

رحلة الخلود

لاكتشاف حقيقة الوجود

أو

نقد نظرية أصالة الوجود

رياض السليم

كلمة البدء

البحث حول الوجود من المسائل العويصة في الفلسفة وهذه المسألة لا تزال إلى يومنا هذا من أهم مشاغل الفلسفة ولا يزال كبار الفلاسفة يخوضون بحر علم الوجود ورغم أن البحث حول الوجود قد قلت أهميته لدى الفلسفة الحديثة و المعاصرة إلا إنها لم تفقد قيمتها الفلسفية فلا تزال من أهم المباحث الفلسفية .

نعم لم تعد المسألة الأهم أو المسألة المحورية لدى بعض المدارس ولكن لا يمكن إلغاؤها من القاموس الفلسفية .

كانت الفلسفة القديمة بما فيها الفلسفة الإسلامية تجعل مسألة الوجود هي محور الفلسفة ولكن لدى الفلسفة الأوروبية الحديثة على يد ديكارت و كانط وهيجل تم جعل مسألة الوجود ضمن أحد أثلاث الفلسفة .

وذلك أن الفلسفة الحديثة تقسم الفلسفة إلى ثلاث أقسام هي :
الوجود
المعرفة

القيم وهي بدورها تنقسم إلى ثلاثة المنطق و الأخلاق و الجمال.

أما الفلسفة المعاصرة فتحولت إلى فلسفة العلم وبدأت تتحول تدريجيا إلى فلسفة اللغة ولا يزال مخاض الفلسفة المعاصرة مستمرة في تطورها وتقدمها ولم تأخذ بعد شكلها النهائي.

وعندما كتبت هذه المقال قبل قرابة العقد من الزمن كنت في حينها غير مطلع على نتاج الفلسفة الحديثة و المعاصرة ولكني كنت حينها حديث عهد بمقاعد الدراسة الفلسفية بالحوزة فلم أقنع بما درسته فانكببت على كتب الكلام و الفلسفة الإسلامية فوجدت نفسي أمام مدارس واتجاهات عقلانية كثيرة وكنت أتعجب كيف كان الحراك العقلاني في القرن الثالث و الرابع أشد قوة وتنوعا من زماننا الحاضر فسرحت في رياض المعتزلة الرحبية أوقاتا رائعة وفي واحات الأشاعرة الغناء حيناً آخر وتارة أخرى أصعد جبال المتكلمين الشيعة الشاهقة وأهبط وديان الفلاسفة العميقة وأجد في المسألة الواحدة أبناء المدرسة الواحدة يختلفون وما تلبث المدرسة الواحدة حتى تتحول إلى مدرستين والمدرستين إلى مجموعة مدارس فكرية.

وتارة أجد المدارس المختلفة بل المتناقضة
يتفقون في مسألة واحدة وكل ذلك يأتي في جو من
الحراك العلمي بحيث لم تكن المذهبية عائقا أمام
تطور البحث العلمي فنجد الشيعة يدرسون عند السنة
و السنة يدرسون عند الشيعة لأن الوعي الديني في
تلك الحقبة قد كان متجاوزا للمذهبية و الطائفية.
ولكن ما الذي حدث بعد ذلك بحيث تقطعت
السبل بين الجماعات الفكري وصارت بدلا ن ان
تتلاقى وتتلاقح الأفكار و العقول صارت تتقاطع
وتنفصل عن بعضها البعض وحل محل البحث
العلمي التعصب و العداوة و الجهل.
فكنت دائما أحاول العودة إلى تلك الحقبة
لأتعرف على نتائجها وإلى أي مستوى من التفكير قد
وصلوا وكنت أحاول أن أتتبع المسألة الواحدة كيف
تتحرك وكيف تنموا وكيف تنظر إليها كل جماعة
فكرية.

وهذا ما ولد عندي الحماس في نقد نظرية
أصالة الوجود للملا صدرا فكتبت هذا المقال في ذلك
الوقت.

وقد عدت إلى هذا المقال فتعجبت من نفسي
حينما وضحت عليها حينما آخر ووجدت نفسي قد
غيرت الكثير من القناعات وخصوصا بعد اطلاعي

على الفلسفة الغربية ومتابعة الإصدارات العلمية
الفلسفية في عالمنا العربي ولدى جارنا الفارسي.
وهذا المقال قد نشرته في حينها في بعض
المجالات في قم المقدسة وأعيد اليوم نشره في عالم
الإنترنت من دون تغيير أو إضافة .

تمهيد

من أهم المسائل التي شغلت بال المتفلسفين خلال الأربعة القرون الماضية مسألة أصالة الوجود ومع أن هذه المسألة لم تشم رائحة الوجود عند قدماء الفلاسفة وأوائل المتكلمين إلا أن أصحابها يعتبرونها أهم و أشرف المسائل الفلسفية وبما أن الفلسفة أشرف العلوم فستكون مسألة أصالة الوجود أشرف المسائل و المعارف على الإطلاق فهي بذلك الأس المتين و المنطلق الحقيقي الذي يجب أن تنطلق منه كل العلوم و المعارف فإن لم تنطلق منه فما هي إلا سفسطة جذباء لا تثمر ولا تنتج .

و لتعلم أخي القارئ أن هذه الأطروحة و أمثالها من أخطر الأطروحات التي أثقلت الحضارة الإسلامية و دمرتها و ساعدت على أفولها .

لأن الفلاسفة يدعون أن الفلسفة أشرف العلوم و بالتالي فهي أشرف من العلوم الدينية لأنها الفلسفة كلها يقينية و المسائل الدينية جلها ظنية , و لا يخفى أن اليقين أفضل من الظن , وكذلك في نظرهم أن الفلسفة أفضل و أشرف و أهم من العلوم الأخرى كالطبيعية و الإنسانية لأن في الفلسفة تدرس الأمور الكلية المجردة و في العلوم الأخرى تدرس الأمور

الجزئية و لا يخفى أن الكلي أشرف من الجزئي ،
والكل أعظم من الجزء.

بل و الأخطر من ذلك كله السعي في محاولة
جادة لمنهجة العلوم الدينية على أساس المنهج
الفلسفي العقيم .

ليتحول الإسلام المحمدي الأصيل إلى إسلام
فلسفي عليل، قد أضل الطريق ، و انحرف عن
الجادة، ليدور في حلقة مفرغة ، يكرّر على المسائل
نفسها ، لا يغيرها ولا يبدلها ، قد حصرها
بالموضوع ، و أطرها بالحدود و الرسوم ، و عقدها
بالألفاظ و العبارات ، و عيشها في عوالم الأذهان
بعد أن نبذ وراء ظهره منها المسائل المهمة التي
تغير مصير الأمة ، و تنشلها من الظلمة.

ويا ليتته انتهى عند هذه الحال بل استطاع أن
يفصم عرى الوصال بين العلماء والناس، وبينهم
وبين هدفهم الأساس.

بحيث صار العلماء المتفلسفون يتسابقون في
تشبيد النظريات، ولا يتسابقون في تطبيقها،
ويتنافسون في تغليف المعاني بالعبارات المعقدة، ولا
يتنافسون في تبليغها ونشرها كأن الله أمرهم بكتن
العلم، وكأن الله توعد بالعذاب لمن ينشره.

وفي الحقيقة أن الإشكال لا ينصب لا على العقل ولا على الفلسفة، وإنما مصب الإشكال هو المنهج الفلسفي الذي استورد من الجاهلية اليونانية الذي لا زال مثقلا بالأفكار الإلحادية و ما خالطها من أفكار هندية و فارسية.

و الغريب في هذه المنهجية حتى بعد أن تسربت باللباس الإسلامي لا زالت تحمل بصمة إلحادية ورثتها من أسلافها السفطائيين و الإلحاديين حتى إنك لتجد فلاسفة القرن الواحد والعشرين الموحدين لا زالوا يعيشون في القرن الثالث قبل الميلاد يناظرون بأساليب جدلية أكل الزمان عليها وشرب .

أهم الإيرادات على المنهج الفلسفي

و أما أهم الملاحظات التي يمكن إيرادها على المنهج الفلسفي في كيفية تعامله مع الأمور الدينية فهي:-

أولا : حصر المنهج العقلي بالعقل النظري الصرف المتخذ من المنطق الأرسطي طريقا وحيدا للمعرفة، علما بأن المنطق الأرسطي لا يعتمد في

البرهان إلا القياس ، و بالتالي لا يعترف بالمناهج و الطرق الأخرى للمعرفة كالاستقراء والتجربة .
وممكن الخطورة في هذا الحصر أن القياس لا يولد علما جديدا ، وإنما ينتقل بالشخص من الإجمال إلى التفصيل .

ثانيا : حصر البرهان بالقياس وبالقضايا الكلية الدائمية ، وعدم الاعتراف بل والتجاهل للبراهين العيانية التي تولدنا يقينا ضروريا من دون الاعتماد على القياس لأنها براهين تعتمد قضايا جزئية حسية تحصل بالطباع ، وتولد يقينا من دون قياس ، وقد اعترف بها أرسطو واعتمد عليها كما قد أشار إليها الفارابي في المنطقيات دون تعليق بخلاف مشهور الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا ، وكل من جاء بعده كالمحقق الطوسي و ملا صدرا وغيرهم إذ لم يعترفوا بل لم يذكروه أو يشيروا إليه أصلا لا من قريب ، ولا من بعيد .

و لا تخفى أهمية البراهين الحسية في التعامل مع العالم الخارجي بواقعية تضمن لنا عدم الاستغراق المفرط في عالم المثل .

ثالثا : عدم الاستفادة من الوسائل و المصادر المعرفية المتاحة ، مثل النقل والوحي ربما في البداية على وفق منهجيتهم لا يمكن الاستفادة من النقل

مباشرة ، ولكن بعد ثبوت عدة مقدمات (مثل ثبوت الخالق وعنايته وإرسال رسول يثبت صدقه بالمعجز أو بطريق آخر) يتاح له الاستفادة من النقل بل يجب عليه الاستفادة من النقل و إلا خرجت النتيجة غير دقيقة وغير صائبة بل يعد خروجاً عن الإنصاف ، وابتعاداً عن السلوك العقلاني الذي يستوجب الاستفادة من كل الوسائل العلمية المتاحة.

رابعا : تقييد العلوم بأنه لا بد لها من موضوع ، بحيث تكون جميع مسائل العلم عارضة على موضوعه ، وهذا التقييد للعلوم يعتبر من أخطر الأفكار التي تسربت إلى الثقافة الإسلامية لأن هذه الفكرة استطاعت أن تجمد وتوقف حركية العلوم ، وتطورها ، وتوسعها ، وتحولها إلى علوم جامدة لأن أصحابها يجمدون على نفس المسائل الخاصة لكل علم و لا يتعدونها إلى غيرها و لا يحاولون استحداث مسائل جديدة أو القيام ببحوث جديدة بحجة أن هذه المسائل لا تعرض على ذلك الموضوع .

لذلك تجد بعد تسرب هذه الفكرة واستحكامها في القرن الرابع والخامس، بحيث راجت هذه الفكرة عند أرباب كل العلوم بحيث صاروا يتوجهون نحو هذا التوجه، ويحاولون حصر مسائل كل العلوم واختصارها .

ليكون هذا الحصر فيما بعد السبب الرئيسي في توقف العلوم عن النمو، و الفاعلية، والإنتاج، ليكون هذا التوقف إيذانا ببدء عصر جديد تقهقرت فيه الحياة العلمية، فصار هم العلماء و دأبهم الدئيب هو كتابة المختصرات و تنميقها بالشروحات، و تفنيها بالعبارات و منشغلين بذلك عن الأهداف و الغايات الحقيقية من العلوم.

فإذا كان الهم هو إيجاد جامع يجمع كل مسائل فيكفي أن يكون الهدف والغاية هو الجامع، فالجامع لعلم الطب علاج المرضى و النحو غايته ضبط اللسان، و عليه فكل مسألة تتعلق بالهدف والغاية من قريب أو بعيد تدخل في العلم، فالغاية هي التي تجمع كل المسائل التي تقع وسيلة وطريقة لتحقيق تلك الغاية.

وهذه الغاية لا يشترط فيها أن تكون موضوعا خارجيا وجوديا لكي تصح أن تكون جامع بل يصح أن يكون الجامع للعلم شيئا اعتباريا ذهنيا ليس له مقابل في الخارج.

وقد قرأت هزالا لبعضهم يتكلم عن موضوع علم الكلام فقال هو الذات الإلهية، وصفاتها الذاتية و الفعلية، و على هذا فمسألة إثبات واجب الوجود

والصانع الأول خارجة عن علم الكلام ، و كأنه نسي
أن الهدف الرئيسي لعلم الكلام هو إثبات الصانع.
وكذلك عانى علم الأصول كثيرا من هذه الفكرة
ولكنه استطاع ببركة بعض العلماء البارعين أن
يتخلص من هذه النظرية، ويكتفي بوجود علة غائية
تجمع مسائل هذا العلم.

خامسا : حصر المنهج العقلي المجرد بالعقل
النظري، وإنكار ثبات مدركات العقل العملي و
يقينيتها ، وهذا الحصر لا يقل خطورة عن غيره من
ناحية التأثير على الفكر الإسلامي ، وواقع الأمة .

و إشكالهم على العقل العملي إن سلم به فهو يرد
على العقل النظري ، وإذا تم فهو يسد باب اليقين في
وجه الفلاسفة ، وينقطع الطريق الوحيد أمامهم للعلم
والمعرفة، و لحصر أنفسهم بالعقل النظري ،
وبذلك يدخلون التشكيك من أوسع أبوابه، وقد دخلوه
فعلا عندما أنكروا يقينية مدركات العقل العملي .

ولتبين وجه الملازمة بين ورود الإشكال على
العقل النظري وبين وروده على العقل العملي يحتاج
إلى توضيح أصل نظريتهم في المقام .

قال ابن سينا: (أن العدل جميل، و أن الظلم
قبيح، و أن شكر المنعم واجب، فإن هذه مشهورات

مقبولة، و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين
بفطرة العقل)¹.

و أوضح منه ما ذكره المحقق الطوسي: (أما
الحكماء فقالوا : العقل النظري الذي يحكم بالبدهيّات
ككون الكل أعظم من جزئه ؛ لا يحكم بحسن شيء
من الأفعال و لا بقبحه إنما يحكم بذلك العقل العملي
الذي يدبر مصالح النوع و الأشخاص ، ولذلك ربما
يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين)².

و هذا الكلام يعني أنه ليس للكذب على سبيل
المثال قبحا ذاتيا بل قد يكون جميلا لأجل مصلحة، و
قد يكون قبيحا لأجل مصلحة أخرى ، فالكذب إن جرّ
نفعا كالحصول على المال أو الوصول إلى فهو حسن
، وإن جرّ الكذب ويلا و ضررا ، فهو قبيح .

فمدركات العقل العملي في نظرهم ليست يقينية
بل مشهورات ، وتأديبات صلاحية قد تتعلق بمصالح
الأمة أو أفرادها لذا فهي قابلة بأن تتغير من أمة لأمة
، ومن شخص لشخص حسب المصالح ، فقبح
وحسن الأعمال متعلق بالمصالح لا أنّ هناك حسن
أو قبح ذاتي للأفعال .

¹الشفاء المنطق البرهان 2 : 66

²قواعد العقائد

وهذا يعني أن تغير المصالح و تزاحمها هو الذي يعين القبح والحسن، و هذا لازم خطير يستلزم منه عدم ثبات أحكام الشريعة، ومصادرة لحكم الفطرة بوجود قبح وحسن ذاتي للأفعال.

و أما بيان الملازمة ، فإنهم عندما يشكلون على يقينية مدركات العقل العملي بأنها غير ثابتة ، و أنها تتغير وتختلف بسبب المصالح ؛ فهو يرد عليهم أنه حتى مدركات العقل النظري لا تسلم من التغير و الاختلاف بسبب اختلافهم في الأذواق ، و اختلافهم في تصور المسألة و تشخيصها ، وكذلك اختلافهم في كيفية الاستدلال و الحكم ، واختلاف الفلاسفة الذين لا يعملون إلا بالعقل النظري في المدركات أكبر دليل على عدم يقينية كل مدركات العقل النظري .

بل قد يدعى أن الخطأ والاشتباه في العقل النظري المجرد أكبر و أكثر من العقل العملي لأنه قد يتسرب إليه الخطأ عن طريق الإدراك و الإحساس ، وتشخيص الموجودات ، وقد يتسرب إليه الخطأ عن طريق تعامله مع مدركات لا يعرف حقائقها إلا بالتخرص و كذلك قد يتسرب إليه الخطأ في عملية تطبيق المفاهيم على العالم الخارجي .

ودخول كل هذه الاحتمالات وغيرها مبطل للاستدلال، فعن أي دليل يقيني يتكلم أصحاب المنهج العقلي النظري؛ نعم، إنه اليقين الصوري الذي ينتج من التلاعب بالألفاظ، وتغيير العبارات، تلاعبا ينتج يقينا لا يطابق الواقع، ولا يغني عن الحق شيئا.

وقفة مع المنهج الفلسفي.

لست رافضا لهذه المنهجية على الإطلاق بل أدعوا إلى أن تعرف أن حدود هذه المنهجية، و هي الفلسفة الأولى، و أنا ضد تعدية وتسرية هذه المنهجية إلى العلوم الأخرى، لأن لكل علم منهجيته وأدواته، و لكل علم مصادر معرفية ينطلق منها، ويرجع إليها.

ولهذا يعتبر إطلاق العنان للعقل الفلسفي وصول ويجول، ويعبث في علوم لا تلتقي معه لا من قريب ، ولا من بعيد من أكبر الأخطاء التي تربك، وتعرقل مسيرة العلوم وتطورها ، وكيف يستطيع من ينطلق من أفق الفلسفة الضيق أن يحاكي و يجاري أفقا لعلوم أخرى أوسع منه بكثير لأن أفق الفلسفة الضيق لا يمكنه أن يتعرف على شيء من أساسيات تلك العلوم أو مسلماتها، لاختلاف المنهج والأسلوب و الوسيلة و على هذا فهو لا يلتقي مع كثير من العلوم ، فكيف يطلب منه أن يتفاعل معها أو يكون الأس المتين لها .

و من الشيء الطبيعي عندما يطلق العنان له على تلك العلوم أن ينقض على مسلماتها، ويحطم أساسياتها ، لتتهاوى تلك العلوم ، وتتحول من علوم

منتجة ، ومتحركة إلى علوم جامدة ، يدور أصحابها في حلقة مفرغة ، و اللطيف أن الشيء الجديد الذي يضاف لهذه العلوم أنه مع كل دورة جديدة يضاف تعقيدا جديدا لمسألة سابقة دون استحداث شيء جديد ، وهذا ما حصل بالفعل لعلوم اللغة العربية ، وأكثر العلوم الإسلامية بل وحتى للعلوم الطبيعية و الإنسانية .

أشرفية الفلسفة و أصالة الوجود .

وأعود إلى ما بدأت به وهو قول الفلاسفة بأن الفلسفة أشرف العلوم، وقد عللوا ذلك بأن الفلسفة أعم العلوم جميعا على الإطلاق ، لأن موضوعها أعم الموضوعات ، وهو الوجود الشامل لكل شيء ، فالعلوم جميعا تتوقف على الفلسفة في ثبوت موضوعاتها ، و أما الفلسفة فلا تتوقف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم .³

نعم يا له من كلام جميل ، واستدلال رائع ، قد أنتج لنا يقينا صوريا ، ولكنه أشد ما يكون بعدا عن الواقع، ويكفي الوجدان لرد هذا المدعى، و هو أن العلوم الإسلامية والعلوم العربية وغيرها انطلقت

³ نهاية الحكمة : 9

وأثمرت واستمرت لمدة قرنين دون أن تعرف أو تسمع أنه هناك علما أسمه فلسفة .

إضافة إلى أن العرف لم يتعامل مع الوجود على أنه ذاتا تشمل كل شيء بل تعامل معه على أنه صفة للأشياء بمعنى الثبوت .

و لا أدري من أين أثبتوا أن جميع العلوم متوقفة على الفلسفة، وعلى أي منهج اعتمدوا في ذلك ؟ هل اعتمدوا على الاستقراء فاستقروا جميع العلوم فوجدوها تنتظر الضوء الأخضر من الفلسفة ، أم أنهم افترضوا افتراضات أدرجوها في قياسات لتأتي النتائج يقينية على وفق المرادات ، أم أنهم ينكروا علمية كثير من العلوم التي لا تتناسب مع أطروحتهم؟ .

هذا كله بغض النظر عما تقدم من رفض أن يكون لكل علم موضوع وجودي.

وإذا ثبت أن العلوم لم تنطلق من الفلسفة أو تتوقف عليها فمن باب أولى أن لا تنطلق من أصالة الوجود التي هي أحد مسائل الفلسفة إن سلم أنها أهم مسألة فلسفية ، و كيف تكون أهم مسألة، ولم يطرقها الأولون ، واختلف فيها المتأخرون و عدم ترتب فائدة عملية واقعية عليها حتى بالنسبة إلى أهداف الفلسفة نفسها .

و أما بالنسبة إلى تحقيق هذه المسألة فلا بد من الخروج عن منهجية القوم التي تقدم نقدها، والركون إلى منهجية أوسع أفقا، وأكثر واقعية لنتمكن من الحصول على نتائج أكثر دقة من غيرها، و أقرب إلى الواقع.

المناخ العلمي الذي نشأت فيه هذه المسألة.

كانت ولادة الصفوية متقاربة مع ولادة الدولة العثمانية في إقليمين متقاربين من الأقاليم التي تسكنها القبائل التركية فالدولة الصفوية نشأت و أديرت في أذربيجان على يد الشيخ صفي الدين وسلالته وكذلك الدولة العثمانية التي برزت في الأناضول على يد سلالة بني عثمان .

واستطاعت كل دولة من هاتين الدولتين أن تستولي على مناطق شاسعة من العالم الإسلامي ليشتد الصراع بينهما ليتسم الصراع فيما بعد بالطابع المذهبي بسبب توظيف الشعارات المذهبية لأجل السياسة.

وفي تلك الفترة استطاعت النبرة المذهبية المتطرفة أن تأجج غضب الدولة العثمانية السنية ضد رعاياها الشيعة لتقوم بإيقاف فتوحاتها في العمق الأوربي لكي توجه جيوشها إلى رعاياها من الشيعة بغرض أبادتهم فقتل من الشيعة من قتل ، و هرب من هرب .

ولم يكن ملاذا للعلماء الهاربين من ظلم الدولة العثمانية غير الدولة الصفوية التي كانت تشهد

صحوة علمية من خلال استقطاب ملوكها لعلماء الدين الشيعة .

وكانت إيران مهدا للفلسفة و التصوف ، وكانت توجد في إيران عدة مدارس فلسفية قبل أن يهاجر إليها الفقهاء الشيعة ، ولكنها كانت مصابة بالخمول والركود ، و أكثر روادها لم يكونوا من الشيعة و لا من المهتمين بالعلوم الدينية النقلية .

و بفضل مجيء علماء الشيعة إلى إيران تحركت الساحة العلمية بجميع ميادينها بما فيها الميدان الفلسفي.

لكن الجيل الجديد من الفلاسفة اختلف عن سابقه لأنه صار يجمع بين العلوم الدينية النقلية منها والعقلية وبين الفلسفة الوجودية .

و إن كان بعضهم يحب أن يساير سلفه و يحتفظ بخصوصيته كفيلسوف ، ولكنه لم يكن ليتجراً ويصرح بميله للفلسفة بسبب الهيمنة الفقهية التي كانت ترفض الفلسفة و تحاربها .

لهذا السبب حاول الكثير من الفلاسفة إعطاء الفلسفة طابع ديني في محاولة جديدة لإحياء الفلسفة و تفعيلها .

وشاهدنا من هذا الكلام كله أن هذه الأجواء و الأحداث كانت سببا لتحرك الفلسفة بعد ركودها، وسببا لإعادة النظر في التراث الفلسفي.

و أول شخصية برزت في هذا المجال و حاولت الجمع بين عدة مدارس فلسفية لكي تتمكن من التوفيق بينها وبين الدين هي شخصية المعلم الثالث الميرداماد الحسيني .

و لما قارن الميرداماد بين المدرسة المشائية و الإشرافية لاحظ أن المدرستين تتقاربان كثير في النتائج و الأفكار ، ولكنهم يختلفون في المنطلق و الأصل الذي يفرعون عليه المسائل ، فرأى أن المشائين قد انطلقوا من الوجود و أن الإشرافيين انطلقوا من الماهية .

فتساءل أيهما الأصل هل هو الوجود أم الماهية وإذا كان أحدهما هو الأصل فلا بد أن يكون الثاني اعتباريا.

فذهب المير داماد إلى أن الماهية هي الأصلية و أن الوجود هو الاعتباري .

و لكن تلميذه ملا صدرا الذي وافقه شطرا من الزمن ثم خالفه ذهب إلى أن الوجود هو الأصل و تبعه على هذا جل المتأخرين.

وهنا تجري عادة القوم في استعراض أدلة الفريقين ومناقشتها ، ولكني لن أفعل و سأحاول أن أفهم و أتصور المسألة حسب تصور كل مدرسة ، وما هي التصورات العامة التي تتشكل منها المسألة لأن استيضاح الصورة بشكل واضح يمكننا بإصدار الحكم المناسب ، وليس من الصحيح أن نمسك بأحد الفرضين و نحشد له الأدلة سواء كانت مؤيدة أو رافضة دون أن نتعرف على واقع المسألة .

و أهم ما يجب علينا التعرف عليه بوضوح قبل الولوج في صلب البحث التعرف على كلمتي الوجود والماهية و كيف استعملت.

الماهية

و اشتقت من الماهو و يقصد منها ماهو كنه الشيء وما هو ذاته و أصله و ما هي حقيقته و هويته ؟ وعلى هذا ، فالماهية هي الكنه و الحقيقة و الهوية .

وقد استخدمت على لسان الفلاسفة و المتكلمين بثلاثة معان :

1- المعنى اللغوي، ويقصد بها مطلق حقيقة

الشيء و هويته، وإن كان بالمثال أو الترادف أو حتى بشرح الاسم.

2- المعنى الفلسفي الذي يجتمع عليه

الفلاسفة بمعنى المقولات ، ويستفاد منها في تعريف الأشياء وحدها بوضع الحدود والرسوم ، وهي بهذا المعنى إما وجود ذهني انتزاعي ، وإما قوة تكتنف الوجود و تشكله كالصورة التي تاطر المادة على خلاف بينهم .

3- وهذا المعنى استعمله الإشرافيون و

قصدوا بالماهية : الحقيقة العينية الثابتة ، وثبوتها تارة يكون في الخارج فتوصف بأنها موجودة ، وتارة يكون في العلم

الإلهي ، فتوصف بأنها معدومة بلحاظ
الخارج .

الوجود

و استخدم بمعنيين كذلك .

1- بمعناه المصدري الوصفي ؛أي أن هذه اللفظة في وضعها اللغوي تكون وصفا ونعتا مشتركا لكل الموجودات التي تحقق لها ثبوتا خارجيا وبهذا المعنى استخدمها العرف ، وكذلك المتكلمين ، وزاد بعضهم تفصيلا فقال :الوجود بين الموجودات الحادثة يكون مشتركا معنويا ، وبين الحادث و القديم يكون مشتركا لفظيا⁴ .

2- المعنى الذي استخدمه الكثير من الفلاسفة و العرفاء و بهذا المعنى يكون الوجود قد وضع اسما لذات ، وليس وصفا كما عليه اللغة و المتكلمين ، وهذه الذات هي حقيقة واحدة بسيطة تشمل كل الموجودات بكل مراتبها الخالص منها كواجب الوجود وصولا إلى أضعف الموجودات المادية .

⁴ الاشتراك المعنوي يكون للفظ معنى واحد ولكن لها عدة مصاديق وهذه المصاديق الكثيرة تشترك في معنى واحد له لفظ واحد ، فمعنى الوجود الذي يجمع الموجودات الحادثة هو الموجود الحادث المحتاج الذي لم يكن ثم كان .
و أما الاشتراك اللتماما،عني وجود معنيين مختلفين لا يربط بينهما رابط إلا اشتراكهما في نفس اللفظة ، فمعنى الوجود الذي ينسب للغنى القديم الأبدى السرمدي قديم مثله بل هو ذاته بلا تكثر بخلاف وجود الحادث الذي وجوده عارض عليه و أنه لم يكن ثم كان .فالمعنيين مختلفين تماما، ولكن يجمعهما لفظ واحد.

فيكون الوجود على هذا الأساس مشتركاً معنوياً
يفيد معنى واحداً لكل المراتب الوجودية ، ويصدق
عليها كلها الوجود بمعنى واحد .
فمن ذهب إلى القول بوحدة الوجود سوف يقول
بأن الوجود مشترك معنوي ، وسيكون معنى الوجود
عنده مخالفاً لأهل اللغة ، و يكون قد وضع و
أصطلح لهذه اللفظة معنى جديداً . وهو الحقيقة
الشاملة لكل الموجودات .

خلاصة القول حول وحدة الوجود .

تعد مسألة وحدة الوجود من أهم المسائل الفلسفية التي دار حولها الجدل و الخلاف بل ربما عدها البعض جوهر الخلاف بين المدارس العقلية الذي تتفرع عليه بقية المسائل لأن القائل بتعدد الوجود سيبنى بقية المسائل على هذه الفكرة و ستأثر فيها ، وكذلك الحال للقائل بوحدة الوجود سيفرع بقية المسائل عليها كقدم العالم ونظرية الفيض و الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، و السنخية بين العلة و المعلول ، و أهم مسألة تترتب على وحد الوجود أصالة الوجود بحيث لا يمكن إثبات أصالة الوجود إلا بها .

و مفاد هذه النظرية أن الله يساوي الوجود ، و أن الوجود ذات بسيطة ، و أن بسيط الحقيقة يحوي ويشمل كل الموجودات ، فواجب الوجود الذي هو أعلى مراتب الوجود و أكملها يحوي ويشمل كل الموجودات الممكنة فالله متحدًا ذاتًا بكل الموجودات ، وكل الموجودات بما هي كل تشكل ذات الله .

لأن الوجود واحد ، وفي عين وحدته تكثر ، و الكثرة عين الوحدة ، والتكثر يقوى و يشتد نزولا مع

المراتب ، وصولاً إلى أدون المراتب وهي المادة التي تتسم بأنها علم للتزاحم والتضاد بسبب اشتداد التكثر .

وكذلك العكس فكل مرتبة سابقة تحوي وتشمل المرتبة التي دونها حتى نصل صعوداً إلى أعلى المراتب مرتبة واجب الوجود التي تحوي وتشمل كل الموجودات لأن واجب الوجود هو الذي يفيض وجوداً، وتتكون الموجودات من فيضه الذي هو جزء منه.

فالموجودات الممكنة هي الله و هي غيره و مثلها الشهيد مطهري بأمواج البحر التي هي نفس البحر و هي غيره .

و أما منشأ هذه النظرية فالأكثر يرجعه إلى العرفاء و الصوفية و بالخصوص إلى العارف الكبير محي الدين ابن عربي حيث أثبتها بالكشف و الشهود و حاول ملا صدرا إثباتها فلسفياً .

و أما بالنسبة إلى صحة هذه النظرية، وهل تتطابق مع التصورات الإسلامية، و التعاليم القرآنية أم لا ؟

ربما للوهلة الأولى يقال نعم ، ولكن الحقيقة خلاف ذلك لأنه لا يمكن القبول بأن كل الموجودات تتحد ذاتاً مع ذات الله وجوداً لعدة ملازمات أهمها

تتلم الذات الإلهية و كونها مطرحا لكل التغيرات لأن الذات كل الموجودات ، والموجودات متغيرة ، فالذات الإلهية متغيرة و ما ذكره من محاولات لرد هذا الإشكال غير مقنعة⁵ ، ولسنا بصدد نقاشها وربما ناقشناها في رسالة مستقلة فيما بعد .

و عليه فلا بد من القول بتعدد الوجود لأن القول بوحدة الوجود جاء نتيجة الخلط بين مرتبتين لوجود الله سبحانه وتعالى و دمجهما في مرتبة واحدة .
المرتبة الأولى : ينظر إلى الله وحده قبل أن يخلق الخلق حيث كان ولم يكن معه شيء ، وكان ربا ولا مربوب معه ، وقادرا ولا مقدور معه ، وعالما ولا معلوم معه .

المرتبة الثانية: ينظر إلى الله بعد أن خلق الأشياء و أحدثها من العدم و أوجدها من لا شيء بقدرته وعلمه ، وتلحظ الأشياء بأنها مرتبطة بالله في أصل وجودها ونشأتها و في بقاءها و استمرارها لأنه يمدّها بالقوة في كل آن ولحظة ، ولأنها ترزح في ملكوته و تحت هيمنته.

فيكون على هذا البيان أن الموجودات الممكنة هي عين فعل الله، و فعل الله وخلقها هي الممكنات.

⁵ لتخريج هذه الإشكالية اخترع ملا صدرا نظرية سماها بسيطة الحقيقة كل الوجود

بخلاف نظرية وحدة الوجود التي يفهم منها أن الوجودات الممكنة عين وجود الذات الألهية وأن الموجودات الممكنة هي الفيض الذي فاض من المنبع من واجب الوجود .

و أتصور أن سبب هذا الخلط جاء بسبب التفسير الخاطئ للمشاهدات و الكشف التي يراها العرفاء و المتصوفة ، لأنهم يرون الله في كل شيء إلى درجة أنهم لا يرون في هذا الوجود إلا الله ، ومن هنا فسر البعض هذه الرؤية بنظرية وحدة الوجود ولا يفهما إلا الراسخون في العلم على حد تعبير ملا صدرا.

و فسرها المتكلمون بأن كل الموجودات آيات تدل عظمته ، وقدرته ، وهيمنته على خلقه ، وسيطرته عليهم ، وأنه قد أحاط بهم علما وتدبيراً وتصريفاً ، و قيمومية .

وهذا التفسير يفترض أن الوجود مشترك لفظي فوجود واجب الوجود يختلف معنى وحقيقة عن وجود الممكنات ، وإن تشابهت اللفظة إلا أن المعنى يفرق كثيراً جداً و العلاقة بينهما علاقة خلق و سيطرة و قيمومية وهيمنة وتدبير وتصريف ، وبالتالي فهو يحافظ على مرتبة الذات قبل أن تخلق الخلق وهي مرتبة الصفات الذاتية وعلى مرتبة

الذات بعدما خلقت الخلق وهي مرتبة الصفات الفعلية

وهذا التفسير بخلاف التفسير الآخر الذي يصور أن الممكنات متحدة مع الواجب ذاتا ، ووجودها عين وجوده القديم الذي يفيض بها و عليه فلن يكون هناك معنى وفائدة للتفرقة بين المرتبتين . لأنهم يرون أن العالم قديم بقدم الله ، و لا يمكن التفكيك بين العلة التامة ومعلولها ، ولهذا يقولون : أن الله لم يزل في الأزل يفيض الوجود ، أنه لم يأتي عليه زمان توقف فيه عن الإفاضة ، وأن فيضه فيضا واحدا مستمرا لا انقطاع له يفاض على الممكنات كل على قدره ، ولا يستطيع أحد أن يقطع فيضه حتى هو ، وأن الله لم يخلق الأشياء من العدم بل خلقها و أوجدها من وجوده الفياض .

لذلك أنكر أصحاب هذه النظرية على المتكلمين تعريفهم للقدرة القائل بأن القادر هو الذي إذا شاء فعل و إذا شاء ترك ، و طرحوا تعريفا آخر يناسب مبانيهم فقالوا أن القادر هو الذي يختار ويعين نوعية الصادر منه ، لا أنه إذا أراد أن يصدر أصدر وإن لم يرد لم يصدر.

وهم ذهبوا إلى هذا التعريف لأنهم يرون أن الله لا يملك القدرة و لا الخيار على إيقاف فيضه، وإنما قدرته تنحصر في اختيار نوعية ما يصدر منه.

وهذه تخالف النصوص الصريحة المروية عن أهل البيت، وخلاف الضروريات المسلمة المأخوذة من الاستدلالات الكلامية لأهل البيت التي حفظتها كتب الكلام لنا.

ومناقشة هذه النظريات بكل تفاصيلها و استعراض الآيات والروايات و الأدلة مما يطول به المقام ، والذي يهمنا من البحث معرفة الفكرة الأساسية التي تقوم عليها نظرية وحدة الوجود و التي تتفرع منها أصالة الوجود ، والنظرية التي تقع في قبالتها .

الأصالة و الاعتبار.

يتفق كل المحققين من الفلاسفة و المتكلمين في أن الوجود يتحد خارجا مع الماهية بمعنى أن الماهية عين الوجود، والوجود عين الماهية في الخارج . ويتفقون أن الله (واجب الوجود) لا ماهية له بمعنى الحد والرسم، وإلا لزم تركبه فيكون ممكنا. وإنما ماهيته (معناها اللغوي أي حقيقته) إنيته (أي وجوده) ، فيكون المعنى وجوده عين ماهيته وهذا المعنى تؤكد الرواية (وهل تثبت الأشياء إلا بحقائقها) أي أن كل موجود هو حقيقة ثابتة ، وكل حقيقة ثابتة موجود .

و عليه فإن الله سبحانه وتعالى حقيقة ثابتة ، و بعبارة أخرى ماهية موجودة ، وهذا لا خلاف أبدا بينهم في أن الماهية عين الوجود خارجا ، وإن كان فمرجه إلى الألفاظ و الاصطلاحات .

و إنما الخلاف الحقيقي الذي بينهم هل الوجود يغاير الماهية ذهنا أم لا؟ و إن كانت هناك مغايرة فأيهما الأصل و أيهما الاعتباري ؟

التصور الفلسفي لهذه المسألة يرى أن العقل عندما يتعقل ويدرك شيئا واحدا موجودا في الخارج فإن صورة هذا الشيء تحضر إلى الذهن في الوقت

نفسه يقوم العقل بالتحليل العقلي لهذا الشيء المدرك ويحوّله إلى وجود وماهية ، ويجرد ، ويفصل كل واحد منهما عن الآخر ، بخلاف بعض المتكلمين، و بعض الفلاسفة الغربيين المتأخرين الذين لا يرون المغايرة لا في الخارج ولا الذهن .

و بعد عملية التحليل العقلي في تجريد الماهية عن الوجود حسب التصور الفلسفي اختلفوا هل الوجود هو الأصل والماهية اعتبارية كما عليه مل صدرا أم أن الماهية أصيلة و الوجود اعتباري كما عليه الميرداماد .

و عندما يطلقون الأصل في قبال الاعتباري فإنهم يقصدون به ثلاثة معاني تلحظ معا:

1- الأصل هو المتقدم و السابق على متلازمه الذي يكون تابعا و عارضا عليه .

2- الأصل هو الشيء الحقيقي الذي له ثبوت و تحقق في الخارج بخلاف الاعتباري الذي ليس له ثبوت في الخارج.

3- الأصل هو الشيء الذي يمكن تحصيله و إدراكه من الخارج بخلاف الاعتباري الذي لا يمكن تحصيله و إدراكه لأنه أمر انتزاعي ينتزعه العقل لا تحقق له في الخارج.

فالاعتباري إذن هو شيء متأخر انتزاعي غير متحقق في الخارج و لا يمكن تحصيله يتبع متلازمه الأصل الذي له تحقق وتحصل .

و يقول الفلاسفة حسب تصورهم (أن بين الوجود و الماهية تلازم عقلي ، و التبعية التي بينهم ليست من قبيل تبعية موجود لموجود آخر و إنما من قبيل تبعية الظل لذي الظل) و كأنهم يقولون تبعية المعدوم للموجود وكأنني بهم قد خرجوا من العقل النظري الصرف الذي يدعون التمسك به إلى الخيال فتأمل .

و يضيفون (بأن كل أمرين يحصل بينهما اتحاد فلا بد أن يكون أحدهما محصلا و الآخر غير محصل ، و السؤال هنا هل الوجود هو المحصل أم الماهية؟) .

و يبقى السؤال أيهما الأصل و أيهما الاعتباري ؟

النكته التي توقف عندها الفريقين وحاولا من خلالها إثبات الأصالة لما يريده هي التقدم والتأخر . لذلك تجد أن المحقق الداماد يذهب إلى أن الماهية قديمة ثابتة متحققة في العلم الإلهي ، وبعد ذلك ألبسها الله وجودا خارجيا ، وعلى هذا فهي ثابتة ومتحققة على أي حال سواءا تلبست بالوجود

الخارجي أم لم تتلبس به ، وبهذا تكون الماهية هي الأصلية لأنها المتقدمة و المتحققة بالذات ، والوجود هو الاعتباري لأنه متأخر عن الماهية ، ومنتزع منها .

و بالمقابل ذهب ملا صدرا إلى أن الوجود هو السابق و المتقدم تحققا ، لأنه هو الصادر و الفائض من نفس وجود واجب الوجود بالذات ، وبالتالي هو الذي يملأ الخارج ، وهو الذي تنسب له الآثار و عليه فالوجود هو الأصل لأنه المتقدم و المتحقق والماهية هي المتأخرة و المنتزعة.

تحليل أصل المسألة

و بالنظر إلى أصل تصوير المسألة لكل من القولين مع غض النظر عن الأدلة التي يحشدها كل فريق لمدعاه نجد .

أولاً : أن هنالك اختلاف و تغاير في المصطلحات التي يستخدمها الطرفين فالميرداماد أطلق هنا لفظة الماهية وأراد منها المعنى اللغوي (حقيقة الشيء) ، ولا يريد هنا المعنى الاصطلاحي (المقولات) ، وعندما أطلق الميرداماد لفظة الوجود قصد منه المعنى اللغوي أي (شرح ووصف ثبوت الشيء وتحققه) .

فهو أراد أن هناك شيئاً متحققاً في الخارج سماه هو (الماهية) ، وأن له وصفا منتزعا سماه الوجود . و أما ملا صدرا فعلى العكس فعندما أطلق لفظ الماهية قصد بها المعنى الاصطلاحي (المقولات) و عندما أطلق لفظة الوجود قصد بها المعنى الذي اصطلحه هو (المعنى الذي أخذه من ابن عربي وطوره أي الحقيقة النورية البسيطة التي تشمل كل الموجودات) .

فهو يتكلم عن شيء ثابت و متحقق في الخارج وهذا الشيء له حقيقة (أي ماهية بالمعنى اللغوي لا

الاصطلاحى) و قد سماه و اصطلاح عليه
بـ(الوجود) وأن له وصفا منتزعا سماه ماهية .

ثانيا : هناك تشابه كبير بين القولين ، وهو أن
كل واحد من الفريقين يحاول أن يثبت مدعاه
بالاستفادة من صفة من صفات الله الذاتية قدم الذات
المقدسة ، وقدم العلم الإلهي .

فالقائلين بأصالة الوجود أرادوا أن يثبتوا قدم
الوجود بقدم الذات الإلهية استنادا إلى أن ذات الله
المقدسة تساوي الوجود بمعنى أن واجب الوجود
بسيط وجوده يحوي ويشمل كل الموجودات ، وأن
واجب الوجود قديم أزلي لأنه هو الذي فاض وصدر
منه كل شيء ممكن ، ولهذا قالوا بقدم العالم .

أما القائلين بأصالة الماهية أرادوا أن يثبتوا قدم
الماهية بقدم العلم الإلهي استنادا إلى تشبيه العلم
الإلهي بعلم البشر فكما تحضر الصور في الذهن
تثبت الماهيات في العلم الإلهي الأزلي القديم ، فتكون
أزلية مثله ، وهذا يعني ثبوتها قبل تحققها وثبوتها في
العالم الخارجى .

ثالثا : كلا القولين لم يحفظ للذات الإلهية مرتبتها
و هي إذ لا مخلوق ولا مربوب معها أي قبل خلق
الخلق .

أ- بالنسبة إلى القائلين بأصالة الوجود ، فقد اعتمدوا في صحتها على نظرية وحدة الوجود ، وقد أبطلناها سابقا ، وذكرنا أنهم إن قصدوا بها أن الممكنات متحدة مع واجب الوجود ذاتا بمعنى أن وجود الممكن قديم ذاتا لأن وجوده فاض من وجود الواجب القديم الذات ، فهو قديم مثله ، فهذا باطل من رأس لأنه يستلزم إما تركيب الذات وإما تكثر القديم ، ولا يمكن القبول به .

و إن قصدوا إن الممكنات متحدة مع الواجب فعلا بمعنى أنها أفعاله و مخلوقاته ، وأنه خلقها من لا شيء بقدرته التي حوت كل شيء ، وأوجدتها برحمته التي وسعت كل شيء ، وهيمن وسيطر عليها بعظمته التي وسعت كل شيء ، فهذا المعنى لا يوافق تصورهم حول الوجود بأنه حقيقة واحدة تشمل الموجودات كلها الواجب منها والممكن .

لأن حقيقة الذات الإلهية تختلف تماما عن حقيقة كل الموجودات الأخرى لأن الذات الإلهية قديمة بسيطة لا تركيب فيها ، وعندما نقول أنها موجودة فنعني بوجودها أن الثبوت وصفا ثابتا لها من الأزل ثبوتا ذاتيا لا أنه طرأ عليها فيما بعد بخلاف الموجودات الممكنة فإنها حادثة مركبة ، وأن الثبوت طرأ وعرض عليها بعد أن لم تكن موجودة .

فالمعنيين للوجود متغاير و إن اشتركا في اللفظ،
والاشتراك في اللفظ ليس دليلا على اتحاد المعنى، و
ليس مسوغا لإعطائهما نفس الأحكام.

لأن الذات الإلهية وجودها قديم بل هو من نفس
الصفات الذاتية التي هي عين الذات فيكون معنى
الوجود هنا الثبوت الأزلي و هذا بخلاف المخلوقات
الممكنة التي يكون معنى وجودها الحدوث بعد العدم

ب- و أما بالنسبة إلى أصحاب أصالة الماهية
فحاولوا تصحيح نظريتهم اعتمادا على قياس العلم
الإلهي بعلم البشر و هو حصول الصور في العلم
الإلهي قبل تحققها خارجا.

ولا يمكن القبول به لأنه

1- العلم الإلهي بسيط و يستحيل تركيبه مع
الصور.

2- من قال أن صور الأشياء أزلية في علم الله
إذ يحتمل كما أن الله خلق الأشياء خلق
صورها ، فالصور و إن تقدمت على الأشياء
فتبقى مخلوقة فلا يمكن الاستدلال على
أصالتها بل يمكننا الترقى فنقول أن الله خلق
الوجود والماهية في آن واحد (في أي
صورة ما شاء ركبك) لأن الله يخلق كل

شيء دون تفكر وروية و استحضر صورة
أو مثال لأن الإنسان هو الذي يستحضر
صورة ثم يحاول إيجادها أو يضع خطة ثم
يعمل على تحقيقها أم الله سبحانه وتعالى أمره
إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون .

3- لا يكمن للعقل البشري أن يدرك كنه الذات
الإلهية و كذلك كنه الصفات الذاتية ، لأن
الصفات الذاتية عين الذات الإلهية ، والذات
الإلهية عين الصفات ، وهي العلم و القدرة
والحياة ، فهو حياة كله ، و علم كله و قدرة
كله ، وكما يعجز العقل البشري عن إدراك
كنه الذات يعجز عن إدراك كنه الصفات ، و
عليه فكل ما يقوله المتفلسفون حول حقيقة
العلم الإلهي هو ضرب من الظن لا يعول
عليه ، وكلها تكهنات لا يمكنها أن ترقى
لمستوى الدليل .

خامساً: كما ترى لا يمكن القبول بكل
التصورين المطروحين ؛ لا التصور الذي طرحه
أصحاب أصالة الوجود و ما استدلوا به من تقدم
الوجود على الماهية ، و لا التصور الذي طرحه

أصحاب أصالة الماهية و ما استدلوا به على تقدم الماهية على الوجود .

و عندما نعود إلى المرتكزات التي انطلقت منها هاتين النظريتين نجد أنهم اعتمدوا على النقطة التي أشرنا إليها سابقا و هي أن الذهن البشري عندما يدرك شيئا واحدا في الخارج يحوله بالتحليل العقلي إلى شيئين .

وأضافوا بأن كل شيئين يحضرون في الذهن معا لا بد أن يكون أحدها أصيلا و الآخر تابعا له، و بعدها تساءلوا أيهما الأصل و أيهما الاعتباري، ومن هنا اتجهت أبحاثهم في تحديد الأصل من الاعتباري.

بينما كان من المفترض قبل أن يبحثوا في تحديد الأصل أن يتحققوا من صحة هذه النقطة وهي أن العقل يحول كل شيء شيئين ، وأن يعرفوا ما المراد منها .

فإذا صح ما قالوا , وثبت ما أرادوا فما قاله القوم له وجه وجيه ، وأما إذا ثبت العكس فلا وجه لما يقولونه على الإطلاق .

وحدة الوجود والماهية في الذهن أم تعددهما

و لمناقشة صحة أن العقل يحول الشيء شيئين في الذهن نقول :

أ - ذهب جمهور المتكلمين إلى وحدة الماهية و الوجود ذهنا و خارجا ، أما وحدتهما خارجا فلا خلاف فيه أصلا بين المتكلمين و الفلاسفة و أما وحدتهما ذهنا فيستدل عليه بأنه عندما ندرك شيئا واحدا في الخارج يجب أن يكون المدرك شيئا واحدا أيضا بشهادة الحس ، والذي حضر إلى الذهن شيئا واحدا و ليس اثنين .

نعم العقل في البداية أدرك شيئا واحدا ولكنه بعد ذلك بواسطة التحليل العقلي و التفكير الفلسفي ينتزع من ذلك الشيء الواحد عنوانين هما الوجود والماهية.

و ما هما في الحقيقة إلا عنوانان لمعنون واحد إذ العقلية الفطرية البسيطة في البداية تدرك شيئا واحدا، و تأتي العقلية التحليلية لتعمل العقل و تحوله إلى عنوانين لأجل البحث عن حقيقته.

وتعنون الشيء بعنوانين لا يعني أنه تحول حقيقة و واقعا إلى شيئين متغايرين و حصل فيما بعد بين هذين الشيئين اتحاد، و نتیجته أنه لا بد أن يكون أحدهما أصيل و الآخر اعتباري.

هذا على خلاف الفطرة والذوق و الفلسفة لأننا في الواقع نأخذ الصور والمعلومات من الخارج لكي يتحول العقل إلى عالما ذهنيا يحاكي العالم الخارجي لا أننا نخترع مفاهيم وعناوين بمعزل عن الواقع ثم نحاول إسقاطها على العالم كأن أذهاننا هي التي تشرع القوانين والسنن الكونية .

فالوجود والماهية انتزعهما العقل من شيء واحد وجعلهما عناوين له و بإمكان العقل أيضا أن ينتزع ويخلق عناوين أخرى و عليه فالعقل لم يدرك الماهية والوجود من الخارج مباشرة كي يحاولوا أن يفسروا الكون بأكمله من خلال هذين المصطلحين .

و العجيب كيف نسوا أنهم هم من اخترعوا هذه المصطلحات و اعتبروها و الأعجب كيف قد ذهبوا يتعاملون معها على أن لها ما بإزاء في الخارج، وكأنهم أدركوها من الخارج مباشرة.

و عليه لا يمكن الإشكال بأنه لا بد من المغايرة لكي تصح صحة الحمل.

لأن المغايرة بالعنوان كافية لتصحيح الحمل خصوصا أنهم يشترطون وجود اشتراك و اتحاد لصحة الحمل و هل يوجد اشتراك أفضل من أن يكون المعنون شيئا واحدا ؟ فيحمل أحد العناوين

على الآخر وتترتب عليه فائدة جديدة وهي دفع التوهم لمن توهم اختلاف المعنوں باختلاف العنوان. وتستوحش من هذا القول المنكر لإثينية الوجود و الماهية في الذهن لأنه ليس غريبا على الساحة الفلسفية فقد ذكره الفارابي و تبعه كانت من الفلاسفة الغربيين .

ب - وحتى لو سلمنا جدلا أن هناك إثينية في الذهن للشيء الواحد ، فلنا أن نتساءل ما نوع التلازم بين الوجود و الماهية في الذهن ؟ يقول ملا صدرا هو تلازم عقلي تكون الماهية فيه تابعة للوجود ثم يقول أن هذه التبعية تختلف عن بقية التبعية ، ولتوضح هذا الاختلاف عن بقية التبعية شبهها بتبعية الظل للشخص و الشبح لذي الشبح و اصطلح هو لهذه التبعية السبق والتقدم بالحقيقة و المجاز ، وهو أن يشترك أمران في الاتصاف بوصف غير أن أحدهما بالذات و الآخر بالعرض ، فالمتصف بالذات متقدم على المتصف بالعرض كتقدم الوجود الأصل على الماهية الاعتبارية .

و هذا التقدم لا يصح إلا من خلال نظرية وحدة الوجود، وأخذ الماهية بمعناها الفلسفي الانتزاعي بمعنى المقولات.

و نحن قد أبطلنا سابقا نظرية وحدة الوجود هذا أولا.

و ثانيا: من قال أنا عندما نسمي الشيء باسم ماهيته كأن نقول للإنسان إنسان تكون هذه التسمية مجازية وعندما نسميه بأنه موجود تكون التسمية حقيقية كي يقدم الوجود على الماهية.

علاوة على أننا حتى الآن لم نفهم أي نوع من المجاز هذا ،وكيف صار مجازا خصوصا إذا رجعنا إلى استعمال العرف و اللغة لنجدهم يستخدمون الوجود بمعنى الثبوت والتقرر والماهية بمهنة الحقيقية و الهوية ,

ثالثا إن الله سبحانه وتعالى عندما يخلق شيئا فهو يخلق و يوجد حقيقة الشيء مع وجوده في آن واحد بل خلق شيئا واحدا هو في ذاته حقيقة و وجود ، ونحن ندركه شيئا واحدا بعد ذلك عقولنا تحوله إلى شيئين ماهية ووجود .وعليه فمن أين جاء التقدم للوجود على الماهية ؟ و حتى لو استخدمنا المعنى الاصطلاحي لهما أي الوجود بمعنى تلك الحصة الخاصة من الوجود و الماهية أي ذلك العرض المنتزع من تلك الحصة الوجودية فلن يكون هذا مبررا لتقديم الوجود على الماهية و بالتالي دليلا على الأصالة .

و ليتضح هذا الإشكال أكثر نطرح هذا التساؤل
ما هو الشيء الذي يفرق بين حصة وجودية وبين
حصة وجودية أخرى ؟

يقول ملا صدرا هو الوجود و يعلل بأن ما به
الاتحاد عين ما به الاختلاف.

وبالمقابل يذهب بعض الفلاسفة الأوائل إلى أن
ما به الاتحاد هو الوجود و أن الذي به الاختلاف هو
الماهية.

لأنهم يعرفون الماهية بالقوة التي تكتنف الوجود
وتأطره و تميزه عن غيره .

وهذا التعريف للماهية (القوة التي تكتنف
الوجود...) قد جعله ملا صدا من مختصات الوجود
بل سماها وجود بينما القدماء قد سموها ماهية.

و كما ترى الخلاف لا يعدوا كونه خلافا لفظيا
اصطلاحيا لا يبرر تقدم الوجود على الماهية بتغيير
الاصطلاح أو بالتلاعب بالأسماء و المسميات.

أصل الأصالة .

و إلى هنا نصل إلى نتيجة مفادها أن أصل فكرة أنه لا بد أن يكون بين الماهية و الوجود أصيل بحيث يكون الآخر اعتباري تابع له أطروحة غير واضحة، و غير مهمة بل و غير مفيدة .

إذ يمكننا أن نقول بالأصالتين معا أو ننكرهما معا ، ولا توجد أي مشكلة عقائدية بل وحتى فلسفية و الإشكالات التي أوردوها على القول بالأصالتين لا ترقى إلى مستوى إشكال يعتد به .

و ما ذكروه من أن القول بالأصالتين يلزم منه

:

1- كون الشيء في الخارج شيئين متباينين .

2- عدم تحقق الحمل .

وهذه التلازمات غير لازمة لأننا عندما نقول بالأصالتين نفترض أن الوجود عين الماهية ذهنا وخارجا لشيء واحد ، وهذا الشيء يتحول إلى شيئين بالتحليل العقلي فلدينا هنا عنوانين أصيلين لا يمكن الاستغناء عن أحدهما يحكيان عن معنوي واحد ، و يكفي لتحقيق الحمل تغاير العنوان كما مر سابقا .

و ذكروا أن إنكار الأصلتين معا يلزم منه
السفسطة .

و أي سفسطة تلزم من القول بأن الله وجود الله
و ماهيته أصيلين و وجود المخلوق و ماهيته
اعتباريين لأن الله هو البادئ و الخالق و القديم
المتقدم على كل شيء خصوصا إذا كان ملاك
الأصالة التقدم.

و أما اعتبارية المخلوق فلأنه حادث وجد بعد
أن لم يكن شيئا ، و لا يزال يقبع تحت مشيئة الله إن
شاء أبقاه ، إن شاء أعدمه .

فأي سفسطة في هذا الكلام نعم السفسطة تلزم
أولئك الذين أصيبوا بمرض الثنوية و الاثنينية في كل
شيء فتراهم يسعون جاهدين في أن يحولوا كل
شيء واحد إلى شيئين فيتشبهون بأحدهما ويرمون
الآخر بعرض الحائط فعلى سبيل المثال تجدهم
قسموا الإنسان إلى نفس و جسد ، و صبوا كل
اهتمامهم في النفس منكرين نعمة الجسد بل اعتبروه
ظلمة لا خير فيه .

وكذلك جعلوا العقل عقليين نظري و عملي
فاهتموا بالنظري و أهملوا العملي.

وكذلك جعلوا الشيء وجودا و ماهية و لكنهم
هذه المرة اختلفوا فبعضهم أخذ الماهية و بعضهم

أخذ الوجود، وعلى اثر هذا النمط من التفكير انبثقت
مسألة الأصالة نتيجة هذا الاختلاف.

و انبثقت لتشغل بال المتفلسفين المتجردين عن
الدنيا وهمومها بل وحتى هموم إخوانهم المؤمنين
على مدى أربعة قرون لتجعلهم يدورون في هذه
الحلقة المفرغة.

ويا للأسف الشديد بينما يشتغل فلاسفتنا بهذه
الأصالة الموهومة اشتغل فلاسفة الغرب بأصالة
الفرد ليتمكنوا من استعمار نصف الأرض، واشتغل
فلاسفة الشرق بأصالة المجتمع ليتمكنوا من استعمار
النصف الآخر للأرض ، ونحن حتى الآن لم نخرج
من سكك الفلسفة الأولى الضيقة .

قم المقدسة

1429/2/10 هجرية

المحتويات

1	رحلة الخلود
1	لاكتشاف حقيقة الوجود
8	أهم الإيرادات على المنهج الفلسفي
16	وقف مع المنهج الفلسفي
17	أشرفية الفلسفة و أصالة الوجود
20	المناخ العلمي الذي نشأت فيه هذه المسألة
24	الماهية
26	الوجود
28	خلاصة القول حول وحدة الوجود
34	الأصالة و الاعتبار
38	تحليل أصل المسألة
44	وحدة الوجود والماهية في الذهن أم تعددهما
49	أصل الأصالة