٢٩٣

بداية الحكمة

تأليف

الأُستاذ العلّامة

السيد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره

صحّحه وعلّق عليه

الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

طباطبائی، محمّدحسین، ۱۲۸۱ ش ـ ۱۳۶۰ ش
بداية الحكمة / تأليف محمّدحسين الطباطبائي؛ صحّحه وعلّق عليه عبّاس‌علي الزراعي‌السبزواري.
ـ ـ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة؛ ١٤٢٤ق. = ١٣٨٣ش.
٢٤٤ ص . ـ ـ ـ(مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة؛ ٢٩٣)
عربی.
این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشران مختلف منتشر شده است.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
چاپ بیست و هفتم: ١٤٣١ ق = ١٣٨٩ ش.
کتاب‌نامه.
١ ـ فلسفهٔ اسلامی. الف. زارعی سبزواری، عباسعلی، محقّق. ب. جامعه مدرّسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
دفتر انتشارات اسلامی ج. عنوان.
٤ ب / BBR ١٣٩٢ ١ / ١٨٩
الف ١٣٨٢
کتابخانهٔ ملّی ایران ٨٣ـ٨٩٠٦ م

بداية الحكمة

■ تأليف : الأُستاذ العلّامة السيد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره □
■ تحقيق و تعليق : الشيخ عبّاس‌علي الزارعي السبزواري □
■ الموضوع : الفلسفة □
■ طبع و نشر : مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات : ٢٤٤ صفحة □
■ الطبعة : السابعة والعشرون □
■ المطبوع : ٣٠٠٠ نسخة □
■ التاريخ : ١٤٣١ هـ ق □
■ شابك: ٩٧٨ـ٩٦٤ـ٤٧٠ـ١٩٥ـ٥ □
ISBN 978 - 964 - 470 - 195 - 5

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

تمتاز هذه الطبعة عن سابقتها بتصحيح متن الكتاب، وضبط نصوصه، وتخريج أقواله، وتوضيح مبهماته، والتعليق على بعض عباراته، وتنظيم فهارسه، كلّ ذلك بجهود بذلها سماحة المحقّق حجّة الإسلام الحاج الشيخ عبّاس عليّ الزارعيّ السبزواريّ.

نسأل الله تعالى لفضيلته المزيد من التوفيق والسداد

مع شكر جزيل وثناء جميل.

مؤسّسة النشر الاسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد الأنبياء محمّد وآله الطاهرين.

وبعدُ، فإنّ علم الفلسفة من اُمّهات العلوم العقليّة، بل أقواها برهاناً وأعلاها منزلةً وأشرفها غايةً، فإنّه متكفّلٌ لمعرفة الحقّ عزّوجلّ وصفاته العليا وأسمائه الحسنىٰ، ولهذا صرف كثيرٌ من المحقّقين هممهم في تحصيله وتحقيقه، وألّفوا مؤلّفات قيّمة.

والعلاّمة الكبير والمفسّر الخبير السيّد محمّد حسين الطباطبائي رحمه الله أحدٌ من اُولئك المحقّقين، فإنّه بذل جهده في تحصيل الفلسفة وتحقيق المعارف الإلهيّة، فألّف كتباً قيّمةً وآثاراً نفيسة. ومنها كتاب «بداية الحكمة» في الحكمة المتعالية، الذي ألّفه في نهاية من الدقّة والإتقان وحُسن الاُسلوب وقوّة البيان، متجنّباً عن الإطناب المملّ والإيجاز المخلّ.

وبما أنّ هذا الكتاب من الكُتب الفلسفيّة المتداولة للدراسة عند طلبة الحوزات العلميّة وغيرها، بل محطّ أنظار الأساتيذ وأهل العلم والتحقيق، قمتُ بتصحيح وتحقيق متنه وضبط نصوصه. وكذا علّقت عليه بتعليقات لازمة لإزاحة التشويشات وإيضاح المبهمات.

وفي الختام أرجو من الله تعالى أن يزيد في علوّ درجات المؤلّف الكبير وأن يحشره مع أجداده الطيّبين. والحمدلله ربّ العالمين.

عباس علي الزارعي السبزواريّ

قم المقدّسة ـ ١٢ ذي الحجة ١٤١٨ هـ ق.

٢١ / ١ / ١٣٧٧ ش.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

في تعريف هذا الفنّ وموضوعه وغايته

الحمد لله، وله الثّناء بحقيقته، والصّلاة والسّلام على رسوله محمَّد خير خليقته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهيّة علْمٌ يُبحَث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود؛ وموضوعها ـ الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتيّة[1] ـ هو الموجود بما هو

---

(١) المشهور أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة. واختلفت كلماتهم في تفسير العوارض الذاتيّة. فذهب القدماء منهم إلى أنّ العرض الذاتي ما يعرض للشيء بحيث يكون هو كافياً في العَرْض أو تكون الواسطة مساويةً له في الصدق. وذهب الآخرون إلى أنّ العرض الذاتي ما يكون صفة للشيء بحال نفسه لا بحال متعلّقه، كما ذهب إليه الحكيم السبزواريّ في تعليقة الأسفار ١: ٣٢.

وقد ذكر المصنّف ﷺ للعرض الذاتي خواصّاً، وحاصلها: «أنّ العرض الذاتي ما يؤخذ في حدّه الموضوع أو يؤخذ هو في حدّ الموضوع، ولا يعرض موضوعه بواسطة أصلاً سواء كانت

موجود[١]؛ وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلّيّ وتمييزها ممّا ليس بموجود حقيقيّ.

توضيح ذلك: أنّ الإنسان يجد من نفسه أنّ لنفسه حقيقةً وواقعيّةً، وأنّ هناك حقيقةً وواقعيّةً وراء نفسه، وأنّ له أن يصيبها، فلا يطلب شيئاً من الأشياء ولا يقصده إلّا من جهة أنّه هو ذلك الشيء في الواقع، ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلّا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة؛ فالطفل الذي يطلب الضرع ـ مثلاً ـ إنّما يطلب ما هو بحسب الواقع لَبَنٌ، لا ما هو بحسب التوهّم والحسبان كذلك؛ والإنسان الذي يهرب من سَبُع، إنّما يهرب ممّا هو بحسب الحقيقة سَبُعٌ، لا بحسب التوهّم والخرافة؛ لكنّه ربّما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحقٍّ حقّاً واقعاً في الخارج، كالبخت والغول، أو اعتقد ما هو حقٌ واقعٌ في الخارج باطلاً خرافيّاً، كالنفس المجرّدة والعقل المجرّد؛ فمسّت الحاجة بادِئ بدْءٍ إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود، الخاصّة به[٢]؛ ليميّز بها[٣] ما هو موجود في الواقع ممّا ليس كذلك؛ والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهيّة.

فالحكمة الإلهيّة هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمّى أيضاً: «الفلسفة الأُولى»[٤]، و«العلم الأعلى». وموضوعه: «الموجود بما

← متساوية أو أعمّ أو أخصّ، ويجب أن يكون مساوياً لموضوعه لا أعمّ منه» راجع تعليقته على الأسفار ١: ٣١.

(١) قال الشيخ الرئيس ـ بعد التعرّض لقول من قال بأنّ موضوع هذا العلم هو المبدأ الأوّل، ومن قال بأنّ موضوعه هو الأسباب القصوى، والردّ عليهما ـ: «انّ موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود» راجع الفصل الأوّل والفصل الثاني من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء.

(٢) أي الأحوال الخاصّة بالموجود بما هو موجود.

(٣) أي بالأحوال.

(٤) وأوّل من سمّاه بـ«الفلسفة الأُولى» هو الشيخ الرئيس حيث قال: «وهو الفلسفة الأُولى، لأنّه العلم بأوّل الأُمور في الوجود، وهو العلّة الأُولى وأوّل الأُمور في العموم». وقال صدر المتألّهين في وجه تسمية هذا العلم بالفلسفة الأُولى ـ تعليقاً على كلام الشيخ الرئيس ـ: «إنّ المعلوم به ممّا له الأوّليّة على كلّ شيء لوجهين. وهما الوجود والمعنى. فالأوّل كواجب

هو موجود». وغايته: «تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها، ومعرفة العلل العاليّة للوجود ـ وبالأخصّ العلّة الأُولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات، وأسمائها الحسنى، وصفاتها العليا، وهو[1] الله عزّ اسمه ـ».

***

← الوجود، فإنّ وجوده أوّل الوجودات. والثاني كالوجود فإنّ معناه أوّل المعاني، أقدم خطوراً بالبال من معنى الوجود، بل معناه أسبق من كلّ معنى». راجع الفصل الثاني من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء وتعليقات صدر المتألّهين عليه.

(١) أي العلّة الأُولى.

المرحلة الأولى

في كلّيّات مباحث الوجود

وفيها اثنا عشر فصلاً

الفصل الأوّل

في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهيٌّ معقولٌ بنفس ذاته، لايحتاج فيه[1] إلى توسيط شيءٍ آخر؛ فلا معرِّف له مِن حدّ أو رسم، لوجوب كون المعرِّف أجلى وأظهر من المعرَّف[2]. فما أُورد في تعريفه[3] ـ من أنّ: «الوجود، أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العين»[4] أو «الذي يمكن أن يخبر عنه»[5] ـ من قبيل شرح الإسم، دون

---

(١) أي في كونه معقولاً.

(٢) ولا شيء أظهر وأعرف من الوجود.

(٣) أي تعريف الوجود.

إن قلت: ما أورد في المقام من التعريفات لم يكن للوجود والعدم كما زعمه المحقّق الطوسيّ والفخر الرازيّ، بل هذه التعريفات في كلام القدماء تعريفات للموجود والمعدوم.

اجيب: لمّا كان الوجود والعدم مساوياً للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود بما ذكر دالاًّ على بطلان تعريف الوجود والعدم بثوب العين ونفى العين.

أقول: ولعلّه قال المصنّف ﷺ في مقام بيان التعريفات: «الوجود أو الموجود...».

والانصاف أنّ مسألة بداهة مفهوم الوجود من البديهيّات التي لا تقبل الإنكار، ولا يليق ذكرها في علم الفلسفة الذي يبحث فيه عن المسائل الدقّيّة العقلية التي تقع معركة الآراء. ولعلّه لم يذكرها المصنّف ﷺ في كتاب نهاية الحكمة.

(٤) هذا التعريف منسوب إلى المتكلّمين، راجع كشف المراد: ٢٢.

(٥) وهذا التعريف منسوب إلى الحكماء، راجع كشف المراد: ٢٢.

المعرِّف الحقيقي. على أنّه سيجيء[١] أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصّة له بمعنى إحدى الكلّيّات الخمس، والمعرِّف يتركّب منها، فلا معرِّف للوجود.

الفصل الثاني

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويٌّ[٢]

يُحمَل الوجود على موضوعاته[٣] بمعنى واحد[٤] اشتراكاً معنويّاً.

ومن الدليل عليه[٥]: أنّا نقسّم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن؛وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض؛ ثمّ وجود الجوهر إلى أقسامه[٦]، ووجود العرض إلى أقسامه[٧]؛ ومن

---

(١) في الفصل السابع من هذه المرحلة.

(٢) إعلم أنّ البحث عن اشتراك الوجود إمّا لفظيّ وإمّا عقليّ. أمّا الأوّل وهو البحث عن أنّ لفظ «الوجود» هل هو موضوع لمعنى واحد فلا اشتراك لفظيّاً أو موضوع لمعانٍ متعدّدة فيكون اللفظ مشتركاً؟ وهذا البحث من مباحث علم اللغة. وأمّا الثاني وهو البحث عن أنّ الوجود هل هو معنى واحد في جميع ما يحمل عليه أم معانٍ متعدّدة بحسب تعدّد الموضوعات، وهذا هو محلّ النزاع هاهنا، فذهب بعضٌ إلى الأوّل، ويعبّر عنه بالاشتراك المعنويّ، وبعضٌ آخر إلى الثاني، ويعبّر عنه بالاشتراك اللفظيّ.

(٣) كقولنا: «الواجب موجودٌ» و «الممكن موجودٌ» و «الجوهر موجودٌ» وغيرها.

(٤) قوله «بمعنى واحد» احتراز عن الاشتراك اللفظيّ.

(٥) ولا يخفى أنّ هذا الوجه والوجهين الآتيين تنبيهات عليه كما صرّح به المصنّف في نهاية الحكمة: ١٢. وإلّا كون مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً أمرٌ بديهيّ لايحتاج اثباته إلى دليل كما صرّح به كثير من المحقّقين. فراجع تعليقة صدر المتألّهين على شرح حكمة الإشراق: ١٨٢، والأسفار ١:٣٥، والمباحث المشرقيّة ١:١٨ ـ ٢٢، وشرح المقاصد ١:٦١ ـ ٦٣، وشرح المواقف: ٩٠ ـ ٩١.

فقوله «من الدليل عليه» أي من التنبيه عليه.

(٦) وهي المادّة والصورة والجسم والعقل والنفس.

(٧) وهي المقولات التسع كما يأتي.

المعلوم أنّ التقسيم يتوقّف في صحّته على وحدة المقسَم ووجوده في الأقسام.

ومن الدليل عليه: أنّا ربما أثبتنا وجود شيءٍ ثمّ تردّدنا في خصوصيّة ذاته، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً ثمّ تردّدنا في كونه واجباً أو ممكناً، وفي كونه ذا ماهيّة أو غير ذي ماهيّة؛ وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثمّ شككنا في كونها مجرّدةً أو مادّيّةً، وجوهراً أو عرضاً، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان؛ فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظيّاً متعدّداً معناه بتعدّد موضوعاته، لتغيَّرَ معناه بتغيُّرِ موضوعاته بحسب الإعتقاد بالضرورة.

ومن الدليل عليه: أنّ العدَمَ يناقض الوجودَ، وله[١] معنى واحد، إذ لا تمايُزَ في العدم[٢]، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلّا ارتفع النقيضان، وهو محال.

والقائلون باشتراكه اللفظيّ بين الأشياء[٣]، أو بين الواجب والممكن[٤]، إنّما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخيّة بين العلّة والمعلول مطلقاً[٥] أو بين الواجب والممكن[٦].

ورُدّ[٧] بأنّه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة، فإنّا إذا قلنا: «الواجب موجود» فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الإشتراك

---

(١) أي للعدم.

(٢) راجع الأسفار ١:٣٤٨، وشرح المنظومة: ٤٧. خلافاً للمحقّق الطوسيّ حيث ذهب إلى تمايز الأعدام، فراجع كشف المراد: ٤٣.

(٣) هذا القول منسوب إلى أبي الحسن الأشعريّ وأبي الحسين البصريّ كما في شرح المواقف: ٩٢، وشرح المقاصد ١:٦١، وإرشاد الطالبين: ٢٠.

(٤) وهذا القول منسوبٌ إلى الكشّي وأتباعه. قال شارح المواقف: «وهاهنا مذهب ثالث نُقِل عن الكشّي وأتباعه، وهو: أنّ الوجود مشترك لفظاً بين الواجب والممكن، ومشترك معنىً بين الممكنات كلّها...». راجع شرح المواقف: ٩٢.

(٥) هذا على القول باشتراكه اللفظي بين الأشياء ـ (منه) ﷺ ـ.

(٦) هذا على القول باشتراكه اللفظي بين الواجب والممكن ـ منه ﷺ ـ.

(٧) راجع شرح المنظومة: ١٦ ـ ١٧.

المعنويّ؛ وإن 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.

الفصل الثالث

في أنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة عارضٌ لها

(بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر)

فللعقل أن يجرّد الماهيّة ـ وهي ما يقال في جواب ما هو[1] ـ عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها، ثمّ يصفها بالوجود، وهو معنى العَرْض[2]؛ فليس الوجود عيناً للماهيّة ولا جزءاً لها.

والدليل عليه: أنّ الوجود يصحّ سلبه عن الماهيّة؛ ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصحّ ذلك؛ لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه.

وأيضاً، حَمْلُ الوجود على الماهيّة يحتاج إلى دليل، فليس عيناً ولا جزءاً لها؛ لأنّ ذات الشيء وذاتيّاته بيّنة الثبوت له لاتحتاج فيه إلى دليل.

وأيضاً، الماهيّة متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها، استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.

الفصل الرابع

في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

إنّا لا نرتاب في أنّ هناك أُموراً واقعيّة ذاتَ آثار واقعيّة، ليست بوهم الواهم؛

---

(١) اعلم أنّ الحكماء قالوا بزيادة الوجود على الماهيّة، ومرادهم من الماهيّة معناها الأخص، وهو ما يقال في جواب ما هو، فلم يشمل الواجب، ولذا قالوا بعينيّة الوجود في الواجب. والمتكلّمون أيضاً قالوا بزيادة الوجود على الماهيّة، ومرادهم من الماهيّة معناها الأعم، وهو ما به الشيء هو هو، فيشمل الواجب، ولذا قالوا بزيادة الوجود على الماهيّة في جميع الموجودات، سواء كان واجباً أو ممكناً.

(٢) في المطبوع سابقاً «العروض» والصحيح ما أثبتناه.

ثمّ ننتزع من كلّ من هذه الأُمور المشهودة لنا ـ في عين أنّه واحد في الخارج ـ مفهومَين إثنيْن، كلٌّ منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتّحدا مصداقاً، وهما الوجود والماهيّة، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنّه إنسان وأنّه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب **المشاؤون** إلى أصالة الوجود[١]، ونُسِبَ إلى **الإشراقيّين** القول بأصالة الماهيّة[٢].

وأمّا القول بأصالتهما معاً، فلم يذهب إليه أحد منهم، لاستلزام ذلك كون كلّ شيء شيئين إثنين، وهو خلاف الضرورة.

والحقّ ما ذهب إليه **المشاؤون**، من أصالة الوجود.

والبرهان عليه: أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الإستواءِ إلى مستوى الوجود ـ بحيث تترتّب عليها الآثار ـ بواسطة الوجود، كان ذلك منها إنقلاباً؛ وهو محال بالضرورة؛ فالوجود هو المُخرج لها عن حدّ الإستواء، فهو الأصيل.

وما قيل: «إنّ الماهيّة بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حدّ الإستواء إلى مرحلة الأصالة، فتترتّب عليها الآثار»[٣]، مندفعٌ بأنّها إن تفاوتَتْ حالها بعد الإنتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وإن سُمّيَ نسبةً إلى الجاعل؛ وإن لم تتفاوت ومع ذلك حُمِلَ عليها أنّها موجودةٌ وترتّبت عليها الآثار، كان من الإنقلاب[٤] ـ كما تقدّم[٥] ـ.

---

(١) ومنهم بهمنيار في التحصيل: ٢٨٤، والسيّد الداماد في القبسات: ٣٨. وتبعهم صدر المتألّهين في الأسفار ١: ٤٩، والحكيم السبزواريّ في شرح المنظومة: ١٠.
وقيل في وجه تسميتهم بالمشّائين: «انّما لقّبوا بهذا الاسم لأنّهم كانوا يمشون في ركاب ارسطو كذا». (٢) نُسب إليهم في شرح المنظومة: ١٠ ـ ١١.

(٣) والقائل المحقّق الدوانيّ على ما في شرح المنظومة: ٢٥.

(٤) هكذا أجاب عنه صدر المتألّهين في الأسفار ١: ٧٣ ـ ٧٤.

(٥) تقدّم قبل أسطُر.

برهانٌ آخر: الماهيّات مثار الكثرة والاختلاف بالذات؛ فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحقّق وحدة حقيقيّة ولا اتّحادٌ بين ماهيّتَين، فلم يتحقّق الحمل ـ الذي هو الإتّحاد في الوجود ـ والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهيّة موجودة به.

برهانٌ آخر: الماهيّة توجَد بوجود خارجيٍّ، فتترتّب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجود ذهنيّ ـ كما سيأتي[1] ـ، فلا يترتّب عليها شيءٌ من تلك الآثار؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، وكانت الأصالة للماهيّة ـ وهي محفوظة في الوجودين ـ لم يكن فرق بينهما؛ والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

برهانٌ آخر: الماهيّة من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدّم والتأخّر، والشدّة والضعف، والقوّة والفعل؛ لكنّ الأُمور الموجودة في الخارج مختلفةٌ في هذه الأوصاف، فبعضها متقدّم أو قويّ، كالعلّة؛ وبعضها بخلاف ذلك، كالمعلول؛ وبعضها بالقوّة وبعضها بالفعل؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستنداً إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع؛ هذا خلف. وهناك حُجَجٌ أُخرى مذكورة في المطوّلات[2].

وللقائلين بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود حُجَجٌ مدخولة؛ كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً كان موجوداً في الخارج؛ فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل؛ وهو محال[3].

وأُجيب عنه[4]: بأنّ الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

---

(١) سيأتي في المرحلة الثانية. (٢) راجع شرح المنظومة: ١١ ـ ١٤.

(٣) أورده الشيخ الإشراقيّ في حكمة الإشراق، فراجع كلامه في متن شرح حكمة الإشراق: ١٨٣ ـ ١٨٤، وكذا أورده في التلويحات: ٢٢ ـ ٢٣.

(٤) هذا ما أجاب به صدر المتألّهين في تعليقته على شرح حكمة الإشراق: ١٨٤ ـ ١٨٥، والأسفار ١: ٤٠ ـ ٤١.

ويظهر ممّا تقدّم: ضعفُ قولٍ آخر في المسألة منسوبٍ إلى **المحقّق الدوانيّ**[١]، وهو أصالة الوجود في الواجب (تعالى) وأصالة الماهيّة في المـمكنات؛ وعـليه فاطلاق الموجود على الواجب بمعنى: أنّه نفس الوجود، وعلى الماهيّات بمعنى: أنّها منتسبة إلى الوجود، كـ«اللابن» و «التامر» بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر؛ هذا. وأمّا على المذهب المختار فالوجود مـوجود بـذاتـه، والمـاهيّة مـوجودة بالعرض[٢].

الفصل الخامس

في أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، وهو المنسوب إلى الفهلويّين[٣] من حكماء الفرس[٤]؛ فالوجود عندهم، لكونه ظاهراً بذاته مُظهِراً لغيره من الماهيّات، كالنور الحسّيّ الذي هو ظاهرٌ بذاته مُظهِرٌ لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار.

فكما أنّ النور الحسّيّ نوعٌ واحد، حقيقتُهُ أنّه ظاهرٌ بذاته مُظهِرٌ لغيره، وهذا المعنى متحقّق في جميع مراتب الأشعّة والأظلّة على كثرتها واختلافها، فـالنور الشديد شديد في نوريّته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريّته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدّة الشديد منه جزءاً مقوِّماً للنوريّة حتّى يخرج الضعيف منه، ولا عَرَضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضَـعْفُ الضعيف قادحاً في نوريّته، ولا أنّه مركّب من النور والظلمة لكونها[٥] أمراً عدمياً، بل شدَّةُ الشديد في أصل النوريّة، وكذا ضَعفُ الضعيف، فللنور عـرْضٌ عـريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدّة والضعف، ولكلّ مرتبة عـرْضٌ عـريض بـاعتبار

---

(١) نُسب إليه في شرح المنظومة: ٢٥. (٢) أي بعَرْض الوجود عليها.

(٣) الفهلويّ معرّب «پهلوي» في الفارسيّة.

(٤) نُسب إليهم في الأسفار ١: ٤٣٢ ـ ٤٣٣، وشرح المنظومة: ٢٢ ـ ٢٣ و ٤٣ ـ ٤٤.

(٥) أي الظلمة.

القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة؛ كذلك الوجود حقيقةٌ واحدةٌ ذاتُ مراتب مختلفة متمايزةٌ بالشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، وغير ذلك، فيرجع ما به الإمتياز فيها إلى ما به الإشتراك، وما به الإختلاف إلى ما به الإتّحاد؛ فليست خصوصيّة شيءٍ من المراتب جزءاً مقوّماً للوجود، لبساطته ـ كما سيجيء[١] ـ، ولا أمراً خارجاً عنه، لأنّ أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه؛ بل الخصوصيّة في كلّ مرتبةٍ مقوّمةٌ لنفس المرتبة[٢] ـ بمعنى ما ليس بخارج منها ـ.

ولها[٣] كثرة طوليّة باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، وهي التي لا فعليّة لها إلّا عدم الفعليّة، وهي المادّة الأُولى الواقعة في أُفق العدم، ثمّ تتصاعد[٤] المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حدَّ لها إلّا عدم الحدّ. ولها[٥] كثرة عرضيّة باعتبار تخصّصها بالماهيّات المختلفة التي هي مثار الكثرة.

---

(١) في الفصل السابع من هذه المرحلة.

(٢) أي ولا تكون تلك الخصوصيّة عارضةً. فالتقدّم للوجود المتقدّم ليس جزءاً مقوّماً للوجود وإلّا لتركّب والوجود بسيط، ولا عارضاً وإلّا لكان جائز التأخّر ولزم الانقلاب وهو محال.

(٣) أي لحقيقة الوجود.

(٤) توضيحه: أنّا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذةً من أضعف المراتب، كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشدّ منها وأقوى، وكانت الثالثة التي فوق الثانية أشدّ ممّا تحتها وأقوى، وهكذا حتّى تنتهي إلى المرتبة العليا التي فوق الجميع.

ثمّ إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة وقسناها إلى مافوقها، كانت التي فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال وزيادة، بخلاف التي تحتها، فإذن التي تحتها محدودةٌ بالنسبة إلى ما فوقها فاقدةٌ لتمام كمالها، ثمّ إذا قسنا التي فوق إلى التي فوقها كانت أيضاً محدودةً بالنسبة إلى ما فوقها.

وعلى هذا القياس، حتّى تنتهي إلى المرتبة التي هي فوق الجميع، فما دونها محدودة بالنسبة إليها، وهي مطلقة غير محدودة بحدّ عدمي؛ وإن شئت فقل: «حدها أنّه لا حدّ لها».

وأمّا المرتبة التي تحت الجميع، ففيها كلّ حدّ عدميّ؛ وليس لها من الكمال إلّا أنّها تقبل الكمال، وهي الهيولى الأولى ـ منه رحمه الله.

(٥) أي لحقيقة الوجود.

وذهب قوم من المشّائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها[١]؛ أمّا كونه حقائق متباينة، فلاختلاف آثارها؛ وأمّا كونها متباينة بتمام الذوات، فلبساطتها. وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيّاً خارجاً عنها[٢] لازماً لها.

والحقّ أنّه حقيقة واحدة مشكّكة؛ أمّا كونه حقيقةً واحدةً، فلأنّه لو لم يكن كذلك، لكان حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات؛ ولازمُهُ كون مفهوم الوجود ـ وهو مفهوم واحد كما تقدّم[٣] ـ منتزعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة؛ وهو محال؛ بيان الاستحالة: أنّ المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وإنّما الفارق كون الوجود ذهنيّاً أو خارجيّاً، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير؛ وهو محال.

وأيضاً، لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة، فإن اعتبر[٤] في صدقه خصوصيّة هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق؛ وإن اعتبر فيه خصوصيّة ذاك لم يصدق على هذا؛ وإن اعتبر فيه الخصوصيّتان معاً لم يصدق على شيءٍ منهما[٥]؛ وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيّتين ـ بل انتزع من القدر المشترك بينهما ـ لم يكن منتزعاً من الكثير بما هو كثير، بل بما هو واحد، كالكلّيّ المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع، هذا خلف.

وأمّا أنّ حقيقته مشكّكة، فلما يظهر من الكمالات الحقيقيّة المختلفة التي هي صفات متفاضلة غير خارجة[٦] من الحقيقة الواحدة، كالشدّة والضعف، والتقدّم

---

(١) كما في شرح المنظومة: ٢٤.

(٢) إذ لو كان داخلاً، كان جزءاً وينافي ذلك البساطة ـ منه ﷺ ـ.

(٣) في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

(٤) في المطبوع: «فإمّا أن تعتبر» وما أثبتناه أولى منه كما لا يخفى.

(٥) أي وإن اعتبر فيه الخصوصيّتان معاً فلم يصدق على أحدهما بعينه.

(٦) إذ لو كانت خارجة من حقيقة الوجود كانت باطلة؛ لانحصار الأصالة في الوجود ـ منه ﷺ ـ.

والتأخّر، والقوّة والفعل، وغير ذلك، فهي حقيقة واحدة متكثّرة في ذاتها، يرجع فيها كلّ ما به الإمتياز إلى ما به الإشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك[١].

---

(١) هذا، وفي المقام أقوال اُخر، لا بأس بذكرها إجمالاً.

الأوّل: ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّ الوجود مشترك لفظيٌّ مطلقاً أي في جميع مايطلق عليه لفظ الوجود من الواجب والممكن بأقسامه.

الثاني: ما ذهب إليه الكشّي وأتباعه من أنّ الوجود مشتركٌ لفظيٌّ بين الواجب والممكن ومشترك معنويّ بين الممكنات.

الثالث: ما ذهب إليه جماعة من المتكلّمين من أنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ في كلّ ما يطلق عليه وليس له فردٌ أصلاً، وتكثُّره انّما هو بالوجودات المضافة إلى الماهيّات المعبّرة عنها بالحصص.

الرابع: ما ذهب إليه السيّد الشريف وتبعه المحقّق اللاهيجيّ من أنّ الوجود مشترك معنويٌّ في كلّ ما يطلق عليه وله أفراد متعدّدة، غاية الأمر واحد منها موجود خارجيّ وهو الواجب (تعالى) وما سواه اُمور خارجيّة غير قائمة بذاتها لا موجودات خارجيّة.

الخامس: أنّ الوجود له فردٌ واحد في الخارج وراء الحصص، وهذا الفرد هو الواجب (تعالى)، وليس للممكنات وجودات اُخر وراء الحصص، فالوجود واحد والموجود كثير. وهذا ما ذهب إليه المحقّق الدوانيّ ونسبه إلى ذوق المتألّهين.

السادس: أنّ الوجودات بل الموجودات ليست متكثّرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد هو الله (تعالى) قد تعدّدت شؤونه وتكثّرت أطواره. وهذا ما ذهب إليه الصوفيّة.

فالأقوال في حقيقة الوجود ثمانية. وهي ما ذكرناه وما ذكره المصنّف في الكتاب من قول المشّائين وقول الفهلويّين الذي اختاره صدر المتألّهين ﵀ وتبعه المصنّف ﵀ في المقام.

وأمّا البحث عن الأقوال تفصيلاً يحتاج إلى رسالة خاصّة، فتدبّر.

وقوله: «فهي حقيقة واحدة متكثّرة في ذاتها...» أي حقيقة الوجود حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة كالنور الحسّيّ الذي يرجع فيه كلّ ما به الإمتياز ـ وهو النور الشديد والضعيف والمتقدّم والمتأخّر و... ـ إلى ما به الاشتراك ـ وهوالنور ـ، أو كالواحد لا بشرط وهو الوحدة الجمعيّة والسّعية التي للعدد. بيان ذلك: أنّ الإثنين واحدٌ وواحدٌ والثلاثة واحدٌ وواحدٌ وواحدٌ، ولم يفترقا إلّا بالواحد كما لم يتقوّما ولم يشتركا إلّا بالواحد. فالأعداد بجميع مراتبها الغير المتناهية منازل الواحد لا بشرط بل هو أصلها وأساسها وعادّها ومبديها ومنفيها. فما في السماوات والأرضين أعدادٌ اعتباريّة قوامها بالواحد لا بشرط الذي هو الوجود المفيض من الفيّاض المطلق. أو نقول: أنّ السماوات والأرضين مرتبة من مراتب الوجود الذي