من أشعة الإيمان

الجزء الأول

المثل الأعلى في الفلسفة

آية الله العظمى الشيخ
محمد طاهر آل شبير الخاقاني

شبكة الفكر
alfeker.net



المثل الأعلى في الفلسفة

تأليف

آية الله العظمى الشيخ

محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس سره

موسوعة الخاقاني (٢)
المثل الاعلى في الفلسفة
آية الله العظمى الشيخ محمّد طاهر آل شبير الخاقاني ﷺ
▣ الناشر: باقيات
▣ المطبعة: وفا
▣ الطبعة: الاولى ـ ١٤٢٩ هـ.ق
▣ الكميّة: ١٠٠٠ نسخة
▣ شابك : ١ـ١٨ـ٥١٢٦ـ٦٠٠ـ٩٧٨
▣ شابك الدورة: ٤ـ١٧ـ٥١٢٦ـ٦٠٠ـ٩٧٨
«كافة حقوق الطبع محفوظة و مسجلة»

باقيات (للطباعة والنشر)، ايران، قم، شارع معلم، رقم ٤٤ ـ هاتف: ٧٧٤٣٩٠٠ (٠٢٥١) جوال: ٥٦٢٥ ٢٥٢ ٠٩١٢


بسم الله الرحمن الرحيم

المثل الاعلى في الفلسفة (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تجلّى بذاته كل جميل و تحلى بصفات جلاله كل جليل فأشرقت بنوره الكائنات وأظهر بقدرته عالم المادة و المجردات وأشكره على نعمائه و أستعين بالصبر على بلائه و أفضل تحية و صلاة على الموجود الأتم من أتى جوامع الكلم ولطائف الحكم محمد صلى الله عليه و آله المعصومين و على صحبه التابعين له و المقتدين بأحكامه و آثاره.

أما بعد فقد خطر في بالى أن أكتب مؤلفاً في الفلسفة على تنوعها والمذاهب التي فيها من غير تعقيد عبارة و لا محاولة تعظيم المطالب بالإنشاآت الخطابية و المحاولات البيانية بل أداء المقصود و المطالب الفلسفية بأوجز بيان و أوضح تعبير سائلاً من الله الكريم أن يمدّنا بالتوفيق و التسديد.

و قد بيّنا في هذا السفر مسالک الفلسفة من فلسفة إسلامية من الأشاعرة و الإمامية، ومن الفلسفة الإغريقية و الفلسفة الطبيعية و السوفسطائية، و قد أفردنا لكل فلسفة بحثاً ليطلع الباحث على أسرار الفلسفة، و إن الفلسفة الحقة التى لا يغيرها الزمن و لا تبدلها الآراء هى الفلسفة التى جاء بها الانبياء وختمها سيد الرسل صلى الله عليه و آله.

و قد تعرضنا أيضاً للفلسفة الغربية و مقارنتها للفلسفة الإسلامية و قد بيّنا التقارن بين الآراء و أوضحنا المسالك و أن الذي تبتنى عليه القواعد الفلسفية بالبرهان و الدليل هى الفلسفة الإسلامية و أنه لولا علماء الإسلام و تنقيحهم وتهذيبهم للفلسفة اليونانية الإغريقية بين فروض و محاولات لا واقعية لكثير منها، و بينما هو مطابق لقواعد المذاهب و الأديان. و سنذكر تقديماً في هذا الموضوع من انقسام الفلسفة إلى آراء و مذاهب غربية و شرقية ليتضح للباحث أصول الفلسفة، ولا ينبغى للباحث الفلسفى أن يسترسل للفلسفة الاغريّقية، و إن الميزان في كل فن هو ما قام عليه الدليل و البرهان و إنى لم أتعرض في هذا السفر إلى

الإشكالات و النقوض لئلا تضيع الحقيقة على طالبها، وقد سميته «بالمثل الأعلى»[١] راجياً من المولى القدير أن ينفع به رواد العلم وأسأله تعالى التوفيق بما يحب و يرضى.

١. إبتداء تأليف هذا الكتاب سنة ١٣٦١ هـ ـ ثم أضفنا إليه ما يناسب فلسفة العصر مؤخراً (منه ﷺ).

تقديم :

إن من راجع الفلسفة وجدها على مذاهب و طرق فترى فلسفة إسلامية و عندما تلاحظها تراها على مبان فلسفة الأشاعرة و المفوضة و فلسفة الإمامية الإثنى عشرية، وسيأتيك توضيح ذلك على أضواء البحوث الاتية وفلسفة يونانية وهي فلسفة ماديّة، و فلسفة سوفسطائيّة، و إلهيّة و هم أتباع فيثاغورث و جماعة ممن عاشروا داوود وسليمان عليهما السلام حتى اتصلت هذه الفكرة بسقراط الحكيم و كان سقراط إلهياً وأخلاقياً و لم تتعدى فلسفته التوحيد و الأخلاق و قد نشأت المدرسة اليونانية في أيامه على يده و من بعده على يد تلميذه أفلاطون و ارسطو.

ولكن الهدف من فلسفة أرسطو هو الجمع بين المادة و الروح و العقل فيبحث عن المادة من الأجسام والعناصر و يبحث عن العقول المجردة، ففلسفته من ناحية مادية و من ناحية أخرى روحية عقلّية حتى أصبح أتباع أفلاطون يعرفون بالحكمة الإشراقية و أتباع أرسطو أصبحوا يعرفون بالفلسفة المشائية، و إن فلسفة أفلاطون تبتني على إشراقات النفوس و تجلياتها و إلهاماتها من دون حاجة إلى البراهين و الأدلة و الأقيسة المنطقية، أما فلسفة أرسطو فتبتني على الأدلة و على الأقيسة المنطقية.

و قد حاول صدر المتألهين الجمع بين فلسفة أفلاطون و أرسطو فبنى على أنّ الأساس واحد و أنّ التوجه من كل منهما إلى هدف غير متعدد، و قد عُرف صدر المتألهين أنه في البدء مشائّى و في الختام إشراقّي، فأول ما يبدء بالفلسفة المشائيّة و يقيم الأدلة في مباحثه على طريقة المشائيين.

و سيأتى منا أنه لايمكن إرجاع الهدفين إلى هدف واحد في جميع المواضيع وأن الفلسفة إذا ثبتت على قواعد المشائيين لا تقوم على الهدف الذى قام عليه الإشراقيون من إلهامات النفس و إشراقاتها على الحقايق، و إن من راجع تاريخ أفلاطون لا يجده مختصرا على مذهب سقراط في فلسفته من الأخذ بالتوحيد الخاص والأخلاق بل تراه و قد تأثرت نفسه بفلسفة الهند و مصر و سنتعرض إنشّاء الله إلى فلسفة كل قوم و مذهب.

وإن الفلسفة اليونانية لم تأخذ وجهة في العالم إلا بفلاسفة الإسلام، فإن فلاسفة الإسلام كالفارابي و الشيخ الرئيس و ابن رشد العربى و المحقق الطوسي والسيد الداماد و الفيض الكاشاني و صدر المتألهين، هم الذين بالغوا في فلسفة اليونان بأحسن توجيه و لا سيما نابغة عصره صدر المتألهين، فإن من راجع فلسفته يراها فناً محكماً وقواعد برهانية و الإ فقبل صدر المتألهين حتى في زمان الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى وابن رشد لم تكن الفلسفة بما هى اليوم بأيدينا فكيف في زمان اليونان في عهد أفلاطون وأرسطو حيث تشريع الفلسفة و فنها.

أنظر إلى ما أسسه أرسطو من علم الميزان تراه قواعد غير محكمه و مسائل مقطعة لايستفاد من مجموع ما ذكره فناً من الفنون، وتراه قد منع العبادة لله و زعم أنها منقصة للواجب تعالى و أنه تعالى فوق العبادة حتى ظهر فلاسفة الإسلام فأخرجوها عن التقطيع و عدم ارتباط بعضها ببعض إلى فن عقلى ينحل إلى المعرف و الحجة و إلى الكليّات و القضايا و إلى البراهين و الأقيسة و أصبح فناً يحتاج إليه في براهين العلوم و معرفتها و إن كان في الميزان و قوانينه من غرائز الإنسان و جبلته كما أوضحناه في منطق المثل الأعلى.

أما فلسفة السوفسطائيين[1] على اختلاف أنحائها فلسفة لم تبتن على براهين و لا معارف علمية، و إنما هى جدل وإنكار الواضحات و إنكار الإنسان حتى لنفسه، في الحقيقة لاتصلح أن يوردها الإنسان في قواعد الفلسفة فإنها فلسفة تشكيك دائما في معرفته الحقائق و ليس أن علم الإنسان و معرفته وسيلة إلى الإطلاع على حقائق الأشياء و الإنسان مازال إلا مشككاً و لاوسيلة له إلى المعرفة. وهذا المذهب كان عليه كثير من علماء اليونان حتى ظهر فيثاغورث و سقراط و أفلاطون و أرسطو فخفضوا صوت هؤلاء في القرون

١. من أشهر فلاسفة السوفسطائين بروتاگوارس وأنتيفون و تراسى و ماكوس و قورقياس بركلاى و شو پنهاور

المتأخرة.

و اختار هذا المذهب باسكال و مونتنى من الغربيين. واستدلوا أولا: أن الحقايق يرتبط بعضها ببعض و لما كانت الحقايق ترتبط ببعض فليس لنا طريق إلى معرفتها حتى معرفة بعضها بل و ليس لنا معرفة حتى في الظواهر التى نشاهدها و مع خطأ النفوس باعتبار بيئآتها و اجتماعها نراها تختلف في الإدراك أشد الإختلاف و مع هذه الإختلافات شرقاً و غرباً و اجتماعاً و بيئة كيف يمكن أن نرى الواقع و نصل إليه من طريق المعارف النفسية.

و أما فلسفة النقد فقد تبناها (كانت) و غرضه من هذه الفلسفة هو التشكيك في معرفة ماوراء المادة و إن فكر الإنسان و تعقله لايجوز أن يخرج عن حدود الزمان و المكان فتفكيره و عقله دائماً محدود و مقيد بزمان ومكان و لما كان العقل والتفكير البشرى لا يمكنه أن يخرج عن حدود الزمان و المكان فلا يمكن لعقل الإنسان أن يعرف مطلق الوجود، و الفلسفة الأولى التى هي وراء المادة، بل لايمكن أن نحيط بحسب إحساساتنا المتأخرة إلا بعالم المادة.

و أخذ «كانت» في برهان رياضي و حاصله «أن الذى في دائرة الزمان والمكان لا يمكن أن يعرف ماوراء المادة، فالفن الرياضى قاض بعدم الإطّلاع على معرفة ماوراء المادة و هو معرفة الأمور النسبية المادية دون معرفة مطلق الوجود الذى تبتنى عليه فلسفة إلهية و أن ليس في علم النفس إمكان التصور المطلق و إنّما يرجع كله إلى ظواهر الأمور». و يعتبر من مؤسسى هذا المسلك «أقوست كنت» و أن هذه الفلسفة عين فلسفة «كانت» و لكن بصورة مفصلة و إن «كانت» و من يتبعه في الرأى يحاولون في فلسفتهم أن الحركات الذهنية الدماغية حيث لا تخرج عن عالم الطبيعة و عالم الزمان و المكان، فالذهن محدود بحدود طبيعية و زمانية و مكانية فلا يمكنه أن يشاهد أو يحيط أو يدرك ماوراء الطبيعه و سيأتي منا إنشاء الله في مباحث المادة، و أن المادة لا يمكن أن تدرك نفسها.

و أما فلسفة الجزميين فقد اختار هؤلاء من زمان أفلاطون و أرسطو إلى زمان الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى و الفارابى و ابن رشد إلى زمان صدر المتألهين و من بعدهم ديكارت و أتباعه «كاسبينوزا و مالبرانش و لايب نيتس» أن الإنسان لا تختص معرفته بالأمور الجزئية و القيم الفردية بل العقل أعلى إدراكاً في معرفة حقايق الأشياء و أن بحثهم عن الوجود بما هو هو وعن التوحيد و العقول و النفوس.

و أما الفلاسفة التجريبيين ففلسفتهم تبتنى على التجربة و الإستقراء في مقام التحليل و لا تبتنى على أصول كلية فهى تجربة الجزئيات و يستفيدون من هذه التجارب حكما كليا ولكنه مبنى على الأحساس و التجربة.

وإن الفلسفة الإسلامية التى أشرنا إليها تبتنى على مذاهب أربعة، المذهب الإمامي الذى يبتنى على التوحيد الحقيقى و على العدل و على الرسالة و الإمامة و الإعتراف بيوم يجزى العباد على أعمالهم، إن خيراً فخير و إن شراً فشر.

أما فلسفة اليونانية فمن زمان سقراط و ما قبله إلى زمان فيثاغورث كانت فلسفة تتبع الشرايع كشريعة داود و سليمان و غيرهما من الأنبياء و كانت تابعة لتعاليم الأنبياء من بنى إسرائيل حتى جاء دور أفلاطون و أرسطو فجعلوا فلسفتهم فلسفة لا ارتباط لها بالأديان و إنما هى مستقلة في الرأى و التفكير، و إن فلاسفة الإسلام كالشيخ الرئيس و الفارابى و الخواجه نصير الدين الطوسى و ابن رشد و السيد الداماد و صدرالمتألهين و الفيض الكاشانى لم يساعد زمانهم على بث الفلسفة في المجتمع و كانوا منحازين عن المجتمع و يراهم عموم الناس انهم اتباع الفلسفة الاغريقية فتجنبهم الناس و لهذا ما قدر و اعلى بث الفلسفة في عالم المجتمع.

فما نراه من بعض كتاب العصر من الإشكال على فلاسفة الإسلام لا مورد له فإنّه لو كان في زمانهم لحل به ما و قعوا فيه. و اما الفلسفة المادية، فيرى بعضهم كطالس أن الأصل في العالم هو الماء و آنكسيمس يرى أن الهواء هو الأصل، و أما أُمبيدو كلس فيرى ان العالم أصله العناصر الأربعة، «الماء و التراب و الهواء و النار»[1] و تتكون الطبيعة و الأمور المادية من عشق بعض العناصر لبعضها الاخر او لتضاد العناصر بعضهم يرى أن المادة هى الأصل للعالم و أنها مركبّة من ذرات صغيرة غير متناهية لا تنقسم و لا تضمحل و لا تنهدم و هى المسماة بالعصر الحديث بالأتم[2].

إن هذا الذرات مختلفة من جهة الكم و الكيف و انها دائماً في حالة حركة، وان سقوط هذه الذرّات في الفضاء يوجب إيجاد الأجسام، و أما «أقوست كنت» فينكر الفلسفة العقلية و النظرية. و إن الفلسفة المادية تنقسم إلى قسمين الإعتماد على المنطق المادى

١. وإن كانت هذه الآراء لا تتطابق مع العلم الحديث في هذه العصور. (منه ﷺ)
٢. وإن كان الأتُم يتشكل من ذرات عديده. (منه ﷺ)

الثابت و الإعتماد على المنطق المادى المتحول و المنطق المادى الثابت يسمى عندهم بما تريباليسم، و المتحوّل بما تريباليسم ديالكتيك.

واختار ديكارت أن الناس لو طلبوا العلوم العملية و طبقوها عملا في المدارس و الجامعات لكان الناس في الفائدة أكثر من الحكمة العلمية النظرية إلا أنّ هذا الكلام منه في مقام المنفعة الدنيوية، أما معرفة التوحيد و علم الشرايع و رسالة السماء و المعاد فتتوقف معارفها على العلوم النظرية و المعارف العلمية. و أما «قواست كنت» ففى محاولاته الفلسفيه يحاول أن الفلسفة العلمية وسيلة للفلسفة العملية و لا يرى للفلسفة العلمية الموضوعية، و لا يرى في الفلسفة إلا الفلسفة العملية من الطبيعيّات والرياضيّات و لا يرى العلم إلا وسيلة لها، وإن الفلسفة حسب التتبع في معرفتها و في معرفة أربابها يختلفون اختلافاً كثيرا.

فبعض يرى أن المعرفة التى توصله إلى العلم بحقايق الأشياء يمكن أن تدخل تحت قواعد محكمة وافية برهانية لا تختلف و لا تتخلّف و بعض لا يرى هذا المسلك بل يرى أنّ المعرفة و إن كانت طريقاً للعمل و لكن المتحصل و الثابت منها ليس على نحو الأمور العامة و الكلية وإنما يبلغ الإنسان في المعرفة إلى بعض الحقايق لا إلى جميعها و بعض آخر يرى أن العلوم الكلية و النظرية ممالا يمكن التوصل إليها وإنما يتوصل إلى العلوم الطبيعية ونحوها، و إلا فالوصول إلى حقايق الأشياء من دون استقراء و تجربة لا يحصل للباحث عن العلوم و بعض أفرط في ذلك و وقع منه التشكيك و التردد في جميع المعلومات وأصبحت هذه الفلسفة هى المعروفة بفلسفة السوفسطائيين كما تقدم منا بيانه.

الحاجة إلى الفلسفة

الضرورة قاضية باحتياج كل مدرِك شاعر إلى معرفة الوجود و أسبابه وعوارضه و هذا حكم فطرى جبلِّى حاكم في الإحتياج إلى الفلسفة من كل إنسان ذي شعور إما لأصل الفلسفة و إما لتفريعاتها كالطبيعى و الرياضى أو الإقتصاد أو التشريعى من الأحكام الإلهية أو الخُلقى، وإن الضرورة قاضية بأن الإنسان متوجه إلى معرفة الوجود و أطواره و معرفة نفسه، ومبدئه، ولكل صنف من البشر توجه خاص و هدف مخصوص من أنواع الفلسفة وأقسامها و قد يكون لبعض النفوس قابليات واستعدادت لبعض أنواع الفلسفة دون أنواعها الأخر والإنسان مجبول على التوجه إلى أنواع الفلسفة على اختلافها و على حسب إستعداد نفسه و قابليته من الفلسفة الأولى أو مطلق الفلسفة النظرية أو أحد أنواع الفلسفة العملية.

و في القرآن الكريم القواعد المحكمة في الفلسفة الاسلامية، وإن السنّة النبوية وكلمات أئمة الهدى جاءت على طبق فلسفة القرآن المبتنية على التوحيد و معرفة الوجود غير المتناهي الذى هو مبدء كل وجود و غاية و سنوضح إن شاء الله على سير البحوث الآتيه.

إنّ ما حرره الفلاسفة قديماً وحديثاً و ما كتبه الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى وابن رشد العربى وصدر المتألهين في كتبهم الفلسفية ليست إلا أضواء ولمعات من فلسفة الكتاب والسنّة وإن منتهى ما حققه الفلاسفة من الإسلام هي أضواء ذلك النور ونتائج تلك القواعد التى أسسها الإسلام في الكتاب و رسالة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وكلمات أئمة الهدى، إنّ الفلسفة اليونان و الفلسفة الطبيعية و ما جاء من علماء العصر الحديث سيأتي منا إنها لا تبتنى على قواعد محكمة إنْ لم ترجع إلى القواعد البرهانية وإلا فهي خيالات لا يمكن ركون النفس إليها واعتبارها علما و فناً محكماً.

تعريف الفلسفة

الفلسفة و الحكمة تطلق على مفهوم الوجود، و هو المقصود في موضوع كتابنا و المبحوث عنه في فن الفلسفة العامة، وإذا أطلقت الفلسفة على ما عدى الوجود فهو على وجه المجاز أو من لوازم الوجود، وإنّ المعنى الحقيقى الأصيل للفلسفة هو الوجود.

والفلسفة كلمة يونانية دخيلة في لغة العرب و هى تساوق الحكمة والفيلسوف في مصطلح الفلاسفة هو الشخص الذى يُؤْثر الفلسفة و الحكمة و يشتاق إليها ويوجه غرضه في الحياة في البحث إلى القواعد الفلسفية، و نقل عن «فيثاغورث» أن لا حكيم ولا فيلسوف في الحقيقة إلا الله وحده و لا ينسب الشخص إلى الحكمة إلا إذا أثار في نفسه الحكمة و الفلسفة.

و من فحوى الكلمات يظهر أن الفلسفة في لغة اليونان تساوق عندنا الحكمة الإلهية و غيرها من الفنون، بل تساوق الفلسفة الإلهيه فقط و قد تأدب (فيثاغورث) فنقل إسم الفلسفة في القرن السادس إلى المبدء الأعلى و عبر عن الله تعالى بالحكيم والفيلسوف، و قد شاع أيضاً بين أرباب الفن إطلاق الحكمة على الفلسفة الإلهية وإطلاق الفلسفة على العلوم الطبيعة.

ويرى الباحث أن الفلسفة القيمة تطابق الشرع القويم، فالشرع فلسفة ظاهرية والفلسفة شرع باطنى، فكل يطابق الآخر و إلا كانت أوهاماً و خيالات و سيتضح ذلك على ضوء البحوث الآتية، وقد ورد المدح في الكتاب الكريم للفلسفة في مواضع عديدة، قال

تعالى «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيرا»[١] و أثنى الله على انبيائه وأوليائه بوصف الحكمة حيث قال تعالى: «هو الذى بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة»[٢] «و آتينا لقمان الحكمة»[٣] ووصف الله نفسه في كتابه بالحكمة فقال «تنزيل من حكيم حميد»[٤] «و هو العزيز الحكيم»[٥] «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير»[٦] ووصف كتابه المجيد بالحكمة «يس و القرآن الحكيم»[٧].

و كم للقرآن الكريم من تصريح و إيماء للفسفة النظرية و العملية وقد قال في مقامات الأنبياء ومنازل الأولياء أخباراً عن قول إبراهيم الخليل عليه السلام «رب هب لى حكماً و ألحقني بالصالحين»[٨] فقد دعى خليل الرحمن ربه أن يهبه الحكمة النظرية بقوله «هب لى حكماً» و الحكمة العملية بقوله «وألحقنى بالصالحين» و في نداء الله لموسى الكليم «إنني أنا الله الا إله إلاّ أنا فاعبدني»[٩] فأشار إلى الفلسفة النظرية بقوله «إنني انا الله» و الى الفلسفة العملية، بقوله «فاعبدنى» وأشار الى الفلسفتين في خطابه إلى رسوله الاعظم صلى الله عليه وآله «إعلم أنه لا إله إلاّ الله و استغفر لذنبك»[١٠].

وليس المقصود توبيخ النبي أو تقريعه بل توجيهه إلى التربية القويمة و العمل الصالح، كما قال «فاستقم كما أمرت»[١١] و قد أشار الله إلى المنزلتين لأنبيائه و أوليائه بقوله «ان انذروا انه لااله الا انا فاتقون»[١٢].

قالتوحيد في الآية الكريمة للفلسفة النظرية و التقوى للفلسفة العملية، و إنّ كل آية في القرآن الكريم اتجهت إلى التوحيد وأصول الأديان من العماد والنبوة والولاية فهدفها تحقيق الفلسفة النظرية، وكل آية اتجهت إلى العبادة و العمل أو تعرضت إلى الإستغفار و رسوخ الإيمان أو إلى مقام الزهد و الورع فهى تشير إلى فلسفة السير والسلوك في مقام العمل و بيان منازل الأسفار و مراحل الإنتقال، من منزلة إلى أخرى.

ألا فانظر إلى مقام الفلسفة النظرية في آيات الكتاب الكريم من قوله «شهد الله أنه لا

---

١. البقرة: ٢٦٩.
٢. الجمعة: ٢.
٣. لقمان: ١٢.
٤. فصلت: ٤٢.
٥. الحديد: ١.
٦. هود: ١.
٧. يسّ:٢.
٨ الشعراء: ٨٣
٩. طه:١٤.
١٠. محمد: ١٩.
١١. هود: ١١٢.
١٢. النحل: ٢.

إله إلاّ هو قائماً بالقسط والملائكة وأولوا العلم»[١] وقوله في بعض الآيات «وهو اللطيف الخبير»[٢] وقوله تعالى «وهو الغفور الودود ذوالعرش المجيد»[٣] «وهو السميع البصير»[٤] «لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير»[٥]، وهو «ذو القوة المتين»[٦] إلى غير ذلك من آيات التوحيد من الفلسفة النظرية.

وفي صراط هذه الآيات و نهجها آيات بعث الأنبياء وكيفية إرشادهم للنفوس البشرية و بيان تحمل أعباء الرسالة، قال تعالى «و اذ ارسلنا موسى إذهب إلى فرعون إنه طغى»[٧] «أتدعون بعلا و تذرون أحسن الخلقين»[٨] و «يا قوم قد أبلغتكم رسالات ربى و نصحت لكم»[٩] و قوله تعالى «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته»[١٠]، الى غير ذلك ممادل على المعارف من توحيد ونبوة وولاية و عقائد ويقين وإشارات إلى معرفة المعاد. ثم انظر الى مقام العمل ولعل أكثر الآيات جاءت بلحن الفلسفة العملية أكثر مما جاءت من الآيات في الفلسفة النظرية، خطابا لأفراد الإنسان في الفلسفتين على قدر عقول عامة المخاطبين.

وبيان ثمرات العمل فقد يؤل بالمرء في معارفه إلى أقوى الأدلة والبراهين و إلى أتمّ مراحل الكشف و العرفان، فإن العلم وإن كان من مبادىء العمل و علله إلا أن العلم قد يؤل بالنفس و العقل إلى أعلى درجات الشهود و العيان فإن لكل عمل أثراً في النفس و إن لكل ارتسام في النفس شهوداً في العقل، و قد يشتمل القرآن الكريم، كما عرفت على الفلسفة النظرية و العملية في آية واحدة فتدل على العمل و الأخلاق، و إلى فضيلة العلم و العمل كما تشاهده في بعض الآيات المتقدمة.

و قد ورد الجمع بين الحكمتين في كلمات إمام الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام «رحم الله امرء أعدّ لنفسه و استعد لرمسه و علم من أين، و في أين وإلى أين» أعد لنفسه الباقيات الصالحات واستعد لقبره عن السؤال والمناقشة و مهد لقبره جزاء الثواب والبعد عن العقاب، وعلم من أين. علم أنه جاء من المبدء الأعلى، من القدرة المطلقة، من المشيئة

١. آل عمران: ١٨.
٢. الأنعام: ١٠٣.
٣. البروج: ١٤، ١٥.
٤. الشورى: ١١.
٥. الأنعام: ١٠٣.
٦. الذاريات: ٥٨.
٧. طه: ٢٤.
٨. الصافات: ١٦٥.
٩. الاعراف: ٩٣.
١٠. المائدة: ٦٧.

الإلهية، من الإرادة الأزليّة، و في أين نشأ، من عالم العناصر ومن المادة حتى صار عقلا، ومن الحيوان حتى صار ملكاً، فهو الحيوان بجسمه، و الملك بروحه وعقله، توجه من عالم وضيع إلى عالم رفيع فتبارك الله أحسن الخالقين.

ثم وإلى أين فإليه سبحانه الرجوع و المآل، و إليه ينتهى كل حال و إليه ترجعون، فمنه المبدء و إليه المنتهى، و يبقى الإنسان ببقاء الحق، فإذا تخلق بالحكمتين وشملته عناية الفلسفتين بأخلاق الله، قال الرسول الأعظم ﷺ «تخلقوا بأخلاق الله»[١].

١. الاسماء الحسنى الملا هادى السبزواري ج٢ ص٤١.

الآراء في تعريف الفلسفة

إن أوّل خاطرة تخطر في الذهن، هو السؤال عن مفهومها وعن حقيقتها وأطوارها و شئونها، فإذا سأل السائل، ما الفلسفة فقد يجاب بتعاريف ذكرها أرباب الفن من قديم و حديث، الفلسفة[1] هي «العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية»، كما صرح به صدرالمتألهين في أسفاره أو أن «الفلسفة معرفة حقائق الموجودات و نظامها الجميل لمعرفة المبدع الأوّل» كما نسب إلى أفلاطون».

و قد عرفها جماعة من الفلاسفة تبعاً لسقراط و تلميذه افلاطون و المعلم الأوّل أرسطو باختلاف يسير في التعبير مع حفظ المفهوم و المعنى «بأنها البحث العقلي عن حقائق الموجودات لمعرفة المبدع»، و عرفها الشيخ الرئيس، وابن رشد، تبعاً للفارابي باستكمال النفس الإنسانية، بالتصديق للحقائق النظرية و العلمية على قدر الطاقة الإنسانية».

ويقرب من هذا التعريف، ما عن صدرالمتألهين في الحكمة النظرية من أسفاره حيث قال: «الفلسفة إستكمال النفس الإنسانية لمعرفة حقائق الموجودات، تحقيقاً بالبرهان لا أخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الانساني»[2]، و فسرها بعضهم «بخروج النفس من القوة[3] إلى الفعل و إلى كمالها الممكن في جانبى العلم و العمل، و يقصدون بذلك خروج

---

١. في الاسفار عرف صدر المتألهين الفلسفة بأنها استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات. الحكمة المتعالية ج١ ص٢٠.

٢. الحكمة المتعالية ج١ ص٢٠ السفر الأول.

٣. قال صدر المتألهين قدس سره معرفا القوة فى الحكمة المتعالية ج٣ ص٢ - ٤ «إن لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة ولكنها يشبه أن تكون موضوعة أولا للمعنى الذي في الحيوان ←

ملكات النفس و الإنسان الشاعر المدرك للكمالات النفسية، من عالم القوة إلى العالم بالفعل فيتصف بالصفات الكاملة و التشبه بأخلاق الله و التجرد عن عالم العناصر والمادة.

وعرفها صدرالمتألهين بتعريف آخر في كتبه و أسفاره و تبعه شارح كلامه السبزواري:«بأنّ الحكمة نظم العالم نظما عقلياً، مضاهياً للعالم العينى ليصير الإنسان عالماً عقلياً فيتشبه بالحق و يقتدى بالخالق بقدر الطاقة البشرية فيجهد بمقدار استعداده، فينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور والظلم، وجوده عن البخل، و حلمه عن السفه والطيش ويشبّه نفسه بالخالق، في صفاته و أفعاله، و يتخلق بأخلاق الله، على طبق ما استعدت به نفسه للقبول الإلهي، و التجرد عن المادة و عن عالم العناصر بمقدار ما يمكنه من التجرّد، إذ التجرّد الحقيقي لا يمكن في من تلّبس بالمادة و كان من عالم العناصر و المادة»[1].

تعريف الفلسفة عند الغربيين

هذا وقد وجدنا لطائفة من علماء الغرب المتجددين منهم و القدماء تعاريفاً لا تختلف بالمعنى عما ذكرناه، الفلسفة معرفة الحقائق الثابتة أو دراسة العقل البشرى أو الطبيعة الإنسانية، وإن كان ظاهر الأخير الإختصاص بالفلسفة الطبيعية.

وقد عرفها «ديكارت» بأنّ الفلسفة هى العلم العام لجميع العلوم و عرفها جان ديوئى، أن الفلسفة سعى من الفيلسوف في معرفة ما هو متناقض في عالم الكون ومتضاد من الفرد و المجتمع و المادة و العقل و الجسم و الروح و حقيقة الإنسان والمادة و التصورات العقلية و العلم اليقينى بالشيء و العمل و سعى الفيلسوف في معرفة هذه الأمور لأجل توحيدها في نظره بحسب التجربة و التحليل و قد ذكر في كتابه المسائل الإنسانية أنّ حقيقة الفلسفة هى النظرية العامة من أجل التربية و التعليم ومؤدى ما يحاوله هذا الفيلسوف

← الذي يمكنه به أن يكون مصدرا لأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود ويسمى ضد الضعف وكأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة، ثم إن للقدرة بهذا المعنى مبدءاً ولازما، أما المبدء فهو القدرة وهي كون الحيوان يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ وضد ذلك المعنى هو العجز. وأما اللازم فهو أن لا ينفعل عنها وذلك الإنفعال يصده عن إتمام فعله، فلا جرم صار اللاإنفعال دليلا على الشدة وإذا ثبت ذلك الشيء فنقول: إفهم نقلوا إسم القوة إلى ذلك المبدء وهو القدرة، وإلى ذلك اللازم وهو الإنفعال» إنتهى كلامه قدس سره.

١. تعريف آخر للفلسفة لصدر المتألهين نفس المصدر السابق بتصرف من المصنف قدس سره.

بالعبارة الاوْلى هى الفلسفة المادية وفي العبارة الثانية الفلسفة العلمية النظرية فتنحل الفلسفة عنده إلى نظريات علميّة و إلى تجربة مادية عمليّة.

و أما «سارتر» فمن راجع فلسفته وجدها ماديّة ومهمته كما صرح بها حفظ المجتمع و مساواة الضعيف وإنّه لايحفظ المجتمع إلا بالإشتراكية وإنّ هؤلاء من الغربيين من الفلاسفة الإلهيين كديكارت و جان ديوئى و من الماديين كراسل و سارتر يخالفون الفلسفة السوفسطائية لأن فلسفة الإلهيين تبتنى على المنطق و البرهان والتجربة كفلاسفة الإسلام بخلاف السوفسطائين ككوركياس و غيره من اليونان.

استحالة تعريف الفلسفة

توضيح البحث

إعلم أنّ التعاريف على اختلافها، إن كان المقصود منها تعريف ماهية الوجود والفلسفة وشرح أجزاء الماهية التى تقع في الإصطلاح في الجواب عن السؤال «بما» الشارحة، المعبر عنها شرح الاسم والماهية، دون الشرح اللغوي، وإن جاء في بعض التعابير كما عن الشيخ الرئيس في إشاراته و الفيلسوف السبزوارى إطلاق الشرح على الشرح اللغوى لاعلى الشرح الاسمى وشرح الماهية الذى هو في إصطلاح الفيلسوف ما قابل شرح الحقيقة والوجود، وأمّا أن يقع التعريف، لحقيقة الوجود وأطواره وحالاته و هو المعبر عنه «بما» يقع في جواب السؤال عن حقيقة الشيء والجواب عن «ما» الحقيقية من وجوده و أطوار وجوده وحالاته، وإن كلاً من التعريفين أعني التعريف بالماهية وأجزائها أو التعريف بالوجود ممتنع.

أمّا امتناع تعريف الوجود و الفلسفة من حيث الماهية، فلأن مفهوم الوجود اذا ارتسم في الذهن كان ارتساماً أولياً و حضوره في الذهن إبتداء من غير ان يسبق بمفهوم آخر نظير المفاهيم التى تنسبق إلى الذهن ابتداء من غير تقدم مفهوم عليها نظيرما قالوه في مفهوم الشيء و الإمكّان والضرورة، وكمفهوم العدم و القدرة وإنّ مفهوم الوجود يساوق مفهوم الفلسفة و مفهوم الوجود أسبق من كل مفهوم بديهى كما سيأتي بيانه لرجوع المفهوم العام إلى مفهوم الوجود بالآخرة و المآل.

وإنّ كل تصور من التصورات راجع إلى تصور مفهوم الوجود والفلسفة وهو مفهوم

أوليّ لكل المفاهيم الأولية وجميع التصورات راجعة إليه، وإذا ارتسم الشيء في الذهن إرتساماً أوليّاً إمتنع أن يقع له معرف، إذ من الواضح أن المعرف هو الصورة المفصلة لصورة مجملة وصورة سابقة و اضحة لصورة مبهمة لاحقة، وإنّ الصورة المفصلة الشارحة للصورة المجملة هي أجلى و أسبق في الذهن من الصورة المعرفة.

إذ من الواضح أنّ التعريف ما قصد به إفادة شيء لم يكن في غريزة الإنسان وجبِلته موجوداً، أمّا لبيان حده و ماهيته أو بوجه يمتاز عما عداه وإنّ التعاريف المرسومة في الكتب الفلسفية للوجود أو الفلسفة إمّا تعريف للشيء بنفسه وإمّا تعريف للشيء بغيره و إمّا مستلزمة للدور كتعريف الوجود بالثبوت والكون وهما يترادفان مع الوجود أو الفلسفة أو يستلزم الدور كقولهم الوجود بما أمكن أن يخبر عنه فإن المخبر عنه هو الوجود.

قال الشيخ الرئيس في النجاة: إن مفاهيم الأوليّة لا يقع لها معرف، لأنها ترتسم في الذهن إرتساماً أوليّاً و ما يرتسم في الذهن ارتساماً أوليّاً لا يقع له معرف وشارح لماهيته وحقيقته وإلا لما ارتسم إرتساماً أوليّاً وهذا خلاف واضح، و مناقضة صريحة.

و ما ذكره الشيخ الرئيس موافقاً لما بيناه من الإمتناع في التعريف وإنّ مفهوم الفلسفة و الوجود هو أسبق من كل مفهوم بديهي لرجوع كل بديهي إلى مفهوم الوجود، والفلسفة هي حقيقة الوجود فلا يقع لها تعريف، و إلا فهو أوضح موارد الخلف والمناقضة.

فإنك إذا تصورت ماهية الإنسان مثلا ينحل التصور إلى الحيوان والناطق، وهكذا الحيوان والناطق ينحل إلى جسم حساس، و يصل الجسم الحساس إلى الجوهر و عندها يصل الذهن إلى أنّه موجود و تحقق مفهوم الوجود و الفلسفة هو أول الأوليّات فكيف يقع لها تعريف سابق عليها في التصور وإلا كان من أوضح موارد الخلف والمناقضة كما بيناه وإنّ الفلسفة في مفهومها عين مفهوم الوجود في مصطلح الفلاسفة.

إنّ الفلسفة هي عين التقرر و العلم بحقيقة الوجود، وإنّ العلم بحقيقة الوجود لا يمكن إلّا بالإحاطة به ولا يقع ذلك إلّا بالمشاهدة لحقيقته، فإنّ حضور شيء عند شيء آخر لابد و أن يقع من سنخ حضور المعلول عند العلّة التامة، و ليس هناك علة تامة في دائرة الوجود إلّا الحق سبحانه و تعالى فلا يحصل الشهود للوجود إلّا من الوجود الحقيقي، وحقيقة العلم بذاته و القائم على الموجودات بأسرها فإنّه الظاهر بنفسه والموجد للكائنات من غياهب الظلمة وإبرازها من سجن العدم، فسبحان من ألبس الماهيات والحدود حلل

نفسه من نور الوجود صبغة الله وما أحسن من الله صبغة.

فالفلسفة إذاً عند التحليل هى عين الوجود وأسبابه وعوارضه ومعرفة الوجود وأسبابه و عوارضه حقيقة لا تحصل إلا بالإحاطة و القيومية و العلّة التامة لما عداه ويستحيل ذلك إلا بالحضور و المشاهدة و لا يحصل ذلك إلّا من الواجب تعالى الذي هو حقيقة الوجود و القائم على كل موجود و نتيجة المطاف إن مفهوم الفلسفة أعرف المفاهيم وأوضح المعانى لدى العقل و لا يسبق مفهوم الوجود و الفلسفة مفهوم آخر ليقع معرفا للفلسفة وأما حقيقتها فلا يمكن الإحاطة بها إلّا من الواجب كما عرفت وأمّا تعريف الفلسفة و الوجود تعريفاً ماهوياً، فسيأتي توضيحه في تعريف الوجود أنه مما لا يمكن تعريف الوجود والفلسفة تعريفاً (بما) الشارحة الإسميّة إذ من الواضح أن الوجود والفلسفة ليس له ماهية، لا ماهية ذاتية و لا عرضية حتى يصح تعريفه في جواب «ما» الشارحة الإسميّة؛ لأنّ الفلسفة والوجود لا تعرف إلّا بالشهود والإحاطة، والشهود والإحاطة بالشيء لا يمكن إلّا بالواجب سبحانه تعالى و سيأتي بيان إمتناع ذلك في تعريف الوجود على وجه التفصيل.

نظرة و تحقيق

إنّ المقام يستدعى طوراً من البيان، و نحواً آخر من البرهان

إعلم، أنّ الغرض و الغاية من الفلسفة، تارة هو الغاية الحقيقية لمعرفة الوجود والمشاهدة لحقيقة ذات الوجود من غير قيد ولا تحديد، وهذا المعنى لا يمكن أن تحرره الدراسات و لا تعينه أرباب الفنون و لا المشرعون للعلوم و القواعد الفلسفية، إذ ليس الوجود بماله بكل معنى الكلمة إلّا وجود الحق سبحانه و تعالى فهو حقيقة طرد العدم ووجوده هو الأصل و ما عداه قائم به و مندك في ذاته كاندكاك المعانى الحرفية في المعنى الإسمي بل أشد من ذلك الإندكاك عند التأمل، فهو الفاعل لكل وجود وهو الغاية، فالغاية من الفلسفة ليس إلّا معرفة وجود الحق و ليس للفلسفة حقيقة إلّا وجوده سبحانه و تعالى فهو ذات الفلسفة من الوجود الأتم في غاية العلم والارادة والقدرة وجميع صفات الكمال من الصفات الجمالية و الصفات الجلالية، وإذا كانت الفلسفة معناها هو ذلك الوجود فلا يمكن أن يكون غير ذاته غاية له و لا غير وجوده مقصوداً بالأصالة و على وجه الإستقلال.

و عليه فتكون الفلسفة المدونة من أرباب الفن ليست هى الفلسفةالحقيقيه، وإنما هى ظلال لتلك الفلسفة الحقيقية التى هى عين وجوده و عين علمه و قدرته وإرادته وإنه عين الغاية ونفسه ذات الغاية ويكون ما حرره أرباب الفن ظلالا لتلك الفلسفة، فإن الفلسفة الحقيقية نفس حضور الشيء، ونفس الوجود الذي لا حد له وهو عين الغاية وما ذاك إلّا وجود الحق تعالى.

وأما ما حرره الفلاسفة من العلم الحصولى المتعلق بأعيان الموجودات ومن الثمرة

التى رتبوها من استكمال النفوس على حصول حقائق الأشياء بقدر الطاقة الانسانية، إنّما هو ظلال ذلك الوجود الحق و ظلال تلك الفلسفة الحقيقية فتكون التعاريف التى حررها أرباب الفلسفة والغايات من استكمال النفوس إنّما هو بيان للفلسفة الظلية، التى هى من آثار الفلسفة الحقيقية.

ومن هنا كان علم الفلسفة الظلية علماً حصولياً و ارتساماً في النفس و كانت الفلسفة الحقيقية علما حضورياً و هى عين ذات الواجب وعين حقيقة الوجود ونفس الغاية الواقعية و إن ما تعرض له الفلاسفة ليس إلا الفلسفة الظلية وهي التي تكون بحدود تعاليمهم من التعريف و بيان الغايات، وإلا فالفلسفة الحقيقية و هى ذات الواجب مما لا يتعلق بها العلم الحصولى وهو سبحانه عين العلم الحضوري و عين ذاته المقدسة التى لا تصل إلى معرفتها العقول و لا تنال إدراكها الأفهام وكل ما كتبه الفلاسفة في الفلسفة الإلهية والأمور العامة فتلك فلسفة مثالية و لمعة من لمعاتها وتجلى من تجلياتها ومن هذه الناحية لم يعرف الوجود و لا يمكن أن تحده الحدود والماهيات، و مما لا يمكن دراستها للبشر فإنّ كل ما تصوره الإنسان من حقيقة الواجب، فهي صورة مخلوقة للنفس وليست محيطة بالواجب و لا تكشف حقيقته وإنما تشير إليه إشارة على مقدار معرفة المشير من العلم والمعرفة.

و على ضوء البيان من اختلاف الفلسفتين يتضح لك نقاط الفرق بين الفلسفة الأصلية على الوجه الأوّل و بين الفلسفة التى هى شبح و مثال عن الفلسفة الواقعية.

إن الفلسفة الظلية و المثالية عند الحقيقة بحث عن الوجود المحدود و الوجود الناقص الذى تحده الماهيات و تعرضه الرسوم و اللوازم، و ثانياً إن الفلسفة الظلية نحو من العلم الحصولى الذى يأتى من ناحية النفوس الناطقة و يمكن دراسته ومعرفة خواصه وآثاره وإن لم تعرف حقيقته.

أما الفلسفة فهي عين الوجود الذى لا حدفيه و عين الحضور و هو ليس إلّا ذات الواجب الذى لا تحده الحدود و لا تعرضه الرسوم و العوارض، و ثالثاً ان نطاق الفلسفة الظليّة نطاق دروس و تعاليم و توجهات البشر إلى أنواع الفلسفة و تقاسيمها وشؤونها في الحياة الإنسانية و غيرها من حياة الحيوان والنبات والملائكة وغيرهم، أما الفلسفة الحقيقية فلا تدخل تحت الدراسات و لا تحت التعاليم ولا تقنين القوانين إذ هو الوجود سبحانه الذى لا تحيط به إدراكات المدركين و لا عقول البشر وإنما سبحانه يعرف الإنسان أو الملك

صورة مشيرة إلى الواجب على وجه الإجمال تعالى الله أن تحيط به العقول البشرية، وإذا كانت التصورات والدراسات لا تحيط بالوجودات الناقصة الخارجية فكيف تحيط بوجود الواجب و لو أحاطت فرضاً به التصورات لخرج عن كونه واجباً.

وإلى هنا ينتهى بنا مطاف البحث و يتضح أن الفلسفة المدروسة والمأخوذة من القوانين الإسلامية أو المعارف اليونانية أو مذاهب التصوف والأشاعرة هو بحث عن فلسفة هى ظلال الفلسفة الواقعية التى لا يمكن أن تأتي بمدركات العقول و لا تقع تحت نطاق البحث، وإن الفلسفة الحقيقية لا تقع تحت الدراسات و لا تحت تشريع المشرعين للفنون، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

اقسام الفلسفة

تنقسم الفلسفة الى الفلسفة النظرية و الى الفلسفة العملية، أما الفلسفة النظرية فتنقسم إلى الالهية و توصف بالفلسفة الاولى و هى المقصودة بالبحث هنا وإلى فلسفة رياضية و توسم بالفلسفة الوسطى وإلى فلسفة طبيعية و تعرف بالفلسفة السفلى.

البيان

إنّ الفلسفة إذا افتقرت إلى المادة في الوجودين، من الوجود الخارجى والوجود الذهنى فالفلسفة طبيعية، المعبّر عنها بالفلسفة السفلى، لأنّ موضوع العلم الطبيعى- الجسم و هو واقع في إطار التغيير و الحدوث لاحتياجه إلى المادة خارجاً وإلى الوجود الذهني حيث إنّ تصور الفلسفة السفلى يتحقق بتصور المادة و الصورة و لا ينفك تصورها عن تصور المادة، وليس عندنا شيء يحتاج إلى المادة في الذهن دون الخارج فإنّه من المستحيل أن يكون الشيء بحسب الذهن مادياً وبحسب الخارج مجرداً.

وإذا افتقرت الفلسفة إلى المادة في الخارج فقط وأمكن انفكاكها عن المادة في التصور والوجود الذهنى، فالفلسفة رياضية، وهي المسماة بالفلسفة الوسطى باصطلاح أهل الفن، وأما إذا ما احتاجت إلى المادة كالبحث عن ذات الواجب وصفاته و أسمائه فهي العلم الأعلى عندهم و العلم بما وراء المادة و بما وراء الطبيعة من مباحث التوحيد والعقول والعلّة والمعلول والأقسام الأولية للوجود والممكن والوحدة والكثرة، و هنا مفترق الطريق بين الموّحد والملحد وبين الكافر والمسلم ومنه يكون مقارناً للمادة و لكن لا على وجه الإفتقار

وذلك كمباحث الوحدة و الكثرة، ومباحث الأمور العامة وإنّ المباحث التي تخصصت بالبحث في الإلهيات يعبر عنها بالعلم الأوّل وما يختص بالإلهيات يسمى الفلسفة الأولى و العلم الكلي بمصطلح الفلاسفة، وإن كل فلسفة نظرية فهي غير داخلة تحت إرادة المكلف و اختياره لأنها محض العلم، العلم بما هو علم لا يدخل تحت نظام الإرادة والإختيار من البشر وهو بخلاف الحكمة العملية الآتى ذكرها وانقسامها فإنها تحت نظام اختيار المكلف وإرادته ولا تخرج الحكمة العملية عن نطاق الإرادة والإختيار.

أقسام الفلسفة العملية

تنقسم الفلسفة العملية إلى أنحاء: فلسفة أخلاقية و نفسية و سياسية.

أما الأخلاقية، فإن بحثت عن تخلق النفس بالصفات الفاضلة والمثل العليا وعن تجنب الرذائل فهى علم الأخلاق المعروف و هو الباحث عن المثل العليا للنفس والمقاييس التى يوزن بها السلوك الإنساني، وإن بحثت عن تخلق النفس مع أهل بيت الإنسان وصاحب المنزل فتعرف بتدبير المنزل وإن بَحَثَتْ عن الغرائز والجبّلات النفسية والإنفعالات و العادات و عن العواطف و الميول فهو علم النفس.

وأما الفلسفة السياسية فهي إن تعلقت قوانينها بنظام الشرائع و قانون الأديان فيعبر عنها بعلم الشريعة و النبوة و هو المعروف بعلم الفقه و يطلق عليه علم الناموس و غرضهم من الناموس، الوحي الإلهي النازل على بعض أفراد البشر كالأنبياء أو الإلهام على بعض النفوس كالأولياء.

وإذا بحثت المسائل السياسية عن نظام المجتمع في مملكة أو قطر أو بلد فهو علم الاجتماع وإن تعلقت مباحث السياسة بنظام السلطنة و المملكة في الداخل والخارج فيعبر عن تلك المباحث بعلم السياسية بالمعنى الأخص، وحيث كان بحثاً يختّص بالفلسفة الأولى و الفلسفة الإلهية وعلم النفس والأخلاق هذا هو المهم في كتابنا، فاستيفاء الفلسفة الرياضية و الطبيعية ليس محط سفرنا هذا كما لا يهمنا البحث هنا عن العلوم الآلية كالنحو والصرف و علم البيان وإنْ تعرضنا قبل الشروع في مباحث الفلسفة إلى المنطق و عبّرنا عنه بمنطق المثل الأعلى، و قد بينا في المنطق أن قوام الفلسفة المشائيّة تقوم على البراهين المنطقية بل حتى الفلسفة الإشراقيّة كما سيأتى توضيحه و من هذه الناحية يحتاج الفلسفي

إلى معرفة المنطق لاحتياج الفلسفة إلى الإستدلال ببراهين المنطق من المعرّف والحجة.

والمهم من الفلسفتين النظرّية و العملية، هي النظرية، إذ هي الجهة العالية من النفس و لذا تدوم الفلسفة النظريّة بعد الموت و الفلسفة العملية هى الجنبة السفلى من النفس، والفلسفة الأولى ليست تحت اختيارنا بخلاف الفلسفة العملية، فإنها تحت الإختيار والإرادة، والفلسفة النظرية مقدمة على الفلسفة العملية، لأن العلوم النظرية يطلب فيها العلم للعمل، والعلم يقع وسيلة للعمل ومقدمة لتحصيله وليس العلم مقصوداً بالذات، و لذا كانت العلوم العملية تشبه العلوم الآلية، وبالفلسفة النظرية تحصل القوة العملية وإنّ الأصول العلمية في النظرية أضبط وأتقن، والموضوع فيها أشرف، والدليل فيها أحكم، و غاية الحكمة النظرية تقع غاية في نفسها لا وسيلة لغيرها وإنّ شرف العلم بشرف المعلوم، وأي معلوم أجل من معرفة الحق تعالى.

ولذا اهتم فلاسفة الإسلام كالمعلم الثاني الفارابي[١] والشيخ الرئيس ابن سينا[٢] وابن رشد ومحي الدين العربي والعقل الحادى عشر عند الفرس المعروف بالخواجه نصير الدين الطوسي ونابغة العصور صدر المتألهين الشيرازى في البحث عن القسم الإلهي، إذ بالفلسفة الإلهية يعرف واجب الوجود، و الجوهر الحقيقي ومعرفة ذلك الوجود غاية و نهاية لكل شاعر حساس على قدر استطاعة البشر وقابليتهم لمعرفته تعالى.

---

١. هو أبو نصر محمد بن محمد الفارابي الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف في فنون الفلسفة، مات بدمشق سنة ٣٣٩ هـ معجم البلدان ج ٤ ص ٢٢٥ - الحموي.

٢. ابن سينا الحكيم البخاري المشهور أمره، المقدور قدره صاحب التصانيف، تقلبت به أحوال أقدمته إلى الجبال، فولي الوزارة لشمس الدولة أبي طاهر بن فخر الدولة بن ركن الدولة بن بويه صاحب همذان وجرت له أمور وتقلبت به نكبات حتى مات في يوم السبت السادس من شعبان سنة ٤٢٨ عن ثمان وخمسين سنة.

الأسفار الأربعة

قد ذكروا أن استكمال النفس بأسفار أربعة، يسافر السالك المسافات المعنوية إلى الإبتهاج بالرضا في القضاء والقدر والسفر هنا حركة عن الوطن النفسي بطّي منازل السلوك على حسب استعداده في سيره اللائق بحاله و ليس المقصود من السفر المعنى اللغوي من طي المسافة والذي يعبر عنه الحكيم بالسفر الصوري فإنّه يقصد المسافة المعنوية، و السفر الحقيقي بطّي منازل السلوك.

السفر الأوّل

أن يسافر العارف[1] و يسير في سلوكه من الخلق إلى الحق، وهو الله جل شأنه فيرى آياته في نفسه من جليل الصنع وإتقان الخلق، فيشاهد جميع المخلوقات والكائنات والآفاق من عوالم العقول و النفوس والمجردات وعالم العناصر والمادة ويرى كل موجود لمعة من نور الحق وتجليات فيضه، فكل وجود في هذا العلم يراه مستهلكاً في وجود الحق و ترتفع الحجب و الظلمات عن نفس السالك.

قال سبحانه تعالى «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم الحق»[2]

---

١. قال شارح كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الحكيم السبزواري قدس سره في الحاشية. السفر الأول من تخلق إلى الحق برفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين السالك وبين حقيقته التي هي معه أزلا وأبدا، وإن شئت قلت الترقي من مقام النفس في مقام القلب ومن مقام القلب في مقام الروح ومن مقام الروح إلى المقصد الأقصى والبهجة الكبرى وهي الجنة المزلفة للمتيقم فاذا أفنى السالك ذاته فيه تعالى ينتهي سفره الأول» ج ١ / ١٣ - ١٤.

٢. فصلت: ٥٢.

«إنّ في خلق السموات والأرض و اختلاف الليل والنهار والفلك التى تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون»[١].

دلت الآيتان، وعلى الأخص الآية الثانية أنّ جملة الحوادث و الموجودات في كلّ لحظة مفتقرة لموجدها وليس في سلسلتها ما لا يتناهى في التأثير و دل إتقان الصنعة على حسن الحكمة و التدبير، فاختلاف الليل و النهار و جريان الفلك في البحار و المنافع للناس من التجارات و طرق المواصلات و خواص الماء النازل من السماء.

فجعل سبحانه و تعالى مادته و طبيعته الهبوط أن يترّقى إلى مرتفعات الأشجار وتجاويفها وانتشار الماء في الأوراق والغصون وتحول الماء من صورة إلى صورة أكمل و غاية أسمّى، فأخذت الأرض زخرفها بأنواع الازهار و الرياحين و النبات ومختلف الأشجار و صارت الحياة النباتية سبباً لحياة الحيوان والإنسان، فأحيّى الله الأرض بعد موتها و بث في أقطارها من أنواع الحيوانات مما شاكل الانسان ومما لا يشاكله، و الإنسان نفسه على اختلاف أفراده و اختصاصه في قوة الإدراك والشعور والعقل والكمال.

ثم أنظر أيها الباحث الكريم إلى عجائب ما في الجو من الرعد والشهب والثلوج و الأمطار و السحاب المسخر من بلد إلى بلد و من قطر الى آخر وإذا نظرت إلى قطرات المطر و تأملت صفحات المياه لرأيت مكتوباً على صفحاتها أنها رزق الحيوان الفلانى تحيى به البلد الفلانية، رزق لبلد و حيوان مخصوص في وقت لا يتجاوزه، عجائب لا تحصى وأسرار لا تستقصى، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها، كل ذلك بعناية الله و رحمته.

وإن أقرب شيء إليّك نفسك وفيها العجائب والغرائب والآيات الكثيرة على وجود الصانع الحكيم ما لو أراد الباحث الخبير و العالم القدير أن يبحث مدة حياته لم يعثر إلا على القليل من أسرار حياة الإنسان. و قد ملاء القرآن بين دفتيه بإلفات النظر والتوجيه للأفكار في آيات الله والإنقطاع عما سواه و قد أعقب القرآن المجيد كثيراً من الآيات بقوله «أفلا يتدبرون، أفلا يعقلون، أفلا يتفكرون» إيقاضاً من سنة الغفلة وتنبيهاً عن نوم الجهل، هذا حقيقة السفر الأوّل.

---

١. البقرة: ١٦٤.

السفر الثاني

إنّ الشخص العارف إذا أكمل السفر الأوّل، سافر ثانياً[١]، من الحق إلى الحق، ويقصد الفيلسوف بهذا السفر هو أن يسافر العارف من منازل الفناء في الذات المقدسة إلى مراحل الفناء في الصفات العليا، فيسلك و يسير من الفناء في ذاته إلى الفناء في كمالاته، من كمال إلى كمال آخر فيظهر إلى السالك واحدّيته تعالى وأحدّيته وعلمه وقدرته وإرادته و حكمته و سمعه و بصره و يعرف الأسماء كلها، إلا ما استأثر به الله تعالى، و يعبر عنه بالخفاء، و اما الخفاء بمصطلحهم ففناء الشخص في فنائه و به تتم دائرة الولاية فيرى الله في كل شيء و لا يخلو منه شيء و إنه أقرب إليه من حبل الوريد وأن لا قوة إلا به فيسمع و يبصر و ينطق و يريد و يفعل و يتحرك بحول منه تعالى وقوته وإن كان الكل منه سبحانه.

وهذا السفر كما أشرنا هو مبدء السير من الذات إلى الصفات والتجلّى بأسمائه وهو مقام الواحدّية وعندما تفنى الذات لا يرى إلا الله و لا يلتفت إلى سواه غافلا عن كل ما عداه، قال أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه وقبله و بعده»، وحينئذ تكون صفات العبد منزهة عن الرذائل لا يشوب علمه جهل و لا يخالط قدرته عجز ولا إرادته التردد، و لا علمه الباطل بل يتعلق بما أراده الله سبحانه وتعالى فلا يريد إلا ما أراده الله و لا يحب و لا يبغض إلا في الله.

ويعبر العرفاء عن مقام فناء الأسماء بمقام الخفاء وعن فناء الصفات والأفعال بمقام السر ولا مشاحة عندنا في هذه المصطلحات إن لم ترجع هذه الأمور المدونة في الفلسفة إلى ما ينافي الشريعة المقدسة وإلا فلا يسعنا قبولها لأنها ألوان و خيالات وأوهام.

---

١. ذكر الحكيم السبزواري في شرحه على الحكمة المتعالية في ج١ ص١٤: السفر الثاني وهو السفر من الحق إلى الحق بالحق وإنما يكون بالحق لأنه صار وليا، وجوده وجودا حقانيا فيأخذ في السلوك من موقف الذات إلى الكمالات واحدا بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الأسماء كلها إلا ما استأثر عنده فتصير ولايته تاما، ويعنى أيضا ذاته وأفعاله وصفاته هي ذات الحقّ وصفاته وأفعاله، فيه يسمع وبه يعصر وبه يمش وبه يعطش والسر فناء ذاته والخفاء فناء صفاته وأفعاله والاختفاء فناء فنائية وإن شئت قلت السرهد الفناء في الذات والخفاء هو الفناء في الألوهية والإخفاء هو الفناء عن الفنائين فيتم دائرة الولاية وينتهي السفر الثاني - انتهت كلامه قدس سره.

السفر الثالث

وهو السفر من الحق إلى الخلق[١]، و ليس للعارف وإن وصل إلى هذا المقام حق تشريع الأحكام و في نظرهم أنه السير من عالم اللاهوت إلى عالم الجبروت، من الله إلى أعيان الموجودات و آثارها و ما يترتب عليها من النتائج، و يعرض لمثل هذا الشخص بنظرهم الصحو التام و عند ذلك يعرف السالك صدور الكثرة من الوحدة الحقّة و يبقى ببقاء الله تعالى.

قال ﷺ «إنما خلقتم للبقاء لا لفناء» ومثل هذا العارف له نصيب من النبوة وحظ من الوحي الالهي والإلهام النفسى وإن لم يصح له تشريع الأحكام إلى الخلق ويتعين عليه أن يتدين بدين صاحب الشريعة و الرسول المبعوث في زمانه.

قال تعالى، «واذ نري ابراهيم ملكوت السموات و الأرض»[٢] «أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد»[٣]... و لهذا السالك قوة اليقين، وليس له قوة التشريع من قبل الحق ولا يلزم غيره بما أوحى إليه و يصل هذا السفر بعد إلى عين الجمع وإلى البقاء بعد الفناء وإن عبّر بعضهم أن منزلة البقاء بعد الفناء هو السفر الرابع ويظهر بطلانه بأدنى تأمل فإن السفر الرابع هو منزلة التفريق بعد الجمع عندهم وإنّ السفر الأوّل و الثالث يتقابلان في المبدء والمنتهى و أنّ الثالث يختص بالحق دون الأوّل و أما السفر الثاني والرابع فمتقابلان من وجه و اختلافهما في المبدء و المنتهى و اشتراكهما في أنهما بالحق.

السفر الرابع

أن يسافر العارف من الخلق[٤] إلى الخلق ، فاذا سافر و قطع هذه المنازل المعنوية

---

١. يقول الحكيم السبرواري ﷺ في المصدر السابق السفر الثالث «وهو السفر من الحق إلى الخلق بالحق ويسلك من هذا الموقف في مراتب الأفعال ويزول محوه ويحصل له الصحو التام ويبقى ببقاء الله ويسافر في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت ويشاهد هذه العوالم كلها بأعيانها ولوازمها ويحصل له حظ من النبوة فينبىء عن المعارف من ذاته تعالى وصفاته وأفعاله وليس له نبوة التشريع فإنه لا يخبر إلا عن الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولا يسمى نبيا ويأخذ الأحكام والشرايع من النبي المطلق ويتبعه وحينئذ ينتهي السفر الثالث».

٢. الأنعام: ٧٥. ٣. فصلت: ٥٣.

٤. السفر الرابع وهو من الخلق إلى الحق بالحق فيشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها فيعلم مضارها ومنافعها من العاجل والآجل، بعض في الدنيا والآخرة، ويعلم رجوعها إلى الله وكيفية رجوعها وما ←

ووصل إلى هذه المرحلة من الكمال، جازله تشريع الأحكام بأمر من الله على طبق المصالح، فيشاهد الملك و يسمع خطابه و كان سفيراً بين الله و خلقه فيشاهد أفعال الله و لوازمها وسعادت البشر والمخلوقات وشقاوتهم و يعرف منافع الأعمال ومضارّها وصلاح الخلائق في النشئتين، الدنيا والآخرة، و فساد النشئتين و عندها يأمر بالصلاح و ينهى عن الضلال و يشاهد الخلائق و آثارهم وبعرف رجوع الأشياء كلها إلى الله ويوصف الرجل في هذه المرحلة بالنبي والمشرع لأنه أنبأ عن بقاء الخلائق وسعادتهم وشقاوتهم و عن أحكامهم و آثارهم و كان دائماً متوجها إلى الله.

واعلم أن القوة العملية و النظرية يتكافآن في الأنوار والآثار، فبالنظرية علم اليقين بالعملية عين اليقين وحق اليقين، و في مثل هذا الشخص الذى تمت فيه الفلسفتان، النظرية و العملية تصح العقوبة على مخالفة أمره ونهيه، حيث له مقام التشريع في الأحكام المولوية على من شرّع لهم الحكم و يعرف حقيقة الجنة والنار والصراط والميزان والكتب والصحف، و ما جاءت به الرسل من الكتب السماوية وما هبطت به الملائكة من الوحي و قد قال الله تعالى «و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيرا»[1].

و هذا السفر غاية نهايته مرآة للتجلي والشهود ونهاية سير العبد لخالقه وبه تعرف حقيقة التوحيد الكامل وشهود الحق ذاتاً و صفة و فعلا و لا يحتجب عن الحق ولا بالحق عن الخلق، و يكون السالك في غاية مراتبه مجمعاً للأسماء و مورداً للوحدة في الكثرة و الكثرة في الوحدة و يحيى بحياة الحق تعالى ويرتفع عنده حجاب الإنية فهو عارف بعلمه و مختار باختياره و قادر بقدرته.

وحقيقة هذا الشخص هو المصطفى وعين الإصطفاء الحقيقى وهو المثل الأعلى والمثّل العليا من هذا السفر والكتاب الأوّل والقلم الأعلى ومن أعلى مراتب هذا السفر هو نبينا الكريم والرسول الأعظم صلى الله عليه وآله كما وصفه الله سبحانه وتعالى في الكتاب التدويني **«وإنك لعلى خلق عظيم»**[2] **«وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»**[3] والذى أذهب

← يسوقها ويقودها ويجزيها ويمنعها ويعوقها ويدعوها فيكون بنيا بنبوة التشريع ويسمى بالنبي، فإنه ينبىء عن بقائها ومضارها ومنافعها وعما به سعادتها وعما به شقاوتها ويكون في كل ذلك بالحق لأن وجوده حقاني ولا يشغله الالتفات إليها من التوجه إلى الحق. انتهى كلامه قدس سره.

١. البقرة: ٢٦٩. ٢. القلم: ٤.

٣. الأنبياء: ١٠٧.

عنه الرجس و طهره تطهيرا و كانت رسالته التكوينية هى الرحمة و هى ذات محمد صلى الله عليه وآله فوجوده رسالة تكوينية للموجودات وأقواله وحالاته وأفعاله رسالة تشريعية في عالم الأحكام، ولعل تسميته بمحمد إقتباس من حقيقة الحمد والثناء وهو المختص بثناء الله و لذا افتتح الكتاب العزيز بعد التسمية باسم الحمد و الثناء.

إلى هنا نقف حول ما بيناه مما ذكره صدرالمتألهين في أسفاره والكتب التي تعرضت لبيان هذه الأربعة و ان كانت عبارته في أسفاره و كتبه لا تؤدي هذا التقسيم الكامل و لا إيضاح الأسفار بما بيناه.

نظرة حول الاسفار

هنا نقف في ميدان العلم إلى ما حرره العرفاء و كتبه الفلاسفة و ما قربناه من كلماتهم وأوضحنا أنّ المقصود في هذه الكلمات السالفة و تقريبها للصوفية والقسيسين الرهبان تجد ذلك بعيداً عن خطاب أهل البيت عليهم السلام و عما أثبته الأئمة في أذهان المسلمين و ما رتبه الشعرانى و الصوفية من زعمهم بالمكاشفة[1] والشهود والمشاهدة أو ما توهمه المتكلمون[2] من الخطابة و الجدل في المسائل الفلسفية، فهو بعيد عن مذاق الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله و أهل البيت عليهم السلام و عن فلسفتهم الحقة واخلاقهم و اجتماعاتهم وأحكامهم وما حررناه من الاسفار الأربعة تبعا لما تلقيناه من دراسة الاسفار وكتب الشيخ الرئيس، وإنّ تقسيم الأسفار إلى أربعة كما عرفت، وتعدد الأسفار في مقامات وأحوال ومنازل، ليس

---

١. إن ما ادعته الصوفية من الكشف والشهود لا دليل على اعتباره في حد نفسه عقلاً ولا شرعاً إذ الكشف والشهود المدعى كما يمكن أن يكون من قبل الرحمن كذلك يمكن أن يكون من قبل الشيطان فإن للشياطين وحيا وشهودا قال عز من قال: «إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم» على أن المدعين للكشف والشهود يختلفون غاية الإختلاف وأكثرهم من العامة العمياء أتباع أئمة الضلال فلا يكون تمام مكاشفاتهم حقا للمناقضة فلابد من ميزان يوزن به مكاشفاتهم لتمييز صحيحها عن باطلها ولا ميزان من البين إلا طريق الاستدلال - انتهى.
الفوائد العلية ج ١ ص١٦٦ - السيد علي البهبهاني.

٢. شرح اصول الكافي - مولى محمد صالح المازندراني ج ٤ ص١٤٨ قال نقلا عنه كلام صدر المتألهين: أما المتكلمون فمعظمهم المعتزلة وانتسابهم إليه (النهي الامام علي عليه السلام) ظاهر فإن أكثر أصولهم مأخوذة من ظواهر كلامه في التوحيد والعدل وأيضا فإنهم ينتسبون إلى مشايخهم كالحسن البصري وواصل بن عطاء وكانوا منتسبين إلى علي عليه السلام ومتلقفين عنه العلوم، وأما الاشعرية واستنادهم إلى أبي الحسن الاشعري وقد كان تلميذاً لأبي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة وأما الشيعة فانتسابهم إليه ظاهر. إذا يحصد صدر المتألهين قدس سره المتكلمين بتلامذة علي بن أبي طالب عليه السلام والمنتسبين إليه وقد كان منبعا للعلوم كلها.

المقصود منها الموافقة لآراء الفلاسفة من الصوفية، و لا لما أشاروا إليه من البدايات والنّهايات و المعاملات و السياسيات والأحوال واجتماع الصفات، «**إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم و آبائكم ما أنزل الله بها من سلطان**»[١].

أولئك اقوام زعموا أن عبادتهم قوة التفكير في ذات الحق وفي صفاته من جمال وجلال وأنّ الأسفار حركات تدريجية للنفوس و ربما كان الولى بدعوى الصوفية أعظم من كل درجات النبوة، وقد هدموا بهذه التفريعات أنظمة الشرع وقوانين الأخلاق، وتخيلوا أنّ الوصول إلى الطريقة والحقيقة هي الغاية المطلوبة للبشر، وأصبحوا بهذه التخيلات لا يقيموا أيّ وزن لقوانين الدين و الشريعة و لا أيّ ميزان لقوانين الأخلاق والإجتماع.

وهذه الآراء منهم ينكرها العقلاء و الشرائع و تهوي بأهلها إلى الهلكة والإضمحلال، عاطلين عن العمل في زاوية عن المجتمع و ما استطاع الإنسان أن يصبح ولياً من أولياء الله وخليفة في أرضه الا بفضل العلم والعمل وإن كان وجود الشخص وقابليته من البيئة والوطن والوراثة والتربية مما له الأثر العظيم في تقدم الإنسان وكماله ولولا العمل بقوانين التشريع وتطبيقها و العلم بها لما نال الإنسان درجات الفضيلة و الكمال و لو قلنا أن هؤلاء خرجوا عن وظائف الإنسانيّة و تخلعوا عن أنظمة البشرية وإنهم في حلم توهموها الطريقة و الحقيقة لما كان جزافاً من القول.

وإن ما حرره صدر المتألهين مقتبس مما رسمه العرفاء بزعمهم، وعلى كل فما تعرض له صدر المتألهين في أسفاره و غيره في كتبه ان رجع إلى قوة النفس فهو راجع إلى مرتبة الإيمان و اليقين وإلى الزهد والورع، لا إلى ما رتبوه من البدايات والمقامات والنهايات فلا مشاحة في الإصطلاح، وإن رجع إلى التصرف في أنظمة الشرع والتحريف في كتاب الله و قوانين الرسل و تأويل الأحكام الشرعية فهو خارج موضوعاً عن الفلسفة الحقة و عما جاء به المشرع الإلهي.

وإن أنصفت من نفسك و راجعت الوجدان لم تجد لما حرره العرفاء والفلاسفة في الشريعة عين و لا أثر.

ألا فانظر إلى سيرة نفوس أهل البيت عليهم السلام و حركتها في الصورة التفضيلية العلمية و

---

١. النجم: ٢٣.

العملية وإحاطة نفوسهم و قدرتها إلى سير الموجودات لا تجد[١] مما ذكره صدر المتألهين تبعاً للعرفاء في الأسفار الأربعة عين و لا أثر.

فقد ورد عنهم عليهم السلام «لولا المدد من الله لنفد ما عندنا»[٢]، وإن كانت مرتبة وجودهم ونفوسهم و عقولهم وأرواحهم لا زيادة فيها وإنّ وجودهم واقف على غاية درجاته وإن كانت مراتب علومهم التفصيلية محتاجة إلى المدد الإلهي، ثم انظر ثانياً، إنهم فسروا الأسفار بالحركات المعنوية التدريجيّة و طيّ المنازل بالأعمال الفاضلة فيتحلى بالكمالات و يتباعد عن الرذائل و هذا في حق سيد الأنبياء والأولياء الطاهرين عليهم السلام وكثير من الرسل كإبراهيم و موسى و عيسى عليهم السلام لم يكن وصولهم إلى الحقائق كسباً علمياً في مراتب اليقين والدرجات في الإيمان بل نفوسهم الشريفة تقتضي الوصول لتلك الدرجات حسب استعداد هم و قابليتهم و مواهبهم المنطبعة في نفوسهم.

فالسفر الأوّل والثاني و ان لم يمتنع أن تكون الحركة فيه، المعنوية تدريجية في قسم من الناس حسب قابليتهم في السير و الحركة. وأما السفر الثالث و الرابع فليس الحركة فيهما تدريجية ولا سيما في السفر الرابع، و خاتم الرسل صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام لتكامل نفوسهم التى لا نقص فيها في دائرة الممكنات فيتعين أن يكون سفرهم تكوينياً في أصل إيجاد هم في غاية مراتب الوجود من نفس و روح و عقل و تمامية جميع مراتب القوى وأخيراً فليس للفلسفة الحقّة إلا ما كان على ضوء القرآن الكريم وسنّة الرسول صلى الله عليه وآله و إلا فهي وسوسة و خيال، وسعة نطاق الواهمة من غير مبرر و لا دليل.

وإن ما حرره الفلاسفة من تقاسيم الأسفار إن رجع إلى أمور لا تنافي الشرايع والأديان فلا مشاحة في الإصطلاح وإن رجعت هذه الأمور إلى الفلسفة الصوفية ولم ترجع

---

١. إن ما ذكره صدر المتألهين من سير السلوك وغيره من الفلاسفة إنما هو سير العلم الحصولي، والأنبياء والأئمة علمهم حضوري فقد جبلت أرواحهم في عالم الذر على مثل هذا السفر، أي أن أرواحهم قد سافرت تكوينيا سلفا وليس بإرادتهم بل بإرادات الله عز وجل بعكس السلوك.

٢. بصائر الدرجات - محمد بن الحسن الصفار، احمد بن موسى عن جعفر بن محمد بن مالك الكوفي عن يوسف الابزاري عن المفضل قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام وكان لا يكتفي قبل ذلك يا أبا عبد الله فقلت: لبيك جعلت فداك قال: إن لنا في كل ليلة جمعة سرورا قلت: زادك الله وما ذلك، قال: إنه إذا كان ليلة الجمعة وافا رسول الله صلى الله عليه وآله العرش ووافى الأئمة معه ووافينا معهم فلا ترد أرواحنا إلى أبداننا إلا بعلم مستفاد ولولا ذلك لنفد ما عندنا.

ج ١ ص ١٥٠ باب ٨ من أبواب ما يزاد الأئمة في ليلة الجمعة من العلم المستفاد وفي بحار بحار الأنوار مثله ج ١٧ ح ٥٢.

إلى مراحل الإيمان فهي من أوهام الصوفية وخيالاتهم، وإن كان الذي يقرب في الذهن من تعدد الأسفار هنا لا يتنافى مع ما عليه الشرايع والأديان و قد أوضحوا ذلك لبيان درجات اليقين و حق اليقين.

إلفات نظر

إنّ قيمة العلم[1] بقيمة المعلوم و لما كانت قيمة الفلسفة الإلهية عظيمة جداً لأن المعلوم فيها هو الواجب ومطلق الوجود والعلم تارة يتعلق بمفردات وأخرى بنسبة شيء إلى شيء والتصديق به فيعبر عن الأوّل علماً تصورياً و عن الثاني علماً تصديقيّاً ومبدء العلم إلى الحس والخيال، ثم من الخيال إلى العاقلة ووقوع الخطأ غالباً في ناحية العاقلة والخيال من جهة وقوع الإشتباه في إحدى الحواس من حكم الباصرة والسامعة و الذائقة و الشامة و اللامسة فقد تشتبه الباصرة في المرئيات بأن ترى الكبير من بعيد صغيراً و القريب من الباصرة كبيراً بأكثر من اللازم و قد تخطأ اللامسة في لمس الحرارة والبرودة أو الذائقة بأكثر مما في ذات المذوق من الحلاوة أو الملوحة فيسرى الخطأ من الحاسة إلى الخيال إلى عالم العقل.

وهذا مما لا ينبغي أن ينكره الفيلسوف و هذا على الفلسفة النسبية او السوفسطائية أو لا محذور فيه لالتزامهم بالتشكيك بالمعقولات و لا على فلاسفة النسبيين لا لتزامهم وقوع الخطأ كثيراً و لكن قد يتوجه هذا الخاطر على فلسفة الالهيين و الحقيقيين و لكن وقوع الخطأ احياناً لا يوجب ذهاب حقيقة المعلوم ووصول العلم اليه ولا يرفع حقيقة الفلسفة الواقعية ولا الفلسفة الالهية لا بتنائها على البراهين التى لا تختلف و لا تتخلف و ان كانت المعلومات للنفس قد يقع فيها الخطأ، وان ادراك العقل بتوسط الخيال و الخيال بتوسط الحس و القوة الحاسة في اصل وجودها و احساسها لا خطأ فيها و انما يتعلق الخطأ بمطابقة الحس للمحسوس من البصر للمبصر واللمس للملموس و الذائقة للمذوق.

---

١. العلم ليس أمراً سلبيا كالتجرد عن المادة ولا إضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة، ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصاً غير مشوب بالعدم، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه عالما، وبيان هذا أن المادة الأولى أمر مبهم من ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنما يتحصل ويتقوم ذاتا متحققة بالجسم ولواقعه كالحركة وما ينشأ منها - انتهى كلامه قدس سره، الحكمة المعالية ج٣ ص٢٩٧ فصل ٤ في تحقيق معنى العلم.

و اذا انتهى الامر إلى الامور التصديقية فلابد وأن تكون مبادئها اموراً تصورية وإذا كان التصديق بديهياً فلابد وأن تكون مقدماته بديهية ايضاً و قد يكون الامر التصديقي وان كان بديهياً و لكن قد يحتاج الى تنبيه و تجربة و إذاجرت الحواس والخيال على وجه صحيح فلا يكون خطأ في الحكم العقلى، فاذا تمت المقدمات من ادراك الحس على ما هو عليه و الخيال كان الحكم من العقل قطعياً و عند التأمل يجد العقل ان كل مورد كان هناك خطأ فلابد و ان يقابله الصواب.

غاية الفلسفة

إنّ كل فن من الفنون تتقوم ذاته بغاية من الغايات وغرض من الاغراض سواء كان للعلم موضوع واحد، و قد عرضت عليه العوارض و المسائل، كما في الفلسفة الاولى حيث أنّ العوارض و موضوعات العلوم، تعرض على موضوع جامع بين مسائله و هو الوجود او الموجود، او كان العلم مما ليس له موضوع كلى يجمع مسائله، كما في غالب الفنون من علم اصول الفقه، و علم الفقه، و العربية ونحوها و لكن يقوم غرض من الاغراض بها و غاية من الغايات.

و لتلك الغاية و الغرض يشرح ارباب الفنون كل عدة من المسائل التى يترتب عليها غرض غير الغرض من مجموع مسائل اخرى و يعدون كل مجموعة من المسائل اذا قام بها غرض غير الغرض القائم بالمسائل الاخرى علماً في مقابل علم آخر.

والغاية لها مرحلتان، مرحلة اولى، و هى نفس الغرض الموجب لتشريع الفن والعلم و تدوينه و وجود خارجى يترتب على وجود تلك المعلومات خارجاً، فالغاية المرحلة الاولى غرض و مقاصد وفي المرحلة الثانية فائدة و ثمرة مترتبة على وجود الفن بحيث لا تتخلف و بهذه الغاية و بذلك الغرض تتمايز العلوم في انظار العقلاء، ولا يرى المشرعون و العقلاء ان التمايز بتعدد الموضوعات و لا باتحادها يكون اتحاد العلم، بل يرون الميزان في تعدد الفنون و وحدتها على تعدد الغرض و وحدته وتحقق تلك الغاية.

انظر اذا راجعت طبيباً وعيّن لك دواء، فإنّه يرشدك الى دواء قد قام به غرض خاص، وإن كان الدواء متخذاً من عدة اجسام و نباتات ولكن الغرض من تلك النباتات واحد،

فيرشده الطبيب إلى الدواء و جوّز للمريض أن يأخذه وإنّما جوّز له أن يأخذه من احد النباتات، لأنّ كل واحدة منها يقوم بذلك الغرض وإن اختلفت النباتات وجوداً و حقيقة، واما إذا قام كل نبات بغرض من الاغراض مستقلا لا يقوم به النبات الآخر، فإن الطبيب لا يمكن أن يرشده إلى كل واحد من النباتات، اذاً فتمايز العلوم بتمايز تلك الاغراض و الغايات المترتبة على الفن و ليست الاغراض و الغايات هى المنافع و الثمرات التى قد تترتب على العلوم خارجاً و قد لا تترتب، فإنّها ليست ميزاناً لتمايز العلوم.

مثاله ان الطالب للعربية، اذا درس النحو مثلا فقد يترتب على تعلمه صون اللسان عن الخطأ و قد لا يترتب فيبقى على غلطه في كلامه، و هذا من قبيل الفائدة و الثمرة دون الغرض: اما الغاية من معرفة قواعد العربية ليس إلا قابلية صون لسانه عن الخطأ في المقال واستعداده للتحفظ عن الخطاء و هذه الغاية التى لا تختلف عن المسائل والعلم من تشريع فن العربية وتدوينه.

و على ضوء هذا البيان تعرف أنّ غاية الفلسفة هو استعداد النفوس الناطقة المدركة للاستكمال و بلوغها الى اعلى درجات الكمال حسب ما تستعده النفوس من الطاقات والوصول الى معرفة الوجود بأعلى مراتبه و افضل منازله، وإنّ استكمال النفس الانسانية بالفعل في التصديق بالحقائق في العلم و العمل على قدر وسع طاقة النفس واستعدادها للكمال، فإنّ استكمال النفس إنّما هو من الثمراة و المنافع المترتبة على علم الفلسفة، لأنّ الطالب للفلسفه اذا تعلمها قد يترتب ذلك الاستكمال بالفعل للنفس و قد لا يترتب و إنّما يراد من الاستكمال هو ترتب صلاحية النفس و قابليتها واستعدادها لتلك القواعد الفلسفية و هذا لا يتخلف عن غرض المشرعين للفلسفة فتشريع الفن يترتب عليه تلك الغاية و هى صلاحية النفوس للاستكمال.

هذا هو المقصود للفلاسفة من الغاية التى شرّعوا لأجلها الفن دون الاستكمال الفعلى للنفوس فإنّه من الفوائد دون الغايات و الاغراض، وإنّما الغرض والغاية في فن الفلسفة و غيرها هو صلاحية استكمال النفوس لاعلى الدرجات من ترقى مراتب النفس واقصى مراتبها في معرفة حقائق الاشياء، و على نحو هذا تجرى الفنون في ترتب غاياتها على مسائل الفن كصون اللسان فعلا عن الخطأ او استكمال النفس بالفعل لمعرفة الحقائق الكونية، و إن ما بيناه من الغاية والغرض إنّما هو باعتبار الفلسفة الظلية و المثالية للفلسفة

الواقعية وإنّ الغاية في الفلسفة الواقعية هي وجود الحق فإنّه هو الوجود الحقيقي وهو الغاية لوجوده، فوجوده و الغاية في ذاته متحدان و لما كان معرفة الواجب تفصيلا محال والفلسفة الواقعية ممتنعة، حرر ارباب الفن الفلسفة الظلية و الفلسفةاستكمال النفوس و قابليتها لاوج الكمال و المنازل الشامخة على حسب الاستعداد والقابليّة للنفوس المدركة الشاعرة و على اضواء هذا البيان و ما تقدم ان الغاية في الفلسفة الحقيقية هو وجود الحق و وجوده عين الغاية و الغاية عين وجوده و ليس هناك تحرير لفن ولا غاية من الغايات و غرض من الاغراض و انما الفلسفة الحقيقية وجودها بعين غايتها فلا تدرك بالعقول و لا تحرر بالفنون.

موضوع الفلسفة

إنّ موضوع[1] الفلسفة العامة هو مطلق الوجود و عوارضه اللاحقة له او الموجود من حيث انه موجود قبل ان يتخصص الوجود او يتقيد فيصير فناً خاصاً من الفنون يكون علماً رياضياً او طبيعياً او الهياً او اخلاقياً و نحو ذلك.

فالبحث عن مسائل مطلق الوجود هو الفن الكلى والفلسفة الأولى اما اذا تخصص الموضوع و تقيد ببعض القيود بأن صارت الفلسفة فناً رياضياً او طبيعياً او الهياً او نفسياً او نحو ذلك، ثم جائت العوارض بعد التخصص فهى مسائل الفنون الاخرى من انواع الفلسفة من الطبيعيات و الرياضيات و الاخلاقيات و نحوها و يصير الموضوع موضوعاً لذلك النوع من الفلسفة كالرياضى او الطبيعي مثلا و تكون مسائل انواع الفلسفة الخاصة دائماً بعد عروض موضوعات الفنون للموضوع الكلى العام في الفلسفة الاولى.

فموضوعات الفنون هى العوارض للموضوع الكلى و الفن الجامع لانواع الحكمة و هو الفلسفة الأولى، و نزيدك توضيحاً بالمثال إنّ الحيوان مثلا يبحث عن عوارضه و أحواله

---

١. الحكمة المتعالية ج١ ص٢٣ في أحوال نفس الوجود «كما أن للأوصاف التعلمية أوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيأة والهندسة والحساب والموسيقى، وللأشياء الطبيعية أعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات بأقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلقومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث أنه وجود معلول، وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم» انتهى كلامه قدس سره.

بما هو حيوان، ككونه حساساً و متحركاً و ماشياً، ثم يتخصص الحيوان بالانسانية او الفرسية و غيرهما، فيصبح ذاانواع بعد ما كان جنساً من الاجناس، وعند ذلك فكل نوع من انواع الحيوان له عوارض تخصه، فالانسان مثلا له عوارض كإدراك الكليات وقابلية الكتابة والتعلم والتعجب ونحو ذلك، وللفرس عوارض الصاهلية ونحوها وعوارض تخص كل نوع بخصوصه.

اذاً فالأنواع هي العوارض للحيوان الكلى واما عوارض الانواع فليست عوارضاً اولية للحيوان فالانسان باعتبار فصله تعرضه العوارض، اما الانسانية والفرسية والبقرية فهي عوارض للحيوان.

اذا اتضح المثال عرفت جلياً، أنّ موضوعات الفنون للموضوع الكلى و للامر العام من الفلسفة الاولى، اما اذا تخصصت الفلسفة و صار الموضوع الكلى رياضياً او نفسياً او طبيعياً او اخلاقياً، فالعوارض بعد التخصص عوارض لموضوعات سائر الفنون، اما العوارض اللاحقة للموضوع الكلى و لمطلق الوجود من حيث انها مسائل للفلسفة الكلية الاولى، و العوارض اللاحقة للموضوع المقيد و الوجود المتخصص هى مسائل انواع الفلسفة واقسامها حيث عرضت لوجود المقيد و المتخصص لالمطلق الوجود لتكون فلسفة عامة، و الامور العامة نعوت كلية تعرض للموجود بما هو موجود قبل التخصيص و اما الموضوعات المتخصصة فليست من العلم العام.

و هكذا نقول في البحث عن الاسباب القصوى المعروفة بالعلل ليست من الامور العامة وقد صرح صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة، أنّ موضوع الفلسفة العام هو البحث عن المسائل و المحمولات العارضة على الوجود او الموجود قبل تخصص الموضوع الكلى بموضوعات الفنون، و اما اذا جائت العوارض على الموضوع بعد التخصص فهو بحث عن الفنون الخاصة، كالبحث عن الرياضي والطبيعي والاخلاق والاقتصاد وليست بحثاً عن الموضوع الكلي والفلسفة الاولى.

وقد يتخطى الى ذهن الباحث شبهة التردد في بعض المباحث حيث أنّ بعض المباحث جاءت في الفلسفة وليست خاصة بالبحث عن احوال الموجود من حيث الوجود، فانهم يبحثون عن اعادة المعدوم وبحث الحال وعن استحالة الدور والتسلسل والبحث عن الماهية و العدم و كل هذه المسائل اجنبية عن دائرة البحث الفلسفي:

(ودفعه) إنّ البحث اما عن الماهية و العدم فاستطرادى لانهم حيث بحثوا عن الوجود، فتناسب أن يبحثوا عن العدم و الماهية لأنّ العدم نقيض الوجود والماهية تخالفه وإنّ نقيض الشيء و خلافه ربما ينسبق الى الذهن قبل أنّ ينسبق اليه النظير والمماثل و قد تعرف الاشياء بمعرفة نقائضها و ما يخالفها من المعانى و ثانياً قد يكون البحث عن الماهية عند الفيلسوف من عوارض الوجود بوجه و بتحليل فكرى دقيق، لاتحادها مع الوجود خارجا و اما التعرض لاعادة المعدوم وبحث الحال و الثبوت واستحالة الدور والتسلسل ففى الحقيقة ليس بحثاً عن المعدوم بما هو معدوم، فان العدم بما هو عدم لا يقع البحث عنه فيرجع البحث عن العدم و اعادة المعدوم والحال و الدور والتسلسل بحثاً عن الوجود وحالات الوجود.

فتقول الوجود بعد العدم هل يعاد أم لا؟ وتقول سلسلة العلل في الوجود متناهية أم لا؟ أو أنّ الحال و الثبوت واسطة بين الوجود و العدم ام لا؟ فترجع هذه البحوث الى البحث عن الوجود لأنّها تارة تعود الى البحث السلبى كالبحث عن نفي الهيولي[1] و عن عدم اعادة المعدوم و عن عدم وجود الحال واخرى يؤول البحث الى معنى ايجابى، فالبحث عن مطلق الوجود واحكامه يأتى تارة ببحوث سلبية واخرى ببحوث ايجابية و هو الغالب فيها، و اما البحث عن المعدوم بما هو معدوم، و عن الماهية بما هى هى فاستطرادى كمباحث النظر و الدليل في الفلسفة.

وقد نذهب الى أنّ البحث عن المعدوم ليس بحثاً عنه بما هو عدم، بل بحث عنه من حيث الوجود التصورى الذهنى و عن الماهية من حيث عروضها للوجود في الذهن او في الخارج، فالبحث عن هذه الامور، يرجع الى احكام الوجود و عوارضه ولو بالبحث عن

---

١. في تعريف الهيولي قال صدر المتألهين في الحكمة المتعالية ج٥ ص٩٥ إن في الأجسام سنخا يتوارد عليه الصور والهيئات ولها خميرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات، ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم أعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها، فإن كل من له استيهال مخاطبة علمية يعلم ويعتقد يقينا بالفكر أو الحدس،أن التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسداً إنسان أو حيوان، والبذر يصير شجراً والشجر يصير رماداً ومخما».
إلى أن يقول: «فظهر أن الهيولي من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد بل وقع الإتفاق من العقلاء مع افتراقهم في الآراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات. إلا أنها عند الاشراقيين تبعهم نفس الجسم الذي هو أمر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبول للصور والمقادير يسمى مادة. انتهى كلامه قدس سره.

الاحكام السلبية او البحث عنها من حيث الوجود التصورى ووجودها في عالم النفس فهى كالمباحث المتعرضة للوجود و علله و اسبابه وكالبحث عن الجوهر والعرض والواجب والممكن والوحدة والكثرة.

والى ما بيناهاخيراً من تعميم المباحث للماهية والعدم حيث أنّ الموضوع ليس نفس الوجود الخارجي بما هو وجود خارجي فهو راجع في الحقيقة الى مفهوم الوجود، وهو اعم من الوجود الخارجي والذهني، وعليه فهو شامل للبحث عن الماهية والوجود والعدم ونحو ذلك بالمعنى الذي اوضحناه.

وببيان آخر، إنّ موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق و تقع عوارضه الماهية والفلسفة القصوى وجميع موضوعات الفنون تقع من العوارض لموضوع الفلسفة ومحمولات عليها ويتعين أن يكون الوجود المطلق متعيناً بنفسه مستغنياً عن التعريف والاثبات وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام، قال الشيخ في الشفاء: لاحدله و لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل إنّما عليه الدلائل الواضحة.

وقال في النجاة: البرهان المطلق هو برهان اللم والمضاف حقيقى وهو نفس الاضافة ومشهورى و هو ما تعرضه الإضافة وكذا الكلى فالموجود الحقيقي هو الوجود والمشهورى هو الماهية المعروضة، وإنّ من راجع اسفار صدرالمتألهين في بيان موضوع الفلسفة الاولى و انقسامها الى الفلسفة إلهية و طبيعية و رياضية و بيان عوارض كل علم لموضوعه يجد التكلف الواضح في تصاوير الموضوعات و تقدير الحيثيات وترى أيضاً ما في كلامه من عدم وجود جامع كلي وورود الاشكال في كثير من العلوم بتوسط الاعم او توسط الاخص و قد اجاب عن توسط الاخص بعدم كونه عرضاً غريباً لاتحاد الفصل مع جنسه و لم يتعرض لتصوير العلوم التى لا جامع لها في المصطلح وإنّما يلزم الجميع غرض واحد فلا نحتاج الى موضوع كلى في الفنون ماعدا موضوع الفلسفة لأنّ الاحكام طارئة على الموجود بما هو موجود.

وعلى ضوء هذا البيان يتضح أنّ ما افاده الدواني من أنّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او عوارض نوعه او صنفه لا يحل المشكلة وأنت عندما تراجع

عبارة الاسفار[١] والمحشين لاتجد فيها حلا للمسألة و إنّ الالتزام بموضوع كلي فقد بينا في محله أنّ جملة من الفنون يكفى فيها ترتب الغرض على العلم ولا حاجة للموضوع الكلي فيها ويكفي ثبوت المحمول لموضوع المسألة وأن يكون الغرض لموضوع المسألة ذاتياً من غير حاجة إلى ما تكفلوه إلى الموضوع الكلي يحاوله علماء الفلسفة و علماء الاصول فإنه لا موجب له مع عدم الموضوع الكلي في جميع الفنون وأن العوارض لابد وأن تكون عوارضا ذاتية للموضوع الكلي كما في كثير من الفنون فما تكلف به صدرالمتألهين و غيره من علماء الفلسفة و الاصول لا يبتنى على قواعد فنية.

واما المباحث التي تختص ببيان تصور الموضوع ومفهومه واجزائه فيعبر عنها بالمبادىء التصورية، لانها تفيد تصور المعنى من الموضوع للفن وأجزائه وإن وقع البحث عن الجزم بثبوت المحمول و انتسابه لموضوعه او الجزم بموضوعية فن من الفنون فيعبر عنه بالمبادىء التصديقية لأنّها تفيد التصديق بانتساب المحمولات لموضوعاتها وأما إذا وقع البحث عن نفس المحمول فيسمى بالمبادىء الاحكامية.

١. إن موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه.
الحكمة المتعالية ج١ ص٣٠.

المباحث العامة الفلسفية

الفلسفة الأولى العامة

الوجود والعدم

نستعرض مفهوم الوجود والعدم، أنّ الوجود في المفاهيم العرفية هو طرد العدم[1]، والعدم هو سلب الوجود و محض اللاشيئية، و اما الماهية[2] فهى ما يتساوى فيها نسبة الوجود و العدم على حد سواء اذا نظرت الى وجود الانسان و الحيوان و الكواكب و الشموس و الاقمار قلت إنّها تطرد العدم وإنّها محض الثبوت وأنّ سلب حقائقها هو محض العدم، واذا تصورت زيداً بأنّ له موجوداً او يمكن أنّ يكون له ولدا يمتنع أن يكون له ولد، فتقول: في الجواب، إنّ له ولدا أو يمكن أن يكون له ولدا أو يمتنع أن يكون له ولد، فالاول مفهوم الوجود، والثاني مفهوم الامكان والثالث مفهوم الامتناع.

فمفهوم الوجود اولى لكل مفهوم و هو ابده البديهيات واجلى الضروريات وإنّ كل

---

١. الماهية: ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو، فلا يكون إلا مفهوما كليا، ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع.... والماهية بما هي ماهية أي باعتبار نفسها لا واحدة وكثيرة ولا كلية ولا جزئية، الحكمة المتعالية ج٢ ص١ - ٤ في تعريف الماهية.

٢. العدم يقال على وجهين: عدم له نحو من الوجود، وهو ما يكون بالقوة فيخرج إلى الفعل، وعدم لا صورة له إلبتة وهو ما يكون بالطبع وهو خلاف الأول فإنه ليس من شأنه أن يكون إلبتة كما يقال: الإنسان عَدَمُ الفرس.
الشيخ الرئيس - التعليقات ص٢٩.

مفهوم تصورى و معنى افرادي يؤول إلى مفهوم الوجود وبداهته نظير بعض القضايا البديهية التي يؤول اليها القضايا البديهية التي تؤل اليها القضايا المركبة النظرية، نظير قولنا: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان لا يجتمعان من القضايا البديهية التى ترجع اليها القضايا النظرية، وحيث أنّ مفهوم الوجود والعدم هو المفهوم العام الاولي للمفاهيم المفردة والتصورية فلا يقع المفهوم تعريفاً.

امتناع تعريف الوجود

إنّ تعريف[1] الوجود بالماهية و الحقيقة ممتنع وتوضيح ذلك أنّ التعريف يطلق على مفاهيم ثلاث في جميع ابواب التعريف.

«الأوّل» ـ التعريف اللفظى و هو التعريف اللغوى من تبديل مفهوم بمفهوم اوضح منه، كما اذا قلت ما النخلة، فقلت ما تثمر الرطب والبسر فاظهرت المفهوم بصورة واضحة في ذهن المخاطب.

«والثاني» التعريف بالماهيات فيعبر عنه في الاصطلاح بالتعريف الإسمي وبالتعريف بشرح الماهية والتعريف في جواب (ما) الشارحة الاسمية و يريدون (بما) الشارحة الاسمية هو شرح الماهيات الذاتية او العرضية ولا يطلقون التعريف الاسمى على التعريف اللفظى وإنْ كان المتفاهم العرفى اطلاق التعريف الاسمى على تسمية التعريف الاسمى بما هو شرح الماهية دون التعريف اللفظى.

والتعريف بالماهية، إنْ كان بالذاتيات كان حداً تاماً او ناقصاً وإنْ كان بالاجناس

---

١. هذا العلم لفرط علوه وشموله، باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية، فيجب أن يكون الموجود المطلق بيّنا بنفسه، مستقيما عن التعريف والإثبات، وإلا لم يكون موضوعاً للعلم العام، وأيضاً التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم وكلا القسمين باطل في الموجود. أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له. وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف ولا أعرف من الوجود فمن وام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشاء لما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لأن الحد والبرهان متشاركان في حدودهما. الحكمة المتعالية ج ١ ص ٢٥ - ٢٦.
الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، لكن الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإنية يشبه أن يكون الوجود حقيقته إذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكد الوجود، وليس تأكد الوجود وجودا يخصص بالتأكد، بل هو معنى لا إسم له يعبر عنه بتأكد الوجود. ويشه أن يكون أولى ما يقال فيه أن حقيقته الواجبية على الاطلاق لا الواجبية بالمعنى العام، ومعناه أنه يجب له الوجود. التعليقات - الشيخ الرئيس ص٣٧.

والاعراض الخاصة عبر عنه رسماً تاماً إنْ كان بالعرض الخاص وإنْ كان بالعرض العام كان رسماً ناقصاً، اما امتناع تعريفه بجواب (ما) الشارحة للماهية، فلأنّ الوجود ليس له ماهية ذاتية من جنس او فصل و لا ماهية عرضية من عرض مساو او عام لأنّ سنخ الوجود يباين سنخ الماهيات الذاتية و العرضية فلا يقع له تعريف بالماهية الذاتية او العرضية لتباين حقيقة الوجود مع الماهية.

و اما «الثالث» و هو امتناع تعريفه بجواب (ما) الحقيقية فقد عرفت منا في تعريف الفلسفة، أنّ الفلسفة تساوق الوجود و الوجود لا يعرف الا بالشهود و لا شهود الاللواجب سبحانه و تعالى فهو الشاهد على كل شيء و القائم على كل موجود و لا يمكن لاحد مشاهدة طرد العدم الا من العلّة و هو الحق تعالى فلا يقع له تعريف لابالماهيات و لا بالحقيقة.

و على اضواء البيان تعرف أنّ مفهوم الوجود لا يقع كسبيا، بل هو من اوضح البديهيات وأنّ الحكم عليه بالبداهة في مصطلح الفلاسفة لابد أن يراد به هو الاشارة الى مفهوم الوجود البديهى والا كان من تحصيل الحاصل وأنّ التعريف الحقيقي فهو التعريف ايضاً بالماهية ولكن بعد تمامية هل وهي الكناية عن وجود الشيء و قد تعلم ماهيته الاسمية الا أنّه لا يعلم وجود الشيء و عند ذلك فيسأل بهل البسيطة فاذا أحرز وجوده يصير ذلك التعريف له بعينه تعريفاً حقيقياً واذا تحقق كون الشيء موجوداً في الخارج فيسأل عند ذلك (بما) الحقيقية عن ماهيته فيجاب عنه بانه حيوان ناطق وأما السؤال بالهلية المركبة عن عوارضه أو بكم أو بكيف أو بلم فسيأتي بيانه في بحث الماهية.

وببيان آخر، إنّ التعريف الاسمى هو التعريف بالماهية قبال التعريف اللفظى ما قابل التعريف بالماهية والتعريف بالحقيقة وإن اطلق عليه الشيخ الرئيس في النجاة التعريف الاسمى لكنه خلاف المعروف بين الفلاسفة وإن كان الاولى أن يعبر بالتعريف اللفظى بالاسمى و التعريف بالماهية بالماهوى و التعريف (بما) الحقيقية بالتعريف الحقيقى كما هو المناسب عرفاً في اطلاق الاسمى على اللفظى و لعل الشيخ الرئيس اطلق في النجاة التعريف الاسمى على اللفظي بهذه المناسبة أنْ كان خلاف الاصطلاح بين المتأخرين من الفلاسفة.

وقد يقطع التعريف اللفظى على ذكر المثال كقولك زيد فاعل في ضرب زيد وعلى

النظير والضد والنقيض اذا احرز السامع من المتكلم وترتبت الآثار عليه، واعلم أنّه لا يقع للوجود شرح، لان كل شرح و بيان راجع الى الوجود فلو احتاج الى شرح ومعرف لكان اما نفس الوجود و هو مستلزم للدور و اما غيره فيلزم التسلسل و لابد أن يرجع الامر الى حقيقة الوجود ومفهومه و تأتى صورة الوجود في الذهن بصورة واضحة.

فمفهوم الوجود لدى النفس اوضح المفاهيم و ليس الوجود بمركب لافي نفسه و لا من حيث الماهية إذ المفروض أنّه بسيط[1] الحقيقة و لامن الماهية اذ لا ماهية له و قد بينا أن ليس للوجود تعريف لابالذاتيات و لا بالاعراض و اللوازم فهو ليس له تعريف من حيث ذاته و لا رسم وأما أنه لاحد له لأنّ الحد يقع مركباً و الوجود بسيط غير مركب و الحد يتحقق من الجنس و الفصل او من الفصل وحده و لا رسم له لأن الرسم يتركب من الجنس و الخاصة أو من الخاصة وحدها والوجود باعتبار حقيقته لا جنس له ولا فصل ولا خاصة له وليس له عرض عام و لا نوع له ايضاً لأن المقسم لهذه الامور هو الماهية والوجود ليس من سنخ الماهية، وإن كان المعلول يعرف العلّة باللازم وبمقدار ذات المعلول فهو رسم غير مصطلح و لكن هذا لا يقع تعريفاً لحقيقة الوجود ولا لمفهومه، لأنّ كشف المعلول الممكن لا يُكشف الامن ناحية أنّه معلول ولا يمكن أن يعرف العلّة من غير هذه الجهة.

ثم إنّ مفهومه امر انتزاعى مصدرى منتزع من حقيقة الوجود و هو الذى يأتى في الاذهان واضحاً و اما مطابق ذلك المفهوم و هو حقيقة الوجود فلا يمكن الاحاطة به لأنّ الاحاطة بالواجب من المحالات و الاحاطة بباقى المراتب لا تقع من مراتب الوجود وإنّما يقع من الوجود غير المتناهى و هو الله تعالى و ليس المقصود كونه غاية الخفاء بل لا يمكن

---

١. قد علمت أن الواجب حقيقته إنية محضة فلا مهية له وكل ما لا مهية له لا جزء له ذهنا وخارجا، ولنفصل هذا البيان فنقول: الواجب (تعالى) مسلوب عنه الأجزاء العقلية، وما تسلب عنه الأجزاء العقلية يسلب عنه الأجزاء الخارجية إذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس، وإنما نفيت عنه الأجزاء العقلية إذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقراً إلى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ نقول: ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجوداً محضا أو مهية غير الوجود، فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا، وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب ذا مهية، وقد مر أنه نفس الوجوب وحقيقة بلا شوب. وأيضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقولة الجوهر وكان أخر الأنواع الجوهرية فيكون مشار كسائر الأنواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على إمكانها، وقد مر امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له، إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس - أي مطلقا - لكان ممتنعا على كل فرد فإذن يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبير»، انتهى كلامه ﷺ - الحكمة المتعالية ج٦ ص١٠٣ - ١٠٤.

أن يعرف او يحاط به.

وسيأتي منا أن الفلسفة الحقيقية معرفة الواجب و التوحيد و ما يذكر في كتب الفلسفة لمعات ذلك الوجود و اطلاق الفلسفة عليها نوع تسامح، بل الفلسفة الحقيقية هى الفلسفة الحقة و هى ذات الحق تعالى و ما حرر في الكتب فهو اضواء الفلسفة الحقيقية لانفس الفلسفة الواقعية و هو الحق الذى لا يحيط به وجود و لا صورة ذهنية وأنّ الوجود لا يعرف بالمثل المساوى اذ لا صورة ذهنية له من هذه الجهة اصلا مماثلة او مساوية وإنّ تحديد العلّة من ناحية المعلول يعتبر رسماً من الرسوم كما اشرنا اليه ولكنه ليس برسم مصطلح داخلا تحت باب الكليات من الايساغوجى.

وثانياً: لا يمكن أن يعرف الوجود بالمثل و النظير و لا بالمخالف اذ ليس له ماهية لتكون افراد تلك الماهية متماثلة وليس له حقيقة مخالفة لحقيقته اذ ليس في الخارج الا الوجود، فإنّ الوجود اظهر من كل شيء في العلم الحصولى من جهة مفهومه و في العلم الحضوري من جهة حقيقته و هذا دليل على أصالته في التقرر و المنشأية للآثار.

الوجود لا برهان عليه

اذ نظرنا الى الوجود بما هو فهو لا يحتاج[1] الى إقامة البرهان على تحققه وأي برهان يقوم و دليل لمى على اصل تحقق الشيء و انما تقام البراهين على اظلال ذلك الوجود و هى الوجودات الامكانية فحقيقة الوجود لمّا كانت هي عين طرد العدم وما كان ذاته عين طرد العدم لا يمكن أن يُعرض له سبب و برهان لمى وإنّما يكون ذلك بالقياس للوجودات الامكانية او الوجودات الامكانية بعضها مع بعض، فانها هى القابلة للتعليل وإنّ حقيقة الوجود و حيثية ذاته هى عين حيثية آثاره من غير حاجة الى اقامة البرهان على ذلك و لا يمكن أن تتبدل حقيقته عن ترتب الآثار لا في الخارج ولا في الذهن والا لا نقلب عن ذاته الى ما يخالف ذاته و كذلك الوجود الذهنى فانه له حقيقة وخارجية في عالمه وآثار مترتبة عليه و لكن لو قسناه الى الوجود الخارجى فلا تترتب عليه تلك الآثار الخارجية وإنّ الماهية لها صورة ذهنية بخلاف الوجود فإنّ حقيقته عين خارجيته وليس متقوّماً بصورة ذهنية.

ومن الواضح أنّ لا برهان لمى على الوجود لأنه لا علة له حتى يمكن أن يستدل بها عليه فانه باعتبار حقيقته الثابتة غير المتناهية لا يمكن مشاهدته و لا الإحاطة به بوجه من الوجوه.

---

١. البرهان عند الإلهيين في اصطلاح منحصر في اللم قال الشيخ من إلهيات الشفاء: لا حد له ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، بل عليه الدلائل الواضحة. انتهى. ومن ثم قالوا: ذوات الأسباب لا تعرف. إلا بأسبابها وإن أطلق الإلهي بما هو منطقي البرهان على الآتي أيضا، وقال في النجاة: البرهان المطلق هو برهان اللم انتهى، هامش الحكمة المتعالية ج١ ص٢٦.

واماالبرهان الإني فلا برهان عليه ايضاً لأنّه يكون بالاستدلال من الاثر على مؤثره ومن المعلول على علته او من احد المعلولين لامر ثالث على الآخر وهو اظهر من آثاره لأنّ ظهور كل اثر يقع به ولأنّ كل ما يكون دليلا على شيء من الاشياء يجب ان يكون مقرراً في ذاته و وجوداً في نفسه و عند ما يكون الوجود دليلا له فلو كان غير الوجود هو الدليل عليه لكان إما العدم او الماهية و كيف تكون الظلمة آية النور بل اللازم عند التأمل ظهور المدلول قبل الدليل و ليس اثر الوجود الا الوجود او ظله و ليس الظل قبل الوجود:

وبتقريب آخر إنّ اقامة الدليل تستدعى اموراً خمسة كما ذكروه في محله، المستدل و الدليل والمستدل عليه و المستدل له و الاستدلال و في المقام ان المدلول نفس عين الدال، اما في ذات الحق تعالى فنفى الحد والبرهان اوضح مما سبق لأنّه أبسط من كل بسيط وإنّ كمال توحيده نفى الصفات عنه فلا يتصور في حد اورسم و لا شرح و لا بيان و من جهة أنّه لاعلة له و هو علة لكل شيء و مبدئه و تمامه و لا يتصور له برهان لمى ومن جهة أنّه اظهر من كل ظاهر وبه قوام كل شيء فلا يتصور له برهاناً إنيا لأنّ من شرط الدليل على شيء أظهريته من المدلول عليه.

ومما بيناه يتضح لك أنّ بعض التعريفات ترجع الى تعريف الشيء بنفسه وتقدم الشيء على نفسه لا الى الدور المصطلح من توقف الشيء على نفسه ولعل التعبير في تعريف الوجود بثبات العين للاشارة للتعبير باللازم و اما الماهية فهي قابلة للاتصاف بالعدم و اذا اتصف بالعدم فلا عين لها ولا ذات او اشارة الى أنّ الثابت الحقيقي المتقرر هوالله تعالى و غيره لمعات ذاته وشعاع انواره فهو الثابت لا تغير فيه بخلاف الماهيات الامكانية فإنّها تتجدد آناً فآن كما قال تعالى: «بل هم في لبس من خلق جديد»[1]، «وكل يوم هو في شأن»[2].

و اجمالا إنّ الوجود لا يقع له تعريف ولا برهان اصلا ولأن المعلول وإن كشف حال العلّة في الجملة و لكن حيث أنّ العلّة في منتهى الكمال وغاية وفور الوجود وبالقياس الى تلك العلّة والمعلول نفس التعلق والربط وليس له أي حيثية من حيثيات الاستقلال فلا يمكن للمعلول أن يكشف حال هذه العلّة الا بوجه من الوجوه هو أنه معلول وله علة في منتهى الوجود وفي غاية القيام على معلولاته.

---

١. الجن: ١٥.
٢. الرحمن: ٢٩.

ويؤكد ما ذكرنا، الحديث عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله «رب أرنى الاشياء كما هي»، فطلب الرسول معرفة الاشياء و تفاصيلها وأن يعرفها على وجه التفصيل ولم يقل صلى الله عليه وآله ارني[1] حقيقتك كما هي، اذ هو امر غير معقول وغير ممكن، اذ معرفة المعلول للعلة واحاطة المعلول بالعلة من الامور الممتنعة إن كان بمعنى الشهود والاحاطة وان كان بمعنى العلم الحصولى فيستلزم و العياذ بالله انقلاب وجوده تعالى من الحقيقة غير المتناهية الى الصورة الذهنية و كل من الفرضين محال.

وإنّ قوله صلى الله عليه وآله تخلقوا بأخلاق الله مؤداه الاحاطة بالمعلولات والتجرد عن الجسمانيات، فان هذا التفسير لهذه الرواية افاده صدرالمتألهين في اسفاره.

ولكن من الواضح ان هذا الحديث في مقام الفلسفة الظلية التى يمكن للرسول صلى الله عليه وآله لقوة نوره و اشعة ظهوره ان يدركها فوق ادراك المخلوقين و لا يمكن توجه الرواية الى الفلسفة الحقيقية و هى ذات الحق التى عرفت أنه لا يمكن الوصول اليها وإنّ المعلول بما هو لا يمكنه الاحاطة بالعلة التامة بوجه من الوجوه كما اوضحناه أنّ المعلول قد يكشف بعض جهات العلّة اذا كانت العلّة غير الواجب تعالى لأن كل علة عدا الحق سبحانه هي مراتب استعداد للتأثير والتأثر وليست علة حقيقية ولا علة واقعية الا ذات الحق تعالى.

---

١. أو كما قال موسى، عليه السلام «رب أرني أنظر إليك قال لن تراني» فطلب رسول الله صلى الله عليه وآله يختلف عن طلب موسى عليه السلام وإن تحدا بالرسالة ولكن إختلفا بالمقام حيث أن رسول الله صلى الله عليه وآله طلب أن يرى حقائق الأشياء ومن خلالها يرى الله عز وجل من خلال عظمة صنعه، ولكن موسى عليه السلام ظن أن الله جل قدرته بعد أن كلمه أنه يستطيع أن يراه وإذا ما استطاع رؤيته فهو جسم وله حد ولكن أراد الله عز وجل بواسع رحمته ورأفته أن يعلم رسوله أنه ليس كما ظن فتجلى نوره المبارك إلى الجبل الأصم فأصبح ذلك الجبل ترابا فصعق موسى من هول المنظر ولم يصعق محمد صلى الله عليه وآله.

اصالة الوجود او الماهية

اول سؤال يثيره الفكر من التصور العقلى ما وقع من المحاكمة بين الفلاسفة الاشراقيين، تبعاً لرئيسهم شهاب الدين السهروردى و قد ماء الفلاسفة من اليونان و بعض المتأخرين، كالسيد الداماد، من الذهاب الى اصالة الماهية و بين كثير من المشائين و منهم الشيخ الرئيس و تلميذه بهمنيار و ابن رشد الى الذهاب الى اصالة الوجود، و على هذا استمر الخلاف، و بالاخير اصبح الرأى الذى اختاره الاقلون من القدماء من اصالة الوجود هو الرأى السائد.

و أكد هذا المذهب[1] نابغة الفلاسفة صدرالمتألهين و من عصره الى عصرنا اليوم، المعروف هو اصالة الوجود ولابدان نستعرض اموراً قبل تحرير البحث:

العرض الأوّل

ان كل ممكن زوج تركيبى عند المشائين فيجرى النزاع في اصالة الوجود او الماهية، اما الاشراقيون فيرون العقول و النفوس صرف النور و التحقق و كذلك عند صدرالمتألهين و انها عندهم انوار صرفه بلاماهيات.

---

١. قال صدر المتألهين في الحكمة المتعالية ج١ ص٤٩ «وما أكثرها مازلت أقدام المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه على اعتبارية الوجود وأن لافرد له في الماهيات سوى الحصص، فقد حرفوا الكلم عن مواضعها وإني قد كنت شديد الذي عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهية حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أصلاً انتهى كلامه قدس سره.

و قد عبر شيخ الاشراق عن النفس بالنور المدبر و عن العقل بالنور المفارق وعن الله تعالى بنور الانوار و الجواب أن ليس غرضهم انكار التركيب في الممكن و انما المقصود هو غلبة نور الوجود فيها على الامكان وأنّ حكم الماهية فيها مغلوب فكأنه لا ماهية لها، و لا حد لانكار الماهية واقعاً وإنّ الاتحاد بين الوجود و الماهية يستدعى عدم تأصلهما و عدم الاتحاد يستدعى أن يكون كل منهما له عينية و خارجية و هو خلف اذ الخارج ليس الاشيئاً واحدا و لا إثنينية بينهما.

العرض الثاني

اعلم أنّ كل ممكن زوج تركيبى من ماهية ووجود و هذا التعبير و ان وقع من المشائين، و أنّ الاشراقيين صرحوا أنّ النفوس ومافوقها من العقول انوار محضة و تجليات نورانية فليس مقصودهم لا ماهية لها و لاحد بل كل ما عدى الله له ماهية أوحد اذ كل وجود يقوم بحد من الحدود و إن لم يكن ماهية بمعنى الجنس و الفصل و لا مركباً بمعنى المادة و الصورة، فنفى الماهية عنها بهذا المعنى لا أنها وجودات لاحد فيها و ليس المراد نفى الماهية عن الوجودات المفارقة و إنّما عرضهم غلبة النورانية على الماهية و الحدود و اندكاك تلك الحدود لتجلى تلك الانوار من العقول و النفوس بأعلى مراتب التجلى و الظهور من ناحية الحق سبحانه و ليس عنوان التركيب في الشيء بين الوجود و الماهية يختص بالمشائين دون الاشراقيين.

و يراد من الماهية هنا هو الكلى الطبيعى و ما يقال على الوجود و ان كانت قد تطلق الماهية على الوجود المحدود المعبر عنه بهوية الشيء و ان الوجود لا يتصف بوجود وراء نفسه و لو كان الوجود متصفاً بالوجود لكان العارض امراً زائداً عليه و هو وجود فيتصف بوجود آخر و هكذا فوصف الوجود بالوجود و صف الشيء بنفسه لا وصف للشيء باعتبار متعلقه، و اتصاف الماهية بالوجود ليس من باب اتصاف الشيء بالعارض ايضاً بل معنى تحقق الماهية بالوجود خارجا و أنْ لا اثنينية في البين الا بتحليل عقلى و دقة نظر.

و ببيان آخر، إنّ البحث في اصالة الماهية و الوجود يشمل جميع مراتب الوجود من العقول و ما دونها و لا يختص البحث بما عدى العقول والنفوس كما يظهر من بعض كلمات صدر المتألهين بناء على اشراق الحق عليها بتمام الاشراق و إمنهانور الوجود الصرف و أنّ

امكانياتها مندكة في ذات الحق فلا يشملها البحث عن اصالة الوجود و لكن كل ما ذكروه في هذا الموضوع من اشراقاتها تجلي نور الحق فيها لا يخرجها عن عالم الامكان وإنّما هذه التعابير منهم مجرد تعبير ادبى لعظمة العقول عندهم و جلالة شأنها، وإنّ المراد بالماهية ما يحكى عن مطلق الحد و ما ذكروه من أنّها إنيّات صرفة المراد منه تجردها عن المادة و المدة لا الماهية بالمعنى الاعم.

و الظاهر من كلماتهم في كل ممكن زوج تركيبى هو الامكان الذاتى و التعبير بهذا وقع مقدمة لترتيب آثار كل واحد بحسب آثاره و ليس المراد بالامكان هنا الامكان الفقرى المختص بالوجود فتكون العقول و النفوس خارجة عن محل البحث، و عليه فلا منافاة بين كونها إنيّات صرفه و تجليات الحق بهذا الاعتبار لا يجرى فيها اصالة الوجود و الماهية لانها انوار الحق ومن جهة أخرى هى ممكنة ذاتاً و الماهية أعم من الامور المادية و الامور المجردة و إنّ اصالة الوجود و الماهية يقتضيان العينية في كل منهما و هو واضح البطلان.

و تركنا وجوه الرد مفصلا لعدم الاعتناء بهذا القول و إنّ تعرض للردله المحشون من شرح المنظومة، وإنّ اصالة الوجود او الماهية تبتنى على جمع الاقوال على حقيقة الوجود من تعدد الوجود و الموجود و من الوحدة ولكن بعين الوحدة كثرة او كون الوجود الامكانى من اطوار الواجب و تجلياته و نظير ذلك في الماهية من أنّ لها العينية اصالة او تبعاً، وإنّ حقيقة الاتحاد هو الاتحاد اللامتحصل مع المتحصل بنفس المتحصل و هذا متصور واقع و اتحاد الماهية مع الوجود من هذا القبيل، ولابد من تقدم العلّة على المعلول و الا فلولم يكن ذلك لكان لا وجه لتقدم احدهما على الآخر و من الواضح أنّ تقدم العلّة على المعلول ليس باب التقدم في الشرف و الزمان و نحو ذلك، بل التقدم بالذات و سيأتي تفصيله في باب العلّة و المعلول.

العرض الثالث

اعلم أنّ البحث عن اصالة الوجود بحث عن الهلية البسيطة و البحث عن عوارض الوجود بحث عن الهلية المركبة و البحث الأوّل بالهلية البسيطة، و هو مقدم على الهلية المركبة و اما البحث عن المجهول كما سيأتى بيانه في أواخر بحث الوجود فنتعرض له للفرق بينه و بين اصالة الوجود من الفوارق المتعددة و أنّ لا ربط لأحد البحثين بالآخر. و اما

الماهية لها اطلاقات فتطلق على ما يقع في جواب ما هو و على المفهوم و على الوجـود الحقيقى بأن يراد ماهية الشيء إنيته وتطلق على المفهوم المصدرى من مفهوم الوجود هذا بخلاف الوجود فانه لا يطلق حقيقة الا على طرد العدم، غايته أنّه تختلف مراتبه في الشدة و الضعف و لا يطلق على معان متعددة كما هو المعروف بين الفلاسفة بخلاف القول بتعدد الوجود و الموجود و سيأتى توضيحه.

و اعلم أنّ اصالة الوجود و الماهية فـي هـذا البـحث لا يـراد بـالماهية بـاطلاقاتها المتعددة من الفقر الذاتى او كونها مركباً من الجنس و الفصل او ما تقابل الوجود من حيث أن الوجود لا حدفيه وإنّ الحد من شئون الوجود والماهية وإنّما النظر في هذا البحث هو أنّ المتأصل نفس الوجود او ما يقابل الوجود مما يطلق عليه الماهية او ممالا يطلق عليه عنوان الماهية كالحدود وإنّ اعتبار الماهية بمعنى الفقر الذاتى الذى ينطبق حتى على الوجود فليس المراد به في محل البحث هنا فيراد في الماهية ما قابل الوجود سواء عبر بالجنس و الفصل او بالحد قبال الوجود.

غرض القائلين من الطرفين

لا ينبغى للباحث ان يتخطى الغرض الذى يقصده القائل لأصالة الوجود او الماهية، هو أنّ المطابق في الخارج ما له الثبوت و التقرر من مشاهدة الحس من الباصرة و السامعة و غيرها من الحواس، كمشاهدة الكواكب و الحيوانات و النباتات والجامدات، و كل ما هو مشاهد محسوس او يدركه العقل كالمجردات من الارواح والعقول هل هو مطابق الوجود او مطابق الماهية و حقيقتها، وأن ليس الثابت والمتعين الاحصص الماهية و ليس وراء الماهية و الحصص شيء ثابت و متقرر يعبر عنه بالوجود.

و هنا يعلم أنّ هذه المسألة التى هى من مهمات مسائل الفلسفة و الاساس لكثير من مسائلها، أن ليس المقصود منها أن ماله الثبوت و العينية هو مفهوم الوجود و معناه او مفهوم الماهية و معناها[1] في لغة العرب او في اى لغة كانت، فان هذا النزاع يعود الى البحث اللغوى لابحثاً فلسفياً و البحوث الفلسفية لا تعود الى مفاهيم الالفاظ ولا الى اللغات و لا الى الحقائق و المجازات اللغوية.

فينحصر البحث في توجيه الآراء بأنّ عينية الاشياء وظهورها في الخارج هل هو مطابق الماهية او مطابق الوجود الحقيقي وأن لا يتخطى القارىء الغرض الحقيقى من هذا البحث وإنّه حول مطابق الماهية الجزئية التى يعبر عنها بالفرد الجزئى و تلك الحدود و الحصص الخاصة وأن لا حقيقة للوجود الاصرف اعتبار ينتزع من تلك الحصص او حول

---

١. هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الوجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء أطابق إطلاقهم عرف اللغويين أما أم لا وكون الوجود مشتملا على أحر غير الوجود أو لا لم يكن بل يكون محض الوجود إنما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود.

مطابقة ما في الخارج و العينية للوجود و حقيقته و يقع البحث في نقاط:

النقطة الاولى

إن الماهيات الكلية كماهية الانسان و الحيوان او النامى، من حيث هى هى ليست الا هى بمعنى أنّ الماهية اذا اقتصر نظرك عليها لاتجد إلا نفس الطبيعة و اجزائها الذاتية و لا ينضم الى حقيقة الماهية شيء من الوجود او العدم و لا أي حكم من الاحكام و لا عارض من العوارض ولاكل شيء عدى ذاتها و اجزائها و لا اى تقرر و لا عينية و لاثبوت للماهيات الكلية و انما المقصود من البحث من القائلين باصالة الماهية هو التوجه الى الماهية الجزئية و الفرد الخاص او اضافة الماهية الى الواجب و العلّة المقتضية و هو الواجب سبحانه و تعالى و محط كلماتهم قديماً وحديثاً في تحرير اصالة الوجود و الماهية هو أنّ القائلين في اصالة الماهية يقررون اصالتها من حيث انها طبيعة جزئية تقتضى التقرر و الثبوت والعينية الخارجية أوّلا تقتضى ذلك بل المدار على تحقق الوجود.

و هذا في النظر اقرب في تحرير البحث مما عليه كلماتهم قديماً و حديثاً من اضافتها الى الواجب فإنّه واضح المنع كما سيأتى بيانه.

فلنشرع في ناحية البرهان الى تعين الماهية و تقررها و هذا هو الذى يظهر من كلماتهم في تحرير النزاع وموضوع المسألة المبحوث عنها باصالة الوجود او الماهية من الجانبين و ان كان اهمية الاستدلال في كل مسألة من الفنون هو ما تستند الدعوى فيها للقوانين العقلية و ما يعد في الاستدلال نوعاً من الادراك بان يدفع اليه الشعور الوجدانى و لا يحتاج الى تعقل و تجريد كما هو الحال بالتفكير و الادراكات النظرية والاولية غير الواضحة.

النقطة الثانية

إن الرأى باصالة الوجود او الماهية ممالايجامع الرأى باصالة الوجود و الماهية معاً، فإنّ العينية الخارجية مما كانت الماهية مندكة بأشد الإندكاك في الوجود وإن كانت الماهية كان الوجود كذلك و اصالتهما مستلزمة للخلف و التناقض كما هو واضح.

النقطة الثالثة

«براهين أصالة الوجود على حسب ما أدىٰ اليه نظرنا»

البرهان الأوّل

هو الاستقراء العقلى الدائر بين النفى و الاثبات، و بيانه أنّ لنا مفاهيم ثلاثة: (أحدها) اذا نظرنا اليه وجدناه بذاته و مطابقه سالباً لنفسية العدم و طارداً لظلمته و آب عن العدم.

(ثانيها) نفس العدم و الظلمة التى تذهب نورانية الشيء و نفس المعنى السلبى من شائبة الايجاب و مفهوم الإباء عن العدم يناقض مفهوم العدم.

(ثالثها) إذا نظرنا الى مطابق المعنى لانجد حسب طبعه و ذاته أن يقتضى الايجاب او السلب، ففى حد ذاته لااقتضاء له لا بطرف الوجود و الثبوت و لا لطرف العدم، فيجوز أن يكون محققاً و يجوز أن لا يكون ثابتاً، فاذاً اذا نظرنا الى زيد الموجود فنرى أنّ وجوده قداذهب العدم، و ننظر مرة اخرىٰ اليه و هو معدوم فنقول لا وجود لزيد و ننظر اليه مرة ثالثة الى أنّه موجود او غير موجود فيجوز أن يكون ثابتاً او معدوماً، فما ناقض العدم و طرده طرداً تاماً بحيث كانت ذاته ووجوده آبية عن العدم، تعين المعنى الأوّل و هو الوجود.

و اما طرد الوجود و هو حقيقة النفى و السلب و هو العدم او أن يكون و أن لا يكون، بأن كانت نسبة الوجود فيه و عدمها على حد سواء و هو عين اللا اقتضاء واللاثبوت و هو عين الماهية لا يخرج من عالمه الى عالم الثبوت و العينية و لا يختلج في بال القارىء أن يتساوى نسبة الثبوت و عدمها في الماهيات الكلية و من سنخها وانواعها.

غايته أنّ التفرد و الماهية الجزئية تزيد على الماهية الكلية ببعض القيود تلك القيود ايضاً من سنخ الماهية الكلية و لذا لو وصف المعنى الكلى بقيود عديدة لم يكن الشيء متشخصاً و لا عيناً خارجية فالماهيات و بذواتها لااقتضاء فيها لا للوجود، و لا للعدم وإنْ كانت بحسب العلل و سلسلتها اما موجوده و اما معدومه، واما اذا كان توجه النزاع في اصالة الماهية و الوجود الى اضافتها الى الموجد الحق كما هو المحرر في كتبهم، فان تغيرت الماهية بحسب الاضافة الى العينية و الثبوت فهذا عين تقرر الوجود واصالته وإنْ كانت الماهية لم تخرج عن عالمها بعد اضافتها الى الواجب فلا تقرر لها قبل الاضافة للواجب و بعدها.

البرهان الثاني

إنّ مبدء الماهية لا يحمل على المتعين الخارجي اصلا، بخلاف مبدء الوجود فإنّه عين التقرر و الثبوت خارجاً، و هو حقيقة الوجود عين الخارج، و صرف العينية واما الوجود بمعناه المصدرى النسبى الانتزاعى الذى هو من المعقولات الثانوية، او المفاهيم الاعتبارية، فإنّه لا تترتب عليه الآثار و ليس له عينية و خارجية، و إنّ كل ماله اثر ومنافع فليس من سنخ المفاهيم التى ليس لها من العينية نصيب و لا يترتب القياس هنا.

وإن أردت ترتيب القياس فقل: إنّ الوجود ما به يصير كل شيء ذاحقيقة و كل ما كان الشيء به ذاحقيقة فهو أولى بأن يكون ذاحقيقة، فالنتيجة أن الوجود اولى أن يكون ذاحقيقة و عينية وقد عرفت سابقاً أنّ الأقيسة و البراهين، لا تترتب في حقيقة الوجود اصلا و لا يتشكل في قرارة نفسها قياس منطقى برهانى و هذا ليس خاصاً بالوجود بل لكل معنى في ذاته و نفسه حتى لو كان من الماهيات نظراً إلى ما رسمه بعض الحكماء و الافقد عرفت ان لا وجه للقياس الحقيقى هنا على اثبات حقيقة الوجود و تقرره وانما هذا صورة قياس، لا قياس واقعى و ان ذكره بعضهم بصورة القياس.

البرهان الثالث

و هو برهان الخلف و المناقضة، او انقلاب الحقيقة. إنّ من المسلمات عند الفلاسفة قديماً وحديثاً من القضايا التى قياسها معها، أنّ الماهية من حيث هى هى ليست الاهى، و ليست الماهية إلا نفس الماهية و اجزائها من الذاتيات فهى بذاتها ليست نقيضاً للعدم و الماهية إنْ بقيت على فطرتها و جبلّتها من اللااقتضاء و اللاثبوت.

كيف و مع هذا الحال، اصبحت طاردة للعدم و نافية له و هذه مناقضة واضحة، لأنّ ما فرض أنّ ذاته اللااقتضاء اصبح مقتضياً للتقرر و الثبوت و يلزم ايضاً اجتماع المتنافيين من سلب العدم و طرده، من تحقق اللااقتضاء، و اذا اخرجت الماهية عن حقيقتها من تساوى النسبة كان خلفاً و اصبحت عين الوجود والتقرر، فاصبحت موجودة و محققة وقد فرضنا أنّ الااقتضاء لها بالقياس الى الوجود و العدم.

فالشق الأوّل من البرهان يستدعى المناقضة في ذات الماهية، و الشق الثاني يستدعى انقلاب الماهية عن ذاتها الى ذات اخرى من اللااقتضاء الى الاقتضاء والاباء عن العدم.

و من الواضح أنّ الذاتيات لا تتخلف عن ذاتها و لا تنقلب عما هى عليه، اذاً فدفعاً للانقلاب والمناقضة يتعين أن يكون التقرر و الثبوت و الاصالة للوجود دون الماهية، وإلا لزم تخلف الذاتى عن ذاته و ذاتياته من الاجزاء وانقلاب الحقيقة و الماهية الى حقيقة أخرى وهى حقيقة الثبوت و التقرر و كل من الفرضين محال باطل في نفسه.

فاتضح أنّ مقام ذات الماهية لا تستحق الوجود او العدم وإن استحقت الوجود فهو من ناحية الفاعل و الجاعل الذى يكسي الماهية ثوب الاشراق و التجلي، وإنّ الوجود هو الذى تترتب عليه الآثار و المنافع وإنّ الوجود يباين الماهية في المعنى وإنّ الماهية في مرتبة المعروضية للوجود، وليس الوجود والعدم مأخوذاً في ذاتها، وإنْ حصروا اتصافها بالوجود من ناحية الفاعل و بالوجود تخرج عن حد التساوى الى الوجود او العدم فحيثية الوجود هى المتأصلة وإلا كان حال الماهية قبل الانتساب الى الفاعل و بعده على حد سواء فيلزم أن تكون الماهية من حيث نفسها مستحقة للوجود.

و هذا هو مفاد معنى الانقلاب و قد يتخطى الى الذهن خاطر أنّ الماهية وإنْ كانت لااقتضاء لها بالقياس الى الوجود و العدم، و لكن بمجرد اتصالها بالفاعل و العلّة تكسى حلة التقرر و الثبوت كما هو محل تحرير النزاع بين القائلين باصالة الوجود والماهية على مذهب من قال باصالة الماهية.

والدفع أنّ من الواضح أنّ مجرد الانتساب من غير تقرر و ثبوت، مجرد وهم وخيال، و مالم تكن اضافة الحق سبحانه على هياكل الماهيات اشراقية و التحلى بنور الوجود، فلا وجود للشيء و ما هى الا اوهام و خيالات لا تنسب الى فاضل، فضلا عمن هو رجل التحقيق و البرهان.

البرهان الرابع

و هو قصور الماهية عن الجعل:

اعلم أنّ الماهية لا يتعلق بها الجعل سواء كان الجعل بسيطاً كجعل زيد موجوداً أو كان الجعل مركباً كقولك زيد قائم فتقصد بقولك زيد قائم، بثبوت القيام لزيد. و من الواضح إنّ ما يتعلق به الجعل البسيط او الجعل المركب لا تكون له الاصالة و العينية.

بيانه ان حمل كل محمول اذا حمل على موضوعه على وجه الحقيقة لابد و ان يكون

مبدء المحمول متحداً مع الموضوع بذاته بلا توسيط مقدمة اجنبية و لا يحتاج الى جهة تعليلية اوجهة تقييدية، و اما اذا احتاج ثبوت المحمول للموضوع الى توسيط وضم شيء آخر غير المحمول على الموضوع كان المحمول غير ثابت بذاته و حقيقته للموضوع و صار ثبوت المحمول للموضوع بشرط انضمام ذلك الوسيط او الجهة التقييدية.

(المثال) اذا حملت البياض على افراد من بياض الجسم و العاج او الثلج حملا، فإنه لا يحتاج الى توسيط شيء آخر غير ذلك البياض، بخلاف ما اذاقلت الجسم ابيض لكنه بالتوسيط ههنا، تقول إن الماهية موجودة ولمكان قصورها الذاتى لا يمكن أن يتعلق بها الجعل ابتداء، و اذا قلت إنّها مجعولة فمعناه إنّها قد اشرب فيها انضمام الوجود الى الماهية، فبعد هذا الانضمام و التقييد صح انتساب التقرر والوجود لها بكل معنى الكلمة بمبدء المجعولية و التقرر.

و اما الماهية فلا تتصف بالوجود من غير توسيط و تقييدها بالوجود وإن تقييد الماهية بالوجود يصحح حمل الوجود عليها لكن لا حملا شايعاً صناعياً، اعنى اتحاد الموضوع مع المحمول في الوجود على وجه كان وجود احدهما عين وجود الآخر بالحقيقة في كل من الموضوع و المحمول في الماهية و الوجود، بل حملا عرضياً وانتساباً مجازياً، حيث أن انتساب الوجود الى الماهية لا يقع الا بنسبة عرضية.

فصح لك أنْ تقول: إنّ الوجود بنفسه موجود، و اما الماهية فموجودة بالعرض وتابعة للوجود، فبالحمل الشايع جاز سلب الوجود عن الماهية وإنْ كان لا يصح بالحمل العرضي سلب الوجود و التقرر عن الماهية و كان القول باصالة الماهية يستدعى أن تكون الماهية واجبة الوجود، و اللازم باطل، فالملزوم مثله و هو بطلان اصالة الماهية ايضاً.

البرهان الخامس

لزوم ترتب الآثار على الماهية في الذهن. قد استدل صدر المتألهين بأنّ الماهية غير اصيلة وأنّ الاصالة للوجود، لأنّ الماهية في الخارج ذات الآثار والمنافع والخيرات و هى بنفسها و حقيقتها موجودة في التصور و في عالم النفس، فلو كانت لها الاصالة لكانت جميع المنافع و الخيرات كما تستتبعها في مقام الوجود الخارجى تستتبعها ايضاً في الوجود الذهنى و على حسب الواقع إن الماهية في عالم الذهن لا تترتب عليها الآثار أصلا.

فيعلم من ذلك أنّ الآثار و المنافع والخيرات تابعة لنفس الوجود الخارجى ولذا لما جاءت الماهية بالذهن لم تترتب عليها الآثار و المنافع و الخيرات تابعة لنفس الوجود الخارجي ولو كانت هى الأصيلة لترتبت عليها الآثار و المنافع و الخيرات في عالم الخارج و في عالم الذهن وحسب الفرض إنّ الماهية في عالم الذهن لا تترتب عليها الآثار، فإذاً الآثار و الخيرات قائمة بالوجود الخارجى بدون الماهية وإلاّ لقامت بها الآثار والخيرات حتى في عالم وجودها الذهنى إذ حقيقة الماهية محفوظة في عالم الوجود الخارجى و عالم الوجود الذهنى.

و قد يتخطى إلى الذهن خاطران الماهية في عالم الخارج لها إنتساب إلى الحق تعالى ومن حيث هذا الإنتساب ترتبت عليها الآثار و الخيرات و لما كانت في الذهن فغير منتسبة إلى الحق بل منتسبة إلى النفس و حيث انتسبت إلى النفس والنفس ضعيفة فلا تترتب عليها الآثار في عالم النفس والتصور و هذا الخاطر يندفع بأدنى التفات لأنّ حال وجودها خارجاً قد انتسب إلى الحق فهذا الانتساب إن غيّرها عن فطرتها وحقيقتها و ذاتها الواقعية فما هو إلاّ من جهة أنّها قد تحلت بالوجود و لا نعنى من الوجود الإمكانى إلّا إنتساب الأشياء إلى ذاته تعالى و هو عين وجودها و عين ارتباطها بالحق و فنائها في ذاته المقدسة بأشد مراتب الإرتباط، إرتباط المعنى الحرفى بالإسمى والوجود الفانى بالوجود الغنى، وإنّ نفس هذا الوجود عين الإرتباط بالحق وصرف الفناء به تعالى لا أنّه من قبيل العارض والمعروض، وإنّ الوجود شيء قد ارتبط بالحق تعالى و لا شيئية للموجودات في قبال الحق تعالى لأنّها صرف الفناء في الحق و عين التعلق به و الفناء في ذاته فلا مورد لهذا الخاطر و ليس له صورة علمية وإن حرره كثير من أكابر المعقول في كتبهم.

وببيان واضح إنّ الماهية هى المتحققة واقعاً في عالم الخارج و الذهن و لو كانت أصيلة وعينية لترتبت عليها الآثار و المنافع و الخيرات في عالم الوجود الذهنى كما تترتب الخيرات و المنافع على الأمور الخارجية لأنّ الحق أنّ الماهية حاصلة في الخارج[1] وفي الذهن وإذا كانت بهويتها ونفسيتها مثار التحقق والمنافع والخيرات فلابد أن تكون هذه

١. مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي إنما يكون في الذهن لا في الخارج وإن كانت فى الخارج أيضا غير منفكة عن الوجود إذ الكون في العقل أيضا وجود عقلي كما إن الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به، الحكمة المتعالية. ج ١ ص٥٦.

الشئون كلها محققة أيضاً في عالم الذهن لانها متحققة في النشأتين في نشئة الذهن و نشئة الخارج فكيف ترتبت عليها الآثار في الخارج دون الذهن مع أنّها محققة في عالم الذهن و في عالم الخارج وليست الماهية في عالم الذهن شبح مجرد وخيال لا واقعية له وإلّا لما كانت مرآة في عالم التصور و الخارج وكانت أجنبية عن الكشف لما في الواقع و حيث لم تكن ذات الآثار في نشأة الذهن والخارج تعين أن الذي عليه الآثار ليس إلّا الوجود العينى دون الوجود الذهنى الإعتبارى فمثار المنافع ومحل الخيرات و موطن البركات ليس إلّا الوجود و على عكس ذلك الماهية فهى مثار الكثرة و الإختلاف و التعدد و التباين.

وبنظرة أخرى، إنّ الماهية لو كانت عينيّة و متقررة لكانت عين الوجود والمفروض خلافه، فإنّه يصح لك أن تقول إنّ الماهية متقررة و موجودة و ليست بمتقررة و لا بموجودة وإنّ للماهية حيثّية و للوجود حيثّية أخرى، وإنّ التقرر الخارجى إمّا أن يكون بحيثّية الماهية وإمّا بحيثية الوجود، وإنّ حقيقة الماهية لا تقتضى التقرر والثبوت فينحصر التقرر و العينية بالوجود وأن ليس لها التقرر إلّا تبعاً للوجود.

البرهان السادس

عدم صحة الحمل على القول بأصالة الماهية

إعلم أنّه إذا قلنا بأصالة الماهية لم يصح الحمل و لا حمل صفات الواجب عليه تعالى و لابد في الحمل من ثبوت المحمول واتحاده مع المحمول عليه هذا يتم في الحمل الشائع الصناعى، و ليس المقصود من كلماتهم من صحة الحمل عدمهو الحمل الأولى بل المراد هو الحمل بالمعنى الشائع الصناعى و إلا فالحمل الأولى ليس مناط تحقق الوجود و لذا تحمل المفاهيم المتعددة من قولك زيد عالم و كريم و عطوف ومتقى كما نقول: إن الله هو العالم القادر المريد السميع البصير.

فالمفاهيم و إن اختلفت و لكن المطابق واحد، وإنّ القول بأصالة الماهية من لوازمه عدم صحة الحمل لاختلاف كل ماهية عن الأخرى في ذاتها و ذاتياتها و من الواضح أنك تقول إن الواجب تعالى عالم قادر حى مريد إلى آخر الصفات المتحدة مع ذاته المقدسة و لو كانت الصفات في الذات المقدسة من حقائق الماهيات لزم التكثر و التعدد باعتبار نفسها و باعتبار صفاته تعالى.

و هذا بخلاف ما لو قلنا بأصالة الوجود فإنّها و لو اختلفت مفهوماً و لكنها متحدة خارجاً و عينياً فالذات عين الصفات وجوداً، و جميع الصفات عين الذات حقيقة وبكلمة موجزة إن القول بأصالة الماهية يستدعى عدم صحة الحمل على الموضوع وعدم اجتماع الصفات و المفاهيم المتعددة على حقيقة عينية واحدة و المفروض صحة الحمل، و أنّ لا صحة للحمل إلا بأصالة الوجود و تقرره و اعتبارية الماهية.

و ببيان آخر، إن أصالة الوجود تصحح حمل شيء على شيء، إذا كان بين الشيئين جهة اتحاد[1] و جهة اختلاف، مثلا يصح حمل الإنسان على أفراده، لاتحادهما في الوجود و يصح حمل الضاحك أو المتعجب على أفراد الإنسان الضاحك أو المتعجب مع الإنسان في انطباقهما على الأفراد، و إنّ حمل شيء على آخر، إمّا لأنّ كلا من المحمول و الموضوع ينسبان بنسبة تامة، فيحمل أحدهما على الآخر بحمل شايع صناعى، لاتحاد الموضوع و المحمول في الوجود وإمّا أنّ أحدهما ينسب إلى الآخر بنسبة حقيقية و ينسب الآخر إلى الأوّل بالعرض و المجاز.

كما في قولك الإنسان ضاحك، فإذا حمل أحد العناوين على الآخر لاتحادهما في الوجود و لو على نحو بالعرض و التجوز صح الحمل بينهما وإذا لم يتصادق وجود المحمول مع وجود الموضوع، لا أصالة و لا تبعاً و عرض لم يصح الحمل و كان بين الشيئين تغاير و تباين بكل معنى الكلمة و من هذا يحدس الفطن، أنّ الماهية غير قابلة للأصالة، إذا الشيء ما لم يكن قابلا للحمل و التحصل فكيف يبرز من عالم السلب والعدم إلى عالم الإيجاب و الثبوت.

وينفتح على القائلين بأصالة الماهية باب واسع من الإشكال، هو انفكاك عرى

---

١. إن جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواءاً كان الاتحاد أي الهوهو بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أو إتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض، فإن جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات، وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعا بالذات، وجهة الاتحاد بين الانسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعرض فحينئذ لا شبهة في أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة وإلا لم يحصل الاتحاد وبينهما بل الوجود الواحد منسوب إليها نحوا من الانتساب فلا محالة أحدهما أو كلاهما إنتزاعى وجهة الاتحاد أمر حقيقى فالإتحاد بين الماهيات والوجود إمّا بأن يكون الوجود إنتزاعيا واعتباريا والماهيات أمور حقيقية.. وإما بأن تكون الماهيات أمورا إنتزاعية إعتبارية إعبارية والوجود حقيقى عينى.. - انتهى كلامه قدس سره - الحكمة المتعالية ج١ ص٦٧ - ٦٨.

الوحدة بين الموجودات و المخالفة بين عامة الكائنات فلا يشترك بعض مع بعض في أى جهة كانت، و قد يتسرى الإشكال في الوحدة الحقة و العياذ بالله، أن لا إتحاد بين الذات والصفات، و لا إتحاد بين الصفات بعضها مع بعض، و يكون العلم حقيقة لايجامع القدرة، و القدرة معنى لاتجامع مع الإرادة، والإرادة لا تجامع الحياة والسمع والبصر، فالإتحاد في الوجود عليه مدار الحمل، ولولا الوجود لاوحدة بين الأشياء وإذ لا وحدة فلا حمل في كافة الموجودات اذاً تدور الوحدة بين الأشياء على الوجود والحمل وإذا لم يتحد شيء مع آخر في الخارج لم يصح الحمل، فإن الشيء لا يصح حمله على ماينا فيه، من جميع الجهات.

كما أنه إذا اتحد شيء مع آخر من جميع الجهات كان من حمل الشيء على نفسه، كقولك الإنسان بشر فهو من باب صورة الحمل، لا من الحمل الحقيقى لما علم في محله من أن الحمل يستدعى اتحاداً من جهة، و تغايراً من جهة أخرى، أما المفاهيم و الماهيات فهى مثار الكثرة و الإختلاف دائماً و من أجل ذلك لا يصح حمل الماهية على ماهية أخرى و لا مفهوم آخر بل يتسرّى الإشكال في واجب الوجود على القول بأصالة الماهية و تستحكم شبهة[1] ابن كمونه المعروفة في جواز ثبوت واجبين مختلفين في الماهية من جميع الجهات و ليس بينهما اجتماع.

و إن كان المعروف من بعض الفلاسفة ما ينافي هذا التوهم بأن بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية يختص بما عدى الواجب سبحانه، وإنّ الواجب عند الكل هو صرف الوجود، و إنّ البحث في أصالة الماهية وأصالة الوجود في ما عدى الواجب من وجود الممكنات دون وجود الواجب الحق، أو على ما اختاره بعضهم من أنّ الواجب الحق سبحانه فوق عنوان الوجود والعدم و إنّ الوجود و العدم فيها دون ذاته تعالى.

و سيأتى بيان ذلك إنشاء الله على ما نختاره من أنه هو الوجود المطلق وأنّ وجوده سبحانه فوق مالا يتناها من كل جهة و فيما عداه هو الوجود الممكن المحدود بحدود خاصة أو أنّه سبحانه و تعالى وجود يباين سائر الموجودات وأنّه من كمال ذاته تعالى التأثير في كل وجود و موجود مع المباينة و ذلك من كمال العلّة هو التأثير مع المباينة في حقيقة

---

١. شبهة ابن كمونه: - لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولنا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليها قولا عرضيا، فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والإفتراق بصرف حقيقة كل منهما - الحكمة المتعالية ج ١ ص ١٣٢.

الوجود، وإنّ اعتبار السنخية بين العلّة و المعلول من شئون الوجودات الطبيعية وإن العلّة تناسب التأثير في المعلول مع عدم السنخية في الوجود، و سيأتى توضيح ذلك في المباحث الآتية، إن شاء الله تعالى.

نظرة

إعلم أنّه على القول بأصالة الماهية فهل يجرى هذا القول في الواجب أيضاً، يظهر من بعض الكلمات أن النزاع يختص بما عدى الواجب وراء الماهية والوجود أو أنّه نفس الوجود وإنّ النزاع بأصالة الوجود وأصالة الماهية يختص بالممكنات و لكن التحقيق من هذا البحث هو التعميم للواجب و الممكن و عند ذاك فيتوجه عليه أنّ الواجب لا تعدد فيه لا من حيث الذات و لا من حيث الصفات ولازم أنّ الأصالة للماهية هو تعدد الواجب لأنها مثار الكثرة والإختلاف.

وهذا مما يتنافى مع ذات الواجب و أمّا إذا كانت ماهيته لااختلاف فيها و لا تعدد وإنّها في الواجب عين الوحدة فهو ينافي حقيقة الماهية وإنّ حقيقتها مثار التعدد والكثرة والإختلاف و التباين، ولازم جريان نزاع الماهية في الواجب التنافي والتناقض في الواجب و لازم ذلك ورود شبهة ابن كمونة كما سيأتى بيانه.

فهو من حيث ذاته تعالى واحد لا تعدد فيه و من حيث أنّه ماهية من الماهيات فلازمه التعدد بين الذات و تعدد الصفات بعضها مع بعض و عندها فيحصل التنافى بين الواجبيّة التى حقيقتها الوحدة في الذات و الصفات و التعدد من حيث الماهية لأنّها مثار الكثرة والإختلاف ولعل من حاول اختصاص البحث في أصالة الوجود والماهية بغير الواجب فراراً من هذا المحذور وإلا فمن الواضح أنّ لزوم تعدد الواجب بحسب تعدد الماهية واختلافهما مما لا ينطبق على الواجب تعالى.

فإنّ الواجب هو المتحد في الذات و الصفات و كونه الغني المطلق و كونه الشيء الذى لا فقر فيه و لا احتياج و مع هذا فكيف يكون من سنخ الماهيات التى من لوازمها التركيب والتعدد والإحتياج إلى إجزائه وهذا ينا في الواجبية فالقول بأصالة الماهية حتى في الواجب مما يلزم منه المحاذير المتعددة من تعدد الذات والصفات وتعدد الصفات واحتياج كل ماهية إلى خصوصية يتركب منها الشيء و لازم ذلك إحتياجه إلى أجزائه و صفاته تعالى

الله عن ذلك علواً كبيراً.

وإذا فرضنا أن كل حقيقة مركبة من الماهية و الوجود لزم أن يكون واجب الوجود مركباً من[١] شيئين و للزم أن يكون كل واحد من الواجبين فاقداً لكمالات الآخر سواء كان الواجبان من الماهيات أو المركب من الماهية و الوجود لافتقار كل مركب إلى أجزائه سواء كانت كل الأجزاء من سنخ الماهية أو المركب منهما و كل ذلك ينافي الواجبية.

النقوض الواردة على أصالة الماهية

قد ذكر صدرالمتألهين في مشاعره و كتبه نقوضا على القائلين بأصالة الماهية وتوضيحه: إنّه يجب تقدم العلّة على المعلول إذا قلنا بأن التشكيك في الماهية غير معقول، فإذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد كما علية نار لنار أو علية الهيولى والصور للجسم و قلنا إنّ الوجود إعتبارى و ليس هو التقرر و الثبوت الخارجى لزم أن الماهية النوعية النارية نار متقدمة والماهية نار متأخرة و الماهية الجنسية الجوهرية في أنها جوهر متقدمة بما هى علة و هى في أنها جوهر متأخرة بما هي في المعلول فيلزم التشكيك في ذات الماهية الواحدة.

فإذا قلنا بعدم التشكيك في الماهية كما هو رأى كثير منهم و لا يرد الإشكال على أصالة الوجود، إن المتقدم و المتأخر وإن كان نفس الماهية إلا أنّ ما به التقدم و التأخر هو الوجود و إذا أخذت نظرة في ما ذكره صدرالمتألهين في مشاعره و تبعه على ذلك من تأخر عنه كالحكيم السبزوارى و غيره لاتجدها إلا نقوضاً على القول بأصالة الماهية فإنه يمكن التجاوز عن هذه البراهين إن الماهية لا تكون ذات الآثار والخيرات إلا في عالم العينية الخارجية أمّا إذا جاءت في الذهن فهى ليست تلك الماهية العينية الخارجية بل شبحها و ظلالها وإنّ بعض الإشكالات مبنية على عدم التشكيك في الماهية كما في علية نار لنار.

فلو التزم القائل بالتشكيك بالماهية كالتشكيك في الوجود لم يتوجه هذا النقض.

وإجمالا إنّ الفرق واضح بين كون البرهان مثبتاً للمطلوب و بين كونه نقضاً وإنّ البراهين النقضيّه لا توجب إثبات المطلوب فالعمدة ما بيّناه من البراهين المتقدمة التى لم

١. هنا عبر قدس سره بشيئين ويجب أن يكون بدلا منها واجبين لأنه بعد ذلك لم يذكر شيئين بل ذكر واجبين أي عينهما بعد أن أبهمهما.

تبتنى على النقوض فإنها مثبتة للمطلوب.

أدلّة القائلين بأصالة الماهية

ذهب شيخ الإشراق و الفلاسفة من الإشراقيين إلى أصالة الماهية.

(أحدها) ما ذهب إليه في حكمة الإشراق[١] أنه إذا كان الوجود بالقياس إلى الماهية وصفاً وذلك الوصف زائد على الماهية في الأعيان و الخارج، فللوجود نسبة إلى الماهية ولوجود النسبة، نسبة إلى النسبة وهكذا فيلزم التسلسل.

من الواضح في الدفع إنّ النسبة ليست أمرا عينياً و لا خارجياً وليس لها وجود إلاّ في العقل وإنّ التسلسل في الأمور الإعتبارية ينتهى و ينقطع بانقطاع الإعتبار وثانياً إنّ الوجود ليس صفة زايدة على الماهية في الخارج و إنّما زيادة الوجود على الماهية في عالم التصور و تحليل العقل فإنّ العقل يحلل الموجودات ما عدى الله سبحانه إلى ماهية ووجود.

(ثانيهما) أنّ الوجود[٢] لو كان في الأعيان و الخارج لكان قائماً بالماهية وقيامه بالماهية إمّا أن يكون بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها وإمّا بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين من الوجود و العدم أو قيام الوجود بالماهية المجردة عن الوجود ولازمه ارتفاع النقيضين وهو أمر غير معقول.

---

١. جواب صدر المتألهين على شيخ الاشراق: إنما وجود النسب في العقل دون العين، فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية، على أن الحق عندنا أنه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع أصلا بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية ووجود، ويلاحظ بينهما اتصافا ونسبة - انتهى كلامه قدس سره ج ١ ص ٦٢.

٢. وقد أجاب صدر المتألهين: بأنه إن أريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الأمر فنختار أن الوجود قائم بالماهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه، كما إن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره، وإن أريد بهما ما يكون مأخوذا في مرتبة الماهية من حيث هي هي على أن يكون شيء منها معتبرا في حد نفسها بكونه نفسها أو جزئها فنختار أنه قائم بالماهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهية في الواقع عن أحدهما، كما إن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللا بياض في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن أحدهما والفرق بين الموضعين بأن الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله، فيمكن إتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف الماهية بالقياس إلى الوجود، فإنها في الخارج عين الوجود، فلا اتصاف لها بالوجود بحسب إذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا أقل المغايرة بينهما وإن لم يقتضي الفرعية. انتهى كلامه قدس سره ج ١ ص ٥٨.

(ثالثها) إنّ الوجود لو كان صفة للماهية[١] والماهية موصوفة بالوجود وعند ذلك فلا يخلو أن تكون الماهية موجودة بعد الوجود أو قبله او موجودة معه و اللوازم الثلاث باطلة، أمّا الوجه الأوّل: و هو كون الماهية موجودة بعد الوجود فللزوم حصول الوجود بالإستقلال فلا قابلية عند ذلك و لا صفتية بينهما، و أمّا الوجه الثاني: فلأن الماهية حينئذ موجودة قبل الوجود وأمّا الوجه الثالث: فلأن الماهية عند ذلك موجودة مع الوجود لا بالوجود نفسه و حينئذ فلها وجود آخر و ينتقل الكلام عند ذلك في وجودها الآخر وهكذا فيلزم التسلسل.

والجواب عن هذين البرهانين، إنّ اتصاف الماهية بالوجود ليس أمراً خارجياً وإنّما هو أمر عقلي و ليس اتصاف أحدهما بالآخر كاتصاف الموضوع بساير الأعراض القائمة بالمعروض ليكون للماهية وجود منفرد و لوجودها وجود حتى يتصف أحدهما بالآخر وإنّما هما أمر واحد من غير تقدم وتأخر و لا معية بينهما وإنّما اتصاف أحدهما بالآخر عقلي.

ما أفاده شيخ الإشراق و غيره في أصالة الماهية إنما هى نقوض على القول بأصالة الوجود و قد عرفت منا أن النقوض ليست أدلة و براهين في إثبات المطلوب.

بيان الملازمة

إنّ الماهيات بطبيعة نفسها لاتقتضى العينية ولا العدم وإنّما تقتضى الوجود من ناحية الفاعل و من جهة سلسلة العلل وإن كانت بطبيعة ذاتها تقتضى التقرر و الثبوت، و المفروض أن ذاتها و ذاتياتها لا تنفك أزلا و أبداً عن نفسها وإنّها واجدة لذاتها وذاتياتها و محصلة للوازمها، وإذا لم تنفك عن ذاتها وأجزائها و هى ملازمة للتقرر والفعلية والتحصل والعينية فيكون لها عند ذاك عين الثبوت والتقرر لأن ذاتياتها لا تختلف و لا تتخلف عنها فلازم القول بأصالة الماهية هو وجوب تأكد التقرر لها أزلا وأبداً.

---

١. باختيار أن الماهية مع الوجود في الأعيان، وما به المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الإحتياج إلى وجود آخر، كما أن المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى ما لا نهاية، ثم إن إتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كله تصاف الموضوع بسائر الإعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف: أحدهما بالآخر بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية أيضا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل الحكمة المتعالية ج ١ ص ٥٥.

ومن المحقق أن كافة الفلاسفة غير ملتزمين بهذا اللازم البيّن و ما ذاك إلا أنهم لا يرونها دائمة التحقق و لا أزلية الثبوت بل أنّ لا إقتضاء في نفسها من حيث العينية والخارج، و لكن عند التأمل ينحل هذا البرهان إلى لازم باطل يلزم القائلين بأصالة الماهية و هو تقرر الماهية أزلا و أبداً و اللازم واضح البطلان.

و يجوز أن يقال: إنّ كل ما تعرضوا إليه في أصالة الوجود يقال به بأصالة الماهية من أزلية ماهية الواجب، وإن كل ما نفرضه من أصالة الوجود، نفرضه في أصالة الماهية من التقرر والوحدة والتشكيك في مراتب الماهية، وإذا تم هذا الوجه فلا تظهر نتيجة في الخلاف بين أصالة الوجود وأصالة الماهية بل تصبح المسألة لغوية.

ولكن قد عرفت من أوائل البحث إلى هنا أن النزاع معنوى و راجع إلى مطابق مفهوم الوجود ومطابق مفهوم الماهية وهو إن حقيقة الوجود لا تجامع حقيقة الماهية فإن الوجود هو التقرر و العينية و الماهية هى تساوى الثبوت و العدم فهى عين اللا إقتضاء و الوجود عين التقرر و الثبوت و يصح حقيقة سلب الوجود و التقرر عن الماهية.

و مما يقرب ما بيناه أنّ القائلين بأصالة الماهية إنما يقولون به في مقام اضافتها الى الحق تعالى هذا هو محور النزاع بينهم و بين القائلين بأصالة الوجود وإن هذه النسبة أن غيرت كيانها و كان لها التقرر بعد أن لم يكن وكان من ناحية إضافة الوجود من الحق سبحانه إليها وإلاّ فهى باقية على حالها من اللاإقتضاء و عدم الثبوت كما أوضحناه.

وقد ذكر بعض الفلاسفة، كصدر المتألهين في مشاعرة و سائر كتبه، براهين لأصالة الوجود[1] وأدلة نقضية على القائلين بأصالة الماهية.

(أولا) أنّ الوجود خير محض، والعدم شر محض و هذا الدليل يتم بما سنذكره في محله مما يدفع عنه شبهة المصادرة فيتم هذا على وجه البرهان بما سنبيّنه، وإلا فبنفسه لا يقع برهاناً بل من المصادرات الواضحة.

(ثانياً) إنّ الماهية في الذهن و الخارج مما تحصل بنفسها لا أن الماهية تنحصر في الذهن فقط و لو كانت هى الأصيلة لترتبت عليها الآثار في الذهن والخارج وهذا الدليل النقضى يجوز أن يتخلص منه الفيلسوف بأن الماهية في الذهن شبح الماهية الخارجية كما ذهب إليه القائلون بأصالة الوجود الذهنى ظل للوجود في الخارج ولذا لا تترتب عليه الآثار

١. الحكمة المتعالية ج ١ ص ٥٤ - اشكالات وتفصيات -

الخارجية.

(وثالثا) ما ذكره في باب العلة والمعلول كما أوردناه بأنه لا يتم القول بأصالة الماهية في باب العله و المعول لعدم التشكيك في الماهية فيجوز أن يدفع بالذهاب الى التشكيك في الماهية وإجمالا إن أكثر ما جاء به في المشاعر و سائر كتبه أدلة نقضية يمكن التخلص عنها جد لا من القائلين بأصالة الماهية وإنْ كانت خلاف الواقع حسب ما بيّناه، و لذا إنّه في أسفاره وجه الإستدلال على عدم أصالة الماهية بقصورها عن التقرر والثبوت لأنّ ذاتها لا إقتضاء بالقياس إلى الوجود والعدم.

لوازم الخلاف بين أصالة الوجود و أصالة الماهية

إنّ الخير يلازم الوجود، و الشر يلازم الماهية و الفلاسفة من القدماء وأتباع أفلاطون، يرون الشر هو العدم نفسه، أو المنسوب إلى العدم و هو الماهية، و الخير هو نفس الوجود و ما يتبعه من المنافع و الآثار و هذا من الفلاسفة إصطلاح في مفهوم الخير و الشر كما اصطلحوا على الوجود بالنور و على العدم بالظلمة و ليس لفظ الخير و الشر و العدم والظلمة متساوية.

و لكن الفلاسفة يصطلحون على بعض الأسماء و يطلقونها على بعض المسميات لوجود مناط التسمية و ملاكهابنظرهم وإن غالب التسميات عند الفلاسفة، أنّ الملاك والمناط بين المعنيين، لا بمناط لوضع لغة، كما أطلقوا لفظ الماهيات على الأودية و الماء على الوجود من قوله (أنزلنا من السماء ماء فسالت أودية بقدرها)[1] فأطلقوا على الوجود لفظ الماء و على الماهية الأدوية.

و للفلاسفة توسع في مفاهيم الألفاظ و موضوعاتها على معانيها و تخريج الألفاظ إلى غير معانيها، فيعدلون عن قانون اللغة و سنن العربية و سائر اللغات، إلى مصطلحات عندهم و لا مشاحة في الإصطلاح، إذا كان ذلك مجرد إصطلاح منهم.

فالخير و الشر من لوازم الوجود و العدم، فالخير هو المعنى العام، الشامل للمنافع و التجارات و الزراعات و النباتات و ثمرات الطبيعة و علم النبات و الحيوان وكل ما تقوم به أضواء هذه الكلمة من معنى فرض لها من الخير المساوق للفلسفة «وإن تعدوا نعمة الله لا

١. الرعد: ١٧.

تحصوها»[١] و الشر خلاف هذه الأمور والخير صراط الله المستقيم بكل معنى الكلمة «وأن هذه صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم و صّاكم لعلكم تتقون»[٢] وإنّ الشر هو الخطط و المصايد التى يرسمها الشيطان لبنى آدم.

فالخير ما ساوق الوجود و الفلسفة من قانون إلهي أو خلقى أو نفسى أو رياضي اوطبيعى أو اجتماعى أو اقتصادى و هو كل نفع و سرور وبهجة وايمان و يقين «ومايستوى الأعمى و البصير و لا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور ولا يستوى الأحياء ولا الأموات إنّ الله يسمع من يشاء و ما أنت بسمع من في القبور»[٣] فكل ما أعطاه الله وأفاضه من وجود الكائنات و الجمال و الكمال و الحسن و الخير و ما يخالف هذه المفاهيم و ينافيها هو الشر.

وهذه الخيرات و الكمالات بأجمعها أو جلها، يستتبعها الشر أو العدم، بالقياس إلى كمال آخر وإضافة ثانية الشر المستتبع للخير لا ينافي إيجاد خير ولا الفيض ولا الجمال الإلهى، فإنّ الفيض للوجود من الله تعالى غير منقطع، ولا ينقطع الفيض عن مراتب الوجود، وإن استتبع ذلك الخير والوجود شروراً بالتبع أو بالإضافة إلى حدود أخرى أكمل.

فإن الوجود في كل مرتبة، سائل بلسان حاله الإفاضة من الحق تعالى و هذا المعنى المتأصل في ذاته وإن استلزم شروراً بالعرض، وإن الشرور بالعرض لا تمنع الخير بالأصالة وإن تحقق الوجود بما هو في جميع مراتبه لطف من الله تعالى و لا ينقطع اللطف على المستحقين له، وإن استلزم ذلك اللطف الإلهي بعض الشرور بالعرض والتبع.

وإن كل وجود كان قائماً عالماً قادراً مريداً مختاراً في فعله يتمكن أن يسد أبواب الشرور العرضية و تلك الظلمات النفسية بنور الوجود وتجليات الحق فانتظر لهذا البحث توضيحاً كاملا في مباحث التوحيد و غيره.

وآخر كلمة أنّ الخير و الشر على ما يراه الفيلسوف هو عند ما يكون الشيء ذا حقيقة عينية و ذات خارجية، لا مجرد المفهوم الإنتزاعى عن الوجود الحقيقى، فإنه إذا كان مفهوماً إنتزاعياً، فليس للوجود عندذلك خير و لا عينيّة.

فالخير ما يستأثر به عند العقلاء، بما تشتاق إليه نفوسهم و تدور عليه المنافع جبلة

---

١. النحل: ١٨.
٢. الأنعام: ١٥٣.
٣. فاطر: ١٩ - ٢٢.

وطبعاً، فالخير ليس عنوانا منتزعاً عن حقيقة الوجود بل نفس الوجود و حقيقته وأما الشر مطلقاً فهو عدم أو عدمي لأنّه إما عدم ذات أو عدم كمال أو عدم صفة من الصفات، فالشر لا ذات له أصلا وأما الماهية فهى بحد ذاتها لا توصف بخير أو شر إذ ليست موجودة و لا معدومة باعتبار نفسها، فالوجود لا يقبل العدم، حيث أن المقابل لا يجمع مع القابل و لابد من أمر يقبل الوجود والعدم ليس ذلك إلا الماهية.

ومن هذا البيان يتضح لك أن كون الوجود خير محض إنّه أمر قام عليه البرهان وليس مصادرة كما يأتى في أوائل الذهن و تصوراته، و كل ما كان الوجود أتم كان أقوى وأشد و كل ما كان أبعد من الفيض الإلهى كان أضعف وجوداً إلى أن يصل إلى أقصى مراتب النزول وهي الهيولى الأولى، والأمثلة في ذلك واضحة، نظير ذلك وجود الملائكة والأنبياء والرسل من حيث المعرفة و الكمال والقدرة والارادة ما لا نراه في سائر الناس من الجاهلين بالأحكام العاجزين غير القادرين.

ونظير ذلك كرة الشمس بالقياس إلى بعض الكراة التى ليست بذلك الإشراق والنور، ونظير ذلك الإنسان بالقياس إلى سائر الحيوانات فإن وجود الإنسان في الكمال مما لا يقاس عليه وجود الفرس و الجمل و سائر الحيوانات.

وأما الهيولى فمن ذاتها التعرية عن الوجود الفعلى و هى نفس القوة المحضة لوجودات الأشياء والهيولى تحصلها هو إبهامها فهى منبع الشرور والأعدام، ومحل لوازم الماهيات وهي غير مستندة إلى الجاعل و الخالق وإن الشرور منبعها قصور الذات ونقصان مراحل الوجود من الكمال الأتم وإن الشر الحقيقي لا يتعلق به قضاء من الحق تعالى و لا القدر وإذا كان الشر غير حقيقي فهو مما تعلق به القضاء والقدر بالتبع وإن الشر بالتبع لا يمتنع تحققه و لا يوجب امتناع الوجود بالأصالة والخير التام.

ومن هذا البيان يتضح لك جلياً، أن ما استعرضه الفلاسفة من المشائين من دلالة الخير على أصالة الوجود والشر على أصالة الماهية، وإنه من الأدلة المثبتة لأصالة الوجود يتم برهاناً على أصالة الوجود وإنّه أحد البراهين المثبتة لأصالة الوجود.

أضواء على تلك المباحث

لا يتصف الوجود بالخير إذا كان اعتبارياً

إعلم أنه لو قيل، كما ذهب إليه الإشراقيون أن الوجود أمر اعتباري وانتزاعي، فلا يسعهم أن يختاروا إنّ الوجود خير محض، وحقيقة الشرف والكمال، وإنّ له الآثار العينية الخارجية وله التجليات و الظهور في العوالم من المجردات و الماديات، إذ من الواضح أن المفاهيم الذهنية التى لا تحقق لها و لا تقررلها في الخارج، ليس لها الآثار والمنافع و لا تقوم بها فعلية الأشياء و آثارها.

وقد ذكروا في توجيه هذا المذهب، أن الإرادة و الطلب و الشوق و الميل، تتعلق بالأشياء بعد ترجيحها بمرجع و مناط الترجيح وملاكه ليس إلا حقيقة الخير و الكمال وبالخير يتحقق اختيار المراد وتتعلق الإرادة به وتوجهها الى غيره، إذ ليس غيره إلّا العدم وكيف تتعلق الإرادة و الشوق والميل بالأعدام بما هي أعدام، فينحصر الخير بالوجود و هو عين الثبوت والتقرر وما عدى الوجود هو المادية أو العدم وكل من الماهية والعدم لا خير فيه إذ كما عرفت أن لا أصالة للماهية وإنما يتعلق بها العينية والتقرر تبعاً للوجود.

ومن هنا قالوا إن الوجود هو الخير بالذات وما عداه ليس إلا العدم و هو الشر بالذات وإن كان الخير ذا مراتب و منازل و مراحل في القرب من المبدء الأعلى وبعده عنه، وإذا نسب الشر إلى الوجود فهو بالقياس إلى غيره وبإضافته إلى ما عداه من الوجود الأكمل و دخول الشر في عالم القضاء و القدر، إنما هو بالعرض و قد صرح صدر المتألهين و المحققون من الفلاسفة بأن الوجود خير محض و العدم شر محض.

وبكلمة موجزة إن الخير ما يستأثر به عند العقلاء و يستحسن و يرغب إليه وأمّا الوجود بالمعنى المصدرى فلا يطلب إذ هو صرف أمر انتزاعي اعتباري كما أوضحناه في أول البحث، وقد صرح صدر المتألهين في أسفاره أن هذا في غاية الوضوح والجلاء، وأما العدم فإنه شر محض، و عدم كمال و تقرر وأما الماهيات، فليست بخير ولا شر في نفسها، وينسب إليها الخير بالعرض من حيث الوجود و الشر بالعدم.

سعة الوجود و الماهية

إن الآثار والخيرات والمنافع والبركات، تتبع حقيقة الوجود، وإن الشرور والموبقات تتبع ذات الماهية والأعدام، وكلما اشتد الوجود سعة وإحاطة، تأكد معناه الإيجابى و مطابقه الخارجى، و تنتفى عنه السلوب والأعدام و ترتبط فيه الوحدة والتحصل و يذهب ببركته حجاب الظلمة و يتحقق نور الوجود وسعته لاتصاله بنور الحق تعالى.

كلما اشتد الوجود تكامل و قرب إلى المبدء الأعلى اضمحلت في جنبه الأعدام والشرور و هذه كيفية سعة الوجود، وسعة الماهية فهى على عكس سعة الوجود، فان السعة فيها توجب تكثر الوجود والإختلاف وغموض الإبهام و كثرت السلوب.

وكلما بعد الوجود عن المبدء الأعلى سبحانه وتعالى صار ذلك الوجود ضعيفاً و تراكمت عليه الاعدام والماهيات، حيث أن الشيء إذا ضعف في تقرره صارت إضافته و نسبة الأشياء إليه، نسبة الفقدان و اللا شيئية و تكترت فيه السلوب بالقياس إلى غيره وصار مسلوباً من ناحية وجودات تلك الأشياء أنظر إلى قول القائل، «زيد فقير الى العلم، فقير في الحلم، فقير من ناحية الشجاعة والكرم»، فتراه فقد الكمالات من نواح شتى، فقد كمالات كثيرة من سلب العلم عنه والمال و الجاه و الدين والقوة، والحلم و الصبر، على خلاف قولك «محمد» عالم وذوجاه، حكيم شجاع، تقى كريم، فالسعة في كل من الماهية والوجود متعاكسة، فعموم الماهية وسعتها أعدام وشرور وتباين وحدود وسعة الوجود خير وبركة وسعادة واتحاد، و لذا أحب الله الخير والسعادة والعمل الصالح والعلوم الحقة و البرهانية للإنسان، ليتم له وجوده الكامل وتكامله المعنوى والتقرر على الوجه الأتم.

«الله نور السموات والارض»[١]، «إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم»[٢] فطر الناس على حب الخير والصلاح وملأ وجودهم من نور الله الأتم، و قد ينتهى الوجود، في الهبوط والنزول والإنحطاط إلى أن يصل إلى درجة المادة وعناصرها، ومحض الإستعداد ووجد المادة الجوهرى عين التقوم بالصورة الحالّة فيها، و تنتهي سلسلة الأعراض إلى الحركة التي هي نفس وجودها نفس الشوق والطلب والسلوك إلى غاية سبيل التدرج، أما العقول والملائكة فهي لكمالها غنية في ذواتها عن المادة وأما النفوس فهي مستغنية في ذواتها عن المادة غير مستغنية عنها في أفعالها، وأما الجسم فيحتاج إلى عنصر المادة في ذاته

١. النور: ٣٥.
٢. الإسراء: ٩.

و فعله هذا كله في البحث في إطار خاص، من أصالة الوجود أو الماهية.

نظرة و تحقيق

إن لوازم الماهية و آثارها إنما تبرز بأحد الوجودين وإلا فلا يمكن ترتب احكامها و آثارها لأنها من حيث نفسها ليس إلا صرف الطبيعة من غير تعنونها بشيء خارجاً ويكون الوجود بالقياس إلى تحققها خارجاً من الحيثيات التقييديّة لها ولولا الوجود الخارجي والذهني لما ظهرت آثارها وأحكامها ويجوز أن يكون نظر القائلين بأصالتها هو تحقق آثارها وشئونها وملكاتها وإنها ليست عدما محضا لا تترتب عليها آثار وليس غرضهم عينيتها في الخارج بل لها الآثار واقعا وإن لم تبرز آثارها إلا بالوجود الخارجي أو الذهني هذا أولاً.

وأما ثانياً الوجود لا يتصف[١] بالكلية والجزئية والضد والمثلية ولا يتصف بأحد المقولات من جوهر أو عرض و إنّما هذه حالات للماهية وأطوارها من الصدق على كثيرين وعدم الصدق على كثيرين ومن الذاتية و العرضية إلى غير ذلك وأما الوجود فهوعين التشخص[٢] و هذا المعنى لا يقبل ما تقبله الماهية.

و ثالثاً إنّ الوجود بسيط في ذاته و لاجزء له لأن الجزء الآخر إما أن يكون هو الوجود و لا جزء للوجود وإما غيره فقد تركب الوجود من نفسهو من غيره و هذا خلف لأنّه خلاف عينية الوجود.

رابعاً إنّ ما يلحق الوجود هو من شئونه وأطواره وإلّا كان ماهية باطلة.

خامساً إن الوجود موجود بنفسه و هو نفس العينية الخارجية و الماهية فهى متحققة

---

١. عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به إختلاف غير فصليّ عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها، فإن تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها، وكما إن النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنس بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج إلى المشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجودا وهذا إنما يتصور في غير حقيقة الوجود، فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في ماهية النوع فثبت أن ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسياً ولا نوعيا ولا كليا ولا جزئيا.. انتهى كلامه قدس سره ج ١ ص ٥٢.

٢. إن التشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره إنما يكون بأمر زايد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الإشتراك فيه، فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه الا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني - انتهى كلامه قدس سره ج ٢ ص ١٠.

بالعرض و لولا عينيتها مع الوجود خارجاً لما تثبتت آثارها، وإن الشيء تارة يكون له تقرر خارجي او تقرر ذهني كالوجود الخارجي و الذهني فإن لكل منهما تقرر وتارة يكون للشيء ثبوت و تقرر واقعي وإن لم يكن وجوداً خارجياً أو ذهنياً كعدم المعلول عند عدم العلّة فهذا الثبوت يعبر عنه ثبوت واقعي و في نفس الأمر وإلا فليس للعدم ثبوت خارجي أو ذهني و ثبوت الماهية وأحكامها وآثارها إنّما تبرز عند تحقق الوجود و قد أعرضنا عن ثبوت الحال وأحكامه وإنّه واسطه بين الوجود والعدم وإنّه بحث لا حقيقة له و لا واقعية و صرف الوقت في مثله تضييع للوقت.

سادساً إن أصالة الوجود بمعنى أنّ صبغة التحقق حاصلة من جعل الوجود والماهية مندكة فيه وأما بناء على أصالة الماهية فهي الحيثيّة المكتسبة من الجاعل، فبإضافتها إلى الجاعل من حيث تعلق الوجود بها تقع عينية و خارجية و تخرج عن حد الإستواء وأما الماهية بعد الإنتساب إلى الجاعل فإن كل هذا الإنتساب أمراً خارجياً واقعياً فلا نعني من أصالة الوجود إلا هذا وإنّ الماهية مندكة فيما جعله المولى وهو الوجود وإن لم يكن للوجود أثر و لا عينية بل كان في هذا الحال أن الأصالة للماهية ففي الحقيقة التزام بانقلاب الماهية من التساوى إلى التحقق في الخارج.

وإن الأصالة تكون إشراقية ومعنى كونها إشراقية أي برزت الماهية بنور الوجود فعند الإشراقيين أنّ الأصالة للماهية بمعنى إضافتها إلى المولى فلما أضيفت إلى المولى برزت خارجاً ولو بسبب إضافتها إلى الواجب من حيث الوجود، وإن الماهيات كلها مختلفة كالأجناس العالية من الجوهر و الأعراض فإنها مختلفة بالذات وأخرى تختلف بالفصول كالإنسان و الفرس فهي مختلفة بجزء ذاتها و هو الفصل لا بالجنس.

أصالة المادة أو أصالة الوجود

والآن فلنبحث عن المسألة في إطار يتناسب مع العصر الجديد و هو أصالة المادة، أو أصالة الوجود الحقيقى وهو الله تعالى و يرى المادي، أنّ ليس وراء المادة شيء آخر يعبر عنه الواجب سبحانه، وإن الفكر حاصل من التفاعل، فقالوا إنّ التفكير هو الأثر، فإذا حصل التفاعل و الإنفعال بين المواد عبرنا عنه تفكيراً وعلماً.

فالتفكير هو الأثر المتولد من تأثير الأعصاب أو تفاعل الدماغ بل هو الترشح الدماغى، فإذا تبدل المقدار من الكمية بالكيف عبر عنه تفكيراً، و لعل هذا الرأى يعود إلى ما اختاره بعض الفلاسفة من اليونان، من أن حقيقة العلم هو الشبح فلا يرى هؤلاء الماديون من عالم الكون و الوجود غير المادة، فالوجود عندهم هو المادة وأن التحول والتكامل لا ينفك عن المادة وأنّ عالم المادة حيث يتفاعل بعضه مع بعض تتكون عنه الصور الذهنية.

وإنّ الماديين يعتقدون بامتناع مفهوم تصورى على وجه الثبات والكلية وعندهم أيضاً أنّ القضايا التصديقية لا تتصف بالدوام و الكلية، فالمفاهيم المفردة والقضايا متغيرات كلها وإنّها جزئيات و ليس هناك كليات عامة، فالمادة متحولة ومتحركة و تفاعلها يوجب تكوين مادة أخرى إلى حد لا يقف، وعلى جزئية الفكر ونسبيّته هدموا بذلك علم الميزان والمنطق حيث يرى المناطقة أن علم الميزان من القضايا والمفاهيم الثابتة ولكن عند ما تنظر إلى الحقيقة ترى أن العلم بالشيء هو شيء وراء الخارج و وراء تفاعل المادة، وبالآخرة لا ينبغى أن يخفى على من له ممارسة للفلسفة أن القائلين باصالة المادة في الحقيقة ترجع قواعدهم العلمية إلى تحكم على الغيب مع أنهم في حالة الترديد و الشك، فيحكمون على

المادة بوجودها الأزليّ وبقدمها قبل كل وجود و حادث، وإذا وقفت معهم موقف البرهان فلا تخولهم قواعد العلم إلى الجزم بما حكموا به من طريق المادة و تطوراتها.

إنّ المادي قد ذهب أنّ ليس وراء المادة شيء له التقرر وأنّ المادة ليس لها قانون لا يتغير و لا استدلال لا يتبدل فهى دائمة التحول والتغير، وإذا ألزم المادي بأن المادة قديمة أم حادثة، ملأ بصوته الفضاء، وقال ليس هناك غير المادة شيء إلا التحولات والتغييرات التي هي طبيعة المادة، فهم وإن صرّحوابأن فلسفتهم مادّية داخلة تحت نطاق الحس والتجربة، إلا أن البراهين التى يأتون بها تشبه الفلسفة السوفسطائية المبنية على الأوهام و التحكم على الغيب و بأوهام على حقيقة من غير برهان ولا دليل.

وسيأتى منا إنشاء الله تفصيل هذا المذهب في البحوث الآتية وإن العلم في العصر الحديث كشف عن غلط هؤلاء و خطأهم في فلسفتهم وإن المادة حادثة وليست قديمة.

إتّحاد الوجود و الماهية خارجاً و تغايرهما مفهوماً

إنّ اتحاد الوجود مع الماهية في الهوية أمر واقعي، وليس الإتحاد في الخارج فقط أو في الذهن، و من هنا قلنا إنّ الإتّحاد بينهما واقعى ليشمل الخارج والذهن، ولو عبرّنا بالإتّحاد في الخارج فقط لخرج الإتحاد في الماهية، مع الوجود الذهنى.

وإنّ تغاير الماهية مع الوجود تغايراً حقيقاً واقعياً وإلّا فلو كانت الماهية عين الوجود تماماً وحقيقة لكانت الماهيات ماهية واحدة كالوجود لأنّه حسب الفرض أنّها متحدة مع الوجود، والوجود أمر واحد فالماهيات كلها أمر واحد لأنّه على الفرض أنّها عين الوجود، و ما نسب إلى الصوفية من الإتّحاد بين الماهية والوجود فإنّما هو بحسب الخارج و الحمل الشايع الصناعى دون الحمل الأولى الذاتى وقد يختلج في الذهن ويقال إنّ الماهية و الوجود يتحدان مفهوماً و حقيقة و لا اختلاف بين الوجود والماهية لافي المفهوم و لا في الخارج و الذهن و هذا الوجه إذا كان هناك مدع يدعيه فهو واضح البطلان.

وإجمالا أن لا خلاف بين الفلاسفة في اتحاد الوجود مع الماهية خارجاً و عيناً وليس أحدهما في الخارج عارضاً على الآخر وقد يتخطى في الذهن إتحادهما في الوجود الذهنى و المفروض أنّ الماهية لا تنفك عن الوجود الذهنى في عالم الذهنى وإذا اتحدت الماهية مع الوجود في الذهن و الخارج فلا معنى للتغاير بينهما، ولو ذهناً ولكن زيادة الوجود على الماهية بتحليل عقلى و دقة يكون الوجود في عالم التصور زائداً على الماهية بأن يلاحظها وحدها و لكن لا ملاحظتها مقيدة بقيد الوحدة، بل بنحو اللابشرط المقسمى ومعناه هو ملاحظتها وحدها بالدقة النظرية وإن كانت لو وجدت ذهناً إتحدت مع الوجود

الذهنى أيضاً، فتلحظ بنفسها مع عدم ملاحظة شيء آخر معها و بهذا التحليل العقلى يحكم العقل عليها بأنّها غير الوجود.

فظهر أنّ اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلى و ليس هو كاتصاف الموضوع بساير الأعراض حتى يكون للماهية وجود منفرد و لوجودها وجود، ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما في الواقع بلا تقدم ولا تأخر و لا معية بينهما أصلا، واتصافها بالوجود إنّما هو بتحليل عقلي كما أوضحناه.

وببيان آخر، إنّ العينية و الثبوت للوجود و هى عارضة على الوجود بنحو من العروض وهو الإتّحاد و العينية خارجاً، وليس عروض الماهية على الوجود من باب العروض المصطلح الذى يوجب نسبة المحمول للموضوع على نحو التجوز كحركة زيد بتوسط حركة السفينة، و لا من قبيل حمل المقولات العرضية على الجوهر كقولك الجسم أبيض أو أسود فإنّ للعرض حقيقة واقعية وراء الجوهر و لكن يفتقر العرض في مقام وجوده على الجوهر بل وليس عروض الماهية على الوجود من قبيل عروض الفصل على الجنس حيث إنّ النوع تقّوم حصة من الحيوان بالفصل و هو الناطقية وإن كان هذا القسم من العروض شديد الإرتباط بالمعروض و كأنه هو، ولكن ليس الفصل عين الجنس فإنّ الجنس محض الإستعداد و القابلية و الفصل محض الفعلية والتحصل فإنّ عروض الماهية للوجود أشد من أنحاء هذه الأمور الثلاثة إذا الهوية واحدة ولا تفكيك في التحصيل بينهما كتفكيك الحصة من الجنس بالفصل بل عين الإتحاد خارجاً و لا إثنيّنية إلّا في التصور وإعمال نظر العقل بالتحليل بينهما.

مفهوم الوجود و حقيقته

إنّ مفهوم الوجود وحقيقته يقعان تارة في جواب هل البسيطة وأُخرى يقعان في جواب هل المركبة، فإن وقع الجواب بالمفهوم أو بالحقيقة عن مؤدّى هل البسيطة كالإنسان موجود فهذا هو مفهوم مطلق الوجود، وإن وقع الجواب بالمفهوم والحقيقة عن مؤدّى هل المركبة نظير قولنا الإنسان كاتب فهو مفاد هل المركبة.

فإن ثبوت شيء لشيء هو جواب هل المركبة، وثبوت الشيء لنفسه فقط جواب هل البسيطة، ويتقابل العدم المطلق مع مفاد هل البسيطة و يناقضهاو يقابل هل المركبة العدم المقيد.

فإن أريد نفى شيء فقط فعدم مطلق، وإن أريد نفى شيء عن شيء فعدم مقيد، والقسمة المذكورة كما أنها تجرى في حقيقة الوجود تجرى في مفهوم الوجود، فإن كان الوجود نفس حقيقته بلاقيد ولاحد واقعاً أو ذهناًو ليس فيه أيضاً حيثية تركيب وهو الواجب سبحانه وهو البسيط من كل الجهات والحيثيات.

و إن احتاج الوجود إلى حيثيّة أو جهة فهو الوجود المقيد و المحدود، ولمّا كان الوجود بمفهومه و حقيقته عين الظهور و التقرر صح أن يقع جواباً لهل البسيطة أو المركبة.

أمّا العدم فحيث إنّه محض النفى واللاشيّئية وصرف بطلان السلب فلا يقع جواباً عن شيء و لا خبراً عنه و لا يصح ان يخبر عنه أيضاً وقد يخطر في البال ويتخطى إليه أنّ مثل شريك البارى مما يخبر عنه ويجوز أن تقول أنّه محال و يخبر عن العدم أنه لا شيء، ويخبر عن العدم أنه عدم، ويجوز أن يخبر عن الممتنع بالإمتناع، ويخبر عن الممتنع بأنه من

محالات وقوعه، و يخبر عن الضدين أنّهما لايجتمعان وأنّ النقيضين لا يرتفعان.

كل هذه الجمل إخبارات و حمل مع أنها لا حقيقة لها و لا وجود فكيف صح الإخبار عن مثل هذه القضايا وجاز فيها إنتساب المحمولات إلى موضوعاتها، أمّا الدفع فتوضيحه أنّ الممتنع و المعدوم كيف صار علماً، وكيف الممتنع و المعدوم صار موجوداً لأنّ كل معلوم هو متميز عن غيره و كل ما تميز عن غيره فهو موجود فالمعلوم موجود و ما ليس بموجود ليس بمعلوم و تصدق القضيتان بالضرورة و البداهة من حكم العقل.

و إنّ هذا التصور من أوئل التصورات العقلية، إذاً فما معنى العلم بعدم شريك البارى وأنه لا يجتمع النقيضان، و لا يوجد الضدان في موضوع واحد، و ما معنى العلم بالعدم المطلق و النفى المحض، ولا يرتفع هذا الوهم و الشبهة بأنّ عدم البسائط تعرف بالمقايسة لعنوان المعاندة و المجانسة و المماثلة و المناقضة ونحوها تقاس هذه الأمور إلى الأمور الوجودية.

و من هذه الناحية ينسب إليها الوجود، وأما في المركبات فعدم المركبات يعرف ببسائطها، وأنت بأول نظرة والتفات تجد أنّ هذا الجواب ليس بمحط الشبهة و لا في دائرة نطاقها، إذ روح الإشكال أنّ مالا تمييز فيه لا علم يتعلق به و لا يصح أن يخبر عنه بوجه من الوجوه كيف يعقل أو يحكم عليه أو به بل إن أمعنتّ في الجواب وجدت على المعاكسة من السؤال و المخالفة في الإشكال.

إذ المماثلة و المجانسة و المناقضة و ما شابه ذلك يستدعى الظهور و تميزه عن الشبهة و في مورد الإشكال و الفرض أن لا صورة له و لا خراج فهذا الإشكال الذى تلقّاه الفلاسفة و أخذوا يتلاقفونه في أسفارهم و كتبهم لا يندفع بهذا الجواب، لكن بأدنى نظرة إنّ الوجود هو النور السارى في جميع الكائنات و الضياء اللامع في كل شيء حتى في ضده و نقيضه و فيما يخالفه.

فالممتنع وشريك البارى و اجتماع الضدين و النقيضين و الاخبار بان العدم عدم.

وإن كانت حقائق البطلان و محض النفى و اللاشيئيّة بالحمل الشايع فهو لا شيء بالحمل الشائع وأمّا بالحمل الأولى فيشملها نورالوجود الذهنى فهى باطلة بالذات وبالحمل الشايع و موجودة بالحمل الأولى، ولذا إنّ الشبهة عند التأمل لا موقع لها اذ النقيضان والضدان و الإمتناع و الوجود و العدم والإمكان و كل قضية واقعية إنّما تقابل وتتناقض في

الحقائق الخارجية لا بماهى وجودات نورية وأظلال ذهنية فهى في هذا العالم وجودات و قد شملها نور الوجود و لكنها بهذا المقام لا تقابل ولا تضاد ولا تخالف.

وبالجملة العقل يتصور لكل شيء مفهوماً و يحكم على ذلك العنوان و المفهوم و يعقد لما يتصوره قضايا إيجابية فلهذه القضايا حظ من الثبوت فيصدق عليها الإمكان ويكون عرضاً في النفس وعلماً و حيث أنّها عنوان لأمور باطلة هالكة وحقيقتها اللاشيئيّة والإضمحلال، فهى بالحمل الشايع صرف العدم والهلكة، ومن حيث الحمل الأولى وجود في النفس وعلم ونور و ثبوت و تحقق، وليس الغرض إنطباق الحمل الشايع فإن العدم و اللاشيئيّة لا يتحقق فيه الحمل الشايع الصناعي ولا المفهوم الأولى و من ضيق الخناق في العبارة إن الغرض من الصورة الذهنية لو تحققت لكانت هالكة و مضمحلة وليس لها حملا شائعاً صناعياً و لا حملا أولياً بحيث لو أمكن وصول الصورة لكان هناك حمل شايع صناعى لكن المفروض أن الحمل الأولى نور ووجود و الشائع لا فرض له لأنّه في نفس الأمر و الواقع صرف اللاشيئيّة والإضمحلال و ما تراه من التفرقة في كلماتهم من الحمل الأولى الذاتى والشايع الصناعى من ضيق خناق العبارة و الإشارة إلى الهلكة واللاشيئيّة، و إلا فعند الحقيقة فليس هذا الوجود يسرى إلى الخارج وليس الحمل الشايع الصناعى من مورادة و هذا الذى بيناه هو الذى يقصده أكابر المعقول فلا مطابقة لهذا المفهوم و لا خارجية له ليكون من موارد الحمل الشائع.

إشتراك الوجود

إن الوجود على ما ذهب إليه الكثير من المحققين من الفلاسفة و هو المعروف بين المتأخرين: أنّ الوجود مفهوم واحد[1] وإن اختلفت مراتبه و تعددت في القوة والضعف وكان بالقياس إلى أفراده من المفاهيم المشككة في أفراده ومراتبه فالمفهوم واحد و هو

١. أما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإن العقل يجب بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم تكن الموجودات متشاركة من المفهوم بل كانت متبائنة من كل الوجوه كان حال بعضها مع بعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة.. ويقول قدس سره.. والعجب أن من قال بعدم اشتركه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لأن الوجود من كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ها هنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه، بل ها هنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها، ليعرف هل هو مشترك فيه أم ؛ فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك - انتهى كلامه قدس سره الحكمة المتعالية ج ١ ص ٣٥.

طرد العدم و تختلف مراتبه و مصاديقه بحسب التشكيك في قوة الوجود وضعفه لأنّ المفهوم من إطلاق لفظ الوجود ليس إلا مفهوماً واحداً وإن اختلفت أفراده.

وعند هذا البيان نأتي إلى الأدلة التى جاء بها الفلاسفة الذاهبون إلى وحدة الوجود وأنه حقيقة واحدة واستدلوا على ذلك بأدلّة.

الدليل الأوّل: أنه لا يفهم من عنوان الوجود إلا معنى واحد وإن اختلفت خصوصيات أفراده و مراتبه، فتقول الإنسان موجود و الحيوان موجود والأرض موجودة و السماء موجودة و الملائكة موجودة، فترى أنّ الكل قد اشترك في عنوان طرد العدم وإن اختلفت مراتبه وأفراده وترى الحقيقة من طرد العدم جارية في الكل بوحدة حقيقية وهذا مما يدل على وحدة المعنى لا على تعدده.

الدليل الثاني: إن وحدة النقيض كاشفة قطعاً عن وحدة ما يناقضه، ولما كان مفهوم العدم معنى واحداً لا تعدد في ذات المعنى، وإن كان العدم بالإضافة إلى مراتب الوجود يقع متعدداً نظراً إلى أنه عدم بالقياس إلى كمال آخر أو وجود آخر أو من قبيل تعدد العدم و الملكة، وليس العدم متعدداً في ذاته، فالعدم سلب الوجود و لا حقيقة له إلا سلب العينية و الخارج و سلب الوجود الذهني، ويقابل هذا المفهوم معنى الوجود وهو طرد العدم، و لما كان النقيض للوجود وهو العدم مفهوماً و معنى واحداً كان المتناقض وهو الوجود أيضاً معنى واحداً فلا تعدد في معناه وإنما التعدد في أفراده ومراتبه.

ونتيجة هذا الدليل هو أنّ التقابل بين الوجود و العدم تقابل السلب والإيجاب فلابد من ثبوت أحدهما وارتفاع الآخر و ليسامن قبيل تقابل العدم و الملكة بأن يجوز ارتفاع كل منهما و لما كان العدم مفهوماً واحداً كان نقيضه وهو الوجود أمر واحد أيضاً وإلا لارتفع النقيضان فهما من باب السلب و الإيجاب، والنقيضان لا ثالث لهما، ومن =هنا يتضح أنّ نقيض الواحد واحداً وإلاّ لما كان من باب النقيضين و كان المورد من باب ارتفاع النقيضين.

الدليل الثالث: صحة تقسيم الوجود، تقول: الوجود بمعناه و هو طرد العدم ينقسم بحسب مراتبه الى وجود الجوهر و العرض، وإنّ وجود الجوهر إلى وجود العقل والنفس والجسم و العرض إلى وجود الكم والكيف والإضافات، والكم إلى وجود متصل ووجود منفصل و الكيف كالسواد مثلا ينقسم إلى وجود شديد وضعيف والإضافات إلى وجود جدة و غير جدة، وعند ما تقسّم الوجود إلى هذه المراتب وإن لم يكن منقسماً إلى أنواع

تجد أصل الوجود محفوظاً وإنّما اختلفت مراتبه وأفراده وكانت كل مرتبة غير المرتبة الأخرى.

وإجمالا إن التقسيم عبارة عن ضم القيود المختلفة إلى مورد القسمة حتى يحصل من انضمام كل قيد إليه قسماً من الأقسام، فالقسم هو مجموع مورد القسمة مع ضم القيد إليه، وعليه فلا يتحقق بدون مورد المقسم، والنتيجة أن، صحة تقسيم الوجود إلى هذه الأقسام دليل على سريان المقسم فيما انقسم إليه كل تقسيم حقيقى لا يتم مع تعدد المعنى لتباينه و التقسيم باعتبار معنى الشيء من غير تجوز شاهد على وجود المقسم في أقسامه.

الدليل الرابع: إنّه عندما نتصور حقيقة ثم نقيسه إلى بعض المراتب دون بعض فيحصل لنا الشك في وجوده في هذه المرتبة وعدمها فيحصل في الذهن إذاً صورتان، صورة مقطوع بها ولا تختلف و لا تتبدل و هى صورة الوجود وحقيقته، وصورة يقع التردد فيها والتشكيك، وهو أن الوجود قد تحقق في مرتبة دون أخرى أو فرد دون آخر فترى ما وقع الشك فيه إنّما هو في مراتبه وأفراده لا في نفسه و حقيقته و لم تتغير حقيقته، فإذاً هناك معنى محفوظ و هو أصل طرد العدم و هو المعنى المقابل للعدم ومعنى غير محفوظ و وقع التردد فيه و هو مراتبه وأفراده.

وأنت عند التأمل ترى هذه الأدلة ما عدى الرابع ناظراً إلى وحدة مفهوم الوجود وما هو وجود بالحمل الأولى وترى الدليل الرابع ناظراً إلى حقيقة الوجود و ما هو بالحمل الشايع الصناعى وجود، و الكل قد أثبت المطلوب و لكن من طريقين أحدهما من طريق المفهوم و الآخر من طريق الحقيقة والعينية.

إلفات نظر

إنّ الوجود على ما بيناه مشترك[1] معنوى بين أفراده ومراتبه، وكونه قدراً جامعاً بين الأفراد و المراتب لا يتنافى كون المراتب بالقياس إلى وجود الحق صرف الظل والتعلق بالواجب. وإنّك إذا نظرت إلى وجود الممكنات وجدتها ظلا و معنى تعلقياً لذات الواجب، وعلامة على وجود الحق و كلها تشير إلى تلك الذات وتدل على عظمة وجوده، من وجود الملائكة والعوالم العلوية ووجود النفوس والأفلاك أو المثل الأفلاطونية أو وجود المادة أو

١. قد مر ذكره في ص٨٨

ما تركب من الروحانية و المادة كوجود الإنسان والكل له آية تدل على أنه واحد، و هذا المعنى لا يتنافى مع كون الوجودات الإمكانية بين جوهر و عرض.

فإنّ قولنا إنّها علامة و ظل و صرف الربطبالواجب لا يتنافى مع إستقلالية معناها ووجودها كالجواهر أو استقلال مفهومها و تبعية وجودها لوجود آخر كالأعراض من الكم و الكيف والفعل والإنفعال و الأين والمكان والإضافة ومقولة الجدة.

قد يتخطى إلى الذهن عدم اشتراك الوجود بين أفراده و مراتبه وإنه ليس حقيقة واحدة، فإنّه لو كان الوجود من باب الحقائق المتباينة وليس من الحقيقة الواحدة لكان إما عين الماهية أو جزءاً من الماهية، أو يكون الوجود أمراً لا عين الماهيات ولا جزءاً منها بل أمر خارج عنها و كان أمراً زائداً مختصاً بجميع الماهيات و على جميع التقادير الثلاثة من اتحاده بالماهيات أو جزءاً منها أو أمراً خارجاً عنها و يكون مختلف الذات حسب اختلاف الماهيات بما هى متخالفة.

وعند ذلك فلا تكون الموجودات علامة على ذاته و لا أثراً لوجوده الأعظم بما أنه واحد ضرورة. إنّ الوجودات كما يخالف[1] بعضها بعضاً حسب الفرض يتخالف الكل والمجموع من الوجودات مع الوحدة الحقة، وعليه فكيف تكون الوجودات المتخالفة آية الحق تعالى لعدم المناسبة بين ذاته و آثاره.

وللفلاسفة مصطلحات في ما هو تحت إيجاد إرادة الله من الكتاب التكوينى والكتاب التدوينى، ثم يقسمون الكتاب إلى عقول و نفوس كلية وأفلاك وإلى كتاب تدوينى، و الكتاب التدوينى ألفاظ و عبارات وكتابة، و الكل علامة الحق سبحانه وتعالى و قد صرحت الآيات بالكتابين من الكتاب التكوينى و التدوينى كما قال تعالى «و كل شيء أحصيناه في إمام مبين»[2] و الآيات الواردة باختلاف الآفاق و الأنفس كثيرة «ان في اختلاف

---

١. قد أُثبت قبل ذلك أن الوجودات في حد ذاتها لا تختلف ولكن تختلف الموضوعات والمحمولات كما أشار إليه صدر المتألهين في الحكمة المتعالية ج ١ ص٣٦ حيث قال: ومن الشواهد أن رجلا لو ذكر شعرا وجعل كافية جميع أبياته لفظ الوجود، لاضطر كل أحد إلى العلم بأن القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلا، فإنه لم يحكم عليه بأنها مكررة فيه ولولا أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بتكرارها هنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى - انتهى كلامه قدس سره وبهذا انستخلص أن ليس من اختلاف في لفظ الوجود أو في حد ذاته.

٢. يسّ: ١٢.

الليل و النهار وما خلق الله السماوات والأرض لآيات لقوم يتفكرون»[١]، و كل شيء أحصيناه في إمام مبين».

قد اصطلحوا على مدالظل «ألم ترى إلى ربك كيف مد الظل»[٢] وإنها موجودة تبعاً لوجوده تعالى، ونتيجة البحث أن لازم اتحاد مفهوم الوجود وحقيقته إن الكل موجود، وإن كان وجود الممكنات عين التعلق بالحق، وإنّ وجود الممكنات من سنخ وجود الحق وإن كان وجوده فوق مالايتناهى من كل جهة، ووجود الممكنات عين الربط بالواجب، فإنك إذا قلت إن الله موجود وعالم و مريد من أسمائه الحسنى وصفاته، فإما أن نفهم من هذه الالفاظ أنه تعالى موجود كما يطلق الوجود على زيد وعلى الأرض والسماء وأما والعياذ بالله أن نفهم من ذلك النقيض و هو العدم وإما أن لانفهم منه لا الوجود ولا العدم.

فعلى الصورة الأولى و هى فهم الوجود إذا أطلق عليه تعالى وعلى غيره فقد تحقق الإشتراك المعنوى بين الواجب والممكن، وإنّه تعالى حقيقة الوجود وأصله وإن غيره ظل[٣] ذلك الوجود الإسمى وإن الموجودات كلها ظل و فيء و نفس التعلق بالواجب لا أنها أشياء مضافة إلى الواجب نظير الأعراض للمعروضات وعلى الصورة الثانية، فيلزم و العياذ بالله إطلاق العدم عليه تعالى، و على الصورة الثالثة يلزم التعطيل في صفاته و أسمائه و عدم فهم أسمائه الحسنى و صفاته العليا و تعطيل عقولنا عن المعارف الإلهية وأنّ العقل لا يشعر بشيء أصلا.

قد اصطلحوا على العقول المجردة فوق مالا يتناهى بمالا يتناهى و المراد بما لا يتناهى الوجودات النورية المفارقة للمادة وتتصل بها ويعبر عن ذلك باللانهاية التحتية، فالوجودات النورية غير متناهية في سلسلة الممكنات و لا نهاية لها إمّا عدة أو مدة أو شدة، ويراد منه غير متناهية عدة بمعنى أنّ عدة فعلياتها غير متناهية مدة وأنها وجودات فوق الزمان وأما غير متناهية شدة فيراد أنها غير محدودة بحد.

ولكن عدم التحديد فيها غير معقول لأنّ كل ممكن لابد وأن يحد بحد من الحدود،

---

١. يونس: ٦. ٢. الفرقان: ٤٥.

٣. «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» إن خلافة الله عز وجل ظل من وجوده سبحانه على الأرض وهو يمثل عظمة الله سبحانه في الخلق، لأن الإنسان من أعظم ما خلق الله سبحانه فخلف الإنسان ودورة حياته على الأرض ثم موته ثم بعثه تمثل دورة الحياة كاملة وهو امتداد لظل الخالق.

ولا وجود غير محدود إلّا وجود الحق تعالى و عند ذلك فاللانهاية التحتية منحصرة بالمدة و العدة والله سبحانه و تعالى فوق مالايتناهى عدة ومدة على أن تكون الفوقية غير متناهية، و مفاد العبارة المتداولة بين الفلاسفة هنا أنّ الله غير متناهى في الوجود لا في العدة و لا في المدة و لا في الشدة.

و هذه المصطلحات كما سيأتى منا بيانها أنّها مما توجب تحديد القدرة بالواجب تعالى و قد أخذ فلاسفة الإسلام هذه المبانى من فلاسفة اليونان و كان الذى تقتضيه الفلسفة الإسلامية هو عدم تحديد الواجب بالعقول والنفوس بل الله سبحانه و تعالى في قدرته فوق ذلك و في خلقه وإيجاده ممالا يمكن تحديده بعقول البشر فكم لحكماء اليونان في ما حرروه من هذه الكرات الفوقية و النجوم أجرام حسّاسة مدركة و قد ثبت خطأهم في هذه العصور وصارت هذه الكلمات مهزلة بين الناس ويأتى انشاء الله بيان ذلك تفصيلا و ما بيناه من إلفات النظر هو على مذاق صدرالمتألهين وغيره من المتأخرين من وحدة الوجود والموجود وأنه[1] بعين الوحدة كثرة وسيأتى بيان ما ذهب إليه كثير من الفلاسفة من تعدد الوجود والموجود وأنّه هو المناسب للتوحيد الحقيقي.

مختار الفلاسفة الإشراقيين

إنّ مفهوم الوجود عند الإشراقيين مفهوم شامل للواجب و الممكن، والكثرة إنّما تحصل بإضافة الوجود للماهية فيتخصص الوجود بإضافته إلى الماهيات، مثاله إنّ وجود ماهية الإنسان والفرس والبقر إنما هي بالإضافة لوجود الإنسان بالإضافة إلى ماهية تختص به و هكذا البقر و الفرس و ليس الوجود عند هؤلاء حقيقة خارجية حيث أن الإشراقيين يذهبون إلى أصالة الماهية في كل وجود حتى في واجب الوجود ولكنه ماهية واجبة وإن كان المعروف الشايع بين الفلاسفة أنّ أصالة الوجود مختصة بالواجب سبحانه.

وأن الماهيات مختصة بوجود الممكنات فهو سبحانه و تعالى صرف الوجود ونور النور، ومحصل هذا المسلك أن الوجود أمر انتزاعى عقلى عام وهو من المعقولات الثانوية و ليس هو عين الموجودات الخارجية بل هو عرض ينتزع منها، وأما حمله على الواجب أعنى حد ذاته من غير حاجة إلى حيثيّة أو تقييد، وأما في الممكنات فالمحمول أعنى

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٢

الوجود على غير ذاته في الجميع من الماهيات و زائد بحسب الذهن و مبدء انتزاع المحمول في الممكن ليس ذاته بل من حيثيّة مكتسبة من الجاعل والفاعل و قد تقدم بيان ذلك سابقاً.

مفهوم الوجود واحد و ليس له فرد في الخارج الّا واحد

إنّ بعض الحكماء والفلاسفة إختار أنّ الوجود مفهوم واحد و له فرد واحد في الخارج ليس إلا، و ذلك الفرد عين الحقيقة الواجبة و ذاته تعالى، وأما الممكنات فليس لها وجود وإنّما تنتسب إلى الوجود باعتبار انتساب حقيقة الوجود للواجب، أو نقول أنّ للوجود حصصاً تتحقق بإضافة مفهوم الوجود للماهيات فيطلق عليها الوجود باعتبار إضافة مفهوم الوجود إليها والحصص الحاصلة من إضافة مفهوم الوجود للماهيات، نسب هذا الرأى للعلامة الحلى و قطب الدين الرازي و لم أجد في كلام العلامة إشعاراً بهذا القول فضلا عن التصريح له و لا يخفى ما في هذا الرأى و الوجه من الضعف بأول نظرة يلقيها الفيلسوف على هذا الرأى.

الوجود مشترك لفظى

نسب إلى الأشعريين إشتراك الوجود، وأن للوجود مفاهيما متعددة على وجه لا يرجع قولهم إلى قول المشائيين من تعدد حقائق الوجود نظير الأجناس العالية وأنهاتشترك في مفهوم عرضى لا ذاتي، فغرض الأشعرى أن للوجود مفاهيما متعددة وليس من باب الحقائق المتعددة وليس للوجود عينية خارجية، فالوجودات متباينة كما أن المفاهيم متباينة أيضاً فوجود الإنسان ووجود الفرس مثلاً عين مفاهيم هذه الأمور متباينة.

والدفع أن مفهوم الوجود واحد لأن النقيض وهو العدم واحد فلابد أن يكون المناقض أيضاً واحداً لأنّ النقيض لا يكون متعدداً وإلا لكانت القضية المنفصله لها أطراف متعددة و عند ذلك فلا يصدق نقيض الواحد واحد، بل نقيض الواحد متعدد وهو خلف.

والجواب أن القائل بتعدد الوجود والموجود لا يلتزم بالوحدة حتى يرد عليه ما ذكره بعض المتأخرين من الإشكال بل يراه متعدداً و النقيض متعدد، وليس مفهوم الوجود والعدم إلّا مفهوماً إنتزاعياً عرضياً ينتزعه العقل هو نظير مفهوم الشيء بمفهوم جامع وإنّه

واحد، يرجع، الأمر حينئذ إلى مفهوم لغوى و هو وحدة مفهوم العدم والوجود نظير المفهوم في المشترك اللفظى.

وإن الأدلة التى ذكروها في وحدة مفهوم الوجود و العدم و صحة تقسيم الوجود إلى أفراد متعددة وأنّ لها جامع و نحو ذلك مما ذكروه ليست إلّا مفاهيم أدبيّة وليست ببراهين لا يقع التشكيك فيها فيجوز إذاً تعدد الوجود و الموجود، وإن من تمام العلّة وقدرتها هو التأثير في الموجودات مع تباين العلّة و المعلول و هذا من تمام العلّة من نقصها.

وأما تحقق السنخية بين العلّة و المعلول فإنها يدركه العقل في عالم المادة لا في المجردات و لا في ذات الحق التى لا تصل إليها العقول والأفهام إلا بنحو الإشارة الإجمالية إلى ذلك الكمال غير المتناهى، و الوجود الذى لا يمكن الوصول إليه إلا بالإشارة و بمقدار حدود الموجودات، وإلا فالمعرفة التامة لذات الواجب ومعرفة السنخية من باب الرجم على الغيب ليس استنكار وحدة الوجود و الموجود وأنه بعين الوحدة كثرة غريباً.

حقيقة الوجود

البحث هنا ليس في مفهوم الوجود، لأن مفهوم الوجود العام الإنتزاعي البديهي للذهن، هو اعتبار من الإعتبارات العقلية، و البحث هنا يختص بحقيقة الوجود، أنّ الوجود نفس الأعيان في الخارج و عين التقرر، وما كان ذاته العينيّة و التقرر يمتنع أن يقع في الأذهان، وإلا لانقلبت حقيقته العينية إلى الوجود الذهنى.

وإن ما يرتسم في النفس هو صورة ووجه لوجود الحقيقة العينية و عنوان لها ومفهوم إنتزاعى منها و إلا لعرضه التشكيك وإن عرضه التشكيك وتعقلنا التشكيك في المفهوم، فهو ليس من التشكيك في الحقيقة ويكون من التشكيك بالعرض و المجاز بالقياس إلى الحقيقة العينية.

و حينئذ فالتشكيك في المفهوم تابع للتشكيك في الحقيقة وإن كان على ما بنينا عليه ويأتى أن الوجود حقائق متعددة وإنّما ذكره القائلون بأصالة الوجود وبعين الوحدة كثرة فسيأتى التعرض إليه، وأن البراهين التى استدلوا بها ليست بنظرنا براهين عقلية لا يمكن التشكيك فيها.

عموم الوجود

إنّ عروض العموم على مفهوم الوجود و عنوانه ليس المراد به العموم الجنسى أو النوعى، بل عموم أمر اعتبارى و انتزاع مفهوم عقلى يلزم تلك الحقيقة العينية.

وإنّ الوجود حقيقة نورية، وينتزع من مقام ذاته أنّه آب عن العدم، كما ينتزع الإمكان و الشيئيّة من ذات الممكن و الشيء وإنّ ذات الوجود تكفى في انتزاع طرد العدم منها.

و كثيرا ما تطلق الفلاسفة على حقيقة الوجود لفظ النور و لا يقصدون في هذا الإطلاق الوضع أو الإستعمال بين أبناء العرف في لسان المحاورة وإنّما يطلقون لفظ النور على الوجود بمصطلحاتهم لحصول المشابهة في نظر هم بين الوجود و النور الحسى حيث أنّ الوجود طارد العدم و ناف له فهو يشبه النور الحسي لأنّ النور الحسى ينفى الظلمة الحسية.

و من هذه الجهة صح الاطلاق عندهم و كان في نظرهم أن إطلاق النور على الوجود أولى وأشمل من النور الحسي، حيث إن النور الحسى لا يطرد كل ظلمة بخلاف الوجود فإنه الطارد بمراتبه وحقائقه لجميع الأعدام، و هذا الإطلاق عرفاني فلسفي لا حقيقة لغوية.

وكم للفلاسفة في إطلاقات الألفاظ على المفاهيم من التوسعة والتصرف لتحقق الملاك عندهم في المعنى الآخر، و لعل هذه الإطلاقات ليست على وجه الحقيقة وجاءت للمناسبات، وإن للمجاز باباً واسعاً، وإلّا فإنْ حاولوا أن هذه الإطلاقات لغوية فهو من التصرف باللغة وإن كان من مصطلحاتهم فلا مشاحة في الإصطلاح على نحو المجاز أو الحقيقة عندهم.

وإلى هنا لابد من الدخول في موضوع المسألة وتحليلها و ما يترتب على المسألة من الآثار وأحكام فلسفية وشرعية.

الوجود نفس حقيقته و هويته

إعلم أنك إذا نظرت بتأمل إلى حقيقة الوجود و معنى التقرر والعينية وجدت له أنحاء واتجاهات، وهذه الأنحاء لا تجرى في المفهوم لأنه أمر إنتزاعي، وإنّ الوجود لابد أن يلحظ في نفسه، ويقتصر الناظر إلى حقيقته بدون أي حكم من الأحكام ولا عارض من العوارض و لا أي تقسيم من التقسيمات و لا مقيداً بشيء او مضافاً الى شيء.

والوجود بهذا اللحاظ ليس إلّا نفسه وذاته من غير حكم عليه من الأحكام و لا عارض من العوارض لأنه ليس إلّا نفسه وحيثيّة ذاته و نفس الشيء لا تثنّى و لا تتكرر و لا يحكم عليها بشيء و لا يعرضها في تلك الحالة عارض.

مثاله إذا نظرت إلى ذات زيد مثلا من غير ملاحظة أنه عالم أو جاهل أو غنى أو فقير أو شاب أو كهل او شيخ، فقد قصرت نظرك على نفسه و ذاته، وهذا نظير ما قالوه في الماهية، إن الماهية من حيث هى ليست إلّا هى، هذا مقام ذات الوجود.

أمّا مقام مراتبه وأحكامه.

أولا: أن يعتبر الوجود بمعناه المطلق السارى في جميع الموجودات والتحصلات من وجود الحيوان والنبات و الجماد و العقول و النفوس و غيرها وهذا معنى الوجود المسمى بمفاده الإطلاقى الشمولى و معناه العام الإستيعابى الشامل لجميع الحالات، ويعبر عنه بوجود المقسمى و هذا المعنى يجوز فيه التقييد و عدم التقييد.

و ثانياً: أن يعتبر الوجود مقيداً بقيد وشرط كما لو قلت إنّ زيداً شجاع أو عالم أو فلسفي أو كريم.

ثالثاً: أن يلحظ الوجود مقيداً بعدم الشيء و يعبر عن هذا النحو بشرط لا كما إذا اعتبرنا الماء ليس بجار و الجماد ليس بمدرك، و هذا القسم يقيد تارة بعدم شيء مطلقاً وأخرى بعدم شيء في زمان من الأزمنة أو حال من الأحوال، واذا اعتبر الوجود بشرط لامن جميع الجهات على وجه لا يضاف إليه أي قيد من القيود ولا أي حد من الحدود وهذا هو وجود الحق سبحانه و تعالى عند الموحدين.

وأما إذا أضيف الى حد أو قيس الى قيد فهو وجود الممكنات، واذا أريد بالوجود المطلق فيراد به فعل الحق سبحانه و تعالى و الرحمة الواسعة و الفيض المقدس، والوجود المطلق ليس هو نفس ذات الوجود ولا ذات الحق تعالى.

وإذا أطلق لفظ الوجود المطلق فلا يراد به معنى ينافى الوجود بشرط لا وهو الواجب، وإنّ معنى الوجود الذى هو بشرط لا، ليس على معنى الوجود الذى هو لا بشرط، فإنّ هذا لا يجامع الوجود بشرط شيء و المعنى عليه الواجب هو بشرط لا من جميع الجهات.

رابعاً: أنّ الوجود حقيقة بسيطة و نور لا تركيب فيه وإن حقيقته تختلف بالمراتب

الطولية من حيث الشدة و الضعف و من حيث العليّة و المعلولية ومن حيث الأولوية و التشكيك في مراتب الوجود مما يختلف حاله عن التشكيكات المألوفة في الذهن كالنور و البياض و الحمرة و السواد فتارة يراد منه ما هو المألوف في الأذهان كاختلاف مراتب الضياء و اختلاف مراتب الوجود في الحيوان.

فترى كلاً له استقلال ووجود وإن قسته إلى غيره تجده أضعف من غيره وكلما اشتد الشيء في وجوده ترتبت عليه آثار الكمال أمكثر مما تترتب على الوجود الضعيف.

تشكيك الواجب و الممكن في الوجود

قد يراد من التشكيك في الوجود هو التشكيك بين الواجب والممكن، فترى وجود الممكنات مقهورة الذات مندكة بالقياس إلى الواجب وترى وجود الممكن بالقياس إلى الواجب لمعة من لعماته و تجل من تجلياته وان ترددت النفس في فهم هذا المعنى.

فانظر إلى تصورات نفسك كيف أحاطت بصورها العلمية و كيف صارت مندكة و مقهورة بمقام النفس.

وانظر إلى سلسلة العلل و المعلولات تجد المعلول من حيث نفسه و ذاته لا تحقق له ولا تقرر وإنّما التقرر والثبوت كان من طرف العلّة و ذلك نظير حرارة الماء ومن النار والإضائة من الكهرباء فإنها لمعة من لعمات حرارة النار والإشراق من نشئآت الكهرباء.

التشكيك بالمعنى الخاص

إن التشكيك بين وجود الواجب ووجود الممكنات على نحو خاص من التشكيك، فإن وجود الواجب صرف التمام و الغناء و وجود الممكنات صرف النقص و الفقر.

وإن وجود الواجب هو المعنى الإسمى الكامل بماله من المعنى الإسمى و بما تحيط به هذه الكلمة من جميع الجهات و هو سبحانه فوق التمام و فوق الكمال.

وإن كل عبارة يؤديها المخلوق هى دون مقام ذاته، وأما وجود الممكنات فهو وجود المعنى الحرفى المندك في المعنى الإسمى وهو النقصان الذاتى بالقياس إلى منتهى الكمال الذاتي، ووجود الممكن هو صرف التعلق و الربط بمقام الواجب.

فالممكنات طراً بالقياس إلى واجب الوجود عز اسمه هى تعلّقات نفس ذواتها بذاته

المقدسة و هى محتاجة بالذات إليه و لا استقلال لكل موجود عنه.

فالكل قدمد يد السئوال و الاستعطاء، وإن الممكنات كلها عين الفقر الذاتى والفناء الحقيقى وصرف الآلية لذات الحق، فالإضافة إليه تعالى إضافة المعلول إلى العلّة التامة والمقهورية إلى القاهرية على وجه ما بيناه من تعلق ذواتها بالواجب و فناء وجودها بالحق، وليست الإضافة إضافة الموجودات إليه كسائر الإضافات و أنحائها.

فإنك إذا أضفت الغلام لزيد لجهة كونه مملوكاً هو المالك فإنه تصح الإضافة مع أن كل واحد له وجود على استقلال.

غايته أن الغلام قد أضيف بإضافة اعتبارية إلى زيد ويصير مملوكا له والإضافة بين الواجب والممكن ليست كإضافة الأعراض للجوهر كالكم والكيف ولا كالمقولات الإضافية أيضاً، كإضافة الأب للإبن وإضافة الفوقية والتحتية إلى الجسم، وإن كانت واقعية لا تختلف باعتبار المعتبرين حيث أنّها واقعية و من سنخ المقولات والأعراض وكل هذه الأطراف في هذه الإضافات مستقل في الوجود.

غايته أنّ وجود أحدهما يضاف إلى الآخر بإضافة اعتبارية أو مقولية.

ومن أضواء هذا البيان يتضح لك أن للوجود مرتبتين و نحوين نظير ما قاله الفلاسفة في الماهية من أنها على قسمين، ماهية إسمية مستقلة في المفهوم والتصور وهى المفهوم الإسمى، و ماهية حرفية غير مستقلة لا في المفهوم و لافي الوجود العينى و لا في الوجود الظلى الذهنى و هى المعانى الحرفية.

فاتضح لك جلياً أنّ للوجود مرتبتين مرتبة إسمية بل فوق الإستقلال وهو وجود الحق ومرتبة مندكّة فانية وذاتها الفناء والإندكاك، وأن البرهان قائم على أن جميع الكائنات من حيوان و نبات و جماد و ملك و نفس و عقل هى صرف الربط بالمبدء الأعلى و لو سقطت هذه الإضافة وهذا التعلق بالواجب لم يكن للمكنات وجود و شيئيّة.

وهذا معنى ما يطرق ذهنك من كلمات الفلاسفة من قولهم: إن إشراقه سبحانه وتعالى على هياكل الماهيات ألبسها حلة الوجود، وهو عين الإشراق و النور ـ ولذا يعبر الفلاسفة عن هذه الإضافة بالإضافة الإشراقية.

فأحد الوجودين منتهى الظهور وفوق الإستقلال و الآخر منتهى الفناء و الفقر وعين الربط والانتساب، و ليس وجود الممكنات من قبيل الشيء الذى له الإرتباط بالآخر بل عين

الإرتباط والإضافة بالقياس إلى الحق و ليس الوجود في الممكن من سنخ ما يضاف إلى شيء آخر بل حقيقته حقيقة الوجود الرابط دون الوجود الرابطي[١] فهو عين الإنتساب و الإضافة لا أنّ له الإنتساب و الإضافة وهذا هو الإشتراك المعنوى بوجه خاص لا الإشتراك بالمعنى العام.

وإن الإشتراك في الوجود على رأى صدرالمتألهين و من تبعه لا يوجب تشبه الخلق به سبحانه، اذليس كمثله شيء، فإن الظل صرف الآلية ونهاية الفقر والحاجة وهذا لا يوجب التشبيه بمن كانت ذاته فوق الكمال و التمام و كيف يشبه الظل الفانى كمال الوجود و الإستقلال و الشركة لا تقتضى التشبيه، وكيف يبلغ الظل ذلك الوجود ونور الأنوار.

إلفات نظر

إلى هنا فقف معنا أيّها الباحث و تأمل غرضنا فيما بيناه من رأى الفلاسفة الذاهبين إلى وحدة الوجود، وأنّه بعين الوحدة كثرة، من قولنا إنّ وجود الممكنات هى المعانى الحرفية الآلية ووجود الله جل اسمه هو المعنى الإسمى التام الإستقلالى ليس المقصود منه انطباق الأمر الواقعى من المعنى الحرفى والإسمى.

وإنّ المقام من حقيقة الوجود على نحوين و مرتبتين كالمعانى الأسميّة والحرفية، حقيقة و واقعاً، إذ المعانى الحرفية و المفاهيم الآلية تباين المعانى الإسمية في الذات و الهوية، إذا اختلف وجود الحق ذاتاً مع وجود سائر الموجودات بطل التأثير والتأثر و ذهبت العلية و المعولية على ما هو المعروف بين الفلاسفة لا ختلاف الوجودين سنخاً و حقيقة.

حيث أنهم صرحوا بالشركة بين مراتب حقيقة الوجود و هو المعروف من كلمات صدرالمتألهين من حكماء الشرق الموحدين لله.

---

١. الوجود الرابطي: عرفه صدر المتألهين على معنيين كالآتي: - أحدهما - ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة من الحمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا، ثم تحققه في الهليات البسيطة أم لا، والحق هو الأول في الأول والثاني في الثاني والإتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معاينها الذاتية ومفهوماتها الإنتزاعية على أن الحق أن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ.
والثاني - ما هو أحد إعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعيتية، وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه، ولكن على أن يكون في شيء آخر أول أو عنده، لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط. انتهى كلامه قدس سره الحكمة المتعالية ج ١ ص ٧٩ - ٨٠.

فالمقصود إذاً من هذا التشبيه بالمعانى الإسمية و الآلية هو أن الإضافة من قبيل الحق تعالى إشراقية، فهى شبية المعانى الحرفية من حيث التعلق و نفس الربط، فيراد من هذه التعبيرات هو التقريب والتمثيل، فهذا التشبيه وإن حكى وجود الواجب ووجود الممكن من بعض النواحى إلاّ أنّه يخالفه من جهات شتى.

فيتضح لك أنّ التعبير من الفلاسفة المتأخرين هنا بالمعانى الحرفية الآلية وبالظل لوجوده تعالى أو بالصور العلمية بالقياس إلى ارتباطها بالنفس أو التشبيه بالمرآت للمرئيات أو التعبير بأن وجود الممكنات من شئون الذات المقدسة وأطوارها أو أنها لوجوده أو رشحة من رشحات ذاته و لمعاتها كلها تعبيرات تقريبية فهى وإن توافقت من المطلوب في ناحية من النواحى فقد خالفته من نواح عديدة وإن العقل لا يصل إليه تعالى و لا إلى حقيقة وجوده و لو أحاط العقل بوجوده لكان موجوداً من الموجودات الذهنية و هى أضعف الموجودات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فإن الصورة الذهنية مخلوقة للنفس و علم حاصل من توجه النفس إلى شيء فكيف تحيط الصورة في الواجب.

و ما ألطف ما قاله عليه السلام: «بأنّ كلّ ما صورتموه بأذهانكم بأدق معانيه فهو مخلوق لكم مردود عليكم»[1]، و قال أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه القيمة: «وهو الذى لا تدركه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن»[2].

تلخيص و تحقيق

إنّ حقيقة الوجود من حيث هى، غير مقيدة بالإطلاق أو التقييد ولا بالكلية والجزئية ولا بالخصوص و العموم ولا هو واحد بوحدة زائدة على ذاته ولا هو كثير ولا هو أيضاً متشخص بتشخص زائد على ذاته و لا هو من حقيقة الجوهر أو العرض وليس هو بمبهم الحقيقة أو من مجملها كما في المفاهيم المجملة والمبهمة، حيث تكون كلية و جزئية و تكون جوهراً و عرضاً ويعتريها العموم و الخصوص ويطرؤ عليها الإبهام والإجمال.

فذات الوجود عين التحصل و الفعلية و حقيقته عين الظهور و طرد العدم، نعم تلحقه

---

١. مشرق الشمسين - البهائي العاملي ص٣٩٨ بحار الأنوار ج٦٦ ص٢٩٣، ج ١١٠ ص ٣٤.
٢. نهج البلاغة ج ١ ص ١٤، الكافي ج ١ ص ١٣٥، ص ١٣٧ التوحيد - الشيخ الصدوق ص ٤٢. الإحتجاج ج ١ ص ٢٩٥، بحار الأنوار ج ٤ ص ٢٤٧، ج ٤ ص ٢٦٩ ج ٧٤ ص ٣٠٠.

هذه المعانى من المفاهيم الامكانية و الكلية ومن الأوصاف و النعوت الذهنية على حسب تفاوت الوجود بحسب مقاماته و درجاته و هو أعم الأشياء مفهوماً وأوسعها إحاطة لا نبساطه على كل الماهيات و بنور الوجود تتمايز الأعدام بعضها عن بعض فيجوز بعضها ويمتنع بعضها الآخر.

وإن الوجود أظهر من كل شيء في التحقق و أخفاها في الكنه و الحقيقة وإن بالوجود تقوم كل صفة ويستبين كل كمال، و جميع الموجودات مستهلكة في أحدية وجود الحق، مضمحلة في كبريائه وقهره، فهوسبحانه و عزاسمه مع كل شيء لا بمقارنة، و غير كل شيء لا بمباينة، و داخل فيها لا بممازجة، و خارج عنها لا بمخالفة، ليس فيها بداخل و ليس عنها بخارج، غير داخل فيها كدخول في شيء و غير خارج عنها كخروج شيء عن شيء، فالبينونة بينه و بين الأشياء بينونة صفة لا بينونه عزلة.

و قد عبر صدرالمتألهين عمن رآى هذا الرأى و تبناه بأنّ الماهيات تنتزع من مراتب الوجود و بقدر ظهور الوجود تبرز الماهيات و لوازمها وأنّ لوازمها تارة تقع في الذهن وأخرى في الخارج وإن قوة الظهور وضعفه كما أشرنا إليه يقع بحسب القرب من الحق والبعد منه، و في قلة الوسائط وكثرتها و عن صفاء الإستعداد و عدمه.

وإذا استنار قلب العارف و ارتفع الحجاب بينه وبين الحق تعالى، أدرك بالحق الصور العينية على ما هى عليه في أنفسها وإن بمقدار معرفة العارف يحتجب عن الحق تعالى وينكشف له على حسب استعداده.

وإنّ غاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والإعتراف بالتقصير وعلمهم أنّ الكل يرجع إليه و هو العليم الخبير، وإنّا لله و انا أليه راجعون، و يا من لا يعلم أحد كيف هو، وحيث هو، و قدرته إلّا هو، وإنّ كلما تصورنا الله بأدق المعانى فهى صورة مخلوقة لدى النفس مردودة عليها.

وحدة الوجود و الموجود و تعددهما

حيث انتهى بنا البحث إلى هنا، فلابد من التعرض للقول بوحدة الوجود وأطوارها من التعدد و الكثرة.

وإن البحث هنا يتعلق بالوجود و كثرته، فذهب بعض الفلاسفة إلى تعدد الوجود والموجود في الممكنات و في الواجب تعالى.

فالوجودات الإمكانيّة مختلفة بحقائقها، كما أن الواجب سبحانه وتعالى مختلف بحقيقته عن وجود الممكنات وهذا الرأى نظير ماقاله بعضهم من أصالة الماهية و تعددها في الممكنات و في الواجب و الممكن، فالوجود على هذا المسلك متعدد في الحقيقة والعينية كما أن الماهيات متعددة و متباينة في حد ذاتها و ذاتياتها وسيأتى بيان هذا الرأى.

و ذهب آخرون إلى وحدة الوجود ولكن بعين الوحدة كثرة وهذا الرأى قد تبناه صدرالمتألهين و غيره، وإنّ الوجود لا تعدد فيه من حيث نفسه وبعين وحدته كثير من حيث الماهيات والتعينات، و ذهب بعض إلى وحدة الوجود و الموجود بمعنى أدق من هذا الوجه و مفاده أنّ الوجود واحد و ليس له تعدد وإنّما له السعة نظير النفس في تصوراتها والعقل في إدراكه، فليس النفس الإ عين التصورات في مقام السعة وغيرها بنظرة أخرى من تعدد الصورة و النفس كما سنذكره قريبا.

وذهب بعض الصوفية ومن لا خبرة له بفن الفلسفة إلى وحدة الوجود والموجود وحدة شخصية و ليس هناك كثرة حتى بالنظر إلى التعينات والتشكلات، وليس بنحو السعة المفروضة في النفس وإنّما تعترى ذلك الوجود الشخصى ألوان الماهيات و لنأتى إلى

تفصيل هذه الآراء.

الرأى الأوّل: وحدة الوجود و الموجود بعين الوحدة كثرة

أما رأى[١] من قال بوحدة الوجود و الموجود بعين الوحدة كثرة فقد اختاره صدرالمتألهين وجماعة من المحققين من أنّ الوجود والموجود و احد و لكن بعين الوحدة كثرة، فالوجود من حيث حقيقته و عينيته واحد و من حيث حدوده و عروض الماهيات له خارجاً متعدد فهو واحد بالنظر العقلى الدقيق و هو متكثر بلحاظ أخر من حيث الحدود والماهيات، وإنّ الوجود الإسمي الأصيل الذى لا منتهى له من أى جهة كانت هو الواجب تعالى و ما عداه ظل لذلك الوجود ولمعات أنوار تلك الحقيقة فهو ملحوظ بنظرتين فبنظرة واحدة لا تعدد فيه و بنظرة أخرى متعدد بلحاظ حدوده والماهيات المتحدة معه خارجاً.

وهذا المذهب الذى عليه المحققون من فلاسفة المسلمين في العصر المتأخر لا يستلزم من الشركة التشبيه بين الواجب والممكن، فإنّ الظل لا يبلغ شأن ذيه و هذا التعبير من باب التقريب للأذهان ورفع محذور توهم التشبيه بين وجود الواجب ووجود الممكنات.

و هذا التقريب و إن حكى نوعاً الإتحاد بين وجود الواجب و الممكن و لكن يخالف

---

١. ما قاله الحكيم السبزواري في هامش تعليقه على إثبات مراتب الوجودات المتكثرة إن المصنف يقول (ويقصد به صدر المتألهين) بتكثر الوجود والموجود معا، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة، كما إذا كان إنسانا مقابلا لمرائى متعددة، فالإنسان متعدد وكذا الإنسانية، لكنها في عين الكثيرة واحد، بملاحظة العكسية وعدم الأصيلية، إن عكس الشيء بما هو عكس الشيء ليس شيئا على حياله، إنما هو آلة للحاظ الشيء، ولو جعل ملحوظ بالذات لم يكن عكسا حاكيا عن الشيء بل حاجبا، فكلما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانا له، وآلات للحاظه، فكما يحصل الارتباط طولا كذلك يحصل عرضا وإن كانت في غاية التباعد، كعكس يحصل سنة في الجليدية في غاية الصغر أو في الماء الآجن في نهاية الكدر، وكالذي يحصل منه في مرآة يحاكيه على ما هو عليه، فظهور العاكس كخيط ينظم لالى العكوس المتفتة ويربطها ويجمع شتاتها ويتصالح الأضداد برباطها، بخلاف ما إذا كنت محتجباً عن العاكس ووقع نظرك أولا على المعكوس المتخالفة بما هي متخالفة فالوجودات إذا لاحظتها بما هي مضافة إلى الحق سبحانه بالإضافة الإشراقية أعني بعنوان أنها إشراقات نوره لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره، وإذا لاحظتها أمورا مستقلة بذواتها كنت جاهلا بحقائقها إذا الفقر الذاتي لها، فالوجود عنده حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوها، وهذا التفاوت لا ينافي الوحدة لأن ما به التفاوت عين ما به الإتفاق بل يؤكد لوحدة حيث أن دائرة إثباته ووجوانه كلما كان أوسع وأغزر وكان سلوبه وفقدانه أقل وأعوز ولذا سمى هذه الكثرة كثرة نورانية وكثرة الماهيات كثرة ظلمانية.. إنتهى كلامه ﷺ هامش الحكمة المتعالية ج ١ ص٧٦ - ٧٢.

الواجب الممكن من ألف جهة وجهة و لا ينبغى للفلسفى أن يذهب إلى أن هذا الرأى و المذهب يستدعى أن الشركة تستلزم التشبيه مع حقيقة الواجب حيث أنهم يقصدون انطباق عنوان طرد العدم من مطلق الوجود سواء كان الوجود واجباً أو ممكناً، ولا يقصدون كما عرفت الشركة المتعارفة الموجبة للتشبية في أذهان العرف، فإنّ الشركة هنا وإن كانت متحدة المعنى في طرد العدم ولكن الإختلاف بين وجود الواجب والممكن من جهات متعددة لا يمكن أن يعرفها العقل أو يحيط بها الإدراك.

وببيان آخر قد اختار أكابر الفلاسفة وأجلاء الحكماء كصدرالمتألهين في أسفاره و كتبه و غيره، بوحدة الوجود و لكن بعين الوحدة كثرة.

توضيح ما حرروه أنّ الوجود هو المفهوم الأبي عن العدم، و هذا المعنى الشامل لمراتب الوجود كلها من مرتبة الواجب و مراتب وجود الممكنات و مطابق طرد العدم في المعنى، والوجود هو القدر المشترك بين مراتب الوجود من وجود الواجب ووجود الممكن.

فالمعنى الجامع للجميع هو سلب النفى و طرد العدم و هو اللابشرط المقسمي وأقسامه اللابشرط القسمي و بشرط شيء و بشرط لا، أما مرتبة الواجب فهى المرتبة المشروطة بشرط لا الممتنعة عن الحدود والآبية عن القيود، المنزهة عن النقائض والبعيدة عن الضعف و الامكان، و مرتبة الواجب فوق ما تدركه العقول أو تحده الأدوات و فوق ما تتخيله الأوهام، أو يتجلى لذهن أحد، و هذا هو حقيقة إطلاق الوجود ووفوره و منتهى شرف الوجود و غاية سعته و شموله و نهاية جلاله و جماله، ولن يتجافى عن ذلك المقام الشامخ و لا يتنزل عن وفور الوجود، إذ هذه المرتبة هى حقيقة الوجود التى لا تمازجها ماهية ولا يحدها قيد، فإن كل ما عداه لا يطلق عليه الوجود الا بحيثيّة أخرى.

لأنّ في البين قضيتين، إحدى القضيتين ما يحمل عليه الوجود من غير مسامحة أو خلط ماهية به و هو حقيقة الواجب.

القضية الثانية حمل الوجود و صدقه بمعنى تحقق الماهية مع الوجود ما عدى الواجب من الوجود محمول لقضيتين، حمل الوجود وحمل الماهية، وأما في الواجب فلا تصدق القضيتان، و تصدق قضية الوجود دون قضية الماهية وهى القضية الأولى وتحقق صرف الوجود.

وأما في الممكنات فتصدق القضية الثانية و هى توابع الجعل و لوازم الإيجاد، فانّ الوجود اذا انحط عن مقامه الشامخ لزمه الضعف و النقصان و قارنه التعلق و الفناء وصار الوجود صرف التعلق و الربط بالواجب تعالى.

و قد بينا أنّ وجود المخلوقات لها لحاظ في نفسها و هى بهذا اللحاظ، مستقلة كالجواهر والأعراض و يعبر عنها معانٍ إسمية، ولها تعلق بالواجب و بهذا الوجه ومعان حرفية وصرف الفناء و الفقر والحاجة، وليس الغرض بالتعبير بالمعانى الحرفية إنطباق المعنى الحرفي حقيقة عليها، لأنّ المعانى الإسمية والحرفية من المفاهيم المتباينة ماهية ووجوداً، بل القصد من التعبير أنها واجدة لملاك المعانى الحرفية ومناطها، فهى وجودات آلية تعلقية بالنظر و القياس إلى الواجب وهى عين التعلق والربط به سبحانه ومحض الفناء و الإندكاك وأن التمثيل بالمعانى الحرفية و التقريب بالتعلق و الربط وإنّ حكى الشيء من بعض الجهات و لكن يخالفه من جهات كثيرة، ووجه التشبيه أنّ الشيء إذا كان آلياً شبهه أهل الفن بالمعانى الحرفية.

وقد وجه صدر المتألهين كلام الصوفية حيث فيهم المحققون وأهل النظر مثل (ابن عرب)[1] و القونوى و الغزالي، و لا سيما وإن صدرالمتألهين ممن يرى جلالة (ابن عرب) في العرفان ويرى له المكانة في العلم في الفلسفة و عظمته عن التكفير السقيم وإنّ له القدمالراسخة في الفلسفة، ونزهه عما نسب إليه وإلى أمثاله من الخرافة وقلة التأمل في الفلسفة و حمل كلامهم على مااختاره من وحدة الوجود و الموجود ولكن بعين الوحدة كثرة وحمل الإتحاد والعينية بين الممكن والواجب فيما حرروه على الإتحاد في مقام الفناء و السلوك و الوحدة في مقام المشاهدة والرضاء.

كل ذلك لحسن ظنه بهم وإلا فكيف يوجه مثل كلام الجيلانى على ما اختاره في الأسفار ولو أمكنه حمل جملة من عبائر (ابن عرب) و الغزالى على ما اختاره في الأسفار فلا يسعه أن يحمل كلامهم بأجمعه على ما اختاره، و قد عرفت أنّ ما حرروه في كتبهم أجنبى عما ذكره كيف وبعضهم القائل. بأنّ وحدة الوجود وحدة شخصية وليست بحقيقية ولا ذات مراتب وتشكيك، وإن القول منهم لا ينطبق مع اختيار أنّ الوجود في الواجب تعالى بشرط لا كما يقتضيه التحقيق.

---

١. ابن عربي.

ومن نظر إلى ما حرروه في كتبهم و نطقوابه في أشعارهم وجدها بعيدة عن توجيه صدرالمتألهين مع أنهم كما هو واضح لمن راجع كتبهم قد شرعوا وظائف ورسوما و عبادات لم ترد من الشارع الأقدس (ما أنزل الله بها من سلطان)[١] .

ولو كان الأمر كما صرح به صدرالمتألهين فلا داعى منهم إلى الغموض في التعبير وإيراد العبارات المشوشة إلى الأذهان، وإن أغمضنا عن كل ذلك فإنّ جل هؤلاء ذاهبون إلى أصالة الماهية دون أصالة الوجود فكيف وجه صدرالمتألهين كلماتهم على القول بأصالة الوجود و اختلاف مراتبه لأنهم أتباع الإشراقيين في أصالة الماهية. وما الموجب لهؤلاء إلى العبارات المغلقة إذا كان المقصود منها صحيحاً وفنياً.

الرأى الثاني: تعدد الموجود ووحدة الوجود

إنّ تعدد الموجود ووحدة الوجود قدنسبه الفلاسفة إلى ذوق التأله، وإن أذواق المتألهين تقتضى هذا المسلك، لأنّ من نظر إلى الموجودات وجدها تشترك في حقيقة واحدة و هى الوجود.

أما من نظر إليها بعين أخرى وجدها متباينة ومتفاوتة و متخالفة، فهى من حيث الوجود شىء واحد ومن حيث الحدود والماهيات متباينة و متفاوتة وهذا القول ينبغى أن يتأمل فيه و في أطرافه و يحاسب هؤلاء فيقال لهم: إذا كانت الحدود و القيود توجب تباين الموجودات فيكون كل وجود مع الوجود الآخر مبايناً له ذاتاًو حقيقة، فالإنسان مثلا لا يشارك الفرس و الجمل والفيل و سائر الحيوانات ويكون بعضها ليس سنخ البعض الآخر من المعانى المتباينة.

وهذا لا ينسب إلى أرباب الفن و أكابر الصنعة، وينافي ظاهراً الكلمات المصرحة بأنّ الوجود بين جميع الموجودات واحد حقيقة وإنّما التباين والإختلاف في الموجودية بمعنى أن الإختلاف باعتبار الماهيات دون حقيقة الوجود، وأما إذا كان نظر هؤلاء ان الجامع بين الموجودات هو مطلق الوجود العارى عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق و هو الوجود السارى في ضمن الوجود بشرط لا و بشرط شىء و لكن من الحدود والقيود التى هى نفس حقيقة الوجود من غير ضم قيد أو قضية أخرى، بحيث لا ينطبق إلا على صرف الحقيقة التى

١. الأعراف آية: ٧١.

هى بذاتها طاردة للعدم.

و هذا هو المذهب المعروف عن الفلاسفة و هو الذى يقتضيه ذوق التأله و تقع جميع مراتب وجود الممكنات تعليقة الذات بذات الحق و يكون بعين الوحدة كثرة، وليس المقصود من هذه العبارة أن الوجود بعين وحدته كثير بنظر واحد من غير اختلاف جهة وحيثية، و هى الماهيات في نظرهم من حيث الوجود و متعدد بالنظر إلى مراتب الوجود من حيث الحدود و الماهيات، فهومع وحدته و اتصاله و اتحاده يتباين من حيث الماهيات و الحدود.

فالوجود الخاص هو وجود الواجب سبحانه و هو الوجود الحقيقى، وأما موجودية الممكنات فهى موجودة باعتبار ارتباطها بالواجب و فنائها في وجود الحق، فالكثرة قد وقعت في الموجودات بواسطة تكثر الإرتباطات و الماهيات بالواجب، فالوجود على هذا المسلك أعم من القائم بنفسه و من القائم بغيره.

الرأى الثالث:

القول بوحدة الوجود و الموجود بوجه أدق ممايراه الصوفية

إنّ وجود الواجب له السعة والإطلاق نظير ما في كلمات الأكابر في علم النفس، من أن النفس ليس لها الخلاقية والإيجاد بل لها السعة و الشمول ولها العموم والإطلاق، ففى مقام تصورات النفس هى النفس في مقام السعة و في هذا المقام هو المقام الوسيع لها فمقام سعتها مقام تصوراتها.

و في هذا المورد ليس هناك تصور و نفس، بل النفس و التصور لدى الحقيقة وبعين الدقة شيء واحد وإن كان بنظر آخر نفس وتصور، و خلق و مخلوق و بنظر دقيق وتوضيح آخر أن ليس هناك إلا النفس و مقام سعتها.

إذا عرفت هذا النظير فنقول في الوجود ذلك، فإنه في مقام سعته وإطلاقه وعمومه و شموله، خلق و مخلوق و خالق.... وإن نظرت بعين الدقة فلا تجد خلقاً أو مخلوقاً وإنما تجد نفس طرد العدم وذهاب الظلمة ولعل هذا مراد المحققين من الصوفية من الاتحاد والعينية وهو المراد من التعينات و التشكيلات.

فبنظرة تشكل و تعيين، وبنظرة أخرى عينية و اتحاد و فناء الوجودات في ذات الحق

من غير خلاف وتعدد ولا تغاير بأي وجه فرض، ولعله و الله العالم أنّ هذا هو المراد من كلماتهم الغامضةو الرموز الخفية.

وعليه عند التأمل يظهر هذا الوجه بصورة الفن و ترجع الوجوه والإحتمالات من كلمات الصوفية إليه، ويجوز أن تكون بعض كلمات الأسفار في باب العلل الأربعة، ترجع إلى هذا أيضاً وإن كانت أكثر عباراته ظاهرة في الوجه الأوّل و هو وحدة الوجود و الموجود وإنّه بعين الوحدة كثرة، فمن حيث الوجود لا تعدد فيه و من حيث الماهية والحدود كان فيه التعدد و هذا المعنى لا محذور فيه، ولكن هذه الوجوه و الفروض وان بيناها بأدق معانيها، إلا أنها، تنافى ما جائت به الأديان و الشرايع و خلاف ما جائت به سفارة السماء.

و هذا الوجه ليس الوجه الأوّل من وحدة الوجود و انه بعين الوحدة كثرة بل هذا الوجه أعمق من ما تقدم وأدق من ذلك المعنى، فإن النظر فيه ليس إلا أن وجود الحق فهو تجليات وظهور وإشراقات ولمعات ذلك النور، فمن حيث نفسه وجود الحق و لا يتعدد من حيث العلية و المعلول و لا يتكثر من حيث الغناء و الفقر.

وهذا الوجه إن تم كما يظهر من كلمات صدرالمتألهين في أثناء أسفاره فهو وجه لا يمكن تقبله والركون إليه بحسب البرهان و رسالة السماء، حيث إنّ الوجود باعتبار تجلياته يقع غير حقيقة الوجود الأصلى و يرجع في المآل إلى ماسلكه صدرالمتألهين وإن كانت تلك التجليات والمظاهر لا توجب تعدداً في حقيقة الوجود وإنها عينه تعالى فهو القول بوحدة الوجود وحدة شخصية و قد أنكرها الفلاسفة و نسبوها إلى جهلة الصوفية.

الرأى الرابع: تعدد الوجود والموجود

ذهب كثير من الحكماء والفلاسفة المتقدمين من المشائين، و هو اختيار تعدد الوجود والموجود، فلاجهة مشتركة بين الموجودات الممكنة والحادثةا و بين وجود الواجب.

إن الوجود من الممكنات أو من وجود الواجب و من وجود الممكن تشترك في مفهوم عرضى كمفهوم الشيء والإمكان مما ليس بجامع ذاتى يجمع مراتب الوجود الطولية أو مراتب الوجود العرضية، ويكون الوجود حين ذاك نظير المقولات العشرة العالية حيث لا جامع بين الجواهر والعرض ولا بين الكم والكيف ولا بين سائر المقولات.

ويدفع هذا الرأى صدرالمتألهين و من وافقه بالأدلة السابقة التى تعرضنا لها من وحدة مفهوم الوجود ووحدة النقيض للوجود وصحة التقسيم وأن الإلتزام بعدم السنخية بين الواجب و الممكن، وإذا لم تتحقق السنخية بين وجود الواجب ووجود الممكن، فلا تأثير و لا تأثر و لا علية و لا معلول، وإلا فلو أثر الشيء مع عدم السنخية بين المؤثر والمتأثر لأثر كل شيء في كل شيء و هو واضح البطلان، وإنّ اتحاد المفهوم و الحقيقة في الوجود غنية عن إقامة البرهان.

وقد صرح بذلك صدرالمتأليهن بأن اتحاد المفهوم والحقيقة من أوضح الواضحات لأن قياس موجود لموجود غير قياس موجود لمعدوم و هذا الرأى و هو تعدد الوجود والموجود يتوجه على نحوين:

النحو الأوّل، الإختلاف بين وجود الواجب تعالى وبين وجود الممكن.

النحوالثاني، تعدد الوجود في الممكنات والواجب، و الرأى السائد بينهم على هذا المسلك هو التعدد بين وجود الواجب و الممكن و بين وجود الممكنات أيضاً، ولنا في تقريب هذه الوجود ما سنعرضه على الباحث.

وإنّ هذا الوجه قريب من لسان المتشرعة والشارع و هو الظاهر من كلمات الشرائع و الأديان.

و قد رده صدرالمتألهين و غيره بأن المفهوم من الوجود هو الحقيقة الواحدة وأن العدم مفهوم واحد فنقيضه وهو الوجود لابد وأن يكون واحداً وإن صحة التقسيم دالة على وحدة المعنى، وأنه لابد من الإتحاد بين العلامة و ذيها و تحقق السنخية بينهما و ستتضح المناقشة في ذلك.

نظرتنا حول وحدة الوجود وتعدده

إنّ المقتضى للسنخية بين العلل و المعولات إنّما تقع في العلل الممكنة والطبيعية، لا في العلّة الواجبة، و عندها فيقال: إنّه لولم تكن السنخية بين العلل والمعلولات قائمة لأثر كل شيء في كل شيء، أمّا في العلّة الحقيقيه و هى وجود الواجب و النور غير المتناهى فلكمالها و تمام وفور وجودها تقتضى التأثير حتى في حال عدم السنخية، لان التأثير في حال عدم السنخية ليس نقصاً في العلية بل هو من غاية كمالها والسنخية لم تتشبث إلّا بما

أشرنا إليه في العلل الإمكانية الناقصة و الطبيعية.

وثانياً إنّ الفلاسفة ذكروا أن ليس في دائرة الإمكان علة واقعية و تأثيراً حقيقاً كما سيأتى بيانه إنشاء الله.

و المفيض للوجود على الماهيات ليس إلا ذات الحق تعالى شأنه، وهو العلةّ الحقيقية في جميع الموجودات حتى في الصور العلمية في النفس، حيث أنّ النفس في الحقيقة تقع مجرى لفيض الصور و المفيض ليس إلا الله تعالى شأنه.

وعلى هذا البيان، لا سنخية بين العلّة الحقيقية و المعلول، لأنه إنما قاسوا المقام بالعلل الإمكانية الطبيعية، وإذا ثبت وتقرر أنْ ليس في العلل الممكنة علة حقيقية هى مصدر الفيض حقيقة، بطل القياس من جعل العلّة الحقيقية كالعلل الممكنة، وأصبح القياس هنا تحويلا على أمر مجهول.

وعليه فلا سنخية بين الواجب و الممكن و لا من حقيقة واحدة في الوجود، إذ ليس في دائرة الإمكان إلا معدات و ليست عللا واقعية والسنخية تحتاج إلى الإحاطة بالجانبين من العلّة و المعلول على وجه الحقيقة وهو أمر لا يسعنا الإطلاع عليه ولا نتعرف على جهة منه.

ثالثاً إنّ التعبير من الفلاسفة بالتشبيه بالمعاني الحرفية بالقياس إليه تعالى وإنه سبحانه هو المعنى الإسمى بكل معنى الكلمة، فمن أجل هذه النكتة بان وجود الممكنات في ذاتها مباينة لوجود الواجب كمباينة المعانى الحرفية لذات المعانى الإسمية، لكونها تعلقية الذات ونفس الربط بالواجب، وعليه فوجود الواجب مع وجود الممكن سنخان من الوجود و قسمان من العينية و التقرر كما يقتضيه المثال بالمعنى الحرفي و لا جامع بينهما، والداعى لتبنى هذا الرأى هو الخلوص له سبحانه و التعظيم لمقامه و التوحيد الأتم لذاته و جلاله.

وقد يستأنس لهذا الرأى ما ورد من طرق أهل بيت العصمة «أن ليس كمثله شىء» بأن يكون النفى نفى المشاركة في الوجود و ليس فقط نفى الشركة في المرتبة كما اختاره كثير من الفلاسفة من وحدة الوجود والموجود وأنه بعين الوحدة كثرة.

و لعل الناظر[1] في روايات أهل البيت عليهم السلام يراها ظاهرة في تأييد هذا الرأى مع ما فيه من التنزيه والتعظيم لله تعالى، فانظر إلى أخبار سيد الأولياء أميرالمؤمنين عليه السلام وصادق

١. الكافي ج ١ باب النهي عن الجسم والصورة ص ١٠٤.

أهل البيت و الرضا و الهادى عليهم السلام أن لا شباهة بين الخالق و المخلوق و راجع الكافى لثقة الإسلام والخصال لصدوق الأمة والتوحيد والعيون، فإن ظاهر أخبار هذه الكتب أن لا شباهة بين الواجب و الممكن، وأن لامناسبة بينهما بل وإنّ الشركة في الوجود تستدعى المناسبة بينهما، وإنّ الشركة بينهما في الحقيقة نوع من التشبيه وأما ما على ألسنة بعض الفلاسفة، حيث أنكروا أن الشركة لاتستدعى المشابهة وأن ليس في الشركة من تشبيه فلا يخلو من مجازفة في القول و عند إذعان نفوسنا بقول الرسول صلى الله عليه وآله و أئمتنا عليهم السلام حيث أن عقولهم فوق عقول الفلاسفة فلا يصح أن يعدل عن قولهم إلى الآراء المختلفة من فلاسفة اليونان.

ولو أنّ ما أفاده الفلاسفة هو الحقيقة و الواقع لصرحت به كلمات الأنبياء وأشارت إليه عبارات الأولياء، وبعد إقامة البرهان أنّ لاحد لوجوده تعالى و لاماهية له الاوجوده، ولا حد لعلمه و قدرته ولا توجيه لأغراض حكمته، لأنها فوق عقول البشر وأن لا نهاية لتمام قدرته وارادته و عظمته، وإن الوصول إلى جهاته وخصوصياته، تؤخذ من أنوار الأنبياء وإلهامات الأولياء.

إنّ أقرب الوجوه التى حررت إذا نظر إليها العارف وجد الأقرب منها إلى كلمات الانبياء والأولياء هذا الوجه دون سائر الوجوه والتصرفات في هذه الظهورات المتواترة المروية عن أهل البيت عليهم السلام والأنبياء إلى غير هذاالوجه بعيد جداً، فإن الأدعية والأذكار مما يظهر منها تعدد الوجود.

و إذا أمعنت الفكرة وراجعت بصيرة النفس وجدت ما قربوه نوعاً من التشبيه الناقص و عند الحقيقة لا تشبيه بين الواجب ووجود المخلوقات أصلا وإن الشركة في الوجود تستدعى نوعاً من التشبيه. قد يتوجه في الذهن خاطر و هو ان[1] العلّة هى الحد التام في الوجود للمعلول، و المعلول حد ووجود ناقص للعلة كاشفة عن حقيقة المعلول كشفا تاماً و معرفة كاملة لحقيقة المعلول فالإنكشاف لمي والمعلول يحدد العلّة بتحديد ناقص إني، و في سلسلة الوجود يحصل منه العلم اللمي من طريق العلّة، لأن كل علة بذاتها مقتضية لوجود المعلول وإذا حصل العلم الإني بهوية حصل الإنكشاف و على ما تقدم

١. لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته قابلا وفاعلا، ببيان اللزوم أن وجوده لكونه عرضيا لماهيته يكون معلولا لأن كل عرضي معلول إما لمعروضه وإما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم إمكانه إذا لمعلولية للغير ينافي الواجبية وهذا خلف، إنتهى كلامه قدس سره الحكمة المتعالية ج ١ ص ٩٦.

يندفع أن الحقيقة إشراقية منبسطة لا بنحو اللابشرط السارية في مراتب الموجودات، ولا يحصل إلا بعد العلم بنحو الكثرة في الوحدة و يكون التفصيلى في عين الجمع من أعلى المراتب إلى أضعفها من وجود الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله إلى آخر ذرة من الوجود حتى في مثل وجود الماهية في الذهن الذى هو من المعقولات التصورية.

وإن المعلول إذا كان في غاية الفقر و عين الفقر و العلّة في غاية الغناء و ذات الغناء فكيف يستكشف من ناحية المعلول ناحية العلّة و لا يمكن أن يعرف المعلول إذا كان على هذا النحو من لسنخية بينه و بين العلّة لقصور ذات المعلول عن إدراك هذه الجهة في علة لا يمكن الوصول إليها بالعقل و لا يمكن الإحاطة فيها بالإدراك.

وإنّ كل موجود يطلب من الحق تعالى بلسان استعداده من الكمال الذى يستعدله وإن الإستعداد لذلك الكمال أيضاً من نعمة الله وإليه، وقد أشير في الأدعية عن أهل البيت عليهم السلام «يا مبتدء بالنعم قبل استحقاقها» وإعطائها سبحانه الإستعداد دعاء منه بأن يطلب العبد الاستعداد، فالطلب منه بهذا المعنى إجابة لدعوة الحق كما قال تعالى «اجيبوا داعى الله»[1] باعتبار أنه المسئول عنه، فإنّ كل ذلك طريق وكشف عن ذاته تعالى، وهذا لا يستدعى المشابهة و لا مشاركة في الوجود و لا يستدعى أن الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الموجودات فما رتبوه من وحدة العلامة و هو وجود الممكنات تستدعى وحدة ذي العلامة ويكون الوجود واحداً لا يستلزم ما سواه.

و لا مانع أن تكون الوجودات الممكنة نظير المعانى الحرفية ووجوده سبحانه نظير الوجود الإسمى الإستقلالي، على أن سيأتى في محله أنّ لازم الوجه الذى تبناه صدرالمتألهين في أسفاره و غيره من الفلاسفة العارفين قد ينافى اختياره الواجب سبحانه تعالى.

وإجمالا، كما أشرنا إليه أن الأدلة التى أقاموها لوحدة حقيقة الوجود من أنّ الوجود على اختلاف مراتبه معنى واحد و لا يفهم منه تعدد المعاني.

وثانياً: إنّ مفهوم العدم لا يفهم منه إلا معنى واحداً.

وثالثاً: إنّ صحة التقسيم في مفهوم الوجود و حقيقته، فنقول الوجود إما واجب أو ممكن و الممكن إما عقلا أو مادة، والمادة إما جوهراً أو عرضاً، فإنك تجد حقيقة واحدة

---

١. الأحقاف: آية ٣١.

محفوظة في الجميع، وإنّما التبادل و التغاير قد وقع في المراتب والأفراد مع حفظ الحقيقة في جميع مراتبها، فصحة التقسيم دليل على وجود المقسم في أفراده ومراتبه.

ورابعاً: لو لم تكن هناك وحدة في الوجود بين الواجب والممكن و لا سنخية بينهما لزم هدم التأثير بين العلّة والمعلول وإلّا لكان كل شيء مؤثراً في شيء آخر وإن كان مبايناً لحقيقته و ذاته، وإنّ وجود الممكنات ليست علامة على الواجب تعالى .

هذا غاية أدلتهم على طولها، ولكن عند التأمل بنظرة دقيقة فيمكن دفعها، إذ مفهوم الوجود إذا قلنا أنه كمفهوم الشيء والممكن وكما يأتي مفهوم اللفظ العين قال قائل: أتنى بعين، فإنه يأتى في الذهن معنى إجمالى في قبال (أتنى بإنسان أو فرس) وعندها فيسأل (ماذا تريد من العين الباصرة أو النابعة) (وأن النابعة أي واحدة منها، من الذهب أو الفضة أو الزيت) ففرض كون مفهوم الوجود معنى واحداً لتبادر المعنى الواحد من لفظ الوجود كلام أدبى لا يصلح أن يكون برهاناً للفيلسوف.

وثانياً إنّه إذا جوزنا أن يكون مفهوم الوجود كمفهوم الشيء و الإمكان من المفاهيم الإنتزاعية العرضية عن حقائق متعددة تعرف أن مفهوم العدم و انتزاع السلب قد يتوجه على حقيقة واحدة و قد يتوجه على حقائق متعددة.

وثالثاً: أن صحة التقسيم على فرض أن يصل الذهن من غير تردد إلى حقيقة واحده و بعد فرض أن الوجود كعنوان الشيء والإمكان، فصحة التقسيم لا يتوجه على معنى واحد وإنما يتوجه إلى مفهوم عرضى كما تقول العين إما باصرة أو نابعة، والنابعة إما تكون ذهباً أو فضة أو زيتاً فجواز مثل هذا التقسيم لا يدل على وحدة الحقيقة.

ورابعاً: أن العلامة لابد وأن تتحد مع ذيها في الحقيقة فهذا إنما يتم بناء على السنخية بين الواجب و الممكن وأما إذا فرضنا أن تمام العلية والتأثير أن تكون العلّة ليست من سنخ المعلول في الحقيقة والوجود وأن التأثير في ظرف عدم السنخية من كمال العلّة و تمام وفور وجودها لامن نقصانها وعدم تمامها، ولمّا وجد القائلون بوحدة الوجود وأنه بعين الوحدة كثرة في الأمور الطبيعية فقاسوا الواجب على العلل الطبيعية، من الواضح أن العلل الطبيعيه كما عرفت ليست عللا واقعية وإن العلّة في كل موجود هو الواجب تعالى و المعلول إذا كان ذاته الفقر و العلّة ذاتها الغناء فلا يحصل للفيلسوف الإستكشاف لحالة العلّة وإنها من سنخ المعلول حقيقة أم لا وأمّا أنّ «وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد» فليس ذلك برهاناً

فلسفياً و دلالتها على الواحد يأتى من طرق شتى كما يأتى التصريح به في باب التوحيد و كيف يستكشف من مثل ما كان ذاته الفناء و التعلق بكل معنى الكلمة أن يستكشف العلّة التى فوق التمام و الكمال وعين الغناء و وفور الوجود، ومن راجع رسالة السماء و ما جاء به الأنبياء يجد أحاديثهم صريحة في نفى الشركة وأن أنظارهم متوجهة إلى هذا المعنى لا نفى الشركة في المرتبة كما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود وأ نه بعين الوحدة كثرة.

وخامساً: أن مجيىء الإيطاء هنا لايصح الإستدلال به من فيلسوف فإنه لابد للفيلسوف من إقامة البرهان على ما ذهب إليه وأن يأتي للمسألة من طريق البرهان العقلي دون الإستظهارات الأدبية، بل لا يكفى لوجاء بالبرهان العقلى من طريق الوجدان من العقل حكم بالحسن والقبح فإنه لا تثبت المسألة الفلسفية فكيف تثبتها الإستظهارات العرفية و الخطابات الأدبية.

و بكلمة موجزة، إنما جاء به هؤلاء لإثبات مطلبهم ليس برهاناً حاسماً لمادة النزاع، و على الباحث أن يأتى هذه المسألة على وجه التأمل التام والبرهان الفلسفي فإنه إن جائها من هذا الطريق لم تقع نفسه بما ذهبوا إليه من الإستدلالات المتقدمة. وعلى كل فالفيلسوف إما يجزم بما قربناه أو بما ذكره صدرالمتألهين.

وأنّ الآراء الفلسفية التى يمكن الركون إليها إما على ما قربناه كما عليه قدماء الفلاسفة من جميع الأديان من اليونان و المسلمين و جميع الإلهيين وإما أن يختار ما ذهب إليه صدر المتألهين والمتأخرين، وإن من اختار ذلك فلا يوجب تكفيراً و لا فساداً بل هى مباحث نظرية يمكن أن يرى الفيلسوف ما اخترناه أو ما اختاره صدرالمتألهين، و المناقشة في صحة مذهب الصوفية فسيأتى بيانها مفصلا.

وحدة الوجود و الموجود

إنّ الصوفية قد ذهبوا إلى وحدة الوجود والموجود، وكلماتهم إما تتوجه إلى ما حققه صدرالمتألهين من وحدة الوجود و الموجود وأنه بعين الوحدة كثرة، أو ترجع إلى نظير النفس في تصوراتها أو ترجع إلى الوحدة الشخصية من غير تكثر و لاتعدد، ومن الواضح بطلان كون الوجود من الوحدة الشخصية كما سنوضحه.

إنّ التصوف مرض و داء سار في الأديان و المذاهب، وقد أخذ التصوف جانباً كبيراً من مذهب المسلمين، من العامة والخاصة، و قد أخذ أئمة أهل البيت عليهم السلام في ردع أصحابهم وشيعتهم من اعتناق مذهب التصوف، و منعوا شيعتهم عن الخوض في الفلسفة الإغريقية وعلم الكلام الفارغ عن الحقيقة إلا لمن يرونه قوى العزيمة في المعارف الإليهة، لا ينخدع بالأباطيل و لا يخذل عند الجدل و لا يذعن للسفسطة.

أنظر إلى ماورد من كتب الحديث عن ثامن الأئمة على بن موسى الرضا عليه السلام من الردع الشديد في الأخذ بمذهب التصوف وأنه خلاف طريقة النبي صلى الله عليه وآله و أهل البيت عليهم السلام.

ولما انتشر التصوف في عصر الرضا عليه السلام إلى ما بعده من الأئمة عليهم السلام فقد روى البزنطى و اسماعيل بسند صحيح كما نقله المحدث الحر العاملى قدس سره في الإثنى عشرية و المقدس الأردبيلي، في المجلد الثاني من الحديقة عن الرضا عليه السلام قال «من ذكر عنده الصوفية ولم ينكر هم بلسانه و قلبه فليس منا ومن أنكرهم فكأنما جاهد الكفار بين يدى رسول الله»[1] و بسند صحيح آخر عن البزنطى أحمد بن محمد، أن رجلا ذكر الصوفية

عنده عليه السلام بقوله: أنه قد وجد في هذا الزمان قوم يدعون بالصوفية فقال: «إنهم أعدئنا فمن مال إليهم فهو منهم و يحشر معهم و سيكون أقوام يدّعون حبنا يميلون إليهم ويتشبهون بهم ويلقبون بألقاب»[١].

وقد كثر الردع من ثامن الأئمة وعاشر الأئمة الهداة عليهم السلام، و هو الإمام على الهادي عليه السلام وألفتوا نظر أصحابهم إلى بطلان هذه الطريقة، ومن أخذ بالتصوف من الشيعة الإمامية عد منحرفاً عن طريقة أهل البيت، وإن منشأ التصوف من مذهب النصرانية و من رهبانية القسوس و البطارقة و الفلسفة اليونانية.

فاتخذوا التصوف شعاراً لهم، و منهم أخذ المسلمون وسرى إلى طبقاتهم، كما قال تعالى (ورهبانية ابتدعوها)[٢].

زعم الصوفية أن التصوف هو العلم الذى يُعرف به كيفية قيام العبد بوظائف العبودية من أداء شرائط الرياضات النفسية و آداب لتصفية النفس لأجل الوصول إلى الغاية الممكنة من معرفة الواجب تعالى.

وذكروا فيه سلوك الطريقة، و السلوك الإنسانى و آداب السالك و كيفية منازل السلوك، ثم بزعمهم أنه إذا تم ذلك السلوك وصلوا إلى مقام الحقيقة من التجلى والتحلى و المشاهدة للحق والمكاشفة و معرفة الأسرار و ائتلاف المختلفات الكونية وأسرار الأرواح و تسخير الكائنات.

وقد رتبوا للسالك مقامات و سياسات و معاملات و بدايات ونهايات ووسموا البحوث بمصطلحات، بينهم و حالات النفس من المقام والحال والسفر والقرب والسر والشاهد و المجاهدة و الزاجر، و السبق و اللوائح والطوالع والرغبة والرهبة وأوصلوا السلوك إلى مئة مقام وأكثر من ذلك.

إنظر إلى مصطلح الصوفية لمحى الدين بن (عرب)[٣] والقاموس لعبد الرزاق والتعريفات للجرجانى والقونوى في كتابه إلى غير ذلك من كتبهم وزعموا أن الرياضات التى يستعملونها توصلهم إلى الفناء في ذات الحق و يرون أنفسهم أنهم أهل الحب الإلهى الحقيقى، وأن اتباع الشرع المقدس من الفقهاء و الأصوليين وأهل الحديث طلاب جنات

١. نفس المصدر ح١٤٢٠٥ / ١٥.
٢. الحديد: ٢٧.
٣. العربي.

ونعيم هاربين من عقاب وجحيم.

أما الصوفية فهم عشاق لذات الحق، قد حدت ذاته فيهم وتجلت أنواره في نفوسهم وإنّ أسراره عندهم، وأصبح التصوف بانضمام الفلسفة الإغريقية فناً ذا قوانين و عقايد قلبية وأعمال جوارحية و هكذا تطور التصوف حسب العصور والأجيال.

وإجمالا إنّ ما يحاوله الصوفى و مآل كلماته ترجع إلى وحدة الوجود، بما هومحرر لأهل الفن من تحقق ذات الوجود و مرتبة غيب الغيوب و هى بشرط لا أو الفعل الإطلاقى، أو بشرط شيء كوجود الممكنات و هو الذى التزم به رجال الفن والعرفان و قد تكرر هذ االمعنى من صدر المتألهين في أسفاره وقد ترجع بعض كلمات الجهلة منهم إلى الحلول فيحل الواجب في نظرهم بوجود الممكنات أو يتجلى الحق بوجود الممكنات، و هذا هوالذى يظهر من جهلة الصوفية، وإن الإتحاد والحلول مما لا يدعيه أحد من رجال الفلسفة أو ترجع كلماتهم إلى اتحاد الحق تعالى مع خلقه، نظير إتحاد الجنس مع الفصل أو اتحاد الكل مع الفرد، أو الوجود مع الماهية.

فالإتحاد في نظائر ذلك من قبيل تعدد الشيء واقعاً و مفهوماً واتحاده عينا وخارجاً. و أما أن ترجع كلمات الصوفية إلى العينية والإتحاد بأنّه عين الموجودات من غير تعدد و لا إثنينية أصلا و لا اختلاف في الهوية و لا تعدد في الوجود، والإختلاف بين الواجب و المكن في التعينات و التشكلات، نظير أمواج البحر في تعينات الماء وتشكلاته، و الاختلاف اذاً في التعينات لا في المتعين و هو الله تعالى و في الحدود والماهيات لافي الوجود و العينية.

وإنّ المقالات و الأحوال التى يدعيها الصوفى هى لرفع التعينات و التشكلات و تقليل جهات الماهية لأجل أن يكون الموجود هو هو من غير تعيين و لا تحديد فقد قالوا كما قال ابن عربي (يا من أظهر الوجود و هو عينه و يا من ظهرت به الأشياء وهو عينها) وإنّ من راجع كلمات المحققين من الصوفية بعين البصيرة وجدها غير ظاهرة في التركيب و لا في الحلول بل وجدها في الإتحاد والعينية ولكن بنحو الوحدة في الكثرة و ليس غرضهم من الإتحاد أن يكون من قبيل إتحاد الجنس مع الفصل أو كإتحاد الوجود مع الماهية.

الحساب مع الصوفية

نريد أن نذكرلك أيها الباحث، برهان المتصوفة وما يستحقه من الرد.

إن الصوفيين قالوا بوحدة الوجود و الموجود و توضيحه أن الوجود هو الوجود المطلق السارى في ضمن التقييد بشيء على وجه الضرورة و التقيد بالعدم و بمرتبته اللابشرط هو بنفسه الوجود بقيد الماهية وإن الماهية صرف اعتبار من غير أن تمس كرامة الوجود بشيء من الأشياء.

وليس هناك وجود تكّون مرتبة أخرى من الوجود فانية على اختلاف هذه المرحلة من الفناء من الشدة و الضعف، من الهيولى المندكة إلى العقول الكاملة.

فالصوفى ينكر، أن هناك وجوداً هو بشرط لا و هو ذات الواجب تعالى، و ينكر أن الوجود بشرط شيء كوجود الممكنات، فنفس المرتبة الإطلاقيه هى عين الوجود ولها حالات و ماهيات اعتبارية وأطوار و تشكلات و من غير تغيير في الوجود أو تحديد له بماهية و تشكل.

فالوجود هو الباقى على سعته وإطلاقه و على وحدته و انفراده وإنما ترد عليه التشكلات والإعتبارات، و لذا أنكر الصوفية أن الماهيات من الأمور الواقعية.

وأنّ آراء الصوفية إمّا تتوجه على ما سلكه صدرالمتألهين في أسفاره من وحدة الوجود و الموجود وأنّه بعين الوحدة كثرة وأنّ تلك الكثرة و المراتب صرف الفناء في ذات الحق و عين التعلق في ذاته الحق و عين التعلق في ذاته المقدسة وإما أن ترجع إلى الوجود كالنفس الناطقة في حالة تصوراتها ووجوداتها الذهنية كماأشرنا إليه، فيكون وجود الحق

بنظرة عين وجود الممكنات و بنظرة أخرى غيرها، فهو كالنفس في سعتها في عالم التصور وإن كان بإمعان النظر الدقيق أنّ الصورة غير النفس وإمّا أن ترجع إلى وحدة الوجود و الموجود و ليس بعين الوحدة كثرة و لا سعة الوجود كالنفس في تصوراتها، بل وحدة الوجود و الموجود بوحدة حقيقته لا تكثر فيها و لا سعة وإنه موجود واحد.

والذي تعطيه كلمات المحققين منهم وأهل النظر كمحى الدين بن (العربي) والقونوى و غيرهما هو ما سلكه صدرالمتألهين من وحدة الوجود والموجود وأنه بعين الوحدة كثرة، أو ما بيناه من الوجه الثاني من سعة النفس في تصوراتها، و قد لوّح في ذلك صدرالمتألهين في باب العلل و المعلولات ولكن لم يعدُّه وجهاً آخر غير وحدة الوجود و الموجود وأنه بعين الوحدة كثرة.

و لكن التأمل يقتضى أنّ الوجه الثاني غير ما بنى عليه صدر المتألهين من وحدة الوجود والموجود وأنه بعين الوحدة كثرة.

وأما الذهاب إلى الوجه الثالث وأنّ الوجود و الموجود واحد و ليس فيه جهة السعة و لا انه بعين الوحدة كثرة، فالظاهر أنه مسلك بعض الجهلة منهم وأما المحققون وأهل النظر فينحصر رأيهم بين الوجه الأوّل و الثاني وإن كان الذى يعطيه التأمل الدقيق هو الوجه الثاني.

وإنّ لوازم هذا القول كلها باطلة، فإنه يلزم من القول بوحدة الوجود و الموجود بالمعنى الذى فرضه الصوفى سقوط جميع الشرائع و القوانين و علم الأخلاق و نظام البشرية، مثلا الصدق و الكذب، و الأمانة و الخيانة والإطاعة و العصيان، و الجدل والمراء و النميمة و الرياء و التهور و سفك الدماء و غصب الأموال و هتك الأعراض مع النصيحة و الخلق و الطاعة و التواضع و الشجاعة و الورع و الكف عن أعراض الناس وأموالها و العفاف عن أعراضها من المنكرات و الرذائل أو من الفضائل والأخلاق كلها سواء.

وأن ليس هناك شيء يحكم عليه العقل بأنه فضيلة و ليس هناك شيء يحكم عليه بالرذيلة و لازم ذلك أنْ يسقط الجزاء و الثواب والعذاب والعقاب والمدح والذم ويلزم أيضا ان تسقط التكاليف بأجمعها من الأوامر والنواهى و يلزم أيضاً أن تذهب ثمرة بعثة الأنبياء و ولاية الأولياء وذهاب الوعد والوعيد وثمرة إنزال الكتب السماوية ويلزم أيضاً أنّ الفضيلة و الرذيلة قد صدرا من ذات الواجب سبحانه.

وهذه اللوازم الباطلة تتوجه على الصوفى سواء ذهب إلى أن الوجود هو الوجود

المطلق أو يتحد مع سائر الوجودات و سواء قلنا بما قدمناه أو قلنا أن الصوفى كما وجهنا به كلماتهم بأنّ مسلكه سعة الوجود كما قلناه في سعة النفس في عالم تصوراتها، فليس لها خلق و إيجاد وإنما السعة في الوجود.

وعلى كل فالذى أوقعهم فيما ارتكبوه، ما سمعوه من أساطين الفن، بأنّ الوجود حقيقة واحدة، فتوهموا أنّ الحقيقة كانت شخصية و لا مراتب لها فليس هناك واجب أو ممكن ولا خالق أو مخلوق و لا رازق أو مرزوق.

فليس هناك إلا وجود واحد وأن كل الأشياء تطورات و تشكلات له وتمثلوا بأمثلة خدَّاعة للذهن، أنّ الوجود كالماء في الثلج، أو الشخص الجالس في دار ولها مرائى في جميع جهاتها، فليس في الدار إلا الشخص وما يتشكل في المرائى تماثيل وصور و أباطيل ليس لها حقيقة و لا واقع، فهى اعتبارات و خيالات.

وقد مثل بعضهم لدعواه بأمواج البحر فإنها وإن تشكلّت وتعينّت عن حقيقة الماء و لكن في الحقيقة هى عين المآء و حقيقته وإنما تختلف الأمواج عن الماء في التعيين و التشكلات.

وإذا تأملت كلماتهم وجدتهم قد التزموابما هو أشنع من الحلول و التركيب حيث التزموا بالإتحاد و العينية أو بسعة الوجود و نحو من أنحاء العينية والإتحاد.

وليس الوجود عندهم نظير الكل الذى له أجزاء فيقال إن الوجود من حيث الواجب و الممكن هو الكل و من حيث الممكنات أجزاء ذلك الوجود لانك عرفت أنّ الوجود حقيقة بسيطة و ليس بقابل للكلية و الجزئية و لا للتجزية و التركيب.

ويشهد لما قلناه أن الصوفية يصرحون بوحدة الوجود و الموجود و ليس له كثرة و لو بنحو الوحدة في الكثرة فهو واحد لا كثرة فيه و لا مراتب فيه متعددة وإن الماهيات مرائى لذلك المرئى و هو الوجود كما تدل عليه أمثلتهم وأشعارهم، وإنّ لانعكاس في ذات الحق هناك، وأى مرائى له أو تماثيل و أى أشكال و صور تقرب من جمال قدسه و هيبة كبريائه.

ولو تم لهم ما زعموا فما وجه هذه الآداب والوظائف التى رتبوها لسلوك العارف حتى أفرطوا فيما زعموا و قالوا: إن الشخص إذا بلغ مرتبة الحقيقية إستغنى عن العبادة والوظيفة من قبل الشارع وإنّ العبادات وظائف القاصرين، أما من وصل حد الكمال فغير محتاج إلى العبادات.

ومن الواضح أن رسوم العبودية ووظائف المولى لا تعرف من قبل الناس وإنما تعرف إذا عرفها الله لعباده أو كان من خاصة أوليائه والملازم لحضرته سبحانه كالأنبياء والأوصياء.

ونحن لانتحاشا أو نهاب من لفظ الطريقة والحقيقة إذا كانت رسوماً لخدمة المولى و احتراماً لمقامه على الوجه المشروع فهو العبد الحقيقى و هو من سلك الطريق المستقيم وإلا كانت خيالات خالية عن الحقيقة و ما قدروا الله حق قدره، و لا وصفوه بما وصف به نفسه و لاعرفوه حق معرفته و ما أدوا واجب خدمته و لكن كل نفس بما كسبت رهينة.

توجية لمذهب الصوفية

هنا توجيه قد يورده الصوفى، أو يوجهه الحكيم لتصحيح مذهبهم بأن يقال: إنّ الصوفى يريد المغايرة بين وجود الواجب ووجود الممكن في مرحلة الوجود، وإنّ وجود الله سبحانه وتعالى هو عين هوية السلوك من غير تحديد ولاتقييد فهى فوق ما لا يتناهى.

لكن السالك العارف، إنما يرى[1] الإتحاد في مقام السلوك و السير لافي مقام الواقع والحقيقة نظير إتجاه العاشق نحو المعشوق، ونظرة الحبيب إلى الحبيب بدون أن يتجافى سبحانه عن مقامه الشامخ، فيظهر عند ذلك أنّ الوجود والموجود بنظر السالك العارف الذى يشاهد الأشياء المتجلية في حقه على نحو المرآتية مع المواظبة على الشرائع وأحكامها دون اتحاد الوجود وعينيتهما او دعوى الحلول و التركيب، وهذا لايتم إلا على ما تقدم كما يراه الفلاسفة المتأخرون كصدرالمتألهين و غيره.

وقد تبناه أكابر المعقول و ذهبوا إليه من القول بوحدة الوجود والموجود ولكن بعين الوحدة كثرة، ولا تعدد في الحقيقة دون مازعمه جهلة الصوفية بوحدة الوجود والموجود من غير كثرة وتعدد، ومن دون اختلاف في مراتب الوجود، وإنّ وحدة الوجود وحدة شخصية بحيث يكون الوجود واحداً و الموجود واحداً.

وهذا القول منهم بما تعطيه كلماتهم يستوجب هدم أحكام الشرائع والأخلاق واتحاد العابد مع المعبود و وحدة الخالق مع المخلوق وأن لا مدح لأحد ولاذم، وأنْ لا ثواب

---

١. وهذا يقع في السفر الأول حيث أن السالك يرى الاتحاد جليا في عينه فينظر فلا يرى غيره ويتحقق له الاتحاد بين الوجود والموجود فيظف أن هو الله إذ لا موجود غيره وعلى حسب قول السيد الخميني قدس سره «إذا لم يكن عنده معلما جيداً يأخذ بيده يسقط شر سقطة».

ولا عقاب، وأن لا أمر ولا نهى إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة وسخافة الرأى.

وإن تأملت كلمات هؤلاء لم تجدها بنسق واحد ولا ترمي إلى هدف معين، فالكثير من أقوال هؤلاء ترجع إلى رأى الطبيعيين و الماديين، حيث يرى الطبيعى أنّ العالم بأجمعه واحد من حيث الطبيعة، وأنّ الموجودات تشكلات في الطبيعة و هؤلاء يرون الوجود واحداً.

غاية الخلاف بين الطبيعى و هؤلاء، أن هؤلاء يقولون بأن ذلك الوجود والموجود الأصلى يشعر و يدرك و يعلم ويقدِّر وأنّه تعالى مختار في أفعاله وإنّ الشعور عين ذاته.

وهؤلاء يرون أن الوجود و الموجود و احد، وإن حصل الشعور والإدراك لبعض حالات الطبيعة، كالإنسان أو مرتبة من الإدراك كالحيوانات و يلزم هؤلاء أيضاً أن الوجود و الموجود أنه موجود و غير موجود في زمان واحد أو قديماً وحديثاً أو جسماً وغير جسم أو مجرداً و ماديا أو علة و معلولا أو جوهراً او اعراضاً أو مركباً أو بسيطاً.

فالوجود ككتلة واحدة، ذات الوان وأشكال عند هؤلاء وعلى الإجمال، إنّ كلمات الصوفية رجعت إلى القول بوحدة الوجود و الموجود وأنه بعين الوحدة كثرة فهذا هو اختيار المحققين من الفلاسفة.

وقد وجه صدرالمتألهين كلامهم على هذا الوجه، وأن الأكابر منهم لاهدف لهم إلا هذا وإن كان قد بينا أن ظواهر كلماتهم لاتجامع هذا التوجيه وإن قالوا به، فلا فرق بينهم و بين القول من بعض المحققين المتأخرين من الفلاسفة و ان رجع كلامهم إلى الوحدة الشخصية بين الواجب والممكن وإلى اتحاد الوجود في الواجب والممكن، أو إلى حلول الواجب في الممكن، أو إلى تركيب الواجب مع وجود الممكن، فكلها صور باطلة كما بيناه.

وإن الوظائف التى ذكروها في العبادات و المقامات من التشريعات المحرمة وعلى كل فإن كان مقصودهم هو الوجه الأوّل الذى عليه المحققون من المتأخرين فلا كلام معهم و إلا فرأى باطل، و خيالات وأوهام لا تهدف إلى حقيقة و لا إلى واقع ولا تغنى عن الحق شيئاً.

موقف الصوفية في وحدة الوجود

أيها الباحث إذا نظرت إلى كتب الصوفية و ما اصطلحوا عليه من العناوين الثلاثة، من

الشريعة التى اتخذوها لأعمالهم و الطريقة التى عينوها لسلوكهم و الحقيقة التى ادعوها لأنفسهم.

رأيت جل هذه المصطلحات خيالات وأوهاماً لا تقوم على الأسس العلمية، ولو فحصت ذلك وجدت الكثير منها يذهب جفاء ورأيت هذه الأعمال و العقائد تقوم عندهم على أصل وحدة الوجود و الموجود على نحو الوحدة الشخصية وإنّ الماهيات إعتبارات صرفه.

ألا فانظر الى ديوان ابن عربي و كتبه يقول

وفي كل شيء له آية تدل على أنه عينه

في قبال قول القائل،

و في كل شى له آية تدل على أنه واحد.

و قالوا: يا من أظهر الوجود و هو عينه و يا من ظهرت به الأشياء و هو عينها، و قال الحلاج يصرح في شعره:

مُزِجَتْ روحك في روحى كما تُمزَجُ الخمرة في الماء الزلال

فإذا مسك شيء مسنى فإذا أنت أنا في كل حال

وكلمات ابن عربي الاندلسى في النصوص مملوئة بالقول في وحدة الوجود وهذا الجيلانى عبدالكريم قد صرح في كتابه الإنسان الكامل حيث يقول في الباب السادس والعشرين «إن جميع الملل والأديان محقون مهتدون وإن الضال مطيع له سبحانه وتعالى باسمه الضال فهو يهتدى».

وقد ظهر الله للعاصى بهذا الإسم كما ظهر للمتقى بإسم الهادى، فليس هناك شقى وسعيد وإن الكل سعداء و مظاهر الأسماء والصفات.

وقد صرح في ذلك الفصل بنفسه، «أن اليهودى و الطبيعى و النصرانى وسائر الملل والأديان يعبدون حقاً، وإنّما الدهريون و الطبيعيون عبدوالله من بعض الجهات، من جهة الطبيعية أو من جهة أنفسهم، وأمّا التوحيد فمعناه عبادة الحق من جميع الجهات لامن جهة خاصة و هذامعنى الفكر و التوحيد وإلا فكلهم يعبدون مظاهراً لأسمائه الحسنى»، و لم يترك الجيلانى غموضاً في مذهب التصوف إلا أبده و لا تقية إلا أوضحها.

و قد ملئت كتبهم بوحدة الوجود و الموجود شعراً و نثراً كما في شعر رابعة العدوية

وأبياتها مشهورة وكما في شعرابن الفارض.

و قد غالى أصحاب الحلاج فيه فقالوا بما قالت النصارى في المسيح وأخيراً قد كثرت منه البدع حتى قيل أنّه كان يدعى النبوة.

وأحسن ما قيل في حق هؤلاء ما قاله الشعرانى من أئمة السنة والجماعة، «رأيت جماعة يلبسون الصوف و يأخذون في أيديهم السبحة، وألسنتهم كالعقارب وفواههم كافواه التماسيح و بطونهم كالسفن و مع ذلك يدعون الطريقة»، انتهى كلامه.

و من راقب أوضاع هؤلاء وجد منهم من ترك الدنيا للدنيا و ترك الدنيا لحب الظهور والشهرة، وقد يكون هذا الداء، أحث داع للنفوس الطامحة للسمعة والرياسة وقد يتغلب الشيطان على بعض النفوس فيدّعون الكرامات والفضائل بما لا تدعيه الأنبياء في أممهم.

وكان جمال الحق ما مفهمه هؤلاء، أف لهم لما نطقت به أفواههم وأضمرته قلوبهم، وما رأينا الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه من ارتكب هذا المسلك، وكانت أئمتنا عليهم السلام تنهى شيعتهم عنه وتطرد من عرف بذلك مع أن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله قال: لارهبانية في الاسلام» وإن الرهبانية أقل خطراً من التصوف المزعوم ولا نرى في الشريعة الإسلامية و لا سائر الشرايع تصوفاً عدى مرحلة الزهد و الورع وموت النفس عن الدنيا و زخارفها.

بكلمة موجزة إن المحققين منهم يرجع كلامهم إلى ما اختاره صدرالمتألهين في وحدة الوجود أو في سعة النفس في عالم تصوراتها وأما الجهلة منهم فترجع كلماتهم إلى الوحدة الشخصية فتتوجه عليهم الإشكالات المتقدمة وإلا فإن رجعت إلى ما حققه صدرالمتألهين أو نظير سعة النفس في عالم تصوراتها على وجه صحيح فلا فرق بينهم و بين غيرهم، وإنّ هذا ورع و زهد وإن عبر عنه بالتصوف والله الهادى إلى الصواب.

مراتب الوجود

ومن نتائج المختار لصدر المتألهين و من تأخر عنه وبعض من تقدم أن اختلاف مراتب الوجود و اتحاد حقيقته و إن ما به الإختلاف هو عين ما به الإشتراك وأن كل وجود قرب من الحق كان أشرف وأنّ النفوس و ما فوقها وجودات مجردة و حقيقة غير مركبة في الذات من الجنس و الفصل.

لأن كل شيء كانت حقيقته عين وجوده و ماهيته عين ظهوره كان بسيط الحقيقة ولا تركيب فيه وأما كون الأشياء من العالم الربوبى و من المجردات فلا يستدعى أن تكون بسيطة من كل الجهات فإن كل ممكن زوج تركيبى من الوجود و الماهية أو الحدود، غايته أن ماهية تلك المجردات هى نفس الحدود و تلك المرتبة من الوجود، لا أنها بسيطة من جميع الجهات.

وإنما تختلف المجردات عن عالم المادة، أن عالم المادة محتاج الى جنس وفصل وإلى استعداد وفعلية، وأما عالم المجردات فغير محتاج إلى مراحل الجنس والفصل وإلى مراحل الإستعداد والفعلية، ولكنه مركب من ماهية ووجود و تلك الماهية هى عين تلك الحدود والقيود اللازمة لمراتب وجودها.

وإذا نظرت إلى كلمات بعض أرباب الفلسفة، من أن المجردات من البسائط الحقيقية فيقصدون بعباراتهم أن المجردات في حقائقها معراة عن الأجناس والفصول وعن مراتب الإستعداد والقابلية، لا أنها بسيطة الحقائق من كل الجهات.

فإنّ مراتب ضعفها عن وجود الحق يستدعى التركيب والإنحلال الى وجود وحدود

وإلى تجل و قيود، و هذا هو عين التركيب وإن لم يكن تركيباً مادياً من جنس وفصل أو من استعداد و فعلية، وليس في كلامهم تناقض و لا تدافع، وانما الهدف نفى التركيب بمعنى الجنس والفصل وإثبات التركيب بمعنى الحدو المحدود.

وإجمالا فإن عالم المجردات لا يخلو من صورة وهيولى وإن انتفت عنه مراتب الاجناس والفصول، و سيأتى توضيح ذلك في محله، وعلى كل فإن فقر المجردات للواجب والحى القيوم ذاتى والتفاوت بين الكمالين من الكمال الربوبى و كمال المجردات لا يقاس أحدهما بالآخر.

والتفاوت بين الكمال والنقص لايفتقر إلى تمييز الفصول، فإن الشدة و الضعف بعين ذات الوجود و الكمال و بعين النقص و هو عين حقيقة الثبوت ونفس مرتبة الوجود، و ليس الكمال و النقص و الشدة و الضعف من خصائص الكيفيات المقولية لتختص بالكيفيات، ولا تشمل مراتب الوجود حيث أن ذلك من جهة انسباق الذهن في الإستعمال واللغة و هو لا يوجب اختصاص الشدة و الضعف بخصوص الكيفيات المقولية ولا بالأجناس و الفصول، والوجود بذاته يقتضى الوجوب و بذاته يقتضى الفقر والنقص، ولازم الوجود الأتم الذى ليس فوقه وجود أكمل منه وأتم أن يتعين في وجود الواجب، و لا مقارنة بين ذلك الوجود الذى هو فوق كل وجود أن يكون مقارناً للماهية وإلا مكان بخلاف مراتب الوجود التى هى دون الواجب سبحانه، فإنها مقارنة للماهية ومحدودة بالحدود الإمكانية، وإن الوجودات الممكنة من لوازم ذاتها الفقر والنقص على اختلاف مراتبها، بل هى الفقر و الفناء لذات الحق تعالى وكل مرتبة من الوجود تختلف بنفس وجودها و نورها و ظهورها شدة و ضعفاً، فالوجود في الكل حقيقة واحدة بسيطة لا تركيب فيها على نحو التركيب الخارجى كالهيولى والصورة ولاعلى نحو التركيب العقلى كالجنس و الفصل.

و ببيان آخر، إن الوجود تختلف مراتبه، فالمرتبة العليا مرتبة الواجب تعالى وهو الوجود غير المحدود وغير المتناهي وهو المأخوذ بشرط لا، والمرتبة الأخرى هى وجود الممكنات وتختلف من حيث القوة والضعف، وإنّ اختلاف مراتب الوجود وتعددها بنفس الوجود لابأمر آخر وراء الوجود، فهى تتقدم بالمراتب الطولية بنفس وجودها، فالمرتبة الضعيفة وجود غايته أنّه لو قيست المرتبة الضعيفة إلى المرتبة القوية لو جدتها مختلفة بنفسها وليست مختلفة من ناحية الماهيات.

فالوجود القوى بنفسه وجود من غير أن ينضم إليه حد من الحدود، بل نفسه متقدم وبنفسه متأخر و بنفسه علة و بنفسه معلول، وكذلك الوجودات الممكنة فإنها مختلفة بنفسها أيضاً لا بفصول منوعة و لا بأمور عارضة لها، فاختلاف الوجود بحسب نفسه لا أنه يلحقه لو احق توجب تخصصه أو عوارض توجب تباينه.

واعلم أن كل علة لا بد أن تتقدم على معلولها بالعلية والمعلولية، وليس تقدم العلّة على المعلول تقدماً في الزمان وإلا لكان المعلول متأثراً في ظرف عدم العلّة وموجوداً في زمان غير وجود العلّة نظير قولك ألقيت النار على الحطب فاحترق الحطب، فإن احتراق الحطب قد وقع في ظرف زمان إلقاء النار على الحطب نظير قولك تحركت يدى فتحرك المفتاح، فالعلة و المعلول ليس بينهما التقدم و التأخر الزمانى بل نحو تقدم أحدهما على الآخر تقدم هو العلية و المعلولية.

وإن كل وجود ضعيف بالقياس إلى ما هو أقوى منه يكون فاقد الكمال الأقوى ويكون الأقوى مطلقاً بالنسبة إلى حد الضعيف وهذا جار في جميع مراتب الوجود إلى أن يبلغ إلى مرحلة اللا وجود إلى مرحلة الإستعداد، وغاية الوجود وهو الوجود غير المحدود وتعدد مراتب الوجود ليس معناه دخول العدم في الوجود بل وقوف الوجود على مرتبته و بساطته.

وأن كلما كمل الوجود قلّت أعدامه و ظهر كماله وتجلياته إلى حد أن ليس في الوجود الإمكانى وجود فوقه إلا الحق تعالى و ما ذاك الاتشكيك في الوجود، وإنّ للوجود تخصص في حد ذاته مع كمال بساطته و هذا شأن ذاته و له تخصص باعتبار مرتبته وماهيته، وإن لهذا التخصص الثاني أحكام و آثار وهى تابعة للماهية لا لنفس الوجود.

هذا الذى أوضحناه على مسلك صدرالمتألهين ومن تبعه، ويتوجه أيضاً على المسلك الثاني من سعة الوجود وضيقه كالنفس في حال تصوراتها وتجلياتها بناء على أن هذا الوجه لا يرجع إلى ما ذكره صدرالمتألهين وإلا فيكون هذا الوجه مع ما ذهب إليه صدرالمتألهين وجهاً واحداً، وأما بناء على ما سلكناه من تعدد الوجود والموجود وأن الوجود مما يختلف بحقيقة الواجب و الممكن وأن الممكنات في وجوداتها مختلفة. وأن استكشاف المعلول للعلة مما كانت العلّة في منتهى الكمال والمعلول في منتهى الضعف لا يمكن للمعلول استكشاف السنخية بينه و بين الواجب، وإنّ ذلك إنّما يتم في عالم المادة لا

في عالم المجردات، وإنّما جاءت به رسالة السماء عند مراجعة الأحاديث لتكررها و تواترها بل وفوق التواتر يطمئن بتعدد الوجود و الموجود. وإنّ من كمال العلّة هو التأثير في حالة عدم السنخية، نظير المعنى الحرفى بالقياس إلى المعنى الإسمى من اختلاف سنخ الوجود بينهما و هذا المسلك هو الذى سلكه القدماء من فلاسفة المشائيين وغيرهم.

و على هذا المسلك فيجوز أن تكون بعض مراتب الوجودات الإمكانية تختلف بالشدة و الضعف و الكمال و النقصان بنفس الوجود و حقيقته لا بالماهيات والحدود و أن الممكن مع فقره الذاتى و اندكاكه في ذات الحق أن يعرف السنخية بين الواجب والممكن، وإذا استفاد الفيلسوف من الأحاديث و القرآن الكريم هو تعدد الوجود، وإنّ من شأن العلّة التامة التأثير في حالة عدم السنخية يقدّمه عى ما سلكه صدرالمتألهين و غيره من المتأخرين و قد صرح صدرالمتألهين في نهاية الأسفار.

إنما تذكرة الأنبياء و الرسل هو الدليل على الواقعيات وأنه فرق أدلة الفلاسفة وبراهينهم لوصولهم إلى الواقعيات من غير توسيط الأقيسة و البراهين الفلسفية.

و قد بينا سابقاً أنه لم يتم هذا الوجه فلا محذور عقلى فيما ذهب إليه صدرالمتألهين ولا يوجب اختلاف الفلاسفة في هذا الموضوع إختلافاً في التوحيد ورسالة الأنبياء وإنما ذلك آراء يتبعها الفيلسوف و الله الموفق للصواب.

وآخر المطاف إنّ الوجود إمّا أن يكون متعدداً والموجود كذلك فيختلف الوجود بين ذات الواجب ووجود الممكنات و تختلف أيضا الوجودات الإمكانية.

وإما أن الوجود و الموجود واحد ولكن بعين الوحدة كثرة أو أن الوجود كالنفس الناطقة لها السعة و الضيق و التجلى والظهور في وقت دون آخر. أما أن الوجود له وحدة شخصية ولا تعدد في حقيقته و ليس بعين الوحدة كثرة وإنما له التعينات من دون تعدد و هذا هو المنسوب إلى جهة الصوفية و مذهب الصوفية أما أن يرجع إلى ما سلكه صدر المتألهين، وقد عرفت أن صدر المتألهين حمل كلام المحققين منهم كمحى الدين ابن العربي و شارح كلامه القونوى على ما اختاره، وأما أنْ تحمل كلماتهم على سعة الوجود و ضيقه و هذا المعنى لا يخلو من إجمال لأن سعة الوجود وضيقة إن رجعت إلى ما سيأتى بيانه منا، من أن الوجود له المرتبة الكاملة التى لا تقبل التحديد وإلى المرتبة الإطلاقية وإلى مرتبة بشرط شيء و هو الوجود المتشخص المتعين وأن اختيارهم في سعة الوجود وضيقه

هو المرتبة الثانية من إطلاق الوجود فهو خلاف البرهان.

الحق سبحانه وتعالى هو المرتبة التى لا تقبل الحدود و هى الوجود بشرط لا وليس وجود الواجب هو الوجود بالمرتبة الاطلاقية.

وثانيا أنّ اختيار الواجب بمعنى المرتبة الإطلاقية مما يتنافى مع الواجب تعالى كما سيأتى بيانه مفصلا إنشاء الله في مباحث التوحيد و قد عرفت مما حررناه من كلماتهم أن كثيراً منهم بل وجلهم مما لا يمكن حمل كلماتهم على ما بنى عليه صدرالمتألهين، وأنّ رأيهم يتردد بين أن الواجب هو المرتبة الإطلاقية وأن هذا هو المراد لهم من تشبيه الوجود بسعة النفس في تصوراتها.

وإما أن يراد من كلماتهم هو وحدة الوجود و الموجود وحدة شخصية و قد اطنب صدرالمتألهين في حمل كلماتهم على ما اختاره و حمل كلمات الجهلة منهم على الوحدة الشخصية.

لكن التأمل في كلماتهم وأسفارهم تعطى الوجه الثاني من المرتبة الإطلاقية في الوجود نظير النفس في سعة وجودها و ضيقها.

و ما بيناه في مفاد الوجود من تعدده ووحدته جار في عالم التصور في الماهية ولكن حيث أن القائلين بأصالة الماهية ينفون التشكيك عنها وأنها متباينة و مثار الإختلاف و الكثرة فلا يمكن الإلتزام في الماهية أن تقع على جميع ما احتملناه في الوجود و لذاوردت عليهم الإشكالات النقضية كما أوضحناه مفصلا في المباحث المتقدمة.

تقاسيم الوجود

الوجود إمّا في نفسه بنفسه ولنفسه فهو الحق تعالى وإمّا في نفسه ولنفسه فهو الجوهر وإمّا في نفسه و لغيره وهو العرض، وأما وجوده في غيره و لا نفسية فيه و هو وجود المعانى الحرفية.

إن الله سبحانه و تعالى حق بكل معنى الكلمة لثبوت ذاته المقدسة على وجه لا تعتريها الحدود و لا الماهية و هو حق بتمام معنى الكلمة من حيث مطابقته تعالى لعين الواقع، فالحق بمعنى واحد في مقام صدق الخبر و في مقام الثبوت الواقعى و في مقام أن الذات المقدسة لا تعتريها الحدود و الماهيات فمطابق ذاته عين الثبوت على الوجه الأكمل.

حقيقة الواجب

الواجب وهو الحق الذى لا يشوبه البطلان و العلم الذى لا يشوبه الجهل والقدرة التى لا يعتريها العجز والإرادة التى لا يطرؤ عليها التردد و النور الذى لا يشوبه ظلمة.

وجود كله و علم كله و قدرة كله وإرادة كله، كما صرح بذلك المعلم الثاني الفارابى فقال: «الواجب كله علم كله قدرة و كله إرادة».

وهكذا سائر صفاته فهو عين الوجود بلا أى جهة و تحديد و لا أى تعليل، وهو الواجب الذى لا يخالطه البطلان و به يجب كل وجود و يتم به كل موجود و يقوم به كل كائن فهو صرف الوجود و حقيقة النور و لو كان له ماهية وراء عين وجوده واقعاً بحيث كان وجوده عارضاً على ماهيته و يكون من قبيل الماهية التى يعرضها الوجود في الذهن كسائر الموجودات، وإذا كان في الخارج ماهيته متحدة مع الوجود و تحققها بتحققه لكان الوجود معلولا لتلك الماهية لأن كل عرضى معلل و الذاتى لا يعلل.

واذا كان وجوده سبحانه معلولا للمعروض وحكم العلّة التقدم بالوجود على معلولها فنقول: ذلك الوجود الذى كان ملاك التقدم به في الماهية، إما عين الوجود المعلول فيكون السابق وهو موجود المعروض مع اللاحق الذى هو وجود العارض متحدان، و لازم ذلك تقدم الوجود على الوجود و هو من تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غير ذلك الوجود المعلول والمفروض أن الوجود عارض و هو أيضاً معلول للمعروض فيلزم التسلسل وإمّا إن كان المعلول لغير المعروض فيلزم إمكان الواجب فإن المعلولية للغير تنافي الواجب وعين الوجود.

فظهر إن ذاته سبحانه عين الحق و الثبوت المحض وإنه الواقع الذى لا واقع فوقه و قوله الحق والصدق وإليه ينتهى كل واجب بالغير، فهو عين الصدق و الثبوت وهو الحق الذى لا يعتريه التغيير والتبديل، وهو الحق و الواقع في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله.

قال الشاعر لبيد بحضور الرسول الأعظم ﷺ.

ألا كل شيء ما خلاالله باطل و كل نعيم لا محالة زائل

* * *

و لما سمع الرسول ﷺ هذا البيت من لبيد وإن لم يصل لبيد إلى أعماق المعنى الذى نطق به روح القدس على لسانه، إهتز النبى ﷺ لهذا البيت إهتزازاً عرشياً، كيف

وسنخ الماهيات ليست بذواتها موجودة وإنّما هى موجودة بالوجود.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذا البحث ذكره الفلاسفة في المقام، ومقام تفصيله بحث التوحيد وإنما تعرضوا له هنا لبيان يخصه بعنوان العروض للماهية و عدمه وإن ذلك محال كما تقدم.

وإن الوجود هو الحقيقة النورية والوجود بلا حيثية خارجية لا ثبوتية و لا عروضية و لاجهة انضمامية و لا حيثية ذهنية من جنسية أو فصلية أو عروض ذهنى ولا تحديد عقلى، فإن ذاته سبحانه هى الآبية عن التحديد بكل معانيه لأنه لو كان وجوده سبحانه زائداً على ذاته و لم يكن عين ذاته بلا أى تحديد و لا تقييد و لا عروض، لا في الذهن و لا في الخارج لكان لازم ذلك تقدم الشيء بوجوده على وجوده وإن ذلك مستحيل بحكم العقل وبداهته، وإن تقدم بلزوم التسلسل بتقريب أن فرض جواز تقدم الشيء على نفسه تقدماً على المتقدم، لأن المتقدم نفسه و الفرض جواز تقدم الشيء على نفسه وهلم جراً، فما ذكرناه أولى من التعرض للتسلسل أو ملاك الدور.

إذ الوجه الذى ذكرناه لا يحتاج إلى هذه التخريجات الفنية من ملاك الدور والتسلسل أو عروضه على الماهية.

وقد أفاد جدنا رحمه[1] الله في كتابه التحف المحمدية، «أن الواجب لما كان حقيقة الوجود وينتهى إليه كل موجود نظير البياض في ذاته وأن كل بياض في جسم ينتهى إليه فلا نحتاج إلى إقامة الطرق الفنيه من الدور والتسلسل و غير ذلك».

وببيان آخر، الماهية الواجبة وإن كان التعبير بالماهية تجوّز أو مسامحة يراد أن الذات بما هى ذات الوجود عين الوجود و إيّنته والتحقق بلا مدخلية لشيء من الأشياء و لا مدخلية للغير في تحققه.

مثلا حقيقة البياض نفس البياض بما هو بياض بدون أي مدخلية لغير البياض في تحقق البياض فحقيقة البياض صرف البياض و بحث الحقيقة بلا أن يكون هناك شيء يمازجه أو يداخله أو يعرضه في حقيقته هكذا الوجود و واجب الوجود و هو الوجود الذى لا يمازج وجوده شيء و لا يداخله أو يعرضه شيء غير الوجود، فماهية الوجود بحث الوجود ووفوره ومحض النور وشدته و نفس الثبوت والعينية بلا دخل لأي شيء في

١. آية الله الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني (قدس سره) المتوفي في شيراز سنة ١٣٠٩.

حقيقته لا خارجاً و لا ذهناً.

وإن تقدم العلّة على المعلول لا يكون إلا بالوجود والعينية لا بالتجوهر والماهية، فتقدم وجوب الوجود بما هو وجود يكون تقدم علته على معلوله تقدماً بالوجود وأما الماهية فليست سبباً للوجود لأن ما يلزم الماهية يلزمها كيف فرضت، فيجوز أن يلزمها الوجود مع العدم فسبق واجب الوجود حقيقة الوجود.

إذ ما عدى الواجب ليس نفس حقيقة الوجود لاجهة تقييدية أو تعليلية ذهنية أو خارجية، وإن كل جهة خالية عنه لأنه صرف طرد العدم المحض و حقيقة الوجود و ما عداه لابد وأن يقترن بجهة تعليلية أو تقيدية و تقدمه على سائر الموجودات بالعلية.

وهذه المسألة من لمعات أصالة الوجود و رشحة من رشحات تلك المسألة.

و قد أفاد الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات ما يؤيد ما ذكرناه و قد أكده وأيده الفيلسوف الطوسي في شرح الإشارات و نقد التنزيل والمحصل، لأن العلمين ممن يقولا بأصالة الوجود وإن لأصالة الوجود النفع التام في هذه المباحث، والشيخ وأتباعه ممن يقول بأصالة الوجود دون أصالة الماهية وإن الإشراقيين يقولون بأصالة الماهية التى هي حقيقة الإبهام والإجمال والكثرة والإختلاف، وهي في حد ذاتها في غاية الخفاء والإبهام والإجمال و الكثرة والإختلاف، والمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للتحصل و الفعلية.

إنّما هو بحسب العقل والتجليل الفكرى و مالم يصدر الوجود الإمكاني عن الجاعل لم يكن هناك ماهية واقعية.

إلفات نظر

إنّ حقيقة الواجب بما بيناه يتم على مسلك المشائيين من تعدد حقيقة الوجود وإنّ الوجود والموجود متعدد ويتم أيضاً على مسلك المتأخرين من وحدة الوجود والموجود وأنه بعين الوحدة كثرة.

ولا يتم عند التأمل على مسلك أن الوجود كالنفس في سعتها وضيقها في عالم التصور و لا يتم أيضاً على مسلك جهلة الصوفية من وحدة الوجود و الموجود وحدة شخصية.

وأما على مسلك الإشراقيين من أصالة الماهية فلا يتم على هذا المسلك حقيقة

الواجب، وإنه فوق ما لاتناهى بما لا يتناهى، إذ المتناهي مثار الإبهام والتحديد وهذا مما لا يمكن أن ينسب إلى الواجب و لكن لما كان كثير من هؤلاء من الفلاسفة الموحدين من اليونانين و غيرهم فيدور أمر هذا القول بين أن الواجب خارج عن نطاق الماهية وأصالتها و هو الوجود المحض كما يظهر من بعضهم بأنّ أصالة الوجود والماهية إنّما تجرى في وجود الممكنات لا في حقيقة الواجب.

وإنْ ارادوا من إطلاق الماهية عليه تعالى أنه الذات التى لاحد لها ولا قيد ولا إبهام وإنها عين التحقق على الوجه الأكمل التام على وجه أنّها عين الصفات الكمالية وعين الذات الأحدية، وعند ذاك فيكون القول بأصالة الوجود أو الماهية في حقيقة الواجب لغوياً و لا يختلف هذا القول عما تقدم معنا وليس هذا ببعيد عن الفلاسفة الإشراقيين والموحدين.

وأما الشبهة التى أورودها هنا من تجويز واجبين مختلفين بتمام الذات و هذه الشبهة قد نسبت إلى ابن كمونة وسيأتى بيانها و الجواب عنها في باب التوحيد.

وإجمالا إن هذه الشبهة لا موضوعية لها ولا أساس إذ بعد فرض كون الواجب تعالى هو الوجود غير المتناهى الذى هو منتهى الكمال، ففرضه على نحوين من أوضح الأمور الباطلة.

اذ كل وجود على هذا الفرض يفقد كمال الوجود الآخر و دفع هذه الشبهة لا تختص بما يظهر من كلمات صدرالمتألهين من اختصاص الدفع على القول بوحدة الوجود والموجود وأنه بعين الوحدة كثرة فإنه وجود في غاية الكمال ومنتهى التمام، لا يمكن أن يقع متعدداً سواء ذهبنا إلى تعدد الوجود والموجود أو إلى الوحدة وفي الوحدة كثرة.

و لا موضوعية لهذه الشبهة أيضاً حتى على القول بأصالة الماهية لأن القول بأصالة الماهية بناء على تعميم هذا المسلك للواجب والممكن فلا يراد إلا الماهية التى هى منتهى الكمال في التحقق و العينية بنحو لا يكون فوقها تمام و لا كمال و لا يساوقها في مرتبتها كمال أو تمام.

فدفع الشبهة لا يختص بمسلك من المسالك ولا يسعنا أن نلزم القائلين بأصالة الماهية ومنهم الموحدون من علماء اليونان و علماء الإسلام كالسيد الداماد وأمثاله القائلين بأصالة الماهية بهذه اللوازم.

وإذا كان هذا القول عاماً للواجب و الممكن فلا يريدون من ماهية الواجب إلا فوق

الكمال و التمام و هذه الحقيقة سواء كانت حقيقة الوجود أو الماهية لا يمكن أن يفرض لها فرض آخر من الواجب وإلا لكان خلفاً و عدم اشتمال ماهيته تعالى أو وجوده على منتهى الكمال و التمام. ثم إنّ حقيقة الواجب تعالى وإنْ أطلق عليه الوجود المطلق لكن لايراد به الإطلاق بالمرحلة الثالثة المقابلة لتقييد عنوان الوجود بل هو من باب الوجود بشرط لا فيراد من الإطلاق إذا استعمل في حقه تعالى عدم الماهيات والحدود.

و قد صرح بهذا التقسيم صدرالمتألهين في بحث الماهية وألزم القائلين بأن وجود الحق لو كان بمعنى الإطلاق لا بشرط للزم لوازم باطلة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

فظهر من ذلك أن وجود الحق تعالى هو الوجود بشرط لا و المطلق فعله والوجود المقيد هو الوجود المتشخص، والوجود المنبسط المطلق هو جميع تلك الحقائق وهو الوجود العام السارى في حقيقة الممكنات، وإن الوجود المطلق له وحدة تخالف الوحدة العددية والنوعية والجنسية لأنها مصححة لجميع الوحدات والتعينات و تفصيل هذه المباحث في علم التوحيد.

الجوهر والعرض[1]

الوجود لنفسه في نفسه هو الجوهر فإنه وجود في نفسه ولنفسه، وأما إذا كان الوجود كما أشرنا موجوداً بنفسه و لم يكتس حلة الوجود من غيره فهو الواجب حيث أنّه قائم بنفسه، والجواهر كالهيولى و الصور من العقول و النفوس و غيرها فهى وإن كانت في نفسها و لنفسها و لكن ليست قائمة بنفسها حيث اكتست حلة الوجود من غيرها، وما كان وجوده في نفسه و لنفسه هو المعبر عنه بالجوهر من المادة إلى العالم العلوي.

وأمّا الوجود في نفسه ولغيره ليس وجوداً لنفسه، و هذا هو الوجود المعبر عنه بالأعراض التسعة من الكم و الكيف و النسب و قد يظهر من بعض فلاسفة المتأخرين كالفيلسوف المدرس. أن الأعراض من مراتب وجود الجوهر و من مراحل ترقياته وعلى

---

١. حال الجوهر والعرض على طريقة العرفاء كما أشار إليها صدر المتألهين «إعلم أنك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعة مكشفة بالعوارض وبعضها تابعة، والمتبوعة هي الجواهر، والتابعة هي الأعراض ويجمعها الوجود إذ هو المتجلى في صورة كل منهما، والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو مبدء القصليات التي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأي إفلاطون في المثل النورية، وكل عقل إنما يقع ظل منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلى المراتب لقرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم أخفى جوهرا وأنفص ذاتا من غيره، فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي مما هو جوهر مادي إنما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر، وكل واحدة من هذه المراتب الثلاث في الجوهرية أي الذهني والعقلي والمادي من مظهر الذات الإلهية من حيث قيوميتها، كما أن الأعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة، ألا ترى كما أن الذات الإلهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها» إنتهى (كلامه طويل أخذ موضع الحاجة الحكمة المتعالية ج٢ ص٣١٢ - ٣١٣.

هذا المسلك فيسقط عنوان الوجود في نفسه لغيره و تكون الأقسام على هـذا إثـنين لأن الأعراض على هذا المسلك من شئون الجوهر و ليس للعرض وجوداً في قبال الجـوهر، فالوجود و إن كان مستقلا و لكنه قائم بالغير.

و لا منافات عند هذا القائل بين كونه عرضاً وأنّه من مراتب الجوهر و ليس حالّاً فيه، و سياتى انشاءالله منا في محله أن حقيقة الأعراض متقومة بأنّ وجودها ناعت لغيرها.

و هذا مما يأبى ويمتنع مع الوجود القائم في نفسه و لنفسه، ولا يكون من مراتب ترقيات الجوهر و يعبر عن وجود الجوهر (بالوجود المحمولي) و يراد أن وجود الجوهر من هذه العبارة أن يقع وجوده محمولا و جواباً في الهليّات البسيطة ويعبر عن هل البسيطة بلسان الأدباء (بمفاد كان التامة).

هذا إذا وقع نفس الجوهر في جواب هل البسيطة، أما إذا أريد جمل العرض على الجوهر فلا يقع الا في جواب هل المركبة الذى يعبر عنه الأدباء (بمفاد كان الناقصة).

وإذا كان مفاد الحمل بين الجوهر و العرض مفاد كان الناقصة يحتاج إلى وجود رابط بين وجود الجوهر ووجود العرض، أما على مذاق المحققق المدرس فلا إثنيّنية بين الجوهر و العرض.

ليقع العرض في جواب هل المركبة حيث أن مبناه وجود الأعـراض مـن مـراتب وجود الجوهر فلا إثنيّنية بينهما و لو بتحليل عقلى نظير ما حللوا الشيء إلى وجود وماهية وإن كان الوجود و الماهية خارجاً شيئاً واحداً و لكن الإثنيّنية بتحليل عقلى بينهما بخلاف ما سلكه هذا المحقق من أنه لا إثنينية بينهما وإن العرض من مراتب وجود الجوهر و عند ذاك فلا إثنيّنية بين الجوهر والعرض و لو بتحليل عقلى.

الحروف

إنّ المعنى الحرفى و هو ما لانفسية له وعين نفسيته عين التقوم بغيره ماهية ووجوداً و حقيقته فناء ذاته في هوية غيره و ماهيته.

و لا يخرج الحرف عن الآلية ولو خرج عن الآلية لكان معناً إسمياً إستقلالياً لا وجوداً رابطاً حرفياً و يعبر عن الوجود الرابط كما عرفت بمفاد كان الناقصة وإن مفاد هل البسيطة يقع في جواب ثبوت الشيء.

وأما هل المركبة فيقع في ثبوت شيء لشيء و يعبر عن المعانى الحرفية بالوجودات الآلية، ولذا إنّ علماء الفن يشبهون المفاهيم الطريقية كالعلم للمعلوم والظن للمظنون بالمعانى الحرفية، وإنها آلية لفنائها في غيرها، وإنّها كالمرآت لغيرها بالقياس إلى المرئي.

و بيان المعنى الحرفى، أنّ هناك وجوداً رابطاً وبه يتحقق الربط و هو النسب والإضافات، ووجوداً له الربط، وهو الأعراض و الجوهر، وإنّ الوجود الرابط هو عين الثبوت والإستعداد و ليس مؤداه مفاد الثابت و له الربط ليكون عرضاً أو جوهراً يحتاج إلى نسبة وإضافة.

فإنّ النسب و المعانى الحرفية هى ما بها يتحقق الثبوت و الربط، أما المعانى الإسمية فلها الربط، فالرابط هو الوجود و الثبوت للغير لا الموجودات و الثابت ليحتاج إلى رابط.

وقد تقدم من أن الشبهة في المركبات و القضايا بأن الوجود الرابط ثابت للموضوع و له[1] أيضاً ثبوت للموضوع و للثبوت ثبوت آخر وهكذا يلزم التسلسل في الوجود

---

١. أي والوجود الرابط له أيضا ثبوت.

الرابط، وقد عرفت الجواب كما هو المعروف بين الفلاسفة أن الوجود الرابط لا ثبوت له لأنه عين الثبوت وبه الربط، و اذا لوحظ فليس له ثبوت عينى وإنما له ثبوت عقلى و استعداد واقعى وبه تنقطع مرحلة التسلسل، وإن الوجود مشترك لفظى بين الوجود الرابط و الوجود المحمولى.

فالوجود الرابط هو وجود المعنى الحرفى خارجا و قد يكون المعنى الحرفى صرف النسب الذهنية كتصور الجزئية و الكلية و تصور الذاتية و العرضية و لا فرق بين مفاد المعانى الحرفية بين هل البسيطة و هل المركبة و بين النسب الذهنية و النسب الخارجية.

غاية الأمر أن النسبة الذهنية تارة يقع لها مطابق في الخارج وأخرى ليس لها مطابق في الخارج و كلها آلة لغيرها، ولا ينبغى القول باختصاص المعانى الحرفية بالنسب الكلامية كما عن بعض مشايخنا الأكابر من أن المعانى الحرفية نسب كلامية توجد بالكلام، فإنّ من الواضح أنّ سنخ المعانى والألفاظ من سنخ الكاشف والمكشوف و المرآت و المرئى لامن نحو إيجاد الشيء بآلته.

وإنّ من راجع قوانين الفلسفة وأساليبها عرف أن[1] المعانى الحرفية آلية لا تنحصر بالنسب الكلامية و على تقدير انحصار المعانى الحرفية في النسب الكلامية فأيضاً ليست النسب الكلامية معاني توجدها الألفاظ لأنّ سنخ الألفاظ بالقياس إلى المعانى سنخ الكاشف مع المكشوف و المرآت مع المرئى، وإن أوجبت الألفاظ إيجاد المعنى في ذهن السامع، ولا يعقل أن تكون الألفاظ آلة موجدة للمعانى، و أغرب من ذلك ما ذهب إليه بعض الأساتذة المحققين في الأصول من أن المعانى الحرفية من سنخ المقولات الإضافية وأن معانيها في

---

١. في بيان المعاني الحرفية: إنهم أطبقوا على كونها غير مستقلة بالمفهومية، وربما أرجع عدم الاستقلال بالمفهومية إلى عدم استقلالها في مقام لحاظها بجعلها آلة لملاحظة حال الغير قبال مفاهيم الأسماء الملحوظة بالاستقلال وإلى ذلك نظرا من قال إن معانيها آلية مرآتية.
مقالات الأصول المحقق الشيخ العراقي ج ١ ص٨٣قدم الشيخ فياض ثلاث نظريات للمعاني الحرفية هي:
النظرية الأولى: أن الحروف لم توضع لمعايير خاصة لكي قول عليها، وإنما هي مجرد علامة على خصوصية من خصوصيات مدخولها كالظرفية والاستعلائية والإبتدائية والإنتهائية.
النظرية الثانية: أن لا فرق بين المعني الحرفي والمعنى الإسمي ذاتا وحقيقة وإنما الفرق بينهما في أمر خارج عن حقيقتها وهو اللحاظ الآلي والإستقلابي (واختارها الآخوند الخراساني) النظرية الثالثة: التمايز الذاتي بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية وعدم الإشتراك بينهما لا في الذات والذاتيات، ولا في الخصوصيات والآثار.
المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ج ١ ص٣٤٨ - ٣٦٦.

الذهن مستقلة في عالم اللحاظ وإن كانت تبعاً في عالم الخارج، وإنّ المعنى الحرفى لا يتصف بالآلية لا في عالم الذهن و لا في عالم الخارج، ففى الذهن يتعلق به التصور إستقلالا وليس في الذهن تصوره آلياً وأما في الخارج فهو تبعى كسائر المقولات الإضافية من المقولات التسعة وليست فانية ومندكة في غيرها.

ومن الواضح لمن له أدنى إطلاع و قدم راسخة في الفلسفة يرى أن المقولات بأسرها إمّا موجودة في الخارج وإمّا حيثيّة موجود خارجى، والمقولات النسبية الإضافية وإن لم تكن من مقولات الخارجية العينية، لأن الفوقية والتحتية ليسا بفرض فارض و لا باعتبار معتبر حيث إنها أمور واقعية.

وأما وجود المعنى الحرفى فهو بالقوة و الثبوت و هونحو من الوجود أضعف من وجود المقولات الاضافية، وليس المعنى في مقام وجوده الخارجى من سنخ هذا الوجود، لأن ما بالقوة بما هو القوة ليس من وجود مقولة الإضافة خارجاً.

ومن البعيد جداً من الواضح من كل لغة وقوم، أن يترك الواضع لنحو هذه المعانى التى هى آلة في الذهن و رابطاً في الخارج بلا وضع ألفاظ لها مع احتياج الناس للتفهيم و التفاهم في مورد الإستفادة فلابد أن يضع الواضع الألفاظ لسنخ تلك المعانى التى يتحقق بها الرابط حتى تكون الألفاظ كاشفة عما به الربط.

وإجمالا، إنّ عندنا معان إستقلاليّة تتوجه في الذهن و معان آليّة، ووجوداً رابطاً و به يتحقق الربط، ووجوداً له الربط و هو وجود الجوهر و الأعراض و ما به الربط هو وجود الحرف، ولولا المفاهيم الآلية و الوجود الرابط لما كان هناك حمل بين الموضوع والمحمول وما تحقق الحمل في كل قضية و تركيب.

ولما كان مفهوم الحرف مندكاً و آلة ووجوده رابطاً و فانياً لم يكن من المعانى الكلية و كانت حقيقته ووجوده من المفاهيم الجزئية و قصرت ذاته عن الوضع بالوضع العام والموضوع له عام، و كان من الوضع العام و الموضوع له خاص، فاندكاكه و فنائه في غيره كان معناً جزئياً ومفهوما ما لا كليّة فيه، قد بينا ذلك مفصلا في المباحث الأصولية.

وجود الحرف وجود بالقوة

إعلم أنّ وجود المعنى الحرفى كما أشرنا إليه هو الوجود بالقوة ليتحقق به الحمل، ولولاه لما صح الحمل ولم يتحقق الحمل في الجمل و غيرها أصلا.

فبهذا الثبوت بالقوة يتحقق الحمل بالفعل و من هنا تعرف أنّ بحث أصالة الوجود و الماهية لا يشمل وجود المعانى الحرفية، وأبعد وجه في المعانى القول بأنها علامات لكيفيات و حالات للمعنى الإسمي.

فالمعانى الإسمية لها كيفيّات و حالات و على تلك الكيفيّات و الحالات علامات هى المعبر عنها بالحروف، فالحروف إشارات على تلك الحالة في المعنى الإسمي و عالامات للكيفيات الحاصلة فيها و من الواضح دفع ذلك، إذ المغايرة بين المعانى الحرفية و الإسمية في غاية الوضوح.

فإن المعنى الحرفي يتحقق به الحمل و يحصل به الربط، أما المعاني الإسميّة فلها الربط لا أنّ بها الربط و لو لا المعانى الحرفية لما تحقق الحمل و ليس من الأمر المعقول أن يقع ما هذه نفسيته من التقوم بالغير والفناء في الأطراف أن يكون من حالات المعنى المستقل و كيفياته و هنا نظرة دقيقة و معنى جليل و هو أن الحقايق الممكنة والوجودات المفتقرة من الجواهر والأعراض مستقلة بنفسها قائمة بذواتها ولا منافات بين هذا المعنى أن تكون بعين استقلالها هى عين الربط بالقياس إلى وجود الحق سبحانه و تعالى فهي إستقلالية بالنسبة إلى نفسها جواهراً كانت أو أعراضاً.

أما بالقياس إلى واجب الوجود وذات الحق فهى معانى آلية ووجودات حرفية

بالقياس إليه سبحانه و هى عين التعلق بذاته بهذا المعنى، وبهذا الوجه كانت جميع الوجودات الممكنة وجوداً رابطاً بالقياس اليه تعالى، لأنها من قبيل الوجود الرابطى كما في الأعراض بالقياس إلى الجواهر.

و من هنا يتضح أن ما تخيله بعض الفلاسفة من أن نسبة الوجودات الإمكانية إلى ذات الحق من قبيل وجودات الأعراض للجواهر، إذ من الواضح كما أشرنا إليه أنّ حقيقة الموجودات و الممكنات بالقياس إليه تعالى هى عين التعلق و نفس الربط به تعالى، إذاً يتضح لك جلياً أن اختلاف الحروف والأسماء في مفاهيمها ومعانيها ووجوداتها مختلفة بالذات و الهوية من جهة الإستقلال والآلية.

و ليعلم أن اتصاف الماهية بالإستقلال و الآلية هو مقام تنزل الوجود عن مرحلته الأولى وحينئذ بهذا النظر تكون الماهية تارة معناً اسمياً و ماهية تامة في مقام اللحاظ وأخرى ماهية فانية غير تامة و هى المعانى الحرفية.

الوجود الذهني

البحث في الوجود الذهنى يقع على نقاط:

النقطة الأولى

إن الوجود خارجى و ذهنى و قد يطلق على الكتبى و اللفظي وإن كان في الحقيقة أنّ الوجود الكتبى واللفظي من أنحاء الوجود الخارجى.

إنّ النفس في عالم تصورها عين العلم، والعلم حقيقته حضور المعلوم عند العالم، والصورة[1] لما كانت حاضرة عند النفس كان العلم حضورياً، وإنّما يطلق العلم الحصولى على الصورة باعتبار آرائتها للخارج وإلا فكل علم و لو كان صورة ذهنية هو عين الحضور للعالم، و العلم نحو من الوجود و لايدخل تحت مقولة من المقولات وإن عبر بعضهم بأن العلم للنفس، إمّا فعل أو انفعال أو إضافة أو كيف و كل ذلك خارج عن حقيقة العلم وإن كان قد تعرضه مقولة الكيف أو الفعل أو الإنفعال مثلا.

وأن الماهية بالقياس إلى الوجود الذهنى و الخارجى كلباس تلبس الوجود الذهى مرة و الخارجى أخرى، والنفس لها قوى، قوة العاقلة و الخيال و الوهم و بالقوة العاقلة تدرك

---

١. بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه أنه يحصل في الذهن شبع ومثال له محاكاة عن الأمر العيض مغائر له بل المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها، فالعلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج، فلا يجري الترديد أن هذه الصورة مطابقة للمعدوم أولا، ولا يلزم شيء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو عينه المعدوم في الخارج.
(وقد أتى صدر المتألهين بهذا القول على رأي المحققين) الحكمة المتعالية ج ١ ص ٢٦٨.

الكليات و بغيرها تدرك الجزئيات.

وإن الدليل على الوجود الذهنى أما أولاً هى القضايا الإيجابية المترتبة على موضوعاتها و لا خارجية لها كشريك البارى ممتنع و الضدان و النقيضان لا يجتمعان وأن بحراً من زيبق بارد موجود في الذهن، وثانياً: إنك تتصور المعنى الإفرادى[١] و هو المعنى الكلى كقولك زيد إنسان، إنّ اتصاف زيد بالإنسانية على نحو الكلية و لا كلية إلا في الذهن، و ثالثاً: تصور مفهوم العدم و شريك البارى فإن العدم لا حقيقة له ولكن مفهومه يوجد في عالم الذهن والإشكالات على أدلة الوجود الذهنى مرتفعة، لأن الوجود الذهنى والعلم ليسا داخلان تحت المقولات وإنّما هما نور وإشراق من الحق بتوسط النفس.

واعلم أن لكل شىء عنواناً من الظهور، والوجود ظهور عينى خارجى و له ظهور ذهنى نورى و الأوّل هو الأصيل و عليه تترتب الآثار والأحكام و المنافع الخارجية كما عرفت منا ذلك في بحث أصالة الوجود و الثاني وجود تبعى ظلى و لا تترتب عليه تلك الآثار الخارجية وإنّ الوجود الذهني[٢] من توابع نشأة النفس وإن الله قد خلق النفس الإنسانية مثالا لذاته المقدسة و قدرته الشاملة و علمه‌الحقيقي وإرداته التى لا تختلف ولا تتخلف.

فالنفس الانسانية في مقامها الشامخ هى المثل الأعلى لما تعلقت به القدرةالإلهية، وإن أحوال النفس وأطوارها هى المثل العليا في الخليقة والإنسان الواسع النطاق و هو العالم الملكوتى و المجرد من بعض جهاته، وللنفس مقام تنزّل وهو العالم البشرى و العالم المادى

---

١. إن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الأشخاص بحيث جاز أن يقال: على كل منها إنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي، مثلا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتبائنة معنى واحدا مشتركا فيه، وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها، وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا وإلالزم إتصاف أمر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتبائنة ولوازمها المتنافية، فوجوده إنما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظنا من حيث أنه معنى واحد فهو بهذا الإعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل. الحكمة المتعالية ج ١ ص ٢٧٢.

٢. إنا لحكم على أشياء ولا وجود لها في الخارج أصلا، بأحكام ثبوتية صادقة، وكذا نحكم على ماله وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الإنسانية وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع، علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهني (وهذا أيضا نقله صدر المتألهين في حكمته المتعالية عن ما ذكره المحققين ج ١ ص ٢٦٩).

ومجمع العناصر والطبيعة.

وقد اختار الفلاسفة في هذا البحث أن النفوس الكلية برزخ بين عالم الطبيعة وعالم العقول و المجردات و سيأتى منا التعرض لذلك في بابه إنشاء الله.

وأنّ النفس في هذا العالم مثال الله و ظله، فكما أنه سبحانه متصرف ومفيض وجواد و قادر و عالم و خالق و مصور فكذلك النفس مثال له في التصرف والإفاضة في العلم و القدرة و في الخلق والايجاد للصور، تخلق الصور، و توجدها و هى محيطة بها و قادرة عليها بها، فهى المثل الأعلى «ولله المثل الاعلى»[١] و هى نوعاً ما تشبه الحق و عبرنا بذلك مخافة أن يُتوهم أن خالق الصور واقعاً هى النفس الإنسانية.

و من الواضح أن الله هو الواحد في ذاته وصفاته وهو الواحد في أفعاله وإيجاده وأنْ لا يُعبد سواه، فالله تعالى هو خالق الصور والنفس واسطة الفيض في خلق الله للصور فهى مجرى الفيض وليست موجدة للصور، وإنّ النفس عالم وسيع ونطاق وافر جداً فتخلق الصور المتعددة في آن واحد وتصدر عنها الحالات المتكثرة في لحظة واحدة كل واحد من قواها من القوة الحسية و المتخيلة و العاقلة واسطة في خلق شىء مناسب لها.

وكل من هذه القوى مجرى لما يناسبه، فتخلق القوة الحسية عالماً غير ما تخلقه المتخيلة و الواهمة من عالم آخر أو ما تخلقه القوة العاقلة، تخلق القوة العقلية والمتخيلة غير ما تخلقه كل واحدة من القوى «قل كل يعمل على شاكلته»[٢] سبحانه من عالم قادر وحكيم خلق الخلق كلا على نظامه واستعداده.

و من عجائب النفس أنّها مجرى للصور و خالقة للوجود النوري من غير حلول و لا ظرفية حسية و لا تضاد بين معلولاتها و لا تماثل في إصدارها فليس فيها ظرفية حسية لتكون الموجودات والصور حالة الشيء في المكان و لا تضاد بين صورها ولا تناقض حتى لا تجتمع الصور بعضها مع بعض.

فالصور على اختلافها لا تضاد فيها و لا تماثل و لو أمعنت النظر وجدت عالم النفس لسعته وشموله بعيداً عن ساحة التضاد بين الموجودات أو التماثل أو التناقض، وكيف يكون في النفوس تضاداً أو تماثلا و النفس تخلع الأشياء عن موادها وعن سجن الكون و الفساد.

وإن التناقض والتضاد ينشآن من ظلمة المادة والأوضاع و الكيفيات والمقادير

١. النحل: ٦٠.
٢. الإسراء: ٨٤

والمسافات و من البرودة و الحرارة أو الخفة والثقل و سائر ما يعرض لعالم المادة.

وأما المعلول للنفس فهو مجرد عن هذه الأمور و لايحل في النفس ما كان من شئون العالم المادى من تضاد أو تناقض أو نحو ذلك، وإنّ النفس لتخلق الأشياء بعيدة عن شائبة الوجود الخارجى مستمرة في فيضها دائمة في الإيجاد عارية عن العوارض المادية، أنظر الى قول حكيم الفلاسفة و سيد الأولياء أمير المؤمنين علي عليه السلام «من عرف نفسه عرف ربه»[1] ما أدق هذه العبارة وأوقعها في النفس، وقد يراد من التعبير أن الإنسان إذا عرف نفسه و عرف حالاتها و كيفياتها وكيف كانت مجرى للصور و فيضاً للمعلولات و كيف كانت إرادتها خلاقة للصور و المعلولات قادرة عليها عالمة بها مريدة لها على وجه النظام الأكمل وقد عرف العبد ربه سبحانه وتعالى بتلك الحالة النفسية، فعرف الإنسان من نفسه كيف تخلق الصور على وجه الإستمرار والدوام وفيضها في إيجادها للصور على الاطلاق محيطة بمعلوماتها.

وقد أضيفت الصور إليها بالإضافة الإشراقية لا تضاد في ما تخلق و لا تماثل في ما هى مجرى للفيض الإلهى من الصور والمعلومات، ولا تناقض في محدثاتها وموجوداتها فهى بعين وحدتها كثيرة و هى مع وحدتها في الذات و الصفات والفعل لا تعجز عن إيجاد شيء عن شيء و لا خلق صورة عن صورة فهى العالمة القديرة السميعة البصيرة والموجدة الواحدة في ذاتها و من معرفة نفسك لنفسك تعرف أن الله كذلك في ذاته و صفاته على الوجه الأكمل الأتم الذى ليس فوقه أكمل وأعلى فلا يغيب عنه شيء عن شيء و لا يعجزه شيء عن شيء بصير حكيم.

ومعرفة النفس مقربة لمعرفة الخالق سبحانه و أن النفس وإن قَرُبت الحق تعالى من بعض الجهات و لكنها بعيدة عنه من جهات أخرى و نواح شتى كيف و ليس الله حد و لا قيد فوق ما تصفه العقول العالية و النفوس الكاملة.

ومن هنا كان الانسان مثال الله في الأرض وإن لم يكن مشابهاً له أو مثيلا، ويجوز في هذا الحديث أنّ من عرف نفسه في الفناء والإضمحلال و عرفها بالدثور والإندكاك، وأنّ العدم قد سبقه، وأن وجوده عين الربط والتعلق بالخالق فقد عُرف الله بالبقاء والأبدية والإستقلال وأن لا حد له و لا قيد، و يجوز أن يكون معنى الحديث أنّ من عرف نفسه بأنها

١. الجواهر السنية ص١١٦، وقد نقل صاحب البحار نفس هذه العبارة عن النبي صلى الله عليه وآله ج ٢ ح ٢٢.

و لا تعرف الأشياء إلا بالوجه و العنوان فالإنسان لا يعرف نفسه بالكنه والحقيقة كيف وإن الوجود الخارجي لا يقع في المدارك الإدراكية وإلا لا نقلب الوجود الخارجى إلى الوجود الذهنى.

وعند ذلك تنقلب حقيقته فمن عرف نفسه بأنه لا يعرفها بالوجه والعنوان عرف أن الحق تعالى بطريق أولى أن لا يعرفه إلا بالوجه والعنوان ويجوز في هذا الحديث الشريف وجهاً غير ما تقدم أنّ من عرف نفسه بما ألهمه الله من نور المعرفة و العرفان ومن الشهود والتجلى للسالك عرف الله بذلك المقدار و بتلك الكيفية التى تجلى فيها الحق و يشاهد الحق بمقدار وصوله وسلوكه.

فالمعرفة اذاً تأتي لصاحبها على مقدار نور التجلى و السلوك و على حسب كمال الوجود و رفض القيود و على طبق الإحاطة من قبل الحق، فالمعرفة بمقدار كمال النفس من قبل الحق تعالى.

النقطة الثانية

إنّ النفس في عالمها لها عجائب و غرائب تخلق الصور و هى الوجود النورى من غير حلول ولا ظرفية.

و ليس للنفس فقط موهبة خلق الصور حيث إنّ بعض النفوس كنفوس الأولياء لهم القدرة على إيجاد الصورة خارجاً وإن حفظ الصورة للنفس وبقائها حتى انتهاء المعجزة و الكرامة أعظم في القدرة من أصل وجود الصورة، فبقاء الطير المشوي أو تسبيح الحصى من النبى ﷺ أشد كثيراً من أصل إيجاد صورة الطير خارجاً وإنا إذا راجعنا نفوسنا و عقولنا رأينا من الواضح الجلي تصور أشياء كثيرة ليس لها في الخارج تقرر وأعظم من ذلك ممن يشاهد من الأنبياء والأولياء من المعاجز والكرامات فتجد عقولهم العالية إذا توجهت حسب الإرادة الإلهية، خرج الطير مشوياً و الشجر مسبحاً والحيوان ناطقاً.

فالمعاجز والكرامات حين ما تلاحظها هي أسباب توجه نفوسهم القدسية نحو الشيء، فيوجد خارجاً فما أوجده الأنبياء والأولياء من المعاجز و الكرامات من أعظم الشواهد على تحقق الوجود الذهنى للنفس، قال الشيخ الأندلسى محى الدين العربي، «إن

الإنسان بالوهم يخلق بقوة خياله مالا وجود له إلا فيها»[١].

وهذا الأمر العام لكل إنسان و العارف يخلق بهمته ما هو خارج عنها ولا تزال الهمة تحفظه، فإذا غفل العارف عن تلك الصور عدم المخلوق، إلا أن يكون العارف قد حفظ وطبق جميع الخطوات فإذا غفل العارف آناً ما ذهبت تلك الكرامة و المعجزة.

قال تعالى في كتابه الكريم (ما فرطنا في الكتاب من شيء)[٢] ثم قال ابن عربي «ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه، فإن المتقى لله يحصل له فرقان»، انتهى كلامه.

واستجوده صدرالمتألهين في أسفاره وقال «إن ذلك يريد ما ذكرناه مع اشتماله على فوائد جمة تأتى في مبحث النفس»[٣] وأنت إذا لاحظت ما ذكرناه ترى الأوحدى من الناس كالأنبياء والأولياء لهم قوة الخلق و الايجاد للكرامات و المعجزات وإن كان الخالق في الحقيقة هو الله لا غيره و النفوس العلية لقوتها و قدسها قد صلحت أن تكون مجري الفيض الإلهي وموطناً لإرادته. ما ذكره ابن العربي حق في نفوس الأولياء والأنبياء على قدرة الله في خلقه ليست مخصوصة بالعوالم التى رتبها الفلاسفة من حكماء اليونان.

ولذا تجد في آثار أئمتنا و لاسيما من زمان ثامن الأئمة الرضا عليه السلام الردع عن تحديد قدرة الله، وإنّ فلاسفة اليونان كانوا يزعمون أن هذه الكواكب السيارة والأفلاك، حية، عالمة، بصيرة، قادرة، و هذا من أوضح الأمور الباطلة كما يستفاد من أخبار أهل البيت.

و قد أظهر العلم الحديث خطأ هذه النظريات وأنه ليس كمايز عمون و لوكانت الفلسفة الإغريقية هى الحقائق الثابته لأقام أركانها أولياء الله وأنبيائه.

و قد صرح ابن العربي في كتبه نظماً و نثراً أنه من أعاظم هؤلاء الأولياء وأنه من الملهمين و كم لهؤلاء من دعوى[٤] لم يدعها الأنبياء في أممهم، نعم لا ينكر أن من تجردت نفسه عن الرذائل البشرية و قرب اتصاله بعالم القدس قد تحصل له الإنكشافات و

---

١. قوله هذا يعني في دائرة النفس والذهن أي هو وجود ذهني لا وجود خارجي، وما قام به الأنبياء والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين من معاجز إنما هو خارج دائرة الخيالات النفسية والوهمية.

٢. الأنعام: ٣٨.

٣. إن كلام ابن العربي وصدر المتألهين ورد في الحكمة المتعالية ج ١ ص٢٦٨.

٤. هذا قول فيه من المبالغة الشيء الكثير حيث أن الله عز وجل قد أرسل رسله جميعا من آدم إلى الخاتم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وبه ختم ولم يدع صغيرة ولاكبيرة إلا دعا بها (صلى الله عليه وآله) وإنما دور الأئمة والأولياء هو إجراء ما جاء به الحصول لا شيء جديد لم يدع به الرسول فإذا قد ختمت الرسالة الإلهية بالمصطفى صلى الله عليه وآله من أين أتى الأولياء بالدعوى التي لم يدع بها الرسل فهذا كلام مردود على ابن العربي.

الكرامات وإن من الأنبياء والأوصياء من يوجد بهمته أموراً في الخارج تترتب عليها الآثار والمتصرف المقتدر يسعه بقوة همته أن يخلق ما هو خارج عن همته.

وهكذا نقول في مجاري الفيض و شرائط قابلية الموجودات فإنه إذا عدمت القابليات محل مجرى الفيض لم يتحقق الوجود و لم يتفق له أي أثر من الآثار، فالمفيض و الموجد هو الله عند إرادة النبي أو الولى و هم المجاري للفيض لما ورد في الحديث إن مجارى الأمور بيد العالمين بحلاله و حرامه، ثم إن ما يوجد في الخارج لقوة النفس والإرادة ليس هو الوجود الذهنى وإنّ الوجود الذهنى يكون هو الداعي للوجود الخارجي.

وإن نفس الولى تقوى على إيجاد الخارج لقوة نفسه بتوسط الصورة الذهنية لا أنّ تلك الصورة الذهنية قد أصبحت أمراً خارجياً بنفسها و مما يؤكد تحقق الوجود الذهنى ما يستعلمه الأطباء من إدخال السرور والإبتهاج في قلوب المرضى وإدخال الصورة السارة في نفوسهم.

فالصورة السارة في ذهن المريض قد توجب حسم مادة المرض و كثيراً ما تعالج الأمراض البدنية بعلاجها بالصور العلمية و النفسية حيث إنّ قوة النفس توجب دفع المرض و قد شوهد أن صورة الخوف حقيقة قد تميت بقوة الواهمة و ترجع صحة المريض المتخيلة و قد يخطر في نفس الإنسان كثيراً ملاقات صديق و حدوث حادث و بعد قليل يشاهد ذلك الحادث خارجاً.

وقد يعترى النفس إنبساط و سرور و فرح و انقباض من دون سبب يعرفه الإنسان ثم يلاقى ذلك ما هو إلّا شعور النفس يما تشاهده بعد، فإن للنفس مشاهدات وتجليات و خاطرات و انكشاف لما في الخارج، ويؤكد ما قلناه ما تسمعه من علم تنويم المغناطيس[1] الذي قام العلم على ثبوته و صحة تجربته من تنويم البالغين والقاصرين والسئوال منهم عن أمور غائبة فيجيبون عنها وإن لم يشاهدوها وألفت نظرك أيضاً إلى ما هو المشاهد لدى الأذهان من الوجودات الإعتبارية التى لا تدخل تحت مقولة من المقولات و لا حيثية من الحيثيات الخارجية كوجود الملكية والزوجية.

فإن الملكية والإستيلاء الإعتبارى للمالكين مفهوم الضمان و جعل القاضى حاكماً كلها من سنخ الوجود الذهنى و قد قام عليها نظام البشر و معاش العباد مع أنها ليست

---

١. هيپنوتيزم.

موجودة من المقولة و لا من سائر الحيثيات المقولية وإنّ وجودها عين اعتبارها نظير تلك الاعتبارات العرفية وإن لم يكن لها منشأ صحيح عند العقلاء كتصور العنقاء وأنياب الأغوال و تصور الممتنعات و المعدومات.

وأنت إذا تأملت الكائنات من ملك و مجرد و طبيعة وحيوان وإنسان وأشجار ومعادن وجبال وأنهار و كواكب رأيت لكل واحد مما ذكرناه توجها نحو الغاية و طلباً لما أعده الله من شوق و عزيمة و نهايات و غايات.

وقد فُطر كل على الوجود لغاية و نهاية و هذه الفطرة والطبايع و الغايات والنهايات تلفت الفِطن، بأن الكل لا يخلو من شعور وإدراك و كيف تخلو الكائنات من شعور مع أن الكل يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم، و الكل ناطق بحمده، وأن الكل ناظر إليه متوجة لقدسه، ملتفت إلى سعة رحمته.

وإذا كانت الجوامد متضمنة للشعور و الميل و فيها الخواص والغرائز وفيها الصفات والكيفيات، فكيف بحال من كان عاقلا شاعراً و ملتفتاً قادراً و مشتاقاً مريداً.

وقد يكون الوجود الظلى كما عرفت أقوى من بعض الوجودات الخارجية وانظر بعين بصيرتك إلى علل الأشياء من العلّة الفاعلية و المادية و الصورية و الغائية فإنك ترى العلّة الغائية من بين العلل الأربع مجرد صورة ذهنية في كثير من الموجودات ومع أنها صورة ذهنية فقد وقعت علة للعلة الفاعلية وللمادة والصورة أيضاً مع أنها موجودات خارجية قد أثّرت فيهن العلّة الغائية و هى من سنخ الوجودات الذهنية دون الوجود العيني.

من أضواء ما بيناه تعرف أن النفس هي مثال الله في خلقه في هذه النشأة وإن كان الكل مثال، وأن الوجودات على اختلافها في المقادير والأشكال والعوارض والكيفيات من برودة أو حرارة أو امتداد بشكل خاص كالجبال الطويلة العالية فتخلق النفس صوراً عارية عن التضاد والتناقض أجنبية عن الكيفيات وعن الإضافات والحدود.

وإنّ التضاد و القيود و الكيفيات من نشآت الوجود الخارجى ومن صقع الوجود العينى و كل عالم من العالمين من العالم الخارجى و الذهنى له لوازم و شئون لا توجد في العالم الآخر، وإذا قست هذه الأمور إلى النشأة الخارجية العينية وجدتها لاقرار لها و لا ثبوت وهي متضادة ومتنافية ومتزاحمة واذا جاءت في الذهن تعرت عن هذه الأمور.

فمقام النفس مقام شامخ، مقام اجتماع و ائتلاف لا مقام تنافى وتزاحم، إذ الذهن

يجمع المتفرقات ويرفع المتناقضات ويدفع المتزاحمات ويتعقل المحالات و يجوز الممتنعات، فالنفس تخلق موجوداً ذهنياً مجرداً عن المادة و لواحقها وإنّ ذلك الموجود في الذهن بعيد عن عبودية المادة فليست الصورة إلا حلولا بالتجرد وجميع الصور المجردة أرفع وأعز أن تكتسي ثوب المادة.

و لذا ترى وجود الملائكة و غيرهم من المجردات للطافتها ليس فيها تضاد أو تزاحم، و من هنا يتضح لك بأوضح بيان أن إشكالات القوم المذكورة في كتبهم أنه لو كان هناك وجود للزم التضاد و التناقض و لزم وجود الكيفيات في الذهن و نحو ذلك نشأت من الخلط بين العالمين و من الإشتباه بين النشأتين، فتوهموا أن هذه الشبهة تمنع ثبوت الحقيقة و ترفع تلك الأصول المقررة المبرهن عليها و توهموا أن الوجود الذهني عين تلك الحقائق الخارجية من شئونها و لوازمها.

أضواء على تلك المباحث

أما ما ذكرناه مما ثبت به الوجود الذهنى ليس غرضنا أن هناك وجوداً يحتاج في ثبوته و تقرره إلى دليل و برهان، كيف وقد عرفت أن الوجود بما هو وجود لا تقام عليه البراهين ولا الأدلة و لا تثبته، الأوساط الثبوتية و الأوساط الإثباتية، وأي شيء يثبت الوجود تكويناً أو وسطاً به حقيقته، و حقيقة الوجود عين التقرر الذى لا يحتاج إلى تقرر ثبوت فلا تقام عليه الأوساط ولا تثبته الماهيات والحدود، وثانيا المقصود من الوجود الذهنى أنه وجود نورى ليس مقصودنا أنه لا تشملة أصالة الوجود، بل هو من أنحاء الوجود و أطواره و من مراتبه وإن كان يظهر من بعض الكلمات خروجه عن محط دائرة أصالة الوجود، ولكن بنظرة دقيقة يقع البحث بأصالة الوجود شاملا للوجود الذهني والخارجي، و ربما كان الوجود الذهني أعظم من الوجود الخارجي كما عرفت من معاجز الأنبياء وكرامات الأولياء.

النقطة الثالثة

إعلم أن ما يعبر عنه الفلاسفة من النفس و الروح و العقل يريدون بذلك هو وجود ذو مراتب ثلاثة، فذلك الوجود من حيث تعلقة بالبدن يسمى نفساً و من حيث تجرده روحاً و من حيث المرحلة الأخيرة يسمى عقلا.

فتختلف هذه الأمور من حيث الدرجه و المرتبة لا من حيث الحقيقة و الوجود فإطلاق النفس على المرتبة النازلة و الروح على المرتبة الوسطى و العقل على المرتبة العلياء كما قال أمير المؤمنين عليه السلام (العقل ما عبد به الرحمن و عصى به الشيطان واكتسب به الجنان)[١].

وإن للنفس و ذلك الأمر المجرد غرائز عديدة كغريزة الإقتناء للشيء تشبه حالة الحيوانات في اقتنائها من النملة و النحل و الطيور و سائر الحيوانات، و إن الطفل حين يولد فيه هذه الحالة و في النفس النزعات العامة و من الإلهام و الإيحاء بأن يكون له ميل فطرى بسببه يكون متأثراً بإنكار غيره أو اعتقاد بغيره فليتقبل رأيه من غير معارضة.

و إن النفس على الدوام تارة تكون شاعرة مستيقضة و أخرى شاعرة و إن لم تكن مستيقضة وعبروا عن ذلك باللاشعور وقد أودع الله في النفس الميول على أنحائها من الميل الإدراكى و هو الميل إلى عالم المعارف و العلوم فيعتنى بمطالعة الكتب و الدروس و الإستفادة من العلماء و لها ميل وجدانى و هو ميل العاطفة و تغلب الوجدان فيعطف على البؤساء و يرق لحالهم و يقدر ظروف المحتاجين والمساكين والميل الثالث، الميل النزعى والارادى فيتغلب عليه عالم الحركة و العمل فيحب الشجاعة و لا يقصر في أداء الواجب و يغامر بحياته الإجتماعية، وعندما تتكامل هذه النزاعات و الميول يتم له الميل الدينى والميل الديني يشتمل على جميع الميول وإذا غلب الدين على تفكير الشخص كان أرقى درجاته هو الميل الوجدانى.

وتظهر آثار الوجدان بمحبة الخالق و رهبة جلاله و قد أودع الله في النفس قوة التعليم من التعرض للأسباب و ربطها بمسبباتها و قد أودعها الله الإنتباه للشيء وفحصه والتفكير لحل المشكلات والإستعانة بالتجارب.

و قد خصها الله بقوة خاصة هى أن تثبت القضية العامة بالدليل القاطع و بالحجة والبرهان و يسمى التحقيق، وقد خصها الله بالوجدان و لها آثار كثيرة بالحياة الانسانية وإنّ للوجدان القوة و السيطرة على السلوك الانسانى، فالوجدان مظهر من ظاهر القوة العملية العقلية وقد يصدر من الوجدان آثار سلبية وإيجابية ولها مراتب ظاهرة، مرتبة السرور و

١. ميزان الحكمة ص٢٠٤٢ ج٣ - اللمعة البيضاء ص٣٨٣، درر الأخبار ص٢٢ وقد رفع إلى أبي عبد الله عليه السلام وكذلك خ مستدرك سفينة البحار ج٧ ص٣١٥، وبحار الأنوار ج١ ص١١٦ وج٣٣ ص١٧٠ مرفوعاً أيضا.

يدفع إلى سلوك إيجابى يدل على الغبطة والفرح و مرتبة الراحة وتحمل الإنسان على الهدوء و الإطمئنان، ومرتبة الحزن و تحمل الإنسان على الإنقباض وإظهار التحسر و مرحلة القلق والألم.

وإن للنفس إنفعالات وراء الوجدان بأنحائها وأقسامها والإنفعالات هي الوجدان الهائج و الدافع القوى و مثار الإنفعال أشياء كثيرة لأسباب تقوى و تضعف.

الغرائز

إعلم أن الغرائز كثيرة، منها الهرب و المحافظة على النفس، ويصحب هذه الغريزة الخوف و الفزع، ومن الغرائز الإنتقام و المهاجمة و يصحبه الغضب والثورة ومنه النفور والتباعد و يصحبه الإشمئزاز، ومنها غريزة الأبوة والتناسل وتصحبها الشفقة والعطف، و منها الغريزة الجنسية و تصحبها الشهوة، ومنها حب الإستطلاع والإبداع و يصحبه التعجب، ومنها الخضوع وهو الشعور السلبى والميل إلى العزلة، ومنها حب الظهور و يصحبه الغرور بالنفس والرفعة ومنها حب الإختلاط وغريزة الاجتماع ويصحبه الشعور بالوجدان و الوحشة و منها حب الإقتناء والإدخار ويصحبه الرغبة في التملك والشره.

وقد أودع الله في النفس الإنتباه و هو من مقومات الإدراك الحسى و مراحل الإنتباه وقد يكون إدراكياً أو نزوعياً أو وجدانياً.

وإنّ عوامل الإنتباه و الشعور تنقسم إلى الإنتباه الحسى والعقلي، كالإنتباه للرعد و البرق، والإنتباه العقلى كتوجه النفس إلى المعقولات كالتفكير في حل مسألة وقد يكون قسرياً إنبعاثياً و قد يكون إرادياً، فالقسرى توجه الشعور من غير إرادة أو ميل كالإنتباه إلى الأصوات المزعجة و الآلام.

وأما الإنتباه الإنبعاثى فهو ما كان بدافع فطرى كإنتباه الطفل للعب و الرشيد بجمع المال أو الدفاع عن الوطن، وأما الإنبعاث الإرادى فهو معنى إيجابى يندفع إلى الأعمال النافعة وقد يتعسر الإنتباه ويحصل له موانع كالشراسة و العناد، وإن الناحية الوجدانية للإنتباه يعبر عنها بالشوق.

هذا النهج ذكرناه لك أيها الباحث لإلفات نظرك على سبيل الإجمال إلى ما أودع الله في النفس من حكم و غرائز و قوى وعلوم وملكات أو آثار مما يدهش العقل في كيفيتها و

مضمونها لتعرف أن النفس بأى كيفية خلقت وإلى أي حد تجاوزت، كل ذلك بالفيض الإلهي ولا يمكن للمادة أن تأتى بشيء من ذلك، بل الموجد و المدبر هو الله الملك الحق المبين.

النقطة الرابعة

استدل الذاهبون إلى الوجود الذهنى بأنحاء:

أولاً: على وجه القضية كبحر من زيبق بارد.

ثانياً: تصور الشيء على نحو المعنى الإفرادى كتصورالمعدوم و شريك البارى و عدم اجتماع الضدين و النقيضين.

ثالثاً: إنا نتصور الأمور الخارجية من وجود الإنسان و الفرس و سائر الحيوانات مثلا على نحو الكلية و صرافة المعنى و نحكم عليها من غير تردد و نجزم بأن ما تصورناه من المفهوم الكلى ثابت فهو موجود بوجداننا بوجود ما وإذا لم يكن محققاً خارجاً فهو محقق في علم آخر.

و من الواضع أن تصور الممتنعات و المعدوم و الكلى الطبيعى و تصور القضايا التى لا واقع لها مما تؤكد الوجود الذهني، أو إنك على أضواء ما بيناه من تحقق الوجود الذهنى من النفوس القدسيّة والإلهامات في نفوس الأنبياء والأولياء يتضح لك جلياً أنّ تصور القضية الحقيقية كتصور بحر من زيبق بارد و تصور المعدوم و الكلى الطبيعى والممتنعات والمحالات مما تؤكد الوجود الذهني، وإن ما ذهبوا إليه من تصور المعدوم و القضايا و الكلى الطبيعى إنّما هى موكدة لظهور الوجود الذهنى.

ومن أضواء ما تقدم تعرف أن الوجود على نحوين، خارجى و نورى، و الماهية تتحقق في الوجودين، وإن لم تترتب عليها في الذهن آثار الخارج، و من هنا يتضح أن الماهية إذا تحققت في الخارج ترتبت عليها الآثار الخارجية، و كانت مقولة من المقولات، أما إذا كانت في الذهن فقد جاء مفهوم المقولة لا حقيقتها.

و على هذا فإذا جاء مفهوم الإنسان في الذهن فقد جاء مفهوم المقولة من جوهريته وإنه حيوان ناطق ذو جسم، وإن لم تأتى حقيقة المقولة بالحمل الشايع الصناعى، فما يأتى في الذهن هو الحمل الأولى من مفهوم المقولة و ما يأتى في الخارج هو عين المقولة التى

تترتب عليها الآثار.

توضيح البحث

توارث الخلف عن السلف إشكالين.

أما الأوّل: أنّه على تقدير الوجود الذهنى وأنّه وجود نورى، فإذا تصور الإنسان الجوهر أو الكم و سائر المقولات فقد اجتمعت المقولات مع العلم الذى هو كيف نفسانى و لازم ذلك أن تتحقق في الذهن المتقابلات من الجوهر والعرض أو من الأعراض من الكم والإضافة و الكيف مع العلم الذى هو من الكيفيات النفسانية.

أما الثاني: فإشكال اندراج المقولات كلها تحت الكيف النفسانى، فاذا تصور جوهراً أو كما أو إضافة أو فعلا أو انفعالا، فقد دخلت جميع هذه الأمور تحت مقولة الكيف النفسانى، و هذا الإيراد أدق وأشكل من الإيراد الأوّل إذ يمكن دفع الإيراد الأوّل بأنه من الجائز أن تجتمع في الذهن وأن يكون الذهن ظرفاً و وعاء للجميع ولكن إندراج المقولات تحت مقولة الكيف النفسانى وهو العلم هو أدق وأعمق من الإيراد الأوّل.

وهذا الإشكال أوجب للفلاسفة أن يتوجه كلّ واحد بجواب خاص و توجه مخصوص، لأنه من المحال دخول مقولة تحت مقوله أخرى، لا بالحمل الأولى الذاتى و لا بالحمل الشايع الصناعى.

و قد فرعن الإشكالين الفخر الرازى، بأن اعتبر العلم والوجود الذهنى إضافة بين النفس و بين المعلوم، فالعلم إضافة ونسبة بين العالم والمعلوم وليس هو صورة حاصلة في الذهن.

و ذهب القوشجى، أنه إذا تصورنا الماهية يحصل هناك أمران.

(أحدهما) ماهية موجودة في الذهن و هو معلوم وكلى وجوهر وليس هذا قائماً بالذهن بل حاصل في الذهن حصول الشيء في الزمان و المكان.

(ثانيهما) العرض القائم بالذهن الذى هو صورة للمعلوم، فالعلم عرض وليس بجوهر والعلوم جوهر و ليس بعرض، ومثاله أنه إذا فرض شكل محفوف بمرآة من بلور من جميع الجوانب بحيث انطبعت صورته، فههنا أمران:

(الأوّل) شيء ليس قائماً بالمرآة ولكنه فيها و هو ذوالصورة.

(الثاني) شيء قائم بالمرآة و هو نفس الصورة المنطبعة.

و ذهب السيد السند، أن ما في الذهن صور الأشياء و ليست حقائقها فالذهن كالمرآة التى تنطبع فيها صور الأشياء فلا جوهر في البين حتى يتحد الجوهر بالعرض و الصور لا بالمهيات و حقايق الاشياء انطبعت في الذهن فلا يلزم كون شيء واحد جوهراً و كما كيفا فيما إذا تصورنا الكم.

و ذهب السيد صدر الدين أن نفس الماهيات تأتى في الذهن لا أشباحها ولكنها بعد أن تنقلب عن حقائقها إلى الكيف النفسانى.

و ذهب المحقق الدوانى، أن العلم ليس من مقولة الكيف وإنما سمي بذلك تسامحاً تشبيها للأمور الذهنية بالحقائق الخارجية، وأن العلم متحد مع المعلوم، فإن كان جوهراً فجوهر وإن كان عرضاً فعرض فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين و لا منافات في أن يكون شيء عرضا خارجياً قائماً بالذهن و جوهراً في النفس، فإن العرض من العروض و هو الحلول و كما يمكن الحلول في العرض يمكن في الجوهر و ذهب بعضهم أن النفس للطافتها إذا توجهت لأي شيء تتحد بما توجهت إليه و قد نسب هذا إلى فرفوريوس من أعاظم المشائين.

و ذهب الحكيم السبزوارى، أن ما يأتى في الذهن من المقولات فهو بالحمل الأولى دون الشايع الصناعى، وقد أخذ من الدوانى أنها من الكيف تشبيها وأنها ليست مندرجة تحت المقولات فجوهرها جوهر حقيقى و كمها كم حقيقى.

و اعلم أن قول الفخر الرازى بأن العلم إضافة بين النفس والمعلوم فإن من الواضح خطأ ذلك و ينتقض ذلك بالعلم بالمعدوم وأنه ليس للعلم هناك طرف آخر لتتحقق به مقولة الإضافة و كذلك علم النفس بذاتها فإنه ليس للعلم هنا طرف آخر لتتحقق مقولة الإضافة و سيأتى ذلك في بحث العلم.

وأما رأى القائلين بالشبح، فإن الأدلة الدالة على تحقق الوجود الذهنى دالة على وجود الماهية بحقيقتها بالذهن لا أنه بنحو الشبح والمعرفة من بعض الجهات، ولعل القائل بالشبح كان نظره أن الماهية حيث لم تكن ذات آثار في الوجود الذهني عبر عن وجودها بالشبح و الحكاية عن الشيء من بعض الجهات.

وأما مسلك الدوانى فإنه واضح المنع إذ المعروف أن العلم عندهم من مقولة الكيف

لا أن نفس العلم عين المعلوم جوهراً و عرضاً و مسلكه مجرد دعوى لا برهان عليها.

وأما ما سلكه القوشجى، فإن لم تحمل عبارته على ما أرداه صدرالمتألهين من الإختلاف بالحمل الأولى و الشايع الصناعى كما توهمه بعض عبائره وإلا فهو مسلك خال عن البرهان وإن الذهن ليس كظرف فيه مظروفات متعددة و يظهر من كلماتهم أن الوجود الذهنى لم يطبق عندهم تطبيقا حقيقياً و لذا توجه بعضهم إلى إنكاره بأنه إضافة ولا وجود له و آخرون بالشبح و ثالث بتعدد الوجود في الذهن ورابع بإنكار أن العلم ليس من مقولة الكيف النفسانى وإنّما حقيقته نفس المعلوم .

و قد سلك الفيلسوف السبزوارى فأخذ من صدر المتألهين أن المقولات المعلومة هى بالحمل الأولى و أنكر الحمل الشايع الصناعي من مسلك صدر المتألهين وأخذ من مسلك الدوانى إنكار أن الصور النفسية من الكيفيات النفسية.

ومن الواضح أن هذا التفصيل لم يقم عليه برهان وإنه إذا التزم الفيلسوف بأن صور الجوهر والأعراض تأتى بالحمل الأولى فلابد أن يكون الحمل الشايع الصناعى من مقولة اخرى، سواء عبر عنها كيفاً نفسانياً أم لا و لعل محاولته في هذا التعبير إخراج الوجود ذهنياً أو خارجياً عن حدود المقولات و سيأتى منا بيان ذلك.

بيان آخر

إنّك على أضواء تلك المباحث يتضح لك أن الوجود على نحوين خارجى عينى و ذهني نورى.

وإنّ الوجود الذهنى وإن لم تترتب عليه آثار الماهية و الوجود الخارجي إلا أن له آثاراً خاصة و ثبوتاً في عالمه كما عرفت ذلك مفصلا و عندما ينتهى بنا البحث إلى هنا ذكروا في إنكاره شبهات لم نوردها في أوائل البحث لعدم أهميتها في نظرنا فذهب بعضهم إلى أنها نوع إضافة مقولية تتعلق بالمعلوم.

و ذهب آخرون أنّ الوجود شبح لا وجوداً خارجياً و ليست الماهية محققة في الوجود الذهنى و غرضهم من الشبح هو الشبح مع المباينة وأنها لا تحكى ذلك الواقع وذلك خطأ من النفس إلا أنه منظم دائماً ومستمر نظير من يخطأ في لون و لكن الآثار ترتبها على اللون الآخر على وجه القضية التى لا تتخلف.

ومن الواضح إن ما تصورناه من هذه الأمور ليس من سنخ الخارج وإنما هو سنخ ما يأتى في الأذهان، وأما لو كان ما تصورناه لا حقيقة له و كان العلم و التصور من سنخ الإضافة كما قال الفخر الرازى فيلزم من ذلك عدم تخلف العلم عن الواقع وأن لا يتعلق العلم بالأمور المعدومة وكان العلم دائماً مطابقاً للواقع و لا خطأ فيه والمفروض خلافه.

وأما لو كان الوجود الذهنى شبحاً للخارج كالتمثال لذى التمثال فيلزم من ذلك عدم عينية الماهية في الذهن و الخارج وأن لا تحقق لها في الذهن و كانت المعلومات جهلا بالواقع، ولازم القول بالشبح عدم المطابقة، وكانت معلومات الإنسان شبيهة بالسفسطة الفرضية و لازم ذلك الخطأ دائماً.

ويتضح لك أيضاً أن ما يتداولة بعض الفلاسفة من الإشكال على تحقق الوجود الذهني وأن الماهية محققة في الذهن من اجتماع الجوهر و العرض.

فإنك إذا تصورت الإنسان فبما أنه إنسان المنحل حقيقته الى الحيوانية والناطقية جوهر في الذهن، وإذا نظرت إلى الصور العلمية كانت من مقولة الكيف النفساني فتجتمع المقولات المتعددة المتباينة في الصورة الذهنية، بل تندرج المقولات المتصورة من الجواهر و سائر الأعراض تحت مقولة الكيف.

ومن الواضح عدم انطباق مقولة على أخرى و لكن في هذه العصور ظهر أن مثل هذه الإشكالات لا منشأ لها، لأن ما كان في الذهن ليس إلا مفهوم المقولة بالحمل الأولى الذاتى و ما تعقلت به الصورة هو حقيقة المقولة بالحمل الشايع الصناعى كما صرح الكيف النفسانى من الصورة العلمية.

وثانياً: إنّك بعد اتضاح تلك المباحث تعرف أن العلم حقيقته الوجود و ذاته النور و ليس محدوداً بكيف أو غيره فقد يخرج العلم عن جميع حدود المقولات تصوراً و خارجاً و يكون العلم عين المعلوم كما في الواجب تعالى.

ومن أضواء ذلك يتضح لك أن اختلاف الشيء فيما إذا كان بالحمل الشايع عن الحمل الأولى يندفع قولهم الجسم حارو بارد و مثلث و مربع، فإن الذى يأتى في الذهن مفهوم هذه القضايا دون اتصافها خارجاً بالتثليث و التربيع و البرودة و الحرارة.

ويندفع أيضاً ما يقال من أن تصور المعدوم و اجتماع النقيضين كيف يمكن أن يحصلا في الذهن و لو حصلا كان من باب اجتماع الضدين و النقيضين.

والجواب واضح حيث أنّ الثابت في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولى لا بمصاديقها بالحمل الشايع، فالذى يأتى في الذهن ليس إلا المفهوم بالحمل الأولى و ما هو بالحمل الشايع الصناعي فهو ممكن و مخلوق له تعالى.

و اعلم أنا إذا قلنا أن الوجود ظلى و نورى وإنه يحكى ما في الخارج فليس غرضنا أن لا تترتب عليه الآثار وإنّما الغرض أنه لا تترتب عليه الآثار الخارجية وإلّا فتترتب عليه آثاره التى تختص به، فعدم ترتب الآثار الخارجية لا يوجب سلب آثاره عن نفسه من كون[1] العلم من الصور النفسية الإنسانية كيفاً نفسانياً و من أن تلك الصور موجودة عارية عن المادة.

و قدعرفت منا قدرة النفس، وأنّ النفس تخلق صوراً تترتب عليها الآثار كتلقين المريض الصحة وتلقين الإنسان نفسه الخوف فقد يعرض بأسباب الخوف في شخص بنحو توجب سلب اختياره كما هوالمشاهد في الحكام المستبدين لبعض المأمورين من سلب إرادتهم و كونهم كالآلة.

ومن هنا تعرف أن النفس قد تتصور الأرض بسعتها و السماء على امتدادها لأن تلك الصور مجردة و تخلقها النفس عارية عن المادة و لوازمها و من البيان المتقدم يتضح لك أن كل صورة تأتى في العقل تقع مجردة عن المواد و لوازمها، فجميع ما أوردوه من الأمثلة من تصور الأرض الواسعة و حصول الأشياء في الحس و الخيال، فإنه في عالم الصورة وإيجاد النفس لها تقع مجردة ومعرّات عن المادة ولوازمها من غير حاجة إلى تكثير الأمثلة و دفعها.

وإجمالا إن اختلاف الشيء بالحمل الأولى الذاتي والحمل الشايع الصناعي يدفع كثيراً من الإشكالات التي أوردوها في كتب الفلسفة، وإن تجرد النفس للصورة في عالمها عن المادة و حدودها مما يدفع الإشكالات الواردة بأنه كيف تتصور أرضاً واسعة و جبلا عظيماً إلى غير ذلك فإنها تندفع بأحد الوجهين الذين بيناهما من تجرد الوجود الذهنى عن المادة و من اختلاف الشيئين بالحمل الأولى و الشايع الصناعى.

وإن من أحاط بعالم النفس كما سيأتى بيانه في علم النفس و العقول يعرف أن ما أوردوه من الإشكالات و النقوض ليس له قواعد فنية ولا براهين فلسفية وإنّما هى من اشتباه مورد بمورد و موضوع بموضوع آخر.

---

١. ولكن العلم إنلم يتعين فإن آثاره تبقى ذهنية وإن لم تسلب آثاره ولكن ليس لها أي تأثير.

وبكلمة موجزة إن الأمر يدور في الجواب بين أمرين إما بما أشرنا إليه من أن الوجود بنحوين من الوجود الخارجي والوجود النورى ليس بجوهر و لاعرض في حد ذاته و انما تعرضه الجوهرية و العرضية و على هذا الجواب تندفع أصل الشبهة ولا موضوع لها.

وإما على ما هو المعروف من جواب صدرالمتألهين من الإختلاف بين الصورة و ذى الصورة بالحمل الأولى الذاتى في عنوان ذى الصورة و الحمل الشايع الصناعى في عنوان الصورة.

وأنت إذا تأملت كلمات صدر المتألهين في أسفاره و تصريحه في مقامات عديدة من أن العلم حقيقته طرد العدم و حيثية النور فلا يمكن حينئذ أن يكون بذاته جوهراً أو عرضاً و لا منافات في ذلك باتصافه بالجوهرية والعرضية تبعاً، يتضح لك إنّ ما أجاب به من الإختلاف بالحمل الأولى الذاتي والحمل الشايع الصناعي هو مجاراة لتسليم الإشكال من اندراج المقولات تحت الكيف النفسانى وإلا فالجواب الحقيقى أن العلم من عالم المجردات الذى لايتصف بالمقولات و لا يندرج العلم تحتها.

فما ذهب إليه بعض المتأخرين كالفيلسوف السبزوارى بأن حقيقة العلم هى الوجود لا يتنا في مع ما أجاب به صدرالمتألهين فهو وجود وإن عرضت عليه مقولة الجوهرية والكيفية بالعرض.

وإن الصورة الذهنية هى المعلومة للنفس و هى عين علمها من غير تعدد، والخارج إنما هو معلوم بالعرض لا بالذات وإلا لانقلب الوجود الخارجى ذهنياً و هو صورة مجردة فالعلم دائماً حاضر للعالم إما بحقيقته ووجوده، كالموجودات بالقياس إلى الواجب وإما كالصور للنفس و لا اتحاد بين إدراك النفس والخارج وإن كانت الصورة مرآة للخارج كالنظر للمنظور إليه ولكن لا يستدعي أن يكون المعلوم بالذات هو الوجود الخارجى كما هو واضح.

نظرة و تحقيق

إنّ حقيقة العلم والصور النفسية التى تصدرها النفس ليست إلا إشراقاً ونوراً والوجود بما هو ليس مقولة من المقولات، لا من مقولة الكيف النفسانى و لا من غيره لأنه

مجرد النور، والظهور الذى هو صادر عن النفس أو متحد معها وقد قامت البراهين على ذلك وهو الرأي للمحققين.

و يؤكد ذلك ان المتضايفين متكافئان بالقوة و الفعلية والمفروض أن الصورة محققة بالفعل، و قد مر أن النفس بالقياس إلى الصور العلمية ليست إلا من مراتب الإستعداد وإلّا فالفيض هو الحق تعالى و تقع الصورة منه مجردة ومعنى أنها فياضة ليس إلا أنها من مراتب الإستعداد واتحاد النفس مع الصورة نحو اتحاد وإن كان المفيض هو الحق تعالى، وإن وجود الصور في النفس وأنها معقولة شيء واحد لأن المتضايفين متكافئان بالقوة و الفعل وإذا اتصف في حد ذاتها بالمعقولية يجب أن يتحقق بإزائها العاقلية لمكان التضايف فليس بين الوجود الذهنى و النفس تباين.

وعلى هذا البيان لا تكون الصور قائمة في النفس وحالّة بها كما اختار هذا الوجه بعضهم لما أوضحنا من اتحاد العاقل والمعقول، وإن الصور من النفس على وجه الإيجاد والفاعلية.

أضواء على تلك البحوث

إن آخر المطاف أنه، قد اتضح من تلك البحوث أن الأصالة للوجود لما ذكرناه من البراهين الثلاثة الأُوَل ولما ذكره صدرالمتألهين من البرهان الرابع إلى آخر البراهين المذكورة في المشاعر والأسفار.

وإن كان جل تلك البراهين نقضية وإلا فلو التزم من قال بأصالة الماهية بالتشكيك فيها و صحة الحمل وإنّ الماهية تنقلب من عالم الخارج إلى عالم الذهن كانقلاب الوجود الخارجي إلى الذهنى لم تكن البراهين التى ذكروها حاسمة للنزاع.

وأولى تلك البراهين ما أورده في أسفاره من الحل بأن الماهية لا اقتضاء فيها إلا العينية والعدم وإلا لو كانت ثابتة عينية لا نقلبت عن حقيقتها و كانت الماهية أزلية ويكون تعينها أزليا.

ومن هذه الناحية يقرب إلى الذهن أن النزاع في أصالتها ينحصر في الماهية الشخصية، و لذا قالوا إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فجعلوا الوجود من توابع تشخص الماهية.

ومن الجائز أيضا أن يكون النظر في أصالتها هو ظهور آثارها بالوجود وأنّ هناك آثاراً تتبع الماهية دون الوجود و لا تبرز ما لم يتعين الوجود في قبال من ينكر آثارها، وإلا فلو بقى النزاع بين القائلين بأصالة الوجود وأصالة الماهية على وجه أن الماهية لا اقتضاء لها في العينية وأنها غير قابلة للتشكيك.

وأنّ الماهية في الخارج عين الماهية في الذهن فكيف مع هذه اللوازم كلها يتمكن الفيلسوف أن يقول بأصالتها و منهم الفلاسفة النابغون من فلاسفة اليونان من الإشراقيين والسيد الداماد من فلاسفة الاسلام.

وعليه فلابد أن تُنّزل كلماتهم على أحد الوجهين من أصالتها بمعنى ظهور آثارها أو بمعنى أصالة الماهية الشخصية وإلا كان كلاما لا يتناسب مع أرباب الفلسفة والتحقيق وإنّ أصالة الوجود كما هى محققة في الوجود الخارجي كذلك الأصالة محققة للوجود الذهنى غايته أن لكل وجود آثاراً خاصة.

وأما الشبهة من أن المقولات تدخل مقولة الكيف النفسانى إذا قلنا بالوجود الذهنى فقد أوضحنا في المباحث السابقة أن الوجود الذهنى من عالم المجردات كالنفس، فالنفس و آثارها مجردة فليس الوجود الذهنى داخلا تحت مقولة من المقولات.

وبهذا البيان فلا موضوعية للشبهة أصلا حتى تحتاج إلى جواب وأما إذا تنزلنا وسلمنا أن الوجود الذهنى من مقولة الكيف النفسانى بما حرره صدر المتألهين من أن التناقض لا بد فيه من وحدة الحمل أيضا لوحدة الموضوع والمحمول والزمان ونحوها، فالمقولات من الجوهر والأعراض قد جاءت في الذهن بنحو الحمل الأولى الذاتي والوجود العلمي الذهني قد جاء على وجه الكيف النفسانى بالحمل الشايع الصناعي، وعليه فلا تندرج المقولات تحت الكيف النفسانى وقد أعرضنا عن بعض الكلمات التى لا تفيد الباحث إلا تبعيداً اللمسافة وتعقيداً للمعاني والله الموفق للسداد.

بسيط الحقيقة كل الحقائق والأشياء

يعرف من بياننا السابق في مباحث الوجود أن الوجود لا تركيب فيه لا تركيبا خارجيا كتركيب الهيولى و الصورة، ولا تركيبا ذهنيا كتركيب الجنس والفصل، فالوجود من حيث هو طرد العدم و سلب النفي وهو الثبوت و التقرر الذي لا تطرؤ عليه الماهيات و لا تمازجه الطبايع ولا تطرؤ على ذاته قابلية الوجود والعدم وهو صرف الثبوت و طرد العدم، وإذا نظرنا إلى حقيقة الوجود بماله من المعنى و بما تشتمل عليه لفظ الوجود المطلق و هى حقيقة الواجب سبحانه الذى ذاته تمام حقيقة العينية بتمام معنى الكلمة بماله من المعنى كان وجوده عين كل تقرر و ثبوت و فيض وجوده عين علمه و وجوده و علمه عين قدرته وإرداته.

و كل ذلك عين السمع والبصر وعين الإختيار وعين مبدئية الإيجاد و الخالقية وأما نسبة الأشياء إليه نسبة لمعات نور الشمس وأمواج البحار لذات الماء وهي على تفصيلها وعلى تعدد الوجود في مراتبه و تعدده بحسب الماهيات مطوية في وجوده مندكة في ذاته لا كانطواء الجسم على الجسم بل معنى أرفع وأعلى ومعنى شامخ لا تعرفه عقول البشرية و لا تدركه الأفهام وإن شئت تقريبا و مثالا، وإن كان المثال لا يطابق الممثل بل و لا يقاربه إلا بنحو من التقريب ليدرك العقل شيئا من هذا الإنطواء وإحاطة ذاته بالموجودات.

فالمثال النفس في حال تصوراتها و تعقلاتها التفصيليه تخالف تلك الصور والنفس غير هذه الصور وإن نظرت بنظرة أخرى وجدت هذه الصور التفصيلية مندكة في عالم النفس و مجملة بالقياس إليها وإن شئت مثالا آخر كما مثل به العلماء، وجود نقطة هى وجود

دائرة بخطوط متعددة فتجد تلك النقاط و الخطوط التفصيلية بالقياس إلى نقطة المركز مفصلة في مجمل و هذا تقريب لا على وجه التحقيق إذ تعالى الله شأنه أن يقرب بهذه التقريبات.

وقد جاء الفلاسفة بهذه الأمثلة تقريبا للأذهان و ليس غرضهم التطبيق على الواجب بهذه الأمثلة و الموارد فالله بماله من المعنى هو حقيقة الوجود المحض الذى لا يمازجه تركيب خارجي و لا ذهني.

الوجود خير محض و العدم شر

إن الوجود لما كان هو طرد العدم و سلب النفى ترتبت عليه الخيرات و امتزجت بروحه البركات و المنافع، و كل ما اشتد الوجود في الظهور كان أتم وأجلى وقلّت فيه الأعدام و اضمحلت فيه الشرور و كلما ضعفت مرتبة الوجود و قلّت خيراته وتراكمت عليه الأعدام وكثرت فيه الشرور، أنظر إذا قلت أن أبا ذر أو أحد أصحاب رسول الله ﷺ أو أرحامه كحمزة وأضرابهم من أصحاب الرسول تجد فيهم و فور العلم و غاية التقوى وفخر الشجاعة والجهاد في سبيل الله والإنقطاع والتبتل إلى الله تعالى والفناء في ذاته تعالى، وإذا نظرت إلى أشخاص أخر من الطبقة الوسطى في العلم والإيمان وقستها إلى تلك الطبقة وجدت تلك الطبقة أعلى وأشرف وأوفى وأعف بالقياس إلى الطبقة الثانية وإذا نظرت إلى الطبقة الثانية قستها إلى ما هي أضعف منها كأهل الإيمان ممن ليست لهم تلك المكانة أو ممن يأتي ببعض الخيرات ويأتي بالمعاصى أيضاً. فان شرور هؤلاء أكثر ولكن حتى لو بلغ الوجود أضعف مراتبه وأقل درجاته فهو خير من العدم إذ الوجود مهما بلغ في الضعف فيه طرد العدم بالأصالة والوجود الناقص خير من العدم المحض وإجمالا الوجود خير محض والعدم شر محض وتختلف مراتب الوجود في الخيرات و كثرةالبركات و الفضائل و بالوجود الضعيف تقل الفضائل و الكمالات.

إن المقصود من البحث هنا عن الخير والشر هو أن هذا البحث لا يتوقف على معنى العدالة الإنسانية أو العدالة الشرعية و لا يبتنى على مسلك الثنويه من تعدد الآلهه الخير والشر، وليس المقصود هنا كما تقدم بيانه أن تحقق الخير يدل على أصالة الوجود فكل هذه

الجهات غير ملحوظة هنا و انما الملحوظ هنا كل باحث أن الخير والشر هل يقوم بالوجود؟ أولا ينتزع من حقيقة الوجود، وإنما ينتزع من حقيقة العدم وهذه الجهة هي الملحوظة هنا في البحث سواء قلنا بالعدالة الشرعية و العدالة الإنسانية أو لم نقل بذلك و كان القائل طبيعياً أو ثنوياً.

مذهب افلاطون

ذهب أفلاطون إلى أن الوجود مساوق للخير والشر، مساوق للعدم المحض أو لعدم كمال وجود آخر، وكل وجود هو مظهر لإسم من الأسماء الحسنى حتى في مثل العقرب و الحية هما مظهر للقدرة والقهر، وإنما يعتبر العقرب أو الحية شر من الشرور فإنّما هو بالقياس إلى كمال وجود آخر وإلا فباعتبار أنفسها خير من الخيرات وأفلاطون على ما اختاره ليس في الوجود شر أصلا وإنما الشر بالقياس إلى فقدان كمال وجود آخر.

فالشر منفى عنده إلا في العدم المحض فإنه شر و ليس ما عدا العدم المحض شر أصلا لا أصالة و لا تبعاً و عرضاً.

مسلك أرسطو في الخير و الشر

جوّز أرسطو في نظره إحتمالات أحدها: الخير المطلق الثاني: الشر المطلق الثالث: ما كثر خيره الرابع: ما كثر شره على خيره الخامس: ما تساوى فيه الخير و الشر.

أما الخير المطلق فهو الله تعالى، وأما ما تساوى خيره و شره فلا تحقق له خارجا وإلا لكان إيجاد أحد الطرفين ترجيحا من غير مرجح فيبقى ما هو غالب الخير وما هو قليل الشر إلّا أن قليل إنّما يأتي بالعرض للوجود وبالتبع له لا أصالة وإن الشر القليل لا يمنع الخير الكثير.

و لكن عند التأمل والتحقيق لاترى نسبة الشر للوجود وإنما نسبة الشر إلى فقدان كمال.

وإجمالا يلتزم أرسطو في الوجود بأمرين إما الخير المحض وإما غالب الخير وقليل الشر، وأما كثير الشر أو ماكان كله شراً، فلا ينسب إلى مبدء المبادىء وهو الله.

فينحصر الأمر على مسلك أرسطو في الخير المطلق و في الخير الذى يكون غالباً

على الشر وأن أرسطو ينسب الشر القليل إلى الوجود نفسه و لكن عند التأمل في الوجود لا تراه قابلا للشر لأن كلاً طرد للعدم من الموجودات والكائنات هى من أنوار القدس و تجليات مظهر الوجود الحقيقى و لايعقل في ذلك أن يكون شرا.

الثنوية

الثنوية يعتقدون أن للخير إلهاً وأنه لا يمكن أن يكون مبدأ الخير هو مبدأ الشر ولا مبدأ الشر هو مبدأ الخير لتباين مبدئهما وحقيقتهما وإن مصدر الخيرات هو اليزدان وإن مبدأ الشر هو الأهريمن وأنت إذا عرفت قواعد الفلسفة و ما بيناه من القواعد الفنية تعرف أن كلام هؤلاء لا يرجع إلى معنى معقول لأن الخالق و الموجد لا إثنينية فيه ولاتعدد وأن الوجود المطلق الذى لا حد فيه و لاضعف يعتريه لا يكون وجودين ولا يكون ماهيتين وينحصر في ذات واحدة لا تعدد فيها و لا تجزية، لا عقلا و لا خارجا.

نظرية صدرالمتألهين في الخير و الشر

أكثر صدر المتألهين في محاوراته في الأسفار في بحث الخير و الشر[1] ما ملخصه بحيث لا يشذ من مرامه شيء.

أن كل وجود في الكائنات هو تجليات نور الحق تعالى و مظاهر وجوده، وأن الوجود النازل عن مرتبة وجود الحق هو وجود محدود و كل مرتبة في ذاتها تخالف المرتبة الأخرى و كل حصة تباين الحصة الأخرى و كل مرتبة من مراتب الوجود تلازم ماهية من الماهيات و حدا من الحدود و يكون تحقق الماهية ووجودها عين تحقق الوجود فالوجود منسوب إلى نفسه بالأصالة وللماهية بالعرض و التبع فالوجود معدن البركات و الخيرات و الماهية معدن الشرور والموبقات.

---

١. فإذا تحقق أن وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيوم والواجب بالذات المنور للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشريّة أو لا يكون فالشر مطلق عدمي، إما عدم ذات ما أو عدم كمال وتمام في ذات ما، أوفى صفة من صفاته الكمالية الوجودية، فالعدم لا ذات له أصلا.
ويصف صدر المتألهين الخير والشر والكلام السابق أيضا: فالوجود خير محض والعدم شر محض، فكل ما وجوده أتم وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه انتهى كلامه قدس سره الحكمة المتعالية ج١ ص٣٤١.

فالشرور من توابع الماهية والخير من توابع الوجود و كل يخرج من معدنه وأصله.

فهو لا يرى رأى أفلاطون و لا يقول بمقالة أرسطو، جمع بين الماهية و الوجود وأن لكل واحد منهما أثره الخاص به فمسلكه يخالف مذهب أفلاطون حيث إنّ افلاطون لا يرى إلا الوجود و هو خير محض، وأرسطو يرى جواز تركب الوجود من الخير والشر وأن الوجود بنفسه قد يكون شر أو لكنه شر قليل.

وأنت إذا تأملت دعوى أفلاطون وأرسطو لا تجدها على قواعد فنية و ليست قائمة على جذور علمية بل هى دعاوى خالية عن البرهان، وأن نظرة صدرالمتألهين أعمق في هذا الأمر و غرضه من الماهيات في الأسفار بأنها أمور إعتبارية فليس غرضه الإعتبار المحض الذى لا يترتب عليه أثر بل غرضه أنها أمور واقعية تترتب عليها الآثار من الشرور و السيئآت.

وإجمال رأيه أن كل ما عدى الواجب و هو الوجود الذى لا حد له زوج تركيبى من الماهية و الوجود وإن آثار الماهية هى الشرور و آثار الوجود هو الخير و لما كان التركيب بينهما إتحاديا لا إنضماميا سرى حكم أحدهما الى الآخر بالعرض و التبع.

و على هذا البيان ظهر أن الوجود لا يوصف بالشر وأما الماهية لا توصف بالخير.

فالوجود في حد ذاته و بما هو طرد العدم نور إشراقٍ و تجلٍ و ظهور لا ظلمة فيه و لا شرور و لكن من حيث اكتناف الماهية له و عروض الماهية لتلك المرتبة الخاصة من الوجود تسرى الشرور من الماهية بالعرض و المجاز.

فعروض الشرور للوجود ليس بالأصالة بل من جهة اكتنافها للوجود و اتحادها معه فكما أن الماهية تلونت بلون الوجود كذلك الوجود قد تلون بلون الماهية و ذلك من جهة الوحدة بينهما و اتحادهما خارجا وإن كان في الذهن عروض الوجود للماهية ففى مقام التصور الوجود عارض على الماهية و في مقام الخارج الأمر بالعكس كما إنّ محل الوجود محل الشرف و الفضيلة فينسب الشر إلى الوجود باعتبار الماهية تبعا، وينسب الخير إلى الماهية باعتبار الوجود (قل كل يعمل على شاكلته)[١] واستعداده وإن شئت توضيح ذلك بالمثال فانظر إلى الشمس حينما تشرق على الزجاج المختلف من اللون الأخضر و الأحمر و الأصفر و الخضرة و البياض وليس الإختلاف لذات الشمس بل في الحقيقة التلون لتلك الزجاجات المختلفه و لكن تنسب إلى الشمس بالتبع و العرض، إلى هنا يقف الباحث و

١. الإسراء: ٨٤

ينظر بنظرة أعمق وفكرة مستقيمة فيحل بهذا الوجه شبهة الجبر و التفويض وإثبات الأمربين والأمرين، لا جبر و لا تفويض لكن الأمر بين أمرين و بهذا الوجه تحل الآيات الكريمه من قوله تعالى «قل كل من عندالله»[١] بمعنى كل فعل ووجود و عمل من الأعمال فهو من الله إذ لا مفيض للوجود إلا الله و لا طارد للعدم الأزلى والأعدام و الخاصة إلا وجوده و ظهور تجلياته على هياكل الماهيات و قوله تعالى «ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك»[٢] بمعنى أن الحسنة موجود من الموجودات فكل موجود هو من فيض الله وقدسه أما السيئة فمن ذاتك أيها العبد و نفسك لا السيئات والأعدام من لوازم الماهيات و آثارها فإن الماهيات كما عرفت منشأ الشرور و السيئات.

و سياتى منا إن شاء الله حل شبهة الجبر في محلها من مباحث التوحيد.

١. النساء/ ٧٨.
٢. النساء/ ٧٩.

تغاير الوجود و الماهية

إعلم أنّه لم ينسب إلى أحد من الفلاسفة اتحاد الوجود و الماهية مفهوما وخارجا وإن نسبوا ذلك إلى الأشاعرة وإن كانت كلماتهم لا تعطى ذلك.

و الوجوه المحتملة هي إتحاد الوجود و الماهية مفهوما و خارجا بمعنى أن الحمل الأولي فيهما واحد و كذلك الحمل الشايع الصناعى في جميع المراحل في الواجب و الممكن، وإن كان الإتحاد بهذا المعنى مما لا ينبغى أن ينسب إلى أحد من الفلاسفة فعلى تقدير الإتحاد فالملحوظ به هو وجود الممكن و ماهيته و المغايرة المحققة بين الوجود و الماهية باعمال نظر العقل، فالعقل عندالتأمل يحلل الشيء إلى ماهية ووجود، وإن كان بعين هذا التحليل و التخلية تتحلى الماهية بالوجود الذهنى فإنها في حال تصور العقل بمغايرتها للوجود قد اكتست ثوب الوجود و تحلت به وإلا لأصبحت في ذلك الحال أمرا معدوما و ما كانت متصورة في الذهن و مغايرة للوجود فعروض الوجود للماهية في الذهن يغاير عروض الماهية للوجود خارجا فإنّه بالوجود الخارجي تتحقق الماهية على عكس ذلك في الذهن، و الوجود هو الأمر العارض عليها في الذهن.

و قد أكثروا في الاستدلال في المغايرة بين مفهوم الوجود و مفهوم الماهية من غير حاجة إلى هذه الإطالة ونشير إلى ذلك إجمالا.

أما أولا: فللمغايرة بين مفهوم الوجود و مفهوم الماهية و صحة سلب مفهوم أحدهما عن الآخر و لو كانت الماهية مفهوما و بالحمل الأولى الذاتى مع الوجود شيئاً واحدا لما صح سلب أحدهما عن الآخر.

و ثانياً: أنهّما لو اتحدا مفهوما لكان إثبات الوجود للماهية من الأمور اللاغية إذ إثبات الشيء لنفسه كقولك الإنسان ثابت للإنسان ممالا معنى له وفي غاية الإستهجان في نظر العقل فان اثبات الوجود للماهية يحتاج إلى الدليل والوسطية في الإثبات والثبوت و ثالثا: أنّه قد ياتى في الذهن مفهوم الماهية مع الغفلة عن مفهوم الوجود وبالعكس ولو كان أحدهما عين الآخر لما تحققت الغفلة في أحد هما مع الإلتفات إلى الآخر. ورابعاً: إنّ الوجود لما كان متحدا بحسب البرهان، وواحدا بحسب الدليل عند كثير من الفلاسفة، وإذا فرضنا أن الماهية عين الوجود فلابد من اتحادها مع الوجود لأن المتحد مع المتحد متحد و من الواضح في الفلسفة هو تعدد الماهيات وأنّها مثار الكثرة والإختلاف.

وأما إذا اعتبرنا أن الوجود جزء الماهية لزم أن يكون لتلك الماهية ذات الجزء الذى هو وجود فتنقل الكلام إلى ذلك الوجود الثاني فإنه يلزم أن يكون جزء ماهية أخرى فيلزم التسلسل.

و هذا التسلسل ان تم فهو محذور عقلى و التسلسل و الدور كما سيأتى بيانهما في محله أنّهما محذوران عقليان في سلسلة الوجود أو في نفس الأمر والواقع.

وأما في الأمور الإعتبارية فليس في الدور و التسلسل محذور عقلى من توقف الشيء على نفسه أو عدم تناهى سلسلة العلل و المعلولات لأن الأمور الإعتبارية تنقطع بانقطاع الإعتبار في التسلسل و لغوية اعتبار توقف اعتبار على اعتبار آخر في الدور ملغا في نظر العقل.

فالميزان في الدور و التسلسل هو التوقف الواقعى أو التوقف في مقام الوجود.

إطلاق الوجود و العدم وتقييدهما

إن إطلاق الوجود على أربعة وجوه عند الفلاسفة.

الأوّل: ما يسمى بالمطلق من لفظ الوجود من غير تقييد و هو المفهوم العام المتصور من إطلاق لفظ الوجود.

الثاني: إطلاقه على الحصص من لفظ الإنسان و الفرس و الشجر و يراد به المضاف دون مجموع المضاف و المضاف إليه.

الثالث: ما يراد به الفرد العام و هو الوجود الخارجى المنبسط على جميع الأشياء و هذا غير المفهوم وغير الحصة و هو يغاير المعنى الأوّل والثاني كما هو واضح.

الرابع: الفرد الخاص كوجود زيد و عمرو يراد به الأفراد الخارجية. وهذه المعانى الأربعة تغاير مفهوم الماهية و حقيقتها.

و هذه الإطلاقات على الوجود غير ما بيناه من لفظ الإطلاق في الوجود بمصطلح الصوفية فإن، ذلك الذى اعتبروه هو توابع وجود الواجب فلا ربط لهذه الإطلاقات بالإطلاق المتقدم الذى معناه في حق الواجب.

وأما العدم فبالقياس إلى إطلاق الوجود و يكون محدوداً بإضافته إلى الوجود وأما العدم المطلق فلا تحقق له لتحقق الوجود الأزلى سبحانه وتعالى.

بحث في لوازم الوجود

إن حقيقة الوجود هـى الحـقيقة الواضـحة و التـقرر النـورى الذى تشـرف بسـببه الماهيات. وليس الوجود كما عرفت أمراً إنتزاعياً ذهنياً، إذ مفهوم الوجود لا حقيقة له و لا ذات و هو من المقولات الثانوية التى لا يقع وجودها الا في العقل فهو من سنخ المفاهيم وإن لم يكن من سنخ الماهيات إذ كما عرفت مفصلا إن لا ماهية للوجود ويـصدق عـلى الوجود صدقاً عرضياً.

و ينتزع هذا المفهوم عن جميع الموجودات الخارجيه من غير ضميمة شيء آخر فهو ذاتى في باب البرهان و ليس بذاتى في باب إيساغوجى و هو مـن العـرض الخـارج المحمول لا من المحمول بالضميمة. و لما كانت حقيقة التقرر و الثبوت ظهور النور بـعد العدم فعلي لا قوة فيه و كمال لا نقص يعتريه، وإن مراتب الظهور و الكمال ليس فيها أدنى شائبة الشر والنقض والأعدام كما تقدم مفصلا.

و ثانيا: من الأحكام أن الوجود لا ضدله يباينه و لاند له يماثله.

أما إن الوجود لا ضد له لأن الضدين فـي مـصطلح عـلماء الفـلسفة هـما الأمـران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب. ومـن الواضـح أن الوجود ليس فوقه جنس لأنه ليس من سنخ الماهيات فـلا يـقع له ضـد و لا يـحتاج إلى موضوع كيف و الوجود هو الحقيقة التى لاثانى لها فكيف يكون له الضد.

أما ان أريد من الضد ما يراه العرف العام ضداً و هو ما عند الشيء فمع أن هذا ممنوع في فن الفلسفة، وإن تنزلنا و لاحظنا العرف فنقول ليس شيء هناك للود معاند إلا العدم أو الماهية عرفا أما العدم فهو النفي والسلب المحض فليس آخر يعاند الوجود إذ ليس في الدار غيره ديار، وأما الماهية فمن حيث نفسها و ذاتها عدمى لا نفس العدم و لا عينية لهـا و لا تقرر، فتقررها و ثبوتها بالوجود لأنها ليست شيئا عينياً حتى تـعاند الوجـود فـما بـقى إلا

الوجود والوجود نفسه لا يخالف و لا يعاند نفسه فإن الشيء بما هو لا يقع سبباً لإعدام نفسه، و لا يقع من جملة علل إعدام نفسه و لا يتثنى و لا يتكرر و ذلك واضح لا ستلزامه للخلف بالبداهة.

ثالثا: إنّ الوجود لاندله و لا مثيل له حيث إنّ المثلين هما الأمران الذان اشتركا في الماهية و لوازم الماهية و يختلفان في الفردية فقط و من المعلوم أنّ الوجود لا طبيعة له ولا ثانى له أيضا وأنّ بالوجود تتحقق الضديه و تقوم به المثلية فهو مظهر المتضادات وحقيقة المتماثلات.

فالوجود يظهر بصورة الضدين و يتجلى في هوية المثلين باعتبار تنزلاته وباعتبار الماهيات وإلا فحقيقة الوجود و حيثية ذاته لامثل و لا ضد و لا مخالف له إذ ليس إلا هو لا غيره.

وإجمالا إن الوجود بما هو وجود لاضد له و لا مثل، كيف والضدان والمثلان هما الوجودان المتخالفان أو المتساويان، وإن موجودية الوجود ثابتة بنفسه لا بأمر زائد عليه و بالوجود كما عرفت يتحقق التضاد و التماثل فيظهر بصورة الضدين و يتجلى لهوية المثلين.

و هذه الحيثيات التى تعرضنا لها انما هى في مقام التنزلات و التعينات وأما بالنظر إلى حقيقة الوجود و ذاته فتضمحل الحيثيات كلها فيه وإن جميع الصفات من المشاكلة و المشابهة و المماثله مستهلكة في حقيقة الوجود و لا مغايرة إلا في اعتبار العقل.

رابعاً: إن الوجود ليس جزء من غيره و لا غيره جزء منه إذ من المعلوم أن ليس غير الوجود إلا العدم أو الماهية.

و كيف يكون الوجود جزء من العدم و لا يكون العدم أو الماهية جزء من الوجود. فإن العدم نقيض الوجود و الماهية تخالف الوجود و لا شيء من أحد النقيضين جزء من حقيقة النقيض الآخر و لا أحد المتخالفين جزء من مخالفة و لا كل واحد تمام حقيقة الآخر فإن من الواضح أن العدم لا حقيقة له ولا ماهية ليكون جزء من غيره أو غيره جزء منه.

خامساً: أنّ الوجود في حد ذاته و باعتبار نفسه ليس بجوهر و لا عرض وإنما يتصف الوجود بالجوهرية و العرضية تبعاً و عرضا للماهية .

فالجوهر حيث أنه ماهية إذا وجدت لا تكون في موضوع و العرض ماهية إذا وجدت تقع في موضوع. و هذا المعنى أجنبى عن مفاد الجوهرّية والعرضّية وإنما يتصف

الشيء بالجوهرّية و العرضيّة اذا كان موجودا قائما بنفسه، فإنه من هذه الجهة و هذه الحيثية يقع جوهرا أو عرضا لأنه لو حظ فيه جهة الحد و الماهية فالوجود ليس من سنخ الماهيات ولا من جواهرها و لا من أعراضها وحيث إن الجوهر كما أشرنا ماهية إذا وجدت لم توجد في موضوع فالماهية حقيقتها حد الوجود و الدرجة الخاصة به سواء كان الوجود وجوداً عينيّا أم لا، وحقيقتها حد الوجود و الدرجة الخاصة به سواء كان الوجود وجوداً عينيا وحقيقة خارجية أو وجوداً ذهنيا في عالم التصور و اللحاظ فالماهية و الحد هو نفس الجوهرية، فإذا كان الوجود المحدود بحد الجوهريه أو العرضية من الوجودات المستقله لا في موضوع حيث إنه نفس الموضوع فكيف يقع له موضوع فمثل هذا الوجود يكون الحدفيه هو الجوهرية وإذا وجد الشيء و تقرر في الخارج كان نفس الموضوع و جوهراً و ليس في موضوع فيراد من قولهم ماهية جوهرية أو عرضية إنها لو وجدت كانت عين الوجود الخارجى العينى، و الشيء الذى له الآثار الخارجية، وأما الوجود الذهنى فليس له من هذا حظ و لا نصيب في ترتب الآثار الخارجية و لا يتصف قط بالجوهرية ولا العرضية ولو كان تبعا وعرضاً فالجواهر و الأعراض إما موجودة خارجا او حيثية موجود و ذلك كالأعراض النسبية فإنها وإن لم تكن موجوداً خارجياً و لكنها حيثية موجود.

و من الواضح البين أن الوجود الذهنى الظلى عنوان إنتزاعي عن الخارج لذا عبر عنه في كلمات الفلاسفة بالوجود الظلى، فلا مقولة له و لا تأصل وإن كانت له آثار وأصالة بحسبه، وإن لم تكن أصالته كأصالة الوجود الخارجى وإن كان هو عين الإشراق للنفس و نور التجلى لخواطرها وأمّا أنّ الوجود ليس بعرض لأن العرض كما أشرنا إليه في المباحث السابقة أنّه من سنخ الماهيات و الوجود ليس من سنخ الماهيات على أنّ العرض محتاج في تقومه إلى الموضوع و الوجود هو بنفسه مقوم الماهيات، فإذا وجد في الكتب التعبير بأن الوجود جوهر أو عرض فإن غرضهم أن الوجود يتصف بالجوهريّة أو العرضّية واتصافه بالجوهرّية أو العرضّية كان على وجه التبع و ليس اتصافه بهما إستقلالا وأصالة وإنما يتصف كما أشرنا بالعرض و المجاز لسراية أحكام أحد المتلازمين إلى الآخر.

وقد اتضح لك أن التلازم بين الوجود و الماهية من أشد أنحاء الملازمة في الخارج إذ لا إثنينية في البين وإنّما بالوجود تتحقق الماهية و بالوجود ثبوتها.

المعقولات الثانوية[1]

إن العارض إذا عرض على شيء فهو على أنحاء.

أولاً: أن يكون عروض العارض للمعروض و اتصاف المعروض بالعارض في الخارج واقعا و في نفس الأمر نظير السواد و البياض للجسم.

ثانيا: أن يعرض شيء في نظر العقل و لكن اتصاف المعروض بالعارض مما وقع في الخارج نظير الأبوة و النبوة والأخوة فإن هذه الأمور وإن لم يحاذيها في الخارج شيء و لكن اتصاف الشخص بالأبوة و البنوة في الواقع و نفس الأمر وإن كان العروض بينهما ذهنيا.

ثالثا: ان يعرض العارض على المعروض وكأن العارض و المعروض في العقل ليس إلا نظير الكلية الجزئية والنوعية والجنسية والفصلية فإن العارض والمعروض واتصاف المعروض بالعارض كل ذلك في الذهن دون الخارج.

إلى هنا نقف فنقول: إنّ الأوّل من المعقولات الأولية باصطلاح الفلاسفة والمناطقة أمّا القسم الثاني فيعبر عنه الفيلسوف بالمعقول الثانوى لأنه وقع في التعقل ثانيا فالإتصاف وإن كان في الخارج لكن وقع العروض في الذهن و لم يحاذيه في الخارج شيء فالمعقول وإن كان قضية حقيقية إلا أن العارض وقع في التعقل ثانيا ونظير ذلك الشيئية والإمكان و

---

١. إن كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية، ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب والإضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني، على أن يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات. الحكمة المتعالية ج ١ ص ٣٣٢.

الوجود المصدرى دون حقيقة الوجود و ذاته فإنه لا ينطبق عليه المعقول الأولى و لا المعقول الثانوى لأنه عين الخارج الثالث ما يعبر عنه بالمعقول الثانوى باصطلاح المناطقه و هو ما كان العارض والمعروض والإتصاف من المعقولات الثانوية و يعبر عن القسم الثاني و الثالث بالمعقول الثانوى بمصطلح الفيلسوف.

و لما خفى اصطلاح الفلاسفة على ما كان العارض في الذهن فقد أشكلوا على المحقق الطوسى ذلك الفيلسوف العظيم، حيث إنّ الجوهرية و العرضية و الشيئية من المعقولات الثانوية فتوهم بعضهم أنّ المعقولات الثانوية تختص بمصطلح المناطقة وكون هذا البعض فهم من اطلاق لفظ المعقول الثانوى أنّ الفرد الظاهر من إطلاقه هو ما كان بمصطلح المناطقه ولكن المسائل غير أدبية حتى يستظهر منها مفاد الألفاظ ودلالتها على معانيها، على أن من لا حظ بنظرة دقيقة كلمات المناطقه لم يجدها مختصة بالمعقول بالمعنى الأخير، غايته لم تتعرض للقسم الثاني صريحا وإن فهم ذلك من مجموع كلماتهم.

واعلم أنّ اتصاف الشيء الخاص بالشيئيّة العامة بالخارج وإن كان العروض في الذهن و إلا فيلزم التسلسل، ولا تكون الشيئيّة من الأمور العامة و نحو ذلك اتصاف الماهية الخارجية بالإمكان في الخارج وإن كان العروض في الذهن إذ لا يحاذيه شيء في الخارج لأنه سلب الضرورتين ولأن لازم الماهيات إعتبارى.

و لو كان عروض الإمكان للماهية في الخارج لزم التسلسل أو الخلف أو خلو الشيء عن المواد الثلاث، واللوازم كلها باطلة إذ عروض هذه الأمور العامه في الخارج إن أوجبت تقدم الماهية بالوجود على عارضها الخارجى، فإما أن تكون ممكنة قبل الإمكان و لازمه التسلسل، وإن كانت واجبة أو ممتنعة لزم الخلف وإن لم‌يكن شيئاً منهما تعين الثالث و هو خلو الشى عن المواد الثلاثة و هذا خلف.

و من الواضح أن البحث عن المعقول الثانوى بالمصطلح الفلسفى العام للصورتين المتقدمتين او خصوص المعقول الثانوى بالصورة الأخيرة من كون العروض و الإتصاف في الذهن من المباحث العامه للوجود وليس بحثا خاصا ليخرج عن مباحث الوجود العامة.

الجعل

النظر في البحث إلى حقيقة الجعل لا إلى ما تعلق به الجعل من الماهية أو الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود.

فيقع البحث في جهتين في نفس الجعل و اقسامه وفيما يتعلق به الجعل هل هو نفس الوجود أو نفس الماهية أو اتصاف الماهيه بالوجود أو بالعكس.

المقام الأوّل

ينقسم[1] الجعل إلى جعل بسيط وإلى جعل مركب.

فالجعل البسيط إفاضة نفس الشيء و المؤلف جعل الشيء ثابتا لشيء كالعارض للمعروض، فالاول يقع في جواب هل البسيطه والثاني يقع في جواب هل المركبة.

فالجعل التأليفي إنّما يتحقق بين طرفين فهو آلة لملحوظية أحدهما للآخر فهو حقيقة المعنى الحرفى الآلى بنحو لا يكون ملتفتاً إليه فإن المعانى الحرفيه كما أشرنا إليها في

---

١. الجعل إما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب، وإما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصيره إياه والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعى طرفين: مجعولا ومجعولا إليه، ومن ظن أن ذلك أيضا يرجع بالآخرة الي جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس أو الصيرورة أو الإتصاف أو اتصاف الإتصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب فقد أخطأ، فإن النسبة كالصيرورة أو الإتصاف أو غيرهما من الغو الأخير من الجعل إنما يتصور بين طرفيها على أنها مرآة لملحوظيتها وآلة لملحوظية أحدهما بالآخر لاعلى وجه يصير ملتفتا إليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال انتهى كلامه ﷺ الحكمة المتعالية ج ١ ص٣٩٦.

البحث السابق لو لوحظت استقلالا و التفت إليها خرجت عن ماهيتها و فنائها و احتاجت إلى جعل تأليفى و لم يتحقق فيه الحمل ولا يتوهم أن الجعل التأليفي عين الجعل البسيط لأنه جعل المحمول و ليس جعل المحمول إلا كجعل الموضوع فهو عين الجعل البسيط فليس في البين جعلان.

فانه من الواضح أن قيام الجعل التأليفى لا يتحقق إلا بالوجود الرابط و يعبر عن الجعل التأليفى مفاد كان الناقصة و عن الجعل البسيط مفاد كان التامه بلسان علماء الأدب، فمفهوم الجعل التأليفى هو الوجود الرابط و هو ليس بدخيل في الجعل البسيط فاختلافهما مفهوما و وجودا واضح و لاوجه لعدهما معنى واحدا أو أن التصورات كلها من قبيل الجعل البسيط فالنفس تخلق الصورة بنفسها و التصديقات من قسم الجعل المؤلف لأنه ثبوت شيء لشيء فقوامه بالوجود الرابط.

وأمّا الأمور الذاتية و الذاتيات من أجزاء الماهية كالجنس والفصل فلا يتعلق بها الجعل التأليفى و لا الجعل البسيط فإن المفاض هو نفس الوجود وأما الماهية فهى مفاضة بالتبع و العرض فما كان مفاضا وموجودا بالأصالة هو نفس الوجود.

فالمحكى بالوجود هو نفس الوجود، وأمّا الماهية فهى الحاكية والعنوان للموصوف و هو الوجود.

فنفس تلك المرتبة للوجود ينتزع منها عنوان الحاكى و هو الماهية و يتضح لك أيضا أنه حيث أنّ الماهية غير قابلة للجعل البسيط فهى غير قابلة للجعل التأليفى.

فإن ثبوت الشيء لنفسه ضرورى و اجراء الماهية ثبوتها أيضا ضرورى و ما كان ضرورى الثبوت لا يتعلق به الجعل.

فالماهية دائما دون مقام الجعل بسيطا أو مركبا لضعف ذاتها عن تعلق الجعل بها فهى غير قابلة للجعل لقصورها الذاتى و لا مركبا لعدم تحقق الإفاضة عليها.

المقام الثاني

المجعول بالجعل البسيط أو المركب هو الماهية أو الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود.

وقد عرفت من مضمون كلماتنا أن الماهية غير قابلة للجعل و الإفاضة وإنّها من سنخ

اللاإقتضاء و ليست من سنخ الثبوت و التقرر والعينيه و ما كان بهذه الكيفية لا يصلح لأن يتعلق الجعل و الإفاضة به، فإنّ ما كان شأنه أن لا يخرج من حد التساوى إلى العينية و الثبوت وأن يجامع الثبوت مرة و العدم أخرى فليس له العينية أصلا وإنّما الماهيات عناوين و صفات حاكيات عن المرتبه الخاصة للوجود و المتعين هو الوجود الخاص.

وأما تعلق الجعل بالإتصاف فالإتصاف بماهو أمر إعتبارى إنتزاعى لا تتعلق به الجعل والإفاضة و ليست الإثنيّنية إعتبارية من الطرفين.

ووجود النسبة فرع تحقق الطرفين فإذا لم تكن للماهية أو الوجود تحقق لم يكن الإتصاف موجودا.

و ما شاع من أن الجعل يتعلق بالماهية بناء على ما عليه جمهور من الحكماء الاشراقيين والرواقيين حيث اختاروا أصالة الماهية، فاختاروا هنا تعلق الجعل بالماهية وأنّ الوجود أمر اعتباري، وقد عرفت سابقا منا أن الأصالة للوجود ولا أصالة للماهيه لأن المجعول حقيقة ما كان مستحقا لحمل الموجودية بعد الجعل و الماهية لا تصلح لحمل الوجود حقيقة عليها والوجود والثبوت والعينية ليس عين الماهيه و لا جزئها نعم يطلق عليها الوجود بالمعنى المشهور كإطلاق السواد والبياض على الجسم عرضا و مجازاً وإن كان إطلاق الوجود على الماهيه بنحو أدق من المعنى المشهور المصطلح كما عرفت.

و قد ادعى شيخ الإشراق أنّ الجعل للماهية وأنّها هى المجعولة من قبل الحق سبحانه ولكن المختار للحكماء المتأخرين من زمان صدرالمتألهين إلى عصرنا هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لأنّه المرتبط بالعلة وهو أثر الجاعل وأما الماهيات غير مجعولة لعدم ارتباطها في حد نفسها بالفاعل فالوجود هو المرتبط بالواجب وإن كان الإرتباط مجهول الكنه والحقيقة.

فالصوادر بالذات هي الوجودات الخاصه الثابته خارجا و بعد تحقق الوجود الخاص يحلل العقل نعوتا و صفاتا كلية و شئونا عامة منتزعة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها.

وهذه النعوت والصفات الكلية الإعتبارية هى الذاتيات و الماهيات فتجد العقل في مقام التصور يرى سبق الماهية على الوجود و في الخارج و العينيه سبق الوجود على الماهية.

وقد أجبنا في مباحث أصالة الوجود و الماهية أنه من الجائز أن يكون غرض الإشراقيين و الرواقيين من أصالة الماهية هو ظهور آثارها و لو بالوجود لا الأصالة بالمعنى المتعارف من العينية والتحقق أو أنّ محل نزاعهم هو تحقق الماهية الجزئية لأن الشيء مالم يتشخص لم يوجد وإلا فإذا لم يحمل كلامهم على أحد الوجهين كان القول بأصلاة الماهية ممالا وجه له وواضح البطلان.

و يجوز أنّ الذى دعى القائلين بأصالة الماهية هو محذور السنخية بين العلّة والمعلول، والسنخية تستدعى المشابهة و المشاكلة و الشرايع تنفى هذه الأمور وأن لا جهة في الشركة بين الواحب والممكن أصلا.

و على كل فقد تقدم منا في أصالة الوجود والماهية أنّ المسائل الفلسفية بعضها يرجع إلى الأوليات والفطرة التى فطر الناس عليها، «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة»[1]، و هذه الفطرة هى الحجة لله على عباده في توحيده و نفى الشرك والإعتقاد بقدرته وعلمه و سائر صفاته وأنّه الفاعل في كل كائن و القائم على كل موجود.

ولَبعض المسائل الحكمية غامضة لم يكشفها العلم و التجارب إلى حد الآن كوجود العقول العشرة و ترتبها ترتب العوالم و انحصار العوالم بما ذكره حكماء اليونان.

مع أنّ مقتضى علمه تعالى و قدرته وإرادته غير محدودة و لا متناهية فلابد وأن تكون مقدوراته و معلوماته غير متناهية و متعددة وجوداً، وإنّه ليس كما يزعمه فلاسفة اليونان من تحديد العوالم والعقول وأتباعهم من علماء الأديان و بعضها قامت التجربة على خلافها كما يرى العلم الحديث في الفلسفة الطبيعية، فإن التجربة على خلاف ما عليه علماء الطبيعة السابقين، واعلم أنّ ملخص البحث عند صدرالمتألهين ما أفاده بعض العرفاء و هو العارف الاندلسى العربى وملخصه أن كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة يشابه الفاعل وهو الحق تعالى ويحاكيه وجهة يباينه وينافيه.

فالجهة الأولى النورانيه و تسمى وجوداً و الجهة الاخرى الظلمانيه وهي المسماة بالماهية و هى غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التى تثبت بها المباينة مع الفاعل، فالمعلول من العلّة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورانيه ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة ولو كان بكله من نحوٍ يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان

---

١. البقرة: ١٣٨.

نورا محضا.

و لو كان بكله من نحوٍ يباين نحو الفاعل إستحال أيضا أن يكون صادرا منه لأن نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة، ثم إن أصالة الوجود والجعل متلازمان في الصدق وإن اختلفا في المفهوم على المختار، وإلا فيجوز أن القائل بالأصالة في التحقق لا يقول بالأصالة في الجعل كما إذا كان قائلا بالبخت والإتفاق أو مجوزاً ترجيح المرجوح من غير مرجح أو قائلا بالأولويه الذاتيه فانه لا مجعول عنه حتى يكون الوجود أو الماهية مع أنهم قائلون بأصالة الوجود في التحقق وأن اصالة الوجود تتحقق في الواجب، وإنه عين الوجود و لا يمكن جعل الفلاسفة القائلين بالأصالة في التحقق يقولون بأصالة الإتصاف في الجعل فتحقق الوجود أو الماهية لا يثبت جعل الإتصاف.

و ثانيا على تقدير التلازم فلعل غرضهم من ذكر المسألتين بيان اقسام الجعل والإشارة إلى أصحاب الأقوال و ذكر مداركها تفصيلا.

وأمّا أنّ تقسيم الوجود إلى المحمولى النفسى والرابط والمحمولى إلى النفسي و الرابطى مقدمة لهذا البحث.

وإنّ الوجود تارة هو الموجود وإنّ مفهومه المصدرى ذو حصص بنحو التقيد داخل و القيد خارج، وأخرى إنّ أفراده ليست بخارجية موجودة وإنما هى اعتباريه بمعنى أن الخارج ظرفاً لنفسها لالوجودها و المحقق في الخارج هو الماهية لأفراد الوجود و هو مذهب اللاهيجى.

وهناك قول أنْ ليس هناك فرد لا خارجا و لا اعتبارا بل يحكى مفهومه وحصصه، وأنّ مصداق الوجود هو الماهية و هو مذهب شيخ الإشراق.

أضواء على ما تقدم

الجعل من مباحث الوجود لأنه الإبداع الذى يصدر من الموجد والمبدع، وهو بسيط إن كان السئوال عن أصل تحقق الشيء ومركب و هو ما أفاد ثبوت شيء لشيء من النعت للمنعوت و الصفة للموصوف ككون الانسان كاتبا و ضاحكا.

وهنا يختلف مسلك[1] المشائيين مع مسلك الإشراقيين فإن المشائيين يذهبون إلى

١. فجمهور المشائيين ذهبوا كما هو مشهور -إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول؛

أن ما يتعلق به الجعل والإبداع هو الوجود، و الماهية من اللوازم المتحدة معه بأشد أنحاء الإتحاد.

وأما مسلك الإشراقيين فيرون أنّ الجعل والإبداع من المبدء الأعلى هو الماهية، والوجود أمر اعتبارى كما تقدم بيانه.

و هنا يشكل الإشراقيون على المشائيين حيث أن كثيراً من المشائيين يرون أنّ الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها، وعليه فكيف يكون الوجود الواحد علة و معلولا؟ وما هذا إلا تناقض.

ولكن على أضواء تلك المباحث تعرف عدم توجه الإشكال هنا إذ هم بين قائل بوحدة الوجود و لكن المراتب مختلفة، فمرتبة علة و بمرتبة معلول.

و بين القائل منهم بتعدد الوجود و الموجود وعلى هذا الرأى لا يتوجه إشكال الإشراقيين بوضوح ولا يرد أيضا على المسلك المعروف منهم باختلاف مراتبه وإنه بعين الوحدة كثرة.

الجعل شامل للوجود الذهنى

قد تعرض الفلاسفة لمبحث الجعل، وهو إبداع الوجود قبل العدم، وإبداع الوجود شامل للوجود الخارجى و لما توجده النفس من الصور الذهنية، فالجعل من المباحث العامة للوجود و من شئونه وإن الجعل بناء على أصالة الوجود في منتهى الوضوح فقد تعلق الجعل والإبداع من المبدع بإيجاد الشيء.

وأما بناء على أصالة الماهية فيجرى النزاع أيضا وهو أن الجعل قد يتعلق من المبدع بثبوتها وعينيتها خارجا.

← وفسره المتأخرون بالموجودية أي اتصاف ماهية المعلول بالوجود لا أن الأثر الأول هو الماهية الإتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عندهم من الجاعل. وذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين إلى أن أثر الجاعل وما يبدعه أولا وبالذات هو نفس الماهية، ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية بلا إفاضة من الجاعل لا للموجود ولا للإتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه، كما أن مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الإحتياج إلى أمر آخر، فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الإنسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها، عن جاعل يجعلها إياها - انتهى كلامه قدس سره - الحكمة المتعالية ج ١ ص ٣٩٨.

فإن تعلق الجعل بنفس الماهية كان جعلا بسيطا وإن تعلق باللوازم المفارقة وإنها عارضة على الماهية، فقد تعلق الجعل بأمر تركيبى نظير ما ذكرناه في الوجود من أنّ الجعل ما أفاد أصل الوجود أو ما افاد عرضا في وجود لوجود آخر.

و ما بيناه من تعلق الجعل بالماهية مع الإغماض عن البرهان القائم على عدم تعلق الجعل بها لقصور ذاتها عن الجعل سواء كان الجعل بسيطا أو مركبا، وإلا فالحقيقة والواقع إن بحث الجعل لا يشمل جعل الماهية لا في ذاتها و لا في عوارضها المفارقة إلا على ما بيناه سابقا من أن القائلين بأصالة الماهية يريدون به أصالة الماهية الجزئية المساوقة للفرد أو على تقرر الماهية و ثبوتها خارجا بمعنى ترتيب آثارها ولوازمها وشئونها بعد تعلق الوجود بها.

فالوجود إعتبارى بالنظر إلى أنه إذا تلبست الماهية به كان المقصود ظهور آثار الماهية و لوزامها وإن جاز إن كلامهم محمول على وجه آخر، وإن الماهية لها ثبوت في نفس الأمر و الواقع وإن لم يكن لها عينية خارجية ولكن بعد تعلق الوجود بها و الجعل من الجاعل برزت بنفسها و تحققت عينيتها في الخارج، و على هذا فيتعلق الجعل بها.

وإجمالا إن النزاع يجرى فيها وأنه يتعلق الجعل بها كما يتعلق بالوجود لو أغمضنا عن البراهين التى قامت على عدم عينيتها و خارجيتها.

وإنّ البحث في الجعل من الأمور العامة المبحوث عنها في باب الوجود كما عرفت.

و يتخلف هذا البحث عن بحث أصالة الوجود والماهية فإن البحث هناك لعله يشمل حتى الواجب بناء على أن الواجب ماهية غير متناهية أو أنّ الواجب صرف الوجود كما هو التحقيق و البحث هنا لا يتعلق بالواجب إذ لا يتعلق به جعل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وهذا البحث لا يلازم ذلك البحث من بعض الجهات فإنه إذا ذهب الذاهب إلى صحة الترجيح من غير مرجع وأنّ الشيء قد يوجد بالإتفاق والصدفه وأنّ البحث هنا يشمل عنوان الإتصاف و ذلك البحث السابق من أصالة الوجود و الماهية لا يشمل عنوان الإتصاف فالفوارق بين البحثين واضحة.

و لوتلازم البحثان فلا يتلازمان في عنوان الإتصاف المحرر هنا و لا وجه لتحريره هنا، وتقسيم الجعل إلى جعل بسيط و مركب مما يوجب الإختلاف هنا عن البحث عن أصالة الوجود أو الماهية.

إلفات نظر

قد استدل صدرالمتألهين على عدم تعلق الجعل بالماهية أنّه لو تعلق الجعل بالماهية لزم عدم السنخية بين الواجب و الممكن، إذ الواجب هو صرف الوجود والمجعول هو الماهية و لا سنخية بين الوجودو الماهية فلازم القول بصحة تعلق الجعل بالماهية هو عدم السنخية بين العلّة و المعلول من الواجب و الممكن.

وثانيا عدم لزوم الربط بين العلّة الفاعلية و الجاعل و هو الله و بين المجعول و هو الإمكان إذ كل مجعول إذا تصورته جاء في الذهن ارتباطه بالجاعل نظير ما إذا تصورت أمرا موجودا فإنه يأتى في الذهن ان هذا الوجود مجعول لوجود آخر.

و من الواضح أنْ لا إرتباط بين وجود الحق تعالى والماهيات، وهذان الإشكالان أوردنا هما عنه لأهميتها في النظر دون بقية الإشكالات التى أوردها في المشاعر على القول بجعل الماهية.

و من أضواء المباحث السابقة يتضح لك جليا أن ما أورده صدرالمتألهين من الايرادات التى جاء بها على أصالة الماهية أو عدم تعلق الجعل بالماهية أهمها في النظر هو أنّ الماهية قاصرة عن تعلق التقرر و الخارجية و قاصرة عن تعلق الجعل بها وإلا فأكثر أدلته هنا و ما تعرض له في أصالة الماهية و الوجود مبتنية على الجدل أو على إلزام الخصم بما التزم به من أن الماهية على القول بتقررها غير قابلة للتشكيك وإن الماهيات عند الإشراقيين متباينة.

ومن هنا تتوجه الإشكالات من القائلين بأصالة الوجود عليهم في كثير من الموارد فلو التزم القائلون بأصالة الماهية بالتشكيك بالماهية كما هو رأي بعضهم أو أنها ليست بمتباينة بل هى قابلة لحمل بعضها على بعض و اتحاد بعضها مع البعض الآخر كالوجود لما توجهت أكثر الإشكالات التى أوردها صدرالمتألهين عليهم، فالإشكالات التى أوردها إما راجعة إلى عدم قابلية الماهية للجعل والتحقق وإما الزام بما ألزم الاشراقيون به أنفسهم و قد أوضح المتأخرون أن ذهاب الإشراقيين إلى أصالة الماهية من أوضح الأمور الباطلة و سجلوا عليهم سجلات من الإشكالات ولكن بعد الإحاطة بما بيناه ليس الامر كذلك و ليس بهذه الوضوح من البطلان وإن كان مسلكهم غير تام عندنا بل إنّ صدرالمتألهين كما تشاهده من البرهانين الذّين تعرضنا لهما من لزوم عدم السنخية بين العلّة و المعلول أو عدم حصول

الإرتباط بين العلّة والمعلول كما يقتضيه الدليل الثاني فقد أشرنا في أصالة الوجود أن ذلك إن تم ففي الأمور الطبيعية التى هى معدات و غير علل تامه.

وأما في الواجب فهو العلّة التامة فلا يقاس عالم القابليات و المعدات بعالم العلّة من جميع الجهات.

و ان من شأن العلّة التامة ان تؤثر في الموجودات في حالة ان لايكون بينهما سنخية و هذا هو مقتضى العلّة التامه و كمال الفاعل المختار.

و بكلمة موجزة إنك إذا راجعت كلمات صدرالمتألهين في مشاعره وأسفاره وإشكالاته على القائلين بأصالة الماهية و تعدد الوجود و الموجود لاتجدها مبنية على قواعد فنية مؤكدة بل هى في بعضها إلزامات بما ألزم الخصم به نفسه و بعضها جدل صرف و بعضها مبنى على وحدة الوجود و الموجود وبعين الوحدة كثرة و سيأتى منا توضيح ذلك في باب التوحيد انه ليس كمثله شيء في الوجود و التأثير في حال عدم السنخية من كمال تمام العلّة و الله الموفق للسداد.

إعادة المعدوم

وقعت محاكمه عظيمة بين الفلاسفة المتألهين والمتكلمين في تجويز إعادةالمعدوم بعينه و شخصه بعد إعدامه و ذهابه عن صفحة الوجود.

ذهب الفلاسفة القديم منهم و الحديث إلى[1] استحالة إعادة المعدوم و عده صدرالمتألهين من البديهات الأولية والضروريات وأن وضوح ذلك يغني عن إقامة البرهان و الدليل.

وأما توضيح ما رآه فلاسفة الفن و البرهان أن الشيء الواحد ليس له إلا هوية واحدة ووجوداً واحداً فيتجلى الحق سبحانه في صورة واحدة و لا يتجلى في صورة مرتين.

فوحدة الهوية عين وحدة الوجود إذ كل تجلٍ منه جديد و كل يوم هو في شأن.

وأما إذا لا حظنا إسقاط الإضافات و القوابل والإستعدادات من الماهيات فالوجود واحد بسيط و ليس فيه حدوث و تجدد و لايجوز فيه العدم حتى يعاد مكررا أو جديداً بل إن أمعنت النظر في كلمات العرفاء المتألهين وجدت لا تكرار في التجلي لشيء واحد بها من ناحية الوجود و الثبوت فحيث لا تكرار في الوجود الواحد البسيط إذ لو كان فيه تكرار لأوجب التحديد و التقييد و الوجود من حيث نفسه مجرد عن الإضافات من الماهيات من جوهر أو عرض على أنحاء من الكم و الكيف وإذ لا كم فلا كيف و لا حدوث و لا أجزاء مقدارية و لا تغير و لا تبديل.

---

١. إعادة المعدوم لا يصح فإنه لا يكون للمعدوم عين ثابتة مشار إليه في حال العدم حتى يمكن إعاده بعينه، بل إن كان فالذي يقال: إنه أعيد هو مثل المعدوم لا عينه التعليقات - للشيخ الرئيس ص١٧٩.

وحيث تحقق أن ليس للشيء إلا هوية واحدة و عليه فليس له إلا وجود واحد وعدم واحد و ليس الوجودان لذات واحدة و هوية واحدة و ليس لوجود عدمان لهوية واحدة فإذا أعيد الشيء الذي كان هوية واحدة كان له وجود آخر و هو خلف.

ثم أنّ من عبارة لا تكرار في تجليه هو النظر إلى التجلّى بالوجود إلى مرتبة خاصة ففى تلك المرتبة لا تجلّي مرتين وليست العبارة بقصد أن نفس الوجود والفيض الأقدس أنه لا يتكرر فيه فإنه من الواضح جداً أن لا تكرار فيه وأن لا تعدد يعتريه وإنما محل البحث هو تعدد الوجود بمرتبته الخاصه و هذه المرتبه قد يتوهم أنها متكررة بحسب الوجود فيقال عند ذاك تكرار في تجليه.

وثانياً أنه لوجاز إعادة المعدوم ثانيا و استئنافه لزم جواز استئنافات عديدة غير متناهية بلا فرق بين استئناف أول أو ثاني أو ثالث لعدم وقوف الإعادة على جهة خاصة بعد فرض جواز الإعادة مطلقا وأنه لا مانع برهانا من الإعادة بنحو لا يتناهى على أن حيثّية الإبتداء تصير عين حيثّية الإعادة مع أنهما متنافيان والعمدة في الإستدلال بمذاق العرفاء و ما عرفت أن الشيء الواحدلا يكون له صورتان و تجليان ووجود ان وإلا لكان الواحد بما هو واحد متعددا واللازم باطل.

قد يتخطى إلى الذهن فيقال: إن إعادة المعدوم بعينه لا محالية فيه حيث أنه يجوز أن يتصور للشيء أعدام عديدة و لذا يقال عدم زيد قبل وجوده و عدمه بعد وجوده بل يتصور العدم للشيء حتى في حال وجوده، ولذا اذا نظرت إلى ماهيات كل الطبايع الإمكانية والمفهومات العقلية لا تأبى مفاهيمها و معانيها عن لحوق شيء إليها وإضافة العدم لها وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا تأبى عن إضافتها إلى العدم ولو في زمان انصباغها بصفة الوجود و ظهورها بنور الحق.

توضيح الدفع

إن العدم بما هو لا حقيقة له ولا هوية و لا يضاف إلى أي شيء وإنما يحلل العقل في مقام تصوره سعة الوجود ونوره، فبنور الوجود يتصور اعداما للشيء سابقة على وجوده ولاحقة لوجوده و مقارنة له وإلا فعدم الشيء ليس إلا بديله الخاص لا متقدما عليه ولا متأخرا.

وأما نسبة العدم إلى الماهيات حين وجودها فبالنظر إلى ذواتها الإمكانية والماهيات الاعتبارية القابلة للوجود و العدم.

وأما بالنظر لنور الوجود و ظهوره في مخلوقاته و تجلياته في مصنوعاته فلا يضاف إليها العدم فإنها الواجبة والوجوب فيها وإن كان وجوبا بالغير فإنه يمتنع مع العدم و النقيض لايقبل النقيض.

وبتعبير آخر إن العدم ليس إلا عدما واحداً لا يتصف بالسبق على ذات ولا بلحوقه على ذات الشيء وإنما بقوة العقل وتوهمه إذا تصور الحادث الزمانى يتصور له عدما أزليا ووجودا ثانيا عدما لاحقا ثم نظير ما كان له طرفان ووسط و لكن ذلك ليس على الحقيقة و الواقع.

فاتضح أن ليس للشيء عدمان ليقاس عليه و يقال إنه إذاً يجوز أن يكون للوجود الواحد وجودان.

كيف وأن العدم على الشيء ثابت إما في مرتبة وجوده في وعائه المختص به فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة أو زمان واحد بخصوصه، وإما في غير مرتبة وجوده ووعائه ويستحيل أن يكون للشيء وجود إلا في مرتبة وجوده و ظرف فعليته فإن لكل شيء نحواً خاصا من الوجود مع لوازمه من الصفات والأمكنة والأزمنة والأمكتة اللائقة به غير المقتدية إلى غيرها من أسباب و شرائط.

وأما ما تسمعه أن ذوات الممكنات لا تأبى عن العدم و لوحين الوجود فمعناه إذا نظر إلى نفس الماهية و لو في حال الوجود لا بالنظر الى الوجود و تجليات الحق ومظاهر أسمائه الحسنى و رشحات صفاته العليا فإن تجويز العدم بالنظر إلى الوجود من أغاليط الوهم.

و هذا الذي أوردناه فهو على مذاق العرفاء الشامخين وإن كانت بعض الكلمات بمذاق المشائين وأهل الإستدلال كما هو مفاد الدليل الثاني وإن كان في الأسفار نسبة من أغاليط الوهم.

وأنت عند التأمل تعرف أن الغالب في الكلمات المسطورة أنسب بمذاق أهل الإستدلال والبرهان.

وأمّا بيان المسألة على مذاق المشائين وأهل الإستدلال فاستدلوا بوجوده.

أولا: محذور ملاك الدور و بيانه أنه لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء

و نفسه فهو قبل نفسه بقبليّة زمانيّة والدور المصطلح من تقدم الشيء على نفسه بالذات لا ينطبق هنا حيث ليس التقدم و التأخر بالنظر الى الوجود نفسه ولكن ملاك الدور جار هنا و هوتقدم الشيء على نفسه بالعرض من حيث الزمان و لازم هذا الوجه أن الذات الواحدة و الهوية الخاصة مع تعدد الوجود واضحة البطلان وإن أمكن المناقشة في هذا الوجه حيث أن الزمان كخط فرضي و همي خيالي لا يترتب عليه تقدم و لاتأخر و مالم يرجع التقدم والتأخر إلى ما بالذات فلا يتوجه الإشكال إلا إذا قلنا أن سلسلة الوجود من الزمان و المكان و قابلية الموجود كلها دخيلة في قوام وجود الشيء وأن الكون سلسلة بعضها يرتبط ببعض لا أن مجرد الزمان كالظرف للمظروف.

ثانيا: ان إعادة المعدوم تستدعى إعادة أجزاء العلّة التامة بجميع أجزائها واستعداد اتها من متممات العلّة و فاعلية الفاعل و مصححات المعلول و قابلية المحل.

فإعادة الهوية الوجودية تستدعي إعادة الإستعدادات كلها من الأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية بجميع لوازمها و توابعها.

و لوعادت هذه الامور برتبتها و جميع جهاتها من الزمن وأدوار الفلك وأوضاع سير الكواكب وكل ما سبق في النظام الكلى على الوجه الأكمل الأصلح التام بجميع اللوازم و التوابع حتى كونها ابتدائية لا مستأنفة، وهذا يستدعي الخلف الواضح، فالوجه فيما تقدم هو ملاك الدور و هذا الوجه فيه الخلف وهذا الوجه إن رجع إلى عنوان الإبتداء و الفطرة السليمة فإن الفطرة السليمة تكذب هذا الخيال.

ثالثا: لوجازت إعادة المعدوم لجاز أن يوجد ما يماثله إبتداء في الماهية وجميع العوارض الشخصية كلها لأن حكم الأمثال فيما يجوز و مالا يجوز على حد سواء وإذا أمكن صدور مماثل له من جميع الجهات ماهية وعوارضاً أوجب أن لا ميز بين الإبتداء و بين المعاد لأنه حسب الفرض إشتراكهما في الماهية وجميع العوارض فيجوز أن تقع أشياء لا بوصف أنها معادة إبتداء إلى غير النهاية فإن اختصاص الشيء بأنه معاد فإن كان نفس الذات التى في حال العدم رابطة بين الوجود السابق و الوجود اللاحق فإن المعدوم بما هو معدوم لا ذات له لتكون الذات هى الرابطة بين الوجودات الإبتدائية والوجودات المستأنفة المعادة وإن كان من حيث ان المعاد كان موجودا أولاً قبل وجود المستأنف، فهذا عين محل الكلام فإنه أي موجب أن تكون هذه النسبة للموجود الأوّل دون الثاني و سائر المستأنفات.

رابعاً: أن لازم القول بإعادة المعدوم بعينه إعادة الزمان سواء قلنا أن الزمان من مشخصات الوجود أم أنه مجرد ظرف للموجود فإن وجود الشيء في الزمان مبتدىء كونه مبتدىء هو عين هويته وشخصه وذاته وإذا فرضنا أنه معاد الحقيقة و الواقع ولو لم يكن المفروض أنه هو هو وإنما هو غيره بل إن عدم الشيء نقيضه و الوجود في زمان والعدم في زمان آخر فلا يكونا من باب النقيضين.

نظرة حول البحث

قد أورد صدرالمتألهين على إعادة المعدوم، أن إعادة المعدوم لو تنزلنا وقلنا بها لزم كون سير الوجود على خلاف التكامل، وإن السير في الوجود في جميع الكائنات إنما هو على التكامل لا على وجه النزول و الهبوط و لذا لا يمكن أن الإنسان بعد الموت أن يرجع إلى العالم المادى الدنيوى لأنه خلاف تكامله و سيره إلى أوج الكمال، وأن لازم القول بجواز إعادة المعدوم على الفرض هو رجوع الشيء من الأوج إلى النقصان والكمال إلى الضعف.

هذا غاية ما أفاده بتوضيح منا و لكن عند التأمل تراه غير متوجه على الذاهبين بجواز إعادة المعدوم لأنه على فرض صحة هذا الوجه وأنه يعاد من غير محذور كما فرضه. والإغماض عما تقدم من الإشكالات فلا يوجب ما قاله صدرالمتألهين على خلاف سير التكامل لأن المفروض أنه إعادة الشيء بنفسه من غير تغيير و لا تبديل فلم يكن هناك سير من الأكمل إلى الأضعف ولا من أوج الكمال إلى النقصان لأنه بعد فرض كونه هو هو من جميع الحيثيات والجهات فلم يكن هنا شيء آخر حتى يقال بتنزل الوجود الأكمل إلى الأضعف والكامل إلى الناقص حيث لا إثنينيّة و لا تعدد على الفرض، وإن المعاد هو عين ذلك الوجود السابق بجميع حيثياته على ما فرضه وإن كان هذا الفرض في حد ذاته ضرورى البطلان وإجمال البحث أن لا تعدد في ظهورات الواجب وتجلياته و لسنا بحاجة إلى الإشكال إلى إعادة المعدوم بإعادة دور الفلك زمانا أو مكانا وتخلل العدم في الوجود الواحد وإن كانت الإشكالات وإرادة.

بل إذا أمعنت بنظرة دقيقة وجدت العالم من أوله إلى آخره سلسلة واحدة بحيث لو لم يوجد المتقدم لم يوجد المتأخر عند إمعان النظر، وإذا كان هذا شأن العالم وأنه بحكم

الواحد حتى أن المتأخر له دخل في سبق المتقدم عليه ترى أن إعادة المعدوم من أوضح الأمور الباطله.

فالعلم كله كجسم واحد و روح واحدة و لذا جعلوا وحدة العالم دليلا على وحدته تعالى.

وليلتفت نظر الباحث أن إعادة المعدوم لا تختص على رأى أصالة الوجود بل يجرى الإمتناع أيضا على أصالة الماهية بعين ما تقدم مما ذكرناه مفصلا و يجرى أيضا في الوجود الذهنى، فإن الصورة الذهنية إذا توجهت إلى معلوم في الخارج ثم كرر المتفكر النظرة إلى الخارج بصورة ذهنية فليست الصورة الثانية عين الأولى بإعادة المعدوم وإنما هى صورة أخرى للنفس قد جاءت مرة أخرى لا أنها عين تلك الصورة الأولى فامتناع إعادة المعدوم يجرى على أصالة الوجود بناء على تعدد الوجود والموجود كما يراه كثير من المشائيين و اخترناه سابقا، ويجرى على وحدة الوجود والموجود وأنه بعين الوحدة كثرة ويجرى على أصالة الماهية وفي الوجود الذهني وإن تلك البراهين المتقدمة جارية في الجميع.

وأنت إذا تأملت هذه البراهين وأمعنت النظر فيها التى أقيمت على امتناع إعادة المعدوم فإذا جردتها عما ذكرنا من البرهان السابق و هو أن الشيء الواحد ذو هوية واحدة والهوية الواحدة لا يكون لها وجودان و تجليان فإن الشيء بحدوده واستعداداته و خصوصياته و قابلياته له وجود واحد لا ظهورات متعددة لأنه لا تعدد في الواحد و لاتكرار في تجلياته سبحانه تعالى .

وإذا أغمضنا النظر عن ذلك الدليل الذى لمسه الحكماء الإشراقيون واعتنقه الفلاسفة المتأخرون و رجعنا إلى ما سطره المشائيون وجدتها غير كافية ولا يثبت الإمتناع بها، فإنه يمكننا أن نلتزم بلوازمها بلا محذور بتعدد الهوية والوجود فإن المحذور الحقيقي أن الوجود الواحد من حيث المعدات لا يقبل إلا وجودا واحدا فلكل هوية وجود واحد لا وجودان ولا تكرار ولو تكرر أو تثنى لكان غير تلك الهوية و ذلك الوجود الواحد الأوّل.

وأما المتكلمون فقد جوزوا إعادة المعدوم واستدلوا على دعواهم بوجهين أحدهما: أن القادر المطلق سبحانه له القدرة التامة والإيجاد الذى لا تحديد فيه ولا تقييد ولا ريب أن هذا الدليل لا يفي بمقصودهم حيث أنه لا إشكال في تمامية قدرته وإنما الكلام في قابلية المقدور للإيجاد فالإمتناع ليس من ناحية قدرته تعالى وإنما المحالية من ناحية المقدور.

ثانيها: لا دليل على الإمتناع فانه لو امتنع لكان إما من ناحية ماهية الشيء أو من ناحية لوازم الماهية أو من ناحية عارض آخر مفارق للشيء ومن الواضح أنه ليس يلازم لماهية الشيء إذ الماهية من حيث هى قابلة للإيجاد وكذلك أنه ليس بلازم دائما غير مفارق فيتعين الإمتناع من ناحية لازم مفارق و اللازم المفارق إذا ارتفع فيصح الإيجاد و الموجد يرفع العارض فيصح الإيجاد.

و الجواب عن ذلك أن المانع ليس من ناحية نفس الماهية و لوازمها المفارقة أو غير المفارقة وأن الإمتناع من ناحية نفس الوجود لامن جهة الماهية أو لوازمها كما بيناه.

وأسباب توهم المتكلمين أنهم تخيلوا أنه لولا جواز إعادة المعدوم لأشكل إعادة الأجسام في الحشر والمعاد و ما علموا أن الأدلة السمعية واردة طبقا للأدلة العقلية.

فقد ورد عن سيد الرسل ﷺ (إنما خلقتم للبقاء لاللفناء).

هذا كله في إعادة الجوهر، وأما إعادة الأعراض فيظهر من الكثير من المتكلمين محالية إعادة الأعراض المعدومة لأن العرض إذا أعيد لابد وأن يقوم بصفة و معنى ليتميز عن العرض الإبتدائي.

وإذا عرفت منا المحالية مطلقا لا فرق في ذلك بين الجواهر والأعراض وذهب كثير منهم إلى محالية إعادة العرض الذى لابقاء دون غيره كالأصوات حيث أنها زمانية وتنطبق على الزمان المعين وإذا انقضى الزمن إنقضى الزماني فلا يعاد بخلاف العرض القار الذى لا انطباق له على الزمان و لا اختصاص له به.

بيان و توضيح

لا يمكن أن يتكرر الوجود الشخصي لأنه تكرار في تجليه و لو تكثر الوجود الشخصى لكان الواحد بما هو واحد كثيراً.

ومن هنا يتضح استحالة وجود مثلين متحدين من كل الجهات وإلا لما كانا من المثلين لأن مقتضى المثلية تمايز كل واحد عن الآخر بالضرورة و اتحادهما من جميع الجهات يستدعى أن يكونا أمرا واحدا و لازم ذلك اجتماع المثلين من غير فرق في الامتناع فيما تخلل العدم بينهما أو لم يتخلل العدم و في زمان واحد أو زمانين.

وأما أنه يكفى في عنوان التعدد أن أحدهما مسبوق بالعدم و هذا يكفى في التمييز

بينهما وأن كل واحد منهما عين الآخر.

فجوابه أن العدم لا يوجب الإمتياز وإنما هو مجرد فرض عقلى حيث أنه لا حقيقة للعدم و لو كان له حقيقة ويقع به الإمتياز لكانا من الوجودين لا الوجود الواحد.

و ذهب الشيخ الرئيس في هذا الموضوع إلى ضرورة استحالة المعدوم وذكر تنبيهات تترتب على ضرورة استحالة وجود الشيء بعد عدمه.

أولا: أنه يستلزم بين الوجودين العدم و المفروض أنهما وجود واحد و لاعدم بينهما.

ثانياً: أن لازم الإعادة صحة وجوده ابتداء قبل أن يجرى عليه العدم.

ثالثا: أنه لو جاز ذلك لجاز تعدد وجوده إلى غير النهاية لأن الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز على حد سواء وهو من التناقض الواضح.

المثل الاعلى في الفلسفة (٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله وأفضل صلواته و تحياته على عباده الذين اصطفى محمد و آله الطاهرين المعصومين

فقد تقدم منا التعرض لمباحث الفلسفة، من تعريفها و موضوعها و غـايتها، وأنـها تساوق الوجود، وأنه لا تعريف للوجود إلا تعريفا لفظياً، وأن الأصالة للوجود والعينية له كما ذكر من البراهين، وقد أولنا البحث عن أصالة الماهية فراجع، لأن، القول بأصالة الماهية بما هو محرر في كتب الفلسفة مما يتنافى مع عظم الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية ومكانتهم لعدم البرهان لما ذهبوا إليه في أصالة الماهية، وأن الذهن ينتقل إلى بطلان هذا المسلك بأول نظرة بديهية.

ولذا وجهنا كلامهم في الاستدلال على مطلوبهم، وإن كنا لا نرتضى مسلكهم.

و قد بيّنا في تلك‌المباحث أن الإيرادات التى أوردها صدر المتألهين في مشاعره و سائر كتبه، وتبعه الفيلسوف السبزوارى، إنما هى نقوض وإيرادات عليهم بـما ألزم الكـثير منهم نفسه بتلك اللوازم، وإلا فبعضهم حيث جوز التشكيك في الماهيات والاتـحاد فـيها كالوجود، فلا ترد عليهم تلك‌النقوض، و لو التزم القائلين بأصالة الماهية، كما عبر به بعضهم من أن الماهية ذات تشكيك، و ليست مثار الكثرة إرتفعت النـقوض التـى أوردهـا صـدر المتألهين في أسفاره ومشاعره وأصبحت المسألة لفظية وتشبه المسائل التي لا نزاع فـيها معنوى.

وإن كثيراً من آراء فلاسفة اليونان لم تصل بأيدينا على الوجه الصحيح ولا مـقرونة بالإستدلال العقلى، بل كما بيّنا أن الذى جاء منهم لم يكن إلا مباحث مقطعة، وكلمات تشبه

الدعوى من غير برهان.

وأن الفلسفة اليونانية لم تقم على نحو البرهان و القواعد الفنية إلا بما أحكمه ورتبة علماء الاسلام، كالمعلم الثاني الفارابي و الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى، وأكد ذلك و صير كلماتهم برهانية و فنية نابغة عصره صدر المتألهين.

وإنك إذا راجعت الفلسفة حتى في عصور المسلمين المتقدمة من عصر العباسيين، لا تجدها على قواعد فنية و براهين علميّة، و ليست علماً مستحكما، والذى صيرها فنا وقواعد علمية على الوجه الأتم، هو صدر المتألهين.

وإن علماء الفلسفة إذ جاؤا الى هذه المباحث، أعقبوا مباحث الوجود بمباحث الماهيات، وأخروا بحث الوحدة و الكثرة والحمل والهوهوية و التقابل والعلل والمعلومات عن مباحث الماهية، لأنها من شئون الوجود وأطواره وإن كان الكل من عوارض الوجود، و لكن البحث عن الوحدة والكثرة أشد ارتباطاً من الماهية وأقسامها، لأنها بحث عن الوجود وشئونه.

الوحدة و الكثرة

الوحدة[1] والكثرة[2] و فيها بحوث:

البحث الأوّل

أن الوحدة و الكثرة، و العلّة والمعلول، من البحوث الفلسفية المتعرضة لحقيقة الوجود ونفس ذاته، وأن بحث العلّة و المعلول كما سيأتى من أهم المباحث الفلسفية لتعرضها لإثبات الصانع سبحانه و تعالى.

فالوحدة و الكثرة من المباحث اللاحقة لنفس الوجود، وأن المباحث المتقدمة من

---

١. يقول صدر المتألهين في الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٢ في تعريف الوحدة والكثرة «إعلم أن الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه أنه موجود يقال عليه أنه واحد، ويوافقه أيضا في القوة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال لذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم ويذكر صدر المتألهين أحوال الوحدة فيقول: - أحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي، والتشابه».

٢. ويقول في تعريف الكثرة: «إنها المجتمعة من الوحدات، وهذا أيضا تعريف للكثرة بالإجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة، وهو مأخوذ صريحا وضمنا في لفظ جميع الوحدات الذي لا يفهم معناه إلا بالكثرة».

وقال الشيخ الرئيس في التعليقات ص٧٣، الوحدة من الأسماء المشككة كالوجود، وهي من اللوازم. والمعنى الجامع لوحدتي الجوهر والعرض هو أنه وجود غير منقسم، فهذا هو المعنى العام الواقع على الوحدة، وإذا قلنا وحدة الجوهر معنى يفارق موضوعاتها وأن وحدة العرض وحدة لا يفارق موضوعاتها كنا قد خصصنا ذلك العام - وهذا التخصيص ليس بفصل أن ليس هو تخصيصا بفصل كما يخصص المعنى الكلي إذا وقع في الوجود بفصل، فيكون عينا موجودا فإن ما يعرض له الوحدة من الجوهر والعرض لا يقومها الوحدة حقيقتها أنها وجود غير منقسم، ووحدة الأعراض ووحدة الجواهر من حيث حقيقة الوحدة لا تفارق موضوعاتها سبيل اللوئية في البياض، فالوحدة من اللوازم وهي كالوجود لا يقوم ما يطرأ عليه ولا يكون غير مفارق.

إن قيل ليس امتناع مفارق الوحدة لموضوعاتها كامتناع مفارق البياض لموضوعه بل كامتناع الجنس للفصل - أجيب إن موضوعات الوحدة لا تقومها وليس سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع الأجناس.

أصالة الوجود، وأن الوجود وجود واجبي و وجود جوهري و نعتي و رابط[١] وأن الوجود على نحوين عيني و له الآثار و المنافع و الثمرات و ذهني و هو ليس كذلك، وإن كان له بعض الآثار كما تقدم بيانه.

وأن الجعل إنما يتعلق بالوجود دون الماهية على ما اخترناه سابقا، وأن الوجود حقيقة واحدة غايته أن حقيقة الواجب محض النور و الثبوت و ما عداه محض التعلق بذاته المقدسة، فالوجود واحد ولكن بعين الوحدة كثرة، كما اختاره صدر المتألهين والمتأخرون من الفلاسفة، أو أنه مشترك لفظي كما يراه القدماء من الفلاسفة، وجوزناه.

وأن من تمام العلّة هو نفوذها في المعلومات مع عدم السنخية، وأن السنخية إنما تتم في عالم المادة و الطبيعة دون عالم المجردات.

وأن الإستدلال بالسنخية، وأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد دون المتعدد، فيبتنى على استكشاف إستعداد الشيء، لأن ما عدى الواجب سبحانه و تعالى، ليس إلا مراتب الإستعداد في العلّة و المعلول وليس في الكون علة حقيقية إلا ذات الواجب تعالى.

و هذا النزاع لا يوجب تكفيراً في العقائد بين الفلاسفة، إنما الكل ينظر الى عظمة الله ووحدته، وإنما يتنافي مع العقل و البرهان ما ذهب إليه السوفسطائية فأنكروا وجود كل شيء، حتى أن بعضهم أنكر وجود نفسه.

وما يراه جهلة الصوفية على ما بيناه سابقاً وأنه موجود وليس بعين الوحدة كثرة، وإنما هو وجود شخصي، و لكن تعتريه الألوان والأشكال، وإن كان يظهر من بعض كلماتهم أنه من قبيل الكلي الذي يتحقق به كل فرد و يتشكل به كل شكل، أو أن الواجب نظير النفس في سعتها، فالنفس مع وحدتها لها سعة وإطلاق، وقد تعرضنا لبطلان هذا الوجه سابقا، و سيأتي بيانه تفصيلا في باب التوحيد.

وأن مرجع جميع أنحاء الوحدة هو الإتحاد في الحقيقة والوجود حتى الحمل الأولي الذاتي، لأن الماهيات و المفاهيم وجودات خاصة علمية.

تعريف الوحدة و الكثرة

إن مفهوم الوحدة من أول الأوليات، كمفهوم الوجود، وحيث أنها من أول الأوليات

١. مما بيناه يظهر لك إن ما اختاره في الشوارق و غيره أن بحث الوحدة من توابع الماهية، لاوجه له.

فلا يقع لها تعريف حقيقى أو ماهوى، لا نكشاف مفهومها ووضوحه، وسيأتي إن ما كان مفهومه من أول الأوليات في عالم الذهن والإعتبار فلا يتوجه على تعريفه الدور أو التسلسل.

وأن الوحدة هى التى لا تنقسم من حيث أنها وحدة، و الكثرة هى التى تنقسم من حيث أنها كثرة، و قد أورد على هذا التعريف أنه يشتمل على تعريف الشيء بنفسه أو الدور، فإن معنى الإنقسام بمعنى الكثرة، وقد عرّفت الكثرة بالمجتمعة من الوحدات، فهذا تعريف الكثرة، باجتماع الوحدات، وهو نفس مفهوم الكثرة وهو المأخوذ فيه جمع الوحدات الذى لا يفهم معناها إلا بالكثرة، ولازم ذلك إجتماع التعريفين على الدور أو تعريف الشيء بنفسه لأخذ مفهوم كل واحد منهما في مفهوم اللآخر وحقيقتة، وهذا التعريف وإن اشتمل على تعريف الشيء بنفسه أو الدور كما ذكروه، إلا أنه لا يتوجه عليه الدور، لأن مفهوم الوحدة من أول الأوليات و لا يرد الدور أو تعريف الشيء بنفسه في المفاهيم التى هي من أول الأوليات كمفهوم الوجود والوجوب والإمكان ونحوها، وثانيا أنه تعريف لفظى و شرح، لما اللفظية، فجاز هذاالتعريف وأمثاله.

تفصيل و توضيح

أن الوجود[١] رفيق الوحدة، يدور الوجود حيثما دارت الوحدة عليه فإذا قلت واحدا ووحدة، قلت أنه وجود و موجود، فهما المتصادقان خارجاً، المتغايران اعتباراً ومفهوماً[٢].

فالوحدة و الوجود يختلفان في عالم الحمل الأولي الذاتي، ويتحدان في عالم الحمل الشايع الصناعي، و هما أيضاً متصادقان، حتى في مرحلة القوة و الضعف فضلا عن الفعلية، وإن ذهب بعض الفلاسفة إلى اتحاد الوجود و الوحدة هوية بالحمل الأولي الذاتي وبالحمل الشايع الصناعى ولكن من الواضح أنهما كما عرفت يتحدان مصدقاً لا مفهوماً، فان مفهوم الوحدة غير مفهوم الوجود، إذ الملحوظ في عنوان الوجود هو التقرر والثبوت وفي عنوان

١. هو نفس التعريف الذي عرفه صدر المتألهين للوحدة حيث جعل الوحدة رفيقة للوجود لا الوجود رفيقا للوحدة كما عرفه المصنف قدس سره.
٢. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٢ مع تصرف بسيط من قبل المصنف قدس سره في التقديم والتأخير ولكنه في المحصلة الأخيرة يعطى نفس المعنى الذي ذهب إليه صدر المتألهين قدس سره.

الوحدة هو عدم الكثرة والتعدد.

وعلى هذا فليس مفهوم أحدهما هو مفهوم اللآخر، وإن كانا متحدين مصداقا وخارجاً.

وكلما كان وجود الشيء أقوى كان وجوده ووحدانيته أتم، حيث أن الوجود إذا كان ضعيفا اكتنفته الماهيات والحدود، وتكثرت فيه الظلمات والشرور، وكلما قوي وقرب إلى المبدء الأعلى سبحانه وتعالى إنعدمت فيه الماهيات، و ذهبت منه الظلمات، و توفرخيره و قل شره و قد تقدم محالية تعريف الوجود بتعريف ما هوي أو حقيقى، و بعين ذلك البحث جار في الوحدة، وأن الوحدة ليست من سنخ الماهيات وإنما ينتزع عن الوحدة مفهوم إعتبارى لا ماهية له من جنس أو فصل.

وأن مفهوم الوحدة من أول البديهيات، كلها ترجع إلى مفهوم الوجود و الوحدة، كما بيناه سابقاً.

ثم اعلم ـ أنه على ما جوزناه من تعدد الوجود والموجود يكون مفهوم الوجود مفهوماً عرضياً، كمفهوم عنوان الشيء، و ليس مفهوماً مطابقا لحقيقة واحدة، و ليس الوجود من قبيل الكلى المنطبق على أفراده، كما عرفت آنفا، وقد يعبر عن الواحد بالكثير، فلا يكون الكثير مقابلا له وليس مفهوم الوحدة أمراً خارجياً، و لا شيئاً عينّياً.

فان المقصود من الوحدة هنا هو المفهوم التصوري الإنتزاعي الذى يعرض حقيقة الوحدة الخارجية نظير ما بيناه في الوجود من أن تصور الوجود بالموجودية ليس في الأعيان وإنما هو في مقام التصور الذهني، وإلا لاتصفت الوحدة بالوحدة فيلزم من ذلك أن للوحدة وحدة و لازم ذلك التسلسل.

و من الواضح أن الوحدة التى بيناها عين ذات الوحدة خارجاً و من أضواء تلك المباحث في الوجود تعرف ما تقدم من أن الوجود موجود بذاته لا أنه متصف بالوجود ليلزم التسلسل، فالوحدة كذلك لأنها عين الوجود.

نظرة و بيان

إن ما بيناه من مفهوم الوحدة و تعريفها طبقا لما حرره الفلاسفة في هذه المباحث، وإلا فمن الواضح أن مفهوم الوحدة كالوجود من المفاهيم التي هي أول الأوليات، والمفهوم إذا كان أولياً فلا يصح برهاناً أن يقع له تعريف لأنه غنى عن التعريف، فكيف بما كان من

أول الأوليات، فإنه من الواضح في بداهة العقل أن لا يقع له تعريف إلا لفظياً و شرحاً إسمياً.

وأفاد صدر المتألهين في أسفاره[١]، أن الوحدة تعرف في مقام الخيال بعدم الكثرة والكثرة في مقام العقل بأنها غير واحدة وأنت إذا تأملت ما ذهب إليه لا تجده تعريفا حقيقيا و لا تعريفاً ماهوياً و كيف تعرف الوحدة في عالم الخيال بما يكشف حقيقتها أو تعرف الكثرة في مقام العقل، و ما ذلك إشارة إلى المفهومين، وحكاية عن المدلولين، و ليس هذا من التعاريف المصطلحة عنده، وما ذهب إليه ليس إلا مراراً من الدور في نظره أو من تعريف الشيء بنفسه وهذا لا يصلح ان يكون تعريفاً لما اصطلح عليه الفلاسفة من التعريف الحقيقى أو الماهوى.

و من أضواء تلك المباحث تعرف أيضا أن كلما كان من القضايا التصديقية ورجعت إلى أمور بديهية أو أمور تصورية، و قد رجعت إلى أمور بديهية، فلا يقع لها تعريف بالمعنى المصطلح، لأنها من أوضح الواضحات.

و ثانيا أن الوجود و الوحدة و عنوان الفلسفه هى نفس العينية و الخارجية ونفس الوجود الذى به يطرد العدم، والوجود بما هو لاماهية له، ولا يعرف إلا بالشهود كما عرفت، وشهود إلا من الحق بمخلوقاته، و ما عدى ذاته المقدسة ليس له إلا تعريف الشيء بمفهومه الإعتبارى و كما لا يقام البرهان على نفس حقيقة الوجود، لا يقام البرهان على الوحدة.

و كما ينقسم الوجود باعتبار مراتبه إلى مطلق و مقيد فكذلك الوحدة، و كما أن عدم الوجود يأتى مطلقا و مقيداً، فكذلك عدم الوحدة يأتى ذهنا و خارجاً و عينا وانتزاعاً، وأن الوحدة قد تغاير الوجود، من حيث أن الوجود له كثرة و لو باعتبار مراتبه، و هذه الجهة غير معتبرة في عنوان الوحدة، وأن الوحدة أيضاً تغاير التشخص، كما يأتى بيانه في بحث الماهيات، وأن للوحدة إعتبارين، فبأحد الإعتبارين لا تنقسم إلى الكثير و لا تنحل إليه وباعتبار آخر تنقسم إلى الكثير نظير الوجود باعتبار قابليته وفعليته، وبما أنه وجود لا يدخل في حقيقة القابلية و الفعلية، و نظير ذلك الوجود الذهنى والخارجى.

وأن تقرر الوجود و عينيته واضح عند ذوى العقول و الذين يشهدون حقيقة الوجود، و ليس ذلك إلا لمن له إحاطة بالوجود لا مطلقا و ليس المشاهد للموجودات إلا الحق تعالى، حتى العقول و مادونها، و وحدة الحقيقة و هو الوجود لا ينا في تعدد المفهوم و

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٣

الماهيات باعتبار تعدد مراتب الوجود، و ليس صدق الوحدة على كثير صدقا حقيقيا وإنما تصدق عليه باعتبار وحدته، وأن الواحد الحق الذى لا يشوبه الترديد و لا الشك هو الأحق بإسم الواحد و الوحدة و هوالحق تعالى، لأن الوحدة عين ذاته بكل معنى الكلمة، وأن شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه، وإن لم يخلق وموجود عن وحدة، حتى أن العشرة في عشريّتها واحدة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل.

الفات نظر

إنك إذا أردت تعريف الكثرة بالوحدة، فهو تعريف عقلى، فتأخذ الوحدة أولية في التصور بذاتها، وإن عرّفت الوحدة بالكثرة فهو تعريف إشارة و تنبيه، ففي الأوّل تعريف لأمر خيالى، و الثاني تنبيه على معنى عقلى، فهو وإن لم يستلزم الدور ولا تعريف الشيء بنفسه، كما أفاده في الاسفار[1]، و لكن لا يجعل التعريف حقيقيا، وإذ لم يكن التعريف حقيقيا، فهو شرح اللفظ دون شرح الإسم والماهية فلا محذور حتى لو استلزم الدور أو التعريف للشيء بنفسه.

وأن عالم الخيال و العقل من إدراكات النفس، غايته أنه في المرتبة العليا يكون إدراكها عقلياً، و في المرتبة السفلى خيالياً، و الكل من مراتب إدراك النفس وليس إدراكها مخصوصاً بعالم العقل و الكليات كما قد يتوهم من كلمات بعضهم.

البحث الثاني: أقسام الوحدة و الواحد

ينقسم الواحد إلى[2] واحد حقيقي، و هو المتصف بعنوان الوحدة في نفسه و بلا واسطة في العروض، و كانت الوحدة عين حقيقته من دون أي حيثية كانت لا حيثية تقييدية و لا تعليلية، وإلى واحد غير حقيقى، و هو ما اتصف بعنوان الوحدة و لكن مع الواسطة في العروض، و بحال متعلق أو بواسطة في الثبوت، و الواحد الحقيقى ينقسم إلى ما هو موصوف بعنوان الوحدة كعنوان الواحد، وإلى نفس الوحدة العينية و صرف الحقيقة، كواجب الوجود تعالى، و هذا الواحد وهو الله أحق بالوحدة والواحد من كل أحد، لأن اتصاف الواحد إنما كان من جهة الوحدة، فإذاً الوحدة أحق بالتسمية من كل ما اشتق منها

١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٨٣ ٢. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٨٤

نظير قولك الأبيض والبياض، فإن الأبيض يتصف لناحية البياض، فالبياض اذاً، أحق بالبياضية من كل ما اتصف بالبياض، وأن الواحدة الحقيقية و الواحدة الظلية يعبر العرفاء عنها في هذا البحث ببحث منازل الولايات، ولامشاحة في الإصطلاح وذلك عند توجه النفوس إلى الحق تعالى.

والوحدة الظلية عين الربط بالوحدة الحقة، لا أن لها وجوداً مرتبطاً بالواجب فهى صرف الفناء والمعنى الحرفى بالقياس إلى ذات الحق التى هى ذات المعنى الإسمي.

وأن كل شيء ما لا يداخله غير ما كان من سنخ حقيقة ذلك الشيء كان واجداً لجميع كمالاته و شئونه وأن بعض الفلاسفة يرون أن الذات المقدسة هى بشرط لا، وأن اللابشرط هى سعة نوره و تجلياته في أفعاله ومخلوقاته، و هذا لايتنافى من[1] رأى مع الكثير من الفلاسفة أنه لا بشرط نظراً الى سعة وجوده و عدم محدوديته لا بحد خارجى و لا عقلي أو نظراً إلى فيضه الأقدس.

تقسيم آخر

أن الواحد والعنوان المشتق إما واحد بالخصوص و هوالواحد العددى و يعبر عنه بالشخصي، وإما واحد بالمعلوم، وإذا أطلق[2] الواحد بالمعلوم إما واحد مفهوماً، وإما واحد جنساً أو واحد نوعاً، أو عرضاً على اختلاف الأعراض من كم وكيف ونسبة ووضع إلى غير ذلك، فالواجد الجنسى كالحيوان والواحد النوعى كالإنسان والواحد العرضى كالبياض، و و حدة الجنس تسمى في الإصطلاح الفلسفى بالمجانسة و وحدة النوع بالمماثلة، و وحدة الكم تسمى تساويا، و وحدة الكيف تسمى تشابهاً و وحدة النسبة تناسباً و في الوضع توازياً، و هذه التسميات مختلفة بحسب المقولات لمناسبةٍفي التسمية بنظر الفلاسفة.

و الكثرة في جميع ذلك على خلاف الوحدة، ثم أن غير مفهوم الوحدة إما وضعى أو مفارق، والمفارق إما مفارق محض وإما متعلق بالجسم، وإما المنقسم، فأما بالذات وأما بالعرض، وإن الشيء الكثير إذا كان له وحدة من جهة، فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة أن يكون الشيء الواحد كثيراً من جهة وحدته، و جهة الوحدة إما مقوّمة أو عارضة، والمقوّمة و العارضة مثالها واضح في الأنواع والعوارض، وأما غير المقومة، فكما

١. في الأصل (من).
٢. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٤ - ٨٥

في[١] الملك والنفس، فإن جهة الإتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة لنستبين المحكوم عليها بالإتحاد بل للنفس والملك، وأن[٢] الواحد بالإتصال كالواحد من الخط و الماء، و هو قابل للقسمة إلى أجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك، فهو أحق بإسم الوحدة مما ينقسم بحسبه، كالمتصلات العنصرية أجساماً أو مقاديراً، وأن الأجناس[٣] بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصى تضعف نسبة الوحدة إليها.

أضواء على تلك المباحث

الوحدة تعتبر وحدة حقة وهي ذات الحق تعالى، و وحدة غير حقة و هى الوحدة بالمعنى الأعم التى هى الوحدة الظلية كما عرفت.

وتنقسم إلى[٤] الواحد بالخصوص والواحد بالعموم ويسمى الأوّل واحد بالعدد وهو الذي ينشأ منه تكرر العدد وأما الثاني فيكون نظير النوع الواحد والجنس الواحد.

وأما الواحد بالخصوص فهو على نحوين، الأوّل ما صح انقسامه و الثاني مالا يصح انقسامه، ثم أن الواحد له اعتبار آخر، أحدهما أن يكون له تعلق بالمادة كالنفس والثاني ما لا تعلق له بالمادة كالعقل حيث لا تعلق له بالمادة، وكل واحد يقبل الإنقسام فهو على أنحاء، الأوّل أن يقبله بالذات نظير المقدار الواحد والثاني أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعى الواحد إذا كان من جهة مقداره.

وأما الواحد بالعموم، و ليس المقصود به هنا إلا سعة المفهوم دون سعة الوجود فإنه يقع نوعياً كالإنسان و جنسياً كالحيوان و عرضياً كلما شي.

وأن العقل حيث أنه من العوالم المجردة فهو أقرب إلى حقيقة الوحدة دون غيره من عالم المادة، و على عكس ذلك الخيال فإنه لما كان من عالم الحس فالكثرة في عالمه أوضح، و اعلم أن غرض صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة المحققين،أن الكثرة في الخيال و الوحدة في العقل و ليس غرضهم إلا أن الكل من مدركات العقل والنفس، غايته أن الإدراك للنفس في مقام تنزله كثرة وفي مقام ارتفاعه عقل، وأن الوحدة هى العلّة في الكثرة

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٤
٢. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٦
٣. نفس المصدر.
٤. نفس المصدر ص٨٧

وأن للكثرة معنى انتزاعى وجداني وكذلك عنوان الوحدة فهما من مدركات العقل، إلا أن أحدهما في مقام تنزل النفس واللآخر و هو الوحدة في مقام ارتفاع النفس لا أن إدراك النفس في مقام العقل ولا إدراك لها في مقام الحس.

اطلاق الوحدة وسعتها

إن للوحدة سعة وإطلاقاً، ويراد بسعة الوحدة هى سعة الوجود على اختلاف مراتب الوجود، من وجود الحق ووجود الممكنات، وأن لحوق الماهيات بالوجود مما يوجب الإبهام، وأن سعة الوجود مما توجب النورية والوضوح، ولكن عند التأمل في كلمات بعض الفلاسفة[١] يظهر أن المفهوم والماهية، وإن كانت مبهمة ولا سعة فيها إلا أنه لما كانت الماهية تنطبق وتتحد مع الوجود، فقد أشرق عليها نور الوجود، فلها بهذا الاعتبار سعة ونورانية وتحقق، وإن كان باعتبار نفسها إبهام وظلمة وشرور، وهذا المعنى في غاية البعد، إذ في الحقيقة ليست الماهية متصفة بالسعة والقوة وإنما تتصف بذلك تبعاً و عرضاً للوجود لا لنفسها، فهي لم تخرج عن عالمها من الإبهام والتعدد ولامن لوازمها من الشرور والأعدام، و هذا الإتصاف من القوة والتحقق والنورانية هو للوجود لا غير، فهى تتصف تبعاً بصفات الوجود، و اضمحلت ذاتها بذات الوجود وعين الثبوت، ولما اضمحلت في ذات الوحدة، كانت نورانيتها تبعية وسعتها ظلية.

إشراق و تجلى

ليس الله سبحانه و تعالى وحدة عددية، و هى التى في قبال ثانى وثالث، وإنما له وحدانية العدد، كما ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام يا من له وحدانية العدد[٢] ثم إن إيجاد

---

١. الفيلسوف الآشتياني.

٢. في الخصال والتوحيد والمعاني عن شريح بن هانى، قال: أن إعرابيا قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أتقول أن الله واحد قال: فحمل الناس عليه؛ فقالوا يا إعرابى أما ترى ما في أمير المؤمنين من تقسم القلب؛ فقال أمير المؤمنين عليه السلام دعوه فإن الذى يريده الإعرابي هو الذي نريده من القوم؛ ثم قال عليه السلام يا إعرابى إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام؛ فوجهان منها لا يجوزان على الله تعالى؛ ووجهان يثبتان فيه فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل واحد، يقصد به باب الأعداد: فهذا لا يجوز لأن ما لا ثانى له لا يدخل في باب الاعداد؛ أما ترى أنه كفر من قال أنه ثالث ثلاثة؛ و قول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز؛ لأنه تشبيه ←

شيئين وجعل الذاتين ذاتاً واحدة محال، وإلا للزم اتحاد الهويتين، وجعل الوجودين وجوداً واحداً فيصير الإثنان واحداً وهو محال، و ما تراه بين العلم والفلسفة من الفناء في ذات الحق سبحانه وتعالى والإتصال بمبدء المبادىء و نور الأنوار ليس معناه وحدة الإثنين أو إثنينية الواحد، والأولى بقدسه هو الفناء في كبريائه و عظيم جبروته، وأن النفوس الطاهرة و الذوات الزكية ترفع إنية الشخص ويرى نفسه غافلا عنها، و لا يرى نفسه إلا محاطاً بجميع الوجوه من نظر وفكر وفيض وبسط بقدسه تعالى، و ذلك لا يحصل إلا بعد تخلية ذاته عن الرذائل النفسية والأمراض القلبية والتحلية بالفضائل، حتى يصير نور الله وفضله، فتفنى ذاته وصفاته في صفاته وفعله في فعله، يتخلق بأخلاق الله سبحانه وتعالى.

البحث الثالث: في سعة الوحدة و الماهية

إن للمفهوم إبهاماً من حيث هو، وسعة من حيث عمومه، ولكن حيث أن المفاهيم عند التأمل هى تلك الحدود القائمة بنور الوجود وحيثياته، فالمفاهيم والماهيات، آية السعة والإحاطة من حيث الوجود لا من حيث نفسها، وعند ذلك فيكون المفهوم المشير إلى الماهية للدلالة على سعة الوجود، وفي الحقيقة إن السعة والإطلاق للوجود، وإنما تتصف الماهية في السعة تبعا لسعة الوجود وإطلاقه، وسعة الوجود بهذه اللحاظ لا بلحاظ نفس المفهوم و ذاته.

وإن الأعم أعرف، لأنه متقدم في الوجود الذهني والخارجي على ذات الأخص، و لكن بشرط أن يكون الأعم جزء من الأخص كالجسم بالقياس إلى الحيوان، وإن المتيقن وهو الأخص مسبوق باللامتقين وهو الأعم، فهو متقدم بالطبع على الأخص.

وإن المفاهيم العامة عند تحقق الكثرة، هى نزول من ذلك الإطلاق إلى التعدد، وأن الكثرة موطن تكثر الواحد و قد ذكر الفلاسفة على عكس ذلك، أن العقل موطن توحيد الكثير.

وأن حقيقة الوحدة التى لا تعتريها جهة تقييد ولا تعليل وبها تقوم كل وحدة، هى الوحدة الحقة، والوجود الذى لا يمازجه حد و لا ماهية، و هو ذاته المقدسة.

← و جل ربنا و تعالى عن ذلك؛ وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه؛ فقول القائل أنه عزوجل أحديّ المعنى يعنى به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا ...

وقد تطلق الوحدة الحقة على غير ذاته تعالى في مصطلح الفلاسفة وإطلاق الوحدة على غيره تعالى على نحو الظل و الفناء في ذاته المقدسة، وقد مثل الفلاسفة للوحدة الحقة الظلية التامة بوجود العقول بناء على أنها ليست لها ماهية، وأنها ضلال صرفة لوجود الحق سبحانه، و المراد من الواحد بالعموم في إطلاقات عباراتهم، ما كان موضوع الوحدة و معروضها فيه أمراً عاماً واحداً وهذا لا يصدق على مبدء الأعداد.

البحث الرابع: العام أعرف من الخاص

إن الأعم أعرف من الأخص، إذا كان العام جزء من الخاص، لأنه متقدم على الخاص بالوجود الخارجي و الذهني كما عرفت، وأن المصداق الحقيقي، لكل مفهوم مالا يحتاج في اتصافه به إلى حيثية تقييدية و لا تعليلية، ولا أي حيثية كانت، حتى لو عبر عنها بالحيثية الإطلاقية، وإلا لما كان الشيء هو هو ولابد من نفى أي اعتبار في حقيقة الشيء.

وأعلى مراتب الوجود الظلى للحق تعالى، هى العقول عند الإشراقيين، والرسول الأعظم صلى الله عليه وآله و الأنبياء المرسلين عليهم السلام عند أهل الشرائع والتوحيد الحقيقي.

وأما الوحدة بالعموم، فيراد بها ما كان ينحل إلى ذات وصفة في مقام التحليل العقلي مع الإحاطة وجوداً، وأن إحاطة الوحدة الحقة بالكثرات ليست من سنخ إحاطة سائر أقسام الواحد بالعموم، وأن المراد بالعموم في كلمات الفلاسفة ما كان موضوع الوحدة فيه المعنى العام.

وأما وحدة الأعداد من حيث نفسها ليست كذلك، وأن المعدود من أقسام الواحد بالخصوص هو مفهوم الواحد دون مفهوم الوحدة، وأن مرجع جميع أنحاء الوحدة هو الإتحاد في الوجود، والإتحاد يشمل حتى صورة الحمل الأولي الذاتي، فضلا عن الشائع الصناعى، لأن الماهيات والمفاهيم متعددة متكثرة من حيث المفهوم و متحدة بالوجود الذهنى.

البحث الخامس: أضواء على عنوان الواحد

إن تفصيل[1] العدد هو مراتب الواحد، و ذلك مثال لإظهار الموجودات من وجود

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٧

الحق ونعوته الجمالية والكمالية، وإذا عبرنا عن الواحد بنصف الإثنين وثلث الثلاثة، وهكذا هو مثال النسب والإضافات اللازمة للحق تعالى، بالقياس إلى الموجودات والممكنات، وأن ظهور العدد في المعدودات بعضها في الحس وبعضها في العقل.

وأن من غرائب هذا البحث، أن العدد مع تباينه مع الوحدة، وإن كانت مرتبة من الأعداد، حقيقة بنفسها، وتوصف بخواص لا تتحقق في غيرها، وإنك لا تزال[١] تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في المرتبة الأخرى، وإنه يصح لك أن تقول: أن الواحد ليس من الأعداد مع أنه نفس العدد وعينه، حيث أنه بتكرره تتحقق الأعداد ويلزم العدد في كل مرتبة لوازم خاصة، ويصح لك أن تقول، إن كل مرتبة من مراتب العدد، أنها مجموع الآحاد،ولك أن تقول أيضا بأنها ليست مجموع الآحاد، لأن كل مرتبة تكون حقيقة مستقلة، لا ترتبط بالمرتبة الأخرى، ولا توجدخواصها بالمرتبة الأخرى، فيتعين أن يكون لها وراء ذلك أمر آخر، وفي الحقيقة أنه ما تزال تثبت عين ما تنفى و تنفى عين ما تثبت.

وهذا في نظر العرفاء الواجب بالنظر إلى الممكنات، فهي وإن كانت موجودات، إلا أنها قاصرة الذات عن كماله وقدسه وإنما هي لمعات نوره.

إكمال و دفع شبهة

عنون الفلاسفة هذا البحث ببعض أحكام الوحدة، وهي أنه ربما يختلج في الذهن، أن الوحدة هى عدد، و من الواضحات فساده، فإن العدد كم يقبل الإنقسام والوحدة لا تقبل الإنقسام، وإن سمعت أنها من العدد، فهو كلام شعرى ونزاع لفظي وإن رجع البحث إلى أن الوحدة تدخل تحت العدد، فبديهي أن لا يمكن تقومه بالوحدة، ألا ترى أن[٢] العشرة مثلا تتقوم بالوحدات، وإلا لزم الترجيح من غير مرجع، فإن تقومها بخمسة و خمسة، ليس بأولى من تقومها بسبعة و ثلاث، وثمانية وإثنين وهكذا في كل عدد يفرض فالوحدة المتكثرة في كل عدد هى مقومة العدد إلى اللانهاية، فكلما زدت عدداً، أو فرضت فوقه مرتبة أخرى كان لكل مرتبة من نور الحق سبحانه، وتلزم تلكالمرتبة لوازم و آثار و ما أشبه المقام من الوحدة العددية بمقام الواجب سبحانه وتعالى و سائر الأعداد بسائر الممكنات، فيلزم الأعداد لوازم، من جذر وتكعب ونطق وصمم و توافق و تباين، إلى غير ذلك، من اللوازم في

١. نفس المصدر ص٨٨. ٢. الحكمة المتعالية ج٢ ص٩١.

الأعداد على ما قربه علماء الحساب.

فكذلك هنا تلزم مراتب الوحدات الإمكانية لوازم وماهيات لا تختلف ولا تتبدل، لأن الذاتي لا يتغير، حيث أن مراتب الوجود و حدوده ليست تحت الجعل وإنما هي تابعة للوجود، كما أن الأعداد بعين اتفاقها إختلافها، كالوجود بعين اتفاقه إختلافه، وأن الواحد والكثير شأنهما التشكيك دون التقابل، و التقابل شأنه المغايرة التامة، وهذا لا يحصل في الواحد و الكثير.

البحث السادس: أضواء على بحوث الوحدة

إن الوحدة تطلق بوجه الإشتراك على وجهين، أما الوجه الأوّل[١]، فالوحدة بالمعنى الإنتزاعي المصدري، و هو أمر عقلي لا تحقق له في الخارج.

الوجه الثاني[٢] ما كان واحداً بالذات، و من الواضح أن الوحدة الإنتزاعية هي ظل للوحدة الحقيقية، كما صرح به[٣] صدر المتألهين في أسفاره، وأن وحدة الحق تعالى وجميع الموجودات وحدتها وحدة حقيقية، و الموجودات لها وحدة ظلية لذات الحق تعالى.

ومن أضواء ما تقدم تعرف أن الوحدة الحقيقية الأصلية هي وحدة الحق، حيث أنه وجود لا تركيب فيه لا خارجاً و لا عقلا، و ما عداه ذات تتصف بالوحدة والتركيب عقلا وأن ما عدى الحق واحد بالعموم و واحد بالخصوص.

وأما الوحدة الخاصة فيعبر عنها عندهم بالوحدة العددية، و وحدة العموم على نحوين، وهي إما بحسب الوجود و المصداق، و ذلك نظير الوجود، لا بشرط و هو المنبسط على الموجودات.

الثاني ما كان له مفهوم الوحدة، نظير الوحدة الجنسية والنوعية والعرضية، أما الواحد العددى فهو غير منقسم، وأما الوحدة بالخصوص فليست هي بمنقسمه، و هي على قسمين: إما وضعي وإما مفارق، و هو ما لم يزد على مفهوم عدد الإنقسام شيئاً، بأن يكون و صفاً، نظير النفوس و العقول، وأما الوحدة المنقسمة أعني الواحد بالخصوص، و هو على

١. نفس المصدر ص٨٨
٢. نفس المصدر ص٨٩
٣. المصدر السابق.

نحوين ما ينقسم بالذات و ما ينقسم بالعرض.

و من الواضح أن الأجسام الطبيعية تنقسم بالعرض، و هو تابع للمقدار، وأن المقدار ينقسم إلى أجزاء غير متناهية.

وأما أقسام الواحد غير الحقيقي، و هو واحد بالنوع، أو بالجنس أو بالمقولات الأخر من الكم والكيف وغير هما، و هذه الوحدة إنما تكون بالواسطة، لا الواحد باعتبار نفسه و عند الحقيقة. إن هذه الأقسام إعتبرها الفلاسفة في الوحدة لمناسبات عندهم.

لا تقابل بين الواحد و الكثير

ذهب بعض القدماء من الفلاسفة، أن التقابل بين الواحد و الكثير من التضايف وذهب بعضهم إلى التضاد.

و التحيق أن لا تقابل مطلقا، بين الواحد و الكثير، و لا يمكن انطباق التقابل بينهما، لا بالذات، ولا بالعرض، لأن حقيقة التقابل بين الشيئين، هو ما كان بينهما غيّرية ذاتية بالحمل الشايع الصناعي و لابد أن يكون التدافع بينهما ذاتاً.

ومن الواضح أنه على هذا البيان، لا يقعا من التقابل مطلقاً، لأن الواحد والكثير ينقسم إليهما الموجود، من حيث هو موجود، والوحدة تساوق الوجود وعينه، وأن مرجع الخلاف بينهما يؤل إلى جهة الإتحاد وهذه عين التشكيك في الوجود، وينقسم باعتبار مراتب تشكيكه الى الواحد والكثير، لأن تقابل النقيضين و العدم والملكة هو أن أحد المتقابلين عدم للآخر و الواحد و الكثير من الوجودين، و لا يعتبر فيهما العدم، حتى يكونا من باب العدم والملكة، أو السلب و الإيجاب، و ليسا أيضاً من المتضايفين، لأن المتضايفين متكافئان بالقوة و الفعلية، والواحد والكثير ليسا كذلك، وليسا أيضاً من المتضادين لأنهما ما كان بينهما غاية الخلاف، و الواحد و الكثير، ليسا من هذا القبيل.

إشراق فلسفي

إن تفصيل العدد لمراتب الواحد مثال لتجلي الواجب في الموجودات لوجود الحق و نعوته، وأن الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة و ربع الأربعة و هو المثال للنسب والإضافات اللازمة للواجب تعالى بالقياس إلى الممكنات و الإضافة إليها وأن ظهور العدد

بالمعدودات مهما بلغت و تعددت هي المثال لظهور تجلى الموجودات الإمكانية بالماهيات والطبائع.

وأن من طلب الحكمة وتمامية التجلي، أن العدد وإن تباين بعضه مع بعض وكان مبايناً للوحدة، وأن كل مرتبة منه و مرحلة حقيقة بنفسها غير داخلة تحت حقيقة أخرى، و كل مرتبة و مرحلة موصوفة لا توصف بغيرها، وإذا فحصت في حال الواحد ومراتبه المختلفة، لاترى فيها غير معنى الوحدة.

و من غرائب هذا البحث، أنك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرى، و لما كان الواحد ليس بعدد باتفاق علماء الحساب وأنّ العدد ليس بواحد، حيث أنه يقابله وينافيه. مع ذلك فإنه عين الواحد الذى من حالاته أن يتكرر، والواحد هو عين العدد الذى حصل بتكرره وتعدده، فجاز لك أن تذهب لكل مرتبة أنها مجموع الآحاد، و لك أن تذهب أنها ليست مجموع الآحاد، لأنها متصفة بخواص و لوازم لا تحصل في غيرها.

ومجموع الآحاد جنس لكل مرتبة، وإن كانت مرتبة إذا لا حظتها تجدها نوعاً برأسها، و عليه فلا بدلها من شيء آخر غير جميع الآحاد، وليس فيها شيء غير جميع الآحاد، فلا تزال تنفى[1] عين ما تثبت، و تثبت عين ما تنفى. قال العرفاء في هذا المقام: «إن الحق المنزه عن نقائص كل حادث، بل حتى عن تكامل الأكوان وكمالاتها، هو الخلق المشبه به تعالى، وإن كان قد تميز الخلق بإمكانه ونقصه عن الحق و الحق بوجوبه وشرفه إلا أن لا تجلي للممكنات إلا بظهوره».

واعلم أن مثال الواحد المحض هو مثال ذات الأحدية سبحانه وتعالى، وهو المبدء لكل موجود وكائن، وأن الواحد بما هو واحد ليس عدداً يعد كما عرفت.

وأن من الواضح أن كل كم قابل للقسمة، و ليس الواحد بما هو واحد قابل للقسمة، وإنما الواحد مبدء يقوّم العدد و تنشأ منه الأعداد، وأن الواحد إذا ضم إلى نظيره تكون له مراتب غير متناهية، و بعين تلك المراتب المختلفة هو اتحادها، بما اختلفت فيه، نظير الوجود، فإنه بعين اختلافه في المراتب إتحاده في الوجود وخلاصة ما تقدم أن الوحدة هى عين الوجود و لا تختلف عنه إلا من بعض الجهات وأن كل تقسيم تعرضنا له في مباحث

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٨

الوجود من النفسي والغيرى و الرابط و الوجود الخارجى و الذهنى وسعة الوجود وإبهام الماهية و عدم تعلق الجعل بالماهية جار كل ذلك في الوحدة، ومن أضواء ما تقدم من المباحث تعرف أن لا وجه لعد الوحدة من شئون الماهية، وإنها من توابع مباحث الماهيات، فإن ذلك بعيد عن مقتضى الصناعة ولعل كثيراً من أرباب الفلسفة جعلوا الوحدة من توابع بحث الماهية جرياً لمسلك بعض القدماء من تبعية مباحث الوحدة لمباحث الماهية.

الحمل

الحمل والهوهوية[1] في الاستعمال يطابق أحدهما مفهوم للآخر، ففي كل مقام صح الحمل صح أن يقال هوهو، وإن كان في الغالب في الإستعمالات، وهو القريب إلى الأذهان أن الحمل أعم من الهوهوية، وإن كان يظهر من بعضهم أن الحمل والهوهوية متساوقان عرفاً، و لكن الأعمية في الحمل أقرب من الهوهوية بالذهن في الإستعمالات العرفية.

وينقسم الحمل إلى أولي ذاتي، و حمل شائع صناعي، وإلى حمل اشتقاقي، فالحمل الأولي، وهو الحمل الأولى الذاتي، هو اتحاد الشيئين ذاتاً و ماهية و مفهوماً، ولابد في كل حمل أن يكون بين الشيئين إتحاد من جهة، وإلّا لكان من حمل المباين على المباين واختلاف من جهة، وإلا لكان من حمل الشيء على نفسه، و يصير الشيء من قبيل تحصيل الحاصل كقولك، الإنسان بشر، و الإنسان إنسان، فوجب أن يكون بين الشيئين إتحاد واختلاف بالإجمال والتفصيل في الحمل الأولى الذاتي واتحاد في الوجود في الحمل الشايع الصناعي كاختلاف الحد و المحدود، نظير قولك الإنسان حيوان ناطق.

---

١. أنظر الحكمة المتعالية ج٢ ص٩٢ فصل ٢ في الهوهوية وما يقابلها أما الشيخ الرئيس في التعليقات ص١٧٤ يقول:
«الهوهوية» معناه الوحدة والوجود. وإذا قلنا: زيد هو كاتب فلأن معناه زيد موجود كاتب فلان، وهو مساوق لزيد ولكاتب فلان، وهما واحد، والغيرية تساوق الكثرة واللاوجود، وإذا قلنا «غير» فمعناه أن وجوده غير وجوده. «هو» نسمي رابطة ومعناه بالحقيقة الوجود، وإنما سمي رابطة لأنه يربط بين المعنيين كما تقول: زيد هو كاتب، وإذا قيل: «زيد كاتب»: فـ«هو» مضمر فيه.
إذا كان الموضوع إسما مشتركا تغيرت الرابطة بحسب تغير الموضوع فلا يكون واحدا كما تقول: العين هو كذا، فهو في هذا المكان لا يدل على واحد لأن الموضوع إسم مشترك.

ويراد باختلاف المفهوم المعبر عنه بالإعتبارى، ليس مجرد فرض و اعتبار بلا واقعية، و انه ليس من باب الفرض بلاحقيقة ولاواقع، فالمراد هو الإعتبار على طبق الواقع، نظير اختلاف الحد والمحدود، فإن الحد والمحدود وإن اختلفا ذاتاً إلّا أن الحد هومقام التفصيل و الفتق و مقام المحدود مقام الجمع والرتق، فالحد عين التفصيل والبيان لما جمعه المحدود، والمحدود إجمال ذلك التفصيل، فهو جمع المحدود واتصاله، فالذات في الموضوع والمحمول تختلف بالإجمال والتفصيل وذلك في الحمل الأولي الذاتي.

وتوضيح المقام أن جهة الإتحاد هو الهوهوية، وقد تكون في الطرفين، وقد تكون في أحدهما، وقد تكون جهة الإتحاد خارجة عن الموضوع والمحمول وهي بالعرض، مثال ذلك تارة تقول الإنسان ناطق، وأخرى تقول الإنسان ضاحك أو كاتب، وثالثة تقول الكاتب ضاحك، ففى المثال الأوّل، الوجود منسوب لكل منهما بالذات، وفي المثال الثاني لأحدهما بالذات، وللآخر بالعرض، وفي المثال الثالث لكل منهما بالعرض.

ومن هنا يتضح لك، أن الحمل ذاتي، وحملا أولياً كالإنسان حيوان ناطق وثانياً هو الحمل المتعارف و الشايع في الصناعة، وأمّا الحمل الإشتقاقي، فهو حمل المبادىء على موضوعاتها، كزيد ذو بياض و هذا يقابل الحمل المتواطى، أما حمل المشتق بعنوانه، فهو حمل متواط لاحمل اشتقاق عند أرباب المعقول لاتحادهما وجوداً، ولا يحتاج في مقام الحمل إلى توسيط، كما في حمل الإشتقاق وإن ظهر من بعض كلماتهم أن الحمل الإشتقاقى يشمل قولنا، الإنسان ناطق أو عادل.

ولكن من الواضح أن هذاالحمل من أقسام الحمل غير الإشتقاقى وأن الحمل الإشتقاقى لا يشمله، فهو من باب المتواطى، لا من باب الحمل الإشتقاقى، ويعبر علماء الأدب بحمل المبدء على موضوعه كزيد عدل، ويرونه من الحمل من غيرحاجة إلى توسيط ذو، و يعدون ذلك من المبالغات، ولكن حيث أن أرباب الفلسفه عندهم، أن المبدء هو بشرط لا فلا يصح الحمل عندهم إلا بتوسيط ذو، فزيد ذو عدل، و البرهان يقتضى ما ذكره الفلاسفة،إذ لا يصح حمل محمول مقيد، بشرط لا على موضوعه، وهو حمل غير متواط، وإن كان في كلمات المعلم الثاني، في صفات الواجب، قال: «إن الله كله علم وقدرة وإرادة»، وهذا مما يقتضي صحة حمل المبادى على الذات إذا كان المبدء عين الذات، كما في الواجب و صفاته، لأنه تعالى ليس من باب أن الله ذو قدرة وعلم وصفة وموصوف، بل ذاته

عين العلم والقدرة، وإن صح حمل مفهوم العالم عليه، باعتبار إتحاد العلم مع ذاته وانتزاع عنوان العالمية في مفاد هذاالحمل.

وإجمالا، أن المتداول في كلماتهم، وإن كان يعطي عدم صحة حمل المبادىء على الموضوعات، ولكن ذلك ليس في كل حمل، بل يصح في بعض الموارد، كما في الواجب و صفاته، و كما يراه علماء الأدب من حمل المبدء على الذات مبالغة لا مانع منه عند التأمل و دقة النظر، وليس ذلك من الحمل الباطل، بل حمل صحيح ولكن يراد به الإتحاد، وعنوان لابشرط دون لحاظ بشرط لا، وبذلك الإعتبار و هو اللا بشرط، يصح الحمل فيما اتحدت الذات مع المبدء، نظير الواجب تعالى، أو على وجه المبالغة، فكان المحمول عين الموضوع ومتحد معه.

وعلى هذا فمن صحح حمل المبادى على الموضوعات بأن قال: إن الله علم وقدرة، فلابد أن يريد المبدء، لا بشرط ومن حيث هو، وحينئذ فيصح الحمل.

إنقسام آخر للحمل

ينقسم الحمل إلى بتى وغيربتى باصطلاح الفلاسفة، فالبتى ماكان الحمل فيه على موضوع محقق إما فعلا أو تقديراً، على وجه القضية الحقيقية وأما غير البتى فهو ما كان المحمول فيه على موضوع لا أفراد له، وكانت الأفراد ممتنعة التحقق نظير قولك شريك البارى غير موجود، فإن الموضوع و هوشريك البارى ليس له فرد يمكن تحققه، وأن نظر الفلاسفة هو الإتجاه إلى القضية الحقيقية التى لها أفراد أعم من أن تكون موجودة أو مقدرة، وإذا ما كان الموضوع ليس له أفراد، كشريك البارى، فنظر هم الى عنوان القضية الحقيقية التي قد تكون لها أفراد خارجية ومقدرة وإن لم تكن لها أفراد خارجية في قبال القضايا التى لا أفراد لموضوعاتها، كمن قبيل قولك شريك البارى ممتنع، و النقيضان لا يجتمعان، وليس نظر الفلاسفة هنا بل في كل بحوثهم النظر إلى القضية الخارجية، كقولك (أكرم كل من جاءك) و (كل من كان في دارك إحترمه)، فإنه لا يتعلق للفيلسوف غرض بهذه القضية، و لا يترتب عليها أثر فلسفى.

ولذا ترى أن مؤلفات الفلاسفة لم تتعرض إلى القضايا الخارجية و لا إلى القضية الشخصية، كقولك زيد عالم أو قائم، و كما أنهم لا يبحثون عن القضية الطبيعية بما هى

طبيعية و كلية لا يتعلق لهم بها غرض، كما لا يتعلق لهم بالكلي بما هو كلى، وإنما هذه المباحث من شأن علماء الميزان و المناطقة.

إنقسام ثالث

ينقسم الحمل باعتبار آخر إلى بسيط ومركب، فالبسيط ما كان مفاد «هل» البسطية، وليس المقصود من «هل» البسيطة في مقام الحمل، إلا كون المحمول عين الموضوع وجوداً و خارجاً، كقولك الإنسان موجود، فإن الإنسان عين وجوده وأما الحمل المركب فماكان مفاده «هل» المركبة وكان المحمول عارضاً على موضوعه، كقولك الإنسان كاتب أو ضاحك وأن الحمل في «هل» البسطية، يفيد ثبوت الشيء لنفسه، ولا يفيد ثبوت شيء لشيء، اذ لا تعدد في المورد ولا إثنينية ليكون من ثبوت شيء لشيء آخر، ثم إن القضية إذا كانت على نحو هل البسيطة، وأن الهلية البسيطة إنما تدل على ثبوت شيء لاعلى ثبوت شيء لشيء حتى يقتضى وجوداً للماهية قبل وجودها.

ومن أضواء هذا البيان يتضح لك أنك إذا قلت أن الماهية محققة وموجودة، فإن ذلك لايستلزم أن الماهية ثابتة خارجاً و محققةمن ناحية حمل الوجود عليها، وإنما في الحقيقة والواقع هو تحقق الماهية بعين تحقق الوجود.

و من هنا يتضح لك ايضاً انه لاحاجة الى ما أجاب به بعض الفلاسفة بتبديل عنوان الفرعية، و ثبوت شيء لشيء بالإستلزام وأنه في الحقيقة أن ثبوت شيءلشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بعين هذا الثبوت لابثبوت آخر، وأن ثبوت الوجود لعنوان الماهية يستدعى ثبوت الماهية بنفس هذا الثبوت من غير حاجة إلى ثبوت آخر ومن أضواء ما بيناه تعرف، أن هذا الجواب من بعضهم ليس دفعاً للإشكال ولا جوابا عنه، وإنما هو في الحقيقة تسليم للإشكال واعتراف به.

وأن الحمل الأولي، هو اتحاد في الماهية والمفهوم وإن اختلفا إجمالا وتفصيلا كالحد والمحدود، وأما الشائع الصناعى، فالميزان فيه هو الإتحاد في الوجود والمتداول بين أرباب الفلسفة هو اعتبار الحمل الشائع الصناعى، لأن البحث عندهم عن الوجود و حيثيات الوجود وأطواره.

و من هذه الناحية لايهتمون إلى الحمل الأولي، حيث لا يتعلق لهم غرض باتحاد

المفاهيم واختلافها، وإنما يتعلق غرضهم بالوجود وأطواره وشئونه، فيذكرون الحمل الأولي على وجه الإستطراد، ورعايةلتقسيم الحمل وبيان اختلاف المعرّف والمعرّف وإن كان الحمل الأولي الذاتى مهماً في نظر المناطقة وعلماء الميزان و كان من المتواطىء أيضا عند الفلاسفة ولكن المهم لهم هو الشايع الصناعى، و من هنا قسموا الكلى إلى خمسة أقسام وتعرضوا لمباحث المعرّف واتحاده مع المعرّف أو عدم الإتحاد، كالعرض العام والخاص، وأن الحمل الشائع الصناعى، مما يقرب أصالة الوجود والوحدة دون أصالة الماهية، لأن الحمل الشائع الصناعى ميزان الثبوت والعينية.

واعلم أن حمل المواطاة عندهم، ما كان مفاده التوافق، ويقع الحمل المتواطىء في الوجودوالمشتقات والحمل الأولي، وأما حمل «ذوهو» فكما عرفت منا، فهو حمل المبادىء على الموضوعات.

وأن النسبة بين المواطاة والإشتقاق هو التباين وأما النسبة بين المواطاة والحمل الأولي الذاتي فهو العموم المطلق وبين الموطاة والشايع الصناعى كذلك، وأما بين الحمل الأولى والإشتقاقى فهو التباين وبين الإشتقاقى والشايع الصناعى فهو التباين أيضاً، وأن إطلاق المشتق على نفس المبدء، أو على نفس المبدء والذات، كما حرره بعض الفلاسفة في مقام الإنطباق وأنه يشمل الموردين، فهو على نحو المسامحة، لأن المشتق على رأى هو اللابشرط، وعلى الرأى الآخر المبدء بشرط النسبة، وعلى ما حررناه هو الذات بمرآتيّة الصفة، والمبدء اللابشرط، وقد دفعوا إشكال عنوان الواحد بأخذ الذات في المشتق فأجاب عنه الفيلسوف السبزوارى بأن المشتق لا مانع من أن يراد به المبدء، أو المبدء مع الذات حتى يصح إطلاقه على عنوان الواحد، فإنه كلام عار عن الصناعة، إذ المشتق ليس له إلا معنى واحد.

إلفات نظر

أن الهوهوية هىالحمل، وهي إسم مركب، من (هوهو)، وكان علامة على الإتحاد، فعرف باللام، وقديراد بالحمل أوسع دائرة من الهوهوية وهو الإتحاد من جميع الجهات، أو من بعضها بناء على ما بيناه من أن مفاد الحمل في مصطلح عرف الفلاسفة أوسع دائرة من الهوهوية.

وإذا أطلق الفلاسفة حمل الذات، فمقصودهم ليس صحة حمل بعض اجزاء الماهية على بعض أجزائها الأخر، نظير الجنس والفصل، فإنك إذا قلت الإنسان فتحمل الحيوان والناطق عليه، وهذا هو المراد من الحمل الذاتي، وليس المراد في اصطلاحهم حمل أجزاء الحد بعضها على بعض، كقولك الحيوان ناطق، فإن النطق فصل، والحيوانية جنس ولا يحمل الفصل على الجنس أو بالعكس، وإنما حملهما على ماهية الإنسان.

والحمل ليس المراد منه حمل مصداق المحمول على مصداق الموضوع وإلا كانت غير ضرورية، و لا تنطبق على سائر القضايا، و هذا الحمل ليس من باب الحمل الشايع الصناعى، و لا الحمل الأولي الذاتى كما هو واضح وليس الحمل من باب حمل المفهوم على المفهوم، فإنه يختص بالحمل الأولي الذاتي، و لا يشمل الحمل الشايع الصناعى وهو المتعارف في الفنون ولا حمل مصداق المحمول على مفهوم الموضوع لبطلان كل هذه الصور فالمراد من الحمل في عقد الواضع و عقد الحمل حمل مفهوم المحمول على مصداق الموضوع أو حمل مفهوم المحمول على مفهوم الموضوع كقولك إن مفهوم الإنسان هو مفهوم الحيوان الناطق وهذا يساوق الحمل الأولي الذاتى وإن بينا أن المهم للفيلسوف هو الحمل الشايع الصناعى وقد ينطبق الحمل الشايع الصناعى على الحمل الأولي الذاتى باعتبار الوجود الذهنى في عالم التصور فمثلا إن الوجود الحاصل من حيوان ناطق في الذهن محمول على وجود صورة الإنسان في عالم التصور والوجود الذهنى وبهذا المعنى يكون الحمل الأولي الذاتى من الشايع الصناعي.

ملاحظات على تلك المباحث

قد عرفت على أضواء ماتقدم، إنقسام الحمل، إلى الحمل الأولي والشايع الصناعى، و حمل «هوهو» و حمل «ذى‌هو» و النسبة بينهما.

وقد عرفت أيضا، أن الحمل باعتبار آخر، ينقسم إلى حمل بتى وغيربتى، والملحوظ في هذا التعبير في مصطلحاتهم، هو أن الوضع الذي يترتب عليه عقد الحمل، تارة يكون ممالاوجود لأفراده، و تكون ممتنعة كقولك المعدوم لاوجود له، وأخرى وهو المتداول في الحمل أن يكون عقد الوضع مما له أفراد محققة أو مقدرة، وهذا هوالذى تبتنى عليه القضايا الطبيعية، إلا أن البحث عن القضية الطبيعية والخارجية بما هي خارجية و طبيعية لا يتعلق

بهما غرض الفيلسوف في الفلسفة الأولي، بل في سائر أقسام الفلسفة.

و لذا كانت الأشكال الأربعة التى تبتنى عليها فلسفة المشائين، مبتنية على القضايا الحقيقية، لأنها هي التي تدور عليها الأشكال الأربعة، وإلا فالقضايا الشرطية لاتفيد إلا حكماً بالتلازم، ولاتفيد حكماً قانونيا،بحيث إذا ضمت المقدمات الشرطية إلى الشرطية الأخرى، تكون مما لاتقع نتائجها صحيحة وواقعية، بل إنما النتيجة تقع فرضية، كما ان المقدمات فرضية، ولاتفيد الفيلسوف هذه الاشكال الفرضية والنتائج المقدرة، من غير قانون كلى، وقاعدة عامة.

واعلم أن الفلاسفة، وإن تعرضوا للحمل الأولي الذاتى، والحمل «ذى‌هو» ولكن المهم في قواعدهم وصناعتهم هو الحمل الشايع الصناعى لأن الفيلسوف يبحث عن الوجود و عوارضه و أطواره، ويبحث عن الماهية من حيث أنها من شئون الوجود وعوارضه المتحدة معه خارجاً ولا إثنينية بينهما، ولذا كان الحمل الأولي الذاتى والحمل بذى هو، يقع استطراديا في الحقيقة و الواقع عندهم، و ليس مقصودهم أصالة الماهية، كما عرفت مفصلا عنها بماهو حمل أولي، أو حمل ذى هو، بل عندالتأمل، وإمعان النظر هنا أن الفيلسوف لايبحث عن الحمل غير البتى وإنمايبحث عن غير البتى بالعرض والاستطراد، حيث ليس عناية في فرض حكم على فرض موضوع إلافرض قضية ذهنية لاواقعية لها حقيقة.

وبكلمة موجزة أن الملحوظ للفيلسوف، ما يقع في صراط فنه ونتائج علمه، أما البحث عن الحمل بما هو، أو غير البتى أوالحمل «ذى‌هو» فلا تبتنى عليه القواعد الفلسفيةوالمهمة للفيلسوف، بل حتى لوقلنا أن البحث عن‌الحمل الأولي، والحمل ذى‌هو، وغير البتى من شئون الوجود وأطواره، ومن عوارضه والمحمولات عليه، فمع ذلك كله، ليس مقصوداً له أولياً، إذ لاتترتب عليه قواعد الفن.

ولاتكون هذه الأمور مقدمة لنتائج فلسفية، لأنك عرفت منا مفصلا، أن المهم للفيلسوف وإن كان هوالفلسفة الظلية دون الفلسفة الأصلية وهي ذات واجب الوجود لعدم تعلق قواعد الفن بذات الحق تعالى ولاتكون قواعده موجبة للإحاطة به والمشاهدة له وإلا فالمفروض أن البحث حول واجب الوجود مما لايمكن الوصول إليه بهذه القواعد ولكن مع هذا فالبحث حول الحمل‌غير البتى و الحمل الأولي و«ذى‌هو» لا أهمية له حتى في

الفلسفة الظلية، وأن الفلاسفة عند مايستطرقون هذا الموضوع يتعّرفون إلى حمل المحمول على الموضوع وأنه على نحوين الأوّل أن يكون التساوى في الصدق و الحمل الشايع تقول الإنسان ناطق و الإنسان مدرك وأنه لا بد أن يكون بين الموضوع و المحمول التساوى أو أعمية المحمول فتقول، الإنسان ناطق، والناطق إنسان، و ثانيا: قد يكون المحمول أوسع دائرة من الموضوع في الحمل الشايع الصناعى، وفي الحمل الأولي الذاتي، تقول الإنسان حيوان و حساس ومتحرك بالإرادة فترى نسبة المحمول إلى الموضوع نسبة الأعم و الأخص فالموضوع أخص من المحمول، والمحمول أعم منه.

ولايتعرضون في هذاالفن في غالب الكتب و المؤلفات إلى حمل الأخص على الأعم، كما تقول الحيوان إنسان و الجوهر حيوان، ذلك إما لعدم تعلق غرض لهم في هذا الحمل بحسب قواعدهم الحكمية و المسائل الفلسفية، و إما لأن حمل الأخص على الأعم ممالايصح، حيث أن الأخص إذا كان محمولا فلاينطبق على الأعم.

ولكن عند التأمل أنه لامانع في حمل الأخص على الأعم، لأنه ليس المقصود من حمل الأخص على الأعم، هواندراج الأعم تحت الأخص، كمايأتى في الذهن إبتداء، ولا التساوى بينهما، إذالمفروض أن الموضوع هوالأعم، لايراد به إلا انطباق الأخص على حصة خاصة من الأعم، فإذا قال المتكلم (الحيوان إنسان)، فيريد أن حصة من الحيوان هى الإنسان، و هذاالمعنى صحيح، ولاإشكال فيه من هذه الجهة، ولكن لما كانت قواعد الفلسفة لاترتبط بحمل الأخص على الأعم فلذا تركوا التعرض لهذا الحمل و توجهت تحريراتهم الى الحمل الشايع الصناعى من حمل الأعم على الأخص أو حمل المساوى على المساوى، و ماعدى ذلك سواء كان صحيحا أو غير صحيح فلايتعلق لهم غرض به.

ولعل ذكر الحمل الأولي من جهة عروض الماهية للوجود ومن جهة معرفة المقابل بالمقابل إليه، فإن الأشياء، قدتعرف بمايخالفها و يقابلها، وهذا المعنى الذى ذكرناه، لا فرق فيه بين الفلسفة الإشراقية والمشائية.

ومن أضواء ما تقدم من المباحث، فقد يكون الحمل صحيحاً ولكن حيث لايتعلق غرض فلسفى به فلا يتعرض له الفيلسوف، ولذا ترى أن القضية الطبيعية والخارجية و الشخصية و القضايا الشرطية المفيدة للتلازم بين جملة المقدم والتالى لايهتم لها الفيلسوف في مباحثه، وإذا جاء بها فهو على وجه الإستطراد وليست من أصول فلسفته وقواعد فنه،

ولكن القضايا التي تفيد عنوان الحصص الخاصةوالحصة التى هى توأم مع شيء آخر لا وجه لتركها و عدم التعرض لها، و لذا ترى أن بعض الفنون كعلم الأصول وقواعد الفقه وإن لم يكن القدماء من أرباب الفقه والأصول متعرضين لها إلا أنه في العصور المتأخرة، كعصرنا وماتقدم عليه في الجملة قد تعرضوا للقضايا التى تفيدالحصص الخاصة، وجعلوا بحث الماهية مما تشملهذه المباحث لتعلق الغرض بها خصوصاً مثل أبحاث الوجود الذى قد يكون البحث عنه على وجه الحصة الخاصة من الوجود أو الحصة التوأم مع شيء آخر نظير الوجود المنبسط المفارق للوجود المقيد واقعاً، إذا لم يؤخذ على وجه التقييد و الإشتراط.

و عند ذلك فيتعين كما سيأتى في المباحث اللاحقة إعتبار الوجود أو الماهية من حيث أنهما من الحصص المتقيده واقعاًببعض القيود، بحيث يكون التقييد على وجه التقيد لاعلى وجه الإشتراط والتقييد.

الواسطة

إن الواسطة تارة تكون ثبوتية، و ثانياً عروضية، وثالثا إثباتية، والمعروف بين أرباب الفنون، أن الواسطة العروضية ما كانت نسبة المحمول إلى الموضوع نسبة مجازية، وهـذا بخلاف الواسطة في الثبوت، وعند ذلكفتكون النسبةبينهما التباين.

وأما الواسطة في الإثبات و العلم، فهى أعم من الواسطة في العروض، وأن الوسائط الثبوتية، قد لاتحمل على الشيء، لأنها جهة إيصال العلّة الى المعلول فلايترتب عليها الحمل بخلاف الواسطة في العروض، فإنه يصحالحمل فيها، غايته أن المحمول يعرض الموضوع بتوسط وجود أو مفهوم آخر.

هذه حقيقة العروض و الإثبات و الثبوت، وقديكون العروض بالدقة والعقل ويكون عند ذلكمن الوسائط الثبوتية العروضية و إطلاق العروض عليه على نحو الدقة العقلية.

وإن الوسط الثبوتى، لا يطابق الوسط في الإثبات، إلا إذا كانت العلّة طريقاً لإثـبات الشيء، فينطبق على الوسط الثبوتى، الوسط الإثباتى. و الوجود واسطة في عروض الماهية له بناء على ما هوالرأى الصحيح من أصالة الوجود، و أما على الرأى من أصالة الماهية، وأن الوجود إعتباري لاعينية له، فقد نسب إلى بعضهم أن مناط الموجودية عندهم و الموجود هو الصدق باتحاده بالمفهوم و الماهية دون حقيقة الوجود.

وإن بعض القائلين بأصالة الماهية، ذهب بتحقق الوجود بالخارج ولكن بعين تحقق الماهية تحققه، وأن الماهية واسطة في العروض للوجود لاواسطةفي الثبوت، لأن الواسطة في الثبوت شأن الفاعل، وأن الماهية غير جاعلة و فاعلة للوجود وأن الماهية لاتقع واسطة

لتحقق الوجود لأنها عارية عن حقيقة الوجود وليست في الحقيقة والتأمل من الأوصاف الثبوتية ولاالعروضية، بل في الواقع و الدقة كما عرفت أنها أمر منتزع من مراتب الوجودات الإمكانية وليس لها هوية حتى تكون من الوسائط الثبوتية والعروضية.

و هذا الذى ذكره بعض المتأخرين رداً على القول بأصالة الماهية فقد بينا سابقا وأوضحنا، أن هذا لاينسب إلى أصاغر الطلبة في كل فن، فإنه بأول نظرة، يرى العقل بطلان هذاالوجه، من أصالة الماهية، وفيهم الفلاسفة النابغون، من فلاسفة الإشراق، كالسيد الداماد، و صاحب حكمة الإشراق و أمثالهما.

فلابد أن يرجع كلامهم إلى ما بيناه من التقرر والثبوت للماهية اذا كانت الماهية شخصية، كماينظر من تعبيرهم، من أن الشيء إذا لم يتشخص لم يوجد، و بعين ماذهب إليه القائلون بأصالة الوجود، يترتب على القول بأصالةالماهية، بناء على وقوع التشكيك في الماهيات.

وأما أن يكون غرضهم من أصالة الماهية، ليس هو عينية الماهية خارجاً، وإنما أرادوا من الأصالة ظهور آثارها بالوجود. وأما قولهم أنها محققة من حيث إضافتها للواجب، وأن هذه الإضافة إضافة إعتبارية لاتفيد عينية الماهية وخارجيتها فليس غرضهم أن الوجود لاثبوت له ولاعينية، بلغرضهم أن ماعدى الواجب من الوجودات الإمكانية هي اعتبارات بالقياس إلى واجب الوجود.

فالوجود عند الإشراقيين أمر عينى وخارجى، ولكن عند إضافتهإلى الواجب حيث أنه صرف الربط والتعلق به تعالى، عبروا عنه اعتبارياً، والغرض من أصالة الماهية عندهم، هوظهور آثار الماهية وخواصهابتحقق الوجود، وعلى هذا التوجيه منا فلا يقع خلاف منهم بين الإشراقيين والمشائيين.

وسيأتى منا إنشاءالله تعالى، توضيح الواسطة، في الثبوت والعروض في محله من العلل، لتحقق المناسبة هناك، وإن ذكر بعضهم بيان الفرق بين الوسائط هنا.

وأن الوسائط المبحوث عنها هنا والمراد منها، أن الواسطة في الثبوت هى العلّة بخلاف الواسطة في الإثبات، فإنها تفيد العلم لذى الواسطة، والوساطة في العروض هى التى توجب حمل شيء على شيء مجازاً، و ليست هى على وجهالعلية.

الأسئلة بما و نحوها

إن الفلاسفة قد تعرضوا في المنطق و في باب الماهيات إلى بيان أمور قد تعرضنا لها في المنطق، و نشير إليها في هذا البحث و في الماهيات، إن استعلام الشيء على ثلاثة وجوه:

أولا ـ مطلب (ما) وثانيا: مطلب (هل) و ثالثاً: مطلب (لم).

وأن (ما) تأتى على نحوين، النحو الأوّل: الشارحة للإسم باصطلاحهم و يقصدون بذلك السؤال عن ماهية الشيء دون (ما) اللفظية التى هى شأن اللغوى في التعاريف اللفظية.

النحو الثاني: (ما) الحقيقة، وهى التى يقع السؤال بها عن حقيقة الشيء و ماهيته، و قد عبر بعض الفلاسفة، عن (ما) اللفظية (بما) الشارحة الإسمية، التى هى شرح للماهية.

ولاريب أن المتأمل في كلمات الفلاسفة و مؤلفاتهم، يرى أن (ما) اللفظية ليست شارحة إلا للمفهوم اللغوى، أما الشارحة للإسم في الإصطلاح، فهى لبيان الماهية، وأما (ما) الحقيقة، فهى الشارحة للشيء من حيث وجوده وماهيته.

ورابعاً ـ السوأل بهل البسيطة، وقد ذكروا، أن ماالشارحة مقدمة على هل البسيطة، لأنه لابد أن يعرف المفهوم و ماهية الشيء في مقام التعقل والتصور، قبل تحقق الوجود، والسؤال بهل، التي يراد بها السؤال عن وجود الشيء و حقيقته وأن هل البسيطة المعبرة بالسؤال عن وجود الشيء، هي أسبق عندهم على (ما) الحقيقية، فإن الوجود بما هو أسبق عن السؤال، بما، الحقيقية نظراً أن (ما) الحقيقية ماوقع السؤال فيها عن ماهية الشيء ووجوده فعنوان الماهية في الذهن، أسبق من عالم الوجود، وإن جاز أن (ما) الحقيقية النظر فيها إلى حقيقة الشيء ووجوده لاإلى الماهية بماهى ماهية.

وإذا عبر عن (ما) الحقيقية بما بيناه، يكون المؤدى هو مؤدى هل البسيطة، و يكون البحث مما يترتب عليه غاية فلسفية.

وأن الحكيم يبحث عن الحائق والموجودات، وإذا لم تعتبر الماهية منتزعة عن حقيقة الوجود، فإنه عند ذلك، لاتستحق إطلاق لفظ الحقيقة عليها، وبعد ذلك كله يقع السؤال بهل المركبة وإنما كانت (هل) المركبة بعد ماتقدم لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، ويعبر عن هل بأنها بسطية، لأن المعتبر هنا وجود الشيء، وأن الوجود المطلق هو

الوجود الحقيقى.

وأما المركبة، فالمقصود منها الوجود المقيد، نظير ثبوت الكتابة للإنسان والبحث عن (هل) البسيطة و المركبة لا يشمل البحث عن الوجود المنبسط من الحق تعالى، كمايأتى توضيحه في البحوث الآتية.

ثم أنّه إذا طلب لمية الشيء، عبر عنه ب(لم) و هى على نحوين (لم) في مقام الثبوت، و (لم)في مقام الإثبات.

وإنه قد يطلب بأي ـ وأين ـ وكم ـ وكيف ـ ومتى ـ وبأي يطلب معرفة الفصل في اصطلاحهم، وأي ـ هذه في الحقيقة ترجع إلى (ما) الحقيقة، وأن شيئية النوع بفصله وصورته، فأي في الحقيقة هي ما رجعت إلى ما الحقيقية ولكن المنطقيين اصطلحو للسؤال بها عن الفصل.

وأما أي العرضية فيؤل مؤداها إلى (هل)المركبة من ثبوت شيء لشيء. ويقع السؤال عن الكميات بكم و عن الكيفيات بكيف و عن الإضافات بأين ومتى لحصول المناسبة في السؤال عن المسئول عنه.

وأما العقل الكلى، فيقال له، هل هو، ولايقال أين هو، ومتى هو، ولاكم مقداره.

وقد ذهب أرسطاطا ليس، إلى أن العقول المفارقة لا مادة لهاو لاصورة، وهى مندكة في الحق تعالى، ولا ماهية لها، وليس غرض أرسطاطا ليس إنكار الحدود عن عالم المجردات والنفوس الناطقة، وإلا لكانت واجبة، وإنما غرضه عدم عروض الماهيات عليها.

وإجمالا إن ما تقدم من الأسئلة، بما ـ وكم ـ وكيف ـ و نحوها، هوبيان السؤال عما توجهت إليه، ولما كانت المناسبات في كل مورد، جاؤوا بأسئلة تناسبها، من لفظ ـ ما ـ وكم ـ وكيف ـ وأين ـ

وقد تعرض المنطقيون لهذه الأسئلة في علم المنطق، وإن كان المناسب التعرض لها هنا لعمومها للجواهر والأعراض، من الكم ـ والكيف ـ والأين ونحوها، وبيان التعريف الماهوى والحقيقى الذى هو من خواص الفلسفة، وإنما يتعرض لها المنطقيون استطراداً

وجميع هذه المباحث من شئون الوجود وأطواره وعروضها للوجود من غير واسطة لا في الثبوت ولا في العروض، وإن كان بعض الفنون لاتدخل في مسائله الواسطة في العروض ولكن تدخل في محمولاته ومسائله الواسطة في الثبوت.

الحمل الدقيق

إعلم أن الحمل، قديطلق على معنى دقيق، وليس بحمل ذاتى، ولابحمل شايع صناعى، وإنما يعبر عنه الفلاسفة العرفاء بحمل الحقيقة، هذا ليس من باب حمل مفهوم على مفهوم آخر، كمافي الحمل الأولى الذاتى، ولاحمل مفهوم على مصداق، كمافي الحمل الشايع الصناعى، فهو حمل أدق مماسبق، وهوحمل وجود على وجود، و مرتبة عالية على مرتبة نازلة أضعف منها بل قد يجوز أن يكون الحمل من المرتبة الضعيفة إلى المرتبة القوية بالنظر إلى حقيقة الوجود، و هذا المعنى، وإن لم يذكر في كلماتهم غالباً، لكن لابدمنه في البحوث الفلسفية.

و عند التأمل يرى العقل، أن هذا الحمل، هوأشد حملاً من الحمل الأولي الذاتى، والشايع الصناعى.

فذلكة

إن الذات مع ذات أخرى مما لا يمكن أن يكونا شيئاًواحداً وذلك خلف لاتحاد الشيئين المختلفين، و صيرورتهما شيئاً و احداً، وأن الفناء في ذات الحق تعالى ليس من باب اتحاد وجود المعنى الحرفى، بحقيقة ذلك المعنى الإسمى بكل معنى، فإنه يستحيل وحدة الموجود الرابط لحقيقة الوجود وهوالله تعالى.

و كل حمل ذاتى وإن كان المعنى واحداً ولكن الإختلاف من حيث الإجمال والتفصيل، وهو الإتحاد في تمام الذات، وإنما يختلف من ناحية الجمع و التفريق،

فالمحدود جمع للحد والحد تفصيل له.

و الفلاسفة هنا وإن حرروا أن الإختلاف في الحمل الأولي الذاتى بين الحد والمحدود إعتبارى، ولكنليس الغرض من عنوان الإعتبار هو أن لا واقعية له كاعتبار الملكية و الرقية والزوجية ونحوها، بل اعتبار مطابق للواقع، وإذا عبر الفلاسفة بالإعتبار في بعض البحوث، فليس الغرض الإعتبار المجرد، الذى يعتبره العقلاء لأجل نظام معاشهم، كالزوجية والرقية والحرية و الملكية، بل اعتبارات تطابق الواقع كما صرحوابه في باب المقولات الإضافية، فالفوقية و التحتية من الإضافات التى يعبر عنها بالإعتبارية هي أمور واقعية و مقولية ويكون الخارج ظرفاً لها، وإن لم يكن ظرفاً لوجودها.

وينقسم الحمل إلى الذاتى، وإلى الشايع الصناعي، و هو اتحاد مفهومين هوية، إما اتحاد في العين والخارج، وإما في الذهن، وقد يقع الحمل بالذات والعرض، وأما الشيء إذا كان متصلا وحدانيا، فإن اتصاله لا يصحح حمل بعضه على بعض، كقولكالخط الطويل منطبق على أطرافه لأنه ليس فيه وحدة معتبرة مصححة للحمل، ولاترى المغايرةفي ذلكالشيء المتصل.

وأن الحمل الذاتي، هو حمل الذات على الذات إجمالا و تفصيلا، لافي الذاتيات مطلقا، ولو في حمل أجزاء الذات على الذات، مثلا الإنسان حيوان، فان مفهوم الحيوان مغايرلمفهوم الإنسان بالضرورة، نحو تغاير مفهوم كل جزء لمفهوم كله و الحمل الأولي الذاتي غير قابل للتعليل، لأن الذاتي لا يعلل، فلا تقول لم خلق المشمش مشمشاً والعنب عنبا و الإنسان إنساناً بخلاف الحمل الشايع الصناعي كحمل العوارض على موضوعها، والعارض على العارض، فإن الجميع قابل للتعليل بلحاظ وجود الشيء و طرده للعدم.

التقابل

إن الكثرة مما تعرضها الغيرية، وهى على نحوين، أما النحو الأوّل من الغيرية فهي الغيرية الذاتية، وأما النحو الثاني فهى الغيرية العرضية.

أما القسم الأول وهي الغيرية الذاتية فتعرف عندهم بما كان أحدهما دافعا ومانعاً عن غيره، و هذا الدفع و المانعية هو بعين نفس الشيء و مثاله الوجود والعدم، فان كان واحدمنهما يكون رافعاً و دافعاً للآخر و هذا القسم في مصطلح الفلاسفة هو التقابل.

وقد عرفوا التقابل، بأنه إمتناع الإجتماع في شيئين بمحل واحد على أن يكون ذلك في زمان واحد أيضاً وأن يكون التمانع و التقابل من جهة واحدة و يصطلحون على المحل الواحد هو عنوان الموضوع و لو في عالم التصور و العقل و عنوان التقابل من جهة واحدة و ذلك لإخراج ما كان من جهتين أو أكثر و قيدوا التعريف أيضاً بوحدة الزمان لأجل إخراج ما كان أحد الضدين ليس في زمان الضد اللآخر.

و من الواضح أنه إذا اختلفا زماناً ولم يكن أحدهما في زمان اللآخر خرجا عن عالم التضاد و من أضواء هذا البيان يتضح لك أن المثلين ليسا من التقابل في شيء وإن عده بعض الفلاسفة منه، فإن كل واحد من المثلين يدفع المثل اللآخر بذاته ونفسه.

ويراد منالماهية في باب المثلين هى الماهية المشتركة بينهما، فالذات هى الماهية الجامعة لكل من المثلين ولايمكن أن يجتمع المثلان لأنه لازم ذلك تكرار الوجود الواحد ولاتكرار في تجليه أصلا ولا في ظهور أسمائه.

وهذا البيان في الغيرية الذاتية.

وتوضيح البحث أن مفهوم التقابل ومعناه أنك إذا قسمت شيئاً إلى شيء آخر فإما أن يكون أحد الشيئين غير اللآخر أو ليس كذلك فإن كان أحدهما غير اللآخر فإما أن يكونا من باب التماثل كسوادين و بياضين أو ليسا من باب التماثل.

وغرض الفيلسوف هنا من المثلية هو الماهية و العنوان الشامل للأشياء المشتركة في النوع نظير أفراد الإنسان وعنوان المثلية في مصطلح الفيلسوف شامل لعنوان المشابهة و المساوات والموازات والتناسب من باب المماثلة في مقولة الكم و الكيف والوضع والنسبة.

فاذا عرفت معنى المماثلة تعرف أن معنى التقابل لا يشمل عنوان المماثلة لأن المتقابلين في مصطلح الفلاسفة هو المعنى المقابل للمثلين فالتقابل بين الشيئين هما المختلفان في موضوع واحد وزمان واحد ولابد أن يكونا من جهة واحدة.

وبيانه أن المختلفين بهذا التقييد يخرج به المتماثلان، وبقيد أن لايجتمعا في موضوع واحد ومحل واحديخرج المتغايران هما في الإصطلاح الشايع في الإستعمال بالمتخالفين ومثاله الحلاوة والسواد ونحو ذلك، حيث أنهما يجتمعان في محل واحد وقد اعتبروا وحدةالمحل حتى في مثل السواد و البياض منالمتضادين و كسواد الحبشى و بياض الرومى حيث أنهما يجتمعان في محل و ذلكهو الوجود النوعي، واعتبروا وحدة الحمل ليدخل التقابل من المتضايفين كالأبوة و البنوة حيث يمكن أن يجتمعا في محل واحد نظير زيد إذا كان أباً لعمرو و ولداًلخالد.

وأما القسم الثاني فهى الغيرية التي هي غير ذاتية وهى التى في الإصطلاح يعبر عنها بالمتخالفين و مثاله الحلاوة والسواد في الفحم والسكر.

تقسيم التقابل

المتقابلان إما يكون أحدهما بالقياس إلى اللآخر عدماً أو لا يكون من باب العدم.

النحوالأوّل: إما أن يكون موضوعاً وذلك الموضوع قابل لحالتين كالبصر والعمى، وهذا التقابل هو تقابل العدم والملكة أولا يكون هناك موضوع فيكون التقابل من باب السلب والإيجاب وفي اصطلاح الفلاسفة يعبر عنه تقابل النقيضين في قبال تقابل العدم والملكة، حيث أنهما ليسا من تقابل النقيضين.

وأما على النحو الثاني: فاما أن لا يعقل أحدهما إلا مع اللآخر نظير الفوقية و التحتية، وهذا هو

تقابل التضاد.

ثم أن النقيضين من لوازمهما أن لا يصدقا معاً، ولا يرتفعا معا وأن لابد من وقوع أحدهما وارتفاع اللآخر، ومآل التناقض ان يرجع إلى قضية منفصلة حقيقية إما بتحقق الإيجاب، أو بتحقق السلب فتصدق إحدى القضيتين، وتكذب الأخرى، وأن التناقض جار أيضاً في المعاني الإفرادية، نظير قولك زيد إنسان، وزيد لا إنسان وأن التناقض الإفرادى راجع إلى هل البسيطة، وإلى وجود الشيء وعدمه و مآل ذلك إلى هليتين بسيطتين في طرف النفي والإثبات من الوجود والعدم، وكذلك إن هذا المعنى جار أيضاً في هل المركبة، مثاله كالقيام المضاف إلى خالد و عدم قيامة، و ينحل كل من النفى و الإثبات، إلى هل المركبة، وأن العدم والملكة ليس العدم فيه عدماً محضاً، بل هو عدم مقيد ومضاف إلى شيء، لا مطلقاً بخلاف السلب والإيجاب فإن كلا منهما يطرد اللآخر بذاته، وأن العدم في مورد السلب والإيجاب إعتبار ذهني وانتزاع عقلى، وليس له تحقق في الخارج، ولا عينية وإلا لخرج عن عالم الذهن إلى الخارج.

وأن العدم و الملكة، ليس العدم فيه عدماً محضاً، وإلا لكان من باب السلب والإيجاب، بل هو عدم مقيد ومضاف إلى عنوان الوجود، و من هنا كان له حظ من الوجود، وفي الواقع إن تقابل العدم و الملكة، من باب تقابل شيئين موجودين، وأمرين متحققين، وليس من قبيل الوجود والعدم كالسلب والإيجاب.

ومن أضواء هذا البيان يتضح لك، أنْ ليس بين السلب والإيجاب واسطة وأن كون النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان من أول الأوليات، مالم يكن الشخص «سوفسطائيا» ينكر البديهيات الأولية، ويوقع الشك حتى في وجود نفسه.

تقسيم تقابل العدم و الملكة

إن تقابل العدم، و الملكة، قد يقيد بالوقت و الزمان، على نحو أنْ يكون العدم في زمان الملكة، و في اصطلاح الفلاسفة يعبر عنه بالتقابل المشهورى.

وعلى هذا فالأمرد من الانسان قبل أوان البلوغ، ليس من العدم و الملكة، نظير فقد العقرب للبصر فإنه ليس بعمى.

دفع شبهة

أورد بعضهم على تقابل التضايف، أن التضايف أحد أقسام التقابل من الأربعة لأن مطلق التقابل من أقسام التضايف، فإن المتقابلين هما المتضايفان، و على هذا فيكون عدم التضايف من أقسام التقابل، ويكون من قبيل جعل الشيء قسيماً لقسمه، واللازم باطل.

ودفعه بأن[1] مفهوم التقابل من مصاديق عنوان التضايف، وأما مصداق التضايف فهو من أقسام التقابل و من مصاديقه، فإن القسم من التضايف، هو مفهوم التقابل، وأما القسم منه، هو المصداق له فيختلفان مفهوماً و مصداقاً، و هذا غير بعيد، فإن كثيراً ما يكون المفهوم الذهنى فرداً للمقابل، و ذلك نظير مفهوم الجزئى الذى هو فرد للكلى، وهو مقابل له في عالم المفهوم و ذلك يقع باعتبارين، فباعتبار مقسم، و باعتبار آخر قسم منه.

نعم لو كان الأمر باعتبار واحد، لتم الإشكال، وأما إذا كان باعتبارين، فلا موضوعية للإشكال.

واعلم أن المتضايفين لابد وأن يكون بينهما التكافىء بالقوة و الفعلية؛ وإلا لخرجا عن حقيقة التضايف.

---

١. التعليقات - نفس التقابل ليس هو من المضاف بل تعرض له الإضافة فإن الشيئين من حيث هما متقابلان نوعا من التقابل متضايفات، وكل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل مضافا، فإن التضاد مقابل وليس هو مضافا من حيث هو تضاد، ولكنه مضاف من حيث تقابل فالتقابل أعم من المضاف.

التقابل من حيث هو تقابل مضاف، أي لا تعرض له الإضافة وليس هو نفس الإضافة.

الحيوان لا يحمل على الإنسان من حيث هو حيوان فإنه يكون حينئذ جزءا. المشِنُّ لا لون له.

الإنسان حيوان مخصص، والحيوان يحمل عليه بالشركة لا بالانفراد الشيخ الرئيس ص١٠٨.

تعريف المتضادين

إختلفت كلمات الفلاسفة، في تعريف المتضادين، فقد عرفه بعضهم بأنهما الأمران الوجوديان، بنحو لا يجتمعان في محل واحد و لا في زمان واحد و لا في جهة واحدة، وهذا هو المعروف من الفلاسفة الأقدمين، ولازم هذا التعريف أنه يجوز التضاد بين الجواهر، وأن تزيد أيضاً أطراف التضاد عن اثنين.

ولمّا فهم المشاؤون[1] خطأ هذا التعريف، قيدوه بقيود أخرى[2] و عرفوه بأنه الأمران الوجوديان غير المتضايفين، المتعاقبان على موضوع واحد، و يكونان داخلين تحت جنس قريب وأن بينهما غاية الخلاف.

وعلى هذا التعريف ينحصر التضاد في نوعين أخيرين من الأعراض داخلين تحت جنس قريب وبينهما غاية الخلاف و يمتنع وقوع التضاد بين أزيد من طرفين.

وبيانه أن كل مفهوم و ماهية تباين المفهوم و الماهية الأخرى ولكن هذا خارج عن التضاد وإن كان هذا المعنى ينا في غيره و لايطابقه، و نظير ذلك الأنواع في حالة انطباقها ووجودها حيث لا ينطبق أحد النوعين على النوع الآخر لابحسب المفهوم ولا بحسب الخارج.

---

١. التعليقات - قال الشيخ الرئيس عن المتضادين في ص٤٧: المتضادان يلزمهما التضايف بسبب التنازع ويكون كل واحد منهما معقول الماهية بالقياس إلى الآخر بسبب التنازع، وصحيح أن يقال: إنهما حيث هما متضادان متضايفان، وليس صحيح أن يقال من حيث هما متضايفان متضادان: ويقول في ص١٠٧ نفس المصدر، المتضادان إذا وافاهما الصدق والكذب فبسبب التناقض لا من ذاتيهما - الإنسان بما هو إنسان ليس كذا حكمه حكم التضاد والإنسان ليس بما هو إنسان حكمه حكم التناقض.

٢. الحكمة المتعالية ج٢ ص١١٢ - ١١٣.

ومن الواضح أن هذا المعنى ليس من عناوين التضاد و لا من المتضادين وأن حقيقة التضاد هو التقابل بين شيئين وجوديين بحيث يكون كل واحد منهما طارداً للآخر بماهيته وآبياً عن الإجتماع معه وجوداً و خارجاً وأن يقعا في محل واحد وإلا لخرجا عن عنوان التضاد.

ومن أضواء ذلك يتضح لك أن لا تضاد في الجواهر و على هذا فلابد أن يكون بين المتضادين أمر ثالث و رائهما يعرضان عليه و هو المراد به الموضوع الذى يرد عليه المتضادان.

و على هذا فيختص التضاد بالعرضين الواردين على موضوع واحد و عليه فلا تضاد في الجواهر و كذلك أيضاً لا تضاد بين الأجناس العالية من المقولات لأن الأكثر من واحد منهما يجتمع في محل واحد نظير الكم والكيف وبقية الأعراض فإنها تجتمع في جوهر واحد و هو الجسم.

فالتضاد يقع في نوعين تحت جنس قريب من المقولات العرضية دون الجواهر وذلك نظير السواد و البياض، و كالجبن والتهور من الكيفيات النفسانية وأن حقيقة التضاد تقتضي تمام المخالفة بين المتضادين ولمّا كان التضاد بين الشيئين يقتضى المخالفة التامة بينهما، فلا تضاد بين الجواهر حيث أن الأنواع الجوهرية لا يتحقق فيها أمر نسبى بين الطرفين.

وأيضا لا تضاد بين ما يقع بين السواد و البياض من بقية الألوان نظير الحمرة والصفرة و نحوهما، فإنها ليست من التضاد و هكذا كلما يقع بين الجبن و التهور من الصفات فلا يعتبر فيها التضاد،بل إنّ هذه من مراتب أحد المتضادين و ثانيا: إن التضاد وغيره لا يقع إلا بين أمرين لا ثالث بينهما، لأن التقابل نسبة واحدة و لا تقع النسبة الواحدة بأكثر من طرفين فيجرى في غير التضاد من العدم والملكة والتضايف والسلب والإيجاب، وإذا تعددت النسبة، فلكل نسبة بين طرفيها تضاد أو عدم وملكة أو تضايف آخر أو سلب وإيجاب.

و يؤكد ما حررناه، ما صرح به صدر المتألهين، في أسفاره، في هذا البحث حيث قربه بأحسن وجه وأكده بأحسن بيان.

قال في الأسفار[١]، «ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه، من اعتبار غاية التباعد أن ضد الواحد واحد، لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذى يلزم من وجوده عدم الضد الآخر، فإذا كان الشيء وحدانيا وله أضداد، فإما أن تكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة، فان كانت مخالفتها له من جهة واحدة، فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد و ضد واحد، و قد فرض له أضداد.

وإذا كانت المخالفة بينهما و بينه من جهات عديدة، فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة، بل هو كالإنسان الذى يضاد الحار من حيث هو بارد، و يضاد البارد من حيث هو حار، و يضاد كثيراً من الأشياء لاشتماله على أضدادها، فالتضاد الحقيقي إنّما هو بين الحرارة و البرودة و السواد والبياض، و لكل واحد من الطرفين ضد واحد، أما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض»، إنتهى كلامه قدس سره.

وليس ما صرح به من البرهان منحصر في التضاد، بل غرضه هو الأعم من التضاد و غيره، من الملكة و السلب والإيجاب و التضايف، وإذا جرى البرهان في التضاد جرى في سائر المتقابلين.

ولابد في المتضادين أن يراد، على واحد بالخصوص، ولا يراد على واحد بالمعموم، لعدم التنافى في الضدين بين الموضوعين، وإنْ اتحدا نوعاً أو جنساً.

أضواء على تلك المباحث

إن التقابل مقول بالتشكيك، وأقوى مراحله السلب والإيجاب، لأن المنافى للشيء رفعه، أو ما يستلزم رفعه كما هو محرر في بحث التناقض في علم الميزان وإنّ المنافات بين تقابل السلب والإيجاب هى المنافات الذاتية، وأمّا في غير السلب والإيجاب، فالمنافات تبعية، وأن التقابل كما عرفت على أنحاء من السلب والإيجاب والعدم والملكة، والتضاد والتضايف.

أما السلب والإيجاب، فمعناه سلب المحمول عن الموضوع، تقول زيد ليس بعالم.

ومن الواضح أن معنى السلب و الإيجاب لا يرجع إلى ثبوت النفى للموضوع، وإلّا لخرجت القضية عن السالبه و صارت معدولة المحمول و هى ما يراد بها ثبوت النفى

١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١١٤.

للموضوع لا سلب المحمول عن موضوعه و عليه فتكون القضية موجبة معدولة، لاسالبة محصلة.

ثم إن السلب في كل قضية، ليس أمراً عينياً خارجياً، بل هو أمر إعتبارى عقلى ينتزعه العقل من القضية في عالم الذهن.

وثانياً: تقابل العدم و الملكة، لما لم يكن سلباً محضاً فله نصيب من الوجود وليس كالسلب و الإيجاب، في أنه أمر إعتبارى و انتزاع عقلى، فله نحو من الوجود ومرتبة من التحقق.

وعلى هذا البيان، تكون النسبة في العدم و الملكة، تنتزع من أمر ثابت خارجى، و تقع موجودة لوجود منشأ انتزاعها، نظير المقولة الإضافية، كالفوقية والتحتية، من أنها أمور واقعية ثابتة.

والمراد بتقابل العدم و الملكة، هما الأمران الذان يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، وأن الأمر العدمى، ليس مطلق العدم بل هو العدم و سلب الوجود، عما من شأنه أن يتصف به الموضوع.

وبعبارة أوضح، أن العدم و الملكة، هو سلب وجود عن القابل للإتّصاف بذلك الوجود، و يطلق في الإصطلاح على الشخصى و على النوع ثانياً، و على الجنس ثالثاً، فإن فقدان البصر عن الأكمه بمعنى أنه من شأن جنسه، وأما فقدان اللحية و عدمها مثلا عن أكوس اللحية، فإنه من شأن نفسه،وإذا أطلق العدم و الملكة فقد يراد به المعنى العام، و هو المشهور بين الفلاسفة على وجه العموم من غير تخصيص بمورد خاص، و لا بوقت مخصوص، وهذا الإطلاق أوسع دائرة مما له اختصاص بشخص خاص، أو بوقت مخصوص، و هذا هو الشائع فيما بينهم.

الثالث: تقابل التضاد، وقد عرفت أنهما الأمران الوجوديان اللذان لايجتمعان في موضوع واحد و لافي محل واحد، وأنه يطلق على الضد الحقيقى إذا كان بين الضدين غاية البعد، و كانا تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض، ويطلق على مالم يكن فيه غاية البعد مسامحة ومجازاً كما عرفت، نظير الحمرة، و هذا هو التضاد المشهورى في الإصطلاح، و الأوّل هو المصطلح عليه عند الفلاسفة.

الرابع: التضايف، كما عرفت حقيقته، و هو يشترك مع سائر التقابلات في عنوان

التخالف و التغاير، و يختص بما تقدم، ذكره من البيان.

إلفات نظر

إعلم أنه يشترط[١] في تقابل القضايا، و تناقضها وحدات ثمانية معروفة في علم الميزان، و يعبرون عنها بباب التناقض، ولابد أن يضاف إلى تلك الوحدات[٢]، وحدة الحمل، وإنْ أهملها الكثير من المنطقيين في كتبهم.

والتناقض المصطلح في علم الميزان، هو أخص من حمل البحث هنا من تقابل السلب والإيجاب، لأنّ تقابل السلب والإيجاب يقع في المفردات و في القضايا تقول: الأبيض واللا أبيض في المفردات، و تقول زيد أبيض وزيد ليس بأبيض، في المركبات و القضايا.

وأن تقابل السلب والإيجاب، لا يشترط فيه وجود الموضوع، و لا يعتبر فيه وحدة الحمل، فيصدق السلب مع وجود الموضوع و عدمه، و مع وحدة الحمل وعدمها، و لايستدعى هذا التقابل وجود الموضوع خارجاً، و لا اعتبار وحدة الحمل واقعاً كما في الهيولى و لذا كان موضوع السلب والإيجاب، في باب المتناقضات لا تحقق له خارجاً، وإنما تحققه في الذهن فقط، نظير ذلكفي القضايا المعقولة فلا تحقق لها إلا في عالم الذهن.

وقد عرفت مما حررنا، أن التماثل لايعد من التقابل، كما هو التحقيق، حيث أن التماثل هو الإتحاد في الماهية والإختلاف بينهما في ظرف غير الماهية، و عليه فليسا من التقابل، التقابل هو ما يقتضى التخالف في الماهية.

وقد حرر في الأسفار[٣] في وجه الحصر، «إنّ المتقابلين إمّا أن يكون أحدهما عدماً للآخر أولا، والأوّل إن اعتبر[٤] نسبته إلى قابل، لما أضيف إليه العدم، فعدم وملكة، وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة، فسلب وإيجاب، والثاني،إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر، فهما متضايفان، وإلا فهما متضادان»، إنتهى كلامه قدس سره.

وأن التقابل ينحصر في الوجود الخارجى دون الذهني لأنه مجمع الأضداد والمعاني المتخالفة.

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٠٩.
٢. وحدة الحمل في القضايا الطبيعية الحكمة المتعالية ج٢ ص١٠٩.
٣. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٠٣.
٤. في الحكمة (فيه نسبتها).

التماثل

إن التماثل قد يدرج في الهوهوية، و قد يدرج في الغيرية بلحاظين، والثاني سياق أهل الكلام، فيقولون الغيّران أو الإثنان إما متفقان في الماهية ولوازمها، فهما المثلان، أو، لا، فإن أمكن اجتماعها في محل واحد فهما الخلافان أو، لا، فهما الضدان.

و يجوز على بعض الوجوه أن تقول: زيد وعمرو في مقام الإنسانية، و كذلك الإنسان فرس و جمل في مقام الحيوانية، و يقاس على ذلك سائر أقسام الهوهوية.

العلّة و المعلول

العلّة[1] والمعلول من المباحث العامة، المبحوث عنها في فن الفلسفة نظير ما تقدم من المباحث، من الوحدة و الكثرة، و الحمل و التقابل، فالبحث عنها بحث عن شأن الوجود و عوارضه.

وإن العلّة و المعلولية غنية عن التعريف الماهوى والحقيقي، لأنها من المفاهيم الأولية، وأن

---

١. الحكمة المتعالية – العلة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود الحجز شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليها عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده، والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الأول، وإلى علة غير تامة تنقسم إلى صورة ومادة وغاية وفاعل – ج ٢ ص ١٢٧.
قال إبن سينا في التعليقات ص ٤٨ عن العلة: «كل حادث فقد حدث بعد ما لم يكن، فيجب أن يكون لحدوثه علة هي أيضا حادثة، ولتلك العلة علة أخرى، ولتلك أخرى فيتسلسل إلى ما لا نهاية، والكلام في كل واحد منهما كالكلام فيما قبله ولا يقف فيهما سؤال (لم) فإما أن تكون كل علة في آن فتتشافع الآنات؛ وإما أن تجتمع معافي زمان، وكلاهما محال أعني تشافع الآنات واجتماع العلل كلها في زمان واحد، فيلزم أن تكون هذه العلل إما حركة أو ذوات حركة».

إطلاق العلية على العلل الأربعة و لا سيما المادة والصورة، من باب الإشتراك المعنوي، وليس من باب الإشتراك اللفظي، كما ذهب إليه بعضهم.

وأن العلّة لا يمكن أنْ تنتزع عن عنوان الماهية و المفاهيم الإعتبارية، وإنما تنتزع عن الوجود ومراتبه، فإن مالا وجود له و لا تحقق له خارجاً كالماهية والمفاهيم الإعتبارية، كيف ينتزع عنه مفاد العلية والمعلولية، والتأثير والتأثر، وحيث أن الماهية هى نفس الا إقتضاء فلا يتحقق بها الجعل خارجاً، إلا تبعاً للوجود.

فالماهية غير قابلة للعلية والتأثير، وأن الماهية اذا كانت باقية على لا إقتضائها فهي غير محققة و لا عينية، ولا تحصّل لها و لا فعلية وإذا كان لها التحصل والخارجية من غير مرجح، فهو محال بالضرورة فباب العلية والمعلولية، ينحصر في مقام الوجود والعينية.

ومن الواضح أن عنوان الماهية غير قابل للجعل التركيبى، فهى ليست إلا معنى إعتبارياً ينتزع عن مرتبة الوجود، وإذا كانت لا إقتضاء لها فيستحيل أن تكون مؤثرة، ولها التحقق والعينية، هذا بناءعلى المختار من مذهب الفلاسفة، من أن العينية للوجود والأصالة له و لا عينية و لا إقتضاء للماهية، كما تقدم بيانه.

وأما بناء على أصالة الماهية، فينعكس الفرض، وتكون العينية الخارجية للماهية، وبعين ما يقوله القائل بأصالة الوجود يقوله الذاهب إلى أصالة الماهية، إذا كان قائلا بالتشكيكفي الماهيات و قد تقدم منا أن الأصالة للوجود.

وثانياً: إنك عرفت منا في مقام تقسيم الوجود، أن الوجود يأتى على أنحاء وجود في نفسه ولنفسه وبنفسه، و وجود في نفسه و لنفسه، و هو الجوهر، و الأوّل هو وجود الحق تعالى، ووجود في نفسه و لغيره، و هو وجود العرض، و وجود لا في نفسه بل قائم بغيره، وبعين تحققه إرتباطه بغيره، فهو وجود رابط لا وجود رابطى بغيره كالعرض و هذا وجود الحرف، فالحرف لا يقع إلا وجوداً رابطا لغيره.

وأنت إذا نظرت إلى حقيقة العلّة، وجدت أن المعلول بالقياس إلى العلّة، هو ما كان وجوده رابطاً لوجود علته و قائماً بها، ومن الواضح، أن حقيقة الوجود الرابط القائم بالعلة، ونفس التعلق بها لا يتحقق بالماهية.

وحيث أن الماهية إعتبارية كما عرفت فلا يعترف بها الجعل، وأما الصيرورة فليست الصيرورة مجعولة، لأنه على الفرض أنها نسبة قائمة بالطرفين، و هذا المعنى لا يتجاوب مع

عينية الصيرورة خارجاً.

ومن الواضح أن الماهية أمر إعتبارى، و ليست أمراً عينيا، حتى تكون قابلة للجعل أو صيرورتها قابلة للجعل، وليست الماهيات هي الأعيان الثابتة، كما ذهب إليه بعض الفلاسفة، و سيأتى بطلانه.

ولا يمكن تحقق الأمر الأصيل المجعول بأمرين إعتباريين من الماهية أو صيرورتها متصفة بالعينية، و على هذا فالمجعول هو الوجود لأنه عين الأصالة والتحقق.

وثالثا: إن الماهية، بما هى حقيقة الأمر الذاتى، والوجود المعمول حقيقته الفقر في مقام الخارج، و الشيء إذا كان من حيث ماهيته ومن حيث وجوده عين الفقر والفناء في غيره، فكيف يستقل المعلول بدون علته، فوجوده ليس إلا رابطا متقوماً بالعلة، فهو وإن كان وجود الشيء وجوداً في نفسه ولنفسه ولكن بعين ذلك رابطاً لغيره ومتقوماً بالعلة ولا يمكن إنفكاك المعلول عن علته.

وأن الماهية من حيث هى لايتعلق بها الجعل و العلية و لا يتعلق الجعل بعنوان صيرورة الماهية، كما عرفت ذلك مفصلا في مباحث الوجود فالجعل لا يتعلق و العلية لاتتم إلا في الوجود و يكون المعلول من الوجود رابطا بعلته في الحقيقة وأن له وجوداً مستقلا نظير الواجب تعالى بالقياس إلى مخلوقاته.

ورابعاً: ان وجود المعلول عين الفقر وعين الإحتياج إلى العلّة والإندكاك في ذاتها، و هذا المعنى ذاتى للمعلول، حقيقة عدم الإحتياج إلى العلّة وعدم الإندكاك في شأنها، وهذا مما يتنافى مع الفقر الذاتى، الذى هو عين حقيقة المعلول، وإجمالا إن احتياج المعلول للعلة من ناحية ماهيته و وجوده و من ناحية تقومه بغيره وهذه الأمور عين ذاته أو لوازم ذاته وإلا لخرج المعلول من الاحتياج إلى الإستقلال ومن الفقر إلى الغنا، و هذا خلف واضح.

و بكلمة موجزة إن وجود المعلول إذا قيس إلى علته هو وجود رابط قائم في غيره وإن كان بالنظر إلى وجوده الذي يطرد العدم وجود في نفسه ولنفسه أو في نفسه ولغيره كالأعراض سواء كان جوهراً أو عرضاً وإنما كان لانفسية فيه فباعتبار تعلقه بالعلة الواجبة، وإن باب العلّة والمعلول عندهم بمنزلة باب النهايات في السفر الأوّل من الأسفار الأربعة للسالكين إلى الله تعالى ثم إن العلّة والمعلول ليس من شروطهما التقدم الزمانى ولذا إن ترتب عالم المجردات بل حتى الأفلاك على مبنى الفلاسفة ليس فيها حدوث زمانى أو

تقدم وتأخر زماني و لذا سيأتي منا أنه على مبنى الفلاسفة إنها حادثة من حيث أنها مسبوقة بالعدم وإنْ كانت من حيث الزمان قديمة.

وأن ما رتبه الفلاسفة من العقول العشرة والنفوس والأفلاك هو تجديد لقدرة الله تعالى وسلطانه وأن بعض فلاسفة الإسلام أخذوا ذلك عن فلاسفة اليونان وإلا فإن قلنا بما يقوله الفلاسفة المتأخرون من أن الوجود واحد وبعين الوحدة كثرة فيجوز أن يكون الوجودات في مقام وجودها غير متناهية ولا حاجة إلى ما حدد الفلاسفة من اليونانيين من ترتب العقول والنفوس والأفلاك.

وأما بناء على أن لا سنخية في حقيقة الوجود بين وجود الواجب ووجود الممكنات على وجه تقع من الواجب متعددة وغير مترتبة وعلى ما احتملنا وجوزنا أن لا سنخية بين الواجب و مخلوقاته فيجوز أيضاً أن تصدر الأشياء منه تعالى متعددة عرضية و يجوز أن تكون مترتبة.

نظرة و تحقيق

العلّة[1] اطلاقها على جزء الشيء من المادة والصورة، وعلى الأمرالخارج من العلّة الفاعلية والغائية من المشترك المعنوي وليس إطلاق العلّة على العلل الأربع من الإشتراك اللفظي وإن إطلاق العلية على العلل الأربع على وجه الحقيقة من الإشتراكالمعنوي دون الإشتراكاللفظي، وأن العلّة الصورية وإن كانت علة للمادة، لكن ليست علة صورية لها، بل علة فاعلية لها، وأن المادة والصورة في الموجودات الطبيعية يعبر عنهمابالعلتين القريبتين للمعلول وأن العلّة الفاعلية و الغائية كل منهما علة للآخرى، وخارجتان عن العلل القوامية بجهة من الجهات وأن كلا من المادة والصورة يقع على وجه السببية للآخرى بوجه من الوجوه، وأن الفلاسفة وإن أطلقوا عنوان العلية من العلّة الغائية للعلة الفاعلية، و انها علة على وجه الحقيقة فليس مرادهم إلا نحو من التسامح، حيث أن العلّة الغائية كما تشاهده في الإنسان ليست علة فاعلية تامة للعلة الفاعلية وإنما هي داع لفاعلية الفاعل على الإيجاد وصدور الشيء، وسيأتي منا أن الواجب تعالى فاعليته غايته، و عين غايته فاعليته، وأنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر و دام بدوام العلّة، لأنه عين الربط بعلته ولا يكفي في بقاء

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٢٨.

المعلول حدوثه بمجرد العلية، كما سيأتى بيانه.

ولا يكفى مطلق الترجيح مالم يكن على وجه الإيجاب، وكل علة إمكانية هي راجعة الى عليته تعالى، فكل علة مما عداه تعالى ليست إلا مجرد المعدات والقابليات ومحض الإستعداد دون الفاعلية التامة، فلابد أن ينتهى الترجيح في العلل والمعلولات.

وأما فيما يتساوى رجحانه بين شيئين، كطريق الهارب حيث لا مرجح لأحدهما لتساوي النسبة في ذلك فلابد من التوقف، وعند تساوى الدواعي للجهات يقف الفاعل في موضعه ولا يتحرك إلى ناحية المعلول مالم يظهر المرجح، وإن الإرادة لا يمكن توجهها إلى أحد المتساويين إلا بمرجح ولا تكون بنفسها مرجحة فيما تساوى فيه الترجيح بين شيئين ولا يمكن أن تتعلق بإيجاد شيء إلا عند المرجح التام.

تقاسيم العلّة

أولا: إن العلّة تنقسم إلى علة تامة، و هى ما اشتملت على المقتضى والشرط المصحح لفاعلية الفاعل، أو متمماً لقابلية القابل، فمن وجودها يستلزم وجود المعلول، ومن عدمها يستلزم عدم المعلول. وإلى علة ناقصة، و هى التى لا يتم فيها عنوان العلية بكاملها، ويلزمها أن يكون من عدمها عدم المعلول، و لا يلزم من وجودها وجود المعلول، وإن كان هذا التعبير بأن عدم العلّة الناقصة يستلزم عدم المعلول لايخلو عن مسامحة، فإن وجود المعلول لا يتحقق إلا عند وجود العلّة، وإلا فهو باق على عنوان اللا إقتضاء وعدم التحقق والعينية.

وثانيا: ان العلّة تنقسم إلى مركبة و بسيطة وإلى تعددها ووحدتها، كواجب الوجود، وإن العلّة البسيطة لا جزء لها، بخلاف المركبة، فإن لها أجزاء.

وأن العلّة البسيطة، توجد على أنحاء، وأن البسيط الحقيقي من العلل، هو حقيقة الواجب سبحانه وتعالى، إذ لا تركيب فيه من كل الجهات، و قد تكون العلّة بسيطة بحسب الخارج كالعقل والأعراض وقد تكون بسيطة في مقام العقل فقط، و هى ما لاتركب فيها خارجاً، من مادة و صورة، و لا عقلا من جنس و فصل، وإن بساطة العقول و النفوس و تركبها ليس كتركب المادة و الصورة.

وهذه البساطة ليست كالبساطة في الواجب، وإنما هى بساطة بالنسبة إلى سائر المركبات والممكنات، وإلا فبساطة الواجب لا تشابه بساطة الموجودات والعلل، لأنه لا حد له كما في العقول، و لا ماهية له كما في الماهيات و لا صورة له و لا مادة.

وثالثا: أن العلّة تنقسم إلى قريبة، و هى العلّة التى لا يكون بينها و بين المعلول واسطة، كإحراق النار للحطب، وإلى علة بعيدة و هى ما كان بين العلّة والمعلول واسطة أو وسائط، في إلقاء النار على الحطب، فإن حركة اليد علة بعيدة بالقياس إلى إحتراق الحطب من النار.

ورابعا: أن العلّة تنقسم إلى علة داخلية وإلى علة خارجية، أما العلّة الداخلية فهى المادة و الصورة، وأن الشيء من حيث مادته قوة، و من حيث صورته فعلي، وإلى علة خارجية، و هى العلّة الفاعلية، التى يصدر عنها المعلول، وإلى علة غائيه، و هى ما كان لأجلها وجود المعلول، وليست الغاية عين الثمرات والمنافع في الأشياء لأن الغاية ما ترتب على الشيء، و كانت حداً لذلك الشيء، وليست المنافع و الثمرات كذلك، فإنها قد تترتب خارجاً، و قد لاتترتب.

وخامساً: أن العلّة تنقسم إلى حقيقية و معدات، وإن كان إطلاق العلّة على المعدات، على سبيل التجوز والمسامحة.

و اعلم أنه يتضح لكمما تقدم، أن المعلول وجود رابط محتاج بحسب ماهيته ووجوده إلى وجود العلّة، و ليس من الوجود الرابطى، وإلا لاستند المعلول إلى غير علته، أو كان موجوداً و معلولا في ظرف عدم العلّة، و بطلان ذلكواضح.

فيتعين وجود المعلول عند وجود علته، لا في حال عدم العلّة، و لا في علة لا تناسبه، فإن السنخية بين العلّة و المعلول، و كون المعلول من آثار العلّة، مما يقتضيه الوجود الرابط في المعلول و حقيقته قوام المعلول بالعلة، و تعلقه بها، وأن المعلول رشحة من رشحات العلّة، هذا في العلل و المعلولات الإمكانية.

وأما في الواجب تعالى فقد تقدم إجمالا، ويأتى مفصلا، في باب التوحيد والعلل، أن من كمال التأثير في العلّة هو التأثير، في ظرف عدم السنخية بين العلّة والمعلول، و كيف تستكشف السنخية بين العلّة والمعلول في دائرة الممكنات والماديات التى ليست عللها إلا محض الاستعداد والقابلية، وليس هناك علة حقيقية إلا الله تعالى، والعلّة ليست في الحقيقية إلا وجوده، و ما كان في دائرة الإمكان والمادة إلا الإستعداد و القابلية، فكيف يستكشف من هذا العالم حقيقة فاعلية الواجب، ولمّا اختلفت سنخية العلّة، و كانت في الممكن مجرد القابلية والإستعداد وفي الواجب عين التجلى والفعلية، فلا يكشف أحد العالمين، العالم الآخر، و المقصود من هذا البحث، هو العلّة التامة في دائرة الإمكان، مثلا الإنسان من حيث

هو، وإن كان هو الفاعل للمعلول ظاهراً، و لكن الفاعل الحقيقى ليس إلا الله تعالى وبكلمة موجزة، إن ما حرره الفلاسفة، مثل صدر المتالهين و غيره من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، فقد بينا هنا كما تقدم، و يأتى مفصلا في باب التوحيد جواز المناقشة فيما ذكروه، ولا تطمئن النفس حقيقة بأنه برهان لا يختلف، و لا أقل من التشكيك، و قد بينا أن هذا الإختلاف لا يوجب قدحاً في مذهب أحد المسلكين، وأن الكل ينظر إلى عظمة الله وشأنه.

الفات نظر

قد يتخطى إلى الذهن، أن عدم انفكاك[1] الواجب تعالى، عن مخلوقاته مما يوجب عدم الإختيار له تعالى، فهو و العياذ بالله مضطر إلى الإيجاد.

والجواب كما سيأتي في باب التوحيد: أنْ لا منافاة بين وجوب العلّة و ملازمتها للمعلول من غير فاصلة مع ثبوت الإختيار له تعالى بتمام معنى الإختيار، ونظير المقام أن الشخص العادل من كل جهاته لا يترك واجباً، و لا يفعل محرماً بمقتضى ملكة العدالة فيه، و مع ذلك فالفعل والترك له إختيارى، فله أن يفعل وأن لا يفعل، فإن الفاعل المختار كالإنسان، إن معنى اختياره بمعنى إن شاء فعل، وإنْ لم يشاء لم يفعل. وإنْ كون الفاعل المختار في الفعل والترك لا يوجب عدم اختياره، ولا يوجب إنفكاك المعلول عن علته، كما يتراءء ذلك في أول نظرة، فإن انفكاك المعلول غير معقول عن علته في ظرف إيجاد المعلول، لأن الصفة الإختيارية للفاعل على صفه الإختيار بين الفعل والترك فإن الإنسان إذا توجهت نفسه وصمم على العمل فإنه لا يمكن إنفكاكه عن العمل و مع ذلك فهو على الإختيار و كان الفعل ناشئاً عن اختياره.

و اما الفعل الذى يتساوى طرفاه كطريقين موصلين إلى منزل الشخص من غير ترجيح لأحد الطرفين دون الآخر فإن الترجيح هنا يتعلق بإرداة الإنسان، فالإنسان يترجح نظره لأحد الطرفين، من حيث إرادته، فإرداته هى المرجحة، لتقدم أحدهما على الآخر، وإنْ ظهر من بعض المحققين من الفلاسفة وغيرهم أنه يسقط الترجيح، لتساوى الطرفين في المسافة، و سهولة كل منهما إلى الوصول إلى داره.

---

١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٣١.

وإجمالا إن إيجاد الممكن القابل للإيجاد وعدمه لابد أن يتعلق به جهة الرجحان، سواء كان الموجد واجبا، كالواجب تعالى، في إيجاد المخلوقات أم لا كالإنسان، والإنسان حينما يقدم أحد الطرفين على الآخر بإرادته، حيث أن الإرادة مسبوقة بصفة نفسانية، وتلك الصفة يقع النظر فيها، على ما هو الأرجح فتُقدمه.

و بكلمة موجزة، ليس وراء الممكن إلا الواجب سبحانه، و هو العلّة التامة، والفاعل المطلق بجميع أفعاله وإيجاداته، و ليس هناك مرجح إلا ذاته المقدسة، وإن كان بعض الموجودات تحتاج إلى شرط و هو المتمم لقابلية القابل فيتوقف وجود الشيء على شيء آخر، و هو القابلية، كتوقف وجود الأبناء على الآباء، و الناقص على الكامل، و هذا لا يوجب نقصاً في فاعليته وإرادته تعالى، لأن هذا الشرط تتميم لقابلية القابل، ولا دخل له بصحة فاعلية الفاعل، و لا يوجب القصور في تجليه وإفاضته، فالكل منه وإليه.

والعلّة في مصطلح الفلاسفة هى العلّة الفاعلية والغائية والمادة والصورة، وأما الشروط، فهي إما مصححة لفاعلية الفاعل، كما في العلل الإمكانية، أو متممة لقابلية القابل، و في حق الواجب تعالى لا يكون الشرط مصححاً لفاعليته، لكمال فاعليته وتمامها، وإنما يكون الشرط متمماً لقابلية القابل، لقصور القابل عن تحققه قبل حصول الشرط وأهليته للتأثير، وإطلاق العلّة إنما هو على العلل الأربعة، دون الشرط في اصطلاح الفلاسفة، ولا مشاحة في الإصطلاح، في إطلاق العلّة على العلل الأربعة وعلى الشرط، و تفصيل هذا يأتي في مباحث التوحيد.

و لا يصح أن تكون العلّة ممكنة، و الا لكانت جائزة العدم و المفروض أن المعلول قائم بها و تجل من تجلياتها، وإلا لزم أن يتحقق المعلول من غير علة، و هو خلف واضح.

وأما الإرادة الفعلية، غير الصفة النفسية، فهى إحدى الممكنات التى تحتاج إلى تصور مباديها، و الميل و الشوق للشيء إلى أنْ يتم نصاب الإرادة من التصميم على الشيء.

تقسيم آخر للعلة الفاعلية

العلّة الفاعلية و هى على ستة أقسام:

أولا: إن العلّة إما غير اختيارية كالعلة الطبيعية، وإما علة قسرية كحركة ما طبيعته الهبوط بأن يدفع إلى العلو، وإما جبرية وهذا رأى الأشاعرة في فعل المكلفين بأن الله يجبر

عباده على أعمالهم من الخير أو الشر وإن كان يظهر من زعمهم في المذهب هو أن الفعل فعل الله و محله العبد وهذا هو الظاهر من كلماته و ليس من باب أن يجبر العبد على العمل بل هو فعل الله و محله العبد.

وأما[1] الاختيار فتارة تتحقق بالقصد وتصور الشيء والتصديق بفائدته والميل اليه والتصميم على العمل وحمل النفس على الإيجاد وهو المعبر عنه بالإرادة.

وثانياً: أن يكون الفاعل بالعناية كما يراه المشاؤون في فعل الواجب تعالى من أن صدور المعلومات على طبق الصور المرتسمة في ذاته.

وثالثاً: الفاعل بالتجلى والرضا وهو الذي يذهب إليه الإشراقيون في فاعليته تعالى طبقا لما في ذاته من انطواء الأشياء على نحو الإجمال.

وتوضيحه: إن في الفاعل بالرضا نحوين من العلم أحدهما: العلم الإجمالى وهو علمه بذاته لأنه علة لفعلة، وأن العلم بالعلة يستدعى العلم بالمعلول، ثانيهما: العلم التفصيلى و هو نفس فعله و يفترقان أن الأوّل نفس العلم و الثاني نفس المعلوم و ليس في الفاعل بالرضا علم و عالم ومعلوم وأن في العلم الاجمالى عالم و معلوم، و العلم عين العالم و في العلم التفضيلى عالم ومعلوم، وأن العلم فيه عين المعلوم، وأن علمه سابق على فعله، وأن الفاعل بالتجلى ما كان علمه التفصيلى بفعله قبل فعله، و لا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته، و يكون عين ذاته.

وإذا عرفت ذلك ظهرلك، أنْ لا فرق بينه وبين الفاعل بالرضا الذى هو عين الفاعل من حيث العلم الإجمالى وفي الفاعل بالتجلى يكون العلم تفصيلياً بمعنى أنه إجمالى في عين الكشف التفصيلى، وينشأ ذلك من بسيط الحقيقة و بسيط الحقيقة كل الأشياء، و لما كان وجوده في كل الوجودات كان علمه كذلك، فعلمه عين ذاته، و لا يقع زائداً عليها، لأنه لا يكون شيء خارجا عنه، و لما كانت ذاته حاضرة لذاته، فكذلك معلوماته حاضرة لديه، فهى معلومة لنفس ذاته، و هذا معنى كون علمه السابق على الفعل إجمالياً في عين الكشف التفصيلى.

أما إنه تعالى علمه إجمالى، هو أنه علم واحد لا تعدد فيه و قد تعلق بذاته، و ليس

---

١. التعليقات – الله تعالى كان خلت هذا العالم مختارا. فإنه إن لم نقل إنه كان مختارا، كان ذلك منه عن غير وحتى به، وليس المختار إذا اختار الصلاح ففعله يلزمه أن يختار مقابلة أيضا فيفعله، وإذا لم يفعل مقابلة لم يكن مختارا بل بالإختيار يكون بحسب الدواعي وذاته دعا إلى الصلاح واختاره. ص٨٢

غرضنا تعلق شيء بشيء وإنما هو عين ذاته وأما ان علمه علم تفصيلي، فمعناه أنه علم بجميع ماعداه، و لا يشذ عنه شيء، و قد عبر الفلاسفة، بأن علمه على نحو التجلي، لأن أفعاله تعالى ظهورات ذاته، وأنها تجليات صفاته، و هي عين ذاته المقدسة، ويطلق الفلاسفة عليه أنه الفاعل بالرضا، لأن رضاه عن ذاته يستلزم رضائه بأفعاله و مخلوقاته، و تكون إرادته، لأفعاله و مخلوقاته تبعاً لإرادة ذاته، و قد تعرض بعض المؤلفين إلى العقول والعقل الأوّل، وإلى النفس و مراحلها، و لما كان البحث محرراً في محله، أوكلناه إلى بابه.

وذهب المشاؤن أن علمه[1] السابق على الصور إجمالي، و هو علمه بذاته، وهو عين ذاته، فتكون فاعليته تعالى بالقياس إلى الصور فاعلية بالرضا، و هذا على خلاف مسلك الإشراقيين، و قد التزموا بالمثل الإفلاطونية في مراتب العلم، المعبر عنها بالمثل النورية، و سيأتي بحث ذلك.

وأن النفس تدرك القوى المنبعثة عنها إدراكاً تاماً بنفس ذاتها من غير توسيط وبدون ارتسام صورها، و علم النفس بتلك الصور حضوري لا حصولي، و على هذا تكون فاعلية النفس للصور بالرضا.

و قد طبق الفلاسفة على النفس فاعلية الرضا و التجلي، و سيأتي في محله مفصلا وأن الصور من تجلياتها و شئونها لأنها معلومات لها.

و من الواضح أن المعلول من شئون العلّة، و ليعلم أن جامعية النفس وإحاطتها بجميع صورها العلمية، والقوى المنبعثة عن النفس، هي مقام الكثرة في الوحدة وأن وجوداتها التفصيلية التي هي إشراقات النفس وأضوائها هي الوحدة في الكثرة والنفس في علمها بذاتها الذي هو عين ذاتها، تعلم جميع الوجودات المتكثرة من الصور و القوى، فهي في وحدتها كثيرة، و في كثرتها واحدة، باعتبارين و لحاظين و هذا العلم إجمالي بعين الكشف التفصيلي و هو معنى التجلي، وقد طبق الفلاسفة النفس في معلوماتها وأفعالها على الواجب تعالى من العلم بالرضا والتجلي، وإذا أعطى الإنسان نظرة واقعية لا يسعه معرفة مقام الواجب تعالى بالنفس و شئونها وأن معرفة الواجب في علمه وإرادته مما لا يكون أن تصل العقول إليه أو تدركه النفوس الإنسانية أو يعرفه عالم المجردات، تعالى الله عن ذلك

---

١. عرف الشيخ الرئيس العلم بـ«هو حصول صور المعلومات في النفس، وليس نعني به أن تلك الذوات تحصل في النفس، بل آثار منها ورسوم، وصور الموجودات مرتسمة في ذات الباري إذ هي معلومات له وعلمه لها سبب وجودها.

علواً كبيرا، وإن الفاعل الحقيقي هو المعطي للوجود في كل شيء و هو الله تعالى.

أضواء على البحث

إن من الواضح أن الأمور الثلاثة من الفاعلية، لا تنطبق عليه تعالى إذ ليس له قصد ناشيء عن شوق و ميل و تصديق بفائدة الشيء، فإنه أجل شأناً من ذلك، وإنّما هى حالة الإنسان في إرادته، و ليست فاعليته كما يقوله المشاؤون من أن الأفعال تصدر منه طبقا لتلك الصور العارضة عليه، فإن الله تعالى أجل شأناً أن تعرضه الصور أو تحل في ذاته المقدسة، وسيأتى في محل من التوحيد بطلان هذا الرأى.

وأنه لا فاعلية له بنحو التجلى والرضا، لأن الأشياء ليست منطوية في نفسه إنطواء النور للشمس والحرارة للنار، و كلها لا تنطبق عليه و ليست ذاته تعالى، إلا الإشراق و النور، و معلولاته عين إيجاده وتكوينه، وإذا قال لشيء كن فيكون، قال إمام الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام «إنما علمه فعله وكلامه إيجاده».

و من البيان المتقدم تعرف أن الفاعل بالطبع، و ما يرتضيه الطبع، لا ينطبق على الواجب و الفاعل بالإرادة و القصد و التصديق بالفائدة كذلك، و لا ينطبق عليه الفاعل بالجبر، كما هو واضح.

وأما الفاعل بالرضا، فلا ينطبق عليه تعالى، لأنه كل ما كان عين علمه، فهو فعله، وأما الفاعل بالعناية، و هو ما كان علمه زائداً على فعله، فإن إرادوا أن له تعالى علما منفصلا عن ذاته و صوراً مرتسمة، كما يقوله المشاؤن، فهو ينافي الواجبية في ذاته، لاحتياجه في المعلولات إلى صور زائدة تعرض عليه تعالى.

هذا إذا كان زائداً، وأما إذا كان علمه غير زائد على ذاته، المعبر عنه بالفاعل بالتجلى عند الإشراقيين، فهو أيضاً لايتم، إذ كون المعلولات منطوية في ذاته إن كان غرضهم أن علمه نظير إنطواء السخونة في النار و البرودة في الماء، أو انطواء الصور في النفس، فكل ذلك بعيد عن ساحته المقدسة وإنما هى تخريجات فلسفية على حسب معارفهم و نفوسهم، وإلا فالواجب تعالى أعظم من هذه الأمور ومما لايصل العقل إلى كيفية فاعليته، و ليس ذلك من مدركات العقل البشرى، فالنفس تطمئن بفاعليته على الوجه الأكمل، ولو رجع فلاسفة اليونان إلى ما جاء به الأنبياء من رسالة السماء، في التوحيد والمعارف وصفاته

الذاتية و الفعلية لوجدوها لا تبتنى على هذه الخيالات النفسية و التطبيقات، حسب ما يفهمون من المعانى التى لا أساس لها و لا برهان عليها، و سيأتى منا إنشاءالله تعالى في باب التوحيد بطلان هذه المسالك.

و قد تعرض صدر المتألهين في باب التوحيد، لترجمة كلامهم و سيأتى منا إنشاءالله عدم صحة كلامهم وأنه لا يطابق الدليل، و انما هى مجرد تخيلات فكرية وتصورات نفسية لا أساس لها، إلا أنْ يكون توجيها لمطالبهم، وإن كانت عباراتهم قاصرة عن ذلك، أولا دلالة لها عل الوجه الأكمل.

وإن البرهان قائم على ما جاءت به رسالة السماء، من توحيد الحق و صفاته وأفعاله، وإنْ لم يكون للنفس تطبيق ذلك على نحو الصور المرتسمة في ذات الواجب المطوية في ذات قدسه، أو العلم الإجمالى، المنطوى في ذاته المقدسة، و قد عرفت ما فيه، وإن كان الأقرب إلى الحقيقة ماذهب إليه الإشراقيون.

وإجمالا - إن ما كان الفاعل بحسب طبعه كالنفس للقوى أو على خلاف طبعه كالنفس في حالة المرض، أو على نحو التسخير من فاعل آخر أو على نحو الإرادة والقصد الزائد على ذاته، مما لا يمكن انطباقها على الواجب فينحصر عنوان الفاعلية في الواجب على رأى بعض الفلاسفة، أما بالعناية أو الرضا، وأما بالتجلى، والمراد من الفاعل بالرضا، و هو ما كان الفاعل مريداً لفعله عن علم و رضا، وأن علمه التفصيلى يقع بعين فعله، و كان قبل الفعل عالماً على نحو الإجمال بفعله، وكان علمه بذاته الإجمالى، وذلك يستتبع علمه إجمالا بفعله و معلولاته، نظير الإنسان، إذا فكر في الصور الخياليه، فعلمه التفصيلى بها عين تلك الصور، و ذلك العلم التفصيلى مسبوق بعلم إجمالى بتلك الصور، و ذلك تابع لعلمه بذاته الفعالة لتلك الصور، فهذا الرأى يستدعى علماً إجمالياً منطويا في ذات الواجب بجميع المخلوقات، ثم ذلك العلم الإجمالى ينحل إلى صور تفصيلية و هى الموجودات الصادرة من الله تعالى، وأبعد مما ذهب إليه المشاؤن و الإشراقيون، وما ذهب اليه المتكلمون، إلى أن فاعلية الواجب، هو ما كان الفاعل عالماً و مريدا، و كان علمه بفعله و معلولاته تفصيليا، قبل أن يصدر المعلول منه، و كان الداعى زائداً على ذاته ومثاله الإنسان في أفعاله الإختيارية القصدية، و هذا الفاعل يعبر عنه بالفاعل بالقصد.

و من الواضح الذى لا يعتريه ريب، أن الفاعل بالقصد من شأن الفاعل بالإمكان

المحتاج في فعله إلى تصور وتصديق بالفائدة و الميل والشوق، إلى أنْ تتحقق فيه الإرادة، فإن تصور الشيء و التصديق بفائدته و الميل و الشوق إليه مما لا ينطبق على الواجب، لانكشاف الأمور لديه، وإنها بالقياس إليه تكون من المشهودات للحق وأما ما ذهب اليه المشاؤون في فاعليته تعالى بأنه الفاعل بالعناية، و هو ماكان علمه سابقاً على المعلول و الفعل، و كان العلم زائداً على ذاته، و تلك الصور العلمية، منشأ لصدور الأفعال منه، وليس هناك داع زائد وراء العلم، و مثلوا له بالإنسان إذا وقع على جدار عال، بحيث إذا توهم السقوط سقط على الأرض، مطابق لتلك الصور الخياليه، وأن هذا الوجه مما يجل عنه تعالى، إذ مؤدى هذا الوجه أن كماله تعالى بتلك الصور المفارقة لذاته، وأنْ لا وجود للكائنات إلا بعد تحقق تلك الصور وأنّ استكمال النفس المقدسة بالصور الخارجة عن ذاته مما يستلزم أن تكامل ذاته بالصور.

ومن المحقق برهاناً أن تكامله بذاته لا بشيء خارج عن ذاته بصورة أو غيرها لأن وجوده غاية لكل غاية فما ذهب إليه المشاؤون هنا لا يطابق البرهان العلمى في ذاته المقدسة وإلا لاحتاج إلى الصور والعياذ بالله.

و ذهب الإشراقيون من الفلاسفة إلى فاعليته على نحو التجلى و الرضا و هو من يفعل الفعل و كان له علم تفصيلى به هو عين العلم الإجمالى القائم بذاته و مثاله النفس المجردة، و هى الصورة الأخيرة لنوعها، كانت في حال بساطتها مبدء لجميع كمالاتها التفصيلية وأن علم الذات المقدسة بالعلم الحضورى عين العلم بالتفاصيل و هو غاية كمالها.

وأنت خبير، بأن كمال الذات المقدسة لا يمكن أن تقع بالعلم التفصيلى، ولا بالعلم الإجمالى، كما ادعاه الإشراقيون، لأن علمه تعالى عين ذاته وليس وراء ذاته علم آخر لا إجمالياً، و لا تفصيليا، ليقع كمالا لذاته المقدسة، وإلا لكان الواجب محتاجاً إلى كمال خارج عن نفسه، و هذا مما يتنافى مع الواجبية، فالذى يقتضيه النظر أن علمه عين ذاته،و ليس هناك شيء وراء ذاته فإذا أراد بالإرادة الفعلية شيئاً كان ما أوجده تعالى عين ما علمه من ذاته المقدسة، وإلا فغير هذا التحرير من الوجوه الثلاثة من الفاعل، بالقصد و العناية و الرضا، أو الفاعل بالتجلى، لا يمكن إنطباقه على ذات الحق تعالى فضلا عن الوجوه الثلاثة الأوّل، من الطبع والقسر والجبر وإلا لزم احتياجه تعالى الى الصور العلمية التفصيلية، أو العلم الإجمالى، الذى قد انطوت عليه ذاته المقدسة.

و من الواضح أن الفاعل بالتسخير، لا ينطبق على الله تعالى و ليس من قبيل القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية للإنسان أو الكونية بالقياس إلى الله تعالى .

و سيأتى تفصيل مذهب المشائين والإشراقيين، و بعض الفلاسفة، ممن يعتقد بأن علمه بالأشياء بتوسط العقل الأوّل، و يأتى بيانه بأن هذه الوجوه، لا تطابق ذاته المقدسة، وأن تأويلات ما ذكره صدرالمتألهين، و توجيه ما ذهب إليه الإشراقيون والمشائيون و غيرهم، مما لا ينطبق على مقام ذاته تعالى.

تحقيق و بيان

إن للعلة الفاعلية إتجاهين، إتجاه إلى العلّة المادية، وإتجاه آخر إلى الأمور المجردة، نظير العقول على رأى فلاسفة اليونان.

وأنت إذا وقع نظرك على الماهية، ترى أن ليس لها رجحان لا إلى الوجود و لا إلى العدم، وأما إذا قيست الماهية إلى الوجود، فلابد من مرجح في تحققها، و وجودها تابع للوجود و شأن الوجود، و هو مؤدى الفعلية، وشأن الماهية، هو الأخذ والقبول، دون الفعلية والاعطاء و ليس من شئون الماهية أن تقتضى المرجع حيث أن حقيقتها هو ألا إقتضاء وإلا كان الترجيح على خلاف ذاتها، و لو اتصفت الماهية بالمرجح، مع أن ذاتها اللا إقتضاء وإلا كان الترجيح على خلاف ذاتها، ولو اتصفت الماهية بالمرجح، مع أن ذاتها اللا إقتضاء، لزم الخلف.

وإن النشأة المادية فيها تتوجه إلى تحرك الصور، و هى بذاتها فاقدة لتلك الصور، فتقبل المادة الصور و تتحد معها، على اختلافها من الصور الطولية و العرضية، و من هنا يتضح لك، أن كل قبول يلازمه كون الشيء فاقداً لذلك القبول.

و من أضواء ذلك تعرف أن الحادث المادي يتوقف في تحققه و وجوده، إلى علة يصدر منها، و هى المعبر عنها بالعلة الفاعلية وإلى علة القبول، و هى المعبر عنها بالعلة المادية، فالشأنية للمادة و الفعلية للصورة، هذا في عالم المادة.

وأما المجردات، التى لا ترتبط بالمادة و لا تجامعها، فإنها تحتاج إلى العلة الفاعلية، و لا تحتاج إلى العلّة المادية، فهى صور و لها حدود، و لهاعلة غائية و فاعلية، وحيث أنها لا تحتاج إلى المادة، فهى تقبل الفاعل، من غير استعداد و لا قابلية.

العلّة الغائية

إن[١] الغاية في كل شيء هى منتهى الكمال في ذلك الشيء و حركته، و الغاية هى حركة الإنتهاء، المسبوقة بحركة الإبتداء، فهى دائماً تكون الحركة الثانية، دون الأولى، ولولا الغاية ما وقعت الحركة، و لم يكون الشيء موجوداً، إذ بسبب الحركة الغائية تكون الحركة الإبتدائية، و بين الحركتين نوع إتحاد من الغاية ومبدء السير فكل مورد توجهت الغاية فيه، كانت الحركة من حالة إلى حالة و من وضع إلى آخر، إلى أن ينتهى الشيء إلى كماله وتمامه، وهو المعبر عنه بالغاية، هذا في صورة مالم يكن الفاعل عالماً.

وأما في صورة ما إذا كان الفاعل عالماً، و كان العلم دخيلا في فعله، و ذلك كالإنسان، في فاعليته، و عند ذلك فتكون الغاية مرادة للعالم، ومقصودة لديه ومن الواضح أن الفاعل في هذه الحالة يريد الغاية بنفسها أصالة، و تقع الحركة مقصودة بالتبع، وليست مقصودة بالأصالة، وأما الحركة في الجوهر و تحقق الوجود، فهي مقصودة ولكن بالتبع للغاية.

والفاعل مع الإرادة و العلم، قد يجرى منه في أثناء فاعليته تخيلا فيتوجه الفاعل إلى الصورة الخيالية، دون تطابق صورته مع علمه الأوّل نظير من قصد مكاناً و لكن كان ذلك المكان لغاية أخرى، لا لقصد المكان نفسه.

تقسيم العلّة الفاعلية

الفاعل في مقام إيجاده للشيء يأتى على نحوين، النحو الأول: إما في عالم المادة وإما في عالم التجرد من غير مادة، فإذا كانت الفاعلية متعلقة بأمر مادى فلابد فيه من حركة جوهرية و انتقال تلك الحركة من حالة إلى أخرى حتى تقف الحركة عند كما لها وتمامها، فالتجدد والحدوث وانعدام حركة والتبديل بحركة أخرى، إنما يتمشى إلى تمام ذلك الشيء و كماله، و عند التمام والكمال تقف الحركة على ذلك الوجود.

الثاني: الفاعلية في عالم المجردات، فاعلم أنه إذا كان الشيء مجرداً و خرج عن عالم المادة و القوة و الفعلية، فليس فيه حركة جوهرية توجد و تنعدم و تجدد لأن المجردات عند تحقق العلّة لها توجد لغاية من الغايات، وإنها توجد من غير استعداد شيء لشيء، و لا

---

١. التعليقات – الغابة قد تكون نفس الفعل وقد تكون نفعاً ماجعا للفعل مثلا: كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الإرتياض غاية، وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الإستكنان به غرضا.

مادة لصورة و لا يمكن تبدل الصور فيها و إلا لكانت غير مجردة لأن وجودها عين صورها وعين فعليتها من غير حاجة إلى المادة.

و من الواضح أن هذا القسم من الفاعلية غير محتاج الى المادة و ليس فيه تقبل للحركة الجوهرية و لا حدوث و لا تجدد وانعدام وليس من باب الحركة الجوهرية وعلى هذا فيكون المجرد وجوده عين غايته من غير أن يكون الفاعل قاصداً لتلك الغاية حيث لا تنفك الصورة عن الغاية و كمالها.

ومن أضواء ما تقدم يعلم أن الغاية قد تتحد مع فعل الفاعل وذلك كما في عالم المجردات و قد تختلف عن الفعل فيصدر الفعل و لكن الغاية ليست عين ذلك الفعل وإنما هى أمر وراء الفعل.

النحو الثاني من الفاعلية بأن يكون الفاعل يوجد الشيء و لكن الغاية ليست عين الفعل الذى أوجدها الفاعل و مثاله إذا كان الفعل من الحركات العرضية و نظير ذلك أيضاً الجواهر إذا كان لها تعلق بالمادة و ذلك كالنفوس و الصورالمنطبعة في المواد لأن الفاعل في هذه الصورة إنما يتوصل إلى غايته بالتحرك و لكن الحركة هنا لم تقصد بنفسها بل توجد الحركة و تترتب غايتها سواء رجعت الغاية إلى المادة أو إلى الفاعل من غير فرق بينهما.

الغاية[1] بالقياس إلى الفاعل

إن الفاعل إذا كان مريداً وعالماً، وعَلِمَ الفاعل الغاية قبل وقوعها كانت في الحقيقة العلّة الفاعلية ناشئة عن الغاية، ولذا إن المتعارف أن المعلول علته العلّة، والفاعلية علتها الغاية.

و المراد أن التصديق بالغاية، يوجب الداعى إلى فاعلية الفاعل و ليس المقصود من كلماتهم أن الغاية توجد العلّة الفاعلية خارجاً.

وأما إذا كان الفاعل ليس بمريد و لاعالم، فيكون ترتب الغاية على الشيء ترتباً قهرياً، و ليس هناك فاعل يتصور الغاية، حتى يأتى بالفعل من أجلها، و تترتب الغاية على أمر طبيعى، و هذا بخلاف الصورة الأولى من كون الفاعل عالماً و مريداً، فإنه يعلم بالغاية قبل وقوعها، و هى المحركة لفعله، لأنها العلّة التامة لفاعلية الفاعل.

و من هنا يتضح لك، أن التعبير المعروف من أن الفعل معلول للعلة الفاعلية وأن العلّة الفاعلية معلولة للغاية، فإنما يكون ذلك في الفاعل الشاعر المريد دون غيره، حيث يتصور الغاية قبل وجودها خارجاً، ويكون التصديق بالغاية، هو الداعى والمحرك للفاعل لإيجاد الفعل وأن من الواضح أن الغاية الطبيعية فاقدة للعلم والإرادة، فليست هذه كبرى، وهي أن الغاية علة الفاعل، وذلك إنّما يتم في العلّة الإرادية، التى يشعربها الفاعل و يصدق بالغاية، و تكون الغاية محركة للفاعل لا أنها علة تامة للفاعل في جميع الموارد، و قد تتحد العلّة

---

١. الغاية المعدومة على الإطلاق لا تكون علة بل يجب أن تكون موجودة في نفس الفاعل، حتى يفعل الفعل، والفاعل علة لوجود الغاية لا لشيئيتها، والغاية علة لأن يصير الفاعل فاعلا فإن علة الثلاثية في شيئيتها هي ثلاث وحدات، وأما علة وجودها فشيء آخر هو علة الوحدات. التعليقات ص١٥٣.

الفاعلية مع الغاية، كواجب الوجود تعالى شأنه.

والفواعل الطبيعية ليس لها فاعل إرادى عالم بالغاية وليس لها تصديق بالفائدة وإنّما الغاية تقع بعد وجود الفعل و طبيعته سواء كان الفاعل شاعراً وعالماً، أو غير شاعر و لا عالم كالطبيعة.

تقسيم للفاعل العالم المريد

إن الفواعل على نحوين:

الأوّل: أن تكون الغاية[1] عين فعل الفاعل و وجودها خارجاً تابع لفعل الفاعل.

الثاني: أن تقع الغايات مترتبة الوجود على الفعل، و من الواضح استحالة كون الوجود المتأخر علة لفاعلية الفاعل المتقدم.

ثم إن حضور الغاية لدى الفاعل العالم بها ليس المقصود منه هو الحضور في الخارج والأعيان، لوضوح بطلان ذلك، وإنما الحضور على وجه الصورة العلمية، وأن تصور الغاية و التصديق بها ليس علة لوجود الغاية إذ الوجود العلمى والتصورى لا يكونا علة لتحقق الغاية خارجاً وإنما المراد أن حصول الغاية وترتبها عند الفاعل الإرادى إنما يكون شرطه العلم بالغاية فليس العلم علة وإنما هو شرط وداع لحصولها.

وإن ما تداوله الفلاسفة من التعبير بأن العلّة الغائية علة للعلة الفاعلية فمعناه أن الفاعل إذا كان مدركاً و شاعراً، فإذا أراد فعل شيء فلابد أن يلحظ الغاية المترتبة على الفعل و يكون تصور الغاية محركاً لفاعلية الفاعل و شرطا لحصول الفعل من فاعله والتعبير منهم وإن وقع بأن العلّة الغائية علة للعلة الفاعلية و لكن المقصود واضح لأن الغاية محركة للفاعل على الفعل و شرط لحصول فاعليته و توجهه نحو الفعل و التعبير مبنى على المسامحة، إذ المورد ليس من قبيل العلة والمعلول بل المورد من قبيل الشرط و المشروط فالعلم بالغاية

---

١. مر سابقا في ص٢٦٣ الهامش.

من شروط فاعلية الفاعل.

و بكلمة موجزة، إن كل فعل لفاعل مادي كان أو غيره هو مسانخ للعلة الفاعلية ولابد أن يكون الفعل ملائماً للفاعل و مجانساً له، و ما يترتب عليه من الغاية و الفعل والغاية كمال لفاعلها.

و من أضواء ذلك يتضح لك أن غاية الفاعل في فعله هى ذاته الفاعلة بوصف أنه فاعل و موجد، وأما غاية الفعل فهى غاية بالعرض والتبع.

أضواء على مباحث الغاية

إن الغاية كمال للفاعل و هى على نحوين.

النحو الأوّل: أن يكون الفاعل مما له تعلق بالمادة بنحو ما، وهذا الفاعل يقع مستكملا بغاية على نحو التوصيف بأنها فاعلة.

النحو الثاني: أن يتعلق الفاعل بأمر مجرد و على هذا الفرض تكون الغاية عين ذات الفاعل وذاته عين الكمال لنفسه.

و من أضواء هذا البيان يظهر لك أن ما صرح به الفلاسفة من أن الفاعل يُستكْمل بالغاية على وجه الإطلاق من غير تقييد لا يخلو عن مسامحة في التعبير فإن ذلك يختص بالفواعل المتعلقة بالمادة لا ما كان بعالم المجردات ولا في ذات الله المقدسة وما ذكرناه هو مقصودهم واقعاً.

ومن هذا البيان يتضح لك أيضاً حقيقة فاعلية الواجب وأنه عين الغاية وتمامها وأن الفاعل بما هو فاعل لا غاية لفعله إلا ذاته الموجدة بوصف كونها فاعلة، وأن الغاية متحدة معه و لا ينبعث نحو الفعل إلا باعتبار نفسه، وأن كلّ ما يترتب على غاية ذاته من الموجودات و التجليات لوجوده الأعظم غاية بالتبع لوجوده لا بالأصالة.

فالفاعل بهذه الكيفية التى بيناها هو التام في ذاته وفاعليته وغايته وكلّ ما يصدر عنه من الأشياء بغاياتها يقع تبعاً لوجوده تعالى و فاعليته و وجوده عين ذاته و غايته فالله سبحانه و تعالى هو الفاعل الذى ليس فوقه فاعل و تام الفاعلية على وجه لا فاعلية أعلى منه وكل فاعلية وعليّة تنتهى إلى فاعليته و غايته تعالى.

فذاته تعالى بما أنه عين العلم بنظام الخير غاية لكل خير و وجود لما عداه، وأن الله تعالى هو المبدء لكل كمال وغاية لكل غاية، وأن غاية ذاته تعالى هي عين ذاته المقدسة من غير تعدد ولا تفاوت و لا تحليل عقلي، وما بيناه لا يتنافى مع أن الفاعلية تستدعى الغاية و لا مغايرة بين ذاته و غايته لأن غايته عين وجوده.

و قد أكد ما بيناه صدر المتألهين في أسفاره[١] بأن فسر الواجب بالذات أنه الذى يقتضى لذاته أنه الوجود و العينية وأنه تعالى موجود و واجب لذاته وأن ذاته عين وجوده و وجوده عين ذاته و غايتةالمقدسة.

ففعله في نظام الوجود و التكوين غاية للفاعلية منه تعالى و هى عين ذاته المقدسة و قد ثبت بالبرهان أنه تعالى غاية الغايات و ذلك لأنه وجودكل موجود.

ولابد أنْ تنتهي إليه العلل إما بلا واسطة أو بالواسطة والإلزم التسلسل، وجاءت سلسة الموجودات و ذهبت إلى غير النهاية فلابد في جميع الموجودات أن تتعلق بوجود لم يكتسب الوجود من غيره.

وغرضنا من الانتهاء في الوجود إليه حتى في مرحلة الإرادة و الشوق لإيجاد الأعمال، فإنّ كل نحو من الوجود من وجود الممكنات وإرادة الممكن و الشوق والميل راجع إليه تعالى، فهو العلّة الأولى التى ينتهى إليه كل وجود وعلة، فهو المعنى الأسمى بتمام معنى الكلمة وبه استقلال كل مستقل، و القائم على كل ما ارتبط به تعالى.

وسيأتى تفصيل هذه المباحث في التوحيد، وإنّما تعرضنا لها مما شاة لمن تعرض لها من الفلاسفة في المقام هنا.

ثم اعلم أن الفلاسفة الإلهيين ذهبوا إلى أن الفاعل الحقيقى هو من أفاض الوجود وأبدع الخيرات، وإن كان عند الطبيعيين يطلقون الفاعلية و العلّة على الطبيعة، و قد عرفت أن لا فاعل حقيقى، إلا من أفاض الوجود على الماهيات و الحدود.

وأن جميع الموجودات من عالم الطبيعة والمجردات مجرد الإستعداد والقابلية، كالأب للولد، والمهندس للبناء، ولا معطي للوجود إلا الحق تعالى، كما قال تعالى «أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون»[٢] و قوله تعالى «أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون»[٣] ثم أن

١. الحكمة المتعالية ج ١ ص ١٢٢.
٢. الواقعة: ٥٩.
٣. الواقعة: ٦٤.

علية غير الواجب تارة تكون طبيعية سواء كانت في الإحساس والادراك أم لا، كالشجر أو ما تقتضيه العادة أو الحرفة والصناعة من الإحتياج إلى الآلات، ثم أن كل معلول و موجود مفتقر إلى علته في أصل الإيجاد و دوامه، لأن الممكن له إفتقاران، إفتقار في ذاته، وافتقار في وجوده، و لا وجه لما ذكره المتكلمون من الإحتياج في الحدوث دون البقاء، ثم أن القدرة ليست هى المزاج، وهو الكيفية الخاصة، فهى أرقى من أفق المزاج.

بيان و توضيح لما تقدم

إن مصدر الشيء و موجده هو علته، ومن لوازم المعلول أنه بذاته مفتقر إلى العلّة،و ينعدم المعلول عند انعدام علته، و تنقسم العلّة إلى ما به الصدور و هو العلّة الفاعلية و ما لأجله الوجود وهو العلّة الغائية، وإلى الهيولى والصورة، و الهيولى هى ما بها قوة الشيء،و ما به فعلية الشيء هو الصورة، والعلّة منحصرةفي هذا الأمور الأربعة ويشمل العلل عالم المادة و المجردات، غايته أنه في الأمور المادية تكون العلل أربعة، وأما المجردات فحيث لا مادة لها فصورتها عين مادتها، وأما في الواجب فذاته عين فاعليته و غايته عين وجوده، وإن الشرط ليس من العلل ولا من المقتضي للشيء، بل هو باق على شرطيته، و لكنه على قسمين إمّا مصحح لفاعلية الفاعل وإما متمم لقابلية القابل، و ليس كل من الشرطين من أقسام العلّة و ذاتها بل إما مصحح لفاعلية الفاعل، وإمّا متمم لقابلية القابل من غير أن يكون الشرط دخيلا في ذات المقتضى.

تنقسم العلّة إلى أقسام، فما كان فعله بميل طبيعى من غير شعور ولا إلتفات فهو الفاعل بالطبع، وإن كان بلا ميل و لاعلم، فهو فاعل بالقسر، وإن كان فاعلا بجبر وتسخير فهو الفاعل الفاقد للإختيار دون الفاقد للشعور.

وأما الفاعل بالإختيار فهو على أنحاء.

أولا ـ أنْ يكون عن إرادة وشعور وتصديق بالفائدة والشوق والميل إليه، وأن القصد والإرادة ناشىء عن الأغراض والمصالح في ذلك الشيء.

وثانيا ـ يكون فاعلا بالعناية على ما ذهب إليه المشاؤن أن علمه تعالى بالأشياء بتوسط الصور العلمية، وسيأتى إنشاء الله تعالىفي باب التوحيد عدم صحة هذا المبنى، وإن أمكن إرجاعه على بعض الوجوه إلى معنى صحيح، وذهب الإشراقيون إلى أنه فاعل

بالتجلى والرضا، حيث أن ذاته عين الرضا عن نفسه ووجوده عين غايته.

فالمعلولات كلها على نحو العلم الإجمالي في الذات المقدسة ووجودها عين العلم التفصيلي، و تكون الموجودات بهذا المعنى هى تجليات ظهوره، وإشراقات أنواره. ولعل الصوفى الفلسفى يريد هذا الوجه، دون الجهلةمن الصوفيه والقصد من الفاعل وهو الحق هو الرضا، فالله تعالى هو الراضى و المرضي و الرضاء وتطبيق هذه المفاهيم على الحق تعالى من باب إرادة الواقع وصرف الوجود وإن كانت العبارات تقصر عن أداء المعنى الحقيقي من أن إرادته عين ذاته و وجوده عين علمه وقدرته، وإذا عبر عن قصده فهو عبارة عن رضاه و غايته التى هى عين وجوده، فهو عين التجلى بذاته ومن توابع تجلى ذاته تجلى المخلوقات و الكائنات.

وأما عند المعتزلة فهو فاعل بالقصد و له داع يحركه إلى ما فعله.

وأما مسلك الأشعريين فهو الفاعل من غير قصد وإرادة لأن الجزاف عند الأشعريين مما لا يستنكرونه و سيأتى بطلان هذه المسالك.

وقد طبق الفلاسفة على النفسفي عالم فاعليتها الفاعل بالعناية و بالتجلى وبالرضا، لأن النفس الناطقة مثال الله في أرضه فقد تصوروا فيها الفاعلية بالقصد والإرادة والفاعلية بالعناية والصور، والفاعلية بالتجلى و الرضا من تحقق العلم الإجمالى في ذاته، وتحقق العلم التفصيلى وهو عين مخلوقاته وفعله، وأنه سبحانه وتعالى كما سبق منا أن فاعليته عين غايته، وغايته عين وجوده إذ هو البسيط من كل الجهات، والثابت من كل الحيثيات، بلا أن يمس ذاته المقدسة نوع من التركيب ولا التحديد، إذ ذاته بريئة من هذه الأمور التي هي من شئون الممكنات، وأن الفاعل الكامل و هو الحق عين الغاية وهو سبحانه المبدء والنهاية.

وأن السبق و اللحوقفي عنوان العلّة و المعلول والغيرية، إنما هو ليس الوجود الأكمل الذى لا وجود فوقه ولا أكمل، و هو الحق تعالى، وأن كل وجود إمكانى يستكمل بغايته، فالحق تعالى وجوده عين فاعليته وغايته.

العلّة المادية و الصورية[1]

إنك إذا لا حظت حقائق الأشياء و نظرت إليها بإمعان، تجد لها قوة أولى قبل كل قوة، و يعبر عن القوة في اصطلاح الفلاسفة[2] بالهيولي الأولى، التى هى قبل كل قوة واستعداد.

وتطلق القوة على غير الهيولى الأولى، و هى القوة الثانية القابلة لتحقق الصور وتعددها بالقياس إليها، فهى محققة بالقياس إلى نفسها، و قوة بالنظر إلى الصور المترتبة عليها، وإن جميع الأنواع تحتاج إلى القوة الأولى، وهي الهيولى التى لا قوة قبلها.

و من هنا يتضح لك، أن جميع العوالم المادية تحتاج إلى أمور ثلاثة، الهيولى الأولى، و المادة، و الصورة، وأن كل موجود مادى وكل نوع من الأنواع يتوقف على مادة و قوة بعد الهيولى، وإلى صورة فعلية تحصل تلك المادة بسببها، و كل موجود مادى له علتان يشتركانفي تحققه و وجوده، و هما العلّة المادية و الصورية.

---

١. عرف صدر المتألهين الصورة بأنها «الشيء الذي يحصل به بالفعل سواءاً كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم الأسود أو لم يكن كذلك وهو المختص باسم المادة وهي على الأول عرض وعلى الثاني جوهر، الحكمة المتعالية ج٢ ص٢٤٦.

٢. التعليقات - الهيولي: معنى قائم بنفسه وليس موجودا بالفعل، وإنما يوجد بالفعل بالصورة، فإن جاز أن يكون هيولي لا نهاية لها إما طبيعية وإما أشخاصها صح وجود جسم لا نهاية له أو أجسام لا نهاية لها في العدد، وقد أبطل ذلك في الطبيعيات.

ويقول أيضا: هي المبدعة مُبْدعة وهي متناهية، ولا يجوز أن تكون الاشخاص من جهة الهيولي غير متناهية، والهيولي باعتبار ذاتها لا يصح عليها معنى التناهي واللاتناهي، إذ هي غير متحيزة ولا متميزة. التعليقات للشيخ الرئيس ص٤١، وفى ص٦٤ يقول الشيخ الرئيس «لما كان الشيء إنما يصير ما هو بصورته، وكانت الهيولي إنما هي ما هي بالإستعداد كان هذا الإستعداد للهيولي رسماً وظلا للصورة لا نفس الصورة، فإن الهيولي يجب أن تكون معراة عن الصورة، وإلا لم تكن هيولي، فهذا الإستعداد لها ليس هو صورتها بل هو شبيه صورتها.

وإن صورة الشيء عندهم، هى ماهيته، التى يعبر عنها بما هـوهو. وتـوضيح هـذه الدعوى، أن المادةفي كل شيء أمر مبهم لاتحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوة شيء ما، و الصورة شيء متحصل بالفعل، وبالصورة يكون الشيء شيئاً،و عند تكامل الشيء يقف على وجوده و حدوده، وأقل مراتب الإستعداد و اقل منازل القابلية، هى الهيولى الأولى، و هى صرف مرتبة القابلية والإستعداد، التى تطرؤ عليها الصور والمعنى المبهم الذى يتحصل و يكون صورة فعلية، وأن الهيولى الأولى في الحقيقة هي صرف الإمكان واللا إقتضاء، كما يقتضى هذا الوجه البرهان الفنى عند التأمل، فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة إستهلاك الجنس في الفصل، وتقوّم الحقيقة ليس إلا بالصورة.

وقد اتضح من هذا البيان، أن ما يتقوّم و يوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدء الفصل الأخير لها، الذى هو متحد معها وهي بـمنزلة القوى والشرائط والآلات، والأسباب المعدة لوجود الماهية و صورتها التي هي عين الفصل الأخير، والأمثلة واضحة.

فكل جنس يتحصل ويوجد بفصله الأخير، وإن كان بتحليل عقلى يرى العقل مرتبة الإبهام والإستعداد؛ و يعبر عنه بالجنس أو بتعدد الأجناس البعيدة، فتحصل كل قوة بتلك الصورة من أرضية أو نباتية أو حساسة كالحيوانات أو شاعرة أو مدركة ناطقة كالإنسان، وإن القوة التى تقابل الصورة، و تقابل المادة هى المعبر عنها بالهيولى الأولى كما اختاره الكثير من المشائين وغيرهم.

فسيأتى منا في البحوث الآتية أن القوة بهذا المعنى مما لا واقعية لها وإنما هي صرف الإمكان، و عبروا عنها بالهيولى الأولى والقوة، وإلا فكل شيء قبل مادته وصورته ليس إلا إمكانه.

وإن الإرادة الأزلية تتعلق بالشيء بما هو ممكن فإن أراد القائلون بالقوة هذا المعنى فلا مشاحة في الإصطلاح وإلا فلا برهان عليه ولا دليل يقتضيه..

إنكار الطبيعيين للعلل غير المادية

أنكر بعض الماديين و الطبيعيين العلل من الفاعلية و الصورية و الغائية دون العلل المادية، و نسبوا وجود جميع الأشياء إلى المادة دون العلّة الفاعلية و الصورية والغائية.

والجواب عما ذهبوا إليه يأتي تفصيلا في باب التوحيد وإجماله:

أولاً: إن العلّة المادية هي القوة الصرفة، و هى فاقدة لكل شيء من التحصيل ما عدا نفس القوة والإمكان، و ضرورة العقل تحكم بأنه كيف يحصل المعلول ويتحقق خارجاً من قوة مجردة لا فعلية لها ومن اللا إقتضاء الصرف.

و ثانياً: إن حكم العقل وبداهة الفكر، قاض أن الشيء، مالم يجب لم يوجد كما بيناه سابقاً وأن عنوان القوة وذاتها لا يقتضى إيجاد الشيء و تحققه خارجاً، إذ من الواضح أن حقيقة القوة المجردة هي حقيقة الإمكان، وحيث أن حقيقة الإمكان لا إقتضاء فيها و هذا لايقتضى وجود الشيء، فلابد أن يكون وجود الشيء وحقيقته خارجاً مستنداً إلى العلّة الفاعلية ومتأثراً بها، ومن الواضح أنه لولا العلّة الفاعلية الحقة لا وجود للمعلول.

وثالثاً: إن مؤدى المادة و توجهها، ليس إلا لجهة واحدة ولا تعدد في وجودها بحيثيات متغايرة، وإذا كان هذا حال المادة فلا يتحقق منها الإيجاد والتكوين والمفروض أن الموجودات مختلفة في أنواعها وصورها من حيث الإبداع والتكوين وليست متحدة، وأن من لوازم رجوع العلية إلى المادة لا غيرها أن تقع جميع الأشياء وجوداً واحداً لا تعدد فيه ولا اختلافاً نوعياً، وأنْ تأتي على سنخ واحد من غير تعدد والواقع خلافه، وهذا واضح البطلان بحكم العقل وضرورة الفكر.

وإجمالا إن القوة التى عبروا عنها لا تخرج عن عالم الإمكان و صرف اللا إقتضاء و هذا لا يوجب التحقق مالم يكن هناك علة لم تكتسب الوجود من غيرها فإنه إذا لم يكن كذلك، فلا يمكن فعلية القوة و لا تحققها وراء الفعلية.

و سيأتي إن شاء الله تعالى في باب الحركة الجوهرية، أن المتحرك بما هو متحرك لا بدو أن ينتهى إلى محرك لا حركة فيه، وإلى علة لا حدوث فيها، وأن نسبة الأشياء ووجوداتها محض الفقر والإحتياج إلى المبدء الأوّل لأنها قائمة به، فهو القيوم عليها.

وإنك إذا نظرت إلى كل وجود رأيته لم يكتسب الوجود من نفسه، فلابد وأن ينتهى وجوده إلى وجود قائم بنفسه، وهو الغنى المطلق، وما هو عداه فهو الفقر المطلق، من حيث الوجود ومن حيث الإمكان والماهية.

الصورة

إن الصورة هي فعلية الشيء و تحصله، و خروجه من عالم الإستعداد إلى عالم الفعلية و الخارج، وأن المركب من كل شيء، من المادة و الصورة يتوقف على الصورة.

وأما الصورة بالقياس إلى المادة، فهى ليست علة صورية لها، لكون المادة مركبة منها و من غيرها، و هى مفتقرة إليها في ذاتها و محتاجة إليها في تحصلها الخارج من ذاتها، وأن الصورة على هذا هى المحصلة للمادة، و ربما كانت الصورة المحصلة للماده جزء من المادة بالقياس إلى صورة أخرى، لاحقة لها.

ومن هنا يتضح لك، أن اعتبار ما ينسب إلى الصورة من الأفعال، حيث أنها محصلة لها، وقد كانت صورة من المادة، صارت المادة بتوسط الصورة فعلية وموجودة و مثاله النبات، فإن الصورة النباتية محصلة للمادة الثانية و هى الجسم وتتحقق بها آثار الجسمية و النباتية، وإذا لحقت بهذه الصورة صورة الحيوان، أصبحت الصورة النباتية جزء من المادة لها، و عندها تحصل الملكة الحيوانية،في كلّ ما كان من الآثار الخاصة بذلك الوجود، و هلم جرا إذا تعلقت صورة بها صورة أخرى، وجميع الآثار السابقة من الصور تلحق الصورة الأخيرة، وكل نوع حقيقته هى صورته الأخيرة.

تركب الصورة و المادة

ذهب كثير من الفلاسفة القدماء إلى أن التركيب بين الصورة و المادة تركيب انضمامى و التحقيق هو ماذهب إليه المتأخرون، وبعض القدماء من الفلاسفة، أن التركيب

بينهما إتحادى وليس بانضمامي.

وتوضيحه أن المقام من قبيل المبهم والمحصل، و تحقق المبهم بالتحصيل والفعلية، وحصول ما بالقوة فعلا، و ماكان هذا شأنه لا يمكن أن يكون إنضمامياً فإن اللا متحصل إذا تحقق من ناحية التحصل و الفعلية، فهو عين الإتحاد، وإلا لما كان التركيب بينهما حقيقيا و لم تحصل شيئية الشيء و فعليته، و لم تترتب على الشيء أحكامه وآثاره المترتبة على وحدة الوجود، و قد تشبث بعضهم على الإنضمام بدليل لا يثبته.

ومن الجائز أن غرض القدماء من انضمام المادة إلى الصورة دون الإتحاد ليس الغرض هو التعدد والإثنينيّة خارجاً و يراد بذلك إنضمام إتحادهما إلى الآخر وهذا معنى الفعلية.

المادة و الصورة

المادة ما كانت حاملة لقوة الصورة وإنها عارية عن كل فعلية، و محتاجة فعليتها إلى الصورة، سواء كانت الصورة مقومة لذات المادة، أو للنوع أو للكمال وفي الأولى مادة أولية باصطلاحهم، وفي الثانية المادة الثانية.

فالمادة[١] من حيث أنها قابلة، يعبر عنها بالهيولى، ومن حيث أنها بالفعل حاملة للصورة يعبر عنها بالموضوع، ومن حيث أنها مشتركة بين الصور يعبر عنها بالمادة، ومن حيث أنها هى آخر جزء تحليلي في كل مركب يعبر عنها بالأسطقس، والصورة فعلية الشيء و كماله و تشبه الترادف مع الطبيعة.

وإن تركيب المادة إتحادي و اتحاد هما بالقوة، والأخرى بالفعل لتحقق اللامتحصل في المتحصل، وفي فلسفة صدر المتألهين أن المادة مرتبة نازلة من الصورة لا شيء آخر وفي جميع المراحل متحدة مع المادة وأما تجرد المادة عن الصورة في عالم التكوين و الطبيعة محال، وفي عالم الإبداع كالعقول فالأمر أوضح في المحالية.

وأما على مسلك صدرالمتألهين[٢] ، فلا تنفك المادة عن الصورة حتىفي عالم

---

١. لما كان الشيء إنما يصير هو ما هو بصورته، وكانت الهيولي إنما هي ما هي بالإستعداد كان هذا الإستعداد للهيولي رسما وظلاً للصورة لا نفس الصورة، فإن الهيولي يجب أن تكون معراة عن الصورة وإلا لم تكن هيولي، فهذا الاستعداد لها ليس هو صورتها بل هو شبيه بالصورة. التعليقات - الشيخ الرئيس ص ٦٤.

٢. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٣٤.

المجردات و لكن كل بحسبه، فالمادة تكوينية في المواد، وإبداعية في الإبداع ونشأة أخرى في الدارالآخرة.

فالمعاد على رأيه معقول أنه مادى بخلاف رأى الشيخ الرئيس، فاثباته عنده من طريق الأدلة الشرعية.

فاعليته تعالى

إن فاعليته سبحانه على نحو الدوام ولا ينقطع الفيض والجود على الممكنات لأن الحوادث لابد فيها من أسباب حادثة[1]، وبمداخلة أمور حادثة فيها. فإما أن يكون حدوثها بمعنى العلّة المؤثرة، أو لحدوث العلّة المعدة المقربة للعلة، والأوّل يوجب وجود علل و معلولات غير متناهية، دفعة واحدة وهو محال فإن حدوثها لأجل القرب من علتها، و ذلك القرب لأجل علة معدة يصير الحادث بها مستعداً لقبول الفيض عن واهب الصور و الوجود، وتلك الأمور المتعاقبة إما أن تكون هى المحققة للوجود وهو محال، كما ستعلم تفصيله.

ومع المحالية فليس منها الإتصال، فلا تحصل المواصلة والإرتباط، بين الحادث بها، و لم يكن السابق ضرورى الإنتهاء إلى اللاحق، فلم تكن معدة فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد متصل، لا حدود له بالفعل، وذلك الشيء إما هوية إتصالية مندرجة الوجود لذاته، أو ما تعلق بها كالزمان و الحركة، فيثبت أن السبب القريب لحدوث أمر مقتض متجدد على نعت الإتصال ليس مركباً من أمور غير منقسمه، وهذا من مبادىء العلم الطبيعي، و به ثبت إبطال الجزء الذي لا يتجزأ.

فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر لا إلى النهاية، والمخالفون لهذا الأصل على مسلكين: الأوّل أن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم.

الثاني: وأن الأزل مالا أول له، والجمع بينهما مناقضة، وإلاّ فإن كون الحوادث لا أول لها، ممتنع من وجوه، سيأتي بيانها، وبيان دفعها.

---

١. «مُحدِثَه».

في وجوب وجود العلّة عند وجود معلولها
و
في وجوب وجود المعلول عند وجود علته

إن صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق، فإما[1] أن يلزم التسلسل، أو يثبت أنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه، ولابد أن ينتهى إلى واجب الوجود واختار بعض الفلاسفة[2] أن الفاعل المختار يفعل باختياره.

وأن آراء الفلاسفة مخالفة في إيجاد الله تعالى للموجودات، فذهب بعضهم[3] بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر، لا لإمر أوجب عليه ذلك، كالهارب في أحد الطريقين، لالمرجح، وبعضهم[4] ذهب أن من شأن الإرادة تخصيص أحد الجانبين المتساويين، بالوقوع لا بناء على أولوية أو داع أو لمية لأن من خواص الإرادة أن ترجح أحد المتماثلين من دون حاجة إلى مرجح ولمية لأنها صفة مرجحة من الصفات النفسية و من لوازم الماهية و ليست معللة فإن كون الإنسان حيواناً لا يعلل وممالا يعلل هو الإرادة.

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٣١.

٢. ورد عليهم صدر المتألهين «وهل أمكنه أن يختار الإيجاد في غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار انتهى كلامه قدس سره ج٢ ص١٣٢ ويراجع الراد كاملا في نفس المصدر ص١٣٤ وأورد الحكيم السبزواري في الحاشية في نفس المصدر «هذا الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بالحدوث بمعنى مسبوقية وجود العالم بالعدم في الازمنة الموهومة السابقة سبقا إنفكاكيا كالأشاعرة، فإن الإختيار والوجوب عندهم متنافيان ولذا أنكروا مقدمة الشيء ما لم يجب لم يوجد، وأما على مذهب غيرهم فالوجوب بالإختيار لا ينافي الإختيار فيجوز أن يكون الإيجاد فيما لا يزال واجبا ومن الأزل ممتنعا كونه تعالى مختارا - انتهى كلامه قدس سره.

٣. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص١٣٣.

٤. المصدر السابق.

و بعضهم ذهب إلى أن إيجاد الأشياء على طبق علمه فما علم بوقوعه يقع و ما علم بعدم وقوعه يمتنع إيجاده.

ومنهم من ذهب أن أفعاله تعالى على طبق المصلحة فما يقع في عالم الكون هو على وفق نظام المصلحة و المفسدة.

وبعضهم ذهب إلى أن الموجودات تتبع حيثيات وجودها و هى ليست من ناحية الجاعل بل الجعل من الله تعالى على طبق شئونها و استعدادها.

وبعضهم ذهب إلى أن واجب الوجود له إرادات غير متناهية، فقد يريد شيئاً لم تتعلق إرادته بخلاف ذلك الشيء.

والجواب عن هذه الأقول يأتى بيانها مفصلا في باب التوحيد.

وإجمالا إن ما ذكروه هنا لا يتناسب مع وجود الحق تعالى، ولا بعلمه ولا بإرادته، و تركنا تفصيل الأجوبة لمناسبتها للبحوث الآتية.

اشراق فلسفي

إن العلّة لا يمكن أن تنفك زمانا عن المعلول، وإلالوجد من غير علته، و هـو مـن المحالات الأولية،لأن صدور المعلول عن غير علته محال، فإذا كانت العلّة في منتهى العلية، وهو ذات الواجب تعالى فلا يمكن صدور المعلولات منه على وجه الإنفكاك، ولو لحظة من الزمان.

فلّما كانت ذاته فيّاضة، فقطع الفيض عـنه مـحال و بـاطل، فـلابد مـن الإلتـزام أن معلولاته لم تكن معدومة في الزمان بل بمعنى أن معلولاته مسبوقة فقط بالعدم لابوجود الزمان، فهى قديمة بمعنى أنها قبل الزمان وحادثة بمعنى أنها مسبوقة بالعدم، وإن القول بأن الموجودات الحادثة منه مسبوقة بالزمان من أوضح الخطأ.

فقطع الفيض منه تعالى إلى أن يصل الأمر إلى الزمان مجرد فرض و تقدير والبرهان على خلافه، و كيف تكون العلّة التامة من جميع الجهات التى لاحد لها و لا نقص، أن تبقى الذات المقدسة ممنوعة من الفيض إلى حدوث الزمان، فإن قطع الفيض محال منه.

العلّة و المعلول

إن العلّة والمعلول من أهم مباحث الفلسفة لتعلقها بالواجب كماعرفت. وأنّ تعريف العلّة و المعلول انما هو تعريف إسمى لغوى، فلا ترد الإشكالات التى أوردوها، من دور أو نحوه كما تقدم بيانه.

وأن بحث العلّة و المعلول بمنزلة باب النهايات في السفرالأوّل من الأسفار الأربعة للسالكين إلى الله تعالى.

وأن العلّة الصورية و المادية، هما علتا القوام والفاعلية و الغاية علة للإيجاد، ويعبر عن الغاية بتمامية الشيء و كماله في ذاته، وأن علمه سبحانه وتعالى بالأشياء من شئون ذاته.

ثم اعلم أن الفلاسفة جاؤا بمثال النفس هنا، و كيفية إحاطتها و جامعيتها للصور، وأنها لها حالتان، حالة لا يمكن أن تحيط بكل شيء وتحتاج إلى الوسائط، وحالة تكون بسيطة من جميع الجهات، و بهذه الجهة تحيط بالأشياء، وتتشبه بالخالق، ولها علم إجمالى منطوى كانطواء علم الخالق الإجمالى بذاته.

فالنفس مثال الله في خلقه من حيث الجمع و التفريق، ومن حيث الإجمال والتفصيل، وإن كان جميع الأفعال من النفس و العقول و النفوس كلها من الله، و لا موجد إلا الله، ولا شأن للقابليات والإستعداد في تأثيره، و هو العلّة التامة في الإيجاد ولما كان ماعدا فاعليته ليس إلا الإستعداد فهو سبحانه يحوّل المادة من حالة إلى أخرى من إستعداد إلى فعلية، ومن جنس إلى فصل.

فقوله تعالى «افرأيتم ما تمنون»[١]، بمعنى أنه هو الذى يحوّل الشيء من مورد إلى آخر، وتمثيل الفلاسفة لله في وجوده وقدرته و علمه بالنفس إنْ كان الغرض من ذلك هو إلفات نظر القاصرين إلى عظمة شأنه، من غير تطبيق على المورد فلا محذور فيه، وأما إذ كان الغرض أن وجوده و علمه وقدرته وإرادته تحكى عنه النفس الناطقة بشئونها و وجودها، فرأى لا يصغى إليه، إذ قد عرفت منا أنه لا يمكن الإحاطة به وبفاعليته، وأنه لا يمكن أن تحكي الإستعدادات و القابليات مقام ذاته، ولا يمكن الإحاطة ولو بوجه من الوجوه في مقام شأنه، فكيف تشبه النفس به أو يعرف مقام ذاته من مخلوقاته.

وأن الغاية باعتبار تأثيرها في الفاعل تسمى غرضاً و باعتبار ترتب الغاية تسمى نتيجة و ثمرة و منفعة، وفعل الله تعالى لا يعلل بالغاية لأنه غاية كل وجود ونهاية كل موجود.

ثم اعلم أن كل شيء له غاية وإن تخلفت بالقسر، وأن المراد من الغاية هو النظام الكلى التام على أكمل الوجوه، وإن لم يطبق على الجزئيات باعتبار الغاية، و لكن عند التأمل التام ترى أنه لابد من تطبيق ذلك النظام الكلى على جزئياته لأن الكل مظاهر أسمائه الحسنى.

وأن الغرض، إن ما يصير باعثاً لفاعلية الفاعل و يسمس باعتبار وجوده في علم الفاعل وصيرورته سببا لايجاده الفعل علة غائية.

وباعتبار أنه ينتهى إليه الفعل و يتحول إليه العمل يسمى غاية ونهاية، وباعتبار أنه يفعل الفاعل لأجله يسمى بالغرض، ومن حيث ترتبه على الفعل يسمى بالفائدة، ومن حيث أنه يعود إلى العامل أو إلى غيره يسمى بالمنفعة والفائدة، وقد تجعل المنفعة و الفائدة أعم من الغاية والغرض و العلّة وأن القسر في عدم ترتب الغاية لا ينافى أن وجود الأشياء تنتهى إلى الغاية وإن جاء المانع نادراً، والمراد من النظام الأكمل ما يشمل الجهة العامة والخاصة وإن كلا منهما حتى لوجاء القاسر كالبرد للشجرة فليس قاسراً في النظر العرفانى بل لابد أن يجرى النظام على هذا و هو من تكامله وأتم مراتبه.

---

١. الواقعة: آية ٥٨.

الأحكام المشتركة بين العلّة و المعلول

تعرض الفلاسفة في هذا الباب إلى الآثار والأحكام العقلية المشتركة بين العلل وذكروا أموراً.

الأوّل: إن عدم[1] تخلف المعلول عن علته، ولزوم صدور المعلول عن العلّة إذا تمت العلّة و شرائطها، بأن حصل المقتضي الذى يقع منه التأثير والفاعلية، وحصول الشروط المصححة لفاعلية الفاعل و المتمة لقابلية القابل، وإن كانت الشروط التى تقع مصححة لفاعلية الفاعل لا تجرى في ذات الحق لتمام فاعليته، وجل تعالى أن تحتاج فاعليته إلى مصحح الفاعلية.

فإذا تم الإقتضاء و حصلت شرائطه و ارتفعت الموانع، فلا يمكن أن يتخلف المعلول عن علته، و لا العلّة عن معلولها وأن ذلك موجب لوجود المعلول، في ظرف عدم وجود العلّة و انفكاك المعلول عن علته، و قد تقدم في المباحث السابقة أن ذلك من الأمور الممتنعة.

ثانياً: إن الفلاسفة تعرضوا هنا إلى أن[2] الواحد لا يصدر منه إلا الواحد و لا يصدر

---

١. سبق الكلام عنه في ص٢٧٩.

٢. الحكمة المتعالية - البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدأ بسيطا بل مركبا، فالمراد بالبسيط من المبدأ البسيط إن حقيقته التي بها يتجوهر ذاته، هي بعينها كونه مبدأ لغيره. ج٢ ص٢٠٤ - التعليقات - إن المعنى الواحد، أي معنى كان، لا يتكثر بذاته، وإلا لم يوجد واحد منه، لأن ذلك الواحد منه كان على ←

منه الكثير، و هذه القاعدة إذا تمت فإنما هى في العلل الطبيعية، و قد قاسوا عالم المجردات بعالم الطبيعة.

وقد بينا سابقا، أن الفاعل الحقيقى و هوالله تعالى، مما لا يمكن أن تجدد فاعليته بما ذكره فلاسفة اليونان، من ترتيب العقول والنفوس والأفلاك إلى غير ذلك مما ذكروه الذى لا يخرج عن عالم الخيال، من غير إقامة برهان على ذلك، وأن فاعليته سبحانه و تعالى مما لا تدركها العقول، كما بينا ذلك مفصلا وأن لازم عظمة شأنه وجلالة قدره أن تكون المخلوقات غير متناهية، وأن يؤثر فيها وأن لم يكن من سنخها ولو كان ما ذكره فلاسفة اليونان حقا، لجاءت بذلك رسالة السماء، بل قد ذكرنا في تلك المباحث، أن الصادر منه تعالى قبل التعيين، هو الوجود المنبسط و هذا لا يلزمه التحديد بالعقول و النفوس، وتقع الموجودات متعددة و غير متناهية طولا و عرضاً، من حقيقة الوجود المنبسط وهو الوجود المقدس.

و بكلمة موجزة، انه لولا هذه الخيالات اليونانية، لما تقبلها فيلسوف إسلامى أصلا.

ثالثاً: هو تحقق التضايف بين العلّة والمعلول، و قد صرحوا أنه لابد أن يكون إزاء كل علة معلول وإزاء كل معلول علة، فلا يمكن أن يكون أربع علل لثلاث معلولات و لا معلولات ثلاثه لأربع علل.

ومن الواضح الجلى، أن التقابل[1] بين العلّة و المعلول، هو التضايف إلا أن التضايف

← طباع ذلك المتكثر، فيكون هو أيضا متكثرا بذاته، ويقتضي التكثر بذاته، فهو مشارك للمعنى أيضا في طباعه، بل هو ذلك المعنى. مثلا البياض لو كان يتكثر بذاته فكل شخص من أشخاصه يقتضي التكثر، إذكل واحد يكون على طباع البياض، ومشاركه في معناه فلا سبب لتكثره غير معنى البياض، فحقيقة كل شيء منها لا يخالف البياض المطلق وهو يقتضي التكثر بذاته، فذلك الشخص أيضا يقتضي التكثر. وإذا لم يكن واحدا لم يكن كثرة أيضا. فإذا فرضنا المعنى الواحد يتكثر بذاته، أبطلنا الكثرة، لأنه واحد منه، والكثرة تتركب من الواحد الشيخ الرئيس ص٢٢٢.

١. التعليقات للشيخ الرئيس «نفس التقابل ليس هو من المضاف بل تعرض له الإضافة، فإن الشيئين من حيث هما متقابلان نوعا من التقابل متضايفان، وكل تقابل من حيث هو تقابل مضاف. وليس كل تقابل مضافا، فإن التضاد مقابل وليس مضافا من حيث هو تضاد، ولكنه مضاف من حيث هو تقابل فالتقابل أعم من المضاف. التقابل من حيث هو تقابل مضاف، أي لا تعرض له الإضافة وليس هو نفس الإضافة انتهى كلامه قدس سره ص١٠٨. (الحكمة المتعالية لصدر المتألهين): «التقابل هو امتناع إجتماع شيئين متخالفين فى موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التخالف التماثل، وبقيد امتناع الإجتماع في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في ←

لا يستدعى وحدة المعلول، حتى في الواجب، لأن العقل يقصرنطاقه عن إدراك تلك الحقيقة، و عظمة شأنه تستدعى أن المعلولات، متعددة في عالم طولها وعرضها، وما ذكره فلاسفة اليونان، مجرد خيال ولا برهان على انحصار المعلول الأوّل في العقل الأوّل، أو نحو ذلك وإن الوجود المنبسط قبل التعين، قابل لأن يتعين في وجودات عرضية أو في وجودات طولية، كالعقول والنفوس ومقتضى شأن عظمته، كما بينا عدم تخصيص قدرته في العقل الأوّل.

← الوجود كسواد الحبشي وبياض الروحي. ويقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الأبوة والنبوة» كلام طويل أخذ منه موضع الحاجة ج٢ ص١٠٢.

لا مؤثر في الوجود واقعا إ لّا اللّه

إنك إذانظرت إلى الوجود و الموجود بعين التأمل، وجدت علة وليست معلولة لشيء، و ما هو إلا الحق تعالى، ووجدت علة و معلولا،كما سائر الموجودات ووجدت معلولا و لا يقع علة كبعض الموجودات مثل الحجر و الشجر و التراب، و نحو ذلك، فإن وجوداتها عند تكاملها لا تقع علة لأشياء أخر.

وقد عرفت من أضواء تلك البحوث، أن العلّة الحقيقية للموجودات هو الحق تعالى، ووجدته الحقيقية لا تتكرر و لا تثنى ولا تنحل إلى أجزاء تحليلية عقلية ولا خارجية، بل هو البسيط من كل جهاته، و كل ماعداه ممكن في حد ذاته، ولا يجب الشيء و لا يوجد إلا بتعلق إرادة الحق به، و كل ممكن إنما يجب بالحق لا بذاته، وجميع الموجودات ذاتها الفقر إلى العلّة التى ذاتها الغنا و الله تعالى هو العلّة التامة و هو العلّة الفاعلية الذى لاعلة سواه ولا فاعل غيره.

وقد عرفت مما تقدم من المباحث أن وجودات الممكنات بأطوارها وأنحائها هى صرف التعلق و صرف الفقر و الفناء بذاته تعالى و الوجود الرابط بالحق سبحانه وبه قوام كل وجود، و هو المؤثر و لا مؤثر غيره، و هو الفاعل الذى لا يحتاج إلى غيره وهو المستقل في مبدئيته للأشياء، من غير تقييد، وأما غيره فليس له استقلال وقيام بذاته والإستقلال في الفاعلية هو عين ملاك العلية والتأثير، وإن كان لها استقلال فهو إستقلال نسبى وإضافي وليس باستقلال حقيقي.

ومن نتائج هذا البيان يتضح لك جلياً أن العلل الفاعلية في دائرة الإمكان، ليست إلا

معدات مقربة بين العلّة و المعلول، و المفيض في الحقيقة هو ذلك المبدء والوجود الذى لا وجود غيره و الفاعل لجميع سلسلة الممكنات و هو الله عظمت آياته وكل علة في دائرة الإمكان منه وإليه، ومسخرة له تعالى، فإذا نظرت إليها بعين الحقيقة لاتراها عللا حقيقية وإنما هى بصرف الإستعداد و التعلق بذاته، وإذا نظرت إليها بنظرة أخرى و نسبت بعضها إلى بعض أطلقت عليها عنوان العلّة تسامحاً.

وبكلمة موجزة إن جميع الموجودات بالقياس إلى وجود الحق قد تحقق فيها فقران و احتياجان، الفقر الأول هو إمكانها ونسبة تساويها إلى الوجود و العدم على نسبة واحدة، و حقيقة الإمكان والماهية هو اللاإقتضاء و اللافعلية، و الفقر الثاني في وجودها و تعلقها بالواجب بحيث لو لم يكن إشراقات الحق وتجليه لكانت معدومة ولا وجود لها، فهى صرف التعلق و الفناء و الآلية لذاته المقدسة وإن كان عند التأمل والنظر بدقة أن الفقر الوجودى من شئون الفقر الإمكانى الذاتى.

العلل الجسمانية

إن العلل الجسمانية هى بحسب الفن و الدليل، ما انتهت من نواح شتى، من ناحية العدة و المدة و الشدة، و حصول الأثر.

و برهان ذلك أن العلل الجسمانية متحركة من حيث الجواهر والأعراض وتكـون دائماً متحركة بجواهرها وأعراضها، وإن كل مالها من الطبائع والقوى وهى الفعالة، تنحل و تنقسم إلى أجزاء، و كل واحد من تـلك الأجـزاء وأبـعاض ذلك الشـيء يـقترن بـعدمين وعنوانين سلبيين أحدهما العدم السابق و ثانيهما العدم اللاحق، وأن العلل الجسمانية لا يقع منها التأثير أو الفعل، إلا في وضع خاص و حالة مخصوصة، بين صورتها و بين مادتها، و هى المنفعلة والمتأثرة، و ذلك لاحتياج الصورة إلى المادة في وجودها و ثبوتها، و قد افتقرت إليها في الإيجاد، الذى هو من نتائج وجودها ومتفرع عن تحققها، و يترتب على وضـعها الخاص مع المعلول وضع آخر خاص.

ومن أضواء هذا البيان يظهر لك، أن للقرب والبعد والأوضاع المكتنفة والخاصة بها مما له الدخل التام في العلل الجسمانية.

تلخيص وإيجاز

إن العلّة يطلق عليها عنوان[1] الكلية و الجزئية، و تقع بالقوة وبالفعل، وتقع ذاتية وعرضية ويطلق عليها العلّة بالخصوص و العلّة بالعموم، و تكون بسيطة و مركبة وأبسط العلل هي علية الواجب تعالى.

وأما الأحكام المشتركة بين العلّة والمعلول، أن العلّة إذا كانت تامة فلا يمكن تخلف المعلول عنها، و لو تخلف المعلول عن علته التامة، وبالعكس لكان خلفا لأنه شأن من شئونها،و يتحقق التخلف في العلّة الناقصة كما هو واضح.

وقد بينا أنه على رأى صدر المتألهين، أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، وإلا لتعددت حيثية العلية، وأن المعلول لا يقبل علتين أيضاً، وإلا لكان الواحد كثيراً، ولا يمكن أن يتعلق بشيء واحد وجوبان من ناحية علة واحدة، وإلا لكان خلفا.

وقد جوزنا كما عرفت عليته تعالى لوجودات متعددة و لا أقل من التشكيك فيما ذكره صدر المتألهين وغيره فراجع.

---

١. الفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي كل في مقابل نظيره، والكلي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيعة لهذا العلاج أو الصانع للعلاج، وفي المادة كذلك وأما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وأما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة، وأما الكلي فكالإنتصاف من الظالم. انتهى كلامه قدس سره ج ٢ ص ١٩٣.

الفاعل أقوى من فعله وأقدام

إن الفاعل أقوى وأشد من معلوله، و ذلك لضرورة العقل وبداهة الفكر، بأن المعلول صرف التعلق و الربط بالفاعل، وعلى هذا فما قام به الربط أقوى مما كانت حقيقته تعلقية ورابطا بغيره. والعلّة هي المستقلة التامة المحيطة بالمعلول إحاطة تكوين وإيجاد، وهذا معنى شدية العلّة بالقياس إلى معلولها و المراد من ذلك هو العلية المؤثرة.

وهذا البحث من المباحث الضرورية للعقل، التى لا تحتاج إلى إقامة البراهين الفلسفية، لأن أولا: الشيء اذا انتهى إلى الضرورة لم يحتج إلى إقامة البرهان والدليل، قال صدر المتألهين في أسفاره[1]: «البداهية حاكمة، بأن العلّة المؤثرة أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية».

وثانيا: أن العلّة و الفاعل أقدم وجوداً من فعله فهو أيضاً من الأحكام البديهية الأولية من غير فرق بين العلّة التامة والناقصة.

واعلم أن المادة هى علة مادية لمجموع المادة و الصورة و هو الشيء المركب منها، و الصورة علة صورية لمجموع المادة والصورة، وأن المجموع الحاصل من المادة و الصورة، ليس علة لشيء، فكل واحد من المادة و الصورة علة متقدمة والمجموع منها معلول متأخر.

وما بينا هو معنى قولهم، أن المتقدم منها هو الآحاد بالأسر وأما المجموع فهوالمتأخر بشرط الإنضمام واجتماع بعضه إلى بعض.

---

١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٨٧.

البسيط يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا

ذهب مشهور الفلاسفة من القدماء إلى أن الشيء الواحد من حيث هو لا يقع فاعلا وقابلا.

والمراد هو الفاعل الحقيقي دون الأنواع المادية، فإنها تفعل بصورها وتقبل الشيء بموادها كالنار، فإنها تفعل الحرارة بوجودها وحرارتها، و تقبلها باعتبار مادتها.

وذهب[1] المتأخرون من الفلاسفة الى جواز كون الواحد البسيط من حيث أنه واحد يقع قابلا وفاعلا.

وذهب صدر المتألهين[2] إلى التفصيل بين ما كان القبول فيه، بمعنى الإنفعال واستكمال الشيء خارجاً، و على هذا فلا يجامع القبول الفعل في شيء واحد من حيث أنه واحد، وأما إذا كان القبول بمعنى الإتصاف، وأنه منتزع من ذات الشيء بدون إنفعال و لا تأثر خارجي و ذلك نظير لوازم الماهية، فإنه يجوز إجتماعها،وأما البرهان على هذا أن القبول إذا كان بمعنى الإنفعال والتأثر فإن من لوازمه الفقدان، وأما الفعل فإنه يلازم التحقق و التحصل وهما متدافعان، فحجة أحدهما تدفع الأخرى لأنهما لا يجتمعان في واحد من حيث أنه واحد، هذا في غير الماهيات.

وأما في موارد الماهيات و لوازمها نظير الزوجية للأربعة و الفردية للثلاثة، فإن تمام الذات فيهما لا يعقل أن تكون خالية من لوازمها،كي يتصور فيهما معنى الفقدان.

وعلى أضواء ذلك فالقبول فيهما بمعنى مطلق الإتصاف و لا محذور في ذلك. وقد استدل مشهور القدماء على الإمتناع مطلقا، بدليلين الأوّل أن الفعل والقبول أثران متباينان ومتخالفان وأنهما لا يصدران عن الواحد للتباين و التخالف من حيث هو واحد.

الثاني أن نسبة القابل للمقبول، هى نسبة إمكانية، وأما نسبة الفاعل التام بالقياس إلى

---

١. أمثال الرازي وصاحب المطارحات وغيرهم فمن أرجعوا الماهيات عللا للوازمها ومتصفاً بها والفاعل والقابل واحد.

٢. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٨١.

فعله بالوجوب، وإذا كان الشيء الواحد فاعلا و قابلا لشيء واحد كانت النسبة إلى ذلك بالإمكان و الوجوب معاً، و هذا خلف وتناقض وإن تنافي اللوازم موجب لتنا في الملزومات وهو من التناقض.

ثم إن البرهانين الذين استدل بهما لو تما لم يدلا إلا على اجتماع الفعل و القبول، فالشيء الواحد لا يقع فاعلا و منفعلا، وأما القبول بمعنى الإتصاف، نظير اتصاف الماهية بلوازمها، فهذا ليس أثراً صادراً عن ذات الشيء بحيث يسبقه الإمكان، هذا مع الإغماض عن المناقشة في الحجتين وإلا فالبرهان الأوّل إن جعل القبول أثراً صادراً عن القابل، فهو يوجب كون القابل علة فاعلية للقبول، فيرد الإشكال في قبول القابل البسيط للصورة حيث أنه يفعل القبول، ويصير جزء من المركب و هما اثران لا يصدران عن الواحد.

وأما البرهان الثاني فلأن العلّة الفاعلية بذاتها لا تستدعى وجوب المعلول ووجوده إلا اذا انضمت اليها الشرائط و عدم الموانع و تسبقها العلل السابقة التي هي كالمعدات لها، إذا كان الفاعل كالواجب تعالى، فإنه لا يحتاج إلى معدات و شرائط لفاعليته، وإنما الشرطية لقابلية المعلول لا لفاعليته، وإن شرطية قابلية الحمل للتأثير في المعلول غير دخيلة في فاعليته تعالى.

و على أضواء ما تقدم، فالعلة الفاعلية في ظرف تمامية الشرائط لابد أن يخرج الفاعل من الإمكان إلى الوجوب، إذ حقيقة الفاعل حينئذ تلازم الوجوب.

واستدل بعض الفلاسفة من المتأخرين على أن الشيء الواحد من حيث أنه جميعاً له لازم أو لوازم متعددة، نظير الإمكان في لوازمه و كذلك المفاهيم التى تنتزع للشيء، و قابلة له، فقد اجتمع فيها عنوان الفاعلية و القابلية.

والدليل لايتم إلا فيما كان القبول فيه بمفاد الإتصاف، فإن القبول و الفعل في ذلك واحد، وأما ما كان القبول فيه إنفعالا وتأثراً، واستكمالا، فالقبول فيه يلازم الفقدان، و الفعل يلازم الوجود والتحقق، ومن الواضح أنهما متنافيان و لا يجتمعان في شيء واحد.

ويجوز على ما بيناه ما أفاده صدرالمتألهين من جواز كون الشيء فاعلا و قابلا خارج عن موضوع محل النزاع، لأن موضوع المسألة، فيما إذا كان الشيء فاعلا ومنفعلا، خارج عن هذا الموضوع فلا يكون رداً لمن ذهب إلى أن الشيء الواحد لايكون فاعلا ومنفعلا.

الجزاف والقصد الضروري والعادة لابد لها من غاية

قد يأتي في الذهن إبتداء أن بعض الأفعال الإرادية ليس لها غاية تترتب عليها، وهي موجودة من غير غاية، ونظيرها ملاعب الأطفال، والتنفس من الحيوان والعبث باللحية، وتحريك بعض الأعضاء كاليد، و هذا مما ينا في قول الفلاسفة: «أن لكل فعل غاية»، و الغاية في جميع ما تقدم من الصور التى تسمى عبثا، ليست غاية فكرية وعقلية، لأنها من الصور التخيلية، و ليست هذه فكرة صائبة و لا عقلية، و لما لم يكن فيها مبدء عقلى، لم تكن فيها غاية فكرية.

ولك أن تقول أن فيها مبدءاً فكرياً و هو ظنى، و قد لوحظ على نحو الإجمال ويلمح إليه الشوق الذى قد انبعث من تخيل صورة ذلك العمل فيقع الفعل من الطفل في أفعاله، من غير أن يسبق ذلك العمل الصادر منه بعلم تفصيلى، و يتم ذلك برجحانه، تقدم أحد المتساويين على الآخر في نظره، و هذا خلاف ما لو نطق الإنسان الكامل، بأمر من الأمور، فإن الفعل يقع منه عن علم تفصيلى سابق، وإن كان نطقه على وجه الإجمال.

و كذلك تنتفى الغاية في بعض الحركات الطبيعية أو الإرادية إذا انقطعت دون الوصول إلى الغاية، و لم يصل ذلك العمل إلى منتهى الغاية، و يعتبر الفعل الصادر منه بدون ترتب الغاية فعلا باطلا.

ومن الواضح الفرق بين انتفاء الغاية بالفعل و بين بطلانها، فيمتنع الأوّل دون الثاني، وإن للفعل الإرادى قوى من قوة عاملة، و هى المترتب عليها الفعل، والقوة العاملة مترتبة على الإرادة، وأما القوة الإرادية فهي مترتبة على القوة الشوقية والقوة الشوقية مترتبة على

الصورة العلمية والصورة العلمية إما فكرية أو تخيلية، و العلم هو الفاعل للشوق من غير سبق إرادة، و قد يتعلق الشوق ببعض الصفات النفسانية، حيث ان الصفات النفسانية ملازمة للعلم.

قال الشيخ في الشفاء، «إنّ لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة إما عادة أو ضجراً عن هيئة وإرادة انتقال إلى هيئة أخرى، وإما حرصا من القوى المحركة والحاسة على أن يتجدد لها فعل تحريك أو إحساس، والعادة لذيذة والإنتقال عن المعلول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ بحسب القوة الحيوانية او التخيلية، وإذا كان المبدء من التخيلات الحيوانية فخيره و نتيجته تخيلا حيوانيا، فالفعل خيره بحسبه وإن كان ليس بخير حقيقى، و كان خيراً توهميا و خيالياً و يراد بالحقيقى هنا ما كان بحسب العقل لا بمجرد التخيل.

البخت و الإتفاق

توهم بعض الفلاسفة، أن بعض الأفعال الصادرة من فاعلها قدلا تترتب الغاية المقصودة على الفعل وربما ترتبت غاية أخرى نظير من جاء إلى جدار ليستظل عن الحر، فانهدم الجدار عليه، ومن حفر بئراً ليشرب منه الماء، فاتفق أن نال كنزاً من الحفر، و قد يعبرون عن ذلك بما إذا كانت الغاية رديئة بالبخت الشقى وإذا كانت الغاية حسنة بالبخت السعيد.

وتحقيق البحث[1] أنْ لا إتفاق في الوجود والمعلولات، لأن الأمور الممكنة على أنحاء أولا أن يكون دائمى الوقوع، أو أكثري الوقوع، وثانيا: أن يكون متساوى الوقوع واللاوقوع، وثالثاً: أن يكون أقلي الوقوع.

أما القسم الأوّل: وهو الأكثر أو الدائم، فلكل واحد منهما علة لثبوت ذلك ببداهة العقل، و هذا القسم حيث ينحل إلى كثيرى الوقوع ودائمى الوقوع، وإن أكثري الوقوع قد يعارضه معارض بخلاف دائمى الوقوع، فإنه لا معارض له، وإذا كان تخلف الأكثر في بعض الأحيان عن الوقوع فهو مستند إلى وجود المعارض وأما إذا كان دائمى الوقوع فهو الذى لا يكون له معارض.

نظير ذلك الطفل إذا خرج من بطن أمه، فتارة لا يقع له إصبع زائد على الخمسة في يده وأخرى يقع له أصبع زائد، وإذا كان له أصبع زائد فذلك لوجود معارض يعارض القوة المصورة فيما تقتضيه من العمل، فإذا لم يعارضها معارض، كانت الأصابع خمسة، و هذا

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٩٢.

يجرى أيضا، في أقلي الوقوع، و هذا المعنى من أكثرى الوقوع وأقلى الوقوع، يجرى في المتساوى في الوقوع نظير حركات الإنسان من القيام والقعود.

وأن الأسباب الحقيقية التامة في عالم التأثير والتأثر، فإنها دائمة التأثير، ولا تخلف فيها، و لا في غاياتها، وإن القول بالإتفاق ناشىء من عدم الدراية للأسباب الواقعية، فإن من نظر إلى مطلق الحفر والإستظلال، وجد الغاية إتفاقية، وأما من نظر إلى الحفر بشروطه للكنز و المستظل بشروطه من وقوع الجدار، كان الكنز غير مختلف عن الحفر، و القتل غير متخلف عن وقوع الجدار على المستظل في الوقت المعين وحصول الكنز والإنهدام، إذا قدم عليهما الشخص، و كان عالما بترتب الكنز والإنهدام فلا يقع إتفاقاً فالإتفاق إنما يلازم عدم العلم بترتب العلّة الواقعية.

فالتخلف إنما هو بين مطلق العلّة و العلّة الحقيقية التي يترتب عليها الكنز وموت المستظل تحت الجدار، و قد بالغ «ذى مقراطيس» على ما نسب إليه، أن صيرورة العالم من باب الإتفاق و ذهب أيضا إلى أن كينونة الإنسان ليست من باب الإتفاق، وبيانه أن الأجسام مؤلفة من أجرام صغار صلبة منبثة في خلا يا غير متناهية و هى متشاكلة الطبايع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت منها جملة اجتمعت على هيئة خاصة فكان هذا العالم.

و قد عرفت رد هذا لوجه من بياننا السابق، و كيف يتم الفرق بين سائر الموجودات و بين الإنسان و الحيوان.

و نسب إلى «انباذ قلس» أن تكون الأجرام الأسقطية بالإتفاق فما اتفق منها أن اجتمعت على نحو للبقاء، فالنسل باق، و ما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق و تلاشى.

ودليله على ذلك أمور، أولا: أن الطبيعة بما هى ليس لها تصور ولاروية و لا تصديق و لا علم بشىء فكيف تفعل الفعل لأجل غاية، و ما هذا إلا تناقض و خلاف و الجواب بأن الروية لا تصيّر الفعل ذا غاية، وإنما لها شأنية تميز الفعل عن غيره و تعينه بعد التميز، وإن الغاية تقع مترتبة على الفعل بذاتها، لا بجعل جاعل، وإن اختلاف الدواعى هو المخرج لأفعال الروية المعينة وإلا لم يحتج إليها ونظير ذلك الأفعال الصادرة عن الممكنات ألاتنظر أن المتكلم إذا تكلم بخطابة أو شعر فإنه يأتى بالحروف مترتبة بعضها خلف بعض من غير تأمل و لا تصور و لا روية و أنه في حال خطابه أصبح متصوراً لئلا ينقطع خطابه و لا

يتلجلج في كلامه و نظير ذلك أرباب الصناعات كالحداد والنجار والمهندس فإن هؤلاء لو وقعت منهم الروية لوقفوا عن العمل، بل يكفى الإرتكاز الذهنى.

الدليل الثاني: أن نظام الطبيعة أنواع وأصناف من الفساد و الفناء و الموت وأنواع من الشر و البؤس كماترى و يقع هذا في نظام لا تبديل و لا تغيير فيه عن أسباب لا تتخلف و هى غير مقصودة لطبيعة ذلك الشيء و ماذاك إلالضرورة المادة و اقتضائها لذلك و عند ذلك فيقع الحكم في أنواع الطبيعة من الخير و المنافع مترتبة بفعل الطبيعة على هـذا السير، و المفروض أن لا قصد للطبيعة، و ليس هناك داع يدعو الطبيعة الى ترتب هذه الأمور عليها.

وقد أجابوا عن هذا الوجه، بأن ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعية إلى غاياتها لإنقطاع حركاتها و ليس ذلك من فاعليةالطبيعة.

وأما إذا ترتبت الشرور على وجه الدوام في أفعالها، فإنه لا يمتنع تحققها وإن ترتبت الشرور، لأن الغايات النافعة هي المقصودة أصالة و المترتبة واقعاً على الطبيعة، وإن الشر بالتبع و العرض، لا يمنع وجود الخير بالأصالة، وإن الشرور تقع غايات بالعرض لا بالأصالة.

و ثانيا: إن من الواضح و المشاهد أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالا مختلفة ومتعددة، نظير الحرارة، حيث أنها تحل الشمع و تعقد الملح وتبيض الثوب و تجفف الرطب، وأجابوا عن ذلك، بأن الطبيعة الواحدة، ليس لها إلا أثراً واحداً و معمولا غير متعدد، و ليس لها إلا غاية واحدة.

وأما اختلاف الآثار فيها و تعددها، فهو تابع لها و ما ذلك إلا لمقارنة عوامل أخرى، غير ذات الطبيعة توجب تعدد الآثار، من قابلية الأجسام لذلك.

وإجمالا إن الغايات المترقبة على تلك العـلل مـن الطـبيعة غـايات دائـمية للـعلل الحقيقية، وأما الآثار النادرة و المعلولات الشاذة كالموت اتفاقاً، إنما هي غايات بالعرض لا بالأصالة، و منسوبة إلى غير الأسباب الواقعية، وإن كانت قليلة الوجود.

ولا يصح لنا أن ننكر إرتباط الفاعل بالفعل على نحو الدوام و إلا لجاز ذلك والعياذ بالله، حتى في ذات الحق، فالغاية دائماًمترتبة على الفعل في جميع العلل والمعلولات على وجه الدوام، و لذا اضطر بعضهم إلى إنكار العلّة الفاعلية، كالعلة الغائية، و حصروا العلل في المادية فقط، و هو كما ترى واضح البطلان.

الفاعل مجرد و غير مجرد

ينقسم الفاعل إلى مجرد، وإلى ما يتعلق بالمادة، أما الفاعل المجرد فيتوقف على العلم في فاعليته للشيء، و لايحتاج إلى أكثر من الإرادة والعلم.

وأما الفاعل المتعلق بالمادة، فيتوقف على ماوراء العلم والإرادة من الميل والشوق، و تصور الشيء بمنافعه و مضاره و يعتبر هذا الشوق المتعلق بما يريده من مراتب كمال النفس.

وقد تكون المادة الفاعلة من غير اختيار ولا تصور ولا إرادة، وإنما هي تتكامل بحسب استعدادها، كمن قبيل ما يخرج من الأرض من نبات وأشجار، إلى آخر تكامل الطبيعة المستعدة لوجود ذلك الشيء، إلى أن ينتقل من القوة إلى الفعلية، ومن فعلية إلى فعلية أخرى، حتى ينتهى سير الطبيعة في وجود ذلك الأمر الطبيعي، كماترى ذلك في الماء والهواء والأرض والعناصر الكامنة فيها، وليست العناصر أربعة كما يراه القدماء من الفلاسفة والطبيعيين، وإنما هي أكثر من ذلك بكثير، كما فحص عن ذلك العصر الحديث.

وأما المجردات على ما يراه فلاسفة اليونان هي العقول، وذهب إفلاطون إلى المثل وراء العقول، وإن كانت هذه دعوى غير برهانية ورأياً لا يقترن بالدليل وإن العقول عندهم مترتبة طولا، وحصروها في عدد مخصوص، وما ذلك إلا رجماً بالغيب، وإن كان غرضهم هو وجود الملائكة الذي نطقت به رسالة السماء فهو لا ينحصر بالعقول العشرة، بل مقتضى ما بيناه، أن مخلوقات الله تعالى غير محصورة ولا معدودة ولا متقومة بالزمان لأن عدم الحد في ذاته يستدعى تعدد مخلوقاته وقد خلق كلا على حسب استعداده ومكانته من الخلق والإيجاد. وأن للقوة الفاعلية تقسيما آخر، من حيثية أخرى وهي إنما تارة تكون طبيعية على وجه الدوام والإستمرار وثانيا تكون على وجه الندرة والإتفاق وثالثاً تكون على وجه العادة وإن جاز تخلفها.

القوة الفعل

إن وجود الشيء إذا كان عينيا وخارجيا، يسمى وجوداً بالفعل وإن كان مجرد الإستعداد و القابلية، يعبر عنه بالقوة، والأمثالة في ذلك واضحة، فإن النطفة في الحيوان تعتبر قوة بالقياس إلى وجود الإنسان والفرس والجمل.

والقوة في الحقيقة، هي مبدء الأشياء التى تصدر منها الفعليات على مراتبها من الشدة و الضعف، وهذا مفهومها لغة وعرفاً، وقد توسعوا في معنى لفظ القوة، بحسب الإصطلاح الفلسفى فأطلقوها على مبادىء الإنفعالات، لأن الإنفعال أثر موجود في مبدئه، في قبال أن الفعل والتأثير أثر موجود في الفاعل وقد أخذ الفلاسفة في توسعة هذا المفهوم، فأطلقوه على مطلق مبدء الأنفعال، وإن لم يكن فيه مرحلة الشدة لما اعتقدوا أن صعوبة الإنفعال وسهولته سنخ واحد على وجه التشكيك.

فذهبوا أن في قوة كل شيء أن يصير بهذه المرحلة من الوجود، وهذا ما عليه إصطلاح عموم الفلاسفة.

وقد نظر الفلاسفة أن لكل الحوادث الزمانية من الصور الفعلية والأعراض إمكانا قبل تحققها و وجودها منطبقا على عنوان القبول و حيثيّته، وهو المسمى في عرف الفلاسفة قوة وعبروا عن الوجود للشيء قوة في مرحلة الإمكان، و عبروا أيضاً عن مبدء الفعل قوة، وعموم القوة إلى العلل الفاعلية، وعبروا عن الوجود الذي تترتب عليه الآثار والأحكام وجوداً بالفعل، وهذا المعنى يشمل القوى الطبيعية والنفسية.

وعلى هذا البيان فيقسّم مطلق الوجود إلى ما هو بالفعل وإلى ما هو بالقوة وهما اللذان يُبْحَث عنهما في هذه المباحث، و هناك نقاط:

النقطة الأولى – أن كل حادث زمانى لابد وأن يُسبق بقوة الوجود، لأنه قبل وجوده،

لابد وأن يكون مما يمكن وجوده، ويمكن عدمه، وإلا فلو كان ممتنعاً، كان خلف الفرض لإمكان وجوده.

و هذه القوة في الحقيقة أمر واقعي، و ليست من المفاهيم الاعتبارية اللاحقة لماهية الشيء لأنه خلاف الواقع، وذلك لا تصافها بالشدة والضعف، والقرب والبعد، ولو كانت أمراً إعتبارياً، لما اتصفت بالشدة والضعف، ولا بالقرب والبعد.

فمن الواضح، أن المضغة والعلقة، أقرب من النطفة للإنسان والنطفة أقرب من الماَ كل التي تكون نطفة، وهذه الحالات المختلفة بالشدة والضعف بالقياس إلى الإنسان وأن الإمكان يسمى قوة والموضوع مادة في الإصطلاح.

وأن لكل حادث زماني مادة تسبقه، تحمل قوة وجوده وتحققه، ولو كانت القوة حقيقتها الفعلية، لما قبلت فعلية أخرى، فلابد أن تكون المادة ممكنة لقبول الفعلية والإتحاد معها، ولكنها جوهر بالقوة قائمة بفعلية ثانية، وقد تكون الفعلية اللاحقة تقوم مقام الفعلية الأولى، وإذا جاءت الفعلية اللاحقة بطلت الفعلية الأولى نظير تبدل الماء إلى الهواء، فإنه إذا تبدل الماء إلى الهواء جاءت صورة أخرى نظير ما لو احترق الخشب وصار رماداً، والمادة في الفعليتين واحدة وإلا كانت المادة حادثة بحدوث الفعلية الحادثة وذلك يستلزم إمكاناً آخر، ومادة ثانية، ويلزم من ذلك أن يكون لكل وجود حادث مواد وإمكانات غير متناهية، وعليه فيستلزم التسلسل.

وإن النسبة بين القوة والمادة التي تحملها نظير الجسم الطبيعي والتعليمي وأن القوة الخاصة، هي التي تعين القوة المبهمة وأيضا إن حدوث الحوادث الزمانية وصدورها، لا ينفك عن التغيّر في الصور، إذا كانت من مقولة الجواهر، وأما في الأعراض فيقع التغيّر في الحال.

ثم إن كل صورة، هي المقومة للمادة، فإذا جاءت صورة أخرى ذهبت تلك الصورة، وتقوّمت الصورة بالمادة الثانية.

وإن الأنواع الجوهرية، تقبل التغير، وإذا تغيرت كان الوجود الثاني غير الأوّل، فإن غير النامى قد يصير نامياً، والنامى حيوانا ولابد أن يكون بين هذه المراحل نسبة ثابتة، والنسبة مختلفة بالقرب والبعد، فالطعام بالقياس إلى الإنسان بعيد، والأقرب النطفة إليه والأقرب من النطفة المضغة والعلقة.

وإن القرب والبعد والشدة والضعف من الأوصاف التي ترد على الوجود، ووجود النسبة يستدعى وجود طرفيها، لبداهة قيام النسبة بالطرفين، وإن المقبول يختلف باختلاف القابل في ترتب الآثار في الجملة، أو في جميع الجهات.

فالمقبول والوجود إذا قيس إلى القابل والمادة،ترى بعضه قد ترتبت عليه جميع الآثار، لقرب القابل للمقبول، وقد تجد ترتب بعض الآثار، وذلك لبعد القابل عن المقبول، ويطلق على المرتبة الضعيفة، الوجود بالقوة، وعلى المرتبة القوية الوجود بالفعل.

وإن وجود المقبول بالقوة، ووجوده بالفعل جميعاً وجود واحد، ذو مراتب مختلفة، يرجع فيه ما به الإختلاف إلى ما به الإتحاد، وذلك من التشكيك في الوجود.

ثم إن السلسلة إما أن تكون متناهية ففي كل حلقة من السلسلة إمكان الفعلية المتحققة بعضها لبعض.

فكان لكل وجود حدود مستمرة باستمرارتلك السلسلة وهي ذو مراتب مختلفة، وعليه فتكون اللواحق بالفعل والسوابق بالقوة وكل واحد منهما بالقياس إلى الآخر قوة وفعلية وبالعكس.

فكل سابق يحده نقص بالقياس إلى اللاحق، وكل لاحق بالقياس إلى سابقه كمال وتمام في مرحلة الوجود على حسب مقداره إلى أن ينتهى إلى الكمال الذي لا نقص فيه وهي الفعلية التي لا قوة معها كما أن الإبتداء قد وقع من قوة لا فعلية معها وبالعكس، وينطبق على ذلك حد الحركة.

ومن أضواء ما تقدم يُعلم أنّ الوجود ينقسم إلى ما بالقوة، وهو ما يترتب عليه بعض الآثار، وإلى ما بالفعل، وهو الذي يترتب عليه جميع الآثارخصوصاً اذا بلغت الفعلية مرحلة تمامها وكمالها وينقسم الوجود أيضاً إلى ما هو ثابت وسيال.

ويظهر مما ذكرنا أن ماله القوة وجود سيال على وجه التدريج، وما ليس بسيال لا قوة له ولا مادة، وكل ماله حركة له مادة وما ليس له مادة فلا حركة له، وأما الأعراض فحركتها تابعة لحركات موضوعاتها، و تفصيل ذلك يأتي في المباحث الآتيه من الحركة الجوهرية.

العلّة الفاعلية و قابلية الشيء للتأثير

إن القوة وإن كانت بحسب اللغة تطلق على معان متعددة من الإمكان والإستعداد ووجود يترتب عليه وجود آخر، إلا أنه عند التأمل يرجع ما ذكروه إلى عنوان القوة، وإن ما ذكروه إنما هو من المصاديق لعنوان القوة، فالقوة ليست من الألفاظ التي لها معان متعددة، وإنما يراد بها معنى واحداً، وإنْ اختلفت جهاتها ومتعلقاتها، وإن كان تعطي كلمات اللغويين أن القوة يراد بها استعداد الحيوان للعمل والفعل.

وأن التحقيق إنها منطبقة على معنيين ومصداقين، أحدهما على حقيقة الامكان وإن الممكن قابل لأن يوجد بالفعل، والثاني على وجود الشيء واستعداده للتأثير في شيء آخر.

وبهذين المعنيين تختلف جهة القوة باعتبار صفة مستعدة لإيجاد شيء على وجه القرب أو البعد، ورب قوة تكون قريبة من فعلية شيء ورب قوة بعيدة عن ذلك، وعن مقام التأثير والتأثر.

وفي الغالب إن معنى القوة، في جميع الموارد ما يقابل الفعل وتحصّل الشيء خارجاً، ومن هذا البيان يتضح لك أن عنوان الفاعلية يباين عنوان القوة والإستعداد، ويباين عنوان كون الشيء متأثراً لقوة من القوى، وإذا لم يحصل التغاير بينهما،فيلزم من ذلك أن الفاعل والمؤثر عين قبول ما يتأثر، فمثلا النار في فاعليتها للتسخين، غير كون الجسم قابلا للتسخين، والطبيب المعالج للصحة غير كون المريض قابلا للصحة وهذا واضح بأول نظرة يتأملها الإنسان، فإن من الواضح أن عنوان التأثير والفاعلية في الفاعل، من لوازم ذاته، ومن حيثيات حقيقة الفاعل، وأما القوة والمنفعل فحقيقتها فاقدة لعنوان التأثير، وإلا كان الفاعل

قابلا، و القابل فاعلا، وهذا خلف واضح.

ومن نتائج ذلك، أن القوة إذا تعينت في شيء كانت عين مادته، وعين جهة استعداده للفعلية، فالفاعلية في كل شيء لا يمكن إنفكاكها عن عنوان التأثير، في الموارد المستعدة لفاعلية الفاعل.

فالقوة، وإن كانت في الحقيقة والواقع أمراً يباين المادة ومحلها ولكن لا يتنافى بأن تكون القوة متحدة بذلك الحمل، ولولا القوة لم يكن معنى للحمل فمثلا الطبيب الذي من شأنه مغايرة وجوده وطبابته لوجود المريض ومرضه، ولكن في حال احتياج المريض تتحد قوة الطبيب في علاج ذلك فالإختلاف مفهوماً وتحليلا لا يتنافى مع الإتحاد في مقام الواقع والخارج.

والفاعل إما أن يكون بسيطا أو مركباً وإما أن يكون عن شعور، أولا شعور له، وإما أن يكون قريبا أو بعيداً، وإما أن يكون عن إرادة واختيار أم لا.

وأما القوة فتختلف مواردها، من كونها قوة لشيء واحد، كالفلك للحركة وأما لأشياء متعددة كالحيوان والإنسان، وإما تكون صرف الهيولى التى لا تحصل لها إلا بصورة من الصور وأن الفاعل يأتي على نحوين فتارة يكون تام الفاعلية بأن حصل وراء الإقتضاء والفاعلية شروط التأثير، وأخرى أن لا تحصل شروط التأثير كفقد بعض الشروط، أو لتحقق بعض الموانع، فإن التأثير من المقتضى والفاعل لا يقع فعلياً، إلا إذا تم اقتضاء الفاعل، وحصلت الشروط المصححة لفاعلية الفاعل والمتممة لقابلية القابل، وهذا المعنى، لا فرق فيه بأن يكون الفاعل طبيعيا، أو مدركاً وشاعراً.

وأما الفاعل الحقيقى، وهو الله سبحانه وتعالى فلا يكون لفاعليته مانع ولا شرط لتصحيح فاعليته، وإنما الشرط يتوجه على المفعول والموجود، إلا أنه قد يكون هناك قصور في ناحية الموجود فيحتاج إلى متممية قابلية القابل، وليعلم أن في مصطلح الفلاسفة الموحدين، أن الفاعل الحقيقي وهو الله، هو مصدرالوجود ومبرز الأشياء بعد العدم والتجلى لذات الحق في مفعولاته، وأما عند الطبيعيين فبمعنى حدوث الحركة الطبيعية، وصدورها عن عالم الطبيعة.

علّية الواجب

إن عليته و فاعليته بوجوده، و هى غاية الغايات، وكل أمر يتبع وجوده، و هو منتهى الغايات، و هذه الغاية الأصلية، و هناك غاية عرضية تقوم بإيجاد الموجودات من نفعها و كمالها، ووصولها إلى الغاية المقصودة، و من إيجادها، و هى تابعة لتلك الغاية الأصلية التى هى عين ذاته ووجوده.

و هنا أمور، و هى:

أولا: أن مقتضى القول بأصالة الوجود، هو كون الفاعلية منتهية إلى وجود ليس فوقه وجود، و هو وجود الحق فهو الفاعل لكل موجود، لأن الفاعلية متقومة بالوجود.

وثانيا: أنه لما كان المعلول من سنخ العلّة، و هو الوجود أيضاً فلابد أن تكون الإفاضة، هى الوجود، إذ الموجودات لمعات نوره وأشعة ظهوره.

وثالثا: إن الصادر منه تعالى، هو مطلق الوجود، وهو الفيض المقدس، وهو الذى لا تحديد فيه.

ورابعاً: أن الوجود حقيقته ذات الحق و فعله الوجود المطلق و هذا في المرتبة الثانية، ووجود معين، و هو أثر الوجود المطلق، و حيث أن ذاته المقدسة بسيطة من جميع الجهات، و المعلول أثر العلّة و من سنخها أوجد العقل الأوّل مجرداً و خالياً عن التركيب، إلا أنه قائم به حد من الحدود و من جهة وجوده وحده تعددت الموجودات.

وعليه فالعقل الأوّل يتحلل إلى وجود وحد، و هى ماهيته وإن لم ينطبق على العقول والنفوس العلوية الماهيات بالمعنى المصطلح المركبة من الجنس والفصل والمادة والصورة

إذ حقيقتها وانيتها أرقى من عالم الجنس والفصل و المادة و الصورة.

وبهذا المعنى صح صدور الأشياء المتعددة بتوسط العقل الأوّل على مسلك الفلاسفة، وسيأتى منا في باب التوحيد أن الله تعالى أعظم شأنا و قدرة وإرادة، من تخصيص موجوداته بعالم من العوالم، كالعقول أو النفوس وإنما تعرضنا لذلك مماشاة لهم وإلا فالواجب تعالى أعظم شأناً من تصورات فلاسفة اليونان سواء بنينا على ما سلكه صدر المتألهين ومن تأخر عنه أو ذهبنا إلى تعدد الموجودات وأن لا سنخية بينه وبين مخلوقاته وإن عدم السنخية والتعدد مما يوجب عظم العلية وذاته المقدسه

وخامساً: ان التوحيد الحقيقى مما يعجز عند إدراك البشر، وغير هم، ولا تصل العقول إليه ولا إلى شأن خلقه وإيجاده، وإنما هذه أمور، تبناها فلاسفة اليونان، وأخذت منهم على وجه التسليم، لاعتقاد من تأخرعنهم أنهم وصلوا إلى أوج الكمال والإحاطة العلمية بجميع الأشياء، وقد صرحت الأخبار ونهج البلاغة على خلاف ذلك فراجع.

الحركة و السكون

إن حقيقة الحركة في كل شيء تساوق وجوده، وأعلى مراتب الوجود هو الحق تعالى، وعند الفلاسفة بعد ذلك العقول و عند المتشرعة أرواح الأنبياء والأولياء إلى أن ينتهى أمر الوجود إلى الهيولى المحضة، وهى عدم في الحقيقة، وإن كان عند الفلاسفة، أن عدمها المحض بمعنى الإستعداد والقابلية لتحقق الوجود منها، و قد يكون الشيء من بعض جهاته بالفعل، ومن بعض جهاته بالقوة و ذلك نظير الأجسام، فمن حيث تحصلها هى بالفعل،و من حيث إستعدادها للترقى والتكامل هى بالقوة.

فمثلا إذا نظرت إلى عنوان الجسم المحقق في ضمن الشجر والحيوان والإنسان تجده بالفعل، وإن نظرت إليه باعتبار تكامل الجسم الإنساني إلى مراحل قوية تجده فاقداً لها، ولابد أن يتكامل بالفعل.

الدور و التسلسل

قد تعرض الفلاسفة إلى البحث حول[1] الدور و التسلسل، عقيب مباحث العلل لارتباط الدور والتسلسل بمباحث العلل، وهذا البحث باعتبار عروضه للعلل، يقع من عوارض الفن و يدخل في مسائله، وإنه من العوارض العامة لموضوع الفلسفة أيضاً.

أما الدور فبيانه هو توقف الشيء على نفسه، فإن توقف الشيء عل نفسه، من غير واسطة، فيعبر عنه بالدور الصريح، وإن توقف على الواسطه أو الوسائط عبر عنه بالدور المضمر، وكل منهما محال وباطل بضرورة العقل، فمثلا لو توقف وجود الإبن على وجود أبيه، وكان وجود الأب متوقفا على وجود إبنه، كان الدور صريحاً.

وأما إذا توقف على الواسطة أو الوسائط، كتوقف زيد على وجود عمرو مثلا ووجود عمرو على وجود خالد، وخالد على آخر، و ذلك الآخر على وجود زيد الذى هو أول السلسلة، كان محالا، كالدور الصريح في الحالية.

غايته أن الدور الصريح من غير واسطة و توقف الدور المضمر على الوسائط وهما من جهة المحالية على حد سواء، لأن مآل كل واحد منهما على توقف الشيءعلى نفسه، بل ويلزم من الدور كون الشيء موجوداً، و غير موجود من قبل نفسه، فمن تحقق وجوده عدم وجوده، وملاك الدور، وإن كان هو توقف الشيء على نفسه و لكن يستلزم علية الشيء لنفسه و ذلك محال بضرورة العقل، لا أنه دائماً مستلزم لوجود الشيء قبل وجوده، وكونه علة لنفسه، و معلولا لها، و ذلك محال، و هذا اللازم لا فرق فيه، بين ما كان بلا واسطة أو كان

---

١. ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي أن يتراقى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية، فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت إثنين، أو بمراتب إن كانت فوق الإثنين وإلا فهو التسلسل.. أما بطلان الدور لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه، وحاجته إلى نفسه والكل ضروري الإستحالة، لأن الشيء إذا كان علة لشيء كان متقدما عليه بمرتبة، وإذا كان الآخر مقدما عليه كان الشيء مقدما على نفسه بمرتبتين وهذا في الدور المصرح انتهى كلامه قدس سره ج٢ ص ١٤١ - ١٤٢.

مع الوسائط.

غايته، أنه إذا كان بدون واسطة، كان توقف الشيء على نفسه أظهر من توقف الشيء على نفسه بالوسائط، فمحالية الدور في الحقيقة، تأتى من ناحية توقف الشيء على نفسه، وثانيا: أن لازمه من وجود الشيء عدمه، وثالثا: يستلزم علية الشيء لنفسه، ولعل هذا اللازم في المحالية أشد من توقف الشيء على نفسه، و من وجوده عدمه.

وعند التأمل، أن من لوازم الدور، هو علية الشيء لنفسه و هذا من باب محالية الشيء في نفسه، لا ما يستلزم المحالية.

الإستدلال على بطلان التسلسل

إستدل الفلاسفة على بطلان التسلسل استدل الفلاسفة على بطلان التسلسل بأدلة وبراهين:

الأوّل: أن سلسلة العلل والمعلولات لا تنتهى إلى علة أصلية و نذكر ما هو عندنا و في نظرنا، من صحة بعض البراهين، وعدم تمامية البعض الآخر، و لكن المعروف عند أهل التحقيق، هى البراهين الثلاثة أو الأربعة المعروفة عندهم بالوسط، والتطبيق والتضايف وبرهان المعلم الثاني.

أما البراهان الأوّل المعبر عنه بالبرهان الوسط، فقد اختاره صدرالمتألهين في أسفاره و صرح[1] بأنه أقوى البراهين وأسدها، و بيانه أن السلسلة من العلل والمعلولات المترتبة بعضها على بعض، لأن السلسلة إذا لم تكن بعنوان العلية والمعلولية، و ترتب المعلول على العلّة، فهو أجنبى عن التسلسل، فلابد في مرحلة التسلسل من الترتيب في السلسلة، وكونها من باب العلل والمعلولات، كما فرضنا نقاطا متعددة، أو أشخاصاً متعددين، فما بين الطرفين، هو الوسط.

ثم إذا وجهنا نظرنا إلى آخر السلسلة من طرفنا وجدنا معلولا من غير علة، وإذا نظرنا إلى أوساط السلسلة، فنراها مترقبة على وجه العلية و المعلولية، فترى معلولا وله علة، إلا أنك إذا نظرت إلى آخر السلسلة، وجدت معلولا من غير علة و حيئذ فلابد في مقابلة هذا الطرف الأخير في آخر السلسلة علة من غير معلول، والإلزم التسلسل وبطلان التسلسل من ضروريات العقل.

---

١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٤٤.

البرهان الثاني –المعبر عنه باصطلاح الفلاسفة[١] ببرهان التطبيق، وهو أنا نفرض أن السلسلة المترتبة بين العلل والمعلولات بأن نجعلها سلسلتين، ثم نقطع من إحدى السلسلتين أعداداً مخصوصة كألف أو ألفين، أو أقل من ذلك، ثم نطبق السلسلتين من العلل و المعلولات على الأخرى، فإن العقل هنا يقطع، أن بعد حذف قسم من السلسلة لا يمكن تطابق السلسلتين على الوضع الأوّل، ولابد من نقصان إحدى السلسلتين عن الأخرى، و زيادة الأخرى على الأولى، بمقدار نقصان الأولى، فإذا تعين بحسب التطبيق هذا الفرض فلابد أن تنتهى السلسلة الزائدة بمقدار ما نقص من السلسلة الناقصة، ولازم ذلك هو الإنتهاء، دون التسلسل، والحصر دون مالا حصر فيه.

وقد صرح صدر المتألهين في أسفاره، أن التحقيق هو ثبوت هذا البرهان كما يراه الفلاسفة المحققون، وإن ناقش بعضهم فيه بما لا يستحق الذكر.

البرهان الثالث[٢] ـ برهان التضايف، وهو أن بعض المفاهيم تقع متضايفة، ولابد في المتضايفين من استدعاء مفهوم أحدهما للآخر على نحو الفعلية أو الشأنية وباب العلل والمعلولات من المتضايفين، وجميع أوساط السلسة، قد تم فيها التضايف ولم يبق إلا المعلول الأخير الذى ليس له معلول، فلابد أن يكون في السلسلة علة ولا علة لها حتى يحصل التكافؤ والتضايف في جميع السلسلة من البدء والختام ومن طرف المعلول الأخير من العلّة الأولى.

البرهان الرابع ـ ماذكره الفارابى، و هو إن كان حكم ترتب على الأجزاء أو الأفراد، فبطبيعة الحال، يترتب على المجموع والكل.

وتوضيحه بالمثال أنه إذا فرضناخطا طوله مائه ذراع و قطعنا ذلك الخط الى عشرة أقسام، كان كل قسم ينحل إلى أجزاء غير متناهية يثبت هذا الحكم للمجموع وهو مائة ذراع لترتب الحكم على الأبعاض، وهي كل عشرة عشرة،وإذا عرفت المثال، فينطبق على المقام.

أنا إذا نظرنا إلى بعض السلسلة وأفرادها من الموجودات، و رأيناها محتاجة إلى علة في تحققها ووجودها، وهذا المعنى ينطبق على كل فرد من أبعاض السلسلة، وعند ذلك فينتهى الأمر إلى علة لا ترتبط بغيرها، وبها تنقطع سلسلة التسلسل،و هذا الوجه، وإن لم يختاره كثير من باب الفلسفة، ولكن عند التأمل برهان على امتناع التسلسل.

---

١. نفس المصدر ص١٤٥.
٢. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٦٢.

التسلسل التعاقبى

إن التسلسل التعاقبى قد عرفت من البيان السابق أنه لابد من التعدد في سلسلة العلل و المعلولات، من غير نهاية، وأن تكون تلك السلسلة على فرض وجودها كلها، فعلية لا تقديرية، فإذا لم يتم هذان الشرطان من فعلية كل واحد من السلسلة، و ان يكون الترتب و التعاقب على وجه العلية و الفعلية، فلا يعتبر تسلسلا في مصطلح الفلاسفة، فلو كان هناك أشياء موجودة، و غير متناهية، و لكن لم يكن فيها عنوان العلية ولا ترتب بعضها على بعض، فلا تعتبر تلك السلسلة من باب التسلسل المصطلح وإن كانت متعددة في وجوداتها ومتعاقبة وغير متناهية وأن هذا ليس من التسلسل في شيء، وذلك نظير مخلوقات البارى التى هى على طبق علة وهي غير متناهية.

ملاحظات على ما تقدم من مباحث الدور والتسلسل

قد عرفت أن بطلان الدور لتوقف الشيء على نفسه، إما بالواسطة أو من غير واسطة، ولا دور فيما إذا توقف أحد الأمرين على الآخر من جهة، وكان توقف الآخر على جهة أخرى.

وبطلان الدور والتسلسل ضروري لأن الشيء[1] إن كان علة لشيء كان مقدما عليه، بمرتبة، وإذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشيء مقدماً على نفسه بمرتبتين، هذا في الدور الصريح، وإذا تعددت المراتب، كان الدور مضمراً، ويختلف في كثرة الوسائط وقلتها، و ذلك كما تقدم منا بيانه، من توقف المادة على الصورة من جهة، و توقف الصورة على المادة، من جهة أخرى، فإنه لا يستلزم الدور كما هو واضح.

وإن بطلان التسلسل واضح، و قد أقيمت عليه الأدلة العقلية، و قد أُورد على برهان التطبيق، بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم والخيال، وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه، و غير المتناهي لا يرتسم في الوهم، ومن البيّن أنهما لا يحصلان في الوجود، معاً، فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود.

فإذاًيتعين بأن يكون المبتدء من السّنة الماضية، في جانب الماضى أنقص من المبتدء من السّنة المتأخرة، ولا يمكن إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدء من الآن ويكون الأنقص متناهيا، والزائد عليه بمقدار المنتهى إليه، يقع متناهياً، فيكون الكل متناهياً.

وهذا التقريب يرد عليه أمران.

---

١. قد مر ذكره في هامش ص٢١٢.

أولا: أنه مع فرض عدم التناهي، فحذف بعض أحد السلسلتين لايوجب تناهي السلسلة الأخرى، لأن حسب الفرض، أنْ لا تناهي في السلسلة و نقصان أحد السلسلتين وزيادة الأخرى مع فرض أن السلسلة غير المتناهية لا يوجب هذا الفرض، التناهي، لأنه لا يطابق ما ثبت فيه التسلسل.

وثانيا: إن ذلك الترتيب و الزيادة و النقصان في السلسلة إنما هو في عالم الخيال والواهمة، لا في عالم الواقع والحقيقة، على تقدير ثبوت التسلسل، وإن الزيادة والنقصان، إنما تفرض في طرف المتناهي، لا فيما فرض التسلسل و غير التناهي.

الخير[1] والشر

هذا البحث وإن تقدم إجمالا، إلا أن من المناسب هنا بيانه تفصيلا.

الوجود خير محض، و العدم شر محض، والأمثلة واضحة، ورب وجود بالقياس إلى آخر يكون ذلك الآخر أكمل منه، فيتعلق بذلك الوجود، الشر أيضاً لعدم كمال الوجود تماما، و هذا رأى أفلاطون فإن العقرب من حيث كونه له قدرة في قتل شخص كامل،وإن كان بالإضافة إلى وجود آخر عدم و شر.

فالخير منسوب للوجود، و الشر منسوب إلى العدم، أو لعدم كمال الوجود فدائما ينسب الشر إلى العدم المضاف إلى الوجود.

رأى أرسطو في الخير و الشر

إن أرسطو قسم حالات الخير والشر إلى أقسام متعددة، أولا:[2] الخير المحض ثانياً: ما كثر خيره على شره، ثالثاً: ما كان كله شراً رابعاً: ما كثر شره على خيره، خامساً: ما تساوى شره و خيره، و جعل حالات الخير و الشر من أنحاء الوجود وأطواره ولم يجعل الشر تابعاً للعدم كما يراه أفلاطون.

---

١. الخير والشر ليسا جنسين بالحقيقة فإنهما يختلفان وذواتهما بحسب اعتبارات مختلفة وبحسب إضافات، فإنه يشبه ما يظنه أحد خيرا يظنه أحد لا خيراً، التعليقات الشيخ الرئيس ص٤٨.

٢. الخير المحض: هو ذات الباري، ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته، وكل ما يصدر عن ذاته، إذ هو نظام وخير يوجد مضترنا بنظام يليق به، إذ الغاية في الخلق هو ذاته، وهذا النظام والخير في كل شيء ظاهر، إذ كل شيء صادر عنه لكنه في كل واحد من الأشياء غير ما من الآخر: فالخير الذي في الصلاة غير الذي في الصوم. التعليقات - الشيخ الرئيس ص٨٢

ثم اختار أن الخير المحض، لابد وأن يوجد الحق تعالى، وكذلك إذا كان خيره أكثر من شره، لأن الشر القليل لا يمنع الخير الكثير، و لو امتنع الخير الكثير للشر القليل، لكان الشر كثيراً جداً، و يمتنع من الحق تعالى صدور الشر، أو ما كان الشر أكثر أو مساوياً للخير، إذ لا سنخية بين الشر و الموجد الحقيقى و هو الله تعالى، وأن الموجد الحقيقى هو الخير المحض و لا تصدر منه الشرور، إلا اذا كانت تابعة للخير الكثير، وهي قليلة، لأنه إذا لم يوجد الخير الكثير، كان شراً كثيراً.

وهذا الرأى لا يتناسب مع البراهين الحكمية، حيث أن الشرور ليست أموراً وجودية، وإنما هي أمور عدمية، فكيف تصدر من الملك الحق المبين، مضافاً إلى أن الخير بما هو لا يمكن أن يتصف بصفتين متضادتين الأولى أنه خير، والثانية أنه شر، وكما تمتنع الشرور الكثيرة لعدم السنخية بينهما و بين الواجب، تمتنع أيضاً الشرور القليلة لذلك البرهان.

الثنوية

الثنوية يرون، أن للخير إلهاً، وللشر إلها، و يعبرون عن آله الخير باليزدان، و الشر بالأهريمن، وأنه لا يمكن صدور الشر والخير من إله واحد، فلابد أن يكونا من إلهين، وإلا لكان من غير سنخ العلّة نعم قد يكون الخير يلزمه شرفى الجملة، و لكن لا يمتنع أن يكون خيراً فإن الخير الكثير لا يمنعه الشر القليل.

و لازم رأى الثنوية أن لا يصدر من إله الخير إلا الخير و لا يصدر الشر و لو كان قليلا، و لا يصدر من إله الشر إلا الشر، و لو كان الخير قليلا.

و من الواضح جداً أن مبنى الثنوية لا يتناسب مع التوحيد الحقيقى، وأنه من الأغلاط الواضحة تعدد الآلهة، وأن صرف الوجود و محض النور لا يقع متعدداً، وسيأتى في باب التوحيد، بطلان هذا المسلك بوضوح.

رأى صدرالمتألهين

إن الواجب عنده هو الوجود من غير حد ولا قيد، وإن الصادر منه هي مراتب الوجود، و ليس الصادرة منه هى الحدود و الماهيات، إذ لا حقيقة لها و لا عينية و لا خارجية

لها، فالتجلى و الظهور و الثبوت و العينية هو للوجود، و لما كانت الماهيات في الحقيقة، هى حدود الوجود و مراتبه و عند تحقق الوجود تظهر آثار الماهية من الشرور و الآثام و النقائص فإن كل ذلك تابع الماهيات، و لكن لا تظهر آثارها إلا بظهور الوجود، وأن ظهور الشرور التى هى من توابع الماهيات لا يوجب منع فيضها المقدس لأنه الفياض المطلق، حيث أن الوجود بالأصالة لا تمنعه الشرور بالعرض..

وأنت إذا تأملت هذا الرأى وجدته عين مذهب إفلاطون و لكن جاء صدر المتألهين ببيان وخطابة أخرى، وإن كثيراً ممن يراجع الأسفار يجد أن كثيراً من تعبيراته هي تعبيرات الشيخ الرئيس أو غيره و لكن يأتى بها بقالب أوضح وأجلى.

وعلى كل فما يراه إفلاطون يتوافق مع التوحيد ورأى إفلاطون في هذا المقام للتوحيد أقرب، إذ قد التزم أرسطو بأن الشر له وجود وأنه مستند إلى الخالق وهذا المعنى لا يتناسب مع ذاته المقدسة المنزهة عن إيجاد الشرور.

البسيط كل الحقيقة

إن ذات الواجب تعالى هو البسيط من كل الجهات الذى لا يمكن التركيب فيه، لا تركيبا خارجيا كتركيب المادة والصورة، ولا تركيبا ذهنياً كالجنس والفصل، وليس غير الذات المقدسة بهذه الحالة من البساطة الحقيقة.

فإن الوجود الحقيقى لا يشوبه التركيب ولا عروض الماهيات والحدود عليه، والإشراقيون وإن ذهبوا إلى أن العقول المجردة آبية عن التركيب و الماهيات و لكن مع ذلك التزموا بالتركيب في مقام التحليل العقلى و هذا لا يجرى في الواجب.

وعلى كل، فكل ما عداالله تعالى فهو محدود، و كل ما كان محدوداً فليس بواجب الوجود، و قد ذهب الإشراقيون، و تبعهم على ذلك صدر المتألهين، أن العلم الإجمالى في الذات المقدسة يبرز في مقام فعلية الأشياء ووجودها بصفاته الفعلية، كخالق ورازق ومفيض ورحمان ورحيم، فيكون العلم الإجمالي في مقام الذات المقدسة، والتفصيلي في مقام الصفات الفعلية، ويكون ذلك التفصيل عين ذلك الإجمال وشبهوا ذلك بالنفس حين اشتمالها على العلم الإجمالي، و خالقيتها للأشياء في مقام العلم التفصيلي «وأن الله خلق الانسان على مثال صورته» وليس غرض الفلاسفة المحققين انطباق حقيقة النفس وأفعالها على الواجب وإنما الغرض من ذلك هو التمثيل، كما مثلوا الواجب بالنقطة في مقام انتزاع الخطوط منها، وإلا فمقام الحق خفى عن أذهان البشر، كما قال سيد الشهداء عليه السلام «إلهى ما عرفناك حق معرفتك»[1].

واعلم أن كاشفية المعلول عن وجود العلّة، على نحو طريق «الإن» وأما كاشفية العلّة عن المعلول فهو على طريق «اللم»، وهذه المعرفة التى من طريق اللم هى التى عليها

---

١. التوحيد - الشيخ الصدوق ص١١٤، هامش كتاب الزهد - حسين بن سعيد الكوفي ص٧٤، عوالي اللئالي - ابن أبي جمهور الاحسائي ج٤ ص١٣٢، بحار الأنوار: ج٦٦ ص٢٩٢ و ج٦٨ ص٢٣ و ج١١٠ ص٣٤ نور البراهين - السيد نعمة الله الجزائري ج١ ص٣٥ و ج٢ ص١٤٥.

الصديقون و الأبرار.

قال الشيخ الرئيس: «إن معرفة التوحيد من الواجب إلى الممكن هي معرفة الصديقين» «قال تعالى شهد الله به لا اله إلا هو»[١] و (يا من دل على ذاته بذاته)[٢] وأنّ معرفة الوجود بما هي دالة على معرفة الواجب و معرفته دالة على معرفة الموجودات الممكنة قال تعالى «أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد»[٣] وأن كل موجود يعرفه بمقدار نفسه و استعداده لا معرفة تامة إذ لا يعرف الله إلا هو. وقال إمام الموحدين أميرالمؤمنين عليه السلام «الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن»[٤].

إلفات نظر

إعلم إذا كانت الجملة من الموجودات شيئاً موجودا ممكنا، فموجدها بالإستقلال إما نفسها وهو ظاهر الإستحاله، وإما جزؤها وهو أيضاً محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه، ولا معنى لا ستقلال الموجد إلا استغنائه عما سواه من كل موجود، وإلى الواجب تنقطع سلسلة المعلولات لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات هو الواجب بالذات، وأن السلسلة كما فرضت أنهاممكنة فلابد وأن تنتهى إلى الواجب.

وقد أطال بعضهم في هذا البحث من أن السلسلة وأجزائها ممكنة، أو أجزائها واجبة وبعضها ممكنة، وأنه إذا حصل التركيب من الأجزاء الواجبة والممكنة فهل يحصل وجود ثالث من الممكن والواجب أو لا يحصل معنى ثالث، وكل ما ذكروه فروض عقلية لا واقع لها في الخارج، وإن الوجود الرابط مهما بلغت السلسلة فيه فلابد وأن تنتهى السلسلة إلى وجود بالذات مستقل بكل معنى الكلمة وما ذاك إلا واجب الوجود، فما أطالوا في البحث هنا في النقض والإبرام من اتحاد سلسلة العلل في الإمكان أو تركبها من الإمكان والوجوب الذاتي لا موضوعية له وما هو إلا مجرد فروض وتصورات.

---

١. آل عمران: ١٨.
٢. التوحيد - الشيخ الصدوق ص٣٥، الأحالي - الشيخ المفيد ص٢٥٤ بحار الأنوار العلامة المجلس ج٨٤ ص٣٣٩ و ص٣٤٤ و ج٩١ ص٢٤٣ وص٢٤٩، مكاتب الرسول - الأحمدي الميانجي ج٢ ص١٩٠.
٣. فصلت: ٥٣.
٤. نهج البلاغة ج١ ص١٤ الخطبة الأولى.

رب النوع

ذهب[1] أفلاطون إلى أن كل نوع، (كالإنسان والجمل والبقر) يديره وجود روحانى، فمثلا القوى من المغذية والنباتية في الإنسان، لابد لها من وجود روحانى يديرها، ولا يسعنا أن نقول، هي النفس، لأن النفس قد تغفل عن بعض الأشياء، ثم تعقلها، ولو كانت تحت نطاق النفس لما غفلت عنها النفس، فلابد أن يكون المدير لها ولأفعالها وجوداً من عالم المجردات، و هى المعبر عنها بالمثل الأفلاطونية.

وأوّل أرسطو ما ذهب إليه أفلاطون إلى الصور العلمية العارضة على الواجب، التي بتوسطها تنشأ العوالم المادية، وتنظم على حسبها، إلا أن عبارة إفلاطون آبية عن هذا الحمل، ولو كان كما يقول أرسطو، لما احتاج الأمر إلى هذه التقريبات البعيدة من مذهب أفلاطون.

الدليل الثاني ـ وسيأتى مفصلا في باب العقول، وهو قاعدة إمكان الأشرف وأن الوجود من الحق في إيجاد الموجودات، أن يكون على الترتيب من تنزل العالى في مراتبه إلى الموجودات الضعيفة الناقصة السافلة.

و التحقيق أن البرهان الأوّل، لا يكون دليلا في إثبات ما ذكره أفلاطون، وأما الدليل الثاني، فإن أغمضنا المناقشة عنه فلا يثبت إلا العقول دون المثل الأفلاطونية وهذا ليس ببرهان عقلى، وإنما هو مجرد فرض ولعل غرضهم وجود الملائكة على اختلاف مراتبهم، وإن قصرت عباراتهم عن تأدية ذلك.

---

١. إن للموجودات صور مجردة في عالم إلاله وربما يسميها المثل الإلهية، وإنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية، وإن الذي يدثر ويفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة.
الحكمة المتعالية ج٢ ص٤٦.

نظرية صدرالمتألهين

قد وافق صدر المتألهين شيخ الإشراق، فالتزم بالمثل الأفلاطونية، وفي الأسفار، بعد نقل كلمات شيخ الإشراق، ذهب[١] إلى أنها في غاية اللطافة، ولكن يرى أن الأدلة التي ذكروها في المثل هل هي مشابهة لعالم المادة أو أنها مشابهة للنوع والصور العقلية، وهناك فرق بين تحقق هذه المثل والموجودات الخارجية وظاهر كلمات افلاطون وأتباعه على ما نقل عنهم موافقة الشق الثاني و عقيدتهم في رب النوع و المثل الأفلاطونية أن الفرد المجرد العقلى لكل نوع من الأنواع المادية موافق لما ذهب إليه القدماء من حكماء اليونان.

لكن يقول إن المقصود من كلمات القدماء[٢] أن لكل نوع من العالم الجسمانى فرد مجرد و هو عقلى وأن هذا الفرد المجرد موافق للمادى في أصل الحقيقة و الذات لا في أطواره و شئونه ولكنه مخالف لعالم المادة باعتبار اللوازم المادية.

و هذا التنافى لا يضر في الاتحاد الذاتى بينهما ولا يتحد مع أفراد الماهية في اللوازم كاليدين والرجلين، وأن كل ما في عالم الماديات من أمثال ومرائى لعالم العقول والمثل و هو تابع لذلك العالم و ينتقل هذا العالم في تجلياته إلى ذلك العالم.

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص٥٩.

٢. فالحري أن يحمل كلام الأوايل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملاً تاما في عالم الإبداع هو الأصل والمبدء وسائر أفراد النوع فردع ومعاليل وآثار له، وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فإنها لضعفها ونقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها انتهى الحكمة المتعالية ج٢ ص٦٢.

الغاية والأغراض و المنافع

إن البحث عن الغاية كما عرفت من أهم مباحث الحكمة، ولكل شيء غاية مترتبة عليه إلا في الواجب سبحانه فإن وجوده عين الغاية، ولو بطلت الغاية وترتبها على الشيء لانسد باب الإيجاب و الوجود و كان التعطيل في الفيض الإلهى محققا وهو خلاف البراهين.

فالمهم في الجهة الفلسفية هى الغايات و ترتبها على الموجودات و لا يهتم الفيلسوف بالمنافع و الثمرات حيث إنها ربما تحصل و قد لا تحصل.

وأما الأغراض فهى تلك الحدود للشيء و ليس عين وجودها عين وجود الغاية فينشأ الغرض من لحاظ الغاية و ترتبها فالذى يهم الفيلسوف هو البحث عن الغاية وإلا لعطل التكوين.

وأن[1] الغاية كما عرفت قد تكون سببا للفاعلية وقد تكون عين الفاعل كما في الواجب، وعندما كان الفاعل يفعل الشيء لترتب الغاية عليه يسمى غرضاً.

و لما كان كل غاية تتبع الغاية القصوى و هو وجود الحق فلابد أن يكون النظام التكوينى على أتم الوجوه وأكملها، وإن الغاية التى يترتب عليها النظام يراد بها النظام الكلى للعالم و لا يراد بها النظام الجزئي. وإن المصلحة الجزئية تندك بإزاء المصالح الكلية.

وإن اندكاك المصالح الجزئية عند النظام الكلى هو من توجه سير النظام الكلى إلى الأصلح والنظام الكلى يتحقق وإن استلزم بعض الشرور و السيئآت، وإن لكل شيء غاية

---

١. اعلم أن كل حركة إرادية فلها مبادىء مترتبة، فالمبدء القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها، وهي من الحيوان تكون فى عضلة العضو والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع والذي قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة حركة القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق والأمر في صدور الموجودات على الفاعل الأول على هذا المثال. انتهى الحكمة المتعالية ج٢ ص ٢٥١.

حتى في الطبائع و لكن تمنع الموانع في بعض عن تحقق الغاية في الأمور الطبيعية.

نظرة حول الغاية

إن الغاية ما لأجله يوجد الشيء، من غير فرق بين الدوام والإتفاق، فإن الإتفاق لابد أن يكون له فاعل وغاية، ولكن على وجه الندرة، وإن تأدية الأسباب إلى المسببات إن كانت دائمية أو أكثرية، سميت أسباباً ذاتية، وإن كانت نادرة سميت إتفاقاً بهذا المعنى و هو أمر معقول، ولا يطلق فناً على مالا غاية فيه و لا فاعلية له، وإنما ينسب إلى الإتفاق، لعدم العلم بالسبب كما صرح به المحقق الطوسى في شرح الإشارات.

فالسبب الإتفاقى، سبب بالعرض و البخت إصطلاحاً ما كانت غايته مهمة كالكنز عند حفر البئر، والإتفاق أعم من المهمة و غيرها.

واعلم أن الإنسان الكامل غاية الإيجاد، و غايته وجود الواجب تعالى، وإن الأشياء خلقت للإنسان، كما في الحديث القدسى، «يابن آدم خلقت الأشياء لك وخلقتك لنفسي»[1]، وإلى ذلك نظر العرفاء من أن، العلّة الغائية من إيجاد العالم الإنسانى هى رؤيته تعالى بذاته في مرآت عين الإنسانيه، و قد تتكثر و تترتب الغايات لأن كلماته فيضه من غير انتهاء، و كلماته التامة على مذهب فلاسفة اليونان هى النفوس والعقول، وأما الرسل و الأولياء فعند الشرعيين و غاية الرساله هى الحقيقة المحمديه كما صرحت به الأخبار و قام عليه برهان.

و الصورة تطلق على صورة الصور و هو الله، و على معان متعددة، حسب اصطلاح الفلاسفة، من الصور الكلية و الجزئية و نحوها، وما فيه القابلية، كالنطفة والفعلية، وإطلاقها على المعانى المتعددة بحسب الإصطلاح واستعمال الفلاسفة. ثم اعلم أن الغاية قد تكون عن علته التامه وإلا لوجد في ظرف عدم وجود العلّة، و هذا خلف و كاف في إثبات المطلوب، من غير حاجة إلى التكلفات الفنية في المورد.

---

١. شرح أصول الكافي ج٤ ص٢٢٨ وقد جاء حسب ما في الشرح وبعض المصادر الأخرى بهذا المفاد (خلقت الأشياء ولأجلك وخلقتك لأجلي) كما استشهد به الحر العاملي في الجواهر السنية ص٢٦١ وكذلك في فيض القدير شرح الجامع الصغير ج٥ - المناوي ص٤٦٦ وجاء في علم اليقين للفيض الكاشاني ج١ ص٣٨١.

الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد

إن البسيط[1] من حيث ذاته ليس له إلا جهة ذاته، و يستحيل أن يكون هناك جهة أخرى، فلابد وأن يكون المعلول الأوّل واحداً، وإن تكثرت المعلولات بحسب الوسائل، و لو كان هناك حيثيتان، فإما أن يكونا خارجين عن حقيقة الواجب، فيلزم احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر خارج عن ذاته، ولازمه الدور، وإن توقف على أمور وراء ذلك فلازمه التسلسل، وإن كان جزء من حقيقة فيلزم أن يكون البسيط مركباً، وإن كان الجزء خارجاً عن ذاته فيلزم الدور والتسلسل.

وقد رد بعضهم هذا الوجه و جوز التعدد في المعلول، لأن الواجب له اعتبارات و صفات سلبية وأنه قيوم فإذاً يجوز التعدد في المعلول من هذه الجهة كما قالوه في باب

---

١. إن البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذلك ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءاً بسيطا بل مركبا، فالمراد من المبدء البسيط إن حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدء لغيره، وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه. انتهى الحكمة المعالية ج٢ ص٢٠٤.
(التعليقات) - للشيخ الرئيس ص٥٩، الباري أحدى الذات، وفعله الذات ليس لداع ولا قصد، فلا شيء يحصل فيه يوجب اثنينية أو كثرة - وصدور الفعل عنه على سبيل اللزوم - ولا يصح أن يصدر عنه شيء على سبيل اللزوم إلا واحداً، فإن لازم الواحد واحد، ولابد من أن تكونها هنا كثرة، فيجب بالضرورة أن تكون الكثرة في اللازم عنه، ولا كثرة في العقل الأول اللازم عنه إلا على وجه التثليث المذكور، وهو أنه بما يعقل الأول يلزم عنه عقل وبما يعقل من ذاته يلزم عنه فلك. (وقال أيضا) كل ما فيه قبول الشيء ففيه قوة، فواجب الوجود فعل محض، فإذا كان يقبل العدم ففيه قوة وهو محال.
إن كان يجوز أن يعدم فليس هو واجب الوجود بذاته، بل وجوده معلول، وإن جوز أن يدخل عليه شيء فيعدمه فيكون فيه قبول للعدم فإنه لو لم يكن فيه قبول له لم يعدم ففيه قوة إذن، فواجب الوجود بذاته هو فعل محض، ففيه فعل أن يكون دائما وقوة أن يبطل. انتهى. ص١٨٢.

العقل الأوّل من كونه مفاضاً و كونه صادراً عن الواجب و كونه ذا ماهيه وإمكان ومن هذا التعدد تعددت المعلولات.

والجواب أن السلوب ليس إلا أمور اعتبارية ترجع إلى معنى واحد وهو أنه ليس بممكن فلا تعدد بخلاف العقل الأول فإنه يرجع إلى أمور واقعية ومن أجل ذلك تعددت المعلولات، وقد اختلفوا في أن المعلول الأوّل هو العقل الأوّل كما عليه غالب الفلاسفة أو الوجود المنبسط و النفس الرحمانى و عليه العرفاء، و قد جمع بين الأمرين صدر المتألهين فقال الوجود: «السبحاني إنه بعين تحققه وفي أوائل ثبوته ينطبق على العقل» ولا يخفى ما فيه من عدم البرهان لما ادعوه.

ثم إن الوجود يتكثر بحسب الماهيات و تعددها عرضا و طولا وإن جوزنا سابقا صدور حقائق ووجودات متعددة من الواجب تعالى وإن هذا المعنى مما يوجب عظمته إذ يؤثر في الموجودات المتعددة من غير سنخية بينه وبينها، ولا أقل من التشكيك لما ذكروه من أن الوجود و الموجود واحد وأن بعين الوحدة كثرة لأن الموجودات ليست إلا على نحو الإستعداد لفيضه فلا يعقل أن تكشف ذاته و فاعليته.

المعلول الواحد لا يكون عن علتين

إعلم أنه لا يعقل استناد المعلول الواحد و الوجود غير المتعدد عن علتين تامتين، فإنه إذا استند في تمام وجوده إلى علة وجهة خاصة فلا يعقل أن يستند المعلول إلى جهة أخرى تباين تلك الجهة الأولى فإنه من المحال أن يستند الوجود الواحد إلى علتين متغايرتين و جهتين متبايتين، و لازمه إستناد الواحد بما هو واحد لأمرين متباينين و ذلك من الخلف الواضح.

و لابد أن يستند حينئذ إلى مجموع العلتين فيرجع الأمر إلى علة واحدة جامعة و قدر مشترك بينهما وإذا لم يستند المعلول إلى الجامع بينهما ولا إلى أحدهما كان وجود المعلول لاعن علة و هو خلف واضح.

وإذا تعاقبت العلتان على معلول واحد وتواردتا عليه فيكون من قبيل ما كان أصل وجوده بعلة و دوام وجوده بعلة أخرى وهو واضح البطلان، وإلا فلو عدم وجوده و جاءت له علة أخرى فهو من الوجوَدّين لا الوجود الواحد.

ولما كان كل واحد من آحاد السلسلة معلولا كان الكل معلولا فلابد من علة يلزم من وجودها وجود الكل و من عدمها عدم الكل فبملاحظة طرف الوجود يكون هذا البرهان هو البرهان[1] الأسد الأخضر، وبملاحظة العدم والإنتفاء يكون[2] برهان الترتيب.

---

١. برهان الأسد الأخضر للفارابي: -إذاكان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهية، بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد، في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراؤه من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها إنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل فإذن بداهة ←

وإنه لو تسلسلت العلل و المعلولات، بمعنى أن كل واحد من آحاد السلسلة مترتب من علل ومعلولات، إلى مالا نهاية له متصف بوصفين متقابلين تقابل التضايف و هما السابقية على ما بعده، و المسبوقية لما قبله، إلا المعلول الأخير، فإنه مسبوق محض، و ليس بسابق على شيء، و المتضايفان متكافئان عدداً، بحيث يكون عدد أحدهما مساوياً لعدد الآخر.

فلولم تنته السلسلة من الجانب الآخر، يجب أن يكون عدد المسبوق من حيث هو مسبوق أزيد من السابق، من حيث هو سابق، فيجب أن ينقطع عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لا يكون مسبوقاً بشيء، و يحصل التكافؤ و التضايف بين العلّة والمعلول، وينتهى عدد المسبوق أيضاً لأنه زايد على عدد السابق بواحد، و هو المعلول الأخير.

← العقل قاضية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده. الحكمة المتعالية ج ٢ ص١٦٦.

٢. برهان الترتيب أو (الترتيب) وهو: - إن كل سلسلة من العلل والمعلولات مترتبة فهي يجب أن يكون لا محالة بحيث إذا فرض إنتفاء واحد من الآحاد استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة، فإذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب أن يكون فيها علة هي أولى العلل لولاها لانتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب وإلا لم يكن المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة فإذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا إلى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة بأسرها، وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة باسرها، والحاصل إن استغراق المعلولية على سبيل الترتب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع أن يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة بأسرها، الحكمة المتعالية ج ٢ ص١٦٥.

الفاعلية تقتضى السنخية عند أكثر الفلاسفة

قد تعرض أكثر الفلاسفة في هذا المقام إلى أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد والكثير من الكثير، ولابد من السنخية بين العلّة و المعلول، لأن المعلول مرتبة من مراتب العلية فلابد من السنخية.

و قد قرب الفلاسفة، أن الواحد البسيط من كل جهاته، لا يمكن أن تصدر منه أشياء[1] متخالفة في الحقيقة والتقرر ولا[2] تقع متعددة.

وتوضيحه: هوأن الواحد من جميع الجهات لا تركيب فيه أصلا، و ليس فيه جهات متعددة و لو عقلا، و لا يتصف بصفة إلا بعين وجوده، فهو المنزه عن الماهيات والحدود، و المنزه عن التعدد و القيود، و لا تتوقف فاعليته على شرط من الشروط، وإذا كان فاعلا لمتعدد في عرض واحد يجب أن يكون منشأ للمتعدد، إما بأن يكون من حيث ذاته منشأ لشيء وبخصوصيته الطارئة عليه لشيء آخر، أو يكون بخصوصية منشأ لشيء و بخصوصية أخرى منشأ لآخر، و كيف كان فيتركب البسيط، و هو خلاف الفرض.

---

١. قال صدر المتألهين في الحكمة المتعالية ج٢ ص٩٩ وأما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عن الجمهور فلاختلافها باللوازم والأوصاف من الصمم، والمنطقية، والتشارك، والتباين، والعادية، والمعدودية، والتحذير، والمالية، ولتكعب، وأشباحها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات - (ويذكر أيضاً) أن الإختلاف بين حقائقها ان نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب.

٢. إن الوحدة ليست بعدد وإن تألف منها، لأن العدد كمّ يقبل الإنقسام والوحدة لا فصيلة، ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه.
الحكمة المتعالية ج٢ ص٩٨.

وقد أورد فخر الدين الرازى على استدلال الفلاسفة، بأن الشيء الواحد قد تسلب عنه أشياء متعددة، نظير مالو قلت: (زيد ليس بلئيم ولا جبان، و ليس بمتهور و لا أحمق)، وقد يتصف بصفات إيجابية متعددة، فتقول: (عالم وحكيم وكريم) ونحو ذلك، و على هذا فلا مانع من كون الواحد تنشأ عنه أشياء متعددة، كما تحمل عليه الصفات الإيجابية والسلبية المتعددة.

وقد أجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الإشارات، بأن عروض سلب الشيء عن الشيء وكذا اتصاف الشيء، و قبول الشيء للشيء للمسلوب عنه والموصوف والقابل، لا يكفى فيه مجرد ذات المسلوب عنه و الموصوف و القابل، بل لابد فيه من وجود الذات ووجود أمر آخر في الذات، حتى يصح عروضها للذات، ففى عروض السلب لابد من وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب أي تقرر المسلوب بما هو مطلوب، أعنى فقده و عدمه في المسلوب عنه، فإنه لو لم يشتمل على عدم المسلوب، لم يعرضه سلب المسلوب عنه.

و كذا في عروض الإتصاف بصفة زائدة، لابد من وجود الموصوف ووجود الصفة فيه و إلا لما اتصف بتلك الحالة و كذا في عروض القبول للشيء لابد من تقرر القابل، و تقرر المقبول فيه، بمعنى أن الشيء بحيث يصح وجود المقبول فيه، إذ لو لم يكن كذلك، لم يعرضه القبول، فعروض السلوب الكثيرة، و كذا الا تصافات الكثيرة والمقبولات المتعددة، إنما تكون كثيرة إذا كان المنشأ متعدداً وأما إذا لم يكن متعدداً فيصح انتزاع أشياء عن منشأ واحد، و هذا بخلاف صدور الشيء فإنه أمر بما يكفى في عروضه للشيء مجرد ذات الشيء من غير حاجة إلى أمر آخر فيه، و ذلك إذا كان مصدراً بذاته و لذاته.

ومحصل الجواب إن ما ذكر من النقوض، أعنى كون الواحد قد تسلب عنه أشياء كثيرة، و كونه قد يتصف بصفات متعددة، و كونه قد يقبل أموراً متكثرة، إن أريد به الواحد، من جميع الجهات فهو باطل مردود، لأن الدليل تام في ذلك و الحكم ثابت كما تقدم، وإن أريد به الواحد العددى فالدليل غير جار فيه.

نظرتنا حول الموضوع

إنك بعد ماعرفت من بياننا، تعرف أن هؤلاء قاسوا عالم المجردات من الذات

الأحدية على عالم الطبيعة، و قد عرفت أن السنخية بين العلّة و المعلول لا تخرج عن عالم الطبيعة إذا كانت العلّة و المعلول من عالمها، و ليس عالم الطبيعة إلا استعدادات وقابليات، وليس عالم الطبيعة في علله ومعلولاته، إلا مجرد الإستعداد و إلا فالعلة الحقيقية في كل شيء ليس إلا مجرد ذاته المقدسة، فإذا كان العالم كله، من عالم الإستعداد و القابلية، فكيف يجزم الفيلسوف بنظام عالم العلية الحقيقية و هو الله تعالى، و كيف يعرف عالم قدرته وإرادته، و كيف يجزم بذلك ولا أقل من الشك و التردد، كما بينا.

و كيف يؤخذ بضرس قاطع مارتبه فلاسفة اليونان حتى اضطروا، أن كيف صارت العقول، و كيف وجدت النفوس و الطبائع فالتزموا بتعدد العقل الأوّل، من حيث نفسه وإمكانه و تعلقه بالواجب و من هذه الجهة تعددت مراتب الوجودات، وما ذاك إلا تحديداً لقدرة الله، وتقليداً لأفلاطون وأتباعه وأرسطو ومن وافقهم في عالم الخيال و قد انكشف في العصر الحديث كما بيناه، إشتباههم في الأفلاك وأنهامدركة حساسة، فإنه قد ظهر في العصر الحديث خطأ ذلك، و لو كان ما ذكره فلاسفة اليونان حقاً لصرحت به رسالة السماء، على لسان الأنبياء، و كشفوا حقيقته أكثر مما حرره فلاسفة اليونان التى اتبعت تصوف الهند و مصرفى سالف الزمن.

ثم أن صدرالمتألهين قرب كلامهم بأن الواحد المعلول للواجب هو الوجود المنبسط، المعبر عنه باللابشرط و الفيض المقدس، و هو الوجود الظلى الذى يختلف باعتبار مراتبه و ماهياته، و هذا لا يوجب تكثراً في حقيقة الوجود فهو واحد، وإن اختلفت مراتبه و انتزعت عن مراتبه الماهيات و العقول على مراتبها.

ثم إنهم بناء على أن الصادر الأوّل، و هو العقل الأوّل، هو الوجود المنبسط على العقول و غيرها، و تعددت الموجودات باعتبار حده وإمكانه، وتعلقه بالواجب فإنه لا برهان على ما ذكروه و التزموا به إنما هي تخيلات فلسفية، فيجوز أن يكون هو أول مجرد، ثم تأتى الموجودات طولية و عرضية، من غير أن يكون هو منشاء لوجودها.

وإن كان من راجع كلماتهم، لا يراها ناظرة إلى أن العقول وغيرها صادرة عن العقل الأول وإنما الكل صادر من الله تعالى وترتب العقول والنفوس إنما هو من قبيل الشرائط لقابلية المعلول من الموجودات، و ليس ذلك من شرائط فاعلية الفاعل حتى يكون و العياذ بالله إحتياج العلّة الفاعلية منه تعالى إلى الشرائط وإلى العقل الأول وسائر العقول وأنت عند

التأمل لاترى ما ذكره صدر المتألهين منطبقاً على ما ذهب إليه فلاسفة اليونان من العقول و ترتبها.

ومن هنا يتضح أن مقصود هم من الوجود المنسوب إلى الله تعالى هو الوجـود لا بشرط، ثم يتنزل ذلك الوجود إلى مرتبة القوة، التى لا فعلية لها، و كلما قـرب إلى المـبدء تخلى عن الضعف و اند كت الماهيات في نور الوجود فالمؤثر ليس إلا الله وإنما مـراتب الوجود من شرائط متممية القابل، فلا تفويض لمخلوقاته، لا من العقول و لا من الرسل و لا من العقل الأوّل أو الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله بل الكل متفان في ذاته، و آلة و رابطاً في قدسه، فهو العلّة و المصدر، ولا تفويض لكل أحد في الوجود والايجاد، ولا حول ولا قوة إلا بالله، ولا وجود ولا صدور إلا منه ولا قوة لشيء إلا من إفاضته.

إشراقات و نتائج

أولا: لابد من التلازم بين وجود العلّة ووجوب معلولها و لابد من المرجح في المعلول فتحققه ووجوده وخروجه من اللاإقتضاء إلى الوجود حيث أنه ليس بواجب ولا ممتنع، ولا بد أن تنتهى السلسلة في الترجيح إلى واجب الوجود وأن فاعليته سبحانه على نحو الدوام و لا ينقطع الفيض منه تعالى كما بينا.

و ثانيا: أنه على ضوء المباحث السابقة قد عرفت أن العلّة تحكى المعلول حكاية تامة لإحاطة كل علة بمعلولها، وليس المعلول إلا رشحة ولمعة من لمعات العلّة، وأما المعلول فعلى خلاف ذلك فإنه يحكى العلّة حكاية ناقصة حيث أن المعلول لا يحيط بالعلة، وإن العلّة الحقيقة لها مقام الشهود على المعلول و المعلول حاضر عند علته و لذا حكم الفلاسفة بأن العلّة تكشف المعلول على وجه الكشف البرهانى اللمى و لا يحكى المعلول العلّة إلا على وجه البرهان الإنى.

ثالثاً: إن من نتائج امتناع التسلسل أن العلل كلها متناهية، وأن في كل واحد مبدء أولاً، وأن المبدء لجميع العلل واحد وأن العلّة الفاعلية والغائية أقدم من الصورة، وإن العلّة الغائية علة للفاعلية وإذا تناهت العلّة الفاعلية والغائية تناهت العلّة المادية والصورية وانتهى كل شيء من المادة و الصورة إلى ما كان وجوده عين غايته وفاعليته وهو الحق تعالى.

وأن كل ممكن من لوازمه أن يكون بعد العدم ووجود الشى من إفاضة علته فنفس الذات مع قطع النظر عن أي شيء من صفة الحدوث هى الهوية الإمكانية وهي نفس اللاإقتضاء و هى لا تقتضي الإيجاد ولابد أن تستند تلك الهوية ولو بآخر السلسلة إلى وجود

الواجب فتكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل الحقيقى و لابد أن ينتهى الوجود الإمكانى إلى وجود يكون هو بذاته فاعلا وفاعليته وغايته لذاته لا لأمر عارض له وتكون المعلولات الوجودية من لوازم ذاته ووجوده.

الغاية التامة و هو وجود الحق و هو الجواد الذي أفاد غيره كمالا في جوهره أو في أحواله و عوارضه من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه فهو الجواد وفعله الجود و الخير المحض، وإن كل فاعل إذا فعل لغرض غاية فإنه يؤدى إلى شبه عوض و هذا ليس بجواد على الإطلاق ولا فعله الجود، وإن جميع الموجودات بحسب ذاتها و فطرتها متوجهة نحو غايات حقه وأغراض صحيحة وإن الغاية في الجميع هو الخير الأقصى والمبدء الأعلى.

وإن التأمل قاض كما يقوله العرفاء بأنه ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا إستقلالى ولا تعلقى وإنما وجودات الممكنات ليست إلا تطورات الحق بأطواره وتجلياته و شئونه الذاتية وإن كانت بعين تجلياتها عين تعلقها بذاته وفنائها بقدسه وإلا لكان منافيا لكون الممكنات نفس التعلق بالذات المقدسة.

وإن حقيقة الوجود إذا أُخذِت بشرط لا بحيث أن لا يكون معها شيء فهى المسماة عند العرفاء والسالكين إلى الحق بالمرتبة الأحدية المستهلك فيها جميع الأسماء والصفات، وتسمى أيضا جمع الجمع و حقيقة الحقائق، وإذا أخذت بشرط شيء فإما أن تُؤْخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليّها و جزئيّها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية المعبر عنها عند العرفاء بالواحدية و مقام الجمع و هذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعدادتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية، وإذا أخذت لا بشرط شيء و لا بشرط فهى المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات، وأما الماهيات فلها واقعية في عالمها فلذا تستند الشرور والأعمال الرديئة إليها ويجل كمال الوجود وهو الله عن النقص والشرور، وأن الإيجاد و الإفاضة والرحمة واللطف من قبله تعالى، وأما الشرور والأعدام والنقص فهو من قبل الماهيات والأعيان الثابتة بمصطلح العرفاء.

فظهر مما بيناه أن الذات الأحدية في كل واحد من مرائى الماهيات بحسبه وليس لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة و تجليات متعددة وإنما هي مرائى للوجود وقد صرح الشيخ

محيى الدين بن العربي في كتابه الفتوحات المكية «بأن الإنسان حينما يرى صورته في المرآة فإنه يقال رأى صورته و لم ير صورته، فهى منتفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة».

وقد أكد صدر المتألهين في أسفاره[١] ما ذكره الشيخ محيى الدين العربى بما حاصله «بأن وجود كل ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية، لقصوره ونقصه وإمكانه، ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم إستقلاله في التحقق.

وأن وجود الحق لا وجود يماثله ولا وجود يقابله وهو أكمل من كل وجود ومبدء للموجودات والكائنات وأن فاعليته نهاية الأسماء الحسنى ولكل إسم من أسمائه تعالى مظهر وإشراق و كل وجود من الممكنات مرآة لمرتبة خاصة من الموجودات، وكيف تحكي المعلولات علة غير متناهية ووجوداً لاحد له و هو سبحانه العلّة التى لاحد فيها.

وقد عرفت منا أن الوجود الأقدس والوجود المنبسط قبل تعيين الوجود الخاص و ليس معنى فاعليته إلا التجليات وظهور أسمائه دون التأثير والتأثر والفعل والإنفعال جل ربنا عما تقتضيه العلّة المادية من التأثير و التأثر.

و ما حررناه من النتائج وإن بيناه في تلك المباحث إلا أن المراد توضيح تلك البحوث و تأكدها في ذهن الطالب للفلسفة الراغب للحكمة طالبا من الله تعالى السير على الصراط المستقيم.

١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٩٨.

المواد الثلاثة وانقسامها

إن كل واحدة من المواد الثلاثة[1] ، من الوجوب والإمكان والإمتناع، تنقسم إلى ثلاثة أقسام، مابالذات، وما بالغير، و ما بالقياس إلى الغير، إلا الإمكان الذاتي، فإنه لا إمكان له بالغير، ويقصدون مما كان بالذات هو أن تكون الذات كافية في تحققه.

ويقصد الفلاسفة بالغير هو ما بغير ذلك الشيء وأما بالقياس إلى الغير، فيقصدون به أنه إذا قيس الشيء إلى غيره، كان من الواجب أن يتصف به[2] .

وتوضيح البحث: أن الأمور الإعتبارية كالماهيات مثلا، ليست من المعقولات الثانوية التي هي صرف عروضها و اتصافها بالمعروض في عالم الذهن، وإن الإعتباريات منها ما لا عروض له، كالإمكان، و هو سلب ضرورة الطرفين، و هذا السلب من السلب البسيط التحصيلى، لامن القضية المعدولة، التى هى ثبوت السلب للموضوع الراجعة إلى قضية موجبة، وإن السلب البسيط ليس له عروض، لا في الذهن، كالمعقولات الثانوية، ولا في الخارج كالبياض للجسم.

وإن الإمكان أمر واقعي، وليس من العدم غير القابل للوجود إذ لا واسطة بين الثبوت والنفي، وإذ اكان الإمكان منفيا، لم يكن فرق بين نفي الإمكان، وواقعية الإمكان، إذ من

---

١. يقول صدر المتألهين في الحكمة المتعالية ج١ ص٨٣ نقلا عن من وصف الوجوب والإمكان والإمتناع ورده عليهم: ولذلك لما تصدى بعض الناس أن يعرفها (الواجب، الممكن، الممتنع) تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا، عرفها بما يتضمن دوراً فعرف الممتنع بأنه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر، وعرفوا أيضا الواجب بأنه الذي يلزم من قرض عدمه محال، والممكن بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد -إلى أن يقول- فإن المراد منه الممكن العامي.. انتهى.

٢. أي أن يتصف بذلك الغير.

الواضح، أن الأعدام بما هي غير متميزة، وإذا لم يكن هناك فرق بين حقيقة الإمكان، وبين نفي الإمكان وسلبه، لزم أن لا يكون الممكن ممكنا، وهذا خلف واضح، لأن الواقع، أن الممكن ممكن، وأن نفي الإمكان على هذا التقدير، هو الإمكان العدمي ونفيه هو نفي ذلك الإمكان العدمي، وفرق بين الشيء العدمي، و بين رفع العدمي، كما أنه فرق بين الأمر الوجودي، وبين رفع الأمر الوجودى ضرورة أن الشيء ورفعه متناقضان سواء كان الشيء وجودياً أو عدمياً، فهما متمايزان قطعا، لأن كون النقيضين عدميين، هو معنى ارتفاعهما كما أن كونهما وجوديين، معنى اجتماعهما، بل المعتبر في النقيضين، كون أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً.

وإن الوجوب واللاوجوب، من جهة عدم صدقهما معاً على شيء نقيضان.

وإجمالا إن الواجب اللحاظى، والوجوب والإمكان اللحاظيين كل ذلك نسبة آلية، و لا تقرر لها في الخارج، ويلحظ بها الإشارة إلى الواقع، وليس لها مفهوم استقلالى، وإنما هى انتزاعات على طبق الواقع، بل من الواضح، أن الأمر الإعتبارى منتف عند انتفاء إعتباره، ولو لم يكن الإمكان واقعيا، لكان منفيا لعدم الواسطة، بين الثابت والمنفى، و لو كان منفيا لم يكن فرق بين نفي الإمكان، وبين الإمكان لأن الأعدام غير متمايزة، و لو لم يكن فرق بين الإمكان وبين نفيه للزم أن لا يكون الممكن ممكناً، و هو خلف كما تقدم.

لأن المفروض، أن الممكن ممكن، وأن المعتبر في النقيضين كون أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً، وإن صحة صدق اللاوجوب و اللاإمكان على الممتنع، بل المعدوم المطلق دليل على أنهما لا يكونان وجوديين، إذ الموجود لا يصدق على المعدوم.

ثم إن الوجوب واللاوجوب من جهة عدم صدقهما معاً على شيء نقيضان.

ومن الواضح، أن اتصاف الواجب بالواجب أمر واقعي وأنه عين حقيقته سواء اعتبره المعتبر، أو لم يعتبره، بخلاف الوجوب الإعتبارى الذهنى فإنه قائم بالإعتبار.

والتحقيق، أن الوجوب كأخويه من الإمكان والإمتناع، لكونه كيفا للنسبة بما هي حرفى آلي، يكون كالمتصف به آلياً حرفياً.

أما الوجوب بالذات، فهو في الوجوب تعالى، لأن ذاته المقدسة بنفسها كافية في ضرورة الوجود له تعالى، بدون حاجة إلى تعلقة بشيء آخر، لا جهة تحديد في ذاته المقدسة، أما الوجوب بالغير، وذلك كالممكن فإن وجوبه كان من ناحية غيره، وأن وجوده

بوجود علته، ولولا العلّة لما كان الممكن واجبا ولا موجوداً وأما الواجب بالقياس إلى غيره، نظير وجود أحد المتضايفين إذا قيس إلى وجود الآخر، وذلك نظير الفوقية بالقياس إلى ما تحت الفوق، فإن وجود الفوقية إذا قيس إليه وجود التحتية، يأبى إلا أن يكون للتحتية وجود.

ونظير ذلك أيضاً، الأبوة و البنوة ونحوها، وأما الإمتناع بالذات، فهو من المحالات الذاتية، كشريك البارى و اجتماع الضدين و النقيضين و نحوها من الدور والتسلسل، وأما الإمتناع بالغير فهو نظير عدم وجود المعلول لعدم وجود علته وأما الإمتناع بالقياس إلى غيره، نظير وجود أحد المتضايفين كالفوقية والتحية، إذا قيست إلى عدم الآخر، وفي عدم أحدها إذا قيست إلى وجود آخر، وأما الإمكان بالذات، وذلك كالماهيات الإمكانية، حيث أنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا العدم، وتكون من حيث الوجود والعدم، على نحو اللاإقتضاء، وأما الإمكان بالقياس إلى الغير، نظير الواجبين بالذات على سبيل الفرض، فإن فرض وجود أحدهما لا يأبى عن فرض وجود الآخر ولا عدمه، حيث أنه ليس بينهما جهة علية و لا معلولية، ليس الواجبان المفروضان من قبيل المعلولين لعلة سابقة، وأما الإمكان بالغير، فهو من الأمور الممتنعة، لأن الممكن بالغير، إما واجب بالذات، أو من قبيل الممتنع ذاتاً أو من الممكن ذاتاً.

حيث أن المواد كما عرفت منحصرة في ثلاثة، من الوجوب والإمكان والإمتناع، وأن الأوّل و الثاني مما يوجب الإنقلاب كما هو واضح، و بسبب وجوده يرتفع العدم الزمانى، و ذلك نظير الأمور الطبيعية، و الحوادث المادية، التى تتجدد في كل آن، لأن عدمها سابق على وجودها، وأما القديم الزمانى، و هو الوجود الذى لم يسبق بعدم زمانى، و ذلك نظير الأمور الطبيعية التى توجد و تنصرم بحسب الحركة الجوهرية، وأن الحادث الطبيعى الذى يوجد بالحركة الجوهرية، و ينعدم هو اصطلاح صدر المتألهين في هذا الموضوع.

و قد اختلفت كلمات الفلاسفة، من بعض الجهات، فذهب بعضهم، إلى أن العالم مسبوق بالعدم الزمانى، و السيد الداماد الملقب بالمعلم الثالث ذهب إلى أن العالم مسبوق بالعدم الدهرى.

والقول الأوّل يراد به العدم، في مرتبة الماهية، فالعالم لاإقتضاء له لماهية نحو الوجود و التحقق، وإن كان أزلياً بالمعنى العام دون الأزلى في قبال واجب الوجود ويتحقق وجود الحادث بالفاعل الثاني، أن العالم قد وجد في زمان، و قد سبق العالم بزمان قبله، وأما

القول الثالث، وهو مسلك السيد الداماد، و قد جعل السيد الداماد العوالم بـنظرات ثـلاثة، الأوّل عالم الحق تعالى، و يعبر عنه بالسرمد الثاني عالم العقول، ويعبر عنه بالدهر، والثالث عالم الطبيعة و يعبر عنه بعالم الزمان.

فالزمان و عاء للحركات و المتحركات السيالة، و الدهر و عاء لما لامادة و لاكم له، و السرمد وعاء له سبحانه و تعالى على وجه الفرض و التـقدير، وأن العـدم تـابع للـوجود، فالإتصاف بعدم السرمد و عدم الدهر، بالقياس إلى وجود السرمد والدهـر، ومـراد السـيد الداماد، أن وجود المادة والطبائع بأنها معدومة في ظرف الدهـر، كـما أن الدهـريات مـن العقول معدومة في ظرف السرمد، و هذا مبنى على ما ذكره علماء اليونان، من وجود سلسلة طولية من العقول و الطبايع.

وقد تقدم منا أن هذه خيالات أحدثها فلاسفة اليونان، لا تقوم على برهان قاطع، و هي مخالفة لما جاءت به رسالة السماء والوحي الالهي للأنبياء.

وللحكيم السبزواري نظرية مبنية على ما أسسه صدر المتألهين من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، و ان هذا المسلك هو رأى النابغين من حكماء اليونان، وهو ان الذات المقدسةلا حدوث فيها و لا تغيير يعتريها، وإنما الحدوث لأسـمائه، ولمـا تعلقت به أسمائه من الوجودات الإمكانية، المعبر عنها بعالم الأسماء، وهذا فـي الحـقيقة وعند التأمل، إطلاق القديم على الوجود الأزلى وإطلاق الحادث على كل مـاعداه، و كـل مظاهر أسمائه، ولا مشاحة في الإصطلاح إن تم المبنى ولكن قد عرفت منا إمكان تـعدد الموجود، وأن هذا المعنى هو الموافق لتمام عظمته وقدرته تعالى، وإلا فالسنخية إنما هى في عالم الطبايع و القابليات لا في عالم المجردات و العلية التامة.

الفرق بين[1] الامكان الذاتي والإستعدادي

إن الإمكان الإستعدادى، يختلف عن الإمكان الذاتي من جهات: أولا: أن الإمكان الإستعدادى يكون أحد طرفيه فعلياً، والآخر عدمياً، تقول: النطفة مستعدة لوجود الإنسان، فإذا نظرت إلى حقيقة النطفة، وجدتها أمراً خارجياً، قد تكيفت بكيفية خاصة، بأن تكون إنساناً، ونعبر عن النطفة بأنها مستعدة، واستعدادها لوجود الإنسان منها وهو المستعدله، فأحد الطرفين فعلى والآخر عدمى لاوجود له.

وثانيا: أن الإمكان الإستعدادى يشبه الفرع عن الأصل، إذ لولم يكن إمكانا ذاتيا، بأن كان الشيء محالا و ممتنعا، بنحو من أنحاء الإمتناع فلا يمكن أن يتصف الإمكان الإستعدادى بالإستعداد، لانّ ذهاب أساس الشيء، وما هو بالنسبة إليه، كالإصل للفرع، فلا يمكن تحقق الإمكان الاستعدادي، لأنه بناء على فرض ذلك الأساس، وهو تحقق الإمكان الذاتى، والمفروض عدمه وعدم تحققه.

وفي الحقيقة إن الإمكان الإستعدادى، قد توجه إلى جهة خاصة، كالنطفة لوجود الإنسان، ففيه نوع من التعين بخلاف الإمكان الذاتي، فإنه لا تعيين فيه،بل هو باق على حالته من اللاإقتضاء.

و ثالثا: أن الإمكان الإستعدادى، و الكيفية لحصول شيء آخر ينتهى عندما يحصل ذلك المستعد له، فالنطفة حينما يوجد الإنسان إنسانا، لايبقى لها عنوان الإمكان الإستعدادى، و هذا بخلاف الإمكان الذاتي فإنه على إطلاقه من حيثية ذاته سواء تحقق

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص ٢٣٠.

الوجود أم لا.

ورابعا: أن الإمكان الإستعدادى إنما يتحقق بعد تحقق محله و هى المادة، كالنطفة للإنسان، أما الإمكان الذاتي، هو بالنظر إلى حقيقة الشيء من حيث هو قبل أن يتصف بشيء من الأشياء، من محل أو طبيعة أو جوهر أو عرض.

وخامسا: أن الإمكان الإستعدادى، حيث تلبس أحد طرفيه بالوجود و الفعلية فهو قابل للإشتداد، حيث تلبس بثبوت الوجود، وتردى برداء طرد العدم، أما الإمكان الذاتي، فحيث لم يلتبس بطرد العدم، فلا تنسب إليه الشدة والضعف والتمام والنقصان، فإنك إذا نظرت إلى نسبة النطفة إلى الإنسان، تجدها أضعف من نسبة العلقة إليه وترى نسبة العلقة إلى المضغة منها، و المضغة أشد من العلقة وأقرب إلى الإنسان.

تقسيم الإمكان

ينقسم الإمكان بنظر الفلاسفة أولا: للإمكان الذاتى، وثانيا: الإمكان الوقوعي وثالثاً: الإمكان الطارىء على الضرورة الذاتية و الوصفية والوقتية، ورابعاً: الإمكان الإستعدادى.

أما القسم الأوّل: فهو الإمكان الذاتي، و ينقسم عندهم إلى الإمكان العام والخاص، وإلى الإمكان الإستقبالى عند بعضهم.

أما الإمكان العام، فهو سلب ضرورة الطرف المخالف، و يبقى الطرف الموافق مسكوتاً عنه، فقد يكون ممكنا، و قد يكون واجبا، ولذا جوزوا إطلاق الإمكان العام على واجب الوجود، وأما الإمكان الإستقبالي فهو الإمكان باعتبار الزمن المستقبل دون الماضى والحال، و هذا لا حقيقة له عند التأمل، لأن الإمكان الذاتي متحقق في كل زمان من الماضي والحال والإستقبال كما تقدم بيانه، وأما الإمكان الوقوعي، فيريدون به أنه لو تحقق الشيء و صار موجوداً لم يكن محذور من وقوعه خارجاً وهذا الإمكان وراء الإمكان الذاتي، لأن الشيء إذا امتنع عقلا ولم يكن له إمكان ذاتي، فكيف يقع له الإمكان الوقوعي إذ الإمكان الوقوعي فرع الإمكان الذاتي ولا يمكن أن يتحقق الإمكان الوقوعى إلا عند تمامية الإمكان الذاتي لأن النظر في الإمكان الوقوعي بعد الفراغ عن الإمكان الذاتي، إنما هو بالنظر إلى المحاذير الخارجية، وإن نسبة الإمكان إلى الوجوب، كنسبة الضعف إلى القوة في نظر العقل تقريباً.

وكثيرا ما يذكرون الضعف و التمام على وجه التقريب، وإلا فالإمكان هو اللاإقتضاء، و ليس له تحقق، حتى يعتبر من باب الضعف و القوة و الشدة.

وإن الإمكان الإستعدادى، قد يطلق عليه الإمكان الوقوعي إلا أن الإمكان الوقوعي هو أوسع دائرة من الإمكان الاستعدادي، وإن كان في بعض كلماتهم يشبه الترادف بين الوقوعي والإستعدادي، وإن الإمكان الإستعدادي لابد أن يكون له طرف فعلى، كالنطفة للإنسان بخلاف الإمكان الوقوعي بالمعنى الأعم، فإنه يتصور مفهومه قبل وقوع أي طرف بمعنى أن وجود الشيء المفروض لو تحقق، فهل يلزم من وجوده محذور عقلى ام لا.

وأما الفرق بين الإمكان الإستعدادى والإمكاني الذاتي ففي غاية الوضوح، ويتعين في المعلول أن يكون المورد من العلّة التامة، وإلا لم يجب وجود المعلول كما هو واضح.

فمثلا لا يتحقق إحراق الحطب، و كون الماء ثلجاً، إلا بعد تحقق وجود النار وحصول الشرائط وفقد الموانع، ولا يكون الماء ثلجاً إلا إذا بلغت البرودة إلى ما ينزل عن الصفر.

وإن العلّة مالم يتم إقتضائها وشرط فعليتها، فلا يمكن أن تقتضي إيجاب المعلول.

الأولوية[1] وعدمها

إن الفلاسفة يذكرون أحكاماً ومفاهيما تتعلق بهذا البحث، الأوّل: أن الأولوية هل تقتضى وجود الشيء أم لا، وقد بينا البحث في ذلك، الثاني: أن كل وجود يقع خارجاً و فعليا، يقع بين وجوبين، الوجوب الأوّل،هو تعلق العلّة به، ووجوبه من حيث تعلق العلّة به، الثاني الضرورة بعد الوجود المعبر عنها بالضرورة بشرط المحمول، فكل وجود متصف بضرورتين ضرورة سابقة، وهي التي اقتضت وجوده من حيث تعلق العلّة به وضرورة لا حقة، و هى المعبر عنها بالضرورة بشرط المحمول ويحمل عنوان الوجود على ذلك الشيء المتحقق من ناحية إيجاد العلّة له.

ومن أضواء ما بيناه، تعرف أن نسبة الممكن قبل تعلق الوجوب الغيرى به، هو مجرد النقصان و الضعف و بعد تعلق الوجوب الغيرى يقع كاملا و تاماً على حسب استعداده باعتبار الوجوب الغيرى.

---

١. قال صدر المتألهين في الحكمة المتعالية ج١ ص٢٠٠ لإبطاله الأولوية ما نصه: «والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو أن العقل بحسب الفحص يحكم بأن المعدوم الممكن لو انقلب من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقة مستقلة كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية، بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فإنها وإن صارت ماهية حقيقة مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الإمتناع ولم يصلح إلا إياه، لا أن المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان والإمتناع، كيف والمعدوم ليس بشيء فحينئذ من أين ماهية قبل جعل الوجود حتى يوضع أولوية الوجود أو شيء من الأشياء بالقياس إليها فأما تجويز نفس كون الشيء مكون نفسه ومقرر ذاته مع بطلان ذاته، فلا يتصور من البشر تجشم ذلك، ما لم يكن مريض النفس – فقد ثبت أن الحكم ينفي الأولوية الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال الماهية شرط سلامة الفطرة».

وقد فسر صدر المتألهين ما ذكره المعلم الثاني في خصوص الحكم حيث قال: «لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم إما إيجاد الشيء نفسه وذلك فاحش، وإما صحة عدمه بنفسه وهو أفحش».

قال صدر المتألهين: «إن الأولوية الناشئة عن الذات، إما أنها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه، وإما أنه يقع الشيء لا بمقتض وموجب ولا باقتضاء وإيجاب من الذات وهو صحيح العدم، لعدم خروجه عن حيز الإمكان الذاتي بكونه ذا رجحان أحد الطرفين، وليس يصلح لعلية العدم إلا عدم علة الوجود، وليس هناك علة للوجود، فإذا يكون الشيء بنفسه صحيح العدم» انتهى كلامه قدس سره.

لوازم الوجوب الغيرى

يعبر عن هذا البحث بأحكام الوجوب الغيرى و معناه لوازم ذلك الوجوب الغيرى، وبيانه إن الوجوب الغيرى هل يكفى وجوده وإيجاده الأولوية، أو لابد من تمام العلّة من ثبوت المقتضى، وحصول الشرائط، و عدم المانع، و الا فلا يتحقق الشيءخارجا، مالم تتم علته التامة؟ والرأي الأوّل للمتكلمين، و الثاني للفلاسفة المحققين، والأولوية التى قصدها المتكلمون تحتمل وجوها:

أولا: أن تكون الأولوية في ذات الممكن مع قطع النظر عن الفاعل و هذه الأولوية يعبر عنها في مصطلحهم «بالأولوية الذاتية».

ثانياً: أن يراد من الأولوية، هى ما كانت من غير ذات الممكن و كانت من ناحيه الفاعل، ويعبر عنها في اصطلاحهم «بالأولوية الغيرية»، وهذه الأولوية سواء كانت منتزعة من ذات الفاعل أو ذات الممكن فإنه لا يتحقق منها الإيجاد، وقد التزم المتكلمون بأنها كافية في إيجاد الممكن، أو أنها غير كافية في الإيجاد وعلى هذا تكون الأولوية على أقسام:-

أولاً: تكون ذاتية، و غير كافية في الإيجاد، ثانيا: أن تكون ذاتية و كافية في الإيجاد،ثالثاً: أن تكون غيرية و ليست بذاتية وكافية في الإيجاد، رابعا: أن تكون غيرية وغير وكافية الإيجاد.

فهذه وجوه أربعة، متصورة في المقام، و من الواضح أن جميع هذه الفروض لا يتحقق بها إيجاد المعلول من ناحية العلة الناقصة لأن العلة ما لم تتم مرتبة اقتضائها وفعليتها، من ناحية الشرائط و عدم الموانع، فلا يمكن أن يوجد المعلول.

وتحقيق البحث أن الممكن من حيث ذاته لاإقتضاء له للوجود ولا يتصور فيه عالم الإقتضاء، من حيث تساوى نسبة وجوده و عدمه على حد سواء.

ومن الواضح أن الممكن قبل وجوده، لا أولوية فيه ذاتية حيث أن نسبة وجوده

وعدمه بالقياس إلى الشيء على حد سواء فإن حقيقة الممكن هو المنفي المحض المعبر عنه بمفاد ليس، وهذا المعنى مما لا يجتمع مع تحقق الأولوية الذاتية، وأما الأولولية الغيرية، فإن تحققت العلّة من المقتضى والشرائط و عدم المانع، خرج المعلول إلى عالم الوجود وفيض المعلول من العلّة.

ثم ان المتضايفين كالعلة و المعلول أو كفرض الواجبين فإن كان من الواجبين بالقياس إلى الآخر من المتضايفين، فالمتضايفان هما الذان يوضعان معاً و يرتفعان معاً وأما المثال للممتنع بالقياس إلى الغير فإن كان من باب وضع أحدهما ورفع الآخر، فهو من باب المثال للمتنع بالغير.

ثم إن المتضايفين المراد من عدم العلّة بينهما عدم العلّة من حيث كونهما متصايفين، وإلا فالعلة والمعلول بينهما التضايف مع كون أحدهما علة للآخر، وإن كلا من الصور الثلاث، من الوجوب والإمكان والإمتناع، يلحظ فيها بالقياس إلى غيرها.

وأما الأعدام فإنها لا تتميز من حيث أنها أعدام، لا من جهة الإضافة إلى الملكات أو الوجود، لأنها من هذه الجهة متمايزة، وإن التناقض في المعاني الإفرادية يتحقق باعتبار ثبوت المفهوم أو سلبه.

وأما في القضايا فباعتبار نسبها من ثبوتها في نفس الأمر والواقع أو عدمه، وإن الوجوب الذى قيل باعتباريته هو ما كان بلحاظ النسب دون الوجوب الحقيقى الذى هو تأكد الوجود و تماميته، و هو وجوده سبحانه و تعالى.

الفقر في الإمكان و الوجود

إن البحث من الفيلسوف لمباحث الإمكان الذاتى شأن من شئون الوجود وعارض من عوارضه في الذهن أو في الخارج، ومن هذه الجهة تعلق غرض الفيلسوف بالبحث عنه، وأما أنْ يراد بالإمكان، هو الفقر الذاتى الوجودى (ومن الواضح ان البحث عن هذا من شئون الوجود)، وإنْ كان في الحقيقة أن الفقر الوجودى من شئون الإمكان ولكن يظهر من صدر المتألهين في أسفاره تعدد الفقر الإمكانى والوجودى، وأنت إذا ألقيت نظرة دقيقه وجدت الفقرالوجودى من شئون الفقر الذاتى.

ولو تردد الإنسان في هذه المباحث، لم يقنع بما بيناه فيكون البحث عنها إستطراديا بالمناسبة بين مباحثها ومباحث الوجود وإن النسبة التى هى من كيفياتها الوجوب وغيره، لها حظ من الوجود ،أو من جهة أن الجهات الثلاثة من عوارض الوجود الرابط، الذى هو نحو من الوجود على رأى بعضهم.

وبالنتيجة: أن البحث عن الوجود أو عوارضة التى لا يحتاج في عروضها إلى التخصيص الطبيعى أو التعليمى هو بحث عن الفلسفة الأولى، كما تقدم بيانه.

واعلم أن الإمكان لا ثبوت له خارجاً، وإنما الثبوت والتقرر للوجود إما بالوجود الحقيقى، و هو الله، أو بالمراتب التعلقية المقدسة، وليس للإمكان إلا صرف التعلق في الذهن، وأن الواجب بالذات سبحانه وتعالى، لا يكون واجبا من ناحية الغير، وكذلك بالممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير وإلا لزم الانقلاب إلى الواجب بالغير والإمتناع الذاتي إلى الإمتناع بالغير، أو لزوم الخلف.

والمراد بالإمكان ما تترتب عليه الآثار الفلسفية لا مطلق الإمكان وأنحائه، فقد يكون البحث عن مطلق الإمكان في غير فن الفلسفة كالمنطق، وسيأتى هذا البحث في بحث الماهية، وراء البحث عن أصل الوجود و شئونه كالمباحث المتقدمة.

ولا يعقل في الإمكان الذاتي الإمكان الغيرى، لا مستقلا و لا مؤكداً، لأنه من باب تحصيل الحاصل، فالممكن غنى بإمكانه الذاتي من غير حاجة إلى إمكان عرضي يأتى من ناحية العلّة للمعلول، وإن إضافة الإمكان الغيرى، ليس إلا على وجه الاعتبار العقلى، و هذا لا يعتبر في نظر العقل إلا لغواً، لا تأكيداً و لا تأسيساً، كما عرفت في البحوث السابقة.

خلاصة البحث

إن البحث عن الجهات الثلاثة، هو بحث عن الوجود بنحو من الأنحاء لأن الجهات الثلاثة، كيفيات و شئون للوجود الرابط.

ومن هنا فرع الفلاسفة، الوجود الرابط بالبحث عن الجهات، فالجهات الثلاثة، شأن من شئون الوجود الرابط.

و قد عرفت منا أن البحث عن الوجود الرابط، من مباحث الفلسفة العليا والأمور العامة، وإن الإمكان أيضاً من عوارض الوجود، و المراد في تسميتها جهات ثلاثة، أنها باعتبار تكيف العقود و النسب بها في الذهن يعبر عنها في الإصطلاح بالجهات، وباعتبار تكيفها بالأعيان والخارج يعبر عنها بالمواد.

ثم اعلم أن الفرض من كونها في الخارج، وأنها مواد في الأعيان، بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها، وإن لم يكن الخارج ظرفاً لوجودها، و هذا يكفى في تحقق الجهات في الخارج.

والتعاريف التى اصطلح عليها الفلاسفة في تعريف الوجوب والإمكان والإمتناع وإن أخذوا أحد الأمور في المعنى الثاني، كمن قبيل قول القائل، الوجوب ما ليس بممكن، أو الممكن ما ليس بواجب، فليس المراد منها التعاريف الحقيقية أو الماهوية، ليأتي إشكال الدور فيها، بل هى تعاريف لفظية.

وبالحقيقة، إن مفاهيم هذه الجهات من المفاهيم البديهية الأولية، التي لا تحتاج إلى تعريف، وليس المراد من الوجوب، إلا تأكد الوجود.

ثم إن مفاهيم هذه الأمور الثلاثه، من حيث هى مفاهيم اعتبارية، و ليس لها وجود عينى، وأما الوجوب والإمكان، من حيث الحقايق الوجودية، و مطابقة الوجوب والإمكان لها خارجاً من الأمور الوجودية المتأصلة العينية، و لذا عدوها من عوارض الوجود من حيث حقائقها.

وإن ما هو عين وجود الواجب تعالى، هو الوجوب الحقيقى، الذى لانهاية له، وهو تأكد الوجود و عينيته الواقعية، وأما ما قيل في اعتباريته، فيراد منه مفهوم الوجوب، وهذا المفهوم ليس عين وجود الواجب، و لا الموجودات الممكنه، وإن الواجب سبحانه، لا يشار كه غيره في وجوده لأنه صرف الوجود و محض النور وأما الموجودات الممكنة، فهى ظل و لمعات نوره، و مراتب الوجود تختلف بحد نفس ذاتها، لا بأمور زائدة عليها، وإن اتصاف الممتنع أو العدم العينى بعنوان الوجود واقعاً محال وإنما تأتى بصورة ذهنية و لا مطابقة لها في الخارج.

وعند التأمل بنظرة دقيقة لا يحتاج الإنسان إلى تبعيد المسافة بالبراهين والأدلة الجدلية بعد أن كانت هذه الجهات من ضروريات العقل وإن لا موطن لها سوى العقل دون الخارج وإنها أمور إنتزاعية لا واقعية لها خارجاً.

ومن أضواء ما تقدم يظهر لك، عدم تمامية الرأى بأنها أمور عينية، وإن الوجوب والإمكان خارجيان، فإنه يلزم عدم الفرق بين قولنا عدم الامكان نظير شريك البارى، وبين الإمكان الذى هو معدوم، كبحر من زئبق، لأن الأعدام بما هى أعدام، لا فرق و ميز بينها، ومن الواضح وجداناً الفرق بينهما.

وأما الامتناع فلم يذهب أحد، إلى أنه أمر ثبوتى ولا أنه أمر إمكاني وإن الأعدام باعتبار إضافتها متمايزة، وإن لم تكن باعتبار أنفسها متمايزه.

وإن الوجوب لولم يكن خارجيا، وكان اعتبارياً فلازم ذلك أن لا يكون الواجب واجباً إلا في عالم الذهن والعياذ بالله، لأن الوجوب على الفرض ذهني، واللازم منه، أن لا يكون الواجب واجباً و هو محال بالبداهة.

الجهات الثلاثة

الوجود[1] سواء كان محمولا أو رابطاً يكون على جهات ثلاثة، الوجوب والإمكان والإمتناع، والجهات يعبر عنها في الذهن جهة، و في الخارج يعبر عنها مادة وقد تقدم ذلك مفصلا في منطق «المثل الاعلى».

ولا تحتاج هذه الجهات الثلاثة إلى التعريف، كما عرفت ارتسامها في الذهن من البديهات الأولية و المفاهيم الضرورية لأن حقيقة الوجوب تأكد الوجود، والإمكان تساوى الوجود و العدم، وأما الإمتناع فهو أن ليس بممكن ولا واجب.

وحيث عرفت أن الوجود لم يُعرّف إلا بتعاريف لفظية لا بتعاريف ما هوية و لا حقيقية، فهو ينتزع عن حقيقة الوجود والإمكان، وعن اللاشيئية و هى العدم، و هذه الجهات الثلاثة من المفاهيم الإعتبارية، وليست من الحقائق المتأصلة، لأن موطنها عالم الذهن دون عالم الخارج، والإلزم أحد محذورين.

أولا - إن هذه المفاهيم الثلاثة تصدق على المعدوم و من الواضح أن حقيقة الخارج والأمور العينية، مما لا يمكن صدقها على المعدوم، فإنك إذا قلت إن شريك البارى ممتنع الوجود أو واجب العدم، أو تقول بحر من زيبق ممكن الوجود أو العدم فعليه قد صدقت الجهات الثلاثة على المثالين المذكورين، و ذلك واضح البطلان.

وثانيا - أن الإلتزام بهذه الجهات الثلاثة بأنها خارجية عينية فإن من لوازم ذلك، وقوع التسلسل، فلو كان الوجوب أمراً خارجيا لا تصف أيضاً بالوجوب، لأن كل شيء إما واجباً، أو ممكناً، وإذا كان الوجوب أمراً خارجيا فينقل البحث إليه، أنه واجب أو ممكن أو ممتنع، وهكذا إلى غير النهاية، ولازم ذلك التسلسل، وإن هذه الجهات الثلاثة، ليست إلا أموراً عقلية وانتزاعات ذهنية، فينسب الوجود إلى الواجب، فيجزم الإنسان بأنه ضروري، وأنه واجب.

---

١. وقد مر ذكره في ص٣٣٧ عند الكلام عن المواد الثلاثة.

الوجوب والإمكان والإمتناع

إن الجهات الثلاثة، تلحظ باعتبار الوجود، فتارة يكون الوجود واجبا، وأخرى يكون ممكنا، وثالثا يكون ممتنعا.

ومن الواضح للباحث، أن التعرض للوجوب والإمكان، من عوارض الفلسفة العليا العامة، وإن كان البحث عن الإمتناع يقع استطرداياً بالمناسبة.

وقد عرفت سابقا[1] منا مفصلا، أن الوجود على أنحاء ثلاث فالوجود في نفسه ولنفسه وبنفسه، وهو وجود الواجب تعالى، ووجود نفسه و لنفسه، و هو وجود الجوهر، ووجود في نفسه و لغيره و هو وجود العرض، ووجود لا نفسية له قائم بغيره، وهو وجود المعنى الحرفي المعبر عنه بالرابط حيث أن الوجود الرابط لا فعلية له، وإنما هو مجرد الأهلية والقابلية، وإلا لاحتاج إلى وجود رابط آخر.

وعليه فلم يدخل تحت عنوان الوجود، وكان إطلاق الوجود عليه و على غيره، من الجواهر والأعراض، من باب الإشتراك اللفظي، دون الإشتراك المعنوي إذ ليس للوجود الرابط هوية خارجية، ولا تحقق لعينيته حتى يشمله مفهوم الوجود وحقيقته.

لذا صرح صدرالمتألهين، «إن اطلاق الوجود على وجود الحق والجوهر والعرض، وعلى وجود المعنى الحرفى، من باب الإشتراك اللفظي»، وإن ناقشه بعض من تأخر، ظنا منه أنه من أفراد الوجود ومصاديقه ومراتبه، و لكن المناقشة لا وجه لها، إذ لا فعلية ولا تحقق للوجود الرابط الحرفي خارجاً، وإنما وجوده بمعنى القابلية والإستعداد، و هذا لا ينطبق عليه

---

١. ذكر سابقا في تقاسيم الوجود ص١٣٢ بالتفصيل.

الوجود بالحمل الشايع الصناعى.

ثم إن الفلاسفة يطلقون الوجود الرابط، على مفاد الهلية المركبة، وأما على الهلية البسيطة كقولنا الوجود موجود فيطلقون عليه النسبة الحكمية، إذ لا تحقق للنسبة الرابطة، بين الموضوع والمحمول، لأن المفروض أن الوجود الذي وقع موضوعاً قد حمل عليه عنوان الوجود، وإن جاز فيه بدقة النظر أن في عالم التصور يفرض الإنسان موضوعاً ومحمولا، ثم يجعل أحدهما على الآخر، ويكون مؤدى النسبة الحكمية التحليلية من الوجود الرابط ويكون إطلاق النسبة الحكمية على مفاد هل البسيطة مجرد إصطلاح.

تفصيل و توضيح

البحث هنا يختص بحقيقة إمكان الماهية، وليس البحث هنا عن إمكان الوجود، فإنه قد سبق ذلك مفصلا من تلك البحوث وإن الإمكان للماهية يأتى على أنحاء:

أولاً: الإمكان العام، وهذا الإمكان، قليل الجدوى في فن الفلسفة، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف، وهذا الإمكان لا يتنافى مع ضرورة الموافق كما في واجب الوجود، فإنه في طرف الإيجاب ضروري بخلاف الإمكان الخاص، فإنه يتنافى مع الضرورة الذاتية ولا يتنافى مع الضرورة الأزلية، لأن الضرورة الأزلية لا يسبقها الإمكان ولا يقارنها ولا يلحقها أيضا.

فالإمكان العام أعم من الإمكان الخاص، لأنه يجامع الإمكان الخاص والوجوب والإمتناع الذاتى، لأنه سلب الضرورة من الطرف الموافق أيضا، فيجتمع مع الإمكان الخاص، وإن كان إثبات ضرورة الوجود في طرف الموافق ليست مسلوبة فينطبق على الوجوب، وإن كان إثبات ضرورة العدم في الطرف الموافق فينطبق على الإمتناع، وسمي هذا الإمكان، بالإمكان العام، لأن العامة من الناس يفهمون منه هذا المعنى.

ثانيا: الإمكان الخاص، وهو سلب ضرورة الوجود والعدم على حد سواء فهو نسبة الشيء إلى الوجود والعدم على حد سواء فهو صرف اللاإقتضاء، وليس المقصود أن الإمكان الخاص يقتضى اللاإقتضاء، فالماهية يعرضها الإمكان، وإذا نظر إليها وإلى علتها، فإن كان بلحاظ علة الوجود لها، أُعتبرت موجودة، و بلحاظ عدم العلّة لها أُعتبرت معدومة.

ثم إن صدق الإمكان على الماهية، لا يقتضى الحمل، لأن سلب ضرورة الوجود

والعدم عن الماهية من حيث هى، والسلب وارد على الحيثية الذاتية للماهية بتقديم السلب على الحيثية فإذا حمل الإمكان على الماهية في نفس الأمر كان من قبيل حمل الوجوب والإمتناع فهو من قبيل طريقة إيجاب السلب فكما أن إيجاب المسلوب للماهية ثبوتي وثابت للماهية فمحل الإمكان كذلك.

فتقديم السلب على الحيثية مفاده السلب وتقديم الحيثية على السلب مفاده إيجاب السلب للموضوع وهو قضية إيجابية وإن جاءت بلسان النفي والسلب فحمل الإمكان على الماهية إيجاب سلبي وثبوت الإمكان قضية سالبة فتحصل ان ثبوت الإمكان غير حمل الإمكان فالأول سلبى والآخر إثباتى.

قد يتخطى إلى الذهن أنه إذا لم يكن للماهية في مرتبة نفس الأمر ثبوت لأنه قبل الوجود فكيف تتصف بالإمكان ويثبت لها الإمكان و حمل الإمكان كيفية أمر ثبوتي ودفعه، أن الماهية من حيث هى لا تخلو من الوجود أو العدم وإن خلت عنه بحسب النظر العقلى بمعنى عدم ملاحظة الفعل الوجودى معها.

وليعلم أن لوازم الماهية بحسب نفس الأمر تثبت لها إذا أخذت الماهية مع الوجود وإن كان أخذ الوجود معها على نحو الظرفية البحته بخلاف لوازم الماهية من حيث هي فإنها ثابتة لها مع قطع النظر عن الوجود مطلقا ظرفا كان أو غير ظرف، ثم إنه إذا قلنا زيد ليس بموجود مثلا، فتارة السلب على الربط والنسبة فهي سالبة، وأخرى ربط السلب وإيجابه، فالسلب المضاف للوجود محمول على الموضوع وهو من السلب المقيد لا سلبا مطلقا.

فتحصل أن المثال الأوّل سلب تحصيلى والثاني قضية معدولة والثالث الإمكان الأخص وهو سلب الضرورة الذاتية و الوصفية و الوقتية كالكتابة للإنسان ورابعاً الإمكان الإستقبالى بلسان بعضهم وكأنه صرف الإمكان بالنظر إلى المستقبل وأما التحقيق الفلسفي فيحكم أن الممكن في الإستقبال لا يتجرد عن أحد الضرورتين الوجوب أو الإمتناع وهو ممكن في ذاته بالنظر إلى نفس الشيء.

وأما لو نظرنا إلى هذا الممكن بالنظر إلى أسبابه وعلله فهو كما أنه في السابق والحال إما واجب أو ممتنع فكذلك بالنظر إلى المستقبل ولكن بالنظر إلى من لا يعلم بعواقب الأمور يتخيله متساوى النسبة ولذا لا يجرى الإمكان الإستقبالى في قولنا يمكن طلوع الشمس غداً فيما لو علمنا وقوعه.

الماهية و لواحقها

إن البحث عن الماهية في نظر العارفين و السالكين بمنزلة مقام الأحوال فيسلوك العارف في مقام العمل، لأنها من عوارض الوجود بناء على أصالة الوجود وبالعكس على أصالة الماهية.

وإن عروض الماهية للوجود بما هو وجود لايعد من التخصيص بالتعليمى أو الطبيعى ليكوّن فلسفة خاصة أو ليكوّن عروض الماهية للوجود من العوارض الغريبة كما أوضحناه سابقاً.

وقد أخر الفلاسفة بحث الماهية، عن بحث الوجود لتأخر الماهية ذاتاً و واقعاً عن الوجود، وإنها تبع للوجود في الخارج والواقع فهى التابعة أما للوجود الخارجى العينى، أو للوجود الذهنى لما عرفت سابقا منا فى بحث أصالة الوجود، إن الماهية تتبع الوجود خارجاً، وإنْ تقدمت تصوراً على الوجود في مقام التصور و اللحاظ.

و لا حكم للماهية من حيث هى هى، وإنما تعرضها الأحكام وتترتب عليها الآثار من حيث عروضها للوجود خارجاً، فالأحكام تثبت لها من حيث الوجود، لأنه أصل، وهي فرع تحقق الوجود، و لا تظهر آثارها إلا تبعاً للوجود، فهى من المفاهيم الحاكيات عن مراتب الوجود و العنوان الكاشف عن تلك المراتب.

وإن الماهية تارة تطلق على نفس الصورة و المادة، في الأمور المادية، وثانيا على نفس الحد، كما في عالم المجردات من العقول والمثل الأفلاطونية، والأوّل هو الشائع في مصطلح الفلاسفة، وثالثاً تطلق الماهية على إنية الشيء وحقيقته وهذا الإطلاق شايع أيضاً

في مصطلحاتهم، وإن كان الأوّل أكثر استعمالا في إطلاق الماهية دون الحدود والوجود. وقد تطلق في العرف على الأمور الإعتبارية، فتقول، ما الملكية، و ما الحرية، وما الزوجية، ولكن هذا الإطلاق نادر في اصطلاح الفلاسفة، لعدم تعلق غرضهم بالأمور الإعتبارية المحضة، التى لا تحقق لها إلا في عالم الإعتبار والذهن.

وللماهية إطلاق آخر وراء ذلك الإطلاق، و هو على ما به شيئية الشيء، فتعم حينئذ وجود الواجب و الممكن، وتكون بهذا الإطلاق مساوقة للوجود.

وبهذا الإعتبار تعد من الأمور العامة، فالمعنى المقصود هنا، والمبحوث عنه، هو الماهية بالمعنى الأخص، ولكن حيث تعم أكثر الموجودات الجوهرية والأعراض عدَّت من الأمور العامة، كما يساعد على هذا الإطلاق الإستعمالات العرفية اللغوية، ويساعد على الأوّل إستعمالات أهل الفن[1]، و يعبر الفيلسوف عن الحقيقة و الذات بالماهية. و لا تطلق الحقيقة و الذات على الماهية، التى لا واقع لها، كالعنقاء، وبحر من زيبق، وإن أُطلق فتوسع في التعبير، لا من مصطلحاتهم.

١. الماهية لغة مشتقة عما هو؛ الياء في الماهية للنسبة والتاء إما للمصدرية أو لعلامة النقل واصطلاحاً ما به يجاب عن السوآل بما هو؛ و لا يستلزم الدور في تعريفها، لما عرفت مكرراً؛ إن تعاريف الفنون؛ ولا سيما في الفلسفة، لفظية، فأخذ ما هو مستلزم للدور محذور عقلى في التعاريف الفنية من التعريف الماهوى أو التعريف الحقيقي دون التعاريف اللفظية فإنه لا يرد عليها الدور أو تعريف الشيء بنفسه (المصنف مدّ ظله).

الضرورة

قد تصدى المناطقة في أبحاثهم عن الضرورة وعن الإمكان والإمتناع، وقسموا القضايا باعتبار الضرورة والإمكان إلى قضايا متعددة، وذكروا أن الضرورة.

أولاً: تكون ضرورة أزلية وهي ضرورة الوجود للواجب و هذه الضرورة لا تقتضي ضرورة الشيء مادام الذات.

وثانياً: الضرورة ذاتية مادام الذات و لا تكون ضرورية أزلية، فقولك الإنسان متعجب بالضرورة من قبيل مادام الإنسان محققاً والماهية ثابتة.

وثالثاً: تكون الضرورة من القضايا المشروطة، كالقضية المشروطة بشرط كقولك: الإنسان كاتب مادام متصف بوصف الكتابة، فلما كان الفيلسوف لايهتم بالقضايا المشروطة و نحوها تعرض إلى الضرورة الأزلية والذاتية التى تختص الأولى بواجب الوجود ولا يحتاج إلى ذات أو إمكان، وإنما يحتاج ذلك في المنطق لترتب الأشكال الأربعة والأقيسة والمهم من هذا البحث عند الفيلسوف الضرورة الأزلية التى تختص بالواجب ولا تحتاج إلى ماهية من الماهيات.

واجب الوجود

إعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام، منها واجب يمتنع انتقال المحمول عنه لنفس ذاته من غير اقتضاء و لا عليّة من الذات لثبوته لها، و هو القيوم تعالى، والضرورة هناك ذاتية مطلقة.

ومنها نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع و لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الإنسان إنساناً أو حيواناً والضرورة هناك مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع.

ومنها نسب ضرورية يكون لها علة وهي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا زوايا وقوائم وضرورتها أيضاً ذاتية بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام، منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته من حيث هو لا بعلية و اقتضاء كشريك البارى تعالى، ومنها المعدوم المطلق، ومنها الشر المحض.

ثم اعلم أن الوجود بالذات والإمتناع لا يحتاج إلى قيد أو شرط، وأما الإمكان فبالقياس إلى العلّة:

فأولا: يكفى في إيجاده كونه ممكناً بالذات ولا يحتاج إلى أكثر من ذلك كالعقول.

وثانياً: يكون الإمكان على وجه الإستعداد وربما كانت مراتب استعداده قريبة من المبدء الأعلى، وأخرى تكون بعيدة عنه، و هذا الممكن في تحققه يختلف بحسب استعداده من القرب إلى المبدء وعدمه.

ولذا كانت بعض الممكنات في وجودها متأخرة لاحتياجها إلى استعدادات كثيرة،

فبعضها ليس كذلك كالممكنات التي لا تحتاج إلى كثرة الإستعداد وذلك واضح. وإجمالا، إن إطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين و قبوله الشدة والضعف، وعدم لزومه لماهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لابه، وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها، معدة إياها لإفاضة من المبدء المفيض للجود والخيرات.

وقد صرح الفلاسفة في هذا البحث أنه قد يكون للشيء الممكن إمكانان كالمجردات على ما ذهبوا إليه، وإن بعض الممكنات مما لا تأبى مجرد ذاتها أن يفيض عليها من وجود المبدء الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته فلا محالة يفيض عن المبدء، الجود و الخيرات بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني و استعداد جسماني وهذا الممكن لا يكون له إلا نحو واحد من الإمكان ولا محالة بأن نوعه منحصر في شخصه، وهذا الوجود من الممكن لا يحتاج إلا إلى الإمكان الذاتي.

وثانياً: قد يحتاج الممكن وراء الإمكان الذاتي إلى إمكان استعدادي، وهذا النحو يختلف في قربه من المبدء الأعلى وبعده كما عرفت، وكلما كان أقرب كان أشرف وهذا التقسم من الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي راجع إلى حقيقة الإمكان.

وأما فقر الممكنات إلى المبدء وأنْ ليس للإمكان معنى إلا افتقار الموجودات إليه تعالى، كما يظهر[1] من تحريرات الأسفار، فقد أشرنا، ويأتى أيضاً أن حقيقة الإمكان الذاتى والوقوعي والاستعدادى راجع إلى حقيقة الإمكان وليس راجعا إلى حقيقة الوجود المفتقر إلى الواجب.

وأما الممتنع فهو على نحوين إمتناع بالذات وامتناع من ناحية غيره وكما أن واجب الوجود سبحانه و تعالى مما لا يمكن معرفته والوصول إليه كذلك الإمتناع بالذات لامتناع حكم العقل بما هو عدم بالذات.

---

١. الحكمة المتعالية ج ١ ص ٢١٩.

الماهية ليست من حيث هي إلّا هي

إن الماهية إذا قصر النظر على نفسها و ذاتها و ذاتياتها من أجزائها فهي بهذه الحال ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة و لا أن لها لازما أو ليس لها لازم،فليس في مرتبة ذات الماهية واحد من هذه الأشياء ثابت لها وإن مرتبة ذاتها خالية من النقائص بل ليس الأمر مختصا بالماهية فكل مفهوم وحقيقة فإن عوارضه غير دخيلة فيه بل خارجة عن نفس المفهوم والحقيقة فالجسم في مقام ذاته ولحاظ ذاتياته خال من البياض و السواد و الحمرة و الصفرة مثلا.

فمقام ذات الماهية خال عن كل شيء حتى لوازمها و هي ليست إلا نفس ذاتها وذاتياتها وهذا معنى قولهم ان الماهية ليست من حيث هي إلا هي.

وتوضيح ذلك: أن الشيء تارة يلحظ بنفسه، بدون دخالة أي شيء فيه من لوازم وعوارض، ووجود و عدم، فينتفي عنه كل شيء إلا مقام ذاته و حيثية نفسه.

وربما يعبر بعض الفلاسفة عن هذه الحيثية بالحيثية الإطلاقية، ومعناها، أن الموضوع على إطلاقه لم يُحدد، أو يُقيد ولم يوجب الموضوع عروض شيء لشيء.

وفي الحقيقة أن تسمية هذه الحيثية بحيثية إطلاقية مسامحة في التعبير، فإن كون الشيء على إطلاقه ليس معناه إطلاق الموضوع، بحيث يعتبر الإطلاق قيداً في الموضوع، مع أن مقام ذات الشيء لا إطلاق ولا تقيد فيه، ولا أي اعتبار من الإعتبارات، وليس في هذه الحالة و مرتبة نفسها لزوم إرتفاع النقيضين، لأنه لا حكم ولا إعتبار و لا

عوارض غير مقام ذات الشيء، حتى يلزم إرتفاع النقيضين فنفس كل شيء ذاته لا غيره، فلو كان ذات الماهية مثلا متصفة بالوجود ما صح اتصافها بالعدم، و لو كانت متصفة بالكثرة و الكلية ما صح اتصافها بالوحدة والجزئية، فصحة إتصاف الذات بالمتناقضات دليل على خلو ذات الشيء عن كل عارض ونقيض، وإن كان في الواقع، أن الماهية، إما موجودة أو معدومة.

وهذا الأمر الواقعي، من أنها[1] إما موجودة أو معدومة، لا يتنافى بأن ذاتها خالية عن اجتماع النقيضين، فإن مرحلة إجتماع النقيضين أو الضدين، إنما هو في مرحلة وراء ذاتها الخالية عن كل من المتناقضين و الخالية عن جميع لوازمها فإن لحاظ لوازمها وأنها موجودة أو معدومة، إنما يقع بعد مرحلة ذاتها العارية عن كل شيء ما سوى ذاتها وأجزاء ذاتها.

وموضوع القضية أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، هو نفس الماهية، والمحمول ما وقع عقيب «ليس».

والموضوع على إطلاقه، والنفي متوجه على المحمول، فينفي كل شيء عنها سوى ذاتها، و قد توجه النفي على المحمول مقيداً بمرتبة ذات الموضوع، وهو الماهية، ومرتبة ذات الماهية ظرف المنفي، ومعنى ذلك أنه منفي في ظرف ذاتها كل جهة، فالنفي نفي المقيد، ورفع للمقيد فالرفع مقيد بأنه في مرتبة ذات الماهية، ومرتبة ذات الماهية ظرف للنفى ففى ظرف ذاتها تنتفي عنها كل جهة وكل عارض، وكل شيء عدى ذاتها، وإن كان في غير هذه المرتبة، حتى مرتبة لوازم الماهية، إما محققة، أو ليست محققة، وإن كان مرتبة اللوازم أول مراتبها بعد مرتبة ذاتها و قبل مرتبة الوجود والعدم، فتجد عند التأمل، أن النفي في هذا المقام ورد مطلقا.

فالرفع والنفي، وقعا مقيدين، فيكون الرفع موصوفاً بكونه مقيداً، إلا أنه وقع مطلقا على محدود، و هو مرتبة الذات، كما في الصورة الأولى، ويكون السلب في الصورة الأولى

---

١. فالماهية بما هي ماهية أي باعتبار نفسها لا واحدة وكثيرة، ولا كلية ولا جزئية، والماهية الإنسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية، وليس أن الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص يكون من حيث أنها إنسانية إما واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة. وهكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها (إلى أن يقول) وليس إذا لم يكن للمكن في مرتبة ما وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأن خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع مستحيل بل إنما المستحيل خلوه في الواقع لأن الواقع أو مع من تلك المرتبة -انتهى كلامه قدس سره الحكمة المتعالية ج٢ ص٤.

مؤخراً عن الحيثية، و في الصورة الثانية مقدماً على الحيثية، و هذه المرتبة مورد التناقض والتنافى ودلالتها مورد الحكم من اللوازم أو الوجود والعدم بخلاف مرتبة الذات، فإنها خالية عن التناقض والتنافى، لأنها مرتبة ذات الماهية الخالية عن كل حكم و عارض و في هذا المقام تكون القضية من السالبة المحصلة، وليست من القضايا المعدولة فإن الفرق بين القضايا المعدولة و القضايا السالبة المحصلة واضح جداً. لأن القضايا المعدولة، من القضايا الموجبة، التي تستدعي وجود الموضوع وهي في الحقيقة ثبوت عدم لذلك الشيء، فهى ثبوت المحمول العدمى، على فرض وجود الموضوع في القضية، وأما السالبة المحصلة، فهى سلب الربط لامن قبيل ربط السلب، كما في المعدولة.

وفرق واضح بين ربط السلب الذى هو مفاد القضية المعدولة، وسلب الربط الذي هو مفاد السالبة المحصلة. وفي الحقيقة أن القضايا السالبة، إطلاق القضية الحملية عليها مسامحة و تجوزاً، فإنها تسلب الحمل، والمعدولة تثبت الحمل.

ولذا ذكر المنطقيون: أن حرف السلب تارة يكون جزء الموضوع، وأخرى جزء من المحمول، وثالثة جزء للنسبة الثبوتية، و لا يتوجه السلب، على سلب النسبة والربط ليكون من السالبة المحصلة.

فاتضح أن ما أفاده بعضهم[١] في المقام، أنْ لا فرق بين القضية المعدولة، والسالبة المحصلة، إلا بمجرد الإعتبار، وأنْ لا فرق بينهما واقعاً، فإنه لا وجه له، لأن ربط السلب أجنبي عن مفاد سلب الربط.

و قد وقع لصدرالمتألهين[٢] وغيره من الفلاسفة، في المقام من العبارات المغلقة ما لا يخفى على المراجع، و لكن المقصود ما ذكرناه مما يحاولوه في تلك العبارات، كما وإنه يتضح لك، في بعض اعتبارات الماهية، وإن مقام ذات الماهية وحالاتها ليس خاصاً في بحث الماهية كما هو المترأي من كلماتهم، بل تسري الإعتبارات إلى مفهوم الوجود ومراتبه فيلحظ تارة بنفسه وأخرى باعتبار أحكامه وعوارضه.

---

١. صاحب الشوارق

٢. وقد أجاب صدر المتألهين عن هذه القضية في الحكمة المتعالية ج٢ ص٦ كالآتي: لا يراد من تقديم السلب على الحيثية، أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالإيجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده، ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب العدولي لأن المناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه لا غير (انتهى كلامه قدس سره).

أضواء على ما تقدم

أحدها ما أشرنا إليه وهو قصر النظر على نفس الماهية من ذاتها وذاتياتها وأجزائها وفي هذه الحال كما عرفت ليست الماهية مورد حكم من الأحكام ولا معروضة للعوارض و ليست مورداً للأحكام المتناقضة لخلو الذات عن كل حكم وعروض، وهذا ليس خاصا في الماهية بل يعم ساير المفاهيم وحقيقة الوجود، فإن كل ذات لا تشتمل على غيرها من عوارضها وأحكامها.

وثانيا: أن تلحظ الماهية مقسماً و مجمعاً لعنوان اللابشرط و بشرط شيء وبشرط لا ـ و ليس هذا اللحاظ من قبيل القيد للماهية حتى يكون من قبيل اعتبار الماهية بشرط شيء وإنما يراد باللحاظ هنا على نحو المرآتية بنحو القضية الحينية فلحاظ اللابشرط المقسمى مرآة و طريقاً إلى بيان أقسامها وليس من قبيل التقيد أيضاً و لا أنه عين اعتبار الماهية وقصر النظر عليها.

و ثالثا: أن تلحظ الماهية لا بشرط و بشرط شيء وبشرط لا و هذه التقاسيم كلها جارية في مفهوم الوجود و حقيقته والمفاهيم الإعتبارية أيضاً تجرى فيها هذه الأقسام من لحاظ الذات والإنقسام وأن مقام ذات كل شيء منتف عنه كل شيء مساعدى الذات والذاتيات و يعبر عن اللابشرط بالماهية المطلقة والماهية بشرط شيء هى الماهية المخلوطة و بشرط لا ويعبر عنها بالماهية المجردة أما التسمية بالمطلقة فلأنه لم يؤخذ فيها قيد، وأما المخلوطة فقد اشترط فيها شيء وقد خلطت الماهية بشيء آخر، وأما اللابشرط فإنه مجرد عن سائر المفاهيم، واللابشرط يأتى على نحوين وقسمين أحدهما يؤخذ اللابشرط بنحو يكون قيداً و لكن بالمعنى الذي أشرنا إليه فلا تغفل وثانيا أن لا يكون قيداً فهو تارة يعتبر الوجود مقيداً بالإطلاق وأخرى مطلق الوجود الشامل للمطلق والمقيد.

وأما للابشرطية فهى التى لا تكون قيداً وإن بين المقسم وأقسامه حمل مواطاة ولازم حمل المواطاة إتحادهما في الوجود وأما بشرط لا، فيأتي أيضاً على نحوين فأحدهما ان اللابشرط لا يتجرد عما عداه حتى عن الوجود الخارجي والدهني، فالماهية بهذا الإعتبار غير موجودة لا في الذهن ولا في الخارج وإن كان عين تخلية الماهية عن الوجود تخلية للماهية بالوجود الذهني فالماهية من حيث هي غير موجودة لا فيالذهن و لا في الخارج وإن كان بعين التخلية تخلية في الذهن بالوجود الذهني وبالظهور النورى وثانيهما: أن تلحظ

الماهية لا بهذا الإعتبار السابق، بل تكون منطبقة على أقسامها ومواردها، وهذا لحاظ للماهية وراء اللحاظ للماهية وراء اللحاظ المتقدم.

وقد يتخطى إلى الذهن أن كون الماهية مقسماً وهذا الإعتبار هو اعتبار نفس الماهية من حيث هي هي ولكنه واضح الدفع، فإن اعتبار نفس الماهية ليس شيئاً من المقسمية ولا عدم المقسمية و لا أن المقسمية جزء من نفس الماهية، فباعتبار نفسها لا تكون مقسماً للأقسام من اللابشرط و بشرط شيء وبشرط لا، و لا مورداً للأحكام، فالمقسم هو الماهية بلحاظ اللابشرط المقسمى لا على أن يكون اللحاظ قيداً لها واعتبار المقسمية ليس نفس الماهية، بل معنى يغايرها، وهو اللابشرط المقسمى ولو قيّدت الماهية بهذه اللحاظ، لكانت مقيدة بأمر عقلى لا وجود له في الخارج ولا يكون مقسماً للموجود في الخارج، وهذا الإعتبار بنحو المرآة لما في الخارج والحصص من الماهية من حيث هي هي، وأن اللابشرط المقسمى طريق للأقسام من اللابشرط المقسمى، وبشرط شيء وبشرط لا.

فالموجود في الخارج ليس مصداقاً للماهية الملحوظة بذاتها وذاتياتها فإن الثلاثة المذكورة، أقسام للابشرط المقسمى، و غرضنا من هذه القيود، ليس تقيد المفهوم بهذه القيود ذهناً و في عالم التصور، فإن تقيد الماهية بهذه القيود، لا يوجد إلا في موطن الذهن، وليس لها وجود في عالم الخارج، واللابشرط وبشرط شيء يوجدان في الخارج وإنما يلحظ القيد بها واقعاً و مرآة لما في الواقع.

فاتضح أن الماهية اذا قصرت النظر إلى ذاتياتها، فهى بشرط لا عارية بهذا النظر عن الوجود و العدم و عن لوازمها، فهى غير موجودة حتى بالوجود الذهنى وهي وإن اعتبرت بشرط لا لكنها موجودة في الذهن فتعتبر بشرط لا بالحمل الأولى، وإن كانت مصداقا للوجود الذهنى، بالحمل الشايع الصناعي، وفيها التجريد والتخلية، وإن كان فيها التخليط، والتخليط هذا في بيان الماهية وأنحائها.

وأما بالنظر إلى الوجود، فالوجود بشرط لا، وهو الحق سبحانه وتعالى، ولا بشرط و هو الوجود المنبسط ويعبر عنه بإصطلاح الفلاسفة بالهوية السارية والوجود المقدس.

وقد يعبر الصوفى عن الوجود المنبسط المنطبق على بشرط شيء و بشرط لا، هو الواجب، و النوع الثالث الوجودات الخاصة المقيدة بحدود خاصة وماهيات، وهذا التقسيم بهذا الترتيب يناسب آراء الحكماء والفلاسفة كما تقدم بيانه.

بيان و توضيح

إن معنى توارد النقيضين في المعاني الإفرادية، إما أن يكون بالحمل الأولي الذاتي، وإما أن يكون بالحمل الشايع الصناعي.

أما إذا كان المقام من الحمل الأولي الذاتي، فإن من الواضح أنه ليس من قبيل إرتفاع النقيضين، لأن كل مفهوم إذا قيس إلى مفهوم آخر يغايره، فإنه لا يعتبر أنه من باب النقيض له.

وأما الحمل الشايع الصناعي، فإن من الواضح أنك إذا قلت الإنسان موجود أو ليس بموجود، فإنهما لا يردان على الماهية وأجزائها، بل هى شئون تتوجه على الماهية بعد اعتبار ذاتها وأجزائها، وإنما يطرؤ عليها التناقض باعتبار العوارض اللاحقة لها وراء نفسيتها و حقيقتها.

وقد قرب الفلاسفة ما بيناه، أن السلب إن تأخر على الحيثية فهو سلب على جميع شئونها و عوارضها ولم يبق إلا ذاتها وذاتياتها، وإن تقدم السلب على الحيثية فليس النفى عنها من جميع الجهات، بل تبقى عوارضها و شئونها تابعة لها.

وهذا الذي قربه الفلاسفة من البيان من تقديم السلب على الحيثية، أو تأخير السلب عن الحيثية من مصطلحاتهم، وإلا فالتعبير الأدبي في نفى كل شىء عنها، وأنه ليس إلا ذاتها وأجزائها، بلا فرق فيه بين أن يكون السلب مقدماً على الحيثية أو متأخراً عنها.

فتقديم السلب على الحيثية على السلب باعتبار ما نظروا إليه من تجردها عن كل شىء إذا تأخر السلب على الحيثية، ومن عوارض اللواحق لها إذا تقدم السلب عن الحيثية، ولا مشاحة في الإصطلاح وإن كان المؤدى في العبارتين في نظر العرف، هو سلب الماهية عن كل الحيثيات، إلا حيثية ذاته قائماً أو قاعداً، أو تقول زيد ليس من حيث ذاته قائماً أو قاعداً.

و يراد[1] من فرض تقديم السلب على الحيثية، أو تأخير السلب عن الحيثية، يراد من الصورتين القضية السالبة دون القضية المعدولة لرجوع المعدولة إلى القضية الموجبة، من ثبوت العدم المقيد إلى الموضوع و حمله على الموضوع.

وإن ما بيناه من ارتفاع النقيضين عن ذات الماهية في المعاني الإفرادية، دون القضايا،

---

١. قد مر ذكره في الصفحة ٣٦٥.

لأن الماهية معنى إفرادى، وليست من باب القضايا، ومعنى التناقض في المفردات، أن لا يصدق الشيء وما يناقضه على نفس ذلك الشيء، فإنك إذا نظرت إلى زيد وماهيته فليس نظرك إلا إلى ذاته، من غير أن يتصف بالوجود أو بالعدم.

وأما التناقض في الأمور التصديقية والقضايا،فمعناه إما صدق القضية أو ما يناقضها بحسب نفس الأمر والواقع والتناقض في باب المعانى التركيبية من ثبوت المحمول للموضوع وعدمه لا ينطبق على مورد البحث من التناقض الوارد على الماهية، فإنه لا يصدق في مرتبة الماهية وذاتها، أي محمول من المحمولات، حتى يكون ما يناقض ذلك المحمول نقيضاً للماهية.

فالإنسان من حيث هو إنسان لا يصدق عليه أنه موجود أولا موجود، و ليس في الحقيقة عروض الوجود و العدم و اعتبار هما على ذات الماهية و نفسها من قبيل توارد النقيضين على حقيقتها.

حيث أنك عرفت واضحا، أن مرتبة ذات الماهية عارية عن عروض الوجود والعدم، ومعنى التناقض أن يأتى أحدهما، ويرتفع الآخر والمفروض أن الماهية في حد ذاتها عارية عن العارضين من الوجود والعدم وعن كل حكم لأنها لا إقتضاء لها بالقياس إلى العوارض.

وهذا ليس بخاص في الماهية، كما أوضحنا بل هو جار في كل مفهوم بالقياس إلى مفهوم آخر من مفهوم الوجود أو غيره، والمورد ليس بخاص في الماهية، وإنما يذكر الفلاسفة الماهية من أن ذاتها لا تناقض فيها لأنها من باب المصداق الذى يعترضون له، وهو الماهية.

إلفات نظر لما تقدم من البحوث

إن الفلاسفةلما جاؤا إلى الجهات الثلاث وعنوان الواجب والممتنع وجواز الأمرين أطنبوا في التعاريف والنقوض من الدور بأخذ كل في مفهوم الآخر أو تعريف الشيء بنفسه، ثم بعد ذلك أرجعوه إلى الضرورة من غير حاجة إلى هذه التكلفات وعند التأمل أن هذه الأمور لا تحتاج إلى هذا الإطناب، وضرورة العقل قاضية بمعرفة مفاهيمها، وقد نسب الفلاسفة هذه الجهات الثلاثة إلى مفاهيم الماهيات ولكن لمّا وجد المحققون منهم أن الامر لايحتاج إلى ذلك بل تقع النظرة إلى الوجود وحقيقته وأن التقسيم الأقرب أن كل موجود إذا

لاحظه العقل من حيث هو موجود فإما أن ينتزع العقل من نفس ذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات أولا يكون كذلك ويفتقر إلى أمر وراء نفس الذات كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه، فالأول هو مفهوم الحق الواجب لذاته والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني هو الممكن سواء كان ماهية أو إنية إلا أن موجودية الماهيات بانضمام الوجود إليها وموجودية الموجودات بصدورها عن الجاعل التام وإن ما كان حقه في نفس ذاته الإمكان والإفتقار لا يصح أن يقتضي وجود ذاته لا تاما و لا ناقصا ولا ترجيح وجوده أو عدمه ولا رجحان لتقدم أحد طرفى الممكن على الآخر وإلا للزم الترجيح من غير مرجح وقد أشير إلى ذلك بقوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه»[1]، وقد تعرض صدرالمتألهين في أسفاره لكثير من أحكام الواجب وحيثياته أعرضنا عن ذكرها هنا لأنا سنتعرض لها في محلها في باب التوحيد مفصلا.وإن إيجاد الواجب تعالى للموجود من غير واسطة ولا علل ولا شروط وقد يكون مشروطا بشروط ووسائط كما هو الغالب في الوجودات الإمكانية غير صادر الأوّل عند الحكماء فإنه من القسم الذى لا يكون فيه شرط و هو مفاض من ذات الحق بلاواسطة وأما ما كان له شرط وإمكان إستعدادى فيعبر عنه بإصطلاحهم أن له إمكانين إمكان في نفسه وذاته وإمكان من حيث تأهله وقابليته وإذا حصلت له جميع القابليات يقع موجوداً من قبل الحق تعالى وإلا فهو معدوم لفقدان الشروط المؤهلة لوجوده و المتممة لقابليته.

وكما أن واجب الوجود ليس تحت إدراك العقل ومعرفته لعلو شأنه وعظمته فكذلك الإمتناع الذاتي لا يدرك حقيقته العقل إلا بالإشارة لقصوره الذاتى عن إدراك العقل والإحاطة به.

وإن عدم البسائط إنما تعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية كعدم شريك البارى وعدم المركبات إنما تعرف بمعرفة بسائطها.

وببيان آخر إن مفهوم الأعدام تارة يلحظ باعتبار الحمل الأولي ولها نحو من الوجود فيقال شريك البارى ممتنع و النقيضان لا يجتمعان وتارة أخرى تلحظ بالحمل الشايع الصناعى فهى معدومة و ممتنعة ولا تحقق لها أصلا، وأنت بعد معرفة الوجود الذهني بما قدمنا بيانه تعرف إختلاف هذه الإمور باعتبار الحمل الأولي الذاتي والشايع الصناعي.

---

١. سورة القصص: آية ٨٨

وإن اختلاف المشائيين والإشراقيين في عناوين الجهات الثلاث فقد ذهب المشاؤن إلى أن عنوان الوجوب والإمتناع وإلا مكان أمور خارجية وأعيان ثابتة وذهب الإشراقيون إلى أنها انتزاعات عقلية وإن كان مطابقها عينياً وثابتاً في الخارج ووجه صدر المتألهين كلمات الإشراقيين وإن كان توجيهه لها عين ما يقصده الإشراقيون وبيانه أن هذه الصفات ليس لها وجود و ثبوت في الخارج و لكن اتصاف الموصوف بها ثابت في الخارج.

الماهية لغة و اصطلاحاً

الماهية لغة مشتقة عما هو، و الياء في الماهية للنسبة، والتاء إما للمصدرية أو لعلامة النقل، واصطلاحا[1] ما به يجاب عن السؤال، بما هو، ولا يستلزم الدور في تعريفها، لما عرفت مكررا، إن تعاريف الفنون وسيما في الفلسفة لفظية، فأخذ ما هو مستلزم الدور محذور عقلي في التعاريف الفنية.

وقد أخر الحكماء بحث الماهية، عن بحث الوجود، لتأخر الماهية ذاتاً و واقعاً عن الوجود، وإنها تبع الوجود في الخارج والواقع فهي التابعة، أما للوجود الخارجي العيني، أو للوجود الذهني، لما عرفت سابقا[2] منا في بحث أصالة الوجود.

وإن الماهية تتبع الوجود خارجاً، وإن تقدمت تصوراً على الوجود في مقام التصور و اللحاظ، و لا حكم للماهية، من حيث هي هي وإنما تعرضها الأحكام وتترتب عليها الآثار من حيث عروضها للوجود خارجاً.

فالأحكام تثبت لها من حيث الوجود لأنه أصل، وهي فرع تحقق الوجود ولا تظهر آثارها إلا بتبع ظهور الوجود، فهى من المفاهيم الحاكيات عن مراتب الوجود، والعنوان الكاشف عن تلك المراتب.

وللماهية إطلاق آخر، وراء ذلك الإطلاق، وهي على ما به شيئية الشيء، فتعم حينئذ وجود الواجب و الممكن، و تكون بهذا الإطلاق، مساوقة للوجود، وبهذا الإعتبار تعد من الأمور العامة و لكن غير مبحوث عنها هنا، فالمعنى المقصود هنا والمبحوث عنه هو الماهية

---

١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٢.

٢. قد مر سابقا في ج ١ ص ٥٤.

بالمعنى الأوّل الأخص.

ولكن حيث تعم أكثر الموجودات الجوهرية والأعراض عدة من الأمور العامة، كما يساعد على هذا الإطلاق الإستعمالات العرفية، ويساعد على الأوّل، إستعمالات أهل الفن.

و يعبر الفيلسوف عن الحقيقة و الذات، بالماهية الموجودة خارجاً، و لا تطلق الحقيقة والذات على الماهية التى لا خارج لها، كالعنقاء، و بحر من زيبق وإن أطلق فتوسع في التعبير، لا من مصطلحاتهم.

الماهية في حد ذاتها

إن الأسئلة تأتى على وجوه، أحدها السؤال عن ماهية الشيء، و يقع في السؤال... ما الشارحة الإسمية، ثانيها، السؤال عن نفس وجود الشيء، و يقع بهل... البسطية، وإن رتبة السؤال بما الشارحة أسبق من السؤال بهل البسيطة، حيث أن الماهية في مقام التصور و مقام التصور أسبق من تحقق الوجود خارجاً، وإن كان السؤال بما الشارحة الإسمية، لا يمانع تحقق الوجود مع السؤال، عن الماهية و السؤال عن الوجود لا يقع إلا بهل البسيطة وإن السؤال بما الشارحة يقابل السؤال بما الحقيقية فالأول سؤال عن الماهية و الثاني سؤال عن حقيقة الشيء ووجوده ثالثها، السؤال عن ثبوت شيء لشيء و يقع السؤال عن ذلك بهل المركبة، لأنها السؤال عن وجود شيء لشيء رابعها، السؤال بلم... الغائية، و هو السؤال عن العلم بالشيء، وعن إثباته لا ثبوته، وإن كان السؤال بلم... الفاعلية، فسؤال عن علة الشيء في مقام الثبوت، دون الإثبات، وهذه الأسئلة كلها عن نفس الحقيقة وأطوارها.

هناك أسئلة أخرى عن العوارض الخارجية، عن مقام الذات وأطوارها، وتأتي بالسؤال بكم... عن الكميات، و بكيف... عن الكيفيات، و بمتى... وأين، وغير ذلك إلى آخر الأعراض، مما يسأل عن معاني الأعراض، على حسب اختلاف العوارض، وترجع كلها في مقام الوجود، إلى هل المركبة، وأما أي التى تستعمل في السؤال عن الفصل، من اصطلاحات المنطقيين، دون الفلاسفة وما أخذ في هذه الأمور من أخذ المعرّف، كالكم في الكمية والكيف في الكيفية، فحيث إنها تعاريف لفظية، فلا يتوجه الإشكال عليها ولا يستلزم ذلك دوراً، أو خلفا أو تعريف الشيء بنفسه، وهو واضح.

وأما التعاريف، فهي على نحوين، أحدها حقيقية، و هو الجواب عن السؤال عن

حقيقة الشيء، و يسمى السؤال بما الحقيقية.

ثانيا: السؤال عن ماهية الشيء، إما عن ماهيته تماماً، أو عن ماهيته في الجملة، ويسمى الأوّل حداً تاماً، والثاني حداً ناقصاً، و يسمى السؤال بما عن ماهية الشيء بما الشارحة الإسمية، وليست الشروح الإسمية، في اصطلاح الفلاسفة من التعاريف اللفظية اللغوية، كما تخيله بعض الفلاسفة، فإن التعاريف اللفظية بمفهوم آخر أوضح منه، و لو في نظر السامع، كتعريف سعدانه، بأنها نبت ولذا لا يشترط فيه المواساة ولا الإجلائية والوضوح، كما اعتبروه في التعاريف الحقيقية والشروح الإسمية، إذ أن التعاريف اللفظية ليست من سنخ التعاريف، نظير التعريف بالضد، و المماثل، و المثال والمخالف، فلا ربط للتعاريف اللفظية بالتعاريف الشارحة للإسم.

فظهر أن الأسئلة ثلاثة، السؤال بما الحقيقية و السؤال بما الشارحة الإسمية والسؤال بما اللفظية الذى كان جوابها ليس من التعريف في شيء، و ليس من سنخ التعريف. وإن السؤال بما الشارحة، يقع بالفصل والجنس والنوع.

و لا يراد من الماهية في عبائر هم، ما يساوق المفهوم، فإن المفهوم قد لا يكون من الماهية أصلا، كمفهوم الوجود والعدم فإن مفهوم الوجود، لا يصدق عليه أنه ماهية، إذ الماهية، لابد فيها من الجنس و الفصل، و قد تصدق الماهية من دون المفهوم لانها تصدق على الحقيقة و الذات، و على الماهية من حيث هى هى كما عرفت.

وليست المفارقات النورية مجرد مفاهيم، بدون ماهيات كما يتخيله بعض الأذهان، لأن لها ماهيات، ولكن لفنائها و اندكا كها في ذات الحق، تعتبر كأن ليس لها ماهيات، لا أنها في الحقيقة ليس لها ماهيات، وعلتها الغائية متحدة مع علتها الفاعلية فعلتها الغائية عين العلة الفاعلية، وإن وجودها أعلى مراتب التشكيك فيالوجود وليس فوقها إلا ذات الحق، وهو يستدعي الإتحاد، فالتعبير بأن المفارقات ليس لها ماهية، على نحو التسامح في التعبير.

نعم - الوجود المنبسط قبل أن يلحظ مع الخصوصية، لا ماهية له، لأنه قبل أن يتخصص فيلحظ الوجود، من حيث هو هو و بهذا الإعتبار ليس له ماهية.

وأما إن كان خاصاً، ولوحظ بخصوصية، وإن كان من المفارقات والأنوار الصرفه ففيه الماهية، وإن اندكت ذاتها في ذات الحق، فإن الشيء ما عدى الحق سبحانه، لا يتعرى عن الماهية و الحدود واقعاً.

فالماهية بمعنى الجنس و الفصل، و المادة والصورة ليست في المفارقات والعقول، و الماهية بمعنى الحدود لابد منها في مراتب الوجود.

وإن الماهية، إذا قصر النظر على نفسها وذاتها و ذاتياتها من أجزائها، فهي بهذه الحال[١]، ليست موجودة و لا معدومة، و لا واحدة و لا كثيرة، و لا أن لها لازماً، أو ليس لها لازم، فليس في مرتبة ذات الماهية واحد من هذه الأشياء ثابت لها، لصحة اتصاف الذات بالنقائض، فمرتبة ذاتها خالية من هذه الأمور، بل ليس الأمر مختصاً بالماهية، فكل معروض قبل عروض العارض عليه خال عن العارض، فالجسم في مقام ذاته ولحاظ ذاتياته خال من البياض و السواد و الحمرة و الصفرة مثلا.

فمقام ذات الماهية خال عن كل شيء، غير نفس ذاتها و ذاتياتها، وهذا معنى قولهم، وإن الماهية ليست من حيث هي إلا هي.

و توضيح ذلك، أن الشيء تارة يلحظ بنفسه، بدون دخالة أي شيء فيه من لوازم و عوارض ووجود و عدم، فينتفي عنه كل شيء، إلا مقام ذاته وحيثيته.

ربما يعبر بعض الفلاسفة عن هذه الحيثية، بالحيثية الإطلاقية، ومعناها، أن الموضوع على إطلاقه، لم يحدد أو يقيد، ولم يوجب الموضوع عروض شيء لشيء.

و في الحقيقة أن تسمية هذه الحيثية بحيثية إطلاقية مسامحة في التعبير، فإن كون الشيء على إطلاقه، ليس معناه إطلاق الموضوع، بحيث يعبر الإطلاق قيداً في الموضوع، مع أن مقام ذات الشيء لا إطلاق و لا تقيد ولا أي اعتبار من الإعتبارات وليس في هذه الحالة، و مرتبة نفسها لزوم إرتفاع النقيضين فنفس كل شيء ذاته لا غيره فلو كان ذات الماهية مثلا متصفة بالوجود، ما صح اتصافها بالعدم، و لو كانت متصفة بالكثرة و الكلية ما صح اتصافها بالجزئية و الوحدة، فصحة إتصاف الذات بالمتناقضات دليل على خلو ذات الشيء في مرتبة ذاته، و هى الماهية، من كل ذلك.

و موضوع قضية أن الماهية ليست من حيث هى إلا هى هو الماهية، و المحمول ما وقع عقيب ليس، فالموضوع على إطلاقة والمنفي توجه على المحمول، فنفى كل شيء سوى ذلك الموضوع، و قد توجه النفي على المحمول مقيداً بمرتبة ذات الموضوع و هو الماهية و مرتبة ذات الماهية ظرف المنفي و معنى ذلك أنه منفي في ظرف ذاتها كل جهة

١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٤.

فالنفى نفى المقيد و رفع للمقيد فالرفع مقيد بأنه في مرتبة ذات الماهية و مرتبة ذات الماهية ظرف للمنفى ففى ظرف ذاتها منفى عنها كل جهة و كل عارض وكل شيء عدى ذاتها وإن كان في غير هذه المرتبة لوازم الماهية أما محققة أو ليست محققة وإن كان مرتبة اللوازم أول مراتبها بعد مرتبة الذات و قبل مرتبة الوجود والعدم.

و تجد عند التأمل أن المنفى في هذا المقام ورد مطلقاً على محدود وهو مرتبة الذات.

وإما إذا ورد النفى محدوداً لا مطلقا فالرفع و النفى وقع مقيداً أو محدوداً فيكون الرفع موصوفا بكونه مقيداً لا أنه وقع مطلقا على محدود و هو مرتبة الذات كما في الصورة الأولى ويكون السلب في الصورة الأولى مؤخراً عن الحيثية وفي الصورة الثانية مقدماً عن الحيثية و هذه المرتبة مورد التناقض والتنافي لأنه مورد الحكم من اللوازم أو الوجود و العدم بخلاف مرتبة الذات فإنها خالية عن التناقض و التنافي لأن مرتبة ذات الماهية الخالية عن كل حكم و عارض، وفي هذا المقام تكون القضية من السالبة المحصلة لا من القضايا المعدولة فإن الفرق بين القضايا المعدولة و القضايا السالبة المحصله واضح جداً، فإن القضايا المعدولة من القضايا الموجبة التى تستدعى وجود الموضوع و هى في الحقيقة ثبوت عدم ذلك الشيء إلى الموضوع فهى ثبوت محمول عدمى على فرض وجود الموضوع في القضية.

وأما السالبة المحصلة، فهى سلب الربط، لا من قبيل ربط السلب، كما في المعدولة، و فرق واضح بين ربط السلب، الذى هو مفاد القضية المعدولة، و سلب الربط الذى هو مفاد المحصلة، وفي الحقيقة، إن القضايا السالبة، إطلاق القضية الحملية عليها مسامحة وتجّوز، فإنها تسلب الحمل، و المعدولة تثبت الحمل.

و لذا ذكر المنطقيون، إن حرف السلب، تارة يكون جزء من الموضوع، وأخرى جزء من المحمول، و ثالثة جزء للنسبة الثبوتية، و لا يتوجه السلب على سلب النسبة والربط، ليكون من السالبة المحصلة.

فاتضح أن ما أفاده في الشوارق في المقام، أن لا فرق بين القضية المعدولة والسالبة المحصلة، إلا بمجرد النية والإعتبار، وأن لا فرق بينهما واقعاً لا وجه له، فإن ربط السلب

أجنبى عن مفاد سلب الربط، و قد وقع[١] لصدر المتألهين و غيره من الفلاسفة في المقام، من العبارات المغلقة، ما لا يخفى على المراجع.

و لكن المقصود ما بيناه مما يحاولوه في تلك العبارات كما و أنه يتضح لك، في بحث إعتبارات الماهيه، أن مقام ذات الماهية و حالاتها، ليس خاصاً في بحث الماهية كما هو المترائي من كلماتهم بل تسرى العبارات إلى مفهوم الوجود و مراتبه...

إعتبارات الماهية وأقسامها

أولا: ما أشرنا إليه وهو قصر النظر على نفس الماهية من ذاتها و ذاتياتها وأجزائها، و في هذه الحال كما عرفت ليست الماهية مورد حكم من الأحكام و لا معروضة للعوارض و ليست مورداً للأحكام المتناقضة لخلو الذات عن كل حكم وعروض تناقض، و هذا ليس خاصاً بالماهية بل يعم سائر المفاهيم و حقيقة الوجود، فإن كل ذات لا تشمل غيرها عوارضها وأحكامها.

ثانيا: أن تلحظ الماهية مقسماً و مجمعا لعنوان اللابشرط و بشرط شيء و بشرط لا و ليس هذا اللحاظ من قبيل القيد للماهية حتى يكون من قبيل اعتبار الماهية بشرط شيء، وإنما يراد باللحاظ هنا على نحو المرآتية بنحو القضية الحينية، فاللحاظ طريق لملاحظة الأقسام لا أنه من قبيل التقيد و لا أنه عين اعتبار الماهية و قصر النظر عليها.

ثالثا: أن تلحظ الماهية لا بشرط و بشرط شيء و بشرط لا و هذه التقاسيم كلها جارية في مفهوم الوجود وحقيقته، والمفاهيم الإعتبارية أيضاً تجرى فيها جميع الأقسام من لحاظ الذات وغيره، وإن مقام ذات كل شيء منتف عنه كل شيء ما عدى الذات و الذاتيات من أجزاء ذاتها.

ويعبر عن اللابشرط بالماهية المطلقة و الماهية بشرط شيء هى الماهية المخلوطة و بشرط لا و يعبر عنها بالماهية المجردة أما التسمية بالمطلقة فلأنه لم يأخذ فيها قيد، وأما المخلوطة فقد اشترط فيها شيء و خلطت ماهية بماهية أخرى وبمفهوم آخر، وأما بشرط لا فإنه مجرد عن سائر المفاهيم.

وأما اللابشرط فيأتى على نحوين و قسمين، أحدهما يؤخذ اللابشرط، بنحو يكون

---

١. الحكمة المتعالية ج ٢ ص٦.

قيداً، و لكن بالمعنى الذى أشرنا إليه، فلا تغفل، وثانيهما أن لا يكون قيداً، فهو تارة يعتبر الوجود مقيداً بالإطلاق وأخرى مطلق الوجود الشامل للمطلق و المقيد.

وأما اللابشرطية، التى لا تكون اللابشرط قيداً، و بين المقسم وأقسامه حمل مواطاة، و لازم حمل المواطاة، إتحاد هما في الوجود و اللابشرط يأتى على نحوين، فأحدهما، أن اللابشرط لا يتجرد عما عداه، حتى عن الوجود الخارجى و الذهنى، فالماهية بهذا الاعتبار غير موجودة لا في الذهن ولا في الخارج، وإن كان عين تخلية الماهية عن الوجود تخلية للماهية بالوجود الذهنى، فالماهية غير موجودة لا في الذهن ولا في الخارج، وإن كان بعين التخلية تخلية في الذهن بالوجود الذهنى، و بالظهور النورى.

قد يتخطى إلى الذهن أن كون الماهية مقسماً، و هذا الإعتبار هو إعتبار نفس الماهية، ليس شيئاً من المقسمية و لا عدم المقسمية، و لا أن المقسمية جزء من نفس الماهية، فبأعتبار نفسها لا تكون مقسماً للأقسام من اللابشرط، و بشرط شىء، وبشرط لا.

فالمقسم هو الماهية بهذا اللحاظ، لا على أن يكون اللحاظ قيداً، واعتبار المقسمية ليس نفس الماهية، بل معنى يغايرها، و لو قيدت الماهية بهذا اللحاظ، لكانت مقيدة بأمر عقلى، لا وجود له في الخارج و لا يكون مقسماً للموجود في الخارج و هذا الإعتبار بنحو المرآة لما في الخارج و حصة من الماهية، من هي هي بأن بها قد تعلق اللحاظ الطريقى.

و قد عبر عنها في علم الأصول الحصة من الماهية التوأم مع المعروضية في عالم اللحاظ مقيدة بالمعروضية، و هو على أنحاء كما عرفت، أحدها طرؤ عنوان اللابشرطية عن الخصوصيات، وهذا هو اللابشرط القسمي و هو الكلى الطبيعى بالإصطلاح، وثانيها أن يطرؤ عنوان بشرط شيء من اعتبار الخصوصيات، ثالثها أن يطرؤ عنوان شرط لا فالموجود في الخارج ليس مصداقاً للماهية الملحوظة مع عدم خصوصية معها و هو المقسم فإن الثلاثة المذكورة أقسام للابشرط المقسمى.

و غرضنا من هذه القيود ليس تقيد المفهوم بهذه القيود ذهناً فإن تقيد الماهية بهذه القيود لاتوجد إلا في موطن الذهن و ليس لها وجود في الخارج و اللابشرط وبشرط شىء يوجدان في الخارج، وإنّما يلحظ القيد بها واقعاً و مرآة لما في الخارج. فاتضح أن الماهية إذا قصر النظر عليها وعلى ذاتياتها فهى بشرط لا عارية بهذا النظر عن الوجود و العدم فهى غير موجودة حتى بالوجود الذهنى و لها معنى آخر من البشرط لا بالقياس الى بعض

العوارض العارضة لها وان كان موجوداً بالوجود الذهنى فهى منضمة إلى الوجود الذهنى و لكن بالقياس إلى وجود آخر لها فهى بشرط لا بالحمل الأولى وإن كانت مصداقا للوجود الذهنى بالحمل الشايع الصناعى و فيها التجريد و التخلية وإن كان فيها التخليط هذا في بيان الماهية وأنحائها.

أما بالنظر إلى الوجود[١] فالوجود بشرط لا و هو الحق سبحانه و تعالى و لا بشرط و هو الوجود المنبسط و يعبر عنه باصطلاح الفلاسفة بالهوية السارية و قد يعبر الصوفي عن الوجود المنبسط المنطبق على بشرط شيء و بشرط لا هو الواجب والنوع الثالث الوجودان الخاصة المقيدة بحدود خاصة و ماهيات و هذا التقسيم بهذا الترتيب يناسب آراء الفلاسفة و الحكماء.

اضواء و بيان

إن الماهية تطلق على وجوه أولا: عبارة عما اتحدت مع الوجود ثانيا: تطلق عليها و على الوجود و هذا المعنى أوسع دائرة من الأوّل ثالثا: تطلق الماهية حتى على الأمور الإعتبارية و على الحدود في العقول و هذا الإطلاق أعم الوجوه.

إن الماهية في لحاظ نفسها خالية عن كل شيء وإن كانت باعتبار آخر توصف بالكية و الجزئية وهذا الإعتبار ليس عين اعتبار ذاتها نظير قولك الماهية موجودة وغير موجودة فإنه أيضاً ليس باعتبار نفسها.

و لذا ذهب الفلاسفة أن[٢] الماهية من حيث هى لا موجودة و لا معدومة و لا كليه ولا جزئية وإن في مرتبة ذاتها لا يرد فيها التناقض لخلو ذاتها عن مرتبة التناقض كما بيناه وإن كانت في الواقع لا تخلو من الوجود أو العدم فيجرى عليها التناقض في عالم الواقع الوسيع

---

١. أشار صدر المتألهين إلى بعض مصطلحات أهل الله في الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٣١٠ حيث قال: حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحدية المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، ويسمى أيضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء، وإذا أخذت بشرط شيء فإما أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة كليها وجزئيها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الاسماء التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية، وإذا أخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات. انتهى كلامه قدس سره.

٢. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٥ - ٦.

وإن كان في عالم نفسها و مرحلة ذاتها لا يجرى فيها التناقض و خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل.

الماهية في وجودها الخارجي و الذهني

إن للحكماء تقسيماً آخراً يناسب اذواق العرفاء المتألهين، و يناسب ذكره في أبواب التوحيد، وهو أن الوجود بشرط لا فقط هو ذات الحق، بأن لا يكون شيء آخر من مفاهيم الأسماء و الصفات دخيلة في ذاته، و الإقتصار فيه على ذات غيب الغيوب ومرتبة الواحدية، و لا بشرط، و هي الهوية السارية و الوجود المنبسط.

و كل ماهية من الماهيات لها وجود يترتب عليه الآثار الكثيرة و المطلوبة، وللماهية وجود آخر، و هو أن توجد في الذهن، و لا تترتب عليها تلك الآثار المطلوبة، فيكون الوجود الذهني بالقياس إلى النفس الإنسانية، و قيامها بالنفس قياماً على جهة الصدور، وليس قيامها بالذهن نحو قيام الظرف بالمظروف، ولا الحال في المحل.

وقد شبه الفلاسفة قيام الصور في النفس على وجه الصدور كقيام الأشياء بالمبادىء العالية من العقول على زعمهم.

نعم، قيام الأشياء بمبدء المبادى، و هو الله على وجه القيام الصدورى حقيقة من غير تجوز و لامسامحة و لا واسطة بينه تعالى و بين إيجاد الموجودات.

وأما قيام الصور في النفس، فليس على نحو الحقيقة الكاملة، لأن لا موجد للأشياء إلا الله، و إنما النفوس مستعدة للفيض من الله تعالى.

الماهية من المباحث العامة للوجود

إن الفلاسفة جعلوا هذا البحث من المباحث العامة الفلسفية، وهو على القول بأصالة الوجود، وقد بينا سابقاً، أن البحث عن عروض الماهية للوجود بحث عن شئون الوجود، و كل بحث عن شئون الوجود بما هو يقع بحثا عن الفلسفة الأولى.

و توضيحه أن البحث عن الماهية بحث عن عوارض الوجود و شئونه لأن البحث عنها من جملة البحوث العامة للوجود، بناء على ما اخترناه، في المباحث السابقة، من أن الأصالة للوجود، دون الماهية.

وأما لو ذهبنا إلى أصالة الماهية، فتدخل في مباحث الفلسفة الأولى وتكون في تحققها على القول به نظير أصالة الوجود، وإن كل ماله إنية، فله ماهية، لأن الشيء إذا لم يكن ثابتاً عينيا أو ذهنياً، فلا يعقل أن تكون له ماهية لما عرفت من أن الماهيات والحدود منتزعة عن مراتب الوجود، كما اخترناه.

وأما إطلاق الماهية على الأمور الإعتبارية، كالملكية و الزوجية، و الرقية، فهو بمصطلح عام لا بمصطلح الفلاسفة، وإذا أطلق الفيلسوف الماهية على المفاهيم الإعتبارية، فهو إطلاق على وجه المسامحة و التجوز في نظره وإن كان من الجائز أن يكون السؤآل عن الأمر الاعتبارى بالماهية على وجه الحقيقة لأن الوجود الإعتبارى من سنخ الوجود الذهنى و كل وجود خارجى أو ذهنى فله ماهية.

وعلى هذا التقريب فيدخل فرض السؤآل عن الأمور الإعتبارية فيما هو السؤال بما الشارحة الإسمية، وإن كان من راجع إصطلاحات الفلاسفه فلا يرون الأمور الإعتبارية كالملكية و الزوجية و الرقية من المباحث الفلسفية، التى يبحث عنها في الفلسفة الأولى.

الذات والماهية من العناوين الثانويه

إن عنوان الماهية و الذات، ليست من المعقولات الأولية، و إنما هى من المعقولات الثانوية[1]، لأن كل شيء لم يكن له بإزائه في الخارج تحقق وخارجية بل يأتى في الذهن فقط، يعبر عنه بالمعقول الثانوى، كما عرفت، وإن كان إطلاق المعقول الثانوى، هو أوسع من المعنى الذى بيناه هنا.

وإن من الواضح أن عنوان الذات و الماهية، من قبيل المعقولات الثانوية، دون المعقولات الأولية.

وقد عرفت من المباحث السابقة، أن ما يأتى في الذهن إبتداء وأولاً بلاواسطة يعبر

---

١. ذكر المتألهين في الحكمة المتعالية ج١ ص٣٣٥ ما مفاده بالنسبة للمعقولات الثانوية أو (الثانية): «المعقولات الثانية بالوجه الأعم لا يلزم أن لا يقع إلا في العقود الذهنية، إذ يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة بالذهن ولا بما هي واقعة من العين كلوازم الماهيات - وإن كان ظرف العروض هو الذهن - فيصدق العقود حقيقة كقولنا الماهية ممكنة والأربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى، لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنية كما علمت، بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفة، فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة. انتهى كلامه قدس سره.

عنه بالمعقول الأولي في الإصطلاح، و هو ما كان بإزائه خارج، كقولك السواد والبياض، حيث يأتى في التعقل أولا و هما أمران خارجيان، وهذا بخلاف الذات والماهية و نحو هما فإنه ليس بإزائها في الخارج شيء بل تأتى حقائقها و مفاهيمها في الذهن فقط وإن كان التأمل قاض بأن عنوان الماهية و الذات و نحوها لما كانت مفاهيماً أولية و تصور النفس لها ابتداء كان إطلاق عنوان الماهية و الذات على العنوان الأولي حقيقة من غير تجوز و لا مانع من أن يكون للماهية إعتباران، فبأحد الإعتبارين تقع معقولا ثانوياً و باعتبار آخر تقع معقولا أولياً.

التعاريف

التعاريف على نحوين:

النحو الأوّل: السؤال عن ماهية الشيء، و السؤال عن الماهية، إما عن ماهية الشيء تماماً أو عن ماهيته في الجملة، و يعبر عن الأوّل بالحد التام، و عن الثاني بالحد الناقص أو الرسم التام، و بمصطلح الفلاسفة، أن السؤال عن ماهية الشيء، بما الشارحة الإسمية.

النحو الثاني: التعاريف الحقيقية، وهي ما وقعت في الجواب من السؤال عن حقيقة الشيء، و يعبر عنه بالسؤال، بما الحقيقة.

فالأسئلة ثلاثة، سؤال بما الشارحة الاسمية، و هو عن ماهية الشيء وخواصه وسؤال بما الحقيقة، و هو سوآل عن الشيء بعد تحقق وجوده و سئوال بما اللفظية، وهو تبديل مفهوم اللفظ بمفهوم أوضح منه في ذهن السامع.

وفي الحقيقة إن الشرح اللفظى و التعريف اللغوى ليس من سنخ التعاريف و ما هو إلا نظير التعريف بالضد والمثل والمخالف، و قد بينا ذلك مفصلا في منطق «المثل الأعلى» وإطلاق التعريف على التعريف اللفظى نحو من المسامحة و التجوز

و يقع السؤال عن كمية الشيء، بكم، وعن الكيفية بكيف، و عن الوضع بمتى وهذا من باب الإصطلاحات الفلسفية، وإلا فبحسب الدقة، أن الأسئلة في باب المقولات العرضية من الكم و الكيف و الوضع و غيرها، هو السؤال عن ماهيتها المقولية.

ولكن قد اصطلحوا في السؤال عن الكميات المقولية بكم، و عن الكيفيات بكيف إلى غير ذلك، لأجل حصول المناسبة بين السؤال عن الشيء و عن حقيقته، فإن السؤال بكم

يناسب الكميات، و بكيف الكيفيات. إلى غير ذلك وإن كان ما يقتضيه الفن هو السؤال عنها «بما» الشارحة الإسمية، وأن السؤال عن ماهية الشيء هو المتعين في المقام لأن الماهية أعم من الماهية الذاتية و العرضية ولكن لمناسبة تلك الألفاظ من الكم و الكيف ومتى والأين عبروا عن الأعراض بهذه الأسئلة.

الكلى الطبيعى

إن الفلاسفة إذا أطلقوا اللفظ الكلى الطبيعى، فقديراد به الماهية من حيث هي، وإن ذهب الكثير منهم إلى أن الكلى الطبيعى هو مرحلة لابشرط أو اللابشرط المقسمى، لأن الماهية التى لو حظت بنفسها هى من المفاهيم المقيدة بشرط لا، و هذا المعنى لا ينطبق على ما في الخارج، و لا يتناسب مع الكلى الطبيعى.

ومن الواضح أن الكلى الطبيعى، هو ما انطبق على الحصص المنطبقة على الخارج من أفراده و جزئياته، فهو الماهية الملحوظة بذاتها، وإن جاز أن يكون الذاهب إلى أن الطبيعى هو الماهية مع قطع النظر عن قيد بشرط لا.

و عند ذلك تكون الماهية منطبقة على اللابشرط، و يكون مؤدى المسلكين معنى واحداً.

وإجمالا، أن الكلى هو الماهية المنطبقة على أفرادها، وتكون الأفراد متحققة بالشخص، وليس الكلى كما عرفت إلا اللابشرط المقسمى، أو اللابشرط القسمى واعتباره اللابشرط القسمى بعيدة.

إلفات نظر

إن الماهية إذا قصرت نظرك عليها، وعلى أجزائها، لا توصف بكلية ولا بجزئية لأن ذاتها من حيث هى خالية من الأحكام والأوصاف، وإن اتصاف الماهية بالكلية والجزئية في مرحلة وراء ذاتها و ذاتياتها، فالكلية والجزئية من عوارض الماهية لانفسها.

وهذا المعنى لايختص بالماهية فقط، لما أشرنا إليه من جريانه في مفهوم الوجود والشيئية، فإن كل مفهوم و معنى، لا يتجاوز نفسه و ذاته وإذا تجاوز ذات الشيء فعند ذلك يوصف تارة بالوجود و بالعدم، و بعروض العوارض و اللوازم و عدمها.

وأن للماهية مرحلتين، المرحلة التى تطرؤ على الوجود بعد تحققه، فإذا تحقق الشيء من وجود الإنسان والجمل والفرس، ونحو ذلك إنتزع العقل عنوان الماهية من مرتبة الوجود.

وللماهية مرحلة أخرى، أنْ يلحظ الشيء قبل وجوده، فيلحظ الإنسان بماله من الماهية قبل وجود الإنسان في عالم الخارج أو في عالم التصور، و هذه المرحلة التى هى للماهية سابقة على المرحلة التى تنتزع عن حقيقة الوجود.

وأن للماهية إعتبارين في الفقر، الإعتبار الأوّل، فقرها قبل اتحادها بالوجود والفقر الثاني هو فقرها بعد تحقق الوجود، وقد صرح صدر المتألهين في أسفاره وكتبه، أن الفقر الوجودى هو السابق على فقر الماهية حيث إن فقر الماهية في نظره متأخر عن الفقر في الوجود و لذا يرى أن الفقر الحقيقى هو قائم في كل وجود بذات الحق تعالى .

وإن التأمل يقضى أن سبق الفقر للماهية هو متقدم في التحليل العقلى على فقر الوجود إذ لولا أن الماهية عين الإحتياج والفقر ما صار ما عدى الواجب من الموجودات مستقرة بذاتها، فالفقر والإحتياج عين الماهية وإنما نشأ فقر الوجود من ناحية فقر الماهية و عليه فهنا مراحل ثلاثة.

أولا: الماهية في حد ذاتياتها وذاتها عين الإحتياج والفقر وثانياً: الفقر الوجودي إذ لا حقيقة لكل وجود إلا عين تعلق ذاته بالواجب تعالى وثالثا: عن تحقق الوجود بمرتبة من المراتب ينتزع العقل تلك المراتب عنوان الماهية فهو منتزع من مرتبة الوجود وحدها.

ومن أضواء ما بيناه يظهر لك أن الفقر الإمكانى وفقر الماهية في عالم التحليل العقلى سابق على فقر الوجود، و كان فقر الوجود عند التأمل من شئون فقر الماهية والإمكان.

وهذا الذي بنينا عليه يخالف ما ذهب إليه صدر المتألهين في أسفاره، من تقدم فقر الوجود، على فقرالماهية، وأن فقر الماهية بعد تحقق الوجود.

ولكن كما عرفت أنه لولا فقر الماهية، ما كان الوجود قائماً بذاته تعالى، وإن الفقر الإنتزاعى ليس إلا شأنا من شئون تحقق الوجود ومراتبه، فالتقابل الحقيقي بين فقر الماهية وذاتها وبين الوجود وتحققه، وأما الفقر الإمكانى بعد الوجود فلا يترتب عليه أثر من الآثار، إذ كما عرفت أنه نشأة من نشآت الوجود، ومفهوم إنتزاعى عن مراتبه.

أجزاء الماهية

أجزاء الماهية لها أحكام أولا: لأن العقل حاكم أن الماهية ثابتة في نفسها من غير حاجه إلى ثبوت وسط.

ثانيا: من أحكامها أن تستغنى عن السلب، ومن هنا قالوا، أن الذاتى لا يعلل.

ثالثاً: أن أجزاء الماهية، كقولك الإنسان حيوان ناطق، لها سبق على ماهية الإنسان، ويعبر عن هذا السبق بالسبق بالتجوهر، و ليس هذا من باب السبق فيالوجود، و لا في الطبع أو الزمان، أو نحو ذلك كالسبق في الشرف.

و بيانه أولا: أن للأجزاء إعتبار الكل الإفرادى، بحيث يلحظ كل جزء على إستقلاله وحياله، و لا ريب أن هذا اللحاظ، هو لحاظ نفس الشيء في قبال لحاظ شيء آخر مجموعاً و منضماً، و في هذا اللحاظ، لا كلية و لا جزئية.

وثانيا: أن يعتبر في الأجزاء الإنضمام والإجتماع، و في هذا اللحاظ ينتزع من الأجزاء عنوان الجزئية والكلية، فإنه لابد في انتزاع الكلية و الجزئية من مورد واحد.

وذلك لأن الجزئية والكلية متضايفان، و المتضايفان متكافئان في القوة و الفعلية، و في هذا الإعتبار واللحاظ تعتبر الأجزاء، لا بشرط و بشرط شيء.

فمن حيث المجموع تكون بشرط شيء، و من حيث ذات الجزء لا بشرط و لا ريب في تقدم اللابشرط على بشرط شيء، في مقام التجوهر و الماهية، و هذا هو المعبر عنه بالسبق بالتجوهر في مقام تقرر الذات و الماهية.

الماهية غير قابلة للجعل

إن الماهية كما عرفت، غير قابلة للجعل و الفاعل، و ما شمت رائحة الوجود والعينية، وإذ نظرت إليها بنظرة فلسفية عرفانية، ترى أن لا حقيقة للماهية و لا تقرر وإن كان ما تقتضية النظرة الحقيقية و فكرة التأمل أنها أمر واقعى وإن لم تكن عينية.

وهي كما عرفت مفصلا أنها تابعة لتحقق الوجود ومتحدة به وإن وجود الماهية، هو ما يراه العارف الفيلسوف الحكيم الإلهي، إن للماهية وجودات علمية ونظرات فكرية، وإنها عند المعارف هى ما كانت من مظاهر الأسماء، أو كما أوضحناه فيالبحوث السابقة[1]، من

---

١. قد مر سابقا في موضوع أصالة الوجود أو الماهية ص٨١ ج١.

أن المراد بتقررها وأصالتها هو ظهور آثارها عند اتحادها بالوجود خارجاً أو ذهنا.

و قد بينا أن هذا الوجه قريب من رأى القائلين بأصالة الماهية و لعل مقصودهم هو هذا، فيقصدون من ذلك البيان ترتب الآثار عليها، بعد الوجود، لا كونها عينية خارجية وقد أشرنا في باب الجعل أنها غير قابلة للجعل والإفاضة من الحق تعالى لقصور ذاتها عن الجعل والإيجاد وعن الثبوت والعينية وإذا تعلق بها الجعل فمن حيث الوجود لا من حيث نفسها وإلا فهى من الأمور الإنتزاعية عن مراتب الوجود.

نظرة حول الكلى الطبيعى

إن الكلى الطبيعي إذا نظرت إليه بالقياس إلى الأفراد[1]، فهو من قبيل قياس الآباء مع الأولاد، لا من باب نسبة الأب الواحد إلى أولاده.

ومن أضواء تلك البحوث يتضح لك أن الكلى الطبيعى يتوزع حصصاً و تتعدد تلك الحصص بتعدد المصاديق والأفراد، والكلي الطبيعى يكون من قبيل وحدة الهيولى وإبهامها بالقياس إلى تعدد الصور والفعلية، وإن كل صورة تختص بهيولى غير الصورة الأخرى، على وجه تقع الهيولى بالقياس إلى الصور، نظير الكلى الطبيعى بالقياس إلى أفراده.

وإن سعة الماهية وشمولها على عكس سعة الوجود و شموله فإن سعة الماهية على جهة الإبهام والإجمال، وأما سعة الوجود فهو سعة إحاطة وشمول وتحقق وثبوت.

ومن الواضح أن نسبة الكلى الطبيعى إلى مصاديقه وأفراده، ليست كنسبة الأب الواحد إلى أولاده، لأنه لا يمكن توزعه و تقسيمه على أفراده، وإنما هو كما أوضحناه، أن نسبته إلى مصاديقه وأفراده، كنسبة الآباء المتعددين بالنسبة إلى أولادهم المتكثرة، حيث أنه يكون حصصاً على حسب تعدد أفراده، ويكون كل مصداق بالقياس إلى الطبيعى فرداً و مصداقاً لذلك الكلى، وليس للكلى الطبيعى بالقياس إلى مصاديقه وأفراده تحقق عينى خارجى بل هو متحد معها.

وأما لو كان له عينية خارجية لاحتاج إلى إنطباق كلى عليه وهذا أيضاً أمر خارجي عيني، و لازم ذلك التسلسل الواضح.

و على هذا فليس له تحقق في قبال مصاديقه وأفراده، وبهذا البيان يتضح لك أنه

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨

متحد مع أفراده كأنه هو هو وإنما ينتزع العقل الكلى عن أفراده في مقام العقل والتصور.

الصورة و المادة

إن أجزاء الماهية من ذاتياتها، هو الجنس و الفصل، وحيث أخذ مفهوم اللابشرط فيهما، صح حمل الفصل على الجنس، حيث أخذ في كل واحد منهما اللابشرط و من هنا صح حمل أحدهما على الآخر، وإن كان في الدقة، أن حقيقة الجنس هى الهيولي، وحقيقة الفصل هى الصورة، ولكن ليس حال الهيولى[1] و الصورة حال الجنس و الفصل، لأن المادة و الصورة، أمران خارجيان، ولكل واحد منهما مرتبة ودرجة في الوجود، ووقوف على تلك الدرجة و ذلك الحد بنحو لا يتجاوزها، و تأبى عن الدرجة الأخرى.

فالهيولى و المادة، إن كانت حقيقتها الجنس، و الصورة وإن كانت حقيقتها الفصل، إلا أن الهيولى و الصورة، لا يمكن حمل إحداهما على الأخرى فيمتنعان عن الحمل لوقوف كل واحدة على حدها و درجتها على نحو خاص لا تتعداها إلى الدرجة الأخرى، ولكن الجنس والفصل، حيث أنهما قد ألغي فيهما حد المرتبة والوقوف على الدرجة، وكان اللا بشرط من هذه الناحية، صح حمل أحدهما على الآخر ويراد من الهيولى هو الأمر المبهم الذى يتحد مع الصور على اختلاف الصور، من الصور العقلية المجردة و الفلكية والصور المادية على اختلافها، و التعبير عندهم بحسب مواردها، إلا أن الهيولى إن لم يكن لها نحو من القوة والفعلية الضعيفة، فهى صرف الإمكان وليس هناك هيولى و قوة وراء الإمكان.

وبكلمة موجزة إن الهيولى نحو من مراتب الوجود الضعيف، وإلا فإن تعرت عن هذا المعنى كانت محض الإمكان و ليست في قبال الإمكان بما يعبر عنه بالهيولى و قد أطنب

---

١. التعليقات – للشيخ الرئيس: – الهيولي ليست علة للصورة في تقويمها، ولكن الصورة لا تفارقها، وليس كل ما لا يفارق شيئا يجب أن يكون ذلك الشيء مقوما له.
لو كانت المادت علة للصورة لكانت الصورة واجدة غير مختلفة والصورة في ذواتها مختلفة. إن قيل: إن اختلاف أحوال المواد علة لوجود صور مختلفة، قلنا: وهل تختلف أحوال المادة إلا بقبول هيئات يكون الكلام فيها كالكلام في الصور؟ فليس السبب في اختلاف قبول المادة للصور المختلفة هو اختلاف أحوال المادة، والعلة في اختلاف الصور تلك الأحوال. فبقى للمادة القبول فحسب. (ويذكر أيضا) لما كان الشيء إنما يصير هو ما هو بصورته، وكانت الهيولي إنما هي ما هي بالإستعداد المشار إليه، كان هذا الاستعداد للهيولي رسما وظلا للصورة لا نفس الصورة، فإن الهيولي يجب أن تكون معراة عن الصورة وإلا لم تكن هيولي، فهذا الإستعداد لها ليس هو صورتها بل هو شبيه بالصورة. انتهى كلام الشيخ ص٦٣ – ٦٤.

الفلاسفة وصدر المتألهين في أسفاره في مفاد الهيولى، كل ما ذكره في مفادها إن لم يرجع إلى ما بيناه كان مجرد اعتبار لا واقعية له و لا حقيقة.

وأما الأمور البسطية كالأعراض التسعة من الكم والكيف و الجدة و نحوها، فإنها لا جنس لها و لا فصل، و لا مادة لها و لا صورة وإن كان عين وجودها صورتها ولكن الفلاسفة يحللونها بالدقة العقلية إلى جنس وهو اللون وإلى فصل و هو اللون الخاص كالبياض و السواد.

حقيقة الشيء فصله الأخير

إن حقيقة كل شيء ووجوده[1] بفصله الأخير. فالوجود يدور مع الفصل الأخير حيثما دار، قال الشيخ الرئيس: «صورة الشيء ماهيته التى هو بها هو، ولا يكون الشيء ذا هوية فعلية إلا بفصله الأخير، وأما سائر الأجناس والفصول البعيدة، ما عدا الفصل الأخير، فهى مراتب إستعداد الشيء، وقوة محضة، من غير فعلية وتحصل».

فالإنسان مثلا جامع في الحقيقة لجميع وجودات الجوهر والجسم والمعدن والنمو و الحساسية، ولكنها ليست بأمور فعلية، وإنما الفعلية بالفصل الأخير وهو الناطق الشاعر، إذ من الواضح أنه لو كانت تلك الأجناس و الفصول كلها فعلية لزم تحقق فعليتين في شيء واحد، وذلك واضح البطلان.

فإنه ليس للشيء وجودان و لا فعليتان، بل لا بد وأن يكون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وإلا فإن بقى الشيء على القوة فلا وجود له خارجاً وإن كان عنوان الجنس والفصل الأخير من قبيل الفعليتين، فلازمه تحقق وجودين لا وجود واحد، والمفروض أن المورد من الوجود الواحد.

وإن الفصل الأخير الذى به حقيقة الشيء و تحصل وجوده، إما لا يُعرف غالباً، لأنه من سنخ الماهيات، و معرفة الماهيات على ما هي هي من المتعسر جداً و غاية الخفاء أو إن حقيقة الشيء و فصله الأخير، هو مرتبة من مراتب الوجود والوجود لا يعرف إلا بالشهود

---

١. قال صدر المتألهين في ج٢ من الحكمة المتعالية ص٣٥: إن ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواءاً كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدء الفصل الأخير لها وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير.

والحضور، و مشاهدته و الإحاطة به، ليس إلا من الواجب تعالى، ولا يشاهد الموجودات إلا العلة الحقيقية، وهو الله سبحانه ولذا خفي الفصل على الفلاسفة والمناطقة وأقاموا عوارضه مقام الفصل، و قد يقيمون عرضين مقام فصل واحد، كالحساس المتحرك بالإرادة.

أحكام أجزاء الماهية

إن لأجزاء الماهية أحكاماً:

أحدها: أن توارد فصلين قريبين على جنس واحد غير ممكن، و تقريبه أنه من قبيل توارد العلتين التامتين على معلول واحد معين، لأن الفصل بما هو فصل قريب هو العلّة التامة، وإذا كان أحدهما علة تامة، فكيف يأتى الآخر على وجه العلية التامة، وإلا لكان المورد من قبيل وجود علتين تامتين على وجود و معلول واحد، وهو محال إذ لازم ذلك أن كل علة تقتضى خصوصية خاصة وهي موجبة لأن تكون كل واحدة من العلتين تقتضى معلولا غير المعلول الآخر وإلا فلازمه كون الواحد بما هو واحد مستند أو معلولا إلى علتين متباينتين، وقد أشرنا إلى هذا البيان في باب العلل والمعلولات.

والفصل، وإن كان هو الصورة الذهنية، التى ترد على الجنس في الذهن فإن المراد من الفصل في هذا الفن، ليس هو الصورة الذهنية بما هى صورة ذهنية لأن المراد من تعبيراتهم بالفصل هو الصورة الكاشفة، عن الصورة الخارجية الفعلية و ليس من الممكن أن ترد صورتان على مادة واحدة و في مرتبة واحدة، لأنه من باب تحقق الوجودين في وجود واحد كون الشيء معلولا لعلتين.

إن التعبير بالفصل، ليس هو المقصود بنفسه، وإنما وقع طريقاً لمفاد الصورة، وهذا التعبير لا يخلو عن مسامحة، و لكن المقصود معلوم في فن الفلسفة.

ثانياً، وأن الفصل الحقيقي، ليس هو الفصل المنطقى الإشتقاقى، إذ من الواضح أن الفصل إذا كان من المفاهيم الإشتقاقية، فلا تعيين فيه، لأن المفهوم بما هو، لا تعيين فيه.

المفروض إن الفصل الحقيقى ما وقع به التعيين و الوجود الخارجى فيتعين الجنس بتعين الفصل، و قد ذكرنا في المنطق أن لا خلاف بين اصطلاح المنطقيين والفلاسفة العارفين في حقيقة الفصل والجنس، لأن علم الميزان قد أسسه المشاؤن لتحقيق أدلة الفلسفة بالبرهان، وإلا لكان فنا أجنبيا عن الفلسفة.

إن مفهوم الفصل المنطقى هو العنوان المشير إلى الفصل الحقيقى الفلسفيلعدم التعبير بصورة واضحة عن الفصل الحقيقي إلا بمفهوم يلازمه.

ولا منافاة بين ما ذكرناه، وبين ما حققوه، بأن الفصول الحقيقية هى الإشتقاق للفصول المنطقية التى هي أنحاء الوجودات الخاصة و الصور المنوعة للحقايق المتحصلة و عند الحقيقة أن الفصل الحقيقى هو النفس الناطقة إنما عبر عنه تقريبا للأذهان بالمفهوم الإشتقاقى.

ثالثا: إن حقيقة الفصل، ما به تحصل الجنس و فعليته، وهو ليس إلا النفس الناطقة في الإنسان مثلا، والمتداول من الفصول المنطقية، ليس إلا مفاهيم عرضية و لا فعلية لها في الخارج، فالفصل الحقيقى هو مبدء اشتقاقه

وإجمالا، أن ليس هناك إصطلاح لعلماء المنطق، غير ما اصطلح عليه علماء الفلسفة من المشائين، و قد دون علم المنطق لإقامة البراهين على الفلسفة المشائية، وإن كان كما بينا في منطق «المثل الأعلى» أن ما أسسه فلاسفة اليونان، من أرسطو وغيره، لتحرير قواعد المنطق لا يفى بشيء من الأدلة، وإنما هى مسائل متفرقة، لا تقع برهانا، و لا دليلا على شيء.

وإنما أسسها وأحكمها علماء الإسلام كالمعلم الثاني الفارابى و الشيخ الرئيس والفيلسوف الكبير الخواجه نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين وغيرهم، فصار المنطق فناً يستدل به على المباحث الفلسفية المشائية في العصور المتأخرة.

الكلى والجزئى في مقام التشخص والتمييز

الكلى[1] في الحقيقة كونه ذاتا مثالية إدراكية غير متأصلة في الوجود كالظل لصاحبه.

و التشخص[2] حقيقته أمر زائد على الماهية وهو ليس إلا وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني.

وإن التمييز يوجب للشيء إستعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر مالم تكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفاض وجوده عن المبدء الأعلى.

وعبارات القوم هنا من أن التشخص راجع إلى الفاعل القريب أو إلى الله تعالى أو غير ذلك فكلها ترجع عند التأمل إلى إفاضة الوجود من الحق تعالى.

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص٨ الكلي على الإصطلاح الذي معناه بحسب ذلك إنه يحتمل الشركة أو لا يمنع الشركة، يمتنع وقوعه في الأعيان، فإنه لو دفع في الأعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة.

٢. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٠، إن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الإشتراك فيه، فالشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الإشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني.

الجسم

إن الجسم مركب من المادة والصورة وجزءاه هما المادة و الصورة متقدمان عليه بحسب الوجود الخارجى و الذهنى و هذا التقدم هو التقدم الطبعى و ذلك في كل جزء بالقياس إلى الكل فإن تقدم الجزء على الكل تقدم بالطبع فكما أن المادة و الصورة متقدمتان على الجسم بحسب الوجود الخارجى كذلك متقدمان عليه بحسب الوجود الذهنى فيحصل عند ذلك إنضمامها ذهنا وخارجا.

و عليه فيكون رتبة تحقق المادة و الصورة في الذهن متقدما على حصول الجسم فيه و يكون حصول جنس الشيء و فصله بعد حصول الجسم كما يكون تأخره بالطبع عن المادة و الصورة.

و عليه فأول ما يحصل في الذهن هو المادة و الصورة و بعد ذلك يحصل منهما الجسم و عند حصول الجسم ينتزع الجنس و الفصل بعد ذلك .

وأما الأعراض فليس لها أجزاء خارجية كالجسم وإنما يحصل في الذهن نفس ماهياتها البسيطة في الخارج و تنحل عقلا إلى الجنس والفصل.

وبالتحليل العقلى إنْ اعتبر في الأعراض اللابشرطية جنسا و فصلا و بشرط لا مادة و صورة و ليس ذلك إلا تحليلا عقلياً.

وليس بين الجنس و الفصل و المادة و الصورة ترتب وإن الجنس والفصل والصورة و المادة كلها متحدة و ليس بينهما سبق و لحوق في الرتبة وإنما التفاوت بينهما مجرد اعتبار والإتحاد بين الجنس و الفصل والمادة والصورة متعين حقيقة.

المادة و الصورة

إن الجواهر عند ما تلحظ، تراها تركبت من شيئين، أحدهما: ما هو بالقوة ومجرد الإستعداد، ويعبر عنه بالإصطلاح بالمادة[1].

والثاني: ما كان فعلياً وأمراً خارجياً، و يعبر عنه بالصورة، و ليس المراد من الصورة ما به فعلية الشيء ووجوده، فما به قابلية الشيء هو المادة، و ما به فعلية الشيء هو الصورة، فالمادة المشتركة في الإنسان وغيره من سائر الحيوانات، هى الحيوانية.

وأما المختصة بالإنسان، فهي الإنسانية الحاكية عن الفصل الأخير، و يعبر عن تلك الفعلية بالصورة، و كل من المادة و الصورة قد وقف على حد خاص لا يتجاوزه ولا يتعداه، فكانت المادة هى ما كانت بشرط لا والصورة أيضاً هى ما كانت بشرط لا. ولما كانت المادة قد اعتبر فيها بشرط لا، والصورة أيضاً كذلك لم يصح حمل أحدهما على الآخر، فلا تحمل الصورة على المادة ولا المادة على الصورة لأنه قد اعتبر في حقيقة كل منهما، بشرط لا.

وأما الجنس و الفصل، و هما الحاكيان عن المادة و الصورة، فالجنس حاك عن المادة، و الفصل حاك عن الصورة، و هما المفهومان المتحققان في الذهن، إلا أنهما وإن كانا واقعاً عين المادة والصورة ولكن حيث أنهما قد ألغي فيهما عنوان بشرط لا، واعتبر فيهما اللابشرط فمن هنا صح حمل أحدهما على الآخر، فتقول (الإنسان حيوان، وبعض الحيوان إنسان).

وإن اعتبار اللابشرطية في الجنس و الفصل، وبشرط لا في المادة والصورة ليس هو الإعتبار المحض، نظير الأمور الإدعائية، التي لا واقع لها كقولك: (زيد كالجبل)، بل المراد

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص٣٣.

في كل ما يطلقه الفيلسوف من عنوان الإعتبار هو الأمر الواقعي الذي تترتب عليه الآثـار، فالإختلاف بين الجنس والمادة والفصل والصورة ليس مجرد إعتبار محض، بل أمر واقعي، وتترتب عليه الآثار الفلسفية.

الأعراض

ذهب الفلاسفة إلى امتناع تحقق المادة و الصورة في الأعراض معاً، وخصوا البحث في المواد و الصور في الجوهر، دون الأعراض، إن الجنس و الفصل، يشملان الجواهر و الأعراض، و إن الأعراض لا أجزاء لها خارجاً لأنها من الحقائق والموجودات البسيطة.

فالأعراض ليس لها أجزاء خارجية من المادة والصورة، و بتوضيح آخر إن الجنس و الفصل أمران عقليان، و ليسا بخارجيين و لا متميز أحدهما عن الآخر خارجاً، فالأعراض مما لها جنس و فصل عقلى، و ليس لها مادة و صورة خارجية، فمثلا إن الحمرة ليس لها مادة خارجية، فينتزع العقل إذا قاس الحمرة إلى لون آخر من السواد أو غيره الجنس و الفصل من اللونية و هى الجنس و الحمرة وهي الفصل.

و أن الجنس القريب و الفصل القريب لا يمكن تعدد هما خارجاً، حيث إن القابلية و الإستعداد، إذا اختصا بشيء، مما لا يمكن أن يقع على نحوين و شيئين فهو نظير فعلية الشيء، فإنها إذا برزت إلى الخارج، و ظهرت من كتم العدم، لا تقع على نحوين من العينية و الخارجية.

و من أضواء ذلك ظهر لك أن الفعلية و القابلية إذا كانا لأمر خارجى غير متعدد فلا يمكن تعددها خارجاً، ثم إن الفصل لا يراد منه المفهوم الإشتقاقى في مصطلح الفلاسفة، فإن فصل الإنسان لا يراد به عنوان الناطقة فهى الفصل الحقيقى دون الناطق من الفصل المشهورى.

و من هنا يتضح لك أنه لا يراد من ناطق، الكيف المسموع لأنه عرض من الأعراض

ولا الإدراك أيضا، الذى هو من الكيف النفسانى و المناطقة يعبرون عن الفصول الحقيقية بلوازمها، تسهيلا للتفاهم والتعليم، وليس للمناطقة إصطلاح خاص، غير مصطلح الفلاسفة، كما يظهر من بعض كلمات الفلاسفة. إن مصطلح الفلاسفة، يختلف في كثير من البحوث عن مصطلح المناطقة و قد وقع المنطق مقدمة للفلسفة المشائية.

الجنس و الفصل ليس أحدهما داخلاً في حقيقة الآخر

إن الجنس و الفصل ليس أحدهما داخلا في حقيقة الآخر ولا في ماهيته، وإبهام الجنس يتحصل بتعين الفصل وقد عرفت منا أنهما من قبيل اللامتحصل المتحصل ولا يتقّوم أحدهما بالآخر، وهما نظير العرض و الخاص. إن الجنس في مقام إحتياجه إلى الفصل يحتاج إليه في الوجود، لا في مقام تقوم ماهية الجنس بماهية الفصل، و إن الجنس محتاج في تعينه و حصصه إلى الفصل، وأن الجنس في مقام تعينه يكون نوعاً من الأنواع، و بهذا المعنى من التحقق، ليس جنساً من الأجناس، وإن حقيقة النوع ما تركب من جنس و فصل قريب، و إلا لما كان له تحقق خارجي ووجود.

و إن الكل و الأجزاء في النوع، مما لها تقدم وتأخر، إعتباراً و تجوهراً فإذا اعتبرت الأجزاء مجتمعة، كان كلا، و إن اعتبر جزء من الأجزاء على حدة من دون عنوان الإجتماع، فهو جزء للكل.

فالمجموع يقوم به إعتباران، لحاظ الكل، ولحاظ الأجزاء، و ليست الأجزاء معتبر فيها بشرط لا، و إلا لما صح انضمام بعضها إلى بعض، و لما صار المجموع كلا لأجزائه.

و قد عبر العرفاء، عن لحاظ الكل و الأجزاء، بأن اعتبار الأجزاء نظير الكثرة النسبية في الوجود ،و الوحدة الحقة من الواجب تعالى.

و هذا المعنى من العرفاء، إن كان مجرد إصطلاح، فلا مشاحة في الإصطلاح، وإن أرادوا وحدة الوجود، و هو وجود الواجب، و كثرة الوجود باعتبار مراتبه، فلا يقاس على الكل والأجزاء كما هو واضح، وإن الأجزاء في المركب العقلي، كالجنس والفصل، أو

المركبات الإعتبارية، فإن الأجزاء بالقياس إلى ماهية الشيء، لها التقدم بالتجوهر و للكل تأخر في التجوهر.

فمثلا إذا قلت الإنسان مركب من حيوان و ناطق، فكان كل من حيوانية والناطقية متقدماً في التجوهر على حقيقة الإنسان و ماهيته، و هذا نحو من السبق واللحوق، كما سيأتى بيانه في بحث التقدم و التأخر.

وإن التقدم و التأخر يأتيان على أنحاء، تقدم بالطبع، و تقدم في التجوهر، و تقدم فى الزمان أو الشرف أو في الحقيقة والوجود.

فى كيفية تقوم الجنس بالفصل[1]

هذا التقوم ليس بحسب الخارج لا تحادهما في الوجود، و المتحدان في حالة من الحالات و في ظرف من الظروف، لا يمكن تقّوم أحدهما بالآخر وجوداً بل يحلل العقل الماهية النوعية إلى جزئين عقليين، و يحكم عند ذلك العقل بعلية أحدهما للآخر، وإن كل ماهية لابد من احتياج أجزاء بعضها إلى بعض، و المحتاج إليه هو الجزء الفصلى لا متناع كون الجزء الجنسى علة للشيء و إلا لكانت الفصول المتعددة المتقابلة لوازماً للجنس، لا محصلات له فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلا وهذا ممتنع.

وعلى ما بيناه من البرهان يكون الفصل مقسما للجنس وأن الحاجة المطلقة إنما جاءت من قبل الجنس، و تعين المحتاج إليه إنما هو الفصل.

فى كيفية أخذ الجنس من المادة و الفصل من الصورة

إنه من القواعد الفنية يظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذاً من الهيولى والفصل من الصورة، و هكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بأجزاء ما ذكرناه فيه.

و قد صرح بذلك الشيخ الرئيس[2]، و صدر المتألهين، و اعلم أن الفلاسفة قد عبروا عن الجنس و الفصل بالعرض العام و الخاص، و لا منافاة بين كون الشيء إذا نظرت إليه كان حقيقة من الذاتيات، وإذا نظرت إليه بنظرة أخرى كان من العوارض وقد قربوا ذلك بالنفس الناطقة من حيث نفسهاجوهراً مجرداً، و من حيث إضافتها للجسم وأنها حالّة فيه أمراً

١. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص٢٩.
٢. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص٣٧.

عرضيا، وكما أن الشيء الواحد يكون جوهراً و عرضا باعتبارين فكذلك الأمر الواحد يقع مجرداً و مادياً باعتبارين، كالنفس الإنسانية مجردة ذاتاً، ومادية فعلا، فهى من حيث الفعل من التدبير والتحريك، مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به. أما من حيث الذات والحقيقة، فمنشأ وجودها وجود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية إستعداد البدن، و لا يلزمها الإقتران في وجودها به، و لا يلحقها شيء من نواقص الماديات، وإنما أشعة وأنوار للذات الأحدية الواجبة ومثال له، إذ الوجود كله من شروق نوره، و لمعان ظهوره وأضوائه، نظير ما هو المشاهد من الشمس المحسوسة.

و قد صرح في هذا المقام صاحب حكمة الإشراق على الوجه الأتم إلا أن ما بينه فى هذا البحث لا يطابق ما ذهب إليه من أصالة الماهية، فلابد وأن يراد من أصالة الماهية عنده ظهور آثارها عند تحقق الوجود كما بيناه.

وقد تعرض صدر المتألهين لما ذهب إليه أفلاطون[1] من المثل النورية، ونحن نتعرض في المقام المناسب لها.

تركيب الصورة و المادة

ذهب بعض الفلاسفة، إلى أن التركيب بين المادة والصورة، تركيبا إنضماميا، وليس التركيب بينهما تركيبا إتحادياً، لأن الهيولى و الصورة أمران خارجيان و لا يعقل أن يكون أحدهما عين الآخر خارجاً لتعدد الخارجية بينهما.

و ذهب فلاسفة التحقيق، إلى أن التركيب بينهما إتحادي و ليس بإنضمامي وسيأتي بيانه مفصلا في باب الجواهر والأعراض، و تركنا التعرض هنا لبيان ذلك لتحرير هذا البحث لمباحث الجواهر و الأعراض.

حقيقة النوع فصله الأخير

إن النوع يتركب من أجناس متعددة، و فعليته بفصله الأخير، وإذا تحققت حقيقة الجنس و الفصل القريب، فالنوع باق بتحققهما وإن تغيرت الحالات والعوارض، مثاله لو تبدل جسم الإنسان الطبيعى إلى الجسم المثالى، فإنه لا يضر بحقيقة النوع و وجوده حيث،

---

١. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص٦٠ - ٦١.

أن الجسمية محفوظة في العالمين المثالى و غيره، فقد تغير عن الجسم الطبيعي إلى المثالى.

نعم لو بينا أن تبدله من حالة الطبيعة إلى المثال مما يوجب تغير النوع ذاتاً وحقيقة، عليه فلا يقع الفصل محصلا و من هنا كان الإنسان بعد الموت باقياً بجسمه و ما تداوله بعض الفلاسفة من أن النوع يبقى وإن تبدل الجسم و الجنس إلى طبيعة ثانية فيوجه كلامهم على أن أصل الجنسية و الجسمية محفوظة، وانما التبدل في حالات الجسم لا في حقيقته و ذاته.

وليس مرادهم ان يتبدل بجنس آخر وإلا فلو حمل كلامهم على ظاهره، فمن الواضح عدم انطباقه على القواعد الفنية، إذ لو تبدل الجنس و المادة حقيقة، و تحققت مادة أخرى و جنس آخر غير المادة الأولى، والجنس الأوّل، فإن الفصل لا يكون فصلا لتلك المادة و الجنس، ولا تقع تلك المادة الأولى فعلية بفعلية الفصل فإن رجع كلامهم إلى تبدل الحالات و الطوارىء، صح ما ذهبوا إليه، وإلا كان غير منطبق على القواعد الفلسفية، لأنه خلاف البرهان كما بيناه.

أضواء على تلك المباحث

إن الوجودات المادية مركبة من الجنس والفصل الأخير، وفي الحقيقة إن الجنس كما عرفت هو المفهوم المنتزع عن قابلية ذلك الوجود، وإن الفصل منتزع عن مقام فعلية الوجود وتحصله خارجاً، و ليس الجنس مفهوما عين الفصل بل كل منهما مفهوم يمتاز عن الآخر في عالم التصور.

و قد يقع في النظر أن الجنس والفصل من قبيل الأمور المتمايزة في الخارج وهما غير متحدين، أو أنهما وإن امتازا في الإدراك العقلى، إلا أنهما متحدان في الخارج، و على فرض التعدد، فهما من باب إنضمام أحدهما إلى الآخر ولكن الإنصمام لا يستدعى الإتحاد خارجاً، وإن كان البرهان كما بينا يقتضي إتحاد الجنس والفصل لا إنضمامهما.

و ثانيا: إن الماهية على الرأى بأنها تقع متحدة مع الوجود فلا إنضمام بينهما، أو متعددة معه بحيث كانا في الواقع من الأمرين المتعددين المنضم أحدهما إلى الآخر.

والتحقيق ما ذهب إليه المحققون من الفلاسفة، إلى أن أجزاء الماهية في الخارج غير متعددة، بل هى متحدة، فهى متحدة في الواقع والخارج.

و ذهب بعضهم إلى أن أجزاء الماهية و الوجود متعددة، و ليست بمتحدة، فأجزاء الماهية بالقياس إلى الوجود متعددة، واستدلوا على ذلك بأنه قد يذهب الفصل و يبقى الجنس، نظير الشجرة إذا قطعتها، فإنه يذهب نموها و فصلها، وإن بقي جسمها وجنسها، وهذا المسلك قد بينه شيخ الإشراق.

وذهب صدر المتألهين، و من تأخر عنه أن الوجود هو الفرد المتعين خارجا ويجوز أن تنتزع منه عناوين متعددة كالجسمية والإنسانية والحيوانية، لأن الفرد يشارك غيره في بعض الحدود، فالفرد الخارجي و الموجود المتعين، ينتزع عنه مفاهيم وحدود كثيرة، و ماهيات متعددة.

و عند ذلك، فالبحث يتوجه أن تلك الحدود و الماهيات متحدة في مقام الماهية و الحد، أو أنها من قبيل ما ينضم بعضه إلى بعض، و ليسا أمراً واحداً في الواقع.

والآراء هنا بين إتحاد الماهية والوجود، بتمام الإتحاد، أو أن الإتحاد في الماهية، بأن يكون الجنس و الفصل متحدين وبينهما إتحاد واقعي نظير الوجود، فإنه واحد أيضاً، أو أن التعدد في الطرفين من الماهية و الوجود و ليس أحدها الآخر عينا وخارجا، فالتعدد في الماهية وراء تعدد الوجود، فالماهية متعددة من حيث جنسها وفصلها، والوجود غيرهما.

والتحقيق أن الوجود واحد و الجنس متحد مع فصله الأخير حقيقة وذلك بتحليل عقلي فإن زيداً مثلا ينحل إلى حيوان وناطق، وأما سائر الحيوانات فتمتاز بفصول أخرى عن أفراد الإنسان، وليس ذلك من التعدد في الخارج.

معرفة الجنس و الفصل فى غاية الخفاء

إن الفلاسفة قد تعرضوا في هذا البحث أن الجنس و الفصل لا يحتاجان إلى تعريف، وأن مفهوم الجنس و الفصل من المفاهيم الواضحة، و هى غنية عن التعريف بعد معرفة أجزاء الشيء من الجنس و الفصل، وأكد هذه النظرية الفيلسوف السبزواري، و التحقيق عدم تمامية هذا الوجه، فإن معرفة الأجناس و الفصول في غاية الخفاء، ولعل غرضه أنه قد تأتي مفاهيم الأجناس والفصول واضحة وإن لم تكن هي من حقيقة الجنس و الفصل الواقعى، ولكن هذا من الخطاء الواضح فإن مفاهيم الأجناس والفصول، لا تكشفها المفاهيم العرضية، و معرفتها حقيقة في غاية الخفاء للأذهان إلا بعد إعمال النظر الدقيق من أهل الفن في بعض الأجناس والفصول، وإلا ففى الغالب عدم وصول الأذهان إلى حقائقها. وإن علة الأجزاء من الجنس والفصل هو علة الماهية، و ليس ذلك من باب التقدم الخارجى، و لا في مرحلة الوجود، وإنما السبق سبقا بالتجوهر.

وقد أورد شارح المقاصد هنا، بأن العلّة إذا كانت علة غائية أو فاعلية، يجوز أن يتقدما على الشيء، وأما العلّة الصورية و المادية فلا يعقل فيهما التقدم و التأخر، و لا يمكن تقدم المادة و الصورة على حقيقة الشيء، فلو فرضنا التقدم في الصورة على الشيء للزم تقدم الشيء على نفسه حيث أن المادة والصورة هما عين الشيء ونفسه.

وتحقيق البحث أن الكل و الأجزاء، كما أوضحه أهل الفن أن لهما اعتبارات ثلاثة بنظر العقل، أولاً: عنوان الكل والمجموع فإن مفهوم الإنسان هو اعتبار مجموع الحيوان والناطق، ثم إن اعتبار الأجزاء على نحو اللابشرط لأن اعتبار الأجزاء بشرط لا ينافي الجزئية،

وإنما الأجزاء معتبرة بشرط شيء بمعنى بشرط انضمام بعضها إلى بعض، فالكل عين المجموع بالأسر، والمجموع عين الكل، واللابشرطية في الأجزاء لا تنافي بشرط شيء، وإن تقدم الأجزاء على الكل، تقدم بالتجوهر و ليس تقدمها على الكل من باب التقدم بالطبع أو الوجود أو العلية والمعلولية مثلا.

ومن هذا البيان يظهر لك إن ما ذهب إليه شارح المقاصد من أن تقدم أجزاء الماهية على الماهية على نحو التقدم في الوجود، فهو خطأ واضح.

وأما لو اعتبرت الهيئة في الكل وراء اعتبار الإنضمام فهو غير تام، لأنه ليس هناك هيئة وراء الإنضمام، وإن اعتبارها لغو، ومن الواضح أن عنوان الكل و الأجزاء لا يرتبط بعنوان الكلى الطبيعى و جزئياته، لأن الكلى الطبيعى من باب الكلى و الأفراد، و الكل والأجزاء من باب المجموع والأبعاض، فلا يرتبط أحد المفهومين بالآخر.

وإن تركب الشيء من أجزاء تارة يعتبر تركبا حقيقيا، كتركب الإنسان من الحيوان و الناطق، و تارة يكون التركيب إعتبارياً، كتركب عنوان الدار من الجدران والبيوت، وهيئة السرير من الخشب، وإن الكلية و الجزئية من لوازم الماهيات، فالكلية فى عالم الذهن، وأما الجزئية ففى عالم الخارج و ليست الكلية كعنوان الشبح المنطبق على أمر واحد، وإن الماهية متعينة جزئية في عالم الذهن لذا لو تكرر اللحاظ لعنوان الماهية، كانت موجودة بوجود ذهنى غير الوجود الملحوظ أولا، والكلية إنما هي من حيث انطباق المفهوم على الجزئيات الخارجية و تمتاز الكليات بعضها عن بعض بنفسها، كامتياز الأعراض بعضها عن بعض و امتيازها بذاتها وتمتاز الأجناس الكلية بفصولها.

بيان و توضيح

الماهية[١] ما بها يجاب عن السؤال بما هو، وإن البحث حول الماهية وأحكامها يستدعى عرض أمور، قبل تحرير البحث:

أولا - إن الفلاسفة أخروا بحث الماهية عن أبحاث الوجود لتأخر الماهية ذاتاً عن الوجود، وأنها تبع للوجود خارجاً و ذهنا كما عرفت ذلك[٢] في البحث عن أصالة الوجود، وإن تقدم الماهية في عالم اللحاظ على الوجود فقط، هذا بناء على أصالة الوجود، وإن

الماهية تابعة له في التحقق.

وأما بناء على أصالة الماهية[١]، فيقع البحث عن الوجود تابعاً للماهية ومن الواضح أن لا حكم للماهية من حيث هي، وإنما تعرضها الأحكام وتترتب عليها الآثار، من حيث عروضها للوجود الخارجي والذهني، وعندها فتثبت لها الأحكام والآثار من حيث الوجود لا من حيث نفسها و هي فرع تحقق الوجود،و لا تحقق آثارها إلا بتبع الوجود.

وعليه فالماهيات مفاهيم حاكية عن مراتب الوجود، سواء كان الوجود من عالم الطبيعية، أو من عالم المجردات، فإن لكل من العلمين حداً و ماهية تخصه، لا تتجاوز إلى غيره، وإن الماهية أعم من الحد كما في المجردات و من الجنس و الفصل المطابق للمادة و الصورة في الماديات.

ثانياً – إن الماهية تارة تطلق على نفس الصورة والمادة في الأمور المادية، وعلى نفس الحد كما في عالم المجردات من العقول والمثل الإفلاطونية، وهذا الإطلاق هو الشائع في مصطلح الفلاسفة.

وتطلق الماهية على إنية الشيء ووجوده، وهذا الإطلاق شايع أيضاً في مصطلحاتهم، وإن كان الأوّل أكثر استعمالا، وقد تطلق في العرف على الأمور الاعتبارية، فتقول ما الملكية و ما الحرية وما الزوجية ولكن هذا الإطلاق نادر في إصطلاح الفلاسفة وخارج عن نطاق فنهم لأنه من الأمور الإعتبارية المحضة.

وأن العوارض إذا توجهت على مطلق الوجود من قبل أن يتخصص الوجود بالطبيعي أو الرياضي، و نحو ذلك، فالعارض من العوارض العامة لموضوع الفن الكلى، لا لعلم خاص كما عرفت مفصلا في أوائل مباحث الوجود، وإن البحث عن عروض ماهية الوجود، ليس عروضا بعد تخصصه بالتعليمي أو الطبيعي، فالماهيات إذاً من المباحث الفلسفية العامة العارضة على الوجود قبل أن يتخصص، وقد تطلق الماهية على كل من الماهية، و الوجود، و لا مشاحة في الإصطلاح، وإن كانت الماهية فى إطلاقات الفلاسفة تطلق على نفس الحدود، مع قطع النظر عن الوجود الذهني أو الخارجي، فهى بلحاظ الوجود يطلق عليها عنوان الحقيقة.

فالماهية في إطلاقها المتعارف على ما قابل الوجود، وإن كان في بعض الإطلاقات،

---

١. وقد مر بطلان هذا الرأي على يد صدر المتألهين والفلاسفة المتأخرين.

تطلق على الحقيقة و الوجود أو على الأعم من الماهية و الوجود من غير تجوز.

إلفات نظر

قد بينا في المباحث السابقة، أن الأصالة للوجود والعينية والثبوت له، وأن الثبوت للماهيات بحسب تقرر الوجود، و قد ذكرنا الأدلة المثبتة لذلك، من الإستقراء، وأن الماهية لا إقتضاء لها للتحقق، وأنها قاصرة الذات عن الثبوت و العينية.

و قد تعرض صدر المتألهين لذلك في أصالة الوجود على وجه الإجمال وفصّله في مبحث الجعل[1] ، وإنه لو ذهبنا إلى أصالة الماهية لزمتنا نقوض:

أولا – عدم صحة المحمول على موضوعه، لأنه لا إتحاد بين المحمول والموضوع على القول بأصالة الماهية.

ثانيا – يلزم تعدد صفات الواجب تعالى، و عدم اتحادها.

ثالثا– عدم إتحادها مع الذات المقدسة، فلا إتحاد في صفات الواجب، لاختلاف صفاته ماهيةً، واختلاف صفاته مع ذاته في الماهية أيضاً، فلا إتحاد بين الصفات، و لا بين الصفات والذات، لتعدد الماهيات و تباينها.

ورابعاً: يلزم أن الماهية التى لا تشكيك فيها، كيف تكون علة و معلولا.

وقد أوضحنا أن الأدلة التى تثبت المطلوب ما ذكرناه من الإستقراء وأن ذاتها لا إقتضاء لها في العينية، وأنها قاصرة عن الجعل، وما الأدلة النقضية من عدم صحة الحمل وعدم التشكيك فيها إلى غير ذلك مما ذكره صدر المتألهين في مؤلفاته لا يثبت المطلوب، وإن استلزم نقضاً على الخصم، وإلا فلو التزم القائل بأصالة الماهية في التشكيك فيها، وأن البحث لا يشمل واجب الوجود، لأنه ليس من سنخ الماهيات وإن البحث يختص بالماهيات، و الموجودات الماهوية كما يظهر ذلك من بعضهم في جميع ما ذكرناه، أو في جهة التشكيك في الماهية كما عن صدر الدين، فلا ترد النقوض غالباً، ولكن ما ذكرناه من الأدلة وافٍ في عدم صحة هذا المذهب، وإنا قد لوحنا في تلك المباحث، أن القول بعدم أصالة الماهية بالمعنى المحرر في الكتب الفلسفية، مما لا يمكن صدوره من المحققين من الفلاسفة، كصاحب حكمة الاشراق والسيد الداماد، وأمثالهما من المحققين مع أن من راجع

---

١. راجع الحكمة المتعالية ج ١ ص ٣٩٨.

كلمات شيخ الاشراق، وجد بعض العبارات منه، في أن العقول أنوار صرفة ووجودات محضة، وهذا مما يتنافى مع القول بأصالة الماهية، إلا أن يختص النزاع، بما عدى الواجب تعالى و العقول و المثل الإفلاطونية[١].

واذا تأمل الإنسان كلمات القوم يغلب على ذهنه، أنهم ليسوا في مقام إثبات أصالة الماهية بالمعنى المتعارف، في كتب الفلسفة، وإنما يراد في أصالتها هو ظهور آثارها وأحكامها بعد الوجود والتحقق.

فالأصالة المقصودة، هي أن لها آثاراً وأحكاماً، يترتب عليها شئون خلاف شئون الوجوب و العينية، ففيها الإبهام والتعدد، و فيها التباين والإختلاف، ومن آثارها الشرور و الموبقات، و من آثارها السلوب والأعدام.

فمن هذه الجهة عبروا بأصالتها نظراً إلى آثارها، وإلا فمن كان له أدنى ممارسة للفلسفة، يستغرب صدور ذلك من أفلاطون وتلاميذه و من شيخ الإشراق والداماد وأضرابهم، على أن الفلسفة اليونانية، لم تنقل على وجه الوضوح عندنا في الترجمة والتفسير، وإلا فكيف يتصور برجال هم قد أسسوا الفلسفة بطور شامخ، وأسفار متعالية، أن يقولوا برأى يرد في أول التصورات، و يكتب في أول النظريات.

و لا يراد من كلماتهم في أصالة الماهية، هى الماهية الكلية كطبيعة الإنسان والحيوان، فإن ذلك مما لا يتفوه به من اشتغل في أوائل الدراسة في الفلسفة، فلابد أن يراد هى الماهية الجزئية، و قد سمعنا مذاكرة من مشايخنا في الفلسفة، أن الشيء مالم يتشخص لم يوجد، وإن التشخص هو عبارة عن التمييز، فإن الشيء إذا لم يتميز ويحصل خارجاً لم يوجد، و لم يكن الوجود لازماً له، وإن هذه العبارة هي أقرب إلى مذهب القائلين بأصالة الماهية، وإن تعبير القائلين في أصالة الماهية، وأن الوجود إعتبارى فليس المقصود أنه اعتبارى واقعاً، وإنما يراد به أنه اعتبارى بالقياس إلى واجب الوجود، حيث أن كل وجود إذا قيس إلى الحق تعالى كان وجوداً رابطاً و معنى فانياً و بهذه الجهة عبروا عنه بالوجود الرابط، كما صرح به في حكمة الإشراق.

وبكلمة موجزة إني لا أعتقد أن القائلين بأصالة الماهية يريدون ما هو المتداول فى ظواهر الكتب الفلسفية فانه بعيد عن المؤسسين للفلسفة والشامخين في هذا الفن، أن

١. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص٤٦ وقد مر ذكرها في هذا الكتاب.

يقولوا بشيء يرد بأول نظرة و يكون من السخافة بمكان، فلابد أن يحمل أصالة الماهية على غير ما ذكروه من أصالتها بمعنى ثبوت آثارها أو أصالتها في عالم المادة دون عالم المجردات و الحق تعالى وأنه يراد من كلماتهم الماهية الجزئية دون الكلية المفهوم العام.

وثانيا: إن القائلين بالإشتراك اللفظى في الوجود، غرضهم تعظيم الحق تعالى وأن العلية مع عدم السنخية في الوجود، هى كمال العلّة و تمام نورها فأرادوا من النظرية، أن الوجود مشترك لفظى وهو تعظيم مقام ذات الله تعالى، وأنه المؤثر في ظرف عدم السنخية، و هذا من تمام العلّة وكمالها، وإن الأدلة المثبتة للإشتراك المعنوى، من انصراف الذهن إلى الوحدة، وأن النقيض و هو العدم لما كان مفهومه واحداً فيكون الوجود أيضاً مفهومه واحداً، فهى أدلة تشبه أدلة علم الأصول من التبادر و نحوه.

وإن القائلين بالإشتراك اللفظى، وأنْ لا سنخية بين العلّة والمعلول، يريدون تعظيم ذاته تعالى، وإن أدلة المثبتين للوحدة و السنخية بين العلّة و المعلول قابلة للتشكيك و التردد، وأن القائلين بخلاف ذلك ليس بطلانه من الأمور الواضحة، التى لا يختلف فيها إثنان و مطلب هولاء إن لم يكن مثبتا لمطلوبهم، فهم يجوزون التشكيك، فى مرحلة الوجود، و يرون التأثير في ظرف عدم السنخية أقوى لمقام العلية الواجبة وأن الوجود مفهوم واحد كالعدم ليس بذلك الوضوح، وإن إطلاقه على الوجود، كإطلاق لفظ العين على عين الذهب و الفضة والنفط.

وإن مقصودنا من هذا البيان، هو أن القائلين بالتأثير في حال عدم السنخية ليس أمراً واضحاً في البطلان، و لا أقل من التشكيك و لا ينبغى لمن له دراسة في الفلسفة، أن يأخذ بما ذكره المتأخرون من باب إرسال المسلمات و الواضحات الأولية، ويسيىء النظر و الظن في المحققين من الفلاسفة الشامخين، كالسيد الداماد و صاحب حكمة الإشراق و حكماء اليونان كأفلاطون و غيره، وأن يأخذ ما يراه المتأخرون ويقلدهم تقليدا أعمى، و الله أعلم بالصواب.

هل يجوز أن يكون البسيط قابلاً و فاعلاً

المعروف بين الفلاسفة[1] إمتناعه في الشيء الواحد، بعنوان كونه واحداً، و احترز بقيد وحدة الحقيقة، عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها و تقبلها بمادتها، والمتأخرون على الجواز مطلقاً.

وتوضيح البحث أن القبول إن كان بمعنى الإنفعال والتأثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه، و قد استدلوا على ذلك بأمرين، الأوّل أن القبول والفعل أثران، فلا يصدران عن واحد.

وأن التأثير متحقق بذاته كالوجود، لأن التأثير تأثير بذاته، بلا تأثير آخر، والمدار على اختلاف الجهة، بأن الفاعلية لذاته و القابلية باعتبار تأثره عما يوجد المعلول، قلنا فليكن حال القابلية و الفاعلية للشيء الواحد أيضاً لذلك، و الشيء قد يتأثر من نفسه باعتبارين.

والتحقيق أن كون الشيء فاعلا و قابلا لم يجوزه الفلاسفة في البسيط، ليرد النقض، وإن المُحَقّق، ليس إلا الوجود، و قد يحلل الذهن الموجود الممكن إلى ماهية ووجود، وإذا كان الإعتبار بلحاظ الذهن، فتقع الكثرة ذهنية، وإذا كان الشيء خارجياً كانت الكثرة خارجية بين القابل و المقبول، لكن القبول إذا لم يكن بمعنى الإنفعال من التأثر جاز أن يكون عين الفعل و لا يصح النقض بلوازم الماهيات كما هو واضح.

و ليس الماهيات من قبيل العلل، و من هنا يظهر أن ما ذكره الرازى، والمطارحات، ليست إلا تشكيكاً و مغالطات كلامية أعرضنا عن ذكرها و اكتفينا بالجواب عنها.

وإن للحق تعالى صفات إنتزاعية كالواجبية و الوحدانية و ما يجرى مجراها عند الكل، لأن مالا يجوز كونه زائدا عليه هى من الصفات الكمالية، كالعلم و القدرة والإرادة لا الإنتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود و مفهوم العالمية و نحوهما.

---

١. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص١٧٦.

الماهية في بعض أطوارها و شئونها

إن البحث هنا متوجه إلى بعض حالات الماهية و نتائج آثارها.

إن الماهية من حيث ذاتها عارية عن عنوان الكلية و الجزئية و الوجود و العدم كما تقدم تفصيله، و قد تقدم أن تعاريفها لفظية ونفي الشيء عنها من حيثية، لا ينافي الثبوت من حيثية أخرى، فذاتها لا ترتبط بالوجود و العدم، وإن كانت من حيثية أخرى أما موجودة أو معدومة، وإن خلوا الماهية في ذاتها، عارية عن التناقض وإن كانت في المرتبة الأخرى يرد عليها التناقض، فلا تكون موجودة و لا معدومة، كما بيناه في صورة موسعة، بل هي إما موجودة أو معدومة.

والمقصود[1] بن تكون المرتبة ظرفاً للنفي لا للمنفى، و هو رفع المقيد لا الرفع المقيد، وإذا قدم السلب على الحيثية، يراد به سلب كل شيء عن مقامها، ولا تبقى إلا ذاتها، و ليس هذا من باب ربط السلب، و القضية المعدولة، وإنما هو من السلب المحصل.

وقد تعرضوا كما بينا، أن السلب إذا كان بعد الحيثية نفي عنها كل شيء إلا ذاتها وذاتياتها.

واذا تأخرت الحيثية عن السلب، فيراد به النفي من بعض الجهات، من حيث اللوازم و الوجود و العدم.

وإن تقديم السلب على الحيثية، أو تأخير السلب عن الحيثية وأن كلا منهما يفيد معنى لا يرتبط بالآخر فهو من مصطلحات الفلاسفة دون علماء الأدب، فإنك إذا قلت، الإنسان ليس بجماد، أو قلت ليس الإنسان بجماد، فإنه لا فرق بينهما من جهة السلب المحمول على الموضوع و لا مشاحة في الإصطلاح بعد بيان المقصود من المباحث.

---

١. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص٥.

الجنس و الفصل في الحقائق المركبة

إن وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذاً من الهيولى، و الفصل من الصورة، و هكذا الحكم في نظائره من الحقائق المركبة.

وعند الفلاسفة المحققين[1] ، إن الفصل الأخير، هو نفس وجود الشيء وتحققه، إنما يختلفان مفهوماً لا حقيقة.

وقد اتفق الفلاسفة[2] على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم، كما أن الفصل بالقياس إليه خاصة له، ثم ذكروا أن الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة، و الفصل مع الصورة و لا يجب أن يكون لكل شيء حد، وإلا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها بحدها، كالوجود و كلما كانت الصورة أشد فعلية و شرفا كانت المادة القابلة لها أشد انفعالا و ظلمة.

---

١. أن ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواءاً كان بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدء الفصل الأخير لها وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير، بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته وإن كل منها مقوما لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة. انتهى كلامه قدس سره الحكمة المتعالية ج٢ ص٣٥.

٢. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص٣٧.

العلّة المؤثرة أقوى من معلولها

إذا كان النظر إلى العلّة والمعلول، متوجهاً إلى وجوديهما، فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتأخر[1] ، لأن العلّة مفيدة، و المعلول مستفيد الوجود من علته، فالنار الحاصلة من نار أخرى، وإن تساويا في النارية، لكن المفيدة أقدم من المستفيدة لا في كون ذاتها و ماهيتها ناراً، بل في كونها موجودة.

وأما إذا كان المعلول لا يشارك العلّة في الماهية، و لا في المادة، بل في الوجود، فالحق أن الوجود في العلّة أقوى وأقدم وأغنى وأوجب.

وأما الوجود الحقيقى الذى يطرد العدم و ينافيه فلا شبهة للقائلين به أنه مما يتفاوت في الشدة، والضعف و القوة.

وأن الماهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهنى و الخارجى، و التفاوت بينهما بالوجودين، ولا شك أن الخارجى أقوى من الذهنى، لأنه مبدء الآثار المختصة دون الذهنى.

---

١. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص١٤٠.

التشخص[1] وانحائه

إن الوجود عين ما به التشخص، لايمكن أن تشير إليه إشارة حقيقة على أي ذات من الذوات، و حقيقة من الحقائق، حتى تراه متشخصا بالوجود، فالوجود عين التشخص.

ومن هنا يعلم أن ضم ماهية إلى ماهية أخرى، وهكذا ماهية إلى ثالثة، وتقييدها بالماهية، لا يقتضى التشخص والوجود وإنما يقتضى ضم الطبايع و الماهيات بعضها إلى بعض هو التمييز و الحصص دون التشخص والوحدة في الوجود.

فالعينية نفس الوجود، و الماهيات أمارات و علامات، على التشخص، وأما عبارات الفلسفيين من أن الشيء مالم يتشخص لم يوجد فليس المراد به التعدد والإثنينة، لأن التشخص عين الوجود .

و يقرب إلى الذهن، أن هذه العبارة من عبائر القائلين بأصالة الماهية، فكأنهم قالوا، إن الماهية إذا تحققت وتشخصت يتبعها الوجود.

وإن مناسبة ذكر هذا البحث، أن يتحرر في مبحث الوجود، ولكن حيث كانت سيرة المؤلفين التعرض لمبحث التشخص في أواخر مباحث الماهية، جرينا على ما رتبوه.

وإن التشخص بالنظرة الحقيقية، ليس من عوارض الوجود وإن كانت بعض كلماتهم تؤدى ذلك، إلا أنه في الحقيقة عين الوجود، ولذا يعبر العرفاء عن التشخص بالوجود، والمحتاج إلى التشخص هي الماهيات، دون الوجود الذى هو عين التشخص.

وإنما ذكر التشخص في مباحث الماهيات، لما في بعض كلماتهم من أن جعل الشيء المشخص من سنخ الماهية.

وتوضيح البحث، أن تشخص الأشياء بمعنى تشخص الماديات بالمادة، كما يراه بعضهم، وأما تشخص الواجب تعالى، فهو بعين وجوده ووفور نوره، وأمر المجردات

---

١. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص١٠.

فتشخصها بباطن ذواتها وأنفسها.

و ذهب جماعة من الفلاسفة، أن تشخص الأشياء، و الموجودات، ما عدى الحق سبحانه و تعالى، فهو بالفاعل، وأما الحق فنفس ذاته المقدسة إذ لا فاعل سواه تعالى.

واختار بعضهم أن تشخص الأنواع المنتشرة في أفرادها بالعوارض المشخصة الخارجية الخارجة عن الحقيقة وأما الأنواع المنحصرة في فرد معين فهو بباطن ذواتها و ذوات أنفسها.

وذهب بعض المحققين أن تشخص غير الله تعالى إنما هو بالعوارض المشخصة و هى في العقول على مسلكهم لازمة لماهياتها وأما الحق فبنفس ذاته تعالى.

وذهب بعضهم أن تشخص كل شيء بنحو وجوده الخاص فلو كان وجوده زائداً على ذاته لكان تشخصه زائداً عليها وأما في الحق تعالى فهو عين ذاته و هذا المسلك مطابق للبرهان.

وأما رد الوجوه السابقه من الأقوال أما أن التشخص بالفاعل فإن كان المقصود من عبارة القائل به و المختار له بأن الفاعل هو المعطي للوجود وهو سبب التشخص لشيء أو لغيره مما هو سبب و فاعل له فهو أمر مسلم ولا حاجة إلى النزاع فيه إذ لا مجال للنزاع فيه كما لا يخفى.

وإن أريد أن الفاعل هو ملاك التشخص و به يحصل التشخص و هو في مرتبة تحقق الشيء فهذه دعوى لا برهان عليها بل البرهان و الوجدان على خلافها لأن الفاعل لوجود الشيء مقدم عليه و ليس في رتبة وجوده حتى يكون سببا لتشخصه بهذا الوجه.

وثانيا: أن الفاعل مقدم على الإيجاب وهو مقدم على الوجوب وهو مقدم على الإيجاد و هو مقدم على الوجود الذى هو في مرتبة التشخص على هذا المسلك و لو كان تشخص الشيء بالفاعل لا بنفس وجوده فإنه يلزم على هذا الوجه تأخر الشيء عن نفسه و هو واضح البطلان.

وأما لو جعلنا التشخص هو النسبة إلى الفاعل فإن كانت النسبة المقصودة هنا هى الإشراقية فهى عين الوجود في نظر الفلاسفة، وأما إذا كانت النسبة ليست باشراقية فهى متأخرة عن طرفيها، وأما إذا كان التشخص بالمادة فهو واضح البطلان لأن المادة قابلية محضة و ليست من الفعلية في شيء و مبهمة في ذاتها ووجودها.

وعليه فلا يمكن أن تقع موجبة للتشخص وإن الهيولى عندهم مشتركة للعناصر و ليس من المعقول أن يكون المشترك علة للتشخص المختص بالشيء وإن المادة هى الحاملة لقوة الشيء و التشخص موجب لفعلية الفاعل فكيف تكون معطية له.

وإن التشخص جزء الفرد أو عينه وإن المادة هى التى تقع منشاء لانتزاع الجنس و هو جزء الماهية وأما جعل عوارض المادة مشخصة فإنه يبطل ذلك كونها في حد ذاتها كلية مبهمة.

ومن الواضح أن المبهم لا صلاحية فيه لإعطاء التشخص منفردا وكذلك لو كان مجتمعا مع غيره وإن هذه الأمور من الأعراض وعليه فلا يمكن أن تجعل علة لتشخص وجود الجوهر وهو المعروض للعوارض.

فظهر من أضواء ما تقدم أن المشخص التشخص هو الوجود.

الفرق بين التميز[1] والتشخص

إن التشخص لما كان مساوقا للوجود وإن العالم كتشخص واحد ووجود واحد لأجل وحدة الوجود على ما يراه صدر المتألهين و كثير من قدماء الفلاسفة ووجود الممكنات هو الوجود الظلى للواجب.

وإن التوحيد يتوقف على فهم هذا المعنى من الوحدة الحقة وبالمعنى العام يشمل الحق تعالى، وإن الذات المقدسة متشخصة بذاتها إذ هي عين التشخص والعينية.

تقسيم التشخص

ذهب بعض الفلاسفة كشيخ الإشراقيين وغيره إلى أن النفس و ما فوقها وجودات محضة و عليه فالعقول متشخصة بوجوداتها بناء على أن ليس لها ماهيات. وقد تقدم منا أن ليس غرض الإشراقيين نفي الماهيات عنها مطلقا فإن من الواضح أن لها حدوداً وإنما المقصود من النفى، هو نفى تركبها، من جنس و فصل.

وذهب المشائيون القائلون بوجود الماهية للعقول، و قد بينا أن ليس قصد الإشراقيين نفى الماهية عنها حقيقة إذ لكل واحد منها حد خاص، و لا نعنى من الماهية

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٤ - ١٥.

بالمعنى الأعم الشامل للماهية المصطلحة الشاملة للجنس والفصل أو الحدود.

و من مجموع ما تقدم يتحصل أن ليس المقصود، من نفى الماهية للعقول، هو النفى بقول مطلق وإنما المراد هو نفي الماهية من المعنى المتعارف في المواد من التركيب فى الجنس و الفصل والمادة والصورة.

و يطلق الفلاسفة على الأمور الكونية بالإبداع كالعقول أو بالإختراع كالنفوس أو بالكائنات كالموارد وإن كان الكل له ماهية بالمعنى الأعم.

وإن أفعال الله من العقول عند الفلاسفة أو الوجود المطلق، الذى تتعين حصصه بالماهيات والحدود أنها غير معللة بالأغراض والمقاصد، كما بيناه «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها[١] لأن حدود الحركات غير متناهية و كذلك الصور المفاضة وإن الحركات للمتحركات الوجودية عبادات في الحقيقة والواقع و تسبيحات وتحميدات وجودية كما قال تعالى «إن من شيء إلا يسبح بحمده»[٢].

أضواء و بيان

إن كلمات الفلاسفة في إتحاد التشخص مع الوجود على مسالك:

أولا – القول بالعينية، وهذا هو المختار عند المحققين من الفلاسفة، وهو الذي ذهبنا إليه، فالتشخص و الوجود متحدان[٣]، بالحمل الشايع الصناعي، وإن اختلفا مفهوماً بالحمل الأولى الذاتى، وهذا مسلك المعلم الثاني، ووافقه صدر المتألهين.

ثانياً – ذهب[٤] بعضهم إلى تقدم الوجود على التشخص، ذلك لأن ثبوت كل صفة لشيء متأخر عن وجوده في نفسه، فالتشخص صفة للشيء المتشخص، و عليه فثبوته له يتوقف على وجوده، وأنت عند الإحاطة بما بيناه تعرف أن هذا المسلك لا وجه له، لأن المقام ليس من باب تعدد الصفة، و الموصوف، بل من باب العينية والإتحاد.

ثالثاً– ذهب بعضهم بتقدم التشخص على الوجود، وهذا المسلك يتوافق مع أصالة

---

١. ابراهيم آية ١٣٤ ٢. الاسراء آية ٤٤.

٣. الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٢.

٤. هذا القول هو ما ذهب إليه بهمنيار حيث ذكر «أن التشخص بسبب أحوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية» الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٣.

الماهية، وقد عرفت سابقاً منا أن الأصالة للوجود دون الماهية، وإن كان للماهية آثارها عند تحقق الوجود.

رابعاً- ذهب الشريف، أن التشخص والوجود متغايران، و لا تقدم لأحدهما على الآخر، إذ لو تقدم الوجود على التشخص لزم أن يكون المبهم موجوداً في الخارج وأما إذا انعكس الأمر، فلازمه أن المعدوم ذو هوية في الخارج.

والحق ما ذكرناه أولا، إذ المذهب الثاني مبني على أصالة الماهية، و قد عرفت ما بيناه. وأما ذكره الشريف، فلا يبتنى على قواعد فنيه، و ليس التشخص والوجود من قبيل هو يتين خارجيتين، وإن العوارض خارجة عن التشخص، و ليست مقومة له.

و اختار بعضهم أن التشخص في الأعراض، ينحصر بالمقولات الثلاثة، من الأين، و المتى، والوضع، قال الشيخ[1]: «التشخص، هو ان يكون للتشخص معان، لا يشاركه فيها غيره، و تلك المعانى هى الوضع والأين و الزمان، فأما سائر الصفات و اللوازم، ففيها الشركة، كالسواد والبياض، وإن ما عدى القول الذى اخترناه يتعين كون التشخص هو الماهية، وإنه إذا تشخص الشيء بماهية، حصل له الوجود.

و قد عرفت من تلك المباحث عدم تمامية أصالة الماهية ولا حاجة في الإطالة فى الرد و البدل في هذه الموارد، بعد اتضاح ماقام عليه البرهان.

ثم إن التشخص هل يحصل بالكلى الطبيعى، دون العقلى المنطقى، أو لا يحصل به التشخص لانضمام الكلى الطبيعى إلى مثله وهو كلى، لايحصل به التشخص من العينية و الخارجية، وإن كان الكلى الطبيعى متحداً مع التشخص.

إلفات نظر

إن بين التشخص و التميز الذى تعرض لبيانهما الفلاسفة، العموم من وجه، ومورد الإجتماع هو الذى اعتبر مشاركته مع غيره في المفهوم لأن فيه التشخص، ولأن فيه العينية والتشخص وفيه التمييز، ولأنه متميز عما يشاركه في المفهوم بشخصيته، فوجود الشيء مصداق للتشخص و التميز، و هذا الذى بيناه مورد الإجتماع.

---

١. وقد صرح الشيخ في التعليقات: «معنى التشخص هو أن لا يكون للمتشخص شركة لغيرة فيما تشخص به وعلى هذا الوجه فالباري يتشخص بذاته لأنه غير مشارك في حقيقته، والعقل يتشخص بلوازمه انتهى كلامه التعليقات ص ١٧٤.

وأما مورد الإفتراق، فمورد افتراق التشخص عن التميز بتحقق التشخص دون التميز في التشخص، لعدم مشاركته مع غيره في مفهوم من المفاهيم، و ذلك نظير الحق تعالى، في أنه عين التشخص، من غير تميز.

وأما افتراق التميز عن التشخص في الكلى الذى يقع جزئيا إضافياً، فإنه متميز عما يشاركه، و لا يكون شخصاً، وإن واجب الوجود تعالى حقيقته عين الوجود فتكون ذاته عين التشخص لأنه لا تكثر في ذاته المقدسة و لا تميز فيه.

وأما إذا كان ما تشخص الشيء و كانت ذاته ماهية عارضة للوجود، فإنه يقع تشخصه بوجوده المعروض للماهية، والفرق بين التشخص الذى تعرضه الماهيات كالممكنات و الذى لا تعرضه الماهية كالواجب وإن ما تعرضه الماهيات عين الفقر والتعلق بالواجب.

وأما التى لا تحتاج إلى المواد و كان تشخصها بوجودها لأنها مجردة عن المواد و لا تحتاج إلى إمكان إستعدادى بل إمكانها الذاتى كاف في فيض الوجود من الله تعالى لها، وهذه يقع نوعها منحصراً في شخصها و ليس لنوعها أفراد متعددة، وهذا هو مذهب الفلاسفة في الوجودات المجردة، وإمكانها الذاتي كاف ولا حاجة إلى قيامها بالموضوع كما في الأعراض لأن الأعراض تحتاج إلى الموضوعات أو الحلول في محل كالصورة في المادة أو على وجه التعلق كالنفس بالقياس إلى البدن.

ثم إن الشيء إذ اكان له مشارك من نوعه تعين أن يكون له إمتياز عنه وإنه يحتاج إلى مميز غير ذات النوع و الفاعل لأن نسبة الماهية النوعية والفاعل إليها على حد سواء. وأما إذا لم يكن ما به يمتاز عما يشاركه في النوع من زمان أو مكان أو كم أو وضع ونحو ذلك فإنه لا محالة يكون نوعه منحصراً في فرده.

القوة و الفعلية

للقوة إطلاقات فتطلق على الهيولى الأولى، في قبال فعلية الشيء و تطلق على الشيء الضعيف، كما تطلق على الممكنات، بالقياس إلى منتهى القوة، و هو وجود الحق تعالى، و تطلق القوة على الكيفيات الإستعدادية، كإطلاقها على النطفة بالقياس إلى الإنسان، فإن النطفة مستعدة بأن تكون إنساناً، و تطلق القوة بما هو مبدء التغير، كقوى النفس و نحوها، و هذه القوة، تكون تارة منفعلة لشيء واحد، و ذلك كمادة الفلك، حيث لا تقبل إلا الحركة الوضعية أو أشياء متناهية، و تختص غير المتناهية، بقوة الهيولى الأولى، و تارة تكون القوة فاعلا لشيء واحد، أو أشياء كما قالوه في الفلك و في الحيوان، أو لغير متناهى، كقوة الواجب في الفاعلية.

ثم إن القوة الفاعلية، إما مبدء لفعل، أو إنفعال مع كون ذلك الشيء شاعرا أو غير شاعر.

أما ذو الشعور، كقدرة الحيوان، و القدرة في الحيوان بمعنى ما صح نسبة الفعل وعدمه على حد سواء، وأما في الواجب، فلبرائة ساحته عن حضيض الإمكان.

وتوضيح البحث: إن الوجود ينقسم إلى ما هو بالفعل وإلى ما هو بالقوة، فالفعل ما ترتبت عليه الآثار، و القوة من حيث لا تترتب عليها الآثار، و يشتركان في حقيقة الوجود.

وإن الوجود الذى له القوة فإن وجوده سيال غير ثابت، والمراد بسيلان الوجود، إن في البين وجوداً ناقصاً و قد توجه إلى التمام و الكمال، وإن جوهر العالم الجسمانى لا يزال يشتد و يتصاعد في حركته إلى صورة فوق صورة، و فعلية أتم من فعلية، وإن حركة العالم

الجسماني، لا تزال تدخر مجردات من سنخ صورها.

ثم إن الموجود ينقسم إلى وجود سيال، وإلى وجود ثابت، و ما كان ثابتا فليس له مادة، و ما كان فيه الحركة فإن له مادة، وإن كل ما لا مادة له لاحركة فيه.

وإن القوة بالقياس إلى إطلاقاتها، ليست من قبيل المشترك المعنوي لأطلاقها على مفاهيم متعددة، و الفعلية سابقة عليها، وإن فعلية الشيء عين الوجود، كما إن ما يقابلها من القوة يرجع إلى العدم والماهية، وإن الفعلية متقدمة على القوة بجميع أنحاء التقدم، كما هو واضح.

وإن تقدم الفعلية ذاتاً من جهة أن القوة مالم تكن بالفعل، ولم تتحقق لم تنشأ آثارها عنها، و منشأ القوة هي الأعدام المضافة والماهيات، وهي متأخرة عن كل إنية خارجية و ملكة، وإن منشأ القوة في عالم الطبيعة هى الهيولى،و في عالم ماورائها الماهية، وهما متأخر تان عن الوجود و الصورة في التحقق، و تابعتان لهما في الجعل، وإن القوة ليست بمعنى العدم الصرف، والفعلية ليست بمعنى الوجود المحقق، لأن العدم مضمحل بنور الوجود و لا خارجية له، حتى يقال بتقدمه على الوجود.

وأما إذا كانت القوة العدم المضاف والشأنية والإستعداد فهى صادرة عن الوجود بالعرض، لأن لها حظاً من الوجود في الجملة، حيث أن الشرور هي بالعرض للوجود، لأنها كائنة و صادرة من الواجب تعالى.

ولقد عبر الفلاسفة العارفون في هذا الموضوع أن القوة تابعة لغضب الرحمن وأما الفعلية فإلى رحمته و فيضه، و من الواضح أنه قد سبقت رحمته غضبه، و تقديم الفعلية على القوة بالشرف والرتبة فواضح.

وإجمالا، إن الفعلية عين الوجود، و القوة عين الإمكان، وأما تقدم الفعلية بالزمان فلتقدم الموجودات الدهرية والسرمدية، التي لا تشوبها القوة ومنابعهابالزمان، وليس معناه أن تقدمها بالزمان، وكونها فيه، وأما تقدم الفعلية من السرمدي والدهري، فظاهر من جهة إتحاد الفعلية من الموجودات الدهرية والسرمدية، وهي متقدمة على القوة بالعلية والطبع، لتقدم ذاتها.

وأما تقدم الفعلية بالحقيقة و الواقع، لاتحاد الفعلية مع الوجود، وأما القوة فمع الماهية و العدم والإمكان والإستعداد، وللفعلية تقدم سرمدى لأنه غيب الغيوب والأحدية

المحضة والنور الذى لا يخالطه ظلمة، وهو الحق تعالى، و هو الفعلية على كل وجود و ثابت، حتى الأسماء الإلهية التى مآلها من حيث مفاهيمها وتعيناتها إلى القوة، وإن أحق فعلية لا يشوبها ضعف ولا نقصان هي وجود الحق تعالى، وهذا البحث من مهمات علم الفلسفة.

وقد ذكروا أنه بمنزلة الحقائق في علم السلوك على مصطلحاتهم، و بحث القوة و الفعلية من الأمور العامة، لأن الفعل مع القوة يعم الموجودات كلها، وأما الفعل فيعم أكثرها.

وقدم الفلاسفة، البحث عن الفعلية قبل القوة لأشرفيتها، وإطلاق القوة على مواردها، من باب الإشتراك اللفظي لا المعنوي، لأنه لا قدر مشترك بين القوة الإنفعالية، وبين القوة الفعلية، ولا قدر مشترك أيضاً بين التأثر و كذلك بين القوة الفعلية الجوهرية و العرضية.

قال صدرالمتألهين (قدس سره) في أسفاره:« ويشبه أن تكون القوة موضوعة أولا للمعنى الذى في الحيوان الذى يتمكن بها أن يكون مصدراً لأفعال شاقة».

ولكن التأمل قاض بأن القوة من باب الإشتراك اللفظى دون المعنوي، وإطلاق القوة على النبات مثلا، والحيوان والأفلاك على نحو الإشتراك اللفظى.

و على كل فقد أطنبوا في إطلاق القوة على مواردها من قوة النبات والحيوان والضاحك، وعلى الأفلاك، ولكن القوة إستعمالها في هذه الموارد، وإن كان المعروف بين الفلاسفة هو الإشتراك اللفظي، إلا أنه يمكن إرجاعها إلى كل ما يقابل الفعلية من أي قوة كانت، فتكون مشتركاً معنوياً، وأما القدرة فقد تعرض لها كثير من الفلاسفة في هذا البحث، و لكن المناسب لها هو مباحث التوحيد، فلا نطيل في المقام هنا، و نرجعها إلى محلها من مباحث التوحيد.

القدم و الحدوث

عُرِّفَ القدم بتعاريف لفظية، كالوجود الذى لم يكن بعد العدم، و لم يسبق به، واختار بعض أنه الوجود الذى لم يكن بعد غيره، وآخرون بأنه الوجود الذى لم يكن بعد العلّة، بل هو العلّة و هذه التعاريف لفظية وليست حقيقية ولا ماهوية، فإن اتصاف الوجود بأنه لم يسبق بالعدم ليس من باب الجنس و الفصل و لا الجنس و الخاصة و لا تعريفا حقيقيا وإن كان التعريف بأنه الوجود الذي لم يكن بعد غيره أعم من غيره والذي يظهر من كلماتهم هو الترادف وإنها تشير إلى معنى واحد.

وأما الحادث فعرفوه «بأنه الوجود الذى يكون بعد العدم أو بعد غيره أو بعد العلّة»، فأخذوا في تعريف الحادث القديم إشارة إلى المعنى لا تقييداً للشيء بحمله الأولي الذاتي أو الحمل الشايع الصناعى.

و ينقسم القديم والحادث إلى حقيقي وإضافي، أما القدم الإضافى فهو الذي مضى من زمان وجوده أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر، وأما الحدوث الإضافي، فهو ما كان زمانه الماضي أقل.

وينقسم أيضا الوجود إلى قديم ذاتاً، وهو الذى لا حاجة له الى غيره، وإلى حادث ذاتي، وهو ما كان عدمه الذاتى قبل وجوده، قال الشيخ الرئيس: «الممكن من ذاته أن يكون «ليس» وله من علته أن يكون «ايس»[1].

---

١. قال الشيخ في التعليقات ص٩٨، المحدث إن عني به كل ما له أيس بعد ليس مطلقا أي بعد أن كان معدوم الذات لا معدوما في حال وجود من أحواله، وإن لم يكن في الزمان، إن كل معلول محدثا. وإن

تقسيم ثالث: إن الموجود قد يكون حادثا زمانيا وهو الذي قد سبق بالعدم، نظير الأمور الطبيعية، التى تتجدد في كل وقت، و قد يكون قديما زمانيا و هو ما كان مسبوقا بعدم زمانى، ثم إن الحادث الزمانى غير الحادث الطبعى.

واعلم أن كلمات الفلاسفة في هذا المقام، على آراء متعددة، فذهب بعض الفلاسفة إلى أن العالم مسبوق بالعدم المجامع، و ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن العالم مسبوق بالعدم الزمانى، و ذهب السيد الداماد، إلى أن العالم مسبوق بالعدم الدهري.

والمراد من هذه الأقوال، أن من ذهب إلى القول بالعدم المجامع أراد العدم في مرتبة الماهية، و عليه فالعالم لا إقتضاء له للوجود من حيث الماهية، إذ كما عرفت، أن الماهية بناء على عدم أصالتها، ما كانت نسبتها إلى الوجود و العدم على حد سواء.

وأما من ذهب إلى العدم الزمانى، أراد بأن كان هناك زمان لم يكن العالم ثم وجد بعد ذلك العالم، وأما من ذهب إلى العدم الدهرى فمراده، أن كل موجود لابد أن يكون لوجوده وعاء، وأن العوالم ثلاثة، وجود الحق، ووجود العقول، ووجود بقية العوالم، فوعاء الحق السرمد، و وعاء العقول الدهر، ووعاء بقية العوالم الزمان، ومرادهم من السرمد مالا أول ولا آخر له، وهو الأزلي الأبدي، الذى لا يعتريه التجدد و التبدل من حال إلى حال، وليس مسبوقا بالعدم.

وأن للوجود سلسلتين، كما تقدم بيانه، من الطولية والعرضية في نظام التكوين و قد وصفوا العدم أيضاً بالسرمدى، والدهرى و الزمانى بالقياس إلى الوجود، وإلا فالعدم بما هو عدم، لا يوصف بهذه الأمور الثلاثة والترتب الوجودي والعدم في العوالم، كالأفلاك بالقياس إلى العقول، و المواد بالقياس إلى العوالم الأخرى، فهي معدومة في العالم السابق.

وعلى هذا فيتقدم عدم لا حق بالقياس إلى العدم السابق وأما في الأمور العرضية فلا يتوجه سبق عدم، أحدهما على الآخر، و هذا الترتيب بناء على ما رتبه الفلاسفة، من تأخر المواد عن العقول والعقول عن الواجب.

وأما إذا لم يلتزم الفليسوف بوحدة الوجود، ووحدة الوجود المطلق مع الوجود المقيد، كما يراه بعض الفلاسفة الأقدمين، وجوزناه بناء على أن ذلك مما يلازم عظمته

Ä عني به كل ما يوجد في زمان ووقت قبله لمجيئه بعده أو تكون بعديته لا تكون مع القبلية موجودة بل ممايزة له، فالعالم وجد بعد أن لم يكن موجودا بعدية حدثت مع بطلان معنى هو القبلية، ووجد وجودا زمانيا متقدرا، يكون فيه القبل متقدما على البعد، ويكون القبل باطلا لمجيء البعد.

تعالى، وأن التأثير في غير السنخية مما يؤكد عظمته بأكثر من السنخية فتكون العوالم على هذا عديدة في المرتبة الطولية و العرضية، و لكل واحد منها عدم يخصه.

وقد أطلق بعضهم، كالحكيم السبزواري، الحادث الإسمي على العوالم الطبيعية، والمتكلمون على الحادث الزماني، وهذا وراء عالم العقول عند الفلاسفة.

وإن بحث القدم و الحدوث، في السلوك العلمي، و هي عند الفلاسفة من مهمات المسائل النظرية، لأن هذا البحث يدل بالبرهان على تقدم الواجب على جميع العوالم، وإن الحدوث سار في جميع العوالم، وأن تعاريف القدم و الحدوث ليست إلا تعاريفاً لفظية، لأن التعريف الحقيقي ما أوجب حصور الشيء ومشاهدته ولما كان تعريفا لفظيا، فلا يرد الإشكال على تفسير القدم أو الحدوث.

وليس الممكن مقتضيا للوجود، فهو بحسب ذاته كما صرح به الفلاسفة، هو اللاإقتضاء.

و اختار الفلاسفة في الحدوث الزماني، و ما ينسب إلى الزمان، بنسبة الطرفين إلى الزمان .

و قد أنكر كثير من الفلاسفة، الحركة الجوهرية، فجعلوا الحدوث الزماني للزمانيات بالذات، و لما يقع في الزمان أو في طرف الزمان بالعرض، وزعموا أن جواهر الأجسام العنصرية ثابتة، و صفاتها متجددة، و سياتي بيان ذلك في محله، وأن الحق هو ثبوت الحركة الجوهرية.

وقد أثبت صدر المتألهين، كما سيأتي بيانه، ثبوت الحركة و السيلان في ذوات الأجسام مطلقا من الفلكيات و العنصريات بأجمعها وجعلها كلها حادثة بالحدوث الزماني، بالذات لابالعرض[1].

وأن وعاء كل شيء بحسبه، فالوعاء موضوع لكل ما يستقر أو يتحقق فيه الشيء، سواء كان العالم ماديا أو مجرداً، وسواء كانت المجردات المرسلة المحضة أو المجردات

---

١. ذكر صاحب الشوارق هنا مالا يتناسب مع البرهان، أعرضنا عن ذكره، لأن كتابنا مبنى على الحقايق العلمية، دون الجدل و المغالطات، كما يراه المتكلمون، أو بعض الفلاسفة؛ و لذا كانت همتنا في هذا الكتاب بيان حقائق الأشياء، أما لقيام البرهان، أو لقيام الفلسفة في العرفان على وجه يذعن العقل لا مجرد تخيلات و هذه سيرتنا في هذا المجلد و المجلد السابق و ما يأتي من سائر المجلدات، ولذا أعرضنا عن كثير مما ورد في الأسفار من مذاهب المتكلمين وغيرهم المبنية على الجدل والمغالطات إثباتا و نفياً...(المصنف قدس سره).

البرزخية، فوعاء هذه الأمور نفسها من جهة استقرارها بذاتها و ظهورها فى موطن حقيقتها، و السرمد و عاء لجميع الضروف و العوالم، فيصح أن يجعل و عاء لكل شيء، ولذلك جعلوا السرمد محيطا بجميع الضروف، و ظرفا لتمامها، لقيام الكل به تعالى وإن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق.

وأن الكل يرجع إليه تعالى، و تذاب تعيناتها عند طلوع شمس الحقيقة بقاهريته تعالى، و الكل يؤل إلى الوحدة الصرفة حتى الأسماء والصفات.

و قد صرح إمام الموحدين بهذا المضمون، من قوله عليه السلام: «كمال الإخلاص نفى الصفات عنه»[1] - الحديث، وإن المراد بكمال الإخلاص لله تعالى، بالتجرد عن الشرك مطلقا و نفى مايأذن بالكثرة عنه تعالى، حتى كثرة الأسماء والرسوم والصفات والتعنيات.

وإن كمال توحيد الحق بالتوحيد العام الخاص وبتوحيد الأفعال والصفات والتوحيد في العبادة، له معناه وقصد النظر عليه، و رؤية كل وجود و ذات وصفة وفعل، مستغرقة و مستهلكة في ذاته و صفاته وأفعاله ورؤية الذات من حيث مقام الأحدية الذاتية، القاهرة لكل شيء، الماحية لكل إسم وتعين.

و بكلمة موجزة، توحيد الذات و الصفات والأفعال و الآثار الذى هو يا من هو ولا هو إلا هو «قل هو الله احد الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد»[2] نفى الكثرة في عين الوحدة، وإثبات الوحدة في عين الكثرة، و سيأتى منا فى محله أنه لو كان التباين عزلياً لما أمكن توحيد الحق بالتوحيد الحقيقي.

---

١. شرح أصول الكافي - مولى محمد صالح المازندراني ج٢ ص٢٠١، ج١٠ ص٤٩٤، مستدرك سفينة البحار - الشيخ علي النمازي ج٣ص٨٨ منهج السعادة الشيخ المحمودي ج٣ ص٣٩، ميزان الحكمة - محمدي الريشهري ج٣ ص١٩٢٧.

٢ سورة الاخلاص .

المرجح لحدوث العالم

إن الممكن حيث كان نسبته إلى الوجود والعدم على حد سواء، فيحتاج خروج الشيء من عالم الإستواء بين الوجود و العدم إلى مُرجِّح، و قد اختلفت كلماتهم في هذا الموضوع.

فذهب الكعبى إلى أن حدوث الشيء و خروجه من كتم العدم إلى الوجود خارجا هو من حيث الزمان، فالزمان يقتضى تعيينه كما أن الزمان بعضه عن بعض متعين، فيوم الخميس لا يقع جمعة و لا العكس، وأورد على هذا القول بأن تعيين الشيء إنما كان من جهة الزمان، فننقل البحث إلى نفس الزمان، وكيف وقع متأخراً عن وجود الواجب بمدة مفروضة، وأي مانع من تقدمه على وقوعه في وقته ولأي شيء وقع فيما لا يزال، والمفروض أن العلّة و هو الواجب تعالى كان فيما لم يزل.

و ذهبت المعتزلة، أن المرجح لحدوث العالم في أوقات معينة خاصة، هو علمه سبحانه بما هو الأصلح عنده تعالى، فلما رأى سبحانه بحسب علمه أن الأصلح هو حدوث العالم في ذلك الوقت المعين له أوجده في ذلك الوقت وأورد عليه كثير من الفلاسفة بأنه أي مصلحة قامت في ذلك الوقت المعين مع أنه يستلزم منع الفيض عنه تعالى.

و قد ثبت بالبراهين القاطعة أن الله تعالى مطلق الخير ولا يمكن انقطاع الجود والفيض عنه ولو بلحظة واحدة وثانيا: أن مجرد إحتمال المصلحة في التأخير لا يثبت مطلوب هذا المستدل وذهبت الأشاعرة إلى نفى المرجح في حدوث الحادث وأنه لا يحتاج في وجود الشيء الى المرجح وإنما الموجودات تتبع إرادته تعالى على حسب ما

تقتضيه إرادته وليس عند الأشعرى علل و معلولات تقتضى ذلك وإنما سير المعلولات بعد العلل وترتبها على حسب العادة فالمدار على ما يوجده الحق على هذا الترتيب و النهج من تقدم بعضها على بعض عادة.

ومن الواضح أن الأشعرى في المقام لا يستدل على مطلوبه ببرهان وإنما هى مجرد دعوى لا يقبلها العقل.

وذهب بعض الفلاسفة كالحكيم السبزواري وغيره أن لا حاجة في حدوث العالم إلى التعليل بل حدوثه بالنسبة إليه ذاتي والذاتي لا يقع له تعليل.

السبق و اللحوق

تعرض الفلاسفة للسبق[1] واللحقوق، بعد مبحث الحدوث، لأن الحدوث يستدعى السبق واللحوق، وإن كان تقديم هذا البحث على الحدوث أولى من تأخيره عنه، لأنه يشبه أن يكون من مقدماته.

والسبق و اللحقوق على أقسام - الأوّل السبق بالزمان - ثانيا السبق بالرتبة[2] - ثالثاً السبق بالشرف - رابعاً السبق بالطبع[3] - خامساً سبق العلّة على المعلول، و يعبر عنه السبق بالوجود، سادساً السبق بالماهية و التجوهر - سابعاً السبق الحقيقى، و هو السبق بالوجود - ثامنا السبق بالدهر، و كل هذه الأمور، يسبقها السرمد، و هو وجود الحق تعالى على جميع مخلوقاته.

وإن اللحوق والمقارنة ينقسمان إلى ما تقدم، لتحقق التضايف بينها، ثم إن السبق الزماني، تارة يكون تقدم بعض الزمان على بعض كتقدم آدم أبو البشر على أولاده زماناً، وأخرى يكون التقدم بالزمان بالعرض لا بالذات، كتقدم نفس آدم على أولاده، فإن التقدم ليس من حيث الزمان، ولكن يحصل بالزمان أيضاً بالعرض.

---

١. الحكمة المتعالية ج٢ ص١٣٨ - ١٤١.

٢. التعليقات ص١٠٧ - الشيخ الرئيس التقدم في المكان أن تضع رتبة مثل رتبة الملك فيكون كل من هو أقرب إليه يكون أشد تقدما؟ ومن الفضائل غايات يكون كل من كان أقرب إليها يكون أشد تقدما، وفي الزمان آن نفرضه فكل زمان أبعد من ذلك يكون أشد تقدما - وتقدم الباري على العالم هو تقدم بالوجود بالقياس إليه لا أن الوجود شيء ثالث بل هو نفسه، وإنما تفرضه في ذهنك ثالثا.

٣. المتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الإثنين، ولا يجوز في هذا التقدم أن يكون المتقدم متأخرا، والمتأخر متقدما إليته، كما يجوز ذلك فى التقدم بالرتبة نفس المصدر ص١٧٥.

أما السبق بالرتبة، بأن يكون السابق في المرتبة أسبق ممن تأخر عنه، من غير فرق، بين كون التقدم حسياً، كتقدم الإمام على المأموم أو عقلياً معنوياً، كتقدم الجوهر على الأعراض.

وأما السبق بالشرف، و هو ما كان أحدهما أسمى وأشرف، كتقدم الفاضل على المفضول، وكتقدم المجتهد على العامى، و الفيلسوف على سائر الناس و نظير تقدم الأستاذ على تلميذه.

وأما التقدم بالطبع، فهو نظير تقدم العلّة الناقصة على التامة، و ذلك كتقدم الواحد على الإثنين.

وأما السبق بالعلية، فهو تقدم العلّة على المعلول، نظير تقدم حركة اليد على حركة المفتاح، وإن كان حركة اليد و المفتاح واحدة.

وأما السبق بالماهية و التجوهر، فهو كتقدم أجزاء النوع، من الجنس و الفصل على حقيقة النوع و يعبر عن السبق بالماهية و الطبع و العلية، السبق بالذات.

وأما السبق بالحقيقة، فهو ما كان العارض لشىء، عارضاً بالحقيقة من غير تجوز، كالحركه للسفينة، بسبب حركة الهواء والماء، وأما حركة الشخص بالسفينة فهى بالعرض والمجاز.

وأما السبق في الدهر كما ذهب إليه السيد الداماد و السبق السرمدى هو سبق واجب الوجود، و السبق بالدهر هو سبق عالم العقول على الماهيات، و بكلمة واضحة أن السبق ذاتى و غير ذاتى، وإنى زمانى و غير زمانى، و سبق الماهية على الوجود، عند القائلين بأصالة الماهية ويعبر صدر المتألهين بالسبق بالحقيقة، و هو سبق الوجود على الماهية، و لكل من السبق و اللحوق سواء كان واقعياً أو إعتبارياً فله خواصه وآثاره من عنوان التقدم و التأخر، وأما سبقه تعالى فهو السبق الحقيقى لكل موجود، وأن كل الموجودات هى تجليات لذاته، و هذا السبق في الحقيقة من سبق العلية و المعلولية، بل من سبق الحقيقة والأمر الذى ليس فوقه شىء سابق على تجلياته و مظاهره.

أحكام السبق

إنا نتعرض هنا لبعض الأحكام المتعلقة بالسبق:-

أولا السبق الزمانى، والمراد به أعم من الزمان و الزمانيات، فإنه لا يجتمع السابق مع اللاحق، فإن من الواضح أن أيام الإسبوع لا يجتمع بعضها مع بعض و من الواضح أيضاً عدم اجتماع ما في الأيام بعضها مع بعض.

ثانياً- السبق الرتبى وهو على نحوين، أولا: السبق بالرتبة الطبيعية وذلك نظير تقدم ذات الجسم على ذات الحيوان، في مقام الرتبة بينهما، ويعبر عنه بالإصطلاح الفلسفى بالرتبة العقلية أيضاً، و الثاني: هو الرتبة الحسية، نظير تقدم صفوف الجماعة بعضها على بعض، و كون الأوّل عقلياً و الثاني حسياً من البديهيات.

ثالثا: وأما السبق بالتجوهر كتقدم أجزاء الماهية بعضها على بعض و مثاله تقدم الجنس على الفصل، و كل منهما على ماهية الإنسان.

رابعا: والقسم الأخير أقسام السبق، إصطلح عليه صدر المتألهين، بل قاطبة أهل الله من العرفاء الشامخين، و هو السبق بالحق، وهو أن لا يكون للمتأخر وجود وللمتقدم وجود آخر، و لو في طوله، بل يكون المتأخر من أطوار المتقدم.

وبكلمة موجزة لا يكون هناك إلا شيء واحد وأطواره وتجلياته والملاك في هذا القسم الإنتساب إلى ذى الطور أو مطلق الكون الأعم من الأصلي والظلي والطورى و كيفية حصوله للمتقدم قبل المتأخر.

المعية

المعية هى اشتراك أمرين في معنى، لم يلحظ فيهما جهة الكمال والنقض، ويراد بذلك هو[1] التقدم و التأخر بالزمان، و ليس كل شيء لم يوصف بعنوان التقدم والتأخر يكون مع الآخر من باب المعية، فان الجواهر و العقول ليس بينها معية فلا تأخر ولا تقدم في الزمان لخروجهما عن دائرة الزمان.

فكل شيء مع الآخر في المعية الزمانية، يتعين أن يكون معية أحدهما مع الآخر فى الزمان، ومن هنا يظهر لك، أن تقابل المعية من باب تقابل العدم و الملكة.

وبكلمة موجزة، إن المعية هي إشتراك معنيين في معنى، و ليس بينهما اختلاف فى التقدم و التأخر، وإن التقدم و التأخر و العلية والمعلولية، نظير الملكات والأعدام، ونحو ذلك أيضاً معية نوعين أو جنسين، تحت جنس واحد، في الأنواع والأجناس إذا كانت مترتبة بالقياس إلى النوع أو الجنس.

وكما تقع المعية في الرتبة، تقع في الشرف، نظير الشجاعين المتساويين في القدرة، وأما المعية في الزمان، نظير حركتين واقعتين في الزمان الواحد، وأما أجزاء الزمان نفسه، فلا تتحقق المعية في الزمان، اذ لايخلو الجزآن منه، من التقدم والتأخر، وأما المعية بالطبع، نظير الجزئين المتساويين، بالقياس إلى الكل، وأما المعية بالعلية ذلك مثل المعلولين لعلة تامة.

ثم أن لا تقع المعية بين علتين تامتين، لأنهما لا يجتمعان على معلول واحد، لتقع بينهما المعية.

وأما المعية بالحقيقة و المجاز، والمعية بالحق، نظير المعية في العلية، وأما المعية بالدهر نظير الجزئين من أجزاء مرتبة من مراتب وجود العين، إذا فرضنا أن بها كثرة.

---

١. راجع الحكمة المتعالية ج٢ ص١٣٩ و ١٤١.

ختام

فالتعرض في هذا الختام لمسلكنا في الفلسفة، و مسلك صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة على وجه يطّلع الباحث والمراجع على مسلكنا و مسلك غيرنا على الوجه الأتم، وبيان بعض نكات تلك المباحث على وجه تكون مجتمعة في نظر الباحث، ومن الله التوفيق و التسديد.

و يقع هذا البحث في موضوعين:

الموضوع الأوّل

و يقع في مراحل:

المرحلة الأولى

في أمور: أولا: الحاجة إلى الفلسفة وأنواعها من الأحكام الضرورية للعقل وغير محتاجة إلى إقامة البرهان لقيام الفطرة إلى معرفة الموجودات بالعلم بالموجودات أو معرفة حقائق الأشياء أو استكمال النفس على وسع الطاقة البشرية إلى غير ذلك مما ذكره الفلاسفة.

ومن الواضح أنه لا يمكن أن يقع للحكمة والفلسفة الأصلية الحقيقية وهو الحق تعالى تعريف فهو الحكيم المطلق الذي حكمته عين ذاته كما صرح بذلك «فيثاغورس» لعدم معرفة حقيقته إلا ذاته المقدسة.

وأما تعريف الحكمة الظلية فممتنع أيضاً إذ الحكمة الحقيقة وجود الحق تعالى و الظلية وجود الممكنات و الوجود لا يمكن أن يعرف بتعريف ما هوى إذا لا جنس له و لا فصل و لا عرض.

وأما التعريف الحقيقى، فيستدعى المشاهده، و حضور المعلوم عند العالم لا يتحقق إلا من الله في معرفة مخلوقاته وذاته المقدسة، فالوجود لا يمكن أن يقع له تعريف ما هوى أو حقيقي كما بيناه في مفاد الفلسفة العامة.

و لا يقع للفلسفة أو الوجود برهان أو دليل، إذ ليس في الخارج إلا هو، و ليس هناك شيء آخر وراء الوجود، ليكون دليلا وبرهانا عليه، وإن كان الوجود بحسب مراتبه المتعددة يكون الوجود في المرتبة النازلة، ومعلولا للمرتبة العالية.

وعلى هذا فيتحقق البرهان الإنى وهو الإنتقال من المعلول إلى العلّة، ولا برهان عليه لمياً، إذ ليس في الخارج إلا الوجود، فكيف يقع له البرهان اللمى.

و ثانياً: إن الفلاسفة قد اختلفوا في أصالة الوجود وأصالة الماهية، فذهب الإشراقيون إلى أصالة الماهية، والمشائيون إلى أصالة الوجود.

وقد أخذ المشائيون في الأدلة من النقوض، حيث أن الكثير منهم التزموا، بأن لا إتحاد بين الماهيات، وأنها مثار الكثرة والإختلاف، فأوردوا عليهم النقوض من عدم اتحاد المحمول و الموضوع، وتعدد صفات الواجب إلى غير ذلك مما تشاهده من الأسفار وغيره.

و قد ذهب بعضهم إلى أنها من المفاهيم المشككة، و يصح حمل بعضها على بعض و عند ذلك فيكون النزاع لفظيا لا معنويا أما إذا قالوا بأصالة الماهية من غير تشكيك فيرد عليهم.

إن الماهية حيث أنها لا إقتضاء، و متساوية النسبة من حيث الوجود و العدم، فهى بطبيعة ذاتها لا يمكن أن تتحقق لها العينية والخارجية، إذ ما كان نسبة إلى العينية العدم على حد سواء، فكيف يكون أمراً خارجياً وإلا لكان خلفا وتناقضاً، لقصور ذاتها عن تعلق الجعل بها، و هذا هو البرهان الحقيقى القائم على عدم أصالة الماهية.

ثم إن الماهية، التى يتعلق بها الجعل هي الماهية الجزئية وإلا فالماهية الكلية مما لا يمكن تعلق الجعل بها، فلا بد أن تحمل كلماتهم على الماهية الجزئية و الشخصية دون الماهية الكلية و على تقدير هذا التوجيه، فلا يفيد القائل بأصالة الماهية، حيث أن الماهية الجزئية من سنخ الماهية الكلية، فهى متساوية النسبة إلى الخارجية والوجود وعدمه، فلا يمكن أن يتحقق لها العينية والخارجية أيضاً.

وحيث عرفت من أضواء ما تقدم في بحث أصالة الوجود والماهية، وأن الماهية

بذاتها لا إقتضاء، و كيف ينسب إلى الحكماء والفلاسفة المحققين أصالتها فلابد كما بيناه أن معنى الأصالة، هو بمعنى ظهور آثارها، وترتيب أحكامها، أو أنها قابلة للتشكيك والحمل، وإلا فأصالة الماهية بالمعنى المحرر في كتب الفلاسفة مما لا ينسب إلى من هو في دراسة الفلسفة فكيف بالفلاسفة المحققين أن يروا هذا الرأي.

وثالثا: إنا جوزنا أن يكون الوجود من الأمور المتباينة وأن التأثير في حال عدم السنخية هو في شأن العلّة أعظم وأن السنخية تنحصر في عالم المادة.

وأما استدلالهم، بأن العدم معنى واحداً ومفهوم غير متعدد فكذلك نقيضه وهو الوجود ، أو أن مفهوم الوجود يأتى في الذهن واحداً، فكلام يشبه أدلة أبناء العرف من التبادر و نحوه كما يستدل به علماء الأصول في محاوراتهم ولقائل أن يقول إن مفهوم الوجود، كمفهوم الشيء أمراً عرضيا إنتزاعياً، و ما ذكرناه فمن باب التجويز عقلا والتشكيك ذهناً وليس من باب البرهان العقلي على عدم وحدت الوجود.

ويكون ما ذهب إليه كثير من الفلاسفة الأقدمين من أنه لا مانع من كون الواجب موجبا لوجودات متعددة، وأن ذلك لبيان عظمته، وإن التأثير في حال عدم السنخية في المعلول، وتعدد المعلول مما يقتضي عظمة الواجب وعليته.

وبكلمة موجزة، إن من يرى تعدد الوجود، وعدم السنخية، نظرة إلى عظمة الحق تعالى، وإن الايجاد مع عدم السنخية مما يوجب شدة عظمته وقدرته، ولا أقل من التشكيك فيما ذكره الفلاسفة المتأخرون، من وحدة الوجود والموجود، وأن بعين الوحدة كثرة، قابلا للتشكيك وتجويز خلافه، وقد بينا ذلك في أوائل الجزء الأوّل من «المثل الأعلى».

وهذا الخلاف بين الفلاسفة، من نظر بعضهم إلى عظمة الله وعدم الإحاطة بمعرفته وجهاته وأنه تصدر منه المعلولات المتعددة، ورأى من يقول أن الوجود واحد وأنه بعين الوحدة كثرة مما لا يوجب تكفيراً من أحد المذهبين للآخر لأن الكل ناظر إلى عظمة الله و قدرته و شأنه والله الموفق للصواب.

ورابعاً - إن من أضواء تلك البحوث هو معرفة الوجود الذهنى ولما كان الوجود الذهنى عبارة عن خلق النفس للصور في مرحلة العقل، أو في غيرها، هو سنخ من الوجود الذى يترتب عليه كثير من الآثار كإلهامات الأنبياء وكرامات الأولياء، وتقوية الطبيب لنفس المريض حتى يقوى على المرض و يرتفع عنه، كثيراً ما تكون الصور الذهنية، كصور

الخوف مما تضعف نفس الإنسان، أو تذهب بحياته.

ولما كان الوجود الذهنى نحواً من أنحاء الوجود و لا يدخل تحت مقولة من المقولات، نظير الوجود الخارجي فإنه بما هو وجود لا يدخل تحت أي مقولة، كانت، فكذلك الوجود الذهني فإنه قد يتعرى عن حدود الجواهر والأعراض ومن هنا عرفت سابقا، أن ما أورده بعض المتكلمين أو ممن يدعى الفلسفة من تقوم الوجود بمقولة الكيف أو دخول المقولات من الجوهر وسائر المقولات تحت مقولة الكيف، أو أن لا حقيقة للوجود الذهنى أصلا، أو أنه شبح أو إضافة، كلها أوهام أكل الدهر عليها وشرب، فهو وجود وبما أنه وجود، لا يدخل في أي مقولة كانت، وإن كان في بعض مراتبه يعرضه الكيف، أو يتعلق بالجوهر وسائر المقولات.

وسيأتى في المباحث الآتية من اتحاد العاقل و المعقول معرفة الوجود الذهني على أكمل الوجوه، ولو لا أن الكثير من المؤلفين للفلسفة، تعرضوا لما تقدم من بياننا لكان الأنسب هو التعرض لتحقيق الوجود الذهنى و تكامله على الوجه الأتم من غير نظر إلى هذه الإشكالات والمغالطات التى لا تفيد علماً و لا نظراً في مباحث الفلسفة.

المرحلة الثانية

أولا: إن المقصود مما حررناه هو تجويز ذلك الوجود البسيط من كل جهة الذي لا يعتريه تركيب خارجى أو عقلى أوحد من الحدود و هل يمكن صدور المتعدد منه أم لا وهل توجب العلية فيه تعالى و المعلولية في غيره؟

والسنخية بين العلّة و المعلول، أما في الأمور المادية فهو متوجه، إذ مالم تكن سنخية بين العلّة و المعلول، في الأمور المادية فلا تأثير بينهما، وهو حق لا ريب فيه إذ لو لم تكن السنخية في الماديات، لما حصل التأثير والتأثر، وإلا فلا تأثير له، والمقام ليس منه، إذ وجوده تعالى، ووجود معلولاته ليس من هذا العالم في شيء، و لا سنخية إلا عنوان الوجود.

و على كل فمقامنا مقام التشكيك، فيجوز أن يكون ما يراه القدماء ناظراً إلى عظمة الله تعالى من التأثير في حالة عدم السنخية، أو لابد من وجودها بينه تعالى، وبين مخلوقاته كما يراه صدرالمتألهين والمتأخرون، فلا يصدر الكثير منه تعالى ولا يصدر الواحد إلا واحداً.

ثانياً: إنا وجهنا مسلك من يقول بأصالة الماهية، بمعنى ترتيب آثارها، وإلا فكيف يقنع الفيلسوف، أو ينسب إلى الفيلسوف شيء آخر، لا يقول به من كان أول دراسة الفلسفة؟! فإن القائلين بأصالة الماهية، إذا كانوا ملتزمين بتباين الماهيات وأنه لا يصح حمل بعضها على بعض لتباينها، ولا يقع فيها التشكيك، فكيف يجمع بين أصالة الماهية، وبين الإلتزام بعدم التشكيك والتباين الموجب لعدم الإتحاد بين موضوع القضية ومحمولها؟!

ولذا إن بعض القائلين بأصالة الماهية صرحوا بقبولها للتشكيك، و صحة حمل بعضها على بعض، فلابد من حمل كلماتهم على تحقق آثارها، لاعلى عينيتها بنفسها.

واما ما ذكره شيخ الإشراق في حكمته: أن الوجودات بالقياس إلى الحق، وجودات إعتبارية، لا أنها وجودات إعتبارية حقيقة، نظير قولهم: إن الموجودات الممكنة عين التعلق بالواجب.

وأما إذا اختار القائل بأصالة الماهية التشكيكفي الماهية، وصحة حمل بعض الماهيات على بعض، فيكون النزاع بينهم، و بين القائلين في أصالة الوجود نزاع لفظي وعمدة رد القائل بأصالة الماهية هو عدم قابلية الماهية للجعل والعينية و هذا البرهان هو الدليل على المطلوب، وإلا فالغالب مما استدل به القائلون بأصالة الوجود مبنى على النقوض وإلزاماً بما التزم به القائل بأصالة الماهية.

ثم إن المراد من أصالة الماهية، على تقدير القول به هو الماهية الجزئية، وإلا فالماهية الكلية بما هى كلية لا توجد عيناً وخارجاً، وهذا المعنى هو مرادهم، وإن لم يصرحوا به.

وإن الوجود على ما هو المعروف بين المتأخرين وبعض القدماء حقيقته واحدة ذات تشكيك.

غايته، أن المرتبة اللاأولى، مرتبة غير متناهية و هى وجود الحق، وإن ما عداه ذو مراتب، الأشرف فالأشرف من العقول والنفوس والأفلاك، وعالم المواد على ما يراه فلاسفة اليونان، أو ما بعد وجود الحق، الوجود المطلق المقدس قبل التعيين كما يراه المتأخرون.

والمعروف من الفلاسفة المتأخرين، عدم معقولية أن يصدر من الحق وجودات متباينة، لأن السنخية بين العلّة والمعلول مما يقضي بها العقل.

و قد ذكرنا أن القائل، من بعض الفلاسفة العارفين جواز تعدد الموجودات من قبل الحق، لأن السنخية و العلية لا يمكن أن توجد معلولين مختلفينفي الوجود لأنه إن كان

التجانس بين العلّة و معلول خاص، فلا يمكن السنخية بين العلّة والمعلول الآخر، إذ في نظرهم، أن من كمال العلّة و عظمها صدور المعلولات عن علة واحدة، وإنما السنخية في عالم المواد، دون المجردات.

ثالثاً: ينقسم الوجود كما بينا، إلى وجود في نفسه لنفسه وبنفسه، وهو وجود الحق تعالى، وإلى وجود في نفسه لنفسه، ولكن لا بنفسه، وإنما صدر عن غيره وهو الله تعالى، وهذا وجود الجوهر.

وأما وجود في نفسه، و لكن لالنفسه، كالجواهر، و لا بنفسه كالواجب و هو قائم بغيره، و هو وجودالعرض، على ما هو المعروف بين الفلاسفة، وإن أنكره بعض المتأخرين وجعله من مراتب الجواهر النازلة و قد يكون الوجود لافي نفسه و لا لنفسه و لا بنفسه، بل ذاته مندكة بالغير، فانية فيها فناء المرآتفي المرئى، و هذا هو وجود الحرف.

فوجود الحرف مرآة و مندكفي المعنى الإسمي، وأن وجود المعنى الحرفي ما يحصل به الربط و ما يقوم به، وأما غيره فالمعنى الذي له الربط، و فرق واضح بين ما كان به الربط و ما كان له الربط من بياننا هذا.

واتضح لك ان حقيقة الوجود الحرفى، هو التهيوء والإستعداد ولو كان فعلياً لاحتاج إلى رابط، فإطلاق الفيلسوف الإشتراك اللفظي، على تعدد الحقائق والمعاني، وإن لم يعبر عنه بالإشتراك اللفظي إذ الميزان عنده هو تعدد المعانى من غير نظر إلى ما يراه علماء الأدب من وضع الألفاظ للإشتراك المعنوي واللفظي.

وليس معنى وجود الحرف إلا على وجه القابلية والإستعداد لا على نحو وجود بالفعل، وإطلاق الوجود على الوجود الحرفى إما على نحو المسامحة و التجوّز وإما على نحو تعدد الوجود من باب الإشتراك اللفظي.

وإن جميع الموجودات من الملائكة والعقول و النفوس و الطبايع كلها من الوجود الرابط و هى بعين وجودها فقرها بالقياس إلى وجود الحق فلوا نقطع الربط عنها لحظة ما كانت الموجودات إلا معدومة.

إعلم أن فقرها الوجودى هو تابع لفقر ماهيتها و ذاتها وإن كان بعد الوجود عين تحقق الماهية هو فقرها لتبعيتها للوجود و ليس فقر الموجودات من قبيل الشيء الذى له الفقر بل عين الفقر والإرتباط.

وسيأتي تحقيق هذا المعنى من أن الإفتقار لنفس الوجود أولاً وللماهية ثانيا وبالتبع كما يراه صدرالمتألهين في أسفاره أو بالعكس كما يراه بعض المحققين.

المرحلة الثالثة

أولا: ان البحث حول الوحدة هو بحث عن الوجود ولا يستدعى إتحاد البحثين لما عرفت سابقاً أنهما يختلفان من بعض الجهات، وإن البحث عن الوجود والوحدة بحث عن حقيقة الوجود وإن كان الفلاسفة قد يعترضون في هذا البحث إلى أمور لا تخص الوجود بما هو وجود.

ولكن حيث أن تعرضهم لبعض المباحث بحث عن الوجود من حيث اتحاده مع الوحدة والتعرض لبحث الوحدة و شئونها راجع إلى البحث عن شئون الوجود وأطواره وإلا كان البحث إستطراديا.

ولعل بعض المباحث في الوحدة والكثرة والحمل كالبحث عن عنوان بتية الحمل وعدمه، فإنها ترجع إلى شئون الوجود و عوارضه كما بحثوا عن الماهية باعتبار أنها شأن من شئون الوجود و عوارضه.

فإن كانت مسائل هذه الأبواب كلها من شئون الوجود فهى بحث عن الوجود وشئونه وإن كان بعض المباحث لا ينطبق عليها عنوان البحث عن الوجود وشئونه كان بحثا إستطرادياً و من باب لا تعرف الأشياء الا بمعرفة الأمثال والأضداد والمخالف.

وثانيا: إنك عرفت أن البحث حول الماهية بحث عن الوجود وأطواره وإلا فلو خرجت الماهية عن هذا العالم كان مجيىء مباحثها إستطردايا.

وأما البحث حول تقررها، وأن لها تقرراً واقعاً وإن لم تكن عينية أو البحث حول الحال، الذى جعله بعضهم واسطة بين الوجود والعدم، فقد أعرضنا عن ذكر ذلك لأن البحث حول هذه المواضيع، و ما ذكره المتكلمون، أو الأشاعرة، أو المعتزلة فكلام لا يبتنى على أسس فنية و قواعد فلسفية.

و كم ممن يدعى الفلسفة، قد يتكلم بأمور لاتبتنى على قواعد فنية، و لا على أسس علمية، وإنما هي فروض تشبه الجدل والمغالطة. وإجمالا إن المهم للفيلسوف، إما الفلسفة الأصلية وهي معرفة الحق، وإما ما له واقع أو وجود ظلى، و هذه الفلسفة الظلية، وإن خرج

البحث نحو الوجود وأطواره فتعرض الفيلسوف له على وجه الإستطردا بين الشيء ومخالفه.

ثالثاً: إنا تعرضنا على وجه الإجمال لمعرفة الواجب تعالى في بحث العلل، ولابد أن يلتفت الباحث، أن لا وجود حقيقى إلا وجوده تعالى، و ليس وجوده مبتنيا على غاية تخالف وجوده أو على فاعلية تشبه فاعلية الإنسان، من تصور الشيء والتصديق بفائدته، ثم الميل إليه وإيجاده، كما نسب إلى بعض المتكلمين، فإن كل ذلك أجنبي عن مقام ذاته، فإن ذاته المقدسة، وجودها عين غايتها، وغايته عين ذاته وفاعليته من غير تعدد و لو اعتباراً، وإلا لما صح أن يقال أنه واجب الوجود، ومحض النور وأن فاعليته إيجاد الشيء المعبر عنه بقوله تعالى «اذا اراد الله شيئاً أن يقول له كن فيكون»[١].

فإن هذه الإرادة فعله لا عين ذاته، وإلا فالإرادة التي هي عين ذاته وعين فاعليته وغايته هى عبارة عن الرضا و الإبتهاج بذاته المقدسة، وأن علمه تعالى بالأشياء لا يكون بتوسط علم إجمالى.

وكل الأشياء تابعة لوجوده، ومبتهجة بذاته، وهو أجل شأناً وأعظم قدرا، أن يعرف الأشياء بتوسط الصور أو بتوسط علم إجمالى للوجودات التفضيلية الصادرة عنه، و لا فيض إلا منه، ولا وجود محقق إلا بايجاده، و يفاض كل شى على حسب قابليته واستعداده،و ليس هناك شرط لفاعليته.

ولذا سيأتي إن شاء الله في محله، أن الفاعل المختار كالإنسان في أفعاله بعين كون العبد قد اختار العمل، فإفاضته ووجوده من قبل الحق فالوجود من أفعال المكلفين، هي فعله تعالى وإفاضته وإن كان بعين الإفاضة، كون العمل تحت اختيار العبد[٢] وتدبيره وما ألطف ما عبر به القرآن الكريم كما بينا،«وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»، فأثبت الرمى للعبد من جهة، و نفى الرمى عنه من جهة أخرى وإن الرمى حقيقة وإيجاداً هو من قبل الحق تعالى وأن كل الموجودات تسير على نظام القضاء والقدر وعلى كتاب لا يتبدل و لا يتغير وسيأتي تفصيله في محله من مباحث التوحيد إن شاء الله تعالى.

---

١. ياسين: ٨٢ ٢. الأنفال: ١٧.

الموضوع الثاني

نذكر الموضوع الثاني هنا على وجه نلفت نظر الباحث الى ما نريد بيانه والمقصود هنا أن الفلسفة المحررةفي كتب علماء اليونان وعلماء الإسلام من أول زمان العباسيين إلى زماننا هذا، أن كل فلسفة حررت هى علم واقعى لايتخلف سواء كانت من علماء اليونان أو الإسلام فإن ذلك مما لايمكن الإلتزام به.

ولذا إنك تشاهد فيما حررناه من خطأ الصوفية في آرائهم وكثير من آراء المشائيين الذين يرون أن علم الله بالأشياء بتوسط الصور وما تراه من المثل الأفلاطونية التى لايقام عليها برهان ومن فلسفة الأشاعرة والمفوضة التى لا تبتنى على أساس فلسفي ولا على برهان نظرى.

فالفلسفة اذاً على ما سلكناه ونسلكه في كل مسائلها إما أن تقوم على برهان عقلي وعند ذلك فالعقل يحكم بثبوت ما قام عليه البرهان، وإما أن يكون الشيء ضرورياً و وجدانيا كما تشاهده من فلسفة العرفاء المحققين التى تبتنى على الضرورة و الوجدان المستقيم وإلا فلو خرج العارف إلى أن أثبت مطلوبه بإلهام نفسي أو نحو ذلك فلا يمكن تصديقه و الإذعان بما حرره.

وإنك إذا نظرت إلى الكتاب الكريم تجد الفلسفة قد أقامها القرآن بأحسن تقويم وأفضل دليل.

فلذا ترى أن كثيراً من الآيات قد تعرضت لأصل الوجود وبينت العلل في الموجودات وإن العلّة الحقيقية هو الله تعالى فقد أوضح القرآن الفلسفة الأصلية الحقيقية من معرفة الواجب و صفاته من العلم والقدرة والإرادة واتحادها مع الذات وصفته الفاعلية وبيان غايته وأنه عين وجوده مما أخذ بيد الإنسان إلى أوج الفلسفة الحقة التى قامت عليها رسالة السماء.

ولو أن أحداً جمع الآيات في فلسفة التوحيد و فلسفة صفاته وأفعاله وغايته ثم تعرض لمطلق الوجود و كيفية نشأت الوجود منه تعالى و من بيان الوحدة والكثرة ونحو ذلك من المباحث لرأى القرآن الكريم وافيا بها على أقوى الوجوه وأتم البراهين.

ومن هنا تعرف أن الفلسفة الصحيحة والأذهان السليمة هى ما طابقت الشرائع و آيات القرآن الكريم.

وأن القرآن الكريم و السنة النبوية قد تكفلت للفلسفة الحقيقة الواقعية دون الأوهام والخيالات و كيف يترك الله تعالى الفلسفة الحقة في رسالته على أنبيائه ويدع الناس يتخبطون بآراء الصوفية وآراء إفلاطون وسقراط التى إذا لاحظها الإنسان بإمعان النظر وجد فيها الإختلاف الكثير عن الحقائق الواقعية.

ولذا إن الشرائع لم تقر آراء علماء اليونان على آرائهم و قد أثبتت العصور المتأخرة إشتباهم في الأفلاك والكرات ولعله على مر العصور الآتية يظهر خطأهم الكثير مع أن الإنسان بوجدانه كيف يترك ما جاءت به الأنبياء من الفلسفة ويأخذ برأي إفلاطون وبطليموس وأرسطو المتخذة فلسفتهم من اليونان وبرهنة الهند وتفكير المصريين و يترك ما يشاهده برهاناً و عياناً: مما أظهرته رسالة السماء.

حتى ترى أن من يقرء الفلسفة لم يخطر بباله مخالفة أفلاطون وأرسطو ويرى هولاء وأمثالهم معصومين من الخطأ مبرئين عن الإشتباه والحالة إن كل فن مما يعتريه الخطأ و الصواب و الله الموفق للصواب.

« الفهرس »

المثل الاعلى في الفلسفة (١)

تقديم..... ٩
الحاجة إلى الفلسفة..... ١٤
تعريف الفلسفة..... ١٥
الآراء في تعريف الفلسفة ١٩
تعريف الفلسفة عند الغربيين..... ٢٠
استحالة تعريف الفلسفة..... ٢١
توضيح البحث..... ٢١
نظرة و تحقيق ٢٤
إنّ المقام يستدعى طوراً من البيان، و نحواً آخر من البرهان..... ٢٤
اقسام الفلسفة ٢٧
البيان ٢٧
أقسام الفلسفة العملية..... ٢٨
الأسفار الأربعة ٣٠
السفر الأوّل..... ٣٠
السفر الثاني..... ٣٢
السفر الثالث..... ٣٣
السفر الرابع..... ٣٣

نظرة حول الاسفار ٣٥
إلفات نظر ٣٨
غاية الفلسفة ٤٠
موضوع الفلسفة ٤٣
المباحث العامة الفلسفية ٤٨
الفلسفة الأولى العامة ٤٨
الوجود والعدم ٤٨
امتناع تعريف الوجود ٤٩
الوجود لا برهان عليه ٥٣
اصالة الوجود او الماهية ٥٦
العرض الأوّل ٥٦
العرض الثاني ٥٧
العرض الثالث ٥٨
غرض القائلين من الطرفين ٦٠
النقطة الاولى ٦١
النقطة الثانية ٦١
النقطة الثالثة ٦٢
«براهين أصالة الوجود على حسب ما أدىٰ اليه نظرنا» ٦٢
البرهان الأوّل ٦٢
البرهان الثاني ٦٣
البرهان الثالث ٦٣
البرهان الرابع ٦٤
البرهان الخامس ٦٥
البرهان السادس ٦٧
نظرة ٧٠
النقوض الواردة على أصالة الماهية ٧١

أدلّة القائلين بأصالة الماهية ٧٢
بيان الملازمة ٧٣
لوازم الخلاف بين أصالة الوجود و أصالة الماهية ٧٥
أضواء على تلك المباحث ٧٨
لا يتصف الوجود بالخير إذا كان اعتبارياً ٧٨
سعة الوجود و الماهية ٧٩
نظرة و تحقيق ٨٠
أصالة المادة أو أصالة الوجود ٨٢
إتّحاد الوجود و الماهية خارجاً و تغايرهما مفهوماً ٨٤
مفهوم الوجود و حقيقته ٨٦
إشتراك الوجود ٨٨
إلفات نظر ٩٠
مختار الفلاسفة الإشراقيين ٩٣
مفهوم الوجود واحد و ليس له فرد في الخارج الّا واحد ٩٤
الوجود مشترك لفظى ٩٤
حقيقة الوجود ٩٥
عموم الوجود ٩٦
الوجود نفس حقيقته و هويته ٩٦
تشكيك الواجب و الممكن في الوجود ٩٨
التشكيك بالمعنى الخاص ٩٨
إلفات نظر ١٠٠
تلخيص و تحقيق ١٠١
وحدة الوجود و الموجود و تعددهما ١٠٣
الرأى الأوّل: وحدة الوجود و الموجود بعين الوحدة كثرة ١٠٤
الرأى الثاني: تعدد الموجود ووحدة الوجود ١٠٧
الرأى الثالث: ١٠٨

القول بوحدة الوجود و الموجود بوجه أدق ممايراه الصوفية ١٠٨
الرأى الرابع: تعدد الوجود والموجود ١٠٩
نظرتنا حول وحدة الوجود وتعدده ١١٠
وحدة الوجود و الموجود ١١٦
الحساب مع الصوفية ١١٩
توجية لمذهب الصوفية ١٢٢
موقف الصوفية في وحدة الوجود ١٢٣
مراتب الوجود ١٢٦
تقاسيم الوجود ١٣٠
حقيقة الواجب ١٣١
إلفات نظر ١٣٣
الجوهر والعرض ١٣٦
الحروف ١٣٨
وجود الحرف وجود بالقوة ١٤١
الوجود الذهني ١٤٣
النقطة الأولى ١٤٣
النقطة الثانية ١٤٧
أضواء على تلك المباحث ١٥١
النقطة الثالثة ١٥١
الغرائز ١٥٣
النقطة الرابعة ١٥٤
توضيح البحث ١٥٥
بيان آخر ١٥٧
نظرة و تحقيق ١٦٠
أضواء على تلك البحوث ١٦١
بسيط الحقيقة كل الحقائق والأشياء ١٦٣

الوجود خير محض و العدم شر..... ١٦٥
مذهب افلاطون..... ١٦٦
مسلك أرسطو في الخير و الشر..... ١٦٦
الثنوية..... ١٦٧
نظرية صدرالمتألهين في الخير و الشر..... ١٦٧
تغاير الوجود و الماهية..... ١٧٠
إطلاق الوجود و العدم وتقييدهما..... ١٧٢
بحث في لوازم الوجود..... ١٧٣
المعقولات الثانوية..... ١٧٦
الجعل..... ١٧٨
المقام الأوّل..... ١٧٨
المقام الثاني..... ١٧٩
أضواء على ما تقدم..... ١٨٢
الجعل شامل للوجود الذهنى..... ١٨٣
إلفات نظر..... ١٨٥
إعادة المعدوم..... ١٨٧
توضيح الدفع..... ١٨٨
نظرة حول البحث..... ١٩١
بيان و توضيح..... ١٩٣

المثل الاعلى في الفلسفة (٢)

الوحدة و الكثرة..... ١٩٩
البحث الأوّل..... ١٩٩
تعريف الوحدة و الكثرة..... ٢٠٠
تفصيل و توضيح..... ٢٠١

نظرة و بيان ٢٠٢
الفات نظر ٢٠٤
البحث الثاني: أقسام الوحدة و الواحد ٢٠٤
تقسيم آخر ٢٠٥
أضواء على تلك المباحث ٢٠٦
اطلاق الوحدة وسعتها ٢٠٧
إشراق و تجلى ٢٠٧
البحث الثالث: في سعة الوحدة و الماهية ٢٠٨
البحث الرابع: العام أعرف من الخاص ٢٠٩
البحث الخامس: أضواء على عنوان الواحد ٢٠٩
إكمال و دفع شبهة ٢١٠
البحث السادس: أضواء على بحوث الوحدة ٢١١
لا تقابل بين الواحد و الكثير ٢١٢
إشراق فلسفى ٢١٢
الحمل ٢١٥
إنقسام آخر للحمل ٢١٧
إنقسام ثالث ٢١٨
إلفات نظر ٢١٩
ملاحظات على تلك المباحث ٢٢٠
الواسطة ٢٢٤
الأسئلة بما و نحوها ٢٢٦
الحمل الدقيق ٢٢٨
فذلكة ٢٢٨
التقابل ٢٣٠
تقسيم التقابل ٢٣١
تقسيم تقابل العدم و الملكة ٢٣٢

دفع شبهة ٢٣٣
تعريف المتضادين ٢٣٤
أضواء على تلك المباحث ٢٣٦
إلفات نظر ٢٣٨
التماثل ٢٣٩
العلّة و المعلول ٢٣٩
نظرة و تحقيق ٢٤٢
تقاسيم العلّة ٢٤٤
الفات نظر ٢٤٦
تقسيم آخر للعلة الفاعلية ٢٤٧
أضواء على البحث ٢٥٠
تحقيق و بيان ٢٥٣
العلّة الغائية ٢٥٤
تقسيم العلّة الفاعلية ٢٥٤
الغاية بالقياس إلى الفاعل ٢٥٦
تقسيم للفاعل العالم المريد ٢٥٨
أضواء على مباحث الغاية ٢٦٠
بيان و توضيح لما تقدم ٢٦٢
العلّة المادية و الصورية ٢٦٤
إنكار الطبيعيين للعلل غير المادية ٢٦٦
الصورة ٢٦٨
تركب الصورة و المادة ٢٦٨
المادة و الصورة ٢٦٩
فاعليته تعالى ٢٧١
في وجوب وجود العلّة عند وجود معلولها و في وجوب وجود المعلول عند وجود علته ٢٧٢

اشراق فلسفي ٢٧٤
العلّة و المعلول ٢٧٥
الأحكام المشتركة بين العلّة و المعلول ٢٧٧
لا مؤثر في الوجود واقعا إلّا الله ٢٨٠
العلل الجسمانية ٢٨٢
تلخيص وإيجاز ٢٨٣
الفاعل أقوى من فعله وأقدام ٢٨٤
البسيط يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا ٢٨٥
الجزاف والقصد الضروري والعادة لابد لها من غاية ٢٨٧
البخت و الإتفاق ٢٨٩
الفاعل مجرد و غير مجرد ٢٩٢
القوة الفعل ٢٩٣
العلّة الفاعلية و قابلية الشيء للتأثير ٢٩٦
علّية الواجب ٢٩٨
الحركة و السكون ٣٠٠
الدور و التسلسل ٣٠١
الإستدلال على بطلان التسلسل ٣٠٢
التسلسل التعاقبى ٣٠٤
ملاحظات على ما تقدم من مباحث الدور والتسلسل ٣٠٥
الخير والشر ٣٠٧
رأى أرسطو في الخير و الشر ٣٠٧
الثنوية ٣٠٨
رأى صدرالمتألهين ٣٠٨
البسيط كل الحقيقة ٣١٠
إلفات نظر ٣١١
رب النوع ٣١٢

نظرية صدرالمتألهين..... ٣١٣
الغاية والأغراض و المنافع..... ٣١٤
نظرة حول الغاية..... ٣١٥
الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد..... ٣١٦
المعلول الواحد لا يكون عن علتين..... ٣١٨
الفاعلية تقتضى السنخية عند أكثر الفلاسفة..... ٣٢٠
نظرتنا حول الموضوع..... ٣٢١
إشراقات و نتائج..... ٣٢٤
المواد الثلاثة وانقسامها..... ٣٢٧
الفرق بين الامكان الذاتي والإستعدادي..... ٣٣١
تقسيم الإمكان..... ٣٣٣
الأولوية وعدمها..... ٣٣٥
لوازم الوجوب الغيرى..... ٣٣٦
الفقر في الإمكان و الوجود..... ٣٣٨
خلاصة البحث..... ٣٣٩
الجهات الثلاثة..... ٣٤١
الوجوب والإمكان والإمتناع..... ٣٤٢
تفصيل و توضيح..... ٣٤٣
الماهية و لواحقها..... ٣٤٥
الضرورة..... ٣٤٧
واجب الوجود..... ٣٤٨
الماهية ليست من حيث هي إلّا هي..... ٣٥٠
أضواء على ما تقدم..... ٣٥٣
بيان و توضيح..... ٣٥٥
إلفات نظر لما تقدم من البحوث..... ٣٥٦
الماهية لغة و اصطلاحاً..... ٣٥٩

الماهية في حد ذاتها ٣٦٠
إعتبارات الماهية وأقسامها ٣٦٤
اضواء و بيان ٣٦٦
الماهية في وجودها الخارجي و الذهني ٣٦٧
الماهية من المباحث العامة للوجود ٣٦٧
الذات والماهية من العناوين الثانويه ٣٦٨
التعاريف ٣٦٩
الكلى الطبيعى ٣٧٠
إلفات نظر ٣٧٠
أجزاء الماهية ٣٧٢
الماهية غير قابلة للجعل ٣٧٢
نظرة حول الكلى الطبيعى ٣٧٣
الصورة و المادة ٣٧٤
حقيقة الشيء فصله الأخير ٣٧٥
أحكام أجزاء الماهية ٣٧٦
الكلى والجزئى في مقام التشخص والتمييز ٣٧٨
الجسم ٣٧٩
المادة و الصورة ٣٨٠
الأعراض ٣٨٢
الجنس و الفصل ليس أحدهما داخلاً في حقيقة الآخر ٣٨٤
فى كيفية تقوم الجنس بالفصل ٣٨٥
فى كيفية أخذ الجنس من المادة و الفصل من الصورة ٣٨٥
تركيب الصورة و المادة ٣٨٦
حقيقة النوع فصله الأخير ٣٨٦
أضواء على تلك المباحث ٣٨٧
معرفة الجنس و الفصل فى غاية الخفاء ٣٨٩

بيان و توضيح ٣٩٠
إلفات نظر ٣٩٢
هل يجوز أن يكون البسيط قابلاً و فاعلاً ٣٩٥
الماهية في بعض أطوارها و شئونها ٣٩٦
الجنس و الفصل في الحقائق المركبة ٣٩٧
العلّة المؤثرة أقوى من معلولها ٣٩٨
التشخص وانحائه ٣٩٩
الفرق بين التميز والتشخص ٤٠١
تقسيم التشخص ٤٠١
أضواء و بيان ٤٠٢
إلفات نظر ٤٠٣
القوة و الفعلية ٤٠٥
القدم و الحدوث ٤٠٨
المرجح لحدوث العالم ٤١٢
السبق و اللحوق ٤١٤
أحكام السبق ٤١٥
المعية ٤١٧
ختام ٤١٨
الموضوع الأوّل ٤١٨
المرحلة الأولى ٤١٨
المرحلة الثانية ٤٢١
المرحلة الثالثة ٤٢٤
الموضوع الثاني ٤٢٦