمدة أربع سنوات، كما حضر بحث فقه الميرزا النائيني لمدة ثماني سنوات، ودورة كاملة في علم الأصول، وبعض أبحاث السيّد أبي الحسن الأصفهاني.

وأما في الفلسفة الإسلامية فقد درس عند الفيلسوف السيّد حسين بادكوبي لمدة ست سنوات، وقد قرأ عنده المنظومة للحكيم المولى هادي السبزواري، و«الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» و«المشاعر» لمجدّد الفلسفة الإسلامية صدر الدين الشيرازي، ودورة كاملة لكتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب آثولوجيا وتمهيد القواعد لابن تركة الأصفهاني، والأخلاق لابن مسكويه، وقد حثّه أستاذه البادكوبي على دراسة الرياضيات؛ لتقوية عقليته الفلسفية والبرهانية. فامتثل لأمر الأستاذ ودرس الرياضيات على يد علاّمة زمانه في ذلك الفرع أبي القاسم الخونساري حيث درس الهندسة والجبر ونحوهما.

أما في السير والسلوك والعرفان العملي فقد تلمّذ على يد نابغة زمانه العارف الكامل ميرزا علي القاضي (قدِّس سرُّه).

بعد أن أنهى دراسته العالية وحصل على إجازة الاجتهاد والرواية من المحقق النائيني، وإجازة الرواية من عدد من الأعلام، قفل راجعاً إلى مسقط رأسه في سنة ١٣٥٤ هـ، وذلك إثر اختلال وضعه الاقتصادي ـ كما قال هو عن نفسه ـ وبقي هناك إلى سنة ١٣٦٥ هـ، أي ما يقرب من أحد عشر عاماً يعدّها العلاّمة سنوات عجافاً وخسارة روحية كبيرة، حيث اضطر إلى ترك

الدرس والتدريس والتفكير والمطالعة إلاّ النزر اليسير، وعمل في الزراعة لتأمين معاشه.

ولكنه ـ مع ما كان فيه من ضيق العيش ـ عقد العزم على الهجرة إلى مدينة قم المقدسة، إذ تفأل بالقرآن الكريم فجاءت الآية (هنالك الولاية لله الحق هو خير ثواباً وخيرٌ عُقبىً)[١]. فدخل مدينة قم سنة ١٣٦٥ هـ، وبقي فيها إلى أن وافاه الأجل في الساعة التاسعة صباحاً من يوم الأحد المصادف ١٨ محرم الحرام سنة ١٣٠٢ هـ[٢].

نشاطه العلمي في قم المقدسة

قال العلاّمة الطباطبائي عن نفسه: «إنه عندما استقر بي المقام في مدينة قم، أخذت بمطالعة المناهج الدراسية والمواد التي تدرَّس فيها، فوجدت أنها لا تستجيب لجميع متطلبات المجتمع الإسلامي الفكرية والعقائدية والعملية، وأحسست أن مسؤوليتي الشرعية هي القيام بهذه الوظيفة، وكان أهم تلك النواقص في الحوزة العلمية ترتبط بتفسير القرآن الكريم والأبحاث العقلية، وعلى هذا الأساس بدأتُ تدريس هاتين المادتين، مع أني كنت على بيّنة أن الجوّ العلمي الذي يحكم الحوزة في ذلك الزمان، كان ينظر إلى من يهتم

---

(١) الكهف: ٤٤.

(٢) إيضاح الحكمة: ترجمة وشرح بداية الحكمة، علي رباني كلبايكاني ج ١، ص ٧، بالفارسية؛ مجموعه مقالات برسشها وباسخها، الأستاذ العلامه السيّد محمّد حسين الطباطبائي، إعداد وتقديم السيّد هادي خسرو شاهي، بالفارسية؛ الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان، مصدر سابق.

بهذه الأبحاث ـ وخصوصاً التفسير ـ نظرة من لا يستطيع التحقيق والتدقيق في الأبحاث الأصولية والفقهية، بل كانوا يعدّون المشتغل بعلوم القرآن والتفسير أنه ضعيف في الجوانب الأخرى، ولكن مع هذا لم يكن ذلك عذراً مقبولاً أمام الله تعالى في ترك التفسير، فبدأت بكتابة تفسير الميزان»[1].

هذا هو الجو العلمي الذي كان يحكم الحوزة العلمية في قم المقدسة في زمانه، ومنه يتضح أهمية دور هذا الحكيم الإلهي في إعادة الاعتبار لهذه العلوم من التفسير والفلسفة والعرفان والأخلاق، التي لولا جهوده لكادت أن تكون نسياً منسياً، بيد أنه استطاع ـ بجهاده العلمي والعملي ـ أن يجعلها دروساً أساسية في هذه الحوزة المباركة، وإلاّ فإنه لم يكن قاصراً من حيث الفقه والأصول وتدريسهما، والارتقاء إلى منصب المرجعية العامة في الأمة، لولا التكليف الشرعي الذي أحسّ به، وعمق الحاجة الفكرية والعقائدية في ذلك الزمن، الذي صادف ظهور الماركسية في العالم، وامتدادها إلى عالمنا الإسلامي، وما كان لها من آثار مخرّبة فكرية واجتماعية، دعته إلى أن يبدأ تأسيس مدرسة فلسفية برهانية لنشر هذه المعارف وتعميقها والابتكار فيها.

ويمكن تلخيص نشاطه العلمي في مدينة قم المقدسة منذ استقر فيها إلى أن التحق بالرفيق الأعلى بالنقاط التالية:

١ ـ إحياء العلوم العقلية والفلسفية والعقائدية، التي لم تكن لها سوق رائجة في ذلك الزمان، بل كانت مرفوضة. فبدأ بتدريس الكتب الأساسية في هذه العلوم والمعارف، كالشفاء والأسفار الأربعة.

---

(١) إيضاح الحكمة، ج ١، ص ٧.

يقول الشهيد مطهّري: «إن الأستاذ العلاّمة الطباطبائي قد أنفق عمره في تحصيل الفلسفة وتدريسها، وأحاط بآراء ونظريات الفلاسفة المسلمين الكبار كالفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق السهروردي وصدر المتألّهين وغيرهم. وعلاوة على هذا فإنه استوعب ـ بدافع فطري وذوق عميق ـ أفكار الفلاسفة المحققين في أوربا، وهو ينهض بعبء الفقه والأصول وتفسير القرآن. وبالإضافة إلى هذا فهو ينفرد بتدريس الحكمة الإلهية في الحوزة العلمية في قم»[١].

٢ ـ تربية جيل من العلماء والمحققين في فروع العرفان والفلسفة والكلام والتفسير بلغ بعضهم رتبة الاجتهاد في هذه العلوم، ومؤلفاتهم ودروسهم في الحوزة العلمية خير شاهد على ذلك، وألمع هؤلاء هم: الشيخ الشهيد مطهّري، وأستاذنا الشيخ جوادي آملي، وأستاذنا الشيخ مصباح يزدي، وأستاذنا الشيخ أنصاري شيرازي، والدكتور بهشتي، والدكتور مفتّح وغيرهم كثير.

٣ ـ تأليفه للكتب باللغتين العربية والفارسية وبمستويات مختلفة، فقد ترك آثاراً علمية متعددة، وفي مجالات مختلفة من فروع المعرفة وهي كالآتي:

١ ـ أصول الفلسفة.

وُضع هذا الكتاب النفيس باللغة الفارسية، يقع في خمسة أجزاء، توجد

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري، تعريب: محمّد عبدالمنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص ٢٣.

عليه تعليقات وبيانات مهمة وعميقة لتلميذه العلاّمة مرتضى مطهّري.

يقول المعلّق في مقدمة هذا السفر الجليل: «وتدور في ذهنه ـ أي السيّد الطباطبائي ـ منذ سنين عديدة فكرة تأليف دورة فلسفية، تشتمل على البحوث القيّمة للفلسفة الإسلامية خلال ألف عام، وتضم الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة أيضاً، بحيث تستطيع تقريب المسافة الواسعة، التي تبدو أنها تفصل بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة، فتؤخذان على أنهما فنّان مختلفان وغير مرتبطين ببعضهما، بحيث تستطيع هذه الدورة الفلسفية أن تلبّي الحاجات الفكرية المعاصرة، وتبيّن قيمة الفلسفة الإلهية، التي تتجلّى فيها عظمة العلماء المسلمين، والتي تشيع عنها الفلسفة المادية أنها قد انتهت مرحلتها التاريخية.

ومنذ برهة من الزمن والأستاذ يراقب ازدياد المنشورات الفلسفية، واهتمام الشباب المثقف بالآثار الفلسفية للعلماء الأوربيين، التي تخرجها المطابع في كل يوم بصورة ترجمة لمقالة أو كتاب، وهذا بنفسه دليل على وجود روح البحث والتفحص وطلب الحقيقة.

كل هذه الأمور دفعته ليخطو نحو هدفه خطوة جديدة، فبادر إلى تشكيل مؤسسة إسلامية للبحث والنقد الفلسفي تضمّ مجموعة من العلماء»[١].

وكانت حصيلة هذه الجلسات ـ التي كانت تنعقد ليلتين في الاسبوع ـ كتاب «روش رئاليسم» ـ أي المذهب الواقعي ـ باللغة الفارسية.

---

(١) أسس الفلسفة، ص ٢٣.

يُعدّ هذا الأثر العلمي من أبرز مؤلفات هذا الفيلسوف الكبير، وتتلخص بحوثه في أربع عشرة مقالة هي:

١ ـ ما هي الفلسفة.

٢ ـ الفلسفة والسفسطة.

٣ ـ العلم والإدراك.

٤ ـ قيمة المعلومات.

٥ ـ ظهور الكثرة في العلم.

٦ ـ الإدراكات الاعتبارية.

٧ ـ مباحث الوجود.

٨ ـ الإمكان والوجوب والجبر والاختيار.

٩ ـ العلة والمعلول.

١٠ ـ الإمكان والفعلية ـ الحركة والزمان.

١١ ـ الحدوث والقدم.

١٢ ـ الوحدة والكثرة.

١٣ ـ الماهية ـ الجوهر والعرض.

١٤ ـ الكون ورب الكون ـ الإلهيات بالمعنى الأخص.

لقد تناولتْ هذه البحوث كثيراً من آراء العلماء السابقين والمحدثين بالبحث والنقد، وانصب الاهتمام بصفة خاصة على المادية الديالكتيكية، وقد سعى كلا العلَمَين ـ الماتن والمعلق ـ لتوضيح الانحرافات الواقعة في هذا المذهب.

٢ ـ بداية الحكمة.

٣ ـ نهاية الحكمة.

وسيأتي في المدخل الثاني في هذه المقدمة الحديث عن خصائص هذين الكتابين ومحتواهما.

٤ ـ تعليقات العلاّمة على كتاب الأسفار الأربعة لصدر المتألّهين الذي يقع في تسعة أجزاء.

٥ ـ تعليقات على كتاب أصول الكافي لثقة الإسلام الكليني.

٦ ـ تعليقات على بعض أجزاء بحار الأنوار للعلاّمة محمّد باقر المجلسي.

وفي هذه التعليقات الدقيقة نقف على مدى عمق الطباطبائي في فهم الثقلين القرآن والعترة، وأنه كان على أُنس تام بهما، بل سيتضح من خلال منهجه في تفسير القرآن، وكذلك عندما نستعرض المدارس الفلسفية؛ لمعرفة الدائرة التي كان يقف فيها العلاّمة، أن القرآن العظيم كان يمثل المحور الأساسي في أبحاثه العقائدية والفكرية بل الفلسفية والعرفانية.

٧ ـ تعليقات على كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراساني.

وفي هذه التعليقات يوقفنا العلاّمة الطباطبائي على منهج جديد في دراسة المسائل الأصولية، التي تختلف عن الطريقة الدارجة لتحقيق هذه الأبحاث، وذلك من خلال تقسيمه العلوم إلى حقيقية واعتبارية، وبيان أن لكل منهما منهجه وطريقته الخاصة في البحث والتدقيق، وقد وقع ـ كما يعتقد الطباطبائي ـ خلط كبير بين المنهجين، فحاول في تعليقاته تلك أن ينقّح المباني الأصولية من خلال المنهج المتَّبع في العلوم الاعتبارية، ويفصله

تماماً عن المنهج المتَّبع في دراسة العلوم الحقيقية البرهانية، حيث إنه يرى أن علم الأصول ـ مع أهميته ودقته وعمقه ـ لا ينبغي تصنيفه في العلوم البرهانية، وإنما يعدّ من العلوم الاعتبارية. وسنشير إلى الفرق بين هذين النوعين من العلوم عندما تأتي مناسبة ذلك[١].

٨ ـ رسالة في إثبات الذات.

٩ ـ رسالة في الأسماء والصفات.

١٠ ـ رسالة في الأفعال.

١١ ـ رسالة في الوسائط بين الله والإنسان.

١٢ ـ رسالة في الإنسان قبل الدنيا.

١٣ ـ رسالة في الإنسان بعد الدنيا.

١٤ ـ رسالة في الإنسان في الدنيا.

وقد طُبعت جميع هذه الرسائل تحت عنوان الرسائل التوحيدية.

١٥ ـ رسالة في البرهان.

١٦ ـ رسالة في المغالطة.

١٧ ـ رسالة في التحليل.

١٨ ـ رسالة في التركيب.

١٩ ـ رسالة في الاعتباريات.

---

(١) مقدمة التعليقة على الكفاية، الأستاذ العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمّد الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ، دار إحياء التراث العربي بيروت، ج ١، ص ٣٢.

٢٠ ـ المنامات والنبوّات.

٢١ ـ رسالة في القوة والفعل.

وقد طبعت جميعاً تحت عنوان «الرسائل السبعة».

٢٢ ـ رسالة في الإعجاز «بالفارسية».

٢٣ ـ رسالة في علم الإمام.

٢٤ ـ رسالة في المشتقات.

٢٥ ـ رسالة في نظم الحكم «بالفارسية».

٢٦ ـ رسالة في الوحي «بالفارسية».

٢٧ ـ رسالة في الولاية.

٢٨ ـ الشيعة في الإسلام.

٢٩ ـ علي والفلسفة الإلهية.

٣٠ ـ الأعداد الأولية.

٣١ ـ القرآن في الإسلام.

٣٢ ـ المرأة في الإسلام.

٣٣ ـ معنوية التشيّع «بالفارسية».

٣٤ ـ من روائع الإسلام «بالفارسية».

٣٥ ـ منظومة في قواعد الخط الفارسي.

٣٦ ـ كتاب سلسلة أنساب الطباطبائي في آذربيجان.

٣٧ ـ كتاب سنن النبي (صلَّى الله عليه وآله).

٣٨ ـ مجموعة مقالات ـ برسشها وباسخها «بالفارسية» ـ صدر منه جزءان.

٣٩ ـ مباحثاته العلمية مع البروفسور كوربان، يقع في مجلدين[١].

٤٠ ـ الميزان في تفسير القرآن، يقع في عشرين مجلداً.

وهذا التفسير القيّم يعدّ أضخم دائرة معارف إسلامية ترتبط بتحقيق المعارف الأساسية الواردة في الثقلين ـ القرآن الكريم والعترة الطاهرة ـ.

يقول أستاذنا جوادي آملي ما ترجمته: «إن العلاّمة الطباطبائي جعل منهجه في التفسير قائماً على أساس تفسير القرآن بالقرآن، واتخذ من كلمات وروايات الرسول الأعظم والأئمة الأطهار (عليهم السلام) رابطاً بين الآيات؛ وذلك لأن سيرة المعصومين التفسيرية كانت قائمة على فهم آيات القرآن من خلال آيات أخرى، وعلى هذا الأساس فإن هذا التفسير استطاع أن يعيد إلى القرآن حيويته، التي كان قد فقدها إثر الاستعمار الثقافي، الذي أصاب الأمة الإسلامية، ويخرجه من حالة الغربة، التي كان يعيشها القرآن من حيث التدريس في الحوزات العلمية بعنوان أنه أحد الدروس الرسمية فيها، ومن حيث التأليف فيما يرتبط بمعارف القرآن»[٢].

أمّا في مقدمة هذا التفسير الكبير فيكتب العلاّمة: «قال علي (عليه السلام) يصف القرآن ـ على ما في النهج ـ: «ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض» وهذا هو الطريق المستقيم والصراط السوي الذي سلكه معلمو القرآن وهداته (صلوات الله عليهم) وسنضع ما تيسّر لنا ـ بعون الله سبحانه ـ من الكلام على هذه الطريقة في البحث عن الآيات الشريفة ضمن بيانات قد اجتنبنا فيها عن أن نركن إلى حجة نظرية فلسفية أو فرضية علمية

---

(١) الطباطبائي ومنهجه في التفسير، ص ٥٣، ومجموعة مقالات، ج ١، ص ٧.

(٢) صحيفة الجمهورية الإسلامية، آبان ١٣٧٠ ش.

أو مكاشفة عرفانية»[١].

وخلاصة الكلام أن العلامة الطباطبائي يعدّ أحد مفاخر الإسلام كما قال عنه الإمام الخميني (قدّس سرُّه) في تأبينه[٢].

فقد خلّف (رحمه الله) آثاراً علمية قيمة في فروع متعددة من المعرفة شملت التفسير والفلسفة والعرفان والمنطق والأصول وغيرها.

المدخل الثاني: خصائص الكتابين؟

مما لا ريب فيه أن الطباطبائي يعدّ أحد كبار الفلاسفة المسلمين المعتقدين بالأصول والقواعد التي تأسست عليها مدرسة «الحكمة المتعالية»، وأن هذين الكتابين «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» قد صنّفا على ذلك الأساس.

وهنا يأتي هذا التساؤل: لماذا عدل الطباطبائي عن المتون الفلسفية التقليدية كالمنظومة للسبزواري إلى كتابة هذين السفرين وجَعَلَهما بديلين عن تلك الكتب؟

للإجابة عن ذلك لابدّ من الوقوف على الخصائص التي يتميز بها هذان الكتابان، وهي كما يلي:

الخصيصة الأولى: أن المنهج المتبع في تحقيق المسائل والبرهنة عليها

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي = للمطبوعات، بيروت، ج ١، ص ٨.

(٢) إيضاح الحكمة ج١، ص٨.

في هذين الكتابين إنما هو الأسلوب العقلي البرهاني بعيداً عن المكاشفات العرفانية والأدلة النقلية من القرآن والرواية. فلا نجد ـ في المقام الثاني من البحث ـ[1] أي تداخل بين «القرآن» و«البرهان» و«العرفان»، على العكس مما نجده في المنظومة للسبزواري والأسفار للشيرازي، حيث إن الدليل على المسألة الفلسفية قد يتداخل ـ في بعض الأحيان ـ بنحو لا يتضح أنه عقلي محض، أو مكاشفة عرفانية، أو نص ديني.

هذا التداخل في الأدلة يؤدي إلى حالات من التشويش في ذهن المتعلم لهذه العلوم.

مضافاً إلى أنّ الاعتماد على المنهج العقلائي يجعل المتعلم يأنس بالاستدلال المنطقي والقياس البرهاني، فيستعد لقبول المعارف المرتبطة بعالم المجردات والكلّيات.

هذه إحدى المميزات التي يتميز بها الطباطبائي عن صدر المتألّهين الذي كان يعتمد «العرفان» و«البرهان» و«القرآن» في المقام الأوّل والثاني من البحث، بخلاف الطباطبائي فإنه وإن كان تابعاً لمدرسة الحكمة المتعالية في المقام الأوّل، ولكنه مشائي المشرب في المقام الثاني[1]. فلا يجيز لغير الاستدلال العقلي أن يقول كلمته في مجال إثبات هذه الحقائق للآخرين.

الخصيصة الثانية: أن هناك نظْماً منطقياً خاصاً يحكم الكتابين، فعندما نطالع المراحل التي يتألف منها الكتاب، والفصول التي تتألف منها كل مرحلة، نجد أن كل مرحلة تؤدي إلى المرحلة اللاحقة لها، بل إن كل فصل

(١) سيتضح المراد من مصطلحي المقام الأول والمقام الثاني في البحث التمهيدي الآتي بعد المقدمة.

يؤدي إلى الفصل اللاحق له، فكأن الطباطبائي كان جاهداً أن ينظم المسائل الفلسفية بنحو تشبه المسائل الرياضية، فكما أن هناك ترتيباً ونظماً خاصاً يحكم الرياضيات، بنحو لو بطلت واحدة من تلك المسائل لأدى إلى وقوع الخلل في الباقي، كذلك الأمر في الأبحاث الفلسفية، فإن الشيرازي حاول إيجاد منظومة فلسفية تشبه الرياضيات، ولكننا عندما نراجع المتون الفلسفية القديمة لا نقف على مثل هذا التسلسل المنطقي فيها.

ولهذا فإن المتعلم عندما كان يقرأ تلك المتون التي وضعت للدراسة لم يكن قادراً على معرفة موقع هذه المسألة أو تلك ليعرف الأثر والفائدة المترتبة عليها، فمثلاً: كان الطالب يبحث عن أصالة الوجود ولكنه لا يعرف أثر هذه المسألة في المسائل الأخرى وما هو ارتباط باقي المسائل بها.

الخصيصة الثالثة: لقد ذكرت لكل واحدة من المسائل الفلسفية أدلة عقلية متعددة لإثباتها على غرار ما يجري في العلوم الأخرى. وقد ضعف كثير من تلك الأدلة بفعل التأملات التي طالتها. وميزة الطباطبائي في هذا الكتاب أنه حاول أن يستند إلى تلك الأدلة والبراهين التي لا خلل فيها أو التي هي أقل خللاً من غيرها، لئلا يصاب المتعلم بالاضطراب والتشويش وهو في أوائل الطريق.

الخصيصة الرابعة: أن البراهين المستعملة في هذين الكتابين ليست مبنية على مقدمات تعتمد على الطبيعيات والفلكيات القديمة التي ثبت بطلان كثير من قواعدها وأسسها في عصورنا الحاضرة، بخلاف المتون القديمة، التي تستند في بعض مقدماتها إلى الأصول والقواعد التي ثبت بطلانها وفسادها.

الخصيصة الخامسة: من أهم المميزات البارزة والأساسية في هذين

الكتابين عدم الخلط بين المنهج التجريبي الحسي، والمنهج العقلي البرهاني، حيث إنه يوجد لكل من هذين المنهجين دائرة يختص بها، لا ينبغي أن يتجاوزها إلى غيرها.

يقول بعض المحققين المعاصرين: «إن الأسلوب التعقلي لا يستخدم في جميع العلوم بسبب ما يتميز به عن الأسلوب التجريبي، كما أن للأسلوب التجريبي أيضاً نطاقاً خاصاً، ولهذا فإنه لا يستخدم في مجال الفلسفة والرياضيات.

ومن الواضح أن هذه الحدود بين الأساليب ليست أمراً اعتبارياً يُتفق عليه، وإنما هو مقتضى طبيعة مسائل العلوم. فلون مسائل العلوم الطبيعية يقتضي أن يستفاد في حلها من الأسلوب التجريبي ومن المقدمات الحاصلة عن طريق التجربة الحسية؛ وذلك لأن المفاهيم المستعملة في هذه العلوم والتي تؤلف موضوع تلك القضايا ومحمولها هي مفاهيم مأخوذة من المحسوسات، وطبيعي أن يحتاج في إثباتها إلى تجارب حسية.

مثلاً: لا يستطيع أي فيلسوف ـ مهما ضغط على عقله ـ أن يكتشف بالتحليلات العقلية والفلسفية أن الاجسام مركّبة من جزئيات وذرّات، أو أنّ تركيب العناصر الكذائية يؤدي إلى ظهور المواد الكيماوية الفلانية، وما هي الخواص المترتبة عليها. مثل هذه الأمور ـ وهي كثيرة ـ يمكن حلها بالأسلوب التجريبي فحسب.

ومن ناحية أخرى هناك مسائل تتعلق بالمجردات والأمور غير المادية، وهذه لا يمكن حلها إطلاقاً بالتجارب الحسية، بل لا يمكن حتى نفيها أيضاً عن طريق العلوم التجريبية. فبأية تجربة حسّية مثلاً وفي أي مختبر، وبواسطة

أية وسيلة علمية يمكن اكتشاف الروح والمجرّدات، أو حتى إثبات عدمها!»[١].

وهذا الخلط بين المنهجين في الإثبات والنفي أدّى إلى وقوع تشويشات كبيرة وكثيرة على مسرح الفكر الإنساني. وعندما نتأمل بعض النصوص الفلسفية القديمة نجدها غير ناجية من هذا الخلط. ولا يخفى أن هذا التمييز ما بين المنهجين يرجع الفضل فيه إلى النظريات المعرفية التي انتهى إليها الفكر المعاصر.

هذه هي أهم الخصائص التي دعتنا إلى أن نختار هذين السفرين للتدريس والشرح، وهناك نكات علمية أخرى يتميز بها هذان الكتابان نشير إليها في مظانها المناسبة لها.

ملاحظات ختامية

أولاً: ما يعكسه الكتاب هو عرض لمقولات مدرسة الحكمة المتعالية وفق تقرير السيد الطباطبائي على مستوى «بداية الحكمة»، من دون مناقشة ومعارضة للأدلة غالباً. وهذا ما تمليه مهمة الشرح في كتاب دراسي تمهيدي، دون أن يعني ذلك التسليم بجميع المقولات أو عدم وجود المعارض للصيغ التقريرية التي يسوقها السيد الطباطبائي.

على أن الشرح لم يكتسب هذه الصيغة دائماً، بل راح يناقش ويعارض ثم يختلف بصورة تدريجية تتناسب مع نمو المعرفة الفلسفية عند الطالب،

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الأستاذ محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمّد عبدالمنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ج١ ص١٠٩.

بحيث تتسع المناقشة كلما تقدم الدارس أكثر على خط استيعاب المطالب، لتنمو هذه الملكة عنده تدريجياً.

من هذه الزاوية، ليس من الضروري أن يمثل الشّرح الآراء النهائية للكاتب.

ثانياً: اعتمد الشرح منهجية تسعى لمنح الطالب تمرّساً في المقولات الفلسفية منذ البداية، وأن تفتح له الطريق إلى آفاق أعلى. فعلى خط مواز مع نصوص «بداية الحكمة» انفتح الشرح على منظومة السبزواري بحيث يكسب الطالب أمهات مطالب المنظومة، حتى إذا ما انتهى من «بداية الحكمة» يكون قد انتهى من منظومة السبزواري أيضاً.

وفي الاتجاه ذاته، حرص الشرح على أن يتقصى خلفية المطالب وبطانتها في بقية النصوص الفلسفية، بالأخص في النص التأسيسي الذي يمثّله «أسفار» صدر الدين الشيرازي. وهذا ما يفسِّر كثرة العودة إلى «الأسفار». فمع كل مطلب في «بداية الحكمة» تقريباً حرصنا على إعادة الطالب إلى ما يوازيه في «الأسفار» ليكتسب رؤية أوسع للمقولة أو المسألة تُثري أفقه الفلسفي، وتهيّئه للانتقال إلى مستوىً أعلى في دراسة الفلسفة.

لم تقتصر الإحالة إلى «الأسفار» ولا إلى صدر الدين الشيرازي وحده، بل إلى أمهات مصادر النص الفلسفي ورموزه كالشيخ الرئيس والشيخ السهروردي والميرداماد وعدد آخر ممن يتفق مع مدرسة الحكمة المتعالية في منحاها الصدرائي أو يختلف معها.

من المسائل الأُخر التي تمت العناية بها على هذا الصعيد الكشف ـ ما أمكن ـ عن البواعث الكامنة وراء الأقوال، والدوافع التي أملت على

أصحابها أن يلتزموا بما التزموا به، بالأخص في الجوانب التي ترتبط بالإلهيات بالمعنى الأخص، وإن كان الشرح لم يخل من إشارات لهذا القبيل، على صعيد قضايا منطقية وفلسفية عامة.

ثم عاد الشرح ليستكمل هذه النقطة بما يتممها من خلال بيان ثمرات المسائل ومجالات توظيف المقولات سواء في الإلهيات ومسائل العقيدة أو على صعيد الفلسفة والمنطق، لكي يكون في ذلك بعض جواب لما قد يطرأ على ذهن الطالب من فائدة دراسة هذه البحوث، والعلّة من وراء بذل الجهود العقلية فيها.

لقد كان يكفينا أن نقتصر على بيان المطلب من عبارة المتن مباشرة دون عناء العودة إلى الأقوال والمناقشات في مصادر النص الفلسفي ورموزه، بيد أنا نأينا عن ذلك واخترنا سلوك الطريق الأصعب، تحملاً لأمانة العلم من جهة، ولكي نفتح لطالب العلم من جهة أخرى سبيلاً آمناً إلى معرفة فلسفية ناضجة تقوم على أسس تعليمية رصينة.

ثالثاً: ينطلق الكتاب من تصور يتخطى محض الاكتفاء بشرح كتابي «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة»، إلى طموح أكبر يتمثل بمناقشة مقولات الحكمة الصدرائية وإعادة النظر بمحتواها وبُناها البرهانية، في محاولة تسعى لفكّ التصادم القائم منذ قرون بين أصالة الوجود وأصالة الماهية كاتجاهين متفارقين، بالإضافة إلى تمحيص النظر بمسائل أخرى، سيكون لها ـ لو تمت ـ آثار كبيرة على كثير من النظرات المستقرة في مسائل الإلهيات في الوقت الحاضر، وهو ما يفضي إلى إعادة النظر فيها.

لذلك أردنا للشرح أن يكون حلقة أولى في هذا الطموح الذي اكتسب

صيغة مشروع «الكتاب الفلسفي» على أن تواليه الأجزاء الأخرى، حتى إذا ما انتهينا من ذلك تحوّلنا إلى المناقشة والرد بصيغتهما النقدية الشاملة.

رابعاً: يقال عن الفلسفة إنها «أم العلوم» لحاجة الجميع إليها في المبادئ التصورية والتصديقية واستغنائها عن الجميع.

ورغم كثرة العواصف العاتية التي حاولت أن تصدم الفلسفة على مرّ التاريخ، إلاّ أنها واصلت مسارها ليثبت للجميع عدم إمكان استغناء الإنسان عن التفكير الفلسفي بالبدائل المقترحة، بما فيما العلم.

فلم يستطع العلم ولا غيره أن يملأ دور الفلسفة ويأخذ مكانها في الحياة العقلية للإنسان، إذ مع كل التقدم الكبير الذي حققه العلم في القرنين التاسع عشر والعشرين، إلاّ أن ذلك لم يفض إلى إنهاء دور الفلسفة.

أكثر من ذلك، سجّل الثلث الأخير من القرن العشرين شهادة قاطعة بضرورة التفكير الفلسفي من خلال الدعوات المكثفة إلى نظرية المعرفة وفلسفة العلم ـ أو العلوم بصيغة الجمع ـ أو الأبيستيمولوجيا. فهذه كلها دلالات على حاجة الإنسانية للتفكير الفلسفي في ذروة عصر العلم[١].

ولست أظن أن مسار البشرية لاحقاً سيأتي بما يتغاير مع واقعها الدائم، في الحاجة إلى الفلسفة.

لكن مع ذلك ينبغي أن نتحلى برؤية مفتوحة للنظر الفلسفي سواء داخل الفضاء الإنساني عامة أو الإسلامي خاصة. وإذا كان الذي يعنينا الآن هو

---

(١) درس الابيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة، عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦، ص٨ ـ ٩.

الفكر الفلسفي في حياة المسلمين، فأود أن أسجل صراحة أن مدرسة الحكمة المتعالية لا تمثل خاتمة التفكير الفلسفي ولا نهاية المعرفة في هذا الحقل. قال صدر المتالهين في الأسفار: «وإني أيضاً لا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته، كلاّ فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقيّد بما رسمت ولا تُحوى، لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»[١].

صحيح أن الإبداع في المجال الفلسفي صعب المنال بحكم التراكم العقلي الذي تجرّه الفلسفة من ورائها ويعدّ لها دعامة قوية وقاعدة إسناد صلبة، وبسبب الدقة التي تتصف بها براهينها، مما يفسّر لنا بطء التحولات في الفلسفة وقلة الإبداعات على مسارها، بيد أن ذلك لا يعني غلق المجهود العقلي على مدرسة بعينها مهما كانت مبدعة، بل سيبقى المجال مفتوحاً لإبداع جديد، تماماً كما كان للمبدعين الماضين.

هذه نقطة ينبغي أن ينتبه إليها الطالب جيداً، بالأخص في حواضرنا العلمية لكي لا يأخذه الاستغناء بما عنده، ولا يشلّ الطموح بداخله، بل يسعى ويحاول عسى أن يكون أحد المبدعين في هذا المجال.

خامساً: إذا كان ثمَّ شكر فأوجهه إلى طلاّبي الأعزة، فبفضلهم عليَّ أمضيت الساعات الطويلة على مدار سنوات أنقّب في الكتب وأقلّب الأفكار والآراء والنظريات، وأنا أعدّ للمادة التي سألقيها في الدرس. وها هي ذي ثمرة ذلك الجهد تعود إليهم، جزاهم الله خيراً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ١٠.

عليّ أن أضيف: أن مشروع «الكتاب الفلسفي» وإن استهدف طالب العلم في حوزاتنا العلمية، إلاّ أنه كان قاصداً ومنذ البداية، أن يأخذ بنظر الاعتبار في منهجه وطبيعة لغته المفكر والباحث والمثقف من خارج البيئة الحوزوية، ليفتح إلى من يود من هؤلاء، نافذة تطل على دورة ميسرة من الفكر الفلسفي في مقولات مدرسة الحكمة المتعالية وما يحفّ بها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

كمال الحيدري

١ جمادى الأُولى ١٤٢٠ هـ

بحث تمهيدي

المدارس الخمس في العصر الإسلامي

مقدمة منهجية

عندما ندرس الفكر الإسلامي منذ عصوره الأولى، نجد أن علماء المسلمين اختلفوا في مسائل الوجود الأساسية إلى مشارب ومذاهب متعددة جعلت منهم متكلمين وعرفاء وفلاسفة إشراقيين ومشائين وغيرهم. ومن هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي عن السبب الذي أدّى إلى مثل هذه الاختلافات الكبيرة.

قبل الإجابة عن ذلك لا بُدّ من الإشارة إلى مقدمة منهجية مفادها: أننا نبحث تارة في الطريق والمنهج الذي يوصلنا للكشف عن حقائق الموجودات الخارجية ـ كما هي في الواقع ونفس الأمر ـ وأخرى نتكلم في الأسلوب الذي لابُدّ من اتباعه لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

من الواضح أنّ النتيجة المترتبة على البحث الأوّل قد لا تكون قابلة للإثبات للآخرين، فمثلاً الحقيقة التي يصل إليها الإنسان من خلال الكشف والوحي والرؤيا والحدس ونحوها لا يمكن إيصالها للآخرين، فمسّت الحاجة إلى اتباع منهج يمكن من خلاله إثبات تلك الحقائق للآخرين.

ومن الواضح أن النتائج المترتبة على البحث الثاني هي التي تقوم بدور تجميع معطيات الجهد البشري، فيقع عليها النقض والإبرام. ومن خلال هذا ـ البحث الثاني ـ تتكامل العلوم والفلسفات، وتتكون منهما الحضارات والمدنيات الإنسانية على مسرح التاريخ. وإلاّ لو توّقف الجهد العلمي للإنسان

على البحث الأوّل لما استطاعت الأفكار أن تتلاقح فيما بينها لتنتهي إلى نتائج أكمل وأفضل، لأن المفروض أنّ كثيراً من معطيات البحث الأوّل لا يمكن إثباتها للآخرين.

على هذا الأساس قد تختلف المدارس بعضها عن بعض في البحث الأوّل ـ وأعني به الطريق الموصل لتكوين رؤية كونية في المسائل الأساسية المطروحة أمام الإنسان ـ ولكن هذا لا يعني أن الأسلوب الذي تتبعه هذه المدارس للحوار العلمي فيما بينها يختلف أيضاً، بل قد تكون متفقة في الأسلوب الذي تتبعه في البحث الثاني، وأعني به المنهج المتبع لإيصال الحقائق إلى الآخرين.

فمثلاً نجد أن الأسلوب العقلي الذي يعتمد من حيث الهيئة والصورة القياس الأرسطي، ومن حيث المادة والمحتوى اليقينيات الأرسطية ـ وهو القياس البرهاني المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة ـ قد تتفق مجموعة من المدارس الفكرية لاتباعه في البحث الثاني وإن كانت هذه المدارس مختلفة فيما بينها في البحث الأوّل، لأن لكل منها طريقتها الخاصة للوصول إلى الكشف عن حقائق الأشياء. وهذا ما نجده واضحاً في المدرسة المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية، فإنها متفقة جميعاً في اتباع المنهج العقلي ـ وإن كان بدرجات متفاوتة ـ في البحث الثاني، وإنما وقع الاختلاف الكبير فيما بينها في البحث الأوّل، وربما اطردت هذه القاعدة في العرفان النظري وعلم الكلام أيضاً.

فعندما نتكلم عن المدارس المتعددة والمسالك المختلفة التي وجدت على مسرح الفكر الإنساني لتكوين هذه الرؤية الكونية أو تلك، إنما ينحصر حديثنا في المقام الأوّل من البحث، وهو السبيل للوقوف على حقائق الأشياء. وهنا اختلف الفلاسفة والعرفاء والمتكلمون فيما بينهم، حيث اختار كل فريق

طريقاً ومنهجاً للوصول يختلف عن الآخرين، فتعددت الرؤى واختلفت؛ من فلسفية وكلامية وعرفانية.

لعلنا نوفق ـ بإذن الله وعنايته ـ لوضع دراسة مفصّلة تبين لنا تفاصيل هذه المدارس التي وجدت على مسرح الفكر الإنساني في تاريخه الطويل، ثم بيان ما هو الحق الذي لا بُدّ أن يُتّبع؛ لأن الحق أحق أن يتّبع. ولكن ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك كلُّه. ولهذا سوف نقتصر في هذه المقدمة على ذكر إجمالي لأصول هذه المدارس الفكرية والعقائدية.

وسيتضح لنا أن هذه المدارس الفكرية تتفق على الأغلب في البحث الثاني، حيث تحاول بأجمعها الاستعانة بالأسلوب والمنهج العقلي لإيصال هذه الحقائق إلى الآخرين، وإن كان التوفيق قد حالف بعضها وجانب بعضها الآخر، كما سيتضح ذلك في البحوث اللاحقة إن شاء الله.

أما المدارس وأنواع الرؤى الكونية التي يقع الحديث عنها، فهي:

١ ـ المدرسة المشائية.

٢ ـ المدرسة الكلامية ـ الدينية.

٣ ـ المدرسة العرفانية.

٤ ـ المدرسة التوفيقية، التي تنقسم بدورها إلى:

أ ـ المدرسة الإشراقية.

ب ـ مدرسة الحكمة المتعالية.

إنّ الضابط الذي ذكره المحققون لهذا التقسيم هو ما أشار إليه الحكيم السبزواري، حيث قال: «ووجه ضبط افتراق أهل العلم والمعرفة إلى المتكلم والحكيم المشائي والإشراقي والصوفي، أن المتصدّين لمعرفة حقائق الأشياء إما أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر من الشريعة في الأغلب فيقال لهم: "المتكلمون"، وإما أن لا يراعوا المطابقة ولا المخالفة، فإما أن يقتصروا على

المجاهدة والتصفية فيقال لهم: "الصوفية"، وإما أن يكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان فيقال لهم: "المشاؤون" فإن عقولهم في المشي الفكري، فإن "النظر" و"الفكر" عبارة عن حركة من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب. وإما أن يجمعوا بين الأمرين فيقال لهم: "الإشراقيون"؛ فإنهم لتجافيهم عن عالم الغرور واجتنابهم عن قول الزور، مستشرفون إلى عالم النور، فتشملهم العناية الإلهية بإشراقات القلوب وشرح الصدور»[١].

وقريب منه ما ذكره اللاهيجي في شرح رسالة المشاعر[٢].

---

(١) شرح الأسماء الحسنى، السبزواري، ص ٢٣٤، الطبعة الجديدة.

(٢) شرح رسالة المشاعر، اللاهيجي، ص ٤.

(١)

المدرسة المشائية

الخلفيات والمكوّنات العامة

خصائص المدرسة

تمتد جذور المدرسة المشائية إلى سقراط وإفلاطون وأرسطو، حيث امتازت طريقة هؤلاء الأعلام في الفكر الفلسفي الإنساني بعدة خصائص:

الأولى: المنهج والأسلوب العقلي المتبع في تحقيق مسائلها، حتى فيما يرتبط بالأخلاق والسياسة، فإن هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية.

الثانية: أن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً، وببحوث الميتافيزيقيا التجريدية عموماً.

الثالثة: محاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، فإن فلسفة سقراط هي أوّل فلسفة يونانية اهتمت بالقضايا الأخلاقية، وجعلت ذلك في صميم أفكارها الأساسية، لذا قيل: إن سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الارض؛ كناية عن البعد العملي الذي طُعِّمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة بشتى جوانبها.

ثم جاء دور أرسطو تلميذ إفلاطون وكبير فلاسفة اليونان على الإطلاق، الملقب بـ«المعلم الأوّل»، حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير تأسيس مدرسة فلسفية جبّارة سيطرت لقرون متوالية على التفكير البشري بشتى اتجاهاته، ويعود الفضل في ذلك إلى الأسس المنطقية التي وضعها في قالب علمي دقيق. وهذه القواعد المنطقية، وإن كانت تؤلف الأساس الفكري لسقراط

وإفلاطون ـ بل هي موجودة في فطرة التفكير البشري السليم ـ إلاّ أن الفضل في تدوينها وتبويبها وإخراجها إلى عالم الوجود، بالنحو الذي نعرفه من المنطق الأرسطي، يعود إلى «المعلم الأوّل». هذا مضافاً إلى دوره في إرساء أركان المدرسة الفلسفية العميقة التي وضع أسسها، وما تزال عدّة من أصولها وقواعدها خالدة وباقية إلى يومنا هذا، لم تستطع كل العواصف الفكرية والفلسفية أن تنتقص من سلطتها المطلقة على مدى هذه القرون المتمادية.

وعندما انتقلت أصول الفلسفة المشائية من خلال ترجمة الفلسفات اليونانية إلى اللغة العربية، نجد أن فيلسوف العرب «يعقوب بن إسحاق الكندي» كان في طليعة الفلاسفة الإسلاميين، الذين حاولوا فهم وهضم هذه الفلسفات، إلاّ أنّ دوره لم يتجاوز الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها مطابقة مع الأفكار الأساسية في الدين الإسلامي.

وهكذا كانت الحركة الفكرية في العصر الإسلامي تمضي في نقل أفكار الفلاسفة السابقين وشرحها، حتى انتهى الأمر إلى ظهور علَمَين كبيرين في تاريخ الفلسفة الإسلامية هما: «أبو نصر الفارابي» الملقب بـ«المعلم الثاني»، و«أبو علي بن سينا» الملقب بـ«الشيخ الرئيس» أي رئيس المدرسة المشائية في الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي، حيث استطاع هذان العلمان تطوير كثير من الأصول الفلسفية فيها بعد هضم تلك الفلسفات ونقدها، حتى بلغت نضجها وكمالها المطلوب.

ولا نبالغ إذا قلنا إنه لم يكن للفلسفة قبلهما ـ بصيغتها الجديدة ـ كيان مستقل عن الفلسفة الأرسطية وسائر الفلسفات المنقولة إلى اللغة العربية، وعلى هذا الأساس استحقا هذه الألقاب التي أُضيفت إليهما تعبيراً عن الجهود الجبّارة التي بذلاها في سبيل ترويج الفلسفة والأبحاث العقلية.

ونحن إذا أردنا أن نشخص المحور الأساسي الذي يقام عليه البناء

الفلسفي في مدرسة الشيخ الرئيس، لرأيناه يعود إلى حاكمية المنهج العقلي على كيانها. فلهذا ذكر السبزواري أن المدرسة المشائية تكتفي بمجرد النظر والبرهان لمعرفة حقائق الأشياء.

على هذا الأساس نجد أن من أهم الخطوط العامة التي تحكم الفكر المشائي هو موقفه السلبي تجاه أصول المكاشفة والشهود، حيث لم تؤمن هذه الفلسفة بمعطيات هذه الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها، بينما سنرى أن المدرسة العرفانية وقفت في الطرف الآخر من هذه المدرسة، وادّعت أن لا سبيل لمعرفة الحقائق واكتساب المعارف إلاّ عن طريق المجاهدة وتصفية القلب.

ولكن هذا الرفض المطلق لمعطيات المكاشفة والشهود لم يكن هو الاتجاه السائد في جميع أتباع هذه المدرسة، بل يظهر من الشيخ الرئيس نفسه في بعض كتبه ومؤلفاته ـ كما في الإشارات والتنبيهات، حيث عقد نمطاً مستقلاً وهو النمط التاسع لبيان مقامات العارفين ـ أنه آمنَ أن الطريق لمعرفة الحقائق الوجودية لا ينحصر ـ في المقام الأوّل من البحث ـ في البرهان والاستدلال العقلي المحض، وإنّما يمكن أيضاً الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية، وإن بقي معتقداً أن السبيل الوحيد في المقام الثاني من البحث هو الاستدلال العقلي لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

ومما ذكرناه يتبين الخلط الذي وقع فيه الباحث المغربي محمّد عابد الجابري ـ في كتابه نحن والتراث ـ حيث زعم أنه لابد من تصنيف «ابن سينا» على الفريق الباطني المعتقد بالكشف والشهود، ولا يصحّ جعله في طبقة المؤمنين بالاستدلال العقلي[1].

---

(١) ينظر: نحن والتراث: قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز

الموقف من الشريعة

بقيت هناك مقولة أشار إليها السبزواري، ويرددها البعض أيضاً، تفيد أن الفلسفة المشائية في العصر الإسلامي لا تعنى كثيراً بمطابقة مقولاتها الفلسفية التي انتهت إليها من خلال أصولها العقلية وقواعدها المنطقية، لظواهر الشريعة المقدّسة، بل هي مؤمنة بتلك المقولات الأساسية في هذه المدرسة سواء طابقت ظواهر الشريعة الإسلامية أم لا.

إلاّ أنه لا يمكن الإذعان لهذه الدعوى على إطلاقها؛ لأنّ المفروض بهذه المدارس أنّها تتّصف جميعاً بـ «الإسلامية»، وهذا يستلزم أن تكون موافقة في أصولها العامة وخطوطها الكلية للأفكار الأساسية التي جاء بها الإسلام.

على هذا الأساس فنحن نعتقد أن جميع الفلاسفة الإسلاميين كانوا بصدد التطبيق بين المقولات الفلسفية التي يؤمنون بها وبين معطيات الشريعة الإسلامية ـ وثم شواهد كثيرة في كلمات هؤلاء الأعلام لا مجال لذكرها هنا ـ ولم يكن ذلك مقصوراً على الاتجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي، بل نجده واضحاً في الاتجاه الكلامي والعرفاني أيضاً، لأن هؤلاء جميعاً كانوا مؤمنين بالإسلام قبل أن يكونوا فلاسفة ومتكلمين وعرفاء.

والأساس الذي كان ينطلق منه هؤلاء الحكماء هو أنّهم كانوا معتقدين «أن الشريعة الحقة صادرة عن مبدأ العقل، إذن يستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضرورية أو القريبة من الضرورة، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقة بصفتها صادرة عن مبدأ العقل وقيومه» وهذا مانجده واضحاً في كلمات الفارابي وغيره كما سيأتي في كلمات صدر المتألّهين الشيرازي.

الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦، ص ٨٧ فما بعد.

التقويم

أجل يبقى الكلام في أن الفلسفة المشائية، التي نضجت واكتملت في بيئة الفكر الإسلامي، هل استطاعت أن توفق لهذا التطبيق الذي كانت تسعى إليه أم أخفقت في هذا المجال، ولم تستطع بناء صرح فلسفي يكون قادراً على إثبات المعطيات الدينية الأساسية من خلال القواعد العقلية والموازين المنطقية؟

يمكن القول: إن المدرسة المشائية لم يحالفها التوفيق كثيراً في هذا المجال، بالأخص في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفي وعلم المعاد، وكذلك ما يرتبط بالنشآت الوجودية التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائل الأساسية الكثيرة التي أخفقت في تحقيقها فلسفياً وعقلياً، وهذا على عكس ما سنجده في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، حيث إنها كانت موفقة إلى حدّ كبير لتأسيس أصول عقلية لها القدرة الكافية على تبيين المعطيات الدينية وإثباتها من خلال القواعد العقلية المتقنة.

ولكن يبقى هذا التساؤل: لماذا لم توفَّق أصول الفلسفة المشائية لذلك؟ وما هو السبب الرئيسي الذي أدّى بها إلى هذا الإخفاق؟

في مقام الإجابة يمكن القول إجمالاً: إن هذه الخيبة يمكن أن ترجع لعدة إشكالات يرتبط أهمها بالمقولات الفلسفية والقواعد العقلية التي أسسوها وافترضوا أن معطياتها كنصوص سماوية معصومة عن الخطأ، وقضايا عقلية ضرورية لا تقبل النقد والتمحيص، ومن خلال ذلك أخذوا يفكرون في المعطيات الدينية محاولين تطبيقها على قواعدهم الفلسفية التي انتهوا إليها ووقعوا في ورطة تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع النتائج العقلية.

بتعبير آخر: كان الذي يكمن في التفكير الباطني لهؤلاء الفلاسفة أن

معطيات العقل غنية عن البحث والتفسير والنقد والتمحيص، على عكس معطيات الشريعة، فإنّها قابلة لكل تفسير وتأويل وتطبيق، فكان هذا منشأً لابتعادهم عن ظواهر الشريعة بنحو أو بآخر، فاتُّهموا من قبل خصومهم المتكلمين بأنهم لا يراعون حرمة للظواهر الدينية، وإنما الذي يهمهم هو الحفاظ على مقولاتهم وقواعدهم الفلسفية مهما أمكن، ولعل هذا هو السبب الذي دعا السبزواري إلى أن يقول عنهم ما نقلناه عنه فيما سبق.

وكيفما كان لا نبالغ إذا قلنا: إن هذا الاتجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي استطاع أن يُحكم قبضته الفكرية وتكون له السلطة المطلقة لقرون عديدة، إلى أن ظهرت المباني الفلسفية التي وضع أُسسها الشيرازي في القرن الحادي عشر من الهجرة في مدرسته «الحكمة المتعالية»، وعندها أخذ نجم هذا الاتجاه بالأفول.

ومن أبرز أتباع هذه المدرسة في المشرق الإسلامي، الفارابي والمحقق الطوسي (شارح الإشارات) والمحقق الداماد (أُستاذ صدر الدين الشيرازي) وغيرهم. وأما في المغرب الإسلامي فأبرز أتباعها هم: ابن رشد، وابن باجة، وابن صائغ وغيرهم.

تلخص مما مر: أن الاتجاه العام السائد لدى أبناء هذه المدرسة في المقام الأوّل من البحث هو الطريقة العقلية للوصول إلى الكشف عن الحقائق، وهذا ما يجعلها منسجمة تماماً مع المقام الثاني من البحث وهو المنهج المتبع لإيصال هذه المعارف والحقائق إلى الآخرين.

(٢)

المدرسة الكلامية

الوظائف والمسار العام

يعدّ علم الكلام أحد العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل، وإن حاول بعض المستشرقين من الذين يسعون لنفي أي إبداع فكري للعلماء المسلمين وإنكاره، أن يرجعوا بهذا اللون من المعرفة إلى جذور مسيحية سبقت الإسلام والفكر الإسلامي، إلاّ أن هذه المحاولة محكومة بالفشل، ولسنا الآن بصدد تحقيق المسألة تاريخياً، وإنّما غرضنا الأساسي الذي لأجله عقدنا البحث؛ هو بيان الأصول والمباني الأساسية لهذه المدرسة، لنقف من خلال ذلك على نقاط الافتراق التي يتميز بها هذا الاتجاه عن الاتجاهات الفلسفية والفكرية الأخرى.

التعريف

عُرّف علم الكلام الإسلامي بأنّه «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي»[1] وتوضيح هذا التعريف يعود إجمالاً إلى أنّ مجموعة التعاليم والأحكام التي جاء بها الإسلام ويتألف منها الدين الإسلامي هي على ثلاثة أقسام:

الأوّل: قسم العقائد أو «أصول الدين»: ويعنى بالمسائل والأمور التي يجب على الفرد المسلم أن يؤمن بها؛ من قبيل: الإيمان بوجود الله (تعالى) وصفاته الذاتية، والنبوة العامة والخاصة، والمعاد وما شاكل ذلك. ولا يخفى أن

---

(١) آشنايى باعلوم إسلامي، مرتضى مطهّري، علم الكلام، ص ١٦، (بالفارسية).

هناك اختلافات ليست بالقليلة بين الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية، إلاّ أنّ نقاط الاتفاق والاشتراك بينها ليست بأقل من ذلك أيضاً، إن لم نقل أكثر منها.

الثاني: قسم الأخلاق: ويعنى بالمسائل والتعاليم التي ترتبط بما ينبغي أن يكون عليه الفرد المسلم في صفاته المعنوية والروحية، من قبيل العدالة، والتقوى، والشجاعة، والوفاء، والأمانة ونحوها.

الثالث: قسم الأحكام أي «فروع الدين»: ويرتبط بسلوك وأفعال الفرد المسلم من حيث علاقته مع ربه، وارتباطاته مع مجتمعه وأفراد عائلته، وما يجوز له أن يفعل وما لا يجوز، من قبيل الصلاة والصوم والجهاد والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمعاملات والنكاح والطلاق والإرث، فهو يُعنى بالجانب الحقوقي في إدارة المجتمع الإسلامي.

إن العلم الذي يتصدى للقسم الأوّل هو «علم الكلام»، والعلم الذي يهتم بالثاني هو «علم الأخلاق». أما العلم الذي يبحث عن القسم الثالث فهو «علم الفقه»، وأما المقسم لهذه العلوم والمعارف جميعاً فهو الدين الإسلامي وتعاليم الإسلام.

ومن الواضح أنّ القسم الأوّل يرتبط بالرؤية الكونية والحكمة النظرية، والقسمين الأخيرين يدخلان في الآيديولوجية والحكمة العملية.

وظائف علم الكلام

يمكن تلخيص الوظائف الأساسية التي يتبناها علم الكلام الإسلامي في النقاط الثلاث الآتية:

١ ـ تبيين «أصول الدين» وتمييزها عن غيرها من التعاليم الإسلامية.

٢ ـ إثباتها بالأدلّة العقلية.

٣ ـ الدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك

وهذه الوظائف المشار إليها تعبّر، من جهة، عن المسؤولية الملقاة على عاتق عالم الكلام، متمثلةً بالدفاع عن حريم أصول المعارف الإسلامية، وتكشف من جهة أخرى عن طبيعة المنهج الذي يتبعه المتكلم في المقام الأوّل من البحث، بحيث لو سألناه عن طريقة وصوله إلى هذه الأصول التي أثبتها ودافع عنها، لأجاب: إن ذلك مستفاد من ظواهر الكتاب والسنة[1].

وهذا يعني أنّ هذه المدرسة يمكن تصنيفها على الاتجاه النقلي في المقام الأوّل من البحث. أجل، عندما تكون بصدد إثبات هذه المعارف للآخرين ـ وأعني به المقام الثاني من البحث ـ فيمكن تصنيفها على الاتجاه العقلي، حيث إنّ أصحاب هذا الاتجاه كانوا يحاولون الاستعانة بالمعطيات العقلية لإثبات تلك المدعيات الدينية. وبعبارة أخرى: كانوا بصدد تطبيق المقولات والقواعد العقلية على الأفكار الدينية.

وهنا يأتي نفس التساؤل الذي أشرنا إليه في الاتجاه المشائي، هو هل استطاع علماء الكلام أن يؤسسوا منظومة عقلية كاملة ومنسجمة ومتقنة تكون قادرة على توفير الغطاء العقلي لكل الظواهر الدينية المتعلقة بـ«أصول الدين» أم لا؟

يلحظ في الإجابة عن ذلك: أن المدرسة الكلامية لم يحالفها التوفيق في هذا المجال، ويرجع السبب الأساسي إلى أن هؤلاء تعاملوا مع الظواهر النقلية بنحو يرفض أي تفسير أو شرح أو نقد لها، مع أنها لا تفيد في كثير من

---

(١) لا يقال: لماذا لا تُبدل لفظة السنّة بالعترة ـ كما ورد في حديث الثقلين ـ لأنّه يقال: إن البحث الكلامي لا يختص بالمدرسة الإمامية، وإنّما هو أعم، ومن هنا عبّرنا بالسنّة ليكون شاملاً لجميع المدارس الكلامية، العامة والخاصة.

الأحيان غير الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، خصوصاً ونحن نتكلم في المعارف المرتبطة بـ«أصول الدين»، والثابت في محله أن الظن ليس حجة في القسم الأوّل من المعارف الدينية.

وكيفما كان فإنّ الاتجاه الكلامي، لما فرض أن الظواهر الدينية غنية عن التفسير والنقد، حاول أن يستعين بأي وجه عقلي؛ لإثبات تلك المدعيات. وحيث إنّه لم يستطع أن يجد المبادئ العقلية اليقينية لإثبات ما هو بصدده، استعان بجملة من القواعد الجدلية في هذا المجال. ومن هنا اتهمت المدرسة الكلامية عامة أن المنهج المتبع في إثبات مدعياتها هو الجدل لا البرهان، وترتب على ذلك أنّ الغاية التي كان يهدف إليها المتكلم؛ هي إفحام الخصم وإلزامه، بخلاف الاستدلال البرهاني فإن المطلوب منه هو الوصول إلى الحق والواقع.

المقارنة بين الاتجاهين

إذا قمنا بعملية مقايسة بين الاتجاه المشائي والاتجاه الكلامي لوجدنا أنّهما يختلفان في المنطلق، والوسيلة، والهدف.

أمّا المنطلق، فالاتجاه الأوّل يؤمن بأن لا طريق للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف إلاّ بالمنهج والأسلوب التعقلي، وهذا خلاف الاتجاه الثاني الذي يرى أنّ الطريق إلى ذلك هو الرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنّة.

وأمّا الوسيلة، فالأوّل يرى أنّه لا بُدّ من اعتماد المقدمات البرهانية لإثبات تلك الحقائق والمدعيات، خلافاً للثاني فإنه يستعين بالمقدمات الجدلية للوصول إلى الغاية التي يروم تحقيقها.

وأمّا الهدف، فإن الاتجاه الأوّل يعتبر الأصل هي المقولات الفلسفية،

ويبحث في ظواهر الشريعة؛ محاولاً تطبيقها على تلك القواعد والمقولات. فيما يقف أصحاب الاتجاه الثاني على النقيض من ذلك، حيث يعتبرون أن الأصل هي ظواهر الشريعة التي لا يجوز أن تمس بأي نحو من الأنحاء، وإنّما يجب على العقل ومعطياته أن يطبق نفسه على تلك المدعيات.

وهذه الاختلافات بين الاتجاهين أدّت في تأريخ الفكر الإسلامي إلى مصادمات فكرية حادّة أفضت في بعض الأحيان إلى إتهامات بالخروج عن الدين، ولم تكن نتائجها سلبية دائماً، بل كانت إيجابية في كثير من الأحيان وبناءّة؛ لأن الإشكالات والانتقادات التي كانت توجهّها المدرسة الكلامية للقواعد الفلسفية كان لها الأثر الكبير في تطوير وتعميق القواعد العقلية. فلم يكن الفلاسفة منفردين في الميدان العلمي، وإنّما كان في قبالهم خصم عنيد يراقبهم في كل صغيرة وكبيرة علمية، وهذا ما أدّى بالفلاسفة إلى أن يكونوا أكثر دقة في استنباط قواعدهم التي يستندون إليها لفهم معطيات الشريعة.

لا نبغي الدخول لبيان قصة هذه المشاجرات العلمية، بل نكتفي بالإشارة لبعضها، من قبيل ما وقع بين الغزالي وابن رشد، في تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت، وما وقع بين الشهرستاني والطوسي في مصارع الفلاسفة، ومصارع المصارع، وما حدث بين الرازي والطوسي، في الانتقادات الشديدة التي وجهها الإمام الرازي إلى فلسفة الشيخ الرئيس، والإجابات الدقيقة والعميقة التي أدلى بها المحقق الطوسي في قبال ذلك، والتي أعادت للفلسفة اعتبارها العلمي. فإنّ مثل هذه المصادمات أدّت إلى ثراء الفلسفة من جهة، واستغناء الكلام عن الفلسفة من جهة أخرى، حيث إنه لم يكن بالإمكان أن يدافع المتكلم عن نفسه أمام هجمات الحكماء بنفس الأسلحة والقواعد التي نقّحت في الأمور العامة من الفلسفة نفسها وبنيت عليها القواعد الفلسفية.

من هنا حاول المتكلمون أن يؤسسوا بناءً عقلياً مستقلاً عن القواعد

العقلية للفلاسفة؛ لكي يستطيعوا أن يدافعوا عن أنفسهم أمام هجمات خصومهم.

وإذ لا يسع المجال للدخول في الأمور العامة التي بناها المتكلمون؛ لأجل الدفاع بها عن معطيات الشريعة، يكفينا شاهد على ذلك ما اعتمده المتكلم قبال الفيلسوف من قواعد، من قبيل استحالة التسلسل، وبقاء العرض زمانين، والترجيح بلا مرجح، والحدوث الزماني للعالم، وجواز إعادة المعدوم، وعدم احتياج المعلول إلى العلّة بقاءً، وغيرها من القواعد التي وقع فيها الاختلاف بينهما، وحاول المتكلمون أن يستغنوا بها عن الفلاسفة.

لكن لم تستمر هذه المصادمات كثيراً، بل خمد أوارها من خلال المحاولة التي قام بها المحقق الطوسي في كتابه «تجريد الاعتقاد»، فإنّه استطاع أن يدوّن علم الكلام على الأُسس العقلية التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، وناقش كل القواعد العقلية التي بناها المتكلمون لأنفسهم في الأُمور العامة. وهذه المحاولة ـ بغض النظر عن كونها كانت موفّقة أم لا ـ لا بُدّ أن تدرس جيداً من الناحية العلمية؛ لمعرفة آثارها وفيما إذا كانت إيجابية أم سلبية كما يقول بعض المفكرين المعاصرين.

التقويم

وحيث انتهى بنا المطاف إلى المقارنة بين اتجاهين يعدّان من الاتجاهات الأساسية التي حكمت الفكر الإسلامي على مدى قرون عديدة، لابأس بالإشارة إلى المحاكمة ما بينهما أيضاً ولو بنحو الاختصار.

فيما يتعلق بالاتجاه المشائي، فإننا لا يمكن أن نذعن أن كل ما وصل إليه الجهد البشري على مدار تاريخه العلمي الطويل والشاق في مجال القواعد

العقلية والفلسفية هو مطابق للواقع، وأنه لا يقبل النقد والتمحيص كما يظهر من بعضهم، لأن المفروض أن هذه القواعد هي نتيجة جهد بشري غير معصوم، إذن فهناك عدد منها ـ قل أو أكثر ـ يجانب الصواب والحق، وفي مثل هذه الحالة سيخطئ أصحاب هذا الاتجاه ـ ولو في بعض الموارد ـ عندما يحاولون تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع قواعدهم العقليّة.

وهذه المشكلة التي واجهت الاتجاه الأوّل سارية في الاتجاه الثاني (الاتجاه الكلامي) بنفس القوة، إن لم نقل بنحو أقوى وأشد. والسبب في ذلك أن أصحاب هذا الاتجاه اعتمدوا الظواهر ـ كتاباً وسنة ـ للوصول إلى الحقائق والمعارف الدينية التي تتعلق بـ«الرؤية الكونية» أو «أُصول الدين»، وكان طريقهم لذلك فهمهم البشري.

ومن الواضح أن الإنسان غير المعصوم يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن، التي تختلف من ذهن إلى آخر تبعاً إلى أُنسه الذهني وعلاقاته، مضافاً إلى الإطار الثقافي والفكري الذي يحمله الفرد، فإنّ هذه العوامل وغيرها لها الأثر الكبير في إلقاء الضوء على النصوص وفهمها.

وهذا ما أدّى بالمفكر الكبير محمّد باقر الصدر (قدّس سرُّه) إلى التمييز بين نوعين من الظهور، هما: الظهور الذاتي والظهور النوعي للنص الديني.

يقول الصدر: «إن المراد بالظهور الذاتي: الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كل شخص. وبالظهور الموضوعي: الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمت عرفيتهم، وهما قد يختلفان؛ لأن الشخص قد يتأثر بظروف وملابسات وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أُنس مخصوص بمعنىً مخصوص لا يفهمه العرف العام من اللفظ. ومن هنا يعلم أن الظهور الذاتي الشخصي نسبي، مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر. وأما الظهور الموضوعي فهو

حقيقة مطلقة ثابتة، مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة، وهي قوانين متعيّنة، وإن شئت عبّرت بأنه الظهور عند النوع من أبناء اللغة، ومن هنا يعرف أنه يعقل الشك فيه؛ لكونه حقيقة ثابتة قد لا يحرزها الإنسان وقد يشك فيه.

والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثر بظروفه الخاصة، وقد يختلفان فيخطئ الظهور الذاتي الشخصي الظهور الموضوعي»[١].

ولعلّ هذا هو أحد العوامل والأسباب الأساسية التي أدّت إلى وقوع هذا الاختلاف الكبير بين علماء الكلام، بالنحو الذي لم نعهد نظيره بين الفلاسفة.

يقول الطباطبائي: «اختلف الباحثون في التفسير في مسالكهم، بعدما عمل فيهم الانشعاب في المذاهب ما عمل، ولم يبق بينهم جامع في الرأي والنظر إلاّلفظ "لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله"، واختلفوا في معنى الأسماء والصفات والأفعال، والسموات وما فيها، والأرض وما عليها، والقضاء والقدر، والجبر والتفويض، والثواب والعقاب، وفي الموت والبرزخ والبعث، والجنّة والنار، وبالجملة في جميع ما تمسّه المعارف الدينية ـ ولو بعض المس ـ فتفرقوا في طريق البحث عن معاني الآيات، وكل يتحفظ على متن ما اتخذه من المذهب والطريقة»[٢].

إن النقطة المشتركة التي أدّت إلى أن لا يكون التوفيق حليفاً لهما؛ هو أن

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، الجزء الأوّل، الحجج والأمارات، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (طاب ثراه)، السيّد محمود الهاشمي، ج١، ص٢٩١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج١، ص٥.

كلا الاتجاهين كان أحادي التفكير في عملية التطبيق ما بين الأصول العقلية والمعطيات الدينية. وسيأتي توضيح ذلك في مدرسة الحكمة المتعالية.

سبب التسمية

بقيت نقطة أخيرة هي: لماذا سمي هذا الفرع من فروع المعرفة بـ«علم الكلام»؟.

ذكر المحققون وجوهاً متعددة لذلك، منها:

١ ـ أن المتصدين لهذا اللون من المعرفة كانت عادتهم في الكتب التي ألفوها لهذا الغرض أن يعبّروا في أوّل كل مسألة «الكلام في كذا» و«الكلام في كذا».

٢ ـ أن الوجه هو أن الحديث في هذا العلم كان ينبغي السكوت فيه وعدم الخوض في مسائله كما تعتقد مدرسة الحديث؛ حيث إن البحث في هذا العلم إنّما ينصب حول «الذات وصفاتها» والمسائل المتعلقة بذلك، وبزعم هؤلاء ينبغي السكوت وعدم الكلام، إلاّ أن هؤلاء العلماء تكلموا فيها، فسمُّوا بـ«علماء الكلام».

٣ ـ أن البحث في هذا العلم إنّما بدأ من مسألة أن كلام الله مخلوق أم لا، حادث أم قديم، وقد شغلت هذه المسألة بال العلماء والمفكرين الإسلاميين في عصر الخلفاء، وحدثت بسبب ذلك مشاجرات بل صدامات دامية ذكرها التاريخ وسجّل تفاصيلها، وعُرفت بـ«محنة خلق القرآن». وربما كان هذا الوجه هو المشهور.

هذه بعض الوجوه التي ذكرت في كلمات الأعلام في سبب التسمية.

وأما الفِرق والمذاهب الكلامية فهي كثيرة ومتشعبة. ولكن المعروف منها

في تاريخ الفكر الكلامي: المعتزلة والأشاعرة والشيعة الإمامية. وتفصيل الحديث عن هذه المذاهب، وذكر مؤسسيها، والعوامل السياسية والفكرية التي أدّت إلى ظهورها، موكول إلى دراسة أُخرى مناسبة لها.

إلى هنا انتهى الحديث عن المدرسة الكلامية، وقد تبين أن النص الديني والحفاظ على ظواهره ما أمكن، هو الأساس الذي تنطلق منه هذه المدرسة. لذلك أطلق عليها المفكرون المعاصرون مدرسة «الاتجاه النصي».

والسؤال الآن: ما هو الفرق بين هذا الاتجاه واتجاه أهل الحديث الذين هم فريق كبير من علماء المسلمين؟

لا يخفى أن مصطلح أهل الحديث قد يُطلَق ويراد به أُولئك الذين اعتمدوا الحديث والرواية في مقام استنباط الفروع الدينية، ويقع في قبالهم أهل القياس مثلاً، وهذا خارج عن محل الكلام، وقد يُطلَق ويراد به الذين اعتمدوا النص الديني في مقام الاستدلال على «أُصول الدين» في المقام الثاني من البحث، وبهذا يفترقون عن المتكلمين حيث إنّهم اعتمدوا النص الديني في المقامين معاً، وهذا بخلافه عند المتكلمين حيث لم يعتمدوا النص إلاّ في المقام الأوّل، كما تقدم.

(٣)

المدرسة العرفانية

المكوّنات والاتجاهات والخط العام

العرفان النظري

ينقسم العرفان إلى قسمين:

القسم الأوّل: العرفان النظري: وهو فرع من فروع المعرفة الإنسانية التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلياته ومراتبه. بعبارة أُخرى: إن العرفان النظري هو بصدد إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود، وهي «الله» و«الإنسان» و«العالم»، ولكن العارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود، ومن هنا فإنّ العرفان النظري هو علم له موضوع ومبادئ ومسائل كأي لون من ألوان المعرفة الأُخرى.

والكلام في هذا القسم من العرفان يقع في مقامين أيضاً:

المقام الأوّل: يتناول الطريق الموصل لمعرفة حقائق الوجود على ما هي عليه، خصوصاً المعارف المرتبطة بالتوحيد، فالمشرب العرفاني يعتقد أنه لا طريق لتلك المعرفة إلاّ من خلال تصفية القلب وتزكيته بواسطة الرياضات المعنوية التي أقرّها الشارع المقدّس.

يقول السيّد حيدر الآملي: «اعلم أن العلوم كلها تنقسم إلى قسمين: رسمي اكتسابي، وإرثي الهبي، فالعلم الرسمي الاكتسابي يكون بالتعليم الإنساني على التدريج، مع نصب قويّ وتعب شديد في مدة طويلة. والعلم الإرثي الإلهي يكون تحصيله بالتعليم الربّاني بالتدريج وغير التدريج مع روح وراحة في مدة يسيرة. وكل واحد منهما يحصل بدون الآخر، ولكن الثاني ـ

أي العلم الإرثي ـ يفيد بدون الأوّل، والعلم الأوّل لا يفيد بدون العلم الثاني، كعلوم الأنبياء والأولياء، فإنها تفيد بدون العلم الظاهر، بخلاف العلم الظاهر فإنّه لا يفيد بدونه، وإليهما أشار النبي (صلّى الله عليه وآله) بقوله: «العلم علمان، علم اللسان وهو حجة الله على ابن آدم، وعلم القلب، وذلك هو العلم النافع»، وكذلك أمير المؤمنين (عليه السلام) في قوله: «العلم علمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع».

والقسمان بأسرهما يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين لكثير من الأنبياء والأولياء والكمّل. ومع تقديرهما، الأصلح والأنفع منهما لايكون إلاّ العلم الثاني أي الذي هو في القلب؛ لأن العلم الأوّل ليس له نفع، ومع أنه كذلك المضرّة منه متوقّعة، بل هي واقعة حاصلة، وأقلها الحرمان من حصول المعارف الحقيقية والعلوم الإرثية التي هي سبب المنفعة دنياً وآخرة. وبيان ذلك هو أن النفع من العلوم ـ في هذا المكان ـ هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، التي هي أيضاً من معرفة الله (تعالى)؛ لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله (تعالى) على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه، عرف الأشياء على ما هي عليه؛ لاستحالة انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل الحصول من العلوم الرسمية.

أمّا الأوّل ـ أي معرفة الله ـ فلأنّهم أقرّوا بعجزهم عن معرفة ذات الحق ووجوده. وقالوا: نحن ما نعرف منه إلاّ أسماءه وصفاته وأفعاله، والحال أن الذي قالوه في هذه المعارف أيضاً ـ عند التحقيق ـ لا يشهد إلاّ بجهلهم....

وأمّا الثاني ـ أي معرفة النفس ـ فلأنّهم عجزوا عن معرفة أنفسهم التي

هي أقرب الأشياء إليهم فضلاً عن غيرها»[١].

«وأمّا كيفية تحصيل العلوم الحقيقية ـ أي الإرثي الإلهي ـ فهو في غاية السهولة، لأنها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة وبيوم واحد وبليلة واحدة! هذا إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب، وأما إذا لم يكن قائلاً به، بل يكون قائلاً بأنها هبة إلهية وعطية ربانيّة، فيمكن حصولها بأقل من ذلك»[٢].

وقال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي فيما كتبه إلى الغزالي ـ صاحب الإحياء ـ يعاتبه فيها على ترك طريق الرياضة والمجاهدة، وتحصيل المعارف عن طريق العلوم الكسبية: «فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر ـ إذا أراد معرفة الله (تعالى) من حيث المشاهدة ـ ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولا سيّما في معرفة الله (تعالى). ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي! تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرّعها رسول الله (صلَّى الله عليه وآله) فتنال ما نال من قال فيه (سبحانه وتعالى): ﴿**عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنّا علماً**﴾[٣] ومثلك مَن يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»[٤].

---

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، السيد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، الترجمة الفارسية، السيد جواد طباطبائي، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية، ص٤٧٢.

(٢) جامع الأسرار، حيدر الآملي، ص ٥٣٤.

(٣) الكهف: ٦٥.

(٤) جامع الأسرار، حيدر الأملي، ص ٤٩١.

مزايا المدرسة

مما تقدم من كلام هذين العَلَمين يتبين أن الطريق والمنهج الصحيح لمعرفة الله (تعالى) ومشاهدته، والوقوف على حقائق هذا العالم، على ما هي عليه، ينحصر في هذا الطريق القلبي والمجاهدة والرياضة المعنوية. ولكن يبقى هذا التساؤل: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشائي، أو النصي (الكلامي) لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟

ويمكن أن يقال بالاستناد إلى ما جاء في كلمات أصحاب هذه المدرسة: إن هذا العدول كان لسببين:

الأوّل: أن تلك الطرق لا تفيد النفس شيئاً تستريح إليه وتسكن له؛ لأن احتمال الخطأ والاشتباه قائم على أي حال.

يقول ابن عربي: «واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلِّد المصمّم، فإن الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئن ويسكن. فللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه، فإنه على شبهة في ذلك»[١].

ويقول السيّد حيدر الآملي: «والغرض أن العلوم الرسمية الحاصلة عن النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل»[٢].

---

(١) جامع الأسرار، حيدر الآملي، ص٤٩١.

(٢) جامع الأسرار، حيدر الآملي، ص٤٩٢.

الثاني: لو غضضنا النظر عن الإشكال الأوّل، فإنّ غاية ما يقال في تلك المناهج أنها تدرك العالم وخالقه عن طريق المفاهيم التي يحصل عليها. والكمال الذي يصل إليه العالم بها هو «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»[١].

وأما العارف فلا علاقة له بالفهم والعقل وإدراك المفاهيم والصور، بل غايته التي يسعى للوصول إليها، هي مشاهدة جمال الحق وشهود حقائق هذا العالم على ما هي عليه، وليس الكمال الذي يبتغيه هو تحصيل صورة هذه الأشياء. ومن الواضح أن الفرق كبير جداً بين من يعرف النار من خلال المفهوم والصورة الذهنية، وبين من يعرفها من خلال الإحساس بحرارتها والاحتراق بها. والأوّل حال الحكيم المشائي، والثاني حال العارف المكاشف.

يقول الطباطبائي (قدّس سرُّه): «إن العارف هو الذي يمكنه الانقطاع قلباً عن هذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلهية، والتخلص إلى الحق (سبحانه)، وهذا هو الذي يمكنه شهود ما وراء هذه النشأة المادية والإشراف على الأنوار الإلهية كالأنبياء (عليهم السلام)»[٢].

وبعبارة أخرى: إن اليقين على ثلاث مراتب، علم اليقين وعين اليقين، وحق اليقين. كما أُشير إلى ذلك في القرآن الكريم: ﴿**كَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئذ عَنِ النَّعِيمِ**﴾[٣] و﴿**إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ**﴾[١].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ص٢٠١.

(٢) رسالة الولاية، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، ص١٧.

(٣) سورة التكاثر، الايات: ٥ ـ ٧.

يقول الآملي: «إن تعريف "اليقين" بحسب التقسيم المتقدم، هو أن "علم اليقين" ما كان بشرط البرهان، و"عين اليقين" ما كان بحكم البيان، و"حق اليقين" ما كان بنعت العيان. فـ "علم اليقين" لأرباب العقول، أعني أرباب العقول المؤيدة من عند الله، كعقول الحكماء الإلهيين المطّلعين على حقائق الأشياء على ما هي عليه، المخصوصين بالخير الكثير في قوله (تعالى): ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**﴾[٢] و"الخير الكثير" هو العلوم والحقائق والاطّلاع على سرّ القدر، الحاصلة من الحكمة الإلهية المخصوصة بهم ـ أي بالحكماء الإلهيين لا الحكماء الفلاسفة المبعدين عنها ـ.

و"عين اليقين" لأصحاب العلوم ـ أي العلوم الحقيقية الإرثية الإلهية المتقدم ذكرها ـ التي هي علوم الأنبياء والأولياء والمرسلين، الحاصلة لهم بالوحي والإلهام والكشف، الواصلة إلى تابعيهم بالإرث، لقوله (عليه السلام): "العلماء ورثة الأنبياء".

و"حق اليقين" لأصحاب المعارف ـ أي الأنبياء والأولياء والكمّل الذين حصّلوا معرفة الله ومعرفة الأشياء ـ على ما هي عليه ـ بالكشف والمشاهدة والذوق والفناء وغير ذلك.

ومثال هذه المراتب الثلاث، مثال شخص وُلد في بيت مظلم وهو مكفوف العين، وما كان يقدر أن يطّلع ولا أن يشاهد جرم الشمس وأنوارها المشرقة على الآفاق، ولكن سمع بذكرها واطّلع على أوصافها وكيفية طلوعها وغروبها وكمال إشراقها وغير ذلك. فإذا طلع من البيت وفتح عينيه وشاهد

---

(١) سورة الواقعة: ٩٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٩.

طلوع الصبح الصادق الذي هو أعظم علامة من علامات طلوع الشمس فهو بمثابة "علم اليقين"، لأنّه لا يشك أحد في أن بعد طلوع الصبح يكون طلوع الشمس؛ لأنه يُعرف بالحقيقة أن الصبح والضياء من آثار أنوار الشمس وشعاعها المشرق، وإذا طلعت الشمس وانتشر إشراقها على الآفاق، وشاهدها الشخص على هذا الوجه مع جرمها العظيم أيضاً، فهو بمثابة "عين اليقين"، لأنّه شاهد بعينه الآن ما علمه بعلمه قبل ذلك. وإذا وصل هذا المشاهد إلى جرم الشمس وزالت كثافته وصار نوراً محضاً، وحصل بينه وبينها مناسبة ذاتية بحيث صارت هي هو أو هو هي، فهو بمثابة "حق اليقين"»[1].

موقع العقل ودوره

وثَمّ تساؤل آخر هو: هل تؤمن المدرسة العرفانية بالعقل والاستدلال العقلي في المقام الأوّل من البحث أم ترفض ذلك؟

للإجابة عن ذلك يمكن أن يقال: إن هناك اتجاهين في هذا المجال:

الأوّل: هو الاتجاه المتطرف الذي ينكر أي دور للاستدلالات العقلية في مجال الكشف عن الحقائق الوجودية، وهذا ما يظهر من خلال بعض كلمات العرفاء.

منها ما ذكره الآملي حيث قال: «إن النفع من العلوم هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين ومعرفة الأشياء ـ على ما هي عليه ـ التي هي أيضاً من معرفة الله (تعالى)، لأن من عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه، لاستحالة انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل من العلوم

---

(١) جامع الأسرار، حيدر الآملي، ص٦٠٢.

الرسمية»[١].

ومنها ما ذكره ابن فناری في مصباح الأنس حيث قال: إن «معرفة الأشياء على ما هي عليه»[٢] بالأدلّة النظرية متعذرة لوجوه ثم استعرض وجوهاً متعددة للاستحالة.

ومنها ما عن عبدالرزاق الكاشاني، فإنّه رجع من العلوم الرسمية إلى العلوم الحقيقية، وصنّف في التصوّف كتباً ورسائل، حتى قال في خطبة بعض رسائله، وهي الاصطلاحات الصوفية: «الحمد لله الذي نجانا من مباحث العلوم الرسمية بالمنّ والإفضال، وأغنانا بروح المعاينة عن مكابدة النقل والاستدلال، وأنقذنا مما لا طائل تحته من كثرة القيل والقال، وعصمنا من المعارضة والمناظرة والجدل والجدال، فإنّها مثار الشبهة ومظان الريب والضلال والإضلال»[٣].

وبعد أن ينقل السيّد حيدر الآملي جملة من هذه الأقوال في ذم الاستدلال العقلي والعلوم البحثية يقول في خاتمة كلامه: «والغرض إظهار رداءة العلوم الرسمية ونفاسة العلوم الحقيقية وشرف أهلها وحسنها لينظر العاقل فيهما ويختار ما هو مناسب بحاله منهما»[٤].

إلاّ أن هذا الاتجاه وإن كان يظهر من بعضهم، ولكنه غير تام كما هو المحقَّق عند المحقِّقين من العرفاء، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه إجمالاً في البحوث اللاحقة.

---

(١) جامع الأسرار، حيدر الآملي، ص٤٧٣.

(٢) مصباح الأنس، لمحمّد بن حمزة بن محمّد العثماني ابن فناري، في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، لصدر الدين محمّد بن إسحاق قونوي، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمّد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن حسن زاده آملي ص٩.

(٣) جامع الأسرار، حيدر الآملي، ص٤٩٨.

(٤) جامع الأسرار، حيدر الآملي، ص٤٩٩.

الثاني: وهذا الاتجاه وإن كان يعتقد أن تفسير الوجود ونظامه وتجلياته لا يتم إلاّ على أُسس المكاشفة والشهود، إلاّ أنّه لا يرفض كل الرفض أسلوب الاستدلال العقلي، بل يسمح له ولكن في حدود معينة؛ لعدم قدرته على نيل ما وراء ذلك، كما سيأتي عند بيان دور العقل والمنهج العقلي في مدرسة الحكمة المتعالية.

إلى هنا انتهينا إلى أن العارف ـ وخلافاً للحكيم المشائي ـ يعتقد في المقام الأوّل من البحث أنه لا طريق للوصول إلى حقائق الأشياء إلاّ من خلال المكاشفة والشهود.

المقام الثاني: عندما ينتقل العارف المكاشف إلى البحث الثاني وهو إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين، فإنّه أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج والأسلوب العقلي في سبيل هذا الهدف. فلا يبقى فرق أساس بين العارف والفيلسوف في هذا المقام من البحث، وإلاّ لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الادعاءات التي لا دليل قطعي يؤيدها أو يثبتها، فلا تكون حجة على غيره. وهذا ما نجده واضحاً في المقدمة التي وضعها الشيخ محمود القيصري لشرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وكذلك ما جاء في كتاب تمهيد القواعد لابن تركة الأصفهاني.

قال الأوّل: «إنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظن والتخمين، وما ذكر فيه مما يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدين من الإخوان... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعيي مشكوراً وكلامي مقبولاً وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»[1].

---

(١) شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محي الدين بن العربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ منشورات بيدار، قم ص٤.

وقال الثاني: «وأما الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي ـ أبو حامد ـ محمّد الأصفهاني المشتهر بـ"تركة" فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة الحجج على أصل المسألة، وفق ما ذهب إليه المحققون، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه وبذل الجهد في إماطة تلك الأذيات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دربة في العقليات شائبة خدشة فيما هو الحق من تلك اليقينيات...

ثم إنّه لمّا كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق أهل الاستدلال ناسب أن نصدّر الكلام بمقدمة...»[١].

ولكن الذي يواجهه العارف في هذا المقام هو أن كثيراً من المكاشفات العرفانية غير قابلة للبيان من خلال العبائر والألفاظ، فتقع المفارقة بين المقام الأوّل من البحث والثاني منه.

يقول الطباطبائي في هذا المجال: «الذين يحاولون بيان المعاني الشهودية من خلال القوالب اللفظية والعبارات اللغوية فهم كالذين يريدون بيان الألوان المختلفة للذي ولد من بطن أُمه أعمى، فيحاول أن يدرك المعاني المرتبطة بالباصرة من خلال القوة السامعة»[٢].

التقويم

والبحث في هذه المدرسة لا بُدّ أن يقع في مرحلتين:

الأولى: هل كانت موفّقة للوصول إلى رؤية كونية صحيحة حول هذه

---

(١) تمهيد القواعد، صائن الدين علي بن محمّد التركة، آقا محمّد قمشه يي وآقا ميرزا محمود قمي، الطبعة الثانية، تقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، الاتحاد الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران، ص١٠.

(٢) مجموعة مقالات، الطباطبائي، ج١، ص٣٩.

المسائل الثلاث وهي «الله، الإنسان، العالم» من خلال المكاشفات العرفانية فقط، مع قطع النظر عن الاستدلالات العقلية والظواهر الشرعية، أم أخفقت في تحقيق هذا الغرض. وهذا يستدعي استعراض الأصول الكلية لمدّعيات هذه النظرية للوقوف على أُسسها وما يستلزم ذلك من لوازم.

الثانية: لو سلّمنا أنّها استطاعت ـ في المرحلة الأولى ـ أن تحقق تلك الغاية وتصل إلى نظرية كاملة حول الرؤية الكونية ـ من خلال مشاهدات العارف ـ فهل استطاعت أن تؤسس نظاماً فلسفياً يكون قادراً على إثبات الأصول الكلية لمدعياتها، أم لم تكن موفّقة في ذلك. ثم يتم الانتقال بعد ذلك الى الاستدلالات العقلية أو النقلية القطعية التي ذكرتها لإثبات تلك الأسس.

يمكن القول إجمالاً: إنّها حققت إنجازات أساسية على صعيد المرحلتين معاً، وكان توفيقها في المرحلة الأولى أكثر مما توفّرت عليه في المرحلة الثانية، ولسنا الآن بصدد الدخول لبيان الحد الذي وفقت فيه على صعيد المرحلة الأولى، وبيان درجة نجاحها في المرحلة الثانية؛ لأن ذلك يستدعي وضع دراسة مستقلة تفي بتحقيق هذين الغرضين، وهي مهمة أساسية نرجو الله أن يوفّقنا لأدائها.

أجل، استطاع صدر المتألّهين الشيرازي أن يحقق نجاحاً كبيراً في كلتا المرحلتين، بنحو لم يسبقه أحد إلى ذلك، كما سيتضح من خلال استعراض أصول مدرسة الحكمة المتعالية إن شاء الله.

هذا ما يتعلق بالقسم الأوّل من العرفان وهو النظري.

العرفان العملي

القسم الثاني: العرفان العملي: وهو الذي يتعهد تفسير وبيان مقامات

العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية.

أما الغاية التي يبتغيها العارف في سلوكه، فهي الوصول إلى مقام من لا يرى في الوجود غيره (تعالى) أي أن العارف يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[١] يريد أن يصل إلى مقام فيه يرى الله أقرب إلى الإنسان من نفسه، لأنه (تعالى): ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرءِ وَقَلْبِهِ﴾[٢].

فلهذا ورد في كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن الله جعل الذكر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله ـ عزّت آلاؤه ـ في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم»[٣].

وورد عنه أيضاً: «قد أحيى عقله وأمات نفسه حتى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق وسلك به السبيل وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربه»[٤].

وخلاصة الكلام أن العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام «لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع

---

(١) سورة البقرة: ١١٥.

(٢) سورة الأنفال: ٢٤.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٠.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٨.

به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها»[١].

فإذا كان السمع إلهياً فإنّه لا يسمع إلاّ الحق، وإذا كان البصر إلهياً فإنّه لا يرى إلاّ الحق، وإذا كان اللسان إلهياً فإنّه لا ينطق إلاّ بالحق، وإذا كانت اليد إلهيةً فإنّها لا تبطش إلاّ بالحق، فيكون هذا العبد إلهياً في كل حركاته وسكناته، ويصير مصداقاً للحديث: «إن المؤمن ينظر بنور الله».

هذه إلمامة عن هذه المدرسة، أما التفاصيل فمتروكة إلى الكتب المختصة بهذا الفن كـ«شرح منازل السائرين» لعبد الرزاق الكاشاني، و«شرح التلمساني على منازل السائرين» وغيرهما.

لهذه المدرسة أتباع كثيرون في تاريخ الفكر الإسلامي منهم: بايزيد البسطامي، الحلاّج، الشبلي، الجنيد البغدادي، ذو النون المصري، أبو القاسم القشيري، ابن فارض المصري، المولوي الرومي، وأمثالهم كثير.

ولكن يعد الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي على رأس مدرسة العرفان النظري؛ لأنه الذي استطاع أن يجعل هذا اللون من المعرفة علماً مستقلاً له موضوع ومسائل ومبادئ، وبذلك امتاز هذا الفرع من المعرفة عن باقي الفروع، وكل من جاء بعده من العرفاء فإنّه كان يدور في ذات الدائرة التي وضع أُسسها هذا العارف المحقق.

---

(١) الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، ج٢، ص٣٥٢.

(٤)

المدرسة الإشراقية

عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان

يعد شيخ الإشراق السهروردي زعيماً لهذه المدرسة في العصر الإسلامي، على خلاف فيما إذا كان هذا الاتجاه امتداداً للاتجاه الإفلاطوني في الفكر اليوناني أم لا؟

الآفاق والتحولات

وكيفما كان، ففي الوقت الذي كان الفيلسوف الأندلسي «ابن رشد» مشتغلاً في المغرب الإسلامي في الدفاع عن المدرسة المشائية التي تعرضت جملة من قواعدها وأصولها لنقد هزّ أُسسها ومبانيها من قبل حجة الإسلام «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة»، كانت هناك في المشرق الإسلامي بذور تَكَوُّن مدرسة فلسفية أُخرى وضع أُسسها السهروردي في كتابه الرئيس «حكمة الإشراق».

أصول هذه المدرسة لم تكن تنطلق من الأسس نفسها التي انطلقت منها الفلسفة المشائية، بل كانت تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً، فلهذا نجد أن ما كان له أهمية خاصة في الفكر المشائي ـ وهو النظر والاستدلال ـ لم يعد هو المحور والأساس في هذه المدرسة الجديدة، وما كان عديم الأهمية هناك ـ وهو الشهود والمكاشفة المبنية على التصفية والتزكية ـ صار هو المحور هنا.

بل يمكن القول: إن ظهور المدرسة الإشراقية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، يؤلف انعطافة أساسية في تاريخ هذا الفكر، حيث أدّى بزوغ فجر

الحكمة الإشراقية على أُفق الفلسفة والعلم، إلى تغييرات أساسية في المنطلقات التي كانت تنطلق منها الحكمة المشائية، التي كانت لها الهيمنة التامة على الأجواء الفكرية والفلسفية، ممّا أدّى بدوره إلى توقف الحركة الفلسفية ـ ولو لأمد ـ وهذا هو القانون السائد في كل المدارس الفكرية والفلسفية التي بزغت على مرّ التاريخ الإنساني.

ولكن الفلسفة الإشراقية استطاعت من خلال المنطلقات الجديدة التي نادت بها، أن تذيب بظهورها، ذلك الجمود والخمود الفكري الذي كان قائماً قبلها، وتكون منطلقاً لفلسفة جديدة قائمة على أُسس غير الأسس التي قامت عليها الفلسفة المشائية، وهذه الطريقة التي استحدثها شيخ الإشراق سوف يكون لها الأثر الكبير في الجذور الفلسفية التي قامت عليها مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازي.

العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية

يمكن تمييز هذه المدرسة عن المدارس الأخرى التي تقدمت الإشارة إليها من خلال الأسس والقواعد التي تعتمدها في المقام الأوّل من البحث، وهو المنهج المتبع للتعرف على حقائق الوجود، والسبيل الذي لا بُدّ من اختياره لتأسيس رؤية كونية عن «الله» و«العالم» و«الإنسان».

وأما في المقام الثاني من البحث، وأعني به الطريق الذي تثبت تلك المدّعيات للآخرين فهو ـ كما قلنا مراراً ـ الاستدلال العقلي البرهاني، فلا يختلف هذا الاتجاه عن الاتجاهات السابقة عليه.

ومن الخير أن نتتبع كلمات مؤسس هذه المدرسة للتعرف على النهج الذي اختاره للوصول إلى الغاية التي يبتغيها.

يقول السهروردي: «وأمّا أنت إن أردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقرّبة إلى القدس، فقد حدّثت نفسك بالممتنع أو شبيه الممتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلاّ ويأتيك البارقة النورانية وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة»[١].

المزاوجة بين العقل والكشف

الواضح من عبارة السهروردي هذه أن الطريق لدرك العلوم الإلهية والمعارف الحقيقية إنّما يكمن بتهذيب النفس والمداومة على الأمور المقرّبة إلى عالم القدس والطهارة. ولكن هذا ليس بمعنى ردّ النظر والفكر والاستدلال العقلي ـ كما قد يتوهم البعض من أن هذا الاتجاه لا يختلف عن المسلك العرفاني ـ بل بالعكس؛ فإنّ شيخ الإشراق يصرّح بأهمية دور الاستدلال العقلي في المنهج الذي يتبعه للوصول إلى الغاية المطلوبة، فلهذا يقول: «إنّه لا يمكن فهم حقيقة الحكمة الإشراقية ما لم يكن الحكيم ماهراً في العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية البرهانية». والشاهد على ذلك هو أنه ينصح بمطالعة كتاب «التلويحات» ثم «المشارع والمطارحات» قبل الوقوف على كتابه الأساسي الذي يبيّن فيه أصول مذهبه الفلسفي وهو «حكمة الإشراق»، الذي يعبّر عنه صدر الدين الشيرازي: «بأنّه قرّة عيون أصحاب المعارف والأذواق»[٢].

---

(١) شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي، د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، منشورات الحكمة، ص٤٧ (بالفارسية).

(٢) المبدأ والمعاد، تأليف صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي بتقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيّد حسين نصر، ص١٩١.

يقول في كتاب «المطارحات»: «ومن لم يتمهّر في العلوم البحثية به، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بـ(حكمة الإشراق)، وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بـ(التلويحات)»[١].

وهذه العبارة خير دليل على أن الحكمة الإشراقية لا تخالف الفلسفة المشائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص به. ولكن لا تكتفي بالعقل وحده في إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بهما معاً للوصول إلى الكمال المطلوب. فالعقل والكشف كل واحد منهما يعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها.

يقول في «حكمة الإشراق»: «والحكماء كثيرة وهم على طبقات وهي هذه:

أحدها: حكيم إلهي متوغّل في التأله عديم البحث.

ثانيها: حكيم بحّاث عديم التأله.

ثالثها: حكيم إلهي متوغّل في التأله والبحث...».

إلى أن يقول: «وأجود الطلبة طالب التأله والبحث. وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث»[٢].

يقول قطب الدين الشيرازي ـ شارح حكمة الإشراق ـ في ذيل هذه العبارة: «إن الطبقة الأولى هم كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبدالله التستري ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي. وإن الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدمين

---

(١) فلسفة السهروردي، ديناني، ص٤٧.

(٢) شرح حكمة الإشراق، للفاضل المحقق والنحرير المدقق الحكيم الإلهي محمّد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي، ص٢٢.

كأكثر المشائين من أتباع أرسطو ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما. وإن الطبقة الثالثة هم أعزّ من الكبريت الأحمر ولا نعرف أحداً من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة، ولا من المتأخرين غير صاحب هذا الكتاب».

وعلى هذا فالحكمة الإشراقية وإن كانت مخالفة لكثير من المباني المشائية، إلاّ أنها لم تخالف المنهج العقلي الاستدلالي المتبع عند المشائين، والذي يؤيد ذلك أننا نجد أن الإشكالات التي أوردها السهروردي على أصول المشائين جعلها تحت عنوان «كشف المغالطات» حيث قال: «الفصل الثالث ـ في بعض الحكومات ـ في نكت إشراقية والنظر في بعض القواعد (أي للمشائين) ليعرف فيها الحق، ويجري أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات...»[1].

وهذا التعبير يكشف أن العقل كان حجة قاطعة عند الحكمة الإشراقية، وإنّما المرفوض منه المغالطات التي جاءت في كلمات المشائين.

اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان

وعلى هذا الأساس يتضح بأن المنهج المتبع عند المدرسة الإشراقية ليس هو نفس المنهج المتبع عند الاتجاه العرفاني ـ كما قد يُتوهم ـ بل إن هناك نقطة اشتراك بينهما ونقطتي تمايز، أما وجه الاشتراك فهو اعتماد كلا الاتجاهين على صقل القلب وتصفيته وتهذيب النفس والمجاهدة العملية، وأما وجه الامتياز بينهما فيتلخص في أمرين:

---

(١) المصدر السابق، ص١٧١.

الأوّل: أن المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود، بل يرى أن الطريق العقلي لا جدوى منه ولا طائل تحته ـ كما تقدم من خلال نقل بعض كلمات القوم ـ وهذا بخلافه في الاتجاه الإشراقي فإنّه يقبل الاستدلال العقلي المبتني على مقدمات برهانية يقينية، ولكن لا بمفرده بل بالاستعانة بالكشف والمشاهدة أيضاً. فهو وإن أقرّ القواعد العقلية في عملية اكتشاف الحقيقة، إلاّ أنه يرفض كفاية ذلك وحده في هذا المجال، وإنّما يعد الاستدلال أحد أسباب كشف الحقيقة، ومن هنا تعد الفلسفة الإشراقية فلسفة استدلالية سلوكية تريد الاتصال بالحقيقة مباشرة، لا من خلال المفاهيم والصور الذهنية فقط.

الثاني: إن الهدف الذي يبتغيه العارف هو مشاهدة الحقائق على ما هي عليه، ولا يرى الفهم والإدراك العلمي ـ الحصولي ـ كمالاً للإنسان. وهذا بخلاف الإشراقي ـ كأي حكيم وفيلسوف آخر ـ الذي يريد إدراك الحقيقة وفهمها. والفرق بينهما كما يقول صدر المتألّهين: «والفرق بين علوم النظّار وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أن يعلم أحد حدّ الحلاوة وبين أن يذوق الحلاوة، وكم فرق بين أن تدرك حدّ الصحة والسلطنة وبين أن تكون صحيحاً سلطاناً وكذلك مقابل هذه المعاني»[1].

ومن الأصول الأساسية التي اعتمدتها المدرسة الإشراقية في الوصول إلى رؤية كونية عن الوجود ونظامه هو تأكيدها وحثّها على لزوم التمسك بالكتاب والسنة وعدم تخطيهما وتجاوزهما. يقول السهروردي في رسالته حكمة التصوف: «أوّل ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من آب إليه، وما

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، إيران، قم، ج ٧، ص١٠.

تعطّل من توكّل عليه، احفظ الشريعة فإنّها سوط الله بها يسوق عباده إلى رضوانه، كل دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القوى غوى، وهوى في غيابة جبّ الهوى، ألم تعلم أنّه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصرت عن إعطاء حق إرشادك، بل هو ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ قدرته أوجدتك، وكلمته أرشدتك»[١].

ويقول أيضاً: «أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله ونواهيه والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار ـ بالكلية ـ وترك مالا يعنيكم من قول أو فعل، وقطع كل خاطر شيطاني»[٢].

ومن النقاط الواضحة في كتابات مؤسس هذه المدرسة، الاستفادة من الآيات القرآنية والتأمل في مضامينها العالية واستخراج نكات لطيفة دقيقة منها، وهذا ما لم نعهده في كلمات جملة من الاتجاهات السابقة عليه.

يقول السهروردي في هذا المجال: «وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنّه ما أنزل إلاّ في شأنك فقط»[٣].

وكذلك يقول في أمر الدعاء: «وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلٌّ معدّ لما يناسبه»[٤].

---

(١) سه رسالة أز شيخ اشراق (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى السهروردي: الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، طهران، ١٣٩٧ ص٨٢ (بالفارسية).

(٢) فلسفة السهروردي، ديناني، ص١٧.

(٣) سه رسالة از شيخ اشراق، ١٢٩.

(٤) فلسفة السهروردي، ديناني، ص٤١.

العناصر الأساسية والتقويم

هذه مجمل الأصول والمباني الأساسية التي تنطلق منها هذه المدرسة لمعرفة الحقائق الوجودية والوقوف عليها وهي:

١ ـ المشاهدة والمكاشفة.

٢ ـ العقل والاستدلال.

٣ ـ ظواهر الكتاب والسنة.

ومن الواضح أن هذا كله فيما يرتبط بالمقام الأوّل من البحث، وأما إذا انتقلنا إلى المقام الثاني، وهو السبيل لإثبات هذه الحقائق للآخرين، فهو ـ كما قلنا ـ طريق عقلي يعتمد المنهج والأسلوب العقلاني للوصول إلى ذلك الهدف السامي.

أجل يبقى الكلام في أن المدرسة الإشراقية ـ كما كانت موفقة في اكتشاف المنابع المتعددة للوصول إلى معرفة الأشياء ـ فهي لم تبتلِ بما ابتُليت بها المدارس السابقة عليها في عملية التطبيق ما بين معطيات الشريعة الحقة، وبين ما انتهت إليها من القواعد العقلية، أو المشاهدات الذوقية، أو الظواهر الدينية، حيث إننا وجدنا تلك الاتجاهات ـ جميعها ـ أحادية التفكير وتدور حول محور واحد، وأصل فارد، وهذا ما نجت منه المدرسة الإشراقية إذ استطاعت أن تنطلق من هذه المنابع جميعاً في اكتشاف رؤيتها عن الكون والحياة.

ولكن هل حالفها التوفيق في المقام الثاني من البحث أيضاً، فاستطاعت تأسيس منظومة فلسفية عقلية متقنة تكون قادرة على إثبات كل تلك

المدعيات التي انتهت إليها في المقام الأوّل، أم لا؟

لكي يمكن إعطاء رأي علمي قائم على أُسس صحيحة، لا بُدّ من الوقوف على المباني والقواعد العقلية التي أسستها هذه المدرسة تفصيلاً، حيث نعرف أن السهروردي قد درس الفلسفات السابقة عليه، وتأمل في المعطيات العرفانية للعرفاء، ووقف على القواعد التي يمكن استخلاصها من الدين الإسلامي الحنيف، فاستخلص منها جميعاً أصولاً وأسساً اعتمدها في فلسفته.

ولكن يمكن القول ـ بنحو الإجمال ـ: إنها لم تستطع أن تحقق النجاح الذي حققته في المقام الأوّل من البحث، بل كان ذلك من نصيب صدر المتألّهين الشيرازي في الحكمة المتعالية.

سبب التسمية

بقي تساؤل لا بُدّ من الإجابة عنه، هو: لماذا سميت هذه المدرسة بـ«الإشراقية»؟

قال المحققون: إن سبب ذلك هو أن العلم نور يشرق في قلب العارف، لأن هؤلاء يعتقدون «أن مثل القلب مثل المرآة المجلوّة المصقولة محاذياً للوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق الإلهية، فكما لا يمكن أن يكون شيء محاذياً للمرآة المصقولة ولا يؤثر فيها، فكذلك لا يمكن شيء أن يكون محاذياً للوح المحفوظ وهو لا يرى في المرآة القلبية الصافية.

وعن حقيقة الأدران الحاصلة والأوساخ العارضة للمرآة القلبية بسبب التعلقات الدنيوية أخبر الله (تعالى) بقوله: ﴿**كَلاّ بَل رانَ عَلى**

﴿قُلُوبِهِم مَا كَانُوا يَكسِبُون﴾[١] وبقوله: ﴿خَتَمَ اللهُ على قُلُوبِهِم﴾[٢] وبقوله: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَرَض﴾[٣] وغير ذلك من الآيات: ﴿وَتِلك الأمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَما يَعقِلُها إلاَّ العالِمون﴾[٤][٥].

فمثل أهل النظر والاستدلال في تحصيل المعارف، وأهل المكاشفة والتصفية في مشاهدة الحقائق، كمثل أهل الروم والصين في صناعتهم للتصوير الذي حكاه الغزالي في إحياء العلوم عنهم، وهو: «إن أهل الروم قاموا وتوجّهوا إلى سلطان الصين ودخلوا عليه وقالوا: نحن جئنا من الروم في دعوى مع أهل الصين في صناعتهم التي هم مشهورون بها ـ أعني صنعة النقش والتصاوير ـ.

فقال لهم السلطان: فكيف نعرف صنعتكم وصنعتهم؟

فقال أهل الروم: عيّن لنا موضعين بحيث ما يطّلع أحد منّا على الآخر حتى نعمل صنعتنا، فذاك الوقت أنت تحكم بيننا.

فعيّن لهم السلطان صفّة كبيرة، وحال بينهما ستر مانع فصل كل واحد منهما عن الآخر. فاشتغل كل منهما بنقش حائط من حيطان الصفة، فأهل الروم لمّا عرفوا مهارة أهل الصين وصناعتهم وتحققوا أنهم ليسوا من رجالهم اشتغلوا بصقل حائطهم وتصفيته مدة اشتغال أهل الصين بتصويره وتزويقه،

---

(١) سورة المطففين: ١٤.

(٢) سورة البقرة: ٧.

(٣) سورة البقرة: ١٠.

(٤) سورة العنكبوت: ٤٣.

(٥) جامع الأسرار، الآملي، ص٥٣٥.

فلمّا فرغ أهل الصين من شغلهم توجّهوا إلى السلطان، وقالوا: فرغنا من شغلنا ولا بُدّ من الحكم بيننا.

فقام السلطان ودخل الصُّفة وأمر برفع الستر بينهما، فحين ارتفع الستر انعكس النقش الذي كان على حائط أهل الصين فظهر في حائط أهل الروم أحسن وألطف من ظهوره على حائطهم، لأنه كان يظهر في حائطهم كأنّه متحرك لصقالته ولطافته، فحكم السلطان بأن هذا ألطف وأحسن».

يقول السيّد حيدر الآملي معلّقاً على الحكاية: «إن تحصيل علوم أهل الظاهر مثل أهل الصين في صناعتهم، ومثال أهل الباطن مثال أهل الروم في صقالتهم، أعني أن المدة التي يقضيها أهل الظاهر في نقوش العلوم على ألواح خواطرهم بقلم التحصيل يقضيها أهل الباطن في تصفية قلوبهم وصقلها من الرين والختم الحاصلين لها بسبب التعلقات الدنيوية، حتى إذا ارتفع الحجاب حصل لهم بذلك من العلوم والمعارف دفعة بقدر ما حصل لأولئك بسنين كثيرة، بل وأضعاف ذلك بمرار كثيرة»[1].

(١) جامع الأسرار، الآملي، ص٥٣٧.

(٥)

مدرسة الحكمة المتعالية

مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

نتنهي أخيراً إلى مدرسة الحكمة المتعالية التي وضع أُسسها صدر الدين الشيرازي المعروف في الأوساط العلمية والفلسفية بـ«صدر المتألّهين».

صدر المتألّهين

لم يذكر أصحاب التراجم سنة لولادة الشيرازي، ولكن قالوا إن وفاته كانت سنة ١٠٥٠ من الهجرة. إلاّ أن المحقق السيّد جلال الدين الأشتياني ذكر في كتابه عن حياة صدر المتألّهين أن سنة ولادته هي سنة ٩٧٩ هـ. وعلى هذا الأساس فعمره الشريف حين الوفاة هو إحدى وسبعون سنة[١].

«ولد في "شيراز" من والد صالح اسمه "إبراهيم بن يحيى القوامي" وقيل كان أحد وزراء دولة فارس التي عاصمتها "شيراز" وأنّه من عائلة محترمة هي عائلة "قوامي" وهذا الوزير لم يولد له ذكَر. فنذر لله أن ينفق مالاً خطيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رزق ولداً ذكراً صالحاً موحداً، فكان ما أراد في شخص ولده هذا "محمّد صدر الدين"، فتربى هذا الولد الوحيد لأبويه في حجر والده معززاً مكرماً، وقد وجّهه لطلب العلم، ولمّا توفي والده الذي لم نتحقق سنة وفاته، رحل صاحبنا لتكميل معارفه إلى أصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذ في عهد الصفوية»[٢].

---

(١) شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا، السيد جلال الدين آشتياني، ص١ (بالفارسية).

(٢) مقدمة العلاّمة الشيخ محمّد رضا المظفر للحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١ ص٤.

الحكمة المتعالية

لكي تتضح أهمية الدور الذي نهضت به هذه المدرسة للكشف عن حقيقة المعارف التي جاء بها الإسلام في الرؤية الكونية التي ترتبط بـ«الله» و«الإنسان» و«العالم»، لا بُدّ أن نرجع قليلاً إلى المسالك والمشارب التي سبقت ظهور هذه المدرسة؛ لنقف على القواعد والأصول التي أسستها كل واحدة منها، حيث نجد أن الحكمة المشائية كانت تنطلق من أُسس لتفسير الوجود والنظام الذي يحكمه تختلف عن تلك التي ذكرتها الحكمة الإشراقية، وهما يفترقان عن المنهج العرفاني، وهكذا حال علم الكلام حيث كان له قواعد وأصول أخرى تختلف عن سابقاتها. وهذا الاختلاف في المنهج المتبع لفهم مسائل الوجود والكشف عن أسراره، أدّى إلى اختلافات أساسية في القواعد والأصول التي انتهت إليها هذه المدارس، ومنه انطلقت الرؤى الكونية المتعددة، فكانت هناك رؤية كونية فلسفية، أو عرفانية، أو دينية، وغير ذلك.

وهذا الاختلاف ألقى بظلاله على فهم القرآن الكريم الذي يعدّ المنبع الأساسي لهذه المعارف والحقائق، فحاولت كل طائفة أن تحمل القرآن على تلك النتائج التي انتهت إليها وتفهمه من خلالها. فانبثق فهم عرفاني للقرآن، وفهم فلسفي ـ عقلي، وفهم كلامي، وفهم روائي وهكذا.

لقد تقدم عن الطباطبائي أن الاختلاف بين المذاهب بلغ حداً لم يبق جامع بين أهل النظر إلاّ لفظ «لا إله إلاّ الله، ومحمّد رسول الله» وأن ذلك كان معلولاً لاختلاف المسائل والآراء العلمية[1].

لقد أدّت هذه المسالك والاتجاهات المتعددة إلى وقوع مصادمات فكرية

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج١، ص٥.

حادّة بين أتباعها، بل كانت في بعض الأحيان سبباً لوقوع مصادمات دموية بين الفلاسفة والعرفاء من جهة وبين المتكلمين والفقهاء من جهة أخرى. وخير شاهد على ذلك ما نجده واضحاً في كتابَي «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» للغزالي، وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، وكذلك ما ينقله لنا التاريخ من الإعدامات التي أودت بحياة بعض العرفاء الذين جاهروا بعقائدهم، إثر اتهامهم بالكفر والزندقة والحلول والاتحاد من قبل خصومهم الفقهاء والمتكلمين، فهذا هو شيخ الإشراق السهروردي قد قتل ظلماً وزوراً بسبب التماس عدة من الذين خالفوه في آرائه الجديدة التي بشر بها.

هذه هي النظريات الفلسفية والعقائدية التي كانت قائمة بين علماء المسلمين، وقد انطلقت مبادرات عديدة لجمع هذه الأصول والقواعد ضمن منظومة فلسفية واحدة توفّق بين مكاشفات العارف والقواعد والأصول التي يقولها الفيلسوف من جهة، وبين ظواهر الشريعة التي يتكئ عليها المتكلم والمحدّث من جهة أخرى، وهذه هي مقولة الجمع ما بين العرفان والبرهان والقرآن.

ربما كان أوّل من تنبّه إلى ذلك وحاول أن يجعل الأبحاث الفلسفية قائمة على أساس التوفيق ما بين العقل والكشف والشرع هو أبو نصر الفارابي كما يذهب لذلك الطباطبائي[1]، ثم جاء بعده دور ابن سينا في مقامات العارفين من الإشارات، لتنضج الفكرة أكثر على يد شيخ الإشراق السهروردي الذي أشرنا إلى المنهج الذي اتبعه في مدرسته، ثم ظهرت بعده في كلمات شمس الدين تركة، والمحقق الطوسي «شارح الإشارات».

لكن هذه المحاولات أخفقت بأجمعها في الرسو على مقولات أساسية

---

(١) مجموعة مقالات، الطباطبائي، ج٢، ص٦.

لإنشاء منظومة فلسفية تكون قادرة على التوفيق ما بين المعارف القرآنية من جهة وبين القواعد العقلية والمكاشفات العرفانية من جهة أخرى، وهذا لا يعني أنها لم تحقق نجاحاً في هذه المجالات، وإنّما المقصود أنّها لم تحقق القدر الأدنى لإنشاء مثل هذه المنظومة، حتى انتهى الأمر إلى صدر المتألّهين الشيرازي، فحاول القيام بهذه المهمة التاريخية الجبّارة التي خرج منها مظفراً منتصراً بالمقارنة مع من سبقه.

التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان

ومن هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي: ما معنى التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان؟ هل هو بمعنى التلفيق ما بين الأصول الفلسفية للمشائين، والقواعد التي ذكرها العرفاء في العرفان النظري، والمباني التي أسسها المتكلمون في أبحاثهم الكلامية، بحيث تنتهي الحصيلة الى أن تكون الحكمة المتعالية هي مدرسة ملفقة من هذه المدارس؟ أم إن الأمر ليس كذلك، بل إن تلك الفلسفات والمذاهب الفكرية هي بمنزلة العناصر والبنى الأساسية بالنسبة إلى الحكمة المتعالية، بحيث فقدت العناصر المكوّنة لها صيغتها الخاصة بها، وامتزجت واتحدت هنا في منظومة فلسفية مستقلة دونما تناف لا مع البرهان ولا مع العرفان ولا مع القرآن؟

زعم البعض أن الشيرازي لم يكن عنده شيء جديد وأنّ كل ما أتى به هو التلفيق ما بين الأصول التي وجدت في المدارس السابقة عليه.

بيد أنّ هذه الدعوى تجانب الحقيقة كثيراً. فالحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركّبة ولكنها موحّدة ومبتكرة، وقد استطاعت أن تعالج مسائل الكون الأساسية من خلال طريقتها الخاصة وعلى ضوء الأسس التي اكتشفتها

«فابتكرت طريقة فلسفية جامعة أوجدت انقلاباً فكرياً في تاريخ الفلسفة والعلوم، ووحّدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أُخرى، ودمجت العناصر المشائية والإشراقية والعرفانية والدينية، فتكوّن من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفة متعالية يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفي. وابتكار الحكمة المتعالية هذه عملية فكرية سلوكية تعاطاها صدر المتألّهين وأدّى بذلك تكليفه إلى الإنسانية والحضارة وإلى مبدئهما ومبدأ الكل»[١].

يقول العلاّمة مطهّري: «إن المحقق إذا طالع بدقة كتب صدر المتألّهين ووقف على المصادر والمنابع التي كانت قبله، يتضح له ـ بنحو لا ريب فيه ـ أنّ فلسفة صدر المتألّهين تعدّ منظومة فلسفية منظّمة ومبتكرة، ولا يعقل أن تتحقق مثل هذه المنظومة من خلال الجمع ما بين منظومات مختلفة»[٢] بل ومتخالفة.

ويقول العلاّمة الطباطبائي: «إن التأمل الدقيق في الحقائق الدينية والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية، هيأت أرضية جديدة لصدر المتألّهين لكي يحقق تقدماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحرّكة الوثابة والمبدعة التي حلّت في الفكر الفلسفي وأخذت موقع السكون والخمود الذي كان يحكمها، مضافاً إلى النظريات المبتكرة والعميقة التي أضافها للفكر الفلسفي»[٣].

---

(١) مفاتيح الغيب، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المقدمة، تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية، ص مب.

(٢) مقالات فلسفي، الأستاذ الشهيد مطهّري، منشورات الحكمة، ج٣، ص٧٥، (بالفارسية).

(٣) مجموعة مقالات، ج٢، ص٦.

على هذا الأساس نستطيع القول: إن المدرسة الفلسفية التي وضع أُسسها صدر المتألّهين لم تكن تلفيقاً ولا هي اقتباس من الآخرين؛ لأننا عندما نقف على الأصول والقواعد التي نقّحها وبرهن عليها نجدها على أقسام:

الأوّل: إن بعض تلك القواعد لم تكن مطروحة في كلمات السابقين عليه من الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين، وإنّما طرحت في كلماته لأول مرة.

الثاني: كان قسمٌ منها مذكوراً في كلمات السابقين ولكنه كان مرفوضاً لعدم قيام البرهان عليه.

الثالث: إن هناك جملة من المسائل ورد ذكرها في كتب العرفاء السابقين عليه، إلاّ أنّها كانت تفتقر إلى الدليل العقلي الذي يثبتها.

اتضح مما تقدم أن المنهج الذي اتبعه صدر المتألّهين لكشف حقائق الوجود ومعرفة أسراره لم يكن هو الاستدلال العقلي المحض ـ كما رأينا في الحكمة المشائية ـ ولا المشاهدة والمكاشفة فقط ـ كما هو الحال عند العرفاء ـ وليس هو الانطلاق من ظواهر الشريعة ـ منعزلاً عن البرهان والعرفان كالمتكلمين ـ وإنّما اعتمد في منهجه البرهان والعرفان والقرآن جنباً إلى جنب.

يقول الطباطبائي: «الذي يظهر من كلام صدر المتألّهين أنّه انتهى في آخر المرحلة الأولى من حياته العلمية إلى أنّه لا ينبغي للحكيم أن يكتفي بالاستدلال العقلي المحض ـ الذي هو مسلك المشائين ـ للوصول إلى الحقائق العلمية وخصوصاً في المعارف الإلهية. بل الجهد الفكري للإنسان كما يستطيع الوصول إلى القواعد الكلية الفلسفية من خلال القياسات المنطقية، كذلك يستطيع الوصول إلى الحقائق والمعارف من خلال نمط آخر من الجهد الإنساني وهو الكشف والشهود. وكما أن بعض نتائج القياسات المنطقية والاستدلالات العقلية لا ريب في مطابقتها للواقع والكشف عنه، كذلك هناك موارد للكشف والشهود فيها نفس الخصوصية المتقدمة، وإذا ثبت لنا بالبرهان

القطعي صحة ثبوت الوحي، عندها لا يبقى فرق أيضاً بين المعارف الدينية التي يخبر عنها الدين، والتي ترتبط بالمبدأ والمعاد وبين نتائج البراهين العقلية والقطعية.

ومن هنا جعل صدر المتألّهين الأساس الذي انطلق منه للأبحاث عموماً، والإلهية خصوصاً، هو التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وحاول الكشف عن الحقائق الإلهية عن طريق المقدمات البرهانية، والمشاهدات العرفانية، والمواد الدينية القطعية»[1].

وما ذكره الطباطبائي عن فيلسوفنا الشيرازي نجد شواهده واضحة جلية في مصنفاته حيث يمكن تتبع كلماته للوصول إلى أنّه اعتمد هذه العناصر الأساسية التي تألفت منها الأصول الأولية للحكمة المتعالية. ويمكن أن نقف على ذلك من خلال المراحل التي مرّ بها في نشأته العلمية.

المرحلة الأولى: دور التلمذة والتعلم

وهي الفترة التي اشتغل فيها بتحصيل العلوم العقلية من خلال تتبع آراء الفلاسفة ومناقشاتهم، والوقوف على المذاهب الكلامية ومسالك المتكلمين، ولم يكتف بذلك، بل حاول دراسة العلوم النقلية، من الحديث والفقه والتفسير وغيرها من العلوم، وقد أعانه على ذلك أساتذة كبار كالمحقق السيّد محمّد باقر المعروف بـ«مير داماد» والشيخ بهاء الدين محمّد العاملي المعروف بـ«الشيخ البهائي».

يقول صدر المتألّهين عن هذه المرحلة من حياته العلمية: «ثم إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية،

---

(١) مجموعة مقالات، مصدر سابق، ج٢، ص٥.

بمقدار ما أُوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين، تحصيلاً يختار اللباب عن كل باب ويجتاز عن التطويل والإطناب»[١].

وثَمَّ من الدراسين المعاصرين من يفصّل هذه البرهة في حياة صدر الدين، على النحو التالي:

«أوّلاً: درس الفلسفات والآراء الدينية والعرفانية درساً متعمقاً متجنباً عن الانحياز إلى رأي خاص أو فلسفة خاصة من دون أن يسانده البرهان، واكتشف في دراساته أصول المذاهب والآراء والفلسفات وطرقها الإثباتية وفهم صلاتها ومميزاتها، وعلم ـ بمقدار كبير ـ جهات كمالها ونقصها، فاطلع بذلك على الفلسفات والآراء والمعارف في تطورها الأغريقي الفارسي الإسلامي.

وثانياً: درس المذاهب الكلامية درساً متمادياً في الأطراف واجتنى منها ما أثمرت من التفسيرات العقلية والدينية، ولم يحذفها كلها بمجرد أن أدلتها أدلة جدلية غير منساقة مع الطرق المنطقية، بل حذف منها جدلها وإجاباتها الباطلة وأخذ منها ما تلاءَمت مع الأصول المنطقية»[٢].

والذي يظهر من خلال كلماته التي وقفنا عليها، أن مسلكه العرفاني لم ينضج في هذه المرحلة من حياته، بشهادة ما سيقوله عن نفسه كما سنشير إليه.

وهنا لا بأس بالإشارة إلى اعتقاد بعض أن صدر الدين الشيرازي أظهر الندم على ما ضيّع في هذه المرحلة من عمره، ويجعل ذلك دليلاً على ذم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٤.

(٢) مفاتيح الغيب، المقدمة، ص عج.

الفلسفة والعلوم العقلية ويستشهد بما ذكره في الأسفار: «وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيّعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث»[١].

إلاّ أن هذا الكلام غير دقيق، لأن هذا النص لا يكشف عن ذم العلوم العقلية والآراء الفلسفية بنحو الإطلاق، وإنّما يقتصر على ذم «آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام» فهو قد بيّن أن الذي استغفر منه هو سنخ خاص من العلوم البحثية بقرينة ما ذكره بعده بقليل حيث قال: «إن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم» فليس من الصحيح نسبة هذه المقولة إليه، وإلاّ فإنّه كَتبَ الأسفار الأربعة في المرحلة الأخيرة من عمره الشريف.

المرحلة الثانية: دور العزلة والانقطاع إلى العبادة

بعد نهاية المرحلة الأولى من حياته التي صار فيها أستاذاً كاملاً في العلوم الرسمية والكسبية، أدرك أن هذه لا تشفي الغليل، وأن هناك مرحلة أُخرى لا بدّ من طيها والوصول إليها، فلهذا غادر تلك الديار وتوجّه إلى مدينة قم المقدسة واستقر في إحدى قراها وهي قرية «كهك» كما قيل[٢]، واستمرت هذه العزلة خمسة عشر عاماً، اشتغل خلالها بالمجاهدات والرياضات المعنوية، حتى استطاع أن يفتح نافذة إلى عالم القدس والملكوت، فشاهد بعين البصيرة ما كان قد حصل عليه عن طريق الاستدلال العقلي في المرحلة الأولى.

يقول صدر المتألّهين عن هذا التحوّل في حياته: «وأني كنت سالفاً كثير

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١١.

(٢) سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، المحدّث المتبحر الجامع المحقق الشيخ عباس القمي (طاب ثراه) دار المرتضى، بيروت، ج٢، ص١١٧، الهامش.

الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء النظّار حتى ظننت أني على شيء. فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي، رأيت نفسي ـ وإن حصّلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان ـ فارغة عن علوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلاّ بالذوق والوجدان وهي الواردة في الكتاب والسنة من معرفة الله وصفاته وأسمائه وكتبه ورسله، ومعرفة النفس وأحوالها من القبر والبعث والحساب والميزان والصراط والجنة والنار وغير ذلك مما لا تعلم حقيقته إلاّ بتعليم الله ولا تنكشف إلاّ بنور النبوة والولاية»[1].

« فتوجهت توجهاً غريزياً نحو مسبّب الأسباب وتضرّعت تضرعاً جبليّاً إلى مسهّل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال منقطع الآمال، منكسر البال، متوفّراً على فرض أؤديه وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس ألقيه، أو تأليف أتصرّف فيه، اشتعلت نفسي ـ لطول المجاهدات ـ اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية، فأطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته ـ مع زوائد ـ بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية»[2].

ممّا تقدم يتبيّن أن فيلسوفنا المترجم له، يعتقد أن معرفة الحقائق يمكن

---

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألّهين، ج٧، ص١٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٨.

أن تحصل عن طريق البحث والاستدلال العقلي القائم على الأقيسة والمقدمات المنطقية، ويمكن الحصول عليها أيضاً عن طريق المكاشفات التي تحصل للعارف والسالك بطول المجاهدات والانقطاع إلى الله (تعالى)، بعد تصفية الباطن ورفع الحجب عن النفس.

بتعبير آخر: إن تجريد النفس عن شهواتها ولذائذها والتخلص من أدران الدنيا وأوساخها، تصقل مرآة القلب المعنوي فتنطبع عليها صور حقائق الأشياء كما هي.

والفرق بين العلمين ـ كما تقدم منه ـ هو الفرق بين من يعلم الحلاوة بالوصف والحدّ، ومن يعلمها بالذوق والوجدان، وإن الثاني أقوى وأحكم ولا يمتنع وقوعه. بل هو واقع ـ فعلاً ـ للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء.

مركّب العقل والشهود

وعلى هذا الأساس فهو لا يكتفي بأحد الطريقين دون الآخر، بل نجده يذم القائلين بالاستغناء بأحدهما عن الآخر، وإنّما الطريقة الحقة عنده هي الجمع بين المنهجين والطريقتين.

قال في ذم المكتفين بالطريقة البحثية: «إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاّك والعرفاء وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم»[١].

وقال أيضاً: «لا على مجرد الأنظار البحثية التي ستغلب ـ بالمعوّلين عليها ـ الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها، بل كلما دخلت أُمة لعنت أُختها»[٢].

---

(١) مفاتيح الغيب، صدر المتألّهين، ص١٤٢.

(٢) مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٩.

وكذلك ذم أُولئك الذين اقتصروا على مجرد الذوق والوجدان، ورفضوا البحث والبرهان، حيث قال: «لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية»[١].

وقال أيضاً: «ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنها فتنة مضلّة وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة، وهم الذين: ﴿**فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾[٢] وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرف عين»[٣]

إن المنهج الحق الذي يجب اتباعه ـ في عقيدة الشيرازي ـ أنه لا غنى للإنسان الطالب للحقيقة بأحد الطريقين عن الآخر، «وقد كررّ ذلك في كتبه وأكّده مرة بعد أُخرى، فأصرّ على ضرورة الجمع بينهما، كما جمع هو وتفرّد بهذا الجمع فبلغ باباً لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية»[٤].

قال صدر المتألّهين: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والمليّين من العرفاء، فإن ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد مما لست أظن أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص١١.

(٢) سورة غافر: ٨٣.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص١٢.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص١٠.

المشائين ومتأخريهم، دون أئمتهم ومتقدميهم كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعم أن كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم».

«إذن لا المشاؤون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان، فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما»[١].

وقال أيضاً في الطريقة التي اتبعها في كتابة الأسفار الأربعة ـ الذي هو أجل وأعظم كتب الفلسفة، ولولا خوف المغالاة لقلنا إنه أعظم كتاب فلسفي أنتجه إلى زماننا ذهن بشري غير معصوم، وهو موضوع للدراسات العميقة في ميدان مشاكل الكون العظمى يعالجها بطريقة مبتكرة غير معهودة ـ قال: «إنه قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربلت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع»[٢].

موقع الشريعة

إلى هنا اتضح أن صدر الدين الشيرازي استند إلى المعطيات العقلية البرهانية إلى جنب المكاشفات العرفانية للوصول إلى حقائق الوجود ومعرفة أسراره ولكن مع هذا كله نجد أن موقف فلسفته تجاه آراء الشريعة لم يكن سلبياً أو هامشياً، وإنما كان موقفاً يعبّر عن أصالة الآراء الدينية وأنها قادرة على أن تكوّن عنصراً أساسياً في النسيج الذي اعتمده لتأسيس رؤيته عن

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٠ نقلاً عن المبدأ والمعاد.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٩.

مسائل الكون والوجود. وقد أعانه على ذلك دراسته المعمقة للمذاهب التفسيرية المتعددة حول القرآن، وهذا ما نشاهده في التفسير الكبير المسمى بـ«تفسير القرآن الكريم»، وكذلك وقوفه على التراث الروائي الوارد عن الرسول الأعظم (صلَّى الله عليه وآله) والأئمة الطاهرين (عليهم السلام)، كما يتجلى واضحاً في شرحه العميق لكتاب «أصول الكافي».

إنّ هذه الخبرة الواسعة في الآراء الدينية أفادته كثيراً في بناء صرح فلسفته الجبّارة، حيث اتخذها بمثابة أصول عقلية يقينية، ففرّع عليها نتائج أساسية وعميقة، والسبب الذي جعله يتعامل مع المعطيات الدينية القطعية كقضايا عقلية يقينية؛ هو أن هذه المعطيات «بصفتها صادرة عن مبدأ العقل والوجود والحجج المعصومين عن الخطأ والزلل، هي قضايا يقينية وضرورية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وبهذا العنصر الغني ـ الذي أدخله الشيرازي في فلسفته ـ استجدت الفلسفة تطورها بقفزات جبّارة وأثمرت عدداً كبيراً من المسائل الجديدة التي لم تكن تعهدها الفلسفات السابقة في الإغريق والفرس ولا في غيرهما من معاهد الفلسفة والحضارة، فبلغت مسائل الفلسفة الإسلامية الحديثة عدداً كبيراً يثير الإعجاب»[1]، فبعد أن كانت المسائل الفلسفية في العصر اليوناني لا تتجاوز (٢٠٠) مسألة بلغت على يد الفلسفة التي أشادها صدر المتألّهين (٧٠٠) مسألة[2]. فتضاءلت عند بريقها ولمعانها أضواء الفلسفات الغابرة، كما تتضاءل النجوم في مشهد ضوء الشمس.

إذن النقطة المحورية الثانية في فلسفة صدر المتألّهين هي اعتقاده بتطابق الشرع والعقل في جميع المسائل الحكمية. وعلى هذا الأساس قال في الأسفار

---

(١) مفاتيح الغيب المقدمة، ص عج.

(٢) مجموعة مقالات، الطباطبائي، ج٢، ص١١.

الأربعة: «كل ما أزيل ظاهره عن الإحالة والامتناع، قام التنزيل الإلهى والأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدّس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية»[١].

وهذا النص يدل بوضوح أن قول المعصوم القطعي يمكن أن يقع حداً أوسط في البرهان ويعطي نتيجة يقينية على حد نتائج البراهين العقلية والرياضية.

وقال أيضاً: «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدّقون بالأشياء إلاّ بمكافحة الحسّ للمحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس، فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[٢].

وقال أيضاً: «هيهات، هيهات، قد خاب على القطع والبتات، وتعلّق بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن والخبر، مثاله المعترض لنور الشمس والقمر مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالشرع مع العقل نور على نور»[٣].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص١٦٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٨، ص٣٠٣.

(٣) شرح أصول الكافي، صدر المتألّهين، الطبعة الحجرية، ص٤٣٨.

ثم يعترض على أولئك الذين اكتفوا بأحدهما واستغنوا عن الآخر بقوله: «وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا إلاّ من ضعف العقول وقلة البصاير، وأن من تغلغل من المتفلسفة وغلاة المعتزلة في تصرّف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أُتوا إلاّ من حيث الضمایر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيدان عن الحزم والاحتياط»[١].

هذه هي الأركان الثلاثة التي تؤلّف المنهج الذي اتبعه صدر المتألّهين للكشف عن الحقائق والوقوف عليها، وهي: البرهان، والعرفان، والقرآن.

إلاّ أن الذي يتبادر إلى الذهن من هذا الكلام، أن هذه الطرق الثلاث تعد عند مؤسس هذه المدرسة في عرض واحد ولا يوجد لبعضها تقدم على بعض، وهذا ما لا يقبله الشيرازي نفسه حيث يرى أن قطب الرحى في هذه الأركان الثلاثة إنّما هو القرآن الكريم والشريعة الحقّة، والعرفان والبرهان يدوران حيثما دار. يقول شيخنا الأستاذ جوادي آملي: «إن الحكمة المتعالية وجدت كمالها في الجمع بين الأدلة: البرهان، والعرفان، والقرآن، وأنه لا يوجد أي اختلاف بينها، وإنّما هي في توافق وانسجام تام، نعم في مقام المقايسة الداخلية بين هذه الطرق الثلاث، فإن المحورية والأصالة هي للقرآن، والآخران يدوران حوله، لا ينفكان عنه»[٢].

ولعلّ أصرح تعبير صرّح به الشيرازي بأن الشريعة الحقّة هي الميزان

---

(١) شرح أصول الكافي، صدر المتألّهين، ص٤٣٨.

(٢) رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، آية الله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد الأول، ج١، ص١٧ (بالفارسية)؛ شرح حكمت متعالية أسفار أربعة، آية الله عبدالله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد السادس، ج١، ص٣٩ (بالفارسية).

الذي يزن به تمام المعارف والحقائق الإلهية هو قوله في كتاب «العرشية»: «ختم ووصية، يقول هذا العبد الذليل: إني أستعيذ بالله ربّي الجليل في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنفاتي من كل ما يقدح في صحة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين (عليه وآله أفضل صلوات المصلين) أو يشعر بوهن بالعزيمة والدين أو ضعف في التمسك بحبله المتين، لأني أعلم يقيناً أنه لا يمكن لأحد أن يعبد الله ـ كما هو أهله ومستحقه ـ إلاّ بتوسط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل المكمّل خليفة الله بالخلافة الكبرى في عالمي الملك والملكوت الأسفل والأعلى ونشأتي الأخرى والأولى»[١].

حدود العقل

ثم إنه تجدر الإشارة إلى أن الدائرة التي يقول فيها العقل والاستدلال العقلاني كلمته، تختلف عن تلك التي يقول فيها العرفان والمكاشفة مقولته، فليس أحدهما في عرض الآخر حتى يقع التنافي والتضاد ما بينهما، وإنّما يأتي دور المكاشفة حيث ينتهي دور العقل.

يقول صدر المتألّهين: «لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين مالا يناله، فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله»[٢].

---

(١) عرشية، صدر المتألّهين صدر الدين محمّد بن إبراهيم المعروف بـ«ملا صدرا الشيرازي» تصحيح وترجمة غلام حسين آهني، ص٢٨٥.

(٢) الرسائل، صدر الدين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران، ص٢٨٣.

وقال أيضاً: «ثم إن بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حدّ ما هو خارج عن طور العقل الفكري، وإنّما يعرف بطور الولاية والنبوة، ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحسّ إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدة وتصرّف هناك»[١].

ومراد الشيرازي من طور الولاية هو المكاشفة والعيان، فهو لا يخطّئ العقل فيما يصل إليه ولكن يعتقد أن له حداً يقف عنده الاستدلال والبرهان. فالفلسفة الصدرائية ترى أن العقل وركائزه يمكنه أن يتقدم لاكتشاف حقائق الوجود إلى حدّ معين لا يستطيع تجاوزه بعد ذلك؛ لقصوره عن إدراك ما وراء ذلك الحد، وهنا يبدأ دور المكاشفة والشهود لاكتناه سر الوجود بالاتصال بربّه مباشرة.

على هذا الأساس لا يقع أي تصادم أو تعارض بين العقل وقدرته على معرفة الحقيقة، والشهود وقدرته على اكتناهها؛ لأن المكاشفة تبدأ من حيث ينتهي دور العقل، فهي في طولها لا في عرضها فلا تنافي ما بينهما، وهذا معنى قول العرفاء المتألّهين: «إن المكاشفة طور وراء طور العقل»[٢]، وليس مرادهم أن المكاشفة تقول شيئاً يتنافى مع أحكام العقل الصريح، بل يشاهد العارف حقائق لا يستطيع العقل أن ينالها.

---

(١) شرح أصول الكافي في آخر كتاب مفاتيح الغيب، العلاّمة الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠، من منشورات مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١ هـ الطبعة الحجرية، ص ٤٦١.

(٢) شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ١٧٩، النص الإبراهيمي، الفص العزيزي، ص ٣٠٤.

مع المدارس الأخرى

وهذه إحدى المميزات الأساسية التي تفترق بها الحكمة المتعالية عن الفلسفة المشائية، فبينما كان موقف الأخيرة من العرفان والقواعد العرفانية سلبياً على وجه العموم ـ بمعنى أن هذه الفلسفة لم تقرّ أصول المكاشفة والشهود ولم تؤمن بمعطيات تلك الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها والإيمان المنطقي بها، فرفضت كل قيمة لمعطيات العرفان العملي ـ نجد أن الحكمة المتعالية سلكت اتجاهاً آخر يقول: «إن الأصول العقلية ليست بمثابة يمكن بناء صرح علمي شامخ عليها؛ وذلك لقصورها عن أن ينكشف بها تلك الحقائق الوجودية التي تخضع عندها قوة العقل، لا لمنافاتها ومخالفتها لتلك الحقائق. إذن يجب أن نحصّل أصولاً تقوى على كشف الأطوار المستقرة فوق الطور العقلي، وليست هذه الأصول إلاّ أُسس المكاشفة وقواعد الشهود، أعني الأسس والقواعد التي أنتجها الاتصال بسر الوجود مباشرة ـ كما يقوله علم العرفان ـ ثم إذا تحصّلت هذه الأسس والقواعد إما بالكشف المباشر والشهود المتصل بالغيب وإما بالإيمان بمن يدّعي ذلك، فللباحث عن العرفان أن يستخرج المسائل عن تلك الأسس استخراجاً مبنياً على أصول العقل وضوابطه. فأصول العقل بدلاً من أن تلعب دور التأسيس للمسائل وتتلقى بمثابة البنيات الأساسية للقضايا، بدلاً عن ذلك تلعب هنا ـ أي في طور العرفان ـ دور التنظيم والاستخراج، كالدور الذي تلعبه قواعد المنطق في الفلسفة وسائر العلوم الاستدلالية»[1].

وأما الفرق بين الحكمة المتعالية والمدرسة العرفانية فقد اتضح أيضاً؛ لأن الحكمة المتعالية تعطي دوراً أساسياً للاستدلال العقلي في مجال اكتشاف

---

(١) مفاتيح الغيب، المقدمة، ص كر.

الحقائق الوجودية، إلاّ أنها لا تعتقد أن العقل قادر على نيل كل الحقائق من خلال المنهج العقلاني وإنّما تسمح له في حدود معينة وترفض قدرته على ما وراء ذلك، بخلاف ما وجدناه في بعض النصوص التي أشرنا إليها في المدرسة العرفانية التي أنكرت أن يكون للعقل أي دور في مجال الكشف عن حقائق الوجود والنظام الذي يحكمه.

إلى هنا وقفنا على العناصر الأساسية التي تكوّن العمود الفقري لفلسفة صدر المتألّهين في المقام الأوّل من البحث. وقد تبين أن المنهج الذي ابتكره الشيرازي لذلك هو إعطاء الأصالة والاستقلالية للبرهان، والعرفان، والقرآن على حد سواء، بنحو أدّى إلى التوافق والانسجام التام ما بين هذه المنابع، وهذا على العكس من المدارس والاتجاهات السابقة عليه، حيث وجدنا أن كل واحدة منها تختط لنفسها طريقاً معيناً وتغفل عن الطرق والمنابع الأخرى، أو تتعرض لها بنحو الشاهد والمؤيد.

والحاصل أن الذي أستوضحه من أسلوبه في التأليف أن له فكرة واحدة يسعى إليها جاهداً في كل ما ألف، وملخصها عبارته المتقدمة من «أن الشرع والعقل متطابقان».

«ففي الحقيقة إن فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، هذه العناصر الثلاثة التي هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة بكل ما لهذه الكلمة من معنى في الفلسفة الإلهية»[1].

بهذا انتهى الكلام في المقام الأوّل من البحث، وهو بيان المنابع والمصادر التي اعتمدها ـ الشيرازي ـ في تأسيس رؤيته الكونية عن الوجود وأسراره

(١) مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، المظفر، ج١، ص١٢.

والعلاقات التي تحكم أجزاءه.

التقويم العام

المقام الثاني: وهو الحديث في أن تلك الرؤية الكونية التي انتهى إليها من خلال العناصر الأساسية التي اعتمدها، فهل استطاع أن يؤسس منظومة فلسفية متقنة تكون قادرة على إثبات كل تلك المعطيات عن طريق المنهج العقلي والبرهاني، أم لم يكن موفّقاً في ذلك؟

لا ريب أن النجاح الذي حقّقه ـ الشيرازي ـ في هذا المجال كان كبيراً جداً بنحو لا يمكن أن يقاس إلى التجارب التي سبقته، بالأخص في المدرسة الإشراقية، التي حاولت ذلك ولم توفق له، مع أن عناصر الاتجاهين ومنابعهما كانت متقاربة بل ومشتركة.

وربما كان هذا هو سرّ نجاح هـذه المدرسة وتحوّلها إلى إطار فكري وفلسفي ظلّ سائداً لقرون متعددة إلى يومنا هذا.

في هذا المقام من البحث تجلّت عبقرية صدر المتألّهين، حيث استطاع أن يحقق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفية أدّت إلى بناء نظام عقلي جديد قائم على أُسس برهانية يمكنها تفسير العالم الإمكاني وعلاقته بمبدئه المتعالي. ولسنا الآن بصدد بيان تلك القواعد ولعلّنا سنعود إلى الإشارة إليها لاحقاً.

يقول الشيرازي في هذا المجال: «وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية».

وقال أيضاً: «وظني أن هذه المطالب وإن أشارت إليها كلمات الأولين، وقصدت إلى سبيلها عبارات المحققين، إلاّ أنّه لم يتفق لأحد إقامة البراهين وحجج أنوار العلم واليقين على مثل هذه الأصول التي اضطربت فيها عقول الناظرين وتزلزت آراء المتأملين بل زلّت أقدام أكثرهم عن سمت سبيلها وانحرفت أذهانهم عن قصد طريقها. فللّه الحمد وليّ الفضل والرحمة ومعطي النور والنعمة»[١].

وأوضح تصريح في الباب هو: «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير، والله المعين»[٢].

وعلى هذا الضوء يقرّر مطهّري: «قد أُسست هذه الفلسفة المعروفة بـ"الحكمة المتعالية" على يد صدر المتألّهين الشيرازي المشهور بـ "ملا صدرا" في القرن الحادي عشر الهجري، ومنذ هذا التاريخ فما بعد اتخذت الدراسات الفلسفية في إيران تلك التحقيقات التي قام بها ذلك العالم الفذّ في المواضيع الفلسفية المهمّة محوراً لها.

وتدور معظم بحوث صدر المتألّهين حول الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية، وقد تمثّل صدر المتألّهين بصورة رائعة ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء ولا سيما إفلاطون وأرسطو. واستطاع أيضاً هضم ما قدمه الفارابي وأبو علي وشيخ الإشراق وغيرهم من تفسير أو من إبداع، واستوعب أيضاً ما

---

(١) شرح أصول الكافي، صدر المتألّهين، ص٣٧٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص٣٢٦.

أدركه العارفون العظام بوحي من أذواقهم وقوة عرفانهم، ثم شاد أساساً جديداً على قواعد وأصول محكمة لا يتطرق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضي بوساطة البرهان والاستدلال، بحيث تستنبط وتستخرج إحداها من الأخرى، وبهذا أخرج الفلسفة من التبعثر والتشتت في طرق الاستدلال.

ومنذ عصر أرسطو ـ ذلك الفيلسوف الثائر ضد آراء أُستاذه إفلاطون ـ نلاحظ وجود مذهبين فلسفيين يسيران بشكل متواز، ويعتبر إفلاطون ممثلاً لأحد هذين التيارين. أما أرسطو فهو الممثل للتيار الآخر، وقد وُجد أتباع لكل واحد من هذين المذهبين في كل مرحلة تاريخية لاحقة، وعُرف هذان المذهبان الفلسفيان في أوساط المسلمين باسم «مذهب الإشراقيين» و«مذهب المشائين». واستمرت المشاجرات الفلسفية بين هذين الاتجاهين فترة تزيد على الألفين من الأعوام بين اليونانيين ثم في الاسكندرية وبعد ذلك بين المسلمين، ثم بين الأوربيين في القرون الوسطى.

وقد وضع صدر المتألّهين نهاية حاسمة لهذا النزاع الطويل بالأساس الجديد الذي شاده في فلسفته، ومنذ هذا الزمن فما بعد لم يعد معنى لوقوف أحد هذين الاتجاهين في مقابل الآخر، وقد لاحظ كل من جاء بعده واطلع على فلسفته، أن النزاع الذي امتد لألفي عام بين المشائين والإشراقيين قد حُسم على يد هذا الفيلسوف العظيم»[1].

هذا هو المنهج الذي اتبعه صدر المتألّهين في المقام الثاني من البحث، وهو الاعتماد على القواعد العقلية لتأسيس منظومة فلسفية ـ هي أثرى وأعظم الفلسفات التي عرفها الفكر البشري ـ تكون قادرة على إثبات كل تلك

---

(١) أُسس الفلسفة، مطهّري، ج١، ص١٣.

المعطيات التي انتهى إليها من خلال العناصر الأساسية التي تكوّنت منها رؤيته عن الكون والوجود عبر الدليل العقلي.

أصول المدرسة ومقولاتها

أما القواعد التي نهضت عليها تلك المدرسة والأصول التي أسست لها، فيمكن تقسيمها إلى ما يلي:

الأوّل: ما يتعلق بالأمور العامّة من الوجود.

الثاني: ما يتعلق بالمبدأ.

الثالث: ما يتعلق بعلم النفس الفلسفي ـ الإنساني.

الرابع: ما يتعلق بالمعاد.

الأوّل: ما يتعلق بالأمور العامّة من الوجود

١ ـ أصالة الوجود واعتبارية الماهية: تعد هذه المسألة والمسألة اللاحقة لها هما الركنين الأساسيين اللذين انطلق منهما صدر المتألّهين لبناء منظومته الفلسفية، حيث نجده يستعين بهذَين الركنين المهمين في كل مسألة من المسائل الفلسفية التي يتعرض لها.

والمقصود من أصالة الوجود واعتبارية الماهية، هو أنه عندما ندرك الأشياء الخارجية نجدها مختلفة بعضها عن بعض ولكنها جميعاً متحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية. بعبارة أخرى: ما ندركه في الخارج هو شيء واحد ولكن العقل يحلّله إلى حيثية مختصة وحيثية مشتركة، فيقول مثلاً: الإنسان موجود، الشجر موجود، الشمس موجودة، وهكذا. فهذه

القضايا توجد فيها حيثية مختصة هي «الإنسان»، «الشجر»، «الشمس»، وحيثية مشتركة هي «الوجود». وهنا وقع النزاع بين الفلاسفة؛ هل الواقع الخارجي الواحد هو مصداق للحيثية المشتركة أو للحيثية المختصة؟ أصحاب الاتجاه الأوّل هم القائلون بـ«أصالة الوجود واعتبارية الماهية»، وأصحاب الاتجاه الثاني هم القائلون بـ«أصالة الماهية واعتبارية الوجود».

كان صدر الدين الشيرازي مؤمناً بالاتجاه الثاني تبعاً لأستاذه الداماد إلاّ أنّه عدل عن ذلك إلى الاتجاه الأوّل، حتى جعل ذلك الحجر الأساس لجميع استدلالاته الفلسفية.

يقول الشيرازي: «وإني كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أن الأمر بعكس ذلك وهو أن الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات ما شمّت رائحة الوجود أبداً»[1].

٢ ـ أن الوجود حقيقة واحدة مشككة: وقع الكلام بين الفلاسفة والعرفاء أن حقيقة الوجود هل هي واحدة أو كثيرة؟ بناءً على القول بأصالة الوجود، وجدت عدة أقوال أو احتمالات:

أ ـ إن حقيقة الوجود واحدة ولا توجد فيها أي كثرة. وهذا هو القول بـ«وحدة الوجود الشخصية» المنسوب إلى العرفاء.

ب ـ إن الوجود كثير حقيقة، وإن هذه الوجودات حقائق متباينة. وهذا هو المنسوب إلى المدرسة المشائية.

ج ـ إن الوجود في عين وحدته كثير، وفي عين كثرته واحد. بعبارة أُخرى: إن الوجود حقيقة واحدة لها مراتب مشككة. وهذه هي النظرية التي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٤٩.

اختارها الشيرازي في كتبه الفلسفية.

٣ ـ إثبات الإمكان الفقري في قبال الإمكان الماهوي.

٤ ـ بيان مناط احتياج المعلول إلى العلّة، وأنّه كامن في وجوده.

٥ ـ بيان كيفية ارتباط المعلول بالعلّة، وأنه بنحو الوجود الرابط القائم في غيره، لا بنحو الوجود القائم في نفسه كما تقوله المدرسة المشائية.

٦ ـ إثبات الحركة الجوهرية في العالم المادي، وأن الحركة لا تختص بالمقولات العرضية كما هو المشهور بين الفلاسفة قبل الشيرازي.

٧ ـ بيان كيفية ارتباط الثابت بالمتغير، هذه المسألة التي كانت تعد من المسائل المعقّدة في التفكير الفلسفي.

٨ ـ إثبات الحدوث الزماني للعالم المادي، وهي من المسائل الأساسية التي وقع فيها النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين.

هذه هي أُصول المسائل المرتبطة بـ«الأمور العامة» من الفلسفة الإسلامية التي نقّحها وبرهن عليها الشيرازي، واستطاع أن يفيد منها في موارد كثيرة من فلسفته.

الثاني: ما يتعلق بالمبدأ

القواعد التي أسسها فيما يرتبط بالمبدأ وهو الحق (تعالى)، هي:

١ ـ تحقيق عميق يتعلق بعلم الحق (تعالى) التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها، من خلال قاعدة فلسفية عميقة هي: «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها».

٢ ـ إثبات وجوده (تعالى) عن طريق برهان «الصديقين»، وله تقريب

خاص لهذا البرهان.

الثالث: ما يتعلق بعلم النفس الفلسفي ــ الإنساني

للشيرازي نصيب وافر في هذا القسم حيث استطاع أن يبرهن على قواعد أساسية في هذا المجال، منها:

١ ـ إثبات اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

٢ ـ إثبات أن النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء.

٣ ـ إثبات أن القوة الخيالية مجردة عن المادة.

٤ ـ إثبات أن النفس في عين وحدتها هي كل القوى.

٥ ـ نظريته في كيفية وجود المفاهيم الكلية.

الرابع: ما يتعلق بالمعاد

لقد خرج الشيرازي بقواعد أساسية في هذا الباب أيضاً، منها:

١ ـ بطلان التناسخ الملكي.

٢ ـ إثبات المعاد الجسماني.

٣ ـ إثبات أن الإنسان ليس نوعاً أخيراً، بل هو مختلف الحقيقة في الباطن، وهي نظرية تجسم الأعمال.

٤ ـ إثبات خلود الكفار في العذاب والآلام.

هذه هي أصول المسائل التي نقّحها وبرهن عليها في فلسفته، وقد أسلفنا فيما سبق أن هذه المجموعة يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف، هي:

الأوّل: ما يدخل في ابتكاراته الخاصة به.

الثاني: ما كان مرفوضاً لعدم الدليل عليه.

الثالث: ما كان مقبولاً ولكنه غير مبرهن عقلياً.

التقويم الخاص

يبقى تساؤل أخير، هل كان التوفيق حليفاً للشيرازي في المقامين أم لا؟ أعني بذلك: هل استطاع الشيرازي أن يحقق ما عجزت عنه المدارس السابقة عليه في إعطاء رؤية كونية كاملة منسجمة عن «العالم» و«الله» و«الإنسان» قائمة على أساس القرآن والعرفان والبرهان، أم لم يكن أوفر حظاً من الاتجاهات التي سبقته في هذا المجال؟ هذا على صعيد المقام الأوّل.

أما على مستوى المقام الثاني: هل استطاع تحقيق هذه الأمنية الإنسانية المتمثلة ببناء صرح عقلي برهاني يكون قادراً على تفسير الوجود وأسراره ـ بكل ما تعنيه هذه المقولة ـ أم أخفق في ذلك؟

في الإجابة عن التساؤل الأوّل يمكن أن يقال: إن الشيرازي كان أكثر الفلاسفة توفيقاً ونجاحاً في عملية التطبيق ما بين القواعد العقلية والمعطيات الدينية، فجاءت رؤيته الكونية في المجالات التي خاض الحديث فيها قريبة جداً بل ومتطابقة في كثير من الأحيان مع الأصول الأساسية للدين الإسلامي. ويرجع السبب في هذا النجاح إلى تنوّع المصادر والمنابع التي اعتمدها صدر المتألّهين لاكتشاف تلك الرؤية.

فيما يلي نحاول الوقوف على بعض المجالات التي حقق فيها الشيرازي ذلك النجاح:

الأوّل: موقفه في الأُسس الاولية لتفسر نظام الوجود، فقد وافقت أصوله في ذلك المعطيات الدينية الواردة في هذا المجال، إذ نجد أن المستفاد من ظواهر الشريعة الحقّة يُقرّ تلك الأصول ويركّز عليها.

الثاني: موقفه في الإلهيات بالمعنى الأخص، وهنا تتجلى المشابهة التامة بين الفلسفة الصدرائية وتعاليم الشريعة الحقة، إلاّ في المواضع التي قصرت الفلسفة عن تناول أسرار المعطيات الدينية.

الثالث: حقق نجاحاً كبيراً في كثير من المسائل المتعلقة بالمعاد.

الرابع: موقفه فيما يرتبط بـ«علم النفس الفلسفي» وهو موقف فعّال ناجح إلى حد كبير.

الخامس: موقفه في السلوك والرجوع إلى الغايات، وهو موقف قد واكبت فيه الفلسفة الصدرائية معطيات الشريعة الحقة مواكبة تامة لم تشذ عن تعاليمها إلاّ بذلك القدر الذي يلازم قصور الذهن البشري غير المعصوم[1].

ولكن هذا لا يعني أن هذه المدرسة كانت موفقة في كل النتائج التي انتهت إليها، وإن كانت أكثر المدارس والاتجاهات الفلسفية توفيقاً في هذا المجال.

وأمّا فيما يتعلق بالتساؤل الثاني، فيمكن أن يقال: إن ما أنتجه العقل الفلسفي في مدرسة الحكمة المتعالية، يعد أروع منتوج وأبدع منسوج للعقل البشري، ولكن الحقيقة التي يبحث عنها الإنسان هي أرفع مما يحلّق إليه طائر الذهن البشري. وعلى هذا الأساس لا نتصور أن ما انتهى إليه الشيرازي في مدرسته هو تعبير عن نهاية المرحلة التي بدأ عمله فيها، وإنّما يمكن عدّ ذلك بداية الطريق، إذ ينبغي لنا أن نؤدي مسؤوليتنا ونكمل ما ابتدأه، فهو وإن ابتدأ طريقة الحكمة المتعالية لكن هذا لا يعني أنه أكمل الطريق وأعطى صورة تامة ونهائية في ذلك. وهكذا كانت سنّة الله في القرون الخالية وهكدا ستجري في الأعصار الآتية إذ لم يقتصر شي من سنّة الله على فرد أو أُمة: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ**

(١) مفاتيح الغيب، المقدمة، ص نب.

بِقَدَر مَعْلُوم﴾[١].

ولا يخفى أن ما ذكر ليس شاملاً للأفراد الذين اصطفاهم واختارهم لمقام النبوة والإمامة.

إلى هدا المعنى يشير صدر الدين، بقوله: «وإني أيضاً لا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاً، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى، لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحد، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»[٢].

سبب التسمية

ربما كان ابن سينا أوّل من استخدم اصطلاح «الحكمة المتعالية» حيث قال في الفصل التاسع من النمط العاشر من المجلد الثالث من كتابه (الإشارات):

«ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلاّ على الراسخين في الحكمة المتعالية».

وقال المحقق الطوسي في شرحها: «وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية، لأن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة، وهذه وأمثالها إنما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعاليةٌ بالقياس إلى الأوّل»[٣].

---

(١) الحجر: ٢١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٠.

(٣) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة، مع شرحي المحقق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي

واستعملها أيضاً القيصري (شارح الفصوص) في رسالة في «التوحيد والنبوة والولاية»، فقال: «والمغايرة بينهما كالتغاير بين الكلي وجزئيه، لا كالتغاير بين الحقيقتين المختلفين، كما ظن المحجوبون ممن لا يعلم الحكمة المتعالية»[١].

فالحكمة المتعالية تتعالى عن الحكمة المطلقة بعدم اعتمادها على البحث الصرف والاعتناء بالكشف والذوق، وقد وجد صدر المتألّهين بغيته في هذه الطريقة، وعلى هذا الأساس سمى بها كتابه الأساسي والكبير «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة». قال: « واعلم أن للسلاّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحق.

وثانيها: السفر بالحق في الحق.

السفر الثالث يقابل الأول، لأنه من الحق إلى الخلق بالحق، والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق.

فرتبت كتابي هذا على طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسميّته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية»[٢].

والعلامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي، ج٣، ص٤٠١.

(١) مقدمة تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ١٣.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته

الحمد لله وله الثناء بحقيقته، والصلاة والسلام على رسوله محمّد خير خليقته، وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهية: علم يُبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود.

وموضوعها: ـ الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية ـ هو الموجود بما هو موجود.

وغايتها: معرفة الموجودات على وجه كلي، وتمييزها مما ليس بموجود حقيقي.

توضيح ذلك: أن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية، وأن هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه، وأن له أن يصيبها، فلا يطلب شيئاً من الأشياء ولا يقصده إلاّ من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع، ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلاّ لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة. فالطفل الذي يطلب الضرع ـ مثلاً ـ إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك، والإنسان الذي يهرب من سبع إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقة

سبُع لا بحسب التوّهم والخرافة.

لكنّه ربما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحق حقّاً واقعاً في الخارج، كالبخت والغول، أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلاً خُرافياً كالنفس المجرّدة والعقل المجرّد، فمسّت الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود، الخاصّة به؛ ليميّز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك، والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية.

فالحكمة الإلهية: هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود. ويسمّى أيضاً «الفلسفة الأولى» و«العلم الأعلى».

وموضوعه: الموجود بما هو موجود.

وغايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلّة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات، وأسمائه الحسنى، وصفاته العليا، وهو الله عزّ اسمه.

الشرح

قبل الدخول في الموضوعات التي طرحها المصنف في هذه المقدمة لا بأس بالإشارة إلى السبب الذي أدّى بأصحاب هذا الفن أن يسمّوا هذا النوع من الأبحاث بالحكمة الإلهية، وسمّى الطباطبائي كتابه بـ«بداية الحكمة»، فالبحث في أمرين:

الأمر الأوّل: ما هو المراد من الحكمة؟

الأمر الثاني: وجه تسمية البحوث الفلسفية بالحكمة الإلهية.

الحكمة

الأمر الأوّل: ما هو المراد من الحكمة؟ للحكمة معنىً لغوي وآخر اصطلاحي.

المعنى اللغوي

أما المعنى اللغوي فقد ذكر الراغب الأصفهاني: «الحكمة: إصابة الحق بالعلم والعقل. فالحكمة من الله (تعالى) معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات»[١]. وعرّفها الطباطبائي في تفسيره: «الحكمة: هي القضايا الحقّة المطابقة للواقع من حيث اشتمالها بنحو على سعادة الإنسان كالمعارف الحقّة الإلهية في المبدأ والمعاد والمعارف التي تشرح حقائق العالم الطبيعي من جهة مساسها بسعادة الإنسان كالحقائق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينية»[٢].

ولعل ما ذكره هذان العلمان ليس هو المعنى اللغوي للكلمة، وإنما هو المستفاد من موارد استعمالها في القرآن الكريم، فلهذا قال في الميزان: «الحكمة ـ على ما يستفاد من موارد استعمالها ـ هي المعرفة العلمية النافعة»[٣].

وإلاّ فقد جاء في لسان العرب: «الحكمة: العدل، ورجل حكيم: عدل، وأحكم الأمر: أتقنه، والحكيم: المتقن للأمور»[٤].

---

(١) المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢ هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص ١٧٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج٢، ص٣٩٥.

(٣) المصدر السابق، ج١٦، ص٢١٥.

(٤) لسان العرب، للإمام العلاّمة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣، ص٢٧١.

المعنى الاصطلاحي

وأما المعنى الاصطلاحي للحكمة: فهي تطلق بنحوين: الحكمة بالمعنى الأعم والحكمة بالمعنى الأخص.

والحكمة بالمعنى الأعم لا تختص بعلم أو فن خاص بل تشمل جميع العلوم النظرية والعملية معاً، كالطبيعيات والرياضيات والإلهيات بما فيها مباحث المبدأ والمعاد وكذلك علم السياسة والأخلاق وغيرهما.

وهذا المعنى من الحكمة يرادف الفلسفة ـ بالمعنى الأعم ـ فإنها كانت شاملة لجميع العلوم النظرية والعملية معاً، ويعود جذور ذلك إلى اليونانيين حيث كانت الفلسفة تطلق عندهم ويقصد منها معنىً عام يشمل كل المعلومات النظرية والعملية، وشاع هذا الاصطلاح بين علماء المسلمين في العصور الإسلامية الأولى، قال ابن سينا في الشفاء: «إن العلوم الفلسفية تنقسم إلى النظرية والعملية، والنظرية تنقسم إلى الطبيعية والتعليمية والإلهية، والعملية إلى الخلقية والسياسية»[١].

على هذا الأساس عرّفوا الحكمة أو الفلسفة بالمعنى الأعم «بأنها عبارة عن العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية»[٢].

ثم ذكروا في وجه تقسيم الحكمة إلى النظرية والعملية، أن المعلوم إذا كان خارجاً عن حيطة قدرتنا واختيارنا فهو الحكمة النظرية، وإذا كان من أفعالنا وفي حيطة قدرتنا فهو العملية. بعبارة أخرى: إن المعارف المرتبطة

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، إيران، ١٤٠٤هـ، ص ٣، ٤، ٦.

(٢) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، للسبزواري، تأليف العلاّمة الشيخ محمّد تقي الآملي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة، ج١، ص٦.

بالحكمة النظرية لا تتضمّن «ينبغي أن تفعل ولا ينبغي أن تفعل» وهذا بخلاف المعلومات المتعلقة بالحكمة العملية فإنها تتضمن ذلك.

قال شيخ الإشراق السهروردي: «لما كان الأمر منها ما لا يتعلق بأعمالنا كالسماء والأرض، ومنها ما يتعلق بها، سُمي العلم المتعلق بالأوّل "الحكمة النظرية" وبالثاني "الحكمة العملية"»[١].

ولا يخفى أن مدركات الحكمة النظرية والعملية تدخلان معاً تحت القوة النظرية في النفس الإنسانية؛ لأن في النفس قوة تدرك من خلالها الحقائق والمعارف النظرية والعملية وقوة يحصل من خلالها تدبير البدن، وقد اصطلح جملة من المحققين على تسمية القوة النظرية بالعقل النظري والقوة العملية بالعقل العملي. يقول بهمنيار في التحصيل: «اعلم أن النفس الإنسانية تقوى على إدراك المعقولات وعلى التصرّف في القوى البدنية، فبإحداهما تُقبل النفس على مفيد الصورة المعقولة وتسمّى عقلاً نظرياً، وبالأخرى تُقبل على البدن وتتصرف في قواها وتسمى عقلاً عملياً، لأن بها تعمل النفس وليس من شأنها أن تدرك شيئاً بل هي عمّالة فقط»[٢].

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

---

(١) رحيق مختوم، جوادي آملي، ج١، ص١٤٢، نقلاً عن التلويحات للسهروردي، ص٢.

(٢) التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق مرتضى مطهّري، منشورات كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، العدد ٢٩، ص٧٨٩.

أقسام الحكمة النظرية

ثم إنّهم ذكروا أن الحكمة النظرية تنقسم انقساماً أولياً إلى الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، والحكمة العملية أيضاً لها أقسام هي تهذيب الأخلاق وسياسة المدن وتدبير المنزل.

«والوجه في التقسيم الأوّل هو أن المعلوم الخارج عن قدرتنا لا يخلو بحسب التصوّر عن أربعة أقسام:

القسم الأوّل: أن لا يكون محتاجاً ومفتقراً إلى المادة والجسم والحركة أصلاً، بل يكون مجرّداً عنها في وجوده الخارجي والذهني كذات الباري (جلّ وعلا) والعقول المجرّدة والعلة والمعلول والوجوب والإمكان والامتناع وغيرها، فهو العلم الإلهي والحكمة الإلهية.

القسم الثاني: أن يكون محتاجاً إلى المادة بحسب وجوده الخارجي والذهني فهو العلم الطبيعي والحكمة الطبيعية، فإن موضوعها هو «الجسم من حيث إنه واقع في التغير»، والجسم يحتاج إلى المادة خارجاً ـ كما هو واضح ـ وذهناً حيث إن تصوّره إنما هو لتصوّر هذا المركب من المادة والصورة، فلا ينفك تصوّره عن تصوّر المادة، وتحت هذا القسم فروع عديدة من المعرفة البشرية كالسماء والعالم، والكون والفساد، والأفعال والانفعالات، والمعادن، والآثار العلوية، والنفس، والنبات، والحيوان.

القسم الثالث: أن يكون محتاجاً إلى المادة خارجاً لا ذهناً، بل هو مجرّد ذهني أي أن الخيال قادر على تجريده عن المادة فهو العلم الرياضي والحكمة الرياضية، وتحت هذا القسم فروع متعددة من المعرفة الإنسانية هي الحساب والهندسة والموسيقى والهيئة.

القسم الرابع: أن يكون محتاجاً إلى المادة ذهناً لا خارجاً، وهو غير متحقق؛ لاستحالة أن يكون الشيء بحسب وجوده الذهني مادياً، وبحسب وجوده الخارجي مجرّداً عن المادة.

وعلى هذا الأساس يتضح أنه لا يمكن أن يشذّ عن هذا التقسيم علم من العلوم النظرية، بل تكون جميعها داخلة في هذه الأقسام المذكورة لأن الحصر عقلي كما هو واضح»[1].

أقسام الحكمة العملية

وأما التقسيم الثاني وهو الحكمة العملية، فوجه الضبط فيها أن الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات التي وجودها باختيارنا وفعلنا هي ثلاثة، لأنها إما أن تتعلق بتعليم الآراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الإنسانية العامة وتعرف بـ«تدبير المدنية» وتسمى علم السياسة، وإما أن تتعلق بما تنتظم بها المشاركة الإنسانية الخاصة، وتسمى بـ«تدبير المنزل»، وإما أن تتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد في تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعدّ بذلك لقبول العلوم النظرية التي بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله في الأرض والسماء وتسمى «علم الأخلاق».

والوجه الجامع بين هذه العلوم والمعارف جميعاً على اختلافها هو المنهج المتبع في تحقيق مسائلها كما يقول شيخنا العلاّمة جوادي آملي: «إن هذه العلوم جميعاً تشترك في معرفة العالم الخارجي عن طريق المنهج

---

(١) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص٦؛ إلهيات الشفاء، الشيخ الرئيس أبو علي بن عبدالله بن سينا، مع تعليقات صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، ص٤.

البرهاني، وإن كانت المبادئ البرهانية المستعملة في هذه الفروع مختلفة، وذلك من خلال ما يناسب موضوعاتها، فمثلاً أكثر المبادئ التي تعتمدها الفلسفة الطبيعية هي الحسيّات والتجريبيات، وهذا بخلافه في الفلسفة الإلهية فإنها تعتمد الأوليات»[1].

وأما الحكمة بالمعنى الأخص فهي التي تختص بقسم واحد من أقسام الحكمة النظرية وهي الحكمة الإلهية أو الفلسفة الإلهية.

والوجه في فصل هذا القسم من المعارف عن باقي فروع المعرفة الإنسانية هو اختلاف المبادئ التي تعتمدها في تحقيق مسائلها، حيث نجد أن الحكمة الإلهية هي حصيلة خالصة لقوة العقل البشري ولا دخل للتجربة الحسية ـ في أغلب الاحيان ـ في مسائلها، بل تعتمد من حيث الصورة والهيئة أسلوب القياس، ومن حيث المادة «الأوليات» لتحقيق موضوعاتها المرتبطة بها، ومن هنا تكون النتائج التي تنتهي إليها ـ على فرض صحة المقدّمات ـ يقينية وقطعية، خلافاً للمعطيات والنتائج التي تنتهي إليها العلوم الطبيعية.

والسؤال: هل كتاب «بداية الحكمة» كتاب فلسفي يشمل كل أقسام الحكمة النظرية والعملية معاً أو يختص ببعض دون آخر؟

في الجواب نقول: إن الكتب الفلسفية التي كُتبت في العصر الإسلامي يمكن تصنيفها إلى صنفين:

الأوّل: هي التي اشتملت على جميع فروع الحكمة النظرية ـ على الأعم الاغلب فيها ـ وبعضها أضيف إليها الحكمة العملية أيضاً، وهذا ما نجده واضحاً في بعض مؤلفات الشيخ ابن سينا كالشفاء، وكذلك المنظومة وشرحها للسيزواري وغيرهما.

---

(١) رحيق مختوم، جوادي آملي، ج١، ص١٤٥.

الثاني: هي التي اختصت بالتعرض للحكمة الإلهية فقط أي الفلسفة بالمعنى الأخص، وهذا ما نشاهده في كتاب «الأسفار الأربعة» لملا صدرا الشيرازي حيث اقتصر فيه على الحكمة الإلهية ولم يتعرض للرياضيات والطبيعيات فضلاً عن العلوم العملية. وسلك الطباطبائي في كتابيه «بداية الحكمة ونهاية الحكمة» نفس الطريق الذي اتبعه الشيرازي في الأسفار حيث اقتصر على هذا القسم من الحكمة وهي الإلهيات.

وبذلك يتضح أن الفلسفة والحكمة المبحوث عنها هنا هي أخص بكثير من الاصطلاح المتقدم للحكمة بالمعنى الأعم فلا تشمل الرياضيات والطبيعيات فضلاً عن العلوم العملية.

وأما وجه تقييد الحكمة بالإلهية في التعريف، فالغرض منه تمييزها عن باقي أقسام الحكمة من الطبيعية والرياضية.

ثم إن الحكمة الإلهية تنقسم إلى قسمين رئيسين:

الأوّل: الإلهيات بالمعنى الأعم.

الثاني: الإلهيات بالمعنى الأخص.

ويُبحث في الأوّل عن الأحكام العامة للوجود التي لا تختص بموجود دون آخر، وتسمى أيضاً «الأمور العامة»، ويُبحث في الثاني عن إثبات الواجب (تعالى) وصفاته وأفعاله. وسيأتي في المرحلة الأخيرة من هذا الكتاب أن الإلهيات بالمعنى الأخص ليست ـ في الحقيقة ـ قسماً مستقلاً في قبال الإلهيات بالمعنى الأعم، وإنما هي من المسائل المتعلقة بمرحلة «الوجوب والإمكان» من الأمور العامة وإنما أُخِّر البحث عنها لجهات أُخر ستأتي الإشارة إليها.

وجه التسمية

الأمر الثاني: وجه تسمية البحوث الفلسفية بـ«الحكمة الإلهية».

للإجابة على ذلك لا بُدّ من الرجوع إلى القرآن الكريم للوقوف على حقيقة الحكمة فيها، حيث نجد أنه (تعالى) يقول: ﴿**وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**﴾[١]. وبين في موضع آخر أنّ لقمان (عليه السلام) أوتي الحكمة ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ**﴾[٢]، والنتيجة الحاصلة من هاتين الآيتين أن لقمان (عليه السلام) أوتي خيراً كثيراً، وهذا ليس من اختصاصات هذا العبد الصالح بل أشار القرآن الكريم أن جميع الأنبياء قد أوتوا الحكمة، قال (تعالى): ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مّن كِتَاب وَحِكْمَة**﴾[٣]، وإذا تتبعنا الآيات القرانية في سورة لقمان لمعرفة الحكمة التي أوتيها لوجدنا أنها تشتمل على بُعد نظري يرتبط بمعرفة الله وصفاته وأفعاله، وبُعد عملي يرتبط بسلوك الإنسان وتوجيهه بنحو يؤدي إلى السعادة الدنيوية والأخروية، قال (تعالى): ﴿**وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾[٤].

عندما نتدبر هذه الآية المباركة نجد أن وصايا لقمان الحكيم لابنه تتلخص في بُعدين:

---

(١) البقرة: ٢٦٩.

(٢) لقمان: ١٢.

(٣) آل عمران: ٨١.

(٤) لقمان: ١٣.

الأوّل: يرتبط بالبعد النظري وهو التوحيد: ﴿لا تشرك بالله﴾.

الثاني: يرتبط بالبعد العملي وهو الظلم ونحوه: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾.

وهذا المزج بين البُعد النظري والعملي هو من الأصول القرآنية التي اختص بها هذا الكتاب السماوي، لأنه نور وهداية. يقول الطباطبائي في الميزان: «وهذا دأب القرآن حيث يبين أصول المعارف ويقص القصص ويذكر الشرائع ويشفع في جميعها بالعظة والوصية لئلا يفارق العلم العمل، فإن العلم من غير عمل لا قيمة له في الإسلام»[١].

إذا اتضحت هذه المقدمة، نأتي إلى كلمات المحققين من الفلاسفة عند تعريفهم الفلسفة ومن هو الفيلسوف، حيث نراهم يؤكدون بأن الإنسان لا يستحق لقب الحكمة والحكيم إلاّ بعد أن يتحلّى بهذين البعدين النظري والعملي. يقول ابن سينا في آخر الإشارات والتنبيهات: «أيها الأخ قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق والْقَمتُكَ قفي الحكم في لطائف الكلم، فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يُرزق الفطنة الوقّادة» إلى أن يقول: «فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق فائته ما يسألك مدرّجاً مجزءاً مفرّقاً....»[٢].

وقال الطوسي في شرح العبارة السابقة: «وأما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد أمر بامتحانهم بأربعة أمور، اثنان راجعان إلى أنفسهم، أحدهما: إلى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم، والثاني: إلى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم»[٣].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج٢، ص٧٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٣، ص٤١٩.

(٣) المصدر السابق، ج٣، ص٤٢٠.

وقال مؤسس مدرسة الإشراق: «وأما أنت إذا اردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقرّبة إلى القدس، فقد حدّثت نفسك بالممتنع أو شبيه الممتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلاّ ويأتيك البارقة النورانية إلى السكينة الإلهية الثابتة»[١].

وقال صدر الدين الشيرازي: «نحن بصدد بيان العلوم اللدنية وإثباتها بالبرهان ـ إن شاء الله ـ وحقيقة الحكمة إنما تُنال من العلم اللدني، وما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا يكون حكيماً»[٢]. وقال في مقدمة كتابه الأسفار: «وليعلم أن معرفة الله (تعالى) وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس السبيل إليه ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم، وليس هو أيضاً مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر، فإن جميعها ﴿**ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ**﴾[٣]، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يُقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحبّ الرئاسة والإخلاد إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد. فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فـ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾[٤]، واستحكم أوّلاً أساس المعرفة

---

(١) فلسفة السهروردي، ديناني، ص٤٧.

(٢) مفاتيح الغيب، للشيرازي، ص٤١.

(٣) النور: ٤٠.

(٤) الشمس: ٩ و١٠.

والحكمة ثم ارق ذراها وإلاّ كنت ممن ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِن الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ﴾[١] إذا أتاها»[٢].

وكذلك عندما يعرّفون الفلسفة يؤكدون هذا البعد العملي فيها فيقولون في بيانها: «نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبّه بالباري تعالى»[٣].

يعلّق صدر المتألّهين على هذا التعريف بقوله: «ولما جاء الإنسان كالمعجون من خِلطين صورة معنوية أمرية، ومادة حسية خلقية، وكانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق وتجرّد، لا جرم افتنّت الحكمة ـ بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين ـ إلى فنين: نظرية تجرّدية، وعملية تعلّقيه تخلّقية.

أما النظرية: فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيّد الرسل المسؤول في دعائه (صلّى الله عليه وآله) إلى ربّه حيث قال: «رب أرنا الأشياء كما هي»[٤].

وأما العملية: فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن، والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس. وإلى ذينك الفنين رمز الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسياً بالأنبياء (عليهم السلام): «الفلسفة هي التشبّه بالإله»، كما وقع في الحديث النبوي: «تخلّقوا بأخلاق

---

(١) النحل: ٢٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١١.

(٣) رحيق مختوم، جوادي آملي، ج١، ص١٢٠.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص١٢٤، نقلاً عن غوالي اللئالي، ج٤، ص١٣٢.

الله»[١]، يعني في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات»[٢].

يقول شيخنا العلاّمة حسن زاده آملي: «والتخلّق هو التحقق والاتصاف بحقيقة ذلك الخُلق، لا العلم المفهومي بمعناه كما يحصل بالرجوع إلى المعاجم بأن الراحم كذا والعطوف كذا، ومنه يتضح معنى حديث رسول الله صلَّى الله عليه وآله «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة» حيث إن المراد هو التخلّق بحقائق تلك الأسماء كما ورد في حديث آخر عنه (صلَّى الله عليه وآله) «إن لله تسعة وتسعين خُلُقاً من تخلّق بها دخل الجنة» لأن الأحاديث يعطف بعضها على بعض كما أن القرآن ينطق بعضه على بعض»[٣].

إذن لكي يستحق الفيلسوف لقب الحكمة والحكيم ويكون مصداقاً لقوله (تعالى): ﴿**وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**﴾[٤]، لا يكفي أن يكون عالماً بهذه المعارف والعلوم النظرية فقط، وإنما ـ بالإضافة إلى ذلك ـ عليه أن يجسّد الأخلاق الإلهية في سلوكه وسيرته العملية.

مباحث المدخل

بعد أن اتضحت هذه المقدمة حول الحكمة، نحاول الوقوف على الموضوعات التي أشار إليها في هذا المدخل وهي عدة مباحث يمكن عدّها ـ

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، العلم العلاّمة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ج١، ص١٢٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٣.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الحكيم الإلهي والفيلسوف الربانى صدر الدين الشيرازي، صححه وعلّق عليه آية الله حسن حسن زاده آملي، ج١، ص٣٠.

(٤) البقرة: ٢٦٩.

بحسب الاصطلاح الحديث ـ فلسفة هذا العلم:

١ ـ وجه الحاجة إلى الفلسفة.

٢ ـ بيان موضوع الفلسفة.

٣ ـ تعريف الفلسفة.

المبحث الأوّل: وجه الحاجة إلى الفلسفة

من أهم الوظائف التي يقوم بها البحث الفلسفي في حياة الإنسان على مرّ تاريخه الطويل هو تمييز الواقعيات عن غيرها، وهذا ما أشار إليه المصنف في مقدمة هذه الأبحاث بقوله: «فمسّت الحاجة بادئ ذي بدء إلى معرفة أحوال الموجود ـ بما هو موجود ـ الخاصّة به ليميّز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك». إلاّ أن هناك تساؤلاً أساسياً قبل الدخول إلى تحقيق تلك النقطة المشار إليها، وهو هل توجد واقعية أصلاً أم الأمر كلّه شك ووهم؟

لا يخفى أن الإجابة يجب أن تأتي ـ من الناحية المنهجية ـ قبل الدخول إلى البحث الفلسفي؛ لأن تمييز الحقائق عن غيرها فرع وجود حقائق وواقعيات، وإلاّ فإن من ينكر أو يشك في الواقعية أصلاً، لا يستطيع الدخول إلى دائرة البحوث الفلسفية، ومن هنا نجد الطباطبائي حاول أن يجيب عن هذا التساؤل قبل الدخول إلى البحث الفلسفي وبيان الدور الذي يؤديه في حياة الإنسان؛ وذلك من خلال بيان الأمور التالية:

الأمر الأوّل: إثبات أصل الواقعية ـ ولو بنحو القضية المهملة ـ في قبال ما ينسب إلى بعض السوفسطائيين من الشك في كل شيء حتى في واقعية أنفسهم وشكهم فضلاً عن غيرهم[1]. يقول شيخنا الجوادي: «إن أصل الواقعية

(١) تلخيص المُحصّل المعروف بنقد المحصّل، مع رسائل وفوائد كلامية، للخواجه نصير الدين الطوسي، إعداد: عبدالله نوارني، طهران، ١٣٥٩ش، ص٤٦.

أمر بديهي ولا يقبل النفي بأي نحو من الأنحاء، وذلك لأننا إذا صرنا بصدد نفيه فلابُدّ من قبول واقعية أنفسنا وفهمنا وواقعية الاستدلال والمقدمتين والنتيجة المترتبة عليهما وواقعية أولئك الذين نريد الاستدلال لهم. وهذا معناه أن نفي الواقعية وإنكارها يستلزم الفراغ عن قبول مجموعة من الحقائق والواقعيات التي لا يمكن نفيها»[١].

وهذا معنى قول المصنف في «نهاية الحكمة»: «فلا يسعنا أن نرتاب أنّ هناك وجوداً ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً إلاّ أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب»[٢]. والشاهد على أن هذا الإنكار والشك إنما هو بحسب اللفظ ولا يتعداه إلى الواقع أننا نجد أن سلوك صاحبه لا يختلف عن سلوك من يؤمن بالواقعية ويعتقد بها، فهو عندما يجوع أو يعطش مثلاً يبحث عن الطعام والشراب وعندما يداهمه خطر يهرب منه وهكذا، فإذا لم تكن هناك واقعية أصلاً، فماذا يطلب ومن أي شيء يهرب؟

الأمر الثاني: أن الإنسان يجد بالوجدان ـ أيضاً ـ أن هناك واقعية وحقيقة وراء وجوده الخاص به، وهذا الأمر إنما تعرّض له المصنف في قبال أولئك المنكرين لكل شيء ما عدا ذواتهم وأفكارهم. وهذه طائفة ثانية من السوفسطائيين ولكنهم أحسن حالاً من الطائفة السابقة.

لقد حاول أستاذنا الشهيد السيد محمّد باقر الصدر (قدّس سرُّه) أن يثبت الواقع الموضوعي للعالم الخارجي من خلال الدليل الاستقرائي الذي أقام أسسه في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» حيث قال: «في ضوء ما تقدم

---

(١) رحيق مختوم، جوادي آملي، ج١، ص١٨١.

(٢) نهاية الحكمة، الأستاذ العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ص٤.

نعرف أن اعتقادنا بوجود الواقع الموضوعي للعالم يعبّر عن معرفة استقرائية، وبهذا نردّ على المثالية التي تنكر وجود أيّ مبرر للاعتقاد بالواقع الموضوعي للعالم، فقد عرفنا أن الاعتقاد بذلك يستمد مبرره من الدليل الاستقرائي»[١].

الأمر الثالث: أن الإنسان قادر على أن يقف على تلك الحقائق والواقعيات الخارجة عنه وأن يدركها كما هي في الواقع ونفس الأمر، وهذا في قبال أولئك الذين آمنوا بواقعية أنفسهم وتحقق واقع خارج عن وجودهم ولكنهم أنكروا أو شكّوا على الأقل في قدرة الإنسان على إصابة الواقع الخارجي والوقوف على حقيقته.

يدفع هذا الاتجاه ما ذكره الطباطبائي في «نهاية الحكمة»: «ومن السفسطة قول القائل: إن الذي يفيده البحث التجريبي أن المحسوسات بما لها من الوجود الخارجي ليست تطابق صورها التي في الحس، وإذ كانت العلوم تنتهي إلى الحس فلا شيء من المعلوم يطابق الخارج بحيث يكشف عن حقيقته.

ويدفعه: أنه إذا كان الحس لا يكشف عن حقيقة المحسوس على ما هو عليه في الخارج، وسائر العلوم منتهية إلى الحس حكمها حكمه، فمن أين ظهر أنّ الحقائق الخارجية على خلاف ما يناله الحس، والمفروض أن كل إدراك حسيٌّ أو منته إلى الحس، ولا سبيل للحس إلى الخارج»[٢].

وقد لخصّ المصنف هذه الأمور الثلاثة بقوله في المقدمة: «إن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية، وأن هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه،

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله، محمّد باقر الصدر، الطبعة الرابعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص٤٦٣.

(٢) نهاية الحكمة، الطباطبائي، ص٢٥٥.

وأن له أن يصيبها».

يقول العلاّمة مطهّري: «إن المحققين من الحكماء والفلاسفة وجدوا أن الحجر الأساس الذي يبدأ منه البحث الفلسفي هو مبدأ أن هناك واقعية، وبذلك يتميّز البحث الفلسفي عن السفسطة، وهذا الأصل يقيني وفطري وهو مورد للقبول والإذعان من كل إنسان حتى السوفسطائي وإن لم يكن ملتفتاً إليه»[1].

إذا اتضحت هذه الأمور الثلاثة نقول: كما أنّا لا نشك في أصل وجود الواقعية وتحققها، فإننا لا نرتاب بالدرجة نفسها أننا قد نصيب تلك الواقعية وننالها وقد نخطئها ونغلط فيها، ومن هنا فقد نحسب ما ليس بموجود موجوداً وبالعكس، كما أن الإنسان الأولي كان يثبت أشياء ويرى آراء ننكرها نحن اليوم ونرى ما يناقضها، وأحد النظرين خطأ لا محالة. كما هناك أغلاط نبتلى بها كل يوم فنثبت الوجود لما ليس بموجود وننفيه عما هو موجود حقاً ثم ينكشف لنا أنا أخطأنا في ما قضينا به، فمسّت الحاجة إلى علم يتكفّل لنا تمييز الحقائق عن غيرها من الموجودات المتخيلة.

أقسام الإدراك

وتوضيح ذلك، أن الإدراكات تنقسم ـ من جهة نظر الفيلسوف ـ إلى ثلاث فئات رئيسية:

١ ـ الحقائق: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج «كمفاهيم الأرض والسماء والماء والهواء والإنسان والفرس ونحو ذلك من التصورات، وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جسم سيّال، والتفاح أحد

---

(١) أصول فلسفة وروش رئاليسم، تأليف العلامه السيد محمد حسين الطباطبائي، مقدمة وتعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ج٣، ص٣٦٧، (بالفارسية).

الثمرات وغير ذلك من التصديقات، وهي علوم وإدراكات تحققت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادة الخارجية وبين حواسنا وأدواتنا الإدراكية»[١].

٢ ـ الاعتباريات: «وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج ولكن العقل يعتبر لها مصداقاً، أي أن العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقاً واقعياً لهذه المفاهيم يعتبره مصداقاً، ولكي تتميز الإدراكات الحقيقية عن الإدراكات الاعتبارية نستعين ببعض الأمثلة، فالرئاسة والمرؤوسية والمالكية والمملوكية إذا حلّلناها نجد أنّه لا يوجد بحسب الواقع الخارجي من الإنسان الرئيس إلاّ إنسانيته ووجوده الخارجي، وأما رئاسته فإنما هي بحسب اعتبار المجتمع والعقلاء ذلك، وهكذا في الإنسان المرؤوس. وكذلك لو جئنا إلى الكتاب المملوك، فالذي له تحقق خارجي إنما هو الكتاب، وأما مملوكيته فأمر اعتباري لا يتجاوز حد الذهن. وعلى هذا القياس فلو شكّل ألف جندي فوجاً واحداً من الجيش، فإن الوحدة اعتبارية بخلاف كل جندي جندي الذي يعد فرداً من هذا الفوج فإن وحدته حقيقية؛ وذلك لأن الفوج الذي هو مجموع الأفراد لا وجود حقيقي له وراء هؤلاء الأفراد.

ويمكن أن نجمل الفروق بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية في النقاط التالية:

الأولى: أن الإدراكات الحقيقية هي انعكاس للواقع ونفس الأمر عند الذهن البشري، بخلاف الإدراكات الاعتبارية فإنها فروض واعتبارات يضعها العقلاء لرفع حاجاتهم ولا واقع لها وراء ظرف العمل، وما ذكر في كلمات المنطقيين من تقسيم المدركات إلى تصور وتصديق والأقسام الموجودة لكل منهما مرتبط بالإدراكات الحقيقية لا الاعتبارية»[٢].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج٢، ص١١٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج٢، ص١١٥؛ أصول الفلسفة، مقدمة المقالة

الثانية: أن الإدراكات الحقيقية لها قيمة منطقية ويمكن الاستفادة منها في البراهين العقلية للكشف عن حقائق وجودية أخرى، والاعتبارية ليست كذلك.

الثالثة: أن الإدراكات الحقيقية ثابتة لا تتغير بتغير حاجات الإنسان، ومن هنا فهي دائمة وضرورية وكلّية، بخلاف الإدراكات الاعتبارية فإنها تابعة لحاجات العقلاء لتنظيم حياتهم، فتكون متغيّرة وينالها قانون التكامل والارتقاء وهذا سبب كونها مؤقتة ونسبية وغير ضرورية[١].

٣ ـ الوهميات: وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي لا حقيقة ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس كتصوّر الغول والعنقاء[٢] ونحوهما.

تأسيساً على ذلك فإن واحدة من أهم الأهداف التي تروم الفلسفة تحقيقها من خلال موازينها الدقيقة هي «فصل الأمور الحقيقية عن الفئتين الأخريين. وتمييز الأمور الاعتبارية ـ التي تبدو وكأنها حقيقية ـ من الحقائق يعتبر من المواضيع المعقدة التي زلّت فيها أقدام كثير من الفلاسفة بالنحو الذي أدّى بجملة من العلماء المحدثين في أوربا والذين انصرفوا إلى نقد العقل وفهم الإنسان أن يفصلوا مخلوقات الذهن عن الحقائق التي لها واقع خارجي، وأدّى ذلك إلى انحراف بعضهم نحو السفسطة القائلة إن جميع المفاهيم هي مخلوقات ذهننا، ودفع بعضهم الآخر إلى اختيار أسلوب الشك. وبذلت الفلسفة الإسلامية جهداً ملحوظاً في هذا المضمار وقدّمت تحقيقات نافعة للتفكيك بين الاعتباريات والحقائق»[٣].

السادسة، مطهّري (بالفارسية).

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١١٥؛ أصول الفلسفة، مقدمة المقالة السادسة، مطهّري.

(٢) الغول والعنقاء إشارة إلى حيوانين وهميين لا تحقق لهما في الواقع الخارجي.

(٣) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ص٤٦.

وإلاّ لو لم نميّز بين هذين السنخين من الإدراكات لانتهينا إلى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الغربيين من تعميم أحكام الإدراكات الاعتبارية إلى الإدراكات الحقيقية والقول بعدم وجود إدراكات مطلقة ودائمة وضرورية.

كذلك تبذل الفلسفة جهوداً كبيرة لتمييز الحقائق عن الوهميات، فربما يخطئ الإنسان فيرى ما ليس بحق حقاً واقعاً في الخارج، حيث قد يتوّهم أنه لا رابطة ضرورية بين الأفعال والغايات المترتبة عليها، من قبيل من يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، مع أنّ العثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتبطة به، وهذا هو الحظ السعيد فيعتقد أن له حقيقة وواقعاً وليس كذلك. وقد يكون الأمر معكوساً فيعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلاً خرافياً كما نجد ذلك عند جملة من الفلاسفة الغربيين الذين يتوهمون أن حقيقة الإنسان لا تتعدّى هذا الوجود المادي المشهود لنا، ولكن الفلسفة الإلهية تقول: إن هذا البدن المادي هو مظهر لحقيقة أخرى وراءه مجرّدة عن المادة وقوانينها وهي التي تؤلّف حقيقة الإنسان.

الهدف من تمييز الحقائق عن غيرها

إنّ الهدف الذي يروم الفيلسوف الوصول إليه من خلال تمييز الموجودات الحقيقية عن غيرها هو أن الإنسان مفطور على طلب الحقيقة والبحث عنها وتمييزها عن الأوهام التي لا واقع لها. أما لماذا يطلب الإنسان الحقيقة ويبحث عنها فهذا يستلزم الوقوف ـ ولو قليلاً ـ للتعرّف على بعض خصائص هذا الموجود الحيّ وما امتاز به عن الموجودات الحيّة الأخرى التي تشاركه في كثير من الخصوصيات.

لعلنا إذا أردنا أن نكشف عن السر الذي جعل من هذا الموجود الخاص أنه يستحق الخلافة عن الله دون غيره من الموجودات ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ**

﴿فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١]، واستطاع أن يتحمّل الأمانة الإلهية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمواتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾[٢]، لأمكن تلخيص ذلك في بعدين:

البعد الأوّل: أنه كائن مفكّر[٣]، ونعني بذلك أنّه يستطيع أن يستفيد من معلوماته التي يحصل عليها من خلال المسيرة الطويلة للجهد البشري في مختلف مجالات الحياة للكشف عن المجهولات التي تواجهه.

البعد الثاني: ويكمن في ميوله وإحساساته الفطرية التي تنبع من كيانه ـ كموجود مفكر ـ وقد ذكر الأعلام جملة من هذه الميول والإحساسات إلاّ أنه يمكن إرجاعها جميعاً إلى حب الكمال المطلق. يقول الإمام الخميني (قدّس سرُّه): «إنك لن تجد فرداً واحداً في كل المجموعة البشرية تخالفها، وإنّ العادات والأخلاق والمذاهب والمسالك وغيرها لا يمكن أن تبدّلها ولا أن تحدث خللاً فيها. إنها الفطرة التي تعشق الكمال، وكل الجهود المضنية التي يبذلها كل فرد في مجال عمله وتخصصّه إنما هو نابع من حب الكمال على الرغم من وجود منتهى الاختلاف بين الناس فيما يرونه من الكمال»[٤].

وبتبع هذه الفطرة فطرة أخرى هي الانزجار عن النقص ـ أي نقص كان ـ وعلى أساس هاتين الفطرتين ـ الأصلية والتبعية ـ يحاول الإنسان من خلال

---

(١) البقرة: ٣٠.

(٢) الأحزاب: ٧٢.

(٣) عُرّف الفكر بأنه: إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلى العلم بالمجهول الغائب. المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفر، منشورات فيروزآبادي، ج١، ص٢٣.

(٤) الأربعون حديثاً، الإمام الخميني، تعريب محمد الغروي، مؤسسة دارالكتاب الإسلامي، ص١٧٧.

وقوفه على الموجودات الحقيقية وتمييزها عن غيرها أن يطلب تلك الحقائق التي تنسجم مع كماله الوجودي ويهرب من تلك التي لا تتلاءم معه. وبتعبير الحكماء: يطلب «لأن يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» وأن «يتشبّه بالباري (تعالى) ويتخلّق بالأخلاق الإلهية».

وكتطبيق لهذه المقولة التي توفرنا عليها في هذا المبحث نجد أن من أهم الحقائق التي توصّل إليها الإنسان من خلال البحوث الفلسفية «هي الوقوف على العلل الفاعلية الموجودة لهذا العالم المادي المحسوس لنا، وبالأخص الوقوف على معرفة الله (تعالى) وأسمائه وصفاته العليا»، ويمكن عدّ هذه الفائدة من أهم الفوائد والغايات المترتبة على الفلسفة الأولى.

بتعبير آخر: لو لم نحصل على ثمرة من البحث الفلسفي غير هذه الثمرة الطيبة لكان ذلك كافياً للحثّ على دراسة هذا الفن والوقوف على مسائله. قال (تعالى): ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيّبَةً كَشَجَرَة طَيّبة أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينِ بِإِذْنِ رَبّهَا**﴾[1].

والتدبر في هذه الآيات يدلّنا أن المراد بالكلمة الطيبة التي شبهت بشجرة طيبة هي كلمة التوحيد وشهادة أن لا إله إلاّ هو حق شهادته. ومن خلال الوقوف على المسائل الرئيسية للتوحيد يمكن الانتهاء إلى الأصول الأساسية الأخرى كالنبوة والمعاد وغيرهما. قال (تعالى): ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللهُ عَلَى بَشَر مِن شَيء**﴾[2]، حيث نرى أنّ الآية المباركة تبيّن أن من يقول: إن الله لم يُنزل

(١) إبراهيم: ٢٤ و ٢٥.

(٢) الأنعام: ٩١.

وحياً وكتاباً ولم يبعث رسولاً لم يقدّر الله حق قدره ولم يعرفه حق معرفته «فدلّ ذلك على أن من لوازم الألوهية وخصائص الربوبية أن ينزّل الوحي والكتاب لغرض هداية الناس إلى مستقيم الصراط والفوز بسعادة الدنيا والآخرة»[١]، وهذا معناه أنّ هناك تلازماً بين الربوبية العامة له تعالى وبين إرسال الرسل وبعث الأنبياء. وكذلك فيما يرتبط بالمعاد نجد القرآن يقول: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ**﴾[٢]، حيث بيّنت الآية أنّ إنكار المعاد يستلزم أن يكون الخلق من الإحياء والإماتة عبثاً من غير هدف ولا غاية، وحيث إن الله سبحانه ليس بعابث ولا لاعب ـ كما تبينه الآيات الأخرى؛ قال تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمواتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ. مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاّ بِالْحَقّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[٣] ـ إذن لابدّ أن يكون رجوع وعود إليه تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ**﴾[٤].

والحاصل: أن البحث الفلسفي يقوم بدور أساسي في تمييز الحقائق الوجودية عن غيرها، ومن أهم التطبيقات لهذه الحقيقة هي استكشاف الرؤية الكونية وبالأخص التوفر على معرفة الله وأسمائه وصفاته التي تعد المحور الأساسي في الرؤية التوحيدية للعالم.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص٢٦٩.

(٢) المؤمنون: ١١٥.

(٣) الدخان: ٣٨ و٣٩.

(٤) الانشقاق: ٦.

ولكن قد يقال: إن استكشاف الرؤية الكونية ليس حكراً على البحوث الفلسفية، بل يمكن لمدارس فكرية أخرى ـ كالمدرسة الكلامية مثلاً ـ القيام بهذا الدور أيضاً.

الجواب: إنه سيتضح في بحث الإلهيات بالمعنى الأخص أن كثيراً من المسائل الأساسية في التوحيد لا يمكن حلها إلاّ من خلال تحقيق وتنقيح جملة من الأصول والقواعد العقلية التي يبحث عنها في الأمور العامة من الحكمة الإلهية، ولعل هذا هو أحد الأسباب في تأخير البحث عن التوحيد ومسائله إلى آخر مرحلة من مراحل هذا الكتاب مع أنّ الحديث عن الإلهيات بالمعنى الأخص ـ كما ذكرنا سابقاً ـ يعد ملحقاً ببحث الوجوب والإمكان من الأمور العامة.

هذه بعض الفوائد المترتبة على دراسة هذا الفن، وهناك فوائد وغايات أخرى ترتبط بذلك لم يتعرض المصنف لها.

المبحث الثاني: موضوع الفلسفة

من الأبحاث التي تعارف عليها القدماء في كتبهم العلمية هو الحديث في مقدمة كل علم عن موضوع ذلك العلم، وقد ذُكرت في كلمات الأعلام عبارات متعددة لبيان موضوع هذا العلم من قبيل: «الموجود بما هو موجود» و«الموجود على وجه كلي» و«الموجود المطلق». والمراد من «الموجود» هنا ليس هو الوجود في قبال الماهية بل المقصود منه هو الواقعية في قبال السوفسطائي المنكر لأصل وجود الواقعية، لأنه لم يثبت بعد أن هذه الواقعية مصداق للوجود أو للماهية، وإنما هي مسألة من المسائل التي سيقع البحث عنها في هذا العلم، فلا يعقل أن تكون النتيجة التي ننتهي إليها في تلك

المسألة هي موضوع الفلسفة الأولى، لأن البحث في مسائل العلم فرع وجود الموضوع في الرتبة السابقة. نعم بعد أن يثبت أن هذه الواقعية ـ التي ميزت طريق الحكيم عن السوفسطائي ـ هي الوجود لا الماهية، نستطيع القول: إن موضوع الفلسفة هو «الوجود بما هو وجود».

وأما وجه تقييد الموضوع بـــ «ما هو موجود» كما جاء هنا في المتن أو «على وجه كلي» أو «الموجود المطلق بما أنه كلي» كما ورد في «نهاية الحكمة»[1]، فهو لتمييز موضوع الحكمة الإلهية عن موضوع العلوم الطبيعية والرياضية وغيرها من المعارف النظرية والعملية.

وتوضيح ذلك أننا بعد أن حسمنا أصل الشك والسفسطة وآمنّا بواقعية الأشياء، أوّل ما نرجع إليها نجدها في عين أنها جميعاً متحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطائي من بطلان الواقعية، مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض بشهادة اختلاف الآثار المترتبة عليها، فنجد فيها إنساناً موجوداً وشجراً موجوداً ومعدناً موجوداً وهكذا غيرها كثير.

وهنا يقع البحث تارة عن هذه الوجودات من حيثياتها المشتركة ـ وهي المحمولات في هذه القضايا ـ وأخرى يكون الحديث عنها من حيثياتها المختصّة ـ وهي الموضوعات المتكثرة والمختلفة ـ ومن الواضح أن البحث الأوّل لا يختص بنوعٍ دون آخر بل هو بحث عام يشمل جميع الموجودات على حدّ سواء خلافاً للبحث الثاني فإنه يختص بنوع دون آخر.

وهؤلاء الأعلام يريدون بعباراتهم المختلفة تلك بيان أن موضوع الحكمة الإلهية إنما هو الموجودية العامة والواقعية المطلقة من غير تقييدها بهذا النوع أو ذاك، أي من حيثيتها المشتركة لا المختصة. وكلما عرض عليه ـ أعني

---

(١) نهاية الحكمة، الطباطبائي، ص٤.

الموضوع ـ عارض أخرجه من إطلاقه وكليته وجعله خاصاً بنوع من الموجودات فإنه يؤدي إلى أن يكون موضوعاً لعلم من العلوم الأخرى، فمثلاً لو تخصّص هذا الموضوع الكلي أو المطلق بالجسمية من خلال عروض الجسم عليه فإنه يكون موضوعاً للطبيعيات، ولو تخصّص بالكم من خلال عروضه عليه فإنه يكون موضوعاً للرياضيات، وكذا لو عرض عليه النفس فإنه يكون موضوعاً لعلم الأخلاق، وهكذا.

ويمكن تقريب الفرق بين موضوع الفلسفة الأولى وموضوعات سائر العلوم الأخرى من خلال تشبيه هذا العالم ببدن الإنسان، فإن البحث عنه يكون بنحوين:

النحو الأوّل: «وهي الأبحاث التي تتعلق بالأعضاء المكوّنة لهذا البدن بنحو تجزيئي، فيقع الحديث عن العين والأذن والأنف والقلب وغيرها من الأعضاء الظاهرة والباطنة.

النحو الثاني: وهي الأبحاث التي تتعلق بالبدن ككل واحد لا عن الأجزاء المكوّنة له، كالبحث عن أن هذا البدن هل هو حادث زماني أم قديم زماني؟

وهل البدن له وحدة حقيقية وكثرة اعتبارية، أم بالعكس كثرته حقيقية ووحدته اعتبارية، أم الوحدة حقيقية والكثرة حقيقية؟

هل هذا البدن له مبدأ حقيقي أوجده أم ليس له ذلك؟

وإذا كان له مبدأ فهل هو عليم حكيم أم ليس له هذه الخصوصيات والصفات؟

وهل جميع أعضاء هذا البدن حيّة عالمة، أم يختص الشعور والإدراك ببعض الأعضاء دون بعض؟

وهل لهذا البدن غاية يسعى للوصول إليها أم لا غاية له ولا هدف في الوجود؟

ثم هل وجدت هذه الأعضاء التي يتكون منها البدن مصادفة وبلا علة أم هي محكومة لقانون العليّة العام؟

وإذا كانت هناك علّية، فهل هناك نظام سببي ومسبّبي، وسنن لا تتغير ولا تتبدل تحكم أجزاء هذا البدن، أم لا وجود لمثل هذا القانون، فتقبل التخلّف والتغيّر والتبدّل؟

ثم هل هذا القانون الذي يحكم هذا البدن هو نظام واقعي تكويني أم هو نظام اعتباري؟ وهكذا إلى عشرات الأسئلة التي يمكن طرحها بالنسبة إلى البدن ككل.

إنّ الإجابات التي نحصل عليها من خلال النحو الأوّل من الأبحاث هي التي تكوّن لنا العلوم المختلفة من الطب والرياضيات والطبيعيات ونحوها. أما الإجابات التي نقف عليها من خلال النحو الثاني من الأبحاث فهي التي تكوّن لنا المسائل الفلسفية[١].

إذن عندما يقيّدون موضوع الحكمة الإلهية بقولهم: «من حيث هو موجود» فإن غرضهم هو تمييز موضوعها عن موضوعات سائر العلوم الأخرى، لأن تلك العلوم ليس موضوعها هو «الموجود من حيث إنه موجود» بل موضوعها «الموجود من حيث إنه جسم» أو «من حيث إنه كم» أو «من حيث إنه نفس» ونحو ذلك. ولما كان موضوع الفلسفة كليّاً ومطلقاً فهذا معناه أن القوانين التي تنتهي إليها الأبحاث الفلسفية هي قوانين عامة للوجود، خلافاً لموضوعات سائر العلوم الأخرى فإنها مقيّدة وجزئية وتحاول الوقوف على القوانين الخاصة التي ترتبط بموضوع ذلك العلم.

---

(١) آشنايي با علوم إسلامي، فلسفة، مرتضى مطهّري، ص١٣٠.

المبحث الثالث: تعريف الفلسفة

عرّف المصنف هذا الفن في المتن بأنه «العلم الذي يبحث عن أحوال الموجود بما هو موجود». ولكلمة العلم اصطلاحات متعددة لا نريد الخوض فيها الآن، والمراد منه هنا ما يطلق على مجموعة المسائل التي تختلف من حيث المحمولات وإن كانت جميعاً تدور حول محور واحد وموضوع فارد. وبعبارة أخرى: «هو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاته»[1]. وهذا يستلزم أن يكون لكل علم موضوع وهو الذي يقع موضوعاً في جميع المسائل والقضايا التي يتألّف منها العلم.

وهنا يطرح هذا التساؤل: ما هي خصائص تلك المحمولات التي تعرض موضوع العلم؟ قال الماتن: إن هذه المحمولات لا بُدّ أن تكون من «أحوال الموضوع»، وبتعبير الفلاسفة: لا بُدّ أن تكون من الأعراض الذاتية لما هو موضوع العلم. وقد ذكر المحققون من الفلاسفة والمناطقة وعلماء الأصول ضوابط متعددة وتعاريف مختلفة لبيان ما هو المراد من «العرض الذاتي»، ولسنا بصدد الدخول في تلك التفصيلات التي بيّنوها وما وقع فيها من النقض والإبرام، وإنما نكتفي بعرض نظرية الطباطبائي في هذا المجال.

وبيانها يستلزم الإشارة إلى مقدمة حاصلها: أن العلوم النظرية تنقسم بنحو الحصر العقلي إلى ثلاثة أقسام: الطبيعية والرياضية والإلهية. فإذا كانت الأعراض والأحوال بنحو لا يمكن حملها على «الموجود» إلاّ إذا كان جسماً أو كمّاً فهذه المسائل خارجة عن الفلسفة الأولى، وأما إذا كانت بنحو يمكن عروضها وحملها على «الموجود» بلا حاجة إلى التخصّص والتحصص بهذا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي، ج١، ص٣١.

القيد أو ذاك فهي من المسائل الفلسفية. فمثلاً لا يتصف «الموجود من حيث هو موجود» بأنه حار أو بارد، حامض أو حلو، رجل أو امرأة، كبير أو صغير ونحوها إلاّ إذا تخصص وتقيّد بقيد يخرجه عن إطلاقه وكليته، وهذا بخلاف اتصافه بأنه علة أو معلول، واجب أو ممكن، حادث أو قديم، غني أو فقير ونحوها، فإن «الموجود من حيث هو موجود» يتصف بها.

يقول الآملي: «قد علمت أن الموضوع للعلم الإلهي هو "الموجود بما هو موجود" وهو قد يوصف بأنه "واحد أو كثير، جزئي أو كلي، بالفعل أو بالقوة" وقد يوصف بأنه "مساو لشيء أو أصغر منه أو أكبر" وقد ينعت بأنه "متحرك أو ساكن" "حار أو بارد" ولكنه يختلف في اتصافه بهذه الأوصاف في احتياجه في تخصّصه بخصوصية أخرى لصحة اتصافه بها وعدمه، ففي اتصافه بمساواته لشيء آخر أو أصغريته أو أكبريته منه يحتاج إلى أن يصير ذا كم لكي يقبل التساوي واللاتساوي لأنهما من عوارض الكم، فيحتاج في اتصافه بهذه الأوصاف إلى أن يصير رياضياً، وفي اتصافه بالحرارة والبرودة ونحوهما يحتاج إلى أن يصير ذا مادة فيحتاج في اتصافه بهما إلى أن يصير طبيعياً، وفي اتصافه بالوحدة والكثرة والكلّية والجزئية ونحوهما لا يحتاج إلى أن يصير رياضياً أي شيئاً موضوعاً للعلوم التعليمية، ولا طبيعياً أي شيئاً موضوعاً للعلم الطبيعي، فالوحدة ونحوها مما يعرض نفس "الموجود بما هو موجود"»[1].

ومن هنا يتضح قول الحكماء: إن ضابط المسألة الفلسفية هو أن يكون المحمول من الأحوال والأعراض التي يمكن حملها على "الموجود بما هو موجود" من دون حاجة إلى أن يتخصّص بتخصّص رياضي أو طبيعي ونحوه، وهذا ما أشار إليه في المتن في تعريف الحكمة الإلهية.

---

(١) درر الفوائد، ج٢، ص١٣١.

أقسام العرض الذاتي

ثم إن العرض الذاتي تارة يعرض الموضوع مباشرة وبلا واسطة أصلاً كما في قولنا: «الموجود إما واجب أو ممكن» فإن هذين المحمولين يعرضان الموضوع بلا واسطة، وأخرى يعرض المحمول الموضوع بواسطة، ولكن تلك الواسطة لا تخصّص الموضوع ولا تقيّده بقيد طبيعي أو رياضي ونحوهما، كما في قولنا: «الممكن إما جوهر أو عرض، والجوهر إما نفس أو عقل أو جسم...» فإن هذه المحمولات جميعاً تعدّ من الأعراض الذاتية لموضوع العلم، وهذا معناه أن العرض الذاتي الأوّل الذي كان محمولاً بلا واسطة لموضوع العلم إذا كان له محمول وعرض ذاتي آخر، وكان لهذا المحمول الثاني محمول وعرض ذاتي ثالث وهكذا، فإن جميع هذه المحمولات تكون أعراضاً ذاتية لموضوع العلم.

فمثلاً الموجود إما واجب أو ممكن، والممكن إما جوهر أو عرض، والعرض إما كيف أو غيره، والكيف إما محسوس أو غيره، والمحسوس إما مبصر أو غيره، والمبصر إما قابض لنور البصر أو غيره، والمبصر القابض لنور البصر هو الأسود، فالسواد هو عرض ذاتي للموجود، ومن هنا فإن «الموجود» وهو الموضوع يؤخذ في تعريف وحدّ السواد، وذلك لأن الموجود يؤخذ في الواجب والممكن، والموجود الممكن يؤخذ في حد الجوهر والعرض، والموجود الممكن العرض يؤخذ في حد الكيف وهكذا إلى أن ننتهي إلى السواد، فإننا نجد أن الموضوع الأوّل يؤخذ في حد هذا العرض والمحمول الأخير. وهذا معنى قول الحكماء: إن العرض الذاتي هو ذلك المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده وتعريفه.

ولكن حيث إن الموضوع ـ في بعض الأحيان ـ يفقد موقعه المختص به فيكون محمولاً ويكون المحمول موضوعاً، فبدل أن نقول: «الموجود واجب» نقول: «الواجب موجود» وهذا ما يعبّر عنه بعكس الحمل ـ كما سيأتي بيانه في الفصل السادس من المرحلة الأولى ـ أضاف الطباطبائي وغيره إلى تعريف العرض الذاتي «أو يؤخذ هو في حدّه الموضوع» فالضابطة في هذه القضايا التي هي من عكس الحمل تكون بعكس الضابطة التي ذكرناها في تلك القضايا، حيث كان المعيار هناك «أخذ الموضوع في تعريف وحدّ المحمول والعرض الذاتي» وهذا بخلافه هنا فإن المحمول «يؤخذ في تعريف وحدّ الموضوع» كما لا يخفى. قال الطوسي (شارح الإشارات) في بيان العرض الذاتي: «هو أن يقال ما يؤخذ في حدّ الموضوع أو يؤخذ الموضوع في حدّه»[١].

مما تقدّم يتضح ما ذكره الطباطبائي في حاشيته على الأسفار حيث قال: «إن العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط، ويتميز بأخذه في حدّه كأخذ الإنسان في حد المتعجب وأخذ الإنسان المتعجب في حد الضاحك، لكن يجب أن يتنبّه أن القضية ربما انعكست أو استعملت منعكسة، ولذلك كان من اللازم أن يقال: إن المحمول الذاتي ما يؤخذ في حدّه الموضوع أو يؤخذ هو في حد الموضوع، فالأوّل كما في قولنا: "الموجود ينقسم إلى واحد وكثير"، والثاني كما في قولنا: "الواجب موجود"»[٢].

ثم إنه قد يقال: إن البحث في المسائل الفلسفية إنما هو عن الأحوال التي تعرض «الموجود بما هو موجود» ومن الواضح أن مثل هذه الأحوال لا

---

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي بن سينا، ج١، ص٦١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص ٣١، حاشية رقم ١.

تختص بالواجب (تعالى) بل تشمل غيره أيضاً، فلماذا سمّوا البحث في الأمور العامة بالإلهيات بالمعنى الأعم في قبال البحث عن الواجب (تعالى) الذي يسمّى بالإلهيات بالمعنى الأخص؟

في الإجابة نقول: إن الوجود يثبت لواجب الوجود أوّلاً وبالذات، ويثبت لغيره بواسطته (سبحانه) فوجود الممكنات بالغير ووجوده (تعالى) بذاته وبنفسه، فسمي هذا العلم بأشرف أجزائه تسمية للكل باسم الجزء، وإلا فالبحث الفلسفي لا يقتصر على البحث الإلهي ـ بالمعنى الأخص ـ أجل، البحث في إثبات وجود الله وصفاته وأسمائه وأفعاله هو أحد المقاصد الأساسية من البحوث الفلسفية كما تقدم.

هذا تمام الكلام في هذه المقدمة التي عقدها المصنف لهذا الفن، وسوف نتوّفر ـ إن شاء الله تعالى ـ في آخر كل فصل على إيراد بعض الإيضاحات التي تحتاجها العبارة في المتن، فنلقي أضواء على النص.

أضواء على النص

- قوله (قدِّس سرُّه): «**مما ليس بموجود حقيقي**».

إشارة إلى ما تقدم من أن الإدراكات تنقسم إلى فئات ثلاث: الحقائق والاعتباريات والوهميات، وأن الفلسفة تحاول تمييز الموجودات الحقيقية عن غيرها من الاعتبارية والوهمية.

- قوله (قدِّس سرُّه): «**كالبخت**». أي الحظ السعيد.
- قوله (قدِّس سرُّه): «**والغول**»: حيوان وهمي لا وجود له في الخارج.
- قوله (قدِّس سرُّه): «**كالنفس المجردة والعقل المجرد**».

المراد من «النفس» في الاصطلاح الفلسفي: الموجود المجرّد عن المادة

في مقام ذاته، والمحتاج إلى المادة في مقام فعله. أما العقل فله إطلاقات متعددة، والمقصود منه هنا الموجود المجرّد عن المادة ولواحقها ذاتاً وفعلاً.

● قوله (قدّس سرُّه): **«عن أحوال الموجود بما هو موجود».**

لم يعبّر «عن أحوال الوجود بما هو وجود» لأنه لم يثبت بعد هل الواقعية التي هي موضوع الفلسفة مصداق للوجود أو الماهية. أجل، بعد أن تثبت أصالة الوجود واعتبارية الماهية فسيكون الموجود هو الوجود.

● قوله (قدّس سرُّه): **«ويسمّى أيضاً الفلسفة الأولى والعلم الأعلى».**

ذكرت أسماء متعددة لهذا اللون من المعرفة من قبيل «الميتافيزيقا والعلم الكلي وما قبل الطبيعة والفلسفة الأولى» وغيرها.

يقول الآملي: «إن نسبة موضوع هذا العلم إلى موضوعات سائر العلوم نسبة الكلي إلى أفراده، فتكون موضوعات العلوم من مصاديق هذا العلم، ولهذا استحق بأن يكون له الرياسة العامة المطلقة على سائر العلوم، ويسمّى بالعلم الأعلى والفلسفة الأولى، وأما وجه تسميته بالعلم الأعلى فهو لتقدم موضوعه على موضوعات كل العلوم، وبالفلسفة الأولى فلتقدم مرتبته على مراتب سائر العلوم بتقدم موضوعه»[1].

ومنه يتضح وجه تسميتها ـ أي الفلسفة بالمعنى الأخص ـ بأم العلوم حيث إن العلوم جميعاً تحتاج إليها في مبادئها التصورية والتصديقية، خلافاً للفلسفة فإنها مستغنية عن ذلك.

وأما وجه تسميتها بالميتافيزيقا فهو «أن هذا اللفظ مأخوذ في الأساس من أصل يوناني هو "متاتا فوسيكا" وبعد حذف حرف الإضافة "تا" وتبديل "الفوسيكا" إلى "فيزيقا" أصبحت "الميتافيزيقا"، وقد تُرجمت إلى "ما بعد

---

(١) درر الفوائد، الآملي، ج٢، ص١٢٦.

الطبيعة" في اللغة العربية.

وبحسب ما ينقله مؤرخو الفلسفة فإن هذا اللفظ قد جعل في البدء اسماً لأحد كتب أرسطو يأتي من حيث الترتيب بعد كتاب "الطبيعة" ويدور البحث فيه عن الأمور العامة للوجود التي هي مجموعة مواضيع يطلق عليها في العصر الإسلامي اسم "الأمور العامة"»[١].

وقد يذكر وجه آخر لتسميتها بـ"ما بعد الطبيعة" وهو تأخرها في التعليم والتعلم عن العلوم الطبيعية والرياضية.

أما وجه تسميتها بـ"ما قبل الطبيعة" فلما تقدم من أنّ الوجود يثبت أوّلاً وبالذات للعلة المفيضة للوجود، وثانياً وبالغير للمعلول وحيث إن عالمنا المشهود معلول لعالم علوي آخر، فيكون ذلك العالم متقدماً بحسب الواقع ونفس الأمر على النشأة الطبيعية، فتسمى تلك الأبحاث المرتبطة بتلك النشأة بـ«ما قبل الطبيعة».

● قوله (قدّس سرُّه): «**وغايته تمييز الموجودات الحقيقية....**».

عبر هنا أن للفلسفة غاية تترتب عليها، ولكنه ذكر في «نهاية الحكمة»: «أنه لا يتصور هناك غاية خارجة منه يقصد الفن لأجلها»[٢]. لعلّ الذي يرفع التهافت المتراءى ما بين الكتابين هو أن يقال: «إنّ العلوم تنقسم إلى آلية تُتعلم لأجل علم آخر كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة وكأصول الفقه بالنسبة إلى علم الفقه، وغير آلية وهي ما لا تُتعلم لأجل علم آخر وإن كان تعلمها لأجل فوائد تترتب عليها في الدنيا والعقبى»[٣].

---

(١) المنهج الجديد، مصباح يزدي، ج١، ص٦٣.

(٢) نهاية الحكمة، الطباطبائي، ص٦.

(٣) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، ص١٣، الحاشية رقم ـ ٧ ـ.

على هذا الأساس فليست الفلسفة غاية لغيرها؛ أي أنها ليست من العلوم الآلية التي تتعلم لأجل علم آخر كمقدمة الواجب التي تطلب لأجل غيرها، وهذا ما صرّح به الطباطبائي في «نهاية الحكمة» حيث قال: «إن هذا الفن لما كان أعم الفنون موضوعاً ولا يشذ عن موضوعه ومحمولاته الراجعة إليه شيء من الأشياء، لم يتصور هناك غاية خارجة منه يقصد الفن لأجلها، فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها وتكون آلة للتوصل إلى أمر آخر كالفنون الآلية»[1]. وهذا لا ينافي وجود فوائد ونتائج أساسية تترتب على دراسة هذا العلم كما أشار إليه الماتن بقوله: «نعم هناك فوائد تترتب عليها» فلعل مراده من إثبات الغاية هنا إنما هو إفادة ترتب الفوائد عليها لا الغاية بمعنى كونها آلة لعلم آخر.

(١) نهاية الحكمة، ص٦.

المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود

وفيها اثنا عشر فصلاً

الفصل الأوّل

في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر، فلا معرِّف له من حدّ أو رسم، لوجوب كون المعرِّف أجلى وأظهر من المعرَّف.

فما أُورد في تعريفه من أن «الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العين» أو «الذي يمكن أن يُخبر عنه» من قبيل شرح الاسم دون المعرِّف الحقيقي. على أنه سيجيء ـ في الفصل السابع ـ أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصّة له بمعنى إحدى الكلّيات الخمس، والمعرِّف يتركّب منها، فلا معرِّف للوجود.

الشرح

في البدء لا بُدّ أن يشار إلى أن المحمولات التي تُحمل في المسائل الفلسفية يمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأوّل: ما يكون المحمول مساوياً للموضوع الذي هو «الموجود بماهو موجود» كقولنا: «الوجود أصيل، الوجود مشكك» ونحوهما.

الثاني: ما يكون المحمول أخص من الموضوع لكنه هو وما يقابله يساوي الموضوع كقولنا: «الموجود إما واجب أو ممكن، إما خارجي أو ذهني» وهكذا. وفي هذه المرحلة نطرح المسائل التي هي من القسم الأوّل.

مفهوم الوجود

في هذا الفصل تعرض المصنف لبيان أن مفهوم الوجود بديهي وليس نظرياً، فلا يحتاج إلى تعريف بل لا يمكن تعريفه منطقياً، ثم أقام دليلين على ذلك. ولكن قبل الإشارة إليهما لا بُدّ من بيان مقدمة حاصلها:

أن كل علم إنما يبحث عن الأحوال والأعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم، وحيث إن موضوع الفلسفة الإلهية هو «الموجود بما هو موجود» فلا بُدّ ـ قبل البدء في مسائلها ـ من الوقوف على التصور الصحيح والدقيق لمفهوم الوجود الذي اشتق منه لفظ «الموجود» خصوصاً إن موضوع جملة من المسائل الفلسفية هوالوجود، من قبيل «أصالة الوجود» و«الاشتراك المعنوي للوجود» و«وحدة حقيقة الوجود» وما يناظرها. ولعل هذا هو السبب الذي أدّى بالمصنف إلى أن يجعل البحث في مفهوم الوجود أوّل مسألة فلسفية، لأننا سنقف من خلال ذلك على المبدأ التصوري لموضوع الفلسفة.

وهنا تارة يكون الموضوع بديهياً من حيث التصور وأخرى يكون نظرياً، فإن كان بديهياً فلا يحتاج إلى تعريف بل لا يمكن تعريفه وإن حاول بعضٌ ذلك، وإن كان نظرياً فليس هو بغنيٍّ عن التعريف. والوقوف على ذلك يستدعي بيان ملاك البديهي والنظري في المفاهيم التصورية، حيث إن الضابط فيهما يختلف عن ضابط البديهي والنظري في القضايا التصديقية؛ لأن الضابط في التصديقات البديهية هو «تصديق العقل بها لذاتها أي بدون سبب خارج عنها بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية، وهذا من قبيل اجتماع النقيضين محال، فهي قضية تصديقية أوّليّة بمعنى أن ثبوت المحمول للموضوع فيها لا يحتاج إلى

دليل وبرهان خارج عنها، وإنما نفس تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما كاف للتصديق بتلك النتيجة، خلافاً للقضايا النظرية فإن ثبوت المحمول للموضوع فيها يحتاج إلى دليل يثبت ذلك كقولنا: زوايا المثلث تساوي قائمتين مثلاً»[١].

وأما الميزان في معرفة كون المفاهيم التصورية بديهية أو نظرية فهو يختلف عما ذكرناه في القضايا التصديقية، لأن التعريف هو عبارة أخرى عن التجزئة والتحليل العقلي للمفهوم ـ كما يقوله بعض المحققين[٢] ـ وهذا إنما يكون للمفاهيم المركّبة، فنتوسل بالعناصر الأولية والبسيطة الذهنية للوقوف على حقيقتها. فالإنسان ـ مثلاً ـ إذا أردنا أن نقف على تعريفه الحقيقي فلا بُدّ من معرفة العناصر المفهومية المكونة له وهي «الحيوانية والناطقية» وكذلك إذا أردنا أن نفهم معنى «الحيوان» فلا بُدّ من معرفة معنى «الجوهر والجسم والنامي والحساس المتحرك بالإرادة» وهكذا في كل مفهوم مركب. وهذا نظير المركّبات الخارجية كالماء ـ مثلاً ـ فإنه لكي نقف على حقيقته لا بُدّ من تحليله إلى العناصر الأساسية المكوّنة له.

فإذا كان المفهوم بسيطاً فإنه لا يحتاج إلى التعريف للوقوف على حقيقته، لأنه لا أجزاء له حتى يكون قابلاً للتحليل المفهومي والتجزئة العقلية، وهذا معنى قول الحكماء: إن المفهوم البديهي هو «الذي يكون معقولاً بنفس ذاته ولا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر» أي أننا لا نحتاج إلى توسيط مفهوم آخر لكي نتعرّف عليه، وهذا خلافاً للمفهوم النظري فإنه مفتقر إلى توسيط مفهوم أو أكثر للوصول إلى معناه وحقيقته.

---

(١) المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفر، منشورات فيروز آبادي، ج٣، ص٢٨٣.

(٢) شرح مبسوط منظومة، مطهّري، ج١، ص٢٣، (بالفارسية).

اذا اتضح الملاك في كون المفهوم بديهياً أو نظرياً نقول: إن المعنى الذي يحكى عنه بلفظ «الوجود» هو من المعاني التي ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، أي أنه من المفاهيم البديهية، فلا يحتاج إلى تعريف منطقي للوقوف على حقيقته وحدّه؛ وذلك لدليلين:

الأوّل: الوجود أعرف المفاهيم. فقد ذكر المناطقة أن من شرائط صحة التعريف هو «أن يكون المعرِّف ـ بالكسر أجلى مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرَّف ـ بالفتح ـ وإلاّ فلا يتم الغرض من شرح مفهومه، فلا يجوز ـ على هذا ـ التعريف بالمساوي في الظهور والخفاء فضلاً عن التعريف بالأخفى»[1].

ومن الواضح أن أكثر المفاهيم وضوحاً وجلاءً عند الإنسان هو مفهوم الوجود، بل هو أوّل مفهوم يرتكز في ذهن الإنسان حتى الطفل، فلا يوجد مفهوم أوضح منه كي يجعل مبيّناً ومعرِّفاً له.

الثاني: الوجود مفهوم بسيط. ذكر المنطقيون أن التعريف الحقيقي إما بالحد أو الرسم، وكل منهما إما تام أو ناقص. والحد التام هو المشتمل على جميع ذاتيات المعرَّف ـ بالفتح ـ ويقع بالجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، والحد الناقص هو الذي يشتمل على بعض ذاتيات المعرَّف ولذا يكون ناقصاً، وهو تارة يقع بالجنس البعيد والفصل القريب وأخرى بالفصل وحده كتعريف الإنسان بأنه ناطق. وأما التعريف الرسمي فهو الذي يقع بخواص الشيء وعوارضه، وهو أيضاً إما تام كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك فاشتمل على الذاتي والعرضي، وإما ناقص وهو المشتمل على الخاصّة وحدها كتعريفه بأنه ضاحك. وهذا معنى قول المحققين من

---

(١) المنطق، المظفر، ج١، ص١٠٣.

المنطقيين حيث يقولون: إن التعريف الحقيقي إما أن يكون بالكنه فهو الحد، أو بالوجه فهو الرسم[١].

وإذا لاحظنا هذه الأقسام جميعاً نجد أنها تشترك في أن التعريف يقع فيها بواسطة الجنس والفصل والخاصّة، وأن المعرَّف ـ بالفتح ـ لا بُدّ أن يكون مركباً منها، وسيأتي في الفصل السابع من هذه المرحلة (في أحكام الوجود السلبية) أن الوجود بسيط مفهوماً ومصداقاً فليس هو بمركّب حتى مكن تعريفه تعريفاً حقيقياً، هذا مضافاً إلى أن الجنس والفصل والخاصّة هي من الكليات الخمس التي مقسمها «الماهية» بالمعنى الأخص، ومفهوم الوجود يقع في قبال مفهوم الماهية، فلا هو عينها ولا هو جزؤها ـ كما سيأتي إثبات ذلك في الفصل الثالث من هذه المرحلة ـ فلا يمكن أن يكون أحد المتقابلين معرِّفاً ـ بالكسر ـ لمقابله.

فما أُورد في تعريفه من أن «الوجود أو الموجود هو الثابت العين أو الذي يكون فاعلاً ومنفعلاً أو الذي ينقسم إلى الحادث والقديم» كما ذكره المتكلمون أو هو «الذي يمكن أن يُخبر عنه» كما ذكره بعض الفلاسفة[٢]، لا يمكن عده تعريفاً حقيقياً وإلا يلزم الدور، نعم هي تعريفات لفظية.

وتوضيحه: أما بالنسبة إلى التعريف الأوّل فإنه يلزم منه الدور الصريح لأن «الألف واللام في "العين" عوض المضاف إليه وهو الضمير الراجع إلى "الثابت"، فمعنى "الثابت العين" أنه ثابت عينه أي نفسه، فيكون حاصل التعريف أن الوجود "هو الذي يكون بنفسه الثبوت" ومن الواضح أن الثبوت

---

(١) المنطق، المظفر، ج١، ص٩٨.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، للحكيم الإلهي المحقق العارف الشيخ عبدالرزاق اللاهيجي، ص١٧، من الطبعة الحجرية؛ درر الفوائد، الآملي، ج١، ص١٩.

يرادف الوجود. وأما بالنسبة إلى التعريف الرابع فمعناه أنه يمكن أن يُسند إليه شيء ويُحمل عليه محمول بخلاف العدم فإنه لا يمكن أن يخبر عنه بشيء أصلاً، لأن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، فما لم يكن للشيء ثبوت فلا يعقل إثبات شيء له، ولا يخفى أن تعريف "الوجود بأنه الذي يمكن أن يخبر عنه" مشتمل على الدور المضمر من حيث أخذ الإمكان في حدّه، فمعرفة الوجود متوقفة على معرفة الإمكان، ومعرفة الإمكان متوقفة على معرفة سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم، ومعرفة السلب المذكور متوقفة على معرفة الوجود، فتكون معرفة الوجود متوقفة على معرفة الوجود بواسطة، وهذا هو الدور المضمر. وكذلك التعاريف الأخرى فإنها دورية لاشتمالها على لفظ "الكون" كما في قولهم: "هو الذي يكون فاعلاً ومنفعلاً" ولفظ "الحادث والقديم" المتوقف معرفتهما على معرفة الوجود لكونهما صفتين له»[١].

التعريف اللفظي والحقيقي

نعم يمكن عدّ هذه التحديدات معرّفات لفظية لأن «التعريف ـ على ما حققه اللاهيجي في حاشية منه على الشوارق ـ ينقسم إلى الحقيقي وإلى اللفظي، والحقيقي ينقسم إلى ما يكون بحسب الحقيقة وإلى ما يكون بحسب الاسم، وما يكون بحسب الحقيقة ينقسم إلى الحد والرسم. فالتعريف بحسب الاسم هو من أقسام التعريف الحقيقي في قبال التعريف اللفظي»[٢]، فلا يكون التعريف اللفظي تعريفاً بحسب الاسم وإن أوهمت عبارة المصنف ذلك.

---

(١) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص١٩.

(٢) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص٢٠.

والفرق بين التعريف اللفظي والاسمي هو أن الأوّل لا يبين حقيقة وماهية الشيء المجهول وإنما يبدل فيه اللفظ المسؤول عنه بلفظ آخر أكثر وضوحاً عند المستمع، فلهذا يحتاج التعريف اللفظي إلى النقل من أصحاب اللغة وأهل الاصطلاح، وهذا ما تتكفّل به القواميس اللغوية، فإن التحديدات المذكورة فيها إنما هي تعريفات لفظية، كما لو سألت عن معنى «غضنفر» فيجاب أنه «أسـد» وكذا لو سألت ما «الوجود» فيقال: إنه «الثابت العين» مثلاً. وهذا بخلاف التعريف الاسمي فإنه من أقسام التعريف الحقيقي، فيبين ماهية وحقيقة الشيء المجهول إما بياناً حدياً أو رسمياً، وإنما الفرق بين الحقيقي والاسمي هو أن «الحدود قبل الهليّات البسيطة حدود اسمية، وهي بأعيانها بعد الهليّات تنقلب حدوداً حقيقية»[١].

وعلى هذا فما ذكره المصنف من التعريف في المتن ليس من التعريف بحسب الاسم، بل هو تعريف لفظي. ولعل الذي أدى بالماتن (قدّس سرُّه) إلى أن يعبر عن التعريف اللفظي بشرح الاسم هو ما ذكره ابن سينا في «النجاة» حيث يقول: «إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أوّل لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء»[٢]. ومراده من قوله: «لا يمكن أن يشرح بغير الاسم» هو التعريف اللفظي المقابل للحقيقي لا الاسمي الذي هو من أقسام الحقيقي بقرينة قوله: «فلا شرح له بل صورته...» أي لا يوجد هناك شيء ومفهوم يحصّل صورته وحقيقته حتى يكون تعريفاً

---

(١) المنطق، المظفر، ج١، ص٩٣.

(٢) النجاة في الحكمة الإلهية، للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، طبعة المكتبة المرتضوية، ص٢٠٠.

حقيقياً له، بل ما يعبر عنه فإنما هو تعبير بلفظ آخر[١].

مما تقدم يمكن أن يقال: كما أن التصديقات النظرية لا بُدّ أن تنتهي إلى تصديق بديهي ولا يمكن أن تتسلسل لا إلى نهاية، كذلك المفاهيم النظرية لا بُدّ أن تنتهي إلى مفهوم بديهي لنفس الدليل المذكور في التصديقات، وهذا المفهوم هو «الوجود»، ولعل هذا هو مراد الشيخ الرئيس من قوله: «إن الموجود مبدأ أوّل لكل شرح» فهو مبدأ الشروح والتعريفات جميعاً وإليه ينتهي كل شرح. وإليه أشار السبزواري في منظومته الفلسفية.

معرِّف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشيـاء وكنهه في غاية الخفاء[٢]

---

(١) ولعل هذا الخلط والإبهام وقع أيضاً في كلمات المحقق الخراساني صاحب الكفاية حيث عبّر ـ في كثير من الاحيان ـ عن التعريف اللفظي بأنه شرح الاسمي.

(٢) شرح غرر الفوائد، للحاج ملا هادي السبزواري، تحقيق: مهدي محقق وتوشي هيكوا يزوتستر، ص٤.

الفصل الثاني

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

يُحمل الوجود على موضوعاته بمعنىً واحد اشتراكاً معنوياً.

ومن الدليل عليه: أنا نقسّم الوجود إلى أقسامه المختلفة كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه، ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.

ومن الدليل عليه: أنا ربما أثبتنا وجود شيء ثمّ ترددنا في خصوصية ذاته، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً ثم ترددنا في كونه واجباً أو ممكناً، وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية، وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثم شككنا في كونها مجرّدة أو مادية وجوهراً أو عرضاً، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان. فلو لم يكن للوجود معنىً واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة.

ومن الدليل عليه: أن العدم يناقض الوجود وله معنىً واحد، إذ لا تمايز في العدم، فللوجود الذي هو نقيضه معنىً واحد، وإلاّ ارتفع النقيضان وهو محال.

والقائلون باشتراكه اللفظي بين الأشياء، أو بين الواجب والممكن، إنما ذهبوا إليه حذراً من السنخية بين العلة والمعلول مطلقاً أو بين الواجب والممكن.

ورُدّ بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة، فإنا إذا قلنا: «الواجب موجود» فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن لزم الاشتراك المعنوي، وإن كان المفهوم منه ما يقابله وهو مصداق نقيضه كان نفياً لوجوده ـ تعالى عن ذلك ـ وإن لم يفهم منه شيء كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة.

الشرح

بعد أن ثبت أن موضوع فن الفلسفة هو «الموجود» واتضح أن هذا المفهوم بديهي التصور بل هو أوّل الأوائل في التصورات كما أن قضية «إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب» أولى الأوائل في التصديقات، يقع الكلام في أن هذا المفهوم البديهي هل هو مشترك معنوي أم لفظي، وهذا هو محور البحث في هذا الفصل.

ولكي تتضح معالم هذه المسألة لا بُدّ من الحديث في عدة أمور:

الأوّل: العوامل الأساسية لطرح هذا المبحث.

الثاني: بيان المراد من الاشتراك المعنوي واللفظي.

الثالث: الأقوال في المسألة مع بيان أدلتها.

١ ـ العوامل الأساسية وراء طرح هذا المبحث

العامل الأول: إثبات أن موضوع الفلسفة واحد وليس بمتعدد، فإنا لو قلنا بالاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود فإنه يمكن تصوير موضوع واحد للفلسفة،

ويكون البحث في المسائل عن الأعراض الذاتية لموضوع العلم، وهذا بخلاف ما لو أنكرنا ذلك وقلنا بالاشتراك اللفظي فإنه لا يمكن إثبات ذلك، حيث يكون لكل مسألة موضوع خاص بها، ومن هنا يتضح أن وحدة موضوع الفلسفة تتوقف على إثبات الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود.

العامل الثاني: إن هناك جملة من العناصر الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية يتوقف إثباتها على أن الوجود مشترك معنوي كمسألة أصالة الوجود ومسألة أن حقيقة الوجود واحدة مشككة، كما سيأتي بحث ذلك في الفصول اللاحقة.

٢ ـ بيان المراد من الاشتراك المعنوي واللفظي في البحوث الفلسفية

من الواضح أن البحث عن الألفاظ وشؤونها من الاشتراك اللفظي والمعنوي وغيرهما خارج عن الأبحاث الفلسفية، ومن هنا قد يُتساءل لماذا دخل هذا البحث الأدبي إلى الفلسفة التي لا تبحث إلاّ عن الحقائق الوجودية.

في الإجابة لا بُدّ من التمييز جيداً بين الاشتراك اللفظي والمعنوي في البحوث الأدبية والمسائل الفلسفية، وبيانه أن المشترك اللفظي والمعنوي يطلق بنحو الاشتراك اللفظي على معنيين متغايرين، حيث إنهما يطلقان في اللغة والأدب بمعنىً يغاير المعنى الذي يراد منهما في الفلسفة والكلام. «فالمشترك اللفظي والمعنوي في اللغة هو أن يبحث في لفظة "الوجود"، في لغة العرب أو ما يرادفها في أي لغة أخرى هل وضع بإزاء مفهوم واحد يكون قدراً مشتركاً بين مصاديقه أم وضع بأوضاع متعددة لمعان متعددة متغايرة بلا قدر مشترك بين تلك المتعددات إلا في لفظ "الموجود"، والبحث كذلك لا يليق بالفلسفة، بل هو مناسب لباب الألفاظ، ثم لا يمكن إثبات كل من المشترك اللفظي والمعنوي إلاّبالنقل من اللغة والمراجعة إلى مشخصات الوضع، وليس للعقل

في إثبات أحد الطرفين سبيل»[١].

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

وأما الاشتراك اللفظي والمعنوي عند الفيلسوف فإنه ينصب على عالم المفاهيم والمعاني، فمثلاً يبحث في أن لفظ «الوجود» هل له معنىً واحد أو له معان متعددة سواء كان هذا المعنى الواحد المحكي بهذا اللفظ موضوعاً بوضع واحد أم بأوضاع متعددة، بل سواء كان هناك وضع أم لم يكن، وهذا البحث هو الذي يمكن أن يرجع فيه إلى الذهن وشهادة الوجدان لإثبات أحد طرفيه، فليس البحث الفلسفي عن وحدة الوضع وتعدده بل هو عن وحدة المعنى المحكي باللفظ وتعدده.

ويمكن إجمال الفروق بين المصطلحين بالنحو التالي:

الأوّل: أن الاشتراك اللفظي والمعنوي وصفان للفظ عند الأديب، ووصفان للمفهوم عند الحكيم.

الثاني: أن الملاك فيهما عند الأديب تعدد الوضع ووحدته، بخلاف ما عند الحكيم فإن الملاك فيهما تعدد المفهوم ووحدته.

الثالث: أنهما عند الأديب يختلفان باختلاف اللغات وليس كذلك عند الحكيم.

الرابع: أن الدليل عليهما عند الأديب هو نص أهل اللغة والأدب، وعند الحكيم هو الرجوع إلى الذهن والوجدان والبحث العقلي.

---

(١) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص٤٢.

٣ ــ الأقوال في المسألة

القول الأوّل: إن المحكي بلفظ «الوجود» مشترك معنوي بين الواجب والممكن وبين الممكنات جميعاً، فمثلاً عندما نقول: «الله موجود، والإنسان موجود، والماء موجود» فإن لفظ «الوجود» في هذه القضايا جميعاً له معنىً واحد ومفهوم فارد.

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

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

القول الأوّل وأدلّته

القول الأوّل: هو مختار الفلاسفة وبعض المتكلمين، وقد استدل عليه المصنف هنا بعدة وجوه ولكنه أحال المسألة في «نهاية الحكمة» إلى الوجدان حيث قال: «وهو ـ أي الاشتراك المعنوي ـ ظاهر بالرجوع إلى الذهن»[1].

وهذا ما ذكره جملة من الحكماء والمتكلمين. قال اللاهيجي في الشوارق: «واعلم أن الحق كما صرّح به كثير من المحققين هو أن المطلوب في هذه المسألة ـ أعني اشتراك الوجود معنىً بين جميع الموجودات ـ بديهي جداً، وهذه الوجوه تنبيهات عليه، فإن بعض البديهيات يجوز أن يحتاج إلى تنبيه سيّما بالنسبة إلى بعض الأذهان، ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٠.

أن هذه القضية ـ أي كون الوجود مشتركاً معنىً ـ ضرورية»[١].

وأما الأدلة التي ذكرها المصنف هنا فهي:

الدليل الأوّل: أن مفهوم الوجود يقع مقسماً في تقسيم حقيقي، وهذا إنما ينسجم مع الاشتراك المعنوي لا اللفظي.

توضيحه: أن التقسيم الحقيقي هو أنّ المقسم موجود في جميع الأقسام حقيقة ولكن مع اختلاف في القيود والخصوصيات التي تنضم إلى المقسم. وهذا الدليل يمكن تقريره من خلال عدة مقدمات:

«الأولى: لا إشكال في أن للوجود معنىً ينسبق إلى أذهاننا عند إطلاقه وأنا نتصور من سماع لفظه معنىً، وهو ذاك المعنى البديهي الذي تقدم إثبات بداهته في الفصل السابق.

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

الثالثة: أن التقسيم عبارة عن ضمّ القيود المتخالفة إلى مورد القسمة ليحصل من انضمام كل قيد إليه قسم، فالقسم هو مجموع مورد القسمة مع القيد، فلا يتحقق بدون مورد القسمة.

إذا تبينت هذه المقدمات تكون النتيجة واضحة، حيث إن صحة تقسيم الوجود بما ذكر دليل على سريان المقسم في الأقسام وهو لا يتم مع تعدد معناه»[٢].

---

(١) شوارق الإلهام، ص٢٩.

(٢) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص٤٥.

وقد أشار الحكيم السبزواري في منظومته إلى هذا الدليل بقوله:

«يعطي اشتراكَه صلوحُ المقسم»[١].

الدليل الثاني: ويلتئم من مقدمتين:

الأولى: أن الشك واليقين لا يعقل أن يتعلقا بشيء واحد في زمان واحد بأن يكون الشي متيقناً في حال كونه مشكوكاً.

الثانية: إذا تحقق أثر كضرب باب الدار يقطع بوجود مؤثر له؛ وذلك لحكم العقل القطعي بامتناع وجود الأثر بدون المؤثر، ثم بعد العلم بأن لهذا الضرب ضارباً تحصل حالتان أخريان.

إحداهما: الشك في كون الضارب زيداً أو عمراً.

وثانيتهما: القطع بكونه زيداً ثم زوال القطع بذلك وتبدله إلى القطع بأنه عمرو.

ففي الحالة الأولى قد اجتمع اليقين والشك، وحيث إنه يستحيل تعلقهما معاً بشيء واحد ـ لما تقدم ـ فلا محالة يكون متعلق اليقين شيئاً يغاير متعلق الشك، وعندما نفتش وجداننا نرى أن اليقين تعلق بالجامع بين خصوصية زيد وعمرو، والشك تعلق بخصوصية هذا أو ذاك. ولما كانت ضاربية خصوص زيد مشكوكة فلا جرم أحرزنا وجود قدر مشترك بين الخصوصيتين هو المتعلق لليقين.

وفي الحالة الثانية عند زوال اليقين بخصوصية زيد نرى في وجداننا اليقين بوجود الضارب، إذ الضرب الذي هو أثر لا يعقل تحققه بدون مؤثر، ومع ارتفاع أحد اليقينين وبقاء الآخر نحكم حكماً قطعياً بأن متعلق اليقين الزائل شيء ومتعلق اليقين الباقي شيء آخر، وهذا لا ينسجم إلاّ مع وجود

---

(١) شرح غرر الفوائد، ص٤.

قدر مشترك بين الخصوصيات لكي يبقى مع زوال القطع لتلك الخصوصيات.

وهذا لا يتم إلاّ على الاشتراك المعنوي. وأما الاشتراك اللفظي فهو ـ كما سيأتي ـ أن الوجود المحمول في كل قضية هو بمعنى الموضوع في تلك القضية، ومع الشك والتردد في موضوع القضية لا يمكن أن يكون هناك يقين بمحمول القضية لأن المفروض أن المحمول هو عين الموضوع ولا يعقل أن يكون شيء واحد متعلقاً لليقين والشك معاً، مع أننا نرى بالوجدان أنه مع حصول الشك في خصوصية الموضوع يبقى هناك يقين بالمحمول.

وهذا معنى قول الماتن (قدّس سرُّه): «لو لم يكن للوجود معنىً واحد بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدّد موضوعاته لتغيّر معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة». وحيث إن التالي باطل بالوجدان، فالمقدم ـ وهو الاشتراك اللفظي ـ مثله.

وإلى هذا أشار السبزواري في منظومته حيث قال:

وأنه ليس اعتقاده ارتفع إذ التعيُّن اعتقاده امتنع[1]

الدليل الثالث: ويلتئم من مقدمتين أيضاً:

الأولى: أن للعدم معنىً واحداً، أي أن العدم المطلق ـ لا العدم المضاف ـ ليس له إلاّ معنىً واحد، إذ لا تمايز وتغاير في العدم من حيث هو عدم، لأنه ليس بشيء حتى يتميز عن غيره، ولهذا يقول السبزواري في منظومته:

لا مَيْز في الأعدامِ من حيث العدم وهو لها إذن بوهم تُرتسم[2]

نعم التمايز والتغاير إنما هو بين الوجودات ومنها ينشأ التمايز ما بين الأعدام، وهذا هو العدم المضاف، فتمايز الوجودات والملكات يصير منشأً

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ص٨.

لتمايز الأعدام فيقال: إن عدم زيد متميز عن عدم خالد، وعدم البصر يغاير عدم السمع وهكذا، وإلاّ فالعدم من حيث هو عدم ـ مع قطع النظر عما يضاف إليه ـ لا ميز بينه وبين عدم آخر، أي لا يتصور معه عدم آخر لكي يتميز عنه، فهو من السالبة بانتفاء الموضوع.

الثانية: أن الوجود نقيض العدم، وهذا بديهي لا شبهة فيه، ضرورة أنّ التقابل بينهما بالسلب والإيجاب. فإذا كان الوجود نقيضاً للعدم ـ بحكم المقدمة الثانية ـ ولم يكن للعدم إلاّ معنىً واحد ـ لما ثبت في المقدمة الأولى ـ فلا بُدّ أن يكون للوجود معنىً واحد أيضاً وهو المطلوب.

فإن قلت: ما المحذور في أن يكون للعدم معنىً واحد ولكن الوجود له معان متعددة على سبيل الاشتراك اللفظي؟

قلت: يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين، والتالي باطل جزماً فالمقدم مثله. وتقريره أن العدم المطلق كـ«أ» لو كان له أكثر من نقيض كـ«ب، ج» لأمكن أن لا يكون «أ» ولا «ب» بل يكون «ج» فعند ذلك يرتفع «أ» و«ب» وهما نقيضان كما هو المفروض. بعبارة أخرى: لو قلنا: إن الوجود ـ الذي يقابل العدم المطلق ـ متعدد بأن كان «الوجود» الذي يُحمل على الإنسان في قولنا: «الإنسان موجود» يغاير من حيث المعنى «الوجود» الذي يحمل على الأرض في قولنا: «الأرض موجودة» للزم ارتفاع النقيضين؛ وذلك لأنه عندما نأتي إلى الوجود الأوّل الذي هو بمعنى «الإنسان» فإنه لا يصدق عليه أنه معدوم لأن المفروض أنه موجود، وكذا ليس هو بـ«موجود» بالمعنى الثاني الذي يحمل على «الأرض» لأنه «موجود» بالمعنى الأوّل، فهو ليس بمعدوم وليس بموجود، وهو ارتفاع النقيضين، وهذا هو مراد الحكيم السبزواري في منظومته حيث يقول: «كذلك اتحاد معنى العدم»[1].

---

(١) المصدر السابق، ص٤.

إلاّ أن هذا الدليل يمكن الإيراد عليه بأنه لو كان يلزم ارتفاع الوجود والعدم في «الإنسان» بالقول المطلق لكان الأمر كما أشار إليه الدليل، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأن اللازم هو أنه ليس بمعدوم وليس بموجود بالوجود المحمول على «الأرض» لا أنه ليس بموجود مطلقاً، وهذا لا محذور فيه؛ لأن «الإنسان» إذا كان موجوداً فإنه يحمل عليه ليس بمعدوم وليس بموجود بوجود آخر غير وجوده كوجود الأرض مثلاً، فما هما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا ليسا بنقيضين.

فهذا الدليل لإثبات الاشتراك المعنوي غير تام.

عرض القول الثاني

القول الثاني: وهو الاشتراك اللفظي مطلقاً وذهب إليه بعض المتكلمين كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري حيث قالا: «إن وجود كل شيء عين ماهيته»[1].

وبيانه: أن هؤلاء يرون أن المحكي بلفظ «الوجود» متعدد وليس واحداً. فالوجود في قولنا: «الإنسان موجود» مثلاً يراد به معنىً غير المعنى الذي يراد به في قولنا: «الماء موجود» ولو سألنا أصحاب هذا الاتجاه أن المراد من «الإنسان والماء» معلوم، ولكن قولكم: إن «الموجود» له معان متعددة، فكيف نحدد هذه المعاني؟ لقالوا: إن المعنى المراد من «الوجود» المحمول في هذه القضايا وما يشابهها يتحدد من خلال المعاني المرادة في الموضوع، فقولنا: «الإنسان موجود» يراد من «الوجود» المحمول (الإنسان)، فمرجع قولنا: «الإنسان موجود» إلى قولنا: «الإنسان إنسان» وهكذا. وعلى هذا يكون مفهوم الوجود أوسع مشترك لفظي عرفه الإنسان لأن معانيه تكون بعدد الموجودات المتحققة في هذا العالم.

---

(١) شوارق الإلهام، ص٢٥.

مناقشة القول الثالث

القول الثالث: وهو القول بالتفصيل، حيث آمن أصحابه بالاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن، والاشتراك المعنوي بين الممكنات جميعاً. وهذا القول منسوب إلى القاضي سعيد القمي حيث يقول: «إن الوجود في الممكنات جميعاً بمعنى التحقق، وفي الواجب بمعنى أنه ليس بمعدوم أي سلب النقيض»[١].

والسبب الأساسي الذي أدّى إلى القول بالاشتراك اللفظي إما مطلقاً أو بين الواجب والممكن على الأقل، هو خوفهم من لزوم السنخية بين الخالق والمخلوق، حيث إن السنخية ـ كما يزعم هؤلاء ـ ممتنعة لأنهم اعتقدوا أنّ معنى نفي المثلية في قوله (تعالى): ﴿**لَيسَ كمِثلِه شيءٌ وَهو السميعُ البَصير**﴾[٢] هو نفي السنخية بينه تعالى وبين خلقه.

إلاّ أن هذا الكلام غير تام لوجهين:

الأوّل: سيأتي في الفصل الرابع من مرحلة العلة والمعلول أن قوام مبدأ العلية والمعلولية إنما هو بوجود السنخية بينهما وأنه لولا ذلك لانفرط نظام العلة والمعلول، وأن السنخية لا تتنافى مع الآية المباركة التي نفت المثلية، ومن هنا قال السبزواري في شرح المنظومة: «والحال أن السنخية كسنخية الشيء والفيء من شرائط العليّة والمعلولية، كيف لا وعلة الوجود وجود وعلة العدم عدم»[٣].

الثاني: ويمكن عدّه دليلاً آخر على إبطال دعوى الاشتراك اللفظي مطلقاً

---

(١) هستي از نظر فلسفة وعرفان، جلال الدين الأشتياني، ص٢٢ (بالفارسية).

(٢) الشورى: ١١.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري، ص ١٦.

وتقريره: أن مفهوم الوجود لو كان مشتركاً لفظياً ولو بين الواجب والممكن للزم تعطيل العقول عن معرفته (تعالى)، والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله. وقد عرفنا في المنطق أن القياس الاستثنائي لا بُدّ فيه من أمرين: إثبات الملازمة بين المقدم والتالي، وبيان بطلان التالي لكي يثبت بطلان المقدّم.

أما بيان الملازمة فهو: «أننا إذا قلنا إنه تعالى "موجود" أو "واحد" أو "عالم" أو غير ذلك من أسمائه الحسنى وصفاته العليا، فلا يخلو إما أن نفهم من "موجود" الذي يطلق عليه معناه الذي يطلق على زيد في قولنا: "زيد موجود" مثلاً، وإما أن نفهم منه نقيض ما نفهم منه عند إطلاقه على "زيد"، وإما أن لا نفهم منه شيئاً لا الأوّل ولا الثاني.

فعلى الأوّل فقد جاء الاشتراك المعنوي وإن كان الفرق ثابتاً بين موجوديته (تعالى) وموجودية غيره، فإنه (تعالى) عين الوجود وأصله ولا حد له، وغيره (تعالى) ظله وفيئه، وعلى الثاني يلزم أن نطلق عليه "المعدوم" (تعالى عن ذلك علواً كبيراً)، وعلى الثالث يلزم تعطيل عقولنا عن إدراك معاني أسمائه وصفاته»[١].

من الواضح أن القائل بالاشتراك اللفظي لا يلتزم بالأوّل والثاني، فيؤول الأمر إلى الاحتمال الثالث وهو القول بالتعطيل. ولقد أجاد الحكيم السبزواري في منظومته حيث قال:

وإن كلاً آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل[٢]

وأما بطلان التالي فلأنه قد ثبت في الأبحاث الكلامية عقلاً ونقلاً أنّ المعرفة ممكنة بل واقعة، فلهذا قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٢٩.

(٢) شرح غرر الفوائد، ص٤.

البلاغة: «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به»[١]، فلو كانت المعرفة غير ممكنة كيف يحثّ عليها ويجعلها أوّل الدين. أجل، هناك قدر من المعرفة هي معرفة كنه الحق سبحانه لا يمكن الوصول إليها، وأما القدر الممكن منها فإنه (تعالى) لم يحجب الخلق عنها «لم يحجبها عن واجب معرفته»[٢] وتفصيل الكلام موكول إلى محله.

والحاصل: أن هؤلاء قد خلطوا بين المفهوم والمصداق كما أشار إليه السبزواري في شرح المنظومة «وبالجملة جميع ما سمعناه عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق»[٣]، فهو تعالى لاشريك له في شيء من المفاهيم بحسب المصداق كما سيأتي في الإلهيات بالمعنى الأخص.

ضوء على النص

● قوله (قدّس سرُّه) «**وهو مصداق نقيضه**».

أي نعني بـــ "الوجود" معنىً آخر ولا يكون ذلك المعنى إلاّ مصداقاً لنقيض الوجود، فإنه إذا لم نعن من الوجود المحمول عليه (تعالى) معناه المعلوم الذي يحمل بذلك المعنى على الممكن لم يكن الوجود محمولاً عليه، فكل معنىً حمل عليه لم يكن مصداقاً للوجود، وإذا لم يكن مصداقاً للوجود كان مصداقاً للعدم الذي هو نقيضه؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

---

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

(٢) نهج البلاغة، شرح الشريف الرضي، الخطبة: ٤٩.

(٣) شرح المنظومة، ص١٧.

الفصل الثالث

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، فللعقل أن يجرّد الماهية ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها، ثم يصفها بالوجود وهو معنى العروض، فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها.

والدليل عليه: أن الوجود يصحّ سلبه عن الماهية، ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصحّ ذلك، لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه. وأيضاً: حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل، فليس عيناً ولاجزءاً لها، لأن ذات الشيء وذاتياته بيّنة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل.

وأيضاً: الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عيناً أو جزءاً استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.

الشرح

أشار في هذا الفصل إلى بحث آخر من الأبحاث المتعلقة بمفهوم الوجود دون مصداقه وحقيقته الخارجية، وذلك لأن هناك سنخين من البحث حول الوجود، سنخ يتعلق بمفهوم الوجود وهذا ما تكفّلت به الفصول الثلاثة الأولى من هذه المرحلة، وسنخ يتعلق بمصداقه وحقيقته الخارجية وهذا ما سنعرض له في الفصول اللاحقة.

الوجود والماهية

والبحث في هذا الفصل هو هل مفهوم الوجود يغاير الماهية أم هو عينها أو جزؤها؟ لعل البحث في هذه الجهة يكون مستدركاً لأنه بعد أن ثبت أنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي وأنه يحمل على الجميع بمعنى واحد، لا مجال لدعوى العينية بين الماهية والوجود، ولكن حيث إن البحث طرح في نصوص المتكلمين والتزم بعضهم بالعينية أو الجزئية ـ كما هو ظاهر بعض الكلمات ـ أراد المصنف (قدّس سرُّه) إبطال هذه الدعوى.

وتقرير محل النزاع هو أننا نجد بالوجدان أن معاني «الشجر، الماء السماء، الأرض...» متغايرة متمايزة، بمعنى أن الشجر ليس هو عين الماء ولا هو جزأه وبالعكس وهكذا الباقي، وهذا معنى قول الفلاسفة: «إن الماهيات هي مثار الكثرة».

وعلى هذا قد يتساءل عن المفهوم من الوجود هل هو عين المفهوم من الماهية ـ والمراد من الماهية هنا هو الموضوع الذي يحمل عليه الوجود أي الماهية بالمعنى الأخص وسيأتي توضيحه لاحقاً ـ أو أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الجميع ـ تقريباً ـ اتفق أنّ الماهية متحدة مع الوجود خارجاً، وأن الخلاف في الزيادة وعدمها تصوراً، في نطاق عالم التحليل العقلي.

فالمخالف يزعم أن المتصور والمفهوم من «الماء» مثلاً هو بعينه المتصوّر والمفهوم من «الوجود»، فالوجود عين الماهية تصوراً كما أنه عينها خارجاً، ولكن الفلاسفة يقولون بأن «الوجود» غير «الماهية» تصوّراً وإن كان متحداً معها خارجاً. قال السبزواري في منظومته:

إن الوجود عارض الماهية تصوّراً واتحدا هوية[1]

---

(١) شرح غرر الفوائد، ص٥.

أدلّة التغاير

ومن الواضح أن الوجدان السليم خير شاهد على المغايرة بينهما، إلاّ أن بعض المتكلمين القائلين بالاشتراك اللفظي لمفهوم الوجود ذهبوا إلى القول: إنّ «الوجود» عين «الماهية» تصوراً، كما بيّناه في تقريب ذلك القول.

وقد استدل المصنف لإبطال هذا القول بعدة وجوه:

الأوّل: أن الماهية بالمعنى الأخص ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ تنفك بحسب التعقل والتجريد الذهني عن الوجود، وذلك لأن الماهية ـ من حيث هي هي ـ لا موجودة ولا معدومة، فالوجود والعدم لا هما عين الماهية ولا جزؤها، وهذا ما سيشير إليه في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة. فلو كان الوجود عين الماهية أو جزءاً فيها لما أمكن للعقل ـ في مقام التحليل ـ أن يجرّدها من الوجود كما أنه لا يمكنه أن يجرّد ماهية الإنسان ـ مثلاً ـ عن الحيوانية والناطقية، لأنه لو جرّدت الإنسانية عنهما لما كانت تلك الماهية إنساناً، والتالي باطل لأن التجريد ممكن فالمقدم مثله. وخير شاهد على إمكان ذلك هو تعقل ماهية الإنسان مع الغفلة عن وجوده في الخارج أو الذهن. فالعلاقة بين الوجود والماهية كالعلاقة بين البياض أو السواد مع الإنسان ـ في بعض الوجوه ـ فكما أن تصوّر الإنسان لا يلازمه تصوّر البياض أو السواد، كذلك تصوّر الإنسان لا يلازمه تصوّر وجوده.

الثاني: برهان صحة السلب وبيانه: أن الوجود لو كان عين الماهية أو جزءاً ذاتياً فيها لما أمكن سلبه عنها؛ وذلك لأن الذات والذاتي غير قابل للسلب عن ذي الذات، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه ممتنع، فمثلاً لو عرّفنا الإنسان بأنه «حيوان ناطق» فهنا لا يمكن سلب الحيوانية

أو الناطقية عنه، لأن هذه هي الأجزاء الذاتية المكوّنة لماهيته، ومع سلبها لا تبقى تلك الماهية على ما هي عليه، مع أنا نجد أن سلب الوجود عن الإنسان ممكن ولا محذور فيه، فنقول: «الإنسان ليس بموجود»، فصحة السلب خير شاهد ودليل على أن الوجود لا هو عين الماهية المحمول عليها ولا جزؤها.

فإن قلتَ: ما الفرق بين الوجه الأوّل والثاني حيث قد يقال: إن مرجعهما إلى شيء واحد.

قلتُ: ليس الأمر كذلك، فان برهان صحة السلب إنما هو عن طريق التصديق، وبرهان الانفكاك عن طريق التصوّر، فإنه في الوجه الأوّل نريد أن نقول: إن تصوّر الماهية مستقل عن تصوّر الوجود، ولكن في الثاني نريد بيان أنّ هناك تصديقاً وأن الذهن يسلب الوجود والماهية.

الثالث: لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها لما احتاجت الماهية لحمل الوجود عليها إلى دليل وبرهان، وذلك لما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من أن الذاتيات بيّنة الثبوت لذي الذاتي، فلا تحتاج إلى وسط لكي يحمل عليها، فمثلاً حمل الناطقية على الإنسان لا يحتاج إلى دليل بعد أن عرفنا أنّ الإنسان هو الحيوان الناطق، مع أنه لا ريب في احتياج حمل الوجود على أي ماهية من الماهيات الممكنة إلى دليل وبرهان. وهذا لا ينسجم مع القول بعينية الوجود للماهية وإنما يتلاءم مع القول بالمغايرة.

الرابع: أن الماهية ـ من حيث هي هي ـ متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ـ كما سيأتي بيانه في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة ـ فلو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها استحالت نسبة الماهية إلى العدم ـ الذي هو نقيض الوجود ـ لأنه يستحيل أن يكون هناك شيء تتساوى نسبته إلى ذاته وإلى نقيض ذاته، كما هو واضح.

وقد أشار السبزواري إلى بعض هذه الوجوه في منظومته الفلسفية حيث

بيّن الوجه الأوّل بقوله:

«ولا انفكاك منه في التعقل»

وأشار إلى الثاني والثالث بقوله:

لصحة السلب على الكون فقط ولافتقار حمله إلى الوسط[١]

وهناك وجوه أُخر لإبطال دعوى العينية والجزئية أغمضنا النظر عنها لعدمٍ الحاجة إليها، فلهذا نجد الطباطبائي في كتابه «نهاية الحكمة» لم يعنون فصلاً مستقلاً لهذا المبحث مشعراً بعدم أهميته وأنه مستغنىً عنه بعد ثبوت الاشتراك المعنوي للوجود، لأنه لا يمكن القول بالعينية مع الالتزام بالاشتراك المعنوي، ومن هنا ذكر بعض المحققين أن طرح هذا البحث بعد القول بالاشتراك المعنوي للوجود لا حاجة إليه وإنما هو زيادة للإيضاح[٢].

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص ٥.

(٢) درر الفوائد، ج١، ص٥١.

الفصل الرابع

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إنا لا نرتاب في أن هناك أموراً واقعية ذات آثار واقعية ليست بوهم الواهم، ثم ننتزع من كل هذه الأمور المشهودة لنا ـ في عين أنه واحد في الخارج ـ مفهومين اثنين، كل منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتحدا مصداقاً وهما الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج المنتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية. وأما القول بأصالتهما معاً فلم يذهب إليه أحد منهم، لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين وهو خلاف الضرورة.

الشرح

في هذا الفصل وما بعده من الفصول ينتقل البحث إلى حقيقة الوجود ومصداقه بعد أن تكلّم عن المفهوم وأحكامه في الفصول السابقة، فبعد أن ثبت أن مفهوم الوجود بديهي وأنه مشترك معنوي وهو غير مفهوم الماهية، يقع الحديث ـ بحسب الترتيب المنطقي ـ عن أن هذا المفهوم هل له مصداق في الواقع الخارجي؟ وإذا كان له ذلك فما هي حقيقته هل هو واحد أو

متعدد؟ وعلى فرض تعدده فهل هو بنحو التباين أو التشكيك؟

وهذا من قبيل أن نبحث في مفهوم الإنسان هل هو كلي أو جزئي؟ بسيط أو مركب؟ ثم نأتي إلى الواقع الخارجي لنرى هل لذلك المفهوم فرد أم لا؟ وإذا كان له فرد فهل هو واحد أو متعدد؟ وعلى فرض تعدده، فهل هو بنحو التباين أو التشكيك أو التواطئ؟

على هذا الأساس فأوّل مسألة تواجهنا بعد الانتهاء من البحث المفهومي حول الوجود هي هل لهذا المفهوم مصداق أم لا؟ فيكون من قبيل بعض المفاهيم كشريك الباري واجتماع النقيضين التي لا واقعية لها وراء عالم المفاهيم.

إنّ هذا البحث هو الذي يكتسب في المسائل الفلسفية عنوان أصالة الوجود التي يمكن عدّها ركناً أساسياً في مدرسة الحكمة المتعالية، بل هي الأساس الذي انطلقت منه المنظومة الفلسفية لصدر المتألّهين الشيرازي.

ولست الآن بصدد بيان تاريخ هذه المسألة وفيما إذا كانت معنونة كمسألة فلسفية في الفكر اليوناني أم لا، ولا فيما إذا كان لها محل خاص في الأبحاث الفلسفية عند فلاسفة المسلمين الذين سبقوا ظهور الشيرازي أم أن أوّل من جعلها مسألة مستقلة في العناوين الفلسفية وأقام عليها صرحاً فلسفياً شامخاً هو فيلسوفنا الشيرازي؛ فإن ذلك يستدعي تحقيقاً تاريخياً للوصول إلى نتائج دقيقة في هذا المجال. ولكن المهم أن صدر المتألّهين كان أوّل من طرح هذا الموضوع في مطلع مباحث معرفة الوجود وجعله الأساس لحل المسائل الأخرى.

لكي تتضح أبعاد هذه المسألة الأساسية لا بُدّ من الوقوف عند الأبحاث التالية:

البحث الأول: الفائدة المترتبة على هذه المسألة.
البحث الثاني: تحرير محل النزاع فيها.
البحث الثالث: الأقوال مع أدلتها.

البحث الأوّل: الفائدة المترتبة على تحقيق هذه المسألة

يقول الطباطبائي: «افتتح صدر المتألّهين فلسفته مع مسألة أصالة الوجود ثم التشكيك في الوجود، وبعد ذلك استطاع أن يؤسس مدرسته الفلسفية على أساس هاتين المسألتين»[١].

يقول مطهّري: «إن القول بأصالة الوجود يترتب عليه نتائج كثيرة في الفلسفة، بل قد لا تجد مسألة فلسفية إلاّ ويرتبط مصيرها بذلك»[٢].

ومن هنا يتضح أن البحث في أصالة الوجود أو أصالة الماهية ليس من الأبحاث التي لا يترتب عليها أي أثر في حل المسائل الفلسفية المهمة الأخرى، بل بالعكس، إذ «سوف يتضح في البحوث اللاحقة أنّ حل كثير من المسائل الفلسفية الأخرى المهمة يتوقف على أصالة الوجود، وكل طرق الحل التي تقترح على أساس أصالة الماهية لا تنفع، وتؤدي إلى طريق مسدود. ولو حاولنا ذكر جميع الموارد لامتد الحديث وطال، بالإضافة إلى أن بيان ارتباط المسائل الأخرى بأصالة الوجود يحتاج إلى طرح تلك المسائل ووضع الإصبع على النقاط الحساسة فيها، مما يستلزم بيانها في مظانها المختصة بها، ولكن لكي لا يخلو البحث ولو من الإشارة إلى بعض تلك النتائج نشير هنا إلى مسألتين فلسفيتين مهمتين فحسب، وكل منهما تصبح بدورها أساساً لحل

---

(١) مجموعة مقالات، الطباطبائي، ج٢، ص٧، (بالفارسية).
(٢) أصول فلسفة، الطباطبائي، ص٣٨٣، (بالفارسية).

مسائل مهمة أخرى.

إحداهما: مسألة العلية وحقيقة علاقة المعلول بالعلة، ونتيجتها على أساس أصالة الوجود عدم استقلال المعلول بالنسبة لعلته المانحة للوجود، وعلى أساس ذلك تحلّ كثير من المسائل المهمة من قبيل نفي الجبر والتفويض وإثبات التوحيد الأفعالي.

والأخرى: مسألة الحركة الجوهرية الاشتدادية والتكاملية فإن تبيينها يتوقف أيضاً على التسليم بأصالة الوجود. إذن مسألة أصالة الوجود مسألة حادّة وأساسية وتستحق الاهتمام المضاعف ولا ينبغي إطلاقاً أي تسامح وتساهل في تناولها»[١].

وإنما أشرت إلى كلمات هؤلاء المحققين ليتضح أهمية الدور الذي تنهض به هذه المسألة في تحقيق الأبحاث الفلسفية والوصول فيها إلى نتائج حاسمة، وليس الأمر كما يزعمه بعضٌ من أن المسائل الفلسفية ـ وخاصة فيما يرتبط بأبحاث الإلهيات بالمعنى الأخص ـ يمكن حلها سواء كنّا من القائلين بأصالة الوجود أو أصالة الماهية. فمثلاً هناك بحث أساسي في مسائل التوحيد هو هل واجب الوجود واحد أو متعدد؟ ـ وهو أس مباحث التوحيد ـ لا يمكن إقامة البرهان العقلي لإثبات وحدة واجب الوجود إلاّ من خلال القول بأصالة الوجود، كما سيتضح تحقيق ذلك في المرحلة الثانية عشرة.

من هنا نجدالحكيم السبزواري يقول في منظومته لبيان بعض الفوائد المترتبة على هذه المسألة (لو لم يؤصل الوجود):

ما وحَّد الحق ولا كلْمته إلاّ بما الوحدة دارت معه[٢]

---

(١) المنهج الجديد، مصباح يزدي، ج١، ص٣٥٢.

(٢) شرح غرر الفرائد، ص ٤.

البحث الثاني: تحرير محل النزاع

لكي يتضح مورد البحث تماماً ويشخّص محل النزاع بدقة، لا بُدّ أن نبدأ أولاً بتوضيح المراد من الألفاظ المستخدمة في عنوان المسألة وهي «الوجود، الماهية، الأصالة، الاعتبار».

الوجود

يطلق الوجود تارة ويراد به المعنى الحرفي الذي يكون رابطاً في القضايا والذي يشار إليه في اللغة الفارسية بكلمة «است» فيقال: «زيد قائم است» وهذا المعنى لا معادل له في اللغة العربية بل تحكي عنها الهيئة التركيبية للجملة. ومن الواضح أن هذا المفهوم من المعاني الحرفية وليس قابلاً للتصوّر، كما هو الحال في جميع المعاني الحرفية، بل لا بُدّ من إدراك معناه في ضمن الجملة ويطلق عليه الوجود الرابط.

ويطلق أخرى ويراد به ذلك المفهوم البديهي الذي تقدّم الكلام عنه في البحوث السابقة.

على حين يطلق ثالثة ويراد به نفس الحقيقة العينية التي يتألف منها الواقع الخارجي والذي نحكي عنها بهذا المفهوم العام البديهي.

ومحل النزاع في المقام هو الثالث لا الأوّل ولا الثاني.

الماهية

تستعمل هذه الكلمة في البحوث الفلسفية على نحوين أحدهما أعم من الآخر. فتارة تطلق الماهية ويراد منها المعنى الأخص، وهي مصدر جعلي مأخوذ من «ما هو» وتستعمل فيما يجاب به عن السؤال بـ«ما هو». وهذا

المعنى هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوّراً تاماً، وإن شئت قلت: قالب ذهني كلي للموجودات العينية أو الحد العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة. ومن الطبيعي أنها لا تستعمل إلاّ في مورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية؛ أي التي لها حدود وجودية خاصة تنعكس في الذهن، وأما تلك الحقيقة الوجودية التي لا حدّ لها كما في الواجب (تعالى) فلا يوجد له ماهية بالمعنى الأخص.

وتطلق الماهية أخرى ويراد منها المعنى الأعم، وعرّفوها بأنها «ما به الشيء هو هو» أي ما به يتحقق الشيء، وبهذا الاصطلاح تكون شاملة للماهية بالمعنى الأخص والموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأوّل كالذات الإلهية المقدّسة والعدم.

والمقصود من كلمة الماهية في عنوان الفصل هو الاصطلاح الأوّل، لكن لا مفهوم هذه الكلمة بل مصداق هذا المفهوم، كالإنسان والماء والنار، أي الماهية بالحمل الشايع.

الأصالة والاعتبار

تطلق الأصالة والاعتبار في البحوث الفلسفية على معان متعددة، وسيأتي تفصيل الكلام فيهما في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة، والمراد منهما هنا هو أننا بعد أن قطعنا غائلة الشك والسفسطة التي تنكر الواقع الخارجي، وآمنّا أن هناك حقيقة وواقعاً وراء وجودنا الخاص ـ كما تقدم في مقدمة الكتاب ـ أوّل ما يواجهنا هذا السؤال: هل هذه الواقعية هي مصداق «الوجود أم الماهية»؟ فإن قلنا إن هذه الحقيقة هي مصداق لمفهوم الوجود أولاً وبالذات، فهذا معناه أن الوجود هو الأصيل فيكون هو المنشأ لهذه الآثار

الخارجية المترتبة على ذلك الوجود الخاص.

وهذا هو معنى «الأصالة» ويقابلها «الاعتبار»، ومعناه أنه ليس له مصداق في الواقع العيني، وبطبيعة الحال فلا يكون هو المنشأ للآثار المترتبة عليه.

إذن معنى «الأصيل» هو الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون منشأ للآثار بخلاف «الاعتباري» فإنه ليس كذلك.

قال المصنف (قدّس سرُّه): «للاعتباري فيما اصطلحوا عليه معان، أحدها: ما يقابل "الأصالة" بمعنى منشئية الآثار بالذات المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهية»[1].

بعد أن اتضح المراد من الالفاظ المستعملة في عنوان الفصل نأتي لتقرير محل النزاع ـ المدّعى ـ بين الفلاسفة فنقول: «إن الواقع العيني ينعكس في الذهن بصورة هلية بسيطة موضوعها مفهوم ماهوي كالإنسان ـ مثلاً ـ ومحمولها مفهوم فلسفي هو "الوجود" الذي يحمل عليه حمل اشتقاق فيظهر بصورة "الإنسان موجود". ومن الطبيعي أن أي واحد منهما قابل للحمل بشكل من الأشكال على الواقع العيني فيمكن القول: "هذا الشخص الخارجي إنسان"، كما يمكن القول: "هذا الشخص الخارجي وجود" وأي واحد منهما ليس مجازاً من الناحية العرفية واللغوية. ومن هنا يطرح هذا التساؤل ـ الذي تفرضه النظرة الفلسفية الدقيقة ـ وهو هل الواقع العيني مصداق للمفهوم الماهوي فيكون منشأً للآثار التي تترتب عليه، وأما المفهوم الفلسفي وهو "الوجود" فيحمل على الخارج بواسطة المفهوم الماهوي، ومن هنا فهو يتصف بالفرعية والثانوية، أم أن الواقع العيني هو مصداق للحيثية التي نحكي عنها من خلال مفهوم "الوجود" والمفهوم الماهوي ليس إلاّ انعكاساً ذهنياً لحدود الواقع

---

(١) نهاية الحكمة، الطباطبائي، ص٢٥٨.

وقالباً للوجود العيني، وفي الحقيقة فإن المفهوم الماهوي هو الذي يتصف بالفرعية والثانوية.

اذا اخترنا الشق الأوّل في هذا السؤال واعتبرنا الواقع العيني هو المصداق الذاتي ـ وبلا واسطة ـ للماهية فقد أصبحنا من القائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود. وإن سلّمنا بصحة الشق الثاني منه واعتبرنا الواقع العيني هو المصداق بالذات ـ وبلا واسطة ـ لمفهوم الوجود وجعلنا المفهوم الماهوي قالباً ذهنياً لحدود الواقعيات المحدودة فقد غدونا من القائلين بأصالة الوجود واعتبارية الماهية»[1].

ولكن قد يُسأل: لماذا يُفترض أن الواقع الخارجي لا بد أن يكون مصداقاً لأحد المفهومين دون الآخر بنحو إذا كان مصداقاً للمفهوم الماهوي ـ مثلاً ـ فلابُدّ أن يكون المفهوم الفلسفي اعتبارياً وبالعكس، بل يمكن لأحد أن يلتزم أنّ الواقع العيني هو مصداق بالذات لهما معاً، فتكون الأصالة للوجود والماهية لا لأحدهما دون الآخر.

لكن لا يمكن الالتزام بهذا الاحتمال لوجود فرضين:

الأوّل: أن يكونا معاً أصيلين في الواقع الخارجي ولكن بنحو الاتحاد فتتكوّن منهما حقيقة واحدة، وهذا يلزم منه أن تكون حيثية الوجود هي عين حيثية الماهية، ومن الواضح أن الحيثية الذاتية للوجود وهي الإباء عن العدم تختلف عن الحيثية الذاتية للماهية وهي عدم الإباء عن الوجود والعدم لأنها متساوية النسبة إليهما. فهذا الفرض ساقط.

الثاني: أن يكونا معاً أصيلين في الواقع الخارجي ولكن لا بنحو الاتحاد والوحدة «بل بنحو التركيب الخارجي من أمرين متأصلين، فيتحقق المركب

---

(١) المنهج الجديد، ج١، ص٣٤٨ بتصرّف.

من اختلاطهما وانضمامهما نحو اختلاط جوهر مع جوهر أو جوهر مع عرض بحيث ينضم وجود إلى وجود ويحصل من انضمامهما شيء ثالث بنحو يكون الوجود أمراً ينضم إلى الماهية»[١].

بعبارة أخرى: إن هذه الواقعية التي هي «زيد» مثلاً عندما يحمل الوجود عليها فيقال: «زيد موجود» تكون واقعيتين أصيلتين إحداهما غير الأخرى خارجاً وواقعاً، كما كان الحال ذهناً وتصوراً حيث تقدم في الفصل السابق أن أحدهما غير الآخر في مقام التحليل العقلي.

وهذا الفرض أيضاً لا يمكن الالتزام به لأنه:

أولاً: خلاف الوجدان الذي نجده من أنفسنا من أنهما حقيقة واحدة لا متعددة، وهو الذي أشار إليه المصنف في المتن بقوله: «وأما القول بأصالتهما معاً فلم يذهب إليه أحد منهم لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين وهو خلاف الضرورة».

ونسب السبزواري في تعليقته على «شرح المنظومة» هذا القول إلى بعض معاصريه حيث قال: «وممن عاصرناه من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية من يقول بأصالتهما»[٢]. ونقل الهيدجي في تعليقته على «شرح المنظومة» أنه «هو الشيخ أحمد الاحسائي»[٣].

وثانياً: أن هذا ممتنع في نفسه لأن كل واحد من هذين الأصيلين عندما ينعكس في الذهن يحلّله العقل إلى «وجود وماهية» فيكون مركباً منهما، ثم نأتي إلى كل واحد من هذين المفهومين لنجد أنه يتركب أيضاً من «وجود

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٢٥.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ص١٠.

(٣) تعليقة على المنظومة وشرحها، العارف المتأله الحكيم الآخوند الهيدجي، ص١٤٧.

وماهية» لأن المفروض أصالتهما في الواقع الخارجي، وهكذا يتسلسل الأمر لا إلى نهاية ولا ننتهي إلى مفهوم لا يتركب منهما في الواقع العيني، إذن فلا ننتهي إلى واحد واقعي حقيقي لا يكون مركباً منهما، وحيث إن الكثير مركب من الآحاد ولا وجود للآحاد ـ كما هو المفروض ـ فالكثير أيضاً لا تحقق له، فيلزم من هذا الفرض أن لا تتحقق أي حقيقة في الواقع الخارجي، وهذه هي السفسطة التي قلنا إنها خلاف الوجدان. ومن هنا يتضح أن القول بأصالتهما معاً لا يمكن المصير إليه.

بقي هناك احتمال رابع لم يشر إليه المصنف وإن أمكن فرضه بحسب التحليل العقلي وهو أن يكونا معاً اعتباريين، وهذا معناه أن «الوجود والماهية» هما من اعتبار الذهن وليس لأي منهما عينية في الواقع الخارجي، وهذا هو كلام السوفسطائي الذي يدّعي أنه لا وجود للعالم الخارجي. وهذا الفرض واضح البطلان أيضاً لأنه يلزم منه إنكار أبده البديهيات التي تؤلف نقطة البداية في الفلسفة وتفصلها عن السفسطة، وإلاّ لو لم نؤمن بوجود الواقعية ـ ولو في الجملة ـ لما كان هناك فلسفة، لأنها ـ كما عرفنا ـ هي الكشف عن الحقائق الخارجية بقدر الطاقة الإنسانية، وهذا ما أشار إليه الطباطبائي بقوله: «ولا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجوداً ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً إلاّ أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب»[1].

فتحصل أن الفروض ـ بحسب الاحتمال العقلي في المسألة ـ أربعة هي:

١ ـ أن يكونا أصيلين.

٢ ـ أن يكونا اعتباريين.

٣ ـ أن يكون الوجود أصيلاً والماهية اعتبارية.

---

(١) نهاية الحكمة، ص٤.

٤ ـ عكس الفرض الثالث.

ولكن الفرض الأوّل والثاني باطل جزماً لأنه يلزم منهما إنكار الواقع مطلقاً والانتهاء إلى السفسطة، فينحصر الأمر في الفرضين الأخيرين.

إذن تأتي هذه المسألة بحسب الترتيب الذي أشار إليه في المتن بعد المسائل التالية:

١ ـ أن هناك واقعية ـ في الجملة ـ خلافاً للسوفسطائي المنكر لها.

٢ ـ أن مفهوم الوجود مشترك معنوي.

٣ ـ أن الوجود زائد على الماهية مغاير لها تصوّراً.

٤ ـ أن هذه الواقعية لا يمكن أن تكون مصداقاً حقيقياً وبالذات للوجود والماهية معاً.

تأسيساً على ذلك وقع الخلاف والنزاع بين الفلاسفة في أن هذا الواقع العيني هل هو مصداق بالذات للماهية أم الوجود؟ فعلى الفرض الأول تغدو معرفة الماهيات والأحكام الماهوية هي نفس معرفة الواقعيات العينية، وعلى الثاني تعتبر معرفة الماهيات بمعنى معرفة قوالب الوجودات وحدودها المنعكسة في الذهن وليس معرفة محتواها العيني.

البحث الثالث: الأقوال في المسألة

القول الأوّل: وهو القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

القول الثاني: وهو القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود.

القول الثالث: وهو القول بالتفصيل بين الواجب (تعالى) والممكن.

سيأتي تفصيل هذه الأقوال ومناقشتها وإقامة الدليل على ما هو الصحيح منها بعد نص الماتن.

والحق ما ذهب إليه المشاؤون من أصالة الوجود.

والبرهان عليه: أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطة الوجود كان ذلك منها انقلاباً وهو محال بالضرورة، فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصيل.

وما قيل: إن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة فتترتب عليها الآثار، مندفع بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود وإن سمي نسبة إلى الجاعل، وإن لم تتفاوت ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار كان من الانقلاب كما تقدّم.

برهان آخر: الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات، فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحقق وحدة حقيقة ولا اتحاد بين ماهيتين فلم يتحقق الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود، والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهية موجودة به.

برهان آخر: الماهية توجد بوجود خارجي فتترتب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجود ذهني ـ كما سيأتي ـ فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل وكانت الأصالة للماهية وهي محفوظة في الوجودين لم يكن فرق بينهما، والتالي باطل فالمقدم مثله.

برهان آخر: الماهية ـ من حيث هي ـ تستوي نسبتها إلى التقدّم والتأخر والشدة والضعف والقوة والفعل، لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدّم أو قوي كالعلة وبعضها بخلاف ذلك كالمعلول وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل كان اختلاف هذه الصفات مستندة إليها وهي متساوية النسبة إلى الجميع، هذا خلف. وهناك حجج أخرى مذكورة في المطوّلات.

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حجج مدخولة كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً كان موجوداً في الخارج فله وجود ولوجوده وجود فيتسلسل وهو محال.

وأجيب عنه بأن الوجود موجود لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

ويظهر مما تقدّم ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقق الدواني وهو أصالة الوجود في الواجب تعالى وأصالة الماهية في الممكنات. وعليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود، وعلى الماهيات بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود، كاللابن والتامر بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر. هذا، وأما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته، والماهية موجودة بالعرض.

الشرح

البحث الثالث: الأقوال مع أدلتها

القول الأوّل: وهو القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ وهو المنسوب

إلى المشائين وذهب إليه صدر المتألّهين الشيرازي وتبعه من تأخر عنه حتى إنه لم يعرف ـ من يعبأ بقوله ـ قائل بأصالة الماهية بعده. ولا يخفى أنّ الشيرازي كان من القائلين بأصالة الماهية ثم عدل عن ذلك إلى أصالة الوجود، فهو يقول: «وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً يقينياً أن الأمر بعكس ذلك وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأن الماهيات ما شمّت رائحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية»[1].

وهذا ما اختاره المصنف أيضاً في كتبه المختلفة.

لقد استدل صدر المتألّهين في كتاب المشاعر بوجوه عديدة لإثبات هذه المقولة، ذكر المصنف أهمها هنا، وهي:

تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم

البرهان الأوّل: وهو من البراهين المهمة لإثبات أصالة الوجود ويبتني على مقدمتين:

الأولى: أن الماهيات بالمعنى الأخص ـ من حيث هي هي أي في ذاتها مع قطع النظر عن كل ما سواها ـ لا تستحق حمل الوجود أو العدم عليها بمعنى أنا «لو لاحظنا الماهية لكان الوجود والعدم خارجين عنها، فهي في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم فيمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة، فمثلاً إذا لاحظنا ماهية الإنسان نجد أن هناك أموراً كثيرة داخلة في معنى الإنسانية كالجوهر والجسم والحيوان ونحوها ونحن لا نستطيع القول إن الإنسان قد يكون جوهراً وقد لا يكون، بل فرض الإنسانية

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٤٩.

هو فرض الجوهرية والجسمية والحيوانية، فهذه الأمور مستبطنة في هذا المفهوم، لكن لا نجد في بطن هذا المفهوم العدم فليس هو جزء من مفهوم الإنسان مثل الجوهر وكذا الوجود، وهذا معناه أننا إذا لاحظنا الماهية ـ مع قطع النظر عن العلل الخارجية سواء كانت عللاً موجدة للماهية أو عادمة لها ـ نرى أنها بحسب ذاتها لا تستحق حمل الموجودية ولا المعدومية عليها.

ببيان آخر: إننا عندما نحمل شيئاً على شيء آخر، فتارة يكون الحمل تحليلياً أي أننا نخرج المحمول من ذات الموضوع، وأخرى يكون الحمل تركيبياً أي أن الذي نحمله على الموضوع ليس شيئاً استخرجناه من ذات الموضوع، بل هو أمر خارج عنه عرض عليه. وخاصية المحمول الذاتي أنه يستحيل حمل نقيضه على الذات. أما التركيبي فيقبل أن يحمل عليه الشيء أو نقيضه. فالجوهرية أمر مستخرج من ذات مفهوم الجسم فلا مجال بعد لأن نقول: يمكن أن يكون الجسم جوهراً ويمكن أن لا يكون، بل الجسم جوهر بالضرورة، وهذا بخلاف حمل البياض أو السواد على الجسم ـ مثلاً ـ فإنه ليس كذلك فإن الجسم وإن كان بحسب الواقع إما أبيض أو لا، ولكنه متساوي النسبة إليهما والحال أن الجسم ليس حيادياً بالنسبة إلى الجوهرية لأن قوامه بها، فإذا سلبت عنه فلا جسم، أما اللون فإذا سلب فالجسم على حاله»[1].

وهذا معناه أن الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية معنيان تركيبيان لا تحليليان، وذلك لأنه لو كان الوجود مأخوذاً فيها بنحو يستخرج من بطنها لاستحال حمل العدم عليها، والمفروض أنها ممكنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، هذا خلف، وكذلك بالنسبة إلى حمل العدم عليها. فلا الوجود

---

(١) دروس فلسفية في شرح المنظومة، الأستاذ العلاّمة مرتضى مطهّري، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، بتصرف، شركة شمس المشرق، ج١، ص٨٩.

جزء في الماهية مقوّم لها ولا العدم. وهذا ما يعبّر عنه باستواء نسبتها إليهما ومن هنا فإنها إذا وجدت أي إذا وجدت علة الوجود فتتصف بأنها موجودة، وإذا لم تتحقق علة الوجود فتتصف بأنها معدومة.

الثانية: أننا نرى أن مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ يحمل عليه أنه موجود، وهذا بالضرورة والوجدان، وهذا يعني أن الإنسان خرج عن حد الاستواء إلى استحقاق حمل الوجود عليه، فلا يصح أن نقول: «الإنسان الموجود بقيد أنه موجود» متساو بالنسبة إلى الوجود والعدم. فحينئذ هل جاء شيء وأخرج الماهية من حد التساوي بنحو جعلها مستحقة لحمل الوجود عليها أم لا، فإن لم يأت شيء ليخرجها عن حد الاستواء ومع ذلك استحقت حمل الوجود عليها فهذا خلف ما ثبت في المقدمة الأولى من أنها في ذاتها لا تستحق حمل الوجود والعدم عليها، وإذا لم يأت شيء ومع ذلك استحقت ذلك فهذا هو الانقلاب المحال في الذات. فلهذا قال في المتن: «فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطة الوجود كان ذلك منها انقلاباً وهو محال بالضرورة».

إذن لكي تخرج الماهية من حد الاستواء وتستحق حمل الوجود عليها تحتاج إلى مخرج، وحيث إن المخرج لا يمكن أن يكون هو الماهية لأنها متساوية النسبة، فلا بُدّ أن يكون الوجود الذي يعطي الأصالة للماهية ويجعلها مستحقة لحمل الوجود عليها، ومن هنا تكون منشئية الآثار هي للمخرج لا للخارج، والمخرج هو الوجود. وقد أشار السبزواري في منظومته إلى هذا الدليل بقوله:

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء[1]

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص ٤.

فإن قيل: إننا وإن التزمنا بصحة المقدمة الأولى ولكن لا نقبل المقدمة الثانية بأن استحقاق حمل الوجود على الماهية لا يكون إلاّ بأن يثبت لها الوجود، بل يوجد احتمال آخر هو أن يكون الانتساب إلى العلة، والجاعل هو الموجب لخروج الماهية عن حد الاستواء إلى الوجود، فإن الماهية قبل الانتساب لا تستحق ذلك لأنها في ذاتها ليست إلاّ هي، ولكن بعد الانتساب إلى العلة وهو الله (تعالى) تكتسب حيثية من الجاعل ـ وهي المسمّاة عند القائلين بأصالة الماهية في الممكن بالحيثية المكتسبة ـ بها تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة فتترتب عليها الآثار، وذلك لأن إطلاق الموجود على الممكن ليس ـ بالضرورة ـ معناه شيء ثبت له الوجود، بل يمكن أن يكون بمعنى أن له نسبة وانتساباً إلى الوجود، لأن النسبة كما تتحقق من خلال ياء النسبة فيقال ـ مثلاً ـ: العراقي والحجازي كذلك يمكن أن تتحقق من خلال اسم الفاعل أو المفعول وهو المشتق فيقال: هذا لابن وتامر. ومن الواضح أن هذا ليس معناه شيء ثبت له اللبن أو التمر بل المراد أن عمله له نسبة مع اللبن أو التمر. وهذا هو القول بالتفصيل الذي نسب إلى المحقق الدواني حيث ذهب إلى أصالة الوجود في الواجب (تعالى) وأصالة الماهية في الممكن وقال: إن إطلاق الموجود على الواجب (تعالى) بمعنى أنه نفس الوجود وحقيقته، وإطلاقه على الممكن بمعنى المنتسب إلى الوجود.

إلاّ أن هذا الكلام غير تام؛ لأننا نسأل هؤلاء عن هذه «الحيثية المكتسبة فإن كان لها ما بإزاء ـ أعني أنها أمر متأصل ـ فهذا هو الذي يعبر عنه القائل بأصالة الوجود بالوجود أي أنه شيء أصيل له ما بإزاء في الخارج ويكون منشأ لخروج الماهية من حد الاستواء، سواء تسمى بالوجود أو الحيثية المكتسبة، إذ النزاع ليس في لفظ الوجود، وإن لم يكن له ما بإزاء ولم يحصل من انتساب الماهية إلى الجاعل شيء متأصل، بل حال الماهية بعد الانتساب

إلى الجاعل كحالها قبلها في أنها هى هي من دون زيادة شيء عن ذاتها، فيلزم أن تكون من حيث هي مستحقة لحمل الوجود عليها وهذا هو الانقلاب المحال»[١].

الماهيات مثار الكثرة

البرهان الثاني: ويلتئم من عدة مقدمات:

الأولى: أن الماهيات مثار الكثرة والمغايرة، بمعنى أن الماهية في مقام ماهويتها وأصل ذاتها ـ مع قطع النظر عما هو خارج عنها، بل حين ما لا يرى إلا نفسها ـ ليست إلا نفس مقوماتها، فإذا لوحظت ماهية مع ماهية أخرى مغايرة معها تكون الغيرية لا محالة مستندة إلى نفس ذواتها، ومن هنا فإن الماهيات هي منشأ التغاير والاختلاف.

الثانية: سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة أن الحمل هو «الاتحاد في جهة ما مع الاختلاف من جهة أخرى» ومن هنا ذكروا للحمل شرطين:

الأول: أن يكون هناك نحو من التغاير بين الموضوع والمحمول، وإلاّ لو لم يكن كذلك فإن الحمل لا يفيد شيئاً «ضرورة أنه لو لم يكن تغاير واثنينية لا يعقل وجود الموضوع والمحمول، إذ الشي الواحد من حيث هو واحد لو جعل موضوعاً فلا محمول له، ولو جعل محمولاً فلا موضوع له»[٢].

الثاني: أن يكون هناك نحو من الاتحاد بينهما، وإلاّ لو لم يكن كذلك فلا يكون الحمل صحيحاً بل يكون غلطاً لأنه «يجب أن يكون في كل قضية جهة اتحاد واشتراك بين الموضوع والمحمول، فلو لم يكن هناك جهة وحدة

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٣٦.

(٢) درر الفوائد، ج١، ص٣٩.

فليست بقضية، لأن القضية حكم بالاتحاد، والمتباينان من كل جهة لا تحصل فيهما قضية مثل "الإنسان حجر" فهذه القضية كاذبة، فنحتاج إذن إلى مناط وحدة واتحاد أيضاً»[1].

الثالثة: أن تحقق الحمل عندنا ضروري، وهذا مما لا ريب فيه.

والحاصل من خلال هذه المقدمات أن الماهيات مثار الكثرة وأنه يوجد عندنا حمل بالضرورة وأن الحمل يقتضي المغايرة.

وتأسيساً على ذلك نقول: إن جهة التغاير في كل حمل مؤمّنة من خلال الماهيات لأنها مثار الكثرة والمغايرة، وإنما الكلام في جهة الاتحاد في الحمل هل هو الوجود أم الماهية، فلو كانت الماهية مناط الاتحاد أيضاً في القضايا لما تحقق حمل أصلاً لأن الماهيات ـ بحكم المقدمة الأولى ـ هي مثار المغايرة والاختلاف فلا يمكن أن تكون هي ملاكاً للوحدة والاتحاد؛ والمفروض ـ بناءً على هذا الاحتمال ـ أن الوجود أمر اعتباري انتزاعي فلا يتحقق به جهة الوحدة بين المتغايرين، وإذا تحقق حمل في مورد وكان الملاك في الاتحاد هو الماهية لصح حمل كل ماهية على كل ماهية، والتالي باطل جزماً. فيبقى الاحتمال الآخر وهو أن يكون الوجود هو ملاك الاتحاد، فعندما نقول: «الإنسان ضاحك أو الحيوان ناطق» فهنا الإنسان مغاير مع الضاحك ماهية، وكذا الحيوان مع الناطق ولكن جهة الاتحاد هي الوجود، بمعنى أن المحمول موجود بعين وجود الموضوع، فالاتحاد في الحمل يكون بالوجود وهو جهة وحدة المتغايرين. ومن المعلوم أن هذا إنما يتم بناءً على كون الوجود أمراً أصيلاً حقيقياً.

والحاصل أنه لو كانت الماهية أصيلة والوجود اعتبارياً لتحقق الركن

---

(١) دروس فلسفية، ج١، ص١٠٢.

الأوّل في الحمل وهو التغاير ولكن لا يتوفر الركن الثاني وهو الاتحاد والوحدة، وهذا بخلاف ما لو كان الوجود أصيلاً فإن الركن الثاني محقق أيضاً، فلهذا قال الحكيم السبزواري في منظومته مشيراً إلى هذا البرهان:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت[1]

أي لو لم يكن الوجود أصيلاً لما حصلت الوحدة ـ وطبعاً ليس المقصود هنا القضايا الذهنية فقط بل تشمل المصداق الخارجي أيضاً ـ لأن غير الوجود مثار الكثرة، والمراد من الغير هنا الماهيات.

عدم ترتب الآثار على الماهية بالوجود الذهني

البرهان الثالث: وبيانه يتم من خلال مقدمتين:

الأولى: أنه سيأتي في المرحلة الثانية في مبحث الوجود الذهني أن رابطة الإنسان مع الواقع الخارجي إنما هي من خلال الماهيات، بمعنى أن الرابطة بين العالم والمعلوم بالعرض رابطة ماهوية لا وجودية.

الثانية: سيثبت أيضاً في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية أن ماهية المعلوم بالذات ـ وهي الصورة المدركة عن الواقع الخارجي ـ هي عين ماهية المعلوم بالعرض ـ وهو الواقع العيني الذي تحكي الصورة عنه ـ فمثلاً الإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع بما أنه جوهر، ويصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وهو ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقة بما أنه نام حساس متحرك بالإرادة ناطق، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصها، ولكن الإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً وماهية واجدٌ لحد الإنسانية غير أنه لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية.

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص ٤.

وبناءً على هاتين المقدمتين لو كانت الماهية أصيلة وكان الوجود اعتبارياً وتعقلنا مفهوم النار مثلاً للزم أن تأتي آثار النار الخارجية وهي الإحراق والحرارة والإضاءة وغيرها من الخواص والآثار إلى الذهن؛ لما تقدم في المقدمة الثانية أن هناك وحدة وعينية ما بين الماهيتين الخارجية والذهنية، وحيث إن منشأ هذه الآثار هي الماهية ـ كما هو المفروض ـ وقد جاءت إلى الذهن فلا بُدّ أن تكون منشأً لنفس تلك الآثار التي كانت لها وهي في الواقع الخارجي، والتالي باطل جزماً لأنه خلاف الوجدان، فالمقدم مثله.

لا يقال: إنه يرد هنا نفس الإشكال الذي يرد على القول بأصالة الماهية، وهو أن الوجود لو كان أصيلاً ومنشأ للآثار فإنه لا بُدّ أن يكون في الذهن أيضاً كذلك لأن المفروض أن الماهية الذهنية موجودة في الذهن، ومع تحقق الوجود فلا بُدّ من وجود الآثار أيضاً.

فإنه يقال: سيأتي في الفصل اللاحق أن الوجود حقيقة مشككة له مراتب متعددة ونشآت مختلفة، له في كل مرتبة حكمه الخاص وآثاره المختصة به. ومن الواضح أن الوجود الذهني والوجود الخارجي مرتبتان من الوجود ولكل منهما أحكامها وآثارها الخاصة بها، خلافاً للماهية فإنه يستحيل فيها التشكيك، كما ستأتي الإشارة إليه.

والحاصل أن الماهية لو كانت أصيلة لوجب أن تترتب الآثار الخارجية على الماهيات الحاصلة في الذهن، والتالي باطل بالضرورة والوجدان، فتلك الآثار إذن هي للوجود دون الماهية، فيكون هو الأصيل. وعليه فاختلاف الوجود الذهني مع الوجود الخارجي من حيث ترتب الآثار وعدم ترتبها مع ورود الماهيه إلى الذهن خير دليل على أنها أمر اعتباري.

ومن الواضح أن الدليل إنما يمكن الاعتماد عليه لو تمت أصوله الموضوعة، وهذا ما سيأتي تحقيقه في المرحلة الثانية. وقد أشار السبزواري

إلى هذا البرهان في منظومته بقوله:

لأنه منبع كل شرفِ والفرق بين نحوي الكون يفي

البرهان الرابع: وهذا البرهان ـ أيضاً ـ مبني على مقدمتين:

الأولى: أن الموجودات في الواقع الخارجي مختلفة من حيث التقدم والتأخر، فمثلاً العلة متقدمة على المعلول تقدماً بالعليّة مع لزوم اجتماعهما معاً في الزمان، فالحركة القائمة باليد التي هي علة لحركة المفتاح مع لزوم اتحاد زمانها مع زمان حركة المفتاح متقدمة على حركة المفتاح، أما ضرورة اتحادهما في الزمان فلأنه لو كانت حركة اليد في آن وحركة المفتاح في آن آخر، لزم تفكيك المعلول عن العلة بوقوع المعلول في آن والعلة في آن آخر وذلك محال. وأما تقدم العلة على المعلول، فلصحة تخلّل الفاء بينهما بتفريع المعلول على العلة في قولنا: «تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح» دون العكس فلا يصح «تحرّك المفتاح فتحرّكت اليد» ودون الجمع بينهما بالواو «تحرّكت اليد والمفتاح معاً» فبحكم صحة تخلل الفاء في الأوّل دون الأخيرين نحكم بترتّب حركة المفتاح على حركة اليد، وكذلك نجد أن بعض الموجودات أشد من بعض، كالواجب فإنه أشد وجوداً من الممكن، وبعضها بالقوة كالنطفة بالنسبة إلى الإنسان، وبعضها بالفعل كوجود الإنسان في الخارج.

الثانية: أن الماهية بالمعنى الأخص متساوية النسبة إلى جميع الأمور الخارجة عن ذاتها وذاتياتها، فلا يختلف حالها بالنسبة إلى المتقدم والمتأخر والشديد والضعيف وما هو بالقوة وما هو بالفعل، وهذه هي المقدمة الأولى التي أشرنا إليها في توضيح البرهان الأوّل.

اذا اتضح ذلك نقول: إن الماهية لو كانت أصيلة يلزم أن لا يوجد عندنا في الواقع الخارجي تقدم وتأخر، شديد وضعيف... الخ؛ وذلك لأن المفروض ـ بحكم المقدمة الثانية ـ أن الماهية متساوية النسبة إليها جميعاً، والتالي باطل

جزماً بمقتضى المقدمة الأولى لتحقق المتقدم والمتأخر ـ مثلاً ـ فالمقدم مثله. فإذا بطلت أصالة الماهية ثبتت أصالة الوجود لأن الأمر يدور بينهما، كما تقدم.

«إلاّ أن تقرير البرهان بهذا البيان يؤدي إلى أن لا يبقى هناك فرق أساسي بينه وبين البرهان الأوّل؛ لأن الكبرى مشتركة ما بينهما، وهي أن الماهية ـ من حيث هي هي ـ متساوية النسبة إلى جميع الأمور الخارجة عنها، وإنما الفرق في الصغرى حيث إن البرهان الأوّل كان ناظراً إلى مطلق الآثار الوجودية، وهذا البرهان ناظر إلى هذه الآثار الثلاثة الخاصة فيكون الفرق بينهما بالإطلاق والتقييد والعام والخاص»[1].

ولكن الحكيم السبزواري قرّر هذا البرهان بنحو يؤدي إلى تفاوت أساسي بينهما، وبيانه أيضاً من مقدمتين:

الأولى: هي نفس المقدمة الأولى التي ذكرت في التقرير الأول.

الثانية: هي استحالة التشكيك في الماهية، والدليل على ذلك «أنه لو جاز التشكيك في الماهية فما به التفاوت إن كان داخلاً في ماهية الأشد لم تكن ماهية الأضعف تلك الماهية، وإن لم يكن داخلاً في ماهية الأشد لم يكن تفاوت الأشد والأضعف في الماهية، بل كان التفاوت فيما هو خارج عنها. فمثلاً إذا كانت نار علة لنار أخرى، فمع أصالة الوجود فإن ماهية النار ـ التي هي علة ـ هي بعينها ماهية النار ـ التي هي معلول ـ والترتّب بينهما بتقدم العلة على المعلول بالوجود، والوجود مما يقع فيه التشكيك ـ كما سيأتي ـ فيكون الوجود المتقدّم علّة للوجود المتأخر. وأما مع أصالة الماهية واعتبارية الوجود لا يصح جعل التقدم والتأخر في الوجود لأنهما حقيقيان والمفروض أن الوجود اعتباري، فيجب إما الالتزام بانتفاء الترتب بينهما وهو مناف مع

---

(١) إيضاح الحكمة، ج١، ص٩٣.

المقدمة الأولى التي هي ـ مع وضوحها ـ مسلّمة عند الجميع، وإما الالتزام بثبوت التشكيك في الماهية وهو مناف مع المقدمة الثانية»[١].

إلاّ أن هذا الدليل بهذا البيان يكون إقناعياً وليس برهانياً لأنه يوجب الإلزام على القائل بأصالة الماهية مع تسليمه امتناع التشكيك فيها، ولا يفيد إلزام القائل بأصالة الماهية مع ثبوت التشكيك عنده، كما هو منسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي. وربما لهذا السبب عدل المصنف عن هذا البيان إلى البيان الأوّل.

هذا تمام الكلام في القول الأوّل مع أدلته.

مناقشة شيخ الإشراق

القول الثاني: أصالة الماهية واعتباريه الوجود

وهذا القول منسوب إلىشيخ الإشراق السهروردي ـ مؤسس مدرسة الإشراق في العصر الإسلامي ـ وقد ذكرت في كلماته أدلة يستفاد منها هذا الاتجاه[٢] أشار إليها صدر المتألهين الشيرازي في رسالة المشاعر والأسفار الأربعة ولم يذكر الطباطبائي في المتن إلا دليلاً واحداً، لعله هو أهم دليل لهذا القول.

وبيانه: أننا عندما نقول: السماء موجودة ـ مثلاً ـ معناه أن هناك شيئاً ثبت له الوجود. وهنا نسأل هل الوجود المحمول في القضية يحمل عليه الوجود أم لا؟ فإذا قلنا إن الوجود ليس بموجود فهذا معناه أن الوجود أمر اعتباري وليس متحققاً في الواقع الخارجي، وأما إذا قلنا إن الوجود موجود، فالموجود ـ الذي

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٣٣.

(٢) شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي، دكتر غلام حسين إبراهيمي دنياني، منشورات الحكمة، ص٦٥٠ ـ ٦٦١.

هو المحمول في القضية ـ اسم مفعول مشتق، والمشتق يتضمن الشيئية التي ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فإن كلمة «قائم» معناها شيء ثبت له القيام، كذلك في المقام فإن لفظة «موجود» تنحلّ إلى شيء ثبت له الوجود، فننقل الكلام إلى هذا الوجود الثاني لنسأل هل هو موجود أم لا، فإذا كان موجوداً فهذا معناه ـ أيضاً ـ شيء ثبت له الوجود، ثم ننقل الكلام إلى الوجود الثالث ليتسلسل الأمر لا إلى نهاية، وحيث إن التسلسل في الوجودات المحمولة لا إلى نهاية محال، فالذي أدّى إليه ـ وهو أصالة الوجود وتحققه في الواقع الخارجي ـ محال أيضاً؛ لأن المستلزم للمحال محال. فلا بُدّ أن يكون الوجود أمراً اعتبارياً لا حقيقياً أصيلاً.

وهذا تطبيق لقاعدة أسسها شيخ الإشراق فحواها: «كل ما لزم من تحقق شيء في الخارج تكرره لا إلى نهاية فهو أمر اعتباري»، قال: «مخلص القسطاس كل ما رأيت تكرر أنواعه متسلسلاً مترادفاً فطريق التقصّي ما قلت فافهم وفتّش كل كلام حتى لا يقع الأمر ذهنياً مأخوذاً ذاتاً عينية فتفضي إلى الباطل، وأطنبت لعظم حاجة مسّت فيما بعد وكثرة الخبط فيه»[1]. وقد استعان بها في موارد متعددة لإثبات اعتبارية المتكرر.

يقول صدر المتألّهين: «قد وضع شيخ الإشراقيين قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافاً عقلية لا صورة لها في الأعيان، بأن كل طبيعة عامة يقتضي نوعه إذا كانت له صورة خارجية أن يتكرر متسلسلاً مترادفاً يتولد منه في الوجود سلاسل متوّلدة معاً لا إلى نهاية، كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة لا تكون موجودة في الأعيان، فإذن كل مفهوم هذه سبيله فإنه لا يكون له صورة في الأعيان فهي طبائع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذى بها

---

(١) قواعد كلي فلسفي، ج٢، ص٥٩٠ نقلاً عن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج١، ص٢٦.

شيء في الخارج»[١].

إلاّ أن هذا النحو من الاستدلال لإثبات اعتبارية الوجود غير تام، وإن كانت القاعدة التي أسسها شيخ الإشراق تامة ونافعة في موارد كثيرة، إلاّ أن محل الكلام ليس من تطبيقاتها.

وتوضيحه: «أن أساس هذه الشبهة هو الاستناد إلى القواعد اللغوية حيث إن لفظ "موجود" لكونه مشتقاً يدلّ على ذات قد ثبت لها مبدأ الاشتقاق وهو «الوجود»، ولازم ذلك تعدد الذات والمبدأ، إذن عندما يحمل مفهوم "موجود" على الوجود العيني فلا بُد من فرض ذات قد ثبت لها مبدأ الاشتقاق، الذي هو أمر آخر وهكذا. ولكن المسائل الفلسفية لا يمكن حلها على أساس القواعد اللغوية، ومفهوم "موجود" في البحث الفلسفي علامة على التحقق العيني والخارجي فحسب، سواء أكانت حيثية التحقق الخارجي في ظرف التحليل الذهني غير حيثية موضوع القضية أم كانت هي بنفسها، مثلاً عندما يحمل مفهوم "موجود" على ماهية كالإنسان فإنه يفيد أن بين الموضوع والمحمول تعدداً وتغايراً، ولكنه عندما يحمل هذا المفهوم على ذات الوجود العيني فيقال: "الوجود موجود" فإن معناه كون الوجود الخارجي عين حيثية الموجودية.

بعبارة أخرى: إن حمل المشتق على الذات ليس دائماً علامة على التعدد والتغاير بين الذات ومبدأ الاشتقاق، بل قد يكون أحياناً علامة على وحدتهما، والحاصل أن حمل "موجود" على الوجود العيني هوأنه عين الموجودية والواقع الخارجي، ومنشأ انتزاع مفهوم "موجود" لا أنه يوجد بوجود آخر»[٢].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٧٢.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٣٦٥.

فمثلاً عندما نقول الجسم أبيض فالجسم شيء والبياض شيء آخر عرض عليه، فالعارض غير المعروض، ولكن عندما نقول: «البياض أبيض» فهنا ليس «البياض» شيئاً والعارض وهو «أبيض» شيئاً آخر؛ إذ لا يوجد أي تعدد وتغاير بين الموضوع والمحمول، وإنما البياض أبيض بنفس ذاته لا بشيء عارض عليه، كذلك في المقام فإن الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود عارض عليه ليلزم التسلسل المحال كما جاء في تقرير الاستدلال.

أجل، لو كانت النسبة في قولنا: «الوجود موجود» كما في قولنا: «الجسم أبيض» لجاء المحذور، ولكن الأمر ليس كذلك، لأنّ «الوجود موجود» نظير قولنا: «البياض أبيض». وهذا هو مراد العلاّمة في المتن عند قال: «الوجود موجود لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية».

مناقشة المحقق الدواني

القول الثالث: وهو القول المنسوب إلى المحقق الدوّاني، حيث اختار أصالة الوجود في الواجب (تعالى)، وأصالة الماهية في الممكن ونسبه إلى ذوق المتألّهين؛ وهم المتوغّلون والمتعمقون في معرفته (سبحانه). قال الشيرازي في الأسفار: «وذهب جماعة أن الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري (تعالى)، والماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به، فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود كلي له أفراد متعددة وهي الموجودات، ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألّهين»[1].

وهذا القول باطل أيضاً؛ لما ثبت من بطلان أصالة الماهية مطلقاً، سواء في

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٧١.

الواجب أو الممكن. وقد تقدمت إشارة إلى هذا القول وما يرد عليه في ذيل البرهان الأوّل لإثبات أصالة الوجود.

هذا تمام الكلام في مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

معالجة شبهة

يبقى عندنا تساؤل أخير يرتبط بهذا البحث وقد أجاب عنه المصنف في آخر الفصل بقوله: «وأما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته والماهية موجودة بالعرض» فحواه أنه: «إذا كان معنى أصالة الوجود هو أن الواقع العيني مصداق ذاتي للوجود فإن لازم ذلك أن يصبح الخارج مصداقاً بالعرض للماهية، ومن الواضح أن مثل هذا الاتصاف يكون مجازياً وقابلاً للسلب، ومن هنا يصح سلب مفهوم الإنسان عن أفراده الخارجية، لأن الإنسانية ماهية والمفروض أنها اعتبارية أي لا تحقق لها في الواقع العيني، وليس هذا الكلام إلاّسفسطة.

قبل الإجابة على ذلك لا بُدّ من معرفة موقع الماهيات بناءً على أصالة الوجود، يقول أصحاب هذا الاتجاه: إن الماهية «من وجهة النظر الفلسفية ليست متحققة في الواقع، وإنما هي حدود الموجودات الخارجية التي تنتزع عنها، فهي أمور عدمية، وعدّها واقعية أمر مجازي واعتباري. وقد شاع في لسان القوم أن «الماهيات حدود الوجود»[1].

ولتقريب المسألة إلى الذهن وتشبيه المعقول بالمحسوس يذكرون مثالاً عرفياً لذلك وهو «إذا قطعنا ورقة بأشكال مختلفة فيها المثلث والمربع، فإنه تصبح لدينا قطع من الورق، وكل منها علاوة على كونها قطعة من الورق فإنها

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٤؛ تعليقة على نهاية الحكمة، ص٢٢.

تتصف بصفة أخرى هي المثلث والمربّع ونحوهما، بينما لم تكن هذه الصفات موجودة قبل تقطيع الورقة. فهنا يقول العُرف: إنّ أشكالاً وصفات خاصة قد وجدت في الورقة وقد أضيفت إليها أمور وجودية، بينما في الواقع لم يوجد شيء أضيف إلى الورقة المذكورة غير التقطيع الذي هو من الأمور العدمية.

وبعبارة أخرى: إن الخطوط والحدود التي ترسمها الأشكال المختلفة ليست شيئاً سوى ما ينتهي إليه سطح الورق، كما أن السطح في الحقيقة أيضاً هو ما ينتهي إليه الحجم، ولكن هذه الحدود العدمية تعتبر من الناحية العرفية والسطحية أموراً وجودية وصفات عينية ويُعدّ سلب الوجود عنها من قبيل إنكار البديهيات.

وهنا نضيف أن المفهوم الماهوي للورق ـ بعنوان كونه مثالاً ـ بالنسبة للواقع العيني له مثل هذه الحال، أي أنه يحكي عن حدود واقع خاص، ومن الواضح أنها حدود مفهومية وليست حدوداً هندسية، وهي حدود تعتبر قوالب فارغة للواقعيات، والواقع العيني هو الذي يشكل محتواها، والماهية ليست شيئاً سوى هذا القالب المفهومي للواقع الخارجي، ولكنها لما كانت وسيلة ومرآة لمعرفة الموجود الخارجي، وهي لا تلحظ بشكل استقلالي فهي تؤخذ بمنزلة الواقع الخارجي، وهذا معنى كون الماهية اعتبارية، أي أن تصور الماهية أمراً واقعياً هو من قبيل اعتبار المفهوم عين المصداق الخارجي.

وبناءً على هذا يمكننا تشبيه الذهن بمرآة تظهر فيها المفاهيم الماهوية مثل الصور وبواسطتها نطّلع على حدود الواقعيات الخارجية والأنحاء المختلفة للوجود، وفي مثل هذه النظرة الآلية والمرآتية لا نلتفت بشكل استقلالي إلى نفس الصور، وإنما عن طريقها نركّز التفاتنا على أصحاب الصور أي الواقعيات العينية، وهنا يخيّل للإنسان أن هذه الصور هي نفس أصحابها، كما

أننا عندما نتأمل صورنا في المرآة نتخيّل أننا ننظر إلى أنفسنا، بينما الذي يشاهد في المرآة إنما هو انعكاس لألوان وخطوط وجوهنا، أي انعكاس الحدود وليس هو ذات الحدود، إلاّ أننا نستطيع القول من وجهة النظر السطحية إن ما نشاهده في المرآة هو وجوهنا، وحمل الوجودات على الماهيات من هذا القبيل، وهذا الحمل وإن كان من الناحية العرفية يعتبر حقيقياً إلاّ أنه يتضح لنا بالنظرة الفلسفية العميقة أنه ليس سوى انعكاس لقوالبها لا أنه عينها»[١].

ومن هنا أخذ صدر المتألّهين يؤكد كثيراً في كتبه: «أن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له»[٢].

وقال في موضع آخر: «فإن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية»[٣].

إذن فحمل كل ماهية على أفرادها الخارجية حمل حقيقي وخال عن التجوّز من الناحية العرفية واللغوية، إلاّ أن الأحكام الفلسفية الدقيقة ليست تابعة للحقيقة والمجاز العرفي واللغوي، كما أنه لا يمكن البحث عن مفتاح حلها بين القواعد المتعلقة بالألفاظ، فقد يكون أحد الاستعمالات حقيقياً من الناحية اللغوية إلاّ أنه مجازي من وجهة النظر الفلسفية، وقد يكون الأمر بالعكس، فمثلاً يقول علماء اللغة: إن المعنى الحقيقي للمشتقات هو أن هناك ذاتاً ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فـ«العالم» يعني من له علم، و«الموجود» يعني شيء ثبت له الوجود، فإذا أطلقت كلمة «الموجود» على ذات الوجود العيني

---

(١) المنهج الجديد، ج١، ص٣٦٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٢٣٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٩٨.

فإنه يكون مجازياً من الناحية اللغوية، وإن لم يكن كذلك من وجهة النظر الفلسفية، كما تقدم.

وعلى العكس من ذلك في إطلاق الماهية على الأفراد الخارجية فإن كان إطلاقاً حقيقياً من الناحية العرفية واللغوية؛ لأن الماهية حد الوجود، والحد متحقق مع المحدود، ولما كان المحدود أمراً واقعياً فكذلك يعتبر العرف أن الحد أمر واقعي وعيني؛ لأنه لا يستطيع التفكيك ما بين الحد والمحدود. فلا يكون إطلاق الماهية على أفرادها الخارجية مجازياً عرفاً، بينما الحقيقة من وجهة النظر العقلية والفلسفية شيء آخر؛ لأن الحد أمر عدمي ينتزع عن حدود الموجودات الخارجية، وعدّها أموراً واقعية متأصلة أمر مجازي من الناحية الفلسفية، ومن هنا ينسب الوجود إلى الماهيات بالعرض، والسبب أنها ليست أعداماً محضة بل هي أعدام الملكات.

يقرّب مطهّري المجاز الفلسفي من خلال مثال آخر فيقول: «إن الإنسان عندما يجلس في سفينة ثم تتحرك السفينة نقول، للإنسان الموجود فيها: إنه متحرك، فهل الأمر كذلك واقعاً؟ عندما نحلّل ماهية الحركة وأنها عبارة عن أن يبدّل الشيء مكانه ونجد أن الإنسان الجالس في السفينة لا زال في مكانه، نفهم أنه لم يغيّر مكانه لكنه حيث إنه جالس في السفينة، والسفينة تتحرك نعطي حكم السفينة إلى الساكن فيها ونقول: هذا الساكن متحرك أيضاً، وهذا يفهمه العقل، لكن لو قلتم للعرف إن الشخص الذي صعد إلى الطائرة ووصل إلى لندن لم يتحرك لا يقبل منكم ذلك. أما الفيلسوف فهو يقول: الشخص لم يتحرك وإنما تحرّكت الطائرة، وهذه هي الواسطة في العروض، أي يكون بين الشيئين نوع ملابسة ولأحدهما حكم واقعاً فينسب الذهن هذا الحكم الواقعي

إلى الآخر»[١].

إن الحركة تنسب إلى ذلك الشخص باعتبار وجود نوع من أنواع الاتحاد ما بينهما، وحيث إنه يوجد لأحدهما حكم واقعي، فينسب الذهن هذا الحكم إلى الآخر، وهذه هي الواسطة في العروض أو ما يعبَّر عنها «الوجود بالعرض».

إذن فوجود الإنسان موجود بالذات والإنسان موجود بالعرض؛ وذلك لوجود تلك العلاقة بين الحد والمحدود، وهذا هو مراد المصنف بقوله: «الوجود موجود بذاته والماهية موجودة بالعرض».

وبهذه التوضيحات عرفنا أن الموقع الحقيقي للماهية ـ من جهة كونها ماهية ـ هو الذهن فحسب، وتحققها العيني يكون بوجود أفرادها، والماهية ـ من وجهة النظر الفلسفية ـ لا تتحقق بالذات تحققاً عينياً.

---

(١) دروس فلسفية، ج١، ص٦١.

الفصل الخامس

في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشكّكة وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماءالفرس، فالوجود عندهم ـ لكونه ظاهراً بذاته مُظهراً لغيره من الماهيات ـ كالنور الحسي الذي هو ظاهر بذاته مُظهر لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار.

فكما أن النور الحسي نوع واحد، حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره، وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلّة على كثرتها واختلافها، فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوّماً للنورية حتّى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته، ولا أنه مركّب من النور والظلمة لكونها أمراً عدمياً، بل شدّة الشديد في أصل النورية وكذا ضعف الضعيف، فللنور عرْض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف، ولكل مرتبة عَرْض عريض باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة.

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمايزة بالشدة والضعف، والتقدّم والتأخر، وغير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما

به الاشتراك، وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد، فليست خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوّماً للوجود لبساطته ـ كما سيجيء ـ ولا أمراً خارجاً عنه، لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه، بل الخصوصية في كل مرتبة مقوّمة لنفس المرتبة ـ بمعنى ما ليس بخارج منها. ولها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة والآخذة من أضعف المراتب ـ وهي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية وهي المادة الأولى الواقعة في أفق العدم ـ ثم تتصاعد[1] المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها ـ وهي التي لا حدّ لها إلا عدم الحد ـ ولها كثرة عرْضية باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة التي هي مثار الكثرة.

وذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها، أما كونه حقائق متباينة فلاختلاف آثارها، وأما كونها متباينة بتمام

---

(١) توضيحه: أنا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذة من أضعف المراتب، كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشد منها وأقوى، وكانت الثالثة التي فوق الثانية أشد مما تحتها وأقوى، حتى تنتهي إلى المرتبة العليا التي فوق الجميع.

ثم إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة وقسناها إلى ما فوقها، كانت التي فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال وزيادة، بخلاف التي تحتها، فإذن التي تحت محدودة بالنسبة إلى ما فوقها فاقدة لتمام كمالها، ثم إذا قسنا التي فوق إلى التي فوقها كانت أيضاً محدودة بالنسبة إلى ما فوقها.

وعلى هذا القياس حتى تنتهي إلى المرتبة التي هي فوق الجميع، فما دونها محدودة بالنسبة إليها، وهي مطلقة غير محدودة بحد عدمي، وإن شئت فقل: «حدها أنه لا حد لها». وأما المرتبة التي تحت الجميع ففيها كل حد عدمي، وليس لها من الكمال إلاّ أنها تقبل الكمال وهي الهيولى الأولى. (منه قدّس سرُّه).

الذوات فلبساطتها، وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عَرَضياً خارجاً[١] عنها لازماً لها.

والحق أنه حقيقة واحدة مشككة، أما كونها حقيقة واحدة فلأنه لو لم تكن كذلك لكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات، ولازمه كون مفهوم الوجود ـ وهو مفهوم واحد كما تقدم[٢] ـ منتزعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة وهو محال.

بيان الاستحالة: أن المفهوم والمصداق واحد ذاتاً وإنما الفارق كون الوجود ذهنياً أو خارجياً، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير، وهو محال.

وأيضاً: لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة، فإما أن تعتبر في صدقه خصوصية هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق، وإن اعتبر فيه خصوصية ذاك لم يصدق على هذا، وإن اعتبر فيه الخصوصيتان معاً لم يصدق على شيء منهما، وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيتين، بل انتزع من القدر المشترك بينهما، لم يكن منتزعاً من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد، كالكلي المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع، هذا خلف. وأما أن حقيقته مشكّكة، فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة التي هي صفات متفاضلة غير خارجة[٣] عن الحقيقة الواحدة، كالشدة

(١) إذ لو كان داخلاً كان جزءاً وينافي ذلك البساطة. (منه قدّس سرُّه).

(٢) في الفصل الثاني.

(٣) إذ لو كانت خارجة من حقيقة الوجود كانت باطلة، لانحصار الأصالة في الوجود. (منه قدّس سرُّه).

والضعف، والتقدّم والتأخر، والقوة والفعل وغير ذلك.

فهي حقيقة واحدة متكّثرة في ذاتها، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك وبالعكس، وهذا هو التشكيك.

الشرح

عندما آمنا بالواقعية افترق طريقنا عن السفسطة التي تنكر الواقع أصلاً أو تشكك فيه. ثم وقع الكلام في أن هذه الواقعية هل هي مصداق لمفهوم الوجود أم مصداق للماهية، وثبت في الفصل السابق أنها مصداق ذاتي لمفهوم الوجود، وبهذا افترق طريقنا عن القائلين بأصالة الماهية.

وهنا يوجد نزاع ثالث بين القائلين بأصالة الوجود أنفسهم حيث إنهم انقسموا إلى قولين، وهذا هو الافتراق الثالث الذي هو موضوع هذا الفصل. يقع البحث في هذه المسألة في عدة مقامات.

المقام الأوّل: أهمية هذه المسألة.

المقام الثاني: تحرير محل النزاع فيها.

المقام الثالث: الأقوال مع أدلتها.

المقام الأوّل: أهمية المسألة

تعتبر مسألة أن «حقيقة الوجود واحدة مشكّكة» الركن الثاني في مدرسة الحكمة المتعالية بعد مسألة «أصالة الوجود» بل يمكن القول: إن هاتين المسألتين تعدّان الأساس الذي انطلق منه صدر المتألّهين الشيرازي لبناء صرح مدرسته الفلسفية. وقد تقدم في أوّل الفصل الرابع ما يشير إلى أهمية هذه المسألة في كلام الطباطبائي. يقول مطهّري: «إن توجيه الوحدة والكثرة في

العالم من المسائل الأساسية في الفلسفة، ولها تاريخ طويل في الفكر الإنساني، وفي نظرنا أن هذا البحث أهم مسألة بعد "أصالة الوجود" ولها آثار مهمة في المسائل الفلسفية خصوصاً في مباحث الحركة»[1].

والواقع أنه ما لم نصل إلى نتائج واضحة وحاسمة فيما يرتبط بوحدة الوجود وكثرة الوجود فإنه لا يمكننا أن نحلّ كثيراً من المسائل الفلسفية التي سيأتي الحديث عنها فيما بعد، فمثلاً هناك بحث أساسي يرتبط بقاعدة "الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد" ثم بيان كيفية صدور الكثرة من الواحد الحق (تعالى)، وكذلك الأبحاث المرتبطة بالحركة الجوهرية وبحث اتحاد العاقل والمعقول، فإنها جميعاً لا يمكن أن نصل فيها إلى حل جذري إلاّ من خلال حل هذه المسألة الأساسية. سنشير لاحقاً إلى آثار هذه المسألة في الأبحاث الفلسفية كلٌ في موقعه الخاص به.

المقام الثاني: تحرير محل النزاع

لكي يتضح موضوع المسألة المبحوث عنها في هذا الفصل لا بُدّ من الالتفات إلى نكتتين:

١ ـ أن البحث في وحدة الوجود وكثرته وإن كان له تاريخ ممتد في الفكر الفلسفي لكنه لم يكن مطروحاً بالنحو الذي نجده في مدرسة الحكمة المتعالية، والسبب في ذلك يعود إلى التطور الذي حصل في الفكر الفلسفي خصوصاً فيما يرتبط بأصالة الوجود والنتائج المترتبة على ذلك. على هذا فإن البحث في هذه المسألة مبني على أصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ لهذا قلنا في مقدمة الفصل: إن هذا النزاع هو بين القائلين بأصالة الوجود.

---

(١) أصول الفلسفة، ج٣، ص٣٨٦ (بالفارسية).

٢ ـ ذكرنا سابقاً أن الأبحاث التي ترتبط بالوجود بعضها يتعلق بمفهوم الوجود وبعضها بحقيقة الوجود ومصداقه الخارجي، والبحث في هذا الفصل من الأبحاث التي ترتبط بالواقع الخارجي محضاً.

ثم إن تشخيص محل النزاع بدقة يتوقف على بيان المراد من الألفاظ المستعملة في عنوان المسألة وهي «حقيقة الوجود، الوحدة، التشكيك».

حقيقة الوجود

تطلق هذه الكلمة في موارد متعددة:

فقد تطلق في مورد الواجب (تعالى)، وهذه هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا التي هي أعلى مراتب التشكيك[١].

وقد تطلق ويراد بها تمام مراتب الوجود بما لها من سعة وانبساط فتشمل الواجب (تعالى) والممكن بجميع مراتبه ونشآته[٢].

كما قد تستعمل مرادفة للكنه فيقال: إن حقيقة الوجود مجهولة؛ وهذا ما ذكره السبزواري في منظومته:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء[٣]

والمراد من «حقيقة الوجود» في عنوان الفصل هو المعنى الثاني، أي مراتب الوجود الواجبي والإمكاني.

الوحدة

نجد ضمن المسائل الفلسفية أحياناً عناوين تتعلق من بعيد أو قريب

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الهامش رقم (٢)، ج١، ص٤٥.

(٢) نهاية الحكمة، ص٢٠.

(٣) شرح غرر الفرائد، ص ٤.

بوحدة العالم وكثرته، من قبيل: هل الأصل الذي نشأت منه موجودات العالم الخارجي واحد أو كثير؟ هل النظام الحاكم على هذا العالم واحد أو متعدد؟ هل الإرادة التي تدبّر هذا العالم واحدة أو متعددة؟ هل الهدف الذي تسعى إليه موجودات هذا العالم واحد أو كثير؟

من الواضح أن هذه الأبحاث ترتبط ـ بنحو من الأنحاء ـ بوحدة العالم وكثرته، وهذه مسائل أساسية لا بُدّ أن تجيب عنها الفلسفة الأولى. ولكن ما يبحث عنه في هذا الفصل لا يرتبط بهذه المسائل بل هو بحث أهم منها جميعاً، بحيث تتوقف الإجابات الفلسفية على حل هذه المسألة.

لقد ذكرنا في مقدمة الدخول في البحث الفلسفي أن هناك أصلاً لا يمكن التنازل عنه، هو وجود الواقعية ـ في الجملة ـ وأن العالم ليس توهماً محضاً كما يقول السوفسطائي، وبيّنا أن هذا هو الحد الفاصل بين الفلسفة والسفسطة، ثم قلنا بعد ذلك: إن الذهن عندما يواجه هذه الواقعية يجد أنها تظهر بمظاهر متعددة وأمور متكّثرة ومتخالفة من قبيل: «الإنسان، الشجر، الحجر، الشمس» وأمور أخرى كثيرة كلها يُحمل عليها أنها «موجودة» وهذه هي التي سميناها فيما سبق بـ«الماهيات» وهي التي تؤلّف الأجزاء المختصة في القضايا. ونتيجة ذلك أن الأصل الأولي الذي كان يقول: إن هناك واقعية، يظهر في الذهن الإنساني بنحو آخر يتمثل بأن هذه الواقعية متكثرة ومتعددة.

من هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي الذي حيّر العقل البشري منذ التفت إلى هذه الحقيقة إلى يومنا هذا: هل هذه الكثرات التي تنعكس في الذهن الإنساني عن العالم الخارجي أمور واقعية أم هي توهم محض؟ بعبارة أخرى: هل تعكس الكثرة الذهنية التي يجدها الإنسان عندما يريد الحكاية عن هذه الواقعية أمراً واقعياً حقيقياً، فيكون الذهن بمثابة المرآة التي تعكس كل حقيقة وقعت فيها، أم أن الذهنى الإنساني يخطئ في ذلك، فلا توجد كثرة في الواقع

الخارجي بل هي من قبيل ما يراه الأحولُ.

هنا وقع الاختلاف بين بعض المتصوّفة من جهة وبين المحققين من العرفاء والفلاسفة والمتكلمين من جهة أخرى، حيث «نُسب إلى طائفة من الصوفية قولهم: إن الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها ولا تشؤّن لها، وما يُرى من الممكنات المتكثرة أمور موهومة باطلة الذوات تتخيلها الواهمة كثانية ما يراه الأحول، فتكون الوحدة حقيقية والكثرة اعتبارية محضة»[١]، وهذه هي النظرية التي عبّر عنها الحكيم السبزواري بـ «وحدة الوجود والموجود»[٢].

إنّ الوقوف على هذه النظرية والأدلة التي تؤيدها أو ترفضها موكول إلى بحث أعمق من هذا الشرح، إلاّ أن لازم هذا الاتجاه هو «نفي الشرائع والملل وإنزال الكتب وإرسال الرسل، ويكذبهم الحس والعقل، وهذا إما من غلبة حكم الوحدة عليهم وإما من مداخلة الشيطان في مكاشفاتهم»[٣].

وفي قبال هذا الاتجاه هناك الاتجاه المشهور الذي يعتقد أن الواقع الخارجي متعدد ومتكثر حقيقة، والدليل عليه هو الدليل الذي أقيم لأثبات أصل الواقعية بالنحو الذي أشرنا إليه في مقدمة هذا الكتاب، فإن النار في الحس غير الماء، والأرض غير السماء، والنار تسخّن والماء يبرّد، والسخونة غير البرودة بالذات والحقيقة، واختلاف الآثار بالذات والحقيقة يدل على اختلاف المؤثرات بالذات والحقيقة، فتكون كثرتها حقيقية.

أجل، وقع الخلاف بين الفلاسفة من جهة أخرى هي: هل هذه

---

(١) تمهيد القواعد؛ صائن الدين علي بن محمّد التركة، مع مقدمة وتصحيح السيّد جلال الدين الآشتياني، الجمعية الإسلامية للحكمة والفلسفة في إيران، ١٣٦٠ش، ص١١٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الهامش رقم (١)، ج١، ص٧١.

(٣) تمهيد القواعد، الهامش رقم ٣، ص ٣٨.

الوجودات والحقائق المتكثرة متباينة بتمام الذات فلا ترجع إلى جهة وحدة أصلاً كما نسب إلى قوم من المشائين ـ كما في المتن ـ وهي النظرية المعروفة بـــ «كثرة الوجود والموجود» أو أن هذه الوجودات وإن كانت متغايرة متخالفة إلاّ أنها ترجع إلى جهة وحدة، فيكون الوجود حقيقة واحدة في عين الكثرة، وهذه هي النظرية التي اختارتها مدرسة الحكمة المتعالية المعروفة بـ«وحدة الوجود والموجود في عين كثرتهما»[1].

مايُبحث عنه في هذا الفصل ليس هو النزاع الأوّل الواقع بين طائفة من الصوفية والفلاسفة، وإنما الكلام في أن هذه الكثرة هل ترجع إلى جهة وحدة من غير أن تبطل تلك الكثرة بالرجوع إلى هذه الوحدة، أم لا توجد مثل هذه الوحدة الحقيقية.

لقد انقسمت المدارس الفلسفية على نفسها، فذهبت المشائية إلى الثاني وآمنت الحكمة المتعالية بالأوّل.

التشكيك

من المعلوم أن المناطقة يقسمّون الكلي إلى تقسيمات متعددة، منها تقسيمه بلحاظ تساوي صدق المفهوم الكلي على أفراده وعدم تساويه، فيقال: إن الكلي بهذا اللحاظ ينقسم إلى متواطئ ومشكك، وتفصيله موكول إلى علم المنطق. ثم إن التشكيك تارة عامي وأخرى خاصي، وتوضيحه:

لكي يتحقق التشكيك لا بُدّ من توفر أمور أربعة:

١ ـ الكلي المشكّك.

٢ ـ المصاديق التي ينطبق عليها ذلك الكلي.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الهامش رقم (١)، ج١، ص٧١.

٣ ـ حيثية الاشتراك ما بين المصاديق.

٤ ـ جهة الاختلاف ما بينها.

فإن كانت جهة الاختلاف في شيء وحيثية الاتفاق والاشتراك في شيء آخر فالتشكيك عامي، وأما إذا رجعت جهة الاختلاف إلى حيثية الاشتراك، فصار ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فهو التشكيك الخاصي. والمقصود في المتن من التشكيك هو الثاني دون الأوّل.

لتوضيح الفرق بينهما أكثر نستعين ببعض الأمثلة، فمثال التشكيك العامي هو أن الوجود يصدق على الأب والابن معاً، ولكن صدقه على الأب مقدّم وصدقه على الابن مؤخر، وهو أحد أنحاء التشكيك، فهنا جهة الاتفاق والاشتراك هي الوجود، ولكن حيثية الاختلاف والافتراق ليست في الوجود، بل في الزمان، حيث إن زمان وجود الأب مقدّم على زمان وجود الابن، فما به الامتياز هو الزمان، وما به الاشتراك هو الوجود.

وأما التشكيك الخاصي فنذكر له مثالاً عرفياً، وآخر عقلياً.

أما المثال العرفي فهو ما أشار إليه المصنف في المتن وهو النور الحسي، حيث إن الضوء الشديد يختلف عن الضوء الضعيف بشدته وضعفه، ولكن لا بمعنى أن الشدة في الشديد شيء غير الضوء، ولا الضعف في الضعيف شيء غير الضوء، بل الضوء الشديد ليس شيئاً سوى الضوء، والضعيف أيضاً ليس شيئاً سوى الضوء، وهما في الوقت نفسه مختلفان من حيث درجة الشدة والضعف، فنحن إذا نظرنا إلى ما به الامتياز نجده في النور وليس في شيء آخر، وإذا نظرنا إلى ما به الاشتراك والاتفاق فهو أيضاً في النور والضوء وليس في شيء آخر، لأن المفروض أن هذه الشدّة وذلك الضعف لا يخرجان عن حقيقة النور، فلهذا قال في المتن: «فليست شدة الشديد جزءاً مقوّماً للنورية، حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف

الضعيف قادحاً في نوريته، ولا أنه مركب من النور والظلمة، بل شدة الشديد في أصل النورية وكذا ضعف الضعيف».

أما المثال العقلي فهو مراتب العدد المتخالفة فيما بينها، فعندما نأخذ العدد اثنين نجد أنه يختلف عن العدد ثلاثة، بشهادة اختلاف الآثار واللوازم المترتبة عليهما، فإن الاثنين زوج فيقبل القسمة إلى متساويين، والثلاثة فرد فلا تقبل القسمة كذلك. فإذن يوجد اختلاف ما بين المرتبتين، وكذلك يوجد اتفاق واشتراك ما بينهما أيضاً، لأن الاثنين والثلاثة عدد حقيقة، فما به الاشتراك والاتفاق هو العددية، وما به الاختلاف والتمايز هو العددية أيضاً، لأن الاثنين لا يختلف عن الثلاثة إلاّ في العددية، فما به الامتياز عين ما به الاشتراك وما به الاتفاق عين ما به الاختلاف.

المقام الثالث: الأقوال في المسألة مع أدلتها

رأي المدرسة المشائية

القول الأوّل: وهو المنسوب إلى المدرسة المشائية، حيث آمنت أن الحقائق الوجودية متباينة بتمام ذواتها، ولا توجد هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة الواقعية. أجل، إن هذه الحقائق الوجودية ينتزع منها جميعاً مفهوم الوجود، ويصدق عليها بالاشتراك المعنوي. فهذه المدرسة تؤمن أن الكثرة واقعية حقيقية، وأن الوحدة ذهنية مفهومية. وهذا معنى أن الكثرة لا ترجع إلى الوحدة في متن الأعيان.

ويمكن تحليل هذا المدّعى إلى دعويين:

الأولى: أن الواقع الخارجي كثير حقيقة خلافاً لما يدّعيه بعض الصوفية.

الثانية: أن هذه الحقائق الوجودية متباينة بتمام ذواتها ولا توجد فيما بينها

أي جهة للاشتراك.

أما الدعوى الأولى: فقد استدلوا عليها بقولهم: إن الموجودات الخارجية تختلف من حيث الآثار واللوازم المترتبة عليها، فإن النار تختلف عن الماء ـ مثلاً ـ في الآثار واللوازم المترتبة عليهما، واختلاف الآثار واللوازم يحكي اختلاف المؤثرات والملزومات.

والدعوى الثانية: استدلوا عليها من خلال إثباتهم أن الوجودات ـ بتمام مراتبها ـ بسيطة وليست مركّبة، فإذا كانت مختلفة ـ كما ثبت في الدعوى الأولى ـ فلا بُدّ أن يكون تخالفها بتمام ذواتها، وإلا لزم أن تكون مركّبة مما به الاشتراك وما به الامتياز، والتالي باطل، لأن المفروض بساطة المراتب الوجودية؛ إذن فحال هذه الحقائق الوجودية حال الأجناس العالية التي تتمايز فيما بينها بتمام ذواتها البسيطة.

فثبت أن متن الأعيان كثير حقيقة، وأن التمايز فيه بنحو التباين التام.

فإن قلت: إذا كان الواقع الخارجي حقائق متباينة بتمام الذات، فكيف يحمل عليها جميعاً مفهوم واحد بنحو الاشتراك المعنوي، وهو مفهوم الوجود العام البديهي، حيث إننا نجد أن جميع هذه الحقائق المتباينة يحمل عليها مفهوم الوجود، وهذا غير ممكن، لأن الواحد من حيث هو واحد لا يمكنه أن يحكي عن المتباينات من حيث هي متباينة متكثرة.

قلتُ: إن مفهوم الوجود العام لو كان يحمل على هذه الوجودات الخارجية المتباينة بتمام الذات، بنحو صدق الذاتي على أفراده الخارجية، كصدق الإنسان والناطق على زيد وعمرو، لكان الأمر كما ذكر، ولكنه ليس كذلك، لأن مفهوم الوجود إنما يصدق على مصاديقه الخارجية بنحو العرضي اللازم، من قبيل صدق مفهوم العرض على المقولات التسع العرضية، فإن هذه المقولات وإن كانت متباينة بتمام ذواتها، إلاّ أنها جميعاً تشترك في مفهوم عام

عرضي هو مفهوم العرض فيقال: الكم عرض، الأين عرض، الكيف عرض... وهكذا، فليكن الأمر في المقام كذلك. وهذا ما أشار إليه في المتن بقوله: «وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها لازماً لها، إذ لو كان داخلاً كان جزءاً وينافي ذلك البساطة».

إلاّ أن هذا الدليل غير تام، لأن الذي ينفيه هو كون الوجود حقيقة متواطئة لاختلاف الآثار، ولكن لا يثبت أنه بنحو التباين ـ كما هو المدّعى ـ أو بنحو آخر كما يدعيه الاتجاه الآخر، لأننا وإن قلنا إن اختلاف الآثار يكشف عن اختلاف المؤثرات، ولكن هل هذه المؤثرات هي حقائق متباينة ـ كما يدعيه أصحاب هذا الاتجاه ـ أو حقيقة واحدة مشكّكة لها مراتب متعددة ـ كما تدعيه مدرسة الحكمة المتعالية؟ هذا ما لا يمكن استفادته من تمامية هاتين المقدمتين.

قال صدر المتألّهين الشيرازي: « وأما كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف الملزومات، فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مرّ تحقيقه»[1].

اذن إلى هنا لم يستطع أصحاب هذا الاتجاه أن يثبتوا أن الاختلاف بين الوجودات بنحو التباين بتمام الذت. قال الحكيم السبزواري في منظومته:

وعند مشائية حقائق تباينت وهو لديَّ زاهق[2]

رأي مدرسة الحكمة المتعالية

القول الثاني: وهو مختار مدرسة الحكمة المتعالية وارتضاه المصنف في

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ١٠٠.

(٢) شرح غرر الفرائد، ص ٥.

كتبه المختلفة، وهو أن متن الخارج حقيقة واحدة، لكنها مشككّة لها مراتب متعددة متخالفة.

بعبارة أخرى: نحن وإن كنّا نقبل أن اختلاف الآثار في الواقع الخارجي يكشف عن اختلاف المؤثرات، وأن الوجودات بسائط خارجية، ولكن هذا لا ينتج أن هذه الموجودات لا توجد بينها جهة وحدة ترجع إليها تلك الكثرة.

فإن قلت: كيف يعقل أن تكون هذه الموجودات كثيرة حقيقة وبسيطة حقيقة، ومع ذلك ترجع إلى جهة وحدة؛ لأن رجوعها يؤدي إلى تركبّها مما به الاشتراك وهو جهة الوحدة، وما به الامتياز والاختلاف وهو حيثية الكثرة، فلا يمكن الجمع بين بساطة هذه الوجودات من جهة، ورجوع تلك الكثرة فيها إلى وحدة من جهة أخرى. من هنا وجدنا أن المدرسة المشائية التزمت بتحقق الكثرة خارجاً، وعدم رجوعها إلى وحدة واقعية حقيقية في متن الأعيان.

قلت: إن منشأ هذا الإشكال هو توهم أن ما به امتياز الأشياء لا بُدّ أن يكون شيئاً غير ما به اشتراكها واتفاقها، وهو التشكيك العامي، فلو كنّا نقول به في الحقائق الوجودية فلا ريب في تحقق التركّب، وهذا ينافي بساطة الموجودات. وأما إذا كان التشكيك خاصياً بنحو يكون ما به الامتياز وما به الاشتراك في حقيقة واحدة وحيثية فاردة، فلا محذور في أن نلتزم بساطة الموجودات المتخالفة من جهة، ورجوع كثرتها إلى وحدة من جهة أخرى، من غير أن تبطل تلك الكثرة. وهذا ما أشار إليه في المتن بقوله: «فهي حقيقة واحدة متكثرة في ذاتها، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك وبالعكس، وهذا هو التشكيك».

وقال في النهاية: «فللوجود كثرة في نفسه، فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة، وبتعبير آخر: حقيقة مشككة

ذات مراتب مختلفة، يعود ما به الامتياز ـ في كل مرتبة ـ إلى ما به الاشتراك كما نسب إلى الفهلويين، أو لا جهة وحدة فيها، فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمر خارجي، كما نسب إلى المشائين»[١].

على هذا الأساس فهذه الوجودات المتكثرة تختلف فيما بينها بالوجود وتشترك بالوجود أيضاً، فيكون الوجود هو ما به امتيازها واختلافها وما به اشتراكها واتفاقها. إذن فمع أن كل مرتبة من مراتب الوجود بسيطة وليست مركبة، إلاّ أنها جميعاً ترجع إلى جهة وحدة من غير أن تبطل تلك الكثرة. وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين بقوله: «وكما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق، فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية»[٢].

إلى هنا اتضح أنه يمكن أن يكون متن الخارج حقائق متخالفة، ولكنها ترجع إلى وحدة. وبتعبير آخر: يمكن أن يكون الخارج حقيقة واحدة مشكّكة بالتشكيك الخاصي، ولكن كما نعلم أن الإمكان أعم من الوقوع، وعليه فما الدليل على أن الواقع الخارجي كذلك.

دليل القول الثاني

ويمكن تحليل مدّعى هذا الاتجاه إلى دعويين أيضاً.

الأولى: أن متن الخارج حقيقة واحدة.

الثانية: أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة بالتشكيك الخاصي.

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٩٩.

أما الدعوى الأولى: فاستدل عليها الماتن بدليلين، وكلاهما يبتني على أصل واحد ثبت في الفصل الثاني، وهو أن مفهوم الوجود واحد ويصدق على مصاديقه بنحو الاشتراك المعنوي، وهذا الأصل متفق عليه بين المشائية والحكمة المتعالية.

الدليل الأوّل: وهو قياس استثنائي فحواه أن الوجود لو لم يكن حقيقة واحدة، لكان حقائق متباينة، والتالي باطل فالمقدم مثله. ومن المعلوم أنه في كل قياس استثنائي لا بُدّ من إثبات التلازم أولاً، وبطلان اللازم ثانياً.

أما التلازم بين المقدم والتالي فواضح، لأننا بعد أن قبلنا أن متن الأعيان كثير حقيقة، فإن كانت هذه الكثرة ترجع إلى جهة وحدة فهو المطلوب، وإن لم ترجع إليها فهو التباين. وأما بطلان اللازم فبيانه يتوقف على توضيح مقدمة هي: أن المفهوم والمصداق من حيث الذات والذاتيات هما شيء واحد، وإلاّ لما أمكن أن نفهم المصداق من خلال ذلك المفهوم، ولما كان ذلك المفهوم حاكياً عن ذلك المصداق. أجل، مع حفظ هذا الفارق وهو أن المفهوم موجود بوجود ذهني، والمصداق موجود بوجود خارجي، وبتعبير آخر: إن المفهوم لا يترتب عليه الآثار، والمصداق يترتب عليه الآثار، ومن هنا قالوا: إن المفهوم هو المصداق ولكن بوجود ذهني، وإن المصداق هو المفهوم ولكن بوجود خارجي. وهذا ما سيأتي إثباته في مبحث الوجود الذهني.

فإذا تمت هذه المقدمة، وعلمنا أن مفهوم الوجود واحد حقيقة، ويصدق على مصاديقه بنحو الاشتراك المعنوي نقول: لا يمكن انتزاع مفهوم الوجود الواحد من المصاديق المتباينة بما هي كذلك، وإلاّ يلزم أن يكون الواحد عين الكثير وبالعكس ـ لما أشرنا إليه في المقدمة ـ لأن المفروض أن الكثرة المتحققة في متن الأعيان لا توجد بينها جهة وحدة ترجع إليها تلك الكثرة. ومن الواضح أنّ الوحدة والكثرة متقابلتان، فلو التزمنا بجواز انتزاع مفهوم

الوجود الواحد من المصاديق المتباينة من حيث تباينها، لزم اجتماع الوحدة والكثرة، ومرجعه إلى اجتماع النقيضين.

قال الآملي: «وانتزاع مفهوم واحد بما هو واحد عن الكثير بما هو كثير باطل، واستدل لبطلانه بوجوه، الأوّل: أن يكون الواحد كثيراً، لكن التالي باطل بالضرورة، إذ الواحد بما هو واحد لا يقبل أن يكون كثيراً، وإلا يلزم صدق المتقابلين، أعني الواحد والكثير على الشيء الواحد من جهة واحدة»[(١)].

الدليل الثاني: ويتوقف بيانه على مقدمة حاصلها: «لكي يصح حمل مفهوم معين على مصداق معين نحتاج إلى مناط وملاك، وإلاّ لو لم يحتج إلى ذلك لأمكن حمل كل مفهوم على كل مصداق، وعلى هذا الأساس لصدق الحجر على الإنسان، والإنسان على الشجر وهكذا وهو محال. فإذن لا بُدّ من مناط وملاك لصدق أي مفهوم على أي مصداق، وبتعبير آخر: إن هناك شيئاً يشترط وجوده في المصداق لكي يصدق عليه ذلك المفهوم، وإذا لم يصدق المفهوم نفسه على فرد آخر فذلك بسبب فقدان الفرد لتلك الخصوصية التي كان يملكها الفرد الآخر.

وبناءً على ذلك يمكن أن يصدق على فردين مفهوم واحد إن كانت بينهما جهة اشتراك، أما إذا لم يكن بين الفردين أي جهة اشتراك وأي نوعٍ من التسانخ، فمن غير الممكن لمفهوم كلي واحد أن يصدق على المصداقين معاً»[(٢)].

على هذا الأساس لو كان عندنا مصداقان ـ مثلاً ـ في الواقع الخارجي هما «أ» و«ب» فلو صح انتزاع مفهوم واحد من هذين المصداقين، فهذا المفهوم توجد فيه حالات متعددة:

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٧٧.

(٢) شرح المنظومة، ج١، ص١٨٨.

١ ـ أن يؤخذ فيه خصوصية المصداق «أ» فلا ينطبق على المصداق «ب».

٢ ـ أن يؤخذ فيه خصوصية المصداق «ب» فلا ينطبق على المصداق «أ».

والسبب في ذلك هو أن المصداقين متباينان بتمام الذات، ولا توجد بينهما جهة اشتراك اصلاً.

٣ ـ أن يؤخذ فيه الخصوصيتان معاً، ومن الواضح أنه لا ينطبق لا على «أ» ولا على «ب» لأن المفروض أن المصداق «أ» لا يوجد فيه شيء غير هذه الخصوصية، وكذلك المصداق «ب».

٤ ـ أن ينتزع المفهوم من الخصوصية المشتركة بينهما، وهذا وإن كان معقولاً إلاّ أنه خلاف الفرض، لأن المفروض أن المصاديق لا توجد بينها جهة اشتراك أصلاً.

بهذين الدليلين ثبت أن مفهوم الوجود العام البديهي لا يمكن انتزاعه من مصاديق متباينة بتمام الذات من حيث هي كذلك. إذن لا بُدّ من وجود حيثية مشتركة جامعة بين هذه المصاديق تكون هي الملاك لانتزاع هذا المفهوم الواحد، وإلاّ لزم انتزاع المفهوم من دون ملاك، ولازمه جواز انتزاع أي مفهوم من أي مصداق، وهو واضح البطلان.

فالحاصل مما تقدم أن هناك شيئاً خارجياً عينياً هو ما به الاشتراك بين الوجودات العينية، وهذه هي جهة الوحدة التي ترجع إليها جميع تلك الكثرات.

وأما الدعوى الثانية: وهي أن هذه الحقيقة الواحدة ليست شخصية ولا توجد فيها أي كثرة وتعدد، وإنما هي مشككة لها مراتب متعددة ومتخالفة، فهذا ما يمكن إثباته من خلال ما نجده من الكمالات الحقيقية المختلفة، كالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوة والفعل، والغنى والفقر، والكمال والنقص وغيرها. وسيأتي إثبات هذه الأمور في مظانها المناسبة. ولكن لكي

يثبت التشكيك الخاصي لا بُدّ من ضم مقدمة أخرى أشرنا إليها فيما سبق، وهي أن الوجود العيني بسيط، وله حيثية عينية واحدة ولا يمكن اعتباره مركباً من حيثيتين متمايزتين، إذن حيثية امتياز الموجودات العينية لا تكون مغايرة لحيثية وحدتها واشتراكها.

فتحصل أن متن الخارج هو حقيقة واحدة ولكنها مشككة لها مراتب متعددة، أما حقيقة هذه المراتب وعددها وأنها متناهية أم لا، وأنها طولية أو عرضية، ومسائل أخرى، فهذا ما سيأتي الحديث عنه في الأبحاث اللاحقة، خصوصاً في مرحلة العلة والمعلول والإلهيات بالمعنى الأخص.

يقول مطهّري في هذا المجال: «النظرية الرابعة: وهي للعرفاء أيضاً، ولعلها تشترك مع سابقتها من جهة أنهم يقولون: إن الوجود حقيقة واحدة، ولكنها وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة. وهذا يعني أن الوجود واحد ذو مراتب، وليس الوجود أموراً متباينة كما يقول المشاؤون، كما أنه ليس واحداً محضاً لكي لا يقبل المراتب كما هي النظرية السابقة، بل هو حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة، وكل مرتبة ليست مباينة لنفس الحقيقة، وإنما هي عين تلك الحقيقة وليست شيئاً آخر، لأن القول بالمراتب لا ينسجم مع التباين، بل إن القول بالمراتب لا يصح إلاّ مع الوحدة السنخية، فإذا ما قلنا بالتباين فإن هذا يعني نفي المراتب، لأنه لا يصح أن يكون شيئان متباينين وبنفس الوقت يعبّران عن مرتبتين لحقيقة واحدة.

وإذا أردنا التعرّف على ما انتخبه الفلاسفة من هذه النظريات، وأصبح مورداً لقبولهم فهو القول بأن «الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب» وهذه المراتب مختلفة، فمرتبة غنية ومرتبة فقيرة، أو بعبارة أخرى مرتبة شديدة ومرتبة ضعيفة، وفيما بين الشديدة والضعيفة توجد مراتب كثيرة ترتبط شدتها وضعفها تبعاً لقربها وبُعدها عن عين الوجود، وهو الحق (تعالى)، فكلما كانت

المرتبة بعيدة عنه كانت أكثر ضعفاً، وكلما اقتربت منه ازدادت شدة. على أية حال فهذه هي النظرية المقبولة لدى الفلاسفة حول وحدة الوجود»[١]، وهذا ما أشار إليه السبزواري في منظومته بقوله:

الفهلويّون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكّك تعمّ
مراتباً غنىً وفقراً تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف
لأنّ معنىً واحداً لا ينتزع مما لها توحّد ما لم يقع[٢]

الكثرة الطولية والعرضية

ثم إن المصنف تعرض في هذا الفصل لبحث يعد أحد أهم الأبحاث في الكثرة، وهي أن الكثرة تارة تكون طولية وأخرى عرضية، فما المراد من ذلك؟

الكثرة الطولية هي تلك الكثرة التي تكون نابعة من ذات حقيقة الوجود، فتسمى كثرة ذاتية، ومن خواصها أن المراتب فيها مرتبطة بعضها ببعض من خلال العلية والمعلولية، فتكون المرتبة الأعلى علة للمرتبة الأضعف، والأضعف معلولاً للأقوى. وهذه الكثرة لها حاشيتان وهما الواجب (تعالى)، باعتباره أقوى وأعلى المراتب الوجودية، والمادة الأولى باعتبارها أضعف تلك المراتب ولا يوجد بعدها إلاّ العدم. وهذا ما أشار إليه المصنف في حاشية هذا الفصل بقوله: «إنه إذا اعتبرنا هذه الحقيقة ـ وهي حقيقة الوجود الواحدة المشككة ـ آخذة من أضعف المراتب، كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشد منها وأقوى، وكانت الثالثة التي فوق الثانية أشد مما تحتها وأقوى وهكذا حتى تنتهي إلى المرتبة العليا التي فوق الجميع.

---

(١) شرح المنظومة، ج١، ص١٧٥.
(٢) شرح غرر الفرائد، ص ٥.

ثم إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة وقسناها إلى ما فوقها، كانت التي فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال وزيادة، بخلاف التي تحتها، فإذن التي تحت محدودة بالنسبة إلى فوقها فاقدة لتمام كمالها، ثم إذا قسنا التي فوق إلى التي فوقها، كانت أيضاً محدودة بالنسبة إلى ما فوقها، وعلى هذا القياس حتى ننتهي إلى المرتبة التي هي فوق الجميع، فما دونها محدودة بالنسبة إليها وهي مطلقة غير محدودة بحد عدمي، وإن شئت فقل: «حدّها أنه لا حد لها»، وأما المرتبة التي تحت الجميع ففيها كل حد عدمي، وليس لها من الكمال إلاّ أنها تقبل الكمال وهي الهيولى الأولى». وهذا معناه أن «الرابطة بين هذه العوالم ـ أي العوالم الطولية ـ هي رابطة المحيط والمحاط، فكل عالم أعلى يحيط بالعالم الأدنى منه في الوجود، كما أنه يكون أقوى منه في وجوده، وهذه السلسلة يعبَّر عنها بالسلسلة الطولية للعالم. وبذلك يتضح أن السلسلة الطولية للعالم تعني أن هناك مرتبة تحيط بعالم الطبيعة هي أقوى وجوداً منه، ومرتبة أخرى تحيط بالأدنى منها وهكذا. فكل مرتبة أقوى وجوداً تحيط بالتي هي أدنى منها حتى ينتهي الأمر صعوداً إلى ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِم مُحِيط﴾[1]، فالذات الإلهية اللامتناهية هي التي تحيط بكل شيء وهي الوجود اللامتناهي»[2].

أما الكثرة العرضية، فهي تلك الكثرة التي لا تكون نابعة من ذات الوجود، وإنما هي كثرة لاحقة لها من الخارج، فهي كثرة بالعرض لا بالذات. ومنشأها القوابل المختلفة التي يعرضها الوجود، ولا توجد بين مراتب هذه الكثرة علية

---

(١) البروج: ٢٠.

(٢) شرح المنظومة، ج٤، ص٥٦.

ومعلولية، بل الجميع في مرتبة وجودية واحدة، وهذا لا يعني أنها متساوية من حيث الدرجة الوجودية، بل هي مختلفة، ولكن لا توجد بينها طولية أي علية ومعلولية.

ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس نقول: لو فرضنا أن أمامنا نافذة وفيها قطعات زجاجية ملوّنة بألوان مختلفة، كالأحمر والأخضر والأصفر وغير ذلك، ثم سلّطنا ضوءاً بدرجة معينة على هذه النافذة، لوجدنا أن كل قطعة تعكس ذلك النور والضوء بنحو يختلف عما تعكسه القطعة الأخرى. فالاختلاف هنا لم ينشأ من النور، لأن المفروض أنه بدرجة واحدة، وإنما نشأ من القوابل التي انعكس منها النور، كذلك الوجود فإنه تارة تختلف درجاته بذاته ومن ذاته وهي الكثرة الطولية، وأخرى تكون بسبب القوابل المختلفة التي يعرضها الوجود، وهذه هي الكثرة العرضية.

ومن الواضح أن الكثرة الطولية يكون ما به الامتياز هو الوجود، وما به الاشتراك هوالوجود أيضاً، فيكون التشكيك فيها خاصياً، ولكن الكثرة العرضية يكون ما به الاشتراك هو الوجود، وما به الامتياز هي الماهيات التي يعرضها الوجود، فهي القوابل المختلفة التي تكون معروضة للوجود، فلا يرجع ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز، فلا يتحقق ركن التشكيك الخاصي.

ومن هنا قد يقال: إن مراتب الكثرة الطولية يوجد فيها تشكيك خاصي، بخلاف الكثرة العرضية، فإن الحاكم فيها هو التباين كما أشار إليه المحقق مصباح يزدي بقوله: «أن يعتبر اختلاف المراتب بين العلل والمعلولات الحقيقية فحسب، ولما كانت جميع الموجودات معلولة ـ بالواسطة أو من دون واسطة ـ لله (تعالى)، فإنه يستنتج أن عالم الوجود مكون من وجود واحد

مستقل مطلق ووجودات عديدة رابطة غير مستقلة، ولكل علة استقلال نسبي بالإضافة إلى معلولها، ولهذا فهي أكمل منه وتقع في مرتبة أعلى من حيث الوجود، وإن كانت المعلولات التي هي في عرض واحد ـ أي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية ـ ليس بينها مثل هذا الاختلاف، فهي تعتبر ـ من جهة ـ متباينة بتمام الذات»[١].

إلاّ أن هذا الكلام غير تام، لأنه لم يثبت أن التشكيك الخاصي يشترط فيه أن يكون بين الكثرات عليّة ومعلولية، وإنما ركن التشكيك يقوم على أساس أن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وهذا متحقق بين هذه الوجودات المتكثرة، وإن لم يكن بينها علية ومعلولية، لأن المفروض أن هذه الكثرة وإن كانت ماهوية إلاّ أنها موجودة في الخارج حقيقة.

قال المصنف في النهاية: «والكثرة الماهوية موجودة في الخارج بعرض الوجود، وإن الوجود متصف بها بعرض الماهية، لمكان أصاله الوجود واعتبارية الماهية»[٢].

وإذا كانت هذه الكثرة موجودة، فيرجع ما به امتيازها إلى ما به اتفاقها واشتراكها.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: إن الوجود «أمر عيني حقيقي يطرد به العدم، فهو نفس هوية الشيء، وبه يتشخّص كل ذي ماهية، والوجود مختلف في الأشياء ذوات المهيات، لأن وجود الإنسان ـ مثلاً ـ غير وجود الفرس، ووجود السماء غير وجود الأرض، والوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت في

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٤٠٠.

(٢) نهاية الحكمة، ص١٧.

أنواع المهيات، كذلك مما يشتدّ ويضعف ويكمل وينقص»[١].

أضواء على النص

• قوله (قدِّس سرُّه): «**في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة**».

هذه الوحدة لحقيقة الوجود في قبال تباين الوجودات التي يقول به المشاء، وفي قبال الوحدة الشخصية التي تنسب إلى الصوفية.

وهذا هو التشكيك الخاصي الذي يقع في قبال العامي، والمراد به أن يرجع ما به الاختلاف في الأفراد إلى ما به الاتفاق، وهو المسمّى بالتشكيك الفلسفي في قبال التشكيك المنطقي.

ومن أهم الفروق بينهما بالإضافة إلى ما ذكر، أن الفلسفي يقع وصفاً لحقيقة الوجود، والمنطقي يكون صفة للمفهوم الكلي.

• قوله (قدِّس سرُّه): «**وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس**».

«الفهلوي» معرَّب «البهلوي»، وهو منسوب إلى «فهلة» اسم يقع على خمسة بلدان وهي: أصبهان والريّ وهمدان ونهاوند وآذربيجان، كما في الفهرست لابن النديم، والفهلويون حكماء إيران ما قبل الإسلام، وقد نقل شيخ الإشراق السهروردي كثيراً من نظرياتهم وآرائهم في مصنفاته.

• قوله (قدِّس سرُّه): «**فالوجود عندهم، لكونه ظاهراً بذاته مظهراً لغيره من الماهيات**».

فهو كالعلم معلوم بذاته، وغيره معلوم به، وكالكلي المنطقي، كلي بذاته والطبيعي كلي به، والإضافة مضافة بذاتها، وغيرها مضاف بها.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٤، ص١٢٠.

● قوله (قدّس سرُّه): «**كالنور الحسي**».

لما كان تشكيك الوجود بعيداً عن الذهن، لأنه وحدة في عين الكثرة، فكلما التفت الذهن إلى وحدة الحقيقة غفل عن الاختلاف والكثرة، وكلّما التفت إلى الكثرة والاختلاف، غفل عن وحدة الحقيقة، ومن هنا يعسر على الإنسان الجمع بين الوحدة والكثرة في حقيقة الوجود، فلذا حاولوا تقريب هذا المعنى العقلي الدقيق من خلال بعض الأمثلة العرفية، كالنور الحسي. أما المثال الدّقي له فقد أشرنا إلى الأعداد، كما يمكن أن يمثل له بالحركة أيضاً، فإن الحركة حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالسرعة والبطء، وليست السريعة حركة وشيئاً زائداً عليها، كما أن البطيئة ليست مركّبة من الحركة والسكون، بل الحركة ـ وهي السيلان ـ قد تشتد وقد تضعف فتكون بطيئة، وكالمقدار فإن أفراده تتفاوت في نفس المقدار، فإن الخط الطويل يختلف عن الخط القصير في المقدار والخط، كما يشتركان في نفس المقدار والخط.

● قوله (قدّس سرُّه): «**بل الخصوصية في كل مرتبة مقوّمة لنفس المرتبة ــ بمعنى ما ليس بخارج منها ــ** ».

هذه هي الكثرة المرتبطة بذات الوجود، ومعنى المقوّم هنا ليس كما هو في الماهية، لأن المقوّم في الماهية جزؤها من الجنس والفصل، كما في كتاب الإيساغوجي، بل المراد هو مقوّم الوجود أي ما هو عينه، كما في كتاب البرهان.

وقد مثل لهذه الكثرة في «نهاية الحكمة» بـ «الوجوب والإمكان»، فكما أن الوجوب عين وجود الواجب، كذلك الإمكان عين وجود الممكن، لأن صفات الوجود الحقيقية وإن كانت غير الوجود مفهوماً، إلاّ أنها عينه مصداقاً وخارجاً.

● قوله (قدّس سرُّه): «**ولها كثرة طولية**».

هي الكثرة التي تستوجب أن تكون كل مرتبة سابقة أقوى وجوداً من

المرتبة اللاحقة وعلة لها، وكل لاحقة منها أضعف وجوداً من سابقتها ومعلولة لها».

• قوله (قدِّس سرُّه): **«إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة، وهي التي لا حد لها إلاّ عدم الحد»**.

هذه الجملة كثيرة الدوران على ألسنة القوم، وهي تقع وصفاً للواجب (تعالى)، وقد فُسّرت بوجوه متعددة، منها: أن الغرض من الاستثناء فيها هو التأكيد على المستثنى منه، وليس استثناءً حقيقياً، وذلك لأن الأصل في الاستثناء هو الاتصال، أي كون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى على تقدير السكوت عنه. فإذا جاء بعد أداة الاستثناء شيء لم يكن ليدخل في المستثنى منه أشعر بأن المتكلم لم يجد ما يستثنيه فاضطر إلى ذكر ما ليس داخلاً في المستثنى منه.

قال في نهاية الحكمة: «ولما كان الحد في معنى السلب، كان نفي الحد سلباً للسلب وهو الإيجاب، فيؤول إلى محوضة الوجود وهو الصرافة»[1].

• قوله (قدِّس سرُّه): **«ولها كثرة عَرْضية باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة التي هي مثار الكثرة»**.

الكثرة العَرْضية هي تلك الوجودات التي لا عليّة بينها، وهي في مرتبة واحدة كوجودات عالم المادة، حيث إنها متكثرة لا ريب فيها، وهي ذات حقيقة واحدة، يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك. وهذا هو التشكيك الخاصي. إذن سواء كانت الكثرة طولية أم عَرْضية، فالحاكم فيها هو التشكيك.

• قوله (قدِّس سرُّه): **«وذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها»**.

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٩.

اشتهر على الألسن أن المشائين يذهبون إلى التباين التام في قبال التشكيك الخاصي الذي ينسبونه إلى مدرسة الحكمة المتعالية في العصر الإسلامي.

وقال المصنف في النهاية: «فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمر خارجي، كما نُسب إلى المشائين»[١].

إلاّ أن التدبر في كلمات الأعلام السابقين على المدرسة الصدرائية، بالأخص كلمات مؤسس مدرسة المشاء في العصر الإسلامي، يكشف خلاف ذلك!! قال الشيخ في المباحثات: «إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكد والضعف، وإنما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما فيها من الوجود غير مختلف بالنوع، فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده»[٢].

أجل، يطلق هؤلاء «التباين» ومرادهم منه هو التخالف والتغاير، ومن الواضح أن التغاير ينسجم مع التشكيك أيضاً، لذا عبّر المصنّف عن هذا التخالف بالتباين؛ قال: «بل وجدانه (تعالى) بحقيقته البسيطة كمال كل موجود وجدانه بنحو أعلى وأشرف، من قبيل وجدان العلة كمال المعلول، مع ما بينهما من المباينة الموجبة لامتناع الحمل»[٣].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفوائد وشرحها، الحكيم المتألّه السبزواري (قدّس سرُّه) علّق عليه، آية الله حسن زاده آملي، القسم الأول من الجزء الثاني، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، ص١١٩.

(٣) نهاية الحكمة، ص٢٧٧.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّهين في أوّل الشواهد الربوبية، حيث قال بعد نبذة من نظريته في حقيقة الوجود، ما هذا لفظه: «تفريع: فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتحاد حقيقة الوجود، واختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأكد والضعف، وبين ما ذهب إليه المشاؤون أقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتيش»[١].

لا يخفى عليك أن قوله: «عند التفتيش» متعلق بقوله: «فلا تخالف».

قال شيخنا حسن زاده آملي: «إطلاق التباين على التغاير في كلمات مشائخ العرفان والمشاء والحكمة المتعالية كثير جداً. فيقولون: الحقائق المتبائنة، ويعنون بها الحقائق المتغائرة. وكثيراً ما يصرّحون بالمتغائرة بدل المتباينة. وشواهدنا في ذلك من تعبيرات صاحب الأسفار وغيره أكثر من أن تحصى»[٢].

ولكن يبقى هنا تساؤل، وهو أنه إذا كان المشاؤون يقولون بالتشكيك، فمن أين جاءت إليهم نسبة القول بالتباين. وتحقيقه موكول إلى محلّ آخر.

---

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تعليق وتصحيح ومقدمة: السيد جلال الدين آشتياني، ص٧.

(٢) شح المنظومة، قسم الحكمة، علّق عليه: آية الله حسن زادة الآملي، ص١١٨.

الفصل السادس

في ما يتخصّص به الوجود

تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة:

أحدها: تخصّص حقيقته الواحدة الأصيلة بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

وثانيها: تخصّصها بخصوصية مراتبها، غير الخارجة عن المراتب.

وثالثها: تخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات وعروضه لها، فيختلف باختلافها بالعرض.

وعروض الوجود للماهية وثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولي، الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به، لأن ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريتها، وإنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهيةموضوعةويحمل الوجود عليها وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية، من أن قاعدة الفرعية ـ أعني أن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبَت له» ـ توجب ثبوتاً للمُثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره، توقّف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلّم جرّا فيتسلسل.

وقد أضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول: بأن القاعدة مخصّصه بثبوت الوجود للماهية. وبعضهم إلى تبديل الفرعية بالاستلزام فقال: «الحق أن ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود، فلا إشكال». وبعضهم إلى القول: بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج، وللموجود معنى بسيط يعبّر عنه بالفارسية بـ«هست»، والاشتقاق صوري، فلا ثبوت له حتى يتوقّف على ثبوت الماهية.

وبعضهم إلى القول: بأن الوجود ليس له إلاّ المعنى المطلق، وهو معنى الوجود العامّ، والحصص وهو المعنى العامّ مضافاً إلى ماهية ماهية، بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً، وأما الفرد وهو مجموع المقيّد والتقييد والقيد، فليس له ثبوت.

وشيء من هذه الأجوبة[1] على فسادها لا يغني طائلاً.

والحق في الجواب ما تقدّم، من أنّ القاعدة إنّما تجري في «ثبوت شيء لشيء» لا في «ثبوت الشيء»، وبعبارة أخرى: مجرى القاعدة هو الهليّة المركبّة، دون الهليّة البسيطة، كما في ما نحن فيه.

الشرح

بعد أن ثبت في الفصول السابقة أن الوجود هو الأصيل دون الماهية، وأن الوجود حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة ومتعددة، وليس هو حقائق متباينة كما ينسب إلى المشائين، ولا هو حقيقة واحدة شخصية كما يقول بعض

---

(١) والأبحاث السابقة تكفي مؤونة إبطال هذه الأجوبة. (منه قدّس سرُّه).

المتصوّفة، يأتي هذا التساؤل: بماذا تتمايز هذه المراتب الوجودية بعضها عن بعض، فهل تمايزها بنفس الوجود أو بأمور خارجة عنه؟

من هنا يتضح أن المراد من التخصص في عبارة المتن هو التميز أي امتياز كل مرتبة وجودية عن المراتب الأخرى فيكون أمراً نسبياً، وليس المراد هو التشخص الذي هو أمر نفسي، وسيأتي الفرق بينهما بنحو أكثر تفصيلاً في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

وقد ذكر المصنف أن التخصص والتميز يكون بأحد وجوه ثلاثة:

التميز بالوجود المستقل القائم بالذات

الأوّل: أن يتخصص بوجوده المستقل القائم بذاته، ومن الواضح ـ كما سيأتي في الإلهيات بالمعنى الأخص ـ أن هذه هي المرتبة الواجبية للوجود التي هي أعلى المراتب، وهي غير متناهية فلا حد لها إلاّ عدم الحد. وهذا ما أشار إليه المصنف في حاشيته على الأسفار بقوله: «المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة بشرط لا، التي هي أعلى مراتب التشكيك، فإن الوجود مشكك ذو مراتب، وتوضيح ذلك: أن المراتب إذا فرضت من ضعيفة إلى شديدة، ومن شديدة إلى أشد، كانت كل مرتبة سافلة محدودة بالنسبة إلى ما هي أعلى منها لفقدها بعض ما للعالية من الكمال من غير عكس، فكانت العالية مطلقة بالنسبة إليها مشتملة على جميع ما لها من الكمال. وكانت السافلة محدودة بالنسبة إلى العالية، وكذا العالية محدودة بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، وهكذا تنتهي من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً، وهذه هي نفس الحقيقة الصرفة، غير أنها مأخوذة بشرط لا، لأنها إحدى المراتب»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الهامش رقم (٢)، ج١، ص٤٥.

وكذلك قال في المشاعر: «إنك قد علمت أن الوجود حقيقة عينية بسيطة، فإذن تخصص كل فرد من الوجود إما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبي جل مجده»[١]. هذا هو الاحتمال الأوّل في فهم هذا الوجه من التخصص، والشاهد عليه قوله: «القائمة بنفس ذاتها».

وهناك احتمال آخر في تفسير هذا الوجه وهو أن يكون المراد من الحقيقة هو الوجود بكل مراتبه من الواجب والممكن، والممكن بجميع نشآته. ومن الواضح أن الحقيقة بهذا المعنى لا يقابلها إلاّ العدم.

إلاّ أن هذا الاحتمال لا يمكن المصير إليه لأنه بناءً عليه لا تكون هذه الحقيقة مرتبة في قبال المراتب الأخرى حتى تتميز عن غيرها، لأننا قلنا المبحوث عنه في هذا الفصل هو تمايز المراتب الوجودية بعضها عن بعض، فإذا كان المراد من الحقيقة هو الوجود بجميع مراتبه ونشآته فلا معنى لأن يكون متميزاً عن غيره لأنه لا يقابل الحقيقة ـ بهذا المعنى ـ إلاّ العدم وهو ليس بشيء ـ كما سيأتي ـ. ومن هنا ذكر الطباطبائي في حاشيته على الأسفار: «إنه ليس المراد من هذه الحقيقة هو الوجود لا بشرط». ومراده من «لا بشرط» الوجود بجميع مراتبه «لأنه لو كانت مأخوذة لا بشرط جامعت سائر المراتب ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب»[٢]

التميز بخصوصية المرتبة

الثاني: أن تتميز كل مرتبة عن غيرها من المراتب بنفس وجودها الخاص بها، بمعنى أن هذه المراتب الوجودية يتميز بعضها عن بعضها الآخر بنفس

---

(١) شرح رسالة المشاعر، ص١٣٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الهامش رقم (٢)، ج١، ص٤٥.

خصوصيات مراتبها التي هي عين المراتب لا بأمور خارجة عنها. وهذا هو التشكيك الخاصي الذي أشرنا إليه وقلنا إن ما به الامتياز في كل مرتبة هو عين ما به الاشتراك. فالوجود المتقدم كالعلة يتميز عن الوجود المتأخر كالمعلول، وما به الاشتراك هو الوجود، ومابه الامتياز هو التقدم والتأخر، إلاّ أن هذا التقدم والتأخر ليس شيئاً وراء نفس الوجود بل هو عين ذلك الوجود الخاص، لأن المفروض أن كل مرتبة وجودية بسيطةٌ وليست مركبةً من الوجود وغيره، إذ لا غير للوجود ـ كما سيأتي في الأحكام السلبية للوجود ـ.

فحال الوجود حال العدد، فكما أن «كون العدد واقعاً في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة إذ يلزمها خواص لا توجد في غيره من المراتب قبلها أو بعدها، فكذلك مجرد كون الوجود واقعاً في مرتبة من مراتب الأكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة، فتكون المحمولات الخاصة المنتزعة من كل مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود، وكما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية»[1] . وهذه هي الكثرة الذاتية التي تكون نابعة من نفس الوجود لا بسبب أمور خارجة عنه.

إفراد الواجب بملاك مستقل

إلاّ أنه قد يقال: إن مرجع الاحتمال الأوّل الذي ذكر في الوجه السابق إلى هذا الوجه من التخصص، لأن المفروض على ذاك الاحتمال هو أن الواجب (تعالى) مرتبة من المراتب الوجودية، فكما أن المراتب الإمكانية تتميز وتتخصص بنفس ذاتها لا بأمور خارجة عنها، فكذلك المرتبة الواجبية (تعالى

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٩٩.

وتقدّس) إذن فلماذا أفرد الملاك الأوّل عن الثاني.

وفي الإجابة نقول: إنه وإن كان الأمر كذلك، إلاّ أنه توجد في المرتبة الواجبية (تعالى) خصوصية تستدعي إفرادها بملاك مستقل عن باقي مراتب الوجود الإمكاني، تتمثل هذه الخصوصية في أنّ الواجب سبحانه كما سيأتي في مرحلة الإلهيات بالمعنى الأخص صرف، ومقتضى هذه الصرافة أنه لا يوجد له حد عدمي، فليس هو في متن الأعيان واجداً لبعض الكمالات وفاقداً لبعضها الآخر، بل ما من وجود أو كمال وجودي إلاّ والحق (تعالى) واجد له بنحو البساطة لأنه بسيط الحقيقة، وبسيطة الحقيقة كل الأشياء. وعليه فالواجب (تعالى) لا متناه بل فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

بناءً على هذا الأساس فإن الحق (سبحانه) وإن كانت مرتبة وجوده غير مراتب الوجودات الإمكانية إلاّ أنها مرتبة محيطة بجميع المراتب الوجودية إحاطة قيومية ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُم**﴾[١] بل مقومة لما سواها لأنه ﴿**هُوَ الحَيُّ القَيُّوم**﴾[٢] فهي الغنية بذاتها، وما سواها فهو عين الفقر والحاجة ﴿**يا أيُّهَا النّاسُ أنتُمُ الفُقَراء إلَى اللهِ واللهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيد**﴾[٣] وهذا بخلاف المراتب الوجودية الأخرى فإنها جميعاً متناهية محدودة بحد عدمي، ومن هنا قالوا: «إن كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود» ولا يشذ عن هذا الأصل وجود إمكاني، وهذا الفرق الجوهري بين المرتبة الواجبية (تعالى وتقدس) وبين المراتب الإمكانية ـ التي لا تخلو عن نقص وفقدان

---

(١) الحديد: ٤.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) فاطر: ١٥.

بحسب قربها وبعدها عن الحق (تعالى) حيث إنها كلما كانت أكثر قرباً من الحق (تعالى) كانت أشد وجوداً وأقل فقداناً، وكلما ابتعدت عنه (تعالى) كانت أضعف وجوداً وأشد فقداناً ونقصاً ـ هو الذي أدّى بالمحققين من الفلاسفة أن يفردوا الواجب (تعالى) بملاك في التميز يختلف عن باقي الموجودات الإمكانية.

التميز بالماهية

الثالث: وهو التميز والتخصص الذي يلحق الوجود بالعرض لا بالذات. حيث إن التميز في الوجهين السابقين كان يلحق الوجود بالذات، إلاّ أن هذا القسم يلحقه بالعرض بسبب الماهيات المعروضة للوجود. ولما كانت الماهيات متمايزة تمايزاً ذاتياً، وكانت ـ بناءً على أصالة الوجود ـ متحدة مع الوجود بنحو من أنحاء الأتحاد، فيسري حكم أحد المتحدين إلى الآخر، فتكون الوجودات العارضة على هذه الماهيات متمايزة ولكن لا بذاتها بل بواسطة الماهيات المعروضة للوجود، فلهذا يكون هذا التخصص ناشئاً من الماهية بالذات وسارياً إلى الوجود بالعرض. وعليه فإن التخصص يكون على قسمين:

١ ـ تخصص وتميز وجودي.

٢ ـ تخصص وتميز ماهوي.

والكثرة التي تلحق الوجود من خلال الماهيات لا ترجع إلى الوحدة، بخلاف الكثرة التي تنبع من ذات الوجود فإنها ترجع إلى الوحدة، لأنها ناشئة منه، ومن هنا قالوا: إن وحدة حقيقة الوجود لا تنافي كثرة تلك الحقيقة لأن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

وهنا قد يرد إشكال على الملاك الثالث للتخصص، حاصله:

إننا قلنا فيما سبق: إن الوجود أصيل والماهية اعتبارية. فالوجود موجود بالذات، والماهية موجودة بالعرض، فكيف يعقل أن تكون الماهية الاعتبارية منشأً لتخصص وتميز الوجود الأصيل، لأن الماهية إذا استطاعت أن تميز الوجود عن غيره من الوجودات فهذا يعني أصالتها، وهو خلاف ما ثبت في الفصل الرابع من اعتباريتها، إذن فهذا الوجه الثالث من التميز إنما ينسجم مع مباني أصالة الماهية دون أصالة الوجود.

هذا الإشكال وإن لم يرد صريحاً في المتن إلاّ أنه يمكن استفادته من خلال ما جاء في كلامه.

والجواب عنه: أننا تارة نقول: إن الماهية تخصص الوجود في الواقع ونفس الأمر كما هو الحال في القسمين الأولين من التخصص، فالأمر كما ذكر في الإشكال، وأخرى نقول: إن الماهية تخصص الوجود وتميزه عن غيره في عالم المفهومية والذهن، فهذا لا محذور فيه؛ وذلك لأن ارتباط الإنسان بالواقع الخارجي إنما يتم من خلال الماهيات لا الوجودات كما سيأتي في مبحث الوجود الذهني. فالجسر الذي يربط الذهن بالخارج هو الماهية؛ لذلك يأنس الإنسان الماهيات ـ ابتداءً ـ أكثر من أنسه بالوجود، فيجعل الماهية هي الموضوع في القضية ويجعل الوجود هو المحمول فيقول ـ مثلاً ـ: الإنسان موجود. وهذا ما يجعل الذهن أن يعتبر الماهية هي الاصيلة والوجود عارضاً عليها متميزاً من خلالها فيقع التميز للوجودات من خلال الماهيات المعروضة للوجود، وهذا هو الذي أشرنا إليه في الكثرة العرضية حيث قلنا: إن للوجود كثرتين طولية وعرضية، والأولى نابعة من ذات الوجود، والثانية لاحقة للوجود من خلال القوابل المعروضة له التي هي الماهيات.

والحاصل أن الوجود وإن كان هو المخصص في الواقع ونفس الأمر

لمكان أصالته واعتبارية الماهية، إلاّ أنه في مقام الإثبات وعالم الذهن فإن المخصص هو الماهية دون الوجود؛ ومن هنا عبر المصنف في النهاية عن هذا الملاك الثالث بقوله: «وتخصصاً بالماهيات المنبعثة عنه ـ أي الوجود ـ المحددة له»[1] حيث إن الماهيات تنبعث من الوجود وتنتزع منه في الواقع ونفس الأمر وإن كانت محددة له في مقام الإثبات والذهن.

إشكال وستة أجوبة

ولكن هنا إشكال آخر حاصله: أننا بعد أن قبلنا أن الموضوع في القضية هو الماهية وأن المحمول هو الوجود، هناك قاعدة فلسفية فحواها أن ثبوت شيء كالمحمول، لشيء كالموضوع، فرع لثبوت المثبت له وهو الموضوع.[2] فإذا أردنا أن نحمل الوجود على الماهية فلابد أن يكون للماهية تحقق وثبوت في الرتبة السابقة على عروض الوجود عليها، فيكون حمل الوجود على الماهية من قبيل حمل البياض على الجسم في قولك: «الجسم أبيض» فإنه لا بُدّ من تحقق الجسم أوّلاً ليتصف بالبياض ثانياً. ومن هنا أخذ هذا المثل العربي: «ثبّت العرش ثم انقش».

فإن قلتَ: ما المحذور في ذلك؟

قلتُ: إن هذا الثبوت والتحقق للماهية قبل عروض الوجود عليها إما هو نفس الوجود المحمول أو غيره، فإن كان نفس الوجود المحمول يلزم أن يكون المتقدم متأخراً وبالعكس، وهو محال لأن فيه محذور الدور، وإن كان غيره فيكون وجوداً آخر للماهية فننقل الكلام إليه، لأن ذلك الوجود الثاني

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٠ .

(٢) قواعد كلي فلسفي در فلسفه إسلامي، ج ١، ص ١٨٨.

أيضاً عارض وتأتي قاعدة الفرعية لتقول: إن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، فلا بُدّ أن يكون للماهية ثبوت قبل هذا الثبوت الثاني فيحتاج إلى ثبوت ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل لا إلى نهاية.

إذن كيف التوفيق بين قولكم: «إن الوجود يحمل على الماهية» وبين التزامكم بقاعدة الفرعية التي تقتضي أن يكون للماهية ثبوت قبل عروض الوجود عليها؟

اختلفت كلمات الفلاسفة والمتكلمين في مقام الجواب عن هذا الإشكال، إلى عدة أجوبة.

الأوّل: هو الجواب الذي حققه صدر المتألّهين واختاره المصنف هنا وحاصله: أن هذه القضايا وأمثالها وإن كانت تبدو بحسب الظاهر أن يكون الوجود هو المحمول والماهيات هي الموضوع، إلاّ أن هذا منشؤه أنس الإنسان بالماهية، وإلاّ فحقيقة الأمر تقتضي عكس ذلك، إذ لما ثبت أن الوجود هو الأصيل والماهية أمر اعتباري منتزع عنه، فما لم يتحقق وجود في الخارج لا يمكن انتزاع ماهية من الماهيات. فإذا اردنا أن نؤلّف قضية تكون مطابقة للواقع الخارجي فلا بُدّ أن يكون الوجود هو الموضوع، والماهية هي المحمول. فقولنا: «الإنسان موجود» في حقيقته لا بُدّ أن يكون بهذه الصيغة «هذا الوجود الخارجي سنخ وجود ينتزع منه إنسان، وذاك الوجود ينتزع منه شجر، وثالث ينتزع منه حجر...» لا أن الوجود محمول والماهية هي الموضوع. أجل، ينسجم ذلك مع مباني أصالة الماهية واعتبارية الوجود، حيث يرى أصحاب ذلك الاتجاه أن الماهية هي المتأصلة وينتزع عنها الوجود.

مما تقدم يتضح أن هذه القضايا هي من عكس الحمل، فلهذا قال المصنف في نهاية الحكمة: «إن المسائل فيها ـ أي الفلسفة الأولى ـ مسوقة على طريق عكس الحمل، فقولنا: "الواجب موجود" و "الممكن موجود" في

معنى "الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً "، وقولنا "الوجوب إما بذات وإما بالغير" معناه "أن الموجود ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره"»[1].

أما لماذا يتصرف الذهن فيجعل المحمول وهو الماهية موضوعاً وبالعكس، فذلك لما أشرنا إليه من أن الماهيات ـ التي هي مثار الكثرة ـ هي الجسر الذي يربط الإنسان بما هو خارج عنه.

فإذا كان الأمر كذلك فلا محذور من جريان قاعدة الفرعية في المقام بأن يقال: إن ثبوت شيء كالماهية لشيء كالوجود فرع لثبوت المثبت له وهو الوجود. ومن الواضح أن الوجود متحقق فيحمل عليه الماهية، ولا يرد محذور الدور أو التسلسل، لأن الوجود موجود بذاته لا أنه موجود بالماهية، خلافاً للماهية فإنها لو أرادت أن تتحق فلا بُدّ أن يكون ذلك بالوجود، ولا أنه موجود بوجود زائد على ذاته فيلزم التسلسل.

ولعل هذا هو الجواب الحق في المسألة، وسيأتي مزيد توضيح له في دراسة أعمق.

الثاني: وهذا الجواب مبني على التسليم بأن الوجود هو المحمول على الماهية لا العكس كما كان في الجواب السابق، وحاصله يتوقف على بيان نكتتين.

الأولى: أن الهلية على قسمين بسيطة، وهي التي يُسأل بها عن ثبوت شيء وعدم ثبوته، ومركبة وهي التي يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء أو عدم ثبوته.

الثانية: أن مجرى قاعدة الفرعية هي الهليّات المركبة فيسأل ـ مثلاً ـ هل زيد قائم؟ فالجواب: نعم زيد قائم، فيثبت القيام لزيد الموجود.

---

(١) نهاية الحكمة، ص٦.

اذا اتضح ذلك نقول: إن حمل الوجود على ماهية من الماهيات ليس من مصاديق الهلية المركبة فيكون مجرىً لقاعدة الفرعية، بل هو من مصاديق الهلية البسيطة. ومن الواضح أن القاعدة لا تجري في الهليات البسيطة لأن السؤال فيها عن ثبوت الشيء، والقاعدة فحواها ثبوت شيء لشيء، فيكون حمل الوجود على الماهية خارجاً تخصصاً عن قاعدة الفرعية، فلا يأتي محذور الدور أو التسلسل.

والحاصل أن الجواب الأوّل يقول: إن حمل الوجود على الماهية من عكس الحمل، والصحيح هو حمل الماهية على الوجود بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.وأما الجواب الثاني فهو يسلم أن الوجود هو المحمول على الماهية ولكن مثل هذه القضايا خارجة تخصصاً عن قاعدة الفرعية، فلا يرد المحذور.

الثالث: أن قاعدة الفرعية مخصصة بمثل هذه القضايا التي يحمل فيها الوجود على الماهية لأنه ما من عام إلاّ وقد خص. وقد ذكره الفخر الرازي[1].

إلاّ أن هذا الكلام غير تام لأن الأحكام تارة تكون شرعية أوعقلائية وعرفية فتقبل التخصيص والتقييد ونحو ذلك، وأخرى تكون عقلية، ومن الواضح أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص؛ لأن ذلك يؤدي إلى بطلانها. والسبب فيه أن نسبة الموضوع إلى المحمول في القضايا العقلية هي نسبة العلة إلى المعلول، فكلما تحققت العلة فلا بُدّ من تحقق المعلول، فمثلاً اجتماع النقيضين ممتنع، هذه قاعدة عقلية لو قلنا إنها مخصّصة في مورد ما فهذا معناه بطلان هذه القاعدة من رأس، لأنه يكشف عن عدم وجود العلاقة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صححه وعلّق عليه آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص٧٣.

اللزومية بين الموضوع والمحمول. وعليه فلا يمكن القبول بصحتها في غير المورد المخصص كما في القواعد الشرعية والعقلائية، ومن هنا فلا يمكن الجمع بين عقلية القاعدة وقبولها للتخصيص والتقييد.

الرابع: ذكر المحقق الدواني أننا نستبدل الفرعية بالاستلزام فنقول: إن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له. ومن الواضح أن الاستلزام لا يقتضي أن يكون للموضوع ثبوت قبل ثبوت المحمول له، وإنما يقتضي أن يكون الموضوع ثابتاً في ظرف ثبوت المحمول، أعم من أن يكون الموضوع ثابتاً بثبوت قبل هذا الثبوت المحمول أو بنفس هذا الثبوت المحمول على الموضوع.

وهذا الجواب أيضاً غير تام؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: إن الإشكال نشأ من قاعدة الفرعية، فلو أنكرناها كما في هذا الجواب فلا يوجد إشكال حتى نحتاج إلى الإجابة عنه.

وثانياً: إن هذا الكلام ليس جواباً عن الإشكال بل هو إقرار له، ومن هنا بدّل الفرعية إلى الاستلزام.

وعليه فإن كان مراد المحقق الدواني أن حمل الوجود على الماهية من مصاديق ثبوت شيء لشيء ومع ذلك لا نحتاج إلى الفرعية بل يكفي الاستلزام، فهو واضح البطلان. وإن كان مراده أن حمل الوجود على الماهية ليس من مصاديق قاعدة الفرعية بل لها حكمها الخاص بها فيكفي فيها الاستلزام، فهو جواب تام مع فرض تسليم المبنى.

الخامس: وهو الذي أجاب به السيّد المدقق مير صدر الدشتكي وهو من المتصلبين في أصالة الماهية حيث قال: إن المحذور إنما يرد لو كان للوجود المحمول نحو ثبوت وتحقق فعندها يلزم ثبوت شيء وهو «الوجود» لشيء وهو «الماهية»، مع أن الوجود لا تحقق له لا خارجاً ولا ذهناً، فلا ثبوت له

حتى يلزم ثبوت شيء لشيء.

بعبارة أخرى: إن السيّد المدقق يقول: إن هذه القضية: «الإنسان موجود» ليست من مصاديق قاعدة الفرعية، فهي خارجة تخصصاً كما ذكرنا في الجواب الثاني، ولكنّ مع هذا الفارق وهو أنه عندما كنّا نقول هناك: إن هذه القضية مرجعها إلى ثبوت الشيء كان المراد من الشيء هو «الوجود» وهنا المراد هو الماهية، فيكون الجواب على أصالة الوجود من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وعلى أصالة الماهية من باب السالبة بانتفاء المحمول.

أجل، ذكر صاحب هذا الوجه أنّ الوجود لا تحقق له لا خارجاً ولا ذهناً، مع أن هذا خلاف الوجدان، حيث إننا نحمل الموجودية على الماهيات فنقول مثلاً: «الإنسان موجود». ومن الواضح أن «الموجود» مشتق فيدل على ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق أي ما له وجود، إذن فكيف يقال: إن الوجود لا تحقق له لا في خارج ولا في ذهن؟

إلاّ أن هذا الإشكال غير وارد كما يقول السيّد المدقق وذلك لأن لفظ «موجود» ليس بمشتق بل هو معنى بسيط جامد فلا يدل على أنه شيء ثبت له الوجود، فظاهر هذا اللفظ وإن كان بنحو الاشتقاق إلاّ أن واقعه جامد ويقابله في اللغة الفارسية «هست» أي التحقق والثبوت لا «هستي» الذي هو الوجود، والقائل بأصالة الماهية عندما يقول: «الإنسان موجود» ليس مراده أن الإنسان له وجود بل يريد القول: إن الماهية متحققة في الخارج.

فتحصل إلى هنا أن هذا الوجه تام ولكن على مباني أصالة الماهية، وحيث إن المبنى غير صحيح فلا يمكن المصير إلى هذا الوجه أيضاً.

السادس: وهو الذي ذكره بعض المتكلمين وهو أيضاً مبني على أصالة الماهية. وفرقه عن السابق أنه ينكر وجود أفراد عينية للوجود وإن كان يقبل بتحقق مفهوم الوجود العام والحصة في الذهن.

وبيانه: أنه يوجد في الذهن مفهوم الوجود العام البديهي، وهذا مطلق قابل للصدق على كل المصاديق الخارجية ـ إن كانت له ـ ويوجد أيضاً الحصة من هذا المفهوم العام، وهو الوجود مضافاً إلى ماهية من الماهيات بنحو يكون التقيد ـ الذي هو معنى حرفي ـ داخلاً، والقيد ـ الذي هو الماهية ـ خارجاً. فالحصة هي مجموع الكلي والتقيد بهذا القيد الخاص. وأما الفرد ـ في اصطلاحهم ـ فهو مجموع الكلي والقيد والتقيد. فأصحاب هذا الاتجاه يقبلون أن الوجود العام له تحقق في الذهن، والحصة أيضاً كذلك ولكن ينكرون تحقق الأفراد العينية لهذا المفهوم. وهذا الجواب أيضاً غير تام وذلك:

أوّلاً: لأنه مبني على أصالة الماهية.

وثانياً: إن البحث ليس في الواقع الخارجي وأنه مصداق الوجود أو الماهية وإنما نشأ الإشكال في عالم الذهن وأنه كيف يمكن حمل الوجود على الماهية مع أن قاعدة الفرعية تقتضي تحقق الماهية قبل عروض الوجود عليها. من هنا ذكر صدر المتألّهين «أن منشأ الإشكال هو اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له أفراد عينية أو لم يكن له إلاّ الحصص»[١].

فتحصل أن «الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية، والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء، وتارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام، وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهناً ولا عيناً إلى غير ذلك من التعسفات»[٢].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٧٢.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٧٣.

أضواء على النص

● قوله (قدِّس سرُّه): «**في ما يتخصص به الوجود**».

المراد من التخصص في عنوان الفصل هو التميز لا التشخص، كما ذكر ذلك شيخنا الجوادي في شرحه على الأسفار[1] وبعد بحث أنحاء التخصص والتميز من المقدمات الضرورية لمبحث التشكيك، لأن التشكيك لا يقوم إلا على أساس وجود وحدة وكثرة حقيقية، وأن إحداهما ترجع إلى الأخرى. ومن المعلوم أن معرفة الكثرة الحقيقية وأنها لا تتنافى مع الوحدة الحقيقية تتوقف على معرفة أنحاء التميز الذي أشار إليه المصنف في هذا الفصل.

● قوله: «**مجرى القاعدة هو الهلية المركبة دون الهلية البسيطة**».

تطلق الهلية البسيطة والمركّبة على تلك القضايا التي توجد فيها «هل» الاستفهامية، فهي إما سؤال عن ثبوت الشيء وتحققه في الواقع وهي «هل البسيطة»، أو سؤال عن ثبوت شيء لشيء وهي «هل المركبة»، ومن الواضح أن حمل الوجود على الماهية في قولنا: «الإنسان موجود» ليس فيها «هل»، فلماذا يعبّر عنها بـ«هل البسيطة» كما جاء في كلمات القوم.

الجواب: أن الصحيح أن يقال عن هذه القضايا: «كان التامة» و«كان الناقصة»، ولكن لما كانت «كان التامة» تقع في جواب السؤال بـ«هل البسيطة»، و«كان الناقصة» في جواب «هل المركبّة» عُبّر عنهما بـ«هل البسيطة والمركبة».

ثم إن الفرق بين الهلية البسيطة والمركبة هو إن كان المحمول في القضية هو الوجود المطلق فهي البسيطة، وإن كان المحمول هو الوجود المقيّد فهي مركّبة. فمثلاً «هل الإنسان موجود» المحمول فيها هو الوجود المطلق، ولكن في قولنا: «هل زيد عالم» فالمحمول هو وجود مقيد وهو العلم.

---

(١) رحيق مختوم، جوادي آملي، ج١، ص٣٦٠.

الفصل السابع

في أحكام الوجود السلبية

منها: أن الوجود لا غير له، وذلك لأن انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كلّ ما يفرض غيراً له أجنبياً عنه بطلاناً ذاتياً.

ومنها: أنه لا ثاني له، لأن أصالة حقيقته الواحدة، وبطلان كلّ ما يُفرض غيراً له، ينفي عنه كلَّ خليط داخل فيه أو مُنضمّ إليه، فهو صرف في نفسه، وصرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرَّر، فكلّ ما فُرض له ثانياً عاد أوّلاً، وإلا امتاز عنه بشيء غيره داخل فيه أو خارج عنه، والمفروض انتفاؤه، هذا خلف.

ومنها: أنه ليس جوهراً ولا عرضاً، أما أنه ليس جوهراً، فلأن الجوهر «ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في الموضوع»، والوجود ليس من سنخ الماهية. وأما أنه ليس بعرَض، فلأن العرض متقوّم الوجود بالموضوع، والوجود متقوِّم بنفس ذاته، وكلّ شيء متقوّم به.

ومنها: أنه ليس جزءاً لشيء، لأن الجزء الآخر المفروض غيره، والوجود لا غير له. وما قيل: «إنَّ كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود»، فاعتبار عقليّ ناظر إلى الملازمة بين الوجود الإمكاني والماهية، لا أنه تركيب من جزئين أصيلين.

ومنها: أنه لا جزء له، لأنّ الجزء إما جزء عقليّ، كالجنس والفصل،

وإما جزء خارجيّ، كالمادة والصورة، وإما جزء مقداري، كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي، وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء.

أما الجزء العقليّ، فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل، فجنسه إما الوجود، فيكون فصله المقسّم مقوّماً، لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصّل ذاته لا أصل ذاته، وتحصّل الوجود هو ذاته، هذا خلف. وإما غير الوجود، ولا غير للوجود.

وأما الجزء الخارجي، وهو المادة والصورة، فلأن المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا، فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفاءَهما.

وأما الجزء المقداريّ، فلأن المقدار من عوارض الجسم، والجسم مركّب من المادة والصورة، وإذ لا مادّة ولا صورة للوجود، فلا جسم له، وإذ لا جسم له فلا مقدار له.

وممّا تقدّم يظهر أنه ليس نوعاً، لأن تحصّل النوع بالتشخّص الفردي، والوجود متحصِّل بنفس ذاته.

الشرح

تعرّض المصنِّف في الفصول الستّة الأولى إلى الأحكام الإيجابية والثبوتية للوجود سواء ما يرتبط منها بمفهوم الوجود ـ كما في الفصول الثلاثة الأولى ـ أو مصداقه كما في الفصول الأخرى خصوصاً الخامس والسادس. أما في هذا الفصل فإنه يحاول ذكر بعض الأحكام والأوصاف التي تُسلب عن الوجود، وهذه الأحكام جميعاً إنّما ترتبط بتلك الحقيقة الواحدة المشككة طولاً وعرضاً، وليس الحديث في خصوص هذه المرتبة أو تلك من مراتب الوجود،

وهذه الأحكام هي:

١ ــ إن حقيقة الوجود لا غير لها

وذلك لما ثبت أن الوجود هو الأصيل وما عداه فهو إما العدم أو الماهية. من الواضح أن العدم بطلان محض فلا شيئية له لكي يتّصف بأنه «غير» للوجود، وكذلك الماهية فإنها أمر اعتباري لا تحقّق لها إلا بعرض الوجود ـ كما تقدّم فيما سبق ـ إذن بناءً على أن الوجود هو الأصيل، وأنه منشأ الآثار الواقعية، فإنه لا يمكن فرض شيء آخر يكون «غيراً» للوجود لأنه باطل ذاتاً.

ومن الواضح أن هذا الحكم إنما هو لهذه الحقيقة الواحدة المشكّكة التي لا يقابلها إلا العدم، وإلاّ فكل مرتبة وجودية يمكن أن يُفرض لها غير هي المرتبة الأخرى من الوجود.

٢ ــ إن حقيقة الوجود لا ثاني لها

إن حقيقة الوجود ـ بما لها من السعة والانبساط، الشاملة لكل مراتب الوجود من أعلاها إلى أسفلها ـ لا يمكن فرض الثاني لها.

لكي يتّضح الفرق بين الحكم الأوّل والثاني نقول ـ مثلاً ـ عندما نأتي إلى الإنسان كحقيقة من حقائق هذا العالم نجد أنه يمكن أن يُفرض ثان لها، ويمكن أن يُفرض غيرٌ لها، فإذا كان الآخر يُعَدّ وجوداً آخر لنفس هذه الحقيقة، فهذا هو الثاني، من قبيل أن «زيد» هو الوجود الأوّل لهذه الحقيقة و«محمد» هو الوجود الثاني لنفس هذه الحقيقة وهكذا في «عليّ وخالد...» فإن هذه الوجودات جميعاً متّفقة في حقيقة واحدة هي الإنسانية، وإذا تخالفت وتغايرت هذه الوجودات فإنما هو بأمور خارجة عن تلك الحقيقة المتفقة فيها

جميعاً. أما إذا كان الآخر مخالفاً للأوّل في الحقيقة فلا يُعَدّ ثانياً لها وإنما يكون غيراً لها، فمثلاً حقيقة الشجر لا تكون ثانياً لحقيقة الإنسان بل تكون غيراً لها. فإذا اتّضح ذلك ـ من خلال المثال المتقدّم ـ يتبيَّن أنّ الحكم الأوّل يريد نفي الغيريّة لحقيقة الوجود، بمعنى أنه لا توجد عندنا حقيقة أخرى تكون غيراً لهذه الحقيقة، كما أن الشجرية حقيقة أخرى غير حقيقة الإنسان، بخلاف الحكم الثاني فإنه يريد نفي أن يكون لهذه الحقيقة الواحدة وجود ثان كما «محمد» هو الوجود الثاني لحقيقة الإنسان و«زيد» هو الوجود الأوّل، لأن المفروض أن حقيقة الوجود واحدة، فهل يمكن أن يُفرض وجود ثان أم لا؟

الجواب أن فرض الثاني لحقيقة الوجود الواحدة المشكّكة غير معقول؛ وذلك لأن الثاني والثالث والرابع... ونحوه إنما يتصوّر إذا كان هناك ما به امتياز هذه الوجودات بعضها عن بعض، لأن المفروض أنّ ما به اشتراكها إنما هو الوجود، ثم إن ما به الامتياز لابدّ أن يكون أمراً خارجاً عن حقيقة الوجود، وإلاّ لو كان الامتياز بنفس ما به الاشتراك فلا يُعدّ ثانياً لها. فمثلاً «زيد، محمد، خالد» يشتركون في حقيقة الإنسانية ولا يمكن أن يكون ما به الامتياز هو الإنسانية أيضاً وإنما تكون المشخّصات الفردية هي التي يقع فيها الامتياز، ومن الواضح أن ما به الامتياز هنا لا يمكن أن يرجع إلى ما به الاشتراك وإلا لما كان ثانياً لها بل يكون نفس الأوّل، فما لم يُضف إلى الحقيقة الإنسانية شيء من الخارج ويختلط معها كالطول والعرض والزمان والمكان ونحوه لا يمكن أن يتحقّق فرد ثان لتلك الحقيقة.

وفي حقيقة الوجود إذا أردنا أن نفرض ثانياً لها، فالمفروض أن ما به الاشتراك بينهما هو حقيقة الوجود، وما به الاختلاف لا يمكن أن يكون نفس هذه الحقيقة بل لابد أن يكون خارجاً عنها، ولا فرق بين أن يكون هذا الأمر الخارجي جزءاً ذاتياً أو أمراً عرضياً، وحيث إنه قد ثبت في الحكم الأوّل أن

حقيقة الوجود لا غير لها. إذن فلا يمكن أن يتحقّق ما به الامتياز بين هذه الوجودات، فيرجع الثاني إلى أنه هو الأوّل، وهذا هو معنى قول الفلاسفة ـ كما ذكره في المتن ـ: إنّ صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، وكل ما فرض له ثانياً عاد أوّلاً، بمعنى أنك إذا نظرت إلى الحقيقة بما هي هي من غير أن يخلطها شيء من الخارج فلا يمكن أن تتثنى، لأن الثاني إنّما يتحقّق لو اختلط مع الحقيقة شيء آخر كالإنسانية، فإنك إن لاحظتها من غير أن يخلطها شيء آخر فلا يمكن أن تتثنّى أو تتكرّر، نعم إذا خالط الإنسانية شيء آخر خارج عن هذه الحقيقة سواء كان جزءاً ذاتياً أو عرضاً خارجياً فإنها تتثنّى وتتكرّر.

ممّا تقدّم اتضح الفرق بين الحكم الأوّل حيث قلنا إن الوجود لا غير له، وبين الحكم الثاني الذي كان فحواه أنّ الوجود لا ثاني له. وتبيّن أيضاً أن نفي الغيرية عن حقيقة الوجود هو الحدّ الأوسط لنفي الثاني عنها.

٣ ــ إن الوجود لا هو جوهر ولا عرض

وذلك لأن الجوهرية والعرضية مرتبطة ببعض مراتب الوجود، فإننا نقسِّم الموجود إلى الواجب والممكن ثم نقسِّم الممكن إلى الجوهر والعرض، ومن هنا فالجوهرية والعرضية تختص بالوجود الإمكاني ونحن كلامنا في حقيقة الوجود من حيث هي هي التي لا يقابلها إلاّ العدم، وهذه الحقيقة لا هي جوهر لأن الجوهر ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع، ولا هي عرض لأن العرض ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوع. ومن الواضح أن مقسم الجوهرية والعرضية هي الماهية، وهذه الحقيقة لا ماهية لها لأن الماهية تختص ببعض مراتب هذه الحقيقة لا بجميع مراتبها.

هذا مضافاً إلى أن هناك دليلاً آخر لإبطال أن الوجود عرض وهو أنّ

العرض متقوِّم الوجود بالموضوع ومتكئ عليه في وجوده الخارجي، ومن الواضح أن حقيقة الوجود لا يمكن أن يكون لها موضوع، لأنه لا يوجد وراء الوجود شيء إلاّ العدم، فكيف يمكن أن يكون موضوعاً للوجود.

٤ ــ إن الوجود ليس جزءاً في مركّب يتركّب منه ومن غيره

وهذا الحكم واضح؛ وذلك لما تقدّم في بيان الحكم الأوّل أن الوجود لا غير له. أجل، لو كانت هناك حقيقة أخرى غير الوجود فعندها يمكن أن يقال: إن الوجود جزء في مركب منه ومن غيره، إلاّ أن هذا الاحتمال واضح البطلان.

وهذا الحكم الرابع لا يختص بحقيقة الوجود من حيث هي هي وإنما يجري في كلّ مرتبة مرتبة، فلو وضعنا يدنا على أي مرتبة من مراتب الوجود فإننا لا نجد الوجود جزءاً في مركب منه ومن غيره لبطلان الغير.

ومن هنا يرد الإشكال الذي ذكره المصنّف في المتن وهو أن الفلاسفة يقولون: إن كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود، وهذا يعني أن بعض مراتب هذه الحقيقة وهي المرتبة الواجبية لا يكون الوجود جزءاً في مركب منه ومن غيره، بخلاف الممكن بكل مراتبه فإنه مركب من جزئين أحدهما الوجود والآخر هو الماهية، فتكون المراتب الإمكانية مركّبة من جزئين هما الوجود والماهية.

إلاّ أن هذا الإشكال غير تام؛ لأننا لو كنّا نقول: إن الممكن مركّب من جزئين أصيلين هما الوجود والماهية لكان الوجود جزءاً في مركب منه ومن غيره، إلاّأن هذا الفرض محال لما ذكرناه في الفصل الرابع، من أن الوجود أصيل والماهية أمر اعتباري. نعم يرد هذا الإشكال على بعض الاحتمالات المتقدّمة التي كانت تقول بأصالة الوجود والماهية معاً، وقد أبطلناه فيما سبق.

فهذا التعبير من الحكماء لا لإفادة أن الممكن مركب من جزئين أصيلين، بل المقصود أن الوجود الإمكاني سنخ وجود محدود ينتزع منه الماهية التي تحكي عن حدّ وجوده الخارجي، بخلاف الواجب تعالى فإنه سنخ وجود غير متناه، فلايمكن أن تُنتزع منه الماهية ولو ذهناً. من هنا فإن الوجودات الإمكانية وإن لم تكن مركّبة في الخارج من الوجود ومن غيره، إلا أنها عندما تأتي إلى الذهن يحلّلها إلى وجود وماهية، وهذا معنى قول الحكماء: إن كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود.

٥ ــ إن الوجود ليس مركّباً لا تركيباً خارجياً ولا عقلياً

بعد أن ثبت في الحكم الرابع أن الوجود ليس جزءاً في مركب حقيقي منه ومن غيره، انتقل في الحكم الخامس لبيان أن الوجود ليس مركّباً لا تركيباً خارجياً ولا عقلياً، حيث إن للتركيب أقساماً متعدّدة ذكر المُصنِّف في المتن ثلاثة منها هي التركيب من الجنس والفصل، والتركيب من المادة والصورة، والتركيب من الأجزاء المقدارية. والمطلوب هنا سلب هذه الأنحاء من التركيب عن حقيقة الوجود.

الأوّل: التركيب من الجنس والفصل: كالإنسان فإنه مركّب من جزئين ذاتيين أحدهما «الحيوان» وهو الجنس ويمثِّل الجزء المشترك، والآخر هو «الناطق» وهو الفصل ويمثِّل الجزء المختص. ومن التركيب بينهما يحصل النوع الذي هو القسم الثالث من كليات باب الإيساغوجي في المنطق. وهذا النحو من التركيب إنما يكون بحسب التحليل العقلي. والوجود لا يتحقق فيه هذا النحو من التركيب، وبيانه يتوقّف على ذكر مقدّمات:

الأولى: أن النسبة بين الفصل والنوع كالناطق والإنسان هي المقوّمية،

بمعنى أن الناطق مأخوذ في ماهية النوع ومقوّم له؛ وذلك لأن ماهية الإنسان مركّبة من جزئين هما «الحيوان» وهو الجنس و«الناطق» وهو الفصل، فتكون نسبة الناطق إلى الإنسان هي نسبة المقوّم لأن الناطق داخل في ماهية الإنسان وأحد أجزائه الذاتية وهذا معنى كونه مقوِّماً.

الثانية: أن النسبة بين الجنس والفصل هي نسبة عرضية بمعنى أن الجنس ليس هو من الأجزاء الذاتية لماهية الفصل، وأن الفصل ليس هو من الأجزاء الذاتية لماهية الجنس، فكلّ منهما خارج عن حقيقة الآخر وماهيته، بمعنى أنه ليس واحد منهما ذاتياً للآخر ذاتي باب الإيساغوجي، فلا يصدق أحدهما على الآخر صدقاً ذاتياً، فلا يكون أحدهما مقوِّماً للآخر. من هنا فإن نسبة الجنس إلى الفصل هي نسبة العرضي العام من قبيل الماشي بالنسبة إلى الإنسان، ونسبة الفصل إلى الجنس هي نسبة العرضي الخاص كنسبة الضاحك إلى الإنسان.

الثالثة: إذا ثبت أن الفصل عرضي خاص بالنسبة إلى الجنس، فوظيفة الفصل لا تكون تقويم ماهية الجنس وإنما تحصيص وتقسيم الجنس إلى الحصص المتعدّدة وكذلك تحصيله بحسب الوجود الخارجي، فمثلاً إذا أريد لماهية الحيوان أن تتحقّق وتوجد في الخارج فإنه لا يمكن إلاّ من خلال فصل ما كالناطق والصاهل والناهق ونحوها، ومن ثم يكون الفصل محصّصاً ومقسِّماً ومحصِّلاً لوجود الجنس لا مقوِّماً لماهيّته.

إذا تمّت هذه المقدّمات الثلاث نقول: لو كان الوجود مركّباً من جنس وفصل، فجنسه إما الوجود أو غيره، وفصله أيضاً إما الوجود أو غيره. وحيث إنه لا غير للوجود ـ كما تقدّم في الحكم الأوّل ـ فيكون الجنس هو الوجود والفصل هو الوجود أيضاً، فيلزم أن يكون الفصل ـ وهو وجود ـ محصلاً لذات الجنس لأنه وجود أيضاً، وهذا خلف ما ثبت من أن الفصل وظيفته

تحصيل وجود الجنس لا تقويم ذاته وماهيته. وفي المقام حيث إن الجنس هو الوجود، والفصل هو الوجود أيضاً، يلزم أن يكون الفصل مفيداً لأصل ذاته لا أنه محصل لوجوده الخارجي، وهذا خلف ما ثبت في المقدّمة الثالثة، وهو مراد المصنّف من قوله: «يلزم انقلاب الفصل المقسِّم مقوِّماً وهو محال».

يتّضح ممّا تقدّم «أن احتياج الجنس إلى الفصل في وجوده دون ماهيته، وهذا إنما يتصوّر في جنس له ماهية ووجود فيقال: إنه في ماهيته مستغن عن الفصل وفي وجوده مفتقر إليه، وأما لو كان ماهيته عين الوجود ـ كما تقدّم ـ فاحتياجه في وجوده عين حاجته في ماهيته حيث لا ماهية له غير الوجود. فحينئذ يكون احتياجه في ماهيته فيخرج الفصل عن كونه مقسّماً ويصير مقوّماً أي مفيداً لماهية الجنس، هذا خلف»[1].

فتحصل أن الوجود لا جنس له، ولكن المصنِّف لم يذكر أن الوجود لا فصل له، لأنه لما ثبت أن الوجود لا جنس له فيثبت أنه لا فصل له أيضاً، لأن الفصل إنما يتحقّق إذا كان هناك جنس وإلاّ لا معنى له، من هنا نجد أن الفلاسفة لا يقولون في عباراتهم: إن الوجود لا جنس له ولا فصل، بل يعبِّرون أن الوجود لا جنس له، إذن فلا فصل له.

هذا كلّه فيما يتربط بنفي الجنس والفصل عن الوجود.

الثاني: التركيب من المادة والصورة الخارجية: حيث ذهبت المدرسة المشائية إلى أن الأجسام الخارجية مركّبة تركيباً حقيقياً من جزئين حقيقيين هما المادة التي تمثِّل حيثية القبول في الأجسام، والصورة التي بها حيثية فعلية الأجسام وهي المنشأ للآثار الخارجية، فلو أخذنا أي جسم من الأجسام ـ كالورقة مثلاً ـ نجد أن فيها حيثيتين بإحداهما تقبل الفعليات بأن تكون رماداً ـ

---

(١) درر الفوائد، الآملي، ج١ ص١٤٥.

مثلاً ـ وهي المادة، وبالأخرى فعليتها وتحصّلها الخارجي ومنها تنشأ الآثار المترتّبة عليها، وهي الصورة. فالمادة ـ إذن ـ هي ما به قابلية الأشياء لأن تكون شيئاً آخر، والصورة هي ما به فعليتها.

إذا اتّضح ذلك نقول: إن الذهن ينتزع من المادة والصورة مفهومين نسمّيهما المادّة والصورة العقلية تمييزاً لهما عن المادة والصورة الخارجية. فإذا لاحظ العقل هذين الجزأين بنحو لا يحمل أحدهما على الآخر ولا كل منهما على الكل ولا العكس فيسمّيان بالمادة والصورة ويُصطلح عليهما أنهما بشرط لا، لأنهما آبيان عن الحمل. أما لو لوحظا بنحو يُحمل أحدهما على الآخر فيسمَّيان بالجنس والفصل ويُصطلح عليهما أنهما لا بشرط. إذن فالجنس والمادة حقيقة واحدة، والفصل والصورة شيء واحد، لكن مع اختلاف الاعتبار، وهذا هو مراد الفلاسفة من قولهم: إن الجنس والفصل هما المادة والصورة ولكن لا بشرط، والمادة والصورة هما الجنس والفصل ولكن بشرط لا.

من هنا يتبيّن أن الوجود ليس مركباً من مادة وصورة خارجية، وذلك لأن الوجود ـ كما تقدّم في القسم السابق ـ لا جنس ولا فصل له. وحيث إن المادة هي الجنس وإن الصورة هي الفصل ولكن مع اختلاف الاعتبار، فإذا انتفى الجنس والفصل عن الوجود ينتفي عنه بالضرورة المادة والصورة الخارجية أيضاً.

الثالث: التركيب من الأجزاء المقدارية: وهو تركيب خارجي أيضاً، حيث إنه سيأتي في بحث المقولات أن الأجسام الخارجية لها عوارض وهي الجسم التعليمي الذي هو الامتداد في الأبعاد الثلاثة أي الطول والعرض والعمق، والسطح الذي هو الامتداد في بعدي الطول والعرض، والخط الذي هو الامتداد في بعد واحد، وهذه الأقسام الثلاثة للامتداد تسمّى «مقداراً» وذلك لقابليتها للانقسام إلى أجزاء لا متناهية ـ كما سيأتي ـ وهذه الأجزاء تسمّى بالأجزاء

المقدارية.

إذا اتضح ذلك نقول: إن الوجود ليس مركّباً من أجزاء مقدارية، لا الخط الذي هو نهاية السطح، ولا السطح الذي هو نهاية الجسم التعليمي، ولا الجسم التعليمي الذي هو نهاية الجسم الطبيعي، وذلك لأن هذه عوارض تعرض الجسم، والجسم مركّب من المادة والصورة، وحيث إنه ثبت أن الوجود ليس مركباً من المادة والصورة فإذن لا جسم له، ولما انتفى عنه الجسمية فلا جزء مقداريّ له أيضاً، فلهذا رتّب المصنّف الحكم الثالث على الثاني ورتّب الثاني على الأوّل لتوقّف كل لاحق على سابقه.

ثم إنه ذكر في آخر الفصل أن الوجود ليس نوعاً، وهذا واضح بالنظر إلى ما تقدّم، لأنّ النوع هو المركّب من الجنس والفصل، وحيث إن الوجود لا جنس ولا فصل له فلا نوع له.

ثم يضيف السيّد الطباطبائي برهاناً آخر لنفي النوعية عن الوجود وهو أن النوع إنما يتحقّق ويتحصّل خارجاً من خلال التشخّص الفردي كالإنسان فإنه إنما يوجد من خلال وجود أفراده لا بذاته، وقلنا سابقاً إن الوجود موجود بنفس ذاته لا بواسطة غيره، فلو كان الوجود نوعاً للزم أن يوجد بغيره، وهو خلف. وقد أشار الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية إلى هذه الأحكام السلبية للوجود بقوله:

ليس الوجود جوهراً ولا عَرَض عند اعتبار ذاته بلْ بالعَرَض
لا شيء ضدّهُ ولا ماثله وليس جزءاً وكذا لا جزءَ له
إذ قُلب المقسِّمُ مقوّما أو القِوام من نقيض لزِما[1]

وفي النظم حكمان آخران سُلبا عن حقيقة الوجود، هما:

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص ٧.

الأوّل: أن الوجود لا ضدّ له

وتوضيحه: أن الضدّين أمران وجوديّان متعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف. والوجود ليس وجودياً، أي ما يكون منسوباً إلى الوجود، إذ لا معنى لنسبة الشيء إلى نفسه، بل هو نفس الوجود، وكذلك لا موضوع ولا جنس ولا له غاية الخلاف مع شيء، لأن خلاف الوجود هو العدم، ولا شيئية للعدم. وعلى هذا فالتضادّ المصطلح لا يقع إلاّ وصفاً للماهيات، لأنها هي المنسوبة إلى الوجود.

الثاني: أن الوجود لا مِثْل له

لأن مثل الشيء ما يشاركه في الماهية النوعية، ولا ماهية نوعية للوجود.

وتوضيحه: «أن المثلية من صفات الماهية، فإن المثلين هما الفردان من ماهية نوعية واحدة. والفرد هي الماهية مشروطة بخصوصيات مصداق واحد من مصاديق تلك الماهية. فالمثلان زيد وخالد ـ مثلاً ـ هما الإنسان الذي اشترط تارة بخصوصيات مصداق واحد هو زيد، فحصل من ذلك فرد، ثم اشترط أخرى بخصوصيات مصداق آخر هو خالد، فحصل من ذلك فرد آخر. فكلٍ من المثلين هي الماهية النوعية بشرط شيء. والوجود ليس ماهية ولا فرداً لماهية، فلا مثل له».

والحاصل: «أن الوجود إذا سقطت عنه الإضافة إلى الماهيات، ليس جوهراً ولا عرضاً كيفاً أو كمّاً، وإذ لا كم له فلا زمان ولا دثور ولا حدوث ولا أجزاء مقدارية، فلا تغيّر ولا تبدّل، والكلّ باعتبار القوابل من الموادّ والماهيات»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٥٣، الحاشية رقم ١.

الفصل الثامن

في معنى نفس الأمر

قد ظهر ممّا تقدّم ـ في الفصل الرابع ـ أن لحقيقة الوجود ثبوتاً وتحقّقاً بنفسه، بل الوجود عين الثبوت والتحقّق، وأن للماهيات ـ وهي التي تقال في جواب ما هو، وتوجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها، وتارة بوجود ذهني فلا تترتّب عليها الآثار ـ ثبوتاً وتحقّقاً بالوجود لا بنفس ذاتها، وإن كانا متّحدين في الخارج، وأن المفاهيم الاعتبارية العقلية ـ وهي التي لم تُنتزع من الخارج، وإنّما اعتبرها العقل بنوع من التعمّل، لضرورة تضطرّه إلى ذلك، كمفاهيم الوجود والوحدة والعلّية ونحو ذلك ـ أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكية بها، وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها.

وهذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية، هو المسمّى بـ «نفس الأمر» التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها فيقال: إن كذا كذا في نفس الأمر.

توضيح ذلك: أن من القضايا، ما موضوعها خارجي بحكم خارجي كقولنا: «الواجب تعالى موجود»، وقولنا: «خرج مَن في البلد»، وقولنا: «الإنسان ضاحك بالقوّة»، وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني.

ومنها ما موضوعها ذهني بحكم ذهني أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني، كقولنا: «الكلّي إما ذاتيّ أو عرضيّ» و«الإنسان نوع»، وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن.

وكلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر، فالثبوت النفس الأمري، أعمّ مطلقاً من كلٍّ من «الثبوت الذهني» و«الخارجي».

وقيل: إن نفس الأمر عقل مجرّد، فيه صور المعقولات عامّة، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة.

وفيه: أنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه.

الشرح

من الأبحاث المهمّة التي تُطرح في نظرية المعرفة، هي مسألة المعيار في تشخيص صدق القضايا وكذبها، حيث نجد أن هذا التعبير شائع عند الفلاسفة والمناطقة، من أن صدق القضية وكذبها إنما يكون من خلال مطابقتها لنفس الأمر وعدم ذلك. ومن الواضح أن هذا البحث يرتبط بمجال تشخيص ملاك صدق القضايا وكذبها، وأما المفاهيم الأفرادية بما هي كذلك، فلا تحكي عن تحقّق مصاديقها في الواقع الخارجي، ليبحث عن ملاك الصدق والكذب فيها.

أجل، المفاهيم التصوّرية وإن كان لها شأن حكاية ما وراءها، إلاّ أن «هذه الشأنية في كشف الواقع لا تصل إلى الفعلية، إلاّ إذا أصبحت بشكل قضية وتصديق، بنحو تكون مشتملة على الحكم وعاكسة للاعتقاد بمفادها، مثلاً مفهوم "الإنسان" وحده لا يدلّ على تحقّق الإنسان الخارجي، ولكنه عندما

يتركّب مع هذا المفهوم "موجود " وتصبح العلاقة الاتحادية بينهما بصورة علم تصديقي، فإنه يكتسب الكشف عن الواقع، أي إنه يمكن عدّ هذه القضية القائلة "الإنسان موجود " قضية حاكية عن الخارج»[1].

ومن هنا تعرّض المصنِّف لبحثين:

الأوّل: ما هو المراد من نفس الأمر؟

الثاني: ما هي القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها؟

المبحث الأول: ما هو المراد من نفس الأمر

تذكر في كلمات القوم أقوال متعدّدة لبيان المراد من «نفس الأمر»، وقد اكتفى المصنّف هنا باثنين منها:

القول الأوّل: إن المراد من «نفس الأمر» هو الثبوت العام الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية ـ الفلسفية والمنطقية ـ فهذا الظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق، بنحو يسع الصوادق من القضايا الذهنية والخارجية وغيرهما، هو الذي يُصطلح عليه بـ «نفس الأمر».

وبيانه أن الثبوت والتحقّق له أقسام متعدّدة:

الأوّل: الوجود: فإنه متحقّق وثابت بنفس ذاته، وهذا ما أثبتناه في بحث أصالة الوجود، وتبيَّن هناك ـ عندما قال السهروردي: إنه يلزم أن يكون للوجود وجود ـ أن الوجود موجود بنفس ذاته، بل هو عين التحقّق والثبوت.

الثاني: الماهية: وهي التي تقال في جواب ما هو، وتوجد تارة بوجود خارجي، فتترتّب عليها الآثار، وأخرى بوجود ذهني ـ كما سيأتي ـ فلا تترتّب عليها تلك الآثار، فإنّها ـ بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية ـ موجودة

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٢٣٨.

أيضاً، ولكن لا بذاتها بل بعرض الوجود، وذلك لاتحادهما في الواقع الخارجي، فيسري إليها حكم الثبوت والتحقّق، فيُحمل الوجود عليها وعلى أحكامها، لكن لا بالذات والحقيقة، بل بالعرض والمجاز العقلي.

الثالث: المفاهيم الاعتبارية:

لكي تتّضح حقيقة هذه المفاهيم لابد من بيان أقسام المفاهيم بنحو عام. وقد قسّم الأعلام المفاهيم إلى قسمين أساسيين:

١ ـ المفاهيم الماهوية: ويصطلح عليها ـ عموماً ـ بـ «الأولية».

٢ ـ المفاهيم الاعتبارية: ويصطلح عليها ـ عموماً ـ بـ «الثانوية».

وتنقسم المفاهيم الاعتبارية إلى:

١ ـ المفاهيم الفلسفية.

٢ ـ المفاهيم المنطقية.

قال بعض المحقّقين المعاصرين: «تنقسم المفاهيم الكليّة التي يُستفاد منها في العلوم العقلية إلى ثلاث فئات، المفاهيم الماهوية أو المعقولات الأولى، مثل مفهوم الإنسان ومفهوم البياض، والمفاهيم الفلسفية أو المعقولات الثانية الفلسفية، مثل مفهوم العلّة ومفهوم المعلول، والمفاهيم المنطقية أو المعقولات الثانية المنطقية مثل مفهوم العكس المستوي ومفهوم عكس النقيض.

إن لهذا التقسيم الثلاثي الذي هو من مبتكرات الفلاسفة المسلمين فوائد جمّة سنتعرّف عليها من خلال البحوث القادمة، وعدم الدقة في معرفتها وتمييز بعضها عن بعض، يؤدي إلى خلط عجيب ومشاكل معقّدة في الدراسات الفلسفية وكثير من زلاّت الفلاسفة الغربيين ناتجة من الخلط بين هذه المفاهيم»[1].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٠٠.

خصائص كل قسم من هذه المفاهيم

القسم الأوّل: المفاهيم الماهوية

وهذه المفاهيم ينتزعها الذهن مباشرة من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، ومن هنا سُمّيت بـ «المعقولات الأوّلية»، وأهم خصائص هذا النوع من المفاهيم هي:

الأولى: أنها تحكي حدود وقوالب الوجودات الخارجية الممكنة، لأنه بعد أن ثبت أن الوجود هو الأصيل، وأن الماهية اعتبارية لا تحقّق لها بالذات في متن الأعيان، وأن الوجودات الإمكانية جميعها متناهية محدودة، فإن الذهن البشري عندما يتعامل مع هذه الواقعيات المحدودة، ينتزع من حدودها مفاهيم يصطلح عليها بالماهيات. فنحن نستطيع التعرّف على الموجودات الخارجية من خلال حدودها وقوالبها التي هي الماهيات ـ وهذا ما ستأتي الإشارة إليه في مبحث الوجود الذهني ـ أما نفس محتوى الوجود وكيفيته فلا يتبيّن من خلال هذه القوالب المفهومية. فمثلاً الإنسان الذي هو مفهوم ماهوي يحكي لنا حدّ هذا الوجود الخارجي ومرتبته، ولكن لا يعيّن لنا أن هذا الوجود، هل هو علّة أو معلول؟ ثابت أو متغيّر؟ مادي أو مجرّد؟ لأنّ هذه المفاهيم تحكي عن كيفية ونحو الوجود الخارجي، لا حدّه وقالبه. بعبارة أخرى: «إن المفاهيم الماهوية تحكي وتعيّن حدود الوجودات الخارجية، فهي بمنزلة قوالب فارغة للموجودات. ومن هنا يمكن تعريفها بأنها قوالب مفهومية، وتستعمل هذه المفاهيم في العلوم الحقيقية المختلفة»[1].

الثانية: أن المفاهيم الماهوية تنقسم إلى كلية وجزئية ـ بحسب الاصطلاح المنطقي ـ «فالمفاهيم الجزئية هي دائماً مرآة للأشخاص والأشياء الخاصّة، ولا

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٠٢.

يمكنها أن تحكي غير مصاديقها المشخّصة، وذلك على العكس من المفاهيم الكلية التي يمكن أن تغدو مرآة لأشياء لا عدّ لها»[١].

وهذه المفاهيم الجزئية يحصل عليها الذهن عن طريق الحواس التي ترتبط بنحو من أنحاء الارتباط ـ بالواقع الخارجي. أما المفاهيم الكلّية فهناك نظريات متعدّدة في بيان حقيقتها، ستأتي الإشارة إليها في الفصل السابع من المرحلة الخامسة من الكتاب.

الثالثة: أن جميع المفاهيم الماهوية تدخل تحت المقولات الأرسطية التي سيأتي الحديث عنها في المرحلة السادسة. نعم تختلف هذه المفاهيم من جهة وقوعها تحت هذه المقولة أو تلك، حيث يقع بعضها تحت مقولة الجوهر، فيما يقع آخر تحت مقولة الكم أو الكيف... وهكذا.

ولما كانت المقولات العالية متباينة بتمام ذواتها، فلازم ذلك أنه إذا صدقت ماهية من الماهيات على موجود خارجي، فإنه يستحيل أن تصدق عليه ماهية أخرى، وذلك لأن الماهية ـ كما تقدّم ـ تبيِّن حدَّ الوجود، ومع فرض وحدة الوجود الخارجي، يستحيل تعدّد حدّه ومرتبته، وإلا يلزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال. فمثلاً إذا كان الوجود الخارجي مصداقاً بالذات لمقولة الجوهر كالإنسان، فإنه يستحيل أن يكون مصداقاً ذاتياً لمقولة عرضية، لأن الجوهرية والعرضية بينهما تقابل، فلا يجتمعان في شيء واحد بالذات. أجل، يمكن أن يكون شيء واحد مصداقاً لمقولتين، إحداهما بالذات والأخرى بالعرض، أو مصداقاً لمقولتين بالعرض.

الرابعة: أن المفاهيم الماهوية الكليّة تُحمل على مصاديقها، بنحو يختلف عن صدق المفاهيم الفلسفية على مصاديقها، لأن المفهوم الماهوي عندما

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٨٤.

يُحمل على فرد فإنّه يكون داخلاً في ماهيته وأجزائه الذاتية، فمثلاً عندما نقول: «زيد إنسان» فالإنسانية داخلة في ماهية زيد ومقوِّمة له، وحاكية عن حدّه الوجودي، وهذا بخلاف المفهوم الفلسفي فإنّه ليس كذلك ـ كما سيتّضح ـ فلذا قال المصنِّف في المتن: «إن المفاهيم الماهوية تؤخذ في أفرادها وفي حدود مصاديقها».

القسم الثاني: المفاهيم الفلسفية

وهي التي يعبَّر عنها بـ «المعقولات الثانية الفلسفية»، وهذه سنخ مفاهيم لا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجية مباشرة، وإنّما يتوقّف انتزاعها على جهد خاص يقوم به العقل، من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعض، فيكتشف أن بعضها يتوقف على بعضها الآخر، فينتزع العلية والمعلولية، «فمثلاً عندما يقارن بين النار والحرارة الناشئة منها، يلاحظ توقّف الحرارة على النار، فينتزع مفهوم العلّة من النار، ومفهوم المعلول من الحرارة، ولو لم تكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات، فإن مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرات وأحسسنا بالحرارة آلاف المرّات أيضاً، ولكنّنا لم نقارن بينهما ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر، فإنّ مفهوم العلّة والمعلول لن يحصل إطلاقاً»[1].

وهذه المفاهيم بالرغم من كونها غير منتزعة من الواقع الخارجي مباشرة، إلاّ أنها تنطبق على الموجودات الخارجية بنحو من أنحاء الانطباق. يقول الشهيد مطهري: «إن هذه المفاهيم وإن لم تأتِ إلى الذهن من خلال الحواس مباشرة، إلاّأنها تصدق على الأشياء في ظرف الخارج، مثل مفهوم الوجوب

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٠١.

والإمكان والامتناع»[١].

فمثلاً عندما نقول: «الله ـ تعالى ـ واجب الوجود، الإنسان ممكن الوجود» ليس المقصود إثبات الوجوب والإمكان للمفاهيم الذهنية، بل إثبات هذه الصفات للحقائق الخارجية، وهذا ما سيأتي بيانه في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة. ومن هنا عبَّر المصنِّف في المتن عن هذا النوع من المفاهيم أنها «لم تنتزع من الخارج، وإنّما اعتبرها العقل بنوع التعمّل (الجهد العقلي) لضرورة تضطرّه إلى ذلك».

وأهم خصائص هذا السنخ من المفاهيم هي:

الأولى: أنها وإن كانت أوصافاً لأمور خارجية، إلاّ أنها ليست محسوسة، ولا يوجد لها ما بإزاء مستقلّ في الخارج، ومن هنا فلا يمكن الإشارة الحسية إليها. وهذا هو مراد الحكماء من أنّ المفاهيم الفلسفية معقولة وليست محسوسة. وهذه إحدى نقاط الافتراق الأساسية في نظرية المعرفة عند الحسيين من جهة، والفلاسفة الإسلاميين من جهة أخرى. حيث آمنت النظرية الحسيّة أن الإحساس هو «المموِّن الوحيد للذهن البشري بالتصوّرات والمعاني، والقوّة الذهنية هي القوّة العاكسة للإحساسات المختلفة في الذهن. فنحن حين نحسّ بالشيء نستطيع أن نتصوّره ـ أي أن نأخذ صورة عنه في ذهننا ـ وأمّا المعاني التي لا يمتدّ إليها الحس، فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتياً وبصورة مستقلّة.

ولعل المبشِّر الأوّل بهذه النظرية الحسيّة هو "جون لوك " وقد شاعت هذه النظرية بعد ذلك بين فلاسفة أوروبا، حتى انتهت إلى فلسفات خطرة

---

(١) شرح المنظومة، ج٢، ص٤٣.

جدّاً كفلسفة "باركلي " و"دافيد هيوم "»[١] ، حيث أنكر مبدأ العلية وأرجعها إلى عادة تداعي المعاني.

وأما نظرية الفلاسفة الإسلاميين فتتلخّص في أن التصوّرات الذهنية تنقسم إلى قسمين أساسيين، أوّلية وثانوية، وقد تقدّم الكلام عن القسم الأوّل منها، ويمكن القول: إنها تشكِّل القاعدة الأساسية التي ينطلق منها الفكر لانتزاع التصورات الثانوية «فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأوّلية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن نطاق الحس، وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدّمها الحس إلى الذهن والفكر.

فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلّة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والوحدة، في الذهن البشري، إنها كلّها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة»[٢].

من هنا ذكر ابن سينا في أوائل الشفاء أن ما يحسّه الإنسان هو تعاقب الأشياء وتواليها ومعيّتها، وهو لا يقصد مفهوم المعيّة، لأن المعية نفسها غير محسوسة، ولكن بمعنى أنه يرى شيئاً وفي نفس الوقت يرى شيئاً آخر، ولا يرى ثلاثة أشياء، فهو لا يرى الشيء والآخر والمعية، وإنما المعية أمر ينتزعه الذهن. فمثلاً هل يوجد في حالة الشخصين الجالسين بجنب بعضهما ثلاثة أمور؟ كلا، لا يوجد في الخارج أي شيء سوى الشخصين، ولكن الذهن عندما يلاحظهما ينتزع مفهوم المعية، فتحصل لديه ثلاث صور. إذن المعية

---

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، دار التعارف للمطبوعات. الطبعة الرابعة عشرة، ص٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص٦٢.

والتقدّم والتأخّر، هي في الحقيقة معان غير محسوسة» وهكذا باقي المفاهيم والمعقولات الفلسفية.

الثانية: أنها تحكي أنحاء الوجود الخارجي وشؤونه، وبتعبير آخر وظيفتها حكاية المحدود بما له من الخصوصيات الوجودية، فمثلاً عندما نقول: هذا الوجود علّة، معناه أن وجوده سنخ وجود يؤثر في إيجاد شيء آخر. وعندما نقول: هذا معلول، معناه: أن وجوده سنخ وجود وُجد عن غيره. والشاهد على ذلك قابلية انطباق المفهوم الفلسفيّ على ما له حدّ، كالوجود الإمكاني، كقولنا: «النار علّة للإحراق»، وعلى ما لا حدّ له، كالوجود الواجبي كقولنا: «الله ـ تعالى ـ علّة لعالم الإمكان»، فالعلّية سنخ مفهوم يحكي لنا حقيقة المحدود وكيفيته، ولا علاقة له ببيان الحدّ، وأن هذا الموجود له حدّ أم لا.

الثالثة: يمكن أن تصدق مفاهيم فلسفية متعدّدة على شيء واحد، بلا أن يؤدّي ذلك إلى كثرة الجهات والحيثيات الخارجية، ولهذا نجد أنه يمكن أن يكون موجود واحد بسيط، مصداقاً لمفاهيم فلسفية متعدّدة، فمثلاً «زيد» يصدق عليه أنه موجود وممكن ومعلول ومتغيّر ونحوها، وهذه جميعاً مفاهيم فلسفية، وتعدّدها لا يكشف عن تعدّد الحيثيات الخارجية، بل البرهان قائم على أن هذه المفاهيم جميعاً تحكي عن مصداق واحد بسيط، ومن هنا فصدق مفهوم فلسفي كمفهوم العلّة على مورد خاص لا يكون دليلاً على نفي مقابله.

الرابعة: أن المفاهيم الفلسفية لا تُحمل على مصاديقها حمل المفاهيم الماهوية على أفرادها، وإنما يكون صدقها على مصاديقها بنحو اللازم والملزوم، فتكون المصاديقُ الخارجية هي الملزوم والمفاهيم الفلسفية هي اللازم، فنسبتها إلى مصاديقها كنسبة الزوجية إلى الأربعة، لا نسبة الحيوانيّة والناطقية إلى الإنسان.

وهذا ما أشار إليه المصنِّف في المتن بقوله: «وإن لم تكن هذه المفاهيم ـ الفلسفية ـ مأخوذة في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها». وقال في نهاية الحكمة: «إن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية، ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية»[١]. وقال الشيرازي في الأسفار: «إن مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدرياً انتزاعياً، لكن أفراده وملزوماته أمور عينيّة»[٢].

ولكي يتميّز المفهوم الفلسفي عن المفهوم الماهوي، عبَّروا بحسب الاصطلاح عن مصاديق المفهوم الماهوي بالأفراد، وعمّا ينطبق عليه المفهوم الفلسفي بالمصاديق، قال في نهاية الحكمة: «فهي مصاديق له ـ أي لمفهوم الوجود ـ وليست بأفراد، مأخوذة فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها»[٣]. فلابدّ من التمييز بدقّة بين الفرد والمصداق، لأن الفرد يكون الكلي مأخوذاً في حدّه وماهيته، بخلاف المصداق فإنه ليس كذلك، فقولنا: «زيد إنسان» ليس من قبيل: «زيد موجود».

الخامسة: «أن المفاهيم الفلسفية لا تنقسم إلى كلية وجزئية، فنحن لا نجد إلى جانب هذه المفاهيم الكلية مفاهيم وتصوّرات جزئية، فلا يوجد في أذهاننا صورة جزئية للعلّية إلى جانب مفهومها العام الكلّي، وكذا بالنسبة لسائر المفاهيم الفلسفية»[٤].

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ص٤٩١.

(٣) نهاية الحكمة، ص٢٥٧.

(٤) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص٢٠٣.

القسم الثالث: المفاهيم المنطقية

وهذه المفاهيم لا هي مأخوذة من الواقع الخارجي مباشرة كما في القسم الأوّل، ولا تنطبق عليه بنحو من أنحاء الانطباق كما في القسم الثاني، وإنما بعد أن يحصل الإنسان على مجموعة من المفاهيم والمعقولات الأوّلية في ذهنه، يقوم بعملية تحليل ذهني لهذه المقولات الماهوية، فيجد فيها ـ مثلاً ـ مشتركات ومختصات، فيسمي الأوّل جنساً والثاني فصلاً، ويجد أن بعض المفاهيم تدخل في حدّها وحقيقتها بخلاف غيرها، فيسمّى الأوّل ذاتياً والثاني عرضياً، وهكذا باقي المفاهيم المنطقية. فمثلاً قولنا: «الإنسان نوع» ليس معناه: أن الإنسان في الخارج يتّصف بالنوعية، وإنما هو وصف للإنسان الذهني، وكذلك قولنا: «الحيوان جنس» فإن الجنسية وصف للحيوان بما هو مفهوم ذهنيّ، وإلاّفالإنسان والحيوان الخارجي لا يتّصف لا بالنوعية ولا بالجنسية، وكذلك عندما نقول: «الكلي إما ذاتي أو عرضي» فالذاتية والعرضية لا وجود لهما في الخارج، بل الذهن عندما يحلِّل ماهية من الماهيات التي حصل عليها من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، يجد أن فيها أجزاء مكوّنة لحقيقة تلك الماهية كالناطقية والحيوانية في الإنسان، فيسميها ذاتية، وأخرى ليست كذلك فيصطلح عليها بالعرضية كالماشي والضاحك. وهذه المفاهيم هي التي يتألف منها علم المنطق، كما أن المفاهيم الفلسفية هي التي تتألف منها المسائل الفلسفية.

وعلى هذا الأساس فالمفاهيم الاعتبارية ـ خصوصاً الفلسفية منها ـ لها نحو من الثبوت أيضاً، ولكن من خلال ثبوت مصاديقها المحكية بها، سواء

كان خارجياً كما في المفاهيم الفلسفية أو ذهنياً كما في المعقولات المنطقية.

فتحصل ممّا تقدّم أن هذا الثبوت العام الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية ـ بقسميها ـ هو الذي يصطلح عليه المصنّف بـ «نفس الأمر». فيكون «نفس الأمر» شاملاً لكلّ ما له مصداق خارجي ـ بنحو من الأنحاء ـ كالمفاهيم الماهوية والفلسفية، وما ليس له إلاّ مصداق ذهنيّ كالمفاهيم المنطقية. فإنها سنخ مفاهيم يكون الحاكي والمحكي كلاهما في الذهن، ولكن بنحو يكون الحاكي مرتبة من الذهن والمحكي مرتبة أخرى منه، فتكون النسبة بين المرتبتين كالنسبة بين الخارج والذهن، وهذا هو مراد المصنِّف في المتن من قوله: «فالثبوت النفس الأمري أعم مطلقاً من الثبوت الذهني والخارجي».

رأي الطوسي ومناقشته

القول الثاني: وهو الذي اختاره المحقّق الطوسي في رسالة له لإثبات العقل المفارق حيث قال: «اعلم أنا لا نشك في كون الأحكام اليقينية التي يحكم بها أذهاننا ـ مثلاً ـ كالحكم بالواحد نصف الاثنين، مطابقة لنفس الأمر. ولا نشك في أن الأحكام التي يعتقدها الجهّال بخلاف ذلك، فتكون غير مطابقة لما في نفس الأمر.

ونعلم يقيناً أن المطابقة لا يمكن أن يُتصوّر إلاّ بين شيئين متغايرين بالتشخص (الوجود) ومتّحدين فيما يقع به المطابقة، ولا شك في أن الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثبوت الذهني، فإذن يجب أن يكون للصنف الأوّل منهما دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا، يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه، وهو الذي يعبَّر عنه بما في نفس الأمر».

إلى أن يقول: «فإذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج، غير ذي وضع، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات، بحيث يستحيل عليه وعليها التغيير والاستحالة والتجدّد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل، أعني واجب الوجود لذاته عزَّت أسماؤه، وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية له بالفعل، وأوّل الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة، وأن يكون مبدأً أوّلاً للكثرة، وأن يكون محلاً قابلاً للكثرة تتمثّل فيه.

فإذن ثبت وجود موجود غير الواجب الأوّل (تعالى وتقدّس)، بهذه الصّفة ونسمّيه بعقل الكل، وهو الذي عبِّر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ، وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطب ويابس»[١].

وربما كان هذا هو الذي يصطلح عليه في كتب المشّائين بالعقل الفعّال أو العقل العاشر.

قال شيخنا المحقِّق حسن زاده آملي: «وأمّا العقل الفعّال، فالكلام الحقّ والقول الصدق فيه هو ما أفاده الشيخ (قدّس سرُّه) في كتبه الثلاثة ـ التعليقات، إلهيات الشفاء، المبدأ والمعاد ـ من إطلاق العقل الفعّال على المعلول الأوّل، وعلى العقل العاشر، وعلى كل واحد من العقول المفارقة»[٢].

والحاصل ـ بناءً على هذا القول ـ أن ملاك الصدق والكذب في جميع التصوّرات والتصديقات، هو مطابقتها لما في العقل المجرّد. والمراد من العقل هنا ـ كما سيأتي بحثه في المرحلة الحادية عشرة ـ أن الموجودات الإمكانية،

---

(١) تلخيص المحصّل، الطوسي، ص٤٧٩.

(٢) هشت رساله عربي ـ عرفاني، فلسفي، كلامي، رجالي، رياضي، حسن زاده آملي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، ص٥٦٨..

إمّا مجرّدة ذاتاً وفعلاً عن المادة وآثارها، فتسمّى ـ بحسب الاصطلاح ـ بالعقل المجرّد، وربما هي التي تسمّى في الآيات والروايات بالملائكة، وإما موجود مجرَّد عن المادة دون بعض آثارها، فتسمّى بالمجرّد المثالي، وإمّا موجود مادّي كموجودات نشأتنا التي نعيش فيها، وهي عالم الطبيعة والمادة. فهذا القول يرى: أن «نفس الأمر» هو موجود عقلي مجرّد، يملك جميع الصور المعقولة والتصديقات، فكل معقول كلي أو قضية تصديقية طابقت ما عند ذلك الموجود المجرّد فهي صادقة، وإلاّ فكاذبة.

إذن فالملاك في صدق القضايا وكذبها هو المطابقة لما في العقل المجرّد وعدم ذلك.

إلاّ أن المصنّف لم يرتضِ هذا القول وأجاب عنه، بأن ذلك العقل المجرّد أيضاً له معقولات وتصديقات، فنسأل عن ملاك صدقها وكذبها، فإن كان الملاك ما ذكرناه فلا حاجة إلى العقل المجرّد لأنه تطويل للمسافة، وإن كان الملاك مطابقة ما عند العقل لعقل آخر، ننقل الكلام إلى الثاني، فنحتاج إلى عقل ثالث، وهكذا يتسلسل لا إلى نهاية.

قال في حاشية له على الأسفار: «فيه أنها ـ أي المعقولات والتصديقات ـ إن كانت علوماً حصولية في العقل المذكور، كانت في صدقها متوقفة على أمور أخرى، هي مصاديقها في الخارج، فتكون تلك المصاديق هي التي تطابقها علومنا الصادقة في الحقيقة، ولغى كون علوم العقل مطابقات لعلومنا وهو ظاهر. وإن كانت علوماً حضورية لزم كونها وجودات عينية، فكانت هي التي تطابقها علومنا، سواء عقلها عقل أم لا، فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ»[1].

هذا مضافاً أنه يلزم على هذا القول أنه «لا سبيل إلى إثبات مثل هذا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص٢٧١.

التطابق أو نفيه»[1].

المبحث الثاني: القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها

ذكر المناطقة أقساماً متعدّدة وكثيرة للقضايا، فلابد من الحديث عنها لمعرفة ملاك الصدق والكذب فيها، إلا أن المصنِّف اكتفى في المتن بذكر بعضها.

تنقسم القضايا بنحو عام إلى:

١ ـ القضايا الحملية.

٢ ـ القضايا الشرطية.

والطائفة الأولى تنقسم إلى:

١ ـ موجبة.

٢ ـ سالبة.

والطائفة الثانية تنقسم إلى:

١ ـ متصلة.

٢ ـ منفصلة.

ثم إن القضايا الحملية تنقسم باعتبارات متعدّدة إلى تقسيمات أخرى:

١ ـ باعتبار موضوع القضية.

٢ ـ باعتبار محمول القضية.

٣ ـ باعتبار الرابط في القضية.

٤ ـ باعتبار الجهة في القضية.

قسموا القسم الأوّل إلى قسمين:

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح يزدي على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ٢٠.

١ ـ بلحاظ تشخّص الموضوع وعدم تشخّصه.

٢ ـ بلحاظ كيفية وجود الموضوع.

وذكروا للقسم الأوّل أقساماً أربعة هي:

١ ـ الشخصية.

٢ ـ الطبيعية.

٣ ـ المحصورة.

٤ ـ المهملة.

وذكروا للقسم الثاني ـ وهو كيفية وجود الموضوع ـ أقساماً ثلاثة هي:

١ ـ الخارجية.

٢ ـ الذهنية.

٣ ـ الحقيقية[1].

واكتفى المصنّف في المتن بذكر الخارجية والذهنية.

١ ــ القضايا الخارجية

الملاك في كون القضية خارجية، أن يكون للموضوع تحقّق في الواقع الخارجي، ولا فرق بين أن يكون تحقّقه في الزمان الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وأن يكون المحمول ناظراً إلى الموضوع بوجوده الخارجي، فهو حكم على الموضوع بما له من التحقّق والثبوت في متن الخارج، وذلك كالأمثلة التي أشار إليها في المتن، فقوله: «الواجب تعالى موجود» المحمول ناظر إلى الموضوع بوجوده الخارجي وحكم عليه بذلك اللحاظ. وملاك

---

(١) رهبر خرد (مرشد العقل)، قسم المنطقيات، محمود شهابي، الطبعة السابعة، ص١٥١، (بالفارسية).

صدق هذه القضايا هو بمطابقتها للواقع الخارجي، فإن كانت القضية تطابق الخارج المحكيّ عنه فهي صادقة وإلاّ فكاذبة.

ممّا تقدّم في بيان ملاك خارجية القضية يتضح الإشكال فيما ذكره الحكيم السبزواري في تعريف القضية الخارجية، حيث قال: «إن القضية قد تؤخذ خارجية، وهي التي حُكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محقّقة، كقولنا: قُتل من في الدار، وهلكت المواشي ونحوهما، ممّا الحكم فيها مقصور على الأفراد المحقّقة الوجود»[1] وهذا يعني أنه يرى أن الحكم في القضايا الخارجية يكون على مجموعة من الأفراد في الخارج، لا على فرد واحد، ولذا تضمّنت عباراته كلمة «الكلّ». وهذا ينتهي بالقضية الخارجية إلى قضية شخصية، ولكن مع فارق هو: بدل أن نقول: قتل فلان، وفلان، وفلان، نستعمل جملة واحدة جامعة لكل هؤلاء فنقول: «قتل من في الدار».

وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى بحث آخر.

٢ ــ القضايا الذهنية

إنّ الملاك في كون القضية ذهنية، هو أن يكون الموضوع متحقّقاً في الذهن كالمعقولات المنطقية، ويكون المحمول ناظراً إلى الموضوع بوجوده في الذهن، فهو حكم على الموضوع بما له من التحقّق والثبوت الذهني، فهذه القضية تسمّى ذهنية، فمثلاً قولنا: «الكلي إما ذاتي أو عرضي» الموضوع هو «الكلي» ولا تحقّق لمحكيّه إلاّ في الذهن، ومن الواضح أن الذاتية والعرضية التي في المحمول، إنما هما حكم الموضوع بوجوده الذهني.

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص٨٣.

وملاك صدق هذه القضايا هو مطابقتها لذلك الثبوت الذهني الذي يوجد لمحكيّ هذه المفاهيم، إذ المفروض أنه لا واقع خارجي لها. بتعبير آخر: إنّ صدق هذه القضايا إنما يكون بمطابقتها لذاك التحليل والتعمّل العقلي، فإن العقل يحلِّل الكليات إلى ذاتية وعرضية، فإن كان هذا التحليل صحيحاً فقولنا: «الكلي إما ذاتي أو عرضي» صادق، وإلاّ إذا لم يكن عندنا إلاّ نحو واحد من الكليات وهي الذاتية ـ مثلاً ـ فالقضية كاذبة.

الخلاصة: أنّ ضابط القضية الخارجية هو أن يكون الحكم في المحمول ناظراً إلى الموضوع بوجوده الخارجي، سواء كان الموضوع ممتنع الوجود أو ممكن الوجود، وسواء كان الممكن له أفراد خارجية أم لم يكن، ففي جميع هذه الصور تكون القضية خارجيةً، فقولنا: «شريك الباري ممتنع» قضية خارجية، لأن الحكم بالامتناع ليس للموضوع بوجوده الذهني، وإنما هو للمصداق الخارجي المفروض له.

وضابط القضية الذهنية هو أن يكون الحكم في المحمول ناظراً إلى الموضوع بثبوته الذهني، فهو حكم له بهذا اللحاظ، سواء كان الموضوع ممتنع الوجود في الخارج كما في قولنا: «الكلي إما ذاتي أو عرضي» فإن الكلّية يستحيل تحقّقها في الخارج، أو كان ممكن الوجود، والممكن أعم من أن يكون له أفراد خارجية كقولنا: «الإنسان نوع» فإن الحكم في المحمول ناظر إلى الموضوع بما له من الثبوت الذهني، فهو حكم الموضوع بوجوده الذهني، وإن كان الموضوع له تحقّق خارجي من خلال أفراده، لأن الكلي الطبيعي موجود بوجود أفراده، إلا أن المحمول ليس لتلك الأفراد الخارجية، فلهذا نجد أن المصنّف في المتن ذكر مثالين:

الأوّل: «الكلي إما ذاتي أو عرضي» وعبَّر عنه ما يكون الموضوع ذهنياً والمحمول كذلك.

الثاني: «الإنسان نوع» وعبّر عنه ما يكون الموضوع خارجياً والمحمول ذهنياً. وليس مقصوده في المثال الثاني أن المحمول هو للموضوع بوجوده الخارجي، وإنما مراده أن الموضوع يوجد له مصداق خارجي، وإن كان الحكم في المحمول للمصداق الذهني. والشاهد على ذلك قوله: «وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن». أو كان ممكن الوجود ولا تحقّق لأفراده الخارجية كقولنا: «كلّ جبل من ياقوت ممكن الوجود».

أضواء على النص

● قوله(قدِّس سرُّه): «**وإن المفاهيم الاعتبارية العقلية**».

للاعتباريّ معان متعدّدة سيأتي الحديث عنها في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة، منها أن المفهوم ينقسم إلى حقيقي واعتباري. «والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فتترتّب عليه آثاره، وتارة بوجود ذهني لا يترتّب عليه آثاره، وهذا هو الماهية. والاعتباري ما كان بخلاف ذلك، وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والفعلية وغيرهما، وإما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن كمفهوم الكلي والجنس والنوع فلا يوجد في الخارج».

الفصل التاسع

الشيئية تساوق الوجود

الشيئية تساوق الوجود، والعدم لا شيئية له، إذ هو بطلان محض لا ثبوت له، فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم.

وعن المعتزلة، أن الثبوت أعم مطلقاً من الوجود، فبعض المعدوم ثابت عندهم، وهو المعدوم الممكن، ويكون حينئذ النفي أخصّ من العدم، ولا يشمل إلاّ المعدوم الممتنع.

وعن بعضهم، أن بين الوجود والعدم واسطة، ويسمّونها الحال، وهي صفة الموجود التي ليست بموجودة ولا معدومة، كالعالمية والقادرية والوالدية من الصفات الانتزاعية، التي لا وجود منحازاً لها، فلا يقال لها: إنها موجودة، والذات الموجودة تتصف بها فلا يقال: إنها معدومة. وأما الثبوت والنفي فهما متناقضان، لا واسطة بينهما.

وهذه كلّها أوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة، بأن العدم بطلان لا شيئية له.

الشرح

مفهوم المساوقة وفرقها عن المساواة

قبل الدخول في الأبحاث التي ذكرت في هذا الفصل، لابد من الإشارة إلى المراد من «المساوقة» التي يكثر استعمالها في كلمات الفلاسفة خصوصاً

في مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يقال: إن الوجود يساوق الخارجية المطلقة والوحدة العامة والفعلية الكلية، أو كما جاء في عنوان هذا الفصل أن «الشيئية تساوق الوجود». فما هو المراد من مفهوم التساوق وهل يفترق عن مفهوم التساوي أم لا؟

الجواب: إذا كان عندنا شيء في الخارج ولنفرض أنه كتاب، فهو يكون مصداقاً لمفهوم الوجود، ولكن ثمة شيء ثالث غير المفهوم والمصداق، يعبَّر عنه بحيثية الصدق، فمثلاً لو كان زيد عالماً وعادلاً، فهنا مصداق واحد ومفاهيم متعدّدة تصدق على هذا المصداق الخارجي. ولكن هذه المفاهيم الثلاثة وإن كانت تصدق على شيء واحد في الواقع الخارجي، إلاّ أن حيثية الصدق مختلفة فيه، فزيد وإن كان مصداقاً لمفهومَي العالم والعادل إلاّ أنه يصدق عليه العلم من حيثية تختلف عن الحيثية التي من خلالها تصدق العدالة عليه، فهنا أمور ثلاثة: المصداق والمفهوم وحيثية الصدق، والمراد به الملاك الذي على أساسه صار هذا الشيء مصداقاً لهذا المفهوم، لأننا ذكرنا فيما سبق أن صدق المفهوم على شيء يحتاج إلى ملاك وحيثية يكون بها الشيء مصداقاً لهذا المفهوم لا لغيره، وأن ذلك المفهوم يحكي عن هذا المصداق لا عن غيره.

على هذا الأساس إذا لم يكن هناك أي اشتراك لا في المفهوم ولا في المصداق ولا في حيثية الصدق، فسيكون هذان المفهومان متباينين كالحجر والإنسان. وبالعكس إذا كان هناك اشتراك تامّ في هذه الأمور الثلاثة، فهو الترادف كالإنسان والبشر. أمّا إذا كان المفهوم وحيثية الصدق مختلفين، ولكن كان المصداق واحداً، كما لو فرضنا أن هناك تلازماً عقلياً بين العلم والعدالة، بحيث أينما وُجد أحدهما يوجد الآخر إلى جنبه، فإذا ثبت أن محمداً كان عالماً فيثبت أنه عادل أيضاً وكذلك العكس، فهنا يوجد تساو بين هذين

المفهومين من حيث المصداق، فنستطيع أن نقول: كل عالم فهو عادل، وكل عادل فهو عالم، ومن الواضح أن هذين المفهومين أحدهما غير الآخر، وحيثية الصدق أيضاً في كل منهما تختلف عن الأخرى، لأنه لا يصدق عليه عالم من حيث إنه عادل وبالعكس. فالتساوي إذن هو أن يكون بين المفهومين اتحاد مصداقيّ واختلاف في المفهوم وحيثية الصدق.

أما المساوقة فهي درجة أعلى من المساواة، وذلك لأنه يوجد ـ بالإضافة إلى الوحدة المصداقية ـ اتحاد في حيثية الصدق أيضاً، وإن كان المفهومان مختلفين. فمثلاً في المقام يختلف مفهوم الشيء عن مفهوم الوجود، وليسا مترادفين، وهكذا مفاهيم الخارجية والوحدة والفعلية مختلفة، ولكنها جميعاً تصدق على مصداق واحد من حيثية واحدة، وهذه هي المساوقة.

ممّا تقدّم يتّضح المراد من عنوان الفصل، حيث إن مقصود المصنّف أن الشيئية لا تساوي الوجود فحسب بل تساوقه، فكل ما صدق عليه أنه شيء يصدق عليه أنه موجود أيضاً، بنحو التساوق فضلاً عن التساوي. ومن هنا فكل ما لا يصدق عليه أنه موجود فليس بشيء وبالعكس، بنحو الموجبة الكلية من الطرفين. وهذه هي مقالة المحقّقين من الفلاسفة.

إلاّ أن هذه المقولة قوبلت في كلمات بعض متكلّمي المعتزلة بدعويين:

الأولى: أن الشيئية لا تساوق الوجود.

الثانية: أن هناك واسطة بين الوجود والعدم.

الدعوى الأولى: الشيئية لا تساوق الوجود

لقد ذهب بعض المعتزلة إلى أن الوجود لا يساوق الشيئية، بل فصّلوا في ذلك بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع، حيث قالوا: إن المعدوم الممكن

يصدق عليه أنه شيء وثابت، وإن لم يصدق عليه أنه موجود. فللشيئية والثبوت مصداقان، الأوّل هو الموجود والثاني هو المعدوم الممكن في حال العدم كزيد المعدوم، لا المعدوم الممتنع كشريك الباري، ومن هنا يكون الوجود أخص مطلقاً من الثبوت، فكل موجود فهو ثابت، لكن ليس كل ثابت موجوداً، بل بعض الأشياء ليست موجودة وإن كانت ثابتة. إذن فالثبوت أعم مطلقاً من الوجود، فبين الثبوت والوجود عموم وخصوص مطلق، هذا في جانب الوجود.

وأمّا في جانب العدم فإنه يقابل الوجود، ولكن الثبوت لا يقابله العدم، وإنما يقع في قباله النفي. من هنا فالمعدوم والمنفي ليسا متساويين، بل العدم أعم من النفي، والنفي أخص من العدم، وذلك لأن المراد من المنفي هو المعدوم الممتنع فقط كشريك الباري، أما المعدوم فله مصداقان هما المعدوم الممتنع والمعدوم الممكن الذي هو من مصاديق الشيئية والثبوت. فالثبوت بالنسبة إلى الوجود أعم مطلقاً، ومقابل الثبوت الذي هو النفي بالنسبة إلى مقابل الوجود الذي هو العدم أخص مطلقاً. فالوجود أخص مطلقاً من الثبوت، ونقيض الوجود ـ وهو العدم ـ أعم مطلقاً، ومن هنا التزموا أن التناقض ليس بين الوجود والعدم بل بين الثبوت والنفي.

فتحصّل أن المعدومات الممكنة يصدق عليها جميعاً أنها ثابتة في حال العدم، فلا تساوي بين الشيئية والوجود فضلاً عن التساوق. وهذه هي الثابتات الأزلية التي قال بها المعتزلة، وهي غير الأعيان الثابتة التي وردت في كلمات المحققين من العرفاء.

إلاّ أن هذه الدعوى ـ كما يقول المصنّف ـ يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان محض لا شيئية له. وهذا ما أوضحه الآملي في

حاشيته على المنظومة حيث قال: «فإنه بعد ملاحظة أن المراد من الوجود إنما هو كون الماهية وتحققها لا أمر ينضمّ إليها، لا مجال لاحتمال أن تكون الماهية في الخارج بلا كون في الخارج، ولو جوّز مجوّز ـ بعد هذه الملاحظة ـ فقد كابر عقله، ولذا يقول المحقّق الطوسي في التجريد: والمنازع مكابر مقتضى عقله. هذا مع أنا كلّما تعمّقنا ودقّقنا النظر والتأمّل لا نجد فرقاً بين الثبوت والوجود، كما لا نجده بين النفي والعدم، مضافاً إلى بطلان هذا الوهم بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية على ما أفاده بعض المدققين في حاشيته على الشوارق بما لفظه:

«واعلم أن المجعول بالذات على ما علمت هو الوجود، ولما لم يمكن أن يكون المعلول مكافئاً للعلّة في المرتبة مساوياً لها فيها، إذ المساواة في مرتبة الوجود مبطلة للعلّية والمعلولية وهو ظاهر، فيجب أن يكون الوجود المعلول مشوباً بغيره من التعيّنات التي يعبَّر عنها بلسان الحكمة بـ «الماهيات» وفي عرف الصوفية بالأعيان الثابتة. فالماهيات لوازم للوجودات المجعولة بالذات، ولا شك أن تقرّر اللازم تبع تقرّر الملزوم، ففي حال العدم لا يمكن تقرّر الماهيات الإمكانية، إذ هذا يستلزم تقرّر اللازم بدون تقرّر الملزوم، وهو يبطل اللزوم»[1].

وقال صدر المتألهين في ردّ هذا القول: «وممّا يوجب افتضاحهم أن يقال لهم: إذا كان الممكن معدوماً في الخارج، فوجوده هل هو ثابت أو منفيّ، فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات، فإن قالوا: وجود المعدوم الممكن منفي، وكل منفيّ عندهم ممتنع، فالوجود الممكن يصير ممتنعاً وهو

(١) درر الفوائد، ج١، ص١٥٣.

محال. وإن قالوا: إن الوجود ثابت له، وكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً، وهو محال. فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له، فالماهية المعدومة يجب أن لا يصحّ أن يقال لها: إنها شيء، وإن التزم أحد على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء، وقد قال بأنه شيء»[1]، هذا خلف.

ولكن هنا قد يقال توجيهاً لكلام المعتزلة: «إن التقرّر على ضربين:

أحدهما: تقرّر الماهية في حدّ ذاتها ويسمّونه ثبوتاً ومقابلَه نفياً.

وثانيهما: تقرّرها بحيث يترتّب عليها آثارها كإحراق النار وترطيب الماء ويسمّونها وجوداً ومقابلَه عدماً.

والأوّل بإزاء ما يسمّيه الحكماء وجوداً ذهنياً، والثاني بإزاء ما يسمّونه وجوداً خارجياً. ويؤيّده ما قيل إن المعتزلة إنما وقعوا في إثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني، فهم يوافقون الحكماء في أن ثبوت الماهيات وتحقّقها على وجهين، لكنّهم ينسبون الوجهين إلى الخارج، ويختصّون الثبوت الذي لا يصدر عنها بحسبه آثارها بالممكنات ولا يسمّونه وجوداً.

فإن أردتم أنّ تجويز كون ماهية المعدوم متقرّرة في الخارج بالمعنى الأوّل (مخالف للفطرة السليمة) فظاهر أنه ليس كذلك، كيف وهذا التقرّر ممّا أثبته الحكماء، إلا أنهم لم ينسبوه إلى الخارج، بل إلى الذهن. وإن أردتم التقرّر بالمعنى الثاني، فلا شك في كونه «مكابرة للعقل السليم» لكن المعتزلة لم يجوّزوه.

قلنا: المراد هو المعنى الأوّل، وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته إلى

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٧٦.

الخارج، إذ لا يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج، بحيث يكون أحدهما منشأً للآثار دون الآخر، وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة. بل نقول حينئذ: لا فرق بين المعنى الأوّل والثاني، ويلزم تجويزهم الثاني أيضاً. ولا نسبة لذلك إلى ما ذهب إليه الحكماء من الوجود الذهني، لأنه إنما هو في قوّة مدركة لا في الخارج، ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوّة المدركة، والكون في الخارج، يكون أحدهما منشأً للآثار دون الآخر، بل المعلوم عدمه بديهة في ذلك هو الفرق بين كونين بحسب الخارج فقط.

وأما ما قيل من أنهم إنما وقعوا فيه لما وقع لأجله الحكماء في إثبات الوجود الذهني، ففيه أنه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات أيضاً في الخارج وهم لا يقولون به»[1].

لماذا آمن المعتزلة بهذا الرأي؟

وكيفما كان الأمر فقد يسأل: إذا كانت هذه الدعوى مجانبة للفطرة السليمة ومخالفة لها، فكيف يلتزم بها هؤلاء مع أن دعواهم الاستناد إلى القواعد العقلية؟ ربما تكمن الإجابة فيما ذكرناه مقدّمة الكتاب من أن المتكلمين عدّوا وظيفتهم الأساسية هي الدفاع عن عقائد الدين من خلال الأدلّة العقلية. وعندما جاء هؤلاء إلى مسألة تصوير علم الحق (تعالى) بالأشياء قبل إيجادها، واجهوا مشكلة مستعصية على الحلّ، هي أن العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، فلابد من متعلّق وهو المعلوم، وإلاّ فلا يمكن أن يتحقّق علم بلا معلوم بالذات. ومن الواضح أنّ الممكنات المعلومة للحق (تعالى) قبل الإيجاد لا تتصف بأنها موجودة، لأن فرض الكلام هو العلم قبل

---

(١) شوارق الإلهام، ج١، ص٥٥.

الإيجاد، ولا يمكن أن تكون معدومة، لأن المعدوم ليس بشيء حتى يتعلّق به العلم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لاريب في أن الحق (تعالى) عالم أزلاً وأبداً بالأشياء علماً تفصيلياً قبل الإيجاد وبعده، إذن فلابد أن يكون لها نحو ثبوت وشيئية في حال العدم حتى تقع متعلّقاً لعلمه (تعالى). من هنا التزموا أن الممكنات المعدومة، ليست موجودة وإن كانت ثابتة وينطبق عليها عنوان الشيئية.

«والداعي الآخر لهم على هذا القول، تصحيح الإمكان للماهيات، فإن سلب ضرورتَي الوجود والعدم في حال الوجود عن الماهية، أو تساوي الوجود والعدم للماهية حال الوجود لا يصحّ، لأنها في حال الوجود محفوفة بالضرورتين، فلابد أن تكون الماهية ثابتة قبل الوجود ليصحَّ اتّصافها بالإمكان»[1].

هذه هي الشبهات التي أدّت بمشايخ المعتزلة للالتزام بهذه الدعوى الباطلة.

أما الجواب عن الشبهة الأولى، نقضاً، فإنه لا يحلّ الإشكال، لأن الله (تعالى) يعلم الممتنعات وليس لها ثبوت وشيئية في حال العدم. وحلاً فهو موكول إلى الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشر، إذ سيتضح هناك أن لله علماً تفصيلياً بالأشياء في مقام ذاته، بلا حاجة إلى مثل هذه التعسُّفات.

أما الجواب عن الثانية، فإنه يكفي في ذلك سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل، كما سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الرابعة.

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص٣٢٢.

الدعوى الثانية الواسطة بين الوجود والعدم

يدعي المعتزلة أن هناك واسطة بين الموجود والمعدوم يسمّونها الحال، وهي تلك الصفات الانتزاعية التي تقع صفةً للموجود كالعالمية والقادرية.

وبيان ذلك: «أن الصفة قد تُطلق ويُراد بها المعنى القائم بالغير مطلقاً، سواء كان متأصلاً وله ما بإزاء في الواقع كالسواد والبياض، أو أمراً انتزاعياً لا تأصل له. فالصفة ـ بهذا المعنى ـ تكون شاملة للأعراض والأمور الانتزاعية، وتقابلها الذات وهي المعنى القائم بنفسه. وقد تُطلَق الصفة ويُراد بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير كالعالمية والقادرية وسائر الإضافات، وتقابلها الذات وهي المعنى الغير الانتزاعي، سواء كانت قائمة بنفسها أو بغيرها، فالصفة بالمعنى الأوّل أعم من الصفة بالمعنى الثاني، والذات بالعكس، أي أنها بالمعنى الأوّل أخصّ من الذات بالمعنى الثاني.

إذا تبيّن ذلك فاعلم أن مرادهم من الصفة هو المعنى الانتزاعي القائم بالغير، أعني معناها الأخص لا مطلق القائم بالغير، فمثل البياض والسواد لا يسمّى عندهم "حالاً" بل هو إما موجود أو معدوم»[1].

وأما الدليل الذي ذكروه لهذه الدعوى فهو أن بعض الصفات كالعالمية لا يمكن أن تكون موجودة، ولا يمكن أن تكون معدومة، فمثلاً عندما نقول: «زيد عالم» يوجد عندنا «زيد» و«العلم» الذي صار منشأً لانتزاع «العالمية»، فهذه الصفة لا يمكن أن تتصف بأنها موجودة في الخارج، لأنه لا يوجد عندنا سوى «زيد» و«العلم» فليس لها ما بإزاء في الواقع الخارجي، وما كان كذلك فليس بموجود، ولا يمكن أن تتصف بأنها معدومة، لأنها صفة للموجود، ولا

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص١٥٤.

يتصف الموجود بأمر معدوم، لأن مرجعه إلى عدم الاتّصاف. فهذه الصفات الانتزاعية لا هي موجودة ولا هي معدومة، بل واسطة فيما بينهما، وهو الذي يَصطلح عليه هؤلاء بـ «الأحوال».

قال في الشوارق: «لا معنى للموجود إلاّ ذات لها صفة الوجود، والصفة لا تكون ذاتاً فلا تكون موجودة، فلذا قيّدوا بالصفة، وإذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة أيضاً لكونها ثابتة في الجملة، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم»[1].

والجواب عن هذه الدعوى أنها مبتنية على أن كل ما يُتَّصف بأنه موجود لابد أن يكون له ما بإزاء في الخارج، وهذا الأصل لا دليل عليه، بل الدليل على عدمه، وذلك لأن بعض ما يصدق عليه أنه موجود يستحيل أن يكون له ما بإزاء في الخارج، بمعنى أن يكون له وجود في نفسه، فإن الوجود الرابط موجود ولكنّه قائم بطرفيه، ويستحيل أن يكون له وجود مستقل في نفسه، وذلك لما سيأتي في الفصل الأول من المرحلة الثالثة، أن الموضوع والمحمول في القضية يوجد بينهما وجود رابط قائم بهما، ولا يمكن أن يكون هذا الرابط وجوداً في نفسه، وإلا احتاج إلى رابطين يربطه بالموضوع من جهة وبالمحمول من جهة أخرى، وننقل الكلام إلى هذين الرابطين، وهكذا يتسلسل لا إلى نهاية.

إذن فالوجود الرابط سنخ وجود قائم بطرفيه، وليس له وجود مستقل في نفسه، كما في الجواهر والأعراض، ومن هنا قسّموا الموجود إلى ما في نفسه وما في غيره، والوجود في نفسه إلى جوهر وعرض وهو الوجود الاستقلالي، والوجود في غيره هو الوجود الرابط الذي لا استقلالية له.

---

(١) شوارق الإلهام، ج١، ص٥٩.

فتحصّل أن الشبهة قائمة على أصل غير مبرهن، بل البرهان على خلافه، وعليه فلا واسطة بين الموجود والمعدوم.

أضواء على النص

● قوله(قدّس سرُّه): «وعن المعتزلة».

المعتزلة: «فرقة من كبار الفرق الإسلامية وأشهرها في عهد المأمون العباسي، وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزالي، اعتزل عن مجلس الحسن البصري، وذلك أنه دخل على الحسن رجل، فقال: يا إمام الدين، ظهر في زماننا جماعة يكفِّرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج، وجماعة أخرى يُرجون الكبائر ويقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد ذلك؟

فتفكّر الحسن وقبل أن يُجيب، قال واصل: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، فأثبت المنزلة بين المنزلتين وقال: إذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خُلِّد في النار، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكن يخفَّف عليه ويكون دَرَكته فوق دركات الكفّار.

فقال الحسن: قد اعتزل عنّا واصل، فلذلك سُمّي هو وأصحابه معتزلة، ويلقّبون أيضاً بالقدَرَية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم، وإنكارهم القدر فيها.

والمعتزلة لقَّبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد، لأنهم قالوا: يجب على الله ما هو الأصلح لعباده، ويجب أيضاً ثواب المطيع، فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلاً، وجعلوا هذا عدلاً. وقالوا أيضاً بنفي الصفات الحقيقية

القديمة القائمة بذاته احترازاً عن إثبات قدماء متعدّدة، وجعلوا هذا توحيداً. وقالوا جميعاً بأن القِدم أخصّ وصف الله (تعالى)، وبنفي الصفات الزائدة على الذات، وبأن كلامه مخلوق محدث مركّب من الحروف والأصوات، وبأنه لا يُرى في الآخرة، وبأن الحسن والقبح عقليان، وبأنه يجب عليه (تعالى) رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله، وثواب المطيع وعقاب العاصي.

ثم إنهم بعد اتفاقهم على هذا افترقوا عشرين فرقة يكفِّر بعضهم بعضاً: الواصلية، والعمروية، والهذيلية، والنّظامية، والإسكافية، والجعفرية، والبِشْرية، والمِزْدارية، والهِشامية، والصالحية، والحابطية، والحَدْبية، والمُعمّرية، والثَمامية، والخيّاطية، والجَاحظية، والكعبية، والجُبَّائية، والبَهْشمية، والإسوارية، هكذا في شرح المواقف»[1].

والقول بالثابتات الأزلية، إنما هو «رأي أكثر المعتزلة، فإن أبا الحسين البصري، وأبا الهذيل العلاّف، والكعبي ومن تبعهم من البغداديين خالفوهم، وقالوا: إن المعدوم ليس بشيءٍ.

فإن قلت: الصوفية أيضاً قائلون بثبوت الماهيات قبل وجودها، ويسمّونها «أعياناً ثابتة» وجعلوها مناط علمه (تعالى) بها قبل إيجادها ووجودها، أليس ذلك ثبوت المعدومات؟

قلت: إن الصوفية قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً،

---

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلاّمة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم. تحقيق: د. علي دحْروج. نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبدالله الخالدي. الترجمة الأجنبية: د. جورج زبناتي، الجزء الثاني: ص ـ ي، مكتبة لبنان ناشرون، ج٢، ص١٥٧٤.

كما قالت المعتزلة»[١].

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «وأما ما نُقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفية، فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة، فإن ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر واضح الفساد، سواء نُسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان، وسواء كان معدوماً مطلقاً أو صار موجوداً بعد عدم ما في وقت من الأوقات، والتفرقة تحكّم محض. لكن لحسن ظنّنا بهذه الأكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوماً غامضة، مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا وأُلهمنا به مما لا نشك فيه ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار، حملنا ما قالوه ووجّهنا ما ذكروه، حملاً صحيحاً ووجهاً وجيهاً في غاية الشرف والإحكام، مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل، ليست في السخافة والبطلان ونبوّ (أي تباعد وتجافي) العقل عنها بأقل من كلام المعتزلة فيهما»[٢].

● قوله (قدِّس سرُّه): «وعن بعضهم أن الوجود والعدم واسطة، ويسمّونها الحال، وهي صفة الموجود».

القائلون بـ «الحال» ليسوا جميع الذين قالوا بثبوت المعدوم الممكن من المعتزلة، بل قال بالحال بعضهم، كما قال بذلك بعض الأشاعرة أيضاً. قال الحكيم الأشتياني في تعليقته على شرح المنظومة: «اعلم أن القائلين بثبوت المعدومات اختلفوا في إثبات الأحوال، فبعضهم قال بالأمرين جميعاً، وبعضهم لم يقل بثبوت الأحوال، والقائلون منهم بالأمرين جميعاً بعضهم ذهب إلى القول باتصاف المعدومات الثابتة بالأحوال، مثل الجوهرية ونحوها،

---

(١) تعليقة الهَيدجي على المنظومة وشرحها، ص١٨٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج٦، ص١٨٢.

وبعضهم أنكر اتّصافها بها»[١].

وقال اللاهيجي في الشوارق: «ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة، وإمام الحرمين والقاضي أبو بكر من الأشاعرة إلى أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلاً في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج، فإما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال، فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم، لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك»[٢].

وأما تقييده في المتن «الحال» بأنه ما يكون «صفة الموجود» فهو «للاحتراز عن صفات المعدوم، فإنها صفة للثابت لا للموجود وبقولهم: " لا موجودة " للاحتراز عن الصفات الوجودية للموجود (كالبرودة والسواد) وبقولهم: " لا معدومة " للاحتراز عن الصفات السلبية (كالجهل والعجز) فبقي في الحد مثل الانتزاعيات الغير المعتبر في مفهومها السلب من صفات الموجودات»[٣].

«والحاصل أن هنا مسألتين، مسألة ثبوت المعدوم، أي ثبوت الماهية منفكّة عن الوجود، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسمّاة بالحال. والثانية غير الأولى، فإن الأحوال عند القائلين بها صفات انتزاعية للموجودات في حال وجودها، والثابت في المسألة الثانية صفات انتزاعية وفي الأولى ذوات وأنواع جوهرية. وأيضاً الثابت في الأولى معدوم، وفي الثانية

---

(١) التعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي مدرس أشتياني، ص٢٦٤.

(٢) شوارق الإلهام، ج١، ص٥٩.

(٣) شرح غرر الفرائد، ص٧٤.

واسطة بين الموجود والمعدوم»[١].

● قوله(قدِّس سرُّه): «كالعالمية والقادرية والوالدية».

وغيرها من الصفات الإضافية المحضة، فالعالمية ليست إلاّ نسبة الإنسان إلى العلم، وكذلك القادرية ليست إلاّ نسبة الإنسان إلى القدرة، وهكذا. وبتعبير آخر: هذه الصفات إنما تحكي عن اتصاف الذات بالصفة، لا عن الموصوف ولا عن الصفة.

وقد أشار الحكيم السبزواري إلى هذه البحوث في منظومته الفلسفية بقوله:

ما ليس موجوداً يكون ليْسا قد ساوق الشيءُ لدينا الأَيْسَا
وجَعَلَ المعتزلي الثبوتَ عمّ من الوجود ومن النفي العَدَمْ
في النفي والثبوت ينفي وسطا وقولهم بالحال كان شططا
بصفة الموجود لا موجودة كانت ولا معدومةً محدودة
نفيٌ ثبوتٌ مَعْهُما مُرادَفَة وشبهات خصمنا مُزَيَّفَة[٢]

والهدف من الإطالة قليلاً في ذكر هذه الأبحاث، وإن لم تكن تستحق ذلك، هو معرفة دور الفلاسفة الإسلاميين الذين نقدوا مثل هذه الأقوال وتصدّوا لها بحزم، حتى تكوّنت من خلال ذلك نظريات ناضجة تقوم على أسس علمية ومنطقية صحيحة.

---

(١) المصدر السابق، ص٣٢٧.

(٢) شرح غرر الفرائد، ص ٧.

الفصل العاشر

في أنه لا تمايز ولا علّية في العدم

أما عدم التمايز، فلأنه فرع الثبوت والشيئية، ولا ثبوت ولا شيئية في العدم. نعم ربما يتميّز عدم من عدم بإضافة الوهم إيّاه إلى الملكات وأقسام الوجود، فيتميّز بذلك عدم من عدم، كعدم البصر وعدم السمع وعدم زيد وعدم عمرو، وأما العدم المطلق فلا تميّز فيه.

وأما عدم العلّية في العدم، فلبطلانه وانتفاء شيئيته. وقولهم: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» قول على سبيل التقريب والمجاز[1]، فقولهم مثلاً: «لم يكن غيم فلم يكن مطر» معناه ـ بالحقيقة ـ أنه لم يتحقّق العلّية التي بين وجود الغيم ووجود المطر، وهذا ـ كما قيل ـ نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: «سالبة حملية» و«سالبة شرطية» ونحو ذلك، وإنما فيها سلب الحمل وسلب الشرط.

---

(١) فإن قلت: فعلى هذا ما ذكرتم مثالاً للقضية التي موضوعها المفهوم الاعتباري العقلي أيضاً يكون على سبيل التقريب والمجاز.

قلت: إنما مثّلنا بها للقضية النفس الأمرية، وكون الحمل في القضية على التقريب والمجاز لا يخرجها عن الصدق ولا يلحقها بالكواذب، وحقيقتها التي هي قولنا: «لم تتحقق العلّية التي بينهما» قضية نفس أمرية أيضاً. (منه قدِّس سرُّه).

الشرح

في البدء ينبغي أن يُعلم أن الحديث عن العدم وأحكامه، يعدّ بحثاً استطرادياً في الفلسفة، كما يقول جملة من الأعلام. وذلك لما تقدّم من أن موضوع الفلسفة هو «الموجود من حيث هو موجود». ومن الواضح أن العدم وأحكامه يقابل الوجود، فلا مجال له في مسائل هذا الفن، إنما يُتعرّض له لأجل أن جملة من أحكام الوجود يتوقّف فهمها على فهم العدم وأحكامه.

العدم وبناء المعرفة

لكن الصحيح هو ما ذكره جملة من المحقّقين من «أن العدم وإن لم يكن له تحقّق في متن الأعيان، لأنه يقابل الوجود، إلا أن مفهوم العدم له تحقّق في الذهن الإنساني كأيّ مفهوم فلسفيّ آخر، ومن هنا نجد أن هذا المفهوم يختلف عن مفهوم الوجود، وعن باقي المفاهيم الفلسفية والماهوية، ولهذا لا تقلّ القضايا التي يستعمل فيها العدم والمعدوم عن تلك القضايا التي يرد فيها مفهوم الوجود والموجود. إذن فالعدم وإن لم يكن له تحقّق في الأعيان، إلا أنه من المفاهيم الأساسية التي تدخل في بناء المعرفة الإنسانية.

بتعبير آخر: إن العدم وإن لم يكن له دور في متن الأعيان، لأنه بطلان محض، إلا أن هذا المفهوم يعدّ من الأركان الأساسية لنظرية المعرفة، فكما أنه لا يمكن الاستغناء عن المفاهيم الفلسفية والمنطقية للوقوف على حقائق هذا العالم، كذلك لا يمكن الاستغناء عن هذا المفهوم لبناء المعرفة الإنسانية»[1].

---

(١) شرح منظومة، مطهري، ج١، ص١٤٧ (بالفارسية).

قال صدر المتألهين: «فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه، كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني، حتى على مفهوم اللا شيء والعدم المطلق والممتنع الوجود، بما هي مفهومات متمثّلات ذهنية، لا بما هي سلوب وأعدام»[1].

وهذا معنى قول الحكماء: إن العدم عدم بالحمل الأولي، إلا أن العدم موجود بالحمل الشائع.

ومن هنا يتضح أن البحث عن العدم وأحكامه ليس أمراً استطرادياً، وإنما يُعَدّ أحد أهم الأركان التي يتكوّن منها الأساس المعرفي للوقوف على حقائق هذا العالم.

بعد هذه المقدّمة يأتي التساؤل المطروح في الفصل: هل تتمايز الأعدام فيما بينها أم لا؟

الجواب: أنه بعد أن ثبت أن العدم بطلان محض لا شيئية له، وأن التمايز فرع وجود واقعية أولاً، وأن تلك الواقعية كثيرة ثانياً، يتضح استحالة تمايز الأعدام فيما بينها. ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:

لا ميز في الأعدام من حيث العدم.

تمييز العدم

إلا أننا عندما نراجع الوجدان نجد أن الأعدام تتمايز فيما بينها، فكما توجد الكثرة والمغايرة بين وجود الأشياء، توجد بين الأعدام أيضاً، ومن ثم نلحظ أن قضيتي «زيد معدوم» و«عمرو معدوم» لهما معنيان متمايزان، كما هو الحال في قضيتي «زيد موجود» و«عمرو موجود».

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٤٥.

إذن فكيف نوفّق بين مقولة: «لا ميز في الأعدام من حيث العدم» وبين ما نجده من تمايز الأعدام فيما بينها؟

الجواب: لما كانت الوجودات الخاصة متمايزة بأحد أنحاء التمايز التي ستأتي الإشارة إليها في الفصل الثامن من المرحلة الخامسة، فعندما يضاف العدم إلى هذا الوجود أو ذاك، يتميز هذا العدم عن ذاك، كما لو أضيف العدم إلى السمع والبصر، فيقال: إن عدم السمع يغاير عدم البصر، لأن الإنسان قد يكون بصيراً إلا أنه فاقد للسمع وقد يكون العكس، وهنا يتميز العدمان، ولكن لا من حيث إنهما عدم، بل من خلال ما أُضيف إليهما من الوجودات الخاصة وهما السمع والبصر، فإن لكل منهما نحواً من الوجود يختلف عن الآخر.

ومن هنا تختلف أحكام العدم المطلق عن العدم المضاف، فإن الأوّل لا تميز فيه لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع، بخلاف العدم المضاف فإنه تقع فيه الكثرة، ولكن هذه الكثرة ليست للعدم حقيقة، بل هي للمضاف إليه. وعلى أساس هذه الكثرة يقع التمايز بين الوجودات أولاً وبالذات، ويُنْسَب إلى العدم المضاف إليها ثانياً وبالعرض والمجاز.

وهذا هو معنى القول المشهور: «إن لعدم الملكة نحواً من الثبوت». فليس مرادهم من ذلك أن العدم من حيث إنه عدم له نحو من الثبوت، وإلا يلزم اجتماع النقيضين، لأن الثبوت ـ أيّ ثبوت كان ـ يقابل العدم.

فمثلاً زيد يتميّز عن خالد بنحو من أنحاء التمايز أولاً وبالذات، فإذا أُضيف إليهما العدم، تمايز العدمان أيضاً لكن بعرَض تمايز الوجودين، فيتميز عدم زيد عن عدم خالد.

هذا هو الحكم الأول الذي ذكره المصنّف.

العدم والعلية

وأما الحكم الثاني الذي ذُكر للعدم، فهو أنه لا مجال للعلّية في العدم، وذلك لأن العلّية والمعلولية مرجعهما إلى التأثير والتأثر، وبتعبير آخر: إلى الإيجاد. ومن الواضح أن العدم ليس بشيء كي يكون له تأثير في شيء، أو يتأثر بشيء آخر، وهذا هو مراد المصنّف من قوله: «وأما عدم العلّية في العدم، فلبطلانه وانتفاء شيئيته».

ولكن في هذا الكلام تأمّلاً من جهات:

«أوّلاً: أن عدم المعلول يستند إلى عدم العلّة ولا يستند إلى غيرها، فلولا امتياز عدم العلّة عن عدم غيرها، لم يكن عدم المعلول مستنداً إليه دون غيره. وأيضاً فإنا نحكم بأن عدم المعلول لعدم علّته، ولا يجوز العكس، فلولا تمايزهما لَما كان كذلك.

وثانياً: إن عدم الشرط ينافي وجود المشروط، لاستحالة الجمع بينهما، لأن المشروط لا يوجد إلا مع شرطه، وإلاّ لم يكن الشرط شرطاً، وعدم غيره لا ينافيه، فلولا الامتياز لم يكن كذلك.

وثالثاً: إن عدم الضدّ عن المحل يصحّح وجود الضدّ الآخر فيه، لانتفاء صحّة وجود الضد الطارئ مع وجود الضدّ الباقي، وعدم غيره لا يصحّح ذلك فلابدّ من التمايز»[1].

وقد أجاب المصنِّف عن ذلك بأن قولنا: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» وكذلك في الموارد الأخرى، ليس هو من باب تحقّق العلّية والتأثير في العدم،

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد الأوّل، الفصل الأوّل، المسألة التاسعة عشرة (في تمايز الأعدام)، ص٤٣.

بل هو قول على سبيل التقريب والمجاز.

وبيانه: أن هناك علّية وسببيّة بين الموجودات ـ كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة السابعة ـ فالنار سبب لتحقّق الإحراق، والسحاب سبب لنزول المطر... وهكذا، فإذا أردنا بيان عدم تحقّق المسبِّب والمعلول نبيّن ذلك من خلال نفي السببية بين الوجودين. ومن الواضح أنه مع عدم تحقّق المقتضي للإحراق، أو عدم وجود الشرط، أو حصول المانع، فإنه لا يمكن أن يتحقّق الإحراق في الخارج. وليس قولنا: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» للإشارة إلى تحقّق السببيّة والعلّية بين العدمين، حتى يقال: إن التأثير والتأثّر لا معنى محصّل له في العدم. بل المقصود أن تلك السببيّة والعلاقة بين الوجودين غير متحقّقة في المقام، ومع عدمها لا يتصوّر تحقّق المعلول خارجاً.

بتعبير آخر: هناك فرق كبير بين أن نثبت من خلال القول المتقدّم عدم تحقّق السبب فيلزمه عدم تحقّق المسبّب خارجاً، وبين أن نثبت عدم تحقّق السبب فيترتّب عليه تحقّق عدم المسبّب، والذي صار منشأً للإشكال هو التصوّر الثاني دون الأوّل.

والحاصل أن قول الحكماء: إن عدم العلّة علّة لعدم المعلول، ليس إلا لبيان العلاقة الوجودية بين العلّة والمعلول، وأنه كلّما تحقّق أحدهما لابدّ أن يتحقّق الآخر، وإذا أُضيفت العلّية إلى العدم، فمنشأها ما بين الوجودين من السببيّة والتوقّف، كما تقدّم في العدم المضاف إلى الوجودات، والكثرة الحاصلة في تلك الأعدام.

وليس هذا بعزيز بل له شواهد كثيرة، فمثلاً تقسم القضية الحملية في علم المنطق إلى موجبة وسالبة، والمراد من الحملية هو إثبات شيء لشيء، فقولك: «زيد قائم» معناه ثبوت القيام لزيد، وهذا واضح في الموجبة، ولكن ما معنى

قولهم: إن الحملية سالبة، فهل يريدون سلب الحمل أو يقصدون إثبات عدم الحمل؟ الصحيح أنهم يريدون سلب الحمل، أي أن القيام غير متحقّق لزيد، لا أنهم بصدد إثبات أن عدم القيام ثابت لزيد، وذلك لأن عدم القيام ليس بشيء بل هو بطلان محض، فلا يُعقل أن يكون ثابتاً لشيء آخر.

لذلك قد يُسأل: لماذا عبّروا عن مثل هذه القضايا بالحملية السالبة، مع أنه لا وجود لحمل بل هو سلب الحمل؟ ربما كان ذلك من باب المشابهة، وإلا فلا تقسّم الحملية إلى موجبة وسالبة، بنحو يحمل الإيجاب مرّة والسلب أخرى. إذن فالقضية السالبة لا يُحمل فيها السلب، بل يُسلب الحمل، ومن الواضح أن سلب الحمل شيء وحمل السلب شيء آخر. وكذلك الأمر في الشرطية، حيث تنقسم إلى الموجبة والسالبة، والموجبة هي ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، والسالبة هي سلب الجزاء عند عدم الشرط، فلا توجد عندنا شرطية سالبة، بل هو سلب تلك الشرطية الموجبة، وهكذا في أنواع أخرى من القضايا كالمنفصلة الموجبة والسالبة.

إلاّ أنه قد يُطرح التساؤل التالي: إن هذا الذي تقدّم بالنسبة لعلّية العدم للعدم صحيح، ولكن كيف نوجّه علّية العدم للوجود، أو علّية الوجود للعدم؟

أمّا بالنسبة لعلّية العدم للوجود كأن نقول: حيث لم تأت سيارة الإطفاء فقد احترق البيت بكامله، فالجواب: إننا هنا اعتبرنا عدم المجيء علّة لاحتراق البيت بكامله، في حين إن المسألة ليست كذلك في نفس الأمر والواقع، فعوامل الاحتراق متعدّدة، منها وجود المواد القابلة للاشتعال، ومنها وجود النار بواسطة الكهرباء أو اشتعال عود الكبريت... والعوامل في هذا العالم جميعها عوامل وجودية تتزاحم فيما بينها ويؤثر بعضها ببعضها الآخر ويتأثر به، ونتيجة هذا التأثير المتبادل يتغيّر مسير الحركة ومجراها، وبواسطة هذا التغيّر لا يتحقّق الأثر المعلول الذي يمثِّل نهاية الحركة، في حين لو لم يقع ذلك التأثير والتأثّر

لحصلت النتيجة بنفسها. فالأثر في مثل هذه الموارد نتيجة تلك العوامل الموجودة لا المعدومة، ولكن بحكم كوننا ننظر إلى سلسلة عوامل أخرى، يمكن أن تؤثر في تلك العوامل المفروضة وتغيِّر مجراها، وحيث لم تتحقّق تلك العوامل، وأثّرت العوامل الأولى في النتيجة وتركت أثرها؛ لذا نقول: إن عدم العوامل الأُخرى علّة وجود الاثر المفروض، في حين إن الأثر المفروض ـ في الواقع هو نتيجة مباشرة للعوامل الأولى.

على الأساس ذاته ننظر لعلّية الأمر الوجوديّ للأمر العدمي، فهنا نفترض العوامل من الصنف الثاني علّة لعدم المعلول، في حين إن المعلول نتيجة مباشرة للعوامل الأولى، وعدم العوامل الأولى بدوره لا يتعدّى كونه تغييراً لمجرى ومسير سلسلة عوامل.

الحاصل ممّا تقدّم أنه لا تمايز ولا علّية في العدم من حيث هو عدم لا على مستوى التصوّرات ولا على مستوى التصديقات.

قال الحكيم السبزواري في منظومته:

لا مَيْز في الأعدام من حيث العدمْ وهو لها إذن بوهْم تُرتسمْ
كذاك في الأعدام لا علّية وإن بـها فـاهوا فتقريبية[1]

(١) شرح غرر الفرائد، ص ٨.

الفصل الحادي عشر

في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

ويتبيّن ذلك بما تقدّم ـ الفصل التاسع ـ أنه بطلان محض لا شيئية له بوجه، وإنما يُخبر عن شيء بشيء.

وأما الشبهة بأنّ قولهم: «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» يناقض نفسه، فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار، فهي مندفعة بما سيجيءُ في مباحث الوحدة والكثرة ـ الفصل الثالث من المرحلة الثامنة ـ من أن من الحمل ما هو أولي ذاتي، يتّحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان اعتباراً، كقولنا: «الإنسان إنسان»، ومنه ما هو شائع صناعي، يتّحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً، كقولنا: «الإنسان ضاحك». والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأوّلي، ولا يُخبر عنه، وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع، ولذا يُخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض.

وبهذا التقريب يندفع الشبهة عن عدّة قضايا توهم التناقض، كقولنا: «الجزئيّ جزئيّ» وهو بعينه «كلّي» يصدق على كثيرين، وقولنا: «شريك الباري ممتنع» مع أنه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه «ممكناً»، وقولنا: «الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه»، واللاثابت في

الذهن ثابت فيه، لأنه معقول.

وجه الاندفاع أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي، كلّي بالشائع، وشريك الباري شريك الباري بالحمل الأوّلي، وممكن مخلوق للباري بالشائع، واللاثابت في الذهن كذلك بالحمل الأولي، وثابت فيه بالشائع.

الشرح

ما هو المراد من المعدوم المطلق

التساؤل المطروح في هذا الفصل هو: هل يُخبر عن «المعدوم المطلق» أم لا؟

قبل الإجابة لابدّ من بيان المراد من هذا الاصطلاح في كلمات القوم.

المعدوم المطلق هو ما لا تحقّق ولا ثبوت له في أي مرتبة من مراتب الوجود، حيث سيأتي في المرحلة الثانية أن الوجود ينقسم قسمة حقيقية حاصرة إلى الخارجي والذهني، ثم الوجود الخارجي له تقسيمات عديدة، فهو إما واجب أو ممكن، وإما بالقوّة أو بالفعل، وإما علّة أو معلول، وإما ثابت أو متغيّر..، وهكذا. فهذه مراتب الوجود، فإذا لم يكن للشيء تحقّق في أي مرتبة من المراتب، وبتعبير الحكماء «رفع جملة الوجودات»[1] فهو المعبر عنه في كلماتهم بـ «المعدوم المطلق». وليس المراد منه هو الذي لا تحقق له في الخارج وإن كان له وجود في الذهن، كما في المفاهيم المنطقية، فإنها ليست من مصاديق المعدوم المطلق، لأن الذهن مرتبة من مراتب الوجود الخارجي.

من الواضح أن الذي لا تحقّق له في خارج ولا في ذهن، لا يمكنه أن يقع

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٤٥.

موضوعاً في قضية من القضايا، لأنه بطلان محض لا شيئية له أصلاً، ومن ثم فلا يُحمل على شيء ولا يخبر عنه بشيء، لأن الإخبار والحكم إنما يكون لما له تحقّق وشيئية، والمعدوم المطلق ليس بشيء فيُخبر عنه بشيء.

هذا هو المراد من عنوان الفصل، ولكن المصنّف عقد هذا البحث لبيان الشبهة التي قد تلازم الباحث في مجالات متعدّدة، وفحواها أن القضية القائلة إن المعدوم المطلق لا يُخبر عنه بشيء، هي بنفسها إخبار عن المعدوم المطلق، إذ نتعرّف من خلال هذه القضية على واحدة من أهم أحكام المعدوم المطلق التي يفترق بها عن الوجود الذي يخبر عنه. وعلى هذا الأساس قد يقال: إن هذه القضية تناقض نفسها، لأن نفس هذه القضية إخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا يُخبر عنه.

لقد أجاب المصنِّف عن هذه الشبهة وما يماثلها من الشبهات تبعاً لصدر المتألهين باختلاف الحمل، لأننا قرأنا في علم المنطق أن الحمل على قسمين، أوّلي ذاتي وشائع صناعي. وسيأتي في الأبحاث اللاحقة أن الحمل لا ينحصر في هذين القسمين، بل هناك قسم ثالث هو حمل الحقيقة والرقيقة. نعم يُعد هذان القسمان شائعين في البحوث العقلية والعلوم الطبيعية.

ذكرنا ـ فيما تقدّم ـ أن الحمل لا يتحقق إلا بعد توافر ركنين:

الأوّل: أن يكون نحو من التغاير والاختلاف بين الموضوع والمحمول، وإلا لا يكون الحمل مفيداً.

الثاني: أن يتوافر نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول، وإلا لا يكون الحمل صحيحاً، فنحتاج إذن إلى مناط وملاك الاتحاد بينهما أيضاً. وهذا معنى قول المحققين: إن الحمل يقتضي تغايراً ما بين المحكوم والمحكوم عليه، وكذا يقتضي مناسبة ما بينهما، ليكون الحمل مفيداً، فلو كان التغاير تامّاً أو المناسبة تامة لا ينعقد الحمل.

انقسام الحمل إلى الأولي والشائع

الاتحاد بين الموضوع والمحمول يكون تارة في مرتبة وجود الموضوع سواء كان وجوداً ذهنياً أو خارجياً، وفي مثل هذه القضايا يقع المفهوم موضوعاً في القضية باعتبار حكايته عن المصاديق الخارجية أو الذهنية، مع اختلاف الموضوع والمحمول مفهوماً، حيث يختلف أحدهما عن الآخر، وإن كانا معاً موجودين بوجود واحد في الواقع. وبتعبير آخر: إذا كان الموضوع من أفراد ومصاديق مفهوم المحمول، كقولنا: «الإنسان كاتب» فإن الكتابة ثابتة للإنسان الخارجي لا بما هو مفهوم في الذهن. وهذا هو الشائع الصناعي والحمل المتعارف.

وأخرى يكون الاتحاد في المفهوم أيضاً فضلاً عن المصداق والوجود. وإن شئت قلت: إن الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد أن يُلحظ نحو من التغاير، أي هذا بعينه عنوان ماهية ذاك، فيكون المحمول صادقاً على ذات وماهية الموضوع بقطع النظر عن مرحلة الوجود كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإن الحد عين المحدود مفهوماً، وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل، وهذا القدر من المغايرة كاف لصحّة الحمل، وهو المسمّى بالأوّلي الذاتي.

فإن قلت: إنه في كثير من الأحيان يُحمل الشيء على نفسه فيقال: «الإنسان إنسان» و«الجزئي جزئي»... وهكذا، ومن الواضح أن المغايرة هنا غير متحقّقة حتى بنحو الإجمال والتفصيل، فيلزم أن يكون مثل هذا الحمل لغواً، مع أنه كثير الاستعمال في العلوم العقلية.

قلت: إن المغايرة موجودة أيضاً، وبيانها: من القواعد الفلسفية أن كل

شيء ثابت لنفسه بالضرورة، بمعنى أن كل شيء إذا نسبته إلى نفسه، فثبوته لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه ممتنع. ولكن في قبال ذلك هناك من يقول بجواز النقيضين كالماركسية، فيجوز عندهم سلب الشيء عن نفسه، فيكون الإنسان ليس بإنسان، وعلى هذا الأساس تتحقّق المغايرة بين «الإنسان» في الموضوع و«الإنسان» في المحمول، حيث يمكن سلب المحمول عن الموضوع، ومن الواضح أن سلب أحدهما عن الآخر خير شاهد على المغايرة بينهما. وفي قبال توهّم المغايرة بين الموضوع والمحمول في حمل الشيء على نفسه، نريد أن نثبت أن «الإنسان إنسان» أي إن تلك المغايرة غير موجودة، بل يستحيل أن توجد، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه ممتنع.

قال الطباطبائي في نهاية الحكمة: «وكالاختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه فيغاير نفسُه نفسَه، ثم يُحمل على نفسه لدفع توهّم المغايرة فيقال ـ مثلاً ـ : «الإنسان إنسان»[1].

هذا هو الاصطلاح الأوّل في الحمل الشايع والحمل الأوّلي. وهو ما يكونان وصفاً وقيداً لنفس القضية المركّبة من الموضوع والمحمول.

اصطلاح آخر في الحمل الأولي والشائع

لكن هناك اصطلاح آخر في كلمات القوم يستعمل فيه هذان الحملان ـ بنحو الاشتراك اللفظي ـ بما هما وصف وقيد للموضوع في القضية.

وبيانه: أن المحمول إذا كان ناظراً لبيان حكم الموضوع بما هو مفهوم حاك عن معنىً من المعاني بقطع النظر عن المصاديق، فهذا هو لحاظ

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٤٢.

الموضوع بالحمل الأوّلي، وأما إذا كان المحمول ناظراً لبيان حكم مصاديق الموضوع المحقّقة أو الفرضية، فهذا هو لحاظ الموضوع بالحمل الشائع. فمثلاً: «الإنسان بالحمل الأوّلي» أي مفهوم الإنسان كلي، لأن المفهوم بما هو مفهوم لا يكون جزئياً بل هو كلّي دائماً، وأما «الإنسان بالحمل الشائع» أي مصاديق هذا المفهوم ـ سواء كان ذهنياً أو خارجياً ـ وهو زيد ومحمد وخالد... فهو جزئي وليس بكلّي. فقولنا: «الإنسان بالحمل الأولي كلي» لا يناقض قولنا: «الإنسان بالحمل الشائع جزئي».

ولكي يتميّز أحد الاصطلاحين عن الآخر نجد أن القوم إذا كان الحمل الأولي والشائع قيدين في الموضوع يقدّمون ذلك على المحمول فيقال: «الجزئي بالحمل الأولي كلي» و«الجزئي بالحمل الشائع جزئي». وأما إذا كانا قيدين في القضية فيتأخران عن المحمول فيقال: «الجزئي جزئي بالحمل الأولي» و«الجزئي كلّي بالحمل الشائع»، لأن الأوّل فيه اتحاد مفهومي والثاني اختلاف مفهومي.

إلا أن هناك اتجاهاً آخر يرى أن منشأ الاختلاف بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع ليس في ذات الحمل، كما يستفاد من كلمات صدر المتألهين حيث يقول: «اعلم أن حمل شيء على شيء واتحاده معه يُتصوّر على وجهين:

أحدهما: الشائع الصناعي المسمّى بالحمل المتعارف، وهو عبارة عن مجرّد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً، ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول.

وثانيهما: أن يعني به أن الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول

ومفهومه بعد أن يُلحظ نحو من التغاير»[١] وإنما يرجع ذلك الاختلاف إلى تغاير الموضوع واختلافه، يعني أن ما يقع موضوعاً في الحمل الأوّلي، وما يقع موضوعاً في الحمل الشائع يعتبران موضوعين»[٢].

الجواب عن الشبهة

سواءً قبلنا الاتجاه الأوّل أو الثاني، فقد حاول صدر المتألهين أن يجيب عن جملة من القضايا التي يوهم ظاهرها التناقض من خلال اختلاف الحمل.

قال في الشواهد الربوبية: «ثم إنه قد يصدق معنىً على نفسه بأحد الحملين، ويكذب عنها بالآخر، كمفهوم الجزئي والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء واجتماع النقيضين وشريك الباري وعدم العدم وأشباهها، بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهيولى ونظائرها، ولهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدة أخرى من جملة الوحدات وهي وحدة الحمل، فإنّ كلاً من المذكورات يصدق على نفسه ويكذب عنها، لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر، فبهذا الأصل ينحلّ كثير من الإشكالات المختصة بالتعقل»[٣].

وقد حاول المصنِّف في المتن أن يُجيب عن بعض هذه القضايا من خلال الاصطلاح الأول للحمل الأوّلي والشائع الصناعي، حيث قال: «فهي مندفعة ـ بما سيجيء في مباحث الوحدة والكثرة ـ من أن من الحمل ما هو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٩٢؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص٢٨.

(٢) شرح المنظومة، المطهري، ص٧١.

(٣) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص٢٨.

أوّلي ذاتي، يتّحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان اعتباراً، ومنه ما هو شائع صناعي، يتّحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً».

وعلى هذا الأساس فالجزئي جزئي بالحمل الأولي، لأن الشيء ثابت لنفسه بالضرورة، إلا أن مفهوم الجزئي ليس هو من مصاديق الجزئي بل هو من مصاديق وأفراد الكلّي، فلذا قال: «والجزئي كلّي بالحمل الشائع». ومن الواضح أن القضية الأولى فيها اتحاد مفهومي، بخلاف الثانية فإنها ليست كذلك. وكذا المعدوم المطلق فإنه معدوم مطلق بالحمل الأولي ولا يُخبر عنه حتّى بعدم الإخبار، إلا أن مفهوم المعدوم المطلق ليس من مصاديق وأفراد المعدوم المطلق، بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع، ولذا يُخبر عنه بعدم الإخبار، فلا تناقض. وأيضاً شريك الباري شريك الباري بالحمل الأوّلي وهو ممتنع، ولكن شريك الباري كمفهوم ليس من مصاديق شريك الباري، بل ممكن مخلوق للباري بالحمل الشائع. وهكذا اللاثابت في الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأولي، ولكنه ثابت فيه كمفهوم من المفاهيم الذهنية بالحمل الشائع.

هكذا ذكر الأمر في المقام، إلا أنه يمكن التأمّل في جملة ممّا ذكره، لأن فيه خلطاً بين الاصطلاحين المتقدّمين للحمل الأولي والشائع، أي ما يقعان قيداً للقضية، وما هما وصفٌ للموضوع. فمثلاً قوله: «شريك الباري شريك الباري بالحمل الأولي» لابد أن يُضاف إليه «فهو ممتنع» حتى يناقض القول بأن «شريك الباري ممكن مخلوق للباري بالحمل الشائع». ومن الواضح أن الحمل في كلتا القضيتين ـ بناءً على هذا ـ يكون شائعاً، للاختلاف المفهومي بين الموضوع والمحمول، فلا يمكن دفع التناقض إلاّ من خلال إرجاع الحمل الأولي والشائع إلى الموضوع، فيقال: شريك الباري بالحمل الأولي ـ أي مفهوم شريك الباري ـ ممكن مخلوق له (تعالى)، أما شريك الباري بالحمل

الشائع ـ أي مصداقه الفرضي ـ فهو ممتنع، فكان ينبغي أن يذكر القيدين بعد الموضوع وقبل المحمول.

أما في «الجزئي جزئي بالحمل الأولي، كلّي بالحمل الشائع»، فإنه كما يمكن رفع التناقض من خلال اختلاف الحمل، ولكن مع حفظ وحدة الموضوع في القضيتين، بأن يكون الموضوع فيهما هو الجزئي بالحمل الأولي أي مفهوم الجزئي، فمفهوم الجزئي جزئي، أي هو ثابت لنفسه بالضرورة بالحمل الأولي، وهذا المفهوم بعينه كلّي أي من مصاديق الكلّي بالحمل الشائع. كذلك يمكن دفع التناقض من خلال الاصطلاح الثاني للحمل الأولي والشائع، وهو التغاير الموضوعي، بأن يراد بالجزئي في الأولى الجزئي بالحمل الشائع، أي مصداق الجزئي، فإن مصداق الجزئي جزئي، ويراد في الثانية الجزئي بالحمل الأولي، أي مفهوم الجزئي، فإن مفهوم الجزئي كلي، إذ يصدق على كثيرين كزيد وبكر وخالد.. فيكون الأمر «الجزئي بالحمل الشائع جزئي» و«الجزئي بالحمل الأولي كلّي».

وما ذكرناه في مسألة «الجزئي جزئي وكلي» يجري بعينه في مسألة «اللاثابت في الذهن لا ثابت فيه وثابت فيه» مع وجود هذا الفارق بينهما، وهو أن الموضوع للكلية هو مفهوم الجزئي بما أنه مفهوم ووجود ذهني، والموضوع للثبوت هو مفهوم اللاثابت بما أنه وجود خارجي وعِلم، أي بما أنه أمر ثابت في الذهن. بتعبير آخر: الموضوع في الأول هو المفهوم من جهة أنه ما به ينظر، وفي الثاني هو المفهوم من حيث إنه ما فيه ينظر.

أما فيما يرتبط بمسألة «المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي، ولا يُخبر عنه، وليس بمعدوم مطلق، بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع، ولذا يُخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض». فقد ذكر في نهاية الحكمة ما ظاهره أنه يتهافت مع ما ذكر هنا. قال: «المعدوم المطلق بالحمل

الشائع لا يخبر عنه، وبالحمل الأولي يخبر عنه بأنه لا يخبر عنه»[١].

إلا أنه يمكن توجيه كلامه في النهاية بنحو لا يتعارض مع ما ذُكر في البداية، حيث جعل الحمل الأوّليَّ والشائعَ هنا قيدين للقضية كما هو واضح، ولكن لم يشر إلى أن الموضوع مأخوذ بنحو الحمل الأولي أو الشائع، إلا أنه من خلال قوله: «لا يُخبر عنه» نقف على أن الموضوع مأخوذ بنحو الحمل الشائع، أي إن عدم الإخبار إنما هو للمصاديق الفرضية لهذا المفهوم، فتكون القضية بهذا النحو: «المعدوم المطلق بالحمل الشائع معدوم مطلق بالحمل الأولي» ولا يُخبر عنه حتى بعدم الإخبار، لأنه ليس بشيء حتى يقع مخبَراً عنه. وهذا بخلافه في نهاية الحكمة حيث أشار إلى اللحاظ الذي أخذ فيه الموضوع ولم يشر إلى قيد القضية، بينما ذكر هنا قيد القضية ولم يقل شيئاً عن اللحاظ الذي أُخذ فيه الموضوع.

بعبارة واضحة: إن الحمل الأولي والشائع ذكرا في البداية كقيدين للقضية، وذُكرا في النهاية كقيدين للموضوع فلا تهافت بينهما. وهكذا قوله: «المعدوم المطلق ليس بمعدوم مطلق، بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع» ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار، حيث جعل الحمل الشائع قيداً في القضية، ولكن لم يشر إلى أن الموضوع مأخوذ بنحو الحمل الأولي أو الشائع، إلا أنه من خلال قوله: «يُخبر عنه بعدم الإخبار» نستكشف أن الموضوع مأخوذ بنحو الحمل الأولي، بمعنى أن الحكم في المحمول ناظر إلى المفهوم بما هو موجود من الموجودات الذهنية. ومن الواضح أن المفهوم بهذا اللحاظ له وجود يمكن أن يخبر عنه ولو من خلال قولنا: «لا يُخبر عنه»، فيكون الأمر بهذا النحو: «المعدوم المطلق بالحمل الأولي ليس بمعدوم مطلق، بل هو

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٢.

موجود ذهني بالحمل الشائع» فيمكن أن يخبر عنه فلا تهافت أيضاً.

إلا أنه مع هذا كله فإن البيان المذكور، سواء على مستوى الاصطلاح الأول أو الثاني، لا يدفع الشبهة، وذلك لأن قوله: «المعدوم المطلق... لا يُخبر عنه» هو إخبار عن المعدوم المطلق في نفس الزمان الذي يحكم فيه بأنه لا يخبر عنه. وكذا في قوله: «المعدوم المطلق.. يخبر عنه بعدم الإخبار» مناقضة واضحة، بين «يخبر عنه» و«عدم الإخبار» وتحقيق الجواب عن الشبهة موكول إلى دراسة أعمق.

أضواء على النص

● قوله(قدِّس سرُّه): «بالحمل الأولي».

ويسمّى «الأولي الذاتي» أما كونه «أوليّاً» فلكونه بديهيّ الصدق والكذب، فلا يحتاج في صحّة المحمول على الموضوع أو عدمه إلى دليل. وأما كونه «ذاتياً» فلكونه لا يجري ولا يصدق إلا في الذاتيات، وهو المتعارف في التعاريف الحقيقية.

● قوله(قدِّس سرُّه): «بالحمل الشائع».

وإنما سُمّي بذلك لأنه هو الشائع في الاستعمالات المتعارفة في صناعة العلوم. وهو ينقسم إلى ما يكون المحمول ذاتياً للموضوع أو عرضياً، فالحمل في الأول بالذات وفي الثاني بالعرض «وقد يسمّى "الحمل الشائع" بـ "الحمل العرضي" بجميع أقسامه، وذلك لأن الحمل لا يكون إلاّ بواسطة الوجود»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صحّحه وعلّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص٤٩٣.

الفصل الثاني عشر

في امتناع إعادة المعدوم بعينه

قالت الحكماء: «إنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة» وتبعهم فيه بعض المتكلّمين، وأكثرهم على الجواز. وقد عدَّ الشيخ «امتناع إعادة المعدوم» ضرورياً، وهو من الفطريات، لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم، فلا يتّصف بالإعادة.

والقائلون بنظرية المسألة، احتجوا عليه بوجوه:

منها: أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يُعاد في زمان آخر بعينه، لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لأنه حينئذ يكون موجوداً بعينه في زمانين بينهما عدم متخلّل.

حجّة أخرى: لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً واستئنافاً، وهو محال.

أما الملازمة فلأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، ومثْل الشيء ابتداءً ومعاده ثانياً لا فرق بينهما بوجه، لأنهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه. وأما استحالة اللازم، فلاستلزام اجتماع المثلين في الوجود، عدم التميّز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال.

حجّة أخرى: إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، وهو محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف. بيان الملازمة: أن إعادة المعدوم

بعينه يستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخّصة حتى الزمان، فيعود المُعاد عين المبتدَأ، وهو الانقلاب أو الخلف.

حجّة أخرى: لو جازت الإعادة لم يكن عدد العَوْد بالغاً حدّاً معيّناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المُعاد والمبتدأ، وتعيُّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخّص[1].

احتجّ المجوِّزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم، لكان ذلك إما لماهيته، وإما للازم ماهيته، ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، وهو ظاهر، وإما لعارض مفارق فيزول الامتناع بزواله.

ورُدَّ بأنّ الامتناع لأمر لازم، لكن لوجوده وهويّته، لا لماهيته كما هو ظاهر من الحجج المتقدّمة.

وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة، زعمهم أن المَعاد وهو ممّا نطقت به الشرائع الحقة، من قبيل إعادة المعدوم.

ويردُّه: أنّ الموت نوع استكمال لا انعدام وزوال[2].

---

(١) ولا مرجّح لبعض تلك الأعداد، فالحاصل حينئذ أن التعيُّن، أي التشخّص مما لابدّ منه في الوجود، لأن الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، مع أنه لا مرجّح لتعيُّن عدد خاص منها.

(٢) فإن قيل: هذا إنما يتمّ لو كان الموت استكمالاً للروح والبدن جميعاً، وهو غير مسلّم، وأما لو كان استكمالاً للروح فقط، فالإشكال على حاله، لأن إعادة البدن حينئذ من إعادة المعدوم.

قيل: شخصية الإنسان بنفسه دون بدنه المتغيّر دائماً، فالإنسان العائد في المعاد بالنفس والبدن عين الإنسان الذي كان في الدنيا، سواء كان الموت استكمالاً للروح فقط، وكان البدن العائد معها بإيجاد جديد، أو كان الموت استكمالاً للروح والبدن، وكان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيوي المستكمل، فالإنسان بنفسه وبدنه هو الذي كان في الدنيا بعينه (منه قدّس سرُّه).

الشرح

تحتل هذه المسألة أهمية خاصة في الأبحاث الفلسفية وذلك لاعتقاد جملة من الأعلام أن الإيمان بالمعاد ـ الذي هو أصل من أصول الدين ـ لا يتيسّر إلاّبالذهاب إلى جواز إعادة المعدوم بعينه، ومن هنا فلابد من الوقوف عندها، خصوصاً وإن الفلاسفة قد ذهبوا إلى استحالة ذلك، بل ادّعى الشيخ ابن سينا أن المسألة تعدّ من الفطريات ووافقهم عليه جملة من محقّقي علم الكلام كالعلاّ مة الحلّي والإمام الرازي.

ولكي تتضح أبعاد هذه المسألة لابد من الحديث في عدّة أمور:

الأمر الأول: تحرير محل النزاع

وتأتي أهمية ذلك لأنه من خلاله سوف نقف على الخلط الواقع في بعض كلمات المنكرين للاستحالة، مضافاً إلى أننا سنتعرّف على أن المسألة نظرية أو بديهية، فإذا ثبت كونها بديهية فلا تحتاج إلى الدليل لإثباتها، وإنما يكون ما ذكر لها من الأدلّة منبِّهات لذلك الأمر البديهي، وهذا ما أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: «والقائلون بنظرية المسألة احتجّوا عليه بوجوه».

تستعمل إعادة المعدوم في موارد متعدّدة نشير إلى بعضها.

فقد تطلق الإعادة ويراد منها جمع الأجزاء المتفرّقة، وهذا كما في قصّة إبراهيم الخليل (عليه السلام): ﴿**وَإِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتى قالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ على كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾[1]. وهذا المعنى من الإعادة لا

(١) البقرة: ٢٦٠.

إشكال فيه ولا ريب في إمكانه ووقوعه، ولا ينصب حديث الحكماء على هذه الجهة أصلاً.

وقد تطلق الإعادة ويراد منها إيجاد ما يشابه ويماثل الأول، وقد تُطلق ويراد منها إعادة عين المعدوم من كلّ جهة. ولتقريب الفرق بين الثاني والثالث نقول: لو حرَّكت يدي فتارة يمكن أن أحرِّك يدي حركة ثانية تماثل الحركة الأولى بصورة تامّة، ومن الواضح أن هذه الحركة اللاحقة ليست هي إعادة للحركة السابقة التي انعدمت، لأن هذه حركة وتلك حركة غيرها فهما أمران اثنان، أي إن الحركتين هما وحدتان من وحدات الحركة، فلا إعادة للمعدوم هنا وإنما إيجاد شيء يشابه المعدوم ويماثله من كل الجهات، وذلك لفرض أنهما مختلفان من حيث الزمان. وأخرى نقول: إن الحركة التي حصلت في الزمان الثاني هي عين الحركة الأولى، وهذا يعني أن شيئاً واحداً وُجد في زمانين.

فعندما يقال: إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة، ليس مرادهم إعادة مثل المعدوم وشبيهه، بل الإعادة بالمعنى الفلسفي وهو أن يكون المُعاد عين المبتدأ بلا أي فارق حتى في الخصوصيات الزمانية، فمثلاً عندما أمات الله عزيراً مئة عام ثم بعثه، ولنفترض أن عزيراً كان قد عاش قبل هذه الإماتة خمسين سنة ثم بعثه الله وعاش خمسين سنة أخرى، فهل إن هذه الخمسين الثانية هي عين الخمسين الأولى أم غيرها، هنا يقول الفلاسفة: إنها غيرها ويستحيل أن تكون عين الأولى، والشاهد على ذلك أننا نقول: إن عُزيراً عاش مئة عام، ولو كانت هذه الخمسين الثانية عين الأولى وبخصوصياتها الزمانية لكان ينبغي أن نقول: إنه عاش خمسين سنة فقط لا غير.

بتعبير واضح: إن الشيء الذي وُجد في يوم السبت وعُدم في يوم الأحد ثم وُجد في يوم الاثنين، هل هو عين الموجود في يوم السبت حتى في

خصوصيته الزمانية أو هو مثله؟

ثم إنه لابد أن يُعلم أن محلّ الكلام هو في الوجود وأنه يستحيل أن يتكرّر بعينه، وإلاّ فلا مَحذور في إعادة الماهية بعينها، فمثلاً: الإنسانية التي كانت في عُزير قبل الإماتة هي بعينها التي وُجدت فيه بعد الإماتة، فمحل النزاع هو في إعادة المعدوم بعينه وجوداً لا ماهية.

الأمر الثاني: السبب في طرح هذه المسألة

ربما يعود منشأ البحث إلى المتكلمين ثم أُدرج في الأبحاث الفلسفية، والسبب الذي دعا المتكلّمين للبحث في موضوع امتناع إعادة المعدوم بعينه وجوازه هو تصوّرهم أن الإنسان بعد موته ينعدم انعداماً تامّاً وذلك بالاستناد إلى مجموعة من الآيات والروايات التي دلّت بظاهرها على أن الإنسان يُفنى ويعدم قبل قيام الحشر الأكبر على الأقل، وحيث إن الشرائع الحقة نطقت بأن هناك نشأة أخرى وراء هذه النشأة هي الدار الآخرة، هي المعاد بتعبير المتكلّمين. إذن لابد من الالتزام بإعادة الشيء الذي انعدم وفنى بالمعنى الفلسفي ليعود مرّة أخرى إلى الوجود، فتكون حقيقة المعاد هي إعادة المعدوم بعينه.

وهذا ما أشار إليه المصنف في المتن بقوله: «وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد ـ وهو ممّا نطقت به الشرائع الحقّة ـ من قبيل إعادة المعدوم». فمن الآيات التي استند إليها القوم في إثبات الفناء والعدم للإنسان قبل الحشر الأكبر قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّور فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّموَاتِ وَمَن فِي الأرْضِ إلاّ مَنْ شاءَ اللهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ داخِرين**﴾[1] وقوله

(١) النمل: ٨٧.

تعالى: ﴿**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمواتِ ومَن فِي الأرْضِ إلاّ مَن شَاءَ اللهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أخْرى فَإذَا هُم قِيامٌ يَنْظُرُون**﴾[١] وقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْء هَالِكٌ إلاّ وَجْهَه**﴾[٢] حيث فسروا الهلاك بالانعدام، وقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُه**﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿**كمَا بَدَأْنَا أوَّلَ خَلْق نُعِيدُه**﴾[٤].

وحيث إن البدء من العدم فكذا العود، وأيضاً إعادة الخلق بعد إبدائه لا يُتصوّر بدون تخلّل العدم.

هذه بعض الآيات التي استدل بها القائلون بجواز الإعادة لإثبات أن المعاد هو من مصاديق إعادة المعدوم، وقد أورد العلاّمة المجلسي عمدة أدلّتهم في موسوعته «بحار الأنوار» وذكر ما يرد عليها، فليراجع هناك[٥].

من هنا وقع البحث بين الأعلام في أن الفناء والهلاك الذي نطق به القرآن الكريم هل هو بمعنى العدم والانعدام الفلسفي، والمعاد هو إعادة المعدوم بعينه أو أن الأمر ليس كذلك؟ الأقوال في ذلك ثلاثة:

القول الأول: يرى فناء جميع المخلوقات عند انقضاء العالم، وقد ذهب إليه جماعة من متكلّمي أتباع الخلفاء[٦].

---

(١) الزمر: ٦٨.

(٢) القصص: ٨٨.

(٣) الروم: ٢٧.

(٤) الأنبياء: ١٠٤.

(٥) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلم العلاّمة الحجّة الشيخ محمد باقر المجلسي، ج٦، ص٣٣٢ (ط: مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان).

(٦) بحار الأنوار، ج٦، ص٣٣١؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلاّمة الحلّي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الأستاذ حسن حسن زاده آملي، (ط: مؤسسة النشر الإسلامي

القول الثاني: يرى عدم الانعدام بالكلية وإنما تتفرّق الأجزاء ثم تعاد، وهو ما ذهب إليه أكثر متكلّمي الإمامية؛ قال المحقّق الطوسي: «والسمع دلّ عليه ويتأول في المكلّف بالتفريق كما في قصّة إبراهيم (عليه السلام)».

وقال الشارح العلاّمة الحلّي في ذيل العبارة: «المحقّقون على امتناع إعادة المعدوم، وسيأتي البرهان على وجوب المعاد، وهاهنا قد بيّن أنه (تعالى) يعدم العالم، وذلك ظاهر المناقضة، فبيَّن المصنِّف مراده من الإعدام بتفريق أجزائه ولا امتناع في ذلك، فإن المكلف بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنه هالك، فإذا فرّق أجزاؤه كان هو العدم، فإذا أراد الله (تعالى) إعادته جمع تلك الأجزاء وألّفها كما كانت فذلك هو المعاد، ويدلّ على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال إبراهيم (عليه السلام) عن كيفية الإحياء للأجزاء في الآخرة، فأمره تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج الأجزاء ببعض ثم يفرّقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها، فلما دعاها ميّز الله (تعالى) أجزاء كلّ طير عن الآخر وفرّقها عن أجزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها أوّلاً ثم أحياها الله تعالى، ولم يعدم تلك الأجزاء، فكذا في المكلّف»[1].

وقال العلاّمة الطباطبائي في حاشيته على البحار: «لما كان انعدام كل شيء إلاّ الله سبحانه يبطل التقدّم والتأخّر وكل معنى حقيقي ويبطل به النسبة بين الدنيا والآخرة والمبتدأ والمُعاد وجميع المعارف الإلهية المبيّنة تلو ذلك في الكتاب والسنّة القطعية لم يكن مجالاً لاحتماله»[2].

القول الثالث: توقّف في الأمر وهو اختيار إمام الحرمين الجويني

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة) المقصد السادس، المسألة الثالثة، ص٤٠٣.

(١) شرح تجريد الاعتقاد، ص٤٠٢.

(٢) بحار الأنوار ج ٦، ص ٣٣٦، الحاشية رقم: ٢.

والعلاّمة المجلسي قدّس‌سرُّه. قال الأوّل: «يجوز عقلاً أن تعدم الجواهر ثم تعاد، وأن تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها، ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما، فلا يبعد أن يغيّر أجساد العباد على صفة أجسام التراب ثم يُعاد تركيبها إلى ما عهد، ولا يحيل أن يُعدم منها شيء ثم يُعاد»[١].

وقال الثاني: «إنه لا يمكن الجزم في تلك المسألة بأحد الجانبين لتعارض الظواهر فيها، وعلى تقدير ثبوته لا يتوقف انعدامها على شيء سوى تعلّق إرادة الربّ (تعالى) بإعدامها»[٢].

من الواضح أن القول بالتوقّف مرجعه إلى جواز إعادة المعدوم، لأن البحث ليس في الوقوع وعدمه بل في الإمكان والاستحالة، والقول الأخير يذهب إلى الإمكان.

من خلال ما تقدّم يتجلى الفارق المنهجيّ بين الفلاسفة والمتكلّمين، حيث وجدنا أن الحكماء بعد أن ثبت عندهم استحالة إعادة المعدوم بعينه جاءوا إلى النصوص القرآنية وغيرها وأوّلوها بما ينسجم مع تلك القاعدة العقلية، بخلاف المنهج الكلاميّ الذي جعل الأصل ظواهر الأدلة. ولما كانت القاعدة العقلية لا تنسجم مع هذه الظواهر أنكرها وناقش فيها، وهذا ما أشرنا إليه مفصّلاً في مقدّمة هذه الأبحاث عند الكلام عن الفوارق المنهجية بين المتكلّمين والفلاسفة، ومنه يتّضح سبب ذهاب أكثر المتكلّمين إلى جواز إعادة المعدوم بعينه خلافاً للفلاسفة.

الأمر الثالث: الأقوال في المسألة مع أدلّتها

القول الأوّل: امتناع إعادة المعدوم بعينه

(١) بحار الأنوار، ج٦، ص٣٣٢.

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص٣٣٦.

ذهب الفلاسفة إلى أن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة، بل عدَّ الشيخ هذه المسألة ضرورية، وتبعهم على ذلك الفخر الرازي في المباحث المشرقية حيث قال: «ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً، وكما أنه قد يُتوهم في غير البديهي أنه بديهيّ لأسباب خارجية، فكذلك قد يُتوهم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من خارج»[1].

فإذا قلنا: إن المسألة بديهية ـ كما هو الحق ـ فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليها وتكون تلك الأدلّة منبّهات لهذا الأمر البديهي. أما لو تنزّلنا وقلنا بأنها نظرية، عند ذلك استدل الحكماء لإثبات الامتناع بوجوه:

الوجه الأوّل: تخلّل العدم بين الشيء ونفسه

«إذا فرض موجود في الزمان الأول وانعدم في الزمان الثاني وبطلت شيئية وجوده وشيئية ماهيته فيه بحيث لم يبق في الزمان الثاني شيء أصلاً، ثم وجد في الزمان الثالث، وكان وجوده في الزمان الثالث بعينه هو الوجود في الزمان الأوّل، والهوية التي في الزمان الثالث بعينها هي الهوية في الزمان الأوّل، فكان الشخص في الزمان الثالث بعينه هو الشخص في الزمان الأوّل، فيكون العدم الواقع في الزمان الثاني متخلّلاً بين الشخص ونفسه؛ إذ المفروض كون الموجود في الزمان الأوّل والثالث شخصاً واحداً، ومن الواضح أن تخلّل العدم بين الشخص ونفسه بديهيّ البطلان»[2].

بعبارة أخرى: «لا مانع من أن نقول: إن المتنبي متقدّم علينا زماناً ولكن

---

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، للإمام فخر الدين الرازي، مكتبة الأسدي بطهران ج١، ص٤٨.

(٢) درر الفوائد، ج١، ص١٧٠.

من المستحيل أن يكون المتنبي متقدّماً على نفسه، كما لا يمكن أن أكون متقدّماً على نفسي، أما أن يتقدّم نصف عمري على نصفه الثاني فلا مانع من ذلك، وهذا غير فرض تقدّم تمام عمري على نفسي بتمام عمري الذي هو أمر مقطوع باستحالته»[١] وهذا معنى قول الحكماء: «لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدّم الشيء على نفسه بالذات، واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله»[٢].

وقد أشار السبزواري إلى هذا الدليل بقوله:

إعادة المعدوم مما امتنعا وبعضُهم فيه الضرورة ادّعى
فإنه على جوازها حُتِم في الشخص تجويز تخلّلِ العدَم[٣]

الوجه الثاني: إعادة المعدوم تستلزم وحدة الكثير

لو جازت إعادة المعدوم بعينه طولاً ـ أي في الزمان الثاني ـ لجاز إيجاد ما يماثله عرْضاً ـ أي في نفس الزمان الأوّل ـ بتعبير آخر: لو جاز تكرّر الوجود طولاً لجاز تكرّره عرْضاً، والتالي ـ أي التكرّر العرضي ـ باطل جزماً فالمقدم مثله وهو إعادة المعدوم بعينه.

أمّا وجه الملازمة بين جواز الإعادة بعينه بعد انعدامه ـ أي طولاً ـ وبين إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً ـ أي عرْضاً ـ فبيانه: أن الوجود العرْضي والوجود الطولي للمعدوم متماثلان، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما

---

(١) شرح المنظومة، الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي (قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم)، ج٢، ص١٧٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٥٦.

(٣) شرح غرر الفوائد، ص٨.

لا يجوز واحد، فإذا جاز إيجاد ما يماثل المعدوم بعينه من كلّ جهة طولاً، فإنه يجوز إيجاد ما يماثل المعدوم عرْضاً، فمثلاً إذا فرضنا أن هذه القطعة من الحديد تقبل التمدّد بالحرارة، فلابد أن تقبل القطعة الأخرى هذه الخاصّية أيضاً لأنهما متماثلتان من هذه الجهة، وحكم الأمثال فيما يجوز عليها وفيما لا يجوز واحد، وهذه القاعدة العقلية ممّا اتفقت عليها كلمة الحكماء والمتكلّمين.

يقول الفخر الرازي: «الثالثة أن حكم الشيء حكم مثله، وذلك لأنه إذا دلّت الدلالة على أن التعيّن الذي به الامتياز غير داخل في المناط فحينئذ لم يبق إلا الماهية، فلو صارت تلك الماهية محكوماً عليها بحكم في موضع ويُسلب منها ذلك الحكم في موضع آخر لزم اجتماع النفي والإثبات، وهذه مقدّمة يتفرّع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية»[1].

أما بطلان اللازم فلأنه لو جاز إيجاد ما يماثل المعدوم بعينه عرضاً للزم اجتماع المثلين من كل جهة، وهو محالٌ، لأن مرجعه إلى اجتماع النقيضين.

وبيانه: أنّ فرض كونهما اثنين يستلزم التميّز بينهما، لأن الكثرة بلا تميّز ممتنع، وفرض كونهما مثلين من كل جهة يقتضي عدم التميز وإلاّ لو تميَّزا لما كانا مثلين من كل جهة، وهذا معناه أن اجتماع المثلين من كل جهة مرجعه إلى وحدة الكثير من حيث هو كثير، ومن الواضح أن وحدة الكثير مرجعها إلى اجتماع النقيضين الممتنع عقلاً.

الوجه الثالث: إعادة المعدوم تستلزم الانقلاب أو الخلف

لكي يتّضح وجه استلزام إعادة المعدوم للخلف أو الانقلاب، لابدّ من

---

(١) قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي (القواعد الكلية في الفلسفة الإسلامية)، غلام حسين إبراهيم دنياني، ج١، ص٢١٠، (ط: مؤسسه الدراسات والبحوث الثقافية)، (بالفارسية)، نقلاً عن الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي، ص٤٨٠، ط. الهند.

الوقوف على الخصوصيات التي يتميّز بها هذا الوجه عن الوجوه الأخرى:

الخصوصية الأولى: أن الإعادة المفروضة هنا تشمل حتى الزمان، فالإعادة ليست هي للمعدوم بما هو هو، وإنما المُعاد يماثل المبتدأ من كل جهة حتى في خصوصية الزمان.

الخصوصية الثانية: أن هناك نحواً من التمايز بينهما، فالأوّل يتصف بحيثية الابتداء والثاني يتصف بحيثية العود، ومن الواضح أن هاتين الحيثيتين إحداهما لا تجتمع مع الأخرى.

إذا اتضح ذلك فالفروض المتصوَّرة في المقام ثلاثة:

الأوّل: «أن تكون حيثية العود في عين كونها هذه الحيثية تصير حيثية الابتداء وبالعكس، وهذا هو الانقلاب المحال، لأن هذه الحيثيات أمور واقعية نفس أمرية، فلو انقلبت عمّا هي عليه للزم اجتماع حيثية الابتداء مع عدمها، وهو جمع للنقيضين.

الثاني: أن هذا الموجود يتصف بإحدى الحيثيتين دون الأخرى، كأن يتصف بالابتداء دون العود أو بالعكس، وهذا خلاف المفروض لما ذكرناه في الخصوصية الثانية.

الثالث: أن وجوداً واحداً يتصف بكلتا الحيثيتين من الابتداء والإعادة، وهذا مرجعه إلى اجتماع الضدّين وهو محال عقلاً، وهذا ما أشار إليه السبزواري في شرح المنظومة بقوله: «أو اجتماع المتقابلين في الهوية الواحدة»[1].

الوجه الرابع: جواز الإعادة يستلزم عودات لا متناهية

(١) شرح غرر الفرائد، حاج ملاّ هادي السبزواري، إعداد: مهدي محقق وثوشي هيكوا يزوتسو، ص٧٩.

لو جازت إعادة المعدوم بعينه لم يكن عدد العود بالغاً حدّاً معيّناً يقف عنده، والتالي باطل فالمقدم مثله. وهذا قياس استثنائي لابد فيه من إثبات الملازمة بين المقدم والتالي، ثم بيان بطلان التالي.

أما بيان الملازمة فهو أنه كلما جازت إعادة المعدوم بعينه فإن عدد العود سيستمر لا إلى نهاية، وذلك كما أن المُعاد الأوّل لا يختلف عن المبتدأ كذلك المعاد الثاني والثالث وهكذا يتسلسل العود. ومن ثم فلا مانع من حيث الإمكان العقلي أن يستمرّ عدد العود بلا توقف على حدّ معيَّن.

إنما الكلام في بطلان اللازم وأنه ما المحذور في أن يتسلسل عدد العودات لا إلى نهاية. أوضح الآملي وجه الاستحالة بأنه لا يخلو الأمر من أحد فروض ثلاثة:

الأوّل: أن يقع بعض دون بعض، وهذا محال لأنه تخصيص من غير مخصّص.

الثاني: أن يقع الجميع وهذا محال أيضاً، لأن لازمه التسلسل لا إلى نهاية.

الثالث: أن لا يقع أي فروضها وهو المطلوب.

إلاّ أن المصنِّف في المتن لم يعلّل بطلان اللازم بما ذكر، بل أشار إلى «أن تعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص» أي كما أن الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد كذلك المتشخّص ما لم يتعيّن عدده وأنه الأول أو الثاني أو الثالث لم يوجد، وحيث إننا لو قلنا بجواز إعادة المعدوم لا يتعيّن العدد بل يتسلسل لا إلى نهاية، إذن فلا يمكن أن يعاد المعدوم بعينه.

القول الثاني: جواز إعادة المعدوم بعينه

وهو الذي اختاره مشهور المتكلّمين كما تقدّمت الإشارة إليه، واستدلّوا لذلك بالبيان التالي: لابد أن نقف على ملاك الامتناع المدّعى في كلمات

الحكماء. وما يمكن أن يكون مناطاً له هو أحد أمور:

الأوّل: أن يكون ملاك ومنشأ الامتناع هو ماهية المعدوم، ومن الواضح أن الماهية بما هي لا يمكن أن تكون ملاكاً لامتناع الإعادة وإلاّ لما وجدت أوّلاً ولما وصلت النوبة إلى الإعادة، وهذا خلاف المفروض، وهذه هي الاستحالة الذاتية في كلمات القوم.

الثاني: أن يكون منشأ الامتناع أمراً عارضاً على الماهية ولكنه لازم غير مفارق لها، وهذا مرجعه إلى الفرض الأوّل، لأنه في هذه الحالة ينبغي أن لا يوجد أولاً، والمفروض أنها وجدت وتحقّقت، وهذا هو المحال الوقوعي، أي ما يلزم من وقوعه محال، أما نفس ذاته فلا امتناع بسببه.

الثالث: أن يكون ملاك الاستحالة أمراً عارضاً على الماهية مفارقاً لها. ومن الواضح أنه مع وجود هذا العارض تستحيل الإعادة، ومع عدمه فيمكن الإعادة. وهذا لازمه أن إعادة المعدوم بعينه ممكنة ذاتاً ـ خلافاً للحكماء ـ ولكن تختلف وقوعاً مع وجود الموانع وعدمها.

والحاصل أن الاستحالة إما لماهية المعدوم أو لازمها فيلزم أن لا يوجد ابتداءً، وإما لعارضها المفارق ومع زواله يزول الامتناع.

وقد أجاب المصنِّف في المتن أن هذا الحصر ليس بحاصر، بل هناك شقّ رابع هو الملاك في الامتناع والاستحالة، وهو ما يكون لازماً لوجود الشيء وهويّته بمعنى أن المانع من الإعادة بعد العدم هو الوجود الأوّل. والوجود وإن كان عرضياً مفارقاً للماهية إلاّ أن الحكم لما كان لازماً لنفس هذا العرضي لا للماهية بسببه لا يصدق قولهم فيزول الامتناع بزواله، وبعبارة أخرى: الممتنع إعادة وجود الماهية بعينه، فإذا تحقّق الوجود امتنع إعادته وتكرّره، ولا دخل للماهية في هذا الحكم أصلاً، ولذا يجري الحكم في الوجود الذي لا ماهية له أيضاً.

أضواء على النص

● قوله(قدِّس سرُّه): «وتبعهم فيه بعض المتكلّمين».

هو الإمام الفخر الرازي في المباحث المشرقية ـ كما تقدّم ـ.

● قوله(قدِّس سرُّه): «وقد عدَّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم ضرورياً».

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «على أن العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج فيه إلى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم»[١].

● قوله(قدِّس سرُّه): «وهو من الفطريات».

«وهي القضايا التي لا يصدِّق العقل بها بمجرّد تصوّر طرفيها كالأوّليات، بل لابدّ لها من وسط، إلا أن هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه. وهي المعروفة بالقضايا التي قياساتها معها. مثل حكمنا بأن الاثنين خُمس العشرة، فإن هذا حكم بديهي إلا أنه معلوم بوسط، لأن الاثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه، وكل ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كل منها يساويه فهو خُمس ذلك العدد، فالاثنان خمس العشرة. ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر»[٢].

● قوله(قدِّس سرُّه): «وفي جميع الخصوصيات المشخّصة حتى الزمان».

هذا الكلام إنما ينسجم مع كلام المشهور من الفلاسفة القائلين بأن

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدّسة، إيران ـ ١٤٠٤ق، ص٣٦.

(٢) المنطق، ج٣، ص٢٨٩.

التشخّص إنما هو بالأعراض، وإلا فالمختار عنده(قدّس سرُّه) ـ كما سيأتي منه في الفصل الثامن من المرحلة الخامسة ـ أن التشخّص إنما هو بالوجود.

● قوله(قدّس سرُّه): «**إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا**».

وذلك لمكان العينية فإن المعاد بالعودة الأولى هو الشيء نفسه وكذلك المعاد بالعودة الثانية وهكذا، فلا يتغيّر الواقع عمّا هو عليه باختلاف عدد العودات.

● قوله(قدّس سرُّه): «**وتعيّن العدد**».

ليس المراد من العدد هنا المعنى الاصطلاحي وهو الكم المنفصل الذي لا يشمل الواحد لأن الكم يقبل الانقسام والواحد لا يقبله، وإنما المقصود من العدد ما يدخل تحت العدّ فيشمل الواحد وما فوقه.

● قوله(قدّس سرُّه): «**وعمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد وهو ممّا نطقت به الشرائع الحقّة من قبيل إعادة المعدوم**».

اتضح فيما سبق أن المحققين من علماء الكلام لا يريدون أن الإنسان يُعدم بالموت حتى يُجاب عنه أنّ الموت نوع استكمال لا انعدام وزوال كما في المتن، أو يقال: إن الموت انتقال من دار إلى دار، وإنما يشير هؤلاء إلى ما تقدّمت الإشارة إليه أن هناك أدلّة نقلية من الكتاب والسنّة تبيِّن أن الإنسان سيفنى ويهلك في مرحلة من مراحل ما بعد الموت وهو ما بعد النفخ الأول في الصور، وهذا ما اضطر الحكماء ومنهم الطباطبائي في حواشيه على البحار أن يؤوِّل الآيات التي ظاهرها انعدام كل شيء سوى الله (تعالى)، وأن يتصرّف في تلك الروايات التي دلّت بظاهرها على الانعدام والفناء ما بعد النفخ الأوّل، وهي روايات متعدّدة أشار إليها العلاّمة المجلسي(قدّس سرُّه) في البحار[1] حيث

---

(١) بحار الأنوار، ج٦، ص٣٢٤ ـ ٣٣١.

قال: «الأخبار إنّما تدلّ على إفناء الأشياء وإماتتها بمعنى نزع الروح من كلّ بدن ذي روح وقطع العلقة بين كل نفس ومتعلّقها، وأما إبطال الأرواح وإعدام النفوس من أصلها فلا دليل عليه من جهة الروايات»[١].

هذا من حيث المضمون والدلالة، وأما من حيث السند فقد قال: «وأما أحاديث الصور فهي آحاد لا تبلغ حدّ التواتر ولا يؤيّد الكتاب تفاصيل ما فيها من صفة الصور والأمور المذكورة مع نفخه، ولا دليل على حجية الآحاد في غير الأحكام الفرعية من المعارف الأصلية لا من طريق سيرة العقلاء ولا من طريق الشرع على ما بيِّن في الأصول. فالواجب هو الإيمان بإجمال ما أريد من الصور لوروده في كتاب الله، وأما الأخبار فالواجب تسليمها وعدم طرحها لعدم مخالفتها الكتاب والضرورة، وإرجاع علمها إلى الله ورسوله والأئمة من أهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين»[٢].

هذا تمام الكلام في هذا الفصل وبه ينتهي الحديث عن هذه المرحلة.

---

(١) المصدر السابق، ج٦، ص٣٢٦، الحاشية رقم ١.

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص٣٣٦، الحاشية رقم (٢).

المرحلة الثانية

في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

وفيها فصل واحد

الفصل الأوّل

في الوجود الخارجي والوجود الذهني

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجي ـ وهو الوجود الذي يترتّب عليها فيه الآثار[1] المطلوبة منها ـ وجوداً آخر لا يترتّب عليها فيه الآثار، ويُسمّى وجوداً ذهنياً. فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع بما أنه جوهر، ويصحّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وبما أنه نبات وحيوان وإنسان ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقة، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصّها. والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً، واجد لحدّه، غير أنه لا يترتّب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية.

وذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا المسمّى بالموجود الذهنيّ، شبح الماهية لا نفسها، والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس، يباين المعلوم الخارجي في ذاته ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي. وهذا في الحقيقة سفسطة[2] ينسدّ معها باب العلم بالخارج من أصله.

---

(١) المراد بالأثر في هذا المقام، هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أوّلاً تتم به حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق في الإنسان، أو كمالاً ثانياً مترتّباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجّب والضحك للإنسان. (منه قدّس سرُّه).

(٢) لمغايرة الصور الحاصلة عند الإنسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلقاً وهو السفسطة. (منه قدّس سرُّه).

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقاً، وأن علم النفس بشيء إضافة خاصة منها إليه.

ويردُّه: العلم بالمعدوم، إذ لا معنى محصّلاً للإضافة إلى المعدوم.

واحتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه:

الأوّل: أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية كقولنا: «بحر من زيبق كذا» وقولنا: «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدّين»[1] إلى غير ذلك، والإيجاب إثبات، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المُثبَت له، فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر ونسمّيه الذهن.

الثاني: أنا نتصوّر أموراً تتصف بالكلّية والعموم، كالإنسان الكلّي والحيوان الكلّي، والتصوّر إشارة عقلية لا تتحقّق إلاّ بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود للكلّي بما هو كلّي في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر ونسمّيه الذهن.

الثالث: أنا نتصوّر الصِّرْف من كل حقيقة، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثّرها بالخلط والانضمام، كالبياض المتصوّر بحذف جميع الشوائب الأجنبية، وصِرْف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه، والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر نسمّيه الذهن.

---

(١) فإن قيل: إن أدلّة الوجود الذهني مصبّها إثبات الوجود الذهني للماهيات، والممتنعات باطلة الذوات ليست لها ماهيات، وإنما يختلق العقل مفهوماً لأمر باطل الذات، كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما.

قلنا: إن لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً ما، لمكان الحمل، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، نسمّيه الذهن. (منه قدّس سرُّه).

الشرح

قبل الدخول في الأبحاث التي تعرَّض لها المصنِّف(قدّس سرُّه) في المتن لا بأس بالإشارة إلى أمرين على نحو الإجمال:

الأوّل: أهمية وفائدة هذا البحث.

الثاني: تاريخ هذه المسألة.

الأمر الأول: أهمية وفائدة هذا البحث

يعتبر بحث الوجود الذهني من أهم المسائل التي طُرحت في الفلسفة الإسلامية، خصوصاً مدرسة الحكمة المتعالية، وذلك لأنها ترتبط بأهم مسألة في نظرية المعرفة وهي قيمة المعلومات التي يملكها الإنسان عن الواقع الخارجي.

والسؤال المطروح هنا: هل يمكن للإنسان الركون إلى أن ما يدركه عن طريق الحس والعقل موجود في الواقع ونفس الأمر بالنحو الذي أدركه أم أن الأمر ليس كذلك؟

لقد تقدّم أن الوظيفة الأساسية للبحوث الفلسفية هي تمييز الحقائق عن الاعتباريات والوهميات، ومن البديهي أن ذلك لا يتحقّق إلاّ إذا قلنا إن الإنسان قادر على إدراك الواقع على ما هو عليه، وأما إذا لم يكن له القدرة والاستعداد لذلك لأضحت الفلسفة عبثاً.

ومن هنا «يمكن اعتبار مسألة قيمة المعلومات أساس المسائل الأخرى، لأن المذاهب المختلفة تفترق فيها، فعند هذه المسألة تفترق الواقعية عن المثالية والسوفسطائية، وفيها ينفصل سبيل الفلسفة اليقينية التي جاء بها

إفلاطون وأرسطو وأتباعهما من قدماء اليونان وجميع الحكماء في المرحلة الإسلامية، وديكارت وليبنتس ومجموعة أخرى من الفلاسفة المحدثين في أوروبا، عن سبيل فلسفة الشك التي أسّسها بيرون زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان وكان لها أتباع في اليونان ثم في الاسكندرية وأخيراً في أوربا»[١].

الأمر الثاني: تاريخ هذه المسألة

يقول الشيخ مطهري: «تعتبر هذه المسألة من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فعندما تُرجمت الفلسفة اليونانية لم يكن لبحث الوجود الذهني أي أثر، حيث لا نجد هذا البحث في مؤلفات الفارابي حتى على المستوى اللفظي، إذ لم يرد مصطلح "الوجود الذهني" لديه وكذلك في مؤلفات ابن سينا وإن كانت تحتوي على بحث العلم ولكن لا يوجد فيها بحث بعنوان "الوجود الذهني " كما لم يرد هذا البحث لدى شيخ الإشراق السهروردي»[٢].

وأوّل من تعرّض لهذه المسألة بعنوان بحث مستقل هو الفخر الرازي في «المباحث المشرقية» حيث عقد فصلاً مستقلاً لذلك تحت عنوان «في إثبات الوجود الذهني»[٣] وتبعه على ذلك المحقق الطوسي في التجريد حيث قال: «وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاّ لبطلت الحقيقية، والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم»[٤].

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري، تعريف: محمد عبد المنعم الخاقاني، ص٢٩٢.

(٢) شرح المنظومة، ج١، ص٢٠٩.

(٣) المباحث المشرقية، ج١، ص٤١.

(٤) كشف المراد ، المقصد الأول، الفصل الأوّل، المسألة الرابعة، ص٢٨.

ولا يخفى أن الشيخ الرئيس وإن لم يعقد بحثاً مستقلاً للوجود الذهني، إلا أن هذا الاصطلاح ورد في كلماته. يقول: «فلأن الخبر دائماً عن شيء متحقّق في الذهن، والمعدوم المطلق لا يُخبر عنه بالإيجاب، وإذا أخبر عنه بالسلب أيضاً فقد جُعل له وجود بوجه ما في الذهن». كما يقول في مقام ردّ نظرية الحال وثبوت المعدومات: «إنما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الإخبار إنما يكون عن معان لها وجود في النفس وإن كانت معدومة في الأعيان، فتبيّن أن المخبَر عنه لابد من أن يكون موجوداً وجوداً ما في النفس، والإخبار في الحقيقة عن الموجود في النفس، وبالعرض عن الموجود في الخارج»[1].

إذن لهذه المسألة جذور في كلمات السابقين على الرازي والطوسي، ولكنّها كانت مطروحة بشكل بسيط وساذج ثم توسّعت وتشعّبت بسبب الخلاف والنقاش الذي دار حولها حتى غدت واحدة من أهم تقسيمات الفلسفة في الحكمة الصدرائية.

وهذا لا يعني أن ليس للمسألة جذور في كلمات المتقدّمين على الشيخ في العصر الإسلامي كالكندي والفارابي بل وحتى في الفلسفة اليونانية وما بعدها أيضاً، إذ من المحتمل جدّاً أن تكون قد طُرحت بألفاظ وعناوين أخرى وإن لم تكن بهذا النحو الذي نعْهده في الفلسفة الإسلامية خصوصاً المرحلة المتأخّرة منها.

والحاصل أن هذا البحث بالصيغة المطروحة في الحكمة المتعالية يعتبر «من إنجازات الفلسفة الإسلامية، وقد تطوّر البحث فيها بعد الطوسي خصوصاً في الفترة الواقعة ما بينه وبين صاحب القبسات المحقّق الداماد، وازداد هذا

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ص٣٤.

الجدل بين الشيرازيين في تلك الفترة من قبل الخفري والدواني والسيّد صدر الدين الدشتكي وولده غياث الدين الدشتكي، حتى جاء صدر المتألهين الشيرازي الذي استفاد من دراسات هؤلاء الفلاسفة فقام بتهذيبها وأعاد إنتاجها بعد أن مزجها بابتكاراته الفلسفية الخاصة»[1].

بعد أن اتضحت هذه المقدّمة، يقع الحديث في مقامين:

المقام الأوّل: الأقوال في المسألة مع أدلّتها.

المقام الثاني: الإشكالات الواردة مع أجوبتها.

المقام الأوّل: الأقوال في المسألة مع أدلّتها

قبل الدخول في بيان أقوال الأعلام في هذه المسألة الحيوية لابد من الإشارة إلى مقدّمة حاصلها: لقد ثبت في الأبحاث السابقة أن هناك واقعية خارج ذواتنا، وأن تلك الواقعية متكثّرة وليست واحدة، وأن كل حقيقة من تلك الحقائق عندما تنعكس في الذهن يُنتَزع منها مفهومان اثنان أحدهما غير الآخر وإن اتحدا مصداقاً، وهما الوجود والماهية، وأن الأصيل الذي يكون منشأً لترتّب الآثار إنما هو الوجود دون الماهيّة.

تأسيساً على هذا يُطرح تساؤل فحواه: ما الذي يحدث للإنسان عندما يواجه أي حقيقة من حقائق العالم الخارجي، حتى يتحقّق له العلم بتلك الحقيقة؟ اختلفت اتجاهات الأعلام في الإجابة على ذلك إلى أقوال، أهمّها:

القول الأوّل: نظرية الحكماء

المشهور بين الحكماء في العصر الإسلامي أن للماهيات بالمعنى الأخص نحوين من الوجود، أحدهما الوجود الخارجي، وهو الذي يترتّب عليه الآثار

---

(١) شرح المنظومة، ج١، ص٢١٠.

المختصة بتلك الماهية، سواء كانت تلك الآثار كمالات أولية ـ وهي التي تتم بها حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق للإنسان ـ أو كمالات ثانوية مترتّبة على الشيء بعد تحقّقه ووجوده كالتعجّب والضحك له. والآخر الوجود الذهني الذي يحضر عند العالِم ولا تترتّب عليه تلك الآثار التي كانت تترتّب عليه وهو في الخارج. فمثلاً إذا جئنا إلى ماهية الإنسان وعرّفناها بأنها جوهرٌ جسمٌ نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، فلهذه الماهية ـ بما لها من الأجزاء الحدية ـ نحوان من الوجود، فإذا كانت موجودة بوجود خارجي فهي قائمة لا في موضوع بما أنها جوهر، ويصحّ أن يُفرض فيها أبعاد ثلاثة بما أنها جسم، وهكذا باقي الأجزاء الماهوية لها، وأما إذا كانت موجودة بوجود ذهني، فإنها وإن كانت واجدة ذاتاً لحدّ الإنسان وأجزائه الماهوية كالجوهرية والجسمية وغيرهما إلا أنها ليست لها خواص الجوهرية والجسمية ونحوهما التي كانت للإنسان بحسب وجوده الخارجي. فالإنسان ـ بحسب وجوده الذهني ـ وإن كان جوهراً جسماً... الخ إلاّ أنه ليس قائماً لا في موضوع، ولا يصحّ أن يُفرض فيه أبعاد ثلاثة. وهذا معناه أن العلاقة التي تقوم بين العالِم وبين الواقع الخارجي هي علاقة ماهوية وليست وجودية، أي إن ذات الماهية وعينها في الخارج هي التي تحصل لدى النفس، فيتحقّق ـ من خلالها ـ العلم بالواقع الخارجي. وهذا ما أشار إليه السبزواري في منظومته بقوله:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان[1]

يقول مطهري: «يرى فلاسفة المسلمين أن حقيقة العلم والوعي بالأشياء الخارجية هي حصول ماهية الشيء الخارجي في الذهن. يعني: حينما يحصل لدينا علم بشيء ما، يحصل لذات وماهية ذلك الشيء وجود آخر في أذهاننا.

---

(١) شرح غرر الفوائد، ص٦.

وعلّة حصول التفاتنا نحو الخارج ـ على أثر حصول صورة شيء معيّن في الذهن ـ هي أن الصورة الذهنية عبارة عن ظهور لماهية ذات الشيء، وعلّة كون هذه الصورة ظهوراً لماهية خارجية هي أن عين هذه الماهية حصل لها ـ في الحقيقة وجود آخر على مستوى الذهن، يعني: حينما نتصوّر ـ مثلاً ـ الإنسان أو الحجر أو العدد أو الخطّ.... يحصل في أذهاننا للإنسان أو الحجر... وجود واقعي، إلا أن سنخ وجود الإنسان الذهني أو الحجر الذهني، وسنخ وجود الإنسان الخارجي أو الحجر الخارجي اثنان ونوعان»[1].

إذن يعتقد هؤلاء أن العلاقة الممكنة والجسر الذي يمكن تصوّره بين الذهن والخارج هو تلك الرابطة الواقعية الماهوية، ولو سلبنا الإنسان هذه العلاقة الماهوية فلا يمكن أن نقيم أية رابطة من نوع آخر.

يتضح ممّا تقدّم أن نظرية مشهور الحكماء تقوم على ركنين أساسيين:

الأوّل: أن الماهية بالمعنى الأخص لها نحوان من الوجود، ذهني وخارجي. وعلى هذا الأساس ذكروا أن واحدة من أهم تقسيمات الوجود هو انقسامه إلى الذهني والخارجي.

الثاني: أن هناك عينية بين الخارج والذهن من حيث الماهية لا الوجود، وهذا هو مراد الحكماء من قولهم: إن الصورة الذهنية للماهيات الخارجية كاشفة عن الواقع كما هو عليه في نفس الأمر، وما لم يتحقّق ذلك لا يحصل العلم بالواقع.

وسيتضح من خلال عرض الأقوال الأخرى أن الركن الأوّل إنما هو بصدد نفي نظرية الإضافة التي أنكرت الوجود الذهني مطلقاً ولم تقبل انقسام

---

(١) شرح المنظومة: محاضرات أُلقيت على طلاّب كلية الإلهيات، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيد عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.

الوجود إلى ذهني وخارجي، وأن الركن الثاني إنّما هو لردّ ما ينسب إلى القدماء من نظرية الشبح.

أدلّة الوجود الذهني

احتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه:

الأوّل: الأحكام الإيجابية الصادقة على المعدومات

ويتوقف بيانه على ذكر مقدّمتين:

الأولى: ذَكر المناطقة أن هناك نحوين من الأحكام، إيجابية وهي التي تثبت المحمول للموضوع كقولنا: «محمد عالم»، وسلبية وهي التي يُسلب فيها المحمول عن الموضوع.

الثانية: من القواعد المعروفة أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، وهي قاعدة الفرعية[1].من هنا أجمعت كلمة المناطقة على أن القضايا الموجبة لابدّ من وجود الموضوع فيها خلافاً للسالبة حيث يمكن أن تكون مع انتفاء الموضوع أيضاً.

بناءً على هاتين المقدّمتين نقول: إن هناك جملة من الأحكام الإيجابية الصادقة كقولنا: «بحر من زيبق بارد بالطبع» وقولنا: «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدّين». ومن الواضح أن القضية الأولى موجبة قد حُكم فيها بثبوت المحمول وهو البرودة بالطبع للموضوع الذي هو البحر من الزيبق، وكذلك في القضية الثانية، فإننا نريد أن نقول: إن المحمول غير الموضوع، والغيرية فرع ثبوتهما.

---

(١) قواعد كلي فلسفي، ج١، ص١٨٨، (بالفارسية).

وحيث إن هذه الموضوعات لا تحقُّق لها في الخارج، بل لا يمكن لبعضها أن يتحقق في الخارج، فلابد من موطن آخر تثبت فيه حتى يمكن الحمل، وهو الذي سُمّي ذهناً. وهذا التقرير الذي ذكره المصنِّف لهذا الوجه هو الذي جاء في كلمات الحكيم السبزواري حيث قال:

للحكم إيجاباً على المعدوم

وبيّن هذا النظم في الشرح بقوله: « "للحكم إيجاباً" أي نحكم حكماً إيجابياً "على المعدوم" أي ما لا وجود له في الخارج، كقولنا: "بحر من زئبق بارد بالطبع" و "اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدّين" و "ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له"، وإذ ليس المثبت له هنا في الخارج ففي الذهن»[1].

ربما كان نصير الدين الطوسي أوّل من أقام هذا البرهان، وقد أورده في التجريد. قال: «وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاّ لبطلت الحقيقية» ولما كانت القضية الحقيقية موجودة، فالوجود الذهني موجود. ومن المؤسف أن تحولاً طرأ على هذا البرهان فيما بعد في كلمات السبزواري ومن تبعه من بعده كما وجدنا في المتن، ولو بقي على الصورة التي أوردها المحقّق الطوسي لكان أدقّ ممّا ذكر هنا، وتحقيق هذه المسألة موكول إلى دراسة أعمق.

الثاني: الكلّي العقلي غير موجود في الخارج

ذكر المناطقة أن الكلي إما طبيعي أو منطقي أو عقلي، ولتوضيح ذلك إذا قلنا: «الإنسان كلّي» فهنا ثلاثة أشياء:

١ ـ أن يلاحظ العقل ذات الموصوف بالكلي مع قطع النظر عن الوصف، بأن يعتبر الإنسان مثلاً بما هو إنسان من غير التفات إلى أنه كلّي أو غير كلّي،

(١) شرح غرر الفوائد، ص٥٨.

وذلك عندما يحكم عليه بأنه حيوان ناطق، فإنه ـ أي ذات الموصوف بما هو ـ عند هذه الملاحظة يسمّى «الكلّي الطبيعي» ويقصد به طبيعة الشيء بما هو.

٢ ـ أن يلاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلّي وحده، أي يلاحظ مفهوم «ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين» مجرّداً عن كل مادّة مثل «إنسان وحيوان وحجر وغيرها» فإنه ـ أي مفهوم الكلّي بما هو ـ عند هذه الملاحظة يسمّى الكلّي المنطقي.

٣ ـ أن يلاحظ العقل المجموع من الوصف والموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرّداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلية، كما يلاحظ الإنسان ـ مثلاً ـ بما هو كلّي لا يمتنع صدقه على كثيرين، فإنه ـ أي الموصوف بما هو موصوف بالكلي ـ يسمّى الكلّي العقلي.

إذا اتضحت هذه المقدّمة يتبيّن أن مراد المصنّف من «الكلية والعموم» هو الكلي العقلي. وبناءً على ذلك يقرّر هذا الوجه بأنا «نتصوّر بعض الأشياء على نحو الكلية والعموم، أي بنحو تقبل فيه الصدق على كثيرين فمثلاً: نتصور الإنسان بنحو يشمل فيه هذا المفهوم أفراده بشكل غير متناه، فنقول: إن للإنسان نفساً ناطقة، ففي هذا المثال يعمُّ الإنسان مصاديق غير متناهية. ونحن نعلم من ناحية أخرى أن ما هو في عالم الخارج إنما هو الجزئي لا الكلّي، إذن فالإنسان الكلي موجود في موطن آخر، وحيث لم يكن موطنه الخارج، إذن يكون موطنه الذهن»[١] وقد أشار السبزواري إلى هذا الوجه بقوله:

لانتزاع الشيء ذي العموم[٢]

---

(١) شرح المنظومة، ص٥٨.

(٢) شرح غرر الفوائد، ص٦.

الثالث: الماهية الصرفة غير متحقّقة في الخارج

من القواعد الفلسفية المعروفة قاعدة الصرافة (صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر) بمعنى أن كل حقيقة «ما لم ينضم إليها ما يغايرها من موضوع أو أمر لاحق به كالزمان والمكان ونحوهما فهو لا يتكرّر ولا يتثنّى، فالبياض ـ مثلاً ـ إنّما يتكرّر ويصير هذا البياض وذاك البياض إذا كان في الثلج والعاج والقطن ونحوها، وحيث كان الثلج غير العاج يكون بياض الثلج غير بياض العاج، وإذا جرّدنا البياض عن الثلج والعاج ترتفع هذه الاثنينية قطعاً، وكذا إذا كان في زمان وزمان آخر أو مكان ومكان آخر، وأما محض البياض وصرفه محذوفاً عنه كل ما يكون غيره إذا لاحظته ثم لاحظته يكون الملحوظ ثانياً بعينه هو الملحوظ أوّلاً ولا ترى اثنينية في الملحوظ أصلاً»[1].

إذا اتضحت هذه المقدّمة نقول: إننا نجد بالوجدان أنا نتصوّر الحقائق الصرفة وغير المخلوطة بشيء آخر، ومن الواضح أن مثل هذه الحقائق غير موجودة في الواقع الخارجي، فمثلاً لا يوجد في الخارج إنسان محض بنحو يكون مجرّداً عن كل شيء آخر، كالكيفية والكمية والأين والوضع والجهة والإضافة وغيرها. نعم إذا كان الإنسان موجوداً في الخارج فله وضع وكيف وجهة وإضافة معيّنة. وهكذا جميع الأشياء في الطبيعة فإنها مخلوطة مع أشياء أخرى ومركّبة مع غيرها، ولا يمكن أن توجد على نحو الصرافة.

فإذا لم يكن لمثل هذه الحقائق الصرفة وجود في الخارج، إذ من المستحيل أن تكون موجودة فيه من غير مشخصاتها ومنضماتها، إذن فلابد من موطن ومحل آخر تكون متحقّقة فيه، وليس هو إلا الذهن. وقد أشار السبزواري إلى هذا الوجه في منظومته بقوله:

---

(١) غرر الفرائد؛ ج١، ص٩٩؛ قواعد كلي فلسفة، ج٢، ص٣٥٥ (بالفارسية).

صِرفُ الحقيقة الذي ما كَثُرا من دون منضماتها العقلُ يرى[١]

هذه هي الوجوه الثلاثة التي أقامها المصنّف(قدّس سرُّه) لإثبات الوجود الذهني بالنحو الذي ذكره المشهور من الحكماء.

الفوارق بين هذه الوجوه

الأوّل: أن الوجه الأوّل يثبت المطلوب من خلال التصديق خلافاً للأخيرين فإنهما يثبتانه من خلال التصوّر.

الثاني: أن الوجه الثاني يثبت المطلوب من خلال كلية المفهوم، والثالث يثبته من خلال صرافته.

وتوضيحه: أن النفس ـ بالنسبة إلى المفاهيم التي نتصورها ـ تقوم بنوعين من العمليات: التعميم والتجريد. والمقصود بالأوّل: إعطاء المفاهيم التي يتصوّرها الذهن صفة العموم والكلية، والمراد بالثاني: أن الذهن يقوم بفصل الأشياء المنضمة إلى الماهية في الخارج ويتصوّرها مجرّدة عن كل ما هو خارج ذاتها وذاتياتها.

ممّا تقدّم اتضح عدم تمامية ما ذكره المحقّق اللاهيجي في الشوارق، بعد نقل مسلك الكلية عن المواقف وشرح المقاصد، حيث قال: «إن هذا داخل في الوجه الذي تمسك به بالحكم الإيجابي على المعدوم»[٢].

والواقع أن إثبات نحو آخر من الوجود يسمّى بالوجود الذهني أو الوجود الظلّي قد يقال: «إنه ثابت بالعلم الحضوري، ومن هنا فلا يحتاج إلى البرهنة عليه، وما يذكر دليلاً في هذا المجال لا يعدو حدّ التنبيه لأجل إلفات نظر

---

(١) شرح غرر الفوائد، ص٦.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، للحكيم الإلهي الفيلسوف المحقّق العارف الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، (الطبعة الحجرية)، ج١، ص٤٧.

الغافل ودفع ما يبدو له من شبهة»[١]. فهذا الركن من مبحث الوجود الذهني ثابت سواء قلنا إنه نظري يحتاج إلى دليل كما هو المشهور، أو بديهي لا يحتاج إلا إلى التنبيه كما هو مختار بعض المعاصرين.

إنما المهم البحث في الركن الثاني من مدّعى الحكماء، وهو إثبات المطابقة العينية بين الذهن والخارج من حيث الماهية والذات، وهذا هو الذي وقع فيه البحث قديماً وحديثاً خصوصاً عند الغربيين، وعلى ذلك لابد أن نرى أن الوجوه السابقة هل تنهض لإثبات هذا المدّعى أو أنها قاصرة عن ذلك.

الحق أن ما تقدّم من الأدلّة لا يكفي لإثبات هذا الركن من نظرية الحكماء، وإنما هي بصدد نفي القول بالإضافة الذي ذهب إليه جمهور المتكلّمين ـ كما ستأتي الإشارة إليه ـ.

من الواضح أن القول بالإضافة إنما هو بصدد إنكار الوجود الذهني مطلقاً، فلهذا يقول بعض المحقّقين: «إن جميع ما تُمسِّك به لإثبات الوجود الذهني ناظر إلى الجانب الأوّل»[٢] أي إثبات وجود ذهني في قبال الوجود العيني.

يقول مطهري في ذيل الوجه الثالث: «يتفق الدليل الثالث مع الدليل الثاني المتقدّم في نفي القول بالإضافة فقط»[٣] بل يجري ذلك في الدليل الأول أيضاً كما يظهر بالتدبّر.

فهذه الوجوه إما أنها ليست بصدد إثبات العينية والمطابقة الماهوية بين الذهن والخارج، أو أنها غير ناهضة لإثبات هذه الحقيقة.

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، ص٤٥، تعليقة رقم ٤٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) شرح المنظومة، ج١، ص٢٤٢.

من هنا وجدنا أن شيخ الإشراق السهروردي وصدر المتألهين الشيرازي والعلاّمة الطباطبائي حاولوا إثبات العينية من خلال أدلّة أخرى. وهذا ما نَكِلُ الحديث عنه إلى غير هذه الدراسة.

القول الثاني: نظرية الإضافة

وهو القول الذي ينكر أصل الوجود الذهني، وهو منسوب إلى جماعة من المتكلّمين، كما في شرح غرر الفرائد للسبزواري[١] ونسبه في شرح المواقف إلى جمهور المتكلّمين[٢] وهي المعروفة بنظرية التعلق في كلمات أبي الحسن الأشعري حيث يقول: «إن حقيقة العلم عبارة عن نوع تعلّق بين العالم والمعلوم»[٣] واختلفت النسبة إلى الفخر الرازي، فبعضهم نسب إليه إنكار الوجود الذهني مطلقاً[٤] وبعضهم يرى أن الرازي وإن كان يعتقد بالوجود الذهني، إلاّ أنه ينكر أن يكون العلم نفس الوجود الذهني، بل يعتقد أنّ العلم على الإطلاق (حصولياً كان أو حضورياً) إضافة، وأن الحصولي منه إضافة بين العالم وبين الوجود الذهني، وهي الصورة المنطبعة في الذهن المطابقة للواقع الحاكية عنه.

وكيفما كان فإن هذا الاتجاه يرى أن العلم ليس من مقولة الكيف النفساني ـ كما هو المشهور ـ وإنما هو إضافة ونسبة بين العالم والشيء الخارجي الذي هو المعلوم.

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص٦٠.

(٢) شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى ٧٥٦هـ للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٢ هـ ج٦، ص٢.

(٣) شرح المنظومة، ج١، ص٢١١.

(٤) شرح المنظومة، ص٦٣.

بتعبير آخر: إن المنسوب إلى هذا الاتجاه هو إنكار أي زيادة تحصل في النفس بعد تحقّق حالة العلم والإدراك، وهذا معناه: أن النفس لا تتغيّر عمّا هي عليه قبل الإدراك وبعده.

لذلك قد يقال: إذا لم تتغيّر النفس عمّا هي عليه قبل الإدراك وبعده، وكانت حالتها بعده كما كانت قبله، إذن ما هو الفرق بين العلم والجهل؟

أجابوا على ذلك: إننا وإن كنّا ننكر حصول صفة حقيقية في النفس تسمّى وجوداً ذهنياً، إلا أن هذا لا يمنع من تحقّق صفة انتزاعية من خلالها ينتزع العلم بالأشياء.

ويمكن تقريب ذلك من خلال مثال: «لو أخذنا شجرة ما بنظر الاعتبار، وكانت هذه الشجرة صغيرة فكبرت، فهنا تحصل للشجرة صفة واقعية وهي الزيادة الكمية، أو أنها كانت خضراء فاصفرّت، هنا أيضاً يحصل في الشجرة تغيير واقعي وهو التغير الكيفي. أما لو زرعنا إلى جانب هذه الشجرة شجرة أخرى، فسوف تظهر للشجرة صفة إضافية وانتزاعية، يعبَّر عنها بالمجاورة أو القرب وأمثال ذلك. ومن البداهة بمكان أن مجرّد وجود شجرة على مقربة من هذه الشجرة لا يفضي إلى وجود صفة واقعية ووجودية في هذه الشجرة، إلا أنها تصبح منشأً لانتزاع مفهوم إضافي وهو مفهوم المجاورة، وما العلم سوى نسبة وإضافة بين العالم والمعلوم الخارجي»[1].

وقد أُشكل على هذا القول في كلمات المحقّقين بأنه يلزم منه:

أوّلاً: «أن الإضافة والنسبة المقولية لا تتحقّق إلا بين شيئين، ومن هنا فلا يمكن العلم بالمعدوم، إذ المعدوم ليس بشيء حتى يقع طرفاً للإضافة، وكذلك لا يحصل علم للنفس بذاتها، إذ ليس بين النفس ونفسه اثنينية حتى

---

(١) شرح المنظومة، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، ص٦٣.

يصير الاثنان طرفي الإضافة»[١] «بل لا يمكن تقسيم العلم حينئذ إلى التصوّر والتصديق»[٢].

ثانياً: إن هذا الاتجاه خلاف الوجدان، لأن كل فرد منّا يلمس حالة وجودية في الذهن حين حصول العلم والإدراك لم تكن قبل ذلك، فكما نشعر بالألم واللذة والخوف ونحوها من الحالات الوجدانية، كذلك نحس ونلمس حالة من التغيّر تحدث في نفوسنا عند العلم بالأشياء الخارجة عنّا، ولذا قال السهروردي: «إنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركته، فإنما إدراكه هو بحصول مثال حقيقته فيك، فإن الشيء الغائب ذاته (أي المجهول) إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك، فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده وهو محال»[٣].

ويمكن إقامة شاهد على هذه الحقيقة: أنه لو كان العلم صفة انتزاعية إضافية ـ كما يقول هؤلاء ـ لما ترتّب عليه أي أثر وجودي، وهذا بعكس ما لو قلنا إنّ العلم صفة حقيقية واقعية تحصل للنفس، فإنه سوف يكون منشأً للآثار الوجودية، ومن الواضحات الوجدانية أن للعلم آثاراً خارجية تكون منشأً للحزن والسرور واللذة والألم ونحوها.

ثالثاً: «لو كان العلم إضافة بحتة، يتحتّم أن يحصل التغيير في العلم والإدراك والصورة الذهنية بتغيير وضع العالِم والمعلوم، من قبل قربه وبعده»[٤]. وهذا القول لا يمكن المصير إليه.

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص١٠٢.

(٢) شرح غرر الفرائد، ص٢٧٧.

(٣) شرح حكمة الاشراق، الفاضل المحقّق والنحرير المدقِّق الحكيم الإلهي محمد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي (قدّس سرُّه)، القسم الأوّل: المقالة الأولى، الضابط الثاني، ص٣٩.

(٤) شرح المنظومة، ص٦٤.

القول الثالث: نظرية الشبح

تعدّ نظرية الشبح أكثر نظريات الوجود الذهني تداولاً بين الفلاسفة القدماء والمعاصرين في الفلسفة الغربية، حيث ذهبوا إلى أن «الحاصل في الذهن من الأشياء أشباحها وأظلالها المحاكية عنها نوع محاكاة، كمحاكاة اللفظ والكتابة ونقوش الأشياء المرتسمة وعكوسها في الخارج، إلا أن محاكاة اللفظ والكتابة للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنية لها بحسب الطبيعة، كمحاكاة صورة الشمس في المرآة للشمس العينية، ونقش الفرس على الجدار مثلاً على الفرس الخارجي»[١].

والسبب الذي أدّى بهؤلاء إلى أن يفسّروا الوجود الذهني للماهيات الخارجية بالأشباح، هو أنهم وجدوا أن أدلّة الوجود الذهني تثبت ـ من جهة ـ أن هناك أمراً متحقّقاً في الذهن، خلافاً لنظرية الإضافة، ولكن وجدوا ـ من جهة أخرى ـ أنه لا يمكنهم الالتزام بأن تلك الحقائق بأعيانها تأتي إلى الذهن، لورود مجموعة من الإشكالات التي سيأتي الحديث عنها لاحقاً؛ لذلك التزموا ـ جمعاً بين الدليلين ـ بأن الموجود في الذهن هو شبح الموجود الخارجي وظلّه المحاكي عنه، ولذا قال العلاّمة الحلّي في شرحه على تجريد الاعتقاد: «إن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها»[٢].

والحاصل أن هذه النظرية تذهب إلى إنكار الركن الثاني من نظرية

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣١٤؛ النور المتجلّي في الظهور الظلّي (تحقيق أنيق حول الوجود الذهني)، آية الله حسن زاده آملي، ص٢٩.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٢٨.

الحكماء في الوجود الذهني، ولا تقبل العينية الماهوية بين الخارج والذهن، وإنما ترى أن المتحقق في الذهن يباين المعلوم الخارجي من حيث الماهية، وإن كان يشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته.

وقد اختلفت كلمات الأعلام في فهم عبارات قدماء الفلاسفة الاسلاميين كالفارابي، حيث إن الظاهر من جملة من كلماته أنه يذهب إلى نظرية الشبح، قال في فصوص الحكم: «البصر إذا حدق الشمس تمثّل فيه شبح الشمس». وقال: «البصر مرآة يتشبّح فيها خيال المُبصَر ما دام يحاذيه»[١] وهو الذي أكّده جملة من المحققين «كالقاضي البيضاوي في طوالع الأنوار، والتفتازاني في المقاصد إلى أن مقصود الفلاسفة القدماء هو حضور شبح الشيء»[٢] لا ماهيته. كما ذهب إليه السبزواري في حواشيه على الأسفار الأربعة[٣].

وذهب آخرون كالمحقّق اللاهيجي إلى ترجيح أن مراد القدماء من الشبح هو ماهية الشيء وذاته، قال في الشوارق: «واعلم أن المشهور أنّ للقائلين بالوجود الذهني مذهبين:

أحدهما: القول بأن معنى وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن، كالصورة المنقوشة من الفرس ـ مثلاً ـ في الجدار، وهذا القول للقدماء.

وثانيهما: القول بأن حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن، وهذا القول للمتأخّرين.

فالأولون إذا قالوا: «صورة الشيء موجودة في الذهن» أرادوا بها شبحه وشبيهه، والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته.

---

(١) فصوص الحكم؛ الفارابي، منشورات بيدار، ص٧٥ ، نقلاً عن إيضاح الحكمة، ج١ ص٢٧١.
(٢) شرح المنظومة، ج١، ص٢١٢.
(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣١٤، الحاشية رقم ١.

والحق أن ماهيات الأشياء لمّا لم تظهر عنها آثارها ولم تصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح، لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء، لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن، وأن هناك مذهبين»[١] وقد أيد شيخنا المحقق حسن زادة آملي هذا التوجيه حيث قال: «إن ما أفاده صاحب الشوارق من توجيه مذهب القدماء وجه وجيه وحدس ثاقب، وأنا مشارك له في هذا الحدس النوري، والمتدرّب في أقوال القدماء يجلُّهم عن أن لم ينالوا أمثال هذه الأمور، كيف لا وأدلّة الوجود الذهني دالة على أن للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن، لا أمر آخر مبائن لحقيقتها كالنقوش الكتبيّة والهيئات الصوتية، إذ لا يقول أحد: إن كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه، بخلاف صورته المدركة فإنه يجري عليها أحكامه، ويحمل عليها ذاتياته وعرضياته»[٢].

وعلى أي حال، فسواء كان القدماء من القائلين بنظرية الشبح كما هو ظاهر كلماتهم، أو من القائلين بنظرية الحكماء كما يرجّحه المتأخرون، فما يستحق التأمّل والتدبّر، هو: هل يمكن الذهاب إلى مقالة مشهور الحكماء من وجوب المطابقة الماهوية بين العين والذهن، أو أن ذلك غير معقول في نفسه، خصوصاً على مباني مدرسة الحكمة المتعالية، من أصالة الوجود، وأن الماهية حدّ الوجود، وأنها أمر اعتباري لا تحقق لها في متن الأعيان؟ وعلى فرض ثبوت المطابقة الماهوية بالنحو الذي سيصوّره لنا صدر المتألهين الشيرازي، فهل يخرج ذلك عن نظرية الشبح التي قال بها القدماء أم لا؟

تساؤلات تحتاج إلى دراسات أخرى.

---

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج١، ص٥١.

(٢) النور المتجلّي في الظهور الظلّي، ص٣٢.

ردّ الحكماء على نظرية الشبح

ثم إن القائلين بمقالة الحكماء، حاولوا إبطال نظرية الشبح من خلال أحد طريقين:

الأوّل: إقامة البرهان العقلي على مدّعى الحكماء بركنيه المتقدّمين، ومن الواضح أن هذا البرهان إن تم فلا مجال لنظرية الشبح، لأنهما متقابلتان، ومع ثبوت إحداهما تبطل الأخرى.

الثاني: تحليل نظرية الشبح وهل هي تامة في نفسها أم لا؟

استعان الطباطبائي في المتن بالطريق الثاني لإبطال هذه النظرية، حيث يرى أن الالتزام بها يؤدي «في الحقيقة إلى السفسطة، ومعه ينسدّ باب العلم بالخارج من أصله».

وبيانه: أننا عندما نحلِّل الحقائق الخارجية الممكنة نجد أنها مركّبة من وجود وماهية، ومن البديهي أنه لكي يتحقق العلم لابد من وجود نحو من التطابق بين الصور العلمية والحقائق الخارجية، وحيث إن التطابق الوجودي بينهما غير معقول، وإلا للزم أن تكون آثار الوجود الخارجية حاصلة للوجودات الذهنية، فمثلاً إذا أدركنا النار، فلابد أن تتحقق آثار النار في الذهن كما هي متحققة في الخارج، وهذا باطل بالبداهة والوجدان، ومن هنا لم يحتمل أحد أن هناك تطابقاً وجودياً بين الذهن والخارج، فلا يبقى إلا التطابق الماهوي بينهما، فإذا أنكرنا ذلك ـ كما هو مدّعى نظرية الشبح ـ فلا علم لنا بالخارج أصلاً، وهذا معنى قول الحكماء: أنه لا يبقى فرق بين العلم والجهل، ولعادت جميع علومنا جهالات.

لذلك حاول شيخ الإشراق السهروردي أن يثبت أن «صدق العلم

والإدراك يرادف التطابق بين الخارج والذهن، وإلاّ لم يكن علمنا إلاّ جهلاً مركّباً» وكأنه يريد الاعتماد على بداهة المسألة.

وقد أيّد الطباطبائي هذا البيان ونسبه إلى كل الحكماء حيث يقول: «إن هذا البيان الذي ذكره السهروردي ليس مختصاً به، بل يُعَدّ من الأمور المسلّمة بين الحكماء جميعاً، ومن هنا فلا يمكن أن نفرض وجود العلم والإدراك، ومع ذلك نحتمل عدم مطابقته للواقع، فإنهما لا يجتمعان. إذن أوّل سؤال يوجّهه الفيلسوف للسوفسطائي هو: هل يوجد علم وإدراك في هذا العالم أم لا؟ فإن كان الأول فمعناه المطابقة مع الواقع الخارجي، وإن كان الثاني فلازمه تساوي العلم والجهل»[١].

بل يقول أصحاب هذا الاتجاه: إن إنكار المطابقة الماهوية يؤدي إلى إنكار العالم الموضوعي الخارج عن دائرة الذهن، أو الشك والتردّد فيه على الأقل، لأن ارتباطنا بهذا العالم إنما هو من خلال العلم، ومع الشك في هذا العلم وانقلابه إلى الجهل المركّب لا يبقى عندنا طريق لإثبات العالم الخارجي.

يقول الشيخ مطهري: «إذا سلبنا من العلم حكايته وكشفه عن الواقع فسوف تضحى كل أفكارنا جهلاً في جهل وظلمات بعضها فوق بعض، إذن إنكار التطابق الماهويّ بين العلم والمعلوم إنكارٌ لكشف العلم عن الواقع، وإنكار كشف العلم والإدراك عن الواقع يعادل كون العلم مساوياً للجهل المركّب، ومساواة العلم مع الجهل المركّب تساوي نفي وإنكار العالم الموضوعي الخارج عن دائرة الذهن، ولا أقل الشك والتردّد فيه. إذن إنكار الوجود الذهني يعادل المنحى السوفسطائي والسقوط في هاوية المثالية»[٢].

---

(١) شرح مبسوط المنظومة، دروس للمفكِّر الشهيد الأستاذ مطهري، منشورات الحكمة، ج١، ص٣٢٦ (بالفارسية).

(٢) شرح المنظومة، ص٥٥.

تتمّة

قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن ـ بمعنى حصولها بأنفسها فيه ـ إشكالات:

الإشكال الأوّل: أن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً، وهو محالٌ.

بيان الملازمة: أن الجوهر المعقول في الذهن جوهر، بناءً على انحفاظ الذاتيات، وهو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعروضه. وأما بطلان اللازم فللزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به.

الإشكال الثاني: أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف[1]، بناءً على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية، ثم إنا إذا تصوّرنا جوهراً كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر ـ لانحفاظ الذاتيات ـ وتحت مقولة الكيف كما تقدّم، والمقولات متباينة بتمام الذوات[2]، فيلزم التناقض في الذات. وكذا إذا تصوّرنا مقولة أخرى غير الجوهر، كانت الماهية المتصوَّرة مندرجة تحت مقولتين. وكذا لو تصوّرنا كيفاً

---

(١) وهو عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته، (منه قدّس سرُّه).

(٢) إذ لو لم تكن متباينة بتمام الذات، كانت مشتركة في بعض الذات، فكان لها جنس فوقها، والمفروض أنها أجناس عالية ليس فوقها جنس، هذا خلف، فهي بسائط متباينة بتمام الذات. (منه قدّس سرُّه).

محسوساً، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني، وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة، واستحالته ضرورية.

قالوا: وهذا الإشكال أصعب من الأول، إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات، إنما هو بين الجوهر والكيف والكم وغيرها، وأما مفهوم العرض بمعنى القائم بالموضوع، فهو عرض عامٌّ صادق على تسع من المقولات، ومن الجائز أن يعمّ الجوهر الذهني أيضاً ويصدق عليه، لأن المأخوذ في رسم الجوهر أنه «ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع»، فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع، وهو إذا وُجد في الخارج كان لا في موضوع.

هذا، وأما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين، كالجوهر والكيف، والكم والكيف، والمقولات متباينات بتمام الذوات، فاستحالته ضرورية لا مدفع لها.

وبالتوجه إلى ما تقدّم من الإشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله، بالقول بأن العلم بإضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط، وقد عرفت ما فيه.

وبعضهم إلى أن الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها لا بأنفسها، وشبح الشيء يغاير الشيء ويباينه، فالصورة الذهنية كيفية نفسانية، وأما المقولة الخارجية فغير باقية فيها، فلا إشكال، وقد عرفت مافيه.

وقد أجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما عن بعضهم أن العلم غير المعلوم، فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن يحصل أمران، أحدهما: الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج وهو المعلوم، وهو غير قائم بالنفس بل قائم بنفسه حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان. والآخر: صفة حاصلة للنفس قائمة بها يطرد بها عنها الجهل، وهو العلم. وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية من جوهر أو كم أو غير ذلك، والعلم كيف نفساني، فلا اجتماع أصلاً لا لمقولتين ولا لنوعين من مقولة.

وفيه: أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم، فإن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنّا الجهل وتصير وصفاً لنا نتّصف به.

ومنها: ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية، أن الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية ومنقلبة إلى الكيف. بيان ذلك: أن موجودية الماهية متقدّمة على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة. فإذا تبدّل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنياً جاز أن تنقلب الماهية، بأن يتبدّل الجوهر أو الكمّ أو غير ذلك كيفاً، فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقة معيّنة، بل الكيفيّة الذهنية إذا وجدت في الخارج كانت جوهراً أو غيره، والجوهر الخارجي إذا وُجد في الذهن كان كيفاً نفسانياً. وأما مباينة الماهية الذهنية للخارجية مع أن المدّعى حصول الأشياء بأنفسها ـ وهو

يستدعي أصلاً مشتركاً بينهما ـ فيكفي في تصويره أن يصوِّر العقل أمراً مبهماً مشتركاً بينهما، يصحِّح به أنّ ما في الذهن هو في الخارج، كما يصوِّر المادة المشتركة بين الكائن والفاسد الماديّين.

وفيه أوّلاً: أنه لا محصّل لما ذكره من تبدّل الماهية واختلاف الوجودين في الحقيقة، بناءً على ما ذهب إليه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

وثانياً: أنه في معنى القول بالشبح، بناءً على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي، فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطة.

ومنها: ما عن بعضهم أن العلم لما كان متّحداً بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم إنْ جوهراً فجوهر وإنْ كمّاً فكمّ وهكذا. وأما تسميتهم العلم كيفاً، فمبنيّ على المسامحة في التعبير، كما يسمّى كل وصف ناعت للغير كيفاً في العرف العام وإن كان جوهراً.

وبهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الأُخر تحت الكيف.

وأما إشكال كون شيء واحد جوهراً وعرضاً معاً، فالجواب عنه ما تقدّم، أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني ولا إشكال فيه.

وفيه: أن مجرّد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجه تحتها، كما ستجيء الإشارة إليه.

على أن كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفاً نفسانياً داخلاً تحت مقولة الكيف حقيقة من غير مسامحة.

ومنها: ما ذكره صدر المتألهين (رحمه الله) في كتبه، وهو الفرق في إيجاب الاندراج بين الحمل الأوّلي وبين الحمل الشائع، فالثاني يوجبه دون الأوّل.

بيان ذلك: أن مجرّد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حدِّ شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقّف الاندراج تحته على ترتّب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء.

فمجرّد أخذ الجوهر والجسم مثلاً في حدّ «الإنسان» حيث يقال: «الإنسان جوهر جسم نام حسّاس متحرِّك بالإرادة ناطق» لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم، حتى يكون موجوداً لا في موضوع باعتبار كونه جوهراً، ويكون بحيث يصحّ أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسماً، وهكذا.

وكذا مجرّد أخذ الكم والاتصال في حدّ السطح، حيث يقال: «كمّ متصل قارّ منقسم في جهتين» لا يوجب اندراجه تحت الكم والمتصلّ مثلاً، حتى يكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنه كمّ، ومشتملاً على الفصل المشترك من جهة أنه متصل، وهكذا.

ولو كان مجرّد صدق مفهوم على شيء موجباً للاندراج، لكان كل مفهوم كلّي فرداً لنفسه، لصدقه بالحمل الأوّلي على نفسه، فالاندراج يتوقف على ترتّب الآثار، ومعلوم أن ترتّب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني.

فتبيّن: أنّ الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من

المقولات، لعدم ترتّب آثارها عليها، لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتّب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجي. وأمّا من حيث إنها حاصلة للنفس حالاً أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها يصدق عليه حدّ الكيف بالحمل الشائع، وهو أنّه «عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته»، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى الخارج داخلاً تحت شيء من المقولات لعدم ترتّب الآثار، اللهمّ إلاّ تحت مقولة الكيف بالعرض.

وبهذا البيان يتضح: اندفاع ما أورده بعض المحققين على «كون العلم كيفاً بالذات، وكون الصورة الذهنية كيفاً بالعرض»، من أن وجود تلك الصورة في نفسها ووجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس، لأنّ وجودها الخارجي لم يبق بكلّيته، وماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصّة، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض، وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم إليه وإلاّ لكان ظهور نفسه، وليس هناك أمر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة، والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية كان ماهية العلم إضافة لا كيفاً، وإذا كان إضافة إشراقية كان وجوداً، فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهيةً.

وجه الاندفاع: أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها موجوداً ذهنياً مقيساً إلى خارج لا تترتّب عليها آثاره، بل من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً، وهي

كمال للنفس زائد عليها ناعت لها، وهذا أثر خارجي مترتّب عليها، وإذْ كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها فهي عرض لها، ويصدق عليها حدّ الكيف. ودعوى أنْ ليس هناك أمر زائد على النفس منضمّ إليها، ممنوعة.

فظهر أن الصورة العلمية من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس كيف حقيقة وبالذات، ومن حيث كونها موجوداً ذهنياً كيف بالعرض وهو المطلوب.

الإشكال الثالث: أنّ لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان، كون النفس حارّة باردة، عريضة طويلة، متحيّزة متحرّكة، مربّعة مثلثة، مؤمنة كافرة، وهكذا، عند تصوّر الحرارة والبرودة إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة.

بيان الملازمة: أنّا لا نعني بالحار والبارد والعريض والطويل ونحو ذلك، إلا ما حصلت له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عنه: أن المعاني الخارجية كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنّما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية، وتصدق عليها بالحمل الأوّلي دون الشائع، والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي هي بالحمل الأوّلي.

الإشكال الرابع: أنّا نتصوّر المحالات الذاتية كشريك الباري واجتماع النقيضين وارتفاعهما وسلب الشيء عن نفسه، فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

والجواب عنه: أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان

مفاهيمها بالحمل الأولي دون الحمل الشائع، فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأوّلي، وأما بالحمل الشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للباري، وهكذا في سائر المحالات.

الشرح

المقام الثاني: الإشكالات الواردة على الوجود الذهني

وقد استشكل على نظرية الوجود الذهني بالمعنى الذي ذهب إليه مشهور الحكماء بوجوه عديدة:

الإشكال الأول: اجتماع الجوهرية والعرضية في شيءواحد

وبيانه يتم من خلال مقدّمتين:

الأولى: بناءً على نظرية الحكماء في الوجود الذهني تكون جميع الذاتيات محفوظة إذا حصل العلم بها، فإذا أدركنا جوهراً، فالحاصل في الذهن هو الجوهر، لوجوب المطابقة الماهوية بين الذهن والخارج، فمثلاً إذا تصوّرنا الجسم الذي هو موجود جوهري، فالذي يتحقّق فيه هو الجوهر أيضاً.

الثانية: المشهور بين الحكماء أن الصور العلمية قائمة بالذهن قياماً حلولياً، والذهن مستغن عنها، فتكون عرضاً، لأن العرض هو الحالّ في محلّ يكون ذاك المحلّ مستغنياً عن هذا الحالّ.

وعلى هذا الأساس إذا تعقّل الإنسان جوهراً، فسوف يكون جوهراً بمقتضى المقدّمة الأولى، ويكون عرضاً بحكم المقدّمة الثانية، ولازمه اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد، وهو محال لكونهما متقابلين، لأن الجوهر «ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع» والعرض «ماهية إذا

وُجدت في الخارج وُجدت في موضوع».

ومن الواضح أنه لا يمكن لماهية واحدة شخصية أن تكون قائمة لا في موضوع وقائمة في موضوع، لأنه أشبه بالنقيضين.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وأما العلم فإن فيه شبهة، وذلك لأن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرّدة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصُوَر الجواهر كيف تكون أعراضاً، فإن الجوهر لذاته جوهر، فماهيته جوهر لا تكون في موضوع البتة، وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نُسبت إلى الوجود الخارجي»[1].

والجواب عن هذا الإشكال يقتضي ذكر مقدّمة حاصلها: اختلفت كلمات الأعلام في أن مفهوم الجوهر والعرض هل هما جنسان لما تحتهما، أو أنهما ليسا كذلك، أو أن الجوهر جنس لما تحته دون العرض؛ على أقوال:

الأول: كون كل واحد منهما جنساً لما تحته، فتكون المقولات العالية حينئذ اثنتين: مقولة الجوهر، ومقولة العرض.

الثاني: عدم كون كل واحد منهما جنساً لما تحته، فتكون المقولات حينئذ أربع عشرة.

الثالث: أن يكون الجوهر جنساً لما تحته من الجواهر، ولكن العرض ليس كذلك، وعلى هذا فالمقولات عشر، واحدة منها الجوهر والتسع الأُخر مقولات عرضية، وهذه هي نظرية أرسطو في المقولات، واختاره المشاؤون في العصر الإسلامي، وهو المشهور بين الفلاسفة. قال المصنّف في النهاية: «ثم إن جمهور المشائين على أن المقولات عشر، وهي الجوهر والكم

---

(١) إلهيات الشفاء، ص١٤٠، المقالة الثالثة؛ الفصل الثامن.

والكيف والوضع وأين ومتى والجدة والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل»[1] وسيأتي تحقيق الحال في هذه الأقوال في المرحلة السادسة من الكتاب.

والجواب عن الإشكال مبنيّ على القول المشهور في المقولات، وهو أن الجوهر جنس لما تحته، بمعنى أنه يؤخذ كجزء ماهوي في الأنواع التي تقع تحته كالنفس والعقل ونحوهما، بخلاف العرض فإنه مفهوم عام عرضي يصدق على المقولات التسع العرضية، وليس جنساً لها مأخوذاً في حدّها أخذ الحيوان في ماهية الإنسان. بل هو نظير مفهوم «الشيء» فإنه يصدق على جميع الأشياء من غير أن يكون جزءاً ماهوياً فيها. فإذا كان العرض مفهوماً عاماً صادقاً على جميع المقولات العرضية صدقاً عرضياً لا ذاتياً، فما المحذور في أن يصدق هذا المفهوم على الجوهر الذهني أيضاً ويُحمل عليه، فيقال: الجوهر الذهني عرض، كما يقال: الكم عرض، والكيف عرض ونحوهما؟ وذلك لأن الجوهر كما بُيِّنَ في تعريفه: «ماهية إذا وجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع» وهذا معناه أن عدم احتياجها إلى الموضوع إنما هو من لوازم وجود الجوهر الخارجي، لا أن عدم القيام والاستغناء عن المحل مقوِّم للجوهر أينما وجد. ومن هنا يمكن أن يكون الجوهر الخارجي قائماً لا في موضوع، والجوهر الذهني قائماً في موضوع. بتعبير آخر: ماهية الجوهر لها نحوان من الوجود، وجود خارجي قائم لا في موضوع، ووجود ذهني قائم في موضوع، مع انحفاظ ذاتية الجوهر في كلا الوجودين.

إذن لم تجتمع الجوهرية والعرضية في شيء واحد. قال الشيخ في الشفاء: «إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن

---

(١) نهاية الحكمة، ص٨٩.

تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي إن هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع، وأما وجوده في ا لعقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهر، أي ليس حدّ الجوهر أنه في العقل لا في موضوع، بل حدّه أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فإنّ وجوده في الأعيان ليس في موضوع»[1].

فهذا الإشكال لا مؤنة كثيرة في دفعه بناءً على مقالة المشهور في المقولات، لذلك قال المصنّف في المتن: «لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهراً وعرضاً». نعم إذا بنينا على أن العرضية مفهوم ماهويّ كالجوهرية، عند ذلك يستحكم الإشكال، ولا يمكن دفعه بما ذكر، وإنما يكون داخلاً تحت الإشكال اللاحق الذي سيأتي بيانه.

الإشكال الثاني: اندراج شيء واحد تحت مقولتين

وهو أعقد إشكال يمكن إيراده على الوجود الذهني، وقد عبّر عنه السبزواري في شرح المنظومة بأنه «جعَل العقول حيارى والأفهام صرعى» فلهذا قال في المتن: «وهذا الإشكال أصعب من الأول». وتوضيحه يستلزم بيان مقدّمات أيضاً:

الأولى: ما ذكرناه في المقدّمة الأولى في الإشكال السابق، من أن العلم بالأشياء الخارجية لايتحقق إلا من خلال حضور نفس ماهياتها إلى الذهن فإذا تصوّرنا جوهراً أو كماً أو كيفاً محسوساً مثلاً فإن هذه الماهيات بذواتها تأتي إلى الذهن.

الثانية: أن المشهور بين حكماء المشّاء أن العلم الحصولي داخل تحت

---

(١) إلهيات الشفاء، المقالة الثالثة، الفصل الثامن، ص١٤٠.

مقولة الكيف النفساني، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه في المرحلة السادسة من الكتاب. قال في نهاية الحكمة: «ومن الكيفيات النفسانية ـ على ما قيل ـ العلم، والمراد به العلم الحصولي الذهني من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، لصدق حدّ الكيف عليه»[1].

الثالثة: أن المقولات العالية متباينة بتمام ذواتها، إذ لو لم تكن كذلك لكانت مشتركة في بعض الذات، وهذا معناه أن هناك جنساً فوقها، والمفروض أنها أجناس عالية ليس فوقها جنس، ومن هنا قيل: إنها بسائط متباينة بتمام الذات. والنتيجة المترتّبة على ذلك أننا عندما نأتي إلى أي موجود من الموجودات الإمكانية، فإنه لا يمكن أن يكون مصداقاً بالذات لأكثر من مقولة، أي لا يؤخذ في الحدّ الماهوي لذلك الموجود أكثر من مقولة عالية، فهو إما جوهر أو كمّ أو كيف أو أين ونحوها. أجل، يمكن أن يكون مصداقاً بالعرض لأكثر من مقولة، بنحو لا يؤخذ في حدّه الماهوي، فمثلاً الإنسان لا يمكن أن يكون مصداقاً بالذات لمقولتي الجوهر والكيف في آن واحد، وذلك لأن الحكمة المتعالية ـ كما يفسّرها أتباعها ـ ترى أن الماهية حدّ الوجود، فلو اندرج وجود واحد خارجي تحت مقولتين بالذات، للزم أن يكون له ماهيتان، وهو محال، لأن الماهيات متباينة بتمام ذواتها، وتعدّد الماهية يكشف عن تعدد الوجود، والمفروض أنه واحد لا متعدّد، هذا خلف.

فإذا تمّت هذه المقدّمات نقول: بناءً على المقدّمة الثانية فإن الصور العلمية الحاصلة في الذهن داخلة تحت مقولة الكيف النفساني، وحيث إن هذه الصور قد تكون علماً بالجوهر والكم وغيرهما من المقولات، والمفروض بحكم المقدّمة الأولى أن الماهيات الخارجية بذواتها تأتي إلى

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٢٣.

الذهن، فالجوهر والكم الخارجي عندما يأتيان إلى الذهن فهما جوهر وكمّ حقيقة ويحمل عليهما ذلك. إذن فهما داخلان تحت مقولتي الجوهر والكم بالذات، فيلزم أن تكون الصور العلمية والوجود الذهني لهذه الماهيات داخلة تحت مقولة الكيف النفساني لأنها علم وإدراك، وتحت مقولات ماهياتها الخارجية لوجوب المطابقة العينية بين الذهن والخارج. وهذا معناه أن وجوداً واحداً يكون داخلاً تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات. وقد تقدّمت استحالته في المقدّمة الثالثة، لأنه يؤدي إلى التناقض في الذات، بمعنى أنه «يلزم أن تكون الماهية الواحدة نفسها وعدم كونها نفسها، فإن كونها جوهراً هو عدم كونها كيفاً، فإذا كانت كيفاً كانت كيفاً حال كونها لا تكون كيفاً». ومن هنا قال في المتن: «واستحالته ضرورية لا مدفع لها». ونِعْمَ ما قال الحكيم السبزواري في منظومته:

والذات في أنحا الوجودات حُفظ جمع المقابلين منه قد لُحظ
فجوهرٌ مَعْ عَرَض كيف اجتمع أم كيف تحتَ الكيف كلٌّ قد وقع[1]

وقد أُجيب عن هذين الإشكالين بوجوه عديدة؛ منها:

الجواب الأوّل: نظرية الإضافة

وقد أنكر أصحاب هذا الاتجاه أصل الوجود الذهني، ومعه لا يرد الإشكالان المتقدّمان، وغيرهما من الإشكالات اللاحقة.

وقد أشرنا إلى هذه النظرية وما يرد عليها فيما سبق.

الجواب الثاني: نظرية الشبَح

وقد تقدّم الكلام عنها، وما يمكن أن يتأمل فيها.

---

(١) شرح غرر الفوائد، ص٦.

الجواب الثالث: نظرية الفاضل القوشجي

ذهب الفاضل القوشجي إلى أن الحصول في الذهن غير القيام به. وبيانه كما ذكره في شرحه على تجريد الاعتقاد عند قول المحقّق الطوسي: «وهو ـ أي الوجود ينقسم إلى الذهني والخارجي، وإلاّ بطلت الحقيقية» ما هذا لفظه: «والجواب الحاسم لمادّة الشبهة، هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإن حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما أن حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به، وكذا الحصول في الزمان، فإنه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه. وإنما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه. وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وأمثالها، إنّما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به، فلم يوجب اتصاف الذهن بها، وإنما كانت توجب اتصاف الذهن بها لو كانت قائمة به وليس كذلك.

وبهذا التحقيق يندفع إشكال قويّ يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها لا صورها وأشباحها في الذهن، وهو أن مفهوم الحيوان ـ مثلاً ـ إذا وُجد في الذهن فإنا نعلم يقيناً أن هناك أمرين:

أحدهما: موجود في الذهن وهو معلوم وكلّي وجوهر، أعني مفهوم الحيوان، إذ المراد بالجوهر ماهية إذا وُجدت في الخارج كانت لا في موضوع.

وثانيهما: موجود في الخارج وهو عِلم وجزئي وعرض.

وعلى تحقيقنا هذا نقول: إن مفهوم الحيوان ـ مثلاً ـ إذا حصل في الذهن فحينئذ تقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم، وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفس شخصية، ومتشخّصاً بتشخّصات ذهنية وهو

الموجود في الخارج، وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم»[١].

«ولا يخفى أن مراده بالخارج في قوله: «موجود في الخارج» ليس الخارجي العيني الذي هو في قبال الوجود الذهني، بل مراده به هو الموجود القائم بالنفْس، فحيث إن النفس موجود خارجي، فهذا الأمر الموجود في النفس خارجي أيضاً، فالخارجي بهذا المعنى في قبال الأمر الأول الموجود في الذهن، وإن كان الأمران كلاهما ذهنيين مقابلين للخارج العينيّ»[٢].

وقد فهم جملة من الأعلام منهم صدر المتألهين الشيرازي في الأسفار، والسبزواري في غرر الفرائد، والمصنِّف في المتن، والمطهري في شرحه على المنظومة، أن مراد الفاضل القوشجي، أن العلم غير المعلوم بالذات فهما أمران متغايران «أحدهما يحلُّ في الذهن وتكون النفس بمثابة الظرف، وهو الحالّ في هذا الظرف، وهذا الحالّ هو المعلوم، والآخر صفة حاصلة للنفس قائمة بها من جراء وجود المعلوم في ظرف النفس، فتنعكس صورة من المعلوم على صفحة النفس. فمثل النفس من هذه الزاوية مَثَلُ كرة بلورية قام في وسطها جسم ملوّن، فأضحى البلور ظرفاً ومحلاً للجسم الملوّن، غير أن الانعكاس الذي يرتد على جدران البلّور من الجسم الملوّن قائم في البلّور»[٣].

ومن هنا أشكلوا على هذه النظرية، بأن العلم والمعلوم بالذات واحد حقيقة وإن اختلفا اعتباراً. قال المصنِّف في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية

---

(١) شرح تجريد العقائد، لنصير الملّة والدين محمد بن محمد الطوسي، تأليف علاء الدين علي ابن محمد القوشجي. ٨٧٩ هـ. منشورات: الرضي ـ بيدار ـ عزيزي.

(٢) النور المتجلّي في الظهور الظلّي، ص١١٩.

(٣) شرح غرر الفرائد، ص٦٠؛ شرح المنظومة، ص٦٤.

عشرة: «ثم إن كون العلم حاصلاً لنا، معناه حصول المعلوم لنا، لأن العلم عين المعلوم بالذات، إذ لا نعني بالعلم إلاّ حُصول المعلوم لنا»[١] هذا مضافاً إلى أن دعوى الاثنينية بين العلم والمعلوم «خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم، فإن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنّا الجهل وتصير وصفاً لنا نتّصف به».

إلا أن شيخنا المحقّق حسن زاده آملي أشكل على هذا الفهم من الأعلام لكلام الفاضل القوشجي وقال: «حاشاه أن يتفوّه بأن الذهن مثل كأس من بلور، إذا تصوّر الإنسان صورة جوهرية تحصل منها صورة جوهرية في وسط تلك الكأس غير ناعتة لها، ثم تنعكس من تلك الصورة الحاصلة فيها صورة أخرى قائمة بالكأس ناعتة لها، وإلاّ للزم أن الإنسان إذا تصوّر السواد ـ مثلاً ـ أن يقوم السواد بذاته لا بالموضوع، فلا يكون جوهراً ولا عرضاً أيضاً، لقيامه في الذهن بذاته»، «وإنما مراد القوشجي من كلامه المتقدّم هو بيان الفرق بين الحمل الأولي والحمل الشايع الصناعي، بلا فرق بينه وبين ما ذكره صدر المتألهين إلا في التعبير فقط»[٢].

وبناءً على هذا فما ذكره الأعلام في مناقشة هذه النظرية غير تام.

الجواب الرابع: نظرية الانقلاب

وهي منسوبة إلى السيد صدر الدين محمد بن إبراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي المشهور بالسيد السند، وتبتني هذه النظرية على أن الماهيات الخارجية إذا حصل العلم بها، فإنها لا تبقى في الذهن تحت مقولاتها التي

---

(١) بداية الحكمة، ص١٣٩.

(٢) النور المتجلّي في الظهور الظلّي، ص١١٧.

كانت تندرج تحتها وهي في الخارج، وإنما تنقلب جميعاً إلى ماهية الكيف النفساني، وعليه فلا مجال لإشكال دخول شيء واحد تحت مقولتين، بل لا ترد الإشكالات الأخرى الآتية، لأنها جميعاً تبتني على أن الوجود الذهني باق على حقيقته الخارجية.

«وبيانها يتوقف على تمهيد مقدّمة، هي أن ماهية الشيء متأخّرة عن موجوديتها بمعنى أنه ما لم يصر موجوداً لم يكن ماهية من الماهيات، إذ المعدوم الصرف ليس له ماهية أصلاً وليس شيئاً من الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصّل وتحقّق إما ذهناً أو خارجاً لم يكن ماهية من الماهيات.

ولما كانت موجودية الماهية متقدّمة على نفس الماهية، فمع قطع النظر عن الوجود لا تكون هناك ماهية أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجود، بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن، لا استبعاد أن تتبدّل الماهية أيضاً، فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كم أو من مقولة أخرى، وإذا تبدّل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف، وعند هذا اندفع الإشكالات، إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية»[1].

ويمكن توضيح كلامه من خلال ذكر مقدّمتين:

الأولى: أن الماهيات من حيث هي هي وبقطع النظر عن الوجود والموجودية لا جوهر ولا عرض، لأنها ليست بشيءٍ حتى تتصف بأحدهما، ومع الوجود تكون تابعة له، فإن كان الوجود قائماً لا في موضوع، فالماهية كذلك ويُنتزع منها الجوهرية، وإن كان الوجود قائماً في موضوع، فالماهية أيضاً كذلك ويُنتزع منها العرضية.

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٨، ١٢٩.

الثانية: أن الوجود الخارجي والوجود الذهني مختلفان بالحقيقة، ومع اختلافهما كذلك فلا محذور في أن يكون أحدهما جوهراً والآخر عرضاً.

وعلى أساس ذلك يمكن لماهية كالإنسان ـ مثلاً ـ أن تكون بوجودها الخارجي جوهراً، وبوجودها الذهني كيفاً، بمعنى أن هذه الماهية الذهنية إذا وُجدت في الخارج تكون جوهراً، وتلك الماهية الخارجية إذا وجدت في الذهن تكون كيفاً. وهذا هو مراد السيد السند من الانقلاب في المقام.

مناقشة نظرية الانقلاب

ولكن هنا تساؤلان يردان على هذه النظرية:

الأول: أن هذا هو القول بالشبح، لأن المفروض أن الوجود الخارجي للإنسان جوهر، والوجود الذهني له كيف، ومع المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي لا يتحقق علم بالواقع، وهذا هو الإشكال الثاني الذي أشار إليه المصنّف في المتن على هذا القول.

وقد أجاب السيد السند عن ذلك بقوله: إنه «ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معيّنة يمكن أن يقال: إن هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج، بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلب كيفاً، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي. فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه ـ وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى ـ فذلك حاصل، وإن أُريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية، فلم يقم عليه دليل، إذ مؤدّى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه، ولا يخفى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني، بل بحسب

نفس الأمر، فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متصفاً بالمحمول، وإن انقلبت حقيقته وماهيته بتبدّل الوجود»[١] فيكون نظير مطابقة الكلي مع الأفراد الكثيرين في الخارج، مع أن الكلّي موجود مجرّد والكثيرون ماديون ـ مثلاً ـ وبينهما غاية البعد، فكما أن معنى مطابقة الكلّي مع الكثير بمعنى أنه لو حصل الكلّي في الخارج لكان عين الأفراد، ولو حصلت الأفراد في العقل بالتقشير والتعرية لكانت عين الكلّي، كذلك في المقام لو حصل الجوهر الخارجي في الذهن لكان عين الكيف، ولو حصل الكيف الذهني في الخارج لكان عين الجوهر»[٢].

الثاني: «إن الانقلاب الذهني إنما يمكن في مثل واحد شخصي يفقد خصوصية من خصوصياته ويتوفّر على خصوصية بدلها، فالانقلاب غير ممكن ما لم يفقد شيء ما أمراً ويتوفّر على أمر آخر محلّه، إذ لو لم يكن الأمر كذلك فالشيء باق على حالته الأولى، ولم يتبدّل بشيء آخر.

كما يشترط أيضاً أن يبقى شيء قائماً في الحالتين، إذ لو لم يكن أي شيء من الأمر المتبدّل في الأمر الجديد، إذن فما نسمّيه بمتبدّل هو معدوم في الحقيقة، وقد وُجد بشيء جديد، وليست هناك أي رابطة بين الأول والثاني لكي يحصل انقلاب وتبدّل.

فإذا افترضنا أن ماهية من مقولة ما تبدّلت إلى ماهية أخرى من مقولة أخرى، فليس هناك حينئذ أيّ أصل باق، إذ إنّ الماهيات متباينة تبايناً ذاتياً تامّاً، إذن لا مفهوم للانقلاب حينئذ»[٣].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣١٧.
(٢) درر الفوائد، ج١، ص١٠٩.
(٣) شرح المنظومة، ص٦٦.

وبهذا البيان استدل الشيخ الرئيس وغيره على استحالة الحركة الجوهرية، حيث قالوا: إن الحركة في الأعراض ممكنة وصحيحة، لأن الجوهر هو الأصل لتلك الأعراض المتغيّرة، أما إذا تبدّل الجوهر وتغيّر فلا يبقى هناك أصل محفوظ للأشياء حتى يشار إليه بأن هذا هو ذاك.

وقد أجاب السيد عن هذا الإشكال أيضاً بقوله: «إن الانقلاب لو كان في صفة شيء كانقلاب الأسود أبيض والحار بارداً، أو صورته كانقلاب النطفة جنيناً والماء هواءً، لكان الأمر كما ذكره، وأما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا يستدعي مادة مشتركة بينهما»[١].

وقد أجاب السبزواري عن هذا الكلام بقوله: «إذا لم يمكن إثبات أمر مشترك بين الحقيقتين، فما الداعي للإصرار على أن إحداهما هي الأخرى، والمفروض أنه ليس في نظر عقله فيهما شيء أصيل إلاّ ماهيتهما، وهي ليست إلاّمثاراً للاختلاف والبينونة، وتصحيح أين أحدهما من الآخر لا الهوهوية والوجود الذي هو جهة وحدة الماهيات ومصحح الهوهوية عنده اعتباري محض»[٢].

لذلك نجد أن الإشكال الأساسي الذي أورده القوم على مقالة السيد السند، أن كلامه لا ينسجم مع مبانيه في أصالة الماهية واعتبارية الوجود. وإلا لو كان قائلاً «بأصالة الوجود لكان لما اختاره وجه وجيه لأن الوجود مقول بالتشكيك على مراتب فيها أصل وسنخ باق»[٣].

ولهذا عبّر صدر المتألهين عن هذه النظرية بقوله: «وسلك بعض الأماجد

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣١٨.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣١٨، الحاشية رقم ١.
(٣) شرح غرر الفرائد، ص٦١؛ النور المتجلّي، ص١٣١.

مسلكاً دقيقاً قريباً من التحقيق»[١].

وكيفما كان الأمر يبقى هنا سؤال مهم، هو: لماذا يصرّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية على تصنيف الحكماء والمتكلّمين السابقين عليهم، بأنهم إذا كانوا من القائلين بأصالة الماهية فلابد أن يلتزموا باعتبارية الوجود وبالعكس، مع أنهم يصرِّحون ويؤكّدون أن هذه المسألة لم تكن معنونة في كلمات السابقين بالنحو الذي طرحها صدر المتألهين في مدرسته الفلسفية.

أليس من الممكن أن أولئك المحقّقين من الحكماء كانوا يفهمون أصالة الوجود بنحو لا يستلزم منه اعتبارية الماهية؟ وربما هذا هو الذي يفسِّر لنا ما نجده عند القائلين بأصالة الماهية من نصوص تنسجم مع أصالة الوجود، وهذا ما لاحظناه هنا في كلمات السيّد السند، وكذلك ما يقال عن شيخ الإشراق السهروردي من أنه قائل بأصالة الماهية، ولكن لا تنسجم جملة من مبانيه إلاّ مع أصالة الوجود، وهكذا في كلمات المحقق الداماد صاحب القبسات، وغير هؤلاء الأعلام كثير.

من هنا نحن نعتقد أن هذه المسألة تحتاج إلى تحقيق علمي وتاريخي، وليس الأمر كما يدعيه أتباع مدرسة الحكمة المتعالية أن المسألة ذات قولين لا ثالث لهما، وكأنهما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. وتحقيق ذلك موكول إلى دراسة معمّقة في هذا الركن الأساسي الذي يُعَدّ من أهم أركان المنظومة الفلسفية للحكمة الصدرائية. ولعلّنا نوفق ـ بمشيئة الله ـ لتحقيق ذلك.

الجواب الخامس: نظرية المحقّق الدّواني

لكي تتضح أبعاد هذه النظرية نقول: «إن مراد المحقق الدّواني ينحلّ إلى دعويين:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،ج١، ص٣١٥.

إحداهما: أن العلم لا يكون كيفاً حقيقة، وإنما قالوا: إنه كيف لمشابهته بالكيف، فيكون إطلاق الكيف على العلم بالتشبيه والمسامحة.

ثانيتهما: أن العلم مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض حقيقة، فإن كان المعلوم بالعرض جوهراً فهو جوهر، وإن كان كمّاً فهو كمّ وهكذا. وعليه فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين، كما هو مفاد الإشكال الثاني.

«أم كيف تحت الكيف كلٌّ قد وقع»

أما الإشكال الأول فقد أجاب عنه بما أجبنا عنه في محلّه.

أما الدعوى الأولى: فإثباتها يتوقف على تمهيد مقدّمة حاصلها: أنه وقع الخلاف بين المحققين في موضوع الفلسفة الأولى والإلهيات بالمعنى الأعم؛ هل هو الموجود بما هو موجود مطلقاً سواء كان ذهنياً أو خارجياً، أو أن الموضوع هو الموجود الخارجي بما هو موجود لا مطلق الموجود وإن كان ذهنياً؟ اختار المحقق الدّواني القول الثاني. وعلى هذا الأساس، فالموجود الخارجي ينقسم إلى الواجب والممكن، والممكن إلى الجوهر والعرض، والعرض إلى الكم والكيف والأين وغيرها من المقولات العرضية.

فإذا كان المقسم هو الموجود الخارجي، والقِسم هو المقسم مع قيد، إذن لما لم يكن العلم موجوداً خارجياً بل هو موجود في الذهن فليس كيفاً حقيقةً، لأن الكيف الحقيقي إنما هو من أقسام الموجود الخارجي. أجل، أطلقوا عليه الكيف لأنه شبيه به. ووجه شباهته هو أن الكيف الخارجي موجود لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، ولما كان العِلم أيضاً كذلك ففيه شيء من الكيف، ولكنه لما لم يكن موجوداً خارجياً فليس بكيف حقيقة وإنما هو شبيه له.

إلا أن هذا البيان غير تام حتى لو سلمنا بأصله الموضوعي، لأنه لابد أن يُعلم أن الصورة العلمية في الذهن وقيامها به إنما هو وجود ذهني للواقع

الخارجي الذي هو المعلوم بالعرض، وليس هو وجوداً ذهنياً في نفسه، فمثلاً لفظ زيد وإن كان وجوداً لفظياً لزيد الخارجي، لكنه وجود خارجي في نفسه، وعلى هذا الأساس فإن الصورة العلمية في الذهن إذا قيست إلى الواقع الخارجي فهي وجود ذهني في قبال الوجود الخارجي، وأما إذا نظر إليها في نفسها فهي من الموجودات الخارجية، وخارجيتها إنما هو بكونها صفة قائمة بالنفس، وبهذا اللحاظ تكون كيفاً حقيقة لا بالمسامحة والتشبيه.

وأما الدعوى الثانية: فلما ثبت أن العلم عين المعلوم بالذات التي هي الصورة العلمية، وثبت أيضاً أن المعلوم بالذات متّحدٌ عيناً وماهية مع المعلوم بالعرض، كما هو مدّعى المحققين من الحكماء، إذن لابد أن يكون العلم داخلاً تحت مقولة المعلوم بالعرض. فإن كان المعلوم بالعرض جوهراً فالعلم من مقولة الجوهر، وإن كان كماً فكذلك، وهكذا.

هذه الدعوى وإن كانت صحيحة لما ذكرناه في نظرية الحكماء من أن الجوهر الخارجي جوهر في الذهن، ولكن هذا لا يوجب أن تكون الصورة الذهنية للجوهر مندرجة تحت مقولة الجوهر كما يدّعيه هذا المحقق، ولذا قال في المتن: «إن مجرّد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجه تحتها»، وهذا ما سيأتي توضيحه في الجواب الذي نقّحه صدر المتألهين.

هذا مضافاً إلى أن هذه الدعوى لا تنسجم مع الأصل الذي ذكره الدّواني في المقدّمة التي بيّنها للدعوى الأولى، وذلك لأن الملاك في سلب الكيف عن العلم عنده كان من جهة كونه موجوداً ذهنياً، فإذا كان المعلوم جوهراً مثلاً فالعلم به يجب أن لا يكون جوهراً، لأن الجوهر عنده أيضاً من أقسام الموجود الخارجي، والمقسم يجب أن يسري إلى الأفراد[1].

---

(١) انظر: درر الفوائد، ج١، ص١١٠.

الجواب السادس: نظرية صدر المتألهين

لقد أجاب صدر المتألهين الشيرازي عن هذه المعضلة وما يشابهها في الفكر المنطقي والفلسفي بجواب نذكره من خلال بيان عدّة أمور:

الأول: أن الحمل على قسمين، أولي ذاتي وشايع صناعي[١] وقد بينا الفرق بينهما في الفصل الحادي عشر من المرحلة السابقة، واتضح أن أهم ركن في الحمل هو عبارة عن الحكم باتحاد الموضوع والمحمول، وبتعبير آخر: إن حمل محمول على موضوع ما يعني: أن المحمول يصدق على الموضوع. والمشهور أنه على نحوين:

أحدهما: أن المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة ذات وماهية الموضوع وبقطع النظر عن مرحلة الوجود، والارتباط الحاصل بينهما ارتباط ذاتي ماهوي. بمعنى أن ما يقع موضوعاً هو ذات الماهية باعتبارها مفهوماً له معنى معين، لا باعتبار مصاديقها التي تحكي عنها. كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، ففي هذا المثال نريد أن نقول: إن ماهية الإنسان هي هذا، وأن المحمول هو عين ذات الموضوع مع فارق هو، أن المحمول تصوّر تفصيلي للموضوع، والموضوع تصوّر إجمالي للمحمول.

ثانيهما: أن المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة وجود الموضوع، سواء كان وجوداً ذهنياً أو خارجياً، وفي مثل هذه القضايا تقع الماهية موضوعاً باعتبار حكايتها عن المصاديق الخارجية أو الذهنية. وتمثّل المصاديق في الواقع موضوعاً لا ذات الماهية بما هي هي، وهذا هو مراد المناطقة من قولهم: في الحمل الشايع يكون الاتحاد في المصداق والاختلاف في المفهوم. كقولنا:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٩٢.

«الإنسان كاتب» أو «الإنسان ضاحك» فإن الكتابة والضحك ليسا ثابتين لمفهوم الإنسان وماهيته، وإنما لمصاديقه الخارجية. بتعبير آخر: إن هذه المحمولات هي خواص وآثار الإنسان في الخارج.

الثاني: هل يستلزم الحمل اندراج الموضوع تحت المحمول بنحو يكون فرداً من أفراده أم لا؟

لكي يكون الشيء فرداً ومصداقاً لمقولة أو مفهوم لابد من توفّر شرطين:

الأوّل: أن المفهوم يصدق على ذلك الشيء الخارجي ويحمل عليه، وإلا لما كان مصداقاً له، فزيدٌ ـ مثلاً ـ لا يمكن أن يكون مصداقاً للحجر ولا يحمل عليه، بخلاف الإنسان فإنه يصدق على زيد.

الثاني: أن تترتّب على المصداق الآثار الخارجية التي كانت للمقولة وهي في الخارج، وإلاّ لما كان مصداقاً لهذا المفهوم وفرداً له. وهذا معنى قول الفلاسفة: «إنه لا معنى للاندراج تحت مقولة إلاّ ترتّب آثارها الخارجية»[1]. فمثلاً لكي يكون زيد مصداقاً للإنسان لابد أن تترتّب آثار الإنسانية عليه، وإلا إذا لم تترتّب تلك الآثار لم يكن مصداقاً بل كان مفهوماً، هذا خلف.

على هذا الأساس يقال: إن مفهوم الإنسان في الذهن وإن كان يحمل عليه: «حيوان ناطق» إلا أن ذلك لا يستلزم أن يكون هذا المفهوم مصداقاً وفرداً للحيوان الناطق، بل يتوقف ذلك على ترتّب الآثار الخارجية للحيوانية الناطقية على ذلك الشيء. قال صدر المتألهين في الأسفار: «إن مجرّد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر، مندرجاً تحته. كما أن كون مفهوم الجزئي وحدّه ـ وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ عين نفسه لا يوجب كونه جزئياً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٩٦.

وكون حدّ الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود، وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيّره من جزئيات الجوهر وأنواعه. وكذا باقي المقولات. وإنما يلزم لو ترتّب عليه أثره»[1].

وهذا ما أشار إليه في المتن بقوله: «إن مجرّد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حدّ شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقف الاندراج تحته على ترتّب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء». وإلا لو كان مجرّد صدق مفهوم على شيء يوجب اندراج ذلك الشيء تحته، لكان كل مفهوم كلي فرداً لنفسه، لأن المفروض صدقه على نفسه بالحمل الأولي. والتالي باطل جزماً.

وتوضيحه: أن المفهوم صادق على نفسه بالحمل الأوّلي ضرورة ثبوت الشيء لنفسه، كقولنا: «الجزئي جزئي»، ولكن مفهوم «الجزئي» الذي هو الموضوع ليس من أفراد ومصاديق «الجزئي» الذي هو المحمول، بل هو من مصاديق مقابله وهو «الكلّي» لأن مفهوم الجزئي وإن كان ثابتاً لنفسه إلا أنه مفهوم كلّي صادق على كثيرين كزيد وهذه الشجرة ونحوهما.

إذن إلى هنا ثبت أن الحكماء عندما يقولون: إن الماهية الذهنية هي عين الماهية الخارجية، وإن هناك تطابقاً ماهوياً بين الذهن والخارج، ليس معنى ذلك أن الماهية الذهنية مندرجة وداخلة تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها وهي في الخارج، حتى تترتّب عليها آثارها الخارجية، وإنما لها من المقولة مفهومها وحدّها فقط. «فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة الناطق، لكنه ليس ماهية موجودة لا في موضوع بما أنه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٩٥.

الإنسان. فليس له إلاّ مفاهيم ما في حدّه من الأجناس والفصول من غير ترتّب الآثار الخارجية ونعني بها الكمالات الأولية والثانوية»[١] والمراد من الكمال الأولي هو كل ما يقوّم الإنسان كالحيوانية والناطقية، والكمال الثانوي كالضحك والتعجّب والمشي ونحوها.

معالجة إشكال التناقض

الثالث: إن الصورة الذهنية وإن كانت بالقياس إلى الحقائق الخارجية لا تترتّب عليها آثار المعلوم الخارجي. وهذا هو الوجود الذهني اصطلاحاً، إلا أنها من حيثية أخرى هي موجود قائم بالنفس ناعت لها، ومن خلالها يطرد الجهل عن الإنسان، فيكون عالماً بعد أن كان جاهلاً. ومن الواضح أنها بهذا اللحاظ موجود خارجي، وخارجيتها أنها صفة واقعية للنفس، لأن خارجية كل شيء بحسبه.

ثم إن المشهور بين حكماء المشائين أن جميع الأشياء الخارجية الممكنة لابدّ أن تكون مصداقاً لإحدى المقولات العشر التي سيأتي الحديث عنها في المرحلة السادسة، أي «إننا حينما نلاحظ كل ما له تحقّق خارجي من الممكنات نجده مصداقاً لإحدى المقولات.

وبعبارة أخرى: كل ممكن الوجود في عالم الخارج هو مصداق بالذات لإحدى المقولات. فليس هناك وجود لشيء من الممكنات غير داخل في أي مقولة من المقولات»[٢] ولما كانت الصورة العلمية وجوداً خارجياً، وكل وجود خارجي لابد أن يكون مصداقاً بالذات لمقولة من المقولات، إذن فالصورة

---

(١) نهاية الحكمة، ص٣٥.

(٢) شرح المنظومة، ص٧٢.

العلمية هي مصداق بالذات لمقولة ما، والمشهور بين الحكماء أنها داخلة تحت الكيف النفساني كما أشرنا إليه من قبل. وهذا هو مقصود المصنِّف في المتن حيث قال: «إن الصورة الذهنية من حيث إنها حاصلة للنفس حالاً أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليها حدّ الكيف بالحمل الشايع وهو أنه «عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته» فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى الخارج داخلاً تحت شيء من المقولات لعدم ترتّب الآثار، اللهمّ إلاّتحت مقولة الكيف بالعرض» لأن المفروض أن الصورة الذهنية بلحاظ كونها مقيسة إلى الخارج ليس لها إلاّ الكاشفية والحكاية عن المعلوم الخارجي، وبهذا اللحاظ لا يترتّب عليها أي أثر حتى تكون داخلة ومندرجة تحت مقولة من المقولات.

أجل، لما كانت هذه الحيثية للصورة الذهنية متّحدة مع الحيثية الأخرى لهذه الصورة وهي كونها وصفاً ناعتاً للنفس، عند ذلك يسري حكم أحد المتحدين للآخر، فيكون الوجود الذهني كيفاً بالعرض والمجاز العقلي. قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «ثم هذا الذي وجدت في النفس صفة لموصوف هو داخل تحت مقولة الكيف بالذات، وحيث كانت حيثية معقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة متحدة الوجود مع هذه الحيثية الداخلة تحت الكيف بالذات، فهي كيفٌ بالعرض»[1].

يتّضح ممّا تقدّم عدم وجود التناقض في نظرية الحكماء، لأنه لا يلزم إشكال دخول شيء واحد تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات، فلا يكفي في التناقض توفّر الوحدات الثمان المعروفة وهي: وحدة الموضوع، والمحمول،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٩٤، الحاشية رقم ٢.

والشرط، والإضافة، والجزء والكل، والقول والفعل، والزمان، والمكان، بل لابد من إضافة وحدة جديدة لكي يحصل التناقض وهي وحدة الحمل، وإلاّ لو لم يوجد ذلك فلا تناقض، لعدم الاتحاد الكامل بين السالبة والموجبة.

تاريخ تقسيم الحمل إلى الأولي والشائع

بقي مطلب أخير يرتبط بتاريخ تقسيم الحمل إلى أولي ذاتي وشايع صناعي، يقول بعض المحقّقين: «لقد تتبّعت هذه المسألة بشكل واسع لأجل معرفة تاريخها، فلم أعثر على ذكر لها في كلام صدر المتألهين، ولم يصرّح هو بأن هذا القول له ومن إنجازاته، ولكن يمكن أن يُفهم من تعليقته على حكمة الإشراق أن ذلك لم يذكره شخص غيره، وحتى لو فرضنا أن هذه المسألة ذُكرت قبله، فإن التطوّر العلمي للمسائل يكون بنحو يقتبس فيه أحد العلماء إشارة ممّن سبقه ثم تكون تلك الإشارة بذرة لنظرية علمية متكاملة. ومن هنا فيمكن عدّ كلامه(قدّس سرُّه) طفرة في هذا البحث»[1].

إلا أنه قد تقدّم من شيخنا المحقّق حسن زاده آملي أن نظرية الفاضل القوشجي في المقام هي نفس النظرية التي بَنى عليها صدر المتألهين جوابه عن الإشكال، مع فارق في التعبير فقط. ولا بأس بذكر مقطع من كلامه المتقدّم الذي يدلّ دلالة واضحة على ما ذكره شيخنا المحقق. قال: «إن مفهوم الحيوان ـ مثلاً ـ إذا حصل في الذهن، فحينئذ تقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم، وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفس شخصية، ومتشخصاً بتشخّصات ذهنية وهو الموجود في الخارج. وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلّي وجوهر ومعلوم».

---

(١) شرح المنظومة، ج١، ص٢٧٧.

والتعبير عن الفرق بين الأولي الذاتي والشايع الصناعي، بالحصول في الذهن والقيام والاتصاف به، شائع في كلمات الأعلام، ومنهم العلاّمة هنا في المتن كما سيأتي في جواب الإشكال الثالث حيث قال: «إن المعاني الخارجية كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية، وتصدق عليها بالحمل الأولي دون الشائع، والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها». حيث عبّر عن الحمل الأوّلي بالحصول، وعن الحمل الشايع بالقيام.

وكيفما كان الأمر فقد أشكل الحكيم السبزواري على هذا الجواب بقوله: «لستُ أُفتي بكون العلم كيفاً حقيقة، وإن أصرّ هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه، لأن وجود تلك الصور في نفسه ووجودها للنفس واحد....»[1] .

وتوضيح كلامه:

١ ـ إن وجود الصور الذهنية في نفسها وظهورها للنفس ـ الذي من خلاله يحصل العلم ويطرد الجهل عن النفس ـ واحد. وليس وجودها في نفسها أمر، وظهورها للنفس أمر آخر. وهذا واضح بالوجدان، ومن هنا أشكلوا على نظرية الفاضل القوشجي بأن العلم عين المعلوم بالذات، لا أن أحدهما مغاير للآخر.

٢ ـ إن هذا الوجود والظهور للنفس ليس من المحمولات بالضميمة حتى يكون منشأً لانتزاع مقولة الكيف بالذات. وذلك لأننا نسأل ما هو ذلك الشيء الذي صار منشأً لانتزاع الكيف بالذات؟ فإن كان هو الوجود الخارجي لتلك المقولة، فالمفروض أنه لم يأت إلى الذهن، وإن كان ماهية الشيء الخارجي، فالمفروض أن هذه الماهية في الذهن هي عين الماهية في الخارج وداخلة

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص٦٤.

تحت مقولتها، وإن كان باعتبار وجودها الذهني، فقد قلتم إنها ليست داخلة تحت شيء من المقولات الجوهرية والعرضية. إذن لم ينضم إلى النفس شيء حتى يكون منشأً لانتزاع مقولة الكيف بالذات.

٣ ـ قد يقال: ننتزع الكيف من انكشاف الصورة الذهنية للنفس وظهورها لها، لأنه من الواضح أن هذه الصورة لم تكن منكشفة وظاهرة ثم انكشفت لها، وهذا الظهور غير الماهية والوجود الذهني.

فإنه يقال: إن كان المراد بالظهور هو الظهور لدى النفس، «فليس ذلك إلاّموجوديتها بوجود النفس وتقوُّمها بها، وهو ليس إلاّ كونها وتحقّقها بتحقق النفس، لا بوجود آخر ينضم إلى النفس، وإلا كان هذا الوجود ظهور الماهية في نفسها أي تصير مستقلة بالوجود لا ظهورها لدى النفس. وإن كان المراد هو الظهور للنفس بمعنى نسبتها إلى النفس، فتلك النسبة إما مقولية أي متوسطة بين النفس وبين الصور العلمية، وماهية هذه النسبة هي العلم، فيلزم أن يكون العلم من مقولة الإضافة لا الكيف، وإما نسبة إشراقية فائضة من النفس بإفاضتها تتحقّق الصور العلمية، لا بمعنى أنها شيء والصور العلمية المتحقّقة بها شيء آخر، بل بمعنى أنها عين تلك الصور العلمية، والفرق بينهما هو الفرق بين الإيجاد والوجود، فنفس تلك الإضافة الإشراقية من حيث انتسابها إلى النفس إيجاد ومن حيث استنادها إلى الصور العلمية وجود لها. وفي الحقيقة ليس إلاّالنفس وهذا الإشراق، لكن ينتزع من هذا الإشراق وتلك الإضافة ماهية الصور العلمية. وعلى هذا يكون العلم من سنخ الوجود، والوجود ليس له ماهية»[1].

والحاصل أن العلم عنده ليس من المحمولات بالضميمة حتى يكون

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص١٢١.

مندرجاً تحت مقولة من المقولات، بل هو من الخارج المحمول. لذلك اختار جواباً آخر عن الإشكال حيث قال: «وبالجملة أخذت من كل من مذهبَي صدر المتألهين والمحقق الدواني شيئاً وتركت شيئاً آخر. أما المأخوذ من الأول، فكون الصور العلمية بالحمل الأولي مقولات لا بالشائع، وأما المتروك فكونها كيفاً بالشائع. وأما المأخوذ من الثاني، فكونها كيفاً تشبيهاً، وأما المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة، فجوهرها جوهر حقيقي، وكمّها كمّ حقيقي وهكذا»[1].

ويمكن أن يجاب عن إشكال الحكيم السبزواري بما حاصله: إننا حتى لو سلمنا أن العلم ليس من المحمولات بالضميمة، ليكون منشأً لانتزاع الكيف بالذات، ولكن هل اختلف حال هذا الإنسان قبل علمه وبعده أم لا؟ الضرورة الوجدانية حاكمة بأن الإنسان العالم يختلف حاله عمّا قبل العلم. ومن الواضح أن هذا الاختلاف إنما هو بالوجود لا العدم. فهذا الوجود حتّى لو قبلنا بأنه بإنشاء من النفس فهو ممكن، لأنه لم يكن موجوداً ثم وجد. وإذا كان ممكناً فليس بجوهر بل عرض، لأنه قائم بالنفس ناعت لها. وإذا كان عرضاً فلابد أن يكون داخلاً تحت مقولة عرضية، ولم يكن كمّاً لأنه لا مقدار فيه، ولا نسبة. فينحصر أن يكون كيفاً بالذات، لأنه لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته.

وأما المصنّف في المتن فقد أجاب عن الإشكال بمنع دعوى عدم وجود أمر زائد على النفس منضمّ إليها، بل الصورة العلمية وجود زائد على النفس محمول عليها بالضميمة، ولما لم تكن جوهراً لأنها قائمة بالنفس زائدة عليها، فهي عرض، فتدخل تحت الكيف بالذات ـ كما تقدّم ـ.

والحاصل أن طرائق القوم تعدّدت للهرب من هذا الإشكال المعضل:

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص٦٥.

فبعضهم أخرج الصور العلمية عن المقولتين، كما هو طريق من أنكر الوجود الذهني مطلقاً، فإنه ـ بناءً عليه ـ لا تكون الصورة من مقولة الكيف، ولا تندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض. وكذلك طريق الحكيم السبزواري، حيث جعل العلم من سنخ الوجود، والوجود لا ماهية له حتى يندرج تحت مقولة الكيف أو غيره. وبعضهم أبقى هذه الصور تحت مقولة الكيف وأخرجها عن غيره، كما هو طريق نظرية الأشباح. وبعضهم أخرجها من الكيف وأبقاها تحت غيره، كما هي طريقة المحقق الدّواني القائل بأنه كيفٌ بالمسامحة. وبعضهم أبقاها تحت المقولتين وحاول إيجاد المخلص من الإشكال، كما هي طريقة الفاضل القوشجي وصدر المتألهين.

هذا تمام الكلام في الإشكال الثاني وأجوبته.

الإشكال الثالث: الجمع بين المتقابلات

من الإشكالات التي ترد على الوجود الذهني بالنحو الذي ذكره الحكماء أنه «يلزم أن يصير الذهن حاراً حين تصوّر الحرارة، بارداً حين تصوّر البرودة، معوجّاً، مستقيماً، كروياً، مثلثاً، مربعاً، مؤمناً، كافراً، متحيزاً؛ لأن الحار ما حصل فيه الحرارة، والبارد ما حصل فيه البرودة، وكذلك سائر المشتقات، فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام والأمور المتضادّة، وبطلانه ضروري.

بيان اللزوم: أنه يلزم على التقدير المذكور، أنا إذا تصوّرنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحلّ فيها، والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن»[1].

وقد أجاب عنه صدر المتألهين الشيرازي بوجوه نشير إلى اثنين منها:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٠٨.

الوجه الأوّل: «هو الرجوع إلى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل، فإن مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشايع، فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصوّر الكفر كان كافراً، وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال»[1].

بتعبير آخر: إن الحمل لا يستلزم الاندراج، فماهية الحرارة والبرودة ـ مثلاً ـ وإن كان يحمل عليهما أنهما حار وبارد بالحمل الأولي، إلا أن هذين المفهومين ليسا من مصاديق الحار والبارد حتى تترتّب عليهما الآثار بالحمل الشايع. فالإنسان إنسان بالحمل الأولي. إلا أن مفهوم الإنسان ليس من مصاديق الإنسان بالحمل الشائع حتى تترتّب آثار الإنسانية على المفهوم. إذن فالحاصل في الأذهان إنما هو مفاهيم الحرارة والبرودة والإيمان والكفر ونحوها، والذي يوجب ترتّب الآثار الخارجية، هو حصول هذه المعاني بوجوداتها العينية وقيامها بموضوعاتها.

الوجه الثاني: «إن مبنى الإيراد، على عدم التفرقة بين الوجود المتأصّل الذي به الهوية العينية، وغير المتأصّل الذي به الصورة العقلية. فإن المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية، فالتضاد إنما هو بين هوية الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتي المتضادين. وبالجملة هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثّر فيها بما يدركه الحواس. فإذا عقلناها ووجدت في النفس المجرّدة حالّة فيها لم يلزم إلا اتصاف بما من شأنه أن يصير به الأجسام حارة أو باردة أو متشكّلة أو غير ذلك. لا أن تصير النفس موضوعة

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٣٠٩.

لهذه المحمولات الانفعالية المادية»[١] فيكون الأمر من قبيل الجوهر وأنه «ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع».

الإشكال الرابع

من الإشكالات المشهورة في الوجود الذهني هو: «أنه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكلية، أشخاص حقيقية يكون بالحقيقة أشخاصاً لها لا بحسب فرضنا، لأنا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصوّر اجتماع النقيضين، ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخّصاً ومتعيّناً، فالموجود في الذهن فرد شخصي من اجتماع النقيضين، مع أن بديهة العقل تجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج. وكذا يلزم وجود فرد حقيقي لشريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضاً، لأنه إذا وجد في الذهن فرد مشخّص لشريك الباري تعالى فيجب ـ بالنظر إلى ذاته ـ الوجود العيني، وإلا لم يكن شريكاً للباري تعالى». والحاصل «إن ما امتنع تحقّقه كاجتماع النقيضين وشريك الباري ونحوهما من الممتنعات، ممتنع تحقّقه مطلقاً في أي موطن كان، فلا يصح القول بامتناعها في موطن دون موطن. والحال أن القول بالوجود الذهني يوجب القول بتحققها في موطن الذهن»[٢].

والجواب: «أن القضايا التي حُكم فيها على الأشياء الممتنعة، هي حمليات غير بتّية، وهي التي حُكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرده، فمثلاً إذا قلنا شريك الباري ممتنع وجوده، فمعناه أن

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٣١٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صحّحه وعلّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص٥١٥.

الشيء الذي لو فرض أنه موجود لانطبق عليه عنوان شريك الباري، فهو ممتنع وجوده، وإن لم يمكن التحقق أصلاً.

ومناط صحّة كون مفهوم عنواناً لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً أولياً، وإن لم يحمل عليه حملاً شايعاً صناعياً. فالعقل يقدر أن يتصوّر مفهوماً ويجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات، مجهولة التصوّر، ويحكم عليه بالامتناع. فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن، وكونه عنواناً لماهية باطلة، يصير منشأً لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، فصحّة الحكم تتوجّه عليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن وموجود، وامتناعه يتوجّه إليه من حيث كونه ممّا يُحمل عليه الممتنع والمعدوم حملاً أوّلياً»[1].

وهو معنى ما ذكره في المتن «أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأوّلي» ومن الواضح أن الحمل الأولي لا يستلزم الاندراج ـ كما تقدّم ـ. وأما بالحمل الشايع فهو كيفية ممكنة مخلوقة للباري».

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣١٢.

الإشكال الخامس: أنا نتصوّر الأرض بما رحُبت بسهولها وجبالها وبراريها وبحارها، وما فوقها من السماء بأرجائها البعيدة، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة، وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن، بمعنى انطباعها في جزء عصبي أو قوة دماغية ـ كما قالوا به ـ من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال.

ودَفْع الإشكال بأن «المنطبَع فيه» منقسم إلى غير النهاية لا يجدي شيئاً، فإن الكف لا تَسَعُ الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية.

والجواب عنه: أن الحق ـ كما سيأتي في الفصل الأوّل والثاني من المرحلة الحادية عشر ـ أن الصور الإدراكية الجزئية غير مادّية، بل مجرّدة تجرّداً مثالياً، فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادة، فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجرّدها المثالي، من غير أن تنطبع في جزء بدني أو قوة متعلّقة بجزء بدني. وأما الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشيء أو عند تخيّله، فإنما هي معدّات تتهيأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها.

الإشكال السادس: أن علماء الطبيعة بيَّنوا أن الإحساس والتخيّل بحصول صور الأجسام المادية بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحاسّة وانتقالها إلى الدماغ، مع ما لها من التصرّف فيها بحسب طبائعها الخاصة، والإنسان ينتقل إلى خصوصية مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة

الحاصلة عنده، على ما فصَّلوه في محلّه، ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان.

والجواب عنه: أن ما ذكروه من الفعل والانفعال المادي عند حصول العلم بالجزئيات في محله، لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات، بل هي معدّات تُهيئ النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوجود مثاليّ غير ماديّ، وإلا لزمت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيل وبين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي، فإن الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخلُ عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصور، ولازم ذلك السفسطة ضرورة.

الإشكال السابع: أن لازم القول بالوجود الذهني، كون الشيء الواحد كلّياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر. بيان الملازمة: أن ماهية الإنسان المعقولة ـ مثلاً ـ من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلّية، ومن حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية وقيامها به، جزئية متشخّصة بتشخّصها، متميّزة من ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، فهي كلّية وجزئية معاً.

والجواب عنه؛ أن الجهة مختلفة، فهي من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كلّية تقبل الصدق على كثيرين، ومن حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئية.

الشرح

قبل الدخول إلى طرح الإشكالين الخامس والسادس لابد من الإشارة إلى أن هذين الإشكالين يختلفان عن الإشكالات السابقة، كما سيتّضح من خلال ما يذكر لهما من الجواب. وبيانه أن هذين الإشكالين:

أولاً: يختصان بالصور العلمية الجزئية لا الكلّية.

وتوضيحه: «أن الإدراكات الإنسانية عن الواقع الخارجي، لها مراتب ثلاث، وهي الحس والخيال والتعقل.

أما مرتبة الحس، فهي عبارة عن انعكاس صور الأشياء في الذهن عند الاتصال المباشر بالخارج من خلال إحدى الحواس الخمس. فمثلاً عندما يفتح الإنسان عينيه ويتأمّل في منظر أمامه، فإن صورة هذا المنظر تنعكس في ذهنه، وهكذا باقي الحواس.

أما مرتبة الخيال، فهي المرتبة التي تبدأ من حيث ينتهي الإدراك الحسي، لأن هذا الإدراك يخلّف أثراً في النفس، أو بتعبير القدماء: إنه بعد ظهور الصورة الحسية في الباصرة ـ مثلاً ـ تظهر صورة أخرى في قوّة أخرى من قوى النفس، تُسمّى بالخيال أو الحافظة، وبعد أن تنمحي الصورة الحسّية، فإن الصورة الخيالية تبقى على حالها، ويستطيع الإنسان أن يستحضرها في أي وقت يشاء، وبهذا الطريق يستطيع أن يتصوّر الشيء الخارجي.

ثم إن الصورة الخيالية تشبه الصورة المحسوسة، ولكن مع وجود هذه الفوارق:

الأوّل: أن الصورة الخيالية ـ في الغالب ـ ليس لها وضوح الصورة الحسية.

الثاني: أن الصورة الحسية عندما يدركها الإنسان، تكون بوضع خاص، أي

لها نسبة خاصة إلى الأجزاء المجاورة لها، وفي جهة معينة، أي إلى اليسار أو اليمين أو الأمام أو وراء الظهر، وفي مكان محدّد. فمثلاً إذا شاهد الإنسان شيئاً، فهو يشاهده في مكان معيّن وجهة معيّنة وملابسات محدّدة. أما إذا أراد الإنسان أن يتخيّل ذلك الشيء الذي رآه مراراً، وبأوضاع وجهات مختلفة وأماكن متعدّدة، فهو يستطيع أن يجسّمه أمام خياله دون أن يلتفت إلى وضعه وجهته ومكانه.

الثالث: أهم شرط في الإدراكات الحسّية، هو اتصال قوى الحواس بالخارج، وبمجرّد زوال هذا الاتصال فإن الإدراك الحسّي يزول معه أيضاً. أما الإدراكات الخيالية للذهن فهي ليست بحاجة إلى الخارج، ولهذا تكون الإدراكات الحسّية خارجة عن اختيار الشخص المدرك، بمعنى أنه لا يستطيع أن يحصل على علم حسّي ما لم يرتبط بالمادة الخارجية، ومن هنا فلا يستطيع ـ عادة ـ أن ينظر إلى وجه إنسان غير حاضر أو يسمع صوته، ولكنه يستطيع أن يتخيّل هذه جميعاً ويتصوّرها في أي وقت يشاء مع عدم وجود مادّتها الخارجية.

أما مرتبة التعقّل، فالفارق الأساسي بين هذه المرتبة والمرتبتين السابقتين، أن العلم فيهما جزئي لا يمكن أن ينطبق على أكثر من فرد واحد، بخلاف هذه المرتبة فإن العلم فيها كلي، فيه قابلية الانطباق على كثيرين. وهذا اللون من التصوّر هو المسمّى بالتعقل أو العلم الكلي»[1].

سيأتي الحديث عن هذا التقسيم الثلاثي للعلم الحصولي، في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ص١١٠؛ أصول فلسفة وروش رئاليسم، الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق الشهيد مطهري، بتصرّف، ج١، ص٦٩.

ثانياً: إن هذين الإشكالين يبتنيان على أصل موضوع مأخوذ من العلوم الحديثة، وهو أن ظاهرة الإدراك والعلم مادّية وليست مجرّدة عن المادة وأحكامها.يقول الدكتور أراني في كتيب له بعنوان «البشر من وجهة النظر المادية»: «تحدث في حال التفكير تغييرات مادية أكبر في قشرة المخ، وتتجّه كمّية أكبر من الدم نحو المخ، فيمتص غذاءً أكثر، ويصرف مواد فسفورية أكثر، بحيث تزيد كمية هذه المادة في إدرار الشخص المفكّر، أما في حالة النوم حيث تقلّ أعمال المخ، فإنّه يمتص غذاءً أقل، وهذا بنفسه دليل على كون الآثار الفكرية مادية»[١].

إذا اتضح ذلك نأتي إلى بيان الإشكالين الخامس والسادس.

الإشكال الخامس: انطباع الكبير بالصغير

«إن من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات، فنحن إذا تخيّلنا حصلت في ذهننا أفلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحار واسعة مع أشجارها وتلالها ووهادها، وكل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك»[٢].

من الواضح ـ بناءً على نظرية الحكماء ـ أن هذه المقادير العظيمة تكون حاصلة في الذهن، ولما كان العلم هو انطباع هذه الصورعلى سعتها ـ في جزء عصبي أو قوّة دماغية كما هي النظرية المادية، إذن يلزم انطباع الكبير في الصغير، وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه واستحالته.

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ص١٢٠. والدكتور تقي أراني أحد أبرز نقَلة الفكر المادي في إيران ومروّجيه، وقد تصدى الشيخ مرتضى مطهري للرد عليه في العديد من كتبه.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صحّحه وعلّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص٤٩٩.

ولكن قد يقال: إن الجزء العصبي وإن كان صغيراً، إلا أنه سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة السادسة، أن الجسم الفلسفي يقبل الانقسام لا إلى نهاية، فإذا كان الجسم غير متناه، فهذه الصور المدرَكة ـ على سعتها ـ قابلة للانطباع فيها لأنّها متناهية.

وقد أجاب المصنّف عن ذلك بالنقض حيث قال: «إن الكف لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية». إذن لا يمكن للصغير على صغره أن يسع الكبير على كبره.

أما الجواب الحَلّي، فيتمثل في أن الجسم وإن كان يقبل الانقسام لا إلى نهاية، إلا أن ما لا يتناهى بالفعل ليس الجسم، فكأن المجيب خلط بين أن الجسم غير متناه، وبين أن التقسيم الفرضي غير متناه، والذي يفيدنا في المقام هو الأول دون الثاني.

بتعبير آخر: «إن الكبر والصغر وصفان للكم المتصل والمقدار الهندسي، وأما التناهي واللاتناهي المذكوران فهما وصفان للعدد الذي يعرض الأجزاء المفروضة من المقدار وهو كمّ منفصل. فعدم تناهي العدد المفروض لا يدفع الإشكال الوارد على صغر الحجم والكم المتصل. على أن العدد الغير المتناهي لا يتحقق بالفعل أبداً، لأن الأجزاء المفروضة غير موجودة بالفعل، والمتحقّق بالفعل هو الكلّ الواحد، وكلّما تحقّقت قسمة تحقّق عدد خاص متناه»[1].

تجرّد العلم عن المادّة

فالجواب الحق أن العلم مطلقاً سواء كان كلياً أو جزئياً، فهو مجرّد عن المادة وأحكامها، ومع تجرّد الصور العلمية، فلا انطباع في جزء بدني أو قوّة

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، ص٦٩، التعليقة رقم ٥٠.

متعلقة بالبدن حتى يلزم انطباع الكبير في الصغير.

بتعبير آخر: إن الانطباع فرع لكون الوجود مادياً يحتاج إلى المكان، والمفروض أن الصور العلمية مجرّدة عن المادة، فتكون مستغنية عن المكان، ومعه فلا صغير ولا كبير حتى يلزم انطباع الكبير في الصغير.

والحاصل أن القول بضرورة التطابق بين الصورة المدرَكة والواقع الخارجي إنما هو في الماهية فقط، وأما من حيث الوجود، فأحدهما غير الآخر وجوداً ـ كما تقدّم ـ. ومن هنا يمكن أن يكون أحدهما وجوداً مادياً له أحكام المادة وقوانينها، والآخر وجوداً مجرّداً عن المادة وأحكامها.

فإن قلت: إن الصور الإدراكية إذا كانت مجرّدة عن المادة ولواحقها، فلماذا نحتاج إلى الفعل والانفعالات المادية عندما نريد تحصيل العلم بشيء خارج عنّا، وما هي الحاجة إلى الحواس الظاهرية، حتى قيل «من فقد حسّاً فقد علماً». وهذا خير دليل على أن العلم أمر مادي، وليس كما تزعم المدرسة الفلسفية القديمة.

قلنا: أجل «إن هناك مجموعة من العوامل المادية الخاصة الموجودة خارج الذهن بكيفية ووضع خاص وهي تؤثر في ظهور الإدراكات الحسّية.

ويتناول علم الفيزياء الحديث مواضيع تدور حول الضوء والصوت وغيرهما وما هي أمواج الأثير، وكيف تقتحم العين وتؤثر على أعصابها، وما هي الأمواج الصوتية، وفي أي ظروف تؤثر على أعصاب السمع. وأثبتت تلك البحوث أن لمجموعة الأعصاب في الإنسان والحيوان وظيفة معيّنة مثل سائر أعضاء البدن، وهي تؤدي أعمالاً خاصة وتتأثر بالعوامل الخارجية، وهي تبدي رد فعل أحياناً»[1].

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ص١١٥.

إلا أن كل هذه التغيرات لا تثبت لنا أن ما ندركه هو عين هذه النشاطات المادية، بل كل ما يثبت بهذه البحوث العلمية والطبيعية هو وجود تقارن بين حصول الصورة الإدراكية والانفعالات المادية، وهذا ما تقوله الفلسفة الإلهية، ولتوجيه هذا التقارن يقال: إنّ المجرّدات تنقسم إلى تامّة وناقصة، كما سيأتي في المرحلتين الأخيرتين من الكتاب.

أما المجرّدات التامة ـ كالعقول ـ فهي منسلخة عن المادة ولواحقها ذاتاً وفعلاً. والمجرّدات الناقصة، فهي المنسلخة عن المادة ذاتاً، وإن كانت محتاجة إليها في مقام فعلها كالنفس الإنسانية. قال المصنِّف: «النفس ليست مجرّدة تامّة ذاتاً وفعلاً، بل هي متعلّقة بالمادة فعلاً، فلها الفعلية من حيث تجرّدها، والقوّة من حيث تعلّقها بالمادة»[1].

ومن خصائص هذه الحالة، أن النفس إذا أرادت أن تحصل على العلم بشيء ـ مثلاً ـ فلابد من الاستعانة بالأدوات المادية والفعل والانفعالات العصبية، لكي تتهيأ النفس لإفاضة تلك الصور المجرّدة عليها ـ جزئية كانت أو كلية ـ من مفيض الصور، وهذا معنى ما ذكره في المتن: «وأما الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشيء أو عند تخيّله، فإنما هي معدات تتهيّأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها».

والحاصل أننا لو قلنا إن الصور الإدراكية الجزئية ـ الحسية والخيالية ـ مادية، كما هو المشهور بين فلاسفة المسلمين إلى ما قبل الحكمة الصدرائية ـ تبعاً للفلسفة اليونانية ـ وكذلك بين المحدثين في الفلسفة الغربية، فالإشكال وارد ولا مخلص منه. أما لو التزمنا بتجرّد تلك الصور، كما هي المفاهيم الكلية

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٠١.

العقلية، وفقاً لما حقّقه صدر المتألهين الشيرازي وبرهن عليه، فهذا الإشكال غير تام.

وهذه إحدى الإنجازات الأساسية للحكمة المتعالية، التي ستظهر لها آثار مهمّة في مبحث المعاد.

قال في الأسفار: «إن هذا إنما يرد نقضاً على القائلين بوجود الأشباح الجسمية والأمثلة الجرمانية في القوّة الخيالية أو الحسّية. ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف، كما لا يذهب على متتبّع أقوالهم. ولا يرد نقضاً على من أثبت وجوداً آخر للمدركات الحسّية سوى هذا الوجود العيني في عالم الموادّ الجسماني»[1].

الإشكال السادس: عدم حضور الماهيات في الذهن

من الوجدانيات الواضحة أن الإنسان عندما يرى بعينه منظراً «توجد فيه بحيرة يتكسّر فيها الضوء على الماء، فيبدو كأنه فضّة، وتهتزّ فيها الأمواج، فيطرب الإنسان لنغماتها، وتمرّ النسمات الهادئة على وجهه فتنعش روحه. وإلى جانب هذه البحيرة توجد حديقة غنّاء بأرضها الخضراء وأشجارها الفتية، تتمايل وتختال بقدّها الجميل، ويهزّ أغصانها نسيم عبق يملأ النفس حبّاً وهياماً. ويمتد أفق هذا المنظر إلى خمسة عشر كيلومتراً، وينتهي بصفّ من الجبال كأسنان المشط، ويشبه هذا المنظر لوحة فنّية تستقر في حضن طفل، وهي تضمّ قمماً شاهقة كأنها تتطلع وتنظر»[2] لا يشك آناً ما أنه أدرك الواقع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صحّحه وعلّق عليه آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص٤٩٩.

(٢) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ص١١٣.

الخارجي على ما هو عليه من السعة والانبساط. ولكن لما كان القول بأن العلم ظاهرة مادية، وليست خارج إطار المادة وقوانينها ـ كما تقول نظرية الحكماء الإسلاميين ـ لزم إشكال معضل وهو انطباع الكبير في الصغير ـ كما تقدّم ـ وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه.

من هنا حاول علماء الطبيعة المحدثون أن يجدوا مخرجاً لهذا الإعضال، مع إنكارهم نظرية الحكماء، فقالوا: «إن الإدراك هو تلك الحالة المادية الحاصلة في المخ والأعصاب، أما موضوع الكبر والصغر والبعد والقرب، فقد حلّت البحوث العلمية كلّ إشكال فيه. فالعلم الحديث يعتقد بأن جهاز الإدراك البصري ليس إلاّ "آلة تصوير" دقيقة فحسب، وتتجمّع كل الأشعة الواردة في النقطة الصفراء للعين، فيتحقّق الإبصار، ونحن لا نرى شيئاً سوى تلك النقطة.

وكل ما في الأمر أننا نقيس بقيّة الأجزاء من أصغر جزء نشاهده في هذه النقطة، ومن هذه النسب والفواصل بين الأجزاء نظفر بالكبر والصغر النسبيين. وتؤثر في هذا الحال أيضاً الكيفيات الأُخرى من قبيل الظلال وما يشبهها، وإلى هنا فإن الاختلافات النسبية تكون مؤثّرة.

ولما كنّا قد قسنا في مشاهداتنا الأخرى حجم باصرتنا بأجسامنا، وأجسامنا بالأجسام المغايرة لنا، فنحن نعلم إذن وبشكل نسبي إلى أي حدّ يجب علينا أن نكبّر هذه الصورة لنقترب من الحقيقة. واختصاراً فإننا في حالة الرؤية نفيد من أفكارنا ونستوعب العالم الواسع، ونتخيّل أننا قد أدركنا هذا الكبر بوساطة أبصارنا»[1].

وعلى هذا الأساس فإن هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصياتها في محل مادي، تكون مباينة للماهيات الخارجية، إذاً فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهني

---

(١) المصدر السابق، ص١٢١.

وحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان كما يقول مشهور الحكماء.

والجواب: أن ما ذكروه من الفعل والانفعال الماديين عند حصول العلم بالجزئيات صحيح لا غبار عليه، ولكن ليس للعلوم الطبيعية التجريبية أن تقول: إن حقيقة العلم والإدراك تتلخّص في ذلك، بل قصارى ما يمكن لها أن تثبته أن العلم لا يتحقق إلا مع هذه الانفعالات المادية، أما أنها هي المعلوم بالذات أو غيرها، فهذا موكول إلى الأبحاث الفلسفية والعقلية. وسيأتي إثبات أن الصور العلمية ـ مطلقاً ـ مجرّدة عن المادة. قال المصنّف في النهاية: «فقد تحصّل أن الصورة العلمية ـ كيفما كانت ـ مجرّدة عن المادة خالية عن القوّة»[1]. وأما دور هذه الانفعالات المادية والعصبية فهو - كما تقدم- إعداد النفس وتهيئتها لكي تحضر عندها الماهيات الخارجية ويظهر في عالمها بصور مثالية مجرّدة غير مادية.

هذا مضافاً إلى أننا لو قبلنا القول بمغايرة الصور العلمية الظاهرة للحس والتخيل للواقع الخارجي من حيث الماهية للزم الجهل والسفسطة ـ كما ألمحنا إليه ـ فلذا جعل المصنّف ذلك «من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي، لأن المفروض أن الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخلُ عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجة ذوات الصور».

الإشكال السابع: اجتماع الكلية والجزئية في شيء واحد

من الإشكالات التي تلزم القول بالوجود الذهني، كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر.

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٣٩.

وتوضيحه: أن الإنسان إذا تصوّر ماهية من الماهيات ـ كالشجر مثلاً ـ فالعقل لا يمتنع من تجويز صدقها على كثيرين بالنظر إلى نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرين في الخارج أم لا. وهذه الخاصّة الذهنية التي تعرض الماهية في الذهن هي الكلية. ولكن لنفس هذا المفهوم في الذهن وجود شخصي مانع عن الاشتراك، ولا يوجد فيه قابلية الصدق على كثيرين، ومن هنا يدخل تحت مقولة من المقولات الماهوية، ويترتّب عليه آثار وجودية، من قبيل أنه يطرد الجهل عن النفس، ويعدّ كمالاً حقيقياً لها. وكذلك أن ماهية الشجر المعقولة لشخص متميّزة عن هذه الماهية المعقولة لشخص آخر، وبهذا اللحاظ تكون جزئية مشخصة. وهذا معناه أن تكون ماهية واحدة كلية ـ لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين ـ وجزئية ـ يمتنع فرض صدقها على كثيرين ـ.

وهذا جمع بين النقيضين، وهو واضح البطلان.

الجواب: ذكر المناطقة أنه لكي يتحقّق التناقض لابد من توفر الوحدات التسع ـ التي أشرنا إليها، ومنها وحدة الموضوع. فإذا كان الموضوع مختلفاً فلا تناقض. وفي المقام لم يتّحد موضوع الكلية والجزئية في شيء واحد، وإنما الموضوع في الأوّل، هو المفهوم بما هو حاك عن الخارج، أي ما به ينظر إلى شيء آخر، فيكون المفهوم من قبيل المرآة الكاشفة عن الصورة المنعكسة فيها، وهذا هو الوجود الذهني في اصطلاح الحكيم. وأما الموضوع في الثاني، فهو النظر إلى هذا المفهوم بما هو وجود قائم بالنفس ناعت لها طارد الجهل عنها، أي ما فيه ينظر، وهذا هو العلم ـ كما سيأتي في المرحلة الحادية عشرة ـ . من هنا نجد أن الحكماء طرحوا البحث في الصورة العلمية الحاصلة للنفس في موضعين، الأوّل هنا في مبحث الوجود الذهني، والثاني في مبحث العلم والعالم والمعلوم، ولا ينبغي التوهّم أن ذلك تكرار للبحث، وإنما هو

اختلاف في الحيثية التي نُظر من خلالها إلى هذه الظاهرة.

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «فالذي تثبته أدلّة الوجود الذهني أن جميع الآثار الخارجية التي تتصف بها الماهية في وجودها الخارجي، مسلوبة عن وجودها الذهني. وهذا لا يدفع اتصاف الوجود الذهني بأحكام وجودية أُخرى تعمّ مطلق الوجود، كالعلّية والمعلولية والتّشخص والتميّز والتجرّد ونحوها، فإن الحكم الناشئ من جهة القياس إلى شيء، غير الحكم الناشئ من جهة نفس الشيء. فللموجود الذهني جهتان حقيقيتان:

الأولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجية التي له في الخارج. وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلا الحكاية عن ما ورائه فقط. وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

والثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي، بل من جهة أن هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم، وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتّبة عليه. ومن الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجوداً من محكيه الخارجي، وهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني»[1].

أضواء على النص

● قوله(قدّس سرُّه): «**في الوجود الخارجي والوجود الذهني**».

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «إن الوجود الذهني الذي هو أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجي والذهني، إنما يتحقّق بالقياس، وهو قولنا: الوجود إما أن يترتّب عليه الآثار وهو الخارجي، وإما أن لا يترتّب عليه تلك الآثار بعينها وهو الذهني. والقسمان متقابلان لمكان

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة؛ ج١، ص٢٨٥.

التقسيم. فالوجود الذهني إنما هو ذهني من جهة مقابلته الوجود الخارجي وعدم ترتّب آثاره عليه، وأما من جهة ترتّب آثار مّا عليه، لكونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه متشخّصاً بتشخّص الذهن وسائر الآثار كحمرة الخجل أو الغضبان وصفر الوجل وغير ذلك، فهو من هذه الجهة وجود خارجي، وليس بذهني، لترتّب الآثار عليه، وعدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج»[١].

ومنه يتضح معنى قول الحكماء: إن الموجود من حيث هو موجود يساوق الخارجية المطلقة. فإن كل موجود فهو خارجي في نفسه، وإن كان إذا قيس بعضه إلى بعض، فقد يكون خارجياً وقد يكون ذهنياً.

● قوله(قدّس سرُّه): «**وهو الوجود الذي يترتّب عليها فيه الآثار**».

قال المصنّف في حاشية منه في المقام: «المراد بالأثر هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أوّلاً به تتمّ حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق في الإنسان، أو كمالاً ثانياً مترتّباً على الشيء بعد تمامه، كالتعجّب والضحك للإنسان».

وهذا هو الوجود الخارجي «الذي إذا اتصف به الشيء يكون حقيقة من الحقائق وذاتاً من الذوات. فمعنى كون النار ـ مثلاً ـ موجوداً في الخارج هو أن يكون بحيث يترتّب عليه الإضاءة والإحراق، ومن هنا قيل: الوجود الخارجي، هو كون الشيء مبدأً للآثار ومصدراً للأحكام. وهذا القسم من الوجود مما لا شبهة فيه ولا نزاع في تحقّقه»[٢].

● قوله(قدّس سرُّه): «**ووجوداً آخر لا يترتّب عليها فيه الآثار، ويسمّى وجوداً ذهنياً**».

وقد يسمّى أيضاً بـ«الوجود الظلّي والوجود غير الأصيل». وبمقتضى

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٦٤، الحاشية رقم ٢.

(٢) شوارق الإلهام، ج١، ص٤٤.

دخول النفي على العموم، يكون المراد نفي العموم لا عموم النفي. وعليه فالماهية الذهنية لا تترتّب عليها جميع آثار الماهية الخارجية، وإن ترتّب عليها بعض آثارها. قال صدر المتألهين في الأسفار: «إن هذا الوجود العلمي (الوجود الذهني) وجود آخر، والماهية إذا وُجدت بهذا الوجود يُسلب عنها كثير من الصفات والآثار المترتّبة عليها في الوجود المادي، من التضادّ والتفاسد والتزاحم وغير ذلك»[١].

وهذا الوجود هو الذي وقع فيه النزاع بين الحكماء والمحققين من المتكلّمين وبين غيرهم.

● قوله(قدّس سرُّه): «**في الذهن**».

من النكات المهمّة التمييز بين الذهن والوجود الذهني. فإن الذهن «هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، والوجود الذهني، غير وجود الذهن، فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية، وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له، يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء.

وتحقيق الكلام فيه: أن الله (تعالى) خلق الروح الإنساني خالياً عن تحقق الأشياء فيه وعن العلم بها، كما قال (تعالى): ﴿**وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِن بُطُونِ أُمَّهاتِكُم لا تَعلَمونَ شَيْئاً**﴾[٢]. لكنه ما خلقه إلا للمعرفة والطاعة. ﴿**وَما خَلَقْتُ الْجنَّ وَالإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[٣]. وهذا معناه أن الروح الإنساني وإن كان في أوَل الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات، لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلّها، فالعرفان بالله وملكوته وآياته هو الغاية، والتعبّد هو التقرّب إليه والسلوك نحوه، وإن كانت العبادة أيضاً مشروطة به

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص٢٨٣.

(٢) النحل: ٧٨.

(٣) الذاريات: ٥٦.

منتجة له، كما قال تعالى: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي**﴾[١] فالعلم هو الأول والآخر والمبدأ والغاية، فلابد للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم، وذلك التمكّن هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن»[٢].

● قوله(قدّس سرُّه): «**شبح الماهية لا نفسها**».

الشبح: ما بدا لك شخصه غير جليّ من بُعد. والحكاية في هذه النظرية هي غير الحكاية التي هي من شؤون الوجود الذهني. ومن هنا فالانتقال من الشبح المحاكي إلى ذي الشبح وهو الوجود الخارجي، إنما هو من قبيل تداعي المعاني حيث يتداعى المتشابهان، فلذا عطف الحكاية على المشابهة هنا.

● قوله(قدّس سرُّه): «**على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني**».

الوجود الذهني عند الحكماء لا يراد به معناه اللغوي، حتى يصدق على كل موجود في الذهن، وإلا كان القول بالشبَح أيضاً قولاً بالوجود الذهني، بل هو مصطلح خاص يراد به ماهيات الأشياء الموجودة في الذهن بأنفسها الحاكية لما وراءها.

● قوله(قدّس سرُّه): «**قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن ــ بمعنى حصولها فيه ــ**».

من الأبحاث التي لابد من الالتفات إليها: ماذا تعني «في» التي تفيد الظرفية، في العلوم البرهانية؟ فعندما نقول: إن الشيء الكذائي في الخارج أو في الذهن، فهل هو من قبيل الماء في الإناء أم لا؟

---

(١) طه: ١٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة؛ ج٣، ص٥١٥.

الجواب: أن «كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز، بل معنى كون الشيء في الخارج هو أن يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه، وكونه في الذهن هو أن لا يكون كذلك»[١] والضابطة الكلية في المقام هي: «أن الألفاظ المستعملة في هذه العلوم البرهانية تختلف ـ في كثير من الأحيان ـ مع الألفاظ المستعملة في اللغة والعرف العام. فربما كان اللفظ مشتركاً معنوياً في اللغة والعرف، ومشتركاً لفظياً في هذه العلوم»[٢].

● قوله(قدّس سرُّه): **«إن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف، بناءً على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية».**

اشتهر في كلمات أتباع مدرسة الحكمة المتعالية القول بأن العلم الحصولي «عندهم» أي المشهور من الحكماء المشائين مندرج تحت مقولة الكيف، وهذا ما ألمح إليه في المتن بقوله: «بناءً على ما ذهبوا إليه». وهذا معناه أن هذه المدرسة تعتقد ـ تبعاً لمؤسسها الشيرازي ـ أن العلم الحصولي، ليس كذلك.

قال المصنِّف في حواشيه على الأسفار: «إن هذا الموجود المأخوذ في نفسه، حيث كان موجوداً لنا، فهل هو كيفية نفسانية داخلة تحت مقولة الكيف، لصدق حدّه عليه، وهو أنه عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته ـ كما عليه معظم المشائين ـ، أو أنه صورة كمالية حاصلة لنا، أعني أنه صورة موجود مثالي أو عقلي، اتّحدت به نفوسنا اتحاد المدرك بالمدرَك، فتصوّرت بها نفوسنا تصوّر المادة بالصورة؟ وسيتبيّن في محلّه أَن الصورة والفصل غير داخلين تحت مقولة من المقولات إلاّ بالعرض، وهذا ظاهر ما نسب إلى إسكندر الأفريدوسي»[٣].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٣١١.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣١١، حاشية الطباطبائي الرقم ٢.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٢٨٦.

وقال في النهاية: «إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته، وهو علم الأوّل (تعالى) بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته، وهو علم جميع ما عداه، وينقسم إلى ما هو جوهر، كعلوم الجواهر العقلية بذواتها، وإلى ما هو عرض، وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها بالذهن عندهم، وعندنا العلم العرضي هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس، وقد بيّنا أن العلم عقلياً كان أو خيالياً، ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المثول بين يدي العالِم واتحاد النفس بها»[1].

● قوله(قدّس سرُّه): «**ولا لنوعين من مقولة**».

كما لو تعقلنا كيفاً محسوساً كالسواد مثلاً، فإنه يلزم أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً، وهما نوعان من مقولة واحدة.

● قوله(قدّس سرُّه): «**ما ذكره صدر المتألهين في كتبه، وهو الفرق في إيجاب الاندراج بين الحمل الأولي وبين الحمل الشائع، فالثاني يوجبه دون الأوّل**».

قال صدر المتألهين في الأسفار: «كون موجود مندرجاً تحت مقولة يستتبع أمرين:

أحدهما: أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً في حقيقته، كما يقال: السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط، فإنه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار أجزاء الحدّ في الحدّ.

وثانيهما: أن يترتّب عليه أثره، بأن يكون باعتبار كمّيته قابلاً للانقسام، والمساواة، وباعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود، وباعتبار

---

(١) نهاية الحكمة، ص ٢٦٤.

قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود.

إذا تمهّد هذا فاعلم أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخّصات الخارجية، يترتّب عليها آثار ذاتياتها، لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخّصت بالتشخّصات الظلّية، تكون تلك الطبائع حاصلة لمفهومات الذاتيات من غير أن يترتّب عليها آثارها، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم»[١].

● قوله(قدّس سرُّه): «**حاصلة للنفس حالاً أو ملكةً**».

«الكيفية النفسانية إن لم تكن راسخة تسمّى حالاً، وإن كانت راسخة سُمّيت ملكة»[٢].

● قوله(قدّس سرُّه): «**إلاّ ما حصلت له هذه المعاني وقامت به**».

للمعنى إطلاقات متعدّدة، كما ذكره التهانوي في كشّافه:

«الأول: ما يستفاد من اللفظ باعتبار أنه يقصد منه، وهو نفسه يسمّى مفهوماً باعتبار أنه يفهم منه، كما يسمّى مدلولاً باعتبار أن اللفظ يدلّ عليه.

الثاني: يطلق على ما قام بغيره ويقابله العين.

الثالث: ويُطلق على ما لا يدرك بإحدى الحواس الظاهرة»[٣] والمراد هنا هو المعنى الثاني.

● قوله(قدّس سرُّه): «**وهو من انطباع الكبير في الصغير وهو محال**».

الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في انطباع الكبير في الصغير صنفان، أحدهما في امتناعه، والثاني في جوازه ووقوعه.

أما الأوّل: «فعن عمر بن أذينة عن أبي عبدالله الصادق (عليه السلام) قال:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ١، ص ٢٩٦.

(٢) نهاية الحكمة، ص١٢١.

(٣) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٦٠٠.

قيل لأمير المؤمنين (عليه السلام) هل يقدر ربّك أن يُدخل الدنيا في بيضة، من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟

قال (عليه السلام): إن الله (تبارك وتعالى) لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»[1].

وأمّا الثاني: «عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن إسحاق، عن عدّة من أصحابنا، أن عبدالله الديصاني أتى هشام بن الحكم:

فقال له: ألكَ ربٌّ؟

فقال: بلى.

قال: قادر؟

قال: نعم قادر قاهر.

قال: يقدر أن يُدخل الدنيا كلّها في البيضة، لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟

فقال هشام: النظرة.

فقال له: قد أنظرتك حولاً.

ثم خرج عنه، فركب هشام إلى أبي عبدالله الصادق (عليه السلام)، فاستأذن عليه، فأذن له:

فقال: يا ابن رسول الله أتاني عبدالله الديصاني بمسألة ليس المعوّل فيها إلا على الله وعليك.

فقال له أبو عبدالله الصادق (عليه السلام): عمّا ذا سألك؟

فقال: قال لي: كيت وكيت.

فقال الصادق (عليه السلام): يا هشام كم حواسّك؟

---

(١) بحار الأنوار، ج٤، ص١٤٣.

فقال: خمس.

فقال: أيّها أصغر؟

فقال: الناظر.

قال: وكم قدر الناظر؟

قال: مثل العدسة أو أقلّ منها.

فقال (عليه السلام): يا هشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى.

فقال: أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وتراباً وجبالاً وأنهاراً.

فقال له الصادق (عليه السلام): إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منها، قادر أن يدخل الدنيا كلّها في البيضة، لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة.

فانكبّ هشام عليه وقبَّل يديه ورأسه ورجليه، وقال: حسبي يا ابن رسول الله، فانصرف إلى منزله. وغدا عليه الديصاني، فقال له: يا هشام إني جئتك مسلّماً، ولم أجئك متقاضياً للجواب.

فقال له هشام: إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب»[1].

والجمع بين هاتين الروايتين: أن الامتناع ناظر إلى الوجود العيني أي أن الكبير العيني يمتنع إدخاله في الصغير العيني. والجواز ناظر إلى الوجود الظلّي والذهني. ثم لابد أن يعلم أن الامتناع في الأول ليس بمعنى أن الله غير قادر على ذلك، حتى يكون نقصاً وعجزاً في الفاعل، بل النقص في القابل، أي أن المحل لا يقبل فعل الفاعل القادر، لأنه ممتنع وجوده ومتعذّر حصوله، والممتنع ليس بشيء حتى تتعلّق به القدرة.

● قوله(قدّس سرُّه): «**إن الصور الإدراكية الجزئية غير مادية، بل مجرّدة**

---

(١) المصدر السابق ج ٤، ص ١٤٠.

تجرّداً مثالياً».

إنما خصّ الصور الجزئية بالذكر، لأنها هي التي وقعت مورداً للإشكال، وإلاّ فالصور العلمية هي مجرّدة مطلقاً، سواء كانت جزئية أو كلية.

والمجرَّد «اسم مفعول من التجريد، وهو عند الحكماء والمتكلّمين: الممكن الذي لا يكون متحيّزاً ولا حالاً في المتحيّز، ويُسمّى مفارقاً أيضاً»[1].

وهو ينقسم إلى جزئي وكلّي، فالأول هو المجرّد المثالي، والثاني هو المجرّد العقلي.

أمّا المجرّد المثالي، فهو ذلك الموجود المجرّد عن المادة دون بعض آثارها من الأشكال والأوضاع والأبعاد. وعلى هذا فالموجودات المثالية هي أشباح متمثّلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة والطبيعة. والفارق بينها وبين الموجودات المادية، أنها تفتقر لأهم خصائص الوجود المادي، وهو الارتباط بالقوّة والاستعداد، والخروج من القوة إلى الفعل بنحو من التدريج والحركة، ويقع فيه التزاحم والتمانع والتضاد ونحوها.

أما المجرّد العقلي، فهو الموجود المجرّد عن المادة وآثارها جميعاً.

وسيأتي في الفصل التاسع من المرحلة الثانية عشر، أن هذه الموجودات الثلاثة مترتّبة طولاً، فأعلاها مرتبة وأقواها وجوداً هو العقل المجرّد، لتمام فعليته وتنزّه وجوده عن مقارنة المادّة والقوّة والاستعداد ونحوها، ويليه الوجود المثالي المتنزّه عن المادة دون بعض آثارها، ويليه عالم المادة موطن النقص والشرّ والقوّة والاستعداد والحركة والسيلان.

● قوله(قدّس سرُّه): «فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجرّدها المثالي».

من الأصول التي حقّقتها الحكمة المتعالية: أن النفس الناطقة الإنسانية

---

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج٢، ص١٤٧٢.

حقيقة واحدة لها مراتب متعدّدة، فمرتبة للحس ومرتبة للخيال ومرتبة للتعقل... وهكذا. وهي في وحدتها كل هذه القوى والمراتب. وقد أشار الحكيم السبزواري إلى هذه الحقيقة في منظومته:

«النفس في وحدته كل القوى وفعلها في فعله قد انطوى»[١]

ونعم ما أفاد صاحب الفتوحات من «أن النفس الناطقة هي العاقلة والمفكّرة والمتخيّلة والحافظة والمصوّرة والمغذية والمنمية والجاذبة والدافعة والهاضمة والماسكة والسامعة والباصرة والطاعمة والمستنشقة واللامسة والمدركة لهذه الأمور، فاختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء ليس بشيء زائد عليها، بل هي عين كل صورة»[٢].

● قوله(قدّس سرُّه): «إن الاحساس والتخيّل».

كلامه وإن كان مطلقاً يشمل جميع أقسام الإحساس، إلاّ أن المراد منه خصوص الإدراك البصري، كما تشهد له الفقرات اللاحقة.

● قوله(قدّس سرُّه): «بما لها من النسب والخصوصيات».

النسب ككون الرأس إلى فوق والرجلين إلى تحت، وكون الرأس جزءاً من عشرين جزءاً من البدن مثلاً، والخصوصيات ككون الشعر أسود والوجه أبيض.

● قوله(قدّس سرُّه): «بل هي معدّات تهيئ النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها».

ومن هنا يرى الإنسان تلك الحقائق على ما هي عليها من المقدار والشكل الواقعيين. هذا تمام الكلام في هذه المرحلة.

يبقى تساؤل أساسي فحواه: هل ينسجم هذا البيان مع أصالة الوجود

---

(١) شرح المنظومة للسبزواري، قسم الحكمة، ص٣١٤.

(٢) عيون مسائل النفس، وسرح العيون في شرح العيون، آية الله حسن زاده آملي، ص٣٣٥.

بالنحو الذي ذكرته مدرسة الحكمة المتعالية أم لا؟ فبناءً على القول باعتبارية الماهية وأنه لا واقع لها في الخارج وراء اعتبار الذهن من جهة، وأن ما به امتياز الأشياء بعضها عن بعض هو الماهية من جهة أخرى، وأن العلم بالأشياء الخارجية لا يتحقّق إلاّ من خلال الماهيات من جهة ثالثة، لا يبقى مجال لدعوى العلم بالحقائق الخارجية، بل ينسدّ ذلك مطلقاً.

من هنا ذكر بعض المحقّقين المعاصرين أن كلمات المصنّف في هذه المرحلة تدور حول أصالة الماهية، «وذلك لأنه اعتبر الماهيات موجودة في الخارج ذوات آثار، واعتبر حصول ماهيات الأشياء في الذهن علماً بها، وحصر الوجود الذهني في حصول ماهيات الأشياء في الذهن. وشيء من هذه الأمور لا يستقيم على القول بأصالة الوجود، فمعها لا تكون الماهيات موجودة في الخارج تترتّب عليها آثارها، ويكون عدّ حصول الماهيات في الذهن علماً بها من السفسطة، لأن الماهيات أمور يعتبرها الذهن ولا وجود لها في الخارج. والواقع الخارجي لا يكون شيئاً غير الوجود، فما في الذهن لا واقع خارجي له، وما في الخارج لم يحصل في الذهن»[1].

وهذا معناه أنه على هذا التفسير لأصالة الوجود، لا مجال لدعوى العلم بالأشياء الخارجية، ومعه ينسدّ باب البحث الفلسفي، لما تقدّم أن الفلسفة غرضها الأساسي تمييز الحقائق عن غيرها. وهذا ما أدّى للانتقال إلى تفسير جديد لأصالة الوجود يختلف عمّا ذكرته مدرسة الحكمة المتعالية بحيث يترتّب على ذلك تغيير جملة من المباني الأساسية لهذه المدرسة، وهذا ما ندعو الله (تعالى) أن يوفّقنا لتحقيقه وتنقيحه في دراسات أخرى.

---

(١) تعليقات على نهاية الحكمة، الأستاذ غلام رضا فياضي، ص١٤٢ (مخطوطة).

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود
إلى ما في نفسه وما في غيره
وانقسام ما في نفسه
إلى ما لنفسه وما لغيره

وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأوّل

الوجود في نفسه والوجود في غيره

من الوجود ما هو في غيره، ومنه خلافه. وذلك أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا: «الإنسان ضاحك» وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر به يرتبط ويتّصل بعضهما إلى بعض، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده، ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر فله وجود. ثم إن وجوده ليس ثالثاً لهما واقعاً بينهما مستقلاً عنهما، وإلاّ احتاج إلى رابطين آخرين يربطانه بالطرفين، فكان المفروض ثلاثة خمسة، ثم الخمسة تسعة وهلّم جراً، وهو باطل.

فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما، لا معنى له مستقلاً بالمفهومية ونسمّيه «الوجود الرابط». وما كان بخلافه كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنىً مستقل بالمفهومية نسمّيه «الوجود المحمولي» و«الوجود المستقل». فإذن الوجود منقسم إلى «مستقل» و«رابط» وهو المطلوب.

ويظهر ممّا تقدّم أوّلاً: أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها، لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو، فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنىً مستقلّ بالمفهومية، والرابط ليس كذلك.

وثانياً: أن تحقّق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتحاداً ما بينهما، لكونه واحداً غير خارج من وجودهما.

وثالثاً: أن الرابط إنما يتحقّق في مطابق الهليّات المركّبة التي تتضمّن ثبوت شيء لشيء، وأما الهليّات البسيطة التي لا تتضمّن إلاّثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها فلا رابط في مطابقها، إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها.

الشرح

تعرّض المصنّف في هذه المرحلة إلى تقسيم آخر من تقسيمات الوجود، فالوجود إما «في نفسه» أو «في غيره» وقد يُعبَّر عنهما بالوجود المستقلّ والوجود الرابط. لكن قبل الدخول في البحوث التي أشار إليها لابد من تحرير محل النزاع في المسألة.

تحرير محل النزاع

لكي يتضح المراد من التقسيم المذكور، نستعين بما ذكره اللغويون في هذا المجال، حيث قسّموا المعاني التي ترد الذهن إلى:

- **المعنى الاسمي:** وهو المفهوم الذي يوجد في الذهن مستقلاً عن غيره من المفاهيم، ويمكن تصوّره بنحو الاستقلال، فمثلاً عندما نسمع لفظ «زيد» تحضر في أذهاننا تبعاً لذلك صورة مستقلّة بالمفهومية، ولا حاجة لتصوّر أي مفهوم آخر لكي نتمكّن من تصوّر «زيد» وإنّما نتصوّره مستقلاً عن أي مفهوم آخر. لذلك عرّفوا الاسم بأنه «ما دلّ على معنىً في نفسه» وربّما أخذ الفلاسفة

تسمية الوجود المستقل أنه «في نفسه» من علماء اللغة.

• **المعنى الحرفي:** وهو غير مستقلّ بالمفهومية، ولذا عرّفوه بأنه «ما دلّ على معنىً في غيره» أي أن الحرف ليس له مفهوم يتحقّق في الذهن بصورة مستقلّة عن المفاهيم الأخرى. وكلّما تصوّر الذهنُ الحرفَ، فلابد أن يكون من خلال المفاهيم الأخرى التي يقع الحرف رابطاً بينها. وتؤدّي المعاني الحرفية وظيفة أساسية في تعقّل الإنسان وفي تكلّمه تبعاً لذلك. فلولا تعقل الإنسان وإدراكه للمعاني الحرفية، لا يكون قادراً على التفكير، إذ يكون تفكيره حينئذ عبارة عن سلسلة من المفاهيم المتناثرة المنقطعة بعضها عن بعض.

والحاصل أن هناك جملةً من المعاني والمفاهيم تكوّن ركناً أساسياً في تعقّلنا وكلامنا، لا يمكن من دونها لأي معنىً أن يكون قابلاً للتعقّل والتفهّم، وهذه هي المعاني الحرفية التي عندما تقترن بالمعاني الاسمية يكون للجملة معنى مفيد.

وبذلك يتضح دور كل منهما بالنسبة إلى الآخر. فالمعاني الاسمية لوحدها لا تؤلِّف سوى مجموعة من المفاهيم التصوّرية المنفصلة والمبعثرة، والمعاني الحرفية لوحدها ليس لها معنىً قابل للتصوّر. فمثلاً عندما نواجه ناراً في الموقد ننتزع في الذهن عدّة مفاهيم:

الأوّل: مفهوم بإزاء النار.

الثاني: مفهوم بإزاء الموقد.

الثالث: مفهوم بإزاء العلاقة والنسبة الخاصّة القائمة بين النار والموقد، وتُشير إليه كلمة «في» التي تدل على ربط مخصوص بين مفهومين اسميين هما النار والموقد.

ولكن قد يقال: كيف لا يكون لـ «في» معنىً مستقلّ بالمفهومية، أليست «في» تفيد الظرفية و«من» تفيد الابتداء و«إلى» تفيد الانتهاء... وهكذا؟

الجواب: لو كان معنى «في» هو الظرفية لصحّ استبدال أحدهما في موضع الآخر، كما هو الشأن في المترادفين عادةً مع بقاء الجملة على نفس تركيبها ومعناها، في حين إن تركيب الجملة بعد الاستبدال يكون بهذا النحو: «النار الظرفية الموقد». ومن الواضح أن هذه الجملة مفككة وغير مترابطة، وهي غير الجملة السابقة «النار في الموقد» المترابطة المفيدة.

هذا هو الفارق الأساسي بين المعاني الحرفية والاسمية، فإن الأولى لا يمكن أن تفصل عن أطرافها التي ربطت فيما بينها بخلاف الثانية.

إذا اتضحت هذه المقدّمة نقول: إن المدّعى في المقام أن مفهوم الوجود يلحظ أيضاً على نحوين: فتارة يلحظ باعتباره أحد المفاهيم المستقلّة، كالإنسان والسماء والأرض ونحوها. وهذا هو الوجود في نفسه، ولذا يقع موضوعاً ومحمولاً، ويسمّى الوجود المحمولي أيضاً. ويلحظ أخرى باعتباره معنىً حرفياً، وذلك عندما يقع رابطاً بين الموضوع والمحمول. فمثلاً قد نقول: «زيد موجود» فالوجود هنا معنىً اسمي يقع محمولاً في القضية، وقد نقول: «زيد عالم» فهنا يكون «الوجود» المدلول عليه بهيئة الجملة هو الرابط الذي أوجد النسبة بين «زيد» و«العلم». ودوره دور المعنى الحرفيّ الذي في قولنا: «النار في الموقد». فكما أن «في» قامت بدور الرابط بين النار والموقد، كذلك الوجود الرابط في المقام، وهذا هو الوجود في غيره[1].

ولكن قد يقال: إن البحث عن المفاهيم وتقسيماتها خارج عن دائرة البحوث الفلسفية؛ لأن الفلسفة تبحث عن الواقعيات الخارجية، ولذا لا مجال

---

(١) يلحظ: دروس في علم الأصول، الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل، ص٩٦؛ شرح المنظومة، ج٣ ص٦٣.

للبحث عن تقسيم مفهوم الوجود إلى «في نفسه» و«في غيره» في المسائل الفلسفية، بل هو أشبه بالبحوث المنطقية. قال المحقّق مصباح يزدي: «المعنى الحرفي هو في الأصل اصطلاح منطقي للحكاية عن الرابطة بين المحمول والموضوع في القضايا الحملية»[1].

من هنا حاول المصنّف في هذا الفصل أن يثبت أن الوجود العيني ينقسم إلى مستقل ورابط حتى يكون مناسباً للبحث الفلسفي. وتوضيحه يتمّ من خلال بيان أمرين:

الأمر الأوّل: أن القضية الموجبة كقولنا: «الإنسان ضاحك» و«زيد قائم» تتركّب من أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما. والدليل على ذلك: أننا نجد بالوجدان أن مدلول هذه الجمل مترابط الأجزاء، ولا شك أن هذا المدلول المترابط لابد أن يشتمل على ربط ومعان مرتبطة، ولا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دالّ عليه، وإلاّ أتت المعاني إلى الذهن وهي متناثرة غير مترابطة. وليس الاسم هو الدالّ على هذا الربط، بل هو أمر آخر به يرتبط ويتصل أحدهما بالآخر، ولا يمكن أن يكون من سنخ الوجود الذي في الموضوع والمحمول، بل يباينه ذاتاً وحقيقةً؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه لو كان وجوداً من سنخ الموضوع والمحمول، لكان وجوداً ثالثاً في قبالهما مستقلاً عنهما، ولو كان كذلك لاحتاج إلى رابط يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه بالمحمول، فتكون أجزاء القضية خمسة بعد أن كانت ثلاثة، واحتاجت الخمسة إلى أربعة روابط أُخر فصارت تسعة، وهلّم جراً، فتتسلسل أجزاء القضية الواحدة إلى غير النهاية، والمفروض أنها

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ١٠، ص٢٠.

محصورة بين حاصرين، هذا محال عقلاً.

الوجه الثاني: ما ذكره مشهور محقّقي علماء الأصول خلافاً لصاحب الكفاية الخراساني: «أن المعاني الرابطة إن كانت صفةُ الربط عرضيةً لها طارئة عليها، فلابد أن تكون هذه الصفة مستمدّة من غيرها، لأنّ كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، وبهذا ننتهي إلى معان يكون الربط ذاتياً لها، وليس شيء من المعاني الاسمية يكون الربط ذاتياً له، لأن ما كان الربط ذاتياً ومقوّماً له، وبعبارة أخرى عين حقيقته، يستحيل تصوّره مجرّداً عن طرفيه، لأنه مساوق لتجرّده عن الربط، وهو خلف ذاتيته له. وكل مفهوم اسمي قابل لأن يتصوّر بنفسه مجرّداً عن أي ضميمة، وهذا يُثبت أن المفاهيم الاسمية غير تلك المعاني التي يكون الربط ذاتياً لها، وهذه المعاني هي مداليل الحروف، إذ لا يوجد ما يدلّ على تلك المعاني بعد استثناء الأسماء، إلاّ الحروف»[1].

إذن فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول قائم بهما ولكن لا كقيام العرض بالجوهر، وإلاّ كان ماهية مستقلّة وموجوداً في نفسه، ولا هو عينهما أو جزؤهما أو عين أحدهما أو جزؤه، وإلاّ كان مستقلاً لا رابطاً، لأن جزء المستقل مستقل مثله. وهذا هو الوجود الرابط في القضايا.

الأمر الثاني: أن صدق القضايا الخارجية إنّما يكون بمطابقتها للخارج، كما تقدّم في الفصل الثامن من المرحلة الأولى، وذلك يستلزم أن تكون القضية الصادقة بما لها من الأجزاء مطابقة للواقع الخارجي، أي فكما أن الموضوع والمحمول متحقّقان في الخارج لابد من تحقق النسبة بينهما أيضاً في نفس الوعاء الذي وُجد فيه الطرفان، وإلاّ إذا قلنا إنه يكفي في صدق القضية الخارجية وجود الموضوع والمحمول في الخارج بلا تحقّق الوجود

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل، ص٩٦.

الرابط بينهما، لصدق قولنا: «الإنسان حجر» أيضاً، لتحقّق الطرفين في الواقع الخارجي، وهذا باطل بالضرورة.

وحديث المصنِّف وإن كان محوره في المتن إثبات الوجود الرابط في القضايا، إلاّ أنه ذكر ذلك للاستطراق لإثبات مطابق القضية في الواقع الخارجي، وهذا ما أشار إليه في «نهاية الحكمة» بقوله: «إن هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج، كقولنا: «زيد قائم» و«الإنسان ضاحك»[1].

بما تقدّم من البيان يتضح كما أن مفهوم الوجود ينقسم إلى محمولي مستقل بالمفهومية، ورابط غير مستقل بالمفهومية، كذلك الوجود الخارجي ينقسم إلى ما وجوده في نفسه وهو المستقل، وما وجوده في غيره وهو الرابط.

أهمّية هذا التقسيم

ولكن قد يقال: ما هي الفائدة المترتّبة على تقسيم الوجود الخارجي إلى مستقل ورابط؟

الجواب بنحو الإجمال ـ وسيأتي تفصيله في مباحث العلّة والمعلول ـ أن هناك خلافاً أساسياً بين المدرسة المشائية ومدرسة الحكمة المتعالية، يتركز حول وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة، وهل هو وجود مستقلّ وفي نفسه ولكنه لا يمكن انسلاخه عن الانتساب إلى العلّة، كما هو مدّعى الحكمة المشائية، أو أن المعلول لا استقلال له بالنسبة إلى العلّة المفيضة، فهو وجود رابط قائم في غيره، كما هو رأي الحكمة المتعالية.

---

(١) نهاية الحكمة، ص ٢٨.

قال صدر المتألهين: «لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده ـ إن شاء الله تعالى ـ أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى، فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية وأكابر الفلسفة الإلهية... ولا يسع لأولئك الأكابر ولم يتيسّر لهم إلاّ هذا القدر من التوحيد، وهو أنهم أثبتوا للممكن وجوداً مغائراً للوجود الحق، لكن على وجه يكون مرتبطاً إلى الحق منسوباً إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى»[1].

تترتّب على هذا الخلاف آثار جمّة في المسائل الفلسفية، خصوصاً في مباحث المقولات، ستأتي الإشارة إلى بعضها في النتائج التي أوردها المصنِّف في نهاية هذا الفصل.

النتائج المترتّبة على هذا البحث

النتيجة الأولى: الوجودات الرابطة لا ماهية لها: لأن الماهية هي ما تقال في جواب ما هو، فلو سألنا عن الإنسان ما هو؟ لكان الجواب: حيوان ناطق، أي أن الإنسان يُحمل عليه «حيوان ناطق». وعلى حدّ تعبير النحويين هو خبر لمبتدأ مقدّر، حذف لدلالة السؤال عليه. ومن الواضح أن المحمول لا يكون إلاّ مفهوماً مستقلاً، ولذلك سُمّي الوجود المستقل بالوجود المحمولي.

ببيان آخر: إن الماهية بالمعنى الأخص تنتزع من حدّ الوجود الخارجي، فإذا لم يكن للشيء وجود خارجي مستقلّ في نفسه لا يمكن أن يكون منشأً لانتزاع الماهية.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٢٩.

وبناءً على هذا الأصل الذي أكّده المصنّف (قدّس سرُّه) في مواضع من «نهاية الحكمة» أن الوجودات الإمكانية بجميع مراتبها روابط وجودية إذا قيست إلى المبدأ الأوّل (تبارك وتعالى)، فإذن لا ماهية لها، وعندئذ يلزم ما يلي:

- لا يبقى مجال للبحث عن الماهيات وأحكامها بالنحو الذي تعرّض له في المرحلة الخامسة.
- لا يبقى مجال للبحث عن المقولات وأقسامها الجوهرية والعرضية، كما تعرّض له في المرحلة السادسة.
- وكذلك لا مجال للبحث عن أهم مسألة في الحكمة الصدرائية، متمثّلة في أن الماهية هل هي أصيلة أو اعتبارية، لأنه لا ماهية لكي يبحث عن ذلك.
- وكذلك ينسدّ باب البحث في مسألة الجعل، وهل يتعلّق بالوجود أو الماهية أو صيرورة الماهية موجودة كما أشار إليه في الفصل الأوّل من المرحلة السابعة، لأن ذلك فرع أن يكون للوجود الإمكاني ماهية فيصح السؤال: بماذا يتعلّق الوجود؟
- بيد أن أخطر النتائج المترتّبة على هذا الركن الأساسي في الحكمة المتعالية، هو انسداد باب العلم الحصولي بالواقع الخارجي، إذ تقدّم من المصنّف(قدّس سرُّه) وأكّده الشهيد مطهري في مواضع متعدّدة من مصنّفاته، أن العلم الحصولي لا يتحقق إلاّ من خلال «التطابق الماهوي بين الذهن والعين، وإذا ما سلبنا الإنسان هذه العلاقة، فسوف ينسدّ باب العلم والإدراك بشكل تام، ولا يبقى أي فرق بين العلم والجهل، ويصبح كل علم جهلاً مركّباً»[1].

من هنا يستطيع أن يحدس الفطن كيف تقترب مباني الحكمة المتعالية

---

(١) شرح المنظومة؛ ج١، ص٢٠٥.

من «وحدة الوجود الشخصية» للعرفاء شيئاً فشيئاً، وتبتعد عن مباني الحكمة المشائية وقواعدها.

لقد حاول المصنِّف أن يُجيب عن بعض هذه التساؤلات واللوازم، من خلال ما ذكره في الفصل الثاني، وسيأتي الحديث عنه.

النتيجة الثانية: أن الوجود الرابط عندما يقع بين أمرين، فإنه يستلزم نحواً من الاتحاد بينهما، وإلاّ يلزم أن يكون الواحد اثنين، لأن الوجود الرابط واحد حقيقة، والمفروض أنه قائم في الطرفين، فإذا كان أحدهما أجنبياً عن الآخر، يلزم أن يكون الواحد اثنين وهو محال. إذن فلابد أن نفرض نحواً من الاتحاد بين الموضوع والمحمول لكي يمكن أن يكون الرابط قائماً فيهما معاً.

إلاّ أنه يمكن أن يُتأمّل فيما ذكره بأن هذا البيان لو تمّ لاقتضى وحدة طرفي الوجود الرابط ولا يكفي اتحادهما، لأن وجود النسبة في طرفين يقتضي تعدّدها وإن كان الطرفان متّحدين، ومع وحدة الطرفين لا مجال للوجود الرابط بين الشيء ونفسه كما سيشير إليه في النتيجة الثالثة. لذلك ذكر بعض المعاصرين: «أن تحقّق الوجود الرابط بين طرفين يستلزم تغايرهما لا اتحادهما، غاية الأمر أن التغاير على قسمين:

- حقيقي: كتغاير طرفي النسبة في التقابل.
- اعتباري: كتغاير طرفي النسبة في القضايا الخارجية المركّبة، فإن الموضوع والمحمول فيها متحدان وجوداً، بمعنى أنهما وإن تغايرا مفهوماً إلاّ أن وجودهما واحد، فدوران النسبة إنما هو بعد اعتبار تغايرهما[1].

---

(١) تعليقات على نهاية الحكمة، ص١٢٣ (مخطوط).

النتيجة الثالثة: أن القضايا التي مفادها ثبوت شيء لشيء كقولنا: «زيد قائم» يتحقق وجود رابط في مطابقها الخارجي كما هو في وجودها الذهني، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار أن الوجود الرابط يختلف باختلاف وعاء طرفيه، فإن كان الطرفان ذهنيين أو خارجيين، فالنسبة تكون ذهنية أو خارجية، أي إن وجود النسبة مسانخ لوجود الطرفين. أما إذا لم تكن القضية متضمّنة إلاّ ثبوت الشيء وتحقّقه كما في قولنا «زيد موجود» فلا رابط في مطابَقها الخارجي، إذ لا تعدّد واثنينية في الأعيان ليحتاج إلى رابط بينهما، خلافاً للقضية الحاكية نفسها، فإن هناك وجوداً رابطاً ونسبةً بين المحمول والموضوع.

ببيان آخر: نتكلّم تارة على مستوى البحث المنطقي في القضايا، وهنا توجد نظريات متعدّدة في بيان أجزاء القضية الموجبة والسالبة والمركّبة والبسيطة ونحوها، كما سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة، ونتكلّم أخرى على مستوى البحث الفلسفي والواقع الخارجي، وعندئذ لا تتحقّق النسبة والوجود الرابط إلاّ في مطابَق الهليّات المركبة التي مفادها ثبوت شيء لشيء.

فإن كان مراد المصنِّف في المقام هو البحث الفلسفي فالأمر كما ذكره، وأما إذا أراد البحث المنطقي ـ كما يبدو من مواضع أخر حيث يقول: «وأما الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع كقولنا: "الإنسان موجود" ـ فأجزاؤها ثلاثة؛ الموضوع والمحمول والحكم، إذ لا معنى لتخلّل النسبة وهي الوجود الرابط بين الشيء ونفسه»[1] فكلامه غير تام لأن القضية بأي نحو كانت لابد من اشتمالها على نسبة بين المحمول والموضوع، وإلاّ عادت مجموعة من التصوّرات المتناثرة والمبعثرة.

---

(١) بداية الحكمة، الفصل السابع، المرحلة الحادية عشر، ص١٤٧.

يبقى تساؤل لابد من الإجابة عنه، هو أن البيان الذي ذكره المصنّف لإثبات انقسام الوجود الخارجي إلى مستقل ورابط، هل هو تام في نفسه أم لا؟

بغضّ النظر عن الخلاف الذي أشرنا إليه بين المشائين والحكمة المتعالية في حقيقة وهوية الوجودات الإمكانية، وهل هي مستقلة أو رابطة، يمكن التأمّل بكلامه من جهات، هي:

الأولى: أن مفاد القضية الحملية ليس هو تحقّق الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول، لكي يقال: إنها إذا كانت صادقة فلابد من تحقّق النسبة بين الطرفين في مطابَقها الخارجي، وإنما مفادها ـ كما تحقّق ذلك في المنطق ـ أن الموضوع هو المحمول، ولذا قال المصنِّف في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة: «من عوارض الوحدة الهوهوية... وهذا هو الحمل».

وعندما نتأمّل في مفاد القضية التي استند إليها في المتن، نجد أن الموضوع هو المحمول مصداقاً ووجوداً، لأنه من مصاديق الحمل الشائع، وعلى هذا فصدقها لايستلزم وجود النسبة في الخارج بين الموضوع والمحمول بل يقتضي أن يكون أحدهما متحداً مع الآخر وجوداً، وهذا ما أشار إليه هو (قدّس سرُّه) في نهاية الحكمة بقوله: «وأما كون الحكم فعلاً نفسانياً في ظرف الإدراك الذهني، فحقيقته في قولنا: "زيد قائم" مثلاً، أن النفس تنال من طريق الحس أمراً واحداً هو زيد القائم، ثم تنال عمراً قائماً وتنال زيداً غير قائم، فتستعد بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومَي "زيد" و"القائم" وتخزنهما عندها. ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت "زيداً" و"القائم" المخزونين عندها وهما اثنان، ثم جعلتهما

واحداً»[1].

وهذا الكلام صريح في أن الاثنينية بين الموضوع والمحمول إنما هو في عالم المفاهيم الذهنية، وأما في الواقع الخارجي فلا تحقّق إلاّ لأمر واحد، وعلى هذا كيف يُتصوّر وجود النسبة الرابطة فيما لا اثنينية فيه ولا تعدّد، كما أشار إليه في النتيجة الثالثة.

الثانية: لو تمّ ما ذكره من البيان، للزم القول بوجود النسبة في سائر الهليّات المركّبة، ومنها تلك القضايا التي تحكي الوجود وصفاته وأحكامه، كقولنا: الوجود بسيط، ووجود الممكن محدود، ووجود العقل مجرّد ونحوها، وذلك لما تقدّم منه في النتيجة الثالثة أن الهليّات المركّبة، يتحقّق وجود رابط في مطابَقها الخارجي، مع أن الثابت أن صفات الوجود هي عينه مصداقاً وإن كانت غيره مفهوماً. ومن الواضح أنه لا معنى لوجود النسبة بين الشيء ونفسه. وكذلك القضايا المشتملة على إثبات الصفات الذاتية للواجب (تعالى) كقولنا: «الله عالم، الله قادر» ونحوهما، فإنه سيأتي في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة أن هذه الصفات وإن كانت مختلفة بحسب المفهوم، إلاّ أنها جميعاً عين الذات المقدّسة مصداقاً وخارجاً.

والحاصل أن هذا البيان لإثبات انقسام الوجود الخارجي إلى مستقل وفي نفسه، ورابط وفي غيره، غير تام. أجل، يبقى السؤال، هو: هل يوجد برهان آخر لإثبات هذه الحقيقة أم لا؟ هذا ما سنعود إليه في مباحث العلّة والمعلول إن شاء الله.

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٥١.

أضواء على النص

● قوله(قدّس سرُّه): «**من الوجود ما هو في غيره ومنه خلافه**».

إنّما بدأ بالوجود في غيره، لأنه هو الذي يحتاج إلى إثبات، وإلاّ فالوجود في نفسه ثابت بعد أن ثبت أن أصل الواقعية في الجملة مما لا يمكن نفيه وإنكاره.

ويسمّى الوجود في نفسه بـ «الوجود المستقل والمحمولي والنفسي» والمراد به ما يطرد العدم عن ماهية نفسه أو مفهومه، سواء كانت تلك الماهية جوهراً أم عرضاً، أي سواء كان وجوداً قائماً في موضوع وهو العرض، أو قائماً لا في موضوع وهو الجوهر، كما سيأتي في الفصل الثالث من هذه المرحلة. وعلى هذا فالوجود النفسي يشمل «الواجب والممكن بجميع أنحائه سواء كانت جواهر أم أعراضاً»[1].

وليس المراد بكونه وجوداً مستقلاً أنه قائم لا في موضوع حتى يختص بالوجود الجوهري، وإنما هو اصطلاح فلسفي يراد منه ما كان له نفسية ووجود في نفسه.

ثم إنه لا ينبغي أن يختلط هذا الاصطلاح في الوجود المستقل مع قولهم في مباحث العلّة والمعلول: أنْ لا وجود مستقل غيره (تعالى)، لأن ذاك الاستقلال مرتبط بعالم العليّة والإيجاد.

وأما وجه تسميته بالوجود المحمولي فلأنه يقع محمولاً في مفاد كان التامة حيث يكون جواباً في الهليات البسيطة، كقولنا: «الله موجود»، و«العقل موجود»، و«الجسم موجود»، و«البياض موجود».

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١١، ص١١٩، تعليقة آية الله حسن زاده الآملي.

ويقابل هذا النحو من الوجود، الوجود في غيره، والمراد منه هو الوجود الذي لا ماهية له ولا مفهوم مستقلّ حتى يطرد العدم عنه، ويُسمّى بالوجود الرابط وغير المستقل. ويُطلق المشهور عليه «الوجود الرابطي». قال صدر المتألهين: «إطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين:

أحدهما: ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء المستعمل في مباحث المواد الثلاث، وهو ما يقع رابطة في الحمليات الإيجابية.

والثاني: ما هو أحد اعتباري وجود الشيء، وهو من المعاني الناعتية، وليس معناه إلاّ تحقّق الشيء في نفسه، ولكن على أن يكون في شيء آخر (كوجود السواد في الجسم) أو له (كوجود المعلول للعلة) أو عنده (كوجود الصورة العلمية عند النفس).

والحاصل أن الوجود الرابطي بالمعنى الأوّل مفهوم تعلّقي لا يمكن تعقله على الاستقلال، وهو من المعاني الحرفية ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن. وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل، وهو وجود الشيء في نفسه، وإنما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه، فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو فيكون معنىً اسمياً. ثم اقترح تبعاً لأستاذه المحقّق الداماد في «الأفق المبين» أن يصطلح على المعنى الأوّل بـ «الوجود الرابط» وعلى المعنى الثاني بـ «الوجود الرابطي» لئلا يقع الغلط والاشتباه من اشتراك اللفظ بينهما»[1].

يتضح ممّا تقدّم أن وجود الممكنات على مباني الحكمة المتعالية يكون رابطاً وفي غيره، وعلى مباني الحكمة المشائية رابطياً وفي نفسه[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٧٩.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣٣٠.

والحاصل أن «الوجود الرابط والنفسيّ مختلفان سنخاً فلا جامع بينهما مفهوماً، فالوجود الرابط لا يوضع لشيء ولا يُحمل عليه شيء ولا يتصف بكلّية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص إذ لا نفس له»[١].

● قوله(قدِّس سرُّه): «وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر».

إنما عبّر بـ «وجدنا» للإشارة إلى أن وجود النسبة في القضية إنما هو من الوجدانيات وهي القضايا التي يدركها الإنسان بحسّه الباطن كالعلم بأن له خوفاً وألماً ولذة وجوعاً، ونحوها. وهذا واضح لأن النفس تجد فرقاً واضحاً بين تصوّر «الإنسان» و«الضاحك» وبين العلم بمفاد «الإنسان ضاحك» حيث إن في الثاني ربطاً ونسبة تفيدها هيئة الجملة دون الأوّل.

● قوله (قدِّس سرُّه): « فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج منهما ».

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «إن من الموجود ما ليس له استقلال نفسي بوجه من الوجوه أصلاً كالنِّسب الموجودة الرابطة بين الموجودات، فلو كان لها استقلال بوجه، كان المفروضُ وسطاً رابطاً، طرفاً مربوطاً إليه، هذا خلف. وإذ كان كل وجود خارجي لا يخلو عن استقلال ما معه، أنتج ذلك أن الوجود الرابط لا يتحقّق إلاّ مع وجود نفسي يتقوّم به ولا ينحاز عنه، أي إنه لا يوجد خارجاً عنه، فهو داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج»[٢].

● قوله(قدِّس سرُّه): «إن الرابط إنما يتحقق في مطابَق الهليّات المركّبة... وأما الهليّات البسيطة فلا رابط في مطابَقها».

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٣٢٧، حاشية الطباطبائي رقم ١.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣٢٧.

«قسّم المناطقة القضية إلى قسمين: القضية الثنائية والقضية الثلاثية. والثنائية هي القضية التي يُحكم فيها بوجود شيء، والثلاثية هي التي يحكم فيها بوجود شيء لشيء، مثلاً إذا قلنا: "زيد موجود" فقد حكمنا بوجود "زيد"، أما إذا قلنا: "زيد عالم" فقد حكمنا بوجود العلم لزيد. ومن الواضح أن الهدف في المورد الأوّل إثبات الوجود "لزيد"، أما في الثاني فقد أُخذ "زيدٌ" مفروض الوجود، والهدف إثبات العلم "لزيد" المفروض الوجود. ولا شك أن هناك ترتباً طولياً بين هذين اللونين من القضايا، يعني أن الذهن في المرحلة الأولى لابدّ له من الانتهاء إلى الحكم بوجود شيء، ثم تأتي المرحلة الثانية ليحكم بوجود شيء آخر لذلك الشيء.

يقول المناطقة: إن النوع الأوّل يقع في جواب "هل البسيطة" ويقع الثاني في جواب "هل المركّبة". توضيح ذلك أن "هل" يمكن أن تأتي في الاستفهام عن الوجود المطلق، ويمكن أن تأتي في الاستفهام عن الوجود المقيّد والمركّب. فإذا قلنا: هل زيد موجودٌ؟ فقد سألنا عن وجوده المطلق، أمّا إذا قلنا، هل زيد عالمٌ؟ فقد سألنا عن وجوده المقيّد والمركّب.

يشتمل النوع الأوّل ـ من وجهة نظر المنطقيين ـ على جزئين، الموضوع والمحمول، ويشتمل النوع الثاني على ثلاثة أجزاء، الموضوع والمحمول والوجود الرابط، ومن هنا أطلقوا على النوع الأوّل "القضية الثنائية" وعلى النوع الثاني "القضية الثلاثية".

وللنحاة اصطلاح في باب الأفعال الناقصة. يقولون: "كان" على قسمين، "كان" التامّة وهي التي لا تحتاج إلى خبر بل تستغني باسم هو فاعلها، مثل أن نقول: "كان الله ولم يكن معه شيء"، و"كان" الناقصة وهي تحتاج إلى اسم وخبر، كقولنا: "كان زيد قائماً" فإذا قلنا "كان الفرزدق" فهي تامة، وإذا قلنا: "كان الفرزدق شاعراً" فهي ناقصة.

أمّا الفلاسفة فقد طرحوا "الوجود" باعتباره موضوع بحثهم، وقالوا: إن الوجود إما أن يكون محمولياً أو رابطاً، وطرح المناطقة "القضية" لأنها من المعقولات الثانية التي هي موضوع بحثهم، فقالوا: القضية إما ثنائية أو ثلاثية. وطرح النحاة كلمة "كان" باعتبار أن موضوع بحثهم الألفاظ والكلمات، فقالوا: "كان" إما أن تكون تامة أو ناقصة. فجاء اصطلاح الفلاسفة تعبيراً عينياً لهذه الفكرة، وجاء اصطلاح المناطقة تعبيراً ذهنياً عنها، وجاء اصطلاح النحاة تعبيراً لفظياً عنها»[1].

نعم هناك بحث آخر يتعلّق بالقضية الثنائية، وهو هل يوجد فيها نسبة أم لا؟ وهذا ما سيعرض له المصنِّف في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشر.

---

(١) شرح المنظومة، مطهري، ص٢١٦.

الفصل الثاني

كيفية اختلاف الرابط والمستقل

اختلفوا في أن الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل، هل هو اختلاف نوعي، بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنىً تعلّقي لا يمكن تعقله على الاستقلال، ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن، فيعود معنىً اسمياً بتوجيه الالتفات إليه بعدما كان معنىً حرفياً، أو لا اختلاف نوعياً بينهما؟

والحق هو الثاني، لما سيأتي في مرحلة العلّة والمعلول ـ الفصل الثالث المرحلة السابعة ـ أن وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها، ومن المعلوم أن منها ما وجوده جوهري ومنها ما وجوده عرضي، وهي جميعاً وجودات محمولية مستقلة، تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها. فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة، فإذن المطلوب ثابت.

ويظهر ممّا تقدّم أن المفهوم تابع في استقلاله بالمفهومية وعدمه لوجوده الذي ينتزع منه، وليس له من نفسه إلاّ الإبهام.

الشرح

يوجد في المقام بحثان:

البحث الأوّل: بعد أن ثبت في الفصل السابق أن الوجود العيني ينقسم إلى مستقل قائم في نفسه ورابط قائم في غيره، وأنه ينتزع من الأوّل مفهوم الوجود المحمولي، ومن الثاني مفهوم الوجود الرابط، لأنّ المفهوم في استقلاله بالمفهومية وعدم استقلاله تابع للوجود الذي ينتزع منه المفهوم، طرح في هذا الفصل مبحثاً مفاده: هل يوجد اختلاف نوعي بين هذين المفهومين أم لا؟ وأراد من الاختلاف النوعي عدم إمكان تبدّل مفهوم الوجود الرابط إلى مفهوم الوجود المستقل بتوجيه الالتفات إليه، وقصد من عدم الاختلاف النوعي إمكان ذلك وأن مفهوم الوجود غير المستقل يقبل التبدّل إلى المفهوم المستقل، فيكون نظير المعاني الحرفية التي تفسّر بالمعاني الاسمية الموازية لها، فيقال مثلاً: «إلى» تفيد الانتهاء و«من» تفيد الابتداء و«في» تفيد الظرفية وهكذا. وليس الغرض من ذلك أن «الابتداء» الذي هو معنىً اسمي يحكي «من» التي هي معنىً حرفي، وإنما للإشارة إلى أن المعاني الحرفية القائمة في غيرها إذا توجّهت النفس إليها بنحو الاستقلال يمكن أن تتبدل إلى معنىً اسمي[1]..

الفائدة من البحث

ولكن قد يتساءل: لماذا طرح المصنِّف هذا البحث وما هي الفائدة المترتّبة على ذلك؟ خصوصاً بعد أن اتضح أن الأمر يدور مدار عالم المفاهيم والاعتبارات العقلية.

يمكن الإجابة عن ذلك من خلال الالتفات إلى ما يلي:

---

(١) حاشية آية الله حسن زادة الآملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٢٢.

• إن الموجود إما واجب أو ممكن كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

• وإن الواجب تعالى لا ماهية له لشدّة وجوده وعدم تناهيه كما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة والفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة.

• وإن الممكن لا ماهية له أيضاً لشدّة ضعفه وفقره الوجودي، وذلك لأنه وجود رابط، والوجود الرابط لا ماهية له كما تقدّم في الفصل الأوّل.

إذن لا يبقى مجال للبحث عن الماهية وأحكامها والمقولات وأقسامها، وكذا غيرهما من المسائل الفلسفية التي موضوعها الماهية بالمعنى الأخص. من هنا حاول المصنِّف (قدّس سرُّه) في هذا الفصل أن يبيّن كيفية نشوء البحث عن الماهيات والمقولات وغيرهما من المباحث الفلسفية التي تعرّض لها أتباع مدرسة الحكمة المتعالية ومنهم هو (قدّس سرُّه)، لأنه بناءً على تلك القواعد التي أسّسوها لا مجال لبحث مثل هذه الموضوعات في الفلسفة. أجل، لو آمنّا بمباني الحكمة المشائية مثلاً، أو فسّرنا أصالة الوجود بالنحو الذي لا ينفي تحقّق الماهية في الواقع الخارجي، عندئذ تكون هذه البحوث من صميم المسائل الفلسفية.

وكيفما كان الأمر، فقد استدل المصنف لإثبات عدم التخالف النوعي من خلال بيان أمرين:

الأمر الأوّل: من الأصول الأساسية التي نقّحتها الحكمة المتعالية، أن سرّ حاجة الممكنات إلى العلّة هو إمكانها الوجودي وفقرها الذاتي في قبال واجب الوجود والغني بالذات. ومعنى إمكانها الوجودي ـ بحسب التحليل الفلسفي ـ أنها عين الربط والتعلّق لا ذات لها الربط والتعلّق، وإلاّ لكانت في ذاتها غنيّة وغير مفتقرة إلى المبدأ. وفي ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب، والفقير إلى الغني، وهو محال.

قال صدر المتألهين: «إن العاقل اللبيب بقوّة الحدس يفهم ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه، من أن جميع الوجودات الإمكانية لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وإنيّات مستقلّة، لأن التابعية والتعلّق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها، لا أنّ لها حقائق على حيالها عرض لها التعلّق بالغير والحاجة إليه، بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلّق»[١].

وقال في موضع آخر: «إن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري، بل هو مُنتسب بنفسه لا بنسبة زائدة، مرتبط بذاته لا بربط زائد، فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم ورابطاً عندنا»[٢].

وهذا معنى قول المصنِّف: «إن الوجودات الممكنة روابط بالنسبة إلى الوجود الحقّ جلّت عظمته، وأنه هو المقوّم لها القائم على كل نفس بما كسبت»[٣].

الأمر الثاني: أن هذه الوجودات الرابطة القائمة في غيرها، عندما ينتزع الذهن منها مفاهيم ويلحظها بنحو الاستقلال والوجود في نفسه، ثمّ يقايس بعضها إلى بعض يجد أن منها ما وجوده قائم لا في موضوع، ومنها ما وجوده قائم في موضوع.

بتعبير آخر: عندما تقع المقارنة الداخلية بين هذه المفاهيم الذهنية بعد أن تتوجّه إليها النفس نرى أن بعضها يحتاج إلى بعض ونسمّيه العرض، وبعضها مستغن عن بعض ونسمّيه الجوهر. ولذا قال في المتن: «إن منها ما وجوده جوهري ومنها ما وجوده عرضي، وهي جميعاً وجودات محمولية مستقلّة،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٤٧.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣٣٠.
(٣) حاشية الطباطبائي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٢٧.

تختلف حالها إلى عللها وأخذها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلّة».

والحاصل أن الوجودات الإمكانية من خلال النظر الأول أي بالحمل الشايع يستحيل أن تنسلخ عمّا هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وإلاّ يلزم الانقلاب المحال. أجل، من خلال النظر الثاني أي بالحمل الأوّلي فهي قابلة للتبدّل والتحوّل من معنىً تعلّقي ربطي لا يمكن تعقله على الاستقلال إلى معنىً اسمي مستقل، وذلك بتوجيه الالتفات إليه.

ولكن حتى لو قبلنا ما ذكره المصنِّف من إمكان تبدّل الوجود الرابط إلى المستقل، فإن البحث عن الماهيات والمقولات ونظائرهما، لا يكون بحثاً فلسفياً أصيلاً، وذلك لما ذكرناه مراراً أن الفلسفة إنما تبحث عن الواقعيات وأحكامها وتقسيماتها، ومن المعلوم أن تبدّل الوجود الرابط إلى المستقل إنما هو في اللحاظ العقلي ليس إلاّ. فلذا قال المصنِّف في حواشيه على الأسفار: «فالماهية الواحدة بعينها ربما صارت بنظر ماهية تامة ومعنىً اسمياً، وربما صارت بنظر آخر غير تامة ومعنىً حرفياً»[1]. ومن الواضح أن هذا النظر اعتباري عقلي محض، وإلاّ لو كان متحقّقاً في الخارج للزم الانقلاب المحال.

والنتيجة الأساسية المترتّبة على ذلك، أن أي مفهوم إذا اعتبر في نفسه وبقطع النظر عن الوجود الذي انتزع عنه، فهو لا بشرط من حيث الاستقلال والربط، وإنما يتصف بأحدهما تبعاً للوجود المنتزع عنه، فإن كان مستقلاً أو رابطاً فالمفهوم كذلك. فيكون من قبيل ما يقال: إن الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، فإن تحققت علّة الوجود فهي موجودة وإلاّ فهي معدومة.

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٣٢٧.

فإن قلت: إن المفهوم في الذهن إما مستقل أو رابط ولا يخلو الأمر عن أحدهما، لأن الوجود الخارجي المنتزع عنه إما مستقل أو رابط، فكيف يعقل أن يكون لا بشرط من الاستقلال والربط، وبتعبير المصنِّف: «ليس له من نفسه إلاّالإبهام»؟

قلت: هذا نظير ما يقال في الماهية: إنها في حدّ ذاتها ممكنة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، مع أنها لا تخلو في الواقع ونفس الأمر عن أحدهما، إما موجودة أو معدومة ولكن للعقل أن يقطع النظر عن وجودها وعدمها ويراها وحدها، فيجدها لا بشرط بالنسبة إلى كلّ منهما، فيصفها بالإمكان. كذلك في المقام فإن المفهوم من حيث هو هو وبقطع النظر عما انتزع عنه لا رابط ولا مستقل، أي إن المفهوم بالحمل الأولي لم يؤخذ فيه ذلك وإن كان بالحمل الشائع إما مستقل أو رابط.

معنىً آخر للتخالف النوعي

البحث الثاني: قد يطلق التخالف النوعي بمعنىً آخر غير المعنى الذي أشار إليه المصنِّف في المتن، وذلك بأن يراد منه أن إطلاق الوجود على الرابط والمستقل ليس بالاشتراك المعنوي وإنما هو بنحو الاشتراك اللفظي. وهذا ما ذكره صدر المتألهين في بعض المواضع من الأسفار بقوله: «وقد اختلفوا في كون (الوجود الرابط) غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا؟ والحق هو الأوّل، والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقاً عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية، كما سيتضح لك مزيد إيضاح، على أن الحق أن الاتفاق بينهما في مجرّد اللفظ»[1].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٧٩.

وهذا الكلام «ظاهر في أن الوجود الرابط والوجود المحمولي كما أنهما متخالفان معنىً ومفهوماً كذلك متخالفان حقيقة، فهذه حقيقة وتلك حقيقة أخرى، وإنّما يطلق لفظ الوجود عليهما كما تطلق لفظة "الجَوْن" على الأسود والأبيض»[١]..

لذلك أشكلوا على هذا الكلام بالقول: كيف يمكن الجمع بين ما ذهب إليه صدر المتألهين من أن الوجود مطلقاً وبجميع أنحائه ومراتبه ودرجاته حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب، والوجود الرابط ليس بخارج عن هذه الحقيقة، بل هو أيضاً مرتبة من مراتبها ودرجة من درجاتها، وإن كان في الدرجة النازلة بالنسبة إلى المراتب العالية. وهذا ما حقّقه هو(قدّس سرُّه) حيث قال: «وأيضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنىً واحد»[٢] وبين قوله: «إنّ الاتفاق بينهما في مجرّد اللفظ»؟

ذكر المحقّقون من أتباع هذه المدرسة وجوهاً لرفع التنافي المتراءى في كلماته(قدّس سرُّه). وأفضل ما قيل في المقام ما أشار إليه الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار حيث قال: «لعلّ مراده أنه لما كان بينهما غاية التباعد، كاد أن يكون كالمشترك اللفظي كما مرّ نظيره في اتصاف الماهية بالوجود، وإلاّ كان خلاف التحقيق الذي عنده، كيف وهو(قدّس سرُّه) قد حقّق في هذا السِّفر أن الانتزاعيات والإضافات وأعدام الملكات لها حظوظ من الوجود... بل لو لم يكن هذا الوجود الرابط إلاّ في الذهن لكفى، إذ الوجود

---

(١) حاشية آية الله حسن حسن زادة الآملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٢١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٦.

سنخ واحد وإن كان ذهنياً أو خارجياً، أو في غاية الشدّة ونهاية الضعف؛ إذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتفاق»[1].

أضواء على النص

● قوله(قدّس سرُّه): «**هل هو اختلاف نوعي**».

يطلق الاختلاف النوعي بحسب اصطلاح المناطقة ويراد به تخالف ماهيتين في النوع ـ كالإنسان والغنم ـ مع اتحادهما في الجنس.

وقد يُطلق ويراد به بحسب اصطلاح الحكمة المشائية التخالف في الوجود لا الماهية، ومعناه تباين الوجودات بتمام الذات.

وقد يطلق ويراد به بحسب الحكمة المتعالية، الاختلاف التشكيكي الذي ثبت في المرحلة الأولى، فيكون كل مرتبة نوعاً من الأنواع. وقد يطلق ـ كما تقدّم في كلام صدر المتألهين ـ ويراد به الاشتراك اللفظي.

ولم يستعمل المصنِّف هذا الاصطلاح بأحد المعاني المتقدّمة، وإنما أراد منه عدم إمكان النظر الاستدلالي إلى الرابط وعدم إمكان اعتباره وفرضه مستقلاً حتى يصير ذا مفهوم مستقل بعدما كان رابطاً ذا مفهوم غير مستقل. ولعلّ هذا هو اصطلاح علماء اللغة في التخالف النوعي.

● قوله(قدّس سرُّه): «**وأخذها في نفسها**».

النظر إلى نفسه هو الالتفات إليه مستقلاً وإلاّ فلا نفسية للوجود الرابط، لأنه ليس موجوداً في نفسه بل في غيره. فيكون نظير الالتفات إلى المعاني الحرفية وتفسيرها بالمعاني الاسمية، كالابتداء المستفاد من حرف «من» الجارة الابتدائية في قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» والابتداء الملحوظ مستقلاً

---

(١) حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٨٠.

في قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء» مثلاً. ومن الواضح أن هذا التبدّل لا يكون إلاّ في اللحاظ العقلي. ومنه يتضح أن تقسيم عالم الإمكان إلى جوهر وعرض وتقسيماتهما ليس إلاّ بحسب الاعتبار العقلي، ولكن ليشار من خلالهما إلى ما بين الوجودات الإمكانية الرابطة من احتياج بعضها إلى بعض، وقيام بعضها ببعض، وبتعبير أدق: كون بعضها واسطة للفيض لبعضها الآخر.

الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ما هو لغيره وما هو لنفسه

والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له «في نفسه» ـ وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم ـ هو بعينه يطرد عدماً عن شيء آخر، لا عدم ذاته وماهيته، وإلاّ كان لوجود واحد ماهيتان، وهو كثرة الواحد، بل عدماً زائداً على ذاته وماهيته، له نوع مقارنة له، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية، ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه، وكالقدرة فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم تطرد بعينها عن موضوعها العجز.

والدليل على تحقّق هذا القسم وجودات الأعراض، فإنّ كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم يطرد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم، وكذلك الصور النوعية الجوهرية، فإنّ لها نوعَ حصول لموادّها تكملها وتطرد عنها نقصاً جوهرياً، وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون «الوجود لغيره» وكونه ناعتاً. ويقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب، كالأنواع التامّة الجوهرية كالإنسان والفرس، ويسمّى هذا النوع من الوجود «وجوداً لنفسه» فإذن المطلوب ثابت وذلك ما أردناه.

وربما يقسّم الوجود لذاته إلى «الوجود بذاته» و«الوجود بغيره» وهو بالحقيقة راجع إلى العلّية والمعلوليّة، وسيأتي في المرحلة السابعة البحث عنهما.

الشرح

ذكر المصنِّف في هذا الفصل أن الوجود في نفسه وهو الوجود المحمولي ينقسم إلى ما «وجوده لنفسه» وما «وجوده لغيره»، وعرّف «الوجود في نفسه لنفسه» بأنه الذي يكون طارداً للعدم عن ماهية نفسه، لأن الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، فإذا جاءت علّة الوجود تتصف بأنها موجودة. وأما «الوجود في نفسه لغيره» فهو بالإضافة إلى أنه يرفع العدم عن ماهية نفسه، فإنه يرفع عدماً مقارناً للموضوع الذي يحلّ فيه. فمثلاً عندما يتحقّق العلم يطرد العدم عن ماهية الكيف النفساني ـ كما هو المشهور عند فلاسفة المشاء ـ بمعنى أن هذه الماهية كانت معدومة بالحمل الشائع، وبالعلم يتبدّل ذلك العدم إلى الوجود. ولكن لما كان العلم وصفاً ناعتاً لموجود آخر كزيد، فإنه يرفع نقصاً وعدماً مقارناً للموصوف وهو الجهل. ولازم ما ذكره(قدّس سرُّه) هو أن «الوجود لنفسه» يطرد عدماً واحداً و«الوجود لغيره» يطرد عدمين.

وعلى أساس ذلك ينشأ تساؤل فحواه: كيف يُعقل لوجود واحد أن يكون رافعاً لعدمين اثنين، لأن نقيض الواحد واحد أيضاً، ولما كان الوجود واحداً فالعدم الذي هو نقيضه لابدّ أن يكون كذلك؟

والجواب: أن هذا الوجود الواحد لا يرفع حقيقة إلاّ عدماً واحداً الذي هو نقيضه. إلاّ أن هذا العدم لما كان له نوع مقارنة لشيء آخر، وبتعبير آخر العدم

المطرود عدم ملكة ينتزع من موجود ويكون ناعتاً له. فوجود العلم إنما يطرد عدم العلم فقط، إلاّ أن هذا العدم له نوع مقارنة لموجود كالإنسان مثلاً.

فالفرق بين «الوجود لغيره» و«الوجود لنفسه» بعد اشتراكهما في طرد عدم واحد هو عدم ماهية نفسهما، أن العدم المرفوع بالأوّل عدم نعتيّ، له نوع مقارنة لشيء، في حين إن المطرود بالثاني ليس له تلك الناعتية والمقارنة.

ببيان آخر: إن هذا القسم من الوجود، وجوده في نفسه هو عين وجوده لموضوعه، كذلك رافعيته للعدم في نفسه هي بعينها رافعة للعدم المقارن للغير، ولذا قال في المتن: «والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له "في نفسه" وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم، هو بعينه يطرد عدماً عن شيء آخر».

ولكن قد يقال: إذا كان وجوده لغيره، فمن أين جاءت له نفسية، فقيل: إن وجوده في نفسه عين وجوده للغير؟

والجواب: كما ذكره السبزواري في شرح المنظومة: «له وجود في نفسه لكونه محمولاً، وله ماهية تامة ملحوظة بالذات في العقل، ولكن ذلك الوجود في غيره (لغيره) لأنه في الخارج نعت للموضوع»[1]. ولذا يقال: البياض لون مفرّق لنور البصر، فماهيته ملحوظة بالذات في العقل بدون موضوعه، ولكن وجوده في الخارج لغيره لأنه نعت للموضوع.

ومثال القسم الأوّل وهو «الوجود لنفسه» هو الأنواع التامة الجوهرية كالإنسان والفرس. ومثال القسم الثاني وجود العرض الذي هو ثابت في الجملة كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة.

ولا يخفى أن هذا التقسيم لا يكون حقيقياً خارجياً إلاّ على مباني الحكمة

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص٩٤.

المشائية، وإلاّ فلو مشينا وفق القواعد التي نقّحتها الحكمة المتعالية، فإن الوجود في نفسه منحصر في الواجب (تعالى) وهو واحد موجود لنفسه. أجل، ينقسم الموجود الممكن إلى هذين القسمين بناءً على ما مرّ في الفصل السابق من اعتبار الرابط مستقلاً، وذلك بتوجيه الالتفات إلى الوجودات الرابطة والنظر إليها على الاستقلال فيحصل لها وجود في نفسه، وبذلك يتمّ هذا التقسيم. ومن الواضح أنه لا يكون تقسيماً حقيقياً لأنه مبتن على اللحاظ العقلي.

أضواء على النص

● قوله(قدّس سرُّه): «لا عدم ذاته وماهيته وإلاّ كان لوجود واحد ماهيتان وهو كثرة الواحد».

أي إن الوجود لغيره لا يرفع العدم عن ذات وماهية ذلك الشيء الآخر الذي يعرضه، حتى توجد ماهية الغير من خلال هذا الوجود، وإنما يرفع عدماً زائداً على ذاته وماهيته له نوع مقارنة معه. وإلاّ لو كان يطرد العدم عن ماهية الغير، والمفروض أنه يطرد العدم عن ماهية نفسه أيضاً، فلازمه وجود ماهيتين بوجود واحد، وبتعبير آخر: أن يكون لوجود واحد ماهيتان، وهو محال لأنه يلزم أن يكون الواحد كثيراً، لما تقدّم أن الماهية حدّ الوجود، ولا يمكن أن يكون لوجود واحد حدّان فلسفيّان.

وإنّما يتمّ البيان على قواعد الحكمة المشائية التي تعتقد بتغاير الجوهر والعرض وجوداً وماهية، وأن الأعراض هي من المحمولات بالضميمة. وأما على مباني الحكمة المتعالية التي سيصرّح بها المصنِّف في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة، فإن وجود الأعراض هو من مراتب وشؤون وجود

الجوهر وإن جميع الأعراض من الخارج المحمول، فإنه لا يبقى عرض إلاّ وهو موجود بعين وجود موضوعه، وهذا ما صرّح به في جملة من الأعراض كالزمان، حيث قال: «إن لكل حركة ـ أي حركة كانت ـ زماناً خاصّاً بها متشخّصاً بتشخّصها مقدّراً لها»[1]. فعندئذ لا مانع لوجود واحد أن يكون وجوداً لماهية الجوهر الموضوع ولماهيات الأعراض القائمة به، ولا يلزم محذور كثرة الواحد.

● قوله(قدّس سرُّه): «الذي هو نوع من العدم يقارنه».

هذا التعبير لا يخلو من مسامحة، لأن العدم ليس بشيء حتّى يقارن غيره. فحقيقة المقارنة للعدم واتصافه به مرجعه إلى عدم المقارنة وعدم الاتصاف. والمراد: أن «الوجود لغيره» هو ما يكون وصفاً للغير ناعتاً له، و«الوجود لنفسه» ما لا يكون كذلك، بعد اشتراكهما في أن كلاًّ منهما ذو مفهوم مستقلّ وهو معنى «الوجود في نفسه».

● قوله(قدّس سرُّه): «وكذلك الصور النوعية الجوهرية».

والمراد هي الصور النوعية المنطبعة في المادّة، كما قيّدها في نهاية الحكمة[2]. ولكي يتضح المثال الذي ذكره «للوجود لغيره» لابد من استذكار بعض المعاني التي سيأتي الحديث عنها في المرحلة السادسة، حيث إن الماهية تنقسم انقساماً أولياً إلى الجوهر والعرض، والجوهر ينقسم إلى المادة والصورة الجسمية والجسم والنفس والعقل. وإن المادة هي قابلية الأشياء وقوّتها، ولا فعلية لها إلاّ فعلية قبول الأشياء، والذي يخرجها من القوّة إلى الفعل هي الصورة النوعية كالشجرية مثلاً، فإنها تطرد العدم عن ماهية ذاتها ثم

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١.

تطرد عدماً مقارناً لموضوعها الذي هو المادة، فيكون لهذه الصورة النوعية خاصية «الوجود لغيره». فلذا قال في المتن: «فإن لها نوعَ حصول لموادّها تكملها وتطرد عنها نقصاً جوهرياً» لا عرضياً كما في الأعراض. وقد ميّز أئمة الحكمة بين ما يقع معروضاً للعرض فسمّوه الموضوع، وما يقع معروضاً للجوهر فسمّوه المحلّ، تمييزاً لأحدهما عن الآخر.

والصورة الجسمية وإن كانت داخلة في «الوجود لغيره» إلاّ أنه لم يذكرها لأنها مبنية على القول بوجود «المادة الأولى» ولم يثبت بعدُ.

● قوله(قدّس سرُّه): «وربما يقسّم الوجود لذاته ــ لنفسه ــ إلى "الوجود بذاته" و"الوجود بغيره"».

بعد أن ذكر أن «الوجود في نفسه» ينقسم إلى «وجود لنفسه» وإلى «وجود لغيره» قسّم «الوجود في نفسه لنفسه» إلى قسمين آخرين هما «الوجود بنفسه» و«الوجود بغيره» وهو التقسيم الذي ذكره الحكيم السبزواري في منظومته:

إن الوجود رابط ورابطي ثُمَّت نفسيٌّ فهاك واضبطِ
لأنه في نفسه أوْلاً وما في نفسه، إما لنفسهِ سِما
أو غيره، والحق نحو أيْسهِ في نفسه لنفسه بنفسه[1]

والمراد بذلك: «أن الوجود الذي لا يكون لغيره، يمكن تصوّره على نحوين:

● ما يكون غنياً عن العلّة الموجدة أيضاً، أي أنه بالإضافة إلى غناه وعدم حاجته إلى المحل والموضوع، هو غني عن العلّة كذلك.

● ما لا يكون غنياً عن العلّة؛ لأن الغنى عن المحلّ والموضوع شيء،

---

(١) شرح غرر الفوائد، ص١٠.

والغنى عن العلّة شيء آخر.

وبناءً على ذلك فإن «الوجود في نفسه لنفسه» إما أن يكون قائماً بذاته بمعنى أنه غنيّ عن أي علّة ما وراء ذاته فيسمّى «بنفسه» وإما أن لا يكون كذلك فيسمّى «بغيره». ومن الواضح أنّ «الوجود في نفسه لنفسه بنفسه» منحصر في الواجب (تعالى اسمه). وهذا ما أشار إليه السبزواري في شرحه للنظم المتقدّم بقوله: «والحقُّ جلَّ شأنه نحو أيْسِه أي وجوده "في نفسه" لا كالرابط، حيث إنه وجود لا في نفسه، "لنفسه" لا كالرابطي فإنه في نفسه لغيره، "بنفسه" لا كوجود الجوهر فإنه وإن كان لنفسه لكن ليس بنفسه»[1].

وبهذا تمّ الكلام في المرحلة الثالثة.

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص٩٤.

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث

الوجوب والإمكان والامتناع

والبحث عنها ـ في الحقيقة ـ بحث عن انقسام الوجود
إلى الواجب والممكن، والبحث عن الممتنع تبعيّ

وفيها تسعة فصول

الشرح

قبل الدخول إلى المباحث التي تعرض لها المصنِّف(قدّس سرُّه) في هذه المرحلة، لابد من الإشارة إلى تساؤل مفاده: هل البحث عن المواد الثلاث هو بحث منطقي أم فلسفي؟

عندما نراجع البحوث المنطقية نجد أنها تبحث عن هذه المواد أيضاً تحت عنوان «الموجهات» حيث يقال: إن القضية الحملية تنقسم باعتبار الجهة فيها إلى:

١ ـ موجَّهة.

٢ ـ غير موجَّهة.

وتنقسم الموجّهة باعتبار كيفية النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول والتي تُسمّى «مادة»، إلى:

١ ـ الوجوب.

٢ ـ الامتناع.

٣ ـ الإمكان.

ومعنى ذلك أن هذه المفاهيم الثلاثة من المعقولات الثانية المنطقية لا الفلسفية، فلابد أن يبحث عنها في المنطق لا الفلسفة. والجواب عن ذلك:

• أن الفارق الأساسي بين البحث المنطقي والبحث الفلسفي لهذه المفاهيم، أن الأول يبحث عن النسبة القائمة في القضية بما هي قضية، أي

المحمول والموضوع بما لهما من الوجود الذهني. وهذا ما أشرنا إليه في الفصل الثامن من المرحلة الأولى، عندما بيّنا خصائص المعقولات المنطقية وبِمَ تتمايز عن المفاهيم الفلسفية. فلذا نجد المناطقة يقولون: «إن كل محمول إذا نسب إلى موضوع، فالنسبة فيه لا تخلو في الواقع ونفس الأمر من إحدى حالات «الوجوب، الامتناع، الإمكان»[١].

وأما الثاني وهو البحث الفلسفي، فهو يتعرّض للنسبة القائمة بين الموضوع والمحمول للاستطراق منها إلى إثبات أن الواقع الخارجي إما واجب أو ممكن، وبتعبير ثان إثبات تقسيم آخر من تقسيمات الوجود العيني؛ ولذا قال المصنِّف في الفصل التاسع من هذه المرحلة: «إن الوجوب والإمكان أمران وجوديان لمطابقة القضايا الموجَّهة بهما للخارج مطابقةً تامّة بما لها من الجهة، فهما موجودان، لكن بوجود موضوعهما كسائر المعاني الفلسفية من الوحدة والكثرة والقدم والحدوث وغيرها».

وبذلك يتضح فرق آخر ما بين البحثين هو:

• أن المحمول في البحث المنطقي ليس مختصّاً بأن يكون هو «الوجود» بل يشمل كل محمول سواء كان هو «الوجود» أو غيره، ولو شئت قلت: سواء كان مفاد القضية «كان التامة» أو «كان الناقصة». ومن هنا قال المصنِّف في «نهاية الحكمة»: «الجهات الثلاث المذكورة لا تختص بالقضايا التي محمولها "الوجود" بل تتخلّل واحدة منها بين أي محمول مفروض نسب إلى أي موضوع مفروض. غير أن الفلسفة لا تتعرّض منها إلاّ بما يتخلّل بين الوجود وعوارضه الذاتية لكون موضوعها "الموجود بما هو موجود"»[٢].

---

(١) المنطق، ج٢ ص١٤٦.

(٢) نهاية الحكمة، ص٤٨.

• أن البحث المنطقي ينصبّ على جهة القضية بخلاف البحث الفلسفي فإنه يرتبط بمادتها. وتوضيح الفرق بينهما مع أن كلاً منهما كيفية النسبة أن المادة هي النسبة الواقعية في نفس الأمر التي هي إما الوجوب أو الامتناع أو الإمكان، ولا يجب أن تُفهم وتُتصوّر في مقام توجه النظر إلى القضية، فقد تُفهم وتُبيَّن في العبارة وقد لا تُفهم ولا تُبيَّن. وأما الجهة فهي خصوص ما يُفهم ويُتصوّر من كيفية نسبة القضية عند النظر فيها، فإذا لم يفهم شيء من كيفية النسبة فالجهة مفقودة، أي إن القضية لا جهة لها حينئذ.

ثم إن الجهة لا يجب أن تكون مطابقة للمادة الواقعية، فقد تطابقها وقد لا تطابقها، فإذا قلت: «الإنسان حيوان بالضرورة» فإن المادة الواقعية هي الضرورة، والجهة فيها أيضاً الضرورة، فقد طابقت في هذا المثال الجهة المادة. وبتعبير آخر: إن المادة الواقعية قد فُهمت وبُيِّنت بنفسها في هذه القضية. وأما إذا قلت في المثال: «الإنسان يمكن أن يكون حيواناً» فإن المادة في هذه القضية هي الضرورة لا تتبدّل، لأن الواقع لا يتبدّل بتبدّل التعبير والإدراك، ولكن الجهة هنا هي الإمكان العام، وهو لا يطابق المادة، لأنه في طرف الإيجاب يتناول الوجوب والإمكان الخاص ـ كما سيأتي فيجوز أن تكون المادة واقعاً هي الضرورة كما في المثال، ويجوز أن تكون هي الإمكان الخاص، كما لو كانت القضية هكذا: «الإنسان يمكن أن يكون كاتباً».

وممّا يجب أن يُعلم أنا إذا قلنا: إن الجهة لا يجب أن تطابق المادة، فلا نعني أنه يجوز أن تناقضها، بل يجب أن لا تناقضها، فلو كانت مناقضة لها على وجه لا تجتمع معها، كما لو كانت المادة هي الامتناع مثلاً، وكانت الجهة هي الإمكان، فإن القضية تكون كاذبة[1].

---

(١) المنطق، المظفر، ج٢ ص١٤٩.

والحاصل أن «المادة هي تلك النسبة في نفس الأمر، والجهة هي ما يُفهم ويُتصوّر عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها إلى موضوعها، سواء تلفّظ بها أو لم يتلفّظ، وسواء طابقت المادة أو لم تطابق»[1].

(١) الإشارات والتنبيهات، ج١ ص١٤٣.

الفصل الأوّل

في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

كلّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإما أن يجب له فهو الواجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن. فإنه إما أن يكون الوجود له ضرورياً وهو الأوّل، أو يكون العدم له ضرورياً وهو الثاني، وإما أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً وهو الثالث. وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين فمرتفع بأدنى التفات.

وهي بيّنة المعاني لكونها من المعاني العامّة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم، ولذا كانت لا تعرّف إلاّ بتعريفات دوريّة، كتعريف الواجب بـ«ما يلزم من فرض عدمه محال» ثم تعريف المحال وهو الممتنع بـ «ما يجب أن لا يكون» أو «ما ليس بممكن ولا واجب» وتعريف الممكن بـ «ما لا يمتنع وجوده وعدمه».

الشرح

في هذا الفصل عدّة أبحاث:

البحث الأوّل: تحديد موضوع المفاهيم

اختلفت تعبيرات القوم في بيان الموضوع لهذه المفاهيم الثلاثة:

- إن الموضوع هو الماهية. قال صدر المتألهين في الأسفار: «إن القوم

أوّل ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة، نظروا إلى حال الماهيات الكلية بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام، من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان، فوجدوا أن لا مفهوم ـ ماهية ـ كلياً إلاّ وله الاتصاف بأحد منها، فحكموا أولاً بأن كل مفهوم بحسب ذاته، إما أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئاً منهما، فحصلت الأقسام الثلاثة: الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته. ثمّ لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي وإن خرج من التقسيم في أوّل الأمر»[1].

وقد أشكل على هذا الكلام:

١ ـ أن الماهية أمر اعتباري غير أصيل، فما يقع وصفاً لها سوف يكون كذلك أيضاً، وهذا الاعتبار غير الاعتبار الذي سيأتي في المعقولات الثانية الفلسفية. ولازمه عدم تحقّق الوجوب والإمكان في الواقع الخارجي إلاّبالعرض، مع أن المفروض أنهما من تقسيمات موضوع الفلسفة الذي هو «الموجود بما هو موجود».

٢ ـ أن الماهية من حيث هي هي لا تقتضي شيئاً، فكيف يعقل أن تكون مقتضية بذاتها للوجود حتى تكون واجبة؟ وهذا معنى كلام صدر المتألهين: «إن احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول».

٣ ـ أنه سيأتي في الفصل الثالث من هذه المرحلة أن الواجب لا ماهية له بالمعنى الأخص، فيكون خارجاً من التقسيم المتقدّم.

كذلك تخرج الممتنعات والمحالات الذاتية عن التقسيم لأنّه «لا صورة صحيحة لها في الأذهان». وبتعير آخر: إن «العدم المطلق وكل ما حيثية ذاته

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١ ص٨٤.

المفروضة حيثية العدم، يمتنع أن يحلّ الذهن حلول الماهيات الحقيقية»[١] ومن هنا عدل المحقّقون من الفلاسفة والمتكلّمين إلى:

• أن الموضوع الذي يتصف بأحد هذه الأمور الثلاثة هو المفهوم والمعقول، أعم من أن يكون له ماهية أو لا، وما لا ماهية له أعم من أن يكون له وجود محقّق كالواجب (تعالى) أو وجود مقدّر ومفروض كاجتماع النقيضين. قال العلاّمة الحلّي: «اعلم أن الضرورة قاضية بأن كل معلوم فإما أن يكون واجب الوجود لذاته، أو ممكن الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود لذاته»[٢]. وهذا ما ذكره المصنّف هنا وفي نهاية الحكمة، إلاّ أنه يمكن أن يُتأمّل فيما ذكره:

١ ـ أن هذا لا ينسجم مع موضوع الفلسفة، لأننا ذكرنا فيما سبق أن المسائل الفلسفية تدور كلّها حول محور واحد هو «الموجود بما هو موجود» ولذا ذكر في «نهاية الحكمة»: «أن المقصود بالذات ـ في هذه المرحلة ـ بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن والبحث عن خواصهما»[٣].

٢ ـ أنه لا يوجد انسجام بين الوجوب والإمكان، حيث إن الوجوب وصف للوجود وهو متحقق في الخارج ـ بناءً على أصالته ـ والإمكان وصف للماهية، وهي غير موجودة إلاّ بالعرض.

والأَولى بالبحث الفلسفي أن يُقال:

• إن الوجود إما أن يكون الوجود ضرورياً له بذاته أو لا، والأول هو الواجب، والثاني هو الممكن. وهذا ما ذكره الشيخ ابن سينا في الإشارات

---

(١) نهاية الحكمة، ص٣٩.

(٢) نهاية المرام في علم الكلام، نابغة عصره وفريد دهره العلاّمة الحلّي، (ت: ٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ) تحقيق فاضل العرفان، تحت إشراف آية الله جعفر السبحاني، ج١، ص٨٧.

(٣) نهاية الحكمة، ص٤١.

والتنبيهات بقوله: «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيّوم، وإن لم يجب لم يجز أن يُقال إنه ممتنع بذاته بعدما فُرض موجوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علّته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجوده صار واجباً، وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علّة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان. فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بحسب ذاته»[1].

وهذه الصياغة للبحث تمتاز عن غيرها بأمور:

الأوّل: أنه بحث عن الوجود وخواصه، فيكون بحثاً فلسفياً أصيلاً من غير مسامحة.

الثاني: أن الممكن يصير قسيماً للواجب ويتمّ ما ذكره في مقدّمة هذه المرحلة بقوله: «والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن».

الثالث: يكون البحث عن القسمين معاً بحثاً عن الموجود حقيقة، بخلاف ما ذكرناه على التقرير السابق، إذ يكون موضوع الإمكان هي الماهية، والمفروض عند أتباع الحكمة المتعالية أنها غير موجودة إلاّ بالعرض والمجاز.

الرابع: أنه ينسجم تماماً مع القول بأصالة الوجود، حيث إن الموضوع في كل منهما هو الوجود.

ولا يخفى أننا لو طرحنا هذا التقسيم على أساس أصالة الوجود فإن معنى الوجوب والإمكان سوف يختلف عن معناهما لو كان الموضوع لهما هو

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص١٨.

الماهية. لذلك قال في خاتمة هذه المرحلة: «أما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته، فالوجوب كون الوجود في نهاية الشدّة قائماً بنفسه مستقلاً في ذاته على الإطلاق، والإمكان كونه متعلّق النفس بغيره متقوّم الذات بسواه. فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما».

البحث الثاني: وجه تقسيم المواد إلى ثلاث

ذكر الفلاسفة والمتكلِّمون أن المواد منحصرة في هذه الثلاث وربما كان السهروردي أوّل من أشار إلى ذلك في حكمة الإشراق، وعلّق الشارح قطب الدين الشيرازي عليه بقوله: «وإنما انحصرت المواد في نفس الأمر في الثلاث، لأن نسبة المحمول إلى الموضوع في نفس الأمر إما ضرورية الوجود أو لا، والثاني إما ضرورية العدم أو لا، وهو واضح»[1]. والمعلوم عند المناطقة أن الحصر لكي يكون عقلياً لابد أن تكون القسمة على سبيل الانفصال الحقيقي، ولا تكون كذلك إلاّ إذا كانت مؤلَّفة من النقيضين أو من الشيء وما يساوي نقيضه. ومن الواضح أنه لا يمكن أن تجتمع أقسامها لا في الصدق في قبال مانعة الخلو التي يجتمع أقسامها في الصدق وإن لم تجتمع في الكذب، ولا في الكذب في قبال مانعة الجمع التي تجتمع أقسامها في الكذب وإن لم تجتمع في الصدق. فالمنفصلة الحقيقية هي في مقابل مانعة الجمع ومانعة الخلو. وعلى هذا يمتنع أن يزيد أطرافها على اثنتين.

وعليه يمكن التساؤل: كيف يمكن أن نفرض أن الأطراف ثلاثة والحصر

---

(١) رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية، القسم الثاني من الجزء الأوّل، ص٥٩ نقلاً عن شرح الضابط الثاني من المقالة الثالثة في منطق حكمة الإشراق.

عقلي؟

الجواب: أنه كلّما زاد أطراف المنفصلة عن اثنين، فلازم ذلك أنها مقتنصة من منفصلات عددها أقل من أطراف تلك المنفصلة بواحد. على هذا الأساس فقوله في المتن: «كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإما أن يجب له فهو الواجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب ولا يمتنع وهو الممكن» منفصلة حقيقية مقتنصة من منفصلتين دائرتين بين النفي والإثبات. وبيانها الفني كما ذكره في «نهاية الحكمة»: «كل مفهوم مفروض، فإما أن يكون الوجود ضرورياً له أو لا، وعلى الثاني فإما أن يكون العدم ضرورياً له أو لا. الأوّل هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن»[1].

البحث الثالث: تعريف المواد الثلاث

ذكر الحكيم السبزواري في منظومته:

قد كان ذا الجهات في الأذهان وجوب امتناع أو إمكان

وهي غنيَّة عن التعريف ذا تأسٍّ فيه بالوجود[2]

المعروف أن هذه المواد الثلاث لا تقبل التعريف الحقيقي، وما أُورد لها من التعاريف إنما هي لفظية تنبيهية، وذلك لأن المفهوم إنما يحتاج إلى التعريف إذا كان مجهولاً للنفس، وأما إذا كان معلوماً فإنه يكون غنياً عنه. ومن هنا ذكر المناطقة أن العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وكل منهما ينقسم إلى بديهي ونظري. وقد ذكر الشهيد مطهري أن ملاك عدم الحاجة إلى التعريف هو بساطة المفهوم، فإن أي تصوّر إذا كان بسيطاً ولم يكن مركّباً من مجموعة

---

(١) نهاية الحكمة، ص٤٢.

(٢) شرح غرر الفوائد، ص١٠.

تصوّرات أخرى فهو تصوّر بديهي، وأي أمر ذهني بسيط يحصل في النفس، فنفس حصوله في الذهن يعني كونه معلوماً وتنتفي صفة الجهل عنه.

والحاصل أن التصوّر البديهي هو الأمر الذهني البسيط الذي لا يقبل التجزئة إلى أجزاء ذهنية، بينما التصوّر النظري هو الأمر الذهني الذي يمكن تجزئته إلى أجزاء. وهذا هو ملاك كون الشيء بديهياً أو نظرياً. والذي لم يوضحه حكماؤنا، ولكننا نستطيع أن نستنتجه من تراثهم الفلسفي»[١].

وقد نقض شيخنا الجوادي على هذا البيان بقوله: «إن الأجناس العالية مع كونها بسيطة وغير مركّبة من جنس وفصل، إلاّ أنها ليست بديهية التصوّر، وذلك لوقوع الاختلاف والبحث في تحليل مفاهيمها»[٢].

والحاصل أن هذه المفاهيم ترتسم في النفس ارتساماً أوّلياً بلا حاجة إلى توسيط مفهوم آخر للتعرّف عليها. وهذا لا ينافي أنها قد تحتاج إلى منبّهات لفظية لإلفات النفس إلى معانيها. فإن المفهوم قد يكون حاصلاً في ذهن المخاطب ولا يحتاج إلى معرِّف، لكن هناك لفظ موضوع لذلك المفهوم لا يعلم المخاطب وضعه لذلك، فلا ينتقل ذهنه إليه من سماع ذلك اللفظ، فيؤتى بلفظ معروف عنده لتعريف اللفظ المجهول. مثلاً إذا كان المخاطب يعرف الحيوان المفترس المخصوص المسمّى بالأسد، ويعلم أن لفظ الأسد موضوع له لكن لا يعلم أن لفظ «غضنفر» موضوع له أيضاً، فيقال: الغضنفر هو الأسد.

بتعبير آخر: إن التعريف اللفظي لا يبيّن حقيقة وماهية الشيء المجهول عند المخاطب، وإنما يبدل فيه اللفظ المسؤول عنه إلى لفظ آخر أكثر وضوحاً عند المستمع. وذلك بخلاف التعريف الحقيقي، فإنه معلوم تصوّري يوصل

---

(١) شرح المنظومة، ج١، ص٤٠.

(٢) رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية، ج١، ص١٨٠.

إلى مجهول تصوّري، ويحصل من خلال ذلك في الذهن مفهوم جديد، كما إذا لم يعلم المخاطب ما هو «الإنسان» فيركَّب له مفهوما «الحيوان» و«الناطق» اللذان يعلم المخاطب كلاً منهما بانفراده من دون تركيب، فيقال له: «الإنسان هو الحيوان الناطق» فيحصل له مفهوم جديد مركّب من المفهومين السابقين، والمركّب غير أجزائه، فهو تصوّر جديد حصل بواسطة المعرِّف.

قال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: «إن الموجود والشيء والضروري ـ الوجوب ـ معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج إلى أن يُجلب بأشياء أعرف منها، فإنه كما في باب التصديق مبادئ أولية يقع التصديق بها لذاتها، ويكون التصديق بغيرها بسببها، كذلك في التصوّرات أشياء هي مبادئ التصوّر وهي متصوّرة لذواتها، وإذا أُريد أن يدلّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً بالمجهول، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال باسم أو بعلامة، ربما كانت في نفسها أخفى لكنها لعلّة ما وحال مّا تكون أظهر دلالة. فإذا استعملت تلك العلامة تنبّهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالباب من حيث إنه هو المراد لا غيره. ولو كان كل تصوّر يحتاج إلى أن يسبقه تصوّر قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية أو لدار»[1].

وقد استدل القوم على كون هذه المفاهيم أوّلية الارتسام في النفس، بأنه يلزم من تعريفها الدور، فلو فرض أنها نظرية وليست بديهية ـ كما هو المدّعى ـ للزم استحالة حصول العلم بشيء منها، وهو باطل بالوجدان.

قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية: «إنه لا يمكن تعريف كل واحد من هذه الأمور الثلاثة إلاّ ببيانات دورية، لأنا إذا حاولنا تعريف الواحد منها لم

---

(١) إلهيات الشفاء، ابن سينا، الفصل الخامس من المقالة الأولى، ص٢٩.

نجد شيئاً نعرّفه به إلاّ بسلب الآخرين عنه»[١].

والتعاريف التي ذكرها المصنِّف في المتن لها هي:

١ ـ الواجب «ما يلزم من فرض عدمه محال».

٢ ـ المحال أو الممتنع «ما يجب أن لا يكون».

٣ ـ المحال أو الممتنع «ليس بممكن ولا واجب».

٤ ـ الممكن «ما لا يمتنع وجوده وعدمه» وبتعبير آخر: «ما ليس بممتنع ولا واجب».

أما الأوّل والثاني فبينهما دور ظاهر، حيث أُخذ المحال «الممتنع» في تعريف الواجب، وأُخذ الواجب «ما يجب» في تعريف المحال. وكذلك بين الثالث والرابع، حيث أُخذ المحال والممتنع في تعريف الممكن، وأُخذ الإمكان في تعريف الممتنع. وهكذا بين الأول والرابع.

قال ابن سينا: «وقد يعسر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقّق أيضاً بل بوجه العلامة، وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الأولين قد يكاد يقتضي دوراً، وذلك لأنهم إذا أرادوا أن يحدّوا الممكن أخذوا في حدّه إما الضروري أو المحال، ولا وجه غير ذلك. وإذا أرادوا أن يحدّوا الضروري أخذوا في حدّه إما الممكن وإما المحال. وإذا أرادوا أن يحدّوا المحال أخذوا في حدّه إما الضروري وإما الممكن»[٢].

ثم إن صدر المتألهين اقترح طريقاً لتعريف هذه المعاني الثلاثة بما لا يؤدي إلى الدور، قال: «وإن اشتهيت أن تعرّف شيئاً من هذه المعاني الثلاثة، فلنأخذ الوجوب بيّناً لنفسه، كيف وهو تأكّد الوجود، والوجود أجلى من

---

(١) المباحث المشرقية، ج١، ص١١٣.

(٢) إلهيات الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الأولى، ص٣٥.

العدم، لأن الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما، ثم نعرّف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب».

وهذا ما أشار إليه الشيخ في إلهيات الشفاء في آخر الفصل الخامس من المقالة الأولى.

وقد علّق شيخنا حسن زاده الآملي في تعليقته على الأسفار عند قوله: «والعدم يعرف بالوجود بوجه ما»: «وذلك الوجه هو كونه مقابلاً للوجود، أي إن العدم يعرف بالوجود بحسب المفهوم فإنه رفع الوجود، وإن شئت قلت: إن العدم يُعرف بوجه الوجود ومفهومه لكونه مضافاً إليه، وأما حقيقة الوجود فليس للعدم إضافة بالنسبة إليها»[١].

فتحصّل أن هذه «الأشياء (المواد الثلاث) يجب أن تؤخذ من الأمور البيّنة، فإن الإنسان لا يتصوّر بعد مفهوم الوجود والشيئية العامين مفهوماً أقدم من الضروري واللاضروري، فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوباً، وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعاً، وإذا نسب اللاضرورة إلى كليهما حصل الإمكان الخاص»[٢].

أضواء على النص

● قوله(قدّس سرُّه): «والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن، والبحث عن الممتنع تبعي».

لأن اللائق بالفلسفة الباحثة عن الوجود وأحواله وأحكامه، هو البحث عن الواجب والممكن، لأن حقيقة الوجود إما أن تكون واجبة أو ممكنة وليس

---

(١) تعليقة آية الله حسن حسن زاده الآملي على الحكمة المتعالية، ج١، ص١٣٦.
(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٨٣.

هناك شق ثالث. ومن هنا يتضح أننا لو طرحنا البحث على أساس أصالة الوجود فإن التقسيم لا يكون إلاّ ثنائياً، ويكون البحث عن الممتنع استطرادياً لعدم اتصاف الوجود به.

● قوله(قدّس سرُّه): «كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود».

المراد من المفهوم هنا ما يكون مستقلاً بالمفهومية، سواء كان هو الوجود المستقل أم الماهية، فإن كلاً منهما يحمل عليه الوجود ويتصف به وإن كان إسناد الوجود إلى الوجود حقيقي وإلى ما هو له، وإسناده إلى الماهية مجازي وإلى غير ما هو له. وعلى هذا الأساس فالوجود الرابط وإن كان خارجاً عن المقسم لأنه لا مفهوم مستقل له، فلا يمكن أن يقع موضوعاً يحمل عليه الوجود، إلاّ أنه بعد الالتفات إليه مستقلاً يصير ذا مفهوم مستقل، بل لولا هذا الالتفات لما تمّ التقسيم، إذ الكل غيره (تعالى) وجودات رابطة.

● قوله(قدّس سرُّه): «وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين فمرتفع بأدنى التفات».

جواب عن سؤال مقدّر، هو: ألا ينبغي أن تكون الأقسام أربعة لا ثلاثة، أولها أن يقتضي الوجود، وثانيها أن يقتضي العدم، وثالثها أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، ورابعها أن يقتضيهما معاً؟ فأجاب بقوله: «فمرتفع بأدنى التفات» لأن فيه ضرورة اجتماع النقيضين ولا سبيل للإمكان إليه فضلاً عن الضرورة.

● قوله(قدّس سرُّه): «ما يلزم من فرض عدمه محال».

أُشكل على هذا البيان بأنه مشتمل على خلل آخر غير محذور الدور الذي تقدّم في شرح المتن هو «أن مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال، بل هو نفس عدمه محال، وليس لأجل محال آخر يلزم، بل قد لا يلزم

محال آخر، ولا يكون ما يلزمه أظهر ولا أبين من نفس فرض عدمه»[١].

وتوضيح الفرق بين «ما يلزم من عدمه محال» وبين أن يكون «نفس عدمه محال» هو أن المحال قسمان «محالٌ محاليته ليس تابعاً لمحال آخر بل محاليته ثابتة في نفسه كوجود شريك الباري، ومحال محاليته لأجل محال آخر، بمعنى أن محاليته تابعة لمحال آخر كوجود علم شريك الباري، فإن محاليته تابعة لمحالية وجود شريك الباري، فإنه لما كان شريك الباري ممتنعاً كان علمه ممتنعاً، حتى إن شريك الباري لو لم يكن ممتنعاً لم يكن علمه ممتنعاً، وهذان القسمان كلاهما محال الذات، وعدم الواجب من القسم الأول».

وعلّق بعض المحقّقين على قوله: «وليس لأجل محال آخر يلزم» هو اجتماع النقيضين، فإنه إذا قطع النظر عن صفة الوجوب للوجود الذي بحسب نفس الأمر ولوحظ عدمه بحسب الفرض لا يلزم اجتماع النقيضين أصلاً. وإذا لوحظت صفة الوجوب للوجود مع العدم المفروض يلزم اجتماع النقيضين، لكن ليس هذا اللازم أظهر استحالة من فرض العدم، بل إما أن يكونا متساويين في المحالية أو يكون فرض العدم للشيء مع ملاحظة وجوب الوجود له أظهر استحالة ممّا يلزم منه أعني اجتماع النقيضين، فتأمّل»[٢].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٨٤.

(٢) تعليقة آية الله حسن حسن زادة الآملي على الحكمة المتعالية، ج١، ص١٣٥.

الفصل الثاني

انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام، ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير، إلاّ الإمكان، فلا إمكان بالغير. والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافياً في تحقّقه وإن قطع النظر عن كل ما سواه. وبما بالغير ما يتعلّق بالغير. وبما بالقياس إلى الغير، أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف به.

فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود (تعالى) فإن ذاته بذاته يكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيره. والوجوب بالغير كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعلّته. والوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر، فإن كان وجود العلو إذا قيس إليه وجود السفل يأبى إلاّ أن يكون للسفل وجود، فلوجود السفل وجوب بالقياس إلى وجود العلو وراء وجوبه بعلّته.

والامتناع بالذات كما في المحالات الذاتية كشريك الباري واجتماع النقيضين. والامتناع بالغير كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علّته،

وعدمه الممتنع لوجود علّته. والامتناع بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر، وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

والإمكان بالذات كما في الماهيات الإمكانية، فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم. والإمكان بالقياس إلى الغير كما في الواجبين بالذات المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر ولا عدمه، إذ ليس بينهما علّية ومعلولية ولا هما معلولا علّة ثالثة.

وأما الإمكان بالغير فمستحيل، لأنا إذا فرضنا ممكناً بالغير فهو في ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات، إذ المواد منحصرة في الثلاث، والأوّلان يوجبان الانقلاب، والثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغواً.

الشرح

اتضح في الفصل السابق «أن مواد القضايا تنقسم إلى ثلاث انقساماً حقيقياً حاصلاً من منفصلتين حقيقيتين، فلا تخلو منها قضيّة، ولا يتحقّق أكثر من واحد منها في قضية. وقد عرفت أن الفليسوف يلاحظ هذه المواد في الهليّات البسيطة، فيعتبر حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود ويأخذ منها عناوين الواجب الوجود والممكن الوجود والممتنع الوجود»[1].

وفي هذا الفصل يحاول المصنِّف(قدّس سرُّه) بيان أن هذه المواد الثلاث

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، ص٨٠، التعليقه رقم ٦١.

تكون «بالذات» تارة، و«بالغير» أخرى و«بالقياس إلى الغير» ثالثة، فما هو المراد من ذلك.

١ ـ «**ما بالذات**»: أن يلاحظ حال الموضوع في نفسه ويقطع النظر عن كل ما عداه، بنحو لو فرض أنه لا تحقق ولا وجود لغير ذلك الموضوع في متن الأعيان، ثم نسب إليه الوجود لكان متّصفاً بأحد هذه الأمور الثلاثة. وهذا معنى قول المصنِّف في نهاية الحكمة: «أن يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافياً في اتصافه»[١].

على هذا الأساس يكون المراد من:

- الوجوب بالذات «هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بنفسه، بمعنى أنه إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره، يكون بحيث يجب له الوجود، كما في الواجب (تعالى) الذي ثبتت له ضرورة الوجود لذاته بذاته.
- الامتناع بالذات هو كون الشيء ضروري العدم في نفسه بنفسه، بمعنى أنه إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره، يكون بحيث يجب له العدم، كضرورة العدم للمحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وسلب الشيء عن نفسه.
- الإمكان بالذات هو كون الشيء في نفسه بنفسه بحيث لا يكون له الوجود ضرورياً ولا العدم ضرورياً، ولا اقتضاء له في ذاته لشيء منهما، كالماهيات الإمكانية فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم»[٢].

ومن أهم أحكام اتصاف الشيء بأحد هذه الأوصاف الثلاثة بالذات أنه

---

(١) نهاية الحكمة، ص٤٩.

(٢) درر الفوائد، ج١ ص٢١٢.

يستحيل أن يتصف بعد ذلك بالقسمين الآخرين لأنه يلزم الانقلاب المحال. فمثلاً الواجب بالذات يستحيل أن يكون ممتنعاً أو ممكناً بالذات، وهكذا قسيماه.

٢ ـ «ما بالغير»: أن يلاحظ حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود ولكن متحيثاً بحيثية تعليلية، بمعنى أن يؤخذ علّة الموضوع بنظر الاعتبار، ولازمه أن يكون الموضوع في حدّ نفسه وبصرف النظر عن الحيثية التعليلية فاقداً للعنوان حتى يحصل له بالعلة.

وعلى هذا يكون المراد من:

• «الواجب بالغير» هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بإعطاء الغير إياه الوجود، كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علته التامّة، لأن الشيء ما لم يجب لا يوجد، وهذا ما سيأتي في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

• «الممتنع بالغير» هو كون الشيء ضروري العدم في نفسه لا بنفسه، بل من ناحية عدم علّة وجوده، لا وجود علّة عدمه، إذ العدم لا يستند إلى علّة موجودة، بل إلى عدم علّة الوجود، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم وجود علته، وعدم المعلول الممتنع لوجود علّته.

• «الممكن بالغير» اتفقت كلمة المحقّقين على أن الإمكان بالغير مستحيل عقلاً. قال صدر المتألهين: «ومن المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستنداً إلى الذات وإلى الغير جميعاً»[1]. وقد استدلوا على ذلك بوجوه:

منها: أن الشيء لو كان ممكناً بالغير، فلابد أن يكون في حدّ نفسه مع قطع النظر عمّا عداه إما واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات أو ممكناً بالذات، لما

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٦١.

تقدّم أن كل مفهوم إذا نسب إليه الوجود فلا يخلو عن أحد هذه الأوصاف الثلاثة.

فإن كان واجباً أو ممتنعاً بالذات وأُعطي الإمكان من الغير للزم سلب ذاته عن ذاته، لأن المفروض أن ذاته تقتضي الوجود أو العدم، فجعله ممكناً لا يكون إلاّ بسلب ضرورة الوجود أو العدم، وسلب ضرورة الوجود والعدم يستلزم سلب الذات عن الذات، لأن سلب ما بالذات لا يمكن إلاّ بسلب الذات فيلزم الانقلاب في الذات وهو محال، لأنه من سلب الشيء عن نفسه.

فإن قلت: «إن الانقلاب المحال هو انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين إلى الإمكان الذاتي؛ لأن الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف، وهو غير لازم في المقام، والذي يلزم هو انقلاب الوجوب أو الامتناع الذاتيين إلى الإمكان بالغير، فلعلّه ليس بمحال.

قلت: انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين إلى الإمكان بالغير محال أيضاً، لأن الوجوب الذاتي هو أن يقتضي الذات الوجود، والامتناع الذاتي هو أن يقتضي الذات العدم، وإمكان الذات بالغير هو أن لا يكون اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم بسبب الغير، فانقلاب اقتضاء الذات بالنسبة إلى أحدهما إلى عدم الاقتضاء ولو كان بسبب الغير، محال.

فإن قلت: هذا ليس من الانقلاب، بل هو اجتماع الاقتضاء الذاتي مع اللااقتضاء بالغير، نظير اجتماع الإمكان الذاتي مع الوجوب أو الامتناع الغيريين، فكما يجوز اجتماع الوجوب أو الامتناع بالغير مع الإمكان الذاتي، يجوز اجتماع الإمكان بالغير مع الوجوب أو الامتناع الذاتيين.

قلت: كلا؛ لظهور الفرق بين المقامين، فإن الإمكان الذاتي هو لا اقتضاء الذات بالنسبة إلى الوجود والعدم، لا اقتضاؤها لعدمهما، فلا منافاة بين الوجوب أو الامتناع الغيريين الذي هو اقتضاء الغير لأحدهما، لأن اللااقتضاء

الذاتي يجتمع مع الاقتضاء بالغير، كما قيل: لا بشرط يجتمع مع ألف شرط. وهذا بخلاف الوجوب أو الامتناع الذاتيين فإن أحدهما وهو الوجوب اقتضاء للوجود، والآخر وهو الامتناع اقتضاء الذات للعدم، وهما متنافيان مع اللااقتضاء الحاصل للذات من ناحية الغير، لأن هذا معناه تساوي الذات بالنسبة إلى الوجود والعدم، وهو يقتضي جواز زوال كل واحد من الوجود والعدم عن الذات على ما هو معنى التساوي واللا اقتضاء، وجواز ذلك مع اقتضاء الذات لأحدهما متنافيان ضرورة»[1].

فظهر أنه يجوز اجتماع الإمكان الذاتي مع الوجوب والامتناع الغيري، ولا يجوز اجتماع الإمكان الغيري مع الوجوب والامتناع الذاتي لأنه يلزم الانقلاب في الذاتيات وهو محال.

وأما إذا كان ممكناً بالذات وأُعطي الإمكان من الغير أيضاً، فإما أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلّة الخارجية بقي الشيء على ما كان عليه من الإمكان الذاتي، فهذا معناه عدم تأثير الغير فيه، فيكون وجوده لغواً، وإما أن لا يبقى على إمكانه فيلزم أن ما فرض ممكناً بالذات ليس كذلك، هذا خلف.

ببيان آخر: إذا كان كل واحد من الذات والغير كافياً في إمكانه وعلّة مستقلّة له، لزم توارد العلّتين على معلول واحد، وهو محال. وإن كانا معاً علّة واحدة لم يكن الإمكان ذاتياً، أي مستنداً إلى الذات، إذ الذات وحدها غير كافية فيه حينئذ.

ومنها: ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «لو فرض أن يكون للممكن بالذات إمكان بالغير، لكان لشيء واحد بالنظر إلى حيثية واحدة إمكانان، وهو مستبين

---

(١) درر الفوائد، ج١ ص٢١٠.

الفساد»[١] لأن الشيء لما لم يكن له إلا وجود واحد، والإمكان ليس له إلا كيفية نسبة وجوده إليه، لم يعقل له كيفيتان مع كون نسبته إلى الوجود نسبة واحدة.

بعبارة أخرى: لو كان لشيء واحد إمكانان، استلزم كون وجوده وجودين حال كونه واحداً، وهو محال.

وكما أن الممكن بالذات يستحيل أن يكون ممكناً بالغير، كذلك الواجب بالذات يستحيل أن يكون واجباً بالغير بنفس البيان المتقدّم، أو ممتنعاً بالغير للزوم الانقلاب، فإن ما كان واجباً بالذات، له في ذاته ضرورة الوجود، ومعنى امتناعه بالغير صيرورته غير ضروري الوجود بل ضروري العدم.

وهكذا في الممتنع بالذات لا يمكن أن يكون ممتنعاً بالغير أو واجباً بالغير.

فإذا ثبت استحالة اتصاف الواجب بالذات والممتنع بالذات بالوجوب والامتناع الغيريين، فلا يبقى إلاّ الممكن بالذات الذي يكون في حدّ ذاته فاقداً للوجوب والامتناع وغير آب عنهما، فيصير بسبب علّة الوجود واجباً بالغير، وبسبب علّة العدم ـ التي هي عبارة عن عدم علة الوجود ـ ممتنعاً بالغير.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات»[٢].

وتعدّ هذه من أهمّ خواصّ الممكن بالذات، فلذا قال السهروردي في «التلويحات»: «ومن خاصّية الممكن صدق قسيميه عليه بشرائط، وليس لغيره من الجهات هذا»[٣].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج١، ص١٦١.

(٢) المصدر السابق، ج١ ص٢٣٦.

(٣) التلويحات، ص٣٢، نقلاً عن تعليقة على نهاية الحكمة ص٨١، رقم ٦١.

٣ ـ «ما بالقياس إلى الغير»: أن يلاحظ حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود مقيساً إلى شيء آخر كقولنا: «إن كان هذا موجوداً كان وجود ذاك ضرورياً أو ممكناً أو ممتنعاً بالقياس إليه». ويُحكى عنه عادة بقضية شرطية بخلاف القسمين الآخرين فيحكى عنهما بقضية حملية.

ومن الفوارق الأساسية بين «ما بالغير» و«ما بالقياس إلى الغير» أن كل مورد يقال فيه «بالغير» يكون ذلك الوجوب والامتناع حال الشيء ووصفه، نحو ما يقال: «واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات». ولكن عندما يقال: «بالقياس إلى الغير» يكون ذلك الوجوب أو الامتناع أو الإمكان بيان حال الغير ووصفه عندما يقاس الشيء إلى ذلك الغير.

إذا عرفنا المراد من اصطلاح «ما بالقياس إلى الغير» لابد من الوقوف على أقسامه وهي ثلاثة:

- **«الوجوب بالقياس إلى الغير»**: هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى وجود الغير، يعني إذا كان الغير موجوداً لابد أن يكون هذا الشيء موجوداً، فهو عبارة عن تحقق العلاقة اللزومية بين المقيس والمقيس إليه ولكن لا على نحو التّلازم بينهما، بل أن يكون المقيس إليه مستلزماً لوجود المقيس، سواء كان بينهما تلازم أم لم يكن، فإن العلة الناقصة واجبة بالقياس إلى وجود المعلول ولا تلازم بينهما.

وقد اختلفت كلمات الأعلام في بيان مصاديق «الوجوب بالقياس إلى الغير» حيث حصرها الشيخ الرئيس في «إلهيات الشفاء» في علاقة العلّية، وتبعه صدر المتألهين ووافقهما المصنِّف(قدّس سرُّه) في «نهاية الحكمة»[1]. وهذه المصاديق، هي:

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة؛ ص٨٢، رقم ٦١.

الأوّل: أن يكون المقيس إليه علّة تامة للمقيس، كما في وجوب العلّة التامة فإنه يستلزم وجود المعلول، فيتصف وجود المعلول بالوجوب بالقياس إلى العلّة.

الثاني: أن يكون المقيس إليه معلولاً للمقيس، كما في وجود المعلول فإنه يستلزم وجود العلّة التامة، فيتصف وجود العلّة بالوجوب بالقياس إلى الغير. ولكن يوجد فرق بين الموردين. ففي الأوّل يكون وجود المعلول ضروريّ الوجود بالقياس إلى علّته ضرورةً ناشئة من اقتضاء العلّة وجوده، بخلافه في الثاني حيث يكون وجود العلّة التامّة ضروري الوجود بالقياس إلى المعلول ضرورة ناشئة من حاجة المعلول إليها حاجة ذاتية.

الثالث: أن يكون المقيس والمقيس إليه معلولَي علّة ثالثة، فإنهما وإن كان كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر، ولكن لا باقتضاء أحدهما بالنسبة إلى الآخر كما في الأوّل، ولا حاجة ذاتية له إليه كما في الثاني، كما في المتضائفين فإن كل واحد منهما واجب بالقياس إلى الآخر، والمتضائفان بما هما متضائفان لا علّية بينهما، لأن العلّية تستدعي تقدّم العلّة على المعلول، والمتضائفان متكافئان تحقّقاً وتعقّلاً.

قال الشيخ في «إلهيات الشفاء»: «والمضافان ليس أحدهما واجباً بالآخر، بل مع الآخر، والموجب لهما العلّة التي جمعتهما»[1].

والمثال الذي أشار إليه في المتن هو العلو والسفل، فإن وجود العلو إذا قيس إليه السفل يستلزم وجود السفل، لأن العلو لكي يتصف بهذه الصفة لابد من تحقق السفل، وهذه اللابدية للسفل هي الوجوب بالقياس إلى العلو.

- «**الامتناع بالقياس إلى الغير**»: «هو ضرورة عدم الشيء بالقياس إلى

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ص٤١.

الغير بحسب الاستدعاء المطلق المجتمع مع الاقتضاء تارة، ومع الحاجة أخرى، ومنفكّاً عنهما معاً ثالثة، كامتناع عدم العلّة عند وجود المعلول، فعدم العلّة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة امتناعاً ناشئاً من استدعاء المعلول وجودها بحسب الحاجة، وكامتناع عدم المعلول عند وجود العلّة امتناعاً ناشئاً من استدعاء العلّة وجوده بحسب الاقتضاء، وامتناع وجود أحد المتضائفين عند عدم الآخر، أو امتناع عدمه عند وجود الآخر، فإنه ناش من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الآخر بلا اقتضاء ولا حاجة»[1].

• «**الإمكان بالقياس إلى الغير**»: هو لا ضرورة وجود أحد الأمرين بالقياس إلى وجود أمر آخر. وبتعبير آخر: حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه. والضابط أن لا يكون بين المقيس والمقيس إليه علّية ومعلولية ولا معلولية لأمر ثالث. ومن هنا قيل: إن الملاك فيه هو انتفاء الوجوب بالقياس والامتناع بالقياس لأن الإمكان بالقياس هو سلبهما.

وهذا القسم «لا تحقق له في عالم الوجود الذي تكون جميع سلاسل العلّة والمعلول فيه مترابطة، ومنتهية إلى ذات واجب الوجود. نعم إنما يصدق الإمكان بالقياس في فرضية شيئين لا تحكم بينهما رابطة العلّية ولا ينتهيان إلى علّة أصلية. وهذه الفرضية لا تنسجم مع افتراض انتهاء الأشياء إلى واجب الوجود ووحدة واجب الوجود. وعلى هذا الأساس فالعلاقات التي تحكم أشياء هذا الكون إما أن تكون من قبيل الوجوب بالقياس أو الامتناع بالقياس»[2].

وقد ذكروا مصاديق متعددة لهذا القسم:

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٢١٤.

(٢) شرح المنظومة، ص٢٣١.

منها: الواجب بالذات إذا قيس إلى واجب آخر مفروض، إذ ليس بينهما علّية ومعلولية ولا هما معلولان لأمر ثالث.

ومنها: الممتنعان بالذات إذا قيس أحدهما إلى الآخر.

ومنها: الواجب بالذات والممكن المعدوم لعدم بعض شرائط وجوده، فإنه معلول انعدام علّته التامّة التي يصير الواجب بالذات على الفرض جزءاً من أجزائها، فإذا كان الواجب علّة ناقصة لممكن، كان للمكن إمكانٌ بالقياس بالنسبة إلى الواجب، وإن كان الواجب واجباً بالقياس إليه، لأن وجود العلّة الناقصة كالتامة ضروري عند وجود المعلول.

قال صدر المتألهين: «والإمكان مقيساً إلى الغير لا يعرض للواجب القيّوم بالقياس إلى شيء من الموجودات الممكنة، إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجباً آخر»[1].

أضواء على النص

● قوله (قدِّس سرُّه): «في انقسام كل من المواد إلى ما بالذات....».

الظاهر من عنوان الفصل أن هذه المواد الثلاث تنقسم كل منها إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير، وعلى هذا لابد أن نرى هل يوجد جامع حقيقي بين هذه الأقسام، حتى يصح جعل المقسم لها هذه المواد الثلاث أم لا؟

والجواب: أن التقسيم لكي يكون صحيحاً لابد أن تكون الأقسام عَرْضية، أما إذا كانت طولية كما في المقام فلا يمكن انتزاع جامع حقيقي منها. وتوضيحه: «أننا حينما نبحث من زاوية فلسفية في وجوب أو إمكان أو امتناع

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٥٩.

وجود خاص، فمرّة يكون النظر إلى ذلك الوجود بما هو هو مع قطع النظر عن فرض شيء آخر، فنقول مثلاً: (أ) واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود. ومرّة يكون النظر إلى ذلك الوجود مع فرض وجود آخر، مثلاً نريد مع فرض وجود «ب» أو عدمه أن نعرف هل «أ» ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود. وإذا نظرنا إلى الشيء في نفسه ومع قطع النظر عن وجود شيء آخر وأردنا إثبات أحد المعاني الثلاثة له فهو على نحوين، حيث إن المعنى الثابت لهذا الشيء إما أن يكون ذاتياً ولم تعطه له علّة خارجية، وإما أن يكون بالغير، أي توفّر عليه بفضل علّة خارجية، فالأول ذاتي والثاني غيري»[1].

على هذا الأساس تستعمل هذه المواد الثلاث في مورد المفهوم القياسي والنسبي تارة، وتستعمل في مورد المفهوم النفسي أخرى، ثم يقسّم الأخير إلى ذاتي وغيري. ومن الواضح عدم وجود جامع حقيقي بين هذين السنخين من المفاهيم، إنما يوجد بينهما اشتراك لفظي واتفاق في المعنى اللغوي الذي لكلّ منها.

---

(١) شرح المنظومة، ص٢٢٩.

الفصل الثالث

واجب الوجود ماهيّته إنيّتهُ

واجب الوجود ماهيته إنيّته بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاصّ به، وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً لها، وكل عرضيّ معلَّل بالضرورة، فوجوده معلّل. وعلّته إما ماهيته أو غيرها. فإن كانت علّته ماهيته ـ والعلّة متقدّمة على معلولها بالوجود بالضرورة ـ كانت الماهية متقدّمة عليه بالوجود. وتقدّمها عليه إما بهذا الوجود، ولازمه تقدّم الشيء على نفسه وهو محال، وإما بوجود آخر وننقل الكلام إليه ويتسلسل. وإن كان علّته غير ماهيته، فيكون معلولاً لغيره، وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات.

وقد تبيّن بذلك أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب، كاشف عن كون وجوده بحتاً في غاية الشدّة غير مشتمل على جهة عدمية، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام، حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله، فكانت ذاته مقيّدة بعدمه، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال.

الشرح

بعد أن ثبت في الفصل الأوّل أن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن، تعرض المصنِّف لبيان أحكام الواجب وأحكام الممكن، وبدأ بذكر أهم خواص واجب الوجود وهو أنه لا ماهية له وراء وجوده الخاص به. وهذا هو موضوع الفصل الثالث. وقبل إيراد الدليل الذي أقامه لإثبات هذه الدعوى لا بأس بالإشارة إلى البحوث التالية:

الأوّل: تحرير محلّ النزاع.

الثاني: النتائج المترتّبة على تحقيق هذه المسألة.

الثالث: الأقوال فيها.

البحث الأوّل: تحرير محلّ النزاع

تستعمل الماهية في البحوث الفلسفية على نحوين، فمرّة تطلق ويراد بها ما يجاب به عن السؤال بـ «ما هو» وهذا المعنى هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً، وإن شئت قلت: قالب ذهني كلّي للموجودات العينية، أو الحدّ العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة، ويقال لها: الماهية بالمعنى الأخص. وتطلق أخرى ويراد بها «ما به الشيء هو هو» ويقال: لها الماهية بالمعنى الأعم، لأنها تشمل الماهية بالمعنى الأخص والوجود والعدم أيضاً، لأنه إن كان مصداق الشيء هو الماهية، فحقيقته وما به هو هو هي الماهية، وإن كان هو الوجود فهو الوجود، وإن كان العدم فهو العدم. وهذا الاصطلاح يصدق على ما لا ماهية له بالمعنى الأوّل كالواجب (تعالى) على مذاق مشهور الفلاسفة، وما له ماهية كالإنسان

والماء والشجر ونحوها. قال صدر المتألهين في الأسفار: «إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وإنيّة، والماهية ما به يجاب عن السؤال بـ«ماهو» كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بـ «كم هو». وقد يفسّر بـ «ما هو الشيء هو هو»[١].

وقد علّق المصنّف على هذا الكلام بقوله: «إنّ أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف (الأوّل) يدل على كون المعرَّف ـ بالفتح ـ أمراً معقولاً جائز الحلول في الذهن، ولا ينطبق هذا إلاّ على تلك الأمور الخارجية التي حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها وخارجيتها المقابلة للذهن. وأما قولهم «ما به الشيء هو هو» فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها، فيكون التعريف الثاني أعمّ مطلقاً»[٢].

إذا عرفت ذلك نقول: اختلفت تعبيرات القوم في هذه المسألة، فقد عبّر عنها المصنِّف في المتن «واجب الوجود ماهيته إنيّته» وعبَّر عنها في نهاية الحكمة «واجب الوجود لا ماهية له»[٣] وعبر عنها ابن سينا في «الشفاء»: «أن الأوّل لا ماهية له غير الإنيّة»[٤]. لذلك قد يشكل على الجمع بين قولهم «لا ماهية له» وقولهم «ماهيته إنيته». وعندئذ يمكن أن يقال ـ كما ذكر شيخ الاشراق ـ: إن «الماهية قد يُعنى بها ما به يكون الشيء هو ما هو، وبهذا المعنى يقولون للباري ماهيته هي نفس الوجود، وقد تُخصَّص بما يزيد على الوجود ممّا به الشيء هو ما هو، فتقتصر على أشياء الوجودُ من لواحقها،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢ ص٢.

(٢) حاشية الطباطبائي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٢. رقم١.

(٣) نهاية الحكمة، ص٢٧٣.

(٤) الشفاء، الإلهيات، الفصل الرابع من المقالة الثامنة، ص٣٤٤.

وبهذا الاعتبار يقولون «الأوّل لا ماهية له»، أي أمر يعرض له الوجود»[١].

وهذا ما أشار إليه شيخنا حسن زاده آملي بقوله: «إنه تعالى إنيّة صرفة ووجود بحت وحقيقة محضة لا تشوبه وصمة الماهية أصلاً، فلو أُطلقت الماهية عليه (تعالى) فهي بمعناها الأعم، أي ما به هو هو، فإن الماهية بهذا المعنى يصحّ إطلاقها على الوجود أيضاً، فيصحّ إطلاقها عليه (تعالى). وأما بمعناها الأخص، أي ما يقال في جواب ما هو فهي مسلوبة عنه (تعالى)»[٢].

وربّما قيل: يُراد بالماهية في قولهم «ماهيته إنيّته» المعنى الأوّل كما هو الحال في قولهم «لا ماهية له» فيكون هذا التركيب مجازياً للمبالغة في نفي الماهية عن الواجب (تعالى)، كما تقول: «حدّه أنه لا حدّ له».

البحث الثاني: النتائج المترتّبة على المسألة

تعدّ هذه المسألة من أهم الأصول والقواعد حيث تبتني عليها فروع كثيرة في الإلهيات بالمعنى الأخصّ. وسيأتي بيان تلك النتائج في المرحلة الأخيرة من الكتاب، وللإشارة نعرض لبعضها:

● إثبات بساطة ذاته (تعالى) وعدم وجود جنس مشترك بينه وبين سائر الموجودات. وهذه البساطة لا يمكن إثباتها إلاّ بالالتزام بأن الواجب (تعالى) لا ماهية له وراء وجوده الخاص به، وذلك لأن «كل ما يفصله الذهن إلى معروض وعارض هو الوجود، كان في مرتبة ذاته ـ مع قطع النظر عن العارض الذي هو الوجود ـ كلياً بالضرورة، وكل ما له ماهية كلية، فنفس

---

(١) المقاومات، ص١٧٥؛ المطارحات، ص٣٩٩، نقلاًعن تعليقة على نهاية الحكمة،ص٨٧رقم٦٣.

(٢) تعليقة آية الله حسن حسن زادة الآملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٥٩.

تصوّرها لا يأبى أن يكون لها جزئيات غير متناهية إلاّ لمانع خارجي. فلو كان المفروض واجباً معنىً غير نفس الوجود، يكون معنىً كلياً له جزئيات بحسب العقل، فتلك الجزئيات إما أن تكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها.

لا سبيل إلى الأوّل وإلاّ لما تحقّق شيء منها، والكلام على تقدير وجود فرد واجب منها، فلا يمتنع شيء منها لماهيتها، ولا إلى الثاني وإلاّ لوقع الكلّ وهو محال، ولا إلى الثالث وإلاّ لكان هذا الواقع ممكناً أيضاً مع أنه واجب، هذا خلف. فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين، فهو الوجود الصرف»[1].

● إثبات توحيده (تعالى) ودفع بعض الشبهات التي أُوردت حوله. «وليُعلم أن البراهين الدالة على هذا المطلب ـ يعني توحيده تعالى ـ الذي هو من أصول المباحث الإلهية كثيرة، لكن تتميم جميعها ممّا يتوقف على أن حقيقة الواجب (تعالى) هو الوجود البحت القائم بذاته المعبّر عنه بالوجود المتأكّد. وبها يندفع ما تشوّشت به طبائع الأكثرين وتبلّدت أذهانهم ممّا ينسب إلى ابن كمونة، لاشتهاره بإبداع هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل»[2] وسيأتي تقريرها والجواب عنها في الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة.

● عدم استطاعة العقل التعرّف على كنه ذاته (سبحانه)، لأن العقل إنما يمكنه اكتناه الماهيات، وأما ما لا ماهية له فليس للعقل أن يعرف كنهه، لذلك قيل: «إن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري، فهذا ممّا لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أُقيم عليه البرهان، كيف

(١) المبدأ والمعاد، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع مقدّمة وتصحيح السيد جلال الدين آشتياني، وتمهيد السيد حسين نصر، ص٢٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج١، ص١٣١.

وحقيقته ليست إلاّ نحو وجوده العيني الخاص به، وليس الوجود الخاصّ للشيء متعدّداً بخلاف الماهية، فإنها أمر مبهم لا تأبى تعدّد أنحاء الوجود لها، والعلم بالشيء ليس إلاّ نحواً من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجرّدة»[1].

هذا بالإضافة إلى نتائج أخرى سنقف عليها في موضعها المناسب إن شاء الله.

وربما قيل أيضاً: إن هذه المسألة تطرح مرّة في الإلهيات بالمعنى الأعمّ والأمور العامة وتطرح أخرى في الإلهيات بالمعنى الأخص، وهذا ما صنعه صدر المتألهين في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» وتبعه المصنِّف في «نهاية الحكمة»، وعندئذ هل يعدّ هذا تكراراً في البحث أم هناك نكتة فنّية توجب ذلك؟ والجواب أن الذي تثبته البراهين من وجود الواجب (تعالى) في الإلهيات بالمعنى الأخص هو الموجود الذي لا واسطة في الثبوت لوجوده، أي لا يحتاج في تحقق ذاته إلى غيره، بخلاف الممكن فإنه يحتاج في وجوده إلى واسطة في ثبوته. وأما نفي الواسطة في العروض، أي أن الواجب تعالى لا يحتاج إلى غيره في عروض الوجود للماهية، باعتبار أنه لا ماهية له وراء وجوده، فهو الذي يثبت من خلال هذا البحث.

قال المصنِّف في حواشيه على الأسفار: «هذا البحث لا محيص عنه حتى على تقسيم المصنِّف ـ صدر المتألهين ـ الموجود إلى الواجب والممكن، بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته، وانتزاعه بملاحظة غيره، فإن الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجوداً بالواسطة في الثبوت كالوجود الإمكاني، أو بالواسطة في العروض كالماهية، فالواجب موجود بذاته من غير واسطة خارجة، أعمّ من الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض، إلاّ أن الذي يثبته

---

(١) المصدر السابق، ج١ ص١١٣.

نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذي لا واسطة في الثبوت لوجوده، فنفي الواسطة في العروض في مورده يحتاج إلى هذا البحث، حتى يتم للواجب مصداق على هذا التقسيم»[١].

البحث الثالث: الأقوال في المسألة

ذكر الفخر الرازي في كتابه «المطالب العالية من العلم الإلهي» تحت عنوان: «إن وجود الله تعالى نفس ماهيته أو صفة زائدة على ماهيته»: «إنه من المعلوم بالضرورة أنا نصف واجب الوجود لذاته بأنه موجود، ونصف أيضاً ممكن الوجود لذاته بأنه موجود. فنقول: إما أن يكون وقوع لفظ الوجود على هذين القسمين بحسب مفهوم مشترك بين هذين القسمين، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون بحسب الاشتراك اللفظي فقط. فإذا كان الحق هو القسم الأوّل فنقول: هذا القسم ينقسم إلى قسمين آخرين، وذلك لأن ذلك المفهوم المسمّى بالوجود، إما أن يقال: إنه في حق واجب الوجود مقارن لماهية أخرى، ويكون هذا الوجود صفة لتلك الماهية ولاحقاً من لواحقها، وإما أن يقال: إنه أمر قائم بنفسه مستقل بذاته من غير أن يكون صفة لشيء من الماهيات، ومن غير أن يكون عارضاً لشيء من الحقائق. فيثبت أن القول في وجود الله تعالى لا يمكن أن يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة:

الأوّل: قول من يقول: لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته، لا يفيد مفهوماً واحد مشتركاً فيه بين القسمين، بل هو بحسب الاشتراك اللفظي فقط، وهو قول طائفة عظيمة من المتكلّمين كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري.

---

(١) حاشية الطباطبائي على الحكمة المتعالية للأسفار العقلية الأربعة، ج١ ص٩٦، رقم٢.

الثاني: قول من يقول: لفظ الموجود يفيد مفهوماً واحداً، إلاّ أنه في حق واجب الوجود لذاته وجود مجرّد، أعني أنه وجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيات، بل يكون وجوداً قائماً بنفسه، وبهذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته. وهو القول الذي اختاره ابن سينا في جميع كتبه.

الثالث: قول من يقول: إن الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى ونعت من نعوت ماهيته، وبهذا التقدير فوجود الله غير ماهيته. وهو قول طائفة عظيمة من المتكلّمين وهو الذي نصرناه في أكثر كتبنا»[1].

والذي ينبغي الوقوف عنده هما القولان الأخيران، وأما الأول فقد تقدّم الكلام عنه في الفصل الثاني من المرحلة الأولى وما يرد عليه. ولذا سوف نتوفّر قليلاً على توضيح هذين القولين وما يمكن أن يقال فيهما.

القول الأوّل: وهو الذي اختاره الفخر الرازي ونسبه إلى طائفة من المتكلّمين، وتوضيحه أنه بعد أن حكم أن الوجود شيء واحد في الجميع بنحو الاشتراك المعنوي، ولا يقع على الموجودات بنحو الاشتراك اللفظي «صرّح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات، ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها، وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات، حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته، فماهيته غير وجوده، وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيته، لزمه إما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة، وإما وقوع الوجود على الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي»[2].

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، وهو المسمّى في لسان اليونانيين بأثولوجيا، وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، الإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ تحقيق الدكتور أحمد حجازي السَّقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١ ص٢٩٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٢.

والتأمل في كلماته جميعاً توصل إلى أنه يريد بيان حقيقة أن وجوده (تعالى) عارض على ماهيته وحقيقته عيناً وخارجاً وبتعبيره «نعت من نعوت ماهيته» والشاهد على ذلك الحجّة التي أقامتها الحكمة المشائية لإبطال هذا القول، حيث سيتضح أنها قائمة على افتراض أن عروض الوجود للماهية وزيادته عليها إنما هي في الواقع الخارجي لا التحليل العقلي. إذن فهذا القول يذهب إلى الزيادة العينية للوجود على الماهية فيه (تعالى) فضلاً عن الزيادة والعروض الذهني له عليها. ولكن من جهة أخرى يرى أن ماهيّته مجهولة الكنه بالنسبة إلينا، ولا يمكن الوقوف عليها، كما هو الأمر في الماهيات الإمكانية، التي يمكن التعرّف عليها وجعلها في جواب السؤال بـ «ما هو».

القول الثاني: إن واجب الوجود لا ماهية له بحسب التحليل العقلي فضلاً عن الواقع الخارجي، وهذا بخلاف الممكن كالإنسان مثلاً، فإن له ماهية هي الحيوان الناطق ووجوداً هو كونه في الأعيان. وهو الذي اختاره أكثر الحكماء «سواء كانوا قائلين بأصالة الوجود أو لا، فإنّهم قائلون في هذه المسألة بأن إنيّته تعالى ماهيته، بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرّد عن مقارنة الماهية، وكما أنّهم متّفقون في أن الوجود أصل فيه تعالى كذلك متفقون أن ذلك الوجود الأصيل إنية صرفة»[1].

قال الشيخ ابن سينا في إلهيات الشفاء: «إن الأول لا ماهية له وراء الإنية» بمعنى أن واجب الوجود لا يصحّ أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود، ثم أوضح هذا المدّعى من خلال مثال هو أن المبدأ تعالى يتصف بأنه واحد فقال: «والذي جعله ـ أي المبدأ ـ منهم واحداً، فمنهم من جعل المبدأ الأوّل

---

(١) تعليقات آية الله حسن حسن زاده الآملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٥٩.

لا ذات الواحد، بل شيئاً هو الواحد، مثل ماء أو هواء أو نار أو إنسان هو واحد، ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد، لا شيء عرض له الواحد، ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود.

فنقول: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنىً غير حقيقتها، وذلك المعنى وجوب الوجود، مثلاً إذا كانت تلك الماهية أنه إنسان فيكون أنه إنسان غير أنه واجب الوجود»[1].

القول الثالث: وهو الذي يأخذ من كل من القولين السابقين شيئاً ويدع شيئاً آخر، أما المأخوذ من الأول فهو قبول أن للواجب (تعالى) ماهية ووجوداً بحسب التحليل العقلي، وذلك لأن مقتضى كونه وجوداً شخصياً ممتازاً عن غيره، كونه واجداً لما به يمتاز عما عداه، وما به امتياز كل موجود عن غيره هو ماهيته التي تقال في جواب السؤال بـ «ماهو». وأما المتروك منه فهو دعوى الزيادة والعروض بحسب الواقع الخارجي. والمأخوذ من الثاني أن الواجب (تعالى) بسيط حقيقة في متن الأعيان، وأن ماهيته عين وجوده الخارجي من دون تقدّم أحدهما على الآخر في الواقع، لأن الموجود في الحقيقة هو الوجود، والماهية مُنتزعة عنه. وإذا جاء في كلمات الأعلام تقدّم الوجود ـ بحسب العين ـ على الماهية، فمعناه أن الوجود هو الأصل في التقرر والتحقق في الأعيان لكونه نفس التقرّر فيها، والماهية مفهومة منه منتزعة عن نحو الوجود الخاص، فتكون فرعاً للوجود بهذا الاعتبار، لا بمعنى المعلولية والتأثر. وليس هذا الأمر مختصاً بالواجب (تعالى) بل نعتقد أن ذلك جار في

---

(١) الشفاء، الإلهيات، الفصل الرابع من المقالة الثامنة، ص٣٤٤.

الوجودات الإمكانية أيضاً.

قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات: «إذا صدر عن المبدأ وجود، كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأول، ومفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية، فإذن هاهنا أمران معقولان:

أحدهما: الأمر الصادر عن الأوّل، وهو المسمّى بالوجود.

ثانيهما: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود، وهو المسمّى بالماهية»[١].

وربما أشارت بعض كلمات صدر المتألهين إلى هذه الحقيقة أيضاً؛ قال: «وتحقيق الحق، أنه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً، ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتياته، كالأبيض والضاحك والماشي والجالس والناميٍ والحيوان والناطق، فهي موجودات توجد بوجود زيد، بل عين زيد ذاتاً ووجوداً»[٢].

بتعبير آخر: تنتزع الماهية من مرتبة هوية الوجود، فهي غير الوجود ذهناً وعينه خارجاً.

وأما المتروك من الثاني فهو القول إنه لا يمكن تحليل واجب الوجود عقلاً إلى ماهية ووجود. أجل، هذه الماهية مجهولة الكنه لغيره (تعالى)، إذ لا يحطيون به علماً.

فإن قلت: كيف يصدق على ما به امتيازه عن غيره الماهية، وهي ما يقال في جواب السؤال بـ «ما هو»، ولا يمكننا العلم بماهيته حتى نقوله في جواب «ما هو»؟

قلت: ليس معنى كون الشيء له ماهية تقال في جواب «ما هو» هو أن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١ ص٥٥.

(٢) المصدر السابق، ج١ ص٣٢٤.

نقدر على معرفة تلك الماهية، وإنما المراد هو قبوله لذلك وإن لم نقدر عليه، فإنّ عدم علمنا بماهية شيء لا ينافي كونه ذا ماهية.

لقد استدل المصنِّف في المتن لإثبات مدّعى الحكماء بهذا البيان: لو كان للواجب (تعالى) ماهية وراء وجوده الخاصّ به، لكان وجوده زائداً على ذاته عَرضياً لها، لأن الماهية ـ كما سيأتي في الفصل الأول من المرحلة الخامسة ـ من حيث هي ليست إلاّ هي لا موجودة ولا معدومة. بمعنى أن الموجودية ونقيضها ليس شيء منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها، بأن يكون عينها أو جزءها، ومن ثم فهي لا تأبى أن تتصف بهما.

إذن الوجود لا هو عين الماهية ولا جزؤها، كما هو الأمر في الحيوانية والناطقية بالنسبة إلى الإنسان. وكذلك ليس الوجود لازماً اصطلاحياً للماهية كالزوجية إلى الأربعة، ولا هو لازم ذاتي للماهية كالإمكان بالنسبة إليها. فينحصر الأمر في أن يكون عرضاً غريباً للماهية. هذه صغرى القياس.

أما الكبرى فهي قاعدة فلسفية مفادها «أن كل عرضي فهو معلّل» بمعنى أن الوجود العارض لكي يحمل على الموضوع المعروض له، يحتاج إلى علّة.

قال صدر المتألهين: «إن كل ماهية يعرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود، يحتاج إلى جاعل يجعلها كذلك، فإن كل عرضي معلّل»[1]. فإذا كان وجوده معللاً فيحتاج إلى علة، والعلة إما ماهية الواجب أو غيرها ولا ثالث لهما. والثاني محال لأنه يلزم أن يكون الواجب بالذات واجباً بالغير، وقد تقدّم استحالته في الفصل الثاني من هذه المرحلة. فينحصر الأمر في أن تكون الماهية علّة لوجوده، وسيأتي في

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص٤٨.

مباحث العلّة والمعلول أن العلّة التي تفيض الوجود لابد أن تكون متقدّمة على المعلول وجوداً، لمكان توقف وجود الفعل على وجود الفاعل.

إذن فالماهية الموجودة تكون علّة للوجود العارض عليها. هنا ننقل الكلام إلى الوجود الذي يقع وصفاً للماهية التي هي في رتبة العلّة، هل هو نفس الوجود الذي يقع في رتبة المعلول أو غيره، ثَمَّ احتمالان لا ثالث لهما، فإذا كان أحدهما عين الآخر يلزم تقدّم الشيء على نفسه، لأن المعلول متأخّر وجوداً والعلّة متقدّمة وجوداً، وبطلانه ضروري، حيث يكون الواجب موجوداً قبل أن يحصل له الوجود أي في حال العدم، والوجود في حال العدم جمع للنقيضين الذي هو بديهي الاستحالة. أما إذا كان الوجود في رتبة العلّة غير الوجود في رتبة المعلول، فإنه ـ بالإضافة إلى أن ماهية واحدة توجد بوجودين، وهو غير معقول كما تقدّم ـ يلزم التسلسل في الوجودات، لأننا ننقل الكلام إلى الوجود الذي في رتبة العلّة، هل هو عين الماهية أو زائد عليها، فإن كان زائداً عليها كما هو المفروض، فيأتي البيان السابق، فتتسلسل وجودات لا متناهية بالنسبة إلى الواجب سبحانه. «وهذا هو التسلسل المحال عند الحكماء لأن تلك الإنيات مترتّبة من جهة أن الوجود السابق منشأ للاحق، حيث إن العلّة بوجودها مفيضة، ومجتمعة في الوجود أيضاً كما هو ظاهر»[1].

قال صدر المتألهين: «لو كان وجوده زائداً عليه يلزم تقدّم الشيء بوجوده على وجوده، وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث، من أنه يفضي إلى وجود الشيء مرّتين، وإلى التسلسل في الوجودات، لأن الوجود المتقدّم إن كان نفس الماهية فذاك، وإن كان

(١) تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي مدرس آشتياني، ص١٦٩.

غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل.

وجه اللزوم: أن الموجود حينئذ يحتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض، فيكون ممكناً، ضرورة احتياجه إلى الغير، فيفتقر إلى علّة هي الماهية لا غير، لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير، وكل علّة فهي متقدّمة على معلولها بالضرورة، فتكون الماهية متقدّمة على وجودها بوجودها»[1].

اعتراض الرازي والجواب عنه

اعترض الإمام الرازي في المباحث المشرقية على هذه الحجّة بوجهين:

«**الأوّل:** أن هذا معارض لماهيات الممكنات، فإنّها قابلة للوجود، والعقل كما حكم بتقدّم المؤثر على الأثر حكم بتقدّم القابل على المقبول، فإن الشيء ما لم يكن متقرّراً ثابتاً لا يثبت له غيره. فإما أن نقول بأن تعيُّن الماهية في كونها ماهية لا يكفي في قبول الوجود أو يكفي في ذلك. فإن كان لا يكفي لزم أن يتوقف قابلية الماهية للوجود على وجود آخر حتى تكون موجودة قبل أن تكون موجودة، فيلزم ما ذكرتموه من المحالات، وأما إن كان يكفي تعيّن الماهية في قابلية الوجود حتى لا يعتبر في تقدّم الماهية وفي قابليتها للوجود كونها موجودة قبل كونها موجودة، فلِمَ لا يجوز أن يكفي تعيّن الماهية في كونها مؤثرة في الوجود، حتى لا يعتبر في تقدّمها على الوجود في المؤثرية كونها موجودة قبل كونها موجودة.

الثاني: أن أجزاء الماهية علّة لقوام الماهية، وليس ذلك التقدّم تقدّماً بالوجود، وإلاّ لكانت الماهية موصوفة بالوجود عند فرضنا إيّاها مجرّدة عن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص٩٦.

الوجود»[١]. وعلى هذا فليكن تقدم الماهية بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل.

والجواب عن الأوّل: أن تقدّم الماهية في القبول على الوجود ليس هو بحسب الواقع الخارجي، وإنما هو بلحاظ العقل. فالماهية خالية عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل، وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين، فيكون تقدّم الماهية القابلة للوجود عليه تقدّماً في مرتبة العقل، وأما في الخارج عن تلك المرتبة فالوجود هو المقدّم عليها. وهذا بخلاف تقدّم العلّة الفاعلة للوجود المفيضة له «فإن بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدّمها عليه بالوجود، فإنه ما لم تلحظ كون الشيء موجوداً، امتنع أن تلحظه مبدأً لوجوده ومفيداً له»[٢].

أما المحقّق الطوسي فقد قال في مقام الجواب عن الوجه الأوّل: «إن كلامه هذا مبني على تصوّره أن الماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها، ثم أن الوجود يحلّ فيها، وهو فاسد؛ لأن كون الماهية هو وجودها، والماهية لا تتجرّد عن الوجود إلاّ في العقل، لا بأن تكون في العقل منفكّة عن الوجود، فإن الكون في العقل أيضاً وجود عقلي، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي. بل إن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه. فإذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض؛ فإن الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمّى بالوجود، وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها. والحاصل أن الماهية إنما تكون قابلة

---

(١) المباحث المشرقية، ج١ ص٣٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص٩٨.

للوجود عند وجودها في العقل فقط، ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط»[١].

والجواب عن الثاني: أن تقدّم أجزاء الماهية وعلل قوامها من الجنس والفصل عليها، وتأخّرها عنها، إنما هو بحسب لحاظ العقل لا كالجسم والبياض. والشاهد عليه أن الكلي الطبيعي كالإنسان موجود في الخارج، فكما أنه متقوّم بحسب العقل بهذه الأجزاء الماهوية، كذلك هو متقوّم بها بحسب الخارج. ومن الواضح أن تقدّم هذه الأجزاء بالوجود على نفس الماهية غير معقول لكونها موجودة بوجود واحد. وهذا بخلاف تقدّم العلّة التامّة على المعلول، وتأخّر المعلول عنها، فإنه في الواقع الخارجي.

بتعبير آخر: إن الفخر الرازي خلط بين ما هو تقدّم بالماهية والتجوهر، وبين ما هو تقدّم بالعلّية. قال صدر المتألهين: «وأما تقدّم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتألف منها، فهو نحو آخر من التقدّم سوى ما بالعلّية، والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلّية والتأثير»[٢].

الثالث: ربما يُشكل على هذه الحجّة ببيان أن الماهية علّة لكثير من لوازمها، ومن لوازمها الوجود، فما الفرق في أن تكون الماهية علّة لصفة دون صفة، أي تكون علّة للوازمها دون وجودها.

والجواب: أن فيه خلطاً «بين ما يحتاج في وجوده إلى علّة، وبين ما ليس في وجوده محتاجاً إليها بل في تقرّره، والثاني كلوازم الماهيات من حيث هي، والأول كوجود الممكنات»[٣].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص١٠٠.

(٣) تعليقة آية الله حسن حسن زاده الآملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٦٥.

بتعبير آخر: إن لوازم الماهية متقرّرة مع الماهية في الذهن، وإن كانت اللوازم دونها رتبة، وهذه عوارض الماهية من حيث هي هي، بخلاف الوجود العيني فإنه لابد له من علّة موجودة توجده. قال الشيخ في الإشارات: «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ـ كالاثنينية فإنها سبب لزوجية الاثنين ـ وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصّة ـ كالناطقية سبباً للمتعجبية ـ لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هو بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود»[١].

لقد علّق قطب الدين الرازي على هذا الكلام بقوله: «فما هو غير الوجود يمكن أن يكون سبباً لصفته ويمكن أن يكون صفته سبباً لصفة أخرى. لكن لا يمكن أن يكون سبباً لوجوده، فإن السبب متقدّم بالوجود، ولا شيء يتقدّم بالوجود على الوجود. وهذا تنبيه على أن واجب الوجود ليس غير الوجود، فإن الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده، فلا يكون موجوداً بذاته، فلا يكون واجب الوجود، بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته»[٢].

والحاصل أن هذه الحجّة تامّة، ولكنها تثبت بطلان القول بعروض الوجود على الماهية وزيادته عليها خارجاً وعيناً وهو القول الثاني، إلاّ أنها لا تبطل دعوى إمكان تحليل الموجود الخارجي عقلاً إلى وجود وماهية، ثم حمل الوجود عليها. وعلى هذا فلا يمكن تطبيق القاعدة الفلسفية «كل عرضي معلل» في المقام، لأن المراد من «العرضي» في موضوعها هو العارض الخارجي كالجسم والبياض. وهذا ما أكّده جملة من المحققين بأن الحجّة

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٠.
(٢) المصدر السابق، ج٣، ص٣١.

مخدوشة من هذه الجهة.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجّة بين عارض الماهية وعارض الوجود، وليس معنى عروض الوجود للماهية إلاّالمغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما أمراً واحداً في الواقع»[١].

وأوضح هذا الاشتباه في موضع آخر من الأسفار تحت عنوان «نقد وإشارة» قال: «قد دريت أن نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع، بأن يكون للماهية كون ولوجودها كون آخر يحلّ الماهية، بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به تتحصّل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء، وإنما تكوّنت وتنوّرت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلّقية. فانصباغ الماهية بالوجود إنما هو بحسب العقل، حيث يحلّل الموجود إلى ماهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به»[٢].

ثم إنّه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية لا معنى لعروض الوجود على الماهية خارجاً، وإنما الحقّ هو عروض الماهية على الوجود وانتزاعها منه. قال الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار: «وعدم تفطنهم في أصل الحجة بأنه على فرض الماهية له تعالى، وهي اعتبارية لا يصير الوجود عرضياً خارجياً، بل لو صار لصار معروضاً والماهية عرضية تحليلية»[٣].

وهذا ما أشار إليه الشهيد مطهري بقوله: «إن البرهان المنقول أعلاه في غاية الوهن، لأن أساس هذا البرهان كون الوجود عارض الماهية، وكل عارض

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦ ص٥٠.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٠٠.

(٣) المصدر السابق، ج٦، ص٥٣، الحاشية ٢.

معلول، بينما الماهية من لوازم الوجود بناءً على أصالة الوجود»[١] فهذه الحجّة وإن كانت هي أمتن الحجج كما عبّر عنها المصنِّف في نهاية الحكمة[٢] والعمدة في الوجوه التي أشار إليها صدر المتألهين في لأسفار[٣]، إلا أنها غير نافعة لإبطال القول الثالث المتقدم.

وثَمَّ وجوه أُخر استدل بها القوم لإثبات مدّعى الحكماء.

إذن فالحق أن الواجب (تعالى) له ماهية بالمعنى الأخصّ، ولما كانت الماهية منتزعة من الوجود الخاص، تكون تابعة في الحاجة إلى العلّة وعدمها إلى الوجود، فإذا كان هناك وجود غني عن العلّة كانت ماهيته بالتبع كذلك.

قال صدر المتألهين: «إن الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس إلاّوجودها، وهو الأصل في الموجودية دون الماهية، سواء كان الوجود مجعولاً لغيره أو واجباً. فكما أن وجود الشيء إذا كان مجعولاً كانت ماهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود، فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولاً كانت الماهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود»[٤].

وما ينبغي قوله: إن تحقيق المسألة يتوقّف على معرفة أن الماهية هل هي أمر وجودي أو عدمي؟ فإذا كانت أمراً عدمياً فلا ريب أن الواجب (تعالى) لا ماهية له، لأنه يلزم التركيب من الوجدان والفقدان، وهو محال. وأما إذا كانت أمراً وجودياً، كما هو الحق، فلا محذور في الالتزام بالقول الثالث المتقدّم. وتحقيق الحال موكول إلى دراسات أعمق.

---

(١) شرح المنظومة، ص٤٦.

(٢) نهاية الحكمة، ص٥٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١ ص ٩٨.

(٤) المصدر السابق، ج٦ ص٤٩.

أضواء على النص

● قوله(قدّس سرُّه): «واجب الوجود ماهيته إنيّته».

عدل صدر المتألهين عن تعبير القوم من أن «ماهيته إنيته» إلى أن «إنيته ماهيته»[١]. وهذا أنسب بمذاقه ومشربه بل ومشرب كل من هو قائل بتشكيك الوجود بل بأصالته فيه تعالى فقط، لأن ما هو الأصل إنما هو الإنيّة. والغرض في المقام أن تلك الإنيّة الواجبة ليست إلاّ الوجود البحت والحقيقة المحضة. وأما على مشرب من ذهب إلى أنه ليس له تعالى وجود خاص له، بل له حقيقة يعبّرون عنها مجازاً بالوجود الخاص، لأن حقيقته تعالى منشأ للآثار، كما أن الوجود كذلك، فتعبير القوم أقرب، أي الأولى ماهيته إنيته، وهو أنسب بمذهب الأشعري أيضاً لأن مذهبه هو المشرب الثاني»[٢].

● قوله(قدّس سرُّه): «كل عرضي معلّل».

هذه القاعدة تقع في قبال قاعدة فلسفية أخرى مفادها أن «الذاتي لا يعلّل». قال الحكيم السبزواري في منظومته المنطقية:

ذاتي شيءٍ لم يكن معلّلا وكان ما يسبقه تعقّلا

وكان أيضاً بيّن الثبوت له وعرضيّه اعرفن مقابله[٣]

ولكي يتضح المراد من «العرضي» في القاعدة لابد من الوقوف على المراد من «الذاتي». قال بعض المحقّقين: «إن الذاتي الذي يقال إنه لا يُعلّل هو الذاتي المتداول في باب البرهان في مقابل العَرضي في بابه، وهو ما لا

---

(١) المصدر السابق، ج٦ ص٤٨؛ ج١ ص٩٦.

(٢) تعليقة آية الله حسن حسن زاده الآملي على الحكمة المتعالية، ج١، ص١٦٠.

(٣) شرح المنظومة للسبزواري، قسم المنطق، منشورات مصطفوي، قم، ص٢٩.

يمكن انفكاكه عن الذات أعم من أن يكون داخلاً فيها وهو الذاتي في باب الإيساغوجي ـ الكليات ـ أو خارجاً ملازماً لها. ووجه عدم المعلَّلية أن سبب الافتقار إلى العلّة هو الإمكان على ما هو المقرّر في محلّه، والوجوب والامتناع كلاهما مناط الاستغناء عن العلّة. فواجب الوجود لا يعلّل في وجوده، وممتنع الوجود لا يعلّل في عدمه، وواجب الإنسانية والحيوانية والناطقية لا يعلّل فيها، وواجب الزوجية والفردية لا يعلّل فيهما، لأن مناط الافتقار إلى الجعل وهو العقد الإمكاني مفقود فيها، وقس على ذلك الامتناع. فالمراد بالذاتي الذي لا يعلّل في الممكنات هو الماهيات وأجزاؤها ولوازمها. وأما الوجود فلم يكن في بقعة الإمكان شيء منه غير معلّل»[1]. «ومراد الحكماء من عدم المعللية في هذه الموارد أنه لا يعلّل بعلّة غير الماهية وعلّتها، لا أنه غير معلّل أصلاً، وإلاّ لزم أن يكون واجباً بالذات»[2].

● قوله(قدّس سرُّه): «وعلّته إمّا ماهيّته أو غيرها».

هذا البيان غير تام، لا على أصالة الوجود واعتبارية الماهية كما تقدّم في شرح المتن، لأنه بناءً على ذلك فإن الماهية ليست بشيء في الخارج حتى يعرضها الوجود فيحتاج إلى علّة للعروض. وهذا ما أشرنا إليه في الفصل السادس من المرحلة الأولى. ولا على أصالة الماهية واعتبارية الوجود، لأنه بناءً عليه يكون الوجود أمراً اعتبارياً انتزاعياً، وليس من الحقائق المتحصّلة حتى يحتاج إلى علّة.

● قوله(قدّس سرُّه): «ولازمه تقدّم الشيء على نفسه... ويتسلسل».

الفرق بين تقدّم الشيء على نفسه والتسلسل، أن الأوّل بطلانه ضروري

(١) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، الإمام الخميني، ج١، ص٧٣، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني(قدّس سرّه) قم.

(٢) تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، ميرزا مهدي مدرس آشتياني، ص١٦٨.

والثاني نظري.

● قوله(قدِّس سرُّه): «غير مشتمل على جهة عدمية».

لما كانت الماهية حدّ الوجود، والحدّ أمر عدمي، إذ هو نفاد الشيء وانتهاؤه، وهذا ما أشرنا إليه مراراً من أن مدرسة الحكمة المتعالية تُفسّر الماهية بأمرٍ عدمي، وعلى هذا فسلب الماهية عن الواجب (تعالى) «ليس وصفاً عدمياً. بل هو في معنى نفي الحدّ الذي هو من سلب السلب الراجع إلى الإيجاب»[1].

● قوله(قدِّس سرُّه): «فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال».

أهم ثمرة تترتّب على نفي الماهية التي هي أمر عدمي كما ذكروا، هو إثبات بساطته (تعالى) وصرافته، وأنه ليس مركباً في الواقع ونفس الأمر من حيثيتي وجدان كمال وفقدان كمال آخر.

«والصرافة قد تستعمل في الماهيات ويراد بها خلوصها عن كل ما هو خارج عنها من العوارض اللازمة والمفارقة فيقال: "صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر" ومفاده أن كل ماهية بصرف النظر عن عوارضها واحدة وحدة ماهوية ومفهومية، وموطن هذه الصرافة والوحدة هو الذهن فقط (وهذا ما أشرنا إليه في الدليل الثالث من أدلّة إثبات الوجود الذهني) لأن الماهية مخلوطة في الخارج (كما سيأتي في الفصل الثاني من المرحلة الخامسة) وقابلة للكثرة بتكثّر أفرادها. وقد تستعمل الصرافة في الوجود فيراد بها خلوصه عن الجهات الماهوية والعدمية، أعني كونه بحيث لا يستطيع العقل انتزاع مفهوم ماهوي أو عدمي عنه، ومرجعها إلى الكمال واللاتناهي المطلقين، ويختصّ الوجود الصرف بالواجب تبارك وتعالى، لأنه هو الذي لا ماهية له ولا عدم فيه، وأما

---

(١) نهاية الحكمة، ص٥٤.

غير الواجب فوجوده مشوب بالنقايص والأعدام بحسب التحليل العقلي الذي مرجعه إلى ضعف الوجود ومحدوديته في الواقع العيني.

ويستدل بصرافة وجوده تعالى على وحدته وحدة حقّة حقيقية، وذلك لأنه لو فرض له ثان، كان له كمال استقلالي يكون الواجب الأوّل فاقداً لشخصه، فيلزم أن يكون متصفاً بعدم ذلك الكمال الموجود في الواجب الآخر المفروض، وهذا ينافي صرافة وجوده وعدم اتصافه بصفة عدمية. أما الكمالات الموجودة في مخلوقاته فليست مستقلّة عنه ولا يكون الواجب فاقداً لها، حتى يلزم من ثبوتها ثبوت ثان له سبحانه»[١].

والحاصل أن أحدية الواجب سبحانه وواحديته متوقفة على نفي الحدّ العدمي له. وهذا ما أكدته النصوص الصريحة الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام). قال أمير المؤمنين(عليه السلام): «ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله»[٢].

---

(١) تعليقته على نهاية الحكمة، ص٩١، رقم ٦٦.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢.

الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقيّد ذاته بجهة عدمية،وقد عرفت في الفصل السابق استحالته.

الشرح

تعرّض المصنِّف في هذا الفصل لبيان حكم آخر من أحكام واجب الوجود. وتوضيح ذلك يتمّ من خلال البحوث التالية:

الأوّل: تحرير محلّ النزاع.

الثاني: الدليل لإثبات المدّعى.

الثالث: النتائج المترتّبة على ذلك.

البحث الأوّل: تحرير محلّ النزاع

تقدّم في الفصل الأوّل أن كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود فلا يخلو عن واحدة من المواد الثلاث. وعلى هذا فالمراد من هذه القاعدة الفلسفية بيان أن

كل وصف كمالي يحمل على وجود الواجب (تعالى) كالعلم والقدرة ونحوهما، فالمادة في القضية هي الوجوب والضرورة.

بتعبير آخر: لا تكون كيفية النسبة بينه (تعالى) وبين شيء من صفاته الكمالية الإمكان الخاص الذي هو سلب ضرورة الوجود والعدم. هذا إذا كان المراد من «الجهات» في القاعدة «المواد» كما هو كثير الدوران في كلمات المصنِّف(قدّس سرُّه) قال في نهاية الحكمة: «وهو إحدى الجهات الثلاث التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا»[١]. وقد يراد من «الجهة» معناها اللغوي، أي ليس فيه (تعالى) حيثية وصفة إمكانية، فكل كمال يثبت له يكون واجباً وضرورياً لا ممكناً.

قال شيخنا حسن زاده آملي: «وجميع ما يتصوّر فيه من الجهات والحيثيات يرجع إلى جهة واحدة وحيثية فاردة، وهي حيثية وجوب وجوده وتأكّد وجوده»[٢] . ولعل هذا هو المعنى المراد من «الجهات» في القاعدة لا الأوّل.

ربما قيل: إن هذه القاعدة هي عين قاعدة فلسفية أخرى مفادها «كل ما هو ممكن للمجرّدات يجب أن يكون حاصلاً لها بالفعل»[٣]. بتعبير آخر: إن المجرّدات التامّة ليست لها حالة منتظرة، فكل كمال ممكن لها بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل. وهذا ما يستفاد من بعض كلمات الشيخ الرئيس، قال في «النجاة»: «فبيّن من هذا أن الواجب لا يتأخّر عن وجوده وجود منتظر، بل كل

---

(١) نهاية الحكمة، ص٤٦.

(٢) تعليقة آية الله حسن حسن زاده الآملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢١٢.

(٣) قواعد كلى فلسفى در فلسفه اسلامي، غلام حسين ابراهيمي ديناني، ج٢، ص٥٤١، (بالفارسية).

ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة»[١].

إلاّ ان هذا الكلام ـ لوجود الفرق بين القاعدتين موضوعاً ومحمولاً ومحذوراً ـ غير تام، كما يقول شيخنا جوادي آملي فيما ترجمته: «إن موضوع القاعدة الأولى هو واجب الوجود، وموضوع الثانية هو المجرّد التام، ولما كان التجرّد أعم من الوجوب الذاتي، لذا فموضوع القاعدة الثانية أعم من موضوع الأولى. ومحمول القاعدة الأولى هي الضرورة والوجوب في قبال الإمكان الذاتي، ومحمول القاعدة الثانية هو الوجود بالفعل في قبال الإمكان الاستعدادي. والمحذور المترتّب على عدم الالتزام بمفاد الأولى هو التركب من الوجوب والإمكان وهو ينافي بساطة الواجب، والمحذور المترتّب على عدم الالتزام بمضمون الثانية هو تركّب المجرّدات من القوّة والفعل، وهذا ينافي تجرّدها عن المادة والاستعداد»[٢].

قال صدر المتألهين: «المقصود من هذا أن الواجب ليس فيه جهة إمكانية، فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له. ومن فروع هذه الخاصّة أنه ليس له حالة منتظرة، فإن ذلك أصل يترتّب عليه هذا الحكم، وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس. فإن ذلك هو الذي يعدّ من خواص الواجب بالذات دون هذا، لاتصاف المفارقات النورية به، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه، لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعدادي فيه، والانفعال

---

(١) النجاة في الحكمة الإلهية، الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، ص٢٢٨؛ الشفاء، الإلهيات، الفصل الأوّل من المقالة التاسعة، ص٣٧٣.

(٢) رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، القسم الثاني من الجزء الأوّل، ص٢٦٨.

عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانية، وذلك يوجب تجسّمه وتكدّره مع كونه مجرّداً، هذا خلف»[١].

وكذلك فإن هذه القاعدة ليست هي نفس قاعدة عينية الصفات للذات الواجبة. قال الحكيم السبزواري في شرح قوله في النظم:

ونغمة الحدوث في الطنبور قد زادها الخارج عن مفطور

ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته

«ونغمة الحدوث أي حدوث صفاته الحقيقية في الطنبور، أي طنبور معرفة الصفات قد زادها القائل الخارج عن مفطور، أي مفطور العقل الإنساني، تعيير وتقريع للكرامية حيث زادوا وقاحة وفظاعة، فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقية وحدوثها، ولا يرضى به فطرة العقل. ثم أشرنا إلى تزييف هذه المذاهب بقولنا: "ما واجب وجوده بذاته، فواجب الوجود من جميع جهاته" فكما أنه واجب الوجود كذلك واجب العلم والقدرة والإرادة ونحوها، وليس هذا تزييفاً لمذهب الأشعري إذ هو أيضاً يقول: صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها، فهذه القاعدة أعنى قولنا: "واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات" أعم من العينية»[٢]. وهذا ما أكده أيضاً في حواشيه على الأسفار الأربعة[٣].

وما ذكره من التمايز بين القاعدتين لا غبار عليه، إلاّ أن قوله: «إن القاعدة محل البحث ليست هي تزييفاً لمذهب الأشعري» ليس تاماً، لأن الصفات الإلهية إذا كانت زائدة على الذات كما يزعم الأشاعرة، فلازمه خلوّ الذات عن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١ ص ١٢٢.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص١٦١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص١٢٢، الحاشية رقم ٢.

تلك الصفات. وهذا معناه أن الضرورة للصفة تنتقل من الذات إلى مرتبة متأخّرة عنها. ولما كان هذا الانتقال لا يعني بالضرورة أن تكون الصفة في مرتبة الذات ممتنعة، فتكون ممكنة لانحصار المواد في ثلاث، والإمكان في الذات لا ينسجم مع الوجوب بالذات من جميع الجهات. وهذا معنى قول صدر المتألهين: «وقد استحال عند الحكماء أن يتحقق في واجب الوجود جهة إمكانية، لأن هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعلية بلا قوّة، وإنما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالأشاعرة»[1].

فتحصّل أن قاعدة «كل ما هو ممكن للمجردات يجب أن يكون حاصلاً لها بالفعل» ليست هي عين قاعدة «الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات». وكذا قاعدة «عينية الصفات للذات» ليست هي نفس هذه القاعدة، إلاّأنه لا يمكن التفكيك ما بينهما.

البحث الثاني: الدليل لإثبات القاعدة

البرهان الذي أقامه المصنِّف لإثبات القاعدة يمكن تقريره من خلال قياس استثنائي مفاده: لو كان لواجب الوجود بالذات جهة وحيثية إمكانية بالقياس إلى صفة كمالية من الكمالات الوجودية للزم تركّب الذات الواجبة، والتالي باطل فالمقدم مثله. وفي كل قياس استثنائي لابد من إثبات التلازم بين المقدم والتالي أوّلاً، وإبطال التالي ثانياً.

بيان التلازم: لما كان المفروض أن ثبوت الصفة ليست ممتنعةً له (تعالى) لأنها كمال وجودي، فيدور الأمر بين أن تكون واجبة الثبوت له أو ممكنة، لانحصار المواد في ثلاث. فإن كانت الصفة واجبة وضرورية ثبت المطلوب؛

---

(١) المصدر السابق، ج٦، ص٣٠٩.

أن «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات». أما إذا كانت ممكنة فمعناه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم.

بتعبير آخر: لما كانت الصفة غير واجبة فلازمه أنها زائدة على الذات، وإلاّ لو كانت عينها لكانت واجبة أيضاً لأن المفروض أن الذات واجبة الوجود. وإذا كانت الصفة زائدة، معناه أن الذات فاقدة لهذا الوصف الوجودي في ذاتها، فيلزم تركبها من الوجدان والفقدان.

قال صدر المتألهين: «يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحيثيات الصحيحة، وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلاّلم تكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب، إذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصّل عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم تكن ذاته من هذه الحيثية مصداقاً للوجود، فتتحقّق في ذاته جهة إمكانية أو امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصّل، فتتركّب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الإمكان والامتناع. وبالجملة تنتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية، فلا يكون واحداً حقيقياً، وهذا مفاد أن «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات»[1].

وليس المراد من التركيب من حيثيتي الوجود والعدم هو التركيب الخارجي العيني، لأن العدم ليس بشيء حتى يتركّب مع غيره. وإنما المراد التركيب بحسب التحليل العقلي، ومرجعه إلى ضعف الوجود ونقصه ومحدوديته.

قال في «نهاية الحكمة»: «الأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص١٣٥.

الوجود وهي أصيلة وبسيطة، إنما هي من ضيق التعبير، وإلاّ فالعدم نقيض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقيضه. وهذا المعنى أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة وعدم دخولها المؤدّي إلى الصرافة، نوعٌ من البساطة والتركيب في الوجود غير البساطة والتركيب المصطلح عليها في موارد أخرى»[١].

بل يمكن أن يقال: إن التركيب الحقيقي لا يصدق إلاّ على هذا النحو من التركيب. قال الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار: «قلت: شر التراكيب هو التركيب من الإثبات والسلب إذا كان ذلك السلبُ، سلب الكمال كما هو المفروض، بل إن سُئلت الحق فلا تركيب إلاّ هو، إذ التركيب يستدعي سنخين، أحدهما الوجود والحقيقة، والآخر العدم والبطلان، إذ الوجود والوجود ليسا سنخين، حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك»[٢].

أما بطلان اللازم، فلأن التركّب من الوجدان والفقدان ينافي البساطة المطلقة التي هي أهم خصائص واجب الوجود، لأن لازم التركّب الحاجة لقاعدة فلسفية مفادها «كل مركّب فهو محتاج» وإن كانت الحاجة تختلف من مركب إلى آخر، وإذا جاءت الحاجة جاء الإمكان، لأن الضرورة مناط الغنى وارتفاع الحاجة، كما سيأتي في الفصل الثامن من هذه المرحلة. ومن الواضح أن الوجوب بالذات ينافي الإمكان، لما تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة، من أن الواجب بالذات معناه أن وجوده مقتضى ذاته، بخلاف الممكن بالذات فإنه لا يقتضي ضرورة الوجود والعدم. والجمع بين اقتضاء الوجود وعدم اقتضائه جمع بين المتنافيين.

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص١١١، الحاشية رقم ١.

اختصاص القاعدة بالصفات الذاتية

ثم إنه لابد أن يعلم أن هذا البرهان إنما يختصّ بالصفات الذاتية التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، كالحي والعالم والقادر، ولا يجري في الصفات الفعلية الحقيقية كالخالق والرازق والمحيي والمميت ونحوها، لأن هذه الصفات لا يمكن انتزاعها إلاّ بعد فرض الغير، وحيث كان كل غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخّراً عنها، كانت الصفة المتوقفة على فرض الغير متأخّرة عن الذات زائدة عليها، فهي «معان منتزعة من مقام الفعل لا من مقام الذات»[1]. ولما كانت هذه الصفات أيضاً كذلك. ومن هنا نجد أنه (تعالى) يتصف بهذه الصفات وما يقابلها كالباسط والقابض والمحيي والمميت والرضا والسخط والحب والبغض ونحوها، بخلاف الصفات الذاتية فإنه إذا اتصف بالعلم يستحيل عليه الجهل، وإذا اتصف بالقدرة يستحيل عليه العجز وهكذا.

قال المحقّق الطوسي في نقد المحصّل: «إذن ليس مرادهم من قولهم: «الواجب لذاته واجب من جميع جهاته» هذا ـ يعني الصفات الفعلية ـ بل المراد أنه واجب من جميع جهات تتعلّق به وحده ولا تتوقّف على الغير، ككونه مصدراً ومبدءاً لا ككون الغير صادراً عنه أو متأخّراً منه، فإن بين الاعتبارين فرقاً»[2].

فإن قلت: إذا كانت هذه الصفات منتزعة من مقام الفعل لا مقام الذات، إذن كيف صحّ نسبتها إلى الذات المتعالية؟

---

(١) نهاية الحكمة ص٥٧.

(٢) تلخيص المحصَّل المعروف بنقد المحصَّل، الطوسي، ص١٠٢.

قلت: إن هذه الصفات وإن كانت منتزعة من الفعل، إلاّ أنها ليست بصفات له (تعالى) حقيقة، وبتعبير آخر: «فهي تطلق عليه تعالى ويسمّى هو بها من غير أن يتلبس بمعانيها كتلبّسه بالحياة والقدرة وغيرهما من الصفات الذاتية»[1]. ووجه نسبتها إليه (تعالى) هو باعتبار نسبة الفعل إلى ذاته، فمثلاً اتصافه بالخالقية ليس إلاّ إيجاده للمخلوق، وإيجاده المخلوق ليس إلاّ نفس وجود المخلوق، لأن الإيجاد هو وجود المخلوق حقيقة وإنما يختلفان بالاعتبار، حيث إن وجود المخلوق بالنسبة إلى نفسه وجود، وبالنسبة إليه (تعالى) إيجاد.

ببيان آخر: إن المخلوق له اعتباران، اعتبار انتسابه إلى الواجب (تعالى)، أي بالمعنى المصدري المنسوب إلى الفاعل، واعتبار انتسابه إلى نفس المخلوق، أي بمعنى اسم المصدر، وهو نفس الوجود الإمكاني.

إذا عرفت ذلك نقول: إن هذه الصفات إنما تنسب إليه تعالى لأن لها أصلاً تتصف به الذات حقيقة، وذلك الأصل هو صفة ذاتية، فمثلاً اتصافه (تعالى) بأنه خالق رازق محي مميت، معناه كونه (تعالى) بحيث إن كان هناك خلْق فهو خالقه، أو رزْق فهو رازقه... وهكذا، وهذه الصفات وما يناظرها تدخل جميعاً تحت جامع واحد هو القدرة وهي صفة ذاتية.

ثم إن هذه الصفات الفعلية وإن كانت منتزعة من الفعل وصفات له حقيقة إلاّ أنها قد تستعمل بمعنى القدرة على هذه الأفعال أيضاً. وبه يتضح أنها إذا أخذت باعتبار أصلها في مقام الذات فهي عين الذات وليست بزائدة عليها فلا تتصف من هذه الحيثية بالحدوث والتغيّر والمحدودية وغيرها من الصفات الإمكانية، أما إذا أخذت باعتبار انتسابها إلى الموجودات الإمكانية، فتكون

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج٨، ص٣٥٢.

زائدة على الذات متأخّرة عنها، فتتصف من هذه الحيثية بالحدوث والتغيّر وما يناظرهما.

قال المصنِّف في نهاية الحكمة: «وهذه الصفات الفعلية صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقياً، لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها وتأخّرها عن الذات المتعالية حتى يلزم التغيّر فيه، تعالى وتقدّس، وتركّب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة، بل من حيث إن لها أصلاً في الذات ينبعث عنه كل كمال وخير، فهو تعالى بحيث يقوم به كل كمال ممكن في موطنه الخاص به»[1].

البحث الثالث: النتائج المترتّبة على ثبوت القاعدة

الأولى: بعد أن ثبت أن الحق (تعالى) غير مشتمل على جهة عدمية، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله، يثبت أن له (تعالى) كل كمال مفروض فضلاً عن الكمالات المتحقّقة في عالم الوجود. فهو الوجود الذي لا يمكن أن يتصوّر ما هو أتمّ منه ولا أعلى، ولا أكمل منه ولا أقوى، ولا أظهر منه ولا أجلى.

قال المصنِّف في تفسيره الميزان: «فالآيات ـ كما ترى ـ تنادي بأعلى صوتها أن كل كمال مفروض فهو لله تعالى بالأصالة، وليس لغيره شيء إلاّبتمليكه تعالى له ذلك من غير أن ينعزل عمّا يملكه ويملّكه، كما ننعزل نحن معاشر الخليقة عمّا ملّكناه غيرنا، فكلّما فرضنا شيئاً من الأشياء ذا شيء من الكمال في قباله تعالى ليكون ثانياً له وشريكاً، عاد ما بيده من الكمال لله سبحانه محضاً، وهو الحق الذي يملك كل شيء وغيره الباطل الذي لا يملك

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٨٨.

لنفسه شيئاً»[١]..

قال تعالى: ﴿**لا إلهَ إلاَّ هُوَ كُلُّ شَيء هَالِكٌ إلاّ وَجْهه**﴾[٢]. وقال تعالى: ﴿**وَلا يَملِكوُن لأنفُسِهم ضَرّاً وَلا نَفْعاً وَلا يَملِكوُن مَوتاً وَلا حَياةً وَلا نُشُوراً**﴾[٣]. ولذا نقل عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنه عندما سمع هذا البيت من لبيد بن ربيعة العامري:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

قال: «أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد "ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل"»[٤].

وهذا معنى القاعدة الفلسفية التي وضع أسسها البرهانية صدر المتألهين الشيرازي، أن «بسيط الحقيقة كل الأشياء وتمامها وليس بشيء منها» «إذ لو لم يكن تعالى كل الأشياء، لكانت ذاته متحصّلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر، فيتركّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين، وقد فرض وثبت أنه بسيط الحقيقة، هذا خلف»[٥].

بتعبير آخر: «كل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية، فهي ذات اعتبارين، اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود، واعتبار عدم بلوغه إلى الكمال ونزوله عن الغاية، فبثاني الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وهو ظاهر، وبالأوّل يجب الاتصاف، لأن واجب الوجود بالذات واجب

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج٦، ص٨٩.
(٢) القصص: ٨٨.
(٣) الفرقان: ٣.
(٤) صحيح مسلم، ج٤، ص٤١، ح٢٢٥٦ ط مصر، نقلاً عن نصوص الحكم على فصوص الحكم، آية الله حسن حسن زاده آملي، منشورات رجاء الثقافية، ص٥٤٨.
(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص١١١.

الوجود من جميع الجهات»[١].

وسيأتي مزيد بيان قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء» وما يترتّب عليها من الثمرات المهمة في الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

الثانية: وإذا ثبت أن كل كمال مفروض فهو (لله) تعالى بالأصالة، تثبت وحدته الحقّة الحقيقية، وتبطل وحدته العددية «إذ لو كان واحداً عددياً أي موجوداً محدوداً منعزل الذات عن الإحاطة بغيره من الموجودات، صح للعقل أن يفرض مثله الثاني له، سواء كان جائز التحقّق في الخارج أو غير جائز التحقق، وصح عند العقل أن يتصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه، وإن فرض امتناعه في الواقع، وليس كذلك، فهو تعالى واحد بمعنى أنه من الوجود بحيث لا يحدّ حتى يمكن فرض ثان له فيما وراء ذلك الحدّ»[٢]. وهذا معنى قوله في نهاية الحكمة: «إنه واحد وحدة الصرافة وهي المسمّاة بالوحدة الحقّة، بمعنى أن كل ما فرضته ثانياً له، امتاز عنه بالضرورة بشيء من الكمال ليس فيه، فتركبت الذات من وجود وعدم وخرجت عن محوضة الوجود وصرافته وقد فرض صرفاً، هذا خلف، فهو في ذاته البحتة بحيث كلما فرضت له ثانياً عاد أوّلاً، وهذا هو المراد بقولهم: «إنه واحد لا بالعدد»[٣].

الثالثة: من النتائج المهمة المترتبة على هذه القاعدة، أن صفاته جميعاً عين ذاته خلافاً للأشاعرة، وأن كل صفة عين الصفة الأخرى مصداقاً لا مفهوماً، وذلك لأن هذه الصفات إما داخلة في الذات ومع ذلك هي غير الذات كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، وإما خارجة عنها زائدة عليها، فعلى الأوّل يلزم

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٣٧٩.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص٨٩.
(٣) نهاية الحكمة، ص٥٧.

تركّب الذات من أجزاء وحيثيات متعدّدة والمفروض أنها بسيطة مطلقاً، منفي عنها التركيب بأي وجه فرض، وهذا النحو من التركيب لا يتحقق إلاّ بأجزاء يتألف منها الكل ويتوقّف تحقّقه على تحققها، وهو الحاجة إليها، والحاجة تنافي الوجوب كما تقدّم. وسيأتي تحقيق ذلك في الفصل الثاني والرابع من المرحلة الأخيرة من الكتاب.

الرابعة: من أهم النتائج التي رتّبها الفلاسفة على هذه القاعدة خلافاً لجمهور المتكلّمين «هي دوام جود المبدأ الأوّل وأنه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عمّا سواه أبداً ولا يتعطل عن الفعل دائماً»[١].

وتعد هذه المسألة ـ أعني دوام الفيض ـ من أعظم المسائل التي وقع فيها الخلاف الشديد بين أئمّة الحكمة وجمهور المتكلّمين.

قال المحقّق الطوسي في نقد المحصّل: «هذه المسألة هي المعركة بين المتكلّمين والفلاسفة، لأنه يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعلية، فيكون فعله قديماً، والمتكلّمون لا يسلّمون هذا»[٢].

وقال الإمام الرازي في المطالب العالية: «اعلم أن هذا العالم الجسماني المحسوس لنا، لاشك أنه جسم موصوف بصفات مخصوصة، وذلك الجسم هو المادة وتلك الصفات هي الصورة. فنقول: العالم إما أن يكون محدثاً بمادته وصورته، فهذا قول أكثر أرباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس، وإما أن يكون قديماً بمادته وصورته، فهذا قول أرسطاطاليس وأتباعه من المتقدّمين والمتأخّرين، ومنهم أبو نصر الفارابي وأبو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧ ص٢٨٢.
(٢) تلخيص المحصَّل المعروف بنقد المحصَّل، الطوسي، ص١٠٢.

علي بن سينا»[١].

ولذا قال صدر المتألهين في الأسفار: «كون الواجب لذاته واجباً بالذات في جميع ما له من النعوت، وأن العلة الأولى إنما هو موجب علّيتها نفس الذات من دون حالة منتظرة أو داعية زائدة، وأنها هي القيّوم الجواد التام القيّومية والإفاضة، وأنها بما يتحقق ذاتها يتحقق علّيتها من دون المغائرة الخارجية أو العقلية بحسب التحليل»[٢].

وقال المصنِّف في نهاية الحكمة: «قد تبيّن في الأبحاث السابقة أن قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعلّيته لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطيّة»[٣].

وقد استدل القوم لإثبات هذه الدعوى بهذا البيان: «إن الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغيّر ولا متبدّل، وإنه متشابه الأحوال والأفعال، بمعنى أن حاله قبل وجود الأشياء ومعه وبعده واحدة، فإن لم يوجد عنه شيء أصلاً، بل كانت الأحوال كلّها على ما كانت عليه، وجب استمرار العدم كما كان، وإنّ تجدّد حال من الأحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال، لأنه ليس في العدم الصريح حال يكون الأوْلى فيه أن يكون العالم موجوداً، أو بالباري أن يكون موجِداً، أو فيه حال آخر تقتضي، لتشابه الأحوال»[٤].

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٤، ص١٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١ ص١٩١.

(٣) نهاية الحكمة، ص٣٢٦.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص٢٩٩؛ حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية، ج٧ ص٢٩٩، الرقم ٣؛ المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٤، ص٤٥.

لكن مدرسة الحكمة المتعالية وإن كانت تؤمن بهذه النظرية، إلاّ أنها تصرّح بأن العالم المادي متبدّل زائل داثر في كل حين، قال صدر المتألهين: «هذه المقدمات ـ يعني البيان المتقدّم ـ كلّها صادقة حقة اضطرارية، لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم، فإنك قد علمت أن الماهية المتجدّدة ثباتها عين التجدّد»[١]. وقال في موضع آخر: «الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة، لا يمكن إلاّ بما هدانا الله إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هو عليه، من تحقيق تجدّد الأكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوّها في ذاتها عن الحوادث. فالفيض من عند الله باق دائم، والعالم متبدّل زائل في كل حين، وإنما بقاؤه بتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس في مدة حياة كل واحد من الناس، والخلق في لبس وذهول عن تشابه الأمثال وتعاقبها على وجه الاتصال»[٢].

وكيفما كان الأمر، فقد استدل كلا الاتجاهين الفلسفي والكلامي بالعقل والنقل لإثبات مدّعاه، وطال النقض والإبرام بينهما. ويكفي أن نلقي نظرة عابرة على ما كتبه الرازي في «المطالب العالية» في هذا المجال[٣] لنتعرف على مدى سعة هذه المسألة والفروع المترتّبة عليها.

أضواء على النص

● قوله(قدّس سرُّه): «تمكن له بالإمكان العام».

الإمكان العام هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف كما سيأتي في

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص٣٠٠.

(٢) المصدر السابق، ج٧، ص٣٢٨.

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٤ ص٥ ـ ٣٥٥.

الفصل السادس من هذه المرحلة. بتعبير آخر: عندما يقال هذا ممكن بالإمكان العام فمعناه أنه ليس بممتنع، إذن فهو يصدق على ما هو واجب وضروري وممكن بالإمكان الخاص. وعلى هذا يصح إطلاقه على الواجب بالذات، «والمقصود أن كل ما يصحّ أن يسند إليه من الكمالات والصفات أي لا ينافي في إسنادها إليه وجوبه الذاتي وحالة من حالات الوجود بالذات وللذات فهي حاصلة له فهي بالفعل»[١].

● قوله(قدّس سرُّه): «فكان خالياً في ذاته عنه».

التعبير عن الممكن بأنه خال عن الوجود والكمال الوجودي، يقابله في الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت(عليهم السلام) «الصمد». فعن «توحيد الصدوق» في باب تفسير ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَد**﴾ قال الباقر(عليه السلام): حدّثني أبي زين العابدين(عليه السلام) عن أبيه الحسين(عليه السلام) أنه قال: «**الصمد الذي لا جوف له**»[٢] وبإسناده إلى الربيع بن مسلم قال: سمعت أبا الحسن الرضا(عليه السلام) وسئل عن «الصمد» فقال: «**الصمد الذي لا جوف له**»[٣] وبإسناده إلى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) إلى قوله: فقلت له ما الصمد؟ فقال: «**الذي ليس بمجوّف**»[٤].

قال الفيض الكاشاني في ذيل هذا الحديث الأخير: «قال أستاذنا في العلوم الحقيقية صدر المحقّقين (طاب ثراه) ـ يعني به صدر المتألهين: لما كان الممكن وجوده أمراً زائداً على أصل ذاته ومقتضى ذاته، وباطنه العدم

(١) تعليقة آية الله حسن حسن زاده الآملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢١٢.
(٢) التوحيد للصدوق، ص٩٠، الحديث ٣.
(٣) المصدر السابق، ص٩٣، الحديث ٧.
(٤) كتاب الوافي، مصدر سابق، ج١، ص٣٦٣.

واللاشيء، فهو يشبه الأجوف كالحُقّة الخالية عن شيء والكرة المفرغة، لأن باطنه الذي هو ذاته لا شيء محض، والوجود الذي يحيط به ويحدّده هو غيره. وأما الذي ذاته الوجوب والوجود من غير شائبة عدم وفُرجة خلل فيستعار له الصمد»[١]. ولذا ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام): «**لو وجدت لعلمي الذي آتاني الله (عزّوجلّ) حملة لفسّرت التوحيد والإسلام والإيمان والدين والشرائع من "الصمد"**»[٢].

وبهذا تمّ الكلام في الجزء الأول من شرح كتاب بداية الحكمة للعلاّمة الطباطبائي (قدس سره). وسيبدأ ـ إن شاء الله تعالى ـ الجزء الثاني منه بالفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

والحمد لله رب العالمين.

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٣٦٣.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣٦٨.

الفهارس التفصيلية

فهرس الآيات

سورة البقرة (٢)

خَتَمَ اللهُ على قُلُوبِهم (٧) ٧٩

فِي قُلُوبِهم مَرَض (١٠) ٧٩

إنّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً (٣٠) ١٣٧

فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْـهُ الله (١١٥) ٦٦

هُوَ الحَيُّ القَيُّوم (٢٥٥) ٢٤٦

وَإِذْ قالَ إبْراهِيمُ رَبِّ أرِني كَيفَ تُحْيِي الْمَوْتى قالَ أوَلَم تُؤمِنْ قالَ بَلى وَلكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلبِي قَالَ فَخُذْ أرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إلَيكَ ثُمَّ اجْعَل على كُلِّ جَبَل مِنْهُنّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَم أنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيم (٢٦٠) ٣٢٥

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً (٢٦٩) ٦٠، ١٢٦، ١٣٠

سورة آل عمران (٣)

وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِن كِتَاب وَحِكْمَة (٨١) ١٢٦

سورة الأنعام (٦)

وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللهُ عَلَى بَشَر مِن شَيء (٩١) ١٣٩

سورة الأنفال (٨)

يَحُولُ بَيْنَ الْمَرءِ وَقَلْبِه (٢٤) ٦٦

سورة إبراهيم (١٤)
أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجرَة طَيّبة أَصْلُهَا ثَابِتٌ... **(٢٤ ـ ٢٥)** ١٣٩

سورة الحجر (١٥)
وَإِنْ مِنْ شَيْء إِلاّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَر مَعْلُوم **(٢١)** ١١٣

سورة النحل (١٦)
فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُم مِن الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ **(٢٦)** ١٢٨
وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُم لا تَعلَمونَ شَيْئاً **(٧٨)** ٤١٥

سورة الكهف (١٨)
هُنالِكَ الوَلايَةُ لله الحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَواباً وَخَيْرٌ عُقبىً **(٤٤)** ٨
عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناه رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَعَلَّمْناهُ مِن لَدُنّا عِلماً **(٦٥)** ٥٧

سورة طه (٢٠)
وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْري **(١٤)** ٤١٦
الَّذي أَعْطى كُلَّ شَيْء خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى **(٥٠)** ٧٧

سورة الأنبياء (٢١)
كمَا بَدَأْنَا أوَّلَ خَلْق نُعِيدُه **(١٠٤)** ٣٢٨

سورة المؤمنون (٢٣)
أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ **(١١٥)** ١٣٩

سورة النور (٢٤)
ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْض إِذَا أَخْرَجَ يدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا **(٤٠)** ١٢٨

سورة الفرقان (٢٥)
وَلا يَملِكوُن لأنفُسِهِم ضَرّاً وَلا نَفْعاً وَلا يَملِكوُن مَوتاً... **(٣)** ٥٢٤

سورة النمل (٢٧)
ويَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّموَاتِ وَمَن فِي الأرْضِ **(٨٧)** ٣٢٧

سورة القصص (٢٨)
لا إلهَ إلاَّ هُوَ كُلُّ شَيء هَالِكٌ إلاّ وَجْهه **(٨٨)** ..... ٣٢٨، ٥٢٤

سورة العنكبوت (٢٩)
وَتِلك الأمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَما يَعقِلُها إلاَّ العالِمُون **(٤٣)** ٧٩

سورة الروم (٣٠)
وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُه **(٢٧)** ٣٢٨

سورة لقمان (٣١)
وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ **(١٢)** ١٢٦
وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِالله ... **(١٣)**..... ١٢٦

سورة الأحزاب (٣٣)
إنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمواتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا **(٧٢)** ١٣٧

سورة فاطر (٣٥)
يا أيُّهَا النّاسُ أنتُمُ الفُقَراء إلَى اللهِ واللهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيد **(١٥)**..... ٢٤٦

سورة الزمر (٣٩)
وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّموَاتِ ومَن فِي الأرْضِ إلاّ مَن شَاءَ الله **(٦٨)**٣٢٧

سورة غافر (٤٠)
فَلَمّا جاءَتْهُم رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْم **(٨٣)** ٩٦

سورة الشورى (٤٢)
لَيسَ كمِثلِه شَيْءٌ وَهو السَّمِيعُ البَصِير **(١١)** ١٧٣

سورة الدخان (٤٤)
وَمَا خَلَقْنَا السَّمواتِ وَالأرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ × مَا خَلَقْنَاهُمَا إلاّ بِالْحَقّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ **(٣٨ ـ ٣٩)** ١٤٠

سورة الذاريات (٥١)
وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ **(٥٦)** ٤١٥

سورة الواقعة (٥٦)
إنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ **(٩٥)** ٥٩

سورة الحديد (٥٧)
وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُم**(٤)** ٢٤٦

سورة المطففين (٨٣)
كلاّ بَل رانَ عَلى قُلُوبِهِم مَا كَانُوا يَكسِبُون **(١٤)** ٧٩

سورة الانشقاق (٨٤)
يأَيُّهَا الإنسَانُ إنَّكَ كَادِحٌ إلَى رَبّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ **(٦)** ١٤٠

سورة الشمس (٩١)
قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا . وَقَـدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا **(٩ ـ ١٠)** ١٢٨

سورة التكاثر (١٠٢)
كَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ . . . ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئذ عَنِ النَّعِيمِ **(٥ ـ ٧)**٥٩

سورة الإخلاص (١١٢)
قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدْ **(١)** ٥٢٩

فهرس الروايات

النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله)

العلم علمان، علم اللسان وهو حجة الله على ابن آدم، وعلم القلب، وذلك هو العلم النافع ٥٦

رب أرنا الأشياء كما هي ١٢٩

تخلّقوا بأخلاق الله ١٢٩

إن لله تسعة وتسعين خُلُقاً من تخلّق بها دخل الجنة ١٣٠

أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد "ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل".....٥٢٤

أمير المؤمنين علي (عليه السلام)

العلم علمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع ٥٦

إن الله جعل الذكر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله ـ عزّت آلاؤه ـ في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم ٦٦

قد أحيى عقله وأمات نفسه حتى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق وسلك به السبيل وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربه.....٦٦

أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به.....١٧٥

٥٣٨ ..... دروس في الحكمة المتعالية
لم يحجبها عن واجب معرفته ١٧٥
ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله..... ٥١٣

الإمام علي بن الحسين (عليه السلام)
الصمد الذي لا جوف له ٥٢٩

الإمام الصادق (عليه السلام)
لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون ٤٢٠
إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منها، قادر أن يدخل الدنيا كلّها في البيضة، لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة ٤٢١
الذي ليس بمجوّف ٥٢٩

الإمام الرضا (عليه السلام)
الصمد الذي لا جوف له ٥٢٩

فهرس الأعلام

ابن تركة الأصفهاني (صائن الدين علي ابن محمد)، ٧، ٦٣، ٦٤، ٢٢٠
ابن رشد، ٤٠، ٤٧، ٧١
ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله)، ٧، ٩، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٧، ٧٤، ٨٧، ١٠٦، ١١٤، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٧، ١٤٧، ١٦١، ١٦٢، ٢٧٧، ٢٨٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨٤، ٤٧٠، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٣، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٧، ٥١٥، ٥١٦، ٥٢٧
ابن صائغ، ٤٠
ابن عربي (محي الدين)، ٥٧، ٥٨، ٦٣، ٦٧
ابن فارض المصري، ٦٧
ابن فناري (محمّد بن حمزة بن محمّد العثماني)، ٦١
ابن باجة، ٤٠
ابن منظور، ١١٩
الاحسائي (الشيخ أحمد)، ١٨٩
الاشتياني (جلال الدين)، ٦٤، ٧٣، ٨٥، ١٧٣، ٢٢٠، ٢٤٠، ٣٠١، ٤٩٥، ٥٠٣، ٥١١
الاشتياني (ميرزا مهدي مدرس)، ٣٠١
الأشعري (أبو الحسن)، ١٧٢، ٣٥٧، ٥١٠، ٥١٧
الأشكوري (ميرزا هاشم بن حسن بن محمّد علي الكيلاني)، ٦١
الاصفهاني (الشيخ محمّد حسين)، ٦
الاصفهاني (السيد أبو الحسن)، ٧
إفلاطون، ٣٥، ١٠٦، ١٠٧، ٣٤٦
الاملي (الحيدر)، ٥٥، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٨٠
الاملي (الشيخ محمد تقي)، ١٢٠، ١٢٣، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٦، ١٦٨، ٢٢٩، ٢٦٥، ٢٩٣، ٣٣٥
آملي (حسن حسن زادة)، ٦١، ١٢٩، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٨٢، ٣٢٢، ٣٢٨، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٨٠، ٣٩٣، ٣٩٩، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤٢٣، ٤٤٠، ٤٤٦، ٤٥١، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٩٤، ٤٩٩، ٥٠٦، ٥١٠، ٥١٥، ٥٢٤، ٥٢٩
آملي (عبد الله جوادى)، ٦، ١٠، ١٥، ١٠٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٩، ١٣١، ٢٥٦، ٤٧٣، ٥١٦

الأيجي (عضد الدين عبد الرحمن)، ٣٥٧
أراني (تقي)، ٤٠٥
أرسطو، ٣٥، ٣٦، ٧٤، ٩٧، ١٠٦، ١٠٧، ١٥٠، ٣٤٦، ٣٧٣، ٥٢٦
أنصاري شيرازي، ١٠
باركلي، ٢٧٧
بايزيد البسطامي، ٦٧
البصري (أبو الحسن)، ١٧٢، ٢٩٩، ٣٠٠، ٤١٠، ٤٢٣، ٤٩٧
البهائي (بهاء الدين محمّد العاملي)، ٩١
بهشتي (الشهيد محمد حسين)، ١٠
بهمنيار بن المرزبان، ١٢١
تركة (أبو حامد محمد الإصفهاني)، ٧، ٨٧
التستري، ٧٤
التفتازاني، ٣٦١
التلمساني، ٦٧
توشي هيكوا يزوتسو، ١٦٢
التهانوي (محمد علي)، ٣٠٠
الجابري (محمّد عابد)، ٣٧
الجرجاني (الشريف علي بن محمد)، ٣٥٧
الجنيد البغدادي، ٦٧
جون لوك، ٢٧٦
الجويني، ٣٢٩
حبيبي (نجفقلي....)، ٧٧
الحلاّج، ٦٧
الحلّي (العلاّمة)، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٦٠، ٤٦٩
الخراساني (الاخوند)، ١٣، ١٦١، ٤٣٢
خسرو شاهي (السيد هادي)، ٨
الخميني (الامام روح الله)، ١٦، ١٣٨، ٥١١
خواجوي (محمّد)، ٨٩
الخونساري (أبو القاسم)، ٧
دافيد هيوم، ٢٧٧
الدشتكي (السيّد المدقق مير صدر)، ٢٥٣، ٢٥٤
الدشتكي (السيد السند صدر الدين محمد ابن إبراهيم الحسيني الشيرازي)، ٣٤٧، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥،

الدشتكي (غياث الدين)، ٣٤٨
الدواني (علي)، ١٩٣، ١٩٧، ٢٠٧، ٢٥٣، ٣٤٧، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٦، ٣٩٧
ديكارت، ٣٤٦
ديناني (غلام حسين ابراهيمي)، ٥١٥
ذو النون المصري، ٦٧
الرازي (الامام، فخر الدين)، ٤٧، ٢٥٢، ٣٢٥، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٧، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٧، ٤٧٥، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٢٦، ٥٢٨
الرازي (قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر)، ١١٤، ٥٠٧
الراغب الأصفهاني، ١١٩
زيناتي (د. جورج)، ٣٠٠
سالم يفوت، ٢٣
السبحاني (الشيخ جعفر)، ٤٦٩
السبزواري (الحكيم الملا الحاج هادي)، ٧، ١٦، ١٧، ٢٠، ٣١، ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ١٢٠، ١٦٢، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٦٧، ٢٨٦، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣١١، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦١، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٤، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٢٣، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٦، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٧٢، ٥٠٣، ٥٠٨، ٥١٠، ٥١١، ٥١٧، ٥٢٠، ٥٢٧
السَّقا (د. أحمد حجازي)، ٤٩٨
سقراط، ٣٥
السهروردي (شيخ الإشراق)، ٩، ٢١، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٧، ٨٧، ١٠٦، ١٢١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٣٦، ٣٤٦، ٣٥٧، ٣٦٣، ٣٨٥، ٤٩٣
الشبلي، ٦٧
شهابي (محمود)، ٢٨٥
الشهرستاني، ٤٧
الشيرازي (قطب الدين)، ٧٤، ٣٥٩، ٤٧١
الشيرازي (الملاّ صدرا، صدر المتألّهين، صدر الدين، محمد بن ابراهيم)، ٥، ٧، ٩، ١٣، ١٧، ٢١، ٢٣، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٦٥، ٧٢، ٧٣، ٧٦، ٧٩، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٤، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٦، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٠، ٢٥٥، ٢٧٩، ٢٩٣، ٣٠٠، ٣٠٦، ٣١٧، ٣٤٨، ٣٥٧، ٣٦٢، ٣٦٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٣، ٣٩٥، ٣٩٧، ٤٠٩، ٤١٥، ٤١٧، ٤١٨، ٤٣٤، ٤٤٠، ٤٤٨، ٤٥٠،

٤٥١، ٤٥٢، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٧٥، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٩، ٤٩٣، ٤٩٥، ٤٩٦، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٩، ٥١٦، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٤، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩
الصدر (الشهيد محمد باقر)، ٢٢، ٤٩، ٥٠، ١٠٢، ١١٣، ١٣٢، ٢٣٩، ٢٧٧، ٣٤٧، ٣٨٥، ٤٠٨، ٤٣٠، ٤٣٥
الطباطبائي (الأستاذ، العلاّمة، السيد محمد حسين، المصنِّف)، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٥٠، ٥١، ٥٩، ٦٤، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٨، ١١٨، ١١٩، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٠، ١٤١، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ١٥٦، ١٦٠، ١٦١، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٤، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩١، ٢٩٢، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٧٩، ٣٨٢، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١١، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٧، ٤٢٤، ٤٢٨، ٤٣١، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٩، ٤٧٥، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٦، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٠٢، ٥٠٨، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٨، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٧، ٥٣٠
الطوسي (الشيخ أبو جعفر)، ٤٠، ٤٧، ٤٨، ٨٧، ١١٤، ١٢٧، ١٣١، ١٤٧، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٩٣، ٣٢٨، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٢، ٣٧٨، ٣٧٩، ٥٠١، ٥٠٥، ٥٢١، ٥٢٦
عبد السلام (هرون)، ٢٣
عبدالله الديصاني، ٤٢٠
عثمان إسماعيل يحيى، ٥٧
العلاّف، ٣٠٠
علي الأوسي، ٦
علي بن إبراهيم، ٤٢٠
الغزالي، ٤٧، ٥٧، ٧١، ٨٠، ٨٧، ٢٩٩
الفارابي، ٩، ٣٦، ٣٨، ٤٠، ٧٤، ٨٧، ١٠٦، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٦١، ٥٢٦
فاضل آلعرفان، ٤٦٩
الفيض الكاشاني، ٥٢٩
القاضي البيضاوي، ٣٦١
القاضي أبو بكر، ٣٠٢
القاضي سعيد القمي، ١٧٣
القشيري (أبو القاسم)، ٦٧

قمشه يي (آقا محمّد)، ٦٤
قمي (آقا ميرزا محمود)، ٦٤
القمي (الشيخ عباس)، ٩٣
القوشجي (علاءالدين علي بن محمد)، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٧
قونوي (صدر الدين محمّد بن إسحاق)، ٦١
القيصري (الشيخ محمود)، ٦٣، ١٠٢، ١١٤
الكاشاني (عبد الرزاق)، ٦٢، ٦٧
الكعبي، ٣٠٠
الكلبايكاني (علي رباني)، ٨
الكليني (الشيخ محمد بن يعقوب)، ٦٦
الكندي (يعقوب بن إسحاق)، ٣٦، ٣٤٧
كوربان (هنرى)، ١٥، ٥٧
اللاهيجي (الشيخ عبد الرزاق)، ٣٢، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٧، ٣٠١، ٣٥٥، ٣٦١
ليبنتس، ٣٤٦
المجلسي (الشيخ محمد باقر)، ١٢، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٨
مسكويه، ٧
مطهَّري (الشهيد مرتضى)، ٩، ١٠، ٤٣، ٨٩، ١٠٦، ١٠٧، ١٢١، ١٣٣، ١٣٥، ١٤٤، ١٥٧، ١٨٣، ١٩٥، ٢١١، ٢١٦، ٢٣١، ٢٧٥، ٣٠٥، ٣٣٢، ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٦، ٣٦٤، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٣٥، ٤٤٤، ٤٧٣، ٥٠٨
المظفر (محمد حسين)، ٨٥، ١٠٤، ١٣٧، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١، ٤٦٥
مفتّح، ١٠
المولوي الرومي (جلال الدين)، ٦٧
مهدي محقق ، ١٦٢
الميرداماد، ٢١، ٤٠، ٩١، ١٠٩، ٣٤٧، ٣٨٥، ٤٤١
ميرزا علي القاضي، ٧
النائيني (الميرزا، المحقّق...)، ٧
النجفي (آية الله المرعشي)، ٣٣٧
نصر (حسين)، ٤٩٥
نوراني (عبدالله)، ١٣١
النوري (مولى علي ...)، ٨٩
الهاشمي (السيد محمود)، ٥٠
الهيدجي، ١٨٩، ٣٠٠
اليزدي (محمد تقي مصباح)، ١٠، ١٩، ١٥٠، ١٥١، ١٨٤، ٢٣٤، ٢٨٣، ٤٠٦، ٤٣١

فهرس المصادر

ـ **آشنايى باعلوم إسلامي**، مرتضى مطهّري، علم الكلام، بالفارسية.
ـ **الأربعون حديثاً**، الإمام الخميني، تعريب السيد محمد الغروي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي.
ـ **الأسس المنطقية للاستقراء**، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله، محمّد باقر الصدر، الطبعة الرابعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
ـ **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة، مع شرحي المحقق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي.
ـ **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات.
ـ **إيضاح الحكمة**، ترجمة وشرح بداية الحكمة، علي رباني كلبايكاني بالفارسية.
ـ **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري، تعريب: محمّد عبدالمنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
ـ **أصول فلسفة وروش رئاليسم**، تأليف العلامه السيد محمد حسين الطباطبائي، مقدمة وتعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري بالفارسية.
ـ **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، الإمام الخميني، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني(قدّس سرّه) قم.
ـ **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، العلم العلاّمة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان.
ـ **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية، الجزء الأوّل، الحجج والأمارات، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (طاب ثراه)، السيّد محمود الهاشمي.

ـ **التحصيل**، بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق مرتضى مطهّري، منشورات كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية.
ـ **تعليقات على نهاية الحكمة**، الأستاذ غلام رضا فياضي (مخطوطة).
ـ **تعليقة على المنظومة وشرحها**، العارف المتأله الحكيم الاخوند الهيدجي.
ـ **التعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري**، ميرزا مهدي مدرس أشتياني.
ـ **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمد تقي مصباح اليزدي.
ـ **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، إيران، قم.
ـ **تلخيص المُحصّل المعروف بنقد المحصّل**، مع رسائل وفوائد كلامية، للخواجه نصير الدين الطوسي، إعداد: عبدالله نوراني، طهران، ١٣٥٩ش.
ـ **التلويحات**، نقلاً عن تعليقة على نهاية الحكمة.
ـ **تمهيد القواعد**، صائن الدين علي بن محمّد التركة، مع تعليقات آقا محمّد قمشه يي وآقا ميرزا محمود قمي، الطبعة الثانية، تقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، الجمعية الإسلامية للحكمة والفلسفة في إيران، طهران ١٣٦٠ش.
ـ **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مع رسالة نقد النقود فى معرفة الوجود، السيد حيدر الاملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية ، شركة المنشورات العلمية والثقافية.
ـ **حاشية الطباطبائي**، على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.
ـ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمّد الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ ، دار إحياء التراث العربي بيروت.
ـ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الحكيم الإلهي والفيلسوف الربانى صدر الدين الشيرازي، صححه وعلّق عليه آية الله حسن حسن زاده آملي.
ـ **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة، للسبزواري، تأليف العلاّمة الشيخ محمّد تقي الاملي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة.
ـ **درس الابيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة**، عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦ .
ـ **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الأستاذ العلاّمة مرتضى مطهّري، ترجمة:

الشيخ مالك وهبي، شركة شمس المشرق.
ـ **دروس في علم الأصول**، الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل.
ـ **رحيق مختوم**، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، آية الله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد الأول، بالفارسية.
ـ **الرسائل**، صدر الدين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران.
ـ **رسالة الولاية**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي.
ـ **رهبر خرد** (مرشد العقل) قسم المنطقيات، محمود شهابي، ط٧ بالفارسية.
ـ **سفينة البحار ومدينة الحكم والاثار**، المحدّث المتبحر الجامع المحقق الشيخ عباس القمي (طاب ثراه) دار المرتضى، بيروت.
ـ **سه رسالة أز شيخ اشراق**، شهاب الدين يحيى السهروردي: الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، طهران، ١٣٩٧ بالفارسية.
ـ **شرح الأسماء الحسنى**، السبزواري، الطبعة الجديدة.
ـ **شرح القيصري على فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ منشورات بيدار، قم.
ـ **شرح المنظومة**، السبزواري.
ـ **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، غرر الفوائد وشرحها، الحكيم المتألّه السبزواري (قدّس سرُّه) علّق عليه، آية الله حسن زاده آملي، القسم الأول من الجزء الثاني، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي.
ـ **شرح المنظومة**، الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم.
ـ **شرح المنظومة:** محاضرات أُلقيت على طلاّب كلية الإلهيات، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيد عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.
ـ **شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى ٧٥٦هـ** للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٢ هـ .
ـ **شرح أصول الكافي في آخر كتاب مفاتيح الغيب**، العلاّمة الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠، من منشورات مكتبة

المحمودي بطهران، ١٣٩١ هـ الطبعة الحجرية.
ـ **شرح تجريد العقائد،** لنصير الملّة والدين محمد بن محمد الطوسي، تأليف علاء الدين علي بن محمد القوشجي، ٨٧٩ هـ. منشورات: الرضي ـ بيدار ـ عزيزي.
ـ **شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا،** السيد جلال الدين آشتياني، بالفارسية.
ـ **شرح حكمة الإشراق،** للفاضل المحقق والنحرير المدقق الحكيم الإلهي محمّد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي.
ـ **شرح رسالة المشاعر،** اللاهيجي.
ـ **شرح غرر الفرائد،** حاج ملاّ هادي السبزواري، إعداد: مهدي محقق وثوشي هيكوا يزوتسو.
ـ **شرح مبسوط المنظومة،** دروس للشهيد مطهّري، منشورات الحكمة، بالفارسية.
ـ **شرح منظومة،** مطهري، بالفارسية.
ـ **شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي،** د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، منشورات الحكمة، بالفارسية .
ـ **الشفاء،** الإلهيات، ابن سينا، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، إيران، ١٤٠٤هـ .
ـ **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام،** للحكيم الإلهي الفيلسوف المحقّق العارف الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، (الطبعة الحجرية).
ـ **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية،** محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تعليق وتصحيح ومقدمة: السيد جلال الدين آشتياني.
ـ **صحيح مسلم،** طبعة مصر، نقلاً عن نصوص الحكم على فصوص الحكم، آية الله حسن حسن زاده آملي، منشورات رجاء الثقافية.
ـ **الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان،** علي الأوسي، معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٥ هـ .
ـ **عرشية،** صدر المتألّهين صدر الدين محمّد بن إبراهيم المعروف بـ«ملا صدرا الشيرازي» تصحيح وترجمة غلام حسين آهني.
ـ **عيون مسائل النفس،** وسرح العيون في شرح العيون، آية الله حسن زاده آملي.
ـ **فصوص الحكم،** الفارابي، منشورات بيدار، نقلاً عن إيضاح الحكمة.

ـ **فلسفتنا**، محمد باقر الصدر، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، دار التعارف للمطبوعات. الطبعة الرابعة عشرة.

ـ **قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي**، (القواعد الكلية في الفلسفة الإسلامية)، غلامٍ حسين إبراهيم دنياني (ط: مؤسسه الدراسات والبحوث الثقافية)، بالفارسية، نقلاً عن الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي ط. الهند.

ـ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، العلاّمة الحلّي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الأستاذ حسن حسن زاده آملي، (ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة) المقصد السادس، المسألة الثالثة.

ـ **لسان العرب**، للإمام العلاّمة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، للإمام فخر الدين الرازي، مكتبة الأسدي بطهران.

ـ **المبدأ والمعاد**، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع مقدّمة وتصحيح السيد جلال الدين آشتياني، وتمهيد السيد حسين نصر.

ـ **مجموعه مقالات برسشها وباسخها**، الأستاذ العلامه السيّد محمّد حسين الطباطبائي، إعداد وتقديم السيّد هادي خسرو شاهي، بالفارسية.

ـ **مصباح الأنس**، لمحمّد بن حمزة بن محمّد العثماني ابن فناري، في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، لصدر الدين محمّد بن إسحاق قونوي، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمّد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن حسن زاده آملي.

ـ **المطالب العالية من العلم الإلهي**، وهو المسمّى في لسان اليونانيين بأثولوجيا، وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، الإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السَّقا، دار الكتاب العربي، بيروت.

ـ **مفاتيح الغيب**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المقدمة، تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية.

ـ **المفردات في غريب القرآن**، أبو القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢ هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

ـ **مقالات فلسفي**، الأستاذ الشهيد مطهّري، منشورات الحكمة، بالفارسية.
ـ **المقاومات، المطارحات**، نقلاً عن تعليقة على نهاية الحكمة.
ـ **مقدمة التعليقة على الكفاية**، الأستاذ العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي.
ـ **المنطق**، الشيخ محمّد رضا المظفر، منشورات فيروز آبادي.
ـ **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الأستاذ محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمّد عبدالمنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
ـ **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، للباحث العلاّمة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم. تحقيق: د. علي دحْروج. نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبدالله الخالدي. الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناتي، الجزء الثاني مكتبة لبنان ناشرون.
ـ **الميزان في تفسير القرآن**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
ـ **النجاة في الحكمة الإلهية**، للشيخ الرئيس ابن سينا، ط. المكتبة المرتضوية.
ـ **نحن والتراث**، قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦ .
ـ **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، حسن زادة الاملي.
ـ **نهاية الحكمة**، الأستاذ العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
ـ **نهاية المرام في علم الكلام**، نابغة عصره وفريد دهره العلاّمة الحلّي، (ت: ٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ) تحقيق فاضل العرفان، تحت إشراف آية الله جعفر السبحاني.
ـ **هستي از نظر فلسفة وعرفان**، جلال الدين الأشتياني، بالفارسية.
ـ **هشت رساله** عربي ـ عرفاني، فلسفي، كلامي، رجالي، رياضي، حسن زاده آملي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية.

فهرس المصطلحات

اتحاد العاقل والمعقول، ٢١٧
اتحاد العلم والعالم والمعلوم، ٤١٨
اتحاد الماهية والوجود، ١٨٨، ١٩٢، ٢٧٢، ٥٠٨
اتحاد المدرِك بالمدرَك، ٤١٧
اتحاد المعلوَلين، ٢٠٢، ٢١٢
اتحاد حقيقة الوجود، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٧١، ٤٢٨
الاتحاد في الحمل، ١٩٨، ١٩٩، ٣١٤، ٣١٧، ٣٨٨، ٣٩٣، ٣٩٩، ٤٣٦
الاتحاد في المفهوم، ٣١٥
اتحاد معنى العدم، ١٧١
اتحاد مفهومي، ٣١٨
الاتصاف، ١٢٩، ١٤٥، ١٤٦، ٢٠٨، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٧١، ٣٧٨، ٣٩٤، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤١٣، ٤٥٨، ٤٦٨، ٤٨١، ٥١٣، ٥١٦، ٥٢٤
الاتصاف بالوجوب، ٤٨٥
الاتصاف بالوجود، ٢٥٥، ٤٥١، ٤٧٧، ٥٠٢، ٥٠٥
الاتفاق، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٥، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٩٠
الاتفاق، ٢٢٢
الاتفاق النوعي، ٤٥٠
الأثر، ١٦٩، ٣١٠، ٣١١، ٣٤٣، ٤١٤
الاثنينية، ١٩٨، ٢٤٥، ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٨٠، ٤٣٧، ٤٣٨، ٥٠٧
اجتماع الضدين، ٣٣٤، ٣٤٤، ٣٥١
اجتماع المتقابلين، ٣٣٤
اجتماع النقيضين، ١٥٦، ١٨٢، ٢٢٩، ٢٥٢، ٣٠٧، ٣١٨، ٣٣٣، ٣٤٤، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٧١، ٣٩٩، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩
الأجزاء، ١٤٣، ٢١٩، ٢٥٨، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٢٩، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١٠، ٤٣١، ٤٣٢
الأجزاء الحدية، ٣٤٩
الأجزاء الذاتية، ١٧٨، ٢٦٤
الأجزاء الماهوية، ٣٤٩، ٥٠٦
الأجزاء المقدارية، ٢٦٣، ٢٦٦
الأجزاء المقدارية، ٢٦٧
الإجمال والتفصيل، ٣١٥

الاحتياج، ٤٥٣، ٥٠٣
الاحتياج في الوجود، ٢٦٥
الأحدية، ٩٤
الأحكام الإيجابية والثبوتية، ٢٥٨
الأحكام السلبية للوجود، ٢٤٥، ٢٦٧
الأحكام العامة للوجود، ١٢٥
الأحكام العدمية، ٣٥١
الأحكام الفلسفية، ٢١٠
الأحكام الماهوية، ١٩١
احكام الوجود، ٤١٣
الأحكام اليقينية، ٢٨١
الإدراك، ١١، ٥٩، ٧٤، ١٠٢، ١٢١، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٣، ١٤٩، ١٧٤، ١٨٥، ٣٤٥، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٧٣، ٣٧٧، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤١٠، ٤١١، ٤٢٣، ٤٢٩، ٤٣٥، ٤٣٨، ٤٦٥
الإدراكات الاعتبارية، ١١، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦
الإدراكات الحسّية، ٤٠٤، ٤٠٧
الإدراكات الحقيقية، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦
الإدراكات الخيالية، ٤٠٤
الإدراك الحصولي، ٧٦
ارتباط الثابت بالمتغير، ١١٠
الأرواح، ٣٣٩
استحالة التسلسل، ٤٨
الاستعداد، ٣١٨، ٣٤٥، ٤١٦، ٤٢٢، ٥١٦
الأسرار الإلهية، ٩٤
الأسماء والصفات، ١٣، ٥٠
الاشتراك اللفظي، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٨، ٣١٦، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٩٧، ٤٩٨
الاشتراك المعنوي للوجود، ١٥٦، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٠، ٢٢٣، ٢٢٤
الاشتراك في الوجود، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٠، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٤، ٢٤٥، ٢٦٠، ٣١٦، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٩٧، ٤٩٨
الإضافة، ٢٣٦، ٢٦٨، ٢٩٥، ٣٤٤، ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٧٠، ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٩٣، ٤٤١، ٤٧٦
إعادة المعدوم، ٤٨، ٣٢٣ – ٣٣٨
الاعتباريات، ١٣، ١٤، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٣، ١٤٩، ١٨٧، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٨١، ٢٨٨، ٣٠٤، ٣٤٥، ٣٦٢
اعتبارية الماهية، ١٠٨، ١٠٩، ١٤٩، ١٨١، ١٨٨، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٨، ٢١٧، ٢٣٥، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٧٢، ٢٩٣، ٣٨٥، ٥٠٨، ٥١١

اعتبارية الوجود، ١٠٩، ١٨٨، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٥٠، ٣٦٨، ٣٨٤، ٥١١
الأعدام، ١٧٠، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١، ٣٢٩، ٤٩١، ٥١٢، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٣
الأعراض، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٦، ١٦٥، ٢٩٨، ٣٧٣، ٣٨٤، ٤٥٤، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩
الأعيان، ٢٠٥، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٤٦، ٢٧٣، ٣٠١، ٣٠٥، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٦٢، ٣٧٤، ٣٧٥، ٤٣٧، ٤٩٩، ٥٠٠
الأعيان الثابتة، ٢٩٢
الاقتضاء، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٧، ٤٨٨، ٥٢٠
الحس، ٥٩، ٩٩، ١٠٢، ١٣٣، ١٣٨، ٢٢٠، ٢٧٦، ٢٧٧، ٣٤٥، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٨، ٤٢٣، ٤٣٨
الإلهيات بالمعنى الأخص، ١٢، ١١٢، ١٢٥، ١٤٠، ١٧٥، ١٨٤، ٢٣١، ٢٤٣، ٢٤٦، ٤٩٤، ٤٩٦، ٥٢٥
الإلهيات بالمعنى الأعم، ١٢٥، ٣٨٦، ٤٩٦
الامتناع، ٩٨، ١٢٢، ٢٧٦، ٢٨٧، ٣٢٤، ٣٣١، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٧٨، ٤٠٠، ٤٢١، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٧٢، ٤٧٦، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٩
الامتناع بالذات، ٤٧٩، ٤٨١
الامتناع بالغير، ٤٧٩، ٤٨٣
الامتناع بالقياس، ٤٧٩، ٤٨٧، ٤٨٨
الإمكان، ١١، ١٢، ٩٤، ١٢٢، ١٢٥، ١٤٠، ١٦٠، ٢٠٥، ٢٢٧، ٢٣٧، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٩٦، ٣٣٠، ٣٣٥، ٤٥٣، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٨٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٦، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠
الإمكان الاستعدادي، ٥١٦
الإمكان الخاص، ٤٦٥، ٥١٥
الإمكان العام، ٤٦٥، ٥٢٨
الإمكان الغيري، ٤٨٤
الإمكان الفقري، ١٠٩
الإمكان الماهوي، ١٠٩
الإمكان بالقياس، ٤٨٠، ٤٨٨
الأمور العدمية، ٢٠٩
الانتزاع، ١٩٩، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٥٠، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٥٨، ٣٥٩، ٤٨٩، ٤٩٦، ٥٠٨، ٥١١، ٥١٢، ٥٢١
الإنسان الكامل، ١٠١
الانقلاب، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٨، ٢٦٥، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٦٤، ٣٨٠،

٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥
الأنواع التامّة الجوهرية، ٤٥٤، ٤٥٦
إنيّة و إنيات، ٤٤٨، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٩، ٥٠٩، ٥١٠
الايديولوجية، ٤٤
الأيس، ٤٥٩، ٤٦٠
الإيساغوجي، ٢٣٧، ٢٦٣، ٢٦٤، ٥١٠
الأين، ٢٢٥، ٣٧٦، ٣٨٤
أحكام العدم، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٤
أحكام الماهية، ٤٣٥، ٤٤٧
أحكام الوجود، ٣٠٥، ٤٣٩، ٤٧٧، ٤٨١
أحكام الوجود السلبية، ١٥٩، ٢٥٧
أشباح، ٢١٠، ٣٤٣، ٣٥١، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٨، ٣٨٢، ٣٩٧، ٤٠٩، ٤١٦، ٤٢٢
أصالة الماهية، ٢٢، ١٠٩، ١٨١ – ١٨٤، ١٨٨، ١٩١ – ١٩٤، ١٩٧، ٢٠١ – ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١٦، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٣ – ٢٥٥، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٨٤، ٣٨٥، ٤٢٤، ٥١١
أصالة الوجود، ١٨، ٢٢، ١٠٨، ١٠٩، ١٤٩، ١٥٦، ١٦٥، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٧، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦٣، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٩٣، ٣٦٢، ٣٨٤، ٣٨٥، ٤٢٤، ٤٤٧، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٧، ٤٩٩، ٥٠٨، ٥١١
أنواع جوهرية، ٣٠٢
أن يفعل وأن لا ينفعل، ٣٧٤
بالفعل، ١٤٥، ١٩٣، ٢٨٢، ٣١٣، ٣٩٩، ٤٠٦، ٥١٥، ٥١٨، ٥٢٩
البدن، ٦٦، ١٢١، ١٢٩، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٣، ٣٢٤، ٣٣٨، ٤٠١، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٢٣
البديهي، ١٣١، ١٥٥ – ١٥٧، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٧، ١٦٨، ١٧١، ١٨١، ١٨٥، ١٩٠، ٢٠٩، ٣٢٢، ٢٢٤، ٢٣٠، ٣٣١، ٢٥٥، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٣٧، ٣٤٥، ٣٣٧، ٣٦٣، ٤٧٣، ٥٠٣
برهان الصديقين، ١١٠
بسائط خارجية، ٢٢٦
بسيط الحقيقة، ١١٠، ٢٤٦، ٥٢٤، ٥٢٥
بشرط شيء، ٢٦٨
بشرط لا، ٢١٨، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٨، ٢٦٦
بقاء العرض زمانين، ٤٨
التأخر في الوجود، ٢٠٣
تأصل الماهيات، ١٠٩، ١٩٤
التباين، ١٨٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٣٦٦

التجرد المثالي، ٤٠١
التجرد عن المادة، ١١١، ١٢٢، ١٣٧، ٢٨٣، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤١١، ٤٢٢، ٥١٦
التخالف، ٢٢٥، ٢٣٩، ٤٥٢
التخالف النوعي، ٢٢٥، ٤٤٧، ٤٥٠، ٤٥٢
الترتّب، ٢٠٣، ٢٠٤
الترجيح بلا مرجح، ٤٨
تركّب الذات الواجبة، ٥١٨
التركيب، ١٤، ١٨٥، ١٨٨، ١٩٥، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٤٩٤، ٥٠٩، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٦
التزاحم، ٤١٥، ٤٢٢
التساوي، ١٤٦، ١٩٦، ٢٩٠، ٢٩١، ٤٨٤
التسلسل، ١٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٥١، ٢٥٢، ٣٣٥، ٥٠٣، ٥١١
التشخص، ٢٤٣، ٢٥٦، ٢٨١، ٣١٨، ٣٢٤، ٣٣٧، ٣٣٨، ٤١٣، ٤١٩
التشخّص الفردي، ٢٥٨، ٢٦٧
التشكيك الخاصي، ٢٢٧
التشكيك الخاصي، ٢٢٢، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٥
التشكيك العامي، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٣٦
التشكيك في الماهية، ٢٠٣، ٢٠٤
التصديق، ١٣٤، ١٥٠، ١٥٦، ١٥٧، ١٦١، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٥، ١٧٩، ٢٧٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣١١، ٣٣٧، ٣٥٥، ٣٥٩، ٤٧٤
التصوّر، ٢٢، ١٢٢، ١٣٤، ١٥٠، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٤، ١٧٩، ٢٧١، ٢٧٧، ٣٠٩، ٣١١، ٣٤٤، ٣٥٥، ٣٥٩، ٤٠٠، ٤٠٤، ٤٢٩، ٤٣٧، ٤٧٣، ٤٧٤
تصوّر الماهية، ١٧٩، ٢٠٩
تصوّر الوجود، ١٧٩
التضاد، ١٠١، ٢٦٨، ٣٩٨، ٤١٥، ٤٢٢
التعطيل، ١٦٤، ١٧٤
التعقّل، ١٨، ٤٦، ١٧٨، ١٨٠، ٣١٨، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٤١
التعلقات الدنيوية، ٧٩
التفاسد، ٤١٥
التقابل، ١٧١، ٤٣٦
التقدّم، ٢٢، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢٣١، ٢٤٥، ٢٧٨، ٣٢٩، ٥٠٤، ٥٠٦
تقدّم الذاتيات، ٥٠٦
تقدّم الشيء بوجوده على وجوده، ٥٠٣
تقدّم الشيء على نفسه، ٢٤١، ٣٣٢، ٤٩١، ٥٠٣، ٥١١
تقدم العلّة، ٢٠٢، ٢٠٣، ٤٩١، ٥٠٤
تقدّم القابل على المقبول، ٥٠٤

تقدّم الماهية، ٤٩١، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦
تقدّم المؤثر على الأثر، ٥٠٤
تقدم الوجود، ٢٠٣، ٥٠٠
التقدم بالعليّة، ٢٠٢، ٥٠٦
تقدّم بالماهية، ٥٠٦
التقدّم بالوجود، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٧
التقرّر، ٢٩٤، ٥٠٠، ٥٠٦
تقرّر اللازم، ٢٩٣
تقرّر الماهيات الإمكانية، ٢٩٣
تقرّر الماهية، ٢٩٤
تقرّر الملزوم، ٢٩٣
التقييد، ٢٠٣، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٥٣
التكثر، ١٤٢، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٥، ٢٣٨، ٣٤٨، ٥١٢
تمام مراتب الوجود، ٢١٨
التمانع، ٤٢٢
التميز، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٦، ٣٢٣، ٣٣٣، ٤١٣
التميز بالماهية، ٢٤٧
التناسخ الملكي، ١١١
التنافي، ١٠١، ٤٥١
التناقض، ٢٨٩، ٢٩٢، ٣١٢، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٦٥، ٣٧٧، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤١٢
التناهي، ٤٠٦
الثابت، ١١٠، ١٥٥، ١٥٩، ١٦١، ٢٤١
الثابتات الأزلية، ٢٩٢، ٣٠٠
الثبوت، ١٥٩، ١٧٦، ١٧٩، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٧، ٤٩٦، ٥١٠، ٥١٨
الثبوت الذهني، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٦، ٢٨٧
ثبوت الشيء، ٢٤٢
ثبوت الشيء لنفسه، ١٧٨
ثبوت الماهية، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٥، ٣٠٢
ثبوت المحمول للموضوع، ١٥٦، ١٥٧
الثبوت النفس الأمري، ٢٧٠، ٢٨١
ثبوت الوجود، ٢٤١، ٢٥٥، ٢٦٩
ثبوت شيء لشيء، ١٦٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٣٥١، ٣٥٢، ٤٢٨، ٤٣٦، ٤٣٧
الثبوت لذي الذاتي، ١٧٩
الجبر، ٧، ١١، ٥٠، ٩٤، ١٨٤
الجدة، ٣٧٤
الجزء، ١٤٨، ٢٢٧، ٢٣٩، ٢٦٣، ٣٩٣
الجسم، ١٢٢، ١٤٢، ١٥٧، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٤٩، ٢٥٨، ٢٦٧، ٣٦٩، ٣٧٩، ٣٩٠، ٤٠٦، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٥٨، ٥٠٥، ٥٢٦
الجسم التعليمي، ٢٥٨، ٢٦٦، ٢٦٧

الجسم الطبيعي،٢٦٧
الجسم الفلسفي، ٤٠٦
الجعل، ٤٣٥، ٥١١
الجنس، ١٥٨، ١٥٩، ٢٣٧، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٨٨، ٣١٨، ٣٦٩، ٣٩٠، ٤٥٢، ٥٠٦
الجنس البعيد، ١٥٨
الجواهر، ٢٩٨، ٣٢٩، ٣٧٣، ٤١٨
الجواهر العقلية، ٤١٨
الجوهر، ١٢، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٧، ١٦٣، ١٦٨، ١٩٤، ١٩٥، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٧٤، ٢٧٧، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٧٨، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٨، ٤٣٢، ٤٤٠، ٤٤٨، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٠
الجوهر الخارجي، ٣٦٧، ٣٧٤، ٣٨٣، ٣٨٧
الجوهر الذهني، ٣٦٦، ٣٧٤
الجوهر المعقول، ٣٦٥
الجوهرية، ١٩٥، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٧٤، ٣٠١، ٣٤٩، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨١، ٤٣٥
الجهات، ٢٧٨، ٣٢٦، ٤٦٤، ٤٧٢، ٤٨٥، ٥١٢، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٧ – ٥١٩، ٥٢٥
الجهل، ١٢٨، ٣٥٨، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٨٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٤، ٤١١، ٤١٢، ٤١٤، ٤٣٥، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٧٣، ٥٢١
الجهل المركّب، ٣٦٤
الجهة، ٢٨٥، ٣٥٤، ٤٠٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٥٠٧، ٥١٥
جهة الاتحاد، ١٩٩
جهة الاتحاد في الحمل، ١٩٩
جهة الاشتراك، ٢٢٩، ٢٣٠
جهة الفاعلية، ٥٢٦
جهة الفعلية، ٥١٩
جهة القضية، ٤٦٥
جهة الوحدة، ١٩٩، ٢٢٦، ٢٣٠
جهة إمكانية، ٥١٤، ٥١٦، ٥١٨، ٥١٩
جهة عدمية، ٤٩١، ٥١١، ٥١٤، ٥١٩، ٥٢٣
جهة وجودية، ٥١٩
جهة وحدة، ١٩٨، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٣٨٤
جهة وحدة المتغايرين، ١٩٩
حاق وجود الواجب، ٤٩١
الحال، ٢٨٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٤٧، ٥٢٧
حالة منتظرة، ٥١٥، ٥١٦، ٥٢٧
الحد، ١٠، ١٢، ١٩، ٢٩، ٣١، ٥١، ٥٢، ٦٥، ٩١، ٩٤، ٩٥، ٩٨، ١٠٢، ١٠٥، ١١٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢،

١٦٤، ١٨١، ١٨٣، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١،
٢١٢، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٩، ٢٣١، ٢٣٨،
٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٩، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٨،
٢٨٤، ٢٨٨، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣١٥،
٣٢٥، ٣٣٢، ٣٣٩، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٧،
٣٦٠، ٣٦٢، ٣٩٠، ٣٩١، ٤٠٤، ٤٠٥،
٤٠٧، ٤١٠، ٤١٨، ٤٣٦، ٤٤٨، ٤٥٨،
٥١١، ٥١٢، ٥٢٥، ٥٢٩
الحدّ الأوسط، ٢٦١
الحدّ العدمي،٢١٤، ٢٣٣، ٢٤٦ ٥١٣
الحد العقلي، ١٨٦، ٤٩٢
الحدّ الماهوي، ٣٧٦
الحدوث، ١٢، ١١١، ٤٦٤، ٥١٧،
٥٢٢، ٥٢٣
الحدوث الزماني، ٤٨، ١١٠
الحدود العدمية، ٢٠٩
الحركة، ١٢، ١١٠، ١٢٢، ٢٠٢، ٢١١،
٢١٢، ٢١٧، ٢٣٧، ٣١٠، ٣١٨، ٣٢٦،
٤٢٢، ٥١٦
الحركة الجوهرية، ١١٠، ٢١٧، ٣٨٤
الحركة الجوهرية الاشتدادية، ١٨٤
الحق، ٧، ٢٣، ٣١، ٤٦، ٤٩، ٥٦، ٥٩،
٦٤، ٦٦، ٧٥، ٩٦، ١١٠، ١١٤، ١١٩،
١٢٧، ١٣٢، ١٦٧، ١٧٥، ١٨٤، ١٩٠،
١٩٢، ٢١٥، ٢١٧، ٢٣٢، ٢٤٢، ٢٤٦،
٢٤٧، ٢٥١، ٢٨٢، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٣١،
٣٥٦، ٣٦٢، ٤٠١، ٤٠٦، ٤٣٤، ٤٤٥،
٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٧٠، ٤٩٧،
٥٠١، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥٢٠، ٥٢٣
الحقائق، ١٧، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٧، ٤٠،
٤٦، ٤٩، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٧٤، ٧٦،
٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٦، ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٧،
١٠٠، ١٠٣، ١٠٩، ١٢١، ١٣١، ١٣٢،
١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٩، ١٩٤،
٢٢١، ٢٤٠، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٥٤، ٣٦٠،
٤١٤، ٤١٥، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٩٧، ٥١١
الحقائق الخارجية، ١٣٣، ١٩٠، ٣٦٣،
٣٩١، ٤٢٤
الحقائق الدينية، ٨٩
الحقائق الربانية، ٩٤
الحقائق الصرفة، ٣٥٤
الحقائق العلمية، ٩٠
الحقائق الفطرية، ١١٩
الحقائق المتبائنة، ٢٤٠
الحقائق المتباينة، ٢٢٤
الحقائق المتحصّلة، ٥١١
حقائق الوجود، ٥٥، ٧٢، ٧٥، ٩٠،
٩٧، ١٠٢، ١٠٤
الحقائق الوجودية، ٣٧، ٦١، ٧٨،
١٠٣، ١٤٠، ١٦٥، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦
حق اليقين، ٥٩
الحقيقة الصرفة، ٢٤٣
الحقيقة العينية، ١٨٥
الحقيقة المحضة، ٥١٠

الحقيقة الواحدة، ٢١٥، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٥٩، ٢٦٠
الحكمة الإلهية، ٩، ٦٠، ١٠٦، ١١٧، ١١٨، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٦١، ٥١٦
الحكمة العملية، ٤٤، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤
الحكمة المتعالية، ٥، ٧، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٣٠، ٣١، ٣٩، ٤٠، ٥١، ٦٢، ٦٥، ٧٢، ٧٩، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩١، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٦، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١٦٥، ١٨٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٩٠، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٦٢، ٣٧٦، ٣٨٥، ٤٠٩، ٤١٧، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٧، ٤٥٢، ٤٥٧، ٤٧٠، ٤٩٦، ٥١٢، ٥٢٧
الحكمة النظرية، ٤٤، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤
الحلول، ٨٧، ٣٧٢، ٣٩٧، ٤١٨، ٤٦٩، ٤٩٣
الحمل، ١٤٧، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٠، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٦، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٤٤، ٣٥٢، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٣، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤١٨، ٤٣٨
الحمل الاولي الذاتي، ٣٠٦، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٨٠، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٤٩، ٤٥٠
الحمل الشائع الصناعي، ١٨٦، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٨٠، ٣٨٨، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٤، ٣٩٤، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٤٩
الحيّ، ١٣٧، ٢٤٦
الحياة، ٧٨، ١٣٨
الحياة العقلية، ٢٢
الحيثية، ١٨٨، ١٩٧، ٢٩٠، ٣٣٤، ٣٩٢، ٤١٣، ٥١٩، ٥٢٢، ٥٢٣
حيثية التحقق الخارجي، ٢٠٦
الحيثية التعليلية، ٤٨٢
الحيثية الذاتية للوجود، ١٨٨
حيثية الصدق، ٢٩٠، ٢٩١
حيثية القبول، ٢٦٦
حيثية الكثرة، ٢٢٦
حيثية الماهية، ١٨٨
الحيثية المكتسبة، ١٩٧
حيثية الوجود، ١٨٨
الخارج، ٢٤٨، ٣٤٣، ٣٦٣، ٣٧٩، ٤٠٣، ٤٠٤

الخارج، ١٠٨، ١١٨، ١٢٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٩، ١٧٨، ١٨١، ١٨٧، ١٩٣، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣١٣، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٠، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٤، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٨، ٤٤٩، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٩، ٥٠١، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥١١، ٥١٢، ٥١٧، ٥٢٥

الخارج، ٣٥٠، ٣٥٦، ٣٦٣، ٣٧٢، ٣٧٧، ٣٩٠، ٣٩٩

خارج الذهن، ٤٠٧

الخارج العينيّ، ٣٧٩

الخارج المحمول، ٣٩٥، ٤٥٧

الخبايا الصمدانية، ٩٤

الخفاء، ١٥٨، ١٦٢، ٢١٨، ٥٠٨

الخلف، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٣٣

الخلق، ١٢٩، ١٣٩، ١٧٥، ٣٢٨، ٥٢٨

خواص الواجب، ٥١٦

الخيال، ١٢٢، ٤٠٣

الخير الكثير، ٦٠

الذات، ١٣، ٥١، ١٧٨، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٦، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٨٩، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٤٤، ٣٥٦، ٣٦٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٩٢، ٤٠٠، ٤٥٢، ٤٧١، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٥١٠، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧

الذات المتعالية، ٥٢١، ٥٢٣، ٥٢٧

الذات المجرّدة، ٤٩٦

الذات المقدّسة، ٤٣٩

ذات الوجود، ٢٠٦، ٢١٠، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٤٧، ٢٤٨، ٤٨٣

ذاته بذاته، ٣٨٢، ٤٧٩، ٤٩٦

الذاتي، ٤٩، ٥٠، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٨، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٨، ١٩٥، ٢٢٤، ٣١٥، ٣٢٢، ٣٦٦، ٣٩٤، ٤٤٧، ٤٨٣، ٤٨٤، ٥١٠، ٥١٦، ٥٢٩

الذاتيات، ١٧٩، ٢٢٨، ٣٢٢، ٣٦٥، ٣٧٢، ٤١٩، ٤٨٤، ٥٠٦

ذاتي باب الإيساغوجي، ٢٦٤

الذهن، ١٠٠، ١١٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩،

١٩٠، ١٩١، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٨، ٢٠٩،
٢١١، ٢١٢، ٢١٩، ٢٣٦، ٢٤٨، ٢٤٩،
٢٥١، ٢٥٥، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧٣،
٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١،
٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩٤، ٣٠٥، ٣١٢، ٣١٣،
٣١٥، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣٧، ٣٤٣، ٣٤٤،
٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢،
٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٩،
٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥،
٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٧٦،
٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢،
٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣،
٣٩٤، ٣٩٧، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٣،
٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٢، ٤١٤، ٤١٥،
٤١٦، ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٤، ٤٢٨، ٤٢٩،
٤٣١، ٤٣٥، ٤٤٣، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥١،
٤٦٩، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤،
٤٩٥، ٥٠٦، ٥١٢
الرابط، ١١٠، ١٨٥، ٢٨٤، ٢٩٨، ٤٢٧،
٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٦، ٤٣٧،
٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٥،
٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢،
٤٥٧، ٤٧٧
الرابطي، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٦٠
الربط، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥٠
رفع جملة الوجودات، ٣١٣
الروح، ١٩، ٣٥، ٨٩، ٣٢٤، ٣٣٨، ٤١٥
روحانية البقاء، ١١١
الزمان، ١٢، ٢٠٢، ٢٢٢، ٢٨٥، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٣١ – ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٥٤، ٣٦٧، ٣٧٨، ٣٩٣، ٤٥٨ ، ٢٦٠، ٣١٨
سرّ القدر، ٦٠
سر الوجود، ١٠٢، ١٠٣
سرّ حاجة الممكنات، ٤٤٧
السفر بالحق في الحق، ١١٥
السفر بالحق في الخلق، ١١٥
السفر من الحق إلى الخلق بالحق، ١١٥
السفر من الخلق إلى الحق، ١١٥
السفسطة، ١١، ١٣٣، ١٣٦، ١٤١، ١٨٦، ١٩٠، ١٩١، ٢١٦، ٢١٩، ٣٤٣، ٣٦٣، ٣٦٨، ٤٠٢، ٤١١، ٤٢٤
السلب، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ٢٣٨، ٣٠٢، ٣١٠، ٤٧٥، ٤٧٦، ٥١٢، ٥٢٠
سلب الجزاء عند عدم الشرط، ٣١٠
سلب الذات، ٤٨٣
سلب السلب، ٥١٢
سلب الشرط، ٣٠٤
سلب الشيء عن نفسه، ٣١٥، ٣٧١، ٤٨١، ٤٨٣
سلب الضرورتين، ٢٩٦

سلب الضرورة، ١٦٠، ٥٢٨
سلب الكمال، ٥٢٠
سلب الكيف عن العلم، ٣٨٧
سلب الماهية عن الواجب، ٥١٢
سلب المحمول عن الموضوع، ٣١٦
سلب النقيض، ١٧٣
سلب الوجوب عن الطرفين، ٤٧٦
سلب الوجود، ١٧٩، ٢٠٩
سلب ضرورة الوجود، ٤٨٣
السلب والإيجاب، ١٧١
سنخية العلّة والمعلول، ١٦٤
السنخية بين الخالق والمخلوق، ١٧٣
السوفسطائي، ١٣٣، ١٤١، ١٩٠، ٢١٩، ٣٦٤
السوفسطائيين، ١٣١، ١٣٢
السوفسطي، ١٠٨
الشرّ، ٤٢٢
شرح الاسم، ١٥٥، ١٦١، ١٦٢
شرح الاسمي، ١٦١
الشرط، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٩٣
شرط البرهان، ٥٩
شريك الباري، ١٨٢، ٢٨٧، ٢٩٢، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٨، ٣١٩، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٩٩، ٤٧٨، ٤٧٩
الشعور، ١٤٣
الشهود، ٣٧، ٥٥، ٦٢، ٦٣، ٧١، ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٥، ١٠٢، ١٠٣
الصادر عن الأوّل، ٥٠١
صدور الكثرة من الواحد، ٢١٧
الصرافة، ٢٣٨، ٢٤٦، ٣٥٤، ٥١٢، ٥٢٠، ٥٢٥
صِرفُ الحقيقة، ٣٥٥
صرف الشيء، ٢٥٧، ٢٦١، ٣٤٤، ٣٥٤، ٥١٢
الصفات الإضافية المحضة، ٣٠٢
الصفات الإلهية، ٥١٧
الصفات الإمكانية، ٥٢٢
الصفات الانتزاعية، ٢٨٩، ٢٩٧، ٢٩٨
الصفات الحقيقية، ٢٩٥، ٢٩٩، ٥١٧
الصفات الذاتية، ٥٢١، ٥٢٢
الصفات الذاتية للواجب، ٤٣٩
الصفات الزائدة على الذات، ٣٠٠
الصفات السلبية، ٣٠٢
الصفات الفعلية، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣
الصفات الوجودية، ٣٠٢
الصفة، ٧٥، ٨٠، ٢٨٢، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٤٣٢، ٤٨٧، ٥٠٠، ٥٠٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٥
الصمد، ٥٢٩، ٥٣٠
الصور الإدراكية، ٤٠١، ٤٠٨، ٤٢١
الصور الجزئية، ٤٢٢
الصور العلمية، ٢٧٠، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠١،

٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١١، ٤١٢، ٤١٧، ٤٤١، ٤٢٢
الصور العلمية الجزئية، ٤٠٣
الصور المعقولة، ١٢١، ٢٧٠، ٢٨٣
الصور النوعية، ٤٥٨
الصور النوعية الجوهرية، ٤٥٤، ٤٥٨
الصورة، ٣٠، ١٢٢، ١٢٤، ٢٠٠، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، ٣٤٦، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٧، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٨٠، ٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٢، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١٢، ٤١٧، ٥٢٦
الصورة الجسمية، ٤٥٨، ٤٥٩
الصورة الحسية، ٤٠٣
الصورة الخارجية، ٢٦٥، ٢٦٦
الصورة الخيالية، ٤٠٣
الصورة الذهنية، ٥٩، ٧٦، ٣٥٠، ٣٥٩، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٨٢، ٣٨٧، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٥
الصورة العقلية، ٢٦٦، ٣٩٨
الصورة المحسوسة، ٤٠٣
الضداين، ٢٦٨، ٣٣٤، ٣٤٤، ٣٥١، ٣٥٢
الضرورة، ٣٨، ١٦٠، ١٨١، ١٨٩، ١٩٢، ٣٣٢، ٣٣٩، ٣٩٦، ٤٦٥، ٤٦٩، ٤٧٦، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥٢٠، ٥٢٨
ضروري الوجود، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٥، ٤٨٧
الضعف، ١٩٣، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٩، ٤٥٢
الطبيعة، ١٥٠، ٢٣٣، ٢٨٣، ٣٥٤، ٣٦٠، ٤٠١، ٤١٠، ٤٢٢
الطبيعيات، ١٨، ١٢٢، ١٢٥، ١٤٣، ٣٣١
الظرفية، ٤١٦، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٤٦
الظلمة، ٢١٣، ٢٢٣
الظهور، ٤٩، ٥٠، ١٥٨، ٣٦٠، ٣٧٠، ٣٩٤، ٣٩٥
الظهور الذاتي، ٤٩، ٥٠
الظهور الشخصي، ٤٩
الظهور الظلّي، ٣٦٠
الظهور الموضوعي، ٤٩
الظهور النوعي، ٤٩
العاقل، ٦٢، ١١١، ٢١٧، ٤٤٨
العالم، ٩، ٥٥، ٥٨، ٥٩، ٦٤، ٧٢، ٨٦، ١٠٥، ١٠٦، ١١٢، ١٢٢، ١٢٨، ١٤٢، ١٥٠، ١٧٢، ٢١٠، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٥٩، ٢٩٠، ٣٠٦، ٣١٠، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٤٩، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٤، ٣٩٦، ٤١٠، ٤١٣، ٤١٨، ٥٢١، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨
عالم التحليل العقلي، ١٧٧
العالم الجسماني المحسوس، ٥٢٦
العالم الخارجي، ١٢٣، ١٣٢، ١٩٠، ٢١٨، ٢١٩، ٣٤٨، ٣٦٤

العالم الطبيعي، ١١٩
عالم العليّة والإيجاد، ٤٤٠
العالم العيني، ٥٩، ١٢٩، ١٣٨
عالم الغرور، ٣٢
عالم القدس، ٧٣، ٩٣، ١٢٨
عالم المادة، ٢٣٨، ٤٢٢
العالم المادي، ١١٠، ١٣٨، ٥٢٨
عالم المجردات والكلّيات، ١٧
عالم المفاهيم، ١٦٦، ١٨٢، ٤٤٦
عالم المفاهيم الذهنية، ٤٣٨
عالم المفهومية، ٢٤٨
عالم الموادّ الجسماني، ٤٠٩
العالم الموضوعي، ٣٦٤
عالم النور، ٣٢
العدد، ١٢١، ٢٢٣، ٢٤٥، ٣٢٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٥٠، ٤٠٦، ٥٢٥
العدم، ١٦٠، ١٦٣، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ٢١٤، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٤٤، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٨، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٨، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٩٦، ٤٤٠، ٤٥٠، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٩٢، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥١٥، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٧، ٥٢٩
عدم التمايز، ٣٠٤
عدم الحاجة، ٤٧٣
عدم الشيء، ٤٨٧
العدم الصريح، ٥٢٧
عدم الضدّ، ٣٠٨
عدم العدم، ٣١٨
عدم العلّية، ٣٠٤، ٣٠٨
عدم الفعلية، ٢١٤
عدم المسبّب، ٣٠٩
العدم المضاف، ١٧٠، ٣٠٧، ٣٠٩
العدم المطلق، ١٧٠، ١٧١، ٣٠٤، ٣٠٦، ٤٦٩
عدم المعلول، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١، ٤٨٢، ٤٨٧
العدم المقارن للغير، ٤٥٦
عدم الواجب، ٤٧٨
العرض، ١٢، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٦٣، ١٦٨، ١٨٩، ٢٢٥، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٧، ٣٤٣، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٦، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤٣٢، ٤٤٠، ٤٤٨، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٥٠٠، ٥٠٨
العرض الذاتي، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧

عرض عام، ٣٦٦، ٣٦٨
العرفان، ٩، ١٠، ١٦، ١٧، ٥٥، ٦٥، ٦٩، ٧٥، ٨٣، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٧، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١١٢، ٢٤٠، ٤٦٩
العرفان العملي، ٧، ٦٥، ١٠٣
العرفان النظري، ٣٠، ٥٥، ٦٧، ٨٨
العروض، ١٧٦، ٥٠٠
العروض الذهني، ٤٩٩
عروض الماهية، ٥٠٨
العروض المقولي، ٢٤١
العصمة، ٦٣
العقل، ٣٨، ٤٠، ٤٧، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٨، ٨٧، ٩١، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٨، ١١١، ١١٩، ١٢١، ١٢٤، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٩، ١٥٦، ١٦٨، ١٨٦، ١٨٩، ٢١١، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٤١، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٣٧، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٦٨، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤١٠، ٤١٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٩٢، ٤٩٤، ٤٩٥، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٨، ٥١٢، ٥١٧، ٥٢٤، ٥٢٥
العقل الصريح، ١٠٢
العقل العاشر، ٢٨٢
العقل العملي، ١٢١
العقل الفعّال، ٢٨٢
العقل الفكري، ١٠١
العقل الفلسفي، ١١٣
عقل الكل، ٢٨٢
العقل المجرّد، ١١٨، ١٤٩، ٢٨٢، ٢٨٣، ٤٢٢
العقل المفارق، ٢٨١
العقل النظري، ١٢١
العقول المجرّدة، ١٢٢
العقول المفارقة، ٢٨٢
العلم، ٦، ١١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٣١، ٤٣، ٤٤، ٥١، ٥٥، ٥٦، ٧٢، ٧٩، ٨٥، ٩٥، ٩٦، ١٠٥، ١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٧، ١٤١، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٦، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٩، ٢٥٧، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٢٨، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٥، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٤، ٤٣٠، ٤٣٥، ٤٤٢، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٧٢، ٤٧٤،

٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠١، ٥١٧، ٥٢٧، ٥٢٨
العلم الأعلى، ١١٨، ١٤٩، ١٥٠
العلم الحصولي، ٣٥٧، ٣٦٨، ٣٧٥، ٣٧٦، ٤١٧، ٤٣٥، ٤٩٥
العلم الحضوري، ٣٥٦
علم اليقين، ٥٩، ٦٠
العلم بالمعدوم، ٣٤٤، ٣٥٨
علمه تعالى، ٢٩٦، ٣٠٠
العلوم الحقيقية، ١٣، ٥٧، ٦٠، ٦٢، ٢٧٤، ٥٢٩
العلّة، ٢١، ٤٨، ١١٠، ١١٨، ١٢٢، ١٦٤، ١٧٣، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٥٢، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٨، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٠٩، ٤٣٣، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٥٩، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٩، ٥١٠، ٥٢٧
العلّة التامة، ٤٨٧، ٥٠٦
العلّة الخارجية، ٤٨٤
العلّة الفاعلة، ٥٠٥
العلّة المفيضة، ٤٣٣
العلة المفيضة للوجود، ١٥٠
العلّة الموجدة، ٤٥٩
العلّة الناقصة، ٤٨٩
العلة والمعلول، ١١
العين، ٦٠، ١٠٩، ١٤٢، ١٥٥، ١٥٩، ١٦١، ١٩٤، ٣٦٢، ٤٠٧، ٤١٩، ٤٣٥، ٥٠٠
عين اليقين، ٥٩
العينية، ١٧٧، ١٨٠، ٣٣٨، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦٠، ٥١٧
عينية الصفات للذات، ٥١٨
عينية الصفات للذات الواجبة، ٥١٧
عينية الوجود، ١٧٩
غير المتناهي، ٤٠٦
غير موجَّهة، ٤٦٣
الفرد، ٢٤٢، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٧٩، ٣٩٩
الفصل، ٢٦٤
الفصل القريب، ١٥٨، ٢٥٦
الفعل، ١٤، ١٣٤، ١٩٣، ٢٠٢، ٢١٦، ٢٣١، ٣٩٣، ٤٠٢، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١١، ٤٢٢، ٤٥٨، ٥٠٣، ٥١٦، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٦
الفعلية، ١٢، ٢١٤، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١، ٤٠٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣
الفقر، ٨٥، ١٠٤، ١٠٩، ٢٣١، ٢٤٦، ٤٢٣، ٤٤٨
الفلسفة الأرسطية، ٣٦
الفلسفة الاولى، ١٠٦، ١١٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٠، ٢١٩، ٢٥١، ٣٨٦

في الخارج، ٤٣٨
الفيض، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨
في نفسه، ١١٠، ١٨٩، ٢٢٦، ٢٥٧، ٢٩٨، ٣٦٢، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٤، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٧، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٧٠، ٤٧٨، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٩٠
في نفسه لغيره، ٤٥٥، ٤٦٠
في نفسه لنفسه، ٤٥٥، ٤٥٩، ٤٦٠
في نفسه لنفسه بنفسه، ٤٥٩، ٤٦٠
القائم بالذات، ٢٤٣
القائم في غيره، ١١٠
القابل، ٤٢١، ٥٠٤، ٥٠٥
القادر، ٤٢١، ٥٢١
القادرية، ٢٨٩، ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٠٣
القدرة، ٣٠٣، ٣٤٥، ٤٢١، ٤٥٤، ٥١٤، ٥١٧، ٥٢١، ٥٢٢
القِدَم، ١٢، ٣٠٠، ٤٦٤
القسمة، ١٦٨، ٢٢٣، ٣٨٦، ٤٧١
القضايا، ١٩، ١٠٨، ١١٩، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٧، ١٧٢، ١٨٥، ١٩٩، ٢١٩، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٧، ٣٠٥، ٣١٠، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٧، ٣١٨، ٣٣٧، ٣٨٨، ٣٩٩، ٤٢٧، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٥١، ٤٨٠، ٥١٥
القضايا الحملية، ٢٨٤، ٤٣١
القضايا الخارجية، ٢٨٥، ٢٨٦، ٤٣٢، ٤٣٦
القضايا الذهنية، ٢٠٠
القضايا الذهنية، ٢٠٠، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٦
القضايا الشرطية، ٢٨٤
القضايا المتصلة، ٢٨٤
القضايا المنفصلة، ٢٨٤
القضايا الموجبة، ٢٨٤، ٣٠٤، ٣٥١
القضايا الموجَّهة، ٤٦٤
القضية الثلاثية، ٤٤٢، ٤٤٣
القضية الثنائية، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤
القضية الحقيقية، ٣٥٢
القضية الحملية، ٣٠٩، ٤٣٨، ٤٦٣
القضية الخارجية، ٢٨٦، ٢٨٧، ٤٣٢
القضية الذهنية، ٢٨٧
القضية السالبة، ٢٨٤، ٣١٠
القضية الموجبة، ٤٣١، ٤٣٧
القضية المهملة، ١٣١
القضية النفس الأمرية، ٣٠٤
القوة، ١٤، ٤٩، ١٩٣، ٢١٦، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٧٦، ٤٠٨، ٤١١، ٤٢٢، ٤٥٨، ٥١٦
القوة الخيالية، ١١١، ٤٠٩

القوّة الذهنية، ٢٧٦
القوة السامعة، ٦٤
القوة العملية، ١٢١
القوّة المدركة، ٢٩٥
القوة النظرية، ١٢١
القياس الأرسطي، ٣٠
القياس البرهاني، ١٧، ٣٠
كان التامة، ٢٥٦، ٤٤٠، ٤٦٤
كان الناقصة، ٢٥٦، ٤٦٤
الكثرة، ١١، ١٢، ١٤٣، ١٤٦، ١٧٧، ١٩٢، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٨٢، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٨، ٣٣٣، ٤٦٤
الكثرة الحقيقية، ٢٥٦
الكثرة الذاتية، ٢٤٥
الكثرة الذهنية، ٢١٩
الكثرة الطولية، ٢٣٢، ٢٣٤
الكثرة العرضية، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٨
الكثرة العَرْضية، ٢٣٨
الكثرة الماهوية، ٢٣٥
كثرة الواحد، ٤٥٤، ٤٥٧، ٤٥٨
الكثرة الواقعية، ٢٢٣
كثرة الوجود والموجود، ٢٢١
الكثرة في العلم، ١١
الكل، ٨٩، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٨٦، ٣٩٣، ٤٧٧، ٤٩٥، ٥٢٦
كل القوى، ١١١، ٤٢٣
الكلّ الواحد، ٤٠٦
الكلام، ١٠، ١٦، ٣٠، ٣٩، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٦٤، ٦٦، ٧٨، ٨٦، ٩٣، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٩، ١٢٨، ١٤٨، ١٥٩، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٦، ٢٢١، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٨٣، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٨، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٥٥، ٣٦٢، ٣٧٧، ٣٨٤، ٣٩٧، ٤١٥، ٤٢٣، ٤٣٨، ٤٥١، ٤٦٠، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٥، ٤٩٨، ٥٠٣، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٦، ٥٣٠
الكلي، ١١٤، ١٤٢، ١٤٩، ٢٢١، ٢٣٦، ٢٥٥، ٢٧٠، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٣١٨، ٣١٩، ٣٤٤، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٨٣، ٣٩٠، ٤٠٤
الكليات، ١٧، ٢٨٧، ٥١٠
الكلّيات الخمس، ١٥٥، ١٥٩
الكلي الطبيعي، ٢٨٧، ٣٥٣، ٥٠٦
الكلّي العقلي، ٣٥٢، ٣٥٣
الكلي المشكّك، ٢٢١
الكلي المنطقي، ٢٣٦، ٣٥٣

الكم، ١٤٦، ١٦٨، ٢٢٥، ٢٧٤، ٣٣٨، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٦
الكمال، ٥٩، ٧٤، ١٣٨، ٢١٤، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٣، ٣٩١، ٥١٢، ٥١٣، ٥٢٠، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٩
الكمال الثانوي، ٣٩١
الكمال المطلق، ١٣٨
الكمال الوجودي، ٤٩١، ٥٢٣، ٥٢٩
الكم الخارجي، ٣٧٧
الكم المتصل، ٤٠٦
الكم المنفصل، ٣٣٨
الكيف، ١٤٧، ١٦٨، ٢٢٥، ٢٧٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤١٧
الكيف الحقيقي، ٣٨٦
الكيف الخارجي، ٣٨٦
الكيف الذهني، ٣٨٣
الكيف المحسوس، ٣٦٦
الكيف النفساني، ٣٥٧، ٣٦٦، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨١، ٣٩٢، ٤٥٥
لا بشرط، ٢٤٤، ٢٦٦، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٨٣
اللاتناهي، ٤٠٦، ٥١٢
اللاثابت، ٣١٢، ٣١٩، ٣٢٠
لازم الماهية، ٣٢٤
اللاشيء، ٣١٨، ٥٣٠
اللامتناهي، ٢٣٣
اللامفهوم، ٣١٨
اللانهاية، ٢٣، ٢٨٢، ٣٢٤
لنفسه، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٨، ٣١٩، ٣٩٠، ٤٢٥، ٤٥٩، ٤٦٠
اللوح المحفوظ، ٧٩، ٢٨٢
ما بعد الطبيعة، ١٥٠
ما به الاتحاد، ٢١٤
ما به الاختلاف، ٢١٤، ٢٢٣، ٢٣٦، ٢٦١
ما به الاشتراك، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٥٢٠
ما به الامتياز، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٤٥٢، ٥٢٠
ما به التفاوت، ١٩٢، ٢٠٣
ما به الشيء هو هو، ١٨٦، ٤٩٢، ٤٩٣
ما به تتحصّل، ٥٠٨
ما به هو هو، ٤٩٢، ٤٩٤
ما به يتحقق الشيء، ١٨٦
ما به يكون الشيء هو ما هو، ٤٩٣
المادة، ٣٠، ١١١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٩، ٢٣٨، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٨٣، ٣٦٨، ٤٠١،

٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١١، ٤١٧، ٤٢٢، ٤٥٨، ٤٦٥، ٤٦٦، ٥١٦، ٥٢٦
المادة الأولى، ٢١٤، ٢٣٢، ٤٥٩
المادة الخارجية، ١٣٤، ٤٠٤
المادة المشتركة، ٣٦٨
المادة الواقعية، ٤٦٥
ما قبل الطبيعة، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١
الماهيات، ١٠٩، ١٧٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٩، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٦٥، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٩، ٤١١، ٤١٢، ٤١٦، ٤٢٤، ٤٣٥، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٦٨، ٤٨٠، ٤٩٥، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٦، ٥١١، ٥١٢
الماهيات الحقيقية، ٤٦٩
الماهيات الخارجية، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٦، ٣٨٠، ٤٠٢، ٤١٠، ٤١١، ٤١٥، ٤٢٣
الماهيات المعروضة للوجود، ٢٤٧، ٢٤٨
الماهيات الممكنة، ١٧٩
الماهية، ١٢، ٢٢، ١٠٨، ١٠٩، ١٤١، ١٤٩، ١٥٩، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٨، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٢، ٣٢٧، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٤٣، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٨، ٣٩٠، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠٧، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٤٠، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٧، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٧، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١١، ٥١٢، ٥٢٨
الماهية الذهنية، ٢٠١، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٨٢، ٣٩٠، ٤١٥، ٤١٧

الماهية الصرفة، ٣٥٤
الماهية الكلية، ٢٧٩
الماهية المعدومة، ٢٩٤
ماهية النوع، ٢٦٤
الماهية النوعية، ٢٦٨
المبادئ البرهانية، ١٢٣
المبادئ التصديقية، ٢٢
المبادئ التصورية، ٢٢
المبادئ العقلية، ٣٥، ٤٦
مبدأ العلّية، ٢٧٧
المتباينات، ٢٢٤
المتباينان، ١٩٩
المتقابلان، ١٥٩، ٢٢٩، ٣٣٤
المتنافيان، ٥٠٥، ٥٢٠
المجرَّد، ٤٢٢
المجردات، ١٧، ١٩، ٤٠٨، ٥١٦
المجرّدات التامة، ٤٠٨، ٥١٥، ٥١٦
المجرّدات الناقصة، ٤٠٨
المجرّد العقلي، ٤٢٢
المجرّد المثالي، ٢٨٣، ٤٢٢
المحال، ٥٧، ٥٨، ١٩٨، ٢٠٧، ٣٣٤، ٣٣٦، ٤٤٩، ٤٦٧، ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٨١، ٤٨٣
المحال في الذات، ١٩٦
المحمول، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٩، ١٩٥، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٥، ٢٢٥، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٨، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٥١، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٥، ٤٢٧، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٣، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧١
مراتب الأشعــة، ٢١٣
مراتب الأظلّة، ٢١٣
مراتب الأكوان، ٢٤٥
المراتب الإمكانية، ٢٤٦، ٢٦٢
مراتب التشكيك، ٢١٨، ٢٤٣
مراتب الوجود، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٤٦، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢، ٣١٣، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٤
مراتب الوجود الإمكاني، ٢٤٦
المراتب الوجودية، ٢٢٤، ٢٣٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦
المرتبة الواجبية للوجود، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٦٢، ٥٢٤
المساوقة، ٢٨٩
المشاهدات الذوقية، ٧٨
المشاهدات العرفانية، ٩١
المطلق، ٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ٢٤٢، ٢٥٦، ٢٥٧، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٨،

٣٢٠، ٣٢١، ٣٤٧، ٤١٣، ٤٤٣، ٤٦٩، ٤٨٧
مطلق الوجود، ٤١٣
المعاد الجسماني، ١١١
المعارف الحقيقية، ٥٦، ٧٣
المعاني الشهودية، ٦٤
المعدومات الثابتة، ٣٠١
المعدوم المطلق، ٣١٨
المعقولات الثانية، ٢٧٢، ٢٧٥، ٤٤٣، ٤٦٣، ٤٦٨
المعلول، ١١، ٤٨، ١١٠، ١٢٢، ١٦٤، ١٧٣، ١٨٤، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٥٢، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٩٣، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٤٣٣، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٥، ٤٧٩، ٤٨٢، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٦
المعلوم بالذات، ٢٠٠، ٣٦٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٧، ٣٩٤، ٤١١
المعلوم بالعرض، ٢٠٠، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٧
المعنى الأخص، ٢١
المعنى الاسمي، ٤٢٨
المعنى الحرفي، ١٨٥، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١
المفاهيم، ١٩، ٥٨، ٥٩، ١٣٤، ١٣٦، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٦، ١٧٥، ١٨٢، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠، ٣٠٥، ٣٥٥، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٤٦، ٤٦٣، ٤٦٧، ٤٧٣، ٤٧٤
المفاهيم البديهية، ١٥٨
المفاهيم التصورية، ١٥٧
المفاهيم التصوّرية، ٢٧١، ٤٢٩
المفاهيم الجزئية، ٢٧٤
المفاهيم الذهنية، ٣١٩، ٤٣٨، ٤٤٨
المفاهيم الفلسفية، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٣٠٥، ٤٦٤
المفاهيم الكلية، ١١١، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٩، ٤٠٨
المفاهيم الماهوية، ٢٠٩، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨١
المفاهيم المركّبة، ١٥٧
المفاهيم المنطقية، ٢٧٢، ٢٨٠، ٢٨١، ٣١٣
المفاهيم النظرية، ١٦٢
المفهوم، ٥٩، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٦، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٨١، ١٨٢، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٥، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٥، ٢٢١، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٥٥، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٥٣، ٣٥٥،

٣٧٤، ٣٧٨، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤١٢، ٤٢٨، ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٥٠، ٤٦٩، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٩٠، ٤٩٧، ٥٠٨
المفهومات، ٣٠٦، ٤١٨
مفهوم الخارجية، ٢٩١
المفهوم الماهوي، ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٩، ٢٧٥، ٢٧٩
مفهوم المجاورة، ٣٥٨
المفهوم المستقل، ٤٤٦
مفهوم المعيّة، ٢٧٧، ٢٧٨
مفهوم الواجب، ٤٧٨
مفهوم الواحد، ٢١٥
مفهوم الوجوب، ٢٧٦
مفهوم الوجود، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٦، ١٨٨، ١٩١، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٧٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٣٠٥، ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٤٦، ٤٧٦
مفهوم الوحدة، ٢٩١
المقولات، ٢٠، ٢١، ٣٨، ٤٥، ٤٧، ٢٢٥، ٢٦٦، ٢٧٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٨٧، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤١٧، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٤٧، ٤٤٩
المقولات الأرسطية، ٢٧٤
المقولات التسع العرضية، ٢٢٥، ٣٧٤
المقولات الجوهرية، ٣٩٥
المقولات العالية، ٢٧٤، ٣٧٣، ٣٧٦
المقولات العرضية، ١١٠، ٣٧٤، ٣٨٦
المقولات العقلية، ٤٥
المقولات الفلسفية، ٢٠، ٣٨، ٣٩، ٤٧
المقولات الماهوية، ٢٨٠، ٤١٢
مقولة الإضافة، ٣٩٥
المكان، ٢٦٠، ٣٥٤، ٣٧٨
الملكوت، ٩٣، ٩٤، ١٠١
الملكة، ٣٠٧
الممكن بالذات، ٤٨٥، ٥٢٠
المنطق الأرسطي، ٣٦
المنهج العقلي، ١٨، ٣٠، ٣١، ٣٧، ٥٨، ٦٢، ٧٥، ١٠٥
الموجودات الحقيقية، ١١٨، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٩، ١٥١
الموجودات العينية، ٢٣١
الموجود المجرّد، ١٤٩، ٢٨٣
الموجود المطلق، ١٤١
الموجهات، ٤٦٣
موجَّهة، ٤٦٣
الموضوع، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٧، ١٨٢، ١٩٥، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠،

٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٨٥، ٢٨٦،
٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٨، ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٤،
٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠،
٣٢١، ٣٢٢، ٣٥١، ٣٧٤، ٣٨٦، ٣٨٨،
٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٢، ٤١٢، ٤٢٧، ٤٣٠،
٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤١،
٤٤٣، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٧،
٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢،
٤٨٥، ٥٠٢، ٥٠٨
النشأة الطبيعية، ١٥١
النشأة المادية، ٥٩
النفس، ٣٩، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٧٣، ٧٥،
٩٤، ٩٥، ١٠٨، ١١١، ١١٣، ١٢١،
١٢٢، ١٢٨، ١٢٩، ١٤٢، ١٤٩، ١٥٦،
١٥٨، ١٦١، ١٦٨، ٢٧٠، ٢٨١، ٣٠٤،
٣٤٤، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦٦،
٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٩، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٥،
٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣،
٤٠٨، ٤٠٩، ٤١١، ٤١٢، ٤١٥، ٤١٨،
٤٢٣، ٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٦، ٤٤٨،
٤٥٨، ٤٧١، ٤٧٣، ٤٧٤
نفس الأمر، ٢٩، ١٣٢، ١٣٥، ١٥١،
٢٤٨، ٢٤٩، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨١،
٢٨٢، ٢٨٣، ٣١٠، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٨٢،
٤٤٩، ٤٥٠، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٧١،
٤٧٨، ٥١٢
نفس الحقيقة، ٢٣١، ٢٤٣، ٣٨٤
النفس المجرّدة، ١١٨، ١٤٩، ٣٩٨
النفس الناطقة، ٤٢٢، ٤٢٣
نفي السنخية، ١٧٣
نفي العموم، ٤١٥
نفي الغيريّة، ٢٦٠، ٢٦١
نفي القول بالإضافة، ٣٥٦
نفي المثلية، ١٧٣
نفي المراتب، ٢٣١
نفي النوعية، ٢٦٧
نفي الواقعية، ١٣١
النقص، ٢٢٥، ٢٣١، ٤٢١، ٤٢٢
النور، ٣٢، ١٠٦، ٢١٣، ٢٢٢، ٢٢٣،
٢٣٤، ٣٦٢
النور الحسي، ٢٣٦
النور الحسي، ٢١٣، ٢٢٢، ٢٣٧
نور الوجود، ٣٠٦
النوع، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٨،
٣٦٩، ٣٩٠، ٤٥٢
واجب الوجود، ١٤٨، ١٨٤، ٢٧٦،
٢٨٢، ٤١٨، ٤٤٧، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٩،
٤٨٠، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣،
٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٧،
٥٠٩، ٥١٠، ٥١٤، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨،
٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٤، ٥٢٧
الواجبان بالذات، ٤٨٠
الواحد، ١٠٨، ١٢٣، ١٦٦، ١٩٨،
٢١٥، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩،

٢٣٠، ٢٣٢، ٢٤١، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٠،
٢٧٤، ٣٣٨، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٧، ٤٠٢،
٤٠٦، ٤١١، ٤٣١، ٤٣٦، ٤٤٩، ٤٥٤،
٤٥٥، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٧٥، ٥٠٠
الواسطة، ١٤٦، ٢١١، ٢١٢، ٢٩٧،
٣٠٢، ٤٩٦، ٤٩٧
الواسطة بين الموجود والمعدوم، ٣٠٢
الواسطة في الثبوت، ٤٩٦
الواسطة في العروض، ٢١١، ٢١٢،
٤٩٦، ٤٩٧
واسطة للفيض، ٤٥٣
الوجوب، ١١، ١٢٢، ١٢٥،
١٤٠،٢٣٧، ٢٥١، ٢٧٦، ٤٦٣، ٤٦٤،
٤٦٥، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٤، ٤٧٦،
٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦،
٤٨٨، ٤٩١، ٥١٠، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٩،
٥٢٦، ٥٣٠
الوجوب بالذات، ٤٧٩، ٤٨١، ٥١٨،
٥٢٠
الوجوب بالغير، ٤٧٩
الوجوب بالقياس، ٤٧٩، ٤٨٦، ٤٨٧،
٤٨٨
الوجود، ١١، ١٨، ٢٢، ٢٩، ٣٦، ٣٧،
٣٩، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٦، ٧٢،
٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨٦، ٩٠، ٩٧، ٩٨،
١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩،
١١٠، ١١٢، ١٢٩، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨،
١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٨، ١٤٩،
١٥٠، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩،
١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥،
١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢،
١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨،
١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥،
١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١،
١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧،
١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤،
٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠،
٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦،
٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣،
٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩،
٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥،
٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢،
٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨،
٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤،
٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠،
٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦،
٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣،
٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩،
٢٨١، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠،
٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧،
٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥،
٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٣،
٣١٤، ٣١٥، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٧،
٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٨،

٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٥، ٣٥٩، ٣٦٢، ٣٦٣،
٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧،
٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥،
٣٨٨، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦،
٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠٢، ٤٠٧، ٤١١، ٤١٣،
٤١٤، ٤١٥، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٢، ٤٢٤،
٤٢٥، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢،
٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨،
٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٥،
٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١،
٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧،
٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٤، ٤٦٧،
٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٦
الوجود الاستقلالي، ٢٩٨
الوجود الامكاني، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٣،
٢٧٨، ٤٩٦، ٥٢٢
الوجود التام الواجبي، ٢٤٤
الوجود الحقيقي، ٢٠٧، ٢٣٧
الوجود الخارجي، ١٣٣، ٢٠١، ٢٠٦،
٢٥٠، ٢٦٤، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٨، ٣١٣،
٣٤٣، ٣٤٨، ٣٦٣، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٠،
٣٧٣، ٣٨٢، ٣٨٧، ٣٩٤، ٤١٣، ٤١٤،
٤١٦، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٥٠
الوجود الخاص، ١٨٧، ٢٤٥، ٤٩٥،
٥٠٠، ٥٠٩، ٥١٠
الوجود الخاص المجرد، ٤٩٩
الوجود الذهني، ١٢٢، ١٢٣، ١٥٥،
١٩٢، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٢٨، ٢٤٨، ٢٧٣،
٢٩٤، ٢٩٥، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦،
٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧،
٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٢،
٣٧٥، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٩١،
٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٩، ٤١٢،
٤١٣، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢٤، ٤٦٤، ٥١٢
الوجود الظلّي، ٣٥٦، ٤١٥، ٤٢١
الوجود العرْضي، ٣٣٢
الوجود العلمي، ٤١٥
الوجود العيني، ٢٠٦، ٢١٠، ٢٣٠،
٢٣١، ٣٥٦، ٣٩٩، ٤٠٩، ٤١٩، ٤٢١،
٤٣١، ٤٤٦، ٤٦٤، ٥٠٦
الوجود المادي، ١٣٧
الوجود المثالي، ٤٢٢
الوجود المحدود، ٥٢٠
الوجود المحمول، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٥،
٢٠٤، ٢١٥، ٢٢٥، ٢٤٩
الوجود المحمولي، ٤٢٧، ٤٣٠، ٤٣٤،
٤٤٠، ٤٤٦، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٥
الوجود المطلق، ٢٥٦، ٤١٣، ٤٤٣
الوجود النفسي، ٤٤٠
الوجود بالفعل، ٥١٦
الوجود لذاته، ٢٨٢، ٤٥٥، ٤٥٩،
٤٦٩، ٤٨١، ٤٩٧، ٤٩٨
الوجود لذاته بذاته، ٤٨١

الوجود لغيره، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩
الوحدة، ١٢، ١٣٥، ١٤٣، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢١٦، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٧، ٢٦٩، ٢٧٧، ٢٩٠، ٢٩١، ٣١٢، ٣١٨، ٤٣٨، ٤٦٤، ٥١٢
الوحدة الحقّة، ٥٢٥
وحدة الحقيقة، ٢٣٦، ٢٣٧
الوحدة الحقيقية، ٢٢١، ٢٥٦
الوحدة السنخية، ٢٣١
وحدة الوجود، ٢١٧، ٢٣٢، ٢٧٤
وحدة الوجود الشخصية، ١٠٩، ٤٣٦
وحدة الوجود والموجود، ٢٢٠، ٢٢١
وحدة الوضع، ١٦٦
الوحدة الهوهوية، ٤٣٨
وحدة في عين الكثرة، ٢٣١، ٢٣٦
الودائع اللاهوتية، ٩٤
الوضع، ١٦٦، ٣٥٤، ٣٦٠، ٣٧٤
الوهميات، ١٣٦، ١٤٩، ٣٤٥
الهليّات البسيطة، ١٦١، ٢٥٢، ٤٢٨، ٤٣٧، ٤٤٢، ٤٤٠، ٤٨٠
الهليّات المركبة، ٢٥١، ٤٢٨، ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٢
الهوهوية، ٣٨٤، ٤٣٨
الهوية العينية، ٣٩٨
الهيولى، ٣١٨
الهيولى الأولى، ٢١٤، ٢٣٣
اليقين، ٥٦، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٣، ١٠٥، ١٦٩
اليقينيات الأرسطية، ٣٠

فهرس الأبيات الشعرية

معرِّف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء
١٦٢

يعطي اشتراكَه صلوحُ المقسم ١٦٩
وأنه ليس اعتقاده ارتفع إذ التعيُّن اعتقاده امتنع
لا مَيْز في الأعدامِ من حيث العدم وهو لها إذن بوهم تُرتسم
١٧٠

كذلك اتحاد معنى العدم ١٧١
وإن كلاً آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل
١٧٤

إن الوجود عارض الماهية تصوّراً واتحدا هوية
١٧٧

ولا انفكاك منه في التعقل ١٨٠
لصحة السلب على الكون فقط ولافتقار حمله إلى الوسط
١٨٠

ما وحَّد الحق ولا كلْمته إلاّ بما الوحدة دارت معه
١٨٤

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء ١٩٦

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت
٢٠٠
لأنه منبع كل شرفِ والفرق بين نحوي الكون يفي
٢٠٢
مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء
٢١٨
وعند مشائية حقائق تباينت وهو لديَّ زاهق ٢٢٥
الفهلويّون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكّك تعمّ
مراتباً غنىً وفقراً تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف
لأنّ معنىً واحداً لا ينتزع مما لها توحّد ما لم يقع
٢٣٢
ليس الوجود جوهراً ولا عَرَض عند اعتبار ذاته بلْ بالعَرَض
لا شيء ضدّهُ ولا ماثله وليس جزءاً وكذا لا جزءَ له
إذ قُلب المقسِّمُ مقوّما أو القِوام من نقيض لزِما
٢٦٧
ما ليس موجوداً يكون ليْسا قد ساوق الشيءُ لدينا الأَيْسَا
وجَعَلَ المعتزلي الثبوتَ عمّ من الوجود ومن النفي العَدَمْ
في النفي والثبوت ينفي وسطا وقولهم بالحال كان شططا
بصفة الموجود لا موجودة كانت ولا معدومةً محدودة
نفيٌ ثبوتٌ مَعْهُما مُرادَفَة وشبهات خصمنا مُزَيَّفَة ٣٠٣
لا ميز في الأعدام من حيث العدم ٣٠٦

لامَيْز في الأعدام من حيث العدمْ وهو لها إذن بوهْم تُرتسمْ
كذاك في الأعدام لا علّية وإن بـها فـاهوا فتقريبية
٣١١

إعادة المعدوم مما امتنعا وبعضُهم فيه الضرورة ادّعى
فإنه على جوازها حُتِم في الشخص تجويز تخلّلِ العدَم
٣٣٢

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان
٣٤٩

للحكم إيجاباً على المعدوم ٣٥٢

لانتزاع الشيء ذي العموم ٣٥٣

صِرفُ الحقيقة الذي ما كَثُرا من دون منضماتها العقلُ يرى
٣٥٥

والذات في أنحا الوجودات حُفظ جمع المقابلين منه قد لُحظ
فجوهرٌ مَعْ عَرَض كيف اجتمع أم كيف تحتَ الكيف كلٌّ قد وقع
٣٧٧

أم كيف تحت الكيف كلٌّ قد وقع ٣٨٦

النفس في وحدته كل القوى وفعلها في فعله قد انطوى
٤٢٣

إن الوجود رابط ورابطي ثُمَّت نفسيٌّ فهاك واضبطِ
لأنه في نفسه أوْلاً وما في نفسه، إما لنفسهِ سِما

أو غيره، والحق نحو أيْسهِ في نفسه لنفسه بنفسه
٤٥٩

قد كان ذا الجهات في الأذهان وجوب امتناع أو إمكان
وهي غنيَّة عن التعريف ذا تأسٍّ فيه بالوجود
٤٧٢

ذاتي شيء لم يكن معلّلا وكان ما يسبقه تعقّلا
وكان أيضاً بيّن الثبوت له وعرضيّه اعرفن مقابله ٥١٠
ونغمة الحدوث في الطنبور قد زادها الخارج عن مفطور
ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته
٥١٧

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
٥٢٤

فهرس الموضوعات

المقدمة ٥
المدخل الأوّل: العلاّمة الطباطبائي.....٦
اسمه وولادته.....٦
دراسته ٦
نشاطه العلمي في قم المقدسة.....٨
المدخل الثاني : خصائص الكتابين؟ ١٧
ملاحظات ختامية ٢١

بحث تمهيدي

المدارس الخمس في العصر الإسلامي

مقدمة منهجية ٢٩

(١) المدرسة المشائية

الخلفيات والمكوّنات العامة

خصائص المدرسة ٣٥
الموقف من الشريعة.....٣٨
التقويم ٣٩

(٢) المدرسة الكلامية.. الوظائف والمسار العام

التعريف ٤٣
وظائف علم الكلام ٤٤
المقارنة بين الاتجاهين ٤٦
التقويم ٤٨
سبب التسمية ٥١

(٣) المدرسة العرفانية

المكوّنات والاتجاهات والخط العام

العرفان النظري ٥٥
مزايا المدرسة ٥٨
موقع العقل ودوره ٦١
التقويم ٦٤
العرفان العملي ٦٥

(٤) المدرسة الإشراقية.. عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان

الافاق والتحولات ٧١
العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية ٧٢
المزاوجة بين العقل والكشف ٧٣
اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان ٧٥
العناصر الأساسية والتقويم ٧٨
سبب التسمية ٧٩

(٥) مدرسة الحكمة المتعالية

مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

صدر المتألّهين ٨٥
الحكمة المتعالية ٨٦
التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان ٨٨
المرحلة الأولى: دور التلمذة والتعلم ٩١
المرحلة الثانية: دور العزلة والانقطاع إلى العبادة ٩٣
مركّب العقل والشهود ٩٥
موقع الشريعة ٩٧
حدود العقل ١٠١
مع المدارس الأخرى ١٠٢
التقويم العام ١٠٥
أصول المدرسة ومقولاتها ١٠٨
الأوّل: ما يتعلق بالأمور العامّة من الوجود ١٠٨
الثاني: ما يتعلق بالمبدأ ١١٠
الثالث: ما يتعلق بعلم النفس الفلسفي ـ الإنساني ١١١
الرابع: ما يتعلق بالمعاد ١١١
التقويم الخاص ١١٢
سبب التسمية ١١٤

مقدمة في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته

الحكمة ١١٩
المعنى اللغوي ١١٩

المعنى الاصطلاحي ١٢٠
أقسام الحكمة النظرية ١٢٢
أقسام الحكمة العملية ١٢٣
وجه التسمية ١٢٦
مباحث المدخل ١٣٠
المبحث الأوّل: وجه الحاجة إلى الفلسفة ١٣٠
أقسام الإدراك ١٣٤
الهدف من تمييز الحقائق عن غيرها ١٣٧
المبحث الثاني: موضوع الفلسفة ١٤١
المبحث الثالث: تعريف الفلسفة ١٤٤
أقسام العرض الذاتي ١٤٦
أضواء على النص ١٤٩

المرحلة الأولى
في كليات مباحث الوجود
الفصل الأوّل / في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود ١٥٦
التعريف اللفظي والحقيقي ١٦٠

الفصل الثاني / في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

١ ـ العوامل الأساسية وراء طرح هذا المبحث ١٦٤
٢ ـ بيان المراد من الاشتراك المعنوي واللفظي في البحوث الفلسفية ١٦٥
٣ ـ الأقوال في المسألة ١٦٧

فهرس المواضيع ٥٨٧
القول الأوّل وأدلّته ١٦٧
عرض القول الثاني ١٧٢
مناقشة القول الثالث ١٧٣
ضوء على النص ١٧٥

الفصل الثالث / في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

أدلّة التغاير ١٧٨

الفصل الرابع / في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

البحث الأوّل: الفائدة المترتبة على تحقيق هذه المسألة ١٨٣
البحث الثاني: تحرير محل النزاع ١٨٥
الوجود ١٨٥
الماهية ١٨٥
الأصالة والاعتبار ١٨٦
البحث الثالث: الأقوال مع أدلتها ١٩٣
تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم ١٩٤
الماهيات مثار الكثرة ١٩٨
عدم ترتب الاثار على الماهية بالوجود الذهني ٢٠٠
مناقشة شيخ الإشراق ٢٠٤
مناقشة المحقق الدواني ٢٠٧
معالجة شبهة ٢٠٨

الفصل الخامس / في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

المقام الأوّل: أهمية المسألة ٢١٦

المقام الثاني: تحرير محل النزاع ٢١٧
حقيقة الوجود ٢١٨
الوحدة ٢١٨
التشكيك ٢٢١
المقام الثالث: الأقوال في المسألة مع أدلتها ٢٢٣
رأي المدرسة المشائية ٢٢٣
رأي مدرسة الحكمة المتعالية ٢٢٥
دليل القول الثاني ٢٢٧
الكثرة الطولية والعرضية ٢٣٢
أضواء على النص ٢٣٦

الفصل السادس / في ما يتخصّص به الوجود

التميز بالوجود المستقل القائم بالذات ٢٤٣
التميز بخصوصية المرتبة ٢٤٤
إفراد الواجب بملاك مستقل ٢٤٥
التميز بالماهية ٢٤٧
إشكال وستة أجوبة ٢٤٩
أضواء على النص ٢٥٦

الفصل السابع / في أحكام الوجود السلبية

١ ـ إن حقيقة الوجود لا غير لها ٢٥٩
٢ ـ إن حقيقة الوجود لا ثاني لها ٢٥٩
٣ ـ إن الوجود لا هو جوهر ولا عرض ٢٦١

٤ ـ إن الوجود ليس جزءاً في مركّب يتركّب منه ومن غيره ٢٦٢
٥ ـ إن الوجود ليس مركّباً لا تركيباً خارجياً ولا عقلياً ٢٦٣

الفصل الثامن / في معنى نفس الأمر

المبحث الأول: ما هو المراد من نفس الأمر ٢٧١
خصائص كل قسم من هذه المفاهيم ٢٧٣
القسم الأوّل: المفاهيم الماهوية ٢٧٣
القسم الثاني: المفاهيم الفلسفية ٢٧٥
القسم الثالث: المفاهيم المنطقية ٢٨٠
رأي الطوسي ومناقشته ٢٨١
المبحث الثاني: القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها ٢٨٤
١ ـ القضايا الخارجية ٢٨٥
٢ ـ القضايا الذهنية ٢٨٦
أضواء على النص ٢٨٨

الفصل التاسع / الشيئية تساوق الوجود

مفهوم المساوقة وفرقها عن المساواة ٢٨٩
الدعوى الأولى: الشيئية لا تساوق الوجود ٢٩١
لماذا آمن المعتزلة بهذا الرأي؟ ٢٩٥
الدعوى الثانية الواسطة بين الوجود والعدم ٢٩٧
أضواء على النص ٢٩٩

الفصل العاشر / في أنه لا تمايز ولا علّية في العدم

العدم وبناء المعرفة ٣٠٥

تمييز العدم ٣٠٦
العدم والعلية ٣٠٨

الفصل الحادي عشر / في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

ما هو المراد من المعدوم المطلق ٣١٣
انقسام الحمل إلى الأولي والشائع ٣١٥
اصطلاح آخر في الحمل الأولي والشائع ٣١٦
الجواب عن الشبهة ٣١٨
أضواء على النص ٣٢٢

الفصل الثاني عشر / في امتناع إعادة المعدوم بعينه

الأمر الأول: تحرير محل النزاع ٣٢٥
الأمر الثاني: السبب في طرح هذه المسألة ٣٢٧
الأمر الثالث: الأقوال في المسألة مع أدلّتها ٣٣٠
القول الأوّل: امتناع إعادة المعدوم بعينه ٣٣٠
الوجه الأوّل: تخلّل العدم بين الشيء ونفسه ٣٣١
الوجه الثاني: إعادة المعدوم تستلزم وحدة الكثير ٣٣٢
الوجه الثالث: إعادة المعدوم تستلزم الانقلاب أو الخلف ٣٣٣
الوجه الرابع: جواز الإعادة يستلزم عودات لا متناهية ٣٣٤
القول الثاني: جواز إعادة المعدوم بعينه ٣٣٥
أضواء على النص ٣٣٧

المرحلة الثانية

وفيها فصل واحد

الفصل الأوّل / في الوجود الخارجي والوجود الذهني

الأمر الأول: أهمية وفائدة البحث ٣٤٥
الأمر الثاني: تاريخ هذه المسألة ٣٤٦
المقام الأوّل: الأقوال في المسألة مع أدلّتها ٣٤٨
القول الأوّل: نظرية الحكماء ٣٤٨
أدلّة الوجود الذهني ٣٥١
الأوّل: الأحكام الإيجابية الصادقة على المعدومات ٣٥١
الثاني: الكلّي العقلي غير موجود في الخارج ٣٥٢
الثالث: الماهية الصرفة غير متحقّقة في الخارج ٣٥٤
الفوارق بين الوجوه ٣٥٥
القول الثاني: نظرية الإضافة ٣٥٧
القول الثالث: نظرية الشبح ٣٦٠
ردّ الحكماء على نظرية الشبح ٣٦٣
تتمّة ٣٦٥
المقام الثاني: الإشكالات الواردة على الوجود الذهني ٣٧٢
الإشكال الأول: اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد ٣٧٢
الإشكال الثاني: اندراج شيء واحد تحت مقولتين ٣٧٥
الجواب الأوّل: نظرية الإضافة ٣٧٧
الجواب الثاني: نظرية الشبَح ٣٧٧
الجواب الثالث: نظرية الفاضل القوشجي ٣٧٨

الجواب الرابع: نظرية الانقلاب ٣٨٠
مناقشة نظرية الانقلاب ٣٨٢
الجواب الخامس: نظرية المحقّق الدّواني ٣٨٥
الجواب السادس: نظرية صدر المتألهين ٣٨٨
معالجة إشكال التناقض ٣٩١
تاريخ تقسيم الحمل إلى الأولي والشائع ٣٩٣
الإشكال الثالث: الجمع بين المتقابلات ٣٩٧
الإشكال الرابع ٣٩٩
الإشكال الخامس: انطباع الكبير بالصغير ٤٠٥
تجرّد العلم عن المادّة ٤٠٦
الإشكال السادس: عدم حضور الماهيات في الذهن ٤٠٩
الإشكال السابع: اجتماع الكلية والجزئية في شيء واحد ٤١١
أضواء على النص ٤١٣

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

الفصل الأوّل / الوجود في نفسه والوجود في غيره

تحرير محل النزاع ٤٢٨
أهمّية هذا التقسيم ٤٣٣
النتائج المترتّبة على هذا البحث ٤٣٤
أضواء على النص ٤٣٩

الفصل الثاني / كيفية اختلاف الرابط والمستقل

الفائدة من البحث ٤٤٦
معنىً آخر للتخالف النوعي ٤٥٠
أضواء على النص ٤٥٢

الفصل الثالث / من الوجود في نفسه ما هو لغيره وما هو لنفسه

أضواء على النص ٤٥٧

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث الوجوب والإمكان والامتناع وفيها تسعة فصول

الفصل الأوّل / في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

البحث الأوّل: تحديد موضوع المفاهيم ٤٦٧
البحث الثاني: وجه تقسيم المواد إلى ثلاث ٤٧١
البحث الثالث: تعريف المواد الثلاث ٤٧٢
أضواء على النص ٤٧٦

الفصل الثاني / انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

أضواء على النص ٤٨٩

الفصل الثالث / واجب الوجود ماهيّته إنيّتهُ

البحث الأوّل: تحرير محلّ النزاع ٤٩٢
البحث الثاني: النتائج المترتّبة على المسألة ٤٩٤
البحث الثالث: الأقوال في المسألة ٤٩٧
اعتراض الرازي والجواب عنه ٥٠٤
أضواء على النص ٥٠٩

الفصل الرابع / واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

البحث الأوّل: تحرير محلّ النزاع ٥١٤
البحث الثاني: الدليل لإثبات القاعدة ٥١٨
اختصاص القاعدة بالصفات الذاتية ٥٢١
البحث الثالث: النتائج المترتّبة على ثبوت القاعدة ٥٢٣
أضواء على النص ٥٢٨

الفهارس التفصيلية

فهرس الآيات ٥٣٣
فهرس الروايات ٥٣٧
فهرس الأعلام ٥٣٩
فهرس المصادر ٥٤٤
فهرس المصطلحات ٥٥١
فهرس الأبيات الشعرية ٥٧٨
فهرس الموضوعات ٥٨١