تبيين وحدة الوجود العرفانية في ضوء تعدد الحيثيات

المدرس
سجاد صالح شنيار
جامعة البصرة / كلية الآداب

الملخص :

يعالج البحث هنا اخطر اشكالية نظرية فلسفية كلامية على صعيد البحث العرفاني التي لا تقتصر على كونها جزءا من البناء الانطولوجي للمنظومة العرفانية وانما هي قطب بناءها النظري؛ إذ تعد جميع المسائل الاخرى تجليات ونتائج لها، ويستنطق البحث اهم معالجات وحدة الوجود ومستنداتها الفلسفية ليضعها في ميزان العقل النقدي،والجديد في البحث انه يحاول اعادة تأسيس مقولة وحدة الوجود عبر طريقة تعدد الحيثيات التي تعمد الى تفكيك مفاصل هذه النظرية واعادة انتاجها من خلال الاحاطة بوجوه هذه الوحدة والعلاقات التي تربط مراتبها وشؤونها الوجودية لتكون استراتيجية فلسفية يمكن اعمالها في تخوم مناطق البحث الفلسفي، وهنا يتجه البحث ويعالج مجمل الثغرات التي خلفتها نظرية وحدة الوجود في بناءها الفلسفي السابق ويكشف لنظرية بكر اخذ ملامحها من الفكر العرفاني وهي تعدد الحيثيات في ضوء تبويب وتصنيف جامع ويعطي تصورا فلسفيا جديدا للمنظومة الانطولوجية العرفانية ويجيب عن اهم استفهاماتها النظرية بعيدا عما يكتنفها من الغموض والتشظي.

Abstract

This study examines problematic philosophical theological theory on the level of mystical research. This theory is not part of Anthological mystical construction but it is the main theoretical part. This study tries to shed the light on the unity of being and its philosophical references on the balance of critical thinking. The researcher attempts to reproduce this theory throughout so many disciplines concerning the philosophical foundations of such theory. This can lead to more philosophical researches. Accordingly, the present study tackles the weakness point of the previous philosophical theory on the almost the same sense and try to give the reasonable conclusions and suggestions. Obviously, this study main contribution is to answer all the ambiguous theoretical problems andmake it clear to handle.

المقدمة

تعد مسألة وحدة الوجود الشخصية امتيازا مفصليا في مدرسة العرفاء، ومرتكزا مبنائيا في هندسة الوجود والبناء الانطولوجي لهذه المدرسة، إلا ان المشكل الاهم والاصعب في دراسة وحدة الوجود هو تحليل هذه النظرية وفق مصادرها الفلسفية؛ إذ تعد منزلقا وعرا من الناحية العقدية والعقلية، حيث تعددت فيها القراءات ولحقتها ظلال وتبعات خطيرة خلال مسيرتها التاريخية، لكن ما يتوقف عنده البحث هنا هو اختبار الدعامة الفلسفية التي تقوم عليها الوحدة الشخصية امام الصرامة العقلية الفلسفية، فهل استقامت الوحدة الشخصية مع الصراط العقلي؟ وهل بالامكان استيلاد هذه النظرية عبر بوابة فلسفية اخرى _غير البرهان_ هي بوابة الحيثيات؟ من هنا ينطلق البحث في اختراق الصمت الفلسفي أزاء هذا الموضوع واعادة انتاجه في خضم نظام ناجز الادوات، والاعتراف الفلسفي هو نظام الحيثيات التي صدر البحث به مفاهيمها واحكامها ولوزمها، فقسمت على اقسام اساسية باعتبارات مختلفة منها انقسامها على: اطلاقية وتقييدية وتعليلية ، وقسمت على اقسام فرعية منها انقسام التعليلية على: حقيقية واعدادية، وانقسام التقييدية على: اندماجية ونفادية وشأنية، إذ يعد نظام الحيثية اكثر استيعابا ودلالية لهذا الموضوع حيث يحيط بالمطلب من جميع جوانبه واتجاهاته ولوازمه ولاسيما ان موضوع هذه الحيثيات هو الوجود الالهي وتجلياته، ثم تقدم البحث خطوة في ذكر مادة البحث (الوحدة الشخصية) محل الاجراء على لسان اقطاب البحث العرفاني، ووضع براهينها تحت الرقابة العقلية، ثم عمد الى اعمال هذا النظام في نظرية الوحدة، عبر تحليل مبانيها وقضاياها ونسبة الحمل فيها وماهية الواسطة في الحمل، واللوازم المترتبة على كل نوع من الحيثيات في الاسناد. والبحث اتكأ في معظم محاولته هذه على المنتوج المقدم من قبل مدرسة الحكمة المتعالية كونها المدرسة التي اعطت بحث الحيثية حقه من الدراسة، كما اولت بحث وحدة الوجود اهتماما بالغا حتى كانت الوحدة هي اهم قواعدها ومرتكزاتها. أما مقدار نجاح هذا البحث في الوصول الى فعليته الاخيرة فهو موكول للقارئ المتخصص، ويبقى الكمال لله وحده.

اولا: اطلاقات الموجود:

ان حمل صفة "الموجودية" على موضوع معين ووصفه بها في قضية ما لا يتعدى احد اطلاقين في الاصطلاح الفلسفي:

الاول: ان الموضوع "محل الحكم" له تحقق عيني خارجي وآثاره طاردة للعدم، نظير قضية: "الله موجود" او "الارض موجودة" إذ يمتلك الحكم هنا رصيدا انطولوجيا على مستوى الفعلية والتحقق، فالموجودية هنا وصف لحال الموضوع من حيث امتلاكه الوجود ووقوعه مصداقا للفعلية والاثرية.

الثاني: ان للموضوع منشأ انتزاع في المحمول، وليس له مصداق منحاز مستقل عنه، ففي قضية: "السطح موجود" او "وحدة الواجب موجودة" او "عمى خالد موجود"، ليس للسطح والوحدة والعمى مصداق وما بأزاء عيني لكنها في الوقت ذاته تتصف بالموجودية وتقبل حكمها [1].

فحامل صفة الموجودية هنا ليس مصداقا للمحمول، فهو لايمتلك الكمالات الانطولوجية التي امتاز بها الموضوع في الاطلاق الاول كالاثرية والتحقق العيني، والذي يصحح نسبة الموجودية للموضوع في الاطلاق الثاني هو ان هذا الوصف يقع اولا وبالذات لمتعلق الموضوع وثانيا وبالعرض للموضوع، ففي قضية "السطح موجود" يكون الوصف متوجها لـ(الجسم) متعلق السطح لا (السطح) نفسه، وعندئذ يتحقق الصدق وتصح النسبة.

ثانيا. النظريات في حقيقة الوجود:

هناك نظريات عدة طرحت في سبيل تفسير حقيقة الوجود، أفهو واحد ام متعدد؟،وان كان واحدا فما نحو الوحدة فيه؟ واهم هذه النظريات هي:

١. نظرية التشكيك العامي (التشكيك في الموجود = كثرة الموجودات):

يقوم النظر الانطولوجي المشائي في تفسير حقيقة الوجود على الاصالة والاثرية للوجود في قبال الماهية، وهو اصل مسلم به ومعتبر في ادبيات هذه المدرسة، الا انهم قرروا هذه الاصالة بتقرير خاص، فقالوا بالبينونة والانفصال والاستقلال بين انحاء الوجود، فالوجود – بتقريرهم – حقائق متباينة بتمام الذات ينحاز كل نحو منه باستقلالية تحقق هويته الذاتية وتميزه عن غيره فلا توجد روابط وجودية تصهر هذا الانفصال وتذيبه في الوحدة، وان هم ذهبوا الى اصل العلية والمعلولية كرابط وجودي يفسر تعدد انحاء الوجود وتكثره الا ان العلية (المشائية) حافظت على كينونة كل من العلة والمعلول في حالة انفصال ومغايرة، فهناك حالة من الاثنينية بين العلة والمعلول سوغت القول بتعدد الموجودات بتمام الذات، وافرزت حالة من الكثرة والتعدد بقدر كل موجود موجودا.

وهنا خلفت نظرية المشاء ثغرات انطولوجية بين الموجودات لا يمكن ردمها على صعيد النظر الوجودي الفلسفي مما ادى الى اندحارها امام المدارس الاخرى، وهذا مافهمه بعض الحكماء من كلام المشائين، وأشار الى ذلك الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

((وعند مشائية حقايق تباينت وهو لدي زاهق))[٢]

فحقيقة الوجود عند بعض الحكماء ((حقائق متخالفة بتمام ذواتها البسيطة بعد اشتراكها في المفهوم العنواني، وهو سخيف جدا))[٣]. ولم ينفرد المتقدمون بتفسير نظر المشائين الوجودي، وانما شاركهم المتأخرون في ذلك، فيرى محمد شقير ان البعض:((يرى كثرة الوجود والموجود، وهؤلاء هم الفلاسفة المشاؤون الذين يرون ان الوجود كثير والموجود كثير ايضا، حيث ان الموجودات هي حقائق متباينة، فعندما نتحدث عن الوجودات، فان وجود الماء يختلف عن وجود

التراب فبالتالي يعتقد المشاؤون ان الوجود متعدد وان الموجود كثير وان هناك كثرة في عالم الوجود وكثرة في الوجود، وهذا رأي المشائين))[٤]

٢. نظرية التشكيك الخاصي (التشكيك في الموجود = الوحدة السنخية):

من ابداعات رائد الحكمة المتعالية صدر الدين الشيرازي نظرية التشكيك الخاصي التي تقرر اصالة الوجود، وتفسر تعدده بالتشكيك بين مستوياته، فالوجود حقيقة واحدة له مراتب متعددة من حيث الشدة والضعف، وان مابه الاشتراك عين مابه الامتياز. فالوجودات ((في حقيقتها متحدة المعنى، وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لاغيرها))[٥] وهنا تثبت للوجود الوحدة في عين تكثر مستوياته، ويحل الاشكال الوجودي في تحقيق الوحدة التي تختزل الكثرات الخارجية، فتذوب في الوحدة المشككة، فـ((ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة، بل الوجود حقيقة واحدة، وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية، ذاتية كانت او عرضية بين افرادها))[٦]

فهناك سنخية جامعة بين العلة والمعلول وحالة التفاوت ليس بين الموجودات في تمام حقائقها بل في تفاوت مستوياتها، ومن الشواهد عليها ما ذكره صدر المتألهين ((ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالاتم والانقص، وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول))[٧] فهذه النظرية تمتاز بمقدار من المقبولية الفلسفية؛ لكونها دفعت عن نفسها الاشكالات السابقة، واستطاعت ان تكون لنفسها اطارا نظريا تستطيع من خلاله تفسير المغلقات النصية وتوجيهها في ضوء الوحدة المشككة.

٣. نظرية التشكيك خاص الخاصي (التشكيك في المظاهر=الوحدة الشخصية):

تعد نظرية العرفاء رائدة الوحدة الشخصية بين المدارس الاخرى، فالنظر العرفاني في اس اساساته يبتني على القول بالوحدة الشخصية والعمل على بسطها على الفكر الديني بكل امتداداته الا ان هذه النظرية من الصعوبة والغموض النظري بمكان لتحتاج معه الى التجرد النظري واللطافة الفكرية ((فان تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب اليه العارفون، واشار اليه المحققون من المسائل الغامضة التي لاتصل اليها افكار علماء الناظرين المجادلين، ولا تدركها اذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين)) [٨].

ومن اقوالهم الشاهدة على هذه النظرية ما جاء في مقدمة القيصري على فصوص الحكم إذ قال: ((الفصل الاول: في الوجود وانه هو الحق. اعلم ان الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجي والذهني، اذ كل منهما نوع من انواعه، فهو من حيث هو هو، اي (لابشرط شيء) غير مقيد بالاطلاق والتقييد، ولا هو كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته، ولا كثير، بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته)) [٩]

وسنتعرض لجملة من كلماتهم الشاهدة على مذهبهم هذا في آخر المباحث. فالاستراتيجية الوجودية للعرفان تقوم على ان الوجود واحد هو الحق الواجب تعالى، وكل ما سواه مظاهر له وتجليات (نسب = حيثيات = تعينات = اعتبارات)، والتشكيك هنا انما يقع في تخوم هذا السوى (المظاهر والتجليات)، ومصدر هذا الاعتقاد هو الكشف والشهود القلبي، الا انهم تسلحوا في الاستدلال عليه وتقوية موقفهم الانطولوجي هذا بالنصوص القرآنية والحديثية والبراهين العقلية والتشبيهات والتمثيلات التي تؤكد هذه الحقيقة، وانهم استطاعوا تقديم تفسيرات للنصوص الدينية التي لا يمكن تحديد دلالتها والجمع بينها الا بالذهاب الى ما ذهب العرفاء من القول بالوحدة الشخصية، وجعلها اصلا تأويليا ترتد اليه شوائك المسائل الدينية. غير ان هذه النظرية لم تحافظ

على وحدتها كنظرية بل ترشحت عنها نظريات وقراءات عدة في تفسير طبيعة هذه الوحدة وتحديد العلاقة الوجودية بين الواجب وتجلياته، فانفرجت هذه النظرية الى قراءات سنتناول اهمها.

ثالثا: القراءات المتعددة لوحدة الوجود العرفانية:

تعددت القراءات للوحدة الشخصية وان اتفق المتن العرفاني في بيان الوحدة وانها الوجود الشخصي غير المتناهي الذي ملأ كل اصقاع الوجود ومستوياته ومراتبه، فلا محل _هناك_ للحديث عن الغير والآخر، وهذا الوجود البسيط والصرف والمطلق هو الحق سبحانه. الا ان هذا البيان الموجز لم يقرأ على نسق واحد، وانما تعددت فيه التفسيرات والاراء، ومنها:

١: عينية الواجب مع الممكنات (الحلول او الاتحاد):

ويمكن التعبير عن هذه القراءة بالتماهي الوجودي بين الواجب والممكنات، وهي لم تستطع ان تحل الاشكال النظري لعلاقة الواجب بالممكنات، فلم تجد حلا توافقيا بين القول بالوحدة الشخصية ومسألة وجود المظاهر والتجليات (الكثرة)، فلجأت الى القول بالعينية بين ذات الواجب وما سواه، فصارت كل الاشياء هي الله عينا وذاتا، وانتهى بها المطاف الى الاعتقاد بإلوهية جميع الموجودات، مما ادى الى ان تقرأ كلمات المتصوفة قراءة فَتَوية وتعد من الشطحيات. وهي قراءة _ بحسب البعض _ يلزم منها الحلول والاتحاد[١٠]. بمعنى ان الحق تعالى قد حل في جميع الموجودات او اتحد معها، وتنسب هذه القراءة للوحدة الشخصية الى جُهّال الصوفية. الا انه _في الواقع_ هي فهم وتأويل لكلمات العرفاء وللنص الديني خارج قواعد التعارف اللغوي ومتناقض مع قواعد العقل المنطقية. ولقطب العرفاء محيي الدين بن عربي موقف من هذه القراءة إذ انه رفض رفضا قطعياً قراءة الاتحاد والحلول من وحدة الوجود من خلال اللوازم الفاسدة الناتجة عنها، فينقض فهم الحلول قائلا:((... فلو جمع بين الواجب بذاته وبين الممكن وجه، لجاز على الواجب

ما جاز على الممكن من ذلك من الدثور والافتقار، وهذا في حق الواجب محال)) [١١] كما انه قطع الطريق على القول عنه من خلال قوله الذي ينقله لنا الشعراني: ((اما عبارة الشيخ محيي الدين رحمه الله فقال في باب الاسرار من الفتوحات: اعلم ان الله تعالى واحد باجماع ومقام الواحد تعالى ان يحل فيه شيء او يحل هو في شيء اذ الحقائق لاتتغير عن ذواتها فانها لو تغيرت لتغير الواحد في نفسه وتغير الحق تعالى في نفسه وتغير الحقائق محال))[١٢] وقطع الطريق على الاتحاد والحلول بعبارة صريحة ينقلها عنه الشعراني ايضا؛ ((قال: وليس عندنا في العلم الالهي اغمض من هذه المسألة؛ لان الكثرة حاكمة في عين وجود الواحد بحكم المعية ولاوجود لها فيه؛ اذ لاحلول ولا اتحاد)) [١٣] .

ولكنه قد قبل الاتحاد بمعاني اخرى تخرجه من التماهي الذاتي بين العبد والرب، ومنها مايكون بارتقاء العبد الوجودي الذي يستحق بموجبه افاضات ربانية تعطيه صورة مظهرية ربوبية عبر اتصافه بصفات الحق لا بذاته فقد استخدم مصطلح الوحدة والاتحاد في اربعة معاني رفض واحدا منها وعدهُ محالا وقبل الثلاثة الباقية وكالاتي:

١-الاتحاد بمعنى تبدل الذاتين المتميزتين المتغايرتين الى بعضهما البعض وهذا المعنى محال عند ابن عربي.

٢-الاتحاد بمعنى ظهور الله وتجليه في العالم بمعنى الظهور بواسطة الفيض المنبسط الرحماني والعالم مظهر وتجلي الحق حيث شبه ظهور الحق في العالم بظهور الواحد في مراتب الاعداد واطلق على هذا الاتحاد اتحاد الظاهر والمظهر.

٣-الاتحاد بمعنى ظهور الحق في صورة العبد وظهور العبد في صورة الحق على اثر قرب النوافل وقرب الفرائض واطلق عليه وحدة الرب والعبد.

٤- الاتحاد بمعنى تداخل الصفات بين العبد والحق بمعنى ان الحق يوصف عبده بصفاته كالحياة والعلم ويوصف نفسه بصفات العبد كاليدين والاعين والغضب والرضا ويطلق عليه فناء صفات العبد في صفات الحق. قبل ابن عربي المعنى الثاني والثالث والرابع [١٤].

واستنكر ابن قيم الجوزية وحدة الوجود بهذه القراءة محيلا هذه القراءة عبر بوابة التناقض، إذ يقول مفنداً: ((زعم اهل الاتحاد القائلون بوحدة الوجود ان الفناء عن وجود السوى، فلا يثبت للسوى وجود البتة، لا في العيان، بل يتحقق بشهود وحدة الوجود، فيعلم حينئذ ان وجود جميع الموجودات هو عين وجود الحق، فما ثم وجودان، بل الموجود واحد وحقيقة الفناء عندهم ان يفنى عما لاحقيقة له، بل هو وهم وخيال)) [١٥] .

ان الواجب هو العلة الموجدة لجميع الممكنات ووفقا لهذه القراءة فقد حل في محال وهو الممكنات. ومثل هذا الامر غير ممكن؛ لانه في النسبة المعلولية بين شيئين يعد المحل من صنف العلل الناقصة للحال ووجود الحال متوقف على وجود المحل، لان للحال ((الوجود في موضوع)) وعليه فوجوده مرتبط بوجود الموضوع والمحل، من هنا يلزم من حلول الواجب في الممكنات هو توقف تحقق الواجب على الممكنات، وهو لازم لاينسجم مع وجوب وجوده: ((اذ لامحل له، فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى)) [١٦].

بعضهم قد صور هذه العلاقة علاقة حلول، واعتقد ان الممكن يحل في الواجب، هذا التوهم في الواقع سببه الفهم الخاطىء لكلام العرفاء، وناشيء من تمثيلاتهم من جهة، فبعض كلام العرفاء يوقع في الذهن توهما بان الممكنات بمنزلة صفات الواجب تعالى فيقولون على سبيل المثال ان: ((العالم هو صفات جمال الله وجلاله)) فيفسر علاقة الصفة والموصوف بعلاقة العرض والموضوع يعني الحال والمحل، من هنا قد زعم البعض ان المخلوقات قد حلت في الواجب في حين ان مقصود العرفاء الواقعي لايمت بصلة لهذا الفهم الساذج الظاهري،

فاللغة المتداولة قاصرة عن تصوير الحقيقة التي ادركها العرفاء، ولو وجد خلل في كلماتهم فمرده لعجز اللغة [١٧] .

من ناحية اخرى فان الامثلة المستعملة في المتون العرفانية لتبيين علاقة الواجب بالممكنات ايضا موهمة لحلول الممكنات في الواجب حيث ان العرفاء قد شبهوا الواجب تعالى بالبحر والممكنات بمنزلة امواجه او ان الواجب نور والممكنات اظلاله وغيرها وبالنظر الى ان هذه الامثلة لاتبين العلاقة بين الذات الاحدية والمراتب الامكانية فصدر المتألهين احيانا ينكر مثل هذه التمثيلات بنحو عام ويعد جميعها امثلة موهمة ومضللة [١٨] .

لكنه وفي مواضع اخرى يتعامل معها بشكل متوازن، ويعدها كسائر التشبيهات الاخرى تقرب من جهة وتوصل للمخاطب فهما معينا عن المشبه وتبعده من جهة اخرى، فعلى القارئ والسامع ان يلتفت الى جهتها المقربة [١٩] .

ونجد صدر المتألهين في اطار توضيح مدعاه بالوحدة الشخصية للوجود قد استعمل كما محدودا من هذه التمثيلات. لكن مما ينبغي ان يعرف ان نسبة الحلول بين الواجب والممكن لايمكن ان تنسب للعرفاء ذلك؛ لان العارف دائما يتحدث عن الوحدة والاتحاد في حين ان حلول الحال في المحل فرع الغيرية والاثنينية بين الحال والمحل، والعارف لايقول بوجود غير وجود واحد مع ان الحلول يحتاج الى طرفين موجوين. ((اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات، وتتوهم ان نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما! هيهات ان هذا يقتضي الاثنينية في اصل الوجود))[٢٠].

هناك تصور باطل آخر في باب نظرية وحدة الوجود للعرفاء؛ اذ زعم البعض ان السالك الى الله بعد طي منازل ومراحل السلوك باتجاه الله وفي نهاية سيره سيصل الى مقام يتحد وجوده فيه بوجود الواجب بالذات وقبل وصوله الى النهاية فالسالك كان ممكن الوجود وله وجود منحاز عن وجود الواجب تعالى.

لكن هذا التفسير لوحدة الوجود كالتفسير الحلولي قد فرض كثرة الوجود في مرتبة سابقة سوى ان في الحلولية تبقى الاثنينية قائمة بين الحال والمحل في حين انها في الاتحاد تزول في نهاية السلوك ليصل الى مرتبة الاتحاد الوجودي مع الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا [٢١] .

ومن خلال الحل الظاهري لهذه النظرية حاول متبنو هذه القراءة تفسير العلاقة بين الواجب والممكنات، فكانوا كالمستجير من الرمضاء بالنار، اذ ان لوازم هذا القول لاتقل شدة عن العجز عن حل المشكل الاساس.

٢- الطبيعة الكلية للواجب وافرادية الممكنات لها:

بعض الصوفية ذهبوا الى ان الواجب تعالى وجود مطلق؛ لان الواجب ليس امرا عدميا ومن ناحية اخرى فهو ليس ماهية للموجود او ماهية مع الوجود ايضا اذ لو كان ماهية قد وجدت بواسطة الوجود سيكون محتاجا للغير والماهية المقيدة بالوجود ايضا تستلزم التركيب في الواجب تعالى اذن فالواجب وجود لكن لو كان وجودا مقيدا سيكون محتاجا للوجود المطلق، عليه فالواجب وجود مطلق على هذا الاساس، فالواجب تعالى طبيعة كلية وبمنزلة الجنس والممكنات انواعه او افراده ((فما اضل منهج بعض جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنس والموجودات افراده وانواعه)) [٢٢]

بنظر صدر الدين الشيرازي ان هذه القراءة لوحدة الوجود باطلة؛ لانه يلزم منها ان الواجب تعالى لاوجود له في الواقع، وقد اتضح في المنطق والفلسفة ان ماله واقعية في الخارج هو الفرد والشخص، اما الكلي فموجود في الذهن وتحققه في الخارج انما يكون بوجود افراده، والمطلق له تحقق في ظرف الذهن فقط، والخارج ظرف تحقق الموجودات الخاصة التي تمثل حصصا للمطلق التي يكون موجودا بوجودها.

من ناحية اخرى لو كان الواجب تعالى عين الوجود المطلق والكلي وكان للمطلق تحقق في جميع المقيدات وافراده الخاصة، فان الواجب سيكون عين الموجودات الخاصة والحقيرة. [٢٣]

٣- حصرية وجود الواجب ونفي الممكنات:

قراءة اخرى ادلت دلوها في تفسير العلاقة بين الواجب والممكنات، وحاولت ان تقدم حلا لهذا الشائك النظري، فانبرت له بالقول بان الواجب هو الموجود حقيقة وواقعا وكل ماسواه من الشمس والقمر والسموات والارض وغيرها لايمتلك اي رصيد وجودي لا بالاصل ولا بالعرض، بل هو سراب وعدم محض وصوّرَته بثاني مايراه الاحول، الا ان هذه القراءة لم تكن واقعية كما حاولت ان تكون، بل انها توهمت في تشخيص الواقع، وكانت مصداقا للذي يبصر بعين واحدة، إذ ان العامل الذي يتوارى خلف هذه القراءة هو ما تأولوه من نصوص العرفاء الدالة على ان الوجود غير المتناهي الواسع يشمل كل الوجود، ولم يترك مكانا ومجالا لغيره ففهموا من نصوصهم انها تفيد عدمية الموجودات الممكنة، وانها خيال ووهم، كما تورط بعض الباحثين في مجال التصوف بهذا الفهم، فاندفعوا نحو تعميم هذا الفهم، وسحبوه لكل المجال العرفاني، وعدت هذه المدرسة مخالفة لبديهة وجود الكثرة في الخارج وواقعيتها.

ويمكن للباحث ان يعثر على مذهب واهم وقراءة خاطئة بهذا الخصوص، فقد ذهب بعض الجهال من الصوفية الى ان ذات الحق تعالى لاتتحقق بالفعل في غير مظاهره ومجاليه فمن وجهة نظرهم ان ماله تحقق هو نفس عالم الصورة والقوى الروحانية والحسية، والله ليس سوى مجموع الصور وقواها الروحانية والحسية[٢٤]

ويعتقد صدر الدين الشيرازي ان هذا التوهم كفر واضح والحاد صريح ومن يمتلك ذرة من العلم لايعتقد به، ويرى ان منشأ هذا التوهم هو الخلط بين معاني الوجود لان الوجود يطلق احيانا على ذات الحق تعالى بمعنى الوجود المطلق واحيانا يطلق على الفيض المنبسط والوجود

المقيد بقيد الاطلاق واحيانا يطلق على المفهوم العام العقلي والذهني، فالخلط بين المعنى الاول وأحد المعنيين الاخرين يمكن ان يكون سببا ومنشأ للتوهم المذكور[٢٥].

واشار عبد الغني النابلسي _وهو احد العرفاء البارزين_ الى هذه القراءة وزندق القائلين بها فقال: ((اما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدين الزاعمين بان وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى))[٢٦] وكشف دوافعهم في ذلك قائلا: ((ليستدلوا بذلك على اسقاط الاحكام الشرعية عنهم، وابطال الملة المحمدية، وازالة التكليف عن نفوسهم فالطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح))[٢٧] .

ان بإثبات الوحدة الشخصية للوجود سيكون توجيه الكثرة امرا مشكلا، فمن كان جاهلا بكلام اهل العرفان ومحروما من النظر الى مقامهم ولم يصل الى كنه مقصودهم فانه سيقرأ اقوالهم باعتبارية الهويات الممكنة وخيالية ووهمية الحقائق الامكانية بنحو انه لايرى للممكنات اي تحصل سوى الاعتبار ونتيجة هذه القراءة هو نفي الموجودات العقلية والمثالية والمادية التي تثبت بالعقل والنقل او الحس او التجربة من قبيل وجود الانبياء والاولياء الالهيين والعقل الاول والملائكة المقربيين والسماء والارض[٢٨] .

ان من انبرى لفهم الوحدة الشخصية بالقراءة المذكورة فانه استند الى الاثار الحقيقية الخارجية في صدد ابطال النظرية المذكورة لان الاثار والاحكام الحقيقية الخارجية من الارتواء اثر شرب الماء او احتراق اليد بسبب النار لها تكثر واقعي وعليه مبادئها ايضا متكثرة بنحو حقيقي.

الحاصل اولا: ان للممكنات وجودا حقيقيا وليس موهوما وثانيا لها تكثر وتباين واقعي[٢٩] .

وصدر الدين يرى ان اشكالية موهومية الكثرات ناشئة من عدم معرفة المستشكل باصطلاحات اهل المعرفة[٣٠].

٤- احقية وجود الواجب ومظهرية الممكنات:

عمدت هذه القراءة الى حل المشكل النظري من خلال مبنى اكثر واقعية من غيره، فهي في حين حافظت على الوحدة الشخصية من التصدع اثبتت للممكنات بوصفها تجليات نحوا من الوجود الذي لا يمكن التنكر له واسناده الى الوهم.

وبطريقة استنتاجية اكثر دلالية على المطلوب سنلج هذه القراءة عبر بوابة الحيثيات التي تضمن الاحاطة بالموضوع من زواياه المتعددة وتطويق الاشكالية واستيعابها، ولتحقيق ذلك يتحتم السير على الطريق المنطقي في تحديد ماهية الحيثية وانقساماتها، ثم اعمالها في بحث الوحدة.

رابعاً: الحيثية واقسامها واحكامها:

ان نظام الحيثية الذي سيعد بديلا في البحث من طريقة البرهان الذي صاغه العرفاء يعد محورا مفصليا في قراءة نظرية الوحدة الشخصية لذا سيعمد البحث الى توضيح مفهوم الحيثية وانقساماتها.

المقصود من الحيثية:

الحيثية هي قيد يتوافر عليه الموصوف يشعر بخاصية وصف عينية، ويعبر عنها بـ(من) او بـ(الـ) مقارنة للموصوف في القضية، وهو – اي الموصوف – بتحيثه وتقيده بها يقبل حكما من الاحكام او وصفا من الاوصاف [٣١]. وللحيثية مدخلية فلسفية مهمة في بيان علاقة الموضوع بالمحمول ونحو الحمل فيها، وفي تبيين علاقة الموجودات بعضها مع البعض من جهة وعلاقتها بواجب الوجود من جهة اخرى.

اما متعلق اللحاظات الذهنية (الحيثيات) وما يصح ان يكون موضوعا لها فهو التصديقات في القضايا التي يصح ان نخرج منها بمنجز حكمي، فمن بديهيات البحث المنطقي ان كل قضية تتألف من موضوع ومحمول وحكم ينشأ من اسناد الثاني الى الاول، والذهن الانساني عندما يدرس علاقة الموضوع بالمحمول والنسبة الربطية بينهما يستنتج انواعا متعددة من العلاقات بحسب القيود والحيثيات الملحوظة في الاسناد والحكم.

لكن ما ينبغي الاشارة اليه ان الحيثية وان كانت لحاظا ذهنيا صرفا للموصوف الا انها لحاظ لامر خارجي واقعي، إذ ان المسائل الفلسفية وان كانت تظهر في نطاق الذهن بصورة مفاهيم تتشكل منها قضايا، الا ان هذه المفاهيم _بحسب الفلسفة الاسلامية_ ناظرة الى نفس الامر والواقع وتعد الاحكام المترشحة عنها احكاما حقيقية وواقعية سواء أكانت هذه الاحكام الفلسفية معقولات اولى ام ثانية فلسفية، فكل قضية تنهض بتبيين مصداق الحكم الخارجي لا صرف الحكم الذهني، مما يعطيها رصيدا انطولوجيا راسخا في الواقعية.

ولا ينبغي ان يعد التغاير المفهومي الناتج عن تعدد الحيثيات عائقا في سبيل اثبات الوحدة الشخصية من خلال تكثر التصورات بقدر تكثر الموجودات، إذ ان هذا التكثر من طبيعة العقل الفلسفي الذي يقوم بعملية انتزاع المفاهيم من الحيثيات التي يتشكل منها المصداق الواحد، لكنها حال مطابقتها مع متن الواقع لا يخرج ما يزيد او ينقص عن هذه المطابقة، لينتج هذا التساوق مصداقا واحدا لا غير هو الواقع الخارجي.

تقسيمات اولية للحيثيات:

تكتسب القضية الفلسفية تشكلها الابستمولوجي _بالحصر العقلي_ من خلال طريقين: الاول: الانعكاسية لما في الخارجي والانفعال عنه، الثاني: الفعلية النفسانية لربط الموضوع

بالمحمول وتسمى هذه العملية بالحمل، ويتضمن هذا الاخير او يرافقه افعال ابداعية اخرى تقوم بها النفس يمكن ان تنقسم على:

١-الاعتبار اللفظي: وهو اعتبار يتقوم بالصياغة اللفظية، ولاتترتب عليه اية آثار سواء أكانت فردية أم اجتماعية بمجرد ايجاده لفظيا بل لابد في ترتب الاثار عليه من ابرازه تداوليا ليدخل في سياق معين، وينقسم على نوعين:

أ- الاعتبار الراجع لاعطاء حد شيء لشيء اخر بهدف التأثير في احاسيس الاخرين كقولنا زيد اسد، ويسمى بالاعتبار الادبي.

ب-الاعتبار الراجع الى صنع القرار الموافق للمصلحة العامة المؤثر في سلوك الاخرين فعلا وتركا، وهو المسمى بالاعتبار القانوني كالاحكام التكليفية والوضعية.

٢-الاعتبار القياسي: وهو اعتبار يتقوم بالمقارنة والمقايسة بين ماهيتين او مفهومين ويسمى في ادبيات الفلسفة والعرفان بباب "اعتبارات الماهية واعتبارات الوجود" وسيأتي الحديث عنه _لاحقا_ في اقسام الحيثيات.

٣- الاعتبار الحملي: وهو الاعتبار المتقوم بلحاظين لماهية واحدة عند الحمل، ومثاله ماذكره الفلاسفة في بيان الفارق بين الجنس والفصل والمادة والصورة، فان العقل اذا تأمل في اي موجود مادي قام بتقسيمه الى عنصرين احدهما مابه الاشتراك والاخر مابه الامتياز.[٣٢]

فالحيثيات يمكن ان تكون زوايا النظر واللحاظات التي ننظر بها الى الاشياء بحسب الاعتبار القياسي، وكل حيثية او لحاظ ذهني تلزمه مجموعة من الاحكام والتقييمات التي ينفرد بها عن غيره كما لغيره من الاحكام مالا ينطبق عليه. فالعقل الانساني لا يستطيع ادراك جميع حيثيات الشيء واحكام كل حيثية في ان واحد معا، كما نلحظ (زيد الكاتب) مثلا ونضع له احكاما

ونؤطره بحدود وملازمات لا تقع على (زيد الاب) مع العلم ان الموضوع واحد وهو زيد الا ان حيثية زيد ككاتب تغاير – لحاظا وحكما – زيد الاب، فلكل منهما حكمه وتوصيفه.

وهنا عندما نتناول قضية معينة تكون مفاد (كان التامة) اي يكون محمولها الوجود، ونحاول ان نحدد علاقة موضوع القضية بمحمولها فاننا نلحظ هذه العلاقة بعدة حيثيات:

أ- حيثية عنوانية- حيثية معنونية:

١-الحيثية العنوانية: هو مايجعل الموصوف مقيدا ومتحيثا بحسب اللفظ والتعبير فقط، وان كان الموضوع بلحاظ الواقع مرسلا عاريا من كل قيد ((ان هذا الموصوف لاجل امتلاك ذلك الوصف وذلك الحكم لايحتاج الى القيد، ويصلح لحمل ذلك الوصف بنحو اطلاقي وارسالي))[٣٣] من هنا فالاحكام في هذا النوع من القضايا لها ضرورة ذاتية بمعنى ان الوصف يتحقق بلحاظ ذات الموضوع فقط، والموصوف يتصف بهذه الاحكام بدون اية واسطة [٣٤] .

ومن هنا فان الذهن وبملاك ذات الموضوع (الموصوف لفظا المجرد واقعا)، يحكم باتصاف الموضوع بذلك الوصف فقط، ولم ينظر الذهن الى اي شيء اخر غير ذات الموصوف كملاك للاتصاف [٣٥] ويقال لهذا الحيث والقيد حيثية اطلاقية [٣٦]، نظير وصف الانسان بالحيوانية الناطقية "من حيث انه انسان" فلا يلزم الوصف أي تقيد للموضوع حتى يقبل الوصف.

٢-الحيثية المعنونية: وهو القيد الذي يسوغ للموضوع (الموصوف) ان يقبل الحمل والوصف، فالمحمول بواسطة هذا القيد يصدق على الموضوع، ومن هنا يسمى الموصوف ذا واسطة. فدور القيد هنا العلية لاتصاف الموصوف بالوصف وثبوته له، بنحو يكون القيد خارج الموضوع[٣٧] ولو لم يكن للقيد وجود فلا يتحقق التقيد والباس الموضوع لباس الحكم والاتصاف، فالقيد ضروري لتحقق هذا الاتصاف.

ولذلك فان اتصاف الموصوف بالوصف اتصاف ذاتي وحقيقي[٣٨] بالنحو الذي لا يمكن معه سلب الوصف المحمولي عن الموصوف البته. ويقال لهذا القيد والحيثية في الاصطلاح **حيثية تعليلية** نظير وصف (الانسان المتعجب) بـ(الضاحكية)، فالتعجب علة لعروض الضحك على الانسان.

ب. حيثية بالذات – حيثية للذات:

في البداية وقبل فض الشراكة المفهومية بين المصطلحين ينبغي الاشارة الى ان قيد (بالذات) احيانا يقع مقابلا لقيد للذات وكلمة (بالذات) تعني نفي التقييد، فهو يبين ان الموصوف لاتصافه بوصف ما لا يحتاج معها الى واسطة في العروض حتى يصح الحمل والوصف، وان كان ممكنا له الاحتياج الى واسطة في الثبوت نظير قضية: (الوجود الامكاني موجود بذاته).

اما قيد (للذات) فهو يعني نفي الحيثية التعليلية، اي ان الموصوف لاتصافه بوصف ما لايحتاج الى واسطة في الثبوت او علة ما كقضية: (الوجود الوجوبي لذاته موجود). من هنا نجد ان مصطلحي (للذات) و (بالذات) متباينان [٣٩].

ج – حيثية بالذات – حيثية بالعرض:

تقع كلمة (بالذات) مشتركا لفظيا لدلالتين مختلفتين، فهو تارة يقع موافقا لـ(للذات) التي تعني نفي الحيثية التعليلية (الواسطة في الثبوت)، واخرى مقابلا لـ(بالعرض) واثبات الحيثية التقييدية (الواسطة في العروض) للموصوف، بنحو يكون الوصف لذلك الموصوف حقيقيا لا مجازيا. من هنا يتشارك الوجود الامكاني مع الوجود الواجبي في الاتصاف بهذا الوصف، فكما يقال ان: (واجب الوجود موجود بالذات) يقال ايضا ان: (ممكن الوجود موجود بالذات).

اما حيثية (بالعرض) تعني اثبات الحيثية التقييدية للموضوع في قبول وصف ما بمعنى ان ذلك الوصف يكون للموضوع مجازيا وليس حقيقيا[٤٠]، اي ان الوصف ليس لذات الموضوع مجردة وانما بعد ان تتلبس بقيد ما، وهو عينه ما يراه احد اقطاب البحث الفلسفي وهو المدرس الزنوزي إذ يقول: ((بالذات: يعني بحسب مرتبة الذات وبدون اعتبار الحيثية التقييدية الزائدة على نفس الذات و بالعرض: يعني باعتبار حيثية تقييدية زائدة على نفس الذات))[٤١]

وينبغي الاشارة الى ان (بالذات) المشار اليه هنا يمكن ان يتحد مع (بالذات) الواردة في التقسيم السابق اي (نفي التقييد) باعتبار معين، وباعتبار آخر يكون بمعنى (بالذات) المقابل لـ (بالعرض)، ويحلل صدر الدين الشيرازي هذه المعادلة الدقيقة فيقول ان: ((معنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب (اي لايحتاج الى الحيثية التعليلية والتقييدية) او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به (اي لايحتاج الى الحيثية التقييدية لاالتعليلية) بخلاف غير الوجود (كالماهية) فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجودها واتصافها بالوجود. (اي تحتاج الى الحيثية التعليلية والتقييدية)))[٤٢].

بناء على ذلك فإن حيثية (بالذات) تعني (بنفسه)، اي (الاتصاف الحقيقي)، الذي هو ما يتحقق عند اتصاف الموصوف بوصفه الذاتي اي بلحاظ ذات ونفس الموصوف، ومن هنا، فاذا لوحظ الموصوف من حيث هو هو فسيكون عند ذلك الاتصاف حقيقيا، نظير وصف الابيض بالبياض في قضية (البياض ابيض)، ووصف زيد بالانسانية في قضية (زيد انسان) ووصف واجب الوجود بالوجود في قضية (واجب الوجود موجود)، فالبياض متصف بالذات بالابيض، وزيد متصف بالذات بالانسانية وواجب الوجود متصف بالذات بالوجود.

اما حيثية (بالعرض) فتعني بـ(المجاز) اي ان الاتصاف يكون غير حقيقي او غير ما هو عليه في الواقع، إذ يتلبس الموصوف بوصف ليس له في الحقيقة ونفس الامر، وانما يُقبل منه هذا

الاتصاف نتيجة ارتباطه وقربه ممن يستحق هذا الوصف في الواقع ويمكن ان نسميه (الموصوف الحقيقي)، أما لو لوحظ ذلك الموصوف من حيث هو هو فانه ليس له ذلك الوصف، وهذا الارتباط الوصفي يمكن ان يكون اتصاليا او عروضيا او اتحاديا ومع ذلك فان ملاك صدق الاتصاف مجازي.

اما اسباب الاتصاف المجازي فيقررها صدر الدين مفصلا وموضحا: ((المراد بالعرض، حيث وقع في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازا لاحقيقة الا ان له علاقة اتحادية او غيرها مع مايكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها))[٤٣]

وفي لغة مشهور الحكماء المتألهين لا فرق بالمعنى بين بـ(التبع) وبـ(العرض) فكلاهما يعبر عن نسبة مجازية في الحمل، الا ان جوادي الآملي ينفرد برأي مغاير، فيرى ان هناك تمايزا بينهما بالدقة الفلسفية، إذ ان في لفظة بـ(التبع) شائبة الاتصاف الحقيقي للموصوف بالحكم في الخارج، نظير وصف الماء بالحرارة بتبع النار، وهنا تنفرد بالتبع بشائبة الوصف الحقيقي وان ترادفت مع (بالعرض) في الوصف المجازي نظير: اتصاف الظل بالحركة بتبع حركة الشاخص، أما في اصطلاح (بالعرض) فلا وجود لمثل هذه الشائبة ويشير الى الاتصاف المجازي فقط، ويحتاج الى الحيثية التقييدية والواسطة في العروض [٤٤].

د- حيثية :مطلقة . مجردة . مخلوطة:

الحيثية المطلقة القسمية: وهو لحاظ الموضوع بنفسه فقط وقطعه عن كل المقيدات واللوازم والاوصاف والسياقات المؤطرة له، كمن يلحظ ماهية معينة وينسب اليها الوجود، فهو يلحظها بصرف النظر عن اي شيء آخر يقترن بها سواء أكانت المقيدات والمحددات ايجابية اي تؤيد

اسناد المحمول الى الموضوع، او سلبية اي تقطع النسبة بينهما، فاللحاظ لا بشرط من الطرفين (الشرط الايجابي) و(الشرط السلبي) ويسمى بـ (اللابشرط القسمي) نظير لفظ (كتاب).

الحيثية المطلقة المقسمية: وهو ان يلحظ الموضوع سالما لا فقط من قيد الايجاب والسلب، بل ومنفلتا من قيد الاطلاق نفسه الذي به ارتفع قيد السلب والايجاب، فالاطلاق قيد (بدقيق النظر وامعان الالتفات)، فاللحاظ الاول كان قسيما للحاظ الايجابي (بشرط شيء) واللحاظ السلبي (بشرط لا) فهو هنا (اي الاول) مطلقا منهما معا، اما هذا اللحاظ – مورد النظر – فهو متحرر حتى من قيد الاطلاق القسمي، فالمقسم هو الكلي الاعم من اقسامه، ومن هنا فهو مطلق منهما ومن حدودهما وتوصيفاتهما، ومثاله لفظ: (كتاب).

الحيثية المجردة: وهي زاوية يلحظ الموضوع من خلالها سالما من قيد الايجاب (اثبات الاوصاف) فقط دون السلب فلا يرتبط باي شرط ايجابي، فالماهية او الوجود بهذا اللحاظ خالٍ من الاوصاف واللوازم والسياقات المؤطرة له دون الاوصاف العدمية، نظير جملة: (كتاب ليس ابيض).

الحيثية المختلطة: وهي زاوية لحاظ الموضوع سالما من قيد السلب (نفي الاوصاف) دون الإيجاب فلا يرتبط باي شرط سلبي فالماهية او الوجود بهذا اللحاظ خالٍ من الاوصاف واللوازم والسياقات المؤطرة له دون الاوصاف الوجودية، نظير لفظ: كتاب ابيض.[٤٥]

هـ- حيثية تعليلية– حيثية تقييدية – حيثية اطلاقية:

الحيثية التعليلية: وهي بنفس دلالة (العلة) او (الواسطة في الثبوت) وتكون في بعض القضايا التي يكون فيها علة اتصاف الموضوع بالمحمول مغايرة للموضوع نفسه، ففي قضية: (وجود الشجرة موجود) فحمل الموجودية على الموضوع يبين ان هذا الحمل والحكم كان بصورة حقيقية

وواقعية ايضا، وبعبارة اخرى، يكون الموضوع مصداقا بالذات للمحمول، لكن اتصاف الموضوع (الشجرة) بالموجودية وحملها عليها شيء وكون هذا الوجود للشجرة لنفسها وذاتها بلا حيثية تعليلية شيء آخر. وقد استفاد بعض الفلاسفة من التمثيلات العرفية لتقريب هذه المسألة الى الفهم، وضربوا مثالا لذلك (حرارة الماء جراء النار)، إذ ان الماء – في الحقيقة – يسخن ويقبل وصف الحرارة لا لذاته وانما علة الحرارة شيء غير ذات الماء وهي النار التي تعد حيثية تعليلية لحرارة الماء. ومثال آخر قضية (الممكن موجود بالواجب) فوجود الممكن مرتبط بوجود الواجب ففي الواقع ترشحت ثلاث حقائق من هذه القضية بالتحليل الفلسفي:

الاولى: الواجب موجود (بالمعنى الاول للموجودية في اطلاقات الوجود).

الثانية: الممكن له وجود (بالمعنى الاول للموجودية في اطلاقات الوجود).

الثالثة: الواجب علة وجود الممكن ويمكن عده حيثية تعليلية. [٤٦]

الحيثية التقييدية: ويرادف هذا المصطلح (الواسطة في العروض) التي تعني ان موضوع القضية لا يمكنه ان يقبل محمولها دون ان يتقيد او يتصف بوصف معين، فالحكم والحمل في هذا النوع من القضايا لا يتوجه لذات الموضوع العارية من كل وصف وقيد كما في وصف الحمل بالذات، وانما يتوجه بعد ان يتلبس بوصف ما او يتحيث بحيثية معينة، وتسمى لذلك بـ(الحيثية التقييدية). وببيان آخر انها ما يؤدي دور الواسطة في نسبة الوصف الى الموضوع، إذ ان الوصف والحمل هنا ليس حقيقيا للموضوع، وانما يتصف به بالعرض بعد وجود ضميمة مسوغة، فصاحب الوصف والحمل الحقيقي ليس الموضوع في هذه القضية.

ومثاله قضية: (البياض ابيض) فإن حكم الابيض اولا وبالذات يتعلق بموضوع القضية دون وجود قيد وضميمة تسوغ هذا الحمل، أما في قضية (هذا الجسم ابيض)، فالموضوع لا

يتصف اولا وبالذات بالمحمول، فالذي يستحق وصف الابيض بذاته هو البياض، اما الجسم فيتصف به بواسطة ارتباطه واتحاده معه في المحل الذي يحل فيه.

وهناك قضايا اخرى مماثلة في الحكم نظير: (السطح موجود) و(الوحدة موجودة) و(صفات الواجب موجودة)، فحمل الموجودية على موضوعات هذه القضايا لا يكون دون وجود مسوغ، والجسم والوجود والواجب بحسب الترتيب تعد حيثيات تقييدية للسطح والوحدة وصفات الحق. ومن هنا يترشح_من الامثلة السابقة_ ما يأتي:

اولا: ان الجسم ، والوجود، والواجب موجودة (بالمعنى الاول لاطلاقات الوجود).

ثانيا: السطح، والوحدة، وصفات الواجب، موجودة (بالمعنى الثاني لاطلاقات الوجود).

ثالثا: الجسم، والوجود، والواجب، حيثيات تقييدية للسطح، والوحدة، وصفات الحق. فالسطح موجود بعين وجود الجسم لا بوجود زائد عليه، والوحدة موجودة بعين وجود الموجود، لا بوجود زائد عليه، وصفات الواجب ايضا موجودة بعين وجود الحق لا بوجود زائد على الحق.

وبناء على ذلك فليس للسطح والوحدة و.. وجود مستقل عن الجسم والوجود و.. فهي معدومة باعتبار معين وموجودة باعتبار آخر، فهي باعتبار ان معنى الوجود هو الحقيقة العينية والاثرية وامتلاك ما بازاء مستقل تكون معدومة، ولكن بمعنى الصدق على الجسم و الوجود و.. وامكان الاتصاف بها حقيقة موجودة.

من هنا يكون الجسم حيثية تعليلية للسطح اي ليس بعلة لموجودية السطح بالمعنى الاول للوجود، بل حيثية تقييدية له، وببيان آخر السطح موجود بعين وجود الجسم واتصاف الجسم به وصدقه على الجسم حقيقي لا مجازي.[٤٧]

الحيثية الاطلاقية: وهي حيثية سلب الحيثيات الاخرى وانفلات الموضوع من اي قيد وشرط لصحة الحمل، فلو لم يكن اتصاف الموضوع بالمحمول مقيدا باي حيثية تقييدية وتعليلية فحينئذ يتحتم ان يكون الحمل على الموضوع بحيثية اطلاقية، نظير (الحق) في قضية (الحق سبحانه موجود بالذات) فموضوع هذه القضية موجود بدون اية حيثية تعليلية لانه لايمكن لـ(الغير) ان يكون علة لاتصاف الحق بالوجود بحكم كونه واجب الوجود ابدا، كذلك ان حكم الموجودية تنسب للحق في هذه القضية بدون اي قيد او حيثية تقييدية؛ لان هذا الوجود الاصيل حق ويملأ كل المتن الواجبي. فواجب الوجود لاعلة له ولا منشأ انتزاع بل موجود مستقل وقائم بالذات وعين التحقق العيني والحقيقي. (٤٨)

بقي ان نشير _بعد بيان مفهوم الحيثية التعليلية والتقييدية_ الى جهات الاختلاف بين الحيثيتين وهي:

١- في الحيثية التقييدية يكون الموضوع مقيدا بالحيثية بنحو يكون القيد داخلا في الموضوع (قبل الوصف)، أما القيد في الحيثية التعليلية فهو خارج عن الموضوع منفصل عنه، الا ان التقيد والتحيث داخل فيه. فـ((اذا حيث بشيء بحيثية في التعبير فاما ان يكون المقصود من التحيث عدم التحيث بالموضوعية للحكم ومن التقييد عدم التقييد وان الموضوع بإطلاقه مستحق لحمل المحمول، فالحيثية اطلاقية مثل قولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، واما ان يكون المقصود منه انه جزء الموضوع من حيث هو موضوع مثل قولنا الجسم من حيث انه مسطح ابيض والجسم من حيث انه ابيض مرئي واما ان يكون المقصود تعليل الحكم مثل: ان الانسان من حيث انه مدرك للامور الغريبة متعجب وانه من حيث انه متعجب ضاحك، فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع اذ العلة خارجة والمراد علة الوجود لا علة القوام)) (٤٩)

٢- ان الحيثية التعليلية علة وواسطة ثبوت المحمول للموضوع والحيثية التقييدية واسطة في عروض المحمول للموضوع، بمعنى ان اسناد المحمول لذات الموضوع مجازي، ومن هنا فان حكم المحمول في الحقيقة يكون للمقيِد وهو الابيض لا المقَيَد وهو الجسم، والحكم بالمحمول على الجسم يكون بالعرض والواسطة، فقولنا:(الجسم من حيث هو ابيض مرئي) يكون الحكم صحيحا فيما لو اخذنا الجسم ملونا بالبياض، إذ الجسم في نفسه غير ملون، فاسناد المرئية للجسم مجاز والواسطة في هذا الاسناد المجازي وجود اللون في الجسم [٥٠]

٣- ان الحيثية التعليلية لاتوجب تكثرا في الموضوع، والمشهور ان الحيثية التقييدية توجب تكثرا في الموضوع، بخلاف صدر الدين الذي رد نظرية المشهور مستدلا في ان: ((الفحص والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود، فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى، ولكن بعضها مما لايأبى الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة؟ وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى، ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة بسيطة من كل الوجوه)) [٥١]؛ ينتج من ذلك ان التغاير المفهومي في الحيثية التقييدية قطعي لكن هذا التغاير لايوجب دائما التغاير الوجودي واحيانا ينسجم مع بساطة ذات الموضوع أيضا.

تقسيمات فرعية للحيثيات:

للحيثيات تقسيمات اخرى فرعية بعد انقسامها على انواع اساسية، واهم هذه التقسيمات تتعلق بالحيثيات التعليلية والتقييدية.

١- تقسيمات الحيثيات التعليلية: تقسم الحيثية التعليلية على اساس اتصاف الواسطة بالعلة وعدم اتصافها بالوصف والقيد على حقيقية واعدادية وتقسم باعتبار التغاير المصداقي بين الواسطة (العلة) وذي الواسطة (المعلول) على خارجية وتحليلية.

(أ) حيثية تعليلية: حقيقية – اعدادية:

الحيثية التعليلية الحقيقية: هي تلك الواسطة التي لا تكون واسطة في ثبوت المحمول للموضوع (ذي الواسطة) فقط، وانما هي نفسها حقيقة تتصف بذلك القيد والوصف، لذا تعطي العلة في هذا القسم المقيد وصفا من سنخ ذاتها، فهي تتصف به حقيقة وتوصف المقيد به ايضا، مثل: كون واجب الوجود علة وجودية يمنح الوجود لمعاليله ويعطيهم الوجود الذي هو وصف ذاتي له.

الحيثية التعليلية الاعدادية: وهي نوع الحيثية التعليلية التي تؤدي فيها الواسطة دورا اعداديا لا ايجاديا، فالواسطة _التي تكون علة لاتصاف ذي الواسطة (الموضوع) او المقيد بالقيد_ لا تتصف بذلك الوصف والقيد في الحقيقة، وإن كان لها دور في ثبوته للموضوع؛ لذا تعد من صنف العلل الاعدادية مثل: (الثوب ابيض بالشمس)، فالشمس علة وواسطة في ثبوت البياض للثوب، لكن نفس الشمس لا تتصف بهذا البياض ((واما الثاني اي الواسطة في الثبوت المقابلة للواسطة في العروض فهو ان الواسطة في الثبوت يكون منشأ للاتصاف بشيء بالذات وهي قسمان: احدهما ان يكون نفسه متصفا به كالنار الواسطة لحرارة الماء وثانيهما ان لا يكون كالشمس الواسطة لها، او لاسوداد وجه القصار وابيضاض الثوب مثلا فيصح ان يقال ان الواسطة في الثبوت هذه هي التي قد لا تتصف بما فيه الوساطة مع اتصاف ذي الواسطة به في الحقيقة مطلقا)) [٥٢] ويعزز هذه الرؤية حسن زاده الآملي إذ يرى: ان هناك ملاحظة في غاية الاهمية وهي ان اقسام الحيثية التعليلية التي تعد نحوا خاصا من الواسطة في الثبوت تختلف عن الواسطة في الثبوت المنطقي إذ ان الأولى في مقابل الواسطة في العروض، ولها رواج باللغة الفلسفية في حين أن الثانية تكون في مقابل الواسطة في الاثبات ورواجها في اللغة المنطقية، ولها شهرة في باب البرهان [٥٣] .

أما تطبيق هذه الحيثية في الدائرة المنطقية فهو فيما يعرف بباب (البرهان اللمي)، إذ يؤدي الحد الاوسط فيه مقام العلية الاعدادية للنتيجة سواء أكانت من ناحية الكيف سلبا أو ايجابا، وأن هذه العلية تؤدي دورا آخر من خلال سببيتها للتصديق الذهني والثبوت الخارجي بثبوت الحد الاكبر للاصغر.

وسواء أكان اتصاف الاصغر بالاكبر حقيقيا بالذات ام مجازيا بالعرض فيقال للحد الوسط هنا واسطة في الثبوت المنطقي في مقابل الواسطة في الاثبات.

إلا ان مورد البحث في هذا النوع من الحيثية التعليلية ليس في علة النتيجة، او الواسطة في العروض، بل الكلام عن علة ومنشأ الاتصاف الحقيقي الخارجي للموصوف لا الذهني، فالحد الاصغر بلحاظ هو الاكبر، إذ ان الموصوف بالذات له ذلك الوصف بالحقيقة، ولا يصح سلب الوصف عنه. فالعلية لا تنسلخ عن تلك الواسطة والمعلول لا يكون واحدا من طرفي الاتصاف وهو بخلاف الواسطة في الثبوت المنطقي التي هي ليست شرطا في اتصاف الاصغر بالاكبر اتصافا حقيقيا، بل ربما يكون المعلول احد الطرفين هو الاصغر او الاكبر.

(ب) حيثية تعليلية: خارجية – تحليلية:

ان الحيثية التعليلية كواسطة في الثبوت لها تقسيم آخر، إذ ان العلية على قسمين: خارجية وتحليلية، وتقرير ذلك: ان العلية مستلزمة تعدد العلة والمعلول وتغايرهما، فلا يكون الشيء الواحد علة ومعلولا في آن واحد؛ لأن العلة لها تقدم على المعلول وتقدم الشيء على نفسه محال، لكن تغاير العلة والمعلول احيانا يكون خارجيا (علة خارجية) واحيانا يكون تحليليا (علة تحليلية)[٥٤]

التغاير الخارجي: ويتحقق هذا التغاير عندما يكون للعلة وجود غير وجود المعلول وان كانت العلة _هي في الواقع_ من اجزاء المعلول؛ وبناء على ذلك تكون العلل الاربع وهي: الفاعلية،

والمادية، والصورية، والغائية جميعها عللا خارجية. فالعلة _في هذه الحيثية_ لها وجود خارجي مستقل عن الوجود الخارجي للمعلول.

التغاير التحليلي: وهو نحو تغاير يكون على الصعيد الذهني والتحليل العقلي فقط، اما على الصعيد الخارجي فالعلة والمعلول شيء واحد، فالعقل يحلل ذلك الشيء، ويستنتج منه معاني متعددة. واكثر ما تتبين هذه الظاهرة في بحث (اللم)، وهذا ما نجده في (برهان الشفاء) للشيخ الرئيس، إذ يبين ان برهان اللم يكون الحد الوسط فيه علاوة على كونه علة التصديق بثبوت الحد الاكبر للاصغر او سلبه عنه، هو _في الوقت ذاته_ علة لنفس هذا الثبوت او السلب[٥٥]. ومن خلال ذلك يتضح تحليل هذا القياس اللمي: (زيد انسان، وكل انسان حيوان، فزيد حيوان)، فمن شروط صحة القياس، ان يكون الحد الاصغر والاوسط والاكبر في الاستدلال موجودة بوجود واحد، لان مقتضى حمل هذه الثلاثة بعضها على بعض يعني وجود الهو هوية الشخصية في الخارج بين زيد والانسان والحيوان، ولو لم يتحقق ذلك ستفتقد مقدمتا القياس ثم النتيجة شرط الصحة، فحمل الحيوانية على زيد يكون بواسطة حمله على الانسان، إذ الإنسان علة حيوانية زيد؛ لان الحيوانية تحمل على الإنسان اولا، والانسان يحمل على زيد، ويلزم من ذلك صحة حمل الحيوانية على زيد.

وتفصيل ما تقدم، ان انسانية زيد علة لحيوانيته؛ لان الحيوانية _في مرتبة متقدمة_ وصف ذاتي للانسان، وزيد انسان، فالانسانية موجبة لحيوانيته، هذا على صعيد التحليل العقلي، أما على الصعيد الخارجي فلا يوجد عندنا وجود مستقل باسم انسانية زيد (العلة) ووجود اخر بعنوان حيوانية زيد (المعلول)، بل في التحليل العقلي فقط يستقل الاثنان احدهما عن الآخر، فيزيد العقل معنيين اثنين هما: (الحيوانية والانسانية) ويفهمهما بصورة مستقلة احدهما عن الآخر، فيدرك ان حيوانيته معلولة لانسانيته، ولو لم يكن انسانا فلا يكون حيوانا.

ويبدو للعقل ان هذه العلية علية حقيقية بين حقيقتين لا بين مفهومين في الظاهر، أما في الواقع وبعد امعان العقل يتبين ان احدهما علة والآخر معلول في الوجود الخارجي على الرغم من انهما وجود واحد، ولهذا السبب سميت هذه الحيثية بـ(التحليلية).

٢-تقسيمات الحيثيات التقييدية:

ان ملاك صدق الاتصاف المجازي للموصوف هو الارتباط الخاص بين الموصوف في القضية (ذي الواسطة) وبين الموصوف الحقيقي (الواسطة)، لانه مالم يتم الارتباط فلن يسري حكم احدهما الى الآخر. والارتباط بين الواسطة وذيها بنحو عام نوعان: الارتباط الاعتباري والارتباط الوجودي.

الارتباط الاعتباري: وهو اختراع ذهني يستعمل من اجل الوصول الى هدف وغاية، وتسمى (اعتبارات ما بعد الاجتماع) لأنها ظهرت في آحاد المجتمع بصورة اعتبارية نتيجة الفكر الاجتماعي للانسان، فليس لها واقعيات نفس امرية، لذا فان المقياس العقلاني الوحيد في اعتبارات وملاك الصدق والكذب في هذه الاعتبارات هو لغوية الاعتبار وعدم لغويته. من هنا فجعل الاعتبارات في الامم والطبقات المتنوعة تتم بحسب حاجتهم وعلى اساس هدفهم(٥٦). ولهذا النوع من الاعتبار امثلة كثيرة في الواقع الاجتماعي مثل: الاعتبارات الحقوقية فأصل المالكية وأصل الرياسة كان الهدف من جعلهما هو تنظيم المجتمع البشري، والاعتبارات الادبية مثل: التشبيهات والتمثيلات والاشعار كان الغرض من جعلها تهييج الإحساسات الداخلية للسامعين.

فعندما ندخل قضايا الحوارات العرفية التي يستعملها الانسان في مختبر التحليل الفلسفي يتشكل عندنا نوعان من الاسناد في القضايا:

الاول: اسناد حقيقي: يكون فيه اسناد المحمول الى الموضوع بالذات.

والثاني: اسناد مجازي: لا يكون الاسناد فيه للموضوع في القضية بالذات، وانما نتيجة الارتباط الاعتباري بين الموضوع المجازي (ذي الواسطة) مع الموضوع الحقيقي (الواسطة). وينقسم الاسناد المجازي بدوره على:

١- الاسناد المجازي الفلسفي: وهو نحو الاسناد المجازي الذي يكون اتصاف الموصوف فيه بالوصف والموضوع بالمحمول بالعرض لا بالذات، ومن خصائص هذا الاسناد:

اولا: ان هذا الاتصاف يحتاج الى التأمل العقلي والدقة التحليلية لتتبين مجازيته، وبدون اعمال ذلك لا تستبين حقيقته.

ثانيا: لو قُطعت صلة الموصوف في القضية عن الواسطة (الموصوف الحقيقي) في عالم التحليل، لأصبح سلب الوصف عنه جائزا، أما في حالة لحظ الموصوف الحقيقي وارتباطه الوجودي بالموضوع فان صحة السلب غير جائزة عندها. وتصبح القضية كاذبة. والقائل بلحاظ متن الواقع قد وقع في تناقض؛ لان هذا الاتصاف بدليل نشأته من الارتباط الوجودي والواقعي سيكون واقعيا، وكذا يكون ضروريا ايضا بناء على قاعدة (ان ما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات) والا فما بالعرض سيصبح مجرد زعم، لذا ملاك الصدق والكذب في مثل هذه الاتصافات هي الارتباطات في القضايا الفلسفية المجازية التي تكون اولا للموصوف الاصلي وبواسطة الارتباط الوجودي تلحق الموضوع، وثانيا وبالعرض يتصف الموضوع بواسطة الحيثية التقييدية بوصف محمولي. ويتضح اختلاف المجاز بالانتباه الى البيان العرفي والمجاز الفلسفي المذكور؛ لذا فان في المجاز العرفي يكون سلب الوصف من الموصوف بلحاظ المتن صحيحا كاللحاظ والاعتبار العقلي، لكن في المجاز الفلسفي يكون سلب الوصف صحيحا فقط في عالم التحليل والاعتبار العقلي لكنه وبلحاظ متن الموجود الخارجي فغير صحيح.

٢- الاسناد المجازي الاعتباري: وهو نحو الاسناد المجازي الذي يكون اتصاف الموصوف فيه بالوصف والموضوع بالمحمول بالاعتبار، فالاتصاف ليس واقعيا؛ اذ ان منشأه ارتباط طرفي القضية بمجرد الاعتبار العرفي. أما مسوغ صحة الاسناد وبراءته من الكذب فهو نحو الارتباط الاعتباري بين الموضوع والمحمول نظير ارتباط المالكية الاعتباري في قضية (انا تعطلت) التي صح فيها الاسناد اعتمادا على قضية (سيارتي تعطلت)، إذ ان الموضوع المجازي (انا) سيتصف بالمحمولية بواسطة الموضوع الحقيقي (سيارتي) وهذا الارتباط يوجب الظهور المجازي لتلك القضايا. لكن سلب المحمول من الموضوع (انا) الذي يمثل متن الواقع صحيح ايضا ولا يوجب التناقض؛ إذ يمكن ان يسلب العطل مني فانا متن الواقع واقول بصدق (انا لم اتعطل)؛ لان هذا الاتصاف ليس واقعيا؛ اذ ان منشأه ارتباط طرفي القضية الذي هو مجرد اعتبار و ليس له واقعية عينية. أما مسوغ صحة الاسناد وبراءته من الكذب فهو نحو الارتباط بين (انا) و (سيارتي) وهو ارتباط المالكية الاعتباري. اي ان ملاك صدق اتصافي (انا) بالعطل في هذا الحال مجازي. والواسطة هنا هي الحيثية التقييدية التي تتشكل في القضايا العرفية. وهذا النوع من الحيثية ليس واقعا فلسفيا؛ إذ ان الارتباط الوجودي (الفلسفي) هو واقعية نفس امرية وغير معلقة على اعتبار المعتبر ووضع الواضع، وهو ارتباط يحدث في جميع القضايا الفلسفية بين الواسطة وذي الواسطة. فالاتصاف الواقعي الحقيقي يعني اتصاف الموصوف بالذات بالوصف والموضوع بالمحمول، بنحو ان سلب الوصف ما بالذات عن الشيء الموصوف به يكون محالا بالقطع؛ ووجه الاستحالة عدم امكان سلب الذاتي عن الذات.

(أ)الحيثيات التقييدية الجلية –الخفية– الاخفوية

وعلى اساس ظهور وخفاء الوسائط وظهور وخفاء صحة السلب للعقل الانساني فانها ستؤول الى ثلاثة اقسام:

١-حيثية تقييدية جلية:

وهو نوع الارتباط الذي يحصل بين الواسطة وذي الواسطة بنحو اتصالي عبر الاشارة الحسية، ولا يعني ذلك عدم وجود تمايز وتغاير وجودي بين الواسطة وذيها، فهذا الاتصاف يستخرج بصورة حتمية وجلية من ارتباطهما الوجودي؛ لانه ما لم يتحقق هذا الاتصال فلا امكانية لسراية الوصف من الواسطة لذيها. غير ان هذا الاتصال يجبر العقل على التأمل والتمعن قبل قبول الحكم بامكان سلب الوصف المجازي عن الموصوف، ويطلق على هذه الواسطة حيثية تقييدية جلية، والمثال المشهور بين الحكماء حولها هو مثال السفينة والجالس فيها (٥٧)، فعلى الرغم من اننا جالسون والسفينة تتحرك الا اننا ننسب الحركة لذواتنا، فالسفينة واسطة في عروض الحركة علينا وهذه النسبة مجازية كما يشير صدر الدين: ((نعم لو اريد بالواسطة واسطة في العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت صحيحا مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد الذي بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا الاسناد بالحقيقة دون الاول واللازم في التعريفات صدقها على الافراد صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح في صحة التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف)). [٥٨]

٢-حيثية تقييدية خفية:

وهي نوع الحيثية التقييدية التي يكون فيها للقيد تحقق واستقلال، وله وصف ذاتي، ولذي الواسطة تحصل وانحياز ايضا، ولكنه _على خلاف القيد_ ليس بنفسه وبذاته وانما بواسطة ذلك القيد، فهي نحو ارتباط الواسطة بذيها عبر العلاقة العروضية، فحين لا يُدرَك التمايز والتغاير الوجودي بين الطرفين بالاشارة الحسية، على الرغم من وجود هذا الارتباط في الواقع بينهما لكن

عبر التأمل والتحليل العقليين سيحكم بهذا التغاير بينهما، وبامكان سلب الوصف المجازي عن الموصوف، سوى ان هذا الادراك يحصل للعقل بصورة خفية ودقيّة؛ فمن خلال التحليل الفلسفي للحكم يتبين ان (عدم صحة سلب المحمول) وصف عرضي على الجوهر بسبب الارتباط العروضي بينهما، فمع الارتباط الواقعي تكون صحة السلب غير ممكنة، وان تحققت يلزم منها كذب القضية؛ لان ارتباط ما بالعرض بما بالذات واتصافه به سيكون واقعيا وضروريا. لكن العقل بعد التأمل الفلسفي يحصل على عدم صحة هذا الحكم، بل ثبوت عكسه، لأن حقيقة الاسناد مجازية اصلا، فيكون سلب ذلك الوصف من الموصوف المجازي صحيحا؛ لانه لو قبل الجوهر ذلك بالذات، للزم منه محال انقلاب الجوهر الى العرض فإن ((كون اتصاف الجواهر بالاعراض اتصافا خارجيا وعروضا حلوليا بان يكون للموصوف مرتبته من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطا بالاتصاف بتلك الصفة بل مجردا عنها وعن عروضها)).[٥٩]

لذا يسمى هذا النوع من الارتباطات للواسطة بـ(الحيثية التقييدية الخفية) كصحة سلب الأبيض من الجسم في قضية (الجسم ابيض) ومثاله: (الجسم ابيض بالبياض)، فالابيض (المشتق من البياض) وصف لنفس البياض اولا وبالذات، وللجسم ثانيا وبالعرض. وعلة هذا الارتباط المجازي هو الارتباط العروضي للبياض مع الجسم او العلاقة المكانية بين الحال والمحل.

بناء على ما تقدم لا يمكن عد العلاقة محل النظر حقيقة لا على صعيد الحيثية التعليلية ولا التقييدية، أما على الاولى فسيصبح معنى القضية: ان الجسم في ذاته يقبل حكم البياضية، والحق ان الجسم في مرتبة ذاته لا لون له، ولو افترضناها حيثية تقييدية فهو لا يتصف بالبياض، وانما صح الحمل من باب اتحاد الحال بالمحل التي سوغت _بنحو مجازي وثانوي_ ان يتصف بالابيضية [٦٠] الا ان ذلك لا يعني الاجابة عن سؤال أكون عروض البياض على الجسم يفتقر الى علة فاعلية أم لا؟ إذ الافتقار حاصل وليس له تأثير في مطلبنا، وحتى لو

افترضنا ان البياض نفسه بنفسه عارض للجسم، فالحاجة وعدمها الى الحيثية التقييدية باقية على الرغم من ذلك [٦١] .

في النهاية ننوه الى ان الاعراض – باعتبار– نحوان: الاول: الاعراض الثبوتية، مثل: الكيف الذي هو امر وجودي ويعرض على امر وجودي، والثاني: الاعراض السلبية، نظير العمى الذي هو امر عدمي انطلاقا من كونه عدم ملكة.

والاعراض الثبوتية نوعان ايضا: اعراض غير نسبية مثل الكم والكيف، والاعراض النسبية، مثل: الاضافة والوضع والجدة. لذلك فصدر الدين اعتبر القيد في الحيثية التقييدية الخفية على ثلاثة انحاء وبذلك تعد ثلاث حيثيات:

١–حيثية تقييدية انضمامية، ومثالها: (الجسم من حيث له بياض ابيض). ٢–حيثية تقييدية نسبية، ومثالها: (السماء من حيث انها فوق الارض فوق). ٣–حيثية تقييدية سلبية، ومثالها: (زيد من حيث عدم امتلاكه البصر اعمى).

علما ان اشهر قسم من هذه الاقسام هو (الحيثية التقييدية الانضمامية) التي وردت في كلام كبار الحكماء نظير الحكيم السبزواري [٦٢] كما يشير صدر المتألهين الى الاقسام الثلاثة للحيثية ببيان مختصر، فيقول: ((... قد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجية عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواءً كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض)) [٦٣]

٣–حيثية تقييدية اخفوية:

وهي ارتباط بين الواسطة وذيها بنحو الاتحاد، إذ لا يحصل التغاير والتمايز بين الطرفين لا عن طريق الإشارة الحسية فحسب بل حتى بالنظر العقلي الدقيق ايضا؛ وذلك بسبب شدة

الارتباط بين الموصوف والوصف، فيُدَّعى ان لذلك الوصف حقيقة، ويشير السبزواري الى شدة خفاء هذا الارتباط فيقول: ((انه يدرك بالنظر الدقيق البرهاني بل بالذوق اللطيف العرفاني)) [٦٤] لكن العقل المستنير الحاد بالتأمل الواسع الدقيق والتحليل العميق يحكم بتمايز الطرفين والحكم بصحة سلب الوصف عن الموصوف المجازي، وهذا التأمل العقلي الدقيق يخبر عن ان صحة السلب هذه اشد خفاء على العقل؛ ومن هذه الجهة وفي هكذا نوع من الارتباطات يقال لهذه الواسطة بالحيثية التقييدية الاخفوية، وهي من ارهاصات فلسفة الحكمة المتعالية، ونطاق هذه الحيثية ارتباط الوجود بالاحكام المختصة به مثل: الوحدة والتشخص، وفي ارتباط الوجود بالماهية.

وللحكيم السبزواري في اقسام الحيثيات التقييدية والواسطة في العروض كلام وتفصيل يدعم ما سبق، وتقريره ((واسطة في العروض وهي ان يكون مناطا لاتصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض واتصاف نفسها به بالذات، وكانت على انحاء وفي بعضها صحة السلب ظاهرة كما في حركة السفينة وحركة جالسها وفي بعضها خفية كما في ابيضية الجسم وابيضية البياض وفي بعضها اخفى كالجنس في باب التحصل (بالنسبة الى الفصل) .. اشرنا الى ان الوساطة في العروض في الطبيعي وشخصه والماهية ووجودها من هذا القبيل، فصحة سلب التحقق والتحصل هنا بالنظر الدقيق البرهاني (بحيث يترائى الاتصاف بما فيه بالحقيقة وهذا الظهور والخفاء وشدته تدور مدار الارتباط بحيث يصير كاتحاد اللا متحصل مع المتحصل))[٦٥]

فان الحكم بعدم صحة سلب الوصف عن الموصوف في حال الاتصال الوجودي بدوي ظاهر، لان هذا الاتصال قد استخرج من واقعية خارجية، ويخبر عن الارتباط الواقعي لما بالذات وما بالعرض. والحق انه ليس كذلك _ بعد التعمق في التدبر والتجرد الذهني_ ولا يستلزم الكذب، إذ يتبين ان الوصف في حقيقته مجازي، فيلاحظ العقل ذا الواسطة بدون الواسطة، ويدرك سر ذلك الوصف من الموصوف المجازي.

إذ ان ديدن البحث الفلسفي هو التدبر التحليلي وعدم التوقف عند الاحكام البدوية. وبعد الحكم _بعد العبور من هذا التحير البدوي وادراك موضوع المجاز بلغة فلسفية_ يصف الموصوف الاصلي اولا وبالذات والموصوف المجازي ثانيا وبالعرض. وهو بخلاف ما عليه الكلام في الحيثية الجلية التي يقتصر فيها الخفاء على الاشارة الحسية.

(أ) تقسيم الحيثية التقييدية على: مجازية وانضمامية وحقيقية:

للحيثية التقييدية تقسيمات متعددة بلحاظات مختلفة، ومنها انقسامها على:

(١)الحيثية التقييدية المجازية (السرابية):

وهي نوع الحيثية التقييدية التي يكون للواسطة فيها وذي الواسطة تحصل واستقلال خارجي، الا ان الواسطة تمتلك الوصف بالحقيقة، اما ذو الواسطة فله الوصف بالعرض والمجاز. والميزة الاساسية التي تمتاز بها هذه الحيثية عن قسيمتها الانضمامية ان الواسطة فيها تتغاير مع ذيها من الجهة الوجودية والوضعية والمكانية، وتتحد معها من الجهة العرفية والاعتبارية، والمثال الذي عادة يضرب لهذه الحيثية هو: (زيد متحرك بـ"السفينة")، فـ(زيد): هو الموضوع المقيد (ذو الواسطة) الذي له وجود مستقل ومتحصل، و(متحرك): هو المحمول، والوصف، و(السفينة): هي الواسطة، او القيد الذي له وجود متحصل ومستقل.

فوصف الحركة _في الحقيقة_ للسفينة لكن وبلحاظ الارتباط بين زيد والسفينة (اي وجود زيد داخل السفينة واتحاده معها عرفا) يسري الوصف الى زيد، فزيد متحرك، لكن لحمل هذا الوصف على زيد لابد من وجود واسطة[٦٦].

وينساق هذا الوصف مع مثال آخر وهو: قضية (الميزاب جار) فاسناد الجريان للميزاب مجازي، إذ الميزاب في الواقع غير جار ولكن الماء يجري فيه فامكن نسبة الجريان له. فليس الوصف زائدا على الموصوف فحسب بل ان اتصاف الموضوع بالوصف مجازي ايضا. وتنقسم

هذه الحيثية على حيثية سرابية نسبية واخرى سرابية محضة[٦٧]. وهي حيثية _من الناحية البلاغية_ تكون فيها النسبة بين المسند والمسند اليه على نحو المجاز العقلي لا الحقيقة، ويسوغ هذا النوع من الاسناد في البلاغة بين طرفين لايصح الاسناد بينهما في الظاهر، وتحتاج من الناحية البلاغية الى قرينة تصرف الظاهر الى الحقيقة كيما يصح الاسناد، اما في الفلسفة فتحتاج – حتى تصح النسبة – الى واسطة في الثبوت تسوغ الاسناد وتصرف المجاز الى الحقيقة [٦٨].

(٢)الحيثية التقييدية الانضمامية:

وهي نوع الحيثية التقييدية التي يكون فيها للواسطة (القيد) وذي الواسطة (المقيد) وجود محصل ومستقل، ويكون الوصف للقيد بالذات، وللمقيد بالمجاز والعرض. وتختلف هذه الحيثية عن سابقتها بان الواسطة فيها من الجهة الوجودية مغايرة للمقيد ولكن من الجهة الوضعية متحدة معه. ومثالها: (الجدار ابيض بالبياض)، فـ(الجدار): وهو الموضوع المقيد، وله وجود مستقل، و(الابيض): هو المحمول، او الوصف، و(البياض): هو الواسطة والقيد وان كان له وجود ناعتي (عرض)، لكنه وجود متحصل. ووصف الابيض (المحمول) هو في الحقيقة من ذلك البياض (الواسطة)، لكن بلحاظ ان البياض قد اتحد مع الجدار، فسرى حكم احد المتحدين الى الاخر، الا ان حمل الابيض على الجدار بحاجة واسطة هي البياض.

(٣)الحيثية التقييدية الحقيقية:

وهي نوع الحيثية التقييدية التي يكون فيها وجود الواسطة (القيد) متحصل ومستقل، اما ذو الواسطة (المقيد) فوجوده غير متحصل ويكون حمل الوصف عليه بالعرض والمجاز، وتنقسم على: اندماجية ونفادية وشأنية.

٣-أ- الحيثية التقييدية الحقيقية الاندماجية:

وهي نوع الحيثية التي يكون للواسطة فيها وجود متحصل حقيقي سواء أكان واجبا ام ممكنا، ويكون لذي الواسطة (المقيد) وجود غير متحصل، ومندمج في متن الوجود المتحصل ويملأ _هذا المتن_ كل وجوده، بل ان ذا الواسطة ينتزع من حاق وجود الواسطة، وكون ذي الواسطة موجودا في الخارج لا يعني استقلاله الوجودي، إذ انه في حد نفسه معدوم، وهو موجود بالعرض، وذلك الوجود الاصيل (الواسطة) هو السبب الحقيقي في ان يعرض عليه لفظ (موجود) ويحمل عليه، والتحصل الخارجي لهذا الموجود بالعرض لا يضيف الى متن المتحصل شيئا، من هنا تقرر ان تعدد الوساطة لا يستلزم تعدد وتكثر الواسطة. نظير: (صفات الواجب موجودة بالواجب) فكل صفة مندمجة بتمام ذات الواجب ولا تحتمل جزئية الذات، فصفات الحق عين ذاته وكل ذاته، فالعلمية صفة مستغرقة بتمام الذات وكذا الحياة والقدرة مندمجة بحاق وجودها ولا مجال للتمايز بينهما، وكذا جميع المعقولات الثانية الفلسفية كمثال العلية والوحدة في قضية (الوحدة موجودة) او (العلية موجودة) بالوجود.

فالحيثية الاندماجيية عندما نقول ان الله تبارك وتعالى عالم فوجود الله وذاته (حيث تقييدي) لصفاته يعني صفات الحق تعالى غير زائدة على ذاته، بل بعين ذاته موجودة، لكن صفاته ليست مثل السطح في نفاد وحد وجوده بل منطبقة على كل ذاته ويمكن القول (الله علم كله) فصفاته مندمجة مع ذاته وبذلك من الاصح ان نقول (الله علم وقدرة وحياة) بدلا من ان نقول (الله عالم وقادر وحي)، فصفات الحق مندرجة ومندمجة في كل ذات الحق ولكل صفة مع تمام الذات وحدة وجودية.

وتنقسم هذه الحيثية على اندماجية ثبوتية: يعني عينية الوصف مع الموصوف تبعث على ان يكون الوصف موجودا حقيقة بواسطة الموصوف غاية ما في الامر انه لا بوجود زائد، بل بنفس وجود الموصوف وان واسطة وعلية الموصوف تحليلية. [٦٩]

وحيثية اندماجية مجردة: وفيها عينية الوصف مع الموصوف تبعث على ان يكون الموصوف حقيقة وبتمام الوجود متصفا بها، لكن هذه العينية لا توجب الثبوت التحليلي للوصف، بل دائما يكون الثبوت والوجود للوصف مجازيا[٧٠] .

٣-ب-الحيثية التقييدية الحقيقية النفادية:

في هذه الحيثية يكون للواسطة وجود اصيل ممكن وجوده بالذات ويكون المقيد او ذو الواسطة موجودا لا متحصلا وتحققه بالعرض، وينشأ من حد ونفاد ذلك الوجود المتحصل والاصيل. وفي الاساس تطرح هذه الحيثية في مورد الماهيات وعن طريق هذه الحيثية تحل اشكالية وجود الممكنات وتحقق جميع الماهيات الامكانية.

فهي حيثية الحدود الهندسية للاجسام، وهي بعبارة فنية (الجسم التعليمي) الذي يؤطر الجسم ويرسم خريطته الوجودية، وهذا المفهوم من الناحية المعرفية منتزع من الوجود الخارجي للاجسام بملاحظة حدودها ونهاياتها، اما من الناحية الوجودية فهو وجود انتزاعي غير منحاز عن الجسم ليس له حيز وجودي يمتاز به سوى هذه الحدود المشتركة مع الاجسام التي تسوغ اطلاق الوجود عليه. فتحقق الحيثية النفادية تحقق حدي وليس شيئا وراء المتن كما انها ليست من الاوصاف المندمجة والمندكة في ذلك الوجود الاصيل، ويشير صدرا الى ان الماهية تنتزع من حد الوجود لا انها من الاوصاف التي تنتزع من حاق ذات ذلك الوجود الاصيل، فيقول في الشواهد الربوبية: ((ان الوجود هو الاصل في التحقق والماهية تبع له، لا كما يتبع الموجود

للموجود بل كما يتبع الظل للشخص والشبح لذي الشبح من غير تأثير وتأثر، فيكون الوجود موجودا في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود، اي بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد)).[٧١]

نهاية الجسم ليس له وجود منحاز يمتاز به عن الجسم، لذلك لايشار الى السطح او المساحة بالاشارة الوجودية التي تحدد حيزه وتميزه عن غيره فلا نقول: هذا كتاب وهذه مساحته بنفس الاطلاق الوجودي. وتفترق هذه الحيثية عن سابقتها بأن الاطلاق في الاولى مندمج بكل وجود موضوعه الذي يتمتع بالوجود الحقيقي الخارجي، فنقول: (كل الذات علم)، في حين أن في الحيثية النفادية لايستقيم الكلام فلا نقول: (كل الجسم سطح)؛ اذ ان الجسم ليس كله سطحا وانما السطح منتزع من نهايات الجسم وحدوده. وينبغي الاشارة على ان السطح لايوصف بالموجودية بنفسه دون ان يتقيد بالجسم فهو ما يستحق الحمل بنفسه اما السطح فيحمل عليه الوجود مجازا من خلال تعلقه بالجسم واحاطته به. وتنقسم هذه الحيثية على قسمين: الحيثية النفادية الثبوتية والحيثية النفادية العدمية، والاولى: لها حالة ثبوتية، فالسطح والعرض والطول والخط وان كانت جميعها حدودا بمعنى ان السطح حد الجسم والخط حد السطح، لكنها تمتاز بنحو ايجابي من الثبوت، اما الثانية: فهي عدمية محضة، ومثالها النقطة، فهي وان كانت حد الخط، لكنها فاقدة للطول والعرض والعمق.

٣-ج- الحيثية التقييدية الحقيقية الشأنية:

وهي نوع الحيثية التي تمتاز فيها الواسطة بلياقات وجودية كمالية فهي سعية وانبساطية، اما ذو الواسطة فهو موجود لا متحصل، ونحو وجوده انه ظهور وشؤون ذلك الوجود السعي، اما تحققه فهو بالعرض وببركة ذلك الوجود السعي فهو لا يضيف الى ذلك الوجود الاصيل

شيئا؛ ولذا لا يستلزم التعدد والتكثر في ذاته. وما تمتاز به هذه الحيثية ان الموصوف لا يتحقق باندماجه في الواسطة كما في الاندماجية، كما لا يوجد بنحو حدي ونفادي كما في النفادية، بل ان تحققه تحقق ذلك الوجود السعي نفسه، وهو شأن من شؤونه.

والمثال الموافق لهذه الحيثية هو: (النفس وقواها)، فالنفس في عين الوحدة (التي ندركها بالعلم الحضوري) لها قوى متعددة حاضرة فيها من قبيل العقل والخيال والحس، وهي ذات وجود سعي انبساطي، فهي عين جميع القوى. فالنفس اطلاق يجمع كل قواها ولا تنفرد قوة بعينها في اطلاق لفظ النفس عليها، وهذه القوى في حد نفسها معدومة ويكون لها تحقق بواسطة النفس ونفس تحققها ظهور للنفس؛ فتحقق قوى النفس تحقق شأني فالنفس تتنزل وتخرج من مقام الاطلاق حتى تظهر بصورة احدى القوى. ((ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الالهية فهي بذاتها عاقلة ومتخيلة وحساسة ومنمية ومحركة وطبيعة سارية في الجسم ... فالنفس تنزل الى درجة الحواس عند ادراكها للمحسوسات واستعمالها آلة الحواس فيصير عند الابصار عينا باصرة وعند السماع اذنا واعية..)).[٧٢]

فيقال عندها: النفس في وحدتها كل القوى، وكل القوى هي النفس، وكل قوة هي عين القوة الاخرى، فينصهر التعدد هنا ويذوب في الوحدة. وهو ما عليه فلاسفة الحكمة المتعالية وعلى رأسهم مؤسسها الشيرازي، إذ يقول _ في باب النفس وقواها_ بالعينية، فقوى النفس هي عين النفس وهي حيث تقييدي لقواها، وليس لهذه القوى وجود زائد عليها، بل انها مراتب وشؤون لها، فهي في احدى المراتب عين العاقلة وفي اخرى عين المتخيلة وفي اخرى عين الحاسة وهي في مرتبة العاقلة ليست متخيلة وفي مرتبة المتخيلة ليست بعاقلة ولا حاسة فجميع قوى النفس عينها وموجودة بوجودها [٧٣].

احكام الحيثيات التعليلية والتقييدية:

للحيثيات بلحاظ تنوعها احكام مختلفة، وبلحاظ وحدة الحيثية احكام مشتركة، واهم هذه الاحكام ما يتعلق بالحيثية التعليلية والتقييدية التي ستلقي بظلالها على فرضية البحث.

اولا:احكام الحيثية التعليلية:

تعرف الحيثية التعليلية بانها علة الاتصاف الحقيقي لذي الواسطة بوصف ما، بحيث يتصف المقيد بذلك الوصف بالذات ((والواسطة في الثبوت ان يكون منشأ للاتصاف بشيء بالذات))[٧٤] بنحو يكون سلب الوصف عنه بلحاظ _انه مقيد_ غير ممكن؛ لذا يكون نقيض هذه القضايا كاذبا ((اي بحيث لا يصح لذلك الشيء السلب عن ذي الواسطة)) [٧٥]. اما اهم احكام الحيثية التعليلية فهي:

الحكم الاول: التعدد والتغاير العلي والمعلولي بين الواسطة وذيها، سواء أكان هذا التغاير خارجيا ام تحليليا؛ لان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون علة ومعلولا لنفس الجهة؛ إذ ان العلة لها تقدم رتبي على المعلول، وتقدم الشيء على نفسه محال [٧٦]. وهذا الحكم سبب لانقسام الحيثية التعليلية على: خارجية وتحليلية.

الحكم الثاني: ان الواسطة او القيد _في الحيثية التعليلية_ ليست جزءا من المقيد، بل خارجة عنه، ومع ذلك فان التقيد والتحيث داخل في الموضوع، فالموصوف يقبل الوصف فقط عندما يتقيد ويتحيث، الا ان ذات الموصوف لاجل ان يصبح مصداقا لذلك الحكم لا يحتاج الى الاقتران بالقيد، [٧٧]

الحكم الثالث: يتضح _بناء على خروج القيد من الموضوع وعدم جزئيته له_ ان الوصف والقيد في هذه الحيثية لا يوجب تكثرا وتعددا لذات الموصوف، فلا يوجب تضييق

الموصوف او تقليل دائرة افراده، لان القيد لا يخرج الموضوع عن بساطته ولايدخله في التركيب، بل يتجه حكمه على الطبيعة الكلية للموضوع ويصفه وصفا حقيقيا، نظير: وصف الضاحك للانسان في (الانسان من حيث التعجب ضاحك) فالانسان بالتقيد بواسطة التعجب الذي هو خارج عن ذاته ضاحك، فالتعجب لا يكون موجبا للتكثر او التركيب او التضيق للموضوع وان الضاحك وقع على نفس الانسان وهو وصف حقيقي له، وهو عين ما يؤكده صدر الدين؛ إذ يقول: ((الحيثية التعليلية ... غير مكثرة للذات الموضوعة)). [٧٨]

الحكم الرابع: ان الحيثية التعليلية غير قابلة للجمع لانه يستلزم توارد العلل على معلول واحد، وهو محال، بخلاف بعض اقسام الحيثيات التقييدية كالاندماجية التي على الرغم من تعددها يمكن ان تجتمع في موضوع واحد.

ثانيا: احكام الحيثية التقييدية:

للحيثية التقييدية _بحكم كونها واسطة في عروض المحمول على الموضوع_ احكام خاصة، تتعلق بدخالة القيد ونوع التقييد، واهمها:

الحكم الاول: نسبة القيد الى المقيد:

تتقوم عملية الحمل بموضوع ومحمول، فتارة يتوجه حكم المحمول الى الموضوع بلا قيد وشرط، واخرى يكون حكم المحمول على الموضوع ساريا بتوسط قيد وشرط يتلبس به الموضوع قبل ان يقبل الحكم.

في الصورة الاولى: وفيها وجهان:

الاول: القضايا الضرورية الازلية: وهي القضايا التي يتوجه الحكم فيها الى ذات الموصوف، ولا يحتاج الحكم فيها أي اعتبار اعم من العلة والشرط والظرف والحين، نظير قضية: (واجب الوجود موجود).

الثاني: القضايا الضرورية الذاتية: وهي القضايا التي يتوجه الحكم فيها الى الموضوع بضميمة قيد واحد وهو (مادام الموضوع موجودا) ومثالها: (الانسان حيوان مادام الانسان موجودا).

في الصورة الثانية: ان مصداق الحكم اما ذات الموصوف باعتبار الحيثية التعليلية او ذات الموصوف باعتبار الحيثية التقييدية.

تحليل كيفية نسبة القيد الى المقيد (مقارنة بين الحيثية التقييدية والتعليلية):

في الحيثية التقييدية: ويكون فيها للقيد جزئية واتصال مع المقيد، فيوجب تكثرا وزيادة في ذات المقيد، و يقع الحكم _نتيجة لذلك_ على مجموع المقيد والقيد ويلاحظهما بنحو مجموعي، وبعبارة دقيقة فإنه في الحيثية التقييدية يكون القيد والتقيد او الحيثية والتحيث داخلا في الموصوف.

في الحيثية التعليلية: وتكون القيود هنا خارجة عن ذات الموضوع ولا جزئية لها معه، فالموضوع يتقبل الحكم دون وساطة هذه القيود، ويقع الحكم _في هذه الحيثية_ على نفس الموضوع حقيقة وبعبارة موجزة، ان التقيد والتحيث داخل في الموضوع، والقيد خارج عن ذات الموضوع.

فلو قارنا بين اللحاظات التقييدية والتعليلية من خلال المثالين الاتيين:

ومثال الاولى قضية: (الجسم "من حيث البياض" ابيض)، ومثال الثانية قضية: (الانسان "من حيث التعجب" ضاحك).

سنجد في الاولى: ان الجسم حتى يقبل وصف الابيضية عليه، يشترط ان يكون البياض مقارنا له، فحكم الابيضية لا يقع على نفس الجسم (ذات الموضوع)، بل على الجسم بالاضافة الى البياض، فانهما معا يقعان تحت الوصف والحكم بلحاظ مجموعي. وفي الثانية: ان الانسان

وان كان يقبل وصف الضاحكية بالتقيد بـ(التعجب) لكن وصف الضاحكية يقع على نفس الانسان (ذات الموضوع) والتعجب هنا خارج عن الحكم، يؤدي دور العامل المساعد، فهو يساعد في اثبات الحكم ولا يكون طرفا فيه.

فالقيود في الحيثيات التقييدية _كما يرى جوادي الآملي_ يجب ان تلاحظ مقرونة بمنشأ الانتزاع اي صاحب الوصف الحقيقي، نظير: (بياض الجسم) ولاجل انتزاع مفهوم الابيض من الجسم يلزم انضمام البياض اليه [٧٩]. وللشيرازي نظر دقيق في هذا الموضوع إذ يقول: ((ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية، والاولى: هي التي جعلت كالجزء للتحيث بها كالناطق للانسان وكالكاتب للمركب الصنفي، والثانية: هي التي كالخارج منه مثل كون الشيء علة ومعلولا وان كان التقيد والتحيث بها داخلا بشرط ان يكون التقيد بها مأخوذا على انه تقيد لا على انه قيد والتحيث تحيثا لا حيثية اي معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية...))[٨٠].

أما في الحيثية التعليلية فنجد: اولا: ان دخول الوصف على طبيعة الموضوع لا يوجب تضييق الموضوع وثانيا: ان الموضوع يبقى على بساطته.

الحكم الثاني: ان القيد علة لتعيين جزء آخر للموضوع، ولو لم يتوفر جزئي الموضوع (الموضوع + التقيد) فلن يكون موضوعا لذلك العارض (المحمول في القضية) فمثلا: إذا لم يتضيق الموضوع (الحيوان) بقيد (النطق) فلا يحمل على الانسان، لعدم توفر جزء الموضوع الاخر، كما ان الدور العلي للقيد يكون واسطة لصحة الحمل ومقتضى لصدق القضية.

الحكم الثالث: ان القيد علة وجودية لعروض الوصف على الموصوف، لانه لو لم تكن في الموصوف جهة مقتضية للحكم او خصيصة منشأ لحصول امر وجودي لا يتحقق الحكم والحمل. وحقيقة هذا الاقتضاء او هذه الخصيصة انها:

اولا: ليست ماهية الموضوع لان الماهية (من حيث هي هي ليست الا هي) لا تكون مقتضى لاي شيء. ثانيا: ان تلك الحقيقة ليست امرا عدميا لانه امر باطل الذات وليست منشأ امر وجودي. فيجب ان تكون خصيصة وجودية وبواسطة الاتصال بالموصوف تجعله مقتضى للحكم، فالموصوف من حيث ذلك القيد علة للحكم. كمثال الحيوان إذ تحصّل ووجد بالنطق وخصيصة النطق هذه مقتضية لوصف الانسان بالحيوانية، او كما ان الجسم بعد قبوله التقيد بالبياض (الواسطة) يقتضي ان يتصف بالابيضية (المحمول). ويتبين هنا نحو علية الحيثية التقييدية في الوجود وهي خلاف الجهة التي تكون بها تقييدية ((فان السواد وان كان حيثية تقييدية لثبوت المحمول وهو مفهوم الاسود للموضوع وهو الجسم ومناطا لصدق المحمول للموضوع الا ان لها اقتضاء وعليه بالنسبة الى صدق ذلك المحمول على الموضوع فانها هي العلة في صدقه عليه ولذا يقولون ان الحيثيات من جهة اخرى ترجع الى الحيثيات التعليلية)) [٨١] من هنا فالحيث التعليلي له مدخلية في صدق الحيث التقييدي، فكل حيث تقييدي هو تعليلي من جهة وليس العكس. وهو ما يؤكده الزنوري ايضا:

((والحاصل ان الحيثيات التقييدية ايضا راجعة الى الحيثيات التعليلية اذ لو لم يكن في المعروض جهة اقتضاء لذلك العارض لم يكن في ذلك العارض فتلك العلة التي هي الحيثية التقييدية اما وجود او عدم او ماهية اما الماهية فهي من حيث هي هي ليست الا هي لا تقتضي شيئا واما العدم فهو امر باطل بالذات فكيف يكون منشأ لامر وجودي فلابد وان يكون تلك الحيثية الوجود)) .[٨٢]

خامسا: دور مبحث الحيثية في تبيين نظرية وحدة الوجود العرفانية:

لمبحث الحيثيات دور بارز في القراءة الفلسفية لنظرية وحدة الوجود، لما لهذا المبحث من قدرة استيعابية على تناول هذه النظرية المهمة من زوايا متعددة وتحديد ماهية الحمل والقيود التي

تتوسط بين الموضوع والمحمول، عندما يكون موضوع الحمل او الواسطة فيه هو الواجب سبحانه. من هنا سنحاول ان نلج الموضوع بنقل كلمات اهم صناع القرار العرفاني في مدرسة العرفاء، ومن ثم نشرع ببيان اختبار نظام الحيثيات في اثبات الوحدة الشخصية.

١- كلمات العرفاء في وحدة الوجود الشخصية:

للعرفاء في طريق اثبات الوحدة الشخصية استطرادات دقيقة وواسعة، إذ لا تخلو كلماتهم من اشارات لها، فهي اهم المشتركات التي تجمع شتات مباحثهم النظرية، وسنحاول هنا ان نذكر كلمات أس هذه النظرية ورائدها وهو من يعرف _في ادبيات هذه المدرسة_ بـ(الشيخ الاكبر) ابن عربي ومن قاموا على نظريته بالشرح والتفصيل. يقول القيصري في شرح كلام لابن عربي جاء في معرض حديثه عن حيثية الواجب للممكنات: ((وهو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست (تلك المحدثات) الا هو، فهو العلي لا علو إضافة، لان الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الوجود، فهي على حالها مع الصور في الموجودات: أي، الحق من حيث الوجود المضاف الى الموجودات الخارجية وذلك لان الأعيان مرايا لوجود الحق، وما يظهر في المرآة إلا عين الرائي وصورته، فالموجودات المسماة بالمحدثات صور تفاصيل الحق، فهي العلية لذاتها، لان الحق علي لذاته لا بالإضافة، فالموجودات أيضا كذلك، لأنها ليست إلا اثر من الحق)) [٨٣] فالممكن في حد ذاته عدم دون توسط الحق، وكل ما نسب له من كمالات وجودية ليست له لذاته، فهي للحق اولا وبالذات وللممكن بالعرض والتبع ((فالوجود المنسوب الى كل مخلوق هو وجود الحق اذ لا وجود للممكن لكن اعيان الممكنات قوابل لظهور هذا الوجود)) [٨٤] وبعبارة صريحة في الدلالة على المطلوب يقول ابن عربي: ((لا موجود الا الله))[٨٥] فما ظهر في ساحة الوجود الا الحق وما هذه الموجودات الا شؤونه ومرائيه ((نعتقد في الموجودات على تفاصيلها ان ذلك ظهور الحق في مظاهر اعيان الممكنات))[٨٦] فاشكالية الخالق والمخلوق لا تستلزم الاثنينية سوى التعدد اللفظي،

وفي مجال الحقيقة ان الخليقة ظهور للحق وافعاله، فما هو لهم بالعرض له بالذات وللذات، وللشعر في ديوان العرفاء مقال واستدلال، يقول ابن عربي:

((فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا)) [٨٧]

ويتبع القيصري مباني ابن عربي بالشرح والتفصيل، فالحق خَلقٌ بلحاظ ظهوره في المجالي وتلونه باحكامها، وهو ليس بخلق بمراتبه الغيبية العالية ((اي اذا كان الحق يتنوع في مجاليه ويقبل كل ما تحكم عليه الاعيان من الاحكام الكونية فالحق خلق من حيث انه ظهر في المظاهر الخلقية واختفى فيها، فالمشهود غيبا وشهادة حق صرف لا غير معه، كما قال: ان الحق المنزه هو الخلق المشبه))[٨٨] فهو هو محتجبا بغياهب انواره، وظاهرا في مرائيه ومجاليه، فليس في الدار غيره ديار، ولا يوجد في عرصة الوجود سوى الحق وصفاته واسمائه، ولولا ظهوره في اعيان الموجودات ما وجدت ((ولولا سريان الحق في الموجودات والظهور فيها بالصورة ما كان للعالم وجود فالوجود يساوي الحق، وليس العالم سوى قوابل واستعدادات للفيض الربوبي، إذ ان الممكنات في ذاتها عدم ووهم: اي، ولولا سريان الحق وهويته في الموجودات وظهوره فيها بالصورة _اي بصفاته تعالى_ ما كان للعالم وجود ولا ظهور، لانه بحسب نفسه معدوم، واكتفى بذكر الصورة من الذات لكونها عينها او لاستلزام الصورة اياها)) [٨٩] ويمكن ان نجمل بعض كلمات ابن عربي في الفتوحات والفصوص حول الوحدة الشخصية بالآتي:

((ان الحق هو عين الاشياء)) [٩٠]((فهو عين كل شيء في الظهور))[٩١] ((ان العالم على صورة الحق))[٩٢]((ان العالم عين الحق)) [٩٣] ((ومافي الوجود الا الله))[٩٤] ((فهو عين الموجودات))[٩٥] ((ان الحق هو عين الوجود))[٩٦] ((لم يكن وجود الا الله))[٩٧] ((مافي الوجود سواه))[٩٨] ((الحق عين الوجود))[٩٩] ((فما ثم الا الله، لاشيء غيره))[١٠٠] ((فان الاله المطلق لايسعه شيء لانه عين الاشياء))[١٠١] ((وليس في الوجود الا وجود الحق))[١٠٢] ((فان الوجود

حقيقته واحدة))[١٠٣] ((وهو من حيث الوجود عين الموجودات))[١٠٤] ((وان كان الكل لله وبالله بل هو الله))[١٠٥] ((ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة، ما كان للعالم وجود)) [١٠٦]((سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها)). [١٠٧]

ولرجال الوحدة الشخصية صولات وجولات في اثباتها والتفنن في وصفها، يقول الجامي في هذا السياق: ((مافي الوجود الا عين واحدة هي عين الوجود الحق المطلق وحقيقته، وهو الموجود المشهود، لا غير، ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الاحدية لها مراتب ظهور لايتناهى ابدا في التعين والتشخص)). [١٠٨]

كما استعان العرفاء بالتشبيهات والامثال في سبيل تقريب الوحدة الشخصية الى الاذهان وقبولها، منها:

١-البحر وامواجه [١٠٩] ٢-المرآة والصورة فيها [١١٠] ٣-النور والزجاجات الملونة [١١١] ٤-الواحد والاعداد[١١٢] ٥-الشراب والكأس[١١٣] ٦-الالف والحروف[١١٤] ٧-الشاخص والظل[١١٥] ٨-المعنى والصورة [١١٦]٩-الروح والجسم[١١٧] ١٠-اللب والقشر[١١٨] ١١ -النفس وقواها [١١٩] ١٢-الدائرة ومركزها. [١٢٠]

٢- في تبيين مفهوم وحدة الوجود العرفانية عن طريق الحيثيات:

ينفرد العرفاء بنظرية الوحدة الشخصية للوجود وهي بدورها تعبر عن امتياز مفصلي في تفسير الوجود الخارجي وتعليل كثراته، فهنا حاول العرفاء رسم هندسة الوجود وفق الاطروحة التي تقول ان الواجب فقط هو من يستحق اطلاق الوجود عليه اولا وبالذات بالمعنى الاول للاطلاق _كما اشرنا في بداية البحث_ فهو منشأ الفيض وله يعود وكل ما سوى الحق هي شؤونه وتجلياته ومظاهره تقوم به قيام شعاع الشمس بها فلا تستحق من اطلاق الوجود شيء،

فعالم الامكان بكل مفاصله الوجودية لا يتمايز عن الحق تعالى حتى يوصف بالموجودية وصفا حقيقيا بالوضع، وانما هو نظير صفات الله واسمائه التي هي ليست شيئا سواه من جهة، فهي موجودة بالحيثية التقييدية في الاطلاق الثاني، وتحتاج الى واسطة في الحمل والثبوت ليصح الاسناد ويقبل الحمل، فنقول: ان صفات الحق واسماءه (جميع عالم الامكان) موجودة ولكنها بوجود الحق قائمة ومتدلية. اما الواجب تعالى فوجوده بالحيثية الاطلاقية فهو مطلق في وجوده من شائبة النقص والجهة.

٣- في تبيين البرهان على وحدة الوجود العرفانية

لاثبات وحدة الوجود _في فلسفة العرفان_ توجد براهين واستدلالات، ترتكز على قواعد فلسفية وعقلية غاية في الدقة، الا انها _مع ذلك_ خاضعة للاختبار والمراقبة العقلية، فالكمال _بحسب الرؤية العرفانية_ للحق بالذات، من هنا انفرجت رؤية العرفاء عن براهين متعددة سنلج بعضا منها والاولوية بحسب وضوح دخالة الحيثيات فيها:

(١) طريق العارف القمشهي:

تقرير برهانه: يقول القمشهي في تعليقته على تمهيد القواعد الذي يعد احد اهم مصادر العرفان النظري ((وفي هذا المطلب (يعني الوحدة الشخصية) برهان ألهمني الله بفضله وجوده اتم البراهين المذكورة في رسالة على حدة تلخيصه ان الوجود من حيث هو...))[١٢١] وذكر هذا البرهان في تعليقة مطولة على شرح القيصري على فصوص الحكم، وملخصه: ان مفهوم الوجود ينتزع من الوجود من حيث هو هو أي من حيثيته الاطلاقية، لا بشرط عن جميع الاعتبارات والحيثيات التعليلية والتقييدية، ويحمل المفهوم عليه ويصدق، وكل ما له هذا الوصف فهو واجب الوجود بالذات. فالصغرى هنا بينة الدلالة بالبرهان أما في معرض حديثه عن صدق الكبرى، فيقول: ((ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته، يكون حيث ذاته

التحقق والثبوت، فيمتنع طريان العدم عليه بالذات لبطلان اجتماع النقيضين، وقلب احدهما الى الاخر وهو المطلوب)) [١٢٢]. وقرر هذا البرهان ببيان مشابه وذلك في تعليقته على تمهيد القواعد فقال:((ان الوجود من حيث هو هو، نفس الطبيعة الاطلاقية، مع عزل النظر من جميع الاعتبارات والحيثيات التعليلية والتقييدية ينتزع منه مفهوم الوجود، ويحمل ويصدق عليه، وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود بالذات، فالوجود من حيث هو هو واجب الوجود بالذات اما الصغرى فظاهرة اما الكبرى فلان ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته، يكون حيث ذاته حيث التحقق والثبوت، فيمتنع طريان العدم عليه بالذات، لبطلان اجتماع النقيضين وقلب احدهما الى الاخر وهو المطلوب.))[١٢٣]

توضيح البرهان:

المقدمة الاولى: ان منشأ الانتزاع الحقيقي لكل مفهوم يكون بقطع النظر عن كل قيد وحيثية يكون لها دخالة في الانتزاع، وهو عين ما اشار اليه ابن سينا في النمط الخامس من الاشارات إذ قال: ((لو كان هناك معنيان احدهما اعم من الاخر وحمل على المعنيين فان ذلك المعنى بالذات يحمل على المفهوم الاعم ويحمل على الاخص بعد الاعم وبصورة ثانوية)) [١٢٤].

المقدمة الثانية: ان منشأ انتزاع أي مفهوم _يمتلك الوصف السابق_ لا ينطبق على اكثر من مصداق واحد. إذ ان(صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر) كما قام الدليل.

المقدمة الثالثة: ان حمل كل مفهوم على منشأ انتزاعه ومصداقه الحقيقي يكون بنحو الضرورة الذاتيةالتي هي ضرورة المحمول للموضوع مادام الموضوع موجودا.

المقدمة الرابعة: ان مصداق الوجود بما هو وجود لا علة له وإلا لزم منه تقدم الشيء على نفسه، فكلما فرض للوجود علة فهو وجود وهو بدوره بحاجة الى وجود آخر..فيتسلسل وهو بين

الاستحالة؛ لذا فان مفهوم الوجود يحمل على مصداقه بنحو الضرورة الازلية اي ان المحمول ضروري للموضوع وهذه الضرورة بدون قيد او شرط حتى قيد مادام الوجود كما في الضرورة الذاتية.

المقدمة الخامسة: ان مصداق الوجود بما هو موجود تكون حيثية ذاته حيثية التحقق والثبوت، (بناء على اصالة الوجود) لان في صورة طرو العدم عليها سيلزم محذور اجتماع النقيضين او انقلاب الذات، ولا ينطبق هذا الكلام على مصداق سوى مصداق الواجب.

النتيجة: ان حقيقة واجب الوجود بالذات بنفس ذاته، وان موضوع الموجود في قضية (الوجود موجود) ومصداق الوجود بما هو وجود يكون خاصا به فقط من الحيث الاطلاقي الطارد للحيثيات الاخرى، لذا فإن قضية (الوجود موجود بالضرورة الأزلية) ليس لها مصداق حقيقي وخارجي واحد بالذات وبقية الموجودات مصداق له بالعرض؛ لان نفس الوجودات الامكانية بالنظر الى الحيثية التعليلية، والماهيات الممكنة بالنظر الى الحيثية التقييدية وانضمام الوجود، لا تكون مصداقا لمفهوم الوجود بالذات، وانما بتوسط هذه الحيثيات، فلا تكون منشأ بالذات لانتزاع الوجود او مصداقا له بهذا الوصف.

وبهذا الدليل تعد الوجودات الامكانية ظلا وفيئا للوجود والماهيات محل اشراق شمس الحقيقة وهي الواجب، ومن ناحية اخرى فان ظل كل شيء مندك وفان في ذي الظل اي من حيث ان الظل لا استقلال لحاظيا له ولا يترتب عليه حكم، فالنظر في الموجودات من حيث الظلية نفس النظر في ذي الظل ففي هذا النظر ليس ثمة مصداق حقيقي للوجود مشهود سواه، وفي حالة لحاظ الموجودات بلحاظ استقلالي فسوف لا تكون مصداقا للوجود بالذات ولا منشأ لانتزاع ذلك المفهوم.

مناقشة البرهان:

١- ان هذا الدليل وقع في محذور المصادرة على المطلوب، فقبل ان نثبت ان مصداق الوجود بما هو موجود هو للواجب، يجب اولا اثبات ان للوجود بما هو وجود مصداقا اصلا، حتى تصل النوبة الى انه الواجب. فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع [١٢٥].

٢-اشكال على الصياغة المفاهيمية للبرهان، وهو للحكيم جلوة، الذي وقف متسائلا عن المراد من طبيعة الوجود التي تنتزع منها الموجودية بالضرورة الازلية؟ أفالمراد منها الطبيعة الصرفة ام الطبيعة غير الصرفة؟ إذ لو كانت الطبيعة الصرفة هي المراد فالكلام تام؛ لان الموجودية تنتزع منه بنحو الضرورة الازلية، لكن مورد الاشكال ان طبيعة الوجود غير منحصرة بالمرتبة الصرفة، بل انها احدى مراتب طبيعة الوجود، فإذا كان المراد من الطبيعة في البرهان غير الصرفة، فهي تصدق لغير واجب الوجود وهو خلاف النتيجة، ولو كان المراد الطبيعة بنحو الاطلاق الاعم فهي تارة صرفة واخرى مشوبة فمثل هذه الطبيعة غير موجودة في الخارج، بل في ضمن مراتب الوجود[١٢٦].

٣-اشكال الالتباس بين المفهوم والمصداق، إذ ان نجاعة هذا البرهان متوقفة على فرض اساس وهو تحقق اصل طبيعة الوجود بما هو وجود في الخارج، وهو ليس ضروري التحقق، إذ يمكن تصور مفهوم الوجود بما هو هو بلا لحظ مصداق له، إذ ان مجرد امتلاك تصور عن مفهوم ما لا يستلزم تحققه في الخارج، وحتى لو جارينا القول المنسوب لحكماء المدرسة المشائية الذاهب الى انه مع تباين الوجودات يمكن انتزاع مفهوم الوجود بما هو وجود بتجريد الذهن، لكن كلامهم لا يستقيم بضميمة قبول الاشتراك المعنوي للوجود، لان المفهوم الواحد بما هو واحد لا ينتزع من الكثير بما هو كثير. إذ لا يبقى الواحد واحدا ولا الكثير كثيرا وهو خلاف الفرض.

(١) طريق صدر الدين الشيرازي:

للشيرازي في كتابه المهم الاسفار طريق خاص في اثبات الوحدة الشخصية للوجود فقد طوى مشواره الاستدلالي كالآتي:

إذ بدأ برفع المعوقات الفلسفية التي تحول دون اثبات الوحدة الشخصية للوجود، وذلك باثبات اصالة الوجود واعتبارية الماهية عبر مبنى الاشتراك المعنوي للوجود، بدليل ان المفهوم الواحد بما هو واحد لا ينتزع من الكثير بما هو كثير، فرفع البينونة والكثرة في الوجود بمقولة المراتب التشكيكية، وفي مرحلة اخرى من البحث قطع الطريق على الدواني في القول باصالة الوجود في الواجب واصالة الماهية في الممكنات، والتقى مع الفهلويين [١٢٧] في القول بالمراتب النورية التي طبقها _فيما بعد_ على الوجود الا ان اهم مبنى استراتيجي ادى الى انقلاب جوهري في فلسفة صاحب الاسفار كان في التحول من الوحدة التشكيكية الى الوحدة الشخصية، حتى قال: ((لو عثرنا على كلام في الاسفار عن الكثرة التشكيكية فهو لرعاية حال المتعلمين والا ما بصدد اثباته انما هو اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة والذي هو مذهب الاولياء والعرفاء وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان كانت كثيرة ومتمايزة لكن الجميع من مراتب تعينات الحق تعالى وظهورات نور ذاته وشؤوناتها لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة))[١٢٨] واكد هذا التراجع عن الوحدة التشكيكية في اواخر المجلد الثاني من الاسفار إذ قال: ((رجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية)). [١٢٩]

وما يترتب على هذا التصريح انتقال علاقة العلة بالمعلول والواجب بالممكنات عن حيز الحيثية التعليلية، إذ ان قبول الاطلاق الذاتي للحق تعالى واللا بشرط المقسمي له لم تبق مجالا للحيثية التعليلية، وكل ما يحسب معلولا للحق تعالى وله هوية مستقلة بحسب الظاهر فهو موجود بالحيثية التقييدية دون التعليلية.

برهان صدر الدين الشيرازي (برهان التشأن)

للشيرازي في الاسفار والشواهد الربوبية تقريران متقاربان في الصياغة لبرهان الوحدة الشخصية، سنختار منهما بيان الشواهد:

عنون الشيرازي هذا المبحث في الشواهد بـ(في ان الوجود الواحد الحق وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم) وشرع بتفسير حقيقة العلية والمعلولية عبر مستوى العامة والخاصة، فهي في اذهان العامة بمعنى ان شيئا يوجد شيئا آخر منفصلا عن ذاته، بمعنى ان (أ) علة يوجد (ب) المعلول، وان (ب) امر مستقل منفصل عن (أ)، أما في النظر الفلسفي الدقيق فان مسألة العلة والمعلول ترجع الى مسألة الوجود الرابط والمستقل؛ لانه في ثقافة الحكمة المتعالية عالم الوجود عبارة عن وجود مستقل باسم واجب الوجود وروابط وجودية باسم الممكنات وكل واحد من هذه الوجودات الرابطة ليس لها ذات غير الربط والفقر (لا انها ذات ثبت لها الربط والفقر)؛ من هنا فهذه الوجودات الفقيرة والفقر امر واحد.

أما منشأ حاجة الممكنات الى العلة فهو _بحسب الشيرازي_ فقرها الوجودي؛ لان هذا الوجود اما ان يكون مستغنيا بذاته، او غير مستغن بها، والثاني وجوده زائد على ذاته، أما الاول فوجوده عين ذاته فلا حاجة له الى سواه، بل نفس العلة ستكون معلولا (باعتبار ان المعلول ليس سوى شؤون العلة). فان الوجود نفسه _بهذا الاعتبار_ ليست ذاتا ثبت لها الوجود، بل ان الوجود والموجود عين بعضهما البعض، وليست (ذاتا ثبت لها الغنى) بل الغنى والغني شيء واحد، اما في حال كون وجود شيء لم يتكأ على نفسه في الايجاد، وكان وجوده غير ذاته فحاجته للغير ظاهرة، مثل هذا الموجود هو المعلول لا من حيث الحدوث ولا من حيث الامكان الماهوي، بل من حيث الفقر الوجودي، والوجود الفقير ليس بمعنى (ذات ثبت لها الارتباط بالمبدأ وعرض عليها الوجود)؛ لان الشيء الذي له تعلق بالمبدأ هو الربط، بل الارتباط بالمبدأ ثابت بنحو

يعرض ذاته في هذه الصورة، مثل عارض الذات هذا سواء أكان عارضا لازما ام مفارقا يجب ان يتأخر عن الذات وفق قاعدة الفرعية (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له) فذات المعلول ترتبط بالعلة في مقام ذات المعلول، ويلزم من ذلك ان تكون عنده ذات استقلالية منحازة عن العلة، وفي هذه الصورة لا يكون المعلول معلولا ولا مجعولا وهو خلاف الفرض، إذ المعلول في مقام الذات عين الربط والفقر، ففي نظام الوجود هناك موجود مستقل واحد باسم واجب الوجود وما سوى الواجب _اي جميع الوجودات الامكانية_ معان حرفية ليس لها سوى هويات ربطية فقط.

فعلاقة المعلول بالعلة في حقيقتها تقارب علاقة العلم بالعالم وليس علاقة العالم بالمعلوم، إذ تحصل _هذه العلاقة الأخيرة_ في النفس عن طريق التوجه العلمي للعالم باتجاه المعلوم، فهذا التوجه ليس ذاتا يعرض ويثبت له الارتباط بالنفس ليكون له نحو استقلال وانحياز عن النفس، بل ان هذا التوجه ربط بالنفس لا ارتباط بها، فهي بوسيلة التوجه العلمي ترتبط بصور المعلوم وهذه الصور مرتبطة بالنفس بواسطة هذا التوجه؛ إذن هذا التوجه هو حلقة ارتباطية لصور المعلوم بالنفس، وهذا التوجه في حقيقته الوجودية ليس شيئا غير الربط بالنفس وهو ربط ذو طرف واحد يدعى بالربط الاشراقي لا الربط المقولي، إذ الاخير يحتاج ليتحقق الى طرفين يقوم بهما الربط، بخلاف الاول الذي يقوم بطرف واحد يتدلى من خلاله تجليه وشؤونه نظير قيام شعاع الشمس بالشمس.

فهذا البرهان يفرز لنا عنصرين في نظام الوجود احدهما يطلق عليه اسم العلة والآخر المعلول، بحيث تكون العلة عين التأثير ويكون المعلول عين التأثر، وليس المعلول مباين لهوية علته الخارجية، فلا يمكن ان يُدرك المعلول بنفسه بقطع النظر عن علته الموجدة له، لان المعنى الحرفي معنى متدلٍ لا يمكن ان يدرك بدون التوجه الى الطرف المستقل الذي يقوم به،

لذا كما ان تحقق الروابط الامكانية بدون الوجود الاستقلالي للواجب محال من الناحية الانطولوجية، فكذلك القول بالاستحالة الابستمولوجية في ادراك هذه الروابط بدون ادراك ذلك الوجود المستقل.

لذا فإن المعلول _بالجعل البسيط_ نفس ابداع وايجاد نحو الوجود الخاص به، فهو حقيقة ليست لها غير الربط بالعلة ولا معنى لها ولا مفهوم سوى التعلق بالعلة، او انه لاحق وتابع لعلته لذا حقيقة المعلول وجود فقري وربطي[١٣٠].

بعد هذا التحليل قال صدر الدين وبضرس قاطع: ان المعلول تشأن وتطور وتحيث للعلة، وكل واحد من الموجودات الامكانية شأن الهي، نعت الهي، اسم الهي، لمعة الهية، ظل الهي، طور الهي، جهة الهية، حيثية الهية، واعتبار الهي، وقرر هذا التحليل في الشواهد بنص موجز فقال: ((فاذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى حقيقة واحدة ظهر ان لجميع الموجودات اصلا واحدا ذاته بذاته فياض للموجودات وبحقيقته محقق للحقائق وبسطوع نوره منور للسماوات والارض فهو الحقيقة والباقي شؤونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وفروعه))[١٣١] فلم يعد الحديث عن التعدد في الوجود امرا سائغا بنظر فيلسوف الحكمة المتعالية وان كان على نحو الارتباط العلي، إذ ان علية الحكمة المتعالية ليست كعلية المشاء، فالوجود الحق للعلة فقط والمعلول هو العلة ظاهرة متجلية، فكل حديث عن المعلول هو حديث عن العلة بالاصل.

ولصاحب الاسفار تقرير آخر لهذا البرهان خرج به عن الايجاز الى التفصيل والاشارة الى نكات فلسفية اخرى [١٣٢] لكن أشكل مسألة في برهان الشيرازي والتي تحتاج الى لطافة ذهنية عالية هي دراسة نحو وجود الممكنات بعدّها شؤونا لوجود الواجب.

مناقشة البرهان:

١- ان هناك استفهامات اساسية ومتعددة تتعلق بالاحكام الوجودية والتصورية لم يجب عليها برهان الشيرازي نظير: هل الشؤون لا تمتلك أي هوية وجودية سوى الفقر والحاجة فقط؟ وهل هي عين الربط بالواجب وليس لها اي نحو انفصالي واستقلالي؟ أو هي موجودة بالذات ام بالعرض؟ أو اسناد الوجود لها حقيقي ام لا؟ ونتيجة لذلك: أ أن وجودها يتحقق بالحيثية التعليلية فيكون الاسناد والحمل لها حقيقيا او ان اسناد الوجود لها مجازي ويتحقق بالحيثية التقييدية؟

هناك من حاول الاجابة عن هذه الاستفهامات من الحكماء الراسخين في العرفان بقولهم: لو ان قارئا نظر بفهم حسن لبرهان التشأن وبالخصوص في ربطية المعلول فسيجد ان اسناد الوجود الى المعلول الذي هو فقر محض وربط صرف ليس شيئا سوى المجاز؛ لانه لو اخذ في ذاته الربطية بشيء ما فان ذلك يعني ان ليس له ذات؛ لان خاصية الربط هي عين الارتباط بالمستقل وعدم امتلاك الذات. ويؤكد احد رواد البحث الفلسفي والعرفاني المعاصر هذه الاستفهامات ويضيف إليها، بان الهوية لا تتناسب مع الربط، إذ الربط لاهوية له، فحقيقة الربط بهوية شيء في الخارج باي معنى؟ ما المراد من ان هوية الشيء ربطه بعلته؟ لو دقق فان الهوية الربطية لا ذات لها حتى ينظر اليها يعني بغض النظر عن علتها ليست شيئا حتى يكون لها حكم، لو كان للحقيقة الربطية حكم فيجب في البداية ان يرى فيه علة حتى يمكن القول لها انها موجودة ويكون لها حكم؛ اذ ان المعلول ليس له ذات مستقلة منفصلة حتى يقبل حكما اولا وبالذات فهذا الحكم يجب ان يعطى له بحسب العلة بمعنى انه اولا وبالذات يجب ان يؤخذ في نظر الاعتبار العلة حتى يمكن الحكم بأحد احكام الوجود لان المعلول بهذه الهوية الفقرية اساسا ليس له ذات منفصلة بحيث تكون مصداقا بالذات للموجود بل موجودة بالعلة فموجود بالعرض [١٣٣].

٢- اشكال تبييني: ان هناك من يرى ان في دليل الشيرازي مقدمة غير بينة ولا مبينة[١٣٤].

٣- في تبيين مراتب وتجليات وحدة الوجود العرفانية:

ان مقولة التشكيك تعني: ان هناك مجموعة من الموجودات تشترك في نفس ماتختلف فيه، وبعبارة اخرى: ان هناك حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة وتقتضي هذه المقولة التغاير الرتبي بين المراتب في الاشد والاضعف، كما تقتضي ان الوجود الحقي للواجب تعالى مشكك رتبيا من اعلى مراتبه الى ادناها، أي ان ذات الواجب البسيط وغير المتناهي داخلة في هذا التعدد الرتبي فهي مرتبة من مراتبه، فالقضية التي تقول (الوجود مشكك بالتشكيك الخاصي) لم يقبلها العرفاء، لانهم لم يقبلوا بوقوع الشدة والضعف في اصل الوجود، بل انهم قالوا بالتشكيك في الظهور لا الوجود، فذلك الوجود الواحد له ظهور وتجلي بنحو التشكيك والشدة والضعف من اكمل المراتب (في الظهور) حتى اضعفها وفي اصطلاح العرفاء اطلق على هذا التجلي بـ(النفس الرحماني او الوجود المنبسط) وفي كل مرتبة منه يظهر الحق تعالى بنوع من الظهور، شدة وضعفا بحسب القرب من منبع الفيض، واطلق على هذا التشكيك بـ(خاص الخاصي) كما تقدم. وهو ما يراه القيصري، إذ يقول: ((... ولا يقبل الوجود الاشتداد والضعف في ذاته ... والزيادة والنقصان والشدة والضعف يقع عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه)). [١٣٥]

الهرم الوجودي عند العرفاء:

ان خريطة الوجود لدى العرفاء تبتني على شكل هرمي من الوحدة الى الكثرة فكلما كانت البساطة والوحدة اشد كان رأس الهرم الوجودي، وكلما اتسعت دائرة الكثرة وشوائب النقص والمادة كان قاع هذا الهرم، فخريطة الهرم وان كانت تعبر عن بناء هندسي واحد الا انها في ذات الوقت تعبر عن مستويات التجلي والتعين والكثرة في عين الوحدة في مراتب الظهور الالهية ، والتعين

مفهوما هو مابه يمتاز الشيء عن غيره بحيث لايشاركه فيه غيره وهو قد يكون عين الذات، كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره، وكتعينات الاعيان الثابتة في العلم، فانها ايضا عين ذواتهم، اذ الوجود مع صفة معينة له في الحضرة العلمية، يصير ذاتا وعينا ثابتة[١٣٦] واما التجلي فيريدون به: ((مايظهر للقلوب من انوار الغيوب، والتجلي الاول هو التجلي الذاتي وهو تجلي الذات وحدها لذاتها، وفي الحضرة الاحدية التي لانعت فيها ولارسم، اذ الذات التي هي الوجود الحق المحض وحدته عينه، لان ماسوى الوجود من حيث هو وجود ليس الا العدم المطلق، وهو اللاشيء المحض، فلايحتاج في احديته الى وحدة وتعين يمتاز به عن شيء وهذه الوحدة منشأ الاحدية والواحدية، والتجلي الثاني: هو الذي تظهر به اعيان الممكنات الثابتة التي هي شؤون الذات لذاته تعالى وهو التعين الاول بصفته العالمية والقابلية، لان الاعيان معلوماته الاول والذاتية القابلة للتجلي الشهودي والحق بهذا التجلي ينزل من الحضرة الاحدية الى الحضرة الواحدية بالنسب الاسمائية، والتجلي الشهودي هو ظهور الوجود المسمى باسم النور وهو ظهور الحص بصور اسمائه في الاكوان التي هي صورها وذلك الظهور هو النفس الرحماني الذي يوجد به الكل))[١٣٧] .

واول مقام واعلاه هي الذات ومقام غيب الغيوب وان كان لفظ مقام لا يخلو من شائبة الاشارة ولكن لا بد منها في التبيين، فليس للذات اي اسم عرفاني حقيقي وليس فيها اي صفة ممتازة فلا تعين فيها فهي صرف الوجود، وتتحقق التعينات بعد ظهور الذات وتجليها (بناء على ان التشكيك في الظهور لا في الوجود) فلا يصدر من مقام غيب الغيوب الا تجلي وظهور واحد (بناء على قاعدة الواحد لا يصدر منه الا واحد) ويوسم هذا الظهور بالنفس الرحماني وتتشكل جميع التعينات على اساسه طبقا للتشكيك في هذا الظهور الواحد السرياني، وهذه التعينات من وجهة نظر العرفاء على قسمين: التعينات الحقية والاخرى الخلقية والاولى هي التعينات التي

تتحقق في داخل الصقع الربوبي وهذه التعينات هي التعين الاول والتعين الثاني اما التعينات الخلقية فهي تعينات تظهر خارج الصقع الربوبي تنتقش في النفس الرحماني وهي عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة.

ويعد التعين الاول هو ظهور الذات لذاتها والتعين الثاني ظهور الذات بكسوة الاسماء والصفات فيقال للتعين الاول بحسب الاعتبارات المختلفة مقام الاحدية والتجلي الاول والهوية المطلقة والوحدة الذاتية ومقام جمع الجمع وحقيقة الحقائق والبرزخ الاول وبرزخ البرازخ والبرزخ الاكبر والطامة الكبرى والقابل الاول والغيب الاول والغيب المغيب والكمال الذاتي والكمال الاسمائي ويطلق على التعين الثاني مقام الواحدية او مقام الاسماء والصفات [١٣٨]. فعالم الوجود _بناء على هذا الهرم_ بكليته ليس سوى الذات الالهية وظهورها في مجاليها وتعيناتها، وليست هذه التعينات سوى شؤون الذات الالهية المتدلية والقائمة بها، فالوجود بما هو وجود واحد شخصي بالحيث الاطلاقي.

أما وجه ارتباط الذات بالموجودات فيتبين من خلال التحليل الفلسفي لهذه القضية (وجود الانسان موجود بالوجود). ففي هذه القضية هناك الوجود الاطلاقي الاحاطي في تمام العالم (وهو "بالوجود" في القضية) وهو وجود سرياني انبساطي حاضر في كل واحد واحد من الموجودات. أما ذو الواسطة فهو (وجود الانسان) وهو موجود بالعرض لا بالذات وما كان وصفه هكذا لا يضيف الى الوجود الاحاطي شيئا ولذا لايستلزم التكثر والتعدد فيه، وهذا الوجود ينتزع من حاق ذات ذلك الوجود الاحاطي بالحيثية الاطلاقية العارية من الاعتبارات، وذلك الوجود الاحاطي لاحد له بنظر رجال هذه النظرية وصورة الوجود الامكاني صورة قوى النفس بالنسبة اليها فهي شأن من شؤونها وطور من اطوارها، وبنص صريح يعتقد العرفاء ان مصداق الوجود بالذات هو ذات الحق ولان هذه الذات لها خصيصة اطلاقية غير متناهية فان هذه

الخصيصة تستلزم ان جميع الكثرات وفي عين ان بعضها غير الاخر ولها كثرة نفس امرية فهي مصداق بالذات للوجود، لا للذات، والفرق بينهما بين.

وفي الرؤية العرفانية لعالم الوجود لا يوجد نوعان من التحقق الوجودي في الخارج، إذ لا مجال للحيثية التعليلية هنا لتؤدي دور الوساطة في انتاج المعلول، حتى يتكون عندنا نظام ثنائي التحقق، فالوجود الحقيقي الموجود بمصداقين بالذات امر غير مطروح عند العرفاء حتى يكون احدهما علة والاخر معلولا من هنا فنظام العلية المطروح تفسيره في الفلسفة لا مجال له في العرفان وبدلا منه اعطي للتشأن والتجلي صلاحية تفسير الخلقة.

فالحيثية التقييدية الشأنية فسرت لنا نظام الموجودات الظاهرة من الصقع الربوبي _ بناء على نظرية الحيثيات المعتمدة في البحث_ أما الوجود الحقي الالهي فهو موجود بالحيثية الاطلاقية إذ الوجود مساوٍ للواجب، وان وجود الواجب يتحقق دون الحاجة الى علة وقيد في الحمل والتحقق، وكل تخوم السوى الامكاني قائم به بالحيث التقييدي، أما عالم الواحدية _ المشار اليه في الهرم الوجودي_ فهو موجود بالحيث الاندماجي والكلام هو الكلام في مقام التعين الاول والاسماء الذاتية والصفاتية والافعالية. وبالنسبة الى لوازم اسماء الحق تعالى من الاعيان الثابتة (صور العلم الالهي في حضرة الاسم العالم) والاعيان الخارجية (جميع الموجودات والممكنات) فهي موجودة بوجود الحق تعالى بالحيثية الشأنية، لكن ينبغي الالتفات الى نكتة دقيقة في كلام العرفاء وهي صحيح ان كل هذه العوالم (خارج الذات الالهية) هي فيض الحق الواجب عليها الا ان ذلك لا يعني ان الحق يفيض عليها الوجود فتتحقق بل بمعنى انه بما انها اسماء وجود الحق وصفاته فلها تحقق ولانها مظاهر وشؤون تجليات الحق تعالى فهي موجودة، وهو خلاف مبنى فلاسفة الحكمة المتعالية بتقرير احد اقطابها وهو السبزواري شارح المتن الصدرائي إذ يقول: ((ان الاعيان الثابتة والمهيات الامكانية خلقت بهذا الوجود فانها كما احتاجت الى الحيثية التعليلية في حمل الوجود عليها كذلك احتاجت الى الحيثية التقييدية

والواسطة في العروض بخلاف الوجود اذ لا يحتاج الى الحيثية التقييدية والواسطة في العروض)) [١٣٩].

نخلص بلحاظ تسلسل البحث في اعتماد نظام الحيثيات في فهم نظرية الوحدة الشخصية للوجود الى:

١. ان الاسماء والصفات الالهية موجودة بالحيثية التقييدية الاندماجية في مقام الذات ومقام التعين الاول.
٢. ان الاسماء الالهية الكونية وصورها في العلم الالهي (الاعيان الثابتة) ومظاهرها في عالم الخارج (الاعيان الخارجية) موجودة بالحيثية التقييدية الشأنية بالنسبة الى مقام الذات.
٣. ان الاعيان الثابتة والخارجية موجودة بالحيثية التقييدية النفادية بالنسبة للاسماء الالهية والكونية إذ تعد هذه المظاهر لوازم للاسماء وهي (أي الاسماء) ملزومات.
٤. ان العرفاء ينفون اي وجود للموجودات غير الله، وهذا لا يعني رفض واقعيتها، وانها عدم ووهم، بل رفضوا القول بالتحقق لها بالحيث الاطلاقي او التعليلي فلا يعدونها موجودة بوجود حقيقي ومصداق بالذات للوجود، بل انها موجودة وواقعية بنحو التقييد بوجود الحق فهي وجود وهمي مجازي في اصطلاح العرفاء.

خاتمة البحث

بعد ان اختمرت الصياغة الفلسفية لهذا البحث ومسائله لأعقد واخطر اشكالية فلسفية وعقدية في الفكرين الفلسفي والديني لا يدعي البحث والباحث هنا القول الفصل والكلمة الاخيرة في هذا الميدان إذ لا يزال مبحث الوحدة الشخصية _على كثرة من تناوله_ طريا وباعثا للقراءة، الا ان البحث قد نقح ادوات منهجه واختبرها قبل اعمالها في المتن العرفاني ثم شخص مفاتيح هذا المتن وشرح مقدماته ليطبق منهجه بوضوح وصرامة عقلية. أما اهم ما ترشح عن مقولات البحث فهو:

اولا: تصنيف النظريات في حقيقة الوجود بحسب مدارسها ومصادرها، والفروقات الدقية بين مبانيها، وتقرير القراءات والتأويلات التي تناولت مبحث الوحدة الشخصية وتحديد مقولاتها ولوازمها، وتحديد القراءة الانجع منها وهي (احقية وجود الواجب ومظهرية الممكنات). ثانيا: تشريح مبحث الحيثية من الناحية التصورية والتصديقية، وانقساماتها ولوازمها واعتبارتها، لتكون مادة ناجزة للاختبار والاجراء، فقسمت على اقسام اساسية وفرعية. ثالثا: تشخيص مباني الوحدة الشخصية وصورها التعبيرية في كلمات اهم العرفاء من امهات مصادر الدرس العرفاني كابن عربي والقيصري. رابعا: بيان اهم البراهين التي اعتمدها اشهر العرفاء في اثبات الوحدة الشخصية وشرحها وتشريح مقدماتها ثم وضعها في مختبر النظر العقلي وبيان الثغرات الاستدلالية فيها إذ تبين _من خلال البحث_ انها لا تصمد امام ادوات النقد العقلي والفلسفي. خامسا: بيان الهندسة الوجودية للهرم الوجودي العرفاني ومراتبه وتجلياته من ذات الحق في الصقع الربوبي الى مراتبه الاسمائية والصفاته حتى تخوم عالم المادة والطبيعة، كما ثبت ان التشكيك انما يكون في المظاهر لا في الوجود لأنه سيشمل الذات وهي صرفة بسيطة، وعبر بيان نحو ارتباط الواجب بالممكنات، بواسطة بوابة الحيثيات تبين مايأتي:

١. ان مفهوم الوجود بما هو موجود لا ينطبق الا على الحق تعالى بنحو الحيثية الاطلاقية من القيود والاعتبارات.

٢. ان الاسماء والصفات الالهية موجودة في مقام الذات ومقام التعين الاول بنحو الحيثية التقييدية الاندماجية.

٣. ان مظاهر الاسماء الالهية الكونية منها والعلمية موجودة بالحيثية التقييدية الشأنية في مقام الذات.

٤. ان المظاهر _المشار اليها في (٣)_ موجودة بالحيثية التقييدية النفادية بالنسبة لعالم الاسماء والصفات، وتعد _هذه المظاهر _ لوازم للاسماء.

المراجع والهوامش

(١) ينظر: عبودية: عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب: علي الموسوي، ط١، بيروت، ج١، ص١٣٤-١٣٥، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، والشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ط٣، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٩٨١م، ج٣، ص ٣٢.

(٢) السبزواري: هادي، شرح منظومة الحكمة، تعليق حسن زاده الاملي، دار ناب، قم ط١، ١٣٨٤ هـ ش، ج٢، ص١٠٤. والسبزواري هو هادي بن مهدي السبزواري – (١٢١٢-١٢٨٩هـ) استاذ المتأخرين. ولد في سبزوار من بلاد خراسان.. مات بها في ذي الحجة من السنة المذكورة، من اثاره: كتاب اسرار الحكم في الفلسفة، اسرار العبادة في الفقه، اصول الدين، الجبر والاختيار، الحواشي على كتاب الاسفار، الحاشية على الشواهد الربوبية، الحاشية على المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي، شرح غرر الدرر منظمة في الحكمة وغيرها. ((الكيلاني: مرتضى مدرس، منتخب معجم الحكماء، انتخاب وتحشية : منوجهر صدوقي، طهران، ايران، مؤسسة تحقيقات الحكمة والفلسفة ط١، ١٣٨٤ هـ ش. ص ٢٠٢)).

(٣) السبزواري: هادي، الرسائل، تحقيق جلال الدين الاشتياني، مشهد، ص٢٨.

(٤) شقير: محمد، فلسفة العرفان، دار الهادي، ط١، سنة ٢٠٠٤م، ص ٩٩.

(٥) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، ج١ ص ٦٩-٧٠. والشيرازي: هو صدر الدين محمد بن ابراهيم القوامي، المعروف بصدر المتألهين او الملاصدرا ولد سنة ٩٧٩هـ او ٩٨٠ هـ في شيراز تلقى علومه على يد بهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ البهائي ومحمد باقر الاسترابادي المعروف بالميرداماد، كان صدر الدين من كبار شراح المدرسة المشائية، ودرس الحكمة الاشراقية، وكان من المتخصصين في العرفان النظري ومن اصحاب السير والسلوك العرفاني، له تسلط على النصوص الدينية وعارف بمذاق الشريعة، في الاصول والفروع، لم يشتغل في اكثر عمره بغير تعلم الحكمة والكشف والشهود، وانصرف عن الاشتغال باي شيء اخر. اسس مدرسة فلسفية عرفت بالحكمة المتعالية اهم مبانيها هو القول باصالة الوجود وان حقيقة الوجود واحدة مشككة والقول بالحركة الجوهرية والوجود

الرابط تعتمد مناهج البرهان والعرفان والقران في الوصول الى الحقيقة وتبين الحقائق عن طريق الاسلوب العقلي وقد نجحت نجاحا في مختلف مجالات الفلسفة ومباحثها، من مصنفاته: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، الشواهد الربوبية، المبدأ والمعاد، شرح الهداية الاثيرية، شرح على الهيات الشفاء، تعليقة على حكمة الاشراق وشرحها، الحكمة العرشية، المشاعر، رسالة زاد المسافر، رسالة في الحدوث، رسالة في اتصاف الماهية بالوجود، رسالة التشخص، رسالة في سريان الوجود، رسالة في القضاء والقدر، وغيرها(ينظر:عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، المصدر السابق، ج١، ص ٣٣-٤٤ و٧١-٩٣).

(٦) الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، ج١، ص١٠٨-١٠٩.

(٧) المصدر نفسه، ج٧، ص١٥٨.

(٨) الاصفهاني: صائن الدين، ابن تركة، علي بن محمد ، تمهيد القواعد، طبعة انجمن فلسفه، ايران، ص٤٨، وطبعة مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ص١١٩.

(٩)الاشتياني: جلال الدين، شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٣٧٢ هـ ش، ص١١١. والقيصري: ((هو داود بن محمود بن محمد القيصري الحنفي (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠ م) صوفي، قطن مصر وتوفي بها، من تصانيفه: تحقيق ماء الحياة وكشف اسرار الظلمات، نهاية البيان في دراية الزمان، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم لابن عربي، شرح التائية والخمرية لابن الفارض)) درنيقة: محمد احمد، معجم المؤلفين الصوفيين، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ٢٠٠٦، ص١٤٧.

(١٠) الحلول لغة: النزول مصدرها حل يحل اذا نزل في المكان واصل الحلول من حل عقد الجبال عن انزال الاحمال، أي فتحها ونقضها. (انظر: مادة (حلل) في القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز ابادي، دار الفكر، بيروت ط٢، ج٣، ص٣٥٩، ولسان العرب، محمد بن منظور، دار صادر، بيروت، ط١، ١٤١د هـ ق، ج١١، ص١٦٣). والحلول اصطلاحا: نزول الذات الاهية في الذات البشرية، ودخولها فيها، فيكون المخلوق ظرفا للخالق بزعمهم (انظر: التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: ابراهيم

الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٧ هـ ق، ص٦، وكشاف اصطلاحات الفنون، محمد التهانوي، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٤١٨هـ، ج٤، ص٣٠٩).

الاتحاد لغة: يقال: اتحد الشيئان اتحادا او الاشياء اذا صارت شيئا واحدا (انظر مادة (وحد) في القاموس المحيط، ج١، ص٣٤٣، ولسان العرب،ج٣، ص٤٤٦)

واصطلاحا: هو ان تصير الذاتين واحدة، وهو شهود الوجود الحق الواحد المطلق، ومثل الاتحاد: امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئا واحدا (انظر: الجرجاني: علي بن محمد، التعريفات، ص٢٢، اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، تحقيق وتعليق: محمد كمال ابراهيم، دار بيدار، قم، ط٢، ١٣٧٠هـ ش، ص٢٤).

(١١) محيي الدين: ابن عربي، الفتوحات المكية، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج١، ص٢٩. وابن عربي هو ابرز الصوفية المتفلسفين في الحقيقة وعرف بالشيخ الاكبر وهو صوفي اندلسي، تأثر بالافلاطونية المحدثة، وبابن مسرة، ويعد اول واضع لمذهب وحدة الوجود، ولد في مرسية ٥٦٠ هـ/١١٦٥م وتوفي ودفن في دمشق ٦٣٨هـ-١٢٤٠م، وهو محمد بن علي بن احمد بن عبد الله، السيخ محيي الدين ابو بكر الطائي الحاتمي الاندلسي، اجمع علماء عصره على جلالته وسمو منزلته في سائر العلوم، ومذهب وحدة الوجود الذي ارسى دعائمه ويرتكز على قواعد ذوقية، وله في الجانب العملي من التصوف طريقة تعرف بالاكبرية، بلغت مؤلفاته ((٨٤٦)) مؤلفا اهمها الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وابرز تلاميذه صدر الدين القونوي والتلمساني (ينظر: الموسوي: رحيم ابو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، ط١، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ٢٠١٣م، ج١، ص٢٩-٣١).

(١٢) الشعراني: عبد الوهاب بن احمد، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الشيخ الاكبر، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج١، ص٥٨.

(١٣) المصدر نفسه، ج١، ص٥٩.

(١٤) ينظر: بهار نزاد: زكريا، ابن عربي ونظرية وحدة الوجود، ط١، مركز نشر جامعة الشهيد بهشتي، ١٣٨٩هـ. ش، ص١١٨-١١٩.

(١٥) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، ١٩٩٨م، ج٣، ص ٣٥١.

(١٦) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، ج٦، ص١٠٨

(١٧) ينظر: المصدر نفسه، ج٢ ص٣٠٨.

(١٨) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين الاشتياني، ص١٣٠.

(١٩) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية،ج٦، ص١٠٨ و ج٢،ص٣٠٨.

(٢٠) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح وتقديم جلال الدين الاشتياني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ص٤٠.

(٢١) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، المصدر نفسه، تعليق ص٤٠، والحكمة المتعالية، ج٦، ص١٠٨، كسر اصنام الجاهلية، طهران، ١٣٤٠ ش، ص٤٦.

(٢٢) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، شرح وتعليق على الهيات الشفاء لابن سينا، تصحيح وتعليق وتقديم نجفقلي حبيبي، مؤسسة الحكمة الاسلامية، طهران، ١٣٨٢ ش،ج١، ص١٧٤، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية، ج٦، ص١٠٦.

(٢٣) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، شرح الهداية الاثيرية، تصحيح محمد مصطفى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٢ق، ص٢٨٩ و٢٩٩

(٢٤) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج٢، ص ٣٤٥.

(٢٥) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، المصدر نفسه، ج٢، ص٣٤٦، الآملي: عبد الله جوادي، رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية)، دار الاسراء، قم ١٣٧٥ش، ج٢ ص١٦٩-١٧٠.

(٢٦) النابلسي: عبد الغني، ايضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الافاق العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣، ص٦٧. و النابلسي: هو عبد الغني بن اسماعيل بن عبد الغني النابلسي الحنفي (١٠٥٠-١١٤٣هـ/١٦٤١-١٧٣١م) محدث، مفسر، فقيه، رحالة، شاعر، صوفي، جمع بين الطريقتين النقشبندية، والقادرية. ولد بدمشق في ٥ ذي الحجة، ورحل الى العديد من الاقطار الاسلامية لاسيما العراق والشام ومصر، تولى التدريس بالجامع الاموي وتخرج بصحبته الالوف من التلاميذ والمريدين. توفي بدمشق، وقد دفن بالصالحية. من تصانيفه: التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية، جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص لابن عربي – مجموعة فتاوى في الفقه الحنفي – تعطير الانام في تعبير المنام- ديوان الالهيات- ديوان الغزليات- ديوان المدائح والمراسلات – كشف السر الغامض شرح ديوان ابن الفارض وغيرها. (درنيقة: محمد احمد، معجم المؤلفين الصوفيين، ص٢٠٩)

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج٢، ص٣١٨-٣١٩

(٢٩) ينظر: الآملي: عبد الله جوادي، رحيق مختوم، ج٢،ص١٠.

(٣٠) ينظر: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، ج٢، ص٣١٩.

(٣١) ينظر: الفضلي: علي، الحيثية التقييدية في الحكمة الصدرائية (حيثيت تقييدى در حكمت صدرائى)، دار اديان، طهران، ط١، ١٣٨٩ ش، ص١٦.

(٣٢) ينظر: السيستاني: علي، الرافد في علم الاصول، تقرير منير الخباز، قم، ايران، ١٤١٤هـ ق، ط١، ص٢٧٥-٢٧٧.

(٣٣) السبزواري: هادي، تعليقاته على الحكمة المتعالية لمحمد بن ابراهيم الشيرازي، ط ٣ ، دار احياء التراث، بيروت، ١٩٨٩، ج٧، ص١٩٨.

(٣٤) ينظر: الحائري: مهدي، التعليقات على تحفة الحكيم، مركز نشر العلوم الاسلامية، قم، ص١٨٤.

(٣٥) ينظر: المطهري: مرتضى، مجموعه الاثار، ط٢، دار صدرا، طهران، ١٣٧٢ ش، ج٥، ص٤٩٤.

(٣٦) ينظر: الاشتياني: مهدي، اساس التوحيد، تصحيح جلال الاشتياني، ط١، دار امير كبير، طهران، ١٣٧٧ش، ص٩.

(٣٧) ينظر: الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج١، ص٩٣.

(٣٨) ينظر: الاملي: محمد تقي درر الفوائد، ط٢، مؤسسة دار التفسير، قم، ١٣٧٤ش، ج١، ص٤٢٤.

(٣٩) ينظر: السبزواري: شرح المنظومة، ج٣ ص، ٥٠٤.

(٤٠) ينظر: الاملي: حسن زاده، تعليقات شرح المنظومة، المصدر السابق، ج١، ص١٤٠.

(٤١) الزنوزي: علي المدرس، بدائع الحكم، ط١، دار الزهراء، طهران، ١٣٧٦ش، ص١٨٧،

(٤٢) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة:ج١، ص٤٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٨٧.

(٤٤) ينظر: الاملي: عبد الله جوادي، الرحيق المختوم، ج٦، ص٢٤٥.

الاملي: هو عبد الله الجوادي ولد عام ١٣١٢هـ ش، في آمل في ايران، مفسر وفقيه وفيلسوف ومحقق في العرفان، له اثار كثيرة منها رحيق مختوم في شرح الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، التفسير الموضوعي، و تفسير التسنيم ، جمال المرأة وجلالها، الحماسة والعرفان له كتب اخرى في الالهيات ونظرية المعرفة وفلسفة الدين وموضوعات اخرى (انظر: الاشكوري: محمد الفنائي، مقدمه على الفلسفة الاسلامية المعاصرة، قم، ١٣٨٩ق، ص٢٣٠)

(٤٥) ينظر: الاسعد: عبد الله، دروس في الحكمة الالهية شرح بداية الحكمة للحكيم محمد حسين الطباطبائي، دار الولاية للثقافة والاعلام، ط١، ٢٠٠٧م، قم،ج١،ص٣٥٨-٣٦٥

(٤٦) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري (عرفان نظري)، دار هاجر، ط١، ١٣٨٨ ش،ص١٢٨، ويزدان بناه: يد الله، مباني واسس العرفان الاسلامي (مبانى واصول عرفان نظرى)، المركز البحثي لدائرة المعارف للعلوم العقلية الاسلامية، ١٣٨٨ش، ص١٦٩-١٧٠.

(٤٧) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري (عرفان نظري)، ص١٢٨ويزدان بناه: يد الله، مباني واسس العرفان الاسلامي (مبانى واصول عرفان نظرى)، ص١٧٠.

(٤٨) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري (عرفان نظري)، ص١٢٨ويزدان بناه: يد الله، مباني واسس العرفان الاسلامي (مبانى واصول عرفان نظرى)، ص١٧٠.

(٤٩) السبزواري: هادي، تعليقات على الحكمة المتعالية لمحمد بن ابراهيم الشيرازي، ج٧،ص١٩٨.

(٥٠) ينظر: الاملي: محمد تقي، درر الفوائد، ج١،ص٤٢٤.

(٥١) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، ج٧،ص١٩٩.

(٥٢) السبزواري: هادي، شرح منظومة الحكمة، ج١، ص١٤٠.

(٥٣) ينظر: الاملي: حسن زاده، الحاشية على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ج١، ص١٤٠.

(٥٤) ينظر: الفياضي: غلامرضا، الماهية والوجود في المدرسة الصدرائية (جيستى وهستى درمكتب صدرائى)،ط١، مركز البحوث الحوزوية والجامعية، قم، ١٣٧٤ش، ص ٥٢و٥٣ .

(٥٥) ينظر: الاملي: محمد تقي، درر الفوائد، ج١، ص٤٢٤.

(٥٦) ينظر: المطهري: مرتضى، مجموعة الاثار، ج٦ ، ص٤٢٢ و٤٤٤.

(٥٧) ينظر: المطهري: مرتضى، الحركة والزمان (حركت وزمان)، ط١، دار الحكمة، طهران، ١٣٦٦ ش، ج٤، ص ٨٨.

(٥٨) الشيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، ج٥، ص١٣و١٤.

(٥٩) اللاهيجي: محمد جعفر، شرح كتاب المشاعر لصدر الدين الشيرازي، تصحيح جلال الدين الاشتياني، ط٢، مؤسسة الاعلام الاسلامي، قم، ص١٦ و٦٢.

(٦٠) ينظر: يزدانبناه: يد الله، مباني واسس العرفان النظري، ص ١٧١.

(٦١) ينظر: المطهري: مرتضى، مجموعة الاثار، ج،١٠ ص٢٤٤.

(٦٢) ينظر: السبزواري: هادي، تعليقة على الحكمة المتعالية، ج١، ص٣٢٥.

(٦٣) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، ج١، ص٩٣.

(٦٤) السبزواري: هادي، شرح منظومة الحكمة، ج٢، ص٣٤٦.

(٦٥) المصدر نفسه

(٦٦) ينظر: زنديه: مهدي، الحركة الجوهرية وثبات المعرفة(حركت جوهرى وثبات معرفت)، مؤسسة بوستان كتاب، ط ١،١٣٩٠ ش، ص ٢٥٨.

(٦٧) ينظر: المعلمى: حسن، العرفان النظري، ص١٣١.

(٦٨) ينظر: زنديه: مهدي، الحركة الجوهرية وثبات المعرفة(حركت جوهرى وثبات معرفت)، ص ٢٥٨.

(٦٩) ينظر: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، طهران، مؤسسة الاعلام الاسلامي، ط٢، ١٣٧٦ش، ج١، ص ٣٠٦.

(٧٠) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري، ص ١٣٠.

(٧١) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية، ص٨، والحكمةالمتعالية،ج١، ص ١٠٠و٢٠٠.

(٧٢) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية، ص٢٢٧.

(٧٣) ينظر: المعلمي: حسن، العرفان النظري، ص١٣١.

(٧٤) السبزواري: هادي، شرح المنظومة، ج٣، ص٥٠٥.

(٧٥) المصدر نفسه

(٧٦) ينظر: الفياضي: غلامرضا، الماهية والوجود في المدرسة الصدرائية، ص٥٢.

(٧٧) ينظر: الاشتياني: مهدي، اساس التوحيد، ص٨٩.

(٧٨) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، ج٦، ص٢٦.

(٧٩) ينظر: الاملي: عبد الله جوادي، الرحيق المختوم، ج١،ص٣٠٢.

(٨٠) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، ج٧ ص١٩٨.

(٨١) الزنوزي: علي، مجموعة المصنفات، ج٣، ص٢٤٨. والزنوزي: هو علي بن عبد الله الزنوزي الحكيم (١٢٣٤-١٣٠٧ هـ) من افاضل الحكماء في ايران. ومن اثاره: كتاب من ان المنطق من العلوم الفلسفية، اثبات المعاد الجسماني المسمى بسبيل الرشاد، كتاب الحواشي والتعليقات على الاسفار، بدائع الحكم، بيان اقسام الحمل، الحواشي على شرح الاشارات، الحواشي على الشوارق، وغيرها. مات في طهران ليلة السبت من ذي القعدة في العام المذكور (ينظر: الكيلاني: مرتضى مدرس، منتخب معجم الحكماء ص ١٣٠)

(٨٢) مجموعة المصنفات، ص٣٤١.

(٨٣) الاملي: حسن زاده، تعليقة على شرح الفصوص للقيصري، ط١، بوستان كتاب، قم ١٣٨٢ش، ص٤٨٨-٤٨٩، والجندي: مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، ط١، جامعة مشهد، مشهد، ١٣٧٢ش، ص٣٢٩-٣٣٠. والقيصري: هو داود بن محمود بن محمد القيصري الحنفي (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) صوفي، قطن مصر وتوفي بها، من تصانيفه: تحقيق ماء الحياة وكشف اسرار الظلمات –نهاية البيان في دراية الزمان – مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم لابن عربي –شرح التائية والخمرية لابن الفارض– شرح قرة عين الشهود لابن عربي –مراتب التوحيد– شرح حديث الاربعين. (درنيقة: محمد احمد، معجم المؤلفين الصوفين، ط١، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ٢٠٠٦م، ص١٤٧).

(٨٤) الطائي: محيي الدين، ابن عربي، الفتوحات المكية، دار احياء التراث، بيروت، ج٢، ص٦٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ج٢، ص١١٤.

(٨٦) المصدر نفسه، ج٢، ص١٦٠

(٨٧)الطائي: محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تعليق: ابو العلاء عفيفي، دار الزهراء، ط٢، ١٣٧٠ش، ايران، ص٧٩.

(٨٨) الجندي: مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، ص٥٠٧ .

(٨٩) المصدر نفسه، ص٣٠٣.

(٩٠) الطائي: محيي الدين، ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٥، ص٣٢٧.

(٩١) المصدر نفسه، ج٤، ص٢٠٥.

(٩٢) المصدر نفسه، ج٦، ص٩١و٩٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ج ٦، ص٢١٢و٢٢٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٠٤و٢٠٥.

(٩٥) المصدر نفسه،ج٧، ص١٨٣.

(٩٦) المصدر نفسه، ج١، ص٧٢٧و ٧٢٨ وج٦، ص٢٣٩.

(٩٧) المصدر نفسه، ج٣، ص٦٢٨.

(٩٨) المصدر نفسه، ج٧، ص٥١.

(٩٩) المصدر نفسه، ج٦، ص٦٦، وج٧، ص٥٠٤.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج٣، ص٥١٢.

(١٠١) الطائي: ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، طهران، دار الزهراء، ١٣٨٠ش،ج١، الفص المحمدي، ص٢٢٥.

(١٠٢) المصدر نفسه، الفص اليعقوبي، ص٩٢.

(١٠٣) المصدر نفسه، الفص الاسماعيلي، ص٩٦.

(١٠٤) المصدر نفسه، الفص الادريسي، ص٧٦.

(١٠٥) المصدر نفسه، الفص النوحي، ص٧٣.

(١٠٦) المصدر نفسه، الفص الادمي، ص٥٥.

(١٠٧) الطائي: ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ج٤، ص٤٥٩.

(١٠٨) الجامي: عبد الرحمن، نقد النصوص، ط١، طهران، دار اتحاد الفلسفة ايران، ١٣١٨ ق، ص٦٦-٦٧ وابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢٢، ص٢٩٤.

(١٠٩) الطائي: ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ،ج١ ص١٨٤، وج٤ ص ٢٩٩- ٣١٦، وج٣ ص١١٦.

(١١٠) القيصري: داود، شرح فصوص الحكم، ص٢٣٥-٢٣٦ والطائي: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج١، ص١٨٤، وج٣، ص ١١٦،وج٤، ص٢٩٩-٣١٦.

(١١١) القيصري: داود، شرح فصوص الحكم، ص٢٣٦

(١١٢) العراقي: فخر الدين، اللمعات، ط١، طهران، دار المولى، ١٣٦٣ش، ص٥٤.

(١١٣) الجامي: عبد الرحمن، نقد النصوص، ص٦٨.

(١١٤) المصدر نفسه.

(١١٥) القيصري: داود بن محمود، شرح فصوص الحكم، ص٢٣٠.

(١١٦) الجامي: عبد الرحمن، نقد النصوص، ص٢٥.

(١١٧) الطائي: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية ، ج٣، ص ٣١٥.

(١١٨) الجامي: عبد الرحمن، نقد النصوص، ص٩٥.

(١١٩) الطائي: محيي الدين بن عربي، الفتوحات، ج٢، ص٤٥٩، وج٣، ص٣١٥ وج٤، ص١٠٥.

(١٢٠) نفس المصدر السابق، ج١ ص ٢٦٠ وج٤ ص١٤و٤٠٥.

(١٢١) الاصفهاني: صائن الدين بن تركة، تمهيد القواعد، مع حواشي محمد رضا القمشهي، ومحمود القمي، تقديم وتعليق جلال الدين الاشتياني، الناشر بوستان كتاب، مؤسسة الاعلام الاسلامي، ١٣٨١ش، ص ٢١٣. والقمشهي: هو محمد رضا شيخ معروف بصهبا قمشهي ولد في ١٢٤١ق في قمشه في ايران من حكماء وعرفاء ايران توفي ١٣٠٦ ق ومن اثاره: تعليقات على الشواهد الربوبية، حواشي على الفصوص، حواشي على مفتاح القونوي، حواشي على الاسفار، حواشي على تمهيد القواعد لصائن الدين بن تركة، رسالة في تحقيق الاسفار الاربعة وغيرها. (راجع: مصطفى مجرد، حكيم صهبا، ثقافة اصفهان ((فرهنك اصفهان) مجلة فصلية، ثقافية، فنية،العدد التاسع والعاشر، خريف سنة ١٣٧٧ش)

(١٢٢) القمشهي: محمد رضا، مجموعة اثار حكيم صهبا، تحقيق حامد ناجي الاصفهاني وخليل البهرامي، ط١، ١٣٧٨ش، اصفهان، مركز البحوث، ص٣٤.

(١٢٣) الاصفهاني: صائن الدين بن تركة، تمهيد القواعد، مع حواشي محمد رضا القمشهي، ، ص ٢١٣.

(١٢٤) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، البلاغة، قم، ج٣، ١٣٧٠ش، ص٧٦.

(١٢٥) ينظر: الاملي: عبد الله جوادي، تحرير تمهيد القواعد، ط١، دار الزهراء، ١٣٧٢ش، ص٢٦٧-٢٦٩.

(١٢٦) ينظر: الاصفهاني: صائن الدين بن تركه، تمهيد القواعد، حواشي الحكيم جلوه، طهران، ١٣١٥ ق، ص٢١٧.

(١٢٧) الفهلويون: فهلوي معرب بهلوي من حكماء الفرس يقول بالوحدة التشكيكية للنور (انظر: بداية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، تصحيح وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٨هـ ق، ص١٧.

(١٢٨) الشيرازي: صدر الدين محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج١، ص٧١.

(١٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص٣٠١.

(١٣٠) ينظر: الاملي: عبدالله الجوادي، رحيق مختوم، ج٩، ص٤٠٦.

(١٣١) ينظر: الشيرازي: صدر الدين محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية، ص٥٠.

(١٣٢) ينظر: الشيرازي: صدر الدين محمد بن ابراهيم ،الحكمة المتعالية، ج٢، ص٣٠٠ و٣٠١.

(١٣٣) ينظر: يزدان بناه: يد الله، عرفان نظري، ص٢٥٩.

(١٣٤) ينظر: المعلمي: حسن، عرفان نظري، ص٢٠٣.

(١٣٥) القيصري: داود، شرح فصوص الحكم، ص٦.

(١٣٦) ينظر: الجندي: مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، ص١٩٧.

(١٣٧) القاشاني: كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال ابراهيم جعفر، دار بيدار، ط٢، قم، ١٣٧٠ش، ص١٥٥-١٥٦.

(١٣٨) ينظر: اميني نزاد: علي، الحكمة العرفانية (حكمت عرفانى)، ط١، قم، ١٣٩٠ش، ص ٤٠٠-٤١١٩.

(١٣٩) السبزواري: هادي، شرح الاسماء الحسنى، مكتبة بصيرتي، قم، طبعة حجرية، ج١ ص٨.