علّة الوجود

بين الفلسفة والعرفان

الشيخ يوسف حسين سبيتي العاملي

دار الهادي

شبكة الفكر
alfeker.net

٥/١

١٢

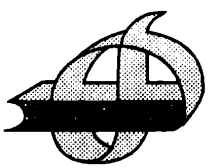
علّة الوجود

بين الفلسفة والعرفان

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

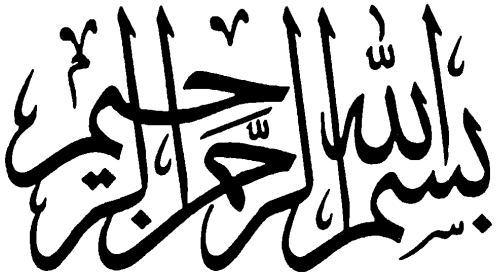
علّة الوجود

بين الفلسفة والعرفان

المؤلف

الشيخ يوسف حسين سبيتي العاملي

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء

بسم الله الرحمن الرحيم

إنْ كان لا بدّ للكاتب من أنْ يهدي عمله ومجهوده وما استأنس بما كتبه وأتى به، فأجدى وأحرى أنْ يُهدى إلى سيّد الأنام وآله الكرام نبيّنا الحبيب المصطفى المختار وآله الأطهار، حيث جعل الله تعالى أجر عظمة الرسالة الإلهية والقرآن الكريم وكلّ تعاليم الربّ الرحيم وأجر كلّ من ضحّى وجاهد في سبيل الله تعالى هو مودتهم وحبهم والتمسك بهم والسير على منهاجهم والاستضاءة بنورهم والاقتداء بهم لتكمل الرسالة ويتمّ الرضا الإلهي بذلك، وبما عندهم من فيض رحمة الله الذي ربط بين عبوديته والإحسان للوالدين وبين شكره وشكر وبرّ الوالدين سواء الآباء النسبيين منهم أو الروحانيين الذين بذلوا أفضل ما عندهم من فكر ووقت وراحة في سبيل إنارة الطريق أمام طلاب العلم والمعرفة، ومَنْ أوصى الشرع المبين بالزوجة الصالحة وأكّد على تقدير جهودها واحترام كيانها وجليل تضحياتها وما بذلت من جهود عظيمة بروحية قدسية عالية لزوجها وأولادها والمجتمع فلا بدّ من أنْ يشملهم الإهداء جميعاً فإليهم أهدي هذا الكتاب.

يوسف حسين سبيتي العاملي

مختصرات:

د.ط: دون ذكر الطبعة

د.ت: دون ذكر التاريخ

د.م: دون ذكر مكان الطبع

د.د: دون ذكر دار النشر

تح: تحقيق

ص: صفحة

مج: مجلد

ج: جزء

ط: طبعة

م.ن: المصدر نفسه

هـ: هجري

هـ.ش: هجري شمسي

المدخـــل :

أ ـ أهمية البحث

ب ـ المنهج المتّبع في البحث بنظرة عامة

ج ـ ترتيب وتقسيم البحث

المدخل

أولاً: أهمية البحث:

إن بحث علّة الوجود من المطالب الفلسفية العالية والتي اهتم بها الفلاسفة والعرفاء وأولوها درجة عالية من البحث والتدقيق على مرّ التاريخ.

وقد قاموا بإرجاع هذا القانون البديهي إلى عالم الظهورات والتجليات أو كما يعبّر عنه بعالم التشؤن بهدف حلّ بعض المستعصيات العقلية والتي منها فهم المراتب التشكيكية لحقيقة الوجود، وجعله من المباني الأساسية لنظرية وحدة الوجود.

وعلى ضوء النظرة العرفانية المتقدمة في المعرفة الإنسانية لقانون العلية أصبحت هناك آثار علمية وعملية نابعة من تلك النظرة الذوقية من شأنها تغيير نظرة الباحث إلى عالم الوجود وكيفية تعاطيه العملي معه.

وهذا ما سيتعرض له البحث في طياته ويكشف عنه بشكل أوضح.

وكثيراً ما تؤثر بعض النتائج النظرية والعلمية في المسلك العملي لحياة الإنسان، وهذا مما يؤكد عليه القرآن بالربط الدائم بين الإيمان والاعتقاد من جهة وبين العمل الصالح الناتج عن هذا العلم وهذه المعرفة من جهة أخرى.

الارتباط بين العلم والعمل:

يقول الله تعالى في كتابه الكريم:

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾(١).

وقد ذمّ الله تعالى وأئمة أهل البيت عليهم السلام العلماء بلا عمل في موارد كثيرة منها: عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ:

«الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَى الْعَمَلِ فَمَنْ عَلِمَ عَمِلَ وَمَنْ عَمِلَ عَلِمَ وَالْعِلْمُ يَهْتِفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَإِلاَّ ارْتَحَلَ عَنْهُ»(٢).

ولأهمية هذا الارتباط بين العلم والعمل ولبيان أنّ الحاصل الذي يكون له دور في تربية النفس وفي إثمار العلم هو الإيمان لا مجرد العلم الحصولي الذي لا يكشف بنفسه عن المقام العلمي لصاحبه، نقول إنّ الذي يكشف عن المقام العلمي هو رسوخ العلم في النفس بحيث لا مجال بعد رسوخه أنْ ينفك عن صاحبه، وإلاّ فإنّ العلم المستودع لا ثمرة منه بخلاف العلم المستقر، كما ورد ذلك في كثير

(١) سورة فاطر، الآية ١٠.

(٢) الكافي؛ الكليني، الجزء الأول، باب صفة العلماء، ص٣٢.

من الروايات الشريفة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام فقد ورد عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام:

«هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قال ما كان من الإيمان المستقر فمستقر إلى يوم القيامة أو أبدا وما كان مستودعا سلبه الله قبل الممات»[1].

فإنّ الإيمان هو عبارة عن إرتباط بين النفس وأمر ما، وهذا الارتباط هو عبارة عن العقدة بين هذه النفس وذاك الشيء، ومن هنا يقال أنّ النفس معتقدة بذلك الأمر، والإيمان بأمر علمي هو غير ذلك الأمر العلمي، فكلّ قضية علمية حتّى يتحقق فيها الخاصية العلمية لا بدّ أنْ تشمل على ثلاثة أجزاء ـ الموضوع والمحمول والنسبة، وينبغي أنْ يكون بين هذه الأجزاء ربط وثيق غير قابل للزوال، ويكون أبعد من مجرد التصور وهو في حد التصديق.

وأمّا الإيمان فهو كذلك أمر وراء هذا التصديق العلمي، بل هو عبارة عن العقدة التي تقوم بين النفس وبين المعلوم؛ يقول الشيخ جوادي آملي حفظه الله في كتابه نظرية المعرفة: **«ومن هنا يمكن أنْ تكون هذه العقدة أو العقيدة بين أجزاء مسألة ما موجودة داخل نفس شخص من دون أنْ تكون قد انعقدت بعد، فالعلاقة الإيمانية بين تلك المسألة وروحها»**.

يقول القرآن الكريم في وصف هذه الحالة عند بعض الأشخاص:

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي، الجزء ٦٦، باب ٣٤، أن الإيمان مستقر ومستودع.

﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[١].

«أي مع أنّ نفوسهم حصل لها العلم واليقين بتلك الآيات، إلاّ أنّهم لم يؤمنوا بها»[٢].

ثانياً: المنهج المتّبع في البحث بنظرة عامة:

إنّ المنهج المتّبع في تحقيق هذا البحث المعرفي هو المنهج الاستنباطي عبر المسك القياسي البرهاني وهو في قبال المناهج العلمية الأخرى المتعددة في طرح المسائل النظرية كالاستقراء المستعمل في العلوم التجريبية أو التمثيل المستعمل لدى بعض المدارس الفقهية مثل مدرسة أبي حنيفة.

وكذا يُطرح هذا المنهج البرهاني في قبال المناهج المُورثة للظن والتخمين كمسلك الظهور العرفي المستفاد في علمي الفقه وأصول الفقه.

إنّ المنهج البرهاني يُطرح في قبال كلّ هذه المناهج والمسالك العلمية في استفادة المسائل الخارجية التي تكشف عن الوجود الخارجي كشفاً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً ولا وهمياً على نحو مفيدٍ لليقين بالمعنى الأخص.

يقول العلامة الطباطبائي قدس سره موضحاً هذا الأمر: **«فمسّت الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة وتمييزها بخواصّ الموجودية**

---

(١) سورة النمل، الآية ١٤.

(٢) نظرية المعرفة، ص٢٢٠.

المحصّلة مما ليس بموجود بحثاً نافياً للشك منتجاً لليقين فإنّ هذا النوع من البحث هو الذي يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعية بما هي واقعية، وبتعبير آخر: بحثاً نقتصر فيه على استعمال البرهان فإنّ القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة، كما أنّ اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات»[1].

أركان اليقين بالمعنى الأخص:

واليقين بالمعنى الأخص المستفاد من البرهان هو الذي يتحقق في القضية التي يكون فيها:

أولاً: الجزم بثبوت المحمول للموضوع.

ثانياً: الجزم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع.

ثالثاً: الجزم الأول جزمٌ لا يزول.

رابعاً: الجزم الثاني جزمٌ لا يزول.

وببيان آخر نقول أنّ اليقين المستفاد من البرهان هو اليقين بالمعنى الأخص لا الأعم الذي هو مطلق الاعتقاد من أيّ طريق حصل، بل هو:

أولاً: الاعتقاد الجازم.

ثانياً: المطابق للواقع.

---

(١) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، ص٨.

وإلاّ فقد يكون إنسانٌ ما معتقداً بشيء ليس مطابقاً للواقع كأهل الاعتقادات الفاسدة، فإنّهم جازمون بما يعتقدون به ولكن اعتقادهم ليس مطابقاً للواقع.

ثالثاً: عن علة توجبه أيْ أنّه لا يكفي مجرد مطابقة الواقع في هذا الاعتقاد الجازم، بل لا بدّ من حصوله عن دليل وعلة قطعية لا عن تقليد واتباع.

ومع وضوح هذه الأركان يتبين أنّ اليقين بالمعنى الأخص من شأنه أنْ يطرد أيّ مجال للشك والظن وأنْ يربط الباحث عن اليقين بالواقع الخارجي عن جزم وواقعية، وما يكون من خطأ في بعض النتائج التي يتضح خطأها إنّما هو من باب عدم الاستفادة التامة من المقدمات اليقينية أو من باب جعل ما هو ظنّي يقينياً.

إلى هذا فإنّه ينبغي ألاّ نرفض بعض النتائج النظرية والعلمية الحاصلة عن هذا الطريق لمجرد عدم استساغتها أو لعدم قبول العرف لها، بل المدار في التصديق بها وعدم التصديق هو قيام الدليل البرهاني القطعي عليها وعدمه، فلا يقال بعد ذلك أنّ هذه النتيجة المستفادة من هذا الاستدلال الفلسفي والبرهاني مخالفة للعرف العام أو أنّها مخالفة لظهور نص شرعي، فإنّ ذلك كلّه لا يقوم معارضاً لدليل عقلي قطعي كما هو الحال بالنسبة للدليل العقلي الفلسفي.

ثالثاً: ترتيب وتقسيم البحث:

ثم إنّي رتّبت هذا البحث على مقدمة وعدة فصول وخاتمة:

وأمّا المقدمة فهي المنهج المتبع لدى صدر المتألهين قدس سره في تحقيق العلية والمعلولية على مبنى الحكمة المتعالية.

وأمّا الفصل الأول فهو في بعض أحكام الوجود العامة ويشمل مباحث من بداهة مفهوم الوجود واشتراكه المعنوي وأصالة حقيقة الوجود ومنْ ثمّ البحث في الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود في قبال بعض الأقوال من قبيل الكثرة التباينية لحقيقة الوجود عند المشائين، والفصل الثاني في العلية والمعلولية ويشمل مباحث تفسير معنى العلية وملاك احتياج المعلول إلى العلة، وتحقيق الحال في طبيعة الإمكان الذي هو ملاك الاحتياج وهو الإمكان الفقري، وفي النهاية يُبحث في رجوع هذه العلية والمعلولية إلى التشأن والظهور كما يقول به العارف الواصل، ويبحث في تفصيلات هذا الظهور والتشأن لحقيقة الوجود.

وفي الخاتمة يبحث في مراتب الوجود والظهور لدى العارف الكامل الإمام الخميني قدس الله أسراره الزكية.

المقدمـــة :

حول المنهج المتّبع لدى صدر المتألهين في تحقيق قانون العلية والمعلولية على مبنى الحكمة المتعالية

ويشمل على النقاط التالية:

أولاً: حياة صدر المتألهين

ثانياً: التطـور العقلـي والفكـري عنـد صـدر المتألهين وأسـس الحكمة المتعالية:

أ ـ التطور العقلي.

ب ـ العناصر الأساسية للحكمة المتعالية.

ج ـ بعض الفروق بين العرفان والفلسفة وعلم الكلام.

د ـ إبداعات الحكمة المتعالية.

ثالثاً: قانون العلية والمعلولية ووحدة الوجود

المقدمة

أولاً: حياة صدر المتألهين:

سيرة حياته:

لا بد من الاشارة قبل أي شيء أن صدر المتألهين ولد في زمان الدولة الصفوية التي قامت أركانها في إيران ووقع الكلام في تاريخ ميلاده وربما يقال أنه مجهول. وينقل المستشرق المعروف هنري كوربان، في مقدمته لكتاب «المشاعر» التي كتبها بالفرنسية، ونقل إليها الكتاب نفسه، عن العلامة السَّيِّد محمد حسين الطباطبائي الذي كان أستاذاً في جامعة قم ـ وحسبك به من محقق ـ أنه عثر حين اهتمامه بكتاب الأسفار لملاّ صدرا، في مخطوطة لهذا الكتاب منسوخة في عام ١١٩٧ هـ/ ١٧٠٣م، على تعليقات هامشية كان المؤلف نفسه قد كتبها وجاء في التعليق على فصل «إتحاد العاقل والمعقول» أنه أُلْهِمَ ذلك شروق الشمس، يوم الجمعة السابع من جمادى الأولى عام ١٠٣٧هـ/ ١٤ كانون الثاني ١٦٢٨م، وأنه كان إذ ذاك في سن الثامنة والخمسين. ويكفي أن نطرح ٥٨ من عام ١٠٣٧

حتى يتحصل تاريخ ميلاده وهو عام ٩٧٩ أو ٩٨٠هـ الموافق ١٥٧١ أو ١٥٧٢م. هكذا يكون تاريخ ميلاده المحقَّق بهذه الطريقة وتاريخ وفاته المعروف، وهو عام ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م، المَعْلَمَيْن الموثوقَيْن في سيرة حياته.

يتيسّر تمييز ثلاث مراحل في حياة ملاّ صدرا:

المرحلة الأولى:

كان والده رجلاً صالحاً اسمه إبراهيم يحي القوامي. يقال إنه كان أحد وزراء دولة فارس وكانت عاصمتها شيراز. ولم يولد له ولد ذكر، فنذر لله أن ينفق مالاً كثيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رزق ولداً ذكراً. فكان ما أراد في شخص ولده هذا. نشأ الولد الوحيد لأبويه مُعزَّزاً مكرّماً في أسرة كريمة. درس في شيراز مسقط رأسه. ولما توفي والده أحسّ في نفسه حباً جماً للعلم والفلسفة. فانتجع أصفهان. وكانت آنذاك عاصمة العلم والسلطان في الدولة الصفوية، رغبة منه في استكمال معارفه والأخذ عن العلماء الأعلام. وكان أول حضوره في مجلس الشيخ المشهور بهاء الدين العاملي (٩٥٣هـ/ ١٥٤٧م ـ ١٠٣١هـ/ ١٦٢١م). كان بهاء الدين عبقرية من عبقريات الحضارة الإسلامية رزغت في بعلبك من بلاد الشام من أسرة عربية الأصل ترجع نسبها إلى الحارث الهمداني صاحب أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام. ويلقبه الإيرانيون «بالشيخ بهائي». توفي بأصبهان عن عمر يناهز الثامنة والسبعين قضاه في العلم والعمل والعبادة والتنقل والسياحة في ربوع العالم العربي والإسلامي. وقد كان هاجر مع أبيه

إلى الدولة الصفوية، وتلقاه الشاه عباس وقربه منه وغدا شيخ الإسلام في دار السلطنة.

كان بهاء الدين العاملي ـ وهو من هو في العلم والإطلاع ـ رياضياً ومهندساً وشاعراً ومؤلفاً في اللغتين العربية والفارسية ومتألهاً صوفياً. . وهو أول أساتذة ملاّ صدرا، درس عليه العلوم الإسلامية، من فقه وتفسير وحديث وعلم طبقات الرجال، ونال من شيخه الإجازة بتدريس جميع ما درسه عليه من العلوم.

الأستاذ الثاني الذي أفاد منه صدر الدين جل فلسفته هو الشيخ محمد باقر، المعروف بالمير داماد (ت١٠٤١هـ/ ١٦٣١م) وهو ابن محمد الحسيني، وداماد لفظ فارسي معناه الصهر لأن أباه صاهر الشيخ علي بن عبد العالي الكركي، ذا المنزلة الرفيعة عند الشاه إسماعيل وابنه الشاه طهماسب. فورث الولد لقب الوالد. أخذ عنه العلوم الفلسفية. وكان بين المير داماد وبهاء الدين العاملي مودة وثيقة، وأحب، ههنا، أن أورد هذه النادرة في علاقة الشيخين أحدهما بالآخر. فقد حكي أن الشاه عباساً ركب يوماً إلى بعض متنزهاته، وكان البهائي والداماد في موكبه.

وكان الداماد عظيم الجثة والبهاء نحيفها. فأراد الشاه أن يختبر صفاء الخواطر بينهما. فقال للداماد، وهو راكب فرسه في مؤخرة الجمع وقد ظهرت عليه آثار الإعياء والتعب، والبهائي في مقدمة الركب: ألا تنظر إلى هذا الشيخ كيف تقدَّم بفرسه ولم يمش على وقار كما تمشي أنت؟! فقال الداماد: أيها الملك، إن جواد الشيخ قد

استخفّه الطرب بمن ركبه، فهو لا يستطيع التأنّي. ألا تعلم من ركبه! ثم قال للبهائي: يا شيخنا، ألا تنظر إلى هذا السيّد كيف أتعب مركبه بجثمانه الثقيل، والعالم ينبغي أن يكون مرتاضاً مثلك، خفيف المؤونة! فقال البهائي: أيها الملك إن جواد الشيخ أعيا بما حمل من علمه الذي لا يستطيع حمله الجبال! فعند ذلك نزل الشاه عن جواده، وسجد لله شكراً على كون علماء دولته بهذا الصفاء والتآزر.

لقد كان مريدو الداماد وطلابه معجبين باتساع علمه وبعمق إطلاعه على الشؤون والقضايا الفلسفية، حتى أنهم لقبوه بالمعلّم الثالث للإعراب عن مكانته بالنظر إلى المعلم الثاني، وهو الفارابي، والمعلم الأول، وهو أرسطوطاليس.

كانت بحوث الداماد الفلسفية يحفّها جوّ من الغموض والاستغلاق، فلم يُكتَبْ لأكثرها النشر والظهور، حتى ذهب الظن ببعض المؤرخين إلى أن كتب تلميذه ملا صدرا حجبت كتب الأستاذ. كان المير داماد، إلى جانب إطلاعه على الفلسفة المشائية، متأثّراً بتعاليم الفلسفة الإشراقية التي كان زعيمها أبا الفتوح شهاب الدين يحي بن حبش السهروردي (٥٤٩هـ/ ١١٥٥م ـ ٥٨٧هـ/ ١١٩١م) وينوّه مثله بأن الفلسفة التي لا تؤدي إلى تجربة صوفية وتكوين روحي أصيل هي عبث وباطل، وأن التجارب الصوفية التي لا يدعمها زاد فلسفي قويّ تنتهي بالوهم والضلال.

والأستاذ الثالث الذي تأثر به صدر الدين هو أبو القاسم بن ميرزا بيك بن صدر الدين فندرسكي، عاش نحواً من ثمانين سنة،

وتوفي بأصفهان عام ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م في السنة التي توفي فيها تلميذه النابغة ملاّ صدرا بعمر يقل عنه بنحو عشر سنوات. كان بين الدولة الصفوية والدولة المغولية، في زمن شاه أكبر بالهند، صلات ثقافية واسعة وقوية. وقد فكر فندرسكي في ترجمة بعض الكتب السنسكريتية إلى الفارسيَّة. على أنه من المناسب أن نشير إلى هذا العصر الذي ازدحم فيه عظماء الملوك وأعلام العلماء في شتى أنحاء الأرض، وهو يضم النصف الثاني من القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر الميلاديين. هو عهد الملوك العظام من أمثال السلطان العثماني سليمان القانوني (ملك من سنة ١٥٢٠ حتى وفاته ١٥٦٦م) وصلت جيوشه فحاصرت مدينة فيينا عاصمة النمسا عام ١٥٢٩، والشاه عباس الأول الصفوي في إيران (ملك من سنة ١٥٨٧ حتى وفاته عام ١٦٢٩)، والسلطان المغولي جلال الدين محمد شاه أكبر في الهند (ملك من سنة ١٥٥٦ حتى وفاته عام ١٦٠٥)، والملكة أليزابت الأولى في إنكلترا (ملكت من عام ١٥٥٨ حتى وفاتها عام ١٦٠٣) ولويس الرابع عشر في فرنسا، انتحل زهواً لقب «الملك الشمس» (حكم بعدهم بقليل من سنة ١٦٤٢ حتى وفاته عام ١٧١٥).

شهر هؤلاء الملوك والسلاطين بحب العلم واهتمام بالعمران وتحسين مرافق الدولة، كما شهرت أليزابت بتشجيع التجارة والاستعمار البغيض. وفي ذلك العهد، نشأ في تلك الدول علماء وفنانون كبار. ظهر في إنكلترا فرنسيس بيكون صاحب الطريقة

التجريبية (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) التي أفاد فيها من مضمون التراث العلمي العربي، والشاعر شكسبير (١٥٦٤ ـ ١٦١٦)، وظهر في فرنسا الفيلسوف روني ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وعالم الرياضيات الراهب غاسندي (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) والشاعر المسرحي كورني (١٦٠٦ ـ ١٦٨٤)، وتألق في إسبانيا الكاتب المشهور سرفانتش صاحب «دون كيشوت» (١٥٤٧ ـ ١٦١٦) والمصور الكبير فيلاسكيز (١٥٩٩ ـ ١٦٦٠) وفي ألمانيا الفلكي كيلر (١٧٥١ ـ ١٦٣٠)، وفي إيطاليا الفيزيائي والفلكي غاليلو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢). لقد كان عهد تلك الدول جميعاً في إقبال وازدهار إبان تلك الحقبة.

المرحلة الثانية:

لم يكن ملاّ صدرا يتورع، في نشأته النبوغية، من التصريح بما يراه هو في قضايا الفلسفة والعرفان ومن الجهر بآرائه الجريئة. ولذلك نشأ له حسّاد بين العلماء المحافظين، واسْتُهدفَ للنَّقد والمضايقة من قبل أدعياء العلم، وهم كثير. وعندئذٍ ألفى نفسه وحيداً بين متعسّفين ومتعصبين، فآثر العزلة عنها والفرار منهم والانقطاع إلى التأمل والعبادة في بعض الجبال النائية، لعل الانفراد يهيّء له الهدوء والاطمئنان والنظر في صقل آرائه وتصفية ما غمض منها، والانتقال من العلم النظري إلى ما يشبه التجربة العيانية. وهذه هي المرحلة الثانية بعد المرحلة الأولى، مرحلة نشأته وثقافته. قصد إلى قرية من قرى مدينة قم تقع بين شعاب الجبال وأوديتها، ويقوم فيها مسجد بني في ذلك العهد تحفّه خضرة الأشجار من كل نوع، اسم القرية

«كهيك» أو «كهاك». يقدر مؤرخو الشيخ مدة هذه العزلة بين سبع سنوات وخمس عشرة سنة. وقد حكى هو نفسه قصته إبّان هذه الآونة في مقدمة كتابه «الأسفار».

يقول في عزلته هذه مبيّناً سببها، وهو أنه لما رأى الحال على ذلك المنوال من خلوّ الديار من أهل المعرفة وضياع السير العادلة وإشاعة الآراء الباطلة ضرب صفحاً عن أبناء الزمان، والتجأ إلى أن ينزوي في بعض نواحي الديار، منكسر البال منقطع الآل متوفراً على العبادة لا على درس يلقيه ولا تأليف يتصرّف فيه. كان يعتقد أن المرء يحصل على العلم اللَّدني والانكشاف اليقيني بالمجاهدة والانقطاع إلى الله وبتصفية الباطن لعل الحجب ترتفع عن النفس. ولا بدّ لصاحب الهمّة من النجاح.

وقد كتب يقول: اشْتعَلَتْ نفسي لطول المجاهدات والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية. فاطلعت على أسرار لم أكن اطَّلعت عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان». وربما كان، في هذه العزلة المباركة، يتأسى بسيرة الرسول ﷺ في غار حراء. وهي لا شك أفضل أسوة وأهدى قدوة.

لا بدّ لمثل ملاّ صدرا، بعد أن حصّل تلك المعارف نظرياً وصفّاها روحياً حتى غدت عنده انكشافاً يقينياً وحضورياً، من أن

يتسامع به محبو العلم والعرفان وأن ينوّهوا بمكانته الرفيعة وماهبه وقدراته الفكرية. وقد بلغت أخباره حاكم فارس وهي الولاية الجنوبية من إيران، واسمه «الله ويردي خان»، وهو من أمراء دولة الشاه عباس الصفوي الأول، واسمه مؤلف من لفظين: عربي وفارسي يقابله بالعربية عطاء الله، حكم فارس من عام ١٠٠٣هـ/ ١٥٩٤ أو ١٥٩٥م إلى وفاته عام ١٠٢١/ ١٦١٢م فشاد لـ «ملاّ صدرا» مدرسة في شيراز ودعاه إلى مسقط رأسه لينشر فيها تعاليمه.

وما زالت أطلال تلك المدرسة قائمة في المدينة باسم مدرسة خان. وقد رممت وبالإمكان زيارة القاعة الواسعة التي كان الشيخ يلقي دروسه فيها. وربما كانت الدعوة تمت بالاتفاق مع الشاه عباس الأول (١٥٨٧ ـ ١٦٢٩).

كان الشيخ في الواحدة والأربعين من عمره لما توفي عطاء الله ويردي ويرى بعض المؤرخين أن مجيء «ملاّ صدرا» إلى شيراز تم عقب وفاة عطاء الله، أي في عهد ولده قولي خان الذي ولي فارس بعد وفاة والده، واستمر حكمه إلى عام ١٠٤٣هـ/ ١٦٣٣م أو ١٦٣٤م، وهو الذي أنهى بناء المدرسة في عام ١٠٢٢هـ/ ١٦١٣م.

المرحلة الثالثة:

ومهما يكن من أمر، فإن المرحلة الشيرازية هي المرحلة الثالثة لسيرة «ملاّ صدرا» الفكرية. وقد غدت شيراز بهذه المدرسة تضاهي أصفهان في الشهرة العلمية. يذكر المستشرق كوربان أن سائحاً

إنكليزياً، في القرن السابع عشر، اسمه «توماس هربرت»، كتب أن في شيراز كلية تدرس فيها الفلسفة والفلك والفيزياء والكيمياء والرياضيات وأنها من أنبَه كليات إيران.

ويسعنا أن نتصور ملاّ صدرا، في هذه المرحلة، يؤلف كتبه ويعلّم طلابه ومريديه ما يتيسر له من الوقت، مع تلقينه إياهم آداب الطلب، مؤكداً فيها على أربعة مبادىء في الطريق الروحي الفكري، وهي: الانصراف عن السعي في اقتناء المال ونبذ الأطماع الدنيوية وتجنب المعاصي ورفض التقليد مع الدعوة إلى الاجتهاد.

وفي إبّان ذلك، لم ينقطع «ملاّ صدرا» عن الإكثار من العبادة والتقرّب بالفرائض والنوافل. يروي مؤرخوه أنه حجّ سبع حججٍ إلى بيت الله الحرام، وتوفي في المرة السابعة حين إيابه، بالبصرة، حيث دفن عام ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م.

مؤلَّفاته ومنهجه

لقد خلّف «ملاّ صدرا» كنزاً وافياً من الكتب يتألف بعضها من مئات الصفحات، ويتمثل بعضها الآخر برسائل لا تكاد صفحات الواحدة منها تناهز مئة صفحة. وجلّها باللغة العربية لأن هذه اللغة كانت دائماً لغة العلم والفلسفة المطواع. وهي تعالج الحكمة الإلهية، أي مختلف القضايا الإسلامية الكلامية والميتافيزيائية أو تشرح آراء ابن سينا المشائي، والسهروردي الإشراقي، ومحمد بن يعقوب الكُلَيْني (توفي عام ٣٢٨) في كتبه: «الكافي» و«رسائل الأئمة» و«كتاب

الرجال»، وهو من رؤساء فضلاء الشيعة في أيام الخليفة المقتدر، كما يقول فيه الحافظ ابن حجر العسقلاني، ومن المجودين لمذهب الإمامية على رأس المئة الثالثة، كما يقول فيه ابن الأثير، ومقالات الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (٣٣٦هـ/ ٩٤٧م ـ ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) رئيس الإمامية في وقته وغيرهم الكثير. ومن أشهر المفكرين الذين أعجب بهم «ملاّ صدرا» محي الدين بن عربي (٥٦٠هـ/ ١١٦٥م ـ ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م).

جميع تلك الآراء ينبغي أن تستند إلى ما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبوية وآراء الأئمة. ولكنها أيضاً تعالج مختلف القضايا والمشكلات الفكرية الإنسانية في رؤيا متسقة للكون والدنيا والآخرة. من أهم تلك القضايا: الوجود والماهية وحدوث العالم والنفس والعقل والخيال والحشر الجسماني وأحوال الآخرة وجوهر النبوة والرسالة والولاية واللوح المحفوظ وعالم المعقولات وعالم المحسوسات وأمور العرفان وهلّم جرّا.

وقد لخّص الإمام السيّد محسن الأمين، في كتابه «أعيان الشيعة»، أهداف كتب «ملاّ صدرا» في ستة مقاصد: ثلاثة منها كالدعائم والأصول وثلاثة كاللّواحق.

وركّزت مؤلفاته على الدعائم، وهي:

١ ـ معرفة الحق الأوّل وصفاته وآثاره. وهو فنّ الربوبيات الذي هو جزء من الفلسفة الكلية.

٢ ـ معرفة الصراط المستقيم ودرجات الصعود إليه تعالى وكيفية السلوك إليه، وهو علم النفس الذي هو جزء من العلم الطبيعي.

٣ ـ معرفة المعاد والمرجع إليه تعالى وأحوال الواصلين إليه وإلى دار رحمته، وهو علم المعاد.

هذه الدعائم الثلاث محور مؤلفاته وعليها تدور.

أما اللواحق فلم يفرد لها تأليفاً، وإنما يذكرها عرضاً وبالتبع في غضون مألفاته وهي:

١ ـ معرفة المبعوثين من عند الله لدعوة الخَلْق ونجاة النفس، وهم قوّاد سفر الآخرة ورؤساء القوافل، يعني الأنبياء والأوصياء والأولياء.

٢ ـ حكاية أقوال الجاحدين وكشف فضائحهم، وهم قطّاع الطريق في سفر الآخرة.

٣ ـ تعليم عمارة المنازل والمراحل في ذلك السفر وكيفية أخذ الزاد والراحلة له والاستعداد برياضة المركب وعلف الدابّة (يقصد بالمركب والدابّة النفس)، وهذا يسمى علم الأخلاق.

وهو في ذلك كلّه ينهج طريقة الجمع بين المشائية والإشراقية والصوفية والإسلام، أي يذكر الأدلة المنطقية على مطلوبه، ويذكر مكاشفاته ومشاهداته العرفانية ويستشهد بالأدلة السمعية. وقد سلك هذا المنهج في أكثر كتبه، ولا سيما كتاب «الأسفار» الذي هو أمّ تلك الكتب، على أنه خصّ بعض مؤلفاته بالمسلك العرفاني وبعضها الآخر بالمسلك البحثي.

أما كتبه فأهمها: كتاب «الأسفار»، وهو أول مصنفاته في المرحلة الثالثة من حياته، وهي مرحلة التأليف. وقد شحنه بكل ما عنده من أفكار وآراء ومكاشفات وشواهد ربوبية وواردات قلبية ومشاعر إلهيّة. وكل كتاب ألّفه أو رسالة صنعها بعده فالجميع مُجرَّدٌ منه ومقتبس من عباراته وآرائه. حتى كتب التفسير التي ألّفها على ما يظهر لتطبيق فلسفته على ما جاء في القرآن الكريم استقى آراءه فيها من ذلك الكتاب.

على أن هنري كوربان، في مقدمته لكتاب «المشاعر» الذي نقله إلى الفرنسية، يذكر أوّل الأمر قلة المؤلفين الذين نوّهوا بمكانة «ملاّ صدرا» وبآفاق كتبه وآرائه. ولا نستطيع هنا إلاّ أن نذكر هاتين النادرتين اللتين يوردهما المستشرق متهكماً على مدى معرفة المستشرقين الذين سبقوه بكتب العلماء المسلمين. يورد كوربان اسم المستشرق والدبلوماسي الفرنسي غوبينو (١٨١٦ ـ ١٨٨٢) هو صاحب الكتاب المشهور «بحث في عدم المساواة بين العروق الإنسانية» يزعم فيه أن العرق المستطيل الرؤوس الآري الأشقر أعلى عروق البشرية. يذكر كوربان أن غوبينو هذا ظنّ أن كتاب الأسفار الأربعة لملاّ صدرا هو رحلات جغرافية قام بها المؤلف بدلاً من أسفار روحية.

ونزيد على كلام كوربان أن ذلك المستشرق (الآري اللغوي!) قد أدخله علمه باللغة العربية إلى أن يزعم أن العرب يطلقون على القلب والكلب لفظاً واحداً!

وكذلك يشير كوربان إلى المستشرق الإنكليزي المشهور «إدوارد غرانفيل براون» بأنه ظن الأسفار الأربعة إنما هي أربعة كتب (الأسفار

جمع سِفْر بمعنى الكتاب). ثم يندّد مترجم «كتاب المشاعر» بمن ليست لهم دراية بالفلسفة ويزاولون مع ذلك كتبها، ويعلن أن ثمة حَلْبَةً وعرة على مدخلها مكتوب بخط غير مرئي: «لا يدخلُ هنا من لم يكن فيلسوفاً» مساوقةً لكلمة أفلاطون: «لا يدخلْ علينا من لم يكن مهندساً».

يعدد كوربان، في مقدمة لكتاب «المشاعر»، مؤلفات «ملاّ صدرا». وتبلغ عنده اثنين وأربعين كتاباً ورسالة. ونحن نذكرها للفائدة حسب الترتيب الذي أورده كوربان نفسه:

١ ـ أجوبة المسائل، وهي جوابات السؤالات التي طرحها ملاّ شمس الجيلاني على المؤلف.

٢ ـ أجوبة المسائل الخمس، وهي جوابات السؤالات الخمسة التي طرحها مظفر حسين الكاشاني عليه.

٣ ـ أجوبة المسائل النصيرية، وهي جوابات «ملاّ صدرا» عن السؤالات التي كان طرحها نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م) على شمس الدين عبد الحميد خسروشاهي (٥٨٠هـ/ ١١٨٤م ـ ٦٥٢هـ/ ١٢٥٤م)، ولم يتلق عنها جواباً.

٤ ـ كتاب الأسرار، وهو شرحٌ لأسرار آيات قرآنية على المنهج العرفاني، أي أنّه فهو ممّا يُسمّى بالتفسير الإشاري.

٥ ـ ديباجة، وهي مدخل لمؤلفات أستاذه ميرداماد، وهو الفارسية.

٦ ـ ديوانه، وهو مجموعة أشعار بالفارسية نظمها «ملاّ صدرا» وجمعها تلميذه وصهره محسن فائز كاشاني.

٧ ـ حاشية الرواشح السماوية، وهي مقدمة لكتاب مير داماد «الأنداء السماوية»، وهو أيضاً مقدمة ممتازة لكتاب الأصول للكليني.

٨ ـ رسالة في الحشر. يرى المؤلف فيها أن الكائنات كلها حتى الجماد معرضة للحشر.

٩ ـ الحكمة العرشية، وهو يتضمن خلاصة مذهب «ملاّ صدرا» في مصير الإنسان.

١٠ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ويدعى أيضاً كتاب الأسفار.

وقد أشرنا إلى مكانته في فلسفة ملاّ صدرا. ويكاد يلخص الفلسفة الإمامية إلى عهده، أنهاه عام ١٠٣٧هـ/١٦٢٨. وقد كان موضوعاً لشروح عدة مهمة وتعليقات كثيرة.

١١ ـ رسالة في حدوث العالم.

١٢ ـ إكسير العارفين، يبحث فيه تصنيف العلوم، كما يبحث فيه أيضاً مكانة الإنسان حامل المعرفة ومبدأ الإنسان ومصيره.

١٣ ـ رسالة في الإمامة.

١٤ ـ رسالة في إتحاد العاقل والمعقول.

١٥ ـ رسالة في اتّصاف الماهية بالوجود.

١٦ ـ كسر أصنام الجاهلية في ذم المتصوفة، يدعو فيه إلى التزوّد بالمعرفة والفلسفة قبل مزاولة التصوف.

١٧ ـ رسالة في خَلْق الأعمال.

١٨ ـ مقالة في الفلك: لِمَ تختص المنطقة بموضعين معينين من الفلك؟ وهي بحث في سبب اختصاص دائرة البروج بمكان معين من الكرة السماوية.

١٩ ـ رسالة في المعاد الجسماني.

٢٠ ـ كتاب المبدأ والمعاد.

٢١ ـ مفاتيح الغيب.

٢٢ ـ كتاب المشاعر.

٢٣ ـ كتاب المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية.

٢٤ ـ رسالة في المزاج.

٢٥ ـ تشابه القرآن.

٢٦ ـ نامه، وهي رسالة وجهها «ملاّ صدرا» إلى صديقه، «ملاّ شمسا جيلاني».

٢٧ ـ رسالة من «ملاّ صدرا» إلى أستاذه ميرداماد باللغة الفارسية.

٢٨ ـ مسألة القضاء والقدر في أفعال البشر.

٢٩ ـ الرسالة القدسية في أسرار النقطة الحسية المشيرة إلى أسرار الهوية.

٣٠ ـ سريان نور الوجود الحق في الموجودات.

٣١ ـ الينابيع الثلاثة، وهي رسالة كتبها بالفارسية.

٣٢ ـ شرح الهداية الأثيرية، وكتاب الهداية هو لأثير الدين الأبهري.

٣٣ ـ شرح الأصول من الكافي، والكافي كتاب أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، وقد أشرنا إليه آنفاً.

٣٤ ـ شواهد الربوبية في المناهج السلوكية. يلخص المؤلف فيه جملة فلسفته.

٣٥ ـ التفسير. يفسر المؤلف فيه سورتي الفاتحة والبقرة حتى الآية الواحدة والستين ثم آية الكرسي وآية النور وآيات أخرى من سور القرآن الكريم.

٣٦ ـ تعليقات على إلهيّات كتاب الشفاء. والشفاء كتاب مشهور لابن سينا.

٣٧ ـ تعليقات على كتاب حكمة الإشراق، وهو كتاب مشهور للسهروردي صاحب مذهب الإشراق.

٣٨ ـ التنقية، وهو بحث في المنطق.

٣٩ ـ رسالة في القصور والتصديق، وهي في المنطق أيضاً.

٤٠ ـ رسالة في التشخص.

٤١ ـ الواردات القلبية في معرفة الربوبية.

٤٢ ـ رسالة في الوجود.

وأخيراً يورد كوربان أسماء أحد عشر كتاباً يشك في صحة نسبتها إلى «ملا صدرا». والتحقيق في ذلك رهين المستقبل.

المباحث التي عالجها

من هذا العرض لمؤلفات «ملاّ صدرا» يستبين اتّساع المباحث التي يعالجها فيها. وجلُّها فلسفية شديدة الاتصال بتاريخ الفكر الإسلامي وفلاسفته المشاهير، من مشائين وإشراقيين ومتكلّمين وصوفية.

قضية وجود

وأهم تلك المباحث التي تتصدر كتبه، أو يقصر عليها رسائل مفردة، قضية الوجود. لقد كتب: «الحقّ أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف والأركان، لأنه بالوجود يُعرف كل شيء. وهو أول كلّ تصوّر وأعرف من كل

مُتصوَّر. فإذا جُهِلَ جُهِلَ كلّ ما عداه. وعرفانه لا يحصل إلا بالكشف والشهود كما مرّ. ولهذا قيل: من لا كشف له لا علم له»[١].

وحقاً كانت قضية الوجود دائماً هاجس المفكرين من فلاسفة وعلماء وأنبياء. لقد نشأ في اليونان مفكر يُعدّ زائداً في الفلسفة الإيلية. حمل قضية الوجود وجعله أصل الأشياء السرمد، وهو بارمنيدس. عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. كان ينظر إلى الكون فيرى الوجود من وراء التبدل والتغيّر. فكان يعلن كلاماً ظاهره بسيط ولكن فحواه فلسفة أو ميتافيزياء خالصة. كان يقول: الوجود موجود، واللاوجود غير موجود»، أي مستحيل لا يتحقق. وبتعبير آخر: «الوجود موجود والعدم مفقود»، والفكر قائم على الوجود. ولولا الوجود لما وجد الفكر لأن شيئاً لا يوجد خارج الوجود. ولما كان الوجود موجوداً فهو قديم بالضرورة، وهو واحد، وهو كامل لا ينقصه شيء.

وكان في زمانه بين المفكرين القدماء آخر، وهو هرقليطس، غابت عنه مكانة الوجود في الكون، واسترعى نظره التبدل والتغير، فرأى فيهما كنه الأشياء وحقائقها. نعم كل شيء موجود، ولكنه في الوقت نفسه غير موجود، لأنه لا يبقى على حاله بل يتبدل ويتغير. فالصغير يكبر، والكبير يهرم، والحيّ يموت، والمتجمّع يتفرّق، والمتفرق يتجمّع، وهكذا كل أمر.. كل شيء يمضي، ولا شيء

(١) الشواهد الربوبية، ص١٤.

يبقى. بُزْعُم الورد مثلاً لا يلبث بعد تكوّنه أن يتفتح ورداً، ولا يلبث الورد بعد نضارته أن يذوي ويذبل ويغدو هشيماً.

وجها التفكير هذان متقابلان، شرحناهما لماماً عند ممثليهما الفيلسوفين اليونانيين، ونجدهما مجتمعين لدى شخصة بارزة في تاريخ الأديان، وهو إبراهيم أبو الأنبياء الذي عاش في ربوع ما بين النهرين وبلاد الشام ومصر والحجاز. وهو، في أصحّ التقدير، من بعض القبائل العربية القديمة التي كانت تعمر تلك البقاع جميعاً وتسعى في مناكبها هجرة واستيطاناً. وذلك أنَّه قلّب وجهه في السماء فراعه بزوغ النجوم وأفولها وظهور القمر وغيابه وشروق الشمس وغروبها، فتنقَّل من هذه الظواهر المتبدلة إلى التماس الوجود السرمدي وراءها. ولكن تلك السرمدية تحيط بجريان الظواهر الطبيعية على نسقها المعروف، وتحفز على تأمل هذا النسق القائم في حقائق تلك الظواهر. كان ذلك قبل خمسة عشر قرناً بالنسبة إلى ذينك الفيلسوفين اليونانيين. ولا شك في أن العلماء والمفكرين الأعلام توارثوا التفكير في الوجود وفي العدم وفي تفسير الأحوال وتبدلها وشَغَلَتْهم من ذلك شواغل فكرية دائمة ودائبة. وما أجمل الأثر الذي يقول: «العلماء ورثة الأنبياء». وهكذا نجد أن العلماء المسلمين، من متكلمين وفلاسفة وإشراقيين وصوفية، تداولوا قضايا الوجود والتبدل والعدم، وتأوّلوها ما شاء لهم التأوّل والتفكر. ومن أعلام أولئك الذين جمعوا بين النظر والعمل والمشاهدة والتأليف، وأدلوا بآرائهم الجريئة التي فتحت آفاقاً جديدة في الفكر «صدر المحققين، ملاّ صدرا».

من أهم مؤلفات «ملاّ صدرا» كتاب «الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية». وقد أوردنا آنفاً فقرات قصاراً تعلي شأن الوجود وتعدّه ركن المعارف. بنى المؤلف كتابه هذا على خمسة مشاهد. وفي كل مشهد شواهد. وفي كل شاهد إشراقات. وهي تعبيرات تنوب عن الأبواب والفصول والفقرات وأمثال ذلك. يتضمن هذا البناء طبائع المعارف التي يثبتها على طريق العرفان والشهود والواردات. ولا بأس في أن نشرح هذه الألفاظ: المشهد مصدر ميمي، واسم مكان، واسم زمان، فمعناه الشهود ومحل الشهود وميقات الشهود. وكل منها على حد تعبير صاحب التعليقات على الكتاب يصيّر القلب مظهراً ومشهداً ومتجلّى لنور الوجود ولو عِلْماً. فإن حقيقة الحكمة الإلهية حقيقة الوجود. وأما الشاهد فهو الدليل والبينة. وهو شاهد على القول أو هو مشهود للقائل لأن اسم الفاعل في العربية يأتي بمعنى اسم المفعول كما ينصُّ علماء اللغة. وأما الإشراقات فهي كفنون التجلّيات وشُعَبِ الواردات.

يشير المؤلف، في مقدمة قصيرة، إلى كثرة مراجعاته في عالم المعاني والأسرار وملازمته باب حكمة الله مفيض الأنوار، وإلى بُعْدِه عما أكَبَّتْ عليه طبائع الجمهور واستحسنوه ثقةً هو المشهور، ويؤكّد وصوله إلى الحق القَراح، وهو أنوار ملكوتية تتلألأ في سماء القدس والولاية وأيْدٍ باسطةٌ تكاد تقرع باب النبوّة.

يريد المؤلف بهذا التنويه أن يفصح عن مشاهداته، وأن يبث الثقة في صدور مريديه على النهج الذي سلكه الشيخ محي الدين في استهلال بعض كتبه باعتبار ما يكتبه إلهاماً وواردات علوية.

المشهد الأول في ما يُفْتَقَر إليه في جميع العلوم من المعاني العامة.

المشهد الثاني في وجوده تعالى وإنشائه النشأتين: الآخرة والأولى.

المشهد الثالث في النظر المختص بعلم المعاد.

المشهد الرابع في إثبات الخسر الجسماني.

المشهد الخامس في النبوّات والولايات.

وفي كل مشهد شواهد وإشراقات.

ثانياً: التطور العقلي والفكري عند صدر المتألهين وأسس الحكمة المتعالية:

أ ـ التطور العقلي:

ترجمة حياة صدر المتألهين قدس سره الظاهرية هي ما اعتاد على ذكره أصحاب التراجم في كتبهم الخاصة بالتراجم، ولكن في هذا المورد نريد أنْ نذكر ما يرتبط بالسير العلمي الذي يتدرج فيه صاحبه فيما يرتبط بالمراحل التي يقطعها الحكيم أو العالم في حياته العلمية والفكرية، وههنا نريد أنْ نشير إلى هذا النمط من الحياة التي من شأنها أنْ تكشف عن التطور العقلي والعلمي الذي أنتج لصدر المتألهين هذا الغنى العلمي والذي برز فيما يهمّنا في المقام في صدور التشؤن من صميم القانون العام للعلية والمعلولية.

إنّ حياة صدر المتألهين قدس سره الظاهرية قد بيّنت في ثلاثة مراحل وأمّا حياته العقلية فقد بيّنت في خمس مراحل كما يبيّن ذلك الشيخ الجوادي آملي حفظه الله في بعض كلماته على الأسفار[1].

يقول آية الله جوادي آملي حفظه الله:

إنّ الأدوار الثلاثة لحياة صدر المتألهين قدس سره هي عبارة عن:

(١) رحيق مختوم، المجلد الأول من الجزء الأول، ص٢٦.

أ ـ دور الاشتغال بتحصيل العلوم العقلية والنقلية في محضر الأساتذة الكبار أمثال المحقق الداماد والشيخ البهائي[١] وغيرهم في حوزات شيراز وأصفهان العلميّة.

ب ـ دور الانزواء والانقطاع عن كلّ اشتغال علمي وترك المباحثة والإقامة في قرى قم.

ج ـ دور الاشتغال مجدداً بالأعمال العلمية من قبيل التدريس والتأليف والجواب عن الأسئلة.

---

(١) هو بهاء الملة والحق والدين محمد بن الشيخ العلم العلامة عز الملة والحق والدين حسين بن عبد الصمد الحارثي الجباعي قدس الله روحه، وقد كان متفرداً بمعرفة بعض العلوم الذي لمْ يحم حوله أحد من أهل زمانه ولا قبله، وكان يميل إلى التصوف كثيراً وكان منصفاً في البحث، وتوفي قدس الله روحه في أصفهان في شهر شوال سنة ألف وثلاثين عند الرجوع من زيارة بيت الله الحرام ثمّ نُقل إلى مشهد الرضا عليه السلام حيث دفن في الروضة المقدسة، وقبره هناك مشهور يزوره الخاصة والعامة.

وقد قال صاحب الوسائل في كتاب آمل الآمل أنّ نسبه يرجع إلى الحارث الهمداني وقد كان من خواص أميرالمؤمنين، وقد كان مولده في بعلبك سنة ثلاث وخمسين وتسعمأة، وإنتقل به والده وهو صغير إلى الديار العجمية فنشأ في حجره بتلك الديار المحمية، وأخذ عن والده وغيره من الجهابذة حتّى أذعن له كلّ مناضل ومنابذ، فلمّا إشتدّ كاهله وصفت له من العلم مناهله صار بها شيخ الإسلام وفوّضت إليه أمور الشريعة على صاحبها الصلاة والسلام.

ثمّ رغب في الفقر والسياحة فترك تلك المناصب ومال لما هو بحاله مناسب فقصد زيارة بيت الله الحرام وزيارة النبي وأهل بيته الكرام عليهم أفضل الصلاة والسلام، ثمّ أخذ في السياحة فساح ثلاثين سنة وأوتي في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وإجتمع في أثناء ذلك بكثير من أرباب الفضل والحال ونال من فيض صحبتهم ما تعذر على غيره وإستحال، ثمّ عاد وقطن بأرض العجم وقد توفي سنة إحدى وثلاثين بعد الألف وقد ورد في بعض الترجمات أنّه توفي في سنة ثلاثين بعد الألف وله مصنفات عديدة منها: «الفوائد الصمدية» و«تهذيب البيان» وكلاهما في النحو وكتاب «الزبدة» في أصول الفقه و«شرح دعاء رؤية الهلال» من الصحيفة السجادية و«رسالة في إستحباب السورة في الرد على معاصريه» وكتاب «مفتاح الفلاح» في الدعاء لليوم والليلة وكتاب «الكشكول» في فنون شتى و«حواش على القواعد الشهيدية» وكتاب «شرح الأربعين حديثاً» ولم يصنف مثله، وكثير من الكتب الأخرى.

وأمّا المراحل الخمسة لحياة صدر المتألهين العقلية فهي عبارة عن:

أ ـ دور السير في الأفكار الفلسفية والكلامية للآخرين، أعمّ من المشاء والإشراق وكذلك أعم من الأشاعرة والمعتزلة، فهو يعتبر هذا الدور ـ من باب أنّ حسنات الأبرار سيئات المقربين ـ جزءً ضائعاً من عمره ويستغفر الله تعالى منه، ويعتبره من جهة ما ركوداً ووقوفاً لا سيراً، ويحسب هذه المرحلة غفلة لا ذكراً وفكراً.

يقول صدر المتألهين قدس سره:

«وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء (المثل) عظيم الميل إليها، وكان مصرّاً على ذلك لولا أنْ رأى برهان ربه»[1].

ب ـ دور السير الجوهري والتحول الروحيّ من الكثرة إلى الوحدة، والسفر من الخلق إلى الحق، ومشاهدة مبدأ الخلق في نهاية هذا السفر، والوصول إلى أوّل الولاية حيث يحصل لديه في نهاية السفر الأول.

ج ـ دور الحركة الجوهرية والانقلاب الروحي الآخر من الوحدة إلى الوحدة، والسفر من الحق إلى الحق وبالحق، ومشاهدة الأسماء الحسنى لله تعالى وهو أطول سفر من الأسفار الأربعة المعروفة[2].

---

(١) حكمة الإشراق، تعليقة صدر المتألهين، ص١٥٦.

(٢) الأسفار الأربعة المعروفة لدى العرفاء هي المراحل المعنوية التي يقعها العارف في مسيرة تكامله الشهودي؛ يقول آية الله الشيخ حسن حسن زاده آملي حفظه الله في تعليقته على الجزء الأول من الأسفار ما هذا بيانه: =

د ـ دور السير الجوهري الجديد والتحول الروحي الآخر من الوحدة إلى الكثرة، والسفر من الحق إلى الخلق ومشاهدة آثار الله تعالى في المظاهر المتعددة لجلاله وجماله.

هـ ـ دور السير الجوهري الجديد والتحول الفكري الآخر من الكثرة إلى الكثرة والسفر من الخلق إلى الخلق مع الحق، وإيكال أمر الحق إلى مظاهره في كسوة الكثرة وعدم الاحتجاب بالحق عن الخلق بعنوان التدريس والتأليف وتهذيب نفوس الآخرين.

وينبغي أنْ نشير إلى عدّة من الملاحظات حول ما يتعلق بما ذكر منها:

أولاً: إنّ ما تعلمه صدر المتألهين في الدور الأول كان علوماً حصولية تستنتج من مفاهيم ذهنية، وكذا ما علّمه في الدور الخامس كان علوماً حصولية ولكنّها تحكي عن حقائق عينية وشهودية، أيْ أنّ الدور الأول هو من مرتبة علم اليقين[1]، وأمّا المرتبة الخامسة فكانت

الأول: السفر من الخلق إلى الحق أي من عالم الخلق والمادة إليه تعالى شأنه، فإن السلوك العلمي يحكم بأن ما هاهنا مطلقا يجب أن ينتهي إلى أصلها المعطي إياها وجودها على نظمها الخاص ونضدها الأتم الأحسن فيصير السالك في هذا السفر حقانياً فلا جرم كان في الأسفار الثلاثة الأخرى يسافر بالحق.

الثاني: السفر من الحق في الحق إلى الحق بالحق، حيث يسافر في ذات الحق ومراتبه بحسب أسمائه وصفاته وأفعاله.

الثالث: السفر من الحق إلى الخلق بالحق لتكميل النفوس البشرية.

الرابع: السفر من الخلق في الخلق إلى الخلق بالحق، حيث يبين أحواله من مبدأ تكونه إلى حشره وقيامته، وهو مقام الولاية كالثالث. (الأسفار الأربعة ـ تعليقة الشيخ حسن زاده آملي ـ ص٢٣).

(١) هو العلم العقلي المورث لليقين البرهاني.

كذلك من علم اليقين ولكنّها مستفادة من مرتبة عين اليقين[١] المترافقة مع الشهود العيني للحقائق.

ثانياً: ما عرفه في الدور الأول لم يكن وسيلة للعبور من الفلسفة إلى العرفان وإثبات الوحدة الشخصية للوجود على طريقة العرفاء الشامخين، بل إنّ ما أثبته صدر المتألهين قدس سره إنّما كان من نتاج الدور الخامس المسبوق بالأدوار السلوكية والشهودية التي مرّت في حياة صدر المتألهين قدس سره.

من هنا يتبيّن أنّ ما استفاده صدر المتألهين قدس سره من المنهج العرفاني كان له الدور الأبرز في كشف كلّ هذه المعارف التي تمّ كشفها في الحكمة المتعالية؛ نعم يتميز المنهج العرفاني عن منهج الحكمة المتعالية بأنّ الحكمة المتعالية في مقام إثبات الحقائق الوجودية تستعين بالدليل العقلي لإثبات هذه الحقائق، بخلاف المنهج العرفاني الذي لا طريق له غير طريق الكشف والشهود، حتّى في مقام الإثبات كما تبيّن.

ب ـ العناصر الأساسية للحكمة المتعالية:

إنّ فهم الحكمة المتعالية ومنهجها يكون بالالتفات إلى النقاط التالية:

أولاً: إنّ العنصر الأساسي للحكمة المتعالية يتشكل ويتركب من

---

(١) هو نفس الكشف والشهود القلبي.

البرهان والقرآن والعرفان[١] بنحو أنّ هذه الأمور المذكورة تكون بمثابة كينونة وصورة الحكمة المتعالية؛ وهذه العناصر الثلاثة ليست مركبة أصلاً لأنّه لا تركيب بين أمور هي في حقيقتها واحدة، هذا من جهة ومن جهة أخرى ليست متكافئة بلْ هي في طول بعضها البعض فالقرآن مقدم رتبة على العرفان[٢] والقرآن والعرفان مقدمان على البرهان[٣].

يقول الشاهرودي في مقدمة مفاتيح الغيب:

«فابتكرت طريقة فلسفية جامعة أوجدت انقلاباً فكرياً في تاريخ الفلسفة والعلوم، ووحدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أخرى، ودمجت العناصر

---

(١) إنّ هذا التركيب ليس تركيباً صناعياً كالتركيب من السكر والملح مثلاً، وإنّما هو تركيب حقيقي إتحادي، والفرق بين التركيبين هو أن التركيب الصناعي الذي يكون بين عنصرين أو مطلق شيئين إنما لا يترتب أثر منه خلاف نفس أثر المركبين، بل إن هذا التركيب يحفظ الأثار المنفردة لكل من المركبين، وبعبارة أخرى الأثر المأخوذ من تركيب هذين الأمرين ليس وراء الأثر لكلا المركبين بل هو أثرهما المجموعي، بخلاف التركيب الإتحادي والحقيقي فهو تركيب ينتج أثراً وراء الآثار المنفردة لكل من المركبين من قبيل التركيب الحاصل من تركيب الأوكسجين والهيدروجين، فإنّ المركب الحاصل منهما وهو الماء له أثر وراء نفس أثر الأوكسجين والهيدروجين، فنقول أنّ التركيب بين هذه العناصر وهي القرآن والبرهان والعرفان هو تركيب أشبه بالتركيب الحقيقي وليس تركيباً صناعياً.

(٢) نسبة العرفان وكذا البرهان للقرآن هي نسبة المقيد إلى المطلق، وكلّ مطلق له كلّ ما للمقيد ولكن المقيد باعتبار قصوره فاقد لبعض شؤون المطلق، لذلك فالإنسان الكامل المعصوم يمكنه أنْ يري العارف بعض مشهوداته، كما أنّه يمكنه أنْ يقيم البرهان للحكيم على كل مطلب وهذا بسبب الإطلاق السعي الذي للمعصوم بالنسبة للعارف والحكيم.

(٣) يقول صدر المتألهين قدس سره:
«حتى يعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أنْ تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة».

المشائية والإشراقية والعرفانية والدينية، فتكوّن من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفة متعالية يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفي. وابتكار الحكمة المتعالية هذه عملية فكرية سلوكية تعاطاها صدر المتألهين وأدى بذلك تكليفه إلى الإنسانية والحضارة وإلى مبدئها ومبدأ الكل»[١].

ويقول العلامة المطهري:

«إن المحقق إذا طالع بدقة كتب صدر المتألهين ووقف على المصادر والمنابع التي كانت قبله، يتضح له ـ بنحو لا ريب فيه ـ أنّ فلسفة صدر المتألهين تعد منظومة فلسفية منظمة ومبتكرة، ولا يعقل أنْ تتحقق مثل هذه المنظومة من خلال الجمع ما بين منظومات مختلفة»[٢].

ويقول العلامة الطباطبائي:

«إنّ التأمل الدقيق في الحقائق الدينية والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية هيأت أرضية جديدة لصدر المتألهين لكي يحقق تقدماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحركة والخلاقة التي حلت في الفكر الفلسفي وأخذت موقع السكون والخمود الذي كان يحكمها مضافاً إلى النظريات المبتكرة والعميقة التي أضافها للفكر الفلسفي»[٣].

---

(١) مقدمة مفاتيح الغيب ـ الشاهرودي ـ مب.

(٢) مقالات فلسفي، العلامة المطهري، المقالة الثانية، ص٧٥؛ طبعة قم، بوستان كتاب؛ الطبعة الثالثة.

(٣) مجموعة مقالات، العلامة الطباطبائي، المقالة الثانية ص٦؛ طبعة طهران ١٩٨٦.

ويقول كذلك العلامة الطباطبائي في الإشارة إلى استفادة صدر المتألهين من الأركان الثلاثة التي ذكرت:

«الذي يظهر من كلام صدر المتألهين أنّه انتهى في آخر المرحلة الأولى من حياته العلمية إلى أنّه لا ينبغي للحكيم أنْ يكتفي بالاستدلال العقلي المحض للوصول إلى الحقائق العلمية وخصوصاً من المعارف الإلهية، بل الجهد الفكري للإنسان كما أنّه يستطيع الوصول إلى القواعد الكلية الفلسفية من خلال القياسات المنطقية، كذلك يستطيع الوصول إلى الحقائق والمعارف من خلال نمط آخر من الجهد الإنساني وهو الكشف والشهود. وكما أنّ بعض نتائج القياسات المنطقية والاستدلالات العقلية لا ريب في مطابقتها للواقع والكشف عنه، كذلك هناك موارد للكشف والشهود فيها نفس الخصوصية المتقدمة، وإذا ثبت لنا بالبرهان القطعي صحة ثبوت الوحي، عندها لا يبقى فرق ـ أيضاً ـ بين المعارف الدينية التي يخبر عنها الدين والتي ترتبط بالمبدأ والمعاد وبين نتائج البراهين العقلية والقطعية.

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

ثانياً: إن المقايسة بين هذه الأركان الثلاثة للحكمة المتعالية تارة

(١) مجموعة مقالات، المقالة الثانية، ص٥.

تكون من خارج الحكمة المتعالية فنقول أن لا تعارض بين هذه الأركان الثلاثة بإعتبار أن هذه الأركان منبعها واحد وهي فروع لحقيقة واحدة وهي العلم الإلهي المطلق؛ وتارة تكون المقايسة مقايسة داخلية، أيْ أنّه إذا أردنا أنْ نقايس بين هذه الأركان الثلاثة فنجد أنّ القرآن مقدم على الآخرين باعتبار أنّ القرآن هو كشف المعصوم والعرفان مقدم على البرهان بإعتبار أن العرفان هو نتاج كشف العارف وشهوده للحقائق بالعلم الحضوري وهو لا شك مقدم على الكشف العلمي البرهاني للحكيم والفيلسوف.

ثالثاً: إنّ التقديم الذي تبين في النقطة الثانية إنّما يكون في مقام الثبوت والواقع لا في مقام الإثبات، بل نقول أنّ المقدّم في مقام الإثبات هو الدليل العقلي القطعي البرهاني لا كشف العارف الذي قد لا يكون حجة إلاّ على صاحبه ما لمْ يأت بدليل قطعي يثبت مدعاه من الدليل النقلي القطعي أو الدليل العقلي القطعي، ومن هنا فإنّ صدر المتألهين عندما يقيم الدليل على مسألة فلسفية ما إنّما يستعين فقط بالدليل العقلي المستفاد من المقدمات البرهانية بالمعنى الأخص ولا يقول أنّ دليل هذه المسألة الفلسفية هي هذه الآية أو الرواية أو كشف هذا العارف أو ذاك العارف، وإنْ كان قد يذكر أحياناً بعض الروايات والآيات أو قد يستأنس بكلمات بعض العرفاء فهو من باب ذكر المؤيدات على المطلب المدعى.

ثم إنّ الحكمة المتعالية التي أسسها صدر المتألهين قدس سره تارة تكون في مقام إستكشاف هذه الحقائق التي تجلت في هذه الحكمة،

وتارة تكون من جهة المنهج الذي اعتمد عليه ملا صدرا في تبيين هذه الحقائق التي وجدها، وفرق كبير بين المقامين، فالمقام الأول هو مقام استكشاف الحقائق والمقام الثاني هو مقام تبيين هذه الحقائق؛ ومع اتضاح هذين المقامين يتضح الفرق بين الحكمة المتعالية وبين المدارس الفلسفية الأخرى، فإنّ التمييز بين هذين المقامين يميز بين المدارس الفلسفية ويرفع التشابه المدعى بين مدرسة الحكمة المتعالية وبين المدارس الأخرى. فنقول:

١ ـ مقام الاستكشاف:

اعتمد صدر المتألهين قدس سره في مقام استكشاف الحقائق على الثلاثية المذكورة، وهي الاعتماد على الأسس الثلاثة القرآن والعرفان والبرهان، وكما بينّا فإنّ القرآن له الأولوية فيما بين هذه الحقائق ويليه العرفان ومن ثم البرهان، وقد بيّن ملا صدرا اعتماده على هذه العناصر الثلاثة في عدة مقامات من كلامه فقال:

«وإنّي كنت سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء النظار حتّى ظننت أنّي على شيء، فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي، رأيت نفسي ـ وإن حصّلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام العدم لنفوس الإنسان ـ فارغة عن علوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلاّ بالذوق والوجدان وهي الواردة في الكتاب والسنة من معرفة الله وصفاته وأسمائه وكتبه ورسله، ومعرفة النفس وأحوالها من القبر والبعث والحساب والميزان والصراط والجنة والنار

وغير ذلك ممّا لا تعلم حقيقته إلاّ بتعليم الله ولا تنكشف إلا بنور النبوة والولاية»[١].

ويقول في مورد آخر:

«توجهت توجهاً غريزياً نحو مسبب الأسباب وتضرعت تضرعاً جبلياً إلى مسهل الأمور الصعاب، فلمّا بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال منقطع الآمال، منكسر البال، مقتصراً على فرض أؤديه وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس ألقيه، أو تأليف أتصرف فيه»[٢].

ويقول في مقام آخر:

«اشتعلت نفسي ـ لطول المجاهدات ـ اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطلعت على أسرار لمْ أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته ـ مع زوائد ـ بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية»[٣].

ثم أنّه قال في مورد ذم الاكتفاء بالحكمة البحثية:

---

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين، ج ٧، ص ١٠.
(٢) الأسفار، ج١، ص٦و٧.
(٣) الأسفار الأربعة، صدر المتألهين، ج١، ص ٨.

«إنّ كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم»[١].

وهذا الكلام منه قدس سره يبين أن المنهج العرفاني مقدم في مقام الاستكشاف على المنهج البحثي.

ثمّ يقول في مورد آخر:

«لا على مجرد الأنظار البحثية التي ستلعب بالمعولين عليها الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها، بل كلما دخلت أمة لعنت أختها»[٢].

٢ ـ في مقام الإثبات:

اعتمد صدر المتألهين في تبيين الحقائق التي حصل عليها من الطرق المذكورة على المنهج العقلي البحت؛ وهذا معناه أنّ صدر المتألهين عندما يكون بصدد إثبات المسائل الفلسفية المرتبطة بالوجود لا يمكنه إلاّ أنْ يعتمد على الدليل العقلي لأنّه بصدد إثبات حقائق كلية مرتبطة بالوجود ولا يمكن أنْ يتمّ البحث حول الوجود إلاّ من المنهج البرهاني المعتمد على مقدمات يقينية بالمعنى بالأخص وهذا لا يتيسر إلاّ بالبحث العقلي، وهذا هو المائز الحقيقي الذي يميز المنهج العرفاني عن منهج الحكمة المتعالية، فإنّ المنهج العرفاني يعتمد في

(١) مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، ص١٤٢.
(٢) الأسفار الأربعة، ج١، ص٩.

مقام إثبات الحقائق على الكشف والشهود في كثير من المطالب الأساسية المؤسسة في العرفان النظري، وما يذكره العرفاء من أدلة على المطالب العرفانية الكلية إنما يكون من قبيل المؤيدات التي تؤيد المطلوب.

يقول القيصري في مقدمته على شرح الفصوص لابن عربي[١]:

«وعُلم قصور العقل عن إدراك أسرار العزيز الحكيم، فإنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظن وإنْ كان معتبراً عند المتشرعة، وما ذكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدين من الأخوان، إذ الدليل لا يزيد فيه إلاّ خفاء

(١) هو قدوة العارفين وأسوة العاشقين أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن محمد بن محمد المغربي الحاتمي الطائي الأندلسي ثم المكي ثم الدمشقي الشامي الملقب محيى الدين إبن العربي، من أركان سلسلة العرفاء وأقطاب أرباب المكاشفة والصفاء مماثلاً ومعاصراً للشيخ عبد القادر الحسني الجيلاني المشتهر قبره ببغداد، بل جماعة أخرى من كبار هذه الطائفة المنتشرة ذكرهم في البلاد إلاّ أنّ القائل بكونه من جملة الشيعة الإمامية بين هذه الطائفة موجود بخلاف سائر أولئك الجنود، وتصنيفاته أيضاً كثيرة وتحقيقاته معروفة عند أهل البصيرة، منها كتاب «فصوص الحكم» في ضمن عدة فصول وكتاب «الفتوحات المكية» الذي هو لعمره محصول وهما معروفان عند أرباب المكاشفة والوصول، وكتاب «مواقع النجوم» وكتاب «مشكاة الأنوار» فيما يروي عن الله سبحانه وتعالى من الأخبار، وظاهر تصانيفه أنّه على مذهب العامة لأنه كان في زمن شديد، وقد أخرجنا عباراته الناصّة على خصائص مذهب الإمامية الإثني عشرية في كتاب «ميزان التمييز» في العلم العزيز؛ أشار في الفص الهاروني إلى حديث المنزلة، وقال في الفتوحات أنّ بين الفلك الثامن والتاسع قصراً له إثني عشر برجاً على مثال النبي والأئمة الإثني عشر إلى آخر ما نقله عن الرجل من عبارات الفصوص والفتوحات الظاهرة في صفاء طويته وحسن إعتقاداته وكذا قد ذكر أنّ المهدي المنتظر من أولاد فاطمة الزهراء ونسل علي المرتضى، ثم إنّ ما نسب إليه بعض الغاغة أنّه قال لم يقتل يزيد الحسين عليه السلام إلاّ بسيف جده، فذلك قول القاضي أبي بكر محمد أبي عبد الله بن العربي المعافري تلميذ الغزالي.
وقد توفي إبن عربي ليلة الجمعة الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ثمان وثلاثين وستمأة، وقبره بصالحية دمشق مزار مشهور.

والبرهان لا يوجب عليه إلاّ جفاء لأنّه طور لا يصل إليه إلاّ من اهتدى ولا يجده عياناً إلاّ من زكى نفسه واقتدى؛ فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعيي مشكوراً وكلامي مقبولاً، وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»[١].

وهذا يمكن أنْ يستكشف من بعض العبارات من كلمات صدر المتألهين، ومن خلال تتبع البحث الفلسفي المتبع في الأسفار، ولكنّنا لا نقول أنّ هذا المنهج العقلي كان سيّالاً في كل المسائل التي طرحها ملا صدرا أو في كلّ الكتب التي كتبها ملا صدرا؛ يقول صدر المتألهين قدس سره:

«فأولى أنْ يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء، فإنّ ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد ممّا لست أظن أنْ وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم دون أئمتهم ومتقدميهم كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعم أنْ كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم»[٢].

ولأجل الوقوف على منهجية ملا صدرا لا بدّ من الإشارة إلى بعض الفروق بين العرفان والفلسفة والكلام.

---

(١) شرح فصوص الحكم، ص٧، طبعة طهران، شركت إنتشارات علمي وفرهنكي.
(٢) نقلاً عن بحث في مناهج المعرفة، السيد كمال الحيدري، ص١١٨.

ج ـ بعض الفروق بين العرفان والفلسفة وعلم الكلام:

إنّ المحور الأصيل للعرفان هو مشاهدة الحقائق ومشاهدة أسرار العالم وهو الذي يشكل مدار حركة العارف ووظيفته، فهو عندما يتحدث في العرفان النظري، فكلامه يكون على أساس مشهوداته وإذا تحدث كما يتحدث الحكيم أو المتكلم كأن أتى بما يأتي به الحكيم أو المتكلم فهو في مورد التأييد لا في مقام التعليل، لأنّ كلّ صاحب فن إذا تكلم بالاستفادة من طريقة الآخرين فهو في حد التأييد، من قبيل أنّه إذا قام محدث وتكلم وفي مقام دعم مقالته قام بنقل بعض البراهين العقلية أو المكاشفات العرفانية، فهذا العمل هو من باب تأييد ما ذكره من الأحاديث التي استدل بها على المطلب المذكور، كذلك العارف إذا تحدث في ضمن بيان مشهوداته عن الدلائل العقلية للحكيم أو المتكلم أو عن الأحاديث النقلية فهو من باب الاستئناس والتأييد لا الاستدلال، وذلك من جهة أنّ العارف يقول أنّ المشاهد للحقائق الوجودية على درجة الانكشاف اليقيني والقطعي، ومن يكون له هذا الكشف والإطلاع لا يحتاج إلى كل هذه الأدلة العقلية.

من هنا فحيث إنّ البرهان والاستدلال يكون قابلاً للبحث في دائرة المفاهيم الكلية ولا ينال الحقائق الجزئية، فالفيلسوف غير قادر على نيل الحقائق الجزئية التي ينالها العارف بشهوده للحقائق الشخصية[1].

---

(١) ليس المراد من الجزئية هاهنا هي التي تكون في قبال الكلية المفهومية أي ليس هو الجزئي المفهومي، بل المقصود هو الشخصية الخارجية التي تكشف عن الوجود الخارجي المتعين في قبال المفاهيم الذهنية، ومن هنا قالوا أن الجزئية تساوق الخارجية.

وأمّا علم الكلام فهو وإنْ كان مثل الفلسفة من جهة أنّه علم مفهومي، ولكنّه يتميز عن الفلسفة بأنّ علم الكلام إنّما يثبت الحقائق الواقعية من خلال الاستفادة من العقل والنقل على حدّ سواء ولكن المبتغى الأساس للمتكلم أنْ يستفيد من الظهورات[1] التي يأخذها من الكتاب والسنة ثمّ يجد دليلاً عقلياً أو أي دليل آخر لإثبات مدعاه، وقد يستفيد للوصول إلى هذه الغاية من المقدمات غير اليقينية من الخطابية أو الجدلية وذلك للوصول إلى ما يعتبره حق فيما استظهره من النقل.

فعلم الكلام الأشعري ليس مقيداً بالبرهان وهذا هو الذي بيناه في المقام أنّ المتكلم قد يستفيد من القياسات الخطابية أو الجدلية لإثبات مراده، ولكن بخلاف ما يوجد في علم الكلام الشيعي الإمامي الإثني عشري، فإنّ كلام الشيعة في كثير من المسائل الإلهية التي هي محل بحث أهل علم الكلام تتصاحب مع المسائل الفلسفية؛ يقول المحقق اللاهيجي متوجهاً إلى هذه المسألة في مقدمة كتاب شوارق الإلهام أنّ الفيلسوف الشيعي واجد للتفكير الكلامي من جهة أنّ الحكيم الشيعي لا يمكنه أنْ يجعل ما أثبته بالبرهان مخالفاً للنقل الصريح والقطعي، بل لو كان نقلاً قطعياً يتّهم نفسه في عدم تتميم المقدمات الضرورية التي من شأنها أن توصل إلى نتيجة غير مخالفة مع النص الشرعي القطعي، نعم قد يكون الدليل العقلي مخالفاً مع بعض الظهورات التي قد يستفيدها هذا أو ذاك، وهذا لا يمكن

(١) المراد من الظهور هو ما يبرز من الكلام اللفظي المرتبط بسياق المتكلم في العرف اللغوي العام.

التمسك به كمعارض للدليل القطعي العقلي خاصة مع إمكانية استظهار معنى موافق ومناسب مع ما أتى في لسان الدليل العقلي.

ولكن لا بدّ أنْ يلتفت إلى أنّ العرفان وإنْ كان يقوم مثلاً بإثبات الوحدة الشخصية للوجود ونفي كلّ كثرة، ولكن لا يمكنه أنْ يبرهن ما يراه بالعيان والحقيقة وإنّما يبين ما يكشف عن هذا الشهود بياناً حصولياً مفهومياً.

د ـ إبداعات الحكمة المتعالية:

لقد كان نتاج التحولات الفكرية لصدر المتألهين قدس سره الكثير من الثمار الفكرية التي تفرد بها سواء من ناحية التأسيس لمسائل حديثة أو من جهة الإتيان بأدلة في إثبات حقائق لمْ يكن قد تمّ إثباتها منها:

أولاً: مسألة أصالة الوجود، فإنّ صدر المتألهين قبل هذا التحول الجوهري كان من القائلين بأصالة الماهية تبعاً لأستاذه الميرداماد، وقد كان شديد الذب عنها وفي رفع الإشكاليات عن هذه المسألة.

يقول ملا صدرا في هذا المقام:

«وإنّي كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتّى أنْ هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة في العين، وأنّ الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً»[1].

(١) الأسفار، الجزء الأول، ص٤٩.

ثانياً: مسألة العلم التفصيلي لواجب الوجود بالأشياء قبل وجودها العيني الخارجي صارت محسوبة من أصول المسائل الإلهية بالمعنى الأخص، فصدر المتألهين قدس سره كان يوافق شيخ الإشراق السهروردي[1] في هذه المسألة، وبعد ذلك ومع كشف قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، انصرف عنها وأثبت العلم التفصيلي الذاتي وهي مسألة لم تكن مطروحة في فلسفة المشاء ولا في حكمة الإشراق.

---

(١) هو الشيخ شهاب الدين بن محمد السهروردي، وقال صاحب «تلخيص الآثار» أنّه من بلدة بالجبال بقرب زنجان إسمها سهرورد ينسب إليها شهاب الدين، كان في عهد الناصر لدين الله وينسب أبو الفتح محمد بن يحيى أن شهاب الدين كان حليماً عالماً تاركاً للدنيا مرتاضاً منقطعاً عن الناس صاحب العجائب والأمور الغريبة وكان معاصراً للإمام فخر الدين الرازي. وقد ذكروا أنّه كان من أولاد محمد بن أبي بكر ونسبه إلى محمد مذكور بهذا الوجه: شهاب الدين أبو حفص عمر بن القاسم بن محمد بن أبي بكر وإنتسابه إلى التصوف إلى عمه أبي النجيب السهروردي وصحب جماعة من مشايخ البلدان، ولقى أيضاً بعض الابدال في جزيرة عبادان، وأدرك صحبة خضر النبي عليه السلام، وكان في زمانه شيخ المشايخ ببغداد ومرجعاً لأرباب الطريقة من كل البلاد.
وذكر إبن كثير في تاريخه أنّه كان يتصدى في زمن العباسيين وملوك طبقتهم أيضاً منصب السفارة إليهم فإجتمع له من جهة ذلك مال كثير إقتسمه بين المستحقين، ولما عزم المسافرة إلى حج بيت الله لحقه جم غفير من الفقراء، فعاملهم بلوازم المودة وأداء الحقوق، ومن جملة ما ورد: إنّ شهاب الدين المذكور كان في بعض الأيام يعظ الناس بمدينة بغداد فأنشد هذا البيت في موعظته:
ما في الصحاب أخ وجد نطارحه حديث نجد ولا صحب نجاريه.
وجعل يردده على لسانه فصاح عليه فتى من العارفين كان من حضراء المجلس وقال له: يا شيخ إلى متى تظهر كمال نفسك ومساوىء غيرك، فوالله إنّ في هذا المجلس لمن لا يرضى بمحاورتك، فلم لا تنشد موضع ما أنت منشده هذين البيتين:

ما في الصحاب وقد سارت حمولهم. إلى محبّ له في الركب محبوب
كأنّه يوسف في كلّ راحلة. والحي في كلّ بيت منه يعقوب!

فصعق الشيخ ونزل من المنبر ليدرك ذلك الفتى ويعتذر منه فوجده قد غاب، وفي موضع قدمه حفرة من الدم من شدة ما كان يضرب بقدميه على ذلك الموضع غضباً على ما كان يتردد على لسان الشيخ من القول العظيم. (نقلاً عن صاحب روضات الجنات، الجزء الرابع، ص١٠٩ ـ ١١١).

يقول صدر المتألهين قدس سره في هذا المجال:

«اعلم أنّ صاحب الإشراق أثبت علمه تعالى على قاعدة الإشراق، وكان لي إقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أنْ جاء الحق وأراني ربي برهانه»[1].

ثالثاً: مسألة جسمانية الحدوث للنفس وروحانية البقاء لها من أسس المعارف ومن أهم مسائل معرفة المعاد، ولا يمكن حلّ مسائل كثيرة من قبيل جريان الأنواع الإنسانية في القيامة بأنواع مختلفة وتجسم الأعمال واتحاد النفس مع العلم والعمل وتصورها بصورة ملكات الإنسان النفسانية وسائر المباحث المعقدة من دون معرفتها.

يقول صدر المتألهين قدس سره في هذا المقام مبيناً أنّه كان موافقاً لرأي أرسطو وابن سينا:

«ونحن قد أجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بأنّ البدن الإنساني أستدعي باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفاً يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض».

ويقول في موضع آخر:

«هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح، وأمّا الذي نراه الآن أنْ نذكر في دفع هذا السؤال وحل

---

(١) الأسفار، الجزء السادس، ص٢٤٩.

الإعضال فهو إن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية، والتجدد إنّما يطرأ لبعض نشآتها»[١].

ما ذكرناه شيءٌ من يسير ممّا قد بينه صدر المتألهين قدس سره ووصل إليه بفضل كلّ هذه المقدمات التي وصل من خلالها إلى كشف هذه المعارف من خلال الدليل العقلي البرهاني، والواقع أنّ كلّ هذه النتائج التي وصل إليها ملا صدرا قد كانت من خلال تهذيبه لنفسه وهذا ما أوصله إلى كشف حقيقة النفس ممّا أدى إلى كشف كل هذه الحقائق الوجودية حتى وصل إلى إثبات الوحدة الشخصية للوجود على طريقة العرفاء الشامخين، يقول صدر المتألهين قدس سره:

«مفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلايق هو معرفة النفس ومراتبها»[٢].

ولا بدّ أنْ نشير في هذا المقام أنّ كثيراً من المسائل التي حققها صدر المتألهين قدس سره من قبيل أصالة الوجود قد كانت موجودة في كتب العرفاء، وإنْ لم تكن بالتحقيق الذي حققه صدر المتألهين قدس سره فيما بعد، وسوف يتضح أكثر في طيات البحث الأتي أنّ أساس الحكمة المتعالية هو على أساس أصالة الوجود وبساطته ووحدته الحقيقية هي مشهودة في كتب العارف محيي الدين وتلامذته.

---

(١) الأسفار، ج٨، ص٣٩١ ـ ٣٩٣.

(٢) الأسفار، ج٩، ص٢٧٨، ٣١٨.

يقول القيصري: **«لأنّ الجعل إنّما يتعلق بالوجود الخارجي كما مر تحقيقه في المقدمات»**[١].

ويبيّن صائن الدين علي بن محمد ابن تركه في تمهيد القواعد زيف شبهات شيخ الإشراق، وينفي كاملاً احتمال أصالة الماهية.

يقول ابن تركة: **«والعجب كلّ العجب ما استدل به صاحب الإشراق على اعتبارية الوجود»**[٢].

يقول الشيخ جوادي حفظه الله:

«خلاصة ما يقال أنّ أساس العرفان هو على أصالة الوجود والأنس بكتب العرفاء، وقد صار أرضية مناسبة لتحول صدر المتألهين من أصالة الماهية إلى أصالة الوجود»[٣].

وهذا الارتباط بين الحكمة المتعالية والعرفان قد حصل عن طريق معرفة صدر المتألهين بكتب العرفاء، وسوف يرد ـ إنشاء الله تعالى ـ بيان هذه الأمور بنحو أوضح في طيات البحث مع شواهد واضحة من كلمات ملا صدرا وكلمات العرفاء.

لكن يمكن أنْ يقال أن صدر المتألهين قدس سره وإنْ كان قد مشى في سير بحثه الفلسفي مشياً فلسفياً ولكنّه يتميز عن الفلسفة المشائية وكذا الفلسفة الإشراقية تميزاً واضحاً سواء من جهة المنهج الذي بنى على

(١) شرح الفصوص للقيصري، ص٩٣.
(٢) تحرير تمهيد القواعد، ص١٩٠.
(٣) رحيق مختوم، المجلد الأول من الجزء الأول، ص٤٠.

أساسه البحث الفلسفي أو من جهة المادة الفلسفية التي إستفاد منها لطرح المباني الفلسفية للحكمة المتعالية، والتي على أساسها نريد أنْ ندخل في البحث الخاص وهو البحث في العلية والمعلولية ورجوع هذه العلية إلى نحو من التشؤن[١] وترقي هذا التشؤن إلى الوحدة الشخصية التي يقولها العارف المتأله، وسوف تتضح كلّ هذه المباني والمسائل في طيات هذا البحث إنْ شاء الله تعالى وهو ولي التوفيق.

ثالثاً: قانون العلية والمعلولية ووحدة الوجود:

إنّ البحث في الوحدة الشخصية لحقيقة الوجود من أهم المباحث في العرفان النظري على الإطلاق؛ وهذا البحث في الواقع هو المسألة الأساس في علم العرفان النظري والتي يبتني عليها كلّ مسائله من إثبات الذات الإلهية المقدسة والأسماء والصفات وإثبات الفعل الإلهي والآثار المفاضة من الفعل الإلهي المسمى بالفيض المنبسط لدى أهل العرفان والشهود.

وهذه الأهمية الكبيرة لهذا البحث العلمي هي التي دفعتنا للتعرض له على نحو مفصّل في هذه الرسالة قلما نجده بهذا النحو في غيرها إلاّ ما ذكر من كلمات الأعلام بنحو مجمل أو على نحو مفصّل ولكن في طيّات منظومات علمية عرفانية كاملة لا يتيسر لغير المتخصص التعرض لها لصعوبة إدراك مطالبها من دون معرفة كاملة

---

(١) قد مرّ تفسيرها ونعيد: التشأن بمعنى الظهور أي أن هذه الموجودات والأشياء الخارجية هي شؤون وظهورات الموجود الواحد الشخصي الواجبي وهو الله عز إسمه.

بكلّ المباني الفلسفية والعرفانية، فظهر هذا البحث مميّزاً من جهة المادة العلمية أولاً، حيث أنّ المادة العلمية مادة غنية ويصعب فهم مطالبها إلاّ لمن تذوق هذا المعارف بالخصوص، ومن جهة المنهج العلمي ثانياً حيث اتّبعنا المنهج العقلي البرهاني في تحقيق هذه المسائل العلمية، مستفدين بذلك من نصوص صدر المتألهين في الجزء الثاني من كتاب الأسفار في بحث تتميم العلية والمعلولية.

ما حاول صدر المتألهين قدس سره أنْ يثبته في الجزء الثاني من كتابه الأسفار إنّما كان جسراً للعبور من الفلسفة المشائية إلى العرفان النظري وما يقوله العرفاء في حقيقة الوجود، فقد حاول صدر المتألهين أنْ يثبت أنّ ما يدّعيه المشاؤون من الكثرة التباينية في حقيقة الوجود لا أساس له وهو مخالف للقواعد الحكمية المبتنية على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية والذي هو مبنى الفلسفة المشائية، ولكن حيث أنّ ابن سينا وأعلام المشائين لم يلتفتوا إلى كثير من المطالب التي التفت إليها صدر المتألهين قدس سره لم يستطيعوا أنْ يفهموا حقيقة مبحث أصالة الوجود ومدى أهمية هذا المبحث في فهم المطالب الفلسفية المتعددة، وهذا إنّما استفاد صدر المتألهين من كلمات العرفاء والقرآن والسنة الشريفة وهذا ما لم يكن بمقدور إبن سينا أنْ يحيط بمبانيه الكاملة، ولكن حيث أنّ صدر المتألهين قدس سره قد عمل على الغوص في المباني المتعددة لكشف الحقائق الوجودية وأسس معرفته على أساس القرآن والعرفان والبرهان، فإنّه كان أقدر من غيره على كشف الحقائق الوجودية وإقامة الدليل العقلي عليها،

ومسألة الوحدة الشخصية لحقيقة الوجود من المسائل التي تأثرت كثيراً في مقام إثباتها على هذا المنهج المختص بالحكمة المتعالية.

إنّ فهم المنهج الخاص بالحكمة المتعالية يعتبر أساساً في فهم مسائل الحكمة المتعالية وخصوصاً مسألة الوحدة الشخصية وذلك حتّى يتيسر لنا فهم المدارك المنهجية التي أسس على أساسها صدر المتألهين هذه المسألة.

ثم إنّ مسألة أصالة الوجود هي الأساس في فهم الوحدة الشخصية لحقيقة الوجود، وذلك أنْ لو كانت الماهية هي الأصيلة دون الوجود لما أمكن أنْ يتصور أيّ نحو من أنحاء الوحدة فضلاً عن الوحدة التي هي أرقى أنماط الوحدة وهي الوحدة الشخصية وذلك أنّ الماهية كما قالوا مثار الكثرة والتباين وما هو مثار الكثرة والتباين لا يمكن أنْ تُؤسّس الوحدة على أساسه.

إنّ صدر المتألهين قدس سره حتّى يصل إلى إثبات الوحدة الشخصية لحقيقة الوجود طوى مراحل العلية والمعلولية ومستوياتها بحيث أنّ أساس العلية والمعلولية كان مؤسساً على مبنى ابن سينا على أساس الكثرة التباينية لحقيقة الوجود، وعلى هذا الأساس لا يمكنُ أنْ يؤسس أساس للعلية والمعلولية بين الواجب والممكنات فضلاً عن الوحدة الشخصية لحقيقة الوجود، وذلك أنّ فرض العلية والمعلولية بين الواجب والممكنات هو فرض للسنخية بين العلة والمعلول وهذه السنخية لا تكون إلاّ بعد أنْ تكون هناك وحدة وإشتراك بين العلة والمعلول حتّى يفاض هذا القدر المشترك من العلة إلى المعلول،

وأمّا صدر المتألهين فقد جعل الأمر الأساسي لحقيقة العلية والمعلولية مبتنياً على أساس الوحدة لحقيقة الوجود ومنه السنخية بين العلة والمعلول، ثمّ ترقى في فهم حقيقة العلة والمعلول والرابطة بينهما.

هذا الترقي مؤداه أنّ الفلاسفة بحثوا فيما بينهم أنّ ملاك إحتياج المعلول إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث الزماني كما سوف يتضح في طيات البحث العلمي اللاحق، ولكن هذا الإمكان تارة يكون هو الإمكان الماهوي بنحو أنْ تُجعل الماهية هي ملاك احتياج المعلول الممكن للخروج من حد الاستواء إلى حد الفعلية والضرورة للتحقق، وأخرى أنّ الإمكان لا يمكن في الماهية لأنّ الماهية اعتبارية وليست أصيلة ولا يمكن لها أنْ تؤسس ملاك احتياج المعلول إلى العلة لأنّ ملاك الاحتياج أمر حقيقي وليس أمراً اعتبارياً، فمن اللازم حينئذ أنْ يكون الإمكان الذي هو ملاك احتياج الممكن المعلول إلى العلة هو في أمر أصيل وليس ذلك إلاّ الوجود، فأسّس صدر المتألهين أساساً في ملاك الاحتياج هو الإمكان الفقري الوجودي وهو في نفس الوجود بمعنى أن ملاك احتياج المعلول إلى العلة هو نفس فقر الوجود المتعلق بغنى الوجود المتحقق في الواجب تعالى.

وبعد أنْ يفهم هذا الأساس في حقيقة ارتباط الممكن بالواجب يحاول صدر المتألهين أنْ يدقق النظر في حقيقة هذا الفقر الوجودي للمعلولات الإمكانية فيقول أن هذا الفقر الوجودي ليس إلاّ ظهوراً لذاك الغنى الوجودي فيما لو ظهر له بعض الشؤون الوجودية لأن

كلّ ما يكون في هذا الوجود الإمكاني الفقير ليس له أصلاً وذلك أن الفقر لا يمكن أن يكون له أي شأن وجودي فضلاً عن الوجود، فجعل صدر المتألهين قدس سره هذا الفقر المطلق لحقيقة الممكن ظهوراً لما في الواجب من شؤون وجودية يمكن أنْ تظهر في العوالم الإمكانية.

إنّ الحديث في العلية والمعلولية وإرجاع هذه العلية إلى الوحدة الشخصية عند العارف من المباحث التي تتطلب مقدمات حكمية متعددة لتمهيد الطريق أمام إثبات هذه الحقيقة العالية المشهودة لدى العارف والمقام عليها الدليل لدى الحكيم المتأله، والمقصود من الوحدة التي يتم تحقيقها هي الوحدة في قبال الوحدة العددية، وليست هي الوحدة المفهومية التي تكشف عن الكثرة التباينية كما عند المشاء، وكذا هي في قبال الوحدة الحقيقة التي قد يثبتها الحكيم المتأله وهي الوحدة التشكيكية المؤسسة لدى صدر المتألهين قدس سره، فإنّ الوحدة الشخصية التي يثبتها العارف هي أرقى من كل الوحدات المطروحة لدى القوم، ولكنّ الخوض في تحقيق هذه الوحدة ومسلك صدر المتألهين في بيان هذه الوحدة يحتاج إلى بيان بعض الأمور التي تتعلق بنفس حقيقة الوجود بنحو عام وبحث بعض الأمور العامة التي ترتبط بمفهوم الوجود وأحكام هذا المفهوم، ومن ثمّ تبيين بعض أحكام حقيقة الوجود، وتبيين بعض المسائل المرتبطة بحقيقة العلية في الوجود، ومن ثم يتبين بعد ذلك رجوع هذه العلية في الواقع إلى أمر وراء هذه العلية وهي الوحدة الشخصية لحقيقة الوجود ونفي العلية

من أساسها وسوف يتبين إنشاء الله تعالى أنّ العلية المدعاة لدى القوم من المشائين وغيرهم ليست إلاّ مجازية واعتبارية، وهذا يحتاج إلى تفصيل البحث كما يأتي إنْ شاء الله.

الفصل الأول

في بعض أحكام الوجود العامة

المبحث الأول: في بداهة مفهوم الوجود

المبحث الثاني: في بداهة حقيقة الوجود

المبحث الثالث: في الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود

المبحث الرابع: في أصالة حقيقة الوجود

المبحث الخامس: في تحقيق الحال في الكثرة التباينية للوجود

المبحث السادس: في التشكيك بالمعنى العامي، والتشكيك بالمعنى الخاصي

المبحث السابع: في الأقوال في حقيقة الوجود

الفصل الأول:

في بعض أحكام الوجود العامة

إنّ البحث في الفلسفة ومسائلها يقتضي أولاً تنقيح البحث في المبادئ التصورية والمبادئ والتصديقية التي تؤسس لبحث المسائل الفلسفية ومنها البحث في تحقيق الوحدة الشخصية لحقيقة الوجود، وبعبارة أخرى إنّ البحث في الوحدة الشخصية للوجود التي يقول بها العرفاء لا يتيسر من دون معرفة التصورات، وكذلك التصديقات التي يتوقف عليها البحث في هذه المسألة، ومن هذه المسائل البحث في مفهوم الوجود وبداهته، والاشتراك المعنوي للوجود، وأصالة الوجود، ووحدة حقيقة الوجود وأنّ الوحدة المبحوثة من أيّ نحو من أنحاء الوحدة.

المبحث الأول في بداهة مفهوم الوجود:

إنّ مفهوم الوجود أو الواقعية أو الشيئية العامة[1] لا يمكن أنْ

---

(١) ليس المقصود من مفهوم الوجود لفظ الوجود بل قد يعبر عن هذا المفهوم بأي تعبير يمكن أن يفي بالغرض وهو ما يكشف عن واقعية الشيء وتحققه في الخارج من قبيل مفهوم الشيئية أو الواقعية العامة أو الثبوت أو التحقق أو مطلق تعبير يكشف عن هذه الحيثية.

يقع فيه الشك والترديد مطلقاً، وهذا ما يدركه الوجدان من أنّه لا يوجد أوضح من مفهوم الوجود العام، ومن هنا فإنّ مفهوم الوجود لا يقبل التعريف الحدّي وكلّ ما ذكر من تعريف الوجود (فيكون من باب شرح الاسم) في مثل هذه التعريفات يفيد أنّها تعريفات دورية من قبيل تعريف الوجود بأنّه الثابت العين أو الشيء وما أشبه من التعريفات التي لا تبين أمراً آخراً وراء نفس مفهوم الوجود.

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في الشفاء:

«إنّ الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، وليس ذلك الارتسام مما يحتاج أنْ يُجلب بأشياء أعرف منها، فكما أنّ في باب التصديق مبادئ أولية يقع التصديق بها بذاتها وبغيرها بسببها، وإذا لم تخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها وإن لم يكن التعريف الذي يحاول بإخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل به عليها من الألفاظ تعريفاً محاولاً لإفادة علم ليس في الغريزة بل منبهاً على تفهيم ما يريد القائل، ربما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها أخفى، كذلك في التصورات توجد أشياء هي مبادئ التصور وهي متصورة بذاتها، وإذا أريد أنْ يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً بالبال باسم أو بعلامة، ربما كانت في نفسها أخفى منه، لكنها لخصوصية ما تكون أظهر دلالة وإذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال، من حيث أنّه هو المراد وغيره ولو كان كلّ تصور يحتاج إلى أنْ يسبقها تصور قبله لذهب الأمر في

ذلك إلى غير النهاية أو لدار، وأولى الأشياء أنْ تكون متصورة بنفسها الأشياء العامة للأمور كلها، مثل الموجود والشيء والضروري»[١].

خلاصة كلام الشيخ أنّه سواء في التصورات أو في التصديقات لا بدّ أنْ يوجد ما هو بديهي وما هو نظري، وإلاّ فلا يمكن أنْ تكون كلّ الإدراكات البشرية في باب التصورات أو في باب التصديقات بديهية ولا أنْ تكون كلّها نظرية، فلو كانت كلّها بديهية لما كانت هناك حاجة إلى أيّ تعلم ومعرفة ولانتفت الحاجة لبحث أيّ علم من العلوم، ولو كانت كلّ العلوم نظرية من تصورات وتصديقات للزم على ذلك أنْ لا يعلم أيّ شيء للزوم الدور أو التسلسل.

في هذا المقام نريد أنْ نبحث في بداهة مفهوم الوجود فنقول أنّ بداهة مفهوم لا يحتاج إلى تعريف بل إنّ مفهوم الوجود مشهود لدى الجميع أنّه لا يحتاج إلى التعريف؛ ومع ذلك فقد أقام صدر المتألهين ثلاثة[٢] أدلة لإثبات أنّ مفهوم الوجود بديهي وهي مذكورة في الأسفار؛ والدليل المشهور الذي يذكرونه هو أنّ صلاحية كلّ مفهوم للتعريف هو من جهة قابليته أنْ يكون له جنس وفصل ويسمى حداً، أو أنْ يكون له أجزاء عرضية من قبيل العرض العام والعرض الخاص، وهذا إنّما ينسجم مع لزوم أنْ يكون للوجود ماهية من الجنس والفصل أو العرض العام والخاصة، وكذلك فإنّ الوجود كمفهوم هو أعم المفاهيم ولا يوجد ما هو أعم منه حتّى يتمّ التعريف

(١) إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الخامس، ص٢٩.
(٢) راجع الأسفار، ج١.

به، فإنّ التعريفِ حتّى يتمّ لا بدّ أنْ يذكر له في باب التعريف ما هو أعمّ منه وما هو أخص منه أو مساوٍ له وهو غير متحقق في محل الكلام.

المبحث الثاني: في بداهة حقيقة الوجود:

بعد أنْ تبين أنّ مفهوم الوجود بديهي لا حاجة فيه إلى التعريف بل لا يمكن تعريفه مطلقاً؛ كذلك حقيقة الوجود أي مصداق الوجود بديهي التحقق والثبوت، وهو المعبّر عنه بالواقعية العامة أو الشيئية المطلقة، وبحث هذه المسألة من المسائل المهمة التي لها ثمار مهمة جداً في إثبات الوحدة الشخصية لحقيقة الوجود.

يقول الشيخ جوادي أملي حفظه الله:

«إنّ أصل الواقعية أمر بديهي بنحو أنه ليس قابلاً للنفي بأيّ وجه من الوجوه، لأن كلّ شخص يكون بصدد نفيها، فإنه قبل كلّ شيء يأخذ واقعيته وواقعية فهمه وواقعية كل من الاستدلال، المقدمتين، النتيجة وواقعية الشخص الذي يستدل له بهذا الأمر، فهذه كلّها يأخذها مفروغ عنها، أيْ أنّ نفي الواقعية بنفسه مستلزم لقبول الواقعيات الكثيرة التي لا تكون قابلة للنفي»[1].

ثم إنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الواقعية لحقيقة الوجود لها ثلاث أقسام:

---

(١) رحيق مختوم، المجلد الأول من الجزء الأول، ص١٨١.

١ ـ **الوجود الخاص**: واقعية الشيء الخاص مثل واقعية وجود الأرض أو واقعية السماء وغيرها من الواقعيات المتعددة.

٢ ـ **الوجود الواجبي**: الواقعية غير المتعلقة بالأشياء الأخرى، والوجود غير المقيد بقيود خاصة مثل وجود الواجب الذي هو بشرط لا من الشروط الخاصة والمقيد بعدم التقيد بالأمور الجزئية[١] أو مثل الوجود المطلق[٢] الذي يصبح من دون لحاظ أي قيد متصفاً بالأصالة أو التشكيك.

٣ ـ **الماهيات الخاصة**: الأشياء والأمور التي تتمتع بالواقعية والوجود مثل الأرض والسماء التي يحكى عنها بعنوان الماهيات.

إنّ حمل الوجود على هذه الأقسام يكون مختلفاً، فحمله على القسمين الأولين يكون على نحو الحمل الحقيقي، وحمله على القسم الثالث هو من باب المجاز في الإسناد؛ بعنوان المثال: عندما يقال أنّ وجود الأرض موجود، فإنّ حمل الموجودية على وجود الأرض هو حمل حقيقي، والإسناد في هذا المورد هو إسناد بما هوله.

وأما عندما يقال (الأرض أو السماء موجودة)، فحمل الموجود على الأرض أو السماء هو حمل مجازي، والإسناد في هذا المورد

---

(١) هذا الوجود المقيد بقيد الإطلاق هو في قبال الوجود الغير مقيد حتى بقيد الإطلاق وهو الوجود المنزه حتى عن قيد الإطلاق، وهو الحقيقة الواجبية عند العرفاء الشامخين.

(٢) هذا الوجود المطلق هو غير الحقيقة الواجبية تعالى، بل هو موضوع الفلسفة العليا في قبال الوجود المقيد بقيد الرياضيات أو بقيد الطبيعيات.

هو لغير ما هو له، باعتبار أنّ الماهيات لا تتمتع بالأصالة بل ما يتمتع بالأصالة والواقعية هو الوجود لا الماهية.

وسوف يتبيّن بعد ذلك أنّ حمل الوجود على الوجودات المقيدة هو كذلك من الحمل المجازي كما هو محقق لدى العرفاء الشامخين.

المبحث الثالث: في الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود

وقد جرى الكلام عند الحكماء في اشتراك مفهوم الوجود المعنوي[١] في قبال ما طرحه بعض المتكلمين من اشتراكه اللفظي[٢]، والمقصود من الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود هو أن مفهوم الوجود عندما يحمل على الموضوعات المتعددة الخارجية، فهل أنّ هذا الحمل يكون على نحو التعدد بنحو أنّ ما يطلق من مفهوم الوجود على أيّ موضوع يطلق على موضوع بمعنى ما ويطلق على موضوع آخر بمعنى آخر أو أنّه يحمل في أيّ مورد من الموارد بمعنى واحد، وبعبارة أخرى إنّ ما يفهم من موجودية أيّ موضوع هل هو غير ما يفهم من موجودية موضوع آخر؟

إذا قلنا أنّ مفهوم الوجود عندما يطلق على موضوع معين إنّما يطلق بمعنى خاص ويختلف عن مفهوم الوجود الذي يطلق على موضوع آخر فقد قلنا بالاشتراك اللفظي، وإذا قلنا أنّه يطلق بمعنى واحد فقد قلنا بالاشتراك المعنوي، وقد أقيمت عدة أدلة على الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود. قال صدر المتألهين قدس سره:

---

(١) الاشتراك المعنوي هو عدّة ألفاظ لمعنى واحد.

(٢) الاشتراك اللفظي لفظ وضع بأوضاع متعددة لمعان متعدّدة (مثل لفظة العين).

«أمّا كونه مشتركاً بين الماهيات، فهو قريب من الأوليات، فإنّ العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متبائنة من كلّ الوجوه، كان حال بعضها كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة»[١].

وهذا معناه أنّه لو كان كلّ مفهوم للوجود يحمل على أيّ موضوع خارجي بمعنى مختلف عن المعنى الآخر للزم أنْ يتباين مفهوم الوجود الأول عن مفهوم الوجود الثاني وكذا عن الثالث، وبالتالي لو تباينت هذه المفاهيم للزم أنْ يكون أحد هذه المفاهيم مجتمعاً مع العدم الذي هو مباين لأحدها لا أقل، ومباين المباين مثلٌ.

وأمّا من ذهب إلى الاشتراك اللفظي لمفهوم الوجود فقد ذهب إليه حذراً من لزوم السنخية بين الواجب والممكن، حيث اعتبر أنّ السنخية بينهما أمر محال ولا يمكن القبول به لأنّ عدم المثلية بين الواجب والممكن أمر قطعي.

وقد أجاب الحكماء عن هذا الإشكال أنّ السنخية[٢] أمرٌ ضروري بين الواجب والممكن وإلاّ لما أمكن أنْ يصدر الممكن عن الواجب، نعم ما ليس بممكن هو المثلية بمعنى المشابهة الكلية بين

(١) الأسفار، الجزء الأول، ص٣٥.
(٢) السنخية هي العلاقة الخاصة بين العلّة والمعلول.

الواجب والممكن، وهذا ما لا يقول به أحدٌ من الحكماء ولا يلزم من القول بالاشتراك المعنوي هذا الأمر.

فالكلام الجاري في مقالة المتكلمين منشؤه الخلط بين المفهوم والمصداق، فإن مدعّى الحكيم في اشتراك الوجود المعنوي إنما هو بحسب مفهوم الوجود العام، فإنّ إطلاق مفهوم الوجود على الموضوعات الخارجية بنحو واحد بمعنى أنّ ما يفهمه السامع من قولك: السماء موجودة، والأرض موجودة، واجب الوجود موجودٌ من معنى الموجودية المحمولة على هذه الموضوعات المتعددة هو معنى واحد، ولا يضر هذا بالاختلاف المصداقي بين نفس الموجودات الخارجية، فإنّ وجود الواجب تعالى أقوى وأشد وجوداً من وجود الممكنات، وكذا وجود السماء مصداقاً غير وجود الأرض، ولا يؤدي اختلاف الوجودات الخارجية إلى نفي وحدة مفهوم الوجود العام المحمول على هذه الموضوعات الخارجية.

وما يُستفاد من طرح الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود في مباحث الفلسفة أو العرفان النظري ـ وإنْ كان ينصبّ البحث في الاشتراك المعنوي على مفهوم الوجود، في حين أنّ البحث الحقيقي في الفلسفة والعرفان إنما هو في حقيقة الوجود ومصداقه لا في مفهوم الوجود ـ إنّما هو من جهة استفادة الوحدة المصداقية لحقيقة الوجود أو التعدد المصداقي من إثبات الوحدة المفهومية أو التعدد المفهومي.

المبحث الرابع: في أصالة حقيقة الوجود

نقول: إنّ طرح البحث في حقيقة الوجود الخارجية بعد التسليم أنّ الأصيل في الخارج بنحو يترتب عليه الأثر الخارجي هو الوجود لا الماهية، وذلك بأنّ الماهية بما هي هي ليست إلاّ هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فما لم يكن خروجها من حد الاستواء بنحو تترتب عليها الآثار الخارجية بواسطة الوجود لم يتحقق لها واقعية في الخارج.

وهذا الذي ذكرناه هو دليلٌ على أصالة الوجود واعتبارية الماهية وهو واضح لا حاجة إلى التفصيل حتّى لا نخرج عن هدف أصل البحث[١].

فنقول: إنّ الوجود الخارجي الأصيل إمّا أنْ يكون على نحو التباين التام بين الوجودات بنحو لا يوجد أيّ أمر مشترك بين موجود وآخر، فيكون لكلّ موجود خاصيته يتميز بها بنحو تامّ عن الموجود الآخر.

---

(١) يطلق الأصيل في الفلسفة ويراد به عدة معاني:
المعنى الأول: الأصيل هو بمعنى ترتب الآثار أي أن الذي يكون سبباً للأثر الخارجي إنما هو الأصيل لا الاعتباري.
المعنى الثاني: الأصيل هو بمعنى وجود نفس الواقعية وفي قباله يكون الاعتباري أي الذي ليس له أي واقعية ولا تحقق في الخارج وهذا معنى غير المعنى الأول.
المعنى الثالث: الأصيل هو الذي يكون له تحقق بالذات وفي قباله الاعتباري الذي يكون له تحقق ولكن بالتبع.
ومعرفة هذه المعاني وتفصيلها والتفريق إنما يكون على اختلاف المباني الفلسفية والعرفانية، فإن ما تريده الفلسفة من الأصيل هو غير ما يريده العرفان من الأصيل.

وإمّا أنْ يكون الوجود على نحو الوحدة والاشتراك المصداقي مع حفظ الكثرة المصداقية التي تؤمن التمايز بين الواجب والممكن وبين ممكن وممكن آخر.

وإمّا أنْ يكون الوجود على نحو الوحدة الحقيقية مع نفي أيّ نحو من الكثرة الوجودية، ولو فرضت كثرةٌ في المقام فتكون على نحو الكثرة الاعتبارية التي لا أثر لها واقعي في الوجود الخارجي، وهذا ما يذهب إليه القائلون بالوحدة الشخصية للوجود ونفي الكثرة مطلقاً من هذا الوجود.

هذه الأقوال الأساسية في الوجود، وإنْ كان هناك أقوال أخرى تتعرض إليها بنحو الإشارة إن شاء الله تعالى.

المبحث الخامس: في تحقيق الحال في الكثرة التباينية للوجود

ذهب المشاؤون إلى القول بأنّ الوجود حقائق متباينة لا اشتراك مصداقي بينها، والوجه الذي لأجله ذهبوا إلى هذا القول هو أنّهم وجدوا أنّ الوجدان حاكمٌ بأنّ الوجودات الخارجية متكثرة، وهذه الكثرة لا يمكن أنْ يشك فيها مطلقاً، لأنّ نفس اختلاف وتعدد الآثار كاشفٌ عن هذا التعدد الوجودي بين الموجودات.

ولكن بعد التسليم بأصل تحقق الكثرة الواقعية في الخارج، السؤال المطروح بعد ذلك أنّه هل توجد وحدةٌ واقعية بين هذه الوجودات المتكثرة واقعاً أو لا توجد؟

ذهب المشاؤون بناءً على ما نُسب إليهم في الأسفار وشرح المنظومة إلى القول بأنه لا وحدة مطلقاً بين الوجودات الخارجية.

بعد التسليم بأصل وجود الكثرة الواقعية في الخارج وأنّها من نفس الوجود، فلا بد أن نكون بصدد تفسير هذا النحو من الكثرة المتحققة بين الوجودات حتى نطلع على النحو الصحيح من الكثرة المتحققة، وأنّه هل يمكنه أنْ يؤمن لنا وجود وحدة واقعية بين هذه الوجودات أو لا؟

يوجد هناك أنحاء من التمايز والاختلاف بين الوجودات على مستوى التصور الأولي:

أولاً: أنْ يكون التمايز بين الوجودات الخارجية المتكثرة على نحو التمايز بتمام الذات، كالتمايز التام الحاصل مثلاً بين الإنسان والشجر، فإنّه لا شيء من الإنسان بشجر ولا شيء من الشجر بإنسان.

ثانياً: أنْ يكون التمايز بين الوجودات الخارجية المتكثرة على نحو التمايز بجزء الذات، كالتمايز الحاصل مثلاً بين الإنسان والفرس فإنّ الإنسان مشترك الذات مع الفرس في الحيوانية، ومتمايز الذات معه في الناطقية، وكذا الفرس متمايز الذات عنه في الصاهلية.

ثالثاً: أنْ يكون التمايز بين الوجودات الخارجية المتكثرة على نحو التمايز بأمر خارج عن الذات كالتمايز الحاصل مثلاً بين زيد وعمر، فإنّ ذات زيد وذات عمر هي الإنسان، وأمّا التمايز فحاصل من جهة عروض بعض العوارض المشخصة من كم وكيف وغيرها على خصوص شخص زيد وشخص عمر.

من الواضح من هذه الأنحاء الثلاثة من التمايز أنّ النحو الأول من التمايز وهو التمايز بتمام الذات لا يؤمن أيّ نحو من الوحدة الواقعية بين الوجودات الخارجية المتكثرة.

وأمّا النحو الثاني والنحو الثالث، فيمكن تصور نحو من الوحدة بين الوجودات إلاّ أنّ الإشكال يقع في كلّ من النحوين.

وأمّا النحو الثاني فلا يمكن قبوله، وذلك أنّه لو قلنا أنّ الوحدة المدّعاة بين الوجودات المتكثرة لو كانت بنحو جزء الذات فإنّه يلزم التركيب في كلّ من الوجودات المتمايزة بين ما به الاشتراك وبين ما به الامتياز.

فإنّ الإنسان مركب مما به الاشتراك مع الفرس وهو الحيوانية وما به الامتياز وهو الناطقية.

وهذا التركيب لا يمكن أن نقبله من الوجود، فإنّ الوجودات حقائق بسيطة منزهة عن كلّ نحو من التركيب الخارجي أو العقلي أو المقداري.

وأمّا النحو الثالث فكذلك لا يمكن قبوله لأنّه لو فرضنا أنّ الوجودات متمايزة بعضها عن بعض بأمر خارج عن نفس حقيقة الوجود، فتارة يكون هذا التمايز حقيقياً وأخرى يكون اعتبارياً، فإذا كان حقيقياً فهو خلاف أصالة الوجود، فلا خارج عن الوجود حتى يكون مميزاً للوجودات بعضها عن بعض.

وأمّا إذا كان التمايز اعتبارياً، فهذا التمايز لا يُعتد به من الوجودات الخارجية الواقعية.

فلا يبقى مجالٌ إلاّ للنحو الأول وهو أنْ يكون التمايز بين الوجودات الخارجية المتكثرة بتمام الذات كون الوجودات حقائق بسيطة لا يُعقل فيها التركيب، وكونه لا خارج عن حقيقة الوجود حتّى يوجد مميز لها.

وبناءً على هذا النحو، فلا يبقى مجالٌ لفرض الوحدة الحقيقية مطلقاً بين الوجودات، وتبقى الكثرة الخارجية الواقعية حاكمة على الوجود الخارجي.

ومن هنا ذهب المشاء إلى أنّ الوجودات حقائق متباينة بتمام الذوات لا اشتراك بينها إلاّ من جهة الوحدة المفهومية العامة للوجود العارضة على المصاديق الخارجية.

وهذا العروض العام المفهومي لمفهوم الوجود العام على الحقائق الوجودية المتباينة لا يمكن الفرار منه باعتبار أنّه قد ثبت لدى المشائين أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنوي محمولٌ على كلّ الموضوعات الخارجية بنحو واحد، وليس مشتركاً لفظياً كما قالت به الأشاعرة.

ولكنّ الإشكال واضح على هذا الكلام باعتبار أنّ لا معنى لأنْ يُحمل مفهومٌ عام مشترك على موضوعات متباينة بتمام الذوات، فإنّ المفهوم الواحد بما هو واحد لا يمكن أنْ ينتزع من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة.

ومن هنا صار صدر المتألهين بصدد تصوير نحو رابع من التمايز

بين الوجودات وهو التمايز التشكيكي بالمعنى الأخص، فبيّن أن التمايز والتكثر في الوجودات لا يتعارض مع الوحدة الحقيقية في الوجود، بل أنّ الكثرة ترجع إلى الوحدة، والوحدة لا تتنافى مع الكثرة، وهذا يُتصور بالتمييز بين نحوين من التشكيك.

المبحث السادس: في التشكيك بالمعنى العامي، والتشكيك بالمعنى الخاصي

وأمّا التشكيك بالمعنى العام فهو النحو الثاني من التمايز المطروح لدى المشاء وهو:

أولاً: يوجد ما به امتياز بين الوجودات.

ثانياً: يوجد ما به اشتراك بين الموجودات.

ثالثاً: ما به الامتياز غير ما به الاشتراك.

وبناءً على التفريق بين حيثيتي الامتياز والاشتراك، فلا يمكن أن يكون هذا النحو من التشكيك وهو المسمى بالتشكيك العامي مقبولاً في الوجود لأنّه يلزم التركيب مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهذا ينافي بساطة الوجود.

وأما التشكيك الخاصي:

فهو بهذا النحو:

أولاً: يوجد ما به الاشتراك بين الوجودات.

ثانياً: يوجد ما به الامتياز بين الوجودات.

ثالثاً: أن ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز.

وهذا الركن الثالث هو الذي يحفظ بساطة الوجود وعدم تركبه من حيثيتين متباينتين:

وقد مثلوا له بالنور:

قال العلامة في نهاية الحكمة[1]:

(ويتبين به أنّ الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة كما مثّلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً وشيئاً زائداً على النورية، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً، ولا تفقد منها شيئاً، وإنّما هي النور في مرتبة خاصة بسيطة تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمة أو تمتاز عن غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكثرة في عين وحدتها، ومتوحدة في عين كثرتها، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وغيرها).

يقول صدر المتألهين قدس سره في الأسفار:

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٥.

(فظهور الوجود بذاته في كلّ مرتبة من الأكوان وتنزله إلى كلّ شأن من الشؤون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة، وكلما كان مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان الظاهر واختفائه بصدر المجالي وانصباغه بصبغ الأكوان أكثر.

فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام والملكات المختفية المحجوبة بالأكوان المنصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة والمعاني المتضادة، وهي في حقيقتها متحدة المعنى وإنّما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنوّ الحاصلة لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها، كما سينكشف من مباحث التشكيك.

ومما يجب أنْ يحقق أنّه وإنْ لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتهما إلا بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء، لكن يلزمها بحسب كلّ مرتبة من المراتب أوصاف معينة ونعوت خاصة هي المسماة بالماهيات عند الحكماء، وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية والعرفاء، فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثالاً في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات، وفي أنفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللمعان ونقصها)[1].

(١) الأسفار، ج١، ص٦٩ ـ ٧١.

المبحث السابع: في الأقوال في حقيقة الوجود

تعددت الأقوال في حقيقة الوجود، نذكرها بنحو الإجمال ونفصّل الكلام فيما بعد فيما يرتبط بمحل كلامنا:

الأول: ما ذهب إليه الأشاعرة وهو أن الوجود مشترك لفظي مطلقاً في جميع ما يُطلق عليه لفظ الوجود من الواجب والممكن.

الثاني: أنّ الوجود مشتركٌ معنوي في كلّ ما يُطلق عليه أو ليس له فرد أصلاً وتكثره إنما هو بالوجودات المضافة إلى الماهيات المعبّرة عنه بالحصص وهو مذهب جماعة من المتكلمين.

الثالث: أنّ الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشتركٌ معنوي بين أقسام الممكن كما ذهب إليه جماعة من المتأخرين.

الرابع: أنّ الوجود مشتركٌ معنوي في كلّ ما يطلق عليه وله أفرادٌ متعددة غاية الأمر واحد منها موجودٌ خارجي وهو الواجب تعالى وما سواه أمور خارجية غير قائمة بذاتها لا موجودات خارجية، وهذا ما ذهب إليه السيد الشريف الجرجاني والمحقق اللاهيجي.

الخامس: أنّ الوجود له فردٌ واحدٌ في الخارج وراء الحصص، وهذا الفرد هو الواجب تعالى وليس للممكنات وجودات أخرى وراء الحصص، فالوجود واحدٌ والموجود كثير وهو قول المحقق الدواني ونسبه إلى ذوق المتألهين.

السادس: أنّ الوجود له أفراد متعددة كلّها موجودة في الخارج بالأصالة، وتلك الأفراد بسائط متباينة بتمام الذات غاية الأمر أنّها مشتركة في مفهوم الوجود وهذا هو قول المشائين.

السابع: أنّ الوجودات ليست متكثرة في الحقيقة، بل هنا موجودٌ واحدٌ هو الله تعالى قد تعددت شؤونه وتكثرت أطواره وهذا ما ذهب إليه الصوفية.

الثامن: أنّ للوجود أفراداً متعددة كلّها موجودة في الخارج والوجود فيها حقيقة واحدة مشككة، واختلافها إنّما هو بالشدة والضعف وغيرهما من أقسام التشكيك.

وهذا ما نُسب إلى الفهلويين من حكماء الفرس واختاره صدر المتألهين رحمه الله.

وأمّا القول الأول والقول الثالث فباطلان مبتنيان على القول بالاشتراك اللفظي وأما القول الثاني فمبنيٌّ على القول بأصالة الماهية.

وأمّا القول الرابع ففيه نفيٌ لتحقق الموجودات الخارجية غير الواجب تعالى، والوجدان حاكمٌ ببطلان هذا القول الرابع، فإنّ تحقق الموجودات الخارجية غير الواجب أمرٌ لا يمكن نفيه، ونفس الكلام يجري على القول الخامس.

وأمّا القول السادس وهو قول المشائين، فقد تبين الردّ عليه.

فلا يبقى إلاّ القول السابع بالإضافة إلى القول الثامن وهو قول الحكمة المتعالية.

ولأجل الخوض في حقيقة القولين السابع والثامن، لا بدّ من تفصيل الكلام في حقيقة العلية والمعلولية، فإنّ بحث العلية والمعلولية هو الجسر الأساسي الذي من خلاله يستكشف حقيقة القول بالوحدة

الشخصية الوجودية كما فعله صدر المتألهين في الفصل الخامس والعشرين وصاعداً في مرحلة العلية والمعلولية في الجزء الثاني من كتاب الأسفار.

ولكن قبل الدخول في بحث العلية والمعلولية ورجوع هذه العلية إلى نحو من الظهور والتشؤن، لا بدّ من التنبه إلى أنّ القول بأنّ كون الوجودات حقائق متباينة بتمام الذوات لا يمكن أنْ يؤسس على أساس قانون العلية والمعلولية، لأنّ قانون العلية والمعلولية مبنيّ على فرض وجود السنخية بين العلة والمعلول، وهذه السنخية تبطل على أساس القول بالكثرة التباينية بين الوجودات.

وكذا يبطل قانون العلية والمعلولية مع نفي الوجودات الإمكانية وحصر الوجود في موجود واحد وهو الله تعالى، لأنّ العلية والمعلولية قائمة على أساس وجود موجودين أحدهما علة والآخر معلول.

فمع انتفاء الكثرة الوجودية تنتفي العلية والمعلولية في الوجود، ولو تمسكنا بالعلية والمعلولية مع ذلك فلا بدّ عندها من إرجاع هذه العلية والمعلولية إلى نحو من الظهور والتشؤن كما سوف يتضح إن شاء الله تعالى في طيات البحث الآتي.

الفصل الثاني

في العلية والمعلولية

المبحث الأول: في تفسير العلة والمعلول

المبحث الثاني: في عدم محسوسية قانون العلية والمعلولية

المبحث الثالث: في ملاك حاجة المعلول إلى العلة

المبحث الرابع: في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

المبحث الخامس: في تتميم أصل العلية والمعلولية

المبحث السادس: في الوحدة الشخصية للوجود

المبحث السابع: حال الجوهر والعرض على مبنى الوحدة الشخصية للوجود

المبحث الثامن: في إثبات التكثّر في الحقائق الإمكانية

الفصل الثاني:

في العلية والمعلولية

المبحث الأول: في تفسير العلة والمعلول

معنى العلية مفهوم فلسفي وليس ماهوياً بمعنى أنّه ليس له جنس وفصل حتّى يكون قابلاً للتعريف الحدي أو الرسمي بالمعنى المنطقي المشهور، وكلّ ما يُذكر من تعريف لمعنى العلية فيكون من قبيل التحليل المفهومي باللوازم المفهومية.

في التعريف المفهومي للعلية قيل أنّ العلة هي الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ولأن الحصول هو نحوٌ من الصدور، والصدور له معنى العلية فيكون هذا التعريف دورياً.

وللفرار من إشكال الدور، ذهب الحكيم السبزواري إلى تعريف العلية في متن المنظومة بهذه الصورة.

إنّ الذي الشيء إليه افتقرا فَعلّة والشيء معلولاً يُرى

قال السبزواري في شرح هذا البيت: إنّ الذي الشيء إليه افتقرا صدوراً أو قطعاً تاماً أو ناقصاً خصلة والشيء المفتقر معلولاً يُرى[1].

---

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، ص١١٧.

الحكيم السبزواري وإنْ كان عبّر عن الافتقار في الوجود والصدور، ولكن تعريفه في متن المنظومة تعريف باللازم ولا يرد عليه إشكال الدور.

ومهما كان فإنّه وإنْ كانت عبارات الحكماء والمتكلمين في تعريف العلة والمعلول مختلفة ولكنّ مفهوم العلية والمعلولية واضحٌ لدى الأذهان لا يحتاج إلى زيادة بيان، وإنّما المهم هو البحث في أمور أخرى تتعلق بالعلية والمعلولية.

ومن هنا، فالعلامة الطباطبائي قدس سره في نهاية الحكمة لم يتعرض مقدمة لبحث مفهوم العلية والمعلولية، وإنّما قام بتوضيح المعنى المصدري لمعنى العلية والمعلولية بعد إثبات العلية والمعلولية بالنظر إلى نفس الماهية المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم.

قال السيد العلامة قدس سره في نهاية الحكمة[1]:

(قد تقدم أنّ الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة، فهي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فهي في رجحان أحد الجانبين لها محتاجة إلى غيرها الخارج من ذاتها، وأمّا ترجّح أحد الجانبين لا لمرجح من ذاتها ولا من غيرها فالعقل الصريح ينقضه.

وعرفت سابقاً أنّ القول بحاجتها في عدمها إلى غيرها نوعٌ من التجوز حقيقته أنّ ارتفاع الغير ـ الذي يحتاج إليه في وجودها ـ لا

(١) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، ص٢٠١.

ينفك عن ارتفاع وجودها لمكان توقف وجودها على وجوده، ومن المعلوم أنّ هذا التوقف على وجود الغير لأنّ المعدوم لا شيئية له.

فهذا الوجود المتوقف عليه نسميه «علة»، والشيء الذي يتوقف على العلة «معلولاً» له.

ثم إنّ أصل العلية مقدم على كلّ استدلال، فلو أردنا البحث في وجود أصل العلية والمعلولية، فلا بدّ أنْ نعتمد على أصل قانون العلية والمعلولية، ومن هنا فإنّ وجود العلية والمعلولية كقانون ثابت في عالم الوجود كأمرٍ فطري لا يمكن الاستدلال عليه، فلا يمكن إثبات قانون العلية والمعلولية ولا نفيه، وذلك لأنّ كلّ نوع من الاستدلال سواء كان قياساً اقترانياً أو استثنائياً أو كان استقراءً أو تمثيلاً يحتاج إلى مقدمات ويوجد بين هذه المقدمات وبين النتيجة ربطٌ ضروري بنحو تكون المقدمات علة ومعلولها هو النتيجة).

ومن هنا، فإنّ صدر المتألهين يعتبر في الأسفار أن إقامة البرهان على قانون العلية والمعلولية مصادرة على المطلوب.

يقول ملا صدرا قدس سره[1]:

(وإذا ثبتت مسألة العلة والمعلول صحّ البحث وإنْ ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقولٌ أصلاً).

---

(١) الأسفار، ج٣، ص١٦٦.

المبحث الثاني في عدم محسوسية قانون العلية والمعلولية

يصرح أبو علي سينا في إلهيات الشفاء على عدم محسوسية أصل العلية ويؤكد على هذه المسألة وهي أنّ أصل العلية والمعلولية لا يمكن أنْ يدرك بالحس، فإنّ الحس إنّما يدرك حالة التعاقب بين حدثين وهما العلة والمعلول ولكن صرف التعاقب أو التداعي بين الحوادث ليس هو أصل العلية والربط الضروري بين العلة والمعلول، فإنّ العلية والمعلولية ربط ضروري بين شيئين ولا يمكن إدراك الربط الضروري من خلال الحواس.

يقول إبن سينا قدس سره في إلهيات الشفاء:

(وأمّا الحس فلا يؤدي إلاّ إلى الموافاة، وليس إذا توافى شيئان وجب أنْ يكون أحدهما سبباً للآخر، والإقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت إلاّ بمعرفة أنّ الأمور التي هي موجودة في الأكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستندٌ إلى إثبات العلل والإقرار بوجود العلل والأسباب)[1].

وهذا ما يميز الفلسفة الإسلامية في الواقع عن بعض مقالات الفلاسفة الغربيين ونذكر منهم على سبيل المثال دايفيد هيوم[2] حيث

---

(١) إلهيات الشفاء، ص٢١٠.

(٢) هو فيلسوف ومؤرخ إنجليزي ولد في ٢٦ آب سنة ١٧١١ في مدينة أدنبره حيث كان أبوه يعمل محامياً، ولكن الوالد توفي وكان عمره آنذاك ٣ سنوات، فتولى تربيته الأولى عمه وكان قسيساً وقد كان هذا القسيس متشدداً وقد ولد هذا التشدد لدى هيوم كراهية له للمسيحية، وفي سن الحادية عشر من عمره انتقل إلى المدرسة الثانوية ومن ثمّ بعد ذلك حضر الجامعة في أدنبره حيث درس علم الفيزياء، ومن ثمّ عمل بعد ذلك بالفلسفة والأدب ثمّ غادر بعد ذلك إلى فرنسا حيث كتب=

أن هيوم له في العلية والمعلولية ما يخالف فيها مقالات الفلسفة الإسلامية.

يقول هيوم في كتابه «بحث في الطبيعة الإنسانية»:

(إنّ فكرة العلية لا بدّ أنّها مشتقة من علاقة بين أشياء، وعلينا الآن أنْ نحاول الكشف عنها. إنّي أجد في المقام الأول أنّ الأشياء التي تعد عللاً أو معلولات هي متصلة فيما بينها، وأنّه لا شيء يمكن أنْ يفعل في زمان أو مكان يبعد أقل بعد عن وجوده، وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج البعض الآخر، فإنّ المزيد من البحث يكشف أنْ بينها اتصالاً لسلسلة من العلل متصلة فيما بينها وبين الأشياء المتباعدة. وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإنّنا مع ذلك نظل نفترض وجوده ومن أجل هذا نستطيع أن نعد علاقة الاتصال أساسية وجوهرية لعلاقة العلية)[1].

=أول كتاب له وهو أهم كتاب له وهو «بحث في الطبيعة الإنسانية» ومن ثمّ عاد إلى لندن في سنة ١٧٣٧ وفي سنة ١٧٤٦ صار هيوم سكرتيراً خاصاً للجنرال سانت كلير، وصحبه في مهمة دبلوماسية إلى فيّنا وتورينو (إيطاليا)، وفي أثناء هذه الرحلة طبع لهيوم كتابه «مقالات فلسفية في العقل الإنساني»، ولما عاد من رحلته نشر الكتاب الثالث، ومن ثم تقدم مرة أخرى في سنة ١٧٥١ للحصول على كرسي الفلسفة في جامعة جلاسجو، فأخفق في الظفر به هذه المرة أيضاً، لأنه عين محافظا لمكتبة «كلية المحامين» في جامعة أدنبره ١٧٥٢، وفي هذه المكتبة وجد كل المصادر التي خولته كتابة كتاب «تاريخ إنكلتره»، ودعاه سفير أنجلتره في باريس ليشتغل سكرتيراً للسفارة الإنجليزية في باريس، وهنا عرف هيوم أوج مجده وشهرته، وفي سنة ١٧٦٩ عاد هيوم إلى مسقط رأسه مدينة أدنبره، ثمّ أصيب بقرحة شديدة في المعدة أيقن بعدها بقرب الموت فكتب وصيته، وتوفي هيوم في عصر يوم الأحد الخامس والعشرين من شهر آب سنة ١٧٧٦. مستفاد من (موسوعة الفلسفة ـ عبد الرحمن البدوي الجزء الثاني طبعة المؤسسة العربية ١٩٨٤، ص٦١٤).

(١) هيوم، نقلاً عن موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن البدوي، ص٦١٥.

ومن ثمّ يقول هيوم في مقام تحليل هذه العلاقة القائمة بين العلة والمعلول:

(إنّ رؤية أيّ شيئين أو فعلين مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أنْ تعطينا أية فكرة عن قوة، أو ارتباط بينهما، وأنّ هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معاً، وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذا الانتقال المعتاد (من العلة إلى المعلول) هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذن صيغتان للإدراك لا للموضوعات، وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء) ثم يقول في موضع آخر:

(نحن لا نرى إذن غير الاتصال والتوالي، فما الذي يفسر القول بوجود ارتباط ضروري بين الوقائع المتصلة المتوالية؟ إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات المتوالية، وهي عادة قد خلقت ارتباطاً شبيهاً بالارتباط الموجود بين اللفظ والموضوع الذي يدل عليه، وبفضله ننتقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء المدلول عليه. إن ضرورة الرابطة العلية لا توجد إلا في عقلنا، ونحن الذين ننقلها ونخلعها على الأشياء الخارجية، وليست لدينا أيّة فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط وإنّما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإنّ الأشياء تتحد بالضرورة

في الخيال، فإذا حضر انطباع الواحد يتحقق في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة)[١].

وفي مقام آخر يؤكد هيوم أنّ الرابطة بين العلة والمعلول هي رابطة حسية أيْ لا تستكشف إلاّ من خلال الحس والأدوات الحسية، يقول هيوم في هذا المورد: «في تمام هذه الموارد نفرض أن الرابطة إنما تكون بين ما هو محسوس وأن ما يستنبط من ذاك الأمر الحسي له وجود»[٢].

في مقام توضيح المطلب والجواب على مطلب هيوم، لا بدّ أنْ نقول:

أولاً: إنّ فرض أنّ تأسيس قانون العلية والمعلولية يعتمد على التجربة يحتاج إلى دليل خاص ولم يأت هيوم بأيّ دليل في هذا المضمون، بل كلّ ما ذكره هو بعض الشواهد الجزئية التي لا يوجد فيها أي جهة عمومية.

ثانياً: إن إدراك قانون العلية والمعلولية إنّما يتأسس في النفس الإنسانية قبل أيّ نحو من الإدراك الحسي المعتبر، فإنّ إدراك هذا القانون العام يوجد عند الطفل من حين الولادة، نعم إنّ تأسيس أيّ مقدمة عقلية وقضية منطقية لا بدّ أنْ يتشكل من تصورات، ولا بدّ أنْ

---

(١) هيوم، نقلاً عن عبد الرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة ـ ص٦١٦.

(٢) هيوم، David Hume - treatise of Human naturep 48 نقلاً عن كتاب العلية، السيد صدر الدين طاهري ـ طبعة المؤسسة العامة لنشر الثقافة والفكر الإسلامي ـ طهران.

تكون التصورات في المقام الأول حسية، ولكن الاستفادة من المقدمات والتصورات الحسية شيء وتأسيس القاعدة العقلية وهي قانون العلية والمعلولية على أساس الحس شيء آخر؛ فإنّ الطفل أول ما يولد يدرك أنّ فقدانه لثدي أمه يؤدي إلى عدم تغذيه بالحليب وما أدركه الطفل في الواقع إنّما كان تطبيقاً لما هو موجود عنده بنحو فطري في داخل وجوده من قبل أنْ يتعرض لأيّ احتكاك حسي مع الواقع المادي، نعم يعتبر العالم المادي والحسي بالنسبة إلى الطفل في ذاك الظرف تطبيقاً لما كان يدركه الطفل من قانون فطري لا يمكن إقامة الدليل عليه أصلاً لا حساً ولا عقلاً.

ثالثاً: إنّ مجرد توالي الأحداث لا يؤدي إلى الجزم بأنّ هناك ارتباطاً ما بين هذا المتوالي والمتوالي عليه، بل إنّ هذا النحو من التوالي غير كاف في هذا المقام، وإلاّ لو كان الأمر كذلك فكيف يمكن تحديد مستوى التوالي المطلوب حتّى يتم تحديد رابطة العلية المدعاة عند هيوم وغيره ممن يقولون بهذا الأمر، فضلاً أنّ مجرد التوالي من دون أيّ ارتباط يكون هو سبب هذا التوالي لا يؤمن علاقة دائمة بين العلة والمعلول المفترضين، فإنه في أيّ آن من الآنات يمكن عندها أنْ ينفك المعلول عن العلة وذلك لعدم وجود أيّ ارتباط حقيقي بين العلة والمعلول المدعيين، وهذا ما لا يمكن قبوله لا في الأسس العقلية ولا في مجال العلوم الطبيعية التي تبطل كلّ قوانينها بمجرد عدم قبول هذا القانون وهو قانون العلية والمعلولية.

فمن هنا نقول أنّ أصل العلية الذي لا طريق لإثباته ولا نفيه هو نظير أصل الواقعية وضرورته من زمرة الأصول الأولية.

والأصل الأولي[١] هو من الأصول البديهية[٢]، ولكن ليس كلّ أصل بديهي فهو أولي، فإنّ الأصول البديهية أعمّ من الأصول الأولية.

فالأصل الأولي علاوة على بداهته على فرض الترديد والشك لا يوجد طريق لإثباته أو إبطاله، فالأصل الأولي بنفسه واضح، فهو نظير أصل الواقعية أو بطلان السفسطة ينال عن طريق الشهود المستقيم للواقعية المطلقة والعلم الحضوري بالوجود المطلق أو الوجودات المقيدة، ومن ثمّ يظهر في قالب المفاهيم في إطار العلم الحصولي.

وبالتحديد نقول أنّ أصل العلية قضية فطرية[٣] وليس المقصود من الفطرية إلاّ أنها مرتكزةً في ذهن الإنسان، وإذا بُيّنت في صورة قياس استدلالي فهي في مقام التبيين لا التعليل.

المبحث الثالث: في ملاك حاجة المعلول إلى العلة:

يقول السيد العلامة في نهاية الحكمة[٤]:

(حاجة الممكن ـ أيْ توقفه في تلبسه بالوجود أو العدم ـ إلى أمرٍ وراء ماهيته من الضروريات الأولية لا يتوقف التصديق بها على

---

(١) وهي قضايا يصدّق بها العقل لذاتها أي بدون سبب خارج عن ذاتها بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية، مثل قولنا «الكل أعظم من الجزء» و«النقيضان لا يجتمعان».

(٢) الأصول البديهية: هي التي يكون سبب الاعتقاد بها حاضراً لدى العقل.

(٣) تعريف القضايا الفطرية: وهي التي لا يغيب عنها الدليل مثل ان الاثنين خمس العشرة.

(٤) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي(ره)، ص٧٨ ـ ٧٩.

أزيد من تصور موضوعها ومحمولها، فإنّا إذا تصورنا الماهية بما أنّها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم وتوقف ترجح أحد الجانبين لها وتلبسها به على أمر وراء الماهية لم نلبث دون أنْ نصدق به، فاتصاف الممكن بأحد الوصفين ـ أعني الوجود والعدم ـ متوقفٌ على أمرٍ وراء نفسه ونسميه العلة لا يرتاب فيه عقلٌ سليم، وأمّا تجويز اتصافه ـ وهو ممكن مستوي النسبة إلى الطرفين ـ بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه فخروج عن الفطرة الإنسانية.

وهل علة حاجته إلى العلة هي الإمكان أو الحدوث؟

قال جمع من المتكلمين بالثاني.

والحق هو الأول وبه قالت الحكماء، واستدلوا عليه بأنّ الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود وباعتبار عدمها ضرورية العدم، وهاتان ضرورتان بشرط المحمول والضرورة مناط الغنى عن العلة والسبب، والحدوث هو كون وجود الشيء بعد عدمه، وإنْ شئت فقل: هو ترتّب إحدى الضرورتين على الأخرى والضروري مناط الغنى من السبب، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الغنى ولم تتحقق الحاجة، ولا تتحقق الحاجة إلاّ بعلتها وليس لها إلاّ الإمكان).

اعتبر بعض المتكلمين بالاستفادة من بعض ظواهر البيانات الدينية بزعمهم أنّ المائز الحقيقي بين الله تعالى وبين مخلوقاته هو الحدوث الزماني والقدم الزماني.

فقالوا أنّ الذي يميّز بين العلة وهو الله وبين المعلولات هو أنّ الله تعالى قديمٌ زماناً، أيْ ليس مسبوقاً بعدم زماني، في حين أنّ كلّ

المخلوقات الممكنة حادثة زماناً، أيْ مسبوقة بعدم زماني، وقد اعتبروا أنّه لو كان ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان، لجاز أنْ يوجد القديم الزماني غير الله تعالى وهو الذي لا يسبقه عدمٌ زماني وهو محالٌ، فإنّه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتّى يحتاج في رفعه إلى علة تفيض عليه الوجود، فدوام الوجود يغنيه عن العلة.

وأمّا الحكيم فاعتبر أنّ الحدوث صفة لاحقة بالمعلول بعد وجوده وتحققه وما كان لاحقاً لا يمكن أنْ يكون ملاكاً متقدماً على المعلول، فإنّ الحدوث هو كون المعلول موجوداً بعد عدمه، والحال أنّ الكلام في ملاك حاجة المعلول إلى العلة قبل وجوده وتحققه.

وأمّا الإشكال في أنّه يلزم مع كون الإمكان وحده ملاك الحاجة للمعلول إلى العلة أنْ يوجد القديم الزماني فلا محذور فيه، ولكن لا يلزم من جواز وجود القديم الزماني عدم الحاجة إلى العلة، فإنّ المعلول محتاجٌ إلى العلة ولو مع دوام وجوده زماناً، واحتياجه إلى العلّة ثابتٌ في ناحيته وذاته ولا ينفك عنه لعدم انفكاك الإمكان عن المعلول.

ثمّ إنّ مجعول العلة والأثر الذي تضعه العلة في المعلول لا يمكن أنْ يكون سوى الوجود ولأنّ الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية فلا يمكن للعلة أنْ تعطي المعلول ماهيته، لأنّ الماهية أمرٌ اعتباري ينتزع من نفس حد المعلول الممكن.

من هنا، يتبين أنّ هناك رابطة وجودية خاصة بين وجود العلة ووجود معلولها ولا يمكن أنْ تكون هذه الرابطة اعتبارية بل هي رابطة عينية حقيقية حقيقتها: «فقر وحاجة المعلول لعلّة».

نعم، بناءً على أنّ ملاك الاحتياج في المعلول لعلته ـ على ما ظهر أولاً ـ هو الإمكان المستقر في الماهية، قد يُنسب هذا التوقف والافتقار والحاجة إلى الماهية، ولكن بناءً على أنّ الماهية اعتبارية، وما هو اعتباري لا يمكن أنْ يكون مستقَراً لأمر حقيقي كالفقر والحاجة.

فنخلص إلى أنّ الحاجة والافتقار والتوقف إنّما هو في وجود المعلول لوجود العلة.

فينتقل ملاك الحاجة في المعلول لعلته من الإمكان الماهوي إلى ما يسميه صدر المتألهين بالإمكان الفقري أو الإمكان الوجودي أو الفقر الوجودي.

ثمّ إنّه لا شك أنّ هذه الحاجة والفقر في الوجود الإمكاني ليست أمراً زائداً عن نفس وجود المعلول الممكن، وإلاّ لكان مستقلاً مستغنياً في ذاته محتاجاً مفتقراً باعتبار أمر زائد عن ذاته، بل إنّ الحاجة والفقر عين وجود الممكن المعلول.

فذات المعلول وجوداً عين الحاجة والفقر إلى وجود علة، فهو وجودٌ رابط موجودٌ في وجود علته، فهو كالمعنى الحرفي المندك في المعنى الاسمي، فكما لا قوام للمعنى الحرفي من دون المعنى الاسمي كذلك لا قوام للوجود الرابط بدون الوجود المستقل الذي هو العلة وهو الواجب تعالى.

وهذا التحقيق سوف يكون مقدمة أساسية في طرح وحدة الوجود الشخصية لدى العارف، وسيأتي توضيحه إنْ شاء الله تعالى.

المبحث الرابع: في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد

عندما تُطرح هذه القاعدة، فإنّ الواحد الذي يراد منه هو الأمر البسيط الذي ليس في ذاته جهة تركيبية على الإطلاق، فالعلة الواحدة هي العلة البسيطة التي هي بذاتها البسيطة علة، والمعلول الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بذاته البسيطة معلولٌ.

إذن، هذه القاعدة تجري في خصوص الأمور التكوينية وبالأخص في مورد الواحد البسيط من كلّ جهة، ولا تجري في الأمور التركيبية فضلاً عن الأمور الاعتبارية التي ليست فيها وحدة حقيقية.

والدليل على هذه القاعدة أنّ السنخية بين العلة والمعلول توجب أنْ لا يصدر أيّ شيء عن أيّ شيء، فنقول إنّ الوحدة المشهودة في العلة الواحدة البسيطة تقتضي أنّ المعلول الصادر عن هذه العلة لا بدّ وأن يكون متصفاً بهذه الوحدة، وإلاّ صحّ صدور كل شيء عن كل شيء ولما وجدت ضرورة لزومية بين العلة ومعلولها، وهو خلاف مقتضى قانون العلية والمعلولية.

ولسنا بصدد ذكر الإشارات التي يوردها بعض المتكلمين والردّ عليها فإنّها خارجة محلّ كلامنا.

ثمّ إنّ الوحدة الصادرة من العلة تارة يمكن أنْ تُصوّر على نحو أنّ الصادر الأول هو رأس سلسلة المعلولات ويلي هذا الصادر الأول صوادر أخرى من صادر ثانٍ وثالث ورابع.

وأخرى تُصوّر هذه القاعدة على نحو أنّ الواجب تعالى الذي له إطلاق سعي ولا يحدّه شيء ولا يقيّده شيء وهو واجد لكل الكمالات الوجودية، يصدر عنه واحد معلولي ظلي له ذاك الإطلاق السعي ولا يقابل مع معلولات أخرى تصدر بعد ذلك؛ بل هذا الواحد الإطلاقي الظلي الصادر هو نفس كل عالم الإمكان، وهو ما يُسمى بالنَفس الرحماني والفيض المنبسط[١] عند العرفاء، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى على نحو التفصيل.

المبحث الخامس: في تتميم أصل العلية والمعلولية

إنّ الوحدة التشكيكية المطروحة في مدرسة الحكمة المتعالية مبتنية على عدة مقدمات أساسية:

أولاً: أن الوحدة في الوجود حقيقية غير اعتبارية.

ثانياً: أن الكثرة في الوجود حقيقية غير اعتبارية.

ثالثاً: أن ما به الامتياز بين مراتب الوجود يرجع إلى ما به الاشتراك.

أي أن الكثرة في الوجود ترجع إلى الوحدة في الوجود.

رابعاً: أن ما به الاشتراك لا يتنافى مع ما به الامتياز، أي أن الوحدة لا تتنافى مع الكثرة.

---

(١) الفيض المنبسط هو فعل الله الممدود في كلّ عالم الإمكان بل هو كلّ عالم الإمكان ولكن على نحو الوحدة وعدم التجزء.

هذه الأركان الأربعة هي التي تحقق مبنى الوحدة التشكيكية للوجود في مدرسة الحكمة المتعالية، ويعبر عنه بأن الوجود واحد في عين أنه كثير وأن كثرته لا تتنافى مع وحدته.

وهذه الوحدة التشكيكية المطروحة في الحكمة المتعالية تنسجم مع قانون العلية والمعلولية، وأن العلية والمعلولية في الوجود لا في الماهية.

وأما لو بنينا على الكثرة التباينية المطروحة لدى المشائين: فلا يبقى مجالٌ لطرح أصل العلية والمعلولية، لا أقل من جهة الوجود؛ لأنه في القول بالكثرة التباينية، يُفرض أن الوجودات متباينة بعضها مع البعض فلا معنى لوجود علاقة وجودية بين الموجودات سواء على نحو علاقة العلية والمعلولية في الوجود أو على غير علاقة العلية والمعلولية.

وأمّا على القول بالوحدة التشكيكية، فالعلية والمعلولية بين الوجودات تكون واضحة، إذ السنخية المطلوبة في أصل العلية والمعلولية مؤمنةٌ في اعتبار الوجودات ذات حقيقة واحدة، وإن كانت مراتبها تختلف فيما بينها بالشدة والضعف.

ثم قد تبين أنّ العلية والمعلولية تكون بين الوجود الرابط الذي هو المعلول وبين الوجود المستقل الذي هو العلة.

والوجود المستقل والوجود الرابط يشتركان في حقيقة الوجود؛ ويتمايزان في أن الوجود المستقل وجودٌ غني شديد؛ وأن الوجود الرابط وجودٌ فقير ضعيف محتاج.

بعد اتضاح المسائل السابقة بنحو إجمالي نقول:

إنّ الحكيم المتعالي والعارف الرباني يبحث في تبدل العلية إلى التشؤن وتبدل الوحدة التشكيكية إلى الوحدة الشخصية للوجود؛ والمقصود من الوحدة الشخصية عندما تقابل مع الوحدة التشكيكية، هو أن الوجود حقيقة واحدة كما في الوحدة التشكيكية، ولكن الفرق أنه في الوحدة التشكيكية تفرض الكثرة حقيقية، وأما في الوحدة الشخصية فلا معنى لفرض الكثرة الحقيقية مطلقاً.

وبعبارة أخرى، أركان الوحدة الشخصية هي:

أولاً: الوحدة حقيقية في الوجود.

ثانياً: الكثرة اعتبارية في الوجود؛ ويرجع هذا التكثر إلى الظهور والتشؤن؛ فتكون الكثرة المشهودة كثرة في مقام الظهور لا في مقام الوجود.

وبعد فرض انتفاء الكثرة لا يبقى معنى لفرض ما به الامتياز وما به الاشتراك في الوجود؛ لأن هذه فروعات الكثرة؛ وترجع كلّ التمايزات المشهودات إلى الظهور والتشؤن، وسيتضح فيما يأتي.

إنّ الفيلسوف عندما يقول بالتشكيك في الوجود، فإنّ الأحكام التي يراها في المظاهر والصور المرآتية للوجود يسندها بنحو الحقيقة إلى نفس مراتب الوجود، ولكن مع القول بالوحدة الشخصية للوجود، تتضح الحقيقة المرآتية لمراتب الوجود وبهذا النحو يكون الإسناد الحقيقي لأي حكم من الأحكام الوجودية لصاحب الصورة، وأما الإسناد للصور المرآتية فيكون إسناداً مجازياً.

صدر المتألهين في مباحثه الفلسفية في الأسفار يطرح بعض المقدمات الفلسفية ويجعلها ممهدة لطرح هذا البحث الشريف بالخصوص، من جملة هذه المقدمات أن التأثير والتأثر بين أمرين تارة يكون بالذات وأخرى يكون بالعرض؛ والمراد من «بالعرض» أن اتصاف الموصوف بالحكم والمعنى الذي يُذكر له ليس حقيقياً بل هو مجازي، وبالطبع في الإسناد المجازي يجب أن توجد علاقة اتحادية بين الموصوف المجازي والموصوف الحقيقي حتى يكون الإسناد مصححاً عقلاً.

فمثلاً عندما يتصف جسمان بالمساواة أو عدم المساواة أو بالمشابهة أو عدم المشابهة؛ فلأن المساواة وعدم المساواة وصفٌ حقيقي للمقدار، والمشابهة وعدم المشابهة وصفٌ حقيقي للكيف لا للجسم المتصف بالمساواة مع الجسم الآخر، ولا للجسمين المتصفين بالمشابهة، ولكن باعتبار الاتحاد الموجود بين المقدار أو الكيف مع موضوعه وهو الجسم، فهذان الوصفان ينسبان ويسندان مجازاً إلى الجسم.

بعض الأمور ليس لها هكذا سهمٌ من الوجود أو الواقعية والحقيقة أو الأصالة، ولكن حقائق الوجود وأحكام الوجود والواقعية نظير الجعل وعلّية «التأثّر والتأثير»، تسند إلى تلك الأمور بنحو المجاز، مثل الماهية التي تتصف بالأحكام الحقيقية للوجود نظير التقدم والتأخر، العلية والمعلولية، ولكن لا اتصافاً حقيقياً بل مجازياً، ولكن المصحح لهذا الاتصاف هو كون الماهية عين الوجود خارجاً وليست منفصلة عنه في الواقع الخارجي.

وقد تبيّن كذلك في مباحث الجعل العلمي أن المجعول من قبل العلة في معلولها هو الوجود لا الماهية، لأن الماهية باقيةٌ دائماً في مقام إمكانها الذاتي، ولن تصل إلى حد الفعلية والوجود، فلو أسند لها الجعل فيكون بنحو المجاز.

فعلى أساس أصالة الوجود تُسند الواقعية والتقدم والتأخر، والعلّية والمعلولية، والجعل والإضافة إلى الوجود إسناداً حقيقياً، وإذا نُسبت إلى الماهية فيكون من باب المجاز وهو وصفٌ لها بحال متعلق الموصوف لا بحال نفس الموصوف كما في اتصاف الوجود بها.

والمصحح للمجازية هاهنا هو الاتحاد والارتباط بين الوجود والماهية.

فنقول إن كل إسناد مجازي يتشكل في ظل الإسناد الحقيقي، وكل أمرٍ بالعرض يعتمد على ما بالذات، وبهذا الاعتبار ما لم يوجد أمرٌ بالذات لن يكون هناك تصحيح للإسناد المجازي، وكذلك مع فقدان هذا المصحح فإنّ الإسناد سوف يكون غلطاً لا مجازاً.

وقد ورد كلام صدر المتألهين في هذا المقام في الأسفار:

(قد سبق القول منا في التأثير والتأثر بين أمرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، والمراد مما بالعرض حيث وقع في كلامنا هو أن يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازياً لا حقيقياً إلا أن

له علاقة اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفاً به حقيقة، كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار)[١].

ومن هنا فما يقوله المعتزلي من ثبوت المعدومات الممكنة غلطٌ ولا حتى من جهة نسبة الوجود والثبوت لها بنحو المجاز، لأن الإسناد المجازي إنما يتحقق فيما لو كان هناك ثبوت بالذات لأمر وراء هذا الثبوت المجازي، والمعدوم لا ثبوت له مطلقاً.

فالماهية قبل الوجود ليس لها أي حكم حتى الحكم بثبوت ذاتها وذاتياتها، لأنه قبل الوجود لا ظهور حتى يتم الامتياز بين الماهية وأحكامها. من هنا، فالأحكام التي تُنسب للماهية حتى الأحكام التي ترجع إلى ذات الماهية لا تتصف بها الماهية إلا بوساطة الوجود ولو بنحو القضية الحينية.

إلى هذا قد يتوهم أن الوجود واسطة في ثبوت المعلولية والوجودية بالنسبة إلى الماهية بنفس النحو الذي تكون ماهية البياض واسطة في ثبوت مفهوم الأبيض للجسم؛

يقول صدر المتألهين:

«ولا يتوهمن أحد أن نسبة الموجودية إلى الماهيات كنسبة الأبيضية إلى الجسم حيث نحكم حكماً صادقاً على الجسم بأنه أبيض، لأن مناط الحكم بالأبيضية على الجسم قيام وجود البياض

(١) الأسفار، ج٢، ص٢٨٦.

بوجود الجسم قياماً حقيقياً، فالجسم في مرتبة وجوده وإن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض بخلاف الحكم على الماهية بالموجودية، إذ لا قيام للوجود بالماهية ولا وجود أيضاً للماهية قبل الوجود، ولا أيضاً ينتزع الوجود في نفس الماهية.. بل الماهية تنتزع من الوجود لا الوجود من الماهية؛ فالحكم بأن هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن ماهية الإنسان موجودة»[1].

وحاصل ما أفاده ملا صدرا في رد هذا التوهم أن الجسم واقعاً هو موجودٌ ويقبل الوصف، فمناط الحكم ببياض الجسم هو أن وجود البياض قائمٌ بوجود الجسم، فالجسم في مرتبة وجوده ليس متصفاً بالبياض وإنما يكون له هذا البياض في مرتبة لاحقة بلحاظ قيام البياض به، فوجود الوصف متأخرٌ عن وجود الموصوف ومتوقفٌ عليه.

وأمّا الماهية التي تتصف بالوجود، فهي بالقياس مع الوجود ليست واجدة لأي واحدة من الخصوصيات التي تكون للجسم بالقياس مع البياض؛ لأنه:

أولاً: الوجود ليس قائماً بالماهية، على خلاف البياض القائم بالجسم.

ثانياً: وجود الجسم مقدمٌ على وجود البياض، والبياض متوقفٌ

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٢٩٠.

عليه؛ والحال أن وجود الماهية ليس مقدماً على الوجود الذي يُحمل عليه، والماهية ليس لها أي نوع من الوجود والتحقق قبل الوجود.

ثالثاً: كما أنّ حقيقة الوجود ليست متكئة على الماهية، كذلك مفهوم الوجود لا يمكن أن ينتزع من الماهية، لأن الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي.

فالوجود لا يمكن أن ينتزع من الماهية ولكن العكس هو الصحيح، أيْ أنّ الماهية تنتزع من الوجود.

وينتج من هذا التفصيل في المقام ما بيّنه صدر المتألهين في الأسفار:

«إن الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الإلهي»[1].

والوصول إلى هذه الحقيقة التي يبينها صدر المتألهين قدس سره يكون بطيّ عدة مراحل علمية وهي:

المرحلة الأولى: العبور من أصالة الماهية إلى أصالة الوجود، فبناءً على أنّ الوجود هو الأصيل، ليس للماهيات الممكنة أي سهمٍ من الواقعية والوجود.

ففي المباحث الفلسفية بدليل أن الذهن يتعرف بنحو أفضل على

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٢٩١.

المسائل المفهومية والماهوية، فإنّه يأنس ابتداءً بالماهيات، وهذا الأمر يقوّي توهم أصالة الماهية، ولكن بنور البرهان يمكن للعقل أنْ يطّلع على اعتبارية الماهيات.

المرحلة الثانية: العبور من تباين الوحودات إلى تشكيك حقيقة الوجود.

فمن أثر الرسوبات الناتجة من أصالة الماهية، قد تُنسب الأحكام واللوازم المتكثرة والمتباينة للماهيات إلى الوجود، ويعقبه توهم تباين الوجودات؛ وهذا ما ذهب إليه المشاؤون من تباين الوجودات مع أنّهم قائلون بأصالة الوجود، ولكنّهم حيث شاهدوا الكثرة الخارجية هي الحاكمة ولم يشاهدوا الوحدة سوى في المقام المفهومي العام للوجود فقد جعلوا هذه الكثرة منسوبة إلى الوجود وبالتالي نفوا الوحدة في حقيقة الوجود.

وفي هذه المرحلة، استطاع صدر المتألهين بدلالة البرهان أنْ يثبت الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود.

المرحلة الثالثة: الوصول إلى الوحدة الشخصية للوجود، وفي هذه المرحلة تتحصل هذه النتيجة وهي أنّ الموجود والوجود واحدٌ وبدون شريك، وكثرة المشهود التي تُنسب إلى مراتب الوجود هي في الحقيقة مربوطةٌ بأشعة وظلال ذاك الوجود الحقيقي والنور السرمدي.

على هذا المعنى تنتفي الكثرة بل ترجع إلى ظهور تلك الحقيقة الواحدة، وينتقل التشكيك كذلك إلى مراتب ظهور ذاك الوجود الواحد.

يقول صدر المتألهين قدس سره في هذا المقام:

(فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية، فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا شافي له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكل ما يترائى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء)[1].

ويتضح من خلال ملاحظة مسير صدر المتألهين أنه إتبع للوصول إلى هذه الحقيقة المسير الفلسفي ومسير الفلسفة مسيرٌ برهاني، وفي مسير البرهان يُستفاد من الشواهد الشهودية والنقلية في مقام التأييد.

إنّ الوحدة الشخصية للوجود التي أثبتها صدر المتألهين في المباحث الفلسفية تحتاج إلى إقامة الدليل بخلافه في منهج العرفان، فإنّ العارف يكتفي بشهوده لإثبات أيّ حقيقة معرفية وجودية.

نعم صدر المتألهين وإنْ كان يعتمد على الدليل العقلي لطرح إثبات هذا المدعى وهو الوحدة الشخصية للوجود، ولكنّه كثيراً ما

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٢٩٢.

يستأنس بالأدلة النقلية من آيات قرآنية بالخصوص وكذا يستفيد عن كلمات العرفاء لتأكيد مطلوبه ومدعاه.

من هنا يمكن أنْ يستفاد من كثير من الآيات القرآنية هذا المطلب:

قوله تعالى:

﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ﴾[1].

وكذا قوله:

﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ﴾[2].

وكذا:

﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[3].

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْيِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ

(١) سورة الذاريات، الآية ٢٠ و٢١.
(٢) سورة الإسراء، الآية ١٢.
(٣) سورة الجاثية، الآية ٤.

يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾﴾[1].

هذه الآيات تبين بنحو واضح أن كل ما هو غير الله تعالى ويُطلق عليه عنوان الشيء من السماء والأرض وكل ما فيهما فهو آيات لله تعالى.

فإذا كان غير الواجب تعالى عين الآيتية والربط بالواجب تعالى، فحقيقته ترجع إلى الظهور وليس له سهمٌ من الوجود.

آية الوجود هي ظل الوجود وليست هي عين الوجود، ولكن لا يعني أنّها ليست عين الوجود بمعنى أنها عين العدم؛ بل لا مجال لتطرق العدم إلى هذا المقام؛ بل نقول إن الظهور هو كاشفٌ عن الوجود وعن شؤون الوجود كما يكشف الظل من الشاخص، وليس الظل معدوماً وإلا لما أمكن أن يكشف المعدوم عن الوجود.

يوجد طريق آخر لإثبات الوحدة الشخصية للوجود من خلال النظر والتأمل في نفس الواجب تعالى وصفاته، والحد الوسط في هذا الدليل هو عدم تناهي الواجب تعالى، لأنّه إذا كان وجود الواجب غير متناه وغير محدود، فإنّ اللامتناهي لا يعطي مجالاً للغير حتى في مقام الفرض، لا فقط أنّ الواجب تعالى يمنع وجود الغير في الواقع الخارجي، بل يمنع أي فرض للغير، فمن الخطأ فرض شيء ثانٍ في قباله تعالى.

---

(١) سورة الروم، الآية ٢٠ ـ ٢٥.

وبهذا البيان يتضح أنّ وجود الواجب تعالى موجودٌ وسارٍ في كلّ ما يُطلق عليه (شيء)، فهو كالنور ظاهر في الأشياء ومظهر لها، وهو ما ورد في الآية القرآنية.

يقول تعالى:

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾.

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ آية النور إنّما بيّنت النورَ الإلهي الصادر عن مقام الذات المقدسة لا نفس الذات المقدسة، وإلاّ فإنّ الذات الإلهية المقدسة لا يمكن التمثيل لها ولا الإشارة إليها.

يقول تعالى:

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾[1].

إنّ هذا التمثيل هو للنور الإلهي لا للذات الإلهية المقدسة، وهذا النور الإلهي هو نفس الظل الممدود المشار إليه في قوله تعالى:

﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيۡفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوۡ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنٗا﴾[2].

يقول القيصري في شرح الفصوص حول الذات المقدسة:

---

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٤٥.

وأمّا الذات الإلهية فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء كما قال ﷺ: **(ما عرفناكَ حقّ معْرِفَتِكْ وما عَبَدْناكَ حقّ عِبادَتك)**.

ويقول القيصري في مقام آخر من شرح الفصوص:

(فإنّ الحق من حيث هو لا نسبة بينه وبين أحد من العالمين فلا تمكن رؤيته لأحد من هذه الجهة).

ويقول في مقام ثالث:

(فماهيته ذاته غير معلومة لبشر وإنْ كان بحسب تنزّله إلى مرتبة الأكوان إلى صورة من يقول كن فيكون قول كن حقيقة).

نسبة العالم إلى الله تعالى هي نسبة الظل إلى الشاخص أيْ أنّ العالم هو محلّ ومقرّ الظل، وهذه النسبة هي من سنخ الإضافة الإشراقية، وفي العرفان يكون العالم كوناً مفاضاً من الحق تعالى حيث يختص الوجود بالحق تعالى وهو الذي يساوقه الوجوب الأزلي.

ههنا نقول إنّ أيّ معرفة بأيّ مقدار حصلت فإنّما تكون معرفة وإطلاعاً بالظل والفيض الإلهي لا بالذات المقدسة، وكلّ موجود يشير بمقدار وجوده الخاص إلى الذات الإلهية المقدسة، ومن هنا لا يمكن أن تقع الذات الإلهية المقدسة بذاتها مورداً للاطلاع والإدراك من قبل أيّ موجود من الموجودات.

صدر المتألهين رحمه الله في كتاب الأسفار ينقل كلمات العرفاء وبالخصوص محيي الدين بن عربي في الفص الآدمي من كتاب الفصوص حيث يقول:

«قال بعض أهل الكشف واليقين: اعلم أنّ الأمور الكلية والماهيات وإنْ لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا يزال عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية»[1].

ويستنتج من هذه العبارة الكثير من أمهات مسائل الحكمة مثل أصالة الوجود واعتبارية الماهية ورجوع التشخص إلى الوجود لا إلى الماهية وكذا استناد المعلول في العلية إلى الوجود لا إلى الماهية.

المبحث السادس: في الوحدة الشخصية للوجود

في البحث عن الوحدة الشخصية للوجود، يجب أنْ تُطرح ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: إثبات الوحدة الشخصية للوجود.

والمسألة الثانية: تبيين عدم توهم الكثرة.

والمسألة الثالثة: رابطة الوحدة والكثرة.

إثبات الوحدة الشخصية للوجود:

تُطرح نظرية الوحدة الشخصية كنظرية للعرفاء الموحدين الشامخين في قبال الأقوال الأخرى التي تطرح في حقيقة الوجود.

المشاؤون ذهبوا إلى القول بأنّ الوجود حقائق متباينة بعضها عن

---

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٢٩٤.

بعض بتمام الذوات بدون وجود أيّة جهة جامعة سوى المفهوم العام للوجود الذي يُحمل على الحقائق الوجودية حملاً عرضياً خارجياً.

وقد ذهب صدر المتألهين إلى أنّ حقيقة الوجود واحدة مشككة لها مراتب تختلف فيما بينهما بالشدة والضعف.

وأمّا العرفاء القائلون بالوحدة الشخصية لحقيقة الوجود، فقد قالوا إنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ ليس فيها أيُّ كثرةٍ على الإطلاق، فقالوا إنّ الوجود والموجود واحدٌ وهو الواجب تعالى، وأمّا الكثرة المرئية فهي كثرة اعتبارية لا حقيقة لها وراء الوجود الذهني المحض، وسيأتي تفصيل هذه الحقائق في طيّ البحوث الآتية إنْ شاء الله تعالى.

البعض يعتبر أنّ إدراك الوحدة الشخصية للوجود مختصٌ بما وراء طور العقل، وعلى هذا يتوهم هذا البعض أنّه لا يوجد طريق برهاني لإثبات هذه المسألة، والحال أنّ صدر المتألهين قدْ أقام برهاناً لفهم هذه الحقيقة.

يقول في شرح الهداية الأثيرية:

«ولا شك أنّ أعلى مراتب الوجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود عزّ مجده، وما قال بعض الموحدين من المتألهين من أنّ الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الأشياء بل هو حقيقتها، فقيل فيه إنه طورٌ وراء طور العقل، أقول: إنّي لأعلم من الفقراء من عنده أنّ فهم

هذا المعنى بطور العقل وقد انتبه وأقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله»[١].

صدر المتألهين رحمه الله في الفصل السادس والعشرين من فصول العلية من كتاب الأسفار، يسعى بالاستفادة من الأصول الفلسفية لإثبات الوحدة الشخصية للوجود.

التحقيق الحالّي يتم في قسمين: القسم الأول هو ما يُبحث فيه عن العلة والقسم الثاني يُبحث فيه في مورد المعلول، فمع معرفة العلة والمعلول حقيقة، يُعلم أنّ المعلولات هي شؤون وتجليات العلة الواحدة.

بالنظر إلى الشيء الذي لا يكون الوجود عين ذاته، يعلم ضرورة حاجته إلى العلة.

العلة توجد الوجود والثبوت الحقيقي أو المجازي للممكن ولا تكون وصفاً زائداً على ذاته، بل إنّ العلية هي نظير العلم والإرادة والقدرة والاختيار التي هي عين ذات العالم والمريد والقادر والمختار، أيْ إن علّيه العلة هي بحسب جوهر ذاتها، لا أنها وصف زائد عن العلة، فهو فاعلٌ بحت وليست العلة الفاعلية شيئاً يتصف بالفاعلية بوصف زائد على ذاته؛ بل إنّ فيّاضيته وإفاضته للمعلول هي بحسب ذاته.

---

(١) شرح الهداية الأثيرية، ص٢٨٨.

يقول صدر المتألهين قدس سره:

«إنّ الموجد لشيء بحقيقة ما يكون ما بحسب الجوهر فاعليتها، فيكون فاعلاً بحتاً لا أنّه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنّه فاعل، فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً ومفاداً لا شيء آخر غير المسمى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتّى يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره، أحدهما شيء والآخر أثر، فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني إلاّ بضرب من التجوز دفعاً للدور والتسلسل؛ فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات، وذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط»، ثمّ يكمل فيقول: **«فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضةً لهذه المعاني»**[1].

هذا الدليل الذي يثبت ضرورة وجود الواجب في تحقق الممكنات يثبت الضرورة الذاتية العلية للعلة، لأنّه إذا كانت العلية وصفاً زائداً على ذات العلة، فإنّه لا ينقطع السؤال عن السبب الذي جعل العلة تتصف بهذا الوصف، وفي النهاية لا مفر من محذور الدور والتسلسل إلاّ أنْ يختتم الجواب بأنْ يقال بأنّ العلية عيْن ذات العلة.

وبعبارة أخرى، إذا كانت العلية وصفاً عارضاً على ذات العلة، وبما أنّ كلّ أمر عرضي فهو معلل، فسوف يكون لذاك الأمر العارض

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

علةً وسبباً، وهذا الأمر العرضي لا يمكن أنْ يكون مفارقاً بل هو عرضيٌّ لازم، من هنا فعلّة هذا الأمر المعارض عرضيٌّ لازم آخر، وفي هذه الصورة يلزم التسلسل.

فحتى ينقطع السؤال ويقف في التسلسل عند حدّ، لا بدّ أنْ تكون الذات هي العلة، وهذا هو المطلوب في المقام.

وهكذا، فإنّ الأوصاف الذاتية للواجب نظير العلم والقدرة والحياة الإرادة والاختيار على هذا القياس هي عين ذاته، وليس أيٌّ من هذه الأوصاف زائداً على ذاته، فإنّ العلية والأوصاف الأخرى التي لها عينية مع ذات الواجب تعالى لها ضرورة أزلية، وهذا الأمر ينتج منه دوام الفيض الإلهي لأنّه لا يتصور لأصل الفيض أيّ شرط أو قيد، وكلّ شرطٍ غير ذات الواجب تعالى يرجع إلى متن الفيض ويتفرّع عليه.

كذلك، فإنّ تحليل مسألة العلية من ناحية المعلول يوصلنا إلى أنّ المعلولية هي عين ذات المعلول، فالشيء الذي هو بذاته عين الأثر والإفاضة، لا يُتصور لذاته غير المعلولية والأثر الذي يؤخذ من الفاعل، لأن لو كان له شيئية غير كونه ربطاً وتعلقاً محضاً لكانت له نحو من الاستقلالية وهو خلاف كونه معلولاً محتاجاً مفتقراً.

نعم، بحسب التحليل العقلي والاعتبار العقلي يوجد في المعلول قسمان أحدهما متميز عن الآخر، أحدهما متن ذات المعلول والآخر الأثر الذي يُفاض من العلة، ولكن إذا كان المعلول مركباً من جهتين

عقليّتين إحداهما نفس الأثر الذي يُفاض من العلة والآخر هو الذات التي تتلقى هذه الإفاضة ـ في حين أنّ المعلول الحقيقي هو نفس الأثر الذي يُفاض من الفاعل ـ ، فلن يكون متن ذات المعلول سوى معلولاً مجازاً، لأن المرتبط والمتعلق بالعلة واقعاً هو نفس الأثر لا ما يتلقى هذا الأثر.

ولتفصيل المطلب يمكن القول أنّه لوْ لمْ تكن المعلولية عين ذات المعلول، فهي إمّا عرضي مفارق أو عرضي لازم، وكون العرضية المفارقة وصفاً للمعلولية هو بمعنى أنّ الشيء تارة يكون معلولاً وأخرى ليس معلولاً، وهو خلاف الضرورة؛ وإذا كانت المعلولية عرضاً لازماً له، فلأنّ اللازم متأخرٌ عن مرتبة الملزوم، فليس في مرتبة الملزوم نظير الزوجية التي ليست في ذات العدد أربعة وهي لازم الذات ومتأخر عنه، ونتيجة هذا الأمر سلب المعلولية عن ذات المعلول، ومن هنا فإذا لمْ تكن ذات المعلول معلولة فهي موجودة بنحو الصدفة وهذا مستلزمٌ لإنكار العلية أو يستلزم أنْ يكون مستقلاً، وهذا بمعنى انقلاب ذات الممكن من الإمكان إلى الوجوب وهو محالٌ.

لذلك فإنّ المعلول بالذات نظير العلة بالذات أمرٌ بسيط، وبنفس النحو الذي تكون فيه العليّة موجودة في متن ذات العلة، فإنّ المعلولية موجودة في متن ذات المعلول، وهذه الحقيقة تنكشف على أثر التأمل والالتفات إلى حقيقة العلية والمعلولية.

من هنا، يُعلم أنّ المعلول هو عين التعلق وهو نفس الأثر الذي

يُفاض من العلة، وهذا التحليل السابق حول العلية يشير إلى أنّ الله تعالى منزهٌ عن الوالد والولد، فلا يوجد أيّ رابطة توليدية بين الله وبين العالم، فإنّ الخلق والإيجاد الإلهي ليس نظير التوليد لأنه التثليث يكون ظاهراً في التوليد بين المولِّد والشيء المولَّد وعنوان التوليد.

حقيقة المعلول ليست هويّة مباينة مع حقيقة العلة المفيضة، فلا يمكن للعقل أنّ يشير إلى هويّة وذات المعلول مع قطع النظر عن هوية العلة، أيْ أنّه من غير الممكن تعقّل المعلول والعلة بنحو مستقل أحدهما عن الآخر.

فالإضافة والقيام الذاتي للمعلول بعلته يعتبر من جملة أوصاف وشؤون العلة، وبهذا القياس فكلّ العالم وصفٌ وشأن إلهي، ورابطة الوصف مع الموصوف ليست رابطة توليدية، وإلا لزم استقلال الوصف في التولد وليس الأمر كذلك.

إذا كانت رابطة العالم مع مبدئه رابطة توليدية، فيكون للعالم كذلك سهمٌ من الوجود، وأمّا إذا كانت الرابطة المذكورة رابطة وصفية، فلا يكون للوصف سهمٌ من الوجود، وما يكون له واقعية في الخارج هو واحدٌ شخصي له شؤون وتجليات ونعوت وأوصاف كثيرة.

وهذا الواحد الشخصي الموجود في الخارج هو حقيقة بسيطة نورية منزهةٌ عن الكثرة والنقصان ومبرأة عن الإمكان والتصور والظلمة والخفاء، وهو مستغن عن كلّ أمر زائد خارجي أو داخلي.

ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

(الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه)[١].

والقرآن الكريم يشير في كثير من آياته إلى هذه الحقيقة:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[٢].

ويقول تعالى في مورد آخر:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[٣].

وقد وردت على الوحدة الشخصية للوجود وإرجاع العلية إلى التشؤن بعض الإشكالات:

الإشكال الأول: إشكال الحلول، وهذا الإشكال إنّما يرد من ناحية من يجعل الارتباط بين شيئين منحصراً في ارتباط المادة والصورة أو العرض والجوهر والجامع بينهما هو الحلول، لأنّ الصورة حالةٌ في المادة والعرض حال في الجوهر، فيقول صاحب الإشكال أنّه إذا كان للعالم ارتباط مع الله تعالى، فلا مفر أنّ نسبة الله مع العالم نسبة الحال مع المحلّ.

جواب هذا الإشكال هو أنّ الارتباط بين شيئين ليس منحصراً بارتباط المادة والصورة أو الجوهر والعرض أو الأنحاء الأخرى عن الارتباط نظير ارتباط الصور الذهنية مع النفس كما في بعض المقالات.

---

(١) نهج البلاغة، السيد الرضي، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الخطبة ١٠٦.
(٢) سورة الأنفال، الآية ١٧.
(٣) سورة الأنفال، الآية ١٧.

ففي فرض الوحدة الشخصية للوجود، لن يبقى إمكان للحلول، لأنّه يلزم في الحلول وجود شيئين هم الحال والمحل، والحال أنه لا يوجد بناء على مبنى الوحدة الشخصية أكثر من وجود واحد وواقعية واحدة؛ فعلى مبنى الوحدة الشخصية غير الواجب فاقدٌ للوجود الحقيقي وإسناد الوجود إلى غير الواجب يكون مجازياً.

فما يكون في عالم الخارج إنّما هو صورة شأنية من شؤون ونعوت صفات ذاك الوجود الواحد، وعلى هذا فنسبة العالم إلى الله تعالى ليست نسبة الحالّ إلى المحلّ بل هي نسبة المظهر إلى الظاهر والوصف الفعلي إلى الذات.

يقول صدر المتألهين:

«ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات أنّ نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تكون نسبة الحلول، هيهات إنّ الحالّية والمحلّية مما يقتضيان الإثنينية في الوجود بين الحال والمحل، ها هنا أيْ عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المتنور بنور الهداية والتوفيق، ظهر أنْ لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق، واضمحلت الكثرة الوهمية، وارتفعت أغاليط الأوهام»[1].

الإشكال الثاني: قد يقول قائل: إنّه إذا كانت وجودات الممكنات كلّها تعليقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلاً للممكنات بل الحادثات.

---

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣٠٠.

يقول صدر المتألهين في بيان هذا الإشكال:

«إياك أنْ تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول: إذا كانت وجودات الممكنات كلّها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جلّ ذكره بسمات الحدوث، فثبّت وتذكّر ما لوحّنا من قبل وهو أنّ وجود الأعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشيء في نفسه وأنْ ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليس إلاّ تطورات الحق بأطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية»[1].

هذا الإشكال في الحقيقة يرجع إلى الإشكال الأوّل وهو إشكال الحلول، لأنّ تعلق الممكنات بالواجب هو بمعنى كون الواجب محلاً لها أيْ كون الواجب محلاً للأمور الحادثة.

والجواب عليه أنّه في فرض الحلول لا مفرّ من وجود موجودين حقيقيين بحيث يكون أحدهما مغايراً للآخر، وثانيهما يحلّ في الآخر، والحال أنّه مع الوحدة الشخصية للوجود ومع إرجاع العلية إلى التشؤن، لنْ يوجد أيّ وجود آخر، سواء كان استقلالياً أو تعليقاً، بل ما يتوهم من وجود الغير ليس شيئاً سوى تطورات وشؤونات وجود الحق تعالى والذات الأحدية، ومع هذا البيان لنْ يبقى أيّ نوع من الوجود سواء كان وجوداً رابطاً أو رابطياً.

فاتضح مما سبق أنّ القول بالحلول مبتني وملازم لقبول الكثرة

---

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣٠٥.

الإثنينية في الوجود، الأول وجود المحل والثاني وجود الوصف وهو الحال في المحلّ.

يقول الشبستري في كلشن راز:

حلول واتحاد هر دو محال است كه در وحدت دويى عين ضلال است[١]

فالمشهور عند أهل المعرفة أنّه ليس في الدار غيره ديّار.

وما ينبغي أنْ يلتفت إليه هو أنّ الذات الإلهية المقدسة والهوية المطلقة للوجود ليست محكومة بأيّ حكم خاص، ولا تُجعل أبداً موضوعاً للقضية ولا يمكن أنْ تكون مورداً للتمثيل.

في الروايات الكثيرة، ورد النهي عن التفكر في الذات الإلهية، وقد ورد بابٌ في توحيد الصدوق باسم النهي عن الكلام والجدال والمراء في الذات الإلهية.

ورد في الحديث الأول:

(تكلموا في خلق الله ولا تكلموا في الله فإنّ الكلام في الله لا يزيد إلاّ تحيراً)[٢].

وينقل ضريس عن أبي جعفر عليه السلام:

(اذكروا من عظمة الله ما شئتم ولا تذكروا ذاته، فإنّكم لا تذكرون منه شيئاً إلا وهو أعظم منه)[٣].

---

(١) أي: إنّ الحلول والاتحاد كلاهما محال، ففي الوحدة تعتبر الثنائية عين الضلال.

(٢) كتاب التوحيد، الصدوق، ص٤٥٤.

(٣) كتاب التوحيد، ص٤٥٥.

وفي رواية أخرى عن علي عليه السلام:

(فإنّ قوماً تكلموا في الله عز وجل فتاهوا حتّى كان الرجل ينادي من بين يديه فيجيب من خلفه وينادي من خلفه فيجيب من بين يديه)[١].

وفي رواية أخرى:

(حدّثنا سعد بن عبد الله قال: حدثنا محمد بن عيسى قال: قرأت في كتاب علي بن بلال أنّه سأل الرجلَ يعني أبا الحسن عليه السلام أنّه روى عن آبائك عليهم السلام أنّهم نهوا عن الكلام في الدين، فتأوّل مواليك المتكلمون بأنّه إنّما نهى من لا يحسن أنْ يتكلم فيه فأمّا من يحسن أنْ يتكلم فيه فلم ينه فهل ذلك كما تأولوا أو لا؟ فكتب عليه السلام: **المحسن وعيد المحسن لا يتكلم فيه فإنّ إثمه أكثر من نفعه)**[٢].

الذات الإلهية المقدسة أعظم من أن تُفهم أو تدرك للغير، ويمكن أنْ يُمثل للعلاقة بين الذات الإلهية وتجلياتها بالاستفادة من الواحد الذي يفعل بتكرره الكثرة العددية.

مقايسة التجليات الذاتية من مقام الأحدية والواحدية مع المراتب الإمكانية هي نظير الواحد في القياس مع مراتب الكثرة، فإنّ الواحد يوجد بتكرره الكثرة والعدد، وإذا لمْ يتكرر الواحد فلا يحصل العدد.

---

(١) كتاب التوحيد، ص٤٥٦.

(٢) كتاب التوحيد، ص٤٥٩.

ولكن تحصل العدد من الواحد لا يعني أنّ العدد مركبٌ من أعداد مثلاً، ليس العدد عشرة مركباً من خمسة وأربعة وواحد، بلْ كلّ من هذه الأعداد أنواع متمايزة بعضها عن بعض، وفي نفس الحال فإنّ كل من هذه الأعداد ليست شيئاً آخر غير الواحد؛ فإنّ اشتراك الأعداد هو في الواحد الذي يتكرر فيها، وامتيازها كذلك هو في تكرر هذا الواحد، أيْ أنّ عامل اشتراكها وامتيازها هو خصوص الواحد.

كلّ من هذه الأعداد التي هي نوعٌ مختصٌ بحد ذاته له أثارٌ خاصة به تكشف عن هذه النوعية.

هذا النحو من الواحد الذي يصنع بتكرره الأعداد يبين الفيض المنبسط مع الظهورات الخاصة لنفس المراتب، وغير الفيض الواحد الذي له هذه الظهورات المتعددة في العالم ليس شيئاً.

إطلاق الفيض المنبسط وشموله ليس إطلاقاً وشمولاً مفهومياً، فالماهيات الكلية لها إطلاق وشمولٌ بالنسبة إلى أفرادها ولكنّ شمولها مفهومي، مثلاً مفهوم الإنسان موجودٌ في كل من أفراد الإنسان، وأمّا حضوره، فمقدار الشدة والضعف يحدّد بموقعه، فالإنسان في زيد هو زيد، وفي بكر هو بكر، وفي عمرو هو عمرو.

وكذلك مفهوم الشيء تابعٌ لمصاديقه، في الحجر هو حجر وفي الإنسان هو إنسانٌ وهو سار في كل المصاديق على نفس هذه الحال.

الكلي المفهومي داخلٌ في مصاديقه، ودخوله في مصاديقه على نحو الممازجة والمخالطة، فالشيء في السماء سماءٌ، والشيء في الأرض أرضٌ.

وأمّا الفيض المنبسط الذي هو الوجود اللابشرط القسمي[١] فله إطلاقٌ سعي لا مفهومي، وحضور المطلق السعي في الأشياء ليس بنحو الممازجة، فالفيض المنبسط مع حضوره يعطي لون الواقعية للأشياء لا أنّه يتلوّن بها، وهو مفاد قوله تعالى:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾[٢].

فهو عندما يوجد في السماء لا يكون سماء، بلْ هو في السماء إلهٌ وعندما يوجد في الأرض لا يكون أرضاً، بل هو في الأرض إلهٌ.

عدم تلون الفيض المنبسط من الغير ليس بمعنى أنّ الغير يوجد ولا يتلون به، بل هو بهذا المعنى وهو أنّه مع حضوره الإطلاقي لن يبقى الغير، وما هو الغير ليس سوى حضور وظهور ذاك المطلق المنبسط.

---

(١) الوجود يطلق على عدة اعتبارات:
أمّا الوجود الذي يقسم إلى عدة أقسام فيسمى بالوجود اللابشرط المقسمي الذي يكون مجرداً عن كل القيود التي يمكن أن تضاف إليه، ولهذا الوجود عدة أقسام:
١ ـ الوجود البشرط شيء وهو المقيد بالتعينات والحدود ومثاله وجود الأرض والسماء.
٢ ـ الوجود البشرط لا (من حيث القيود) وهو الغير مقيد بأي قيد والمنزه عن كلّ التعينات، وهو مقام الأحدية المنزه عن نسبة الصفات والأسماء له؛ يقول أمير المؤمنين عليه السلام: وكمال توحيده نفي الصفات عنه.
٣ ـ الوجود اللابشرط ويتميز عن المقسم فيسمى بالوجود اللابشرط القسمي، وهذا القسم يقع في قبال القسمين الأولين، ويطلق عند العرفاء على الفيض المنبسط أو فعل الله تعالى الذي هو كل عالم الإمكان.
وأمّا الوجود اللابشرط المقسمي فهو يطلق على الذات المقدسة التي لا يمكن أنْ تتقيّد بأيّ قيد حتّى قيد المقابلة كما هو الحال في الوجود اللابشرط القسمي.
(٢) سورة الزخرف، الآية ٨٤.

يوجد فرق بين الوجود اللابشرط الذي له إطلاق سعي والوجود بشرط لا؛ فالوجود بشرط لا لدى أهل العرفان هو التعين الأول ويُسمى بمرتبة الأحدية، ولكن لدى أهل الحكمة والفلسفة، فإن الوجود بشرط لا هو تمام حقيقة الواجب.

حقيقة الحق لدى أهل المعرفة ليست هي الوجود بشرط لا، بلْ حقيقة الواجب في منظارهم هي الوجود المطلق بالإطلاق المقسمي، وهذا الوجود اللابشرط المقسمي هو غير الوجود اللابشرط القسمي.

فالوجود اللابشرط القسمي مقيّد بالإطلاق، ولكن الوجود اللابشرط المقسمي ليس مقيداً بالإطلاق، أيْ أنّ التنزّه عن هذا الإطلاق ليس قيداً ولو قيداً مفهومياً، بخلافه في الوجود اللابشرط القسمي فإنّ هذا الإطلاق الذي يؤخذ فيه يعتبر قيداً له.

الوجود اللابشرط القسمي لدى أهل المعرفة هو الفيض الإلهي المنبسط، حيْث يؤخذ سعته وإطلاقه في حدود المخلوقات ويسمى الفيض المنبسط، وإذا تلبس في إطار التعينات والأسماء والصفات الذاتية فيُسمى في هذه الحال الفيض الأقدس.

وتارة ثالثة قد يشمل الفيض المنبسط والنفس الرحماني كلاً من الفيض المقدس والأقدس، وفي هذه الحال يسع الأعيان الخارجية والأعيان الثابتة.

الأعيان الثابتة الموجودة بالفيض الأقدس هي مظاهر الأسماء والصفات الإلهية، وهي أعم من المفاهيم والماهيات والهويات المتشخصة والجزئية.

الوجود البشرط لا لدى أهل المعرفة هو التعين الأول، ويبدأ بالنفس الرحماني، ويُسمى النفس الرحماني بالاستفادة من التعابير القرآنية بالحق المخلوق.

إذا اعتبر الوجود بشرط لا الذي يظهر بالفيض الأقدس والتعين الرحماني بنحو تنتفي فيه أيّ نحو من الكثرة المفهومية والمصداقية، يسمى بمقام الأحدية وجمع الجمع أو مرحلة العماء، ويُعبر عنها تارة أخرى بعنوان حقيقة الحقائق.

وإذا أُخذ بنحوِ لا كثرة مصداقية فيه ولكن مع لحاظ الكثرة المفهومية بمعنى أنّ جميع الحقائق تكون لها وحدة بلحاظ المصداق ولكن تكون مغايرة لبعضها البعض مفهوماً، يعبّر عنها بمقام الواحدية والجمع.

في مقام الواحدية، كلّ الأسماء لها وحدة بلحاظ المصداق وهي مغايرة بلحاظ المفهوم، والأسماء في هذا المقام لها مظاهر تُسمى بالأعيان الثابتة.

مقام الواحدية من تلك الجهة التي توصل الأعيان الثابتة ومظاهرها إلى الكمالات تُسمى كذلك بمقام الربوبية.

وهكذا فإنّ اعتبارات حقيقة الوجود باللحاظات المختلفة لا تعطي أيّ صبغة أو لون لحقيقة الوجود لأنّ حقيقة الوجود ليست هي تعيّنٌ محضٌ، فكلّ الاعتبارات عناوين للمشير، وهذه الاعتبارات هي لمراتب الإدراك وشهود تلك الحقيقة.

ورد في أصول الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام:

(قال رجل عنده: الله أكبر.

فقال عليه السلام: الله أكبر من أيّ شيء؟

فقال: من كلّ شيء.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: حدّدته.

فقال الرجل: كيف أقول؟

قال: قل الله أكبر من أنْ يوصف)[١].

وفي رواية أخرى، يقول جميع بن عمير: قال أبو عبد الله عليه السلام:

أيّ شيء الله أكبر؟

فقلت: الله أكبر من كلّ شيء.

فقال: وكان ثمّ شيءٌ فيكون أكبر منه؟

فقلت وما هو؟ قال: الله أكبر أن يوصف)[٢].

كلّ الأوصاف التي تُنسب لله تعالى بصورة أفعل التفضيل لها جنبة تنزيهيّة مثل أعلى، أجل، أرفع وأشرف، وليست أوصافاً يقاس بها الحق تعالى مع غيره كما قد يتصور بمعناه العاميّ.

---

(١) أصول الكافي، الكليني، طبعة دار التعارف بيروت، كتاب التوحيد، باب معاني الأسماء واشتقاقها، الحديث ٨.

(٢) نفس المصدر، الحديث ٩.

وإذا كان هناك وصفٌ لله تعالى من الأوصاف الجمالية، فهي تُستعمل بصورة أفعل التعيين.

المبحث السابع: حال الجوهر والعرض على مبنى الوحدة الشخصية للوجود:

على المبنى الفلسفي، ينقسم الموجود انقساماً أولياً إلى الواجب والممكن ومن ثم ينقسم الممكن إلى الجوهر والعرض.

وفي العرفان تنقسم التعينات الإلهية إلى قسمين الجوهر والعرض.

الجوهر في الاصطلاح الفلسفي هو الماهية التي إنْ وجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها، وأمّا العرض فليست له هذه الخصوصية.

فالجوهر في هذا الاصطلاح متبوعٌ والعرض تابع، وأمّا الجوهر في الاصطلاح العرفاني فهو التعين الإلهي الواحد المطلق الذي يُسمى بالفيض المنبسط والنفس الرحماني.

وفي قباله يوجد العرض، والأعراض هي تعيّنات إلهية خاصة تظهر بوساطة ذلك التعين المطلق، فكلٌّ من الأرض والسماء والفلك والملك واحدٌ من التعينات الخاصة العارضة على الفيض المنبسط والنفس الرحماني، والفيض الواحد والمنبسط الإلهي هو المعروض المشترك لها كلّها.

وعندما يُقال في مصطلح أهل العرفان (أنا وأنت عارضان لذات

الوجود)، فالمراد هو العروض على النفس الرحماني والأمر الإلهي الواحد، وأمّا ذات الواجب تعالى فهي أرفع من أنْ تكون معروض التعينات الخاصة.

عندما يُنظر إلى حقائق الأشياء، فبعض منها يكون مكتنفاً بالعوارض ويكون متبوعاً لهذه العوارض، وبعض آخر يكون تابعاً ولاحقاً؛ المتبوع هو الجوهر والتابع هو العرض، والتابع والمتبوع كلاهما يجعلان لباس حقيقة الوجود لأنّ حقيقة الوجود تارة تتجلى بصورة الجوهر وأخرى تتجلى بصورة العرض، وتجلي الوجود في الجوهر والعرض ليس بمعنى أنّ الوجود جامعٌ للجوهر والعرض وأنّ الجوهر والعرض أجزاء أو أقسام الوجود.

صدر المتألهين رحمه الله في الفصل السادس والعشرين من مرحلة العلية يستفيد من عبارة القيصري مع التصرف بشرح وتفصيل المطلب، وهو أنّ الجواهر متحدةٌ بلحاظ الذهن، ومتحدةٌ كذلك بلحاظ الخارج.

الجواهر متحدة في مفهوم الجوهرية، وهذا الاتحاد الذي يظهر في عالم الذهن يؤمّن الاشتراك المعنوي لمفهوم الجوهر.

الاتحاد الآخر مربوطٌ بالحقيقة والروح والوجود الخارجي للجوهر، فإنّ الحقيقة والروح الخارجي للجوهر مثال عقليّ وهو عقلُ العقول.

فإذا كانت المثل الأفلاطونية عبارة عن العقول، فالمثال العقلي

للجوهر الذي هو عقل العقول، وهو في عالم العقول مثال تلك المثل وفي النتيجة مبدءٌ لتلك الحقائق النورية.

كلّ من الحقائق والمثل النورية مبدءٌ للصور النوعية الجوهرية، ولكلّ من العقول ظلّ في عالم المادة يكون تحت تربيته وإفاضته.

الجوهر المادي من تلك الجهة التي هو جوهرٌ مادي هو في ظل أحد العقول بلْ في ظل المثال العقلي لباقي العقول، والجوهر المادي من جهة ماديته هو نفس المادة والهيولى الأولى التي يؤخذ منها معنى جنسي للجوهر.

فالمادة الأولى إذا أُخذت بشرط لا فهي المادة، وإذا أخذت لا بشرط فهي نفس المعنى الجنسي الذي يشمل كلّ الجواهر.

الجوهر الذهني وهو المفهوم المشترك المعنوي للجوهر، والجواهر العقلية وهي عقل العقول ومثال المثل، وكذا كلّ المثل العقلانية وكذا المادة والجواهر المادية في كل المراتب الثلاثة الذهنية والعقلية والمادية هي مظهر قيومية الله سبحانه وتعالى.

فبنفس النحو الذي يكون تعالى قيّوماً، وتكون الموجودات تحت قيوميته تعالى، يكون الجوهر مظهراً لقيومية الله تعالى وتكون الأعراض في ظل قيومية الجوهر، وبنفس النحو الذي تكون فيه الجواهر مظاهر قيومية الله تعالى، فإنّ الأعراض كذلك بحسب المراتب التي لها في العوالم المختلفة تكون مظاهر الصفات الإلهية، لأنّ الصفات الإلهية تكون تابعة لحقيقة ذاته، فإنّ الذات الإلهية

محتجبة دائماً بالصفات وجنس الجواهر يكون دائماً في لباس العوارض أعمّ من أنْ تكون العوارض من جملة الأعراض أو الفصول.

ذات الواجب تعالى باعتبار كلّ واحدة من الصفات تظهر بصورة اسم من الأسماء الكلية أو الجزئية، وشهود الذات يتمّ دائماً عن طريق الأسماء والصفات.

فالجوهر يرد كذلك في الذهن بانضمام معنى من المعاني الكلية إلى صورة نوع ذهني، وفي الخارج يظهر بانضمام إحدى الصور المنوعة إلى صورة نوع جوهري كلّي، وهذا النوع الجوهري يكون مظهراً لاسم خاص من الأسماء الإلهية الكلية وهو لدى أهل المعرفة بوجه عين الاسم الذي هو مظهره.

هذا النحو من اجتماع الأسماء الكلية والذي يؤدي إلى الوحدة هو من باب نكاح الأسماء الإلهية وهو موجب لتولد أسماء مركبة جديدة بحيث يكون أثرها المخصوص غير الأثر المخصوص للأسماء المفردة.

الأسماء الإلهية إذا لوحظت وحدها فقط، فكلّ منها له أثرٌ خاص وعندما تُلحظ مع بعضها البعض يحصل أثرٌ جديد من انضمام بعضها إلى بعض.

من هنا، تجد أنّ كثيراً من آيات القرآن الكريم يذكر في ختامها اسم أو اسمان من الأسماء الإلهية لبيان دليل محتوى الآية الكريمة، فإنّ الأسماء التي ترد في نهاية كلّ آية تتناسب مع متن الآية.

الأشياء الخارجية هي مظاهر الأسماء الإلهية بلْ هي عينها بوجه من الوجوه أو الأسماء الإلهية في القياس مع بعضها البعض، بعضها محيط وبعضها محاط.

والقيصري في مقدمة شرح الفصوص يذكر سبعة أسماء بعنوان أئمة الأسماء، ويعتبر اسم الحي أرفعها، فيما يعتبر اسم الله واسم الرحمن الاسم الإلهي الأعظم.

الفاضل الهندي في مقدمة كشف اللثام[1] يقوم في طيّ بحث مفصّل بإثبات هذا المطلب وهو أنّ اسم الله واسم الرحمن كلاهما الاسم الإلهي الأعظم، ويعتبر أنّ الدليل على هذا المطلب هو نفس الآية الكريمة:

﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾.

ولكن قد يُقال أنّ اسم الله جعل موصوفاً لاسم الرحمن، فهما في طول بعضهما البعض.

إن الحقيقة الجوهرية الإمكانية ـ في اصطلاح أهل الله ـ هي النفس الرحماني التي تسمى كذلك بالمادة الكلية، وكلّ ما يتعين من تلك الحقيقة الجوهرية يظهر بصورة موجود من الموجودات نظير السماء، الأرض، الإنسان والحيوان ويسمى كلمة إلهيّة.

وقد يُسمى عيسى عليه السلام كلمة إلهية بهذا الاعتبار:

---

(١) كشف اللثام، الفاضل الهندي، المقدمة.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾.

ويُسمى الإنسان الكامل الكلمة الإلهية التامة، وعلى هذا يُعرف الأئمة المعصومون عليهم السلام بأنهم كلمات الله التامات[١].

يقول صدر المتألهين في بيان موافقة شهود العرفاء مع برهان الفلاسفة:

(إيّاك وأنْ تظنّ بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية)[٢].

وقد تقرّر عندهم أنّ العلم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلاّ من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة؟

فعلى هذا الأساس، ففي المباحث التي ذُكرت حتّى الآن عن أهل المعرفة إذا كان شيءٌ منها مخالفاً مع ظاهر مباحث الحكمة النظرية وخصوصاً مع ظواهر حكمة المشاء إلا أنه لا يتخالف أبداً مع البراهين الحقيقية، لأنّ هذه المباحث هي في الحقيقة روح الحكمة التي قد ظهرت من أنوار النبوة ومشكاة الولاية كما يقول صدر المتألهين في تتمة كلامه المذكور.

ثمّ إنّ صدر المتألهين للإشارة إلى تصاحب وتوافق البرهان مع

---

(١) بحار الأنوار، الجزء الثاني عشر، ص٦٦.
(٢) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣١٥.

العرفان يقوم ببيان الملازمة بين هذين النحوين من المسائل التي قد يتوهم فيها المخالفة.

يقول صدر المتألهين قدس سره:

(بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرر عندهم إنّ علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلاّ من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة؟ وما وقع في كلام بعضهم إنْ تكذبهم بالبرهان فقد كذّبوك بالمشاهدة، معناه إنّ تكذبهم بما سمي برهاناً وإلاّ فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي، فهذه المباحث السابقة وإنْ كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنّها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها)[1].

من جملة المسائل التي يُنفى فيها مغايرة العرفان مع البرهان، عينيّة الإسم مع الذات الإلهية باعتبار صفة من الصفات أو تجلٍ من التجليات الإلهية، هذه المسألة ليست ناظرة إلى الأسماء اللفظية، فإنّ الأسماء اللفظية لدى أهل المعرفة هي اسم الاسم، بل هي اسم اسم الاسم، فإنّ عينية الاسم والمسمى مربوطة مع المفاهيم أيْ معاني الأسماء.

مسألة أخرى هي مغايرة الصفات مع الذات لدى أهل المعرفة، في حين أنّ الحكماء يثبتون عينية الذات والصفات الإلهية.

---

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣١٥.

عينية الصفات مع الذات الإلهية هي بمعنى أنّ وجود الله تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام المعاني أو اعتبار الكيفيات والحالات المختلفة هو مصداقٌ لحمل مفهوم تلك الصفات.

يقول صدر المتألهين قدس سره:

(وإعلم أنّ الاسم عندهم عبارة عن الذات الإلهية مع اعتبار صفة من الصفات أو تجل من التجليات، والأسماء الملفوظة أسماء الأسماء، وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فإنّ معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقاً لحمل مفهومات تلك الصفات؛ لا بأن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقراً إلى عروض هيئة وجودية كما في حمل الأبيض على الجسم؟)[1].

وهذا القول هو في قبال قول الأشاعرة الذين يعتبرون الصفات زائدة على ذات الواجب تعالى، وكذا في قبال القول المنسوب إلى المعتزلة أنّ ذات الواجب فاقدةٌ للصفات ولكنها تنوب مناب تلك الصفات.

الحكماء الذين اعتبروا ذات الواجب تعالى عين صفاته، لا يعتبرون الصفات من قبيل المحمولات بالضميمة أو المعاني السلبية أو من قبيل المعاني النسبية والإضافية.

---

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣١٦.

المحمولات بالضميمة باعتبار الأعراض والهيئات الوجودية المستقلة المرتبطة بالموضوع تعرض على الموضوع، مثل معنى الأبيض الذي يُحمل على الجسم بعد عروض البياض عليه.

فاتصاف الواجب بأوصافه لا يحتاج إلى حضور معنى سلبي أو نسبي كذلك، فاتصاف الإنسان بالعمى مثلاً يحتاج إلى حضور معنى سلبي، واتصاف السماء بالفوقية محتاجٌ إلى معنى نسبي، والحال أنّ اتصاف الواجب بصفات الذات لا يحتاج إلى أيّ أمر آخر غير الذات.

اتصاف الواجب بالصفات الذاتية لا يحتاج إلى الحيثيات التعليلية أو الحيثيات التقييدية.

فحمل مفهوم الموجود على وجود الممكن يحتاج إلى حيثية تعليلية، وحمله على الماهية يحتاج إلى حيثية تقييدية كذلك.

وأمّا حمل الأوصاف الإلهية على ذات الواجب تعالى فلا يتوافق مع أيٍّ من الحيثيات التقييدية أو التعليلية، بل هو فقط بالحيثية الإطلاقية.

العرفاء يقبلون كذلك عينية الذات والصفات بالمعنى الذي يقول به الحكماء، وبدون ترديد فإنّ المفاهيم الصفاتية والمعاني الكلية التي تنتزع من ذات الواجب، وتوجد في الذهن ولها اختلاف مع بعضها البعض بحسب المفهوم والمعنى؛ لأن كلاً منها موجودٌ محدودٌ غير الآخر؛ وأمّا هذه المفاهيم فهي بحسب الهوية والوجود أي مصداقها حقيقة واحدة، ولا يمكن أنْ يكون لها بحسب المصداق أيّ مغايرة مع البعض الآخر وكذا لا تتغاير مع ذات الواجب تعالى.

مما بُيّن حول وحدة وعينية الأوصاف والذات الإلهية بلحاظ المصداق والمغايرة بلحاظ المفهوم، يُعلم مراد أهل العرفان في باب عينية الإسم والمسمى أو مغايرتهما، وأنّ الأسماء والذات الإلهية بلحاظ الألفاظ والمفاهيم متغايرة مع بعضها البعض وباعتبار الهوية والوجود عين بعضها البعض.

أهل العرفان يعتبرون أنّ ما تثبته براهين أهل الحكمة حول عينية الذات والأوصاف الإلهية وكذا التوجيه الذي يوجهونه حول عينية الاسم والمسمى أو مغايرتهما (يعتبرونه) صادقاً بلحاظ مقام الواحدية.

وأمّا مقام الأحدية وهو مقام جمع الجمع وكذا كنه ذات الباري تعالى وهي أرفع من كل نوع من الحد والرسم ومنزّهة عن كلّ نوع من القال والقيل، فهي منزّهة عن كلّ هذا النحو من الأحكام.

يقول صدر المتألهين قدس سره:

(فأسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة، فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلي لا الإمكان ولا التعدد في الوجود، ولا في الوجوب... وإذ ليس فليس، وإنْ تعددت معاني الصفات التي مصداقها ذات أحدية بسيطة صرفة بحسب نفس الأمر، فقد تحقق بنور البرهان والعيان إن الذات الإلهية مشتركة بين الأسماء الحسنى كلها، والتكثر فيها حسب تكثر الصفات، وذلك التكثر بإعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب)[1].

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣١٧.

المبحث الثامن: في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية

مع إثبات الوحدة الشخصية للوجود، تبقى مشكلة توجيه الكثرة بنحو يليق بهذه الوحدة الشخصية للوجود.

هذه المسألة جعلت أكثر اللذين لمْ يصلوا إلى كنه مطلب العرفاء في القول بالوحدة الشخصية أن يتوهموا اعتبارية هويات الممكنات وخيالية ووهمية الحقائق الإمكانية بنحو أنّه لا يوجد للممكنات أيّ تحصل سوى الاعتبار ونتيجة هذا التوهم نفي الموجودات العقلية والمثالية والمادية الثابتة بالعقل والنقل أو الحس والتجربة من قبيل وجود الأنبياء والأولياء الإلهيين والملائكة المقربين، وهذا ما لا يمكن القبول به والالتزام به.

يقول صدر المتألهين قدس سره:

(إنّ أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لمْ يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنّه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود واحد شخصيّ أنْ تكون هويات الممكنات أموراً اعتبارية محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلاّ بحسب الاعتبار حتّى إنّ هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين، وذوات الأنبياء والأولياء)[1].

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣١٩.

مَنْ حاول أنْ يبطل القول بالوحدة الشخصية استدل بقياسين لإبطال الوحدة الشخصية وإثبات مطلوبه.

القياس الأول: يوجد في الخارج أثار حقيقية وما له أثار حقيقية يكون وجوده حقيقي، إذن يوجد في الخارج وجودات حقيقية.

القياس الثاني: الآثار والأحكام الحقيقية الخارجية لها تكثر واقعي وغير وهميّ، والأحكام والآثار المتكثرة لها مناشىء متكثرة ومتباينة حقيقية، إذن يوجد في الخارج موجودات متكثرة ومتباينة حقيقية.

مقدمات الاستدلال أعلاه يمكن أنْ تتأمّن بالمشاهدات الحسية والتجريبية أو المقدمات العقلية الكلامية والفلسفية أو بالمقدمات النقلية.

في مقام الجواب من هذا الإشكال نقول:

يوجد أربعة لحاظات للموجودات الممكنة.

اللحاظ الأول: هو لحاظ الممكن بنحو الإجمال، وبهذا اللحاظ لا يُحلّل الممكن إلى جهتين ماهوية ووجودية، بل يُعلم كلّ من الموجود الإمكاني بعنوان موجود واحد واقع في الخارج.

اللحاظ الثاني: ويحصل من تحليل الموجود الممكن واستحصال جهته الوجودية، فإن حيثية الوجود بعد أن تمتاز عن حيثية الماهية يُنظر إليها بصورة مطلقة وبدون تعين وتخصص بمرتبة من المراتب أو بحدّ من الحدود الماهوية.

فإنّ الممكنات عندما يُنظر إليها مجملاً وتعلم بالماهية والوجود، والوجود يُصبح بهذا النظر مقيداً بحد تلك الماهية؛ ولكن بعد تحليل الممكن إلى حيثيتين وتمييز الوجود عن الماهية يُنظر إلى الوجود بعنوان مطلق عن الماهية.

الصورة الأولى التي تذكر في هذا المقام بعنوان اللحاظ الثاني هو أنّ الوجود المطلق هو الذي يُذكر بعنوان حقيقة الواجب.

والصورة الثانية التي تُنظر كلحاظ ثالث هو الوجود الذي يكون الإطلاق قيداً له، وسيأتي توضيحه.

وجود الواجب المنزه عن القيود الماهوية يكون مبرأً حتّى عن التقيد بالإطلاق ويكون بنحو الضرورة الأزلية للوجود اللابشرط.

يقول صدر المتألهين:

(فكلّ ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور، فإذن ههنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة.

الأول: ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل إلى تينك الجهتين، فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن، واقعٌ في حدّ خاص من حدود الموجودات.

والثاني: ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحدّ من الحدود، وهذه حقيقة الواجب عند

الصوفية توجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار)[١].

صدر المتألهين قدس سره يقيم ثلاث أدلة على وجوب الوجود المطلق من الماهيات وأنّه ليس له أيّ نحو من التعيين والتخصص بمرتبة وهو خالص من الحدود.

الأول: سعة إطلاق هذا الوجود الباعث لحضور كلّ جوانبه من كلّ الأشياء، وبهذا الاعتبار لا يوجد أيّ تمايز بين أيّ موجود وموجود آخر.

الثاني: لا طريق للقصور والمحدودية في الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

الثالث: الوجود المطلق هو عين المرتبة الأحدية التي هي الواجب تعالى.

ينبغي التوجه إلى عدة أمور:

أولاً: الوجود اللابشرط القسمي هو فيض الواجب تعالى لا ذات الواجب.

ثانياً: تُطلق الأحدية على ذات الواجب تعالى على خلاف مقام الأحدية الذي يُستعمل اصطلاحاً في مقابل مقام الواحدية وكلٌ منها يُحسب من تعينات الواجب تعالى.

---

(١) الأسفار، ج٢، ص ٣٢٠.

خلاصة الدليل الأول الذي يقيمه صدر المتألهين ﷺ هو أنّ الوجود المطلق عن الماهيات بعد أنْ تُنزع عنه كلّ القيود، فبدليل أنّه لا يبقى أيّ امتياز بين أيّ موجود مع موجود آخر، فإنّه يوجد مع كلّ الهويات أيْ مع هوية الواجب وكلّ الهويات الإمكانية.

وأمّا حضوره في هوية الواجب فمن قبيل حضور الشيء مع نفسه، وحضوره في الهويات الإمكانية بدون امتزاج.

خلاصة الدليل الثاني أنّ الوجود المطلق واجدٌ لكلِّ الكمالات، ولا طريق فيه لأيّ نحو من القصور، الزوال، التغير، والتجدد، وهذا هو وجود واجب، وهذا الوجود وإنْ كان مطلقاً ولكنّ الإطلاق هو عنوانٌ مشيرٌ إليه ومشروطيته بالإطلاق ليست قيداً له.

خلاصة الدليل الثالث أنّ الوجود المطلق عين مرتبة الأحدية، ومرتبة الأحدية واجبة، لذلك فالوجود المطلق واجبٌ.

اللحاظ الثالث: هو الوجود الذي يكون الإطلاق قيده، وهذا الوجود هو تعيّنٌ من تعيّنات وظهور من ظهورات الوجود اللابشرط المقسمي، وهذا اللحاظ هو نفس اللحاظ الذي ذكر كصورة ثانية للحاظ الثاني.

يقول صدر المتألهين:

(والثالث: ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذي هو اعتباري محض، وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار عليه، لأنّه عند

التحليل لمْ يبْقَ بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن أمر متحقق في الواقع إلاّ بمجرد الإنتزاع الذهني، فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد وهو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل، ومنشأ تعددها تعينات إعتبارية، فالمتعدد يصدق عليها إنّها موجودات حقيقة لكن إعتبار موجوديتها غير إعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها إعتباري، ولمّا كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه، ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الأذهان ويختلط عند العقول)[١].

اللحاظ الرابع: هو اللحاظ الذي يتحصل بعد تحليل الشيء الموجود إلى ماهية موجود، والملحوظ في هذا اللحاظ هو نفس الحيثية الماهية للأشياء وهي منفكةٌ عن طبيعة الوجود، والماهية بهذا الاعتبار أمرٌ اعتباري محض.

وكلام أهل العرفان حول عدميّة التعينات ناظرٌ إلى هذا اللحاظ، فما دام التحليل لمْ يحصل يمكن أنْ يُخبر عن تعينات الوجود بعبارات نظير السماء موجودةٌ، الأرض موجودةٌ، ولكن عندما تنفكّ الماهية عن الوجود وتُلحظ بدونه، مثل ماهية الإنسان، والشجر، فإنّها بدون الوجود سوف تكون معدومة وباطلة الذات.

فإنّ الشيء الموجود بعد أنْ ينحلّ في التحليل إلى ماهية ووجود، تُنسب الحقيقة والعينية إلى الوجود، والماهية تبرز فقط من ظلّ الوجود وتكون معدومة بدون الوجود.

---

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣٢١.

لذلك فالأمور المتكثرة في المقام الإجمالي موجودات حقيقية، وأهل المعرفة لا ينفون موجودية الكثرة بهذا اللحاظ.

البعض على الطرف المقابل تمسكوا بأصل الإشكال، وقالوا إنّ الشهود العرفاني له طورٌ وراء طور العقل وإنّ الأحكام المفهومية العقلية باطلةٌ لدى الإدراكات الشهودية القلبية.

سذاجة هذا الجواب هي من جهة أنّه علاوة على أنّ الدليل القاطع النقلي الذي يثبت الكثرة يستند إلى الشهود القلبي للمعصوم، والشهود القلبي يمكنه أنْ يشاهد أموراً يعجز العقل عن إدراكها، ولكنّ الشهود القلبي لا يمكنه أبداً أنْ يشاهد أمراً يحكم العقل باستحالته.

وقد تقدم أنّ الاستدلال العقلي يثبت أصل الكثرة، ولا يمكن للشهود القلبي أنْ يحكم بانتفاء الكثرة الثابتة بحكم العقل القطعي؛ بناء على هذا فالإشكال العقلي على نفي الكثرة لا يمكن أنْ يجاب عليه بهذا النحو من الجواب وهو أنّ معرفة العرفان طورٌ وراء طور العقل.

إنّ العقل الذي يثبت الكثرة إذا كان عقلاً مشوباً ومختلطاً بالوهم والخيال، فمفاده يمكن أنْ يتخالف مع الشهود القلبي لدى العارف، بل إنّ مفاده يخالف العقل المبرهن وكذا يخالف الحديث والنقل وكلّ العلوم الحقيقية، وأمّا العقل المبرهن وهو العقل السليم والصافي، فليست له أيّ مخالفة مع محصول ونتيجة الشهود.

وهذا العقل وإنْ لمْ يكن قادراً على نيل تفاصيل المشاهدات

الجزئية، ولكنّه يثبت كليّات الإدراكات الشهودية وكذا يثبت أصل تحقق المعرفة الشهودية.

بلْ وبعض المحققين من أهل المعرفة يصرّحون كذلك أنّ الأحكام العقلية المبرهنة يمكن أنْ تكون بعنوان تشخيص الميزان والمعيار في الإدراكات والمعارف الشهودية.

ينقل صدر المتألهين قدس سره عن الغزالي قوله:

(اعلم أنّه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أنْ يظهر في طور الولاية ما يقصد العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخسّ من أنّه يخاطب، فيُترك وجهله)[1].

فصار جلياً وواضحاً أنّه بناءً على الوحدة الشخصية للوجود، لا تكون الكثرة التشكيكية للوجود قابلة للدفاع، وأنّ الوجودات المقيدة التي تُنسب إلى الماهيات والأعيان الإمكانية ليست وجوداً حقيقياً، فالوجود الحقيقي هو ذات الواجب تعالى وفيضه هو نور السموات والأرض، وموجودية الماهيات هي بمعنى ظهور الماهيات في ظل ذلك الفيض والنور المنبسط.

على مبنى الكثرة التشكيكية أو التباينية للوجود، فإنّ الماهية في الذهن والعين توجد بتبع الوجود العيني أو الذهني، ولكن على مبنى

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣٢٢.

الوحدة الشخصية للوجود، فالماهية تظهر دائماً في ظل النور أو تجلي الوجود والعينية أو الذهنية تابعٌ لنحو تجلي النور وظهوره.

ممّا مضى في البحوث السابقة حول الوحدة الشخصية للوجود والتوحيد الخاصي، تبيّن أنّ الحقيقة الواحدة للوجود بلحاظ العالم الخارجي تظهر في كلّ المظاهر والماهيات العينية وبلحاظ العالم الذهني في كل الشؤون والتعينات الذهنية، وهذا الظهور ليس بمعنى التشكيك في الوجود، بلْ إنّ وجود الحق يظهر في نشأتي العلم والعين بحسب المظاهر المتفاوتة والشؤون المتعددة والحيثيات المتكثرة.

وكذا يتبين فرقٌ آخر بين الحكمة المتعالية وبين العرفان، فإنّه على أساس الكثرة التشكيكية للوجود يكون الوجود مجعولاً، وكذا الماهيات مجعولةٌ بواسطة الوجود، وأمّا على أساس الوحدة الشخصية للوجود، فالموجود ليس مجعولاً، والماهيات المتكثرة كذلك التي تظهر في ظل إظهار الوجود ليست مجعولة، وحقيقة الوجود تتصف بحكم الكثرة بعد ظهور الماهيات، ولكنّ اتصافها يكون بالعرض لا بالذات.

وهذه الماهيات الظاهرة تظهر بواسطة الفيض والظهور الإلهي الواحد وهو قوله تعالى:

﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾[1].

---

(١) سورة القمر، الآية ٥٠.

إطلاقات الوجود لدى العرفاء

توجد للوجود خمسة إطلاقات:

الأول: يُطلق الوجود ويُراد منه الوجود بمعنى الوجدان، وفي هذا الاصطلاح، الوجود هو الشيء يحصله شيء آخر مثل المعلوم الذي يحصل للعالم.

الثاني: الوجود بالمعنى المصدري والإثباتي وهو المفهوم الجامع للوجود، أيْ الكون والتحقق.

الثالث: الوجودات المقيدة والتحققات الخاصة نظير وجود الإنسان، الشجر، السماء.

الرابع: الفيض المنبسط ويُذكر بعنوان الوجود المطلق ويكون الإطلاق قيداً له، وهو الوجود اللابشرط القسمي.

وأيّ من الاصطلاحات الأربع وعندما تُطلق لا يراد منها ذات الواجب تعالى.

الخامس: الوجود اللابشرط المقسمي المنزّه عن كلّ عيب ونقص، والمقدس عن كلّ كمال محدود.

ويفيده ما ورد في الخطبة الأولى من نهج البلاغة:

(لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن)[١].

ولعلّ الإشتراك اللفظي لهذه الإطلاقات المتعددة للوجود هو السبب في كثير من المغالطات والاشتباهات.

ومن هنا، ما ورد عن بعض الصوفية بانتفاء وجود الذات الأحدية وأنّ المتحقق فقط هو الصور الحادثة الممكنة، وأنّ وجود الواجب تعالى متحققٌ فيها.

يقول صدر المتألهين قدس سره في الأسفار[٢]:

(إنّ بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصّلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بلسان العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب، مجردة عن المظاهر والمجالي، بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية، والله هو الظاهر المجموع لا على نحو التركيب، وهو حقيقة الإنسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه).

وذلك القول كفرٌ فضيح وزندقة صرفة ولا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراءٌ

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٢) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣٤٥.

محضٌ وإفك عظيم يتحاشى منه أسرارهم وضمائرهم، ولا يبعد أنْ يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق، وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي، فإنّهم كثيراً ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجري عليه أحكامها، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الإلهية.

كلّ ما دخل في الوجود فهو متناه، وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة: أو الغيبي الخارج عن دائرة الوجود والجعل.

وما قال في مفتاح الغيب:

(والوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الأحوال الذهنية)[1].

وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد: لأنّ فوقها ـ يعني فوق الطبيعة ـ عالم العدم المحض، وظلمة العدم محيطة بنور الوجود المحدث، وفيها ـ أي في الظلمات ـ توجد عين الحياة. هذا القول منه إشارة إلى ما قال في مدارج المعارج؛ واعلم أنّ فوق عالم الحياة عالم الوجود، وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه، انتهى.

فظهر أنّه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي وإنْ لمْ يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة بل

(١) مفتاح الغيب، القونوي، طبعة قم المقدسة، سنة ١٩٩٧، ص٢١٤.

المجاز، لأنّ الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ الأكوان، ويمكن أيضاً أنْ يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوماً ومخبراً عنه، وكلّ ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى، فالوحدة الحقيقية بشرط لا، وغيب الغيوب حيث لا يكون لأحد من الخلق قد مرّ في شهوده وإدراكه، فيصدق عليه أنه غير موجود لغيره، على أن الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان، وهو أيضاً مرجعه إلى الوجود الرابطي فيكون مسلوباً عنه تعالى إذ لا يمكن نيله وظهوره لأحد إلا من جهة تعيناته ومظاهره، لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده إنما هو بالفعل لا بالقوة، وبالوجوب لا بالإمكان، فذاته تظهر بذاته على ذاته في مرتبة الأحدية الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهور، وتظهر بعد هذا الظهور ظهوراً آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طوراً بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفية، وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف وبمشاعر كل ذكي وبليد وعالم وجاهل، على حسب درجات الظهور جلاءً وخفاءً، وطبقات المدارك كمالاً ونقصاً والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشؤونات لا يقدح وحدة الذات، ولا ينثلم به الكمال الواجبي، ولا يتغير به الوجود الثابت الأزلي عما كان عليه، بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل:

وما الوجه إلا واحد غير أنّه إذا أنت عددت المرايا تعدّدا

روى الشيخ الصدوق في التوحيد عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام حديثاً تتبين فيه نسبة الله مع الخلق بالتمثيل بالمرآة.

يسأل عمران الصابي الإمام الرضا عليه السلام:

(ألا تخبرني يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه؟

قال الرضا عليه السلام: جلّ يا عمران عن ذلك، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك وسأعلمك ما تعرفه به، ولا حول ولا قوة إلا بالله، أخبرني عن المرآة أنت فيها أم هي فيك!؟ فإنْ كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأيّ شيء استدللت بها على نفسك!؟

قال عمران: بضوء بيني وبينها فقال الرضا عليه السلام: هل ترى من ذلك الضوء في المرآة أكثر مما تراه في عينك؟

قال: نعم.

قال الرضا عليه السلام: فأرناه.

فلم يحر جوابا.

قال الرضا عليه السلام:

فلا أرى النور إلاّ وقد دلّك ودلّ المرآة على أنفسكما من غير أنْ يكون في واحد منكما، ولهذا أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالاً ولله المثل الأعلى)[1].

(١) التوحيد، الصدوق، ص٤٣٣.

في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة:

إنّ المسائل الأساسية حول حقيقة الواجب والوجود ثلاثة:

أولاً: وجوب الوجود المحض وعدم وجود شريك له في الوجود والوجوب.

ثانياً: توجيه الكثرات التي يحكم بها العقل والنقل بنحو يليق مع وحدة الوجود.

ثالثاً: تبيين رابطة الوحدة مع الكثرة والكثرة مع الوحدة.

فيما سبق من الأبحاث تمّ التعرض للمسألتين الأساسيتين، وفيما يأتي نتعرض للمسألة الثالثة.

فنقول: إنّ حقيقة الوجود يُنظر إليها باعتبارات مختلفة.

الاعتبار الأول: الحقيقة المطلقة للوجود بدون أيّ قيد وشرط ويعبر عنه العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق أو الذات الأحدية.

الذات الأحدية هي غير مقام الأحدية، فالذات الأحدية هي اللابشرط المقسمي ولا يصحبها أيّ قيد وتعين، فاللابشرطية ليست قيداً لها، ولا تُحمل عليها بنحو الموجبة المعدولة المحمول، بل تُسلب عنها بنحو السالبة المحصلة.

الحقيقة المطلقة للوجود هي نفس ما ورد في كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام:

(لا يدركه بُعد الهمم ولا يناله غوص الفطن).

وقد يقام دليلان على عجز الإنسان عن فهم أو شهود الذات الإلهية.

الدليل الأول: كلّ ما يُفهم بالإدراك الحصولي وله اسم ورسم مفهومي فهو مفهوم من المفهومات التي يتعقلها العقل أو يراه الوهم، والواجب تعالى والوجود المحض منزهٌ عن حقيقة ذاك المفهوم العقلي أو الوهمي، لذلك فحقيقة الواجب والوجود المحض لا يُنال بالإدراك الحصولي.

الدليل الثاني: يحصل العلم الشهودي عن طريق الربط والتعلق الوجودي للعالم مع المعلوم، والوجود المطلق ليس له ربطٌ وتعلق وجودي مع أيّ شيء، لذلك فالوجود المطلق ليس مشهوراً لأيّ شيء، فالوجود المطلق وجودٌ صرف ليس مقيداً بأيّ قيد.

هذا الاستدلال ينفي العلم الشهودي بالنسبة إلى الذات الأحدية فإنّ الذات الأحدية موجودة قبل كلّ التعينات، فهي غيبٌ محضٌ ومجهولٌ مطلق ولا تُعلم إلاّ بواسطة لوازمها وآثارها وتعيناتها.

الذات الأحدية ليست فقط غير مقيدة بتعيّن، بل ليست مقيّدة بالإطلاق كذلك.

لواحق الوجود المطلق هي شرائط ظهوره، وأيّ منها لا يكون علل وجودية لها، لأنّه إذا كانت اللواحق والقيود شرط وجودها، يلزم النقص والمحدودية في ذاتها، والحال أنّ الوجود المطلق منزهٌ عن كلّ قيد ومحدودية.

بناءً على هذا، فقيد الإطلاق يُسلب كذلك عن الوجود المطلق، وسلب الإطلاق عنه سلبٌ محصل لا إيجابٌ عدولي، وكلّ الأوصاف والأحكام تُسلب عن الذات الأحدية على هذا القياس.

يقول صدر المتألهين:

(إعلم أنّ للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب:

أوّلها: الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيّد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية، وهو الذي لا اسم له ولا رسم ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وإدراك، إذ كلّ ما له اسم ورسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، وكل ما يتعلق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلاّ من قبل لوازمه وآثاره، فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدوداً مقيداً بتعين، ولا مطلقاً حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات)[1].

الإعتبار الثاني: الوجود المتعلق بالغير والوجود المقيد بوصف زائد، وذاك هو الوجود الذي يكون منعوتاً بالأحكام مثل وجود العقول، النفوس، العناصر والمركبات: الوجود المقيد مسبوقٌ وملحوقٌ بالعدم وله حدّ خاص ومعيّن.

---

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣٢٧.

يقول صدر المتألهين:

(المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الإنسان والدواب والشجر وسائر الموجودات الخاصة)[١].

الإعتبار الثالث: هو الوجود المنبسط والمطلق المقيد بالإطلاق والعموم، وهذا الوجود هو نفس الفعل والأمر الإلهي الواحد؛ والوجودات المقيدة آثار هذا الفعل، عمومية وإطلاق الفيض المنبسط ليست مفهومية، لأنّ الكلي المفهومي (أعم من أن يكون كلياً طبيعياً أو عقلياً) أمرٌ مبهمٌ ذهني، والمفاهيم الكلية في تحصلها ووجودها محتاجةٌ إلى انضمام أمورٍ زائدة والحال أنّ الوجود المنبسط هو في متن الوجود وهو عين التحقق ومحض التحصل والفعلية، ويُسمى الوجود المنبسط بالكلي السعي.

ومن أحكام هذا الفيض والأمر الإلهي أنّ له وحدة، ووحدته ليست عددية، فإنّ الوحدة العددية هي مبدأ الأعداد، والوحدة للفيض المنبسط والأمر الإلهي وحدة انبساطية.

وحدة الأمر الإلهي هي بنحو أنّ كلّ الممكنات والماهيات والوجودات المقيدة مشمولة له.

هذا الأمر الإلهي الواحد مصاحبٌ للحدوث والقدم، وللتقدم

---

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣٢٧.

والتأخر، وللكمال والنقص وللعلية والمعلولية وللجوهرية والعرضية وللتجرد والتجسم، وفي نفس الوقت ليس محدوداً بحدّ أيٍّ منها.

يقول صدر المتألهين:

(المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عموماً على سبيل الكلية المفهومية بل على نحو آخر، فإنّ الوجود محض التحصل والفعلية، والكلي سواء كان طبيعياً أو عقلياً يكون مبهماً يحتاج في تحصله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية أي مبدأ للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات وألواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص، ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث)[١].

أهل المعرفة بالاستفادة من الآية:

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾[٢].

يعتبرون الذات الأحدية هي الحق المطلق، وأنّ الأمر الإلهي الواحد هو الفيض المنبسط والنفس الرحماني، وقد يسمون هذا الأمر الإلهي الواحد بالحق المخلوق بالاستفادة من بعض الآيات كقوله تعالى:

﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾[٣].

---

(١) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣٢٨.
(٢) سورة الحج، الآية ٦٢.
(٣) سورة الأنعام، الآية ٧٣.

وكذا:

﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[١].

وكذا:

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾[٢].

وقد ورد في نهج البلاغة أن الله تعالى:

(واحدٌ لا بالعدد ودائمٌ لا بأمد وقائمٌ لا بعمد)[٣].

يقول صدر المتألهين في بيان هذه الاعتبارات:

(وللإشارة إلى هذه المراتب الثلاث وكونها ممّا ينتزع من كلّ منهما بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية: الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله، والوجود المقيد أثره، وليس المراد من الوجود المطلق، العام الانتزاعي بل الانبساطي)[٤].

(١) سورة الأحقاف، الآية ٣.
(٢) سورة ص، الآية ٢٧.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥.
(٤) الأسفار، الجزء الثاني، ص٣٣٠.

خاتمة

في مراتب الوجود ومقامات الظهورات والتعينات وكلام الإمام الخميني قدس سره فيها:

إعلم أنّ أهل المعرفة قدْ فصّلوا مراتب ظهور الوجود إلى عدة مظاهر نذكر منها ما يمكن أن يدخل تحت الإحصاء.

المرتبة الأولى:

الذات الإلهية المعبر عنها ببعض وجوهها بالغيب المطلق وبغيب الغيوب لصرافة الذات المقدسة عن سائر النسب والتجليات ولهذا عبر عنها القوم بالذات الإلهية الساذج إذ كلت العبارات دونها وانقطعت الإشارات قبل الوصول إلى سرادق حرمها، ومن هنا سميت بمنقطع الإشارات وبمجهول الغيب، وقد سماها بعض العارفين بالعدم المقدم على الوجود يريد بذلك عدم لحوق النسبة الوجودية بمطلق الصرافة الذاتية التي علت على النسبة وغيرها، لا يريد بأنها عدمه أي معدومة فوجدت بعد ذلك فحاشا وكلا بل لكونها حقيقة الوجود البحت التي هي ظلمة الأنوار فيها أي مجهولة من كل الجهات لا سبيل إلى

معرفتها بوجه من الوجوه. ولهذا سماها رسول الله ﷺ بـ«العماء»لمّا قال السائل أين كان الله فقال النبي ﷺ:

(كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء).

أيْ ليس له نسبة ولا صفة، وقد لا يدخله بعض المحققين في مراتب الوجود ويقولون أنه أمر وراء الوجود.

يقول الإمام الخميني قدس سره في بيان هذا المطلب:

«اعلم أيّها المهاجر إلى الله بقدم المعرفة واليقين، رزقك الله وإيّانا الموت في هذا الطريق المستبين وجعلنا وإيّاك من السالكين الراشدين أنّ الهوية الغيبية الأحدية[١] والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهوية والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النورية والحجب الظلمانية في «عماء» وبطون وغيب وكمون لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدسة في الملك والملكوت ولا وسم، منقطع عنها آمال العارفين، تزل لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: ما عرفناك حق معرفتك، وما عبدناك حق عبادتك»[٢].

---

(١) يفرق العرفاء بين الذات الأحدية وبين مقام الأحدية؛ فإن مقام الأحدية هو مقام الظهور الذاتي للذات الإلهية المقدسة وأما الذات الأحدية فهي ما مر من المرتبة الأولى من الوجود وهي التي لا ظهور لها أبداً.

(٢) مصباح الهداية، الإمام الخميني قدس سره، ص١٣.

ثمّ يبيّن الإمام الخميني قدس سره في كلماته أنّ هذه الذات المقدسة لا ظهور لها مطلقاً بل هي بطون مطلق:

«بل هي بذاتها بلا توسط شيء، لا تنظر إلى الأسماء والصفات ولا تتجلى في صورة أو مرآة، غيب مصون من الظهور، مستور غير مكشوف عن وجهها حجاب النور، فهو الباطن المطلق والغيب الغير المبدأ للمشتق»[١].

المرتبة الثانية:

وهي أوّل التنزلات الذاتية المعبّر عنها بالتجلي الأول وبالأحدية[٢] وبالوجود المطلق، وهذا التجلي الأحدي هو أيضاً صرافة الوجود لكنّه أنزل من المرتبة الأولى لأنّ الوجود متعين فيه للذات، واعلم أنّ هذا التجلي الأحدي هو رابطة بين الظهور والبطون، أيْ يصلح أنْ يكون أمراً ثالثاً بين البطون والظهور ولهذا يسمى عند العرفاء بالبرزخية الكبرى، فالأحدية برزخ بين البطون والظهور وذلك هو عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية التي هي فلك الولاية المعبر عنها بقاب قوسين أو أدنى وبالعلم المطلق وبالشأن الصرف وبالعشق المجرد عن نسبة العاشق والمعشوق، وكذلك هو العلم المطلق من غير نسبة إلى العالم والمعلوم، فهي عبارة عن أحدية الجمع بإسقاط جميع الإعتبارات والنسب والإضافات وبطون سائر الأسماء والصفات

---

(١) مصباح الهداية، الإمام الخميني قدس سره، ص١٤.

(٢) وهذا هو غير الذات الأحدية بل هو مقام الأحدية والتجلي الأول.

وقد يسميه بعضهم بمرتبة الهوية لأنها غيب الأسماء والصفات في الشأن الثاني المخصوص بالذات.

يقول الإمام الخميني قدس سره في بيان حقيقة هذه المرتبة الوجودية الظهورية:

«وإذا انكشف على سرك أن هذه الحقيقة الغيبية أجلّ من أن ينال بحضرتها أيدي الخائضين ويستفيض من جناب قدسها أحد من المستفيضين، ولم يكن واحد من الأسماء والصفات بما لها من التعينات محرم سرّها ولم يؤذن لأحد من المذكورات دخول خدرها، فلا بدّ لظهور الأسماء وبروزها وكشف كنوزها من خليفة إلهية غيبية، يستخلف عنها في الظهور في الأسماء، وينعكس نورها في تلك المرايا حتّى ينفتح أبواب البركات وينشق عيون الخيرات وينفلق صبح الأزل ويتصل الآخر بالأول، فصدر الأمر باللسان الغيبي من مصدر الغيب على الحجاب الأكبر والفيض الأقدس الأنور بالظهور في ملابس الأسماء والصفات ولبس كسوة التعينات، فأطاع أمره وأنفذ رأيه»[1].

المرتبة الثالثة:

وهي مرتبة تنزل الوجود الثاني المعبّر عنها بالواحدية ومنها تنشأ الكثرة بداية وفيها تنعدم الكثرة وتتلاشى نهاية لأنّها ذات قابلة للبطون والظهور فيصدق عليها كلّ واحد من الشيئين، ويكون فيها كلّ واحد

(١) مصباح الهداية، الإمام الخميني قدس سره، ص١٦.

عين الثاني، ولهذا يسمي العرفاء هذه المرتبة بالعين الثابتة وبحضرة الجميع والجود وبحضرة الأسماء والصفات.

يقول الإمام الخميني قدس سره:

«إنّ الأسماء والصفات الإلهية في الحضرة الواحدية، مع كونها مظهراً لهذه الحقيقة الغيبية والخليفة الإلهية ومظهرة إيّاها حجب نورية عن حقيقتها كلّ حسب درجتها، فهي دائماً محتجبة في الأسماء والصفات مختفية تحت أستارها، فهي مشهودة بعين شهودها وظاهرة بعين ظهورها، مع اختفائها فيها وبها»(١).

ويقول في مقام آخر:

«إذا تم ظهور عالم الأسماء والصفات ووقعت الكثرة الأسمائية بظهور الفيض الأقدس في كسوتها، فتحت أبواب صور الأسماء الإلهية، حضرة الأعيان الثابتة في النشأة العلمية، واللوازم الأسمائية في الحضرة الواحدية، فتعيّن كلّ صفة بصورة»(٢).

المرتبة الرابعة:

الألوهية وهي عبارة عن الظهور الصرف وذلك هو إعطاء الحقائق حقها من الوجود، ومن هذه الحضرة تتعين الكثرة فليس كل من المظاهر فيها عين الثاني كما هو الواحدية، بل كلّ شيء فيها متميز عن الآخر تميّزاً كلياً ومن هنا سميت بنشأة الكثرة الوجودية

---

(١) مصباح الهداية، الإمام الخميني قدس سره، ص٢٨.

(٢) مصباح الهداية، ص٣٠.

وحضرة التعينات الإلهية وحضرة جمع الجمع ومجلى الأسماء والصفات والحضرة الأكملية ومرتبة المراتب سميت بهذا الاسم لأنّ المراتب كلّها تتعين وتظهر فيها بحكم التمييز وهي المعطية لكلّ من الأسماء والصفات والشؤون والاعتبارات والإضافات حقها على التمام والكمال.

يقول الإمام الخميني قدس سره في بيان ظهور الكثرة وكيفية ارتباط هذه الكثرة بالقرب والبعد عن الوجود الواجبي:

«أوّل تكثر وقع في دار الوجود هي هذه الكثرة الأسمائية والصفاتية في الحضرة العلمية ومقام الواحدية الجمعية بظهور الخليفة الإلهية في صور التعينات الأسمائية وتلبسه بلباس الكثرات واكتسائه بكسوة الصفات، وهذه الكثرة هي مبدأ مبادئ كلّ كثرة وقعت في العين، وأصل أصول الاختلاف لمراتب الوجود في الدارين»[1].

وفي بيان درجات الوحدة والكثرة يقول قدس سره:

«كلّ اسم كان أفقه أقرب من أفق الفيض الأقدس، كانت وحدته أتم وجهة غيبه أشدّ وأقوم، وجهات الكثرة والظهور فيه أنقص وعن أفقها أبعد، وعلى سبيل التعاكس، كلّما بعد عن حضرته ورفض عن مقام قربه كانت الكثرة فيه أظهر وجهات الظهور أكثر؛ ومن ذلك يستكشف على قلب كلّ عارف مكاشف ويعرف كلّ سالك عارف أنّ الاسم الأعظم المستجمع لجميع الأسماء والصفات مع اشتماله

(١) مصباح الهداية، ص١٩.

للكثرات واستجماعه للرسوم والتعينات كان من أفق الوحدة أقرب، وكان ذلك الإشتمال بوجه منزّه عن الكثرة الحقيقية، بل حقيقته متحد مع الفيض الأقدس ومقام الغيب المشوب، واختلافهما بمحض الاعتبار كاختلاف المشيئة والفيض المقدس مع التعين الأول المعبّر عنه في لسان الحكماء بـ(العقل الأول)»[1].

المرتبة الخامسة:

وهي مرتبة الرحمانية المعبّر عنها بالوجود الساري الذي أشار إليه رسول الله ﷺ بنفس الرحمان حيث يقول: إنّي أشمّ نفس الرحمن من ناحية اليمن، وهذه هي الكثرة الكونية حيث يقول تعالى في كتابه:

﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

يقول الإمام الخميني قدس سره:

«أوّل من فلق الصبح الأزل وتجلى على الآخر بعد الأول وخرق أستار الأسرار هو المشيئة المطلقة والظهور الغير المتعين التي يعبر عنها تارة بـ«الفيض المقدس»، لتقدسها عن الإمكان ولواحقه والكثرة وتوابعها، وأخرى بـ«الوجود المنبسط»، لانبساطها على هياكل سموات الأرواح وأراضي الأشباح، وثالثة بـ«النفس الرحماني والنفخ الربوبي»، وبمقام «الرحمانية» و«الرحيمية»، وبمقام «القيومية»، وبـ«حضرة العماء» وبـ«الحجاب الأقرب» وبـ«الهيولى الأولى» وبـ«البرزخية الكبرى»،

(١) مصباح الهداية، ص١٩.

وبمقام «التدلي»، وبمقام «أو أدنى» وبمقام «المحمدية» و«العلوية»، كلّ ذلك بحسب المراتب والمقامات»[١].

المرتبة السادسة:

وهي الربوبية وفيها يتعيّن وجود العبودية ويظهر موقع الجلال والجمال لتأثير الهيبة والأنس وهي الحضرة الكمالية والمنصة العظموتية وهي المجلى الأقدس المحيط بالنظر القدسي والمشهد المقدس وإليها ترجع أسماء التنزيه وبها تتخصص التقديس وهي المعبر عنها بحضرة القدس ومن هذه الحضرة أرسلت الرسل وشرعت الشرائع وأنزلت الكتب وتعينت المجازاة إمّا بالنعيم وإمّا بالعذاب وهي مرجع الرسل والأنبياء من حيث النبوة والرسالة لا من حيث حقائقهم ولهذا قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام لربّه أرني كيف تحيي الموتى وقال موسى عليه الصلاة والسلام ربّ أرني أنظر إليك، وقال الله تعالى لنبيه الأكرم ﷺ لقد رأى من آيات ربه الكبرى، وفي هذه المرتبة يتميز العابد عن المعبود وتحفظ المراتب بين الربوبية والعبودية.

ولهذا المقام التنزيهي والتقديسي حيث يتمّ التفريق بين مقام الربوبية والعبودية ويتم حفظ المقامات فإنّ العبد مهما وصل في المقامات المعنوية والشهودية فإنّه يبقى عبداً في حضرة الرب المطلق؛ أشار الإمام الخميني قدس سره:

---

(١) مصباح الهداية، ص٤٥.

«هذا ولكن حفظ مقام العبودية والأدب لدى الحضرة الربوبية يقتضي أنْ يكون النظر إلى جهة التقديس والتنزيه أكثر، بل هي أنسب لحال السالك وعن الخطرات أبعد، فلا بدّ لكلّ من سلك طريق المعرفة أو دخل مدينة الحقيقة بالقدم الراسخ العلمي، أنْ يكون في جميع الأحوال منزهاً وفي كلّ المقامات مقدساً ومسبحاً، ولهذا يكون التقديس والتنزيه في لسان الأولياء أكثر تداولاً، وكانوا عليهم السلام إذا وصلوا إلى هذا المقام صرحوا بالقول تصريحاً، لا إشارة أو تلويحاً، بخلاف مقام التشبيه والتكثير، فإنه قلّ في كلمات الكمل من أصحاب الوحي والتنزيل التصريح به، بل كلّما وصلوا إليه رمزوا بالقول رمزاً ورفضوا التصريح به رفضاً»[1].

المرتبة السابعة:

هي الملكية وهي حضرة نفوذ الأمر والنهي لأنّ الملك حاكم على ملكه لا يستطيع من في مملكته أنْ يرد أمره أو نهيه، ومن هذا التجلي قوله تعالى للشيء كن فيكون لأنّ المملوك طوع مالكه والفرق بين أمره الوارد من حضرة الربوبية فيه نوع من التربية ولهذا جاء على أيدي الواسطة التي هي عبارة عن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، فأمكن العبد فيه المخالفة والطاعة[2] بخلاف الأمر الوارد من الحضرة

(١) مصباح الهداية، ص٥٣.

(٢) المقصود هو أن الإرادة التكوينية التي تكون من الله بأمر كن فيكون لا مجال فيه للمخالفة باعتبار أنه من الله تعالى وليس لأحد أن يتدخل فيه؛ وأما الإرادة التشريعية وهي المعبر عنها بمقام الربوبية في كلمات العرفاء فالأمر فيه نافذ بواسطة فعل العبد وهو قابل للموافقة والمخالفة.

الملكية فإنه لا يمكن فيه المخالفة البتة فلا تقول لشيء كن كذا على ذلك الوصف ولهذا كان الأمر بغير واسطة لأن أمره نافذ على كل مأمور ومن هذه الحضرة تأخذ الأسماء والصفات المؤثرة في الأكوان آثارها فهي السيدة على الأسماء والصفات فأوّل ما أخذت منها الصفات النفسية حقها.

المرتبة الثامنة:

من مراتب الوجود هي الأسماء والصفات النفسية وهي على الحقيقة أربعة لا يتعيّن لمخلوق كمال الذات إلاّ بها وهي الحياة لأنّ كلّ ذات لا حياة لها ناقصة عن جد الكمال الذاتي ولهذا هنا ذهب بعض العارفين إلى أنّ الاسم الأعظم هو اسمه الحي ثمّ العلم لأنّ كلّ حيّ لا علم له فإنّ حياته عرضية غير حقيقية فالعلم من شرط الحي الذاتي لأنّ كمال الحياة به ولهذا كنّى عنه تعالى بالحياة فقال أو من كان ميتاً فأحييناه، أيْ علمناه وقدمت الحياة على العلم لأنّه لا يتصور وجود عالم لا حياة له فالحياة هي مقدمة الصفات النفسية كلها ولهذا سميت الحياة عند المحققين إمام الأئمة يريدون بالأئمة الصفات النفسية كلها لأنها أئمة باقي الصفات إذ جميعها تدخل تحت حيطة هذه الأئمة ثم الإرادة لأن كل حي لا إرادة له لا يتصور منه إيجاد غيره والحق سبحانه وتعالى موجد الأشياء كلها فهو المريد وبالإرادة تتخصص الأشياء ويترجح جانب الوجود على جانب العدم في الممكن. ثم إن القدرة لأنّ كلّ من أراد شيئاً ولم يقدر على فعله فهو

عاجز والحق تعالى يتعالى عن العجز فهو القادر المطلق وهذه الأربعة هي أمهات الأسماء وهو التجلي الثاني وهو مفاتح الغيب وبه يتمّ تعلقنا بكمال الذات فإنّ من كان ذا حياة وعلم وإرادة وقدرة كان كاملاً في وجوده وإيجاده لغيره.

وأما اسمه السميع ثمّ البصير فما لنا في إضافتهما إلى الصفات النفسية إلاّ ورود الكتاب والسنة فيهما ولأنّ العلم في المخلوق يستفيده بالسمع والبصر زيادة وكماله في حق المخلوق بوجود السمع والبصر فنسبوهما إلى الصفات النفسية الحقيّة لا على أنّ علمه تعالى يجوز فيه الزيادة والنقصان بل على حكم كمال الغائب بما حكم به في كمال الشاهد.

وأما اسمه المتكلم فهو ما ورد به الكتاب من مفهوم قوله إنّما أمره إذا أراد شيئا أنْ يقول له كن فيكون فربط الحق تعالى التكوين لقول فتعين أنّ هذا الاسم والصفة من الصفات النفسية لأنّ به كمال وجود في نفسه وإيجاده لغيره، فصارت جملة الأسماء النفسية سبعة وبعضهم يجعلها ثمانية بالبقاء لأنّ البقاء من جملة كمال الذات الكاملة في وجودها وإيجادها لغيرها فإنّها ما لم تكن باقية لا يتصور إيجادها لغيرها والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

المرتبة التاسعة:

من مراتب الوجود هي حضرة الأسماء الجلالية كاسمه الكبير والعزيز والعظيم والجليل إلى غير ذلك من الأسماء الجلالية.

المرتبة العاشرة:

من مراتب الوجود حضرة الأسماء الجمالية كاسمه الرحيم والسلام والمؤمن واللطيف إلى غير ذلك من الأسماء الجمالية ويلحق بها الأسماء الإضافية وهي الأول والأخر والظاهر والباطن والقريب والبعيد.

المرتبة الحادية عشر:

من مراتب الوجود حضرة الأسماء الفعلية وتنقسم هذه الأسماء إلى قسمين قسم الأسماء الفعلية الجلالية كاسمه المميت والضار والمنتقم وأمثالهما، وقسم هي الأسماء الفعلية الجمالية كالمحيي والرزاق والخلاق إلى غير ذلك من الأسماء الفعلية الجمالية.

المرتبة الثانية عشر:

من مراتب الوجود عالم الإمكان فإنّ التجليات الفعلية آخر التنزلات الإلهية الحقية والعقل الأول أوّل التنزلات الإلهية الخلقية، فالإمكان مرتبة متوسطة بين الحق والخلق لأنّه أعني الإمكان لا يطلق عليه العدم ولا الوجود لما فيه من قبول الجهتين فإذا تعين ممكن من عالم الإمكان نزل وظهر إلى العالم الخلقي، وهكذا ما ليس بمتعين فإنّه باق على إمكانه، فعالم الإمكان برزخ بين وقوع اسم العدم على الممكن من كلّ جهة اللهم إلاّ بنسبة ما، فيصح عليه من مقابلة تلك النسبة اسم الوجود أيضا فلا وجود ولا عدم فهو مرتبة متوسطة بين الوجود الحقيقي والمجازي إذا العدم عند المحققين عبارة عن الخلق

والوجود عبارة عن الحق والخلق معدوم والحق الموجود والممكن متوسط بين المرتبتين فالموجود المطلق الذي ليس بمعقود ولا معدوم ولا متلاش ولا هالك هو الله تعالى عن أوصاف المحدثات.

المرتبة الثالثة عشر:

من مراتب الوجود العقل الأول، قال ﷺ أنّ أول ما خلق الله العقل، والعقل هو القلم الأعلى، قال ﷺ: أوّل ما خلق الله القلم، والقلم هو الروح المحمدي.

المرتبة الرابعة عشر:

ومن مراتب الوجود الروح الأعظم وهي النفس الكلية وهي اللوح المحفوظ المعبر عنها بالإمام المبين وبأمّ الكتاب فالعلوم الإلهية متبسطة في النفس ظاهرة فيها ظهور الحروف الرقمية في الورقة واللوح وهي مندمجة مندرجة في العقل اندراج الحروف في الدواة فالعقل هو أمّ الكتاب بهذا الاعتبار والنفسي هو الكتاب المبين كما أنّ القلم الأعلى هو أمّ الكتاب.

المرتبة الخامسة عشر:

من مراتب الوجود العرش وهو الجسم الكلي فالعرش للعالم بمثابة هيكل الإنسان للإنسان محيط بجسمانيته وروحانيته وظاهره وباطنه ولهذا سمي في كلمات العرفاء بالجسم الكلي فكما أن الروح مستوية على البدن من غير تخصيص لها بموضع دون موضع من هيكل الإنسان فكذلك الموجود وجود العرش سار في الموجودات

محيط بجميع العالم مستوٍ على جزئياته وكلياته وذلك هو النفس الرحماني والاستواء الرحماني لمن فهم بغير حلول فالوجود بأسره للحق كالصورة للروح، واعلم أنّ القلب عرش الله عز وجل والعالم كله عرش الرحمن.

المرتبة السادسة عشر:

من مراتب الوجود مرتبة الكرسي وهو عبارة عن مستوى الفعلية وقد ورد في الحديث أنّ رجلي الحق متدليتين على الكرسي فأحد رجليه عبارة عن النهي والأخرى عن الأمر والكرسي بالنسبة للعالم كالنفس الناطقة إلى البدن، ومن الكرسي تنشأ الأسماء الفعلية لأنها تطلب حصول الملائم بالنسبة إلى الإنسان من جهة ما تقتضيه المصالح والمفاسد، وذلك عبارة عن الأمر والنهي.

المرتبة السابعة عشر:

من مراتب الوجود عالم الأرواح العلوية وهم الملائكة المهيمة في جلال الله وجماله الحافون بالعرش وهم أهل المجالسة والمحاضرة الإلهية وهم المعبر عنهم بعالم الجبروت وعالم المعاني، وليسوا من العناصر والطبائع بخلاف باقي الملائكة المخصوصة بالعوالم السفلية.

المرتبة الثامنة عشر:

من مراتب الوجود الطبيعة المجردة عن لباس الهيولى والعناصر، وتحقيق هذه المرتبة راجع إلى المباني المتعددة التي يمكن أن تقال في مسألة ارتباط الصورة بالمادة من قبيل نظرية اللبس بعد اللبس أو

اللبس بعد الخلع أو من قبيل الحركة الجوهرية وما شابه ذلك من النظريات المتعددة في هذا المجال.

يقول الإمام الخميني قدس سره:

(عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إن الله كان إذ لا كان، فخلق الكان والمكان وخلق الأنوار وخلق نور الأنوار الذي نورت منه الأنوار، أجرى فيه نوره الذي نوّرت منه الأنوار، وهو النور الذي خلق منه محمداً وعلياً، فلم يزالا نورين أولين، إذ لا شيء كون قبلهما، فلم يزالا يجريان طاهرين مطهرين في الأصلاب الطاهرة حتى افترقا في أطهر طاهرين في عبد الله وأبي طالب».

وقوله «فخلق الكان والمكان» إلى قوله «منه الأنوار» إشارة إلى ترتيب أمهات مراتب الوجود من النازل إلى الصاعد، فإنّ الكان والمكان هو الكائنات والمكانيات الطبيعية والأجرام السماوية والأرضية، أو مطلق ما ظهر في عالم الطبيعة وكان طالعاً عن بحر الهيولى المظلمة حتى يشمل النفس التي هي بذاتها من عالم الأنوار ولكنها طالعة عن مطلع المادة ظاهرة في الكائنات النازلة، و«الأنوار» هي العالم التعلقي بقضها وقضيضها، أو هو مع العالم النفسي باعتبار أصل حقيقتها التي هي الأنوار)[1].

المرتبة التاسعة عشر:

من مراتب الوجود الهيولى وهي حضرة التشكيل والتصوير تتولد

(١) مصباح الهداية، ص٦٢.

هذه الصور منها كما تتولد الأمواج في البحر فإذا اقتضت الهيولى صورة بعد صورة من صور الوجود كان لا بدّ على الطبيعة إبرازها بالقدرة الإلهية والإرادة الإلهية لأنّ الله تعالى جعل اقتضاء الهيولى سبباً لإيجاد تلك الصورة في العالم.

يقول الإمام الخميني قدس سره في بيان هذا المطلب:

«فإنّ مبدأ حصول الصور والترقي والتوجه من الكثرة إلى الوحدة ومن النزول إلى الصعود، هو الهيولى الأولى التي لا تتصور بصورة ذاتاً ولا تتعين جوهراً، فتعينت بالتعينات سابقاً فسابقاً، فتصورت أولاً بالصورة الجسمية المطلقة، ثمّ العنصرية، ثمّ المعدنية، إلى أنْ ينخرط في سلك الروحانيين ويتصل الآخر بالأول ويرجع الأمر من حيث بدأ ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[1]»[2].

هذه المراتب التسعة عشر تبيّن بعض مراتب وجود وظهور الوجود الإلهي في الحضرات العلمية والعينية، ووجود هذه الكثرات لا يتنافى مع الوجود الإلهي الفرد الصمد بل هي ظهورات لهذا الوجود الواحد الأحدي.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٢٩.

(٢) مصباح الهداية، ص٦١.

الفهرس

الإهداء ٥

المدخل ٩

أولاً: أهمية البحث ٩

الارتباط بين العلم والعمل ١٠

ثانياً: المنهج المتّبع في البحث بنظرة عامة ١٢

أركان اليقين بالمعنى الأخص ١٣

ثالثاً: ترتيب وتقسيم البحث ١٤

المقدمة ١٩

أولاً: حياة صدر المتألهين ١٩

سيرة حياته ١٩

مؤلّفاته ومنهجه ٢٧

المباحث التي عالجها ٣٤

ثانياً: التطور العقلي والفكري عند صدر المتألهين وأسس الحكمة المتعالية ٣٩

أ ـ التطور العقلي ٣٩

ب ـ العناصر الأساسية للحكمة المتعالية ٤٣

١ ـ مقام الاستكشاف ٤٨

٢ ـ في مقام الإثبات ٥٠

ج ـ بعض الفروق بين العرفان والفلسفة وعلم الكلام ٥٣

د ـ إبداعات الحكمة المتعالية ٥٥

ثالثاً: قانون العلية والمعلولية ووحدة الوجود ٦٠
الفصل الأول: في بعض أحكام الوجود العامة ٦٩
المبحث الأول في بداهة مفهوم الوجود ٦٩
المبحث الثاني: في بداهة حقيقة الوجود ٧٢
المبحث الثالث: في الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود ٧٤
المبحث الرابع: في أصالة حقيقة الوجود ٧٧
المبحث الخامس: في تحقيق الحال في الكثرة التباينية للوجود ٧٨
المبحث السادس: في التشكيك بالمعنى العامي، والتشكيك بالمعنى الخاصي ... ٨٢
المبحث السابع: في الأقوال في حقيقة الوجود ٨٥
الفصل الثاني: في العلية والمعلولية ٩١
المبحث الأول: في تفسير العلة والمعلول ٩١
المبحث الثاني في عدم محسوسية قانون العلية والمعلولية ٩٤
المبحث الثالث: في ملاك حاجة المعلول إلى العلة ٩٩
المبحث الرابع: في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد ١٠٣
المبحث الخامس: في تتميم أصل العلية والمعلولية ١٠٤
المبحث السادس: في الوحدة الشخصية للوجود ١١٨
إثبات الوحدة الشخصية للوجود ١١٨
المبحث السابع: حال الجوهر والعرض على مبنى الوحدة الشخصية للوجود ١٣٥
المبحث الثامن: في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية ١٤٥
إطلاقات الوجود لدى العرفاء ١٥٥
في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة . ١٦٠
خاتمة ١٦٧