Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Authenticity of Essence and its Cognitive Effects According to Sayyid Al-Sabzawari

Hussein Hisham Ya'qub
Student in Jurisprudential High Studies, Al-Hawza Al-Ilmiyya in Holy Najaf, Iraq.
E-mail: hussein.hisham.yaqoob@gmail.com

Abstract

In his discussion on the dialectic of existence and essence, Sayyid Abdul-A'la Al-Sabzawari believes in the authenticity of essence in occurrence (tahaqquq) and appointing (Ja'l), while denying the moral participation of the concept of existence. He sees that the fact of the Necessary Being is above the fact of existence and above what we can comprehend. Therefore, the term «existence» is used in a rational sense that applies to other entities, to the Necessary Being with metaphor, and to the possible by reality. However, the genuine real existence, which is beyond perception, is applied to His existence in reality. The main arguments he has in this concern, according to the sources we have at hand, are nature (fitra) and religious texts from the Qur'an and the Sunnah, not to precede revelation over reason, but because the philosophical arguments mentioned for proving this claim were defective, either due to their incompleteness, or that the subject is beyond the capacity of reason.

Keywords: authenticity of existence, authenticity of essence, moral participation, affinity, Sayyid Al-Sabzawari.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 22, PP .194-221

Received: 03/09/2023; Accepted: 09/10/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

CC BY NC

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies
Al-Daleel الدليل

أصالة الماهية وآثارها المعرفية عند السيّد السبزواري

حسين هشام يعقوب

طالب في بحث الخارج، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، العراق.

البريد الإلكتروني: hussein.hisham.yaqoob@gmail.com

الخلاصة

يذهب السيّد عبد الأعلى السَّبْزَوَارِيُّ، في مبحث جدلية الوجود والماهية، إلى القول بأصالة الماهية في التحقّق والجعل، وينفي الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود، ويرى أنّ حقيقة الواجب تعالى فوق حقيقة الوجود، وفوق ما نتعقّله من المدركات؛ ولذا يكون إطلاق الوجود بالمعنى المعقول المحمول على باقي الموجودات، على الواجب بالمجاز والعناية، وعلى الممكن بالحقيقة، لكنّ الوجود الحقيقي الحقّي الذي هو فوق الإدراك، فهو يطلق على وجوده جَلَّ جَلَالُهُ بنحو الحقيقة، وعمدة أدلّته في المقام ـ فيما بين أيدينا من مصادر ـ الفطرة والنصوص الشرعية من كتاب وسنّة، لا لتقدّم النقل على العقل، وإنّما لكون الأدلّة الفلسفية المذكورة في إثبات المدّعى مخدوشةً، إمّا من جهة عدم تماميتها، وإمّا من جهة أنّ الموضوع فوق قدرة العقل.

الكلمات المفتاحية: أصالة الوجود، أصالة الماهية، الاشتراك المعنوي، السنخية، السيّد السبزواري.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد 22، ص. 194 ـ 221

استلام: 2023/09/03، القبول: 2023/10/09

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

CC BY NC

المقدّمة

لا تخفى أهمّية مبحث جدلية الوجود والماهية منذ عهد صاحب الأسفار صدر الدين الشيرازي، وما تزال سببًا لافتراق الاتّجاهات الفلسفية، وتنوّع المدارس العقلية، ومحلّ جدل ونقاش وبحث وتحقيق بين المتخصّصين؛ لما يترتّب على الرأي المختار في هذه المسألة الأساسية من نتائج في البناء الفلسفي والتكوين المعرفي، وانعكاسات على الحقول المختلفة، فهو نزاع له ثمراته العلمية والعملية، بدأ من العلوم الاعتبارية كالفقه بالعرض، إلى العلوم الحقيقية كالفلسفة بالذات. وإنّ كان الاتّجاه السائد منذ عصر مؤسّس الحكمة المتعالية القول بأصالة الوجود، لكن لا تكاد أن تمرّ مدّة زمنية، منذ التأسيس إلى عهدنا هذا، تخلو من قائلين بأصالة الماهية، ومن المعاصرين السيّد عبد الأعلى السبزواري، وهذا هو موضوع هذا المقال، مكتفين ببيان رأيه المختار، وعرض نظريته في هذا الصدد.

المبحث الأوّل: التمهيد ومفردات البحث

أوّلًا: السيرة الفلسفية

السيّد عبد الأعلى بن السيّد علي رضا بن السيّد عبد العليّ السبزواري، فقيه أصولي، ومفسّر عارف، ومحدّث خبير، ولد في الثامن عشر من شهر ذي الحجّة الحرام عام 1328 هـ، الموافق الواحد والعشرون من شهر كانون الأوّل عام 1910 م، في مدينة سبزوار، الواقعة في ولاية خراسان في شمال شرق إيران، في عائلة علمية علمائية معروفة. [القطيفي، العارف ذو الثفنات، ص 29 و30]

قرأ المقدّمات الأوّليّة في سبزوار عند والده، ثمّ سافر إلى مدينة مشهد المقدّسة، ولديه من العمر عشر سنين (حوالي عام 1920)، واستقرّ في مدرسة فاضل خان [حوار خاصّ مع السيّد علي السبزاوري، أجراه موقع الاجتهاد]، فدرس العلوم الأدبيّة عند الأديب النسيابوري الأوّل، وفي الفقه والأصول لدى آية الله الشيخ محمّدحسن البرسي، والحكمة والفلسفة عند آية الله السيّد آقا بزرگ الحكيم، وآية الله السيّد محمّد الطهراني اللواساتي المعروف بالعصّار، والتفسير عند آية الله الشيخ حسن علي الأصفهاني المعروف بـ "النخودكي". [القطيفي، العارف ذو الثفنات، ص 107 و108]

واستفاد من الأخير استفادةً أخرى في التربية والتهذيب، «إذ تربّى عند هذا الرجل العارف تربيةً خاصّةً» كما يقول نجله سماحة السيّد علي السبزواري، واستغرقت هذه المرحلة ما يقارب 10 أعوام إلى 12 عامًا، ثمّ انتقل إلى مدينة النجف الأشرف عام 1930 أو

1932، فحضر عند كبار علمائها وفقهائها، ففي الفقه والأصول حضر عند كلٍّ من: الشيخ أبي الحسن المشكيني، والمحقّق النائيني والمحقّق العراقي والمحقّق الأصفهاني والسيّد أبي الحسن الأصفهاني، وفي علوم القرآن الكريم حضر عند الشيخ البلاغي، وفي الفلسفة لدى السيّد حسين اللاهيجي البادكوبي، وحضر فترةً يسيرةً في الأخير لدى السيّد علي القاضي. [حوار خاصّ مع السيّد علي السبزواري، أجراه موقع الاجتهاد]

واصل المسيرة العلميّة في العرفان حتّى وجد نفسه مستغنيًا عن الحضور عند الأساتيذ عام 1365 هـ(1946 م)، وكان عمره الشريف آنذاك 37 عامًّا. [القطيفي، العارف ذو الثفنات، ص 104]

فشرع في البحث والتدريس فقهًا وأصولًا، فباحث في الفقه ثلاث دورات كاملة، ودورتين في المكاسب، وستّ دورات في الأصول، وكان يشتغل بتدريس الفلسفة والتفسير والعرفان يومي الخميس والجمعة، وهما يوما العطلة الأسبوعية حسب نظام الحوزة العلمية المتعارف. حيث درّس كتاب "الأسفار الأربعة" لصدر الدين الشيرازي، وكذلك درّس شرح المنظومة للحكيم السبزاوري. وأمّا مؤلّفاته، فمنها تفسيره "مواهب الرحمن"، وموسوعته الفقهية "مهذّب الأحكام في بيان الحرام والحلال"، وكتاب "تهذيب الأصول"، ورسالة عملية، ومجموعة تعاليق وحواشٍ على جملة من الكتب الفقهية والتفسيرية والحديثية. وفي الفلسفة والحكمة، كتب تعليقةً على الأسفار أثناء تدريسه كما تقدّم، ويبدو أنّ هذه التعليقة هي نفسها الرسالة التي طبعت حديثًا في عام 2022 تحت عنوان: "مباحث في الحكمة المتعالية" ضمن مجموعة الرسائل، قال في مقدّمتها: «هذه جملة من مباحث الحكمة المتعالية جمعتها عندما كنتُ ألقيها على المحصّلين، أرجو أن ينفع بها الجميع، إنّه هو السميع المجيب. والكلام فيها يقع في مقصدين» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 85].

والمقصد الأوّل في أمور عامّة مقدّمية، والثاني في معرفة الوجود، وتقع في 40 صفحةً تقريبًا. وكذا لديه حاشية على المنظومة "إفاضة الباري في نقض ما كتبه الحكيم السبزواري" ناقش فيه بعض آراء الحكيم السبزواري [الحسني، ألطاف الباري من نفخات الإمام السبزواري، ص 101]، وهي مخطوط فقد أثناء الانتفاضة الشعبانية من جملة مخطوطات قد فقدت [حوار خاصّ مع السيّد علي السبزواري، أجراه موقع الاجتهاد]، بالإضافة إلى متفرّقات آرائه في الفلسفة المبثوثة في فرش كتبه الأخرى، كتفسيره المواهب، وتهذيب الأصول، وتعليقته على "بحار الأنوار". توفّي يوم الاثنين، السادس والعشرين من شهر صفر عام 1414 هـ، الموافق الرابع عشر من شهر آب عام 1993 م. [الحسني، ألطاف الباري من نفخات الإمام السبزواري، ص 157]

ثانيًا: المفاهيم والمصطلحات

الوجود: هو التحقّق والثبوت، وهو نقيض العدم.

الماهيـة: مـا يقـال في جـواب مـا هـو؟ وهـو مـا ينـاله العقـل مـن الموجـوات الممكنـة عنـد تصوّرهـا تصـوّرًا تامًّـا.

الأصالة: هي ما تكون إزاء الواقعيّة أوّلًا وبالذات.

الاعتباريـة: مـا يقابـل معـنى الأصالـة المذكـور، وهي مـا ينسـب إليهـا الواقعيـة ثانيًـا وبالعـرض. [انظـر: مصبـاح، تعليقـة عـلى نهايـة الحكمـة، ص 2 - 23]

الاشتراك المعنوي: عبارة عن وحدة المفهوم واللفظ، الذي يصدق على موارده بمعنًى واحد.

الاشـتراك اللفظـي: عبـارة عـن تعـدّد المفهـوم ووحـدة اللفـظ، الذي يصـدق على كلّ مـورد بمعنـاه الخـاصّ. [انظـر: مصبـاح، شرح نهايـة الحكمـة، ج 1، ص 77]

ثالثًا: الآراء في بداية جدلية أصالة الوجود أو الماهية

أخـذ بحـث الأصالـة نحويـن مـن الجـدل، مضمـوني ـ يـأتي الـكلام عنـه في المبحـث الثـاني ـ وزمـانيّ، مفـاده: مـتى بـدأت هـذه الجدليـة زمانيًّـا وتاريخيًّـا؟ ومـتى طُـرح سـؤال أيّهمـا الأصيـل؟ الوجـود أم الماهيـة؟ فتعـدّدت الآراء، واختلـف الأنظـار إلى ثلاثـة، وكمـا يـلي:

الـرأي الأوّل: يـرى أنّ الفلاسـفة المشّـائين قائلـون بأصالـة الوجـود واعتباريـة الماهيـة، وأنّ الفلاسـفة الإشراقيـين قائلـون بأصالـة الماهيـة. قـال السـبزواري في منظومتـه: «بـل اختلفـوا على قولـين: أحدهمـا أنّ الأصيـل في التحقّـق هـو الوجـود والماهيـة اعتباريـة ومفهـومٌ حـاكٍ عنـه ومتّحدٌ بـه، وهـو قـول المحقّقـين مـن المشّـائين، وثانيهمـا أنّ الأصيـل هـو الماهيـة والوجـود اعتبـاريٌّ، وهو مذهـب شـيخ الإشراق شـهاب الديـن السـهروردي» [كاشـف الغطـاء، تعليقـة عـلى شرح المنظومـة، مبحـث غـرر في أصالـة الوجـود].

وعلّـق الشـيخ حسـن زاده آمـلي على الـكلام المتقـدّم، في حاشـيّته على المنظومـة، ما نصّـه: «اعلم أنّ أصالـة الوجـود أمـرٌ أصيـلٌ قويـمٌ عنـد أسـاطين الحكمـة، ومشـايخ العرفـان قديمًـا وحديثًـا، إلّا أنّ الشـيخ شـهاب الديـن السـهروردي تفـوّه أوّلًا بأصالـة الماهيـة واعتباريـة الوجـود، وعـدم تحقّقـه في الأعيـان، وهـو أوّل مـن أبـدع تلـك الشـبهة» [المـصري، الأنظـار العاليـة في نقـض الحكمـة المتعاليـة، ص 81].

الرأي الثاني: يرى أنّ هذه الجدلية لم تطرح إلّا في زمن السيّد الميرداماد وصدر الدين الشيرازي؛ إذ اختار الأوّل القول بأصالة الماهية، واختار الثاني القول بأصالة الوجود، بعدما كان شديد الذبّ عن القول بأصالة الماهيّة. قال الشيخ مطهري في دروسه على شرح المنظومة: «مسألة أصالة الوجود المطروحة في مقابل أصالة الماهية هي مسألةٌ حديثةٌ، لم تكن مطروحةً في فلسفة أرسطو، بل ولا في فلسفة الفارابيّ وأبي عليّ، فلا يوجد في كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو مسألةٌ باسم أصالة الوجود أو أصالة الماهية، وبالتالي فهي غير مطروحة في فلسفة أفلاطون، ولا هي موجودة في فلسفات أمثال أبي عليٍّ والفارابي، وليس هناك اسمٌ لهذه المسألة أصلًا، وهذه المسألة ظهرت لأوّل مرّة في زمان الميرداماد والملّا صدرا» [المصدر السابق، ص 82].

وقال صاحب كتاب النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية: «إنّ ما وصل خلال تتبّعه هو أنّ هذا السؤال طرحه لأوّل مرّة في الفلسفة الميرداماد. نعم، اختار هو القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود فيما اختار صدر الدين الشيرازي القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولم تُطرح هذه المسألة في الفلسفة قبل ذلك إطلاقًا، حتّى يختار الفلاسفة الجواب عنها ـ وعن علم ـ أحد القولين والسير على أساس ذلك الاختيار في كافّة المسائل المرتبطة بها» [عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 1، ص 84].

الرأي الثالث: وقد تبنّاه الدكتور أيمن المصري، في كتابه "الأنظار العالية في نقض الحكمة المتعالية"، فبعد أن نقد الرأيين المتقدّمين، تبنّى ما يعاكس الرأي الأوّل فقال: «فالتحقيق ـ وكما سنبيّن ـ أنّ جمهور الفلاسفة والمتكلّمين قاطبةً قبل الملّا صدرا، قائلون بأصالة الماهية واعتبارية الوجود في جميع الموجودات الإمكانية، وأنّ الّذين ذهبوا إلى القول بأصالة الوجود هم العرفاء من الصوفية، والّذين تأثّر بهم الملّا صدرا كثيرًا» [المصري، الأنظار العالية في نقض الحكمة المتعالية، ص 84].

ويشعر من بعض كلمات السيّد السبزواري، أنّه يميل للرأي الثاني؛ إذ يستند للسيّد الداماد في تأييد قوله بأصالة الماهية في قبال أصالة الوجود، وهذا لفظه: «والمتأمّل في كلمات الحكماء يظهر له أنّ كلّ من ذهب منهم إلى أصالة الوجود في التحقّق والجعل لم يأت بدليلٍ يصحّ الاعتماد عليه، بل جميع أدلّتهم ظاهرة الخدشة، ومقتضى الفطرة أصالة الماهية في الجعل والتحقّق، واعترف بذلك سيّد أعاظم الحكماء وأكابرهم السيّد الداماد رحمه الله وجمع آخرون منهم» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 284].

المبحث الثاني: جدلية أصالة الوجود أو الماهية

يطرح هذا المبحث بعد دفع السفسطة، وإثبات واقعيةٍ ما، وهذه نقطة وفاق بين الفريقين القائلين بأصالة الوجود أو الماهية، بمختلف الأقوال المنطوية داخل هذين القولين، لكنّهما اختلفا في هوية الواقعية، فهل الوجود هو ما يملأ الواقع الخارجي أوّلًا و بالذات، أو الماهية هي ما تملأ الواقع الخارجي أوّلًا وبالذات، فهذا سؤال البحث، ونقطة الاختلاف، وعليه تكون مقدّمات البحث كما يلي:

مقدّمات أصالة الوجود أو الماهية:

1ـ حسم أصل الشكّ والواقعية وإثبات واقعيةٍ للأشياء.

2ـ انتزاع مفهومي (الماهيّة والوجود) من الأشياء الواقعية التي نلاحظها.

3ـ كون كلٍّ من المفهومين مغايرًا ومباينًا للآخر.

4ـ كون الواقعية الخارجية بإزاء أحد المفهومين فقط. [فياضي، تعليقة على نهاية الحكمة، ج 1، ص 41]

فبعد إثبات أصل الواقعية وملاحظتها، نجد أنّها مختلفة من جهة، ومتّحدة من جهة، حيث نجد في قضايا مثل: الإنسان موجود، والشجر موجود، والماء موجود، جزءًا مختلفًا، والخاصّ بكلّ قضيّة (الموضوع) هو الماهية، وجزء مشترك بين القضايا (المحمول) هو الوجود، وحيث الماهية غير الوجود؛ لأنّ الجزء المختصّ غير الجزء المشترك، لكن نجد واقعيةً واحدةً في الخارج، غير أنّها تنكعس في الذهن إلى مفهومين، هما الماهية والوجود، فما حقيقة هذا التغاير والاختلاف بين الذهن والخارج؟ فهل كلاهما أصيل ويمثّل الواقعية الخارجية، أم أحدهما يمثّل الواقعية أوّلًا وبالذات، والثاني يمثّلها ثانيًا وبالعرض؟

إذن الاحتمالات التي يمكن تصويرها للمسألة أربعة، هي:

1ـ عدم أصالة كلّ منهما، وهذه السفسطة، والفلسفة تبدأ بإثبات واقعيةٍ ما.

2ـ أصالة الوجود، وهذا قول صدر الدين الشيرازي وفلاسفة الحكمة المتعالية عمومًا، وهو الرأي الشائع والسائد.

3ـ أصالة الماهية، وهذا قول السيّد الميرداماد، وشيخ الإشراق، وجماعة من الفلاسفة متفرّقين في مختلف الأزمنة، ومن المعاصرين السيّد عبد الأعلى السبزواري والدكتور أيمن المصري.

4ـ أصالتهما معًا، وفيها ثلاث رؤًى مختلفة في التصوّر والاستدلال، الأولى تبنّاها الشيخ أحمد الأحسائي [الهيدجي، شرح المنظومة، ص 148]، والثانية تبنّاها الشيخ غلام رضا فياضي وتلميذه ومقرّر جملة من أبحاثه الفلسفية السيّد جعفر الحكيم [فياضي، جدلية الوجود والماهية، ص 37]، وكذا السيّد كمال الحيدري [الحيدري، نظرية أصالة الوجود، ج 1، ص 31]؛ والثالثة يمكن أن تشمل ما تبنّاه الشيخ محمّدهادي طهراني النجفي [الطهراني، الرسائل الكلامية، ص 179 و180]، وما يظهر من بعض كلمات الشيخ شريعتمداري [شريعتمداري، تقريرات شرح المنظومة، ج 1، ص 42 و44]. ويمكن أن نضمّ إلى هذه المجموعة من رأى أنّ النزاع دلالي (سيمانطيقي) مثل الدكتور صلاح فليفل عايد الجابري أيضًا. [الجابري، مجلة الآداب، جامعة بغداد، العدد 107، ص 329]

يبدأ البحث من المقدّمة الرابعة، التي تقتضي اختيار أيّ المفهومين إزاء الواقعية الخارجية، ولمّا كان ثمّة علاقة بين مسألة الاشتراك المعنوي وأصالة الوجود؛ إذ تعتمد عدّة مسائل فلسفية على مبحث الاشتراك المعنوي، كوحدة موضع الفلسفة، وأصالة الموجود، ووحدته وتشكيكه [مصباح، شرح نهاية الحكمة، ج 1، ص 87]، لكنّ السيّد السبزواري يرى العكس إذ يقول: «لا بدّ أنّ يُعلم أوّلًا أنّ هذا البحث مبنيٌّ على ثبوت أصالة الوجود؛ لأنّه شيء مستقلٌّ بنفسه يُتصوّر فيه الاشتراك المعنوي، وأمّا بناءً على أنّ الوجود أمر اعتباري ومتنزع عن الماهيات المتباينة المختلفة، فلا وجه للاشتراك المعنوي فيه حينئذٍ؛ لأنّه على هذا تابع للمتنزع منه» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 107].

وسنعقد الكلام حول جدلية الوجود والماهية في المحاور التالية:

المحور الأوّل: مسألة الاشتراك

وفيه مقامان:

المقام الأوّل: الأقوال في المسألة

ذكر السيّد السبزواري أربعة أقوال في المسألة: الاشتراك المعنوي، والاشتراك اللفظي، وحقيقة بالواجب، ومجاز بالممكن، أو بالعكس هو الرأي المختار عنده، وإليك لفظه: «إطلاق مفهوم الوجود على الواجب بذاته، وعلى الممكن من الجوهر والعرض، يحتمل أن يكون من المشترك المعنوي كإطلاق الماء على أنواعه، أو من المشترك اللفظي كإطلاق العين على أقسامه، أو من الحقيقة والمجاز، بأن يكون الإطلاق حقيقيًّا بالنسبة إلى الواجب بالذات، ومجازيًّا بالنسبة إلى الممكن، كإطلاق اللابن والتامر بالنسبة إلى بائع اللبن والتمر. وبكلٍّ

قال قائلٌ من الحكماء، وهناك قول رابع وهو كون الإطلاق بالنسبة إلى الواجب بالذات ـ تعالى وتقدّس ـ بالمجاز والعناية، وبالنسبة إلى الممكن بالحقيقة» [المصدر السابق، ج 2، ص 106].

وذكر للقول الأوّل (الاشتراك المعنوي) سبعة أدلّة، يراها كلّها مخدوشةً فقال: «واستدلّوا على الاشتراك المعنوي بأمور:

1ـ أنّه مقسم لأقسامه الثلاثة، والمقسم لا بدّ أن يكون مشتركًا معنويًّا بين أقسامه. وفيه: يكفي فيه مجرّد الاشتراك في اللفظ والتسمية، كما في تقسيم العين إلى الجارية والباصرة، ويكفي فيه مجرّد وجود الجامع بأيّ وجه أمكن في المحاورات.

2ـ أنّه نقيض العدم، والعدم واحد فلا بدّ أن يكون الوجود واحدًا أيضًا، وإلّا ارتفع النقيضان. وفيه: أنّ العدم المحضّ لا يتّصف بالوحدة لأنّها من صفات الموجود، بل مساوق للوجود كما يأتي. نعم، باعتبار ملكاته يتّصف بالوحدة والكثرة، ولا ريب في أنّها متعدّدة، فهذا الدليل أدلّ على خلاف المطلوب كما لا يخفى.

3ـ إذا اعتقدنا بأنّ شيئًا ما جوهر ـ مثلًا ـ فزال هذا الاعتقاد عنّا، وحصل الاعتقاد بأنّه عرض فلا يتبدّل اعتقاد أصل وجوده، وإن تبدّل اعتقاد الخصوصية. وكذا بالنسبة إلى أقسام الجوهر والعرض. وفيه: أنّ ما لا يرتفع اعتقاده إنّما هو الشيئية المبهمة في غاية الإبهام والإجمال وهي أعمّ من الوجود لشمولها للماهيات أيضًا مع قطع النظر عن الوجود، مع أنّ هذا أعمّ من الاشتراك اللفظي والمعنوي؛ كما إذا اعتقدنا بأنّ لفظ العين المكتوب في ورقة ـ مثلًا ـ هي عين الركبة، وزال هذا الاعتقاد وحصل لنا الاعتقاد بأنّها عين الميزان فلا يرتفع الاعتقاد بأصل العينية.

4ـ جميع الموجودات بجواهرها وأعراضها آية دالّة على وجود الواجب بالذات، وعلامته التي لا يباينها، بل يشاركها ولو في الجملة. وفيه: فلا ريب في أنّها علامات قدرته، كما لا ريب في وحدة القادر تعالى بذاته، ولكن لم يدلّ دليل على أنّ علامة القادر المطلق والدليل عليه لا بدّ أن تكون واحدةً، بل له تعالى لكلّ شأن من شؤونه وطور من أطوار ظهوره وبروزه علاماتٌ ودلائل كما يدلّ عليه العقل والنقل. وجميع ذلك مشترك في عنوان المخلوقية والمقدورية، ويمكن أن تكون هذه الجهة الواحدة علامةً للواحد ودليلًا عليه. إن قيل: قد تسالموا على قاعدة أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، فإنّه يقال: سيأتي في محلّه هدم أساس بنيان هذه القاعدة ونقض أساسه.

5ـ لو قال أحد شعرًا وجعل قافيته لفظ الوجود لكان ذلك من الإبطاء القبيح في البديع، بخلاف ما إذا كان مشتركًا لفظيًّا، فإنّه يصير من الجناس الممدوح فيه؛ كما إذا جعل القافية لفظ "العين" وأراد من كلّ واحدٍ من القوافي معنى منه. وفيه: من العجيب ابتناء المطالب العقلية على المحسّنات والمقبّحات البديعية، مع أنّه لو كانت في البين قرينة على أنّه أريد بلفظ الوجود في كلّ قافية مرتبة منه غير ما أريد من القافية الأخرى لصار من المحسّنات لا محالة، كما في لفظ العين إذا جعل قافيةً.

6ـ الفصل يحدّ من المناسبة بين موجود وموجود آخر ما لا يحدّه بين الموجود والمعدوم. وفيه: هذه المناسبة توجد في الجملة في المشترك اللفظي أيضًا. نعم، للمناسبات مراتب متفاوتة يكفي أدناها في صدق المناسبة.

7ـ الرابط بين القضايا المختلفة في الموضوع والمحمول ضرب من الوجود، وهي واحدة مع اختلافها موضوعًا ومحمولًا. وفيه أنّ في إطلاق الوجود على الرابط تسامحًا واضحًا؛ لأنّه لو كان له وجود لم يكن رابطًا، والموجود في القضايا المختلفة إنّما هو وجود المحمول للموضوع، واتّصاف الموضوع بالمحمول، والرابط عبارة عن الوحدة المحصّلة بينهما في القضيّة لا بنحو اللحاظ مستقلًّا حتّى يخرج عن حيثية الرابط، بل بنحو الفناء المحض ويأتي في معنى النسبة ما يتّضح به الحال، وتعرّضنا إلى المعاني النسبية والآلية والحرفية في فنّ الأصول» [السبزواري، تهذيب الأصول، ج 1، ص 16 و17].

ثمّ قال في نقد صدر الدين الشيرازي: «والعجب من صدر الدين الشيرازي حيث عقد فصلًا مستقلًّا للاشتراك المعنوي للوجود، ثمّ يصرّ في جميع كتبه خصوصًا كتابه الكبير أنّ الوجود الحقيقي منحصر بالواجب بذاته، والباقي شؤونٌ وظلالٌ وفيٌّ محضٌ، وألّف رسالةً أسماها "طرح الكونين"» [المصدر السابق، ج 2، ص 109].

وفيما يخصّ القول الثاني (الاشتراك اللفظي) يقول السيّد السبزواري: «وأمّا الاشتراك اللفظي فهو ثبوتًا صحيح، ولكن لا طريق لنا لإثبات تعدّد الوضع إثباتًا مع أنّه خلاف الأصل كما أثبتناه» [السبزواري، مباحث الحكمة المتعالية، ص 30].

وقال عن القول الثالث (حقيقة بالواجب): «وأمّا القول بأنّ إطلاقه حقيقي بالنسبة إلى الواجب الأقدس، ومجازي بالنسبة إلى غيره فهو مناسب لمذهب ذوق المتألّهين والعرفاء الشامخين، ولكنّه مبنيٌّ على كون الذات الأقدس الربوبي حقيقة الوجود، ولا دليل عليه من عقل أو شرع لكونه

فـوق حقيقـة الوجـود. وعـدم تعقّلنـا لشيء فوق حقيقـة الوجـود لا يدلّ على عـدم تحقّقه واقعًـا كما هو معلـوم، وغايـة مـا للعقـول في تلـك الحقيقة المحيطـة بـكلّ الحقائق أنّهـا منفي عنهـا العـدم، وأمّا أنّ حقيقتهـا حقيقـة الوجود فـشيء تقصر العقـول عن دركـه» [المصدر السابق، ج 2، ص 109].

وأمّا القول الرابع فسيأتي في المقام الثاني.

المقام الثاني: القول المختار عند السيّد السبزواري

يـرى السـيّد السـبزواري أنّ الصحيـح هـو القـول الرابـع، وهـو أنّ الوجـود يطلـق على الواجـب بالمجـاز والعنايـة، وعلى الممكـن بالحقيقـة، والمقصـود بالمجازيـة مـا لـو أُطلـق عليـه الوجـود المتعـارف المحمـول على بـاقي الموجـودات، أمّـا الوجـود الحـقّي الحقيـقي، الذي هـو فـوق الإدراك فهـو الذي يطلـق على وجـوده تعـالى بنحـو الحقيقـة حيـث قـال: «وأمّـا القـول الرابـع حقيـق بالقبـول بنـاءً على أنّ حقيقتـه تعـالى فـوق حقيقـة الوجـود، وذات لا كالذوات، وشيء لا كالأشـياء، وفـوق مـا نتعقّلـه مـن المـدركات؛ فيصـير إطـلاق الوجـود عليـه تعـالى مجـازًا بـلا إشـكال» [المصدر السابق، ج 2، ص 109 و110].

ثـمّ تعـرّض لدفـع إشـكال مقـدّر عنـد بحثـه في تشـكيك الوجـود، فقـال: «إنّ قلـت مـا ذكرتـه إنّمـا هـو في مقـام الإثبـات، وكلام الحكمـاء مـن أنّ ذاتـه تعـالى هـو حقيقـة الوجـود إنّمـا هـو في مقـام الثبـوت، ولا ربـط لأحدهمـا بالآخـر؟

قلـت: أوّلًا: اتّفـق الحكمـاء المسـلمون واليونانيـون وغيرهـم على أنّ بسـيط الحقيقـة مـن كلّ جهـة، ثبوتـه وإثباتـه واحـد، فكيـف بمـا هـو بسـيط فـوق مـا يتعقّـل مـن معـنى البسـاطة» [المصـدر السـابق، ص 39].

«وثانيًـا: أنّ الله ـ تبـارك وتعـالى ـ ذات قـدوسي سـبحاني مـن شـؤونه الحضـور والإحاطـة القيوميـة على مـا سـواه، وهـذا الحضـور والإحاطـة عنـوان مشـير إلى ذات لا تتنـاهى، وإذا انهـدم هـذا الأسـاس المبـنيّ عليـه جملـة كثـيرة مـن المباحـث المهمّـة للحكمـة الإلهيـة وعلـم التصـوّف، فسـوف ينهـدم الـكلّ» [المصـدر السـابق، ج 2، ص 119].

واسـتدلّ عليـه بكونـه «المسـتفاد مـن الكتـاب والسـنّة، ومـا ذهـب إليـه شـيخ اليونانيـين المنسـوب إلى هـذا المذهـب» [المصـدر السـابق، ج 2، ص 111]. وقـال في تفصيـل المسـتفاد مـن الأوّل، في تفسـيره "مواهـب الرحمـن": «أثبـت جمـع مـن الفلاسـفة اشـتراك مفهـوم الوجـود ومـا يتبعـه مـن العلـم والقـدرة والحيـاة بينـه تعـالى ومـا سـواه، ممّـن يتصـفّ بالعلـم والقـدرة والحيـاة، واسـتدلّوا

على ذلك بأمور كثيرة مذكورة في محلّها لا تخلو عن النقض والإبرام كما ستأتي في محالّها إن شاء الله تعالى. إلّا أنّ إطلاق الواحد عليه ـ تبارك وتعالى ـ في القرآن الكريم ينفي ذلك؛ فإنّ المراد بالواحد كونه واحدًا من جميع الجهات، وفي كلّ شيء لا يدانيه أحد ولا يشبهه في ذلك شيء، وهذا ما يستفاد من إطلاق الواحد على شيء عرفًا خصوصًا إذا قرن بـ "القهّار" كما في قوله تعالى: ﴿**الْواحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ فهو متفرّد متوحّد في كلّ ما يطلق عليه ﷻ، فتكون هذه الآيات وما في سياقها أدلّةً لمن قال بالاختلاف والمغايرة كما هو مذهب جمع آخر من الفلاسفة والمتكلّمين، وتشهد لها السنّة المقدّسة، فعن علي عليه السلام: "بائنٌ عن خلقه بينونة صفةٍ لا بينونة عزلةٍ". وتدلّ على ذلك الأخبار الكثيرة الواردة في تفسير صفات الباري ﷻ بالمعنى العدمي، فإذا قيل: الله سميعٌ، أي: لا تخفى عليه المسموعات، وبصيرٌ، أي: لا تخفى عليه المبصرات، وقديرٌ، أي: لا يعجزه شيء؛ حذرًا من تحقّق الاشتراك واللوازم الفاسدة المترتّبة عليه. والبحث يحتاج إلى مزيد من البيان لا يسعه المقام، ومن ذلك يظهر أنّ قوله تعالى: ﴿**لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾ بيانٌ لقوله تعالى: ﴿**إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 3، ص 308 و309].

وقال أيضًا: «وإحاطته تعالى بما سواه: تارةً إحاطة وجودية، وأخرى: علمية، وثالثة: فعلية. فمن الأوّل: قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا**﴾ [سورة النساء: 126]. ومفهوم الإحاطة والمحاط متقوّم بالاثنينية لغةً وعقلًا، فتوهّم وحدة الوجود من مثل هذه التعبيرات في الآيات المباركة ـ كما زعم جمع من الفلاسفة والعرفاء ـ باطل، فضلًا عن وحدة الوجود والموجود، كما زعم جمع من خواصّ العرافاء والفلاسفة» [المصدر السابق، ج 1، ص 143 و144؛ ج 3، ص 308 و309].

وقال في موضع ثالث: «فهو ـ تعالى وتقدّس ـ فوق حقيقة الوجود، وظاهر في عين بطونه، وباطن في عين ظهوره، وأقرب إلى الناس من حبل الوريد، وأبعد عن عقولهم فوق ما يتصوّر من معنى البعيد، وفي الدعاء: "أَسْأَلُكَ بِكَيْنُونَتِكَ الَّتِي اشْتَقَقْتَهَا مِنْ كِبْرِيَائِكَ، وَأَسْأَلُكَ بِكِبْرِيَائِكَ الَّتِي اشْتَقَقْتَهَا مِنْ عِزَّتِكَ، وَأَسْأَلُكَ بِعِزَّتِكَ الَّتِي اسْتَوَيْتَ بِهَا عَلَى عَرْشِكَ فَخَلَقْتَ بِهَا جَمِيعَ خَلْقِكَ؛ فَهُمْ لَكَ مُذْعِنُونَ؛ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ"، وفي الدعوات المعصوميّة التي هي منابع المعارف الإلهية من سنخ هذه التعبيرات كثيرة جدًّا، وكلّ ذلك يدلّ على أنّ الذات الأقدس فوق ما ندركه من حقيقة الوجود» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 115].

ثمّ أضاف قائلًا: «وإنّي كلّما تفحّصت بوسعي في الكتب والصحف السماوية من هبوط أبينا آدم أبي البشر عليه السلام إلى نبيّنا صلى الله عليه وآله سيّد البشر، وكلمات المعصومين عليهم السلام إلى الغائب المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف لم أجد ما أطلق فيه لفظ الموجود على أنّه جلّ جلاله.

نعم، في دعاء المجير: "سُبْحَانَكَ يَا مَعْبُودُ تَعَالَيْتَ يَا مَوْجُود". وفي بعض الدعوات: "أنا جِيكَ يَا مَوْجُودُ فِي كُلِّ مَكَان". وعن أمير المؤمنين عليه السلام في "نهج البلاغة": "مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَم". والمراد بالأوّل هو الثبوت والتحقّق، لا أن يكون الوجود عين ذاته. ولا ريب في أنّ الثاني هو الإحاطة، مثل قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾».

وبعد إيراده عبارات من الآيات والأدعية والخطب، قال في بيان الثالث: «والمراد ممّا في نهج البلاغة نفي الحدوث، لا عينية الوجود لذاته تعالى، والكتب السماوية والصحف المنزلة على الأنبياء وكلمات المعصومين عليهم السلام في مناجاتهم مع ربّهم مشتملة على سنخ هذه التعبيرات، ولو كانت حقيقته ـ تعالى وتقدّس ـ عين حقيقة الوجود لأشير إليه في كلمة من كلمات الوحي السماوي أو الخطابات المعصومية مع ربّهم. نعم، أطلق عليه جلّ جلاله لفظ "الذات"، ولفظ "النفس"، ففي الآية الكريمة: ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾ [سورة المائدة: 116]، وهو بمعنى الذات أيضًا. وفي جملة من الروايات المذكورة في كتب الفريقين عن نبيّنا الأعظم صلى الله عليه وآله: "يُعَيِّرُ اللهُ عزّ وجلّ عَبْدًا مِنْ عِبَادِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ: عَبْدِي مَا مَنَعَكَ إِذَا مَرِضْتُ أَنْ تَعُودَنِ؟ فَيَقُولُ: سُبْحَانَكَ سُبْحَانَكَ أَنْتَ رَبُّ الْعِبَادِ لَا تَأْلَمُ وَلَا تَمرَضُ. فَيَقُولُ: مَرِضَ أَخُوكَ الْمُؤْمِنُ فَلَمْ تَعُدْهُ؛ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ، ثُمَّ لَتَكَفَّلْتُ بِحَوَائِجِكَ فَقَضَيْتُهَا لَكَ، وَذَلِكَ مِنْ كَرَامَةِ عَبْدِيَ الْمُؤْمِنِ، وَأَنَا الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ". وسنخ هذه التعبيرات في كلمات المعصومين كثيرة جدًّا، وهي تدلّ على أنّ الذات الأقدس أرفع وأجلّ وأدقّ من حقيقة الوجود، والأفهام والعقول قاصرة عن إدراكه، والعبارة واللفظ تقصر عن الإحاطة به. وبعبارة أخرى ـ وإن كانت هذه العبارة قاصرةً أيضًا ـ إنّه تعالى وجداني للعارفين، والمتوجّهين إليه جلّ جلاله، لا أن تكون الذات حقيقة الوجود والفرق بينهما واضح بيّن، ويدلّ عليه ما في جملة كثيرة من الدعوات مثل: "يَا مَنْ فَتَقَ العقول بِمَعرِفتِهِ"، فإنّ هذا ليس إلّا وجدان العقول لخالقها. وفي جملة من الأخبار الواردة في شأن الحيوانات مهما أبهموا عن شيء فلا يبهمون عن خالقهم، فهو تعالى وجداني في كمون الشعور مطلقًا، لا في كمون العقول فقط. ولكنّي مع ذلك مستغفر عن قصور التعبير؛ إذ التعبيرات بأدقّ معانيها قاصرة جدًّا. قال أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام ونعم ما قال: "وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ افْتِحَامِ السُّدَدِ المَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِقْرَارُ بِجُمْلَةِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيبِ المَحْجُوبِ، فَمَدَحَ اللهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَسَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفُهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللهَ سُبْحَانَهُ

عَلَى قَـدْرِ عَقْلِـكَ فتَكُـونَ مِـنَ الْهَالِكِـين". فيـا ليـت حكمـاء المسـلمين اتّبعـوا قـول هـذا الحكيـم العظيـم؛ لئـلّا يقعـوا في مهالـك لا نجـاة منهـا» [المصـدر السـابق، ج 2، ص 117 و118].

ونقـل عـن شـيخ اليونانيـيّن قـوله عنـده تفسـيره لسـورة الفاتحـة: «وعـن بعـض قدمـاء اليونـان، الذي عـبّر عنـه في كلماتهـم بشـيخ اليونانيـين: أنّـه حقيقـةٌ فـوق الوجـود» [السـبزواري، مواهـب الرحمـن، ج 1، ص 15 و16].

كمـا يمكـن الاسـتدلال على مبنّـاه وقـوله المختـار، مـن أنّـه يناقـش في مسـألة عـدم درك حقيقة الوجـود، إذ يـرى الإمـكان، وعليـه فلـو كانـت حقيقـة الواجـب تعـالى حقيقـة الوجـود، لأمكـن اكتشـافها ودركهـا، والتـالي باطـل، فالمقـدّم مثلـه. وسـيأتي مزيـد بيـان في المحـور الثالـث.

ثـمّ يبـيّن سـبب ذهـاب الحكمـاء إلى القـول بـأنّ حقيقـة الواجـب حقيقـة الوجـود، عـدم تعقّلهم حقيقـةً فـوق حقيقـة الوجـود، حيـث قـال: «نعـم، إذ إنّ الحكمـاء لـم يصـل إلى أذهانهـم فـوق حقيقـة الوجـود شيء قالـوا بأنّهـا حقيقـة الواجـب تعـالى وتقـدّس، كمـا أنّ النمـل لا يـدرك فـوق زبانيتـه أبـدًا؛ ولذا قـال الإمـام أبـو جعفـر محمّـد بـن عـلي الباقـر عليه السلام: "كلمـا ميّزتمـوه بأوهامكـم في أدقّ معانيـه مخلـوقٌ مصنـوعٌ مثلكـم مـردودٌ إليكـم، ولعـلّ النمـل الصغـار تتوهّـم أنّ لله تعـالى زبانيتـين، فـإنّ ذلـك كمالهـا، ويتوهّـم أنّ عدمهـا نقصـان لمـن لا يتّصـف بهمـا. وهـذا حـال العقـلاء فيمـا يصفـون الله تعـالى بـه". فـإنّ النمـل لا يـرى لنفسـه كمـالًا إلّا فيهمـا» [السـبزواري، مجموعـة رسـائل، ج 2، ص 115].

لكنّـه يـرى أنّـه لـو قيـل بـأنّ حقيقـة الواجـب حقيقـة الوجـود، فالأقـرب القـول بالاشـتراك المعنـوي، حيـث أوضـح قائـلًا: «إنّـا وإن ناقشـنا في أدلّـة الاشـتراك المعنـوي، ولكـن بنـاءً على كـون حقيقـة الواجـب حقيقـة الوجـود فالاشـتراك المعنـوي أقـرب إلى الوجـدان السـليم والذهـن المسـتقيم، وأمّـا بنـاءً على كونـه تعـالى حقيقـةً غـير معلومـة لأحـد فالاشـتراك المعنـوي بـين أقسـام وجـود الممكـن وجـداني أيضًـا» [المصـدر السـابق، ج 2، ص 110].

المحور الثاني: القول المختار في جدلية الوجود والماهية

الأوّل: في أنّ الأصـل في التحقّـق ومنشـئية الأثـر هـو الوجـود والماهيـة تابعـة له ـ وقـد اصطلحـوا عليـه بأصالـة الوجـود ـ أو يكـون الأمـر بالعكـس؟ واصطلحـوا عليـه بأصالـة الماهيـة، بعـد اتّفاقهـم على أنّهـا قبـل جعـل الجاعـل لا حيثيّـة لهـا أبـدًا.

الثاني: أنّ المجعول من الباري تعالى هو الوجود والماهية تابعة له أو الأمر بالعكس؟ واصطلحوا عليه بأصالة الوجود في الجعل، أو أصالة الماهية فيه. وكلّ واحد من البحثين من المباحث المهمّة المفصّلة لديهم» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 2، ص 175 و176].

وقال في موضع آخر من التفسير: «وأثبتوا أن الماهية (الذات) قبل الوجود لا أثر لها، بل تكون ليسًا محضًا؛ أيّ عدمًا. وهذه الأمور الثلاثة من المتسالم عليها بينهم.

وإنّما اختلفوا في أنّ المجعول ومتعلّق الجعل هل هو الوجود أو الماهية (الذات)، أو الاتّصاف بينهما؟ وهذه من المسائل العويصة بينهم، وأيٌّ منها كان مجعولًا يلزمه جعل الآخرين بالعرض، ليتمّ الجعل التركيبي ويترتّب الأثر لا محالة.

كما أن أيًّا منها كان مجعولًا للجاعل تكون لوازمه مجعولةً له بنحو الاقتضاء، فإذا كان الله ﷻ خالق الإنسان وجاعله، يكون جاعلًا لعلمه وإرادته ومشيئته، فقوله تعالى: ﴿**إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللهُ**﴾ [سورة آل عمران: 29] من علم العلّة بالمعلول، وهو أتقن أنحاء العلوم كما ثبت في محلّه.

وللفلاسفة الإلهيّين أصلان مهمّان يتفرّع عليهما مسائل كثيرة ذكرت في محلّها:

أحدهما: أصالة التحقّق، فيبحثون في أنّ الأصل في التحقّق هل هو الوجود أو الماهيّة (الذات)؟ على اختلاف بينهم، فيثبت كلٌّ منهما دعواه بأدلّة كثيرة مذكورة في محلّها.

ثانيهما: أنّ الأصل في الجعل هو الوجود أو الماهية».

ثمّ يبيّن الفرق بين البحثين، فقال: «والمراد من الأوّل أنّها تلحظ بالنسبة إلى نفس المجعول، كما أنّ المراد من الثاني أنّها تلحظ بالنسبة إلى نفس الجاعل، ولكن بعد اتّفاق جميع الفلاسفة على أنّه لا أثر للجعل والمجعول إلّا بعد تحقّق الوجود، يرتفع هذا النزاع في البين، وأنّه لا يمكن التفكيك بين الوجود والماهية مطلقًا، فالآثار مترتّبة على الوجود، سواءٌ قلنا بالأولى أم الثانية» [المصدر السابق، ج 5، ص 268].

والمضمون نفسه ذكره في موضع ثالث في المواهب. [انظر: المصدر السابق، ج 13، ص 43]

ثمّ يقرّر رأيه المختار في بحث الأصالة، فيقول: «والذي يظهر من السنّة المقدّسة أصالة الماهية في كلٍّ من التحقّق والجعل، بمعنى أنّ الله تعالى مذوّت الذات ومفيض الوجود عليها لا بمعنى التشريك، بل بمعنى الترتّب الدقّي العقلي» [المصدر السابق، ج 2، ص 176].

وقال في موضع آخر: «وذكرنا في أحد بحوثنا السابقة، أنّ الذي يظهر من النصوص المقدّسة أصالة الماهية في كلٍّ من التحقّق والجعل، بمعنى أنّ الله تعالى مذوّت الذوات ومفيض الوجود عليها، لا بمعنى جعلها مؤثّرةً في عداد وجودها على سبيل التشريك، فهي محتاجة إلى خالقها من حيث القوام والذات، وإن كانت من حيث الذات عدمًا بسيطًا، ويخرجها مبدعها إلى الوجود والتقرّر بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم، بلا توسّط جعلٍ مؤلّفٍ، ويدلّ على ذلك ظواهر الآيات الكريمة، وبعض الأحاديث الواردة عن الأئمّة الهداة التي تثبت أنّ الله ﷻ مذوّت الذوات، كما أنّ الرجوع إلى الفطرة السليمة يوجب الإذعان إلى أنّ الأشياء الخارجية مثل السماء والأرض والإنسان والشجر والحجر ونحو ذلك إنّما هي موجودة في الخارج، وإليها ينسب الوجود على نحو الحقيقة، لا أن يكون المتحقّق أوّلًا وبالذات هو الوجود، فيكون هذا واسطة العروض على الماهية فينسب إليها الوجود على نحو المجاز، كما يدّعيه من يقول بأصالة الوجود؛ فالفطرة تثبت أصالة الماهية، وأنّ الذي يقع عليه إدراكنا في الخارج أوّلًا وبالذات نفس الماهيات، والتفصيل يطلب من محلّه» [المصدر السابق، ج 13، ص 44].

المبحث الثالث:

انعكاسات القول المختار على حقول المعرفة والعقيدة والفلسفة

لا يخفى ما لجدلية الوجود والماهية، بناءً على كون النزاع ليس لفظيًّا، من ثمار ونتائج حسب القول المتبنّى فيها؛ إذ إنّ البناء الفلسفي المرتكز على أصالة الوجود يختلف عن الذي يرتكز على أصالة الماهية؛ لأسّيّة هذا المسألة ومحوريتها في معالجة المسائل الفلسفية، وتقديم الحلول للأسئلة المطروحة، ومدى توافقها في تشييد نسق فلسفي منسجم داخليًّا، والالتزام التامّ بلوازمها. وهذا ما نجده في كتب الفريقين. قال الشيخ مصباح في التعليقة: «لهذه المسألة صلات بمسائل كثيرة، وحسبك ما ترى في كلمات صدر الدين الشيرازي في كتبه المختلفة من اعتبار أصالة الوجود كمبنًى أساسيٍّ لكثير من البراهين، وكذا في كلمات الأستاذ [السيّد الطباطبائي] ... في مباحث كثيرة من هذا الكتاب وغيره» [مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 25]. ثمّ يسرد بعض هذه الصلات. وقال الشيخ أيمن المصري في "الأنظار العالية": «إنّ النزاع حول أصالة الماهية أو الوجود ليس مجرّد نزاع فكري عقيم، بل له ثمراته وآثاره العلمية والعملية الكبيرة في مختلف المجالات ... فعلى سبيل المثال أنّ جمهور الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية قد حكموا بامتناع الحركة الجوهرية في ماهية الجوهر،

ولكنّ الملّا صدرا أثبتها في وجود الجوهر؛ وكذلك حكموا بامتناع اتّحاد العاقل والمعقول في الماهية، وأثبتها الملّا صدرا في الوجود، وهكذا في سائر المسائل» [المصري، الأنظار العالية في نقض الحكمة المتعالية، ص 285]. ثمّ يذكر الآثار والفروق بشكل مفصّل.

وقال الشيخ مطهري بعد إيراده بيت صاحب المنظومة:

ما وُحِّدَ الحقُّ ولا كَلَّمَتُهُ إلّا بما الوَحْدَةُ دارتْ مَعَهُ

شارحًا مقصوده: «وهو يقصد أنّ مسألة التوحيد سواءٌ كانت توحيد الذات أو الأفعال، لا يمكن حلّها إلّا على القول بأصالة الوجود، فتوحيد الذات وتوحيد الأفعال لم يتحقّق إلّا بذلك الأمر الذي تدور الوحدة مداره وترتكز عليه وهو الوجود» [مطهري، دروس في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 146 و147]. وفي هذا السياق، سنرصد آثار القول المختار عند السيّد السبزواري، بقدر تتبّعنا:

أوّلًا: حقيقة الواجب فوق حقيقة الوجود

يرى أنّ حقيقة الواجب فوق حقيقة الوجود، وفوق مستوى التعقّل وحدّ الإدراك، وإنّ عدم الإدراك لا يدلّ على عدم التحقّق والوجود، وإنّ إطلاق الوجود بالمعنى المستخدم في الممكنات عليه مجازي، وبالمعنى الحقّ الحقيقي يكون الحال بالعكس. قال في رسالته "مباحث في الحكمة المتعالية": «فغاية ما تدركه العقول إنّما هو نفي العدم والإمكان عنه. وأمّا درك أنّ حقيقته تعالى حقيقة الوجود فهذا من التحديد، والتحديد مستحيل بالنسبة إليه ﷻ» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 2، ص 123]. وغير ذلك ممّا تقدّم من نصوصه وعباراته بهذا الصدد. وهنا يجدر الانتباه إلى الاختلاف بين هذا الرأي ومشهور الحكمة المتعالية، فالرأيان يتّفقان في عدم إمكان درك حقيقة الواجب، وهذا وجه موافقة بينهما، لكن يختلفان في حقيقة الواجب، فهل هي حقيقة الوجود كما ترى الحكمة المتعالية أو هي فوق حقيقة الوجود كما يرى السيّد السبزاوري، وهذا وجه مغايرة.

ثانيًا: حقيقة الوجود يمكن اكتشافها

فهو يناقش ما تذهب إليه الحكمة المتعالية من عدم الإمكان، وعليه يتبنّى أنّ حقيقة الواجب تعالى فوق حقيقة الوجود، وإلّا فلو كانت حقيقته تعالى حقيقة الوجود لامتنع. قال في رسالته "مباحث في الحكمة المتعالية": «ثمّ إنّهم قالوا: إنّه لا يمكن اكتشاف حقيقة الوجود.

وهـو صحيـح؛ بنـاءً على مـا عـن جمـع مـن المحقّقـين مـن عـدم إمـكان اكتشـاف حقائـق الأشـياء، وأنّ مـا يعلـم منهـا إنّمـا هـو بعـض آثارهـا وخواصّهـا، وكـذا يكـون صحيحًـا بنـاءً على مـا قالـوه مـن أنّ حقيقـة الواجـب بذاتـه هـو الوجـود؛ إذ لـو أمكـن اكتشـاف الوجـود لأمكـن اكتشـاف حقيقـة الواجـب بذاتـه. وهـذا ممّـا يعجـز عنـه الملائكـة المقرّبـون والأنبيـاء والمرسـلون فضـلًا عـن غيرهـم. وأمّـا لـو أمكـن اكتشـاف حقائـق الموجـودات بقـدر الوسـع البـشري كمـا عليـه جمـع، أو كانـت ذات الواجـب تعـالى غـير حقيقـة الوجـود كمـا تـدلّ عليـه الآثـار المعصوميـة، مـن أنّـه ذات لا كالذوات وشيء لا كالأشـياء؛ فعـدم إمـكان اكتشـاف حقيقـة الوجـود يحتـاج إلى دليـل. وغايـة مـا اسـتدلّ بـه أنّ الوجـود ذاتـه وكنهـه في الأعيـان؛ فلـو حصـل في الذهـن فيلـزم الخلـف وانقـلاب الذات وهـو محـال. مـع أنّ الصـور الذهنيـة إنّمـا هي ظهـور الماهيـة تـارةً في الذهـن، وأخـرى في الخـارج، فـلا بـدّ وأن يكـون مـا يحصـل في الذهـن ذات ماهيـة، والوجـود لا ماهيـة له. وهـذا الدليـل باطـل لمـا يـلي: أوّلًا: أنّـه مبـنيٌّ على أصالـة الوجـود، وهـو محـل الـنزاع. وثانيًـا: أنّ الوجـود له مراتـب كثـيرة متفاوتـة كمـا أثبتـوه؛ فمـا هـو في الخـارج مرتبـة منـه، ومـا هـو في الذهـن مرتبـة ضعيفـة منـه؛ تكـون مـرآةً لمـا في الخـارج فأيـن يحصـل الانقـلاب. وعلى هـذا لا يتـمّ دليـل صحيـح على هـذا المـدّعى» [السـبزواري، مجموعـة رسـائل، ج 2، ص 105 و106].

ثالثًا: تفسير صفات الله ﷻ الثبوتية بالمعاني العدمية السلبية

قـد تقـدّم أنّ السـيّد السـبزواري ـ في المقـام الثـاني ـ لا يـرى الاشـتراك المعنـوي في مفهـوم الوجـود، إن كان الوجـود يطلـق على الله تعـالى، وتبعًـا لذلـك لا يـرى الاشـتراك المعنـوي لمفاهيـم العلـم والقـدرة والحيـاة؛ لذا ـ وطبقًـا للنصـوص الدينيـة ـ يتوسّـل بالمعـاني السـلبية لوصـف الذات الإلهيـة، وهـذا تفصيلـه:

فقـد قسّـموا صفـات الواجـب ﷻ في إحـدى التقسـيمات إلى الصفـات الثبوتيـة والصفـات السـلبية. قـال في المواهـب: «والمـراد بـالأولى تلـك الصفـات الـتي تكـون كمـالًا للمتّصـف بهـا، ولا يسـتلزم مـن نسـبتها إليـه ﷻ نقـص، فيجـب حينئـذٍ الاتّصـاف بهـا، وهي كثـيرة، كالعلـم والحيـاة والقـدرة ونحـو ذلـك، وتسـمّى بالصفـات الجماليـة أو الكماليـة.

والمـراد بالثانيـة هي تلـك الأمـور الـتي يمتنـع ثبوتهـا لذاتـه المقدّسـة، وتسـمّى بالصفـات الجلاليـة، أي: يجـلّ وينـزّه تعـالى عنهـا، وهي النواقـص ولواحـق الإمـكان وكلّ صفـة إذا اسـتلزمت النسـبة إليـه ﷻ نقصًـا، وهي كثـيرة وقـد ورد جملـة منهـا في القـرآن الكريـم والسـنّة الشريفـة،

مثـل أنّـه تعـالى ليـس بجسـم، ولا بمـكاني ولا زمـاني، ولا كيـف له، وأنّـه ليـس بمتحـرّك، ولا سـكون له، ولا يـرى، أي: لا تدركـه الأبصـار وغـير ذلـك» [السـبزواري، مواهـب الرحمـن، ج 8، ص 241].

وقـال في موضـع آخـر: «والتقسـيم الثالـث: الصفـات الجماليـة (الكماليـة) والصفـات الجلاليـة. والأولى عبـارة عـن الصفـات الثبوتيـة، والثانيـة عبـارة عـن الصفـات السـلبية. ويمكـن إرجاعهمـا إلى شيء واحـد ، فـإنّ الأولى ـ أي الصفـات الثبوتيـة ـ ترجـع إلى وجـوب الوجـود والتحقّـق، والثانية ـ أي الصفـات السـلبية ـ إلى سـلب الإمـكان عنـه تعـالى، فيسـلبه عنـه ﷻ فتنتـفي جميـع النواقص الواقعيـة والإدراكيـة.

والمسـتفاد مـن السـنّة الشريفـة أنّ الصفـات الثبوتيـة له تعـالى ترجـع إلى معـنى عـدمي؛ لأنّ ثبوت شيء له تعـالى نحـو تحديـدٍ، فنفوا عليهم السلام عنه ﷻ حتّى هـذه المرتبة مـن التحديد، فيكون معنى "السـميع والبصـير" لا تخـفى عليـه المسـموعات، ولا تخفى عليه المبـصرات، ومعـنى "الواحد والقـادر" لا شريك له بوجـه مـن الوجـوه ولا يعجـزه شيء، وقـد ورد نظـيره في القـرآن الكريـم، قـال تعـالى: ﴿**وَمَـا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِـزَهُ مِـنْ شَيْءٍ فِي السَّـمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّـهُ كَانَ عَلِيمًـا قَدِيـرًا**﴾ [سـورة فاطـر: 44]، فكمـا لا يمكـن درك الذات كذلـك لا يمكـن درك حقيقـة صفاته؛ فإنّهـا "شيء لا كالأشـياء"» [المصدر السـابق، ج 2، ص 286].

وقـال أيضًـا: «فكمـا أنّ أسـماء الله المقدّسـة توقيفيـة لا بـدّ في إطلاقهـا عليـه ـ جـل شـأنه ـ مـن ورود الإذن مـن الـشرع، وليـس لأحـد اسـتعمال كلّ لفـظ فيـه ـ جلّـت عظمتـه ـ وإن كان مدحًـا، فكذلـك المعـاني في تلـك الأسـماء الواصلـة إلينـا مـن الكتـاب والسـنّة المقدّسـة، وليـس للعقـول تحديدهـا بمـا تتعقّلهـا، فهـو ـ جلّـت عظمتـه ـ واسـع في جميـع شـؤونه وجهاتـه، فـوق مـا نتعقّلـه مـن معـنى السـعة؛ ولهـذا كان الأولى تحديدهـا بالمعنى السـلبي، أي: لا يحـدّه ولا يعجـزه شيء. وإنّمـا التحديـد يكـون في المتعلّـق. ولا نقـص في العقـل إن عجـز عـن درك ذلـك، بـل كمـال العقـل الاعـتراف بالتقصـير والعجـز أمـام عظمتـه وكبريائـه تعـالى» [المصـدر السـابق، ج 4، ص 142 و143].

وقـال عـن الحيـاة: «وكمـا لا مطمـع للممكـن في درك الذات الأقـدس الربـوبي، كذلـك لا مطمـع له في درك حياتـه جلّـت عظمتـه، وهي عـين ذاتـه، فـلا بـدّ وأن تعـرف الحيـاة فيـه تعـالى بمعـنى عـدمي، أي: عـدم المـوت؛ إذ لا يمكـن الإحاطـة بحقيقتهـا فيـه تبـارك وتعـالى؛ لفـرض أنّهـا عـين ذاتـه الأقـدس، فيلزمـه جميـع الكمـالات الحاصلـة مـن الـحيّ، فتكـون بمنزلـة الوجـود» [المصدر السـابق، ج 4، ص 288].

وقال: «ثبت في الفلسفة الإلهية أنّ الكمال المطلق ـ أو الكمال الحقيقي ـ منحصر في المبدإ، وبه جلّ شأنه، وهو تعالى يفيض على الكائنات عامّةً وعلى الخواصّ منها، كما يفيض على أخصّ الخواصّ كالأنبياء والأولياء والأبرار من الأخيار، كلّ حسب لياقته.

والمراد من الإطلاق هنا عدم إمكان التحديد من جميع الجهات والجوانب والمراتب؛ لأنّه جلّ شأنه موجد الكمال، وعين الكمال ومنه الكمال والكمال كلّه يرجع إليه جلّت عظمته.

وبتعبير أهل الذوق من العرفاء: حقيقة كماليّة وسيعة ـ لا يمكن تحديدها ـ وإنّ الحدود بأقسامها، والتحاليل بأنواعها، وإنّ النفوس مهما بلغت من العلوّ والسموّ قاصرة عن دركها، فهو ـ جلّ شأنه ـ غيب وظهور، وغيبه من أسمى الكمال وظهوره عين الكمال وغايته، فإنّه الكمال وإليه ينتهي شرف الكمال.

ولا نقصد من هذا التعبير وحدة الوجود والموجود حتّى يستلزم محاذير ومفاسد، وإنّما نعني أنّ الكمال الواقعي والحقيقي منحصر به تعالى وفائض منه، وأنّ الكمالات مهما بلغت من الرتبة إشراق منه وظلّ، وهذا يستلزم وحدة الوجود الذي هو مقرّر في الشرع، وعليه معظم الحكماء من المشّائيين والإشراقيين؛ لأنّ التحديد ـ بمعناه العامّ ـ في شأنه جلّت عظمته أو في صفاته نقص ويستتبع تخلّفات، ويستلزم المفاسد الّتي لا يمكن الالتزام بها ويجب الفرار عنها؛ ولذلك ترى أنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام كانوا يتوسّلون بالجانب السلبي في تعريف ذاته أو بيان صفاته، كما تقدّم مكرّرًا، فعن علي عليه السلام في تعريف قدرته تعالى: "لا يعجزه شيء"، وفي إحاطته تعالى: "لا يمنعه شيء"، وفي حياته: "لا يموت"، وفي قيموميّته: "لا وجود ولا دوام إلّا به" وهكذا. وتدلّ على ما تقدّم من أنّ الكمال المطلق منحصر به تعالى، وأنّ صفاته جلّ شأنه عين الكمال الحقيقي بالأدلّة العقلية والنقلية» [المصدر السابق، ج 10، ص 380 و381].

رابعًا: نفي الوجود الرابط

فقد قسّم الفلاسفة الوجود إلى الوجود المستقلّ والوجود الرابط، والرابط ما يكون بين الموضوع والمحمول، وهو قائم بهما في القضايا الحملية الموجبة الصادقة، مثل: الإنسان عالم، إذ نجد عند تحليلها ثلاثة أمور، هي الموضوع والمحمول، وأمر وراءهما ليس بمستقلّ عنهما، وإلّا لو لم يكن كذلك، لاحتاج إلى طرفين، فيتسلسل وهو ممنوع، فثبت أنّ هناك وراءهما شيئًا ثالثًا، يطلق عليه الوجود الرابط، في قبال الوجود المستقلّ، وهو وجود الموضوع وحده، والمحمول وحده. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 1، ص 49 و50]

لكنّ السيّد السبزواري يناقش فيه بناءً ومبنًى، فأمّا الأوّل، فقد قال في "تهذيب الأصول": «وظهر ممّا مرّ أنّ الربط ينافي التشخّص مطلقًا، فلا وجه لقول الحكيم السبزواري ﵀: "إنّ الوجود رابط ورابطي" مع قولهم: إنّ الوجود مساوق للتشخّص، ولا تشخّص في الربط المحض، إلّا أن يراد التشخّص التبعي» [السبزواري، تهذيب الأصول، ج 1، ص 15 و16].

وأمّا الثاني، فما تقدّم في المحور الأوّل عند مناقشته للدليل السابع، الذي ذُكر للقول الأوّل في مسألة الاشتراك.

خامسًا: نفي السنخية الفلسفية

ذكر الحكماء أنّ بين الفعل وفاعله ـ ويقصدون منه المعلول وعلّته الفاعلة ـ سنخيةً وجوديةً ورابطةً ذاتيةً، يصير بها وجود الفعل كأنّه مرتبة نازلة من وجود فاعله، ووجود الفاعل كأنّه مرتبة عالية من وجود فعله، بل الأمر على ذلك بناءً على أصالة الوجود وتشكيكه. وبيّنوا ذلك بأنّه لو لم يكن بين الفعل المعلول وعلّته الفاعلة له مناسبة ذاتية وخصوصية واقعية بها يختصّ أحدهما بالآخر، كانت نسبة الفاعل إلى فعله كنسبته إلى غيره كما كانت نسبة الفعل إلى فاعله كنسبته إلى غيره، فلم يكن لاستناد صدور الفعل إلى فاعله معنى، ونظير البرهان يجري في المعلول بالنسبة إلى سائر العلل، ويثبت الرابطة بينه وبينها، غير أنّ العلّة الفاعلة لمّا كانت هي المقتضية لوجود المعلول ومعطي الشيء غير فاقده، كانت العلّة الفاعلة واجدةً لكمال وجود المعلول، والمعلول ممثلًا لوجودها في مرتبة نازلة. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 13، ص 190]

وقال صدر الدين الشيرازي: «المعلول يجب أن يكون مناسبًا للعلّة، وقد تحقّق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء، لا ماهياتها الكلّيّة لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى» [الحيدري، شرح نهاية الحكمة، ج 6، ص 313 و314، نقلًا عن: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 418].

إذن فالسنخية رابطة وجودية ومناسبة خاصّة بين العلّة والمعلول، مخصِّصة لصدروه عنها. وهذا ما يناقش فيه السيّد السبزواري؛ إذ يرى عدم السنخية بين الخلق والمخلوق، وأنّها تختصّ بالفواعل الطبيعية، قال: «المعروف بين جمع من الفلاسفة لزوم السنخية بين العلّة والمعلول، فالمباين من كلّ جهة لا يمكن أن يصير علّةً للمباين كذلك، كما أنّ المباين من كلّ جهة لا يصدر من المباين كذلك، وبنوا عليه مباحث فلسفيةً وعرفانيةً.

ولكنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ـ وغيره من الآيات المباركة الكثيرة التي يأتي بيانها ـ ينفي ذلك؛ فإنّ موجد العوالم ومربّيها لا سنخية بينه وبينها؛ إذ لا سنخية بين الممكن بالذات والفقير المحض، وبين الواجب بالذات والغنيّ المطلق كذلك.

ودعوى "أنّ السنخية في مفهوم الموجودية متحقّقة" مردودةٌ، بأنّه لا علّية ولا معلولية في المفاهيم، وإنّما هما من شؤون الحقائق، فما هو مشترك لا يتصوّر العلّية والمعلولية فيه، وما هو علّة ومعلول لا يتحقّق الاشتراك فيه، وسيأتي تفصيل هذا البحث في الآيات المناسبة له إن شاء الله تعالى.

ولذا ذهب جمع من محقّقي فلاسفة المسلمين إلى أنّ السنخية إنّما تصحّ في العلل الطبيعية، كتوليد النار للحرارة. وأمّا الفاعل المختار القدير فلا وجه لذلك فيه» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 1، ص 73].

وهذا البيان ـ مع أنّه يستند على كون حقيقة الواجب حقيقة الوجود، والسيّد السبزواري لا يرتضيه كما تقدّم ـ تامٌّ على مختاره أيضًا في كون حقيقة الواجب فوق حقيقة الوجود المعقولة لدينا؛ لأنّه استند للآية المباركة، وهي تامّة حسب الرأي المختار؛ لأنّها لا تتوقّف على كون الواجب حقيقة الوجود أو فوقها، وكذلك البيان تامٌّ من جهة أنّه إذا لم توجد سنخية بين من ينطبق عليهما مفهوم الاشتراك المعنوي، فعدم السنخية في حالة عدم الاشتراك المعنوي، وأنّ أحدهما حقيقة والآخر مجاز، بالمعنى المذكور، أوضح وأبين.

وقال في موضع آخر: «ففي الماهية الممكنة والواجب الحقّ، لا بدّ أن يكون المجعول هو الوجود دون الماهية؛ لأنّه يشابه الخالق؛ ولأجل ذلك ذهب بعضهم إلى أصالة الوجود. ولكنّ الحقّ أنّه لا دليل من عقل صحيح على لزوم السنخية بين الخالق والمخلوق؛ إذ لم يدرك العقل الذات المقدّسة، ولا أمكنه كيفية خلقه وإبداعه، فكيف يصحّ للعقل أن يحكم على الخالق حكمًا قطعيًّا، كما أنّ النصوص القرآنية تدلّ على خلقه للعالم وما فيه من الماهيات، وما ذكره الفلاسفة إنّما يصحّ في العلل الطبيعية؛ لأنّ الذات المقدّسة وفعله خارج عن تحت قاعدة السنخية موضوعًا وتخصّصًا، فلا يرد عليه الإشكال بأنّه لا تخصيص في الأحكام العقلية» [المصدر السابق، ج 13، ص 43].

إذن فالسيّد السبزواري لا يرى السنخية بين الواجب والممكن، وإنّما يراها بين العلل الطبيعية فقط، لكنّه لا ينفي وجود ثمّة علقة بين الخالق تعالى والخلق، حيث يقول:

«حيث دلّت الأدلّة على عدم السنخية بينه وبين خلقه، وأنّها بينونة صفة لا بينونة عزلة، ولكنّ أصل الربط والعلقة ممّا لا بدّ منه بينه تعالى وبين خلقه، وفي القرآن والسنّة المقدّسة شواهد كثيرة تدلّ على هذه العلقة والربط، ولها مراتب كثيرة جدًّا» [المصدر السابق، ج 5، ص 270].

كما يمكن عدّ نفي السنخية دليلًا آخر على نفي أصالة الوجود، وذلك من خلال نفي السنخية بين الواجب والممكن ـ التي يقول بها الحكماء ـ المبنيّ على أصالة الوجود، فما دام العلّة الأولى الواجب عين الوجود، فلا بدّ أنّ يكون معلوله مناسبًا له، وقد تقدّمت كلماتهم وعبائرهم.

المبحث الرابع: تأمّلات وملاحظات

يلاحظ أنّ عمدة أدلّة السيّد السبزواري فيما بين أيدينا وفي حدود موضوع البحث، الفطرة والنصوص الشرعية من كتاب وسنّة، لكنّه لا يرى تقدّم النقل على العقل، وإنّما يرى أنّ البرهان العقلي الفلسفي المدّعي في المقام غير تامّ، فهو خروج تخصّصًا لا تخصيصًا، أمّا من جهة الخدشة فيه، وأمّا من جهة كونه خارجًا عن قدرة العقل، وسنبسط الحديث في النقاط الآتية:

1ـ التمييز بين المحال الاعتقادي والمحال الواقعي، والأوّل ما لا يتعقّل ويدرك، والثاني ما هو محال واقعيًّا خارجيًّا، فيقول في مناقشته لبحث التشكيك ما لفظه: «لكنّه مبنيٌّ على كون الواجب تعالى حقيقة الوجود، ولم يستدلّوا عليه إلّا بعدم درك العقول شيئًا أعلى من حقيقة الوجود. وفيه أنّ عدم الدرك لا يدلّ على عدم التحقّق، فكم من أشياء لم ندركها، وحكمنا بأسمائها بحسب إدراكنا، ثمّ وجدناها متحقّقةً في الخارج» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 123].

وذكر في مسألة الجعل التأليفي بين الماهية وذاتياتها ما نصّه: «ذهب أكابر الفلاسفة إلى عدم الجعل التأليفي بين الماهية وذاتياتها، واستدلّوا على البطلان بوجوه ذكروها في كتبهم».

ثمّ قال: «والمسألة مشكلة تعرّضوا لها في مواضع في الفلسفة: منها مسألة أصالة الوجود في التحقّق، وأصالته في الجعل، وربط الحادث بالقديم كما يأتي. ولا مفرّ عنه إلّا بما يظهر عن أئمّة الدين عليهم السلام من أنّ قدرته التامّة الأزلية تتعلّق بتذويت الذوات وإخراجها من العدم إلى الوجود، وأنّه كان ولم يكن معه شيء ـ بأيّ معنًى من معاني المعية ولو اعتبارًا ـ وقدرته الكاملة

على ما سواه بحيث لا يحيط بمعناها أحد، وإنّما عرّفها أئمّة الدين عليهم السلام بقولهم: "لا يعجزه شيء" كلّ ذلك يقتضي ما ذكرناه.

إن قيل: إنّ الموضوع محال وقدرته تعالى لا تتعلّق بالمحال. يقال: على فرض المحالية فهو محال اعتقادي لا محال واقعي، وما لا تتعلّق القدرة به هو الثاني دون الأوّل» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 2، ص 174 و175].

2ـ شرط تأويل النصوص الشرعية عند تعارضها مع العقل: أن تكون هذه النتائج من البدهيات العقلية الأوّلية لا النظريات، قال السيّد السبزواري: «قد شاع بين الفلاسفة والمتكلّمين أنّ الذاتي غير قابل للتغيير والتبديل، ويعدّون ذلك من القواعد المسلّمة بينهم. وكلامهم هذا يشمل كلا قسمي الذاتي أي: ما هو داخل في الذات، كالجنس والفصل. وما هو خارج عنه ولازم للذات ـ المصطلح بذاتي باب البرهان ـ أي لازم الماهية، كالزوجية للأربعة. وتكرّر في كلمات ابن سينا "أنّه ما جعل الله تعالى المشمش مشمشًا، بل أوجده". والأصل في هذه القاعدة يرجع إلى عدم إمكان الجعل التأليفي بين الماهية وذاتياتها ولوازمها، وأطالوا القول في ذلك بإيراد شواهد ومؤيّدات».

3ـ خصائص البرهان العقلي الحقيقي التامّ: إذ يشخّصها قائلًا: «هو ما كانت مقدّماته غير قابلة للخدشة، وغير معارض بمثله، ولم يبيّن خلافه في جميع القرون والأعصار. ومع انتفاء واحد من هذه الأمور فلا اعتبار به، وجلّ البراهين التي يستدلّ بها في العلوم العقلية لا يخلو من أحدها، خصوصًا الطبيعيات؛ حيث انكشف خلاف جملة من مسائلها بالعلوم الحديثة، كما أنّ كثيرًا من مسائل الإلهيات مبنيٌّ على ما يشبه الخطاب، أو على قول أحد من أعاظم الحكماء. ولا خلاف في أنّه لا اعتبار بالخطابة في الدقّيات العقلية، ولا بقول الخبر الواحد لاحتمال الخطإ فيه. نعم، لا بأس بذكره بعنوان التأييد بعد تمامية البرهان على المطلب» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 99 و100]. وقال في "تهذيب الأصول": «وقد اشتهر أنّ الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص. ويرد: بأنّ الحكم العقلي غير القابل للتخصيص منحصر في ما إذا كان العقل الحاكم به محيطًا بما له دخل في حكمه جزئية وكلّية، جزءًا وكلًّا، إحاطةً واقعيةً من كلّ حيثية وجهة، ومثل هذا العقل منحصر بالعقول المؤيّدة بروح القدس، فإنّه يكشف عليهم الواقع فيرونه على ما هو عليه، وأمّا سائر العقول فمطلق أحكامهم تعليقية وليست تنجيزيةً، فهي معلّقة على عدم ورود تخطئة، أو التخصيص من عقل آخر يكون قاهرًا عليها، الذي يكون نسبة جميع العقول إليه نسبة الشمع إلى الشمس،

فمع ورود التخطئة أو التخصيص لا حكم أصلًا لها، كما لا يخفى» [السبزواري، تهذيب الأصول، ج 2، ص 133 و134].

4ـ ممّا تقدّم يتبيّن مقدار حضور العقل، وشروط اعتماده في منظومته الفكريّة إثباتًا؛ ولذا فالعمدة لديه في هذه الأبحاث هي النصوص الدينية إضافةً إلى الفطرة، ومنه يمكن ملاحظة أنّ رفضه لجملة من الآراء والأقوال يكمن خلفه دوافع دينية، ونصوص دينية، يرى فيها تعارضًا مع الشريعة، مثل الاشتراك المعنوي للوجود، وأصالته، والسنخية الفلسفية، وغيرها.

5ـ ويوضّح نجله السيّد عليّ السبزواري منهج والده في مقدّمة رسالته "مباحث في الحكمة" قائلًا: «يجدر الإشارة إلى مسألة مهمّة، وهي أنّ السيّد ﷺ كان قد طرح هذه المباحث كتأسيس للحكمة الإلهيّة على مدرسة الوحي؛ بحيث يعمّ كلّ واحد من المسائل الفلسفية أو تفاصيلها على نصّ من القرآن الكريم أو العترة عليهم السلام، لكن لم تسمح الظروف ولم ينتظر الأجل لإكمال هذه المباحث؛ لذا يجد القارئ لهذه الرسالة الحوالة على ما بعد بتعبيره ﷺ: "سيأتي"، وما شابه، والحال أنّ ما كتبه في الحكمة هو هذا الذي بين القارئ» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 85].

الخاتمة

يمكن إجمال النتائج بما يلي:

1ـ ضرورة تحديد الموقف من جدلية بحث الأصالة، في بناء نسق فلسفي متكامل، فالنتائج المترتّبة على القول المختار تختلف وفقًا لذلك.

2ـ لا يمكن تكوين رؤية فلسفية، وتشخيص الموقف من المسائل العقلية الفلسفية، بناءً على النصوص الدينية تأسيسيًّا، ما لم يتمّ تحديد الموقف من العقل البرهاني في رتبة أسبق، فأمّا أن تُتبّنى إمكانيّة العقل بقدر ما، وأمّا أن يُتبنّى عدم قدرته إلّا في حدود ضيّقة، فتكون منطقة فراغ عقلي، ليفتح الباب أمام النصوص الإلهية في التكوين والتشخيص، وهذه هي رؤية السيّد عبد الأعلى السبزواري في هذا الصدد، حيث دور العقل ومساحته ضيّقة جدًّا.

3ـ حضور بارز ومؤثّر للمعطيات الدينية على تشخيص القول المختار في بحث الأصالة، وما يتفرّع عنه، فنجد عمدة أدلّته النصوص من كتاب وسنّة، في مساحة الفراغ العقليّ، سواء بالاستنباط المباشر، أو من خلال إثبات بطلان اللوازم، مثلما رأينا في نقده للسنخية الفلسفية، وغيرها.

4ـ الاعتدال في النقد والنقض، فعلى الرغم من عدم الاتّفاق مع جملة من متبنّيات الفلاسفة، بناءً ومبنًى، لكنّنا نجد روح الاعتدال حاضرةً، وسمة الإنصاف واضحةً.

قائمة المصادر

الجابري، صلاح فليفل عايد، نظرية أصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية.. قراءة نقدية، مجلة الآداب، جامعة بغداد، العدد 107.

الحسني، عبد الستار، ألطاف الباري من نفخات الإمام السبزاوري، فجر الإيمان، ط1، 1425 هـ.

الحيدري، كمال، شرح نهاية الحكمة، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 2016 م.

السبزاوري، عبد الأعلى، تفسير مواهب الرحمن، منشورات مكتب السيد السبزوري، النجف الأشرف، ط 5، 2018 م.

السبزاوري، عبد الأعلى، تهذيب الأصول، منشورات مكتب السيّد السبزواري، النجف الأشرف، ط 3، 1997 م.

السبزواري، عبد الأعلى، مجموعة رسائل، منشورات مكتب السيّد السبزواري، النجف الأشرف، ط 1، 2022 م.

السبزواري، هادي، شرح المنظومة، تصحيح وحواشي الشيخ حسن حسن زاده آملي، تحقيق مسعود طالبي، نشر ناب، ط 1، 1369 ش.

شريعتمداري، محمّدتقي، تقريرات شرح المنظومة للشيخ مرتضى مطهري، مؤسسه‌ى فرهنگى طه، قم، 1425 هـ.

الطباطبائي، محمّدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق عباس السبزواريّ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 4، 1428 هـ.

الطباطبائي، محمّدحسين، تفسير الميزان، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1997 م.

الطهراني النجفي، محمّدهادي، الرسائل الكلامية، تحقيق وتعليق: هادي مكارم تربتي، محمّدجعفر إسلامي، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب.

المصري، أيمن، الأنظار العالية في نقض الحكمة المتعالية، ومضات للترجمة والنشر، بيروت، ط 1، 2020 م.

عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب: علي الموسوي، مركز الحضارة، بيروت، ط 1، 2010 م.

الفياضي، غلام رضا، تعليقة على نهاية الحكمة، انتشارات مؤسسه‌ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قمّ، ط 4، 1386 ش.

القطيفي، ضياء، العارف ذو الثفنات، باقيات، قم، ط 2، 2010 م.

مصباح اليزدي، محمّدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، مؤسسة في طريق الحقّ (موسسه‌ى در راه حق)، قمّ، ط 1، 1405 هـ.

مطهري، مرتضى، دروس في الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 2، 1429 هـ.

الهيدجي، محمّد، تعليقة على المنظومة وشرحها، مؤسسة الأعلمي، طهران، 1404 هـ.

كاشف الغطاء، علي، تعليقة على شرح المنظومة، مؤسسة كاشف الغطاء العامة، النجف الأشرف.

السبزواري، عبد الأعلى، مباحث الحكمة المتعالية، منشورات مكتبة السيد السبزواري، الطبعة الأولى، 2022 م.