

ميتافيزيقا الجهات الثلاث «الواجب والممكن والممتنع» عند صدر المتألهين قَدَسَتْ رُوحُهُ

د. الشيخ علي الحلباوي^(١)

مدخل:

انطلق الكلام عن النظرية المنطقية والفلسفية للجهات الثلاث مع أرسطو؛ حيث عدّ موضوع كل قضية - حسب التحليلات الأولية وتبعاً للحصر العقلي - منضوياً تحت أحد الأقسام الثلاثة التالية:

- إمّا أن يكون متعلقاً بشيء آخر.
- وإمّا أن يكون متعلقاً بالضرورة.
- وإمّا أن يكون متعلقاً بالإمكان.

ووفقاً لهذا الرأي؛ فإنّ مفاد ألفاظ الضرورة والإمكان لا يعبر عن خصائص القضايا والمفاهيم، وإنّما يدلّ على صفات تتعلّق بالأشياء والواقع ذاته. وتنقسم كل واحدة من هذه الجهات إلى عدّة أقسام ليس هذا مقام البحث فيها.

ولكن تطرح في الفلسفة الإسلامية أسئلة، من قبيل: ما هو نوع الوجود الذي تتمتع به الألفاظ، مثل: الواجب، والممكن، والممتنع؟ وهل تدلّ هذه الألفاظ على خصوصيات عينية وذاتية للأشياء، أم أنّها محمولات ذهنية اعتبارية؟.

(١) باحث وكاتب من الحوزة العلمية، في لبنان.

الأوصاف العينية للجهات الثلاث:

نسب معظم الباحثين القول بعينية الجهات الثلاث لابن سينا^(١)، ومن جملة هؤلاء عضد الدين الإيجي في المواقف والشريف الجرجاني في شرح المواقف^(٢)، والحلي في كشف المراد، وبيّن الطوسي برهان الشيخ الرئيس «ابن سينا» بقوله: «وتقريره: أن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علّة لغيره؛ لأنّ الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجوداً لغيره. ثم إنّ تعيينه: إما أن يكون لكونه هو واجب الوجود لا غير. أو لا يكون لذلك، بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود.

أمّا القسم الأول: فيقتضى أن لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين، وهو المطلوب، وإليه أشار الشيخ الرئيس بقوله: إن كان تعيينه ذلك؛ لأنّه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره.

وأمّا القسم الثاني: فيقضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره؛ لأنّ معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون:

- إما لازماً لتعيينه.
- وإمّا عارضاً له.
- وإمّا معروضاً.
- وإمّا ملزوماً له.

وهذه هي الأقسام الأربع المذكورة، كلّها محال^(٣)، ومضافاً إلى هذا

(١) قال ابن سينا: واجب الوجود المتعين: إن كان تعيينه ذلك لأنّه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعيينه لذلك، بل أمر آخر، فهو معلول. ابن سينا، الحسين بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ط١، بيروت، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ج٢، ١٤١٢هـ، ص٣٦.

(٢) يقول الجرجاني: الحكماء الذاهبون إلى كون التعيين وجودياً: التعيين إنّ علل الماهية بأن تكون مقتضية لتعيينها اقتضاء تاماً إمّا بالذات، أو بواسطة ما يلزمها: انحصار نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعيين الذي علل بها، ولم يمكن أن يوجد معها تعيين آخر. الجرجاني، علي بن محمد: شرح المواقف، ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي، ط١، بيروت، منشورات الكتب العلمية، ج٢، ١٤١٩هـ، ص١٠٠-١٠١.

(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م، س، ج٢، ص٣٦.

يمكن تلخيص البرهان على الشكل التالي:

- لو لم يكن الإمكان أمراً ثبوتياً حاصلًا في الخارج لما كان ثمة فارق بين الإمكان واللاإمكان، بينما الفرق بينهما بديهي؛ إذن فالإمكان متحقق في الخارج.
- ولو كان الإمكان أمراً ذهنياً واعتبارياً عقلاً؛ لكان بوسع الشخص نسبه إلى أي شيء أحب.

الأوصاف الاعتبارية للجهات الثلاث:

ينسب القول باعتبارية الجهات الثلاث إلى شيخ الإشراق السهروردي؛ لأنه يُعرّف برائد الاعتبار، إلا أنّ صدر المتألهين نسب هذا القول إلى الرواقيين القدماء^(١)، والمقطوع به أنّه كان موجوداً قبل شيخ الإشراق، وتكمن أهميّة هذه المسألة في ما دار حولها من نقاش وردود فعل نقدية على قول الشيخ الرئيس بعينيّة الجهات الثلاث، كما أورده الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ومدافعه عن القول باعتبارها، ثمّ ردّ الردّ على النقاش كما فعله ابن رشد في تهافت التهافت؛ بمعرض رده على الغزالي، كما وينسب القول باعتبار الجهات إلى الطوسي والحلي^(٢).

الغزالي ورؤيته لميتافيزيقا الجهات الثلاث:

ويسوق الغزالي بحثه عن قضية وجود الجهات الثلاث على نحو استطرادي، ويناقش في ثنايا نقده دليل الفلاسفة على قدّم العالم، ويطرح القول في اعتبارية الجهات ويدافع عنه، ناقداً ما قدّمه الفلاسفة

(١) يقول صدر المتألهين: وإنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق؛ حيث قالوا: إنّ نحو وجود هذه المعاني (الثلاث) إنّما هو بملاحظة العقل واعتباره. الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٤٠.

(٢) الطوسي: والثلاثة (الوجود و الإمكان و الامتناع) اعتبارية؛ لصدقها على المعدوم، والاستحالة، والتسلسل.

وأما الحلي، فإنّه قال: هذه الجهات الثلاث؛ أعني الوجود، والإمكان، و الامتناع أمور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهيّة. الحلي، الحسن بن يوسف: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط ٢، قم، منشورات شكوري، ١٤١٣هـ.ق، ص ٤١.

من دليل على عينية الجهات.

ولكنّ الدليل الذي ناقشه الغزالي يقوم على تحليل مفهوم العلم. ووفق هذا التحليل لماهية العلم، لا يتساوى الإدراك ومتعلّق الإدراك، بل يمثّل كلّ منها كياناً مستقلاً، ويكون متعلّق الإدراك تابعاً للإدراك ذاته. فالعلم أو الإدراك هو الوصول إلى الشيء والإحاطة به كما هو. ولذا، حينما نعلم بضرورة شيء أو إمكانه، فمعنى ذلك أنّ لهاتين الصفتين واقعاً موضوعياً وطابعاً عينياً. ومقتضى هذا التحليل لمعنى العلم أن لا يزول متعلّق الإدراك إذا غفل عنه الذهن أو لم يعلم به، بل سيبقى موجوداً على حاله، والضرورة والإمكان من جملة الأمور التي يقدر الذهن على إدراكها.

وبالتالي ستكون النتيجة أنّ الضرورة والإمكان من الصفات الموجودة خارج الذهن، وهي من النوع العينيّة والصفات الثبوتية الواقعية. إلا أنّ الغزالي يتعرّض إلى عقيدة الفلاسفة بقوله: «ردّ الإمكان إلى قضاء العقل محال؛ إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان، فالإمكان معلوم، وهو غير العلم، بل العلم يحيط به ويتبعه، ويتعلّق به على ما هو عليه، والعلم لو قدر عدّه، لم يعدّ المعلوم، والمعلوم إذا قدر انتفاؤه، انتهى العلم، فالعلم والمعلوم أمران اثنان، أحدهما تابع والآخر متبوع، ولقد قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان، وغفلت عنهم، لكننا نقول: لا يرتفع الإمكان، بل الممكنات في نفسها ممكنات في أنفسها، ولكنّ العقول غفلت عنها، ولو عدمت العقول والعقلاء لبقى الإمكان لا محالة»^(١).

والمراد من معنى «ردّ الإمكان إلى قضاء العقل» إشارة منه إلى القول باعتبارية الإمكان، والدفاع عنه، في حين أنّ فريقاً آخرًا من الفلاسفة يعتقد أنّ هذا الرأي، «ردّ الإمكان إلى قضاء العقل»، والقول باعتبار الإمكان محال. فهم يرون أنّ قضاء العقل لا يعنى سوى علم الأمور وإدراكها

(١) الغزالي، محمد بن محمد (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ضبط وتقديم أحمد شمس الدين، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ، ق، ص٧٢.

كما هي، وعليه فإن مقتضى العلم بالضرورة والإمكان هو أن يكون المعلوم مستقر عن الذهن وموجوداً في الخارج، ففي هذه الحالة فقط لن ينعدم المعلوم إذا غفل عنه العقلاء بأذهانهم، ولذا فالضرورة والإمكان أمور مستقلة عن ذهن الإنسان، وموجودة في الخارج. وبعد أن طرح الغزالي هذا الرأي عمل على نقده بقوله: وما ذكر بأن معنى قضاء العقل علم والعلم يستدعي معلوماً. فنقول له: «معلوم كما أن اللونية والحيوانية وسائر قضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم، وهي علوم لا يقال لها معلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية؛ وهي محسوسة غير معقولة، لكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية. فإذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوداء والبياضية، ولا يُتصوّر في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان، ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل، ويقال: هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان. فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكروه»^(١).

وخلاصة رأي الغزالي: إن ردّ الإمكان إلى قضاء العقل صحيح، خلافاً لما ذهب إليه الفلاسفة. وقولهم إن حكم العقل ليس إلا العلم، والعلم يستلزم المعلوم، ليس بالقول السديد؛ فالفلاسفة أنفسهم يعتقدون أن الكليات لا توجد إلا في الذهن، وما يوجد في الخارج هو الجزئيات والشخص، والجزئيات المحسوسة تحفز العقل على انتزاع هذه العلوم الكلية منها، فكما يعتقد الفلاسفة أن الكليات علوم لا توجد إلا في الذهن؛ يصح القول إن الإمكان غير موجود إلا في الذهن.

وأضف إلى ذلك أن الفلاسفة أنفسهم يعتقدون أن ثمة مفاهيم وعلومًا؛ «كالحيوانية»، و«اللونية»، ثابتة في العقل فقط، ولا يتسنى القول إنها بلا

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، م، س، ص ٧٤.

معلوم. إنما يجب القول إنَّ معلومها غير موجود في الأعيان، فالوجود في الخارج لا يكون إلاً لوناً واحداً؛ كالأبيض، أو الأسود، وليس «اللونية» التي تقتصر لأيّ تعيّن أو خصوصية كما للألوان الخاصّة.

أما إذا سلّمنا أنّ ثمة علوماً لا معلوم لها في الخارج، كذلك يمكن القول إنَّ الإمكان أحد هذه العلوم له معلوم في الخارج.

وفي الرّد على الغزالي أشير إلى صنفين من الكليات؛ كليات المرتبة الأولى أو المعقولات الأولى التي تنتزع مباشرة من الجزئيات، والغزالي يعتبر أنّ الفلاسفة يعتقدون بوجودها في الذهن، والصنف الثاني هو كليات المرتبة الثانية؛ وهي في الواقع أوصاف للصفات؛ كاللونية، والحيوانية، ويؤكد الغزالي أنّ الصنف الثاني لا يمكن أن يوجد في الخارج، فما يوجد في الخارج إنّما هو ألوان خاصّة؛ كالأبيض، والأسود. وأمّا اللونية عموماً من دون تحديد لون خاص فهي ممّا لا توجد في العالم الخارجي، كذلك الإمكان لا يقال إنه بلا معلوم، بل يقال إنَّ معلومه ليس في العالم الخارجي.

ابن رشد ورؤيته لميتافيزيقيا الجهات:

غالط ابن رشد الغزالي، وردّ عليه، ونعت أفكاره بأنّها سفسطة، حيث قال: «لأنّ الإمكان هو كليّ له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات. وليس العلم علماً للمعنى الكلي، ولكنّه علم للجزئيات بنحو كليّ يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد. فالكليّ ليس طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كليّ. وهو في هذا القول غالط فأخذ أنّ طبيعة الإمكان هي طبيعة الكليّ دون أن يكون هنالك جزئيات يستند إليها هذا الكليّ؛ أعني الإمكان الكليّ، والكليّ ليس بمعلوم، بل به تُعلم الأشياء. وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومّة بالقوّة^(١).

(١) ابن رشد، محمد بن أحمد (أبو الوليد): تهافت التهافت، تقديم وتعليق صلاح الدين الهوّاري، لاط،

بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ.ق، ص ١٠٤.

ويشير ابن رشد في هذه الفقرة إلى فرز مهمّ ذهل عنه الغزالي؛ لبيّن أنّ ثمة فارق بين امتلاك مفهوم واستعماله أو تطبيقه؛ فإنّ امتلاك المفهوم شرط استعماله وحصول العلم بمصادقيه، لكنّه ليس علماً بشيء معيّن. فالعلم كما سبقت الإشارة إنّما يحصل حينما يطلق المفهوم على المصادق. وما قضاء العقل إلاّ إطلاق المفاهيم الكلية (بما في ذلك اللونية والحيوانية والإمكان). لذلك لا يصحّ القول عن الكليات إنّ علماً حصل بها، وإنّما يحصل العلم بواسطتها.

وهذا ما يستلزم تحقّق المفهوم المنظور وثبوته على حالة خاصّة أو مصادق. وبتعبير آخر: العلم بالشيء، والإخبار عنه؛ يستلزم وجود الكليات في الجزئيات بالقوّة، وتهافت الغزالي ناجم عن خلطه بين طبيعة الممكن وطبيعة الكلي، ثمّ استنتاجه (وفقاً لرأي الفلاسفة؛ أنّ الكليات غير موجودة فعلياً في الأعيان، وإنّما توجد في الأذهان فقط) بأنّ الإمكان غير موجود في الخارج على الإطلاق، وبذلك فهو أمر ذهني.

كما ويبيّن ابن رشد أنّ قول الفلاسفة: إنّ الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، إنّما يقصدون أنّها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان، ولا يقصدون أنّها ليست موجودة أصلاً في الأعيان، بل يقصدون أنّها موجودة بالقوّة وغير موجودة بالفعل. ولو كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة. «وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوّة، وكان الممكن خارج النفس بالقوّة؛ فإذا من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن، ومن هنا رام أن يغلط؛ لأنّه شبه الإمكان بالكليات؛ لكونهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوّة. ثمّ وضع أنّ الفلاسفة يقولون: إنّهُ ليس للكليات خارج النفس أصلاً، فأنتج أنّ الإمكان ليس له وجود خارج النفس. فما أقبح هذه المغالطة»^(١).

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، م.س، ص ١٠٤.

وهذا ما يفهم منه تسويغ ابن رشد لوجود الكليات في الأشياء المعلومة وجوداً بالقوّة، وبالتالي عينيّة الجهات بهذه القوّة.

السهروردي ورؤيته لميتافيزيقا الجهات الثلاث:

عاش السهروردي والفخر الرازي وابن رشد في فترات زمنية متقاربة. بالرغم من تباعد الأقاليم التي عاشوا فيها، وكانت حياة السهروردي قصيرة جداً بالقياس إلى صاحبيه، وقد وقف السهروردي وابن رشد على قطبين متناقضين فيما يخصّ موضوع الجهات ونمط وجودها. وأهمّ مسألة شاهدها الفلسفة الإسلامية لصالح رؤية اعتبارية الجهات، ما أفرزه السهروردي بين نوعين من الصفات، حيث نجد أنّ تسويغ الغزالي لاعتبار الجهات يقوم على تشبيه الإمكان بسائر الكليات، والاعتماد على رأي الفلاسفة بأنّ الكليات غير موجودة خارج الذهن. وقد رفض ابن رشد هذا التشبيه، مؤكداً ضرورة وجود الكليات في الأشياء المعلومة وجوداً بالقوّة.

والخطوة التي قام بها شيخ الإشراق في هذه المسألة هي أنّ بيانه لاعتبارية الجهات الثلاث يعود على التفكيك الذي ذهب إليه بين صنفين من الصفات، ما يستدعي تمييزاً بين الصدق والكذب فيما يتعلّق بكلّ واحد من هذين النوعين من الصفات. وبحسب هذا التفكيك، يسقط عن الاعتبار الطرح الذي ساقه المشاءون بخصوص الوجود الخارجي للجهات الثلاث؛ استناداً إلى تحليله لمفهوم العلم.

ويعتبر السهروردي أنّ الصفات عموماً على نوعين:

النوع الأول: صفات توجد خارج الذهن، ولها صورة في الذهن، كالسواد والبياض والحركة.

والنوع الثاني: صفات ليس وجودها العيني سوى وجودها في الذهن، فلا وجود لها خارج الذهن على الإطلاق، كالإمكان والجوهريّة واللونيّة.

وفي حين يصح القول بالنسبة للنوع الأول من الصفات إن وجودها يعني وجودها في العالم الخارجي، والعلم بها يقتضى وجودها خارج الذهن، إلا أن الأمر مختلف بالنسبة للنوع الثاني من الصفات، فمع أنها تحمل على الموضوعات الخارجية، شأنها شأن النوع الأول من الصفات، إلا أن وجودها مقصور على الذهن فقط، ولا يتأتى وجودها في الذهن إلا عن طريق التأمل العقلي.

وسجل السهروردي هذا التفكيك في كتبه، منها التلويحات^(١)، والمقاومات^(٢) والمشارع والمطارحات^(٣)، وهو تفصيل لما أورده في كتاب التلويحات، ويقول في كتابه حكمة الإشراف في المقالة الثالثة من القسم الأول، تحت عنوان حكومة في الاعتبارات العقلية: «الصفات كلها تقسم إلى قسمين: صفة عينية؛ لها صورة في العقل، كالسواد والبياض والحركة. وصفة وجودها في العين ليس إلا نفس وجودها في الذهن، وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها هو في مرتبة كون غيرها في العيان، مثل الإمكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا. وإذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن منه يطابقه. وأما الذي في الذهن فحسب فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني»^(٤).

يلاحظ أن السهروردي يسلم في إطار النوع الأول من الصفات أن العلم بها يستلزم وجودها في المصاديق والجزئيات، وبالتالي فهي تنطبق على الشروط التي يسجلها ابن رشد على طبق تحليله لمفهوم العلم بالشيء

(١) انظر: السهروردي، شهاب الدين: كتاب التلويحات، من مصنفات شيخ الإشراف، تصحيح هنري كربان، طهران، بزوبشكاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، ج ١، ١٣٧٢ هـ.ش، ص ١٧-٢٦.

(٢) انظر: السهروردي، شهاب الدين: كتاب المقامات، من مصنفات شيخ الإشراف، تصحيح هنري كربان، طهران، بزوبشكاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، ج ١، ١٣٧٢ هـ.ش، ص ١٦٢.

(٣) انظر: السهروردي، شهاب الدين: كتاب المطارحات، من مصنفات شيخ الإشراف، تصحيح هنري كربان، طهران، بزوبشكاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، ج ١، ١٣٧٢ هـ.ش، ص ٢٤٢.

(٤) السهروردي، شهاب الدين: حكمة الإشراف، من مصنفات شيخ الإشراف، تصحيح هنري كربان، طهران، بزوبشكاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، ج ٢، ١٣٧٢ هـ.ش، ص ٧١.

أو الإخبار عنه، بيد أنه في إطار صفات من قبيل الإمكان وغيرها من الجهات الثلاث، وكذلك الجوهرية واللونية وسواها من الصفات، يقرّر أنّ وجودها العيني ليس سوى وجودها في الذهن، وعليه فالعلم باتّصاف الأشياء بهذه الصفات يقتضي وجودها خارج الذهن. والنتيجة هي أنّ معنى العلم سيكون في كلّ الحالات مطابقة ما في الذهن لما في الخارج. والتبيين الكامل لهذا الرأي يستلزم أن يقدّم السهروردي إيضاحاً مناسباً لمعنى صدق الخبر وكذبه؛ حين إسناد هذه الصفات للأشياء الخارجية. وقد حظيت مقولة اعتبارية الجهات كما عرضها السهروردي بقبول العديد من الفلاسفة، منهم نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد والفخر الرازي في المباحث المشرقية^(١).

وأقام هذا الفريق من الفلاسفة دليلين آخرين لدعم وجهة نظرهم: الأوّل: صدق هذه المحمولات بالنسبة للمعدومات. والثاني: الوقوع في التسلسل إذا افترضنا هذه الصفات عينية.

الشيرازي ورؤيته التوفيقية:

تعبّر الألفاظ «الواجب والممكن والممتنع» في معناها التقليدي عن طبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول. وأمّا في الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين القائمة على مبدأ أصالة الوجود، فإنّها تستعمل بمعنى خاص. ووفق معنى أصالة الوجود. وليس الوجوب كيفية انتساب الوجود إلى الواجب، بل الوجوب هو عين حقيقة الوجود. كما أنّ الإمكان هو عين الموجودات الفقرية والربطية، وليس كيفية انتساب هذه الموجودات إلى ذات الأشياء.

ومع هذا فإنّ صدر المتألّهين خاض ضمن سياق البحوث الفلسفية

(١) يقول الفخر الرازي: والحقّ عندي إنّ الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً، وبراهينه خمسة...». الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، قم المقدّسة، مكتبة بيدار، ج ١، ١٤١١هـ.ق، ص ١١٩.

المتداولة بين المتقدمين في بحثهم عن الجهات الثلاث^(١)، وبعد بيانه ومناقشته للبراهين المقدمة على اعتبارية الجهات، حاول التوفيق بين الرأيين المتعارضين (اعتبارية الجهات وتعيينها في الخارج) فقال في ذلك: «إن ما اشتهر من الحكماء المشائية أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة، كالوجوب والإمكان والعلية والتقدم ونظائرها، وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق، حيث قالوا: إن نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل واعتباره، فمنشأ ذلك ما حققناه، وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين، فإن وجودها في الخارج عبارة عن اتّصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان، وقد دريت أن الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول؛ فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو وأتباعه، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين ولا سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق^(٢).

وبحسب هذا التحليل، يجب اعتبار الجهات الثلاث من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، وتقف هذه المعقولات أو المعاني الانتزاعية في مقابل المعقولات الثانية المنطقية، كالنوعية والجنسية والكلية، والفارق بينهما: أن في المعقولات الثانية المنطقية نسمي الإنسان «نوع» أو «كلي» فإن كلا من الموضوع والمحمول (الإنسان موجود) سيكون ذهنياً، وكلاهما موجودان في الذهن، فالكلية والنوعية كلاهما من خصائص مفهوم الإنسان، لذا فهما أمران ذهنيان لا محالة.

وأما في المعقولات الثانية الفلسفية: فإن الصفة والمحمول أمر ذهني، وأما الموضوع أو الموصوف؛ فإنه موجود في العالم الخارجي.

فمحمولات من سنخ «الشيئية» و«الجوهرية» معقولة ثانية فلسفية. فزيد الموجود في الخارج، حينما نسمه جوهرًا، تحمل الجوهرية وهي وصف ذهني على زيد الموجود في الخارج.

(١) انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، ج.١، ص.٨٢-١٢٩.

(٢) الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، ج.١، ص.١٣٩.

لذا فالشيئية معقول ثان فلسفي. وطبق معالجة صدر المتألهين ينبغي اعتبار الجهات الثلاث من صنف المعقولات الثانية الفلسفية؛ أي المعقولات التي نقول عنها إن عروضها ذهني، وأمّا اتّصاف الأشياء بها؛ فإنه يقع خارج الذهن.

وبما أنّ لفظ «العروض» و«الاتّصاف» الواردان يُنسبان إلى البعض، وقد قيل في بيان هاتين المفردتين: أنّ «العروض» هو الوجود المحمول، و«الاتّصاف» هو الوجود الرابط^(١)، والوجود المحمول هو الذي يسمّى أيضاً «مفاد كان التامة»، ويطلق عليه أحياناً «المعنى الاسمي»، وأمّا الوجود الرابط فهو ما يعتمد عليه صدق القضية الحملية.

وبما أنّ حصول محمولات وظهورها، من قبيل: الواجب والممكن، أو الوجود المحمول لهذه المحمولات، يتأتى عن طريق التأمل العقلي وفي داخل نطاق الذهن؛ فهذه المحمولات اعتبارية بهذا المعنى.

وإذا؛ فالمصلحة التي يرمي إليها صدر المتألهين تنهض على أساس أنّ قول الحكماء الرواقيين إنّ الجهات أمور اعتبارية ذهنية يختصّ بالوجود المحمول للجهات.

وأما رأي المشائين بأنها عينية خارجية؛ فيختصّ بوجودها المحمول، وبكلمة ثانية فإنّ اعتبارية الجهات الثلاث راجعة إلى وجودها المحمول، وعينيّتها تعزى إلى مفاد الوجود الرابط لقضايا تتبدّى هذه الجهات محمولة فيها.

والسبزواري يسوق على هامش العبارة «سواء كان اتّصافه في العين أو فيه» هذا البيان: «معياري كون الاتّصاف في العين أن يكون الوجود الرابط للصفة في الخارج، وكون عروضها في العقل أن يكون وجودها الرابط أي وجودها المحمول الناعتي في العقل لا في الخارج، ولا غرو في ذلك؛ لأنّ ثبوت شيء فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت»^(٢).

(١) انظر: حاشية السبزواري على الأسفار، ج ١، ص ١٤٠.

(٢) السبزواري، هادي: شرح المنظومة، تصحيح وتعليق حسن زاده الأملي، ط ٢، قم المقدّسة، دفتر تليغات

إسلامي، ج ٢، ١٣٨٠ هـ. ش، ص ١٦٥، الهامش ٥.

صدر المتألهين يجاري المشاء في رؤيته لميتافيزيقا الجهات:

حاول صدر المتألهين، كما تقدم، أن يوفق بين وجهتي نظر الفريقين، إلا أنه في الفصل الثاني من المرحلة الثانية من الجزء الأول من الحكمة المتعالية ينضم إلى فريق المشائين؛ بخصوص هذه القضية، وذلك بقوله: «فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكّم. نعم الأشياء متفاوتة في الوجودية، ولكل منها حظّ خاص من الوجود ليس للآخر منها، فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود تترتب عليها آثار مختصة بها، وحتى الإضافات وإعدام الملكات والقوى والاستعدادات؛ فإن لها أيضاً حظواً ضعيفة من الوجود والتحصّل، ولا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها، ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة. فكما أن البياض إذا لم يكن موجوداً للجسم وجوداً عينياً به تكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي، بحيث لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض وصفاً مطابقاً لما في نفس الأمر، فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه أعمى، واتصاف السماء بكونها فوق الأرض، وغيرها»^(١).

ولذا يعتقد الشيرازي أن من غير المتاح القول بوجود بعض الصفات على مستوى الذهن فقط، وفصلها عن نسخ صفات البياض أو الحركة. إذا كان صدق الحكم «الجسم أبيض» يستلزم وجود صفة البياض في الخارج؛ فإن صدق أحكام تتضمن محمولات عدمية، مثل: «الأعمى»، أو تحتوي على الجهات الثلاث؛ يستلزم هو الآخر وجوداً خارجياً لهذه المحمولات، على الرغم من أن هذه المحمولات لا تحتوي على الوجود في نفسه؛ كالبياض، والجسمية، والألفاظ الدالة عليها لا تتمتع بمعانٍ مستقلة. ويعتبر صدر المتألهين أن ما ينظر له السهروردي بين الصفات،

(١) الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، ج ١، ص ٢٢٧.

كالبياض والحركة التي توجد في الخارج، وصفات الشبيبة واللونية والإمكان التي قرّر أنها لا توجد إلا في الذهن؛ إنه تباين تحكّمي. إلا أن الشيرازي يعتبر: أنّ الكليات كلّها من سنخ واحد بهذا اللحاظ؛ أي من حيث ملاك الصدق، وأنّ صدق الأحكام المشتملة على محمولات الصنف الثاني يحتاج أيضاً إلى وجود خارجي تتمتع به هذه المحمولات. وبهذه الأفكار ينحاز إلى الفريق الذي أسماهم بالمحصّلين من عظام الحكماء. وعبارته المتقدّمة «ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة» تصريح منه بعدم وجود مائز بين هذين السنخين من الصفات؛ من حيث كونها ذات وجود خارجي.

والبرهان الذي يستعين به صدر المتألّهين لدعم رأيه النهائي، هو في الواقع إعادة لاكتشاف البرهان الذي عمل له ابن رشد. وعبارة الشيرازي «وصفاً مطابقاً لما في نفس الأمر» السابقة الذكر هي ما أسميناه مناقشة رأي المشاء بمستلزمات ادّعاء صدق الخبر وادعاء العلم. من هنا، يختار صدر المتألّهين طريقاً غير ما ارتآه نصير الدين الطوسي الذي وافق الإشراقيين في هذه المسألة، والفخر الرازي الذي قال هو الآخر باعتبار الجهات^(١).

وربما كان الأمر المائز بين رأي ابن رشد وصدر المتألّهين يرجع إلى التفصيل الذي يرسمه الشيرازي بين الوجود الرابط والوجود الرباطي، ولأنّ هذا الفرز لم يكن شائعاً في الأزمنة القديمة. وربما كان رأي المشائين وابن رشد، خلافاً لصدر المتألّهين، أنّ وجود كلا الصنفين في الخارج من نمط واحد، أي إنّهما لا يختلفان في وجودهما الخارجي بأيّ شيء. بيد أنّ هذا القول من التهافت بحيث يستبعد أن يقول به قائل. ومع هذا ينبغي التأكيد أنّ بيان صدر المتألّهين يتضمّن إيضاحاً أوفى لنصيب هذه المحمولات من الوجود.

(١) الرازي، المباحث المشرقية، م.س، ج ١، ص ١١٤-١٢٢.