

بلكيس ، وهذا أسرع من سرعة النور التي تبلغ ثلاثمائة ألف كيلومتر في الثانية .

ولهذا لا يقول القرآن الكريم أنه أحضر العرش ، بل ﴿ فَلَمَّا رَآهُ ﴾ ، فبمجرد أن تحدث مع الذي عنده علم من الكتاب رأى العرش عنده ، وهذا يعود إلى طي الأرض<sup>(١)</sup> .

أما في المسائل الاجتماعية ، فكان منهجه فيها إصلاحياً مع نزعة ظاهرة بعض الشيء نحو المنهج التجريبي .

فهو لم يكتفِ بعرض المسألة والإشكالات الواردة فيها وحسب ، بل كان يقدم الحل وفق الرؤية الإسلامية الشاملة ، ولعلّ هذا المنهج انطلق عنده من شعوره العميق بالمسؤولية الإسلامية ، إضافة إلى ما كان يسود بيئته من غزو فكري وثقافي .

وعن أسلوب العلامة الطباطبائي ومعالجته لجملته من القضايا مثل الحرية والمجتمع الإسلامي ، يقول العلامة : « كلمة الحرية على ما يراد بها من المعنى لا يتجاوز عمرها في دورانها على الألسن عدة قرون ، ولعلّ السبب المبتدع لها هي النهضة المدنية الأوروبية قبل بضعة قرون لكن معناها كان يجول في الأذهان وأمنية من أمني القلوب منذ أعصار قديمة .

والأصل الطبيعي التكويني الذي ينتشي منه هذا المعنى هو ما تجهز به الإنسان في وجوده من الإرادة الباعثة على العمل ، فإنها حالة نفسية في إبطالها للحس والشعور المنجر إلى إبطال الإنسانية .

غير أن الإنسان لما كان موجوداً اجتماعياً تسوقه طبيعته إلى الحياة

(١) الشمس الساطعة ، م.س ، ص ٣٤٦ .

في المجتمع وإلقاء دلوه في الدلاء بإدخال إرادته في الإرادات، وفعله في الأفعال المنجرّ إلى الخضوع لقانون يعدل الإرادات والأعمال بوضع حدود لها، فالطبيعة التي أعطته إطلاق الإرادة، والعمل هي بعينها تحدد الإرادة والعمل، وتقيد ذلك الإطلاق الابتدائي والحرية الأولية.

والقوانين المدنية الحاضرة لما وضعت بناء أحكامها على أساس التمتع، المادي كما عرفت أنتج ذلك حرية الأمة في أمر المعارف الأصلية الدينية من حيث الالتزام بها وبلوازمها، وفي أمر الأخلاق، وفي ما وراء القوانين من كل ما يريده ويختاره الإنسان من الإرادات والأعمال فهذا هو المراد بالحرية عندهم.

وأما الإسلام فقد وضع قانونه على أساس التوحيد بداية ثم على أساس الأخلاق الفاضلة، والتي تعرضت لكل يسير وخطر من الأعمال الفردية والاجتماعية كائنة ما كانت، فلا شيء مما يتعلق بالإنسان أو يتعلق به الإنسان، إلا وللشرع الإسلامي فيه قدم أو أثر قدم، فلا مجال ولا مظهر للحرية بالمعنى المتقدم فيه.

نعم، للإنسان فيه الحرية عن قيد عبودية غير الله سبحانه وتعالى، وهذا وإن كان لا يزيد على كلمة واحدة غير أنه وسّع المعنى عند من بحث بصورة عميقة في السنة الإسلامية، والسيرة العملية التي تندب إليها وتقرّها بين أفراد المجتمع وطبقاته، ثم قاس ذلك إلى ما يشاهد من سنن السؤدد والسيادة، والتحكمات في المجتمعات المتمدنة بين طبقاتها وأفرادها وبين كل أمة قوية وضعيفة.

وأما من حيث الأحكام، فالتوسعة فيما أباحه الله من طيبات الرزق ومزايا الحياة المعتدلة من غير إفراط أو تفريط قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ

زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ<sup>(١)</sup>، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا<sup>(٢)</sup>﴾، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا<sup>(٣)</sup>﴾.

ومن عجب الأمر ما رамه بعض الباحثين والمفسرين، وتكلف فيه من إثبات حرية العقيدة في الإسلام بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ<sup>(٤)</sup>﴾، وما يشابهه من الآيات الكريمة، وقد مرّ البحث التفسيري عن معنى الآية في سورة البقرة، والذي نُضيف إليها هنا، أنك عرفت أن التوحيد أساس جميع النواميس الإسلامية، ومع ذلك كيف يمكن أن يشرع حرية العقائد؟ وهل ذلك إلا التناقض الصريح؟ فليس القول بحرية العقيدة إلا كالقول بالحرية عن حكومة القانون في القوانين المدنية بعينها.

وبعبارة أخرى، العقيدة بمعنى حصول إدراك تصديقي ينعقد في ذهن الإنسان ليس عملاً اختيارياً للإنسان حتى يتعلق به منع أو تجويز أو استبعاد أو تحرير، وإنما الذي يقبل الحظر والإباحة هو الإلتزام بما تستوجبه العقيدة من الأعمال كالدعوة إلى العقيدة وإقناع الناس بها، وكتابتها ونشرها وإفساد ما عند الناس من العقيدة، والعمل المخالف لها، فهذه هي التي تقبل المنع والجواز، ومن المعلوم أنها إذا خالفت مواد قانون دأثر في المجتمع أو الأصل الذي يتكي عليه القانون لم يكن مناص من منعها من قبل القانون، ولم يتك الإسلام في تشريعه على غير

(١) سورة الأعراف، الآية ٣٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

(٣) سورة الجاثية، الآية: ١٣.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

دين التوحيد (التوحيد والنبوة والمعاد)، وهو الذي يجتمع عليه المسلمون والنصارى واليهود (أهل الكتاب)، فليست الحرية إلا فيها وليست فيما عداها إلا هدفاً لأصل الدين، نعم ها هنا حرية أخرى، وهي الحرية من حيث إظهار العقيدة في مجرى البحث<sup>(١)</sup>.

لقد أوضح الطباطبائي فيما تقدم مفهوم الحرية بالمعنى الإسلامي العام، وذلك بعدما قدّم بعرض الإشكال الذي ينتقد الإسلام كدين بوصفه مقيّداً للحريات العامة، ووصل في ختام بحثه إلى القول، بأن الحرية في الإسلام موجودة ومضمونة بشرط عدم الإخلال بالقوانين والأنظمة العامة للمجتمع الإسلامي، وهذا النموذج الذي تمّ استعراضه وإن لم يكن شاملاً لمفهوم مصطلح الحرية داخل كل طبقات المجتمع، إلا أن فيه من الدلالة التي نهدف من ورائها إلى إظهار جانب من المنهج الذي اعتمده في معالجة القضايا والمسائل الاجتماعية.

## ٥ - في المسائل التاريخية:

تجلّى المنهج الإستقرائي المعتمد على القرآن والسنة في مقاربات العلامة الطباطبائي للمسائل التاريخية وبشكلٍ موضوعي، حيث أنه لم يحد عن السياق التاريخي العام بغض النظر عن قناعاته المنبثقة من التزامه بالمذهب الإمامي، وهذا ما أكدّه في قوله: «ننظر فيه نظراً إجمالياً في تاريخ التفكير الإسلامي والطريق الذي سلكته الأمة الإسلامية على اختلاف طوائفها ومذاهبها، ولا نلوي فيه إلى مذهب من

(١) الطباطبائي، محمد حسين، قضايا المجتمع والأسرة والزواج، دار الصفوة، بيروت، ط١، ت١٩٩٥م، ص٤٢.

المذاهب بإحقاق أو إبطال، وإنما نعرض الحوادث الواقعة على منطق القرآن ونحكّمه في الموافقة والمخالفة، وقد اعتبر «القرآن في بيان مقاصده السنة النبوية، وعيّن لهم الأسوة في رسول الله ﷺ فكانوا يحفظون عنه، ويقلّدون مشيئته العلمية تقليد المتعلم معلمه في السلوك العلمي»<sup>(١)</sup>.

وعن سياق صياغة التاريخ بأسلوب متسلسل زمنياً، حاول الطباطبائي الإطالة على نشأة بعض العلوم، إن لجهة تدوين وتجميع المصحف الشريف والأحاديث النبوية، أو لجهة بروز بعض العلوم نتيجة احتكاك المسلمين بشعوب البلاد التي فتحوها كعلم الكلام.

وللتعرف أكثر على منهج وأسلوب العلامة الطباطبائي، نذكر ما ورد عنه: «كان القوم في عهد النبي ﷺ - ونعني به أيام إقامته بالمدينة - حديثي العهد بالتعليم الإسلامي، حالهم أشبه بحال الإنسان القديم في تدوين العلوم والصناعات، يشتغلون بالأبحاث العلمية اشتغالاً ساذجاً غير فني على عناية منهم بالتحصيل والتحرير، وقد اهتموا أولاً بحفظ القرآن وقراءته، وحفظ الحديث عن النبي ﷺ من غير كتابة، ونقله، وكان لهم بعض المطارحات الكلامية فيما بينهم، واحتجاجات مع بعض أرباب الملل الأجنبية، ولا سيما اليهود والنصارى لوجود أجيال منهم في الجزيرة والحبشة والشام، ومن هنا بدأ ظهور علم الكلام، وكان يشتغلون برواية الشعر وقد كانت سنة عربية لم يهتم بأمرها الإسلام.. ثم لما ارتحل النبي ﷺ كان من أمر الخلافة ما هو معروف وزاد الاختلاف الحادث عند ذلك باباً على

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ٥، ص ٢٧٧.

الأبواب الموجودة، وجمع القرآن في زمن الخليفة الأول بعد غزوة يمامة وشهادة جماعة من القراء فيها...»<sup>(١)</sup>.

تجدر الإشارة إلى أمرين:

**الأول:** أننا لسنا بصدد استعراض التاريخ الإسلامي كما كتبه العلامة الطباطبائي، لأنّ هذا خارج عن إطار دراستنا.

**الثاني:** أن العلامة الطباطبائي ليس مؤرخاً، ولم يصنّف نفسه كذلك، كما أن أحداً لم يصفه أو يعتقد به مؤرخاً، جلّ ما في الأمر أنه من الذين اشتغلوا بالتاريخ الإسلامي خاصةً وفق منهج أردنا فهم كنهه، وبالتالي التأكد من مدى التزامه بالقاعدة التي كان يدعو إليها، وهي مسألة الفصل المنهجي بين العلوم.

ونستطيع أن نزعم بكل ثقة، وبحسب ما أمكننا من مراجعة العديد من المصادر المختلفة، بأن العلامة الطباطبائي قد نجح في هذا الأمر إلى حدّ بعيد إن لم نقل أنّه تقدّم على غيره في هذا المجال.

والجدير ذكره، أن جهد العلامة الطباطبائي قد ساهم في رفد الساحة الإنسانية بالمعنى الأعم والساحة الإسلامية بالمعنى الأخص، بشتى العلوم التي ساهمت في إثراء وإغناء الفكر الإسلامي، الذي كان ولا يزال يتعرض لمحاولات التشويه والغزو الثقافي والحضاري.



(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ٥، ص ٢٧٧/٢٩١.

الفصل الرابع  
المسائل الفلسفية  
والأخلاقية في فكر الطباطبائي

أولاً: الفلسفة:

أ - الوجود والماهية.

ب - وحدة الوجود.

ج - الحركة الجوهرية.

ثانياً: الأخلاق:

أ - حول علم الأخلاق.

ب - نظرية الحسن والقبح.





## أولاً: الفلسفة

تعددت وتنوّعت الآثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي، فبينما جاء بعضها على شكل أبحاث فلسفية مستقلة في ذيل تفسير بعض السور أو الآيات في كتابه (الميزان في تفسير القرآن)، أو على شكل رسائل مدوّنة ببيان مكثف وموجز مثلما نجد في كتابه (الرسائل التوحيدية)<sup>(١)</sup>، أو على شكل تعليقات وحواشي على أعمال حكماء معروفين، كما في تعليقاته على (الأسفار الأربعة) لصدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألهين، أو من خلال ما دوّنه في مؤلفات مستقلة سطر فيها أفكاره الفلسفية، كما في (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)<sup>(٢)</sup> و(بداية الحكمة)<sup>(٣)</sup> و(نهاية الحكمة)<sup>(٤)</sup>.

وعمد الطباطبائي إلى اعتماد الأسلوب المتداول في تدوين المسائل الفلسفية لدى فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية في الكتابين الأخيرين، فبدأ بالأمور العامة أو الإلهيات بالمعنى الأعم وأردفها بالإلهيات بالمعنى الأخص.

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الرسائل التوحيدية، مؤسسة النعمان، بيروت، لا. ط، ت ١٩٩٩ م.

(٢) م. م.

(٣) م. م.

(٤) م. م.

ولعلّ تمسّكه بذلك يعبر عن هدفه من تأليف (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة) كمقررين لدراسة الفلسفة في الحوزة العلمية، من أجل أن يوصلا دارس الفلسفة إلى تراث الفلسفة الإسلامية بيّسر وانتظام.

من هنا صار محور المباحث الفلسفية ومركزها هو (الأحكام الكلية للوجود)، والتي تشكل (أصالة الوجود) و(التشكيك بالوجود)، على اعتبار أن سائر المباحث في (الحكمة المتعالية) تترتب على الفراغ عن القول بهاتين المسألتين.

وكنا قد ذكرنا سابقاً، أن الطباطبائي اعتمد في بحثه الفلسفي - لجهة المنهج - على الأسلوب البرهاني في عملية الاستدلال، وترك ما لجأ إليه بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة الإسلامية من الإستعانة بالشعر والنصوص الصوفية والعرفانية والعبارات الذوقية، والتزم بشدة في مؤلفاته الفلسفية المستقلة (كبداية الحكمة ونهاية الحكمة) بكتابة المسائل بصورة متدرجة، لذلك عبّر عنها في كتابيه المذكورين بالمراحل، فجعل كلاً منهما على اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تتوزع على فصول.

ونرى أن العلامة الطباطبائي، قد بحث أولاً في المسائل التي تكون فيها المحمولات (الأحكام) مساوية للموضوع، بمعنى أن موضوع الفلسفة لما كان هو الوجود، فالمحمولات في هذه المرحلة تساوي الموضوع، كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والشيئية، ثم تلتها المراحل التي تكون فيها الأحكام أخص من الموضوع (الوجود)، بمعنى أنها وما يقابلها تساوي الوجود، كتقسيم الوجود إلى خارجي وذهني ومستقل.

ثم انتهى في المرحلة الأخيرة إلى الإلهيات بالمعنى الأخص، أي ما يتعلق بالبارئ تعالى من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله، لأنها الغاية القصوى للبحث في الفلسفة الإلهية، ومسائلها تبتني على ما يتقرر في الأمور العامة أو الأحكام العامة للوجود لذا؛ فإن جملة العناوين التي سندرسها في هذا الفصل وخصوصاً في الجانب الفلسفي منها، تكاد تكون محصورة في كتابي الطباطبائي (بداية الحكمة ونهاية الحكمة)؛ وتجدر الإشارة أن الطباطبائي جعل من كتابه (بداية الحكمة) كبديل عن كتاب (المنظومة) للملا هادي السبزواري، فيما جعل كتابه الثاني (نهاية الحكمة) كبديل عن «الأسفار الأربعة» لصدر الدين الشيرازي، لذلك نجد أن كتب العلامة الطباطبائي لم تشتمل على تمام المباحث الفلسفية التي بين دفتي مجلدات (الأسفار الأربعة)، لكن هذين الكتابين يشتملان على المطالب المهمة والأساسية مع المسائل الجديدة التي ابتكرها الطباطبائي.

لذلك، فإنّ العلامة الطباطبائي لم يستغرق في ذكر كل البراهين حول المسألة الواحدة، وإنما ذكر أقوى البراهين وأشدّها اختصاراً، ولم يحاول أن يستطرد أو يتوسّع في بيان هذه البراهين؛ وفي أكثر الأحيان، يعتمد إلى ابتكار أدلة جديدة لم تذكر من قبل في الكتب الفلسفية السابقة.



### أ - الوجود والماهية:

عرّف العلامة الطباطبائي الوجود بقوله: «مفهوم الوجود بديهيّ معقول بنفس ذاته، لا يحتاج إلى توسيط شيء آخر، فلا معرّف له من حد أو رسم، لوجوب كون المعرّف أجلى وأظهر من المعرّف»<sup>(١)</sup>.

وبعبارة أخرى، إن مفهوم الوجود من المفاهيم البديهية الضرورية المدركة أو المعقولة بذاتها، وليست بحاجة إلى توسط أمر آخر لتوضيحها أو تعريفها، ذلك كون مفهوم الوجود بسيط غير مركب، وليس له ذاتيات حتى يعرّف من خلالها بالحد التام أو الناقص أو من خلال الرسم التام أو الناقص، وكما جاء في علم المنطق، فإن التعريفات تكون بالحد التام الذي يتشكّل من الجنس القريب والفصل القريب، أو من خلال الحد الناقص الذي يتشكّل من الجنس البعيد والفصل القريب أو الفصل القريب لوحده، أو من خلال الرسم التام الذي يتشكل من الجنس القريب والعرض الخاص، أو من خلال الرسم الناقص الذي يتشكل بدوره من الجنس البعيد والعرض الخاص. والفرق بين التعريف بالحدّ بقسميه والرسم بقسميه، إن الحدّ يكون التعريف به من خلال الذاتيات، أما الرسم فيكون التعريف به في معظم الأحيان بالإعراض، ومن الأمثلة على ذلك:

- بالحد التام المعرّف (الإنسان) الجنس القريب (حيوان)

الفصل القريب (ناطق). النتيجة: الإنسان حيوان ناطق.

- بالحد الناقص المعرّف (الإنسان)

(١) بداية الحكمة، م.م، ص ١١.

الفصل القريب لوحده (ناطق). النتيجة : الإنسان ناطق .

- بالرسم التام المعرّف (الإنسان) الجنس القريب (حيوان)

العرض الخاص (ضاحك). النتيجة : الإنسان حيوان ضاحك .

- بالرسم الناقص المعرّف (الإنسان)

الجنس البعيد (جسم) العرض الخاص (ضاحك). النتيجة : جسم

ضاحك<sup>(١)</sup> .

كما أنه يشترط في التعريف أن يكون أوضح وأجلى من المعرّف عنه، ولكون الوجود بسيط وغير مركّب، وبالتالي لا يوجد أوضح من الوجود لتعريف الوجود، وعليه، فإن الوجود لا يحتاج إلى تعريف لأنه بديهى فلا يمكن أن يعرف .

وأنّ مفهوم الوجود، مفهوم بسيط، غير مركّب، فهو غير محتاج لتوسيط شيء آخر في معرفته، وقد ذكر العلامة الطباطبائي دليلين على بدهية مفهوم الوجود، الأوّل: «أنّ العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد، إذ لا تمايز في العدم، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلا ارتفع النقيضان، وهو محال»<sup>(٢)</sup> .

وتوضيح ما تقدّم: أنّ العدم الذي هو لا شيء مطلقاً، والذي هو مناقض تماماً للوجود الذي هو شيء موجود مطلقاً، فكما أن لا تمايز واختلاف في العدم كذلك في نقيضه الذي هو الوجود بمعناه الواحد، وخلاف ذلك محال لضرورة عدم ارتفاع واجتماع النقيضان حيث أينما

(١) المظفر، محمد رضا، المنطق، دار المعارف، بيروت، ط٣، ت١٩٩٥، ص٩١ - ١٠٣ .

(٢) بداية الحكمة، م.م، ص١٣ .

حلّ الوجود يجب أن يرتفع العدم، لأن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

الثاني: «الوجود ظاهر بنفسه مظهر لغيره، ويشبهون الوجود عادة بالنور، فكما أن النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، كذلك الوجود كالنور ظاهر بنفسه مظهر لغيره، والمعرّف لا بدّ أن يكون أجلى وأظهر من المعرّف، لأنّ عملية التعريف مثل الضوء الذي نسلطه على شيء غير واضح فيكشفه لنا، وهكذا التعريف يكشف وينير لنا الشيء المعرّف، أما إذا كان هذا الشيء المعرّف هو بنفسه واضحاً ومضيئاً فحينئذٍ لا يحتاج إلى تعريف، فتارةً تبحث عن شيء في مكان مظلم فتحتاج إلى المصباح، فأنت تحتاج للمصباح حتى تصل إلى هذا الشيء، وتارةً أخرى أنت تريد أن تصل إلى مصباح مضيء، فلا تحتاج إلى أن تحمل مصباحاً بيدك لأجل الوصول لذلك المصباح، هكذا الوجود فهو مضيء بنفسه كما أنه يضيء غيره، ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، فليس هناك شيء أوضح وأعرف من الوجود»<sup>(١)</sup>.

وهذا معنى قول الطباطبائي: «أنّ المعرّف أجلى وأظهر من المعرّف».

كذلك، فإن مفهوم الوجود مشترك معنوي وليس مشترك لفظي، حيث أن «الوجود يحمل على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنوياً»<sup>(٢)</sup>.

والدليل عليه، كما عبّر عنه العلامة الطباطبائي: «أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن،

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص ١٧٩.

(٢) بداية الحكمة، م.س، ص ١١.

وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه، ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام<sup>(١)</sup>.

كقولنا: الله موجود، زيد موجود، الفرس موجود، الحجر موجود؛ فحمل هذا الوجود على هذه الموضوعات المختلفة واشتراكها جميعاً بالوجود، إنما هو من قبيل الإشتراك المعنوي وليس الإشتراك اللفظي، «فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة»<sup>(٢)</sup>.

وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى موارد الإشتراك اللفظي بحسب البعض بقوله: «والقائلون بالإشتراك اللفظي بين الأشياء، أو بين الواجب والممكن، إنما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخية بين العلة والمعلول مطلقاً، أو بين الواجب والممكن»<sup>(٣)</sup>.

وردّ العلامة الطباطبائي على هذا القول: «بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة، فإننا إذا قلنا: (الواجب موجود) فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الإشتراك المعنوي، وإذا كان المفهوم منه ما يقابله، وهو مصداق نقيضه، كان نفياً لوجوده، تعالى عن ذلك، وإن لم يفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة»<sup>(٤)</sup>.

(١) بداية الحكمة، م.م، ص ١٣.

(٢) م.ن، ص ١٣.

(٣) هذا القول منسوب إلى أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري، م.ن، ص ١٣.

(٤) م.ن، ص ١٤.

وبحسب ما تقدّم، يمكننا القول؛ أنّ التسليم بمقولة الإشتراك اللفظي يؤدي حتماً إلى تعطيل العقول عن المعرفة وانسداد باب العلم، لأنه إذا قلنا أن الواجب موجود وانتزعنا منه مفهوم وجود الممكن، كان ذلك من الإشتراك المعنوي في الوجود وهو المطلوب، أما إذا كان المفهوم من الوجود ما يقابله من العدم الذي هو عين نقيضه، كان ذلك نفيًا لوجود الله تعالى عن ذلك، وإن لم يفهم من الوجود شيء، كان ذلك تعطيلًا للعقل عن المعرفة وهذا خلاف الضرورة.

وبالخلاصة، فإن مفهوم الوجود مفهوم بسيط غير مركّب لا يعرف إلا بالوجود، كما أن هذا الوجود هو مشترك معنوي غير لفظي بين الواجب والممكن، بمعنى أنه لو قلنا: الواجب موجود، الإنسان موجود، الكتاب موجود، فإن معنى موجود (المحمول) في القضية الأولى (الواجب موجود) نفس معناه في القضية الثانية (الإنسان موجود) أو (الكتاب موجود)، وهذا الكلام في المفهوم لا في المصداق، وإلا فمما لا إشكال فيه، أن حقيقة الواجب تعالى في الخارج تختلف عن حقيقة الممكن، أي أن حقيقته وكُنْهه ليس كمثله شيء، وهي غير حقيقة مخلوقاته.

أما بخصوص الماهية فيقال في معناها: «المراد بالماهية أنها تارة تطلق ويراد منها المعنى الأخص، وهي ما يقال في جواب ما هو؟ فلو سألنا ما هو الإنسان؟ لقلنا: حيوان ناطق، وهي مصدر جعلي مأخوذ من ما هو؟ أي هي ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّره لها تصوّراً تاماً، أو هي قالب ذهني للموجودات العينية الإمكانية، أو هي الحد العقلي المنعكس في العقل من الموجودات المحدودة»<sup>(١)</sup>.

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص ١٩٣.



يقول العلامة الطباطبائي : «أن الوجود زائد على الماهية عارضٌ لها، بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، فللعقل أن يجرد الماهية عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها، ثم يصفها بالوجود، وهو معنى العرض، فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها، والدليل عليه : أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصح ذلك، لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه»<sup>(١)</sup>.

كقولنا : زيد غير موجود، فصحة السلب عن وجود زيد في القضية دليل عن أن الوجود عارض على الماهية، ولأن الجزئي لا يمكن فصله عن الكلي، وصحة السلب في القضية المذكورة تؤكد أن الوجود أيضاً عارض على الماهية.

وبعبارة أخرى، وهي أن العقل حينما يلاحظ أي موجود ممكن، كالقلم، الكتاب، الأرض... إلخ، فإنه يرى كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود، أي أن الذهن ينتزع من هذا الموجود الممكن مفهوماً مشتركاً، يشترك به هذا الموجود مع بقية الموجودات، وينتزع من هذا الممكن مفهوماً مختصاً به دون غيره، ففي قولنا القلم موجود، الكتاب موجود، الإنسان موجود، ندرك أن هذه الأشياء كلها موجودة، فهناك ما هو مشترك بين هذه الأشياء، أي ما به الإشتراك، وهو الوجود، كما أن الذهن يدرك ما به الاختصاص، أي أن كل واحدة من هذه الممكنات (الكتاب، القلم، الإنسان) تغاير الأخرى، فكل ممكن ننتزع منه حيثيتين، ينتزع الذهن حيثية يشترك بها مع غيره، وحيثية يختص بها. إذ للقلم في الذهن حيثيتان، أو بعدان، بُعد يشترك به القلم مع

(١) بداية الحكمة، م.م، ص ١٤.

الكتاب وكل الممكنات الموجودة الأخرى، وهو الوجود، وبعد يختص به القلم عن بقية الممكنات الموجودة الأخرى، كالإنسان والكتاب والشجر، وهي الماهية؛ والذهن يميّز بينهما، فيرى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وعلى هذا الأساس القول بأن الوجود ليس عين الماهية ولا جزء الماهية في الذهن؛ والدليل على ذلك صحة سلب الوجود عن الممكنات، فلو كان الوجود جزءاً منها لاستحال سلبه عنها.

لكن، طالما أمكن للعقل التمييز بين الوجود والماهية، وبعدما تبين معنا أن الوجود زائد على الماهية عارض لها، وإن كان لها في الخارج حقيقة واقعية واحدة، يتبادر إلى الذهن السؤال: ما هو الأصل أو الاعتباري بينهما؟

وقد ناقش الطباطبائي هذه المسألة في الفصل الرابع من كتاب (بداية الحكمة) حيث وصل إلى نتيجة أخذ بها وتبنّاها، وهي أن الأصالة للوجود والاعتبار للماهية؛ ومما قاله في هذا الصدد: «إنّا لا نرتاب في أنّ هناك أموراً واقعية ذات آثار واقعية، ليست بوهم الواهم، ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهوددة لنا - في عين أنه واحد في الخارج - مفهومين اثنين، كلّ منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتّحدا مصداقاً، وهما الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية؛ وأما القول بأصالتهما معاً، فلم يذهب إليه أحد منهم، لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة.

والحقّ ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود<sup>(١)</sup>.  
وقد أورد العلامة الطباطبائي جملة من الأدلة على ذلك، نكتفي بالآتي لأنّ فيه ما يحقق المطلوب.

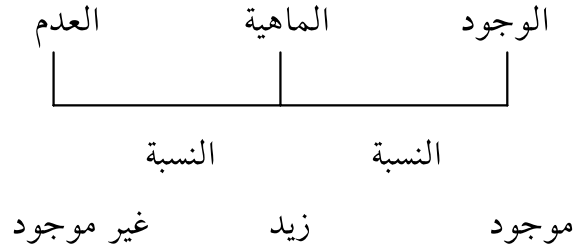
يقول العلامة الطباطبائي فيما استدلّ به على مسألة أصالة الوجود:  
«أنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حد الإستواء إلى مستوى الوجود - بحيث تترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك انقلاباً، وهو محال بالضرورة، فالوجود هو المخرج لها عن حد الإستواء فهو الأصيل»<sup>(٢)</sup>.

وتوضيح لما تقدّم: هو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، لأنّ الماهية بحدّ ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، لأنّ الوجود والعدم خارجان عن ذاتها، فهي متساوية النسبة إليهما. لأنّ الماهية تقبل الإتصاف بالعدم، كما تقبل الإتصاف بالوجود، وإن لم تكن متساوية النسبة، وكان الوجود مأخوذاً فيها، لما قبلت الإتصاف بالعدم للزوم اجتماع النقيضين ونظيره ما لو كان العدم مأخوذاً فيها، والمخرج لها عن حدّ التساوي في النسبة هو الوجود، وإلاّ عدّ ذلك انقلاباً أي انتقالها من حالة إلى حالة بدون علة، وهذا محال.

لذا، يعتبر الوجود هو المخرج لها عن هذا الإستواء وهو الأصيل.  
ويمكن شرح هذا الأمر بالرسم التالي:

(١) بداية الحكمة، م.م، ص ١٥.

(٢) م.ن، ص ١٥.



يظهر جلياً من خلال الرسم أن ماهية زيد متساوية النسبة بين الوجود والعدم، وأن هذه الماهية تقبل الإتيان بالعدم كما تقبل الإتيان بالوجود، إلا أن الذي يخرجها عن حد الإستواء بين النسبتين (الوجود - العدم) هو الوجود، لذا فالوجود هو الأصيل.

### ب - وحدة الوجود (الوجود حقيقة واحدة مشككة):

يعتبر البحث في هذه المسألة من المباحث الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية، حيث أن مسألة وحدة الوجود لم تكن مطروحة في الفلسفة سابقاً بهذا الشكل، «أما في الفلسفة الإسلامية فإنها تبلورت في تراث الشيخ محي الدين ابن عربي، فهو الذي أشاد أركان هذه المسألة، ثم أخذت صورتها الناضجة في مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي»<sup>(١)</sup>.

وهذه المسألة تقوم على ركنين أساسيين، هما:

أ - أن مفهوم الوجود هو مشترك معنوي بين الموجودات وليس مشترك لفظي.

(١) مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.م، ص ٢١٥، وانظر أيضاً: نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار - بيروت، ط ١، ١٩٧١، ص ١٤٩.