

دراسات وابحاث

■ النّظام الوجودي والعلاقة الوجوديّة

يحيى محمد

■ العلية والحرية في فلسفتي ملا صدرا والصدر

محسن الأراكي

النظام الوجودي والعلافة الوجودية

يحيى محمد

يقدم الأستاذ يحيى محمد في هذا البحث دراسة عن النظام الوجودي والعلاقة الوجودية، منطلاقاً من مقوله تعتبر ان هناك ثنائية يمكن ان نتلمسها داخل أي نظام معرفي، مفترضاً ان يكون هناك طرفان من الموضوعات، يقوم احدهما بدور المحور المرجعي في تحديد ما يترب على الآخر، فالطرف الأول، هو المنطلق المعلوم في قبال الطرف الآخر المجهول.

ويرى الباحث ان قراءته للنظام الوجودي ستعتمد على تحديد العلاقة الكائنة بين هذا المحور المرجعي وبين الآخر، وذلك تبعاً لاستحکام منطق السنخية الذي اتخذه النظام الوجودي كأصل مولد للإنتاج والفهم المعرفي.

ثم يصل إلى القول: "ان الآخر في علاقته مع الذات، يتخد أشكالاً متعددة، فتارة يعبر عن الماهية عندما تكون الذات هي الوجود. وثانياً: يعبر عن الصفات عندما تكون الذات ذاتاً موصوفة. وثالثة: يعبر عن المعلول والشؤون عندما تكون الذات علة وأصلاً. وجميع هذه العلاقات محكومة بمنطق السنخية كمولد معرفي، ويمكن تلخيص هذه العلاقات الثلاث بأنها علاقة وجود، وعلاقة إدراك، وعلاقة تنزيل بحسب الدرجات التفاضلية.

العلاقة الوجودية بين الذات والآخر

هناك ثنائية نسبية يمكن أن تلتمسها داخل أي نظام معرفي بين موضوعاته التي يسلط عليها ضوء البحث والكشف . وتفترض هذه الثنائية أن يكون هناك طرفان من الموضوعات يقوم أحدهما بدور المحور المرجعي في تحديد ما يتربى على الآخر . فالطرف الأول هو بمثابة المطلق المعلوم في قبال الطرف الآخر المجهول . وغالباً ما تتعدد المحاور المرجعية ، وأحياناً قد تتبادل الأدوار بينها وبين الآخر ، وذلك تبعاً لطبيعة ما يستكشف من القضايا المعرفية . وفي النظام المعرفي الوجودي نجد أن على رأس المحاور المرجعية في تحديد الآخر هو ذلك المتمثل بمبدأ الوجود الأول أو الذات الإلهية . وعليه فان قراءتنا للنظام الوجودي ستعتمد على تحديد العلاقة الكائنة بين هذا المحور المرجعي وبين الآخر ، وذلك تبعاً لاستحکام منطق السنخية الذي اتخذه النظام الوجودي كأصل مولد للإنتاج والفهم المعرفي ، مثلما أوضحتنا ذلك في كتاب "مدخل إلى فهم الإسلام" .

على أن "الآخر" في علاقته مع الذات الإلهية يتخذ أشكالاً متعددة فتارة يعبر عن الماهية عندما تكون الذات هي الوجود ، وثانية يعبر عن الصفات عندما تكون الذات ذاتاً موصوفة ، وثالثة يعبر عن المعلول والشّؤون عندما تكون الذات علة وأصلاً . وجميع هذه العلاقات محكومة بمنطق السنخية كمولد معرفي .

ويمكن تلخيص هذه العلاقات الثلاث بالآخر بأنها علاقة وجود ، وعلاقة إدراك ، وعلاقة تزيل بحسب الرتب التفاضلية . حيث يكون للذات علاقتها الوجودية بالآخر ، وكذا علمها به ، وإيجادها وتكونها له . فالذات في العلاقة الأولى هي محض الوجود ، وفي الثانية محض العقل ، وفي الثالثة محض العلة والأصل .

وهذا التقسيم الثلاثي للرؤى الوجودية يناسب التصور الذي تطرحه كل من الرؤيتين الفلسفية والعرفانية . فعلى صعيد الرؤية الفلسفية فإن الذات الإلهية أو الوجود المحض لا علاقة لها بالتزيل إلا من حيث العلم ، فالعلم الإلهي هو سبب الوجود النازل ، ولو لا هذا العلم ما كانت هناك رابطة بين العالمين الذات وما يصدر عنها ، بل ولا كان هناك تزيل قط .

أما بحسب الرؤية العرفانية فهناك ثلاثة حضارات إلهية ، وهي حضرة الذات وحضره الصفات وحضره الريوبدية أو الأفعال ، والأولى هي الذات بغض النظر عن كل

شيء، والثانية هي الحضرة العلمية، حيث إن العلم هو أول ما تعينت به الذات ، ذلك أنها مقارنة مع الحضرة الأولى هو انه لا يمكن ان نتصور وجودها من غير تلك الحضرة والعكس ليس صحيحاً . ومثلما ان الحضرة العلمية أو الصفات تتقوم بحضوره الذات . فان الحضرة الربوبية تعتمد بدورها على الحضرة العلمية، وكأنها سبب لها، باعتبارها تتضمن التزيل . فهذا المعنى نجده عند ابن عربي الذي اعتبر مرتبة الوجود هي هذه الحضرات الثلاث، الأولى: المرتبة الأحادية التي لا وصف لها ولا اسم ولا رسم، فهي في عماء كما جاء في بعض الأحاديث . أما الثانية فهي المرتبة الواحدية أو الإلهية، والتي هي حضرة الأسماء والصفات السبعة وعلى رأسها صفة العلم، حيث إن أول تعينات الذات الإلهية أو الأحادية هي علمها بذاتها، وصفة العلم لها مقام الإمام بالنسبة إلى بقية الصفات . فالعلم متقدم على الإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر . وحتى صفة الحياة رغم أنها متقدمة على العلم وجوداً فانها لا تستحق الامامة لتقدم العلم بالشرف، حيث إن الحياة لا تظهر الا بالعلم والإدراك، فهي وبالتالي كالشرط والاستعدادية^(١) . ثم إن العلم يقتضي وجود الأعيان الثابتة ، أو حقائق الأشياء ، ومنه ظهر بقية الصفات كالقادريه والمشيئة والتلكم إياها، وشهادتها سمعاً وبصراً؛ ومنها يتبين دور ما يأتي من مرتبة الربوبية^(٢) .

هذه هي المحاور الثلاثة التي يمكن من خلالها تحديد الرؤية داخل إطار النظام الوجودي، ابتداء من مبدأ الوجود الأول، وحتى آخر مرتبة وجودية: تلك التي يعبر عنها بالهيولى أو المادة . بل انها كفيلة أيضاً بأن تحدد لنا معالم الفهم الدينى تبعاً لمنطق السنخية، وعلى رأس ذلك، الفهم الخاص بأصول الدين .

إذا، نحن مع ثلاثة علاقات ينبغي بحثها على التوالي . ففي دراستنا سنجد أن العلاقة الأولى تعمل، - لدى النظام الوجودي - على بلورة فهمنا لعالم التوحيد ، وإن العلاقة الثانية تضفي أبعاداً معرفية على كيفية فهمنا لطبيعة النبوة ونظريتها الولاية . وإن العلاقة الثالثة يتحدد بموجبها فهم المعاد . يضاف إلى ان فهم النص هو الآخر قد تم تحديده وتشكيله بحسب ما هو مقدم من الرؤية الوجودية لتلك العلاقات ، وذلك تبعاً لحاكمية الأصل المعرفي المولد "السنخية" .

وفي هذه الحلقة لا يسعنا إلا ببحث العلاقة الأولى . على ان نتبعها بالأخرتين في الأعداد القادمة ، ومن ثم نتطرق إلى الكيفية التي أجراها النظام الوجودي في فهمه وتفسيره للنص؛ وذلك من أجل تشكيل رؤية واضحة عن طبيعة المنهج الذي سلكه النظام الوجودي في تصويره للحقائق الموضوعية ، وكذلك فهمه للقضايا الدينية .

لقد شغل مبحث الوجود لدى الفلاسفة المسلمين مكانة هامة ، خصوصاً أن الفلسفة تعنى - كما في تعریف الفارابي لها - بالبحث في الموجودات بما هي موجودة^(٢) . وقد اتّخذه المتأخرون من الفلاسفة أهم المباحث التي يعول عليها في تحديد قضایاهم الفلسفية؛ فكان على ذلك أول المباحث التي يعتنى بالبحث فيها .

إن "الوجود" هو أوسع مفهوم للفلسفة وأكثرها تجريداً، وقد بدأ هذا المفهوم كتعبير اضطر إليه الفلسفة لوصف مبدأ الوجود الأول "للله" فهذا الاصطلاح يحمل العديد من الدلالات الفلسفية المفيدة؛ ولهذا الغرض ادخله الفلاسفة المتقدمون ضمن المنظومة الفلسفية مع اعترافهم بأنه مفهوم مجازي لا يكشف عن طبيعة الهوية الإلهية . هكذا بدا الحال في أول الأمر كالذى يدلّى به ابن سينا على ما سيمّر علينا . لكن هذا المفهوم تعدى التعبير المجازي ليتّخذ فيما بعد صفة الحقيقة الفعلية عند المتأخرین ، بل وحتى عند المتقدمين أحياناً، وذلك بفية التخلص من عدد من الإشكالات الفلسفية ، طالما أن الفلسفة محكومون بالتعبير عن الأشياء ضمن الحصر المأثور بين الوجود والماهية ، فالشيء هو إما أن يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان من المحال وصف مبدأ الوجود بالماهية ، فإنه لا محالة أن يكون وجوداً . فشهاب الدين السهروردي رغم انه يرى بأن حقائق الأشياء تعبّر عن كونها ماهيات وليس وجودات، فالوجود عنده اعتباري ذهنی محض، لكن كما ينقل عنه انه يستثنى من الأمر مبدأ ماهية . وقد توسيع الأمر لدى صدر المتألهين "المتوفى سنة ٥٠١هـ" ، حيث إنه تجاوز المفارقة التي سقط فيها السهروردي ، وهي المفارقة التي تحصل وجود نوعين من الطبيعة يختلفان كل الاختلاف، وهي طبيعة العالم العلوي الذي حقيقته الوجود، وطبيعة العالم السفلي الذي حقيقته الماهية . وبالتالي، فمن حيث ركيزة قانون السنخية لم يتقبل هذه المفارقة، فالكل إما أن يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان الأصل وجوداً، فإن ما يصدر عنه يتعتمد أن يكون وجوداً هو الآخر . وبذلك أصبح القول بأصل الوجود من المسلمات الفلسفية لدى المتأخرین . الأمر الذي جعل كتبهم تتّبع بهذا الطابع من البحث حول الوجود ومراتبه وعلاقاته بعضاً لذلك القانون . لكن علينا أولاً أن نبحث حقيقة ما يقصده الفلاسفة من الوجود وعلاقته بالماهية قبل الخوض في الشؤون الأخرى المترتبة عن ذلك .

مفهوم الوجود وتحديد العلاقة الوجودية

يلاحظ أن المتأخرین من رواد النظم الوجودی قد بحثوا العلاقة الكائنة بين الوجود والماهیة؛ سواء فيما يتعلق بمبدأ الوجود الأول المطلق عليه "واجب الوجود"، أو ما يتعلق بالمکنات الصادرة عنه. لكن البحث عندهم اخذ نوعاً من التفکیک بين المطلوبین . وأحياناً فان النتائج التي ترتب على ذلك كانت نتائج مختلفة لعدد من المبررات كما سنطلع على ذلك. بل إن الأمر قد اضطربهم في الكثير من الأحيان إلى الانسیاق نحو التعویل على ذلك. في الواقع ضمن معانٍ متعددة لا تخلي من غموض والتباش. وسنرى أنه في السیاقین من البحث؛ أي سواء فيما يتعلق الأمر ببحث حقيقة واجب الوجود ، أو بحث حقيقة ما عليه المکنات الموجودة، نجد هناك من النصوص المصرح بها ما يجعل المفهوم الذي يتحدثون عنه إنما هو مفهوم متعدد يراد منه معانٍ تتضارب مدلولاتها أحياناً.

وقبل الدخول في البحث عن حقيقة ما عليه الشيء الخارجي إن كان ماهية أو وجوداً ، ضمن الخلاف الفلسفی المعروف، لابد من التعرف على معانٍ كل من هذين المفهومین .

معنى الوجود والماهية

ذكر أن المقصود بالماهية هو أنها تطلق على معنین : أحدهما ما به الشيء هو هو . وهي بهذا المعنى قد تطلق على نفس الوجود أيضاً، فيعبر بأنها نفس الإنیة أو تأکد الوجود^(۴)، بذلك تتخذ طابع الأعم، فكما تطلق على الوجود تطلق على غيره . لكن ما يراد من المعنى الآخر الذي يقابل الوجود - في محل النزاع - هو ما تكون في جواب "ما هو" جنساً كان أو نوعاً ، وهو ما اصطلاح عليه عنوان "الکلی الطبيعي". وبنظر بعض الفائلين بأصل الوجود فان الماهية تطلق في ثلاثة موارد مختلفة كالآتي^(۵) :

- ١-اما ان تكون إنیة: اي محض وجود كما في الباري تعالى ، حيث ماهيته عین إنیته وجوده.
- ٢- او تكون غير إنیة ولا مأخذة بشيء معها ، وبهذا الشكل تصبح على هيئة ما هي الا هي، دون ان تكون موجودة بالوجود ، فمفهومها هنا محض اعتبار ذهنی: لكونها غير متعلقة بذلك الوجود.
- ٣- او أنها غير إنیة، لكنها مأخذة بشيء مع الإنیة، ككونها تابعة في وجودها

العرض للوجود .

فالملاهي على ذلك إما أن تكون محض وجود أو تابعة له استناداً إلى اصالتها في العين، أو هي محض اعتبار لا وجود لها بائي شكل من الأشكال.

أما الوحدود فكما ذكر صدر المتألهين انه يطلق بالاشتراك على ثلاثة معانٍ كالتالي:

الأول: ذات الشء وحقيقته، وهو الذي يطرد العدم وبنافيه والوجود بهذا المعنى

بطلة على الواح تعالیٰ .

والثاني: المعنى المصدرى الانتزاعي المعبر عنه فى لغة فارس " به هستى وبودن ".

والثالث: معنى الوجдан والنيل .

وعلى رأي البعض ان إطلاق الوجود بالمعنى الأول على الواجب تعالى حقيقة عند الحكماء وكثير من المشايخ المودحين كالشيوخين محي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب "العروة"^(٦).

ويمكن القول: انه بعد حذف المعنى الأخير للوجود- لعدم أهميته الدلالية على المقاصد الفلسفية - يظل المعنيان الأول والثاني هما مورد البحث . فهناك المعنى الانتزاعي العام ، وهو الذي ينتزع من الأشياء في الخارج، كانتزاع المعاني المصدرية العامة مثل الشيئية والممكنية والحيوانية وغير ذلك من المفاهيم الذهنية المصدرية . ويضاف اليه المعنى الذي يراد به ما يقابل العدم ، وهو بهذا المعنى له حقيقة واحدة هي عبارة عن محض التحصل والثبت والكون والتحقق والفعل والصيروحة في الأعيان^(٧) . وكمقارنة بين هذين المعنيين حدد صدر المتألهين الوجود الذي يقابل العدم بان حقيقته لا تحصل بكتها في ذهن من الأذهان ، حيث إنه ليس أمراً كلياً ، فوجود كل موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن ان يكون ذهنياً . أما المتصور من الوجود فهو مفهوم عام ذهني منتزع: يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا، والعلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوراً اشرافي وشهوداً عيناً ، وحينئذ لا يبقى الشك في هويته^(٨) . وفي تعبير له يرى ان مفهوم الوجود هو نفس التحقق والصيروحة في الأعيان ، كما انه في الأذهان أيضاً ، اذ هو مفهوم عام بديهي التصور ويكون عنواناً لحقيقة نورية الوجود هو ابسط من كل شيء وأول كل تصور، فهو متصور بذاته بحيث لا يمكن تعريفه بما هو أجل منه لفطرة ظهوره وبساطته . وإذا أريد تصويره فابنما لأجل التبيه والإخبار، وذلك عن طريق الأسماء المرادفة له كالثابت والحاصل وغير ذلك، ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات^(٩) . لذلك فإن بعض العرفاء منع تعريفه لبداية

تصوره وبساطته من أي شيء آخر^(١٠).

ولا شك أن هذا المعنى من الوجود هو على الپضد من ذلك المعنى الذي يشكل قضية ذهنية أو مقوله منطقية، وهو يشابه المعنى الذي لجأ إليه بعض المفكرين الغربيين من أمثال هايدجر الذي أعاد معالجة الوجود بحسب وصفه كقضية أو مقوله ذهنية، إنما أخذ بمعالجته على النحو الفينومينولوجي المعتمد على الاتصال المباشر بالمعطيات الخارجية، فالوجود عنده ليس غير تلك الکينونة التي ندركها مباشرة بلا واسطة . ومنه يفهم كيف أن كوجيتو ديكارت "أنا أفكر فانا موجود" يمكن أخذها بعنوانين . أحدهما باعتبارها قضية استدلالية ، حيث يكون الفكر والوجود معتبرين عن قضيتين متلازمتين ، اذ لا يوجد فكر بلا وجود، او ان الأول يقتضي الثاني . كما يمكن أخذ تلك المقوله باعتبار ما عليه الواقع المباشر لعلاقة الوجود بالفکر، اذ تعبير المقوله عن علاقة حضوريه لا يصح معها الاستدلال لوضوحاها وبداهتها العينيه، اذ يصبح الفكر فيها وجوداً حاضراً ، او ان عينية الفكر هي الوجود بلا وساطة شيء آخر، كالذى تفرضه طبيعة الاستدلال من الحدود الوسطى .

والواقع أن المعنى الانتزاعي للوجود منتزع عن المعنى الذي يقابل العدم، فلولا هذا المعنى الخاص ما كان ذلك المعنى، فنفهم ان الأول عنوان للأخر، والآخر معنون له . وإذا كان الفلاسفة قد اتفقوا بخصوص المعنى العام للوجود من كونه اعتبارياً لا حقيقة له في الخارج ، فانهم اختلفوا حول معناه الآخر إن كان له حقيقة خارجية أو لا؟ وقد آل اغلب المؤاخرين إلى الاعتقاد بحقيقة واصالته في العين، في حين ذهب القليل منهم إلى اعتبار الماهية هي الحقيقة العينية، كما هو الحال عند الشيخ السهروردي والمحقق الدواني والسيد باقر الدمامد، ولم يتجرأ أحد ان يقول بأصلالة اشتراك الوجود والماهية معاً في العين، اذا ما استثنينا شيخ الطريقة الاحسائي ومن بعده الشيخ هادي النجفي^(١١)، لعدة اعتبارات أهمها: ان القول بالاشتراك يعني كون الأمر الواحد يصبح شيئاً متباهين ، وهذا ما يؤدى أيضاً إلى التركيب في العقل الأول الذي صدر عن الحق تعالى، فضلاً أن ذلك يفضي إلى ان لا يكون الوجود عبارة عن نفس تحقق الماهية وكونها^(١٢).

لذا فمن قال بأصلالة الماهية ، اعتبر الوجود لا حقيقة له خارجاً، واكتفى بعده من المفاهيم الذهنية المنتزعه عن الماهيات في العين . وكذلك من قال بأصلالة الوجود: اعتبر الماهية لا حقيقة لها خارجاً بحسب الذات، واكتفى بأن يضفي عليها صفة الاعتبار والانتزاع الذهني ، اذا ما أخذت في حد ذاتها ، والا فقد قدر لها ان تكون موجودة

بالعرض والتبغ للوجود .

على أن التحقق الخارجي للوجود الذي جاء بمعنى الكون والحصول والثبوت قد أفاد في حل الكثير من المشكلات الفلسفية، ولا شك أن المقصود به يقابل معنى الماهية، أي أن الماهية من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم، إنما توصف بالوجود عندما يكون لها تحصل وفعالية . لكن مع هذا فهناك معنى آخر مختلف تردد لدى نفس من يقول بالمعنى الأول، حيث يقصد به هذه المرة بأنه عين الماهية عند تتحققها، الأمر الذي يجعل بينها وبينه نوعاً من السنخية والشبه ، اذ تكون ظللاً له في عالم التصور والتحليل، لكنها عينه في عالم التتحقق والتشخص: أي أن للماهية اعتبارين؛ أحدهما تعبّر فيه عن نفس الوجود عند تتحققها، والأخر لا تعبّر عن الوجود؛ لكونها من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم .

هكذا لدينا معنيان للوجود، أحدهما له دلالة فعلية أو كونية، حيث يشير إلى الكون والفعل والتحقق، والأخر له دلالة ذاتية؛ لأنّه يشير إلى معنى الذات أو الهوية والماهية . وكل من المعنيين فائدته الاستثمارية .

إذاً المهمة الأولى التي يجب التحقّق فيها هي إثبات أن هناك معنيين مرادين للوجود ، وذلك بذكر عدد من الإشارات والنصوص التي أوفانا بها أحد ابرز القائلين بأصالة الوجود واهم المنظرين للفلسفة، وهو صدر المتألهين الشيرازي . ثم بعد ذلك سنتعرف على الاستثمارات الفلسفية التي تترتب على هذين المعنيين .

لنبأ بالمعنى الأول كالتالي:

المعنى الفعلي للوجود

هناك العديد من النصوص التي أدلّى بها صدر المتألهين وغيره تشهد على المعنى الفعلي والكوني للوجود في قبال الماهية . فهذا الفيلسوف كثيراً ما يعبر عن الوجود بأنه عبارة عن محض التحصل والفعالية^(١٢)، او انه ليس له في ذاته إلا الحصول والفعالية^(١٣)، او الثبوت والتحقق والتشخص^(١٤). وقد كان القيصري شارح "فصول الحكم" لابن عربي يؤكّد على هذه المعاني، حيث الوجود عنده وعند العديد من العرفاء هو الكون والحصول والتحقق والثبوت^(١٥). وهو بهذا المعنى لا يمكن ان يكون اعتبارياً^(١٦). فبعض العرفاء يرى ان الوجود هو ما يتحقق به الشيء في الخارج^(١٧)، ومن تعابيرهم انه عبارة عن الكون في الخارج . وعلى ما يرى العارف عبد الرزاق الكاشاني

فإن الوجود موجود بذاته لا بغيره، بل هو المقوم لكل شيء سواء، وهو غني بذاته عن كل شيء ، والكل مفتقر إليه^(١٩). أو هو عبارة عن حقيقة واحدة ونوع بسيط لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص ، وهو حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الماهيات بالاتحاد بها، فالوجود ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور . ومظهر لغيره، حيث به تظهر الماهيات^(٢٠)، وهذه الأخيرة هي بحسب نفسها لا يحكم عليها بالاتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون أو وجود هي تكون به منسوبة إلى مكونها وجعلها، وليس المقصود من الوجود إلا ذلك الكون الذي لا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضوري^(٢١). وبالتالي، فالوجود هو نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء الماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية^(٢٢). أو ان الوجود ليس إلا كون الشيء لا كون الشيء لشيء^(٢٣) ، وإن الماهية اذا كانت ، فكونها بعينها هو وجودها^(٢٤)، فالوجود ليس ما به يوجد الشيء في الأعيان أو في الأذهان: اذ هو عبارة عن نفس تحقق الشيء وصيروته في شيء منها لا غير^(٢٥) . أو ان الوجود في كل شيء عين تشخيصه^(٢٦)، وتشخيصه عين وجوده ، فمفيض وجوده مفيض تشخيصه . وكذا القول: إن الوجود هو نفس صيروة الشيء في الأعيان^(٢٧) . وعليه، فإن مما يذكر في أصلية الوجود هو أن الفاعل يفيد الماهية المعروفة شيئاً حين تصير موجودة، وليس هذا الشيء إلا الوجود . حيث لا تصير الماهية موجودة بغير الوجود^(٢٨) .

والعلاقة بين الوجود والماهية لها نوع من الاتحاد، حيث فيه يكون الوجود موجوداً بذاته وتكون الماهية موجودة بوجوده . إذ يمكن للعقل ان يحلل الموجود إلى ماهية وجود، وفي هذا التحليل يفصل الوجود عن الماهية ويحكم بتقدمه عليها، لكن من حيث الخارج أو الناحية الموضوعية، فإن الأصل والموصوف هو الوجود، لأن الصادر عن الجاعل بالذات والماهية متحددة به محمولة عليه، لكن لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته . وبذلك يكون الوجود أولى واسبق من الماهية وجوداً وحقيقة . ذلك انه لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء ، بل من كل شيء ذي حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس بيابساً ويعرض له البياض ، فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل الوجودات العارضة لها . ومن ثم فإن الوجود هو الموجود كما أن المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك . ونقل عن بهمنيار في "التحصيل" انه قال: "وبالجملة فالوجود حقيقة انه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما

هذه حقيقته^(٢٩). على أن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، فكون الماهية والوجود معاً في الواقع يعني كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة به وموجودة به لا بغيره، حيث إن الفاعل إذا أفاد الماهية أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاده بنفسه. وبهذا يكون الوجود متقدماً على الماهية ، وهذا التقدم ليس كتقدم العلة على المعلول حيث لا يوجد تأثير في مثل هذا الموضع؛ وذلك لأن الماهية غير مجعلة حتى يلوحها التأثير والعليمة. كما أن هذا التقدم ليس كتقدم القابل على المقبول، بل انه كتقدمن ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز^(٣٠). وكما يقول السبزواري هو أن "المتقدم والمتأخر وإن كانا ماهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي^(٣١).

ولدى تحليل صدر المتألهين لمسألة نجاسة الكلب والكافر، أفاد بان في الأمر شيئاً، أحدهما وجوده، والآخر ماهيته أو ذاته، فهو من حيث ماهيتها التي هي بمعنى ذاته فإنه نحس ، أما من حيث وجوده الذي هو بمعنى الكون فهو ظاهر ليس بنحس (٢٢).

كما سبق لنصير الدين الطوسي ان ميّز بين الوجود والماهية تبعاً لذلك المعنى ، وهو ان الماهية عبارة عن الذات والهوية، وان الوجود عبارة عن كونها وتحقيقها . فقد جاء عنه وهو يحل اعتبارات التكثير في الصدور، انه اعتبر كون المعلول صادراً عن الأول يسمى وجوداً من حيث كونه صادراً ، ومن حيث كونه هوية لازمة لذلك الوجود فهو ماهية^(٢٢).

إذن نعلم مما سبق أن المقصود من الوجود هو ليس عبارة عن الماهية المتحققة ، بل هو تحقق الماهية، أو انه محض التحصل والتشخص والكينونة ، والذي به تكون الماهية موجودة، فالمعنى المعطى للوجود هنا هو عين الفعل والكون وليس الذات والهوية ، أو انه عين الإضافة وليس المضاف. وبهذا المعنى يحال ان نجد هناك اية نسبة شبه او حكاية بين الوجود والماهية، فليس هناك اي معنى من معانى الشبه والظلية بين معنى الذات من جهة وبين معنى الفعل والكون والحصول من جهة أخرى .

المعنى الذاتي للوجود

في قبال المعنى السابق يظهر لنا معنى آخر مختلف، اذ فيه يكون الوجود عين الذات المتحققة وليس الفعل والكون، وبه تتحقق صورة شبانية الماهية وحكياتها له، فصورتنا الذهنية للذات المتشخصة في الخارج تحاكي ما هي عليه، وبالتالي فان الماهية الذهنية تطابق ما عليه الوجود الخارجي وبهذا المعنى تكون الماهية في الخارج هي عين الوجود

غير، وذلك خلافاً للمعنى الأول، فالنار كصورة ذهنية مثلاً هي ماهية محضة، لكنها حقيقة خارجية تكون ماهية متشخصة، فالصورة والحقيقة الخارجية كلامهما يمكن تسميتها بـ الماهية، سوى أنها في الخارج لها آثارها الفعلية بخلاف ما هي عليه في الذهن، لهذا يطلق عليها الوجود في الخارج دون الذهن، باعتبارها غير موجودة إلا بحسب الوجود الذهني ، وهو نحو من الوجود . فهذا هو معنى كون الوجود عين الماهية في الخارج . لكن بهذا المعنى يفضي الخلاف بين القائلين بأصل الماهية واصالة الوجود إلى خلاف لفظي كما سنعرف .

ومن دلالات هذا المعنى هو أن صدر المتألهين اعتبر الوجود هو الأصل والماهية تبعاً له كاتباع الظل للشخص، والشبح الذي الشبح من غير تأثير وتأثير، فالوجود موجود في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود أو بالعرض، وبهذا الاتحاد متعددان^(٢٤) . ومثل على ذلك بوجود الصور في المرايا حيث وجودها بالعرض بتبعية الأشخاص، وجودها على سبيل الحكاية في الخارج، وكذا الأمر بالنسبة للماهية أو الكلي الطبيعي، إذ أنها بحسب ذاتها ليست موجودة وما شمت رائحة الوجود، ولكنها من حيث نسبتها إلى الوجود فهي موجودة بالعرض: لأنها تمثل حكاية الوجود، ليست معدومة مطلقاً ولا موجودة من حيث الأصل بل وجودها ظلي تابع للوجود^(٢٥) . وانطلاقاً من هذا المعنى اعتبر ان أي نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات، وذلك كتابعة الصورة الواقعية في المرأة للصورة المحاذية لها . فكما أن الظل يوجد بوجود ذي الظل، ويقدر بتقدره، ويتشكل بتشكله، ويتكيف بتكيفه، ويتحرك بحركته، ويسكن بسكونه، وما إلى ذلك من الأوصاف التي تتعلق بها الرؤية، وذلك عن طريق الحكاية والتخيل وليس الاصلة والحقيقة، فكذا حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه، حيث إن الماهية هي نفسها خيال الوجود وانعكاسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية، وعليه يتقرر الأمر عند صدر المتألهين ما ذهب إليه المحققون من العرفاء من ان العالم كله خيال في خيال^(٢٦) .

143 ومن تصريحاته التي تفيد كون الوجود هو نفس الماهية قوله: "الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها ذهناً" . وكذا: "الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها" . وأيضاً: ثبت كون وجود كل ممكн عين ماهيته في العين . ومثله: "الوجود نفس الماهية عيناً" ، كذلك قوله: "أن كلاً من الماهية والوجود غير الآخر حسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الأمر"^(٢٧) . إذن يلاحظ أن هذا المعنى هو ليس كالمعنى الأول الذي يفيد الفعلية والصيرونة . مع

هذا فهناك نصوص قد تكون قابلة لأن تفهم بحسب المعنى الأول أو المعنى الثاني . وربما ان بعض النصوص التي طرحتها فيها ما يقبل الفهم الآخر، وذلك لدقة المعانى وتقاربها، ولو وجود عدد من المشتركات بين المعينين، رغم التعارض بينهما، فأحدهما يعطي دلالة الفعل والكون والثبوت، والآخر يعطي دلالة الذات والماهية الخارجية؛ أي أحدهما يعبر عن الوجود بأنه كون الماهية وثبوتها وتحققها خارجاً، والآخر يعبر عنه بأنه ذات الماهية خارجاً . وإذا كان المعنى الأخير يفضي إلى أن تصبح العلاقة بين الوجود وبين الماهية غير المتحققة هي علاقة شيء بصورةه ، أحدهما يحاكي الآخر، فإنه بحسب المعنى الأول لا يمكن أن تتصور أية علاقة شبه ومحاكاة بين الأمرين، حيث يكون الوجود فعلاً وكينونة، وتكون الماهية ذاتاً وهوية . لكن يظل أن المشترك في المعينين "الفعلي والذاتي" هو اعتبار الماهية تابعة للوجود، وإن وجودها عرضي نسبة للوجود، حيث أنه متحقق بذاته .

ما ننتهي إليه هو أن هناك ترددًا فعليًا في تصور أمر الوجود، لا بحسب فهمنا لنصوص المتأخرین من الفلسفه، وإنما لاعتبارات توظيفية، فتارة يراد من الوجود أن يستدل به على بعض القضايا التي تتسبق مع معنى الفعلية من الكون والصيروة، وأخرى يراد له الاستدلال على قضايا تتسبق مع معنى الذاتية أو الماهية، ولا شك أن بين المفهومين بوناً شاسعاً، لكن شاء المتأخرین أن يقعنوا في عدد من المفارقات عندما وجدوا أنفسهم أمام محاولات للتوفيق بين الرؤية الوجودية وبين القضايا الإسلامية . ومن ذلك تظاهر المفارقات التي تتعلق بالمبداً الأول وعلاقته بالماهيات أو الأعيان الثابتة، حيث إنه كثيراً ما ينفي أن يكون بينهما نوع من الشبه والتشاكل، مع أنها تعد صور الأشياء، وإن هناك تشاكلًا فيما بينها وبين الأشياء، كما أن المبدأ الأول هو عبارة عن صور كل هذه الأشياء، فكيف لا يكون هناك شبه وتشاكل بينهما؟! ولو أردنا تبرير ذلك لوجدنا أن التبرير جاهز من حيث النظر إلى حمل الوجود بالمعنى الأول فحسب، فالتوظيف الفلسفی تارة يتکئ على الوجود بمعناه الأول الدال على الفعلية والتحقق، كالذی يتعلق بعدد من المباحث الخاصة بمبدأ الوجود الأول، وأخرى هذا التوظيف يتکئ على الوجود بمعناه الثاني "الذاتي" ، كالذی سنطلع عليه فيما بعد .

تطور مفهوم الوجود

الذی يتبع النصوص الفلسفية التي تخص علاقة الوجود بالحقيقة الإلهية يجد أن هناك تطوراً في المقصود من إطلاق مفهوم الوجود بالمعنى الفعلى على تلك الحقيقة، إذ

بدأ المفهوم وهو يحمل بعض الاضطراب، فتارة يراد منه المجاز صراحة، وأخرى قد يراد منه الحقيقة. وعلى ما يبدو أن الأوائل لم يسعهم إلا التعويل على المعنى المجازي، ثم تطور الحال حتى انتهى إلى معناه الحقيقي الذي يراد به محض التحقق والكون والثبوت وما علينا إلا أن نرصد تجليات هذا الاختلاف والتحول، وذلك قبل أن نتعرف على اثر ما استقر عليه الأمر في فهم العلاقة التي تربطه بالمكانات تبعاً للأصل المولد الوجودي "السنخية". فما هي حقيقة مبدأ الوجود الأول بحسب النظر الفلسفية الوجودي؟ وكيف انقلب وصف هذه الحقيقة من التعبيرات المجازية إلى الحقيقة؟

ما سنشهده فعلاً هو أن لفظ الوجود الذي استخدم في وصف المبدأ الأول كان لفظاً مسلماً به لدى الفلاسفة المسلمين، وإن أبدى تعارضًا في المعنى المراد منه. وقد يكون هذا التعارض ناشئاً منذ البداية كدلالة على الالتباس في اصل الوضع والمعنى . وإن كان المرجع انه في أول الأمر ظهر المفهوم مجازياً قبل أن يتخد ليدل على المعنى الحقيقي الفعلي ، وهو المعنى الذي تلقفه الفلاسفة المتأخرن غير آبهين بما عوّل عليه المتقدمون من المعنى المجازي . ويظل ان لكل من الفريقين مبرراته الفلسفية .

هناك الكثير من العبارات الدالة على اعتبار المبدأ الأول محض الوجود والثبوت. وسبق للفارابي "المتوفى سنة ٣٢٩هـ" ان ذكر في "فصوص الحكم" بان الوجود غير الماهية، وان هذه الأخيرة لا تقتضي بنفسها الوجود ، وبالتالي، فان المبدأ الذي عنه يكون الوجود هو ليس بмаهية، او ان ماهيته لا تختلف عن هويته، وكما يقول: "فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات ل Maheritye عن غيره، وينتهي إلى مبدأ لا ماهية له مبادلة للهوية"^(٣٨). وكان ابن سينا يصرح بان وجود المبدأ الأول هو نفس حقيقته وان ماهيته لا تكون غير إنيته^(٣٩). وكذا كان الغزالى يقول: "حقيقة تعلى محض الوجود"^(٤٠)، ويقول أيضاً: "حقيقة ذات الأول هو انه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، وان انيته و Maheritye واحدة" ، ومثل ذلك قوله: "ان حقيقته الوجود المحض"^(٤١).

تلك كانت بعض النصوص التي وصفت المبدأ الأول بالوجود المحض. لكن مع لاحظ أن هذا الوصف قد لا يراد به المعنى الحقيقي الذي آل إليه المتأخرن . فأخياناً يضطر الفيلسوف إلى اتخاذ هذا اللفظ والتعبير حيث لا يجد لفظاً آخر انسُب منه . ومن ذلك أن رئيس الفلسفه "ابن سينا" قد أومأ بنفسه إلى هذا الاضطرار ، فاعتبر الإشارة إليه بذلك الوصف من جهة عدم معرفة حقيقته^(٤٢). كما سلك جماعة من المتأخررين نفس المسار الذي كان عليه ابن سينا، فأطلقوا الوجود على الحق تعالى بضرب من الاصطلاح وكإشارة إلى حقيقته المجهولة الكنه^(٤٣). وكذا نجد من المحققين من يعتبر

ان إطلاق الوصف عليه تعالى بالوجود إنما هو لضيق العبارة^(٤٤)، ومن هؤلاء ابن عربي الذي صرخ في "الفتوحات" قائلاً: ان إطلاقنا عليه الوجود من ضيق العبارة وقصورها والمقصود سلب العدم منه، لأن حقيقة وجوده لا تقبل التصور^(٤٥).

إضافة إلى ان بعضاً آخر فسر هذا الوصف بان ما يقصد به هو انه مبدأ للآثار فحسب^(٤٦). ولعل المعتبرين عنه تعالى بقصد مبدأ الآثار: لم يجدوا ما يمكن ان يدركوا منه سوى تلك الصفة ، حتى ان صدر المتألهين رغم ما عرف عنه من كلمات يشير فيها إلى مكاشفة ذات الحق - كما سنرى - فانه اعترف في بعض كلماته بما يشير إلى ذلك الجهل عدا ما ذكرنا ، فأقر بان كنه ذات الواجب وهو بيته لم تكن معلومة لأحد غيره، واعتبر ان ما معلوم منه إنما هو صفاته المختصة كالإلهية والقيومية والخالقية المطلقة؛ باعتبارها مفهومات كلية متعلقة بذوات الممكناط وهيأكل الماهيات التي هي بمنزلة صفحات وسطوح مصقوله تقع عليها أشعة تلك الصفات الفائضة من نور الحق تعالى . ف بهذه السبيل اجاز للعقل ان يتصور الصفات الإلهية الإضافية، ويدل عليها بألفاظ موضوعة لمعانيها الخاصة ، فيكون بذلك مدركاً لذات الحق ، حيث الصفات لا تنشأ إلا من هذه الذات . والنتيجة التي يخلص اليها ذلك الحكيم هي استحالة معرفة الذات الأحادية مع قطع النظر عن النسب والإضافات ، حيث تعقل الحق باعتبار ذاته بذلك مستحييل ، ولكن تعلقه باعتباره قيوماً للعالم ومبدأ الموجودات وخالق ما في السماوات والأرض، فهو جائز، لأن للعقل سبيلاً إلى اكتناء هذه المعاني، وكذا الحال مع تعلقه من حيث سلب الكثرة عنه والاشتراك، فهو ممكن أيضاً^(٤٧).

فعل المعنى السابق هو نفسه الذي اختلج في أذهان الفلاسفة ، فعبروا عن الحق تعالى بالوجود كإشارة تشير إلى الجهل بحقيقة كنهه وترمز إلى انحسار المعرفة بكوته مبدأ للآثار فحسب .

وواقع الأمر اننا نصادف هنا ذات المعنيين للوجود كما اشرنا اليهما سلفاً، وهما المعنى الفعلي والذاتي، وذلك كوصف لحقيقة المبدأ الأول. بل نجد ذات التردد يلوح لدى صدر المتألهين، فتارة يريد المعنى الفعلي، وأخرى يريد المعنى الذاتي، لكنه في كلا الحالين يستفيد من المعنيين في توظيفه لحل المشكلات الفلسفية .

وبعدهم لم يتقبل اعتبار المبدأ الأول محض الوجود بالمعنى الفعلي الدال على الكون والثبت والحصول ، انما وصفه بالماهية والذات خروجاً عن المأثور الفلسفى ، الأمر الذي جعل بعض الفلاسفة يرد عليه انتصاراً لذلك المعنى . فالمحقق الدواني لم يستسع نفي الماهية بمعنى الذات عن المبدأ الأول، وأشار على كلام السيد الصدر الذي صرخ

بني الماهية مطلقاً عن هذا المبدأ، وقال في رده: "إن أراد أنه لا ذات له فهو ظاهر البطلان ، وإن أراد أن له ذاتاً، لكن لا تسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي، فان من يقول: ان حقيقته وماهيتها هو الوجود القائم إنما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات ، فلا يبقى المباحثة إلا في اللفظ". إلا ان هذا الإشكال لم يرض صدر المتألهين فرد عليه معتبراً ان المراد من واجب الوجود هو انه ليس له ماهية كلية، إنما له هوية شخصية يعبر عنها تارة بالوجود الصرف، وأخرى بالوجود البحث أو الوجود أو الشخص أو الواجب البحث "فان الماهية للشيء هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والشخص ، ويعرض لها الكلية والاشتراك، وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوري . فهذا معنى قولهم "لا ماهية له" ، وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي، بل تحقيق حكمي وبعث معنوي ، وظهر مما ذكرنا أن القول بـ "ذات الباري موجود خاص" كلام محصل لا غبار عليه، بشرط ان يتضمن قائله، بـان المراد منه ليس أن ذاته عين المفهوم الكلي أو عين فرد من أفراده الذاتية حتى تكون نسبة إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتي إلى الذات: لأنك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم الشخص والشخص والجزئي الحقيقي والهوية وأمثالها ليست لها افراداً ذاتية، كما للأجناس والأنواع، وإنما هي عناوين ذهنية وحكايات لأحاد وأفراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك". وظاهر كلامه هذا هو عدم نفيه للذات المشخصة التي تختلف عن معنى الكون والتحصل، لكنه سرعان ما يختتم كلامه بعبارة قد تبدو قريبة إلى المعنى الفعلي للوجود، وإن كان يمكن حملها على المعنى الذاتي، إذ يقول: "وبالجملة فالقول بـان ذاته تعالى هو الموجود البحث صحيح، اذا أريد به حقيقة الوجود ، فـان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود ، كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه أبيض وغيره به أبيض" (٤٨).

ومع ان النصوص التي ستؤتمنا لصدر المتألهين تجعله يتلزم اعتبار الحقيقة الإلهية بأنها محض الوجود بمعنى الكون والفعالية، لكنه مع هذا يخرج عن هذا الطور أحياناً ليصب في المعنى الذاتي لمفهوم الوجود، فيعبر عن الحقيقة الإلهية بأنها جسم إلهي لا كال أجسام (٤٩)، أو انه نور حقيقي هو أشرف مراتب الأنوار، باعتباره ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره، وما هذا النور الحسي إلا رتبة متدنية وناقصة من ذلك النور الكامل الذي يظهر به كل شيء (٥٠). بل ويتبع ابن عربى في جمعه بين التزيه والتشبیه أو تسکه بالصفات الإلهية من اليدين والعيینين والمجيء وغيرها مما يتلقى والمفهوم الذاتي

للوجود، فيعطي بذلك معنى الماهية للذات الإلهية^(٥١). مما يتنافي مع ما يدلي به في محل آخر من ان الصفات الإلهية هي عين الذات لا غيرها، وانها فوق كل حد ووصف. وأيضا نجد في بعض تعبيرات صدر المتألهين ما قد يفيد المعنى الذاتي للوجود كما يبدو ذلك في شرحه لكتاب "الكافي" ، حيث تعرض إلى حديث روى عن الإمام الصادق^{"ع"} يجيب عن سؤال مفاده: هل لله انية وماهية؟ فقال: "لا اعلم أن الماهية لها معنیان أحدهما ما بازاء الوجود كما يقال وجود المكن زايد على ماهيته ، والماهية بهذا المعنى مما يعرضه العموم والاشتراك. فليست له ماهية بهذا المعنى. وثانيهما ما به الشيء هو هو، وهذا يصح له"^(٥٢) .

لكن على العموم يلاحظ ان الفلسفه المتأخرین وعلى رأسهم صدر المتألهین أرادوا المعنى الفعلى من الوجود البحث في وصف مرتبة الواجب الحق ، ذلك انه لما كانت الماهية في المكنات لا توجد إلا بالوجود، وان الوجود موجود بذاته؛ فان ذلك يعني أن المبدأ الأول لا يمكن تفكيكه عن الوجود البحث، والا أصبح عروض الوجود عليه من الخارج مثلما هو الحال في المكنات، وهو محال. فهذا هو أهم ما يبرر الاحتفاظ بكون المبدأ الأول هو عين الوجود ، وان ماهيته لا تختلف عن وجوده ولا شك ان لهذا المفهوم أغراضنا أساسية قام الفلسفه بتوظيفه لأجل إثبات وحدة الحق وعينية الصفات للذات وتبرير وحدة الوجود كما سنعرف. فقد عبر صدر المتألهین عن هذا المعنى بالقول : "كيف لا تكون حقيقة الواجب القیوم صرف الوجود ومحض التقویم وهو ينبوع كل وجود"^(٥٣) و قوله: "ان الواجب بالذات يجب ان يكون متشخصاً بنفس حقيقته، لا بأمر زائد عليه، أي تكون حقيقته عبارة عن تشخيصه كما انه عبارة عن نفس وجوده، بل الوجود والتشخص أمر واحد كما هو التحقيق"^(٥٤) . و قوله: "ثبت ان الواجب تعالى هو الوجود البحث"^(٥٥) . و قوله: "لا يتصور شيء أكمل وأشرف من صرف الوجود المتأكد الذي هو فعلية محضة يستفيض منه سائر ماهيات الوجود وكمالات الوجود"^(٥٦) ، ومثل ذلك قال صاحب "الأقطاب القطبية" بل الحق ان وجوده نفس الكون والحصول، لا ما به الكون والحصول، حتى لا تفهم من قولهم "كان الله في الأزل" معنى كان زائداً على معنى "الله" . ومعنى "الأزل" أيضا زائد عليه، إذ هو اكبر من ان يكون مظروفا الأزل ليحوي به ظرفا زمانياً، بل هو الأزل والأبد والدهر والسرمد: أي هو فاعل الأزل والأبد .. وهو الوجود والكون مجرد عن الان وابون ، ولذلك قال الإمام^{"ع"} : (لا تسبيوا الدهر فان الله هو الدهر)^(٥٧) .

اذأ فالفلسفه حريصون على التأكيد بان الوجود الخارجي،- وعلى رأسه الحقيقة

الإلهية، هو عبارة عن محض الكون والتحصل، لكن يمكننا أن ندرك مصدر اغترار الفلسفه بالوجود وقولهم بأصالته وعينيته . فمرد الأمر يعود إلى البحث في حقيقة المبدأ الأول، ذلك ان الوجود في غيره يعتبر خارجاً على ذاته وفائضاً عليه من الأول، أما الأول فلا يمكن ان يكسبه من غيره، والا تسلسل الحال، كما لا يمكن ان يكون قريباً لذاته والا تعدد وتركيب، فلم يبق إلا الحل الأخير وهو كون الوجود عين ذات الحق . فهذا الاغترار نجده في بعض النصوص المصرح بها لدى الفلاسفة والعرفاء، فهناك نص لابن رشد يقول فيه - وهو في معرض رده على بعض THEM الفرزالي - : "ان القوم لم يضعوا للأول وجوداً بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وإنما اعتقدوا ان الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل . واعتتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وانه ليس له ماهية مفاجيرة للوجود، لا انه لا ماهية له أصلا" ^(٥٨).

كما جاء على لسان بعض العارفين ما يؤكّد ذلك الاغترار، حيث يقول: "وكذلك الحكماء والصوفية: لما رأوا ان للوجود تقدماً ذاتياً على جميع الموجودات، لأنه إن فرض شيء معية للوجود؛ فإن شيئاً يفرض تقدم أحدهما، فيحكم البة بتقدم الوجود: لأن إحاطته وابساطه أزيد من إحاطة جميع الأمور المحيطة، لأن كل ما يعرض، يعرض بنحو من الوجود سوى نفس الوجود، فإنه معروض بنفسه لا لغيره وأيضاً: أول ما يدرك من الأشياء بال بصيرة ما يعبر عنه بالثبوت والكون و - بودن - ومرادفاتها، وبعد ذلك يدرك الشخص وهذا الأمر: اعني الثبوت ومرادفات، زائد في الموجودات، وحاصل من غيرها، وفي الواجب ليس من غيره، فيدرك هذا الأمر في الواجب أحق وأقوى وأولى، بل ما يدرك من الواجب منحصر في هذا، فأطلقوا عليه لفظ الوجود من غير إرادة المعنى اللغوي مع شائبة الوصفية، بل أطلقوه عليه للتفسير، وللإشعار على أن المدرك من ذات الأقدس منحصر في هذا الأمر" ^(٥٩).

وإذا كان العديد من المؤلفين السابقين مصدر المتألهين قد ذهبوا إلى أصالة الماهية في المكنات، فما ذلك - على ما يبدو - الا لكون الوجود لا يعد مقوماً من مقومات الذات أو الماهية؛ ذلك انه يعرض عليها من الخارج. بخلاف واجب الوجود الذي فيه تتعدد الماهية بالوجود، فتكون ماهيته عين وجوده . ولذلك العلة ربما يكون القول بأصالة الماهية لها سبق زمني على القول بأصالة الوجود في المكنات، خاصة إذا علمنا أن من المؤلفين من يعدّ رئيس الفلسفه ابن سينا ومن يذهب إلى القول بأصالة الماهية تعويلاً على بعض كلماته ^(٦٠).

إذاً، نحن أمام مفارقة سنجدها حاضرة في طيات البحث، حيث الالتزام تارة بالمعنى الفعلى "الكوني" للوجود، وأخرى بالمعنى الذاتي "الماهوي" له، مع ما بينهما من اختلاف كلى.

فهذه الموارد يختلف بعضها عن البعض الآخر في المترتبات، إذ بحسب الوجود الذي يمْعِنُ الكون والثبتوت يصبح هناك تبرير للتفريق بين واجب الوجود وغيره من الممكنات؛ حين يقال ان واجب الوجود محض الوجود وما هيته عين وجوده بخلاف غيره، اذ تكون ماهيته غير وجوده لا عينها، ويستفاد من هذه التفرقة في حل بعض المشكلات المرتبطة بالمبادأ الأولى؛ لأن الفلسفة ليسوا مستعدين للأخذ بزيادة الماهية على الوجود، والا كان مركباً وبعضه يحتاج إلى بعض آخر .

أما بحسب المعنى الآخر المراد به الذات المشخصة، فإن تلك التفرقة تصبح لا مبرر لها، حيث يصبح الكل، سواء كان واجباً أم ممكناً، وجوده عين ماهيته، مادام يعني الذات المشخصة ولو قيل ان الفارق بينهما عندما يراد بالماهية ذلك المفهوم الكلي القابل للتطبيق على الكثير من المصاديق ضمن النوع الواحد، حيث إنه يصدق على الممكن لا الواجب ، فيكون وجود الممكن غير ماهيته، لقلنا ان التعريف في ذلك غير صحيح، حيث إن العقول الطولية المفارقة كالعقل الأول وغيره هي من الأفراد التي ليس لها ما يشاركتها في المصداقية ضمن النوع الواحد، فكل فرد منها يندرج في نوعه الخاص من غير مشارك، وبالتالي، فإنها من هذه الجهة لا تختلف عن المبدأ الأول الذي لا يشاركه فرد آخر ضمن المرتبة التي هو فيها ولو قيل إن جميع العقول الطولية تدرج ضمن ماهية مشتركة للعقل المفارق، لقلنا ان ذلك يصدق على واجب الوجود أيضاً، حيث يعتبر هو الآخر عقلاً لا يختلف عما دونه من حيث الصورة العقلية، وإن كان أشرفها وأكمملها وجوداً.

هكذا فإن لدينا ثلاثة قضايا متبازة حولها لا قضيتين، إحداهما: القول بأصالة الوحدة: بمعنى، الكون والشىء. وثانية: القول بأصالة الذات المحسنة التي يعبر عنها

بالوجود كما عرّفنا، كما يعبر عنها بالماهية أحياناً أخرى . وثالثاً: القول بأسالة الماهية بالمعنى النوعي .

ومن حيث التوظيف يلاحظ انه إذا كان يمكن بحسب المعنى الأول للوجود إثبات المبدأ الأول - كما سنرى - واثبات عينية صفاته ونفي الشرك عنه، فإن المفهوم الآخر ليس قادر على ذلك، إذ أن إثبات ذات مشخصة لا ينفي إثبات ذات أخرى غيرها، وهو ما قيل في شبهة ابن كمونة المعتبر عنها بوجود ذاتين ينتزع منهما ماهية مشتركة، أو هوتين بسيطتين كل منهما عبارة عن موجود بسيط مستغن عن العلة مطلقاً^(٦٢).

نعم، قد يجاب على ذلك بان ذات الواجب لما كانت عبارة عن كل الأشياء لذا لا يمكن معها فرض ذات أخرى . حيث كل ما يفترض من وجود ذات أخرى إنما تكون داخلة ضمن الأشياء التي تحتويها ذات الحق . لكن من الواضح أن هذا الجواب يتصادر على المطلوب، إذ كيف نثبت أن ذات الواجب هي كل الأشياء بما في ذلك الذات الأخرى المفترضة، وذلك انطلاقاً من المعنى الذاتي للوجود؟ فهذا ما لا يمكن إثباته على ما سنعرف فيما بعد . مع الأخذ بعين الاعتبار ان مقوله كون الحق حاملاً لكمالات كل الأشياء هو أكثر تصوراً وقبولاً بحسب المعنى الذاتي للوجود مقارنة مع المعنى الفعلي له . كما ان من مترتبات المعنى الفعلي للوجود هو سريان الوجود الواحد والمنبسط على كل الأشياء وعلى هيئاكل الماهيات، فلعله الأقرب في التصور من سريان الذات المشخصة . كذلك، فان من المترتبات على هذا المعنى هو التفرقة بين جانبي الخير والشر في الأكوان الناقصة والشروع العارضة، حيث ان كل ممكן وحدث فيه هذان الجانبان من المعنى الفعلي للوجود والمعنى الذاتي له، أي ذلك المعتبر عنه بالماهية .

اما من مترتبات المعنى الذاتي للوجود فقد تمكّن صدر المتألهين من تبرير اعتبار المبدأ الأول كل الأشياء: حيث أقام التفرقة بين الماهية والوجود المحسّن تبعاً لصفة المحدودية، فاعتبر المراد بالماهية هو كونها محدودة بحد خاص جامع مانع . أما المراد بالوجود المحسّن فهو انه غير محدود بحد خاص جامع مانع، بل هو شامل لكل الحدود والماهيات . كل ذلك ليجيئ على الشبهة القائلة ان اعتبار الحق تعالى عين ماهيات الأشياء يفضي إلى اعتباره ماهية أيضاً^(٦٣). الواقع ان إضفاء صفة الحد على الماهية للأشياء لا يثبت محسّن الوجود لما هو غير محدود . فقد يكون هذا الشيء عبارة عن ماهية غير محدودة، وإذا لم يجز نعت الماهية بصفة اللامحدود، فمهما يكن فإنه لا يدل على محسّن الوجود إلا على معنى الذات المشخصة التي تشتهر في مفهومها العام لكل من الواجب والممكن على حد سواء . اذن هذا يصبح لو اعتبرنا معنى الوجود هو الذات.

فتكون ذات الواجب ذاتاً حاوية ل Maherية كل شيء؛ مما يبرر قول الفلسفه في كونه كل الأشياء، وهو بالتالي جسم لا للأجسام، أو هو عبارة عن نور الأنوار، حيث النور كما يرى السهروري هو أشرف الموجودات، وان أشرف الأجسام أنورها^(٦٤)؛ مما يعني انه لا يمكن تبرير هذه المقالة بحسب المعنى الفعلي للوجود .

على انه لابد من لاحظ أن اعتبار الحق نوراً ووجوداً في الوقت ذاته يعطي نوعاً من التمايز المعنوي مع بعض التمايز . فالنور والوجود كلاهما ظاهر بذاته ومظهر لغيره، وهذا بيّن لا شك فيه، وعلى خلافهما العدم والظلمة، لذا فان العرفاء يصرحون بأن النور هو الوجود، والظلمة هي العدم^(٦٥). كذلك فان النور متصل بصفة التشكيك أو الشدة والضعف، وهو أمر واضح وقد اعتبر الوجود هو الآخر يتصل بهذه الصفة كما هو الحال لدى صدر المتألهين واتباعه، وربما يكون إطلاق التشكيك على الوجود مستمدأ مما يلاحظ في النور . لكن نقطة الافتراق بينهما هي أن النور يظل من جنس الماهية أو الطبيعة بخلاف الوجود الذي يحمل المعنى الكوني .

إذاً، في البحث عن أصالة الوجود والماهية هناك ثلاثة اطروحات متنافسة، إحداها: ترى أن الموجود هو الوجود بالمعنى الفعلي الذي يعني الكون والثبوت. وثانية: ترى أن الموجود هو الوجود بالمعنى الذاتي الذي يعني الماهية المتشخصة أو الذات أو الهوية الجزئية . أما الأطروحة الثالثة فهو القول بأصالة الماهية؛ بمعنى الكلي الطبيعي الافتلاطوني . لكن ما يبدو هو أن الجدل الذي دار بين الفلسفه المسلمين كان تركيزه على الأطروحتين الأولى والثالثة طبقاً لمنطق الرفض المتبادل باعتبارات بعضها يضاد البعض الآخر، من غير مساس مشبع لنقاش الأطروحة الثانية وتمييزها بصورة كافية عن الآخريتين . فأصحاب القول بأصالة الوجود يردون على القائلين بأصالة الماهية من موقع رفض الأطروحة الثالثة، وكذا أن الآخرين يردون على الأوائل من حيث رفض الأطروحة الأولى، واعتبار الوجود معنى اعتبارياً عاماً منتزعأ من الماهيات الخارجية . أما الأطروحة الثانية التي عبرنا عنها بالوجود الذاتي، أو الماهية المتشخصة في الخارج، فإنها في الكثير من الأحيان لم تتميز بشكل جلي عن معنى الكلي الطبيعي للأطروحة الثالثة، وذلك لدى بعض المنظرين لأصالة الماهية، وربما لهذا الاعتبار فان صدر المتألهين حمل القائلين بأصالة الماهية هذا المفهوم الكلي، من غير أن يستند إلى بعض الإشارات التي تدل على كون مرادهم هو الأطروحة الثانية لا الثالثة . كما ان هناك طرفاً مستحدثاً رابعاً سنرى انه يمثل الأصالة والحقيقة للموجودات الطبيعية .

مبررات أصالة الوجود

الللاحظ أن ما سلم به الفلسفه من كون المبدأ الأول محض الوجود، جاء من حيث التمييز بين نوعين من العلاقة للوجود، أحدهما: يخص علاقته بهذا المبدأ، والآخر: يخص علاقته بالمكانات. ففي المكانات هناك فرق جلي بين ماهية الممكّن وبين وجوده العارض عليه من الخارج ، فمن حيث إنه ماهية فإنه لا يوصف بالوجود ، ومن حيث اعتباره موجوداً فهو أن ماهيته قد عرض عليها الوجود، وهذه الحال لا يمكن تطبيقها على المبدأ الأول والا تسلسل الأمر ، وبالتالي فلا بد من اعتبار ماهيته عين وجوده ، أو انه عبارة عن محض الوجود بلا عارض ولا معروض .

ولا شك أن هذا التقرير يثبت أصالة الوجود الفعلي سواء بالنسبة للمبدأ الأول، أو المكانات. فمن حيث المبدأ الأول إن ماهيته لا يمكن عزلها وتجريدها عن وجوده والا أفضى إلى أن يكون كالممكّن ممن يعرض عليه الوجود. أو يقتربن به فيكون مركباً، أو ينتهي عنه فيكون عدماً، أو انه يكون محض الوجود فيحصل المطلوب . أما من حيث المكانات فواضح من حيث التفرقة الحاصلة بين ماهية الممكّن وجوده، حيث الماهية غير الوجود، وبفضل الوجود وعروضه عليها تكون موجودة: مما يعني أن الوجود هو الأصيل وليس الماهية.

على أن حكم الفلسفه على المبدأ الأول بأنه محض الوجود الفعلي هو في حد ذاته يبرر أصالة الوجود في المكانات، وذلك تبعاً لقانون السنخية والتتناسب، حيث لا يصدر عن الوجود المحض الا الوجود . وبالتالي فقد كان من المنتظر أن يسلم الفلسفه بهذه الأصالة، لكن واقع الحال غير ذلك، إذ نجد هذه المفارقة لدى العديد منهم، كالذى نسب إلى السهروردي، حيث جمع بين أصالة الماهية في الموجودات الطبيعية وبين اعتبار المبدأ الأول وجوداً محضاً . ذلك انه دافع اشد الدفاع عن أصالة الماهية في المكانات الطبيعية ولم ير حرجاً - فيما نسب إليه - من تبني القول بحقيقة كون المبدأ الأول

محض الوجود الفعلي، بل واعترف صراحة بوجودية النفوس الإنسانية وما فوقها من غير ماهية، فوقع في تناقض صارخ كما نبه على ذلك صدر المتألهين، وهو أن السهروردي كيف حق له أن ينقد أصالة الوجود ويعده محض اعتبار مع انه قادر بوجودية المبدأ الأول؟ وغيره من المفارقates والانوار^(٦١). ذلك ان ما هو اعتباري، كيف يمكن ان يكون نفسه في موضع آخر ليس اعتبارياً؟ فإذا كان اعتبارياً في المكانات الحدوثية كيف يجوز أن لا يكون اعتبارياً في حق المبدأ الأول والمفارقates العليا؟!

إذا فالاعتقاد بالسنسخية لا يسمح بوجود حقيقتين مختلفتين في العين، فاما أن يكون العين معتبراً في الأصل عن الوجود فقط أو ماهية فقط، ولا يجوز الجمع بينهما إلا على حساب هذا المولد الوجودي. وبالتالي، فإن القول بوجودية بعض المراتب وماهية المراتب الأخرى ينطوي على هذه المفارقة وهو الأمر الذي دعا صدر المتألهين إلى أن ينكر أن تكون الماهيات "الكلية" صادرة عن المبدأ الأول لفقدان المناسبة بينهما^(٦٧) ، فلا يصدر عن الوجود إلا وجود، كما لا ينشأ عن الماهية إلا مثلاً. وبعبارة أخرى ان الوجود الفعلي إما أن يكون عند الكل محض اعتبار وانتزاع، أو انه يكون عينياً من غير فصل بين بعض وبعض إذ بحسب قانون السنسخية لا يعقل أن يكون عينياً لدى البعض، واعتبارياً لدى البعض الآخر وبالتالي فإنه حيث يكون عينياً لدى مبدأ الوجود الأول فإنه لابد ان يكون عينياً أيضاً لدى سائر المكhanات والمحدثات.

مع هذا، فإن ما يبرر وقوع السهروردي في الحرج السابق واضطراره إلى تلك المفارقة - على فرض صدق ما تُسبّب إليه - هو انه أراد التفرقة بين حقيقة المكhanات وبين المبدأ الأول من خلال لازم الماهية . فمن حيث المبدأ ان لازم الماهية إما أن يكون الامتناع أو الوجوب أو الامكان، فعلى هذا التقدير لمواد القضية استنتج أن الماهية لو كان لازمها الامتناع لما تحققت المكhanات، ولو كان لازمها الوجوب وكانت المكhanات واجبة، لذا فإن لازمها الامكان بالضرورة، وعليه فكل ما يقع ويحدث من أشياء فستظل هناك أشياء أخرى ممكنة الوقوع إلى غير نهاية . فبهذا الشكل توصل إلى أن واجب الوجود لا يمكن ان تكون ماهية، والا كان ممكناً باعتبار ان لازمها الامكان وعدم الوجوب^(٦٨) .

ومهما يكن الحال فإن السهروردي في استدلاله السابق قد جانب الصواب، اذ يمكن القول ان لازم الماهية يجوز ان يكون واجباً وممكناً وممتعاً، لا بحسب الماهية بمفهومها العام، بل تبعاً لطبيعة الذوات والأنواع . فقد يصدق ان تكون من طبيعة بعض الماهيات الامكان كما هو الحال مع الأجسام وغيرها . كما يصدق أن تكون من طبيعة بعض آخر الامتناع، كما هو الحال مع شريك المبدأ الأول. وكذا يجوز ان تكون من طبيعة بعض الذوات الوجوب كما هو الحال مع ذات هذا المبدأ .

لكن رغم ذلك لا نستبعد أن يكون تعبير السهروردي عن المبدأ الأول بأنه محض الوجود هو تعبير غير مراد على حقيقته، فربما اضطر إليه كالعديد من الفلاسفة على ما عرفنا^(٦٩): بدليل انه في كتاب "المشارع والمطارات" لوح بعدم إقراره بعينية الوجود لذلك المبدأ تبعاً للمعنى الفعلي الذي أكد عليه القائلون بأصالة الوجود . إذ اعتبر الأدلة التي أقامها الفلاسفة على إثبات المسألة الإلهية محاكمة باعتبار القول بأصالة الوجود،

وهي أدلة لا تصح عند من يعدّ الوجود أمراً اعتبارياً^(٧٠). ويمكن تفسير الموقف لدى السهوردي بان سمح لأن يعبر عن ماهيته بأنها الوجود من حيث جواز الوصف بالأمور الاعتبارية. وقد سبق له أن اعتبر الوحدة مفهوماً اعتبارياً لا يلزم من وصفنا للحق بها أن تزيد على ذاته، وكذا لا يعني اعتبار ماهيته الوجود أن لهذا الأخير حقيقة عينية وهو وإن قرر بان الحق لا ماهية له، لكنه ليس بصدده نفي الماهية عنه على نحو الإطلاق، إنما عنده هي تلك التي إذا كانت فهي ليست في موضوع^(٧١).

وعلى العموم، يمكن القول ان اغلب الأدلة التي قدمت لإثبات أصالة الوجود هي أدلة جدلية تفيد نقض أصالة الماهية على ما تعنيه من معنى النوع والجنس الذي لا يأبه التكثير والاشتراك، وهي لهذا لا تثبت أصالة الوجود الفعلي بالضرورة، إذ يصبح الأمر مردداً بين هذه الأصالة وبين أصالة الوجود الذاتي، أي الذات المشخصة وحتى السهوردي الذي يقر بأصالة الماهية فانه أحياناً يصرح بأنه لا يريد من الماهية غير الحقيقة الخارجية، فهو من جهة ينفي وقوع الطبيعة النوعية من حيث إنها نوعية في الأعيان^(٧٢). كما انه يفهم معنى الماهية عين حقيقة الشيء الخارجي، لذا فقد أيد القائلين بأصالة الماهية ورد على من يقول بان الفاعل إذا أوجد يعطي حقيقة الوجود، فعارض ذلك بان الفاعل يعطي نفس حقيقة الشيء لا شيئاً آخر^(٧٣).

على أن أهم ما يُذكر من الأدلة الجدلية التي تنقض أصالة الماهية بالمعنى النوعي أو الكلي الطبيعي هي ما يلي:

١- إن الوجود الحقيقي هو نفس التحقق فكيف لا يكون موجوداً؟ بل لو لم يكن الوجود موجوداً لما أمكن أن يوجد شيء. فالماهية من حيث ذاتها بما هي هي: ليست موجودة ولا معدومة، فلو لا كون الوجود موجوداً لما صارت مستحقة لحمل الوجود عليها.

٢- يعتبر الوجود الذي يتربّع عليه آثاره وأحكامه حقيقة كل شيء، فهو أحق الأشياء بان يكون ذا حقيقة، وذلك لأن غيره - أي الماهيات - بوساطة تصبح ذات حقيقة. فتكون بذلك حقيقة كل ذي حقيقة؛ ولا يحتاج بنفسه إلى حقيقة أخرى؛ بل هو ذاته في الأعيان، وغيره به يكون فيها .

٣- إن بالوجود يحصل الفارق بين الذهن والخارج. من حيث ترتّب الآثار والآحكام على الثاني دون الأول، فلو لا كان حالهما واحداً من دون ترتّب تلك الآثار والآحكام فمثلاً لو لا ذلك لكان النار لا اثر لها من جهة الإحرار والتتسخين وسائر العوارض الأخرى، بل ل كانت مجرد مفهوم صوري فحسب، كما هو الحال مع سائر المفاهيم الذهنية^(٧٤).

ومن الواضح أن أساس هذه الأدلة يتضمن المنطق القائل "إن الذات بلا وجود هي اللاوجود أو العدم" ، وهو صحيح لا شك فيه، لكن من الواضح أيضاً أن الوجود بلا ذات هو لا شيء أيضاً . على هذا كان التلازم بينهما أمراً مؤكدأً، وهو ليس من قبيل تلازم بين أمرين لكل منهما حقيقته المنفصلة، بل كلاهما يعبران عن حقيقة واحدة، فيما أن كون الشيء ذاتاً متشخصة فهو موجود، وكذلك بما أنه موجود فهو عبارة عن ذات متشخصة، سواء كان له اثر أو تأثير أم لم يكن، سواء كان في الذهن أو الواقع بلا فرق ، وهو ما لم تستدركه الأدلة السابقة ، اذ اعتبرت الوجود مختصاً بالواقع دون الذهن، وإن كان من المتفق عليه ان الوجود لا يختص بالخارج، بل يطال العالم الذهني، فالماهية في العقل هي عبارة عن وجود لها فيه^(٧٥) .

لكن رغم ذلك يظل التشخيص للذات لا الوجود ، فلا يصح اعتبار الوجود بما انه متشخص فهو موجود، حيث الشخص لا يصدق الا على ما هو ذات ، فهي من حيث ذاتيتها تكون موجودة، وبغيرها تصبح عدماً محضاً . وبالتالي ليس للوجود في حد ذاته حقيقة ما، بل حقيقته تتبع من نفس كون الذات ذاتاً، وبهذه الحقيقة وحدها تستحق نزع الوجود عليها صفة: كما في نزع اللون الأبيض على الشيء . وهذا يعني أن الوجود بحسب حقيقته يتوقف على الذات من غير عكس، وإن كان يسبقها من حيث التقدم العقلي، وذلك لأنه لا ذات من دون وجود . إذا هناك تلازم بين الوجود والذات، فلا ذات بدون وجود، ولا وجود بدون ذات، إلا أن حقيقة عين الذات تكفي لنزع الوجود عليها، ولا يمكن أن يقال بأن حقيقة الوجود كافية لنزع الذات عليه، حيث الوجود ليس بشيء حتى يمكن ان تزع عليه الذات، ولهذا لا يمكن وصفه بأنه مذوق، بخلاف الذات التي نصفها بأنها موجودة . وشبئه بهذه الحال تلك العلاقة التي تخص العرض بالجوهر، كعلاقة اللون بالجسم، فرغم التلازم بينهما فإنه يصح خلع صفة اللون على الشيء من غير عكس، فنقول الجسم ملون، ولا نقول اللون مجسم، مع أن كل جسم ملون، وكل ملون هو جسم . والسبب في ذلك هو أننا ندرك بان وجود اللون في ذاته غير معقول، وانه حيث نفترض وجوده لابد ان نقدره متشخصاً تبعاً لوجود الجسم من دون عكس .

إذا طبقاً لما سبق، يصح أن نقول بوجهه أن الوجود عين الماهية كما يقول صدر المتألهين، ومرادنا نفس مراده إن كان يعني بالوجود هو الوجود الذاتي، فهذا المعنى يجمع ما بين الوجود والماهية، فهو وجود من حيث العينية الخارجية، وهو ماهية من حيث الذات . وبالتالي، فالقول بأصل الماهية استناداً إلى هذا المعنى صحيح، وكذا القول بأصل الوجود استناداً إليه صحيح أيضاً، وبالتالي ليس هناك من فرق بين

الوجود والماهية .

وبهذا التحقيق يمكننا الجواب على أهم الأدلة الواردة بخصوص اعتبار المبدأ الأول محض الوجود؛ والتي منها ما قيل لو كان هذا المبدأ ماهية سوى الوجود لكان مركباً: لأن الماهية بحسب حالها لا تقتضي الوجود ولا العدم، ولو اعتبرت موجودة فلابد من أن يكون هناك شيء ما يضاف إليها لكي تكون موجودة، وهذا الشيء المضاف هو الوجود، وبالتالي لابد أن يكون الشيء وكذا ذات الحق عبارة عن الوجود والماهية معاً فيحصل التركيب^(٧٦). ومن هذه الأدلة أيضاً أنه لو كان للمبدأ الأول ماهية وراء وجوده الخاص لكن وجوده زائداً عليها وعارضاً لها، وحيث إن كل عرضي معلم، فلابد أن يكون وجوده معلولاً إما ماهيته أو لغيرها، وكلاهما واضح الاستحاله^(٧٧).

والجواب على ذلك كله لا يأتي إلا من حيث سبق أن طرحتنا في علاقة الوجود بالذات، فمن حيث كون الشيء ذاتاً فهو موجود: بدون أن يستوجب عروض أو زيادة أمر آخر وراء حقيقة الذات نفسها، بل من غير الصحيح عدّ المبدأ الأول محض الوجود بالمعنى الفعلي، بل يشار إليه كما ورد في الأحاديث بأنه شيء لا كالأشياء، أو بما جاء في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كُمَثْلُهُ شَيْءٌ﴾ الشورى / ١١ . إذ من الحال التسليم بمحض الوجود الفعلي، إنما الإشارة إليه بمحض الوجود يمكن قبولها مجازاً من حيث عدم انفكاك الوجود عنه بخلاف الممكنات . مع تقديرنا أن أخذ ذلك الوصف على حقيقته الفعلية كان مغرياً لدى الفلاسفة، حيث مكّنهم من إثبات وجود المبدأ الأول وتوحيد صفاته ونفي الشرك عنه بجرة واحدة . إذ لو كان المقدار عين الوجود فان من السهل اعتباره عين العلم والقدرة والإرادة والحياة ما دام الوجود حقيقة واحدة غير قابلة للعدد، فبهذا يكون المصدق واحداً رغم اختلاف المفاهيم^(٧٨) . وهو عبارة عن ذريعة أخرى لنفي الشرك عنه، حتى صرّح بعضهم بأنه لو لا حقيقة الوجود العينية كانت شبهة ابن كمونة في جواز الشريك شديدة الورود .

إذا لو اعتبرنا الوجود عين الماهية في الخارج وإن كان في الذهن غيرها، فإن النزاع حول أصلية أي منها يؤول إلى نزاع لفظي، حيث الماهية هنا ليست نوعاً ولا جنساً وإنما هي تلك الحقيقة ذات الهوية الشخصية المعبر عنها بالذات أو الهوية . فالقائلون بأسالة الماهية واعتبارية الوجود إنما يرون نفي حقيقة الوجود الفعلي المعبر عنه بالكون والثبوت، ولا يريدون نفي الوجود الذاتي المعبر عنه بتشخيص الذات كما علمنا^(٧٩) . مع هذا يمكن تقرير أن ما ألفناه من القول بالوجود الذاتي، أو الذات المشخصة، قد يعطي انطباعاً بأننا نعد الموضوع الخارجي عبارة عن ذات تتضمن الثبات والسكون، في

حين أن المكانت الحادثة، أو الكائنات الطبيعية، لا تخضع إلى مثل هذا المعيار وبالتالي يمكن اعتبار الممكنا الحادث ليس مجرد وجود ذاتي بالمعنى المألف، إنما حقيقته تعبّر عن "وجود صيرورة". فهو مؤلف من امرتين متلازمتين: أحدهما يمكن التعبير عنه بأنه مادة أو شيئاً لا يمكن تحديدها بمعزل عن الامر الآخر . والثاني كون هذا الشيء غير المحدد هو في حالة من الوجود الفعلي المتكرر والمتفجر بلا انقطاع ، فهو في صيرورة حدوثية يتجدد فيها الوجود الفعلي بشكل دائم لا يقف عند حد . والمهم في الامر هو انه بفضل الصيرورة تتعدد ماهية الموضوع الخارجي ، وتنشأ الذات ، أو ما يطلق عليه الوجود الذاتي ، ولو لها ما كان للأشياء ماهية بالمعنى الذي ندركه ، أو انه بغير الصيرورة يكون العالم، إن شاء له الوجود، شيئاً آخر غير ما نعهد له .
اذا نحن لسنا أمام عنصرين كالماهية والوجود، بل ثمة ثلاثة عناصر يتضمنها

الموضوع الخارجي كالتالي:

الأول: الشيئية الوجودية، وهي قابلة للإدراك بحسب التحليل العقلي ويمكن التعبير عنها بالمادة والهيولى: وذلك لأنها الأصل الذي تتوارد عليها صيرورة التجددات، ولا أقول الصور، إذ أن هذه الأخيرة ناشئة بفعل الأمرين معاً، الشيئية والصيرورة .

الثاني: الصيرورة، وهي عبارة عن تجدد كينونة الشيئية ووجودها بلا انقطاع ومن الناحية المنطقية ان الصيرورة لا يمكن تصوّرها من غير ان تكون واردة على تلك الشيئية الوجودية، وليس العكس صحيحاً، إذ للعقل أن يتصور وجود الشيء من غير صيرورة، في حين أن تصور الصيرورة الوجودية من غير شيء هو أمر غير ممكن ولا معقول .

الثالث: الذات، وهي مركبة من الشيئية الوجودية وصيرورتها، ولو أن أحد هذين العنصرين كان مفقوداً لما تم للذات أن تكون كما هي عليه، ولحلّ الخراب على العالم المشهود وبهذا نعرف أن الاصالحة ليست للوجود أو الماهية بمعناهما التقليدي، أو ما عبرنا عنهم بالوجود الفعلي والذاتي، وإنما هي لما أسميناه "الوجود الصيروري" .

لكن الوجود الصيروري للكائنات الطبيعية على أنحاء من حيث قابلياتها المفتوحة، وأشدّها مرونة تلك التي للإنسان، حيث لا تتحدد هويته بشخصوصه وحضوره، إنما فيه امكانات أخرى تجعله ينقلب بما هو عليه صعوداً ونزولاً بلا توقف. لذلك استساغ العديد من المفكرين الغربيين أن يضفوا عليه صفة الوجود دون غيره من الكائنات التي عدوها مجرد ماهيات ساكنة، وإن كانت هذه الأخيرة تتفاوت فيما بينها من حيث المرونة

والثبات، لكنها في جميع الأحوال لا تقارن بالإنسان ذي الامكانيات المفتوحة. بل بسبب هذه الأخيرة فإن الإنسان يظل مستعصياً على الفهم والإدراك مقارنة بغيره، كما هو واضح مما تعانى منه الدراسات الإنسانية الحديثة .

بداية نحن نقدر أن المسائل الفلسفية هي من أكثر القضايا التي تستقطب الملابسات اللغوية والمنطقية، فتخلق بذلك مشاكل وهمية أو تدفع إلى إيجاد نظريات ما كان لها أن تكون لولا تلك الملابسات . لكن ذلك لا يدعونا إلى تلك النتائج التي تطرفت فيها بعض الاتجاهات الفريبية الحديثة، فأخذت تعلن بان المسائل الميتافيزيقية لا تعبر عن مشاكل حقيقة ولا توجد معانٍ وراء ما يذكر من العبارات الفلسفية، تمويلاً عن كون اللغة هي مصدر تلك المشاكل الزائفة، وبالتالي فإن حلها لا يتم إلا عبر التحليل اللغوي فحسب. وابرز من يمثل هذا الخط هو تيار الوضعية المنطقية ومن على شاكلتهم من أمثال فوجنشتاين (wittgenstein) .

على أن علماءنا القدماء كانوا على وعي بأثر الملابسات اللغوية على النتاج الفكري. ومنه النتاج الفلسفى. ومن ذلك أن الإمام الغزالى اعتبر أن الكثير من أخطاء المتكلمين نابع من الوهم اللغوى، حيث تطلب المعانى من الألفاظ دون العكس . فهو يقول: "إذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعانى من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقدر المعانى أولأ ثم ينظر في الألفاظ ثانياً، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المقولات" (٨٠) .

ومن الفلاسفة من أخطأ بسبب التعبير اللغوى، وذلك عند محاولته الاستدلال على نفي صفات المبدأ الأول، حيث اعتبر وجودها يفضى إلى تكثير جهتي الفاعلية والقبول في ذات هذا المبدأ . وموضع الالتباس كما نبه عليه صدر المتألهين هو انه قد اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصال (٨١) أو كما يقول ابن سينا: "ليس هناك قابل وفاعل، بل من حيث هو قابل فاعل" .

ومن بين الألفاظ الملتبسة المؤثرة على العلاجات الفلسفية لفظة "الحوادث" ، فقد استخدمت هذه اللفظة لدى المتكلمين للدلالة على خلق العالم ونفي قدمه الزمانى، حيث إنها تشعر "بان لها ابتداء، كالحادث المعين والحوادث المحدودة" ، في حين هناك فرق بين هذه الحوادث وبين جنس الحوادث، حيث يمكن أن تكون الحوادث متصلة منذ الأزل وهذا ما لم يتداركه أهل الكلام، حيث انساقوا إلى المعنى المألوف من اللفظة، ووقعوا في المغالطة لدى إثباتهم للخلق والخالق (٨٢) . وعلى هذه الشاكلة، الاستدلال المغالط على ما لا يتناهى من جهة الماضي عبر المثال التالي: "انك لو قلت لا أعطيك درهماً إلا

أعطيك بعده درهماً كان هذا ممكناً، ولو قلت لا أعطيك درهماً حتى أعطيك قبله درهماً كان هذا ممتعاً . فهذه الموازنة ليست صحيحة كما دل عليها ابن تيمية: إذ الصحيح هو أن تقول: "ما أعطيك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً، فتجعل ماضياً قبل ماض كما جعلت هناك مستقبلاً بعد مستقبل" ^(٨٢) . ولا شك أن لهذا التصحيح اللغوی

ثمرة فلسفية بخصوص البحث عن إمكانية وجود حوادث ليس لها بداية محددة .

وبخصوص لفظ الوجود فهو من أكثر الألفاظ مدعاة للبس والخلط والإبهام، وقد أوقع الفلسفة في مطبات الاختلاف والتاقض، لشدة ما اكتفى معناه من غموض وإبهام . فقد وُصف انه اظهر من كل شيء تحقق وإنية حتى قيل فيه انه بدائي، كما وُصف انه أخفى من جميع الأشياء حقيقة وكأنها حتى قيل انه اعتباري محض ^(٨٤) . فمثلاً في وصف المبدأ الأول بالوجود: نعلم أن من المستحيل التفكير بين ذاته وبين وجوده لأنه أزلي، إلا أن هناك فرقاً واضحاً بين العبارتين التاليتين، الأولى أن تقول: هذه الذات هي ذات موجودة أزلاً . والثانية أن تقول: "ان هذه الذات هي محض التحصل والكون والوجود" ، فلا شك أن العبارة الأولى سليمة لا إشكال عليها، بخلاف العبارة الأخرى التي لا تعقل، وذلك فيما لو أخذت بحسب المعنى الفعلي كما مر علينا . وما فعله الفلسفة هو أنهم استنتجوا قضيتهم في العبارة الثانية تعويلاً على الأولى . ذلك أن مفاد الأولى هو الاعتراف بكون الشيء بلا وجود لا ثبوت له في العين، فمن هذه المقدمة الحقة ظهرت المغالطة في مفاد العبارة الثانية، وهي النتيجة التي تعتبر الوجود أحق الأشياء بالثبوت لأن المطبع لعد الأشياء موجودة .

والحقيقة أن الأشياء بالوجود توصف موجودة، وهو حق لا ريب فيه، لكنه لا يقتضي أن يكون له ثبوت خارجي تتبع منه الآثار، فحاله - كما عرفنا - كحال البياض الذي يشرط الشيء الأبيض به، رغم عدم وجود دلالة على ثبوته مستقلاً، باعتباره مصدراً من الصفات الإضافية النسبية . فكما لا يقال للبياض أبيض فإنه لا يقال للوجود موجود، لكن يصح أن يقال للشيء أبيض أو موجود، حيث من شرط وجود الشيء الأبيض ثبوت صفة البياض وتقديمها عليه عقلاً، رغم عدم ثبوت البياض لنفسه واصالتة مستقلاً، وكذا الحال - تماماً - مع الوجود، إذ ليس للشيء أن يتحقق بغير ثبوته كصفة متقدمة عليه عقلاً، ومع ذلك فلا يقتضي أن يكون لنفسه ثبوت في العين . فالتعبير بـ"الشيء لا يتحقق إلا من حيث تقدم الوجود عليه عقلاً" هو تعبير صحيح لكن ما يتربّط على هذه المقدمة من نتيجة في الحقائق الاصالة بالوجود فهو خطأ باعتباره غير معقول . من هنا يصح اعتبار العلم والقدرة والحياة هي من آثار الشيء

الموجود، وان كان لا يصح اعتبارها من آثار نفس الوجود .

ومن الواضح أن هذا التمييز المنطقي لم تراعه أدلة القائلين بأصلية الوجود. فبعض الحكماء من أمثال صدر المتألهين اعتبر الوجود أحق أن يكون موجوداً من الماهيات التي يعرض إليها في ملاحظة العقل، كما أن البياض أولى أن يكون أبيض من المعروض له وأخر يرى أن الوجود موجود، وكونه موجوداً هو بعينه وجود، وهو موجودية الشيء في الأعيان^(٨٥). والذي لا يساعد على ذلك كله هو أن معنى الوجود لا يمكن فهمه بدون نسبة الإضافة، وقد التفت إلى هذه الناحية بعض المفكرين الإسلاميين كالغزالى الذى اعتبر الوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول^(٨٦). وإن كان في "معارج القدس" أيد الفلسفية في علاقة المبدأ الأول بالوجود وغيرها من المسائل، حيث اعتبر وجود هذا المبدأ عين ماهيته، كما وافقهم في اعتبار صفاته عين ذاته بخلاف ما طرحة في كتبه الكلامية كالتهافت والاقتصاد وغيرهما^(٨٧).

مبحث الوجود وإشكالية التوحيد

هناك العديد من الثمار التوظيفية التي أفادتها النظرة الوجودية من تحديداته الخاصة لمفهوم الوجود وعلاقته بـ الماهية، وأعظم ما يتجلّى هذا الأمر في معالجته لقضايا التوحيد. الأمر الذي يجعلنا نبحث هذه الإشكالية من زاويتين، أحدهما بحسب ما عليه الوجود مستقلاً، وأخرى من حيث العلاقة التي تربطه بـ الماهية، وذلك كالتالي:

١- الإشكالية الإلهية ومفهوم الوجود

أنيط بالوجود بحسب معناه الفعلى تفريغ العديد من المسائل الإلهية كإثبات وجود الله تعالى ووحدته ووحدة صفاته وما إلى ذلك .

فحول الاستدلال على وجوده تعالى، ذكر صدر المتألهين برهاناً اعتبره أسد البراهين وأطلق عليه سبيل الصديقين، وكان فيه إيماء إلى كون الطرق الأخرى لا تخلو من كذب كما نبه عليه السبزواري في حاشيته على "الأسفار"^(٨٨). وهو يعني أنه لا يوجد أي برهان يدل عليه إلا منه. وبحسب هذا الاعتبار ان الاستدلال بالأثار واللوازم لا يؤدي إلى اليقين، ذلك أن العلم اليقيني بالأسباب لا يكون إلا من جهة السبب، فكيف يمكن قلب القضية وعكسها؟ بل حتى الاعتماد على الوجود وانه يقتضي واجباً، لا يعطي - برأي ذلك الفياسوف - سوى قياس شبيه بالبرهان^(٨٩). مع ان هذه الطريقة قد

اعتمدها ابن سينا، واصفاً إياها بنفس صفات الطريقة التي عول عليها صدر المتألهين، وهو أنها تقيم البرهان بالاستعانة بالحق تعالى لا بغيره، وذلك من خلال مفهوم الوجود ذاته. لذا فقد كانت عنده موضع اعتماد "الصديقين". إذ ذكر ابن سينا في "النجاة" قائلاً: لا شك هنا وجود، وكل وجود إما واجب وإما ممكّن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإننا نوضح أن الممكّن ينتهي بدوره إلى واجب الوجود^(٩٠). وعلق على هذا المسلك في "الإشارات" فقال: تأمل كيف لم يتعجب بياننا لثبت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يتعجب إلى اعتبار من خلقه و فعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف . . أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهادته به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من وجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم: «سنرיהם آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق». أقول: إن هذا حكم لقوم ثم يقول: «أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» أقول إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه^(٩١).

كما أنه في "التعليقات" زاد على ذلك، بتفيه أن يصح هناك دليل أو برهان على الحق تعالى إلا منه. إذ رأى أن الحق ما وجوده له من ذاته، فلذلك الباري هو الحق وما سواه باطل وإن واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال تعالى: «شهد الله انه لا الله إلا هو» كما أن كل ما وجوده لذاته فيجب أن يكون واحداً وواجب الوجود هو ما يكون الوجود بالفعل داخلاً في حقيقته، إذ هو وجوب الوجود لا لازماً لحقيقته^(٩٢).

ولا شك أن هذه الطريقة لا تختلف في حقيقتها عما استعان به صدر المتألهين من البرهان الذي أطلق عليه سبيل الصديقين. فهذا البرهان هو أيضاً عبارة عن اثبات واجب الوجود من نفس الوجود مباشرة، والذي يشار له - برأيه - من خلال دعاء رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي في كتابه "مصابح المتهجددين" عن الإمام الصادق (ع)، إذ قال وهو يعلم كيفية الصلاة: "فقل في السجدة الثانية: يا من هداني إليك ودللتني حقيقة الوجود عليه وساقتني من الحيرة إلى معرفته"^(٩٣).

وتحrirبرهان هذه الطريقة يعتمد على بعض المصادرات كاعتبار الوجود حقيقة عينية واحدة بسيطة ومتغيرة بالكمال والنقص. فإذا كان الوجود هكذا: فلا بد أن يكون كماله التام عبارة عن واجب الوجود، لأن الضرورة قاضية بتقدم التام على الناقص استناداً إلى أصل العلية، وبه يثبت أن واجب الوجود يتمثل بالكمال التام للوجود وفي

رسالته "المشاعر" حدد القضية من حيث اعتبار الوجود صرفاً مجرداً من غير مشوبة حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمى بواجب الوجود، فلو لم يكن مثل هذا الوجود موجوداً لما كان هناك شيء موجود، وبه لا يحتاج إلى الاستدلال على نفي التسلسل (٩٤).

وهذا البرهان لم يسد - لدى فيلسوفنا - الثغرة الخاصة بإثبات وجود الله تعالى فحسب، بل كذلك إليه يعود الفضل في تسديد سائر الثغرات الأخرى التي تخص وحدته وعلمه وقدرتها وقيومته وما إلى ذلك من صفات .

فباعتبار أن الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنته وذاته ولا تعدد يتصور في عدم محدوديته؛ فإنه يثبت وحدته وباعتبار كون العلم ما هو الا الوجود؛ فإنه يثبت علمه بذاته وبما سواه، وكذا الحال مع الحياة .اما القدرة والإرادة فتشتبان بكونهما تابعتين للعلم والحياة، وكذا قيمومته؛ لكون الوجود الشديد فياضاً وفعلاً لما دونه من مراتب متأخرة عليه (٩٥).

يظل ان برهان الصديقين يتمشّكل بمقداره تحليل الوجود بمعناه الفعلي؛ ذلك أن المشكلة التي واجهتنا سابقاً هي عدم معقولة تحقق الوجود المجرد عن أي شيء آخر، وكذا عدم معقولة اعتباره عين العلم أو الحياة وقد سبق أن اعتبر السهروردي أن أدلة الفلسفه على توحيد واجب الوجود إنما هي صحيحة على فرض كون الوجود له صورة عينية في الأعيان حتى يبني عليه ذلك الكلام، أما لو اخذ الوجود كأمر اعتباري لما نفعت تلك الأدلة .لكن مع هذا لو سلمنا جدلاً بجميع ما سبق؛ فإن نفي التسلسل يحتاج إلى دليل آخر أجنبي، إذ قد يقال أن رتب الوجودات متسلسلة من حيث تمامها، وكل كمال فوقه ما هو أكمل منه بلا نهاية .

نعم، إن ذلك البرهان لو أراد التخلص من مشكلة التسلسل فلابد من الأخذ بمذاق الصوفية التي تستغني عن الاستدلال على واجب الوجود؛ لبداية كون الواقع شاهداً على الوجود المعتبر عين الحق تعالى، فيثبت لها وجوده وتوحيده ونفي الحلول والاتحاد به مع غيره، إذ لا يوجد غيره دليلاً . ولا شك ان هذه الحجة أولى من قول الفلسفه: لأنها لا تحتاج إلى أكثر من كون شيء ما موجوداً ، بلا اضطرار لافتراض وجود مراتب الكمال وتحديد هوية الواجب بالمرتبة الأولى وما يفضي إليه من الحاجة إلى دليل نفي التسلسل.

لكنّا مع ذلك ندرك فائدة تحليل الوجود لإثبات الواجب وتوحيده، إذ أن اعتباره ماهية سوف لا يكون بالمستوى الذي يمكن ان يدفع بها شبهة ابن كمونة كلياً، بخلاف ما

لو كان محض الوجود، حيث يعبر عن حقيقة واحدة واجبة من جميع الجهات من دون نقص، كما نصّ عليه صدر الحكماء^(٩٦)، الذي عدّ في بعض كتبه أن "الحاكم بوحده وقيموميته ليس هو العقل أو الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده، وقسط من النور الساطع من قبله، يحكمان بأن مبدأ سلسلة الوجودات واحد حقيقي فياض ذاته"^(٩٧).

الوجود ومسألة الصفات الإلهية

مثلاً أنيط بالوجود إثبات الذات الإلهية وتوحيدها، فإنه قد أنيط به أيضاً إثبات الصفات ووحدتها. حيث تقرر أنه مع ما يوجد من اختلاف وتكثر في معانٍ صفات الذات الإلهية، إلا أنها لا تختلف من حيث الحيثيات والاعتبارات، فكل حياثة هي بعينها حياثية الصفة الأخرى" فعلمه تعالى بعينه قدرته، وقدرته تعالى بعينه إرادته ذاتاً واعتباراً". مما يعني أيضاً أن الحقيقة المعقولة هي بعينها علم وقدرة وإرادة^(١٨).

والسبب في كل هذه الاعتبارات: هو أن حقيقته تعالى لما كانت كل الوجود، فجميع صفاتـه الكمالية تصبحـ ما هي إلا محض الوجود بدون شائبةـ العـدم، فـتـكون ذاتـه كلـ تلكـ الصـفاتـ، لأنـ كلـ صـفـةـ عـبـارـةـ عـنـ وجـودـ، إذـ لوـ لمـ تـكـنـ وجـودـاـ لـكـانـتـ عـدـمـاـ أوـ مشـوـبةـ بالـعـدـمـ، وبـالتـالـيـ تـصـبـحـ كـلـ صـفـةـ عـيـنـ الذـاتـ، حيثـ لـاـ فـرـقـ فـيـ الـوـجـودـ التـامـ فـيـ نـفـسـهـ، فـيـكـونـ عـلـمـهـ عـيـنـ الـوـجـودـ وـعـيـنـ ذاتـهـ مـنـ دـوـنـ فـرـقـ، وـكـذـاـ قـدـرـتـهـ إـرـادـتـهـ وـحـيـاتـهـ، وـالـحـالـ نـفـسـهـ يـدـلـ عـلـىـ عـيـنـيةـ بـعـضـ الصـفـاتـ بـعـضـهـاـ الآـخـرـ، وـعـلـىـ حدـ قـوـلـ اـحـدـ أـتـيـاعـ صـدـرـ المـتـأـلـهـينـ مـنـ الـمـعـاصـرـينـ انـ: "جـمـيعـ الصـفـاتـ الـكـمـالـيـةـ مـنـ الـعـلـمـ وـالـقـدـرـةـ وـالـإـرـادـةـ فـيـ السـعـةـ وـالـإـطـلـاقـ تـدـورـ مـعـ الـوـجـودـ حـيـثـمـاـ دـارـ"^(٩٩).

أما الاستدلالات التي طرحت حول هذا المعنى؛ فمنها ما ذكره صدر المتألهين كالأتي:
أولاً: إن نفي عينية الصفات لذاته تعالى يلزم عنه التكثير في الذات لأجل كثرة صفاتـهـ.

ثانياً: لو كانتـ الصـفـاتـ زـائـدـةـ عـلـىـ ذاتـهـ لـلـزـمـ أـنـ يـكـونـ كـمـالـهـ بـأـمـرـ زـائـدـ عـلـيـهـ؛ فـيـكـونـ بـحـسـبـ ذاتـهـ نـاقـصـاـ.

ثالثاً: إن فيضـانـ الصـفـاتـ مـنـ ذاتـهـ عـلـىـ ذاتـهـ يـسـتـدـعـيـ جـهـةـ أـشـرـفـ مـاـ عـلـيـهاـ وـاجـبـ الـوـجـودـ بـالـذـاتـ، فـتـكـونـ ذاتـهـ أـشـرـفـ مـنـ ذاتـهـ وـهـوـ مـحـالـ بـدـيـهـةـ، وـأـيـضاـ لـكـانتـ ذاتـهـ تـكـثـرـ لـأـنـ حـيـاثـةـ النـقـصـ غـيرـ حـيـاثـةـ الـكـمـالـ، وـهـوـ باـطـلـ^(١٠٠).

إلا انه في محل آخر اخلٌ بفحوى ما ترمي إليه تلك الاستدلالات، إذ كشف عن معنى آخر اخف مما أبداه آنفأ، فقال: معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتکثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية؛ بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى تميزاً عن صفتة بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته: أي يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته، ومريد بإرادته هي نفس ذاته، بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الأكون من حيث إنها ينبغي أن توجد^(١١).

وшибه بذلك ما وضحه من المقصود بقوله: "صفاته عين ذاته" ، فقد اعتبر هذه الصفات لا تزيد على ذاته بل هي عينها على معنى ان الحق تعالى من حيث حقيقته مبدأ لانتزاع الصفات عنه ومصدق لحملها عليه^(١٢). ووفقاً لهذا المعنى شبه علاقة الصفات بالحق كعلاقة الماهية بالوجود، فكما ان الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها، وإنما هي موجودة من حيث الوجود، كذلك صفات الحق وأسماؤه فإنها موجودات لا في نفسها من حيث الحقيقة الأحدية . وهو بهذا أراد أن يكشف كون وجوده تعالى الذي هو ذاته إنما هو بعينه مظهر جميع صفاتة الكمالية من غير لزوم كثرة^(١٣).

والواقع أن هناك فرقاً كبيراً بين التصريح الأول الذي ذكرناه وبين هذه التصريحات الأخيرة. ففرق بين أن نقول: "العلم عين القدرة، وهما عين الذات؛ ذاتاً واعتباراً" ، وبين أن نقول: "هو قادر بنفس ذاته، وعالم بعين ذاته" ، أو نقول: «حقيقته تعالى مبدأ لانتزاع الصفات عنه ومصدق لحملهما عليه».

فالقول الثاني كما انه معقول؛ فهو أيضاً لا ينفي وجود الكثرة لصفاته ولو اعتباراً، من حيث صدق كونها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات . في حين أن المعنى الأول غير معقول. لهذا رفضته الصوفية مؤكدة على وجود النسب والاعتبارات المتکثرة في الذات، مما جعلها تحكم بجواز صدور الكثير عن الحق: مما لم يتقبله الفلاسفة ومنهم صدر المتألهين، رغم أن لسان حاله دال على قبوله مثل هذه الكثرة في الصفات، ذلك انه على خلاف ما سبق ذكره اعتبر القدرة والإرادة تابعين للعلم والحياة الذين هما عنده عين الوجود^(١٤)، مما يقتضي تکثر الصفات وعدم عينية بعضها للبعض الآخر، خاصة انه قد صرخ في محل آخر بأن التابعية تعني أن يكون للتابع وجود آخر غير وجود المتبوع^(١٥).

بل لديه تعبير آخر فيه الكثير من المرونة والتخفيف الذي يلائم المسلك الصوفي، إذ

يقول: "قد صح قول من قال إن صفاته عين ذاته، وصح قول من قال إنها غيره، وصح قول من قال أنها لا عينه ولا غيره كما هو مذهب الأشعريين" (١٠٦).

ولعله يقصد أنها موجودة بوجود الذات مع أنها ليست زائدة عليه تعالى .

كما ان ما يخدر في وحدة تلك الصفات وعینيتها للذات الواجبة، هو انه قد أجاز اعتبار أن يكون العلم عين العالم والقدرة عين القادر، وكذا مع غيرهما من الصفات الذاتية باستثناء صفة الكلام (١٠٧)، إذ اعتبرها غير المتكلم ليوافق ما جاء في حديث الإمام موسى الكاظم الدال على هذا المضمون (١٠٨)، رغم ما يفضي به هذا المعنى من الإخلال بوحدة الصفات وعینيتها للذات .

ومن الملاحظات الأخرى هو أن صدر المتألهين أضاف إلى تلك الصفات صفات أخرى تبعث عنها؛ مثل كونه حكيمًا، غفورًا، خالقاً، رازقاً، رحيمًا، مبدئاً، معيدياً، مصورةً، منشأً، محبياً، مميتاً، إلى غير ذلك؛ معتبراً أنها من فروع كونه قادرًا على جميع المقدورات، وكذا هناك صفات أخرى موازية لها مثل كونه سميعاً، بصيراً، مدركًا، خبيراً، إلى غير ذلك من الصفات التي اعتبرها مما تتفرع عن كونه عليماً بالأشياء. فجميع هذه الصفات موجودة بوجود واحد بسيط رغم تكرر معانها (١٠٩). مع انه في كتاب "المبدأ والمعاد" أبدى رأياً مخالفًا، إذ اعتبر تلك الصفات الإضافية مما لا يتكرر معناها ولا يختلف مقتضاهما وإن كانت زائدة على ذاته تعالى، فمبتدئته بعينها رازقته، وكذا العكس، كما انهم بعينهما رحمته ولطفه، والعكس صحيح أيضًا، وهكذا في جميع تلك الصفات هو أنها لابد أن يكون بعضها عين البعض الآخر كي لا يؤدي تكررها واختلافها إلى تكرر الذات واختلافها (١١٠).

كما أن صفة الجود رغم انه اعتبرها في كتابه "أسرار الآيات" من تلك الصفات الإضافية (١١١) - إلا انه في العديد من كتبه الأخرى عدّها من صفات الذات؛ مع انه عرفها بما يناسب ضمها إلى باب الفعل لا الذات (١١٢)، ومن ذلك انه في كتابه "المبدأ والمعاد" حسبها من صفات الذات لكنه عرفها بقوله: "جوده تعالى؛ فيضان الوجود منه على كل ما يقبله بقدر ما يقبله، من غير منع وبخل وتعويض، سواء كان جوهراً عينياً أو شاءً أو فرحاً أو دعاءً أو ضنيناً. كان فعله منبعثاً عن ذاته وكرمه ناشئاً عن حاق حقيقته غير معلم بغیره ولا مستند إلى ما سواه فيكون فعله جوداً حقيقة" (١١٣).

بالإضافة إلى أن هناك صفات تشبيهية كتلك الخاصة باليدين والفرح والتعجب وغيرها، حيث يلاحظ أن صدر المتألهين، - خلافاً لمن سبقة من الفلاسفة -، قام بإثباتها وفقاً مع ابن عربي مثلاً سيمر علينا ذلك فيما بعد. وكما علمنا إن إثبات هذه الصفات

يعود بنا إلى تصور المفهوم الآخر للوجود، الذي فيه يصبح الحق ذاتاً وماهية ليس كسائر الذوات والماهيات .

أخيراً، فإن صدر المتألهين يعترف بوجود صفات أخرى عدّها سلبية محضة، كالقدوسيّة والفردية والأزلية وغيرها، والاتصال بها يرجع إلى سلب الاتصال بصفات النقص^(١١٤).

٢- الإشكالية الإلهية والعلاقة الوجودية

سبق لنا أن تحدثنا عن طبيعة العلاقة التي تربط الوجود بالماهية، وقد عرفنا في بعض خصوصيات هذه العلاقة أن بينهما محاكاة وظليلة تبعاً لما يتفق والأصل المعرفي المولد "السنخية". ولا شك أن هذه الخصوصية ظهر عليها العديد من المترتبات الهامة، وعلى رأسها تلك الصلة التي تربط الوجود بالأعيان الثابتة .

ولفظ الأعيان الثابتة هو لفظ عرفاً أريد به معنى الماهية الإمكانية قبل أن يفيض عليها الوجود . وهو يصدق على الأشياء الكلية والجزئية، بينما يطلق الفلاسفة على الكليات عادة مصطلح الماهيات والحقائق، وعلى الجزئيات مصطلح الهويات^(١١٥). وهي عبارة عن صور الأشياء الكامنة في العالم الإلهي. أو يمكن القول إنها عبارة عن صور الوجودات الإمكانية . لكن إذا كنا قد علمنا أن الماهيات هي اظلال الوجود وإن لها خصوصية محاكياته في الشبه، فان الأمر في العلاقة بين الأعيان الثابتة والوجودات الممكنة لا يستقيم إلا بـأن يتخذ صورة العكس، حيث يكون الوجود الامكاني تابعاً وظلاً حاكياً لما عليه تلك الأعيان. وهذه الأخيرة تسبق الوجود وتتقدمه رتبة باعتبارها كائنة في محل الجمع الإلهي . والأعيان مع هذا السبق والتقدم والاصالة فإنها ليست معدودة في لوح الوجود، وعلى حد قول الفلاسفة والعرفاء إنها ما شمت رائحة الوجود، ولا كانت موضعأً للجعل والتأثير، بخلاف الحال مع نظيرها الوجود . لكن من جانب آخر إنها بهيئتها الجمعية تكون ما هي إلا ذات الوجود الإلهي الذي يمثل صور الأشياء جميعاً ضمن قاعدة "بسط الحقيقة هو كل الأشياء". وهنا الفارق بين الوجود والماهية يصبح من حيث المحدود وغير المحدود، حيث تتصرف الماهية بكونها محدودة ، أما عند لاحظ الجمع في الماهيات من غير أن تكون محدودة بعد خاص فإنها تصبح بهذا الاعتبار عين الوجود المحض، كالذي صوره صدر المتألهين كما سبق ان عرفنا.

فها نحن أمام مشكلة ومطابقة أخرى بين الوجود والماهية، أو الأشياء والأعيان الثابتة. فالمشكلة والسنخية بين الوجود والماهية على الصعيد المعرفي الإنساني ما هي

إلا نتاج تلك المشاكلة السابقة بين الأعيان الثابتة والأشياء، وبالتالي بين المبدأ الأول والوجودات الفائضة عنه.

ورغم أن صدر المتألهين أنكر وجود سخية بين المبدأ الأول والماهيات الكلية^(١١)، إلا أن اعتبار الماهية شبيهاً وصورة للوجود، لابد أن يحتم وجود نوع من التنااسب بينها وبين الأول.

نعم، انه عند اخذ الوجود بمعناه الفعلي فانه لا مجال للقول بوجود أي شبه ومشكلة بين الطرفين، لكن اخذ الوجود بمعناه الذاتي يقيم هذه العلاقة، وهو المعنى الذي صرّ به ذلك الحكيم في العديد من المرات، واعترف بوجود المشاكلة والمحاكاة بين الوجود والماهية، وبالتالي يتحتم أن يكون بين المبدأ الأول والماهيات نوع من الشبه والمشكلة مهما بدا ضعيفاً، وذلك لأن من المقرر وجود هذه المشاكلة بينه وبين الوجودات الفائضة عنه، وانه مع وجود المحاكاة بين هذه الوجودات وبين ماهياتها، فانه لا محالة أن تكون هناك مشاكلة ومحاكاة بين ذلك المبدأ والماهيات المجعلة عرضاً بجعل الوجود .

وإذا كنا قد لا نجد اتحاداً نوعياً بين الماهيات المجردة، أو المفاهيم النوعية الكلية باعتبارها مفاهيم مبهمة، لكن فيما يخص الماهيات الجزئية يلاحظ أنها تعكس ما عليه هذا الوجود من رتب خاصة، وبالتالي فإن التكثر والاختلاف في الماهيات إنما هو من حيث هي مفاهيم كلية غير مجعلة. سواء اعتبرنا الماهية المجعلة هي نفس الذات الشخصية أو أنها عبارة عن ظل الوجود وتابعه، ففي كلتا الحالتين يقتضي الأمر أن تكون هناك وحدة للماهيات يسود بين مراتبها التشابه والتشكيك. الأمر الذي يفسر لنا لماذا ان محض الوجود يشابه الوجودات من حيث كونهما وجوداً، في الوقت الذي يشابه الماهيات من حيث كونه عبارة عن كل الأشياء الماهوية، أو باعتبار كونه جسماً أشرف منسائر الأنواع الجسمية، وهو تعبير آخر عن الكيفية الماهوية وليس الوجود. وهكذا حين يكون الوجود أصلاً والماهية فرعاً فانه لا يمنع من وجود سخن وتشكيك فيما بين الفروع كما هو حاصل مع الأصول. بل إذا كانت الفروع على شاكلة الأصول، وكانت الأصول ذاتها محكومة بمنطق المشاكلة، فإن الفروع ستكون هي الأخرى محكومة بهذا المنطق بالعرض والتبعية وكل ذلك من مقتضيات قانون السخية .

بل بحسب هذا المنطق، إن سريان الوجود وتزلاطه يجر معه تزلاطات ما يتبعه من الماهيات. فالسريان مختص بالوجود، حيث إنه يسري على الماهيات فيجعلها موجودة، وهو بهذا السريان الذي يحفظ للماهيات مقام التبعية يتزلاط فيكون بعضه أضعف من البعض الآخر وفقاً لمقدار البعد عن المبدأ الأول، لكن ذلك يفضي إلى أن تكون الماهيات

التي يسري عليها الوجود هي الأخرى متزللة بالتبع، فيكون بعضها أضعف من البعض الآخر وفقاً لما هي عليه من الرتب التابعة للوجود .

مع هذا يمكن القول إن الماهيات من حيث كونها أعياناً ثابتة فإنها تكون الأصل في نشأة الوجودات الفائضة، فهي ليست مجرد سابقة على وجود المكنات، إنما لها ارتباط سخني معه . وهنا تنشأ المشكلة، إذ كيف يمكن تصور أنها الأصل الذي تعود إليه نشأة الوجودات الممكنة مع أنها لا توصف بالوجود؟

وبعبارة أخرى، كيف نصف الأعيان الثابتة قبل سريان الوجود عليها؟ وما سر هذا السريان وعلاقة ذلك بمولد التفكير الوجودي "النسخية"؟

فتحن هنا بقصد البحث عن طبيعة سريان الوجود ومن ثم صلة ذلك بالماهيات التي تسبق هذا السريان، وعلاقة كل ذلك بالنسخية كمولود معرفي . فهناك مشكلتان، أحدهما تتعلق بكيفية تقدم الماهية على الوجود، والأخر تتعلق بالسريان وشبهة كونه يفضي إلى مقوله وحدة الوجود الصوفية، كالذي يتضمن لنا مما يأتي:

مشكلة تقدم الأعيان الثابتة على الوجود

لا شك أن الفلسفه الذين قالوا بأصاله الوجود في المكنات؛ افترضوا أن هذا الوجود تسبقه الماهيات المعبر عنها بالأعيان الثابتة، لكن السؤال المطروح، هو كيف يجوز أن تقدم الماهية على وجودها، مع أن التقدم يعطي لها بعداً من الكمال؟ وذلك باعتبار أن الأخس لا يمكنه أن يكون قبل الأشرف بحسب مبدأ النسخية، وبالتالي، فإن الأشرف هو أولى بالوجود من غيره .

وقد يبدو لأول وهلة أن الفلسفه لا يترددون في وصفها بالوجود الذي يصحح مسألة تقدمها وكمالها، فكما يقول صدر المتألهين: "إن الماهيات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع، وهذا الاستهلاك نحو م وجوديتها^(١١٧) .

كما وصفها بأنها وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجب، واعتبرها بهذا القدر قد خرجت عن كونها معدومة في الأزل، دون أن يلزم شيئاً من المدعوم كما زعمته المعتزلة^(١١٨) . لهذا كانت بنظره عبارة عن صور كمالات الحق تعالى ومظاهر أسمائه وصفاته^(١١٩) ، أو أنها تمثل المجالي والمظاهر التي تجلّى فيها صفات الرب وظهور أسمائه^(١٢٠) .

أو هي كما عرفها حيدر الآملي "من شئونه الذاتية التي هي عبارة عن كمالاتها غير



المتاهية الكامنة في ذاته المسمة بالصفات والأسماء والكمالات والشئون^(١٢١).

وهي من هذه الناحية تمثل معلومات الله الأزلية وصوره العلمية التي لا يجوز أن توصف بكونها مجعلولة لكونها معروفة في الخارج^(١٢٢). أو باعتبارها قوابل للتجليات الإلهية والأسمائية، وبالتالي فإنها ليست بجعل جاعل^(١٢٣).

في بهذه الاعتبارات يمكن أن يقال: كيف لا يكون للأعيان الثابتة وجود، وهي التي تمثل موضع الشهود العلمي المعبر عنه بالفيض الأقدس والمخاطبة بخطاب "كن"; ذلك أنها منتبة بهذه الجهة إلى حضرة الوجود، ومستفيدة منه الوجود الآخر العيني المعبر عنه بالفيض المقدس، والذي يعتبر محض الإضافة الأشرافية، فكيف لا يكون لها وجود أعظم من الوجود الخارجي الذي تظهر به في فيضها الآخر المقدس^(١٢٤) وإنما إنما سميت بالفيض المقدس بمعنى الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية ونقائص الحقائق الإمكانية^(١٢٥)، خاصة أنها تمثل صوراً علمية، والصور لدى الفلسفه من طبقة صدر المتألهين أحق بالوجود من غيرها. كيف لا وقد اقر هذا الحكيم بان للأشياء وجوداً إلهياً كما لها وجود عقلي ومثالي وطبيعي، فذلك الوجود هو عين صور الأشياء كلها؛ كلّها وجزئها وقديمها وحادثها، وهو الذي اعتبره أولى أن يكون نفس الأمر دون أن يلزم ثبوت المدعومات، حيث عنده أن المدوم الحال هو عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقاً، لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تتحققها بالوجود الرياني وظهورها فيه^(١٢٦). بل ان الأعيان الثابتة تكون في رتبة الذات الإلهية الأحادية هي الفاعل والقابل للموجودات، وهي خالقة كل شيء كالذى ذهب إليه العارف حيدر الآمني .

وواقع الأمر أن الفلسفه تارة يضفون على الأعيان نوعاً من الوجود يصحح كمالها وتقدمها، وأخرى ينفون ذلك عنها . فهي من حيث الاعتبار الأول لا تخرج عن الوجود الإلهي، بل أنها ذات الشهود العلمي الإلهي وفيضه الأقدس، وبكلها تمثل عينه وان كانت غيره من حيث التعين والتقييد . لكنها من ناحية أخرى عُدت في حيز الامكان العدمي ما شمت رائحة الوجود أبداً وأبداً . وكما قرر صدر المتألهين بأن الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء، ولا حتى الحكم عليها بثبت نفسها لها، حيث لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود، إنما بالوجود تظهر الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول، وبسبب الوجود المعمول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هي هي أو ليست إلا هي، أما هي لذاتها فليس موجودة ولا معروفة ولا ظاهرة ولا باطنية، ولا قديمة ولا حادثة. فجميع السلوب صادقة في حقها أبداً وأبداً، وذلك انه لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء، لذا فان ارتقاء النقيضين إنما يستحيل عن الشيء

الموجود من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه غير موجود . وبالتالي فالحكم على الماهيات ولو كان بحكمتها الذاتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون وأشباهها إنما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستثارتها به . لذلك يقول بعض أهل الكشف من أن الماهيات لم تظهر ذاتها ولن تظهر أبداً، بل يظهر حكمتها وأوصافها، وما شمت رائحة الوجود أصلاً^(١٢٧) .

على أن صدر المتألهين يوضح ما يريده عن أمر حقيقة هذه الأعيان تارة فلسفياً بعلاقتها بالوجود، وأخرى عرفاً بعلاقتها بأسماء الله . ومن حيث العلاقة الأولى اعتبر أن لشيئية الممكн وجهين، هما شيئية الوجود وشيئية الماهية، والشيئية الأولى عبارة عن ظهور الممكн في مرتبة من المراتب وعالماً من العوالم . في حين ان شيئية الماهية هي عبارة عن نفس معلومية الماهية بنور الوجود، وانتزاعها من دون تعلق الجعل والتأثير بها، وكذا من غير انفكاك هذه الشيئية عن الوجود، وذلك ان معرفة الماهيات لا تعني ان الوجود يصير صفة لها، بل بان تصير معمولة من الوجود ومعلومة منه، وذلك بان يكون المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية، وبذذا تميز شيئية الممكн عن الممتع، وتقبل الفيض الربوبي وتستمع أمر "كن" فتدخل في الوجود بأمر ربها، كما في قوله تعالى: «أَنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كَنْ فَيَكُونُ» إذن ان شيئية الماهية للممكн وثبوتها للأمر الواجب والفيض الإلهي عبارة عن ظهور حكمتها بنور الوجود لا اتصافها به . وقد ايد ما ذكره صدر المتألهين من أن المكناة عند العرفاء والصوفية ليس لها إلا الشيئية الثبوتية، لا الشيئية الوجودية إلا مجازاً، ولأجل ذلك لما سمع أبو القاسم الجيني حديث "كان الله ولم يكن معه شيء" قال: وهو الآن كما كان^(١٢٨) .

إذن فالماهيات أو الأعيان من هذه الناحية لا تتصف بالوجود، إنما لها شيئية وسطية بين الوجود والعدم التام، هي تلك المطلقة عليها الشيئية الثبوتية .

أما من حيث علاقة الأعيان بأسماء الله فهي أن هذه الأعيان هي لوازم تلك الأسماء، وعند القيصري أن الأعيان تارة تكون عين الأسماء بحكم اتحاد الظاهر والمظاهر، وتارة أخرى غيرها^(١٢٩) ، وهي من حيث كونها من لوازم الأسماء فان ذلك يعني أن تكررها مستند إلى تكرر الأسماء أو الصفات، وكما يشير القيصري واتبعه في ذلك صدر المتألهين، فهي من حيث كونها في غيب الحق وحضرته العلمية تعد شؤون الحق وأسماء الداخلة في الاسم الباطن، ولما أراد الحق إيجادهم ليتصفوا بالوجود في الظاهر كما اتصفوا بالثبت في الباطن أوجدهم بأسمائه الحسنى، حيث إن أول مراتب إيجادهم إجمالاً في الحضرة العلمية التي هي الروح الأول، وبه دخلوا تحت الاسم

الظاهر الذي هو مظهر العلم الإلهي، كما انه مظهر القدرة الإلهية والأعيان الثابتة هي التي تعلق بها علم الله ، فادركتها على ما هي عليه مع لوازمهما وأحكامها ذلك أن العلم في المرتبة الأحادية عين الذات مطلقاً، وفي المرتبة الواحدية التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مفairyة للذات حيث فيها الأعيان^(١٣٠). وذلك نظير ما ذهب إليه المشاؤون من أن علمه تعالى بالأشياء هو عبارة عن صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته قيام الأعراض بموضوعاتها، لكن لدى صدر المتألهين ان الأمر ليس كذلك، حيث اعتبرها معاني متكررة انسحب عليها حكم الوجود الواجب بالعرض، والتغاير بينهما ليس بحسب المعنى والمفهوم. فعلم الله بالأشياء علمًا تفصيليًا عبارة عن المعاني والنسب اللازمـة لأسمائه وصفاته، وهذه الأسماء والصفات ليست متأخرة في وجودها عن وجود الذات الأحادية تأخر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فتكون صفات الله عين ذاته وجوداً وغيرها معنى، وكذا الأعيان والمظاهر بالقياس إلى الأسماء والصفات. فهذا هو معنى كون الأعيان قبل وجودها في الخارج موجودة في علم الله ، وليس كما يفهم من ظاهر الكلمات العرفة من ان ثبوتها منفكة عن الوجود . فهي اذن موجودة قبل وجودها في الخارج بوجود الأسماء والصفات ، بل بوجود الحق ، لكنها هناك غير مجعلـة الوجود ، كما أنها غير مجعلـة العين ، وهي في الخارج مجعلـة الوجود ، فجعلـها هنا تابع لجعل الوجودات الإمكانية كما ان لا مجعلـيتها هناك تابع للا مجعلـة الوجود الواجبـي وبالتالي جاز القول بأن العلم تابع للمعلوم، كما جاز القول بأن المعلوم تابع للعلم، وذلك لاختلاف الجهات، إذ أن ثبوت الأعيان من حيث هي هو غير وجودها في علم الله بوجود الذات، غيرية الماهية من حيث هي لوجودها، والأول معلوم والثاني علم، فيكون العلم تابعاً للمعلوم ثم إن وجودها في العلم الاحدي مقدم على وجودها في الخارج، فيكون المعلوم تابعاً للعلم^(١٣١). إذن فثبتـت هذه الأعيان إنما بحسب صفاتـه وأسمائه فشيءـ الأشياء، كما هو بحسب فعلـه وجودـه موجودـ المـوجـودـاتـ ومـظـهـرـ الـهـوـيـاتـ.

فشيئـةـ الأـشـيـاءـ إنـماـ هـيـ بـرـحـمـةـ الصـفـةـ لـاـ بـرـحـمـةـ الفـعـلـ، وـصـفـاتـ اللـهـ لـاـ تـعـلـلـ^(١٣٢).
وواضح هنا أن صدر المتألهين لا ينفي عن الأعيان الثابتة وجودـها، إنـماـ يـنـفـيـ عنـهاـ ذلكـ الـوـجـودـ الـجـعـلـيـ، وبـالـتـالـيـ انهـ بـسـبـ بـهـ هـذـاـ الـمـفـهـومـ لـاـ تـكـوـنـ الـأـعـيـانـ وـسـطـاـ بـيـنـ الـوـجـودـ وـالـعـدـمـ التـامـ، فـهـيـ مـوـجـودـ بـوـجـودـ غـيـرـهـاـ مـنـ غـيـرـ جـعـلـ. إـذـ الجـعـلـ لـاـ يـكـوـنـ لـلـقـابـلـ اوـ المـاهـيـاتـ، وإنـماـ يـصـدـقـ عـلـىـ الـوـجـودـ الـخـارـجيـ، ذـلـكـ أـنـهـاـ مـنـ حـيـثـ هـيـ هـيـ لـيـسـ مـجـعـولـةـ^(١٣٣). ومنـ المـفـتـرـضـ أنـ تكونـ فيـ وـجـودـهـ الـلـاجـعـلـيـ هـذـاـ أـكـمـلـ وـأـتـمـ مـاـ هـيـ عـلـيـهـ

في وجودها الجعلى اللاحق، خاصة وانها تعد من لوازم الأسماء والصفات الإلهية، وبالتالي لا مبرر لاعتبارها تمثل ذلك التبوت المظلم. حتى استدل العرفاء والاشراقيون على هذا النوع من التبوت المظلم للماهيات بالحديث النبوى القائل: "خلق الله الخلق في ظلمة، ثم رش عليه من نوره"؛ إشارة إلى ثبوتها في العلم قبل أن تظهر بالوجود، أو المعبر عنه بالشيئية دون الوجود^(١٢٤). وكذا استدلوا عليها بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظَّلَمَاتَ عَنِ النُّورِ شَيْئَةً﴾، حيث اعتبروا تقدم الظلمات على النور للشعار بثبوت الأعيان أو الماهيات في الثبوت العلمي^(١٢٥). وكان ابن عربي يرى ان الظلمة هي غيب الغيب وحضرت الإلهية لا سُلك أبدا إلا بنور السالك^(١٢٦). وعلى ما يبدو انه هنا يراد لها من الكمال الذي هو كمال الباطن ما يفوق كمال الظاهر أو الوجود الخارجي .

مع أن هناك مشكلة تتعلق بتفسير الحديث النبوى والأية القرآنية الأنفي الذكر. فلفظة "خَلَقَ" في الحديث لا يمكن تفسيرها بمعنى جعل وأوجد وما شاكل ذلك: ذلك لأن الأعيان الثابتة ليست مجعلة، لهذا فسرت بـ "قدر"، فيصبح المعنى ان الله تعالى قدر الخلائق في عالم الظلمة لكونها لم تتنور بعد ولم تتعلق بالإيجاد والجعل من قبل الأسماء الإلهية^(١٢٧).

والواقع أن هذا المعنى حتى لو كان يطابق الحديث تماماً من حيث كون "خَلَقَ" بمعنى "قدر"، فإنه لا يطابق مقام ما هو عليه الماهيات إلا مجازاً، إذ تلك الماهيات لم تخضع إلى تقدير مقدر على معنى الفعلية والفاعلية، فهي مقدرة بذاتها دون حاجة إلى من يقدرها، لكونها تمثل جمعاً عين ذات المبدأ الأول .

أما ما جاء في الآية من كون الجعل شاملأ لكل من الظلمات والنور حيث يقول تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظَّلَمَاتَ وَالنُّورَ﴾، فقد فسّر الجعل أيضاً على معنى التقدير من حيث هو متعلق بالظلمات^(١٢٨)، فيكون معنى جعل انه "قدر" ، في الوقت الذي لا يخرج معناه عن الجعل والإيجاد، حيث يكون بمعنى "قدر" بخصوص الظلمات، وبمعنى "جعل وأوجد" بخصوص النور، وهو تأويل وتفكيك لسياق الآية كما هو واضح .

وفي جميع الأحوال يلاحظ أن الاستدلال السابق بأسبقية الظلمة على النور يواجه اعتراضاً، وهو أن الماهيات في العالم الجمعي الإلهي ينبغي أن تكون أكمل مما هو في هذا العالم لاعتبارات تتعلق بأنها في عالم السبق والجمع والصورة والإله، مما هو مفضل على عالم الخلق والمادة. فكان الأولى أن لا يصرح بأنها في محل التقدير، وذلك لكون ما سبق له دلالة على الوجود، وان كان باعتبار آخر يمكن أن يقال بأنها غير موجودة بالوجود الجعلى من حيث عدم تنزليها إلى عالم الخلق.

بل لا ينفع ما قد يطرح للتوجيه من ان الأعيان لو أخذت مقيدة منفصلة عن بعضها البعض فهي ماهية بلا وجود لاستهلاكها في عين الجمع ، ولو أخذت كلها مطلقة فهي وجود عبارة عن نفس الذات. فيصبح ذلك العالم وجوداً من حيث الكل، وليس بوجود من حيث التقييد، وهو حق بالاعتبار الأول، وخلق بالاعتبار الثاني، وكذا مطلق ومقيد . فهذا التوجيه الذي يجعلنا نقترب من المفهوم الصوفي لوحدة الوجود، لا يسعه أن ينكر كثرة تلك الصور في عين الوحدة الجمعية، وهو الأمر الذي يصح وجودها قاطبة.

أما لو اعتبرنا أن للأعيان وجوداً، هو ذلك الوجود غير المجعل، فإنه تصبح الماهيات في ذلك العالم هي عين الوجود بلا فرق، رغم انه بالوجود الجعلى تتمايز الماهية عن الوجود. كما انه بحسب ذلك يتصحح المعنى من حيث سريان الوجود وفيضانه على الوجود: أي إضافة الوجود الجعلى على الوجود غير المجعل .

ويلاحظ أن علة نفي الوجود عن تلك الأعيان لدى الفلاسفة، أو ترددhem في ذلك، إنما يرجع على ما يبدو إلى هذا الأمر، وهو أن القرار بوجود الأعيان يفضي بثبوت موجودات كثيرة متمايزه في عين الذات الواحدة ولا شك أن الفلاسفة يخشون مثل هذه الكثرة للوجود في المبدأ الأول، الأمر الذي جعلهم يتحاشون لثبات وجودها، إلا بنحو استهلاكيتها وجمعها، فعبروا عن ذلك بعبارات أخرى هي اقرب للتوضيح بين الوجود والعدم. رغم أن الفلاسفة والعرفاء يعولون على هذه الأعيان في تفسير العديد من المظاهر التي تخص العلاقة الجارية بين الحق والخلق ومن ذلك انها منبع للخبر والشر كما يراها العرفاء . اذ ليس للحق سوى ان يفيض عليها وجودها الخارجي الآخر فالسريان هو اظهار الأعيان وإبرازها من عالم الظلمة والخفاء إلى عالم النور والظهور، فهي اظلال النور، حيث ظهرها به وعدميتها في نفسها . وان هذا الإظهار يجعل من علاقة الحق بالخلق هي علاقة تكاملية، من حيث حاجة أحدهما للأخر وافتقاره إليه، كالذي يصوّره لنا ابن عربي في التقابلات التي يقيمها بين وجودنا وبين الحق، ومن ذلك قوله: "فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه"^(١٣٩). وكذا قوله في بيت له من الشعر^(١٤٠):

فانى بالفنى وأنـا
أـسـاعـدـهـ وأـسـعـدـهـ

حيث يعني أن الحق ليس غنياً الفن المطلق، حيث نحن نساعد بآعياننا الثابتة في ظهور أسمائه وتجلياته وجميع كمالاته فيما، فالقابل مساعد للفاعل في فعله، وذلك بقبوله لهذا الفعل^(١٤١).

مهما يكن فقد علمنا أن الوجود له مراتب وتعيينات مختلفة، هي الذات ثم اسماؤها وصفاتها التابعة لها، ثم ما يلزم عنها من الأعيان الثابتة، وبعد ذلك الوجود الخارجي المجعل عنده بالفيض المقدس. أو يمكن القول أن هناك الذات الحقة التي تتضمن اسماءها وتوابعها، ومن بعدها الوجودات الخاصة الخارجية التي وجدت بسبب التجليات الحاصلة من الذات بحسب شؤونها وأسمائها على الأعيان. لكن السؤال المطروح هو كيف أمكن لهذا التجملي أن يتم؟ وبعبارة أخرى ما هو مبرر انبساط الوجود من الذات الحقة إلى غيرها؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة بين هذه الوجودات؟

مشكلة السريان وانبساط الوجود

إن الفلاسفة الذين قالوا بأصالة الوجود اعتبروا الوجود منبسطاً وساريأً في كل شيء على نحو التشكيك. أي أن هناك اشتراكاً في الوجود الواحد بين الواجب وبين غيره، وإن الاختلاف بينهما قائم تبعاً لهذه الصفة من التشكيك^(١٤٢)، إذ تقدم مراتبه بالكمال والنقص والشدة والضعف، مع اشتراكها في نفس الحقيقة المسماة بالوجود، كما صرخ بذلك الشيخ الرئيس في "المباحثات" وغيره من الرسائل، حيث اعتبر الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف نوعاً، وإنما اختلافه بالقوة والضعف، على عكس الماهيات التي طبعتها دالة على الاختلاف النوعي. فالإنسان مثلاً يخالف الفرس نوعاً لأجل ماهيته لا لأجل وجوده، ما دام للوجود اشتراك معنوي بين الأشياء^(١٤٣). رغم أن ابن سينا في "إلهيات الشفاء" يخالف ما سلف ذكره، حيث ذهب إلى أن الوجود لا يختلف بالشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأدنى، بل يختلف في أحكام أخرى هي التقدم والتأخر والفنى وال الحاجة والوجوب والامكان^(١٤٤).

ومع ما عُرف عن المشائين وما نسب إليهم القول بتعدد أفراد الوجود وتخالفها جميعاً من الناحية النوعية، ابتداءً من مرتبة واجب الوجود وحتى أدنى مرتبة من مراتب المكنات، فان قولهم هذا يمكن توجيهه مثلاً فعل صدر المتألهين، وهو أن قولهم بمخالف حقائق الوجودات نوعاً: وذلك باعتبار ما للوجود من النعوت الذاتية الكلية للماهية في كل مرتبة، كمخالف مرتب الأعداد نوعاً بوجه، وتوافقها نوعاً بوجه آخر، إذ يصح القول أنها متحدة الحقيقة بتشابه ما تتضمنه من اجتماع للوحدات، كما يصح نعمتها بالمخالف بحسب المعانى الذاتية المنتزعة عنها في كل مرتبة بما لا يشابه غيرها من المراتب الأخرى، كما لها آثار وخواص مترادفة تترتب عليها^(١٤٥). بدلة انهم يقررون بأن الوجود عبارة عن معنى بسيط لجميع الكائنات. لهذا صرخ هذا العارف بأن طريقته

لا تختلف عن طريقة أهل المشاء عند التدقيق^(١٤٦)، وبذلك التوجيه يصبح التفكير الفلسفي متسقاً مع نفسه .

وبعض المتأخرین، كما هو الحال مع النراقي، أنکر على الفلسفه قولهم بالحقيقة الوجودية المشتركة بين المبدأ الأول والممکنات الصادرة عنه، إذ اعتبر أن أفراد الوجود متعددة بسيطة و مختلفة الحقائق نوعاً، ولا دخل للممکنات بالوجود الواجبی سوى اشتراكها معه في انتزاع الوجود المطلق منها^(١٤٧)، رغم انه وافق على أصلة الوجود وكونه يخضع للتشكيك فيتقدم بعضه على بعض ويكون بعضه أكمل من البعض الآخر، كما يرى الاشرافيون^(١٤٨). وبذلك فإنه يتتجاهل ما يؤكده الفلسفه من ضرورة وجود وحدة مشتركة نوعية بين الأصل والفرع، أو العلة ومعلولها، بحسب منطق الأصل المعرفي المولد "السنخية" ، والذي عليه ابتنى القول بالسريان الوجودي .

على أن هذا السريان الذي ينشأ عن المبدأ الأول ليحل في هيأكل الماهيات؛ يعتبر مجهول التصور^(١٤٩). فهو من هذه الناحية شبيه بعلاقة المبدأ الأول بالهيولي التي يحركها ليخرج منها صور الموجودات، كما في نظرية أرسطو ، حيث إنها مجهولة التصور أيضاً .

وواقع الأمر أن هذا السريان المجهول للوجود على الماهيات يعطي انطباعاً بأن ما قصده الفلسفه من الوجود هو أشبه بذلك الافتراض الفيزيائي القائل بوجود مادة مجهولة تماماً الكون أطلق عليها "الأثير" ، والمقصود به هنا هو ذات المبدأ الأول كما عند الصوفية، أو الصادر الذي به قامت سائر الممکنات الوجودية كما عند الفلسفه . فالوجود بكلتا الحالين يعبر عن حقيقة واحدة تتحد بها جميع الماهيات بفعل انبساطه عليها، وهو وبالتالي ظاهر بذاته ومظاهر الماهيات بفعل هذا الظهور الذاتي. لذلك صر صدر المتألهين من أن شمول حقيقة الوجود للأشياء هو شمول لا يعرفه إلا العرفاء "الراسخون في العلم". وقد عبّروا عنه تارة بالنفس الرحماني، وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء، أو بالحق المخلوق به كما عند طائفة من العرفاء، وكذا بانبساط نور الوجود على هيأكل الممکنات وقوابيل الماهيات ونزوله في منازل الهويات^(١٥٠). كما يسمى أيضاً بمادة صور الممکنات، وربما كان ذلك من باب التشبيه بالمادة أو الهيولي التي ليس لها غير الاتحاد بالصور الطبيعية ليتحقق لها الفعلية والظهور^(١٥١). وعلى رأي العارف حيدر الآملي فان حقيقة هذا الصادر المنبسط ليس لها اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعمت، وذلك باعتبارها على شاكلة الحق التي هي صورته تبعاً لمنطق السنخية وإنما لهذا الصادر الكثير من الأسماء لاعتباراته الكثيرة . إذن سواء لدى العرفاء أم الفلسفه،

ما يظهر من الأنواع الوجودية إنما هو بفعل انبساط هذا الوجود، ولولاه ما كان هناك من شيء، مع أن الظاهر هو هذه الأنواع التي تخفي خلفها ذلك الوجود المنبسط. الأمر الذي دعا البعض إلى أن يعد ما يرى من الأنواع أوهاماً، أو أنها نتاج حلم في منام طويل لا يكشف عن حقيقة ما عليه الأمر من الوجود المتأصل .

انبساط الوجود وشبهة وحدة الوجود الشخصية

كما عرفنا أن القائلين بأصالة الوجود افروا انبساط هذا الوجود وسريرانه في كل شيء على نحو التشكيك. وهذا الأمر دفع إلى إيجاد شبهة مؤداتها: لمَ لا يكون هذا الوجود المنبسط هو ذاته عبارة عن واجب الوجود، أو ان ما موجود في كماله المتقدم قد انسحب وسرى إلى ما دونه . فلقد كان ابن عربي يقول: لو لا سريان الحق في المكانت ما كان للعالم وجود ، وكذا فلو لا الحقائق المعقولة الكلية أو الماهيات ما ظهر حكمها في الموجودات العينية، ومن هذه الناحية تفهم افتقار العالم إلى الحق في وجوده . والذي يتبعن من قول ابن عربي، كما كشف عنه شارحه الجندي، هو انه ما من موجود من الموجودات، ولا شيء من الأشياء إلا وهو مظهر ومراة ومحل ظهور للوجود الحق، فهو ظاهر وسار فيها، لكن ظهور الحق فيها وتعينه في كل مظهر إنما يكون بحسب القابل وليس بحسب ما عليه الحق، ولو لا هذا السريان النوري في المجالي ما وجد موجود ولا شهد مشهود قط^(١٥٢)). فالحق هو باطن الخلق، والخلق ظاهر الحق، ولا يمكن فرض زوال الحق عن العالم، ولا زوال العالم عن الحق، والا انعدم العالم بأسره، فالحق هو هوية الكل، وروح العالم الذي به حياته وبقاوئه ووجوده، وفيه وبه شهوده، والعالم مع قطع النظر عن الوجود الحق فانه عدم محض لا يمكن شهوده "فكمَا انه يؤخذ في حد الإنسان الصورة الظاهرة والهوية الباطنة، ولا يزول باطن الإنسان عن ظاهره في حده، فكذلك الالوهه لا تزول عن العالم، لعدم زوال الرب عن المربوب، والإله عن المألوه، والعلة عن المعلول"^(١٥٣).

إذا ان سريان الحق في الأعيان، كما يصرح به العرفاء، أثار شبهة حول نظرية الاشراقين بأنها تصب في مقابلة الصوفية لوحدة الوجود . فمن الذين أثاروا هذه الشبهة الأستاذ محمد البيد آبادي الاصفهاني الذي فهم ان انبساط الوجود الواحد على كل الموجودات يفضي بواجبيه الكل؛ مما يعني نفس الصورة التي تقولها الصوفية بالوجود المطلق الساري في كل شيء. رغم أن هذا الحكم ليس بلازم، إذ يمكن فهم

واجية بالتابع .

على أن لفظ "الوجود المطلق" قد وقع في الاشتراك، حيث يطلق أحياناً على الحق الحقيقى، وهو المقصود من تعبير الصوفية بحسب وجهة نظر صدر المتألهين، حيث يريدون به ذلك الوجود الخاص، أو الوجود بشرط لا شيء، ولا يقصدون الوجود الانبساطي، مشيراً إلى أن إطلاقهم التعبير بذلك جعلهم يتعرضون إلى تشنيعات فاسدة نتيجة الاشتباه. كما يطلق لفظ "الوجود المطلق" ويراد به الحق الإضافي الذي يقال له الحق المخلوق به والوجود المنبسط والوجود الظلى والهباء والعماء والمربطة الجمعية، وحقيقة الحقائق والواحدية، وحضررة احدية الجمع، ونفس الرحمن والعنقاء وهذا الوجود بنظر الأشراقيين هو الذي ينبعط على هيأكل المكنات، حيث أنه أول ما صدر عن الحق الأول، وبه يصبح قول الحكماء: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد^(١٥٨). وهذا الوجود المنبسط هو عبارة عن تجلي الواجب على قوابل المكنات، وهو معلول الحق

السريان بأنه عين الوجود الفير متعين بالوجوب والامكان كما جاء في توجيه السيد الاشتياي^(١٥٤)، حيث يكون هذا الوجود هو فعل الحق الساري والمنبسط على كل شيء، فلا يتصف بالحدث ولا بالقدم ولا بالنقص ولا بالكمال باعتباره يشمل كل ذلك، وأنه هو الذي يطلق عليه سمة "الحق المخلوق به" ، حيث بسببه وجد العالم، ولو لاه ما ظهر شيء قط، وهو ذاته الذي يطلق عليه الإنسان الكامل^(١٥٥)؛ لذلك يقول صدر المتألهين في تحديده لهذا النوع من الوجود: إن الوجود المنبسط المطلق "ليس عمومه على سبيل الكلية . . فان الوجود محض التحصل والفعالية . . وهذا الوجود المنبسط لا ينضبط في وصف خاص ونعت معين: من القدم والحدث والتقدم والتأخر والكمال والنقص، بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصيلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تتبعث من مراتبه وأنحاء تعيناته وتطوراته، وهو اصل العالم وتلك الحياة والحق المخلوق به في عرف الصوفية، وحقيقة الحقائق، ويتمدد بتنوع الموجودات فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع العقول معقولاً ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهם انه كلي وليس كذلك^(١٥٦). فالسريان إذاً متمثل بمعلول الأول المعبر عنه بالوجود المنبسط العام، وذلك بحسب التصور الفلسفى، مثلاً سبق لابن رشد أن أفاد ما يقارب هذا المعنى، وكذلك الغزالى قبله، حيث عد هناك روحأً تشارك بها جميع الموجودات، مثلاً أن الواحد يشارك في جميع الأعداد^(١٥٧). لكن يظل ان الوجود هو وجود واحد وإن تعدد اعتباراته ومراتبه، حيث مرتبة الأول واجبة بذاتها بخلاف ما ينشأ عنها من المراتب الوجودية الأخرى التي هي

تعالى، وأول تعيناته العقل الأول. وإنما تمثل به الانبساط دون الحق وذلك حذراً من تطور هذا الحق بالأطوار المختلفة^(١٥٩).

كما قد يراد بالوجود المطلق ذلك الوجود الساري في كل شيء والمعبر عنه لا بشرط شيء. وهو ما تتهم عليه الصوفية من وحدة الوجود الشخصية، حيث الاعتراف بموجود واحد، وان هويات المكنات أمور اعتبارية محسنة وخيانات لا حقيقة لها إلا بالاعتبار، حيث إن الحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تتحققها أمر واحد عبارة عن حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا يجعل جاعل، أما منشأ تعددتها فهي تعينات اعتبارية، أي أن موجوديتها هي حقيقة، لكن تعددتها أمر اعتباري^(١٦٠). وكل ذلك لازم عن القول بالوجود الواحد الانبساطي أو الساري في كل شيء. أي أن الافتراض القائل بالوجود الواحد المنبسط يفضي إلى عدم ضرورة الحفاظ على مرتبة خاصة لل.idea الأولى.

إذا الفارق بين الوجود المطلق لدى الاشرقيين ولدى الصوفية هو انه لدى الرأي الأول يكون وجود الحق فرداً من ذلك الوجود، وان سائر الوجودات لها من الذوات التي تختلف فيما بينها وكذا بينها وبين الحق من حيث الكمال والنقص، فالوجود واحد لكنه يتقاوٍ نصاً وكماً. في حين أن الوجود المطلق لدى الرأي الصوفي هو أن هذا الوجود عبارة عن وجود الحق الذي ينبع على هيكل الماهيات، فليس في العين ذات غيره وليس في الدار غيره من ديار^(١٦١).

على أن هناك اتهاماً آخر ذكره بعض المحققين على كلام صدر المتألهين في تعليقاته على "الشفاء" حين صرّح بعدم وجود دور في القول بأن حقيقة الوجود هي أمر واحد في الواجب والممكن، رغم ما قرر بأن حقيقة الوجود هي الواجب، وهي سارية في الممكن من دون دور، فرد عليه البعض بأنه يلزم من هذا الكلام أن يتقدم نفس الوجود على نفسه، وتصبح حقيقته المنبسطة البسيطة واجبة كلها سواء في المرتبة الأولى أم في بقية المراتب الأخرى، وهو عودة إلى دعوى الصوفية المنكرة من جديد^(١٦٢).

وهذه الشبهة هي أيضاً مما يمكن أن يجاب عليها كالسابق. ذلك أن الواجب في الوجود فيه عموم من حيث تسلسل مصادقه على الحقيقة الأصلية المتمثلة بعين الوجود الحق، وعلى الحقيقة الأخرى المتفرعة عنها، كما جاء في توجيهه السيد الاشتياني^(١٦٣). كما ان الفيض الكاشاني اعتبر أن معنى وجود واجب الوجود هو أن وجوده مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، في حين أن معنى تحقق الوجود بنفسه هو انه إذا حصل فهو إما ذاته كما في واجب الوجود، أو بفاعل كما هو الحال مع ممكّن الوجود.

لكن تحقق الوجود في الحالتين لا يفتقر إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غيره من الماهيات التي تفتقر للوجود في تتحققها، وهو أمر لا ينافي كون الوجود الممكن له امكانه الذاتي، اذ معنى ذلك انه تعلقي الذات، ارتباطي الحقيقة، فوجوده واجب، لكن من حيث كونه تعلقنا وارتباطيا بغيره، بخلاف ما هو الحال مع واجب الوجود بذاته^(١٦٤).

كذلك ان الكيلاني في كتاب "تحفه" اعتبر انه إذا ثبت تأصل الوجود كحقيقة بسيطة منبسطة؛ فإنه يثبت كونه واجباً، وليس المقصود بالواجب إلا ذلك الذي لا يكون له علة؛ فيلزم القول بمقالة الصوفية وبعبارة أخرى إن الوجود لما كان حقيقة منبسطة بسيطة فهو لا علة له، وليس المقصود بالواجب إلا ذلك الذي لا علة له، وحيث لا يجوز تعدد الواجب ببرهان التوحيد، لذا يكون الكل واجباً لا علة له؛ وهو رجوع إلى مقالة الصوفية^(١٦٥).

وكما هو واضح ان هذا الاستدلال يبني على الأمور التالية :

١. معنى الواجب هو الموجود بلا علة .
٢. لا يمكن تعدد الواجب ببرهان التوحيد .
٣. الوجود حقيقة منبسطة واحدة لا علة له .

إذا جمّع الأفراد التي ينبعُ عليها الوجود هي واجبة لأن لا علة لها .

ومغالطة هذا الاستدلال هو انه فهم الواجب كل من لا علة له، مع أن هناك الواجب بالغير والواجب بالذات. فالكل واجب من جهة كون المترعرع له حقيقة مستفاضة من نفس حقيقة الأصل، وهو يختلف عن مقالة الصوفية، لكون الفرع يتوقف على وجود الأصل مع بقاء هذا الأخير في مرتبته الخاصة المتعالية . فالذي يجعل المقالة الفلسفية بعيدة عن الشبهة الصوفية إنما هو بقاء المرتبة الأولى على ما هي عليه دون سريان وانبساط بذاتها على هياكل الماهيات والأشياء .

والواقع كما قلنا ان شبهة سريان الوجود لا تفضي بالضرورة إلى القول بمقالة الصوفية .

180

حدود واجب الوجود بين الفلسفة والصوفية

إن لمفهوم الوجود الحقيقي معنى مشتركاً بين الوجودات جميعاً^(١٦٦). فمن هذا المعنى تستخرج وحدة الوجود سواء على طريقة الفلسفة أم الصوفية . حيث بنظر الفلسفة أن المراتب الوجودية يرتبط بعضها بالبعض الآخر في سلسلة تبدأ من واجب الوجود وتنتهي بالهيوانى، فالأول هو أقوى ما يكون عليه من وجود، أما الهيوانى فهي أضعف

الكائنات وجوداً، في حين أن بقية الوجودات الأخرى تتوسط بين هذين الطرفين، لكن الجميع من الواجب وحتى الهيولي يشترك في الصفة العامة للوجود الانتزاعي، وهو عنوان لسريان الوجود على الكل في العين .

لكن من الحق أن يطرح بهذا الصدد سؤال يفصل الصوفية عن الفلسفه، وهو إذا كان الوجود سارياً في كل شيء؛ فكيف يصح اعتبار بعض الموجودات واجباً دون البعض الآخر؟

وبعبارة أخرى، لماذا لا يكون الكل واجباً للوجود بدون تخصيصه بمرتبة خاصة؟
مادام الجميع يشتراك بالوجود الواحد الخارجي؟ وكيف نعرف أن هناك فرداً مخصوصاً
لواجهية الوجود دون غيره من الأفراد؟

هنا يفترق مذهب التصوف عن الفلسفة، فالصوفية لا تحتاج إلى إقامة دليل على دعواها في إثبات الحق وتوحيده ونفي الشرك عنه طالما تحسبه عين الوجود المطلقاً أو الكل^(١٧). بينما يحتاج الفلسفة إلى شيء من إعطاء الحجة وإقامة الدليل على ذلك .

وبطبيعة الحال، لو قيل إننا نعرف واجب الوجود من نفس الوجود؛ لكان مصادرة على المطلوب، إذ جميع الأفراد يتصفون بالوجود فكيف يصح تخصيص البعض دون البعض الآخر. إذاً معرفة الوجود في حد ذاتها لا تبيح على تعين الواجب. يظل أن

يقال انه يعرف ذلك بالكمال؛ لأن بعض المراتب أكمل من البعض الآخر^(١٦٨)، وهو ما استند اليه صدر المتألهين، حيث حسب حقيقة الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين المكن والواحد، لكنها تختلف ضمناً بالكمال بحسب ذاتها، أي أن مراتب الوجود

تفاوت ذاتياً في الكمال، إذ بعضها يفوق البعض الآخر، وبالتالي كان من الممكن تخصيص الوجود بالواجبية بنفس حقيقة الوجود المقدس عن النقص والقصور، وكذا تخصيصه بمراتبه ومنازله الأخرى في التقدم والتأخر والفنى وال الحاجة والشدة والضعف، وذلك من حيث شؤونه الذاتية وحيثياته العنية تبعاً لحقيقة البساطة^(١٦٩).

لكن في هذه الحالة ان الكمال والنقص لا يمنع من اعتبار الكل عين حقيقة الواجب من غير حاجة للتخصيص، بفقد ما من الأفداد المحمدية، حيث جميع الأفداد تشترك في

كونها واجباً للوجود بدون تمييز، لا بالتأثير ولا العلية^(١٧٠). بل اعتبار الكل واجباً يعطي صفة "كمالية" أعظم من جهة الوحدة أو "التوحيد"^(١٧١)، وذلك بجمع الأشياء في حقيقة واحدة .

هكذا فمقالة الفلسفية في الوجود الواحد المنبسط على الأشياء جميعاً فتحت طريقاً للشبهات التي تتهمها بالسقوط في خندق الصوفية^(١٧٢). وهو أمر لا تقتضيه تلك

المقالة^(١٧٣)، كما ليس للفلاسفة أن يدفعوا تلك الشبهة ويبطلوها إلا إذا عادوا إلى مفهومهم الشائي الخاص عن العلية والتأثير خارج نطاق مصادر الوجود الواحد المشترك البسيط^(١٧٤). فلا يمكن النفي، كما لا يمكن الإثبات، ولكل وجهة هو موليهما^(١٧٥).

الهوامش:

وضع رسالة في "اتحاد الوجود والماهية" اثبت فيها كونهما معاً أصيلين لا واحد منهما فقط "عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة/حياتهم وأراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت، ص ٢٦٦ .

(١٢) لاحظ منظومة السبزواري، ص ص ٢٩ - ٣٠ .

(١٣) إيقاظ النائمين، ص ٦ .

(١٤) صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٢، ج ١، ص ٢٥٩ . والسهوردي: المشارع والمطارات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهوردي، صحجه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، ١٩٤٥ م، ص ٢٥٤ .

(١٥) محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، دار المعرفة الإسلامية، ط ٢، ٦٤٠ هـ. ص ٢٢، وكذا شبيه له في نهاية الحكمة ص ٢٦٨ .

(١٦) داود بن محمود القيسري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، ٤١٦ ج ١، ص ١٧ و ٥٢ . ورسالة نقد النقد، ص ٦٢ - ٦٣ .

(١٧) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج ١، ص ٤١ . ورسالة نقد النقد، ص ٦٢٢ .

(١٨) رسالة نقد النقد، ص ٦٢٤ .

(١٩) رسالة نقد النقد، ص ٦٢١ .

(٢٠) الأسفار، ج ١، ص ٦٨ .

(٢١) ملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتبايني، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ص ٦١ .

(٢٢) الأسفار ج ١، ص ٤٢ . وكذا مثله في شرح رسالة المشاعر ص ١١٥ .

(٢٣) شرح رسالة المشاعر ص ٤٢ . ومثل ذلك لاحظ: الشواهد الريوبية، ص ١٠ .

(٢٤) المبدأ والمعاد، ص ٢٤ .

(٢٥) المبدأ والمعاد، ص ٢٦ .

(٢٦) المظاهر الإلهية، ص ٦١ .

(٢٧) الأسفار، ج ١، ص ٤٨ .

(٢٨) المشارع والمطارات، ص ٥٤٥ .

(٢٩) الأسفار، ج ١، ص ٣٨ - ٣٩ .

(٣٠) شرح رسالة المشاعر ص ٩٨ - ١٠٠ .

(٣١) منظومة السبزواري، ص ٣٢ .

(٣٢) صدر المتألهين: رسالة جبر وتفويض، ص ٧ .

- (٢٢) نصير الدين الطوسي: مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزى، نشر مكتبة المرعشبي، قم، ٤٠٥ هـ، ص ٨٨ و ٩٧. كذلك: الأسفار ج ١، ص ٥. وملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين أشتiani، طهران، ص ٢-٨ .٨٣
- (٢٤) صدر المتألهين: الشواهد الربوبية ص ٨.
- (٢٥) الشواهد الربوبية ص ٤١-٤٠.
- (٢٦) الأسفار، ج ١، ص ١٩٨.
- (٢٧) لاحظ شرح رسالة الشاعر، ص ١١٢ و ١١٣ و ١٢٧ و ١٣٢ و ١٣٣-١٢٦ و ١٢٦ و ١٣٢. الفارابي: فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، ط ٢، ٥٠٥ هـ، ص ٤٩.
- (٢٨) ابن سينا: العرشية، ص ٤.
- (٢٩) الغزالى: مقاصد الفلسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ٩٦١م، ص ٢٢٨.
- (٤٠) مقاصد الفلسفة، ص ٢٥١ و ٢٥٢.
- (٤١) ابن سينا: التعليقات، ص ٣٥ و ٣٦.
- (٤٢) ابن سينا: التعليقات، ص ٣٥ و ٣٦.
- (٤٢) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص ٢٩. والهاشمي الخوئي: شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٦٩.
- (٤٤) الحاج محمد علي الحكيم: لطائف العرفان، چابخانه دانشگاه طهران، ١٢٤٠ هـ، ص ١٥٥.
- (٤٥) مصطفى صبّري: موقف العقل والعلم والعالم ج ٢، ص ٢٠٣-٢٠٢.
- (٤٦) صدر المتألهين: تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، قم، تصحيح محمد خواجوی، ج ٤، ص ١١١-١١١.
- (٤٧) الأسفار ج ٦، ص ٨٣ و ٨٥ و ٨٦ و ٩٠.
- (٤٨) صدر المتألهين: شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة.
- (٤٩) تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج ٥، ص ٣٢٦.
- (٥٠) لاحظ: إيقاظ النائمين ص ١٨ و ١٩. ومفاتيح الغيب ص ٨٢ و ٩٣.
- (٥١) لاحظ: إيقاظ النائمين ص ١٨ و ١٩. ومفاتيح الغيب ص ٨٢ و ٩٣.
- (٥٢) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص ٢٩.
- (٥٣) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص ٢٩.
- (٥٤) شرح الهدایة الاشیریة، ص ٢٩.
- (٥٥) المبدأ والمعاد، ص ٧٢.

- (٥٦) عبد القادر بن ياقوت الاهري: الأقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقى دانتر بزوه، انجمن فلسفه ايران، ٢٩٩، ١٤٥-١٤٤، ص ١٥٠.
- (٥٧) ابن رشد: تهافت التهافت ، ص ٨٠ .
- (٥٨) محمد مهدي النراقي: قرة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياياني، انتشارات دانشکاه فردوسی، مشهد، ص ٢٤٠ .
- (٥٩) ومن ذلك ان ابن سينا يقول: "الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، لكن الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإنية يشبه ان يكون الوجود حقيقته اذا كان على صفة التعليقات، ص ٢٦ .
- (٦٠) الأسفار ج ٦، ص ٥٨-٥٧ . وج ١، ص ١٢٢ .
- (٦١) الأسفار، ج ٦، ص ٢٧٠-٢٧٢ .
- (٦٢) السهروردي، شهاب الدين، "هياكل النور" ، تحقيق محمد أبو ريان، بيروت، ص ٩٢ .
- (٦٣) حيدر الاملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، طبعة ثانية، ٢٦٨، ص ٥٤ .
- (٦٤) الشواهد الربوبية، ص ٤١ .
- (٦٥) الشواهد الربوبية، ص ٤١ .
- (٦٦) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص ٢٧-٢٩ .
- (٦٧) تأولنا لما ينقل عن السهروردي جاء على عكس تأويل ما احتمله صدر المتألهين من مذهب السهروردي في علاقة الوجود بالماهية، اذ اعتبر ان ما ذكره في اعتبارية الوجود انما قصد به الوجود العام البديهي التصور وليس الوجود الخاص، او ان غرضه المباحثة مع المشائين "فانه كثيراً ما يفعل ذلك، ثم يسير إلى ما هو الحق عنده اشارة خفية"الأسفار، ج ١، ص ٤١ .
- (٦٨) السهروردي: المشارع والمطارحات، مجموع مصنفات شيخ الاشراق، تحقيق هنري كوربان، تهران ١٢٨٠، ص ٣٠ و ٣٩ وما بعدها .
- (٦٩) المشارع والمطارحات، ص ٨٣-٩٣ .
- (٧٠) المشارع والمطارحات، ص ٢٥٢ .
- (٧١) المشارع والمطارحات، ص ٨٣ .
- (٧٢) راجع : شرح رسالة المشاعر ص ٢٨-٢٣ و ٤١ و ٤٨ . كذلك المظاهر الإلهية ص ٤ .
- (٧٣) الأسفار، ج ١، ص ٥٦ .
- (٧٤) الأسفار ج ١ حاشية ص ٦٠ .
- (٧٥) الأسفار ج ١، ص ٩٦ ، ونهاية الحكمة، ص ٥٢ .

- (٧٦) الأسفار، ج ٧، ص ٢٢٨ .
 (٧٧) الأسفار، ج ٦، ص ٥٨ .
 (٧٨) صدر المتألهين الشيرازي: شرح الهدایة الأثیریة، طبعة حجرية قديمة ، ١٢١ هـ .
 ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .
 (٧٩) الفزالی: الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٩٠ م، ص ٥ .
 (٨٠) المبدأ والمعاد، ص ٦٧ - ٦٨ . والأسفار، ج ٦، ص ٢١٠ .
 (٨١) ابن تیمیة: النبوات، دار القلم، بيروت، ص ٦٠ .
 (٨٢) ابن تیمیة: منهاج السنة، طبعة دار الفكر، ج ١، ص ١٢١ .
 (٨٣) مطلع خصوص الكلم في معانی فصوص الحكم، ج ١، ص ٤١ . ورسالة نقد النقود،
 ص ٦٢٣ . والأسفار، ج ١، ص ٠٢٦ .
 (٨٤) الأسفار، ج ١، ص ٤٠ - ٢٩ ، ورسالة المسائل القدسية ضمن رسائل فلسفی لصدر
 المتألهین، ص ١٢ و ١٢ .
 (٨٥) الفزالی: تهافت الفلسفة، دار المعرفة، مصر، ط ٥، ص ١٧٧ .
 (٨٦) الفزالی: معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٤٠ - ٩١ هـ - ١٩٨٨ م،
 ص ١٦٢ وما بعدها .
 (٨٧) حاشیة، ج ٦ ، ص ١٢ .
 (٨٨) المبدأ والمعاد لصدر المتألهین، ص ٤٦ .
 (٨٩) ابن سینا: النجاة، ص ٥٢٢ .
 (٩٠) فصلت: ٥٢ .
 (٩١) فصلت: ٥٢ .
 (٩٢) ابن سینا: الإشارات والتبيهات"القسمان الثالث والرابع" ، تحقيق سليمان دنيا، دار
 المعرفة، ص ٤٨٢ - ٤٨٤ .
 (٩٣) آل عمران: ١٨ .
 (٩٤) التعليقات لابن سینا ، ص ٧٠ .
 (٩٥) النظرة الدقيقة، ص ٢٧ .
 (٩٦) ظ : الأسفار، ج ٦ ، ص ٤١ - ٥١ . وأسرار الآيات ، ص ٢٧ - ٢٦ . وشرح المشاعر ،
 ص ٢٠٢ - ٢٠٩ .
 (٩٧) الأسفار ، ج ٦، ص ٢٤ - ٢٥ .
 (٩٨) الشواهد الربوبية، ص ٢٧ - ٣٨ . وشرح رسالة المشاعر، ص ٢١ - ٢٢٧ .
 (٩٩) الشواهد الربوبية، ص ٥٢ .
 (١٠٠) لاحظ: الأسفار، ج ٧، ص ٢٢٨ . والمظاهر الإلهية، ص ١٨ - ١٩ . والمبدأ والمعاد

- . ٢١ - ٢٠ ، ص ابن سينا .
- (١٠١) حاشية المظاهر الإلهية ، ص ١٨ .
- (١٠٢) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين ، ص ٧٢ .
- (١٠٣) الأسفار ، ج ٧ ، ص ٢٢٨ .
- (١٠٤) لاحظ: المظاهر الإلهية ، ص ٢١ ، وشرح الهدایة الاثیریة ، ص ٩٥ .
- (١٠٥) الشواهد الربویة ، ص ٣٨ - ٣٩ .
- (١٠٦) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٣٦ .
- (١٠٧) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٢٨٢ .
- (١٠٨) المظاهر الإلهية ، ص ٩ ، كذلك: صدر المتألهين: أسرار الآيات ، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي ، انتشارات انجمان اسلامی حکمت وفلسفه ایران ، ۴۰-۴۱ هـ ، ص ٤٠ .
- (١٠٩) صفة الكلام عند صدر المتألهين هي من الصفات الذاتية للحق تعالى «من حيث يخلق الاصوات والحرروف في اي موضع كان من الاجسام لافادة ما في قضائه السابق على من يشاء من عباده». مع ان الواضح ان هذا التحليل للكلام الالهي لا يمكن رده كصفة عائدۃ إلى الذات بقدر ما يعود إلى الفعل ، خاصة انه ينفي الكلام النفسي الذي قالته الاشاعرة «لاحظ المبدأ والمعاد» ، ص ٤٥ .
- (١١٠) كتاب التوحيد من شرح اصول الكافي ، باب النهي عن الجسمية .
- (١١١) الأسفار ، ج ٦ ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .
- (١١٢) لاحظ: المبدأ والمعاد ص ٧٥ . والمظاهر الإلهية ص ٢١ - ٢٢ . وشرح الهدایة الاثیریة ص ٢٩٥ .
- (١١٣) أسرار الآيات ، ص ٤٤ .
- (١١٤) ويبدو لهذا عدھا العلامة الطباطبائي من صفات الفعل لا الذات ، كما في نهاية الحکمة ، ص ٧٢٨ .
- (١١٥) لاحظ: المبدأ والمعاد ، ص ٤٧ . ايضاً: المظاهر الإلهية ، ص ٢١ و ٣٢ . وشرح الهدایة الاثیریة ، ص ٢٩٥ .
- (١١٦) لاحظ: المظاهر الإلهية ص ٢١ . وشرح الهدایة الاثیریة ص ٢٩٥ .
- (١١٧) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ٤٥ .
- (١١٨) الأسفار ج ١ ص ١٨ - ١٩ .
- (١١٩) إيقاظ النائمين ، ص ٣١ .
- (١٢٠) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٢٨٢ .
- (١٢١) مفاتيح الغیب ، ص ٢٦ . وكذلك الأسفار ، ج ١ ، ص ٢٦ .
- (١٢٢) مفاتيح الغیب ، ص ٣٥ - ٣٦ .
- (١٢٣) حیدر الاملي: أسرار الشريعة ، ص ٦ .

- . ١٤-١٣) أسرار الشريعة، ص . ٦٨٣
 (١٢٥) نقد النقود، مصدر سابق، ص . ٦٨٣
 (١٢٦) ان اصطلاح الفيض القدس والفيض المقدس هو اصطلاح صوفي يقابل اصطلاح الماهية والوجود للممكناة لدى الفلاسفة. فالفيض القدس والمعبر عنه بالأعيان الثابتة نحو من الوجود الباطن والسابق على نظيره الظاهر، ويطلق عليه أيضا بالتجلي الأول، مثلما يطلق على الفيض المقدس بالتجلي الثاني.
- . ٦٨٣) نقد النقود، مصدر سابق، ص . ٦٨٣
 (١٢٨) (الأسفار، ج ٦، ص ٢٦١-٢٦٢ .
 (١٢٩) (الأسفار، ج ٢، ص ٢٨٨-٢٨٩ .
 (١٣٠) (النحل: ٤٠ .
 (١٣١) إيقاظ النائمين، ص ٣٠ .
 (١٣٢) مطلع خصوص الكلم، ج ١، ص ٤٤٢ .
 (١٣٢) مطلع خصوص الكلم، ج ١، ص ٢٣١-٢٣٢ . ومفاتيح الغيب، ص ١ .
 (١٣٤) مفاتيح الغيب، ص ١-٢٣٢ .
 (١٣٥) مفاتيح الغيب، ص ٦-٢٠ .
 (١٣٦) نقد النقود، مصدر سابق، ص ٦٨٠ .
 (١٣٧) جامع الأسرار، ص ٢٦٢ . وتفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج ٦، ص ١٦٤ .
 (١٣٨) الانعام: ١ .
 (١٣٩) لاحظ : أصل الأصول، ص ٦٢ . وكلمات مكونة ، ص ١٥ .
 (١٤٠) كتاب نسخة الحق، ضمن رسائل ابن عربي "١" ، ص ٢٦٨ .
 (١٤١) انظر حاشية الاشتياياني لأصل الأصول، ص ١٥٣ .
 (١٤٢) الأنعام: ١ .
 (١٤٣) لاحظ حاشية الاشتياياني لأصل الأصول، ص ٦٤ .
 (١٤٤) شرح الفصوص، ص ٤١٢ .
 (١٤٥) الفصوص والتعليقات عليه ج ١، ص ٨٣ .
 (١٤٦) مطلع خصوص الكلم، ج ١، ص ٣٧٧ .
 (١٤٧) نصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي، ط ١، ٤٠٤-٤١٤ هـ - ٩٨٤ م، ص ٦٩ .
 (١٤٨) شرح رسالة المشاعر، ص ١٥٢-١٥٣ . كذلك بعض رسائل ابن سينا في: ارسسطو عند العرب لبدوي، ص ٢٤١ .
 (١٤٩) الهيات الشفاء ، ص ٢٧٦ . كذلك الأسفار ، ج ٢ ، ص ١٨٨-١٨٩ .

- (١٥٠) شرح رسالة المشاعر، ص ١٥٢-١٥٣ .
- (١٥١) الشواهد الربوبية، ص ٧، نشر دانشکاهی بایران، طبعة ثانية. انظر كتابه الآخر: المبدأ والمعاد، ص ٩٤، نشر انجمن حكمت وفلسفة إيران، ١٩٧٦ .
- (١٥٢) قرة العيون، ص ٢٣٦-٢٣٧ .
- (١٥٣) قرة العيون، ص ٢٠٧ .
- (١٥٤) المظاهر الإلهية، ص ١٥ .
- (١٥٥) صدر المتألهين: كتاب المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٥٩ .
- (١٥٦) تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج ٢، ص ٢-١٣ .
- (١٥٧) الجندي: شرح فصوص الحكم، ص ١٩٠-١٩١ .
- (١٥٨) شرح الفصوص، ص ٢٨٣ .
- (١٥٩) الكيلاني: رسالة تحفة، ضمن رسائل فلسفية، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ایران، تعلیق وتصحیح جلال الدین اشتیانی، ص ١٦١ وحاشیتها .
- (١٦٠) تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج ٢، ص ١٢ .
- (١٦١) إيقاظ النائمين، ص ٦ .
- (١٦٢) الأجوبة الفزالية في المسائل الآخرية، ضمن رسائل الإمام الفزالي «٤»، ص ٢٠ . ١
- (١٦٣) إيقاظ النائمين، ص ٧ و ٩. كذلك: النظرة الدقيقة، ص ٣-٤ .
- (١٦٤) رسالة تحفة، ص ١٣٤-١٣٣ .
- (١٦٥) قرة العيون، ص ١٢٢-١٢٣ .
- (١٦٦) تفسير صدر المتألهين، ج ٤، ص ٢٤٨-٢٤٩ .
- (١٦٧) تحفة، ص ١٦٢-١٦١ .
- (١٦٨) لاحظ حاشية تحفة، ص ١٦٤ .
- (١٦٩) الفيض الكاشاني: اصول المعرف، نشر دانشکده الهیات، مشهد، ص ٨ .
- (١٧٠) تحفة، ص ١٦١ .
- (١٧١) لاحظ الأسفار، ج ٦، ص ٦١ .
- (١٧٢) عبد الرحمن الجامي: الدرة الفاخرة، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشکاه مک کیل، (١٧٣) شعبه طهران، ٩٨م، ص ١١-١٢ .
- (١٧٤) الأسفار، ج ٢، ص ١٦٢ .
- (١٧٥) شرح رسالة المشاعر، ص ٨-١٤٩ .