

نظريّة

أصالة الوجود

محاولة لعرض رؤية جديدة

من أبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء الأول

بقلم

السيد رضا الغرابي

يطلب من

- مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة؛ بغداد
٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
- مؤسسة الثقلين للثقافة
والإعلام؛ كربلاء
٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- معرض الكتاب الدائم؛
النجف الأشرف
٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤
- مكتبة زين العابدين؛
البصرة - الطويسة
٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير؛
الناصرية - الحبوبي
٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة - باب الدروازة

١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وأهل بيته الطيّبين الطاهرين.

وبعد، فإنّ الأخ الفاضل الأستاذ السيّد رضا الغرابي بذل جهداً مشكوراً بمطالعة واستقراء ما صدر لي في الدراسات الفلسفيّة، سواء فيما يتعلّق بشرح كتاب الأسفار الأربعة لملاّ صدرا الشيرازي الذي صدر بقلم تلميذنا العزيز الحجّة المحقّق الشيخ قيصر التميمي، أو شرح كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة للعلامة الطباطبائيّ وغيرها، وقام بانتخاب وتلخيص وتحرير الرؤية التي انتهت إليها في مسألة «أصالة الوجود» التي تعتبر محوراً أساسياً في منظومة المعارف الفلسفيّة، ثمّ حاول تنظيمها في سياق منطقيّ، أورد فيه جميع الأبحاث المتعلقة بهذه المسألة، وأتبعها بما يتفرّع عنها وما يُشتقّ منها من معطيات، ولم يهمل الآثار المترتبة عليها في المعارف العقديّة والمنطقيّة والفلسفيّة، وبالأخصّ في نظريّة المعرفة.

وقد لاحظتُ جهوده المباركة هذه، فوجدتها معبّرة عن آرائي بدقّة وعمق. نسأل الله تعالى أن يوفّقه لمواصلة هذا الشوط، فيسلّط الضوء فيما أمكنه من مراجعة المنظومة المعرفيّة التي وقفنا عندها، من خلال دراسات أخرى. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

السيّد كمال الحيدري

١ - رجب - ١٤٣٥

تمهيد
رؤية العلامة الحيدري
لأصالة الوجود

١. على مستوى التحقيق التاريخي والتثبت من الإحالات
٢. على مستوى الصياغة الفنية
٣. على مستوى البحوث التمهيدية
٤. على مستوى عرض الأدلة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية
٥. على مستوى إبراز القراءات المتعددة في مسألة أصالة الوجود
٦. على مستوى تحديد الفوارق بين القراءات
٧. على مستوى تحديد القراءة الصحيحة لأصالة الوجود
٨. على مستوى رصد النتائج المترتبة على مسألة أصالة الوجود

من الواضح: أنّ كلّ مسألة فلسفية تمرّ بمراحل تتطوّر فيها شيئاً فشيئاً، ومن الواضح أيضاً بحسب استقراء تطوّر البحث في المسائل الفلسفية - أنّ بعض هذه المراحل التي تتطوّر فيها هذه المسألة تشكّل منعطفاتٍ أساسية ذات أهمية بالغة لهذا التطوّر، بل قد تصل إحدى هذه المراحل بالمسألة الفلسفية إلى أبعد مدياتها فتعطيها رؤية واضحة لم تكن لتحظى بها من قبل.

في ضوء ما تقدّم فإنّنا حينما نطالع ما كتبه السيّد الحيدريّ في كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة) بخصوص مسألة أصالة الوجود تحديداً، نجد أنّ هذا الذي كتبه سماحته يشكّل المرحلة التي وصلت بمسألة أصالة الوجود إلى مدى اكتسبت فيه وضوحاً لم تكن قد حظيت به من قبل بهذا الشكل، ولم يكن لهذا الأمر أن يتأتّى لولا الإبداع في الفهم المستوعب لجميع ما يحيط بهذه المسألة من أقوال، ثمّ الإبداع في الفحص والتدقيق والمقارنة حتّى الوصول إلى عملية تحويل الركام الهائل من المعلومات إلى بناءٍ مشيدٍ تأخذ فيه كلّ معلومة مكانها المناسب فيه.

وفيما يلي الشواهد على ذلك:

الأول: على مستوى التحقيق التاريخي والتثبت من الإحالات

فيما يلي بعض النماذج على هذا المستوى:

أولاً: استطاع السيّد الحيدريّ أن يحسم النزاع حول النسبة التاريخية لمسألة أصالة الوجود، ويثبت أنّ الصحيح في المقام: هو أنّ هذه المسألة لم تكن مطروحة بهذا العنوان الخاصّ والمستقلّ في كلمات الحكماء السابقين على صدر

المتأهّين، وإنّما ذكرها صدر المتأهّين في جملة من كتبه الفلسفيّة من قبيل الأسفار والمشاعر وغيرهما، وقد أفرد لهذه المسألة في كتابه الأسفار فصلاً خاصّاً ومستقلاًّ في مطلع المسائل الفلسفيّة تحت عنوان (في أنّ للوجود حقيقةً عينيّةً) حيث حاول صدر المتأهّين أن يثبت فيه أنّ الأصالة للوجود وأنّ الماهيّات ما شمت رائحة الأصالة والعينيّة الخارجيّة.

والحاصل: أنّ مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة بعنوانها الخاصّ من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلاميّة على يد صدر المتأهّين.

ثانياً: إثبات عدم الدقّة في نسبة القول بأصالة الماهيّة إلى شيخ الإشراق، وأنّ ما ورد من كلماتٍ لشيخ الإشراق في هذا المجال لا علاقة لها بتاتاً بمسألة أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود في الواقع الخارجيّ، وإنّما كلامه ناظرٌ إلى إثبات اعتباريّة مفهوم الوجود في الذهن، وأنّه في الذهن وإن كان زائداً على الماهيّة، إلّا أنّه أمرٌ اعتباريّ لا يكشف عن الزيادة والاثنيّة الحقيقيّة في الواقع الخارجيّ.

وأما مسألة الأصالة، وأنّ المتأصّل في الخارج هل هو الوجود، والماهيّة تابعةٌ له، أو أنّ الأمر بالعكس، فليس شيخ الإشراق بصدّد نفيه أو إثباته، بل يمكن أن يكون معتقداً بأنّ الوجود والماهيّة يمثلان حقيقةً واحدةً متأصّلةً في الخارج، فلا يكون كلامه متنافياً مع ما هو المختار من العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة.

ومن هنا نجد أنّ شيخ الإشراق الذي يثبت العينيّة الخارجيّة للماهيّة، يثبت أيضاً أنّ الموجودات المجردة إنّما صرّفٌ ووجوداتٌ محضةٌ لا ماهيّة لها، وهذا يعني أنّه يعتقد بتأصّل الوجود أيضاً في الواقع الخارجيّ.

ثالثاً: بعد أن أورد السيّد الحيدريّ أحد إشكالات أصالة الوجود والذي حصيلته:

لو كان للوجود مصاديقٌ حقيقيّةٌ تُحمل على الماهيّات بلحاظ الواقع

العيني، فهذا معناه أن مصداق الوجود ثابتٌ للماهية في الخارج، ويكون مفاد قولنا: (السماء موجودة) هو ثبوت الوجود لماهية السماء في الواقع الخارجي، فيُصبح المقام حينئذٍ من تطبيقات قانون الفرعية القائل: (ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له) أي: إنَّ ثبوت الوجود للماهية في الخارج - بحسب الفرض - فرعٌ لثبوت تلك الماهية في الرتبة السابقة.

فإن كانت الماهية ثابتةً مسبقاً بنفس الوجود المحمول عليها، يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محذور الدور الباطل، وإن كانت الماهية ثابتةً بوجود آخر غير الوجود المحمول عليها، فإنه يُنقل الكلام إلى هذا الوجود الثاني، فإنَّ ثبوته للماهية أيضاً فرع ثبوتها في الرتبة السابقة، وهكذا يلزم التسلسل في الوجودات المحمولة، وهو باطلٌ أيضاً.

والحاصل: لو كان للوجود مصداقٌ في الواقع الخارجي، للزم إما تقدّم الشيء على نفسه أو التسلسل، والتالي بكلا شقيّيه مُحالٌ فالمقدّم مثله، أي لا يمكن أن يكون للوجود مصداقٌ في الخارج.

الثاني: على مستوى الصياغة الفنية

من يطّلع على كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة) للسيد الحيدري، يجد أن سماحته لم يكن على قناعةٍ بالصياغة الفنية لكتاب الأسفار، وبالذات لمسألة أصالة الوجود، وقد أشار إلى ذلك بوضوح في أكثر من نصّ.

منها: قوله في سياق شرحه للفصل الرابع (في أن للوجود حقيقةً عينيةً) حيث قال تحت عنوان (أدلة أصالة الوجود واعتبارية الماهية) ما نصّه: لم يعتمد صدر المتألهين الموازين الفنية والصناعية في تحقيق هذه المسألة، حيث بدأ في هذا الفصل باستعراض الأدلة والإجابة على الشبهات من دون تحرير محلّ النزاع ولا إيضاح المبادئ التصورية أو بيان المصطلحات التي استند إليها في

النفي والإثبات.

وعندما نأتي إلى الأدلة لا نجد لها مذكورة بصورة منتظمة ولا متناسقة، وإنما أورد المصنّف في بداية البحث دليلاً واحداً على أصالة الوجود حينما قال: «لما كانت حقيقة كلّ شيء هي خصوصيّة وجوده...»، ثمّ خاض بعد ذلك في الإجابة على بعض الإشكالات التي سجّلها شيخ الإشراف على القائلين بأصالة الوجود تحت عنوان «بحث ومخلص» وقد جاءت الإشكالات والأجوبة عليها بنحو لا يخلو عن الإرباك والتشويش في العبارة، وفي نهاية هذا الفصل يعود صدر المتألّهين مرّة أخرى ليذكر دليلاً ثانياً لإثبات ما يدّعيه من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وذلك في قوله: «ثمّ نقول: لو لم يكن للوجود أفراداً حقيقيّة...».

ولابدّ من الالتفات أيضاً إلى: أنّ المصنّف قد أوكل جملةً من المطالب المرتبطة بأصالة الوجود إلى الفصول اللاحقة، حيث ذكر بعضها في الفصل الخامس، وأورد بعض أدلّة القائلين بأصالة الماهيّة في الفصل السابع تحت عنوان (إشكالات وتفصّيات) وقد أجاب عنها بأجوبة تفصيليّة تضمّنت جملةً من الأدلّة والشواهد على القول بأصالة الوجود، ثمّ استعرض المصنّف في نهاية الفصل المذكور القول الثالث في المسألة، وهو القول المنسوب إلى المحقّق الدواني وأجاب عنه بعد ذلك بشيءٍ من التفصيل، وذلك حينما قال: «وذهب جماعةً إلى أنّ الوجود الحقيقيّ شخصٌ واحدٌ وهو ذات الباري تعالى».

ولعلّ هذا النحو من التشويش وعدم التنظيم في الأبحاث يعود إلى الأسلوب والطريقة التي تمّ في ضوئها تدوين كتاب الأسفار، حيث قام صدر المتألّهين بتأليفه وتدوينه في ظروفٍ وأزمنةٍ متفاوتةٍ، وكلّما استجدّ لديه بحثٌ من الأبحاث أدرجه في كتابه الأسفار وإن لم يكن في محله وموضعه المناسب. والحاصل: أنّ مبحث أصالة الوجود لم يجمعه صدر المتألّهين في فصلٍ

واحد من كتاب الأسفار، وإنّما جعله موزعاً في عدّة فصول، ومن هنا سوف نقتصر على بيان الأدلّة والإشكالات التي تعرّض لها المصنّف في هذا الفصل، مع إضافة بعض الإشارات والتنبيهات ذات العلاقة، تاركين الأبحاث الأخرى إلى محلّها في الفصول اللاحقة. وسوف نبيّن في الإشارات المنهج الذي ينبغي اتّباعه لتحليل هذه المسألة^(١).

ومنها: قوله: كان ينبغي - بمقتضى الترتيب الفني - أن تكون هذه الإشكالات والتفصّيات من تتّمت فصل أصالة الوجود، وذلك لأنّها في نظر المصنّف - كما سوف يتّضح - إشكالاتٌ على القول بأصالة الوجود، وقد أورد المصنّف في فصل أصالة الوجود جملةً من الإشكالات، وأجاب عنها كما تقدّم، فكان عليه أن يلحق هذه بتلك.

ونحن في هذا الشرح لم نلحق هذه الإشكالات بفصل أصالة الوجود، رعايةً لترتيب الكتاب، وإن لم يكن فنياً^(٢).

ومنها: قوله في سياق إيضاح أحد الإشكالات على أصالة الوجود والإجابة عنه: حاول المصنّف أن يجيب عن هذا الإشكال بمجموعةٍ من الأجوبة، وقد أوردتها بطريقة متداخلةٍ وغير فنيّةٍ ولا منهجيّةٍ، ولكننا نحاول فرزها وتوضيحها بالنحو التالي^(٣):

ومنها: قوله في بعض مباحث الفصل السابع: الكلام في هذا التوضيح والتنبيه كالكلام في البحث السابق، فإنّه أيضاً من تتّمت مباحث أصالة الوجود، وإيراده وذكره هنا في ضمن مطالب هذا الفصل السابع غير صحيحٍ

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، الإلهيات بالمعنى الأعمّ، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي: ج ٢ ص ٤٧-٤٨.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٨٤.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٦٣.

من الناحية الفنيّة والمنهجية. وهذا ما قد يواجهنا كثيراً ونلاحظه بشكل واضح في طريقة تدوين المصنّف لهذا الكتاب، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى ما نبّهنا عليه سابقاً من الطريقة والمنهجية التي اختارها المصنّف في تدوين أبحاث كتاب الأسفار، فإنّها تختلف عن المناهج والطرق المألوفة في الكتابة والتأليف، والتي تعتمد الأسلوب الواحد المتسلسل في الأبحاث والمسائل والمنظّم في أزمنة وأوقات تأليفه، بخلاف صدر المتألّهين الذي جعل أبواب هذه الموسوعة الفلسفية وأبحاثها عبارة عن ملفّات مفتوحة وبحوث في طور البناء والإكمال والتطوير على طول مسيرته العلميّة وحياته الفلسفية والعقلية، فكان يدوّن في هذه الموسوعة كلّ ما استجدّ له من مستحدثات أفكاره ونظريّاته الفلسفية، أو ما يتبنّاه ويراه صحيحاً من أفكار الآخرين ونظريّاتهم في هذا المجال، وهذا ما أوجد وأوجب نوعاً وجانباً من الإرباك والتشويش وعدم التنسيق والتنظيم في جملة من بحوث وفصول هذا الكتاب^(١).

وعلى الرغم من أنّ السيّد الحيدريّ كان مضطراً من الناحية المنهجية لرعاية ترتيب كتاب الأسفار، وإن لم يكن فنياً، إلّا أنّه بذل جهداً كبيراً في الإشارة إلى مواضع الاضطراب والتشويش في مباحث مسألة أصالة الوجود، وفي ترتيب بعض المباحث وفرزها وتوضيحها، بحيث أنّه هيأ للقارئ إمكانية الوقوف على الخطوط البيانية التي يمكنه اتّباعها في تحصيل مبحث أصالة الوجود بشكل منهجيّ من كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة).

الثالث: على مستوى البحوث التمهيدية

من يطّلع على كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة) للسيّد الحيدريّ، يجد بوضوح: أنّ سماعته قد أدرك أنّ المشاكل التي عانت منها مسألة أصالة

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣١٤.

الوجود خلال تطورها الفلسفي تكمن في الأساس في البحوث التمهيدية لهذه النظرية.

لقد بين السيد الحيدري أنّ صدر المتألهين قد استخدم في هذه المسألة الفلسفية المستحدثة جملة من الألفاظ والمصطلحات. والألفاظ التي استخدمها صدر المتألهين في هذه المسألة هي: (الوجود، الماهية، الأصالة والاعتبار، الحقيقة)^(١). ولقد بين سماعته أنّ هذه الألفاظ لم تبين بالشكل الدقيق لا من قبل صدر المتألهين ولا من قبل من جاء بعده، ممّا جعلها عرضةً للالتباس والفهومات المتعددة والمشوشة.

ومن هنا أكّد السيد الحيدري أهمية هذه الألفاظ، وكونها تشكّل المفاتيح الأساسية في فهم مسألة أصالة الوجود، وبالتالي فلا بدّ من استيضاحها ومعرفة المراد منها، قبل الشروع في استعراض النظرية والأدلة لإثباتها، ولهذا ركّز السيد الحيدري في أكثر من بحثٍ على استيضاح هذه المفردات، وبيان معانيها المختلفة مُستبعداً المعاني التي لا علاقة لها بالنظرية ومستبقياً وموضّحاً بشكلٍ لا يقبل اللبس المعاني ذات الصلة بالنظرية، وبالفعل لقد أثر الوقوف على معاني تلك المفردات بشكلٍ كبيرٍ في تحرير محلّ النزاع وتشخيص مورد النفي والإثبات.

(١) الواقعية

المفردة الأولى: التي ركّز السيد الحيدري على إيضاحها هي الواقعية. ولقد بين سماعته في إيضاحه لهذه المفردة:

أولاً: أنّ الإيمان بالواقع الخارجي، وإنكار ما يحتمله السوفسطائيّ من بطلان

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٠.

واقعيّة الأشياء في الخارج، من أهمّ المبادئ التي تركز عليها مسألة أصالة الوجود، وأمّا لو أنكرنا الواقعيّة بصورة عامّة، فلا يبقى أيّ مجال للبحث في أنّ الأصل في الخارج هل هو الوجود أم الماهيّة، بل لا مجال أيضاً لجميع الأبحاث الفلسفيّة التي تُعنى بالكشف عن الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي.

ثانياً: التنبيه إلى أنّ المراد من الواقعيّة في مبحث أصالة الوجود هي الواقعيّة بالمعنى الأخصّ، أي الثبوت الخارجي والتحقيق العينيّ، ولا تُريد بها الواقعيّة بالمعنى الأعمّ التي تشمل عالم نفس الأمر الذي ينسجم مع الأعدام والممتنعات.

ثالثاً: التأكيد على ضرورة الواقعيّة، باعتبار أنّ هناك واقعيّة ما نُثبتها بالضرورة والوجدان، ولا يمكن إنكارها أو التشكيك بها في الجملة.

رابعاً: التنبيه إلى جملة من الشواهد والأدلة على بداهة الوجود المطلق وأصل الواقعيّة على مستوى المبدأ التصديقيّ و(كان التامّة) بنحو لا يمكن إقامة البرهان على نفيها ولا على إثباتها، فليس أصل الواقعيّة مستغنياً عن البرهنة والاستدلال فحسب، بل لا يمكن إقامة البرهان عليه، لأنّ إقامة البرهان على أصل الواقعيّة يستلزم فرض جملة من الواقعيّات في الرتبة السابقة كوجود مفكّر ومستدلّ واستدلال. فالاستدلال على الواقعيّة نفيّاً أو إثباتاً، يسبقه فرض تحقّق الواقعيّة بنحو (كان التامّة) كما هو الحال في مسألة استحالة اجتماع النقيضين، فإنّه لا يمكن الاستدلال على نفيها أو إثباتها، لأنّ أيّ نتيجة يتوصّل إليها المستدلّ تتوقّف صحتّها على عدم إمكان اجتماعها مع نقيضها، كذلك الحال في أصل الواقعيّة التي هي موضوع الفلسفة.

(٢) الوجود

المفردة الثانية: التي أكّد السيّد الحيدريّ على إيضاهاها هي: الوجود، وما بيّنه سماحته في إيضاها هذه المفردة:

أولاً: التنبيه إلى أن المبحوث في إيضاحه هو مفهوم الوجود وليس مصداقه، لكي لا يحصل الخلط نتيجة أن الوجود عادةً ما يطلق بإطلاقين مختلفين، فقد يُطلق ويُراد منه معناه الانتزاعي العقليّ العامّ البديهيّ المصدريّ، والذي هو من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وهو مفهوم (موجوديّة شيءٍ من الأشياء). وقد يُطلق الوجود ويُراد منه ذلك الأمر الحقيقيّ والمصداق الذي له الأصالة في متن الأعيان، الذي يمنع من طروّ العدم واللاشيئيّة على ذاته بذاته، من دون احتياج إلى الحيثيّة التقيديّة، كما يمنع أيضاً من طروّ العدم على الماهيّات بانضمامه إليها بنحو الحيثيّة التقيديّة بحسب التحليل الذهنيّ. فالعقل يرى أن الوجود الحقيقيّ العينيّ ما لم ينضمّ إلى الماهيّات، لا يكون طروّ العدم عليها ممتنعاً، بل تكون ممكنة العدم، كما أنّها ممكنة الوجود؛ وذلك لأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيءٍ آخر.

ثانياً: التنبيه - عند إيضاح مفهوم الوجود - إلى الابتعاد عن الخلط بين ما هو من مختصّات المفهوم بما هو مفهومٌ، وما هو يُنسب إلى المفهوم ويحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه، فليس من الصحيح أن نجعل البحث فيما يُنسب إلى المفهوم ويُحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه من البحوث التصوريّة للمفهوم بما هو مفهومٌ؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الخلط بين المفهوم والمصداق.

ومن هنا يتّضح سبب رفض السيّد الحيدريّ لأن يكون البحث في مسألة التشكيك الوجوديّ من البحوث التصوريّة لمفهوم الوجود، كما تصوّر بعضهم! باعتبار أن المفهوم بما هو مفهومٌ لا هو متواطٍ ولا مشكّكٌ، وأنّ التواطٍ والتشكيك هي أحكامٌ تنسب إلى المفهوم وتُحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه.

ثالثاً: التنبيه - عند إيضاح مفهوم الوجود - إلى الابتعاد عن البحث في بعض جوانب المفهوم فيما إذا كان الكلام في هذه الجوانب يتوقّف بالأساس

على حسم المسألة التي يشكّل المفهوم أحد مفاهيمها الأساسية، فمن غير الصحيح مثلاً أن نتكلّم عمّا إذا كان مفهوم الوجود من المعقولات الأوليّة أو الثانويّة، ما دام تحرير هذا الكلام يعتمد على الحسم في مسألة أصالة الوجود. رابعاً: التركيز على البحث في كلّ الجوانب التي من شأنها الإسهام في إيضاح هذا المفهوم، فقد تناول السيّد الحيدريّ البحث في هذا المفهوم من أكثر من زاوية:

١. في بداهة مفهوم الوجود

وفي هذه الزاوية بيّن سماحته: أنّ ملاك البداهة والاستغناء عن التعريف لا يكفي فيه بساطة المفهوم، بل لابدّ أن يضاف إليه قيد آخر، وهو أن لا يوجد مفهومٌ أجلى وأوضح من ذلك المفهوم الفلسفيّ البسيط، وإلّا لو كان هناك مفهومٌ أوضح منه خارجاً عنه ملازمٌ له، فإنّه يكون قابلاً للتعريف به تعريفاً يوازي التعريف بالرسم؛ ولذا عندما جاء صدر المتألّهين لنفي التعريف بالرسم عن مفهوم الوجود وإثبات بداهته، استند إلى كونه أعرف المفاهيم وأنّه لا يوجد مفهومٌ أعرف منه، ولم يجعل الملاك في البداهة بساطة المفهوم. فتحصّل: أنّ المفهوم البديهيّ هو الذي يكون بسيطاً أولاً، ولا يوجد ما هو أعرف منه ثانياً.

٢. في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ

والجهود المبذولة من سماحته في هذه الزاوية تجسّدت في:

١. التأكيد على أنّ مبحث الاشتراك المعنويّ من المبادئ التصوريّة.
٢. إيضاح الرابطة بين بداهة مفهوم الوجود والقول بالاشتراك المعنويّ.
٣. إيضاح الرابطة بين مسألة أصالة الوجود والقول بالاشتراك المعنويّ.
٤. إيضاح المقصود من الاشتراك المعنويّ واللفظيّ في الفلسفة.

٥. استقصاء الأدلة على القول بالاشتراك المعنوي.

٦. عرض أدلة القائلين بالاشتراك اللفظي ومناقشتها.

٣. في زيادة الوجود على الماهية في الذهن

والجهود المبذولة من سماعته في هذه الزاوية تجسدت في:

١. التأكيد على أن مبحث زيادة الوجود على الماهية من المبادئ التصورية.

٢. من الأمور المهمة التي أكدها السيد الحيدري: أن الزيادة والغيرية بين

الوجود والماهية لا تقف عند عالم الذهن فحسب، بل هناك غيرية بينهما بحسب عالم نفس الأمر أيضاً، ومن أجل الوقوف على حقيقة المراد من الغيرية النفس الأمرية بين الوجود والماهية، كان قد عرض سماعته بحثاً مفصلاً أوضح فيه ذلك من خلال بيان المراتب التي تمر بها الأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي.

٣. استقصاء أدلة التغير.

٤. وهي بمثابة تنبيه على أن التعدد المفهومي والتغير النفس أمري بين

الوجود والماهية لا يتنافى - من الناحية التصورية - مع وحدتها مصداقاً

لقد بين سماعته في هذه الزاوية أمراً في غاية الأهمية، وهو أن التعدد المفهومي والنفس الأمري ينسجم مع الوحدة والبساطة المصداقية بلحاظ الوجود الخارجي، ولا يستلزم تعدد المصداق الخارجي أو تركبه، كما أن وحدة المصداق وبساطته لا تنافي التغير في المفاهيم والمحكيات النفس الأمرية، فيمكن أن يكون المصداق الخارجي واحداً وبسيطاً مع حفظ المغايرة في عالمي المفهوم ونفس الأمر، بل يمكن انتزاع مفاهيم متعددة ومختلفة الحثيات في نفس الأمر من المصداق الخارجي ولو كان واحداً بالوحدة الحقة الحقيقية وبسيطاً من جميع الجهات، وذلك من قبيل صفات الواجب؛ فإن العلم

٢٠نظرية العلامة الحيدري

والقدرة في واجب الوجود متغيران في المفهوم وفي حيثية نفس الأمر، ولكنها موجودان في الخارج بوجود واحد بسيط، ولا يوجب ذلك كثرته ولا تركبه. ثم إن السيد الحيدري قد استعان بالعديد من الأمثلة من أجل إثبات هذه المسألة بشكل دقيق.

٥. لمفهوم الوجد لحاظ بنحوين

وفيها بين سماعته: أن مفهوم الوجود الذي أثبتنا اشتراكه المعنوي وزيادته على الماهية في الأبحاث السابقة يمكن أن يلحظ بنحوين: النحو الأول: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً في الذهن بما هو مفهوم عام وكلي، من دون أن يتخصص بحصة أو قيد خاص. النحو الثاني: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً بما هو مضاف إلى الماهيات المختلفة، وهذا هو ما يسمى بالخصص الوجودية من قبيل: وجود الأرض ووجود السماء ووجود الماء ونحو ذلك، فيكون الملحوظ في تخصص الوجود بماهية من الماهيات هو ذات التقيد والإضافة بنحو المعنى الحرفي، وأما القيد والمضاف إليه فهو خارج عن دائرة اللحاظ.

٦. في أن مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية والاعتبارات الذهنية

والجهود المبذولة من سماعته في هذه الزاوية تجسدت في:

١. تسليط الضوء على الاختلاف بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية.

٢. التأكيد على أن مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية.

٧. محكي المفهوم البديهي العام هو المقصود بالبحث في أصالة الوجود

وفيها بين سماعته:

١. أن لفظ الوجود يطلق في البحوث الفلسفية على ثلاثة معانٍ مختلفة:

المعنى الأول: قد يستعمل لفظ الوجود في الفلسفة ويُراد به المعنى الحرفي الذي يكون رابطاً في القضايا.

المعنى الثاني: قد يستعمل لفظ الوجود أيضاً ويُراد به ذلك المفهوم العام البديهي الذي تقدّم الكلام عنه في البحوث السابقة، وهو مفهومٌ انتزاعيٌّ لا ثبوت له في الخارج إلا باعتبار منشأ الانتزاع.

المعنى الثالث: يطلق لفظ الوجود أيضاً ويُراد به ذات الحقيقة العينية التي يقابلها عدم، والتي يتألف منها الواقع الخارجي، ويُحكى عن تلك الحقيقة العينية والواقعية الخارجية بمفهوم الوجود العام البديهي الذي يُعدّ من المفاهيم الفلسفية.

٢. أنّ المعنى الثالث للوجود هو المقصود في مسألة أصالة الوجود، فعندما يقال: (إنّ الوجود أصيل) يُراد به تلك الحقيقة العينية والواقعية التي يُشار إليها بمفهوم الوجود العام البديهي، وتكون الماهية حينئذٍ اعتباريةً منتزعةً من تلك الحيثية الأصلية.

(٣) الماهية

المفردة الثالثة: التي ركّز السيّد الحيدري على إيضاهاها هي: الماهية. ولقد تناول البحث في هذه المفردة من أكثر من زاوية:

١. المراد من الماهية وفق المشهور

وفيها بيّن سماحته:

١. أنّ المشهور في لفظ (الماهية) أنّه يستعمل في البحوث الفلسفية في معنيين، أحدهما أعمّ من الآخر، وهما: الماهية بالمعنى الأخصّ، والماهية بالمعنى الأعمّ.

٢. أنّ المقصود من لفظ الماهية - وفق المشهور - في مباحث أصالة الوجود

هو الاصطلاح الأوّل؛ أي الماهيّة التي تقع في جواب «ما هو».

٢. المراد من الماهيّة فيما نرى

وفيهما بيّن سماحته:

١. يطلق مفهوم الماهيّة - بحسب الاصطلاح وبخلاف المشهور - على معانٍ متعدّدة:

المعنى الأوّل: الماهيّة بالمعنى الأخصّ.

المعنى الثاني: الماهيّة بالمعنى الأعمّ.

المعنى الثالث: الماهيّة بالمعنى الخاصّ.

٢. أنّ المراد من الماهيّة - فيما يرى سماحته - في مباحث أصالة الوجود هي الماهيّة بالمعنى الخاصّ.

٣. في معنى (الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي)

٤. اختلاف حكم الماهيّة في نفسها عن الماهيّة الموجودة

٥. الاختلاف بين الماهيّة في نفسها والماهيّة في نفس الأمر

٦. في اعتبارات الماهيّة ومقسمها

(٤) الأصالة والاعتبار

المفردة الرابعة التي أكّد السيّد الحيدريّ إيضاها هي: (الأصالة والاعتبار). ولقد تناول البحث في هاتين المفردتين من زاويتين مهمّتين:

١. الأصالة والاعتبار وفق المشهور

وفيهما بيّن سماحته المقصود من الأصالة والاعتبار على ما هو المشهور في معنييهما، فبعد أن بيّن خمسة معانٍ فلسفيّةٍ للاعتبار كلّها خارجةً عن محلّ

الكلام في مسألة أصالة الوجود، ذكر أنّ المعنى المراد - وفق المشهور - هو السادس موضحاً إيّاه بالتالي: ما يطلق عليه لفظ (الاعتبار) وهو ما يكون تحقّقه بالعرض، في قبال ما يكون تحقّقه بالذات في الواقع الخارجي، فالأوّل هو الاعتباري، والثاني هو الأصيل.

٢. المراد من الأصالة والاعتبار فيما نرى

وفيها حاول سماحته بيان المعنى المراد من الأصالة والاعتبار، على ما هو المختار عنده. فيبيّن:

أولاً: أنّ للأصالة والاعتبار معنيين مختلفين، أحدهما: التحقّق في الخارج وعدمه، والآخر: التحقّق في الخارج بالذات وعدمه، ولا شكّ أنّ أحد المعنيين يختلف عن الآخر في النتائج والآثار، فعلى المعنى الأوّل لا يكون للاعتباري تحقّق في الواقع العيني، وإنّما يكون من الأمور العدميّة المسماة بحدود الوجود، كما يختصّ الاعتباري بالمعنى الأوّل أيضاً بالماهيات بالمعنى الأخصّ، وأمّا على المعنى الثاني فيكون للاعتباري تحقّق في الخارج بالوجود، ويشمل الاعتباري بهذا المعنى كلّ مفهوم غير مفهوم الوجود.

إذن فالنتائج والآثار مختلفة باختلاف معنيي الأصالة والاعتبار.

ثمّ تساءل ثانياً: عندما يُقال: إنّ الأصالة للوجود، وإنّ الماهيّة أمرٌ اعتباريٌّ، فأيّ واحدٍ من معنيي الأصالة والاعتبار هو المراد؟

وفي مقام الإجابة عن هذا التساؤل ذكر سماحته: أنّ تحديد المعنى المراد من الأصالة والاعتبار في المقام، تابعٌ لحدود ما يُثبت البرهان على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وأنّه يعتقد أنّ البراهين التامة في هذه المسألة تُثبت المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار، وذلك لأنّ بعضها لا يثبت إلّا الركن الأوّل من الأصالة بمعناها الثاني، وهو أصل تحقّق الوجود في متن الأعيان، ولا تعرّض

له لتحقق الماهية بالوجود أو عدمه، وبعض البراهين الأخرى يُثبت الركن الثاني من الأصالة، وهو تحقق الوجود بالذات في الواقع الخارجي من دون افتقار إلى الحيثية التقييدية، ويثبت في الوقت ذاته أن الماهية متحققة في الخارج بالوجود، لا بذاتها.

(٥) الحقيقة

المفردة الخامسة: التي أكد السيد الحيدري على إيضاها هي: (الحقيقة).
من أجل إيضاح المراد من مفردة الحقيقة في مسألة أصالة الوجود بين السيد الحيدري:

١. يطلق لفظ الحقيقة على معانٍ مختلفة في العلوم العقلية وغيرها، فلا بد من الوقوف على طبيعة تلك المعاني المختلفة لتشخيص المراد من مصطلح الحقيقة في مسألة أصالة الوجود:

- أ. اصطلاح «الحقيقة» الذي يقابل «المجاز».
- ب. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى العلم المطابق للواقع.
- ج. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الماهية.
- د. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الواقع العيني.
٢. أن المعنى المراد من لفظ الحقيقة في مسألة أصالة الوجود هو المعنى الأخير.

الرابع: على مستوى عرض الأدلة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية

لقد استقصى السيد الحيدري في كتابه (شرح كتاب الأسفار الأربعة) أهم الأدلة التي ذكرت لإثبات أصالة الوجود، ذاكراً خمسة عشر دليلاً منها، وأما الأدلة الأخرى التي كان قد تعرض لها صدر المتألهين في بحوث متعدّدة كبرهان الحركة الاشتدادية وغيرها، فقد أعرض عن ذكرها في المقام، لأنها تعتمد على

أصول موضوع غامضة، وتفتقر إلى التوضيح والتفصيل، مما قد يُخرج الكتاب عن هدفه؛ ولذا فضل ذكرها في محلها. مضافاً إلى أن مجموعة من النتائج المترتبة على القول بأصالة الوجود والتي ذكرها في البحوث اللاحقة، تصلح أن تكون دليلاً على هذه المسألة، وقد نبّه على ذلك خلال عرضه لتلك النتائج.

ثم إن عرضه للأدلة قد تميّز بما يلي:

أولاً: التنبيه قبل عرض الأدلة إلى أن مسألة أصالة الوجود من البدييات المستغنية عن الاستدلال، ولكن مع ذلك يمكن الاستدلال عليها، فلا يوجد أي تنافٍ بين دعوى بدهية مسألة أصالة الوجود وبين إقامة الأدلة على ثبوتها، فلا يكشف استدلال الحكماء عليها عن إيمانهم بعدم بدهيتها.

ثانياً: أن بعض الأدلة قد بيّنت بأكثر من بيان.

ثالثاً: لقد أخذ السيّد الحيدري بنظر الاعتبار الإشكالات التي تعرّضت لها بعض الأدلة، فقد كان حريصاً على عرض هذه الإشكالات والإجابة عليها. رابعاً: في نهاية عرضه لكل دليل من أدلة أصالة الوجود، قدّم لنا السيّد الحيدري تقييماً لهذا الدليل، ذاكرًا فيه ما إذا كان هذا الدليل دليلاً تاماً أم أنه غير تام، وما إذا كان بعض الأدلة متوقفاً على أصول ينبغي التحقق منها.

الخامس: على مستوى إبراز القراءات المتعددة في مسألة أصالة الوجود

لقد أثبت السيّد الحيدري بشكل واضح: أن أتباع مدرسة الحكمة المتعالية قد ارتكبوا أخطاء منهجية كثيرة عند تحقيقهم لهذه المسألة، مبيّناً أن الذي أوقعهم في تلك الأخطاء هو عدم تمييزهم الواضح بين مقامين من البحث:

المقام الأول: إثبات مبدأ أصالة الوجود بنحو كان التامة، وذلك في قبال المنكرين لهذه الحقيقة، الذين يدّعون أن الوجود أمرٌ اعتباريٌّ انتزاعيٌّ، كما هو منسوبٌ لشيخ الإشراق.

المقام الثاني: تحديد التفسير والقراءة الصحيحة لنظرية أصالة الوجود، وهذا ما يرتبط بفهم أصالة الوجود بنحو كان الناقصة، بعد الاعتقاد بثبوتها، فالبحث في هذا المقام يبتني على الإيمان بمضمون ما تم إثباته في المقام الأول، وهو القول بأصالة الوجود.

وقد أهمل أتباع المدرسة المذكورة البحث في المقام الثاني بصورة منفردة وممتازة عن المقام الأول، وافترضوا أن مجرد البناء على أصالة الوجود بنحو كان التامة كافٍ في إثبات كونه هو المتحقق في الواقع العيني دون الماهية، وأن الماهية أمرٌ اعتباري لا تحقق له في الخارج، بمعنى كونها حد الوجود ومنتهاه العدمي، مع أن هذه الرؤية تمثل إحدى القراءات المطروحة في فهم نظرية الأصالة والاعتبار.

هذا وقد أوضح السيد الحيدري أن المتبّع بدقّة لمسألة أصالة الوجود يرصد ثلاثة تفسيرات لهذه المسألة هي كالآتي:

التفسير الأول: عينية الماهية للوجود خارجاً

يبتني هذا التفسير على ركنين أساسيين:

الركن الأول: أن الوجود عين الماهية والماهية عين الوجود بحسب التحقق الخارجي، والعينية بينهما بنحو المساوقة، فالواقعية بالمعنى الأخص تمثل الوجود والماهية مصداقاً وحيثية.

الركن الثاني: أن تلك الواقعية الواحدة محلّها العقل إلى أمرين، أحدهما يُطلق عليه الوجود والآخر الماهية، ولا تحقق لهذا التعدد التحليلي إلا في عالمي المفهوم ونفس الأمر، وأمّا في الثبوت الخارجي فأحدهما عين الآخر.

وتكون نتيجة هذين الركنين: أن الماهية الاعتبارية - بحسب الفرض - منتزعة من ذات ما يُنتزع منه مفهوم الوجود، أي إنها منتزعة من نحو الوجود

وكيفيته الخاصة التي يتميز بها عن سائر الموجودات الأخرى، فحيثية الماهية في الخارج عين حيثية الوجود الخارجي، بالإضافة إلى العينية المصادقية، وحينئذ تكون نسبة الماهية إلى الوجود في متن الأعيان من قبيل نسبة الأجزاء الذاتية إلى الذات، والتي هي نسبة الوحدة والعينية، لا الاتحاد والاثينية.

التفسير الثاني: الماهية منتهى الوجود وحدّه العدمي

يبتني هذا التفسير على الأركان التالية:

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

الركن الثاني: أنّ المراد من الأصالة هنا هو التحقق الخارجي، في قبال الاعتبار الذي هو عدم التحقق في الأعيان، وهذا هو المعنى الأول المتقدّم للأصالة والاعتبار.

الركن الثالث: أنّ المراد من الحدّ في قولنا: (الماهية حدّ الوجود) هو الأمر العدمي الذي يُمثّل دائرة انعدام الشيء وانتهاء وجوده، وهذا هو المعنى اللغوي للفظ (الحدّ) فإنّ الحدّ في اللغة هو منتهى الشيء الذي يفصله ويميّزه عن سائر الأشياء الأخرى.

الركن الرابع: أنّ الوجود والماهية لا يمكن أن يتحققا معاً في الخارج بأيّ نحوٍ من أنحاء التحقق، فإذا كان أحدهما هو المتحقق في الخارج لا يمكن فرض تحقق الآخر معه، لأنّ فرض تحققهما في الخارج يستلزم أن تكون الحقائق الخارجية مركّبة من جزئين في الواقع العينيّ، أحدهما الوجود والآخر الماهية، وهو مخالفٌ للوجدان، إذ إنّ كلّ واحدٍ منّا يدرك أنّ ذاته واحدة غير مركّبة من شيئين.

وقد جعلت مدرسة الحكمة المتعالية هذا الركن أحد أهمّ مقدّمات مسألة

أصالة الوجود أو الماهية، حيث أوجدت نحواً من التعاند بين مفهومي الوجود والماهية بلحاظ التحقق الخارجي، فلا يمكن أن يكون الخارج مصداقاً حقيقياً لكلا المفهومين معاً.

بناءً على هذه الأركان الأربعة، حاول المشهور من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية أن يفسّروا أصالة الوجود واعتبارية الماهية بالتحقق في الأعيان وعدمه، فالوجود أصيلٌ بمعنى أنّه المتحقق في الخارج، والماهية اعتباريةٌ بمعنى أنّها لا تحقق ولا عينية لها في مرتبة الواقعية بالمعنى الأخص، فالماهية منتزعةٌ من أمرٍ عديمٍ وهو حدّ الوجود ومنتهاه.

التفسير الثالث: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان

يفترض في هذا التفسير أنّ الماهيات عبارةٌ عن مفاهيم ذهنيةٍ إثباتيةٍ واعتباراتٍ عقليةٍ حاكيةٍ عن الوجودات الخارجية، وذلك لأنّ كلّ واحدٍ منّا يعلم بثبوت طائفةٍ من الوجودات عن طريق اختلاف آثارها، وكلّ أثرٍ من تلك الآثار المختلفة التي نشعر بها بالوجدان يكشف عن وجود تعينٍ خاصٍّ ومؤثّرٍ خارجيٍّ، وهذا التعين الخاص لا يمكن أن يأتي إلى الذهن ولا قدرة للعقل على فهمه أو إدراك حقيقته، وإنّما العقل يضع مجموعةً من التسميات والمفاهيم للحكاية العامة والتمييز من بعيد بين تلك الوجودات المختلفة والآثار، وتسمّى هذه المفاهيم بالماهيات. فالمفاهيم الذهنية وهي الماهيات لا ترتبط بالخارج مباشرةً، بل هي أمورٌ يعتبرها العقل ويضعها على أساس المؤثرات والتعينات الخارجية، من دون أن يفهم حقيقتها وكنهها، من قبيل ما يُذكر في نظرية الشح لتفسير عملية الإدراك، فكّل تعينٍ خارجيٍّ له اسمٌ يميّزه عن غيره من دون أن يكون حاكياً عن حقيقته وكنهه ذاته.

ومن هنا ذكروا بأنّ هذا التفسير للماهية متقومٌ بوجود الاعتبار وهو العقل،

ومن دونه لا تحقّق للماهيّات، فبناءً على التفسير الأوّل يكون للماهيّة ما بإزاء خارجيّ هو عين الوجود، وبناءً على التفسير الثاني وإن لم يكن للماهيّات ما بإزاء في الخارج، إلّا أنّ لها منشأ انتزاع خارجيّ، ولكن بناءً على التفسير الثالث لا يكون للماهيّات ما بإزاء ولا منشأ انتزاع في الواقع الخارجيّ، وإنّما هي اعتباراتٌ عقليةٌ قائمةٌ على أساس التعيّنات الخارجيّة مختلفة الآثار، وليست هي اعتباراتٌ جزافيةٌ أو عقلانيّةٌ.

السادس: على مستوى تحديد الفوارق بين القراءات

لقد استقصى السيّد الحيدريّ بشكلٍ مبدعٍ العديد من الفوارق التي يمكن رصدها بين التفسيرات المختلفة لأصالة الوجود، وقد كان لذلك الجهد فوائد كبيرة، أقلّها أنّها أسهمت بشكلٍ فعالٍ في تعميق البحث في مسألة أصالة الوجود وإيضاحها، كما أنّها أسهمت بشكلٍ فعالٍ - أيضاً - في تحديد القراءة الصحيحة.

فبعد أن أوضح سياحته التفسيرات المتصورة في تحديد منشأ انتزاع الماهيّة، بيّن أنّ هناك ثلاثة فوارق أساسيّة يميّز بها كلّ تفسيرٍ عن الآخر، وهي:

١. إنّ المعنى المراد من الأصالة والاعتبار يختلف في التفسير الأوّل عن المعنى المراد منها في التفسير الثاني، فإنّهما في الثاني بمعنى التحقّق في الأعيان وعدمه، أي إنّ الأصيل ما له ثبوتٌ وتحقّقٌ في الخارج، والاعتباريّ ما لا تحقّق له، وأمّا في ضوء التفسير الأوّل فمعناهما التحقّق في الأعيان بالذات وعدمه، أي إنّ الأصيل ما له تحقّقٌ في الخارج بالذات بلا حاجةٍ إلى حيثيّة تقييدية، والاعتباريّ ما كان تحقّقه مفترقاً إلى الحيثيّة التقييدية.

وأما معنى الأصالة والاعتبار في التفسير الثالث فإنّه على نسق ما ذكر في التفسير الثاني.

٢. إنّ معنى الماهيّة في التفسير الأوّل يختلف عن معناها في التفسير الثاني،

فإنَّ المراد منها في الثاني هي الماهية بالمعنى الأخصّ، وفي الأوّل الماهية بالمعنى الخاصّ، وهو أوسع دائرة من المعنى الأخصّ للماهية كما تقدّم. وأمّا في التفسير الثالث فالماهية اعتبارٌ عقليٌّ، لا يحكي حقيقة الشيء، ولا ينطبق عليه أيّ من المعاني المعروفة للماهية.

٣. بناءً على التفسير الأوّل، الماهية مع الوجود موجودان بوجودٍ واحدٍ في الواقع العينيّ، وعلى الثاني إمّا أن يكون الوجود هو المتحقّق خارجاً أو الماهية، ولا يمكن أن يتحقّقا في الخارج بأيّ نحوٍ من أنحاء التحقّق. وأمّا على التفسير الثالث فالماهية اعتبارٌ عقليٌّ، لا معنى لتحقّقه في الخارج. وبعد أن فرغ السيّد الحيدريّ من بيان الفوارق الأساسية بين التفسيرات تحوّل لبيان الفوارق التفصيليّة بينها، ذاكراً أنّ هناك مجموعة من الفوارق التفصيليّة بين تفسيرات أصالة الوجود، وأنّ لهُد الفروق دوراً وتأثيراً مهمّاً في معرفة هويّة الحدّ الأوسط لبرهان أصالة الوجود، وأنّه يثبت أيّ واحدٍ من التفسيرات المذكورة.

هذا وقد رصد سماحته كما هو واضحٌ ممّا أوردناه بالتفصيل في الفصل الثاني من الباب الثالث ثمانية عشر فرقاً بين التفسيرات المختلفة لأصالة الوجود.

السابع : على مستوى تحديد القراءة الصحيحة لأصالة الوجود

من يقرأ كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة) للسيّد الحيدريّ بدقّة، يجد أنّ سماحته لا يترك دليلاً أو شاهداً أو منبهاً على صحّة القراءة التي تبناها إلّا وذكره أو أشار ونبه إليه، وهذا ما أثبتناه بالتفصيل في الفصل الثالث من الباب الثالث من كتابنا هذا، فقد استقصينا هناك ممّا كتبه السيّد الحيدريّ في الجزئين الثاني والثالث من كتابه المذكور عشرين شاهداً على صحّة التفسير الذي تبناه سماحته.

ولقد كان أهمّ ما تميّز به هذا الفصل هو إبراز الترابط الوثيق بين المسائل الفلسفيّة والقراءة المختارة.

أمّا الشواهد العشرون التي أكّد من خلالها السيّد الحيدريّ التفسير الذي يتبنّاه في مسألة أصالة الوجود، فهي - باختصار - كالتالي:

١. انسجام كلمات صدر المتألّهين مع التفسير الأوّل

وفيه بيّن السيّد الحيدريّ أنّ المحكم من كلمات صدر المتألّهين منسجم مع التفسير الأوّل، حيث يصرّح في مواضع كثيرة بأنّ الماهيّة عين الوجود في الواقع الخارجيّ، وأنّ الماهيّة نحو الوجود الخاصّ، وأنّ الوجود موجود في الخارج بذاته والماهيّة موجودة بتبعه، وأنّ مفهوم الماهيّة منتزّع من ذات ما ينتزع منه مفهوم الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحة في إرادة التفسير الأوّل من الأصالة والاعتبار.

وأما ما يقال بخصوص بعض كلمات صدر المتألّهين في أنّ فيها تأييداً للتفسير الثاني لأصالة الوجود ففيه - بحسب قول سماحته -: أنّ أصحاب هذا التفسير حاولوا أن يستشهدوا ببعض كلمات صدر المتألّهين، التي قد يستظهر منها أنّ حيثيّة الماهيّة غير حيثيّة الوجود في الخارج، وأنّ الماهيّة متّحدة خارجاً مع الوجود اتّحاد المتحصّل باللامتحصّل، وأنّها بلحاظ الوجود العينيّ من مراتب الظلمات وأعدام الملكات.

ولكنّا نعتقد - كما تقدّم - أنّ المحكم من كلمات صدر المتألّهين صريح في التفسير الأوّل، وأمّا الكلمات آنفة الذكر فليست صريحة ولا ظاهرة في التفسير الثاني، بل يمكن أن تنسجم أيضاً مع مضمون التفسير الأوّل؛ إذ قد يكون مراده من الاتّحاد الوحدة والعينيّة بين الوجود والماهيّة في الواقع العينيّ، كما قد يكون المراد من اعتبار الماهيّات ظلماتٍ وأعداماً، هي الماهيّات في ذاتها

بحسب عالم نفس الأمر لا الواقع الخارجي، فإنها بهذا الاعتبار ما شمت رائحة التحقق والوجود باتفاق الحكماء والفلاسفة، ولكلا الاحتمالين المذكورين شواهد كثيرة في كلمات صدر المتألهين.

إذن لا يمكن القول بأن صدر المتألهين يريد في كلماته السابقة التفسير الثاني في تحديد منشأ انتزاع الماهية، ولو فرض أنه من القائلين بالتفسير الثاني فإن ذلك لا يؤثر في مجرى البحث، وهو ضرورة تحديد التفسير الصحيح في ضوء ما أقيم من الأدلة والبراهين على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وأما ما يقال بخصوص بعض كلمات صدر المتألهين في أن فيها تأييداً للتفسير الثالث لأصالة الوجود ففيه - بحسب قول سماحته أيضاً -:

ينبغي أن نبيّن أننا لسنا متأكّدين من وجود قائل بهذا التفسير في قبال التفسيرين السابقين، ولكن بعض كلمات الأعلام ظاهرة في ذلك، من قبيل التعبير عن الماهية بالظهور والظلّ والحكاية والانطباع في الأذهان.

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

ولكننا نرى أن هذه الكلمات غير كافية لنسبة التفسير الثالث إلى صدر المتألهين، بل هي تنسجم مع التفسير الأول أيضاً، لأن الماهية تبقى ظلاً وظهوراً وحكاية للوجود الخاص في الأذهان، وإن كانت هي عين الوجود في الواقع الخارجي، وهذا بيان دقيق.

والحاصل: أن هذا التفسير يكتنفه الغموض من جهة كيفية اعتبار العقل للماهيات في عالم الذهن، كما أنه لم تثبت نسبته إلى أحد من الحكماء، ولذا لم يتم التركيز عليه في البحوث السابقة، وإنّا اكتفينا بالإشارة إليه عند تعرّضنا إلى الفوارق والأدلة على التفسيرين الأول والثاني.

هذا وخلاصة القول - بحسب السيّد الحيدري - في انسجام كلمات صدر

المتأهّلين مع التفسير الأوّل يمكن بيانه على وجه الدقّة في النقاط التالية:
أولاً: أنّ كلمات صدر المتأهّلين جاءت مضطربةً في هذا المجال، بحيث
يمكننا أن نقول أنّنا نستطيع أن نرصد لكل تفسيرٍ من التفسيرات الثلاثة
مجموعةً من الشواهد عليه من كلمات صدر المتأهّلين في كتبه وبحوثه المتعدّدة.
ثانياً: أنّ ما يمكن رصده من كلمات صدر المتأهّلين كشواهد على التفسير
الثالث أقلّ بكثيرٍ ممّا يمكن رصده من كلماته كشواهد على التفسير الثاني، وما
يمكن رصده كشواهد على التفسير الثاني، هو بدوره أقلّ بكثيرٍ ممّا يمكن
رصده كشواهد على التفسير الأوّل.

ثالثاً: أنّ المحكم من كلمات صدر المتأهّلين منسجمٌ مع التفسير الأوّل،
حيث يصرّح في مواضع كثيرة بأنّ الماهيّة عين الوجود في الواقع الخارجي،
وأنّ الماهيّة نحو الوجود الخاصّ، وأنّ الوجود موجودٌ في الخارج بذاته
وماهيّة موجودةٌ بتبعه، وأنّ مفهوم الماهيّة منتزَعٌ من ذات ما ينتزع منه مفهوم
الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحة في إرادة التفسير الأوّل من
الأصالة والاعتبار.

رابعاً: أنّ معظم الكلمات الواردة عن صدر المتأهّلين كشواهد على التفسيرين
الثاني والثالث، لا تمتنع عن توجيهها بنحوٍ ما كشواهد على التفسير الأوّل.
خامساً: في ضوء ما تقدّم يتّضح - على أقلّ التقادير -: أنّ القراءة المشهورة
بين المتأخّرين (التمثّلة بالتفسير الثاني) لم تكن واضحةً أو مقرّرةً في كلمات
صدر المتأهّلين، وبالتالي لا يمكننا أن ننسبها إلى صدر المتأهّلين بشكلٍ قاطع.
سادساً: من المحتمل - في ضوء ما تقدّم كلّ - أن يكون التمييز بين القراءة
الأولى وبين القراءة الثانية لأصالة الوجود، ليس واضحاً عند صدر المتأهّلين.
سابعاً: على الرغم من احتمال عدم وضوح الرؤية عند صدر المتأهّلين، إلّا
أنّ ما قمنا به من فحصٍ وتدقيقٍ في كلماته بيّن لنا: أنّ انسجام هذه الكلمات مع

التفسير الأول أرجح بكثير من انسجامها مع أي تفسير آخر.

٢. انسجام كلمات أتباع المدرسة المشائية مع التفسير الأول

أمّا كلمات أتباع المدرسة المشائية في هذا المجال، فالسيد الحيدري قد بين أيضاً أنّ المحكم منها منسجم مع التفسير الأول، حيث يصرّح أعلام هذه المدرسة في مواضع كثيرة بأنّ الماهية عين الوجود في الواقع.

فالباحث في كلماتهم قد يجد شواهد كثيرة تؤيد هذا التفسير والرؤية الخاصة حول منشأ انتزاع الماهية.

أمّا القول: من الواضح بحسب البحث في كلمات أتباع المدرسة المشائية، أنّنا سنواجه اضطراباً في كلماتهم، فمن جهة أنتم تثبتون أنّهم يقولون بالعينية بين الوجود والماهية في الخارج، ولكن من جهة أخرى هناك الكثير ممّن فهم من كلامهم أنّهم يقولون بزيادة الوجود على الماهية في الخارج، ومنهم شيخ الإشراق كما هو معروف، فقد ذكرتم في أكثر من مناسبة أنّ الإشكالات التي ساقها الشيخ الإشراقي في كتبه الفلسفية، لم تكن إشكالاتٍ على نظرية أصالة الوجود، كما لا يريد أن يثبت من خلالها أيضاً أصالة الماهية، وإنّما ساق السهرورديّ هذه الإشكالات لنفي فكرة زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان، وهي التي نسبها إلى حكماء المشاء كما تقدّم، والشيخ الإشراقي قد فهم ذلك من بعض كلماتهم التي يثبتون فيها أنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، ولكي تتحقّق خارجاً وتتّصف بأنّها موجودة في الخارج، لا بدّ من انضمام الوجود إليها في متن الأعيان، فهي تفتقر إلى الحيثية التقيدية لكي تتحقّق في الخارج، ففهم من هذا المطلب أنّهم يؤمنون بالاثنيّة والانضمام في الخارج، وأنّ الوجود في الخارج غير الماهية ومنضمّ إليها وزائدٌ عليها في متن الأعيان، مضافاً إلى مسألة كون المشكوك وهو الوجود غير المعلوم وهو

الماهية، حيث تصوّر أنّهم يشبّون بذلك المغايرة بين الوجود والماهية في الخارج، بناءً على هذا التصوّر جاءت إشكالات شيخ الإشراق لإبطال هذه الدعوى، وهي زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان، وليس هو بصدّد نفي ثبوت فردٍ ومصادقٍ للوجود في الواقع الخارجيّ، فهو لا يريد أن ينفي نظرية أصالة الوجود، كما لا يريد أن يثبت بهذه الإشكالات في المقابل نظرية أصالة الماهية.

ثم إنّ صدر المتألّهين قد كان ممّن فهم بأنّ المشائين يقولون بزيادة الوجود على الماهية، وفي ضوء ما تقدّم هل إلى حلّ ذلك التناقض من سبيل؟

ففيه - بحسب قول السيّد الحيدريّ -: نسبة القول بزيادة الوجود على الماهية في الخارج إلى حكماء المشاء غير ثابتة، بل هم يصرّحون بأنّ الزيادة والمغايرة بين الوجود والماهية في التصوّر الذهنيّ، لا في الواقع الخارجيّ، وقد صرّح بذلك أعلامهم - كما تقدّم في البحوث السابقة -.

ثم إنّ هذه النسبة من قبل صدر المتألّهين تدعو إلى الاستغراب، فهي تتنافى مع ما صرّح به في بعض المناسبات - كما أوردنا ذلك عنه في محله من هذا الكتاب -: أنّه لا خلاف في كون التغاير بين الوجود والماهية في التصوّر والإدراك لا في الخارج.

ثم إنّ الشيخ حسن زادة آمليّ ذكر أنّ للحكيم النوريّ تعليقةً في المقام نسّب فيها القول بمغايرة الوجود للماهية وزيادته عليها في الأعيان إلى شذمة من حكماء المشاء.

وبالإضافة إلى ما تقدّم فإنّ السيّد الحيدريّ قد سلك طريقاً آخر أثبت من خلاله أنّ كلمات أتباع المدرسة المشائية تنسجم مع التفسير الأوّل، وحاصله:

حينما نستقرئ كلمات المشائين في مسألة أصالة الوجود نجد أنّ كلماتهم وإن كان بعضها ظاهراً في اعتقادهم بأصالة الوجود كما ذكرنا، إلّا أنّهم تكلموا أيضاً في كثيرٍ من الأحيان بكلامٍ ينسجم مع القول بأصالة الماهية،

وهذا ما يظهر جلياً في مطاوي كلماتهم في مباحث الماهيات والمقولات العشر، حيث صرّحوا بعينية تلك المقولات للواقع الخارجي.

وهذا التعدّد والاختلاف في الكلمات إمّا أن يكشف عن أنّ أتباع المدرسة المشائية لم يكونوا ملتفتين إلى خصائص عنوان هذه المسألة، ولم يدركوا دورها أو تأثيرها على سائر المسائل الفلسفية، فوقع الخلط والتشويش في أبحاثهم الفلسفية، وتكلّموا بناءً على أصالة الوجود تارةً، وعلى أصالة الماهية تارةً أخرى.

وإمّا أن ندعي - كما هو الصحيح - بأنّ المشائين وإن كانوا يعتقدون بأصالة الوجود كما هو صريح بعض كلماتهم المتقدمة، إلّا أنّهم لا يعتقدون في الوقت ذاته باعتبارية الماهية بالمعنى الذي يذكره المتأخرون من الحكماء، من أنّ الماهية أمرٌ عديميٌّ، بل هم يؤمنون بأنّ الوجود وماهيته موجودان بوجودٍ واحدٍ في الخارج، بمعنى: أنّ الماهية في الخارج عين الوجود، ومفهومي الوجود والماهية يحكيان حقيقةً واحدةً ومصادقاً واحداً، أي أنّ مفهوم الوجود يحكي جانب الاشتراك بين الموجودات، كما أنّ مفهوم الماهية يحكي الجانب المختصّ وما به الامتياز، إلّا أنّ الماهية موجودةٌ بالوجود، فالماهية في الخارج عين الوجود وهي خصوصيته التي بها يمتاز عن غيره، وإن كانت غيره بحسب المفهوم الذهني والتحليل النفس الأمري، ومن هنا نجد أنّ أتباع المدرسة المشائية كالشيخ الرئيس وغيره ينسبون الآثار التكوينية في الواقع العيني إلى الوجود تارةً وإلى الماهية تارةً أخرى، ولا يجدون تنافياً بين الأمرين.

والذين أوقعوا التنافي والتعاند بين المسألتين هم أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يعتقدون بأنّ الماهية حدّ الوجود ومنتهاه، وأنّها أمرٌ عديميٌّ اعتباريٌّ، لا يمكن أن نفرض له تأصلاً حقيقياً في الواقع الخارجي، إلّا أنّه قد تبين بحسب ما تقدّم من بحوثٍ إبطال هذه القراءة لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، واتّضح: أنّ الحقّ في المسألة قراءةً أخرى لا ترى أيّ تنافٍ بين عينية

الوجود وعينيّة الماهيّة للواقع الخارجي، وليس من الصحيح أن يُنسب إلى المشائين القول بأصالة الوجود بتلك القراءة التي اختارها بعض أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، بل إننا استعرضنا فيما تقدّم جملةً من الشواهد في كلماتهم على خلاف ذلك، وذكرنا أنّ كلماتهم تنسجم تماماً مع ما اخترناه في المسألة.

٣. انسجام كلمات شيخ الإشراق مع التفسير الأوّل

لقد أشار السيّد الحيدريّ أكثر من مرّة - كما هو واضح من بحوث هذا الكتاب - إلى أنّ موقف شيخ الإشراق من العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، تعرّض إلى تفسيراتٍ غير صحيحةٍ مؤدّاها أنّ شيخ الإشراق يقول بزيادة الوجود على الماهيّة في الخارج.

لقد بيّن السيّد الحيدريّ أنّ شيخ الإشراق الذي يثبت العينيّة الخارجيّة للماهيّة، يثبت أيضاً أنّ الموجودات المجردة إنّيّاتٌ صرفةٌ ووجوداتٌ محضةٌ لا ماهيّة لها، وهذا يعني أنّه يعتقد بتأصل الوجود أيضاً في الواقع الخارجي.

٤. انسجام التفسير الأوّل مع تحليل حقيقة الماهيّة

وفيه بيّن سماحته أنّ التحليل المعمّق لحقيقة الماهيّة يؤكّد بشكلٍ لا لبس فيه صحّة التفسير الأوّل، وعدم دقّة التفسيرين الآخرين.

٥. انسجام التفسير الأوّل مع القول ببداهة أصالة الوجود

وفيه بيّن السيّد الحيدريّ أنّ الحكم ببداهة أصالة الوجود لا يمكن أن يكون حكماً صائباً إلّا على أساس التفسير الأوّل.

٦. انسجام التفسير الأوّل مع القول ببداهة الواقعيّة

وفيه بيّن سماحته أنّ القول ببداهة الواقعيّة يمكن أن يتّخذ دليلاً على صحّة التفسير الأوّل.

٧. انسجام التفسير الأوّل مع بعض كلمات مدرسة الحكمة المتعالية
لقد أكّد السيّد الحيدريّ: أنّه على الرغم من أنّ أتباع مدرسة الحكمة
المتعالية مجمعون على تفسير أصالة الوجود وفق التفسير الثاني إلّا أنّ لبعضهم
كلمات - عند تحليلها - لا يمكن أن تنسجم إلّا مع التفسير الأوّل.

٨. انسجام التفسير الأوّل مع مبدأ التشكيك والتفاوت الوجوديّ
وفيه حاول السيّد الحيدريّ أن يبيّن صحّة التفسير الأوّل من خلال دليل
يبتني على الإيمان بمبدأ التشكيك في مراتب الوجود، الذي هو من المباحث
الثابتة في محلّها.

٩. انسجام التفسير الأوّل مع الروايات الواردة عن أهل البيت عليه السلام
وفيه أثبت السيّد الحيدريّ هذا المبحث من خلال مرحلتين:
المرحلة الأولى: بيّن من خلالها أنّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليه السلام
أكّدت أنّ كلّ شيء لا يتحقّق إلّا بوجودٍ وماهيّة، وأنّ لله ماهيّة أيضاً، لكنّها
مجهولة الكنه، لا يعلمها إلّا هو تبارك وتعالى.
المرحلة الثانية: بيّن من خلالها أنّ مضمون تلك الروايات لا ينسجم إلّا
مع التفسير الأوّل.

فبناءً على التفسير الأوّل يمكن ثبوتاً أن يكون لواجب الوجود ماهيّة
أيضاً، لأنّ الماهيّة على هذا التفسير - كما تقدّم - هي نحو وجود الشيء
وخصوصيّة التي تميّزه عن غيره، سواء كان واجباً أم ممكناً، وليس معنى
الماهيّة في التفسير الأوّل منتهى الوجود وحدّه العدميّ، كي يتنافى ثبوتها
للوّاجب مع عدم محدوديّة ولا تناهيه، فالواجب غير متناهٍ ولا محدودٍ، ومع
ذلك له خصائصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره من الممكنات، وهذه
ماهيّة التي هي عين ذاته، وهي عبارة عن أمرٍ ثبوتيٍّ عينيٍّ، يُمثّل شاكلة الشيء

ونحو وجوده الخاص.

ولكن لا يستلزم ثبوت الماهية للواجب أن تكون ماهيته معقولة في الأذهان، بل تبقى أيضاً مجهولة الكنه والحقيقة، وذلك لأن خصوصية وجود الواجب - التي هي عين ذاته - غير متناهية ولا محدودة، فكيف يُعقل أن تنعكس بكنهها في الأذهان المتناهية؟!

إذن لا ملازمة بين أن يكون للشيء ماهية وبين أن تكون منعكسة ومعقولة في الذهن؛ ولذا ورد في الحديث: «يا من لا يعلم ما هو إلا هو».

بل يمكن أن يدعى - بحسب قول ساحتها - بناءً على المعنى الذي ذكرناه للماهية في التفسير الأول: أنه لا يُعقل أن يتحقق وجود في الخارج من دون ماهية وتعيين خاص، فالوجود الذي لا تعيين ولا خصوصية له تميزه عن غيره، لا يكون له تحقق وثبوت في الأعيان؛ إذ إن الوجود بها هو وجود، مشترك المعنى بين جميع الموجودات والواقعات الخارجية، وكل موجود إنما يمتاز بصفات، ويتحلى بخصائص تفصله عن الموجودات الأخرى، وهذه هي ماهيته التي بها يتعين وجوده الخاص ويختلف في آثاره عن سائر الموجودات.

فتحصّل في ضوء هذه الرؤية: أن كل شيء لا يثبت إلا بوجود وماهية، وما لا ماهية له لا وجود له، وهذا هو بعينه ما صرّحت به الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، حيث أكدت أن كل شيء لا يتحقق إلا بوجود وماهية، وأن لله تعالى ماهية أيضاً، لكنّها مجهولة الكنه، لا يعلمها إلا هو تبارك وتعالى.

إذن بناءً على التفسير الأول يمكن أن يكون لواجب الوجود ماهية هي عين وجوده في الخارج، وهي خصوصيته ووجوب وجوده الذي يمتاز به عن غيره، ولكنها تختلف عن وجوده في نفس الأمر، فإنّ ماهيته وهي وجوب الوجود - كما تقدّم - ليست من حيث هي إلا هي، ولا يمكن أن توجد إلا بالوجود، من قبيل سائر الصفات الذاتية لواجب الوجود، كالعلم والحياة

والقدرة، فإنّها في الخارج عين الوجود الواجبيّ، ولكنّها في نفس الأمر وبحسب ذاتها ما شمت رائحة الوجود.

وأما بناءً على التفسير الثاني، فلا يعقل ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، لأنّ الماهيّة عبارة عن أمرٍ عدميٍّ منتزِعٍ من حدِّ الوجود ومنتهاه، فلا تثبت إلّا للأشياء المحدودة والمتناهية، ويكون فرض ثبوتها لواجب الوجود متناقضاً مع عدم تناهيه، فبرهان عدم تناهي واجب الوجود ينفي عنه الماهيّة بالتفسير الثاني. وهكذا الحال بناءً على التفسير الثالث، فإنّه أيضاً لا يُعقل ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، لأنّها ما ينعكس في الذهن من وجود الشيء، وتكون حاكيةً عن ذلك الوجود الخارجي باعتبار العقل، ومن الواضح أنّ حقيقة واجب الوجود غير المتناهية لا يمكن أن تنعكس في الأذهان المحدودة والمتناهية.

١٠. انسجامه مع تقسيم الماهيّات في باب الكلّيات إلى الذاتي والعرضي

وفيه بيّن السيّد الحيدريّ: أنّ تقسيم الماهيّات في باب الكلّيات إلى الذاتي والعرضي من التقسيمات الحقيقيّة والواقعيّة، وبذلك فإنّه لا يتأتّى إلّا على التفسير الأوّل، لأنّ الذاتي المقوم للذات والعرضي الخارج عنها، لا يعقل إلّا مع الإيمان بوجود الذوات والماهيّات في الأعيان، وأمّا على التفسير الثاني الذي يُنكر تحقّق الماهيّات في الخارج، فلا توجد ذاتٌ كي تنقسم بلحاظ ما يُحمل عليها إلى الذاتي والعرضي.

١١. انسجام التفسير الأوّل مع مجمل الأبحاث المرتبطة بالماهيات

وفيه بيّن السيّد الحيدريّ أنّ كلّ التقسيمات في أبحاث المقولات وغيرها من الأبحاث المرتبطة بالماهيات الموجودة، فإنّها لا تكون تقسيماتٍ حقيقيّة، إلّا مع البناء على التفسير الأوّل، وهذا شاهدٌ على صحّة التفسير المذكور، لإجماع الفلاسفة والحكماء على كون تلك التقسيمات من التقسيمات الحقيقيّة للماهيات.

١٢. انسجام التفسير الأول مع صحّة تعريف الجوهر والعرض

وفيه أكّد السيّد الحيدري: إنّ التعاريف المتّفق عليها لماهيّة الجوهر والعرض، لا يمكن أن تكون تعريفاتٍ حقيقيّةً لماهيّتهما، إلّا إذا أقرنا بالتفسير الأوّل لأصالة الوجود، فبناءً على هذا التفسير يكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً حقيقيّاً، لأنّ ماهيّتي الجوهر والعرض موجودتان في الخارج حقيقةً، فتكون ماهيّة الجوهر موجودةً في الخارج لا في موضوع، وماهيّة العرض موجودةً في موضوع، ولكلّ واحدٍ منهما ما بإزاء في الواقع العينيّ، ولكن بنحو الاتّحاد.

وأما بناءً على التفسير الثاني، فيكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً مجازيّاً، ومن قبيل وصف الشيء بحال متعلّق الموصوف، لأنّ ماهيّتي الجوهر والعرض من الأمور العدميّة، ولا معنى لأن يُقال بأنّ إحداها موجودةً في الخارج لا في موضوع، والأخرى موجودةً في موضوع، إلّا بنحوٍ من الفرض والمجاز العقليّ، وذلك لعلاقة الاتّحاد بين الحدّ والمحدود، ولا شكّ أنّ هذه الرؤية خلاف ما أوردناه من كلماتهم في هذا المجال.

وبعبارة موجزة: صحّة تعريف الجوهر بأنّه ماهيّةٌ إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، وتعريف العرض بأنّه ماهيّةٌ إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنٍ عنها، فإنّ تعريفاً كهذا لا يصحّ إلّا مع الإيمان بوجود الماهيّات في الأعيان.

١٣. انسجام التفسير الأوّل مع الوجدان في دعوى أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة من نسبة الشي إلى ما هو له وليس اتّصافها بالوجود اتّصافاً مجازيّاً

وفيه أكّد السيّد الحيدري: أنّ الماهيّة الموجودة كماهيّة الإنسان مثلاً

تتّصف بالوجود اتّصافاً حقيقياً، ونسبة الوجود إليها من نسبة الشيء إلى ما هو له، وليس اتّصافها بالوجود اتّصافاً مجازياً، وهذا أمرٌ وجدانيٌّ لا يمكن إنكاره، ولا يبتني إلا على التفسير الأوّل.

١٤. انسجام التفسير الأوّل مع الوجدان في دعوى نسبة الآثار الخارجيّة إلى الماهيّات كنسبتها إلى الوجود

وفيه أكّد السيّد الحيدري: أنّ نسبة الآثار الخارجيّة إلى الماهيّة كنسبتها إلى الوجود، وذلك لأنّ الأثر يترتّب على الوجود الخاصّ، لا على الوجود من حيث هو بلا خصوصيّة، فالوجود الذي هو ماءٌ - مثلاً - رافعٌ للعطش، فالأثر يُنسب إلى الماهيّة بعين نسبته إلى الوجود، وهذا أيضاً أمرٌ وجدانيٌّ لا يمكن إنكاره؛ إذ إنّ دعوى اختصاص الأثر بالوجود من حيث هو وجودٌ، وإنّ المائيّة - في المثال - لا دور لها في رفع العطش خلاف الوجدان، لأنّنا نشعر بوجداننا أنّ الوجود مع خصوصيّة المائيّة رافعٌ للعطش، وإلاّ لزم صدور كلّ شيءٍ من كلّ شيءٍ.

١٥. انسجام التفسير الأوّل مع الوجدان في القول بأنّ كلّ تخصّص وتميّز بالوجود إنّما هو بالماهيات

وفيه بيّن السيّد الحيدري: بناءً على التفسير المشهور لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، أنّ الماهيّة أمرٌ عديمٌ من الناحية الثبوتية، فلا يُعقل أن يتخصّص الوجود أو يتكثّر بواسطتها ثبوتاً، نعم هي تُميّز الوجود وتحدّده إثباتاً، وذلك بمقتضى كونها نهايات الوجود وحدوده العدميّة.

وأما بناءً على التفسير المختار في أصالة الوجود، فتقرير المسألة مختلفٌ تماماً، ويكون تخصّص الوجود بالماهيات المنجّلة به ثبوتاً واضحاً جدّاً، وذلك لأنّ الماهيّة في الخارج على هذا التفسير عين الوجود، منجّلةٌ بجعله من قبل

الجاعل، وهي تُمثّل في نفس الأمر والواقع جهة ما به الامتياز، والوجود يُمثّل جهة ما به الاشتراك، وحينئذٍ مضافاً إلى تخصّص الوجود وتكثّره بالماهيات من الناحية الإثباتية يُمكننا أن نتصوّر تخصّص الوجود وتكثّره بها من الناحية الشبوتية، وذلك لأنّ الوجود وإن كان في الخارج عين الماهية، إلّا أنّه غيرها بحسب التقرّر الواقعيّ النفس الأمريّ، فإنّ ما به الامتياز - كما تقدّم - غير ما به الاشتراك بلحاظ نفس الأمر والواقع، ولا شكّ أنّ الامتياز بالماهيات في نفس الأمر على التفسير المذكور مأخوذٌ ومنتزَعٌ من متن الواقع الخارجيّ، وحيث إنّ الماهيات عين الوجود في الخارج، فيكون الامتياز والتخصّص الماهويّ امتيازاً وتخصّصاً للوجود حقيقةً، ومرادنا من الماهية - كما هو واضح - الماهية الموجودة بالوجود.

بل إنّ الذي يتّضح عند التعمّق في هذه المسألة، أنّ كلّ تخصّصٍ وتميّزٍ للوجود إنّما هو بالماهيات، لأنّ أيّ تخصّصٍ وتميّزٍ للوجود يُشكّل ماهية ذلك الوجود، فما يتخصّص ويتميّز به الواجب عن غيره، وما يتميّز به كلّ ممكنٍ عن غيره من الممكنات، هي ماهيةٌ بمعناها الخاصّ، أي كلّ ما هو غير الوجود، ففي نفس الأمر والواقع لا تخصّص ولا تميّز إلّا بالماهيات، والوجود المحض بلا ماهيةٍ عدّم محض.

١٦. انسجام التفسير الأوّل مع الإيمان بقيمة حقيقة العلم الحسوليّ

وما بيّنه السيّد الحيدريّ في هذا المبحث هو: أنّ لعلومنا الحسولية قيمة معرفية حقيقة، لأنّ العلم الحسوليّ بالأشياء إنّما يتحقّق عن طريق العلم بالماهيات، وهي في التفسير الأوّل تمثّل خصوصية الشيء وهويّته التي تميّزه عن غيره، فيكون العلم الحسوليّ بالشيء عن طريق ماهيته علماً بواقعه وهويّته العينية، بخلاف التفسير الثاني، حيث لا تبقى أيّ قيمة معرفية للعلم الحسوليّ،

لأنّ الماهيّات في هذا الفرض أمورٌ عدميّةٌ تمثّل نهايات الأشياء وحدودها، فلا يحكي العلم بها هويّتها العينيّة، وإنّما يكون العلم بالماهيّات علماً بذوات الأشياء مجازاً، لعلاقة الاتحاد بين الحدّ ومحدوده.

١٧. انسجام التفسير الأوّل من كون الماهيّات من العوارض الذاتيّة

وما بيّنه السيّد الحيدريّ في هذا المبحث هو: أنّ الماهيّات من العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة، لأنّ البحث فيها وفي أحكامها بحثٌ في أحكام الوجود العينيّ، وهو الموجود من حيث هو موجودٌ، وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيليّة المطروحة في الفلسفة حول حقيقة الماهيّة وأحكامها، ولا معنى لجعل هذه البحوث استطراديّةً كما يقتضيه التفسير الثاني، حيث تكون الماهيّات على هذا التفسير من الأعراض الغريبة، ولا يُعقل كونها أعراضاً ذاتيّةً لموضوع الفلسفة، لأنّها أمورٌ عدميّةٌ، والعدم يستحيل أن يكون عرضاً ذاتيّاً للموجود من حيث هو موجودٌ.

١٨. انسجام التفسير الأوّل مع صحّة ما بنى مشهور الفلاسفة والحكماء من أنّ الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج

وفيه أكّد السيّد الحيدريّ: أنّ صحّة ما بنى عليه مشهور الفلاسفة والحكماء، من أنّ الكلّي الطبيعيّ موجودٌ في الأعيان، لأنّ وجوده يعتمد على وجود فرد في الخارج حقيقةً، لا يتمّ إلّا على القول بوجود الماهيّة في الخارج، وأنّها عين الوجود.

١٩. انسجام التفسير الأوّل مع نفسه في كافّة المباحث بعكس ما هو الحال في التفسير الثاني

وما بيّنه السيّد الحيدريّ في هذا المبحث يمكن بيانه كالتالي:
من الواضح: أنّ الانطلاق من فكرة واضحة وراسخة، يجعل هذه الفكرة

لا تعاني اضطراباً في ظهورها في مختلف المباحث ذات الصلة بها، بعكس ما عليه الفكرة المبهمة، فمن الواضح أنّها تعاني مثل هذا الاضطراب في مختلف المباحث ذات الصلة بها، فتظهر في بعض المباحث بظهورٍ معيّن، وتظهر في مباحث أخرى بظهورٍ آخر، بل إنّها قد تظهر في نفس المبحث بظهورين مختلفين.

ونحن حينما نحاول أن نُقيّم التفسيرين الأوّل والثاني لأصالة الوجود في ضوء ما تقدّم، يتّضح لنا: أنّ التفسير الأوّل يشكّل فكرةً متماسكةً وتظهر بظهورٍ واحدٍ في كلّ المباحث ذات الصلة بها، بعكس ما عليه التفسير الثاني فإنّه يُمثّل الفكرة التي تظهر بأكثر من ظهورٍ في هذه المباحث، وقد أثبتنا ذلك بالتفصيل في ما أوردناه في النقطة التاسعة عشرة من الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا الكتاب.

٢٠. انسجام التفسير الأوّل مع أدلة إثبات أصالة الوجود

وفيه يبيّن سماعته أنّ معظم الأدلة التي أُقيمت لإثبات مسألة أصالة الوجود، هي في نفس الوقت تُثبت هذه المسألة بتفسيرها الأوّل، وأمّا ما تبقى من الأدلة فهي حياديةٌ اتّجاه هذا التفسير.

الثامن: على مستوى رصد النتائج المترتبة على مسألة أصالة الوجود

ولعلّ من الجهود البارزة التي بذلها السيّد الحيدريّ في مبحث أصالة الوجود هو رصد النتائج المترتبة على هذا البحث، فقد رصد سماعته عشر نتائج تترتب على القول بأصالة الوجود، ولا يخفى على القارئ الكريم حجم الفوائد المترتبة على تشخيص مثل هذه النتائج على مستوى البحث الفلسفيّ.

السيّد رضا الغرابي

مدخل

(تاريخ أصالة الوجود)

لقد حاول الحكيم السبزواري في شرح المنظومة أن يوحى للقارئ بأن النزاع في هذه المسألة كان قائماً منذ زمن بعيد، بين مدرسة المشاء والمدرسة الإشراقية، حيث قال عند استعراضه للأقوال في المسألة: «بل اختلفوا على قولين: أحدهما: أن الأصل في التحقق هو الوجود، والماهية اعتبارية ومفهوم حاكٍ عنه متحد به، وهو قول المحققين من المشائين... وثانيهما: أن الأصل هو الماهية والوجود اعتباري، وهو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي»^(١).

فإن هذه العبارة توحى بأن هناك نزاعاً قديماً بين المشائين والإشراقيين تحت عنوان (أصالة الوجود أو أصالة الماهية)، وأن المشائين - كأرسطو والفارابي وابن سينا - كانوا يقولون بأصالة الوجود، كما أن الإشراقيين - كأفلاطون وشيخ الإشراق السهروردي - كانوا يعتقدون بأصالة الماهية.

ومن تابع الحكيم السبزواري في تلك النسبة العلامة الطباطبائي في بعض كتبه الفلسفية، حيث قال في كتابه (بداية الحكمة): «وقد اختلف الحكماء في الأصل منهن، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونُسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية»^(٢)، وقريب من هذا المعنى ما ذكره أيضاً في (نهاية الحكمة)^(٣).

(١) شرح المنظومة (قسم الحكمة)، ملا هادي السبزواري: ص ١٠.

(٢) بداية الحكمة، للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي: ص ١٥.

(٣) نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي: ص ١٠-١١.

ولعلّ الحكيم السبزواريّ قد استنبط هذه النسبة من بعض كلمات صدر المتأهّلين في هذا المجال؛ وذلك لأنّ صدر المتأهّلين استعان في إثبات أصالة الوجود ببعض ما جاء عن المشائين في مباحث الوجود، ثمّ إنّ بعد أن أورد كلمات الشيخ الرئيس وتلميذه بهمنيار في المقام، قال: «وما أكثر ما زلّت أقدام المتأخّرين، حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها، الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه، على اعتباريّة الوجود وأن لا فرد له في الماهيّات سوى الحصص، فقد حرّفوا الكلم عن مواضعها، وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصل الماهيّات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك»^(١)، وقد ذكر صدر المتأهّلين هذا الكلام بعد أن نسب إلى شيخ الإشراق بنحو الجزم، القول باعتباريّة الوجود وتأصل الماهيّات.

وهذا الكلام يوهّم القارئ بأنّ الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه من المشائين قد تعرّضوا في أبحاثهم الفلسفيّة إلى هذه المسألة بالخصوص، وأثبتوا أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بنحو واضح وصريح، في قبال المدرسة الإشراقية التي تؤمن بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

ولكنّ الصحيح في المقام: هو أنّ هذه المسألة لم تكن مطروحةً بهذا العنوان الخاصّ والمستقلّ في كلمات الحكماء السابقين، وإنّما ذكرها صدر المتأهّلين في جملة من كتبه الفلسفيّة من قبيل الأسفار والمشاعر وغيرهما، وقد أفرد لهذه المسألة في كتابه الأسفار فصلاً خاصّاً ومستقلاً في مطلع المسائل الفلسفيّة تحت عنوان (في أنّ للوجود حقيقة عينيّة)، وهذا هو عنوان الفصل الرابع الذي نحن بصدد جعله محوراً تدور حوله نظريّتنا في أصالة الوجود، حيث حاول صدر المتأهّلين أن يثبت فيه أنّ الأصالة للوجود وأنّ الماهيّات ما شمت رائحة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر المتأهّلين الشيرازي: ج ١ ص ٤٨-٤٩.

الأصالة والعينية الخارجية.

والحاصل: إن مسألة أصالة الوجود أو الماهية بعنوانها الخاص من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية على يد صدر المتألهين، وعلى هذا الأساس و«بالالتفات إلى أن موضوع أصالة الوجود لم يكن مطروحاً من قبل بصورة مستقلة، ولم يكن مفهومه بيّناً بشكل تام، فإنه ليس من السهل تقسيم الفلاسفة بالنسبة لهذا الموضوع، واعتبار القول بأصالة الوجود من خصائص المشائين قطعاً، والقول بأصالة الماهية من مميزات مدرسة الإشراقيين يقيناً»^(١)، فليس من الصواب أن يُنسب القول بأصالة الوجود إلى المشائين، لأن من يتتبع كتبهم الفلسفية يجدها خالية من هذا العنوان بنحو خاص ومستقل، كما أنه ليس من الصحيح أيضاً «أن يتصور أحد أن هذه المسألة كانت مطروحة في فلسفة شيخ الإشراق بصورة مسألتين ولا بد من اختيار أحدهما، إذ لا نجد في أي كتاب من كتب السهروردي أن الوجود هو الأصيل أو الماهية هي الأصلة»^(٢).

ولعل الذين نسبوا القول بأصالة الوجود إلى المشائين استندوا في ذلك إلى ما قد يستفاد من بعض كلماتهم الظاهرة في هذا المجال، فإن هناك عبارات وأقوالاً متفرقة لأتباع المدرسة المشائية قد يستظهر منها البناء على أصالة الوجود: منها: القول الذي اعتمده صدر المتألهين في استدلاله الأول لإثبات أصالة الوجود، وهو ما ذكره بهمنيار في كتابه (التحصيل)، حيث قال: «وبالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»^(٣).

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي: ج ١ ص ٣٤٥.

(٢) شرح المنظومة، تأليف الشهيد مرتضى مطهرى، ترجمة السيد أبو رغيف: ج ١ ص ٦٥.

(٣) التحصيل، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهرى: ص ٢٨٦.

ومنها: القول الذي ذكره صدر المتألهين أيضاً للاستدلال على المقام، وهو ما أورده عن الشيخ الرئيس في كتابه (التعليقات)، حيث قال في الفصل الرابع: «وقال أيضاً في التعليقات: إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب: إنه موجود، بمعنى: أن الوجود حقيقة أنه موجود، فإنَّ الوجود هو الموجودية»^(١).

ومنها: كلام آخر لبهمنيار في التحصيل، حيث قال: «والفاعل إذا أفاد وجوداً فإنَّما يفيد حقيقة، وحقيقته موجوديته، فقد بان من جميع هذا: أنَّ وجود الشيء هو أنه في الأعيان، لا ما يكون به في الأعيان»^(٢).

إذن، من مجموع هذه الكلمات ونحوها، حاول صدر المتألهين والحكيم السبزواري والعلامة الطباطبائي وغيرهم أن يرجعوا القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية إلى أتباع المدرسة المشائية، وإلا فإنَّك لا تجد أي تصريح أو إشارة في كتبهم إلى عنوان هذه المسألة بخصوصها.

ومن هنا نجد أن كلمات المشائين وإن كان بعضها ظاهراً في اعتقادهم بأصالة الوجود كما ذكرنا، إلا أنَّهم تكلموا أيضاً في كثير من الأحيان بكلام ينسجم مع القول بأصالة الماهية، وهذا ما يظهر جلياً في مطاوي كلماتهم في مباحث الماهيات والمقولات العشر، حيث صرَّحوا بعينية تلك المقولات للواقع الخارجي، وسيأتي التنبيه على بعض كلماتهم في الأبحاث اللاحقة^(٣). وهذا التعدد والاختلاف في الكلمات إمَّا أن يكشف عن أنَّ أتباع المدرسة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤١.

(٢) التحصيل: ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٣) كما سيأتي أيضاً أنَّ القول بعينية المقولات الماهوية للواقع الخارجي لا يتنافى مع القول بأصالة الوجود.

المشائية لم يكونوا ملتفتين إلى خصائص عنوان هذه المسألة، ولم يدركوا دورها أو تأثيرها على سائر المسائل الفلسفية، فوقع الخلط والتشويش في أبحاثهم الفلسفية، وتكلموا بناءً على أصالة الوجود تارةً، وعلى أصالة الماهية تارةً أخرى. وإما أن ندعي - كما هو الصحيح - بأن المشائين وإن كانوا يعتقدون بأصالة الوجود كما هو صريح بعض كلماتهم المتقدمة، إلا أنهم لا يعتقدون في الوقت ذاته باعتبارية الماهية بالمعنى الذي يذكره بعض أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، من أن الماهية أمرٌ عديمي، بل هم يؤمنون بأن الوجود وماهيته موجودان بوجودٍ واحدٍ في الخارج، بمعنى أن الماهية في الخارج عين الوجود، ومفهومي الوجود والماهية يحكيان حقيقةً واحدةً ومصادقاً واحداً، أي أن مفهوم الوجود يحكي جانب الاشتراك بين الموجودات، كما أن مفهوم الماهية يحكي الجانب المختص وما به الامتياز، إلا أن الماهية موجودةٌ بالوجود، فالماهية في الخارج عين الوجود، وهي خصوصيته التي بها يمتاز عن غيره، وإن كانت غيره بحسب المفهوم الذهني والتحليل النفس الأمري، ومن هنا نجد أن أتباع المدرسة المشائية - كالشيخ الرئيس وغيره - ينسبون الآثار التكوينية في الواقع العيني إلى الوجود تارةً وإلى الماهية تارةً أخرى، ولا يجدون تنافياً بين الأمرين.

والذين أوقعوا التنافي والتعاند بين المسألتين هم أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يعتقدون بأن الماهية حدّ الوجود ومنتهاه، وأنها أمرٌ عديمي اعتباري لا يمكن أن نفرض له تأصلاً حقيقياً في الواقع الخارجي، إلا أنه سيأتي لاحقاً إبطال هذه القراءة لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وسيُتضح أن الحق في المسألة قراءةً أخرى لا ترى أي تنافٍ بين عينية الوجود وعينية الماهية للواقع الخارجي، وليس من الصحيح أن يُنسب إلى المشائين القول بأصالة الوجود بتلك القراءة التي اختارها بعض أتباع مدرسة الحكمة

المتعالية، بل سيأتي استعراض جملة من الشواهد في كلماتهم على خلاف ذلك، وسنذكر أن كلماتهم تنسجم تماماً مع ما نختاره في المسألة. هذا كله بالنسبة إلى ما يُنسب إلى المشائين في المقام.

وأما الوجه في ما يُنسب إلى المدرسة الإشراقية، من القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، فقد ذكر الشيخ مرتضى المطهري في توضيحه قائلاً: «وذكر شيخ الإشراق السهروردي بحثاً آخر تحت عنوان (في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج) أي: إن الوجود والماهية في الخارج ليسا شيئين اثنين، حيث افترض في البداية للماهية عينية، ولم يقل بعينية زائدة على عينية الماهية للوجود، ولم ير أن هذه المسألة يمكن أن تُطرح بشكل آخر، أي: أنه لم يكن مطروحاً لديه أنه في مسألة الوجود والماهية نقول بعينية لواحدة منهما وذهنية واعتبارية للأخرى، ويظهر أن عينية الماهية كانت مسلمة لديه، وبما أن عينية الماهية أمر مسلم لديه، إذن فلا يمكن أن تكون للوجود عينية؛ ولذلك لم يطرح السهروردي هذه المسألة في كتابه (حكمة الإشراق) تحت عنوان أصالة الماهية، بل طرحها بعنوان: حكومة في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج»^(١).

ولكن قد يُقال: بأن كلمات شيخ الإشراق لا علاقة لها بتاتاً بمسألة أصالة الماهية واعتبارية الوجود في الواقع الخارجي، وإنما كلامه ناظرٌ إلى إثبات اعتبارية مفهوم الوجود في الذهن، وأنه في الذهن وإن كان زائداً على الماهية، إلا أنه أمرٌ اعتباري لا يكشف عن الزيادة والاثنية الحقيقية في الواقع الخارجي؛ وأما مسألة الأصالة وأن المتأصل في الخارج هل هو الوجود والماهية تابعة له أم أن الأمر بالعكس، فليس شيخ الإشراق بصدد نفيه أو

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري: ج ١ ص ٦٥-٦٦.

إثباته، بل يمكن أن يكون معتقداً بأن الوجود والماهية يمثلان حقيقة واحدة متأصلة في الخارج، فلا يكون كلامه متناقضاً مع ما سنختاره من العينية الخارجية بين الوجود والماهية.

ومن هنا نجد أن شيخ الإشراق الذي يثبت العينية الخارجية للماهية، يثبت أيضاً أن الموجودات المجردة إثباتاً صرفاً ووجودات محضة لا ماهية لها، وهذا يعني أنه يعتقد بتأصل الوجود أيضاً في الواقع الخارجي.

وحيث إن صدر المتألهين فهم من كلمات شيخ الإشراق أنه قائل باعتبارية الوجود في الواقع الخارجي وتأصل الماهيات، اعتقد بوقوع التناقض في كلمات الشيخ الإشراقي، ولذا نجد أنه بعد أن قرّر مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية في هذا الفصل، قال: «وكذا ما أدّى إليه نظر الشيخ الإلهي في التلويحات، من أن النفس وما فوقها من المفارقات إثباتاً صرفاً ووجودات محضة، ولست أدري كيف يسع له - مع ذلك - نفى كون الوجود أمراً واقعياً عينياً، وهل هذا إلا تناقض في الكلام؟».

ولكن ذكرنا بأنه لا يوجد أي تناقض أو تنافٍ في كلام شيخ الإشراق، فهو لا يريد أن ينفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً، وإنما ينفي زيادة الوجود على الماهية، ويثبت اعتبارية مفهوم الوجود الزائد على مفهوم الماهية في الذهن وفي نفس الأمر، وهذا ينسجم مع ما نشبهه لاحقاً من عينية الماهية والوجود في الخارج. وسيأتي في الأبحاث اللاحقة مزيد إيضاح لهذه النقطة، فانتظر.

وأخيراً، لا بد أن نشير إلى أن القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية قد اشتهر بين من جاء بعد صدر المتألهين من الحكماء والفلاسفة، وقد تركت الأقوال الأخرى المخالفة لذلك وأصبحت مهجورة لا يُعَبَّأ بها، سواء القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود أو القول بأصالتها معاً، وهو القول الذي يُنسب للشيخ أحمد الأحسائي، وقد جاءت هذه النسبة في حاشية الحكيم

السبزواريّ على شرح منظومته، حيث قال: «ومَنّ عاصرناه من الذين لم يعتبروا القواعد الحكميّة، من يقول بأصالتها، قائلاً في بعض مؤلفاته: إنّ الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهيّة مصدر السيئة والشرّ، وهذا الصوادر أمورٌ أصيلة، فمصدرها أولى بالأصالة»^(١)، وأمّا القول باعتباريّتهما معاً فلم يقل به أحدٌ من الحكماء ولا من غيرهم، لأنّه يستلزم القول بالسفسطة وإنكار الواقع الخارجيّ.

هذه نبذة موجزة عن تاريخ المسألة، وهناك جوانب أخرى ترتبط بتاريخ المسألة ستأتي الإشارة إليها في الأبحاث اللاحقة^(٢).

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

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: الشيخ قيصر التميمي: ج ٢ ص ١٣-٢٠.

الباب الأول

البحوث التمهيدية لأصالة الوجود

- تمهيد
- الفصل الأول: في بداة الواقعية وانحلالها في ذهن إلى مفهومي الوجود والماهية
- الفصل الثاني: الوجود
- الفصل الثالث: الماهية
- الفصل الرابع: الأصالة والاعتبار
- الفصل الخامس: الحقيقة

تمهيد

في سياق حديثه عن الأدلة التي ساقها صدر المتأهّلين لإثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ذكر السيّد الحيدري: أنّ ممّا لا بدّ منه قبل الولوج في استعراض هذه الأدلة تقديم بعض الأمور المهمّة التي تساهم في معرفة أبعاد وجوانب هذه المسألة التي تعدّ من الأركان الأساسيّة في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتأهّلين، وقد كان أحد هذه الأمور المهمّة هو: توضيح ألفاظ ومفردات المسألة (المبادئ تصوّريّة)^(١)؛ فالسيّد الحيدريّ يرى أنّ صدر المتأهّلين لم يعتمد الموازين الفنيّة والصناعيّة في تحقيق هذه المسألة، حيث بدأ في هذا الفصل باستعراض الأدلة والإجابة على الشبهات من دون تحرير محلّ النزاع ولا إيضاح المبادئ تصوّريّة أو بيان المصطلحات التي استند إليها في النفي والإثبات^(٢).

قال السيّد الحيدريّ في مقدّمة هذا الأمر - توضيح ألفاظ ومفردات هذه المسألة (المبادئ تصوّريّة) - ما نصّه:

«لقد استخدم صدر المتأهّلين في هذه المسألة الفلسفيّة المستحدثة جملةً من الألفاظ والمصطلحات التي لا بدّ من استيضاحها ومعرفة المراد منها، قبل الشروع في استعراض الأدلة التي ساقها المصنّف لإثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وسوف يساهم الوقوف على معاني تلك المفردات بشكل كبير في تحرير محلّ النزاع وتشخيص موارد النفي والإثبات»^(٣).

والألفاظ التي استخدمها صدر المتأهّلين في هذه المسألة هي: «الوجود، الماهيّة، الأصالة والاعتبار، الحقيقة»، أمّا الألفاظ الثلاثة الأولى فقد جمعها

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١٢.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٤٧.

(٣) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٠.

صدر المتألهين في قوله: «وإني قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصل الماهيّات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين»^(١)، وأمّا لفظ الحقيقة فقد ذكره صدر المتألهين في الأسفار^(٢)، عنوان الفصل الرابع، حيث قال: ونحن بدورنا نوّكد هنا أنّ إيضاح وجهة النظر الدقيقة عن مسألة أصالة الوجود تتوقّف بشكلٍ أساسيٍّ على معرفة الموقف من المفاهيم والمبادئ الأساسية التي تتركز عليها المسألة.

وفي ضوء ذلك نوّد أن نبين أنّنا سوف نقسّم بحوث هذا الباب إلى خمسة فصول، نوضّح من خلالها المفاهيم والمبادئ الأساسية التي تتركز عليها مسألة أصالة الوجود، حيث:

١. سنوضّح في الفصل الأوّل: معنى الواقعيّة، وبداهتها، وانحلالها في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية.
٢. سنتناول - بعد ذلك - في الفصل الثاني إيضاح مفهوم (الوجود).
٣. وسنتناول في الفصل الثالث إيضاح مفهوم (الماهية).
٤. أمّا الفصل الرابع فسنتناول فيه إيضاح مفهومي (الأصالة) و(الاعتبار) اللذين هما من أهمّ المفاهيم الأساسية في مسألة أصالة الوجود.
٥. وأخيراً سنتناول في الفصل الخامس إيضاح مفهوم (الحقيقة).

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

(٢) المصدر السابق: ص ٣٨.

الفصل الأوّل

في بداهة الواقعيّة وانحلالها في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهيّة

- الأصل الأوّل: الإيمان بالواقع الخارجيّ
- الأصل الثاني: تكثّر الواقع الخارجيّ
- الأصل الثالث: انحلال الواقعيّة في الذهن إلى مفهومي الوجود
وماهيّة

هناك مجموعة من الأصول تبتني عليها مسألة أصالة الوجود:

الأصل الأول: الإيمان بالواقع الخارجي

يعتبر الإيمان بالواقع الخارجي، وإنكار ما يحتمله السوفسطائي من بطلان واقعية الأشياء في الخارج، من أهم المبادئ التي تركز عليها مسألة أصالة الوجود، وهذا ما أشار له الطباطبائي في قوله: «إننا بعد حسم أصل الشك والسفسطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعية الأشياء»^(١).

وأما لو أنكرنا الواقعية بصورة عامة، فلا يبقى أي مجال للبحث في أن الأصيل في الخارج هو الوجود أم الماهية؟ بل لا مجال أيضاً لجميع الأبحاث الفلسفية التي تُعنى بالكشف عن الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي^(٢).

إن نكران الواقعية واضح البطلان، لأن هذا هو كلام السوفسطائي الذي يدعي أنه لا وجود للعالم الخارجي وراء الذهن، وأن كل ما في الخارج إنما هو عدم محض، وفي هذا الكلام «إنكاراً لأول قضية في الفلسفة والتي هي من أكثر الأشياء بدهة وهي وجود العالم خارج الذهن، ومن يُنكر ذلك يكون سوفسطائياً؛ ولذا لا يعتبر فلاسفتنا هذا القول من النظريات الفلسفية، حيث يفترق طريق الفلسفة عن السفسطة من البداية، فهذا فلسفة والآخر سفسطة»^(٣) وذلك لأن الفلسفة - كما تقدّم - هي الكشف عن الحقائق الخارجية بقدر الطاقة البشرية، فلو أنكرنا ثبوت الحقائق الخارجية - ولو في الجملة - فلا يبقى موضوع للمسائل الفلسفية، وهذا ما أشار له الطباطبائي

(١) نهاية الحكمة: ص ٩.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٥.

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

بقوله: «ولا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً، إلا أن نكابح الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب»^(١).

التنبية على ضرورة الواقعية

إنّ هناك واقعية ما نثبتها بالضرورة والوجدان، ولا يمكن إنكارها أو التشكيك بها في الجملة، ومرادنا من الواقعية هنا هي الواقعية بالمعنى الأخص، أي الثبوت الخارجي والتحقق العيني، ولا نريد بها الواقعية بالمعنى الأعم التي تشمل عالم نفس الأمر الذي ينسجم مع الأعدام والممتنعات. ويمكن التنبية على ضرورة تلك الواقعية بالمعنى الأخص من خلال قضيتين بديهيتين:

القضية الأولى: قول الشخص عند إدراكه لذاته: (أنا موجود)، فإنّ هذه القضية من القضايا البديهية الوجدانية؛ إذ إنّ كلّ واحدٍ منا يعلم بالعلم الحضوريّ ويشعر في حسّه الباطن أنّ لآناته وذاته واقعيةً عينيةً وحقيقةً خارجيةً، يُعبّر عنها حصولاً بقوله: (أنا موجود)، ويستفاد من ذلك قضيةً مهمةً مفادها وجود الواقعية وتحققها في الجملة، فيثبت بها أصل الواقع العيني بصورة قضيةٍ بديهيةٍ وجدانيةٍ.

القضية الثانية: أنّ هناك أموراً خارجيةً موجودةً وراء وجود ذات الإنسان الخاصة به، وتعدّ هذه القضية من القضايا البديهية الفطرية التي قياساتها معها^(٢)؛ إذ كلّ إنسانٍ عاقلٍ سويٍّ يدرك بأنّ هناك أشياء موجودةً في الواقع

(١) نهاية الحكمة: ص ٤.

(٢) ذكروا في المنطق: أنّ الفطريات: «هي القضايا التي قياساتها معها، أي: إنّ العقل لا يصدّق بها بمجرد تصوّر طرفيها كالأوليات، بل لابدّ لها من وسط، إلا أنّ هذا الوسط

العينيّ خارجةً عن حيطته ذاته، وهو يتعاطى معها أيضاً بوصفها حقائق واقعيّة ذات آثارٍ خارجيّة؛ «ولهذا فهو يتّجه لتناول الغذاء الخارجيّ عندما يشعر بالجوع، ويتحرّك نحو الأشياء الخارجيّة ليستفيد منها إذا أحسّ بالحرارة والبرودة»^(١)، إذن فالإنسان يحكم بوجود واقعيّة ما وراء ذاته، وحكمه هذا من القضايا البديهيّة الفطريّة التي تستبطن قياساً واستدلالاً ارتكازياً^(٢) فيثبت

ليس ممّا يذهب عن الذهن حتّى يحتاج إلى طلبٍ وفكر، فكلمّا أُحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به، لحضور الوسط معه» المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفر: ص ٣٣٦.

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٣٠٧.

(٢) وهو استدلالٌ ينحلّ إلى قياسين، أحدهما اقترانيّ شرطيّ مؤلّف من صغرى حمليّة وكبرى منفصلةٍ شرطية، والآخر قياسٌ استثنائيّ انفصاليّ، وحاصلهما:

١. القياس الاقتراني الشرطي:

الصغرى: إنّ الإنسان يدرك بعلمه الحضوريّ والوجدانيّ مجموعةً من الظواهر والآثار الممكنة والمعلولة لعلّةٍ معيّنة، كاحتراق اليد عند مسّها النار.

الكبرى: إنّ العلة إمّا أن تكون ذات الإنسان المدركة للآثار، وإمّا أن تكون موجوداً خارجاً عنها.

النتيجة: إنّ ما يدركه الإنسان من الآثار إمّا أن يكون معلولاً لذات الإنسان أو لموجودٍ خارج عنها.

٢. القياس الاستثنائيّ الانفصاليّ:

• كلّ ما يدركه الإنسان من الآثار (كاحتراق اليد عند مسّها النار) إمّا أن يكون معلولاً لذات الإنسان أو لموجودٍ خارج عنها.

• لكنّ ذات الإنسان ليست هي العلة لذلك النحو من الآثار، لأنّ الإنسان - كما في المثال - ليس هو الذي أحرق يده بالوجدان.

• إذن فلا بدّ أن تكون العلة أمراً موجوداً في الخارج وراء ذات الإنسان، وهو المطلوب.

وهذا النحو من الاستدلال وإن كان استدلالاً منطقيّاً دقيقاً، ولكنّه يبقى استدلالاً ضمّنيّاً

بها أصل الواقع العينيّ إجمالاً بصورة قضية بديهية فطرية^(١).

بداهة الموجود المطلق وأصل الواقعية

والحق في المسألة أنّ بداهة الموجود المطلق وأصل الواقعية ممّا لا شك فيه، وهذا هو بعينه ما حاول أن يبيّنه صدر المتألهين في كتابه (الأسفار الأربعة)، تحت عنوان (في أنّه لا يمكن إثبات طبيعة الموجود المطلق)، فقد حاول هناك أن يذكر جملة من الشواهد والأدلة على بداهة الموجود المطلق وأصل الواقعية على مستوى المبدأ التصديقيّ و(كان التامة)، بنحو لا يمكن إقامة البرهان على نفيها ولا على إثباتها، فليس أصل الواقعية مستغنياً عن البرهنة والاستدلال فحسب، بل لا يمكن إقامة البرهان عليه، لأنّ إقامة البرهان على أصل الواقعية يستلزم فرض جملة من الواقعيّات في الرتبة السابقة، كوجود مفكّر ومستدلّ واستدلال. فالاستدلال على الواقعية نفيّاً أو إثباتاً، يسبقه فرض تحقّق الواقعية بنحو (كان التامة)، كما هو الحال في مسألة استحالة اجتماع النقيضين، فإنّه لا يمكن الاستدلال على نفيها أو إثباتها، لأنّ أيّ نتيجة يتوصّل إليها المستدلّ تتوقّف صحتها على عدم إمكان اجتماعها مع نقيضها، كذلك الحال في أصل الواقعية التي هي موضوع الفلسفة.

لا يقال: إنّ الشهيد محمّد باقر الصدر حاول إثبات الواقعية عن طريق حساب الاحتمال. فإنّه يقال: إنّ السيّد الشهيد الصدر لم يكن بصدد إثبات أصل الواقعية بنظرية الاحتمال، وإنّما أراد أن ينفي نظرية المثاليين، الذين كانوا يقولون بعدم وجود واقع وراء ذواتنا، فحاول أن يثبت لهم وجود الواقع

ارتكازيّاً يحمله كلّ إنسان في لا وعيه، ولا يُخرج القضية المستدلّ عليها عن كونها بديهية فطرية.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١٢٢-١٢٤.

خارجاً عن ذاتنا، وليس مراده إثبات أصل الواقعية^(١).

فالشاهد الصدر وإن كان يقرّ بوجود مبرراتٍ للشكّ في الواقع الخارجي إلاّ أنّه يرفض مبررات الشكّ بأصل الواقعية، إذ إنّ يعتقد بدهشة ذلك الأصل وأوليّته. كتب الشهيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء، تحت عنوان (صياغتان لتبرير الشكّ في القضية المحسوسة) ما نصّه:

«ويمكننا أن نوضح عدم كفاية ذلك، ونبرّر الشكّ في الواقع الموضوعي - رغم الإحساس به - بإحدى الصيغتين التاليتين:

الأولى: أنّنا في إدراكنا الحسي للبرق - مثلاً - وإن كنّا نتّصل مباشرة بالبرق، ولكنّ هذا الاتّصال المباشر وحده لا يكفي لكي يكشف لنا حقيقة هذا البرق الذي نتّصل به، وهل هو حادثٌ ذاتيٌّ يرتبط وجودها بنفس إدراكي لها وإحساسي بها، أو حادثٌ موضوعيٌّ يرتبط إحساسي بها وإدراكي لها بوجودها؟ فوجود برقٍ حين أرى برقاً معرفةً أوليّة، ولكنّ كون هذا البرق حادثٌ موضوعيٌّ لا ذاتيٌّ ليس معرفةً أوليّة، ولا يثبت الحس الظاهر بصورة مباشرة. ونحن في هذه الصيغة لتبرير الشكّ في الموضوعية افترضنا برقاً واحداً يؤكّده لنا الحس الظاهر، ولكنه لا يستطيع أن يؤكّد بصورة مباشرة ذاتيته أو موضوعيته.

الثانية: نفترض أنّ من المؤكّد - على أساس التمييز بين الجانب الذاتي من المحسوس والجانب الموضوعي - أنّ الذي نتّصل به مباشرة في الحس الظاهر ليس حادثٌ موضوعيٌّ، بل هو حادثٌ ذاتيٌّ وصورةٌ ذهنيّة في إدراكنا الحسيّ؛ لأنّ للمحسوس جانبه الذاتي على أيّ حال، سواء كان له جانبٌ موضوعيٌّ أو لا. وإنّما نحتمل أن تكون هذه الحادثة الذاتية مرتبطة ارتباطاً سببياً بحادثة موضوعيّة. فلسنا إذن على اتّصالٍ مباشرٍ بالحادثة الموضوعيّة، حتّى لو كانت

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ هامش ص ٢٧٠.

هذه الحادثة موجودة حقاً، بل نحن على صلة مباشرة بالحادثة الذاتية. وكلتا هاتين الصيغتين تؤدّيان إلى نتيجة واحدة، وهي: أنّ الموضوعية ليست معطى مباشراً للحسّ، فكيف نستطيع أن نثبت الواقع الموضوعي؟ وعلى هذا الأساس رفضت المثالية الإيوان بالواقع الموضوعي، وانطلقت من التمييز بين الصورة الذهنية والواقع الموضوعي، إلى القول بأن معرفتنا الحسية لا تبرّر الاعتقاد بالواقع الموضوعي، ما دمنا لا نتصل به مباشرة، وإنّما نتصل بالصورة الذهنية والحوادث الذاتية^(١).

هذا وقد حاول صدر المتألهين أن يذكر جملة من الشواهد والأدلة على بدهة أصل الواقعية بنحو كان التامة، نذكرها فيما يلي تباعاً:

الدليل الأول: الاستغناء عن التعريف والإثبات

وهو أنّ أصل الواقعية لو لم يكن بديهياً على مستوى التصديق وكان التامة في الخارج، للزم الاحتياج إلى البرهنة عليه وإثباته في علم آخر يكون أسبق وأعلى من الفلسفة وأعمّ منها موضوعاً، وهو خلف كون الفلسفة العلم الأعلى الذي تحتاج إليه سائر العلوم في إثبات موضوعاتها، فلا بدّ أن يكون بديهياً وغنياً عن البرهنة والاستدلال، بل لا يمكن البرهنة عليه في أيّ علم من العلوم^(٢).

وقد أشار صدر المتألهين إلى هذا الدليل بقوله: «مستغنياً عن التعريف

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، السيّد محمد باقر الصدر: ص ٥١٦-٥١٧.

(٢) ذكرنا سابقاً أنّ هذا الدليل غير تامّ؛ لإمكان إنكار الملازمة؛ إذ ما ذكره صدر المتألهين من اللازم إنّما هو لازم أعمّ، فقد لا يبحث موضوع الفلسفة في بقية العلوم، ومع ذلك يستدلّ عليه في مطلع البحوث الفلسفية كمبادئ تصديقية مهيّدة للدخول في مسائل الفلسفة.

والإثبات، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام» فإن مراده من الاستغناء عن الإثبات: بدهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة.

الدليل الثاني: قاعدة ما لا حد له لا برهان عليه

استدلّ صدر المتألمين على بدهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة بقوله: «ولما لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه، لأنّ الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس».

وهذه قاعدة فلسفية مهمّة حاصلها: أنّ كلّ ما هو بديهيّ من الناحية التصوريّة ولا حدّ ولا تعريف له فهو بديهيّ أيضاً من الناحية التصديقيّة ولا برهان عليه، وذلك لأنّ الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما، فإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر أيضاً.

ولكي تتضح هذه القاعدة الفلسفيّة، لابدّ من الوقوف بنحو الاختصار عند كلّ مفردة من مفرداتها، فما هو المراد من الحدّ؟ وما هو المراد من البرهان؟ وما هو المراد من الحدود المشتركة؟ وماذا يُقصد بالاشتراك في الحدود؟

ما هو المراد من الحدّ في القاعدة؟

يمكن الإجابة عن هذا التساؤل من لحاظين:

الأوّل: ليس المراد من الحدّ في قولهم (ما لا حدّ له) خصوص التعريف بالحدّ المنطقيّ المتكوّن من الجنس والفصل، في قبال التعريف بالرسم المتكوّن من العرضيّ العامّ والخاصّة، بل مرادهم ما يشمل الحدّ والرسم. وبعبارة أخرى: إنّ مرادهم من ذلك هو الأعمّ من الجنس والفصل الحقيقيّين أو ما هو بمنزلة الجنس والفصل؛ إذ يُجعل العرضيّ العامّ بمنزلة الجنس وتُجعل الخاصّة بمنزلة الفصل.

وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري في شرح منظومته عندما تعرّض لهذا البحث، حيث قال: «وإن أردت إيضاح مشاركة الحدّ والبرهان في الحدود فاعلم مقدّمتين؛ إحداهما: أن ليس المراد بالحدّ هاهنا ما يقابل الرسم كما مرّ، بل مطلق التعريف»^(١).

الثاني: ليس المراد من الحدّ في القاعدة هو الحدّ في باب الكلّيات (الإيساغوجي)، وإنّما المراد منه الحدّ في باب البرهان.

والفرق بينهما: هو أنّ الحدّ في باب الكلّيات ما يُذكر فيه علل قوام الشيء من الجنس والفصل القريب كالحويانيّة الناطقيّة بالنسبة إلى الإنسان، وهو تعريفٌ بحسب الماهيّة من حيث هي، ويؤخذ فيه ذاتيّ باب الإيساغوجي، وهذا الذاتيّ الذي يتألّف منه الحدّ في باب الكلّيات الخمسة هو الذي ذكره المناطق بقولهم: «إنّ ماهيّة الموضوع لا تتحقّق إلّا به، فهو قوامها، سواء كان نفس الماهيّة كالإنسان المحمول على زيد وعمرو أو كان جزءاً منها كالحويان المحمول على الإنسان أو الناطق المحمول عليه، فإنّ نفس الماهيّة أو جزأها يسمّى ذاتيّاً، وعليه فالذاتيّ يعمّ النوع والجنس والفصل، لأنّ النوع نفس الماهيّة الداخلة في ذات الأفراد، والجنس والفصل جزءان داخلان في ذاتها»^(٢).

وهذا بخلاف الحدّ والتعريف في باب البرهان، فإنّه يبيّن المحدود على مستوى الماهيّة وعلل قوامها وعلى مستوى الوجود وعلله الغائيّة والفاعليّة، بمعنى: أنّه يبيّن العلة الغائيّة والعلة الفاعليّة للوجود، مضافاً إلى بيانه للجنس والفصل والعلة الماديّة والصوريّة، التي هي علل قوام الماهيّة. وهذا هو الذي يسمّى عندهم بالحدّ التامّ والكامل، وأمّا ما يُذكر من الحدّ في باب الكلّيات

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، السبزواري: ص ٣٦.

(٢) المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفر: ج ١ ص ٩٣.

(الإيساغوجي) فهو حدٌّ ماهويٌّ ناقص، وتام الحد هو الأعم من علل القوام وعلل الوجود.

والحد الذي يشارك البرهان في حدوده ليس المراد منه حد باب الكليات وعلل قوام الماهية، وإنما المراد ما يشمل علل الوجود أيضاً وهو الحد التام الذي يشارك البرهان، لأن الماهية من حيث هي هي، أمر اعتباري صرف لا وجود لها في الخارج، فلا معنى لأن يشارك الحد بمقدارها البرهان الذي هو دليل على الوجود في الخارج، لأن البرهان مرتبط بوجود الماهية وسبب تحققه في الخارج، فالحد الماهوي مرتبط بـ(ما هو؟) والبرهان مرتبط بـ(لم هو؟) ولا اشتراك بينهما.

إذن مرادهم من الحد الذي يشترك مع البرهان في حدوده: هو ما يشمل علل القوام وعلل الوجود والتحقق في الخارج.

وهذا ما صرح به الحكيم السبزواري في شرح المنظومة، حيث قال: «إن الحد قسمان بتقسيم آخر: فإما بحسب الوجود، وإما بحسب الماهية من حيث هي هي»، إلى أن قال: «بل المراد الماهية الموجودة، لا الماهية من حيث هي، من غير اعتبار الوجود؛ إذ المعتبر معرفة الحقائق، ولأن الماهية من حيث هي هي، من غير انتساب وارتباط بالجاعل اعتبارية صرفة بالبرهان والاتفاق، فلا علة لها حتى تؤخذ في حدها أو برهانها، إلا علل قوامها، لا المادة والصورة من أجزائها الوجودية، بل شئيه ماهية جنسها وفصلها المتقدمين عليها تقدماً بالمعنى والتقرر، فتعرف بهما أو بالفصل لا غير. فهذا الحد للماهية بحسب الوجود هو الذي قالوا فيه: إن أجود التعاريف ما اشتمل على العلل الأربع»^(١). وقد أشار إلى هذه الحقيقة أيضاً الشيخ الرئيس في كتابه (النجاة) عندما

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، السبزواري: ص ٣٧.

قسّم الحدّ إلى خمسة أقسام: (حدّ اسمي، وحدّ كامل هو تمام البرهان، وحدّ هو مبدأ البرهان، وحدّ هو نتيجة البرهان، وحدّ أمور لا علل لها ولا أسباب)^(١).

ما هو المراد من البرهان في القاعدة؟

هناك بحثٌ مفصّلٌ بين الأعلام في تحديد المراد من البرهان في القاعدة؛ حاصله: أنّ المراد من البرهان هو البرهان اللّميّ أو ما هو شبيهٌ باللّم، وأمّا البرهان الإنّيّ فإن لم يرجع إلى البرهان اللّميّ فهو لا يفيد اليقين.

قال الطباطبائيّ في حاشيته على الأسفار تبعاً للشيخ الرئيس^(٢): «هذه المسألة (في أنّ العلم بذی السبب يمتنع حصوله إلّا من جهة العلم بسببه) أوردوها في كتاب البرهان من المنطق، وهي أنّ اليقين بما له سببٌ، لا يحصل إلّا من جهة اليقين بسببه، وقد عرّفوا اليقين بأنّ العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو القوّة القريبة منه، ويبيّنوه بأنّه لو تحقّق العلم بوجود ذي سبب، وجب تحقّق العلم بوجود سببٍ قبله، وإلّا جاز عدمه، وهو مساوٍ لجواز عدم السبب، وقد فرض العلم بأنّه موجودٌ بالضرورة، هذا خلفٌ، وفرّعوا على ذلك عدم إفادة أحد قسمي البرهان الإنّيّ للعلم، وهو القياس الذي أوسطه علّة لوجود الأصغر، وبعبارة أخرى: القياس الذي يتوسّل فيه بآثار الشيء إلى إثبات نفسه، وذلك أنّ العلم بالمعلول لا يتمّ إلّا مع العلم بوجود علّته قبله، فيكون إثبات وجود العلّة به ثانياً لغواً لا أثر له، فينحصر البرهان - وهو القياس المفيد لليقين - في قسمين؛ أحدهما: البرهان اللّميّ الذي يُسلّك فيه من إثبات العلّة إلى إثبات المعلول، وثانيهما: البرهان الإنّيّ الذي يُسلّك فيه من بعض اللوازم العامّة إلى بعضها، كالبراهين الإنّيّة

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، أبو علي سينا، تحقيق: محمّد تقي دانش: ص ١٦٠.

(٢) لاحظ الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفنّ الخامس من منطق الشفاء.

المستعملة في الفلسفة الأولى»^(١).

وحاصل هذا البيان: أن القياس الذي يُتوسَّل فيه بآثار الشيء إلى إثبات الشيء نفسه وهو البرهان الإلّهي، الدليل لا يفيد اليقين، إذ لا يمكن العلم بالعلّة عن طريق العلم بالمعلول، لأنّه لا يمكن العلم بذوات الأسباب إلّا عن طريق أسبابها، والذي يفيد اليقين هو البرهان اللّمّي الذي يُنتقل فيه من العلم بالعلّة إلى العلم بوجود المعلول، وكذا البرهان الإلّهي المطلق الذي يُسلك فيه من بعض الملازمات العامّة إلى بعضها الآخر، بأن يكون الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر من لوازم الحدّ الأصغر، فيتّقل من اللوازم البيّنة إلى الاستدلال على وجود اللوازم غير البيّنة، بأن تجعل الملازمات العامّة البيّنة حدّاً أوسطاً في البرهان.

وهذا ما ذكره الطباطبائي في مواطن كثيرة من تعليقاته على الأسفار؛ من ذلك ما ذكره في حاشيته على برهان الصديقين، حيث قال: «وهو مع ذلك برهانٌ إلّهيٌّ سلك فيه من بعض اللوازم، وهو كون الوجود حقيقةً مشكّكةً ذات مرتبة تامّة صرفةً وناقصةً مشوبةً، إلى بعضٍ آخر من اللوازم، وهو كون المرتبة التامّة الصرفة منه واجبة الوجود»^(٢).

وذكر ذلك أيضاً في كتابه (نهاية الحكمة)، حيث قال في آخر مقدّمة الكتاب: «وأما برهان الإنّ فقد تحقّق في كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفيّ إلّا برهان الإنّ الذي يعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر»^(٣).

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

(٢) المصدر السابق: ج ٦ ص ١٣، الحاشية رقم (١). وقد ناقش العلامة الحيدريّ ذلك في كتابه شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ).

(٣) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائيّ: ص ٦.

إذن: البرهان المفيد لليقين، وهو البرهان اللّميّ أو الشبيه باللّم، هو المقصود بالقاعدة، ولذا قال الحكيم السبزواريّ في حاشيته على الأسفار: «ثمّ لعلّك تعود وتقول: إنّ ما لا حدّ له لا برهان لمّ عليه، فلم لا يجوز أن يكون برهان إنّ عليه....»

قلت: البرهان عند الإلهيّين في اصطلاح منحصر في اللّم... ومن ثمّ قالوا: ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها، وإن أطلق الإلهي بها هو منطقيّ البرهان على الإنيّ أيضاً، وقال في النجاة: البرهان المطلق هو برهان اللّم^(١). وهناك كلام طويل ومناقشات كثيرة لما ذكره العلامة الطباطبائيّ تبعاً لجملة من الفلاسفة، وهو موكولٌ إلى مبحث (ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها) من كتاب (الأسفار الأربعة) لصدر المتألّهين.

ما هو المراد من الحدود المشتركة بين الحدّ والبرهان؟

المراد من الحدود المشتركة في التعريف المنطقيّ هو الجزء الأخير من الحدّ، الذي هو الفصل أو ما هو بمنزلته، والمراد بالحدود في البراهين هي الحدود الوسطى، فالحدّ الأوسط في البرهان هو المقصود من لفظ (الحدود) الوارد في القاعدة.

ما هو المقصود بالاشتراك في الحدود؟

المراد من الاشتراك في الحدود بين الحدّ والبرهان هو أنّ الجزء الأخير في الحدّ الذي هو الفصل أو ما هو بمنزلته يقع دائماً حدّاً أوسطاً في البرهان، فإذا سألنا عن البرهان على وجود شيء، فإنّ الحدّ الأوسط فيما يقام من برهان دائماً هو الجزء الأخير من تعريف الشيء الذي يُراد الاستدلال عليه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألّهين: ج ١ ص ٢٦، الحاشية رقم (١).

ولكي تتضح هذه النقطة التي هي لبّ القاعدة وروحها، نستعين بالمثال الذي ذكره الشيخ في كتابه (النجاة) للاستدلال على المقام، حيث قال: «ومثاله أن يُقال: لمْ انكسف^(١) القمر؟ فنقول: لأنّه توسّط الأرض بينه وبين الشمس فانمحي نوره، ثمّ نقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو انمحاء نوره، لتوسّط الأرض، لكن هذا الحدّ الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان، بل حدّين؛ والذي يُحمل منهما على الموضوع في البرهان أوّلاً وهو الحدّ الأوسط يكون الحدّ محمولاً بعد الأوّل، والذي يُحمل في البرهان ثانياً يكون في الحدّ محمولاً أوّلاً، لأنّك تقول في البرهان: إنّ القمر قد توسّط الأرض بينه وبين الشمس، وكل مستضيء من الشمس يتوسّط بينهما الأرض فإنّه ينمحي نوره، فينتج: أنّ القمر ينمحي نوره؛ ثمّ تقول: والمنمحي نوره منكسف، فالقمر إذن منكسف. فأوّلًا حملت التوسّط ثمّ الانمحاء، وفي الحدّ التامّ تورد أوّلًا الانمحاء ثمّ التوسّط، لأنّك تقول: انكساف القمر هو انمحاء نوره، لتوسّط الأرض بينه وبين الشمس.

فإن جعلت كلّ واحد من توسّط الأرض والانمحاء حدّاً، كان تامّاً؛ وهذا إذا كان بعض أجزاء الحدّ التامّ علّة للجزء الآخر، فإن اقتصر على العلّة (كتوسّط الأرض) كان الحدّ يسمّى مبدأ البرهان، وإن اقتصر على المعلول (كالانمحاء) كان الحدّ يسمّى نتيجة البرهان»^(٢).

توضيحه: إنّ الحدّ لما كان مركّباً من جزئين هما الجنس والفصل أو ما هو بمنزلتها، والبرهان لا يمكن أن يتكرّر فيه الحدّ الأوسط على ما هو ثابت في المنطق، فإنّنا نستطيع أن نقيم برهانين يكون الحدّ الأوسط في كلّ واحدٍ منهما

(١) لقد عبّر الشيخ هنا عن الخسوف بالكسوف، ولا مشاحة في التعبير والاصطلاح.

(٢) النجاة، أبو علي سينا: ص ١٥٧.

أحد جزئي التعريف، فالجزء الأخير يقع حداً أوسط لبرهان، والجزء الأول الأعم يكون حداً أوسط لبرهان آخر، وللوصول إلى الحد المنطقي الذي يترتب من جزئين لابد من الجمع بين برهانين يقع كل جزء من الحد حداً أوسط في واحد منهما.

ففي مثال خسوف القمر، تعريفه: هو انمحاء نوره، لتوسط الأرض بينه وبين الشمس. فنأخذ الجزء الأخير وهو توسط الأرض الذي هو بمنزلة الفصل، ونجعله في برهان حاصله: أن القمر قد توسطت الأرض بينه وبين الشمس. وكل مستضيء من الشمس يتوسط بينهما الأرض، فإنه ينمحي نوره. فينتج: إن القمر ينمحي نوره.

ثم نأخذ الجزء الأعم وهو انمحاء النور الذي هو بمنزلة الجنس ونجعله حداً أوسط في برهان ثانٍ، حاصله: القمر، منمحي نوره. والمنمحي نوره منخسف. فينتج: القمر منخسف.

إذن لدينا برهانان تألف حدّهما الأوسط من جزئي الحد والتعريف المنطقي، وإنّما قلنا بأنّ البرهان يستند إلى الجزء الأخير من التعريف، لأنّ ما هو متأخّر في التعريف يكون متقدّماً في الاستدلال كما اتّضح من المثال، وذلك باعتبار أنّ الجزء الأخير - وهو الفصل أو ما هو بمنزلته - بمنزلة العلة للجزء الأخير، وهو الجنس أو ما هو بمنزلته، وفي مقام الاستدلال وإقامة البرهان تتقدّم العلة على المعلول، فما هو متقدّم في التعريف متأخّر في الاستدلال، وما هو متأخّر في التعريف متقدّم في الاستدلال، ومعناه: أنّ عمليّة الاستدلال على الشيء تنطلق من أخذ الجزء الأخير في تعريفه حداً أوسط في البرهان، ولذا قلنا: إنّ أساس الاشتراك في الحدود إنّما هو الاشتراك في الجزء الأخير الذي هو الفصل.

تطبيق القاعدة في المقام

بعد أن ثبت في المبدأ التصوريّ أنّ الوجود المطلق لا حدّ له، تأتي القاعدة وتقول: إنّ الحدّ والبرهان مشتركان في حدودهما على ما بيّناه، فما لا حدّ له لا برهان عليه، إذن فالوجود لا برهان عليه، وهو معنى البداهة على مستوى المبدأ التصديقيّ، مضافاً إلى البداهة على المستوى التصوريّ.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً يورده الحكيم السبزواريّ على صغرى الاستدلال بعد التسليم بكبرى القاعدة؛ حاصله: إنّ الوجود الذي لا حدّ له ولا برهان عليه هو الوجود الواجبيّ، وهو مورد القاعدة، وأمّا الوجود الممكن فلا يمكن أن لا يكون له حدّ، لأنّ كلّ ممكن زوجٌ تركيبيّ له ماهيّةٌ ووجود، والماهية حدّ الشيء، فكلّ ممكن له حدّ، فلا يكون مشمولاً بمضمون القاعدة، إذ كلّ ما له حدّ يمكن إقامة البرهان عليه، لأنّ الجزء الأخير في حدّه يقع حدّاً أوسط في البرهان على إثبات وجوده.

وأجاب السبزواريّ عن الإشكال بقوله: «إن أريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجودٌ، فكما لا حدّ له لا برهان عليه، وإن أريد بما هو مقيدٌ فكما أنّ عليه برهاناً كذلك له حدّ، فافهم»^(١).

وتفصيل الكلام حول هذه النقطة موكولٌ إلى محله من كتاب (الأسفار الأربعة) عند التعرّض لحقيقة فعل الله تعالى وطبيعة وجود الصادر الأوّل.

ثمّ إنّّه سيأتي في أبحاثنا اللاحقة: أنّ صدر المتألّهين يريد أن يستثمر هذه القاعدة المنطقية في إثبات مسألة فلسفية مهمّة، وهي أنّ ذوات الأسباب والمعاليل لا يمكن معرفتها أو الوقوف على حقيقتها إلّا بعد الوقوف على عللها ومعرفة أسبابها، وقد صرح بذلك في قوله: «ومن تعمّق تعمّقاً شديداً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألّهين: ج ١ ص ٢٦، الحاشية رقم (١).

فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان، أنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود، وأنّ الحدّ الأوسط في البرهان بعينه هو الحدّ المتأخر الذي هو الفصل في الحدّ، وما ذكره المعلم الأوّل في أثولوجيا، أنّ الجواب عمّا هو ولمّ هو في كثير من الأشياء واحد، يجد إشارة لطيفة غامضة بل واضحة إلى صحّة ما قلناه^(١)، ومراده ممّا قاله هو ما ذكره في سابق عبارته، حيث قال: «فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفارقة الذوات إلّا من سبيل الاكتناه بما هو مقوّم له من مبادئ الوجوديّة ومقوّماته الفاعليّة»^(٢).

الدليل الثالث: الإباء عن البرهان

يريد أن يثبت صدر المتأهّلين في هذا الدليل أنّ أصل الواقعيّة التي هي موضوع علم الفلسفة لا يمكن إقامة البرهان على إثباتها، بل إنّ أصل الواقعيّة يستحيل إقامة البرهان على نفيها، لأنّ من يريد أن يستدلّ على نفيها لابدّ أن يُدّعى مسبقاً بثبوت واقعيّة لذاته، ثمّ يُدّعى أيضاً بثبوت واقعيّة لاستدلاله والنتيجة الحاصلة منه، وبعد ذلك يُنكر أصل الواقعيّة تبعاً لما يُقيمه من برهان، ومعنى ذلك أنّ منكر الواقعيّة قد أثبتّها في مرتبة سابقة على إنكاره، فنفي الواقعيّة مستلزمٌ للإدعان بثبوتها مسبقاً، وكذلك الحال في إثباتها بالبرهان، فإنّه مستلزمٌ للإيمان بها قبل ذلك الحال.

إذن أصل الواقعيّة لا يمكن إقامة البرهان على ثبوتها، كما لا يمكن إقامة البرهان على نفيها، بل الصحيح أيضاً أنّ أصل الواقعيّة لا يمكن التشكيك بثبوتها، لأنّ التشكيك بأصل الواقعيّة متفرّعٌ على الإيمان بوجود الشاكّ في الواقع الخارجي، والإيمان بواقعيّة شكّه، فالشاكّ ما لم يتحقّق من وجود ذاته

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتأهّلين: ج ١ ص ٨٧-٨٨.

(٢) المصدر السابق.

التي طرأ عليها الشكّ وواقعيّة شكّه لا يمكنه التثبت من صحّة شكّه في أصل الواقعيّة، بل يمكن أن يكون شاكّاً وغير شاكّ، فلا واقعيّة لشكّه بحسب زعمه كي يحتجّ به على الآخرين.

فأصل الواقعيّة، من قبيل مسألة امتناع اجتماع النقيضين، فإنّه لا يمكن البرهنة على ثبوتها وصحّتها، كما لا يمكن الاستدلال على نفيها أو الشكّ فيها، لأنّ الشكّ إنّما يصحّ فيما إذا لم يمكن أن يجتمع مع نقيضه، وإلاّ (إذا جاز الاجتماع) أمكن أن يكون الشخص شاكّاً وليس بشاكّ، ومعنى ذلك أنّه ليس على يقين من شكّه.

بل سيأتي في شرحنا (للأسفار) - لمن يشاء أن يتابع^(١) - أنّ العلامة الطباطبائيّ يثبت في حاشيته أنّ امتناع اجتماع النقيضين مرجعه إلى الإيثار بأصل الواقعيّة، فالواقعيّة التي حقيقتها الثبوت والتحقّق، يتفرّع عنها الإيثار بامتناع اجتماع النقيضين؛ قال: «وهذه هي الواقعيّة التي ندفع بها السفسطة، ونجد كلّ ذي شعور مضطراً إلى إثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتّى أنّ فرض بطلانها ورفعها مستلزمٌ لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كلّ واقعيّة في وقتٍ أو مطلقاً، كانت حينئذٍ كلّ واقعيّة باطلةً واقعاً (أي الواقعيّة ثابتة). وكذا السوفسطيّ لو رأى الأشياء موهومةً أو شكّ في واقعيّتها، فعنده الأشياء موهومةً واقعاً والواقعيّة مشكوكة واقعاً (أي هي ثابتةٌ من حيث هي مرفوعة)»^(٢).

وفي مقام التنبيه على عدم إمكان الشكّ في أصل الواقعيّة قال: «فلا يسعنا

(١) يراجع مناقشة ذلك في دروس السيد العلامة الحيدريّ على الأسفار: ج ٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر المتألّمين: ج ٦ ص ١٢-١٥، الحاشية

رقم (٣).

أن نرتاب في أن هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً، إلا أن نكابح الحق، فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب»^(١).

وإذ لا يمكن طرّ الشك في أصل الواقعية، فكيف يمكن إقامة البرهان على ثبوتها أو نفيها؟!

والحاصل: أن بداهة أصل الواقعية بنحو لا يمكن الاستدلال على إثباتها أو نفيها أو حتى الشك فيها، هي من البديهيات الأولية، وليست من البديهي الذي يمكن إقامة البرهان عليه وإن لم يكن هو محتاجاً لذلك.

وما سوف يذكره صدر المتألهين من شواهد وتنبهات على تلك الحقيقة، لا يمكن أن يكون دليلاً على بداهة أصل الواقعية، لأنه لا يمكن الاستدلال على ذلك كما بينا، وتسميته دليلاً كما هو الظاهر من إتيان المصنّف بلام التعليل في قوله (لأن الشيء...) لا يخلو عن تجوّز ومسامحة.

إذا اتّضح ما ذكرناه نأتي إلى الشواهد والأمثلة التي ساقها صدر المتألهين لإثبات بداهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة وهو أصل الواقعية وعدم إمكان إثباته أو الاستدلال عليه، فنقول:

إنّ قوله **فَلَيْسَ** الذي أورده في الجزء الأول من كتاب الأسفار تحت عنوان (في أنّه لا يمكن إثبات طبيعة الوجود المطلق في نفسه): (لأنّ إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أُريد به حقيقة الإثبات) يريد أن يبيّن فيه أنّ موضوع الفلسفة هو الثبوت الذي هو الموجوديّة وأصل الواقعية، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، كما أنّ سلب الشيء عن نفسه ممتنع بالضرورة، إذن فموضوع الفلسفة الذي هو الثبوت ثابت بالضرورة، فلا بدّ أن يكون للثبوت واقعية في

(١) نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي: ص ٤.

متن الخارج بالبداهة، وإذا كان موضوع الفلسفة كذلك فهو لا يحتاج إلى الاستدلال، بل لا يمكن إقامة البرهان على إثباته أو نفيه^(١).

وأما ما يذكره صدر المتألهين في أثناء كلامه للتدليل على بداهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة، فهي ليست أدلة وبراهين، لأن ذلك غير ممكن، وإنما للتنبيه على البداهة فحسب.

ثم قال صدر المتألهين بعد ذلك: «وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت»، ومراده من هذه العبارة وما بعدها أن يبين بأن قاعدة (ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه ممتنع) تتأكد أكثر في محل بحثنا، فانطباقها

(١) هذا البيان الذي يتكرر في كلمات الأعلام في مواطن مختلفة من الفلسفة وكذا العرفان النظري غير تام، لأن فيه خلطاً بين الحمل الأولي والحمل الشائع، فإنك تقول وبحسب الحمل الأولي: (الإنسان إنساناً بالضرورة)، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، ولكن هذا لا يعني ثبوت المصداق للإنسان في الخارج وبحسب الحمل الشائع. ولو كان ثبوت الشيء لنفسه بالضرورة بحسب الحمل الأولي كافياً لإثبات المصداق في الواقع الخارجي، لما كنا بحاجة لإقامة الدليل على إثبات وجود واجب الوجود سبحانه وتعالى؛ لأن واجب الوجود واجب الوجود بالضرورة، وثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه ممتنع، مع أن الكل متفق على أن قولنا: (واجب الوجود واجب الوجود بالضرورة)، لا يكفي لإثبات مصداق واجب الوجود في الخارج، وذلك للفرق بين الحمل الأولي والحمل الشائع، وكذا الحال في قولنا: (الوجود وجود بالضرورة)، فإنه لا يعني أن الوجود موجود في الخارج، وإلا لما احتجنا لإقامة البرهان على إثبات أصالة الوجود، ولما كان للقول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود معنى محصل. إذن فمسألة (ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلب الشيء عن نفسه ممتنع) مرتبطة بعالم المفاهيم بالحمل الأولي ولا يمكنها إثبات الواقع الخارجي، وبحثنا في المقام في إثبات المصداق الخارجي، ووجود المصداق وعدمه مرتبط بالحمل الشائع، فما ذكره صدر المتألهين وغيره خلط بين الحمل الأولي والحمل الشائع.

على المقام أشدّ وأكد من انطباقها على سائر الأمثلة.

توضيحه: إنك عندما تقول: (زيد هو زيدٌ بالضرورة، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ وسلبه عن نفسه ممتنع) فإنّ الموضوع والمحمول في هذا المثال شيءٌ واحد، فلا بدّ من التمييز بينهما بنحو من أنحاء الاعتبار والتعمّل الذهني، ولكن هناك اختلافٌ بين الموضوع والمحمول من جهةٍ وبين النسبة القائمة بينهما من جهةٍ أخرى، فالموضوع والمحمول شيءٌ والنسبة القائمة بينهما شيء آخر، لأنّ النسبة القائمة بينهما هي الوجود الرابط، وهو يختلف في حقيقته وطبيعته عن زيد الذي هو الموضوع والمحمول في المثال المذكور.

ولكن عندما نأتي إلى محلّ الكلام، ونقول: (إنّ الثبوت ثبوتٌ بالضرورة)، فبالإضافة إلى الوحدة بين الموضوع والمحمول، توجد لدينا وحدةٌ أخرى بين الموضوع والمحمول وبين النسبة القائمة بينهما؛ لأنّ النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول هي أيضاً نحوٌ من أنحاء الثبوت والوجود، ولذا نحتاج إلى نحوٍ آخر من أنحاء الاعتبار والتعمّل الذهني؛ للتمييز بين الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما، فنحتاج في المقام إلى نحوٍ من أنحاء الاعتبار لتمييز الموضوع عن المحمول، كما نحتاج أيضاً إلى نحوٍ آخر من أنحاء الاعتبار لتمييز الموضوع والمحمول عن النسبة.

وهذا الذي ذكرناه موجودٌ في حاشية على بعض النسخ الخطيّة التي أوردّها الشيخ حسن زاده آملي في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «في نسخة مخطوطةٍ تعليقهٌ في المقام، هكذا: لأنّ الإثبات هو التصديق، والتصديق هو الإذعان بثبوت المحمول للموضوع، والثبوت نسبةٌ، والنسبة الحقيقيّة بين الشيء ونفسه منتفيةٌ؛ لاقتضاء النسبة الحقيقيّة تغاير المنتسبين بالحقيقة، والتغاير الحقيقيّ بين الشيء ونفسه غير متحقّق، فلا بدّ في حمل الشيء على نفسه من مغايرةٍ حكميّةٍ تعمليّةٍ، وإذا كان ذلك الشيء هو مفهوم الثبوت،

فلا بدّ هناك من تعمّلين، بل أكثر، فإنّ في هذه الصورة يكون الموضوع والمحمول والنسبة بينهما أمراً واحداً هو الثبوت. ففي تحقّق المغايرة بين الموضوع وكلّ من المحمول والنسبة، وكذا بين النسبة والمحمول، يحتاج إلى تعمّل، بخلاف ما إذا كان ذلك الشيء غير الثبوت، نحو: (زيدٌ زيدٌ)، فإنّ في هذا تكون النسبة بينهما مغايرةً لهما لأنّها هي الثبوت، ففي تحقّق المغايرة بين النسبة والموضوع، وكذا بينها وبين المحمول، لا يحتاج إلى تعمّل، بل المحتاج إلى التعمّل هو تحقّق المغايرة بين الموضوع والمحمول»^(١).

إذن بناءً على هذا البيان، صحّ ما ذكره صدر المتألّهين من أنّ انطباق القاعدة على المقام أجلى وأوضح، فالثبوت ثبوتٌ بالضرورة وسلبه عن نفسه ممتنع.

ويحاول صدر المتألّهين أن يذكر مثلاً لتقريب أولويّة انطباق القاعدة في المقام وأنّها أوضح من سائر الأمثلة الأخرى، حيث قال: «كما أنّ المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة لا غيرها، إلّا بحسب المجاز»، فهو يريد أن يبيّن بهذه العبارة أنّ كلّ شيءٍ إنّما يكون ثابتاً بواسطة الثبوت، فثبوت الثبوت لنفسه ضروريّ، ويمثّل لذلك بالإضافة الحقيقيّة والإضافة المشهوريّة^(٢)، فكما أنّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألّهين، صحّحه وعلّق عليه آية الله حسن زاده آملّي: ج ١ ص ٤٣.

(٢) إذا قلت: (زيد أب)، فإنّ المضاف الحقيقي هو الأبوة التي هي الإضافة، وأمّا الأب الذي هو موضوع الإضافة، فإنّه يسمّى مضافاً أيضاً، ولكنّه مضافٌ مشهوريّ، بحسب المجاز العقليّ، أي من باب تسرية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر. فما تعرضه الإضافة مضافٌ مشهوريّ، والإضافة هي المضاف حقيقةً. قال الحكيم السبزواريّ في منظومته: «من المضاف ما هو الحقيقيّ، وهو نفس الإضافة، ومنه ما يشتهر، أي مضاف مشهوريّ، وهو ما يعرضه الإضافة». شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ص ١٤٥.

كلّ شيءٍ إنّما يُضاف ويتّصف بالإضافة المشهورة لحقيقة الإضافة، فالإضافة الحقيقية هي المضاف حقيقةً والمضاف في الحقيقة هي نفس الإضافة، ونسبة الإضافة إلى غيرها بالمجاز والعرض، كذلك الحال في محلّ كلامنا، فكلّ شيءٍ إنّما يثبت بواسطة الثبوت، فالثبوت يكون ثابتاً بالضرورة.

ومثاله الأوضح: نسبة البياض إلى الجسم في قولك: الجسم أبيض، فإنّها ليست نسبةً حقيقيةً ثابتةً إليه أولاً وبالذات، بل هي نسبةٌ بالعرض والمجاز العقلي، يعني: أنّ البياض أبيض بالذات والجسم أبيض بواسطته، فإذا كان كلّ جسمٍ أبيضٌ بواسطة عروض البياض عليه، فكون البياض أبيض بالأولوية والضرورة العقلية، كذلك في المقام، كما أنّ كلّ شيءٍ إنّما يثبت بواسطة الثبوت، فالثبوت يكون ثابتاً لنفسه بالضرورة.

ثمّ ينتقل صدر المتألّهين بعد ذلك إلى إثبات عموم بداهة المبدأ التصديقيّ لموضوع الفلسفة، وأنّه لا يختصّ بالموجود الواجب أو الممكن، بل يشملهما معاً، بمعنى: أنّ موضوع الفلسفة وهو الموجود المطلق بما هو هو - الذي ثبتت بداهته على مستوى المبدأ التصديقيّ - هو المنسجم مع كلا القسمين ولا يأبى شيئاً من الواجب أو الممكن.

بعبارة أوضح: إنّ الموجود على ثلاثة أنحاء: اثنان واقعيّان، والثالث ثابتٌ بالعرض والمجاز.

أمّا الموجود الحقيقيّ الأوّل: فهو الذي عندما يُنسب إليه الوجود لا يحتاج في تلك النسبة إلى حيثيّة تقييدية ولا إلى حيثيّة تعليلية، وهو الموجود الواجب، فإنّ الوجود عين ذاته، ولا يحتاج في اتّصافه بالوجود الخارجيّ إلى قيد زائدٍ وحيثيّة تقييدية ولا إلى علّةٍ وحيثيّة تعليلية.

وأمّا الموجود الحقيقيّ الثاني: فهو الذي عندما يُنسب إليه الوجود لا يحتاج إلى حيثيّة تقييدية، ولكنه يحتاج إلى حيثيّة تعليلية، وهو الموجود

الممكن، فلاَّته موجودٌ إمكانيٌّ، يفتقر ويحتاج إلى العلة، إلَّا أنَّه لا يحتاج في اتِّصافه بالوجود إلى انضمام قيدٍ زائدٍ وحيثيَّةٍ تقيديَّةٍ، كما هو الحال في حمل الأبيض على البياض، فإنَّه بذاته أبيض، ولا يحتاج إلى انضمام قيدٍ زائدٍ لاَّتصافه بالبياض، بخلاف الجسم، فإنَّه لكي يتَّصف بالأبيضية يفتقر إلى الحيثيَّة التقيديَّة، وهي انضمام البياض إليه.

وأما الوجود الثالث الثابت بالعرض والمجاز: فهو الذي عندما يُنسب إليه الوجود لا بدَّ له من الحيثيَّة التقيديَّة والحيثيَّة التعليليَّة، وهو وجود الماهية، بناءً على أصالة الوجود واعتباريَّة الماهية، فإنَّ نسبة الوجود والتحقُّق إليها من نسبة الشيء إلى غير ما هو له^(١)، فلا بدَّ من انضمام الحيثيَّة التقيديَّة مضافاً إلى الحيثيَّة التعليليَّة لكي تتَّصف الماهية بالتحقُّق والوجود، وإنَّما تُنسب الموجودية إلى الماهية مع اعتباريَّتها بسبب الاتحاد القائم بينها وبين الوجود خارجاً.

وصدر المتألمين يقول إنَّ موضوع الفلسفة الذي نحن بصدد إثبات بداهته تصديقاً، شاملٌ للقسم الأوَّل والثاني ولا يأبى شيئاً من القسمين، يعني: أنَّه ينسجم مع الوجود الواجبي الذي يكون الوجود ذاته وحقيقته، ومع الوجود الإمكاني الذي يكون الوجود عارضاً عليه بواسطة الحيثيَّة التعليليَّة، ولا يوجد برهانٌ أو ضرورةٌ حاكمَةٌ على تخصيص الموجود المطلق بالوجود الواجب أو الوجود الممكن، بل البرهان والحسُّ أثبتا وجود كلا القسمين في الواقع الخارجي، فالواقعيَّة المطلقة مصداقٌ لكلا القسمين ولا تختصُّ بأحدهما دون الآخر، فالوجود الذي لا سبب له (وهو الواجب) ثبت بالبرهان والوجود الذي له سبب (وهو الممكن) ثبت بالحسِّ، لأنَّه متعلِّق بالأجسام المحسوسة،

(١) هذا بحسب القراءة المشهورة، أما بحسب قراءتنا فيما سيأتي في البحوث اللاحقة فإنَّ النسبة والتحقُّق إلى الماهية من نسبة الشيء إلى ما هو له، لا من نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

وعبارة صدر المتألهين وإن كانت مغلفةً ببعض الشيء، إلا أن مراده ما بيّناه^(١).

الأصل الثاني: تكثّر الواقع الخارجي

أن تكون هناك واقعية وحقيقة عينية نشتها بالضرورة، من البدييات الفطرية التي لا يمكن إنكارها أو التشكيك فيها، فكذلك أن تلك الحقيقة العينية متكثرة ومختلفة وفيها أشياء متميزة الآثار ومسلوب بعضها عن البعض الآخر، هي أيضاً من البدييات الفطرية والوجدانية التي لا يمكن إنكارها، بدليل ما نجده من اختلاف الآثار، فالإيمان بكثرة الواقعيّات من الفطريّات التي قياساتها معها^(٢).

هذا، ويعتبر الإيمان بكثرة الواقعيّات من المبادئ الأساسية التي تركز عليها مسألة أصالة الوجود.

الأصل الثالث: انحلال الواقعية في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية

عندما نتعامل مع تلك الواقعيّات - التي ثبت تكثّرها واختلافها - ونواجهها وتنعكس في أذهاننا وندركها بالعلم الحسولي، نجدها تنحلّ إلى حيثيّتين ومفهومين مختلفين، أحدهما يحكي الاشتراك بين الواقعيّات المختلفة، وهو مفهوم الوجود المشترك بين الجميع، وثانيهما يحكي الحيثية المختصة التي بها تمتاز كلّ واقعية عن الأخرى، وهو مفهوم الماهية.

وهذه المسألة من البدييات الفطرية التي قياساتها معها، وذلك «لأنّ المختصّ غير المشترك، وأيضاً الماهية لا تأبى في ذاتها أن يُحمل عليها الوجود وأن يُسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن يسلب عنها، لاستحالة

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٢٧٦-٢٨٧.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣١٣.

سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجده فيها من حيثية الوجود»^(١).

بعبارة أخرى: إنّ الحقائق الخارجية عندما تنعكس في الذهن يُجَلَّلها إلى حيثيتين متميزتين، هما:

١. حيثية ما به الاشتراك، وهو الوجود.

٢. حيثية ما به الامتياز، وهو الجزء المختص الذي يسمّى بالماهية.

وهذا ما ذكره الطباطبائي أيضاً في قوله: «أول ما نرجع إلى الأشياء نجدها مختلفة متميزة مسلوباً بعضها عن بعض، في عين أنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية، فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً وفرساً موجوداً وشجراً موجوداً وعنصراً موجوداً وشمساً موجودة وهكذا، فلها ماهياتٌ محمولةٌ عليها بها يباين بعضها بعضاً، ووجودٌ محمولٌ عليها مشترك المعنى بينها»^(٢).

وبعبارة ثالثة: إنّ تلك الواقعية التي تثبت بدايتها في الجملة عندما نواجهها وتنعكس في أذهاننا، فإنّها تنحلّ بحسب التحليل الذهنيّ إلى نحوين من المفاهيم على أقلّ تقدير، أحدهما حاكٍ عن حيثية ما به الاشتراك وهو مفهوم الوجود، والآخر يحكي عن حيثية ما به الامتياز وهو مفهوم الماهية.

أمّا بالنسبة إلى مفهوم الوجود، فسيكون محور البحث في الفصل التالي، وأمّا بالنسبة إلى مفهوم الماهية، فسيكون محور البحث في الفصل الثالث من هذا الباب.

(١) نهاية الحكمة: ص ٩.

(٢) المصدر السابق.

الفصل الثاني

الوجود

- تمهيد
- في بداهة مفهوم الوجود
- في أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويّ
- في زيادة الوجود على الماهيّة
- تنبيه على أنّ التعدّد المفهوميّ والتغاير النفس أمريّ بين الوجود والماهيّة لا يتنافى - من الناحية التصوّريّة - مع وحدتهما مصداقاً
- لمفهوم الوجود لحاظٌ بنحوين
- في أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة والاعتبارات الذهنيّة غير المقوّمة لمصاديقها المندرجة تحتها
- محكيّ المفهوم البديهيّ العامّ هو المقصود بالبحث في أصالة الوجود

تمهيد

ينبغي أولاً أن ننبه إلى أن المبحوث عنه في هذا الفصل هو مفهوم الوجود وليس مصداقه، لكي لا يحصل الخلط نتيجة أن الوجود عادةً ما يطلق بإطلاقين مختلفين، ونحن إذ نبين في هذا التمهيد هذين الإطلاقين للوجود لا نريد بذلك أن نتبنى - وبشكل مسبق - وجهة نظر معينة عن الوجود؛ كأن نقول بأصالته بقدر ما نحاول أن نميز بين هذين الإطلاقين لكي يتبين لنا بشكل واضح عن أي معنى للوجود نتكلم في هذا الفصل.

إن مفهوم الوجود قد يُطلق ويُراد منه معناه الانتزاعي العقلي العام البديهي المصدري، والذي هو من المعقولات الثانية الفلسفية فيما يرى صدر المتألهين وآخرون، وهو مفهوم (موجودية شيء من الأشياء)، فإنه بهذا الاعتبار مأخوذ بشرط لا عن الحمل، فلا يُحمل عليه شيء من الأشياء بلحاظ الواقع الخارجي، فلا هو موجود ولا متقدّم ولا متأخّر ولا قوي ولا ضعيف ولا أي شيء آخر، وإن كان هو قد يُحمل على نفس الوجود في حال بيان موجودية الوجود بنحو هل البسيطة، فيقال: (الوجود موجود)، كما يُحمل أيضاً على الماهيات في حال بيان موجوديتها بنحو هل البسيطة أيضاً، فيقال: (الإنسان موجود)، فيثبت لهذه المحمولات ويقع محمولاً في الهليات البسيطة، وسيأتي توضيح هذا المعنى لمفهوم الوجود وبيانه بالتفصيل لاحقاً، وهو بهذا الإطلاق لا تحقّق له في الواقع الخارجي العيني.

وقد يُسمّى أيضاً بالوجود الإثباتي، وذلك لأنّه لا يثبت إلّا في الذهن، ولا تحقّق له في الخارج، والذهن في بعض إطلاقاته إثبات في قبال عالم الثبوت العيني والوجود الحقيقي الخارجي.

قال صدر المتألهين في كتابه الأسفار - بعد أن بيّن المراد من الوجود المنبسط الذي هو حقيقة الحقائق في متن الأعيان -: «واعلم أنّ هذا الوجود - كما ظهر مراراً - غير الوجود الانتزاعيّ الإثباتيّ العامّ البديهيّ والمتصوّر الذهنيّ، الذي علمت أنّه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتباريّة»^(١)، فعطف التصوّر الذهنيّ المفهوميّ على الوجود الإثباتيّ عطف تفسير وبيان. وصدّر المتألهين قد تابع بهذه التسمية الشيخ الرئيس، حيث يقول في الإلهيات من الشفاء: «فإنّ لكلّ أمر حقيقة هو بها ما هو... وذلك هو الذي ربّما سمّيناه الوجود الخاصّ، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتيّ، فإنّ لفظ الوجود يدلّ به أيضاً على معانٍ كثيرة»^(٢).

والحكيم السبزواريّ قد ذكر وجهاً آخر في سبب تسمية مفهوم الوجود بهذا المعنى بالوجود الإثباتيّ، وهو كون الوجود بالمعنى المذكور يقع محمولاً ومثبتاً لموضوعات في الهليّات البسيطة، حيث يقول في حاشيته: «لكونه المثبت في الهليّات البسيطة؛ إذ المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم، وأمّا معنونه فهو المثبت له لكلّ الأعيان والماهيّات السراييّة»^(٣).

وقد تابعه على هذا الوجه الشيخ جواديّ آمليّ في شرحه على الأسفار، حيث يقول: «وهذا المعنى للوجود هو الذي يقع محمولاً في القضايا ويثبت لموضوعاتها، ومن هذه الجهة يُسمّى بالوجود المحموليّ أو الوجود الإثباتيّ»^(٤)، وقد استفيد هذا الوجه من بعض عبارات صدر المتألهين، من ذلك قوله:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣٢٩.

(٢) الشفاء (الألهيات) الشيخ الرئيس: ص ٣١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٦٥ الحاشية رقم (١).

(٤) الرحيق المختوم، جواديّ آمليّ: ج ١ ص ٤٥٢.

«سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية، سواءً كانت موجودية الوجود أو موجودية الماهية»^(١)، وهذه هي الموجودية التي تثبت لموضوعاتها في الهليات البسيطة.

إذن قد يُطلق الوجود ويُراد منه مفهوم موجودية شيءٍ من الأشياء في الذهن، وهو بهذا الإطلاق واللحاظ أمرٌ مفهوميٌّ اعتباريٌّ لا تحقق له في الخارج. وقد يُطلق ويُراد منه ذلك الأمر الحقيقي والمصدق الذي له الأصالة في متن الأعيان، وهو - كما سيُتضح بالتفصيل - الذي يمنع من طرؤ العدم واللاشيئية على ذاته بذاته، من دون احتياج إلى الحيثية التقييدية^(٢)، كما يمنع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٦٥.

(٢) الحيثية في كلماتهم، إمّا إطلاقية أو تعليلية أو تقييدية.

«الحيثية الإطلاقيّة: أن يكون الغرض من التقييد بيان الإطلاق عن جميع ما عداها، مثل ما يقال: الماهية من حيث هي، حكمها كذا، أي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، حكم نفسها كذا، وفي الموقف التاسع من الإلهيات الذي في فيضه وإبداعه تعالى، جعل (الشيرازي) الحيثية الإطلاقيّة قسمين، وأدرجها في الحيثية التقييدية نظراً إلى ظاهر التقييد في التعبير، وغيره ثلث القسمة.

الحيثية التعليلية: أن يكون الغرض من التقييد بيان علّة الحكم للمقيّد، كأن يقال: الإنسان من حيث إنّه مدرك الأمور الغريبة متعجّب، وإنّه من حيث إنّه متعجّب ضاحك، فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع، إذ العلّة خارجة، والمراد علّة الوجود لا علّة القوام، ولكونها خارجة ليست مكثّرة للموضوع.

الحيثية التقييدية: أن يكون الغرض من التقييد أخذ المقيّد مع القيد مجموعين، كأن يقال: الجسم من حيث إنّه سطحٌ أبيض، والجسم من حيث إنّه أبيض مرئيّ.

وعلى هذا الأساس، فإذا قلنا: الثوب من حيث إنّه أبيض، مفرّق لنور البصر، كانت الحيثية تقييدية، وإذا قلنا من حيث صنعة القصار فيه مفرّق له، أو من حيث إنّه أشرقت عليه الشمس، كانت الحيثية تعليلية، فإنّهما خارجان منفصلان عنه بخلاف البياض فإنّه

أيضاً من طرؤ العدم على الماهيات بانضمامه إليها بنحو الحيثية التقييدية بحسب التحليل الذهني، فالعقل يرى أن الوجود الحقيقي العيني ما لم ينضم إلى الماهيات، لا يكون طرؤ العدم عليها ممتنعاً، بل تكون ممكنة العدم كما أنها ممكنة الوجود، وذلك لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر^(١).

وبعد أن تبين لنا أن هناك إطلاقين للوجود، أحدهما المعنى الانتزاعي والمفهوم الاعتباري العقلي العام، والآخر المصدق الحقيقي العيني الخارجي، الذي يمنع في الأعيان طرؤ العدم واللا شيءية على ذاته بذاته، لا بأس أن نشير في هذه النقطة إلى ما أشار له صدر المتألهين في كتابه (الأسفار الأربعة) من جهات الفرق وجوانب الامتياز بين الإطلاقين المذكورين:

الفرق الأول: إن الوجود بإطلاقه الثاني، وهو الوجود الحقيقي العيني، عبارة عن حقيقة واحدة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، ولا تتصف بالكلية والعموم ولا بالجزئية والخصوص، تتعين وتشخص في الأعيان بذاتها، كما أنها أيضاً تتعدد وتتمايز وتتفاوت في مراتبها المشككة بذاتها، لا بأمر خارج

زائد متصل.

فإن قلت: التعجب وإدراك الأمور الغريبة ونحوهما أيضاً زوائد متصلة، وتؤخذ كالجزم للموضوع، فتكون حيثيات تقييدية مكثرة للموضوع، والحال أنها تعليلية.

قلت: نعم، إذا اعتبرت هكذا، كانت تقييدية، لكن بناء كونها تعليلية على كون الإنسان مثلاً فقط موضوعاً، وجعل التعجب مثلاً خارجاً وعلة للحكم، لا جزءاً للموضوع، فالتكثير الذي يترأى هو من اعتبار جعلها تقييدية، لا من اعتبار جعلها تعليلية» لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السبزواري رقم (٢): ج ١ ص ٩٣؛

درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الآمل: ج ١ ص ٢٩٩.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٣١٩-٣٢١.

عنها. وهذا ما قد تبين بالتفصيل في محله فلاحظ.

وأما الوجود بإطلاقه الأول، وهو مفهوم الوجود الاعتباري العقلي، فإنه يتّصف بالكلية والعموم، لكونه من المفاهيم الذهنية والمعاني العقلية، وكل مفهوم في الذهن لا يمتنع فرض صدقه وانطباقه على كثيرين، فمفهوم الوجود في الذهن شاملٌ وعامٌ ومنطبقٌ على كل ما يُحمل عليه من الوجودات، ولكن الوجودات العينية - كما سيتبين لاحقاً - يمتنع أن تحصل بكنهها وحقيقتها في الذهن، وعموم ما يرتسم من مفهوم الوجود في النفس وتعرضه الكلية والعموم، ليس هو حقيقة الوجود العينية. فما يرتسم في النفس من مفهوم الوجود العام، ليس عمومه بالنسبة إلى الوجودات العينية كعموم مفهوم الجنس بالنسبة إلى ما ينطبق عليه من أفرادٍ ومصاديق، بل هو ليس إلّا وجهاً من وجوه الوجودات العينية وعنواناً من عناوينها، فعمومه عموم أمرٍ لازمٍ اعتباريٍّ انتزاعيٍّ، يشكّل حيثيةً من حيثيات مصاديقه التي يُحمل عليها ويكون حاكياً عنها، وهذا بخلاف عموم معنى الجنس ومفهومه، فإنه عين أفراده التي ينطبق عليها ويكون شاملاً لها، ولكنّ أفراده موجودةٌ بوجودٍ خارجيٍّ عينيٍّ، وهو موجودٌ بوجودٍ ذهنيٍّ مفهوميٍّ، حيث إنّ الماهية محفوظةٌ والتبدل في نحو الوجود، الخارجي أو الذهني^(١).

إذن الوجود بإطلاقه الأول تعرضه الكلية والعموم، وعمومه عموم أمرٍ لازمٍ اعتباريٍّ انتزاعيٍّ، حاله في ذلك حال سائر المفاهيم الفلسفية الأخرى، من قبيل مفهوم الشيئية والمعلومية والإمكان العام، ونحوها من المفاهيم الفلسفية الانتزاعية. وهذا بخلاف الوجود بإطلاقه الثاني، وهو الوجود

(١) سيأتي لاحقاً أن لا فرق بين المفاهيم الماهوية ومفهوم الوجود في حكايتها عن أفرادهما في الخارج.

الحقيقي العيني، فإنه محض التحقق العينيّ وصرف التشخيص والتعین، لا يحتاج في تشخيصه وتعيينه إلى مشخّصٍ ومعینٍ خارجٍ عن ذاته وحقيقته العينية الأصلية، بل بانضمام هذا الوجود إلى الماهيات يحصل لها الامتياز والتحصيل، وتخرج من الخفاء والإبهام والكمون الذي لها من ذاتها، فالوجود الحقيقي العينيّ ظاهرٌ بذاته ومظهرٌ لغيره، وبه تظهر الماهيات، ولولاه لكانت الماهيات باقيةً في حجاب العدم والبطلان وظلمة الهلاك والاختفاء.

الفرق الثاني: إنّ الوجود بإطلاقه الأوّل - وهو المفهوم العقليّ الانتزاعي - يُحمل على جميع الأشياء والماهيات بمعنى واحد، فهو - كما سيّضح بالتفصيل لاحقاً - مشترك المعنى بين جميع الماهيات التي يُحمل عليها، واشترائه بينها وحمله عليها، بمعنى: اتّحاده معها في عالم المفهومية والوجود الذهني. وأمّا الوجود بإطلاقه الثاني - وهو الوجود الحقيقيّ العينيّ - فإنه أيضاً مشترك بين جميع الماهيات، إلّا أنّ معنى اشتراكه بينها هو اتّحاده بها في الأعيان، وانضمامه إليها في الخارج بنحو الحيثية التقييدية، فكلّ ماهية لا تتحقّق ولا توجد في الأعيان إلّا بانضمام الوجود العينيّ إليها بنحو الحيثية التقييدية؛ فاتّحاد الوجود بإطلاقه الأوّل بالماهيات في عالم المفهومية واشترائه بينها في الذهن، يختلف تماماً عن اتّحاد الوجود الحقيقيّ العينيّ بالماهيات في الأعيان.

ثمّ في ذيل هذا الفرق يذكر صدر المتألّهين بياناً يرتبط بالوجود بإطلاقه الثاني، وهو الوجود الحقيقيّ، وحاصله: أنّ الوجود والموجود بالنسبة إلى الوجود الحقيقيّ العينيّ شيءٌ واحد، والاختلاف في الحيثية، فهو موجودٌ من حيث كونه منشأً لانتزاع الموجودية، وهو وجودٌ من حيث ذاته التي تكون منشأً لانتزاع موجوديته بذاته وموجودية الماهيات به.

الفرق الثالث: إنّ مفهوم الوجود العقليّ الاعتباريّ كسائر الماهيات والمفاهيم الأخرى، يفتقر إلى غيره في تعيينه وتميّزه عن غيره من المفاهيم والماهيات

في عالم الذهن والخارج، وذلك الغير هو نفس الوجود الحقيقي الخارجي، والوجود الحقيقي الذهني، فإنّ الذهن مصداقٌ من مصاديق الوجود الحقيقي العيني، ومفهوم الوجود الانتزاعي العقلي يحتاج في تعيينه وتمييزه إلى الوجود الحقيقي، الذي هو الوجود الذهني.

وأما نفس الوجود الحقيقي العيني، سواء كان وجوداً خارجياً أم ذهنياً، فهو كما ذكرنا في فرقٍ سابقٍ متشخصٍ ومتعينٍ ومتميّزٍ عن غيره بذاته، لا بأمرٍ خارجٍ عن حقيقة ذاته العينية، بل هو كما ذكرنا باتّحاده بالماهيات الموجودة في الخارج وبالمفاهيم الموجودة في عالم الوجود الذهني، يُعطي تلك الماهيات والمفاهيم الامتياز والتحصيل، بما في ذلك نفس مفهوم الوجود العام الانتزاعي، فالوجود الحقيقي العيني هو الذي يُخرجها جميعاً من كتم العدم والبطلان إلى نور الحقيقة والثبوت العيني.

هذه بعض الفوارق بين إطلاقي الوجود^(١).

وبعد أن تبين لنا - في ضوء ما تقدّم - عن أيّ معنى للوجود ستتكلّم في هذا الفصل، نقول:

لكي نقف على معنى مفهوم الوجود بشكلٍ واضحٍ لا لبس فيه، ينبغي علينا الاهتمام بالبحث في جميع الجوانب التصوريّة لذلك المفهوم، إذ إنّ إهمال هذه الجوانب يبعدنا بشكلٍ كبيرٍ عن الوقوف على التصوّر الصحيح لمعناه. ولكنّا في بحثنا عن الجوانب التصوريّة لمفهوم الوجود سوف نراعي الأمرين المهمّين التاليين:

الأمر الأوّل: الابتعاد عن الخلط بين ما هو من مختصّات المفهوم بما هو مفهوم، وما هو يُنسب إلى المفهوم ويُحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه، فليس

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٣٣٥-٣٣٨.

من الصحيح أن نجعل البحث فيما يُنسب إلى المفهوم ويُحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه من البحوث التصوريّة للمفهوم بما هو مفهوم ؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الخلط بين المفهوم والمصدق.

ومن هنا يتّضح سبب رفضنا لأن يكون البحث في مسألة التشكيك الوجوديّ من البحوث التصوريّة لمفهوم الوجود، كما تصوّر بعضهم! باعتبار أنّ المفهوم بما هو مفهوم، لا هو متواطئ ولا مشكّك، وأنّ التواطئ والتشكيك هي أحكام تُنسب إلى المفهوم وتُحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه. وهذا هو بعينه ما أوضحه السيّد الحيدريّ في المقدّمة الخامسة من المقدّمات الخمس التي حاول من خلالها إيضاح البحث في مسألة أنّ مفهوم الوجود محمولٌ على مصاديقه بنحو التشكيك لا التواطؤ، حيث قال هناك ما نصّه: لكي يصدق أيّ مفهوم على أيّ مصداق، لابدّ من توفرّ أمورٍ ثلاثة: الأول: المفهوم.

الثاني: المصدق الخارجي.

الثالث: حيثيّة الصدق، بمعنى: ضرورة وجود حيثيّة في المصدق استحقّ في ضوئها حمل هذا المفهوم الخاصّ عليه دون ذاك، ولولا هذه الحيثيّة لأمكن صدق كلّ مفهوم على كلّ مصداق، وهو باطل بالضرورة.

وموضوع التشكيك المبحوث عنه في المقام هو المصدق الخارجي، فالمصاديق الخارجيّة هي التي تتّصف بالتفاوت والتشكيك، ولا معنى لأن يكون المفهوم بما هو مفهوم مشكّكاً، لأنّ المفهوم ينطبق على مصاديقه ويُحمل عليها بنحو واحد وعلى حدّ سواء، من دون أيّ تفاوتٍ أو تشكيكٍ في الصدق. وكذلك لا معنى لأن تكون حيثيّة الصدق هي المنشأ في حصول التشكيك، وذلك لأنّ حيثيّة الصدق إنّما تختلف وتتفاوت تبعاً لاختلاف المصاديق الخارجيّة وتفاوتها في الخارج، وأمّا إذا كان المصدق في الخارج واحداً، فإنّ

حيثية الصدق أيضاً لا تكون إلا واحدة.

إذن فالتشكيك في الحقيقة وصف للمصداق الخارجي، وإذا وصف المفهوم بأنه مُشكك، فهو وصف بحال متعلق الشيء، أي أن التشكيك وصف حقيقي متعلق المفهوم وهو المصداق الخارجي، ونسبته إلى المفهوم نسبة مجازية، باعتبار العلاقة والاتحاد الحاصل بين المفهوم وبين المصداق (المتعلق)، فينسب حكم أحد المتحدين إلى المتحد الآخر.

وهذا ما أشار له صدر المتألهين في الأسفار، حيث قال: «فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها، لا بأمر آخر»^(١).

كما أشار إلى ذلك العلامة الطباطبائي أيضاً في حاشيته على الكتاب، حيث قال: «البيان السابق إنما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود، لا بين الحصص المتصورة لمفهومه، فالتشكيك حقيقة في حقيقة الوجود لا في مفهومه، إلا بالعرض، وهو المراد بقوله: إن الوجود بحسب المفهوم أمر عام، يُحمل على الموجودات بالتفاوت»^(٢).

فما ذكره صدر المتألهين في أبحاثه، من أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ، إنما هو بعلاقة العرض والمجاز، وإلا فإن الحكم لحقيقة الوجود لا مفهومه.

قال الشيخ حسن زاده الآملي في تعليقه على الكتاب: «هذا النحو من التشكيك صادق في مراتب الموجودات التي هي الأعيان الخارجية، وكان عقد الفصل في أن مفهوم الوجود العام محمول على ما تحته حمل التشكيك، إلا

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

(٢) المصدر السابق، الحاشية رقم (١).

أنّه لما أثبت أولاً أنّ مفهوم الوجود مشترك فيه بين الموجودات مطلقاً، تمسك هاهنا بتفاوت الوجودات العينية بالأمور التي أشار إليها ثم استنتج منه أنّ مفهوم الوجود العام يُحمل عليها بالتشكيك^(١).

ثمّ إنّنا عندما نقول بالتشكيك في المصداق الخارجيّ للوجود، لا نريد من ذلك حصول التشكيك في كلّ مرتبةٍ وحصّةٍ من حصص الوجود، وإنّما المقصود هو الوجود بشرائره وبما له من الكثرة وال مراتب المختلفة، فالتشكيك حكمٌ للوجود بجميع مراتبه، أي: أنّ الحكم بالتشكيك على الوجود بنحو العموم المجموعي لا بنحو العموم الاستغراقي، وإلاّ فإنّ كلّ حصّةٍ من حصص الوجود كالواجب - مثلاً - لا يتّصف بأنّه مشكك، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الممكنات، فإنّ كلّ واحد منها بمفرده لا يتّصف بالتشكيك، وهذا بخلاف جملةٍ من الأحكام الأخرى للوجود، كالأصالة في قولنا: الوجود أصيل، فإنّها حكمٌ لكلّ مرتبةٍ ومصداقٍ من مصاديق الوجود^(٢).

الأمر الثاني: الابتعاد عن البحث في بعض جوانب المفهوم فيما إذا كان الكلام في هذه الجوانب يتوقّف بالأساس على حسم المسألة التي يشكّل المفهوم أحد مفاهيمها الأساسيّة؛ فمن غير الصحيح - مثلاً - أن نتكلّم عمّا إذا كان مفهوم الوجود من المعقولات الأوليّة أو الثانويّة، ما دام تحرير هذا الكلام يعتمد على الحسم في مسألة أصالة الوجود، وهذا هو بعينه ما يستفاد من كلام السيّد الحيدريّ الذي يقول فيه: «تفاوت الرؤية حول المعقول الأوّل والثانويّ بتفاوت التفسير الذي يختاره الفيلسوف لأصالة الوجود»^(٣)، وكلامه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليق الشيخ حسن زادة الآملّي: ج ١ ص ٦٢.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٢٠-٤٢٢.

(٣) المصدر السابق: ج ٢ ص ١٩٩.

الذي يقول فيه: «إنَّ البحث في كون مفهوم الوجود من المعقولات الأوَّليَّة أو الثانويَّة من المباحث المهمَّة التي وقع الخلاف فيها بين الحكماء، وكلماتهم - وخصوصاً المتأخِّرين منهم - مضطربةٌ في هذا المجال، حيث يستفاد من بعضها - كما سيأتي - أنَّ مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفيَّة، ويستفاد من بعضها الآخر أنَّه من المعقولات الأوَّليَّة.

ونحن نعتقد أنَّ تحرير هذه المسألة يعتمد على مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهيَّة؛ فإن كان البناء على الأوَّل، يكون مفهوم الوجود حينئذٍ من المعقولات الأوَّليَّة، وإن كان البناء على أصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود فإنَّ مفهوم الوجود يكون من المعقولات الثانويَّة»^(١).

البحث الأوَّل: بداهة مفهوم الوجود المطلق

قبل الدخول في ذكر الشواهد والأدلة على بداهة المبادئ التصوريَّة لموضوع الفلسفة، لابدَّ من التعرُّض بنحو الاختصار إلى بعض المقدمات المفيدة في المقام:

المقدمة الأولى: انقسام المعرفة البشريَّة إلى البديهيِّ والنظريِّ

إنَّ المعرفة ومدركات العقل البشريِّ سواءً كانت تصوَّريَّة أم تصديقيَّة تنقسم إلى معرفةٍ بديهيَّةٍ أوَّليَّةٍ غنيَّةٍ عن حركة الفكر وإمعان النظر، وإلى معرفةٍ نظريَّةٍ بحاجةٍ إلى التعريف والبيان على مستوى المعارف التصوريَّة، وإلى البرهنة والاستدلال على مستوى المعارف التصديقيَّة. فمن بين التصورات والتصديقات يوجد لدينا مفاهيم وقضايا بديهيَّة، غنيَّةٌ عن البيان أو البرهان؛ إذ لولا وجود بعض المفاهيم والأحكام البديهيَّة والبيَّنة بالذات، لأصبحت

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٥٤-٣٥٥.

المعارف البشرية كلّها نظريّة بحاجةٍ إلى الكسب والنظر، فترجع علوم البشر إلى جهالاتٍ أو يلزم التسلسل الباطل.

المقدّمة الثانية: ضابطة البديهي والنظري

إنّ ملاك وضابطة البديهي والنظري في المفاهيم التصوريّة يختلف عن ضابطة البديهي والنظري في القضايا التصديقيّة؛ وذلك لأنّ الضابطة في التصديقات البديهيّة هي تصديق العقل بها لذاتها، أي بدون سببٍ خارج عنها، بأن يكون تصوّر الطرفين مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية، وهذا من قبيل: (اجتماع النقيضين محال) فهي قضية تصديقيّة أوليّة، بمعنى: أنّ ثبوت المحمول للموضوع فيها لا يحتاج إلى دليل وبرهانٍ خارج عنها، وإنّما نفس تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما كافٍ للتصديق بتلك النتيجة، خلافاً للقضايا النظرية، فإنّ ثبوت المحمول للموضوع فيها يحتاج إلى دليل يثبت ذلك، كقولنا مثلاً: زوايا المثلث تساوي قائمتين^(١).

وأما الميزان في معرفة كون المفاهيم التصوريّة بديهيّة أو نظريّة فهو مختلف تماماً عما ذكرناه في القضايا التصديقيّة، لأنّ ذلك مبنيّ على الاحتياج إلى التعريف وعدمه، والتعريف عبارةٌ أخرى عن التجزئة والتحليل العقليّ للمفهوم، وهذا إنّما يكون في المفاهيم المركّبة، حيث نتوسّل بالعناصر والمفاهيم الذهنيّة الأوليّة والبسيطة للوقوف على ذاتها وحقيقتها، فالإنسان مثلاً إذا أردنا أن نقف على تعريفه الحقيقيّ فلا بدّ من معرفة العناصر المفهوميّة المكوّنة له، وهي (الحيوانيّة الناطقيّة)، وكذلك إذا أردنا أن نفهم معنى (الحيوان) فلا بدّ من معرفة معنى (الجوهر والجسم النامي والحساس المتحرّك بالإرادة) وهكذا الحال في سائر المفاهيم المركّبة، وهذا نظير المركّبات الخارجيّة،

(١) المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفر: ج ٣ ص ٣٢٨.

كالماء مثلاً فإنّه لكي نقف على حقيقته لابدّ من تحليله إلى العناصر الأساسيّة المكوّنة له.

وأما إذا كان المفهوم بسيطاً، فإنّه لا يحتاج إلى التعريف والتحليل العقليّ للوقوف على حقيقته، لأنّه لا أجزاء له لكي يكون قابلاً للتحليل المفهوميّ والتجزئة العقلية.

وهذا هو معنى قول الحكماء: إنّ المفهوم البديهيّ هو الذي يكون معقولاً «بنفس ذاته، ولا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر، فلا معرّف له من حدٍّ أو رسم»^(١)، أي: إنّنا لا نحتاج إلى توسيط مفهوم آخر لكي نتعرّف عليه، وهذا خلافاً للمفهوم النظريّ، فإنّه مفتقرٌ إلى توسيط مفهوم أو أكثر للوصول إلى حقيقته ومعناه.

إذن: الملاك في كون المفهوم بديهيّاً هو أنّه لا يحتاج إلى التعريف المنطقيّ للوقوف على حقيقته وحدّه وماهيّته.

المختار لضابط البديهيّ والنظريّ في التصورات

إنّ التعريف موطنه المفاهيم والتصورات الذهنيّة لا الواقع الخارجيّ، والذي يهتّمنا من المفاهيم في المقام هي المفاهيم الفلسفيّة والمفاهيم الماهويّة. ثمّ إنّ المفاهيم الماهويّة تنقسم إلى مفاهيم مركّبة كالجسم، وإلى مفاهيم بسيطة كالقولات العالية، من قبيل: الكمّ والكيف، وأما المفاهيم الفلسفيّة فلا تكون إلّا بسيطةً، ولا يوجد لدينا مفهومٌ فلسفيٌّ مركّب.

وعلى هذا الأساس فالمفاهيم الماهويّة المركّبة يمكن تعريفها بالجنس والفصل الذي هو التعريف المنطقيّ الحديّ، كما يمكن تعريفها أيضاً بالعرضيّ العامّ والعرضيّ الخاصّ وهو التعريف بالرسم، والمفاهيم الماهويّة البسيطة

(١) بداية الحكمة، محمّد حسين الطباطبائيّ: ص ١١.

كالمقولات العالية، فخلّوها من الأجزاء الداخلية لا جنس لها ولا فصل، فلا يمكن تعريفها تعريفاً حدّياً، وإنّما يتمّ تعريفها بالعرضيّ العامّ والعرضيّ الخاصّ وهو التعريف بالرسم، على أن تكون تلك التعاريف والمعرّفات - بالكسر - أجلى وأوضح مفهوماً من المعرّف - بالفتح - وإلا فلا يكون تعريفاً حقيقياً.

والمفاهيم الفلسفيّة لا تقبل التعريف بالحدّ لأنّها بسائط، فلا جنس ولا فصل لها، ولا تقبل أيضاً التعريف بالرسم الماهويّ، لأنّ العرضيّ العامّ والخاصّة من لوازم الجنس والفصل، ولا جنس ولا فصل لها كما تبين، ولكنّها قابلةٌ للتعريف بما يوازي التعريف بالرسم في الماهيّات، أي بالأمر العامّة أو الخاصّة الخارجة عن ذلك المفهوم والملازمة له، وبساطة المفهوم ليست هي ملاك الاستغناء عن التعريف، وذلك بقرينة المقولات الماهويّة العالية، فهي بسائط ومع ذلك يمكن تعريفها تعريفاً رسمياً، كذلك المفاهيم الفلسفيّة لا تكفي بساطتها ملاكاً في الاستغناء عن التعريف، بل يمكن تعريفها بالأمر الخارجة عنها والملازمة لها، وهو تعريفٌ يوازي التعريف بالرسم في المفاهيم الماهويّة البسيطة، فبساطة المفهوم إنّما تنفي التعريف الحدّي، وأمّا التعريف الرسميّ أو ما يوازيه فهي لا تنفيه.

بناءً على ما بيّناه يتّضح: أنّ ملاك البدهاة والاستغناء عن التعريف لا يكفي فيه بساطة المفهوم، بل لابدّ أن يضاف إليه قيدٌ آخر، وهو أن لا يوجد مفهومٌ أجلى وأوضح من ذلك المفهوم الفلسفيّ البسيط، وإلا لو كان هناك مفهومٌ أوضح منه خارجاً عنه ملازمٌ له، فإنّه يكون قابلاً للتعريف به تعريفاً يوازي التعريف بالرسم؛ ولذا عندما جاء صدر المتألّهين لنفي التعريف بالرسم عن مفهوم الموجود وإثبات بداهته، استند إلى كونه أعرف المفاهيم وأنّه لا يوجد مفهوم أعرف منه، ولم يجعل الملاك في البدهاة بساطة المفهوم.

ومن ذلك يتّضح الجواب عما ذكره الشيخ المطهريّ في شرحه للمنظومة، حيث ذكر أنّ كلّ مفهوم بسيط غير مركّب فهو من المفاهيم البديهيّة^(١). فتحصّل: أنّ المفهوم البديهيّ هو الذي يكون بسيطاً أولاً، ولا يوجد ما هو أعرف منه ثانياً.

المقدّمة الثالثة: الملاك في التعريف الحقيقي المنطقيّ

إنّ بداهة مفهوم من المفاهيم أو قضية من القضايا لا تمنع عن وقوع الغفلة في ذلك المفهوم، فإنّ البعض قد تقع منه الغفلة فلا يلتفت إلى مفهوم من المفاهيم حتّى مع بداهته في الواقع، ومن هنا احتاج للتنبيه إلى بداهة ذلك المفهوم وارتكازه بذكر بعض الشواهد والتنبيهات التي قد يُطلق عليها تعاريف وأدلة وبراهين من باب المساحة والتوسّع.

إذن ملاك التعريف الحقيقيّ أن يجعل المجهول معلوماً عند السامع فيفيده معرفةً جديدة، وأمّا إذا لم يكن كذلك فهو تعريفٌ لفظيٌّ. فالسامع لا يجهل المعنى وإنّما يجهل وضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى، فيقوم المتكلّم بتنبيهه وإفادات نظره إلى معنى ذلك اللفظ الخاصّ عن طريق ذكر بعض الألفاظ الأخرى المشهورة والمأنوسة عند السامع، كأن يقول له بأن الوجود هو الثابت العين، فيلتفت السامع إلى مرتكزاته الذهنيّة ويتنبه إلى أنّ المراد من لفظ الوجود هو ذلك الثبوت المركّز في ذهنه.

المقدّمة الرابعة: اختصاص البداهة تصوّريّة بالمفاهيم

إنّ البحث في إثبات بداهة المبدأ التصوّريّ لموضوع الفلسفة إنّما هو بحثٌ على مستوى المفهوم، فالمراد من الوجود المطلق مفهومه، وإلاّ فإنّ الواقع

(١) شرح مبسوط المنظومة، الشيخ مرتضى المطهريّ: ج ١ ص ١٧.

الخارجي وأصل الواقعية الخارجية لا يمكن أن يأتي إلى الذهن كي يبحث في بدايته على مستوى التصوّر؛ ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:

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

الأدلة على بدهة مفهوم الموجود المطلق

بعد أن اتضحت هذه المقدمات الأربع، نشرّع في بيان الشواهد والأدلة التي ساقها صدر المتأهّلين للبرهنة على بدهة مفهوم الموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة:

الدليل الأوّل: لو لم يكن مفهوم الموجود المطلق بديهيّاً وبيّناً بنفسه للزم الاحتياج إلى البحث عنه في علم آخر أسبق من الفلسفة وأعلى وأعمّ منها موضوعاً، إلّا أنّ هذا خلف ما تقدّم سابقاً من أنّ الفلسفة هي أمّ العلوم وهي العلم الأعلى، وأنّ سائر العلوم الأخرى محتاجةٌ إليها في إثبات موضوعاتها، فكيف تكون هي محتاجةٌ في تعريف وبيان موضوعها إلى تلك العلوم؟! فحيث إنّ الموجود المطلق وقع موضوعاً للعلم الأعلى، ولا صلاحية للعلوم الأخرى أن تتعرّض لموضوع ذلك العلم، فيثبت بذلك بدهة مفهومه وعدم احتياجه إلى التعريف، وإلّا لم يكن موضوعاً للعلم الأعلى، وهو خلف. والحاصل: أنّ مفهوم الموجود المطلق لا يُبحث عنه في الفلسفة، لأنّه من المبادئ التصوريّة، وقد بيّنا في محله أنّها خارجةٌ عن مسائل العلم، ولا يمكن أن يُبحث عنه في سائر العلوم الأخرى، لأنّه موضوعٌ للعلم الأعلى، ولا يوجد علمٌ أسبق وأعلى وأعمّ من الفلسفة كي يُبحث فيه، فلا بدّ أن يكون بديهيّاً وغنياً عن التعريف، بل لا يمكن أن يذكر له تعريفٌ حقيقيٌّ في أيّ من العلوم،

(١) شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ملا هادي السبزواري: ص ٩.

لا أنه غني عن التعريف فحسب^(١).

الدليل الثاني: إن التعريف الحقيقي المنطقي لا يكون إلا بالحدّ أو الرسم، أي أنّ التعريف المنطقي إمّا أن يكون بالأجزاء الداخلية للماهية من جنسٍ وفصلٍ وهو التعريف بالحدّ، وإمّا أن يكون تعريفاً بلوازم أجزاء الماهية من عرضيٍّ عامٍّ وعرضيٍّ خاصٍّ، وهو التعريف بالرسم، وكلا القسمين لا يمكن أن يتوفّر عليهما الوجود المطلق.

أمّا الأوّل وهو التعريف الحدّي، فلأنّه تعريفٌ ماهويّ لا يكون إلا بالجنس والفصل، فما لا جنس ولا فصل له لا حدّ له، وحيث إنّ مفهوم الوجود أعمّ الأشياء مفهوماً فلا جنس له، وما لا جنس له لا فصل له، وما لا جنس ولا فصل له لا حدّ له.

وأمّا الثاني فلأنّ التعريف بالرسم إنّما هو تعريفٌ باللوازم، والتعريف باللوازم يجب أن يكون تعريفاً بالأوضح والأعرف مفهوماً، ولا فائدة من التعريف بالمساوي أو الأخفى، فالمعرّف - بالكسر - لا بدّ أن يكون أجلى وأعرف مفهوماً من المعرّف - بالفتح - وإلا فلا تتحقّق الفائدة من بيان مفهومه، وحيث إنّّه لا يوجد أعرف من مفهوم الوجود، فلا يمكن تعريفه بالرسم أيضاً.

إذن فلا حدّ ولا رسم لمفهوم الوجود، فلا يمكن تعريفه تعريفاً منطقيّاً، وكلّ من رام بيان وتعريف الوجود بأشياء ومفاهيم على أنّها أوضح وأظهر

(١) ولكن يمكن إنكار الملازمة المزعومة، إذ قد يكون موضوع الفلسفة نظريّاً من جهة مبدئه التصوّريّ والتصديقيّ، ومع ذلك لا يُبحث عنه في سائر العلوم الأخرى، وإنّما نبحث في إثبات هاتين المسألتين في مطلع علم الفلسفة كمبادئ تصوّريّة وتصديقيّة ممهّدة للدخول في مباحث المسائل الفلسفيّة، فاللازم الذي ذكره لازمٌ أعمّ لا يثبت مقصوده.

منه فقد أخطأ خطأ فاحشاً^(١).

الدليل الثالث: وهو ما ذكره في شرائط صحّة التعريف أعمّ من أن يكون تعريفاً ماهوياً أو مفهوماً، وهو أنّ المعرّف - بالكسر - لا بدّ أن يكون مساوياً في الصدق والكذب للمعرّف - بالفتح - وأن يكون أجلى وأوضح وأعرف منه، وحيث إنّ لا يوجد أجلى وأظهر من مفهوم الوجود، فلا يمكن أن يوجد له تعريفٌ سواء كان تعريفاً مفهوماً أم ماهوياً.

وقد أشار صدر المتأهّلين إلى هذا الدليل بقوله: «وأما الثاني فلأنّ تعريفه بالأعراف، ولا أعرف من الوجود»، فهذه العبارة ليست لنفي الرسم فقط كما تقدّم، بل هي للإشارة إلى مطلق التعريف ولو كان تعريفاً مفهوماً. وهذا الوجه صحيحٌ دالٌّ على بداهة مفهوم الوجود وعدم احتياجه إلى التعريف مطلقاً.

الدليل الرابع: في هذا الدليل نريد بيان ما أشرنا إليه في المقدّمة الأولى، وهو أنّ تصوّرات تنقسم إلى بديهيّة أوليّة الارتسام في النفس وإلى نظريّة بحاجةٍ إلى التعريف والبيان، وهي لا تختلف من هذه الجهة عن التصديقات، إذ إنّ من التصديقات ما هو نظريٌّ لا يمكن إدراكه ما لم ندرك قبله جملةً من التصديقات الأخرى السابقة عليها، وهكذا تتعاقب التصديقات في استناد إحداها إلى الأخرى إلى أن تصل إلى تصديقاتٍ معلومةٍ بالذات لا يتقدّمها أيّ

(١) ولكنّ هذا البيان إنّما ينفي التعريف الماهويّ لموضوع الفلسفة، ولا ينفي لنا التعريف المفهومي، حيث إنّ التعريف على قسمين، تعريفٌ ماهويٌّ وتعريفٌ فلسفيٌّ، والمفاهيم الفلسفيّة وإن كانت غير قابلةٍ للتعريف الماهويّ بنفس الدليل الذي ذكره المصنّف، إلّا أنّه يمكن تعريفها بلوازمها المفهومية العامّة أو الخاصّة، وهذا يختلف عن التعريف بالأجزاء الداخلية المقوّمّة للماهيّة من جنسٍ أو فصل، وكذا يختلف عن التعريف بلوازم الأجزاء المقوّمّة من خاصّةٍ وعرضٍ عامّ.

تصديق آخر، وإلا فإنه يلزم إما الدور أو التسلسل، وكلاهما باطل، إذ معناه أننا لا ننتهي إلى أيّ تصديق وتكون علومنا كلّها جهالات، والتالي باطل، لأننا نعلم بالوجدان بوجود الكثير من التصديقات في مخزوننا العلمي، فالمقدم مثله، ويثبت بذلك وجود تصديقاتٍ أخيرة ثابتة بنفسها ومعلومةً وبيّنة بذاتها لدى العقل، كالقول بأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع، كذلك هو حال التصوّرات، فالتصوّرات النظرية المحتاجة إلى التعريف والبيان غيرها من المفاهيم السابقة عليها من حيث الوضوح المفهوميّ لدى الذهن لا بدّ أن تنتهي إلى تصوّر لا يوجد قبله تصوّر آخر سابق عليه في المفهوميّة والوضوح، وإلا للزم إما الدور أو التسلسل الباطلان، ومعنى لزوم ذلك: أننا لا نقف على فهم أيّ تصوّر من التصوّرات، وهو باطل بالوجدان، فلا بدّ أن نصل إلى معانٍ صحيحة وواضحة ومركوزة في الذهن ومرتسمة في العقل ارتساماً أوليّاً فطرياً^(١)، وتكون تلك التصوّرات الأوليّة سابقة على التصوّرات الأخرى في الجلاء والوضوح ودخيلة في تعريفها وفهمها وبيان حقيقتها.

وأمثلة تلك التصوّرات البديهيّة هي المفاهيم الفلسفيّة التي يتشكّل منها موضوع الفلسفة وموضوعات مسائلها، كالوجود والوجوب والإمكان والعلة والمعلول ونظائرها، فثبت بذلك بداهة مفهوم الوجود الذي هو موضوع الفلسفة؛ إذ إنّنا نعلم بالوجدان والارتكاز بأنّه لا يوجد مفهوم

(١) نعم، هناك بحث في أنّ هذه التصوّرات الأوليّة هل موجودة مع الإنسان من حين ولادته، أم إنّّه يصل إليها من خلال الحواس أيضاً؟ وهذا بحثٌ مرتبطٌ بنظرية المعرفة. والصحيح: أنّ هذه التصوّرات أيضاً لها مناشئٌ حسيّةٌ كالتصديقات الأوليّة، وكيفية ذلك موكولة إلى مباحث العاقل والمعقول في المجلد الثالث من الأسفار، وقد أشرنا إلى ذلك أيضاً في شرحنا لكتاب نهاية الحكمة.

أعرف من مفهوم الوجود كي يكون سابقاً عليه وتنتهي إليه سائر التصورات الأخرى.

نعم، ذكرنا في المقدمة الثانية من مقدّمات هذا البحث: أنّ ملاك وضابطة البديهيّ والنظريّ في المفاهيم التصوريّة مختلفٌ عن ضابطة البديهيّ والنظريّ في القضايا التصديقيّة.

ثمّ ذكر صدر المتألّهين بعد ذلك أنّ ما يذكر لتلك التصورات البديهيّة من بيان وإيضاح لا يعدو كونه تنبيهاً وإشارةً إلى ما هو مركزٌ ومرتسمٌ في النفس، وليس هو تعريفاً حقيقياً لتلك المفاهيم الأوليّة، إذ إنّ التعريف الحقيقي المنطقيّ لا يتحقّق إلّا مع جهل السامع بالمعنى، فيرتفع جهل السامع بذلك التعريف ويزداد علماً، وأمّا التصورات الأوليّة المرتكزة في الذهن فلا يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً. نعم، حيث إنّ الإنسان قد يغفل عن تلك المفاهيم، فمن خلال ذكر بعض الألفاظ المرادفة والمشهورة لدى السامع يتنبّه إلى ما هو مرتكزٌ في نفسه، كما هو الحال في تعريف الغضنفر بأنّه أسد، فهو ليس تعريفاً حقيقياً، بل هو تعريفٌ لفظيٌّ للتنبيه على معناه^(١)، فمتى قصد المتكلّم إظهار

(١) كتعريف الموجود بما هو موجود بأنّه الثابت العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه، فإنّ هذه التعريفات ليست حقيقيّة منطقيّة، بل هي تعريفاتٌ ومعرفاتٌ لفظيّةٌ مختلفةٌ عن التعريف الحقيقيّ والتعريف الاسميّ، لأنّ «التعريف ينقسم إلى الحقيقيّ وإلى اللفظيّ، والحقيقيّ ينقسم إلى ما يكون بحسب الحقيقة وإلى ما يكون بحسب الاسم، وما يكون بحسب الحقيقة ينقسم إلى الحدّ والرسم، فالتعريف بحسب الاسم هو من أقسام التعريف الحقيقيّ، في قبال التعريف اللفظيّ» درر الفوائد: ج ١ ص ٢٠. والفرق بين التعريف اللفظيّ والاسميّ، هو أنّ الأوّل لا يبيّن حقيقة وماهيّة الشيء المجهول، وإنّما يبدّل فيه اللفظ المسؤول عنه بلفظٍ آخر أكثر وضوحاً عند المستمع، وهذا ما تتكفّل به القواميس اللغوية، فإنّ التحديدات المذكورة فيها إنّما هي تعريفاتٌ لفظيّة، وهذا بخلاف التعريف

تلك المعاني الأوليّة بالكلام يكون تنبيهاً وإخطاراً بالبال من خلال أمورٍ هي أشهر عند السامع ممّا هو مركزٌ في نفسه.

والحاصل: كما أنّ التصديقات النظرية لا بدّ أن تنتهي إلى تصديقاتٍ بديهيةٍ ولا يمكن أن تدور أو تتسلسل لا إلى نهاية، كذلك المفاهيم النظرية لا بدّ أن تنتهي إلى مفاهيم بديهية، وهي مفهوم الوجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة، وكذا الحال في موضوعات المسائل الفلسفية كالوجوب والإمكان والعلة والمعلول ونحوها^(١).

البحث الثاني: في أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويّ

مبحث الاشتراك المعنويّ من المبادئ التصورية

إنّ البحث في أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ لفظيٌّ أو معنويّ ليس من الأبحاث الفلسفية، وإنّما هو من المبادئ التصورية لموضوع الفلسفة، لأنّه يتناول جانباً من الجوانب التصورية لمفهوم الوجود، وهو أنّ الوجود تصوّراً هل له معنىٌّ ومفهومٌ واحدٌ تشترك فيه جميع المصاديق، أو أنّ له معانٍ متعدّدة ومختلفة باختلاف المصاديق، ولا يجمعها إلّا اشتراكها في اللفظ؟!

ومن الواضح: أنّ هذا بحثٌ يعتني بإعطاء تصوّرٍ واضحٍ عن مفهوم الوجود، وأنّه واحدٌ أو متعدّدٌ، والوجود كما تقدّم هو موضوع الفلسفة، فالبحث عن جوانبه التصورية خارجٌ عن المسائل الفلسفية، ومندرجٌ في القسم

الاسميّ، فإنّه من أقسام التعريف الحقيقيّ، إذ إنّّه يبيّن ماهيةً وحقيقة الشيء المجهول إمّا بياناً حدّياً أو رسمياً، وإنّما الفرق بين الحقيقيّ والاسميّ هو أنّ: «الحدود قبل الهليّات البسيطة حدودٌ اسميّة، وهي بأعيانها بعد الهليّات تنقلب حدوداً حقيقة» منطق المظفر: ج ١ ص ٩٣.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٢٥٩-٢٦٩.

الأول من مبادئ العلم، وهي المبادئ التصورية؛ لأننا بيّنا في محله بأن كل ما يرتبط بمعرفة ذات الموضوع تصوّراً أو تصديقاً خارجاً عن مسائل العلم التي تدور حول ذلك الموضوع^(١).

الرابطة بين بداهة مفهوم الوجود والقول بالاشتراك المعنوي

ذكر صدر المتأهّلين في كتابه (الأسفار الأربعة) أنّ الوجود الذي هو موضوع الفلسفة غنيّ عن التعريف من الناحية التصورية، وغنيّ عن الإثبات أيضاً من الناحية التصديقية، حيث قال: «فيجب أن يكون الوجود المطلق بيّناً بنفسه، مستغنياً عن التعريف والإثبات». وقال أيضاً: «ولا أعرف من الوجود، فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنّها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشاً، ولما لم يكن للوجود حدٌّ فلا برهان عليه»^(٢).

ولكنّ هذا الكلام إنّما يتمّ بناءً على القول بالاشتراك المعنويّ في مفهوم الوجود، وأمّا القائل بالاشتراك اللفظيّ فلا يمكنه أن يدّعي ذلك، لأنّه يرى أنّ الوجود في كلّ هليّة بسيطة بمعنى ذات الموضوع والمصداق الذي يُحمل عليه، أي أنّ الوجود عندما يُحمل ويُنسب إلى شيءٍ فإنّه يُصبح بمعنى ذلك الشيء، فمثلاً عندما نقول: (الإنسان موجود)، يكون الوجود في هذه القضية بمعنى الإنسان، وحينئذٍ لا بدّ أن نرجع إلى ذلك الموضوع؛ لنرى هل هو من الموضوعات البديهية؟ فإن كان من الموضوعات البديهية تصوّراً أو تصديقاً، فالوجود المحمول عليه أيضاً يكون بديهيّاً، وإن كان نظريّاً فالوجود كذلك يكون نظريّاً.

إذن من الفوائد الأساسية التي تترتّب على القول بالاشتراك المعنويّ، هو

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٣٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتأهّلين: ج ١ ص ٢٥-٢٦.

إمكان دعوى البداهة في مفهوم الوجود تصوّراً أو تصديقاً، من دون حاجة للرجوع إلى موضوعات القضايا التي يُحمل عليها ذلك المفهوم^(١).

الرابط بين مسألة أصالة الوجود والقول بالاشتراك المعنوي

لا شبهة في أنّ واحدة من أهمّ المقدمات التي تتركز عليها مسألة أصالة الوجود إثبات الاشتراك المعنوي والوحدة المفهومية للوجود، إذ إنّ إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية يتوقّف في الرتبة السابقة على الإيمان بأنّ الوجود مشترك المعنى بين الأشياء في الواقع الخارجي، وأنّ هذه الحيثية غير حيثية الماهية التي تحكي جهة التمايز والتباين بين الأشياء، لأنّ حيثية التمايز والاختصاص تختلف عن حيثية الوحدة والاشتراك، ثمّ بعد ذلك يأتي الدور لإثبات أصالة الجزء المشترك في الموجودات.

وهذا ما أشار له الطباطبائي في كتابه (نهاية الحكمة) حيث قال: «الوجود هو الأصيل دون الماهية، أي: إنّهُ هو الحقيقة العينية التي نثبتها بالضرورة. إنّنا بعد حسم أصل الشكّ والسفسطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعية الأشياء، أوّل ما نرجع إلى الأشياء نجدّها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض، في عين أنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية... فلها ماهياتٌ محمولةٌ عليها بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول مشترك المعنى بينها، والماهية غير الوجود، لأنّ المختصّ غير المشترك... وإذ ليس لكلّ واحدٍ من هذه الأشياء إلّا واقعية واحدة كانت إحدى هاتين الحثيتين، أعني الماهية والوجود، بحذاء الواقعية والحقيقة، وهو المراد بالأصالة»^(٢).

ثمّ بعد ذلك انتقل لبيان أصالة الجزء المشترك في الموجودات.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٣٥-٤٣٦.

(٢) نهاية الحكمة، محمّد حسين الطباطبائي: ص ١٠٩.

إذن فهناك ارتباط وثيق وترتب منطقي بين إثبات الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود وبين مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية. نعم، حاول بعض المحققين إثبات أصالة الوجود من طريق آخر، لا يعتمد فيه على مسألة الاشتراك المعنوي، فلاحظ^(١).

المقصود من الاشتراك المعنوي واللفظي في الفلسفة

من الواضح: أن البحث عن الألفاظ وشؤونها كالاشتراك اللفظي والمعنوي ونحوهما، خارج عن دائرة الأبحاث الفلسفية؛ لأنّ مباحث الألفاظ واللغة من المسائل الاعتبارية والوضعية، ولا مجال لها في العلوم الحقيقية، ومن هنا قد يتوهم بأنّ البحث في الاشتراك المعنوي واللفظي لمفهوم الوجود من البحوث اللغوية والأدبية، فلماذا يطرح في الفلسفة التي لا تبحث إلا عن الحقائق الوجودية؟ وكيف يمكن أن يجري البرهان في المسائل اللغوية؟ في مقام الجواب عن هذا التوهم نقول: إنّ حيثية البحث في كلّ واحد من العلمين مختلفة، فلا بدّ من التمييز بين الاشتراك اللفظي والمعنوي في البحوث الأدبية واللغوية، وبين الاشتراك اللفظي والمعنوي في المسائل الفلسفية. بيان ذلك: إنّ المشترك اللفظي والمعنوي يُطلق بنحو الاشتراك اللفظي على معنيين متغايرين:

المعنى الأوّل: وهو المشترك اللفظي والمعنوي المبحوث عنه في كتب اللغة والأدب. فالمشترك اللفظي والمعنوي عند الأديب وصفان لنفس اللفظ الواحد، فإنّ اللفظ الواحد إذا كان موضوعاً بأوضاع متعدّدة لمعانٍ مختلفة، يكون مشتركاً لفظياً بين تلك المعاني، كما هو الحال في لفظ (العين) مثلاً، حيث وضع لمعانٍ كثيرة بأوضاع متغايرة لا تشترك إلا في اللفظ فقط؛ ولذا سمّي

(١) شرح مبسوط المنظومة فارسي، مرتضى المطهري: ج ١ ص ١٣٣-١٣٤.

مشاركاً لفظياً.

وأما إذا كان اللفظ موضوعاً بوضع واحد لمعانٍ متعدّدة فهو مشتركٌ معنويٌّ، كما هو الحال في لفظ (الإنسان) الموضوع بوضع واحد لأفراذه المتعدّدة والمتغايرة في الخارج، فهو لفظٌ واحدٌ مشتركٌ بين معانٍ متعدّدة في الواقع الخارجي، ولذا سمّي مشتركاً معنوياً.

وهذا ما أشار إليه الآملي في تعليقه على المنظومة، حيث قال: «اعلم أنّ البحث عن اشتراك الوجود معنىً أو لفظاً قد يُعَنَوَّن بحيث يكون لفظياً لغوياً، وهو أنّ لفظة (الوجود) في لغة العرب أو ما يرادفه في أيّ لغة كان هل وُضع بإزاء مفهوم واحد يكون قدراً مشتركاً بين مصاديقه، أو وُضع بأوضاع متعدّدة لمعانٍ متغايرة، فلا قدر مشترك بين المتعدّدات إلّا في لفظ (الوجود) وأنها مسماةٌ بتلك اللفظة؟ والبحث عن هذه المسألة كذلك لا يليق بالفلسفة والكلام، بل هو المناسب لباب الألفاظ، ثم لا يمكن إثبات كلّ من المشترك اللفظي والمعنوي إلّا بالنقل من اللغة والمراجعة إلى مشخّصات الوضع، وليس للعقل في إثبات أحد الطرفين سبيل»^(١).

فالملاك في البحث اللغوي هو وحدة الوضع وتعدّده، فإن كان الوضع واحداً فلا اشتراك معنوي، وإن كان متعدّداً فلا اشتراك لفظي، ومن هنا يختلف هذا النحو من الاشتراك اللفظي والمعنوي بحسب اختلاف اللغات، ويُحتاج على هذا الأساس في تشخيصه إلى علم اللغة، ولا علاقة له بالأبحاث الفلسفية والبرهانية.

المعنى الثاني: وهو المشترك اللفظي والمعنوي في الفلسفة، فالمشترك اللفظي والمعنوي عند الفيلسوف وصفان لعالم المفاهيم والمعاني القائمة في

(١) درر الفوائد، محمد تقي الآملي: ج ١ ص ٤٢-٤٣.

النفس، ولا علاقة لهما بوحدة اللفظ أو تعدّده، فمثلاً: يُبحث في أن لفظ (الوجود) هل له معنى واحد أو له معانٍ متعدّدة، سواء كان هذا المعنى الواحد المحكيّ بهذا اللفظ موضوعاً بوضع واحد أم بأوضاعٍ متعدّدة، بل سواء كان هناك وضع أم لم يكن.

والمرجع في تشخيص هذا النحو من الاشتراك اللفظي أو المعنوي هو الدليل والبرهان وليس اللغة والأدب، ومن هنا نجد أن هذا البحث لا يختلف بحسب اختلاف اللغات، ولهذا فإنّ مسألة الاشتراك المعنوي أو اللفظي للوجود بُحثت في الفلسفة عند الفُرس واليونان والعرب وغير ذلك من اللغات الأخرى، والسبب في ذلك هو ارتباط المسألة بعالم المفاهيم وهو لا يختلف بحسب اختلاف اللغات، فإنّ مفهوم الوجود لا يختلف من لسانٍ إلى آخر.

وأخيراً يمكن إجمال الفرق بين المصطلحين في النقاط التالية:

١. إنّ الاشتراك اللفظي والمعنوي وصفان للفظ عند الأديب، ووصفان للمفهوم عند الحكيم.

٢. إنّ الملاك فيهما عند الأديب تعدّد الوضع ووحدته، بخلاف ما عند الحكيم، فإنّ الملاك فيهما تعدّد المفهوم ووحدته.

٣. إنّهما عند الأديب يختلفان باختلاف اللغات، وليس كذلك عند الحكيم.

٤. إنّ الدليل عليهما عند الأديب هو نصّ أهل اللغة والأدب، وعند الحكيم هو الرجوع إلى الذهن والبرهان والبحث العقلي^(١).

الأقوال في المسألة

يوجد في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: إنّ المحكيّ بلفظ (الوجود) مشتركٌ معنويٌّ بين الواجب

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٠١-٤٠٣.

والممكن وبين سائر الممكنات؛ فمثلاً: عندما نقول: (الله موجود، الإنسان موجود، الماء موجود) فإنّ لفظ (الوجود) في هذه القضايا جميعاً له معنى ومفهومٌ واحدٌ.

وهذا القول هو الذي اختاره صدر المتألهين، وسيأتي لاحقاً التعرّض للأدلة التي ساقها لإثبات هذا القول.

القول الثاني: إنّ (الوجود) مشتركٌ لفظيٌّ مطلقاً، سواءً بين الواجب والممكن أو بين سائر الممكنات، وهذا القول يقع في قبال القول الأوّل.

القول الثالث: إنّ لفظ (الوجود) مشتركٌ لفظيٌّ بين الواجب والممكن، ومشاركٌ معنويٌّ بين الممكنات، وهذا القول - كما هو واضحٌ - تلفيقٌ من القولين السابقين^(١).

الأدلة على القول بالاشتراك المعنوي

بعد أن وقفنا على أهميّة البحث والمراد من الاشتراك اللفظي والمعنوي في الفلسفة، واستعرضنا الأقوال في المسألة، نتقل إلى بيان الأدلة التي ذكرها صدر المتألهين لإثبات أنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ:

الدليل الأوّل: الاشتراك المعنوي من الأمور الوجدانيّة

إنّ هذا الدليل لإثبات الاشتراك المعنوي للوجود يستند إلى دعوى البدهية والإدراك الوجداني، ويعتقد أصحاب هذا القول بأنّ الإيمان بالاشتراك المعنوي للوجود ليس من الأمور البديهية فحسب، وإنّما بداهته من الوجدانيّات القريبة في بداهتها من الأوّلّيات^(٢)، فإنّ كلّ إنسان يُدرك بأنّ

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٠٤.

(٢) ذكروا في المنطق بأنّ اليقينيّات البديهية على ستّة أنواع؛ وهي: الأوّلّيات والمشاهدات

للوجود على اختلاف مصاديقه معنىً واحداً، وهو التحقق والواقعية ومنشئية الأثر، في قبال العدم والهلاك والبطلان.

وهذا من الأمور الوجدانية التي ندركها بالحس الباطن، ولكنه ليس من البدييات الأولية وإن كان قريباً منه، فإن البدييات الأولية يُصدق بها العقل لذاتها بمجرد تصوورها ولا يمكن أن لا يحكم بها العقل إذا تصوّر أطرافها، كما في قولنا: (النقيضان لا يجتمعان) فلا يمكن التفكيك بين الموضوع والمحمول لذاتيهما، وأمّا في الوجدانيات فإنّ العقل يحكم ويصدق بها بواسطة الإدراك والحس الباطن، ولا يكفي تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة للتصديق بهما، فإذا انتفى ذلك الحس الباطن من بعض القضايا الوجدانية، فإنّه يرتفع تصديق العقل بها، ولا يلزم من ذلك أيّ استحالة عقلية، كما هو الحال في المقام، فإنّ القول بالاشتراك اللفظي ليس فيه أيّ محذور عقلي، وإنّما احتماله منتفٍ للإدراك الوجداني بالاشتراك المعنوي، فإنّ كلّ واحد منّا يُدرك بحسه الباطن أنّ الوجود مشتركٌ في معناه بين مصاديقه الخارجية، وهذا الإدراك الوجداني بنحوٍ من الجلاء والوضوح ما يجعله قريباً من البدييات الأولية، أي يقرب من التصديق الذاتي واستحالة الانفكاك في الأوليات، بسبب وضوح

والتجربيات والمتواترات والحدسيات والفطريات. والمشاهدات تنقسم إلى مشاهدات بالحس الظاهر وهي (الحسيات) وإلى مشاهدات بالحس الباطن وهي (الوجدانيات) كالإحساس بالجوع والعطش.

والأوليات أعلى درجةً في البداهة من سائر البدييات الأخرى، لأنّ العقل يُصدق بها لذاتها، من دون سبب خارج عنها كقولنا: النقيضان لا يجتمعان، وهذا بخلاف بقية البدييات كالوجدانيات، فإنّ العقل يصدق بها بواسطة الحس الباطن، كالتصديق بالألم واللذة والخوف والجوع والعطش ونحوها، ولا يكفي تصوّر الطرفين مع النسبة للتصديق بها.

ذلك الأمر الوجداني، ولكنه مع ذلك ليس من الأوليات.
وإذا كان الاشتراك المعنوي من القضايا البديهية الوجدانية، فإنها لا تحتاج إلى إقامة البرهان لإثباتها، وإنما تكون جميع الأدلة المذكورة في المقام عبارة عن شواهد ومنهات لذلك الأمر الوجداني المرتكز في الذهن والحس الباطن.
وقد أشار الفخر الرازي في المباحث المشرقية إلى ما ذكرناه من البيان بقوله: «يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوليات»^(١).

وهذا ما ذكره اللاهيجي أيضاً في الشوارق، حيث قال: «واعلم أن الحق كما صرح به كثير من المحققين: هو أن المطلوب في هذه المسألة أعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهي جداً، وهذه الوجوه تنبيهات عليه، فإن بعض البديهيات يجوز أن يحتاج إلى تنبيه سيما بالنسبة إلى بعض الأذهان، نقل في المواقف عن بعض الفضلاء: أن هذه القضية - أي: كون الوجود مشتركاً معنى - ضرورية»^(٢).

ثم إن صدر المتألهين حاول أن يذكر منبهاً على ما ادّعاه من البدهة الوجدانية للاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، وحاصله: إن العقل البشري يجد ويلمس من المناسبة والمشابهة بين موجود وموجود آخر ما لا يجد نظيرها بين موجود ومعدوم، فعندما نقول: (الله موجود، والإنسان موجود، والسماء موجودة، والأرض موجودة) فإن الذهن يرى المسانخة والمشابهة بين محمولات هذه القضايا، وهذا ما يفتقده الذهن في قولنا: (الله موجود، وشريك الباري معدوم) فإن الذهن لا يرى أي تشابه أو تناسب بين محمولات هذه القضايا، وهذا شاهد واضح على أن المحمول في النحو الأول من القضايا

(١) المباحث المشرقية، الفخر الرازي: ج ١ ص ١٠٦.

(٢) شوارق الإلهام، اللاهيجي: ص ٢٩.

وهو الوجود، مشتركٌ معنويٌّ بين الأشياء التي يُحمل عليها، بخلاف (موجود ومعدوم) في النحو الثاني من القضايا، فإننا لا نلمس أيّ تناسبٍ أو مشابهةً بينهما، فلو لم تكن الموجودات في الأمثلة المذكورة مشتركةً في المفهوم، لكان الحال فيما بينها كحال الوجود مع العدم في التباين وعدم المشاركة، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

وهذا التنبيه على بداهة الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود ذكره الفخر الرازي في (المباحث المشرقية) بعبارات واضحة، حيث قال: «يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوليات، بيانه: أنّا إذا نسبنا موجوداً إلى معدوم لم نعقل بينهما مشاركةً ومقارنةً في التحقق والثبوت، وإذا نسبنا موجوداً إلى موجودٍ، فإمّا أن يكون بينهما من المشاركة والمقارنة ما ليس بين الموجود والمعدوم، وإمّا أن لا يكون كذلك.

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

ولكن قد أشكل على هذا المنبه الوجداني بأنه أعمّ من المدعى في المقام، لأنّه لا يُثبت إلا جهة التشابه والمناسبة بين موجودٍ وموجودٍ آخر، ولا يُعين في الوقت ذاته سبب ومنشأ تلك المناسبة، فهل المنشأ هو الاشتراك المعنوي وصدق المفهوم الواحد للوجود على جميع الموجودات والأشياء الخارجية كما يقول به الفيلسوف، أو أنّ المنشأ هو الاشتراك اللفظي الذي يقوله الأديب؟

(١) المباحث المشرقية، الفخر الرازي: ج ١ ص ١٠٦-١٠٧.

إذن يمكن أن يكون منشأ التشابه بين موجودين هو الاشتراك المعنوي، كما يمكن أيضاً أن يكون السبب في ذلك هو الاشتراك اللفظي، والمنبه المذكور لا يُعيّن أحد هذين المعنيين، وهذا يعني: أن هذا المنبه أعمّ من المدعى المراد إثباته، وهو الاشتراك المعنوي.

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأنّه لو كان منشأ المشابهة هو الاشتراك اللفظي عند الأديب، فإنّ معناه أنّ الواضع لو وضع لفظاً واحداً لموجودٍ ومعدوم، كان من المفروض ثبوت تلك المشابهة والمناسبة بينهما، وهذا باطل قطعاً؛ لأنّ صريح العقل حاكمٌ بأنّ ما يجده من المناسبة بين الموجودات لا تتحقّق بين موجودٍ ومعدوم، وإن وضع الواضع لفظاً واحداً بإزائهما، وهذا يكشف عن أنّ المناسبة المذكورة ليست ناشئة من الاشتراك اللفظي، بل هي حاصلة بسبب الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود.

وقد أشار إلى هذا الإشكال مع جوابه الفخر الرازي أيضاً في (المباحث المشرقيّة) حيث قال: «اللّهم إلّا أن يُقال: الوجودات وإن اختلفت في أنفسها، لكنّها متّحدة في الاسم، فبينها مشاركة من هذا الوجه.

لكنّا نقول: لو قدرنا أنّ الواضع وضع لطائفة من الموجودات وطائفة من المعدومات اسماً واحداً، ولم يضع لكلّ الموجودات اسماً واحداً، وجب أن تكون المقارنة بين تلك الموجودات والمعدومات المتّحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتّحدة في الاسم، وصريح العقل حاكمٌ ببطلان ذلك»^(١).

ولكن يمكن الجواب على هذا الردّ الذي ذكره الفخر الرازي؛ بأن يُقال: إنّ ما ذكرتموه إنّما يصحّ بعد أن ميّز الواضع بين الموجود والمعدوم بألفاظ مختلفة ومتغايرة، وأمّا لو كان الواضع قد وضع من أوّل الأمر لفظاً واحداً

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

للموجود والمعدوم، فلعلنا نشعر بالتناسب والمشابهة بينهما، ودعوى أننا لا ندرك تلك المناسبة في ذلك الحال أول الكلام.

إذن فالمنية الذي أوردوه لدعم الإدراك الوجداني للاشتراك المعنوي ليس تاماً، ولكن نفس ذلك الأمر الوجداني تام، ولا يحتاج إلى منبه من هذا القبيل، وهذه الحجّة راجحة عند صدر المتألهين على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب.

هذا تمام الكلام في دعوى البداهة والوجدان، وبعد تماميته يتّضح: أنّ جميع ما أورده صدر المتألهين من الأدلة والحجج على الاشتراك المعنوي، لا تخرج عن كونها منبهات ومقربات وبيانات لذلك الأمر الوجداني.

الدليل الثاني: إنكار الاشتراك المعنوي يستلزم ثبوته

يحاول البعض أن يثبت أنّ نفي الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود يستلزم ثبوته له.

بيان ذلك: إنّ من يريد الحكم بعدم الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، لابدّ له أن يؤلف قضية موجبة معدولة المحمول، ويكون الموضوع فيها جميع الموجودات غير المتناهية ومحمولها نفي الاشتراك المعنوي؛ بأن يُقال: إنّ مفهوم وجود الواجب ووجود الممكن ووجود السماء ووجود الأرض ووجود الشجر... ليست مشتركة في معنى واحد وهو مفهوم الوجود.

إذن لابدّ من ملاحظة جميع الموجودات، ثم الحكم عليها بعدم الاشتراك المعنوي، وحيث إنّ مفاهيم ومعاني تلك الأمور غير متناهية، فلا يمكن ملاحظة جميعها في وعاء الذهن ثم الحكم عليها بحكم واحد وهو نفي الاشتراك المعنوي.

مضافاً إلى: أنّ الشخص لا يجد في نفسه حاجةً لملاحظتها جميعاً والحكم

عليها بعد ذلك بالسلب أو الإيجاب، وإنّما يُلاحظها بوجهها العامّ وعنوانها الكلّي وهو مفهوم الوجود، وهذا خير شاهدٍ على أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويٌّ بين تلك المصاديق، فمن أراد إنكار الاشتراك المعنويّ أثبت في موضوع حكمه الاشتراك المعنويّ لمفهوم الوجود، فكُلّ من قال بعدم اشتراكه المعنويّ قد قال به من حيث لا يشعر.

وهذا الدليل الثاني الذي ذكره صدر المتألّهين، قد جعله الفخر الرازيّ دليلاً سادساً في المقام، حيث قال: «الحجّة السادسة: من قال بأنّ الوجود غير مشتركٍ، فقد قال بكونه مشتركاً من حيث لا يشعر بذلك، فإنّ حكمه بأنّه غير مشتركٍ غير مقتصرٍ على وجودٍ واحدٍ، بل على كلّ وجودٍ. فلو كان مفهوم الوجود مختلفاً، كان يحتاج إلى أن يُبرهن على كلّ واحدٍ من وجودات الماهيّات أنّه غير مشتركٍ؛ وليس كذلك، فإنّ الخصم يعترف بأنّ حجّته على أنّ الوجود غير مشتركٍ يتناول كلّ وجودٍ. فإذا الوجود مشتركٍ»^(١).

ولكن يمكن أن يُجاب عن هذه الحجّة: بأنّها إنّما تتمّ بناءً على الموجبة المعدولة المحمول، حيث يُشترط فيها وجود الموضوع، فيصحّ ما ذكره من أنّ هذا الموضوع مشترك المعنى بين مصاديقه، وأمّا إذا قلنا بأنّ القضية في المقام سالبةٌ محصّلةٌ، فإنّها تنسجم مع السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يشترط فيها وجود الموضوع كي يُقال بأنّه مشتركٌ معنويٌّ بين مصاديقه.

وهذا ما أجاب به المحقّق الإيجي في المواقف، حيث قال: «والجواب: أنا نأخذها - أي: الدعوة - سالبةً لا موجبةً معدولةً، فنقول: لا يوجد معنئ مشتركٌ فيه بينها يسمّى الوجود، وذلك لا يقتضي وجوداً مشتركاً بينها، بل يكفيها تصوّر وجودٍ كذلك، وهذا كما يُقال: لا يوجد شخصٌ مشتركٌ فيه بين

(١) المباحث المشرقيّة، الفخر الرازيّ: ج ١ ص ١١١.

اثنين، فإنه لا يقتضي شخصاً مشتركاً بينهما، لاستحالته، بل يقتضي تصوّره، وتحقيقه: أنّ السالبة لا تقتضي وجود الموضوع، بل تصوّره فقط^(١).

الدليل الثالث: انقسام الوجود إلى رابطٍ ومستقلٍّ

إنّ هذا الدليل يعتمد على مقدّمتين أساسيتين:

المقدّمة الأولى: عبارة عن أصلٍ موضوعيٍّ سيأتي إثباته في الأبحاث اللاحقة، وهو أنّ الوجود ينقسم إلى الوجود في نفسه والوجود في غيره، أو ما يُعبّر عنه بالوجود المستقلّ والوجود الرابط، والأوّل هو الوجود المحموليّ ومفاد كان التامّة، كما في قولنا: زيدٌ موجودٌ، فإنّ المحمول وهو (موجود) معنىً مستقلٌّ ومحمولٌ على زيدٍ بنحو كان التامّة، ويقابله في اللغة الفارسيّة لفظ (هست)، حيث يقال: (زيد هست) أي موجودٌ.

وأما الثاني فهو الوجود الرابط ومفاد كان الناقصة، كما في قولنا: زيدٌ كاتبٌ، فإنّه بالإضافة إلى وجود الموضوع والمحمول توجد هيئةٌ خاصّة تربط بين زيدٍ والكتابة، وهي ثبوت الكتابة لزيدٍ، ولا يوجد في اللغة العربيّة لفظٌ خاصٌّ يقابل هذا النحو من الوجود، وإنّما هو هيئةٌ تُفهم من العلاقة بين زيدٍ والكتابة، ولكن يوجد هناك لفظٌ خاصٌّ يقابل هذا النحو من الوجود في اللغة الفارسيّة وهو لفظ (است) في قولنا: (زيد كاتب است)، فإنّ هذا اللفظ إشارةٌ إلى هيئة الربط الخاصّة في اللغة العربيّة، ويمكن أن يُضاف لفظ (هو) في اللغة العربيّة للإشارة إلى هذا النحو من الوجود الرابط بين معنيين مستقلّين وهما الموضوع والمحمول، فيقال: زيدٌ هو كاتبٌ، فإنّ ضمير (هو) في هذه الجملة وإن كان واجب الإضمار، إلّا أنّه في قوّة الوجود، ويشير إلى الوجود الرابط.

والاستدلال في المقام يرتكز على هذا النحو الثاني من الوجود، وهو الوجود

(١) المواقف، عضد الدّين الإيجيّ: ج ١ ص ٢٣٨.

الرابط، فإنّه مشتركٌ معنويٌّ في جميع القضايا، فعندما يُقال: زيدٌ قائمٌ، وعمرٌو نائمٌ، وخالدٌ كاتبٌ، فإنّ الوجود الرابط في هذه القضايا واحدٌ، وهو إثبات المحمول للموضوع واتّحادهما وجوداً، ولا معنى لأن يكون هذا النحو من الوجود مختلفاً باختلاف الموضوعات والمحمولات، فهو واحدٌ ومشتركٌ معنويٌّ بين جميع تلك القضايا وليس الاختلاف بينها إلّا من جهة اختلاف الموضوعات والمحمولات، فإنّ الرابط الذي يُفيد إثبات شيءٍ لشيءٍ واحدٌ في الجميع.

هذا تمام الكلام في المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: إنّ هناك سنجيةً بين الوجود المستقلّ المحموليّ وبين الوجود الرابط؛ فالوجود الرابط يسانخ الوجود المستقلّ، وليس بينهما اختلافٌ نوعيٌّ. قال العلامة الطباطبائيّ في هذا المجال: «فتقرّر أنّ اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ ليس اختلافاً نوعياً، بأن لا يقبل المفهوم غير المستقلّ الذي يُنتزع من الرابط التبدّل إلى المفهوم المستقلّ المنتزع من المستقلّ»^(١).

إذن فالوجود الرابط من سنخ الوجود المستقلّ، وحيث إنّ الوجود الرابط مشتركٌ معنويٌّ كما تبين في المقدمة الأولى، فكذلك الوجود المستقلّ مشتركٌ المعنى بين مصاديقه، لأنّ أحدهما يُسانخ الآخر، وليس بينهما تغايرٌ نوعيٌّ.

ولكنّ هذا الدليل إنّما يتمّ على مبنى من يرى السنجية وعدم التغاير النوعي بين الوجود المستقلّ والوجود الرابط، كما ذهب إلى ذلك السيّد العلامة في نهاية الحكمة، وأمّا على مبنى من يرى أنّ الاختلاف بينهما اختلافٌ نوعيٌّ، فلا يتمّ الاستدلال المذكور، وقد صرح صدر المتألّهين بالتغاير النوعي بين هذين النحويين من الوجود، كما بيّن ذلك في قوله: «وقد اختلفوا في كونه - أي الوجود الرابط - غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا، ثمّ تحقّقه في الهيئات

(١) نهاية الحكمة، محمّد حسين الطباطبائيّ: ص ٣٠.

البسيطة أم لا، والحقّ هو الأوّل في الأوّل، والثاني في الثاني^(١)، فبناءً على هذا لا يتمّ ما ذكره من الاستدلال. نعم، يتمّ هذا الاستدلال على القول بالسنخية بين الوجودين.

الدليل الرابع: الجناس والإيطاء في الشعر

ذكر أهل البلاغة والأدب في مبحث المحسنات اللفظية من علم البديع، أنّ من محسنات اللفظ (الجناس) وهو تشابه لفظين في النطق، واختلافهما في المعنى. والجناس في الشعر: استعمال لفظٍ واحدٍ في القافية له معانٍ متعدّدة، ويسمّى بـ(التجنيس) وهو من محسنات الشعر.

ويقابله (الإيطاء) في الشعر: أن يكرّر الشاعر كلمةً بعينها في القافية، بحيث تكون الكلمتان متّفقتين لفظاً ومعنى، من دون أن يفصل بين الكلمتين بعددٍ معيّن من الأبيات، ويُعدّ هذا النحو من التكرار نقصاً في قافية الشعر.

وصدر المتأهّن يقول: لو أنّ شاعراً جعل لفظ الوجود قافيةً في جميع أبيات قصيدته، فإنّ السامع يشعر بالتكرار في القافية، وهو ما يسمّيه أدباء الشعر بالإيطاء المذموم، وهذا بخلاف ما لو جعل لفظ العين قافيةً في جميع أبياته، فإنّ السامع لا يرى تكراراً في القافية، بل هو من (الجناس) الذي يُعدّ من محسنات الشعر، وليس هذا إلّا للاشتراك المعنويّ في لفظ (الوجود) والاشتراك اللفظيّ في لفظ (العين) فلولا علم السامع بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحدٌ معنويّ في جميع القوافي لم يحكم بالتكرار والإيطاء في الشعر، بخلاف لفظ العين، حيث لم يشعر السامع بالتكرار للاختلاف في المعنى والتجانس في اللفظ فحسب.

فهذا كلّ شاهدٌ على الاشتراك المعنويّ في الوجود، وقد أشار إلى هذا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتأهّن: ج ١ ص ٧٩.

الشاهد الحكيم السبزواري في منظومته، حيث قال:

مما به أُيد الادّعاء أن جعله قافية إطاء

ثم قال في شرحه لهذا الشاهد: «أي جعل الوجود قافيةً لأبياتٍ إطاءً، وهو تكرار القافية المعيب عند البلغاء، فدلّ على أنّ له معنىً واحداً، ولو كان مشتركاً لفظياً لم يلزم من الجعل المذكور إطاءً، كما لو جعل لفظ العين قوافي الأبيات، بل ينبغي أن يحكم بالتحسين، لأنّه يصيرها من باب تجنيس القافية المعدود من المحسنات البديعية»^(١).

وهذا الشاهد أورده الفخر الرازي في شرحه على إشارات الشيخ الرئيس، بنفس الألفاظ التي ذكرها صدر المتألمين في المقام، فلاحظ^(٢).

هذا تمام الكلام في الأدلة التي ذكرت لإثبات الاشتراك المعنوي في الوجود، وقد اتضح: أنّ هذه الأدلة بمجموعها شواهد ومنبّهات إلى الدليل الأساس في المقام، وهو أنّ الاشتراك المعنوي وجداني وقريب من الأوليات^(٣).

أدلة القائلين بالاشتراك اللفظي

ذكرت مجموعة من الأدلة والبراهين والشواهد لإثبات القول بالاشتراك المعنوي، ولكنه لم يستعرض هناك أدلّة القائلين بالاشتراك اللفظي، ونحاول فيما يلي أن نذكر أهمّ دليلين اعتمدهما أصحاب هذا القول:

الدليل الأوّل: لزوم التماثل بين جميع المصاديق

قالوا: لو كان مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً، للزم التماثل ونفي التمايز

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، الحكيم السبزواري: ص ١٧-١٨.

(٢) شرح إشارات الشيخ، الفخر الرازي، الفصل السابع عشر من النمط الرابع: ص ٣٠٥، طبعة مصر.

(٣) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٠٤-٤١٤.

بين جميع مصاديقه الخارجية وكافة الحقائق العينية، وخاصةً نفي التمايز بين الواجب والممكن، لأنّ الاشتراك المعنويّ يستدعي وجود معنى واحد يحمل على مصاديقه بنحو واحدٍ بلا اختلافٍ أو تمايزٍ، مع أنّنا نجد الاختلاف والتمايز وعدم التماثل بين الحقائق العينية ومصاديق الوجود في الواقع الخارجي، من قبيل التمايز بين الوجود الواجب والوجود الممكن، وهذا يكشف عن صحّة القول بالاشتراك اللفظي؛ لأنّه لا يتقاطع مع اختلاف وتمايز الحقائق الخارجية، الذي يستلزم اختلاف معانيها في الذهن.

وبنفس هذا البيان استدلّ من قال بالتفصيل بين الواجب وسائر الممكنات، حيث ادّعى أنّ للوجود معنيين: أحدهما مختصّ بالله تعالى، والآخر مشترك المعنى بين جميع الممكنات، وذلك هرباً من لزوم السنخية والمماثلة بين الواجب والممكن.

وقد أشار صدر المتأهّين إلى هذا المعنى بقوله: «وأما من احتجّ على عدم إطلاق لفظ الوجود فيه تعالى، بأنّه يلزم منه كونه تعالى مشاركاً للموجودات في الوجود، فقد ذهب إلى مجرّد التعطيل»^(١).

مناقشة الدليل الأوّل

لقد أُجيب عن هذا الدليل: بإنكار الملازمة بين القول بالاشتراك المعنويّ وبين التماثل في المصاديق الخارجية؛ إذ قد يكون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً، ومع ذلك تكون مصاديقه مشكّكة وذات مراتب متفاوتة في الخارج، فبعضها ممكنٌ وبعضها الآخر واجب الوجود.

ولعلّ السبب والداعي الذي أدّى بأصحاب هذا القول إلى التمسك بالملازمة، هو الخلط بين خصائص المفهوم وخصائص المصداق، حيث توهموا بأنّ أحكام

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتأهّين: ج ١ ص ٧٧.

المفاهيم تسري إلى المصاديق الخارجيّة، مع أنّ هذا التوهّم باطلٌ بالضرورة؛ وذلك لأنّ المفاهيم موجودةٌ بوجودٍ ذهنيٍّ والمصاديق موجودةٌ بوجودٍ خارجيّ، وهذا الاختلاف الحاصل بين الوجودين يؤدّي بالضرورة إلى اختلاف الأحكام الثابتة لكل واحدٍ منهما، وما ذكره الفلاسفة من الوحدة والعينية بين المفهوم والمصدق إنّما هو بحسب الدلالة والحكاية، لا بحسب الوجود.

إذن فالقول بوحدة المفهوم واشتراكه المعنوي لا يؤدّي إلى القول بتماثل المصاديق، كما أنّ القول باختلاف المصاديق وتمايزها لا يؤدّي إلى القول باختلاف المفهوم وتعدّد معناه، فالتماثل بين الواجب والممكن مثلاً بحسب المفهوم لا يستلزم التماثل بينهما بحسب المصدق.

ومن هنا لابدّ أن يُعلم بأنّ الوحدة المفهوميّة بين الواجب والممكن لا توجب كما لا في الممكن ولا نقصاً في الواجب، وإنّما مرجع النقص والكمال إلى التمايز المصدقيّ في الخارج.

وقد أشار إلى هذا الجواب عن الدليل الأوّل الحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة، حيث قال: «وبالجملة جميع ما سمعنا عن كثيرٍ من المعاصرين، مغالطةٌ من باب اشتباه المفهوم بالمصدق»^(١).

وقال العلامة الطباطبائيّ في هذا المجال: «والحقّ كما ذكره بعض المحقّقين أنّ القول بالاشتراك اللفظيّ من الخلط بين المفهوم والمصدق، فحكم المغايرة إنّما هو للمصدق، دون المفهوم»^(٢).

الدليل الثاني: تغاير اقتضاءات الوجود يستدعي القول بالاشتراك اللفظي
لو كان مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً، فهو لا يخرج عن أحد فروضٍ

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، الحكيم السبزواريّ: ص ١٧.

(٢) نهاية الحكمة، محمّد حسين الطباطبائيّ: ص ٩.

ثلاثة:

الفرض الأول: أن يكون مفهوم الوجود مقتضياً بحسب ذاته للوجوب، فتكون المصاديق بتمامها واجبة الوجود في الواقع الخارجي، وهذا الفرض باطلٌ بالوجدان؛ لأننا نجد في الخارج أن بعض المصاديق ممكنة الوجود.

الفرض الثاني: أن يكون مفهوم الوجود مقتضياً بحسب ذاته للإمكان، فتكون المصاديق بتمامها ممكنة الوجود في الواقع الخارجي، وهذا الفرض باطلٌ أيضاً؛ لأن البرهان قائمٌ على إثبات واجب الوجود.

الفرض الثالث: أن لا يكون مفهوم الوجود مقتضياً بحسب ذاته لا للإمكان ولا للوجوب، فيكون الإمكان وكذا الوجوب كلاهما خارجين عن حيلة مفهوم الوجود، ولا تكون مصاديق الوجود حينئذٍ واجبةً ولا ممكنةً، بل يكون الوجوب والإمكان زائدين على ذواتهما.

وهذا الفرض لا يمكن قبوله أيضاً؛ لأنه يستلزم أن لا يكون لدينا مصداقٌ لواجب الوجود بالذات، إذ الوجوب خارجٌ بحسب الفرض عن ذوات مصاديق الوجود، فيكون الوجوب على فرض وجوده وجوباً بالغير، وهو يتنافى مع ما ثبت من البرهان على واجب الوجود بالذات.

كما أن هذا الفرض يستلزم أيضاً البناء على الإمكان بالغير، لأنه يفترض أن الإمكان زائدٌ على ذوات مصاديق الوجود، وقد ثبت في محله استحالة الإمكان بالغير، لأنه يستلزم إما الوجوب بالذات أو الامتناع بالذات، وكلاهما لا يلتئم مع الإمكان.

وإذا اتضح بطلان هذه الفروض الثلاثة المترتبة على القول بالاشتراك المعنوي، لابد من الاعتراف بصحة القول بالاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود، وأن الوجود في الواجب يختلف معناه عن الوجود في الممكن، ولا يشتركان إلا في اللفظ، وهو المطلوب.

مناقشة الدليل الثاني

يمكن المناقشة في هذا الدليل من عدّة وجوه:

الوجه الأول: إنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى، فهو على تقدير تماميّته لا يُثبت الاشتراك اللفظيّ مطلقاً بين جميع الموجودات، وإنّما يثبت الاشتراك اللفظيّ بين الواجب والممكن، وأمّا بين سائر الممكنات فيبقى لفظ الوجود ومفهومه مشتركاً معنويّاً، لأنّه ينطبق عليها جميعاً الفرض الثاني من الفروض المتقدّمة، وهو فرض كونها ممكنة بالذات وواجبة بالغير.

الوجه الثاني: إنّ هذا الدليل على تقدير صحّته لا ينفي الاشتراك المعنويّ، وإنّما يُثبت استحالة التواطى بين المصاديق الخارجيّة للوجود، أي أنّ مفهوم الوجود لا يمكن أن يصدق على الواجب والممكن بنحو التواطى والمساواة، وحينئذٍ لا بدّ أن نجمع بين الأدلّة التي أثبتت الاشتراك المعنويّ سابقاً وبين هذا الدليل الذي يُثبت استحالة التواطؤ، وتوصّلنا نتيجة الجمع بين هذين النحويّن من الأدلّة إلى أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويٌّ، وأنّه لا يُحمل على مصاديقه بنحو التواطى، وهذا هو التشكيك الذي أثبتته مدرسة الحكمة المتعالية، فأدلة الاشتراك المعنويّ بإضافة دليل إبطال التواطى يُنتج لنا القول بالتشكيك في الوجود.

ومن هنا يتّضح السبب الذي دعا صدر المتألّهين إلى إدراج مسألة الاشتراك المعنويّ ومسألة التشكيك في فصلٍ واحدٍ، وذلك لأنّ أدلة الاشتراك المعنويّ مع أدلة إبطال التواطؤ تُثبت التشكيك.

وقد أشار المقداد السيوريّ إلى هذا النحو من الاستدلال لإثبات التشكيك، في كتابه (اللوامع الإلهيّة)، حيث قال: «وأما الثاني أي كون الوجود مشكّكاً فلاّنه لولاه لكان مقولاً بالتواطؤ على ما تحته، وهو باطلٌ، وإلّا لزم من وجوب

بعض أفراده وجوب الكلّ، أو من إمكان البعض إمكان الكلّ؛ لأنّ الوجود المطلق إن اقتضى الوجوب لزم الأمر الأوّل، وإن اقتضى الإمكان لزم الأمر الثاني، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجوب الواجب لأمرٍ منفصلٍ عن الوجود فلا يكون واجباً، وهذا خلف»^(١).

ولكن سيّضح في الوجه اللاحق: أنّ هذا النحو من الاستدلال غير تامّ؛ لأنّه من الخلط بين المفهوم والمصداق.

الوجه الثالث: إنّ هذا الدليل كان قائماً على أساس أنّ مفهوم الوجود في حدّ نفسه إمّا أن يقتضي الوجوب أو الإمكان أو لا يقتضي الوجوب ولا الإمكان، ثمّ حاول أصحاب هذا الدليل إبطال الشقوق الثلاثة، ولكننا في مقام الإجابة عن ذلك نختار الشقّ الثالث، وهو أنّ مفهوم الوجود لا يقتضي في حدّ ذاته الإمكان ولا الوجوب، وذلك لأنّ المفهوم بما هو مفهومٌ أمرٌ انتزاعيٌّ وليس له من ذاته إلّا الإبهام، ولا يقتضي شيئاً من أحكام الواقع الخارجي، فهو لا يقتضي الوجوب ولا الإمكان، وإنّما الذي يقتضي الوجوب أو الإمكان هو منشأ انتزاع المفهوم وهو المصداق، فإذا كان المصداق هو الوجود الواجب فهو يقتضي الوجوب، وإن كان الوجود الإمكانّي فهو يقتضي الإمكان، ومفهوم الوجود إنّما يتّصف بالوجوب أو الإمكان بعرض منشأ انتزاعه وهو المصداق، وذلك من باب سرّاية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

إذن فالمفهوم بما هو مفهومٌ، لا هو واحدٌ ولا هو كثيرٌ، ولا هو متواطي ولا مشكّكٌ، ولا واجبٌ ولا ممكنٌ، وإنّما هي أحكامٌ تُنسب إلى المفهوم وتُحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه، فالمفهوم في ذاته لا يقتضي الوجوب ولا الإمكان، ولا يترتب على ذلك المحذور الذي أورده أصحاب هذا الدليل، وهو لزوم

(١) اللوامع الإلهيّة، الفاضل المقداد السيوري: ص ٨٨ - ٨٩.

كون الواجب بالذات واجباً بالغير، أو لزوم القول بالإمكان بالغير، وكلاهما محالٌّ، وذلك لأنَّ هذه الأحكام إنَّما هي أحكامٌ للمصداق لا المفهوم، فهذا الكلام الذي ذكره أيضاً من الخلط بين المفهوم والمصداق، نظير ما تقدّم من الخلط بينهما في الدليل الأوّل.

والحاصل: أنَّ الأدلّة التي ذكرت لإثبات الإشتراك اللفظي في الوجود غير تامّة، والصحيح هو القول بالاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود^(١).

البحث الثالث: زيادة الوجود على الماهية

مبحث زيادة الوجود على الماهية من المبادئ التصوريّة، كما أنَّ مبحث الاشتراك المعنوي من المبادئ التصوريّة لموضوع الفلسفة، لأنّه يتناول جانباً من الجوانب التصوريّة لمفهوم الوجود، وهو أنَّ الوجود تصوّراً هل له معنى ومفهومٌ واحدٌ تشترك فيه جميع المصاديق، أم أنَّ له معاني متعدّدة ومختلفة باختلاف المصاديق، ولا يجمعها إلّا اشتراكها في اللفظ، كذلك الأمر في مبحث زيادة الوجود على الماهية، فهو أيضاً من المبادئ التصوريّة لموضوع الفلسفة - فضلاً عن كونه من المبادئ التصوريّة لأصالة الوجود - لأنّه يتناول جانباً من الجوانب التصوريّة لمفهوم الوجود، وهو أنَّ الوجود والماهية تصوّراً هل هما مفهومان متّحدان، أم مفهومان متغايران؟

ومن الواضح: أنَّ هذا بحثٌ يعتني بإعطاء تصوّر واضح عن مفهوم الوجود، وأنّه زائدٌ على مفهوم الماهية أم متّحدٌ معه، والوجود كما تقدّم هو موضوع الفلسفة، فالبحث عن جوانبه التصوريّة خارجٌ عن المسائل الفلسفيّة، ومُندرجٌ في القسم الأوّل من مبادئ العلم، وهي المبادئ التصوريّة؛ لأنّنا بيّنا

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٣٦-٤٤٢.

في محلّه: أنّ كلّ ما يرتبط بمعرفة ذات الموضوع تصوّراً أو تصديقاً خارجاً عن مسائل العلم التي تدور حول ذلك الموضوع^(١).

بيان

من الواضح: أنّ الجزء المشترك بين الأشياء وهو الوجود، غير الجزء المختصّ وهو الماهيّة، وهذا هو البحث المعروف بـ«زيادة مفهوم الوجود على الماهيّة».

بمعنى: أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وهذا ما صرّح به الطباطبائيّ أيضاً في قوله: «الماهيّة غير الوجود؛ لأنّ المختصّ غير المشترك، وأيضاً الماهيّة لا تأبى في ذاتها أن يُحمل عليها الوجود وأن يُسلب عنها؛ فلو كانت عين الوجود لم يجز أن يسلب عنها، لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. فما نجده من الأشياء من حيثيّة الماهيّة غير ما نجده فيها من حيثيّة الوجود»^(٢). وهذا البحث هو الذي أدرجه الطباطبائيّ في «بداية الحكمة» تحت عنوان: «زيادة الوجود على الماهيّة»^(٣) أي إنّ مفهوم الوجود غير مفهوم الماهيّة؛ لأنّ البحث هنا يرتبط بعالم المفاهيم.

وبعبارة أخرى: يقع البحث هنا حول الغيريّة بين الوجود والماهيّة، وزيادة أحدهما على الآخر، سواء اخترنا في المقام الماهيّة بالمعنى الأخصّ أم الماهيّة بالمعنى الخاصّ^(٤).

وقد طرق الحكماء هذا البحث تحت عنوان (زيادة الوجود على الماهيّة)

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٣٥.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٩.

(٣) بداية الحكمة: ص ١٤.

(٤) سيأتي بيان هذه المفاهيم في الفصل الثاني.

ذهناً وتصوراً، فمع الاتفاق على عدم الزيادة والغيرية بين الوجود والماهية في الواقع الخارجي، ذكروا بأن مفهوم الوجود يغير مفهوم الماهية في عالم الذهن؛ ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:

إنَّ الوجود عارض الماهية تصوّراً واتّحاداً هويّة^(١)

وقد ذكروا لإثبات هذه الحقيقة مجموعة من الأدلة والبراهين، سنأتي على ذكرها في نهاية هذا البحث.

مراتب الوجود

ولكن الذي نراه هنا أنّ الزيادة والغيرية بين الوجود والماهية لا تقف عند عالم الذهن فحسب، بل هناك غيرية بينهما بحسب عالم نفس الأمر أيضاً. ولكي نقف على حقيقة المراد من الغيرية النفس الأمرية بين الوجود والماهية، ينبغي توضيح المراتب التي تمرّ بها الأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي، فنقول: إنّ الأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي لها مراتب خمسة، تبتدئ من الوجود الكتبي وتنتهي بالوجود الخارجي العيني، وهي - بنحو الإجمال - كما يلي:

المرتبة الأولى: الوجود الكتبي

وهو عبارة عن مجموعة من النقوش الخطيّة المجعولة والموضوعة من قبل الواضع وهو الإنسان، وفائدتها الحكاية عن الألفاظ بدلاً من النطق بها، فالكتابة وجودٌ جعليٌّ اعتباريٌّ حاكٍ بالوضع عن الوجود اللفظي للأشياء، ودلالة الكتابة على اللفظ وحكايتها عنه بالمواضعة والاعتبار، وليست هي دلالةً وحكايةً ذاتيةً تكوينيةً حقيقيةً؛ ولذا فهي تختلف من مكانٍ إلى مكانٍ ومن إنسانٍ إلى آخر.

(١) شرح المنظومة: ص ١٨.

المرتبة الثانية: الوجود اللفظي

وهو عبارة عن أصواتٍ مشتملةٍ على تقاطيع الحروف موضوعية^(١) من قبل الواضع^(٢) وفائدتها الحكاية عن المفاهيم الذهنية، وهي حكاية قائمة على أساس العلاقة الوضعية بين اللفظ وبين المفهوم في الذهن، فدلالة اللفظ على مفهومه ومعناه دلالة وضعية اعتبارية أيضاً، وليست هي دلالة ذاتية حقيقية، وهي تختلف أيضاً باختلاف الأماكن والمجتمعات^(٣).

قال الشيخ الرئيس في إشارة إلى مرتبتي الوجود الكتبي واللفظي: «الشيء إمّا عينٌ موجودة... وإمّا لفظة تدلّ على الصورة التي في الوهم أو العقل معرّة، وإمّا كتابة دالة على اللفظ، ويختلفان في الأسماء، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على الصورة الوهمية والعقلية»^(٤).

وقال بهمنيار في التحصيل: «والألفاظ حكاية للأثر الذي في النفس (أي المفهوم) ولا يكون إلّا بالتواطؤ والوضع؛ إذ ليس في الأسماء ما يختص بأمر ما بالطبع، والكتابة حكاية لذلك الأثر، فكان يجوز أن يكون لكل أثر في النفس حكاية كتابة خاصة، لكنّه يطول الأمر، فدبّر في أن اقتصر على الألفاظ ورُكّب

(١) هناك نظريات مختلفة في كيفية دلالة الألفاظ على المعاني في الذهن، وبعضهم ذهب إلى كون الدلالة ذاتية وليست وضعية.

(٢) اختلف الباحثون في تحديد هوية الواضع، فبعض ذهب إلى أنّ الواضع هو الله تعالى، وآخر إلى كون الواضع هو الإنسان، وهناك نظريات أخرى خارجة عن محل بحثنا.

(٣) لا يخفى: أنّ هذا البحث قد توسّع كثيراً في مباحث علم الأصول، فمن شاء التوسّع

فليرجع إلى الكتب المختصة بهذا المجال، انظر: محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٣٢-

٤٩؛ بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله

العظمى السيّد محمد باقر الصدر (طاب ثراه)، السيّد محمود الهاشمي: ج ١ ص ٧١-١٢٧.

(٤) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ١٧-١٨.

منها كتاباتٌ تحاكي الألفاظ، تجنباً للتطويل، فالكتابة والألفاظ يصحّ أن يختلفا، لأنّهما ليسا بطبيعة لما في النفس، بل على سبيل الوضع... فالكتابة دلالةٌ وضعيّةٌ مختلفةٌ بحسب الأوضاع على حروف الكلام، والألفاظ دلالةٌ وضعيّةٌ مختلفةٌ بحسب الأوضاع على تصوّرات النفس^(١).

المرتبة الثالثة: الوجود الذهني

وهو عبارة عن مجموع المفاهيم الذهنيّة الحاكية عن مصاديقها في عالم نفس الأمر، فكلّ مفهوم حاكٍ عن مصداقه النفس الأمريّ وإن كان مفهوماً عدمياً؛ إذ إنّ مفهوم العدم يحكي مصداقه في نفس الأمر، وإن لم يكن له مصداقٌ في الواقع الخارجيّ.

بيان ذلك: يطلق لفظ المفهوم بحسب الاصطلاح على معانٍ ثلاثة:

١. إطلاق المفهوم على المدركات العقلية والوهميّة

قد يُطلق لفظ المفهوم ويُراد به خصوص المدركات والمعاني العقلية أو الوهميّة، فكلّ مدركٍ عقليٍّ أو وهميٍّ يُسمّى مفهوماً، وأمّا الصور الحسيّة والخياليّة فليست هي من المفاهيم، وفي هذا الضوء قسّموا المدركات البشريّة إلى صورٍ حسّيّةٍ وخياليّةٍ، وإلى مفاهيمٍ عقليّةٍ ووهميّةٍ^(٢).

(١) التحصيل: ص ٣٨-٣٩.

(٢) تنقسم المدركات البشريّة بلحاظ تجرّدها التام عن المادّة وأحكامها أو تعلّقها بالمادّة إلى أربعة أقسام:

١. المدركات الحسيّة: وهي عبارة عن الصور الذهنيّة التي يتمّ الحصول عليها عن طريق ارتباط إحدى الحواسّ الظاهريّة أو الباطنيّة بالمادّة الحاضرة والمحسوسة لدى المدرك، والصورة الحاصلة في الذهن نتيجة هذا الإحساس - مع الارتباط المباشر بالشيء

المحسوس - تُسمّى بـ(الصورة الحسيّة) وذلك لاتّصال أدوات الحسّ بمادّة المعلوم الخارجيّ.

٢. المدركات الخياليّة: وهي أيضاً عبارة عن الصور الذهنيّة التي يتمّ الحصول عليها عن طريق إحدى الحواسّ الظاهريّة أو الباطنيّة، ولكن من دون حضور مادّة المعلوم لدى المدرك، والصورة الحاصلة في الذهن نتيجة هذا الإحساس المنقطع عن مادّة المعلوم تُسمّى بـ(الصورة الخياليّة) وهي تتوقّف على أسبقيّة العلم الحسيّ.

وربّما أرجع بعض الحكماء الصورة الحسيّة إلى الصورة الخياليّة، لأنّ (حضور المادّة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٣٦٢، الحاشية رقم (٢).

٣. المدركات الوهميّة: وهي المعاني الجزئيّة غير المحسوسة، التي لا مادّة لها ولا مقدار، وتقوم في القوّة الوهميّة عند الإنسان.

٤. وقد ذكروا أنّ قوّة الوهم من مراتب العقل أيضاً، ولكنّها من المراتب النازلة للعقل، فالعقل بدرجاته ومراتبه العاليّة لا يدرك إلّا المعاني الكلّيّة، وتسمّى بالمدركات العقليّة، ولكنه يُدرك بمرتبته النازلة المعاني الجزئيّة المجرّدة عن المادّة وأحكامها؛ قال صدر المتألّهين في الأسفار: «واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهميّ والعقليّ ليس بالذات، بل أمرٌ خارجٌ عنه، وهو الإضافة إلى الجزئيّ وعدمها... والوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته». الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٣٦١-٣٦٢.

ومن أجل ما ذكرناه من الالتقاء بين المدركات الحسيّة والخياليّة من جهة، وبين المدركات العقليّة والوهميّة من جهة أخرى، أطلق لفظ المفهوم على النحو الثاني من المدركات دون الأوّل، فالمدركات العقليّة والوهميّة مفاهيم، وتلك صورٌ حسيّةٌ وخياليّة.

قال صدر المتألّهين في إشارةٍ إلى ما ذكرناه من التقسيم الرباعيّ للمدركات البشريّة: «قد تقرّر عند المعلّم الأوّل ومتّبعيه من المشائين والشيخين (أبي نصر وأبي عليّ) وجمهور المتأخّرين، أنّ ظرف الوجود الذهنيّ والظهور الظليّ للأشياء فينا إنّما هو قوانا الإدراكيّة، العقليّة والوهميّة والحسيّة، فالكلّيّات توجد في النفس المجرّدة، والمعاني الجزئيّة في القوّة

٢. إطلاق المفهوم على المعقولات الفلسفية

يُطلق المفهوم أيضاً باصطلاح آخر عند بعض الحكماء على المعقولات الفلسفية في قبال الماهيات؛ ولذا يقولون: العلم - مثلاً - مفهوم وليس ماهية، فالماهية عندهم ليست من المفاهيم، وذكروا أنّ المعقول الذي عروضة في الذهن وليس له ما بإزاء في الخارج فهو من المفاهيم، وأمّا المعقول الذي اتّصافه وعروضه في الواقع العينيّ وله أيضاً ما بإزاء في الخارج فهو من الماهيات.

قال الشيخ جوادي الآملي: «حينما يستعمل المفهوم في مقابل الماهية، فإنّه وإن كان له محكيّ ومصدّق في الخارج، إلّا أنّه لا فرد له، وبناءً على هذا فإنّ المفهوم ليس كالماهية التي توجد بوجودين مختلفين (الوجود العينيّ والوجود الذهني) وإنّما وجوده ذهنيّ ومصدّقه خارجيٌّ»^(١).

وقال أيضاً: «ليس للمفهوم ارتباط مباشر بالخارج، وإنّما يرتبط بالخارج عن طريق منشأ انتزاعه الذهنيّ، بخلاف الماهية التي لها ارتباط مباشر بالخارج عن طريق الذهن»^(٢).

ولعلّ هذا المعنى مستفاد من بعض كلمات صدر المتألّهين، التي يُقابل فيها بين المفهوم والماهية، كما في قوله: «أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها، بحيث يصير هو هو أو هي هي حملاً ذاتياً أوّلياً»^(٣).

الوهمية، والصور المادّية في الحسّ والخيال». الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة:

ج ١ ص ٢٧٧.

(١) رحيق مختوم: ج ١ ص ٢٧٨، ترجمة عن النسخة الفارسية.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣٢٥.

٣. إطلاق المفهوم على كل ما يفهم في الذهن

قد يطلق المفهوم على كل ما يفهم في الذهن بالعلم الحسولي، سواء كان تصوّراً أم تصديقاً، أعمّ من كونه معقولاً فلسفياً أو ماهوياً، أو كونه معنىً عقلياً أو صورةً حسّيةً، وهذا الإطلاق هو الشائع كثيراً في كلمات الحكماء، وهو المقصود في محلّ البحث، فيشمل المفهوم في المقام ما كان صورةً حسّيةً أو معقولاً ماهوياً.

والمفهوم بهذا المعنى هو الذي يقع محكياً للفظ، وهو كل ما يُدرك بالعلم الحسولي، ويكون بهذا المعنى أيضاً حاكياً بالذات عن مصداقه في عالم نفس الأمر، سواء كان لمحكيه النفس الأمريّ تحقّق في الواقع العينيّ أم لم يكن. وقد يُرادف الحكماء في جملة من كلماتهم بين لفظ المفهوم بمعناه الثالث وبين لفظ المعنى، فيقال: (المعنى والمفهوم) وقد يطلقون المعنى أيضاً على محكيّ ذلك المفهوم، فيقال: (المفاهيم حاكية عن معانيها) أي إنّ المفاهيم تحكي عن مصاديقها ومحكيّاتها في نفس الأمر، كما قد يُعبّر أيضاً عن المحكيّات النفس الأمرية بلفظ الحقيقة، فيقال: (المفاهيم تحكي عن حقائق).

وجديرٌ بالالتفات أنّ حكاية المفهوم عن محكيه ومعناه في نفس الأمر حكاية ذاتية، وكلّ مفهوم إنّما يحكي عن مصداقه بالذات دون ما بالعرض، فمفهوم الماء - مثلاً - لا يحكي إلا عن مصداقه بالذات وهو (المائية) وأمّا سائر الخصائص والأوصاف الأخرى فلا يحكيها مفهوم (الماء) حكايةً ذاتيةً، فالمفهوم الواحد لا يتضمّن بيان حقيقة الشيء وحكايتها بكلّ أبعادها وخصائصها، ولا يمكن الاكتفاء بمفهوم واحد لفهم الحقائق الخارجية، بل لابدّ من الاستعانة بأكثر من مفهوم لمعرفة حقيقة الشيء الخارجي؛ ولذا قلنا بأنّ الواقعية عندما تأتي إلى الذهن تنحلّ إلى مفاهيم متعدّدة، لأنّه لا يمكن فهم واقعية من الواقعيّات وإدراكها بمفهوم واحد.

المرتبة الرابعة: عالم نفس الأمر^(١)

وهو ظرف الثبوت والواقعية بالمعنى الأعم الذي يسع الصوادق كلّها، فهو وعاء يسع جميع الواقعيّات، سواء كانت واقعيّات وجوديّة أم عدميّة، وحينئذ تكون واقعيّة كلّ شيء بحسبه، فإن كان المظروف عدماً فواقعيّته بنفس عدمه، وإن كان وجوداً عينياً فواقعيّته بوجوده العينيّ، فلوح الواقع ونفس الأمر أعم وأوسع من لوح الوجود الخارجي، ولا يختلف ظرف الوجود الخارجي عن عالم نفس الأمر إلا بالسعة والضيق؛ ولذا نُطلق على نفس الأمر: الواقعيّة بالمعنى الأعم، الشاملة لجميع الصوادق، ونُطلق على الوجود العينيّ: الواقعيّة بالمعنى الأخصّ، التي لا تسع إلا الأمور المتحقّقة في الوجود الخارجي.

قال ابن تركة الأصفهاني في (تمهيد القواعد): «فنفس الأمر حينئذٍ أعمّ من الخارج، لأنّه متى تحقّق أمرٌ في الخارج، تحقّق في نفس الأمر، وليس كلّ ما تحقّق في نفس الأمر تحقّق في الخارج، فإنّ إنسانيّة زيد المدوم في الخارج متحقّقة في نفس الأمر، ليست بمتحقّقة في الخارج.

فلئن قيل: فكيف يُحكم بصدق إنسانيّة زيد المدوم وكذب حماريّته إذا لم يكن لها مطابق في الخارج أصلاً، والصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب؟!«

(١) البحث في عالم نفس الأمر من البحوث المهمّة، وقد توقّف عنده الحكماء بشيء من التفصيل، وهناك أقوال مختلفة في بيان حقيقته وأحكامه، وتفصيل الكلام فيه في الجزء السابع من كتاب الأسفار من ص ٢٧٠ إلى ص ٢٨١، وقد أشار السيّد الحيدريّ إلى هذا البحث أيضاً في مطلع الجزء السادس من الأسفار، ونكتفي نحن أيضاً هنا بالإشارة إلى حقيقة نفس الأمر، تاركين التفاصيل إلى محلّها من هذا الكتاب.

قلنا: إنَّ الخارج مشتركٌ بالاشتراك اللفظي، تارةً يُطلق ويُراد به الواقع في الخارج، أي: الخارج عن اعتبار العقل، كما يُقال: هذا الخبر له مطابق في الخارج، وهذا ليس له فيه مطابق، وهو مرادفٌ لنفس الأمر، وتارةً يُطلق على ما يقابل الوجود الذهني، وهذا المعنى أخص من المعنى الأول كما عرفت آنفاً. وإذا تقرّر هذا، ظهر أنّه لا يلزم من عدم مطابقٍ للخبر في الخارج بالمعنى الأخص، أن لا يكون له مطابقٌ فيه بالمعنى الأعم^(١).

وقال أستاذنا الشهيد محمد باقر الصدر في معرض رده على المحقق الطوسي الذي أرجع التحقق النفس الأمريّ إلى الثبوت في العقل الأوّل: «إذ من الواضح: أنّ هذه الأعراض (أي المفاهيم الفلسفيّة التي عروضها في الذهن) حقّة وثابتهٌ وواقعيّةٌ حتّى لو فرض عدم وجود العقل الأوّل والواجب، فحتّى المنكر لوجود الواجب يمكنه أن يتقبّل حقانيّة هذه القضايا، وقضيّة امتناع اجتماع النقيضين صادقةٌ وثابتهٌ حتّى في عالم يُفترض فيه عدم وجود الواجب ولو محالاً، ولا ينيط عقلنا المدرك لصدقها واقعيّتها وثبوتها بوجود العقل الأوّل بوجهٍ من الوجوه أصلاً، إذن فلا محيص من الالتزام بأنّ هذه الأعراض والمعاني أمورٌ من لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود»^(٢).

إذن فحقيقة نفس الأمر عبارةٌ عن الواقعيّة بالمعنى الأعمّ والوعاء الذي يسع الصوادق كلّها، فنفس الأمر يعني الشيء في نفسه وبحسبه في ظرف الواقعيّة بالمعنى الأعمّ، فإن كان وجوداً خارجياً فواقعيّته بنفس وجوده الخارجي، وإن كان عدماً فواقعيّته بنفس عدمه، ولعلّ هذا الذي ذكرناه هو

(١) تمهيد القواعد، صائن الدّين بن تركه الأصفهاني، تصحيح وتعليق: سيّد جلال الدّين الأشتياني: ص ١٨٢.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٣٩٧-٣٩٨.

مراد الحكيم السبزواريّ حينما فسّر نفس الأمر بنفس الشيء والشيء نفسه، حيث قال: «وأما نفس الأمر، فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا: بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ، أي حدّ، وعُرف نفس الأمر بحدّ ذات الشيء، والمراد الذات هنا مقابل فرض الفارض، ويشمل مرتبة الماهيّة والوجودين الخارجيّ والذهنيّ، فكون الإنسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج، أو الكلّي موجوداً في الذهن، كلّها من الأمور النفس الأمرية؛ إذ ليس بمجرد فرض الفارض كالإنسان جماد، فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه، فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه: أنّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا»^(١).

ويؤيد إرادة الحكيم السبزواريّ في عبارته هذه للمعنى الذي ذكرناه لنفس الأمر، قوله في حواشيه على الأسفار: «والنفس الأمرية في معنونه (أي العدم) عدم المعنوّن الوجوديّ، فحقيقة الباطل ومعنونه ومصدّقه - أو ما شئت فسمّه - بنحو البطلان»^(٢)، فهو يفترض للعدم والباطل حقيقةً وواقعيّةً نفس أمرية، إلّا أنّ حقيقة كلّ شيء بحسبه، وحقيقة الباطل هي البطلان؛ ولذا قال في موضع آخر من الأسفار: «المراد بالتحقّق في نفس الأمر الذي هو مناط المادّيّة: الوقوع فيها، أعمّ من وقوع الوجود أو وقوع العدم، فإنّ النفس الأمرية في كلّ شيء بحسبه، فواقعيّة العدم بنحو البطلان»^(٣).

إذن للعدم واقعيّة في نفس الأمر، ولكنّها واقعيّة بحسب نفس العدم وهي البطلان.

وقال أيضاً: «مطابق كلّ شيء بحسبه، وفرده لا بدّ أن لا ينافي طبيعته،

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواريّ: ص ٥٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٥٠، حاشية رقم (٢).

(٣) المصدر السابق: ص ١٥٠-١٥١، حاشية رقم (٤).

فتحقّق مطابق المعدوم وذاته الخارجيّة أن لا يتحقّق ذاتٌ خارجيّةٌ وجوديّةٌ^(١)، وعبارته هذه أيضاً صريحةٌ في أنّ للمعدوم حقيقةً ومطابقاً خارجياً، ولكن خارجيته بنفس أمريته، وليست له خارجيّةٌ وجوديّةٌ عينيةٌ.

والحاصل: أنّ المحكيّ بالذات للمفاهيم الذهنيّة هي الواقعيّة بالمعنى الأعمّ، وهي نفس الأمر الذي يشمل الموجودات والمعدومات والممتنعات، ويقع في قبال الواقعيّة بالمعنى الأخصّ التي هي موضوع الفلسفة، والتي لا تنسجم مع الأعدام والممتنعات.

المرتبة الخامسة: الواقع العينيّ

وهي مرتبة الثبوت الخارجي والواقعيّة بالمعنى الأخصّ، وهذه الواقعيّة هي التي تُشكّل موضوع المسائل الفلسفيّة، وقد تقدّم منّا الكلام في بيان حقيقتها وإثبات بدايتها، وذكرنا بأنّ الواقعيّة بالمعنى الأخصّ من الحقائق البديهيّة الأولى التي لا يمكن إقامة البرهان عليها، لأنّ إقامة البرهان على أصل الواقعيّة العينية يستلزم فرض جملةٍ من الواقعيّات في الرتبة السابقة كوجود مفكّرٍ ومستدلٍّ واستدلالٍ، كما لا يمكن إقامة البرهان على نفي الواقعيّة أيضاً، لأنّ من يريد أن يستدلّ على نفيها لابدّ أن يذعن مسبقاً بثبوت واقعيّة لذاته واستدلاله والنتيجة الحاصلة منه، بل الصحيح أنّ أصل الواقعيّة بمعناها الأخصّ لا يمكن التشكيك بثبوتها، لأنّ التشكيك بأصل الواقعيّة متفرّعٌ على الإيمان بوجود الشاكّ وواقعيّة شكّه؛ فالشاكّ ما لم يتحقّق من وجود ذاته التي طرأ عليها الشكّ وواقعيّة شكّه، لا يمكنه التثبت من صحّة شكّه في أصل الواقعيّة، فالشكّ بالواقعيّة بالمعنى الأخصّ أو الاستدلال على

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ص ٢٦٩، حاشية رقم (١).

نفيها أو إثباتها مستلزمٌ للإذعان بثبوتها مسبقاً^(١).

إذن هناك واقعيةٌ عينيةٌ خارجيةٌ نثبتها بالضرورة، وقد يُعبر عنها أيضاً بالمصدق الخارجي في قبال المحكي النفس الأمري، وذلك لأن بعض المفاهيم لها محكي في نفس الأمر قد يكون لها وجود في الواقع الخارجي، وبعضها الآخر قد لا يكون كذلك، فيقال: إن هذا المفهوم موجودٌ وله مصداق في الخارج أو أنه معدومٌ وليس له مصداق خارجي، إلا أن له محكياً في نفس الأمر على كل حال، ومن هنا يجب على كل باحثٍ أخذ الحيطة والحذر من الوقوع في الخلط بين أحكام المحكي في نفس الأمر وأحكام المصدق الخارجي. فعندما يُدعى - مثلاً - بأن للماهية خارجيةً وواقعيةً، لابد من معرفة المراد من ذلك؛ فهل يُراد بتلك الدعوى أن للماهية واقعيةً بالمعنى الأعم النفس الأمري الشامل للموجود والمعدوم في الواقع العيني؟ أم يُراد بها الواقعية بالمعنى الأخص التي لا تنسجم إلا مع ما له مصداق في الوجود الخارجي؟

وسأتي في البحوث اللاحقة: أن الواقعية بالمعنى الأعم خارجة عن محل النزاع في مسألة الأصالة والاعتبار، وإثباتها للماهية لا يعني أصالتها، والواقعية المتنازع على إثباتها بالذات للوجود أو للماهية هي الواقعية بالمعنى الأخص، فالبحت في التأصل والعينية للوجود أو الماهية بحسب الواقع العيني.

والآن بعد أن اتضحت المراتب الوجودية للأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي، نعود إلى بيان مسألة زيادة الوجود على الماهية، فنقول: لا إشكال في تحقق الزيادة والغيرية المفهومية بين الوجود والماهية؛ إذ كل واحدٍ منا يجد أن لفظ الوجود لا يُرادف في مفهومه ومعناه لفظ الماهية، فإن مفهوم الوجود

(١) الفلسفة، السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي: ج ٢ ص ١٣١-١٤١.

المشترك في معناه بين جميع الموجودات - كما تقدّم - يختلف في المفهوميّة عن معنى الماهيّة المختصّ الذي يمتاز به الشيء عن غيره.

وهناك أيضاً بين الوجود والماهيّة زيادةٌ وغيريّةٌ نفس أمريّة، فبلحاظ المحكيّ - وهو نفس الأمر - حيثيّة الوجود غير حيثيّة الماهيّة، فالوجود زائدٌ على الماهيّة ذهنياً ومحكيّاً، ولكن لا توجد أيّ زيادةٍ أو غيريّةٍ بين الوجود والماهيّة بلحاظ الواقع الخارجي، إلّا على ما هو منسوبٌ إلى الشيخ الإحسائيّ القائل بأصالتها معاً في التحققّ الخارجيّ على نحو التمايز^(١).

أدلة التباين

من الواضح: أن الوجدان السليم خير شاهدٍ على المغايرة بينهما، إلّا أن بعض المتكلّمين القائلين بالاشتراك اللفظيّ لمفهوم الوجود ذهبوا إلى القول: إنّ (الوجود) عين (الماهيّة) تصوّراً، كما بيّناه في تقريب ذلك القول. وقد استدللّ صدر المتألّمين لإبطال هذا القول بعدّة وجوه:

الأوّل: أنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ (وهي ما يقال في جواب ما هو) تنفكّ - بحسب التعقّل والتجريد الذهنيّ - عن الوجود، وذلك لأنّ الماهيّة من حيث هي، لا موجودةٌ ولا معدومةٌ؛ فالوجود والعدم لا هما عين الماهيّة ولا جزؤها، وهذا ما سيّضح في الفصل اللاحق. فلو كان الوجود عين الماهيّة أو جزءاً فيها لما أمكن للعقل في مقام التحليل أن يجردّها من الوجود، كما أنّه لا يمكنه أن يجرد ماهيّة الإنسان مثلاً عن الحيوانيّة والناطقيّة، لأنّه لو جرّدت الإنسانيّة عنهما لما كانت تلك الماهيّة إنساناً، والتالي باطلٌ، لأنّ التجريد ممكنٌ، فالمقدّم مثله. وخير شاهدٍ على إمكان ذلك هو تعقّل ماهيّة الإنسان مع الغفلة عن وجوده في الخارج أو الذهن. فالعلاقة بين الوجود والماهيّة كالعلاقة بين

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

البياض أو السواد مع الإنسان في بعض الوجوه. فكما أن تصوّر الإنسان لا يلزمه تصوّر البياض أو السواد، كذلك تصوّر الإنسان لا يلزمه تصوّر وجوده.

الثاني: برهان صحّة السلب. وبيانه: إنّ الوجود لو كان عين الماهيّة أو جزءاً ذاتياً فيها لما أمكن سلبه عنها؛ وذلك لأنّ الذات والذاتيّ غير قابلٍ للسلب عن ذي الذات، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ وسلبه عن نفسه ممتنعٌ، فمثلاً: لو عرفنا الإنسان بأنّه (حيوان ناطق) فهنا لا يمكن سلب الحيوانيّة أو الناطقيّة عنه، لأنّ هذه هي الأجزاء الذاتيّة المكوّنة لماهيّته، ومع سلبها لا تبقى تلك الماهيّة على ما هي عليه، مع أنّنا نجد أنّ سلب الوجود عن الإنسان ممكنٌ ولا محذور فيه، فنقول: (الإنسان ليس بـموجود) فصحّة السلب خير شاهدٍ ودليلٍ على أنّ الوجود لا هو عين الماهيّة المحمول عليها، ولا جزؤها.

فإن قلت: ما الفرق بين الوجه الأوّل والثاني حيث قد يقال: إنّ مرجعها إلى شيءٍ واحدٍ.

قلت: ليس الأمر كذلك، فإنّ برهان صحّة السلب إنّما هو عن طريق التصديق، وبرهان الانفكاك عن طريق التصوّر، فإنّه في الوجه الأوّل نريد أن نقول: إنّ تصوّر الماهيّة مستقلٌّ عن تصوّر الوجود، ولكن في الثاني نريد بيان أنّ هناك تصديقاً وأنّ الذهن يسلب الوجود والماهيّة.

الثالث: لو كان الوجود عين الماهيّة أو جزأها، لما احتاجت الماهيّة لحمل الوجود عليها إلى دليلٍ وبرهانٍ، وذلك لما ثبت في محله من أنّ الذاتيّات بيّنة الثبوت لذي الذاتيّ، فلا تحتاج إلى وسط لكي يُحمل عليها، فمثلاً: حمل الناطقيّة على الإنسان لا يحتاج إلى دليلٍ بعد أن عرفنا أنّ الإنسان هو الحيوان الناطق، مع أنّه لا ريب في احتياج حمل الوجود على أيّ ماهيّة من الماهيّات

الممكنة إلى دليل وبرهان. وهذا لا ينسجم مع القول بعينية الوجود للماهية وإنما يتلاءم مع القول بالمغايرة.

الرابع: أنّ الماهية من حيث هي هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم كما سيأتي بيانه في الفصل اللاحق. فلو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها، استحالت نسبة الماهية إلى العدم الذي هو نقيض الوجود؛ لأنّه يستحيل أن يكون هناك شيءٌ تتساوى نسبته إلى ذاته وإلى نقيض ذاته، كما هو واضح. وقد أشار السبزواري إلى بعض هذه الوجوه في منظومته الفلسفية حيث بين الوجه الأول بقوله: (ولا انفكاك منه في التعقل)؛ وأشار إلى الثاني والثالث بقوله:

لصحة السلب على الكون فقط ولافتقار حمله إلى الوسط^(١)
وهناك وجوهٌ أخر لإبطال دعوى العينية والجزئية أغمضنا النظر عنها لعدم الحاجة إليها، فلهذا نجد الطباطبائي في كتابه (نهاية الحكمة) لم يعنون فصلاً مستقلاً لهذا البحث مشعراً بعدم أهميته وأنّه مستغنى عنه بعد ثبوت الاشتراك المعنوي للوجود، لأنّه لا يمكن القول بالعينية مع الالتزام بالاشتراك المعنوي، ومن هنا ذكر بعض المحققين أنّ طرح هذا البحث بعد القول بالاشتراك المعنوي للوجود لا حاجة إليه وإنّما هو زيادةٌ للإيضاح^(٢).

البحث الرابع: تنبيه

هذا البحث بمثابة تنبيه على أن التعدّد المفهومي والتغاير النفس أمري بين الوجود والماهية لا يتنافى - من الناحية التصورية - مع وحدتهما مصداقاً بعد أن ثبتت الغيرية المفهومية والنفس الأمرية بين الوجود وغيره وهي الماهية، وأنّ

(١) شرح غرر الفرائد: ص ٥.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٥١؛ دروس في الحكمة المتعالية، للعلامة الحيدري: ج ١ ص ١٧٨-١٨٠.

الوجود زائدٌ على الماهية مفهوماً ومحكيّاً، لذا ينبغي الإجابة على السؤال التالي:
هل التعدّد المفهوميّ والتغاير النفس الأمريّ ينسجمان مع وحدة المصداق
الخارجيّ وبساطته؟ أم أنّهما يستلزمان التعدّد والتركّب الخارجيّ أيضاً؟
بعبارة أخرى: هل وحدة المصداق وبساطته في الخارج منافيةٌ للتغاير
بحسب المفهوم ونفس الأمر؟

الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، أي إنّ التعدّد المفهوميّ والنفس
الأمريّ ينسجم مع الوحدة والبساطة المصداقية بلحاظ الوجود الخارجيّ،
ولا يستلزم تعدّد المصداق الخارجيّ أو تركّبه، كما أنّ وحدة المصداق وبساطته
لا تنافي التغاير في المفاهيم والمحكيّات النفس الأمريّة، فيمكن أن يكون
المصداق الخارجيّ واحداً وبسيطاً مع حفظ المغايرة في عالمي المفهوم ونفس
الأمر، بل يمكن انتزاع مفاهيم متعدّدة ومختلفة الحيثيات في نفس الأمر من
المصداق الخارجيّ ولو كان واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية^(١) وبسيطاً من جميع
الجهات، وذلك من قبيل صفات الواجب؛ فإنّ العلم والقدرة في واجب
الوجود متغايران في المفهوم وفي حيثيّة نفس الأمر، ولكنّها موجودان في
الخارج بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ، ولا يوجب ذلك كثرته ولا تركّبه.

قال صدر المتألّهين في هذا المجال: «فإنّ أمراً واحداً وحقيقةً واحدةً من
حيثيّة واحدةٍ ربّما كان فرداً ومصداقاً لمفهوماتٍ متعدّدةٍ ومعانٍ مختلفةٍ، ككون

(١) الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية: هو ما كانت الوحدة عين ذاته في الخارج، بحيث
يستحيل معها فرض التكثر والتعدّد؛ إذ كلّ ما فرض ثانياً لها عاد أولاً؛ لعدم الميز، ومن
هنا أُطلق على الواحد بهذه الوحدة عنوان: (الواحد لا بالعدد) وتُسمّى هذه الوحدة
أيضاً بـ(وحدة الصرافة). انظر: نهاية الحكمة: ص ٥٧ وص ١٤٠؛ وأيضاً: بداية الحكمة:
ص ١٢٩ وص ١٩٥.

وجود زيد معلولاً ومعلوماً ومرزوقاً ومتعلقاً، فإنَّ اختلاف هذه المعاني ليس ممَّا يوجب أن يكون لكلِّ منها وجودٌ على حدةٍ، وكاختلاف الصفات الحقيقيَّة الإلهيَّة التي هي عين الوجود الأحديَّ الإلهيَّ باتِّفاق جميع الحكماء، والحاصل: أنَّ مجرد تعدُّد المفهومات لا يوجب أن يكون حقيقة كلِّ منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده، إلَّا بدليلٍ آخر غير تعدُّد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كلِّ واحدٍ منها غير ذات الآخر^(١).

والحاصل: أنَّ التعدُّد المفهوميَّ واختلاف الحيثيَّات في الواقع ونفس الأمر، لا يستلزم تعدُّد الوجود خارجاً أو اختلاف الحيثيَّة وتكثُّرها في الوجود العينيَّ، ولا يستلزم التركيب أيضاً بأيِّ نحوٍ من أنحاء التركيب الخارجيِّ، فقد تعدُّد المفاهيم في الذهن وتختلف الحيثيَّات في عالم نفس الأمر، ولكنها مع ذلك لا تحكي إلَّا عن مصداقٍ ووجودٍ خارجيٍّ وحدائيٍّ وبسيطٍ ذاتاً وحيثيَّةً. وممَّا تقدَّم يتَّضح: أنَّ حمل الوجود والماهيَّة على الموجوديَّة الخارجيّة لا يستلزم الكثرة المصداقيَّة ولا التعدُّد الحيثويَّ، بل يمكن أن تكون الماهيَّة مساوقةً للوجود خارجاً، بمعنى أنَّ الماهيَّة في الخارج عين الوجود مصداقاً وحيثيَّةً، من قبيل ما هو المتَّفَق عليه عند الحكماء في صفات واجب الوجود، فإنَّها مع تعدُّد مفهوماتها وحيثيَّاتها في نفس الأمر، متساوقةٌ في الوجود الخارجيِّ، فينتزع مفهوم القدرة - مثلاً - من ذات الحيثيَّة الخارجيّة التي يُنتزع منها مفهوم العلم والحياة.

إذن لا موجب لجعل العينيَّة الخارجيّة بين الوجود والماهيَّة بنحو المساواة في المصداق دون حيثيَّة الصدق؛ إذ التعدُّد المفهوميَّ والتغاير الحيثويَّ في نفس الأمر لا يتنافيان مع ثبوت العينيَّة المصداقيَّة والوحدة الحيثويَّة في الواقع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧٥.

الخارجي، بل يمكن أن تكون العينية الخارجية بين الوجود والماهية بنحو المساوغة، وهذا ما سيأتي توضيحه وإثباته عند بيان التفسير المختار لأصالة الوجود واعتبارية الماهية^(١).

ثم إن هناك أمثلة كثيرة في الأبحاث الفلسفية، تؤكد أن التعدد المفهومي والتغاير النفس أمري لا يتنافى مع وحدة المصداق، نشير بنحو الاختصار إلى بعضها:

المثال الأول: الصفات الذاتية لواجب الوجود كالحياة والعلم والقدرة، فإن مفهوم العلم - مثلاً - يُنتزع من ذات الحيثية التي يُنتزع منها مفهوم القدرة بحسب المصداق الخارجي، فالواجب تعالى علمٌ كله لا جهل فيه، وقدرةٌ كله لا عجز فيه، وليس الاختلاف والتغاير بين تلك الصفات إلا بحسب التحليل الذهني وعالم نفس الأمر، وهو بعينه ما نقوله في الماهية والوجود بناءً على التفسير المختار - كما سيأتي - إلا أن الماهية تابعة للوجود.

المثال الثاني: الموجودات المجردة عن المادة وأحكامها، فإن مشهور الحكماء ذهبوا إلى كونها بسائط خارجية، ومع ذلك حكموا بأن لها جنساً وفصلاً موجودين بوجود واحد في الخارج، وهذا معناه: أن التعدد والتركب في ماهية المجردات من الجنس والفصل يرتبط بعالم نفس الأمر والتحليل الذهني، مع حفظ البساطة الخارجية.

وكذلك الحال في الأعراض التي هي بسائط خارجية أيضاً لدى المشهور، فإنهم مع ذلك أثبتوا لها جنساً وفصلاً بحسب التحليل الذهني والتحقق النفس الأمري.

قال صدر المتألهين: «أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كلُّ

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١٤٧-١٤٩.

منهما أمراً متحصلاً، حتى يكون الجنس مادةً عقليةً والفصل صورةً عقليةً، وبالجمله صيرورة البسيط بحيث يكون مركباً من مادةٍ وصورةٍ، إنما هو بمجرد وضع العقل لا غير، إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلاً، بل ذلك أمرٌ يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع»^(١).

ومراد من عدم المطابقة للواقع هو الواقع الخارجي، وليس الواقع العقلي والنفس الأمري، ولذا قال الحكيم السبزواري في تعليقه على عبارة صدر المتألهين: «أي اعتباري، ولكن من الاعتبار النفس الأمرية، لا كأياب الأغوال، وإلا لكان التركيب العقلي في البسائط العرضية جهلاً مركباً، فالتحقيق: أن التركيب العقلي لها من الأمور الواقعية، لأن الماهيات تحصل بأنفسها في العقل ولها أكوأ وبروزات، فالتركيب في ذاتها في موطن الذهن وجودي بعينه، فقله: (غير مطابق للواقع) أي الخارج»^(٢).

إذن فالتركيب في البسائط الخارجية إلى جنس وفصل مرتبط بمرتبة من مراتب الواقع، وهي مرتبة نفس الأمر؛ ولذا قال صدر المتألهين في بيان طبيعة هذا النحو من التركيب في البسائط الخارجية: «والثاني (أي انضمام شيء إلى شيء لا تميز بينهما إلا بحسب التعيين والإبهام في البسائط الخارجية) يقتضيه (أي يقتضي التركيب) في اعتبار العقل، وإن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبة من الواقع»^(٣)، فالتعدد الذهني والنفس الأمري لا يتنافى مع الوحدة والبساطة الخارجية، وهذا هو ما نعتقه في الوجود والماهية بناءً على التفسير المختار.

المثال الثالث: علاقة الجسم التعليمي بالجسم الطبيعي، فإن أحدهما مختلف

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق: الحاشية رقم (١).

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٧.

عن الآخر في عالم نفس الأمر، لأنَّ أحدهما جوهرٌ وهو الجسم الطبيعي والآخر عرضٌ وهو الجسم التعليمي، ولكنَّهما موجودان في الخارج بوجودٍ واحدٍ، فإنَّ الجسم التعليمي موجودٌ بنفس وجود الجسم الطبيعي، وذلك لأنَّ الجسم الطبيعي امتدادٌ مبهمٌ، وإنَّما يتعيَّن ويتحصَّل بالجسم التعليمي الذي هو امتدادٌ مقداريٌّ متعيَّنٌ، فالعلاقة بينهما هي علاقة المتحصَّل باللامتحصَّل، وانضمام المتحصَّل إلى غير المتحصَّل - كما سيأتي عن صدر المتألهين - لا يقتضي التركيب إلَّا بحسب مرتبةٍ من مراتب الواقع، وهي مرتبة نفس الأمر، حيث قال: «إنَّ الحِثِّيَّات والمعاني المنتزعة عن الحقائق، منها ما يُنتزع من حقيقةٍ بحسب حالها في الواقع، ومنها ما يُنتزع منها باعتبار ملاحظة العقل، بأن يتصوَّر العقل المعنى الذي هو مخلوطٌ في نفس الأمر بالأمور المحصَّلة ومتَّحدٌ معها، غير مخلوط ولا متَّحداً بل أمراً مبهماً ويضمُّ إليه المعاني المخصوصة، وهذا الانضمام ليس كانضمام شيءٍ محصَّلٍ بشيءٍ محصَّلٍ، حتَّى يكونا شيئين متميِّزين في نفس الأمر»^(١) وقد حصل بانضمامها شيءٌ ثالثٌ كاتِّحاد المادَّة بالصورة، بل كانضمام شيءٍ إلى شيءٍ لا تميَّز بينهما إلَّا بحسب التعيَّن والإبهام، فالأوَّل يقتضي التركيب في الواقع، والثاني يقتضيه في اعتبار العقل، وإن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبةٍ من الواقع»^(٢)، إذن فانضمام المتعيَّن إلى المبهم كما هو الحال في العلاقة بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي إنَّما يقتضي التركيب بحسب مرتبة نفس الأمر، لا بحسب الوجود الخارجي، خصوصاً مع البناء على كون العرض من الخارج المحمول، وليس محمولاً بالضميمة.

(١) مراده من (نفس الأمر) هنا، الواقع الخارجي، وهذا هو أحد إطلاقات ومعاني نفس الأمر في كلمات الحكماء.

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

وكذلك الحال في علاقة الحركة بالزمان، فإن الحركة عين الزمان في الواقع الخارجي، ولكنهما عرضان مختلفان في نفس الأمر وبحسب التحليل العقلي. قال صدر المتألهين: «اعلم أن المسافة والحركة والزمان، كلها موجودة بوجود واحد، وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً، بل العقل بالتحليل يُفرّق بينها ويحكم على كلّ منها بحكم يخصّه»^(١).

المثال الرابع: مسألة (النفس في وحدتها كلّ القوى) عند صدر المتألهين، فإنه لا فرق بناءً على هذه النظرية بين النفس وقواها إلا في عالم المفهوم والتحيت النفس الأمري، وأما في الخارج فجميع القوى موجودة بوجود واحد وهو وجود النفس، فالنفس عاقلة بذاتها، ومن ذاتها يُنتزع العقل، وهي في ذاتها أيضاً باصرة، ومن ذاتها تُنتزع قوة البصر، وهكذا بقية القوى الأخرى^(٢).

بعبارة أخرى - لغرض المزيد من الإيضاح لهذا البحث -: من المسائل التي وقعت مورد الجدل والنزاع بين الحكماء: قابلية انتزاع المفاهيم المختلفة والمتعددة من الوجود الواحد البسيط في الخارج، فهل يمكن أن تحدث في أذهاننا مفاهيم متعددة الحثيات في نفس الأمر، ولكنها موجودة جميعاً بوجود واحد بسيط أم لا؟

وقد تقدّم منّا التأكيد: أن التعدد المفهومي والنفس الأمري ينسجم مع الوحدة والبساطة المصدقية بلحاظ الوجود الخارجي، فيمكن أن يكون المصداق الخارجي واحداً وبسيطاً مع حفظ المغايرة في عالمي المفهوم ونفس الأمر، من قبيل ما يُذكر في صفات الواجب تعالى؛ فإن العلم والقدرة متغايران في المفهوم والتحيت النفس الأمري، ولكنهما موجودان في الخارج

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٨٠.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١٥٢-١٥٥.

بوجودٍ واحدٍ بسيط، ووحدة الوجود وبساطته لا تنافي التغير في المفاهيم والمحكيّات النفس الأمرية.

وهذا ما أكّده صدر المتألهين بقوله: «فإنّ أمراً واحداً وحقيقةً واحدةً من حيثية واحدة ربّما كان فرداً ومصدّقاً لمفهوماتٍ متعدّدةٍ ومعانٍ مختلفةٍ» إلى أن يقول: «إنّ مجرد تعدّد المفهومات لا يوجب أن يكون حقيقة كلّ منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده، إلّا بدليلٍ آخر غير تعدّد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كلّ واحدٍ منها غير ذات الآخر»^(١).

وقال في موضعٍ آخر: «يمكن أن يكون وجودٌ واحدٌ بسيطٌ يصدق عليه أنّه عاقلٌ ويصدق عليه أنّه معقولٌ، حتّى يكون الوجود واحداً والمعاني متغيرةً، لا تغيراً يوجب تكثّر الجهات الوجودية»^(٢).

وقال أيضاً في ردّه على ما ذكره الشيخ الرئيس من حجج على استحالة اتّحاد العاقل والمعقول: «إنّ هذا غير مسلم بجواز أن تكون مفهوماتٌ متعدّدةٌ بحسب المعنى، موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، فإنّ الحيوان والناطق معنيان متغيّران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، وهما مع ذلك موجودان بوجودٍ واحدٍ في الإنسان»^(٣).

وكذلك قال: «لا شبهة في أنّ ذاتيّات الشيء مفهوماتٌ كثيرةٌ، ومع ذلك كلّها موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، سيّما في البسيط الخارجيّ، وإن كانت في ظرف العقل متعدّدة، فعلم أنّ كون بعض المفهومات متغيرةً في موضعٍ لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضعٍ آخر، ولم يُعلم أنّ اختلاف الصفات الثبوتية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧٥.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٢٥ و ٣٢٦.

(٣) المصدر السابق.

في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها»^(١).

وقال أيضاً في مجال إيضاح الملاك في التلازم بين التعدد الحثوي النفس الأمري وبين التعدد الخارجي وعدمه: «إن تكثر العنوانات لا يقدح في أحدية ذات الموضوع، فإن الحثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحثيات التي اختلافها بحسب الوجود، لا التي تعددها واختلافها بحسب الآثار، فمثال الأول: كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولة والتحريك والتحرك. ومثال القسم الثاني: كالعلم والقدرة وكالعاقلة والمعقولة وكالوجود والتشخص، وكالوحدة والوجود، إلى غير ذلك من الحثيات التي يجوز أن يكون ذات واحدة من جهة واحدة مصداقاً لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة أمر غيرها»^(٢).

إذن اختلاف المفاهيم في التحيث النفس الأمري لا يستلزم دائماً الاختلاف والتعدد في الوجود الخارجي، وهذا ممّا لا إشكال فيه بالنسبة إلى المفاهيم الفلسفية، حيث نصّ الحكماء على أنّ التعدد الحثوي في نفس الأمر بين المفاهيم الفلسفية لا يستلزم التباين الخارجي، بل يمكن أن تتحقق مع تكثرها النفس الأمري بوجود واحد بسيط «كاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحدي الإلهي باتفاق جميع الحكماء»^(٣).

وفي هذا الضوء أيضاً ذكرنا أنّ مفهوم الوجود والماهية محكومان بالملاك والقانون ذاته، فإنّهما وإن تباينا في التحيث النفس الأمري، لأنّ الوجود موجود بذاته والماهية موجودة به كما تقدّم، إلّا أنّ ذلك لا يستدعي حصول

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٦ ص ٢٧٥-٢٧٦؛ ولاحظ أيضاً: ج ٨ ص ٥٧-٥٨.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ١٧٥.

الكثرة والتعدد في الثبوت الخارجي، بل قد تكون الماهية عين الوجود في الخارج مصداقاً وحيثيةً، وهو ما يسمّى بالتساوق في الاصطلاح الفلسفي، من قبيل ما يُذكر في صفات الواجب تعالى، فلا ينافي التعدد الحيثي النفس الأمري العينية المصدقية في الخارج بين الوجود والماهية، لأنّ حيثية كلّ واحدٍ منهما في نفس الأمر ليست من الحيثيات المتقابلة، التي لا يمكن أن توجد بوجودٍ واحدٍ خارجاً.

ولعلّ صدر المتألهين يشير إلى هذه الحقيقة في قوله: «فموجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بأنفسها، إنّما هي بالوجود لا بأنفسها، وموجودية الوجود بنفس ذاته، لأنّ الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به، فكيف لا يكون له حقيقة؟ وحقيقته عين ذاته، ولا يحتاج في موجوديته إلى وجودٍ ليتضاعف الوجود، لكن للعقل أن يعتبر لها موجوديةً أخرى، كما في حقيقة النور على ما هو طريقته... وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفةٌ عينيةٌ، لأنّها عين الوجود ذاتاً وغيره مفهوماً، وكثيراً ما يكون للشيء حقيقةٌ وذاتٌ سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية»^(١).

وكذا قوله: «وقد نبّهنا مراراً على أنّ للماهية الواحدة قد يكون أنحاءٌ من الحصولات المتباعدة في الهوية الوجودية، وقد يكون لكثيرٍ من الماهيات المتخالفة المعاني وجودٌ واحدٌ بسيطٌ ذاتاً واعتباراً»^(٢).

نعم، بالنسبة إلى الحيثيات النفس الأمرية المتقابلة يستحيل أن تتحقّق بوجودٍ واحدٍ في الخارج، للزوم اجتماع النقيضين، وهو محالٌّ، من قبيل التعدد الحيثي بين الوجود والعدم، فإنّهما حيثيتان متقابلتان في نفس الأمر، ولا

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ١٧٤.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٥٢.

يمكن حصولهما بوجود واحد في الخارج.

ومن هذا القبيل أيضاً التعدّد الحثويّ النفس الأمريّ بين الماهيّات بشرط شيء، كالإنسانية والبقرية والسائية والأرضية، فإنّها حيثيّات متقابلة بلحاظ الوجود الخارجي، فإنّ الشيء إذا كان إنساناً - مثلاً - فإنّه لا يمكن أن يكون بقرّاً أو سماءً أو أرضاً أو غيرها من الماهيّات المتعيّنة، وذلك للتقابل بين هذه الحيثيّات خارجاً.

إذن فالتعدّد الحثويّ في نفس الأمر إذا كان بنحو التقابل، فإنّه يستحيل أن ينسجم أو يتلاءم مع الوحدة والبساطة في الوجود الخارجي.

وأما إذا لم يكن التعدّد الحثويّ النفس الأمريّ بنحو التقابل، كما هو الحال في المفاهيم الفلسفيّة، ومفهومي الوجود والماهية، فلا استحالة في أن توجد بوجود واحد بسيط في الخارج، بنحو يكون أحدهما عين الآخر خارجاً.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى ما ذكرناه من التلازم بين التعدّد النفس الأمريّ والتعدّد الخارجي في الحيثيّات المتقابلة، بقوله: «فإنّ الماهية الفرسيّة لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادّة، ولها أيضاً وجود عقليّ خاصّ مع لوازم وصفات عقليّة يتحدّ معه في ذلك الوجود الخاصّ كاتّحاد الماهية وأجزائها بالوجود الخاصّ بها، إمّا خارجاً أو عقلاً، فكما أنّ لكلّ من النوعيّات وجوداً حسيّاً يتمايز به أشخاصها ويتزاحم تراحمًا مكانيّاً، كذلك لكلّ منها وجود عقليّ مخصوص يتباين بحسبه أنواعها ويتزاحم في ذلك الوجود، فيكون المعقول من الفرس شيئاً ومن النبات شيئاً آخر جعلاً ووجوداً»^(١).

هذا في الحيثيّات المتقابلة، وأما في الحيثيّات المتخالفة غير المتقابلة فقد ذكرنا بأنّ تعدّد النفس الأمريّ لا يستلزم التعدّد الخارجي، وذلك من قبيل المفاهيم

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٣٧.

الفلسفية ومفهومي الماهية والوجود، فإن مفهوم الماهية لا بشرط في التحيث النفس الأمري، ومفهوم الوجود بشرط شيء في تلك المرتبة، فلا تقابل بين الحثيتين، ولا استحالة في أن يوجد بوجود واحد في الخارج، بل ذلك ممكن فيما إذا دلّ عليه الدليل، وهو ما ستعرض له في البحوث اللاحقة^(١).

البحث الخامس: لمفهوم الوجود لحاظ بنحويين

إن مفهوم الوجود الذي أثبتنا اشتراكه المعنوي وزيادته على الماهية في الأبحاث السابقة، يمكن أن يلحظ بنحويين:

النحو الأول: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً في الذهن بما هو مفهوم عام وكلي، من دون أن يتخصص بحصة أو قيد خاص. ومفهوم الوجود بهذا النحو من اللحاظ هو الذي أثبتنا بدايته في الأبحاث الماضية.

النحو الثاني: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً بما هو مضاف إلى الماهيات المختلفة، وهذا هو ما يسمى بالخصص الوجودية، من قبيل: وجود الأرض ووجود السماء ووجود الماء ونحو ذلك، فيكون الملحوظ في تخصص الوجود بماهية من الماهيات هو ذات التقيد والإضافة بنحو المعنى الحرفي، وأما القيد والمضاف إليه فهو خارج عن دائرة اللحاظ.

وقد أشار الحكيم السبزواري في منظومته إلى هذا النحو من لحاظ مفهوم الوجود، حيث قال:

والحصة الكلي مقيداً يجي تقيد جزء وقيد خارجي^(٢)

وهذا يعني: أن تلك الخصص الوجودية هي ذات مفهوم الوجود العام، ولكن مع اعتبار ولحاظ إضافتها إلى ماهية من الماهيات، بحيث تكون

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٢٠٩-٢١٤.

(٢) شرح المنظومة الحكيم السبزواري: ص ٢٧.

الإضافة داخلية والمضاف إليه خارجاً^(١)، ولا تغاير الحصّة من الوجود مفهوم

(١) لأنّ في معرفة الحصّة أثراً مهماً في بعض الأبحاث الآتية، فلتتعرّف على المراد منها. هناك تعبيران متشابهان لفظاً ومختلفان معنئاً، وهما: الكلّ والجزء والكلّي والجزئي. ففي المصطلح الأوّل (الكلّ والجزء) يكون معنى الحصّة واضحاً، فالحصّة عبارة عن جزء من ذلك الكلّ، أو بعض ذلك الكلّ. أمّا في مورد (الكلّي والجزئي) فالأمر ليس كذلك، لأنّ الرابطة بين الكلّي والجزئي هي عكس الرابطة بين الكلّ والجزء تماماً. وبعبارة أخرى: إنّ النسبة بين الكلّي والجزئي هي أنّ (الكلّي) جزء الجزئيّ، و(الجزئي) كلّ للكلّي، ولهذا إنّما سمّي (الكلّي) كلياً لأنّه منسوبٌ إلى الكلّ، وذلك الكلّ هو الجزئيّ بالنسبة له. ويسمّي (الجزئي) جزئياً لأنّه منسوبٌ إلى الجزء، وجزؤه هو الكلّي بالنسبة له. ولكي تتّضح هذه المسألة نذكر بعض الأمثلة:

الحيوان بالنسبة للإنسان كليّ، فهل يعني ذلك أنّ الحيوان جزء الإنسان أم العكس هو الصحيح؟

من البديهيّ أنّ الحيوان جزء الإنسان، وكذلك الإنسان بالنسبة لأحد أفرادهِ (زيد مثلاً) ومن المعلوم أنّ الإنسان جزء زيد وليس زيد جزء الإنسان، لأنّ زيداً بالإضافة إلى أنّه إنسان، له سلسلة من الشخصّات الأخرى، إذن زيدٌ إنسان مع زيادة، فالإنسان جزءٌ من زيد. من هنا صار (الكلّي: الإنسان) جزء (الجزئيّ: زيد).

بعد أن اتّضح ذلك لننتقل إلى معرفة الحصّة؛ فعندما نقول: إنسان، ثمّ نقول: إنسان عالم، فقولنا (إنسان عالم) عبارة عن وضع قيدٍ لذلك الكلّي وهو (الإنسان)، وبهذا نكون قد ضيقنا الدائرة الواسعة لذلك المفهوم، إذ عندما كنّا نقول (إنسان) فهو يعني تلك الدائرة الواسعة التي تنطبق على مليارات الأفراد، أمّا عندما نقول (إنسان عالم) فإنّ هذا التعبير ينطبق على دائرة أضيق من سابقتها.

لنلاحظ كيف يحلّل الذهن قضية (إنسان عالم)؟ هل هو يمزج بين الإنسان والعالم ويستنبط منهما شيئاً واحداً هو (إنسان عالم)؟
الجواب: إنّهُ ليس كذلك حتماً، لأنّ (إنسان عالم) غير (إنسان) وغير (عالم).

الوجود إلّا من جهة الاعتبار واللاحاظ، ولذا قال الحكيم السبزواري في

فإذا كان (إنسان عالم) غير (إنسان) وغير (عالم)، إذن فما هو معنى (إنسان عالم)؟ يقولون: إنّ (إنسان عالم) هو عبارة عن حصّة من الإنسان، وهذا الكلّي صار في حالة مقيدة بقيد، وفي عملية التقييد يكون (القيد) خارجاً دائماً، وأمّا (التقييد) فإنّه داخل في المفهوم (تقييد جزء وقيد خارجي). أي: أنّ الإنسان في هذه القضية (إنسان عالم) ليس مطلقاً، وليس إنساناً وعالمًا، وإنّما هو إنسانٌ متقيّد، إنسانٌ بالإضافة إلى العالم، إنسانٌ بالإضافة إلى (التقييد بالعلم)، فتارة نقول: إنّ هذا إنسانٌ وعالم، فالإنسان هنا جزء القضية، لأنّ أحد أجزائها إنسان والآخر عالم، وأخرى نقول: إنسانٌ عالم، أي: إنسانٌ مقيدٌ بالعالمية، فهذا إنسانٌ زائداً التقييد. وفرقٌ كبيرٌ بين الكلّي زائداً التقييد، وبين الكلّي زائداً القيد، فالقيد هو العلم أو العالم، أما التقييد فهو حالة ذهنية، أي: أنّها نوع محدوديّة يفهمها الذهن (إنسانٌ مقيدٌ بالعالمية).

ولكي يزداد الأمر وضوحاً، نذكر مثلاً آخر على ذلك وهو: لو لاحظنا مفهوم (غلام) فهو مفهوم مجرد من أيّ قيد، أي مطلق، فإذا ما أضفنا له كلمة زيد فقلنا (غلام زيد) فهل يعني هذا أنّنا أضفنا إلى المفهوم السابق (زيد) أي أنّه يساوي (غلام زائداً زيد) أم أنّه (غلام) زائداً الإضافة؟

الذهن يفهم أنّه مفهوم غلام زائداً الإضافة، وليس المفهوم المطلق زائداً زيد، فالإضافة معنى حقيقي غير مستقلّ أضيف إلى المفهوم المطلق، أمّا زيدٌ فهو معنى اسميّ مستقلّ، فهناك فرق بين الإضافة وزيد.

والفرق بين (غلام وزيد) وبين (غلام زيد) هو أنّ القضية الأولى تعني (غلام زائداً زيد) بينما تعني الثانية (غلام زائداً الإضافة إلى زيد)، وهذا المعنى هو الذي عبّر عنه صاحب المنظومة بقوله: والحصّة الكلّي مقيداً يجي.

يعني: إذا أردنا تخصيص الكلّي، وأن نضيفه إلى شيء، فإنّ واقع الأمر هو: أنّ الحصّة عبارة عن الكلّي زائداً الإضافة، أو بتعبير آخر: الحصّة: هي الكلّي زائداً التقييد، وليست الكلّي زائداً القيد، لأنّ القيد نفسه غير داخل في مفهوم الكلّي. (لاحظ: بحوث موسّعة في شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة الدكتور عبد الجبار الرفاعي: ج ١ ص ١٩٧-٢٠١).

شرحه للبيت السابق: «فالحصّة لا تغاير نفس الكلّي إلّا بالاعتبار؛ لأنّ القيد خارجٌ، والتقييد بما هو تقييدٌ وإن كان داخلياً، إلّا أنّه أمرٌ اعتباريٌّ لا حكم له في نفسه، بل لا نفسيّة له بهذه الحيثيّة»^(١)، ومن هنا يتّضح: أنّ ما سوف نشته من الأصالة والواقعيّة لهذه الحصص الوجوديّة ثابتٌ أيضاً للوجود بمفهومه العامّ البدهيّ، بمعنى: أنّ الواقع الخارجيّ كما هو مصداقٌ بالذات للحصص، كذلك هو مصداقٌ بالذات لمفهوم الوجود الكلّي؛ إذ لا اختلاف بينهما إلّا بالاعتبار^(٢).

البحث السادس: مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة والاعتبارات العقليّة

قبل أن نباشر في هذا البحث ينبغي أولاً أن ننّه إلى ما يلي:
قد يقال: ألستم بإيرادكم لهذا البحث في هذا الفصل قد نقضتم ما قلتموه في التمهيد من أنّكم سوف تتعدون عن البحث في بعض جوانب المفهوم فيما إذا كان الكلام في هذه الجوانب يتوقّف بالأساس على حسم مسألة أصالة الوجود التي يشكّل المفهوم أحد مفاهيمها الأساسيّة، وعليه فمن غير الصحيح أن نتكلّم عمّا إذا كان مفهوم الوجود من المعقولات الأوّليّة أو الثانويّة، ما دام تحرير هذا الكلام يعتمد على الحسم في مسألة أصالة الوجود؟
أقول: إنّ البوصلة في هذا البحث تتّجه نحو إثبات فلسفيّة مفهوم الوجود بمعناه المصدريّ بشرط لا عن الحمل، لا بمعناه الاسم المصدريّ لا بشرطٍ عن الحمل - وسيّضح بالتفصيل التفريق بين هذين المصطلحين في ما سيأتي - ومفهوم الوجود بمعناه المصدريّ قد اتّفقت حوله الكلمة في أنّه من المفاهيم الفلسفيّة، فكونه من المفاهيم الفلسفيّة لا يتوقّف على حسم البحث في أصالة الوجود أو

(١) نفس المصدر: ص ٢٧.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٥٦-٥٧.

الماهية؛ قال صدر المتألهين: «اتفقت كلمة الحكماء على أن الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان»^(١).

ولكن الخلاف كل الخلاف يكمن في أولية معقولة مفهوم الوجود بمعناه الاسم المصدري، إذ كونه معقولاً أولياً أم ثانوياً يتوقف بالأساس على حسم البحث في أصالة الوجود أو الماهية.

فمن يقول بأصالة الوجود يرى أن مفهوم الوجود بهذا المعنى معقولٌ أوليٌّ؛ لأن ضابطة المعقول الأولي أن يكون له ما بإزاء في الواقع الخارجي، والوجود بمعناه الاسم المصدري - عند من يؤمن بأصالة الوجود - له ما بإزاء في الخارج. أما من يقول بأصالة الماهية فيرى أن مفهوم الوجود بهذا المعنى معقولٌ ثانويٌّ؛ لأن الوجود بمعناه الاسم المصدري - عند هؤلاء - ليس له ما بإزاء في الأعيان.

إذا اتضح ما تقدّم فإننا سنحاول في هذا البحث أن نُثبت حكماً آخر من أحكام مفهوم الوجود - بمعناه المصدري - وهو أن مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية والاعتبارات العقلية، أي أن مفهوم الوجود ليس من الماهيات والمفاهيم الماهوية.

ولكي نقف على حقيقة هذا الحكم المرتبط بمفهوم الوجود لابد من بيان مقدّمة نستوضح من خلالها جهات الاختلاف والتغاير بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية

الاختلاف بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية

لقد ذكرت في المقام فوارق كثيرة للتمييز بين المفاهيم الماهوية والفلسفية،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٥٦-٢٥٧.

وتفصيل هذا البحث في محله، ولكننا سوف نذكر هنا ما نختاره من جهات الامتياز بين هذين النحويين من المفاهيم، ونحاول فيما يلي أن نشير إلى بعض الفروق والاختلافات التي ذكرها القوم في هذا المجال، ونقتصر منها على ما يُفيد في فهم مطالب أصالة الوجود:

١. إن المفاهيم الماهوية تنقسم إلى كليّة وجزئية، فالمفهوم الكلي الماهوي: من قبيل مفهوم (الإنسان) الذي يقبل الانطباق على مصاديق كثيرة، والمفهوم الجزئي الماهوي: من قبيل (زيد) الذي لا يقبل الانطباق - بحسب الاصطلاح المنطقي - إلا على مصداق واحد في الواقع الخارجي.

وأما المفاهيم الفلسفية فلا تكون إلا كليّة، ولا تنقسم إلى كليّة وجزئية، وذلك من قبيل مفهوم العليّة والمعلوليّة، والوحدة والكثرة، والوجود والإمكان، والقوّة والفعل، فإننا لا نجد إلى جانب هذه المفاهيم الكليّة مفاهيم وتصوّرات جزئية، ولا يوجد في أذهاننا صورة جزئية للعلية مثلاً إلى جانب مفهومها العام الكلي، وكذا الحال بالنسبة إلى سائر المفاهيم الفلسفية.

٢. إن جميع المفاهيم الماهوية تدخل تحت المقولات العالية المتباينة بتمام ذواتها، ولازم ذلك أنّه إذا صدقت ماهيّة من الماهيات على موجود خارجي، فإنّه يستحيل أن تصدق عليه ماهيّة أخرى، وذلك لأنّ الماهية - كما سيأتي - تبين حدّ الوجود^(١)، ومع فرض وحدة الوجود الخارجي، يستحيل تعدّد حدّه ومرتبته، وإلا يلزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال.

فمثلاً: إذا كان الوجود الخارجي مصداقاً بالذات لمقولة الجوهر كالإنسان، فإنّه يستحيل أن يكون مصداقاً ذاتياً لمقولة عرضيّة، لأنّ الجوهرية والعرضية بينهما تقابل وتباين، فلا يجتمعان في شيء واحد بالذات.

(١) هذا على مذاق القوم، وسيأتي لنا كلام آخر لإتمام هذه النقطة في الفصل اللاحق.

نعم، يمكن أن يكون الشيء الواحد في الخارج مصداقاً لمقولتين، إحداهما بالذات والأخرى بالعرض، أو يكون مصداقاً لمقولتين بالعرض.

وأما المفاهيم الفلسفية فيمكن أن تتعدّد على مصداقٍ واحدٍ بسيطٍ في الخارج، من دون أن يؤدي ذلك إلى كثرة الجهات والحيثيات الخارجية.

فمثلاً: (زيد) يصدق عليه أنه موجودٌ وممكنٌ ومعلولٌ ومتغيّرٌ ونحو ذلك من المفاهيم الفلسفية، وتعدّدها لا يكشف عن تعدّد الحثّيات الخارجية، بل البرهان قائمٌ على أنّ هذه المفاهيم جميعاً تحكي عن مصداقٍ واحدٍ بسيطٍ، ومن هنا ذكروا بأنّ صدق مفهوم فلسفيّ كمفهوم العلة على موردٍ خاصٍّ لا يكون دليلاً على نفي مقابله.

قال بعض المحقّقين المعاصرين: «أيضاً صدق مفهوم فلسفيّ كمفهوم العلة على موردٍ خاصٍّ لا يكون دليلاً على نفي المقابلة، على العكس من المفاهيم الماهويّة، فمثلاً: إذا صدق مفهوم (الأبيض) على جسم، فإنّ مفهوم (الأسود) لا يكون صادقاً عليه في نفس الوقت وعلى نفس الموضع، وهذا بخلاف ما إذا اتّصف شيءٌ واحدٌ بأنّه (علة) لموجودٍ، واتّصف في نفس الوقت بأنّه (معلول) لموجودٍ آخر. وبعبارة اصطلاحية: لكي يتحقّق التقابل في المفاهيم الفلسفية لابدّ من الأخذ بعين الاعتبار وحدة الجهة والإضافة أيضاً»^(١).

٣. إنّ المفاهيم الماهويّة تحكي حدود وقوالب الوجودات الخارجية الممكنة؛ لأنّه بعد أن ثبت في محله - وكما سيأتي - أنّ الوجود هو الأصيل، وأنّ الماهية اعتباريّة لا تتحقّق لها بالذات في متن الأعيان^(٢)، وأنّ الوجودات الإمكانية جميعها

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٨٥.

(٢) سيأتي النقاش في هذه النقطة عند التعرّض لمبحث أصالة الوجود في البحوث اللاحقة.

متناهيةً ومحدودةً، فإنّ الذهن البشريّ عندما يتعامل مع مثل هذه الواقعيّات المحدودة ينتزع من حدودها مفاهيم يصطلح عليها بالماهيّات. فمثلاً: مفهوم (الإنسان) الذي هو مفهومٌ ماهويٌّ يحكي لنا حدّ هذا الوجود الخارجيّ ومرتبته، وأمّا نفس محتوى الوجود وكيفيّته فلا يتبيّن من خلال قوالب مفهوميّة كهذا، فهي مفاهيمٌ تحكي (الحدود الوجوديّة) للواقع الخارجيّ.

وأما المفاهيم الفلسفيّة فهي تحكي أنحاء وشؤون الوجود الخارجيّ بما له من الخصوصيّات الوجوديّة.

فمثلاً: عندما نقول: هذا الوجود علّة، معناه: أنّ وجوده سنخ وجود مؤثّر في إيجاد شيءٍ آخر، وعندما نقول: هذا الوجود معلولٌ، معناه: أنّ وجوده سنخ وجود متأثّر بغيره، فالعلّيّة أو المعلوليّة سنخ مفهوم يحكي حقيقة المحدود وكيفيّته، ولا علاقة له ببيان الحدّ، «ولكي لا تختلط علينا مثل هذه الجهات العقليّة مع الجهات الخارجيّة والحدود الوجوديّة، فمن الأفضل أن نستعمل لها اصطلاح (أنحاء الوجود وشؤونه) مكان اصطلاح (الحدود الوجوديّة) فنقول مثلاً: إنّ وحدة مفهوم العلّة علامة على الاشتراك في كيفيّة الوجود، أو اشتراك عدّة موجوداتٍ في شأنٍ واحدٍ، أي أنّها جميعاً مشتركة في هذه الجهة وهي أنّها تؤثّر في موجودٍ آخر، أو هناك موجودٌ آخر متوقّف عليها»^(١).

٤. إنّ المفاهيم الماهويّة ينتزعها الذهن مباشرةً من خلال الارتباط بالواقع الخارجيّ، ومن هنا سمّيت بـ(المعقولات الأوّليّة).

وأما المفاهيم الفلسفيّة فلا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجيّة مباشرةً، وإنّما يتوقّف انتزاعها على جهدٍ خاصٍّ يقوم به العقل، من قبيل أن

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٨٥.

يقارن بعض الأشياء ببعضها الآخر، فيكتشف مثلاً أنّ بعضها يتوقّف على البعض الآخر، فينتزع العلّة والمعلوليّة، «فمثلاً: عندما يقارن بين النار والحرارة الناشئة منها، يلاحظ توقّف الحرارة على النار، فينتزع مفهوم العلّة من النار، ومفهوم المعلول من الحرارة، ولو لم تكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات، فإنّ مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرات وأحسسنا بالحرارة آلاف المرات أيضاً، ولكننا لم نقارن بينهما ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر، فإنّ مفهوم العلّة والمعلول لن يحصل إطلاقاً»^(١)، ولأجل أنّ هذه المفاهيم لا تنتزع من الخارج بالمباشرة سمّيت بـ(المعقولات الثانويّة) وهذه المفاهيم بالرغم من كونها غير منتزعة من الواقع الخارجيّ مباشرة، إلّا أنّها تنطبق على الموجودات الخارجيّة بنحوٍ من أنحاء الانطباق. قال الشهيد المطهريّ في هذا المجال: «إنّ هذه المفاهيم وإن لم تأت إلى الذهن من خلال الحواسّ مباشرة إلّا أنّها تصدق على الأشياء في ظرف الخارج، مثل مفهوم الوجوب والإمكان والامتناع»^(٢).

فمثلاً عندما نقول: (الله تعالى واجب الوجود، الإنسان ممكن الوجود) ليس المقصود إثبات الوجوب والإمكان للمفاهيم الذهنيّة، بل إثبات هذه الصفات للحقائق الخارجيّة، إلّا أنّها مع ذلك ليست محسوسة، ولا تأتي إلى الذهن من خلال الحواسّ مباشرة، ولا يوجد لها ما بإزاء مستقلّ في الخارج، ومن هنا لا يمكن الإشارة الحسيّة إلى مثل هذه المفاهيم، وهذا هو مراد الحكماء من أنّ المفاهيم الفلسفيّة معقولة وليست محسوسة. قال صدر المتألّهين في هذا المجال: «وبالجملة: فقد تبين لك الآن أنّ مفهوم

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٠١.

(٢) شرح المنظومة، السبزواريّ: ج ٢ ص ٤٣.

الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدريةً انتزاعياً، لكن أفراداً وملزوماته أمورٌ عينية... ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي^(١).

وقال العلامة الطباطبائي في تعليقه على عبارة صدر المتألهين: «مفهوم الوجود العام البديهي من الاعتبار الذهنية التي لا تحقق لها في خارجها، لا كالإنسان الموجود في الخارج بوجود خارجي، وفي الذهن بوجود ذهني مثلاً... وهذا الذي ذكرناه هو معنى قوله **فَلَيْسَ**: ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي، فالذهن ظرفٌ للآزم لا لمجموع الملزوم واللازم^(٢). إذن فالمفاهيم الفلسفية اعتبارات عقلية لا تقبل الإشارة الحسية، وهي مع ذلك تحكي الأشياء في ظرف الخارج، وتنطبق على الحقائق الخارجية بنحو من أنحاء الانطباق.

٥. إن المفاهيم الماهوية تحكي كنه الأشياء ذاتياتها؛ لأن المفهوم الماهوي عندما يُحمل على فرد يكون داخلياً في ماهيته وأجزائه الذاتية ومقوماً له. فمثلاً: عندما نقول: (زيد إنسان) فإن الإنسانية تكون داخلية في ماهية زيد، ومقومة له وحاكية عن حده الوجودي؛ قال العلامة الطباطبائي في إشارة إلى ما ذكرناه: «وتبين بما تقدم أيضاً: أن المفهوم إنما يكون ماهية إذا كان لها فردٌ خارجي تقومه وتترتب عليه آثارها»^(٣).

وأما المفاهيم الفلسفية فهي لا تُحمل على مصاديقها حمل المفاهيم الماهوية على أفرادها، وإنما يكون حملها على مصاديقها بنحو اللازم والملزوم، وتكون المصاديق الخارجية هي الملزوم والمفاهيم الفلسفية هي اللازم، فنسبتها إلى

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

(٢) المصدر السابق، الحاشية رقم (١).

(٣) نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي: ص ١٧.

مصاديقها كنسبة الزوجية إلى الأربعة، لا نسبة الحيوانية والناطقة إلى الإنسان. وهذه اللوازم الفلسفية كلما كانت أخص وأدق كانت معرفتنا بالملزوم أجلى وأوضح، وأما الوقوف على حقيقة وكنه الملزوم من خلال هذه اللوازم والمفاهيم الفلسفية فهو أمر غير ممكن؛ وقد أشار إلى ما ذكرناه صدر المتألهين في عبارته السابقة، حيث قال: «إن مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدريةً انتزاعياً، لكن أفراده وملزوماته أمورٌ عينية»^(١).

فإن هذه العبارة من صدر المتألهين واضحة في أن الرابطة والعلاقة بين مفهوم الوجود الذي هو من المفاهيم الفلسفية - كما سيوضح - وبين مصاديقه التي تحمل عليها هي علاقة اللازم والملزوم، ولا يحكي المفهوم الفلسفي كنه الأشياء وذاتياتها، لأنه ليس داخلياً في ماهية مصداقه ولا يحكي أجزاءه الذاتية، فلا يكون مقوماً له.

قال العلامة الطباطبائي في (نهاية الحكمة): «وبان أيضاً أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية»^(٢)، ومراده من ذلك: أن الماهية الكلية تحكي حقيقة أفرادها وتقومها، بخلاف المفهوم الفلسفي الذي لا يحكي إلا عن حكم من أحكام مصداقه.

ولكي يتميز المفهوم الفلسفي عن المفهوم الماهوي، عبّروا بحسب الاصطلاح عما يصدق عليه المفهوم الماهوي بالأفراد، وعما ينطبق عليه المفهوم الفلسفي بالمصاديق؛ قال العلامة في (نهاية الحكمة): «فهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيثيته حيثية أنه في الخارج، فهي مصاديق له، وليست بأفراد مأخوذة فيها

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

(٢) نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي: ص ١٧.

مفهومه أخذ الماهية في أفرادها»^(١).

فلا بد من التمييز بدقّة بين الفرد والمصدق، لأنّ الفرد يكون المفهوم الكلّي الماهوي مأخوذاً في حدّه وماهيّته، بخلاف المصدق فإنّه ليس كذلك، فقولنا: (زيدٌ إنسان) ليس من قبيل: (زيدٌ موجود).

ولكن ينبغي التنبيه إلى أن هذا الفرق قابلٌ للنقاش كما سيأتي لاحقاً. هذا هو مجمل الفروق بين المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة، ويترتب على هذه الفوارق فوائد وثمارٌ أساسيّةٌ ومهمّةٌ، ستأتي الإشارة إليها في الأبحاث اللاحقة.

مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة

حاول صدر المتألّهين أن يثبت بأنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة وليس من المفاهيم الماهويّة، أي أنّ انطباق مفهوم الوجود على مصاديقه ليس كانطباق المفاهيم الماهويّة على أفرادها، فإنّ المفاهيم الماهويّة مقوّمّة لما تنطبق عليه من الأفراد، وأمّا مفهوم الوجود فهو كسائر المفاهيم الفلسفيّة، اعتباراً عقليّاً انتزاعيّاً لازمٌ لمصداقه وحاكٍ عن حيثيّة من حيثيّاته وعنوانٍ من عناوينه. ثمّ إنّ صدر المتألّهين ذكر لإثبات هذه الحقيقة دليلين:

الدليل الأوّل: استحالة مجيء الوجود بكنهه إلى الذهن

يعتمد هذا الدليل على قياس من الشكل الأوّل يتكوّن من مقدّمتين؛ صغرى وكبرى، ونذكر فيما يلي كلتا المقدّمتين مع الاستدلال على صحّتهما:

١. كبرى القياس

إنّ كبرى القياس التي سوف نعتمدها في الاستدلال على المطلوب هي:

(١) المصدر السابق: ص ٢٥٧.

إنَّ كلَّ ما لا يرتسم ولا يأتي بكنهه وهويته في الذهن من الحقائق الخارجية، لا يمكن أن يكون ماهيةً من الماهيات.

ولكي نتحقق من صحة هذه الكبرى، لابد من بيان أصل موضوعي يحقق ويثبت في مباحث الوجود الذهني، ثم نعكسه بعكس النقيض، فينتج الكبرى التي نحن بصدد إثباتها، وحصيلة الأصل الموضوعي هي: إنَّ كلَّ ما يرتسم بكنهه وهويته في الأذهان من الحقائق الخارجية، يجب أن يكون ماهيةً محفوظةً مع تبدل نحو الوجود، وذلك لما ثبت في مبحث الوجود الذهني من أنَّ كلَّ ما له ماهيةٌ فإنه يأتي بكنهه وحقيقته إلى الذهن مع اختلاف نحو الوجود، فالإنسان مثلاً في الخارج وفي الذهن واحدٌ من حيث الحد والتعريف الماهوي، إذ إنَّ الإنسان في الخارج يصدق عليه أنه حيوانٌ ناطقٌ، وكذا الإنسان في الذهن؛ ولذا قالوا: إنَّ التعريف إنما يكون للماهية وبالماهية، فكلَّ ما يرتسم في الذهن إنما يرتسم بالماهية، ومعرفة الأشياء إنما هي بماهياتها الذاتية أو العرضية أي بالحد أو بالرسم، فالماهية هي الصورة العلمية للشيء، وهي محفوظةٌ بمعناها العلمي وصورتها الثابتة، وإنَّ تبدل وجودها أنحاء التبدلات.

والحاصل: أنَّ كلَّ ما يأتي من الخارج بعينه وكنهه إلى الذهن فهو ماهيةٌ من الماهيات.

ولابد من الالتفات إلى أنَّ المراد من العينية بين الماهية في الخارج والماهية في الذهن، هي المثلية والتجانس في التعريف المنطقي، أي أنَّ الحيوان الناطق يصدق على الإنسان في الذهن كما يصدق على الإنسان في الخارج، وليس المراد من العينية الوحدة والتطابق في الماهية التي هي حد الوجود في البحث الفلسفي^(١)؛ لأنَّ الوجود وهو المحدود إذا كان متعدداً فلا بد أن يتعدد الحد

(١) هذا بناءً على ما فهمه جملة من المحققين من اعتبارية الماهية، حيث فسروا كلمات الحكماء

بالضرورة، إذ لو فسّرنا الماهية بالحدّ الفلسفي لا يُعقل حينئذ أن تكون واحدة مع اختلاف أنحاء الوجود المحدود بحسب الفرض.

إذن اتّضح من البيان المتقدّم ما هو المراد من الأصل الموضوعي الذي ذكره المصنّف بقوله: «إنّ كلّ ما يرسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجيّة، يجب أن يكون ماهيّة محفوظة مع تبدّل نحو الوجود».

ثمّ إنّ صدر المتألّهين بعد أن ذكر هذا الأصل، حاول أن يستند إلى عكس نقيضه لإثبات كبرى القياس، وعكس النقيض هو: «إنّ كلّ ما لا يرسم ولا يأتي بكنهه في الذهن من الحقائق الخارجيّة ليس من الماهيات» وهذه القضية هي كبرى القياس الذي نحن بصدد بيانه.

٢. صغرى القياس

إنّ صغرى القياس التي سوف نعتمدها في الاستدلال على المطلوب هي: «إنّ الوجود حقيقته أنّه في الأعيان، ويمتنع أن يأتي بكنهه وهويته إلى الذهن» وهذه الصغرى هي حصيلة ونتيجة قياس آخر من الشكل الأوّل، وصورته كالتالي:

الصغرى: إنّ الوجود حقيقته أنّه في الأعيان.

الكبرى: وكلّ ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان يمتنع أن يكون في الأذهان.

النتيجة: إذن فالوجود يمتنع أن يكون في الأذهان.

أمّا الصغرى في هذا القياس، وهي: «إنّ الوجود حقيقته أنّه في الأعيان» فسيأتي إثباتها والاستدلال عليها بنحو التفصيل في البحوث اللاحقة، والذي سوف نُثبت فيه أصالة الوجود في الخارج واعتباريّة الماهية.

في اعتباريّة الماهية بأنّها حدّ الوجود، ولنا فهمٌ وتفسيرٌ آخر لكلمات الحكماء، سيأتي ذكره في الفصول اللاحقة.

أمّا كبرى هذا القياس، فإنّ الشيء الذي حقيقته وكنهه أنّه في الأعيان: لو افترضنا أنّه جاء إلى الذهن، يلزم من ذلك الانقلاب المحال.

بيان ذلك: إنّ الشيء الذي حقيقته أنّه في الأعيان إمّا أن يأتي إلى الذهن مع حفظ ذاته وحقيقته وهويّته الثابتة له في الخارج، وهذا معناه انقلاب الخارج ذهنًا، أي أنّ ما فرض في الخارج ليس كذلك، فيلزم اجتماع النقيضين وهو بديهيّ الاستحالة.

وإمّا أن نفترض: أنّ ذلك الشيء يأتي إلى الذهن مع سلب ذاته وهويّته، وهذا محالٌ أيضًا، لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه.

إذن فهذا القياس الثاني من الشكل الأوّل تامٌّ من حيث الصغرى والكبرى، ونتيجته: إنّ الوجود يمتنع أن يكون في الأذهان، وهذه النتيجة هي صغرى القياس الأوّل الذي نريد أن نُثبت من خلاله أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة.

والحاصل: أنّنا أثبتنا في البداية كبرى القياس من الشكل الأوّل، وهي: «إنّ كلّ ما لا يرسم ولا يأتي بكنهه في الذهن من الحقائق الخارجيّة ليس من الماهيّات» ثمّ أثبتنا بعد ذلك صغرى القياس، وهي: «إنّ الوجود يمتنع أن يأتي بكنهه وهويّته إلى الذهن» ومن هاتين المقدّمتين يتشكّل قياس من الشكل الأوّل، وصورته كالتالي:

الصغرى: إنّ الوجود يمتنع أن يأتي بكنهه وهويّته إلى الذهن.

الكبرى: وكلّ ما لا يأتي إلى الذهن بكنهه وهويّته فليس من الماهيّات.

النتيجة: إذن فالوجود ليس من الماهيّات.

ويترتّب على نتيجة هذا الاستدلال: أنّ كلّ ما يدركه الإنسان من مفاهيم ذهنيّة حاكية عن الوجود الخارجيّ كنفس مفهوم الوجود، لا يمكن أن تكون من الماهيّات؛ إذ إنّ الماهيّات في الذهن عبارة عن إدراكٍ وارتسامٍ للشيء بكنهه

وهويته، وذلك للوحدة والعينية بين الماهية في الخارج والماهية في الذهن، ولذا ذكرنا سابقاً بأن المفاهيم الماهوية مقومة لما تنطبق عليه من أفراد، وأمّا مفهوم الوجود فليس كذلك؛ لأنّه لا يحكي كنهه وحقيقة مصداقه في الخارج، إذ إنّ الخارج لا يأتي بكنهه إلى الذهن كما تقدّم، وإنّما مفهوم الوجود لازم لما ينطبق عليه من مصاديق وحالٍ عنها، وهذا هو معنى ما ذكرناه من أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية وليس من المفاهيم الماهوية.

وقد أشار صدر المتألهين إلى ذلك بقوله: «فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلّية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهاً من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنواناً من عناوينه...».

مناقشة الدليل الأوّل

ذكرنا في نقطة سابقة: أنّ مشهور الحكماء بعد صدر المتألهين آمنوا بالعينية بين ما هو في الذهن وبين ما هو في الخارج بالنسبة إلى المفاهيم الماهوية؛ قال الحكيم السبزواري في منظومته:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان
ولكن قلنا بأنّ مرادهم من العينية هي العينية بمعناها المنطقي، والتي مرجعها إلى المثلية، أي أنّ ماهية الإنسان مثلاً في الخارج وفي الذهن متماثلة في الحدّ والتعريف المنطقيّ بالحمل الأوّل، فيصدق عليها سواء كانت في الخارج أو في الذهن أنّها (حيوان ناطق) وليس مرادهم الوحدة والعينية في الحدّ الفلسفيّ الوجودي، إذ مع تبدّل نحوي الوجود الخارجي أو الذهنيّ يستحيل أن يكون الحدّ الفلسفيّ محفوظاً بينهما، فمع تعدّد المحدود - وهو الوجود - لا يمكن أن يكون الحدّ واحداً، والتماثل إنّما هو في الحدّ المنطقيّ فحسب.

إلاّ أنّه بحسب ما نراه في مبحث الوجود الذهنيّ فإنّنا ننكر هذه النظرية

لعدم قيام الدليل على إثباتها، بل الدليل قائمٌ على أن الصور الذهنية تختلف عن الواقع الخارجي من حيث الماهية، وإن كانت حاكيةً عنه كحكاية الصورة المرآتية عن الواقعيّات التي تنعكس فيها، فالماهيّات في الخارج لا تأتي بهويّتها وكنهها إلى الذهن، وإنّما تأتي بعنوانها الحاكي عنها، فالأصل الموضوعي الذي بنى عليه صدر المتألهين استدلاله ليس تاماً في محله، كما سوف يتبيّن تفصيل ذلك في محله من مباحث الوجود الذهني.

هذا تمام الكلام في الدليل الأوّل مع مناقشته.

الدليل الثاني: بساطة واجب الوجود

يقول صدر المتألهين في هذا الدليل: لو كان مفهوم الوجود من المفاهيم الماهوية، وكان عموم كعموم الجنس بالنسبة إلى أفراد، للزم القول بالتركيب في ذات الواجب تعالى، وهو يتنافى مع ما ثبت في محله من بساطة واجب الوجود، وخلوّ ذاته المقدّسة وتنزّهها عن كلّ أنحاء التركيب وأقسامه.

بيان الاستدلال

إنّ المفاهيم الماهوية الجنسية عندما تنطبق على أفرادها فإنّها تحكي الجانب المشترك في تلك الأفراد، فماهية الحيوان مثلاً عندما تنطبق على مصاديقها فهي تحكي الجانب المشترك بين سائر الحيوانات، ولكي يتميّز بعض الحيوانات عن بعضها الآخر لابدّ من انضمام الجزء المختصّ وهو الفصل - كالناطق والصاهل والناحق ونحوها من الفصول التي يتشكّل منها - ومن الجنس ماهيّا نوعيّة متميزة الذوات، وهي الإنسان والفرس والحمار ونحوها من الأنواع التي تندرج تحت ماهية الحيوان.

فلو افترضنا: أنّ عموم مفهوم الوجود، كعموم مفهوم الحيوان بالنسبة إلى أفراد، فإنّه يكون الجزء المشترك بين تلك الأفراد، ويحتاج كلّ فردٍ إلى فصلٍ

يُميّزه عن غيره، فتكون ذاته وحقيقته مركّبةً من جزئين؛ أحدهما مشتركٌ وهو الجنس، والآخر مختصٌّ وهو الفصل، وحيث إنّ واجب الوجود بناءً على الاشتراك المعنويّ أحد تلك المصاديق التي ينطبق عليها مفهوم الوجود، فيلزم أن يكون واجب الوجود مركّباً من جزءٍ مشتركٍ، وقد ثبت في محله أنّ التركيب في ذات الواجب مستحيلٌ مطلقاً، وحيثُ لا يمكن أن يكون مفهوم الوجود من المفاهيم الماهويّة.

وهذا الدليل الثاني ذكره الفخر الرازيّ في (المباحث المشرقيّة) من جملة الأدلّة على أنّ الوجود العامّ لا يجوز أن يكون جنساً، حيث قال: «لو كان الوجود جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصلٍ، فيكون مركّباً من الجنس والفصل، فيكون الواجب متعلّقاً بجزئيه، فيكون لولا الجزء ان لم يكن الواجب موجوداً، فيكون الواجب لذاته ليس واجباً لذاته، هذا خلف»^(١). وقد أشار إلى هذا الدليل أيضاً بهمنيار في كتابه (التحصيل) فلاحظ^(٢).

دليل المشائين على فلسفيّة مفهوم الوجود

بعد أن استدللّ صدر المتألّهين على أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة وليس من المفاهيم الماهويّة، حاول أن يستعرض الدليل الذي أورده المشاؤون في هذا المجال ثمّ مناقشته بعد ذلك.

والاستدلال عبارة عن قياس من الشكل الأوّل، حاصله:

الصغرى: إنّ مفهوم الوجود يُحمل على مصاديقه بنحو التشكيك.

الكبرى: وكلّ مفهوم يُحمل على مصاديقه بنحو التشكيك ليس ذاتيّ باب

الكليات.

(١) المباحث المشرقيّة، الفخر الرازيّ: ج ١ ص ١١٨.

(٢) التحصيل، بهمنيار: ص ٢٨٢.

النتيجة: إذن فمفهوم الوجود ليس ذاتيَّ باب الكلّيات.

أمّا صغرى هذا القياس، فقد ثبتت في محلّها.

وأمّا كبرى القياس، فلاّنه لو كان ما يُحمل على مصاديقه بنحو التشكيك من ذاتيّات باب الكلّيات، للزم منه وقوع التشكيك في الماهيّات، وهو من الأمور التي ثبت بطلانها عند المشائين^(١).

والحاصل: أنّ مفهوم الوجود لا يُحمل على مصاديقه بنحو ذاتيَّ باب الكلّيات، وإنّما يُحمل عليها بنحو ذاتيَّ باب البرهان، أي أنّه لازمٌ انتزاعيٌّ وعنوانٌ حالكٌ عن حيثيّة من حيثيّات مصاديقه.

ويمكن تقريب الاستدلال من خلال قياس من الشكل الثاني، كالتالي:

الصغرى: إنّ مفهوم الوجود مشكّكٌ.

الكبرى: والذاتيّ ليس بمشكّكٍ.

النتيجة: إذن فمفهوم الوجود ليس ذاتيّاً.

وهذا النحو من الاستدلال ذكره بهمنيار في (التحصيل)^(٢)، كما ذكره المحقّق الطوسيّ أيضاً في شرحه لكتاب (الإشارات والتنبيهات) للشيخ الرئيس، حيث قال: «الوجود هاهنا هو الوجود المطلق، الذي يُحمل على الوجود الذي لا علّة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك. والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك، لا يكون نفس ماهيّتها ولا جزءاً من ماهيّتها، بل إنّما يكون عارضاً لها، فإذن هو معلولٌ مستندٌ إلى علّة، ولذلك قال الشيخ: في الوجود وعِلّله»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألّهين: ج ١ ص ٤٣١ وما بعد.

(٢) التحصيل، بهمنيار: ص ٢٨٢.

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات، للطوسي، تحقيق: كريم فيضي: ج ٣ ص ١٠.

وقد استعرض الفخر الرازيّ هذا الدليل أيضاً بألفاظٍ أخرى، حيث قال: «الوجود مقولٌ على ما تحته لا بالتساوي، إذ الواجب أولى بالوجود من الممكن، والجوهر من الممكنات أولى بالوجود من العرض، وكلّ ما كان محمولاً على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنساً لما تحته؛ إذ يمتنع التفاوت في الماهية ومقوماتها»^(١).

هذا هو الدليل الذي استند إليه المشاؤون لإثبات أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية وليس من المفاهيم الماهوية، وهو استدلالٌ تامٌّ على مباني المشائين، ولكنه ليس تامّاً على مباني الحكمة الإشراقية التي قبلت وقوع التشكيك في الماهيات، فالإشكال من صدر المتألهين على هذا الدليل مبنائيٌّ، فمن يبنى على استحالة التشكيك في الماهية يكون الدليل تامّاً بالنسبة إليه، ومن يعتقد بوقوع التشكيك في الماهية لا يتمّ على مبناه هذا النحو من الاستدلال^(٢).

أهمية البحث

لابدّ أن ننبه إلى أنّ صدر المتألهين قد ذكر - كما تقدّم - أنّ كلّ ما يرسم بكنهه وهويته في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيةً من الماهيات، وذلك لأنّ كلّ ما له ماهيةٌ فإنّه يأتي بكنهه وحقيقته إلى الذهن مع اختلاف نحو الوجود، والثمرة الأساسية التي تترتب على هذه النقطة هي: أنّ الوجود الذي ليس له ماهيةٌ بالمعنى الأخصّ لا يمكن الوقوف على حقيقته والعلم بكنهه وهويته، والمشهور بين الحكماء أنّ الواجب تعالى لا ماهية له بالمعنى الأخصّ، فلا يمكن الإحاطة العلمية والمعرفة الاكتناحية بذاته وهويته المقدّسة، وتكون معرفة الواجب حينئذٍ بوجهٍ من وجوهه ولازمٍ من لوازمه.

(١) المباحث المشرقية، الفخر الرازيّ: ج ١ ص ١١٨.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٤٦-٤٦١.

هذا كلّ بناءً على أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له بمعنى حدّ الوجود ومنتهاه، وأمّا بناءً على ما نختاره من أنّ الماهيّة نحو الوجود فله حديث آخر، وتترتب عليه ثمرات مهمّة.

العلاقة بين مفهوم الوجود والإمكان الماهويّ

ذكر بعض المحقّقين في شرحه لكتاب (الأسفار) بأنّ الثمرة التي تترتب على نتيجة الفصل الثالث، هي: أنّ مفهوم الوجود ليس ممكناً بالإمكان الماهوي، حيث قال: «مع نفي كون مفهوم الوجود من الماهيّات، فإنّ الإمكان الماهوي بمعنى سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم يُسلب عن الوجود أيضاً، وبناءً على ذلك إذا كان للوجود إمكانٌ فليس هو الإمكان الماهوي، وإنّما هو الإمكان الفقريّ»^(١).

بيان ذلك: إنّ الإمكان بمعنى سلب الضرورتين موضوعه الماهيّة، فلا يمكن أن يتّصف بهذا النحو من الإمكان إلّا الماهيّة؛ قال العلامة الطباطبائيّ في هذا المجال: «إنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة؛ إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلّا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهيّة من حيث هي»^(٢)، وقد أثبت صدر المتألّهين في الفصل المذكور أنّ مفهوم الوجود ليس من الماهيّات، وكلّ ما ليس من الماهيّات فلا إمكان ماهويّ له، فينتج: أنّ مفهوم الوجود ليس له إمكان ماهويّ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم، هذه هي حصيلة النتيجة التي حاول بعض المحقّقين أن يستنبطها من الحكم الذي أثبته صدر المتألّهين في هذا الفصل لمفهوم الوجود.

(١) الرحيق المختوم، الشيخ جواديّ آملي: ج ١ ص ٢٨٣، والعبارة التي في المتن مترجمة عن الأصل الذي هو باللغة الفارسيّة.

(٢) نهاية الحكمة، محمّد حسين الطباطبائي: ص ٤٤.

ولكن هذا الكلام ليس تاماً على إطلاقه، ولا يخلو من اشتباهٍ وخطٍ بين المفهوم والمصدق، وذلك لأنّ الذي ليس له إمكانٌ ماهويٌّ ولا تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم هو مصداق الوجود في الخارج، لأنّه يستحيل أن تتساوى نسبة الشيء إلى نفسه وإلى نقيضه، وأمّا مفهوم الوجود في الذهن الذي هو محلّ بحثنا فهو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيمكن أن يكون له مصداقٌ في الواقع الخارجي، كما يمكن أن لا يكون له ذلك، ففي ذاته لا الوجود ضروريٌّ له ولا العدم.

والشاهد على ذلك: أنّنا إن اعتقدنا بأصالة الوجود يكون له مصداقٌ في الواقع الخارجي، ويكون الوجود حينئذٍ موجوداً بالضرورة، وأمّا إذا اعتقدنا بأصالة الماهية فلا يكون للوجود مصداقٌ في الواقع الخارجي، ويكون الوجود ممتنعاً ومعدوماً بالضرورة.

فمفهوم الوجود في ذاته لا الوجود ضروريٌّ له ولا العدم، وهذا هو الإمكان الماهوي الذي يعني سلب الضرورتين، وإلاّ فلو كان حمل الموجوديّة على مفهوم الوجود ضرورياً وسلبه عنه ممتنعاً، لما كانت هناك حاجةٌ إلى إقامة الدليل على أصالة الوجود، إذ إنّ الوجود موجودٌ بالضرورة ويمتنع عليه العدم، ولكننا نجد أنّ الأعلام يُقيمون الأدلة والبراهين لإثبات أصالة الوجود في قبال القول بأصالة الماهية، وهذا معناه أنّ مفهوم الوجود في حدّ ذاته قد يكون اعتبارياً ومعدوماً في الواقع الخارجي، فيما إذا ثبتت أصالة الماهية، وقد يكون أصيلاً وموجوداً وله مصداقٌ في الخارج، فيما إذا ثبتت أصالة الوجود.

إذن فمفهوم الوجود ممكن ومتساوي النسبة إلى الوجود والعدم. نعم، بلحاظ مصداق الوجود في الخارج لا يمكن أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، بل هو إمّا موجود في الخارج بناءً على أصالة الوجود، وإمّا معدوم بناءً على أصالة الماهية، وهذا ما سيأتي تحقيقه في الفصل اللاحق.

والحاصل: أنّ مفهوم الوجود من حيث هو ليس له من ذاته إلاّ حيثيّة
عدم الإباء عن الوجود والعدم، والإباء عن العدم هي حيثيّة مصداق الوجود
في الخارج.

وهذا الكلام قد أشار له الحكيم السبزواريّ في حواشيه على الأسفار،
حيث قال في معرض حديثه عن مفهوم الوجود: «لأنّ هذا المفهوم - أي مفهوم
الوجود - يساوي الماهيّات في عدم الإباء عن الوجود والعدم، فإنّه وجودٌ
بالحمل الأوّلي، بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهومٌ حكمه كذا»^(١)، فكما أنّ
ماهية الإنسان مثلاً حيثيّة في ذاتها عدم الإباء عن الوجود والعدم، كذلك
الحال في مفهوم الوجود، فهو من حيث ذاته لا يأبى الوجود ولا العدم^(٢).
نعم، محكيّ مفهوم الوجود بلحاظ الواقع النفس الأمريّ لا تتساوى
نسبته إلى الوجود والعدم كما هو واضح.

إشكال وحلّ

قد يقال: ألستم تناقضون أنفسكم حينما تثبتون هنا أنّ مفهوم الوجود من
المفاهيم الفلسفيّة، بينما سنرى فيما يلي من البحوث أنّكم تؤكّدون أنّه من
المعقولات الأوّليّة؟

أقول: هذا الإشكال هو بعينه ما أشار له الحكيم السبزواريّ في تعليقه على
الأسفار، حيث قال: «كون الوجود أصيلاً (بمعنى: أنّ له أفراداً أو فرداً
واحداً هو وجود الواجب تعالى)، مع كونه معقولاً ثانياً (أي: لا يحاذيه شيءٌ
في الخارج)، بينهما تهافت»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتأهّين: ج ١ ص ٣٩، الحاشية رقم (١).

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٤٧٣-٤٧٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٥٧، الحاشية رقم (١).

وفي المقام يطرح تساؤل، حاصله: لماذا نجد أن بعض الحكماء القائلين بأصالة الوجود ومنهم صدر المتألهين، قد صرّحوا في بعض الموارد بأن مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية، مع أنه تقدّم تصرّيحهم بأن القول بأصالة الوجود يستلزم كون مفهومه من المعقولات الأولى لا الثانوية؟ قال صدر المتألهين: «اتفقت كلمة الحكماء على أن الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والأمور الاعتبارية التي لا تتحقّق لها في الأعيان»^(١).

وقد أجيب عن هذا التساؤل بوجهين:

أحدهما: ما ذكره صدر المتألهين من الفرق بين الوجود الاسم المصدري والوجود المصدري، فالأول معقولٌ أوليّ والثاني معقولٌ ثانويّ، وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان الأمور التالية:

الأمر الأول: إنّ المراد من اسم المصدر هو ما يدلّ على المبدأ وأصل الفعل والحدث، من دون دخول نسبة إلى ذاتٍ أو فاعلٍ - ولو لم يكن معيّناً - في معناه، فيكون الملحوظ في اسم المصدر ذات الحدث مع قطع النظر عن كلّ شيءٍ خارج عنه؛ وذلك من قبيل (العلم) الملحوظ بما هو حقيقة من الحقائق، من دون أن يكون موصوفاً بوصفٍ أو منسوباً إلى عالمٍ معيّنٍ أو غير معيّنٍ، فهو بهذا اللحاظ اسم مصدر، وهكذا حال سائر المعاني الملحوظة باللحاظ المذكور.

وأما المصدر فهو ما يدلّ على ذات المبدأ أو الحدث منسوباً إلى فاعلٍ معيّنٍ أو ذاتٍ غير معيّنة، كما في صفتي العلم والضرب مثلاً، فإنّ كلّ واحدٍ منهما يكون مصدراً بحسب الاصطلاح فيما لو كان منسوباً إلى ذاتٍ أو فاعلٍ.

الأمر الثاني: ينبغي الالتفات إلى أنّ صدر المتألهين قد يستعمل لفظ المصدر في مورد اسم المصدر، حيث يذكر في بعض عباراته - كما سيأتي - أنّ الوجود

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٥٦-٢٥٧.

المصدريّ معقولٌ أوّليٌّ، ومرادهم من المصدر المعنى الاسم المصدريّ، وهو على خلاف الاصطلاح.

الأمر الثالث: إنّ الواقع العينيّ لا ينحلّ في الخارج إلى وجودٍ وماهيّة، بل هو أمرٌ واحدٌ بسيطٌ من هذه الناحية، فإمّا أن يكون هو الوجود، والماهيّة منتزعةٌ وتابعةٌ له في تحقّقها بحسب التحليل النفس الأمريّ، وهذا هو مضمون القول بأصالة الوجود. وإمّا أن يكون الواقع العينيّ مصداقاً بالذات للماهيّة، ويكون مفهوم الوجود من المفاهيم الاعتباريّة المنتزعة عن الماهيّة، كما هو مفروض القول بأصالة الماهيّة.

وعلى كلا القولين لا يعقل التعدّد في الواقع الخارجيّ تبعاً لتعدّد الوجود والماهيّة في التحليل النفس الأمريّ كما تقدّم.

إذا اتضحت هذه الأمور الثلاثة، نقول في مقام الإجابة: إنّ مفهوم الوجود إذا كان ملحوظاً بالمعنى المصدريّ، أي بما هو منسوبٌ إلى شيءٍ آخر، فإنّه يكون بهذا اللحاظ من المفهومات الاعتباريّة والمعقولات الثانويّة؛ وذلك لأنّ النسبة إلى شيءٍ - كما ذكرنا في الأمر الثالث - لا تحقّق لها في الأعيان؛ لأنّه بناء على أصالة الوجود وبساطته في الأعيان، تكون نسبته إلى شيءٍ آخر من نسبة الشيء إلى ذاته، إذ المتحقّق في الخارج أمرٌ بسيطٌ لا ينحلّ في ذلك الظرف إلى شيئين، ولا يعقل وقوع النسبة بين الشيء ونفسه، وهذا ما صرّح به الطباطبائيّ في بحث الهليّات البسيطة، حيث قال: «إنّ القضايا المشتملة على الحمل الأوّلي، كقولنا: الإنسان إنسانٌ، لا رابط فيها إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ فقط؛ وكذا الهليّات البسيطة، كقولنا: الإنسان موجودٌ؛ إذ لا معنى لتحقّق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه»^(١)، فنحن ليس لدينا في الخارج إلّا

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٩.

شيء واحد، ولكن عندما يأتي إلى الذهن يحلله بلحاظ نفس الأمر إلى وجود وماهيّة، فتحصل النسبة بينهما بذلك اللحاظ، لا بلحاظ الواقع الخارجي. إذن فالنسبة بين الوجود وبين غيره وهي الماهيّات لا تتحقّق لها إلا في التحليل الذهنيّ والثبوت النفس الأمريّ، فإذا لوحظ مفهوم الوجود بمعناه المصدريّ المنسوب إلى شيء ما - بحيث يكون مقيداً بتلك النسبة - لا يكون له حينئذٍ ما بإزاء في الواقع الخارجي؛ لأنّ المقيد بالأمر الذهنيّ ذهنيّ، فيكون من المعقولات الثانويّة.

وأما إذا كان مفهوم الوجود ملحوظاً بالمعنى الاسم المصدريّ، أي ذات المبدأ والحدث من دون أن يكون منسوباً إلى شيء آخر، فيكون له ما بإزاء في الخارج بناءً على أصالة الوجود كما هو المفروض، ويصبح مفهوم الوجود بهذا اللحاظ من المعقولات الأوليّة، فالوجود معقولٌ أوّلٌ بلحاظ كونه اسم مصدرٍ، وهو معقولٌ ثانويّ بلحاظ كونه مصدرًا.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّمين في مواضع كثيرة، من ذلك قوله: «الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعيّ العقليّ من المعقولات الثانية والمفاهيمات المصدريّة التي لا تتحقّق لها في نفس الأمر، ويُسمّى بالوجود الإثباتيّ، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقيّ الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهيّة بانضمامه إليها»^(١).

وقال أيضاً: «إنّ الوجود بالمعنى الحقيقيّ - لا الانتزاعيّ المصدريّ العامّ - من الأمور العينيّة»^(٢).

وكذلك قال: «فالوجود بالمعنى المصدريّ - لا ما هو حقيقته وذاته - وكذا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٦٤-٦٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤٥.

الشيئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها المعقولات الثانية»^(١).

وقد فهم الحكيم السبزواري أيضاً من هذه العبارة التفصيل بين المعنى المصدري والمعنى الاسم المصدري، حيث قال: «وأما التفرقة بين الوجود بالمعنى المصدري - أي الموجودية - وبين مفهوم الوجود العام، بأن يقال: مراده قَدْ يَكُونُ أن الموجودية معقول ثانٍ، فهي وإن كانت لها وجه، إذ الفرق بينهما كالفرق بين العلم المصدري، وبين العلم بمعنى الصورة الحاصلة»^(٢).

وقال صدر المتألهين في هذا المجال أيضاً: «إن لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معانٍ: منها ذات الشيء وحقيقته، وهو الذي يطرد العدم وينافيه، والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى؛ ومنها المعنى المصدري الذهني»^(٣).

وقال أيضاً: «وكون المشتق (أي الوجود بالمعنى المصدري) من المعقولات الثانية والمفاهيم العامية والبديهيّات الأوليّة، لا يصادم كون المبدأ (أي الوجود بالمعنى الاسم المصدري) حقيقة متأصلة متشخصة مجهول الكنه، إذ ثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور»^(٤).

فتحصّل: أن مفهوم الوجود بالمعنى الاسم المصدري من المعقولات الأوليّة بناءً على أصالة الوجود؛ لأنّ ضابطة المعقول الأوّل أن يكون له ما بإزاء في الواقع الخارجي، والوجود بمعناه الاسم المصدري - كما تقدّم - له ما بإزاء في الخارج، فيكون معقولاً أوليّاً، وهذا بخلافه على القول بأصالة الماهية،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٣٢، الحاشية رقم (١).

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٣٣.

(٤) المبدأ والمعاد: ص ١٥٤.

فإنّ مفهوم الوجود يكون من المعقولات الثانويّة، سواء بمعناه الاسم المصدريّ أم بمعناه المصدري؛ لأنّه بكلا اللحاظين ليس له ما بإزاء في الأعيان^(١).

ثانيهما: إنّ الوجود ليس كالماهيّات؛ لأنّه لا يأتي بعينه وحقيقته إلى الذهن، وما يوجد في الذهن من مفهوم الوجود العامّ البديهيّ، ليس إلّا أمراً انتزاعياً واعتباراً عقلياً، لا يُطابق في معناه حقيقة الوجود ولا يقوّمها، وليست الوجودات الخارجيّة أفراداً ذاتيّةً له، وإنّما هو عنوانٌ ذهنيٌّ وعلامةٌ تشير إلى مصاديق خارجيّة لا وجود لمعناها وحقيقتها في الذهن، فليس لمفهوم الوجود ما بإزاء في الواقع العينيّ، وليس له أفرادٌ حقيقيّةٌ على حدّ ثبوت الأفراد للماهيّات، وبهذا اللحاظ قد يصرّح صدر المتألّهين بأنّ مفهوم الوجود من المعقولات الثانويّة، حتّى على القول بأصالة الوجود.

ولكنّ تاميّة هذا الضابط تعتمد على صحّة الأصل الذي استند إليه، وهو العينيّة الماهويّة بين ما في الذهن وما في الخارج، وقد أشرنا في البحوث السابقة إلى عدم تاميّته، وأنّ القائلين به قد تراجعوا عنه في مباحث الوجود الذهنيّ، حيث واجهتهم مجموعةٌ من الإشكالات والنقوض التي لا يمكن الالتزام بها، وهي مبنيّةٌ على ذلك الأصل، إذ لو كانت الماهيّة في الخارج عين الماهيّة في الذهن، للزم بقاء ماهيّة الجوهر في الخارج جوهرًا في الذهن بجميع خصائصه وأبعاده، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ ماهيّة الجوهر في الخارج كيف نفسانيٌّ بحسب الوجود الذهنيّ، ومن هنا ذكروا بأنّ «الماهيّة الذهنيّة غير داخلية ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخليةً تحتها وهي في الخارج تترتب عليها آثارها، وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط، فالإنسان الذهنيّ وإن

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٥٨-٣٦٢.

كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة الناطق، لكنّه ليس ماهيّة موجودة لا في موضوع بما أنّه جوهر، ولا ذا أبعادٍ ثلاثيّة بما أنّه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ الإنسان، فليس له إلّا مفاهيم ما في حدّه من الأجناس والفصول... وهذا معنى قولهم: إنّ الجوهر الذهنيّ جوهرٌ بالحمل الأوّل لا بالحمل الشائع^(١).

إذن مرادهم من العينيّة هي العينيّة المفهوميّة، أي تماثل بحسب الحدّ المنطقي، فالإنسان في الخارج وفي الذهن حيوانٌ ناطقٌ، وهذه وحدةٌ وعينيّةٌ في المفهوم وبالحمل الأوّل، وليست هي وحدةٌ وعينيّةٌ في الآثار والحقيقة بالحمل الشائع، أي إنّ الإنسان في الخارج الذي هو حيوانٌ ناطقٌ بالحمل الشائع، هو أيضاً في الذهن حيوانٌ ناطقٌ بالحمل الأوّل، وحينئذٍ كما أنّ الوجود لا يمكن أن يأتي إلى الذهن بحقيقته العينيّة الخارجيّة بالحمل الشائع، كذلك أفراد الماهيّة لا يمكنها أن تأتي إلى الذهن بنفس حقيقتها الخارجيّة بالحمل الشائع، فإنّ ماهيّة الجسم - مثلاً - لا تأتي إلى الذهن بأبعادها الثلاثة، وإنّما تأتي إلى الذهن بمفهومها، وهو مفهوم الجسميّة بالحمل الأوّل الحاكي عن ماهيّة الجسم في الواقع الخارجيّ، فالماهيات في الذهن مفاهيم حاكية عن أفرادها الخارجيّة، وليست هي في الذهن عين أفرادها في الخارج بالحمل الشائع.

فكما لا توجد عينيّة بين مفهوم الوجود وبين مصاديقه الخارجيّة، كذلك لا توجد عينيّة بين الماهيات وبين أفرادها الخارجيّة.

وكما أنّ الماهيات مفاهيم حاكية عن أفرادها الخارجيّة، كذلك الوجود في الذهن من المفاهيم الحاكية عن مصاديقها الخارجيّة.

بعبارة أخرى: إذا اشترطتم في المفهوم لكي تكون له أفرادٌ حقيقيّة، أن

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٥-٣٦.

تكون بينه وبين أفرادهِ عينيةً بالحمل الشائع، فكما أنَّ الوجود لا مفهوم له بهذا النحو، كذلك الماهيات.

وإذا تنازلتم عن هذه العينية، واكتفيتُم بالحكاية عن الخارج والتماثل المفهوميّ بالحمل الأوّلي، فكما أنَّ الماهيات لها أفرادٌ حقيقةً، كذلك الوجود تكون له أفرادٌ حقيقةً في الواقع الخارجي، للاشتراك في جهة المفهومية والحكاية، فمع التسليم بثبوت الأفراد الحقيقةً للماهيات، يجب الالتزام أيضاً بثبوت الأفراد الحقيقةً لمفهوم الوجود.

ومما ذكرنا اتّضح بطلان الوجه الثاني الذي أوردوه جواباً عن التساؤل حول السبب في جعل مفهوم الوجود معقولاً ثانوياً في كلمات صدر المتألهين؛ وذلك لاتّحاد حكم الوجود والماهية من هذه الجهة، فكما أنَّ الماهيات بهذا اللحاظ من المعقولات الأوّلية؛ لأنَّ ما يازائها أفرادٌ حقيقةً في الخارج، كذلك مفهوم الوجود بناءً على أصالته، فلم يبق إلا الوجه الأوّل الذي ذكرنا للإجابة عن ذلك في نتيجة سابقة^(١).

البحث السابع: محكيّ المفهوم البديهي العام هو المقصود بالبحث

يطلق لفظ الوجود في البحوث الفلسفية على ثلاثة معانٍ مختلفة: المعنى الأوّل: قد يستعمل لفظ الوجود في الفلسفة ويُراد به المعنى الحرفي الذي يكون رابطاً في القضايا، ويشار إليه في اللغة الفارسية بكلمة (است) فيقال: (زيد قائم است) وهذا المعنى الرابط لا معادل له في اللغة العربية، وإنّما تحكي عنه الهيئة التركيبية للجملة.

ومن الواضح: أنَّ هذا المفهوم من المعاني الحرفية وليس قابلاً للتصوّر

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٦٩-٣٧١.

بنحو الاستقلال، كما هو الحال في جميع المعاني الحرفية، ولا بدّ من إدراك معناه في ضمن الجملة، ويطلق عليه الوجود الرابط، ويقابله الوجود المحمولي الصالح لجعله محمولاً في الهلية البسيطة كقولنا: «زيدٌ موجود».

قال الطباطبائي في كتابه (نهاية الحكمة): «ينقسم الموجود إلى ما وجوده في نفسه ونسميه الوجود المستقلّ والمحموليّ أو النفسيّ، وما وجوده في غيره ونسميه الوجود الرابط»^(١).

وهذا المعنى الأوّل للفظ الوجود، وهو الوجود الرابط، خارجٌ عن محلّ النزاع؛ لأنّه لا يعدو كونه اصطلاحاً منطقيّاً وُضع للحكاية عن الرابطة والعلاقة الحاصلة بين المحمول والموضوع في القضايا الحملية.

المعنى الثاني: قد يستعمل لفظ الوجود أيضاً ويُراد به ذلك المفهوم العامّ البديهيّ الذي تقدّم الكلام عنه في البحوث السابقة، وهو مفهومٌ انتزاعيٌّ لا ثبوت له في الخارج إلّا باعتبار منشأ الانتزاع، ولا يوجد أحدٌ من الحكماء والفلاسفة قائلٌ بأصالة هذا المفهوم الانتزاعي، بل هو اعتباريٌّ عند الجميع؛ ولذا قال صدر المتألمين في عنوان أحد فصول كتابه (الأسفار): «في أنّ الوجود العامّ البديهيّ اعتبارٌ عقليٌّ غير مقوّم لأفراده»^(٢)، وقال بهمنيار في هذا المجال: «وإذا كان الوجود أمراً عاماً فيجب أن يكون وجوده في النفس، فإنّ الوجود يوجد في النفس بوجودٍ إذ هو كسائر المعاني المتصورة، والذي في الأعيان منه هو موجودٌ ما»^(٣).

والحاصل: أنّ هذا المعنى الثاني للفظ الوجود خارجٌ أيضاً عن محلّ

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٨.

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

(٣) التحصيل: ص ٢٨٢.

الكلام، لأنّه مفهومٌ اعتباريٌّ بالاتّفاق.

المعنى الثالث: يطلق لفظ الوجود أيضاً ويُراد به ذات الحقيقة العينية التي يقابلها العدم، والتي يتألّف منها الواقع الخارجيّ، ويُحكى عن تلك الحقيقة العينية والواقعيّة الخارجيّة بمفهوم الوجود العامّ البديهيّ الذي يُعدّ من المفاهيم الفلسفيّة.

وقد أشار إلى هذا المعنى بهمنيار في التحصيل، حيث قال: «الموجودات معانٍ مجهولة الأسماء، شرح أسماؤها أنّه موجود كذا أو الموجود الذي لا سبب له، ويلزم الجميع في الذهن الوجود العامّ»^(١).

وهذا المعنى الثالث للوجود هو المقصود في هذه المسألة، فعندما يقال: (إنّ الوجود أصيل) يُراد به تلك الحقيقة العينية والواقعيّة التي يُشار إليها بمفهوم الوجود العامّ البديهيّ، وتكون الماهيّة حينئذٍ اعتباريّةً منتزعةً من تلك الحيثيّة الأصليّة^(٢).

(١) المصدر السابق: ص ٢٨٣.

(٢) هذه هي القراءة المشهورة لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة عند المتأخّرين من الحكماء، وسيأتي النقاش فيها لاحقاً (الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٢٠-٢٢).

الفصل الثالث

الماهية

- البحث الأول: المراد من الماهية وفق المشهور
- البحث الثاني: المراد من الماهية فيما نرى
- البحث الثالث: في معنى: (الماهية من حيث هي ليست إلهي)
- البحث الرابع: اختلاف حكم الماهية في نفسها عن الماهية الموجودة
- البحث الخامس: الاختلاف بين الماهية في نفسها والماهية في نفس الأمر
- البحث السادس: في اعتبارات الماهية ومقسمها

البحث الأول: المراد من الماهية وفق المشهور

قال الزبيدي في (تاج العروس): «المعاني هي الصور الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ. والصورة الحاصلة من حيث إنها تقصد باللفظ تسمى معنى، ومن حيث حصولها من اللفظ في العقل تسمى مفهوماً، ومن حيث إنها مقولة في جواب ما هو تسمى ماهية، ومن حيث ثبوتها في الخارج تسمى حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأعيان تسمى هوية»^(١).

واعلم: أنّ المشهور في لفظ (الماهية) أنّه يستعمل في البحوث الفلسفية في معنيين، أحدهما أعم من الآخر، وهما^(٢):

أ. الماهية بالمعنى الأخص

قد تطلق الماهية ويُراد منها المعنى الأخص، ويكون لفظ الماهية بناءً على ذلك مصدراً جعليّاً منتزِعاً من قولك: «ما هو» وتقع الماهية بهذا المعنى في ما يُجاب به عن السؤال بـ«ما هو».

وقد أوضح الشيخ الرئيس في كتابه (النجاة) طبيعة تلك الماهية التي تقع في جواب «ما هو» حيث قال: «إنّ الشيء الواحد قد يكون له أوصاف كثيرة كلّها ذاتية، لكنّه إنّما هو «ما هو» لا بواحدٍ منها، بل بجملتها، فليس الإنسان إنساناً بأنّه حيوان، بل بأنّه مع حيوانيته ناطقٌ... فإذا وضع لفظاً مفرداً يتضمّن

(١) تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد مرتضى الزبيدي: ج ١٩ ص ٧١١.

(٢) ولكن سيأتي لاحقاً في هذا الفصل: أنّ الصحيح هو إطلاق لفظ (الماهية) في الفلسفة على معانٍ ثلاثة، الماهية بالمعنى الأخص، والماهية بالمعنى الخاص، والماهية بالمعنى الأعم. ولكن اقتصرنا على ذكر معنيين هنا مسaireً مع ما هو المشهور في كلمات المتأخرين في معاني الماهية.

- لست أقول: يلتزم - جميع المعاني الذاتية التي بها يقوم الشيء، فذلك الشيء مقولٌ في جواب ما هو، مثل قولنا: (الإنسان) لزيد وعمرو، فإنه يشتمل على كل معنى مفرد ذاتي له، مثل: الجوهرية والتجسم والتغذي والنمو والتوليد وقوة الحس والحركة والنطق وغير ذلك، فلا يشذ عنه ما هو ذاتي لزيد شيء، وكذلك الحيوان لا للإنسان وحده، لكن للإنسان والفرس والثور وغيره بحال الشركة، فإنه يشتمل على جميع الأوصاف الذاتية التي لها بالشركة، إنما يشذ منه ما يخص واحداً واحداً منها.

فالمقول في جواب ما هو هكذا يكون، وأما الداخل في جواب ما هو فهو كل ذاتي^(١).

وحاصل كلامه: أن الماهية التي تقع في جواب السؤال بـ«ما هو» عبارة عن بيان تمام حقيقة الشيء بجميع ذاتياته، فعندما يُقال مثلاً: «ما هو زيد؟» كان هذا سؤالاً عن تمام الماهية المختصة به، ويكون الجواب عن هذا السؤال: «زيد إنسان» فإن الإنسان تمام ماهية زيد المختصة به، وهكذا الحال في ماهية «الحيوان» فإنها تقع جواباً عن السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة بين جملة من الحقائق المختلفة كالإنسان والفرس والثور وغيرها.

ثم إن هذا المعنى للماهية هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوورها تصوراً تاماً، ويمثل الحد المنطقي للشيء الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة، قال صدر المتألهين في الأسفار: «فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له»^(٢). وقال في موضع آخر: «فإن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك

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

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

العقلية والحسية»^(١).

ومن هنا يتّضح: أنّ الماهية بالمعنى الأخص لا تستعمل إلا في مورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية، أي التي لها حدودٌ وجوديةٌ خاصةٌ تنعكس في الذهن، وأمّا تلك الحقيقة الوجودية التي لا حدّ لها كما في الواجب تعالى فلا يوجد له ماهيةٌ بالمعنى الأخص^(٢).

ب. الماهية بالمعنى الأعمّ

تطلق الماهية أيضاً ويُراد منها المعنى الأعمّ، وقد عرّفوها بأنّها: «ما به الشيء هو هو» أي: ما به يتحقّق الشيء.

قال الشيخ محمد تقي الآملي في تعليقه على شرح المنظومة: «الماهية تطلق على معنيين؛ أحدهما: ما يقال في جواب ما هو، وهو الماهية بالمعنى الأخصّ الذي في مقابل الوجود، وثانيهما: ما به الشيء هو هو، وهو الماهية بالمعنى الأعمّ الذي يطلق على الوجود وعلى الماهية بالمعنى الأخصّ التي في مقابل الوجود»^(٣).

وبهذا الاصطلاح الثاني تكون الماهية شاملةً للماهية بالمعنى الأخصّ وشاملةً أيضاً للموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأوّل كالذات الإلهية، حيث يقال: «الواجب ماهيته إنّيته» أي أنّ ماهية الواجب هي وجوده، قال

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ١٩٨.

(٢) هذا كلّ بناء على ما هو المشهور عند المتأخّرين عن صدر المتألّهين من الفلاسفة، حيث ذكروا بأنّ الماهية هي الحدّ العدمي للوجود، وأمّا بناء على ما نعتقده من أنّ الماهيات أنحاء الوجود وخصوصياتها فسيكون لنا كلام آخر يأتي في إشارات هذا الفصل.

(٣) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف: العلامة الشيخ محمد تقي الآملي: ج ١ ص ٢٤.

الشيخ الرئيس في الإلهيات: «إنَّ الأوَّل لا ماهيَّة له غير الإنيَّة»^(١).
والمقصود من لفظ الماهيَّة في مباحث هذا الفصل هو الاصطلاح الأوَّل؛
أي الماهيَّة التي تقع في جواب «ما هو» ولكن ليس المراد من ذلك المفهوم
الخاصَّ لكلمة الماهيَّة بالحمل الأوَّل، وإنَّما المبحوث عنه في المقام مصاديق
مفهوم الماهيَّة بالحمل الشائع كالإنسان والماء والنار، وذلك لأنَّ مفهوم الماهيَّة
بالحمل الأوَّل اعتباريٌّ عند الجميع ولم يقل أحدٌ بأصالته^(٢).

البحث الثاني: المراد من الماهيَّة فيما نرى

يطلق مفهوم الماهيَّة - بحسب الاصطلاح - على معانٍ متعدّدة:

المعنى الأوَّل: الماهيَّة بالمعنى الأخصّ

وماهيَّة بهذا المعنى: ما به يتميّز الشيء عن غيره، وهي التي تقع في
الجواب عن السؤال بـ (ما هو؟) والجواب بها عبارة عن بيان تمام حقيقة الشيء
بجميع ذاتيّاته، وهو ما يُسمّى بالحدِّ المنطقي، فعندما يُقال مثلاً: (ما هو زيد)
فإنَّ هذا سؤالٌ عن تمام الماهيَّة المختصّة به التي تميّزه عن غيره، ويكون الجواب
عن هذا السؤال بـ: (إنسان) لأنَّ الإنسانيَّة تشكّل تمام ماهيَّة زيد المختصّة به،
وتُسمّى ماهيَّة الـ (إنسان) ماهيَّة بالمعنى الأخصّ.

المعنى الثاني: الماهيَّة بالمعنى الأعمّ

وماهيَّة بهذا المعنى: ما به الشيء هو هو، أي كيفيَّة تحقّق الشيء في نفس
الأمر والواقع، وهذا المعنى للماهيَّة يشمل الماهيَّة بالمعنى الأخصّ والوجود
والعدم، فالأعدام أيضاً لها ماهيَّاتٌ بالمعنى الأعمّ، إذ ماهيَّة كلّ شيءٍ بحسبه،

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

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٢٢-٢٥.

والعدم له حقيقةٌ وماهيّةٌ تتناسب وثبوته في عالم نفس الأمر.

قال التهانوي في موسوعته عند استعراض معاني لفظ (الحقيقة): «الماهيّة بمعنى ما به الشيء هو هو، وتسمّى الذات أيضاً، والحقيقة بهذا المعنى أعمّ من الكلّيّة والجزئيّة والموجودة والمعدومة»^(١).

وقال أيضاً في الماهيّة بالمعنى الأعمّ: «اعلم أنّ الماهيّة والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف»^(٢).

المعنى الثالث: الماهيّة بالمعنى الخاصّ

والماهيّة بهذا المعنى تطلق على كلّ ما لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم، وهي أعمّ من المعنى الأوّل، وأخصّ من الثاني، لأنّها تشمل الماهيّة بالمعنى الأخصّ والمفاهيم الفلسفيّة كمفهوم القدرة والحياة والعلم، ولا تشمل الوجود ولا العدم، فمفهوم القدرة - مثلاً - ماهيّة من الماهيّات بهذا المعنى؛ إذ لم يؤخذ في تعريفه وجودٌ ولا عدمٌ، وكذا مفهوم الحياة والعلم والوجوب والوحدة والبساطة والعليّة والمعلوليّة ونحوها من المفاهيم الفلسفيّة.

وهذا المعنى للماهيّة وإن لم يكن متداولاً في كلمات المتأخّرين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، إلّا أنّه ورد كثيراً في عبارات صدر المتألّهين وغيره من الحكماء السابقين.

قال قطب الدّين الرازي^(٣) في (المحاكمات): «اعلم أنّ المراد بالماهيّة غير

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، العلامة محمّد علي التهانوي: ج ١ ص ٦٨٥ في كلمة (الحقيقة).

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ١٤٢٤ في كلمة (الماهيّة).

(٣) قطب الدّين الرازي: الشيخ الأجلّ أبو جعفر محمّد بن محمّد البويهي الحكيم الفقيه المتألّه المحقّق المدقّق، صاحب شرح الشمسيّة، وشرح المطالع، وشرح القواعد والمحاكمات،

الوجود، فإنَّ الشيء إمَّا ماهيَّةٌ أو وجودٌ»^(١)، وهذه العبارة صريحة في أنَّ كلَّ شيءٍ غير الوجود فهو ماهيَّةٌ، سواءً كان ماهيَّةً بالمعنى الأخصَّ أم مفهوماً من المفاهيم الفلسفيَّة كمفهوم العلم والقدرة.

وبنفس المضمون ما ذكره صدر المتألَّهين في الأسفار، حيث قال: «الشيء إمَّا ماهيَّةٌ أو وجودٌ؛ إذ المراد بالماهيَّة غير الوجود»^(٢).

وقال صدر المتألَّهين في موضع آخر من الأسفار عند تعرُّضه لمبحث الصفات الإلهيَّة: «بل كما وقع التنبيه عليه من أنَّها (الصفات الإلهيَّة) معانٍ متكرِّرةٌ معقولةٌ في غيب الوجود الحقِّ تعالى، متَّحدةٌ في الوجود، واجبةٌ غير مجعولةٍ، ومع ذلك يصدق عليها أنَّها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبيَّن أنَّ الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي هي موجودةٌ ولا معدومةٌ، وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها إلى تلطُّفٍ شديدٍ للسريَّة»^(٣).

فالصفات الإلهيَّة الذاتِيَّة كالعلم والقدرة بحسب أعيانها ومن حيث هي هي، لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، بل هي في ذاتها ما شمت رائحة الوجود، وهذا الإطلاق في كلمات صدر المتألَّهين يُراد به الماهيَّة في ذاتها ومن حيث هي، بقطع

وحاشيتين للكشَّاف: الأصغر: بحر الأصداف، والأكبر: تحفة الأشراف وغير ذلك، أصله من ورامين الريِّ من جهة المولد والبلد، ينتهي نسبه إلى آل بويه سلاطين الديلمة كما عن الشيخ علي بن عبد العالي، أو إلى بابويه القميِّ كما عن بعض إجازات الشهيد الثاني، وقد ذكر الشهيد الثاني أنَّه توفِّي في سنة ٧٧٦هـ بدمشق، ودفن بالصالحية، وكان إماميِّ المذهب بغير شكٍّ وريبة، صرَّح بذلك وسمَّعته منه. (انظر: الكنى والألقاب، الشيخ عبَّاس القميِّ: ج ٣ ص ٧٠).

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

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة: ج ١ ص ١٠١.

(٣) المصدر السابق: ج ٦ ص ١٤٤.

النظر عن الوجود والعدم، من ذلك قوله: «إنَّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأنَّ الماهيات... ما شَمَّت رائحة الوجود أبداً»^(١)، وبنفس المضمون ما ذكره في مواضع من الأسفار وكتبه الأخرى^(٢)، وهذا معناه: أنَّ المفاهيم الفلسفية والصفات الإلهية كالعلم والقدرة والحياة ونحوها من الماهيات أيضاً، ولكن بالمعنى الثالث الذي ذكرناه، أي: إنَّ كلَّ مفهوم لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم فهو ماهية من الماهيات، سواء كان ماهية بالمعنى الأخص أم لا، فصدر المتأهين في عبارته المذكورة يوسّع معنى الماهية لما يعم غير مفهوم الوجود.

ومن كلماته الدالة في هذا المجال أيضاً، قوله: «ولا شبهة في أنَّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لا يمنع المعدومية، بل إنَّها يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته، وهو الوجود الحقيقي، سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً أو وجوداً ممكنياً تعلقياً ارتباطياً»^(٣)، وحيث إنَّ الماهية التي ينضم إليها الوجود الواجبي ليست ماهية بالمعنى الأخص ولا بالمعنى الأعم كما هو واضح، فلا بد أن يكون مراده الماهية بمعناها الثالث، أي ما ليس بوجود ولا عدم.

ولعلَّ ما ذكره الحكيم السبزواري في بعض تعليقاته على مبحث أصالة الوجود من الأسفار، يشير إلى ما ذكرناه من المعنى الثالث للماهية، حيث يقول: «لأنَّ هذا المفهوم (أي مفهوم الوجود) يساوي الماهيات في عدم الإباء عن الوجود والعدم، فإنَّه وجودٌ بالحمل الأولي، بل مفهوم واجب الوجود بما

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ج ١ ص ٦٦؛ وج ٢ ص ٢٨٩؛ وج ٦ ص ٣٧٥؛ والمشاعر: ص ٣٥.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٦٥.

هو مفهومٌ حكمه كذا»^(١).

المراد من الماهية في المقام

بعد أن أوضحنا المعاني الاصطلاحية للماهية، ننتقل إلى تحديد المعنى المبحوث عنه في المقام، فعندما نقول: إنَّ الواقعية تنحلّ في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية، فأَيُّ واحدٍ من تلك المعاني الثلاثة للماهية هو المقصود؟ المعروف بين المتأخرين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية: أنَّ المراد من الماهية هنا هي الماهية بالمعنى الأخصّ، وحينما يُقال: إنَّ الواقعية تنحلّ في الذهن إلى الوجود والماهية، فإنّه يُراد من الوجود ما يشمل أحكامه أيضاً، من قبيل الوجوب والإمكان والعليّة والمعلوليّة والعلم والقدرة ونحو ذلك من المفاهيم، ويُراد من الماهية معناها الأخصّ وما يرتبط به من أحكام. ولكننا نعتقد أنَّ النحو الأوّل من المفاهيم التي تنحلّ إليها الواقعية في الذهن هو مفهوم الوجود فحسب، وكلّ ما هو غير الوجود يُشكّل النحو الثاني من المفاهيم التي تحكي الواقعية، سواءً كانت ماهيةً بالمعنى الأخصّ أم لا؛ إذ كلّ مفهوم من المفاهيم يشترك مع الماهية بالمعنى الأخصّ في الجهة التي تمتاز بها عن مفهوم الوجود، وهي كون تلك المفاهيم - كما سيأتي - ليست من حيث هي هي إلا هي، لم يؤخذ في ذاتها الوجود ولا العدم، فعندما تأتي الواقعية إلى الذهن تنحلّ إلى مفهومٍ مشترك المعنى بين جميع الحقائق والواقعيات، وهو مفهوم الوجود، وإلى مفهوم حاكٍ عن خصوصية الشيء ونحو وجوده، وهذا النحو من المفاهيم شاملٌ لكلّ مفهوم غير مفهوم الوجود والعدم. نعم، قد تتفاوت المفاهيم بهذا النحو سعةً وضيقاً، فإنّ مفهوم الشيئية مثلاً، أوسع دائرةً من مفهوم الوجوب والعلم والقدرة ونحوها.

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٩، الحاشية رقم (١).

وكلمات صدر المتألهين ومن سبقه من الحكماء كما تقدّم، صريحة في ما ذكرناه، حيث صرّحوا بأنّ الشيء إمّا ماهيّة أو وجود، وأنّ كلّ شيء غير الوجود فهو ماهيّة من الماهيّات، وهذا هو الذي أطلقنا عليه اصطلاح الماهيّة بالمعنى الخاصّ، لأنّه أوسع دائرة من اصطلاح الماهيّة بالمعنى الأخصّ.

وأما الماهيّة بالمعنى الأعمّ فهي خارجة عن محلّ البحث باتّفاق جميع الحكماء والفلاسفة، لأنّها بهذا الاصطلاح تشمل الأعدام أيضاً كما تقدّم، ومن الواضح: أنّ الواقعيّة يستحيل أن تنحلّ إلى الوجود والعدم، لاستحالة كون مفهوم العدم حاكياً بالذات عن الواقع العينيّ.

والحاصل: أنّه بناءً على ما هو المعروف بين المتأخّرين من الحكماء، من أنّ المراد بالماهيّة في المقام هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وأنّ الواقعيّة عندما تأتي في الذهن تنحلّ إليها وإلى مفهوم الوجود، يكون معنى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة: أنّ الأصالة للوجود وأحكامه كالغنى والوجوب ونحو ذلك، وأنّ الاعتباريّة للماهيّة بالمعنى الأخصّ وأحكامها.

وأما بناءً على ما بيّناه، من أنّ المراد بالماهيّة في المقام هي الماهيّة بالمعنى الخاصّ، فإنّ الأصالة بلحاظ المصاديق الخارجيّة لا تثبت إلّا لمفهوم الوجود خاصّةً، وما عداه من المفاهيم يكون اعتباريّاً، سواء أكان مفهوماً فلسفياً أم مفهوماً ماهويّاً بالمعنى الأخصّ، فتشمل دائرة الاعتباريّ مفهوم الغنى والوجوب والعلم والقدرة ونحوها من المفاهيم الفلسفيّة، ويكون الاعتباريّ حينئذٍ أوسع دائرة ممّا هو معروف عند المتأخّرين، لأنّه يشمل ما أسموه بأحكام الوجود.

وفي ضوء ما ذكرناه لو أنكرنا ثبوت الماهيّة بالمعنى الأخصّ لوجب الوجود، فإنّه مع ذلك يمكننا تصوير القول بتحقيق الماهيّة للواجب، بناءً على المعنى الثالث الذي قرّرناه للماهيّة، بمعنى أن وجوده تعالى لما كان واجباً، فإنّ

الوجوب وإن كان عين الوجود في الواجب بحسب الواقع العيني، إلا أنّها متغايران بحسب عالم المفهوم، فإنّ مفهوم الوجود مشترك المعنى بين الواجب وغيره، وأمّا مفهوم الوجوب فليس هو من حيث هو إلا هو، فيصدق عليه عنوان الماهية بالمعنى الخاص، وبناءً على أصالة الماهية يكون الوجوب هو الأصيل في الواجب، وأمّا الوجود فهو أمرٌ اعتباريٌّ منتزَعٌ عن ذلك الأمر الأصيل، وهذا القول لا يستلزم ثبوت الماهية بالمعنى الأخصّ لواجب الوجود.

وأما مَنْ ينكر ثبوت الماهية بالمعنى الأخصّ لواجب الوجود، ويجعل محلّ البحث في مسألة الأصالة الماهية بالمعنى الأخصّ، فإنّه لا يمكنه تصوير النزاع في واجب الوجود، ولا يُعقل حينئذٍ القول بأصالة الماهية في الواجب؛ إذ لا ماهية له بحسب الفرض^(١).

البحث الثالث: في معنى (الماهية من حيث هي ليست إلهي)

إنّ الماهيات بالمعنى الأخصّ، من حيث هي هي - أي: في ذاتها مع قطع النظر عن كلّ ما سواها - لا تستحقّ حمل الوجود ولا العدم عليها. بمعنى: أنّا لو لاحظنا الماهية لكان الوجود والعدم خارجين عن ذاتها «فهي في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم فيمكن أن تكون موجودةً ويمكن أن تكون معدومةً، فمثلاً: إذا لاحظنا ماهية الإنسان نجد: أنّ هناك أموراً كثيرةً داخليةً في معنى الإنسانية؛ كالجوهر والجسم والحيوان ونحوها، ونحن لا نستطيع القول: إنّ الإنسان قد يكون جوهرًا وقد لا يكون، بل فرض الإنسانية هو فرض الجوهرية والجسمية والحيوانية، فهذه الأمور

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١٢٤-١٣٠.

مستبطناً في هذا المفهوم، لكن لا نجد في بطن هذا المفهوم العدم، فليس هو جزءاً من مفهوم الإنسان مثل الجوهر، وكذا الوجود. وهذا معناه أننا إذا لاحظنا الماهية - مع قطع النظر عن العلل الخارجية سواء كانت عللاً موجدةً للماهية أو عادمةً لها - نرى أنها لا تستحق حمل الموجدية ولا المعدومية عليها. بيان آخر: إننا عندما نحمل شيئاً على شيء آخر، فتارةً يكون الحمل تحليلياً، أي: إننا نُخرج المحمول من ذات الموضوع، وأخرى يكون الحمل تركيبياً، أي: إن الذي نحمله على الموضوع ليس شيئاً استخرجناه من ذات الموضوع، بل هو أمرٌ خارجٌ عنه عارضٌ عليه.

وخاصية المحمول الذاتي أنه يستحيل حمل نقيضه على الذات، أما التركيبي فيقبل أن يُحمل عليه الشيء أو نقيضه، فالجوهرية أمرٌ مستخرجٌ من ذات مفهوم الجسم، فلا مجال بعدُ لأن نقول: يمكن أن يكون الجسم جوهرًا ويمكن أن لا يكون، بل الجسم جوهرٌ بالضرورة، وهذا بخلاف حمل البياض أو السواد على الجسم - مثلاً - فإنه ليس كذلك، فإن الجسم وإن كان بحسب الواقع إما أبيض أو لا، ولكنه متساوي النسبة إليهما، والحال أن الجسم ليس حياديًا بالنسبة إلى الجوهرية؛ لأن قوامه بها. فإذا سلبت عنه فلا جسم، أما اللون فإذا سلب فالجسم على حاله^(١).

وهذا معناه: أن الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية من حيث هي معنيان تركيبيان لا تحليليان، أي إنهما خارجان عن مفهوم الماهية وتعريفها، وذلك لأنه لو كان الوجود مأخوذاً في ذاتها ومستخرجاً من باطنها لاستحال حمل العدم عليها وكانت واجبة الوجود بذاتها، والمفروض أنها ممكنة متساوية

(١) دروس فلسفية في شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: الشيخ مالك وهبي: ج ١ ص ٨٩، بتصرف.

النسبة إلى الوجود والعدم، هذا خلف^١.

وكذلك بالنسبة إلى حمل العدم على الماهية، فلو كان العدم ملحوظاً ومأخوذاً في ذاتها، فلا بد أن تكون ممتنعة الوجود وقد فرضت ممكنة، هذا خلف.
إذن فلا الوجود جزء مقوم في ذات الماهية ولا العدم، بل هي متساوية النسبة إليهما، وهذا هو معنى العبارة المشهورة: «الماهية من حيث هي، ليست إلا هي».

وهذه الحقيقة التي أوضحناها متفق عليها بين جميع الحكماء والفلاسفة، حيث يقولون: إن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، أي لا تقتضي الوجود ولا العدم؛ ولهذا فهي تقع موضوعاً للوجود تارة وللعدم تارة أخرى^(١).

بعد أن اتضح المراد من قولهم: الماهية ليست من حيث هي إلا هي، هنا تساؤل وإشكال.

أما التساؤل: هل مضمون القاعدة بديهي أم يحتاج إلى استدلال؟
الظاهر من كلام جملة من الفلاسفة، ومنهم السيد الطباطبائي - في بداية الحكمة -: أنه حاول الاستدلال على إثبات ذلك ببيان مؤداه صحة اتصاف الماهيات بالأمور المتقابلة «فلو كانت في مرتبة ذاتها موجودة لم تتصف بالمعدومية، وبالعكس، ولو كانت في ذاتها جزئية لم تتصف بالكلية، وبالعكس، ولو كانت في مرتبة ذاتها واحدة لم تتصف بالكثرة، وبالعكس. فمن صحة اتصافها بالموجودية تارة والمعدومية أخرى، وكذا بالوحدة والكثرة، أو الجزئية والكلية، يُستكشف أنها في مرتبة ذاتها ليست شيئاً منها، بل هذه الأمور أحوال طارئة عليها، فهي في مرتبة كونها معروضة لتلك الأحوال

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٤٨-٥٠.

في أصالة الوجود- ج ١ ٢٠٣

ليست شيئاً منها، كما أنّ الجسم في مرتبة كونه معروضاً للسواد والبياض ليس شيئاً منهما، بل بطريان السواد عليه يصير أسود، وبطريان البياض عليه يصير أبيض^(١).

إلا أنّ هذا الاستدلال غير تامّ من جهة، مضافاً إلى أنّه لا حاجة إليه من جهة أخرى.

أمّا كونه غير تامّ، فلأنّه أخصّ من المدعى، لأنّ هناك جملة من الأحكام والعوارض اللازمة للماهيات لا يجري الاستدلال المذكور فيها، كالزوجيّة للأربعة، والفرديّة للثلاثة، والإمكان للماهيّة، فإنّ الأربعة لا تقبل الاتّصاف بما يقابل الزوجيّة وهي الفرديّة، والثلاثة لا تقبل الاتّصاف بما يقابل الفرديّة وهي الزوجيّة، والماهية لا تقبل الاتّصاف بما يقابل الإمكان، مع أنّها جميعاً خارجة عن ذات الماهيّة، كما صرّح به السيّد الطباطبائيّ نفسه بقوله: «فلماهيّة الإنسان معنًى، وللإمكان العارض لها معنًى آخر، وللأربعة مثلاً معنًى وللزوجيّة العارضة لها معنًى آخر»^(٢).

وأما أنّه لا حاجة للاستدلال على صحّة مضمون القاعدة، لأنّ «تصوّر قضية (ليست الماهيّة من حيث هي إلّا هي) كافٍ في التصديق بها، فإنّ مفادها أنّ الماهيّة في حدّ ذاتها ليست إلّا ذاتها، بمعنى أنّها ليست شيئاً غير ذاتها»^(٣). وهذا ما صرّح السيّد الطباطبائيّ نفسه في حواشيه على الأسفار بقوله: «فالسُّلوب التي في قولهم: الماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، ولا

(١) درر الفوائد، تعلّيق على شرح المنظومة للسبزواريّ: ج ١ ص ٢٩٥.

(٢) بداية الحكمة، المرحلة الخامسة، الفصل الأول.

(٣) نهاية الحكمة، العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٦٩.

واحدة ولا كثيرة... الخ، إنما هي سلوبٌ بحسب الحمل الأوّلي، أي أنّ مفهوم الإنسان مثلاً هو مفهوم الإنسان، وليس بمفهوم الموجود ولا مفهوم المعدوم وهكذا، ولذا كانت القضية بديهية^(١).

إشكال

إذا اتّضح مضمون هذه القاعدة المعروفة بين الحكماء والمتكلمين، يرد إشكالٌ مشهورٌ، هو: أنّ لازم صحّة ذلك ارتفاع النقيضين عن الماهية من حيث هي، فإنّ الوجود والعدم نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلو قبلنا أنّ الماهية من حيث هي لم يؤخذ فيها الوجود والعدم، لزم ارتفاع النقيضين، وهو ممنوعٌ عقلاً، وهكذا باقي الصفات والعوارض المتقابلة.

وقد أجاب القوم عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأوّل: «إنّ خلوّ الشيء عن النقيضين في مرتبة الذات التي هي إحدى مراتب الواقع غير مستحيل، وإنّما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع بجميع مراتبه، من مرتبة الذات ومرتبة الوجود الذهني ومرتبة الوجود الخارجي»^(٢) وهذا ما صرّح به جملةٌ من أعلام القوم. قال الشيرازي في الأسفار: «لأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل، بل إنّما المستحيل خلّوه في الواقع، لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة»^(٣). وقال السبزواري في شرح المنظومة: «وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائزٌ، لأنّ معناه أنّ كلّ واحدٍ منهما ليس عيناً للماهية ولا جزءاً منها، وإن لم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣، حاشية الطباطبائي رقم (٣).

(٢) نهاية الحكمة، صَحَّحَهَا وَعَلَّقَ عَلَيْهَا: غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٧٠.

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

يخلُ عن أحدهما في الواقع»^(١). ومراده أن «ارتفاع النقيضين في المرتبة عبارة عن كون النقيضين معاً خارجاً عن حقيقة الشيء، كالسواد واللاسواد بالقياس إلى الجسم، فإن شيئاً منهما ليس ذات الجسم وعين ماهيته، ولا جزءاً من ماهيته، وإن لم يكن في مرتبة عروض السواد لا يخلو عن أحدهما. ومنه يظهر أن السرّ في جواز ارتفاعهما عن المرتبة، عدم كون مرتبة الماهية مرتبتها (أي السواد واللاسواد) فالمحال ارتفاع النقيضين في مرتبة تحقق أحدهما، لا في مرتبة لا تكون مرتبتها»^(٢) وهذا معنى ما ذكره السيّد الطباطبائي بقوله: «إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية يريدون به: أن شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية»^(٣).

وهذا الجواب لما كان ظاهره غير قابلٍ للقبول، لأنّ مرجعه إلى السالبة بانتفاء المحمول، أي: أن الوجود والعدم المرفوعين عن مرتبة الماهية، وإن كانا نقيضين، إلا أنّه يجوز ارتفاعهما، من هنا أشكل على هذا بأنّ القواعد العقلية غير قابلةٍ للتخصيص، وبتعبير الحكيم السبزواري في منظومته: (عقلية الأحكام لا تخصّص) وليس حالها كالعمومات اللفظية التي تقبل التخصيص وإنّما مآل الاستثناء فيها إلى انهدامها وعدم تماميتها من رأس، كما هو مبرهن في محله. لذا حاول المصنّف قدس سره في نهاية الحكمة أن يرجع هذا الجواب إلى الجواب الثاني الذي ذكره المحقّقون للتخلّص من هذه الشبهة.

الجواب الثاني: وهذا الجواب لم يعرضه السيّد الطباطبائي في بداية الحكمة، وإنّما أشار إليه في نهاية الحكمة، لكن حتّى لا تبقى هذه الشبهة بلا

(١) شرح المنظومة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي: ج ١ ص ٣٣٤.

(٢) درر الفوائد، تأليف العلامة الشيخ محمد تقي الآملي: ج ١ ص ٢٩٥.

(٣) بداية الحكمة، المرحلة الخامسة، الفصل الأول.

جواب في هذه المرحلة، أودّ الإشارة - ولو إجمالاً - إلى ما ذكره القوم، تاركاً التفصيل إلى موضع آخر.

توضيحه: أنّ الوجود ينقسم إلى مطلق ومقيّد، كذلك العدم فإنّه مطلق ومقيّد كالعدم الذاتي والعدم الزماني، ولما كان نقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض الوجود المطلق رفع الوجود المطلق، ونقيض الوجود المقيّد رفع الوجود المقيّد، كذلك نقيض العدم المطلق رفع العدم المطلق، ونقيض العدم المقيّد رفع العدم المقيّد.

وفيما نحن فيه لا نريد أن نرفع الوجود المطلق والعدم المطلق عن مرتبة الماهيّة وإنّما نريد رفع الوجود المقيّد بالمرتبة والعدم المقيّد بالمرتبة. وبتعبير آخر: لا نريد أن نقول إنّ الماهيّة من حيث هي لا موجودة مطلقاً ولا معدومة مطلقاً، أي في جميع المراتب الوجوديّة، وإنّما نريد أن نقول: إنّ الوجود لا هو جزء في ماهيّة الإنسان مثلاً، ولا هو عين تلك الماهيّة، كذلك العدم، فإنّه لا هو جزء الماهيّة ولا عينها، وهذا هو المراد من الوجود المقيّد والعدم المقيّد.

ومن الواضح: أنّ الوجود المقيّد ليس نقيضه العدم المقيّد، وإنّما نقيضه رفع الوجود المقيّد، كذلك العدم المقيّد ليس نقيضه الوجود المقيّد، بل رفع العدم المقيّد، فإذا كان النقيضان هما الوجود المقيّد ورفع، فلا بدّ أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً؛ لاستحالة اجتماعهما وارتفاعهما، وقد تقدّم أنّ الوجود لم يؤخذ قيّداً في الماهيّة، فيكون رفعه هو الصادق، وأخذه قيّداً هو الكاذب. كذلك في جانب العدم، فإنّه لم يؤخذ قيّداً في الماهيّة، فيكون رفعه هو الصادق. وهذا معنى ما ذكره الحكيم السبزواريّ بقوله: «فما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا ليسا بنقيضين»^(١) لأنّ نقيض الوجود المقيّد بكونه في مرتبة

(١) شرح المنظومة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي: ج ١ ص ٣٣٥.

الذات، هو عدم ذلك الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، وهذا العدم ليس بمرفوع، لأنّ معنى رفع الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، هو عدم وجود ذلك الوجود في مرتبة الذات. وأمّا العدم المقيّد بكونه في مرتبة الذات، فهو وإن كان مرفوعاً، إلّا أنّه ليس نقيضاً للوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، حتّى يلزم ارتفاع النقيضين»^(١).

قال الشيرازي في الأسفار: «فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهيّة في تلك المرتبة، أعني من حيث أخذها كذلك سلباً بسيطاً، وكذا كلّ مفهوم مسلوب عنها إلّا مفهوم نفسها، فالسلب البسيطة كلّها صادقة إلّا سلب نفسها، والإثباتات كلّها كاذبة إلّا إثبات نفسها، إذ الماهيّة من حيث هي هي ليست إلهي، وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين، وذلك لما قيل: إنّ نقيض وجود شيء في تلك المرتبة، سلب ذلك الوجود فيها، أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة، بأن يكون القيد للوجود المسلوب، لا لسلبه، فهذا السلب هو سلب المقيّد، لا السلب المقيّد، وبين المعنيين فرق كما لا يخفى»^(٢).

فتحصّل: «أنّ الوجود والعدم المقيّدين ليسا بنقيضين، وإطلاق النقيضين عليهما هو بالمساحة، وباعتبار حالهما لو أخذنا مطلقيّن. وهذا هو مرادهم بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة غير محالٍ، يعنون به أنّ الوجود المقيّد والعدم المقيّد ليسا بنقيضين حقيقة، لا أنّهما مع كونهما نقيضين حقيقة يجوز ارتفاعهما، فإنّه لا معنى لتخصيص هذه القاعدة العقلية التي هي أبده البديهيّات وأولى الأوائل»^(٣).

(١) نهاية الحكمة، صَحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي: ج ١ ص ٢٧١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٧١.

(٣) تعلّيق على نهاية الحكمة، محمّد تقي مصباح اليزدي، التعلّيق رقم (٨٤)؛ دروس في

الحكمة المتعالية، السيّد كمال الحيدري: ج ٢ ص ١٥٩-١٦٥.

البحث الرابع: اختلاف حكم الماهية في نفسها عن الماهية الموجودة

بيان ذلك: قد يقع السؤال عن الماهية بـ(ما هو؟) قبل ثبوت الماهية ووجودها في الواقع الخارجي، أي قبل الإجابة عن مطلب (هل) البسيطة، وهذا ما يسمّى في اصطلاح المناطق بـ(مطلب ما الشارحة) بمعنى: أنّ السؤال عن ماهية الشيء بـ(ما) يطلب به شرح معنى ذلك الشيء قبل فرض وجوده في الخارج، ويكون الجواب بـ(ما) حقيقة ولكن قبل الوجود، وهذه هي الماهية من حيث هي وبحسب التحليل النفس الأمري، لم يؤخذ فيها الوجود ولا العدم، فلا هي موجودة ولا هي معدومة، والماهية بهذا اللحاظ اعتبارية عند الجميع، فالماهية من حيث هي ليست أصيلة حتى عند القائلين بأصالة الماهية.

وقد يقع السؤال عن الماهية بـ(ما هو؟) بعد ثبوت الماهية ووجودها في الخارج، أي بعد الإجابة عن مطلب (هل) البسيطة، وهذا ما يسمّى بـ(مطلب ما الحقيقية) ويطلب به معرفة حقيقة الشيء بعد فرض وجوده خارجاً، والماهية بهذا اللحاظ هي التي وقع النزاع في أصالتها أو أصالة الوجود، فبعد تحقّقها وتلبّسها بالوجود، وبعد كونها منشأً لانتزاع الموجودية، قال بعض بأصالتها، وآخرون باعتباريتها، والقائلون باعتباريتها لم يختلفوا في كون الموجودية بالنسبة إلى الماهية الموجودة بشرط المحمول.

إذن للماهية لحاظان، أحدهما في نفس الأمر، ولا خلاف في اعتباريتها بهذا اللحاظ، والآخر لحاظ كونها موجودة بنحو ينتزع منها الوجود، وقد وقع الخلاف في أصالتها بهذا اللحاظ، وقد جاء هذا النحو من التمييز بين اللحاظين في كلمات المناطق والحكماء.

قال بهمنيار في (التحصيل): «ومطلب (ما) الذي بحسب حقيقة الذات

فهو متأخر عن مطلب هل البسيط، فإنّ شرح الاسم يجوز أن يكون للمعدوم، وأما مطلب ما حقيقة الذات، فلا يصحّ إلّا بعد إثبات الذات، وهو بالحقيقة الحدّ، وما لم يثبت الأمر كان ذلك شرحاً للاسم، فإذا ثبت وجوده كان حدّاً لحقيقة الذات»^(١).

وقد أشار الحكيم السبزواريّ إلى الفرق بين اللحاظين من جهة الأصالة والاعتبار في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «إذا قيل: (الممكنات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم أو أنّها اعتباريّة) يذهب الوهم أو العقل الجزئيّ إلى الماهيّات الموجودة ويأخذ الوجود معها ويغلط ويغالط، والحال أنّ مراد القائل المحقّق بها ليس إلّا شيء الماهيّة التي هي من وادٍ، والوجود من صقع آخر»^(٢). وقال أيضاً في منطق المنظومة: «فالإنسان الشخصي والفرس الشخصي والبياض الشخصي وغيرها من الماهيّات المخلوطة بالوجود موجودة في العالم» إلى أن يقول: «إنّ الماهيّة اعتباريّة انتزاعيّة، وإن كانت من الاعتباريّات النفس الأمريّة، إلّا أنّ اعتباريّتها لا ينافي تحقّقها بواسطة الوجود الحقيقي»^(٣).

البحث الخامس: الاختلاف بين الماهيّة في نفسها والماهيّة في نفس الأمر

ذكرنا في فرق سابق اختلاف حكم الماهيّة في نفسها عن الماهيّة الموجودة، وها هنا نحاول أن نسلط الضوء قليلاً على طبيعة الاختلاف بين الماهيّة في نفسها والماهيّة في نفس الأمر، فنقول: إنّ الماهيّة في نفسها ومن حيث هي ليس لها أيّ واقعيّة وثبوت في نفس الأمر، وإنّما هي اعتبار عقليّ منتزّع من الواقعيّات النفس الأمريّة، وذلك لأنّ الواقعيّة في نفس الأمر لا تخرج عن دائرة الوجود

(١) التحصيل: ص ١٩٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٥ الحاشية (١).

(٣) شرح المنظومة، الحكيم السبزواريّ: ص ٢٢.

والعدم، فالصوادر والواقعيّات النفس الأمرية إمّا أن تكون موجودةً بلحاظ الواقع الخارجيّ، وإمّا أن تكون معدومةً، بمعنى: أنّ الشيء إمّا أن يكون متحقّقاً في الخارج وفي نفس الأمر وهو الموجود، وإمّا أن لا يكون له تحقّق إلا في نفس الأمر، وهو الممتنع أو المعدوم، ولا يُعقل أن يتحقّق شيء في نفس الأمر لا هو موجود ولا هو معدوم، إذ إنّ الشيء المتقرّر في نفس الأمر لا يخرج عن دائرتي الوجود والعدم، فلا يمكن أن يكون الشيء محكيّاً للوجود والعدم في نفس الأمر، ولا أن يكون محكيّ العدم محكيّاً للوجود أو بالعكس، للزوم اجتماع النقيضين، وهو بديهيّ الاستحالة، كما لا يمكن أيضاً أن لا يكون المحكيّ وجوداً ولا عدماً، للزوم ارتفاع النقيضين، وهو بديهيّ الاستحالة أيضاً، والقانون البديهيّ العقليّ القاضي باستحالة اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما غير قابلٍ للتخصيص بأيّ مرتبة من مراتب التحقّق والثبوت، فلا يوجد شيء في لوح الواقع ونفس الأمر إلا وله تقرّر وجوديّ أو عدميّ.

وأما الماهية في نفسها، فلا ينطبق عليها تقرّر الوجود ولا العدم، لأنّها من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فلا تحقّق ولا تقرّر لها في نفس الأمر، ولكن العقل بقدرته على التحليل عندما ينظر إلى عالم نفس الأمر ويرى أنّ الصادق والمتحقّق فيه إمّا موجود أو معدوم، ثم يلاحظ ماهية الشيء من حيث هي فيجدها لا موجودة ولا معدومة، فيحكم بعدم تقرّرها في نفس الأمر، فينتزع من عدم تقرّرها في نفس الأمر عنوان الماهية في نفسها، فالماهية في نفسها اعتباراً عقليّ منتزع من عدم ثبوتها في نفس الأمر، فمثلاً عندما يُقال: ماهية الإنسان من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فإنّ المراد من ذلك أنّ العقل عندما يحلّل حقيقة الإنسانية لا يرى فيها سوى الحيوانية الناطقية، بلا وجود أو عدم، وحينها لا يجدها موجودة ولا معدومة في نفس الأمر، ينتزع مفهوم ماهية الإنسانية من حيث هي، فالماهية - وهي الإنسانية في المثال - من

حيث هي وفي نفسها اعتبارٌ عقليُّ ذو مناشئ نفس أمرية، وليس هو اعتباراً وضعياً بيد الجاعل وضعه أو رفعه، هذه هي حال الماهية في نفسها، وهذه هي التي يُقال عنها: أمكنت فتقررت، فإنّ تقررها عبارة عن اعتبار عقليّ متزع من التقرر النفس الأمري، وليس لها تقرر بالذات في نفس الأمر. وأما الماهية في نفس الأمر، فهي التي تتصف بالوجود أو العدم في نفس الأمر، فالماهية الموجودة أو الماهية المعدومة لها تقرر نفس أمري^(١).

البحث السادس: في اعتبارات الماهية ومقسمها

اعتبارات الماهية^(٢)

المشهور في كلمات الفلاسفة أنّ للماهية اعتبارات ثلاثة، إذا ما قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها.

توضيح ذلك: إذا أخذنا ماهيةً بنظر الاعتبار كالإنسان مثلاً، وقايسنا بينها وبين ما يمكن أن يعرضها من العوارض الخارجة عن ذاتها كالعلم مثلاً، نجد أنّ لها حالات واعتبارات ثلاث:

الاعتبار الأول: اعتبار الماهية مشروطة ومقيّدة بذلك الأمر الخارج عنها، كما هيّة الإنسان التي تؤخذ معها جميع الخصوصيات الفردية لزيد مثلاً، فتكون الماهية في المثال صادقة على هذا الفرد بتمام مشخصاته وخصوصياته، ويصح حينئذ قولنا: (زيد إنسان).

وهذه هي الماهية بشرط شيء، ويصطلح عليها أيضاً بالماهية المخلوطة، لأنّها مخلوطة ومكوّنة من ذات الماهية منضمّاً إليها شيء خارج عن ذاتها

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١٩٧-١٩٨.

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

وقوامها، وهي مشروطةٌ بذلك الشيء.

الاعتبار الثاني: اعتبار الماهية مشروطةٌ ومقيّدةٌ بعدم ما هو خارجٌ عن ذاتها وذاتياتها، فيُقتصر النظر عليها بما هي هي. وهذه هي الماهية بشرط لا، ويصطلح عليها أيضاً بالماهية المجردة، لأنها مجردةٌ عن كلّ ما هو خارجٌ عن ذاتها وقوامها.

الاعتبار الثالث: اعتبار الماهية بنحوٍ يمكن أن يقارنها شيءٌ أو لا يقارنها، بأن لا تكون مشروطةٌ بعدم أو وجود شيءٍ خارجٍ عن ذاتها وذاتياتها، كما في الاعتبار الأوّل والثاني، وهذه هي الماهية لا بشرطٍ، ويصطلح عليها أيضاً بالماهية المطلقة، لأنها قابلةٌ للصدق مع كلّ من الـ(بشرط شيءٍ) والـ(بشرط لا)، فهي مطلقةٌ من هذه الناحية^(١).

المقسم لاعتبارات الماهية

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

من هنا ذهب مشهور الحكماء إلى أنّ اللابشرط على قسمين:

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

ثانيهما: الـ(لا بشرط) المقسمي، الذي هو المقسم للاعتبارات الثلاثة، وهو الماهية إذا ما قيس إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها وذاتياتها.

والفرق بينهما: أنّ الأوّل مقيّد بالإطلاق والـ(لا بشرطية) والثاني غير مقيّد بشيءٍ ولو بـ(اللابشرطية) من قبيل مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود

(١) لاحظ نهاية الحكمة: ص ٧٣-٧٤.

المطلق والوجود المقيّد.

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

فتحصّل: أنّ الماهيّة اللابشرط القسيميّ وإن كانت خاليةً من الشرط الذي نجده في الماهيّة بشرط شيءٍ والماهيّة بشرط لا، إلّا أنّها مع ذلك مقيّدةٌ بنوعٍ آخر من الشرط، وهو قيد الإطلاق، بينما الماهيّة اللا بشرط القسيميّ لم يُلاحظ فيها أيّ قيدٍ، حتّى قيد الإطلاق.

قال صدر المتألّهين: «الأوّل: إنّ مورد القسمة هو الماهيّة المطلقة، وهي ليست إلّا المأخوذة لا بشرط شيءٍ، فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيءٍ وإلى غيرها، تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والجواب: أنّ المقسم وإن كانت الماهيّة المطلقة، إلّا أنّ العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقةً، ويقسمها إلى نفسها معتبرةً بهذا الاعتبار، وإليها معتبرةً بالنحويين الآخرين، فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً، والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق، ولا شك أنّ الأوّل أعمّ من الثاني»^(١).

اختلاف المقسم عن الماهيّة من حيث هي

ذكر بعض الحكماء والأصوليين: أنّ الماهيّة الـ(لا بشرط القسيمي) هي بعينها الماهيّة من حيث هي هي.

قال اللاهيجي في شوارق الإلهام: «إنّه لما تقرّر في المسألة السابقة: أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، واللواحق كلّها مسلوبةٌ عنها من تلك الحيثيّة، وأنّ

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

جميع الموجبات - محصلة كانت أو معدولة - منتفية عنها في تلك المرتبة، فالماهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة» إلى أن يقول: «فالماهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم، وقد قسمها إلى الاعتبار الثلاثة»^(١).

وقال المحقق النائيني في فوائد الأصول: «فإن المراد من المقسم هو نفس الماهية وذاتها من حيث هي»^(٢).

وذهب السيد محمد باقر الصدر إلى أن الماهية الـ (لا بشرط القسمي) هي الماهية من حيث هي، أو ما يُسمّيها بالماهية المهملة، حيث قال: «فالماهية المهملة هي التي تتميز بخاصيتين؛ الأولى: أنها منتزعة من الخارج ابتداءً، فهي من التعقل الأول. الثانية: أنها ملحوظة بلا إضافة قيد وحد إليها، حتى قيد عدم القيد وعدم الحد، وهذا هو معنى: أن النظر في الماهية المهملة مقصور على ذاتها وذاتياتها. وحيث يقع الكلام في أن هذه الماهية هل هي الـ (لا بشرط القسمي) أو المقسمي أو شيء ثالث؟» إلى أن يقول: «فالصحيح أن الماهية المهملة عبارة عن نفس الملحوظ باللا بشرط القسمي»^(٣).

ولكن الصحيح: أن الماهية من حيث هي شيء ثالث، غير الماهية اللا بشرط القسمي والمقسمي، وذلك «لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، فكما أنها بتلك الحيثية لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا غيرهما، فهي بتلك الحيثية لا تكون قسماً لمقسم، ولا مقسماً لقسم، بمعنى: أن

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

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

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

شيئاً من القسميّة والمقسميّة ليس نفس ذاتها ولا جزءاً من ذاتها، فالماهيّة من حيث هي هي لا تكون مقسماً لتلك الأقسام الثلاثة، ولا هي قسمٌ من تلك الأقسام، بل المقسم لها هو الماهيّة المعروضة للطوارئ الملحوظة معها خصوصيّاتها، ولا شبهة أنّها ليست نفس الماهيّة من حيث هي، ضرورة أنّها باعتبار كونها معروضةً لطوارئها شيءٌ آخر، مغايرٌ لنفس ذاتها من حيث هي، فهي من حيث هي أمرٌ فوق المقسم، والمقسم هو الماهيّة في مرتبة معروضيّتها لما يطرأ عليها من الطوارئ»^(١).

بهذا يتّضح: أنّ الماهيّة اللا بشرط المقسميّ وكذا القسميّ، غير الماهيّة من حيث هي، وهي المصطلح عليها بالماهيّة المهملة؛ فما ذكره بعض الأعلام من أنّ الماهيّة بما هي هي، تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدّمة، غير صحيح «لأنّ الماهيّة لا تخلو من حالتين، هما: أن يُنظر إليها بما هي هي، غير مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، وأن يُنظر إليها مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، ولا ثالث لهما. وفي الحالة الأولى تسمّى الماهيّة (المهملة) كما هو مُسلّمٌ، وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الأولى مبينةٌ لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمةً لها، فكيف يصحّ أن تكون مقسماً لها، ولا يصحّ أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه، لأنّ الماهيّة من حيث هي - كما اتّضح معناها - ملاحظتها غير مقيسةٍ إلى الغير، والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسةٌ إلى الغير»^(٢).

قال المحقّق الأصفهاني: «اعلم أنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات إذا لوحظت وكان النظر مقصوراً عليها بذاتها وذاتيّاتها، من دون نظرٍ إلى الخارج عن ذاتها، فهي

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٠٦.

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

الماهية المهملة، التي ليست من حيث هي إلا هي. وإذا نُظر إلى الخارج عن ذاتها، ففي هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهية عن أحد أمورٍ ثلاثة^(١) ثم ذكر اعتبارات الماهية الثلاثة المتقدمة، وقال: «اللا بشرط المقسمي على التحقيق ليس هو المعبر عنه في التعبيرات بالماهية من حيث هي، إذ الماهية من حيث هي، هي الماهية الملحوظة بذاتها، بلا نظرٍ إلى الخارج عنها، واللا بشرط المقسمي هي الماهية اللا بشرط من حيث الاعتبار الثلاثة، لا من حيث كل قيد، فضلاً عن ذات الماهية التي كان النظر مقصوراً عليها، بلا نظرٍ إلى الخارج عن ذاتها»^(٢).

وقال السيد الخوئي: «الماهية تارة تُلاحظ بما هي هي، يعني: أن النظر مقصورٌ إلى ذاتها وذاتياتها، ولم يلحظ معها شيءٌ زائدٌ، وتُسمى هذه الماهية بالماهية المهملة، نظراً إلى عدم ملاحظة شيءٍ من الخصوصيات المتعينة معها، فتكون مهملةً بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيات، حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتية.

وبكلمةٍ أخرى: إنَّ النظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها وذاتياتها إلى شيءٍ خارجٍ عنها، حتى عنوان إهمالها وقصر النظر عليها، فإنَّ التعبير عنها بالماهية المهملة باعتبار واقعها الموضوعي، لا باعتبار أخذ هذا العنوان في مقام اللحاظ معها»^(٣).
والحاصل: أنَّ الماهية إما أن تُلاحظ في ذاتها، من دون نظرٍ إلى ما هو خارجٌ عنها، وهذه هي الماهية من حيث هي، وإما أن تُلاحظ مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها وذاتياتها، وهذه هي ماهية اللا بشرط المقسمي، وهي التي تنقسم إلى الاعتبار الثلاثة، المخلوطة والمجردة والمطلقة^(٣).

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

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

(٣) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٢٥٣-٢٥٩.

الفصل الرابع

الأصالة والاعتبار

- البحث الأول: الأصالة والاعتبار وفق مباني المشهور
- البحث الثاني: المراد من الأصالة والاعتبار وفق المختار عندنا

البحث الأول: الأصالة والاعتبار وفق مباني المشهور

الأصالة والاعتبار

الأصل والأصالة في اللغة: مبدأ الشيء وأساسه وجذره الذي يعتمد عليه في الثبات والاستحكام؛ قال ابن منظور في (لسان العرب): «الأصل: أسفل كل شيء... ويقال: استأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها... ورجلٌ أصيلٌ: ثابت الرأي عاقلٌ»^(١).

وقال أبو هلال في (الفروق اللغوية): «والأصل: اسمٌ مشتركٌ. يقال: أصل الحائط وأصل الجبل وأصل الإنسان وأصل العداوة بينك وبين فلان كذا، والأصل في هذه المسألة كذا، وهو في ذلك مجازٌ، وفي الجبل والحائط حقيقة، وحقيقة أصل الشيء ما كان عليه معتمده، ومن ثم سمي العقل أصالةً؛ لأنَّ معتمد صاحبه عليه، ورجلٌ أصيلٌ أي عاقلٌ.

وحقيقة أصل الشيء عندي ما بدئ منه، ومن ثم يُقال: إنَّ أصل الإنسان التراب، وأصل هذا الحائط حجرٌ وأجر، لأنَّه بُدئ في بنيانه بالحجر والآجر»^(٢). وأمَّا بالنسبة إلى كلمة الاعتبار في اللغة فهي تعني المقايسة بين شيئين بأن تجعل الشيء الذي يعينك مساوياً للشيء الآخر.

قال ابن فارس في (المقاييس): «فأمَّا الاعتبار والعبرة فعندنا مقيسان من عبري النهر، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما عبرٌ مساوٍ لصاحبه، فذلك عبرٌ لهذا وهذا عبرٌ لذاك، فإذا قلت: اعتبرت الشيء، فكأنَّك نظرت إلى الشيء فجعلت ما يعينك عبراً لذاك، فتساويا عندك، هذا عندنا اشتقاق الاعتبار؛ قال تعالى:

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

(٢) الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري: ص ٢٨٦.

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ كَأَنَّهُ قَالَ: انظروا إلى من فعل ما فعل فعُوقِبَ بما عوقِبَ به، فتجنّبوا مثل صنيعهم لئلا ينزل بكم مثل ما نزل بأولئك^(١).

والأصالة بحسب الاصطلاح الفلسفي هي الحقيقة التي تقابل الاعتبار بأحد معانيه، حيث يطلق لفظ الاعتبار في البحوث الفلسفية على معانٍ متعدّدة ومختلفة لا يجمعها إلا الاشتراك اللفظي. ولكي نقف على حقيقة المراد من كلمة الأصالة وما يقابلها من الاعتبار ولئلا يقع الخلط والتشويش في المسألة، لابدّ من الإشارة بنحو الاختصار إلى أهمّ تلك المعاني:

١. يطلق لفظ (الاعتبار) في الفلسفة ويُراد به جميع المفاهيم والمعقولات الثانوية سواء كانت منطقيّة أم فلسفيّة، فالمفاهيم الثانية المنطقيّة التي يكون عروضها وتّصافها في الذهن وكذا المفاهيم الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الذهن وتّصافها في الخارج كلّها مفاهيم اعتباريّة بحسب هذا الاصطلاح، وتقابلها المفاهيم الحقيقيّة وهي المعقولات الأولى الماهويّة.

قال الطباطبائي: «والحقيقيّ: هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان، ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وهذا هو الماهيّة المقولة على الشيء في جواب ما هو؟ والاعتباري: خلاف الحقيقيّ.

وهو إمّا من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيّة عدم ترتّب الآثار الخارجية، لاستلزام ذلك انقلابه عمّا هو عليه، كالوجود وصفاته الحقيقيّة كالوحدة والوجوب ونحوها، أو حيثيّة أنّه ليس في الخارج كالعدم فلا يدخل الذهن،

(١) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين بن فارس، المتوفّى ٣٩٥، تحقيق وضبط: عبد السلام

وإلا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا وجود ذهنياً لما لا وجود خارجياً له.

وإما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن كمفهوم الكلي والجنس والفصل، فلا يوجد في الخارج وإلا لانقلب»^(١).

إذن فالمفاهيم الثانوية - بناءً على هذا المعنى للاعتبار - جميعها مفاهيم اعتبارية من قبيل مفهوم الوجود والعدم والكلي، ويقابلها المفاهيم الحقيقية، وهي المفاهيم الماهوية من قبيل مفهوم الإنسان والماء والحجر ونحوها. وهذا المعنى للاعتبار خارج عن محل النزاع، ولا تقابله الأصالة المبحوث عنها في المقام.

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

وهذا المعنى الثاني للاعتباري في قبال الحقيقي خارج أيضاً عن محل النزاع. ٣. يستعمل لفظ (الاعتبار) كذلك في المعاني والمفاهيم المفروضة والمعتبرة في ظرف الحياة الاجتماعية، كالرئاسة والمالكية والزوجية ونحوها.

قال الطباطبائي في تعداد المعاني الاعتبارية: «الثالث: المعنى التصوري أو التصديقي الذي لا تحقق له في ما وراء ظرف العمل، ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥٨.

- التي هي حركاتٌ مختلفةٌ - ومتعلقاتها، للحصول على غاياتٍ حيويّةٍ مطلوبةٍ، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل؛ واعتبار المالكيّة لزيد - مثلاً - بالنسبة إلى ما حازه من المال، ليكون له الاختصاص بالتصرّف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الإنسانيّة المالكة لقواها؛ واعتبار الزوجيّة بين الرجل والمرأة ليشترك الزوجان في ما يترتب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العدديّ، وعلى هذا القياس»^(١).

وهذا القسم الثالث للاعتبار خارجٌ أيضاً عن محلّ البحث.

٤. من المفاهيم التي توصف بالاعتباريات أيضاً المفاهيم التي تسمّى بـ«الوهميّات» وهي المعاني التي ليس لها مصداقٌ خارجيٌّ ولا ذهنيٌّ، وإنما تصوغها قوّة الوهم والخيال، من قبيل مفهوم «الغول» و«العنقاء» ونحو ذلك، ولا يخفى خروج هذا النحو من الاعتبار عن محلّ الكلام.

٥. يطلق الاعتبار أيضاً على المفاهيم الأخلاقيّة والقانونيّة الحقوقية، من قبيل الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، ونحو ذلك.

وقد أشار الشيخ الرئيس إلى هذا النحو من القضايا، قائلاً: «ومنها الآراء المسماة بالمحمودة، وربّما خصصناها باسم المشهورة؛ إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة، وهي آراءٌ لو خُلّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضايها والاعتراف بها، ولم يميل الاستقراء بظنّه القويّ إلى حكم لكثرة الجزئيّات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخلجل والأنفة والحميّة وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا: أنّ سلب مال الإنسان قبيحٌ، وأنّ الكذب قبيحٌ لا ينبغي أن يُقدّم

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٨-٢٥٩.

عليه... وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج، ولو توهم نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل، ولم يسمع أدباً ولم يُطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه، وليس كذلك حال قضائه بأن الكل أعظم من الجزء»^(١).

وقال الحكيم الخواجه نصير الدين الطوسي في توضيح عبارة الشيخ: «والآراء المحموده: هي ما يقتضيه المصلحة العامة أو الأخلاق الفاضلة، وهي الذائعات»^(٢).

ووصف الشيخ هذه القضايا بالآراء المحموده وأن الإنسان لو خلى وعقله المجرد لم يقض بها، وأن ذلك النحو من القضايا يختلف عن طبيعة قضاء العقل بأن الكل أعظم من الجزء، وهكذا تصريح الطوسي بأن الآراء المحموده مما تقتضيه المصلحة العامة والأخلاق الفاضلة، كل ذلك يكشف عن أن هذا القسم من القضايا عند أولئك عبارة عن مشهورات وذائعات اعتبارية جعلية تقع في قبال القضايا الأولية واليقينية.

ولابد أن يعلم بأن الفلاسفة والحكماء عندما يقولون بأن هذه القضايا أمور اعتبارية ليس مرادهم أنها اعتبار محض لا علاقة له بالواقع الخارجي، وإنما هي عندهم قضايا اعتبارية نفس أمرية، ناشئة من مصالح ومفاسد تكوينية واقعية، وهو نظير ما ذكره علماء الأصول من أن الأحكام الشرعية - كالوجوب والحرمة - أمور اعتبارية ناشئة من المصالح والمفاسد التكوينية في ذات متعلقاتها.

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرحي المحقق نصير الدين محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي: ج ١ ص ٣١٢-٣١٣.

(٢) المصدر نفسه.

وهذا ما يؤكده الطباطبائي في تفسيره، حيث يقول: «فقوانا الغذائية أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل ونفورها عما لا يلائمها، يوجب حدوث صورٍ من الإحساسات؛ كالحبِّ والبغض، والشوق والميل والرغبة. ثم هذه الصور الإحساسية تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، إلى غير ذلك، ثم بتوسطها بيننا وبين المادة الخارجية وفعلنا المتعلق بها يتم لنا الأمر»^(١).

وعبارته هذه واضحة في أنّ منشأ الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي ليس اعتبار المعبر فحسب، بل المنشأ والسبب الحقيقي وراء جعل تلك القضايا هو تلك الميول والرغبات الواقعية النفس أمرية، والصور الإحساسية المرتبطة بالحقيقة الخارجية.

والاعتباري بهذا المعنى خارج عن محلّ البحث أيضاً.

٦. ما يطلق عليه لفظ (الاعتبار) في مباحث هذا الفصل من الكتاب، وهو ما يكون تحقّقه بالعرض في قبال ما يكون تحقّقه بالذات في الواقع الخارجي، فالأوّل هو الاعتباري والثاني هو الأصيل.

بيان ذلك: أنّنا بعد أن قطعنا غائلة الشكّ والسفسطة القائمة على إنكار الواقع الخارجي، وآمنّا بأنّ هناك واقعاً عينياً وراء وجودنا الخاصّ، لابدّ أن نُجيب في المرحلة اللاحقة عن السؤال التالي، وهو: هل تلك الواقعية التي اعتقدنا بثبوتها هي مصداق بالذات للوجود أم للماهية؟

فإنّ أجبتنا: بأنّ تلك الحقيقة والواقعية الخارجية مصداق بالذات لمفهوم الوجود، فهذا معناه أنّ الوجود هو الأصيل في الخارج، ويكون هو منشأ الآثار الخارجية المترتبة على ذلك الوجود الخاصّ.

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج ٢ ص ١١٥.

وإن قلنا: بأن الواقعية مصداقٌ لمفهوم الماهية أولاً وبالذات، فهذا معناه أن الماهية هي الأصيلة، وهي منشأ الآثار المترتبة في الواقع الخارجي. وهذا يعني أن «الأصيل» هو الذي يكون مصداقاً بالذات للواقعية التي نشأتها بالبداية والوجدان ويكون منشأً للآثار الخارجية؛ وأما «الاعتباري» فهو ما لا يكون له مصداقٌ بالذات في الواقع العيني، ولا يكون منشأً للآثار المترتبة عليه.

وهذا ما أشار له الطباطبائي بقوله: «للاعتباري في ما اصطالحوا عليه معانٍ، أحدها: ما يقابل الأصالة بمعنى منشئية الآثار بالذات المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهية»^(١).

البحث الثاني: المراد من الأصالة والاعتبار وفق المختار عندنا

اتضح ممّا تقدّم وسيأتي أيضاً: أن البحث في الأصالة والاعتبار ليس في مرتبة عالم المفهوم ولا في عالم نفس الأمر، وإنما يرتبط البحث بمرتبة الواقع الخارجي العيني.

ونحاول في هذه المقدمة بيان المعنى المراد من الأصالة والاعتبار، حيث وجدنا في كلمات الحكماء واستعمالاتهم معنيين مختلفين للأصالة والاعتبار، وفي ضوء تحديد المعنى المراد في محلّ البحث تختلف النتائج والآثار:

المعنى الأول: التحقق في الأعيان وعدمه

تُطلق الأصالة على الوجود بمعنى ما له تحققٌ وعينية في الواقع الخارجي، فالأصيل هو الذي ينال مرتبة الثبوت الخارجي والواقعية بالمعنى الأخص، وتقع أصالة الوجود بهذا المعنى في قبال من يُنكر بأن للوجود تحققاً خارجياً

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٨.

كما هو منسوب إلى شيخ الإشراق، ويكون معنى اعتبارية الماهية حينئذٍ أنها لا تحقق ولا عينية لها في مرتبة الواقعية بالمعنى الأخص، وهذا المعنى هو الذي ينسجم مع ما سيأتي من التفسير المشهور لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، حيث فسروا أصالة الوجود بالتحقق في متن الأعيان، وفسروا اعتبارية الماهية بأنها أمرٌ عديمٌ منتزَعٌ من حدِّ الوجود ومنتهاه.

المعنى الثاني: التحقق في الأعيان بالذات وعدمه

تُطلق الأصالة على الوجود بمعنى آخر، وهو التحقق في الخارج بذاته من دون احتياج إلى الحيثية التقييدية لحمل الموجودية عليه، فلأصالة بهذا المعنى ركنان أساسيان:

١. أن ينال الأصيل مرتبة التحقق الخارجي والواقعية بالمعنى الأخص.
 ٢. أن يكون تحققه بذاته بلا حاجةٍ إلى حيثيةٍ تقييدية.
- وإذا فقد أحد هذين الركنين أو كلاهما يكون الأمر اعتبارياً، فقد يكون للاعتباري تحققٌ عينيٌّ في الواقع الخارجي، ولكن ليس تحققاً بالذات، بل مع الحيثية التقييدية، فيكون معنى اعتبارية الماهية حينئذٍ أنها ليست متحققةً بالذات في الواقع العيني، وإنما تحتاج في تحققها إلى الغير، وليس ذلك الغير إلا الوجود، فالوجود حيثيةٌ تقييديةٌ وواسطةٌ في عروض الموجودية والتحقق على الماهية، وهذا هو المقصود من اعتباريتها في قبال القول بأصالة الوجود.
- وبناءً على هذا المعنى تكون جميع المفاهيم غير مفهوم الوجود اعتبارية، لأن مفهوم الوجود هو المفهوم الوحيد الذي له تحققٌ عينيٌّ بذاته، ولا يفتقر في تحققه خارجاً إلى حيثيةٍ تقييدية، وأمّا المفاهيم الأخرى فهي متحققةٌ في الخارج بالوجود لا بذاتها، فالوجود حيثيةٌ تقييديةٌ في حمل الموجودية على سائر المفاهيم الأخرى، سواءً كانت تلك المفاهيم من أحكام الوجود أو من الماهيات بالمعنى

الأخصّ وأحكامها، وهو ما أطلقنا عليه سابقاً عنوان (الماهية بالمعنى الخاصّ) الشامل للماهية بالمعنى الأخصّ والمفاهيم الفلسفية غير مفهوم الوجود كمفهوم القدرة والحياة والعلم ونحوها، فمفهوم العلم - مثلاً - لا يتّصف بالوجودية لذاته، بل يفتقر في ذلك إلى الحيثية التقييدية وهي الوجود؛ ولذا قال صدر المتأهّلين في مبحث الصفات الإلهية: «ومع ذلك يصدق عليها (أي الصفات الإلهية) أنّها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبين أنّ الموجود بالذات هو الوجود؛ فهي ليست بما هي هي، موجودة ولا معدومة»^(١)، فالصفات الإلهية كالعلم والقدرة - بحسب أعيانها، ومن حيث ذاتها - أمورٌ اعتبارية ما شمت رائحة الوجود، وهي إنّما تتأصل وتتحقق بالوجود، فكما أنّ مفهوم الماهية بالمعنى الأخصّ اعتباريٌّ بهذا المعنى، كذلك المفاهيم الأخرى - غير مفهوم الوجود - مفاهيم اعتبارية لا تحقّق لها في الخارج إلاّ مع الحيثية التقييدية وهي الوجود، فيكون الاعتباري حينئذٍ أوسع دائرة ممّا هو معروفٌ عند المتأخّرين من الحكماء، حيث حصروا دائرة الاعتباري بالماهية بالمعنى الأخصّ.

والحاصل: أنّ للأصالة والاعتبار معنيين مختلفين، أحدهما التحقّق في الخارج وعدمه، والآخر التحقّق في الخارج بالذات وعدمه، ولا شكّ أنّ أحد المعنيين يختلف عن الآخر في النتائج والآثار، فعلى المعنى الأوّل لا يكون للاعتباري تحقّق في الواقع العينيّ، وإنّما يكون من الأمور العدمية المسماة بحدود الوجود، كما يختصّ الاعتباري بالمعنى الأوّل أيضاً بالماهيات بالمعنى الأخصّ، وأمّا على المعنى الثاني فيكون للاعتباري تحقّق في الخارج بالوجود، ويشمل الاعتباري بهذا المعنى كلّ مفهوم غير مفهوم الوجود.

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

إذن فالنتائج والآثار مختلفة باختلاف معني الأصاله والاعتبار، ومن هنا قد يُطرح التساؤل التالي: عندما يُقال: إنَّ الأصاله للوجود، وإنَّ الماهية أمرٌ اعتباريٌّ، أي واحدٌ من معني الأصاله والاعتبار هو المراد؟ وفي مقام الإجابة عن هذا التساؤل نقول:

إنَّ تحديد المعنى المراد من الأصاله والاعتبار في المقام تابعٌ لحدود ما يُثبت البرهان على أصاله الوجود واعتبارية الماهية، ونحن نعتقد - كما سيأتي - أنَّ البراهين التامة في هذه المسألة تُثبت المعنى الثاني من الأصاله والاعتبار، وذلك لأنَّ بعضها لا يثبت إلا الركن الأول من الأصاله بمعناها الثاني، وهو أصل تحقق الوجود في متن الأعيان، ولا تعرض له لتحقيق الماهية بالوجود أو عدمه، وبعض البراهين الأخرى يُثبت الركن الثاني من الأصاله، وهو تحقق الوجود بالذات في الواقع الخارجي من دون افتقارٍ إلى الحيثية التقيدية، ويُثبت في الوقت ذاته أنَّ الماهية متحققة في الخارج بالوجود، لا بذاتها.

وأما الأدلة التي قد يظهر منها نفي التحقق العيني للماهية ولو بالوجود، فستأتي المناقشة فيها دلالةً ومضموناً.

وكثيرٌ من كلمات صدر المتألهين ظاهرةٌ وبعضها صريحٌ في المعنى الثاني من الأصاله والاعتبار:

• كقوله: «فالوجود بذاته موجودٌ، وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها»^(١).

• وقوله: «ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل - إمّا بذاته أو بفاعل - لم يفتقر تحققه إلى وجودٍ آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنه إنَّما يتحقق

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٩.

بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود»^(١).

- وقوله: «التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهية الموجودة به، فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجوديّة والتحقّق، والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني»^(٢)، وعبارته هذه صريحة في أنّ مُرادَه من الوجود بالعرض هو التحقّق في الأعيان بالغير، فالوجود هو الأصل في الموجوديّة والتحقّق، ولا يحتاج إلى حيثيّة تقييدية، والماهية موجودة به بالعرض وبنحو الحيثيّة التقييدية، فالماهية مقصودةٌ بالجعل والإيجاد، ولكن بالقصد الثاني.
- وكقوله أيضاً: «إنّ الأصل في الموجوديّة هو الوجود، والماهية بسببه تكون موجودة»^(٣).

• وقوله: «إنّ الوجود في كلّ شيء هو الأصل في الموجوديّة، والماهية تبع له»^(٤).

- وقوله: «الوجود أحقّ الأشياء بالتحقّق، لأنّ غيره به يكون متحقّقاً وكائناً في الأعيان أو في الأذهان»^(٥).

إنّ هذه الكلمات وغيرها ظاهرة، بل صريحة في المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار، وهو أنّ الوجود موجودٌ بذاته في الأعيان، وهو معنى أصالته، وأنّ الماهية موجودةٌ ومتحقّقةٌ في الأعيان بالوجود، وهو معنى اعتباريّتها. نعم، حاول بعض الأساتذة المعاصرين أن يُفسّر تلك الكلمات بما ينسجم

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٥٧.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٧٧.

(٤) المصدر السابق: ج ٩ ص ١٨٥.

(٥) الشواهد الربوبية، صدر المتأهّين: ص ١٠.

٢٣٠.....نظرية العلامة الحيدري

مع المعنى الأوّل من الأصالة والاعتبار، حيث فسّر قول صدر المتألّهين بوجود الماهيّة بعرض الوجود أو بتبعه، بأنّه وجودٌ وتحقّقٌ مجازيّ، لأنّ الماهيّة حدّ الوجود، والحدّ متّحدٌ مع محدوده بنحوٍ من أنحاء الاتحاد، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى الآخر^(١).

ولكن هذا الكلام يتنافى مع تصريح صدر المتألّهين بتحقيق الماهيّات في الأعيان بالوجود، والحمل على المجاز يحتاج إلى قرينة^(٢).

(١) رحيق مختوم. مصدر سابق: ج ١ ص ٢٩٧ وما بعدها.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١٤٢-١٤٧.

الفصل الخامس

الحقيقة

أ. اصطلاح «الحقيقة» الذي يقابل «المجاز»

ب. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى العلم المطابق للواقع

ج. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الماهية

د. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الواقع العينيّ

أشرنا سابقاً إلى أنّ صدر المتأهّلين قد استعمل لفظ «الحقيقة» في مبحث أصالة الوجود، حيث قال: «في أنّ للوجود حقيقةً عينيةً» ويطلق هذا اللفظ على معانٍ مختلفةٍ في العلوم العقلية وغيرها، فلا بدّ من الوقوف على طبيعة تلك المعاني المختلفة لتشخيص المراد من مصطلح الحقيقة في المقام:

أ. اصطلاح «الحقيقة» الذي يقابل «المجاز»

قد يُطلق لفظ «الحقيقة» ويُراد به المعنى الحقيقيّ الموضوع له اللفظ في مقابل المعنى المجازي؛ وذلك لأنّ استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له يسمّى استعمالاً حقيقياً من قبيل استعمال لفظ «الأسد» في الحيوان المفترس، وأمّا استخدام اللفظ في معنى آخر يتناسب مع المعنى الموضوع له فهو بحسب الاصطلاح اللغويّ والبلاغيّ استعمالٌ مجازيٌّ من قبيل إطلاق لفظ «الأسد» على الإنسان الشجاع.

ويرتبط هذا المعنى الأوّل للفظ «الحقيقة» بمباحث اللغة والأدب، ولا علاقة له بالعلوم العقلية، فهو خارجٌ عن محلّ البحث.

ب. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى العلم المطابق للواقع

قد يطلق لفظ «الحقيقة» على العلوم والمعارف الصائبة والمطابقة للواقع ونفس الأمر، فتسمّى هذه العلوم بحسب الاصطلاح علوماً حقيقيّةً، وتقابلها العلوم الخاطئة والكاذبة غير المطابقة للواقع. وهذا المعنى من لفظ الحقيقة أيضاً خارجٌ عن محلّ كلامنا، وذلك لارتباطه بالعلوم الحصوليّة القابلة للصدق والكذب، وبحثه موكولٌ إلى نظريّة المعرفة.

ج. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الماهية

قد يستعمل لفظ «الحقيقة» في كلمات الفلاسفة ويُراد به الماهية في قبال الوجود، قال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: «إنّه من البين أنّ لكلّ شيءٍ

حقيقةً خاصّةً هي ماهيّته، ومعلومٌ: أنّ حقيقة كلّ شيءٍ الخاصّة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات»^(١).

وقال بهمنيار في التحصيل: «وإذا كان لذلك الشيء حقيقةً غير كونه موجوداً بأحد الوجودين - أي الوجود في النفس والوجود في الأعيان - وغير مقوّم به - أي بالوجود - فالوجود معنًى مضافٌ إلى حقيقته، مثل الإنسانيّة، فإنّها في نفسها حقيقةٌ ما، والوجود خارجٌ عن تلك الحقيقة»^(٢)، فالحقيقة بهذا المعنى هي الماهيّة بحسب تقرّرها الذهنيّ ومن حيث هي هي، وإطلاق الحقيقة عليها خارجٌ عن محلّ البحث، وذلك لأنّ تقرّر الماهيّة وذاتيّاتها في عالم الذهن مع قطع النظر عمّا يقارنها تعدّد من المفاهيم الاعتباريّة باتّفاق الفلاسفة والحكماء، وتسميتها بـ«الحقيقة» لا يعني أصالتها.

د. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الواقع العينيّ

قد يطلق لفظ «الحقيقة» ويُراد به الواقعيّة العينيّة الثابتة بالبداهة والوجدان، وهذا المعنى للفظ «الحقيقة» هو الذي يقصده صدر المتألّهين في قوله: «إنّ للوجود حقيقةً عينيّةً» أي: إنّ الوجود هو المصداق الحقيقيّ للواقعيّة العينيّة والموجود المطلق، وهذا ما أشار له الطباطبائيّ في «نهاية الحكمة» حيث قال: «الوجود هو الأصيل دون الماهيّة، أي: إنّهُ هو الحقيقة العينيّة التي نثبتها بالضرورة»^(٣)، فالواقعيّة التي نثبتها بالضرورة هي الحقيقة التي يدّعي صدر المتألّهين ثبوتها للوجود دون الماهيّة.

هذا تمام الكلام في البحوث التمهيدية لمسألة أصالة الوجود.

(١) الشفاء، الإلهيات: ص ٣١.

(٢) التحصيل: ص ١١.

(٣) نهاية الحكمة: ص ٩.

الباب الثاني

تحرير محل النزاع في أصالة الوجود

وبيان الفروض المتصورة ومناقشتها

الفصل الأول: تحرير محل النزاع في أصالة الوجود وبيان الفروض المتصورة

الفصل الثاني: بطلان القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات

الفصل الثالث: بطلان القول بأصالة الماهية

الفصل الرابع: في القول ببداية أصالة الوجود وتفنيدها ما يمكن أن يثار حول هذا القول من شبهات

الفصل الخامس: الأدلة على أصالة الوجود

الفصل السادس: الإشكالات على أصالة الوجود

الفصل الأول

تحرير محلّ النزاع في أصالة الوجود وبيان الفروض المتصورة

تحرير محل النزاع وبيان الفروض المتصورة

بعد أن أوضحنا في الباب السابق المبادئ والمفاهيم الأساسية التي تركز عليها مسألة أصالة الوجود، ننتقل إلى بيان وتحديد محل النزاع في هذه المسألة. وفي البداية لابد أن نعلم بأن البحث في هذه النقطة يركز على ثلاثة مبادئ أساسية كُنّا قد أوضحناها بالتفصيل في الباب السابق:

المبدأ الأول: الإيمان بالواقع الخارجي، وإنكار ما يحتمله السوفسطائي من بطلان واقعية الأشياء في الخارج.

وأما لو أنكرنا الواقعية بصورة عامة، فلا يبقى أي مجال للبحث في أن الأصيل في الخارج هل هو الوجود أو الماهية، بل لا مجال أيضاً لجميع الأبحاث الفلسفية التي تُعنى بالكشف عن الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي. **المبدأ الثاني:** أن الحقائق الخارجية عندما تنعكس في الذهن يُحلّلها إلى حيثيتين متميزتين، وهما:

١. حيثية ما به الاشتراك، وهو الوجود الذي ثبت اشتراكه المعنوي في الأبحاث السابقة.

٢. حيثية ما به الامتياز، وهو الجزء المختص الذي يسمّى بالماهية. **المبدأ الثالث:** أن الجزء المشترك بين الأشياء وهو الوجود، غير الجزء المختص وهو الماهية، وهذا هو البحث المعروف بـ(زيادة مفهوم الوجود على الماهية) بمعنى: أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر. إذا عرفت هذه المبادئ الثلاثة، فاعلم أن الفروض المتصورة في المسألة - بحسب الاحتمال العقلي - أربعة لا خامس لها، وهي:

الفرض الأول: أن الوجود والماهية كليهما أمران اعتباريان، وليس لأي

واحد منهما عينية ومصدق في الواقع الخارجي وراء اعتبار الذهن.
وهذا الفرض واضح البطلان؛ لأنّ هذا هو كلام السوفسطائي الذي يدّعي أنّه لا وجود للعالم الخارجي وراء الذهن، وأنّ كلّ ما في الخارج إنّما هو عدم محض، وفي هذا الكلام «إنكارٌ لأوّل قضية في الفلسفة والتي هي من أكثر الأشياء بداهةً وهي وجود العالم خارج الذهن، ومن يُنكر ذلك يكون سوفسطائيًّا؛ ولذا لا يعتبر فلاسفتنا هذا القول من النظريّات الفلسفيّة، حيث يفترق طريق الفلسفة عن السفسطة من البداية، فهذا فلسفةٌ والآخر سفسطة»^(١) وذلك لأنّ الفلسفة - كما تقدّم - هي الكشف عن الحقائق الخارجيّة بقدر الطاقة البشريّة، فلو أنكرنا ثبوت الحقائق الخارجيّة - ولو في الجملة - فلا يبقى موضوعٌ للمسائل الفلسفيّة، وهذا ما أشار له الطباطبائيّ بقوله: «ولا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً، إلّا أن نكابّر الحقّ فننكره أو نبدي الشكّ فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنّما هو في اللفظ فحسب»^(٢). إذن فهذا الفرض باطلٌ بالضرورة.

تنبيه: ينبغي أن يُفهم أنّنا إذا أخذنا مفهوم الاعتبار بالمعنى المشهور (عدم التحقق في الخارج)، يصحّ منّا حينذاك أن لا نرتضي فرض أن يكون الوجود والماهيّة كلاهما اعتباريّين بحجّة أن هذا الفرض يصطدم بالواقعيّة، ولكننا إذا أخذنا مفهوم الاعتبار بالمعنى الآخر (التحقّق بالغير) فلا يمكننا أن نرفض هذا الفرض بحجّة أنّه يصطدم بالواقعيّة؛ إذ إن الاعتباريّة هنا لا تعني عدم التحقق في الخارج، حتّى يقال إنّ هناك نكراناً للواقعيّة، وإنّما تعني عدم التحقق في الخارج بالذات.

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

(٢) نهاية الحكمة: ص ٤.

نعم، إنَّ هذا الفرض واضح البطلان حتَّى إذا أخذنا مفهوم الاعتبار بمعنى (التحقّق بالغير) فهذا الفرض غير مقبول، ولكن ليس لأنّه يصطدم بالواقعيّة، وإنّما لأنّه يصطدم بما هو محالّ كما هو واضح، فما بالغير يجب أن يعود إلى ما بالذات وإلاّ للزم التسلسل، وهو باطل.

الفرض الثاني: أنّ الوجود والماهيّة كليهما أصيلان في الواقع الخارجيّ، بأن يكون الواقع العينيّ مصداقاً بالذات لهما معاً، فتكون الأصالة للوجود والماهيّة لا لأحدهما دون الآخر.

وهذا الفرض يمكن تصويره بالنحوين التاليين، وكلاهما باطل:

النحو الأوّل: أن يكونا متأصّلين في الواقع الخارجيّ ولكن بنحو العينيّة والوحدة، بأن تكون كلتا الحثيّتين حاكيتين عن مصداقٍ واحدٍ وحقيّةٍ واحدةٍ في الواقع العينيّ، وأمّا تباين الحثيّتين واختلافهما في المفهوميّة فلا يمنع من اتّحادهما في المصداق، فتكون الحقيقة الواحدة مصداقاً لكليهما، ويكون ما به الاشتراك في الخارج عين ما به الامتياز.

وهذا التصوير لأصالة الوجود والماهيّة لا يمكن قبوله، إذ يلزم منه أن تكون حثيّة الوجود عين حثيّة الماهيّة بحسب الواقع الخارجيّ، وهذا واضح الفساد، إذ من الواضح: أنّ الحثيّة الذاتيّة للوجود وهي الإباء عن العدم تختلف عن الحثيّة الذاتيّة للماهيّة وهي عدم الإباء عن الوجود والعدم؛ لأنّها متساوية النسبة إليهما، وهذا يكشف عن التباين والاختلاف بين الحثيّتين بلحاظ الخارج العينيّ فيما لو قلنا بأصالتهما معاً، فلا يمكن الالتزام بأصالتهما في الخارج واتّحادهما في آنٍ واحدٍ ومن جهةٍ واحدة^(١).

(١) إنّ هذا الإشكال إنّما يرد على التصوير الأوّل بالبيان المذكور أعلاه، ولكن سوف نتعرّض في تنبيهات هذا الفصل إلى بيانٍ أدقّ وأعمق لهذا التصوير لا يرد عليه الإشكال المزبور.

النحو الثاني: أن يكونا متأصلين معاً في الواقع الخارجي ولكن لا بنحو العينية والوحدة، بل بنحو التركيب الخارجي من أمرين متأصلين، فيتحقق المركب من انضمامهما واختلاطهما «نحو اختلاط جوهر مع جوهر أو جوهر مع عرض بحيث ينضم وجود بوجود ويحصل من انضمامهما شيء ثالث، لكي يكون الوجود أمراً ينضم إلى الماهية»^(١).

بعبارة أخرى: إن هذه الواقعية التي هي (زيد) مثلاً عندما يحمل الوجود عليها فيقال: (زيد موجود) فإنه يتركب من واقعيتين أصيلتين إحداهما غير الأخرى خارجاً وواقعاً، كما هو الحال كذلك في مقام التحليل العقلي. وهذا التصوير الثاني أيضاً لا يمكن الالتزام به؛ لأنه:

أولاً: خلاف الوجدان، فإن الذي نجده من ذواتنا أنها حقيقة واحدة وليست متعددة، وقد أشار إلى ذلك الطباطبائي قائلاً: «وأما القول بأصالتها معاً فلم يذهب إليه أحد منهم، لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة»^(٢).

وثانياً: أن هذا الفرض ممتنع في نفسه؛ لأن كل واحد من هذين الأصيلين المفروضين عندما ينعكس في الذهن يحلله العقل - باعتبار ثبوته في الخارج - إلى (وجود وماهية) فيكون مركباً منهما أيضاً بحسب الفرض، ثم نأتي إلى كل واحد من هذين المفهومين لنجد أنه مركب أيضاً من (وجود وماهية) لأن المفروض أصالتهما في الواقع الخارجي، وهكذا يتسلسل الأمر لا إلى نهاية، فيصبح كل موجود مركباً من حيثيات عينية وخارجية لا نهاية لها، ولا تنتهي إلى موجود واحد حقيقي لا يكون مركباً من الوجود والماهية في الواقع العيني، وحيث إن

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٥.

(٢) بداية الحكمة: ص ١٥.

الكثير مركَّب من الآحاد ولا وجود للآحاد - كما هو المفروض - فالكثير أيضاً لا يتحقَّق له، فيلزم من هذا الفرض أن لا يتحقَّق أيُّ موجودٍ في الواقع الخارجي، وهذه هي السفسطة التي قلنا إنَّها خلاف الوجدان.

ومن هنا يتَّضح: أنَّ القول بأصالتها معاً لا يمكن المصير إليه؛ فالتغاير بين الوجود والماهية إنَّما هو تغايرٌ بحسب المفهوم الذهني لا التحقُّق الخارجي، ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:

إنَّ الوجود عارض المهيَّة تصوُّراً واتِّحاداً هويَّة^(١)

أي: إنَّ حمل الوجود على الماهية يقتضي التغاير بينهما في ظرف التصوُّر الذهني دون التحقُّق الخارجي.

ثمَّ إنَّ هذا الفرض بتصويره الثاني قد نسبته الحكيم السبزواري في تعليقه على (شرح المنظومة) إلى بعض معاصريه، حيث قال: «ومَن عاصرناه من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية من يقول بأصالتها»^(٢)، وقد ذكر الهيدجي في تعليقه على (شرح المنظومة) أنَّ ذلك المعاصر (هو الشيخ أحمد الأحسائي)^(٣).

فتحصَّل: أنَّ الفرض الأوَّل والثاني باطلان جزمًا، لأنَّه يلزم منهما إنكار الواقع مطلقاً والانتهاى إلى السفسطة، فينحصر النزاع في الفرضين التاليين.

الفرض الثالث: أنَّ الماهية هي الأصلية وهي المصداق بالذات للواقع الخارجي، والوجود أمرٌ اعتباري.

الفرض الرابع: أنَّ الوجود هو الأصل والمصداق بالذات للواقع الخارجي، والماهية أمرٌ اعتباري.

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

(٢) المصدر السابق: ص ١٠.

(٣) تعليقه على المنظومة وشرحها، العارف المتألَّه الحكيم الأخوند الهيدجي: ص ١٤٧.

ويبتني كل واحد من هذين الفرضين الآخرين على «أن يكون لأحدهما الوجود أو الماهية - اعتباراً ذهنيّاً والآخر عينيّاً، أي إنّ إحدى هاتين الحيتين هي التي يدركها الذهن وهي العينية الخارجية، والأخرى ينتزعاها الذهن من هذه العينية الخارجية، أي لا توجد حيثان في الخارج، وإنّما توجد واقعية واحدة، هنا تكون لدينا واقعية أولى وواقعية ثانية، الواقعية بالدرجة الأولى هي نفسها عين الواقعية، والواقعية بالدرجة الثانية هي التي يفترضها الذهن»^(١).

بعبارة أخرى: «إنّ الواقع العينيّ ينعكس في الذهن بصورة (هليّة بسيطة) موضوعها مفهوم ماهويّ كالإنسان - مثلاً - ومحمولها مفهوم فلسفيّ هو (الوجود) الذي يُحمل عليه حمل اشتقاق، فيظهره بصورة (الإنسان موجود). ومن الطبيعي: أنّ أيّ واحدٍ منهما قابلٌ للحمل بشكلٍ من الأشكال على الواقع العينيّ، فيمكن القول: (هذا الشخص الخارجي إنسان) كما يمكن القول: (هذا الشخص الخارجي وجود) وأيّ واحدٍ منهما ليس مجازياً من الناحية العرفيّة واللغويّة.

من هنا يُطرح هذا التساؤل - الذي تفرضه النظرة الفلسفيّة الدقيقة - وهو: هل الواقع العينيّ مصداقٌ للمفهوم الماهويّ، فيكون منشأً للآثار التي تترتب عليه^(٢)، وأمّا المفهوم الفلسفيّ وهو (الوجود) فيحمل على الخارج بواسطة المفهوم الماهوي، ومن ثمّ فهو يتّصف بالفرعية والثانوية؟ أم الواقع العينيّ هو مصداقٌ للحيثيّة التي نحكي عنها من خلال مفهوم (الوجود)

(١) شرح المنظومة، مرتضى المطهري: ص ٦٩. ولا يخلو هذا الكلام من خلطٍ بين تفسيرات وقراءات أصالة الوجود المختلفة، كما سيأتي التنبيه على ذلك في البحوث اللاحقة.

(٢) سيأتي: أنّ الأصالة شيء غير منشئة الآثار، ومنشئة الآثار من لوازمها.

والمفهوم الماهوي ليس إلا انعكاساً ذهنياً لحدود الواقع وقالباً للوجود العيني^(١)، وفي الحقيقة فإن المفهوم الماهوي هو الذي يتّصف بالفرعية والثانوية؟ إذا اخترنا الشقّ الأوّل في هذا السؤال، واعتبرنا الواقع العينيّ هو المصدق الذاتي - وبلا واسطة - للماهية، فقد أصبحنا من القائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود.

وإن سلّمنا بصحّة الشقّ الثاني منه، واعتبرنا الواقع العينيّ هو مصداق بالذات - وبلا واسطة - لمفهوم الوجود، وجعلنا المفهوم الماهوي قالباً ذهنياً لحدود الواقعيّات المحدودة، فقد غدونا من القائلين بأصالة الوجود واعتبارية الماهية^(٢).

والحاصل: أنّ الفروض المتصوّرة بحسب الاحتمال العقلي، أربعة:

١. اعتبارية الوجود والماهية.

٢. أصالتها معاً.

٣. أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٤. أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

وحيث ثبت بطلان الفرضين الأوّل والثاني، فينحصر الأمر في الفرضين الآخرين، وتأسيساً على ذلك وقع النزاع بين الفلاسفة في أنّ الواقع العينيّ هل هو مصداق بالذات للماهية أم للوجود؟ فعلى الفرض الأوّل تغدو معرفة الماهيات والأحكام الماهوية هي بذاتها معرفة الواقعيّات العينية، وعلى الثاني يكون الواقع مصداقاً بالذات للوجود ولا يكون العلم بالماهيات إلا علماً بقوالب الوجودات وحدودها المنعكسة في الذهن، وليس معرفة محتواها العينيّ.

(١) هذا الكلام أيضاً لا يخلو من خلطٍ بين قراءات أصالة الوجود، ذكرناه هنا للإيضاح.

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

خلاصة الأقوال في المسألة

لقد تبين من خلال ما أوضحناه في البحث السابق: أنّ أقوال الحكماء في المسألة تدور مدار أصالة الوجود أو أصالة الماهية، وأمّا القول باعتباريتهما أو أصالتهما معاً، فلم يذهب إليه أحدٌ منهم، لأنّه يستلزم السفسطة الباطلة، وبناءً على هذه الرؤية في تحديد محلّ النزاع نجد أنّ الاختلاف في المسألة لم يخرج عن دائرة الأقوال التالية:

١. القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية

وهذا هو القول المنسوب إلى المشائين، وقد ذهب إليه صدر المتألهين وتصدّى للدفاع عنه والاستدلال عليه في مجمل كتبه الفلسفية، وتابعه على ذلك كلّ من جاء بعده حتّى أنّه لم يُعرف - من يُعبأ به - قائلٌ بأصالة الماهية. ولا يخفى أنّ صدر المتألهين كان من القائلين بأصالة الماهية، ثمّ عدل عن ذلك إلى القول بأصالة الوجود، وهذا ما صرح به في قوله: «وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً: أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيات... ما شمت رائحة الوجود»^(١).

٢. القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود

وهذا هو القول المنسوب إلى المدرسة الإشراقية، وقد ادّعى صدر المتألهين: أنّ شيخ الإشراق السهرورديّ من القائلين بأصالة الماهية، وحاول أن يجعل جملةً من كلماته أدلّةً وشواهد على هذا الاتجاه، ثمّ تصدّى بعد ذلك لإبطالها وإثبات فسادها.

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

٣. القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات

وهذا هو القول المنسوب إلى المحقق الدواني^(١)، في كثير من الكلمات^(٢).
وقد حاول البعض أن ينسبه إلى العرفاء وذوق المتألهين، وهي نظرية وحدة الوجود وكثرة الوجود، وحاصلها: أن الوجود الحقيقي العيني عبارة عن أمر واحد شخصي لا يتشظى ولا يتكرر، وهو ذات وجود الباري تبارك وتعالى، وحده لا شريك له في الوجود، وحمل الموجودية عليه؛ بمعنى: أن الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق عين ذاته وحقيقته، وهو الوجود الحق الواحد الشخصي الذي لا ثاني له في الوجود.

وأما مفهوم الوجود، فهو عبارة عن أمر عام ومفهوم كلي، له أفراد ومصاديق كثيرة ومتعددة، ومصاديقه العينية هي الماهيات الإمكانية الحقيقية المتأصلة والموجودة في الأعيان، وليس معنى موجوديتها ثبوت الوجود لها الذي هو مبدأ الاشتقاق، والذي تعنيه صيغة اسم المفعول عادة؛ لأن الوجود - بحسب هذه النظرية - واحد شخصي هو وجود الحق تعالى كما ذكرنا، وإنما الموجودية هنا مجرد صيغة معناها النسبة إلى شيء من الأشياء، فيكون معنى موجودية الماهيات عبارة عن انتسابها إلى الوجود تنال هذه الماهيات الأصالة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ص ٧١-٧٢ (لاحظ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٤٣).

(٢) فقد نسبها صدر المتألهين إليه في بعض رسائله نقلاً عن حاشية الدواني على التجريد، وسيأتي ذكر المصدر لاحقاً، كما نسبها إليه الدشتكي في شرحه لـ (هياكل النور) والحكيم السبزواري في منظومته، والطباطبائي في نهاية الحكمة، على ما سيأتي لاحقاً.
ونحن قد وجدنا النظرية مفصلة في رسالة للمحقق الدواني موسومة بـ (تفسير سورة الإخلاص) ص ٥٢-٥٤، فلاحظ.

والتحقّق والموجوديّة في متن الأعيان، فهذا النحو من الانتساب إلى الجاعل وهو الوجود الحقّ الواحد، يُعطي الماهيّات حيثيّة مكتسبةً تصحّح حمل الموجوديّة عليها، بعد أن كانت من حيث هي وبحسب ذاتها ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة.

وهذا النحو من النسبة من قبيل ما يذكر في صيغة اسم المفعول (لابن) و(تامر) ونحو ذلك، فيقال: (زيدٌ لابنٌ) و(زيدٌ تامرٌ) فإنّه لا يعني ثبوت اللبن أو التمر لذات زيد، بل معنى ذلك أنّ لتلك الذات نحو نسبةً إليهما، كأن يكون الشخص بائعاً للبن أو التمر، كذلك هو الحال في محلّ الكلام، فيمكن أن تكون النسبة في المقام من الناحية اللغويّة كنسبة اللبن في (لابن) إلى زيد، فالمشتق عند أهل اللغة أعمّ ممّا قام به مبدأ الاشتقاق أو انتسب إليه، فيشمل الموجود في المقام ما ثبت له الوجود أو انتسب إليه^(١).

(١) قال بعض العرفاء: إنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ لا تقبل التكرّر، ويقصدون أيّ نوع من أنواع التكرّر، حتى ذلك النوع الذي يعتقد به الحكماء، وهو التكرّر من جهة (الشدة والضعف، والعلية والمعلولية، والتقدّم والتأخّر) فهم يقولون: إنّ الوجود واحدٌ محض، وإنّ حقيقة الوجود هي الحقيقة المحضة، وإذا سألهم أحد - وكما يقول سعدي الشيرازي - عندما نقول الأرض موجودة، السماء موجودة، فما معنى هذا القول؟ يكون جوابهم: إذا قلنا الله موجود، فلهذا القول معنى خاصٌّ به غير المعنى الذي نريده في قولنا (الإنسان موجود) وفي كلّ قضية يكون للوجود معنىً يختلف عن المعنى الآخر. فحين نقول الله موجود، معنى ذلك: أنّ الله هو حقيقة الوجود، ولكن حين نقول: الإنسان موجود، السماء موجودة، فهو يعني أنّ الإنسان والسماء شيان لهما انتسابٌ لحقيقة الوجود، ولا يعني قولنا: السماء موجودة، أنّها موجودةٌ كحقيقةٍ مستقلة، بل معناه: أنّ هذا الشيء ينتسب لحقيقة الوجود. وحاولوا أن يستغلّوا المشتقّ باللغة العربية لتأييد ما ذهبوا إليه، إذ قالوا: المشتقات في اللغة العربية ليس لها دلالةٌ على التلبّس أبداً ولا تدلّ إلّا على

ثم إنَّ هذه النظرية تُعطي الأصالة - كما هو واضح - للوجود في ذات الحقِّ تعالى، لأنَّ ذاته العينية هي الوجود، وهو واحدٌ لا ثاني له في وجوده؛ كما أنَّها من جانبٍ آخر تُعطي الأصالة للماهيات في الممكنات، وهذا القول بالفصل في هذه المسألة سيأتي توضيحه والإجابة عنه مفصلاً في مباحث أصالة الوجود، فلاحظ.

وصدر المتألهين قد نسب هذه النظرية في بعض رسائله إلى المحقق الدواني، حيث قال: «ليس فيما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد، وسماه ذوق المتألهين، من كون موجودية الماهيات بالانتساب إلى الوجود الحق، معنى

الانتساب، فمثلاً عندما نقول (اللبن) فنحن نعني بهذا المشتقَّ الشخص الذي يبيع اللبن، ولكن هل اللبن متلبس باللبن؟ كلا، فالإنسان موجودٌ على حدة، واللبن موجود على حدة، وكل واحد منهما منفصلٌ عن الآخر، فليس اللبن صفة للإنسان لكي نشقَّ منه (اللبن). نعم، لو قلنا (ضاربٌ) فالضرب من صفات الإنسان، أو قلنا (علم) كذلك العلم من صفاته، أمَّا اللبن فليس من صفات الإنسان، إذن كيف صحَّ مثل هذا الاشتقاق؟ يقولون: إنَّما صحَّ هذا الاشتقاق باعتبار هذه النسبة والإضافة، حيث إنَّه (بائع اللبن) وكذلك قولنا في (تَمَر) لأنه (بائع للتمر). فتعبير (اللبن، والتَمَر) يشتملان على ذاتين منفصلتين وليستا ذاتاً ثبتت لهما صفة، كما في باقي المشتقات التي تعني أنَّ هناك ذاتاً ثبتت لها صفةٌ معينة، فصَحَّ اشتقاق اسم لها، مثل عالم وضارب، والأمر ليس كذلك في (اللبن والتَمَر) إذ لا يمكن أن يكون اللبن والتمر صفةً للإنسان، بل إنَّ كلاً منهما يعتبر ذاتاً مستقلةً، ولو وجد نسبة بينهما صحَّ الاشتقاق.

والعرفاء نقلوا هذا الكلام بعينه إلى قضية الوجود، فقالوا: إنَّ كلمة (موجود) عندما نسبها لغير الله سبحانه، ونقول مثلاً السماء موجودة، فهو يعني: أنَّ بين هذه الذات (السماء) وبين الحقِّ سبحانه توجد رابطةٌ وعلاقةٌ ونسبة، فقولنا (السماء موجودة) يعني أنَّ بين هذه الذات وتلك الذات نوع انتساب، فليس معنى القضية أنَّ السماء موجودة حقيقة كما كنَّا نقول في (اللبن) إنَّه ليس متصفاً باللبن، بل توجد نسبة وإضافة بينهما. (لاحظ بحوث موسعة في شرح المنظومة).

التوحيد الخاصي أصلاً، ولا فيه ذوق من أذواق الإلهين»^(١).
وقد جاءت هذه النظرية أيضاً منسوبةً إلى المحقق الدواني في كلمات غياث الدين الدشتكي^(٢)، وذلك في كتابه الموسوم بـ(إشراق هياكل النور) والذي هو شرح لكتاب (هياكل النور) لشيخ الإشراق السهروردي، وقد استعرض الدشتكي النظرية المذكورة بإسهابٍ وتفصيلٍ وحاول أن يردّها ويحيب عنها بأجوبةٍ مختلفةٍ، وفي الحقيقة يعدّ كتابه هذا ناظراً إلى كتاب الدواني (شواكل الحور) الذي هو شرحٌ لذات كتاب السهروردي (هياكل النور) فحاول الدشتكي أن يردّ أغلب نظريّات الدواني في هذا الكتاب، فلاحظ^(٣).

ونحن قد وجدنا هذه النظرية بشيءٍ من التفصيل في بعض رسائل المحقق الدواني، وهي رسالته في تفسير سورة الإخلاص، وسوف نورد فيما يلي بعض ما جاء في هذه الرسالة؛ فمن ذلك قوله: «إنّ المعنى المسمّى بالوجود، المعبر عنه في الفارسيّة بـ(هست) ومرادفاته - وهو الذي يصدق على ما يصدق عليه أعمّ من أن يكون حقيقة الوجود أو أمراً آخر معروضاً له - أمرٌ اعتباريٌّ من المعقولات الثانية بديهيّ، ولما ثبت بالبرهان: أنّ ما ماهيته مغايرةٌ للوجود

(١) مجموعة رسائل فلسفي صدر المتأهين، رسالة الشواهد الربوبية: ص ٣١٢.

(٢) هو الأمير أستاذ البشر غياث الدين منصور ابن الأمير صدر الدين والحكماء وصدر الحقيقة محمد بن إبراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي، من أعظم العلماء وكبار الحكماء، تميّز بعلوم الميزان والحكمة والإلهيات، نسبته إلى (دشتك) من قرى أصفهان، تنسب إليه المدرسة المنصورية بشيراز، وهو من أهلها، ووفاته بها سنة ٩٤٨ أو ٩٤٩ هـ، ولي منصب الصدارة مدّة، في عهد الشاه طهماسب الصفوي، له كتب كثيرة جدّاً باللغة العربية والفارسيّة. انظر: ریحانة الأدب: ج ٤ ص ٢٥٨-٢٦٠، وكذا كتاب الأعلام للزركلي: ج ٧ ص ٣٠٤.

(٣) إشراق هياكل النور، غياث الدشتكي الشيرازي: ص ١٨٨-٢٠٠.

ممكّن، ولا بدّ من انتهائه إلى ما يكون ماهيّته عين الوجود، فلا جرم يكون ذلك أمراً قائماً بذاته غير عارضٍ لغيره، ويكون هو حقيقة الوجود، ويكون وصف غيره بالوجود لا بواسطة كونه معروضاً له، بل بواسطة انتسابه إليه، فإنّ صدق المشتقّ على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به، فإنّ صدق الحدّاد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته، على ما تقرّر في موضعه، وصدق المشمّس على الماء مستندٌ إلى نسبة الماء إلى الشمس، فبعد إمعان النظر يظهر: أنّ الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود، هو أمرٌ قائمٌ بذاته، وهو الواجب تعالى، وموجوديّة غيره عبارةٌ عن انتسابه إليه، فيكون الوجود أعَمّ من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسبة إليها، وذلك المفهوم العامّ أمرٌ اعتباريّ، وهو الذي عُدّ من المعقولات الثانية، وجُعِل أوّل البديهيّات» إلى أن يقول: «فيلخص من هذا التفصيل: أنّ الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق للموجود، أمرٌ واحدٌ في نفسه، وهو حقيقةٌ خارجيّةٌ، وليس الموجود ما قام به الوجود، بل ما ينتسب إليه، إمّا بكونه عين الوجود القائم بنفسه، وإمّا بنسبةٍ أخرى مخصوصة»^(١).

والمحقّق الداماد قد ذكر هذه النظريّة أيضاً في بعض مصنّفاتهِ، ونسبها إلى ذوق المتألّهين من الحكماء، حيث قال في بعض تعليقاته على حواشي التجريد: «إنّ ما سوى الله تعالى من الممكنات ليس لها وجودٌ، بل هي منسوبةٌ إلى حضرة الوجود، لأنّ الوجود ليس بعارضٍ لها ولا قائمٌ بها ولا بماهيّتها، بل مصداق حمل الموجود عليها مجرّد انتسابها إلى الوجود، كما أنّ الحدّاد من ينتسب إلى الحديد، وذلك هو مصداق حمل الحدّاد عليه، لا من يقوم به الحديد، هذا هو

(١) الرسائل المختارة، المحقّق الدواني - مير محمّد باقر الداماد، تفسير سورة الاخلاص:

ذوق المتأهّين من الحكماء»^(١).

وقد أوضح الحكيم السبزواري أيضاً هذه النظرية في منظومته، حيث يقول: «المذهب المنسوب إلى أذواق المتأهّين القائلين بوحدة الوجود وكثرة الوجود، بمعنى المنسوب إلى الوجود، فإنهم قالوا حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهي واحدة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه، وإنها التكثر في الماهيات المنسوبة إلى الوجود، وليس للوجود قيام بالماهيات وعروض لها، وإطلاق الوجود على تلك الحقيقة بمعنى أنها نفس الوجود، وعلى الماهيات بمعنى أنها منسوبة إلى الوجود، مثل المشمس واللابن والتامر ونحوها. وهذا المذهب وإن ارتضاه جم غفير، لكنّه عندنا غير صحيح»^(٢).

وقال أيضاً في تعليقه على الأسفار: «فالوجود واحدٌ حقيقي لا كثرة فيه بوجه أصلاً، والموجود متعدّدٌ، وهو الماهية، وموجودية الكلّ بالانتساب إلى الوجود الحقيقي، لا بالوجودات الخاصة الإمكانية بالإمكان بمعنى الفقر، فالمشتقّ عندهم أعمّ ممّا قام به مبدأ الاشتقاق، وممّا نسب إليه، ومن نفس المبدأ، قالوا: حقائق الأشياء لا تقتنص من العرف واللغة، فلا خير في أن يكون الوجود في الماهيات بمعنى ما نسب إلى الوجود، على أن اللغة أيضاً تساعد، كاللابن والتامر والحداد ونحوها، والماهيات عندهم أمورٌ حقيقية؛ إذ لو كانت انتزاعيةً لانتزعت من وجود الواجب تعالى؛ إذ لا وجود غيره عندهم»^(٣).

وجاء أيضاً ذكر هذه النظرية في كلمات الطباطبائي في فصل أصالة

(١) مصنفات ميرداماد، مير محمد باقر الداماد: ج ١ ص ٥٥٨.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ٢٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية: ج ١ ص ٧٢، الحاشية رقم (١).

الوجود من المرحلة الأولى في كتاب (نهاية الحكمة) حيث يقول: «وتبيّن أيضاً فساد القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن، كما قال به الدواني وقرّره، بأنّ الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألمين حقيقةً عينيةً شخصيةً هي الواجب تعالى، وتتأصل الماهيات الممكنة بنوعٍ من الانتساب إليه، فإطلاق الوجود عليه تعالى بمعنى أنّه عين الوجود، وعلى الماهيات الممكنة بمعنى أنّها منتسبةٌ إلى الوجود، الذي هو الواجب»^(١).

هذه هي النظرية المنسوبة إلى المحقق الدواني في تحديد ما هو الأصل والحقيقي في متن الأعيان^(٢).

(١) نهاية الحكمة، الطباطبائي: ص ١٧.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٣٤٦-٣٥٠.

الفصل الثاني

بطلان القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة
الماهية في الممكنات

بطلان القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات

لقد تحصل من مجمل ما استعرضناه في الفصل السابق في نظرية أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات الأمور التالية:

١. إنَّ الوجود الحقيقي واحدٌ شخصيٌّ لا ثاني له.
٢. إنَّ هذا الوجود الواحد الشخصي هو وجود الحقِّ تعالى.
٣. إنَّ الأصيل في الأعيان بالنسبة إلى الحقِّ تعالى هو وجوده الشخصي.
٤. إنَّ مفهوم (الموجود) عندما يُحمل على وجود الحقِّ تعالى، ليس معناه ذاتٌ ثبت لها مبدأ الاشتقاق، كما هو المألوف في اللغة وفي صيغة اسم المفعول بالخصوص، وإنما معناه: أنَّ ذات الحقِّ تعالى عين مبدأ الاشتقاق، أي إنَّ الوجود عين ذاته، وليس ثابتاً له.
٥. إنَّ مفهوم (الموجود) كلُُّّ له أفراد ومصاديق كثيرة، وهو يمثل جانب الكثرة، والماهيات الإمكانية من مصاديقه.
٦. إنَّ الوحدة في هذه النظرية تتمثل في جانبٍ وهو الوجود، كما أنَّ الكثرة تتمثل في جانبٍ آخر وهو الموجود، الذي هو الماهيات الإمكانية. وهذا بخلاف النظرية التي تتضمن فكرة التشكيك الخاصي؛ حيث إنَّ الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، وما به التغاير والامتنياز يعود إلى ما به الوحدة والاشتراك.
٧. إنَّ حمل مفهوم (الموجود) على الماهيات ليس بمعنى ثبوت مبدأ الاشتقاق وهو الوجود لها، بل بمعنى انتساب تلك الماهيات لمبدأ الاشتقاق، الذي هو الوجود الواحد الشخصي، وهو وجود الحقِّ تعالى، وذلك من قبيل اللابن والتامر والحداد ونحوها.
٨. إنَّ الماهيات الإمكانية عبارةٌ عن أمورٍ حقيقيةٍ ومتأصلةٍ في متن الأعيان؛

فالأصالة في الممكنات للماهيات، وتأصلها في الأعيان إنّما يكون بانتسابها إلى وجود الحقّ تعالى، فبعد الانتساب يكون التأصل للماهيات، ومفهوم المبدأ الصادق عليها أمرٌ اعتباريٌّ.

٩. يتّضح من النقاط السابقة: أنّ صدق المشتقّ - وهو الموجود - على شيءٍ كالحقّ تعالى أو الماهيات الإمكانية، لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به، لا من الناحية الحكمية والفلسفية، ولا من الناحية اللغوية، كما تقدّم.

١٠. إنّ مفهوم (الوجود) الذي يصدق على الأعمّ من الحقيقة العينية الشخصية والماهيات المنتسبة إليها، هو ذات المفهوم العامّ الاعتباريّ الانتزاعيّ، الذي يُعدّ في الكلمات من المعقولات الثانية الفلسفية، وقد جعل أيضاً من المفاهيم البديهية.

هذه أهمّ البنود في نظرية المحقق الدواني.

لكن قبل الشروع في بيان ما يمكن أن يجاب به عن هذه النظرية، ينبغي أن نذكر مقدّمةً مهمّةً نستوضح من خلالها الاحتمالات العقلية المتصورة في تحديد المعنى المراد من انتساب الماهيات الإمكانية إلى ذلك الوجود الواحد الشخصي العينيّ، وهي كالتالي:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من الانتساب والنسبة في المقام: النسبة الواقعة في الهليات البسيطة، وفي ضوء هذا الاحتمال عندما نقول مثلاً: (الإنسان موجود) يكون مفاده وجوديّة ماهيّة الإنسان وثبوتها بنحو كان التامة، وهذه النسبة قد تسمّى أيضاً بالنسبة الاتحادية، بمعنى أنّه لا توجد في مثل هذه النسبة اثنيّة ومغايرة بين الموضوع والمحمول في القضية بلحاظ الواقع الخارجي، وإنّما المغايرة والتعدّد بلحاظ الحمل وعالم الذهن، فيوجد في الذهن على أقلّ التقادير أمورٌ ثلاثة، هي: الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما عقلاً، ولا يوجد في الخارج العينيّ إلا شيءٌ واحدٌ، لكنّ العقل يحلّله إلى

ماهية الإنسانية وإلى الموجودية، فيوقع النسبة بينهما ويحمل أحدهما على الآخر، فيقال في المثال: (الإنسان موجود) فتقع النسبة بين ماهية الإنسان والوجود في عالم الذهن والحمل والتحليل العقلي، مع حفظ جانب الاتحاد بينهما بلحاظ الواقع الخارجي، وهذه هي النسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول في الهليات البسيطة ومفاد كان التامة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من النسبة في المقام: النسبة الواقعة في ما يعرف بالهليات المركبة، وفي هذا الاحتمال عندما نقول مثلاً: (الإنسان موجود) يكون مفاده ثبوت شيء لشيء، أي: ثبوت الوجود لماهية الإنسان بنحو مفاد كان الناقصة، وهذه النسبة قد تسمى أيضاً بالنسبة المقولية، أي النسبة في الحمل الشائع، وهي إنما تُتصور بين أمرين أحدهما مستقل عن الآخر في الواقع الخارجي، فضلاً عن المغايرة بلحاظ الحمل وعالم الذهن، فالمغايرة والاثنيّة بين الموضوع والمحمول خارجيّة وذهنية، والنسبة والاتحاد بينهما إنما يكون بلحاظ جهة من الجهات المشتركة الخارجة عن ذاتيهما، وهذه هي النسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول في الهليات المركبة ومفاد كان الناقصة، وهي التي تجري فيها قاعدة الفرعية المعروفة، والتي مفادها أن ثبوت شيء لشيء فرعُ ثبوت ذلك الشيء المثبت له في الرتبة السابقة، وهو فرع المغايرة والاثنيّة كما هو واضح.

ثم إنه في كلتا النسبتين - كما تبين - توجد لدينا أمور ثلاثة على أقل التقادير، وهي الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما، غاية ما في الأمر أنها في النسبة الأولى متعددة ومتغيرة بحسب عالم الذهن والتحليل العقلي، وفي النسبة الثانية متغيرة في الخارج بالإضافة إلى تغيّرها الذهني، وهذا بخلاف ما سوف نذكره في الاحتمال اللاحق.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من النسبة في المقام: النسبة الحاصلة في

الإضافة الإشرافية، والإضافة الإشرافية هي عبارة عن تعلّق الفعل بفاعله، أو قل: عبارة عن تعلّق ذات المضاف بالمضاف إليه، ولا تتضمن الإضافة الإشرافية إلّا أمرين، وهما المضاف والمضاف إليه، والمضاف في هذا النحو من الإضافة عين الإضافة والتعلّق والربط، لا أنّه شيءٌ ثبت له الإضافة والتعلّق بالمضاف إليه، فلا يوجد في الإضافة الإشرافية إلّا المضاف - الذي هو عين الإضافة - والمضاف إليه^(١).

(١) الإضافة الإشرافية في قبال الإضافة المقولية، وهناك تفسيران لهاتين الإضافتين؛ فتارة يقال: إنّ قوام الإضافة المقولية بطرفين مستقلّين كلّ طرف له وجوده في نفسه، ثمّ يُنسب ويضاف أحدهما إلى الآخر ويُحمل عليه، سواء كان وجود المحمول والمضاف متعلّقاً بوجود الطرف الآخر ومعلولاً له أم لا. وقوام الإضافة الإشرافية بوجود طرف واحد وجوده مستقلّ في نفسه، والمضاف إليه عين الإضافة ليس له وجودٌ في نفسه، وإنّما وجوده في غيره وعين الربط والتعلّق به. وحينئذٍ إنّ كان المضاف له وجود في نفسه بإضافته إضافةً مقوليةً، وإن لم يكن له وجود في نفسه وإنّما وجوده في غيره، بإضافته إضافةً إشرافيةً. وفي هذا الضوء لا تنسجم نظرية الفقر الوجوديّ والوجود الربطيّ التعلّقيّ لعالم الإمكان، إلّا مع الإضافة الإشرافية، ولا تنسجم مع الإضافة المقولية. وأخرى يقال: إنّ قوام الإضافة المقولية بوجود طرفين مستقلّ أحدهما عن الآخر قبل الإضافة وبعدها، أي لكلّ واحدٍ منهما وجوده المستقلّ قبل تحقّق الإضافة والحمل بينهما، وكذا بعد انعدام الإضافة والحمل بينهما، من قبيل إضافة الفوقية بين الكتاب والمنضدة في قولنا: (الكتاب على المنضدة). ويكون قوام الإضافة الإشرافية التي تقابلها يكون الوجود المضاف وجوده بنفس الإضافة، ولا وجود له قبل الإضافة ولا بعدها، سواء كان وجوده بالإضافة وجوداً في غيره أم في نفسه، كالمعلول الجوهريّ في الحكمة المشائية، فإنّ وجوده بإضافته إلى المبدأ والفاعل لا يمكن أن يتحقّق قبل الجاعل ولا بعده، إلّا أنّ وجوده عندهم في نفسه، فمع أنّ وجوده في نفسه إضافته بحسب هذا المعنى إضافة

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ النسبة على ثلاثة أنحاء:

١. النسبة الاتّحادية الواقعة في الهليّات البسيطة ومفاد كان التامة.

٢. النسبة المقولية الواقعة في الهليّات المركّبة ومفاد كان الناقصة.

٣. النسبة الحاصلة من الإضافة الإشرافية.

بعد بيان هذه المقدّمة، نتقل إلى استعراض ما أجيب به على نظرية المحقّق

الدواني، وهي أجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل: وهو يبتني على مجموعة من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: أن نفترض أنّ النسبة الواقعة بين الوجود الحقيقيّ

الشخصيّ وبين سائر الماهيّات المنتسبة إليه نسبةً اتّحادية، من قبيل النسبة الحاصلة في الهليّات البسيطة.

المقدّمة الثانية: أنّ بعض أفراد الماهيّات الموجودة لا تفاوت بينها بحسب

ماهيّاتها، كما هو الحال في أفراد ماهية نوعيّة واحدة، من قبيل ماهية الإنسان،

فإنّ أفرادها كزبد وعمر وخالد لا تفاوت بينها في الإنسانية والحيوانية

الناطقية؛ إذ قد ثبت في مباحث التشكيك أنّ جميع الماهيّات متواطئة، ولا

يعقل حصول التشكيك في الماهيّات بلحاظ أفرادها المندرجة تحتها، فجميع

أفراد ماهية الإنسان مثلاً على حدّ سواء في الإنسانية، ولا تفاوت بينها من هذه

الناحية.

المقدّمة الثالثة: أنّنا قد نجد أنّ بعض أفراد الماهية النوعية الواحدة تتفاوت

بالتقدّم والتأخّر بلحاظ التحقّق والثبوت في الواقع الخارجيّ، وذلك من قبيل

إشرافية وليست مقولية، أي متعلّق وجوده بالفاعل حدوثاً وبقاءً، فالإضافة الإشرافية

على هذا المعنى لا تساوق الوجود في غيره، بل هي أعمّ، ولكنّها تساوقه على المعنى الأوّل

المتقدّم. وكثيراً ما يقع الخلط بين هذين المعنيين في كلمات الحكماء والفلاسفة.

زيد الأب في التحقق على عمرو ابنه.

المقدمة الرابعة: أنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى المتّحد الآخر، فإن كان الاتحاد بينهما اتّحاداً حقيقياً عينياً، كان السريان أيضاً حقيقياً، وإن كان اتّحاداً اعتبارياً، كان السريان عقلياً مجازياً.

وهذه قاعدة ضروريّة فطريّة؛ إذ لو لم يحصل السريان في الأحكام، لم يتحقّق الاتحاد أصلاً.

المقدمة الخامسة: أنّ الأشياء إمّا ماهيّة أو وجود، وغيرهما ليس إلاّ العدم، والعدم لا شيء له، كما هو واضح.

إذا اتّضحت هذه المقدمات تنتقل إلى بيان الجواب الأوّل لصدر المتأهّلين، فنقول: إنّ النظرية المذكورة تبني كما تبين على فرض المغايرة بين الوجود الواحد الشخصي الذي هو وجود الحقّ تعالى وبين الموجود الكلّي، الذي مصاديقه وأفراده عبارة عن الماهيّات الإمكانية، وأنّ هذه الماهيّات الإمكانية تكتسب الأصالة والتحقّق والثبوت في متن الأعيان بانتسابها إلى ذلك الوجود الواحد.

وهنا لو افترضنا أنّ النسبة الواقعة بين الماهيّات الموجودة وبين الوجود نسبة اتّحاديّة. ونظرنا إلى بعض أفراد تلك الماهيّات التي لا تتفاوت بحسب ماهيّتها، كزيد وعمرو وخالد، الذين لا يتفاوتون ولا يختلفون في الإنسانية، ووجدنا في الوقت ذاته أنّ هذه الأفراد متفاوتة فيما بينها بالتقدّم والتأخّر بلحاظ الواقع الخارجي، كتقدّم الأب زيد على ابنه عمرو وتأخّر ابنه عنه، وعلمنا أيضاً أنّ الأشياء - ومنها التقدّم والتأخّر - إمّا ماهيّة أو وجود، فهنا لابدّ أن نحكم بأنّ تقدّم بعض تلك الأفراد وتأخّر بعضها الآخر إنّما يكون بالوجود، أي بذلك الوجود الواحد الشخصي المنتسبة إليه، والذي تقدّم أنّه واحد بالوحدة الحقيقيّة الشخصية.

وحيث إنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى المتّحد الآخر، والنسبة الواقعة في المقام بين الماهيّات الإمكانية الموجودة وبين الوجود الشخصي نسبة اتّحادية، وهذه الماهيّات بعضها جوهرية وأخرى عرضية، كما أنّ بعض أفراد تلك الماهيّات متقدّم على بعضه الآخر لا بماهيته، وإنّما بالوجود الواحد الشخصي، وذلك في أفراد الماهية النوعية، وحينئذ لا يخلو الأمر عن أحد الفروض التالية:

١. أن نحكم بسريان الوحدة الشخصية وأحكامها - التي هي لذات الواجب تعالى - إلى سائر الماهيّات الإمكانية المنتسبة إليها، بما في ذلك الأفراد المدرجة تحت ماهية نوعية واحدة، وحينئذ لا يبقى مجال لتقسيم الماهيّات عموماً إلى ماهيّات جوهرية وماهيّات عرضية، ولا لتقسيمها إلى المقولات التسع العرضية، وهكذا سائر التقسيمات الأخرى المترتبة على ذلك، بل لا يبقى أي معنى للتقسيم إلى الواجب والممكن والغني والفقير والعلة والمعلول ونحو ذلك، كما لا يبقى مجال أيضاً للحكم بالتقدّم والتأخّر بين أفراد الماهية النوعية المتوافقة من جهة ماهيتها.

كلّ ذلك ينتفي، ولا يبقى مجالاً للحكم به، استناداً إلى كون الوجود المنتسبة إليه الماهيّات الإمكانية واحداً بالوحدة الشخصية، مع افتراض أنّ النسبة إليه نسبة اتّحادية، فيسري حكم وحدته إليها، وتكون هي أيضاً واحدة بالوحدة الحقيقية الشخصية، فلا يعقل تكثرها وانقسامها إلى ماهيّات جوهرية وعرضية ولا غير ذلك من التقسيمات، كما لا يعقل أيضاً تقدّم بعض أفراد الماهية النوعية على بعض، مع كون الوجود واحداً بوحدة حقيقة شخصية منسوبة إلى الكلّ، مضافاً إلى الوحدة في الماهية بحسب الفرض، فوحدة الوجود المنتسبة إليه الأفراد من ماهية واحدة تفيدنا وحدة لتلك الأفراد في ذلك الوجود، من دون تقدّم ولا تأخّر فيه؛ وهذه الفروض والتوالي كلّها لا

يمكن الالتزام بها، لأنها خلاف الضرورة والوجدان، لأننا نجد أن الماهيات تنقسم إلى جوهرية وعرضية، ولا نزاع في ذلك، كما أننا نجد أيضاً أن أفراد الماهية النوعية الواحدة يتقدم بعضها على البعض الآخر في التحقق والثبوت، فزيد الأب يتقدم على عمرو الابن في التحقق في الأعيان. ففرض سريّة حكم الوحدة الشخصية التي للوجود إلى الكثرة التي للماهيات باطل بالوجدان، ولا يمكن الالتزام به.

٢. أن نلتزم بسريان حكم الكثرة الذي للماهيات إلى الوحدة التي هي حكم الوجود الحقيقي، فنقول: إن الوجود الشخصي وهو وجود الحق تعالى المتحد مع الماهيات المنسوبة إليه نسبة اتحادية بحسب الفرض، هو وجود لجميع الماهيات على كثرتها، من جواهر وأعراض مختلفة، فتكون ذات الواجب بذاتها وجوداً لجميع الماهيات من الجواهر والأعراض، كما تكون أيضاً متقدمة ومتأخرة بالنسبة إلى أفراد الماهية النوعية الواحدة، كما هيّة الإنسان مثلاً، كما يلزم أيضاً أن تكون لذات الواجب تعالى ماهيات مختلفة ومتغيرة بعدد ماهيات عالم الإمكان، وهي ماهيات متخالفة ومتضادة. وهذا الفرض أيضاً باطل جزماً، لاستلزامه اجتماع الضدين والنقيضين في ذات شخصية واحدة؛ إذ يكون الوجود الواحدة الحقيقي الشخصي جوهراً وعرضاً ومتقدماً ومتأخراً وواجباً وممكناً وبذاته وبغيره ولا ماهية له وله ماهيات متنوعة ومختلفة ومتضادة. واستحالة ذلك ضرورية، للزم اجتماع الضدين، الذي مرجعه لاجتماع النقيضين، أو للزوم اجتماع النقيضين مباشرة.

٣. أن لا ننكر فكرة الانتساب والنسبة الاتحادية، ونؤمن بأن الماهيات على اختلافها وتنوعها متحققة في الأعيان بوجود إمكان غير الوجود الواجبي، به تتقدم أو تتأخر عن غيرها. وهو المطلوب.

ثم إن هذه الوجودات الإمكانية إما أن نقول بأنها متغيرة ومتباينة بتمام

ذواتها، وهذه هي نظرية التباين بين الوجودات المنسوبة إلى حكماء المشاء. وإما أن نقول: بأنها عبارة عن مراتب متفاوتة لحقيقة واحدة، وهذه هي نظرية التشكيك في حقيقة الوجود ومراتبها المتفاوتة التي قررتها مدرسة الحكمة المتعالية. وأما إذا قلنا بأن الممكنات ليست إلا ظهورات وشؤونات وجود الحق تبارك وتعالى، فهذا هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين، كما هو تعبير المصنّف.

إن قلت: إننا لا نريد أن ندعي: بأن التفاوت بالتقدم والتأخر بين أفراد ماهية نوعية واحدة، يكون بنفس الوجود الحقيقي الواحد الشخصي الذي تنتسب إليه، كي يلزم ما ذكر من الإشكال، وهو كون الوجود الحقيقي الواحد وجوداً لجميع الماهيات على كثرتها وتفاوتها؛ وكونه أيضاً متقدماً ومتأخراً، مع فرض وحدته الشخصية، والذي مرجعه إلى اجتماع النقيضين الضروري الاستحالة.

كما لا نريد أن ندعي أيضاً: أن ذلك النحو من التفاوت بين الأفراد يكون بماهيتها النوعية الواحدة، لأنها في ذاتها ومن حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى جميع أفرادها، فلا تقدم لزيد - مثلاً - على عمرو بالماهية النوعية التي هي الإنسانية.

وإنما نريد أن نقول: إن التفاوت بين أفراد الماهية النوعية الواحدة من حيث التقدم والتأخر، يرجع في حقيقته إلى طبيعة النسبة والانتساب، أي إن الاختلاف والتغاير في نسبة تلك الأفراد إلى الوجود الحقيقي ونحو ارتباطها به، فالتقدم والتأخر بينها بذات النسبة، حيث إن نسبة بعض هذه الأفراد إلى الوجود الحقيقي أقدم وأسبق من نسبة بعضها الآخر إليه، فيرتفع بذلك ما ذكر من الإشكال.

قلت: إن النسبة في ذاتها ومن حيث هي، ليست أمراً حقيقياً، بل هي في ذاتها

عبارة عن أمر عقليّ، فلا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها وبقطع النظر عن طرفيها، ويكون حكمها تابعاً لطبيعة الطرف المنتسب والطرف المنسوب إليه، فإن لم يكن هناك أيّ تفاوتٍ بلحاظ طرفي النسبة، لم يقع التفاوت أيضاً بلحاظ النسبة القائمة بينهما والتابعة لهما. والمنسوب إليه في المقام هي الذات الواحدة الأحديّة، التي تستوي نسبتها إلى الجميع، وأمّا المنتسب قبل انتسابه فهي الماهيّة النوعيّة كماهيّة الإنسان، وهي بحسب ذاتها ومن حيث هي وفي نفسها، لا حصول ولا فعليّة لها قبل الانتساب، فهي من حيث هي، واحدةٌ حقيقيّةٌ، لا تقتضي أيّ شيءٍ من أسباب الكثرة والتفاوت، فلا تقتضي في ذاتها تقدّماً ولا تأخّراً ولا عليّة ولا معلوليّة، ولا أولويّة لبعض أفرادها بالقياس إلى البعض الآخر.

والنسبة كما بيّنا عبارة عن أمر عقليّ، تابع في التفاوت وعدمه إلى الطرفين، وهما المنتسب والمنسوب إليه.

وحينئذٍ نسأل: من أين حصل الامتياز والتفاوت بين أفراد ماهيّة نوعيّة واحدة، بالتقدّم والتأخّر في النسبة إلى ذات الواجب الأحديّة، مع أنّ الذات الأحديّة تستوي نسبتها - بحسب الفرض - إلى الجميع، والماهيّة النوعيّة المنتسبة أيضاً واحدة، لا تقتضي في ذاتها تفاوتاً بين أفرادها، والنسبة المفروضة تابعة لهما؟!!!

إذن لا موجب للتفاوت بين الممكنات، إلّا ما ذكرناه، فإنّما أن يكون الموجب لذلك وجوداتها المتباينة، وإمّا مراتبها المتفاوتة، وإمّا لكونها ظهوراتٍ مختلفةً لحقيقة وجوديّة واحدة.

الجواب الثاني: وهو يبتني تارةً على فرض كون النسبة المدّعاة في المقام هي النسبة الاتّحاديّة الواقعة في الهليّات البسيطة، وأخرى على فرض كون النسبة هي النسبة المقوليّة التعلّقيّة.

ويبتني من جهةٍ أخرى على فرض سراية حكم الكثرة الماهويّة إلى الوحدة

الشخصية للوجود الحقيقي.

أما على فرض النسبة الاتحادية؛ بأن نفترض أن نسبة الماهيات الإمكانية إلى الوجود الحقيقي الواحد الشخصي للواجب تعالى - المزعومة في هذه النظرية - هي نسبة اتحادية، وهي ذات النسبة الحاصلة في الهليات البسيطة ومفاد كان التامة، من قبيل ما هو المعروف من النسبة الواقعة بين الماهيات الإمكانية وبين وجوداتها الخاصة المحمولة عليها، ونفترض أيضاً سراًية حكم الكثرة إلى الوحدة.

فالإشكال في ذلك من وجوه:

١. إنه يستلزم ماهيةً لواجب الوجود مغيرةً لوجوده، وذلك بموجب سريان حكم الكثرة للوحدة، وحيث إن كل ممكن في عالم الكثرة والإمكان تلزمه ماهيةً من الماهيات، فكذاك حال ما اتحد معه وهو الواجب تعالى، فيكون ذا ماهية غير الوجود. وهو لازم باطل؛ لما هو ثابت في محله من أن واجب الوجود لا ماهية له وراء إنتيته ووجوده.

٢. إنه يستلزم مضافاً إلى ذلك ثبوت ماهيات متعددة للواجب تعالى، لأن ذاته - التي هي الوجود الحقيقي - قد اتحدت مع جميع الماهيات على كثرتها في عالم الإمكان، فتثبت جميعها لواجب الوجود، لسريان حكم الكثرة إلى الوحدة بحسب الفرض، فتكون له ماهيات كثيرة ومتعددة مغيرة لوجوده الحق، وهي متنوعة ومتغيرة بتنوع وتغاير الماهيات في عالم الإمكان. وبطلان هذا اللازم أيضاً سيتضح لاحقاً، عند إثبات أن واجب الوجود لا ماهية له وراء وجوده.

مضافاً إلى محاذير وإشكالات أخرى تلزم من فرض ثبوت ماهيات متعددة ومتنوعة لموجود واحد بسيط صرف واجب الوجود.

٣. إنه يستلزم أيضاً ثبوت ماهيات متخالفة ومتقابلة لواجب الوجود

تعالى، فتثبت له الأجناس العالية والمتوسطة والمهيات النوعية المتخالفة، وغير ذلك، فيكون جوهرًا وعرضًا، وكما وكيفًا، وسوادًا أو بياضًا، وإنسانًا وفرسًا، ونحو ذلك من الماهيات الإمكانية المتقابلة أو المتخالفة. وهو لازم ضروريّ البطلان كما هو واضح، ويبطله أيضاً ما سيأتي من نفي الماهية عن ذات واجب الوجود، وأن ماهيته عين إنيته ووجوده الحق.

هذا كله بناءً على افتراض أن انتساب الماهيات الإمكانية ونسبتها إلى الوجود الحق الحقيقي نسبةً اتحادية.

وأما على فرض النسبة المقولية التعلقية؛ بأن نفترض كون نسبة الماهيات الإمكانية إلى الوجود الحقيقي نسبةً تعلقيةً مقوليةً، وهي ذات النسبة الحاصلة في الهليات المركبة ومفاد كان الناقصة، والتي يفترض فيها ثبوت شيءٍ لشيءٍ وتعلق شيءٍ بشيءٍ، من قبيل ما هو المعروف من حمل بعض الأوصاف العرضية على ماهية من الماهيات، كحمل البياض على الجسم في قولنا: (الجسم أبيض) كذلك يفرض انتساب الماهيات إلى الوجود وحمله عليها. وهذا الفرض أيضاً لا يمكن قبوله، والإشكال فيه من جهة أن النسبة لو كانت تعلقيةً مركبةً، تكون مشمولةً بقاعدة الفرعية المعروفة القائلة: (إن ثبوت شيءٍ لشيءٍ وتعلقه به فرعٌ لثبوت كلا الشئين في الرتبة السابقة) وهذا أمرٌ مسلمٌ وواضحٌ لا نزاع فيه، فلكي تنتسب الماهيات الإمكانية إلى الوجود الحقيقي - وهو وجود الواجب تعالى - انتساباً بنحو هل المركبة ومفاد كان الناقصة، لابد من فرض وجود وثبوت الواجب تعالى وتحققه في الرتبة السابقة، كما لابد أيضاً من فرض وجود وثبوت المثلث له وتحققه في الرتبة السابقة أيضاً وهي الماهيات الإمكانية، ثم بعد ذلك تتحقق النسبة المقولية، فيحمل الوجود الحقيقي المتحقق على الماهيات الإمكانية الثابتة والموجودة قبل الانتساب، وهو مقتضى قاعدة الفرعية. وحينئذٍ يلزم أن يكون لكل ماهية من الماهيات الإمكانية

وجودها وتحققها الخاص بها، ويكون متقدماً وسابقاً على انتسابها إلى الوجود الواجب تعالى وتعلقها به، فتكون حقائقها الثابتة مغايرةً لنسبتها وارتباطها وتعلقها بوجود الحق تعالى، بل يكون ثبوتها ووجودها سابقاً على انتسابها وتعلقها، وهو ما يقتضيه فرض كون النسبة مقوليةً ذات طرفين، أحدهما مستقل عن الآخر قبل حصول النسبة بينهما.

وهذا خلف ما هو المفترض في نظرية الانتساب، حيث فرض: أن الماهيات أمورٌ اعتباريةٌ وليس لها أي واقعيةٌ وتحقق قبل الانتساب، وأنها تكتسب الأصالة والواقعية بانتسابها للجاعل، وهو وجود الواجب تعالى. إن قلت: إن ما ذكرتموه إنما يصح بناءً على فرض النسبة اتحادية أو تعلقية مقولية. ولكن لم لا نفترض أن نسبة الماهيات الإمكانية إلى وجود الواجب تعالى نسبة تعلقية إشرافية؟

ومعنى التعلق والإضافة الإشرافية، هو: أن المضاف والمنتسب فيها عين الإضافة والتعلق بالمضاف إليه، لا أنه شيء ثبت له التعلق والإضافة إلى المضاف إليه، فلا يوجد لدينا في الإضافة الإشرافية إلا ذات المضاف المتعلقة والقائمة بالمضاف إليه.

ونفترض في المقام أن نسبة الماهيات إلى الوجود الواجب وتعلقها به من نحو الإضافة والنسبة الإشرافية، فتكون حقائقها الثابتة بالانتساب عين ارتباطها وتعلقها بوجود الحق تعالى، ولا يلزم حينئذ من فرض كون النسبة تعلقية إشرافية أن يكون ثبوتها ووجودها الخاص بها متقدماً على انتسابها وتعلقها؛ وذلك لما أوضحناه من أن الماهيات في نسبتها التعلقية كما يمكن أن تكون عبارة عن شيء ثبت له التعلق، مع فرض كون التعلق مقولياً، كذلك يمكن أن تكون عين الربط والتعلق، فيما لو افترضنا أن التعلق تعلق إشرافي، فوجودها عين التعلق وليس سابقاً عليه.

وهذا نظير ما قد بيّنه في محله صدر المتألهين في تقرير حقيقة الوجودات الإمكانية، وأنّ وجوداتها وهوياتها العينية عين الفقر والربط والتعلّق بوجود الواجب تعالى. فكما أنّنا نتعلّق مفهوم الوجود الإمكانى في الذهن وبالحمل الأوّل، ومع ذلك لا نتعلّق معه الربط والتعلّق، بل قد نشكّ بثبوته له، فنحكم بتغيرهما، لأنّ المعقول والمعلوم غير المشكوك، ومع ذلك كلّه نحكم أيضاً بكون الوجود الإمكانى في الخارج وبالحمل الشائع عين الربط والتعلّق بالوجود الغنى الواجب بالذات.

كذلك يقال في الماهيات الإمكانية: بأنّها وإن كانت من حيث التعلّق المفهومي وبالحمل الأوّل مغايرة للربط والتعلّق؛ إذ قد نعلم بحقيقتها ونتصوّرهما، ونشكّ في الوقت ذاته بارتباطها وتعلّقها بالحقّ تعالى، والمعلوم غير المشكوك، ولكنّها مع ذلك تكون كالوجود الإمكانى عين الربط والتعلّق بالواجب تعالى في متن الأعيان وبالحمل الشائع.

قلت: نعم، إنّ ما ذكرتموه معقول ومتصوّر بالنسبة إلى الوجودات الإمكانية، فهوياتها وذواتها عين التعلّق والارتباط بوجود الواجب تعالى، وأمّا ما يتعلّق من الوجود في الذهن، فليس إلّا مفهوماً كلياً انتزاعياً كما تقدّم، وتقدّم أيضاً أنّه لا يمكن معرفة الوجودات العينية ولا اكتناه حقائقها الخارجية إلّا عن طريق الكشف والشهود، وهذا ما لا يمكن أن يتحقّق إلّا من جهة العلم الشهودي بحقيقة سببها وجاعلها، لأنّ ذوات الأسباب - على ما ثبت في محله - لا تُعلم إلّا عن طريق العلم بعلمها وأسبابها، فيكون العلم بها عن هذا الطريق علماً بتعلّقها وارتباطها بسببها، الذي هو عين ذاتها وهويّتها، فلا يمكن فرض اكتناه حقائق الوجودات الإمكانية، مع فرض الشكّ في تعلّقها وارتباطها بالواجب تعالى، لأنّ العلم الشهودي بها عن طريق علّتها وجاعلها، ليس هو إلّا العلم بالارتباط والتعلّق الذي هو عين ذاتها، فالعلم

الشهودي بالوجودات الإمكانية علمٌ بتعلّقها وارتباطها بجاعلها، ولا تجري في العلم بها قاعدة: (المشكوك غير المعلوم) إذ لا يمكن العلم بها مع الشك في علّتها وارتباطها بها.

لكنّ هذا الكلام لا يصحّ في الماهيّات، لأنّ الماهية عندهم محفوظة في الوجودين الذهني والخارجي، فالماهية الموجودة في الخارج بعينها الموجودة في الذهن، ونحن نتصوّر ونتعلّل تلك الماهيّات بحقائقها وحدودها التي هي بعينها متحقّقة في الخارج، ومع ذلك نشكّ في ارتباطها وتعلّقها بوجود الواجب تعالى، وحيث إنّ المعلوم غير المشكوك - كما تقدّم مراراً - فلا يعقل أن تكون ذوات الماهيّات المعلومّة عين التعلّق والارتباط بغيرها، بل التعلّق بالغير غير ذوات الماهيّات وحقائقها، فلا يمكن أن تكون النسبة والإضافة المفروضة بينها وبين وجود الحقّ تعالى نسبةً وإضافةً إشراقيةً، وإن كان هذا أمراً معقولاً بالنسبة إلى الوجودات الإمكانية كما تقدّم.

الجواب الثالث: وهو يبتني على فرض أنّ النسبة بين الماهيّات الإمكانية وبين وجود الواجب تعالى نسبةً تعلّقيّةً مقوليّةً، وهي الواقعة في الهليّات المركّبة ومفاد كان الناقصة، والتي تتضمّن ثبوت شيءٍ لشيءٍ وتعلّقه به، وحينئذٍ لا بدّ من فرض ثبوت الماهيّات الإمكانية ووجودها في رتبة سابقة على النسبة والانتساب فيلزم أن يكون لكلّ ماهية من تلك الماهيّات الإمكانية وجودها وتحققها الخاصّ بها، ويكون وجودها هذا سابقاً على انتسابها إلى وجود الواجب تعالى وتعلّقها به، كما بيّنا ذلك في الجواب الثاني.

وبناءً على هذا الفرض في النسبة والانتساب لا تكون تلك النظرية المنسوبة إلى ذوق المتأهّلين معبرةً عن وحدة الوجود الحقّ وكثرة الموجود المنتسب إليه، وإنّما يكون مضمونها أيضاً كثرة الوجود مضافاً إلى كثرة الموجود، فكما أنّ الموجودات (وهي الماهيّات الإمكانية المنتسبة إلى وجود

الواجب تعالى) كثيرة متكررة بلحاظ الواقع العيني المتأصلة فيه، كذلك الحصص الذهنية الانتزاعية وهي الوجودات الخاصة الإمكانية تكون متعددة ومتكررة، تبعاً لما انتزعت منه، وهي الماهيات التي فرضت أصالتها في هذا القول، فلا يكون الوجود - بناءً على هذه الرؤية - واحداً حقيقياً شخصياً، بل يكون كالموجود الذي انتزع منه (وهي الماهيات) من المعاني الكلية والمفاهيم العقلية الشاملة لجميع الحصص العقلية الاعتبارية، المنتزعة من الوجودات الخاصة الإمكانية، فلا يبقى أي فرق بين الوجود والموجود من حيث التعدد والكثرة.

نعم، بناءً على ما ذهب إليه أصحاب نظرية الانتساب من أصالة الماهية في الممكنات وأصالة الوجود الواجب تعالى، تكون الموجودات المتكررة وهي الماهيات المجعولة عبارة عن أمور حقيقية متأصلة في متن الأعيان، وأما الوجودات فبعضها حقيقي ومتأصل في متن الأعيان، وبعضها الآخر وهي الوجودات الإمكانية، فهي عبارة عن حصص ذهنية وأمر اعتبارية منتزعة من الماهيات الأصلية، فالوجود كالموجود متكرر ومتعدد في مصاديقه المنطبق عليها، وإن كان الوجود المتكرر اعتبارياً في الممكنات.

وحيث لا يبقى أي مائز حقيقي بين هذه النظرية المنسوبة إلى ذوق المتألهين وبين المذهب المشهور عند جمهور المتأخرين بين الحكماء، الذين آمنوا بكثرة الوجود والموجود، حيث ذهبوا إلى كون الماهيات المجعولة هي المتحققة والمتأصلة في متن الأعيان، وليس للوجود في العين فرد واقعي، بل إن الوجودات عبارة عن حصص ذهنية وأمر اعتبارية منتزعة من الماهيات الأصلية، هذا في الممكنات. وأما في الواجب فذهبوا إلى أن ماهيته هي نفس إنيته، ووجوده الواجب هو الحقيقي والأصيل في متن الأعيان، لأن الواجب في ذاته وبذاته مصداق لحمل الموجودية عليه، بلا احتياج إلى أي حيثية تحليلية

أو تقييدية، بخلاف الممكنات التي تفتقر إلى كلتا الحثيتين التعليلية والتقييدية، فلافتقارها إلى الحثية التعليلية جعلت ماهياتها، ولافتقارها إلى الحثية التقييدية احتاجت في حمل الموجودية عليها إلى الانتساب أو إلى الانتزاع والاعتبار لوجودها المحمول عليها. فالطريقتان اتحدتا في الالتزام بكثرة الوجود والوجود.

غاية ما في الأمر، أن ذلك الوجود الانتزاعي والاعتباري المتكثّر والمتعدّد الحصص عقلاً في الممكنات، يُعبّر عنه في النظرية المزعومة بالانتساب والربط والتعلّق بوجود الواجب تعالى، وفي مذهب مشهور المتأخّرين يُعبّر عنه بالوجود الخاصّ الاعتباري المنتزع من الماهيات الإمكانية بلحاظ جعلها ومجعوّليتها من قبل الحقّ تعالى، وليس هذا إلاّ اختلافاً في التسمية والتعبير فحسب، دون الحقيقة والمضمون.

فلا وجه لدعوى أن الوجود على طريقة ونظرية الانتساب يكون واحداً حقيقياً وشخصياً، والموجود كلياً ومتعدّداً؛ وأمّا على طريقة المشهور فالوجود والموجود كلّ واحدٍ منهما كليّ شاملٌ لمصاديق متعدّدة ومتكثّرة، بل الوجود والموجود على كلتا الطريقتين كليّ وكثيرٌ بلحاظ ما ينطبق عليه من مصاديق، سواءً كانت المصاديق عينية متأصّلة كما في الماهيات، أم حصصاً ذهنية عقلية انتزاعية كما في الموجودات.

إذن اتّضح: أنّه لا فرق بين الطريقتين من تلك الناحية، فعلى كلا الطريقتين تثبت كثرة الوجود والموجود، وتكون موجودية الأشياء وكذا وجودها عبارة عن معنى عقليّ ومفهوم كليّ شاملٍ لجميع الموجودات، ومتعدّد ومتكثّر بلحاظ جميع المصاديق، سواءً المصاديق الخارجيّة العينية وهي الماهيات، أم الحصص الذهنية العقلية وهي الوجودات الاعتبارية، وسواءً كان ما ينتزع منه الوجود الاعتباري هو نفس ذوات الماهيات الممكنة المجعولة

والتأصلة في متن الأعيان، أم كان منشأ الانتزاع هو انتساب الماهيات المجمولة وتعلقها وارتباطها بالواجب تعالى. فلا فرق من هذه الجهة بين فرض كون الماهيات الإمكانية ارتباطية تعلقية بالنسبة إلى وجود الواجب تعالى وبين كونها مجمولة مستقلة بلا ربط وانتساب، فإنّ الوجود على كلا الفرضين متعدّد ومتكثّر كالوجود، وعلى كلّ حال فالوجود هو ذلك المعنى العقليّ والمفهوم الكلّي الشامل لجميع الموجودات، والمنتزع انتزاعاً اعتبارياً بعد تحقّق الماهيات وجعلها وتأصلها في الأعيان.

وحينئذ إذا أطلق الوجود على معنى آخر غير هذا المعنى الذي بيّناه، لا يكون الاشتراك بينهما إلّا في اللفظ؛ فعندما يطلق الوجود على الوجود الحقّ القائم بذاته، لا يكون بينه وبين معنى الوجود في الممكنات إلّا الاشتراك اللفظي^(١).

إشكال ودفع

تقدّم أنّ أحد الأقوال في المسألة هو وحدة الوجود وكثرة الوجود، وهي نظرية الانتساب المنسوبة إلى المحقّق الدواني، والتي نسبها هو بدوره إلى ذوق المتأهّلين، وقد أورد صدر المتأهّلين على هذه النظرية ثلاثة إشكالات تقدّم توضيحها. والحكيم السبزواري يرى بدواً أنّ هناك تنافياً بين الإشكال الأوّل والثالث، حيث فرض في الإشكال الأوّل أنّ ذات الواجب تعالى وجوداً لجميع الماهيات، ممّا يعني أنّ لها وجودات حقيقة بوجود ذات الواجب، وأمّا في الإشكال الثالث فقد فرض أنّ وجودات الماهيات أمور اعتبارية انتزاعية هي المسماة بالانتساب، وهما فرضان متنافيان كما هو واضح، فكيف يمكن فرض ابتناء نظرية الانتساب على هذين الفرضين المتنافيين؟!

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٣٥٠-٣٦٦.

قال السبزواري: «ثم لا يخفى أن بين الإيراد الأول والثالث منافاة؛ إذ مبنى الأول على أن الوجود الواجبي وجود الأشياء، وبناء الثالث على أن وجوداتها أموراً اعتبارية»^(١)، ثم حاول أن يجيب عن ذلك بقوله: «ويمكن دفع التنافي بأن يقال: عباراتهم في دفع هذا المذهب مختلفة، فربما يقولون مناط موجودية الأشياء الانتسابات، وربما يقولون وجود زيد له زيد، فأحد الإيرادين على أحد القولين، والآخر على الآخر فتأمل»^(٢).

وحاصل ما أفاده: أن اختلاف الافتراض في الإشكاليين يرجع إلى اختلاف أصحاب نظرية وحدة الوجود وكثرة الموجود في تقريب نظريتهم، فبعضهم جعل مناط الموجودية للماهيات نفس الانتسابات إلى الوجود الواحد الشخصي، فتكون وجوداتها أموراً اعتبارية انتزاعية كما هو مبنى الإيراد الثالث، وبعضهم جعل في تقريب النظرية ذات الواجب الواحد الشخصي وجوداً لجميع الماهيات، فيكون وجودها الحقيقي هو الوجود الواجبي، كما هو مبنى الإيراد الأول، ويمكن مع ذلك دفع الإشكال الذي ذكره السبزواري من وجهين آخرين:

١. ما ذكرناه سابقاً في تقريب الإشكالات، من أن الإشكال الأول يبتني على فرض النسبة الاتحادية، والإشكال الثالث يبتني على فرض النسبة التعلقية المقولية الواقعة في الهليات المركبة، فمع اختلاف الافتراض في النسبة تعددت الإشكالات.

٢. إن الكلام في الإشكال الأول يدور حول الوجود الحقيقي، وأن وحدته الشخصية مع فرض تعدد الموجود المنتسب إليه بالنسبة الاتحادية يلزم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية: ج ١ ص ٧٣، الحاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق.

منه كون الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيات. وأمّا الكلام في الإشكال الثالث، فيدور حول الوجود الأعمّ من الحقيقي والانتزاعي الاعتباري، وهنا أشكل صدر المتأهّلين بلزوم تعدّد الوجود مضافاً إلى تعدّد الوجود، إذ يلزم تعدّد الوجود الانتزاعي الذي يعبر عنه في هذه النظرية بالانتساب.

فالملاحظ في الإشكال الأوّل الوجود الحقيقي فحسب، لا الأعمّ من الحقيقي والانتزاعي، والملاحظ في الإشكال الثالث الوجود الأعمّ من الحقيقي والانتزاعي، فلا تنافي بينهما؛ إذ لم يفرض في الأوّل وحدة الوجود الأعمّ من الحقيقي والانتزاعي، كي يتنافى مع الفرض في الثاني، ولم يفرض في الثاني تعدّد الوجود الحقيقي وكثرته، كي يتنافى مع الأوّل، الذي افترض فيه وحدة الوجود الحقيقي.

النسبة الإشراقية في الوجود والماهية

ذكر صدر المتأهّلين في إشكاله الثاني على نظرية الانتساب، بأنّ الماهيات لا يمكن أن تنتسب ذواتها إلى الحقّ الأوّل بالنسبة الإشراقية، بأن تكون ذواتها عين التعلّق والارتباط بالحقّ تعالى، وهذا بخلاف الوجودات، حيث يمكن فرض ذلك بالنسبة إليها، وهذا ما نصّ عليه بقوله: «إنّ حقائقها (أي الماهيات) ليست عبارة عن التعلّق بغيرها، فإنّ كثيراً ما نتصوّر الماهيات ونشكّ في ارتباطها إلى الحقّ الأوّل وتعلّقها به تعالى، بخلاف الوجودات»^(١).

ولكنّا نعتقد اعتماداً على ما اخترناه في تفسير أصالة الوجود - والذي سيأتي توضيحه مفصّلاً في البحوث اللاحقة - أنّ كلامه هذا يتضمّن خلطاً بين المفهوم والمصدق، وبين الحمل الأوّل والحمل الشائع، فإن كان حديثه في المفهوم والحمل الأوّل، فكما أنّ مفهوم الماهية لا تعلّق ولا نسبة إشراقية فيه إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية: ج ١ ص ٧٤.

وجود الحقّ الأوّل تعالى، فكذلك مفهوم الوجود. وإن كان حديثه في المصداق والحمل الشائع - كما هو ظاهر كلامه - فكما أنّ الوجود متعلّق الذات بالحقّ الأوّل ومضافٌ إليه بالإضافة الإشرافيّة، فكذلك الماهيّات التي هي نحو الوجود الخاصّ على ما نراه في حقيقة الماهيّة في الخارج، فإنّها أيضاً عين الإضافة والتعلّق والارتباط بالحقّ تعالى. والتمييز بين الوجود والماهيّة في هذه النقطة لا يخلو من خلطٍ بين المفهوم والمصداق، والحمل الأوّلي والشائع^(١).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٤٤٥-٤٤٨.

الفصل الثالث

بطلان القول بأصالة الماهية

عدم معقولية القول بأصالة الماهية

بناءً على ما قدّمناه - ويأتي أيضاً - في معنى الأصالة والاعتبار، يتّضح: أنّ القول بأصالة الماهية أمرٌ غير معقول؛ لأنّنا لا نستطيع أن نتصوّر أنّ الماهية أصيلةٌ ومتحقّقةٌ في الخارج بنفس ذاتها بلا احتياج إلى الحيثية التقييدية، إذ إنّ الماهية لا تتأصّل في الخارج إلّا بإضافة التحقق والثبوت إليها.

بيان ذلك: إنّ النزاع المزعوم في هذه المسألة يدور بين القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، أمّا القول بأصالة الوجود فهو فرضٌ ممكنٌ ومعقولٌ من الناحية التصوريّة، وهذا ما أوضحه صدر المتألّهين وأثبتّه في جوابه عن إشكال شيخ الإشراق على القول ببداهة أصالة الوجود، حيث أثبت - كما سيأتي في الفصل القادم - معقولية كون الوجود موجوداً بنفس ذاته من دون حاجة إلى حيثية تقييدية، كما هو الحال في مثال حمل الأبيضية على البياض.

وأما القول بأصالة الماهية فهو فرضٌ غير معقولٍ من الناحية التصوريّة؛ وذلك لأنّ معنى أصالتها هو تحقّقها وثبوتها في الخارج بنفس ذاتها وبلا احتياج إلى الحيثية التقييدية، وهذا المعنى من الأصالة: إن كان المراد منه أنّ الماهية في ذاتها ومن حيث هي، تقتضي التحقق والثبوت في الواقع الخارجي، فإنّه باطلٌ بالضرورة، لأنّ الماهية من حيث هي - عند الجميع - ليست إلّا هي، لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، ولم يُخالف في اعتباريّتها بهذا المعنى أحدٌ من الفلاسفة والحكماء.

وإن كان المراد من ذلك أنّ الماهية أصيلةٌ إذا أُضيف لها التحقق والثبوت، فهذا معناه أنّ الماهية موجودةٌ بإضافة الوجود إليها، لأنّ التحقق والثبوت والوجود من الأمور المترادفة، فيعود القول بأصالة الماهية إلى القول بأصالة

الوجود، إذ إنَّ الماهية - في ضوء هذا البيان - لا تستغني عن الحيثية التقييدية، لأنَّها لا تتَّصف بالموجودية إلاَّ بواسطة عروض الوجود والتحقُّق عليها، وأمَّا الوجود فهو موجودٌ بنفس ذاته، وهذا هو معنى أصالته واعتبارية الماهية، وأمَّا أصالة الماهية بمعنى استغنائها في ذاتها عن الحيثية التقييدية فهو أمرٌ غير معقول.

ومن هنا نجد: أنَّ جملةً من الأدلَّة والبيانات التي أوردها صدر المتألَّهين ومَن جاء بعده من الحكماء لإثبات أنَّ الوجود هو الأصيل دون الماهية، إنَّما ذُكرت انطلاقاً من هذه النقطة، وهي عدم معقولية القول بأصالة الماهية، وهذا ما نراه واضحاً في مضمون الدليل الرابع الذي ساقه صدر المتألَّهين لإثبات أصالة الوجود في رسالته المسماة بـ(المشاعر) فإنَّه استدلَّ على ذلك عن طريق ما ذكرناه من عدم معقولية القول بأصالة الماهية، حيث قال: «إنَّ الماهية إذا اعتُبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة، وكذا إذا اعتُبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقَّق هاهنا موجودٌ، فلا تكون الماهية موجودة»^(١).

وإلى هذا النحو من الاستدلال أشار الحكيم السبزواري في منظومته، حيث قال:

كيف وبالكون عن استواءٍ قد خرجت قاطبة الأشياء
وقال في توضيح ذلك: «إنَّه باتِّفاق الفريقين: الماهية من حيث هي، ليست إلاَّ هي، وكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. ولو كان الوجود

(١) المشاعر: ص ١٣.

اعتبارياً، فما المخرج لها عن الاستواء؟ وبِمَ صارت مستحقّةً لحملٍ موجودٍ؟ فإنّ ضمّ معدومٍ إلى معدومٍ لا يصير مناط الموجوديّة»^(١).

وقال الطباطبائي في هذا المجال في كتابه (بداية الحكمة): «إنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الاستواء إلى مستوى الوجود - بحيث تترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً، وهو محالٌّ بالضرورة، فالوجود هو المخرج لها عن حدّ الاستواء، فهو الأصل»^(٢).

وقال أيضاً في (نهاية الحكمة): «وأما الماهيّة فإذا كانت مع الاتّصاف بالوجود ذات واقعيّة ومع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنّما تتأصل بعرض الوجود»^(٣).

وقال في موضع آخر من الكتاب المذكور: «فتبيّن - بما تقدّم - فساد القول بأصالة الماهيّة، كما نُسب إلى الإشراقيين، فهي عندهم أصيلةٌ إذا كانت بحيث يُنتزع عنها الوجود، وإن كانت في حدّ ذاتها اعتباريّة، والوجود المنتزع عنها اعتبارياً.

ويردّه: أنّ صيرورة الماهيّة الاعتباريّة بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباريّ أصيلةٌ ذات حقيقةٍ عينيّةٍ انقلابٌ ضروريّ الاستحالة»^(٤).

وما نراه في مثل هذه الطريقة من الاستدلال، أنّها تعتمد على أساس عدم إمكان تصوير القول بأصالة الماهيّة، وذلك لأنّ الماهيّة تستند في أصلاتها - لو

(١) شرح المنظومة: ص ١٢-١٣.

(٢) بداية الحكمة: ص ١٥.

(٣) نهاية الحكمة: ص ١٠.

(٤) المصدر السابق: ص ١١.

كانت هي الأصلية - إلى فرض استغنائها عن الحيثية التقييدية، وهو أمر غير معقول؛ إذ لا يمكن أن تُحمل الموجودية على الماهيات ما لم تتصف تلك الماهيات بالتحقق والوجود، فالوجود حيثية تقييدية وواسطة في عروض الموجودية على الماهية، واحتياج الماهية إلى ذلك هو المقصود من اعتباريتها - كما سيأتي - في قبال القول بأصالة الوجود.

والذي يتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لا يوجد تصوّر صحيح ومعقول للقول بأصالة الماهية، فلا يُعقل حصول النزاع في أصل هذه المسألة، كي يقع البحث في الأقوال المتنازع عليها بين الحكماء.

ولعلّ ما ذكرناه هو السبب الأساس في عدم طرح الأعلام لهذه المسألة قبل زمان صدر المتأهّلين، وذلك لأنّهم لم يتعلّلوا قولاً ثانياً في المسألة قبال القول بأصالة الوجود، فلم تكن لديهم حاجة للبحث في إثبات أصالة الوجود أو الماهية^(١).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١١٥-١١٨.

الفصل الرابع

في بداهة أصالة الوجود وتفنيده ما يمكن أن يثار حولها من شبهات

- بداهة القول بأصالة الوجود
- تفنيده ما يثار من شبهات حول بداهة أصالة الوجود

بداهة القول بأصالة الوجود

إنَّ مسألة أصالة الوجود، من البديهيات الأولى المستغنية عن البرهنة والاستدلال، والتي يكون تصوّر الموضوع والمحمول فيها مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدقها.

توضيح ذلك: إنَّ كلّ مفهوم من المفاهيم غير مفهوم الوجود والعدم، إذا حُمِّل عليه الوجود أو حُمِّل عليه العدم بلحاظ الواقع الخارجي، لا يلزم منه أيّ نحوٍ من أنحاء التنافي والتناقض. فلو قلنا مثلاً: (الإنسان موجود) أو قلنا: (الإنسان معدوم) فإنّه لا يلزم أيّ تناقضٍ في قولنا هذا، لأنَّ (الإنسان) من حيث هو (إنسان) لا بشرطٍ من حيث الوجود والعدم، فإذا كانت علته التامة متحققةً فإنّه يُحمّل عليه مفهوم الوجود، وإن لم تكن علته متحققةً فيحمل عليه مفهوم العدم، وهذا معناه أنَّ الماهيات بالمعنى الأخصّ أو بالمعنى الخاصّ^(١) ليست - في ذاتها ومن حيث هي إلا هي - لا موجودة ولا معدومة، ولكي يحمل عليها التحقق والوجود فإنّها تفتقر إلى الحيثية التقييدية، فالماهية بقيد الوجود موجودة، وهذا هو معنى اعتباريّتها؛ إذ الاعتباريّ - كما ذكرنا -

(١) لقد تقدّم أنَّ للماهية ثلاثة معانٍ، أحدها: الماهية بالمعنى الأعمّ وهي ما به الشيء هو هو، وهذه خارجة عن محلّ الكلام بالاتّفاق؛ وثانيها: الماهية بالمعنى الأخصّ وهي ما يمتاز به الشيء عن غيره، والمعروف بين متأخري الحكماء أنَّ هذا المعنى للماهية هو المتنازع على أصالته أو اعتباريّته؛ وثالثها: الماهية بالمعنى الخاصّ، وتُطلق على كلّ ما لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم، فهي بهذا المعنى تشمل الماهية بالمعنى الأخصّ والمفاهيم الفلسفية كافة غير مفهوم الوجود والعدم، ونعتقد أنَّ الماهية بهذا المعنى هي المتنازع في أصالتها أو اعتباريّتها.

هو الذي تُحمل عليه الموجودية مع توسط الحيثية التقييدية، وليست هي في المقام إلا الوجود.

وأما مفهوم الوجود فحمل العدم عليه بلحاظ الواقع الخارجي مستحيل، ولا يُحمل عليه بهذا اللحاظ إلا الموجودية، وإذا تحقق في الخارج فإن تحققه بذاته من دون احتياج إلى الحيثية التقييدية، وهذا هو معنى أصالته، فالوجود أصيل بمعنى أنه موجود بذاته بلا حيثية تقييدية، والماهية اعتبارية بمعنى أنها موجودة بالوجود، والوجود حيثية تقييدية لحمل الموجودية عليها، وهذا حكمٌ بديهي لا يحتاج التصديق به إلا إلى تصوّر أطرافه والنسبة القائمة بينها. ولعلّ العبارة المشهورة عن بهمنيار في كتابه (التحصيل) تشير إلى ما ذكرناه، حيث قال: «وبالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»^(١)، فإن استغرابه هذا يشير إلى بداهة كون الوجود في الأعيان.

وقال في عبارة سابقة: «فالوجود الذي هو الكون في الأعيان وأنه في الأعيان، ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كون آخر في الأعيان يقترن به، فإن ما به يصير الشيء في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاته في الأعيان»^(٢). فإن عبارته هذه صريحة في بداهة موجودية الوجود بذاته في الأعيان، وأما الأشياء الأخرى وهي الماهيات، فهي موجودة به على نحو الحيثية التقييدية. وقد أشار إلى ما ذكرناه من البداهة صدر المتأهّلين في كتابه (المشاعر) حيث قال: «فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة؛ إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى

(١) التحصيل: ص ٢٨٦.

(٢) نفس المصدر: ص ٢٨.

حقيقة أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره - أعني الماهيات - به في الأعيان لا بنفسها»^(١).

وممن صرح أيضاً بداهة القول بأصالة الوجود: الحكيم محمد رفيع بير زاده حيث قال: «وأما قول القائلين بأن الوجود أمرٌ اعتباريٌّ، قول بين البطلان، ولا يحتاج من كانت له فطرة سليمة في التصديق ببطلانه إلى برهان»^(٢).

وقال في هذا المجال أيضاً الفيض الكاشاني في كتابه (أصول المعارف): «فقد ثبت أن الأصل في التحقق والحقيق بالتأصل هو الوجود لا غير، وما أحسن ما قيل: إنَّ العقل الصحيح الفطرة يشهد بأن الماهية...»^(٣). فهو يعتقد أن الماهية أمرٌ اعتباريٌّ، وأنَّ الأصل في التحقق هو الوجود، وأنَّ هذا أمرٌ بديهيٌّ لا يفتقر إلى البرهان.

وقال الشيخ المظفر في كتابه (المنطق): «ولا تحتاج مثل هذه القضية وهي (الوجود موجودٌ) إلى برهان، بل هي من الأوليات، وإن بدت غير واضحة للعقل قبل تصوّر معنى (موجود)»^(٤).

إذن فالقول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية بالمعنى الذي ذكرناه، من القضايا البديهية الأولية، التي يكفي للتصديق بها تصوّر أطرافها والنسبة القائمة بينها، ولا تحتاج إلى استدلالٍ وبرهانٍ، وهذا ما صرح به مجموعة من

(١) المشاعر: ص ١٠-١١.

(٢) منتخبات از آثار حکمای إلهی ایران، السيد جلال الدين الآشتياني: ج ٢ ص ٤٦٧.

(٣) أصول المعارف، الملاً محسن المعروف بالفيض الكاشاني، تعليق وتصحيح وتقديم: السيد جلال الدين الآشتياني.

(٤) المنطق: ص ٣٣٠.

الحكماء كما تقدّم.

والحاصل: أنّ مسألة أصالة الوجود بنحو كان التامة، من المسائل البديهية أولاً، وهي أيضاً من المسائل البرهانية^(١) ثانياً، وأمّا فرض أصالة الماهية فهو أمرٌ غير معقولٍ من الناحية التصورية. وأمّا تحديد القراءة الصحيحة لنظرية أصالة الوجود بنحو كان الناقصة، فهو ما سنتعرّض له مفصلاً في البحوث اللاحقة^(٢).

تفنيد الشبهات التي تثار حول بداهة القول بأصالة الوجود

كثيراً ما تتعرّض البديهيّات على مستوى البحث الفلسفيّ إلى العديد من الاشتباهات، وبالتالي ليس من الغريب أن تتعرّض مسألة أصالة الوجود - رغم بداهتها - إلى الاشتباه، وهذا ما حصل بالفعل، فبعض الأدلة التي أقيمت على أصالة الماهية انطلقت من عدم التنبيه إلى بداهة مسألة أصالة الوجود، كالدليل الذي ساقه السهرورديّ لإثبات مطلوبه وأورده صدر المتألّهين على أنّه أحد الإشكالات حول أصالة الوجود، وفيما يلي بيان ذلك: حاول القائلون بأصالة الماهية أن يسجّلوا مجموعةً من الإشكالات على مبدأ أصالة الوجود، وقد كان أول هذه الإشكالات هو الإشكال التالي: (استلزام الوجود بالذات أو الوجود الزائد على الذات).

هذا الإشكال الذي أورده صدر المتألّهين في المقام أحد تلك البراهين التي

(١) سيأتي لاحقاً التنبيه على أنّ بداهة قضية من القضايا لا يتنافى مع إمكان إقامة البرهان عليها، لأنّ بداهتها تعني عدم احتياجها إلى الدليل، فلا تحتاج القضية البديهية الأولى إلى الاستدلال، ولكن إقامة الدليل والبرهان عليها أمرٌ ممكن، كما سوف نذكر الأدلة على أصالة الوجود في تنبيه لاحق.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ١١٨-١٢١.

ساقها السهروردي لإثبات مطلوبه، إلا أن صدر المتألهين بعد أن استدلل على أصالة الوجود وأثبت اعتبارية الماهية، جعل هذا الدليل من جملة الإشكالات والشبهات وقد أجاب عنه بأجوبة متعدّدة، وحصيلة الإشكال هي:

لو كان الوجود موجوداً في الأعيان لكان موجوداً إمّا بذاته أو بوجود زائد على ذاته.

لكنّ التالي بكلا قسميه باطل، فالمقدّم - وهو تحقّق الوجود في الأعيان - باطل أيضاً.

وهذا الإشكال - كما هو واضح - مركّب في صورته من قياس استثنائي، ولا شك أن كلّ قياس استثنائي يعتمد في صحّته على تحقّق الملازمة والتلازم بين المقدّم والتالي، ثمّ إثبات بطلان التالي لكي يترتب عليه بطلان المقدّم. أمّا الملازمة بين المقدّم والتالي فهي واضحة ولا تحتاج إلى برهان، إذ مع فرض تحقّق الوجود في الخارج فإنّ تحقّقه إمّا أن يكون بذاته أو بغيره، ولا يمكن أن نتصوّر فرضاً ثالثاً كي يقع طرفاً في الملازمة بين المقدّم والتالي. وأمّا بالنسبة إلى الشقّ الأوّل من التالي - وهو أن يكون الوجود موجوداً بذاته - فهو باطل للوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: أن هذا الفرض يستلزم أن تكون جميع الموجودات واجبة الوجود، إذ لا نعني من واجب الوجود إلاّ الموجود والمتحقّق بذاته في الأعيان، فلو كان الوجود موجوداً بذاته للزم القول بوجود الموجودات جميعاً، ولا شك في بطلان هذا اللازم، لأنّ وجود الممكنات وتحقّقها في الخارج من الأمور البديهية والوجدانية التي لا يمكن إنكارها.

الوجه الثاني: أن هذا الفرض يستلزم القول بالاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود؛ وذلك لأنّ لفظ الوجود عندما يُحمل بمفهومه على الوجود في قولنا: (الوجود موجود) يكون معناه - بحسب الفرض - هو المتحقّق بذاته في

الأعيان، وذلك لأننا فرضنا في القسم الأول من التالي أن الوجود موجود بذاته، فعندما نُحمل الموجودية على الوجود يُراد بها التحقق بالذات.

ولكن عندما يُحمل لفظ الوجود بمفهومه على سائر الماهيات الممكنة كما في قولنا: (السماء موجودة والأرض موجودة) فإنه يكون بمعنى التحقق والشبوت الزائد على الذات.

وبناءً على ذلك يكون لفظ الوجود مشتركاً بين مفهوم التحقق بالذات وبين مفهوم التحقق الزائد على الذات، ومعنى هذا: أن مفهوم الوجود ليس مشتركاً معنوياً بين جميع مصاديقه، بل يكون مشتركاً لفظياً بين مفهومين متباينين، وهذا يتنافى تماماً مع ما أثبتناه سابقاً من الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود.

وأما بالنسبة إلى الشق الثاني من التالي - وهو أن يكون الوجود موجوداً بوجود زائد على ذاته - فهو باطل أيضاً؛ إذ لو ثبتت الموجودية للوجود بهذا النحو لكان الوجود عبارة عن شيء ثبت له الوجود، فلكي يتحقق الوجود في الأعيان لابد أن يثبت له وجود زائد على ذاته، ثم ننقل الكلام إلى الوجود الثاني فإن معناه أيضاً - بحسب الفرض - شيء ثبت له الوجود، وهذا الوجود الثالث أيضاً له وجود ولوجوده وجود، فيقع التسلسل في الوجودات لا إلى نهاية، وأدلة بطلان التسلسل حاكمة باستحالته.

وبعبارة أخرى: إن (الوجود موجود) بوجود زائد على ذاته، والموجود المحمول في هذه القضية اسم مفعول مشتق، والمشتق في العرف واللغة يتضمن ذاتاً ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فتتحل لفظة (موجود) إلى ذات ثبت لها الوجود، وننقل الكلام إلى هذا الوجود الثاني هل هو موجود أم لا؟ فإذا كان موجوداً أيضاً فهذا معناه أنه ذات ثبت لها الوجود، ثم ننقل الكلام إلى الوجود الثالث ليتسلسل الأمر لا إلى نهاية، والتسلسل في الوجودات المحمولة لا إلى

نهاية محال.

والحاصل: أن الوجود لو كان موجوداً في الأعيان لكان موجوداً إما بذاته أو بوجود زائد على ذاته؛ والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله، ونتيجة ذلك: أن الوجود ليس موجوداً ولا متأصلاً في الأعيان، وهو المطلوب. هذه هي حصيلة الإشكال الذي أورده شيخ الإشراق السهروردي على القائلين بأصالة الوجود.

الجواب عن الإشكال

أتضح مما تقدم: أن شيخ الإشراق استند في إشكاله إلى قياس استثنائي يعتمد في صحته على ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي أولاً، وعلى بطلان التالي ثانياً. إلا أنه يمكن الإجابة عن هذا الإشكال أولاً: بإنكار الملازمة بين المقدم والتالي، وثانياً: بعدم بطلان التالي.

الجواب الأول: إنكار التلازم بين المقدم والتالي

ذكرنا سابقاً بأن صحة أي قياس استثنائي، تتوقف على ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي، وقلنا أيضاً إن التالي في القياس الاستثنائي المذكور ينقسم إلى فرضين:

أحدهما: أن يكون الوجود موجوداً بذاته.

وثانيهما: أن يكون الوجود موجوداً بوجود زائد على ذاته.

والتلازم المدعى في المقام إنما يقع بين المقدم وهو موجودية الوجود في الأعيان وبين هذين الفرضين من التالي، وقد قام شيخ الإشراق بإبطال كلا هذين الفرضين، واعتمد لإثبات بطلان الفرض الثاني على ما ادّعاه من لزوم التسلسل في الوجودات لا إلى نهاية، وكان البناء الذي أثبت السهروردي من

خلاله وقوع التسلسل في الوجودات قائماً على أساسٍ عرفيٍّ ولغويٍّ، حيث ذكر بأنَّ الوجود لو كان متحققاً بوجودٍ زائدٍ على ذاته لكان موجوداً، ولفظ (الموجود) في العرف واللغة يتضمن ذاتاً ثبت لها الوجود، فلكي يكون الوجود موجوداً لابدَّ له من وجودٍ ثانٍ، والوجود الثاني بحاجةٍ إلى وجودٍ ثالثٍ، وهكذا يقع التسلسل في الوجودات لا إلى نهايةٍ.

إلاَّ أنه يمكن أن يُجاب على هذا المقطع من الإشكال، بإنكار الملازمة بين المقدّم وبين الفرض الثاني من التالي، وأنَّ موجوديّة الوجود في الأعيان لا تستدعي وجوده بوجودٍ زائدٍ على ذاته، وحيث إنَّ السهرورديّ بنى إشكاله على أساسٍ عرفيٍّ ولغويٍّ، فإنّه يمكن أيضاً أن يُجاب ببيانٍ عرفيٍّ ولغويٍّ، حاصله:

إنَّ الوجود لا يصدق عليه بحسب العرف واللغة أنّه موجودٌ؛ وذلك لأنَّ المشتقَّ إنّما يُحمل على ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق فيقال: (الجسم أبيض والإنسان ناطقٌ وزيدٌ عالمٌ) ولا يُحمل المشتقُّ على المبدأ مع تجرّده عن الذات فلا يُقال: (البياض أبيض) ولا (النطق ناطق) ولا (العلم عالم)، كذلك الحال بالنسبة إلى الوجود فإنّه لا يُحمل عليه - عرفاً ولغةً - أنّه موجودٌ، لأنَّ لفظة (موجود) من المشتقات التي لا تحمل إلاَّ على ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فلكي يصحَّ قولنا: (الوجود موجود) لابدَّ أن يكون الوجود ذاتاً ثبت لها المبدأ وهو (الوجود) أيَّ أنَّ الوجود موجودٌ بوجودٍ زائدٍ على ذاته، وهذا مرفوضٌ في العرف واللغة؛ إذ الوجود كالبياض والنطق والعلم من المبادئ التي ينتزع المشتقُّ منها بلحاظ تلبّس الذوات والأشياء بها، وليست هي ذواتٍ ثبت لها المبدأ كي يحمل المشتقُّ عليها، فكما لا يجوز في العرف أن يُحمل الأبيض على البياض، والناطق على النطق، والعالم على العلم، كذلك لا يجوز أن يُحمل (الموجود) على (الوجود)، فلا يصدق على الوجود أنّه موجودٌ بمعنى ذات

ثبت لها مبدأ الاشتقاق، وتحقق الوجود في الخارج لا يستلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجودٍ زائدٍ على ذاته، أي بنحو ذاتٍ ثبت لها الوجود، فلا ملازمة بين المقدم وهو موجودية الوجود في الأعيان، وبين التالي وهو صدق الوجود على الوجود، بمعنى ذات ثبت لها الوجود، وهذا لا ينفي أن يكون الوجود موجوداً بذاته كما سيوضح في الجواب اللاحق.

لا يُقال: إن هذا الجواب يستلزم القول باجتماع النقيضين، لأن الوجود لو لم يتصف بأنه موجودٌ - كما هو الفرض - فلا بد أن يكون متصفاً بالنقيض، وإلا لزم ارتفاع النقيضين وهو محالٌ، وحيث إن نقيض الموجود هو المعدوم فلا محالة أن يتصف الوجود بأنه معدومٌ بعد عدم اتصافه بالموجودية عرفاً ولغةً، ومن الواضح: أن إطلاق المعدوم على الوجود جمعٌ بين النقيضين، واستحالته من الأوليات.

فإنه يُقال: إن سلب الموجودية عن الوجود وإطلاق المعدوم عليه ليس جمعاً بين النقيضين، إذ إن المعدوم أو اللاموجود ليس نقيضاً للوجود، وإنما نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، فالوجود لا يمكن أن يتصف - بلحاظ الواقع العيني - بالعدم واللاوجود؛ لأنه من الجمع بين النقيضين، ولكنه يتصف بأنه معدومٌ ولا موجودٌ بنحو ذاتٍ ثبت لها الوجود، وإن كان موجوداً بنفس ذاته^(١).

(١) قد يُقال: إن هذا الكلام فيه خلطٌ بين المفهوم والمصدق، لأن الوجود في الأعيان كما أنه لا يمكن أن يتصف بالعدم أو اللاوجود، كذلك لا يمكن أن يتصف بأنه معدومٌ أو لا موجود؛ إذ يلزم على كلا الفرضين اجتماع النقيضين.

وأما الوجود في الأذهان وبحسب عالم المفاهيم فهو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم وكذلك متساوي النسبة إلى الموجودية والمعدومية، فقد يكون لمفهوم الوجود مصداقٌ في

الجواب الثاني: عدم بطلان التالي

لا شكّ أنّ مسألة أصالة الوجود من المسائل العقلية والفلسفية التي لا علاقة لها بالعرف واللغة، وما ذكرناه سابقاً كان مجاراةً لشيخ الإشراق السهرورديّ، وإلاّ فإنّ البحوث الفلسفية ترتبط بعالم المفاهيم، وعالم المفهوم كما يُصحّح لنا إطلاق المشتقّ على الذوات التي ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فهو يصحّح لنا أيضاً حمل المشتقّ على المبادئ التي تتّصف بها الأشياء، فالذهن يرى أنّ الوجود موجودٌ وهو أولى بالموجوديّة من غيره، وكذا البياض أولى بالأبيضيّة من سائر الأشياء التي تتّصف بأنّها بيضاء بواسطة عروضه عليها.

الواقع الخارجي، فيتّصف حينئذٍ بأنّه وجودٌ وموجودٌ بالحمل الشائع، وقد لا يكون لمفهوم الوجود مصداقٌ في الخارج فيكون عدماً ومعدوماً بالحمل الشائع أيضاً، وهذا يعني: أنّ مفهوم الوجود - بحسب الحمل الشائع - قد يكون وجوداً وموجوداً، وقد يكون عدماً ومعدوماً، أيّ أنّه متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فالوجود وجودٌ والحمل الأوّلي وليس كذلك بالحمل الشائع، وهذا البيان لا يستلزم القول باجتماع النقيضين، لأنّه نظير ما يُقال في الماهيات من تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم.

وقد أشار إلى ما ذكرناه الحكيم السبزواريّ في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «إذا كانت الحيثيّة التقييدية مجرّد مفهوم الوجود... لم يستحقّ حمل الموجود، إذ ضمّ معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود، لأنّ هذا المفهوم يساوي الماهيات في عدم الإباء عن الوجود والعدم، فإنّه وجودٌ بالحمل الأوّلي، بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهومٌ حكمه كذا» الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٩، الحاشية رقم (١).

إذن لو كان للوجود مصداق في الخارج فهو وجودٌ وموجود، ولا يجوز أن يتّصف بأنّه عدمٌ ولا معدوم، ولا لا موجود، لأنّه من اجتماع النقيضين، وأمّا مفهوم الوجود فهو وجودٌ بالحمل الأوّلي وهو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم بالحمل الشائع، من دون أن يستلزم اجتماع النقيضين.

إذن فالوجود - بحسب الواقع ونفس الأمر - موجودٌ والبياض أبيض، سواء كان هذا الإطلاق صحيحاً في الاستعمال اللغوي أم كان خاطئاً. وهذا ما صرح به الطباطبائي في (نهاية الحكمة) حيث قال: «وأما دعوى أنّ الموجود في عرف اللغة إنّما يطلق على ما له ذاتٌ معروضةٌ للوجود، ولا ملازمة أنّ الوجود غير موجودٍ، فهي على تقدير صحتها أمرٌ راجعٌ إلى الوضع اللغوي أو غلبة الاستعمال، والحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ، وللوجود حقيقةٌ عينيةٌ نفسها ثابتةٌ لنفسها»^(١).

ومن هذا المنطلق يمكن أن نعتد جواباً ثانياً علمياً، وهو عدم بطلان التالي، وحاصل الجواب: أننا نلتزم بصحة الشق الأول من التالي، وهو أنّ الوجود موجودٌ بنفس ذاته من دون احتياجٍ إلى انضمام أمرٍ زائدٍ على الذات بنحو الحيثية التقييدية، وهذا بخلاف الشأن في سائر الأشياء والماهيات، فإنها تتّصف بالموجودية بواسطة أمرٍ زائدٍ على ذواتها وهو الوجود.

إذن عندما يُقال: (الوجود موجود) لا يُراد به أنّ الوجود شيءٌ والموجودية شيءٌ آخر زائدٌ على ذات الوجود ثابتٌ له بنحو الحيثية التقييدية، وإنّما يعني أنّ الموجودية ثابتةٌ للوجود بنفس ذاته، أي إنّ الوجود والموجودية حقيقةٌ واحدةٌ في الأعيان، فالأشياء والماهيات موجودةٌ بواسطة عروض الوجود عليها والوجود موجودٌ بذاته.

وهذا نظير ما يُذكر في مسألة التقدّم والتأخّر بين الحوادث الزمانية، والتقدّم والتأخّر في ما بين أجزاء نفس الزمان، فإنّ النحو الأول من التقدّم والتأخّر - وهو الواقع بين الحوادث الزمانية - إنّما هو تقدّم وتأخّر بالزمان. وأمّا النحو الثاني من التقدّم والتأخّر - وهو الواقع بين أجزاء الزمان - فهو

(١) نهاية الحكمة: ص ١٠.

تقدّم وتأخّر بنفس الزمان الذي هو عين حقيقة الأجزاء المتقدّمة والمتأخّرة من دون احتياجٍ إلى زمانٍ آخر، كذلك الحال في الماهيّات فإنّها توجد بواسطة الوجود، ولكن الوجود موجودٌ بنفس ذاته.

هذه هي حصيلة الإجابة الثانية عن الإشكال.

ولكي تكون هذه الإجابة صحيحةً وكافية في رفع الإشكال، لابدّ من معالجة الوجهين اللذين أوردهما شيخ الإشراق لإثبات بطلان الشقّ الأوّل من التالي، وهذا ما فعله صدر المتألّهين، حيث ذكر الوجهين أحدهما تلو الآخر وأجاب عن كلّ واحدٍ منهما تحت عنوان (فإن قيل... قلنا)، وسوف نوضّح كلا الوجهين مع الإجابة عنهما ضمن العناوين التالية:

الوجه الأوّل لإثبات بطلان التالي

قلنا بأنّ الشقّ الأوّل من التالي هو أن يكون الوجود موجوداً بنفس ذاته، وحاول شيخ الإشراق في هذا الوجه أن يثبت بطلان التالي بهذا النحو:
لو كان الوجود موجوداً بنفسه ولا يحتاج في موجوديّته إلى وجودٍ زائدٍ على ذاته، للزم أن يكون كلّ وجودٍ واجب الوجود، إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون متحقّقاً وموجوداً بذاته.

وهذا اللازم باطلٌ بالضرورة، لأنّنا نرى بالوجدان: أنّ هناك أشياء وموجوداتٍ كثيرةً ممكنة الوجود وليست واجبةً، ونتيجة ذلك هي أنّ الوجود ليس موجوداً بنفس ذاته مطلقاً.

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال من خلال بيانين، نعتمد في أحدهما الاصطلاح الفلسفيّ، وفي الآخر الاصطلاح المنطقي:

البيان الأوّل: بحسب الاصطلاح الفلسفي

لكي يتّضح الجواب ببيانه الأوّل، لابدّ من تقديم مقدّمة، حاصلها: أنّ

الموجودات التي يصدق عليها أنها موجودة في الخارج على ثلاثة أقسام:
القسم الأول: الموجودات التي تحتاج في صدق الموجودية عليها إلى حيثية
 تعليلية وحيثية تقييدية، وهذا النحو من الموجودات عبارة عن ذوات
 الماهيات، فإنها تفتقر في موجوديتها إلى فاعل يفيض عليها التحقق والثبوت،
 وهذه هي الحيثية التعليلية، وتفتقر أيضاً إلى انضمام شيء زائد على ذواتها يكون
 واسطة في عروض الموجودية عليها، وهذه هي الحيثية التقييدية، أي إن
 الماهيات بقيد انضمام الوجود إليها تكون موجودة.

بعبارة أخرى: إن الماهيات تحتاج في موجوديتها إلى واسطة في الثبوت وهي
 الحيثية التعليلية، وتحتاج إلى واسطة في العروض وهي الحيثية التقييدية^(١).

القسم الثاني: الموجودات التي لا تحتاج في صدق الموجودية عليها إلا إلى
 الحيثية التعليلية، وهذا النحو من الموجودات هو نفس وجود الممكنات، فإن
 وجود الإنسان - مثلاً - لكي يتصف بأنه موجود، لا يحتاج إلى انضمام وجود
 آخر غير وجوده، لأنه موجود بنفس ذاته لا بوجود زائد يكون واسطة في
 عروض الموجودية عليه، فلا يفتقر إلى حيثية تقييدية وراء الحيثية التعليلية، أي
 إنه بحاجة إلى واسطة في الثبوت تُفيض عليه الوجود الخاص بالإمكان ولا
 يحتاج إلى واسطة في العروض.

القسم الثالث: هو الموجود الذي لا يحتاج في صدق الموجودية عليه إلى
 حيثية تعليلية ولا إلى حيثية تقييدية، ومثاله الوحيد هو وجود الواجب
 سبحانه وتعالى، فلـكي يُحمل عليه أنه موجود، لا يحتاج إلى واسطة في الثبوت
 تُفيض عليه وجوده الخاص، ولا يحتاج أيضاً إلى انضمام شيء زائد على ذاته
 يكون هو الواسطة في عروض الموجودية عليه.

(١) سيأتي توضيح أنحاء الواسطة وأقسامها لاحقاً بشيء من التفصيل.

وتسمى هذه الحيثية في واجب الوجود بالحيثية الإطلاقيّة، وهذه الحيثية تقع في قبال الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية.

بعد أن اتّضحت هذه الأقسام الثلاثة للأشياء التي تصدق عليها الموجوديّة في الأعيان، نقول في الإجابة عن الإشكال المذكور: إنّ كون الوجود موجوداً بنفس ذاته من دون واسطة في العروض، لا يعني أنّه مستغنٍ عن الحيثية التعليلية والواسطة في الثبوت، بل المراد من ذلك أنّ الوجود لا يحتاج في حمل الموجوديّة عليه إلى حيثية تقييدية، فإذا كان الوجود وجوداً واجباً غنياً في ذاته عن الفاعل، فهو لا يحتاج إلى الحيثية التعليلية مضافاً إلى استغنائه عن الحيثية التقييدية، وأمّا إذا كان الوجود من الوجودات الإمكانية فلا شكّ أنّه محتاجٌ إلى الحيثية التعليلية والواسطة في الثبوت، ولكنّه مستغنٍ في الوقت ذاته عن الحيثية التقييدية والواسطة في العروض، وهذا بخلاف غير الوجود من الماهيات فإنّها تحتاج في حمل الموجوديّة عليها إلى حيثية تعليلية وحيثية تقييدية. إذن نحن عندما نقول: (الوجود موجودٌ بذاته) لا نريد الاستغناء عن الحيثية التعليلية والتقييدية معاً، لكي يستلزم القول بوجود الوجودات جميعاً، وإنّما مرادنا من ذلك الاستغناء عن الحيثية التقييدية فحسب، فإن كان الوجود واجباً فهو مستغنٍ عن كلتا الحيثيتين، وإن كان الوجود ممكناً فلا يستغني عن الحيثية التعليلية وإن استغنى عن الحيثية التقييدية.

البيان الثاني: بحسب الاصطلاح المنطقي

يعتمد هذا الجواب ببيانه الثاني على إيضاح أنحاء ثلاثة من القضايا:

١. الممكنة الخاصة: وهي القضية التي لا يجب في مفادها ثبوت المحمول لذات الموضوع ولا يمتنع، فيجوز الإيجاب والسلب معاً «ومعناها أنّ الطرف الموافق المذكور في القضية ليس ضرورياً كما كان الطرف المخالف ليس

ضرورياً أيضاً، فيُوجد فيه احتمال الوجوب إذا كانت القضية موجبةً، واحتمال الامتناع إذا كانت سالبةً، ومفاد مجموع القضية بعد التركيب هو الإمكان الخاص الذي هو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين^(١)، وفي المقام تكون الجهة في حمل الوجود على سائر الماهيات هي الإمكان الخاص، فيقال مثلاً: «الإنسان موجودٌ بالإمكان الخاص» ومعناه: أنَّ ماهية الإنسان من حيث هي، قد تكون موجودةً في الخارج فيُحمل عليها الوجود، وقد لا تكون موجودةً فلا يُحمل عليها.

٢. الضرورية الذاتية: وهي القضية التي دلت بمفادها على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ما دام ذات الموضوع موجوداً، على نحو يكون وجود الموضوع قيداً في ضرورة الثبوت، من قبيل حمل الموجودية على وجود الممكنات، فإنَّ وجود الإنسان - مثلاً - موجودٌ بالضرورة، لأنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ، ويُعبَّر عن الضرورة بهذا المعنى بالضرورة ما دامت الذات، أي: ما دام ذلك الوجود الإمكانى موجوداً فالموجودية ثابتةٌ له بالضرورة، وتسمَّى أيضاً بالضرورة الذاتية.

٣. الضرورية الأزلية: وهي القضية التي حُكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالضرورة المطلقة، من دون قيدٍ أو شرطٍ حتى قيد (ما دامت ذات الموضوع موجودة) لأنَّ الموضوع فيها موجودٌ أزلاً وأبداً، ووجود الموضوع إنَّما يشترط فيما إذا كان الموضوع ممكن الزوال.

وهذا النحو من القضايا ينعقد في وجود الواجب تعالى وصفاته، من قبيل قولنا: (الواجب موجودٌ بالضرورة الأزلية) فإنَّ الجهة في حمل الموجودية على واجب الوجود هي الضرورة الأزلية.

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر: ص ١٨١.

إذا اتّضح الفرق بين أنحاء هذه القضايا، نقول: إنّ شيخ الإشراق قد خلط بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزليّة، إذ إنّ الجهة المقصودة في قولنا: (الوجود موجودٌ بنفس ذاته) هي الضرورة الذاتية، ولكن عندما يُقال: (واجب الوجود موجودٌ بذاته) فالمراد منه أنّه موجودٌ بالضرورة الأزليّة.

الوجه الثاني لإثبات بطلان التالي

اعتمد شيخ الإشراق في تقرير هذا الوجه على أصلٍ موضوعيٍّ تقدّم تحقيقه في مبحث الاشتراك في مفهوم الوجود، حيث أثبتنا هناك: أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويٌّ يُحمل على جميع مصاديقه بمعنى واحدٍ، وهذا الأصل لا ينسجم - في رأي السهروردي - مع البناء على أنّ الوجود موجودٌ بنفس ذاته، إذ لو كان موجوداً بذاته للزم أن يكون مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً بين معنيين متباينين، وهما مفهوم التحقق بالذات ومفهوم التحقق الزائد على الذات.

بيان ذلك: أنّ لفظ الوجود عندما يُحمل على الماهيّات كما في قولنا: (الإنسان موجودٌ والشجر موجودٌ والماء موجود) فإنّ مفهومه يتضمّن ذاتاً ثبت لها التحقق والوجود، وحينئذٍ لو فرضنا أنّ معنى الوجود المحمول في قولنا: (الوجود موجود) هو الثابت والموجود بنفس ذاته، فإنّه يستلزم القول بالاشتراك اللفظي في معنى الوجود؛ لأنّ لفظ الوجود يكون مستعملاً في معنيين متباينين، وهما التحقق بالذات والتحقق الزائد على الذات، وهذا اللازم يتنافى مع ما أثبتناه من الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، ولا مجال لارتفاع التنافي إلّا بالبناء على أنّ الوجود مشترك المعنى بين جميع مصاديقه التي يُحمل عليها، سواءً كان مصداقه الذي ينطبق عليه هو الوجود أم الماهيّة، وحيث علمنا أنّ الموجوديّة تحمل على سائر الماهيّات بمعنى: ذات ثبت لها

الوجود وليست هي عين الوجود، فلا بدّ أن تحمل الموجوديّة على الوجود أيضاً بمعنى: شيء ثبت له الوجود، لا أنّه موجودٌ ومتحقّقٌ بنفس ذاته، فيكون الوجود موجوداً بوجودٍ زائدٍ على ذاته، ويكون لوجوده الزائد وجودٌ زائدٌ على ذاته أيضاً، ثمّ ننقل الكلام إلى الوجود الثالث والرابع، وهكذا يعود إشكال التسلسل من جديد، وقد تقدّم بطلانه.

والجواب عن ذلك: أنّ الوجه المذكور فيه خلطٌ ولم يميّز بين أحكام وخصائص كلّ من المفهوم والمصدق، إذ إنّ ما أثبتناه سابقاً من الاشتراك المعنويّ إنّما هو حكم المفهوم، فإنّ مفهوم الوجود هو الذي تشترك في معناه الواحد جميع المصاديق التي يُحمل عليها، وذلك المعنى المشترك لمفهوم الوجود هو التحقّق والثبوت، والمصاديق على اختلافها وتعدّدها تشترك في انطباق هذا المعنى الواحد عليها.

وأما ما ذكره شيخ الإشراق من لزوم الاختلاف والتمايز بين التحقّق بالذات والتحقّق الزائد على الذات، فإنّه يعود إلى التمايز بين أحكام وخصائص المصاديق المتنوّعة في الواقع العينيّ ولا علاقة له بالمفهوم، وذلك لأنّ مفهوم التحقّق بمعناه الواحد المشترك له مصداقان متفاوتان في الخارج، وهما التحقّق بالذات والتحقّق الزائد على الذات، فالاشتراك والوحدة حكم المفهوم، والتباين والامتياز حكم المصدق.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى ما بيّناه بقوله: «وكون الموجود مشتملاً على أمرٍ غير الوجود أو لم يكن، بل يكون محض الوجود، إنّما ينشأ من خصوصيّات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٤١.

شواهد ومؤيدات في أقوال الحكماء السابقين

بعد أن تبيّن أنّ الوجود موجودٌ بنفس ذاته لا بوجودٍ زائدٍ على الذات، لا بأس بالإشارة إلى بعض الشواهد في أقوال الحكماء والفلاسفة السابقين التي تؤيد ذلك.

من جملة تلك الشواهد ما جاء في كلمات الشيخ الرئيس في كتابه (إلهيات الشفاء) حيث قال: «إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيّته هي مثلاً إنساناً أو جوهرٌ آخر من الجواهر^(١)، وذلك الإنسان هو الذي واجب الوجود، كما أنّه قد يعقل من الواحد أنّه ماءٌ أو هواءٌ أو إنسانٌ وهو واحدٌ - إلى أن يقول - ففرقٌ إذن بين ماهيّة يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحدٌ وموجودٌ»^(٢).

توضيح هذا الكلام: هو أنّ وجوب الوجود عندما يُحمل على ماهيّة من الماهيّات، من قبيل قولنا: (الإنسان واجب الوجود بالغير) فإنّه يكون بنحو ذاتٍ ثبت لها الوجوب، أي إنّ الماهيّات إنّما تكون واجبة الوجود بوجوبٍ زائدٍ على ذواتها وبنحو الحيثيّة التقيديّة، بمعنى أنّه ما لم ينضمّ وجوب الوجود إلى الماهيّات لا يمكن أن يعرضها الوجوب لذاتها، إذ الماهيّات تفتقر في صدق وجوب الوجود عليها إلى واسطةٍ في العروض كافتقارها في ذلك إلى الواسطة في الثبوت. ولكن عندما يُحمل وجوب الوجود على ذات واجب الوجود، فإنّه لا يكون بمعنى شيء ثبت له الوجوب، بل معناه أنّ وجوب الوجود عين ذات واجب

(١) قد وردت هذه العبارة في بعض النسخ بهذا النحو: «وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيّة ما هي إنسان مثلاً أو جوهر آخر من الجواهر» والعبارة في هذه النسخ هي الأضبط والأصح.

(٢) إلهيات الشفاء، الفصل الرابع من المقالة الثامنة: ص ٣٤٤-٣٤٥.

الوجود، وليست حقيقة الواجب واجبة الوجود بوجوبٍ زائدٍ على ذاتها.
بعبارة أخرى: إنّ حقيقة الواجب غنيّةٌ في حمل الوجوب عليها عن الحيثيّة
التقييدية والواسطة في العروض كاستغنائها عن الحيثيّة التعليلية والواسطة في
الثبوت.

ونظير هذا الكلام ما يُذكر في مفهوم (الواحد) فإنّه قد يُحمل على سائر
الأشياء والماهيات فيقال: (الماء واحد، والهواء واحد، والإنسان واحد) ولا
شك أنّ مفهوم الوحدة مغايرٌ لهذه الموضوعات التي يُحمل عليها، فالماء أو
الهواء أو الإنسان واحدٌ بوحدةٍ زائدةٍ على ذاته، ولا تصدق عليه الوحدة إلاّ
بنحو الحيثيّة التقييدية والواسطة في العروض.

ولكن عندما يُحمل مفهوم (الواحد) على ذات الوحدة وحقيقتها، فإنّها لا
تكون واحدةً بوحدةٍ زائدةٍ على ذاتها بنحو الحيثيّة التقييدية، وإنّما هي واحدةٌ
بذاتها، إذ ليس ما ذاته الوحدة واحدٌ بوحدةٍ خارجةٍ عن الذات.

والحاصل: أنّ مفهومي الواحد والموجود يُحملان على ذات الواحد
والوجود من دون واسطةٍ في العروض، ولكنّهما يحملان على الماهيات بنحو
الحيثيّة التقييدية والواسطة في العروض.

ثمّ إنّ الشيخ قد لخصّ ما أوضحناه بقوله: «ففرقٌ إذن بين ماهيّة يعرض
لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحدٌ وموجودٌ».
الشاهد الآخر أيضاً ما جاء في كلمات الشيخ الرئيس في كتابه (التعليقات)
حيث يقول: «إذا سُئل هل الوجود موجودٌ أو ليس بموجودٍ؟ فالجواب: إنّهُ
موجودٌ بمعنى: أنّ الوجود حقيقته أنّه موجودٌ، فإنّ الوجود هو الموجودية»^(١).
وتوضيحه: أنّ هذه العبارة من الشيخ في التعليقات نصٌّ على المدعى،

(١) التعليقات، ابن سينا: ص ١٧٩.

لأنّها دالّةٌ بوضوحٍ على أنّ «الوجود موجودٌ» بنفس ذاته من دون احتياجٍ إلى حيثيّةٍ تقييديةٍ، بمعنى: أنّ الوجود لا يفتقر في صدق الموجوديّة عليه إلى انضمام وجودٍ آخر زائدٍ على حقيقته، وإنّما هو موجودٌ بنفسه والموجوديّة عين ذاته.

بساطة المشتق في كلمات الشريف الجرجاني

الشاهد الآخر في هذا المجال هو ما ورد عن الشريف الجرجاني حيث ينطلق من نقطةٍ أخرى لإثبات المطلوب، فإنّ ما تقدّم أثبت موجوديّة الوجود بذاته بعد تسليم أنّ المشتق مركّبٌ في العرف واللغة من ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق، ولكنّ الجرجاني حاول أن يستدلّ على بساطة المشتق واستحالة كونه مركّباً بحسب التحليل الذهني، حيث قال: «إنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلاّ لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادّة الإمكان الخاصّ ضروريّةً، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ»^(١).

وتوضيح هذا الكلام^(٢): لو قلنا بأنّ المشتق - كالناطق^(٣) مثلاً - مركّبٌ من

(١) مطالع الأنوار بحاشية الجرجاني، سراج الدّين محمود بن أبي بكر الأرموي: ص ١١.
(٢) لا يخفى أنّ البحث في بساطة المشتق أو تركّبه، من الأبحاث التي كانت مطروحة قديماً في علمي البلاغة والمنطق، وقد انتقلت إلى علم الأصول في العقود الأخيرة، حيث ذكروا في مقدّمات علم الأصول جملةً من المسائل، من قبيل: مبحث (الوضع) و(التبادر) و(الحقيقة الشرعيّة) و(الصحيح والأعم)، ومنها أيضاً: بحث (المشتق) وفي ضمن ذلك تعرّض علماء الأصول لمسألة البساطة والتركيب، بشيءٍ من التوسعة والتفصيل.

انظر: كفاية الأصول، محمّد كاظم الخراساني: ص ٧٠-٧٤؛ أجود التقريرات، السيّد أبو القاسم الخوئي، تقريراً لأبحاث المحقّق النائيني: ج ١ ص ٩٠-١٠٧؛ محاضرات في أصول الفقه، محمّد إسحاق الفيّاض، تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي: ج ١ ص ٢٦٤-٢٨٢.
(٣) إنّ هيئة المشتق - كما هو ثابتٌ في محلّه - موضوعٌ بوضعٍ نوعيٍّ، وليست مختصّةً بمادّة

شيء ثبت له مبدأ الاشتقاق، بمعنى: أن الشيئية مأخوذة في (الناطق) مضافاً إلى المبدأ وهو (النطق) فإنه لا يخلو الحال حينئذٍ عن أحد الفرضين التاليين:

الفرض الأول: أن يكون عنوان الشيئية مأخوذاً بمفهومه في معنى (الناطق). وهذا الفرض باطل لا يمكن قبوله، لأنه يستلزم دخول العرضي العام في الفصل وانقلابه ذاتياً من ذاتيات باب الكلّيات، وهو مُحال.

بيان ذلك: أن مفهوم (الشيء) - كما هو ثابت - عرضي عام بالنسبة إلى سائر الماهيات ومنها ماهية (الإنسان) وهذا ما صرح به صدر المتألهين، حيث قال: «فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي، كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني»^(١).

إذن فمفهوم الشيئية لازم انتزاعي وعرضي عام بالنسبة إلى ماهية (الإنسان) وغيرها من الماهيات، وليس داخلياً في ذاتيات باب الإيساغوجي.

وأما الفصل كالناطق - مثلاً - فهو ذاتي مقوم للماهيات النوعية المتحصلة كماهية الإنسان، فالناطق في المثال من ذاتيات باب الكلّيات. وحينئذٍ لو فرضنا أن مفهوم (الشيء) داخل في معنى (الناطق) بناءً على أن حقيقة (الناطق) عبارة عن ذاتٍ وشيء ثبت له المبدأ وهو النطق، فإنه يلزم أن تكون الشيئية مقوماً ذاتياً لماهية (الإنسان) لأنها أحد أجزاء الفصل المقوم للماهية النوعية، ولا شك أن جزء المقوم مقوم، وهذا يعني انقلاب العرضي العام وهو مفهوم

معينة، ومن هنا فإن الإشكال جارٍ في كلّ صيغة من صيغ المشتق، سواء كانت بصيغة اسم الفاعل أو المفعول أو نحو ذلك، فيكون ذكر (الناطق) في كلمات الشريف الجرجاني على سبيل التمثيل، وحينئذٍ يكون كلامه شاملاً لجميع المشتقات ومنها هيئة (موجود) التي هي محلّ بحثنا.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٨.

(الشيء) إلى ذاتي من الذاتيات، وهو ممتنع عقلاً.
 الفرض الثاني: أن يكون (الشيء) مأخوذاً بمصداقه في حقيقة المشتق،
 وهذا الفرض باطل أيضاً؛ لأنه يستلزم انقلاب جملة من القضايا الممكنة
 بالإمكان الخاص إلى قضايا ضرورية، وهو محال.

وتوضيح بطلان هذا الفرض يتوقف على بيان مقدمتين:
 المقدمة الأولى: أن الجهة في أغلب القضايا التي يقع المشتق محمولاً فيها
 هي الإمكان الخاص، وذلك من قبيل قولنا: (الإنسان ضاحك) فإن هذه
 القضية - كما هو واضح - ممكنة خاصة؛ إذ الضحك بما له من معنى ممكن
 الثبوت للإنسان.

المقدمة الثانية: أن مصداق الشيء الذي ثبت له المبدأ في قولنا: (الإنسان
 ضاحك) هو الإنسان نفسه الواقع في موضوع القضية؛ لأن الإنسان هو
 المصداق الذي ثبت له الضحك بحسب الواقع، فلو قلنا بأن المشتق مركّب
 من مصداق الشيء والمبدأ فإنه يرجع مضمون القضية السابقة إلى قولنا:
 (الإنسان إنساناً ثبت له الضحك) فيكون المشتق وهو الضاحك في المثال،
 مشتملاً على موضوع القضية وهو الإنسان.

إذا اتضح هاتان المقدمتان، نقول: لو كان (الشيء) مأخوذاً بمصداقه في
 حقيقة المشتق وهو الضاحك، فلا محالة أن ذلك المصداق هو الإنسان في المثال
 المزبور، ويكون المحمول حينئذٍ ضروري الثبوت للموضوع في قولنا:
 (الإنسان ضاحك) لأن مرجعه إلى قولك: (الإنسان إنسان) والجهة في هذه
 القضية هي الضرورة؛ إذ هي من ثبوت الشيء لنفسه، وثبوت كل شيء لنفسه
 ضروري.

وهذا اللازم ضروري البطلان، لأن الضحك بما له من معنى، ممكن
 الثبوت للإنسان، فقضية (الإنسان ضاحك) ممكنة خاصة وليست ضرورية،

وهذا يعني أنّ افتراض دخول الشيء بمصداقه في معنى المشتقّ، من الفروض الباطلة التي لا يمكن الالتزام بها^(١).

والحاصل: أنّ المشتقّ لو كان مركّباً من مفهوم الشيء والمبدأ يلزم دخول العرضيّ العامّ في الفصل، ولو كان مركّباً من مصداق الشيء والمبدأ يلزم

(١) هذا هو البيان المعروف لكلمات الشريف الجرجانيّ، وهو منسجم أيضاً مع عبارته السابقة، حيث قام بتقسيم إشكاله على تركّب المشتقّ إلى فرضين، أحدهما: مرتبطٌ بالمفهوم، وقد أشار إليه بقوله: «إنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق...»، وثانيهما: مرتبطٌ بالمصداق وقد أشار إليه بقوله: «ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء...»، ولكن هناك إشكال يرد بوضوح على هذا الفرض الثاني، وهو أنّه خارجٌ عن محلّ البحث، لأنّ القائل بتركّب المشتقّ نظره في ذلك إلى المفهوم دون المصداق، ولا يمكننا أن نفترض بأنّ المصداق مأخوذٌ في حقيقة المفهوم؛ لاستحالة دخول المصداق في المفهوم، ومن هنا حاول الشيخ حسن زادة أملي أن يجعل كلا الفرضين في كلام الجرجاني مرتبطين بالمفهوم، وذلك للتخلّص من إشكاليّة أخذ المصداق قيّداً في المفهوم الذي هو محلّ البحث، فقام بتقسيم الشّيئيّة المأخوذة في مفهوم المشتقّ إلى شّيئيّة عامّة وشّيئيّة خاصّة، وكلاهما يرجعان إلى خصوصيّة المفهوم، حيث قال: «إنّ الشيء أي الذات المعتر في الفصل إمّا شيءٌ عامّ، والشيء العامّ هو العرض العامّ أي الشّيئيّة، والفصل مقوّم النوع، فيلزم أن يكون العرض العامّ فصلاً مقوّمًا، وإمّا شيءٌ خاصّ، وهو بقرينة الموضوع: الشيء الذي يُحمل عليه المحمول، أي: تلك الذات هي الشيء الخاصّ المأخوذ في المحمول، وليس هو إلّا ذات الموضوع، فيجب أن يكون حمل المحمول على الموضوع ضروريًا، فتقلب مادّة الإمكان الخاصّ المعترية في حمل المحمول على الموضوع ضروريّة، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ». (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألهين الشيرازي، صحّحه وعلّق عليه: آية الله حسن زادة أملي: ج ١ ص ٧٠).

وهذا البيان وإن كان أصحّ وأدقّ من البيان الذي ذكره المشهور، إلّا أنّه لا ينسجم مع عبارة الشريف الجرجاني.

انقلاب القضايا الممكنة إلى ضرورية، وكل واحد من هذين اللازمين باطل بالضرورة.

إذن لا يمكن أن يكون مفهوم المشتق مركباً من شيء ثبت له مبدأ الاشتقاق، بل هو معنى بسيط يتضمّن ربط المبدأ بالموضوع، وهذه النتيجة تصلح أن تكون جواباً على ما نسب إلى اللغويين من أن المشتق مركب من ذات ثبت لها المبدأ، حيث تبين أن المشتق من المعاني البسيطة غير المركبة، فعندما نقول: (الوجود موجود) لا تنحل لفظة (موجود) إلى ذات ثبت لها الوجود، ولا يلزم من حمل الموجودية على الوجود أي محذور، فلا مجال لما يُقال: إن حمل الموجودية على الوجود يستلزم وقوع التسلسل في الوجودات المحمولة لا إلى نهاية.

إشكال على بساطة المشتق وجوابه

وهنا إشكال قد يُطرح على بساطة المشتق، حاصله: أننا نجد: أن علماء الأدب والبلاغة واللغة وغيرهم يذكرون في تعريف المشتق أنه ذات أو شيء ثبت له مبدأ الاشتقاق، فلو كان المشتق من المعاني والمفاهيم البسيطة - بحسب الفرض - فلم تذكر الذات أو الشيء في تعريف وتفسير المشتقات؟ والجواب عن ذلك: بأن ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يُذكر في المشتق.

ومُراده من ذلك: أن المشتقات عموماً تقع محمولات في القضايا، وعقد الحمل ينحل إلى أمر نفسي وأمر نعتي، وبهذا الأمر والوصف النعتي تُحمل المشتقات على موضوعاتها، فلكي يصح حمل المبادئ التي هي معاني نفسية كالضحك - مثلاً - على أي موضوع من الموضوعات، لا بد أن يتضمّن معنى حرفياً نعتياً، وإلا فإن المعاني النفسية - بما هي كذلك - لا يمكن حمل بعضها

على البعض الآخر، وهذا المعنى النعتي هو ما يسمّى بالمشتقّ كالضاحك، فالضاحك حقيقةً نعتيةً وصفيةً لا تركيب فيها أصلاً.

وبهذا يتّضح: أنّ المشتقّ يتضمّن ضميراً مستتراً ومعنىً حرفياً يُصحّح حمله على سائر الموضوعات، وحينئذٍ لا بدّ أن يكون لهذا الضمير المستتر والمعنى الحرفيّ مرجعٌ ومتعلّق يرتبط به الوصف والمبدأ الذي دلّ عليه المشتقّ، وليس ذلك المتعلّق إلّا الموضوع في القضية، فإن كان مذكوراً في الكلام كما في قولنا: (الإنسان ضاحك) فيكون هو المتعلّق والموصوف بالمبدأ، ولا حاجة للإتيان بلفظ (الذات) أو (الشيء) في بيان وتفسير معنى المشتقّ وهو (الضاحك). وإن لم يكن الموضوع الموصوف والمتعلّق مذكوراً في الكلام، فإنّه يؤتى حينئذٍ بلفظ (الذات) أو (الشيء) لتفسير معنى المشتقّ، فيُقال: (الضاحك) ذاتٌ أو شيءٌ ثبت له مبدأ الاشتقاق، وذلك للإشارة إلى الجانب النعتيّ والربطيّ في مفهوم المشتقّ، وليس معناه أنّ الذات أو الشيء قد أخذ في تعريف حقيقة المشتقّ.

وقد أشار إلى ما أوضحنه الحكيم النوريّ في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «يعني أنّ المشتقّ من حيث حقيقة معناه طبيعةً نعتيةً بسيطةً لا تركيب فيه أصلاً، ولكونه طبيعةً نعتيةً يحتاج إلى الرابط وهو الضمير»^(١).

هذا تمام الكلام في توضيح ما استدلّ به الشريف الجرجاني على بساطة المشتقّ.

شاهد آخر على بساطة المشتقّ في كلام الدواني

من الشواهد الأخرى لتأييد ما أثبتناه من أنّ الوجود هو الموجود، ولا يلزم من حمل الموجوديّة على الوجود أيّ محذورٍ، لأنّ معنى ذلك أنّ الوجود

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٢، الحاشية رقم (١).

موجودٌ بذاته من دون احتياجٍ إلى حيثيةٍ تقييديةٍ وواسطةٍ في العروض، ما أجيب به عن إشكال لزوم التسلسل في الوجودات المحمولة، ذكره شيخ الإشراق السهروردي.

فحيث إنَّ شيخ الإشراق اعتمد في إشكاله على تركب المشتق في العرف واللغة، أجيب عن ذلك بذكر بعض الشواهد على بساطة المشتق في كلمات الأعلام؛ إذ لو ثبت أنَّ المشتق بسيطٌ لا يكون حمل الموجودية على الوجود بمعنى ذات ثبت لها المبدأ كي يلزم التسلسل الباطل، بل معناه أنَّ الموجودية عين الوجود، وقد كان الشاهد الأول على بساطة المشتق ما تقدّم في كلام الشريف الجرجاني.

وهناك شاهدٌ آخر على البساطة ورد عن المحقق الدواني، وهو يعتمد على استيضاح الفرق بين العرض والعرضي، ولكن قبل الدخول في بيان طبيعة الفرق بينهما لابدّ من الإشارة إلى أمرين:

١. إنَّ الأعراض - وهي مبادئ المشتقات - كالضحك والمشي والبياض ونحوها عبارة عن معانٍ بسيطةٍ لا تركيب فيها، وهذا أمرٌ واضحٌ لا خلاف فيه بين الفلاسفة والحكماء وكذا اللغويين.

٢. إنَّ الفرق الوحيد بين العرض والعرضي: أنَّ الأول (بشرط لا) والثاني (لا بشرط) من حيث الحمل، فالعرض كالبياض مثلاً، غير قابلٍ للحمل على سائر الموضوعات، ومن هنا لا يصحّ أن يُقال: (الجسم بياض) لأنّه استعمالٌ خاطئٌ من الناحية اللغوية.

وأما العرضي كالأبيض مثلاً، فإنّه قابلٌ للحمل على سائر الموضوعات، وقولنا: (الجسم أبيض) صحيحٌ من الناحية اللغوية.

بعد اتّضح هذين الأمرين نقول: إنَّ الفرق المذكور بين العرض والعرضي

ليس فرقاً حقيقياً نفس أمريّ، وإنّما هو فرقٌ اعتباريّ يرجع إلى الاختلاف في جهة اللحاظ والاعتبار، فالحقيقة الواحدة إذا لوحظت بـ(شرط لا) فإنّها تكون عرضاً ومبدأً للاشتقاق ولا تكون قابلةً للحمل، وإذا لوحظت (لا بشرط) تكون عرضياً مشتقاً قابلاً للحمل على غيره، وهذا معناه أنّ (البياض) في المثال هو (الأبيض) حقيقةً، ولا فرق بينهما إلّا في صحّة الحمل وعدمه.

إذن اتّضح ممّا ذكرناه: عدم الفرق بين الأعراض والعرضيّات إلّا من جهة اللحاظ والاعتبار، وهذا يعني أنّ العرضيّات - وهي المشتقّات - من المعاني البسيطة غير المركّبة، لأنّها متّحدة المعنى مع الأعراض - وهي مبادئ المشتقّات - ولكن مع اختلاف اللحاظ الذهني؛ وحيث إنّنا ذكرنا أنّ الأعراض والمبادئ كالضحك والمشي والبياض ونحوها من المعاني البسيطة، فكذلك العرضيّات والمشتقّات المتّحدة معها من حيث المعنى كالضاحك والماشي والأبيض، فإنّها أمورٌ بسيطةٌ أيضاً.

وإذا ثبت أنّ المشتقّات من الأمور البسيطة ولا تركيب فيها من الذات والمبدأ، فهي تُحمل حينئذٍ على المبادئ من دون أيّ إشكال، فيُقال: (البياض أبيض) وكذلك نقول في محلّ البحث: (الوجود موجود) من دون أن يستلزم التسلسل الذي ذكره شيخ الإشراق.

ثمّ إنّ الحكيم السبزواريّ ذكر في تعليقه على الأسفار عن المحقّق الدواني وجهين لإثبات الاتّحاد بالذات بين العرض والعرضيّ، حيث قال: «وقد ذكر - أي المحقّق الدواني - لتوضيح ما اختاره وجهين:

أحدهما: أنّه إذا رئي شيءٌ أبيض فالمرئي بالذات هو البياض على ما قالوا، ونعلم بالضرورة أنّا قبل ملاحظة أنّ البياض عرض - والعرض لا يوجد قائماً بنفسه - نحكم بأنّه بياضٌ وأبيض، ولولا اتّحاد بالذات بين البياض والأبيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ولم يُجوّز قبل ملاحظة المقدّمات كونه

أبيض، لكن الأمر بخلاف ذلك.

وثانيهما: أن المعلم الأول ومترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات ومثّلوا لها بها، فلولا الاتحاد بالذات لم يصحّ ذلك التعبير والتمثيل إلا بالتكلف، بأن يُقال: ذكر المشتقات لتضمّنها مبادئها^(١).

وهذان الوجهان وإن كانا محلّ نقاشٍ في نظر بعض الأعلام، ولكنهما يصلحان لتأييد البحث في المقام.

وأخيراً لابدّ من الالتفات إلى أن الاختلاف بين العرض والعرضي وإن لم يكن اختلافاً حقيقياً، ولكنه ليس اختلافاً لفظياً فحسب، وإنما هو اختلافٌ اعتباريٌّ موجودٌ في عالم الاعتبار واللاحظ الذهني.

وهذا ما أشار له الحكيم السبزواري في شرح منظومته، وذلك في توضيحه لقوله:

ثمّ اتّحاد العرضيّ بالعرض إلا في الاعتبار مثبت الغرض
حيث قال: «إذا أخذ السواد - مثلاً - لا بشرطٍ كان عرضياً محمولاً، وإذا أخذ بشرطٍ لا كان عرضاً غير محمولٍ، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة»^(٢).

ثمّ قال في تعليقه على شرح المنظومة لتوضيح هذه العبارة: «أي ليس الفرق بين العرض والعرضي بمجرّد أن أحدهما مبدأ الاشتقاق والآخر هو المشتقّ، فإنّه فرقٌ لفظيٌّ، بل بأنّ وجود السواد - مثلاً - إذا أخذ لا بشرطٍ أيّ إنّه درجةٌ من وجود موضوعه وأنّه ظهور ذلك الوجود، فهو عرضيٌّ، لأنّ العرضيّ هو الخارج المحمول، والحمل هو الاتّحاد في الوجود.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٢ حاشية رقم (٣).

(٢) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ٢٥١.

وإذا أخذ وجوده بشرط لا، أي إنه وجودٌ ناعتيّ ووجود الموضوع وجودٌ منعوتيّ، وأحدهما زائدٌ على الآخر وإن كان زائداً متّصلاً بل لازماً؛ إذ فرقٌ بين أن يكون الشيء مع الشيء، وأن يكون الشيء نفس الشيء فهو عرضٌ، فالعرض والعرضيّ متّحداً بالذات متغايران بهذا الاعتبار^(١).

وفي نهاية المطاف لا بأس بأن نؤيد ما تقدّم بما ذكره شيخ الإشراق في كتابه (التلويحات) حيث قال: «إنّ النفس وما فوقها من المفارقات إنّيّات صرفة ووجودات محضة»^(٢). وهذا الكلام يصلح شاهداً على أنّ الوجود موجودٌ بذاته من دون احتياجٍ إلى حيثيّة تقييدية، وذلك باعتبار أنّ النفس وما فوقها من المجرّدات لو كانت إنّيّات صرفةً ووجوداتٍ محضة، فهذا معناه أنّها موجوداتٌ لا ماهيّة لها، ومع ذلك تحمل عليها الموجوديّة، فهي وجوداتٌ ثبتت لها الموجوديّة لذاتها بلا حاجةٍ إلى الحيثيّة التقييدية، وليست هي أشياء وذواتٌ ثبت لها الوجود.

وهذا شاهدٌ أيضاً على بساطة المشتقّ، إذ إنّ حمل الموجوديّة على الوجود يعني أنّه موجودٌ بذاته، وليس هو شيئاً ثبت له الوجود.

ثمّ إنه وقع النقاش في كلام شيخ الإشراق من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ كلامه هذا لا ينسجم مع ما نسب إليه من القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، ولذا قال صدر المتألّهين بعد أن أورد العبارة السابقة عن شيخ الإشراق: «ولست أدري كيف يسعُ له مع ذلك، نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً، وهل هذا إلّا تناقضٌ في الكلام»^(٣).

(١) المصدر السابق.

(٢) التلويحات، شيخ الإشراق السهرورديّ: ص ١١٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٣.

لكن سوف نشير في الأبحاث اللاحقة إلى أنه لا يوجد أي تناقض في كلام شيخ الإشراق، وذلك لأنه لم يكن بصدد نفي أصالة الوجود في الواقع العيني، وإنما أراد أن يثبت عدم زيادة الوجود على الماهية في الواقع العيني. الوجه الثاني: أن ما ذكره شيخ الإشراق من أن النفوس وما فوقها من المجردات وجودات محضة لا ماهية لها، لا ينسجم مع القانون العقلي القائل: (كل ممكن زوج تركيبي) أي إنه مركب من ماهية ووجود.

وأجيب عن هذا الوجه: بأن الشيخ لا يريد أن ينفي في كلامه الماهية عن الموجودات المجردة، وإنما مراده من ذلك أن تلك الموجودات المجردة لها من القوة والظهور في الوجود ما يجعل الماهية بحكم العدم ومستهلكة فيها، فتكون أحكام الوجود هي الغالبة على أحكام الماهيات في ذلك العالم. وهذا بخلاف الموجودات المادية في هذا العالم، فإنها لضعف وجوداتها وقصور كمالاتها وكثرة نواقصها تكون أحكام الماهيات فيها هي الغالبة على أحكام الوجود.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكال الأول الذي ذكره شيخ الإشراق، وقد اتضح من خلال الأجوبة التي ذكرناها والشواهد التي أشرنا إليها من كلمات الأعلام من الحكماء أنه لا يوجد أي محذور في كون الوجود موجوداً بذاته في الأعيان^(١).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٦٢-٨٩.

الفصل الخامس

أدلة أصالة الوجود

١. الوجود أحقّ بالموجوديّة من غيره
٢. احتياج الماهيّة إلى الوجود في طرد العدم عن ذاتها
٣. ابتناء تحقّق الماهيّات على أصالة الوجود
٤. اختلاف لوازم الوجود
٥. عدم ترتّب الآثار على الماهيّة بالوجود الذهني
٦. تشخّص الماهيّة بالوجود
٧. السنخية بين الواجب والممكن
٨. (لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت)
٩. إثبات الفرق بين ما الحقيقيّة والشارحة بأصالة الوجود
١٠. انتزاع مفهوم الوجود العامّ من الوجود العيني
١١. ثبوت التشكيك في الوجود دون الماهيّة
١٢. توقّف ثبوت الحمل الشائع على أصالة الوجود
١٣. وجودات الأعراض في الخارج لغيرها
١٤. الواقعيّة والموجوديّة التي نثبتها بالبدهة لا يكون لثبوتها معنى محصّل ومعقول إلّا على القول بأصالة الوجود
١٥. الوجود المستفاد من الجاعل مجعول وثابت في الأعيان، وهو أمر وراء الماهيّة ووراء الوجود الإثباتيّ الانتزاعيّ

نستعرض في هذا الفصل أهم الأدلة التي ذكرت لإثبات أصالة الوجود، ولكن قبل الشروع في ذلك ينبغي التنبيه إلى نقطة مهمة أشرنا إليها في البحوث السابقة، وهي أن كثيراً من الحكماء قد صرّحوا بأن مسألة أصالة الوجود من البديهيات الأولى المستغنية عن البرهان، والتي يكون تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما كافياً للتصديق بالحكم، ببيان:

إنّ كلّ مفهوم من المفاهيم غير مفهومي الوجود والعدم - سواء كان ماهيةً بالمعنى الأخصّ أو الخاصّ - لا يأبى حمل الوجود أو العدم عليه بلحاظ الواقع العينيّ، ولا يلزم من ذلك أيّ نحوٍ من أنحاء التناقض أو التنافي، فمفهوم الإنسان - مثلاً - لا بشرط من حيث الوجود والعدم، إذا تحقّقت علته التامة يُحمل عليه مفهوم الوجود، وإذا فُقدت يُحمل عليه مفهوم العدم، فالماهية في ذاتها ومن حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودةً ولا معدومةً، ولكي يُحمل عليها التحقق والوجود فإنّها تفتقر إلى الحيثية التقيدية مضافاً إلى الحيثية التعليقية، فالماهية بقيد الوجود موجودة.

وأما مفهوم الوجود فيستحيل أن يُحمل عليه العدم بلحاظ الواقع الخارجي، ولا يُحمل عليه بهذا اللحاظ إلّا الموجدية، فإذا تحقّق في الخارج يكون تحقّقه بذاته من دون احتياجٍ إلى حيثية تقيدية، وإلّا للزم التناقض المستحيل.

فتحليل حقيقة الوجود والماهية يستلزم الحكم بأصالة الوجود، بمعنى أنّه موجودٌ بذاته بلا حيثية تقيدية، والحكم باعتبارية الماهية، بمعنى أنّها موجودةٌ بالوجود، والوجود حيثية تقيدية لحمل الموجدية عليها، وهذا حكمٌ بديهي لا يحتاج التصديق به إلّا إلى تصوّر أطرافه والنسبة القائمة بينها.

وهنا قد يُطرح التساؤل التالي: إذا كانت مسألة أصالة الوجود من المسائل البديهية، فكيف أمكن الاستدلال عليها في كلمات الحكماء؟
وتنطلق الإشكالية في التساؤل المذكور ممّا قد يُتصوّر بأنّ البديهيّ هو ما لا يمكن الاستدلال عليه بوجه من الوجوه، فإذا كانت مسألة أصالة الوجود من المسائل البديهية، فلا يمكن حينئذٍ الاستدلال عليها.
وفي هذا الضوء قد يُقال: إنّ استدلال الحكماء على مسألة أصالة الوجود، يكشف إمكان الاستدلال عليها.

وفي مقام الإجابة عن ذلك نقول: إنّ القضايا البديهية المستغنية عن الاستدلال تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: البديهيّات التي لا تحتاج إلى الاستدلال، ولا يمكن أيضاً الاستدلال عليها، وهي القضايا البديهية التي يتوقّف كلّ استدلالٍ على وجودها في الرتبة السابقة، ولولاها لما تحقّق لدينا فكرٌ ولا نظرٌ ولا استدلال، من قبيل القضية المعروفة: (أنا أفكر) وكذا قضية: (اجتماع النقيضين مُحال) وقضية: (الواقعية موجودة)، فإنّها وأمثالها من القضايا البديهية لا يمكن الاستدلال عليها، لأنّ أيّ استدلالٍ يتوقّف على وجودها مسبقاً، ويلزم من الاستدلال عليها المصادرة على المطلوب؛ إذ لو لم نُدعن أولاً بوجود الواقعية والقدرة على التفكير واستحالة اجتماع النقيضين، لما صحّ لدينا استدلالٌ على أيّ قضية من القضايا، لأنّ صحة كلّ استدلالٍ تتوقّف على القدرة على التفكير ووجود الواقعية واستحالة اجتماع ذلك الاستدلال مع نقيضه.

قال صدر المتألّهين: «وأحقّ الأقاويل ما كان صدقه دائماً، وأحقّ من ذلك ما كان صدقه أوّليّاً، وأوّل الأقاويل الحقّة الأوّلية التي إنكاره مبنى كلّ سفسطة، هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، فإنّه إليه ينتهي جميع

في أصالة الوجود- ج ١ ٣٢١

الأقوال عند التحليل، وإنكاره إنكاراً لجميع المقدمات والنتائج^(١)، فهو يُقسّم البديهيّات إلى قسمين، أحدهما ما لا يتسنّى لأحد إنكاره، لأنّ إنكاره يؤدّي إلى القول بالسفسطة، وبطلان كلّ استدلالٍ، وردّ جميع الاستدلالات بمقدماتها ونتائجها.

القسم الثاني: البديهيّات التي لا تحتاج إلى الاستدلال، ولكن يمكن في الوقت ذاته الاستدلال عليها، وذلك من قبيل مسألة: (إعادة المعدوم بعينه) حيث إنّ الحكماء صرّحوا بأنّها من القضايا البديهيّة، ولكن مع ذلك استدّلوا لإثباتها بمجموعةٍ من الأدلّة، وليس ذلك إلّا لكون بدايتها لا تمنع من صحّة الاستدلال عليها.

والذي نريد أن نقوله في المقام: إنّ بداية مسألة أصالة الوجود من القسم الثاني، أي إنّها من البديهيّات المستغنية عن الاستدلال، ولكن مع ذلك يمكن الاستدلال عليها، فلا يوجد أيّ تنافٍ بين دعوى بداية مسألة أصالة الوجود وبين إقامة الأدلّة على ثبوتها، فلا يكشف استدلال الحكماء عليها عن إيمانهم بعدم بدايتها^(٢).

ومن هنا ننتقل إلى ذكر الأدلّة التي أوردها الحكماء في هذا المجال.

الدليل الأول: الوجود أحقّ بالموجوديّة من غيره

يُعَدّ هذا الدليل من أهمّ الأدلّة وأقواها لإثبات أصالة الوجود، وقد حظي باهتمام الطباطبائيّ، حيث اكتفى في (نهاية الحكمة) بهذا الدليل في إثباته لأصالة الوجود، ويعتمد هذا البرهان على مقدّمتين أساسيتين:
المقدّمة الأولى: إنّ الماهيّات بالمعنى الأخصّ - من حيث هي هي أي في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٨٩-٩٠.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٠٤-٣٠٧.

ذاتها مع قطع النظر عن كلّ ما سواها - لا تستحقّ حمل الوجود ولا العدم عليها، بمعنى: أنّا لو لاحظنا الماهيّة لكان الوجود والعدم خارجين عن ذاتها، فهي في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيمكن أن تكون موجودةً ويمكن أن تكون معدومة^(١).

المقدّمة الثانية: لقد تبين من خلال ما أوضحناه في المقدّمة السابقة: أنّ الماهيّات من حيث ذواتها، لا تتّصف بالوجود ولا العدم، والذي ندركه ونشاهده بالضرورة والوجدان هو أنّ أيّ ماهيّة من الماهيّات لكي تتّصف بالواقعيّة وتستحقّ حمل الموجوديّة عليها - بعد أن كانت في ذاتها متساوية النسبة - لا بدّ من اقترانها بالوجود، ومن دون مصاحبة الوجود لها لا تتّصف بالموجوديّة والتحقّق. فماهية الإنسان - مثلاً - لا تخرج عن حدّ الاستواء ولا تتّصف بالموجوديّة إلّا إذا كانت مقترنةً ومصاحبةً للوجود، فهي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم وإذا حمل عليها الوجود تتّصف به وتكون موجودةً، ولا يصحّ حينئذٍ أن نقول: (الإنسان الموجود) بقيد أنّه (موجود) متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، بل إنّ (الإنسان الموجود) موجودٌ ومتّصفٌ بالوجود بالضرورة.

والحاصل: أنّ جميع الماهيّات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وإنّما تخرج عن حدّ ذلك الاستواء وتتّصف بالواقعيّة والموجوديّة إذا ثبت لها الوجود وحمل عليها، فيقال: (الماهية موجودة).

نتيجة المقدّمتين: إذا كانت كلّ ماهيّة إنّما تنال الواقعيّة العينيّة والتحقّق الخارجيّ من خلال اتّصافها بالوجود، ولولا حمل الوجود عليها لما كانت كذلك، فلا شكّ أنّ الوجود أحقّ وأولى بالتحقّق والواقعيّة والموجوديّة من

(١) لقد أوضحنا هذه المقدمة بالتفصيل في الفصل الثالث من الباب الأول.

سائر الماهيات.

والمراد من الأولوية في المقام هي الأولوية العقلية التعيينية، بمعنى أن الوجود هو المتحقق في الواقع العيني أولاً وبالذات، والماهيات متحققة في الخارج ثانياً وبالتبع، أي بتبع الوجود^(١)، فهي أمورٌ انتزاعيةٌ ينتزعها الذهن من الوجود، والانتزاع الذهني ليس هو عين الواقع الخارجي.

لا يُقال: إن غاية ما يُثبت هذا الدليل هو أصالة الوجود، ولكنه لا ينفي وجود الماهية وتحققها في الواقع الخارجي. بعبارة أخرى: إن هذا الدليل يُثبت أصالة الوجود، ولا يثبت اعتبارية الماهية.

فإنه يقال: إن الحكم باعتبارية الماهية وعدم تحققها بنحو الأصالة في الواقع الخارجي يترتب لا محالة على القول بأصالة الوجود في الخارج، وذلك باعتبار ما ذكرناه في الأمر الثالث من أن فروض المسألة تدور بين أصالة الوجود أو أصالة الماهية، وأما أصالتهما معاً فهو أمرٌ باطلٌ جزماً، ومن هنا ذكرنا في الأمر الرابع أن أقوال الحكماء في المسألة تدور مدار القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، فإذا ثبت أن الوجود هو الأصل والمتحقق في

(١) ذكر بعض المحققين: أن الأصح والأدق أن يُقال: إن الوجود متحقق أولاً وبالذات، والماهيات متحققة ثانياً وبالعرض لا بالتبع، أي إن نسبة الموجودية والتحقق إلى الماهيات ليست إلا نسبة مجازية بحسب المجاز العقلي، من قبيل قولنا: (جرى الميزاب) فإن الجريان ثابت في الواقع ونفس الأمر للماء، ونسبته إلى الميزاب مجاز في الإسناد، أي هو من إسناد الشيء إلى غير ما هو له، وتسرية حكم أحد المتحددين إلى المتحد الآخر.

وليست نسبة التحقق إلى الماهيات نسبة حقيقية تبعية من قبيل نسبة البياض إلى الجسم في قولنا: (الجسم أبيض) فإن نسبة البياض إلى الجسم نسبة حقيقية، ولكنها تأتي تبعاً لنسبة الأبيضية إلى ذات البياض، فالبياض أبيض أولاً وبالذات، والجسم أبيض ثانياً وبالتبع. (الرحيق المختوم، الشيخ جواد آمل: ج ١ ص ٢٩٧-٢٩٨).

الخارج - بحسب هذا الدليل - فلا بدّ أن تكون الماهيّة حينئذٍ من الأمور الانتزاعيّة، أي أنّ الذهن ينتزعها من الوجود، وليس لها ما بإزاء مستقلّ في الخارج.

هذه هي حصيلة الدليل الأوّل على أصالة الوجود، وهو - كما ذكرنا - أهمّ الأدلّة التي اعتنى بها القائلون بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وهذا الدليل مستفادٌ من كلمات بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس، حيث قال في التحصيل: «وبالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»^(١).

وقد أشار إلى هذا البرهان - بالنحو الذي أوضحناه - الطباطبائيّ في كتابه (نهاية الحكمة) حيث قال: «وإذا كان كلّ شيءٍ إنّما ينال الواقعيّة إذا حُمِلَ عليه الوجود وتّصف به، فالوجود هو الذي يحاذي واقعيّة الأشياء، وأمّا الماهيّة فإذا كانت مع الاتّصاف بالوجود ذاتٌ واقعيّة، ومع سلبه باطلّة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلةٍ وإنّما تتأصّل بعرض الوجود»^(٢).

وجاء هذا البرهان بنحوٍ واضحٍ أيضاً في كتب صدر المتألّهين الأخرى، فمن ذلك ما ذكره في رسالة (المشاعر) حيث قال: «إنّ حقيقة كلّ شيءٍ هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقةٍ؛ إذ غيره به يصير ذا حقيقةٍ، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقةٍ، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقةٍ إلى حقيقةٍ أخرى، فهو بنفسه في الأعيان وغيره - أعني الماهيّات - به في الأعيان لا بنفسها»^(٣).

(١) التحصيل: ص ٢٨٦.

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٠.

(٣) المشاعر، صدر المتألّهين، تحقيق: هنري كوربان: ص ١٠-١١.

وقال أيضاً في كتابه (الشواهد الربوبية): «الوجود أحقّ الأشياء بالتحقق؛ لأنّ غيره به يكون متحققاً وكائناً في الأعيان أو في الأذهان، فهو الذي به ينال كلّ ذي حقّ حقيقته، فكيف يكون أمراً اعتبارياً كما يقوله المحجوبون عن شهوده؟!»^(١).

خلاصة الدليل الأوّل

١. إنّ الماهيّات من حيث ذواتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم.
٢. إنّ الماهيّات لا تخرج عن حدّ الاستواء ولا تتّصف بالموجوديّة إلّا إذا كانت مقترنةً ومصاحبةً للوجود، فإذا حُمِلَ عليها الوجود تكون موجودةً.
٣. إذا كانت الماهيّات إنّما تنال الواقعيّة من خلال اتّصافها بالوجود، فإنّ الوجود أحقّ بالواقعيّة والموجوديّة من جميع الماهيّات، وهذا يعني أنّ الوجود هو الأصل والمتحقّق بذاته في الخارج من دون أيّ وساطةٍ لشيءٍ آخر، وحينئذٍ لا بدّ أن تكون الماهيّات أموراً اعتباريّة ينتزعها الذهن من اتّصافها بالوجود، ولا يوجد احتمالٌ ثالث، باعتبار أنّ فروض المسألة - كما تقدّم - تدور بين البناء على أصالة الوجود أو أصالة الماهيّة.

ويمكن تقريب ذلك من خلال مثال عرقيّ محسوس: فالجسم - مثلاً - إنّما يتّصف بالبياض ويقال: (الجسم أبيض) فيما لو عرضه البياض، وهكذا سائر الأشياء تتّصف بأنّها بيضاء بسبب عروض البياض عليها، فإذا كان كلّ شيءٍ يحمل عليه أنّه أبيض بواسطة البياض، فلا بدّ أن يكون هذا العارض وهو البياض أبيض بالأولويّة العقلية^(٢)، إذ لو كان البياض فاقداً لصفة الأبيضيّة فلا

(١) الشواهد الربوبية، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تقديم وتصحيح وتعليق السيّد جلال الدين الاشتياني: ص ١.

(٢) مرادنا بالأولويّة العقلية: أنّ العقل هو الذي يدرك أحقيّة وألويّة اتّصاف البياض مثلاً

يمكنه أن يكون معطياً لها.

ثم إنه لا يخفى أن اتّصاف البياض بأنّه أبيض لذاته، ولا يحتاج أن ينضمّ إليه شيء آخر كي يعرضه البياض، وهذا بخلاف سائر الأجسام فإنّها بواسطة البياض تتّصف بالأبيضيّة وليست هي بيضاء بنفس ذواتها.

كذلك الحال بالنسبة إلى الوجود؛ إذ لو كانت كلّ ماهيّة إنّما تستحقّ حمل الواقعيّة عليها من خلال اتّصافها بالوجود، فلا شكّ أنّ الوجود أحقّ بالواقعيّة والموجوديّة من جميع الماهيّات، وهو يتّصف بالموجوديّة لذاته ولا يحتاج إلى انضمام شيء آخر لتحصيل الاتّصاف، فهو بنفسه في الأعيان دون غيره، بل الوجود بناءً على هذا التقريب هو ذات التحقق والواقعيّة، فكما أنّ البياض في قولنا: (البياض أبيض) متّحد في الخارج مع صفة الأبيضيّة، كذلك الوجود في قولنا: (الوجود موجود) فإنّ معناه: أنّ الوجود عين الموجوديّة في الواقع الخارجيّ، ولا يوجد بينهما أيّ تغاير إلّا بحسب الاشتقاق المفهوميّ في عالم الذهن؛ ولذا قال صدر المتألّمين: (وبالحقيقة: إنّ الوجود هو الموجود).

وهذا المثال الذي ذكره صدر المتألّمين إنّما هو من باب تقريب المعقول بالمحسوس، وإلّا فإنّ عروض الوجود على الماهيّات ليس كعروض البياض على الجسم، وذلك لأنّ عروض الوجود على الماهيّات عروض ذهنيّ وبحسب عالم المفاهيم، ولا يوجد لدينا ماهيّات ثابتة ومنحازة في الخارج كي يعرضها الوجود، وأمّا البياض فهو يعرض أجساماً موجودةً ومتحقّقةً في الواقع الخارجيّ، فالأجسام بعد وجودها في الخارج قد تتّصف بأنّها بيضاء وقد لا

بالأبيضيّة من غيره، وأمّا العرف فهو لا يدرك هذا النحو من الأولويّة، بل إنّ يرى: أنّ اتّصاف البياض بالأبيضيّة ليس صحيحاً، وإنّما الصحيح في نظره هو اتّصاف الجسم بأنّه أبيض، وهكذا الحال بالنسبة إلى الوجود والموجود.

في أصالة الوجود- ج ١ ٣٢٧
تتّصف^(١).

وهنا قد يُقال: إنّ هذا الدليل لا يثبت إلّا موجوديّة الوجود في الأعيان، ولا يثبت موجوديّة الوجود بذاته من دون احتياجٍ إلى حيثيّة تقييدية، فقد يكون موجوداً في الأعيان ولكن بغيره.

لكنّه يُقال: كلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلّا للزم الدور أو التسلسل، لأنّ الشيء - كما تقدّم - إمّا وجودٌ أو ماهيّة، والماهيات موجودة بالوجود، فإن كان الوجود موجوداً بغيره، نسأل عن ذلك الغير، إن كان وجوداً آخر غير هذا الوجود لزم التسلسل، وإن كان ماهيّة من الماهيات لزم الدور، وقد ثبت في محله بطلان الدور والتسلسل، فلم يبق إلّا فرض موجوديّة الوجود بذاته، وهو المطلوب.

وقد أشار بهمنيار إلى هذا الدليل بقوله: «فالوجود الذي هو الكون في الأعيان وأنّه في الأعيان، ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كونٍ آخر في الأعيان يقترن به، فإنّ ما به يصير الشيء في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاته في الأعيان»^(٢)، فإنّ عبارته هذه كما تصلح تقريباً لبداهة موجوديّة الوجود بذاته كما تقدّم، كذلك تصلح أن تكون بياناً للدليل الأوّل بالتقريب الذي ذكرناه.

وبنفس المضمون ما ذكره صدر المتألّهين في كتابه (المشاعر)، فإنّ كلامه أيضاً كما يصلح تقريباً لدعوى بداهة أصالة الوجود، كذلك يصلح تقريباً للدليل الأوّل الذي ذكرناه، حيث قال: «إنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٤٨-٥٥.

(٢) التحصيل: ص ٢٨٦.

في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره - أعني الماهيات - به في الأعيان لا بنفسها»^(١).

وأشار إلى هذا الدليل أيضاً في الأسفار بقوله: «لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بأن يكون ذا حقيقة»^(٢).

وقال الطباطبائي أيضاً في تقريب هذا الدليل: «وإذا كان كل شيء إنما ينال الواقعية إذا حُمِلَ عليه الوجود واتَّصف به، فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء، وأما الماهية فإذا كانت مع الاتِّصاف بالوجود ذات واقعية، ومع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنما تتأصل بعرض الوجود»^(٣).

وقد أشكل على هذا الدليل: بأنَّ كل ما هو غير الوجود من الماهيات وإن كان يتحقَّق في الأعيان بغيره، ولكن ليس تحقُّقه بالوجود، بل بنوع من الانتساب إلى واجب الوجود، فالماهيات موجودة في الخارج حقيقةً لأجل هذه الحيثية المكتسبة من الانتساب إلى الواجب، وتكون أصيلةً في الممكنات بواسطة هذه النسبة، والوجود أصيل في الواجب، بمعنى أنَّه عين الوجود؛ وذلك لأنَّ الوجود «حقيقةً عينيةً شخصيةً هي الواجب تعالى، وتتأصل الماهيات الممكنة بنوعٍ من الانتساب إليه، فإطلاق الوجود عليه تعالى بمعنى أنَّه عين الوجود، وعلى الماهيات الممكنة بمعنى أنَّها منتسبةٌ إلى الوجود الذي هو الواجب»^(٤).

(١) المشاعر، صدر المتألمين: ص ١٠-١١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٨-٣٩.

(٣) نهاية الحكمة: ص ١٠.

(٤) المصدر السابق: ص ١١-١٢.

وأجيب - وقد أوضحنا ذلك بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا الباب :-
أولاً: أنه وقع الخلط في هذا الإشكال بين الحيثية التعليلية وبين الحيثية التقييدية، لأن مسألة الانتساب واكتساب الموجودية من قبل الخالق والجاعل والموجد مرتبط بالحيثية التعليلية، وأمّا البحث في مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية فهو مرتبط - كما تقدّم - بالحيثية التقييدية، حيث نبحت في موجودية الوجود أو الماهية هل هي موجودية بالذات في الأعيان بلا حاجة إلى حيثية تقييدية أم أنّها ليست كذلك؟

ثانياً: أنّ ذلك الانتساب إلى الجاعل إن لم يستوجب حيثية اكتسابية وحقيقة عينية وراء ذوات الماهيات من حيث هي، وكانت حال الماهيات قبل الانتساب وبعده على السواء، كان تأصلها ووجودها في الأعيان بالانتساب انقلاباً وهو مُحال.

وإن استوجب ذلك الانتساب عروض حيثية اكتسابية وحقيقة عينية زائدة على ذوات الماهيات، فإن كانت هي الوجود، بحيث يكون هو الحيثية التقييدية لا تصاف الماهيات بالموجودية في الأعيان، فقد ثبت المطلوب، وإلاّ لزم الدور أو التسلسل، وكلاهما مُحال.

ومن خلال هذا الجواب، يتبرهن ما ذكرناه سابقاً من عدم معقوليّة القول بأصالة الماهية، لأنّه يستحيل جعل الماهية في الأعيان بلا توسط الوجود، إذ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي تتصف بالموجودية لابدّ من إضافة الوجود إليها، فالماهيات موجودة بواسطة الوجود، وهو معنى اعتباريتها، والوجود موجود بذاته بلا حيثية تقييدية، وهو معنى أصالته^(١).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٠٨-٣١١.

بيان ثانٍ للدليل الأول

حاصله: أنَّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، ذاتها وذاتياتها فحسب، فلا هي موجودة ولا هي معدومة، فهي في ذاتها مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولا بدَّ أن ينضمَّ إليها شيءٌ خارجٌ عن ذاتها وذاتياتها، يُخرجها عن حدِّ الاستواء، وتكون موجودةً به في الأعيان، ويكون هو طارداً للعدم عن ذاتها، وهذا الشيء لا يعقل أن يكون نفس ذات الماهيات؛ لأنَّها في ذواتها ومن حيث هي ليست إلا هي، وهي بذواتها وفي حدود أنفسها ما شمت رائحة التحقق والوجود؛ إذ ليس لها في ذاتها الوجود ولا العدم، فكيف تُعطي لذاتها التحقق والوجود؛ وفاقد الشيء لا يُعطيه؟! كما لا يمكن أن يكون ذلك الشيء هو الوجود الانتزاعي العقلي، لأنَّه كما تقدَّم عبارةً عن أمرٍ اعتباريٍّ ومفهومٍ انتزاعيٍّ معدومٍ في الخارج ولا تحقِّق له في متن الأعيان، ومن الواضح البديهيَّ أنَّ انضمام الأمر العدميِّ الذهنيِّ إلى ماهية من الماهيات لا يُخرجها من حدِّ الاستواء إلى الواقعية والتحقق في متن الأعيان، كما لا يمنع أيضاً من طرؤ العدم عليها، فإنَّ العدم والمعدوم لا يعطي الواقعية والتحقق لشيءٍ من الأشياء في الخارج، وهو أمرٌ بديهيٌّ لا شبهة فيه، لأنَّه هلاكٌ محضٌ وفاقدٌ لكلِّ شيءٍ، وفاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطياً له. إذن فلا بدَّ أن يكون ذلك الشيء المضاف والمنضمَّ إلى الماهيات^(١) والمانع من طرؤ العدم عليها بعد ثبوتها وتحققها، هو نفس المصداق الحقيقي والعيني للوجود، والذي هو نفس الهوية العينية المانعة عن طرؤ العدم عليها والموجودة في الأعيان بذاتها من دون احتياج إلى الحيثية التقييدية، سواءً كانت هذه الحقيقة غنيَّة عن الحيثية التعليلية

(١) من الواضح أنَّ الانضمام هنا بحسب التحليل العقلي لا بحسب الواقع الخارجي، فإنَّ الماهية في الخارج عين الوجود العيني.

كما هو الحال في واجب الوجود، أو محتاجة إليها كما هو الحال في سائر الوجودات الإمكانية.

والحاصل: أنه لو كان كل شيء إنما يتّصف بالموجوديّة والتحقّق بواسطة حمل الوجود عليه وثبوته له، وفي الوقت ذاته كل شيء لا يمتنع طرؤ العدم عليه إلا بانضمام الوجود إليه، فلا بدّ أن يكون لنفس الوجود حقيقة ثابتة في نفس الأمر والواقع الخارجي، وهذه الحقيقة العينية التي بها يكون كل شيء موجوداً هي التي تسمّى بالوجود الحقيقي العيني، وهو متحقّق بذاته بلا احتياج إلى حيثيّة تقييدية، وليس هو شيء ثبت له التحقّق، وهو غير الوجود الانتزاعي العقلي المفهومي الاعتباري، وكل شيء وماهيّة موجودة به وببركته. يضاف إلى ذلك ما عرفناه في قاعدة الفرعية القائلة: (إنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له)، فإنّه من الواضح أنّا نجد الأشياء والماهيات عموماً تتّصف بأوصافها المختلفة بلحاظ الواقع الخارجي، وهذا أمرٌ بدیهي وجداني، يُدرّكه ويستشعره الجميع، وفي ضوء ما هو المقرّر في قاعدة الفرعية، فإنّ كل ماهيّة من الماهيات وكل شيء من الأشياء، لا يقع موصوفاً لأيّ وصفٍ من الأوصاف، إلا أن يكون ذلك الشيء ثابتاً وموجوداً في الرتبة السابقة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، فوجود كل موصوفٍ وثبوته سابقٌ ومتقدّمٌ على جميع أوصافه الثابتة له في الواقع الخارجي، وكلّ موصوفٍ لا يثبت له أيّ وصفٍ، إلا إذا كان ذلك الموصوف ثابتاً ومنضمّاً إليه الوجود في الأعيان، فإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ أن يكون نفس الوجود أيضاً موجوداً ومتحقّقاً في متن الأعيان؛ إذ لا يُعقل أن يكون متقدّماً على جميع الأوصاف والمحمولات، ويكون شرطاً وحيثيّة تقييديةً ضروريةً لا تصاف كل موصوفٍ بأوصافه الخارجية، ومع ذلك كلّه يكون أمراً اعتبارياً ومفهوماً عقلياً انتزاعياً غير موجودٍ في الخارج، ولا متّصفٍ بأيّ وصفٍ من الأوصاف الحقيقية

الخارجية، وذلك لأن الأمر العدمي الاعتباري لا يعقل أن يكون قيداً وشرطاً مؤثراً في الحقائق الخارجية وأوصافها ونعوتها، فمن ذلك يُعلم أن للثبوت والوجود حقيقةً عينيةً ثابتةً في نفس الأمر والواقع الخارجي، وهي التي تُسمى بالوجود الحقيقي العيني، في قبال مفهوم الوجود الإثباتي الانتزاعي، الذي هو مفهوم عقلي ومعقول ثانوي فلسفي^(١).

تقييم الدليل الأول

إنّ هذا الدليل تامٌّ، بل هو من أتقن البراهين وأدقّها لإثبات أصالة الوجود، وهو قريب المأخذ من البيان الذي ذكرناه لدعوى البداهة، ولكن ما يميّزه عن تقريب البداهة هو اعتماده على بطلان الدور والتسلسل، لإثبات أصالة الوجود وأنه موجود بذاته في الأعيان، والماهيات موجودة في الخارج بواسطته، فهي أمورٌ اعتباريةٌ لا تحتاجها إلى الحيثية التقيدية^(٢).

الدليل الثاني: احتياج الماهية إلى الوجود في طرد العدم عن ذاتها

وهو من الأدلة المهمة أيضاً لإثبات أصالة الوجود، ويبتني هذا الدليل على مجموعة من المقدمات يشترك في بعضها مع مقدمات الدليل السابق: المقدمة الأولى: إنّ هناك واقعيةً وحقيقةً عينيةً تثبت بالضرورة، وهي من البديهيّات الفطرية التي لا يمكن إنكارها أو التشكيك فيها، «فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً، إلّا أن نكابّر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيءٌ من ذلك فإنّما هو في اللفظ فحسب»^(٣).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٣٢١-٣٢٣.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣١١.

(٣) نهاية الحكمة: ص ٤.

المقدمة الثانية: إنّ تلك الحقيقة العينية متكررة ومختلفة، وفيها أشياء متميزة الآثار ومسلوب بعضها عن البعض الآخر، وهذا أيضاً من البدييات الفطرية والوجدانية التي لا يمكن إنكارها، بدليل ما نجده من اختلاف الآثار، فالإيمان بكثرة الواقعيّات من الفطريّات التي قياساتها معها.

المقدمة الثالثة: عندما نتعامل مع تلك الواقعيّات ونواجهها وتنعكس في أذهاننا وندركها بالعلم الحسولي، نجدها تنحلّ إلى حيثيتين ومفهومين مختلفين، أحدهما يحكي الاشتراك بين الواقعيّات المختلفة، وهو مفهوم الوجود المشترك المعنى بين الجميع، وثانيهما يحكي الحيثية المختصة التي بها تمتاز كلّ واقعية عن الأخرى، وهو مفهوم الماهية، ومرادنا من مفهوم الماهية هنا كلّ ما هو غير الوجود، سواء كان مفهوماً فلسفياً كالعلم والقدرة والعلة والمعلول أو مفهوماً ماهوياً كالإنسان والبقرة أو غيرها من المفاهيم المختلفة عن مفهوم الوجود. وهذه المقدمة أيضاً من البدييات الفطرية التي قياساتها معها، وذلك «لأنّ المختصّ غير المشترك، وأيضاً الماهية (بالمعنى الخاص) لا تأبى في ذاتها أن يُحمل عليها الوجود وأن يُسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن يسلب عنها؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية، غير ما نجده فيها من حيثية الوجود»^(١).

المقدمة الرابعة: كلّ ما هو غير الوجود من الماهيات بالمعنى الخاص، ليست من حيث هي إلهي، لا موجودة ولا معدومة، فيمكن أن يُحمل عليها الوجود إذا اتّصفت به وكان حيثية تقييدية بالنسبة إليها، كما يمكن أيضاً أن يُحمل عليها العدم إذا لم تتّصف بالوجود، فهي في ذاتها خالية عن الوجود والعدم، وهذه المقدمة متفق عليها بين الحكماء، وهي أيضاً من البدييات.

(١) المصدر السابق: ص ٩.

إذن فالماهيات لا تستحقّ من ذاتها الوجود ولا العدم، فهي في ذاتها ليست إلا هي، لا تعطي الوجود ولا تطرد عن ذاتها العدم.

المقدّمة الخامسة: بعد أن علمنا أنّ الماهيات ليست من حيث هي إلا هي، لا تستحقّ بهذا اللحاظ الوجود ولا تطرد العدم، وعلمنا أيضاً بأنّها موجودة في الواقع الخارجي وقد طُرد العدم عن ذاتها، فلا بدّ أن يكون وجودها وطرد العدم عن ذاتها بتوسّط الغير، ولا بدّ أن نؤمن بأنّ تحقّق الماهيات في الأعيان بالغير.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات، نقول: إنّ ذلك الشيء الطارد للعدم عن ذوات الماهيات بالمعنى الخاصّ، ليس إلا الوجود، وذلك لأنّ الفروض في الذهن لا تخرج عن ثلاثة بحسب الحصر العقلي، وهو ناتج عن حصرين عقليين، فالشيء إمّا طارد للعدم عن ذاته أو لا، والأوّل هو الوجود، والثاني إمّا أن يكون طارداً للوجود عن ذاته^(١) أو لا، والأوّل هو العدم، والثاني هو الماهية بالمعنى الخاصّ - أي كلّ ما هو غير الوجود والعدم سواء كان مفهوماً فلسفياً أم مفهوماً ماهوياً بالمعنى الأخصّ - وهي جميعاً من حيث هي، لا تطرد الوجود ولا العدم عن ذواتها.

وحيثنّ لا يخرج ذلك الغير الطارد للعدم عن ذوات الماهيات بالمعنى الخاصّ عن أحد الاحتمالات التالية:

الاحتمال الأوّل: أن يكون ذلك الغير هو العدم، وهذا الاحتمال باطل بالضرورة، لأنّ المفروض أنّ الماهيات فاقدة للوجود في ذواتها، فكيف يُعقل أن يكون العدم الطارد للوجود عن ذاته واسطة في اتّصاف تلك الماهيات بالموجوديّة؟!!

(١) العدم ليس شيئاً ولا ذاتاً له كي يطرد عنها الوجود أو غيره، وإنّما نذكر ذلك لتقريب الفكرة، وهي أنّ العدم لا يمكن أن يجتمع مع الوجود أبداً.

الاحتمال الثاني: أن يكون ذلك الغير هو الماهية، فالماهية بانضمامها إلى ماهية أخرى تكون سبباً وواسطةً في اتّصاف الماهية بالوجودية والتحقيق، وهذا الاحتمال باطلٌ أيضاً، لأنّ حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحدٌ، فكيف يُعقل أن تكون الماهية الفاقدة للوجود والوجودية في ذاتها واسطةً في اتّصاف ماهية أخرى بالوجودية؟!

الاحتمال الثالث: أن يكون ذلك الغير هو الوجود، وهذا هو المتعين من الاحتمالات بحسب الحصر العقلي، فالوجود الطارد للعدم عن ذاته بذاته هو الواسطة والحيثية التقييدية لاتّصاف الماهيات بالوجودية، وهذا هو المعنى المراد من أصالة الوجود، فالوجود أصيلٌ بمعنى أنّه هو المتحقّق في الأعيان بذاته بلا حيثية تقييدية، ويكون هو الواسطة لتحقيق غيره من الماهيات، وهذا هو معنى اعتباريتها.

تقييم الدليل الثاني

هذا الدليل تامٌّ أيضاً، وهو قريب المأخذ من الدليل السابق، لاشتراكه معه في بعض المقدمات، كما هو واضح^(١).

الدليل الثالث: ابتناء تحقق الماهيات على أصالة الوجود

وهو قريب المأخذ أيضاً من الدليلين السابقين، بل يمكن جعله تقريباً آخر للدليل الثاني، وهو عبارة عن قياس استثنائيّ حاصله:
لو لم يكن الوجود أصيلاً - أي موجوداً في الخارج بذاته بلا حيثية تقييدية - لما وجدت أيّ ماهية في الواقع العيني. لكنّ التالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣١٢-٣١٥.

أما بطلان التالي فواضح؛ لأن وجود الماهيات في الأعيان من البدييات الوجدانية والفطرية، فإن كل شخص يعلم بوجود ذاته وجداناً، وهو يعلم بوجود ماهية الإنسان من خلال علمه الوجداني بوجود ذاته؛ وكذلك نحن نعلم بوجود الماهيات في الخارج من خلال ما نجده من الآثار المختلفة، فإنها ليست آثاراً للوجود المشترك بين الجميع، بل هي آثار الخصوصية والماهيات المختلفة، فهناك ماهيات مختلفة في الواقع العيني، نعلم بها من خلال العلم بآثارها، فالعلم بوجود الماهيات في الأعيان من الأمور الفطرية أيضاً، وهذه هي الكثرة التي تلحق الوجود العيني من جهة الماهيات.

وأما بيان التلازم بين المقدم والتالي - أي التلازم بين عدم كون الوجود أصيلاً وبين عدم وجود الماهيات في الواقع العيني - فلما ذكرناه في الدليل الماضي، من أن الماهيات ليست من حيث هي إلا هي، لا تطرد العدم عن ذاتها ولا تستحق من ذاتها الوجود، فلا بد أن يكون في الأعيان ما يطرد العدم عن ذاتها، ولا يعقل - كما تقدم - أن يكون ذلك الغير شيئاً سوى الوجود، فالوجود طارداً للعدم عن ذاته بذاته، وهو الواسطة والحيثية التقييدية لتتصاف الماهيات بالموجودية العينية.

إذن لو لم نؤمن بأصالة الوجود وتحققه بذاته في الأعيان، لما وجدت أي ماهية في الواقع العيني، وقد تبين بطلان التالي، فالمقدم مثله، فلا بد أن يكون الوجود هو الأصل والمتحقق في الأعيان بالذات بلا حيثية تقييدية، والماهيات موجودة به في الأعيان، وهو المطلوب.

قال صدر المتألهين في تقريب هذا الدليل: «لو لم يكن الوجود موجوداً لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم.

بيان الملازمة: أن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهي بذلك الاعتبار

لا موجودة ولا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر (أي ثبوت الوجود للماهية) فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه، متفرّع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده، فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة، فكيف يتحقق هاهنا موجود؟! فلا تكون الماهية موجودة. وكل من راجع وجدانه يعلم يقيناً أنه إذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود (كما هو عندنا) ولا معروضة له (كما اشتهر بين المشائين) ولا عارضة له (كما عليه طائفة من الصوفية)، فلم يصح كونها موجودة بوجه، فإن انضمام معدوم بمعدوم غير معقول، وأيضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما أو عروضه للآخر أو وجودهما أو عروضهما لثالث، غير صحيح عقلاً، فإن العقل يحكم بامتناع ذلك^(١)، فهو يرى أن الماهيات موجودة في الأعيان، ووجودها لا يعقل أن يكون إلا بالوجود، فالوجود موجود بذاته في الخارج، والماهيات موجودة بانضمام الوجود إليها.

تقييم الدليل الثالث

إنّ هذا الدليل تامّ أيضاً، ويثبت أصالة الوجود، بمعنى أنّه المتحقق في الأعيان بالذات، وغير الوجود من الماهيات بالمعنى الخاصّ أموراً اعتبارية، بمعنى أنّها متحققة في الأعيان لا بذاتها، بل بواسطة الوجود^(٢).

الدليل الرابع: اختلاف لوازم الوجود

إنّ هذا الدليل يتألف من قياس استثنائي، وصورته كالتالي:
لو لم يكن لمفهوم الوجود أفراد ومصاديق عينية في الواقع الخارجي، لما

(١) الشاعر: ص ١٣-١٤.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣١٦-٣١٨.

كان متّصفاً باللوازم المتخالفة.

لكنّ التالي باطل؛ إذ إنّنا نجد أنّ مفهوم الوجود يتّصف بلوازم متخالفة، فالمدّعى مثله.

ونتيجة ذلك: أن يكون لمفهوم الوجود أفراد ومصاديق عينية في الواقع الخارجي، وهو المطلوب.

إيضاح مقدّمات الدليل

لا شكّ أنّ أيّ قياس استثنائيّ يتطلّب - للتأكد من صحّته - بيان الملازمة بين المقدّم والتالي أولاً ثمّ إثبات بطلان التالي ثانياً، ولكن ينبغي قبل ذلك تقديم بعض الأمور التي تساهم في التعرّف على حقيقة المقدّم والتالي في القياس المذكور:

الأمر الأوّل: أنّ مفهوم الوجود الذي أثبتنا اشتراكه المعنويّ في الأبحاث السابقة يمكن أن يلحظ بنحوين:

النحو الأوّل: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً في الذهن بما هو مفهوم عامّ وكليّ، من دون أن يتخصّص بحصّة أو قيد خاصّ، ومفهوم الوجود بهذا النحو من اللحاظ هو الذي أثبتنا بداهته في الأبحاث الماضية.

النحو الثاني: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً بما هو مضاف إلى الماهيّات المختلفة، وهذا هو ما يسمّى بالحصص الوجوديّة؛ من قبيل: وجود الأرض، ووجود السماء، ووجود الماء ونحو ذلك، فيكون الملحوظ في تخصّص الوجود بماهية من الماهيّات هو ذات التقيّد والإضافة بنحو المعنى الحرّفيّ، وأمّا القيد والمضاف إليه فهو خارج عن دائرة اللحاظ.

وقد أشار الحكيم السبزواريّ في منظومته إلى هذا النحو من لحاظ مفهوم الوجود، حيث قال:

والحصّة الكلّي مقيّدًا يبيّ تقيّد جزءً وقيدٌ خارجي^(١)

وهذا يعني: أنّ تلك الحصص الوجوديّة هي ذات مفهوم الوجود العامّ، ولكن مع اعتبار ولحاظ إضافتها إلى ماهيّة من الماهيّات، بحيث تكون الإضافة داخلّة والمضاف إليه خارجاً، ولا تغاير الحصّة من الوجود مفهوم الوجود إلّا من جهة الاعتبار واللحاظ، ولذا قال الحكيم السبزواريّ في شرحه للبيت السابق: «فالحصّة لا تغاير نفس الكلّي إلّا بالاعتبار؛ لأنّ القيد خارجٌ، والتقيّد بما هو تقيّد وإن كان داخلًا، إلّا أنّه أمرٌ اعتباريٌّ لا حكم له في نفسه، بل لا نفسيّة له بهذه الحيثيّة»^(٢)، ومن هنا يتّضح أنّ ما سوف نثبت من الأصالة والواقعيّة لهذه الحصص الوجوديّة ثابتٌ أيضاً للوجود بمفهومه العامّ البديهيّ، بمعنى أنّ الواقع الخارجيّ كما هو مصداقٌ بالذات للحصص، كذلك هو مصداقٌ بالذات لمفهوم الوجود الكلّي؛ إذ لا اختلاف بينهما إلّا بالاعتبار.

الأمر الثاني: أنّنا نجد أنّ الحصص الوجوديّة - المضافة إلى الماهيّات المختلفة - لها أحكامٌ ولوازم متخالفة، فإنّ وجود العقل - مثلاً - من لوازمه أنّه ثابتٌ وبسيطٌ ومجرّدٌ، وأمّا الوجود المادّي فمن لوازمه أنّه متغيّرٌ ومركّبٌ، وهكذا الحال بالنسبة إلى وجود الواجب فإنّه مطلقٌ غير متناهٍ ومستغنٍ عن العلّة، ووجود الممكن محدودٌ ومحتاجٌ إلى غيره، والأمثلة في هذا المجال كثيرةٌ جدّاً، وهي تؤكّد بمجموعها أنّ الحصص الوجوديّة متفاوتةٌ ومتخالفةٌ في اللوازم والأحكام.

الأمر الثالث: أنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ متساوية النسبة إلى جميع الأمور والأحكام واللوازم الخارجة عن ذاتها وذاتياتها، وهذه هي المقدّمة الأولى التي

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواريّ: ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق.

أشرنا إليها في توضيح الدليل الأول.

إذا اتضح ذلك نقول: بعد أن كانت الحصص الوجودية متخالفة الأحكام واللوازم، يواجهنا السؤال التالي: ما هو المنشأ والسبب الذي تكون بموجبه تلك الحصص الوجودية متخالفة الأحكام واللوازم؟ ولكي يتضح الجواب عن هذا التساؤل المهم، لابد أن يُعلم بأن الأسباب والمناشئ المتصورة في المقام - بحسب الاحتمال العقلي - خمسة:

الأول: أن يكون العدم هو السبب في اختلاف اللوازم، وهذا الاحتمال واضح البطلان؛ إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم.

الثاني: أن يكون مفهوم الوجود العام البديهي هو منشأ اختلاف اللوازم، وهذا الاحتمال أيضاً لا يمكن قبوله، وذلك لأن المفهوم - بما هو مفهوم - لا تختلف لوازمه ولا يكون موجبا لوقوع التخالف بين الحصص في لوازمها وأحكامها. ويضاف إلى ذلك: أن مفهوم الوجود العام كلي مشترك بين حصصه الخاصة، ويحمل عليها بمعنى واحد من دون أي امتياز أو تفاوت؛ وهذا ما أشار له صدر المتألهين بقوله: «إذ الكلي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت» وقد أوضح المصنف هذه الحقيقة في كتابه (المبدأ والمعاد) حيث قال: «فإن كل كلي يحتاج في تخصصه بشيء من أفرادهِ وحصصهِ إلى مخصص خارجي، إذ لو اقتضى ذاته التخصيص بواحد معين منها لكان كل فرد أو حصّة منه ذلك الواحد المعين، وليس مطلق الوجود حاله كذا»^(١)، وهذا يعني أن مفهوم الوجود الكلي لا اقتضاء له بالنسبة إلى حصصه، فلا يختص بواحد منها ولا يكون موجبا أيضاً لاختلاف لوازمها.

(١) المبدأ والمعاد، تأليف: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تقديم وتصحيح: السيد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيد حسين نصر: ص ١٢٣.

الثالث: أن يكون مفهوم الوجود الخاص المضاف - وهي الحصّة الوجوديّة - سبباً في حصول الاختلاف، وهذا ما لا يمكن الالتزام به أيضاً، إذ إنّ الحصص الوجوديّة لا تخرج عن كونها مفاهيم مضافة، فالحصّة هي ذات مفهوم الوجود الكلّي ولكن مضافاً إلى إحدى الماهيّات، والمفهوم بما هو مفهوم لا يكون سبباً في اختلاف اللوازم وتخالّف الأحكام.

وأما ذات الإضافة فلا يمكن أن تكون هي السبب في تخالّف اللوازم؛ إذ إنّ الإضافة - كما تقدّم - أمرٌ اعتباريٌّ، ولا توجب الأمور الاعتباريّة اتّصاف الحصص باللوازم المتخالفة اتّصافاً حقيقياً في الواقع ونفس الأمر؛ ولذا نرى أنّ تمايز الأعدام بالملكات والإضافات ليس إلّا تمايزاً اعتبارياً، ولا يستدعي ذلك اختصاصها واتّصافها بلوازم واقعيّة نفس أمريّة.

الرابع: أن تكون الماهيّات المختلفة الواقعة طرفاً في الإضافة إلى الحصص الوجوديّة هي السبب والمنشأ في وقوع التمايز والاختلاف، وهذا الاحتمال أيضاً باطلٌ ولا يمكن القبول به، وذلك لما بيّناه في الأمر الثالث من أنّ الماهيّات بالمعنى الأخصّ - من حيث هي هي - متساوية النسبة إلى جميع اللوازم والأحكام الخارجة عن ذاتها وذاتيّاتها، فلا تقتضي الماهيّات من هذه الحيثيّة وجود اللوازم ولا عدمها.

الخامس: أن يكون المنشأ في اختلاف الحصص الوجوديّة هي ما تنطبق عليه من الأفراد والمصاديق الخارجيّة المختلفة، أي: إنّ الحصص الوجوديّة تختلف لوازمها بلحاظ كاشفيّتها وحكايتها عن تلك المصاديق والملزومات المتفاوتة في الواقع الخارجيّ.

وهذا الاحتمال هو المتعيّن من بين الاحتمالات الخمسة، إذ لو أنكرنا تحقّق المصاديق الخارجيّة للحصص الوجوديّة، فإنّه لا يبقى أيّ سببٍ أو منشأ لحصول التخالّف والتفاوت في لوازم الحصص، وحيث إنّ وقوع التخالّف

والتمايز بين اللوازم ممّا لا ريب فيه كما تقدّم، فلا بدّ أن يرجع ذلك إلى طبيعة الاختلاف بين الملزومات وهي المصاديق الخارجيّة.

وهذا يعني: أنّ وراء اختلاف لوازم الحصص الوجوديّة في الذهن ملزومات ومصاديق خارجيّة متفاوتة ومتمايزة، وتكون الحصص متخالفة اللوازم بلحاظ حكايتها عن تلك المصاديق.

ونتيجة هذا البيان: أن يكون الواقع الخارجيّ مصداقاً بالذات للحصص الوجوديّة، وحيث ذكرنا بأنّ الحصص لا تختلف عن مفهوم الوجود العامّ إلّا من جهة الاعتبار واللحاظ والإضافة إلى الماهيّات، فيكون الواقع العينيّ مصداقاً بالذات أيضاً لمفهوم الوجود الكليّ، وهذا هو المراد من أصالة الوجود. وأمّا الماهيّات فهي أمورٌ اعتباريّةٌ متزعةٌ من الواقع الخارجيّ تتبع أو بعرض الوجود.

ولأجل التأكّد من صحّة ما ذكرناه من القياس الاستثنائيّ نحاول تطبيق ما أوضحناه على مقدّماته، وقد كانت صورة القياس بالنحو التالي:

- لو لم يكن لمفهوم الوجود أفرادٌ ومصاديق عينيّةٌ في الواقع الخارجيّ، لما كان متّصفاً باللوازم المتخالفة.
- لكنّ التالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

ولكي يتمّ هذا القياس الاستثنائيّ لابدّ من بيان الملازمة وإثبات بطلان التالي.

أمّا بالنسبة إلى الملازمة بين المقدّم والتالي، فقد اتّضحت من خلال ما ذكرناه من أنّ السبب في اتّصاف الحصص الوجوديّة باللوازم المتخالفة يرجع لا محالة إلى طبيعة الاختلاف بين الملزومات وهي المصاديق الخارجيّة، وذلك لأنّ الاتّصاف باللوازم المتخالفة يتحقّق بلحاظ حكاية الحصص الوجوديّة ومفهوم الوجود عن تلك المصاديق المختلفة في الواقع الخارجيّ، فلو أنكرنا

تحقق المصاديق الخارجية لمفهوم الوجود لا يبقى أي سبب لوقوع التخالف في لوازم الحصص.

وأما بالنسبة إلى بطلان التالي؛ فقد اتضح أيضاً من خلال ما أثبتناه في الأمر الثاني، حيث ذكرنا بأننا نجد من خلال استعراضنا للحصص الوجودية أنها متخالفة الأحكام واللوازم، وإنكار هذه الحقيقة مخالف للضرورة والوجدان، فإذا كان التالي باطلاً لمخالفته للضرورة، فالمقدم مثله، أي لا يمكن أن لا يكون لمفهوم الوجود أفراداً ومصاديق عينية في الواقع الخارجي، وهذا معناه: أن الأفراد الخارجية مصداق بالذات لمفهوم الوجود، وهو المطلوب^(١).

تقييم الدليل الرابع

هذا الدليل تام أيضاً، ولكن يبقى التأمل في هذا الدليل بأنه ليس دليلاً مستقلاً عن الأدلة السابقة، وذلك لاعتمادها على مقدمة مشتركة بينها، وهي أن الماهية - من حيث هي هي - متساوية النسبة إلى جميع الأمور الخارجة عنها، ولولا صحة هذه المقدمة لانهدم أساس كل الأدلة. نعم، قد يصلح هذا الاستدلال لأن يكون بياناً ثانياً للدليل الأول.

إشكال على الدليل الرابع

قد يُشكل على هذا الدليل لإثبات أصالة الوجود أن للوجود أفراداً ومصاديق حقيقية وراء الحصص الوجودية، وهي تُحمل على الماهيات بلحاظ الواقع العيني كما في قولنا: (السماء موجودة، الأرض موجودة، الشجر موجود) ونحو ذلك من الأمثلة، والإشكال في المقام إنها يتوجه إلى خصوص هذه النقطة من الدليل.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٥٥-٦١.

وحصيلة الإشكال: لو كان للوجود مصاديق حقيقية تُحمل على الماهيات بلحاظ الواقع العيني، فهذا معناه أن مصداق الوجود ثابتٌ للماهية في الخارج، ويكون مفاد قولنا: (السماء موجودة) هو ثبوت الوجود لماهية السماء في الواقع الخارجي، فيُصبح المقام حينئذٍ من تطبيقات قانون الفرعية القائل: (ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له) أي إن ثبوت الوجود للماهية في الخارج - بحسب الفرض - فرعٌ لثبوت تلك الماهية في الرتبة السابقة.

فإن كانت الماهية ثابتةً مسبقاً بنفس الوجود المحمول عليها يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محذور الدور الباطل، وإن كانت الماهية ثابتةً بوجودٍ آخر غير الوجود المحمول عليها فإنه يُنقل الكلام إلى هذا الوجود الثاني، فإن ثبوته للماهية أيضاً فرع ثبوتها في الرتبة السابقة، وهكذا يلزم التسلسل في الوجودات المحمولة، وهو باطلٌ أيضاً.

والحاصل: لو كان للوجود مصداقٌ في الواقع الخارجي، للزم إما تقدّم الشيء على نفسه أو التسلسل، والتالي بكلا شقيّيه محالٌ فالمقدّم مثله، أي لا يمكن أن يكون للوجود مصداقٌ في الخارج. ويمكن دفع هذا الإشكال من خلال جوابين:

الجواب الأول: عدم اختصاص الإشكال بأصالة الوجود

إنّ هذا الإشكال لم ينشأ من القول بأصالة الوجود وأنّ للوجود مصاديق خارجية وراء الحصص الوجودية، وإنّما نشأ الإشكال من البناء على أنّ اتّصاف الماهية بالوجود من تطبيقات قاعدة الفرعية، فلو قلنا بأنّ حمل الوجود على الماهية من قبيل ثبوت شيءٍ لشيءٍ، فإنّه يستلزم الدور أو التسلسل سواءً اعتقدنا بأصالة الوجود أو بأصالة الماهية.

بعبارة أخرى: إنّ الوجود يُحمل على الماهيات سواءً كانت له مصاديق

خارجية أم لم تكن، فلو كان هذا الحمل من قبيل ثبوت شيءٍ لشيءٍ للزم الدور أو التسلسل على كلِّ حالٍ، ولا يختصُّ هذا المحذور بالبناء على أصالة الوجود.

الجواب الثاني: اختصاص قاعدة الفرعية بالهليّات المركّبة

إنَّ قانون الفرعية القائل: (ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له) إنّما يختصُّ بالهليّات المركّبة، التي يتضمّن مفادها ثبوت شيءٍ لشيءٍ؛ من قبيل قولنا: (الجسم أبيض) فإنَّ ثبوت الأبيضية للجسم فرع لثبوت الجسميّة ووجودها في الرتبة السابقة.

ولا يشمل قانون الفرعية الهليّات البسيطة^(١)، من قبيل قولنا: (الجسم

(١) إنّ القضايا تنقسم بلحاظ المحمول إلى قسمين:

١. القضايا التي يكون المحمول فيها أصل التحقق والوجود، ويُسمّى هذا النحو من القضايا بالهليّات البسيطة، لأنّها يُسأل بها عن ثبوت الشيء وعدم ثبوته، من قبيل قولنا: (هل زيد موجود؟)، والقضية التي تقع جواباً عن السؤال تُسمّى مفاد كان التامة، فيقال: (زيد موجود).

٢. القضايا التي يكون المحمول فيها وجوداً خاصّاً، وتُسمّى بالهليّات المركّبة، لأنّها يُسأل بها عن ثبوت شيءٍ لشيءٍ أو عدم ثبوته له، من قبيل قولنا: (هل زيد قائم؟) والقضية التي تقع جواباً عن السؤال المذكور تُسمّى مفاد كان الناقصة، فيقال: (زيد قائم).

قال الأملي في الدرر: «وهذا انقسام للحمل إلى ثبوت الشيء وثبوت الشيء للشيء من ناحية المحمول، فإنّه إن كان المحمول هو الوجود المطلق على ما هو مفاد كان التامة - أعني وجوداً غير مضاف إلى ماهيّة، بل مجرداً عن الإضافة مثل: (الإنسان موجود) - فالحمل يكون من قبيل ثبوت الشيء.

وإن كان المحمول هو الوجود المقيّد والمضاف إلى ماهيّة على ما هو مفاد كان الناقصة مثل: (الإنسان موجود له الكتابة) فالحمل يكون من قبيل ثبوت شيءٍ لشيءٍ» درر الفوائد:

ج ١ ص ٣٤٢.

ومجرى قانون الفرعية هي الهليّات المركّبة، لأنَّ الجواب عنها يتضمّن ثبوت شيءٍ لشيءٍ،

موجود)، فإنّ هذه القضية من الهليّات البسيطة التي لا يتضمّن مفادها سوى ثبوت الجسميّة وتحققها في الخارج، ولا تدلّ على ثبوت شيءٍ لشيءٍ كي تكون مشمولةً بقانون الفرعيّة.

كذلك الحال في المقام، فإنّ ثبوت الوجود للماهيّة من الهليّات البسيطة أيضاً الدالّة على ثبوت الشيء وتحققه في الواقع الخارجيّ، فلا يشملها قانون الفرعيّة ولا يلزم محذور الدور أو التسلسل، ويكون محلّ البحث خارجاً عن ذلك القانون العقليّ خروجاً موضوعياً تخصّصياً، من دون أن يستلزم التخصيص في القواعد والقوانين العقلية.

بعبارة أخرى: إنّ حمل الوجود على ماهيّة من الماهيّات ليس من مصاديق الهليّة المركّبة ليكون مجرّيً لقانون الفرعيّة، وإنّما هو من مصاديق الهليّة البسيطة التي يقع السؤال فيها عن ثبوت الشيء وليس ثبوت شيءٍ لشيءٍ، فيكون حمل الوجود على الماهيّة خارجاً تخصّصاً عن قانون الفرعيّة، فلا يأتي محذور الدور أو التسلسل.

وقد أشار إلى ما بيّناه الحكيم السبزواريّ في منظومته، حيث قال:

وفي بسطة من الهليّة لا تجرّين قاعدة الفرعيّة
لأنّها ثبوت شيءٍ قد بدت وهي لكون الشيء شيئاً قد حوت

وقال في إيضاح هذين البيتين: «لأنّ الوجود للماهيّة ليس من العوارض الخارجيّة، والماهيّة ليس أمراً متحقّقاً بدون الوجود، حتّى يكون ثبوت شيءٍ لشيءٍ»^(١).

والقانون يقول: (ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له) وهذا بخلاف الهليّات البسيطة، فإنّها لا تتضمّن سوى ثبوت الشيء في الخارج، فلا يشملها القانون المذكور.

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواريّ: ص ١١٤.

ثم أضاف في تعليقه على المنظومة قائلاً: «إذ تركيب الماهية والوجود تركيب اتحاديّ من اللامتحصّل والمتحصّل، فليس للماهية شيّة ثبوت وراء الوجود، حتّى يكون ثبوت الوجود لها ثبوت شيءٍ لشيءٍ كما في الهلية المركبة مثل: الجسم أبيض»^(١).

فإذا كان حمل الوجود على الماهية بهذا النحو، لا يكون مشمولاً لقاعدة الفرعية التي تجري في مورد ثبوت الشيء لشيءٍ آخر، وحينئذٍ لا يلزم الدور ولا التسلسل.

الجواب الثالث: على مباني صدر المتألهين

إنّ الجواب السابق الذي ذكره المصنّف كان مبنياً على التسليم بأنّ الوجود هو المحمول على الماهية وأنّ الهليات البسيطة خارجة تخصّصاً عن مورد قانون الفرعية، ولكن صدر المتألهين ذكر هذا الجواب تماشياً مع مباني القوم في أصالة الماهية.

وهذا ما أشار له في (الشواهد الربوبية) حيث قال: «إنّ الوجود - كما مرّ - نفس موجودية الماهية، لا موجودية شيءٍ لها (كسائر الأعراض) حتّى لزم أن يكون اتّصاف الماهية به فرع تحقّقها في نفسها، فالقاعدة على عمومها باقية، من غير حاجة إلى الاستثناء في القضايا الكلية العقلية، كما قد يحتاج إليه في الأحكام النقلية عن تعارض الأدلة». ثم أضاف قائلاً: «وهذا الذي أظهرناه إنّما جريانه على طريقة القوم من أنّ الماهية موجودة والوجود من عوارضها»^(٢). وبعد ذلك أشار إلى جواب ينسجم مع مبانيه في أصالة الوجود، حيث قال: «وأما على طريقتنا فلا حاجة إليه - أي الجواب السابق - إذ لا اتّصاف لها

(١) المصدر نفسه.

(٢) الشواهد الربوبية: ص ١٦.

به ولا عروض له عليها، بل إنّما الوجود في الأعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات، وأمّا المسمّى بـ (الماهيّة) فهي أمرٌ متّحدٌ مع الوجود ضرباً من الاتحاد؛ ونسبة الوجود إليها على ضربٍ من الحكاية لا على الحقيقة»^(١).

وقد أوضح الحكيم السبزواريّ هذا النحو من الاستدلال في تعليقته على منظومته قائلاً: «وهاهنا طريقةٌ أخرى على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهي: أنّ مثل قولك: (الإنسان موجود) بمنزلة قولك: (هذا النحو من الوجود الحقيقيّ إنسان) وثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، لا فرع ثبوت الثابت، والمثبت له هو الوجود الحقيقيّ، وهو ثابتٌ سابقاً على الماهيّة، لكنّ ثبوته ذاته، وكون المحمول - وهو الماهيّة - لا ثبوت نفسيّ له لا بأس به كما عرفت، وعلى أيّ تقديرٍ لا يلزم التسلسل»^(٢).

وقد اختار هذا النحو من الاستدلال الطباطبائيّ أيضاً في كتابه (بداية الحكمة) حيث قال: «وعرض الوجود للماهيّة وثبوته لها ليس من قبيل العرض المقوليّ الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإنّ حقيقة ثبوت الوجود للماهيّة هي ثبوت الماهيّة به، لأنّ ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريّتها، وإنّما العقل لمكان أنسه بالماهيّات يفترض الماهيّة موضوعاً، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهيّة، من أنّ قاعدة الفرعيّة - أعني أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له - توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهيّة يتوقّف على ثبوت الماهيّة قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره

(١) المصدر السابق: ص ١٦-١٧.

(٢) شرح المنظومة: ص ١١٤.

توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلمّ جرّاً فيتسلسل»^(١).

توضيح الجواب: أنّ ما نراه من القضايا التي يقع الوجود محمولاً فيها والماهيات هي الموضوع، من قبيل قولنا: (الإنسان موجود) إنّما هو من عكس الحمل؛ إذ لما ثبت أنّ الوجود هو الأصيل والماهية أمرٌ اعتباريٌّ منتزَعٌ منه، فما لم يتحقّق وجودٌ في الخارج لا يمكننا أن ننتزع أيّ ماهية من الماهيات، وحينئذٍ لو أردنا أن نؤلّف قضيةً مطابقةً للواقع الخارجي، فلا بدّ أن يكون الوجود هو الموضوع فيها، والماهية هي المحمول.

إذن فقولنا: (الإنسان موجود والشجر موجود والحجر موجود) يرجع في حقيقته إلى العكس، بأن يُقال: (هذا الوجود الخارجي سنخ وجود ينتزع منه إنسان، وذاك الوجود ينتزع منه شجر، وثالث ينتزع منه حجر، وهكذا) فالاستعمال المألوف في القضايا الفلسفية ونحوها إنّما هو من عكس الحمل؛ ولذا قال في نهاية الحكمة: «إنّ المسائل فيها - أي الفلسفة الأولى - مسوقة على طريق عكس الحمل، فقولنا: (الواجب موجود) و(الممكن موجود) في معنى: الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً، وقولنا: الوجود إمّا بالذات وإمّا بالغير، معناه: إنّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره»^(٢).

ولعلّ العكس في الحمل - كما تقدّم عن الطباطبائي - إنّما نشأ من أنس الذهن بالماهيات، فيفترض الذهن أنّ الماهيات هي الموضوع ويحمل الوجود عليها.

والحاصل: أنّ الإيهان بأصالة الوجود واعتبارية الماهية يقتضي أن يكون الوجود هو الموضوع في القضايا الفلسفية ونحوها، والماهيات المنتزعة منه هي المحمولة عليه، وأمّا القول بأنّ الوجود محمولٌ والماهية هي الموضوع، فهو إنّما

(١) بداية الحكمة: ص ٢١-٢٢.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٦.

ينسجم مع مباني أصالة الماهية واعتبارية الوجود، حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ الماهية هي المتأصلة في الخارج وينتزع منها الوجود. وإذا كان الأمر كذلك فلا إشكال في جريان قاعدة الفرعية في المقام، بأن يُقال: إنّ ثبوت شيء (كالماهية) لشيء (كالوجود) فرعٌ لثبوت المثبت له وهو الوجود، ومن الواضح: أنّ الوجود متحقّقٌ وثابتٌ بذاته بناءً على أصالته، فتُحمل الماهية عليه ولا يرد محذور الدور أو التسلسل، لأنّ الوجود موجودٌ بذاته لا أنّه موجودٌ بالماهية أو بشيءٍ آخر كي تأتي قاعدة الفرعية، وهذا على خلاف الماهية فإنّها لا تتحقّق إلا بالوجود، فلو كان الوجود هو المحمول عليها بحسب الحقيقة والواقع فإنّه يستلزم جريان قاعدة الفرعية ولزوم الدور أو التسلسل.

أجوبة القوم عن إشكال قاعدة الفرعية

نحاول في ما يلي إيضاح بعض الأجوبة التي أشار إليها الحكماء، مع بيان ما يمكن أن يرد عليها من الإشكال:

الجواب الأوّل: التخصيص في قانون الفرعية

يعتمد هذا الجواب على الالتزام بالتخصيص في قانون الفرعية، بأن يُقال: إنّ قانون الفرعية مُخصّص بمثل القضايا التي يُحمل الوجود فيها على الماهية، فثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، إلّا في صورة حمل الوجود على الماهية فإنّه لا يكون فرع ثبوت الماهية في الرتبة السابقة. وهذا القول هو المنسوب إلى الفخر الرازي، كما جاء ذلك في تعليقه الحكيم السبزواريّ على الأسفار، حيث قال: «التخصيص بما عدا الهليات البسيطة قول الإمام الرازي»^(١)، ولكنّا رجعنا إلى الموضوع الذي ذكره فلم نجد ما يدلّ على المقام، وإنّما وجدنا شيئاً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٣ حاشية رقم (٤).

آخر ينسجم مع ما ذكره صدر المتألهين في جوابه الثاني، حيث قال في (المباحث المشرقية): «لو كان التعيين أمراً ثبوتياً زائداً على الماهية لكان له تعيين أيضاً ولذلك التعيين تعيينٌ ثالث فيلزم التسلسل».

ثم أجاب عن هذا الإشكال قائلاً: «إنَّ التعيين إن كان له مفهوم وراء المفهوم من التعينية فحينئذٍ يقتضي بأن مفهوم التعينية مقارنٌ لمفهوم آخر، وإلا فيكون التعيين تعييناً لذاته ويكون تعيينه نفس ذاته لا زائداً عليه، ولا يلزم التسلسل»^(١).

وهذا الكلام - كما هو واضح - لا علاقة له بتخصيص قاعدة الفرعية.

ويرد عليه: استحالة التخصيص في القواعد العقلية

إنَّ الأحكام والقوانين تارة تكون شرعية أو عقلائية وعرفية، وهي بصورة عامة قابلة للتخصيص والتقييد ونحو ذلك، وقد قيل في موردها: ما من عامٍ إلا وقد حُصَّ.

وأخرى تكون الأحكام والقوانين عقلية، وهي غير قابلة للتخصيص أو التقييد أو نحو ذلك، لأنَّه يؤدي إلى بطلانها وفسادها، والسبب في ذلك أنَّ نسبة الموضوع إلى المحمول في القضايا العقلية التي يُطلب فيها اليقين المركب - كما تقدّم - هي نسبة العلة التامة إلى معلولها، ومن الواضح أنَّ العلة التامة كلّما تحققت فلا بدَّ أن يتحقّق المعلول، وذلك لأجل علاقة التلازم الضرورية بين العلة التامة ومعلولها.

فمثلاً قضية: (اجتماع النقيضين ممتنع) من القوانين العقلية، ولو قلنا أنَّها مخصصة في بعض الموارد، فهذا معناه بطلان هذا القانون من رأس، لأنَّه يكشف عن عدم وجود العلاقة اللزومية والضرورية بين الموضوع والمحمول،

(١) شرح المنظومة للسبزواري، علّق عليه آية الله حسن زاده آملّي: ج ٢ ص ٣٩٦.

ويفتقد هذا القانون أيضاً في حال تخصيصه صفة اليقين المركّب والمضاعف المطلوب في القوانين والأحكام العقلية.

وهذا ما أشار له صدر المتألمين بقوله: «من غير حاجة إلى الاستثناء في القضايا الكلية العقلية، كما قد يحتاج إليه في الأحكام النقلية»^(١).
وحيث إنّ قانون الفرعية من القوانين العقلية كما هو واضح، فلا يمكن القول بالتخصيص أو التقييد في هذا القانون.

الجواب الثاني: استبدال قانون الفرعية بالاستلزام

نُسب إلى المحقّق الدواني القول باستبدال قانون الفرعية بالاستلزام، قال: «الحقّ أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزمٌ لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهية مستلزمٌ لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود، فلا إشكال»^(٢).
وهذا يعني: أنّ المحقّق الدواني يُنكر جريان قانون الفرعية في الهلّيات المركّبة، أو يُنكر الاحتياج إليها على أقلّ تقدير، ويؤمّن بجريان قانون الاستلزام في هذا النحو من القضايا، ومن الواضح: أنّ الاستلزام لا يقتضي أن يكون للموضوع ثبوتٌ قبل ثبوت المحمول له، وإنّما يقتضي أن يكون الموضوع ثابتاً في ظرف ثبوت المحمول، أعمّ من أن يكون الموضوع ثابتاً بثبوت قبل هذا الثبوت المحمول عليه كما هو الحال في قولنا: (زيد قائم) أو أنّه ثابتٌ بنفس هذا الثبوت المحمول على الموضوع كما هو الحال في حمل الوجود على الماهية في المقام.
قال الحكيم السبزواري في شرح منظومته: «وربما بدّل بالاستلزام، والمبدّل هو المحقّق الدواني، فقال: ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزمٌ لثبوت المثبت له، أي ولو

(١) الشواهد الربوبية: ص ١٦.

(٢) انظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده: ج ١ ص ١٦٥.

بهذا الثبوت الثابت، فالاستلزام غير مستدعٍ لتقدّم المثبت له على الثابت، بخلاف الفرعية^(١) وذلك لأنّ الاستلزام يجتمع مع التقدّم والمعيّة كالمتضايين.

ويرد عليه: قيام البرهان على قانون الفرعية

إنّ استبدال قانون الفرعية بالاستلزام يفتقر إلى الدليل، ولم يذكر المحقق الدواني أيّ دليل على ذلك، بل البرهان قائمٌ على جريان قانون الفرعية في الهليّات المركّبة، وذلك لأنّ مفاد الهليّة المركّبة هو مفاد كان الناقصة، أي ثبوت شيءٍ لشيءٍ واتّصاف شيءٍ بشيءٍ آخر، ومن الواضح أنّ أيّ وصفٍ من الأوصاف تابعٌ في عروضه لثبوت الموصوف ووجوده في الرتبة السابقة، ففي مثل قولنا: (زيد قائم) لا يمكن أن يعرض وصف القيام لزيد ما لم يكن زيد ثابتاً وموجوداً في رتبةٍ أسبق من عروض القيام عليه، والسبب في ذلك هو أنّ الموضوع والموصوف في الهليّات المركّبة بمنزلة العلة لعروض الوصف عليه وخصوصاً في القضايا العقلية، ولا ريب أنّ العلة متقدّمة في الوجود على معلولها تقدّماً رُتبيّاً، وهذا هو مضمون قانون الفرعية القائل: (ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له)، فمع التسليم بأنّ حمل الوجود على الماهية من مصاديق الهليّات المركّبة، لا بدّ أن يجري فيه قانون الفرعية، لأنّ ثبوت الوصف والعرض (الذي هو بمنزلة المعلول) للموضوع الموصوف (الذي هو بمنزلة العلة) فرعٌ لثبوت ذلك الموضوع في الرتبة السابقة.

وعليه فإن كان مراد المحقق الدواني أنّ حمل الوجود على الماهية من مصاديق (ثبوت شيءٍ لشيءٍ) ومع ذلك لا نحتاج إلى قانون الفرعية، وإنّما يكفي الاستلزام بدلاً عنه، فهو واضح البطلان، لأنّ جريان القانون يقتضي الثبوت في الرتبة السابقة، ولا يكفي الاستلزام.

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١١٤.

وإن كان مراده أنّ حمل الوجود على الماهية مع كونه من مصاديق الهليات المركبة ليس من مصاديق قانون الفرعية، وإنّما له حكمه الخاصّ به فيكفي فيه الاستلزام، فهو منافٍ لما ذكرناه من قيام البرهان على جريان قانون الفرعية في الهليات المركبة.

ويضاف إلى ذلك أيضاً: أنّ ما ذكره الدواني ليس جواباً عن الإشكال، بل هو إقرارٌ به، ومن هنا حاول أن يستبدل قانون الفرعية بالاستلزام.

الجواب الثالث: الخروج التخصّصي عن القانون بناءً على أصالة الماهية

نُسب هذا الجواب إلى السيّد المدقّق مير صدر الدّين الدشتكي^(١)، وقد أشار صدر المتألّهين إلى جوابه قائلاً: «وتارة يُنكرون ثبوت الوجود لا ذهنًا ولا عينًا، بل يقولون: إنّ الماهية لها اتّحاد بمفهوم الموجود، وهو أمرٌ بسيطٌ كسائر المشتّقات، يُعبّر عنه بالفارسيّة بـ(هست) ومرادفاته، وليس له مبدأ أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج»^(٢).

توضيح الجواب: أنّ إشكال الدور أو التسلسل إنّما يكون وارداً فيما لو كان للوجود المحمول نحو ثبوتٍ وتحقّق، فعندها يلزم ثبوت شيءٍ وهو (الوجود) لشيءٍ وهو (الماهية) ولكننا نقول إنّ الوجود لا تحقّق له لا خارجاً

(١) هو العلامة السيّد صدر الدّين محمّد الحسيني الدشتكي الشيرازيّ المدقّق المحقّق في العقليّات، وهو المدعوّ بصدر الحقيقة وصدر العلماء والحكماء، والمولود صبيحة الاثنين ثاني شعبان سنة ٨٢٨ هـ، والذي قتلته طائفة (تركمان) صبيحة الجمعة ثاني عشر شهر رمضان سنة ٩٠٣ هـ ببلدة شيراز، وقبره بباب المدرسة المنصورية في تلك البلدة معروف يُزار إلى الآن، وله تأليف وآثار شهيرة. انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني: ج ١ ص ١٠٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ص ٤٤.

ولا ذهنًا، فلا ثبوت له حتى يلزم ثبوت شيءٍ لشيءٍ.

بعبارة أخرى: إنَّ قولنا: (الإنسان موجود) ليس من مصاديق ثبوت شيءٍ لشيءٍ، فالمقام خارجٌ تخصّصاً عن قانون الفرعية، وهذا نظير ما ذكره صدر المتأهّلين في جوابه الثاني عن الإشكال، ولكن ما أجاب به السيّد الدشتكي مبنيٌّ على أصالة الماهية، وما أجاب به صدر المتأهّلين مبنيٌّ على أصالة الوجود، فيكون الجواب على أصالة الوجود من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وعلى أصالة الماهية من باب السالبة بانتفاء المحمول.

وقد أشار إلى هذا البيان الحكيم السبزواريّ في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «وهو نظير قول المصنّف - أي في جوابه الثاني - باتّحاد مفهوم الإنسان - مثلاً - مع وجوده الخاصّ الحقيقيّ؛ إذ ليس نفسه ما يُحاذيه، فالسيّد عكس الأمر؛ إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه»^(١).

وقال أيضاً في شرح منظومته: «وكما نحن نقول: الماهية لما لم يكن لها ما يحاذيها بذاتها، كانت متّحدة مع الوجود، ولو كان شيءٌ يحاذيها لم تكن متّحدة بل منضمّة إلى الوجود، فاتّحادها من لا متحصّليّتها بذاتها، يقول هو: لما لم يكن للوجود فردٌ لا خارجاً ولا ذهنًا، فلا حيثيّة تقيديّة خارجيّة ولا ذهنيّة في الماهية، بل مناط الموجوديّة اتّحاد الماهية مع مفهوم الوجود»^(٢).

إذن لا مجال لجريان قانون الفرعية في المقام كي يلزم الإشكال.

ثمَّ إنَّ السيّد المدقّق حاول أن يجيب في العبارة المنسوبة إليه عن إشكالٍ مقدّر، حاصله: أنّ قولك: الوجود لا تحقّق له لا خارجاً ولا ذهنًا خلاف الوجدان، وذلك لأنّنا نحمل الموجوديّة على الماهيّات فنقول مثلاً: (الإنسان

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٣، حاشية (٤).

(٢) شرح المنظومة: ص ١١٥.

موجود) ومن الواضح: أنّ لفظ (الموجود) من المشتقات فيدلّ على ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق أي ما له وجودٌ، إذن فكيف يُقال: إنّ الوجود لا تحقّق له لا في خارج ولا في ذهن؟

إلّا أنّ هذا الإشكال غير واردٍ كما يقول السيّد المدقّق، وذلك لأنّ لفظ (موجود) وإن كان من المشتقات، إلّا أنّ المشتقّ من المعاني البسيطة غير المركّبة من الذات والمبدأ، فلفظ (الموجود) يدلّ على معنى بسيطٍ غير مركّب، ويُقابله في اللغة الفارسيّة لفظ (هست) أي أصل التحقّق والثبوت، ولا يتضمّن المبدأ وهو (الوجود) لا في الخارج ولا في الذهن، فالقائل بأصالة الماهيّة عندما يقول: (الإنسان موجود) ليس مراده أنّ الإنسان شيءٌ ثبت له الوجود، وإنّما مراده أنّ الماهيّة متحقّقة في الواقع الخارجيّ، وأمّا مفهوم الوجود فليس له فردٌ ولا مصداقٌ في الخارج ولا في الذهن، فلا توجد حيثيّة تقيديّة خارجيّة ولا ذهنيّة في الماهيّة كي تجري قاعدة الفرعيّة، والماهيّة في الخارج هي المحكيّة بلفظ (الموجوديّة) بنحو الإطلاق وبلا حيثيّة تقيديّة، فمناطق الموجوديّة هو اتّحاد الماهيّة مع مفهوم الموجود^(١).

ويرد عليه: بطلان القول بأصالة الماهيّة

إنّ هذا الجواب وإن كان تامّاً بناءً على أصالة الماهيّة، وهو ينسجم مع ما يُعرف عن السيّد الدشتكي من تصلّبه في أصالة الماهيّة، ولكنّه لا ينسجم مع

(١) ذكرنا في الأبحاث السابقة أنّ (الموجوديّة) غير (الوجود) فإنّ المراد من الموجوديّة هو أصل الواقعيّة والتحقّق، أعمّ من كون تلك الواقعيّة مصداقاً بالذات للماهيّة أو للوجود، وأمّا لفظ (الوجود) فهو يُطلق على ما يُقابل الماهيّة، والقائلون بأصالة الماهيّة إنّما ينكرون ثبوت (الوجود) في الخارج، ولا يُنكرون أصل التحقّق والموجوديّة، لأنّ مرجعه إلى السفسطة وإنكار الواقعيّة.

ما أثبتته صدر المتألهين من أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وقد حاول الحكيم السبزواري أن يذكر جملة من الإشكالات واللوازم الفاسدة التي تترتب على ما ذكره السيد الدشتكي، حيث قال: «ويرد على قوله: (الماهية متحدة مع مفهوم الوجود) أنه يكون حمل الوجود على الماهية حملاً أولياً لا حملاً شائعاً، وهو ظاهر البطلان. وأيضاً يلزم كون الماهية الإمكانية واجبة الوجود، لأن مفهوم الوجود لا يحاذيه شيء في المصادق إلا نفس الماهية، وهذا انقلاب، لأن الماهية التي لا علاقة بينها وبين مفهوم الوجود كيف صارت مصداقاً لمفهوم الوجود خاصة؟ إن قلت: هو يقول إن الماهية بجعل الجاعل هكذا.

قلت: الكلام في الجعل أنه إذا لم يكن للوجود فردٌ خارجي ولا ذهني فلا قيام خارجي ولا قيام عقلي له بها، فكيف تُجعل نفس الماهية ونفسها هي التي لا موجودة ولا معدومة؟ فكيف تتحد مع مفهوم الوجود أو يصدق عليها؟ وهل يمكن تصوير العدم وجوداً؟ فذاك مثل هذا، وبالجملة هو يُفني الوجود والموجود في الماهية، وإنه لظلمٌ عظيم»^(١).

الدليل الخامس: عدم ترتب الآثار على الماهية بالوجود الذهني

يبتني الدليل على أصل موضوعي محل تحقيقه في مباحث الوجود الذهني^(٢) حاصله: أن الماهية في الذهن عين الماهية في الخارج، والاختلاف إنما يكون بالوجود، فالماهية بحسب الوجود الذهني والوجود الخارجي واحدة حقيقة، والوحدة بينهما بنحو العينية والتطابق الكامل، والاختلاف والتباين إنما يرجع إلى ذات الوجودين الذهني والخارجي، وذلك لأن الوجود «لا ينتقل من نشأة

(١) شرح المنظومة، الحاشية على الشرح: ص ١١٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٦٣ وما بعدها.

إلى نشأة أخرى، فالخارجي خارجيٌّ أبدأً، والذهنيُّ ذهنيٌّ أبدأً^(١)، وهذا بخلاف حال الماهيات، فإنَّ الثابت منها في الذهن بعينه الثابت في الوجود الخارجي «فالماهية الواحدة في أنحاء الوجودات محفوظة، والاختلاف بين الموجود العيني وبين الموجود الذهني بالوجود دون الماهية»^(٢)، فإذا وجدنا ماهيةً خارجيةً تترتب عليها الآثار المختصة بها، أو وجدنا ماهيةً ذهنيةً لا تترتب عليها تلك الآثار الخارجية، فهذا لا يعني المغيرة والتباين بين الماهيتين، بل إحداهما عين الأخرى، والتغاير إنما يكون بين الوجودين الذهني والخارجي.

بيان ذلك: إذا أخذنا على سبيل المثال ماهية الإنسان، وعرفناها بأنها جوهرٌ جسمٌ نام حسَّاسٌ متحرِّكٌ بالإرادة ناطقٌ، فلهذه الماهية - بما لها من الأجزاء الحدية - نحوان من الوجود، ذهنيٌّ وخارجيٌّ، فإذا كانت موجودةً بوجودٍ خارجيٍّ فهي قائمةٌ لا في موضوعٍ بما أنَّها جوهرٌ، ويصحَّ أن يفرض فيها أبعادٌ ثلاثةٌ بما أنَّها جسمٌ، وهكذا في الأجزاء الماهوية؛ وأمَّا إذا كانت موجودةً بوجودٍ ذهنيٍّ، فإنَّها وإن كانت واجدةً ذاتاً لحدِّ الإنسان وأجزائه الماهوية كالجوهرية والجسمية وغيرهما، إلَّا أنَّها ليست لها خواصُّ الجوهرية والجسمية ونحوهما التي كانت للإنسان بحسب وجوده الخارجي، فالإنسان بحسب وجوده الذهني وإن كان جوهرًا جسمًا ناميًا حسَّاسًا متحرِّكًا بالإرادة ناطقًا، إلَّا أنَّه ليس قائمًا لا في موضوع، ولا يصحَّ أن يفرض فيه أبعادٌ ثلاثةٌ، ولا نحو ذلك من الآثار المترتبة على ماهية الإنسان بوجودها الخارجي، وهذا معناه أنَّ العلاقة القائمة بين الشخص العالم بالعلم الحسولي وبين الواقع

(١) النور المتجلي في الظهور الظلي: ص ١٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١.

الخارجي هي علاقة ماهويّة وليست وجوديّة، أي إنّ ذات الماهيّة وعينها في الخارج هي التي تحصل لدى النفس بوجودها الذهنيّ، فيتحقّق من خلالها العلم بالواقع الخارجيّ، فالعلم بالماهيات في الذهن علم بالماهيات الخارجيّة، وذلك للعينيّة بين الخارج والذهن من حيث الماهيّة.

وإلى ما ذكرناه أشار الحكيم السبزواريّ في منظومته قائلاً:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان

وقال في شرحه: «للشيء أي الماهيّة، غير الكون في الأعيان، وهو الوجود الذي تترتّب عليه الآثار المطلوبة منه، كونٌ بنفسه وماهيّته. هذا إشارة إلى ما هو التحقيق، من أنّ الأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان، وهو الوجود الذي لا يترتّب عليه تلك الآثار»^(١).

وقال الأمليّ في إيضاح هذه العبارة: «الموجود في الذهن على التحقيق هو نفس ماهيّة الشيء الذي يُتصوّر، فإذا تصوّرت زيداً - مثلاً - فماهية زيد المتصوّر هي المتصوّر لا شيء آخر من صورته وشبّحه أو أيّ شيء يكون غيره، فتلك الماهيّة هي بعينها في عالم الماهويّة، وإنّما الاختلاف بين الخارج والذهن من ناحية الوجود»^(٢).

وقال الطباطبائيّ في هذا المجال: «المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها، وجوداً آخر لا يترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها، وإن ترتّبت آثارٌ أخرى غير آثارها الخارجيّة، وهذا النحو من الوجود هو الذي نسمّيه الوجود الذهنيّ، وهو علمنا بماهيات الأشياء»^(٣).

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواريّ: ص ٢٧-٢٨.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٩٥.

(٣) نهاية الحكمة: ص ٣٤.

وقال أيضاً: «إنّ لنا علماً بالأشياء الخارجة عنّا في الجملة، بمعنى أنّها تحضر عندنا بآهياتها بعينها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتب عليها آثارها الخارجيّة، فهذا قسمٌ من العلم ويُسمّى علماً حصوليّاً»^(١).
وحصيلة الأصل الموضوعي: أنّ الرابطة بين العلم والمعلوم رابطة ماهويّة، بمعنى أنّ هناك وحدةً وعينيّةً بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج، ويعود التغير إلى اختلاف مراتب الوجود.

إذا اتّضح هذا الأصل، ننتقل إلى تقريب الاستدلال، فنقول:
لو كانت الماهيّة هي الأصيلة والمتحقّقة في الأعيان، وكانت هي المنشأ للآثار الخارجيّة، لوجب أن تترتب تلك الآثار الخارجيّة على الماهيّات الحاصلة في الذهن، لكن التالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.
أمّا بطلان التالي فواضحٌ، لأنّنا نرى بالضرورة والوجدان أنّ الآثار المترتبة على الأشياء في الخارج لا تأتي إلى الذهن، بل تحضر الماهيّة الخارجيّة بعينها إلى الذهن منزوعة الآثار، حين نجد - مثلاً - أنّ النار الموجودة في الخارج تُحرق الأشياء، ولكن النار الذهنيّة لا تحرق الذهن.

وأما بيان التلازم، فلما ذكرناه في الأصل الموضوعي، من الوحدة والعينيّة بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج، فلو كانت الماهيّات هي الأصيلة، والأصيل هو الذي تترتب عليه الآثار في الخارج، لوجب أن تأتي تلك الماهيّات بعينها وبآثارها إلى الذهن، لمكان العينيّة بينهما، وحيث إنّ هذا التالي باطلٌ بالضرورة والوجدان، فيبطل المقدّم، ولا تكون الماهيّات هي الأصيلة التي تترتب عليها الآثار في الخارج، وإذا كان الأصيل في الخارج إمّا الوجود أو الماهيّة، لأنّ الشيء إمّا ماهيّة أو وجودٌ، فإذا ثبت أنّ الماهيّة ليست هي

(١) المصدر السابق: ص ٢٣٦.

الأصيلة، فيثبت بالملازمة أنّ الوجود هو الأصيل، وأنّه منشأ الآثار في الخارج. فهذا الدليل يثبت أصالة الوجود بالملازمة، ومن خلال بطلان القول بأصالة الماهية، وبهذا يختلف عن الأدلة السابقة التي تثبت أصالة الوجود بالمباشرة. ولعلّ أفضل من أورد هذا الدليل بالتقريب الذي ذكرناه: الفيض الكاشاني في كتابه (أصول المعارف)، حيث قال: «لو كانت الماهية هي الأصل دون الوجود، وكان الوجود أمراً اعتبارياً، لم يبقَ فرقٌ بين الوجود الخارجي والوجود الذهني، إلّا بحسب الاعتبار، دون صدور الآثار، إذ الماهية بعينها منحفظة التقرّر فيهما، وهي بعينها وبحسب ذاتها غير منفكة عن الحكم عليها بالوجود على ذلك التقرير»^(١).

وقد أشار صدر المتألهين إلى هذا الدليل بقوله: «إنّ من اليّن الواضح أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: هذا موجودٌ في الخارج وذاك موجودٌ في ذهن، ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحالّ، بل المعنيّ بكون الشيء في الخارج أنّ له وجوداً يترتب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في ذهن أنّه بخلاف ذلك، فلو لم يكن للوجود حقيقةً إلّا مجرد تحصيل الماهية، لم يكن حينئذٍ فرقٌ بين الخارج والذهن، وهو محالّ، إذ الماهية قد تكون متحصّلةً ذهنياً وليست بموجودةٍ في الخارج»^(٢)، وهذا هو عين التقريب الذي ذكرناه للدليل، إلّا من جهة الاستدلال على بطلان التالي، حيث اعتمد على كون بعض الماهيات متحصّلةً في ذهن ولا وجود لها في الخارج.

وقد جاء هذا الدليل أيضاً في منظومة الحكيم السبزواري، حيث قال:
لأنّه منبع كلّ شرفٍ والفرق بين نحوي الكون يفني

(١) أصول المعارف: ص ٧.

(٢) المشاعر: ص ١٢.

وقال في شرحه: «والثاني قولنا: والفرق بين نحوي الكون، أي الكون الخارجي والكون الذهني، يفي بإثبات المطلوب، بيانه: أن الماهية في الوجود الخارجي يترتب عليها الآثار المطلوبة منها، وفي الوجود الذهني بخلافه، فلو لم يكن الوجود متحققاً، بل المتحقق هي الماهية، وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت، لم يكن فرق بين الخارجي والذهني، والتالي باطل، فالمقدم مثله»^(١).

وقال الطباطبائي في هذا المجال: «الماهية توجد بوجود خارجي، فتترتب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجود ذهني، فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، وكانت الأصالة للماهية - وهي محفوظة في الوجودين - لم يكن فرق بينهما، والتالي باطل، فالمقدم مثله»^(٢).

تقييم الدليل الخامس

إن صحة هذا الدليل كما تقدم على تمامية الأصل الموضوعي الذي محل تحقيقه في مباحث الوجود الذهني، حيث يتضمن الإيمان بالوحدة والعينية بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج، ولكن الثابت عندنا في تلك المباحث عدم تمامية هذا الأصل بالقدر الذي أريد له أن يوظف لإثبات مسألة أصالة الوجود، ولإتمام الفائدة نشير إلى ذلك بنحو الإجمال.

وينبغي في البداية تقديم مقدمة نستوضح من خلالها مراد أولئك الحكماء ومقصودهم من الوحدة والعينية بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج، فنقول: المعاني المتصورة في المقام ثلاثة:

١. أن يكون مرادهم من الوحدة والعينية: الشخصية والفردية بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج، بمعنى: أن الماهية الذهنية هي الماهية الخارجية

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١١.

(٢) بداية الحكمة: ص ١٦.

بشخصها ومشخصاتها الفردية، إلا أن هذا غير تام؛ وذلك لأنهم يعترفون بأن شخص الماهية في الذهن يختلف عن شخص الماهية في الخارج، ونحن أيضاً نجد بالضرورة: أن الماهية الذهنية تختلف في مرتبتها الوجودية ومشخصاتها الفردية عن الماهية الخارجية.

٢. أن يكون مرادهم من الوحدة والعينية من قبيل التماثل الفردي تحت نوع واحد، بمعنى أن الماهية الذهنية والماهية الخارجية كل واحد منهما فرداً لكل الماهية، كفردية زيد وعمرو وتماثلهما النوعي في ماهية الإنسان، وهذا أيضاً ليس هو المعنى المراد من الوحدة والعينية في كلماتهم، لأنه يستلزم القول بالوحدة والعينية في الآثار، وهذا لا يمكن الالتزام به كما تقدّم، للاختلاف في الآثار بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج.

٣. أن يكون مرادهم من العينية بين الماهية في الخارج والماهية في الذهن، وحدة الحقيقة والطبيعة الماهوية، بمعنى المثلية والتجانس في التعريف والحد المنطقي، أي أن الحيوان الناطق - مثلاً - يصدق على الإنسان في الذهن كما يصدق على الإنسان في الخارج.

وهذا هو المعنى المراد من الوحدة والعينية في كلماتهم، وليس مرادهم العينية الشخصية أو التماثل الفردي تحت نوع واحد.

ومن هنا ذكروا بأن التطابق والعينية إنما هو بحسب المفهوم والحمل الأولي، ولا يستلزم اندراج الماهية في الذهن تحت المقولة التي كانت مندرجة تحتها في الخارج، فالحمل الأولي لا يستلزم الاندراج، بمعنى أن الماهية في الذهن ليست من أفراد الماهية في الخارج، وليس للماهية الذهنية إلا مفهوم المقولة الخارجية، فالإنسان الذي هو في الخارج وبالحمل الشائع حيوان ناطق، هو أيضاً حيوان ناطق في الذهن ولكن بالحمل الأولي، وهذا هو التطابق في الحد والتعريف المنطقي، فالإنسان في الذهن إنسان وحيوان ناطق بالحمل

الأولي، أي بحمل مفهوم الحيوانية الناطقية، لا فردها ومصادقها الخارجي، وهذا هو الذي يصحّ القول بالوجود الذهني، ويصحّ أيضاً حكاية الماهية في الذهن عن الماهية في الخارج، فالعينية الماهوية عينية حكاية وتعريف، وليست عينية شخصية أو مثلية فردية.

قال صدر المتألهين: «إنّ مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان، لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته، كما أنّ مفهوم الجزئي وحده - وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين - عين نفسه لا يوجب كونه جزئياً، وكون حدّ الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود» إلى أن يقول: «وكذا نقول في أكثر الحدود والمفاهيم، فإنّ حدّ الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس، لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع، وإن حمل عليه حملاً أولياً»^(١).

وقال الطباطبائي: «إنّ الماهية الذهنية غير داخلية ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلية تحتها، وهي في الخارج تترتب عليها آثارها، وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط، فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة الناطق، لكنّه ليس ماهية موجودة لا في موضوع بما أنّه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ الإنسان، فليس له إلا مفاهيم ما في حدّه من الأجناس والفصول»^(٢).

والحاصل: أنّ الماهية في الذهن عبارة عن حدّ وتعريف مفهومي للماهية في الخارج، والتطابق بينهما بالحمل الأولي، لا بالحمل الشائع، وهذا النحو من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٣٥-٣٦.

التطابق المفهومي بين الحدّ ومحدوده بالحمل الأولي هو الذي يصحّح لنا حكاية الحدّ والتعريف في الذهن عن المحدود والمعرف في الخارج، ولكنها مجرد حكاية، وليست هي وحدة وعينية بالحمل الشائع، لأنّ الحاكي غير المحكي مصداقاً وتحققاً.

والشاهد على صحّة هذه النتيجة: أنّنا نحمل في أذهاننا مفاهيم مختلفة عن الأعدام والممتنعات، وهي تحكي عن محكياتها في نفس الأمر، ومع ذلك لا يُعقل أن يكون الحاكي هنا عين المحكي، لأنّ الحاكي أمرٌ ثبوتي في الذهن، والمحكي عدمٌ وبطلانٌ محضٌ، من قبيل مفهوم شريك الباري، فإنّه مفهومٌ حاكٍ عن أمرٍ ممتنع التحقق في الخارج، والعينية بينهما لا تتجاوز دائرة الكاشفيّة والحكاية والتطابق بالحمل الأولي، لأنّ العينية المصدقيّة والفردية تعني أنّ المفهوم - الذي هو أمرٌ ثبوتي في الذهن - عينٌ محكيّة مصداقاً وبالحمل الشائع، مع أنّ محكيّه من الممتنعات بحسب الفرض، فيلزم القول بالعينية المصدقيّة بين الثابت والممتنع، وهو باطلٌ بالضرورة، للزوم اجتماع النقيضين، وهذا يوضّح لنا معنى ما يذكره الحكماء من العينية بين ما في الذهن وما في الخارج، وأنها عينية حكاية وكاشفيّة فحسب.

بعد أن اتّضح المراد من العينية الماهويّة في كلماتهم، يتّضح أنّ الاستدلال بها لإثبات أصالة الوجود غير تامّ، لأنّها عينية مفهوميّة بحسب الحمل الأولي، وليست عينية مصدقيّة بحسب الحمل الشائع، فقد تكون الماهيّة منشأً للآثار بالحمل الشائع، ومع ذلك لا يستلزم كون مفهوم الماهيّة في الذهن منشأً للآثار، لأنّه لا يوجد اتّحادٌ وعينيةٌ بينها وبين الماهيّة الخارجيّة بالحمل الشائع، فيصحّ القول بأصالة الماهيّة وتترتب الآثار عليها في الخارج، ولا يلزم ترتّب تلك الآثار على مفهوم الماهيّة في الذهن، لأنّ المفهوم ليس عين الماهيّة بالحمل

الشائع، وإن كان يطابقها بالحمل الأوّلّي والتعريف المنطقي، وهي مطابقة حكاية وكاشفيّة، من قبيل حكاية الصورة المرآتية عن ذبها، حيث تأتي الصورة في المرأة منزوعة الآثار^(١).

الدليل السادس: تشخيص الماهية بالوجود

وهو قياس استثنائيّ، حاصله: لو لم يكن الوجود أصيلاً، لما تحقّق فردٌ حقيقيّ للماهية في الأعيان، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله. أمّا بطلان التالي فواضح، لأنّ تحقّق الأفراد الحقيقيّة للماهية في الخارج من البديهيّات الوجدانيّة، فإنّ كلّ واحدٍ منّا يعلم بوجود ذاته وجداناً، وهي فردٌ من أفراد ماهية الإنسان، وهكذا بقيّة الأفراد الأخرى كزيد وعمرو وبكر، حيث نعلم بوجودها بداهةً من خلال الحسّ والمشاهدة، وكذلك سائر الماهيات الأخرى.

وأما الملازمة، فهي مبتنية على أصلٍ موضوعيّ مسلّم ومتّفق عليه في كلمات الحكماء، وهو أنّ الماهية من حيث هي ما لم ينضمّ إليها شيءٌ يخرجها عن كليّتها تبقى فيها قابليّة الصدق على كثيرين، لا تعطي الشخص ولا تمنع الاشتراك، فلا بدّ أن ينضمّ إلى الماهية شيءٌ زائدٌ على ذاتها، يكون بحسب ذاته مانعاً عن الاشتراك مع غيره، ويُخرج تلك الماهية عن الكلّيّة والاشتراك ويوجب تشخيصها بالخصوصيّات الفردية؛ وليس ذلك الشيء هو العدم، لأنّ العدم لا شيءٌ له، كي يكون متشخصاً بذاته، ومشخصاً لغيره، فيتعيّن أن يكون ذلك الشيء هو الوجود، فالوجود متشخصٌ بذاته، وبواسطته تشخص الماهيات في الأعيان، إذن لو لم يكن الوجود أصيلاً ومتشخصاً بالذات في

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣١٨-٣٢٦.

الأعيان، لما تشخصت الماهية في الخارج، ولما وجد لها فردٌ حقيقيٌ مندرجٌ تحت واحدٍ من الأنواع الماهوية، لكن التالي باطلٌ، فالمقدم مثله.

قال صدر المتألمين: «والحق أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره، إنّما يكون بأمرٍ زائدٍ على الماهية، مانعٌ بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه، فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه، لا يكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإن كلّ وجودٍ متشخصٌ بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه، وإن ضمّ إليه ألف مخصّص»^(١).

وقال أيضاً في تقريب هذا الدليل: «إنّه لو لم يكن للوجود صورةٌ في الأعيان، لم يتحقّق في الأنواع جزئيٌّ حقيقيٌّ هو شخصٌ من نوع، وذلك لأنّ نفس الماهية لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وإن تخصّصت بألف تخصّيص، من ضمّ مفهوماتٍ كليةٍ إليها، فإذن لا بدّ وأن يكون للشخص زيادةٌ على الطبيعة المشتركة، تكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته، غير متصوّر الوقوع للكثرة، ولا نعني بالوجود إلّا ذلك الأمر، فلو لم يكن متحقّقاً في أفراد النوع لم يكن شيءٌ منها متحقّقاً في الخارج، هذا خلف»^(٢).

تقييم الدليل السادس

إنّ هذا الدليل تامّ، وما أشكل عليه في بعض الكلمات من: أنّ تشخص الماهيات بالانتساب إلى الجاعل، أجبنا عنه في البحوث السابقة بأنّ الماهيات بالانتساب إمّا أن يُضاف إليها شيءٌ زائدٌ على ذاتها أو لا، فإن لم يُضف إلى ذاتها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٠.

(٢) المشاعر: ص ١٤-١٥.

شيءٌ ومع ذلك تشخصت، لزم انقلاب الماهية وهو مُحال، وإن أُضيف إليها شيءٌ زائدٌ على ذاتها فليس هو إلا الوجود، وهو المطلوب^(١).

الدليل السابع: السخية بين الواجب والممكن

يبتني هذا الدليل على مجموعة من الأصول الموضوعية التي سيأتي إثباتها في محلّها، ولكن نشير لها هنا بنحو الإجمال:

الأصل الأوّل: قانون السخية الذاتية بين العلة والمعلول^(٢)

وهو عبارة عن ضرورة وجود جهةٍ وخصوصيةٍ في العلة تناسب المعلول، وتكون هي المنشأ لصدور معلولها عنها دون غيره من المعاليل، فالخصوصية التي في النار - مثلاً - تكون منشأ لصدور الحرارة منها دون البرودة، وذلك للتناسب الخاص بين تلك الخصوصية في العلة وبين معلولها الخاص، ولو لم نشترط هذه الخصوصية والجهة المعينة في العلة لأمكن أن يكون كلّ شيءٍ علةً ومعلولاً لكلّ شيءٍ، فلا يبقى أساسٌ لقانون العلّية والمعلولية، وهو مخالفٌ للبداهة والوجدان، فلا بدّ من وجود سخية ذاتية بين المعلول وعقلته هي المخصّصة لصدوره عنها.

قال صدر المتألهين: «فإنه لا بدّ أن تكون للعلة خصوصية، بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة، وهي التي يُعبّر عنها تارةً بالصدر ومرةً بالمصدرية بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول، وذلك لضيق الكلام عمّا هو المرام، حتّى إنّ الخصوصية أيضاً لا يُراد بها المفهوم الإضافي، بل أمرٌ مخصوصٌ له ارتباطٌ وتعلّق بالمعلول المخصوص، ولا

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٢٧-٣٢٩.

(٢) لمن أراد المتابعة فإنّ تفصيل الكلام حول قانون السخية موضعه في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٠٤ وما بعدها.

شكّ في كونه موجوداً ومتقدّماً على المعلول المتقدّم على الإضافة العارضة لهما^(١).
وقال الطباطبائي: «إنّ من الواجب أن تكون بين العلّة ومعلولها سنجية ذاتية ليست بين الواحد منهما وغير الآخر، وإلاّ جاز كون كلّ شيء علّة لكلّ شيء، وكلّ شيء معلولاً لكلّ شيء، ففي العلّة جهة مسانخة لمعلولها، هي المخصّصة لصدوره عنها^(٢)».

الأصل الثاني: عدم السنجية بين الوجود والماهية

المدعى في هذا الأصل أنّه لا توجد أيّ مسانخة بين الوجود والماهية، وذلك لأنّ حيثية الوجود هي حيثية الإباء عن العدم، وحيثية الماهية هي حيثية عدم الإباء عن الوجود والعدم، فهي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة؛ ومن الواضح أنّه لا توجد أيّ سنجية بين حيثية الإباء عن العدم وحيثية عدم الإباء.

الأصل الثالث: أنّ واجب الوجود لا ماهية له

ذكروا بأنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إنّيّة، بمعنى أنّه لا ماهية له وراء وجوده الخاصّ به، بخلاف الممكن الذي له ماهية وراء وجوده الخاصّ، وسيأتي في الأبحاث اللاحقة تفصيل الكلام حول هذا الأصل واستعراض الأدلّة التي ذكرت لإثباته^(٣).

الأصل الرابع: وحدة واجب الوجود بالذات

الثابت في قسم الإلهيات بالمعنى الأخصّ إثبات وحدة واجب الوجود بالذات^(٤)، بمعنى: أنّ واجب الوجود لذاته واحداً، لا شريك له في وجوب

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٠٥.

(٢) بداية الحكمة: ص ١١٣-١١٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٩٦ وما بعدها، وج ٦ ص ٤٨ وما بعدها.

(٤) المصدر السابق: ج ٢ ص ٥٧ وما بعدها.

الوجود بالذات.

إذا اتّضحت هذه الأصول الأربعة، نقول في تقرير الدليل:

لو لم يكن الوجود أصيلاً وكانت الماهيات هي الأصيلة في الأعيان، لما وجدت أيّ نسخة بين الواجب والممكن، ولما تحقّق أيّ موجودٍ من موجودات عالم الإمكان، لكن التالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضحٌ، لأنّنا نعلم بالضرورة والوجدان أنّ بعض الممكنات متحقّقة في الأعيان، وكلّ واحدٍ منا يعلم بوجود ذاته الإمكانية علماً حضورياً لا يخالطه الشكّ أو الريب، وهي صادرةٌ عن واجبٍ واحدٍ لا شريك له، لبطلان الدور والتسلسل.

وأما الملازمة، فقد اتّضحت من الأصول المتقدّمة، حيث إنّ صدور المعلول عن علته يتوقّف على ثبوت النسخة بينهما، ولا نسخة بين الماهية والوجود، وواجب الوجود وجودٌ محضٌ لا ماهية له، فلو كانت الماهيات هي الأصيلة في عالم الإمكان، لما كانت هناك أيّ نسخة بينها وبين واجب الوجود بالذات، وحيث إنّ واجب الوجود واحدٌ لا شريك له، فيلزم عدم وجود أيّ ممكنٍ في عالم الإمكان، وحيث إنّ هذا التالي باطلٌ فالمقدّم مثله، فيثبت أنّ الأصل هو الوجود دون الماهية، وهو المطلوب.

قال صدر المتألّهين في تقريب هذا الدليل: «المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة، وقد تحقّق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلّية، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤١٨-٤١٩.

تقييم الدليل السابع

أولاً: يعتمد هذا الدليل - كما تقدّم - على مجموعة من الأصول الموضوعية، وقد كان أحدها كون واجب الوجود بالذات لا ماهية له وراء وجوده الخاص به، وأن ماهيته إنيته التي هي وجوده المحض، ولكن تقدّم وسيأتي أيضاً النقاش في مضمون هذا الأصل، وأن لواجب الوجود ماهية هي نحو وجوده الخاص به، وهي ماهية مجهولة الكنه، ولا يمكننا أن نتعلّل موجوداً محضاً خالياً عن كلّ خصوصية وشاكلة تميزه عن غيره. وحينئذ لا يمكن القول بانتفاء السنخية بين الواجب والممكن بناءً على أصالة الماهية، إذ قد تكون الماهية في الممكن مسانخة لماهية الواجب، ولو من جهة كون كلّ واحدةٍ منهما تمثّل خصوصية الموجود.

ثانياً: إذا كانت السنخية عبارة عن وجود خصوصية في العلة تخصّص صدوره عنها دون غيره، فإنه لا يمكن الجزم بعدم وجود تلك الخصوصية في واجب الوجود، والتي تصدر بموجبها الماهيات في الأعيان؛ إذ لعل خصوصية محوطة الوجود هي المنشأ لصدور الماهيات، وليست السنخية هي المشابهة في الخصائص، كي يُقال بعدم التشابه بين الوجود المحض وبين الماهيات، خصوصاً وأنّ الواجب يشترك مع الماهيات في أصل الواقعية فيما إذا كانت هي الأصلية، فلعل الواقعية في الواجب - وهي الوجود المحض - هي الجهة والخصوصية التي تعين صدور الماهيات عنها، ولا يمكن القطع بانتفاء هذه الخصوصية.

وتتضح هذه النقطة أكثر إذا علمنا بأنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة - كما سيأتي - كلّ الأشياء وليس بشيء منها، فهو بناءً على ذلك يسانخ جميع موجودات عالم الإمكان، لتوفّره على جميع الخصائص والجهات

التي تسانخ تلك الموجودات بنحو البساطة وعدم التركيب، سواء كانت ماهية أم وجوداً^(١).

الدليل الثامن: (لوله يؤصل وحدة ما حصلت)

يبتني هذا الدليل على أصل موضوعي محل تحقيقه والاستدلال عليه في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص^(٢)، وحاصله:

إن الصفات الإلهية الذاتية بعضها عين البعض الآخر، وجميعها عين الذات الأحدية في الخارج، وتعدّد المفاهيم في الذهن ومحكيّاتها في نفس الأمر لا يستلزم التعدّد المصادقي والتغاير الحيثوي في الأعيان، بل يمكن أن يكون الموجود في الخارج بسيطاً مصداقاً وحيثيةً، ومع ذلك يتنزع منه مفاهيم ومعانٍ مختلفة في الذهن وفي نفس الأمر، كما هو الحال في واجب الوجود بالذات، فإن صفاته الذاتية المتغايرة في الذهن وفي نفس الأمر موجودة بوجود ذاته البسيطة من جميع الجهات والواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، بلا تعدّد في الحيثية والمصادق.

قال صدر المتألهين: «الحق في معنى كون صفاته عين ذاته: أن هذه الصفات المتكثّرة الكمالية كلّها موجودة بوجود الذات الأحدية، بمعنى أنّه ليس في الوجود ذاته تعالى متميّزاً عن صفته بحيث يكون كلّ منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه متميّزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة، بل هو قادرٌ بنفس ذاته وعالمٌ بعين ذاته»^(٣).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٢٩-٣٣٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١١٨ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق: ج ٦ ص ١٤٥.

وقال الطباطبائي: «والحق القول الأول (أن الصفات الذاتية عين الذات المتعالية، وكل واحد منها عين الأخرى) وذلك لما تحقق: أن الواجب بالذات علة تامة ينتهي إليه كل موجود ممكن بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط، بمعنى: أن الحقيقة الواجبة هي العلة بعينها، وتحقق أن كل كمال وجودي في المعلول فعلته في مقام عليته واجدة له بنحو أعلى وأشرف، فللواجب بالذات كل كمال وجودي مفروض، على أنه وجود صرف لا يخالطه عدم، وتحقق: أن وجوده صرف بسيط واحد بالوحدة الحقة، فليس في ذاته تعدد جهة ولا تغاير حيثية، فكل كمال وجودي مفروض فيه عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له، فالصفات الذاتية التي للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً ومصدقا، وهو المطلوب»^(١).

إذا اتضح هذا الأصل، نقول في تقريب الاستدلال:

لو لم يكن الوجود متحققاً وأصيلاً في الأعيان، لما كانت صفات الواجب تعالى الذاتية بعضها عين البعض الآخر، ولما كانت جميعاً عين الذات الأحدية، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

أما بطلان التالي، فيعتمد على الأصل الذي ذكرناه في صفات الواجب، والذي محل إثباته في قسم الإلهيات بالمعنى الأخص من كتاب الأسفار.

وأما ثبوت التلازم بين المقدم والتالي، فيعتمد على فكرة التمايز بين الماهيات في الخارج، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، لكانت الماهيات هي الأصلة في الأعيان، والماهيات في الخارج مشار الكثرة والاختلاف؛ إذ كل ماهية تمتاز عن الأخرى بتمام ذاتها وذاتياتها الخارجية، وحيث إن المفاهيم والمعاني كالسمع والبصر والإنسان والبقر وغيرها مختلفة ومتباينة في الذهن

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٨٥.

وفي نفس الأمر كما تقدّم، فلا يبقى بينها أيّ جامع حقيقيّ في الخارج، ولا تحصل وحدة في الذهن ونفس الأمر، ولا في الخارج العيني، وحيث إنّ هذا التالي باطلٌ كما تقدّم، فالمقدّم مثله.

وهذا البرهان يتأتّى في صفات الممكنات الموجودة بوجود واحدٍ في الأعيان، فإنّ الإنسان - مثلاً - حيٌّ عالمٌ ضاحكٌ طويلٌ، ولكن بوجود واحدٍ في الأعيان، وهذا لا يكون إلّا مع القول بأصالة الوجود، وأمّا الماهيّات التي هي مشار الكثرة والامتياز في الخارج، فلا يثبت معها وحدة خارجية إذا آمنّا بأصالتها، وحيث إنّ هذا التالي باطلٌ، فالمقدّم مثله، فتثبت أصالة الوجود وهو المطلوب.

قال صدر المتألّهين في تقرير هذا الدليل: «فهذه الأسماء والصفات وإن كانت متّحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهويّة، فهي متغائرة بحسب المعنى والمفهوم، ومن هاهنا يثبت ويتحقّق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخّرين من اعتباريّة الوجود وكونه أمراً انتزاعياً لا هويّة له في الخارج، ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدريّة، كالإمكان والشيئية والكلّيّة والجزئية، ولا يكون متكثرّاً إلّا بتكثر ما نسب إليها من المعاني والماهيات، فيلزم عليهم كون صفاته موجوداتٍ متعدّدة متكثرّة حسب تكثر معانيها، وهذا فاسدٌ قبيحٌ جدّاً»^(١).
وقال السبزواري في منظومته:

لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت إذ غيره مشار كثرة أتت
ما وحد الحق ولا كلمته إلّا بما الوحدة دارت معه

وقال في شرحه للمنظومة: «لو لم يكن الوجود أصيلاً، لم يحصل وحدة أصلاً، لأنّ الماهيّة مشار الكثرة، وفطرتها الاختلاف، فإنّ الماهيّات بذواتها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٤٨.

مختلفات ومتكثرات، وتشير غبار الكثرة في الوجود» إلى أن يقول: «وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهووية، كالإنسان كاتب، والكاتب ضاحك، إذ المفروض أن جهة الوحدة وهي الوجود اعتبارية، والأصل هو شيء ماهية الإنسان ومفهوم الكاتب والضحك، والمفاهيم ذاتها الاختلاف، وتصحح الغيرية وأين أحدها من الآخر، لا الهووية، ولم يتم مسألة التوحيد التي هي أس المسائل؛ لا توحيد الذات، لأنه إذا كانت الماهية أصلاً، لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك، حتى يتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز، لأن المفروض أن ذاتها الماهية، والماهيات متخالفات بالذات، فلم يستقم استدلالهم على التوحيد بلزوم التركيب؛ ولا توحيد الصفات، لأنه إذا كان الوجود اعتبارياً لا يمكن أن يحكم العقل بأن مفاهيم العلم والإرادة والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقية واحدة، ولا هي مع الذات المقدسة الوجودية واحدة، إذ المفروض أن لا جهة وحدة هي الوجود فيها، حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة، وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كل مع الآخر، والكل مع الذات المقدسة الموصوفة بها، لأنّها على هذا التقدير ماهية من الماهيات، فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع الذات... بخلاف ما إذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة، بل هي عينه؛ أصيلاً، فإنه يتوافق فيه المتخالفات، ويشارك فيه المتمايزات»^(١).

بيان آخر للدليل الثامن

قال الحكيم السبزواري في منظومته:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ١٣-١٥.

ومحصّل هذا الدليل كما يلي:

لو لم يكن الوجود أصيلاً ومتحقّقاً في متن الأعيان لما حصل اتّحادٌ وحملٌ بين القضايا، لكنّ التالي باطلٌ جزماً، فالمقدّم مثله. أمّا بطلان التالي، فواضحٌ كما تقدّم، وذلك باعتبار أنّ الاتحاد والحمل في القضايا حاصلٌ بالبدهة والوجدان. وأمّا الملازمة بين المقدّم والتالي، فبيانها يتوقّف على استيضاح المقدمات التالية:

المقدّمة الأولى: أنّ الماهيّات مثار الكثرة والاختلاف والتغاير في الوجود والتحقّق الخارجيّ، فكلّ ماهيّة تمتاز عن الأخرى بتمام ذاتها وذاتيّاتها الخارجيّة، وذلك لأنّ كلّ ماهيّة تعبّر عن حقيقة الشيء وحدّه وتعريفه المنطقي، والتعريف المنطقيّ مغلقٌ ومحدودٌ بالجنس والفصل، طارداً لكلّ شيءٍ أجنبيٍّ خارجٍ عن دائرة ذلك الحدّ، غير قابلٍ للاتّحاد معه بأيّ نحوٍ من أنحاء الاتّحاد، لا من حيث المعاني الذهنيّة ولا في نفس الأمر ولا في الخارج العيني، فليس هناك أيّ جامعٍ حقيقيٍّ يوجب الاتّحاد بينها، فماهيّة الإنسانيّة - مثلاً - المحدودة بالحيوانيّة الناطقيّة، لا يُعقل أن تتحد من جهة حدّها وماهيّتها بماهيّة الفرسيّة المحدودة بالحيوانيّة الصاهليّة؛ إذ بين ماهيّتهما تمام المغايرة والبينونة والاختلاف، وهكذا حال سائر الماهيّات الأخرى، فإذا كان ثمة تعدّد وتكثّر ماهويٍّ، فلا بدّ أن يكون هناك تغايّر وكثرة خارجيّة، ولا تعطينا الماهيّات من حيث ذواتها وحدودها أيّ نحوٍ من أنحاء الاتّحاد.

المقدّمة الثانية: أنّ أيّ حملٍ في أيّ قضية يقتضي بطبيعته نحواً من أنحاء الاتّحاد بين المحمول والمحمول عليه، وذلك أنّهم ذكروا في محله^(١) لتمايّة كلّ

(١) انظر: المنطق، المظفر: ص ١٠٠؛ مصنّفات المير داماد، الأفق المبين: ص ٢٥؛ الحكمة المتعالية

حمل شرطين أساسيين:

الأول: أن يكون هناك نحوٌ من أنحاء المغايرة بين المحمول والمحمول عليه في القضية، وإلا لم يكن الحمل مفيداً؛ إذ لو كان المحمول عين الموضوع من جميع الجهات من دون أيّ جهة تغاير بينهما، فإنّ الحمل حينئذٍ يكون صحيحاً، ولكنه لا يفيد شيئاً، فلا يتمّ الحمل في قضايا كهذه، لانتفاء الفائدة منه، فلا بدّ من المغايرة بين الموضوع والمحمول في القضايا (ليكون حسب الفرض شيئين، ولولاها لم يكن إلاّ شيئاً واحداً، لا شيئين)^(١) ولذا لا يتمّ حمل الشيء على نفسه؛ إذ الشيء لا يغير نفسه، فلا يكون الحمل مفيداً.

ثم إنّ المغايرة في المقام مفهوميّة دائمة، إمّا بحسب الحقيقة كما في الحمل الشائع، وإمّا بحسب الاعتبار كما في الحمل الأوّل.

الثاني: أن يكون هناك نحوٌ من أنحاء الاتحاد بين المحمول والمحمول عليه في القضية، وإلا لم يكن الحمل صحيحاً؛ إذ لو كان هناك تقابلٌ وغيريّة ذاتيّة ومباينة بين المحمول والموضوع من جميع الجهات من دون أيّ جهة تلاقٍ واتّحادٍ بينهما لم يكن الحمل صحيحاً، فإنّه لا يصحّ حمل المباين على المباين، لأنّ الحمل معناه أنّ هذا هو ذاك، فلا يصحّ قولك: (الإنسان حجر) إذ الإنسان ليس هو الحجر.

إذن يشترط في كلّ حملٍ ثبوت جهتي تغايرٍ واتّحادٍ بين الموضوع والمحمول، وهذا يعني أنّ الغيريّة التي بين الموضوع والمحمول في كلّ قضية ليست غيريّة ذاتيّة، أي ليس بينهما أيّ نوعٍ من أنواع التقابل المعروفة، كما أنّ جهة الوحدة

في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٩٣-٩٤، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد

علي التهانوي: ج ١ ص ٧١٨، تحت عنوان (الحمل).

(١) المنطق، المظفر: ص ١٠٠.

التي بينهما ليست وحدةً خالصةً محضةً، وإنّما هي وحدةٌ ممزوجةٌ بالكثرة^(١)، وذلك لأنّ الموضوع بحسب الفرض متّحدٌ مع المحمول من جهةٍ ومغايرٌ له من جهةٍ أخرى، فهما شيءٌ واحدٌ من جانبٍ وهما متغايران ومتكثران من جانبٍ آخر، وهذه هي الوحدة المختلطة بالكثرة، وهي التي تسمّى اتّحاداً بحسب الاصطلاح الفلسفيّ، فالاتّحاد في الفلسفة هو هذه الوحدة الممزوجة والمختلطة بالكثرة، لا الوحدة الحقيقيّة المحضة، وهذا المعنى للاتّحاد هو مراد الحكيم السبزواريّ في قوله: (لو لم يؤصّل وحدةٌ ما حصلت) وإنّما جاء بلفظ الوحدة لا الاتّحاد للضرورة الشعرية.

المقدّمة الثالثة: إنّ من أهمّ خصائص الاتّحاد باصطلاحه الفلسفيّ أنّه لا يُعقل حصوله بين أمرين أصيلين في ذاتيهما وموجودين في الأعيان بذاتيهما، فلا يُعقل وقوع الاتّحاد بين شيئين، كلّ واحدٍ منهما متأصّل ومتحصّل الذات بالذات، وله الموجوديّة والحقيقة العينيّة من ذاته، بلا احتياجٍ إلى حيثيّة تقييدية؛ إذ لو كان كلّ واحدٍ من المتّحدّين كذلك، كان كلّ واحدٍ منهما في ذاته وحقيقته الأصليّة مغايراً للآخر تغايراً حقيقياً، فتباين وتغاير ذات كلّ واحدٍ

(١) قسّموا الغيريّة إلى غيريّة ذاتيّة وغيريّة غير ذاتيّة، والغيريّة الذاتيّة هي التي تسمّى بحسب الاصطلاح (تقابلاً) ثمّ قسّموا التقابل إلى أربعة أقسام: التضاييف، والتضادّ، والملكة والعدم، والتناقض، ومعنى المغايرة الذاتية: هو كون المطاردة والمغايرة بين الشيء وغيره لذاته. والمغايرة غير الذاتية: هي كون المغايرة لأسبابٍ آخر غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، وتسمّى (خلافاً). والغيريّة في المقام غير ذاتيّة. ثمّ إنهم قسّموا الوحدة إلى وحدةٍ حقيقيّة، ووحدةٍ غير حقيقيّة مختلطة بالكثرة، وهذه الوحدة المختلطة بالكثرة هي محلّ بحثنا في المقام.

انظر: نهاية الحكمة، الطباطبائيّ: ص ١٨٢ وص ١٨٧-١٨٩، وكذا بداية الحكمة، الطباطبائيّ: ص ١٣٠ وص ١٣٤.

منهما الأخرى تغييراً تاماً، من دون أن يكون بينهما أيّ نحوٍ من أنحاء الاتحاد، وتكون كثرتهما حينئذٍ كثرةً حقيقيةً خالصةً غير ممزوجةٍ بالوحدة، فلكي يكون هناك حملٌ واتحادٌ بين شيئين ينبغي أن يكون أحدهما - على أقل تقديرٍ - أو كلاهما أمراً اعتبارياً، ليس له من ذاته الأصالة والحقيقة العينية.

إذا اتّضحت هذه المقدمات، نعود إلى بيان الملازمة، فنقول: لو لم يكن الوجود أصيلاً ومتحققاً في متن الأعيان لما حصل اتحادٌ وحملٌ بين القضايا، وذلك لأنّ الماهيات مثار الكثرة والتغاير بحسب المقدمة الأولى، فلا يمكن أن تكون هي المؤمّنة للاتحاد بين الموضوع والمحمول في القضايا، الذي بيّنا ضرورته في كلّ حملٍ بحسب المقدمة الثانية، فلو لم يكن في دار التحقق إلّا الماهيات ولم يكن غيرها أصيلاً متحققاً في متن الأعيان، لم يحصل أيّ حمل؛ لفقدان جهة الاتحاد، وحيث إنّ هذا التالي باطلٌ جزماً كما تقدّم، فلا بدّ أن يكون هناك أمرٌ آخر غير الماهيات هو الذي يؤمّن لنا جهة الوحدة والاتحاد بين المحمول والموضوع في القضية، لأنّ جهة الاختلاف وما به المغايرة - وهو الماهيات كما تقدّم - غير جهة الوحدة وما به الاتحاد كما بيّنا في المقدمة الأولى والثانية، حيث ذكرنا بأنّ جهة الكثرة والمغايرة التي تؤمّن الماهيات مخالفةً لجهة الاتحاد، فالذي يؤمّن جهة الاتحاد والوحدة أمرٌ آخر غير الماهيات يقوم بهذا الدور، وهو الوجود، فالوجود هو الذي يؤمّن جهة الوحدة والاتحاد في القضايا، وهو - كما بيّنا - غير الماهيات، إذ لولا ذلك لم تكن جهة المغايرة مخالفةً لجهة الاتحاد، بل تكون إحداها عين الأخرى، وهو خلف ما فرضناه وبيّناه في حقيقة الحمل في القضايا. إذن لولا الوجود لم يتحقّق حملٌ ولا اتحادٌ، وحيث إنّ الحمل والاتحاد من الأمور البديهية الحصول بين القضايا كما ذكرنا، فلا بدّ أن يكون للوجود دورٌ في ذلك، ولا يعقل أن يكون أمراً اعتبارياً، لأنّ جهة الوحدة والاتحاد في القضايا أمرٌ حقيقيٌّ عينيٌّ حالكٌ عن الواقع الخارجي،

وليست أمراً انتزاعياً اعتبارياً، فلا بد أن يكون المؤمن لهذه الجهة أيضاً أمراً حقيقياً عينياً، لأن الاعتباري لا يؤمن أمراً حقيقياً عينياً، فلا يُعقل أن يكون الوجود إلا أمراً حقيقياً عينياً، ولو كان أمراً اعتبارياً، كانت الوحدة أيضاً أمراً اعتبارياً، لأن الوحدة حاصلة بالوجود ولا تزيد عليه في وجودها، وحينئذ تكون الكثرة هي الحقيقية لا غير، فلا يتم حمل ولا اتحاد، وحيث إن هذا اللازم باطل بالضرورة، كما تقدم، وجب أن يكون الوجود المؤمن لجهة الوحدة في الحمل أمراً حقيقياً عينياً، وهو المطلوب.

وحيث إن من خصائص الاتحاد أنه لا يعقل حصوله بين أمرين أصيلين موجودين في الأعيان بذاتيهما، بمقتضى ما بيّناه في المقدمة الثالثة، والوجود المؤمن لجهة الوحدة أصيل كما تبين، فلا محيص عن القول باعتبارية الماهيات التي تؤمن جهة الكثرة والمغايرة في كل حمل، فتقرر أن الوجود هو الأمر الحقيقي العيني، والماهيات أمور انتزاعية اعتبارية في ذاتها، ما شمت بذواتها في حدود أنفسها رائحة الوجود. هذا هو ما يسمى برهان الوحدة لإثبات أصالة الوجود.

وقد جاء هذا البرهان في كلمات صدر المتألهين، من ذلك ما جاء في رسالة المشاعر، حيث يقول في تقرير هذا البرهان: «إنه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها، لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء، كقولنا: (زيد حيوان) و(الإنسان ماش) لأن مفاد الحمل ومصادقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيةً، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة، واللازم باطل كما مر، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إن صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما؛ إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل، ولو كان كثرة محضة، لم يكن حمل، فلو كان

الوجود أمراً انتزاعياً، تكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدده، من المعاني والماهيات، وإذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الأشياء، سوى الحمل الأولي الذاتي^(١)، ومن الواضح في عبارته هذه أنه يخص البرهان والاستدلال بالحمل الشائع المتعارف، فلو لم يؤصل الوجود، لم يتحقق اتحاد ولا حمل شائع، وإن كان الحمل الأولي المبني على الاتحاد بحسب المعنى والمفهوم يحصل حتى بناءً على القول باعتبارية الوجود وعدم أصالته، ولكنه عدل عن ذلك في الأسفار، حيث عمم الاستدلال للحمل الأولي أيضاً، والشاهد على ذلك قوله في المبحث المذكور: «إن جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود» ولم يخصص كلامه بالحمل الشائع، وهذا ما رصده الحكيم السبزواري في حاشيته على الأسفار، حيث قال في تعليقه على هذه العبارة لصدر المتألهين: «لا يخفى أن هذا لا يتم في الحمل الأولي، فإن مفاده الاتحاد في المفهوم، فالكلية ممنوعة، لكننا نقول: استدلال في المشاعر على أصالة الوجود بأنه لولاها لما تحقق حمل شائع، وانحصر الحمل في الأولي الذاتي، وهنا ترقى، فنظر بنظر أدق، فأشار إلى أنه لولاها لما تحقق حمل أصلاً، لأن جهة الاتحاد في الأولي أيضاً هو الوجود، إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطة، وإن لم يتحقق بنحو الظرفية كما في الوجود المحمولي، فما عن المشاعر من باب إرخاء العنان والتنزل^(٢)، فالأساس في الاستدلال هو الاتحاد بين المفهومين في الحمل، بلا فرق بين أن يكون ظرف الاتحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول هو الوجود الخارجي المحمولي، كما هو الحال في الحمل الشائع، وخصوصاً في الهيئات البسيطة، لأن الاتحاد بين المفهومين يكون

(١) رسالة المشاعر، صدر المتألهين: ص ١٢-١٣.

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

بلحاظ المصاديق الخارجيّة، وبين أن يكون ظرف الاتحاد هو الوجود الذهنيّ والثبوت الرابط بين المفهومين في الذهن، كما هو الحال في الحمل الأوّلي، لأنّ الاتحاد بين المفهومين فيه يكون بلحاظ الوجود الذهني. فإنّه على كلّ حال، الوجود هو محور الوحدة والاتحاد بين المفهومين في كلّ حمل، سواء كان وجوداً رابطيّاً في الذهن أم كان وجوداً محموليّاً ظرفه الواقع الخارجيّ، فالصحيح ما ذكره صدر المتألّهين في الأسفار، لا ما أفاده في رسالة المشاعر.

ثم إنّ هذا النحو من الاستدلال قد جاء أيضاً - كما نبّهنا على ذلك - في كلمات الحكيم السبزواري، حيث قال في شرح المنظومة: «بيانه: أنّه لو لم يكن الوجود أصيلاً، لم يحصل وحدة أصلاً، لأنّ الماهيّة مثار الكثرة وفطرتها الاختلاف، فإنّ الماهيّات بذواتها مختلفات ومتكثّرات وتثير غبار الكثرة في الوجود، فإنّ الوجود يتكثّر نوع تكثّر بتكثّر الموضوعات، كما أنّ الوجود مركزٌ يدور عليه فلك الوحدة. وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد، الذي هو الهوويّة، كالإنسان كاتبٌ والكاتب ضاحكٌ؛ إذ المفروض أنّ جهة الوحدة وهي الوجود اعتباريّة، والأصل هو شيءيّة ماهيّة الإنسان ومفهوم الكاتب والضاحك؛ والمفاهيم ذاتيّها الاختلاف، وتصحّح الغيريّة وأين أحدها من الآخر، لا الهوويّة^(١).

تقييم الدليل الثامن

هذا الدليل تامّ، لأنّ الماهيّات - كما تقدّم - إنّما تحكي جهة الامتياز التي تختلف بها الوجودات في الخارج، فلو كانت هي الأصيلة والموجودة بالذات في الأعيان، لما تحقّقت الوحدة في الخارج، وحيث إنّ الوحدة ثابتة في محلّها، فلا يمكن أن تكون الماهيّات هي الأصيلة، بل الوجود هو الأصل، وبه

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٣-١٤.

في أصالة الوجود-ج ١ ٣٨٣
تتحقق الوحدة في الخارج^(١).

الدليل التاسع: إثبات الفرق بين ما الحقيقي والشارحة بأصالة الوجود

يبتني هذا الدليل أيضاً على أصل موضوعي، إثباته موكول إلى مباحث البرهان في علم المنطق، وحاصله:

إنّ مطلب (ما الشارحة) يختلف عن مطلب (ما الحقيقي) فإنّ الأوّل سؤال عن حقيقة الشيء وتعريفه قبل فرض وجوده في الخارج، والثاني سؤال عن حقيقته وتعريفه بعد فرض وجوده خارجاً.

بيان ذلك: قد يُسأل عن حقيقة الشيء وماهيّته بـ(ما هو) قبل ثبوت الماهية ووجودها في الواقع الخارجي، أي قبل الإجابة عن مطلب (هل البسيطة) وهذا ما يُسمّى في اصطلاح المناطقة بمطلب (ما الشارحة) بمعنى أنّ السؤال عن ماهية الشيء بـ(ما) يُطلب به شرح معنى ذلك الشيء قبل فرض وجوده في الخارج، ويكون الجواب بماهية الشيء وحقيقته، ولكن قبل الوجود.

وقد يقع السؤال عن حقيقة الشيء وماهيّته بـ(ما هو؟) بعد ثبوت الماهية ووجودها في الخارج، أي بعد الإجابة عن مطلب (هل البسيطة) وهذا ما يُسمّى بمطلب (ما الحقيقي) ويُطلب به معرفة الشيء بعد فرض وجوده خارجاً.

قال بهمنيار في التحصيل: «ومطلب (ما) الذي بحسب حقيقة الذات، فهو متأخّر عن مطلب هل البسيط، فإنّ شرح الاسم يجوز أن يكون للمعدوم، وأمّا مطلب ما حقيقة الذات، فلا يصحّ إلّا بعد إثبات الذات، وهو بالحقيقة الحدّ، وما لم يثبت الأمر كان ذلك شرحاً للاسم، فإذا ثبت وجوده كان حدّاً لحقيقة الذات»^(٢).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٣٧.

(٢) التحصيل: ص ١٩٦.

والحاصل: أنّ محتوى السؤال عن (ما الحقيقيّة) و(ما الشارحة) واحدٌ، والاختلاف بينهما في كون الأوّل قبل الوجود والثاني بعد الوجود، وهو اختلافٌ وتمايزٌ حقيقيٌّ بين المطلبين.

إذا اتّضح ذلك، نقول في تقريب الاستدلال:

لو لم يكن الوجود أصيلاً في الأعيان، لما بقي أيّ فرق بين ما الشارحة وما الحقيقيّة، لكنّ التالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي، فيبني على ما ذكرناه من الفرق الذي أبرزه المنطقة بين ما الشارحة وما الحقيقيّة، وأنّ الأولى قبل الوجود والثانية بعده.

وأما التلازم بين المقدّم والتالي، فهو واضحٌ أيضاً، لأنّ الوجود إذا كان اعتبارياً ولا تحقّق له في الأعيان، لا يبقى أيّ معنىً للتفريق بين ما الشارحة وأيّها قبل الوجود وبين ما الحقيقيّة وأيّها بعد الوجود.

قال صدر المتألّهين في تقرير هذا الدليل: «قد تقرّر في علم الميزان أنّ مطلب (ما) الشارحة غير مطلب (ما) الحقيقيّة، وليست المغايرة بينهما في مفهوم الجواب، لأنّه الحدّ التامّ عند المحقّقين؛ بل باعتبار الوجود في أحدهما وعدمه في الآخر، فلو لم يكن للوجود صورةً في الخارج لم يكن بين المطلبين والجوابين فرقٌ يعتدّ به كما لا يخفى»^(١).

تقييم الدليل التاسع

الدليل تامٌّ، وهو يثبت أصالة الوجود، ولولاه لما كان هناك أيّ فرق بين الماهيّة قبل الوجود (ما الشارحة) وبين الماهيّة بعد الوجود (ما الحقيقيّة)^(٢).

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألّهين، تحقيق: محمّد خواجوي - محسن بيدارفر: ج ١ ص ٥٤.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٣٨-٣٣٩.

الدليل العاشر: انتزاع مفهوم الوجود العام من الوجود العيني

يبتني هذا الدليل على مجموعة من المقدمات:

المقدمة الأولى: إننا عندما نواجه أي واقعية من الواقعات ننتزع منها مفهومين: أحدهما مشترك وهو الوجود، والآخر مختص وهو الماهية، وهذه مقدمة وجدانية وبرهانية كما تقدم.

المقدمة الثانية: إن الجزء المشترك بين الواقعات وهو مفهوم الوجود، غير الجزء المختص وهو مفهوم الماهية، وهذا هو البحث المعروف عندهم بـ (زيادة الوجود على الماهية) بمعنى: أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وهذه المقدمة - كما سبق - من البديهيات الفطرية التي قياساتها معها، فإن الجزء المختص وهو الماهية يحكي جهة الامتياز في الوجود المتحقق، وهو من حيث هو لا موجود ولا معدوم؛ والجزء المشترك وهو مفهوم الوجود يحكي ذات الموجودية والتحقق، وهو موجود لا غير، ولا يعقل أن يكون من حيث هو لا موجوداً ولا معدوماً، لأنه من ارتفاع النقيضين؛ فالمشترك غير المختص.

المقدمة الثالثة: إن انتزاع أي مفهوم من المفاهيم الحاكية عن الواقع الخارجي، يتوقف على تحقق الأمر المنتزع عنه خارجاً، ولو أمكن أن يُنتزع مفهوم وليس له منشأ انتزاع في الخارج، أو ليس بينه وبين المنتزع عنه مطابقة ولو في الجملة^(١)، للزم السفسطة، وانسد باب العلم الحسولي، ولم يبق لنا طريق لفهم الواقعية، لأن الطريق الوحيد لفهم الواقعية هو حكاية ما في الذهن عما هو في الخارج أو في نفس الأمر، وتتوقف هذه الحكاية على ثبوت نحو من المطابقة بين المفهوم المنتزع والخارج المنتزع عنه، وإلا لوقع التباين بينهما من جميع الجهات، والمباين لا يُعقل أن يكون حاكياً عن المباين الآخر، ولو كان حاكياً

(١) إشارة إلى الاختلاف في تفسير المطابقة بين العلم الحسولي ومحكيه في الخارج.

للزم حكاية كل مفهوم عن كل مصداق، وهو باطل بالضرورة والوجدان.
ويمكن ذكر هذه المقدمة في قياس استثنائي، حاصله:
لو أمكن انتزاع مفهوم ليس له منشأ انتزاع في الخارج، أو له منشأ انتزاع
من دون مطابقة بين المنتزع والمنتزع منه، للزم القول بالسفسطة وانغلاق باب
العلم الحسولي، لكن التالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.
فيثبت أن لكل مفهوم منشأ انتزاع في الخارج وفي نفس الأمر، وأن هناك
نحواً من المطابقة بين المفهوم المنتزع وبين محكيه المنتزع منه.
إذا اتضحت هذه المقدمات، ننتقل إلى تقريب الاستدلال، فنقول:
ذكرنا في المقدمة الأولى والثانية أن هناك جزءاً مشتركاً بين الواقعيّات
الخارجيّة، وهو مفهوم الوجود، وأنه غير الجزء المختص الذي هو الماهيّة،
وأوضحنا أيضاً في المقدمة الثالثة أن كل مفهوم لابد أن يكون له منشأ انتزاع
في الخارج، يحكي عنه ويطابقه في الجملة.
وهنا نتساءل: ما هو منشأ انتزاع مفهوم الوجود في الخارج؟
وللإجابة عن هذا التساؤل توجد احتمالات ثلاثة، وهي مستفادة من
حصر عقليّ بمنفصلتين حقيقيّتين حاصلهما: أن منشأ الانتزاع إمّا أن يكون
متحقّقاً بنفس عمليّة الانتزاع أو لا، والثاني إمّا أن يكون نفس الوجود
المتحقّق في الأعيان أو لا، والثاني هو الماهيّة، فهذه احتمالات ثلاثة:
الاحتمال الأوّل: أن لا يكون للمنتزع عنه تحقّق قبل الانتزاع، بأن يكون
منشأ الانتزاع معلولاً ومتأخراً عن عمليّة انتزاع مفهوم الوجود عنه.
وهذا الاحتمال باطل بالضرورة، لأنّه يستلزم الدور الباطل، إذ المفروض
أنّ المفهوم المنتزع يتوقّف على تحقّق الواقع المنتزع عنه، ويُفترض في هذا
الاحتمال أن الواقع المنتزع عنه متوقّف على تحقّق الانتزاع والمفهوم المنتزع،
وهو دورٌ مصرّحٌ بديهيّ الاستحالة.

الاحتمال الثاني: أن يكون الواقع المنتزع عنه مفهوم الوجود أمراً مغايراً لنفس الوجود، وهو الماهية التي تمثل جانب الاختصاص والامتياز بين الواقعيّات الخارجيّة.

وهذا الاحتمال أيضاً لا يمكن الالتزام به، لأنّ حيثيّة الوجود النفس الأمريّة غير حيثيّة الماهيّة، فإنّ حيثيّة الوجود في نفس الأمر هي حيثيّة التحقق والإباء عن العدم، وأمّا حيثيّة الماهيّة من حيث هي وفي نفس الأمر فهي حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم، أي إنّها خالية في ذاتها عن التحقق وعدمه، فلا تطابق بين مفهوم الوجود وبين حيثيّة غير الوجود من الماهيّات، فلا يمكن انتزاع مفهوم الوجود من هذه الحيثيّة، للتباين الحيثويّ بين المشترك والمختصّ في نفس الأمر، ونحن قد اشترطنا التطابق في مقدّمة سابقة، بأن يكون بين المفهوم المنتزع وبين منشأ انتزاعه نحو من المطابقة، ولا مطابقة بين مفهوم الوجود وحيثيّة الماهيّة، كي تكون منشأ لانتزاعه.

الاحتمال الثالث: أن يكون منشأ انتزاع مفهوم الوجود هو ذات الوجود المتحقّق في الواقع الخارجيّ. وهذا هو الاحتمال المتعيّن، وبه نثبت أنّ الوجود متحقّق في الأعيان، وهو معنى أصالته. ثبت المطلوب.

هذا الدليل قد ذكره الأشثاني في كتابه الذي جمع فيه طائفة من بحوث الحكماء، نقلاً عن محمّد مهدي النراقي في كتابه (قرّة العيون) حيث قال: «ومن البراهين الدالّة على أنّ للوجود حقيقة متأصّلة متحصّلة في الأعيان، أنّه لا شكّ أنّ جميع الأشياء مشترك في انتزاع الوجود العامّ البديهيّ منها، ولا شكّ أيضاً أنّ انتزاع شيء من شيء إنّما يتصوّر بعدما يكون ذلك الشيء المنتزع منه ثابتاً متحقّقاً، فتحقّقه إن كان بنفس هذا الانتزاع يلزم الدور والتسلسل، وإن كان بشيء غير الوجود فهو باطل، لأنّ ما به التحقق والتدوّت ليس إلّا الوجود، فالشيء مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متحقّقاً، وإن كان بالوجود فيثبت

المطلوب، لأنه يلزم حينئذ أن يكون حقيقةً، أي الوجود متأصلاً^(١).
والحاصل: أن مفهوم الوجود لا بد أن يكون له منشأ انتزاع وله نحو تحقق في متن الأعيان، ولا يعقل أن يكون شيئاً غير الوجود، فالوجود متحقق في الخارج ويتنزع منه مفهوم الوجود العام، وهو المطلوب.

تقييم الدليل العاشر
إن هذا الدليل تام^(٢).

الدليل الحادي عشر: ثبوت التشكيك في الوجود دون الماهية

يتألف هذا الدليل من قياس استثنائي، حاصله:
لو كانت الماهية هي الأصلية في الأعيان، للزم وقوع التشكيك فيها، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله.
أما بطلان التالي - وهو وقوع التشكيك في الماهية - فهو أصل موضوعي، قد وقع فيه خلافٌ كثيرٌ بين الحكماء، وتحقيقه في محله^(٣)، فبطلان التالي مبني على القول بامتناع التشكيك في الماهيات، كما هو منسوبٌ إلى حكماء المشاء. وأما الملازمة بين المقدم والتالي، فتوضيحها يتوقف على بيان مجموعة من المقدمات:

المقدمة الأولى: أن البحث في كلامهم يدور - كما تقدم - بين القول بأصالة الوجود أو القول بأصالة الماهية، فإذا أبطلنا القول بأصالة الماهية، يثبت لا محالة القول بأصالة الوجود، لأن الواقعية ثابتة في متن الأعيان بالضرورة، فإما أن تكون مصداقاً بالذات للوجود أو للماهية، فإبطال أحد القولين يستلزم

(١) منتخبات از آثار حكماى إلهى إيران: ج ٤ ص ٣٨١.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٣١٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٣١ وما بعدها.

ثبوت الآخر.

المقدمة الثانية: أنّ قانون العلّية والمعلوليّة من القوانين الخارجيّة العينيّة، فلو كانت الماهيّة هي الأصلية في الأعيان، كان قانون العلّية والمعلوليّة - بحسب الواقع الخارجي - من أحكام الماهيّة.

المقدمة الثالثة: إذا كان قانون العلّية والمعلوليّة من أوصاف الماهيّة وأحكامها في الخارج، فلازمه أن يكون بعض أفراد الماهيّة - سواء كانت ماهيّة نوعيّة أم جنسيّة - علّة للبعض الآخر، فيكون بعض أفراد الماهيّة الواحدة علّة وبعضها الآخر معلولاً، ويكون زيد الأب من ماهيّة الإنسان - مثلاً - علّة لابنه محمّد، وكذا الحال في ماهيّة النار وماهيّة الجسم والعقل وغيرها من الماهيّات، حيث يكون بعض أفرادها علّة للبعض الآخر.

المقدمة الرابعة: أنّ العلّة متقدّمة على معلولها، فهي أقدم منه في التحقق والثبوت، وهذا من الأمور البديهيّة الفطريّة، وذلك لتوقّف كلّ معلول على تحقق علّته في رتبة سابقة.

وسيّأتي أيضاً: أنّ العلّة أقوى وأشدّ من معلولها، وهذا أيضاً من الأمور الضروريّة؛ إذ لو كانت العلّة مساويّة لمعلولها أو أضعف منه في التحقق، للزم إمّا الترجيح بلا مرجّح، أو كون الفاقد للشيء معطياً له، وكلاهما محالّ بالبداهة. قال صدر المتأهّلين: «البداهة حاكمة بأنّ العلّة المؤثّرة هي أقوى لذاتها من معلولها في ما يقع به العلّية»^(١).

إذا اتّضحت هذه المقدمات، نقول في بيان الملازمة:

لو كانت الماهيّة هي الأصلية في الأعيان، للزم كون العلّية والمعلوليّة من أحكامها وأوصافها في الخارج، وللزم أيضاً أن يقع التقدّم والتأخّر والشدة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٨٧.

والضعف في أفراد الماهية الواحدة، سواء كانت ماهية نوعية أم جنسية، وهذا معناه وقوع التشكيك في أفراد الماهية الواحدة، وحيث ثبت في محله أن هذا التالي باطل، فالمقدم مثله.

إذن لا يعقل أن تكون الماهية هي الأصلية في الأعيان، فلا بد أن يكون الوجود هو الأصل؛ إذ لو لم تكن الواقعية مصداقاً بالذات للماهية، فيجب أن تكون مصداقاً بالذات للوجود، وهو معنى أصالته. ثبت المطلوب.

وقد أشار صدر المتألهين إلى هذا الدليل بقوله: «لو كانت الجاعلية والمجعولية متحققتين بين الماهيات لا بين الوجودات، يلزم التشكيك بالأقدمية وعدمها بين أفراد مقولة الجوهر عند سببية جوهر لجوهر آخر، وهذا باطل عند محصلي الحكماء، حيث بينوا أن لا أولوية ولا تقدم لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر، لا في تجوهره ولا في جوهريته، أي في كونه محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسي، فلا يتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الابن في حده ومعناه، ولا في صدق الإنسانية عليه، بل تقدمه عليه إما بالوجود أو بالزمان»^(١).

وقال السبزواري في منظومته:

كذا لزوم السبق في العلية مع عدم التشكيك في المهية
«بيانه: أنه يجب تقدم العلة على المعلول، ولا يجوز التشكيك في الماهية، فإذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد، كما في علية نارٍ لنار، أو علية الهيولى والصورة للجسم، أو العقل الأول للثاني، وكان الوجود اعتبارياً، لزم كون الماهية النوعية النارية - مثلاً - في أنها نارٌ متقدمة، والماهية النارية في أنها نارٌ مؤخرَةٌ؛ والماهية الجنسية الجوهرية في أنها جوهرٌ متقدمة بما هي في العلة، وهي

(١) تفسير القرآن الكريم: ج ١ ص ٥٣.

في أنّها جوهرٌ متأخّرٌ بما هي في المعلول، فيلزم التشكيك في الذاتي. وقد جمع جمٌّ غفيرٌ منهم بين اعتباريّة الوجود ونفي التشكيك في الماهيّة. وعلى القول بأصالته، فالمتقدّم والمتأخّر وإن كانا ماهيّةً، لكن ما فيه التقدّم والتأخّر هو الوجود الحقيقي^(١).

إذن يتحتّم القول بأصالة الوجود بناءً على مذهب حكماء المشاء، من إنكار التشكيك في الماهيّة، إذ لا يمكن الجمع بين القول بأصالة الماهيّة وبين نفي وقوع التشكيك فيها، فمن ثبت أصالة الماهيّة لابدّ أن يثبت أيضاً وقوع التشكيك فيها، ومن ينفي التشكيك في الماهيّة لابدّ أن ينفي أصالتها، كما أنّ الذي يثبت التشكيك في الماهيّة لا يمكننا أن نلزمه بالقول باعتباريّة الماهيّة وأصالة الوجود.

تقييم الدليل الحادي عشر

إنّ هذا الدليل لا يتمّ إلّا عند من ينفي وقوع التشكيك في الماهيّة، كما هو منسوبٌ إلى حكماء المشاء، وأمّا من يثبت التشكيك في الماهيّة، فلا يتمّ عنده هذا النحو من الاستدلال^(٢).

الدليل الثاني عشر: توقّف ثبوت الحمل الشائع على أصالة الوجود

هذا الدليل أيضاً يتألف من قياسٍ استثنائيٍّ، حاصله:
لو لم يكن الوجود أصيلاً في الأعيان، لما تحقّق الحمل الشائع وانحصر الحمل بالحمل الأوّل، لكن التالي باطلٌ، فالمتقدّم مثله.
أمّا بطلان التالي فواضحٌ، لأنّ الحمل - كما سيأتي - ينقسم إلى حملٍ شائعٍ وحملٍ

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ١١-١٢.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٤٤-٣٤٧.

أوليّ، ومثال الأوّل حمل الطبائع على مصاديقها، من قبيل قولنا: زيد إنسان، ومثال الثاني حمل الحدود والتعريفات على الماهيّة النوعيّة أو الجنسيّة، من قبيل قولنا: الإنسان حيوانٌ ناطق، وقولنا: الحيوان جسمٌ نام حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة. وأمّا الملازمة بين المقدّم والتالي، فلأنّ الحمل معناه الاتحاد بين شيئين من جهة والمغايرة بينهما من جهةٍ أخرى، وهذا «الاتحاد:

• إمّا أن يكون في المفهوم، فالمغايرة لابدّ أن تكون اعتباريّة، ويقصد بالحمل حينئذٍ أنّ مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيّته، بعد أن يلحظا متغيرين بجهةٍ من الجهات؛ مثل قولنا: (الإنسان حيوان ناطق) فإنّ مفهوم الإنسان ومفهوم (حيوان ناطق) واحدٌ إلا أنّ التغير بينهما بالإجمال والتفصيل، وهذا النوع من الحمل يسمّى (حملاً ذاتيّاً أوليّاً).

• وإمّا أن يكون الاتحاد في الوجود والمصدق، والمغايرة بحسب المفهوم، ويرجع الحمل حينئذٍ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه، مثل قولنا: (الإنسان حيوان) فإنّ مفهوم (إنسان) غير مفهوم (حيوان) ولكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان؛ وهذا النوع من الحمل يُسمّى (الحمل الشائع الصناعي) أو (الحمل المتعارف) لأنّه هو الشائع في الاستعمال المتعارف في صناعة العلوم^(١).

إذن الاتحاد في الحمل الأوليّ بالمفهوم، والمغايرة اعتباريّة، والاتحاد في الحمل الشائع المتعارف بالوجود والمغايرة مفهوميّة، فلو أنكرنا أصالة الوجود، وقلنا بأنّ الوجود أمرٌ اعتباريّ، فيرجع الاتحاد في الحمل الشائع إلى الاتحاد في المفهوم، لأنّ الوجود لا تحقّق له كي يتحد به الموضوع والمحمول في هذا الحمل، فتنحصر جهة الاتحاد بالمفهوم، ويعود الحمل في القضايا كلّها إلى

(١) المنطق، المظفر: ص ١٠٠-١٠١.

الحمل الأوّلي، وحيث سيأتي أنّ هذا التالي باطل، فالمقدّم مثله.
وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا الدليل بقوله: «الشاهد الثالث: أنّه لو كانت موجوديّة الأشياء بنفس ماهيّاتها لا بأمرٍ آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيءٍ منها على شيءٍ، كقولنا: زيد حيوان، والإنسان ماشٍ؛ لأنّ مفاد الحمل ومصادقه هو الاتّحاد بين مفهومين متغيّرين في الوجود، وكذا الحكم بشيءٍ على شيءٍ عبارةً عن اتّحادهما وجوداً وتغيّرهما مفهوماً وماهيّةً، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد؛ وإلى هذا يرجع ما قيل: إنّ الحمل يقتضي الاتّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهيّة لم تكن جهة الاتّحاد مخالفةً لجهة المغايرة. واللازم باطلٌ كما مرّ، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّ صحّة الحمل مبناه على وحدةٍ ما وتغيّيرٍ ما، إذ لو كان هناك وحدةٌ محضةٌ لم يكن حملٌ، ولو كانت كثرةٌ محضةٌ لم يكن حملٌ، فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً يكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدّده من المعاني والماهيّات؛ وإذا كان كذلك لم يتحقّق حملٌ متعارفٌ بين الأشياء سوى الحمل الأوّليّ الذاتيّ، فكان الحمل منحصرّاً في الحمل الذاتيّ، الذي مبناه الاتّحاد بحسب المعنى»^(١).

تقييم الدليل الثاني عشر

إنّ هذا الدليل تامّ، وتعميقه أكثر محلّه في مباحث الحمل^(٢).

الدليل الثالث عشر: وجودات الأعراض في الخارج لغيرها

يعتمد هذا الدليل على ما هو ثابتٌ في محلّه^(١) من أنّ وجود الأعراض في

(١) المشاعر: ص ١٢-١٣.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٤٧-٣٤٩.

نفسها عين وجودها لغيرها.

قال صدر المتألهين: «كما أنّ للجوهر وجوداً في نفسه كذلك للعرض وجودٌ في نفسه، إلا أنّ وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها، فللجوهر وجودٌ في نفسه لنفسه، وللعرض وجودٌ في نفسه لا لنفسه، بل لغيره»^(٢).

وقال السبزواري في شرح المنظومة: «وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، فله وجودٌ في نفسه لكونه محمولاً، وله ماهيةٌ تامّةٌ ملحوظةٌ بالذات في العقل، ولكن ذلك الوجود في غيره، لأنّه في الخارج نعتٌ للموضوع»^(٣).

وقال أستاذنا حسن زاده آملي في تعليقه على هذه العبارة: «فيقال: البياض مثلاً لونٌ مفرّقٌ للبصر، فماهيةٌ ملحوظةٌ بالذات في العقل بدون موضوعه ولكن وجوده في الخارج في غيره، لأنّه في الخارج نعتٌ للموضوع»^(٤).

إذا اتضح هذا الأصل الموضوعي، نقول في تقريب الاستدلال:

لو لم يكن الوجود أصيلاً في الأعيان، لما أمكن أن يكون وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره، لكن التالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي، فيعتمد - كما ذكرنا - على ما هو ثابتٌ من أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه.

وأما وجه الملازمة، فلاّنه لو كان الوجود أمراً اعتبارياً، لا معنى للقول بأنّ وجود العرض في الخارج في غيره، لأنّ حلول وجود العرض في موضوعه أمرٌ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٧٨ وص ٣٢٧ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٣١.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٦٢.

(٤) شرح المنظومة، السبزواري، علّق عليه: حسن زاده آملي: ج ٢ ص ٢٤١، التعليقة (٨).

خارجيٌّ زائدٌ على ماهيّته التامة الملحوظة بالذات في العقل بدون الموضوع، فلو لم يكن له ذلك الوجود الخارجي الزائد على الماهية، بأن كان وجوده أمراً اعتبارياً، فلا معنى لأن يكون في غيره، ولا أن يكون في الخارج نعتاً لموضوعه، بل يكون كغيره من الماهيات التامة الملحوظة بالذات في العقل، وحيث إن هذا التالي باطلٌ، فالمقدم مثله. ثبت المطلوب، وهو أصالة الوجود.

قال صدر المتألهين: «من الشواهد الدالة على هذا المطلب أنهم قالوا: إن وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه، ولا شك أن حلول العرض في موضوعه أمرٌ خارجيٌّ زائدٌ على ماهيته، وكذا الموضوع غير داخلٍ في ماهية العرض وحدها، وهو داخلٌ في وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع... فقد علم أن عرضية العرض كالسواد، أي وجوده زائدٌ على ماهيته؛ فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً، بل كان أمراً انتزاعياً - أعني الكون المصدري - لكان وجود السواد نفس سواديته، لا حلوله في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض، وهو عرضيتها وحلولها في الموضوعات، أمراً زائداً على ماهيتها الكلية، فكذلك حكم الجواهر؛ ولهذا لا قائل بالفرق»^(١).

تقييم الدليل الثالث عشر

إنّ تمامية هذا الدليل تتوقف على تحقيق نحو وجود الأعراض في الخارج، وأن وجودها في الخارج عين وجودها لموضوعاتها، فإن تمّ هذا الأصل الموضوعي يتم الاستدلال، ويثبت أصالة الوجود^(٢).

(١) المشاعر، صدر المتألهين: ص ١٧.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٤٩-٣٥١.

الدليل الرابع عشر: الواقعية والموجودية التي نثبتها بالبداهة لا يكون لثبوتها معنى محصل ومعقول إلا على القول بأصالة الوجود

ذكرنا في البحوث السابقة أنّ المسائل الفلسفية - وأولها مسألة أصالة الوجود بحسب هذا الكتاب - تتوقف على الإيثار بثبوت أصل الواقعية في الرتبة السابقة، ومن هذه النقطة يفرق الفيلسوف عن السوفسطائي الذي ينكر أصل الواقعية ويؤمن بأنّ العالم وهمّ وسراب. وقد أشار إلى ذلك الطباطبائي في مستهلّ حديثه عن أصالة الوجود، حيث قال: «إنّا بعد حسم أصل الشكّ والسفسطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعية الأشياء...»^(١)، ومراده من الأصالة هنا ثبوت الواقعية في قبال من ينكرها من رأس، وليس مراده الأصالة في محلّ البحث، وهي الموجودية بالذات في الأعيان، إذن للأشياء واقعية في الوجود الخارجي، وهذا من الأمور البديهية والوجدانية كما تقدّم.

وذكرنا أيضاً أنّنا عندما نواجه تلك الواقعية نجدها متكثرة ومختلفة من جهة، ومتحددة ومشاركة في معنى واحد من جهة أخرى، فهناك إنسان وفرس موجود وشجر موجود وحجر موجود ونحو ذلك، والذهن ينتزع من حيثية الاختلاف والتمايز مفهوم الماهية، ومن حيثية الوحدة والاشتراك مفهوم الوجود، ومفهوم الماهية غير مفهوم الوجود؛ لأنّ المختصّ غير المشترك.

ثمّ تساءلنا بعد ذلك: أيّ المفهومين هو الأصيل؛ بأن تكون تلك الواقعية والموجودية العينية التي نثبتها بالضرورة والوجدان مصداقه بالذات دون الآخر؟ وأثبتنا في مقام الإجابة أنّ الوجود هو الأصيل والموجود بالذات، والماهية اعتبارية وموجودة في الخارج بتبع الوجود.

وهنا نقول: إنّ تلك الواقعية والموجودية التي نثبتها بالبداهة، لا يكون

(١) نهاية الحكمة: ص ٩.

لثبوتها معنى محصلٌ ومعقولٌ إلا على القول بأصالة الوجود، وإنّ الواقعية مصداقٌ بالذات لمفهوم الوجود دون الماهية؛ وذلك لأنّ الماهية - كما سبق - ليست من حيث هي إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، فالماهية في ذاتها ليس فيها التحقق والثبوت، بل هي بهذا اللحاظ خلوّ من التحقق وعدمه، ولا تُنسب إليها الموجودية إلا بانضمام الوجود إليها بنحو الحيثية التقييدية، وإلا لزم الدور أو التسلسل أو الانقلاب في الذات، وكلّها مستحيلة، فالإيمان بأصالة الماهية وموجوديتها بالذات مع خلوّ ذاتها عن التحقق والثبوت، يؤدي إلى السفسطة وإنكار الواقعية. فلو لم يكن الوجود أصيلاً وموجوداً بالذات في الأعيان للزم القول بالسفسطة وإنكار الواقعية، لكنّ التالي باطل؛ لأنّ الواقعية ثابتةٌ ومتحققةٌ بالبدهة والوجدان، فالمقدّم مثله، أي أنّ الوجود هو الأصيل دون الماهية.

تقييم الدليل الرابع عشر

وهذا دليلٌ تامٌّ، لأنّ الواقعية الثابتة بالبدهة لا يتعقل ثبوتها إلا بالبناء على أصالة الوجود، وإنكار أصالته والإيمان بأصالة الماهية يؤدي إلى إنكارها والقول بالسفسطة، فلا بدّ أن تكون الواقعية مصداقاً بالذات لمفهوم الوجود^(١).

الدليل الخامس عشر: الوجود المستفاد من الجاعل مجعول وثابت في الأعيان، وهو أمر وراء الماهية ووراء الوجود الإثباتي الانتزاعي

ومن الأدلة الأخرى لإثبات أصالة الوجود، وكون الوجود متحققاً وموجوداً في متن الأعيان، هو الاستدلال المستفاد من كلام الشيخ الرئيس في

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٣٥٣-٣٥٤.

إلهيات الشفاء^(١)، والذي حاصله: أن كل ممكن زوجٍ تركيبِيٍّ، مركَّبٌ من وجودٍ وماهيّةٍ، والماهيّة للممكن باعتبار ذاته، والوجود مجعولٌ ومفاضٌ عليه من غيره، وهويّته العينيّة الخارجيّة متكوّنةٌ من الماهيّة والوجود، والذي له باعتبار ذاته وهي الماهيّة، غير الذي له من غيره وهو الوجود، فالوجود المستفاد من الجاعل مجعولٌ وثابتٌ في الأعيان، وهو أمرٌ وراء الماهيّة ووراء الوجود الإثباتيّ الانتزاعيّ، فالوجود حاصلٌ في الأعيان، وهو المطلوب.

قال الشيخ الرئيس في معرض إثبات وحدة واجب الوجود وبساطته: «والذي يجب وجوده بغيره دائماً، فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد، وغيره زوجٌ تركيبِيٍّ»^(٢)، فكلامه صريحٌ في كون الوجود في الممكنات مفادٌ ومجعولٌ من الغير، وأنّ هذا الوجود حاصلٌ في الأعيان، والممكن الموجود بالغير متحصّل الهوية والذات من الوجود والماهيّة في التحقق والوجود الخارجيّ، وأنّ هذا الوجود الإمكانيّ الحاصل في الأعيان والمستفاد من قبل الجاعل أمرٌ وراء الماهيّة ومفهوم الوجود الإثباتيّ الانتزاعيّ. وهنا لابدّ من التنبيه على أنّ ما ذكره الشيخ من كون الممكن زوجاً تركيبِيّاً، وأنّ هويّته العينيّة متحصّلةٌ في الوجود الخارجيّ من الماهيّة والوجود، لا يعني أنّ لماهيّته ثبوتاً وموجوديّةً غير ثبوت الوجود وموجوديّة في الأعيان، بل الموجود والمتحصّل في الأعيان هو الوجود بالحقيقة، والماهيّة متّحدةٌ معه ضرباً من الاتحاد سيأتي بيانه في مباحث لاحقة، بل هي في الخارج عين الوجود بناءً

(١) الشفاء (الإلهيات)، الشيخ الرئيس: ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق.

على بعض ما سيأتي من هذه البيانات، فلا تمايز ولا إثنيّة بين الوجود والماهية إلا بحسب الإدراك والتحليل الذهني، والخارج شيء واحد هو الوجود^(١).

تقييم الدليل الخامس عشر

وهذا دليل تام.

هذه هي أهم الأدلة التي ذكرت لإثبات أصالة الوجود، وهناك أدلة أخرى كان قد تعرض لها صدر المتألهين في بحوث متعدّدة كبرهان الحركة الاشتدادية وغيرها، وقد أعرضنا عن ذكرها في المقام، لأنها تعتمد على أصول موضوعية غامضة، وتفتقر إلى التوضيح والتفصيل، ممّا قد يخرجنا عن هدف هذا الكتاب؛ ولذا فضّلنا ذكرها في محلّها. مضافاً إلى أنّ مجموعة من النتائج المترتبة على القول بأصالة الوجود التي سوف نذكرها في البحوث اللاحقة، تصلح أن تكون دليلاً على هذه المسألة، وسننبّه على ذلك لاحقاً.

وقد تحصل من مجموع تلك الأدلة الأمران التاليان:

الأمر الأول: أنّ أصالة الوجود من الأمور الثابتة التي لا يمكن التشكيك فيها، وأنّ الماهية أمر اعتباري تابع في تحقّقه للوجود، ولا يعقل القول بأصالته.

الأمر الثاني: هناك مجموعة من النتائج المهمة تترتب على ما أثبتناه من أصالة الوجود، سيأتي ذكرها في بحوث لاحقة.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٣٢٤-٣٢٥.

الفصل السادس

الإشكالات الواردة على أصالة الوجود ومناقشتها

١. استحالة تحقق الوجود في الأعيان وصفاً للماهية قبلها أو بعدها أو معها
٢. استحالة قيام الوجود بالماهية في الأعيان
٣. أنا نتصور مفهوم الوجود ونشك في تحقّقه خارجاً
٤. لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان لكان عرضاً من مقولة الكيف قائماً بالجوهر

تمهيد

نستعرض في هذا الفصل مجموعةً من الإشكالات والتي قد يُشكل بها البعض على نظرية أصالة الوجود المتقدمة، لكن قبل الشروع في بيان ذلك، نشير إلى بعض المقدمات الفنيّة التي ينبغي الالتفات إليها:

المقدمة الأولى: إنّ ما يطرح في المقام بعنوان إشكالاتٍ على أصالة الوجود، إنّما هي في واقعها عبارةً عن أدلّة وبراهين، أقامها الطرف الآخر - على فرض صحّة النسبة إليه - ليثبت من خلالها القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

ولكنّ القائلين بأصالة الوجود حيث إنّهم أثبتوا بالأدلّة أنّ الوجود هو الأصيل، والماهيّة اعتباريّة، أصبحت تلك الأدلّة والبراهين في نظرهم إشكالاتٍ وشبهاتٍ ينبغي الإجابة عنها؛ إذ المفروض - كما تقدّم - أنّ الأصيل في الأعيان إمّا الوجود أو الماهيّة، ولا يُعقل القول بأصالتها معاً، فلا يمكن أن تقوم الأدلّة والبراهين على كلّ واحدٍ من الطرفين.

المقدمة الثانية: إنّ الذي يمقتضى الترتيب الفنيّ أن تكون هذه الإشكالات والتفصّيات من تتّمت فصل أصالة الوجود.

من هنا نحن في هذا الكتاب أوردنا هذه الإشكالات وفق الترتيب الفني، وهي على أقسام:

- فبعضها أقرب لأن يكون شبهةً على القول ببداهة أصالة الوجود، ولذلك أوردناه ومناقشته تحت عنوان (تفنيد ما يمكن أن يثار من شبهاتٍ حول بداهة أصالة الوجود) من الفصل الرابع من هذا الباب الذي جاء تحت عنوان (في بداهة أصالة الوجود وتفنيد ما يمكن أن يثار حول هذه البداهة من

شبهات).

• وبعضها بالأساس إشكالٌ مباشرٌ على أحد أدلة أصالة الوجود - الدليل الرابع: اختلاف لوازم الوجود - ولذلك أوردناه ومناقشته مباشرةً بعد استعراضنا لذلك الدليل في الفصل الخامس من الباب الثاني، الذي جاء تحت عنوان (أدلة أصالة الوجود).

• وبعضها أقرب لآتنا حيث وجدنا أنّها لا ترد بشكلٍ مباشرٍ نحو أحد أدلة أصالة الوجود، وإنّما قد يُشكل بها البعض على نظرية أصالة الوجود بشكلٍ عامٍّ، رأينا أنّ من الأنسب إيرادها في فصلٍ مستقلٍّ يأتي مباشرةً بعد فصل أدلة أصالة الوجود، وقد كان ذلك في هذا الفصل السادس.

المقدمة الثالثة: أشرنا في بحوثٍ ماضيةٍ وسيُتضح أيضاً: أنّ هذه الإشكالات أو الأدلة التي نحن بصدد بيانها ليست كما يعتقد صدر المتألهين، من أنّها بصدد نفي تحقّق الوجود في متن الأعيان، وإنّما هي بصدد نفي زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان، فالوجود وإن كان زائداً على الماهية بحسب تصوّر الذهنيّ وفي مرتبةٍ من مراتبه كما سبق، إلّا أنّه متّحدٌ معها في الأعيان، بل هو عينها على بعض القراءات، ولا تعقل الزيادة والاثنيّة بهذا اللحاظ.

وقد حاول شيخ الإشراق السهرورديّ أن ينفي هذه الزيادة، ويثبت الاتحاد أو العينية كما سوف يتّضح، ولم يكن همّه مُنصبّاً على نفي تحقّق الوجود في الخارج، بل كان همه أن ينفي وجود في الأعيان زائداً على الماهية.

إذا اتّضحت هذه المقدمات، ننتقل إلى استعراض الإشكالات مع أجوبتها:

الإشكال الأول

استحالة تحقق الوجود في الأعيان وصفاً للماهية قبلها أو بعدها أو معها

هذا الإشكال عبارة عن قياس استثنائي ذكره شيخ الإشراق في كتابه التلويحات، وهذا نصّه: «إذا كان الوجود في الأعيان صفةً للماهية، فهي قابلة: إمّا أن تكون موجودةً بعده، فحصل مستقلاًّ دونها، فلا قابلية ولا صفتية، أو قبله، فهي قبل الوجود موجودة، أو معه، فالماهية موجودة مع الوجود، لا بالوجود، فلها وجودٌ آخر، وأقسام التالي كلّها باطلة، فالمقدم باطل»^(١).

ويقرب من هذا البيان ما ذكره في حكمة الإشراق، حيث قال: «إنّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر، فتعيّن أن يكون هيئةً في الشيء، فلا يحصل مستقلاًّ. ثمّ يحصل محلّه، فيوجد قبل محلّه، ولا أن يحصل محلّه معه؛ إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو محالٌّ، ولا أن يحصل بعد محلّه، وهو ظاهر»^(٢).

تقرير الإشكال: لو كان الوجود وصفاً للماهية في الخارج، والماهية موصوفةً به وقابلةً له في الأعيان، فإنّ العلاقة بينهما على هذه الحال لا تخرج عن أحد احتمالات ثلاثة:

١. إمّا أن تكون الماهية الموصوفة بالوجود موجودةً بعد وصفها وهو

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، كتاب التلويحات، شيخ الإشراق السهروردي، تصحيح وتقديم هنري كربن، والسيد حسين نصر ونجفقلي حبيبي، مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، ١٤١٧هـ، الطبعة الثانية: ج ١ ص ٢٣.

(٢) شرح حكمة الإشراق، شمس الدين الشهر زوري، مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، ١٤١٤هـ، الطبعة الأولى، تقديم وتحقيق حسن ضيائي تربتي: ص ١٨٤.

نفس الوجود.

٢. وإما أن تكون موجودةً قبله.

٣. وإما أن تكون موجودةً معه.

والتالي بجميع شقوقه الثلاثة باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أما الملازمة: فواضحةٌ جداً، لأنها قائمةٌ على القسمة العقلية الثنائية الحاصرة الدائرة بين النفي والإثبات، فإما أن تكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد الوجود أو لا، وعلى الثاني إما أن تكون قبل الوجود أو لا، وعلى هذا الثاني لا بدّ أن تكون معه، ولا يوجد هناك شقٌّ رابعٌ لهاتين القسمتين الثنائيتين.

وأما بطلان التالي: فيعتمد على بيان بطلان شقوقه الثلاثة:

أما بطلان الشقّ الأول: فواضحٌ، باعتبار أنّ الوجود قد فرض وصفاً للماهية وهيئةً فيها، فلو كان موجوداً ومتحققاً قبل الماهية، فهذا معناه أنّ الوجود قد تحقّق ووُجد في الأعيان من دون الماهية. وهو محالٌ؛ لأنّ الصفة لا يمكن أن تتحقّق من دون الموصوف، فإما أن يتحقّق الوجود من دون الماهية ولا يكون صفةً لها ولا الماهية موصوفةً به ولا قابلةً له، وهو خلف الفرض في المقام، وإما أن يكون صفةً لها وهي قابلةٌ له - كما هو المفروض - وحينئذٍ يستحيل أن يتحقّق الوجود قبل الماهية، لاستحالة تحقّق الصفة من دون الموصوف.

وأما بطلان الشقّ الثاني: فإنّه لو كانت الماهية الموصوفة بالوجود متحققةً وموجودةً قبل الوجود، يلزم أن تكون الماهية موجودةً من دون الوجود، وهو واضح الاستحالة، للزومه اجتماع النقيضين وأنّ الماهية موجودةٌ وغير موجودةٌ.

وأما بطلان الشقّ الثالث: فإنّه لو كانت الماهية الموصوفة بالوجود موجودةً مع الوجود، يلزم أن تكون الماهية موجودةً بوجودٍ آخر غير الوجود التي هي معه، لأنّ المعية بين شيئين تستلزم المغايرة بينهما، فهما معاً بلحاظ ملائكتيّ ثالثٍ، فالوصف شيءٌ والموصوف شيءٌ آخر، وأحدهما مع الآخر، فلا بدّ أن يكون

للموصوف وجودٌ وللوصف وجودٌ آخر، فالماهية موجودةٌ بوجودٍ غير الوجود الذي هو معها، وننقل الكلام إلى هذا الوجود الآخر، وتأتي فيه الشقوق الثلاثة التالية في القياس الاستثنائي المذكور، فيلزم التسلسل لا إلى نهاية، وبطلانه من الضروريات.

إذن لو كان الوجود موجوداً في الخارج، فإمّا أن يكون موجوداً قبل الماهية أو بعدها أو معها، والتالي بجميع شقوقه باطل، فالمقدم وهو موجودية الوجود في الخارج باطل أيضاً. ثبت المطلوب، وهو عدم أصالة الوجود في الأعيان زائداً على الماهية.

الإجابة عن الإشكال

يبتني الإشكال الذي ذكره شيخ الإشراق على فرض أنّ الوجود لو كان متحققاً في الأعيان، فهو صفةٌ للماهية زائداً عليها، وهي قابلةٌ له وموصوفةٌ به، ويمكن مناقشة ذلك من خلال جوابين، يُسلم في الأوّل منهما ما بُني عليه الإشكال من أنّ الوجود لو كان متحققاً في الأعيان، فإنّه صفةٌ للماهية وزائدٌ عليها، وينكر في الثاني أصل المبنى المذكور، وأنّ موجودية الوجود في الأعيان ليس بنحوٍ زائدٍ على الماهية، فالجواب الأوّل بنائيٌّ والآخر مبنائيٌّ، أي الأوّل مع تسليم المبنى، والآخر إشكالٌ على المبنى، وليس كما قيل: من أنّ الجواب الأوّل نقضيّ، والآخر حليّ.

بعبارة أخرى: إنّ الجواب الأوّل منهما بنائيٌّ، يُسلم فيه بأنّ الوجود لو كان متحققاً في الأعيان لكان صفةً زائدةً على الماهية، ثمّ يجاب في هذا الضوء عن الإشكال. وأمّا الجواب الثاني فهو جوابٌ مبنائيٌّ، يُنكر فيه تحقق الوجود في الأعيان بنحوٍ زائدٍ على الماهية، بل الوجود متحققٌ في الخارج، وليس هو زائداً على الماهية، وإنّما هو عين ذاتها وهويّتها، فلا يرد الإشكال بكلّ شقوقه

المذكورة في تاليه.

ومن هذا البيان يتّضح: عدم تمامية ما صوّره الشيخ حسن زادة آملي، من أنّ الجواب الأوّل نقضيّ والآخر حلّيّ، حيث قال: «وقوله: (والجواب عنه) أي الاختيار للشقّ الأخير، والجواب بالنقض. ثمّ أجاب عنه بالحلّ وهو قوله الآتي: (ثمّ إنّ اتّصاف الماهية بالوجود... الخ)»^(١).

الجواب الأوّل: أنّنا نختار الشقّ الثالث من التالي، وهو أنّ الماهية الموصوفة بالوجود موجودة مع الوجود، ولا يلزم من هذه المعية أن تكون الماهية موجودة بوجود آخر غير الوجود التي هي معه، وذلك لأنّ المعية بين شيئين على ثلاثة أنحاء.

١. أن يكون هناك شيئان أحدهما غير الآخر، وهما معاً بملاكٍ ثالثٍ مغاير لهما، من قبيل الحوادث الزمانية التي تقع معاً في الزمان، كنزول المطر وحصول الحمى لزيد في زمانٍ واحدٍ، فإنّه من الواضح: أنّ نزول المطر شيءٌ وحمى زيد شيءٌ آخر مغايرٌ له، والزمان الواحد الذي تحقّق فيه معاً شيءٌ ثالثٌ مغايرٌ لهما.

٢. أن يكون هناك شيئان متغايران، ويتحقّقان معاً، ولكن ليس ملاك المعية بينهما شيئاً ثالثاً خارجاً عنهما، وإنّما هو ذات أحد الطرفين، وذلك من قبيل المعية الواقعة بين الحوادث الزمانية وبين نفس الزمان، كنزول المطر - مثلاً - في زمنٍ معيّنٍ، فإنّ نزول المطر والزمان معاً، لأنّ كلّ زمانٍ لابدّ أن يكون مع زمانه، ولكن ملاك معيتهما نفس الزمان الذي نزل فيه المطر، والذي هو أحد طرفي المعية.

٣. أن يكون هناك شيئان متّحدان في الأعيان وموجودان في الخارج

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صحّحه وعلّق عليه: حسن زادة آملي: ج ١

بوجود واحد، ولا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر خارجاً، ولكنّ العقل يحلّل ذلك الشيء المتّحد وجوداً إلى شيئين منفكّ أحدهما عن الآخر، ثمّ يحكم بلحاظ نفس الأمر بالمعيّة بينهما، وملاك المعيّة بينهما أيضاً ليس شيئاً ثالثاً خارجاً عنهما، بل هو ذات أحد الطرفين المنفكّين عقلاً وتحليلاً، وذلك من قبيل الحركة والزمان، فإنّهما موجودان في الأعيان بوجود واحد، لأنّ الزمان ليس إلاّ مقدار حركة الشيء، ولكنّهما يختلفان وينفكّ أحدهما عن الآخر في التحليل الذهنيّ والواقع النفس الأمريّ، فأحدهما غير الآخر بهذا اللحاظ، وبهذا اللحاظ أيضاً يحكم العقل بالاثنيّة والمعيّة بين الزمان والحركة، وهي اثنيّة ومعيّة منتزعة من الواقع الخارجيّ، فالحركة مع الزمان وملاك هذه المعيّة نفس الزمان، فالطرفان موجودان بوجود متّحد في الأعيان، ومع ذلك يحكم العقل بالمعيّة بينهما، بملاك هو عين أحدهما، وهو الزمان في المثال.

إذا اتّضحت هذه الأنحاء الثلاثة للمعيّة بين الأشياء، نقول:

لو كانت معيّة الوجود للماهيّة في مفروض كلامنا من النحو الأوّل من أنحاء المعيّة، فالحقّ مع شيخ الإشراق، لأنّ معناه أنّ هناك مغايرة خارجيّة عينيّة بين الطرفين من جهة، وبينهما وبين ملاكهما من جهة أخرى، فتكون الماهيّة لا محالة متحقّقة وموجودة بوجود آخر غير الوجود الذي تكون معه، فيلزم ما ذكره من التسلسل بالتقريب الذي بيّناه.

ولكنّ الصحيح: أنّ معيّة الوجود للماهيّة من النحو الثالث، أي أنّ الماهيّة في الخارج متّحدة مع الوجود ومتحقّقة مع الوجود في الأعيان بوجود واحد، من قبيل اتّحاد الحركة والزمان في الأعيان، والاثنيّة بينهما تحليليّة ذهنيّة ونفس أمريّة، والملاك الذي به تتحقّق المعيّة بين الوجود والماهيّة هو نفس الوجود الذي مع الماهيّة ومتّحد بها في الواقع الخارجيّ، وليس هناك وجود آخر مغاير له أو سابق عليه، كي تكون الماهيّة موجودة به، ويجري فيه ما ذكر من التسلسل،

فالماهية موجودة بنفس الوجود الذي هو معها ومتحد بها.

الجواب الثاني: نُنكر فيه المبني الذي بنى عليه شيخ الإشراق إشكاله، وهو أن الوجود لو كان متحققاً في الأعيان، فإنه صفة للماهية وزائدٌ، وهي قابلةٌ له ومتصفةٌ به، هذا المبني مرفوضٌ، وذلك لأن الصحيح: أن الوجود في الخارج ليس صفةً للماهية، بل هما أمرٌ واحدٌ في الواقع الخارجي، بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية بكل أنحائها الثلاثة، ومغايرة الماهية للوجود واتصافها به تحليلٌ عقليٌّ في الذهن لا في الخارج وإن كانت الماهية في الذهن أيضاً غير منفكة عن الوجود، لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها، ثم يصفها بالوجود.

إذن الماهية في الخارج متحدةٌ بالوجود أو هي عينه، فلا صفة ولا موصوف كي يقال عن الصفة قبل الموصوف أو بعده أو معه، والعقل إذا حللها إلى شيئين مختلفين حكم بتقدم الوجود؛ لأنه الأصل، والماهية محمولةٌ عليه في مرتبة هويته ذاته، وإن كانت الماهية متقدمةً على الوجود في الذهن، لأنها الأصل في الأحكام الذهنية، ولكن هذا كله على مستوى التحليل العقلي لا التحقق الخارجي، فكأنه وقع خلطٌ بين أحكام العقل وأحكام الواقع العيني.

وهذا ما يستفاد من كلام للحكيم نصير الدين الطوسي، حيث يرى أن الماهية في الأعيان عين الوجود، وهي إنما تتصف بالوجود من حيث التحليل العقلي فحسب^(١)، وسنورد هذا الكلام في البحوث اللاحقة، ونجعله شاهداً

(١) نص كلام الحكيم نصير الدين الطوسي هو: إذا صدر عن المبدأ وجودٌ كان لذلك الوجود هويةٌ مغايرةٌ للأول ومفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية، فإذا هاهنا أمران معقولان. أحدهما الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود. والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعة

على التفسير الذي اخترناه لأصالة الوجود، وأنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، ولا تعدّد ولا تمايز بينهما حتّى على مستوى الحيثيّة، فالنسبة بينهما في الخارج ليست نسبة اتّحادٍ، بل عينيّة وتطابق تامّ، وهذا أيضاً المستفاد من بعض كلمات صدر المتألّهين في ما أورده في المقام حيث قال: «بل هما في الواقع أمرٌ واحدٌ»^(١) وجعلنا هذا أيضاً شاهداً على ما تبينناه، فلاحظ.

إن قلت: سلّمنا أنّ هذا الإشكال لا يتأتّى بلحاظ الواقع الخارجي، باعتبار أنّ الماهيّة والوجود متّحدان في الخارج، فلا صفة ولا موصوف، ولا تقدّم ولا تأخّر ولا معيّة بالنحو المتقدّم، ولكن يبقى هذا الإشكال قائماً على مستوى الملاحظة الذهنيّة؛ إذ كيف تتّصف الماهيّة بالوجود الذهنيّ أو بالوجود المطلق الشامل للذهنيّ والخارجيّ، مع أنّ اتّصافها بذلك يعني كونها خلواً عن الوصف وهو الوجود، وهو يتنافى مع قاعدة الفرعيّة القائلة: ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له.

بيان ذلك: ذكرتم أنّ الماهيّة تتّصف بالوجود بحسب التحليل الذهنيّ، وهذا معناه وقوع المنافاة والتناقض بين مضمون قاعدة الاتّصاف وبين مضمون قاعدة الفرعيّة، وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان كلتا القاعدتين:

القاعدة الأولى: أنّ اتّصاف شيءٍ بشيءٍ فرع كون الموصوف فاقداً في مرتبة ذاته للوصف، كي يكون واجداً للوصف بعد عروضه عليه، فقاعدة الاتّصاف تقتضي في مثل قولك: (الجسم أبيض) أن يكون الجسم في ذاته خلواً من وصف البياض، ثمّ يتّصف بالبياض بعد عروضه عليه، وإلاّ لو كان

لذلك الوجود؛ لأنّ المبدأ الأوّل لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهيّة أصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفةً لها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٥٦.

الجسم في ذاته أبيض لكان حمل البياض عليه ووصفه به لا معنى له ومن قبيل تحصيل الحاصل وحمل الشيء على ذاته، وهو لا يعطي معنى الوصف والاتصاف كما هو المفروض في المثال.

القاعدة الثانية: وهي قاعدة الفرعية، التي حاصلها أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له، وحمل وصفٍ على موصوفٍ وعروضه عليه فرع ثبوت الموصوف في الرتبة السابقة.

وفي المقام لو كانت الماهية في الذهن متصفةً بالوجود الذهني أو مطلق الوجود، فإن قاعدة الاتصاف تقتضي أن تكون الماهية في رتبة سابقة على اتصافها بالوجود فاقدة في ذاتها للوجود، ثم يلحقها الوجود ويعرض عليها في رتبة متأخرة عنها.

وقاعدة الفرعية تقتضي خلاف ذلك، وهو أن تكون الماهية المتصفة بالوجود ثابتةً وموجودةً قبل ثبوت الوصف لها. وهذا معناه أن الماهية في حد ذاتها وقبل اتصافها بالوجود موجودةٌ وغير موجودةٍ، وثابتةٌ وغير ثابتةٍ، وهو من اجتماع النقيضين البديهي الاستحالة^(١).

وقد أجيب عن هذا الإشكال بجوابين، ونحن نزيد عليهما جواباً ثالثاً، ذكره صدر المتألهين في بعض رسائله ووصفه بالأتقن والأحكم، فمجموع الأجوبة ثلاثة:

الجواب الأول: نُسلم فيه بجريان القاعدتين معاً في المقام، ولكن مع ذلك لا يلزم من جريانها اجتماع النقيضين وكون الماهية في رتبة سابقة موجودة؛ بناءً

(١) إن هذا الكلام بالبيان المذكور إنما يتأتى في الوجود خاصة، إذا كان وصفاً لشيءٍ من الأشياء بنحو كان الناقصة، وأما غير الوجود فيختلف الأمر فيه؛ إذ لا تضارب بين القاعدتين في مورد، والكلام في ذلك موكول إلى محله.

على جريان قاعدة الفرعية، وغير موجودة؛ بناءً على جريان قاعدة الاتصاف.
وتوضيح ذلك يعتمد على التمييز بين اعتبارين ولحاظين مختلفين للماهية،
يختلف في ضوئهما الحمل والمحمول عليه في القاعدتين، ومع اختلاف اللحاظ
والحمل يرتفع ما قد يُتوهم من التناقض والتنافي بينهما في المقام.
واللحاظان المختلفان للماهية هما:

١. أن يلحظ العقل الماهية بالحمل الذاتي الأولي، أي ينظر إليها في ذاتها
ومن حيث هي هي، وهي بهذا اللحاظ ليست إلّا ذاتها وذاتياتها، لا يؤخذ
معها بهذا اللحاظ أي شيء آخر، فهي من حيث هي فاقدة لكل شيء بما في
ذلك الوجود، ليس لها إلّا الذات والذاتيات، فلا تقع الماهية بهذا اللحاظ
موضوعاً لقاعدة الفرعية، لأنّها باللحاظ المذكور غير ثابتة ولا موجودة في
الرتبة السابقة؛ إذ الثبوت والوجود غير مأخوذ معها من حيث ذاتها، وحينئذٍ
لا تقع موضوعاً إلّا لقاعدة الاتصاف، بمعنى: أنّ الماهية في ذاتها ومن حيث
هي ليست متصفة بالوجود، بل فاقدة له، ثمّ يلحقها الوجود ويعرض عليها
وتتصف به في رتبة متأخرة عن ذاتها، وذلك لأنّها في ذاتها مأخوذة لا بشرطٍ
من حيث وصف الوجود، فلا محذور من اتصافها به في رتبة لاحقة.

٢. أن يلحظ العقل الماهية في الذهن بالحمل الشائع، أي ينظر إليها بما هي
وجودٌ عقليٌّ من موجودات عالم الذهن، وهي بهذا اللحاظ والاعتبار نحو من
أنحاء الوجود والثبوت، وثبوت شيءٍ للماهية بالاعتبار المذكور فرعٌ لثبوتها
بذلك الثبوت والوجود الذهني في الرتبة السابقة، فهي ثابتة وموجودة بهذا
اللحاظ، ومع مراعاة قاعدة الفرعية لا تتصف الماهية بالثبوت والوجود في
رتبة لاحقة؛ إذ هي ثابتة بحسب الفرض واللحاظ المذكور، فتكون الماهية
مجرىً لقاعدة الفرعية، دون قاعدة الاتصاف، أي الاتصاف بالوجود كما هو
المفروض في المقام.

إذن من الشرائط المهمة لاجتماع النقيضين وحدة الحمل - كما ذكر في المنطق - وهذا الشرط متتف في المقام، لأنّ الماهية من حيث هي وبالحمل الأولي تقع موضوعاً لقاعدة الاتّصاف لا لقاعدة الفرعية، فتتّصف بالوجود، ولا يشترط ثبوتها في رتبة سابقة على الاتّصاف؛ وأمّا الماهية بالحمل الشائع وباعتبارها نحواً من أنحاء الوجود، فإنّها تقع موضوعاً لقاعدة الفرعية لا لقاعدة الاتّصاف، ولا تتّصف بالوجود بهذا الاعتبار، فلم يجتمع النقيضان، ولم يلزم من جريان القاعدتين في المقام كون الماهية من جهة واحدة وباعتبار واحدٍ موجودةً وغير موجودةٍ، وثابتةً وغير ثابتةً.

الجواب الثاني: نُسلّم فيه أيضاً بجريان قاعدة الاتّصاف، ولكن نُنكر جريان قاعدة الفرعية في المقام، فلا يلزم اجتماع النقيضين.

بيان ذلك: أنّ مورد قاعدة الفرعية هو كان الناقصة التي تقع في جواب الهلية المركبة، لأنّها هي التي تتضمّن ثبوت شيءٍ لشيءٍ، الذي هو موضوع قاعدة الفرعية، فعندما يُقال مثلاً: (الجسم أبيض) فقد تضمّن هذا القول ثبوت البياض للجسم، وحينئذٍ تأتي قاعدة الفرعية لتقول: (ثبوت شيءٍ) وهو البياض في المثال (لشيءٍ) وهو الجسم (فرع ثبوت المثبت له) وهو ذات الجسم المحمول عليه البياض في المثال، فثبوت البياض للجسم - الذي هو ثبوتٌ بنحو كان الناقصة - فرعٌ لثبوت الجسم في الرتبة السابقة.

وأما مفاد كان التامة الذي يُذكر في الجواب عن هل البسيطة، فإنّه لا يقع مورداً لقاعدة الفرعية؛ إذ هو خارجٌ عن موردها وموضوعها خروجاً تخصّصياً، لأنّ مفاد كان التامة ليس هو ثبوت شيءٍ لشيءٍ كي تجري فيه القاعدة، بل مفادها ثبوت الشيء وتحقّقه، ولا تقول القاعدة إنّ ثبوت الشيء فرعٌ لثبوته في الرتبة السابقة، إذ إنّ هذا من التناقض وتقدّم الشيء على نفسه، وإنّا تقول القاعدة إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ آخر فرعٌ لثبوت هذا الشيء في الرتبة السابقة.

إذا اتّضح هذا نقول: إنّ المقام من قبيل مفاد كان التامّة لا الناقصة، فإنّ الوجود - كما تقدّم - نفس ثبوت الماهيّة، لا ثبوت شيءٍ للماهيّة، فمفاد ثبوت الوجود للماهيّة هو مفاد كان التامّة، وحينئذٍ لا يكون حمل الوجود على الماهيّة وثبوته لها فرعاً لثبوت الماهيّة في الرتبة السابقة، فلا تجري فيه القاعدة.

وهذا الجواب هو الذي ذكره المحقّق الداماد في كتابه القبسات، حيث نصّ على أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود من قبيل الهليّة البسيطة لا المركّبة، قال في القبسات: «إنّ وجود الشيء في أيّ ظرفٍ ووعاءٍ كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحوق أمرٍ ما به وانضمامه إليه، وإلّا رجع الهل البسيط إلى الهل المركّب، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيءٍ لشيءٍ... الخ»^(١).

إذن محلّ بحثنا خارجٌ تخصّصاً وموضوعاً عن مورد قاعدة الفرعيّة، فلا يبقى في المقام إلّا قاعدة الاتّصاف، مع الالتفات إلى أنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود ليس من قبيل الارتباط والاتّصاف الحاصل من مفاد الهليّات المركّبة، وحيث لا مجال لجريان القاعدة الفرعيّة في المقام، لا يلزم اجتماع القاعدتين على موردٍ واحدٍ، فلا يلزم أيضاً ما ذكر من اجتماع النقيضين.

وهنا أضاف صدر المتألّهين إلى هذا الاستدلال قائلاً: «وكأنّ إطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيّة والوجود من باب التوسّع أو الاشتراك، فإنّه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال، بل اتّصافها بالوجود من قبيل اتّصاف البسائط بالذاتيّات، لاتّحادها به»^(٢).

هذه العبارة مرتبطةٌ بقاعدة الاتّصاف، حيث يريد أن يوضّح طبيعة هذا

(١) القبسات، الداماد: ص ٣٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٥٧.

النوع من الاتّصاف، وقد ذكر في هذا المجال مطالب ثلاثة:

١. إنّ طبيعة الارتباط بين الموضوع والمحمول في موارد كان التامة يختلف عن طبيعة الارتباط بين الموضوع والمحمول في موارد كان الناقصة، وهو اختلاف شاسعٌ وبعيدٌ، بنحوٍ يجعل اتّصاف الموضوع بالمحمول في موارد الارتباط بنحو كان التامة كأنّه إطلاقٌ مجازيٌّ أو كأنّه اشتراكٌ لفظيٌّ في الاتّصاف، يشترك فيه هذا النحو من الارتباط مع المعنى الذي يُطلق فيه الاتّصاف على الارتباط بين الموضوع والمحمول في مورد كان الناقصة، وذلك لأنّ الأوّل يُعبّر عن ثبوت الشيء وتحققه، وهو نحو من الاتّصاف يختلف عن الآخر الذي يُعبّر عن ثبوت شيءٍ لشيءٍ واتّصافه به، مع حفظ المغايرة الخارجيّة بين الصفة والموصوف.

ومن الواضح أنّ صدر المتألّهين لا يريد أن يُنكر بكلامه هذا اتّصاف الماهيّة بالوجود، لأنّ اتّصافها به بديهيٌّ لا ريب فيه، وإنّما يريد أن يؤكّد البون البعيد بين الاتّصاف في مفاد كان التامة والاتّصاف في مفاد كان الناقصة، وأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وارتباطها به - الذي هو بنحو كان التامة - يكاد أن يكون بسبب الاتحاد أو العينيّة بينهما اتّصافاً بالتوسّع والمجاز، أو أنّه مرتبةٌ أخرى من مراتب الاتّصاف ومصادقٌ آخر من مصاديقه، يكاد أن يكون ذا معنىً مختلفٍ، يغاير معنى الاتّصاف المعهود في مفاد كان الناقصة، وكأنّهما لا يشتركان إلّا باللفظ. ولكن مع ذلك يبقى الارتباط بين الوجود والماهيّة - الذي هو مفاد كان التامة - مصداقاً من مصاديق الاتّصاف ومرتبةٌ من مراتب معناه الواحد؛ إذ يُطلق لفظ الاتّصاف عليه وعلى الارتباط في مفاد كان الناقصة بمعنًى واحد.

ولذا قال الحكيم السبزواريّ في تعليقه على عبارة صدر المتألّهين: «أي كاد أن يكون (الارتباط بين الماهيّة والوجود) هكذا (من باب التوسّع أو الاشتراك)

للبون البعيد الذي بينه وبين المراتب الأخر، وإلا فالألفاظ موضوعة بإزاء المعاني العامة اللابشرطية، وإن كان بين المراتب المندرجة فيها غاية الخلاف^(١).

٢. إن إطلاق الاتّصاف واستعماله في طبيعة الارتباط بين الماهية والوجود، ليس كإطلاقه واستعماله في الارتباط الحاصل بين الجواهر وبين أعراضها وأحوالها المحمولة عليها، فإنّ هذا الاستعمال الثاني يُعبّر عن ارتباط بين شيئين متمايزين في الخارج، يُحمل أحدهما على الآخر، كما في قولنا: (الجسم أبيض)، فإنّ جوهر الجسم شيءٌ، والأبيضية التي هي من أعراضه شيءٌ آخر، وعندما يرتبطان بنحوٍ من أنحاء الارتباط وهو العروض، يتّصف أحدهما بالآخر.

وأما الاستعمال الأوّل للاتّصاف، فليس كذلك، إذ إنّهُ يُعبّر عن شيئين متّحدين في الخارج، وهما الوجود والماهية، سواءً كان اتّحادهما بنحو العينية والمساوقة في الوجود وحيثية الصدق، أم بنحو الوحدة في الوجود والتحقّق مع حفظ الكثرة الحيثية، وهو ما يعبر عنه أيضاً بالمساواة.

٣. إنّ اتّصاف الماهية بالوجود من قبيل اتّصاف البسائط بذاتيّاتها المتّحدة بها في الخارج، والمراد من البسائط هي تلك الموجودات التي لا تتركّب بلحاظ وجودها وتحقّقها الخارجي من جنس وفصل، وذلك من قبيل الأعراض، فإنّها - كما هو واضح - «بسائط خارجيّة، غير مركّبة من مادّة وصورة، فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، لكنّ العقل يجد فيها مشتركاتٍ ومختصّاتٍ، فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتعود موادّ وصوراً عقليّة لها»^(٢).

وهذا معناه أنّ ذاتيّات الماهيّات العرضيّة وهي الأجناس والفصول، متّحدة مع ماهية العرض في وجودها وتحقّقها الخارجي، بل هي عينها؛ إذ لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٥٨، حاشية رقم (١).

(٢) نهاية الحكمة، الطبائبي: ص ٨١.

يوجد في الخارج إلا ذات العرض البسيطة، غير المركبة من مادة وصورة خارجيتين، وهذا بخلاف الجواهر المادية المركبة «فإن المادة والصورة موجودتان فيها خارجاً، فيؤخذ منهما معنى المادة والصورة، ثم يؤخذان لا بشرط، فيكونان جنساً وفصلاً»^(١). وتتصاف الماهية بالوجود من قبيل اتصاف الأعراض البسيطة بذاتياتها، بمعنى: أن الماهية متحدة بالوجود كاتحاد الأعراض بذاتياتها في الثبوت الخارجي، بل قد يفهم من تنظير صدر المتألهين أن الماهية في الخارج عين الوجود، لأن المنظر به وهي الأعراض عين ذاتياتها في الخارج، إذ المَجْعُول فيها واحد، وهو ذات العرض البسيطة، فالجنس والفصل والمادة والصورة وماهية العرض كلها موجودة بوجود واحد في الخارج، كذلك المنظر له وهما الماهية والوجود، فإن اتصاف أحدهما بالآخر لا يعني التمايز والغيرية بينهما في الوجود والثبوت الخارجي، وليس اتصاف الماهية بالوجود من قبيل اتصاف الجواهر بالأعراض والأحوال المحمولة عليها، حيث الاثنيّة والامتياز بين الموضوع والمحمول.

وما قد يظهر من كلام صدر المتألهين من القول بالعينية بين الوجود والماهية في التحقق والثبوت الخارجي، ينسجم تماماً مع القراءة الأولى التي اخترناها لتفسير القول بأصالة الوجود، حيث سيتضح مفصلاً في البحوث اللاحقة أننا اخترنا أن الوجود عين الماهية في الخارج، وأنها مجعولان بجعل واحد، وأن الجاعل قد جعل الوجود جعلاً واحداً بهويته الخاصة، غاية ما في الأمر أن الوجود بحسب نفس الأمر والواقع يُعبّر عن تلك الهوية الخاصة وتحكي نحو الوجود المعين، الذي يمتاز عن سائر الوجودات الأخرى.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٥٨، حاشية رقم (١).

فائدة

يتّضح من هذا الجواب الثاني فائدة مهمّة، وهي أنّ هناك تلازماً كلياً بين قاعدة الفرعية وقاعدة الاتّصاف، فكلّما انطبقت قاعدة الفرعية في موردٍ، انطبقت أيضاً قاعدة الاتّصاف في المورد ذاته، والتي هي موارد ومفادات كان الناقصة، ولكنّ هذه الكليّة لا تنعكس من جانب قاعدة الاتّصاف، فليس كلّما انطبقت قاعدة الاتّصاف في موردٍ، انطبقت قاعدة الفرعية أيضاً، بل قد تنطبق قاعدة الاتّصاف في موردٍ لا تنطبق عليه قاعدة الفرعية، كما هو الحال في مفاد كان التامّة، فالموجبة الكليّة في التلازم بين القاعدتين من طرفٍ واحدٍ، لا من كلا الطرفين، أي من طرف قاعدة الفرعية، لا من طرف قاعدة الاتّصاف، فكلّما تحقّقت قاعدة الفرعية في موردٍ تحقّقت قاعدة الاتّصاف في ذلك المورد، وليس العكس.

ثمّ إنّ صدر المتألّهين قد تعرّض لهذا الجواب أيضاً في كتبه الفلسفيّة الأخرى، وكذلك في رسائله التي ألّفها في هذا المجال، فمن ذلك ما ذكره بشيءٍ من التفصيل في رسالته المعروفة بـ(اتّصاف الماهية بالوجود) ونحن نورد في المقام ما جاء في تلك الرسالة تتميماً للفائدة، حيث قال: «إنّ اتّصاف الماهية بالوجود اتّصاف ثبوتها، لا ثبوت شيءٍ لها، وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها، لا ثبوت شيءٍ غيرها لها، والمقدّمة القائلة المشهورة هي: أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ متفرّع على ثبوت ذلك الشيء، لا أنّ ثبوت شيءٍ في نفسه متفرّع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فمفاد قولنا: (زيدٌ موجود) هو وجود زيدٍ، لا وجود شيءٍ آخر لزيد.

وما قيل: من أنّ كلّ قضية لا بدّ لها من ثلاثة أمورٍ، ذات الموضوع، ومفهوم المحمول، وثبوته للموضوع. فذلك بحسب تفصيل أجزاء القضية واعتبارات الأطراف بحسب المفهوم، لا بحسب مفاد الحكم ومصدق القضية،

فإنه إذا قيل: (زيدٌ زيد) فهو من حيث مفهوم القضية، وأنه حكمٌ بين أمرين، لا بدّ له من اعتبار أجزاءٍ ثلاثة، هي الطرفان والرابطة، وليس كلامنا فيه. إنّما الكلام فيما يدخل في مصداق هذا الحكم أو لم يدخل، فبعض الأحكام ممّا ليس تتحقّق فيه إلّا ذات الموضوع فقط، كقولنا: (زيدٌ زيد) و(زيدٌ حيوان) لأنّ الطرفين فيها شيءٌ واحدٌ بالذات ماهيّةً ووجوداً فقط، ومن هذا القبيل: (زيدٌ موجود) فإنّ مصداقه ماهيّة الموضوع ووجوده لا غير، والمحمول إذا كان نفس الوجود، فلا حاجة في ارتباطه بالموضوع إلى رابطةٍ أخرى، لأنّ جهة الاتحاد والربط هو الوجود ليس إلّا، وأمّا إذا حمل الوجود، فلا حاجة إلى وجودٍ آخر يصير رابطةً بينهما.

قال الشيخ في بعض كتبه: فالوجود الذي في الجسم هو موجوديّة الجسم، لا كحال البياض، والجسم في كونه أبيض لا يكفي فيه البياض والجسم. انتهى.
ومعناه: أنّه لا بدّ في صدق الحمل لكلّ محمولٍ غير الوجود من أمورٍ ثلاثة: وجود الموضوع، ومفهوم المحمول، ووجوده في الموضوع الذي هو منشأ الربط، وأمّا إذا جعل الوجود محمولاً، فيكفي فيه الموضوع ونفس المحمول الذي هو وجوده، لا وجود شيءٍ آخر له.

وقال أيضاً في التعليقات: «وجود الأعراض في أنفسها وجودها في موضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها، لحاجتها إلى الوجود حتّى تصير موجودةً، واستغناء الوجود عن الوجود حتّى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يُقال: وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير. انتهى كلامه»^(١).

ومن ذلك أيضاً ما ذكره صدر المتألّهين في (الشواهد الربوبية) حيث قال:

(١) مجموعة الرسائل التسع، رسالة في اتّصاف الماهيّة بالوجود، صدر المتألّهين: ص ١١٥-١١٦.

«إنَّ الوجود - كما مرّ - نفس موجوديّة الماهيّة، لا موجوديّة شيءٍ بها - كسائر الأعراض - حتّى لزم أن يكون اتّصاف الماهيّة به فرع تحقّقها في نفسها، فالقاعدة على عمومها باقية، من غير حاجةٍ إلى الاستثناء في القضايا الكلّيّة العقلية»^(١).

ثمّ أضاف بعد ذلك قائلاً: «وهذا الذي أظهرناه إنّما جريانه على طريقة القوم، من أنّ الماهيّة موجودّةٌ والوجود من عوارضها»^(٢).

ومن هذه العبارة يتّضح: أنّ الجواب الثاني الذي ذكره صدر المتألّهين لا ينسجم مع مبانيه في أصالة الوجود، وسوف نشير في معرض توضيح الجواب الثالث الآتي إلى أنّ الذي ينسجم مع مباني صدر المتألّهين في أصالة الوجود هو ذلك الجواب، وأمّا هذا الجواب الثاني فقد ذكره القوم بما ينسجم مع مبانيهم في تلك المسألة، فقد جاء هذا الجواب في كلمات الشيخ الرئيس كما ورد في عبارة صدر المتألّهين السابقة.

وجاء هذا الجواب أيضاً في كلمات المتأخّرين من حكماء المشاء كالمحقّق الداماد، حيث قال في كتابه (القبسات): «إنَّ وجود الشيء في أيّ ظرفٍ ووعاءٍ كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحوق أمرٍ ما به وانضمامه إليه، وإلّا رجع اهل البسيط إلى اهل المركّب، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيءٍ لشيءٍ. ومن يحسب وجود الماهيّة وصفاً ما من الأوصاف العينية، أو أمراً ما من الأمور الذهنيّة، وراء مفهوم الموجوديّة المصدريّة، فليس من أهل استحقاق المخاطبة، ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة، كما قاله شركاؤنا السالفون في الصناعة. ولو كان الأمر على ما حسبه، لكان الوجود

(١) الشواهد الربوبية، صدر المتألّهين: ص ١٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦-١٧.

نفسه ماهيةً ما من الماهيات، ويكون لا محالة وجوده زائداً على ماهيته، كما سائر الماهيات الممكنة، ويكون وجوده أيضاً هو ثبوته المصدري كما وجود سائر الأشياء. فإذن الوجود في الأعيان هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان، لا ما بالاتصاف به يصير الشيء في الأعيان»^(١).

وحيث إنّ كلامهم في عدم زيادة الوجود على الماهية في الأعيان، وإنّ ما في الخارج هو ثبوت الماهية ووجودها فحسب، لا ثبوت شيء لها في الأعيان، وهو الوجود، فحينئذ يكون كلام المحقق الداماد ظاهراً في ما اخترناه - كما سيّضح بالتفصيل في البحوث اللاحقة - من التفسير لأصالة الوجود، وهو أنّ الماهية عين الوجود في الخارج، ونحوه الخاص الذي يُميّزه عن سائر الموجودات الأخرى.

ثمّ إنّ هذا الجواب الثاني قد جاء أيضاً في منظومة الحكيم السبزواري، حيث يقول:

وفي بسطة من الهلية لا تجرّين قاعدة الفرعية
لأنّها ثبوت شيء قد بدت وهي لكون الشيء شيئاً قد حوت

قال في إيضاح هذين البيتين: «لأنّ الوجود للماهية ليس من العوارض الخارجية، والماهية ليس أمراً متحقّقاً بدون الوجود، حتّى يكون ثبوت شيء لشيء»^(٢).

ثمّ أضاف في الفلسفة على المنظومة قائلاً: «إذ تركيب الماهية والوجود تركيب اتّحاديّ من اللا متحصّل والمتحصّل، فليس للماهية شيئية ثبوت وراء الوجود، حتّى يكون ثبوت الوجود لها ثبوت شيء لشيء كما في الهلية المركبة

(١) القبسات، محمّد باقر الداماد الحسيني: ص ٣٧.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، الحكيم السبزواري: ص ١١٤.

مثل: الجسم أبيض»^(١).

الجواب الثالث: نُسلّم فيه بجريان كلتا القاعدتين في المقام، ومع ذلك لا يلزم اجتماع النقيضين، وذلك لأنّ الموصوف حقيقةً هو الوجود، والماهية صفةٌ له؛ فثبوت شيء وهو الماهية، لشيء وهو الوجود، فرعٌ لثبوت ذلك الشيء، وهو نفس الوجود في الرتبة السابقة، ولا إشكال في ذلك أصلاً، وهذا هو ما ينسجم مع القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، الذي تقدّم إثباته والبرهنة عليه في الفصل السابق.

توضيح ذلك: ذكرنا سابقاً بأنّ صدر المتألهين إنّما أورد الجواب المتقدّم تبعاً لمن سبقه من الحكماء، وتماشياً مع مبانيهم في أصالة الماهية، أو الغفلة عن لوازم القول بأصالة الوجود، حيث وقع التسليم في ذلك الجواب بأنّ الوجود هو المحمول على الماهية، وأنّ الهليات البسيطة خارجةٌ تخصّصاً عن مورد قاعدة الفرعية.

ولكنّ الذي ينسجم مع نظرية أصالة الوجود هو أنّ المقام من موارد قاعدة الفرعية، وكذا من موارد قاعدة الاتّصاف، إلّا أنّ الموصوف حقيقةً هو الوجود، والماهية وصفٌ له، وما نراه من حمل الوجود على الماهية ووصفها به إنّما هو من عكس الحمل؛ إذ لما ثبت أنّ الوجود هو الأصيل والماهية أمرٌ اعتباريٌّ منتزعٌ منه، فما لم يتحقّق وجودٌ في الخارج لا يمكننا أن ننتزع أيّ ماهيةٍ من الماهيات، وحينئذٍ لو أردنا أن نؤلف قضيةً مطابقةً للواقع الخارجي، فلا بدّ أن يكون الوجود هو الموضوع فيها، والماهية هي المحمول. فقولنا: (الإنسان موجودٌ والشجر موجودٌ والحجر موجودٌ) يرجع في حقيقته إلى العكس، بأن يُقال: (هذا الوجود الخارجي سنخ وجودٍ ينتزع منه إنسانٌ، وذاك الوجود

(١) المصدر السابق.

ينتزع منه شجرٌ، وثالثٌ ينتزع منه حجرٌ، وهكذا) فالاستعمال المألوف في القضايا الفلسفية ونحوها إنما هو من عكس الحمل؛ ولذا قال الطباطبائي في (نهاية الحكمة): «إنَّ المسائل فيها - أي في الفلسفة الأولى - مسوقة على طريق عكس الحمل، فقولنا: (الواجب موجودٌ) و(الممكن موجودٌ) في معنى: الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً، وقولنا: الوجود إمَّا بالذات وإمَّا بالغير، معناه: أنَّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره»^(١).

والحاصل: أنَّ الإيَّان بأصالة الوجود واعتبارية الماهية يقتضي أن يكون الوجود هو الموضوع في القضايا الفلسفية ونحوها، والماهيات المنتزعة منه هي المحمولة عليه، وأمَّا البناء على أنَّ الوجود محمولٌ والماهية هي الموضوع، فهو إنما ينسجم مع مباني أصالة الماهية واعتبارية الوجود، حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ الماهية هي المتأصلة في الخارج ويُنتزع منها الوجود ويُحمل عليها.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا إشكال في جريان قاعدة الفرعية في المقام، واتَّصاف الوجود بالماهية، بأن يُقال: إنَّ ثبوت شيءٍ (الماهية) لشيءٍ (الوجود) فرعٌ لثبوت المثبت له، وهو نفس الوجود، ومن الواضح: أنَّ الوجود متحقِّقٌ وثابتٌ بذاته بناءً على أصالته، فتحمل الماهية عليه وتتَّصف به من دون أيِّ محذور.

وقد أوضح الحكيم السبزواري هذا النحو من الاستدلال في تعليقه على المنظومة قائلاً: «وها هنا طريقة أخرى على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهي: أنَّ مثل قولك: (الإنسان موجودٌ) بمنزلة قولك: (هذا النحو من الوجود الحقيقي إنسانٌ) وثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له، لا فرع ثبوت الثابت، والمثبت له هو الوجود الحقيقي، وهو ثابتٌ سابقاً على الماهية،

(١) نهاية الحكمة، الطباطبائي: ص ٦.

لكن ثبوته ذاته، وكون المحمول - وهو الماهية - لا ثبوت نفسي له، لا بأس به كما عرفت»^(١).

وقد اختار هذا النحو من الاستدلال أيضاً الطباطبائي في (بداية الحكمة) حيث قال: «وعرض الوجود للماهية وثبوته لها ليس من قبيل العرض المقولي، الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به، لأن ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريتها، وإنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعاً، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية، من أن قاعدة الفرعية - أعني ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له - توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلمّ جراً فيتسلسل»^(٢).

إذن يعتقد صدر المتألهين وأتباعه في الحكمة المتعالية، أن الماهية لا تتصف بالوجود، بل إن الأمر بالعكس، أي إن الوجود لأصالته هو الذي يتصف بالماهية، وما نراه من القضايا التي يقع الوجود محمولاً فيها والماهيات هي الموضوع، من قبيل قولنا: (الإنسان موجود) إنما هو من عكس الحمل. وقد أعزى الطباطبائي ذلك إلى أنس العقل بالماهيات، فلمكان أنسه بها يفترض الماهية موضوعاً، ويحمل الوجود عليها»^(٣).

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ١١٤.

(٢) بداية الحكمة، الطباطبائي: ص ٢١-٢٢.

(٣) إن السبب في عكس الحمل يعود إلى طبيعة الوظائف الذهنية، فبعد أن كانت وظيفة

وبذلك يتضح الجواب عن الإشكال المذكور؛ إذ بعد البناء على ما ذكر من عكس الحمل، حتّى لو فُرض: أنّ حمل الماهيّة على الوجود من قسم القضايا المركّبة ومفاد كان الناقصة، وفُرض أيضاً: أنّه من موارد قاعدة الفرعية وكذا من موارد قاعدة الاتّصاف، فإنّه لا يلزم من ذلك كلّ ما ذكر في الإشكال من لزوم اجتماع النقيضين، لأنّ موضوع هذا النحو من الحمل هو الوجود، وهو ثابتٌ قبل اتّصافه بالماهيّة؛ لأصالته، إذن فهو يتّصف بالماهيّة، واتّصافه بها فرع ثبوته في الرتبة السابقة، وهو ثابتٌ كذلك بذاته، لا بثبوت زائد على ذاته، وهذا مطابقٌ تماماً مع ما ثبت سابقاً من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وليس في ذلك أيّ محذور، فيكون المقام مورداً لكلتا القاعدتين بلا إشكال^(١).

خلاصة ما تقدّم في مسألة اتّصاف الماهيّة بالوجود

وقد ذكر في هذا المجال ثلاثة وجوهٍ أشرنا إليها في ثنايا البحوث السابقة، ونشير إليها هنا أيضاً بنحو الإيجاز، وهي كالتالي:

الوجه الأوّل: أنّ عروض الوجود للماهيّة من قبيل عوارض الماهيّة من حيث هي، كعروض الفصل الجنس، حيث يكون المعروض موجوداً بالعارض لا قبله، فإنّ حصّة الجنس كالحَيوان - مثلاً - تصير موجودة بالفعل بسبب

الذهن بحسب العلم الحسوليّ هي معرفة الأشياء، وهي لا تتمّ إلّا من خلال ما به الامتياز، دون ما به الاشتراك، فإنّ العقل يجعل ما به الامتياز (وهو الماهيّة) هو الأصل والموضوع، وما به الاشتراك تابعاً له ومحمولاً عليه، لأنّ العقل إنّما يتعرّف على حقيقة الشيء من خلال ماهيّته، ثمّ يُثبت الوجود بعد ذلك لتلك الحقيقة المعلومة، فيقول مثلاً: (الإنسان موجود) أي: إنّ الإنسان المعلوم الحقيقة والماهيّة، قد ثبت له الوجود. الفلسفة: ص ٤٠١-٤٠٤.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ١٨٤-٢٠٦.

عروض فصلها المقسم لها وهو الناطق، ولا تكون موجودة قبل ذلك، كذلك الوجود العارض الذي يكون معروضه نفس الماهية من حيث هي، فإن الماهية تصير موجودة بنفس هذا الوجود العارض لا قبله، وتصير به بالذات حصّة من الوجود، لا بشيء آخر.

الوجه الثاني: وهو ما تقدّم بيانه مفصلاً، وهو أن مورد قاعدة الفرعية كان الناقصة لا كان التامة، واتّصف الماهية بالوجود مفاد كان التامة لا الناقصة، فإن «اتّصف الماهية بالوجود اتّصف بثبوتها، لا بثبوت شيء لها، وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها، لا ثبوت شيء غيرها لها، والمقدمة القائلة المشهورة هي أن ثبوت شيء لشيء متفرّع على ثبوت ذلك الشيء، لا أن ثبوت شيء في نفسه متفرّع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فمفاد قولنا: (زيد موجود) هو وجود زيد، لا وجود شيء آخر لزيد... فإن مصداقه ماهية الموضوع ووجوده لا غير، والمحمول إذا كان نفس الوجود، فلا حاجة في ارتباطه بالموضوع إلى رابطة أخرى، لأن جهة الاتحاد والربط هو الوجود ليس إلا، فإذا حمل غير الوجود على موضوع، فاحتيج إلى وجود يقع به الربط بينهما، وأما إذا حمل الوجود فلا حاجة إلى وجود آخر يصير إلى وجود آخر يصير رابطة بينهما».

الوجه الثالث: وهو المعروف في كلماتهم بعكس الحمل، وقال صدر المتألهين في تقييمه وتوضيحه: «وهو أنفس من الأولين وأحكم وأولى، وهو أن الوجود في كل شيء موجود بذاته متحصّل بنفسه، سواء كان واجباً بالذات، لكونه تام الحقيقة غير متناهي الشدة والكمال، أو غيره، لكونه ناقصاً معلولاً مفتقراً إليه في ذاته، مجعولاً بنفسه، مفاضاً بذاته من الوجود الحق، متعلّقاً به، ونسبته إليه نسبة الضوء إلى المضيء، ونسبته إلى الماهيات نسبة الضوء إلى المستضيء، فكما أن الضوء بذاته مضيء وغيره به يصير مضيئاً، كذلك الوجود

في كلّ مرتبة ولكلّ ماهيّة موجود بذاته، وتصير الماهيّة به موجودةً، فقولنا: (الإنسان موجود) معناه أنّ وجوداً من الوجودات مصداقاً لمفهوم الإنسانية في الخارج، ومطابقٌ لصدقه، فبالحقيقة مفهوم الإنسان ثابتٌ لهذا الوجود، وثبوته له متفرّعٌ عليه بوجهٍ، لأنّ الوجود هو الأصل في الخارج، والماهية تابعةٌ له اتباع الظلّ للشاخص، هذا إذا كان المنظور إليه هو حقيقةً نحو الوجود الخاص^(١).

وعبارات صدر المتألهين في هذا الوجه الأخير منسجمةٌ تماماً مع القراءة التي سيّضح بشكلٍ مفصّلٍ اختيارنا لها لتفسير أصالة الوجود، وأنّ الماهية نحو الوجود الخاص، وأنها متحقّقةٌ في متن الأعيان، ولكن بتبع الوجود، أي إن لم يتحقّق أصل الوجود لا معنى لتحقّق نحو الوجود وكيفيّة الخاصّة به التي هي عين ذاته في متن الأعيان، وتابعةٌ له في التحقّق بلحاظ نفس الأمر، فالماهية تصير بالوجود موجودةً في الأعيان حقيقةً، والوجود الخارجي مصداقٌ لمفهوم الإنسانية التي هي الماهية، وهذا الكلام إنّما ينسجم مع ما سنقرّره من فكرة العينية بين الوجود والماهية في الخارج، وأنّه لا يوجد أيّ اختلافٍ في الحيثية فيما بينهما بلحاظ الواقع العينيّ، ولا ينسجم كلامه هذا مع القراءة الأخرى في تفسير نظرية أصالة الوجود، التي تؤمن باختلاف الحيثية بين الوجود والماهية في الخارج، وأنّ الماهية حدّ الوجود العدميّ ومنتهاه، وأنها موجودةٌ في الخارج بالعرض والمجاز العقليّ ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فإنّ هذه القراءة بعيدةٌ كلّ البعد عن كلام صدر المتألهين.

ونحن لا نريد أن ندّعي أنّ صدر المتألهين كان ملتفتاً إلى القراءة التي اخترناها، ولكن على أقلّ التقادير لم تكن القراءة المشهورة بين المتأخرين

(١) مجموعة الرسائل التسع: ص ١١٦-١١٧.

واضحاً أو مقرّرة في كلامه.

وأما قوله: «والماهية تابعة له» فليس المراد من التبعية فيه التبعية الاصطلاحية، التي تعني المغايرة بين التابع والمتبوع ذاتاً والاشتراك الحقيقي بينهما في الوصف على نحو التبعية والمتبوعة، في قبال الاتصاف بالعرض والمجاز العقلي، وإنما مراده من ذلك أنّ الماهية لا يمكن أن تتحقّق في الخارج أو تنتزع في نفس الأمر، إلّا بعد تحقّق الوجود خارجاً، مع الإيذان بالعينية بينهما في الواقع الخارجي وعدم الاثنيّة المعتبرة في الوجود بالعرض الاصطلاحي.

والشاهد على ما ذكرناه أيضاً تنظيره المقام بالظلّ والشاخص، فإنّ كلّ ما يوجد في الشاخص يوجد في ظلّه، كذلك الماهية بالنسبة إلى الوجود، فكلّ وصفٍ للماهية بلحاظ الواقع الخارجي منعكسٌ عليها من الوجود، وهي ظلٌّ له في كلّ شيءٍ، فالجسميّة - مثلاً - وصف الوجود أولاً وبالذات، ووصف الماهية ثانياً وبالتبع، بالمعنى الذي ذكرناه للتبعية.

ولعلّ الذي أوقعهم في القول بالتغاير الحيثويّ بين الوجود والماهية، هو احتياج الماهية إلى الحيثية التقييدية وعدم احتياج الوجود إلى ذلك، وأنّ الذي أوهم ذلك هو مسألة عكس الحمل، فعندما قيل: (الإنسان موجود) أوهم ذلك احتياج الماهية إلى الحيثية التقييدية، فلو صحّحنا الحمل وقبلناه عن حالته المعكوسة وقلنا: (هذا الوجود الخاصّ إنسان) لا يبقى أيّ مجالٍ للاحتياج إلى الحيثية التقييدية؛ إذ يكون معنى قولنا هذا: أنّ وجوداً من الوجودات الخارجية مصداقٌ لمفهوم الإنسانية في الخارج، ومطابقٌ لصدقه في الأعيان، فمفهوم الإنسان ثابتٌ لهذا الوجود الخاصّ ومنطبقٌ عليه، وتصحّ حيثنّذ قاعدة الفرعية بلا أيّ إشكالٍ، حيث يكون ثبوت الماهية للوجود فرعاً لثبوت الوجود في الأعيان في رتبة سابقة، وهذا أمرٌ صحيحٌ لا غبار عليه، ولا يلزم

٤٣٠..... نظرية العلامة الحيدري

منه أيّ محذورٍ كالتسلسل وغيره، ومعناه أنّه إذا لم يتحقّق وجودٌ في الخارج لا معنى لحمل الماهيّة عليه.

والحاصل: أنّ توهم احتياج الماهيّة إلى الحيثيّة التقيديّة في الخارج دون الوجود، ناشئٌ من خلط أحكام الذهن والمفهوم مع أحكام المصادق والواقع الخارجي^(١).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ٣ ص ٢٩٨-٣٠١.

الفهرس

شكر وتقدير ٥

تمهيد

رؤية العلامة الحيدري لأصالة الوجود

..... ٧

الأول: على مستوى التحقيق التاريخي والتثبت من الإحالات ٩

الثاني: على مستوى الصياغة الفنيّة ١١

الثالث: على مستوى البحوث التمهيدية ١٤

(١) الواقعية ١٥

(٢) الوجود ١٦

١. في بداهة مفهوم الوجود ١٨

٢. في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي ١٨

٣. في زيادة الوجود على الماهية في الذهن ١٩

٤. وهي بمثابة تنبيه على أنّ التعدّد المفهومي والتغاير النفس أمري بين

الوجود والماهية لا يتنافى مع وحدتها مصداقاً ١٩

٥. لمفهوم الوجد لحاظً بنحوين ٢٠

٦. في أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية والاعتبارات الذهنية ٢٠

٧. محكي المفهوم البديهي العام هو المقصود بالبحث في أصالة الوجود

..... ٢٠

(٣) الماهية ٢١

١. المراد من الماهية وفق المشهور ٢١

٢. المراد من الماهية فيما نرى ٢٢
٣. في معنى (الماهية من حيث هي ليست إلا هي) ٢٢
٤. اختلاف حكم الماهية في نفسها عن الماهية الموجودة ٢٢
٥. الاختلاف بين الماهية في نفسها والماهية في نفس الأمر ٢٢
٦. في اعتبارات الماهية ومقسمها ٢٢
- (٤) الأصالة والاعتبار ٢٢
١. الأصالة والاعتبار وفق المشهور ٢٢
٢. المراد من الأصالة والاعتبار فيما نرى ٢٣
- (٥) الحقيقة ٢٤
- الرابع: على مستوى عرض الأدلة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية ٢٤
- الخامس: على مستوى إبراز القراءات المتعددة في مسألة أصالة الوجود ٢٥
- التفسير الأول: عينية الماهية للوجود خارجاً ٢٦
- التفسير الثاني: الماهية تنتهي الوجود وحده العدمي ٢٧
- التفسير الثالث: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان ٢٨
- السادس: على مستوى تحديد الفوارق بين القراءات ٢٩
- السابع: على مستوى تحديد القراءة الصحيحة لأصالة الوجود ٣٠
١. انسجام كلمات صدر المتألهين مع التفسير الأول ٣١
٢. انسجام كلمات أتباع المدرسة المشائية مع التفسير الأول ٣٤
٣. انسجام كلمات شيخ الإشراق مع التفسير الأول ٣٧
٤. انسجام التفسير الأول مع تحليل حقيقة الماهية ٣٧
٥. انسجام التفسير الأول مع القول ببداهة أصالة الوجود ٣٧
٦. انسجام التفسير الأول مع القول ببداهة الواقعية ٣٧

في أصالة الوجود- ج ١ ٤٣٣

٧. انسجام التفسير الأول مع بعض كلمات مدرسة الحكمة المتعالية ٣٨
٨. انسجام التفسير الأول مع مبدأ التشكيك والتفاوت الوجودي ٣٨
٩. انسجام التفسير الأول مع الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ٣٨
١٠. انسجامه مع تقسيم الماهيات في باب الكلّيات إلى الذاتي والعرضي ٤٠
١١. انسجام التفسير الأول مع مجمل الأبحاث المرتبطة بالماهيات ٤٠
١٢. انسجام التفسير الأول مع صحّة تعريف الجوهر والعرض ٤١
١٣. انسجامه مع الوجدان في دعوى أنّ نسبة الوجود إلى الماهية من نسبة الشيء إلى ما هو له وليس اتّصافها بالوجود اتّصافاً مجازياً ٤١
١٤. انسجام التفسير الأول مع الوجدان في دعوى نسبة الآثار الخارجية إلى الماهيات كنسبتها إلى الوجود ٤٢
١٥. انسجام التفسير الأول مع الوجدان في القول بأنّ كلّ تخصّص وتميّز بالوجود إنّما هو بالماهيات ٤٢
١٦. انسجام التفسير الأول مع الإيذان بقيمة حقيقيّة للعلم الحسوليّ ... ٤٣
١٧. انسجام التفسير الأول من كون الماهيات من العوارض الذاتية ٤٤
١٨. انسجام التفسير الأول مع صحّة ما بنى مشهور الفلاسفة والحكماء من أنّ الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج ٤٤
١٩. انسجامه مع نفسه في كافّة المباحث بعكس التفسير الثاني ٤٤
٢٠. انسجام التفسير الأول مع أدلّة إثبات أصالة الوجود ٤٥
- الثامن: على مستوى رصد النتائج المترتبة على مسألة أصالة الوجود ٤٥

مدخل

(تاريخ أصالة الوجود)

..... ٤٧

الباب الأول

البحوث التمهيدية لأصالة الوجود

تمهيد ٥٧

الفصل الأول

في بداهة الواقعية وانحلالها في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية

..... ٥٩

الأصل الأول: الإيمان بالواقع الخارجي ٦١

التنبيه على ضرورة الواقعية ٦٢

بداهة الوجود المطلق وأصل الواقعية ٦٤

الدليل الأول: الاستغناء عن التعريف والإثبات ٦٦

الدليل الثاني: قاعدة ما لا حدّ له لا برهان عليه ٦٧

ما هو المراد من الحدّ في القاعدة؟ ٦٧

ما هو المراد من البرهان في القاعدة؟ ٧٠

ما هو المراد من الحدود المشتركة بين الحدّ والبرهان؟ ٧٢

ما هو المقصود بالاشتراك في الحدود؟ ٧٢

تطبيق القاعدة في المقام ٧٥

الدليل الثالث: الإباء عن البرهان ٧٦

الأصل الثاني: تكثّر الواقع الخارجي ٨٤

الأصل الثالث: انحلال الواقعية في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية ٨٤

الفصل الثاني

الوجود

تمهيد ٨٩

٤٣٥.....	في أصالة الوجود- ج ١
٩٩	البحث الأول: بداهة مفهوم الوجود المطلق
٩٩	المقدمة الأولى: انقسام المعرفة البشرية إلى البديهي والنظري
١٠٠	المقدمة الثانية: ضابطة البديهي والنظري
١٠١	المختار لضابط البديهي والنظري في التصورات
١٠٣	المقدمة الثالثة: الملاك في التعريف الحقيقي المنطقي
١٠٣	المقدمة الرابعة: اختصاص البداهة التصورية بالمفاهيم
١٠٤	الأدلة على بداهة مفهوم الوجود المطلق
١٠٩	البحث الثاني: في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي
١٠٩	مبحث الاشتراك المعنوي من المبادئ التصورية
١١٠	الرابط بين بداهة مفهوم الوجود والقول بالاشتراك المعنوي
١١١	الرابط بين مسألة أصالة الوجود والقول بالاشتراك المعنوي
١١٢	المقصود من الاشتراك المعنوي واللفظي في الفلسفة
١١٤	الأقوال في المسألة
١١٥	الأدلة على القول بالاشتراك المعنوي
١١٥	الدليل الأول: الاشتراك المعنوي من الأمور الوجدانية
١٢٠	الدليل الثاني: إنكار الاشتراك المعنوي يستلزم ثبوته
١٢٢	الدليل الثالث: انقسام الوجود إلى رابط ومستقل
١٢٤	الدليل الرابع: الجناس والإيطاء في الشعر
١٢٥	أدلة القائلين بالاشتراك اللفظي
١٢٥	الدليل الأول: لزوم التماثل بين جميع المصاديق
١٢٦	مناقشة الدليل الأول
١٢٧	الدليل الثاني: تغاير اقتضاءات الوجود يستدعي الاشتراك اللفظي

٤٣٦.....	نظرية العلامة الحيدري
١٢٩.....	مناقشة الدليل الثاني
١٣١.....	البحث الثالث: زيادة الوجود على الماهية
١٣٢.....	بيان
١٣٣.....	مراتب الوجود
١٣٣.....	المرتبة الأولى: الوجود الكتبي
١٣٤.....	المرتبة الثانية: الوجود اللفظي
١٣٥.....	المرتبة الثالثة: الوجود الذهني
١٣٥.....	١. إطلاق المفهوم على المدركات العقلية والوهمية
١٣٧.....	٢. إطلاق المفهوم على المعقولات الفلسفية
١٣٨.....	٣. إطلاق المفهوم على كل ما يفهم في ذهن
١٣٩.....	المرتبة الرابعة: عالم نفس الأمر
١٤٢.....	المرتبة الخامسة: الواقع العيني
١٤٤.....	أدلة التباير
١٤٦.....	البحث الرابع: تنبيه
١٥٧.....	البحث الخامس: لمفهوم الوجود لحاظً بنحوين
١٦٠.....	البحث السادس: مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية والاعتبارات العقلية
١٦١.....	الاختلاف بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية
١٦٨.....	مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية
١٦٨.....	الدليل الأول: استحالة مجيء الوجود بكنهه إلى ذهن
١٦٨.....	١. كبرى القياس
١٧٠.....	٢. صغرى القياس
١٧٢.....	مناقشة الدليل الأول

في أصالة الوجود- ج ١ ٤٣٧

الدليل الثاني: بساطة واجب الوجود ١٧٣

دليل المشائين على فلسفيّة مفهوم الوجود ١٧٤

أهميّة البحث ١٧٦

العلاقة بين مفهوم الوجود والإمكان الماهويّ ١٧٧

البحث السابع: محكيّ المفهوم البديهيّ العامّ هو المقصود بالبحث ١٨٦

الفصل الثالث

الماهية

..... ١٨٩

البحث الأوّل: المراد من الماهية وفق المشهور ١٩١

أ. الماهية بالمعنى الأخصّ ١٩١

ب. الماهية بالمعنى الأعمّ ١٩٣

البحث الثاني: المراد من الماهية فيما نرى ١٩٤

المعنى الأوّل: الماهية بالمعنى الأخصّ ١٩٤

المعنى الثاني: الماهية بالمعنى الأعمّ ١٩٤

المعنى الثالث: الماهية بالمعنى الخاصّ ١٩٥

المراد من الماهية في المقام ١٩٨

البحث الثالث: في معنى (الماهية من حيث هي ليست إلّاهي) ٢٠٠

البحث الرابع: اختلاف حكم الماهية في نفسها عن الماهية الموجودة ٢٠٨

البحث الخامس: الاختلاف بين الماهية في نفسها والماهية في نفس الأمر ٢٠٩

البحث السادس: في اعتبارات الماهية ومقسمها ٢١١

اعتبارات الماهية ٢١١

المقسم لاعتبارات الماهية ٢١٢

٤٣٨..... نظرية العلامة الحيدري

اختلاف المقسم عن الماهية من حيث هي ٢١٣

الفصل الرابع

الأصالة والاعتبار

البحث الأول: الأصالة والاعتبار وفق مباني المشهور ٢١٩

البحث الثاني: المراد من الأصالة والاعتبار وفق المختار عندنا ٢٢٥

المعنى الأول: التحقق في الأعيان وعدمه ٢٢٥

المعنى الثاني: التحقق في الأعيان بالذات وعدمه ٢٢٦

الفصل الخامس

الحقيقة

أ. اصطلاح «الحقيقة» الذي يقابل «المجاز» ٢٣٣

ب. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى العلم المطابق للواقع ٢٣٣

ج. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الماهية ٢٣٣

د. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الواقع العيني ٢٣٤

الباب الثاني

تحرير محل النزاع في أصالة الوجود وبيان الفروض المتصورة ومناقشتها

الفصل الأول

تحرير محل النزاع في أصالة الوجود وبيان الفروض المتصورة

..... ٢٣٧

تحرير محل النزاع وبيان الفروض المتصورة ٢٣٩

خلاصة الأقوال في المسألة ٢٤٦

١. القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية ٢٤٦

٢. القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود ٢٤٦

في أصالة الوجود- ج ١ ٤٣٩

٣. القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات ٢٤٧

الفصل الثاني

بطلان القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات

..... ٢٥٥

إشكال ودفع ٢٧٤

النسبة الإشرافية في الوجود والماهية ٢٧٦

الفصل الثالث

بطلان القول بأصالة الماهية

..... ٢٧٩

الفصل الرابع

في بدهة أصالة الوجود وتفنيدها ما يمكن أن يثار حولها من شبهات

بدهة القول بأصالة الوجود ٢٨٧

تفنيدها الشبهات التي تثار حول بدهة القول بأصالة الوجود ٢٩٠

الجواب عن الإشكال ٢٩٣

الجواب الأول: إنكار التلازم بين المقدم والتالي ٢٩٣

الجواب الثاني: عدم بطلان التالي ٢٩٦

الوجه الأول لإثبات بطلان التالي ٢٩٨

البيان الأول: بحسب الاصطلاح الفلسفي ٢٩٨

البيان الثاني: بحسب الاصطلاح المنطقي ٣٠٠

الوجه الثاني لإثبات بطلان التالي ٣٠٢

شواهد ومؤيدات في أقوال الحكماء السابقين ٣٠٤

بساطة المشتق في كلمات الشريف الجرجاني ٣٠٦

٤٤٠ نظرية العلامة الحيدري

إشكال على بساطة المشتقّ وجوابه ٣١٠

شاهد آخر على بساطة المشتقّ في كلام الدواني ٣١١

الفصل الخامس

أدلة أصالة الوجود

الدليل الأوّل: الوجود أحقّ بالموجوديّة من غيره ٣٢١

خلاصة الدليل الأوّل ٣٢٥

بيان ثانٍ للدليل الأوّل ٣٣٠

تقييم الدليل الأوّل ٣٣٢

الدليل الثاني: احتياج الماهيّة إلى الوجود في طرد العدم عن ذاتها ٣٣٢

تقييم الدليل الثاني ٣٣٥

الدليل الثالث: ابتناء تحقّق الماهيّات على أصالة الوجود ٣٣٥

تقييم الدليل الثالث ٣٣٧

الدليل الرابع: اختلاف لوازم الوجود ٣٣٧

إيضاح مقدّمات الدليل ٣٣٨

تقييم الدليل الرابع ٣٤٣

إشكال على الدليل الرابع ٣٤٣

الجواب الأوّل: عدم اختصاص الإشكال بأصالة الوجود ٣٤٤

الجواب الثاني: اختصاص قاعدة الفرعيّة بالهليّات المركّبة ٣٤٥

الجواب الثالث: على مباني صدر المتألّهين ٣٤٧

أجوبة القوم عن إشكال قاعدة الفرعيّة ٣٥٠

١. التخصيص في قانون الفرعيّة ٣٥٠

ويرد عليه: استحالة التخصيص في القواعد العقلية ٣٥١

في أصالة الوجود- ج ١	٤٤١
٢. استبدال قانون الفرعية بالاستلزام	٣٥٢
ويرد عليه: قيام البرهان على قانون الفرعية	٣٥٣
٣. الخروج التخصّصي عن القانون بناءً على أصالة الماهية	٣٥٤
ويرد عليه: بطلان القول بأصالة الماهية	٣٥٦
الدليل الخامس: عدم ترتّب الآثار على الماهية بالوجود الذهني	٣٥٧
تقييم الدليل الخامس	٣٦٢
الدليل السادس: تشخّص الماهية بالوجود	٣٦٦
تقييم الدليل السادس	٣٦٧
الدليل السابع: السنخية بين الواجب والممكن	٣٦٨
الأصل الأوّل: قانون السنخية الذاتية بين العلة والمعلول	٣٦٨
الأصل الثاني: عدم السنخية بين الوجود والماهية	٣٦٩
الأصل الثالث: أنّ واجب الوجود لا ماهية له	٣٦٩
الأصل الرابع: وحدة واجب الوجود بالذات	٣٦٩
تقييم الدليل السابع	٣٧١
الدليل الثامن: (لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت)	٣٧٢
بيان آخر للدليل الثامن	٣٧٥
تقييم الدليل الثامن	٣٨٢
الدليل التاسع: إثبات الفرق بين ما الحقيقي والشارحة بأصالة الوجود	٣٨٣
تقييم الدليل التاسع	٣٨٤
الدليل العاشر: انتزاع مفهوم الوجود العام من الوجود العيني	٣٨٥
تقييم الدليل العاشر	٣٨٨
الدليل الحادي عشر: ثبوت التشكيك في الوجود دون الماهية	٣٨٨

٤٤٢ نظرية العلامة الحيدري

- ٣٩١ تقييم الدليل الحادي عشر
- ٣٩١ الدليل الثاني عشر: توقّف ثبوت الحمل الشائع على أصالة الوجود
- ٣٩٣ تقييم الدليل الثاني عشر
- ٣٩٣ الدليل الثالث عشر: وجودات الأعراض في الخارج لغيرها
- ٣٩٥ تقييم الدليل الثالث عشر
- ٣٩٦ الدليل الرابع عشر: الواقعيّة والموجوديّة التي نشأتها بالبداهة لا يكون لثبوتها معنى محصّل ومعقول إلاّ على القول بأصالة الوجود
- ٣٩٧ تقييم الدليل الرابع عشر
- ٣٩٧ الدليل الخامس عشر: الوجود المستفاد من الجاعل مجعول وثابت في الأعيان، وهو أمر وراء الماهيّة ووراء الوجود الإثباتيّ الانتزاعيّ
- ٣٩٩ تقييم الدليل الخامس عشر

الفصل السادس

الإشكالات الواردة على أصالة الوجود ومناقشتها

٤٠٣ تمهيد

الإشكال الأوّل

استحالة تحقق الوجود في الأعيان وصفاً للماهيّة قبلها أو بعدها أو معها

- ٤٠٧ الإجابة عن الإشكال
- ٤١٩ فائدة
- ٤٢٦ خلاصة ما تقدّم في مسألة اتّصاف الماهيّة بالوجود
- ٤٣١ الفهرس