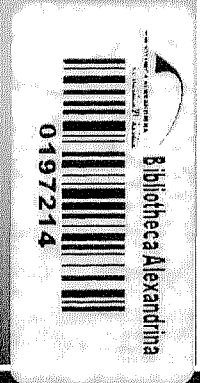


برهان

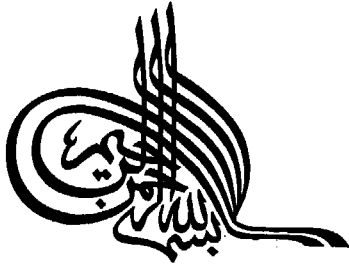
رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان

الدكتور محمد خاقاني

دار الفيلسوف
للطباعة والنشر والتوزيع



بينات
رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان



بيننا

رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان

الدكتور محمد خاقاني

دار الفيلسوف
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م

دار الفنون للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٨٢١٢٠٣
ص.ب: ٢٨٦/٢٥ - غيبري - بيروت - لبنان



الدكتور محمد خاقاني

قَدَّمَ لَهُ: الدكتور هادي فضل الله

الدكتور خنجر حمية

الشيخ ابراهيم بدوي

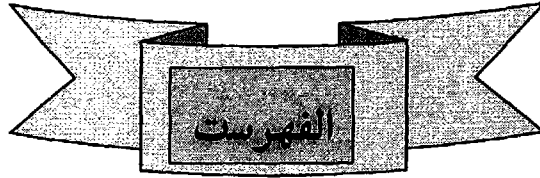
علق عليه: الشيخ حاتم اسماعيل

الشيخ علي جابر

الأستاذ جمال توفيق

ترجمه إلى الفرنسية: الدكتور عقيل الشيخ حسين

قدمت للنسخة الفرنسية: الأستاذة آنا سوراني



الصفحة	العنوان
	تقديمات:
١١	د. هادي فضل الله
١٧	د. خنجر حمية
٢١	الشيخ إبراهيم بدوي
٣٥	مقدمة الطبعة الثانية
٣٧	قواعد السلوك في النهج الإبراهيمي
٤٢	توظيف المنهجية الإبراهيمية في حوار الأديان
٤٧	مدخل
٥٧	الفصل الأول ((فيه آيات بينات))
٥٩	البينة (١) : جمع النقيضين ورفعهما مستحيلان
٦٢	البينة (٢) : الوجود مطلق

٦٣	البينة (٣) : أنا موجود
٦٦	البينة (٤) : أنا عارف بنفسي إجمالاً معرفة لا ريب فيها
٦٨	البينة (٥) : أنا لا أساري الوجود المطلق الوجود المطلق أوسع مني
٦٩	البينة (٦) : العالم الخارج أوسع مني بدرجات غير متناهية
٧٠	البينة (٧) : يمكنني تحصيل أخبار عن العالم الخارج
٧٢	البينة (٨) : الوجود المطلق يفرض هيئته عليّ
٧٢	البينة (٩) : انخراطي في الوجود المطلق يجعلني محتاجاً ومشتاقاً إلى معرفته بأحسن ما يمكن
٧٤	البينة (١٠) : لا شك في صحة ومصداقية قسم من معرفتي بالعالم الخارج
٧٩	البينة (١١) : لا بد لي من تقييم معلوماتي للفصل بين الصحيح والخطأ.
٨١	البينة (١٢) : إن ذهني يتوسط بيني وبين العالم الخارج لتلقي أخباره وصوره
٨٤	البينة (١٣) : لا بد لي من فرز وتنظيم الصور الذهنية

٨٩	البيئة (١٤) : كيف أقوم المعلومات الحسية والعقلية ؟
٩٤	البيئة (١٥) : دراسة تركيبية المعارف الحسية
٩٩	البيئة (١٦) : دراسة قيمة الصورة الحسية
١٠٠	البيئة (١٧) : هل ثمة معرفة عقلية خارجة عن نطاق الحس ؟
١٠٢	البيئة (١٨) : كيف أتعقل الجوهر الجسماني ؟
١٠٤	البيئة (١٩) : بذل الجهد في معرفة الوجود المطلق، وتحديد ميزاته
١٠٥	البيئة (٢٠) : هل الطبيعة غير متناهية في المكان ؟
١١٠	البيئة (٢١) : كيف أرى فرضية عدم تناهي الطبيعة في الزمان ؟
١١٣	البيئة (٢٢) : هل يساوي عدم تناهي الطبيعة في المكان إطلاقها في الوجود؟
١١٦	البيئة (٢٣) : هل يعبر عدم وجود تناهي الطبيعة في الزمان عن إطلاق وجودها ؟
١١٨	البيئة (٢٤) : الوجود المطلق بذاته مطلق في أوصافه الإيجابية ومتره عن أي سلب أو نقص

١١٩	البينة (٢٥) : الوجود المطلق ومطلق الوجود
١٢٢	البينة (٢٦) : الوجود المطلق كمال مطلق
١٢٣	البينة (٢٧) : الوجود المطلق أحد (بسيط محض)
١٢٦	البينة (٢٨) : الوجود المطلق غني محض
١٢٦	البينة (٢٩) : الوجود المطلق ثابت محض
١٢٩	البينة (٣٠) : الوجود المطلق فعل محض
١٣٠	البينة (٣١) : الوجود المطلق واحد
١٣٢	البينة (٣٢) : الوجود المطلق عالم مطلق, وعلمه حضوره
١٣٣	البينة (٣٣) : الوجود المطلق قادر مطلق
١٣٥	فذلكة مستحبة
١٣٨	البينة (٣٤) : الوجود يساوي الوجوب الذاتي
١٤١	البينة (٣٥) : هل يؤدي القول السابق إلى تعدد واجب الوجود؟
١٤٤	البينة (٣٦) : فما هي الماهيات ؟ وكيف تتحقق ؟

١٤٨	البيئة (٣٧) : ما هو الجوهر ؟
١٥٠	البيئة (٣٨) : ما هو الجسم ؟
١٥٢	البيئة (٣٩) : ما هو الكم ؟
١٥٥	البيئة (٤٠) : ما هو الكيف ؟
١٥٩	البيئة (٤١) : ما هو الوضع ؟ وما هي الإضافة ؟
١٦٢	البيئة (٤٢) : ما هي الجدة (الملك) ؟
١٦٣	البيئة (٤٣) : ما هو الفعل وما هو الانفعال ؟
١٦٥	البيئة (٤٤) : فما هو الإمكان ؟ وكيف يحصل ؟ وأين يتحقق ؟
١٧٠	البيئة (٤٥) : وإذا لا حقيقة للإمكان ولا أصالة إلا للوجود الواحد الأحد، فكيف يفسر نزول السماوات والأرض منه ؟ لنبدأ من التكثر الأول :
١٧٢	البيئة (٤٦) : وكيف يظهر التكثر الثاني ؟
١٧٦	البيئة (٤٧) : وكيف يتجلى التكثر الثالث ؟
١٧٧	البيئة (٤٨) : فكيف أرى الكثرات ؟ وكيف أتعامل معها ؟

١٨٠	البينة (٤٩) : شهود الكثرات بعين التسليم: ٤٩/١ - الجسم عالم بنفسه ٤٩/٢ - الجسم حرّ مختار ٤٩/٣ - الجسم حيّ يرزق ٤٩/٤ : الجسم عابد شاكر مسبح بحمد ربّه ، مؤمن مقرّب بأوليته وآخريته
١٩٠	البينة (٥٠) : فمن واجبي التسليم على الكثرات, والتسالم معها
١٩٢	البينة ٥١ : الله أكبر — الله أكبر — الله أكبر
١٩٤	البينة (٥٢) : تعقيب ووداع :
١٩٩	الفصل الثاني : ((واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى !!))
٢٠٥	صلاة البينات
٢٠٥	النية, تكبيرة الإحرام, الاستعاذة, الحمد
٢١٤	الحمد لله رب العالمين
٢٢٤	سورة التوحيد

٢٣٠	كذلك الله ربي
٢٣١	الركوع
٢٣٢	السجود الأول
٢٣٤	السجود الثاني
٢٤٢	التشهد
٢٤٥	السلام
٢٥٤	التكبير
٢٥٦	تعقيب ووداع
٢٥٩	فهرست المصادر والمنابع

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم :

د. هادي فضل الله

البحث الجيد هو البحث الذي لا يفضي بنا إلى معلومات جديدة فحسب، وإنما هو الذي نشعر، في خلال قراءتنا له، بالنمو والارتقاء، كما نحس، بعد انتهائنا من قراءته، برغبة قوية إلى معاودة التأمل في مواضيعه وأفكاره.

والبحث الذي بين أيدينا هو من هذا النوع من الأبحاث. فهو يمتاز بعمقه الفكري الفلسفي على الصعيد المعرفي، وبعده المنطقي على الصعيد المنهجي.

تتسم طبيعة المعرفة في "البيئات"، بالطابع الإلهي الديني، فضلا عن دور الإنسان فيها حواسا وعقلا ووجدانا. فالمعرفة، من وجهه نظر الدكتور خاقاني، أنواع ثلاثة:

— معرفة حسية، وهي معرفة الأشياء بواسطة الحواس. وتبدو الأشياء، في خلال هذه المعرفة، جزئية مختلطة، لا ترتيب فيها ولا انتظام؛ كما أن أفكارنا الحسية عن الأشياء هي كما نتخيلها عنها؛ لأن ما نتلقاه عبر القنوات الحسية ليس هو، بنظر مفكرنا، الشيء المادي الخارج عن الدهن، بل هو صورة عنه تحمل معها بعض ميزاته وخصائصه الثانوية.

— ومعرفة عقلية استدلالية، تنشأ من وجود أفكار مشتركة وعمامة بين الناس، ندرك بها ماهية شيء من ماهية شيء آخر، بطريقة كافية؛ وتمثل في الاستدلال من الأثر على المؤثر، وتساعدنا المعرفة العقلية على تعقل ما لا يمكن إحساسه، كما تساعدنا على ترتيب أفكارنا وضبطها وتنسيقها.

— ومعرفة حدسية أو حضورية، وهي الانتقال من فكرة كافية عن الماهية المطلقة لبعض الصفات الإلهية، إلى معرفة كافية لماهية الأشياء، إذ إن في قلب الإنسان شوقاً يدفعه إلى معرفة أسرار العالم الخارجي، من أجل بقائه على أحسن ما يرام.

وقراءتنا لنظرية المعرفة عند الدكتور خاقاني, يجعلنا نميل إلى الحكم بأن فكر الرجل الفلسفي مطبوع بالزعة الصوفية؛ لأن نظريته في المعرفة الحدسية هي في طريق الصوفية. فالنظرية عنده، هي فهم مباشر لظهور كل الأشياء من الله. وهذه معرفة تعلق على المعرفة الحسية والعقلية معاً؛ لترقى إلى مرتبة تأمل موضوعها من منظور الخلود.

لكن، سرعان ما تبدد هذه الفكرة من ذهننا؛ لأنه من الخطأ أن نرى في فكرة الدكتور خاقاني عن المعرفة الحدسية مظهراً من مظاهر تجاوز العقل واقتحام ميدان "الفوق عقلي" الذي لا تكون نتيجته إلا التصوف. فالمعرفة الحدسية عنده ترتبط بالمعرفة العقلية وتنشأ منها، بحيث تبدو في الواقع مكتملة لها. فمعرفة الإنسان بالجواهر تنشأ من المعرفة الحدسية الحضورية ومن المعرفة الحسولية العقلية.

إلى ذلك، فهو يؤكد على فكرة الضرورة. وهي فكرة تطبع فلسفته بالروح العلمية، فالمعرفة والإحساس والتعقل والشك واليقين، كلها أمور منبثقة من النفس، مرتبطة بها ارتباطاً ذاتياً سببياً.

فالكلام على العقل وتأكيد أهميته بالنسبة للمعرفة الحدسية، ليس كلام متصوف على الإطلاق. هذا فضلا عما يوحي به المنهج القياسي من معقولة موضوعية، وهو المنهج الذي طبقه المؤلف، إلى حد بعيد، على "بيانات"، من أولها إلى آخرها. أضف إلى ذلك كله إعجابه، بل وتأثره، بأبي الفلسفة العقلية، الفيلسوف الفرنسي "ديكارت".

وإذا درسنا البيانات لجهة منهجية البحث فيها، لوجدنا، فضلا عن طابعها القياسي البرهاني، أن التعريف الصحيح لمصطلحاتها هو غاية المؤلف إلى إيضاح المعاني التي يقصدها. من هنا ازدحمت بتعريف مقولات الجوهر، الطبيعة، الله، الحرية، المكان، الزمان، الكم، الكيف، الملك، الفعل، الانفعال ...

ميز مفكرنا بين نوعين من التعريف :

— تعريف ينطبق على موضوع نبحت عن ماهيته، وهذا يحتاج إلى برهان، كما في تعريف الجسم بأنه جوهر يقبل الامتداد في الجهات الثلاث.

— تعريف لا ينطبق على موضوع؛ وإنما يقترح للبحث فقط، وهذا لا يحتاج إلى برهان، كما في تعريف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع .

وعموماً، فإن البيّنات، كفلسفة، من حيث الشكل والمضمون، تقوم على المعقولة، وتستبعد التفسيرات الغيبية، وتجعل من الكون نظاماً ضرورياً واحداً قابلاً للفهم؛ وأول فكرة تعالجها هذه البيّنات، هي فكرة الله.

فكرة الله شاملة لكل شيء، إذ البحث في الله يستغرق البيّنات من بدايتها إلى نهايتها. ففكرة الله الشاملة لكل شيء لا تتضح إلا بعد فهم ومعرفة الأشياء فهما فلسفياً؛ كذلك، فإن فهم الأشياء هو فهم الله. وهكذا تصبح البيّنات كلها مظهر إمكان علم الإلهيات.

لقد ركز الدكتور خاقاني على مفهوم الفكر والامتداد، باعتبارهما ينظمان كل شيء. فالكون فكر وامتداد، وكل ما فيه فكر وامتداد، وبالتالي، فمن المحال الكلام عن مادة جامدة، تماماً كما هو محال الكلام عن روح بلا جسد. فالجسم عالم بنفسه، حر مختار، حي يرزق، مسبح،

شكور، مدرك وهنا يبدو خاقاني وثيق الصلة بالفيلسوف الهولندي
سبينوزا في نزعته لشمول النفس أو حيوية المادة؛ كما يبدو امتدادا
للفيلسوف الإيراني ملاصدرا الشيرازي، وبخاصة في نظريته عن الحركة
الجوهرية؛ كما يبدو أنه متأثر بالإمام الخميني المقدس في نزعته العرفانية.

وختاما، وإن كان مفكرنا مدينا لبعض الفلاسفة، الذين ذكرنا، والذين
لم نذكر، ممن التقى معه أو تأثر به، أو ممن خالفه وناهضه الرأي، فهو
مدين، بشكل عام، لتعاليم الدين، وللقرآن الكريم، وللثقافة الإسلامية
الواسعة.

نتمنى للدكتور خاقاني الاستمرار في نهجه الفكري السديد.

والله ولي التوفيق.

بيروت في ٢٢/١/١٩٩٩

هادي فضل الله

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:

د. خنجر حمية

لم يعد من الممكن الحديث في دائرة الجهد الفلسفي الحاضر والراهن عن الميتافيزيقيا بالمعنى التقليدي للكلمة. ذاك شيء ينتمي إلى مرحلة من مراحل التطور الفلسفي سابقة وغابرة، مذ دشن نيتشه فعل تدمير للجهد الميتافيزيقي في آخر محطاته الكبرى والأساسية - أعني هيغل - .
وإنه لمن البديهي أن يطرح المرء على نفسه سؤالاً جوهرياً في هذا الصدد، هو: ما الحاجة إلى محاولة إعادة الاعتبار لنمط من التفكير والتأمل، تم تجاوزه، ولنوع من الموضوعات تم تخطيه؟؟

أولا تستوجب ضرورة الانخراط في الراهن المعيش الحي، والملتصق بإعادة استئناف نمط من التفكير، أقرب ما يكون إلى الإنسان في جملة ما يشكل حركة وجوده الراهن وتجربته.

لقد أنجز ديكارت مهمة تأكيد مكانة العقل وفاعليته، وفتح الباب أمام إعادة النظر، واستئناف التفكير في تشكيل نظام للفكر يستند إلى مشروعية العقل وسيادته، كان ذلك فيما أزعم النقطة التي انطلقت منها التجربة النقدية في الفكر الفلسفي والعلمي الحديث والمعاصر.

لكن محاولة ديكارت تم تجاوزها بالفعل، وساهم التأمل المستلهم للواقع المأزوم للإنسان الحديث، في تنحية التفكير في العقل كأيقونة مقدسة، وكشيء يتمتع بالسيادة بلا تحفظ.

وأعيد السؤال إلى بدايته، وتم الشروع في رسم جملة إشكالات، لا تستند في تبرير نفسها إلى مشروعية عقلية، ولا تبحث عن إجابات لا في حدود العقل، ولا في حدود التجربة، ولا حتى في حدود الإنسان نفسه.

في حدود جهودها، شكلت الميتافيزيقا التقليدية صمام أمان للنظر اللاهوتي، في قضايا الدين ومشكلاته. وكان يتم على نحو الدوام إعادة إنتاج نمط تفكير يحقق للعقل اللاهوتي سيادته وفرادته. بلا ضرورة للبحث الجدي في منطلقاته.

والمشكلة ليست في نمط التفكير بالذات، ولا في الموضوعات التي نفترض أنها لازالت تشكل جزءا جوهريا من بنية تفكيرنا وثقافتنا، والتي تعتبر— إلى الآن — جزءا مكونا لشخصيتنا الحضارية، ولجملة رؤيتنا للكون والحياة. إنما المشكلة في الخطاب الذي يراد من خلاله تشكيل ثقافتنا الفلسفية الراهنة، وميتافيزيقانا.

يستعيد هذا الخطاب صورته التقليدية، وبناءه الجدلي القائم على السرد المنظم للحجج المرسومة وفق منطق العقل ومسلماته ومقتضياته، ويعتمد من جديد الاتكاء على منظومة القيم المعرفية التي شكلت أساس المشروعية في الخطاب التقليدي، والتي تمت صياغتها على ضوء إنجازات العقل الفلسفي والعلمي المتعدد المصادر والمنابع والمرجعيات، ويستسلم بصورة كلية وشاملة، للغة تجريدية يصعب التكهن بمدى تمتعها بقيمة إقناعية، في ضوء التطورات التي طرأت على جملة النظر في أساليب الخطاب وإمكاناته الإقناعية والتأثيرية.

لم يعد بنظرنا الخطاب التجريدي في النظر الفلسفي خطابا فاعلا وجدوائيا بغض النظر عن طبيعة الموضوعات التي يثيرها، ويشغل عليها.

لا بد من إعادة صياغة خطاب مباشر عفوي قريب وملتصق، لا يفرق في التأسس النظري، ويتعد قدر الإمكان عن الصياغة المنطقية التقليدية الجامدة والمغلقة، لصالح لغة أكثر شفافية، وبناء نظري منفتح وفاعل ومحرض، يخاطب الإنسان في عقله، وفي مشاعره، وجوانبه، وفي جملة همومه وطموحاته ومشكلاته، وفي مجموع آماله وأحلامه وتأملاته.

نلمس فيما كتبه صديقنا الدكتور محمد خاقاني رغبة في إنجاز خطاب في الميتافيزيقا راهن ومختلف، عفوي ومباشر، يستثمر الغني والخصب، والذي مازال مؤثرا وفاعلا في الخطاب الفلسفي على مستوى مساحة الزمن والتاريخ.

وهو خطاب ينأى عن الإحكام النظري، ويتعد عن التجريد حيث يمكن ذلك، ويركز على تجربة، مفادها أن فعل التفلسف ليس فعل تجريد عقلي وتنظير فحسب، بل هو فعل تأمل ذاتي شخصي أيضا. لا يقصد هنا الإقناع، وليس هو الغاية المطلوبة على نحو الدوام، بل يقصد في الأغلب أن تؤكد الذات فاعليتها وخلاقيتها، وأن تثبت فعل وجودها الحيوي المبدع الخلاق.

خنجر حمية

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:

إبراهيم بدوي

الحمد لله النور ، الحمد لله نور النور ، والصلاة والسلام على الصادر
الأول محمد بن عبد الله ، وآله آل الله، ما كرت السنين وما توالى
الدهور.

إنه لمن الطبيعي أن يقدم العالم الفاضل الدكتور محمد خاقاني ، حفظه
الله ورعاه، للعالم كتابا جديدا في نوعه ، مبتكرا في أسلوبه ، متينا في
سبكه ، يحمل في مضامينه الهداية والإيمان ، ويسير فيه بقدم العقل مستعينا
بهدى الوجدان ، ماخرا عباب بحر الوجود من أدناه إلى أقصاه بنور
البصيرة الثاقب ليلمس جوهر الحقيقة ويتذوق حلاوة المعرفة ،
وليقدم بذلك للأمة الإسلامية بل للبشرية عموما خدمة جديدة على طريق
المعرفة والإيمان.

ذلك لأن الدكتور خاقاني عالم فذ، نهل علومه من ينبوع القرآن الكريم ، واستقى آدابه من أثمار بلاغته وفصاحته ، وتلمس الإيمان الحقيقي في كلمات وأفعال النبي الأكرم(ص) وآله الأطهار، واستضاء بأفكار الفلاسفة المسلمين والعرفاء الكبار، مطالعا في الوقت ذاته على أفكار الفلاسفة الآخرين وتنوع مشاربهم واختلاف مذاهبهم، فخرج من بين كل ذلك عالما متبحرا ومفكرا حرا وكاتبا صادقا ومدرسا متميزا ، فكان نعم الغرسة المثمرة في دوحة الإسلام الخضراء.

ونحن عندما نطالع كتابه ” بينات “ يشدنا إليه ما فيه من مضامين عميقة المعاني جمّة الفوائد سهلة الفهم ، وفوق كل ذلك يدهشنا ما رسمه لنفسه فـفيه من طريق جديد للوصول إلى الحقيقة المحضة بأسلوب رائع مبتكر.

وأجدني مضطرا في هذه العجالة إلى إلقاء نظرة ناقدة على خصائص هذا الكتاب، لأقدمها بين يدي القارئ الكريم.

خلاصة القول أن هناك عدة خصائص رفعت بيد هذا الكتاب إلى صفوف الكتب المهمة جدا ، ووضعته على أعلى رفوف المكتبة الفلسفية إلى جانب الكتب الهامة لكبار المفكرين الإسلاميين:

الميزة الأولى : وهي تتجلى واضحة في الأسلوب الذي اعتمده المؤلف الكريم في تقديم أفكاره لنفسه وللآخرين ، وهو أسلوب رياضي قائم على التسلسل البديهي ، وربما وصف هذا الأسلوب في كلمات الناقدین بالأسلوب الهندسي ، ولا تكتب الأفكار الفلسفية عادة بهذا الأسلوب لما تحويه بحسب طبعها من تعقيدات وتداخل فيما بينها ، ولهذا كانت أفكار الفلاسفة عموما أبعد عن الفهم وأحوج إلى البرهان وعرضة للتشكيك والانتقاد .

صحيح أن الدكتور خاقاني ليس أول من فكر أو كتب بهذه الطريقة, إذ سبقه إليها الكثيرون من الفلاسفة الغربيين أمثال فرفيوس الصوري (٢٣٣ - ٣٠٤) وبروكلس اليوناني (٤١٠ - ٤٨٥) ودونس سكوت الإنكليزي (١٢٦٥ - ١٣٠٨) ورينيه ديكارت الفرنسي (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وباروخ سبينوزا الهولندي (١٦٣٢ - ١٦٧٧), إلا أنه كان متميزا جدا حين جمع بين عموم خصائص من سبقه, وزاد عليها ميزات

جديدة غير معهودة تتضح لنا بإجراء مقارنة سريعة بين "بينات" وأفضل إنجازات القوم .

ولا بد أن نميز في هذه المقارنة بين أمرين مشتركين في هذه الطريقة, وهما : التفكير الرياضي، والكتابة بالأسلوب الهندسي.

أفضل من رتب أفكاره الفلسفية بطريقة رياضية هو ديكارت دون شك ، فكتب تأملاته منطلقاً من أكثر الأشياء بدهاة ويقينا، وهو النفس المعبر عنها بـ "أنا" المدركة بالوجدان الذي لا يخطأ، وحمل عليها صفة التفكير ، وهي الأخرى وجدانية قطعية ، فانتقل من ذلك إلى إثبات أن "ديكارت" موجود ، ثم أقبل على الأفكار الأخرى يقطفها واحدة واحدة بعدما أسس لنفسه أساساً متيناً في كتابه "مقالة الطريقة" "سمح له بالوقوف على أرض معرفية صلبة بنى عليها فلسفته.

ففي التأمل الأول والثاني من "التأملات الميتافيزيقية" انطلق ديكارت في شكه المنهجي "الكوجيتو" ليهدم كل الأفكار السابقة التي كانت مورد بحث وجدل بين الفلاسفة آنذاك ، وليتحرر من كل فكرة مسبقة

يمكن أن تتحكم بفهمه للأمور أو تلون نظرتة للأشياء. وفي التأمل الثالث بدأ في وضع الأمور في مواضعها، وبني على الشيء مقتضاه^١.

وقد عبر عن أسلوبه الهندسي هذا في الرسالة التي كتبها في ١٥ نيسان ١٦٣٠، بأنه اهتدى إلى السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية براهين هي أكثر بدهاة من براهين الهندسة.

وقال: "ثق أنه ليس في الميتافيزيقا شيء، إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطري، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة"^٢.

وبغض النظر عن مدى صحة مجمل النتائج التي توصل إليها ديكارت، فإن العالم يدين له بما ابتكره من الشك المنهجي، وبما اعتمده من أسلوب تأملي في داخل النفس بكل صدق ووضوح.

^١ راجع كتاب "التأملات في الفلسفة الأولى"، ترجمة عثمان أمين القاهرة، ١٩٥١

^٢ راجع مؤلفات ديكارت، مجلد ٣، ص ٢٨٤، طبع أدام وتانري.

أما سبينوزا، فهو آخر وأفضل من كتب بهذه الطريقة ؛ فقد اتبع في أهم كتاب ألفه ، وهو ”علم الأخلاق“ المنهج الرياضي ، فجاء أشبه بكتب علماء الهندسة ، لما تضمنه من تعريفات وبديهيات ومصادرات وقضايا وبراهين ولوازم وحواشي.

ففي الأبواب الثلاثة الأولى من كتابه هذا، تعرض لمبادئ الميتافيزيقا التي تقوم عليها المبادئ الأخلاقية ، فأخذ يعرض البديهيات الأولى منطلقا من ضرورة وجود الله، متدرجا إلى إدراك وجود النفس ومدركاتها وانفعالاتها وصولا إلى فهم الأشياء عموما بطريقة ممنهجة تقوم على مبدأ بناء الفكرة النظرية على فكرة نظرية سابقة مبرهنة، أو على فكرة بديهية متقدمة، رابطا بين كل فكرة وما سبقها ليتكامل لديه البناء الفكري حسبما يريد، ويتوخاه^٣. ولعله لأجل صعوبة هذه الطريقة أخذ كتابه ”علم الأخلاق“ منه وقتا طويلا ، ولم يتمكن من إنجازها إلا قبل وفاته بثلاث سنين.

^٣ راجع كتاب سبينوزا ، علم الأخلاق ، ترجمة جلال الدين سعيد ، طبع دار الجنوب ، تونس ، ١٩٩٧ .

والفرق بين ديكرت وسبينوزا أن المشكل الذي تناوله سبينوزا بالدرجة الأولى لا يتعلق ببداهة المعرفة, مثلما الشأن بالنسبة لديكرت ، وإنما يتعلق بصحة النفس وسعادتها القصوى.

وهنا يتبن لنا أن ما في "البيئات", يختلف عما قام به هذان الفيلسوفان من حيث الشكل والمضمون ، ففي الشكل جمع المؤلف الكريم بين طريقة التفكير الهندسي، وهي ميزة ديكرت ، وبين العرض والكتابة بالطريقة ذاتها كما فعل سبينوزا ، فكان أكثر التصاقا باليقين وأقرب إلى إدراك الحقائق فيما يعود لنفسه ، وكان أكثر وضوحا وإقناعا فيما يعود للقارئ المنصف .

الميزة الثانية : من أهم الميزات التي يتفرد بها هذا الكتاب ، بدون مبالغة ، أنه أقام صرح الحقائق التي توصل إليها على قضية بديهية واحدة لا غير، ألا وهي قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين. وبين عمليا ، وبما لا يقبل الجدل ، أن هذه القضية تحتوي في داخلها على كل المعارف التي يمكن أن يتوصل إليها العقل النظري. وهذه القضية هي في نفس الوقت غير قابلة للتكذيب أو التشكيك حتى من قبل أكثر الفلاسفة شكاً وسفسطة ، ولا يمكن لعقل أن يستغني عنها في إدراك أية معلومة

يمكن أن يتوصل إليها ، فهي لشدة بدهتها تكاد تكون معرفة حضورية لا حصولية.

الميزة الثالثة : هي أن الطريقة التي اعتمدها المؤلف غالبا ، إن لم نقل دائما ، في استنباط الحقائق من القضايا البديهية هي طريقة القياس ، معتمدا على أكثر أشكاله وضروره بدهة وهو الضرب الأول من الشكل الأول ، وهو قياس لا ينكر صحة إنتاجه عاقل ، ولا يخلو ذهن بشري منه مهما كان بسيطا في علومه ومعارفه. وهذا ما أعطى الكتاب متانة في ترابط الأفكار بين السابق منها واللاحق، دون أن يدرج في بينة من بيناته أية قضية سيأتي بيانها أو لم يبرهن عليها بعد.

الميزة الرابعة: ربط الدكتور خاقاني ، في كتابه "بينات" المعرفة بالعمل والعلم بالعبادة ، فاستخلص من البينات الخمسين التي توصل إليها أنها حقائق موجودة لم يقم المؤلف بأكثر من التوجه إليها توجهها حاليا من شوائب الشبهات بعقله وروحه فأدركها ، وبالتالي وجد نفسه بين يدي الله في عبادة تقوم بها كل جوارحه وأحاسيسه ، وتنطبق في معانيها غاية الانطباق على الصلاة التي شرعها الإسلام ، وبذلك تتطابق تعاليم الأنبياء مع ما يوحي به النبي الباطني الذي منحه الله تعالى لكل إنسان ، ألا وهو

العقل السليم من الانحراف والشبهات، وهو ما يعبر عنه في كلمات
الشرع بالفطرة : ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق
الله﴾. الروم ٣٠

وقبل أن أختتم الحديث عن هذه الميزة، لا بد أن أنصف الفيلسوف
العربي موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (١١٣٥ - ١٢٠٥) تلميذ ابن
رشد، الذي كتب كتابه المهم ” دلالة الجائرين “ بطريقة قريبة جدا من
الطريقة الهندسية المشار إليها في الميزة الأولى، رغم ما يحتويه في كثير من
فقراته من غموض ومغالطات. فقد قسم ابن ميمون كتابه هذا إلى ثلاثة
أبواب ، بنى الباب الأول على ٧٦ فصلا صغيرا، أودع فيه عددا كبيرا من
التعريفات والأفكار الأولية ، وبنى الباب الثاني على ٢٥ مقدمة ضرورية
لإثبات وجود الله تعالى ، ثم بنى الباب الثالث على ٥٤ فصلا، بين فيها
صفات الخالق وأفعاله وبعض الفرائض الواردة في التشريع اليهودي وصولا
إلى العبادة الحقيقية وفهم الحكمة التي بني عليها التشريع الإلهي ، في محاولة
لربط بين العقل والدين^٤.

^٤ راجع دلالة الجائرين ، تحقيق حسين آتاي ، طبعة المكتبة الثقافية الدينية ، أنقرة .

ومن الواضح أن ابن ميمون متأثر في عمله هذا بأستاذه ابن رشد،
الذي أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الإسلام والتوفيق بين المعارف
الإسلامية ومدركات العقل .

وفي هذا الجزء الأخير يلتقي العالمان: الدكتور خاقاني وابن ميمون في
ربط المعرفة ، معرفة الخالق ، بالعبادة الحقيقية ، مع فارق بسيط: هو أن
ابن ميمون كتب ” دلالة الحائرين “ بهدف التوفيق بين الدين والعقل ،
يظهر ذلك من خلال استعراضه لمجموعة تشريعات يهودية بحث لها عن
وجه في عالم المعرفة العقلية ، بينما انطلق الدكتور خاقاني من التجرد
المطلق في طلب الحقيقة، فوجد نفسه في نهاية المطاف في نقطة مشتركة مع
الدين في عقائده ، ثم لفت نظره التطابق الذي بين معاني أفعال الصلاة وما
وصل إليه فكره الصافي، فترجم تلك البيئات إلى صلوات وجدانية يقيمها
بين يدي الله تتطابق في جوهرها مع جوهر الصلاة في التشريع الإسلامي.

فالقسم الأخير من الكتاب يشير من طرف خفي إلى أن المعرفة عند
الفيلسوف الإسلامي ليست لأجل المعرفة فحسب، وإنما هي وسيلة
للوصول إلى معرفة الخالق تعالى ونيل رضاه .

الميزة الخامسة : هي أن المؤلف تحرر من كل خلفية فكرية متقدمة على تفكيره المنهجي، وتخلص من المصادر والمغالطات ، فلم يعتمد في صعوده السلم العلمي أي مبدأ تصديقي مدعى أو مبرهن عليه في العلوم الأخرى أو مأخوذ من الكتب السماوية أو من كلمات الأنبياء والأئمة أو أجمع عليه الفلاسفة أو تسالم على صدقه البشر ، وإنما اعتمد في كل ما قدمه على القضايا التي تدرك بالوجدان غير القابل للخطأ في المعرفة الحضورية، وعلى قضية بديهية واحدة لا ينكرها أحد في المعرفة الحضورية، وبنى عليها القضايا الأخرى بذات المستوى من البداهة، متوخيا الموضوعية المطلقة في قبول أو رفض أي فكرة يطرحها على نفسه أو يتوصل إليها تفكيره السليم الذي يمثل في حدوده ومشاركاته الفكر البشرية عموما. ولهذا لا يجد القارئ الذي يستطيع أن يتجرد من خلفياته الفكرية والعقائدية بدا من التسلسل والتدرج معه في نتائجه ، وبالتالي قبول وتصديق ما في هذه البيانات . وكلما استغرب قارئ بينة أو شك فيها، يمكنه أن يعود إلى وجدانه ليسأله عن مدى صدقها ، ولن يلبث أن يأتيه الجواب مسرعا يهز رأسه بالموافقة على صدقها.

الميزة السادسة : وهي التحرر من تبني أفكار مدرسة فلسفية معينة ، ففي ذات الوقت الذي يسير فيه المؤلف في استدلالاته البرهانية على

الطريقة المشائية, يستفيد كثيرا من التزعة العرفانية القائمة على المعرفة الوجدانية الهادفة ، وهو ما تميزت به المدرسة الإشراقية عموما. ثم يجمع ، في النتيجة ، بين هاتين المدرستين وذوق الشرع الخفيف, بما يجعله قريبا جدا من مدرسة ” الملا صدرا“ في الحكمة المتعالية, دون أن يلتزم بتبني ذات الأفكار التي طرحها صدر الدين الشيرازي بمحملها ، فتراه يوافقها تارة ويخالفه أخرى, كما نرى مثلا في مسألة ثبوت الإدراك للأجسام حيث نفاه ”الملا صدرا“ ، وأثبته المؤلف متوافقا في المؤدى مع النظرية التصوفية التي صبغت العديد من كتابات الفلاسفة العرفانيين أمثال الفيض الكاشاني والإمام الخميني (قده) وغيرهم .

الميزة السابعة : وهي ترتبط بلغة الكتاب ومفرداته المنتقاة بعناية ودقة، فقد تمكن المؤلف الكريم من التخلص من إدراج المصطلحات الفلسفية المعقدة في كتابه، وتجنب اتباع سبيل الفلاسفة في تعقيد العبارة ، فستراه يسير على نهج عربي فصيح وواضح, يؤهل كل طالب للعلوم الحقيقية أن يفهم كلامه رغم العمق والدقة اللذين تمتاز بهما هذه البينات القيمة . وهو ما لا نراه في كتاب مماثل ، ولعله لأجل هذا الاعتبار وسواه اعتمده. بعض جامعات إيران ولبنان ليدرس في كلية الإلهيات.

وأخيراً ، وللإنصاف نقول : لا يخلو كتاب البيئات ، على رغم كل
مميزاته المتقدمة من بعض الملاحظات الجزئية التي التفت إليها نظرنا القاصر ،
وقد قمنا بالإشارة إلى بعضها في التعليقات المدرجة في هامش الكتاب .

إبراهيم بدوي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثانية :

أحمد الله — جل جلاله — على ما وفقني لتقدم هذا العمل المتواضع إلى طلاب الحقيقة والسالكين في درب الكمال, وآمل أن يقدم فكرا لمن يصغي إلى نداء الحكمة , ويستجيب للعقل في البحث عن حقيقة الإيمان, ويجدي خيرا في إغناء المكتبة الإسلامية.

هذه الطبعة مزودة بتعديلات نتجت عن :

- ١ — التجربة العملية لتدريس الكتاب في مادة الفلسفة الإسلامية, والتي أدت إلى بلورة أفكار في ترتيب المواضيع وسردها.
- ٢ — دراسة التعليقات التي وصلتني بعد نشر الطبعة الأولى.
- ٣ — قراءة أكثر عمقا لآيات القرآن الكريم التي تشرح سيرة نبينا إبراهيم (ع), وأوردت بعضها في الفصل الثاني من الكتاب.

هذه القراءة، اقتضت ترتيباً جديداً لبعض البيئات الأخيرة، وحملت معها مفاجأة ثانية في انسجام البيئات مع النهج الإبراهيمي، بعد المفاجأة الأولى في تطبيق البيئات على أركان الصلاة وأذكارها من البدو إلى الختم، وأهمتي سبب تأدية الصلاة نحو الكعبة التي بناها إبراهيم، والسر في الآية الشريفة: ((فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره))^٥، والسر في تسمية سورة في القرآن بسورة إبراهيم، والتي تبدأ بدفع الناس للخروج من الظلمات إلى النور^٦، والآيات التي تأمر رسولنا الأكرم (ص) باتباع ملة إبراهيم حنيفاً^٧.

وبما أن النهج الإبراهيمي في المعاملة مع الأصنام (وكسر الأوثان الصغيرة وإلقاء المسؤولية على كبيرهم)، ثم مجازاة عباد كوكب الزهرة والقمر والشمس، والتقدم خطوة خطوة نحو الله جل وعلا، والوصول إلى حالة الإسلام ثم الإيمان ثم اطمئنان القلب، هو المعتمد عليه في صياغة هذا

^٥ ((قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره)) — البقرة (١٤٤)

^٦ ((الر، كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور)) . إبراهيم ١، ٢

^٧ ((ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين)) —

النحل (١٢٣)

الكتاب, تجدر الإشارة إلى بعض القواعد التي تستوحى من آيات القرآن الكريم في سرده لقصة إبراهيم (ع) :

قواعد السلوك في النهج الإبراهيمي:

١ - الانطلاق من مبدأ الحرية العقلية , والالتزام بالحجة والاستدلال^٨, والتحرر من إملاءات التاريخ والجغرافيا والبيئة والوراثة^٩, والخضوع للأمور " البينة" أي الواضحة كل الوضوح بما لا يقبل الشك. وينص على هذا: الآية القرآنية التي ترسم أساس المتودولوجيا الإبراهيمي:

((فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً))^{١٠}.

^٨ ((وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم)) - آل عمران (٨٣)

((ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين)) البقرة (٢٥٨)

^٩ ((وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون)) الزخرف (٢٦)

٩٧/٣^{١٠}

٢ — ضرورة "القيام" لأجل الوصول إلى الحقيقة . وتؤكد عليها لفظة: ((مقام إبراهيم...)).

٣ — الانطلاق من الشك الذي يبدو ضرورياً في بداية العملية المعرفية, التي تتطلب احتساب الاحتمالات المختلفة, ثم السعي لأجل القضاء على الشك, والوصول إلى اليقين^{١١} , أي الأمن و "الإيمان"^{١٢} , لكسب مزيد من الاطمئنان^{١٣}.

٤ — الخضوع لقيمة العلم واعتباره فوق القيم الأخرى^{١٤}.

٥ — أخذ كل الاحتمالات والفرضيات في الحسبان , حتى لو بدت مخالفة للمبادئ الدينية. وعدم الخوف من تعارض حب الاستطلاع (للكشف عن الواقع) مع الإيمان بالله, حتى لنبي يفترض أن يكون

^{١١} ((وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين)) آل عمران(٧٥)

^{١٢} ((فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً)) . ٩٧/٣

^{١٣} ((وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي)) . ٢٦٠/٢

^{١٤} ((يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا)) — مريم(٤٣)

معصوما. ويتمثل هذا في تبني إمكانية ربوبية الكوكب والقمر والشمس^{١٥}، لدراسة قيمتها فيما بعد. ثم رفض تلك التي ثبت أنها لا تستطيع أن تفسر الواقع الموجود^{١٦}، والإعراض عنها^{١٧}.

٦ — هذا الإعراض في التعامل مع الآخرين، لا بد أن يكون بنظرة متساهمة، طالما هناك احتمال لخضوعهم وركوبهم للحق. ولكن عناد الطرف الآخر و"كفره" أي ستره للحقيقة البينة، يوجب الانفصال والتبري^{١٨}، والوقوف بوجه المعاندين^{١٩}.

^{١٥}((فلما جن عليه الليل رأ كوكبا قال هذا ربي. فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأ القمر بازغا قال هذا ربي. فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأ الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر)) ٧٦/٦—٧٩.

^{١٦}((فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين)). ٧٦/٦—٧٩.

يلاحظ أن إبراهيم لا يرى خطواته السابقة شركا، ولا يقول: يا قوم، إني بريء مما أشركت سابقا، لأنه يرى خطواته السابقة متينة للوصول إلى الحق والتوحيد.

^{١٧}((يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنيهم عذاب غير مردود)) — هود(٧٦)

^{١٨}((وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم)) — التوبة(١١٤)

٧ — السير على درب الحقيقة والكمال بخطوات تدريجية منتظمة لتوسيع نطاق الفكر ، وبناء الإيمان على مستلزمات ونتائج هذا الفكر في كل مرحلة ، كيفما كانت. ويتمثل هذا النمط باستضاءته التدريجية بضوء النجم ، ثم ضوء القمر، ثم ضوء الشمس ، ثم الانصراف عن الأضواء الآفلة إلى تأمل نور السموات والأرض، وملاحظة استهلاك جميع الأنوار في نور يسطع منه كل الأنوار .

٨ — بذل الجهد كل الجهد^{٢٠} للبحث عن العلم/النور، للخلاص من ظلمات الجهل. و"النور" هو القاعدة الأساس ، التي لفت نظر إبراهيم إليها، والقاسم المشترك في مراتب السلوك الإبراهيمي،: الكوكب، القمر، الشمس، وأخيراً: "توجيه الوجه" نحو الله الذي ((فطر السموات والأرض))، بما أن ((الله نور السموات والأرض)).

^{١٩} ((قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده)) — الممتحنة(٤)

^{٢٠} ((وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم)) — الحج ٧٨

٩ — الصمود والحلم^{٢١} أمام كل المشاكل^{٢٢} التي تعرقل الطريق نحو الكمال، وعقد العزم والقصد للوصول إلى الحق قدر المستطاع^{٢٣}، والمثابرة على هذا حتى الموت^{٢٤}، وتحكيم القواعد لبناء إنسان خاضع أمام الله^{٢٥}، والإيمان بأن لهيب نار الصعوبات لا بد أن يحمد أمام الإرادة الإنسانية التي تمثل إرادة الله^{٢٦}. وأنه بإمكان الإنسان المؤمن أن يلعب دور أمة بكاملها

^{٢١} ((إن إبراهيم لحليم أواه منيب)) — هود (٧٥)

^{٢٢} ((قال أ راغب أنت عن آلهي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمك واهجرني ملياً)) — مريم (٤٦)

^{٢٣} ((فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)) — آل عمران (٩٧)

^{٢٤} ((ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون)) — البقرة (١٣٢)

^{٢٥} ((وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم)) — البقرة (١٢٧)

^{٢٦} ((قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم)) — الأنبياء (٦٩)

عند وقوع الأمة في أجواء الشرك, ولا يتخلى عن مسؤوليته بحجة التأقلم مع الناس^{٢٧}.

توظيف المنهجية الإبراهيمية في حوار الأديان:

هذا النهج الذي سلكه نبينا إبراهيم, وهذه القواعد التي تبناها, تصلح أن تكون ميثاقا لحوار الأديان, ومنشور الوحدة بين أهل الكتاب من أتباع الشرائع السماوية التي نعتبرها مراحل متكاملة لدين واحد. هذا الدين الواحد هو دين نبينا إبراهيم^{٢٨}, شيخ الأنبياء^{٢٩}, الذي انحدر منه موسى(ع) وعيسى(ع) ومحمد(ص). هو ملتقى الأديان وموضع احترام

^{٢٧} ((إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يكن من المشركين)) — النحل (١٢٠)

^{٢٨} ((ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس)) — الحج ٧٨

^{٢٩} قال العلامة العارف "ابن فناري" في "مصباح الأنس" عن فضل نبينا إبراهيم(ع): "اعلم أن التهيم شدة الهيمنة, وعدم الانحياز إلى المحبوب في أي جهة كان لا على التعيين ... وقد يتحقق ذلك ويظهر في الكمل كالخليل — عليه السلام — حتى تبرأ عن أبيه وقومه, وذبح ابنه في سبيل الله, وخرج من جميع ماله, مع كثرة المشهورة, لذا نسب في "الفصوص حكمة التهيم إليه". نقلا عن آية الله حسن زاده الآملي — انسان در عرف عرفان — ٨٣.

الجميع, وهو المرجع الأفضل لإقامة الحوار بينهم^{٣٠}, وهو الذي يأمر الله المسلمين باتباعه^{٣١}. وهو المنطلق لتجاوز تحفظ الإسلام إزاء النظرة اليهودية والمسيحية النصرانية عن التوحيد^{٣٢}.

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذة قسم الفلسفة بجامعة إصفهان , الذين اختاروا هذا الكتاب نصا لتدريس الفلسفة الإسلامية, وأساتذة وطلاب كلية الرسول الأكرم(ص), الذين أبدوا ملاحظاتهم, وزودوا الكتاب

^{٣٠} "إن قصة إبراهيم (ع) في القرآن بيان لمصدق كامل من القيام بدين الفطرة والانتهاض لنشر عقيدة التوحيد". — العلامة الطباطبائي — الميزان ١٦٠/٧

^{٣١} ((فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين)) — آل عمران(٩٥)

^{٣٢} ((وقالوا كونوا هودا أو نصارى فمتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين)) — البقرة(١٣٥)

((ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين)) — البقرة(٦٧)

بتعليقات قيّمة أوردتها في هامش الطبعة الثانية، واكتفيت بذكر ملاحظات
بعض هذه التعليقات، وذكرت الباقي على مسئولية كتابها، لمزيد الإفادة.

رموز أصحاب التعليقات:

(هـ) : الدكتور هادي فضل الله، أستاذ علم المنطق في الجامعة
البنانية، وصاحب تأليفات عدة في مجال المنطق الصوري والمنطق الرياضي
(خ) : الدكتور خنجر همية، أستاذ وباحث في الحوزات العلمية
البنانية

(ح) : الشيخ حاتم إسماعيل، أستاذ في الحوزات العلمية اللبنانية

(إ) : الشيخ إبراهيم بدوي، أستاذ في الحوزات العلمية اللبنانية

(ع) : الشيخ علي جابر ، أستاذ وباحث لبناني

(ج) : الأستاذ جمال توفيق باحث مصري متخصص في شؤون

العهدين القديم والجديد

أما الشروح والتعليقات غير المختومة بأحد الأحرف، فهي للكاتب.

ملاحظة: أرقام السور والآيات المذكورة في الكتاب وردت في الهامش

على النحو التالي: رقم السورة/رقم الآية. فالرقم ٤٥/٣ مثلاً يشير إلى

الآية رقم ٤٥ من السورة رقم ٣ .

أخيراً , أرجو من أصحاب الفكر والثقافة , مهما كانت انتماءاتهم
الفكرية , أن يزودوا المؤلف بأرائهم , خاصة فيما يمكن أن يعتبر مغالطات
محتملة , دخلت عن غير عمد في مواقع الاستنتاج.

محمد خاقاني الإصفهاني

بيروت

في محرم ١٤١٩ — نيسان ١٩٩٩ م.

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل:

تعودت منذ الطفولة على اختلاف الليل والنهار واختلاف فصول السنة . تعودت على رؤية السماء الزرقاء والأشجار الخضراء ، والمشى على قدمي وركوب دراجتي ثم قيادة سيارتي . تعودت على رؤية الطيور كيف تحلق في الفضاء، والطائرات كيف تهبط في المطار . أصبح من عاداتي أن أغادر بيتي وراء حرفتي في ساعة محددة، وأتعامل مع الآخرين بأساليب محددة، اتفق الجميع عليها، تتكرر دائما، وتستمر الأيام حتى التقاعد والخمول ثم الموت المحتوم، الذي يلقي وظيفتي على عاتق جيل يتبعني و...

كل شيء يبدو طبيعيا ، قد أستغرب مجهولا أراه لأول مرة ، فيلفت نظري ، كبرنامج جديد يظهر على شاشة الكمبيوتر، ويطلعني على نتائج تدهشني من براعته ودقته ، ولكن سرعان ما أتعود عليه، ويدخل في إطار حياتي اليومية الروتينية، ولا غرابة منه .

لكن لهذا العالم وجها آخر مليئا بالغرابة والدهشة ، يكفي أن أتجسس وأتقدم بخطوة واحدة، وأتجاوز واجهة شيء ما، لأتسلل في عمق العالم ، حتى أستغرب من أي شيء يحمل في طيات واجهته الطبيعية سلسلة لا تنتهي من الرموز والأسرار ، يصعب على اثنين منا (إن لم أقل من المستحيل) أن نتفق في تفسيرها . تشتت الطرق وتتشعب المدارس في الإجابة على أسهل الأسئلة التي تدور في الذهن.

وقد أواجه اتجاهات فكرية تشك في مصداقية أفكاري في خارجه الذهن، وترى الامتداد واللون والصوت والزمان والمكان كلها من اختلافات الذهن، لا حقيقة لها وراء أذهاننا . وآراء أخرى، لا تستنكر حقائق موجودة في الخارج ، ولكن ترى في معارفنا ازدواجية بين الواقع والذهن، تستلزم الاعتراف بعدم تطابق العلم البشري لا على النفس الإنسانية ولا على الواقع الخارجي ، بل على نتاج مشترك بينهما .

وفي الوقت الذي أرى إمكانية اتفاق معظم أهل الأرض على أسس عملية للتعامل المشترك ، (ويكثر الحديث عن انغماس المجتمع البشري في قرية كونية واحدة ، نتيجة للتقارب الواسع الذي حصل بفضل

التكنولوجيا وطرق المواصلات)، ولكن قلما ألمس اتفاقا بين الاثنين منا في الأسس النظرية، وفي تفسيرنا للحياة أو لعالم الوجود .

إن أول ما يختلج في قلبي عند مواجهة الآراء النظرية المتضاربة والمدارس الفكرية المتناقضة، هو الشك في إمكانية معرفة أسرار العالم معرفة يطمئن قلبي بها . وقد يتجاوز البعض منا هذا الحد، ويأس بالمرّة من معرفة سر الوجود . ولكن ثمة أمل خفي - وقوي في نفس الوقت - وراء هذا الخوف ، يكشف الستار عن حقيقة واحدة، تتزل وتجلّى بألوان مختلفة غير متناهية ، وتؤدي كل هذه المظاهر - مهما كثرت ، وتعددت - إلى مصدر واحد أو رأي واحد .

غريبة هذه الحقيقة التي تبدو معقدة، بدرجة لا يمكن اتفاق الاثنين منا على فهمها ، وفي نفس الوقت واضحة، بحيث يمكن التفاف الجميع حولها في إطار العمل (ولا شك أن عمل الإنسان نابع من رأيه وتفسيره) هذا سر في غاية الوضوح !

إن سر أسرار عالم الوجود، هو هذا الظاهر الأظهر من كل شيء ، والباطن الأخصى من كل شيء. بل إن سر هذا السر هو أنه ليس سرا

مكتوما, بل هو نور السموات والأرض ، يتجلى في كل مكان وفي كل زمان .

هذا السر , لو كان خفيا مجهولا صرفا, لكان يتطلب استدلالا عقليا لكشف الستار عنه. ولو كان جليا مشرقا, لكان يتطلب رياضة نفسية لتحمل عين القلب أشعته القوية ، دون حاجة إلى أي تحليل عقلي .

إلا أن امتزاج ظهوره ببطونه ، وجلائه بخفائه ، ألهمني في استدراج هذه البينات, التي تفتح من سلوك العقل "بصورتها" بابا إلى رضوان القلب "بمادتها" . فألفت الـ "بينات" , برؤية توحد بين العقل والقلب , وسميتها "بينات" بصيغة النكرة , ليشهد الاسم بمادته أنها واضحة وضوح الشمس, ويشهد بصورته أنها غائبة نكرة خفية, لغفلة أكثر الناس عنها.

إن إيمان المؤلف بقيمة الكشف عن الحقيقة للوصول إليها, يضع على عاتقه أن يبدأ سلوكه بالاعتماد على أساس متين ورضين, يجده في ما يسمى بأم القضايا أو أبده المعارف البشرية^{٣٣}, ولا يعتبره أبده

^{٣٣} أرسطو يصف " الطريق الطبيعي للفحص " بأنه : " يبدأ بما هو أيسر في معرفته, وأكثر وضوحا لنا " .

"البديهيات", بل : التصديق البديهي "الوحيد", الذي لا يطرأ عليه أي شك وأي خلل (فهو غني عن الاستدلال), وهو مبدأ استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين: "المشير إلى الوجود الذي لا يجتمع مع أي عدم, ولا يشوبه أي نقص , ولا يرتفع لصالح أي عدم وأي نقص .

وإنما قلت : "التصديق البديهي الوحيد..." , لأن ساير ما يسمى بالتصديقات البديهية ليست عندي بديهية , بل هي نظرية اكتسابية تكسب البدهاة من هذا الأصل, إيماناً مني بأنه لا يوجد أكثر من تصديق بديهي واحد, هو الأصل المذكور أعلاه^{٣٤}. كما أنني أؤمن بأنه لا يوجد أكثر من مستحيل واحد, هو: استحالة التناقض . ثم في رجوع المستحيل الوحيد إلى البديهي الوحيد , وعلاقة هذه الاستحالة بتلك البدهاة رموز وأسرار, أشرت إلى بعضها في كتابي : "فنائيات الإنسان والكون".

سألترزم في سلوكي بهذا الأصل , وأحذر عن كل ما سواه من المعلوم المتأثرة بالالتزامات الدينية, أو القيم والمعايير السائدة هنا وهناك , ثم أنحدر

^{٣٤} قد يقال إن استعمال "بينات" بصيغة الجمع في السورة ٩٧/٣ ((فيه آيات بينات)) يفيد تحقق أكثر من بيئة واحدة , أو بديهي واحد. لكنني أرى إنها جاءت صفة لـ (آيات) التي تعني (الإشارات), ولا شأن لها إلا الإشارة, مما يعني أن البيئة تكسب البيان والوضوح مما تشير إليه, والمشار إليه هو الواحد.

خطوة بعد أخرى من سماء هذا الأصل الرفيع، لأتجول في الكثرات اللامتناهية التي تقودني في حركتها الرجوعية إلى الأعلى، حتى تستهلك مرة أخرى في أصلها ومصدرها .

ولتكن تسمية كل خطوة بـ "البينة" إشارة إلى أن هذه البينات ليست حركة من مجهول إلى معلوم وبالعكس^{٣٥}. لأن حقيقة العالم معلومة بالجملة للإنسان، وضالة الإنسان وهدفه المنشود، هو تفصيل هذا الإجمال. هذه فكرة تبلور لمن يتابع البينات خطوة تلو الأخرى.

وليعلم القارئ الكريم، أني لم أكتب هذا الكتيب، لأكرر مصطلحات وعبارات قرأتها في كتب فلسفية أو رسائل عرفانية، بل حاولت أن أعيشها وأتذوقها . وما كتبت شيئاً إلا بقناعة شخصية، وبنية صادقة للكشف عن الحقيقة . وعاهدت الحقيقة (أيا ما كانت) أن أخضع لها -

^{٣٥} ان "بينات" يتبع أسلوب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا في الإيجاز، لكن اسم "الإشارات" عند ابن سينا يراد به الدلائل والبراهين العقلية للكشف عن المجهول، أما عندي "فالبينة" تشير إلى وضوح الأمر تماماً، والحاجة لسرد الموضوع يكمن فقط في كشف الغطاء، وليس الإثبات. "فالبينات" إذن: في جوهرها "تنبيهات" ، وفي قولها "إشارات" فيما اصطلح عليه ابن سينا.

إن وجدتها - ، وإن تعارضت مع كل القيم التي ورثتها من بيئتي ،
واصطدمت بجميع المعايير التي أخذتها من أسرتي ومجتمعي .

وتعهدت أن لا أعتد فكرة ، إلا ما بان واتضح جليا في البيانات
السابقة ، وهذا تطلب ترقيم البيانات لتسهيل الإرجاع إليها . ولم أرجع
القاري إلى بيئة لاحقة (كما هو مألوف في الكتب الفلسفية) ، خوفا من
أن أقع في دور مستحيل ، أو مصادرة على المطلوب . الإرجاعات المتكررة
إلى ما "سيبتين لاحقا" أو "سيأتي في محله" ، شائكة ، توقع الإنسان في فخ
الدور والمصادرة على المطلوب^{٣٦} .

أؤكد أن صياغة الجمل في البيانات الأولى بلفظ المتكلم المفرد ، ليست
لإعجابي بنفسي ، بل هي تعبير صادق عن حوار مع نفسي ، في تجربة
شخصية خضتها في خمسة عشر عاما ، وأمليتها في خمسة عشر يوما .

^{٣٦} إن الإرجاع إلى بيئة لاحقة هي أشبه بالأصول الموضوعية التي تؤخذ مسلمة ،
ويبنى عليها ، وليس ذلك بدور ، ولا مصادرة على المطلوب . ويسروق لي أن
أسميها: "الاستدانة المعرفية أو العلمية" . (ع)

بالنسبة لمنهجية الكتابة, لم أتبع في هذا السلوك أسلوباً منطقياً بحتاً ،
طبقاً لقواعد المنطق الأرسطي الكلاسيكي في الاستنتاج وضوابط الإنتاج
- وإن كان الاتجاه العام هكذا - ، لأنني لم أكتب هذه السطور لإلزام
الآخرين إلزاماً منطقياً صرفاً ، وإنما قصدت ترسيم النهج الذي سلكته
واهتديت به في تفسير نظام الوجود . فافتنعت به ، ثم آمنت به عندما
ارتضيت به . أما القارئ الكريم, فله الخيار لدراسة مدى تطابق هذه
الخطوات مع قناعاته .

هذه الـ "بيانات" : بعضها حصيلة قراءتي للكتب الفلسفية الإسلامية
وغير الإسلامية ، وبعضها الآخر نتاج لتجربتي الشخصية . ولا أخفي
تأثري بالفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكار" (شكر الله سعيه), و المنهج
الترجي, الذي اتبعه في كتابه: " التأملات في الفلسفة الأولى " ٣٧ ..

٣٧ " إن اكتشاف "التأملات" الكوجيتية القائم على أولوية التفكير, أو اعتباره
مقياساً للوجود داخل مناطق الشك والفهم والتصور ثم الإثبات والدحض فالإحساس,
يكشف عن النمط الترجي الذي تحفل به " التأملات". أي قدرة ديكار على تأجيل
ما يمكن قوله إلى اللحظة التي يجب فيها قوله على أن فهم الفلسفة الديكارية وتحديد
منها الكوجيتية, لا يحتزل في بساطة الأنا أفكر دلالة على الأنا موجود, بل كانت
التحليلات الفوكوية (عن كوجيتو) قائمة على التركيز, الذي يكاد يصبح مطلقاً, على

لكن الفضل كل الفضل في تأسيس هذه الطريقة المباركة, يرجع إلى
نبينا إبراهيم, عليه آلاف التحية والسلام, والفصل الثاني من الكتاب يلقي
الضوء على هذا الجانب:

التزمت في تحرير البيانات أكثر قدر ممكن من الإيجاز, واختزال كل
بينة في ثلاث جمل (صغرى/كبرى/نتيجة). لكن البيانات الأخيرة تطولت
باقتضاء تفسير الكثرات المذكورة في آخر المطاف.

يتضح من متابعة البيانات, أن الرقم (١) و (٢) في بعضها مقدماتان
(صغرى وكبرى), تساهمان في إنتاج الرقم (٣). وفي بعضها الآخر, تعتبر
الأرقام الثلاثة مراحل متواصلة لتوضيح عنوان البينة.

الكتاب — على حد علمي — فريد في نوعه من حيث الصياغة
والأسلوب, سواء في المكتبة الإسلامية وفي الأبحاث الغربية. ويبدو أنه
متفرد باعتماد الترتيب الرياضي — المنطقي, وتلخيص كل موضوع في
ثلاث جمل, لتكون بمثابة المقدمتين (الصغرى والكبرى) والنتيجة, في

الوعي بمقاصد البرهنة الديكارتية عن فكرة الإله". — فوكو قارنا لديكارت — محسن
صخري — نقلا عن السفير — زكريا كردي — ٢٧ / ١٢ / ٩٨

سياق الاستدلال القياسي. هذا الأسلوب لم يطبق في الكتب الفلسفية التي تعتمد الطريقة المنطقية كإشارات والتهيئات لابن سينا , وفي الأبحاث التي تعتمد الطريقة الرياضية, كطريقة "اسينوزا" في كتابه: "إتيك" أو "الأخلاق", أو أسلوب عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو" في كتابه: "العنف الرمزي"^{٣٨}.

وهو المعين

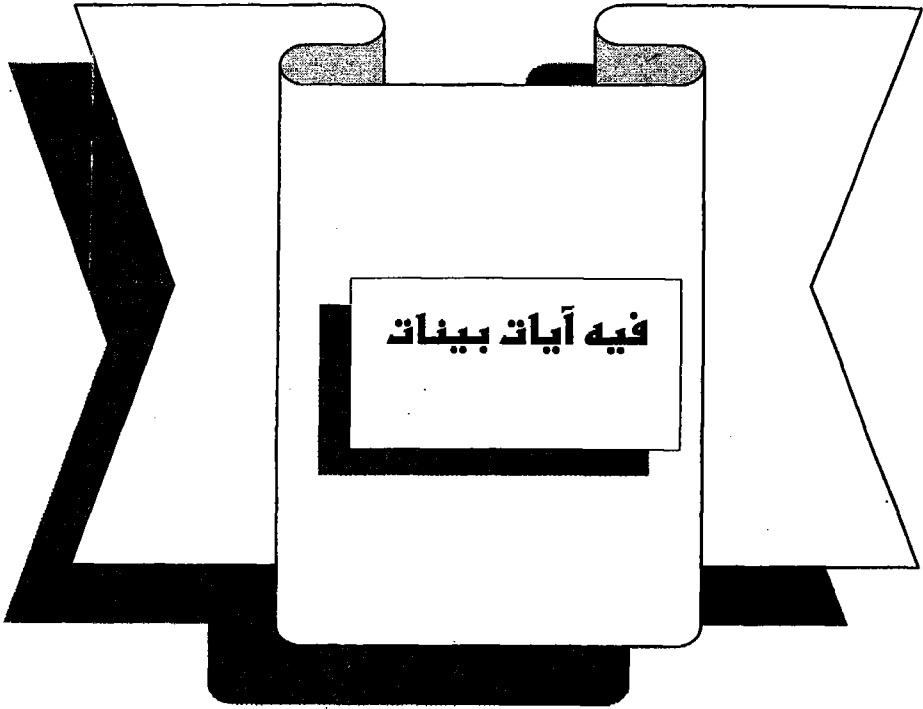
د. محمد خاقاني

بيروت - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

^{٣٨} المحقق الفرنسي بيير بورديو في كتاب "العنف الرمزي, (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي) ", الذي نقله الدكتور نظير جاهل إلى العربية, يشبه "بينات" في تطبيق التراتبية الرياضية , واستغلال نتيجة كل محور في مقدمات المحور اللاحق, لكنه يختلف عن البنات في عدم تقسيم كل محور إلى فقرات القياس (صغرى/كبرى/نتيجة), وليس كتابا فلسفيا لتقدم رؤية كونية شاملة.

ومن الفوارق بين الكتابين , أن بورديو يرقم المحور الأول من كتابه (المخصص للأصل البديهي المتفق عليه الشبيهة بالبنية الأولى في البنات) بالصفير , تلميحا بأن الصفير هو المنطلق الرياضي قبل البدء بالنتائج, لكن المنطلق عندي هو الواحد (البنية الأولى) لبساطة الواحد ومبديئته ومرجعته لجميع الأرقام, ولا قيمة للصفير. (راجع: الهامش رقم ٢٣١ - البنية ٤٦/٣)

الفصل الأول :



بينات

البينة (١) : جمع النقيضين ورفعهما مستحيلان^{٣٩} .

١/١ - هذا الأصل^{٤٠} غني عن الاستدلال^{٤١} , لأن^{٤٢} " الوجود " بذاته يشهد باستحالة كونه معدوماً ، فإذا ن استحيل اجتماع النقيضين .

^{٣٩} "الإقرار بأصل الواقع كقضية ضرورية أزلية , هو أول المواضيع الفلسفية, حيث إن إنكاره يستوجب إثباته. واستدل ابن سينا على كونه ضرورة أزلية بأنه "إذا أمكن أن يكون الشجر لا شجر في حالة واحدة, وجب أن يتساوى جميع أشياء العالم مع الشجر في تلك الحالة , لأن اللا شجر عنوان عام, يصدق على جميع الأشياء غير الشجر. وهذا يوجب فرض التساوي بين المادي والمجرد والواجب والممكن والحق والباطل, ويتلاشى نظام العالم برمته" ... ويقول بيمينار حول مبدأ التناقض شيئاً, يذكره صدر المتألهين في الأسفار بالخير, وهو أن : وزان قضية (النقيضان لا يجتمعان) في مسلسل العلوم والأفكار, وزان الواجب تعالى في عالم الوجود. صحيح أن الواجب ((ليس كمثله شيء)) - الشورى ١١ , لكن كما لم يكن يتحقق أي موجود في العالم مع افتراض عدم كون الواجب, كذلك لم يكن يتحقق أي علم ومعرفة ذهنية مع افتراض عدم تحقق مبدأ التناقض" . تحرير تمهيد القواعد - آية الله جوادى آملى - ٧٤٦ - ٧٥٣

١/٢ - وارتفاع النقيضين يستلزم تحقق ظرف لا وجود فيه ولا عدم^{٤٣}. وتحقق ذلك الظرف يعني أنه موجود^{٤٤}. وهذا أيضا مستحيل.

^{٤٠} بالحقيقة ليس هنا أصل واحد، بل أصلان اثنان، هما استحالة الاجتماع واستحالة الارتفاع. ونحن نقصد "بالأصل" الأمر الأول أي استحالة الاجتماع، لأن الثاني متفرع عنه ومتقوم به. للإيضاح، نذكر إشارة ابن سينا في هذا المجال:

"يجل ابن سينا مبدأ التناقض إلى قضيتين، ويرى أن استحالة اجتماع النقيضين أصل مقدم على جميع القضايا، وحتى على أصل استحالة ارتفاع النقيضين. واستحالة ارتفاع النقيضين تعتمد على استحالة اجتماعهما، لأنه لو ارتفع النقيضان، ولم يصدق الوجود والعدم، لزم صدق العدم عند كذب الوجود، وصدق الوجود مع كذب العدم، وهذا يؤدي إلى اجتماع الوجود والعدم، أي اجتماع النقيضين". تحرير تمهيد القواعد — ٧٥١

^{٤١} إذ يكفي فيه الرجوع إلى ضرورة العقل القاضي بالبداهة بعدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعهما، لأن أحدهما يستلزم كذب الآخر، فإن اجتماعهما يعني صدق القضية وكذبها في آن واحد، وكذلك ارتفاعهما. وكلاهما مستحيل ببديهة العقل. (ح)

^{٤٢} وهذا إيضاح لا استدلال.

^{٤٣} وهو ما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الأشاعرة حيث قالوا بأن، الوجود والعدم يرتفعان في ما أسموه "الحال" وهو واسطة بينهما، وحددوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم، بل هي من الثابت الأعم منهما.

١/٣ - الوجود موجود بلا شك ، و العدم معدوم بلا شك^{٤٥} .
(فلا إمكانية لعدم الوجود ولوجود العدم)^{٤٦} .

تبصرة: بما أن استحالة التناقض مبدأ غني عن الاستدلال, فأجزاء
البينة الأولى ليست أجزاء القياس (صغرى/كبرى/نتيجة). النتيجة هنا
ترجمة للمقدمتين, وليست أمرا متفرعا عنهما. لكن هذا المبدأ يجد ذاته
يسمح لي بسرد البينات اللاحقة في قالب القياس, وانتزاع النتائج عن

واستدلوا على ثبوت الحال بأنه لما كان الوجود زائدا على الماهية فلا يخلو من أن
يكون موجودا أو معدوما أو لا موجودا ولا معدوما. والأولان مستحيلان أما الأول
فلاستلزامه التسلسل وأما الثاني فلا تصاف الشيء بنقيضه, فتعين الثالث. (ح)
^{٤٤} هذا حاصل الجواب عن الشبهة, وهو أن الثبوت والتحقق مرادف للوجود, كما
أن النفي مرادف للعدم. وهو ما تقضي به ضرورة العقل من عدم الوساطة, وهي أظهر
القضايا عند العقل. وأما ما استدلوا به فهو من باب قسمة الشيء إلى أعم مسن
نفسه. (ح)

^{٤٥} أصول المعارف - ٦.

^{٤٦} يجب التمييز بين الوجود الذهني والتحقق العيني الواقعي, والإشارة إلى أن عدم
الوجود يجد ذاته ممكن في الذهن أيضا, غير أن اجتماع الوجود والعدم أو ارتفاعهما معا
في آن واحد, ممنوع بحكم قانون التناقض, أحد قوانين الفكر الأساسية, والذي يعني أن
المتناقضين لا يمكن أن يجتمعا معا أو يرتفعا معا على شيء واحد. (هـ)

مقدماتها. ولا أراي بحاجة إلى إثبات مبدأ العلية كشرط لإمكانية الاستدلال, لأن البينة الأولى تتكفل هذا الأمر, إذ إن افتراض عدم حاجة المعلول (المحتاج) إلى علته, هو افتراض المحتاج غير محتاج, ويرده مبدأ التناقض.

البينة (٢) : الوجود مطلق.

- ٢/١ - محدودية الوجود تستلزم أن يكون الوجود محاطا بالعدم^{٤٧} .
- ٢/٢ - لا تحقق للعدم خارج الذهن^{٤٨} (١/٣).
- ٢/٣ - فلا حد للوجود .

^{٤٧} لأن حد الشيء نهايته, ولازمه أن يكون له بداية, وهذا يعني أن ابتداءه عند انتهاء مغايره, وانتهائه عند بدايته, فالمغاير محيط به, ولما لم يكن للوجود مغاير إلا العدم لزم إحاطته بالعدم لا محالة. (ح)

^{٤٨} المصدر السابق - ١٧ .

البينة (٣) : أنا موجود . ٤٩

٤٩ البينتان ١ و ٢ مبنيتان على مبدأ " الوجود " الذي هو الأساس وهو الانطلاقة الأولى في الفلسفة اليونانية والإسلامية. أما البينة ٣ فهي مبنية على الذات (الأنا) الذي يعتبر الأساس والخطوة الأولى في "كوجيتو ديكارت" وفلسفته .

" يقصد أركان (بالحركة الإنسية) أو (الفلسفة الإنسانية) ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بمحوراته ولذته ويعتبره مركز الكون ومحور القيم.

وهو يفرق بذلك بين (المركزية الإنسانية) و(المركزية اللاهوتية). فالثانية هي التي سيطرت حسب أركان طيلة العصور الوسطى ولا تزال تسيطر حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية. ويربط أركان أيضا بين النزعة الإنسانية وازدهار العقلانية وتراجع التعصب الديني. ففي القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له ثم تم الانتقال بعد عصر النهضة في أوروبا إلى التركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة بحد ذاتها (النزعة الإنسانية). " حبيب معلوف (نقد كتاب: نزعة الأنسية في الفكر العربي لمحمد أركون).

أقول : الفكرة نفسها تظهر في قراءة علي حرب لكوجيتو ديكارت:

" كان الإنسان من قبل ديكارت مجرد كائن مخلوق ينتظر الدينونة كما في الشكل اللاهوتي والنمط النبوي أو كان مجرد مرتبة من مراتب الوجود تطمح إلى الصعود والترقي عبر المعرفة والتصفية كما في الشكل الفلسفي والنمط العرفاني. مع ديكارت تنقلب الآية لمصلحة الإنسان الذي يغدو هو المحور والمرجع واللاعب الأساسي على المسرح.

صحيح أنه في الفلسفات السابقة على ديكارت نجد أن الإنسان يتفكر ويعقل يعرف ويعمل ويتغير ويتحول بفعل المعرفة والممارسة كما يتجلى ذلك بشكل خاص في التصوف حيث بوسع الفيلسوف أو العارف أن يجتاز المراتب صعبا للاتحاد بالكائن الأسمى أو الحق الأعلى, غير أنه قبل ديكارت كان وجود الإنسان يفسر برده إلى سبب يقع خارجه ويتعالى عليه، نسبته إلى الإنسان نسبة علة إلى معلول أو خالق إلى مخلوق. مع ديكارت يبنى الوجود ويتعين من خلال الخبرة المباشرة للفكر ... ومن هنا لم يعد ينظر إلى الأشياء والكائنات بوصفها آيات تدل على القدرة وتحمل تواقعها بل أصبح ينظر إليها بوصفها موضوعات ينبغي للذات العارفة أن تخضعها للدرس والتحصيل ... لا أتجاهل أن ديكارت يعالج مشكلة الله في (التأملات) ... وبالفعل فإن ديكارت يخصص (التأمل الثالث) لإثبات وجود الله ... غير أن وجود الله بحسب الكوجيتو يترتب على وجود الإنسان وليس العكس .

من هنا فإن براهين ديكارت على وجود الله هي ذات مفعول رجعي ... إنها تمثل عودة إلى الله بعد انتهاكه " . علي حرب (الفكر الفلسفي الحديث هو قراءة في الكوجيتو) السفر — ٩٦/٥/٣١ .

أما أنا فقد جمعت بين المبدأين (الوجود المطلق والأنا) , إيمانا مني بضرورة هذا التألف .

وهل يجب تقديم مبدأ الوجود وأصل امتناع التناقض (الذي هو الأساس في الفلسفة الإسلامية) أم مبدأ الأنا (الذي تمحورت عليه فلسفة ديكارت) ؟ الحق مع الرأي الأول , خلافا لمن قال:

"إن الإنساني بديهي قبلي, إذ لا يسبق تصوره في الذهن تصور آخر, بل هو الذي يجعل التصور والحكم أمرا ممكنا. في حين أن الإلهي اعتباري بعدي, إذ هو يستنبط على نحو بعدي ويحتاج إلى النظر والتدبر. والاعتباري لا يتحقق بذاته بل بغيره. فالإنساني هو

٣/١ - أترض (أنى غير موجود) .

أصلى فى الذهن. وأما الإلهى فىتحقق عن طريق العقل والعلم ... وعلفه فالناسوت هو الذى يؤسس اللاهوت. على حرب (نقد الحقيقة) ٨٩ - ١٠٢ - ١٣٦ .

واتفق معه أحد المعلقين, فىما يعترض على بقوله :

"لا بد من إثبات أصل وجودى أولا وفى البينة الأولى قبل إثبات استحالة اجتماع وارثفاع النقيضين لأن وجودى أكثر بدهاه من إدراكى لقضية الاستحالة هذه ، بل متفرعة عنه إذ هو حضورى وجدانى وهى حصولية تحتاج إلى ذهن تحصل فىه ، وكذلك قبل الإشارة إلى بدهاه القياس (الشكل الأول) لأنه نابع من أفكارى الموجودة فى بعد الفراغ عن وجودى". (١)

أقول: إن مبدأ التناقض أمر حضورى فى ذاته, وإن كان تجسيده فى الذهن حصوليا. ككل العلوم الحضورية التى تنتزع عنها علوما حصولية نجسدها فى الذهن. هذا وإن الاعتراف بوجود الأنا مسبق بمبدأ التناقض ويحتاج إليه ككل تصديق آخر. فلا بد من تقلص مبدأ التناقض (مبدأ الوجود) على كل علم آخر.

وقيل : إن مبدأ التناقض لا يعلم بالحضور, بل بحصول صورة الحكم فى الذهن. نعم, هو مبدأ بديهى , والبدهاه غير الحضور , كما هو واضح". (خ)

أقول: الذى لا يعلم بالحضور هو ما يكون وجوده فى الخارج دون الذهن, ومبدأ التناقض يركز على أصل الوجود الذى يشترك بين الخارج والذهن, فىعلم بالحضور أولا, ثم يحكم عليه فى العلم الحصولى ثانيا.

- ٣/٢ - لكن هذا التصور يستلزم الجمع بين النقيضين ، لأنه إقرار بوجود شخص ينكر وجوده^{٥٠} .
- ٣/٣ - فلا شك أني موجود^{٥١} .

البينة (٤) : أنا عارف بنفسي إجمالاً , معرفة لا ريب فيها .

^{٥٠} "لأن حدث التلفظ يناقض مضمون الملفوظ" — فرانسواز آرمينكو — المقاربة

التداولية — ١٠

^{٥١} هذه هي خلاصة طريقة ديكرات في إثبات الوجود، فإن ديكرات بعدما افترض الشك في كل شيء من الموجودات والقضايا، فقد أبقى على أصل واحد انطلق منه لإثبات الوجود، وهو أصل عدم التناقض الأولي، ولو أن شكه قد سرى إلى هذا الأصل لم يتمكن من الوصول إلى أية حقيقة يقينية، ولا نهارت جميع العلوم، إذ من الواضح أن أعلى مرتبة يمكن الوصول إليها هي مرتبة اليقين. وقد ذكر صدر المتألمين (قده) في بيان أن هذا الأصل أول القضايا وإن سائر التصديقات البديهية أو النظرية متفرعة على هذا الأصل ومتقومة به، لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية ولا عكس. وقد عرض السيد الشهيد الصدر (قده) النظرية الديكارتية مشيراً إلى أن الشيخ الرئيس قد تنبه لها قبل ديكرات لعدة قرون ونقدها بما حاصله أن إثبات الوجود الخاص (وجودي أنا) عبر التفكير قد حصل القضية الأولى (٣/١) فلا يمكن إثبات الوجود عبر التصور والتفكير، فالوجود الخاص معرفة أولية لا تحتاج إلى إثبات، فلا وجه للاستدلال المذكور. (ح)

٤/١ - الحقائق المذكورة في (١) و (٢) و (٣) , أعرفها بنحو لا يقبل الشك^{٥٢}.

٤/٢ - الشك في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري يتسرب إلى الحقائق المذكورة .

٤/٣ - من المستحيل^{٥٣} أن أرتاب في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري^{٥٤} ; .

^{٥٢} هذه الحقائق معلومة بالعلم الحضورى ، وهو عبارة عن حضور حقيقة المعلوم عند العالم، أي يكون المعلوم بنفسه منكشفاً عنده، فهو علم بغير واسطة، ولذلك لا يمكن أن يتطرق الشك إليه، بخلاف العلم الحسولي الذي عبارة عن حضور صورة الشيء لدى العالم، فهو علم بالواسطة، وهي الصورة الحاضرة عند العقل، فيمكن تطرق الشك إليها. (ح)

^{٥٣} وجه الاستحالة هو ما تقدم من أن العلم الحضورى هو انكشاف نفس المعلوم لدى العالم . والدليل على أن العلم بالنفس حضورى هو استحالة انكشاف النفس لديننا بالعلم الحسولي لتوقفه على مغايرته مع معلومه، ولذلك احتاج إلى حصول الصورة في الذهن، ولا مغايرة بين الإنسان ونفسه، فثبت أن العلم بالنفس حضورى، وكذلك علم المرء بأفكاره، فإنها وإن كانت ناشئة من الموجود المستقل بوجوده، ولكن الصورة حاضرة بنفسها عند العقل. (ح)

^{٥٤} أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ٥٦/٢ .

البيئة (٥) : أنا لا أساوي الوجود المطلق . الوجود المطلق أوسع
مفني^{٥٦} .

٥/١ - لا يمكنني أن أشك في نفسي (٣ / ١) ، كما لا يمكنني أن
أشك في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري (٤ / ٣) .
٥/٢ - لكن، ثمة شكوك تتناوبني^{٥٧} حول مصداقية كثير من أفكاري :
فهل الشمس كروية ؟ أو أنا أراها هكذا ؟ ، وهل عالم الطبيعة متحرك ؟
أم أنا أفترضه هكذا ؟^{٥٨}

^{٥٥} الأفكار، من وجهة نظر الفلاسفة التجريبيين، ليست إلا صوراً باهتة متضائلة
ضعيفة التأثير للانطباعات الحسية . ففكرتي عن الشيء الذي أمامي عبارة عن صورته
الحسية التي انطبعت على حواسي، ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة؛ ولو
ظلت الصورة الحسية لهذا الشيء على قوتها وقت انطباعها على حواسي، لما تحولت إلى
فكرة. (هـ)

أقول : هذا الضعف (إذا كان صحيحاً) ضعف في ترسيم حقيقة الشيء المادي، ولا
يتناقى مع يقيني بأني أفكر هكذا.

^{٥٦} هذه تعتبر الخطوة الأولى لتحديد العلاقة بين المبدأين : الوجود المطلق والأنا.
^{٥٧} وفيه تأكيد على أن الشك لا يتطرق إلى مبدأ الأنا التي أعرفها بالمعرفة الحضورية،
ولا إلى مبدأ الوجود العيني ، لأن الوجود لا يقبل إمكانية العدم (١/١) ، فلا يقبل
الشك. إنما الشك حصيلة العلاقة بين المبدأين فقط.

٥/٣ - هذه أفكار منبعثة من عالم خارج عن وجودي^{٥٩} ،^{٦٠} ،^{٦١} .

البيئة (٦) : العالم الخارج أوسع مني بدرجات غير متناهية .

٦/١ - أنا محدود (٥/٣) ، والوجود مطلق (٢) .

٦/٢ - البون بين المحدود و اللا محدود غير متناه .

٦/٣ - إذن، الوجود المطلق أكبر مني ، ومن أي موجود محدود آخر،

بنحو لا متناه^{٦٢} .

^{٥٨} فالتأكد من معرفتي الحضورية بأفكاري لا تجلب لي اليقين بانطباق هذه الأفكار

على الخارج .

^{٥٩} ولو كانت نتاجا لأوهامي ومخلوقة في نفسي ، لكان علمي بها من قبيل العلم

الحضورى الذي لا يقبل الشك .

^{٦٠} ومن الطريف أن الشك في انطباق أفكاري على الخارج يجد ذاته يجلب لي اليقين

بواقعية الخارج ، والشك يعني عدم اليقين في انطباق الفكر مع الواقع ، ولو لم يكن

أساس في الخارج لهذه الأفكار لما كان للشك معنى . لذلك لا شك في حالة المثالية

المطلقة .

^{٦١} إن المقدمتين المذكورتين صحيحا إنما تنتج النتيجة (٥/٣) ، لكنه يثبت أن هناك

وجودا خارجيا غير وجودي ، وأما أنه الوجود المطلق ، وأنه أوسع مني كما في عنوان

البيئة ، فغير واضح . (ع)

أقول: لما ثبت أن الوجود مطلق (٢) ، فهو يشملني ويشمل ما هو خارج عني ، فهو

أوسع لا محالة .

البينة (٧) : يمكنني تحصيل أخبار عن العالم الخارج .

٧/١ - أحيانا أتصور الحرارة والبرودة , وأصاب بهما, أو أتصور الحلاوة والمرارة, وأذوقهما^{٦٣}.

٧/٢ - وأحيانا أخرى أتصور هذه الأوصاف في ذهني , دون أن تترتب عليها آثارها . فلا أصاب بالبرد عندما أتصور البرودة فقط. فلست من اخترع هذه الصور وأوجدتها.

^{٦٢}لأنه لو كان البون متناهيا لزم أن يكون الموجود المطلق متناهيا ومحدودا وقد فرض لا متناهيا, هذا خلف فوجب أن يكون البون لا متناهيا. (ح)

^{٦٣}هل التذوق حصل نتيجة تصوري للحلاوة والمرارة ؟ وهل إصابتي بالبرد والحرارة حصلت نتيجة تصوري للحرارة والبرودة ؟ ثم ما الفرق بين التصور والتصور الذهني ؟ البراغماتيون جميعهم ذهبوا إلى أن صورنا الذهنية عن الأشياء لا تعدل الأشياء ذاتها. فالنار العقلية لا يمكن أن تدفئ بردانا، والماء العقلي عاجزة عن أن تروي عطشانا أو تطفئ نارا، حتى ولو كانت تلك النار عقلية. أما إذا كنا إزاء أشياء أو أجسام واقعية، فإننا نستطيع دائما أن نحقق نتائجها الوظيفية. وعليه، فإن التجربة الواقعية مختلفة تماما عن التجربة العقلية، وهذا ما قصد إليه الدكتور خاقاني. (هـ)

٧/٣ - فهذه صور لحقائق خارجة عن جوزقي تسربت إلي ذهني , ولو لم يكن هكذا لما حصل خلاف في المرتين^{٦٤}. ثم إن الإحساس بالبرودة عندما يتزامن مع الإصابة بالبرد يفرض علي الاعتراف بقسم من الخارج أسميها "الطبيعة", وأقصد بها القسم الذي تتأثر به حواسي(من اللامسة والباصرة و...) ^{٦٥}.

^{٦٤} لم أقل : أرى شجرة في الخارج فهي في الخارج , كي لا أقع في إشكالية "هيغل" في مثاليته التي ترفض وجودا ماديا خارج الذهن , وتشبه افتراض الأشياء المادية وراء الذهن خطأ يشابه افتراض الصور المرئية في المرآة وراء المرآة . كأن الذهن عنده مرآة يقع الرائي والمرئي في طرف واحد منها .

نعم , يمكن — حاليا — افتراض إمكانية نوع من التوسع في جوهر النفس (الأنا), بحيث يتسع ويخرج عن الإطار الذي أرى نفسي فيه , ويستوعب لحقائق الخارج, وحينئذ تصح الرؤية المرآتية للنفس والعالم , وإليها تميل العرفاء المسلمون.

^{٦٥} ذهب الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل الوسائل التي تضعها الذات العارفة، لتسيطر عليها. ومن النقص بحق تلك الموضوعات أن تقتصر نظرتنا إليها من خلال الذات العارفة فقط. نخذ مثلا المصباح الذي أمامك على المكتبة، فهل وجوده ينحل فقط إلى مجرد احساسات تصلك عنه، وهل وجوده هو فقط ما تعرفه أنت منه، أم أن له وجودا يتعدى مجرد معرفتك له، بحيث أنه يظل موجودا حتى ولو لم تعرف شيئا عنه ؛ وبعبارة أخرى، هل وجود هذا المصباح محصور في وجوده المعروف لك، أم أن له وجودا آخر يتعدى هذا النطاق، ويوجد مستقلا عن معرفتك الذاتية له ؟ الفلاسفة الواقعيون يجيبون على تلك التساؤلات بالإيجاب. (هـ)

البينة (٨) : الوجود المطلق يفرض هيمنته علي .

٨/١ - تحصيل أبناء من الخارج (ولو بدون إرادة مسبقة مني)

(٧/٣), يشهد بتأثير العالم الخارجي علي .

٨/٢ - وأنا محاط بالوجود المطلق ومواصفاته باعتباري جزء منه .

٨/٣ - فلا بد من الاندماج في هذا الكل, والاعتراف به , إن شئت

أم أبيت^{٦٦} .

البينة (٩) : انخراطي في الوجود المطلق يجعلني محتاجا ومشثاقا إلى

معرفته بأحسن ما يمكن^{٦٧} .

٩/١ - الوجود المطلق يستولي علي, باعتبار أنه كل يطل علي

وجودي وسائر الموجودات .

أقول : فليكن كذلك. لكن معرفتي بالموضوعات الواقعية هي خصوصية للذات العارفة. وحاليا , لا أقدر أن أحكم على واقعية هذه الأشياء, إلا من خلال معرفتي بها.

^{٦٦} ذاته سبحانه منطوق علي الموجودات كلها انطواء أزليا في مرتبة ذاته بما إحاطة تامة بحيث لا يعزب عنها محيط مثقال ذرة . فذاته كمجلاة يرى بها وفيها صور الموجودات قاطبة من غير حلول ولا اتحاد . أصول المعارف — ٣١ .

^{٦٧} لأن تحصيل المعرفة التامة مستحيل لي , إذ إن المعرفة التامة تخص العلة التامة التي تحيط بمعلوها إحاطة تامة, ولا يمكنني الإحاطة التامة بالوجود المطلق.

٩/٢ - معرفة أسرار الكل وميزاته وقواعده التي تفرضه على الجزء^{٦٨} ,
تسهل له إمكانية التناغم والانسجام معه من أجل البقاء .
٩/٣ - ثمّة شوق يختلج في قلبي (ولأول مرة)^{٦٩} , يدفعني نحو معرفة
أسرار العالم الخارج بالقدر المستطاع , من أجل بقائي بأحسن ما
يرام^{٧٠} ,^{٧١} . ولا حاجة لإثبات هذا الشوق , لأنه نابع من نفسي , وأنا

^{٦٨} مع تسامح في استعمال مصطلحي الجزء والكل.

^{٦٩} هذا أول تلاق بين ركني "المعرفة" و"الحب" (المشار إليهما في الحديث القدسي الشريف: " كنت كترًا مخفياً , فأحببت أن أعرف , فخلقت الخلق لكي أعرف") , وبين ساحتي الفلسفة والعرفان , أو العقل والقلب . وهو في نفس الوقت انتزاع أول تكليف ووجوب اعتباري يقوم على عاتق الإنسان , ويفرض عليه البحث عن الحقيقة (المعرفة) , والبحث عن السعادة والكمال (الحب).

^{٧٠} لمعرفة إمكانية انتزاع قيمة أخلاقية أو عملية من مقدمات نظرية في سياق البرهان
راجع : المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ٢٧٦/١ . وأيضاً : أسس الفلسفة والمذهب الواقعي
٢٩٤/١

^{٧١} الذي يصحح هذا الشوق هو الممازجة في الوجود , فان الذهن بمثابة مرآة تنعكس فيها الموجودات الخارجية , فإنه لولا قابليتها لذلك لما أمكن حصول هذا الشوق , وبعبارة أخرى أن الموجودات الخارجية موجودة بنحو انطوائي في النفس البشرية , فكلما ازداد صفاؤها وحضورها عند ذاتها زاد تأثرها وتأثيرها في الخارج , وقد ورد عن أمير المؤمنين :
أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

عارف بها وبما ينبع منها (٤/٣) . فأعتبر هذا الإحساس "قيمة" تنشأ من اشتياقي إلى الوجود^{٧٢}،^{٧٣} .

البينة (١٠) : لا شك في صحة ومصداقية قسم من معرفتي بالعالم الخارج .

١٠/١ - أن من يقول: "كل ما نعرفه من الخارج خطأ" ، يجب أن يخطئ مضمون هذا الكلام^{٧٤} . لأن هذا القول بذاته علم بالعالم الخارج^{٧٥} . وتخطئة هذا الكلام تفيد أنه : "ليس كل نعرفه من الخارج خطأ"^{٧٦} .

^{٧٢} " الوجود لذيد . وكمال الوجود ألد وآثر ، فكل موجود سافل إذا تصور الموجود العالي فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعاً واختياراً " . أصول المعارف - ٧٤ . وراجع : أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ٢/٢٧٢ .

^{٧٣} الرسول بولس يقول : " فلن متيقن أنه لا موت ولا حياة ولا ملائكة ولا رؤساء ولا قوات ولا أمور حاضرة ولا مستقبلية . ولا علو ولا عمق ولا خليقة أخرى تقدر أن تفصلنا عن محبة الله " (رومية ، رو ٨ : ٣٨ - ٣٩) . (ج)

^{٧٤} إن كان المراد أن البعض قد حكم بالخطأ فعلاً فلم أعرف له قائلاً . إلا إذا كانت مجرد فرض وان كان ذلك خلاف ظاهر كلامه أيده الله تعالى ، وأما إذا كان المراد هو الإشارة إلى مذهب "هيوم" وأنصاره من مدرسة الشك الحديث فلا يخلو من مسامحة ، فقد زعم هيوم أنه بمذهبه قد وفق بين المذهب الواقعي والمذهب المثالي ممثلاً بياركلي الذي أنكر أي وجود خارج الإدراك ، فان معنى "أن توجد" — عنده — هو "أن تدرك" ،

١٠/٢ - إن بعض ما عرفته (من قبيل استحالة اجتماع وارتفاع
النقيضين (١)، وما يتفرع عليه مباشرة ككون الكل أكبر من الجزء،

فجاء هيوم وأقر بوجود الواقع الخارجي، ولكنه لا يمكن التعرف على هذا الواقع لعدم
إمكانية التأكد من المعلومات التي ندعيها عنه، لأن ما يحضر إلى الذهن إنما هو الصور
والإدراكات، وليس الواقع الخارجي، وبناء عليه فلا يمكن إثبات المعارف الواردة إلينا
من الخارج. (ح)

أقول: لم يصرح أحد بهذا الرأي، لكنه نتيجة طبيعية للآراء التي تفسر العلم بأنه لا
يمكن أن تتطابق مع العلوم، وتؤدي إلى السفسطة. ثم علي بدراسة جميع الفرضيات،
ولو لم يتبناها أحد.

^{٧٥} هذا الكلام يتضمن تناقضا ذاتيا (بارادوكس) ينسف نفسه، بناء على أن "إقرار
العقلاء على أنفسهم جائز".

^{٧٦} إن مجرد إثبات كذب القضية الكلية الموجبة (كل ما نعرفه من الخارج خطأ)
يؤدي بالضرورة إلى إثبات صدق القضية الجزئية السالبة المتقابلة معها بالتناقض، لأن
القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان معا. وعليه فالقضية الجزئية السالبة
(ليس كل ما نعرفه من الخارج خطأ) هي قضية صادقة. (هـ)

وأصل العلية^{٧٧} وإطلاق الوجود (٢) - هي قضايا ضارمة، تطبق على الخارج، ولا تنحصر في إطار خاص. والتشكيك فيها مستحيل^{٧٨}،^{٧٩}.

^{٧٧} إذ إن تصور المعلول بلا علة هو تصور معلول ليس معلولا، وفيه اجتماع النقيضين. ومن هنا يتبين أن مبدأ العلية يكتسب البدهية من مبدأ التناقض، وبالعلية يمكننا انتزاع النتيجة من المقدمتين.

^{٧٨} توضيح الحال في هذه القضية يحتاج إلى بيان حقيقة العلم وتقسيماته :

أما حقيقة العلم فهي أنه انكشاف الواقع أمام العقل، فلا شيء أعرف وأظهر من العلم وإلا لزم أن ينكشف بانكشاف آخر وهكذا فيتسلسل وتستحيل المعرفة، ضرورة أن كل شيء ينكشف عند العقل بالعلم لا بشيء آخر.

وهو ينقسم إلى العلم الحضورى والعلم الحسولى باعتبار حضور حقيقة الشيء أو حضور صورته عند العقل، والحسولى إلى تصور وتصديق.

أما العلم الحضورى فمعناه حضور حقيقة المعلوم واتحادها مع العقل، لعدم وجود الموانع المكانية والزمانية وغيرها من مختصات المادة مع المعلوم، فإذا تجرد المعلوم عنها اتحد مع العالم لا محالة، وموطنه النفس.

وأما العلم الحسولى فمعناه وإن كان حصول صورة الشيء الموجود في الواقع الخارجى عند العقل، أي أنه انعكاس للواقع الخارجى لدى الذهن، ولكن العلم الحضورى سبب أساسى في حدوثه لأنه لولا توجه النفس قواها وآلاتها إلى الواقع الخارجى الذى يقتضى انعكاس الصورة المنكشفة عند العقل لما أمكن الاتصال مع الخارج، فالعلم الحسولى مسبوق بالعلم الحضورى ومتفرع عنه، ولا عكس.

وأما انقسامه إلى التصور والتصديق فهو باعتبار أعمال ذهني وتصرف عقلي في المعلوم، فإن استتبع حكما كان تصديقا وإلا كان تصورا.

إذا ظهر ذلك نقول : إن الشك في المعلومات إنما يفترض في خصوص التصديق، لأن
المعلوم بالإضافة إلى انعكاس صورته لدى العقل فإن القوة المخيلة هي التي تركيب الصور
المنعكسة وتؤلف بينهما. وبالتالي تصور حكمها على الواقع المنعكس فتطابقه أو لا
تطابقه.

وأما التصور فلما كان مجرد انعكاس لا يستتبع الإذعان الذهني والحكم فإنه لا يتطرق
الشك إليه، وهذا يعني أن الحواس لا تخطيء في عكس الصورة الخارجية.

بيان ذلك: إن العين حينما ترى الواقع الخارجي بعد توجه النفس إليه، فإنها تعكسه
بحقيقته، أي أنها حينما تعكس الشبح من بعيد فإنها تنقل إلى الذهن ذات الجسم مع ما
يحيط به من ملاسبات المسافة وشدة النور ونحو ذلك من المؤثرات، والقوة المخيلة حين
فرز هذه الصورة وتظهرها قد تغفل عن ملاحظة كل ما عكسته العين، فالخطأ إذن ليس
من العين الناقلة وإنما من القوة المخيلة المتصرفة في الواقع المنعكس، وبعد ذلك يصدر
العقل حكمه، بناء على ما تزود به من معطيات فيحصل الخطأ والإصابة، فظهر أن الخطأ
لا يصح نسبته إلى الحواس، كما يصح نسبته إلى العقل بعد وضوح المعطيات لديه، وإنما
يرجع الخطأ إلى القوة المخيلة.

ولما كانت المعقولات الفلسفية الأولى وهي الكليات الثانية وهي ما يسمى بالمفاهيم
الفلسفية كالعلة والمعلول والجوهر والعرض وغيرها مفاهيم عقلية متأصلة في الذهن
البشري، كانت هذه المفاهيم يقينية لا يتطرق إليها الشك لانسجامها وتناسقها مع عالمها
الذي هو العقل، ولذلك قال المصنف إن الشك فيها مستحيل. (ح)

^{٧٩} غاية المؤلف من المقدمة (١٠/٢) هي إثبات صدق القضية الجزئية الموجبة (بعض ما
أعرفه من الخارج صحيح، ولا مجال للتشكيك به)؛ ويمكن أن تتوصل إلى صدق القضية

١٠/٣ - فلا شك أن بعض ما أعرفه من الخارج صحيح^{٨٠}،^{٨١}.

الجزئية الموجبة تلك من إثباتنا لصدق القضية الجزئية السالبة (ليس كل ما نعرفه من الخارج خطأ)؛ لأن القضيتين الداخليتين تحت التضاد لا تكذبان معاً وقد تصدقان. وقد سبق للمؤلف وأثبت في المقدمة (١٠/١) صدق القضية الجزئية السالبة (ليس كل ما نعرفه من الخارج خطأ)، فيمكنه الاستدلال مباشرة على صدق القضية الجزئية الموجبة؛ وعليه، فلا يكون للقياس لزوم من جهة، ومن جهة ثانية، لأنه قياس بني على قضيتين جزئيتين هما: (ليس كل ما نعرفه من الخارج خطأ) و (أن بعض ما أعرفه قضايا صارمة والتشكيك فيها مستحيل)، والقياس المركب من جزئيتين قياس غير منتج حسب القوانين العامة للقياس. (هـ)

أقول: المقدمة الأولى تهدف إلى نفي الخطأ المطلق. ومع أن نفي هذا السلب الكلبي ينتج منطقياً إيجاباً جزئياً، لكن المقدمة الثانية صيغت للتركيز على عدم حصر ما نعرفه من الخارج، بما نتج عن المقدمة الأولى.

^{٨٠} الوجدان شاهد على هذه القضية، وأما الخطأ فينشأ من تطبيق الحكم العقلي على الواقع الخارجي وليس في الحواس ولا في حكم العقل بما لديه من معطيات فإن علم كل منهما بمعلومه حضوري وليس حصولياً، وأما مطابقته مع الواقع فقد توافقه وقد تخالفه.

(ح)

^{٨١} هناك ثلاث احتمالات :

١- كل ما أعرفه من الخارج صحيح : ده البينة ١١

٢- كل ما أعرفه من الخارج × لبينة ١٠

البينة (١١): لا بد لي من تقييم معلوماتي, للفصل بين الصحيح والخطأ .

١١/١ - أنا متيقن بصدق بعض ما أعرفه من الخارج (١٠/٣).

١١/٢ - لكي شككت سابقا في مصداقية الصور التي ألتقطها من الخارج (٥/٢). هذا , ولا يمكنني تصويب تفاسير متناقضة وآراء متضاربة حول نظام الوجود - سواء في داخلي , أو بيني وبين الآخرين - (لاستحالة الجمع بين النقيضين) .

١١/٣ - فمن واجبي^{٨٢} الحذر والدقة قدر الإمكان^{٨٣} ,^{٨٤} , واتباع منهج سليم, لفرز المعلومات الصحيحة عن الأخيصة الباطلة^{٨٥} ,^{٨٦} .

٣ - ويبقى ما ذكرته من أن بعض ما أعرفه صحيح , والبعض الآخر خطأ .^{٨٢} وهذا يتفرع من الوجوب الاعتراري الأول الذي تحدثت عنه في الهامش رقم (٥١)^{٨٣} قلت : "قدر الإمكان" , لأن كلمة "الدقة" هي من أقل الكلمات دقة (كما لفت إليه د. سروش) , وهي نسبية ليس له حدود وضوابط , فبإمكان كل شخص أن يدعي الدقة في ما قام به .

ومن هنا يتبين أن "الواقعية" التي أنتمي إليها , ليست من نوع "الواقعية البسيطة" التي تفترض معارفنا الذهنية صورة كاملة عن الواقع , بل هي من نوع "الواقعية المتشككة أو المشككة" التي تعتقد أن هذه المعارف تحمل معها وجهها من وجوه الواقع , ولا تزال هناك وجوه أخرى قيد الطلب .

وهنا يجب التأكيد على أني لا أقصد بالواقعية المشككة والمتشابكة "نسبية" انطباق الوجود الذهني على العين , بل أعتمد "بإطلاق" انطباق الوجود الذهني على وجه من وجوه الواقع الذي هو مشكك في حد ذاته, فليتأمل.

^{٨٤} الدقة والحذر مطلوبان في المعلومات الناشئة من صميم النفس والمحسوسات على السواء،

أما الأولى : فإن الكثير من الناس لما اشتغلوا بالأمر المادية الخارجة عن النفس، يذهلون عن ذواتهم ويففلونها، فلم يكن لهم حضور تام عند ذواتهم فحضورهم عند أنفسهم وإن كان حاصلًا إلا أنه في غاية الخفاء، ولهذا ربما وقعوا في ما يسمى "الشبه في مقابل البديهة".

وأما الثانية فإنها لما كانت متعلقة بالمادة وما يرتبط بها في الوجود الخارجي، وكانت معرفتنا بها تتم عبر الحواس المادية أيضا، ولما كانت حواسنا مرتبطة بكيانها المحدد كانت محددة بمحددة تبعاً له، فوجب أن تكون منفصلة بهذا الوجود المادي بكل ما فيه من أبعاد وملابسات أمكن وجود خطأ فيه ذهولا أو غفلة أو قصورا، فكان لابد من مراعاة الدقة والحذر في ملاحظة وتقييم هذه المعلومات، لنضمن سلامة النتائج التي نبغي الوصول إليها، فان ما بني على اليقين كان يقينيا كما أن ما بني على الخطأ كان خطأ لا محالة. (ح)

^{٨٥} وفيها إشارة إلى تعليق الأخطاء على الخيال , لا الحس ولا العقل.

^{٨٦} إن مجمل البيئة (١١) من الوجهة المنطقية يمكن أن تشكل القياس الشرطي

الاستثنائي الآتي :

— إذا لم أكن متيقنا من بعض ما أعرفه من الخارج فمن واجبي الحذر

البينة (١٢) : إن ذهني يتوسط^{٨٧} بيني وبين العالم الخارج لتلقي أخباره وصوره^{٨٨}.

١٢/١ - أحاول معرفة حقائق خارجه عن إطار وجودي (٥/٣) ليست هي واحدة مع نفسي (وإن أصبحت صورها متحدة مع نفسي بعد تلقيها) .

١٢/٢ - لا يمكنني تفسير العلم بأنه مجرد نسبة أو إضافة بين النفس وبين الخارج^{٨٩}،^{٩٠}، لأنني أعرف مفاهيم لا حقيقة لها في الخارج^{٩١}، حتى

— لكنني لست متيقنا من كل ما أعرفه

: فمن واجبي الخذر (هـ)

^{٨٧} لا يرد هذا الكلام بأن الذهن جزء مني وليس بيني وبين عالم الوجود على مسافة واحدة، لأنه في نفس الوقت جزء من عالم الوجود ; وبإمكانه أن يلعب دور الوسيط بيني وبين العالم.

^{٨٨} على قاعدة لزوم تقدم معرفة الذهن على معرفة الخارج، كما لفت إليه "كانط".

^{٨٩} بداية الحكمة — ٣٥

^{٩٠} لقد ذهب جمهور المتكلمين تبعاً للإمام الرازي إلى إنكار الوجود الذهني بدعوى أن علم النفس بشيء هو مجرد إضافة من النفس إلى ذلك الشيء، وليس صفة واقعية، أي أن العلم بالمعلوم لا يزيد في ذلك المعلوم أية صفة واقعية، وإنما هو إضافة وانتزاع كما أن الشجرة إذا كبرت أو صغرت أوراقها حصل لها تغير كمي أو كيفي في عالم الواقع، وأما

تنتسب النفس إليها (كمفهوم العدم الذي لا يتحقق، لكنني أستعمله في تفسيري للعالم الخارج)^{٩٢}.

إذا غرسنا شجرة أخرى بجانبها لا تحصل لها صفة واقعية وما حصل فعلا هو صفة الإضافة فقط، وما كان إضافيا لا يفضي إلى الواقعية. (ح)
أقول : وهذا أسخف ما قيل في تفسير العلم، لأن الإضافة أضعف المقولات الماهوية إطلاقا. إذ لا كيان لها إلا في طرفيها. راجع : شرح حال وآثار فلسفي ملا صدرا - السيد جلال الدين الأشتياني

^{٩١} تحدث ديكارت عن أفكار خيالية، وهي من الأفكار التي يقدر الإنسان على خلقها بمخيلته. تلك الأفكار، لا وجود لها في الواقع، إلا أن عناصرها موجودة في الواقع، أو يمكن أن تفهم من خلال الواقع. فالعدم، على سبيل المثال لا الحصر، يفهم من الوجود. (هـ)

^{٩٢} هذا جواب شبهة منكري الوجود الذهني، وحاصله : إن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل، أو اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين، هي قضايا صادقة عند العقل، وصدق القضية يستلزم وجود طرفيها، ومعناه إعطاء صفة لأمر معدوم، ولما كان اجتماع النقيضين مستحيلا في الواقع الخارجي، دل ذلك على وجودهما في ظرف آخر، وما هو إلا الذهن، وكذلك الحال في قضية مغايرة اجتماع النقيضين لاجتماع الضدين، أو صدق السؤال عن الفرق بينهما. (ح)

بل أحتاج (لمعرفة الأشياء) إلى تلقي صور منها, تتسرب إلي, وتستقر في نفسي^{٩٣}, (٧/٣).^{٩٤}

١٢/٣ - فلا بد من توسط الذهن^{٩٥}, والاعتراف بالوجود الذهني, الذي لا يترتب عليه الآثار (٧/٢) في تلقي الصور من الخارج^{٩٦}, وجعلها في حوزة النفس, لتعلم بما في الخارج بواسطتها^{٩٧}.

^{٩٣} أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) (١٢٩/٢).

وحول عدم إمكانية الاستقراء الكامل راجع: الأسس المنطقية للاستقراء ٢٤

^{٩٤} لما كان الوجود الخارجي يستحيل أن يحل في الذهن, لأن ذاته عين الحقيقة الخارجية التي تترتب عليها آثارها, فحلوها في الذهن دون ترتب آثارها مستحيل لأنه يستلزم الانقلاب, وهو انتفاء موجود وحدث موجود آخر, ولا إشكال في أن المنقلب إليه يباين المنقلب منه ويغايره فلا يمكن محاكاته له. وهذا ما يفسر أن صور الحقائق هي التي تنعكس في الذهن, وهذه الصور أمور واقعية في أفق الذهن بدليل تغير حالة النفس وانفعالها عند اشتغالها بها واختلافها عنها عند خلوها منها, وليس ذلك إلا لوجودها فيها. (ح).

^{٩٥} لكي يلعب الذهن دور "الوسيط التريه" بين الأنا وعالم الوجود, لا يجب أن يكون "على مسافة واحدة" بين صاحبي العلاقة, بأن تكون صلتها بالأنا من نوع علاقتها بالوجود العيني. استوحى هنا من الآية الشريفة: ((كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)), حيث لا يصح افتراض الرسول على مسافة واحدة بين الله والناس لأداء الرسالة والوساطة, بل لا بد للوسيط; أن يكون شديد العلاقة والاتصال بالطرفين, فرسول الإسلام (ص) مستهلك الإنية والوجود في

البينة (١٣) : لا بد لي من فرز وتنظيم الصور الذهنية :

ذات الله (أول ما خلق الله نوري) ، ومتحد الماهية بالناس: ((إن أنا إلا بشر مثلكم)).
والذهن الإنساني يتمتع بهذا الوصف، لأن لوجود الذهني (الصورة العلمية المستقرة في
الذهن) له وجود و ماهية، وهو بوجوده يتحد بالنفس ، وبماهيته يتحد بالمعلوم الخارجي.
اتحاده الوجودي بالنفس يسبب اندراجه تحت مقولة : "الجوهر النفساني" ، واتحاده
الماهوي بالمعلوم الخارجي (إذا كان لونا مثلا) يسبب انطباقه على مقولة : "الكيف" ،
ولا منافاة بين الاندراج تحت مقولة ، والانطباق تحت مقولة أخرى. الاستحالة الفلسفية
تخص اندراج مفهوم أو شيء واحد تحت مقولتين.

^{٩٦} بما يثار إشكال في المقام، وحاصله : أن المدعى هو وجود الوجود الذهني لكل
موجود خارجي، قال الملا هادي السبزواري:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان

مع أن الدليل الذي استدل به على الوجود الذهني يدل على وجود المعدوم الخارجي
فالدليل أخص من المدعى.

وجوابه واضح : فإن المطلوب هنا إثبات أصل المسألة وهي هل هناك وجود ذهني أو
لا. وشمول الوجود الذهني مترتب عليه، فإذا ثبت أصل الوجود الذي يأتي البحث في
حدوده ومدى شموله، و الوجدان شاهد على هذا الشمول، يدل عليه صحة حكمنا
على الوجود الخارجي بحكم كلي، كما يشهد له امتياز العالم عن الجاهل، فالعالم يملك
وجودا ذهنيا لمعلومه بخلاف الجاهل. (ح)

^{٩٧} الحكمة المتعالية ٣ / ٣٣٣

١٣/١ - إن قسما من الصور التي أمتلكها، هي تلك التي أتلقاها مباشرة من الخارج (عبر الحواس)^{٩٨} تسمى: (بالمحسوسات)^{٩٩}، ثم اخترتها في ذاكرتي بعد انقطاعها عن عمل الحواس، وأسميها: (بالمتخيلات)^{١٠٠}.

^{٩٨} تلك الأفكار الحسية كان ديكارت قد سماها أفكارا اتفاقية أو انطباعية. والفكرة الانطباعية، في نظر ديكارت، هي كل ما ينطبع في عقل الإنسان حين يدرك بواسطة حواسه شيئا ماديا خارجيا. ومن أمثلة تلك الأفكار أفكارنا عن اللون والطعم والرائحة. ويعتقد ديكارت أن هذا النوع من الأفكار لا قيمة له في المعرفة الفلسفية، لأن مصدره الحواس، والحواس نخادة. (هـ)

^{٩٩} الحس هو منشأ المعارف، فإليه تنتهي كافة المعارف البديهية والنظرية، فلولا تزود الإنسان بالحواس لما أمكنه معرفة شيء، ولذلك قيل: "من فقد حسا فقد فقد علما"، أي العلم المرتبط بتلك الحاسة المفقودة. ويدلنا على ذلك أنه لو وجد إنسان فاقدًا لجميع الحواس لكان عاجزا عن إدراك جميع المعارف لا محالة، وهذا لا يعني أن المعرفة مجرد تفاعلات حسية، وإنما الحس معد ومهيء لإدراك العقل لهذه الانعكاسات عن طريق قوة المخيلة، كما أن المعرفة ليست متحضرة في المحسوسات، بل العقل له دور أيضا.

(ح)

^{١٠٠} لأن مهمة الحواس هي نقل المحسوسات إلى عالم الذهن فإذا انتهى الإحساس فقد انتهت هذه المهمة، بيان ذلك أن العين حينما ترى الشخص الموجود أمامها فإنها تنقله إلى الذهن، فإذا غاب عنها عجزت عن نقله إلى الذهن مادام غائبا، مع أننا يمكن أن:

١٣/٢ - لكنني أمتلك قسما آخر ، وهي تحصل :
إما بتلفيق عدد من الصور المخترعة في الخيال (كحصان ذي
جناح)^{١٠١} ،

وإما بمقايسة بعضها ببعض الآخر ، وهي على نوعين :
بعضها لانتزاع صورة جديدة من طرفي القياس غيرهما تماما (كانتزاع
مفهوم العدم من التباين الذي أفهمه بين لون ولون آخر)^{١٠٢} ،

نتصوره حال غيابه أيضا، وما ذلك إلا لوجود قوة الخيال فينا التي تحفظ صورته، فيمكننا
استحضار صورته (متصورة) مجردا عن الأوضاع التي رأيناه فيها كالمكان والزمان
والوضع الذي يكون فيه. (ح)

^{١٠١} تلك الأفكار كان ديكارت قد سماها الأفكار الخيالية. وهي بنظره أفكار يركبها
الإنسان بفعل الخيلة. فالإنسان قادر على خلق أفكار لا وجود لها في الواقع الحسي،
رغم وجود عناصرها الأولية، كالفكرة التي يكونها عن بساط الريح أو الحصان المجنح.
هذا النوع من الأفكار لا قيمة له في نظر ديكارت في تحصيل معرفة فلسفية. (هـ)

^{١٠٢} لا يمكننا استنتاج نتيجة من قياس ما بحيث تكون نتيجة ذلك القياس مغايرة
لمقدميه الصادقتين. نحن ندرك مفهوم لفظ ما من أدراكنا لتقيضه. وإذا صح قولنا : أن
مساوي المساوي لشيء مساو لذلك الشيء، فلا يصح قولنا : أن مباين المباين لشيء
مباين لذلك الشيء.

وبعضها لانتزاع القواسم المشتركة بينهما لتصبح مفهوما عاما ينطبق عليهما تماما , وأسميهما : (بالمعقولات)^{١٠٣, ١٠٤} .

فإذا كان الإنسان مباينا للحصان وكان الحصان مباينا للناطق؛ فلا يلزم أن يكون الإنسان مباينا للناطق. وإذا كان النبات مباينا للجماد وكان الجماد مباينا للحَي؛ فلا يلزم أن يكون النبات مباينا للحَي. صحيح أن جون لوك قد عرف المعرفة بأنها إدراك الاتفاق أو الاختلاف بين الأشياء, لكن هذا لا يفضي بنا إلى إدراك مفهوم العدم من الاختلاف بين لوتين. (هـ)

أقول : فليفضل الناقد المحترم بتبيين سبب إدراكنا لمفهوم "العدم".

^{١٠٣} تلك الأفكار العقلية كان ديكارت قد سماها الأفكار الفطرية، وهي أساس المعرفة الميتافيزيقية بنظره، ولذا يعلق عليها أهمية كبرى. ومن أمثلتها : وجود الله، ووجود العالم الخارجي، وأن جوهر النفس فكر، وجوهر المادة امتداد. وتفهم الفكرة الفطرية عند ديكارت على شكلين :
— أما أن يزود بها الطفل منذ ولادته، ومصدرها الله، ولذا فهي حدسية وبديهية وواضحة ومتميزة ولا شك فيها.
— أو لدى الطفل استعداد طبيعي للحصول عليها أو التوصل إليها حيث يكبر وينمو، وهي وإن لم تكن مستمدة من الخبرة الحسية، إلا أن التجربة تثريها وتظهرها. أي أن الفكرة الفطرية موجودة بعقل الطفل بالقوة لا بالفعل. إنها استعداد، كاستعداد البعض للكرم مثلا. (هـ)

١٠٤ الأداة الثانية من أدوات المعرفة هي العقل، وليست وظيفته بمجرد التصرف في المحسوسات التي وصلت إليه عن طريق الحواس، فهو يدرك أمورا غير محسوسة،

وهناك نظريتان في كيفية إدراك العقل :

أ — نظرية التجريد والانتزاع وحاصلها: أن العقل يجرد المحسوسات من كل مشخصاتها وخصوصياتها ثم ينتزع منها معنى مشتركا تشترك فيه سائر الأفراد كمفهوم الإنسانية المنتزع من زيد وعمر وخالد.

ب — نظرية التبديل والانقلاب وحاصلها : إن المعرفة تمر في ثلاث مراحل: مرحلة الحس ومرحلة الحفظ والخيال ومرحلة إدراك المفاهيم الكلية، فالصورة الحسية تعتمد على وجود المحسوس لدى الحاسة، فإذا غابت تصورها الحافظة والخيالية مجردة عن مشخصاتها الخارجية، وهاتان المرحلتان جزئيتان يمتنع انطباقهما على أكثر من فرد، وبعد ذلك تأتي المرحلة الثالثة وهي ملاحظة الشخصيات والمشتركات في الصور الذهنية فيترك الشخصيات في الصور الخيالية ويأخذ المشتركات التي تؤلف صورة ذهنية عامة وهي الصورة العقلية.

وعن كيفية حصول الصورة العقلية فتوجد نظريتان أيضا:

— إحداهما نظرية جمهور الحكماء وحاصلها أن النفس تخلق هذه الصورة وتبدعها نتيجة لحصولها على ملكة الخلق والإبداع بوقوفها على الصور الخيالية والحسية، — والأخرى نظرية صدر المتألهين (قده) وهي أن المعرفة العقلية ليست إبداعا وخلاقية وإنما هي عملية ترقى وتكامل من درجة إلى أخرى متكاملة إلى المعرفة الألف والأكثر تجردا.

وكلام المصنف مبني على نظرية الانتزاع والتجريد تبعا لجمهور الحكماء. (ح)

١٣/٣ - فالمحسوسات والمتخيلات (١٣/١) هي صور تنبثق من الخارج . والمعقولات من النوع الأخير، صور ذهنية تخبر^{١٠٥} عن القواسم المشتركة في الحقائق الخارجية . أما الأنواع الأخرى المشار إليها، فلا حقيقة لها في الخارج^{١٠٦} .

البينة (١٤) : كيف أقوم المعلومات الحسية والعقلية ؟

١٤/١ - يبدو أن المفاهيم العامة والمعقولة الحاضرة في ذهني حاليا، هي التي صنعتها في ذهني بتصرف مبي، حيث أخذت القواسم المشتركة للمحسوسات المتشابهة، وجردتها من كل الشخصيات والميزات الفردية، ثم عممت هذه المفاهيم العامة والكلية على كل مصاديقها من المحسوسات الجزئية. من البديهي أن الأطفال لا يفهمون الحقائق العامة والمجردة عن الشخصيات الفردية، إلا بعد مزاوله مستمرة لإدراكاتهم الحسية^{١٠٧} .

^{١٠٥} قلت : "تنبثق من ... وتخبر عن ..." ولم أقل : تنطبق على الخارج كما هو ، لأن الانطباق الكامل لم يثبت بعد.

^{١٠٦} نفس المصدر ٢٨٠/٣

^{١٠٧} لقد استند الفلاسفة الحسيون إلى هذه القضية في إرجاع جميع التصورات والمعارف إلى الحس، وأما الذهن فليس له عمل إلا التركيب والتجزئة، والتجريد والتعميم، وجوهرها ما سيذكره في (١٤/٢) من عدم انحصار وظيفة العقل بالأمرين

ثم أني لا أتذكر عالما عشت فيه قبل حياتي هذه^{١٠٨} ، وتعلمت فيه المعقولات قبل المحسوسات (بناء على نظرية المثل)^{١٠٩} ، فلا يمكنني

المذكورين بل أن خلق الذهن لصور ومفاهيم لا وجود لها في الخارج دليل على عدم الانحصار المدعى. (ح)

^{١٠٨} كانت النفس حرة ، وغير مقيدة بعالم المادة قبل تعلقها بالبدن ، فأمكنها الاتصال بالمثل العقلية المجردة لكونها من جوهرها هذا ما نادى به القديس أوغسطينوس أحد آباء الكنيسة ، والذي قال بنظرية الخلق التوي : أي خلق النفس بين الحبل والولادة ، وقد نادى بذلك توما الأكويني . أما بعض الفلاسفة المسيحيين ففسد نادوا بنظرية الوجود السابق ، والتي تقول بأن الأرواح قد وجدت سابقا ثم دخلت الجسد في مراحل تطوره المبكرة .

إن فكرة عالم المثل وعالم الحس ، والنفس والبدن متجذرة أصلا في العهد القديم وبالتحديد تتبلور بصورة واضحة في سفر الجامعة والذي يقول : " فارجع التراب إلى الأرض كما كان وترجع الروح إلى الله الذي أعطاها . " (سفر الجامعة ، جا ١٢ :)
إلا أن الفكر اليهودي لم يركز عليها ، أو قل إن شئت لم يلتفت إليها ، بدليل أن فكرة القيامة غير واردة بصورة واضحة في العهد القديم ، مع أن هذا الطرح اللاهوتي يخلق إشكالية مع ما قد ورد في سفر الجامعة . (ج)

^{١٠٩} أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ٢٢٠/١

حاليا^{١١٠}،^{١١١} الاعتماد على هذا التفسير^{١١٢}. ولذلك، أعتبر الإدراك الحسي مقدما على الإدراك العقلي^{١١٣}،^{١١٤}.

^{١١٠} نظرية الاستدكار الأفلاطونية معتمدة على نظرية المثل، والمثل عبارة عن الصورة العقلية المجردة للأشياء، فإن لكل نوع مثالا عقليا مجردا يشكل كماله ومثاله وهو خالد لا يفنى بخلاف الجسد، ويستمد الجسد كماله من ذلك المثل، والمعرفة الحقة عند أفلاطون هي معرفة هذه المثل لأن المثل هي الحقائق الثابتة ولما كانت موجودة في عالم أعلى من العالم المحسوس كانت معرفتها أعلى من المعرفة الحسية لأن المعرفة الحسية كثيرة التبدل والتغير بخلافها.

وأما كيفية حصول المعرفة فهي أن الإنسان عند أفلاطون مؤلف من نفس منتسبة إلى عالم المثل وبدن منتسب إلى عالم الحس، مما يعني أن النفس قبل تعلقها بالبدن كانت حرة غير مقيدة بعالم المادة، فأمكنها الاتصال بالمثل العقلية المجردة لكونها من جوهرها فتعرفت عليها تعرفا تاما، ولكنها نتيجة تعلقها بالبدن واتصالها به تذهل عن عالمها الأصلي وتنساه فإذا حصلت على معلومة بعد ذلك تذكرت ما كانت تعرفه في ذلك العالم، وبذلك تحصل المعرفة عند أفلاطون.

وقد نقض الفلاسفة الإسلاميون هذه النظرية بإبطال كون النفس شيئا موجودا قبل البدن مجردا عنه، وإنما تنشأ نتيجة الحركة الجوهرية في المادة، فهي مادية في مبدئها ولكنها بالحركة والتكامل تصبح موجودا عن المادة.

كما أن الإدراك العقلي عند أفلاطون مختص بالكيليات ولا يمكن للنفس إدراك الجزئيات نتيجة لارتباطها بعالم المثل، وقد نقضها أرسطو بأن المعاني الكلية هي نفسها المعاني المحسوسة بعد تجريدها من خصوصيته، والعقل قادر على هذه العملية. (ح)

^{١١١} لا يمكنني الآن رفض نظرية المثل ونظرية الاستدكار في العلم ، وقد تكون صحيحة. ولكن ، حتى مع افتراض صحتها ، يبقى الإدراك الحسي مقدماً على الإدراك العقلي في العملية المعرفية الاستدرجية ، غاية ما في الأمر أن العقل لا يعتبر هنا خالفاً أو مبدعاً للصور العقلية بانتزاع الكليات من الجزئيات ، بل إن تجاوز الجزئيات يمهّد الإنسان فيما بعد لتلقي الكليات عبر اتحاده بمثاله أو بالعقل الفعال.

^{١١٢} نلمس رأياً مناقضاً لنظرية المثل، التي سبق واستند إليها الدكتور خاقاني في مدخل الكتاب، إذ اعتبر حقائق العالم معلومة للإنسان جملة واحدة؛ ثم إن مسألة تقدم الإدراك الحسي على الإدراك العقلي مسألة خلافية بين العقليين والتجريبيين؛ كما أن الإسلاميين يقولون: العقل عقلان: موهوب ومكسوب. ولا شك في أن العقل الموهوب متقدم على العقل المكسوب. من هنا نرى أن مسألة كهذه تحتاج إلى مزيد من البحث والتعمق، إذ الموهوب يتعلق بما هو فطري كمبادئ العقل الأساسية التي يرى العقليون أنها فطرية؛ في حين أن المكسوب يتعلق بما هو حسي تجريبي عملي. (هـ)

أقول: المقدمة لم تكن جزء من مسار البحث في "البيئات"، فلا تناقض. ثم إنني سأشرح كون حقائق العالم معلومة بالجملة للإنسان، وأنها بالفعل حقيقة واحدة، وهذا لا يتناقض مع سبق الإدراك الحسي على الإدراك العقلي في عملية التكامل المعرفي.

^{١١٣} هذا التقدم يجب بالوجود والتحقق خلافاً لديكارت القائل بالأفكار الفطرية، ولأفلاطون القائل بنظرية الاستدكار، ولكنه ليس مقدماً عليه بالمرتبة لأن المعارف العقلية يقينية دون المعارف الحية المعتمدة على الملاحظة والتجريب والتي يمكن تسرب الخطأ إليها فليست يقينية دائماً. (ح)

١٤/٢ - لكي لا أستطيع حصر كل معارفي في إطار المحسوسات ،
فأتعقل مفاهيم يستحيل تحققها من الخارج، من قبيل العدم . كما أتعقل
مفاهيم، لا أشك في مصداقيتها في الخارج، إلا أنها لا يمكن تجربتها
الحسية، كإطلاق الوجود (٢/٣).

١٤/٣ - فالمعارف المعقولة، وإن تحصلت بعد المعارف المحسوسة^{١١٥} ،
إلا أنها تتجاوز إطار الحس،^{١١٦} فلا تساويها من حيث القيمة العلمية
والمصدقية^{١١٧} . لكي سأبدأ بتقييم المعارف الحسية أولاً ، لأنها نقطة
انطلاقة معرفتي بالخارج^{١١٨} .

^{١١٤} هل الإدراك الحسي مقدم على الإدراك العقلي ، يبدو أن هذا ما نراه في حالة
آدم وحواء كما يذكر لنا العهد القلم من الكتاب المقدس ، إذ أن آدم وحواء لم يدركا
الحقائق الإلهية إلا بعد إستعمالهما للإدراك الحسي ..

(أنظر القصة الكاملة : سفر التكوين ، تك ٣ : ١ - ٧) . (ج)

^{١١٥} شرح المنظومة ٧١٨/٢ .

^{١١٦} أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ٢٦٤/١ .

^{١١٧} لأن المعارف العقلية تعتمد على قضايا ضرورية بديهية لا يمكن تطرق الشك
إليها كمبدأ استحالة التناقض ومبدأ العلية وغير ذلك، فكلما كان الفكر أقرب إليها
كان أكثر دقة وصواباً ولهذا كانت نتائجها قطعية في الغالب، بخلاف المعارف المعتمدة
على الحس و الطبيعيات فإنها تعتمد على الملاحظة والتجريب مع موافقة الشروط
والظروف وتشابهاً ولهذا كانت معرضة للخطأ عند اختلال الحاسة المعنية أو اختلاف

البينة (١٥) : دراسة تركيبية المعارف الحسية :

١٥/١ - بما أن الوجود مطلق (٢/٣), وأعظم مني بدرجات غير متناهية (٦/٣), فقد راني الحسية لا تستطيع إلا التقاط صور, تتسرب إلي (٧/٣) من شطر ضيق جدا من عالم الوجود^{١١٩},^{١٢٠}, مما أتصل به اتصالا

ظروف التجربة وشرائطها، ولما كانت التجربة قاصرة غالبا عن كشف جميع الشرائط لم تكن نتائجها قطعية دائما. (ح)

^{١١٨} المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ٢١٨/١

^{١١٩} نفس المصدر ١٢٨/٢ . وأيضا : الأسس المنطقية للاستقراء ٤٤٣ .

^{١٢٠} لقد ذهب التجريبيون إلى أن المعارف البشرية وليدة التجربة، ولا يملك الذهن أية أحكام بديهية أو ضرورية بمعزل عن التجربة، وما توهمه العقليون من وجود أحكام ضرورية ليس أحكاما عقلية ناشئة من صميم العقل، وإنما هو وليد تجربة الإنسان عبر تاريخه الطويل وتجاربه المتמادية.

ويلزم من ذلك بطلان القياس البرهاني وانتقال المعلومات من الكلي إلى الجزئي لأنه لا يخلو من أن يكون مصادرة على المطلوب أو كون النتيجة معلومة قبل ترتيب القيلس، فإذا قلنا "زيد إنسان" "وكل إنسان فان" فإن النتيجة المفترضة وهي "زيد فان" كانت معلومة لدينا عندما علمنا أن زيدا إنسان، وإلا كان تعميمنا في كبرى القياس (إن كل إنسان فان) مصادرة على المطلوب. فتحصيل المعلومات متوقف دائما على معرفة الجزئيات والانتقال بها إلى الكلليات أي بواسطة الاستقراء لا القياس.

وأجاب عنه الفلاسفة الإسلاميون بما حاصله أن اعتماد التجربة طريقا وحيدا للمعرفة يعني إما عدم إمكان حصول المعرفة بالمرّة , أو الوقوع في السفسطة ما لم نسلم بوجود بديهيات أولية غير خاضعة للتجربة.

مباشرا . صحيح أنى أرى نجمة نائية فى أفق السماء، لكنى متأكد من أنى لا أرى تلك النجمة ، لأنها غير متصلة بى اتصالا مباشرا ، بل أرى الضوء الذى يبدو أنه ينبثق منها ويصل إلى.

١٥/٢ - ثم فى نظرة أخرى، أرى نفسى عاجزة عن "استيعاب"^{١٢١} الأشياء المادية القريبة منى (ناهىك عن الأشياء البعيدة فى عالم بلا حدود) ، لأن الشيء المادى يبقى ماديا فى خارج الذهن ، ولا يتبدل إلى معرفة ذهنية ليستقر فى ذهني^{١٢٢} ، ولا أنا أنسلخ عن نفسى لأتبدل إلى شيء مادى، وأستقر أنا فيه^{١٢٣} ،^{١٢٤} ،^{١٢٥} .

فان الاستقراء أن أريد به التام فهو غير متحقق بل لا يمكن تحقيقه إلا فى بعض الموارد الخاصة والمنحصرة مع أنه على فرض إمكان تحقيقه فإنه إما أن يكون معتمدا على التجربة أيضا أولا، فعلى الثانى يبطل المذهب التجريبي وعلى الأول فالتجربة لا تثبت قيمة نفسها. مع أنه لو سلم ذلك كله فان هناك بعض القضايا لا يمكن خضوعها للتجربة كعدم اجتماع النقيضين وارتفاعهما، والعلة والمعلول، ومع ذلك لا مناص من التسليم بها والإذعان لها وإلا اتهارت جميع العلوم البشرية ولزم السفسطة.

هذا بالإضافة إلى أن التجربة محددة فى الزمان والمكان والظروف الخاصة المحيطة بها، فالحكم على صحة التجربة أو خطئها مرهون بهذه التجربة فى ظروفها وعددها ولا يمكن أن يتعداها إلى غيرها مما لم يقع تحت التجربة بعد، وهذا ما أشار إليه بقوله فقدراتى الحسية لا تستطيع الخ ... (ح)

^{١٢١} ولم أقل : "معرفة ... " فليتأمل.

^{١٢٢} لأن بقوله كذلك يستلزم الانقلاب وهو مستحيل. (ح)

١٢٣ خلافاً " لبعض النظريات (برغسون مثلاً) التي تهدف إلى الاتصال الصميمي والمباشر مع الكائن بواسطة الحدس، والتداخل معه بواسطة التوحد المتبادل بين الموضوع والواقع". للمراجعة: مذاهب علم النفس-٢٧

١٢٤ للارتداد أيضاً، وذكر المصنف أنه أشار بذلك إلى مذهب برغسون، وحصل مذهب مرتبط في تفسير العلاقة بين الروح والبدن : فهو يرى أنه متى قلنا روحاً فقد قلنا شعوراً، والشعور قبل كل شيء يعني الذاكرة، والذاكرة محضة وعادة فالحضة وظيفية للروح تمنحنا رؤية ارتدادية لماضيها، والعادة مجرد تركيب حركات، يمكن أن تقيم في الجسم. فالذاكرة والشعور شيء واحد والشعور ملازم للكائنات التي لها دماغ، والدماغ على اتصال دائم بأجهزة النخاع عامة، فهو ليس سوى مفترق طرق يستطيع فيه الاهتزاز القادم من أي طريق حسي أن يدخل في أي طريق حركي ، فالعمل العقلي هو السير بتصور وحيد خلال مستويات شعورية مختلفة في اتجاه يمضي من المجرد إلى العيان، وينتهي إلى أن الشعور لا يقول شيئاً غير ما يجري في الدماغ، غاية الأمر أنه يعبر عنه بلغة أخرى، والحاصل أن كلمة دماغ تصرفنا إلى التفكير في شيء وكلمة فكر تصرفنا إلى التفكير في تصور.

إلا أن هذا لا يعني إن النشاط العقلي والنشاط المخي واحد رغم ارتباطها الوثيق فلن وظيفة المخ هي المحاكاة فقط : محاكاة حياة الروح من جهة ومحاكاة المواقف الخارجية من جهة أخرى، فالمخ في حقيقته ليس تعبيراً للفكر ولا للعاطفة ولا للشعور بل هو الذي يجعل الشعور والعاطفة والفكر مشدودة إلى الحياة الواقعية، وبالتالي قادرة على القيام بفعل فعال، فالمخ هو عضو الانتباه إلى الحياة دون أن يلغى روحية الروح ومادية المادة.

ثم أن محي لا يتسع لتلقي الأشياء المادية بجميع ذراتها وخلاياها، لأنها
أعظم من محي، والصغير لا يستوعب الكبير (لأنه يؤدي إلى جمع
النقيضين)^{١٢٦، ١٢٧}.

وأما تفسير كل ذلك فهو عن طريق الحدس، والحدس عنده عبارة عن الوعي الذاتي
فيما لتفسير ما أسماه "الديبومة" وهي الزمان الذي ندركه بالخبرة الذاتية الداخلية، وهو
مغاير للزمان الخارجي الذي تدل عليه آلة ضبط الوقت. (ح)

^{١٢٥} يقول الماديون أن الفكر مجرد خاصية من خواص المخ، وليس أمرا مجردا عن
المادة، واستدلوا على ذلك بأنه قد ثبت علميا أن الإنسان في حال التفكير تحدث تغيرات
في المخ تتوجه إليه أكبر كمية من الدم فيحتاج إلى غذاء أكثر ويطرد المواد الفسفسورية
بنسبة أكبر على عكس ما يحصل حالة النوم، وهذا إنما يدل على أن التفكير أثر من آثار
المادة فيكون ماديا لا محالة. لكن كون الشيء ماديا يعني أن له حيزا و مكانا، ومن
البديهي أن كون العلم ماديا يعني أن له حيزا، فإذا كان المعلوم موجودا خارجيا فان
مكانه في الخارج، وحصول العلم به يستلزم حلوله في الذهن حال كونه في الخارج وهو
مستحيل، كما يلزمه تفكك ذاته لأن ذاته متصلة ومتحدة في الخارج فلو كانت الصور
العلمية حالة في المادة لزم أن يكون المعلوم منفصلا ومتخلخلا في صورته الذهنية لأن محله
— وهو المخ بحسب الفرض — منفصل ومتخلخل في أعصابه ومحاله، فلا تظهر الصورة
العلمية إلا على وصف محلها وهو الانفصال مع أننا نرى إن الصور العلمية في أذهاننا
ليست بذلك الوصف. (ح)

^{١٢٦} أصول المعارف - ٢٠.

١٥/٣ - فما ألتقاه عبر القنوات الحسية ليس هو الشيء المادي الخارج
عن ذهني، بل هو صورة منه، تحمل معها بعض ميزات^{١٢٨}،^{١٢٩}.

^{١٢٧} هذا دليل ثان على عدم كون هذا النوع من العلم أثرا ماديا، و حاصله أنه
لا شك في أننا نتصور أشياء في غاية الكبر، ومعلوم أن حجم المخ لا يتجاوز بضعة
سنتيمترات. فلو كان العلم أثرا ماديا لزم إحاطة الصغير بالكبير وهو أمر مستحيل، فلا
بد إذن أن يكون الدماغ مقدمة وطريقا إلى موجود مجرد تحمل فيه صور الأشياء لا
نفسها. (ح)

^{١٢٨} فلسفتنا - ٣١٣.

^{١٢٩} هذا هو الامتداد الذهني الذي تكلم عنه ديكارت. فالامتداد لا يعني إلا أن المدة
يمكن أن تنقسم وتشكل على أوجه مختلفة، وتتحرك وفقا لقوانين معينة. وأعطى
ديكارت مثاله الشهير عن قطعة من شمع العسل بين لنا فيها معنى الامتداد: خذ قطعة من
شمع العسل لم يمض على استخراجها من الخلية زمن طويل: حلوة، رائحتها برائحة
الزهور، لها لون وحجم وشكل، جامدة صلبة، باردة، تستطيع أن تلمسها، وتحدث
صوتا إذا نقرت عليها. قربها من النار، فيتغير لونها وطعمها ورائحتها وشكلها وحجمها،
وتصبح من السوائل وتسخن إلى درجة لا يمكن لمسها، ولا تحدث صوتا إذا نقرت
عليها. الصفات الثانوية زالت، لكن هل زالت قطعة الشمع؟ قطعة الشمع ما زالت
باقية. الأشياء التي كانت أمام الحواس هي التي زالت. ذهني وحده قادر على فهمها. إن
قطعة الشمع موجودة، وإن غابت عن الأعين. ما بقي منها هو امتدادها الذهني المجرد عن
الألوان والأصوات والأحجام ... لا ذلك الامتداد الحسي الذي أتمثله بحواسي. (هـ)

البينة (١٦) : دراسة قيمة الصورة الحسية :

- ١٦/١ - حقيقة الشيء المادية لا يمكنها الوصول إلى ذهني في عملية المعرفة الحسية (١٥/٢) .
- ١٦/٢ - لكن المعرفة الحسية تخبرني عن ميزات تلك الحقيقة (١٥/٣) .
- ١٦/٣ - فقيمة المعرفة الحسية تتلخص في معرفة ميزات الشيء أو أعراضه : من كفه ، وكيفه ، ووضعه ، ونسبته إلى سائر الأشياء^{١٣٠} ،^{١٣١} . فلا بد لمعرفة جوهر الشيء (حقيقته) - إذا كان هناك جوهر - من أداة أخرى غير الحس^{١٣٢} .

^{١٣٠} أسس الفلسفة المذهب الواقعي (تعليقات الشهيد على نظرية كانط) ٢٠٧/١ .

^{١٣١} إدراكنا لشيء ما هو إدراكنا لكيفياته ، أي لونه وشكله وكفه ، كذلك هو إدراكنا لعلاقاته الأخرى . تلك الصفات الثانوية جميعها من تشكيل العقل . على حد رأي العقلين ، هي في ذات المدرك وليست في الأشياء ؛ ومعنى ذلك أن العالم أصبح كله عن طريق ملكتي الحس والذهن مرتبطا بالذات العاقلة معتمدا عليها . فالإدراكات المختلفة تعتمد على مبدأ ذاتي موحد ، تلتقي عنده جميع الإدراكات ، ويمثل مبدأها التركيبي التأليفي ؛ هذا المبدأ أسماه كمنط : " أنا أفكر " ، وجعل منه أساسا لوحدة العالم ، وأطلق على الأشياء اسم "الظواهر" ، وهي تمثل عنده ما يبدو لنا من الأشياء . وهذا تأكيد للاتجاه المثالي الذي سار فيه كمنط . أما ما عليه الأشياء في الواقع ، فقد قرر كمنط أننا لا نعرف عنه شيئا ، وسنظل جاهلين به ، ولن نصل إلى معرفته أبدا ، وهذا ما أطلق عليه اسم "الشيء في ذاته" . (هـ)

البينة (١٧) : هل ثمة معرفة عقلية خارجة عن نطاق الحس ؟

١٧/١ - قد أتصور أن كل ما يوجد في الخارج هو هذه الأعراض .
فلا شيء وراء طول القلم ، وعرضه ، وعمقه ، وكمه ، وكيفه حتى أسميه
جوهرا ، خاصة عندما لا يمكنني استيعابه بشكل حسي ملموس .

أقول : وهذا ما يؤيد ما ذكرناه من أن الجوهر (أي الشيء في ذاته) ليس أمرا
يستوعبه الحواس ، وإنما نعترف بوجوده بواسطة العقل ، كما اعترف به كقطر ، وأسماءه "
"الشيء في ذاته" .

^{١٢٢} لأن قدرة الحواس مقتصرة على ملاحظة ظواهر الأشياء دون إمكان الولوج إلى
حقائقها وجواهرها ، ولهذا أنكر بعض فلاسفة الغرب وجود العالم الخارجي من الأساس ،
متذرعين بأخطاء الحواس في بعض الحالات تبعا للسفسطائيين ، وقد اعتقد بعض المثاليين
أن الوجود أمر عقلي لا تحقق له في الواقع الخارجي بل لا واقع خارجي أصلا ، وبعض
آخر أقر بالوجود الخارجي إلا أنه ادعى عدم إمكانية معرفته والوصول إليه ، وما يمكن
معرفته والوصول إليه ، وما يمكن معرفته هو الواقع الخارجي كما ندركه نحن ، وليس من
الضروري أن تكون معرفتنا وإدراكنا له مطابقا لواقعه الموضوعي .

ولا يخفى ما في هذه الدعاوى من مغالطة فإن خطأ الحواس في بعض الكيفيات وإن
كان صحيحا ولكنه لا يعني الخطأ في إدراك الواقع الخارجي البديهي في الجملة ، بل أن
الخطأ بنفسه دليل على الوجود الخارجي ، هذا مع أنه قد تقدم عدم صحة نسبة الخطأ إلى
الحواس فإنها بذاتها ليست معرضة للخطأ ، وما يتوهم من وقوع الخطأ فيه إنما هو راجع
إلى الحكم وليس إلى نفس الحس كما تقدم .(ح)

١٧/٢ - لكن عدم الاعتراف بجوهر غير محسوس تقوم به هذه
الأعراض, يساوي افتراض هذه الأعراض جواهر مستقلة, تتحقق بنفسها
في الخارج^{١٣٣}, ^{١٣٤}. وهذا باطل, لأن هذه الجواهر المستقلة - حسب
الفرض - مادية, لا تستطيع الحلول في ذهني (١٥/٢), لكنها حلت في
ذهني, فهي أعراض لا جواهر (١٥/٣).^{١٣٥}

^{١٣٣} بداية الحكمة - ٧١.

^{١٣٤} لأن وجود القسمين أعني الجوهر والعرض ضروري, ذلك أن الموجود لا يخلو
أما أن يكون في موضوع وهو العرض, أو لا يكون في موضوع وهو الجوهر. فإنكار
الجوهر يلزمه القول بجوهرية العرض لا محالة, وبعبارة أخرى أن الموجود أما أن يكون
محتاجا لغيره ليقوم فيه أو لا يحتاج إلى غيره ليقوم فيه بل هو يقوم بنفسه والأول هو
العرض والثاني هو الجوهر, فمن أنكر وجود الجوهر فقد أقر بجوهرية الأعراض دون أن
يلتفت لعدم خلو الواقع من أن الموجود إن لم يكن قائما بغيره فهو قائم بنفسه وهو ما
نقصده بالجواهر. (ح)

^{١٣٥} علما أن استقلال طول القلم عن عرضه, وكمبه, وكيفه (وهكذا بقية
الأصناف) لا ينسجم مع انتسابها كلها إلى قلم واحد, فيزول كيان القلم الواحد الذي
لا أشك فيه.

١٧/٣ - فلا بد من الاعتراف بجوهر جسماني تتمحور عليه جميع
الأعراض ; فتنبثق منها وتلتقطها حواسي^{١٣٦} .
وإذ لا يمكنني معرفة هذا الجوهر عبر الحواس - وقد عرفته من خلال
اعترافي به - فهي من نوع آخر، أسميه معرفة عقلية، تساعدني في تعقل ما
لا يمكن إحساسه ، كما ساعدتني في ترتيب هذه البينات لحد الآن وفيما
بعد .

البينة (١٨) : كيف أتعقل الجوهر الجسماني ؟

١٨/١ - من خلال معرفتي بنفسي وبأفكاري وحالاتي النفسية معرفة
حضورية يقينية (٤/٣)، يتبين لي مدى التعلق الذاتي بين أفكاري وأحوالي
النفسية من جهة ، وبين نفسي من جهة أخرى . فلو لم أكن (أنا) لم تكن
هناك معرفة ، ولا إحساس، ولا تعقل ولا شك ، ولا يقين . فكل هذه

^{١٣٦} لقد ذهب بعض الفلاسفة ككنط وبرغسون، على سبيل المثال لا الحصر، إلى
القول باستحالة معرفة الشيء بذاته، حتى عن طريق العقل، لأن العقل لا يستطيع أن ينفذ
إلى كنه الأشياء، وبالتالي فهو عاجز كأداة معرفية عن معرفة جواهر الأشياء أو حقائقها.
(هـ)

الأمر منبثقة من نفس مرتبطة بها ارتباطاً ذاتياً أسميه " السببية" ^{١٣٧}،
وتتمحور على النفس، وتتحد بواسطتها في إطار كيان واحد ^{١٣٨}.
١٨/٢ - ثم أجد أن علاقة الصور الحسية التي أحسستها بالجواهر
المادي الذي تعقلته، مماثلة لعلاقة أحوالي وأفكاري بنفسي من حيث
الحاجة والربط.
١٨/٣ - فمعرفتي بالجواهر وسببته للصور الحسية التي ترسلها إلي تنشأ
من :

- ١ - معرفة علاقة نفسي بأحوالي وأفكاري . وهي معرفة
حضورية ^{١٣٩}.
- ٢ - تعميم هذه العلاقة على علاقة الجواهر الجسماني
بأعراضه. وهذه معرفة حصولية عقلية ^{١٤٠}.

^{١٣٧} أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ٢١١/١ .
^{١٣٨} الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد - ١٠٨ .
^{١٣٩} أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ٥٦/٢ .
وأيضاً : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ٢٢٠/١ .
^{١٤٠} خلافاً لرأي "ديويد هيوم" . راجع الأسس المنطقية للاستقراء - ١٠٥ . وأيضاً
الحكمة المتعالية ٤٩٨/٣ .

البينة (١٩) : بذل الجهد في معرفة الوجود المطلق, وتحديد ميزاته:
١٩/١ - الوجود مطلق (٢/٣). فهو أوسع مني (٥) بنحو غير متناه
(٦/٣), ويفرض هيمنته عليّ (٨). فأشتاق إلى معرفته بأحسن ما يمكن
(٩).

١٩/٢ - ولكن هل الوجود المطلق هو هذا العالم الطبيعي الجسماني
الملموس الذي أعيش فيه, وتعرفت عليه ؟ أم أن هناك مراتب أوسع
درجة, وحقائق أرفع قيمة من عالم الطبيعة ؟
١٩/٣ - حيث إن الوجود مطلق , فإذا ثبت لي أن الطبيعة عالم مطلق,
فيمكنني الاكتفاء به , باعتباره الوجود المطلق^{١٤١} الذي أشتاق إلى معرفته,
والاندماج فيه نظرياً وعملياً^{١٤٢}.

^{١٤١} لأنه حينئذٍ يساوي الوجود المطلق , بل يكون عينه , لأن المطلق ما لا حد له ,
وافترض وجود غيره في قبالة كعالم الطبيعة يعني وجود حد له يبدأ عنده غيره , فلا
يمكن أن يكون عالم الطبيعة غير الوجود المطلق وإلا لزم ألا يكون الوجود المطلق
مطلقاً, وهذا خلف. (١)

^{١٤٢} إن مجمل البينة (١٩) من الوجهة المنطقية تشكل القياس الشرطي الاتصالي
الانفصالي الآتي :
— إذا كان الوجود مطلقاً, فهو أوسع مني بنحو غير متناه, ويفرض هيمنته عليّ ,
واشتاق إلى معرفته بأحسن ما يمكن.

البينة (٢٠) : هل الطبيعة غير متناهية في المكان ؟

٢٠/١ - أفترض أن الوجود المطلق هو هذه الطبيعة الجسمانية المحسوسة, إذا كانت غير متناهية^{١٤٣} في أبعادها المكانية والزمانية^{١٤٤}.

— إما أن يكون الوجود المطلق هو العالم الطبيعي الجسماني الملموس الذي أعيش فيه, أو هناك وجود أوسع درجة وأرفع قيمة, من عالم الطبيعة.
: إذا كان الوجود مطلقاً, فهو إما العالم الطبيعي الجسماني الذي أعيش فيه, أو وجود أوسع درجة وأرفع قيمة. (هـ)

^{١٤٣} ظاهره إثبات عدم التناهي بمعنى سلب التناهي عن الطبيعة, ولما كان التناهي معنى سلباً لمحدوديته بالعدم كان سلبه معنى وجودياً لأن سلب السلب إيجاب. (ح)
^{١٤٤} لقد أثار زينون, بشكل عام, مسألة الوجود الفعلي للامتناهي؛ فهل اللا متناهي موجود بالفعل أم لا ؟

أبطل الفيلسوف السفسطائي الحركة, عندما أثبت أن أخيل العداء الأثيني الشهير, إذا أراد أن يلحق بسلحفاة تسبقه بخطوات معدودات فلن يتمكن, لأن عليه أن يقطع أولاً نصف المسافة بينهما, وإذا أراد أن يقطع نصف المسافة, فعليه أن يقطع نصف نصف المسافة. وإذا أراد أن يقطع نصف نصف المسافة, فعليه أن يقطع نصف نصف نصف المسافة وهكذا ... ولما كانت المسافة لا يمكن أن تتحدّد, لأن قسمتها تستمر إلى ملأى نهاية, فإن أخيل لن يلحق بالسلحفاة؛ لأنه لن يغادر مكانه, لما يؤدي إلى بطلان الحركة.

لذلك أدرس إمكانية عدم تانهاها في المكان^{١٤٥} أولاً، وفي الزمان ثانياً، نظراً للدور البارز الذي تلعبه صفتا المكان والزمان في مفهومي عن الطبيعة الجسمانية، والمقصود من إطلاقها.

٢٠/٢ - رغم إقامة بعض الدلائل الرياضية^{١٤٦} على استحالة عدم تانهاها الطبيعة من خلال استحالة تحقق الخُط غير المتانهاها^{١٤٧}، لكنني لست

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه يمكن رد فكرة زينون عن اللامتناهي إذا ميزنا بين ما هو موجود بالفعل وبين ما هو موجود بالقوة أو الإمكان؛ الأمر الذي يؤدي إلى إبراز التناقض في حجة زينون، إذ إن المسافة التي يجتازها أخيل لها اعتباران :

الاعتبار الأول : وجودها الفعلي، مما يؤدي إلى تحديدها وحصرها وانتهائها، وبذلك تتهاوى حجة زينون، لأن الموجود الفعلي منته لا محالة بسبب أن فكرة النهاية ملازمة لكل موجود فعلي .

الاعتبار الثاني : هو القول بإمكانية تقسيم المسافة بالقوة، إلى ما لا نهاية. إلا أن أخيل يعبر ما هو بالفعل، ولا يعبر ما هو بالقوة. من هنا كان الخلط بين الاعتبارين سبب التناقض في قول زينون. فالمسافة تقبل ما لا ينتهي من التقسيم، والحركة ليست هي المسافة اللامتناهية.

إلى ذلك فقد استطاع الرياضيون توضيح تلك المسألة عندما اكتشفوا الأعداد اللامتناهية في الصفر، وكذلك الأعداد اللامتناهية في الكبر. (هـ)

^{١٤٥} المكان عبارة عن الفراغ الذي يشغله الجسم. (ح)

^{١٤٦} كبرهان التطبيق والبرهان السلمي . راجع : نهاية الحكمة - ٢٣٥.

١٤٧ هذه البراهين تدل على تناهي الطبيعة الجسمانية وأهمها ثلاثة ذكرها صدر المتأهين (قده)، وهي برهان المسامطة و البرهان السلمي وبرهان التطبيق. أما برهان المسامطة فحاصله : أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لاستحالت الحركة الدائرية. لأننا إذا فرضنا خطاً غير متناه وكرة خرج من مركزها حظ مواز لذلك الخط ثم تحركت الكرة حتى سامت الخط الخارج من مركزها الخط الغير المتناهي وجب التقاؤهما بنقطة تبدأ بها المسامطة وهو محال ، إذ ليس من نقطة في الخط الغير المتناهي إلا وفوقها نقطة مقابلة للمسامطة فلا تحصل زاوية بالتقائهما إلا وحصل فيها زاوية أخرى مع النقطة الأخرى ، وهكذا إلى غير النهاية فيستحيل وجود نقطة هي بداية المسامطة وهو خلف لأن الحركة حادثة لا بد لها من بداية .

وأما البرهان السلمي فحاصله : انه لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ واحد كساقى مثلث ، ولا يزال البعد يتزايد إلى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج غير متناه أيضاً، وقد فرض محصوراً بين حاصرين وهو خلف ، فالأبعاد متناهية.

وإما برهان التطبيق فحاصله : أنا لو فرضنا بعد (أ ، ب) غير متناه من الطرفين أو أحدهما وعلى التقديرين يفرض حد (ج) مثلاً وحد آخر (د) فيكون (ج ، ب) غير المتناهي من طرف (ب) أزيد من (د ، ب) غير المتناهي من طرف (ب) بمقدار (ج ، د) فإذا فرضنا انطباق نقطة (ج) على نقطة (د) فإما أن يمتد إلى غير النهاية فيكون الزايد مثل الناقص وهو مستحيل، أو يقصر (د، ب) فيكون متناهياً عن (ج ، ب) بمقدار (ج،د) المتناهي فيكون المجموع وهو (ج ، ب) متناهياً من جهة (ب) وهو المطلوب .
ويؤيد ذلك بل يدل عليه الأحاديث الكثيرة الواردة عن أهل البيت ثم ومفادها أنه تعالى خلق الأشياء من لاشيء ، أو لم يخلقها من أصول أزلية ولا من أوائل أبدية ، وأنه خلق المكان وكان الله ولا مكان، مما يعني ضرورة بداية للمكان وهو معنى التناهي.(ح)

متأكدًا من صحة هذه الدلائل^{١٤٨، ١٤٩}. إذ يبدو أن افتراض الطبيعة
الجسمانية محددة، والاعتقاد بفلك الأطلس أو فلك الأفلاك (نهاية عالم
الطبيعة)، يستلزم تحقق عدم يحيط بها^{١٥٠}.

^{١٤٨} تعليق الشيخ مصباح على نهاية الحكمة - ٢٣٦.

^{١٤٩} إن ما أشار به إلى الشيخ مصباح الزيدي في تعليقه على النهاية بقوله ولكني
لست متأكدًا من صحتها، مبني على مقايسة المقادير الرياضية في انقسامها وعروضها
للأجسام المنتهية على العدد الذي لا يصدق إلا على الأمور المحدودة. دون اللامتناهية
فإنها لا تكون معروضة للعدد بما هي لا متناهية وهو قياس مع الفارق فلا يفيد بطلان
التطبيق والبرهان السلمي المذكورين، لأن المقادير الرياضية ليست لازمة للأجسام
وحسب وإنما هي لازمة لمطلق الحقائق المجردة وغيرها وموطنها الوهم الذي يمكنه افتراض
المجردات والتعامل معها، دون المقادير العددية. (ح)

^{١٥٠} بل لا يستلزم ذلك، كما ذكرنا لأن العدم نفى وسلب محض لا يصح مقايسته
بالعالم الجسماني المستلزم للماهيات لأنه لا حركة مكانية للجسم في طرف العالم
المفترض لتستلزم وجوداً مكانياً. (خ)

في هذه البيئة مغالطة ناشئة من الاستدلال على بطلان براهين محدودية المكان بما ثبت
من عدم إمكانية تحقق العدم، وما ثبت سابقاً هو استحالة تحقق العدم المطلق أي ما
يقابل الوجود المطلق بينما الحديث هنا عن العدم المكاني الذي يشكل حداً للمكان،
وهو عدم خاص مضاف إلى المكان، وهذا لم يبرهن سابقاً على بطلانه، بل لا ريب في
ثبوت وتحقق العدم الخاص كما اجزم بتحقيق عدم وجودي الآن في المريخ مثلاً. وعليه

واحتمال وجود حقائق مجردة وراء فلك الأفلاك لا تحل المشكلة^{١٥١} ،
لأن هذه الحقائق (إذا كانت موجودة) ، فهي مجردة عن المكان، ولا يصح
افتراضها في مكان فوق الطبيعة .

٢٠/٣ - فحتى الآن، يمكنني افتراض^{١٥٢} الطبيعة غير متناهية في أبعادها
المكانية^{١٥٣} .

لا يبقى دليل على إبطال ما أقيم رياضياً من براهين على استحالة تحقق الخط غير
المتناهي. (د)

أقول: العدم الذي يفترضه الناقد المعلق في نهاية عالم الطبيعة يجب أن يفترض عدماً
مطلقاً، لأن هذا العدم لا يحده وجود مكاني آخر أو طبيعة أخرى. مع الاعتراف بأن
ردّي هذا جدلي لا برهاني، وسأعرب عن موقعي لاحقاً.

^{١٥١} لا حاجة إلى مثل هذا الاحتمال بعد فرض وجود النهاية للعالم الجسماني ، فلن
السلب سلب لكل هذه الحقائق إلا حقيقة واحدة وهي محض الوجود وصرفه وهي
خارجة عن محل الكلام ، ولا محذور في إحاطة غيرها بالعدم المفترض لأنه عدم نسبي
وليس العدم المطلق ليلزم المحذور . (ح)

^{١٥٢} الفرضية ليست نتيجة يقينية، فهي تختمل الصدق والكذب . ثم أليس المكان
فكرة من صنع العقل وليس من بديهية الاستبطان ؟ وما قيل عن المكان يقال عن الزمان
أيضاً. ولا بد من الإشارة هنا إلى فكرة أنيشتاين عن الزمان والمكان، إذ انتهت إلى أن
الزمان المطلق لا وجود له، بل الزمان رهن بالحركة، وكذلك المكان المطلق لا وجود له،
بل المكان رهن بالأشياء المتمكنة. فالمطلق حلم يدغدغ العقول منذ فجر التاريخ الفلسفي

البينة (٢١) : كيف أرى فرضية عدم تناهي الطبيعة في الزمان^{١٥٤} ؟

حتى اليوم، لقد أحب الجميع المطلق، وأرادوا أن يتصوروا الكون على غسره، وكانوا يغمضون أعينهم عن متطلباته التي لا تروق للعلم والفلسفة. (هـ)

أقول : هذا كلام صحيح، ولا بد من الإشارة إلى أن افتراض عدم تناهي الطبيعة هو من باب الحجارة مع من لا يعترف بمطلق غير "الدهر"، كما فعل النبي إبراهيم (ع) بقوله عن الكوكب : ((هذا ربي)).

^{١٥٣} أقصد بالافتراض أن البينات السابقة لا تفرض عليّ اتخاذ موقف حاسم من تناهي الطبيعة في المكان والزمان أو عدم تناهيها .

^{١٥٤} الزمان لنا من ملابسات الجسم وحاصل من حركته ، وقد عرفه الفلاسفة بأنه كم متصل غير قار يعرض للجسم بتوسط الحركة ، فهو إذن مقدار لأمر غير قار وهو الحركة.

وما دام الزمان لازماً للحركة ، والحركة عبارة عن تجدد الأحوال فهي لازمة للتغير ، وإن كان التغير أعم لصدقه على الانتقال الدفعي دون الحركة المختصة بالتغير التدريجي ، فالزمان إذن لازم للموجودات عند تحقق وجودها ، ومادنا قد فرضنا بداية للموجودات الماهوية فللزمان بداية لا محالة، إذ أنه قبل خلق المخلوقات لم تكن حركة فلم يكن زمناً لتلازم الحركة مع وجود الفلك .

ويؤيد هذا المعنى ما ورد عن أمير المؤمنين ثم : سبق الأوقات كونه والعدم وجوده ، وقوله ثم : الذي لم يسبقه وقت ولم يتقدم عليه زمان ، وفي دعاء ليلة إحدى وعشرين من شهر رمضان : لا إله إلا الله مدبر الأمور ومصرف الدهور .

٢١/١ - هناك آراء تجريبية، تفترض بداية زمنية لعالم الطبيعة، وتحدّد السنوات المتناهية التي مضت على عمر الأرض والشمس والكواكب والمجرات . وآراء أخرى كلامية، تصرّ على حدوث الطبيعة زمنياً، بحجة استحالة تعدد القدماء^{١٥٥}.

إلا أبي أتريث الآن في قبول بداية زمنية لمجموعة الطبيعة ، لأنها تستلزم فرض زمن مستقل عن الطبيعة، ابتدأت الطبيعة في لحظة منها ، ولا يمكنني فهم زمان مستقل عن حركة الأجرام الطبيعية^{١٥٦}،^{١٥٧}.

فتصرف الدهور بيد الله تعالى ، والمراد بالدهر هنا الزمان لا الدهر بالمعنى الفلسفي الذي يعني حياة الحي القائم بذاته الذي لا يتغير ، وأما الزمان فهو حياة الأشياء التي حياتها بغير ذاتها ، مما يعني أنه تعالى خالق الزمان الذي هو جزء من العالم. ومما يدل على أن الزمان جزء من العالم تعرفهم له بأنه كم متصل فهو واقع تحت المقولات العشر ، ويقع السؤال عند محي فهو من الأعراض . (ح)

أقول : إثبات هذا التناهي لا يضرنني في تبني البيئات اللاحقة وبالعكس، فيفيلدني، إلا أنني ألزمت نفسي بالانفتاح على جميع الاحتمالات، ولو كانت مرفوضة عند الفلاسفة المسلمين، أو حتى عند الأئمة المعصومين(عليهم صلوات الله).

^{١٥٥} الحكمة المتعالية ١٥٢/٣.

^{١٥٦} " إن ما توهمته طائفة ... أن بين الباري تعالى وبين أول العالم عدماً موهوماً أزلياً ممتداً بتماديه الوهمي في جهة الأزل إلى نهاية ومنتهاً في جهة الأبد عند حدوث أول العالم ، فمن أكاذيب أو هامهم الظلمانية وتلاعبها " . أصول المعارف - ١٢٠.

٢١/٢ - كما أن هناك آراء تجريبية، تؤكد على نهاية زمنية لعالم الطبيعة، وتتنبأ بحدوث انفجارات ضخمة تهمز جميع أركان الطبيعة بذراتها ومجراتها . وآراء أخرى فلسفية، تفسر الحركة بأنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل . فلا بد من نهاية زمنية للطبيعة، تحدث عند انتهاء قواها، وتبدلها إلى الفعلية المحضة .

لكنها لا تقنعني. فبإمكان افتراض تلك الهزات العالمية نهاية لمرحلة، وبداية لمرحلة طبيعية ثانية متشابهة للمرحلة السابقة^{١٥٨} . وبإمكان أيضاً

^{١٥٧} ما هنا خلط بين الزمان والدهر ، فإن الزمان لما كان لازماً لحركة الأجرام الطبيعية وناشئاً عنها ، التي ذكرنا أن لها نهاية مكانية، كانت النهاية الزمانية لازمة لها أيضاً ، وإما الذي فرضه زماناً خارجاً عن حركة الأجرام فهو الدهر ولا يصح إطلاق الزمان عليه إلاً مجازاً ، لأن الزمان لازم للحركة اللازمة للموجودات ، وأما الدهر فإطلاقه إنما يكون قبل الحركة والسكون وخارجاً عنهما . كما أن فرض عدم بداية زمانية لعالم الطبيعة يستلزم القول بقدمها لا محالة لأن حركتها ستكون أزلية ، الأمر الذي يعني تعدد القدماء — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً — ، ووقوع الحركة والتغير فيها يناقض ذلك. ولازم ابتداء الزمان لهائته وبالتالي نهاية عالم الطبيعة فإن الزمان الخاص يرتفع عند ارتفاع الزماني الذي ينشأ عنه ، فإذا ارتفع وجود الفلك الذي حركته أعلى من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بجملة فليتأمل . (ح)

^{١٥٨} لقد تحدث سفر الرؤيا عن انفجارات ضخمة سوف تحدث وسوف تهمز جميع أركان الطبيعة بذراتها ومجراتها ، ولكنه ركز أيضاً على أن هذه كلها سوف تكون نهاية لمرحلة ، وبداية لمرحلة طبيعية ثانية كما تذكر البيئة هذه الفكرة .

افتراض قوى في الطبيعة, تتبدل إلى الفعل باستمرار, إلا أنها غير متناهية^{١٥٩}, فلا تنتهي حركة العالم.
٢١/٣ - فلست مقتنعاً حتى الآن بتناهي الزمان والمكان في عالم الجسم... ولكن :

البينة (٢٢) : هل يساوي عدم تناهي الطبيعة في المكان إطلاقها في الوجود ؟
٢٢/١ - أفترض أن الطبيعة غير متناهية في أبعادها المكانية.

يقول السفر الأخير من العهد الجديد : " ثم رأيت سماء جديدة وأرضاً جديدة ، لأن السماء الأولى والأرض الأولى زالتا ، وما بقي للبحر وجود ، " (الرؤيا ، رؤ
٢١ : ١)

وتقول أحدي رسائل العهد الجديد : " ولكن يوم الرب سيحجى مثلما يحجى السارق ، فتزول السماوات في ذلك اليوم بدوي صاعق وتنحل العناصر بالنار وتحاكم الأرض والأعمال التي فيها . فإذا كانت هذه الأشياء كلها ستحل ، فكيف يجب عليكم أن تكونوا ؟ تنتظرون وتستعجلون بحجى يوم الله ؟ حين تلتهب السموات وتحل وتدوب العناصر بالنار . ولكننا نتنظر كما وعد الله ، سماوات جديدة وأرضاً جديدة يسكن فيها العدل ... " (رسالة القديس بطرس الثانية ، ٢ بط ٣ : ١٠ - ١٣) . (ج)

^{١٥٩} " الجسم يقبل حركات غير متناهية, عن قوة غير متناهية" - الملا صدر الشيرازي - الشواهد الربوبية - ٤٥/١

٢٢/٢ - ولكن هل الامتداد في الطول والعرض والعمق^{١٦٠} يعتبر أمراً
إيجابياً - وبالأحرى - صفةً وجوديةً ؟ بالتحقيق لا .
لأن اتصاف الجسم بالمكان نابع عن انتشار أجزائه في أمكنة
مختلفة^{١٦١} ، وهذه صفة سلبية من عدة جوانب :

^{١٦٠} إن الأبعاد الثلاثة هي من الأعراض الطارئة على الجسم التي تقوم به ، فالبحث
عن الجسم من خلالها لا يصح إلاّ بناء على قول شيخ الإشراق من أن الجسم مركب من
المادة التي هي الجوهر وهذه الأبعاد وهو قول مردود ضرورة أنه لا معنى لتقوم الجوهر
بالعرض لانقلاب العرض جوهرًا وهو باطل بالضرورة ، مع أنه يلزم تركيب الجوهر من
مقولتين والمقولات متباينة بالذات . بالإضافة إلى أنه يتنافى مع ما سيأتي منه بعد قليل من
انتشار أجزاء الجسم في أمكنة مختلفة . (ح)

أقول : هذه الأبعاد، وإن كانت من أعراض الجسم، إلاّ أنّها ذاتية للجسم، وداخلة في
تعريفه، حيث عرفوا الجسم بما يمكن أن يفترض فيه أبعاد ثلاثة.

^{١٦١} لم يتبين حال هذه الأجزاء هل هي أجزاء خارجية أو وهمية أو عقلية ، وإن
كان الظاهر من اللوازم السلبية التي ذكرها إرادة الأول، والضرورة تبطله، لأن المحسوس
من الجسم بحسب الخارج هي الوحدة الاتصالية بحسب الصورة ، فتركبه الذي ذكره لا
يخلو من أن يقبل القسمة أو لا . والثاني واضح البطلان ، والأول لا يمكن تصحيحه
بالمعنى الذي ذكره فان هذه الأجزاء أما أن تكون أجزاء أو لا ، والثاني ربما انسجم مع ما
ذهب إليه المتكلمون من ثبوت الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، وأما الأول فإما
أن تكون الأجزاء متناهية أو غير متناهية . وعلى كلا التقديرين لا تنتفي الجسمية ، لأن

أولاً : لأنها تستلزم تركيب الجسم من أجزاء يحتاج إليها. والحاجة فقر، فهو سلمي .

ثانياً : تعرقل المعرفة الحضورية بين جسمين ، لأن احتلال المكان يمنع أي جسم أن يستقر في جسم آخر .

ثالثاً : انتشار أجزاء الجسم في الأمكنة المختلفة يعرضه للانقسام والاضمحلال، بتفكك أجزائها، وإمكانية الانفصال بين هذه الأجزاء الكثيرة، نظراً لتداخل الأشياء بعضها في البعض الآخر إثر حركة المادة وتبدلاتها.

٢٢/٣ - النتيجة أنه: كلما كانت أبعاد الشيء المادي أطول، كان اتصافها بالصفات السلبية الثلاث المذكورة أكثر . فعدم تنامي الطبيعة في أقطارها يسبب لها حاجة غير متناهية، ويعرضها لإمكانية التفكك بنحو

الأجزاء أجسام أيضاً مهما تناهت في الصغر فإنها وإن لم تقبل القسمة الخارجية ولكنها تقبل القسمة الوهمية أو العقلية . (ح)

أقول : المقصود من الأجزاء هي الذرات والعناصر المولفة للأجسام المركبة بغض النظر عن كون الذرة جوهراً فرداً قابلاً للقسمة أم غير قابل لها . والقول بالوحدة الاتصالية بينها لا تتناقى مع انتشارها الاتصالي في الأمكنة المختلفة، إذ لكل ذرة مكان دون مكان الذرة الثانية.

غير متناه . وهذا ليس إطلاقاً في الوجود بل يغيره بوضوح^{١٦٢} . والطبيعة المطلقة في أقطارها وأبعادها مطلقة في حاجاتها ونقائصها. الفقر المطلق مطلق , لكنه مطلق في الفقر لا في الغنى!

اليّنة (٢٣) : هل يعبر عدم تناهي الطبيعة في الزمان عن إطلاق وجودها ؟

٢٣/١ - أفترض مرة ثانية، أن الطبيعة غير متناهية في بعدها الزمني .
٢٣/٢ - لكن الامتداد الزمني أيضاً يعتبر سلبياً، أكثر من أن يكون إيجابياً . لأنه (مثل الامتداد المكاني) :
أولاً - يستلزم تركيب الجسم من أحداث يتحقق بها. والتركيب حاجة والحاجة سلبية .

ثانياً - يستلزم جهل الحوادث الزمني بالأحداث السابقة واللاحقة ، لعدم حضور بعضها في البعض الآخر.

ثالثاً - مع أنه لا يعاني من مشكلة الانقسام الفعلي ، لعدم إمكانية تخلّل شيء في أجزاء الزمان (خلافاً للمكان)، لكنه ينفرد في جهة سلبية

^{١٦٢} سيأتي الكلام في الوجود المطلق ، وأنه إن كان المراد به الإطلاق بنحو اللابشرط شيء فإنه لا يغير اللاتناهي بل هما مترادفان. (ح)

أخرى , وهي : أن الزمان ليس إلا وليداً لحركة المادة، والحركة زوال وحدوث . وكل فترة زمنية مركبة من أجزاء مضت وزالت ، وأجزاء لم تأت ولم تتحقق بعد . ولا شك أن الزوال وعدم التحقق أمران عديميان^{١٦٣}،^{١٦٤} .

٢٣/٣ - فالزمان شأنه شأن المكان، في امتزاجه بالتركب والحاجة والجهل والفناء المستمر . فإطلاق الوجود يتعارض مع اختزاله في الطبيعة، حتى مع افتراض الطبيعة أزليةً أبديةً في الزمان، وغير متناهية في المكان .

^{١٦٣} هذا الكلام إنما يصح في خصوص الزمان الخاص اللازم لحركة الجسم الخاص ، وأما الزمان العام الناشئ عن حركة الفلك فلا يصح . لأن حقيقة الزمان هي التغير فهو ثابت في التغير أي أن التغير ذاتي له فلا يصح نعته بصفة سلبية عدمية ، وإنما هو إيجاب وأمر وجودي ينسجم مع حقيقته الثابتة ، هذا بالإضافة إلى أن ما ذكره من صفات سلبية مشتركة مع المكان يجري فيها نفس الكلام المتقدم في المكان . (ح)

إن كلام الشيخ المعلق ليس مقنعاً، وما ذكره المصنف هو الصواب، سواء في المكان أو الزمان . لأن كل وحدة تفض للزمان فهي اعتبارية ، وليست بحقيقية بالنظر الفلسفي الدقيق، والتغير وإن كان ثابتاً ، إلا أن حقيقته الحدوث والزوال، فهو وجود يرث عدماً، وعدم يرث وجوداً، وهكذا، والثبوت لهذا الحال ، لا لما ينطوي عليه . (ع)

^{١٦٤} " الحق أن الزمان ليس من العوارض الخارجية للأجسام ، وإنما هو مفهوم عقلي ينتزع عن نحو وجودها التدريجي " . تعليق الشيخ مصباح على نهاية الحكمة - ١٣٣ .

هذا إذا كانت الطبيعة بحقيقتها هي ما عرفته لحد الآن, حيث تبدو مليئة من السلوب والنقائص التي ذكرتها.

البينة (٢٤) : الوجود المطلق بذاته مطلق في أوصافه الإيجابية , ومتره عن أي سلب أو نقص .

٢٤/١ - الوجود يتعارض مع العدم, ولا يقبل أي حدّ, بأي شكل كان (١/٣)^{١٦٥}.

٢٤/٢ - كل صفة سلبية, سواءً كانت سلبية مباشرةً (مثل الجهل أو الفقر), أو إيجابية مستلزمة لصفة سلبية (مثل التركب المستلزم للحاجة, أو الامتداد القابل للقسمه, والمستعدّ لانفصال الأجزاء, أو التناهي, أو تبدل الوجود), لا تنسجم مع حقيقة الوجود الإطلاقيه^{١٦٦}.

٢٤/٣ - فعليّ أن أفضل الميزات السلبية عن الأوصاف الإيجابية, وأنسب هذه الأخيرة إلى الوجود المطلق.

^{١٦٥} تلخيص المحصل - ١٠٣.

^{١٦٦} بداية الحكمة - ٥٠.

اليّنة (٢٥) : الوجود مطلق, والقيود مظاهره :

٢٥/١ - الوجود بحد ذاته مطلق(٢), ويأبى عن قبول الصفات السلبية
المباشرة وغير المباشرة .

٢٥/٢ - الطبيعة التي عرفتها حتى مع افتراضها مطلقة في زمانها
ومكانها, لكنها غير مطلقة في وجودها (٢٣/٣), لأنها تقبل صفات
سلبية كثيرة مثل الجهل والفقر والفناء . فهي ليست الوجود المطلق^{١٦٧},

^{١٦٧} عنوان الوجود تارة يطلق على نفس المفهوم ، وأخرى يطلق على المفهوم
مضافاً إلى الماهية بحيث يكون المضاف داخلياً والمضاف إليه خارجاً ، وهو تارة يكون
خاصاً متعلقاً بغيره كوجود الشمس والقمر وسائر الموجودات ، وأخرى يكون عاماً
وهو الموجود المنبسط على هياكل كل الممكنات وهو مطلق عام إلا أن عمومه ليس على
نحو الكلية لأن الكلي سواء كان طبيعياً أو عقلياً يحتاج إلى غيره ليخصصه , والوجود
فعله محضة وتخصص خالص.

والطبيعة , إن لوحظت بما تشتمل عليه من الماهيات كان المراد بها الوجود المقيد
بالماهية ، وأما إذا لوحظت بشرط عدم الماهية بمعنى أنه لوحظ فيها الوجود المنبسط دون
ملاحظة الماهيات المخصصة كان المراد بها الطبيعة المطلقة ، لأن الإطلاق عبارة عن سلب
القيود ، فإذا قلنا أنها غير متناهية الأبعاد المكانية والزمانية كان هذا القيد قيداً عديمياً أي
عدم مطلق ، فيكون مطلقاً من هذه الجهة لأن العدم المطلق ممتنع التحقق ، فيكون نقيضه
وهو الوجود المطلق فتحققاً لا محالة ، لعدم ارتفاع النقيضين فلا معنى لقوله إن عدم
تناهي الطبيعة في أبعادها المكانية والزمانية لا يعني إطلاقها.

ومفهوم الوجود مفهوم بديهي لا يوجد مفهوم أوضح واطهر منه ، إلا أن حقيقة الوجود مجهولة تماماً، وهي في غاية الخفاء وعدم الوضوح ، وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية وهي مفهوم الوجود.

والدليل على أن حقيقة الوجود مجهولة تمام الجهالة وتستحيل معرفتها معرفة بينة وواضحة هو أن معرفة الشيء عبارة عن إحضاره عند النفس بوجوده العلمي ، لاستحالة وجود الشيء الخارجي عند النفس، لأن فيه سلباً لوجوده الخارجي وهو من سلب الشيء عن نفسه .

وأيضاً إن الوجود الخارجي مباين للوجود العلمي بتمام الذات. فلو كان الحقيقة الوجود وجود علمي لزم صيرورة حقيقة واحدة حقيقتين متباينتين وهو محال ، ولا يبرد عليه أن للماهية وجودان ، لأن ذات الماهية غير الوجود وأما ذات الوجود فهي وجود لا غير .

ثم أن للوجود إطلاقاً آخر وهو ما يطلق على الذات المقدسة بشرط لا شيء وهو الوجود الصرف غير القابل للتقيد وهي الهوية الغيبية كما يسميها العرفاء ، وهي غيب مطلق ومجهول مطلق وهذا الإطلاق سلبى يستلزم سلب الأوصاف عن كنه ذاته المقدسة. ومنه يظهر أنه قد استعمل في المتن الوجود المطلق في كلا المعنيين من دون ذكر قرينة على ذلك وهو قبيح عند أهل الميزان ، كما أنه سيأتي منه إثبات أن المراد بالوجود المطلق هو الذات المقدسة في البينة (٣٢) فيكون فرض المغايرة في كلامه مصادرة على المطلوب. فعدم تناهي الطبيعة في أبعادها المكانية والزمانية يعني إطلاقها ، وليس أمرين متغايرين كما ذكره.(ح)

أقول : فرض المغايرة بين اللا بشرط القسمي وبشرط لا القسمي لا يناق في شمول اللا بشرط القسمي لهما . فليس في الكلام مصادرة على المطلوب. وكأن المعلق — أيده الله — لم يلتفت إلى أي في حديثي عن الوجود المطلق في البينة (٢) وغيرها، تعمدت

ولأنها لا يمكن إنكارها ، فهي مظاهر الوجود المطلق وحججها التي تقبل القیود والسلوب .

٢٥/٣ - إذا لاحظت الوجود، ورأيت حقیقة لا تقبل أي عدم فهو "الوجود المطلق"^{١٦٨} .

أما إذا لاحظت أنه مفهوم عام يشمل كل ما يظهر في الوجود، سواء كان مطلقاً أو محدداً بأية حدود، فهو من "مطلق الوجود"^{١٦٩} .
ومطلق الوجود أيضاً مطلق، إذ من الممكن تصور حدود غير متناهية كالخط غير المتناهي أو العدد غير المتناهي، فهو مطلق من هذا الجانب^{١٧٠} .

عدم التفريق بين الوجود المطلق بشرط لا والوجود المطلق بنحو الالبشرط القسـمي ، لأركز على الوجود المطلق بنحو الالبشرط المقسمي الذي يشمل المعینین، فليتنبه إليه إذا كان من أهل المیزان.

^{١٦٨} ويسمى بالوجود المطلق بشرط لا .

^{١٦٩} ويسمى بالوجود المطلق لا بشرط .

^{١٧٠} المطلق، بشكل عام، يقال في مقابل المقيد والنسي، ولذا فهو لغوياً التحرر من كل قيد. والمطلق، في نظرية المعرفة، يقال على الشيء بالذات، والشيء بالذات يجاوز بطبيعته نطاق التجربة والإدراك الحسي، كما عند كـنـط. أما المطلق عند هيغل فهو الوجود الواقعي بما فيه من عقل كلي يمثل اللحظة السامية لنمو الفكرة، فهو وعي مطابق للموضوع بعيداً عن الضرورات الطبيعية. والمطلق عند فيخته هو علة العالم الموضوعي المائل في التجربة الذاتية، هو الأنا كمبدأ عرفاني، علم محض، لا ذات عالمة . وفي المنطق،

اليّنة (٢٦) : الوجود المطلق كمال مطلق^{١٧١} .

٢٦/١ - ما يقابل الكمال هو النقص، والنقص عديم .

٢٦/٢ - يستحيل عروض العدم، وأية صفة سلبية على الوجود المطلق، كالتركيب المستلزم للانقسام، والجهل، والعجز، والفقر، والنزول، والموت، والفناء، وما إلى ذلك (٢٤/٢).

المطلق لفظ يدل على معنى واحد يدرك بذاته، دون الاعتماد على لفظ آخر. وهو مرادف، في نظر الفلاسفة العقلين، للقبلي؛ إذ الحقائق المطلقة، في نظرهم، حقائق قبلية، وتُستمد من المبدأ الفطري بعيداً عن التجربة الحسية. والمطلق في علم ما بعد الطبيعة، هو الموجود بذاته، الذي لا يلحقه التغير، وهو برئ من كل نقص، لأنه كمال مطلق. فالمطلق هو التام الغير مقيّد، كقولنا : خير مطلق، جمال مطلق، وجود مطلق. (هـ)

^{١٧١} الكمال صفة الكامل، وهو إما أول تتوقف عليه الذات، كالنفس الإنسانية التي هي كمال أول لجسم طبيعي مفكر، حرّ، مريد، وإما ثان يتوقف على الذات كالعلم بالنسبة للإنسان، أي يشتمل على الأعراض التي تلحق الشيء بعد تحققه وتقوّمه.

والكمال الأول، عند أرسطو، هو حال الموجود بالفعل، أو الصورة التي تخرج من القوة إلى الفعل. وعند "ليبتز" الكمال الأول هو "الموناد" أو الذرة الروحية الحرة والتي لا تفعل بفعل محرك.

وعموماً، فإن الكمال هو ما يتم به وجود الشيء وتحقق طبيعته. وهو بهذا المعنى مرادف للوجود. وعليه، فإن الكمال المطلق هو الوجود المطلق(هـ).

٢٦/٣ - فالوجود المطلق متصف بالواحدية ، والعلم ، و القدرة ،
والإرادة ، و الغني ، والثبات ، والحياة ، والبقاء ، وسائر الأوصاف
الوجودية .

البينة (٢٧) : الوجود المطلق بسيط محض.

- ٢٧/١ - يستحيل التركيب والتكثير له ، بأي نوع كان (٢٤/٢) ^{١٧٢} .
٢٧/٢ - زيادة صفاته على ذاته لا محالة نوع من التركيب ^{١٧٣} . مضافاً
أنه يدل على خلوّ ذاته عن الأوصاف الوجودية، وهذا مستحيل .

^{١٧٢} أصول المعارف - ١٣ .

^{١٧٣} وهو من أقبح أنواع التركيب المستحيل في ذاته ، لأن زيادة الصفات على
الذات تعني إن يكون فاقد الكمال في ذاته ، فيلزم تركبه من الوجود والعدم وهو
اجتماع النقيضين المستحيل ، فإن الوجود هو الذات وفقد الصفات الكمالية عدم .
وأيضاً ، لو كانت صفاته زائدة على ذاته لزم من ذلك أن تكون عين ذاته لأن الصفة
الزائدة على الذات هي غير الذات أي غير الوجود ، فهي مفتقرة إلى العلة ، إذ وجودها
بغير علة مستحيل ، وهذه العلة ليست إلا الذات المقدسة ، فإذا كانت الذات علة الصفة
لزم أن تكون واحدة لها. لأن فاقد الشيء لا يعطيه. وأيضاً لو كانت الصفات زائدة على
الذات فلا بد أن تكون ماهية أو وجوداً ، والماهية ممكنة لا يصح وضعها من حيث هي
بالوجود و لا بالعدم فهي معلولة للذات لا محالة ، فتعين أن تكون الصفات وجوداً ، و لا
مغايرة في الوجود لفرض كونه وجوداً محضاً ، فظهر أن صفاته تعالى عين ذاته. (ح)

٢٧/٣ - فلا تغاير بين صفاته : إرادته عين قدرته ، وحياته عين إرادته، وقدرته عين علمه ، وكل أوصافه الذاتية عين ذاته^{١٧٤} ،^{١٧٥} .
وإرادته الواحدة المنبثقة من ذاته الواحدة والمسيطرة على جميع نظام الوجود، تقتضي "التوحيد الأفعالي"^{١٧٦} .

^{١٧٤} " فعلمه واحد ومع وحدته علم بكل شيء " . أصول المعارف - ٣٥ .

وراجع أيضاً: الحكمة المتعالية ١٤٥/٦ .

^{١٧٥} لا يخفى أن الصفات على قسمين: صفات الذات وصفات الأفعال ،

— وما هو عين الذات هو القسم الأول كالعلم والقدرة والحياة والإرادة وغيرهما ، والمقصود بكون هذه الأوصاف عين ذاته أن هناك وجوداً واحداً وهو وجود الصفة ووجود الموصوف ، فالصفة ليست زائدة على الموصوف بحيث يكون هناك ذات وصفة، بل الذات صفة والصفة ذات ، والوجود الواحد هو مصداق الصفة كما هو مصداق الذات . فالذات بنفسها صفة وموصوف وعلم وعالم وهكذا ، وليس المراد أن مفهوم الصفة عيناً لذاته كاتحاد مفهوم الإنسان مع حقيقته ، ولا أن الصفات متحدة بحسب المفهوم فتكون مترادفة ، بل المراد أن كل صفة منها عين الأخرى وعين الذات مصداقاً وإن كانت متفاوتة متغايرة بحسب المفهوم.

— وأما صفات الأفعال وهي المنتسبة إليه تعالى من جهة فعله كالحالقية والرازقية والعلية فهي زائدة على الذات ، لأنه يوصف بها باعتبار صدور الفعل منه ، فتكون متأخرة عن الذات ومنتزعة عن مقام الفاعلية ، وإن كانت مبادئها الوجودية عين الذات. (ح)

ووحدة صفاته مع ذاته تقتضي "التوحيد الصفاتي" .
واستيعابه لجميع مراتب الوجود الذي هو إطلاقه في الوجود يقتضي "التوحيد الذاتي" ،
فهو واحد أحد صمد لم يكن له كفواً أحد^{١٧٧} .

^{١٧٦} تقدم أن الإرادة تارة يراد بها — هكذا سائر الصفات — منشأ الكمال بمعنى الصفة الحقيقية الملازمة للذات فهي عين الذات ، وهي التي تعرف بأنها علمه تعالى بالنظام الأكمل والأتم ، وأخرى يراد بها الإرادة المنتزعة عن مقام الفاعلية فهي ليست عين الذات بل هي متأخرة عنها ، وما هو المقصود بالتوحيد الأفعالي هو الإرادة بالمعنى الثاني ، وهي المقصودة بقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ، فالتوحيد الأفعالي عبارة عن ملاحظة أن الإرادة الفاعلية الحقيقية تنتسب إليه تعالى دون غيره ، وهذا لا ينافي كون منشأ هذه الإرادة الذاتية أي التي هي عين الذات. (ح)

^{١٧٧} القول بأن المسيح هو ابن الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً هو شرك حسب مفهوم أن الله واحد صمد لم يكن له كفواً أحد . إن ما يقوله العهد الجديد مغاير لهذه الحقائق : " الذي كان في صورة الله (يعني المسيح عليه السلام) ، ما اعتبر مساواته لله غنيمة له ، بل أخلى ذاته واتخذ صورة العبد ، صار شبيهاً بالبشر ، وظهر في صورة الإنسان " (الرسالة إلى أهل فيليبي ، فل ٢ : ٦-٧) . (ج)

البينة (٢٨) : الوجود المطلق غني محض^{١٧٨} .

٢٨/١ - افتراض افتقار الوجود يستلزم تحقق شيء خارج عن نطاق

الوجود المطلق, يسدّ هذا الفقر .

٢٨/٢ - لا شيء خارجاً عن نطاق الوجود المطلق^{١٧٩}

٢٨/٣ - فلا إمكانية لافتقار الوجود .

البينة (٢٩) : الوجود المطلق ثابت محض .

٢٩/١ - ما يقابل الثابت هو المتغير أو المتحرك .

٢٩/٢ - الحركة زوال وحدوث باستمرار . والزوال عديمي .

^{١٧٨} لأن فرض عدم غناه يعني افتقاره إلى الغير ، وذلك الغير إما موجود أو معدوم لعدم الوساطة بين الوجود والعدم ، وعلى الأول فوجوده بالوجود فيكون مفتقراً إليه ، ولما كان كل محتاج معلولاً لزم أن يكون الشيء الواحد علة ومعلول من جهة واحدة وهو مستحيل ، وأما الثاني فتأثيره أيضاً مستحيل لفرض كونه معدوماً والعدم لا تحقق له بذاته فضلاً عن أن يكون مؤثراً بالوجود ، مع أن فرض عليته للوجود يعني عليه أحد النقيضين للآخر وهو مستحيل . (ح)

^{١٧٩} لأن ذلك الشيء الخارج عن الوجود المطلق لا يد أن يكون عدماً وتقديم عديم

إمكان تحقيقه. (ح)

أو أنها خروج تدريجي من القوة إلى الفعل^{١٨٠} . والقوة شيء لم يتحقق بعد (٢٨/١) . والمتحرك يحتاج إلى فاعل يخلق المرحلة اللاحقة للحركة

^{١٨٠} اكتفى المؤلف بذكر الحركة الصعودية دون الأنواع الأخرى من النزولية والتوسطية لأنه يهدف إلى تزيه الوجود المطلق عن كونه طبيعة جسمانية وما نشاهده من الطبيعة الجسمانية هو الحركة الصعودية.

ولبيان مختلف أنواع الحركة نقول : أن الحركة إما طولية أو عرضية والطولية إما صعودية وهي السير والانتقال إلى الكمال ، وحقيقتها التكامل الوجودي للمتحرك ويقابلها السكون وهو عدم السير إلى الكمال فالحركة وجودية والسكون عدمي ، وإما نزولية وهي السير والانتقال من الكمال إلى النقص ويقابلها السكون وهو عدم النقص فهو أمر وجودي لأنه عدم العدم. والحركة النزولية أمر عدمي بعكس الصعودية ، فهي خروج من الفعل إلى القوة ، فتعريف الحركة بما ذكره غير شامل للنزولية.

كما لا يشمل الحركة التوسطية ، وذلك أن الحركة أما توسطية وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهي بحيث لو فرض كونه في أي حد من حدود المسافة التي يقطعها بالحركة فهو ليس في حد قبله ولا في حد بعده ، فهو أمر بسيط قار ثابت لا تدرج فيه ولا تجدد ، وإما قطعية وهي نفس الحالة المذكورة أخذ فيها نسبتها إلى الحد الذي قبلها والحد الذي بعدها ، أي لوحظ فيها قوة تبدلت فعلاً وإلى قوة لم تبدل بعد يريد المحرك أن يبدلها ، وهذه هي التي يحصل فيها التجدد والتبدل . فالحركة التوسطية ثابت لا تجدد فيه فينتقض التعريف بها .

ولو أنه ذكر أن الحركة إنما تحصل في الموجودات الماهوية دون الوجود المحض لكان أسد، ذلك أن الحركة إنما تحصل في المقولات وهي الكم والكيف والوضع والأين بالاتفاق ، وفي مقولة الجوهر كما أثبتته صدر المتألهين (قده) وتابعه علي ذلك من تأخر

بعد زوال المرحلة السابقة نهائياً^{١٨١}. فإذا زالت فلا تقدر على خلق المرحلة التي تليها . والحاجة أمر عدمي أيضاً.
٢٩/٣ - فهو ثابت محض . ويتفرع عليه أنه أبدي باق بالبقاء المطلق, لا باستمرار وجوده في أزمنة غير متناهية, بل لأنه فوق الزمان. ولا بامتداد وجوده في أمكنة غير متناهية ، بل لأنه فوق المكان .

عنه ، خلافاً للقدماء الذين قالوا بان الحركة في الجوهر مستحيلة لاستلزامها انتفاء موضوع الحركة وهو المتحرك ، فالحركة لازم للمقولات المستلزمة للماهيات ، ولذلك كانت الحركة تتوقف في تحققها على ستة أمور : المبدأ والنتهى والموضوع وهو المتحرك والفاعل والمسافة والزمان. فإذا ارتفعت هذه الأمور أو بعضها انتفتت الحركة ، والوجود المحض لا ينطبق عليه شيء من المقولات ، فلا يتصور حصول الحركة فيه ، ولا يرد عليه أنه يستلزم التغير والتجدد في الفاعل والحرك وهكذا فيلزم التسلسل أو التغير في الوجود المحض لأن الفاعل والحرك ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهسه فيكون التجدد ذاتياً له ، فيكون تجده عين ثباته فيصح انتسابها إلى الثابت لا المتغير. (ح)

^{١٨١} "تعدد الحرك والمتحرك ضروري وسبب حركة المادة مبدأ ورائها" فلسفتنا -

البينة (٣٠) : الوجود المطلق فعل محض .

٣٠/١ - ما يقابل الفعل هو القوة . وحقيقتها تتلخص في إمكانية بروز الوجود بالقوة في المستقبل . فليس متحققاً بالفعل^{١٨٢} . فهي علامة نقص في الجوهر الذي يحملها .

٣٠/٢ - الوجود المطلق ليس قوة, لعدم إمكانية تحققها مستقلة, فيفتقر إلى الغير , ولا غير للوجود . وليس مزيجاً بين القوة والفعل, لاستحالة التركيب عليه^{١٨٣} .

^{١٨٢} نهاية الحكمة - ٩٩ .

^{١٨٣} لا يخلو الأمر في المقام من أن يكون الوجود موجوداً بالفعل من جميع الجهات، أو يكون بالقوة من جميع الجهات ، أو بالفعل من بعض الجهات والقوة من بعضها الآخر . والثاني مستحيل لأن المفروض كونه موجوداً بفرض كونه بالقوة من جميع الجهات يعني أنه غير متحقق الوجود بالفعل والقوة عدم التحقق في الحال وهو خالف . بالإضافة إلى استلزامه اجتماع النقيضين لأن عدم الفعلية من جميع الجهات مناقض لتحقيقها في بعض الجهات وهو نفس الوجود بالذات .

والثالث يعني تركيبه من القوة والفعل فيستحيل تحقيقه لاستحالة تحقق المركب دون تحقق سائر أجزائه والمفروض أن الأجزاء التي هي بالقوة غير متحققة ، وإذا انتفى الجزء استحال تحقق الكل ، وهو باطل بالبديهة ، هذا بالإضافة إلى ما ذكره في المتن من استحالة التركيب عليه لمنافاتها بساطة الوجود الثابتة كما تقدم . (ح)

٣٠/٣ - فهو فعل محض. وما يكون هكذا، فوجوده أزلي بالضرورة^{١٨٤}.

البينة (٣١) : الوجود المطلق واحد^{١٨٥} .

^{١٨٤} يطلق الفعل على كون الشيء مؤثراً في غيره، فهو العمل الذي يعرض على شيء فيحدث فيه تغيراً ما. وحقيقة الوجود في الأنطولوجيا تقوم على الفعل؛ الفعل ليس أمراً زائداً على الوجود. والفعل المحض هو الوجود المحض الذي لا يخالطه وجود بالقوة، وهو بهذا المعنى، لا يعدو الله تعالى. وإذا أضيف الفعل إلى الله فيعني قدرة الله عز وجل وعلى خلق كل شيء؛ فهو الخالق والمحرك والقوي الذي يضع كل شيء في مكانه(هـ).

أقول : الظاهر من الكلام الناقد المحترم هو مقولة الفعل (أن يفعل) التي تقابل مقولة الانفعال. والمقصود هنا هو الفعل مقابل القوة.

^{١٨٥} إن الشيء لا يخلو من أن يكون إما ماهية أو وجوداً ، لأن المراد بالماهية غير الوجود ، إذ الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة فيمكن اتصافها بالوجود ، فيكون الوجود سبباً للماهية لفرض تقدمه عليه ، ومعلوم أن التقدم والتأخر إنما يكون بالوجود ، ولا شيء غير الوجود متقدم عليه ، فما كان غير الماهية فهو الوجود لا غير ، فصرف حقيقة الوجود أمر بسيط لا تركيب فيه أصلاً لفرض خلوه عن الماهية .

ثم أن صرف حقيقة الشيء لا يمكن أن تتقدم أو تتكثر، وفرض صرف حقيقة الوجود يعني الوجود الأتم والأشد فيه ، فلا يمكن فرض الإثنية فيه ، لأن تفاوت الموجودات المحضة إنما يكون بالأعمية والأشدية ، فلو فرض وجودان بسيطان فإما أن يتساويا في التمامية والشدة فلا مائز بينهما حيثئذ وينقلبان وجوداً واحداً وقد فرضا اثنين ، وإما أن

٣١/١ - فرض الثاني للوجود^{١٨٦} يستلزم تركيب كل واحد منهما من جهة مشتركة بينهما (هي الاشتراك في الوجود)، وجهة أخرى يمتاز بها كل واحد عن الآخر^{١٨٧}.

كذلك يستلزم تحقق عدم يفصل بينهما .

يكون أحدهما أم وأشد فيكون علة وسبباً للآخر لا محالة لأن كل ناقص معلول محتاج إلى التام. (ح)

^{١٨٦} لأنه قد فرض مطلقاً ولا متناهيًا ففرض الثاني له يوجب أن يكون كل منهما متناهيًا من بعض الجهات ليصبح اعتبار الغيرية بينهما فيقال هذا غير ذلك، وهذا لا يتم إلا بتميز كل المتعددين عن الآخر، والتميز يعني أن لا يوجد أحدهما حيث يوجد الآخر وهو معنى المحدودية والتناهي وقد فرض لا متناهيًا وهو خلف. (ح)

^{١٨٧} لا يخلو أمر مواجهة الامتياز هذه من أن تكون تمام الحقيقة في أحدهما فتكون جهة الوجود المشتركة بينهما خارجة عن حقيقة الآخر وهو مستحيل، لأن حقيقة الوجود هي نفس الوجود وليست شيئاً آخر، أو تكون جزء حقيقته فيلزم التركيب، والتركيب يعني حاجته إلى أجزائه وهو نحو تقييد مع أنه فرض مطلقاً وهو خلف، كما أن الجزء الآخر إما أن يكون عين الوجود أو غيره، والأول يعني عدم المغايرة لعدم الملتزم بينهما حينئذ، وأما الثاني فلا بد أن يكون ذلك الغير هو الماهية وهي بذاتها لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، مما يعني تطرق العدم إليه وأحاطته به وهو مستحيل كما تقدم، بالإضافة إلى أن الوجود أمر بسيط لا يتصور التركيب فيه أصلاً، وتقدم أيضاً أن فرض الثاني للوجود البسيط يعني أن أحدهما معلول لا محالة. (ح)

٣١/٢ - يستحيل التركيب للوجود المطلق (٢٤/٢)^{١٨٨} ، كما يستحيل
تحقق العدم (١/٣) .
٣١/٣ - فلا ثاني للوجود ، كما أنه لا غير للوجود^{١٨٩} .

اليئة (٣٢) : الوجود المطلق عالم مطلق، وعلمه حضوري .
٣٢/١ - يفسر العلم بأنه حضور المعلوم عند العالم ، والعلم
الحضوري هو حضور وجود المعلوم بذاته عند العالم (وليس فقط بصورته
أي ماهيته)^{١٩٠} .
٣٢/٢ - الوجود المطلق حاضر عند نفسه ، إذ لا حجاب بين الشيء
ونفسه^{١٩١} . وكل شيء محدود حاضر عنده أيضاً. لأن شأن الوجود

^{١٨٨} لما تقدم من أن التركيب يعني حاجة المركب إلى أجزائه ، وكل محتاج معلول
لافتقاره إلى سبب يرفع هذه الحاجة ضرورة تقدم الجزء على الكل. (ح)

^{١٨٩} أصول المعارف - ١٤ . وأيضاً : بداية الحكمة - ٣٢ .
^{١٩٠} أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) (٥٦/٢) ..
^{١٩١} لأنه لما كان مجرداً عن المادة ومترهاً عن كل تركيب كانت ذاته حاضرة لذاته
وهو معنى العلم الحضوري ، ولو لم يكن عالماً بذاته المطلقة لكان ناقصاً محمداً وتقدمت
استحالاته ، وأنه كمال مطلق، فلا بد أن يكون علماً محضاً . (ح)

المطلق أن لا يكون مقيداً بجزء دون آخر. فهو يستوعب ويملاً جميع
أركان الموجودات، ولا فصل بينه وبينها^{١٩٢}.

٣/٣٢ - فالوجود المطلق يعرف نفسه، كما يعرف مطلق الوجود^{١٩٣}.

البينة (٣٣) : الوجود المطلق قادر مطلق .

١/٣٣ - الوجود المطلق يعرف مطلق الوجود، ويحيط بمطلق ما في
الوجود. ولا ينفعل من شيء خارج عن نطاقه ، لأنه لا شيء خارجاً عن
نطاقه(٢/٣٢).

٢/٣٣ - على القادر أن يعرف مقدوره أولاً^{١٩٤}، ثم يتمكن من
التصرف فيه بإرادة شخصية .

^{١٩٢} لأن سائر الموجودات لما كانت موجودة بالوجود كانت معلولة له لتأخرها عن
ذاته ومن المعلوم أن وجود المعلول وجود رابطي قائم بالعلة المستقلة ، فكانت حاضرة
بوجود ذاتها عند الوجود المحض غير محجوبة عنه ، وهو معنى العلم فهى معلومة له علماً
حضورياً أيضاً. (ح)

^{١٩٣} " مثل علمه بذاته كعلمنا بذواتنا . ومثل علمه بمراتب الوجود كعلمنا بقوانا " .
أصول المعارف - ١٨ .

وراجع أيضاً" : الحكمة المتعالية ١٨٠/٦ وشرح المنظومة ٥٩٦/٢ .

^{١٩٤} لقد عرفوا القدرة بأنها عبارة عن كون الفاعل إن شاء فعل وإن لم يشأ لم
يفعل، ومعنى ذلك أنه لا بد من أن يكون الفاعل عالماً بمقدوره ، فلا تتحقق الإرادة لم

٣٣/٣ - فهو القادر على الإطلاق, ووحدها إرادة الوجود المطلق^{١٩٥}
هي المتصرفة والمدبرة لشؤون مظاهر الوجود^{١٩٦},^{١٩٧}.

يكن الفاعل عالماً بفعله ، فالأفعال الطبيعية الصادرة عن الفواعل العادمة للشعور لا
يصح تسميتها قادرة على تلك الأفعال لأن المقدور ما صدر عن علم وإرادة . (ح)

^{١٩٥} لقد عرف الفلاسفة المسلمون إرادة الواجب (الوجود المحض) بأنه علمه
بالنظام الأكمل والأتم ويستحيل سلب الإرادة عنه لاستلزامه النقصان فيه وهو مئزّه عنه
، والفرق بين إرادته و إرادة سائر الموجودات المريدة أن الإرادة قد تحصل للإنسان مثلاً
من تصور الفعل وفائدته ثم التصديق بها فينشأ من ذلك شوق نحو الفعل ويستتبع تحقيق
الإرادة فيحصل الفعل ، وهذا المعنى مستحيل بحق الوجود المحض الواجب جل اسمه ، لأن
مقدمات الإرادة حادثة وزائلة فثبوتها له يستلزم الحدوث والزوال فيه وتقدمت استحالة
ذلك بل هو ثبات محض . (ح)

^{١٩٦} الحكمة المتعالية ٣٦٩/٦ . وأيضاً : شرح المنظومة ٦١٩/٢ .
^{١٩٧} تبصرة :

الصفات (أو الأسماء) حسب المصطلح الفلسفي والعرفاني التي أسندت في البيانات
السابقة إلى الوجود المطلق هي التي تنتزع من حاقّ الوجود، واحدة تلو الأخرى. وهي
— حسب ترتيب البيانات — : الأحد (البيسط) (٢٧) ، الصمد (الغني) (٢٨) ، الثابت
(٢٩) ، الفعل (٣٠) ، الواحد (٣١) ، العالم (٣٢) والقادر (٣٣) ، هي مظاهر لـ
"الكمال" بالمعنى العام (٢٦).

(فذلكة مستحبة :

حيث إن الوجود المطلق مطلق في وجوده ومطلق في كماله, فهو لائق أن يسمى باسم عظيم يناسب مقامه ويجمع بين كمالاته . وليكن هذا الاسم: (الله) - جل جلاله - لكونه مشتقاً:

— إما من (الله) — بمعنى : عبد — , ويعني أن مطلق ما في الوجود يقرّون بألوهية الوجود المطلق الذي هو حقيقتهم,

— وإما من (وله) — بمعنى : اشتاق — , ويعني أن مطلق ما في الوجود يشتاقون إليه , وينجذبون نحوه^{١٩٨} , لأنه هو أصلهم .

ثم إن الأسماء المذكورة وردت بصيغة المشتق, فلم أقل إن الوجود المطلق ثبات أو علم أو قدرة, (مع أن المبالغة الموجودة في المصدر الجامد أشد من الصيغة الفاعلية وحتى صيغة المبالغة. فالتأكيد في : زيد عدول , أشد من زيد عادل, وفي : زيد عدل يضاعف التأكيد) , لأن قولنا : " القادر " يسمح للذات المتصفة بهذا الاسم أن يتصف في نفس الوقت بسائر الصفات. أما "القدرة" — بصيغة الجامد — فهي تغاير صفة العلم والحياة وسائر الصفات. وإذا كان "أرسطو" قال : " بسيط الحقيقة كل الأشياء, وليس بشيء منها" , فإني أرى أن : " بسيط الحقيقة كل الصفات الكمالية وليس بشيء منها" . لأن صفات الحقيقة البسيطة تتوسط بينها وبين الأشياء. وقد يشير الإمام علي (ع) إلى هذا , في قوله : " كمال توحيده نفي الصفات عنه , لشهادة كل موصوف على أنه غير الصفة, وشهادة كل صفة على أنها غير الموصوف " .

^{١٩٨} — فالألوهية تبني على معرفة مطلق الوجود بالوجود المطلق,
— والالوهية تعبر عن حبّ مطلق الوجود بالوجود المطلق ,

علماً أن مصطلح "الوجود المطلق" مصطلح مركب من لفظتين (والتركيب لا يناسبه)، ولا يحتوي على معنى الكمال، خلافاً للفظة (الله) التي بأحديتها تشير إلى كل الوجود وكل الكمال .
هذا هو الاسم المفضل عندي . وليكن كل واحد مختاراً في تسميته بما يشاء^{١٩٩} .

ولعمري ، إن المبدأ الذي اخترته في هذا الكتاب للتذكير بحضرة الحق — جلّ شأنه — أوثق وأشرف مما سلكه ابن سينا، واعتبره أوثق المسلك وأشرفها ، وسماه برهان الصديقين^{٢٠٠} ، لأن برهان الإمكان والوجوب في إيصال سلسلة العلولات إلى المبدأ الأول يحتاج إلى إبطال التسلسل (ومن

— والمعرفة والحب هما الركنان الأصليان في صناعة الإنسان.

^{١٩٩} ((قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ، أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى)) الإسراء ١١٠

^{٢٠٠} عندما رتب برهان الإمكان والوجوب ، وقال :

" تأمل ، كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانته ، وبرأته عن الصفات ، إلى تأملٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود ، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم : ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق)) . أقول إن هذا حكم لقوم . ثم يقول : ((أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟)) . أقول : إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه" . الإشارات والتنبيهات — النمط الرابع — ٣ / ٥٤

ضمنه إبطال الدور), مما يعني أنها طريق من المخلوق إلى الخالق , فهو "برهان" للوصول من المخلوق المعلوم إلى الخالق المجهول, لكن مبدأنا ليس طريقا أو سلوكا من شيء إلى شيء , بل تذكير بذات الوجود من خلال إطلاق الوجود بالانتباه إلى مبدأ التناقض دون حاجة إلى أية استحالة أخرى كالـدور أو التسلسل. وفي قولنا أن هذا "المبدأ" ليس برهانا أو سلوكا بل هو مجرد تذكير, إشارة إلى فحوى الآية الشريفة : ((أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟))^{٢٠١}.

^{٢٠١} تجدر الإشارة إلى أننا استشهدنا على الوجود المطلق بإطلاقه التابع من صميم ذات, وبالتالي كانت البيئات رتبناها لإثبات عدم إطلاق الطبيعة خارجة عن حاق هذا البيان , وإنما رتبناها لرفع الحجب والغواشي عن القائلين بألوهية الطبيعة وإطلاقها. نشير بالمناسبة إلى موقف العلامة الطباطبائي في هذا المجال:

" إذا كان أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها, فهي واجبة بالذات. فهناك واقعية واجبة بالذات, والأشياء التي لها واقعية, مفتقرة إليها في واقعيتها , قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان, والبراهين المثبتة له تنبهاً بالحقيقة". تعليقة العلامة الطباطبائي على الأسفار ج٦ - ١٤

١٥٠

البينة (٣٤) : الوجود يساوي الوجود الذاتي^{٢٠٢} .

٣٤/١ - الإمكان يقضي عروض الوجود على المعدوم سابقا (في ما يسمونه بالممكن بالذات الواجب بالغير) , أو عروض العدم على الموجود سابقا , أو على ما يمكن أن يكون موجودا (في ما يسمونه بالممكن بالذات الممتنع بالغير).

٣٤/٢ - الوجود موجود بلا شك, والعدم معدوم بلا شك (١/٣).

٣٤/٣ - فعروض العدم على الوجود مستحيل, وعروض الوجود على العدم مستحيل. فكما أنه لا شيء ممتنعا بالذات في خارج الذهن، فلا شيء ممكنا بالذات في الخارج^{٢٠٣} ,^{٢٠٤} . لأن الشيء المتحقق إما أنه

^{٢٠٢} " في العرفان تعتبر ذات الحق هي الوجود بنحو اللا بشرط المقسمي, وفي قسم من مقدمة القيصري على فصوص الحكم يختص كل البحث بوجوب الوجود بما وجود". تحرير تمهيد القواعد - ٧٤٤

^{٢٠٣} لأن الإمكان الذاتي صفة للماهية وليست للوجود , والماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم . فالمتحقق في الخارج ليس ممكنا بالذات واجبا بالغير , لأنه لا ذات له قبل تحققه , وذاته وحقيقته عين تحققه , وليست شيئا اكتسب التحقق بفضل العلاقة بالغير.

^{٢٠٤} إن الموجود الخارجي إما أن يكون مستندا في وجوده إلى علة أو لا والثاني هو الواجب بالذات والأول هو الواجب بالغير , و فرض كونه واجبا بالذات يعني استغنائه عن العلة وهو خلف , ، فلا يمكن أن يكون المعلول واجب الوجود بالذات ، كما أن المعدوم إن أمكن زوال العدم عنه فهو ممكن الوجود وإلا فهو ممتنع الوجود ، أي أن

المفهوم إذا نسب إلى الوجود فإما أن يكون الوجود ضروريا له فهو الواجب وإما أن لا يكون الوجود والعدم ضروريا له فهو الممكن .

فالقول بأن كل موجود في الخارج فهو واجب الوجود بالذات قول باطل ، وإلا بطل البحث في القوة والفعل بل لزم أن يكون ما هو بالقوة موجودا بالفعل وهو خلف كونه بالقوة أي غير متحقق الآن ، كما أنه يبطل التشكيك في حقيقة الوجود فإن نور الشمعة نور وكذلك نور المصباح الكهربائي . فكون كل منهما واجب الوجود بالذات يعني عدم احتياجهما إلى العلة وكذلك يعني مساواة الضعيف للشديد ومساواتهما للوجود المطلق وكلها لوازم باطلة بالضرورة .

كما أن ترتيب نتيجة أن الموجود واجب بالذات على أنه لا تحقق للإمكان والامتناع في الخارج ، في غير محله ، لأن الوجوب أيضا غير موجود في الخارج وما هو موجود في الخارج هو الشيء لا غير ، ولكن العقل — وهو قادر على ذلك — إذا لاحظ الموجود الخارجي نسبة إلى إحدى هذه المواد الثلاث فلها نحو وجود في الذهن فتكون من المعقولات الثانية الفلسفية .

هذا إذا كان المراد بعدم وجود الممكن والممتنع بالذات خارج الذهن هو هذه المواد ، وإما إذا كان المراد أن الموجود في الخارج لا يصح وصفه بالإمكان بالذات فهذه أصل الدعوى المراد إثباتها فتكون مصادرة على المطلوب ، مع أنه قد ظهر من تضاعيف الكلام أن الممكن بالذات وهو المحتاج إلى العلة وما يجوز سلب الوجود عنه موجود في الخارج ، وهو واجب بالغير من جهة وجوده ووصفه بالإمكان إنما هو من جهة ذاته . (ح)

أقول : كل ما ورد في هذه التعليقة وبعض ما يتبعها إما مبني على القول بأصالة الماهية التي تقضي بتقدم الذات الممكنة على الوجوب الغيري والمستعار ويرده إثبات كل التحقق وكل الأصالة للوجود . أو مبني على القول بالتشكيك في مراتب الوجود . ويرده ما ورد في البينة ٣٣ من استحالة وقوع كثرة ذاتية في الوجود ، فالوجود كله واحد

الوجود المطلق ، وهو الواجب بذاته ، وإما أنه من شؤون الواجب المطلق^{٢٠٥} ، فلا ذات ولا حقيقة له إلا أنها مليئة بالوجود الواجب وصفاته المطلقة الواجبة^{٢٠٦} بمقدار سعته. وما يسمى بالموجودات، يتحقق بإرادة واجبة مطلقة أزلية أبدية واحدة لا تتكرر ولا تتبدل^{٢٠٧} ،^{٢٠٨}.

أحد، وإنما الكثرات كلها ظهورات للوجود. والتشكيك واقع في مظاهر الوجود، وليس نفس الوجود.

^{٢٠٥} كون الموجود الخارجي من شؤون الواجب لا يعني وجوبه بالذات ، لأن وجوده في الخارج في ظرفه المحدد وضمن شروطه الخاصة إنما يستند إلى الإرادة الفعلية المنتزعة عن مقام الفاعلية والتنسبة إلى صفة القيومية ، وهي وإن كانت راجعة إلى صفة الذات أي الإرادة المطلقة ، إلا أنها بواسطة صفة الفعل وإلا لزم وجودها من الأزل إلى الأبد وبالفعل ، وتقدم بطلانه ، فلا يلزم المخدور الذي ذكره وهو اجتماع النقيضين المستحيل ، لانتسابها إلى الإرادة الفعلية لا إلى عين الذات من دون واسطة. (ح)

^{٢٠٦} نفس المصدر ٢٦٩/٦.

^{٢٠٧} فيما أن يمتلئ كل الشيء بهذه الإرادة الواجبة فهو واجب الوجود بالذات لأنه لا ذات له وراء هذه الإرادة ، وإما أن يخلو عن هذه الإرادة الواجبة فهو حينئذ ليس هو ، لأن الإشارة لا تحقق إلا بوجود المشار إليه، والضمير لا يتحقق إلا بتحقيق مرجعه ، وكون الشيء ليس هو يستلزم جميع النقيضين فهو مستحيل . فالوجود كله واجب الوجود بالذات ، ((فأينما تولوا فثم وجه الله)) البقرة — ١١٥

ولكن :

البينة (٣٥) : هل يؤدي القول السابق إلى تعدد واجب

الوجود^{٢٠٩}؟

^{٢٠٨} اعلم أن ما قيل سابقا من أن الوجود المطلق لا يمكن أن يكون هذا الوجود الجسماني الطبيعي المحسوس، كان "تزيها" لله — جل وعلا — عن القيود والسلوب، وما قيل آنفا من أن الوجود المطلق يشمل الوجود كل الوجود، ولا يترك فراغا في الوجود إلا وملؤه، كان "تشبيها" لله — عز اسمه — بكل ما في الوجود (والعكس أحرى). وانتظر حتى نوافيك في آخر البينات بكيفية ظهور الكثرات عنه، مما يؤكد على "تزيه" الواحد مرة أخرى عن شائبة الكثرة. وبذلك يتبين لك أن "الينات" صيغت بالتفانف "التشبيه" بالـ "التزيه"، فالتشبيه محاط بتزيه سابق وتزيه لاحق، كما أن الاختيار عندنا محاط بمجر سابق ومجر لاحق. قال تعالى : ((وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى)) . صدق الله العلي العظيم.

^{٢٠٩} قد ظهر حال هذه البينة مما تقدم ، ونضيف هنا أن قوله إن الموجودات كلها واجبة وجوبا ذاتيا بوجود واحد ، إن كان المراد أنها واجبة في طول الوجود الواحد بمعنى أنها معلولة له ، بحمل الباء على السببية فهو خلف كونها واجبة بالذات لأن الوجود سيكون مفاضيا عليها من غيرها وهو علة الوجود تعالى فتكون واجبة بالغير ، وإن كان المراد أن وجودها عين وجوده بحيث تكون مساوية له لزم التترك فيكون الحجر والإنسان وكل شيء لها لفرض مساواته مع الوجود المطلق وعدم احتياجها إلى علة في وجودها الذي هو معنى الوجوب الذاتي ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وتقدم أن مساواتها له تستلزم عدم الوجود حقيقة مشككة .

- ٣٥/١ - كل فعل في دار الوجود مظهر لإرادة الوجود المطلقة .
- ٣٥/٢ - هذه الإرادة المطلقة واحدة، لأنها تنشأ عن الله الواحد الأحد^{٢١٠} الذي تلا تشوبه أية كثرة.
- ٣٥/٣ - فإذا ما يسمونه "الموجودات" كلها واجبة^{٢١١} وجوبا ذاتيا بوجود واحد^{٢١٢}،^{٢١٣}. فالأحرى أن نسميها "مظاهر"^{٢١٤} للوجود الواحد^{٢١٥}. وهذا لا يؤدي إلى تعدد واجب الوجود^{٢١٦}.

كما أن الاستدلال على وجوب الوجود بالذات باستحالة العدم يعني أن التحقق مقتضى ذات الوجود فيستغني بذلك عن العلة ويستحيل العدم عليه ، فواجب الوجود ما كان الوجود نفس ذاته ومقتضى ذاته ، وليس هذا مقصودهم في بحث الموجودات الممكنة كما سيأتي . (ح)

أقول : الباء في النص ليست للسببية. والقول بأن وجود كل الأشياء هو ظهور الإرادة الإلهية تدفع شبهة افتراض وجودات متكررة في الوجود حتى يسأل : هل هي في طول وجود الباري — عز وجل — أو مساوية له.

^{٢١٠} " المكان و المكانية بأسرها بالنسبة إليه سبحانه كنقطة واحدة في معية الوجود . والزمان والزمانيات بآزائها و آبادها كان واحدا عنده في ذلك—أصول المعارف .
^{٢١١} الموجودات كلها شهاداتها وغيباتها كموجود واحد في الفيضان عنه تعالى :
 ((وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة)) — ٢٧/٣١ .

وأيضاً: "الكل عنده واجبات ، ويقدر استعداداتها مستغنيات كل في وقته ومحلّه وعلى حسب طاقته . وإنما إمكانها وفقرها بالقياس إلى ذواتها وقوابل ذاتها. وليس هناك إمكان وقوة البتة " — نفس المصدر .

وقال صدر المتألهين في المشعر الثاني من كتاب المشاعر: "تمام الشيء أولى به من نفسه, لأن الشيء يكون مع نفسه بالإمكان, ومع تمامه بالوجوب. والوجوب أكد من الإمكان".

٢١٢ " الوجودات من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي مع قطع النظر عن تشخصاتها فليس يثبت لها الإمكان في شيء ، بل هي من هذه الحثيثة واجبة بعين وجوبه تعالى " . نفس المصدر - ٤١

إن قيل : الموجودات هي عين الوجود, قلنا : صحيح ، لكن لا بما هي محدودة ومادية ومركبة ومتكثرة, الخ... ، بل بما هي وجود فقط ، وهذا الفرق كاف في جعلها واجبة بالغير لا بالذات ، فتأمل.(١)

أقول: كلام الناقد المعلق يدل على أن ما يعتبره واجبا بالغير هو حدود الموجود, لا وجوده, ولا شك أن الحد عديم سلبى , فليتأمل.

٢١٤ " ... فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية , فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم, من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية, لا شريك له في الوجودية الحقيقية, ولا ثاني له في العين, وليس في دار الوجود غيره ديار. وكل ما يتراءى في عالم الوجود, أنه غير الواجب المعبود, فإنما هو من ظهورات ذاته , وتجليات صفاتها التي هي في الحقيقة عين ذاته, كما صرح به لسان بعض

البيئة (٣٦) : فما هي الماهيات ؟ وكيف تتحقق؟^{٢١٧}

الرفاء بقوله. فالمقول عليه سوى الله أو المسمى بالعالم, هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص". الأسفار ٢ / ٢٩٢

"والآن حصص الحق , وسطع نوره النافذ في هياكل الماهيات, وقذف بالحق على الباطل, فدمغه , فإذا هو زاهق, وللوثنيين الويل بما يصفون, إذ قد بزغ أمر الحق , وطلعت شمس الحقيقة, وانكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود, فليس إلا شأن من شؤون الواحد القيوم, ولمعة من لمعات نور الأنوار". الشواهد الربوبية — الملا صدرا — ٥٠ / ١

"الموجودات كلها أفعال الحق, والحق قائم عليها, وهي قائمة بالحق. فتدبر في قوله تعالى : ((هو الأول والآخر والظاهر والباطن)) حيث الكثرات كلها صور, وروحها هي الوجود المساوق للحق". آية الله حسن زاده الآملي — انسان در عرف عرفان — ١٠٤

^{٢١٦} "الأشياء عين الربط وعين الربط لا يمتلك شيئا من نفسه , ثم إن المربوط إليه واحد, فلا يبقى ما يميز بين الأشياء . هذا بيان الآية الكريمة: ((وما أمرنا إلا واحدة)) — القمر / ٥٠ . فلا يبقى مجال لاستقلال الأرض عن السماء , ولا للعقول العشرة عن بعضها... طبعاً, وحدة هذا الفيض الإلهي وحدة إطلاقية لا تتنافى وكثرة الشؤون وتعدد الأسماء". تحرير تمهيد القواعد/٧٧٨

^{٢١٧} هذه البيئة وما يتبعها حتى الرقم (٤٤) تهدف إلى حرق الماهيات التي هي الحجب الظلمانية للذويان في نور الوجود المطلق , ولا تتنافى مع ما سيرد في الرقم (٤٥) وما

٣٦/١ - الماهية^{٢١٨} هي ما به الشيء هو هو. والماهيات مثار الكثيرة بالذات^{٢١٩}. وهي منقسمة إلى جواهر وأعراض متباينة عن بعضها البعض. ٣٦/٢ - والذهن يفترض الماهيات بتقطيع مظاهر الوجود (المتصلة ذاتياً عبر وحدة الوجود (٣/٣٥)) , وفرض ثغور وحدود على كل منها^{٢٢٠}.

بعدها للرجوع إلى الكثرات وشهودها من فوقها ولا من تحتها . مع الاعتراف بأن الصبر على هذه الخطوات صعب ، ((وكيف تصبر على ما لم تحط به خيراً)) ١ - الكهف ٦٨^{٢١٨} الماهية مصدر صناعي مأخوذ من كلمة "ما هو؟" وتستعمل في الفلسفة بمعنى اسم المصدر مجرداً عن معنى الحدث ليقبل الحمل على الذات ، ولها اصطلاحان خاص وعام، أما الخاص فهو يقال في جواب ما هو ، وهي تستعمل في الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية ، ومن هنا يقال بأن الوجود المحض أو واجب الوجود لا ماهية له ، لما تقدم من عدم إمكان معرفته وكونه مجهولاً مطلقاً . و أما الاصطلاح العام فهو ما به الشيء هو هو . وهذا الاصطلاح شامل للذات المقدسة فيقال أن ماهيته تعالى إنيته أي وجوده، والمقصود في المقام هو الاصطلاح الأول والبحث عنه ليس بحثاً عن الماهية بالحمل الذاتي الأولي أي ليس عن مفهوم الماهية ، وإنما عن الماهية بالحمل الشايع الصناعي أي عن مصاديقها ، فالبحث إذن عن المفاهيم الماهوية وليس عن مفهوم الماهية.(ح)

^{٢١٩} الوجود نور، والماهية ظلمة. ولعل السر في مجيء لفظة "الظلمات" بصيغة الجمع في القرآن، مقابل مجيء النور بصيغة المفرد، يكمن في كون النور هو الوجود، وهو واحد، والظلمات هي الماهيات، وهي - كما قيل - مثار الكثرة بالذات.

٣٦/٣ - وإذا لا كثرة في الوجود المطلق (٢٦/١) ولا انفصال بين
مظاهر الوجود (٣٥/٣) ، فالماهيات أمور اعتبارية^{٢٢١} لا أصالة لها في
الخارج^{٢٢٢} ، والتعاريف الماهوية كلها سلوب ونواقص^{٢٢٣} .

^{٢٢٠} لو كانت مظاهر الوجود متصلة اتصالا ذاتيا لا انفصال فيه كما ذكره ، لزم
اتحاد الأذهان لأنها من جملة مظاهر الوجود وهو ضروري البطلان ، ثم أن الذهن الذي
يفترض الماهيات هل له ماهية أو لا ؟ فإن لم يكن له ماهية لزم أن يكون وجودا محضاً
والوجود المحض مطلق وهو الله فيكون الذهن مساويا لله — تعالى عن ذلك علوا كبيرا
— . وإن كان له ماهية لزم أن يكون الذهن أمرا اعتباريا ، — وسيأتي معنى الاعتباري
في المقام — فلا معنى للافتراضات الذهنية حينئذ ولا حقيقة لها ولا واقع وهو نحو من
أنحاء السفسطة ، فيبطل بذلك كل شيء في الوجود وكذلك العلم. (ح)

^{٢٢١} لابد من بيان المراد من الاعتبار ليتضح الحال ، فنقول : إن اصطلاح الاعتباري
في الفلسفة مشترك لفظي يطلق على عدة معان، كلها مغاير للاعتبار بمعنى مجرد الافتراض
والتوهم ،
أحدها : المعقولات الثانية الفلسفية بما فيها مفهوم الوجود فإنه يقال عنها أنها
اعتبارية ،

والثاني المفاهيم الحقوقية والأخلاقية فإنها اعتبارية باصطلاح آخر ،
والثالث : المفاهيم التي ليس لها مصداق في الخارج ولا في الذهن وإنما تؤلفها القوة
المخيلة وهي الوهميات ،
الرابع : الاعتباري في مقابل الأصيل وهو المقصود في المقام ، وهو دائر بين الوجود
والماهية فيقال أيهما الأصيل الوجود أو الماهية ويقابله الاعتباري.

والمراد بهما أنه بعد الفراغ عن بساطة الواقع الخارجي وتعدد الحثيات المحيطة به فهل
حيثية الماهية هي التي تحكي عن الواقع الخارجي بالذات من دون واسطة ، أو أن حيثية
الوجود هي التي تحكي عند . كذلك ، فأيهما اخترنا يعني نقول بأصالته واعتبارية الآخر .
ولا معنى للقول بأصالتها معا لأن معنى ذلك أن كل موجود خارجي له حيثيتان في
الخارج وهو مركب منهما مع أنه قد فرض بسيطا وهو خلف .
كما لا يمكن القول باعتباريتهما معا لفرض أن القضية المسئول عنها سهل البسيطة
تحكي عن واقع خارجي ، فلا بد أن يكون لها ما يبرز في الخارج ، وهذا هو الأصيل .
ولابد من الإشارة هنا إلى أن الظاهر أن البحث في أصالة الوجود قد أثاره الفلاسفة
المسلمون من الفارابي ومن بعده . وأما فلاسفة اليونان فالمنقول عنهم أنهم كانوا يقولون
بأصالة الماهية ، وقد أخذ الوجوديون هذا الكلام وعمموه على سائر الفلسفات التي
سبقتهم وأطلقوا عليها اسم فلسفة الماهيات من دون الالتفات إلى الفلاسفة المسلمين .
وعلى كل حال فقد ذهب أكثرهم إلى القول بأصالة الوجود ، ونسب القول بأصالة
الماهية إلى الإشراقيين . (ح)

٢٢٢ يفهم من هذه القضية والقضية التي قبلها مقابلة الأصالة بالاعتبار بمعنى الافتراض
الوهمي وتقدم عدم إرادتهم الاعتبار بهذا المعنى ، إذ بناء عليه تصبح الماهية أمر وهمي
افتراضي لا يصح أن تكون حدودا للموجودات ، وللزوم من ذلك اتحاد سائر الموجودات
المتشخصة في الخارج اتحادا ذاتيا فلا يمكن التمييز بينهما وهو باطل بالضرورة ، بل
الماهية أمر حقيقي ينتزعه العقل من الواقع الخارجي ، وهذا ما يصح كونها حدود
الموجودات ، وبها أمكن التفريق بين الموجود الواجب والممكن . ولذلك يصح حمل
الوجود عليها حملا حقيقيا فيقال مثلا زيد موجود و الإنسان موجود ، وهذا ما يفسر

علي أن أدرس كلا من هذه الماهيات ، لأتأكد من عدم أصالتها.

فما هي حقيقة المقولات العشر في الجسم المنغلق في الحدود والماهيات ؟

البينة (٣٧) : ما هو الجوهر ؟

٣٧/١ - يعرف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع .

٣٧/٢ - اشتراط الماهية بأنها "إذا وجدت... " يدل على إمكانية عروض العدم عليها إمكانا ملازما لها دائما^{٢٢٤}.

أيضا اختلاف الموجودات في الخارج مع اتحادها في نسبة الوجود إليها فإن اختلافها إنما هو بماهياتها التي تنال الوجود الواحد. (ح)

^{٢٢٣} " الماهية وإن لم تكن تقتضي الوجود والعدم من حيث ذاتها، إلا إن عدم الاقتضاء هذا ، بحد ذاته، كفيلا بكونها معدومة بالذات، لأن الأمر الذي لا يقتضي الوجود، لا بد أن لا يكون له علة بالنظر إلى ذاته، وعدم توافر العلة للماهية الممكنة يكون علة لعدمها. هذا هو المقصود من أن العدم أمر ذاتي للممكن" . تحرير تمهيد القواعد — ٥١٤

^{٢٢٤} إن الماهية من حيث ذاتها ليست إلا نفس ذاتها، أي أنه غير مأخوذ فيها مفهوم الوجود و لا مفهوم العدم ، و لذلك اشتهر بينهم أن النقيضين يرتفعان في مرتبة الماهية ،

٣٧/٣ - وإذا لا تحقق للعدم، فالماهية (بقسميها الجوهر والعرض)
اعتبار عقلي، لا أصالة لها في خارج الذهن^{٢٢٥} ،^{٢٢٦} ،^{٢٢٧} .

وإن كانت بحسب الواقع إما موجودة أو معدومة بالضرورة . وليس ذلك فقط فإن
الماهية بذاتها تقبل الاتصاف أيضا بالوحدة والكثرة والكلية والجزئية وسائر الصفات
المتقابلة ، ولذلك يقولون أيضا إنها في مرتبة ذاتها مسلوبة عنها سائر الخصوصيات. (ح)

^{٢٢٥} لم أفهم الوجه في هذا التفريع، فإن كون الماهية اعتبارا عقليا غير ناشئ عن
عدم تحقق العدم أو تحققه، وإنما هو متوقف على ثبوت الأصيل بينها وبين الوجود، بعد
الفراغ عن أن المتحقق هو في الخارج أمر بسيط وبعد الفراغ عن عدم إمكان أصالتهما
معاً، والمقصود في قابلية الماهية للوجود والعدم المشار إليه في القضية (٣٨/٢) هو أن
الماهية في مرتبة ذاتها أي من حيث هي لا توصف بالوجود ولا بالعدم بل تقبل كلا
منهما. (ح)

الوجه في ذلك واضح، وهو إثبات اعتبارية الماهية بقسميها : الجوهر والعرض ، في
قبال أصالة الخارج (الوجود) الذي يترتب عليه الأثر. (ع)

^{٢٢٦} إن ما يسمى بالموجودات حقيقتها عين الربط فهي معان حرفية وليست اسمية. "
وما يمكن انتزاعه من الوجودات الحرفية هو المفهوم لا الماهية، لأن الماهية مقولة، والمقولة
محمول، والمحمول طرف وليس ربطا . وإذا كان شيء عين الربط، (ولو ربطا إشراقيا)،
يستحيل أن يكون له ماهية. وحيث إن المائل هي عين الربط، فلا تعطينا إلا مفاهيم.
هكذا يزول الفرق بين المفهوم والماهية، وزوال الفرق بينهما يחדش الفرق بين الجوهر
والعرض، لأن الجوهر حسب التعريف موجود في نفسه لنفسه ، والعرض موجود في

البينة (٣٨) : ما هو الجسم ؟

٣٨/١ - عرف الجسم بأنه جوهر يقبل الامتداد في الجهات

الثلاث^{٢٢٨}.

٣٨/٢ - و عرف أيضا بأنه جوهر مركب من جوهرين آخرين هما :

المادة والصورة^{٢٢٩}، ^{٢٣٠}.

نفسه لغيره ، والمعلول الذي هو عين الربط يجب أن يكون موجودا في غيره ، فإذا ن،

المعلول لا جوهر ولا عرض". — تحرير تمهيد القواعد/ ٧٧٢

^{٢٢٧} الجوهر أما جزئي كمحمد، وإما كلية الرسول الأكرم ص كإنسان. والجوهر

الجزئي وحده هو الموجود بالفعل، في نظر الفلاسفة الواقعيين. وعليه، فلا يجوز اعتبار

الجواهر كلها موجودات عقلية. وأكد ارسطو أن الوجود الجزئي هو الجوهر الأول،

فوضعه على رأس المقولات. أما الوجود الكلي، فهو في نظره جوهر ثان، فالجزئي في

نظر الواقعيين، أولى بالتحقيق والتقدم من الوجود الكلي؛ في حين اعتبر الفلاسفة المثاليون

الوجود الكلي وحده وجودا حقيقيا. وبشكل عام، فإن مقولة الجوهر تبقى مشوبة

بالغموض، حتى عند ارسطو، الواقعي الأول. فالجوهر الأول جزئي، والجزئي لا يمكن

تعريفه لعدم ثبات صفاته، على خلاف الجوهر الثاني أو الوجود الكلي، الذي يمكن

تعريفه لثبات صفاته(هـ).

^{٢٢٨} بداية الحكمة - ٧٣.

^{٢٢٩} نفس المصدر - ٧٦.

^{٢٣٠} الجوهر هو القائم بذاته الذي لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر يقوم به، ويقابله

العرض.

٣٨/٣ - التعريف الأول قائم على الامتداد القابل للقسمة والانفصال
(٣٩) ^{٢٣١} , ولا انفصال في عالم التحقق والوجود (٣/٣٦) , و((ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت)) ^{٢٣٢} .

والتعريف الثاني يقوم على التركيب المنافي لبساطة الوجود (٢٧) .
أما تعريف صدر المتألمين (ره) بأن الجسم سيال متحرك بحركة
جوهرية, فهو أيضا يركز على جهة عدمية في تعريف الحركة, هي الزوال
أو القوة ^{٢٣٣} .

وهو إما صورة وإما هيولى وإما مركب منهما.

الصورة : عندما يحل الجوهر في جوهر آخر تصبح الصورة قوام الجسم.

الهيولى : أو المادة عند ما يكون الجوهر محلا للصورة.

المركب : المركب من الصورة والهيولى هو الجسم. (هـ)

^{٢٣١} ليس نهجي إرجاع أمر إلى البيئات اللاحقة كما ورد في المقدمة , وهذا الإرجاع

يهدف إلى الاعتراض على دورية التعريف المذكور أعلاه.

^{٢٣٢} ٣/٦٧

^{٢٣٣} إن من الشروط المعتبرة في صحة التعريف أن يكون المعرف (بالكسر) أعرف من

المعرف (بالفتح) ولما كانت المقولات أظهر المفاهيم وأعرفها في الذهن لم يمكن تعريفها

بمحدود حقيقية، هذا بالإضافة إلى أن الحاجة إلى التعريف إنما هي لتحصيل علم تصوري

بالمعرف (بالفتح) فإذا كان معلوما بنفسه استغنى عن الحاجة إلى التعريف لكون الحدود

الحقيقية دورية في هذه الحالة وانتفاء فائدة التعريف، يبقى أن نقول : إن التعريف في مثل

هذه الحالات عبارة عن شرح الاسم وليس لبيان الحقيقة وتصورها. ومهما يكن فإنه

اليّنة (٣٩) : ما هو الكمّ ؟

٣٩/١ - قيل إن الكمّ عرض يقبل القسمة الوهمية^{٢٣٤} . وأشكل عليه بأن هذا التعريف لا يشمل الكمّ المنفصل ، لأنه هو الانقسام بالفعل^{٢٣٥} .

يمكن الذود عما أورده على التعريف الأول، بأن العرض إنما يحتاج إلى الجوهر في وجوده وليس مطلقاً فإذا كان العرض المعرف (بالكسر) أعرف وأظهر من الجوهر في الذهن فلا محذور في تعريفه به ويكون تعريفاً بالخاصة أي رسماً. (ح)

أقول : لا أعترض على كون هذه التعاريف من نوع الخاصة أو شرح الاسم دون المعرف الحقيقي بل أريد التنبيه على كونها ناظرة إلى سلوب الجسم ونواقصه بدل التركيز على كمالاته وإيجابياته.

^{٢٣٤} بديّة الحكمة - ٨١.

^{٢٣٥} مقولة الكم هي المقولة التي يمكن قياسها وعدّها وتقديرها وبيان حجمها. ومن خصائصها أنها تقبل التجزئة والمساواة والاختلاف. وتقع هذه المقولة في جواب كم . وينقسم الكم نوعين : متصل ومنفصل .

الكم المتصل هو الذي يمكن أن يلتقي أجزاءه وتتحد، ولو بالقوة، عند حد مشترك يكون بداية لأحد القسمين، كما يكون في الوقت عينه نهاية للقسم الآخر. ومنه ما هو ذو وضع كتقسيم قطعة أرض، ومنه ما ليس له وضع كالزمان. فالحد المشترك الذي يفصل بين أجزاء الزمان، هو الآن الذي يلتقي عنده الماضي والمستقبل.

والكم المنفصل هو الذي لا تلتقي أجزاءه عند حد مشترك إلا بالقوة ولا بالفعل، كما في الأعداد والأقوال.

وعرفه "الفارابي" و"ابن سينا" بأنه العرض الذي بذاته يمكن أو يوجد فيه شيء واحد يعدّه. واعتبره "العلامة الطباطبائي" بأنه أحسن ما أورد له من تعريف^{٢٣٦}. لكنه - في رأيي - تعريف دوري مأخوذ فيه مفهوم العدد (في قولهم : شيء واحد يعده...) ، والعدد نوع من الكم^{٢٣٧}.

٣٩/٢ - الجسم ذو كمّ بطول وعرض وعمق محدد، إذا فرض مستقلاً منفصلاً عن بقية الأجسام.

أما عبر اتصاله بسائر الأجسام، فترفع عنه النقطة التي هي نهاية الخط، والخط الذي هو نهاية السطح ، والسطح الذي هو نهاية الحجم ، ويتحد

والبحث في الكم المتصل والمنفصل، إنما يدخل في إطار علمي الحساب والهندسة. فالكم المتصل يتكفل دراسته علم الهندسة، والكم المنفصل يتكفل دراسته علم الحساب. وعليه، فإن مقولة الكم تقع في جواب كم، ويمكن أن تكون واقعية، كما يمكن أن تكون عقلية(ه).

^{٢٣٦} نهاية الحكمة - ٢٢٧.

^{٢٣٧} يمكن أن يجاب عنه بأن العدد المأخوذ في التعريف هو مفهوم الواحد وهو مفهوم بديهي غني عن التعريف بذاته لكونه مساوياً للوجود، ومحدور الدور إنما يلزم في ما إذا توقفت معرفة كل من المعرف(بالكسر) والمعرف(بالفتح) على معرفة الآخر، والمقام ليس من هذا القبيل فلا محذور. (ح)

الظاهر أن المراد من العدّ الوارد في التعريف هو العدّ اللغوي أي الإسقاط والإفناء فيصبح المعنى هكذا : يوجد فيه واحد يفنيه بإسقاطه منه ، وهذا لا دور فيه. (د)

حجمه بحجم الأجسام المجاورة له. أما مجموع عالم الطبيعة فهو أيضاً " لا ينتهي بنقاط ، وخطوط ، وسطوح فليس متكماً بكم محدود. أما كونه متكماً بكم مطلق"^{٢٣٨} ، فهذا أيضاً اعتبار عقلي ، لأن الكمية المتصلة هي قابلية الانقسام، والكمية المنفصلة هي الانقسام بالفعل. ومآل الانقسام بالقوة إلى الانقسام بالفعل (لأن القوة التي لن تتحقق ليست قوة). والانقسام بالفعل يستلزم تخلل العدم أو الفراغ بين القسمين. ٣٩/٣ - الفراغ مستحيل^{٢٣٩} (لأنه ليس إلا توهم امتداد مكاني فارغ من جسم ممتد . واستقلال الصفة عن الموصوف مستحيل ، إذ يؤدي إلى اجتماع النقيضين)، كما أن العدم مستحيل. فالانقسام أو الانفصال لمطلق الطبيعة أيضاً مستحيل .

فإذن، الكمّ اعتبار عقلي لا غير^{٢٤٠} ،^{٢٤١} وهو صفة سلبية لا إيجابية.

^{٢٣٨} بافترضه جاوياً لأبعاد غير متناهية لا تنتهي بالنقاط والخطوط والسطوح.

^{٢٣٩} خلافاً لما ورد في : فلسفتنا - ٣٥١ - من أن : "الجسم ليس شيئاً واحداً بل هو مركب من وحدات أساسية تسبح في فراغ".

راجع أيضاً : الحكمة المتعالية ٤/٤٨ .

^{٢٤٠} خلافاً لديكارت ومذهبه الهندسي " الذي لا يعترف بأن للأشياء صفات واقعية

سمى الامتداد والشكل والحركة " . راجع : مذاهب علم النفس - ٧٤

^{٢٤١} بمعنى أنه من المعقولات الثانية الفلسفية أي أن عروضة في الذهن إلا أن اتصافه في الخارج، لا كما أراده بدعوى استحالة الفراغ، فإنه يلزم منه تداخل الأجسام بعضها

البينة (٤٠) : ما هو الكيف ؟

٤٠/١ - عرّف الكيف بأنه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة بذاته^{٢٤٢}،^{٢٤٣}. والتعريف صريح في أنه سلمي.

بعض فيكون الجسم الواحد مصداقاً لجسمين معاً وهو مستحيل، لان كل جسم له صورة نوعية والصورتان النوعيتان من قبيل الضدين يستحيل اجتماعهما في محل واحد، كما يلزم عدم تناهي الأجسام وتقدم امتناعه، والمكان ليس إلا الفراغ الذي يشغله الجسم فلا استحالة. (ح)

^{٢٤٢} هذا التعريف ليس بحد ولا رسم لان المعتر في الأول الفصل وفي الثاني الخاصة، وهذا التعريف لا يشتمل على شيء منهما لأن الكيف أحد المقولات حسب الفرض والمقولات ليس لها جنس فوقها ولا فصل فلا يمكن تعريفها بالحد، وأما الخاصة فذكر صدر المتألمين (قده) - كما نقل عنه - انه يبدو انهم لم يصلوا إليها فعرفوه تعريفاً لفظياً فقالوا بأنه عرض مغاير للكم ومغاير للأعراض النسبية، فعدم قبوله القسمة يعني مغايرة الكم، وعدم قبول النسبة يعني مغايرة الأعراض النسبية. (ح)

^{٢٤٣} الكيف في المنطق خاصة صورية تتصف بما القضية المنطقية بالسلب أو الإيجاب. ويتخذ الكيف عند الفلاسفة تعريفاً آخر، فهو الصفة التي يمكن إثباتها في الشيء أو نفيها عنه، كما هو الحال عند كمنط الذي قسم مقولة الكيف إلى إيجاب وسلب وتحديد(هـ).

٤٠/٢ - الجسم متكيف بالحلاوة والمرارة ، وهما خاصتان لذائقة الإنسان . واعتبار الجسم حارا أو باردا أمر نسبي، تابع لحزارة جسم الإنسان . والجسم الناعم للإنسان، قد يكون خشنا لندودة صغيرة. واللون الأخضر قد يكون رماديا في باصرة الكلب كما يقال . وهو أصفر عند من ابتلي باليرقان . والصوت الملائم عند سامعة حيوان، رعد مخيف عند حيوان آخر .

فهذه الكيفيات هي هكذا في حاسة الإنسان أو الحيوان، وليست هكذا في واقعها الخارجي^{٢٤٤، ٢٤٥}.

^{٢٤٤} خلافاً " لرأي العلامة "الطباطبائي" في أسس الفلسفة والمذهب الواقعي - ٧٧/٢ .
^{٢٤٥} لقد قسموا الكيف قسمة استقرائية إلى أربعة أقسام على الكيف المحسوس والمختص بالكميات والكيف الاستعدادي والكيف النفساني . وقسموا الكيف المحسوس إلى خمسة أقسام على عدد حواس الإنسان وهي البصرات كالألوان و المذوقات كالطعام والملموسات كالتخشونة والنعومة والمشمومات كالروائح والمسبوعات كالأصوات . وقد ناقش المصنف أنواع الكيف الأربعة فجعل المحسوسات كلها عبارة عن انعكاس ذاتي لدى الذهن هو الذي يجعل هذا حلوا وذاك مرا وهذا أصفر وذاك أبيض من دون أن يكون ذلك حاكيا عن الواقع الخارجي الموضوعي فالكيف المحسوس إذن ليس انعكاسا للواقع الخارجي لدى الذهن .

وهذا الكلام لا يخلو من إشكال لأنه نحو من المثالية التي تعني عدم إمكان الواقع الخارجي، إذ مادامت الكيفيات المحسوسة تعبيراً عن الواقع الذاتي لدى الذهن فيمكن إنكار الواقع الخارجي بالمرّة وهو عين المثالية.

أما الكيفيات المختصة بالكميات^{٢٤٦}، فيشكل عليها بما أشكل على الكم (من حيث عدم التحقق في الخارج).
ومآل الكيفيات الاستعدادية والنفسانية إلى الاشتداد والضعف^{٢٤٧}.

نعم للنقاش في كون الروائح من الكيفيات مجال، لكن لا على أساس إنكار الواقع الخارجي، بل بإخراجها عن مقولة الكيف، بيان ذلك أنه قد ثبت في العلوم الطبيعية أن الروائح عبارة عن جزئيات جسمية في غاية الصغر، تنفصل عن جسم ذي رائحة وتفرق في الهواء، فهي إذن جواهر وليست أعراضاً أو من المعلوم أن انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر مستحيل. (ح)

أقول: نفس النقاش وارد على كون الألوان كيفيات إذ هي أيضاً جواهر ضوئية تنعكس على الشيء الملون وتسمى الطاقة الضوئية التي تتجزأ وتحقق منها الألوان. أما دعوى مثالية هذه الفكرة فتناقش في الهامش رقم ٩٧.

^{٢٤٦} وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كمية، وهي ثلاثة أقسام بحسب الاستقراء أيضاً: الأول الشكل والزاوية، الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية كالاستدارة والاستقامة من الكيفيات العارضة للنخط والسطح والجسم التعليمي، والثالث: الكيفيات العارضة للعدد كالزوجية والفردية. وتقدم الجواب عن إشكال عدم تحققها في الخارج. (ح)

^{٢٤٧} أما الكيفيات الاستعدادية فهي عبارة عن تميو الجسم لقبول ما يرد عليه من الخارج، وتسمى قوة من قبيل المصحاحية الآبية عن قبول المرض، واللاقوة (الضعف) كالمراضية المستعدة لقبول الأمراض، وهما توصفان بالطبيعية فيقال قوة طبيعية وضعف طبيعي.

٤٠/٣ - رغم أني أعترف بفوارق حقيقية (بغض النظر عن حاسة الإنسان والحيوان)^{٢٤٨} تسبب كون هذا اللون أخضر وآخر أصفر، وهذا الصوت خفيفا وآخر مرتفعا^{٢٤٩}، لكنني أسند هذه الفوارق إلى الشدة

وأما الكيفيات النفسانية وهي التي تتصف بها النفس كالقدرة والشجاعة والحب والياس والإرادة وهي تنقسم إلى كيفيات راسخة تسمى الملكة، وغير راسخة وتسمى الحال. وإرجاع الكيفيات الاستعدادية والنفسانية إلى الشدة والضعف الوجوديان لا يخلو من تأمل، لأن الشدة والضعف وان كان بحسب تحقق الماهية ووجودها، إلا أنه لا يخرجها عن كونها ماهية، والكلام في الكيفيات إنما هو من هذه الجهة وليس من جهة عروض الوجود عليها. (ح)

^{٢٤٨} يشكل الجمع بين هذا القول وبين ما تقدم منه، لأن القول بأن الكيفيات المحسوسة إنما هي كذلك في حاسة الإنسان وليس في الواقع الخارجي يعني إن إمكان الوصول إلى واقعها الخارجي غير ممكن، فتبقى دعوى الاعتراف بالفوارق الحقيقية في الواقع الخارجي دعوى بلا دليل، ولا يصح الاعتذار عنها بأنها راجعة إلى الشدة والضعف لأن هذه الفوارق سواء أرجعت إلى الشدة والضعف أو إلى الماهية فإنها فرع ثبوتها في الواقع الخارجي وهو غير متيسر حسب الغرض. (ح)

أقول : البرودة والحرارة باعتبارهما من الكيفيات المحسوسة أمران نسيبان تابعان لحرارة جسم الإنسان فما يعتبره الإنسان باردا ليس باردا في واقعه الخارجي وهذا لا يتناقض كونهما مستندتين إلى واقع خارجي هو سرعة حركة أجزاء الذرات وبطئها وهما من نوع الاشتداد الوجودي القابل للتشكيك وليس الماهوي الغير قابل له .

^{٢٤٩} أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ١٠٧/٢ .

والضعف^{٢٥٠}: الصلوات العالي — مثلا — هو ما ذبذبته أشد من الصوت الخفيف. فإذا كان الكيف بما هو أخضر ، وأصفر ، وبارد ، وحار ، وخشن ، وناعم أمر اعتباري . أما بما أنه شديد وضعيف فهو حقيقي^{٢٥١} ، لكنه من هذه الزاوية الأخيرة ليس أمرا ماهويا ، لأن قبول الشدة والضعف أمر وجودي وليس ماهويا. فالماهية حد، والحد لا يقبل التشكيك^{٢٥٢} .

البينة (٤١) : ما هو الوضع ؟ وما هي الإضافة ؟

٤١/١ - الوضع هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء إلى بعضها، والمجموع إلى الخارج^{٢٥٣} ،^{٢٥٤} .

^{٢٥٠} ما الدليل على أن هذه الفوارق التي دعت إلى الاختلاف في الكيفيات ناشئة عن الشدة والضعف ولماذا عنها دون سواها؟ (١)

^{٢٥١} وسيأتي تفسيره في البينة (٥٠/١) .

^{٢٥٢} " القابل للتشكيك بالحقيقة ليس إلا الوجود . وهو بذاته متقدم وتقدم ، ومتأخر وتأخر ، وغني وغنى، وفقير وفقير ، وكامل وكمال ، وناقص ونقص ، وشديد وشدة ، وضعيف وضعف إلى غير ذلك . وإلى هذا أشير بقوله تعالى : ((أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة)) (١٤/٤١) فإن قوته تعالى عين ذاته المقدسة " . أصول المعارف - ١٢ .

^{٢٥٣} بداية الحكمة - ٨٥

^{٢٥٤} تطلق لفظة الوضع في اللغة على عدة معان على سبيل الاشتراك،

٤١/٢ - والإضافة هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين^{٢٥٥}،^{٢٥٦}.

أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية انه هنا أو هناك وبهذا المعنى فكل جسم أو جسماني يقبل الوضع فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى دون الوحدة، وثانيها: هيئة تعرض للجسم سبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، وثالثها: هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه إلى بعضها وبسبب نسبة المجموع إلى أجزاء أو بعضها إلى الخارج، وهذا المعنى الثالث هو المقصود بالمقولة كالقيام فإنه يفترق إلى حصول نسبة الأجزاء إلى بعضها ونسبتها إلى الخارج ككون الرأس القائم فوق ورجلاه تحت، وإلا كان الانتكاس قياماً فالوضع مركب من نسبتين. (ح)

^{٢٥٥} نفس المصدر - ٨٥.

^{٢٥٦} لما كانت الإضافة هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين تعرض لسائر الموجودات بما فيها واجب الوجود تعالى حيث يقال له بأنه قادر وعالم وهكذا ويقال لبعض الجواهر إنه أب وابن وغيرهما وللعدد قليل وكثير، فقد وقع الخلاف بينهم في وجود الإضافة في الأعيان الخارجية بشهادة الحس على ذلك، إذ أن إضافة الأب والابن والقرب والبعد وغيرها هي إضافات خارجية لها آثار خارجية لا شك فيها، وبناء عليه فهي موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بازائها وجود منحاز في الخارج. أو أن وجودها وثبوتها في الذهن فقط، وأما في الواقع الخارجي فهي أمور عدمية، واستدل على ذلك بعدة وجوه:

منها: إنه لو كانت الإضافة صفة وجودية في الخارج لزم وجود صفات متكررة غير متناهية لله تعالى لأن له إضافات غير متناهية وهو محال.

٤١/٣ - اعتبار جزء في يمين جزء آخر، أو اعتبار شيء فوق شيء آخر، يرجع إلى من يعتبره هكذا . وباختلاف حالة المعبر ينقلب اليمين شمالاً و الفوق تحتاً. وهكذا سائر النسب والإضافات^{٢٥٧}. ولا دليل على اعتبار فوقية كرةٍ لكرةٍ أخرى فوقية حقيقية، بعد إبطال الهيئة البطلميوسية^{٢٥٨} ونظرية فلك الأطلس ومحدد الجهات .

ومنها: لزوم التسلسل، وحاصله أن الإضافة لو كانت موجودة في الخارج لزم أن يكون حلوها في محلها إضافة أخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلاً وحلولا آخر وهكذا فيتسلسل.

و منها: لزوم تقدم الإضافة على نقسها، وحاصله: أنها لو كانت موجودة في الخارج لشاركت جميع الموجودات في الوجود ولامتازت عنها بخصوصية معينة فاتصلف وجودها بتلك الخصوصية إضافة سابقة على وجود الإضافة، فيلزم تقدم وجود الإضافة على وجودها وهو محال. (ح)

^{٢٥٧}وغاية حظ هذه النسب أنها موجودة في أطرافها .

لتحقيق اعتبارية النسب والإضافات راجع تعليق الشيخ مصباح على نهاية الحكمة /

٢٢٤

^{٢٥٨}نسبة إلى بطليموس الإغريقي، وهو عالم فلك ورياضة وجغرافيا، نشأ في الإسكندرية في حدود القرن الثاني قبل الميلاد. وتعتمد نظريته على كروية السماء والأرض، وأن الأرض تقع في مركز العالم وأن الكواكب الأخرى تدور حولها في مدارات دائرية، وقد اعتبر كتابه "المجسطي" مرجعاً أساسياً بقي معجولاً به حتى عصر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر الميلادي، حيث أبطل كوبرنيكوس نظرية

البينة (٤٢) : ما هي الجدة (الملك)^{٢٥٩} ؟

٤٢/١ - الجدة هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط^{٢٦٠}.

٤٢/٢ - هي أيضا من المقولات النسبية التي تستلزم اعتبار طرفي النسبة.

بطليموس، وأثبت أن الشمس هي محور مجموعتنا الشمسية ومركزه، وأن جميع الكواكب بما فيها الأرض تدور حول الشمس في مسارات دائرية وعلى أساس نظرية كوبرنيكوس بنى علم الفلك الحديث فيما بعد. (ح)

^{٢٥٩} لقد عبر المتقدمون عن هذه المقولة بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله، ويسدو أن هذه الاختلافات ناشئة من خفاء هذه المسألة ويشير إلى خفائها خلافهم في أنها من مقولة الإضافة أو أنها مقولة برأسها أو أنها خارجة عن المقولات، والظاهر إن الملكية مفهوم اعتباري إن لوحظت في الموجودات الماهوية وربما دخلت في المقولات بهذا الاعتبار، وأما إذا لوحظت في واجب الوجود جل اسمه فهي ليست من قبيل إحاطة شيء بشيء واختصاصه به كما عرفوها، فإن ملكيته تعالى للعالم عبارة عن قيام وجود العالم بوجوده قيام المعلول بعلة، وهذه هي الملكية الحقيقية فيكون تمثيلهم للملكية الحقيقية بقوى النفس والتفريق بينها وبين الملكية الاعتبارية ككون المال لزيد تمثيلا في غير محله. (ح)^{٢٦٠}

^{٢٦٠} بداية الحكمة - ٨٥. وأيضا : الحكمة المتعالية ٤/ ٢٢٣.

٤٢/٣ - ترتفع الجدة المقولية عند اعتبار عالم الطبيعة جسماً واحداً غير قابل للانقسام . فلا يمكن أن يكون محيطاً أو محاطاً بشيء آخر. أما إحاطته بالوجود المطلق, فليست إحاطة ماهوية, بل هي إحاطة قيومية إشراقية^{٢٦١} ترتبط بالوجود , ولا تتعارض مع وحدة الوجود .

البينة (٤٣) : ما هو الفعل ؟ وما هو الانفعال^{٢٦٢} ؟

^{٢٦١} كان من المفترض تبين معني الإحاطة ؛ القيومية والماهوية ، ثم ادعاء أن إحاطة الوجود بعالم الطبيعة عند اعتباره جسماً واحداً هي إحاطة قيومية ثم إثبات ذلك بالدليل أو الإشارة إلى حيثية البدهة إن كان ذلك بديهياً. (١)

أقول : الإحاطة القيومية هي التي تقضي بانتقال المحيط عبر انتقال المحاط. والمقصود من الإحاطة الإشراقية هو ما ورد في (٣٤/٣) في تفسير العلاقة بين الواجب وشؤونه ومظاهره.

^{٢٦٢} هاتان المقولتان يعبر عنهما عادة بأن يفعل وأن يفعل إذا أريد بهما المقولتان الظاهرتان في الحركة والتدرج المأخوذين في التعريف، وأما عند انقطاع الحركة والتدرج أو التأثير والتأثر الدفعي فإنه يعبر عنهما بالفعل والانفعال.

وقد وقع الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في نحو وجود هاتين المقولتين، فذهب المتكلمون إلى أن ثبوتهما ذهني وليس خارجياً بدعوى أنه لو كان ثبوتهما خارجياً لزم التسلسل، وذلك أن ثبوتهما كذلك يستدعي وجود علة مؤثرة فيهما فلتلك العلة نسبة

- ٤٣/١ - الفعل: هيئة حاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر، والانفعال: هيئة حاصلة من تأثير المتأثر ما دام يتأثر^{٢٦٣}.
- ٤٣/٢ - هما أيضاً يعتبران من المقولات النسبية . فما من جسم فلعل إلا أن يكون هناك جسم آخر ينفعل به^{٢٦٤}.
- ٤٣/٣ - الفعل عندي ليس مقولة ماهوية ، لأنه عبارة عن كون الفاعل منشأ لترتب الآثار . وترتب الآثار شأن الوجود العيني . ولو كان شأن الماهية لكان الوجود الذهني أيضاً يترتب عليه الآثار، لأن الماهية واحدة بين الوجود العيني والذهني . نعم، يمكن اعتبار مقولة "أن يفعل" مقولة ماهوية، لكن اعتبار التدرج فيها وفي مقولة "أن ينفعل" يجعلهما في إطار الزمان^{٢٦٥} . والزمان مأخوذ فيه أمر عدمي، كما أشير إليه (٢٣/٢) .

التأثير إليهما، ولهما نسبة التأخر عنها، وذلك يستدعي ثبوت نسبتين آخرين وهكذا إلى غير النهاية.

وذهب الحكماء إلى ثبوتهما في الخارج لأنهما هيئتان عارضتان لمعرضهما بواسطة الحركة التي هي خروج من القوة إلى الفعل، فوجودهما وجود تدريجي وهو واقع في الخارج لا في الذهن. (ح)

^{٢٦٣} بداية الحكمة - ٨٥ .

^{٢٦٤} يقول "نيوتن" في القانون الثالث له: "لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار،

ومضاد له في الاتجاه".

^{٢٦٥} نهاية الحكمة - ١٢٧ .

أما الانفعال, ففيه جهة عدمية, لكون المنفعل فاقداً لكمال الفاعل.

بعد خرق حجب المقولات العشر, لا بد من خرق كبير الأصنام
الظلمانية, وهو "الإمكان":

البينة (٤٤) : فما هو الإمكان؟ وكيف يحصل؟ وأين يتحقق؟

٤٤/١ - الإمكان الذاتي عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود
والعدم. وإذ لا تحقق للعدم فلا تحقق للإمكان خارج الذهن^{٢٦٦}.
٤٤/٢ - فرض الوجود أمراً ممكناً بالإمكان الذاتي يتحمل عدم تارة
والوجود تارة أخرى أو موجوداً هنا ومعدوماً هناك في الحقيقة "لعبة"
ذهنية^{٢٦٧, ٢٦٨}.

^{٢٦٦} قد تقدم أنه بناء على إرادة الإمكان بمعنى المادة فإنه لا وجود للوجوب
والامتناع أيضاً, لأن هذه المفاهيم من المقولات الثانية الفلسفية. (ح)
أقول: فليكن كذلك. لكن الوجوب متحقق في الخارج بتحقق الوجود الذي
يساوقه. أما الامتناع والإمكان المحتمل لعنى الامتناع فلا تحقق لهما لعدم تحقق العدم.
^{٢٦٧} وإن كان لها أساس في الخارج. فما من لعبة إلا ولها أساس جذي تنطلق منه.
وما من وهم واختراع وإبداع ومثال إلا ويمثل جانباً من الواقع والوجود. وما لا حظ
له من الوجود لا يتحقق وعالم الوهم والخيال أيضاً جزء من ساحة الوجود, الذي "لا
يمكن الفرار من حكومته".

فكما نلعب بتصوراتنا عندما نمزج بين صفرة الذهب وحجم الجبل لخلق صورة وهمية هي "جبل ذهبي" ، فكذلك نلعب عندما نقيم علاقة بين شيء مادي وزمان غير زمانه ونحمله صفة العدم بانتسابه إلى زمان شيء آخر ، وصفة الوجود بانتسابه إلى زمان نفسه^{٢٦٩} . ونحن نعرف أن زمان الشيء وليد لحركة نفس ذلك الشيء . وليس الزمان

^{٢٦٨} ليس الأمر كذلك بل هو مفهوم منتزع من الواقع الموضوعي ، وهو أنه مادام يمكن سلب الوجود عن الموجود كان ممكناً في ذاته ، والبديهية تشهد أن ضرورة الوجود أو العدم ليست كسلبها ، هذا بالإضافة إلى أنه يمكن أن ينتقل الكلام إلى الذهن نفسه وإنه هل له واقع موضوعي أو لا ، والثاني يؤدي إلى السفسطة ، والأول يعني أن مظهراته وهي الوجودات الذهنية وجودات حقيقية لها واقع موضوعي في عالم الذهن وليس مجرد لعبة.

فمعنى الإمكان هو ملاحظة الموجود إن كان مفتقراً إلى علة في وجوده فإنه عند انتفاء علته ينتفي ولا يبقى فالإمكان من العقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج. (ح)*

^{٢٦٩} كلعبة الشطرنج التي تحتل فيها قطعة مكان قطعة أخرى. هذه صفة الحياة الدنيا التي تتقيد بحدود الزمان والمكان. قال تعالى : ((إنما الحياة الدنيا لعب ولهو)) محمد(ص) ٣٦.

ظرفاً مستقلاً يقع فيه الشيء المادي^{٢٧٠} ، حتى نخرجه ونضعه في ظرف آخر . وكذلك المكان^{٢٧١} .

^{٢٧٠} كما كان يقول به نيوتن, وأبطله أينشتين.

^{٢٧١} لا تظن أن هذا القول يوجب افتراض ما خلقه الله لعبة وهو مرفوض بالآيات التالية في سورة الأنبياء:

((وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعيين(١٦) لو أردنا أن نتخذ لها لا تخذناه من لدنا إن كنا فاعلين(١٧) بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون(١٨))).

فإنه لم يلعب بخلقه للسماء والأرض — تعالى عن ذلك — , بل نحن نلعب عندما نتصورها بمكنات ذاتية (مستقلة عن الله في إمكانها), ونفترض وجوبها أترأ من "الغير" عليها, فإنه ليس غيراً لأنه : "داخل في الأشياء لا بممازجة, وخارج عنها لا بمزايلة", وهو مطلق بملاً المقيد من الداخل, ويحيط به من الخارج.

واعلم أن هذه اللعبة تدنس الإنسان, وتشغلها بما سوى الله. فقد روى "الطبرسي" عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع), في تفسير الآية الكريمة : ((وسقاهم رهم شراباً طهوراً)) / الدهر/ ٢٣ : "أي يطهرهم عن كل شيء سوى الله . إذ لا طاهر من تدنس بشيء من الأكوان ...". (نقلاً عن: آية الله حسن زاده الأملي — انسان در عرف عرفان — ٩٢).

ولإمكان عند الإمام الخميني (ره) دور, لكنه متأخر عن الوجوب, الوجوب هو الذي يتلبس بالإمكان , ولا العكس (كما زعم الفلاسفة) :

٤٤/٣ - فلا تحقق للإمكان الذاتي^{٢٧٢} إلا في وهم الإنسان^{٢٧٣} وفي عالم الألعاب. ولكن على حذر من تطبيق أوهامنا على جناب الوجود!^{٢٧٤} إلا

"المشية المطلقة... ظهور الذات الأحدي في هياكل الممكنات على قدر استحقاقها، وبروز الجمال السرمدى في مرآة الكائنات على قدر صفاتها، وهما يكسو كسوة الإمكان، ويتلبس بلباس الأكوان". مصباح الهداية - ٧٩

^{٢٧٢} حتى ابن سينا القائل بالإمكان الذاتي للماهية يقارن بين الإمكان والأقول، بقوله في الإشارات والتنبيهات :

"قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته، واجب لنفسه. لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، وتلوت قوله تعالى : ((لا أحب الآفلين)) . فإن الهويّ في حظيرة الإمكان أقول ما" - الإشارات والتنبيهات - النمط الخامس ٣ / ١٠٢

أقول : حيث أن ابن سينا يقر بأن الإمكان ذاتي لماهية الممكن، ويستحيل أن يفصل عنه، فلا بد له من الإقرار بأن الأقول ذاتي للماهيات والممكنات، والأقول غياب ، وكون "الآفلين" اسماً لا فعلاً ، يدل على ثباتهم في الغياب وغيوبتهم الأبدية. قال محيي الدين ابن العربي : "الحق ظاهر ما غاب قط، والعالم غائب ما ظهر قط".

^{٢٧٣} " من أجود ما قاله صدر المتألهين في هذا الأمر قوله : " والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي ، والمرآة والمرئي. فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه، وشبح ذهني لرؤيته في الخارج، وظل له كما مر ذكره سابقاً على الوجه البرهاني اليقيني مطابقاً للشهود العرفاني الذوقي)). /الأسفار/ ٢ / ٢٣٥ - ويعلم من هذا القول الطيف أن ما يقال عن تبعية الماهية وكونها موجودة في الخارج واقعاً لكنه

إذا عرفنا الإمكان^{٢٧٥} بالإمكان الوجودي أو الفقر الذاتي ، والفارق بينهما أن الإمكان الذاتي هو افتراض ذات وكيان ماهوي يتلقى الوجود أو يكتسبه بإشراف وتأثير الغير، ويصبح واجبا بالغير كما زعموا^{٢٧٦}. أما

موجودة تتبع الوجود، هو مجرد كلام لسهولة التعليم والتعلم، وإلا فلما هي مشار الكثرة إنما تتحقق وتتور في الذهن فقط، ولا حقيقة في الخارج غير الوجود، وأسماء الوجودات وعلاماتها، أي الماهيات موطنها الذهن". تحرير تمهيد القواعد — ٧٧٠

^{٢٧٤} صحيح أن الإمكان أمر ذهني لا وجود له في الخارج إلا أنه منتزع من ملاحظة ما في الوجود الخارجي الشخصي من إمكانية الفناء عليه وانعدامه (العدم بالقوة) وحاجته إلى العلة المخرجة له من حيز العدم إلى عالم الوجود (الحاجة الفعلية للغير) ، والإمكان بهذا المعنى صفة منتزعة من كل المخلوقات ما يجعلها ممكنة ذاتا واجبة بالغير كما تقدم ، فالإمكان لا تحقق له في الخارج لكن الممكن متحقق فيه .

ونحن إذ نطبق ما في أذهاننا على الموجودات الخارجية المتشخصة لا نطبق ذلك على جناب الوجود، نستغفر الله ، بل على معلولاته ومخلوقاته لا بما هي مرتبة من مراتب الوجود المطلق بل بما هي متشخصة بأعراضها وبالتالي بما هي مغايرة له . (١)

^{٢٧٥} كالملا صدرا الشيرازي (ره)

^{٢٧٦} ورغم أم ابن سينا من هؤلاء الزاعمين والمتفوهين بالإمكان الذاتي، إلا أنه تنبّه والتفت إلى أن الفعل الذي هو حصول وجود بعد عدم عن سبب ما "يشتمل على ثلاثة أشياء: وجود، وعدم، وكون الوجود بعد العدم. ثم بين أن العدم ليس متعلقا بالفاعل، لأنه لا شيء، وأن كون الوجود بعد العدم أيضا ليس متعلقا به... فيبقى أن

الإمكان الوجودي , فلا تعتبر فيه العلة غيراً أجنبياً عنه , بل هي أساسه
وكيانه وحقيقته^{٢٧٧} .

((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم
حديداً))^{٢٧٨} . البصر الحديدي الثاقب, وحده قادر على أن يرى ملكوت
والسماوات والأرض.

البينة (٤٥) — وإذ لا حقيقة للإمكان ولا للماهية, ولا أصالة إلا
للوجود الواحد الأحد, فكيف يفسر نزول السماوات والأرض منه ؟
لنبدأ من التكثير الأول^{٢٧٩} .

يكون المتعلق بالفهل هو الوجود". شرح الإشارات والتنبيهات — نصير الدين الطوسي

— ٦٣ / ٣

^{٢٧٧} وكيف يعتبر الوجود المطلق "غيراً" أجنبياً عن أي موجود, وهو ((أقرب إليه من

حبل الوريد))! ق — ١٦

^{٢٧٨} ق / ٢٢

^{٢٧٩} الوجود الواحد هو الأساس, ومقام الوحدة مقام اللاهوت. أما الكثرات فهي
قبل الفناء في اللاهوت مظاهر الشرك. وهي تنقسم إلى ثلاث مراحل, تتمثل في معراج
إبراهيم بالكوكب ثم القمر ثم الشمس. لكنها بعد الفناء في اللاهوت, وبعد الفناء عن
هذا الفناء, (أي في السير من الحق إلى الخلق بالحق), تعتبر مظاهر التوحيد. وهي تتجلى

- ٤٥/١ — الله واحد أحد بوحدة حقة مطلقة لا تشوبها كثرة .
- ٤٥/٢ — لكن إطلاقه الذي يقضي بكونه كثراً مخفياً مجهولاً في غاية الخفاء, هو بحد ذاته اقتضى كونه ظاهراً مشهوداً معبوداً محموداً.
- ٤٥/٣ — تحقيق مشهوديته ومحموديته ومعبوديته يتسم بالتمظهر في مرآة^{٢٨٠} يشهد فيها الله جماله وكماله. وحيث لا يصدر من الواحد إلا

في التكرار الأول (الخلافة الكبرى), والتكرار الثاني (الولاية العظمى), والتكرار الثالث (مراتب الملك والملكوت).

^{٢٨٠} " التمثيل بالنور يتناسب مع الوحدة التشكيكية في مراتب الوجود... وقد يستفاد في تبين علاقة الوحدة بالكثرة من التمثيل بعلاقة الموج بالبحر, أو الظل بالشمس. لكن أيّاً من مثالي الموج والظل يضعان حدّاً للواقع الذي يريدان تمثيله. المثال الوحيد الذي يبين حقيقة الوحدة وإطلاق الوجود, دون أي شرط وقيد, ولا يبقى حظاً للكثرات إلاّ المجاز, هو مثال ((المرآة)) , الذي يتمسك به صدر المتألمين, بعد الانتهاء من مباحث العلة والمعلول. هذا التمثيل الذي ينسجم مع تعاليم القرآن في كون الأشياء آيات لله عرض للمرة الأولى عبر أهل بيت العصمة والطهارة (ع), حيث يسأل عمران الصابي الإمام علي بن موسى الرضا (ع) : " ألا تخبرني يا سيدي, هو في الخلق أم الخلق فيه؟" قال الرضا (ع) : "جلّ يا عمران عن ذلك. ليس هو في الخلق , ولا الخلق فيه— تعالى عن ذلك — . وسأعلمك ما تعرفه به , ولا حول ولا قوة إلا بالله : أخبرني عن المرأة, أنت فيها ؟ أم هي فيك؟ فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه, فبأي شيء استدلت بها على نفسك؟" بعد ما صدر هذا المثال عن أسرة الوحي, مثل به العرفاء قبل أية ففة أخرى. يقول عين القضاة الهمداني : "لو لم يكن للحديد (المعدن) أية فائدة إلا إسهامه في صناعة المرأة, لكفى أن يقول الله : ((... ومنافع للناس))." فالتمثيل بالمرآة أكثر

الواحد, فلن تكون هذه المرأة إلا واحدة . هذه المرأة لا استقلال لها في تصوير صورة الرائي مما يؤكد على "عبوديتها" (ولهذا لا يخاف من إشكالية حاجة الله إليها), ولا شأن لها إلا "إرسال" وإبلاغ الصورة , وهذا يؤكد على "رسالتها".

البينة (٤٦) : وكيف يظهر التكثر الثاني ؟

٤٦/١ — لأن الوجود واحد يستحيل تعرض الكثرة عليه, فالتكثر الأول حصل في أول مظهر^{٢٨١} ثم رأى فيه الوجود المطلق / الغيب المحض^{٢٨٢}. فالحق المطلق رأى وجهه في مرآة مظهره الأول, وابتهج بقدرته وخلقه^{٢٨٣}. ومظهره الأول أراد أن يرى نفسه في مرآة خالقه أي الغيب والبطون المطلق, فلم يستطع, واعترف بعجزه وفقره^{٢٨٤}.

ظرافة من أي مثال آخر, إذ إن المرأة أمر واقع, في حين أنها لا حظ لها في الواقع... وهي تختلف عن السراب, لأن السراب يدعو إلى نفسه في حين أنه كاذب في دعواه, بيد أن المرأة لا تدعو إلى نفسها, بل تدعو إلى المرئي فيها, والسر في صدقها في دعواها, أنها لا تدعي لنفسها شيئاً, لا تمتلك من نفسها شيئاً". تحرير تمهيد

القواعد—٢٢١

^{٢٨١} فالتكثر يرجع إلى مظاهر الوجود وليس أصل الوجود.

^{٢٨٢} وهو ما سمي بالخلافة الكبرى.

^{٢٨٣} ((فتبارك الله أحسن الخالقين)) المؤمنون ١٤

٤٦/٢ — و التكثر الثاني حصل بتقابل مرآتي البطون والظهور (تقبلاً طويلاً لا عرضياً ، و الأدق أنه عمقي ، لا طولي ولا عرضي).
وعندما تمرآى الغيب في الفيض الأول الذي تنزل منه ، وتمرآى الفيض الأول في الغيب المفيض له ، تحققت مجموعة متكثرة من الصور في تقابل المرآتين^{٢٨٥} .

الله تبارك وتعالى بارك نفسه مرتين في القرآن فقط: وهما مرتبطتان بخلق الإنسان :
(ثم خلقنا النطفةعلقة فخلقنا العلقه مضغفة فخلقنا المضغفة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم
أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين)) المؤمنون (١٤) . ((الله الذي جعل لكم
الأرض قراراً والسماء بناءً وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات ذلكم الله
ربكم فتبارك الله رب العالمين)) غافر (٦٤)

^{٢٨٤} (إلهنا ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك) — الحديث .

^{٢٨٥} تجدر الإشارة إلى تفسير "صدر المتألهين" لأمر المرأة :

إشارة تمثيلية : واعلم أن أمر المرأة عجيب . وقد خلقها الله عيرة للناظرين . ..
والصور (المرئية في المرأة) موجودات لا بالذات بل بالعرض ... فوجودها في الخارج
وجود الحكاية بما هي حكاية ، وهكذا يكون وجود الماهيات والطبائع الكلية عندنا في
الخارج ، فالكلي الطبيعي أي الماهية من حيث هي ، موجود بالعرض ، لأنه حكاية
الوجود ، ليس معدوماً مطلقاً ، كما عليه المتكلمون ، ولا موجوداً أصلياً ، كما عليه
الحكماء ، بل له وجود ظلي ... وإن من شرح الله صدره للإسلام ، وقذف في قلبه نور
الإيمان يرى أن لله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقائق الأسماء الإلهية ، ويرى أن له
علماً متبوعاً مقدماً على إيجاد المعلوم من صور الموجودات العينية . فيإحدى عينيه يرى
كونه تعالى مرآة لصور الممكنات ، وبالأخرى يرى كونها بحقائقها الوجودية مرآة

٤٦/٣ — كما ظهر التكثر الأول عندما رأى الحق وجهه في الخليفة

الكبرى،

كذلك ظهر التكثر الثاني في إظهار الخليفة الكبرى نفسه في مرآت ما يلي بعده، وذلك هو "الولاية العظمى".

لكن هذه الولاية تتمثل بمجموعة من الأولياء، لا بولي واحد. لأن وحدة الخليفة الكبرى كانت بتعلقه المباشر بوحدة الوجود والوجود الواحد. أما الولاية فتتحقق بعد تقابل مرآتي الظهور والبطون ولذلك تتمثل بمجموعة من الأولياء.

وتشهد بهذا قائمة الأعداد:

حيث الواحد هو فوق العدد ^{٢٨٦}، وهو البسيط المحض. وخليفة الواحد هو الاثنان. هذا هو التكثر الأول. ثم عندما يرى الواحد بساطته وغناه في تعدد الاثنان، ويرى الاثنان تركيبه وفقره في بساطة الواحد، يتمرأى الواحد في الاثنان و الاثنان في الواحد، ويكون الواحد داخلا في الاثنان لا بممازجة، وخارجا عن الاثنان لا بمزايلة. وتعرف الأشياء بأضدادها.

وجهه، يشاهد فيها صور أسمائه تعالى". الشواهد الربوبية — صدر المتألهين الشيرازي

— ٤١ / ١

^{٢٨٦} لأن حقيقة العدد في التعدد و لا تعدد في الواحد.

حيثذ يتم التقابل بين الواحد والاثنين (بين الوحدة والكثرة الأولى). ويتحقق التكثر الثاني, الذي لا يتلخص في الثلاثة, بل تتحقق مجموعة من الأرقام الآحاد, التي هي الأعداد الأصلية^{٢٨٧}. كما تظهر مجموعة من الصور في مقابلة المرأتين.

كذلك, تشهد بهذا الترتاب قائمة الألوان :

فالله هو النور المطلق. و بإطلاقه باطن خفي لنا, فلا تدركه الأبصار. أول ما يظهر لنا من النور "في عالم الطبيعة", هو الضوء الذي ينطلق من أصل النور المخفي الكامل في صميم الذرة أو الطاقة. والتكثر الثاني يتحقق بتجزئ الضوء. وتظهر الألوان الأصلية التي تشتمل على مجموعة محددة من الآحاد كالأعداد الأصلية .

وإذا كان الرياضيون يعلمون عدد الآحاد, والفيزيائيون يعلمون عدد الألوان الأصلية, فتحديد سر عدد الأولياء (صلوات الله عليهم) صعب, لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم.

^{٢٨٧} "الواحد أمر يبدع الكثرات بتطوراته وظهوراته, ونحن في تحليلنا للكثرات, لا نرى غير ذلك الواحد, لأن الواحد هو الذي يخلق الخمسة مثلاً بتطوراته الخمسة, والعاشر هو التطور العشري للواحد, دون أن يضاف شيء إلى الواحد". آية الله جوادى
آملى — تحرير تمهيد القواعد — ٧٨٤

البينة (٤٧) : وكيف يتجلى التكرار الثالث ؟

٤٧/١ — التكرار الأول حصل بتحقيق خليفة واحد، هو أول ظهور للغيب المطلق. وهو بمثابة ظهور الواحد في سلسلة الأعداد، وظهور الضوء قبل التجزي في قائمة الألوان.

٤٧/٢ — والتكرار الثاني حصل بتحقيق عدة أولياء. ويمثلهم أرقام الآحاد أي الأعداد الأصلية، أو الألوان الأصلية (في قوس قزح) بعد التجزي.

٤٧/٣ — أما التكرار الثالث فيحصل بتقابل مرايا الأولياء، وتظهر بعضها في البعض الآخر. فتندفق مجموعة لا تعد ولا تحصى من المظاهر المختلفة في الشدة والضعف، والمقولة بالتشكيك.

فتشبه الأعداد الفرعية التي هي العقود والمئات والآلاف والملايين... هذه الأعداد فرعية، لكونها تكرارا للآحاد الأصلية، أو تليفيا بينها. وتشبه الألوان الفرعية الغير المتناهية التي تحصل بمزج الألوان الأصلية المحدودة بنسب مختلفة.

هذا الرأي لا ينقض بأن تسمية الأعداد وكذلك كتابتها أمران اعتباريان وضعيان، وكان من الممكن اعتبار أعداد آحاد أصلية غير متناهية، لتظهر التكرار الثالث (غير المتناهي) مباشرة من التكرار الأول (الثاني) دون وساطة التكرار الثاني (من ٣ إلى ٩) ،

لأن حقيقة ٣٥ (مثلا)، هو تكرار ٧ خمس مرات، سواء سميناها بالـ ٣٥ أو باسم آخر. وسواء كتبناه بالرقمين ٣ و ٥، أو برسم آخر.

البينة (٤٨) : فكيف أرى الكثرات ؟ وكيف أتعامل معها ؟

٤٨/١ - الفوارق المذكورة في المنطق والفلسفة المعهودة، والتي تسمى بالماهيات، تتم كما رأيناها (في البينة ٣٦ إلى ٤٤) بالتركيز على حدود الموجودات، وهي اعتبارية ليست أصلية^{٢٨٨}.

^{٢٨٨} المقولات الكلية لا تمثل شيئا في الواقع في نظر المناطقة الرياضيين، لأن القضية الكلية، هي التي في نظرهم قضية شرطية غير متحققة لا تصف بصدق ولا كذب. وهي شبيهة بالقضية الرياضية التي لا تحتل بحد ذاتها صدقا ولا كذبا. فالقضية الكلية هي قضية غير وجودية، في نظر أصحاب المنطق الرياضي، أي أنها لا تتحدث عن أفراد موجودين معينين. فهي بعد تحليلها تفترض حصول شيء إذا حصل شيء آخر. إنها علاقة مشروط بشرط أو ملزوم بلازم؛ على خلاف القضية الجزئية التي هي قضية وجودية؛ لأنها تتكلم على موضوع موجود فردا كان أم أكثر. وانطلاقا من هذا التحليل للقضيتين الكلية والجزئية، استبعد المناطقة الرياضيون إمكانية استنتاج قضية جزئية من قضية كلية، أي استنتاج قضية وجودية من قضية غير وجودية، لأن في ذلك تناقضا ظاهرا، إذ كيف نستنتج ما هو موجود مما ليس له وجود؟ أي كيف نستنتج الوجود من العدم؟(هـ)

والتعاريف المنطقية للأشياء، تتمحور حول الفصول (في الحدود) أو الخواص (في الرسوم) ^{٢٨٩}.

٤٨/٢ - أضف إلى ذلك أن هذه المواصفات الماهوية كلها سلوب ونواقص ^{٢٩٠}. فليس كمال الشيء المادي في أنه محبوس في زمان أو مكان

^{٢٨٩} ليست كل أنواع التعريف منطقية تعتمد على الفصل أو الخاصة. فهناك تعريفات لا منطقية، ومن صورها: التعريف بالإشارة والمثال، والشيء بالشيء، والمرادف، والمجازي، والسلي، والغامض، والتضائفي ... وعليه فكل الألفاظ التي لا جنس يعلوها لا يمكن تعريفها تعريفا منطقيا، ومنها الأجناس العليا: كمقولة المكان ومقولة الزمان ومقولة الكيف ومقولة الكم ... فهذه مقولات لا تقبل التعريف المنطقي، لكن هذا لا يعني أننا لا نمتلك تصورا عنها. فالتعريف الواقعي أو الحقيقي أو الشئني هو التعريف بالحد والرسم، أما التعريف الاسمي، ويتصل به التعريف الإجرائي، فهو تقرير عن اللفظ لا عن الشيء، وهو اصطلاحى معجمي قاموسي أو اشتراطى (هـ).

^{٢٩٠} لا يخفى أن الغرض من التعريف أمران: الأول: طلب حقيقة الشيء على ما هي عليه، والثاني: تمييز تلك الحقيقة عن غيرها من الحقائق، فإذا تحقق الأمران كان التعريف بالحد، وإن تحقق الأمر الثاني فقط كان التعريف بالرسم، وكلام المصنف ربما يكون له وجه لو أريد بالتعريف خصوص الرسم، وإلا فالفصول التي هي ذاتيات للماهية فليست نواقص وسلوب بل هي مكملات مقومة للماهية، ودالاتها على انتهاء الشيء وتمييزه عن غيره التزاميه، ولم يؤخذ في تعريف الشيء شرط وجوده في الخارج، بل هو بيان حقيقة الشيء من حيث هي حقيقته، لا من حيث وجوده وتحققه في الخارج أو في الذهن. (ح)

لا يمكنه أن يتجاوزهما^{٢٩١}. وليست السطوح التي تحيط بالطاولة (مثلا) أمور وجودية ، لأنها تعبر عن انتهاء وجودها . والمقولات العشر يشترط فيها كلها أنها : "إذا" كانت موجودة, كانت كذا وكذا .

٤٨/٣ - إذن , تعريف الشيء بحدوده و ماهياته نظر بالعين اليسرى, وتعريف مشؤوم ناظر إلى نواقصه بدل كمالاته وأوصافه الإيجابية . فالماهيات ضربت عليها الذلة والمسكنة , وباءت بغضب من الله. أما التعريف الميمون والنظر باليمنى, فيتم بالسير في الخلق ولكن بالحق , وبالنظر إلى إيجابيات الشيء لا سلبياته .

أقول : يظهر من الأمر الثاني المذكور أعلاه في بيان التعريف أن رد المعلق هذا على رأي المؤلف كبقية ردوده ينطلق من مبدأ التكرار الذاتي في الموجودات وهو عقيدة مشائية مرفوضة عند أصحاب الحكمة المتعالية .

^{٢٩١} الماهيات غير مختصة بالموجودات المادية، وإلا استحال تعريف الموجودات المجردة عن المادة، ومنها المقولات العشر. بما هي معقولات ثانية فلسفية، مع أن تعريفها لا إشكال فيه. والزمان والمكان أيضا غير مأخوذين في تعريف الشيء قطعاً، لأنهما من ملابسات الجسم بما هو موجود، وهو مغاير لتعريف حقيقة الشيء. (ح)

أقول : كلام المعلق صحيح في عدم اختصاص الماهية بالماديات. لكن الماهيات في الجردات أيضا تكشف عن نواقصها وسلوبها . أما المقولات العشر فقد ورد في تعريفها ما ورد ، ولا بد من أخذ المكان والزمان في تحديد ماهية الشيء المادي حسب ما أرى وهما من السلوب والنقائص.

البينة (٤٩) : شهود الكثرات بعين التسليم:

اكتفي بما يبدو^{٢٩٢} أنه أضعف مظاهر الوجود ، وهو الشيء
المادي (الجسم)^{٢٩٣} ، بعد الاعتراف بدور الوسيط المفيض، الذي بفضلـه
تمظهر الكثرات:

٤٩/١ - الجسم عالم بنفسه^{٢٩٤} ،^{٢٩٥} :

^{٢٩٢} قلت : "يبدو..." ، لأن الجسم هو أضعف مظاهر الوجود في "الإظهار" ، لكنه
عند العرفاء أقوى مظاهر الوجود في "الظهور" :

" من القواعد المسلمة عند العرفاء ، أن ظهور الخلق يرافق غياب الحق...
واختفاء الحق والأحكام الذاتية الإطلاقيه في حجب الأسماء الجزئية والقيود المتكثرة
الإمكانية وانعكاسات وجوه عالم الكون، يسبب ظهور الحق في المجالي الإدراكية، ولهذا
السبب، كلما ازدادت القيود والوجوه الإمكانية، يشتدّ الظهور. ولأن المراتب النازلة
بالإضافة إلى قيود المراتب السابقة تشمل قيوداً مختصة بها، فالفيض الإلهي الشامل لجميع
المراتب (بناء على استحالة الطفرة) ، يترافق مع قيود أكثر ، وبالنتيجة يتمتع بظهور
أقوى في المراتب الدانية، فيختص أتم الظهورات وأكملها بعالم الطبيعة، لأنه يجتمع فيه
أحكام وخواص أكثر . والكمال يستلزم هذه الجامعة التي تستتبع الخلافة الإلهية". صـلن
الدين بن تركة ، شارح قواعد التوحيد — تحرير تمهيد القواعد — ٥٣٠

^{٢٩٣} خلافاً لقول ديكارت في التعليقة على الرقم ٣/٣٩ .

^{٢٩٤} خلافاً للملا صدرا ، الذي قال في إلهيات "الأسفار" : " فما أسخف قول من
حكّم بأن تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية أخيرة مراتب علمه تعالى، وتسمى

أ — العلم الحضورى ليس إلا حضور المعلوم عند العالم^{٢٩٦} .

المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود. وكأنه سهى ونسى ما قرأه في الكتب الحكيمية أن كل علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة . وهذه الصور مغمورة في المادة, مشوبة بالأعدام والظلمات"

فالحق مع الإمام الخميني (ره) حيث قال : " فكل مراتب الوجود مقام العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الأسماء والصفات, بل كل المراتب من أسماء الحق". مصباح الهداية—٧٧

^{٢٩٥} هذه الأوصاف الإيجابية لا تتعارض مع ما ورد في البيئات السابقة من نواقص الشيء المادى , لأني سابقاً كنت أنظر إلى المادة من خلال ماهياتها , لكنني الآن أنظر إليها من خلال وجودها.

^{٢٩٦} لا ريب أن العلم من الحقائق الوجودية بدليل الفرق بين العالم والجاهل فإنه بديهى حيث أن صفة العلم التي يتمتع بها العالم يفقدها الجاهل، وحقيقته انكشاف المعلوم وحضوره عند العالم.

وقد وقع الخلاف بين الماديين والإلهيين في أن العلم هل هو موجود مادى ناتج عن حركة أعصاب الدماغ، أو انه كائن مجرد خارج عن العالم المادى.

وأهم إيراد على الماديين هو انه لو كان العلم مادياً لزم منه أن يكون الجبل الذي نراه مثلاً في الخارج منعكساً بحجمه وأبعاده في المخ وهو مستحيل لاستحالة انطباع الكبير في الصغير.

وما دام العلم مجرداً عن المادة فلا بد من اتحاده مع العالم لأن حضور المعلوم عبارة عن وجوده، مما يعني أنه تام في فعليته لا قوة فيه، وهو يقتضى أن يكون العالم تلم الفعلية أيضاً خالياً من القوة. (ح)

ب - الشيء المادي حاضر عند نفسه, وليس خارجاً عن ذاته .
وأوصافه أيضاً حاضرة عند ذاته^{٢٩٧} .

أقول : كون الجسم عارياً عن العلم يساوي خلوه عن الله لأن الله علم مطلق وخلو الجسم عن الله يساوي خلوه عن الوجود المطلق الحاضر في كل زمان ومكان : (فأينما تولوا فثم وجه الله) البقرة ١١٥ . (وما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه) : الإمام علي (ع) .

والمادية كفر وإلحاد, ليس لتركيزها على الجسم, بل لتفسيرها الجسم بماهيات وحدود سلبية وإرجاع كمالات الجسم (كالعلم) إلى نواقصه (كالتأثر والانفعال المادي).

^{٢٩٧} إن من المعلوم أن الموجود المادي مركب من مادة وصورة ولا يتصور حضور الشيء المادي عند نفسه في شيء منهما :
— أما المادة فلأنها قوة محضة لا فعلية لها إلا عدم الفعلية، والعلم فعل محض لا قوة فيه فحضوره عند المادة لا يخلو من أن تنقلب المادة فعلاً أو ينقلب العلم قوة وكلاهما محال .
— وأما الصورة فإنها لما كانت حقيقة الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة يعني إن فيهما قابلية الانقسام والزوال، مع أن حقيقة الجسمية هي المادة لا الصورة، فحصول العلم في الصورة يعني انه قابل للانقسام والزوال وهو أيضاً محال .

وقد تقدم منه في البينة(٢٢) إن الجسم مركب من أجزاء منتشرة في أماكن مختلفة، الأمر الذي يعرضه للفناء والاضمحلال، ويستلزم جهل أجزائه بعضها ببعض فكيف يكون الجسم عالماً بنفسه فضلاً عن غيره؟

ج - فهو عالم بنفسه وأوصافه ، وكذلك عالم بالوجود المطلق^{٢٩٨} ،
بمقدار سعته ، لحضوره عند الشيء المادي^{٢٩٩} ، وعالم بسائر الأجسام ،

وبهذا يظهر الحال في البيئات التالية من اختيار الجسم وحياته وغير ذلك فإنها متفرعة
على علمه

فإذا انتفى العلم انتفت سائر الأوصاف الأخرى. والحمد لله رب العالمين . (ح)
أقول : سبق استحالة تركيب حقيقي في الوجود بما فيه الجسم (الرقم ٣١/١) . وما
تقدم في البيئة (٢٢) من تركيب الجسم من أجزاء منتشرة في أماكن مختلفة كان نقلاً للرد
والرفض ونقد الرؤية الماهوية والغفلة عنه تبعث على الاستغراب ا

^{٢٩٨} يقول النبي داود (ع) : " أين أذهب وروحك هناك ؟ ، وأين أهرب من
وجهك ؟ ، إن تسلقت السماء فأنت فيها ، وإن نزلت إلى عالم الأموات فأنت هناك .
إن اتخذت أجنحة السحر وسكنت في أقاصي اليم ، فهناك أيضاً يدك تهديني ويمينك
تمسكني . تأمر الظلام فينجلي ، والليل فيصبح نوراً . لديك لا يظلم الظلام ، والليل
يضئ كالنهار . فالظلام عندك كالنور " (مز ١٣٩ : ٧ - ١٢) ، " من ورائي ومن
قدامي تحيط بي ، وتجعل عليّ يدك " (مز ١٣٩ : ٥) . (ج)

^{٢٩٩} " الأجسام لما كانت بمنزلة ظلال للوجودات الغيبية من النفوس والعقول ، ولها
نحو اتصال بها لقيوميتها إياها ، وتلك الموجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها لأن وجوداتها
لأنفسها ، فللأجسام أيضاً" من هذه الجهة علم وشعور بقدر اتصالها بها وبحسب
وجوداتها " أن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم " (٤٤/١٧) .
فتبين أن العلم والشعور إنما يكون بقدر الوجود " . أصول المعارف - ٢١ .

بمقدار ما يتأثر بها . وبما أن عملية الأخذ والعطاء قائمة باستمرار بين كل الأجسام والمواد في الطبيعة، فكل جسم يعرف كل الأجسام من خلال هذه التأثيرات، وإن كان العلم عند الجسم ضعيفاً جداً مقارنة بعلم الإنسان والحيوان^{٣٠٠}.

٤٩/٢ — الجسم حرّ مختار^{٣٠١} :

^{٣٠٠} مما يدعم إمكانية امتلاك الجسم للعلم والشعور خلق أجهزة تقنية تتجه نحو الذكاء والفكر: "أن المعلوماتية تركز على الذكاء بحيث تتخطى مرحلة تنفيذ الأوامر إلى مرحلة المساهمة في صنعها إن لم يكن صنعها كلياً. باختصار تتجه الابتكارات إلى السعي لإيجاد حواسيب تفهم وتشعر وتستنطق وتتخذ القرار على صورة الإنسان، أي أنها في طور الانتقال من معاونة الإنسان عبر خدمته إلى معاونته عبر مشاركته في التفكير أن لم يكن التفكير مكانه". — أحمد زين الدين — هواجس وتطلعات ... — السفير ٩٨/١٢/٣٠

^{٣٠١} لقد حصر بعض الفلاسفة العلاقة الغنية التي تقوم بين الإنسان والوجود في علاقة فقيرة محدودة تقوم بين الذات والموضوع. فعلاقة الإنسان بالوجود ليست محصورة فقط — كما ظن هؤلاء — في الرابطة العقلية التي تصل الذات بالموضوع، أو عن طريق فعل الإنسان، أي الرابطة، لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة ذاتية محضة تبدأ أو تنتهي في نطاق الذات، من حيث أن الذات هي التي تضع الصفة أو المحمول. كما أن الموضوع الذي تصفه ليس هو الموضوع الواقعي؛ وإنما هو ذاتي محض تصفه الذات من زاويتها الخاصة. وعليه، فقد ذهب الفلاسفة الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل

أ - الاختيار هو كون الفاعل عارفاً بفعله أولاً، وبأن يكون فعله مستنداً إلى ذاته دون غيره ثانياً .

ب - الجسم عارف بنفسه ، ولا شك أن أفعاله مستندة إلى ذاته ، فهي تصدر عن ذاته . وإذا كان للغير تأثير عليه، فالغير يؤثر على ذاته أولاً ، لأن فعله لا يصدر عن الغير، بل عن ذاته. وإذا كان تأثير الغير على ذات الفاعل مناقضاً لاختياره، لانتفى الاختيار عن الإنسان أيضاً . ولكننا

الوسائل التي تضعها الذات العارفة لتسيطر عليها. ومن النقص بحق هذه الموضوعات أن تقتصر نظراتنا إليها من خلال الذات العارفة فقط؛

كذلك زعم الفلاسفة المثاليون أن وجود الأشياء والأشخاص مرهون بوضعها داخل الصيغ والقوالب والإطارات العامة المطلقة التي تنشرها ملكة العقل على الأشياء والأشخاص. إلا أن الفلاسفة الواقعيين يردون على ذلك بأن الأشياء في الطبيعة قادرة، من تلقاء نفسها - عن طريق علاقاتها بعضها ببعض - على أحداث تجمعات وتشكيلات واقعية يجدها العقل جاهزة أمامه. ذلك أن قدرة الطبيعة لا تقف عند حد. ومن الصعب أن نبخسها حقها وقدرتها، ونلحق كل شيء بالعقل . فالواقعية الفلسفية تعطي للأشياء حق الكلام، وتستمتع إلى صحتها، بعد أن ظلت الإنسانية تستمتع إلى صوت الذات فترة طويلة.

ومن يدري؟ لعل الأشياء من غير معونة من الذات قادرة على القيام بتشكيلات متقنة تجدها الذات أمامها عندما نتجه لمعرفة الطبيعة. وما من شك في أن التشكيلات هذه تمثل فاعلية الطبيعة أو قدرتها الذاتية على الوقوف وحدها دون الاستعانة بالذات(هـ).

نعتبره مختاراً في تناوله الطعام, نظراً لصدور هذا الفعل عن نفسه ، وإن كان للغير تأثير عليه (رغبته إلى الطعام انفعال من أمر خارج).
ولا أتصور أن جوهر الاختيار هو التروّي بين الفعل والترك وتقييمهما، ثم انتخاب الأفضل من بينهما - ولا نرى هذا في سقوط المطر - .

لأن هذا التعريف للاختيار, لا ينطبق على الله تعالى. فمن المستحيل أن يتروّى أو يفكر (لأن الفكر محاولة لكشف المجهول) ، ومع ذلك فهو مختار مطلق^{٣٠٢} .

ولا أقبل أن الاختيار يستلزم التمرد والعصيان - ولا نرى تمرداً للملدة في أفعالها-،

لأن هذا التعريف غير منطبق على المختار المطلق, الذي لا معنى لتمرّده، ولا على الإنسان الذي يعتبر حراً مختاراً في انتحاره ، حتى إذا لم ينتحر طوال عمره .

ج - فالجسم مختار، وإن لم يكن اختياره مثل الإنسان في جميع مستلزماته .

٤٩/٣ - الجسم حيّ يرزق :

^{٣٠٢} نهاية الحكمة - ١٦٤ . وأيضاً : رسالة في قواعد العقائد - ٤١ .

- أ - الحياة هي الإدراك المقرون بالفعل^{٣٠٣}. و الارتزاق هو التغذي بما يناسب الموجود الحي، لاستمرار حياته.
- ب - لا أقبل تخصيص الحياة بجسم تديره نفس يحيا بها ، فهذا لا ينطبق على حياة الله تعالى (٣٢/٢) .
- ولا أقبل تخصيصها بالنسبات والحيوان والإنسان دون الجماد ، بحجة أن الجماد يعمل على نسق واحد ، ولا يصدر منه حركات متنوعة كما نراها في الموجودات الحية .
- لأن الله أيضاً يعمل على نسق واحد (لوحدة إرادته) .
- ولا أقتنع بأن انتظام حركة الجماد (كدوران الأرض حول الشمس بشكل واحد في زمن طويل) ، يدل على عدم حياة الأرض ، لأن الانتظام صفة ثبوتية وليست سلبية .
- ج - الجسم درّاك (٤٦/٣) فعّال (٤٧/٢) . ويرتزق بالقوة التي يستمدّها في كل لحظة من لحظات حركته المستمرة نحو الكمال (٢٩/٢) . فهو حيّ يرزق^{٣٠٤} ،^{٣٠٥} .

^{٣٠٣} " الحياة ما من شأنه أن يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم " . نفس المصدر -

٤٩/٤ : الجسم عابد شاكر مستبح بحمد ربه ، مؤمن مقرّ بأوليته

وآخريته :

أ - أما عابد : فلأنه يخرج بلا انقطاع من القوة إلى الفعل ، فيتقرب دائماً إلى الوجود المطلق ، والعبادة جعل الطريق معبداً للتقرب إلى الله : ((إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً)) ، مريم/٩٣ وشاكر : لتسليم طاقاته وقدراته إلى الإرادة المطلقة التي تملأ أركان الوجود بإطلاقها ، فلا يمكن الفرار من حكومتها .

^{٣٠٤} " كل موجود حي على حساب وجوده شدة وضعفاً . وكل معدوم ميت من جهة أنه معدوم... وبالجملة الحياة والنور تابعة للوجود . كما أن متقابلاتها تابعة للعدم. فالمجردات عن المادة حياتها ذاتية، والماديات حياتها عرضية " . أصول المعارف - ٢٤ .
^{٣٠٥} قال تعالى : ((إن الدار الآخرة هي الحيوان)). لا تعني الآية أن الحياة مسلوقة عن الدنيا، لأن سريان الهوية الإلهية التي هي الوجود الصمدي في جميع الموجودات، تقتضي سريان جميع الصفات الإلهية في كل الكلمات الوجودية، إذ إن الوجود هو السلطان، وأسمائه وصفاته هي عساكره، وأينما نزل السلطان نزلت معه عساكره. إلا أن الغلبة في الآخرة للحياة وأحكامها، حيث يدركها كل الناس، بخلاف ما في الدنيا، التي لا يدركها إلا النفوس الكاملة". بر محي الدين ابن العربي في بداية الفص السليماني لكتابه "فصوص الحكم" : "وما ثم إلا حيوان، إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس ، وظهر في الآخرة لكل الناس، فإنها الدار الحيوان ، وكذلك الدنيا، إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد، ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم" . آية الله حسن حسن زاده الآملي - إنسان در عرف عرفان - ٦٣

ب - وأما أنه مسبح بحمد ربه : فلأنه عندما يعاني من سلوبه ونقائصه (كالمكان والزمان والكم والكيف والوضع والإضافة والجدة) ، يعترف صراحة بأنه لا يعاني منها، إلاّ عندما يرى نفسه محدوداً مقيداً ، فيسبح الله ويترّفه من كل حدّ وقيد .

وهذا التسبيح متداخل في تكميده ، لأن من يكون مرّهاً من كل قيد وحدّ عديمي ، لا بد أن يكون واجداً لكل خير وكمال . فيسبحه كلّ ما يلتفت أي نقائصه ، ويحمده كلما يتوجه إلى كمالاته ، وكل هذا بلسان يناسبه، وإن لم أفقه تسبيحه وتكميده .

ج - وأما أنه مؤمن : فلا استقراره في فلك يضمن له الأمان ، ولهاديته في صراط لا ضلالة فيه . أما إقراره بأولية ربّه وأخريته: فبابتدائه من مرحلة اللآزمان واللامكان قبل "الانفجار العظيم" ، وانتهائه بمرحلة اللآزمان واللامكان بعد "الانكماش العظيم" ، وبحركاته الدائرية التي نشاهدها في أصغر الصغائر في عالم الذرات ، مثلما نراها في أعظم الأجرام في عالم محمد خاقاني المجرّات ، وإيلاج الليل في النهار، ثم النهار في الليل، والصيف في الشتاء، ثم الشتاء في الصيف، والحّي في الميت ، ثم الميت في الحّي . فكلها حركات مستديرة تلوح بدائرة الخلق الكبرى، حيث : ((يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض))^{٣٠٦} ، و((كما بدأكم

تعودون))^{٣٠٧}، و((هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم))^{٣٠٨}.

اليّنة (٥٠) : فمن واجبي التسليم على الكثرات , والتسالم معها :
٥٠/١ - يرى السالك إلى الحق بعينه اليسرى مظاهر مختلفة في الوجود، وكلمات لا تعد ولا تحصى مما خلق الله. ثم يرى بعينه اليمنى وحدة الوجود المطلق وحضوره بذاته وبجميع أوصافه وأفعاله في مطلق الوجود من العرش إلى الفرش . ثم يرى بعينه اليمنى واليسرى أنه لا خلاف بين الوجود المطلق ومطلق ما في الوجود (حتى الجسم المادي الذي طال الحديث عنه) في الكمال, إلا بالظهور والبطون^{٣٠٩} :
كل جسم ملوّن يظهر فيه جمال, ويختفي فيه جميع مراتب الألوان .
وكل عالم يمتلك علماً ينطوي فيه جميع المعارف والعلوم , (إذ لم يبق شك في أن حضور الوجود المطلق في جميع مظاهر الوجود, يستلزم حضور كل كمالاته في جميع المظاهر) . فالخلاف الحقيقي بين هذا الجسم وذلك, وبين الجسم والروح, والمادة والمجرد, راجع بالحقيقة إلى

^{٣٠٧} ٢٩/٧

^{٣٠٨} ٣/١٧

^{٣٠٩} راجع : الإمام الخميني - مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية - المشكاة الثانية,

ظهور اسم من أسماء الله في بعضها، وبطونه في البعض الآخر (أو إلى الشدة والضعف) .

أما الخلاف في الأضواء والألوان والأصوات والنكهات، وفي الجواهر والأعراض والماهيات، فكلها مظاهر شكلية للظهور والبطون : ((يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون))^{٣١٠}.

٥٠/٢ - صحيح أن الحمد المطلق يخص الله ، ولا أحد غيره يستطيع أن يحمده هكذا ، لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ، لكن مطلق حمد جميع العالمين أيضاً لله^{٣١١} ، يحمدونه بأسمائه التي ملأت أركان هوياتهم ، سواء آمنوا أو كفروا ، واهتدوا أو ضلوا . ((فأينما تولّوا " فثمّ وجه الله))^{٣١٢}.

٥٠/٣ - فعليّ أن أقدم تسليمي لهم ، وأتسالم معهم وأحبهم ، لأنهم مستسلمون بفطرتهم وغرائزهم وطبائعهم لله تعالى ، مع العلم أن هذا التسليم المطلق لا يمنعني عن محاربة من يريد أن يجاربي وقاتل من يقاتلني ، وكيد من يكيد بي وبالآخرين ، لأن التسليم على من يخوض في الكيد

٣١٠ ٧/٣ .

*٣١١ مطلق حمد في هذا المفهوم نجد صاحب الزمور يقول : " السماوات والأرض تهلل له ، والبحار وكل ما يدب فيها " (مز ٦٩ : ٣٥) ، ويقول أيضاً :

كل نسمة فلتسبح الرب " (مز ١٥٠ : ٥) . (ج)

٣١٢ ١١٥/٢ .

والقتال، هو قبول منطقته والرد عليه بكيدته وقتاله، لما في هذا القتال من خير وسلام له، إذ يحول دون خوضه في مزيد من الكفر والنكبة والطغيان.

البينة ٥١ : الله أكبر — الله أكبر — الله أكبر

مع أن التسليم على مظاهر الوجود في العالم، تم برؤية الوحدة الإطلاقيه فيها، لكن أي التفات إلى الكثرات يستحب أن يترافق مع تكبير الله برفض الأصالة عن غيره .

١ — فالله أكبر من أن يكون لخليفته المطلقة سواه حصه من الأصالة والتحقق.

٢ — والله أكبر من أن يكون لأوليائه المحددين غيره سهم من الكمال.

٣ — والله أكبر من أن يكون للخلائق اللامتناهية دونه حظ من الوجود.

وإذا لم يكن الحق مع الشاعر حيث قال :

كل ما في الكون وهم أو خيال

لكن الحق يشاطره في الشطر الثاني حيث قال :

أو عكوس في المرايا أو ظلال

فالكثرات عكوس في المرايا^{٣١٣}، لاحظ لها إلا تمثيل صاحب الصورة^{٣١٤}. والوجود الحقيقي واحد لا غير. و"ليس في الدار غيره ديار"^{٣١٥}.

ولم يكن الحق مع المشائين الذين توهموا أصالة الوجود في الكثرات،

^{٣١٣} فهم الرسول بولس أن المرأة لا إستقلال لها في تصوير صورة الرائي مما يؤكد على عبوديتها فنراه يقول: ".... وما نراه اليوم هو صورة باهتة في مرآة، وأما في ذلك اليوم فسنرى وجهاً لوجه. واليوم أعرف بعض المعرفة، وأما في ذلك اليوم فستكون معرفتي كاملة كمعرفة الله لي" (١ قور ١٣: ١٢). (ج)

^{٣١٤} تناول كاتب الرسالة للعبرانيين العلة وظهوراتها بالمفهوم الفلسفي عندما قلل: "ولأن الشريعة ظل الخيرات الآتية، لا جوهر الحقائق ذاتها....."، وقال أيضاً: "هؤلاء يخدمون صورة وظلاً لما في السموات. فحين أراد موسى أن ينصب الخيمة أوحى إليه الله قال: انظر واعمل كل شئ على المثال الذي أرثتك إياه على الجبل" (عب ١٠: ١، ٨: ٥). (ج)

^{٣١٥} "إن صدر التأملين لا يدعي أنه أكمل الفلسفة وأتمها بتدقيقاته العميقة التي طوّرت كثيراً من الأبحاث العقلية، إلا في أمر واحد، وهو مسألة العلية وإرجاعها إلى التشأن، بقوله تحت عنوان (في تنمة الكلام في العلة والمعلول، وإظهار شيء من الخبايا في هذا المقام): وجعله قسطنطين من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة. وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور، ذهلت عنه جمهور الحكماء، وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين..." الأسفار — ٢ / ٢٩٢

ولا مع الإشراقين الذين توهموا أصالة الماهية فيها .
وإن كان الحق مع المشائين في تخصيص الأصالة بالوجود,
ومع الإشراقين في تخصيص الوجود بالله.
والتشكيك لا يقع في مراتب الوجود حيث لا مراتب فيه, وإنما في
مظاهر الوجود .

الوجود كاف في شهادته بتحقيقه ((أو ليس الله بكاف
عبده))^{٣١٦}, والعبد من حيث كونه عبداً لا استقلال له., وفي شهادته بعدم
تحقق غيره : ((شهد الله أنه لا إله إلا هو))^{٣١٧}.
فلا تقبل الشك: ((أفي الله شك فاطر السموات والأرض؟))^{٣١٨}

البينة (٥٢) : تعقيب ووداع :

حان الوقت أن ألقى إلى عزيزي القاري فصل الخطاب في هذا الشطر
من الكتاب:

٣٦/٣٩^{٣١٦}

١٨/٣^{٣١٧}

١٠/١٤^{٣١٨}

٥٢/١ — البينة (١) في بداية الطريق, انطلقت من أن أصل "استحالة جمع ورفع النقيضين" هو البديهي الخوض , والبينة (٣/٥١) في نهاية المطاف, وصلت إلى أن التصديق بالله هو البديهي المحض ,

٥٢/٢ — نختتم المقال بمقارنة بداية الطريق ونهاية المطاف لنرى هل هناك تناسق وتماسك بين البدء والختام؟

— هل أن هذين البديهيين في عرض بعضهما وفي رتبة واحدة ؟ كلا, إنه الشرك الأكبر!

— هل أصل امتناع التناقض أبده من الله ؟ كلا , إنه الكفر الأكبر !

— فهل أن التصديق بالله أبده من أصل التناقض ؟ مرة أخرى كلا! إنه الجهل الأكبر. لأن هذا يعني أنه يمكن الإيمان بالله دون الخضوع لأصل امتناع التناقض . من المستحيل أن نصدق بوجود شيء إلا عند التكذيب بنقيضه.

٥٢/٣ — حيث لا بديهي أبده من امتناع التناقض , ولا نور أبده من نور الله, و(الله نور السموات والأرض^{٣١٩}) , ولا مجال للشرك , فالحل يكمن في الاقتناع بأن أصل امتناع التناقض لا يختلف عن حقيقة الإيمان بالله . إن الوجود المطلق الذي يرفض العدم المطلق رفضاً مطلقاً هو الله جلّ جلاله, الذي بإطلاقه يملأ آفاق الوجود , بل يملأ مفهوم العدم الذي

نتصوره عدماً , وعندما نتصوره يصبح موجوداً ذهنياً لا يمكنه الفرار من حكومته.

ثم إن هذا التصديق البديهي الوحيد هو حكم سلبي لا إيجابي : "الوجود لا يجتمع مع العدم" . وفي هذا السلب تلميح إلى غلبة حكم التزيه على التشبيه . نحن لسنا مع التشبيه المطلق , ولا مع التزيه المطلق , نحن مع الأمر بين الأمرين , ولكن عند مقارنة التشبيه بالتزيه فالغلبة في القرآن والسنة مع التزيه.

قال الإمام الخميني قدس الله نفسه الزكية : " حفظ مقام العبودية والأدب لدى الربوبية يقتضي أن يكون النظر إلى جهة التقديس والتزيه أكثر , بل هي أنسب بحال السالك , وعن الخطرات أبعد . فلا بد لكل من سلك طريق المعرفة , أو دخل مدينة الحقيقة بالقدم الراسخ العلمي أن يكون في جميع الأحوال مترهاً , وفي كل المقامات مقدساً ومسبحاً . ولهذا يكون التقديس والتزيه في لسان الأولياء أكثر تداولاً , وكانوا عليهم السلام إذا وصلوا إلى ذلك المقام صرّحوا بالقول تصرّيحاً لا إشارة أو تلويحاً , بخلاف مقام التشبيه والتكثير , فإنه قلّ في كلمات الكمّل من

أصحاب الوحي والتزويل التصريح به ، بل كلما وصلوا إليه رمزوا بالقول
رمزاً ... " ٣٢٠

في نهاية هذا السلوك ، استذكر ما ورد في بداية الطريق ، أن الوجود
المطلق موجود لا شك فيه (١/١) ، ومطلق لا شك فيه (٢/٣) ، وأكبر من
أن أصفه أنا ، ويصفه الآخرون (٦/٣) .

فلا غرو في عودة البينة الأخيرة إلى البينة الأولى : ((كما بدأكم
تعودون))^{٣٢١} ،^{٣٢٢} ((وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل
شيء عليم))^{٣٢٣} . ((وأآخر حموانا أن الحمد لله رب العالمين))

^{٣٢٠} مصباح الهداية — بيام آزادي — طهران — ١١١

^{٣٢١} ٢٩/٧

^{٣٢٢} "..... أنا الألف والياء ، البداءة والنهاية " (رؤ ٢١ : ٦) . (ج)

^{٣٢٣} ٣/٥٧

الفصل الثاني



((رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء)).

إبراهيم (٤٠)

أحمد الله - جل جلاله - بما ألهمني مشاهدة هذه البيئات ، ووقفني
لسلوك هذه الخطوات ، أمل أن تجدي خيرا، وتروي غيلا في نفوس
الأخوة القراء .

((وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم))^{٣٢٤}

الحمد لله أولا : لأنه دفعني في أول الطريق إلى الحكمة النظرية السليمة
المنطلقة من أم القضايا ومن أبدع البديهييات (البيئة ١) ، وهو الإيمان
بالوجود المطلق الجبار:

" أول العلم معرفة الجبار " .

والحمد لله آخرا : " لإشراقه نورت قلبي في آخر الطريق : إذ عندما
أنهيت (البيئة ٥١) ، وأردت أن أخصها - في هذه الخاتمة - بعرض موجز
من أولها إلى آخرها ، أحسست لحظة كأنها صلاة أقمته لرب العالمين.
وفوجئت عندما رأيت البيئات منتظمة في سياق الصلاة، راعية موالاتة
أجزائها، منطبقة على أذكراها وأركانها ، كل ذلك بدون أية إرادة

^{٣٢٤} البقرة - ١٢٧

وتصميم مسبق ! وكم كانت حلوة تلك النفحات القدسية التي عرجت
بي في سماءات المصلين!

((ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي

هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم

وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة))^{٣٢٥}

((إن صلاتي و نسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين))^{٣٢٦}.

والآن : ((أفوض أمري إلى الله))^{٣٢٧} , " وآخر العلم تفويض الأمر

إليه " ،

((ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن

واتبع ملة إبراهيم حنيفاً واتخذ الله إبراهيم خليلاً))^{٣٢٨}

وأقدم لكم عرضاً موجزاً لصلاة أقمته بتأليف هذا الكتاب .

^{٣٢٥} الحج ٧٨

^{٣٢٦} ١٦٢/٦

^{٣٢٧} ٤٤/٤٠

^{٣٢٨} آل عمران ١٢٥

((وائل عليهم نبأ إبراهيم))^{٣٢٩}

قبل هذا العرض, أعرب عن تأثري بمولانا العظيم, إمامنا "الخميسي"
روحي فداه - وكتابه: "سر الصلاة" في استلهاهم خاتمة الكتاب.

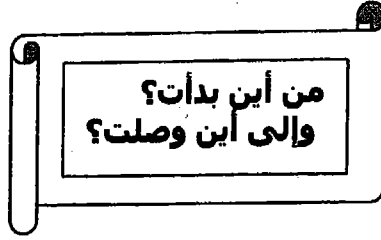
((قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه))^{٣٣٠}

نستشفع بنفسه الزكية, وندعو الله أن يجعله في أعلى عليين.

^{٣٢٩} الشعراء ٦٩

^{٣٣٠} المتحنة ٤

إليكم الآن صلاة البيئات :



((فيه آيات بيئات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً))^{٣٣١}

بدأت رحلتي في هذا السلوك ، أو في هذه الصلاة بتكبيرة الإحرام : بالدخول في حرم عرش الوجود ، أكبر الوجود بعدم عروض الشك عليه (١/١)^{٣٣٢} . وأعوذ به من العدم الذي هو

النية،
تكبيرة الإحرام،
الاستعاذة، الحمد

^{٣٣١} آل عمران ٩٧

^{٣٣٢} البيئـة (١) : جمع النقيضين ورفعهما مستحيلان .

١/١ : هذا الأصل غني عن الاستدلال، لأن " الوجود " بذاته يشهد باستحالة كونه

معلوماً ، فإذاً يستحيل اجتماع النقيضين .

الشیطان المطلق وهو أساس كل شر في الموجودات،

((وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون))^{٣٣٣}

وهو الرجيم الذي أخرج من جنة الوجود العيني، الذي تترتب عليها الآثار، إلى جحيم الوجود الذهني (٢/٢)^{٣٣٤}، الفاقد لأي وأي فعل وسلطان: ((إن عبادي ليس لك عليهم سلطان))^{٣٣٥}.

((يا أبت لا تعبد الشيطان))

إن الشيطان كان للرحمان عصياً))^{٣٣٦}

-
- ١/٢ - وارتفاع النقيضين يستلزم تحقق ظرف لا وجود فيه ولا عدم . وتحقق ذلك الظرف يعني أنه موجود. وهذا أيضاً مستحيل.
- ١/٣ - الوجود موجود بلا شك ، و العدم معدوم بلا شك.
(فلا إمكانية لعدم الوجود ولوجود العدم) .
- البينة (٢) : الوجود مطلق.
- ٢/١ - محدودية الوجود تستلزم أن يكون محاطاً بالعدم.

^{٣٣٣} الزخرف ٢٦

^{٣٣٤} ٢/٢ - لا تحقق لعدم خارج الذهن (١/٣) .

^{٣٣٥} الإسراء ٦٥

^{٣٣٦} مريم ٤٤

وأصفه بسم الله لإطلاقه^{٣٣٧} (٢/٣) ، الذي يشمل إطلاق الوجود
(الرحمن) وإطلاق كمال الوجود (الرحيم) - ((ورحمتي وسعت كل
شيء))^{٣٣٨} - .

وعندما أنتبه إلى نفسي^{٣٣٩} (٣/٣) وحمادي وكمالاتي (٤/٣)^{٣٤٠} ،
أراها مستهلكة في الوجود المطلق (٥)^{٣٤١} . فأحمده بإطلاقه وكبريائه
وربوبيته للعالمين (٦/٣)^{٣٤٢} .

^{٣٣٧} ٢/٣ - فلا حد للوجود .

البينة (٣) : أنا موجود .
٣/١ - أفترض (أني غير موجود) .
٣/٢ - لكن هذا التصور يستلزم الجمع بين النقيضين ، لأنه إقرار بوجود شخص
ينكر وجوده .

^{٣٣٨} الأعراف ١٥٦

^{٣٣٩} ٣/٣ - فلا شك أنني موجود .

البينة (٤) : أنا عارف بنفسي إجمالاً ، معرفة لا ريب فيها .
٤/٢ - الشك في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري يتسرب إلى الحقائق
المذكورة .

^{٣٤٠} ٤/١ - الحقائق المذكورة في (١) و (٢) و (٣) , أعرفها بنحو لا يقبل الشك .
٤/٢ - الشك في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري يتسرب إلى الحقائق
المذكورة .

٤/٣ - من المستحيل أن أرتاب في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري .

^{٣٤١} البيئة (٥) : أنا لا أساوي الوجود المطلق . الوجود المطلق أوسع مني .

٥/١ - لا يمكنني أن أشك في نفسي (٣ / ١) ، كما لا يمكنني أن أشك في قيمة
معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري (٤/٣) .

٥/٢ - لكن، ثمة شكوك تتابني حول مصداقية كثير من أفكاري : فهل الشمس
كروية ؟ أو أنا أراها هكذا ؟ ، وهل عالم الطبيعة متحرك؟ أم أنا أفترضه هكذا ؟
٥/٣ - هذه أفكار منبعثة من عالم خارج عن وجودي .

البيئة (٦) : العالم الخارج أوسع مني بدرجات غير متناهية .

٦/١ - أنا محدود (٥/٣) ، والوجود مطلق (٢) .

٦/٢ - البون بين المحدود و اللا محدود غير متناه .

^{٣٤٢} ٦/٣ - إذن، الوجود المطلق أكبر مني ، ومن أي موجود محدود آخر . بنحو لا

متناه .

البيئة (٧) : يمكنني تحصيل أخبار عن العالم الخارج .

٧/١ - أحيانا أتصور الحرارة والبرودة ، وأصاب بمما، أو أتصور الخلاوة والمسارة ،
وأتذوقهما .

٧/٢ - وأحيانا أخرى أتصور هذه الأوصاف في ذهني ، دون أن تترتب عليها آثارها .
فلا أصاب بالبرد عندما أتصور البرودة فقط، فليست من اخترع هذه الصور وأوجدتها .

((وكذلك نوري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض

وليكون من الموقنين))^{٣٤٣}

وأذكره مرة ثانية بشمول رحمانيته - ومنها تمكني من معرفة الحقائق اللامتناهية - (٧/٣)^{٣٤٤} ، ورحيميته بدوام رحمته وإحاطته بذاته وكمالاته الأبدية على جميع مظاهره (٨/٢)^{٣٤٥} ، مما يذكرني بمالكيته ليوم الدين : يوم ترتفع ظلمات الجهل ويرى الجميع أنفسهم ملكاً حقيقياً لله ،

^{٣٤٣} آل عمران ٧٥

^{٣٤٤} ٧/٣ - فهذه صور لحقائق خارجة عن حوزتي تسربت إلي ذهني ، ولو لم يكن هكذا لما حصل خلاف في المرتين. ثم إن الإحساس بالبرودة عندما يتزامن مع الإصابة بالبرد يفرض عليّ الاعتراف بقسم من الخارج أسميها "الطبيعة" ، وأقصد بها القسم الذي تتأثر به حواسي (من اللامسة والباصرة و...).

البينة (٨) : الوجود المطلق يفرض هيمنته عليّ .

٨/١ - تحصيل أبناء من الخارج (ولو بدون إرادة مسبقة مني) (٧/٣) ، يشهد بتأثير

العالم الخارجي عليّ .

^{٣٤٥} ٨/٢ - وأنا محاط بالوجود المطلق ومواصفاته باعتباري جزء منه .

إن شاعوا أم أبوا (٨/٣)^{٣٤٦}، وحيث أنه يوم الدين، فهو يوم الوحدة والتوحيد (لأن الدين عند الله الإسلام، لا دين غيره). وهذا إنما يتحقق برفع الملكية الاعتبارية القائمة على ثنائية الإيجاب والقبول بين البائع والمشتري.

فأخصّصه - أنا وسائر الموجودات - بالعبادة دون غيره، حيث العبد يقرّ باستيلاء مولاه عليه (٩/١)^{٣٤٧}،

((وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً

واجنّبني وبني أن نعبد الأصنام))^{٣٤٨}

^{٣٤٦} ٨/٣ - فلا بد من الاندماج في هذا الكل، والاعتراف به، إن شئت أم أبيت.
البينة (٩): انخراطي في الوجود المطلق يجعلني محتاجاً ومشتاقاً إلى معرفته بأحسن ما يمكن.

^{٣٤٧} ٩/١ - الوجود المطلق يستولي عليّ، باعتبار أنه كل يظل على وجودي وسائر الموجودات.

٩/٢ - معرفة أسرار الكل وميزاته وقواعده التي تفرضه على الجزء، تسهل للجزء إمكانية التناغم والانسجام معه من أجل البقاء.

^{٣٤٨} إبراهيم ٣٥

((وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتخذ أصناماً آلهة

إنني أراك وقومك في ضلال مبين))^{٢٤٩}

ونستعين به للانسجام مع ميزاته (أوصافه) وقواعده (شريعته) من أجل البقاء.

((ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذرئتنا أمة مسلمة لك

وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم))^{٣٥٠}

((رب هب لي حكماً وألحقتني بالصالحين (٨٣)

واجعل لي لسان صدق في الآخرين (٨٤)

واجعلني من ورثة جنة النعيم))^{٣٥١}

^{٢٤٩} آل عمران ٧٤

^{٣٥٠} البقرة ١٢٨

^{٣٥١} الشعراء ٨٣-٨٥

فنشتاق إليه للاهتمام بالصراط المستقيم (٩/٣) ٣٥٢ ،

((قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم

دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين)) ٣٥٣

صراط المعرفة الصحيحة المستقيمة (في التوحيد النظري) ، من أجل
الحياة والسلوك بأحسن ما يرام (في التوحيد العملي) . وأرى في هذا
الطلب (الدعاء) قيمة نفسية أخلاقية تنطلق من صميم معرفتي بالوجود
المطلق (٩/٣) . هذا هو صراط الذين أنعم الله عليهم بإشرافهم لليقين
، ٣٥٤ (١٠)

٣٥٢ ٩/٣ - ثمة شوق يختلج في قلبي (ولأول مرة) ، يدفعني نحو معرفة أسرار العالم
الخارج بالقدر المستطاع ، من أجل بقائي بأحسن ما يرام . ولا حاجة لإثبات هذا
الشوق ، لأنه نابع من نفسي ، وأنا عارف بما وبما ينبع منها (٤/٣) . فأعتبر هذا
الإحساس "قيمة" تنشأ من اشتياقي إلى الوجود.

٣٥٣ الأنعام ١٦١

٣٥٤ البينة (١٠) : لا شك في صحة ومصداقية قسم من معرفتي بالعالم الخارج :

((أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من

ذرية آدم ومن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم))^{٣٥٥}

غير المغضوب عليهم بكفرهم بمعرفة الحقيقة وتخطئتها (١٠/١)^{٣٥٦} ،

((وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا

وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر

قال ومن كفر فآمنه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار

وبئس المصير))^{٣٥٧}

((ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا

مسلمًا وما كان من المشركين))^{٣٥٨}

^{٣٥٥} مريم ٥٨

^{٣٥٦} ١٠/١ - أن من يقول: "كل ما نعرفه من الخارج خطأ" ، يجب أن يخطئ

مضمون هذا الكلام. لأن هذا القول بذاته علم بالعالم الخارج . وتخطئة هذا الكلام تقيده

أنه : "ليس كل نعرفه من الخارج خطأ" .

^{٣٥٧} البقرة ١٢٦

^{٣٥٨} البقرة ٦٧

ولا الضالين الشاكين في ما لا يتسم بالشك (١٠/٢) ^{٣٥٩} .

((وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتخذ أصناما آلهة

إنني أراك وقومك في ضلال مبين)) ^{٣٦٠}

((ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه)) ^{٣٦١}

بانتهاؤ سورة الحمد، أحمد الله بما منّ عليّ، وهداني
إلى الصراط المستقيم، الصراط الوحيد الذي يتحد فيه "
الوجود " بـ " القيمة " و " الواقع " بـ " المثال ". فلا
أميل إلى واقع مجرد عن القيم الإلهية لأقع في زمرة
المغضوب عليهم، ولا إلى قيمة بعيدة عن الواقع ، لأقع
في فخّ الضالين التائهين .

الحمد لله
رب
العالمين

^{٣٥٩} ١٠/٢ - إن بعض ما عرفته - من قبيل استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين (١)

، وإطلاق الوجود (٢) - هي قضايا صارمة، تطبق على الخارج، ولا تنحصر في إطار

خاص . والتشكيك فيها مستحيل .

^{٣٦٠} آل عمران ٧٤

^{٣٦١} البقرة ١٣٠

بهذا الحمد أحضّر نفسي للولوج في سورة التوحيد والانغماس في
حضرة الوجود المطلق , بجميع شؤون توحيدهِ الذاتي والصفاتي والأفعالي.

لكي أستعدّ للتوحيد المحضّ , وأهياً لقراءة سورة التوحيد, أعتد على
عقل موثوق به في تمييز الحقائق عن الأوهام (١٠-١٨) ^{٣٦٢}, والسلوك

^{٣٦٢} ١٠/٣ - فلا شك أن بعض ما أعرفه من الخارج صحيح.

البينة (١١) لا بد لي من تقييم معلوماتي, للفصل بين الصحيح والخطأ .

١١/١ - أنا متيقن بصدق بعض ما أعرفه من الخارج (١٠/٣).

١١/٢ - شككت سابقاً في مصداقية الصور التي ألتقطها من الخارج (٥/٢). هذا ,
ولا يمكنني تصويب تفاسير متناقضة وآراء متضاربة حول نظام الوجود - سواءً في
داخلي , أو بيني وبين الآخرين - (لاستحالة الجمع بين النقيضين) .

١١/٣ - فمن واجبي الحذر والدقة قدر الإمكان واتباع منهج سليم, لفرز المعلومات
الصحيحة عن الأخيصة الباطلة.

البينة (١٢) : إن ذهني يتوسط ^{٣٦٢} بيني وبين العالم الخارج لتلقي أخباره وصوره .

١٢/١ - أحاول معرفة حقائق خارجه عن إطار وجودي (٥/٣) ليست هي واحدة
مع نفسي (وإن أصبحت صورها متّحدة مع نفسي بعد تلقيها) .

١٢/٢ - لا يمكنني تفسير العلم بأنه مجرد نسبة بين النفس وبين الخارج, أو أنه إضافة
النفس إليه, لأنني أعرف مفاهيم لا حقيقة لها في الخارج, حتى تنتسب النفس إليها ()
كمفهوم العدم الذي لا يتحقق, لكنني أستعمله في تفسيري للعالم الخارج).

بل أحتاج (لمعرفة الأشياء) إلى تلقي صور منها, تتسرب إليّ, وتستقر في نفسي,

(٧/٣).

١٢/٣ - فلا بد من توسط الذهن, والاعتراف بالوجود الذهني, الذي لا يترتب عليه الآثار (٧/٢) في تلقّي الصور من الخارج, وجعلها في حوزة النفس, لتعلم بما في الخارج بواسطتها.

البينة (١٣) : لا بد لي من فرز وتنظيم الصور الذهنية .

١٣/١ - إنّ قسماً من الصور التي أمتلكها, هي تلك التي أتلقاها مباشرة من الخارج (عبر الحواس) تسمّى: (بالمحسوسات), ثمّ أحتزها في ذاكرتي بعد انقطاعها عن عمل الحواس, وأسميها: (بالمتخيلات).

١٣/٢ - لكنني أمتلك قسماً آخر, وهي تحصل:

إما بتلفيق عدد من الصور المخترعة في الخيال (كحصان ذي جناح),

وإما بمقايسة بعضها ببعض الآخر, وهي على نوعين:

بعضها لانتزاع صورة جديدة من طرفي القياس غيرهما تماماً (كانتزاع مفهوم العلم من التباين الذي أفهمه بين لون ولون آخر), وبعضها لانتزاع القواسم المشتركة بينهما لتصبح مفهوماً عاماً ينطبق عليهما تماماً, وأسميها: (بالمعقولات).

١٣/٣ - فالمحسوسات والمتخيلات (١٣/١) هي صور تنبثق من الخارج. والمعقولات من النوع الأخير, صور ذهنية تُخبر عن القواسم المشتركة في الحقائق الخارجية. أما الأنواع الأخرى, فلا حقيقة لها في الخارج.

البينة (١٤) : كيف أقوم بالمعلومات الحسية والعقلية ؟

١٤/١ - يبدو أن المفاهيم العامة والمعقولة الحاضرة في ذهني حالياً, هي التي صنعتها في ذهني بتصرف مني, حيث أخذت القواسم المشتركة للمحسوسات المتشابهة, وجردها من كل الشخصيات والميزات الفردية, ثم عممت هذه المفاهيم العامة والكلية على كل

مصاديقها من المحسوسات الجزئية . من البديهي أن الأطفال لا يفهمون الحقائق العامة والمجردة عن الشخصيات الفردية, إلا بعد مزاولة مستمرة لإدراكهم الحسية.

ثم أني لا أتذكر عالماً عشت فيه قبل حياتي هذه, وتعلمت فيه المعقولات قبل المحسوسات (بناءً على نظرية المثل), فلا يمكنني حالياً الاعتماد على هذا التفسير . ولذلك, أعتبر الإدراك الحسي مقدماً على الإدراك العقلي .

١٤/٢ - لكنني لا أستطيع حصر كلِّ معارفي في إطار المحسوسات , فأتعقل مفاهيم يستحيل تحققها من الخارج, من قبيل العدم . كما أتعقل مفاهيم, لا أشك في مصداقيتها في الخارج, إلاّ أنها لا يمكن تجربتها الحسية, كإطلاق الوجود (٢/٣) .

١٤/٣ - فالمعارف المعقولة, وإن تحصلت بعد المعارف المحسوسة, إلاّ أنها تتجاوز إطار الحسّ, فلا تساويها من حيث القيمة العلمية والمصادقية. لكنني سأبدأ بتقييم المعارف الحسية أولاً , لأنها نقطة انطلاقة معرفتي بالخارج.

البينة (١٥) : دراسة تركيبة المعارف الحسية :

١٥/١ - بما أن الوجود مطلق (٢/٣), وأعظم مني بدرجات غير متناهية (٦/٣), فقدراتي الحسية لا تستطيع إلاّ التقاط صور, تنسرب إليّ (٧/٣) من شطر ضيق جداً من عالم الوجود, مما أتصل به اتصالاً مباشراً . صحيح أني أرى نجمة نائية في أفق السماء, لكنني متأكد من أني لا أرى تلك النجمة , لأنها غير متصلة بي اتصالاً مباشراً , بل أرى الضوء الذي يبدو أنه ينبثق منها ويصل إليّ .

١٥/٢ - ثم في نظرة أخرى, أرى نفسي عاجزة عن "استيعاب" الأشياء المادية القريبة مني (ناهيك عن الأشياء البعيدة في عالم بلا حدود) , لأن الشيء المادي يبقى مادياً في خارج الذهن , ولا يتبدل إلى معرفة ذهنية ليستقر في ذهني, ولا أنا أنسلخ عن نفسي لأتبدل إلى شيء مادي, وأستقر أنا فيه.

ثم أن محّي لا يتسع لتلقّي الأشياء المادية بجميع ذراتها وخلاياها، لأنها أعظم من محّي، والصغير لا يستوعب الكبير (لأنه يؤدي إلى جمع النقيضين)

١٥/٢ - فما أتلقاه عبر القنوات الحسية ليس هو الشيء المادي الخارج عن ذهني، بل هو صورة منه، تحمل معها بعض ميزاته.

البينة (١٦) : دراسة قيمة الصورة الحسية :

١٦/١ - حقيقة الشيء المادية لا يمكنها الوصول إلى ذهني في عملية المعرفة الحسية (١٥/٢).

١٦/٢ - لكن المعرفة الحسية تخبرني عن ميزات تلك الحقيقة (١٥/٣).

١٦/٣ - فقيمة المعرفة الحسية تتلخص في معرفة ميزات الشيء أو أعراضه : من كمّه، وكيفه، ووضعه، ونسبته إلى سائر الأشياء. فلا بد لمعرفة جوهر الشيء (حقيقته) - إذا كان هناك جوهر - من أداة أخرى غير الحس.

البينة (١٧) : هل ثمة معرفة عقلية خارجة عن نطاق الحس ؟

١٧/١ - قد أتصور أن كل ما يوجد في الخارج هو هذه الأعراض. فلا شيء وراء طول القلم، وعرضه، وعمقه، وكمه، وكيفه حتى أسميه جوهراً، خاصة عندما لا يمكنني استيعابه بشكل حسّي ملموس.

١٧/٢ - لكن عدم الاعتراف بجوهر غير محسوس تقوم به هذه الأعراض، يساوي افتراض هذه الأعراض جواهر مستقلة، تتحقق بنفسها في الخارج وهذا باطل، لأن هذه الجواهر المستقلة - حسب الفرض - مادية، لا تستطيع الحلول في ذهني (١٥/٢)، لكنها حلت في ذهني، فهي أعراض لا جواهر (١٥/٣).

١٧/٣ - فلا بد من الاعتراف بجوهر جسماني تتمحور عليه جميع الأعراض، فتنبثق منها وتلتقطها حواسي.

ببرهانه في معرفة عالم الوجود (١٩) ^{٣٦٣} , حتى أتمكّن من خرق حجب الكثرات (٢٠-٢٣) ^{٣٦٤} . وبذلك يتم : السير من الخلق إلى الحق .

وإذ لا يمكنني معرفة هذا الجوهر عبر الحواس - وقد عرفته من خلال اعترافي به - فهي من نوع آخر، أسميه معرفة عقلية، تساعدني في تعقل ما لا يمكن إحساسه ، كما ساعدتني في ترتيب هذه البيّنات لحدّ الآن وفيما بعد.

البيّنة (١٨) : كيف أتعقل الجوهر الجسماني ؟

١٨/١ - من خلال معرفتي بنفسي وأفكاري وحالاتي النفسية معرفة حضورية يقينية (٤/٣) ، يتبين لي مدى التعلّق الذاتي بين أفكاري وأحوالي النفسية من جهة ، وبين نفسي من جهة أخرى . فلو لم أكن (أنا) لم تكن هناك معرفة ، ولا إحساس ، ولا تعقل ولا شك ، ولا يقين . فكل هذه الأمور منبثقة من نفس مرتبطة بما ارتباطاً ذاتياً أسميه " السببية" ، وتتمحور على النفس ، وتتحد بواسطتها في إطار كيان واحد.

١٨/٢ - ثم أجد أن علاقة الصور الحسية التي أحسستها بالجوهر المادي الذي تعقلته ، مماثلة لعلاقة أحوالي وأفكاري بنفسي من حيث الحاجة والربط.

١٨/٣ - فمعرفتي بالجوهر وسببته للصور الحسية التي ترسلها إليّ تتشأ من :

١ - معرفتي بنفسي وأفكاري . وهي معرفة حضورية.

٢ - تعميم هذه العلاقة على علاقة الجوهر الجسماني بأعراضه . وهذه معرفة

حصولية عقلية.

^{٣٦٣} البيّنة (١٩) : بذل الجهد في معرفة الوجود المطلق، وتحديد ميزاته:

١٩/١ - الوجود مطلق (٢/٣) . فهو أوسع مني (٥) بنحو غير متناه (٦/٣) ،

ويفرض هيمنته عليّ (٨) . فأشتاق إلى معرفته بأحسن ما يمكن (٩) .

١٩/٢ - ولكن هل الوجود المطلق هو هذا العالم الطبيعي الجسماني الملموس الذي أعيش فيه، وتعرفت عليه؟ أم أن هناك مراتب أوسع درجة، وحقائق أرفع قيمة من عالم الطبيعة؟

١٩/٣ - حيث أن الوجود مطلق، فإذا ثبت لي أن الطبيعة عالم مطلق، فيمكنني الاكتفاء به، باعتباره الوجود المطلق الذي أشتاق إلى معرفته، والاندماج فيه نظرياً وعملياً.

٣٦٤ البينة (٢٠) : هل الطبيعة غير متناهية في المكان؟

٢٠/١ - أفترض أن الوجود المطلق هو هذه الطبيعة الجسمانية المحسوسة، إذا كانت غير متناهية في أبعادها المكانية والزمانية. لذلك أدرس إمكانية عدم تنهايتها في المكان أولاً، وفي الزمان ثانياً، نظراً للدور البارز الذي تلعبه صفتا المكان والزمان في مفهومي عن الطبيعة الجسمانية.

٢٠/٢ - رغم إقامة بعض الدلائل الرياضية^{٣٦٤} على استحالة عدم تنهاية الطبيعة من خلال استحالة تحقق الخط غير المتناهي، لكنني لست متأكداً من صحة هذه الدلائل. إذ يبدو أن افتراض الطبيعة الجسمانية محددة، والاعتقاد بفلك الأطلس أو فلـك الأفلاك (نهاية عالم الطبيعة)، يستلزم تحقق عدم يحيط بها.

واحتـمـال وجود حقائق مجردة وراء فلـك الأفلاك لا تحل المشكلة، لأن هذه الحقائق (إذا كانت موجودة)، فهي مجردة عن المكان، ولا يصح افتراضها في مكان فوق الطبيعة.

٢٠/٣ - فحتى الآن، يمكنني افتراض الطبيعة غير متناهية في أبعادها المكانية.

البينة (٢١) : كيف أرى فرضية عدم تنهاية الطبيعة في الزمان؟

٢١/١ - هناك آراء تجريبية، تفترض بداية زمنية لعالم الطبيعة، وتحدّد السنوات المتناهية التي مضت على عمر الأرض والشمس والكواكب والمجرات . وآراء أخرى كلامية، تصرّ على حدوث الطبيعة زمنياً، بحجة استحالة تعدد القداماء .
إلا أني أتريث الآن في قبول بداية زمنية لمجموعة الطبيعة ، لأنها تستلزم فرض زمن مستقل عن الطبيعة، ابتدأت الطبيعة في لحظة منها ، ولا يمكنني فهم زمان مستقل عن حركة الأجرام الطبيعية

٢١/٢ - كما أن هناك آراء تجريبية، تؤكد على نهاية زمنية لعالم الطبيعة، وتتنبأ بحدوث انفجارات ضخمة تمزّ جميع أركان الطبيعة بذراتها ومجراتها . وآراء أخرى فلسفية، تفسّر الحركة بأنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل . فلا بد من نهاية زمنية للطبيعة، تحدث عند انتهاء قواها، وتبدّلها إلى الفعلية المحضّة .
لكنها لا تقنعني. فبإمكاني افتراض تلك الهزّات العالمية نهاية لمرحلة، وبداية لمرحلة طبيعية ثانية متشابهة للمرحلة السابقة . وبإمكاني أيضاً افتراض قوى في الطبيعة، تبدل إلى الفعل باستمرار، إلا أنها غير متناهية، فلا تنتهي حركة العالم .

٢١/٣ - فلست مقتنعاً حتى الآن بتناهي الزمان والمكان في عالم الجسم... ولكن :

البينة (٢٢) : هل يساوي عدم تناهي الطبيعة في المكان إطلاقها في الوجود ؟

((وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض

وليكون من الموقنين)) . الأنعام (٧٥)

٢٢/١ - أفترض أن الطبيعة غير متناهية في أبعادها المكانية.

٢٢/٢ - ولكن هل الامتداد في الطول والعرض والعمق يعتبر أمراً إيجابياً -

وبالأحرى - صفة وجودية ؟ بالتحقيق لا .

لأن اتصاف الجسم بالمكان نابع عن انتشار أجزائه في أمكنة مختلفة ، وهذه صفة سلبية من عدة جوانب :

أولاً : لأنها تستلزم تركيب الجسم من أجزاء يحتاج إليها. والحاجة فقر ، فهو سلبى .

ثانياً : تعرقل المعرفة الحضورية بين جسمين ، لأن احتلال المكان يمنع أي جسم أن يستقر في جسم آخر .

ثالثاً : انتشار أجزاء الجسم في الأمكنة المختلفة يعرضه للانقسام والاضمحلال، بتفكك أجزائها، وإمكانية الانفصال بين هذه الأجزاء الكثيرة، نظراً لتداخل الأشياء بعضها في البعض الآخر إثر حركة المادة وتبدلاتها.

٢٢/٣ - النتيجة أنه: كلما كانت أبعاد الشيء المادي أطول، كان اتصافها بالصفات السلبية الثلاث المذكورة أكثر . فعدم تناهي الطبيعة في أقطارها يسبب لها حاجة غير متناهية، ويعرضها لإمكانية التفكك بنحو غير متناه . وهذا ليس إطلاقاً في الوجود بل يغيّره بوضوح. والطبيعة المطلقة في أقطارها وأبعادها مطلقة في حاجاتها ونقائصها. الفقر المطلق مطلق ، لكنه مطلق في الفقر لا في الغنى

البينة (٢٣) : هل يعبر عدم تناهي الطبيعة في الزمان عن إطلاق وجودها ؟

٢٣/١ - أفترض مرة ثانية، أن الطبيعة غير متناهية في بعدها الزمني .

٢٣/٢ - لكن الامتداد الزمني أيضاً يعتبر سلبياً، أكثر من أن يكون إيجابياً . لأنه (مثل الامتداد المكاني) :

أولاً - يستلزم تركيب الجسم من أحداث يتحقق بها. والتركيب حاجة والحاجة سلبية .

ثانياً - يستلزم جهل الحادث الزمني بالأحداث السابقة واللاحقة ، لعدم حضور بعضها في البعض الآخر.

ثالثاً - مع أنه لا يعاني من مشكلة الانقسام الفعلي , لعدم إمكانية تخلل شيء في أجزاء الزمان (خلافًا للمكان), لكنه ينفرد في جهة سلبية أخرى , وهي : أن الزمان ليس إلا وليدًا لحركة المادة , والحركة زوال وحنوث . وكل فترة زمنية مركبة من أجزاء مضت وزالت , وأجزاء لم تأت ولم تتحقق بعد . ولا شك أن الزوال وعدم التحقق أمران عديميان .

٢٣/٣ - فالزمان شأنه شأن المكان, في امتزاجه بالتركب والحاجة والجهل والفساء المستمر . فإطلاق الوجود يتعارض مع اختزاله في الطبيعة, حتى مع افتراض الطبيعة أزلية أبدية في الزمان, وغير متناهية في المكان . هذا إذا كانت الطبيعة بحقيقتها هي ما عرفته لحد الآن, حيث تبدو مليئة من السلوب والنقائص التي ذكرتها .

((فلما جن عليه الليل رآ كوكباً قال هذا ربي .

فلما أفل قال لأحب الأفلين .

فلما رآ القمر بازغاً قال هذا ربي .

فلما أفل قال لن لم يهدني ربي لأكون من القوم الضالين .

فلما رآ الشمس بازغة قال هذا ربي (هذا أكبر) . ٧٩.٧٦/٦ .

سورة التوحيد

وها أنا بين يدي الحق - جل جلاله - أبدأ
ببسم الله الرحمن الرحيم السفر الثاني : السير
في الحق بالحق (٢٤) ٣٦٥ :

أقول : هو ٣٦٦ ، ولكن سرعان ما أتذكر عجزني عن معرفة الغيب
المغيّب، الذي لا يمكنني إلا الإشارة إليه بضمير الغائب، لأني محدود وهو
لا يقبل الحدّ (٢٤/١) ٣٦٧ . فالتجئ إلى مراتب أسمائه الحسنی المجتمععة

٣٦٥ البينة (٢٤) : الوجود المطلق بذاته مطلق في أوصافه الإيجابية ، ومترّه عن أي

سلب أو نقص .

٣٦٦ أقول : هو ، إن هذا يذكرنا بالحنوار الذي دار بين موسى كليم الله وربّه في
برية سيناء إذ تقول التوراة : " فقال موسى لله : إذا ذهبت إلى بني إسرائيل وقلت لهم :
إله آبائكم أرسلني إليكم ، فإن سألوني ما اسمه ؟ فماذا أجيبهم ؟ فقال الله لموسى : أنا
هو الله هو . هكذا تجيب بني إسرائيل : هو الذي هو أرسلني إليكم " (نحر ٣ : ١٣ -

(١٤) . (ج)

٣٦٧ ٢٤/١ - الوجود يتعارض مع العدم، ولا يقبل أي حدّ، بأي شكل كان

(١/٣) .

٢٤/٢ - كل صفة سلبية، سواء كانت سلبية مباشرة (مثل الجهل أو الفقر)، أو
إيجابية مستزمنة لصفة سلبية (مثل التركب المستلزم للحاجة، أو الامتداد القابل للقسمة،

والمستعدّ لانفصال الأجزاء, أو التناهي, أو تبدل الوجود), لا تنسجم مع حقيقة الوجود الإطلاقيه.

٢٤/٣ - فعلياً أن أفضل الميزات السلبية عن الأوصاف الإيجابية, وأنتسب هذه الأخيرة إلى الوجود المطلق .

البينة (٢٥) : الوجود المطلق ومطلق الوجود :

٢٥/١ - الوجود المطلق يأبى عن قبول الصفات السلبية المباشرة وغير المباشرة .
٢٥/٢ - الطبيعة التي عرفتها حتى مع افتراضها مطلقة في مكانها وزمانها, لكنها غير مطلقة في وجودها (٢٣/٣), لأنها تقبل صفات سلبية كثيرة مثل الجهل والفقر والفناء. فهي من مطلق الوجود, وليست هي الوجود المطلق.

٢٥/٣ - إذا لاحظت الوجود, ورأيت حقيقة لا تقبل أي عدم فهو "الوجود المطلق".
أما إذا لاحظت أنه أمر عام يشمل أي موجود, سواء كان مطلقاً أو محدوداً بأية حدود, فهو من "مطلق الوجود".

ومطلق الوجود أيضاً مطلق, إذ من الممكن تصور حدود غير متناهية كالخط غير المتناهي أو العدد غير المتناهي, فهو مطلق من هذا الجانب .

البينة (٢٦) : الوجود المطلق كمال مطلق .

((إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من

المشركين)) . الأنعام (٧٩)

٢٦/١ - ما يقابل الكمال هو النقص, والنقص عدمي .
٢٦/٢ - يستحيل عروض العدم, وأية صفة سلبية على الوجود المطلق, كالتركيب المستلزم للانقسام, والجهل, والعجز, والفقر, والزوال, والموت, والفناء, وما إلى ذلك . (٢٤/٢).

إجمالاً وإحكاماً في الله (٢٦/٣) ^{٣٦٨} /الأحد (٢٧) ^{٣٦٩} ، المتنزلة تفصيلاً في
"الصمد" لغناه الصريف (٢٨) ^{٣٧٠} . لم يلد ليحلّ ولده محلّه بعد زواله ،

^{٣٦٨} ٢٦/٣ - فالوجود المطلق متصف بالواحدية ، والعلم ، و القدره ، والإرادة ، و
الغني ، والثبات ، والحياة ، و البقاء ، و سائر الأوصاف الوجودية .

^{٣٦٩} اليّنة (٢٧) : الوجود المطلق بسيط محض .

٢٧/١ - يستحيل التركب والتكثر له ، بأي نوع كان (٢٤/٢) .
٢٧/٢ - زيادة صفاته على ذاته لا محالة نوع من التركب . مضافاً أنه يدل على
خلوّ ذاته عن الأوصاف الوجودية ، وهذا مستحيل .
٢٧/٣ - فلا تغاير بين صفاته : إرادته عين قدرته ، وحياته عين إرادته ، وقدرته
عين علمه ، وكل أوصافه الذاتية عين ذاته .
وإرادته الواحدة المنبثقة من ذاته الواحدة والمسيطره على جميع نظام الوجود ، تقتضي
" التوحيد الأفعالي " .

ووحدة صفاته مع ذاته تقتضي " التوحيد الصفاتي " .
واستيعابه لجميع مراتب الوجود الذي هو إطلاقه في الوجود يقتضي " التوحيد
الذاتي " ،

فهو واحد أحد صمد لم يكن له كفوّاً أحد .

^{٣٧٠} اليّنة (٢٨) : الوجود المطلق غني محض .

لأبديته (٢٩/٣) ^{٣٧١} . ولم يولد لفعليته المحضة وأزليته (٣٠/٣) ^{٣٧٢} ، ولم يكن له كفوياً أحد لوحدانيته (٣١) ^{٣٧٣} ، وعدم تناهي علمه (٣٢) ^{٣٧٤} وقدرته (٣٣) ^{٣٧٥} ، وإطلاقه في جميع أوصافه.

٢٨/١ - افتراض افتقار الوجود يستلزم تحقق شيء خارج نطاق الوجود المطلق، يسدّ هذا الفقر .

٢٨/٢ - لا شيء خارجاً عن نطاق الوجود المطلق.

٢٨/٣ - فلا إمكانية لافتقار الوجود .

البيّنة (٢٩) : الوجود المطلق ثابت محض .

٢٩/١ - ما يقابل الثابت هو المتغير أو المتحرك .

٢٩/٢ - الحركة زوال وحدوث باستمرار . والزوال عدمي .

أو أنها خروج تدريجي من القوة إلى الفعل . والقوة شيء لم يتحقق بعد (٢٨/١) . والمتحرك يحتاج إلى فاعل يخلق المرحلة اللاحقة للحركة بعد زوال المرحلة السابقة هائياً . فإذا زالت فلا تقدر على خلق المرحلة التي تليها . والحاجة أمر عدمي أيضاً .

٢٩/٣ ^{٣٧١} - فهو ثابت محض . ويتفرع عليه أنه أبدي باق بالبقاء المطلق، لا باستمرار وجوده في أزمنة غير متناهية، بل لأنه فوق الزمان. ولا بامتداد وجوده في أمكنة غير متناهية ، بل لأنه فوق المكان.

البيّنة (٣٠) : الوجود المطلق فعل محض .

٣٠/١ - ما يقابل الفعل هو القوة . وحقيقتها تلخص في إمكانية بروز الموجود بالقوة في المستقبل . فليس متحققاً بالفعل. فهي علامة نقص في الجوهر الذي يحملها .

٣٠/٢ - الوجود المطلق ليس قوة, لعدم إمكانية تحققها مستقلة, فيفتقر إلى الغير ,
ولا غير للوجود . وليس مزيجاً بين القوة والفعل, لاستحالة التركيب عليه .
٣٠/٣ - فهو فعل محض. وما يكون هكذا, فوجوده أزلي بالضرورة.

٣٧٢ البيّنة (٣١) : الوجود المطلق واحد .

((إن إبراهيم كان أمة فانتا لله حنيفا ولم يكن من المشركين

شاكر الأنعمة اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم

وآتيناه في الدنيا حسنة وإنه في الآخرة لمن الصالحين

ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين))

النحل ١٢٠-١٢٣

٣١/١ - فرض الثاني للوجود يستلزم تركيب كل واحد منهما من جهة مشتركة
بينهما (هي الاشتراك في الوجود), وجهة أخرى يمتاز بها كل واحد عن الآخر. كذلك
يستلزم تحقق عدم يفصل بينهما .

٣١/٢ - يستحيل التركيب للوجود المطلق (٢٤/٢), كما يستحيل تحقق العدم

(١/٣) .

٣١/٣ - فلا ثاني للوجود , كما أنه لا غير للوجود.

٣٧٤ البيّنة (٣٢) : الوجود المطلق عالم مطلق, وعلمه حضوري .

((وحاجه قومه قال أتجاجوني في الله وقد هداني

ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً

وسع ربي كل شيء علماً أفلاتذكرون)) . (الأنعام (٨٠)

٣٢/١ - يفسر العلم بأنه حضور المعلوم عند العالم ، والعلم الحضور هو حضور وجود المعلوم بذاته عند العالم (وليس فقط بصورته أي ماهيته).

٣٢/٢ - الوجود المطلق حاضر عند نفسه ، إذ لا حجاب بين الشيء ونفسه. وكل شيء محدود حاضر عنده أيضاً. لأن شأن الوجود المطلق أن لا يكون مقيداً بجزء دون آخر. فهو يستوعب ويملا جميع أركان الموجودات، ولا فصل بينه وبينها.

٣٢/٣ - فالوجود المطلق يعرف نفسه، كما يعرف مطلق الوجود.

^{٣٧٠} البينة (٣٣) : الوجود المطلق قادر مطلق .

((ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك

إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت

قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب

فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين)) . البقرة (٢٥٨)

٣٣/١ - الوجود المطلق يعرف مطلق الوجود، ويحيط بمطلق ما في الوجود. ولا

ينفعل من شيء خارج عن نطاقه، لأنه لا شيء خارجاً عن نطاقه (٣٢/٢) .

٣٣/٢ - على القادر أن يعرف مقدوره أولاً ، ثم يتمكن من التصرف فيه بإرادة

شخصية .

أمكث لحظات , غارقاً في أوصاف سورة
التوحيد التي يطغى عليها طابع التزيه, أحاول أن
أجمعها في جملة تعبر عن إحساسي بها وعلاقتي بها
وخضوعي لها . تلك هي الفذلكة المستحبة: كذلك
الله ربي ^{٣٧٦}.

كذلك الله
ربي

٣٣/٣ - فهو القادر على الإطلاق, ووحدها إرادة الوجود المطلق هي المتصرفة
والمديرة لشؤون مظاهر الوجود.

((الذي خلقتني فهو يهديني والذي هو يطعمني ويسقيني

وإذا مرضت فهو يشفيني والذي يميني ثم يميني)). الشعراء - ٧٨ - ٨١

٣٧٦ (فذلكة مستحبة :

حيث أن الوجود المطلق مطلق في وجوده ومطلق في كماله, فهو لائق أن يسمى
باسم عظيم يناسب مقامه ويجمع بين كمالاته . وليكن هذا الاسم: (الله) - جل جلاله
- لكونه مشتقاً :

— إما من أله — بمعنى عبد — , ويعني أن مطلق ما في الوجود يقرون بالوهية
الوجود المطلق الذي هو حقيقتهم,

— وإما من وله — بمعنى اشتاق — , ويعني أن مطلق ما في الوجود يشتاقون إليه ,
وينجذبون نحوه, لأنه هو أصلهم .

الركوع

فإذا بي ، أرى جميع سكان عالم الإمكان يركعون
أمام حضرة الوجود. فأنثني له ، وأركع مع الراكعين،
وأسبح بحمد ربي العظيم (٣٤/٣) ^{٣٧٧}.

علماً أن مصطلح "الوجود المطلق" مصطلح مركب من لفظتين (والتركيب لا
يناسبه)، ولا يحتوي على معنى الكمال، خلافاً للفظة (الله) التي بأحديتها تشير إلى كل
الوجود وكل الكمال .

هذا هو الاسم المفضل عندي . وليكن كل واحد مختاراً في تسميته بما يشاء.
البينة (٣٤) : الوجود يساوي الوجود الذاتي .

٣٤/١ - الإمكان يقضي عروض الوجود على المعدوم سابقاً (في ما يسمونه
بالممكن بالذات الواجب بالغير) ، أو عروض العدم على الموجود سابقاً ، أو على ما
يمكن أن يكون موجوداً (في ما يسمونه بالممكن بالذات الممتنع بالغير).
٣٤/٢ - الوجود موجود بلا شك، والعدم معدوم بلا شك (١/٣).
٣٤/٣ - فعروض العدم على الوجود مستحيل، وعروض الوجود على العدم
مستحيل.

^{٣٧٧} فكما أنه لا شيء ممتنعاً بالذات في خارج الذهن، فلا شيء ممكناً بالذات في
الخارج لأن الشيء المتحقق إما أنه الوجود المطلق ، وهو الواجب بذاته ، وإما أنه من
شؤون الواجب المطلق ، فلا ذات ولا حقيقة له إلا أنها مليئة بالوجود وصفاته المطلقة
بمقدار سعته. وما يسمى بالموجودات، يتحقق بإرادة واجبة مطلقة أزلية أبدية واحدة لا
تتكسر ولا تتبدل.

((وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً واتخذوا من مقام إبراهيم

مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي

للطائفين والعاكفين والركع السجود)). البقرة ١٢٥

لكن شيطاني ، بعدما يرى في قيامي جلوة من
التوحيد الأفعالي (٣٥/١) ^{٣٧٨} ، وفي ركوعي بارقة
من التوحيد الصفاتي (٣٥/٢) ^{٣٧٩} ،

السجود الأول

((وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا

فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون

الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون)).

الأنعام (٨١-٨٢)

ولكن :

البينة (٣٥) : هل يؤدي القول السابق إلى تعدد واجب الوجود ؟

^{٣٧٨} ٣٥/١ - كل فعل في دار الوجود مظهر لإرادة الوجود المطلقة .

يوجّه سهمه الأخير صوبي , فيوسوس لي : بأنك في قيامك وركوعك
قائم على قدميك, ومستقل بذاتك مثل سائر "الموجودات" (٣٥/٣).
فأقوم من ركوعي لا لأقوم بذاتي ,

((يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك

وإنهم آتيهم عذاب غير مردود)). هود(٧٦)

بل لأطرده وأكسره,

((قالوا أنت فعلت هذا بالهتنا يا إبراهيم؟)). الأنبياء(٦٢)

وأريه كيف أذيب كل قياسي وكياني وذاتي بالسجود والسقوط على
التراب, لتفني ذاتي في حضرة التوحيد الذاتي . فأسبّح باسم ربي الأعلى,
وأسجد له مع الساجدين ((ولله يسجد من في السموات والأرض
٣٨٠. (٣٧/٣)

((أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم

ومن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل ومن هدينا

٣٧٩ ٣٥/٢ - هذه الإرادة المطلقة واحدة, لأنها تنشأ عن الله الواحد الأحد الذي تلا

تشوبه أية كثرة.

٣٨٠ ١٥/١٣

واجتينا إذا تلى عليهم آيات الرحمان خروا سجدا وبكيا)).

مریم (۵۸)

فيصبح الوجود كله حقيقة واحدة (۳/۳۵)^{۳۸۱}، ويكتمل "السير في الحق بالحق" في السجدة الأولى، ويحصل الفناء.

((وإذا بتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتهن

قال إني جاعلك للناس إماماً)). البقرة ۱۲۴

حتى يحيني الله بحياته، ويبقيني ببقائه بإفناء ذلك

الفناء، فأسجد له السجدة الثانية.

السجود الثاني

((ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل ومن هدينا واجتينا

إذا تلى عليهم آيات الرحمان خروا سجدا وبكيا)).

مریم (۵۸)

^{۳۸۱} ۳/۳۵ - فإذا ما يسمونه "الموجودات" كلها واجبة وجوباً ذاتياً بوجود واحد،

فالأخرى أن نسميها "مظاهر" للوجود الواحد. وهذا لا يؤدي إلى تعدد واجب

الوجود.

ويتم الصحو بعد المحو ، بالاستعداد لرؤية الكثرات (٣٦-٣٧) مرة ثانية في "السير من الحق إلى الخلق ولكن بالحق" ، حيث أن جميعها تصبح من شؤون الله وكلها معلقة بعزّ قدسه (٣٧/٣) ^{٣٨٢} . فأراها برفع

البينة (٣٦) : فما هي الماهيات ؟ وكيف تتحقق ؟

((واتل عليهم نبأ إبراهيم (٦٩) إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون (٧٠)

قالوا نعبد أصناما فنظّل لها عاكفين (٧١) قال هل يسمعونكم إذ تدعون (٧٢)

أويستمعونكم أويضرون (٧٣) قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون (٧٤)

قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون (٧٥) أأنتم وآباؤكم الأقدمون (٧٦) ف

إنهم عدول لإرب العالمين (٧٧))) . الشعراء

٣٦/١ - الماهية هي ما به الشيء هو هو. والماهيات مثار الكثرة بالذات. وهي

منقسمة إلى جواهر وأعراض متباينة عن بعضها البعض.

٣٦/٢ - والذهن يفترض الماهيات بتقطيع مظاهر الوجود (المتصلة ذاتياً عبر وحدة

الوجود (٣٥/٣)) ، وفرض ثغور وحدود على كل منها.

^{٣٨٢} ٣٦/٣ - وإذ لا كثرة في الوجود المطلق (٢٦/١) ولا انفصال بين مظاهر

الوجود (٣٥/٣) ، فالماهيات أمور اعتبارية لا أصالة لها في الخارج ، والتعاريف الماهوية

كلها سلوب ونواقص. عليّ أن أدرس كلاً من هذه الماهيات ، لأتأكد من عدم أصالتها.

ستائر الظلمات, من الجواهر والأعراض (٣٨-٤٤)^{٣٨٣}, وخرق حجلب
الإمكان^{٣٨٤}.

((وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبنِي أن نعبد
الأصنام رب إنهم أضللت كثيراً من الناس فمن تبعني فإنه
مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم)). إبراهيم (٣٥-٣٦)

((فراغ إلى ألتهم فقال ألا تأكلونما لكم لا تنطقون

فراغ عليهم ضرباً باليمين)). الصافات ٩١-٩٣

فما هي حقيقة المقولات العشر في الجسم المنغلق في الحدود والماهيات ؟

٣٨٣ البينة (٣٧) : ما هو الجوهر ؟

٣٧/١ - يعرف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع .

٣٧/٢ - اشتراط الماهية بأنها "إذا وجدت... " يدل على إمكانية عروض العدم عليها

إمكاناً ملازماً لها دائماً.

٣٧/٣ - وإذا لا تحقق للعدم, فالماهية (بقسميها الجوهر والعرض) اعتبار عقلي, لا

أصالة لها في خارج الذهن.

البينة (٣٨) : ما هو الجسم ؟

((وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتخذ أصناماً آلهة

إنني أراك وقومك في ضلال مبين)) آل عمران (٧٤)

- ٣٨/١ - عرف الجسم بأنه جوهر يقبل الامتداد في الجهات الثلاث.
٣٨/٢ - وعرف أيضاً بأنه جوهر مركب من جوهرين آخرين هما : المادة والصورة.
٣٨/٣ - التعريف الأول قائم على الامتداد القابل للقسمة والانفصال (٤٠)، ولا انفصال في عالم التحقق والوجود (٣٧/٣) ، و((ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت)) .
والتعريف الثاني يقوم على التركيب المنافي لبساطة الوجود (٢٧) .
أما تعريف صدر المتألهين (ره) بأن الجسم سيال متحرك بحركة جوهرية، فهو أيضاً يركز على جهة عدمية في تعريف الحركة، هي الزوال أو القوة.

البينة (٣٩) : ما هو الكمّ ؟

- ٣٩/١ - قيل أن الكمّ عرض يقبل القسمة الوهمية. وأشكل عليه بأن هذا التعريف لا يشمل الكمّ المنفصل ، لأنه هو الانقسام بالفعل.
وعرفه "الفارابي" و"ابن سينا" بأنه العرض الذي بذاته يمكن أو يوجد فيه شيء واحد يعدّه. واعتبره "العلامة الطباطبائي" بأنه أحسن ما أورد له من تعريف. لكنه - في رأبي - تعريف دوريّ مأخوذ فيه مفهوم العدد (في قولهم : شيء واحد يعدّه...) ، والعدد نوع من الكمّ.
٣٩/٢ - الجسم ذو كمّ بطول وعرض وعمق محدد، إذا فرض مستقلاً منفصلاً عن بقية الأجسام.
أما عبر اتصاله بسائر الأجسام، فترتفع عنه النقطة التي هي نهاية الخط، والخط الذي هو نهاية السطح ، والسطح الذي هو نهاية الحجم ، ويتحد حجمه بحجم الأجسام

المجاورة له. أما مجموع عالم الطبيعة فهو أيضاً“ لا ينتهي بنقاط ، وخطوط ، وسطوح
فليس متكماً بكمٌ محدود..

أما كونه متكماً بكمٌ مطلق، فهذا أيضاً اعتبار عقلي ، لأن الكمية المتصلة
هي قابلية الانقسام ، والكمية المنفصلة هي الانقسام بالفعل . ومآل الانقسام بالقوة إلى
الانقسام بالفعل (لأن القوة التي لن تتحقق ليست قوة). والانقسام بالفعل يستلزم تخلُّل
العدم أو الفراغ بين القسمين .

٣/٣٩ - الفراغ مستحيل (لأنه ليس إلا توهم امتداد مكاني فارغ من جسم ممتد .
واستقلال الصفة عن الموصوف مستحيل ، إذ يؤدي إلى اجتماع النقيضين)، كما أن
العدم مستحيل. فالانقسام أو الانفصال لمطلق الطبيعة أيضاً مستحيل .
فإذن، الكمّ اعتبار عقلي لا غير، وهو صفة سلبية لا إيجابية.

البينة (٤٠) : ما هو الكيف ؟

١/٤٠ - عرّف الكيف بأنه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة بذاته. والتعريف
صريح في أنه سلمي.

٢/٤٠ - الجسم متكيف بالحلاوة والمرارة ، وهما خاصتان لذائقة الإنسان . واعتبر
الجسم حاراً أو بارداً أمر نسبي، تابع لحرارة جسم الإنسان . والجسم الناعم للإنسان،
قد يكون خشناً للدودة صغيرة . واللون الأخضر قد يكون رمادياً في باصرة الكلب كما
يقال . وهو أصفر عند من ابتلي باليرقان . والصوت الملائم عند سامعة حيوان، رعد
مخيف عند حيوان آخر.

فهذه الكيفيات هي هكذا في حاسة الإنسان أو الحيوان، وليست هكذا في واقعها
الخارجي.

أما الكيفيات المختصة بالكميات ، فيشكل عليها بما أشكل على الكمّ (من حيث
عدم التحقق في الخارج) .

ومآل الكيفيات الاستعدادية والنفسانية إلى الاشتداد والضعف.

٤٠/٣ - رغم أني أعترف بفوارق حقيقية (بغض النظر عن حاسة الإنسان والحيوان) تسبب كون هذا اللون أخضر وآخر أصفر، وهذا الصوت خفيفاً وآخر مرتفعاً، لكنني أسند هذه الفوارق إلى الشدة والضعف. الصوت العالي - مثلاً - هو ما جذبته أشد من الصوت الخفيف، وهكذا ... فإذاً الكيف بما هو أخضر، وأصفر، وبارد، وحر، وخشن، وناعم أمر اعتباري. أما بما أنه شديد وضعيف فهو حقيقي، لكنه من هذه الزاوية الأخيرة ليس أمراً ماهوياً، لأن قبول الشدة والضعف أمر وجودي وليس ماهوياً. فالماهية حدّ، والحدّ لا يقبل التشكيك.

البينة (٤١) : ما هو الوضع ؟ وما هي الإضافة ؟

٤١/١ - الوضع هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء إلى بعضها، والمجموع إلى

الخارج.

٤١/٢ - والإضافة هيئة حاصلة من تكرار النسبة بين شيئين.

٤١/٣ - اعتبار جزء في يمين جزء آخر، أو اعتبار شيء فوق شيء آخر، يرجع إلى من يعتبره هكذا. وباختلاف حالة المعتر ينقلب اليمين شمالاً و الفوق تحتاً. وهكذا. سائر النسب والإضافات. ولا دليل على اعتبار فوقية كرة لكرة أخرى فوقية حقيقية، بعد إبطال الهيئة البطلموسية ونظرية فلك الأطلس ومحدد الجهات .

البينة (٤٢) : ما هي الجدة (الملك) ؟

٤٢/١ - الجدة هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال

المحاط.

٤٢/٢ - هي أيضاً من المقولات النسبية التي تستلزم اعتبار طرفي النسبة.

٤٢/٣ - ترتفع الجدة المقولية عند اعتبار عالم الطبيعة جسماً واحداً غير قابل للانقسام . فلا يمكن أن يكون محيطاً أو محاطاً بشيء آخر. أما إحاطته بالوجود المطلق، فليست إحاطة ماهوية، بل هي إحاطة قيومية إشراقية ترتبط بالوجود ، ولا تتعارض مع وحدة الوجود .

البينة (٤٣) : ما هو الفعل ؟ وما هو الانفعال ؟

٤٣/١ - الفعل: هيئة حاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر، والانفعال: هيئة حاصلة من تأثير المتأثر ما دام يتأثر.

٤٣/٢ - هما أيضاً يعتبران من المقولات النسبية . فما من جسم فاعل إلا أن يكون هناك جسم آخر ينفع به . واعتبار التدرج فيهما يجعلهما في إطار الزمان. والزمان مأخوذ فيه أمر عدمي، كما أشير إليه (٢٣/٢) .

٤٣/٣ - الفعل عندي ليس مقولة ماهوية ، لأنه عبارة عن كون الفاعل منشأ لترتب الآثار . وترتب الآثار شأن الوجود العيني . ولو كان شأن الماهية لكان الوجود الذهني أيضاً يترتب عليه الآثار، لأن الماهية واحدة بين الوجود العيني والذهني .
أما الانفعال، ففيه جهة عدمية، لكون المنفعلة فاقداً لكمال الفاعل.

بعد خرق حجب المقولات العشر ، لا بد من خرق كبير الأصنام الظلمانية، وهو
"الإمكان":

٢٨٤ البينة (٤٤) : فما هو الإمكان ؟ وكيف يحصل ؟ وأين يتحقق ؟

٤٤/١ - الإمكان الذاتي عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم . وإذا لا تحقق للعدم فلا تحقق للإمكان خارج الذهن .

٤٤/٢ - فرض الوجود أمراً ممكناً بالإمكان الذاتي يتحمل العدم تارة والوجود تارة
أخرى أو موجوداً هنا ومعلوماً هناك في الحقيقة "لعبة" ذهنية.

فكما نلعب بتصوراتنا عندما نمزج بين صفرة الذهب وحجم الجبل لخلق صورة وهمية
هي "جبل ذهبي" ، فكذلك نلعب عندما نقيم علاقة بين شيء مادي وزمان غير زمانه
ونحمله صفة العدم بانتسابه إلى زمان شيء آخر ، وصفة الوجود بانتسابه إلى زمان
نفسه. ونحن نعرف أن زمان الشيء وليد لحركة نفس ذلك الشيء ، وليس الزمان ظرفاً
مستقلاً يقع فيه الشيء المادي ، حتى نخرجه ونضعه في ظرف آخر . وكذلك المكان.

٤٤/٣ - فلا تحقق للإمكان الذاتي إلا في وهم الإنسان وفي عالم الألعاب. ولنكن
على حذر من تطبيق أو هامنا على جناب الوجود إلا إذا عرفنا الإمكان بالإمكان
الوجودي أو الفقر الذاتي ، والفارق بينهما أن الإمكان الذاتي هو افتراض ذات وكيان
ماهوي يتلقى الوجود أو يكتسبه بإشراف وتأثير الغير ، ويصبح واجباً بالغير كما
زعموا. أما الإمكان الوجودي ، فلا يعتبر فيه إشراف العلة غيراً أجنبياً عنه ، بل هي
أساسه وكيانه وحقيقته.

((فلما أفلت قال يا قوم إنني بريء مما تشركون .

إنني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً

وما أنا من المشركين)) . ٧٩.٧٦/٦

((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)) (ق /

٢٢). البصر الحديد ، ثاقب ، وحده قادر على أن يرى ملكوت السماوات والأرض.

الآن, (وبعد تخصيص الحمد لله كما هو حقه بإفناء الكل في ذاته, وإبقائها بقاءه^{٣٨٥}), أشهد (٤٥/٢)^{٣٨٦} بوحدة الوجود المطلق, الذي لا شريك له في أصل التحقق و صميم الوجود (٤٥/١).

((ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً

وما كان من المشركين)). النحل (١٢٣)

كذلك أشهد بأن محمداً الذي بحقيقته ونوره أول ما خلق الله, هو عبده الذائب في إرادته والفاي بأفعاله وصفاته وذاته, في أفعال الله وصفاته وذاته. وكان ولا يزال رسوله الذي يضحّ الفيض المطلق في صور

^{٣٨٥} البينة (٤٥) وإذ لا حقيقة لإمكان ولا للماهية, ولا أصالة إلا للوجود الواحد الأحد, فكيف يفسر نزول السماوات والأرض منه؟
 لنبدأ من التكثر الأول:
٤٥/١ — الله واحد أحد بوحدة حقة مطلقة لا تشوبها كثرة.

^{٣٨٦} ٤٥/٢ — لكن إطلاقه الذي يقضي بكونه كترًا مخفياً مجهولاً في غاية الخفاء, هو بجدّ ذاته اقتضى كونه ظاهراً مشهوداً معبوداً محموداً.

المحدودات في قدس التزول وهو أيضاً رسوله الذي يبلغ رسالاته ورحمته
وتشريعه للعالمين في قدس الصعود (٤٥/٣)^{٣٨٧}. فأدعو الله أن يصلّي عليه
لكونه مظهر فيض الله على الخلق ويصلّي على آله الطاهرين وأولياء الله
المنتجبين (٤٦/٣)^{٣٨٨}.

^{٣٨٧} ٤٥/٣ — تحقيق مشهوديته ومحموديته ومعبوديته يتم بتمظهر مرآة يشهد فيها
الله جماله وكماله. وحيث لا يصدر من الواحد إلا الواحد، فلن تكون هذه المرآة إلا
واحدة. هذه المرآة لا استقلال لها في تصوير صورة الرائي مما يؤكد على "عبوديتها"
(ولهذا لا يخاف من إشكالية حاجة الله إليهم) ، ولا شأن لها إلا "إرسال" وإبلاغ
الصورة، وهذا يؤكد على "رسالتها".

البينة (٤٦) وكيف يظهر التكثر الثاني ؟

٤٦/١ — لأن الوجود واحد يستحيل تعرض الكثرة عليه، فالتكثر الأول حصل في
أول مظهر ترمأى فيه الوجود المطلق / الغيب المحض. فالحق المطلق رأى وجهه في مرآة
مظهره الأول، وابتهج بقدرته وخلقه. ومظهره الأول أراد أن يرى نفسه في مرآة خالقه
أي الغيب والبطون المطلق، فلم يستطع، واعترف بعجزه وفقره.

٤٦/٢ — و التكثر الثاني حصل بتقابل مرآتي البطون والظهور (تقابلاً طويلاً لا
عرضياً، و الأدق أنه عمقي، لا طويلي ولا عرضي).

وعندما ترمأى الغيب في الفيض الأول الذي تزلّ منه، وتمرأى الفيض الأول في
الغيب المفيض له، تحققت مجموعة متكثرة من الصور في تقابل المرآتين.

^{٣٨٨} ٤٦/٣ — كما ظهر التكثر الأول عندما رأى الحق وجهه في "الخليفة الكبرى"،

كذلك ظهر التكرر الثاني في إظهار الخليفة الكبرى نفسه في مرآت ما يلي بعده،
وذلك هو "الولاية العظمى".

لكن هذه الولاية تتمثل بمجموعة من الأولياء، لا بولي واحد. لأن وحدة الخليفة
الكبرى كانت بتعلقه المباشر بوحدة الوجود والوجود الواحد. أما الولاية فتتحقق بعد
تقابل مرآتي الظهور والبطون ولذلك تتمثل بمجموعة من الأولياء.
وتشهد بهذا قائمة الأعداد:

حيث الواحد هو فوق العدد، وهو البسيط المحض. وخليفة الواحد هو الاثنين. هذا
هو التكرر الأول. ثم عندما يرى الواحد بساطته وغناه في تعدد الاثنين، ويرى الاثنين
تركبه وفقره في بساطة الواحد، يتمرأى الواحد في الاثنين و الاثنين في الواحد، ويكون
الواحد داخلاً في الاثنين لا بممازجة، وخارجاً عن الاثنين لا بمزايلة. وتعرف الأشياء
بأضدادها.

حينئذ يتم التقابل بين الواحد والاثنين (بين الوحدة والكثرة الأولى). ويتحقق التكرر
الثاني، الذي لا يتلخص في الثلاثة، بل تتحقق مجموعة من الأرقام الآحاد، التي هي
الأعداد الأصلية. كما تظهر مجموعة من الصور في مقابلة المرآتين.
كذلك، تشهد بهذا الترتاب قائمة الألوان:

فإن الله هو النور المطلق. وبإطلاقه باطن خفي لنا، فلا تدركه الأبصار.
أول ما يظهر لنا من النور "في عالم الطبيعة"، هو الضوء الذي ينطلق من أصل النور
المخفي الكامل في صميم الذرة أو الطاقة. والتكرر الثاني يتحقق بتجزئ الضوء. وتظهر
الألوان الأصلية التي تشتمل على مجموعة محددة من الآحاد كالأعداد الأصلية.
وإذا كان الرياضيون يعلمون عدد الآحاد، والفيزيائيون يعلمون عدد الألوان
الأصلية، فتحديد سرّ عدد الأولياء (صلوات الله عليهم) صعب، لا يعلمه إلا الله
والراسخون في العلم.

هذا الدعاء نابع من معرفة متجذرة في صميم الحسب السلام والعاطفة والإيمان, مما يجعلني . أن أعيش حالة سلم وارتياح أمام هذه المرايا التي لا تعكس إلا وجه الحق وجمال الحبيب. فالسلام أولاً على المرأة الأتم الأكمل الذي كان أول المرسلين لرفع ستار الغيب عن وجه رب العالمين (٤٧/١) ٣٨٩.

((ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام)).

هود(٦٩)

والسلام علينا (بتمسكنا بولاية) عباد الله الصالحين.

((سلام على إبراهيم)). الصافات(١٠٩)

والأئمة الطاهرين (٤٧/٢) ٣٩٠; الذين واصلوا دربه ليكتمل الدين .

البينة (٤٧) : وكيف يتجلى التكثير الثالث ؟

٣٨٩ ٤٧/١ — التكثير الأول حصل بتحقيق خليفة واحد, هو أول ظهور للغيب

المطلق. وهو بمثابة ظهور الواحد في سلسلة الأعداد, وظهور الضوء قبل التجزي في قائمة

الألوان.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته يا سكان عالم الظهور من عليين
إلى حضيض الأرضيين!

((قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم)). الأنبياء (٦٩)
يا كلمات الله التي لا تعد، ويا أسماء الله التي لا تحصى، ويا آيات الله
التي لا تنهاى (٤٧/٣) ١٣٩١

٣٩٠ ٤٧/٢ — والتكرار الثاني حصل بتحقيق عدة أولياء. ويمثلهم أرقام الآحاد أي
الأعداد الأصلية، أو الألوان الأصلية (في قوس قزح) بعد التجزي.

٣٩١ ٤٧/٣ — أما التكرار الثالث فيحصل بتقابل مرآيا الأولياء، وتظهر بعض —ها في
البعض الآخر. فتندفق مجموعة لا تعد ولا تحصى من المظاهر المختلفة في الشدة والضعف،
والمقولة بالتشكيك.

فتشبه الأعداد الفرعية التي هي العقود والمئات والآلاف والملايين... هذه الأعداد
فرعية، لكونها تكرارا للآحاد الأصلية، أو تلفيقا بينها .

وتشبه الألوان الفرعية الغير المتناهية التي تحصل بمزج الألوان الأصلية المحدودة بنسب
مختلفة.

هذا الرأي لا ينقض بأن تسمية الأعداد وكذلك كتابتها أمران اعتباريان وضعيان،
وكان من الممكن اعتبار أعداد آحاد أصلية غير متناهية، لتظهر التكرار الثالث (غير
المتناهي) مباشرة من التكرار الأول (الثاني) دون وساطة التكرار الثاني (من ٣ إلى ٩) ،

بهذه التسليمات الثلاثة أختتم المرحلة الأخيرة من جولتي وسلوكي بالسير في الخلق بالحق، وشهود مراتب الظهور. وقد أصبحت علاقتي بهم علاقة سلام وأمان، وتحققت أمنيّتي في انتهاج مسلكٍ ودخول طريقٍ يُختتم بالسلام والأمان،

فإذا بي أصغني في خبايا نفسي إلى آية بيّنة قرآنية قادتني إلى طريقة إبراهيم (ع)، قرأتها وتذوّقتها في أول (بينات) ، أترنّمها مرة أخرى في آخر (البينات) :

((فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً))^{٣٩٢}.

((ادخلوا في السلم كافة))^{٣٩٣} ، ((وادخلوها بسلام آمنين))^{٣٩٤}.

وباتباع طريقة إبراهيم، أسير في أرض الله، وأتجول في خلق الله ، لأرى (كيف كان عاقبة المكذبين)^{٣٩٥} بتجليّ الحقّ في مجالي الخلق ، الذين

لأن حقيقة ٣٥ (مثلاً)، هو تكرار ٧ خمس مرات، سواء سمّيناه بالـ ٣٥ أو باسم

آخر. وسواء كتبناه بالرقمين ٣ و ٥ ، أو برسم آخر.

اليّنة (٤٨) : فكيف أرى الكثرات ؟ وكيف أتعامل معها ؟

^{٣٩٢} آل عمران ٩٧

^{٣٩٣} البقرة ٢٠٨

^{٣٩٤} الحجر ٤٦

((ختم الله على قلوبهم^{٣٩٦})) يختم الحدود (٤٨/١)^{٣٩٧} ، ((وعلى سمعهم
وعلى أبصارهم غشاوة))^{٣٩٨} (٤٨/٢)^{٣٩٩} . فهم ((صم)) عن سماع
تسبيح ما في السموات والأرض ، (بكم) عاجزون عن وصف كمال
الكون ، ((عمي)) عن رؤية أسماء الله الحسنى في جميع مظاهر الوجود
(٤٨/٣)^{٤٠٠} ، ورغم أنهم يدعون بأنهم يعقلون ، ((فهم لا يعقلون))^{٤٠١} .

٣٩٥ ١٣٧/٣

٣٩٦ ٧/٢

^{٣٩٧} ٤٨/١ - الفوارق المذكورة في المنطق والفلسفة المعهودة، والتي تسمى
بالماهيات، تتم كما رأيناها (في البينة ٣٦ إلى ٤٤) بالتركيز على حدود الموجودات ،
وهي اعتبارية ليست أصلية . والتعاريف المنطقية للأشياء، تتمحور حول الفصول (في
الحدود) أو الخواص (في الرسوم) .

٣٩٨ ٧/٢

^{٣٩٩} ٤٨/٢ - أضف إلى ذلك أن هذه المواصفات الماهوية كلها سلوب ونواقص .
فليس كمال الشيء المادي في أنه محبوس في زمان أو مكان لا يمكنه أن يتجاوزها .
وليست السطوح التي تحيط بالطاولة أمور وجودية ، لأنها: تعبر عن انتهاء وجودها .
والمقولات العشر يشترط في كلها أنها : "إذا" كانت موجودة، كانت كذا وكذا..

^{٤٠٠} ٤٨/٣ - إذن ، تعريف الشيء بحدوده و ماهياته نظر بالعين اليسرى، وتعريف
مشؤوم ناظر إلى نواقصه بدل كمالته وأوصافه الإيجابية . فالماهيات ضربت عليها الذلة.

أجل . إذا أراد الله بعدد خيرا يؤتیه الحكمة , ((ومن يؤت الحكمة فقد
أوتي خيرا كثيرا))^{٤٠٢} , ويكشف عنه الغطاء عند السير في الخلق بالحق ,
((فبصرک اليوم حديد))^{٤٠٣} , يتسلل في آخره الحقائق وهو في الدنيا فيرى
ملكوت السموات والأرض . ويرى الله قبل كل شيء وبعده ومعه .
يرى (علمه الذي أحاط بكل شيء) (٤٩)^{٤٠٤} , (وجبروته التي غلب بها

والمسكنة , وباءت بغضب من الله . أما التعريف الميمون والنظر باليمين , فيتم بالسير في
الخلق ولكن بالحق , وبالنظر إلى إيجابيات الشيء لا سلبياته .

١٧١/٢^{٤٠١}

٢٦٩/٢^{٤٠٢}

٢٢/٥٠^{٤٠٣}

٤٠٤ البينة (٤٩) : شهود الكثرات بعين التسليم:

اكفي بما أعتقد أنه أضعف مظاهر الوجود ، وهو الشيء المادي (الجسم) ، بعد
الاعتراف بدور الوسيط المفيض ، الذي بفضلته تتمظهر الكثرات:

٤٩/١ - الجسم عالم بنفسه:

- أ - العلم الحضورى ليس إلا حضور المعلوم عند العالم .
ب - الشيء المادي حاضر عند نفسه ، وليس خارجا عن ذاته . وأوصافه أيضا
حاضرة عند ذاته .
ج - فهو عالم بنفسه وأوصافه ، وكذلك عالم بالوجود المطلق ، بمقدار سعته ،
لحضوره عند الشيء المادي . وعالم بسائر الأجسام ، بمقدار ما يتأثر بها . وبما أن عملية

الأخذ والعطاء قائمة باستمرار بين كل الأجسام والمواد في الطبيعة، فكل جسم يعرف كل الأجسام من خلال هذه التأثيرات، وإن كان العلم عند الجسم ضعيفا جاد مقارنة بعلم الإنسان والحيوان.

٤٩/٢ - الجسم حر مختار :

أ - الاختيار هو كون الفاعل عارفا بفعله أولا، وبأن يكون فعله مستندا إلى ذاته دون غيره ثانيا .

ب - الجسم عارف بنفسه ، ولا شك أن أفعاله مستندة إلى ذاته ، فهي تصدر عن ذاته . وإذا كان للغير تأثير عليه، فالغير يؤثر على ذاته أولا ، لأن فعله لا يصدر عن الغير، بل عن ذاته. وإذا كان تأثير الغير على ذات الفاعل مناقضا لاختياره، لانتفى الاختيار عن الإنسان أيضا . ولكننا نعتبره مختارا في تناوله الطعام، نظرا لصدور هذا الفعل عن نفسه ، وإن كان للغير تأثير عليه (رغبته إلى الطعام انفعال من أمر خارج) . ولا أتصور أن جوهر الاختيار هو التروي بين الفعل والترك وتقييمهما ، ثم انتخاب الأفضل من بينهما - ولا نرى هذا في سقوط المطر - .

لأن هذا التعريف للاختيار، لا ينطبق على الله تعالى. فمن المستحيل أن يتروى أو يفكر (لأن الفكر محاولة لكشف المجهول) ، ومع ذلك فهو مختار مطلق.

ولا أقبل أن الاختيار يستلزم التمرد والعصيان - ولا نرى تمردا للمادة في أفعالها - ، لأن هذا التعريف غير منطبق على المختار المطلق، الذي لا معنى لتمرده ، ولا على الإنسان الذي يعتبر حرا مختارا في انتحاره ، حتى إذا لم ينتحر طوال عمره .

ج - فالجسم مختار، وإن لم يكن اختياره مثل الإنسان في جميع مستلزماته .

٤٩/٣ - الجسم حي يرزق :

أ - الحياة هي الإدراك المقرون بالفعل. و الارتاق هو التغذي بما يناسب الموجود الحي، لاستمرار حياته.

ب - لا أقبل تخصيص الحياة بجسم تديره نفس يحيا بها ، فهذا لا ينطبق على حياة الله تعالى (٣٢/٢) .

ولا أقبل تخصيصها بالنبات والحيوان والإنسان دون الجماد ، بحجة أن الجماد يعمل على نسق واحد ، ولا يصدر منه حركات متنوعة كما نراها في الموجودات الحية . لأن الله أيضا يعمل على نسق واحد (لوحدة إرادته) .

ولا أقتنع بأن انتظام حركة الجماد (كدوران الأرض حول الشمس بشكل واحد في زمن طويل) ، يدل على عدم حياة الأرض ، لأن الانتظام صفة ثبوتية وليست سلبية .

ج - الجسم دراك (٤٦/٣) فعال (٤٧/٢) . ويرتزق بالقوة التي يستمدتها في كل لحظة من لحظات حركته المستمرة نحو الكمال (٢٩/٢) . فهو حي يرزق .

٤٩/٤ : الجسم عابد شاكر مسبح بحمده ربه ، مؤمن مقر بأوليته وآخريته :

أ - أما عابد : فلأنه يخرج بلا انقطاع من القوة إلى الفعل ، فيتقرب دائما إلى الوجود المطلق ، والعبادة جعل الطريق معبدا للتقرب إلى الله .

وشاكر : لتسليم طاقاته وقدراته إلى الإرادة المطلقة التي تملأ أركان الوجود بإطلاقها ، فلا يمكن الفرار من حكومتها .

ب - وأما أنه مسبح بحمده ربه : فلأنه عندما يعاني من سلوبه ونقائصه (كالانغلاق في المكان والزمان والكم والكيف والوضع والإضافة والجدلة) ، يعترف صراحة بأنه لا يعاني منها ، إلا عندما يرى نفسه محدودا مقيدا ، فيسبح الله ويترهه من كل حد وقيد .

وهذا التسبيح متداخل في تحميده ، لأن من يكون مترها من كل قيد وحد علمي ، لا بد أن يكون واجدا لكل خير وكمال . فيسبحه كل ما يلتفت أي نقائصه ، ويحمده كلما يتوجه إلى كمالاته ، وكل هذا بلسان يناسبه ، وإن لم أفقه تسبيحه وتحميده .

ج - أما أنه مؤمن : فلا استقراره في فلك يضمن له الأمان ، ولهداياته في صراط لا ضلالة فيه . أما إقراره بأولية ربه وآخريته ؛ فبحركاته الدائرية التي نشاهدها في أصغر

كل شيء) (٤٩) - إذ إن مغلووية الشيء بجزوت الله هو عين اختياره لأن "العبودية جوهره كنهها الربوبية"، فهو مختار باختيار الله - ، فـ ((كل من عليها فان))^{٤٠٥} بذاته في ذات الحق ، وفي نفس الوقت بساق ببقاء وجه ربه ، حي بحياته ، يرزق عنده (٤٩) و((إن الدار الآخرة لهي الحيوان))^{٤٠٦} .

وعندما يرى المحجوبون العالم ، يمتلئ أركانها بالبروتون والنيوترون والإلكترون ، يرى مولانا الإمام علي (ع) (أسماء التي ملأت أركان كل شيء) ^{٤٠٧} . ويرى مولانا الإمام الخميني: " كل مراتب الوجود مقام العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الأسماء ، بل كل المراتب من أسماء الحق"^{٤٠٨} .

الصغائر في عالم الذرات ، مثلما نراها في أعظم الأجرام في عالم المجرات ، وإصلاح الليل في النهار، ثم النهار في الليل، والصيف في الشتاء، ثم الشتاء في الصيف، والحسي في الميت ، ثم الميت في الحي . فكلها حركات مستديرة تلوح بدائرة الخلق الكبرى . حيث : ((يدبر الأمر من السماء إلى الأرض)) ، و((كما بدأكم تعودون)) ، و((هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)).

البينة (٥٠) : فمن واجبي التسليم على الكثرات، والتسالم معها :

^{٤٠٥} ٢٦/٥٥ .

^{٤٠٦} ٦٤/٢٩ .

^{٤٠٧} دعاء كميل .

^{٤٠٨} مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية - ٤٦ .

((وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله))^{٤٠٩}، وفي الجسم معبود مشكور سبحانه محمود رب مؤمن و((هو الأول والآخرة))^(٤٩)، و((الظاهر والباطن))^(٥٠/١) ^{٤١٠} ((وهو بكل شيء

^{٤٠٩} ٨٤/٤٣

^{٤١٠} ٥٠/١ - يرى السالك إلى الحق بعينه اليسرى مظاهر مختلفة في الوجود، وكلمات لا تعد ولا تحصى مما خلق الله. ثم يرى بعينه اليمنى وحدة الوجود المطلق وحضوره بذاته وبجميع أوصافه وأفعاله في مطلق الوجود من العرش إلى الفرش. ثم يرى بعينه اليمنى واليسرى أنه لا خلاف بين الوجود المطلق ومطلق ما في الوجود (حتى الجسم المادي الذي طال الحديث عنه) في الكمال؛ إلا بالظهور والبطون:

كل جسم ملون يظهر فيه جمال، ويختفي فيه جميع مراتب الألوان.

وكل عالم يمتلك علماً ينطوي فيه جميع المعارف والعلوم، (إذ لم يبق شك في أن حضور الوجود المطلق في جميع مظاهر الوجود، يستلزم حضور كل كمالاته في جميع المظاهر). فالخلاف الحقيقي بين هذا الجسم وذلك، وبين الجسم والروح، والمادة والمجرد، راجع بالحقيقة إلى ظهور اسم من أسماء الله في بعضها، وبطونه في البعض الآخر (أو إلى الشدة والضعف).

أما الخلاف في الأضواء والألوان والأصوات والنكهات، وفي الجواهر والأعراض والماهيات، فكلها مظاهر شكلية للظهور والبطون: (يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون).

عليم))^{٤١١}، ((وآخر دعوانا " أن الحمد لله رب العالمين"))^{٤١٢}
(٥٠/٢)^{٤١٣} .

ورغم أن التسليم على الكثرات لا يمنعني الآن من الإيمان
بوحدة الوجود دون منازع، لأنها مظاهر وليست مراتب،
ولذلك لا يجب أن أعقب سلامي عليهم بتكبير يعبر عن

التكبير

^{٤١١} ٣/٥٧ .

^{٤١٢} ١٠/١٠ .

^{٤١٣} ٥٠/٢ - صحيح أن الحمد المطلق يخص الله ، ولا أحد غيره يستطيع أن يحمده

هكذا ، لا ملك مقرب ولا نبي مرسل،

لكن مطلق حمد جميع العالمين أيضا لله ، يمدونه بأسمائه التي ملأت أركان هوياتهم ،

سواء آمنوا أو كفروا ، واهتدوا أو ضلوا . (فأينما ولوا " فثم وجه الله) .

٥٠/٣ - فعلي أن أقدم تسليمي لهم ، وأتسلم معهم وأحبهم ، لأنهم مستسلمون
بقطرهم وغرائزهم وطبائعهم لله تعالى ، مع العلم أن هذا التسليم المطلق لا يمنعني عن
محاربة من يريد أن يحاربني وقتال من يقاتلني ، وكيد من يكيد بي وبالأخرين ، لأن
التسليم على من يخوض في الكيد والقتال ، هو قبول منطقته والرد عليه بكيده وقاتله ، لما
في هذا القتال من خير وسلام له ، إذ يحول دون خوضه في مزيد من الكفر والنكبة
والطغيان .

رفض الكثرات ، ولكن يستحب لي تعقيب التسليمات
الثلاثة على مظاهر التكثر الثلاثة بالتكبير ثلاثاً^{١٤}.

١٤ البينة ٥١ : الله أكبر — الله أكبر — الله أكبر

مع أن التسليم على مظاهر الوجود في العالم، تم برؤية الوحدة الإطلاقيه فيها، لكن
أي التفات إلى الكثرات يستحب أن يترافق مع تكبير الله برفض الأصالة عن غيره .

١ — فالله أكبر من أن يكون لخليفته المطلقة سواه حصه من الأصالة والتحقق.

٢ — والله أكبر من أن يكون لأوليائه المحددين غيره سهم من الكمال .

٣ — والله أكبر من أن يكون للخلائق اللامتناهية دونه حظ من الوجود.

وإذا لم يكن الحق مع الشاعر حيث قال :

كل ما في الكون وهم أو خيال

لكن الحق يشاطره في الشطر الثاني حيث قال :

أو عكوس في المرايا أو ظلال

فالكثرات عكوس في المرايا، لاحظ لها إلا تمثيل صاحب الصورة. والوجود الحقيقي

واحد لا غير. و"ليس في الدار غيره ديار".

ولم يكن الحق مع المشائين الذين توهموا أصالة الوجود في الكثرات،

ولا مع الإشراقين الذين توهموا أصالة الماهية فيها .

وإن كان الحق مع المشائين في تخصيص الأصالة بالوجود،

ومع الإشراقين في تخصيص الوجود بالله.

والتشكيك لا يقع في مراتب الوجود حيث لا مراتب فيه، وإنما في مظاهر الوجود .

الوجود كاف في شهادته بتحقيقه(أو ليس الله بكاف عبده)، والعبد من حيث كونه

عبدا لا استقلال له.، وفي شهادته بعدم تحقق غيره : (شهد الله أنه لا إله إلا هو).

تعقيب

ووداع

وحيث أن التكبير يرمز إلى أن الله أكبر من أن يوصف, أعود لما بدأت به طريقي, وأختم بما بدأت به صلاتي التي صليتها لرب العالمين, في سلم واتكال ورضى وابتهاج.

والسلام لنا ، إذ بنوره اهتدينا :

(أول العلم معرفة الجبار : البينة ١) .

والأمان لنا ، إذ بأمره ارتضينا :

(وآخر العلم تفويض الأمر إليه : البينة ٥١)^{٤١٥} .

فلا تقبل الشك: (أفي الله شك فاطر السموات والأرض؟)

^{٤١٥} البينة (٥٢) : تعقيب ووداع :

حان الوقت أن ألقم إلى عزيزي القاري فصل الخطاب في هذا الكتاب:

٥٢/١ — البينة (١) في بداية الطريق, انطلقت من أن أصل "استحالة جمع ورفع

النقيضين" هو البديهي المحض , والبينة (٣/٥١) في نهاية المطاف, وصلت إلى أن التصديق

بالله هو البديهي المحض ,

٥٢/٢ — نختم المقال بمقارنة بداية الطريق ونهاية المطاف لنرى هل هناك تناسق

وتماسك بين البدء والختم؟

— هل أن هذين البديهيين في عرض بعضهما وفي رتبة واحدة؟ كلا , إنه الشرك

الأكبر!

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

— هل أصل امتناع التناقض أبده من الله ؟ كلا , إنه الكفر الأكبر !
— فهل أن التصديق بالله أبده من أصل التناقض ؟ مرة أخرى كلا! لأن هذا يعني أنه يمكن الإيمان بالله دون الخضوع لأصل امتناع التناقض . من المستحيل أن نصدق بوجود شيء إلا عند التكذيب بنقيضه.

٥٢/٣ — حيث لا بديهي أبده من امتناع التناقض , ولا نور أبده من نور الله ,
(الله نور السموات والأرض) , ولا مجال للشرك , فالحل يكمن في الاقتناع بأن أصل امتناع التناقض لا يختلف عن حقيقة الإيمان بالله . إن الوجود المطلق الذي يرفض العدم المطلق رفضاً مطلقاً هو الله جل جلاله , الذي بإطلاقه يملأ آفاق الوجود , بل يملأ مفهوم العدم الذي نتصوره عدماً , وعندما نتصوره يصبح موجوداً ذهنياً لا يمكنه الفرار من حكومته.

في نهاية هذا السلوك , استذكر ما ورد في بداية الطريق , أن الوجود المطلق موجود لا شك فيه (١/١) , ومطلق لا شك فيه (٢/٣) , وأكبر من أن أصفه أنا , ويصفه الآخرون (٦/٣).

فلا غرو في عودة البينة الأخيرة إلى البينة الأولى : (كما بدأكم تعودون) , (وهو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

فهرست المصادر والمراجع

١. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي - العلامة الطباطبائي - دار التعارف للمطبوعات - لبنان .
٢. أصول المعارف - مولى محسن فيض الكاشاني - مكتب الإعلام الإسلامي - قم - إيران .
٣. الأسس المنطقية للاستقراء - الشهيد محمد باقر الصدر - دار التعارف للمطبوعات - لبنان .
٤. الإشارات والتنبهات - ابن سينا - تحقيق د. سليمان دينا - مؤسسة النعمان - بيروت - ١٩٩٣
٥. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية - صدر المتألهين الشيرازي - دار إحياء التراث العربي - لبنان .
٦. الشواهد الربوبية - الملا صدرا الشيرازي - مؤسسة التاريخ العربي - لبنان
٧. العنف الرمزي - بيير بورديو - ترجمة د. نظير جاهل - المركز الثقافي العربي - بيروت - ١٩٩٤
٨. الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد - د. عرفان عبد الحميد - بغداد .

- ٩ . المشاعر — الملا صدرا الشيرازي
- ١٠ . المقاربة التداولية — فرانسواز آرمينكو — ترجمة د. سعيد علوش
- مركز الإنماء القومي — لبنان
- ١١ . المنهج الجديد في تعليم الفلسفة — الشيخ المصباح اليزدي —
مؤسسة النشر الإسلامي — إيران .
- ١٢ . الميزان — العلامة الطباطبائي —
- ١٣ . انسان در عرف عرفان — آية الله حسن حسن زاده آملی — نشر
سروش — طهران — ١٣٧٧
- ١٤ . بداية الحكمة — العلامة الطباطبائي — دار المعرفة الإسلامية .
- ١٥ . تأملات در فلسفة اولی — رنه ديكرت — ترجمه إلى الفارسية
د. أحمد أحمدی — إيران — طهران .
- ١٦ . تحرير تمهيد القواعد — آية الله جوادي آملی — انتشارات الزهراء
— ١٣٧٢
- ١٧ . تعليقات الشهيد مرتضى المطهري على أسس الفلسفة — دار
التعارف للطبوعات — لبنان .
- ١٨ . تعليقات الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة — دار الكتاب
الإسلامي — بيروت .
- ١٩ . تعليقات العلامة الطباطبائي على الأسفار

٢٠. تلخيص المحصل - الخواجة نصير الدين الطوسي - دار الأضواء -
لبنان .
٢١. رسالة في قواعد العقائد - الخواجة نصير الدين الطوسي - دار
الغربة - لبنان .
٢٢. سر الصلاة - الإمام الخميني - دار التعارف للمطبوعات - لبنان .
٢٣. شرح المنظومة - الحاج ملا هادي السبزاوي - نشر ناب - إيران
- طهران .
٢٤. شرح حال وآثار فلسفي ملا صدرا - السيد جلال الدين
الآشتياني
٢٥. فلسفتنا - الشهيد محمد باقر الصدر - دار التعارف للمطبوعات -
لبنان .
٢٦. مذاهب علم النفس - د. علي زيعور - بيروت .
٢٧. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية - الإمام الخميني - مؤسسة
تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - إيران - طهران .
٢٨. نهاية الحكمة - العلامة الطباطبائي - دار الكتاب الإسلامي -
بيروت .

qui était le plus apparent. L'existence absolue est l'apparent et le caché. Dieu est la lumière des Cieux et de la Terre, Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et l'Intérieur, le Caché. Il connaît parfaitement toute chose.

Après avoir lu ce livre, on ne peut plus rien associer à Dieu; on pourrait même dire qu'on ne peut plus être ou rester agnostique.

Pour ceux qui le désirent, ils peuvent remercier Dieu pour ces découvertes et cette réconciliation retrouvée et se joindre à l'auteur pour faire la prière (d'une roka'at) en méditant sur la signification de chaque moment de la prière à la lumière de ces découvertes et des inspirations de l'Imam Khomeini. A ce moment, le lecteur trouvera une nouvelle correspondance et une nouvelle harmonie...et se rendra compte, avec l'auteur, qu'il avait commencé à prier depuis le début de sa randonnée intellectuelle, qu'en fait il n'avait fait que cela.

Et notre dernière invocation:

Louange à Dieu, Maître des mondes!

Leila Sourani
Beyrouth, le 8/3/99

condition, avoir la détermination de vouloir répondre aux questions de la fitra et de satisfaire cette aspiration de connaître cette existence absolue, présente dans toute existence du fait même de ce besoin absolu de cette existence absolue pour être.

Voilà que la philosophie, au lieu de compliquer les choses, ouvre la voie et rend possible l'évasion des limites accidentelles. Un sentiment de joie en même temps que de soulagement commence à naître. La simplicité de ces réalités étonne. Les exemples donnés de la couleur et des chiffres sont des aides pour comprendre en même temps qu'ils sont des signes à qui saura en profiter. (E.48-49) Et attention à ce que cette première effusion ne soit pas un obstacle pour continuer le cheminement entamé au début du livre! Car il s'agit maintenant de regarder des deux yeux en même temps, pas uniquement de l'oeil gauche (la vision de la pluralité), ni uniquement de l'oeil droit (la vision de l'Unité en tant que manifestation de l'existence absolue). On constate, alors, que la différence entre toute existence se situe au niveau de son apparence et de son intérieur, chaque corps – chaque existence manifestant un aspect de la perfection de l'existence absolue et dissimulant tous les autres – et qu'elle exprime la modulation de la manifestation des perfections divines.

Aussi est-il recommandé d'accompagner toute considération de la pluralité d'un "*takbir*" c'est-à-dire de rappeler à chaque fois que "Dieu est plus grand" et donc de réaffirmer constamment que la fundamentalité est en Lui, ne revient qu'à Lui uniquement, exclusivement.

Ainsi, l'auteur a tranché le vieux débat qui a opposé les *Machâînes* (les Péripatéticiens) et les *Ishrâqiyines* (les 'Orientaux') en donnant tort et raison aux deux, en proclamant avec les Machâînes la fundamentalité de l'existence et avec les *Ishrâqiyines* la modulation au niveau des manifestations de l'existence absolue.

A la fin de cette randonnée, nous nous sommes retrouvés à notre point de départ, pour constater que ce que nous avons découvert de plus caché, de plus intériorisé, était en fait ce

attitude, de notre comportement à l'égard de l'objet de cette connaissance, de cette science.

L'auteur nous suggère d'avoir une certaine modestie devant tout ce qui nous entoure, même devant les choses inanimées, parce qu'elles sont toutes des manifestations de l'existence absolue. (Tout le contraire de la démarche de Descartes qui, au contraire, a affirmé le "Moi" puis a interprété tout le reste à partir de ce "Moi". Il n'y a eu qu'un pas à faire, par la suite, pour arriver à la prétention de vouloir dominer l'extérieur puis vouloir le transformer... selon des critères humains et non selon l'ordre de l'existence absolue à qui toutes ces existences doivent pourtant leur existence.)

Et par cette attitude d'humilité, alliant inmanquablement la connaissance à une certaine éthique, il est question d'avoir une nouvelle approche des choses, de sortir d'une vision négative des choses (voir de 'l'oeil gauche' pour reprendre l'expression de l'auteur) – c'est-à-dire, ne plus s'arrêter aux apparences formelles et rester inattentif à l'autre monde, ne plus s'attacher aux différences (dans les limites des définitions) ni aux caractéristiques propres (dans les formes) qui sont toutes des négations et des privations (E.48) – mais de regarder (de l'oeil droit) leurs aspects positifs, en tant que manifestations de l'existence absolue. Et voilà que le regard change et qu'il découvre de nouvelles réalités. Si on prend, par exemple, la plus faible manifestation de l'existence absolue, le corps, la chose matérielle, le corps se voit attribué d'un savoir immanent/présentiel, il jouit du libre-arbitre, il est vivant et se pourvoit, il adore Dieu, Le loue et Le glorifie même si on ne le comprend pas.

Peut-être, certains lecteurs auront des difficultés à envisager de telles choses et encore plus à les accepter. Pourtant la raison peut encore évaluer la validité et l'exactitude du raisonnement. Car entrer dans ce domaine pour répondre aux exigences de l'absolu, n'est possible que grâce à une pensée rigoureuse et vigoureuse qui n'a pas peur des préjugés religieux ou philosophiques ni des considérations des autres. Autre

l'existence à la lumière de nos illusions. Dans notre recherche de l'existence absolue, que nos regards restent dirigés vers elle, même en examinant la pluralité des choses..

Mais voilà que surgit une nouvelle question. Si la possibilité et la quiddité n'ont pas de réalité et que la fondamentalité n'appartient qu'à l'existence une et unique, comment s'opère alors la manifestation de la pluralité à partir de l'Un? (E.45-47)

Moment délicat dans la méditation de l'auteur. Certains, peut-être, n'arriveront pas à le suivre dans le dédale de ses pensées et resteront insensibles à cette réflexion qui prend alors des couleurs mystiques/gnostiques islamiques voire chiites qui nous rappelle les néo-platoniciens du III^e ème siècle ap. JC, notamment les Ennéades de Plotin. Mais on ne peut pas rester indifférent à la rigueur de son raisonnement et à sa clarté.

(Il est sans doute bon de mettre ici en garde le lecteur à ne pas se laisser piéger par l'image/symbole du miroir donnée. Il ne s'agit pas de la prendre à la lettre, comme une chose matérielle existante. De plus, métaphore souvent évoquée en philosophie pour exprimer la réflexibilité d'une chose, elle n'a pas toujours été employée pour signifier la même chose ou plutôt pour exprimer une même pensée. Cependant, avec un peu de concentration, le sens pourra en être saisi. C'est qu'à partir de ce moment de la pensée, la langue, conventionnée, à vocation rationnelle – puisque nous sommes sur le terrain philosophique – , ne suffit pas pour pouvoir exprimer des vérités sublimes. Il faut passer par le détour des images ou des symboles pour transmettre aux autres une appréhension plus large.)

Une fois sorti de ce monde rationnel pour entrer dans un monde plus illuminé, l'Evidence 48 surprend par son trait d'esprit, sa subtilité et sa délicatesse. Et tout d'un coup s'ouvre devant nous une voie inattendue, insoupçonnée qui nous fait entrer dans un autre monde, celui de l'éthique/mystique, comme si la connaissance, la science n'était pas distincte de notre

Se pose alors une nouvelle question. Dans la mesure où le néant est dans l'impossibilité de se réaliser, toute réalisation de l'existence (quelque soit ses aspects) est-elle obligatoirement nécessaire? Par exemple, pour toute chose qui se réalise dans le monde extérieur, son existence est-elle essentiellement nécessaire ? (E.34)

Nous sommes là à un nouveau jalon important du cheminement de la pensée de l'auteur, et les solutions apportées ne manquent pas d'originalité ni de pertinence.

Premièrement, l'auteur remet en question la division traditionnelle de l'existence entre existence nécessaire, interdite et possible. Pour lui, l'existence est ou n'est pas, c'est-à-dire que l'existence ne peut qu'être nécessairement donc elle ne peut être que nécessaire. Donc parler de la possibilité de l'existence d'une chose ne peut être que de l'ordre de la considération, de l'ordre de l'hypothèse au niveau de l'esprit (l'entendement).

Deuxièmement, dans la mesure où tout ce qui est dans le monde est une manifestation de la volonté absolue de l'existence (E.35¹), d'où vient la pluralité? Si elle ne vient pas de l'existence, elle ne peut venir que des quiddités qui imposent division, délimitation et limitation aux manifestations de l'existence. Et comme il n'y a pas de pluralité dans l'existence absolue, ces divisions, délimitations et limitations ne peuvent être, elles aussi, que des "considérations rationnelles" ne possédant aucune fondamentalité à l'extérieur de l'esprit.

L'auteur va alors procéder à une analyse détaillée des dix catégories (la substance et les accidents, comme la quantité, la qualité, la position, la possession, l'action, l'affection) du corps, utilisant les divisions traditionnelles établies par Aristote comme outils de réflexion et de référence. (E.37 – 43) Le lecteur ne manquera pas d'y trouver des observations judicieuses et des commentaires riches et édifiants. Pour arriver à la conclusion que la possibilité et la quiddité n'ont pas de réalité, d'existence en dehors de l'esprit, qu'elles ne se réalisent pas en dehors de l'esprit. Alors l'auteur nous invite à ne pas être victimes de nos propres considérations mentales rationnelles, à ne pas regarder

Et l'auteur prend en considération l'hypothèse de l'infinité de la nature dans le temps ou dans l'espace, à la recherche de preuves irréfutables du contraire jusqu'à ce qu'il soit amené à faire la distinction entre l'infini et l'absolu. Le monde peut être infini mais n'est pas l'existence absolue, car l'existence absolue est nécessairement positive par opposition au néant qui est la négation même par définition.

Les qualités spatiale et temporelle sont des qualités négatives dans la mesure où elles désignent la composition en parties, la dispersion de ces parties et leur incompatibilité. Et tout cela témoigne du besoin, du manque et de l'anéantissement permanent. Ces caractères ne conviennent pas au caractère absolu de l'existence, qui se suffit à lui-même. Et l'objet de recherche de l'être humain c'est l'absolu qui est exempt de toute négation, de toute imperfection, de toute indigence. Il est donc inutile de se perdre dans ce faux-débat sur l'adventicité ou l'éternité du monde. – On peut noter là, au passage, une présentation originale du temps, comme étant une étendue du mouvement de la matière (en passant de l'état en force (en puissance) à l'état en acte) (E. 23).

Autre distinction pertinente que l'auteur est amené à faire, celle entre l'existence absolue ('*el ûjûd el mutlaq'*) (qui est unique, qui n'accepte aucune limite, aucun néant) et l'existence en absolu ou dans l'absolu ('*mutlaq el ûjûd'*) (qui considère n'importe quelle existence sans détermination précise, qu'elle soit limitée ou absolue) (E. 25). Dans ce cadre, on peut imaginer des limites infinies à l'existence.

Puis l'auteur essaye de qualifier cette existence absolue qui s'impose d'elle-même et découvre qu'elle est unique (E.26), suffisance pure (E.27), acte pur (E.28), immuabilité pure (E.29), savoir pur, immanent (E.30), puissance absolue (E.31), perfection absolue (E.32), purement simple (E.33), nécessité essentielle (E.34). Pourquoi ne pas appeler cette existence absolue "Dieu", terme qui a le mérite d'être composé d'un seul mot à la différence de "l'existence absolue" qui suggère la complexité ou l'addition.

ce qu'on connaît au moyen des sens, ne renvoie qu'aux "accidents" de la chose, pas à sa substance réelle, à sa vérité. Alors comment la connaître? Si la connaissance sensible ne nous permet pas de connaître la substance de la matière, peut-on la saisir au moyen de la connaissance rationnelle, de la raison? Là aussi son constat sera négatif. Les limites dénoncées ci-dessus ne sont toujours pas dépassées.

Alors l'auteur, avec une subtilité pure et simple, établit un lien entre la connaissance sensible et la connaissance rationnelle d'une part, et d'autre part, la connaissance immanente de soi qui est certaine. Ainsi, au lieu de se perdre dans les méandres de la subjectivité et de dénoncer des "obstacles épistémologiques", l'auteur s'attache à un aspect positif de la question, à savoir le lien entre ce "moi" perçu comme existant (pensant) de façon certaine et toutes les instances qui s'y rattachent (comme la connaissance, les sensations, le raisonnement, le doute..) quelque soit leur nature, pour dégager le principe de la causalité (E.18) d'une part et de l'autre, mettre en parallèle et généraliser ce lien (entre le "moi" et mes états d'âme et mes idées) à la substance et ses accidents. Idée originale et audacieuse qui va bouleverser toute sa façon de voir les choses, comme nous allons le voir plus loin. Sans doute aurait-il été préférable pour le lecteur peu averti qu'elle soit plus développée et plus expliquée.

Autre point fort de la réflexion, celui qui se rapporte à la connaissance de l'existence absolue que tout homme aspire à connaître parce que l'englobant. Qu'est-elle? Est-ce que le monde extérieur, matériel qui nous entoure est cette existence absolue? Là, l'auteur aborde, de façon courageuse et résolue, un vieux débat qui n'a pas épargné non plus les courants théologiques islamiques, notamment les théologico-dogmatiques (*a'lm el kalâm*), celui de l'adventicité ou de l'éternité du monde, avec ses corollaires, les questions du temps et de l'espace qui ont de tout temps préoccupé les philosophes même occidentaux.

Alors que le "Moi" cartésien prétend pouvoir douter de tout, même de l'existence de Dieu, puis se reconnaît en affirmant son existence pour construire ensuite le monde extérieur et placer Dieu par rapport à ce "Moi". D'un côté, il y a un "Moi" qui ne se dissocie pas de l'existence absolue et même lui est 'soumis', et de l'autre, un "Moi" qu'on pourrait dire pharaonien qui, sous le prétexte d'avoir tout rejeté, s'est placé ensuite au centre de toute existence, même de Dieu! En fait il n'y a de commun que la référence au mot (le doute) et à la méthode et non au contenu qui en diffère totalement. Et cette différence est de taille, car le premier 'doute' est une méthode qui peut mener à la vérité alors que le second a commencé par une illusion (un 'voilement') et a conduit, au cours des années, à la relativité de la vérité, puis à sa pluralité enfin au doute de pouvoir la connaître, jusqu'au doute total, à l'agnosticisme.)

Après la conscience de sa propre existence et sa connaissance, d'une connaissance présente, immanente, vient la connaissance du monde extérieur qui s'effectue au moyen des sens et de la raison, sous forme de représentations, au niveau de l'esprit (l'entendement). Alors se pose la question que tout le monde se pose depuis le début des temps jusqu'à nos jours, et pas seulement les philosophes et les scientifiques, celle de savoir comment s'assurer de la justesse des connaissances, de leur correspondance à la réalité extérieure, comment évaluer la justesse ou non des connaissances.

Pour trouver une réponse à cette question, l'auteur reprend un par un les moyens de connaissance dont dispose l'être humain (les sens et la raison) et procède à une analyse fine et détaillée du processus de connaissance. Il mène une réflexion approfondie sur les mécanismes des connaissances sensibles, émettant même des hypothèses qui ne viendraient à l'idée de personne de faire, parce qu'apparemment trop fantaisistes donc rejetées d'emblée, ou parce que trop évidentes donc négligées ou ignorées — comme "mon cerveau n'est pas assez vaste pour recevoir des objets matériels avec tout ce qu'il possède en atomes et en cellules"(Evidence15) —, poussant à l'extrême les limites possibles de la connaissance sensible pour constater que

système de pensées au dépens d'autres, mais de faire le ménage et de se débarrasser de tous ces choses superflues qui se sont accumulées au cours des temps, qui ont alourdi la pensée humaine et divisé les hommes, pour détecter la vérité toute simple et retrouver ses certitudes.

Deuxièmement, celle d'établir les bases possibles d'un dialogue entre les trois religions révélées, le prophète Ibrahim étant le père des trois religions révélées, reconnu, accepté et vénéré par tous, habilité (par Dieu) à discuter et à examiner tous les points et même la question du monothéisme, sans gêne ni réticence, ni interdit.

Alors répondons à son invitation, et suivons-le dans cette randonnée (intellectuelle) toute particulière, ayant pour toute provision de voyage, le principe fondamental de l'interdiction de la réunion et de la suppression de deux contraires, auquel est associé un exemple de l'application de ce principe, l'existence absolue et son contraire le néant, que personne ne peut récuser; et comme point de départ, la connaissance de sa propre existence, d'une connaissance immanente, présente, à partir du doute (d'où la référence au cogito cartésien) et la soif de connaître cette existence absolue qui est autre que soi, plus vaste et qui l'englobe.

(Il est important de faire ici une parenthèse et de noter qu'à la différence de Descartes, le doute de l'existence de l'auteur n'implique pas celui de l'existence absolue qui est tout de suite présentée comme corollaire du principe fondamental de l'interdiction des deux contraires. C'est à dire que le "Moi" de l'auteur ainsi que le "Moi" Ibrahimien n'est pas le même que le "Moi" cartésien. Dans le Coran, le "Moi" Ibrahimien ne doute pas de l'existence de Dieu et ses interrogations se situent dans le cadre de sa foi en Dieu. De même dans cet ouvrage, le doute du "Moi" de l'auteur (qui lui fait découvrir la connaissance certaine de son existence) se situe dans le cadre de cette reconnaissance de l'existence absolue (et de l'inexistence du néant) sans laquelle rien n'existerait. Donc il y a une impossibilité intrinsèque de se situer 'en dehors' de cette existence absolue.

découverte. Cependant, il ne faut pas s'arrêter là. Ce parallélisme n'est pas gratuit de la part de l'auteur, même si nous reviendrons plus loin sur sa légitimité.

En prenant en exemple l'attitude du prophète Ibrahim dans la destruction des idoles, en en rejetant la responsabilité sur la plus grande, l'auteur nous révèle ses intentions :

Premièrement celle de laisser au lecteur la possibilité de découvrir de lui-même la vérité et de constater de lui-même la justesse ou non de ses convictions, souvent construites sous l'influence d'autrui ou en négligeant tel ou tel point. Son objectif n'est pas de séduire le lecteur par une démarche facile, ni de l'entraîner dans ses positions par quel tour d'adresse ou de prestidigitation, mais de l'amener à utiliser ce qui est commun à tous et dont personne ne récuse leur existence, les sens et la raison, pour arriver à des certitudes des fois refusées, d'autres fois oubliées, souvent négligées. Aussi pour cela, l'auteur nous donne-t-il en introduction les règles du jeu de sa randonnée intellectuelle, auxquelles chacun peut se plier, et dont personne ne pourra contester sa rigueur, sa justesse et son honnêteté, quelque soit ses origines ou ses références culturelles.

S'il s'adresse à tout le monde, on pourrait alors se demander pourquoi ces références au Coran (aux versets qui parsèment tout l'ouvrage, et à la vie du prophète Ibrahim) et à la prière? Elles trouvent tout leur sens dans le cadre du projet dans lequel se place l'auteur. C'est que sa démarche s'inscrit dans la perspective de l'accomplissement de la pensée humaine à travers les temps, après la diffusion de tous les Messages divins révélés et la production des différents systèmes philosophiques. Elle se veut **complémentaire, unitaire et réconciliatrice**, pour atteindre la vérité absolue ou du moins s'en approcher le plus possible.

Les textes révélés peuvent inspirer le philosophe qui, à son tour, peut découvrir les secrets de la prière (musulmane), la profondeur de son agencement et y déceler une harmonie immanente, fondamentale. Il ne s'agit pas, pour l'auteur, d'ignorer les différences, ni de les effacer en imposant un

Mais que le lecteur ne s'y trompe pas! Le projet de l'auteur est tout autre, même s'il se revendique de la méthode de Descartes. S'il part de ce qu'il y a de plus évident (le principe de l'interdiction des deux contraires) et qu'il engage la raison dans sa recherche de la vérité, ce n'est que pour mieux assainir le cœur et le rendre plus opérationnel. Cet ouvrage n'est pas un plagiat du Discours de la Méthode de Descartes ni une collection d'idées prises par-ci par-là dans différents ouvrages philosophiques, mais le résultat d'un véritable travail de réflexion et le reflet du mûrissement d'une pensée, sans cesse prête à se remettre en question pour découvrir de nouvelles vérités, les vérifier pour mieux les asseoir. L'auteur a voulu partir d'un principe fondamental simple, accepté par tous, et employer une méthode facile, connue de tous (le doute) pour nous permettre de l'accompagner dans le cheminement de ses méditations et nous faire découvrir de véritables trésors. Car il ne se contente pas de l'apparence des choses, mais son ambition est de nous emmener beaucoup plus loin, de nous faire pénétrer dans le fond des choses pour nous en dévoiler leurs secrets. D'ailleurs, cette démarche n'est pas tout à fait étrangère à la philosophie occidentale, même moderne. On pourrait citer à titre d'exemple l'entreprise effectuée par un grand philosophe contemporain Wittgenstein (1889 – 1951) dans son premier ouvrage volumineux *Tractatus logico-philosophicus* (1919), de vouloir allier la logique à l'éthique/le mystique en composant ses parties sous forme d'énoncés numérotés.

Cet ouvrage ne manque pas d'originalités: En lisant la préface de la seconde édition, nous découvrons que l'auteur met en parallèle sa démarche (philosophique) inspirée – dit-il – par le Discours de la Méthode de Descartes et celle du prophète Ibrahim (Abraham) telle qu'elle est relatée dans le noble Coran, et les différents moments de la prière musulmane. Cette comparaison entre une histoire (ou des histoires) révélée dans le Coran sur la vie d'un prophète, une réflexion philosophique et un acte cultuel (la prière) est surprenante. Elle peut repousser au premier abord le lecteur occidental, habitué à la séparation de l'église et des sciences, et à la référence exclusive aux critères scientifiques pour vérifier la justesse de telle ou telle pensée ou

Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux

Préambule

On peut se réjouir de la publication, en français, d'un nouveau livre islamique, pour son originalité et son audace. Un livre de philosophie qui désarme pour sa simplicité et qui, en même temps étonne par sa clarté. Un livre qui nous entraîne au plus profond des choses, en ayant pour tout bagage, un principe fondamental dont personne ne peut nier sa validité – l'interdiction de la réunion et de la suppression de deux contraires –, comme moyen de locomotion, une réflexion qu'il serait faux de croire simpliste et superficielle, et comme seul précepte, le doute.

Peut-être que le lecteur européen se sentira-t-il pris au dépourvu par la simplicité de sa démarche – une série de syllogismes, la conclusion du premier servant de prémisse au syllogisme suivant ou étant tout simplement repris dans le raisonnement du syllogisme suivant –, et ressentira un certain étonnement par ses références à la logique d'Aristote, souvent négligée, et à la méthode de Descartes (le cogito cartésien) depuis longtemps discréditée, parce qu'accusée d'être à l'origine de l'hégémonie de la raison sur la réflexion humaine française, occidentale, d'avoir imposé la séparation entre le corps et l'esprit, la matière et l'immatériel, la science et la religion, d'avoir ainsi figé toute la réflexion (philosophique) humaine et de l'avoir privé des ressources spirituelles.

Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux

**(On trouve des signes évidents dans ce lieu
où se tenait Abraham.**

Quiconque y pénètre est en sécurité.)

(Coran III, 97)

Les Evidences :

« Une tentative de déchirer les voiles des quiddités avec le pied de la raison, de contempler la beauté de l'existence avec l'oeil du coeur, d'entrer dans le bastion de l'existence absolue pour la voir dans le monde dans l'absolu dans le cadre des cieux et de la terre.

Ceci est une religion à laquelle je me suis soumis, une législation que j'ai suivie et une prière que j'ai effectuée pour le Seigneur des Mondes. »

Dr Muhammad Khaqani

EVIDENCES

(Bayyinât)

Traduit de l'arabe
par
Dr. Aqil Cheikh Hussein

Dr Muhammad Khaqani

EVIDENCES

(*Bayyinât*)

Traduit de l'arabe

par

Dr. Akil Cheikh Hussein

البيّنات

محاولة لخرق حجب الماهيات بقدم العقل،
ومشاهدة لجمال الوجود بعين القلب،
ودخول في ساحة الوجود المطلق،
لرؤيته في مطلق عالم الوجود،
وفي أقطار السماوات والأرض.
هذه ديانة أسلمت لها،
وشريعة سلكتها،
وصلاة أقمتمها لرب العالمين...