

السيد الميرداماد وإبداعاته الفلسفية والمنطقية

المدرس المساعد طه محمد جواد

جامعة البصرة - كلية الآداب

التمهيد:

إن معرفة جذور الفكر الإسلامي ومصادره المختلفة، ومدارسه المتعددة، لا يمكن إلا بالرجوع إلى مصادره ومظانه الأصلية، فالفكر الإسلامي قد حكمته عدة من الاتجاهات والمدارس وطبعته بطابعها الخاص، ولعل من أبرز هذه الاتجاهات: الاتجاه الكلامي، والعرفاني، والفلسفي، وينقسم الاتجاه الفلسفي بدوره، إلى مشائي وإشراقي وحكمة متعالية، ومن المعلوم أن هذه الاتجاهات كانت بصدد وضع رؤية كونية أزاء المحاور الأساسية الثلاث وهي: الله، والإنسان، والعالم، وعلاقة هذه المحاور بعضها مع البعض الآخر، إلا أنها اختلفت في الكيفية أو في المنهج المؤدي إلى معرفة الحقائق وكشفها، فبعضها سلك سبيل الكشف والشهود، وبعضها، إتخذ طريق العقل والبرهان، ومال بعضها الآخر إلى الجدل، وبعضها إلى التوفيق والتلفيق بين هذه المناهج المختلفة، فالاتجاه الأول مثله العرفاء، والثاني الفلاسفة المشاء، والثالث المتكلمون، أما الفريق الرابع فقد مثله إتجاه الحكمة المتعالية، ولسنا بصدد الحديث عن أصول وأسس هذه الاتجاهات المختلفة، بقدر ما نريد الحديث والوقوف عند أهم الخطوط والأصول الكلية التي قامت عليها مدرسة المشاء

التي ينتمي إليها الداماد، والحمكة المتعالية التي ينتمي إليها السبزواري، والعلة وراء ذلك أنها تشتمل على الأسس والأصول التي يبني عليها الداماد والسيد السبزواري أفكاره ومعارفه، على مختلف المستويات والأصعدة، كنظرية المعرفة وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة.

المطلب الأول: حياته وآثاره:

هو السيد محمد باقر شمس الدين محمد الحسيني الأسترآبادي الأصل، أصفهاني المنشأ والموطن، إشتهر بـ "داماد" بالفارسية "الصهر"⁽¹⁾. كانت ولادة السيد محمد باقر سنة 969هـ / 1561م⁽²⁾. كان طالب علم وصاحب فضيلة ومتكلم وحكيم كبير، أثبت في المسائل العقلية مهارات عالية، كما أبدع في قول الشعر، وقد توفي سنة 1041هـ وذلك في منزل يقع بين النجف الأشرف وكربلاء المقدسة..⁽³⁾ (ومن آثاره كتاب "الجدوات في الحكمة"، و"خواص الحروف" الذي ألفه باللغة الفارسية بناء على طلب من الشاه عباس الكبير. ومن مؤلفاته كتاب "رسالة الأيام والليالي الأربعة" وله كتاب تناول فيه مسألة الجبر والتفويض وخلق الأفعال أسماء بـ "الإيقاظات" وهو من مؤلفاته الكبيرة، الذي أشتمل على الأدلة العقلية والآيات والروايات. ورسالة حل الشرين من الإعضالات في فنون العلوم عن الرياضي والإلهي والطبيعي والفقه وغيرها. ورسالة حول حقيقة القياسات المنطقية وكيفية إنتاجها. وله تعليقات على براهين المجسطي)⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: فلسفته ومنهجه الفلسفي:

أطلق الداماد على فلسفته، أسم الحكمة اليمانية والإيمانية، واليمانية من اليمن والبركة، بمعنى أن الله أنعم عليه وأعطاه ما لم يعط الفلاسفة من قبله، أما الإيمانية، فتعني أنها أقرب إلى تعاليم الدين والشريعة، من الفلسفات

الأخرى، خصوصاً فيما يتعلق بنظرية الحدوث الدهري التي خصص الداماد جل كتبه لعرضها والدفاع عنها، يقول في كتابه التقديسات: (إن من آيات الله الكبرى لدي وأنعمه العظمى علي حسبما شرح صدري للإيمان وغبما جعل قسطنطين إصطيداً الحق بالبرهان، أن فضلني على شركاء الصناعة ورؤسائها السابقين واللاحقين، بإنضاج ني الحكمة، ولم شعث العلم، وتقويم الحكمة الإيمانية اليمانية البهيجة، وتسوية الفلسفة الدينية اليقينية النضيجة، وإبطال جاهلية الأذهان في الفلسفة الأولى، وإكمال سنة القوة النظرية، بإستحداث فطرة أخرى تتولى تقنين قوانين حكمية قدسية، وترصين ضوابط عقلية فحصية، غيبية ملكوتية، على أساليب نورية لاهوتية)⁽⁵⁾. وقال في الأفق المبين مشيراً إلى ذلك: (وإذ قد إصطفاني ربي على الأتقان والأتراب من شركاء الصناعة ورؤسائها في الملة الإسلامية والذروة اليونانية بشرح الصدر للإيمان، وإجتبائي منهم لإصطيد الحق بالبرهان، وبلغ نصايبي إلى حيث فككت عقد الأفكار ونحلت العلوم ونقدت الآراء وبفضل منه ورحمة أرخت أسقام الأفهام وسرحت صدور غوامض الأحكام، وأبرحت الحكمة وأبلجتها وأملجت الفلسفة وأنضجتها)⁽⁶⁾. إن الحكمة اليمانية أو الإيمانية، فلسفة مشائية، فهي فلسفة عقلية تحليلية، منهجها المعرفي، المنهج العقلي البرهاني، لكن ما إمتازت به فلسفة الداماد أنها أقحمت المصطلحات الإشرافية والعرفانية في الفلسفة، وهذا واضح من أسماء كتبه التي ألفها، كالأفق المبين والإيماضات، والقبسات، والصراط المستقيم، ومن الألفاظ التي إستخدمها كالمخلصة والإشراق وغيرها من المصطلحات يقول في كتابه الأفق المبين، أنه سار على نفس الطريق والسييل البرهاني الذي سارت عليه الفلسفة اليونانية: (وإليه الرجوع، على شاكلة ما أنضجت من المنهج الربانية والفلسفة اليونانية حتى إستوت حكمة يمانية إيمانية حسب ما يتهيأ له أبن البشر بعقله المخدج وقسطه السملج استعمالاً لشركة الحدس واقتناصاً بشبكة البرهان مع غموض المطلب وصعوبة المسلك)⁽⁷⁾. وفي كتابه الصراط المستقيم يقول: (فقد أوردت فيه طريقة

الفلسفة اليونانية على مشرب متفلسفيها وفلاسفتها وأوضحت مسلك الملة الإسلامية من الحكمة اليمانية على إختلاف أذواق الفرق من محققها ومبطلها، حتى أشاعرتها ومعتزلتها، بطبقات بسط الكلام، من الرد والإحكام والنقض والإبرام، ثم تشييد ما هو الركن الوثيق لدي، وتحقيق ما هو الطريق الأنيق إلي على ما ورثته من الأقدمين. إلتقطت من عباراتهم وإستفدت من إشاراتهم ما لم يورثه أحد أحدا....⁽⁸⁾. وقال في موضع آخر: (إنه قد طال إقتراحكم، معاشر المتعلمين، في استكشاف معضلة "إرتباط الحادث بالقديم" وتسهيل عويصاتها بالفكر القويم، على طريقتي الفلسفة اليونانية والحكمة اليمانية، وتحقيق كلام المليون والذب عنهم على أحكم تحرير وأقوم تبين، ظانين أنني انا ابن بجدتها والكافل بإشباع القوة النظرية في رسلها ونجدتها)⁽⁹⁾. وفي كتابه تقويم الإيمان يقول مبينا المنهج الذي إتبعه في تحقيق الحقائق وكشفها: (وما كنت مؤثرا الإقراح الحق وصراح العلم إما إلتقاطا مما يهتف به صريح البرهان وقويم الدليل، وإما إستنباطا مما تنطق به آيات القران الحكيم وأحاديث تراجمة الوحي وخزنة الدليل.... فيا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد، وإقتاسوا بي واصطادوا على شاكلتي، أتقف بشبكة عقولكم على اسرار المبدأ والمعاد، فإني - بفضل الله سبحانه ورحمته - من سفرة عالم العقل وحملة عرش البرهان، وما أنا من المتكلفين)⁽¹⁰⁾. وذكر ذلك في كتابه الإيماضات: (إن هذه صحيفة ملكوتية سطیعة هي عين العلم في أرض القدس.. مصفاة للبيان في مرقاة التبيان ومرآة للعيان في ميقات البرهان)⁽¹¹⁾. ولما كانت الحكمة اليمانية حكمة مشائية، فلا بأس من الحديث على أهم أصول واسس هذه الحكمة ولو على سبيل الاختصار. من المعروف أن هذه الفلسفة ترجع إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو، وما يجمع بين المشائية اليونانية والإسلامية هو منهجها المعرفي العقلي البرهاني، وأما ما يميز بينهما، هو أن الفلاسفة المسلمين حاولوا تطبيق المباني والأصول والقواعد العقلية الفلسفية على الدين، فهم ارادوا التوفيق بين معطيات العقل ومعطيات الدين، وهذا ما لا نجد له اثرا لدى فلاسفة اليونان. ومن جملة

الفروق أن الفلاسفة المسلمين يلجون باب الميتافيزيقا من مباحث الماهية والوجود، بخلاف فلاسفة اليونان، إذ كان المدخل إلى الفلسفة الأولى من الطبيعيات، مبحث الحركة، ويتنقلون من المتحرك إلى المحرك الذي لا يتحرك ويكون هذا ببرهان طبيعي، أما الفلاسفة المسلمون فهم يدخلون إليها من باب الماهية والوجود ومن هذه المباحث ظهر الإمكان الماهوي، وملاك إحتياج الممكن إلى العلة، وأصالة الماهية وإعتبارية الوجود. والداماد يعتقد أن الله قد اصطفاه على أصحاب الصناعة ورؤسائها من الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين يقول: (وإذ قد إصطفاني ربي على الأتنان والأتراب من شركاء الصناعة ورؤسائها في الملة الإسلامية والذروة اليونانية بشرح الصدر للإيمان، وإجتباني منهم لاصطياد الحق بالرهان....)⁽¹²⁾. ومن هنا اطلق على فلسفته الحكمة الإيمانية. إن من أهم خصائص الحكمة المشائية (اليونانية والإسلامية): أنها حاولت أن تؤسس مبانيها على الإستدلال العقلي البرهاني⁽¹³⁾. كما انها أكدت على الإلهيات بالمعنى الأخص⁽¹⁴⁾. كذلك حاولت الربط بين الفلسفة والحياة الاجتماعية⁽¹⁵⁾. وفيما يخص المشائية الإسلامية فإنها إتخذت موقفا واضحا تجاه ظواهر الشريعة (من المتكلمين)، وكذلك إتخذت موقفا واضحا من المكاشفة والشهود⁽¹⁶⁾. وآمنت هذه الفلسفة بالأسباب والمسببات في عملية الإيجاد والإيمان بالطولية بين هذه الأسباب والمسببات، بين العلل الدانية والعلل المتوسطة والعلل العالية. ولها في علم النفس والمعاد قواعد واسس⁽¹⁷⁾. ذكرنا سلفا أن فلسفة الداماد فلسفة مشائية بإمتياز، وهذا يعني أن الداماد لم يخرج عن أصولها الكلية، ولا عن أطرها العامة، لكن ما يميز هذا الفيلسوف عن فلاسفة المشاء أنه أولى بعض المسائل عناية فائقة وقدم لها تحليلا دقيقا وعميقا كمسألة أصالة الماهية واعتبارية الوجود، ومراتب نفس الأمر والواقع، ومسألة الحدوث الدهري التي خصص لها معظم كتبه ومؤلفاته، ومن هنا كان الداماد يعتقد أن الفلسفة قبله لم تكن نضيجة وهو الذي أنضجها وطورها يقول في الأفق المبين: (وأقول أولا: لما أوتيت، من الحكمة اليمانية النضيجة

والفلسفة الإيمانية البهيجة....⁽¹⁸⁾. والذي يلفت النظر في مواقف هذا الفيلسوف المتفقه أمران (الأول: موقفه تجاه شرح الفلسفة وتفسيرها، وهو بحق قد أثبت شخصيته المستقلة في ذلك المجال، إذ قد طالع الفلسفة المشائية قبل الإسلام وبعده وعمل فيها، كما نظر في الفلسفة الإشراقية بدقة وتدبر، وفهم الفلسفة ثم درسها وفسرها بوعي جديد مستقل، وطور عدة من أصولها ومسائلها، واشتهر من ذلك كله بنظريته العصبية في حدوث العالم المسماة بالحدوث الدهري، وكتب كتاب القبسات لإثباتها.

الثاني: موقفه تجاه الأحاديث المروية عن المعصومين عليهم السلام. ولقد أحسن الصنع في ذلك الموقف، وأعانه على ذلك بضاعته في الحديث وتضلعه في الدراية والرجال وفقه الأحاديث⁽¹⁹⁾. (ولسنا في معرض الحديث عن آرائه الفقهية والأصولية، وإنما نروم استعراض بعض القضايا الفلسفية التي لعب فيها دور المبدع والمبتكر. والحقيقة أن الإبداع والإبتكار في دائرة القضايا الفلسفية، ليس بالأمر السهل، وقلما يتحدث أحد عن الأفكار المبتكرة والحديثة في هذه الدائرة. ولا بد من الإشارة إلى أن الإبداع لا يعني فقط خروج فكرة ما أو شيء ما من كتم العدم والفناء إلى ميدان الوجود، بل إن الفكرة القديمة حينما تُقدم بصورة جديدة ووجه حديث، يمكن أن تعد أمرا بديعا وفكرة مبتكرة. وإذا ما نُظر إلى الإبداع بهذا المعنى، عُد السيد الداماد مبدعا ومبتكرا في بعض القضايا⁽²⁰⁾. فأصالة الماهية وإعتبارية الوجود، والحدوث الدهري لم تكن من مختصات ومبدعات الداماد، بل كانت معروفة لدى الفلاسفة، لكن ما يميز الداماد أنه قدمها بصورة دقيقة وقدم لها براهين وادلة لم تكن معروفة. (ولم يقتصر إبداعه على بعض القضايا الفلسفية والكلامية، وإنما كان مبدعا أيضا في تسمية آثاره ز فقد إختار لمصنفاته أسماء من قبيل الجذوات، والقبسات، والرواشح السماوية، وهي أسماء جميلة وساحرة في عالم الأسماء. كما يجب أن لا نغفل عن العناوين الأخرى التي انتجها لآثاره مثل الإيماضات، والتشريفات، ومشرق الأنوار، والأفق المبين،

وغيرها، وهي أسماء تدل في مجموعها على النور والإضاءة⁽²¹⁾ لقد استطاع (ميرداماد بعد جهد جهيد بذله في دراسة آثار ابن سينا والبحث فيها أن يفيد من نقاط قوتها ويزيل مواطن ضعفها ويوظفها توظيفاً علمياً سليماً. فمن أبرز نقاط ضعف الحكمة المشائية التي سعى ميرداماد إلى تنقيتها، يمكننا ذكر نزعتها العقلانية البحتة التي لا تعرّ شأناً للمباني الذوقية والمعاني الإشراقية، نكوصها عن تطبيق معاييرها الفلسفية مع موازين النصوص الدينية وفشلها في إيجاد حل للموائمة والانسجام بينهما⁽²²⁾. أما الحكمة الإشراقية التي تشكل العنصر الثاني المكون للحكمة اليمانية، فلم تسلم من نقوده العلمية المحكّمة (فقد استطاع بدوره وبنقوده المتعددة ودراساته المتواصلة للحكمة الإشراقية، أن يعرب عما لها وما عليها ويُشير إلى أبرز ميزاتها ويُميط اللثام عن أهم نقاط ضعفها. فقد أكد على أن بعض نقاط ضعف الحكمة المشائية وقصورها وعجزها، نراها في بعض الأحيان في الحكمة الإشراقية أيضاً، وكان يرى أن السهروردي رغم تأكيده على السير والسلوك العارضي إلا أنه لم يفد منه كثيراً، كما أنه لم يفلح كل الفلاح في تطبيق أسس مدرسته الفلسفية ومبانيها مع التعاليم الدينية ومبادئها⁽²³⁾. إذاً كل من الحكمة المشائية والإشراقية قد وقع في ورطة الإفراط والتفريط، فالحكمة المشائية قد أفرطت في التأكيد على المنهج العقلي البرهاني، في حين أفرطت الحكمة الإشراقية في التأكيد على جانب السير والسلوك العرفاني، مما أدى إلى إخفاقها في عملية التطبيق بين معطيات العقل والشرع. وعلى كل حال (فمن المسلم به أن ميرداماد أفاد في مدرسته الفلسفية من الحكمة الإشراقية وتأثر بها إلى درجة مال معها إلى عنوانه آثاره بمثل هذه العناوين: القبسات، والجذوات، والإيماضات والتشريفات، ومشرق الأنوار وهكذا في عنوانه موضوعاته الفرعية وفصوله ومباحثه الجانبية، فقد أفد من مثل هذه المفردات: قبس، وجذوة، ووميض، وما إلى ذلك من كلمات تنم عن معانيها الإشراقية.....)⁽²⁴⁾. لم يقتصر تأثر الداماد بالفلسفة الإشراقية عند حدود الألفاظ والمصطلحات بل تعداه إلى التأثير بالمسائل

الفلسفية، ففي مسألة أصالة الماهية وإعتبارية الوجود مثلاً نراه في إعتراضه على دليل صدر الدين يورد نفس الإيراد الذي أورده السهروردي

المطلب الثالث: إبداعاته الفلسفية:

للدأاماد إبداعات في المسائل المنطقية والفلسفية، كمسألة الحمل، فالمحمول يُحمل على الموضوع إما بالحيثية الإطلاقية، أو التعليلية، أو التقيدية، والإطلاقية لها ثلاث إعتبارات، والثانية لها أربعة إعتبارات، والثالثة لها إعتبار واحد. والمراد بالحيثية الإطلاقية ثبوت المحمول للموضوع لذاته بذاته، بمعنى أن ذات الموضوع تقتضي المحمول، كحمل الإنسان على الإنسان، أما الحيثية التعليلية فهي ثبوت المحمول للموضوع لذاته بغيره، كقولنا: الجسم حار، فالجسم حار حقيقة، لكن بواسطة النار، أما الحيثية التقيدية، فهي ثبوت المحمول للموضوع لغيره، كقولنا للإنسان الجالس في السفينة تحرك الإنسان، فالحركة أولاً وبالذات للسفينة وثانياً وبالعرض للإنسان. وللحيثية الإطلاقية ثلاث إعتبارات أو أنحاء:

الأول: حمل الذاتيات على الذات من دون تخلل معنى آخر كقولنا: الإنسان حيوان ناطق. **الثاني:** المحمول ثابت للموضوع من حيث أن الموضوع مقيس إلى معنى يقتضيه، كقولنا: الأربعة زوج، فهي كذلك من خلال قياس الأربعة إلى معنى يقتضيه وهو الإنقسام إلى متساويين، فنتزع منها الزوجية. **الثالث:** ننظر إلى الموضوع من معنى مسلوب عنه في مرتبة ذاته، كالماهية المسلوب عنها في مرتبة ذاتها الوجود والعدم، فنتزع منها الإمكان، فنقول الماهية ممكنة. أما الحيثية التعليلية فلها أربعة أنحاء:

الأول: نقيس الموضوع إلى معنى خارج عنه، هو - أي المعنى الخارج - جاعله، أي جاعل الموضوع، كقياس الماهية إلى الجاعل، وهي بعد جعلها تكون موجودة، فالإنسان بالحيثية الإطلاقية ممكن الوجود، وبالحيثية التعليلية

موجود. الثاني: قياس الماهية إلى معنى خارج عنها مباين لها، هو غير جاعلها أو فاعلها، كقياس السماء إلى الأرض التي تحتها فتنزع الفوقية. الثالث: قياس الماهية إلى معنى خارج عنها لكن منظم اليها، كالحرارة بالقياس إلى الجسم فهي حالة في الجسم فنحن إنتزعنا الحار من الحرارة المنظمة إلى الجسم. الرابع: قياس الماهية إلى معنى خارج عنها مباين لها مسلوب عنها لا في مرتبة ذاتها إنما في مرتبة زائدة على ذاتها، كما نقيس الإنسان إلى فقدان البصر، فتنزع العمى يقول الداماد: (ميزان تصحيح الحمل مطلقاً هو صحة انتزاع المعنى المصدري كالإنسانية والمجودية والزوجية والأبيضية والفوقية والعمى والممكنية. ومبدأ الإنتزاع - أعني ما يؤخذ منه ذلك المعنى، وهو المحكي عنه ويقال له مصداق الحمل ومطابق الحكم - إما نفس ذات الموضوع بذاته من غير لحاظ حيثية غير حيثية الذات أصلاً. كالإنسان، من حيث هو هو، أو نفس ذات الموضوع من حيثية الذات بينها وبين المعنى المصدري المنتزع منها معنى ما أصلاً. ولكن لا من حيث هي هي بنفسها، بل من حيث جعلها الجاعل وأبدعها، كنفس ماهية الإنسان من حيث هي مجعولة، أو ماهية الموضوع ومعنى ما يلحقها في لحاظ العقل من حيث هي تقتضيه كالأربعة ومعنى الإنقسام إلى المتساويين بما هي تقتضيه بنفسها من حيث هي هي، أو ذات الموضوع وعرض ما يلحقها حقوقاً قيامياً إنضمامياً كذات الجسم والبياض القائم بها بعلّة توجب ذلك، أو ذات الموضوع ووقوعها بالقياس إلى شيء ما على نسبة بعينها وحالة بخصوصها، كاسماء وما هي عليه من الأحوال بالقياس إلى الأرض، أو ذات الموضوع وإنتفاء شيء ما عنها، كزيد، مقيساً إلى البصر المسلوب عنه مع صلوحه له بالقوة النوعية، والماهية مقيسة إلى ضرورتي الوجود والعدم المسلوبين عنها)⁽²⁵⁾. ومن موارد الإبداع في المنطق ما يتعلق بالتصديق والأذعان بثبوت المحمول للموضوع، فالمشهور بين الفلاسفة والمتكلمين إنما يكون بوقوع النسبة الحكمية بين المحمول والموضوع أما الداماد فإنه يذهب خلاف ذلك، ذلك أن النسبة ليس لها ما بأزاء، أي ليس لها وجود مستقل عن الحاشيتين، الطرفين،

وإنما هي تابعة في وجودها لوجود الطرفين، ومن ثم فإن التصديق يقع أولاً وبالذات بالموضوع من حيث هو متصف بالمحمول وهذا امر مجمل، وثانياً وبالعرض بالنسبة يقول الداماد: (الحكم الحملّي موجب وسالب، والنسبة السلبية غير النسبة الإيجابية والمدرّكات التي هي أجزاء للقضية ثلاثة. وثالثها النسبة التي هي معنى حرفي رابطي بين الحاشيتين لا يمكن أن ينالها اللحظ بالذات أو يتوجه إليها الالتفات على الإستقلال، وهي على تلك الحالة، ولا يريب في ذلك أحد. ثم مسلك شرعة الصناعة وصحة الوجدان أن يعتبر هذا المعنى الرابطي بالدخول فيما هو متعلق التصديق بالذات على أن يتعلق الإذعان بأمر مجمل يفصله العقل إلى موضوع ومحمول ونسبة رابطة بينهما بالخلط أو سلبه حتى يرجع الحكم على البياض، مثلاً، بالعرضية وسلب الجوهرية إلى أن البياض عرض في الواقع وليس بجوهر في الواقع⁽²⁶⁾. ومن موارد إبداعات الداماد تقسيمه المعقولات إلى ثلاث، فالمشهور بين الفلاسفة أن المعقولات إما: معقولات أولية ماهوية، وهي التي تنتزع من الخارج مباشرة، كقولنا: الإنسان، الشجر، الحجر. أو ثانوية، وهي على نحوين: منطقية وفلسفية، وملاك كون هذه منطقية أو فلسفية، فالمنطقية بلحاظ كون وجودها في الذهن أنها كاسبة للتصور والتصديق، بمعنى أنها داخلة في عملية التفكير، أما الفلسفية فهي بالنسبة لوجودها الخارجي والذهني. أما الداماد فقد أضاف قسماً ثالثاً أسماء المحمولات العقلية، كالفوقية والتحتية، والزوجية والموجودية والملاك فيها قياس ذات إلى ذات في الخارج، فهي ليست أولية لأنها ليست منتزعة من الخارج من ذات واحدة مباشرة، وليست ثانوية فلسفية لأنها ليست منتزعة من قياس مفهوم أو معقول إلى معقول آخر كالعالية والمعلولية. لم يرض الداماد الأقوال في تحديد ماهية المعقولات الثانوية، ويرى أنها تهويشات وتهويسات عملت على تشويش الظنون، وتهويش الأوهام، فبعضها قائم على الإستقراء، بمعنى أن صاحبها بحسب تتبعه وجد أن كل موصوف ثانياً، والمنتزع ثانياً، هو معقول ثانوي، والبعض أخذ وجودها في الذهن حشية تقيدية، وإنها

ذهنية ما دامت في الذهن، والبعض الآخر قال إنها ثانوية بسبب وجودها في الذهن، فالذهن هنا حيثة تعليلة، ورأي آخر يقول إنها ثانوية لأنها ليست مقومة لذات الشيء بل منتزعة في رتبة متأخرة عن الذات⁽²⁷⁾. يحدد الداماد الملاك والضابط في المعقولات الثانوية، بنحو وجود الشيء كما ذكرنا آنفاً (والذي يستبين لي ويُشبه أن نضج الحكمة ليس يتجاوزه ولا ما أسسه الفلاسفة الإسلامية حافين حول عرش العلم من الرؤساء والمعاضدين ومحققه الأتباع يتعداه: هو أن المعقولات الثانية، حيث تجعل موضوع الحكمة الميزانية التي هي مكيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمة ما قبل الطبيعة، كما يقال، مثلاً: الوجود والشيئية من المعقولات الثانية وأن الأولى تؤخذ أخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية، فالمعقولات الثانية والثالثة تؤخذ موضوع حكمة الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها منها هو تقرير المفهومات في الذهن ونحو وجودها الذهني على أن القضايا المعقودة بها ذهنيات⁽²⁸⁾. ومن إبداعات الداماد الأخرى رأيه في ضابط وملاك القضايا، فالمشهور بين الفلاسفة والمناطق أن القضية إما: حقيقية وموضوعها الطبيعة، كقولنا: الإنسان ضاحك، وإما شخصية: كقولنا: زيد قائم، وإما ذهنية كقولنا: الإنسان كلي، وإما خارجية، كقولنا: الجنس أبيض. يعتقد الداماد أن القضايا تكون حقيقية من حيث كونها في الأعيان أو الذهن لا على وضع معين أو نسبة شيء في الخارج إلى شيء آخر في الخارج، بعبارة أخرى إن ظرف الإتيان لا يكون هو الخارج بخصوصه، أي بعد الوجود وإنما مع الوجود، ومن جملة القضايا الحقيقية جميع المفاهيم الفلسفية، كالوجود، والإمكان، والشيئية، والمعلولية.. أما الخارجية فهي من حيث كونها في نحو الوجود على وضع معين أو نسبة، وتكون بعد الوجود لا مع الوجود كالقضايا الفلسفية، من قبيل الجسم، فالجسم بعد الوجود يكون أبيض لا مع الوجود، يقول الداماد: (وإن لم تكن الماهية العينية من حيث كونها في نحو الوجود العيني على وضع معين

أو نسبة خاصة بالقياس الى شيء آخر عيني كما يكون في الفوقية والعمى، ولذلك لم تكن العقود بها خارجية⁽²⁹⁾ وقال: (فإذن قد استبان لك أن المعقولات الثانية في إصطلاح علم ما قبل الطبيعة تنعقد بها العقود بصنفيها الحقيقية والذهنية دون الخارجية، لأنها إنما تصدق حيث يكون ظرف الإتيان هو الخارج بخصوصه على المعنى المُسلف الذكره - أي على وضع معين أو نسبة -، وإن قولنا: "الإنسان موجود أو ممكن بالذات" يصدق حقيقة لا ذهنية، وكذلك قولنا: "زيد موجود أو شيء في الأعيان أو ممكن في وجوده العيني" يصدق حقيقة، لا ذهنية، كما ربما يزعم، ولا خارجية كما ربما يُتخيل، وكذلك شأن لوازم الماهية، إذ ليس لخصوصيات إنحاء الوجود مدخلة في مطابق الحكم بها على الماهية وإن كان إقتضاء الماهية لها ينوب فيها التأصل، وبذلك تنحاز عن المعقولات الثانية.....)⁽³⁰⁾. يريد الداماد القول هنا، ليس كل ما هو في الذهن والخارج هو ذهني أو خارجي، وكذا لوازم الماهية فهي وإن كانت من المحمولات العقلية التي هي شبه الأولية، إلا أنها تكون وفق الضابط الذي حدده حقيقة لا خارجية لأنها ليست كذلك بعد الوجود وإنما قبل الوجود. ومن المسائل الأخرى التي بحثها الداماد، مسألة الحركة الجوهرية ونفيها، وإثبات الحركة القطعية. والحركة الجوهرية تعني حصول الحركة في الجوهر⁽³¹⁾، بمعنى أن الجوهر يكون في حركة تصاعدية اشتدادية مع بقاء الذات محفوظة. لم يرتض الداماد هذا القول وذهب إلى أن لازم هذا القول إنعدام الذات في أجزاء وأبعاض زمان الحركة، فالذات المتحركة في الآن الأول هي غيرها الذات في الآن الثاني، وهذا يعني عدم وجود حركة في الجوهر لإنعدام الذات، فإذا بقيت الذات في الآنين وكان بينهما زمان فهذا هو السكون، وهو بقاء الذات في نفسها في زمان (فليس يمكن أن يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو هو إلا وان له ذلك بالفعل، كالوجود والصور الجوهرية، وإلا لم يبق في أبعاض زمان الحركة وآناته متقوما ولم يستمر هو هو وعادت الحركة فسادا لما يُظن انه متحرك)⁽³²⁾. أما الحركة القطعية - والتي سنزيدها توضيحا

عند كلامنا عن نظرية الحدوث الدهري للداماد، باعتبارها إحدى المقدمات التي نتمدها في معرفة هذه النظرية، وعليها يعتمد الداماد في إثبات نظريته - فهي عبارة عن إنطباق الحركة على مجموع المسافة والزمان، بحيث ينطبق كل جزء وحد منها على كل جزء وحد من الزمان، بخلاف التوسيطية التي هي راسمة وفاعلة للحركة القطعية، كما أن الآن راسم وفاعل للزمان، فهي - أي التوسيطية - طرف القطعية، يقول الداماد: (فحيث إن الحركة القطعية موجودة في زمان شخصي هو زمان مجموع تلك الحركة المتصلة الشخصية، وكذلك الزمان الممتد الشخصي موجود في وعاء الدهر، والمتحرك يتلبس في ذلك الزمان الشخصي بفرد غير قار من المقولة التي فيها الحركة منطبق على الحركة الشخصية المتصلة والزمان الممتد الشخصي، ويتنزع منه افراد زمانية وافراد أنية إزاء لانتزاع الأجزاء والآتات من ذلك الزمان، وليس له في نفس الأمر تلبس بشيء منها بالفعل، بل إنما بالقوة من جهة الصلوح للتحليل والانتزاع، ويجده العقل في أبعاض زمان وجود الحركة القطعية بحكم التحليل في آتات متوهمة فيه بنحو الانتزاع، أعني ما دامت الحركة التوسيطية مستمرة الذات البسيطة غير مستقرة النسبة المختلفة إلى حدود ما فيه الحركة بالموافاة متوسطا بين الأفراد الآتية الممكنة الانتزاع بحيث متى ما إنبثت الحركة تلبس هو بواحد منها بالفعل⁽³³⁾. وكذلك ينفي الداماد خلافا للشيرازي، والسبزواري، التشكيك كالشدة والضعف والزيادة والنقصان في الوجود، فهو يرجع ذلك إلى طباع الوجود، أي معناه، وبذلك يكون التشكيك مفهومي لا مصداقي، ومرجعه إلى الكمال والنقص، ومرجع الكمال والنقص إلى الفصل الأخير، فالعقل، هو الجوهر المجرد ذاتا وفعلا، والنفس هي المجردة ذاتا لا فعلا، ففصل العقل أكمل من فصل النفس ولذلك هو يتقدم عليها، والمتفرع بالذات، والواجب بالذات، والذي يكون كماله من ذاته، عين ذاته، ولا تشوبه شائبة النقص والقوة، أشد وأقوى من الذي تقرر بغيره، وتشوبه جهات النقص والقوة، كاليولي فإنها لا فعلية لها إلا فعلية القوة والإستعداد والقبول، لذلك هي أخس وأضعف

وجوداً، فالأشدية والأضعفية، والزيادة والنقصان، ناشئة بحسب الحقيقة غير المشتركة وهي الفصول، يقول الداماد: (والحقائق في أنفسها مختلفة بالتمامية والنقصان والشرف والخسة وغاية المجد والعلو أن يكون الشيء في حد حقيقته قيوماً واجبا بالذات، أي: متقرر الحقيقة بنفسه، واجب الوجود بذاته، فيكون بما هو فعلية محضة مقدسة من جميع جهاته عن شوب مقارنة ما بالقوة أو معنى ما بالقوة - أي لا يحتاج في أصل وجوده كماله الأول إلى الغير ولا في كماله الثاني - ومن عداه وما سواه مزدوج الحقيقة بحسب ما يعترىها من حيثي القوة من جهة فقر الذات والفعلية من جنة جود الغير، وهو المبدأ القيوم الواجب بالذات)⁽³⁴⁾. (ثم كلما كانت الحقيقة في سنخ نفسها أتم وأكمل وأقدس وأجل كان قسطها من حيثية الفعلية أسبغ وأبلغ وحظها في عالم التقرر أكثر وأوفر. وكلما كانت أنقص وأوهن وأخفض وأخس كانت حيثية القوة فيها أوسع وأقوى وجهة الفعلية أضيق وأضعف. وهكذا تتفاوت درجات اختلاف الماهيات تامة ونقصانا بحسب سنخ الحقيقة الغير المشتركة إلى حيث تبلغ الخسة مركزها وتنال المنقصة حيزها. فلم يقنع نقصان سنخ الحقيقة باقتران حيثي القوة والفعلية حولها، بل يتجاوزها إلى شوب تضمن حيثية الفعلية لجهة القوة فيكون الشيء من حيث له الفعلية مشوباً بأن تغشاها القوة ويكتنفها الاستعداد)⁽³⁵⁾. وينتهي الداماد إلى هذه النتيجة (فإذن قد تكشف الأمر في قول الفلاسفة: "إن الهيولي من الأمور الضعيفة الوجود" "وإنه ليس في ذلك ما يوجب التشكيك في الوجود بالشدة والضعف، كما ينساق إليه وهم من زاق عن الحق من مقلدة المتفلسفين. وكذلك الحال في قولهم: "الحركة ضعيفة الوجود"، والزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً منها. فما ريم به هو: أن الحركة من الحقائق الناقصة في نفسها الخسيسة في سنخها، كونها غير قارة الذات. والنقص في سنخ حقيقة الزمان أقوى: لأن ما هو غير قار الذات بالذات إنما هو الزمان، وأما الحركة فإنما هي غير قارة الذات من جهة إنطباقها على الزمان، ومنع النقص بالأسر الوقوع في صقع الهيولي)⁽³⁶⁾. ومن المسائل

الأخرى التي تناولها الداماد تحليله الدقيق العميق لماهية وحقيقة الشر، فالشر ليس له تحصل وتحقق في عالم الأعيان، إنما هو أمر عديمي، بخلاف الخير فإنه أمر وجودي، وعليه فهناك ما هو عدم ذات كالموت، أو عدم كمال ذات، كعدم الصحة، أو عدم معنى من طباع النفس أن تكون لها بالقوة، ويحول بينه وبين تحقيقه حائل، كالعلم، وبالإضافة إلى هذه المعاني للشر، فهناك الشر بالقياس والإضافة، وهو فقدان شيء مثير عند النفس، فالشر إذن أمر عرضي، ولا يوجد شر بالذات، ومن جملة الشرور، الأخلاق الرديئة، والآلام، لكن لا من حيث هي وجودات، ومن حيث هي علم وإدراكات، بل من حيث هي سبب لفقدان أو عدم كمال، وكذا الآلام المعنوية، وينتهي الداماد إلى أن هذه الأمور وإن كان ظاهرها شر، أي بالقياس إلى النظمات الشخصية والفردية، إلا أنها تُعد كمالات وخيرا بلحاظ النظام الكلي الجملي. فإذن الشيء بلحاظ تقررهِ وتجوهرهِ، ووجودهِ خير على الإطلاق (فليس في حوزة التقرر بما هو تقرر، وهو تجوهر الماهية وفعليتها في نسخها، ولا في حي التأسيس بما هو تأسيس، وهو أيسيتها المصدريّة، أي كونها أيسا ما، يُقال: إنه شر من حيث هو تقرر وتأسيس، اللهم إلا بالعرض من جهة الإستمرار والاستتباع، إذ الإزدحامات والمصادمات التي هي بين سكان عالم الظلمات، بما في ذلك العالم من الصفات واللوازم توجب أن يستتبع بعض الموجودات تسببه لعد شيء أو عدم كماله أو عدم كمال له أو انصراف ذات عما هي بطباعها متوجهة إليه مما يليق بها لتكمل، فيصح أن تُنسب إليه الشرية بالعرض، على معنى أن الشر مترتب عليه. واستتباع هذا الترتب أيضا ليس له بما هو وجود، بل بما يحتف به من الخصوصيات والاتفاقات..... فإذن، التقرر والتجوهر والوجود والأيسية على الإطلاق خير، والشر هو الليس والعدم بما هو ليس وعدم، لا من حيث هو متمثل في الذهن... وأما ما إصطلح على أنه شر بالقياس والإضافة، أي ما هو شر لشخص ما عنده، كما أنه شر بالنسبة إليه حسب نفس الأمر، فماهيته انه أحد الأمور العدمية المذكورة بالإضافة إليه. ولكن من حيث هي غير لائقة أو

غير مؤثرة عنده⁽³⁷⁾. وبالجمله (الشر بالذات هو فقدان شيء ما كماله، إما من حيث هو فقدان أو من حيث هو فقدان غير مؤثر عنده. وإنما يُطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إليه، وكذلك على الأخلاق الردية التي هي من المبادئ لتلك التأدية وكذلك الآلام، فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأُمور ولا من حيث وجود تلك الأمور في نفسها أو صدورها عن عللها، وإنما هي هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لإتصال عضو، من شأنه أن يتصل من حيث ذلك الفقدان بما هو فقدان في نفس الأمر أو بما هو غير مؤثر عنده. وذلك في الحسيات، أو الفاقد لما يليق سنخ النفس الناطقة من حيث فقدان اللائق بها بما هو ذلك الفقدان في نفسه أو بما هو فقدان لا يليق أو لا يؤثر عنده. فقد تحصل: أن الشر في ماهيته سلب تجوهر وعدم وجود أو عدم كمال لموجود يليق هو به.... فالشرور أمور إضافية مقيسة إلى نظمات شخصية لأفراد بخصوصياتها وأشخاص بأعيانها. وتلك الأمور الإضافية إما شرور بالحقيقة، بمعنى أنها شرور لتلك الشخصيات بحسب نفس الأمر، أو بالقياس، بمعنى أنها شرور لتلك الأشخاص عندها بحسب عدم إثارة الطبائع والنفوس إياها، وهي بأي ما أخذ من المعنيين - فقدان مطلق أو فقدان خاص - إنما هي بالقياس إلى النظمات الشخصية من حيث شخصية النظام الجزئي. وأما بالقياس إلى الكل والنظام الجملي. فلا شر أصلاً، لا في نفس الأمر بالنسبة ولا عنه⁽³⁹⁾. مما تقدم من معنى الشر، وهو العدم، فيسري حكمه إلى الإمكان الذاتي، والحادث الدهري، فيكون العالم، مجرد وماديه، المسبوق بهذين المعنيين شراً، يجيب الداماد للوهلة الأولى نعم وهو من اللوازم الضرورية التي لا تنفك ولا تُسلب عنها، لكن ليس كل عدم هو شر، ما هو شر، هو عدم ذات، عدم كمال، عدم معنى تطلبه بطبيعتها، أما هنا فيُعبّر عنها كما يقول الداماد بالفقر ونقصان الماهية ن لا أن يُعبّر عنها شراً، قال: (وشائبة هاتين الشريتين - العدم الذاتي والسرمدى - من اللوازم الضرورية للمعلولات ولا تنسلب عنها في حكم العقل مع إستثبات الملزومات في لحاظه الذهن، كسائر لوازم الماهية الممتنع سلخها

عنها، كما يتمتع سلخ الزوايا عن المثلث لما كانت من لوازم ذاته المعلولة لماهيته. ولكن لا يُستنكر أن يغتفر مثل هذه الشرية بكلا ضربيهما، لكونها غير عرية عن إقتران الخيرية من جهة الأيسية بالفعل وإن كانت من جنبه الجاعل، فيُعبّر عنها بفارقة الذات وبطلان الحقيقة ونقصان الماهية. فلذلك ما أنا ربما لا أُمْنَع بل أستصح ان يقال: ما في عالم الأنوار، وهو عالم الملكوت، أعني الأنوار العقلية والمفارقات النورية، بريئة عن وجوه الشرية، بل إنما لها في حد حقائقها من حيث هي هي فاقة الذات وبطلان الحقيقة، لأنها حقائق متجوهرة متأيسة بالفعل وغن كان لها حين ما هي بالفعل أن العدم البسيط المستوعب قد سبقها سبق السرمدي، وان في حقائقها معنى ما بالقوة من حيث سنـخالذات، لا من جهة فضل الجاعل ورحمته⁽⁴⁰⁾. ويتتهي الداماد إلى قسمة الخير، إلى خير حقيقي، وخير إضافي، الحقيقي: هو واجب الوجود بالذات المتقرر بذاته، والإضافي: هو كل ما عدا الواجب (وإذ دريت: أن حيثة الخيرية على الإطلاق من جنبه وجود القيوم الواجب بالذات وظل خيريته الحققة ووموضحيته المحضة. فتتضح المسألة أن يُقال: الخير إما حقيقي وإما إضافي. والخير الحقيقي واحد لا يتكرر، وهو الأحد الذي هو وجود وتقرر بذاته وتام وفوق التمام بنفسه، والخير الإضافي ما عداه ومنه خيريته ويترتب كالموجودات. فكل ما خيريته أكثر فهو خير مما فيه من الخيرية أقل، وخير الخيرات الإضافية في سلسلة البدؤ أقرب المجعولات الخير الحقيقي إليه⁽⁴¹⁾. ومن المسائل الأخرى التي إختص بها الداماد ولم ترد على لسان فيلسوف، إختصاص الذات المتقررة والمجعولة بظرف وجودي، سواء كان دهري أو زماني، فلا توجد قبله ولا بعده، والداماد ذكر ذلك في معرض حديثه عن الخلاف الذي دار بين الفلاسفة والمتكلمين بخصوص، إمتناع إعادة المعدوم، أو إمكانه، فالفلاسفة قائلون بالإمتناع⁽⁴²⁾ أما المتكلمون فإنهم قالوا بالإمكان وإلا للزم إنكار المعاد⁽⁴³⁾. يرى الداماد أن العدم لا يطرا ويعرض الذات المتقررة، بل هو إنبتات، بمعنى إنقطاع أو إنتهاء زمان وجوده، فالإنتهاء غير العدم، فلكل موجود من

الموجودات الزمانية، زمان خاص، لا يوجد قبله ولا بعده، وهذا الأمر متخصص أزلا وأبدا يقول في كتابه الإيماضات: (أنه لا يصح في وعاء الدهر بطلان طار على التقرر، بل الحوادث الدهرية تبقى بقاء دهريا، لا زمانيا، بإفاضة الجاعل إياها أبدا على الثبات الصرف، إذ لو عدم الشيء بعد حدوثه، لزم إما الحدود والإمتداد في الدهر، أو كون عدمه الطارئ هو بعينه عدمه السابق، لا يغيّره إلا بحسب اللفظ والتعبير اللهجي. وأما في أفق التقضي والتجدد، فكثيرا ما يعدم الشيء بعد زمان الوجود، لكنه ليس طاريا بحسب الواقع أليس طرو العدم في الواقع إنما يصح بإرتفاع جميع أنحاء الوجود، والوجود في زمان الوجود لا يرتفع عن زمانه وإلا اقترن النقيضان، بل هو ثابت في الدهر أبدا متخصصا بذلك الزمان، وإرتفاعه عن الزمان البعد غير معقول، إذ لم يكن متحققا فيه قط. فإذا طرو العدم هناك ليس إلا انبثات استمرار الوجود، لإنقطاع فيضانه عن الجاعل، لا لإرتفاع ما قد فاض. والعدم في الزمان البعد حق في الازال والآباد، فإذا إنما الطاري هو الوجود، وكل عدم أزلي⁽⁴⁴⁾. ومن مختصات الداماد، أن طرو أو عروض الإمتناع على بعض أنحاء الوجود، لا يعني رفع جميع أنحاء العدم مطلقا، ويرتب الداماد على هذه القاعدة نتائج مهمة، منها: ما يتعلق بماهية الزمان، فهو وإن كان ممتنع الحدوث والعدم زمانا، إلا أن هذا لا يعني أنه غير معدوم دهرًا. ومنها: مخالفته لفلاسفة المشاء، الذين ذهبوا إلى أن الحوادث الزمانية لامتناهية من جهة الأزل أما هو فقد ذهب وطبقا لهذه القاعدة أنها متناهية من جهة الدهر. ومنها أن الوجود الدهري لا امتداد فيه ولا لا امتداد، أي لا تغير تدريجي ولا دفعي، وإنما يكون الوجود الدهري رافعا لعدمه⁽⁴⁵⁾. ومن الموارد التي استقل بها الداماد، قوله إن علة الفاقة إلى العلة هي الإمكان، لكن لا بالمعنى الذي ذهب إليه الفلاسفة، وهو تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، فالإمكان لديه هو لا ضرورة التقرر واللاتقرر، والمراد بالتقرر، تجوهر وتذوت الماهية، ويقابله البطلان، أما الوجود فهو في مرتبة لاحقة لتقرر الماهية بحسب التحليل العقلي

وإن كانا في الخارج موجودان بوجود واحد، يقول في الأفق المبين: (أعلم أنه كما طباع الإمكان هو سبب طباع الإحتياج إلى السبب، فكذاك طباع الإمكان هو العلة لفاقرية نفس الماهية في سنخ جوهرها وأصل ذاتها إلى الجاعل يجعل نفسها ويفعل تقررها المستتبع للوجود. أما على أصول الحكمة اليمانية فلما تعرفت أن الإمكان هو لا ضرورة التقرر واللاتقرر، ويستتبع ذلك لا ضرورة الوجود والعدم، لشهادة الضرورة الفطرية أن ضرورة التقرر مستتبعة ضرورة الوجود، وضرورة اللاتقرر مستتبعة ضرورة العدم، وضروري التقرر ضروري الوجود، وضروري اللاتقرر ضروري العدم. فإذا لم يكن الممكن بالذات لا ضروري التقرر ولا ضروري اللاتقرر...)⁽⁴⁶⁾. وقال في تقويم الإيمان: (الشيء المتقرر: إما متعين التقرر والفعلية في مرتبة ذاته، فيكون متقررًا لنفسه بنفسه، لا بعلة غير ذاته ولا بعلية من ذاته، وهو القيوم الواجب بالذات، ويكون لا محالة وجوده في مرتبة ذاته لا بعلة ولا بعلية، إذ ليس مطابق الوجود والمحكي عنه به إلا نفس الذات المتقررة ومفاد الوجود هناك تحقق نفسه، لا تحقق شيء مهيته غير نفس الوجود، وكذلك الأمر في وجوب التقرر ووجوب الوجود. إذ ليسا إلا تأكد الذات وتأكد الوجود)⁽⁴⁷⁾. وإما أنه (في حد جوهره وفي مرتبة ذاته لا متعين الفعلية ولا متعين اللافعلية، فيكون بحسب ذاته لا المتقرر ولا اللاتقرر، ولا الموجود ولا اللاموجود، وهو الممكن بالذات ذو الذات الجائزة والماهية الجوازية، ويكون لا محالة ذاته ووجوده من تلقاء جاعل وراء ذاته، ولا تقرر ولا وجوده من تلقاء لا جاعلية الجاعل، ومفاد وجوده لا تحقق نفسه، بل تحقق شيء جوهر ذاته غير نفس الوجود، ومفاد إمكانه السلب البسيط لطرفي التقرر واللاتقرر وطرفي الوجود واللاوجود في مرتبة ذاته المعجولة المتقررة بالجعل. فإذاً الوجوب بالذات حقيقة محضة بنفس الذات من كل جهة، والجواز الذاتي هالكية الشيء المتقرر بالغير في جوهر مهيته وباطليته في مرتبة ذاته بحسب ذاته)⁽⁴⁸⁾. تقسيمه للحادث الزماني إلى: تدريجي، ودفعي، وزماني، يقول في كتابه الإيماضات: (الحادث الزماني بين الثبوت بمشاهدة الحوادث الكونية في

أفق التقضي والتجدد من بعد لا كونها بعدية زمانية. وأنواعه ثلاثة: "تدريجي"، وهو وجود الشيء بتمامه في زمان محدود من جهة البداية على سبيل الإنطباق عليه، ولا يوصف به إلا الحركة القطعية الحادثة وما حصوله بها على الجهة الإنطباكية. و"دفعي"، وهو أن يتخصص أول وجود بتمامه بأن ما بعينه، فإن استمر بعده كان من الزمانيات المستمرة، وإلا كان من الآنيات، كموافاة الحدود المنفرضة في المسافة مادامت الحركة. و"زمانى" لا على التدريج ولا على الدفعة، بل في نفس الزمان على غير الجهة الإنطباكية. وحقيقته أن يوجد الشيء بتمامه في زمان بعينه مقطوع من جهة البداية، متخصصا به لا على سبيل الإنطباق عليه، بل لا يمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان جزء أو أن إلا وذلك الشيء بتمامه حاصل فيه⁽⁴⁹⁾.

المطلب الرابع: منهجه العرفاني:

على الرغم من المنهج العقلي القياسي البرهاني الصارم الذي إتبعه الداماد في تحقيق المسائل وكشفها، إلا أنه لم يعدم إتباع المنهج الكشفى في تحقيق بعض المسائل يقول في كتابه الصراط المستقيم: (وإنه لى يعرف بدخلة الأسرار وعلى ىدي تصرف ناخلة الأفكار، إذ نهوض مواكب الحقائق الحكمية يرصد عندي بتكاير الأرصاء العقلانية، وفيوض خواطف البوارق الإلهية تتصل إلى بخلسات تتفق في تضاعيف الأسفار الروحانية لأنى على ما قيل:

إذا ما بدت لىلى فكلى أعين وإن هى ناجتنى فكلى مسامع
تجافت جنوبى فى الهوى عن مضاجعى إلى أن جفتنى فى هواها المضاجع
فمسك حدىثى فى هواها لأهله يوضوع وفى سمع الخلىن ضائع
وما ربك على الغيب بضنن ولا فىضه عن القابل بمتراخ إلى حىن⁽⁵⁰⁾

وأشار إلى هذا الأمر بوضوح فى رسالته الخلعىة، وهى مما ىدل على إتباعه المنهج الكشفى إلى جانب المنهج العقلى يقول الداماد فى هذه الرسالة: (كنت

ذات يوم من أيام شهرنا هذا، وقد كان يوم الجمعة، سادس عشر شهر رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، شعبان المكرم، لعام ثلاث وعشرين وألف من هجرته المقدسة، في بعض خلواتي، أذكر ربي في تضاعيف أذكاري وأورادي، بأسمه "الغني" فأكرر: "يا غني يا مغني" مشدوها بذلك عن كل شيء إلا عن التوغل في حريم سره، والإنمحاء في شعاع نوره. وكأن خاطفة قدسية قد إبتدرت إلي، فإجذبنتني من الوكر الجسماني، ففككت حلق شبكة الحس، وحللت عقد حبال الطبيعة، وأخذت أطيّر بجناح الروح في جو ملكوت الحقيقة. وكأنني قد خلعت بدني، ورفضت عدني، ومقوت خلدي، ونضوت جسدي، وطويت إقليم الزمان، وصرت إلى عالم الدهر. فإذا أنا بمصر الوجود بجماجم أمم النظام الجملي من الإبداعات والتكوينات، والإلهيات والطبيعات، والقدسيات والهيولانيات، والدهريات والزمانيات، وأقوام الكفر والإيمان، وأرهاط الجاهلية والإسلام، من الدارجين والدارجات، والغابرين والغابرات، والسافلين والسافلات، والعاقبين والعاقبات، في الآزال والآباد، وبالجملة، آحاد ومجامع الإمكان، وذوات عوالم الأكوان بقضها وقضيضها، وصغيرها وكبيرها، بأثبتها وبأبدائها، حاليات أو إنياتها⁽⁵¹⁾. (وإذ الجمع زفة زفة، وزمرة زمرة، بحزبهم قاطعة معا، مولون وجوه ماهياتهم شطر بابه، سبحانه، شاخصون بأبصار إنياتهم تلقاء جنبه، جل سلطانه، من حيث هم يعلمون، وهم جميعا بالسنّة فقر ذواتهم الفاقة، وألسن فاقة هوياتهم الهالكة، في ضجيج الضراعة، وصراخ الإبتهاال ذاكره وراجوه ومستصرخوه ومنادوه: ب"يا غني يا مغني" من حيث هم لا يشعرون فطفت في تلك الضجة العقلية والصرخة الغيبية آخر مغشيا علي، وكدت من شدة الوله والدهش أنسى جوهر ذاتي العاقلة، وأغيب عن بصر نفسي المجردة، وأهاجر ساهرة أرض الكون، وأخرج من صقع قطر الوجود رأسا، إذ قد ودعتني تلك الخلسة الخالسة شيقا حنونا إليها، وخلفتني تلك الخطفة الخاطفة تألقا لهوفا عليها، فرجعت إلى أرض التبار وكورة البوار وبقعة الزور وقرية الغرور تارة أخرى⁽⁵²⁾. وكذلك

ما أورده في كتابه خلسة الملكوت في الرشح الأول في أن صانع التجوهر والوجود قد توحد بالقدم الصريح وإستأثر بالأزلية السرمدية في محاولة منه لإثبات الحدوث الدهري، حيث قال: (مما أفيض على من عالم التحميد والتسبيح، وهو عالم الملكوت، أني بالليلة الثالثة عشر من شهر رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، شعبان المعظم، لعام 1014 من الهجرة المقدسة، وقد كنت علمت " الصحيفة الملكوتية " وهو كتاب " الإيماضات والتشريفات " من قبل بعامين، أريت بالنام محتشدا قدسيا، يستهش الروع بمشاعره، محتفلا روحانيا يهتز له السر بشراشره، وكأن هناك حشدا عقلانيين ورهطا قدسيين ربانيين، وكأنني أنا رأسهم وكبيرهم القوي عليهم، وأن لمة منهم يسألوني عن إثبات الوعاء الذي هو الدهر وحدوث عالم الجواز فيه. وأنا ألمي عليهم هكذا: برهام إثبات الدهر هو بعينه برهان حدوث العالم بأسره....⁽⁵³⁾. وفي كتابه الأفق المبين، وبعد أن يتحدث عن وعاء الدهر وما يقتضيه، وأنه حاضر بهويته العينية عند الله تعالى، أما أن يكون متناه الوجود عنده، وإما أنه غير متناه، وما يلزم من هذا الإشكال العوبص من نتائج ولوازم محالة، يقول الداماد: (وإني قد كنت وكدت الفصية عنها حتى ما زال ذلك وكدي برهة من العمر، فلم يستبن لي في هذه الثلاثين سنة، إلا ما أوحض أحانيين الأشتغال بكتاب الصراط المستقيم فضمنته إياه. والآن فأعتصم برب الملك والملكوت، وأستعين بعالم الغيب والشهادة، وأستأنف نمطا غيبيا وأسلوبا قدسيا ومسيرا عرشيا وسييلا ملكوتيا، وأقتصر على تأصيل أصل الحكمة بإقامة ركن الوجهة وإراءة سمت البغية...⁽⁵⁴⁾. ومن هنا نجد أن الداماد في مقام التوحيد الوجودي يأخذ بقول العرفاء، أن الوجود واحد شخصي، وأنه لا موجود حقيقة إلا الله، وما سواه فهو ظل وتجل له، يقول في كتابه التقديسات: (فإذن، قد صار الأمر إلى أن مبدا إنتزاع طبيعة الوجود وما ينتزع منه معنى الموجدية المصدرية مطلقا على أن هو المطابق بالحقيقة إنما هو القدوس الحق القيوم الواجب بالذات... فإذا قد عاد الأمر كله إلى إقليم الله، ورجع الوجود كله

إلى صقع الله. فاشهد: أن الموجود الحق هو الواحد الحق الشخصي القيوم الواجب بالذات. أليس لا يعنى بالموجود إلا ما هو منشأ إنتزاع الوجود ومصادقه ومطابقه بالذات وإن إنتزع مفهوم الوجود عما سواه بالإستناد إليه على أن هي حين متقررة موجود بالفعل من جهة ذلك الإستناد، باطلة الماهيات، هالكة الإنيات، بالليس الساذج والسلب البسيط في حد أنفسها بحسب لحاظ ذواتها بما هي هي⁽⁵⁵⁾. فإذن (قد استبان أن القيوم الواجب بالذات هو الحقيقة والذات والهوية على الحقيقة، وما سواه مجازات في التقرر وذوات مجازية في الوجود... فإذن الحقيقة الحقة هي الوجود القائم بذاته، ثم الحقائق والوجودات كلها أظلال الوجود الحق، والوجوب الحق هو القائم بذاته ثم الوجوبات كلها أظلال الوجوب، والعلم الحق هو القائم بذاته، ثم العلوم كلها أظلال العلم، وكذلك سنة القدرة، والحياة، والإرادة، والإختيار، والسمع والبصر، والأحدية والوحدة)⁽⁵⁶⁾ وقال في تقويم الإيمان: (فإذن قد اتلأب أن الإستناد إلى القيوم الحق الواجب بالذات - تعاظم سلطانه بحسب كل أسم من أسمائه الحسنى البهية الكمالية التي هي بأسرها لنفس كنه حقيقته الحقة من كل جهة ملاك كون المستند مظهر الأسم ومجلى الكمال الذي الأسم بإزائه، فكنه ذات القيوم الحق هو الحقيقة الحقة وما سواه من الحقائق ظلال الحقيقة، وهو الوجوب الحق والوجوبات بأسرها غيره ظلال الوجوب، وهو الثبات الصرف وسائر الثباتات بأسرها ظلال الثبات، وهو الشخص الحق وما عداه من الشخصات ظلال الشخص... فإذن لا وجود ولا وجوب ولا ثبات ولا تشخص ولا علم ولا قدرة ولا إرادة ولا حيوة ولا نور ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)⁽⁵⁷⁾. وقال في الصراط المستقيم مشيراً إلى هذه الحقيقة: (وبالجملة، رفض البدن الذي هو سجن النور الأسفهد ومحدد ظلمة الطبيعة وأفق غسق الهيولى ومهوى كدورة المزاج وموطن الموت الأبدي ومعدن النقص السرمدى وزاوية موتان الأرواح وهابوية خسران الأرباب، وإستحقار ملاذه الخسيسة الحسية الجسمانية الهولانية، إكسير البهجة

والسعادة، وكبرت نور الحياة السرمدية، ورأس مال تجارة الكمال، وسراج حظيرة البهاء والجمال، وترياق سم الموت، ومناطيس قرب نور الأنوار، جلّت سرادقات عظمتة عن إصطكاك أيدي العقول والأفكار، مع أن ليس غاية الحركة في سفر النفس للإستكمال، ولا منتهى المنازل الذي فيه قرار العقل وسكون النفس وإطمئنان القلب وراحة البال، بل إنما وقع في وسط الطريق وهويته بالنسبة إلى الغاية، والمقر المستقر هو الغيوبة عن النفس وملاحظة جناب القدس وترك الإلتفات إلى ما تنزه عن الإشتغال به ومهاجرة البجج بزينة الذات من حيث هي الذات وإن كان بالحق، فإن ذلك أيضا غرور وخيال⁽⁵⁸⁾.

فإذا وصل السالك العارف إلى هذا المقام (رأى كل وجوب مستغرقا في الوجود بالذات، وكل وجود بالوجود بالذات وكل علم في العلم بالذات ن وكل قدرة في القدرة بالذات، وكل إرادة واختيار في الإرادة والاختيار بالذات، وكل حياة في الحياة بالذات، فيصبح كل وجود وكل كمال وجود صادرا عن واجب الوجود بالذات، فائضا من لدنه تعالى، بل مستهلكا في حضرته، بحيث لا يستحق غيره أسم الوجود، فيصير الحق تعالى للعارف بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع ن ويتم هناك التخلق بأخلاق الله بالحقيقة⁽⁵⁹⁾. وبالإضافة إلى المنهجين المتقدمين: العقلي والعرفاني، يُضيف الداماد اليهما المنهج النقلي، والمراد به، الإستشهاد بالقران والسنة، لإثبات ما إنتهى إليه في مسألة الحدوث الدهري، ومن أمثلة ذلك ما ذكره في كتابه القبسات من آيات قرآنية وأحاديث نبوية، وأحاديث المعصومين (ع) قال الداماد: (قال عز من قائل في سورة الرعد " يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ". كتاب المحو والإثبات، الزمان فيه يمحو الله الفاسدات ويثبت الكائنات. وأم الكتاب الذي هو عنده، الدهر، إذ ما من كائن إلا وهو مكتوب فيه بقلم التكوين بالفعل، على أحق وجوه التفسير والتأويل)⁽⁶⁰⁾. وقال تعالى شأنه، في غير صورة واحدة بخصوصها " إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن

فيكون " عبر عن الإيجاد الإبداعي، أعني الإخراج من جوف العدم الصريح والليس البات إلى متن الوجود والثبات في الدهر بـ " الأمر " وقول " كن ". وربما وقع التعبير عنه بـ " النفس الرحماني " في بعض الإصطلاحات. وعن الإيجاد التكويني، وهو الإحداث في أفق التصرم والتجدد، أي الزمان، بـ " الإنزال " و " التزيل ". وذلك من أبلغ الكنايات واثم التعبيرات، وأثر " إذا " الإطلاقية التحقيقية الوجوبية على " كلما " التكريرية التدرجية، إذ لا يصح توهم التدرج والتنقل في الشؤون والأحوال، بالقياس إلى طور جناب الربوبية⁽⁶¹⁾. أما الأحاديث، فيقول الداماد: أن هناك أحاديث جمّة صبة، بليغة الألفاظ، كريمة المعاني، متواترة المتون متظافرة الأسانيد⁽⁶²⁾. ومن جملة هذه الأحاديث التي يذكرها: خطبة أمير المؤمنين عليه السلام المعروفة بخطبة الأشباح (ما اختلف عليه دهر، فيختلف منه الحال، ولا كان في مكان، فيجوز عليه الانتقال، المنشئ أصناف الأشياء بلا روية فكر آل إليها، ولا قريحة غريزة أضمر عليها، ولا تجربة أفادها من حوادث الدهور، ولا شريك أعانه على إبتداع عجائب الأمور، فتم خلقه وأذعن لطاعته واجاب إلى دعوته، لم يعترض دونه ريث المبطئ ولا أناة الملتكئ) (وفي خطبة تتضمن أصول التوحيد وتجمع مجامع التمجيد: لا تصحبه الأوقات، ولا ترفده الأدوات، سبق الأوقات كونه والعدم وجوده والإبتداء أزلّه، لا يجري عليه السكون والحركة. وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه؟ إذن لتفاوتت ذاته ولتجزأ كنهه، ولإمتنع من الأزل معناه، ولكان له وراء إذ وجد له أمام، ولإلتمس التمام إذ لزمه النقصان. لا يتغير بحال، ولا يتبدل في الأحوال، ولا تبليه الليالي والأيام، ولا يغيره الضياء والظلام، ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج⁽⁶³⁾.

الخاتمة:

أولاً: لم يكن منهج التوفيق والتلفيق بين المناهج المختلفة، من مختصات الشيرازي، فقد ظهرت إرهاصات وبواكير الجمع بينها على يد الفارابي وابن سينا والطوسي والداماد، وتجلت بشكل واضح وجلي على يد شيخ الإشراف السهروردي، إلا أن هذه المحاولات لم يحالفها الحظ في تقديم منظومة فلسفية تستجيب لمطالب الفكر الإسلامي، وتتمكن من فهم واستيعاب النصوص الإسلامية، كما فعلت الحكمة المتعالية، إذ لم تكن عملية الجمع التي قامت بها، مجرد عملية جمع عددي رياضي، بل تمكنت من جمع هذه العناصر لتقدم فلسفة وطريقة جديدة، قادرة على حل المسائل والإشكالات التي عجزت عن حلها الفلسفات السابقة.

ثانياً: لم يكن تقسيم الأوعية الوجودية على ثلاث مراتب بدعاً من أعمال الداماد، فقد ظهرت في كلمات الفلاسفة السابقين، أن للوجود ثلاثة أوعية هي: السرمد والدهر والزمان، نعم القول بالحدوث الدهري والتصريح به والاستدلال عليه كان من مختصات ومبدعات الداماد، وإن كان الداماد يصرح بأن القول به ظهر في كلمات الفلاسفة السابقين عليه، إلا أننا لم نجد من استدل عليه بالصورة التي عرضها الداماد وأشار إليها.

ثالثاً: لم يقتصر القول بوحدة الوجود الشخصية على مدرسة الحكمة المتعالية، فقد ذهب إلى ذلك الداماد، وهذا ما صرح به في أكثر من موضع من كتبه ورسائله المختلفة، وقد جاء هذا القول نتيجة التوفيق التي قام بها الداماد بين المناهج المختلفة كما رأينا سلفاً، وإن دل هذا على شيء إنما يدل على أن الداماد لم يكن في معرض التناقض بين ما يذكره في مسائل العلة والمعلول، وتباين الموجودات، ووحدة الوجود وكثرته، وما يذهب

إليه هنا من القول بوحدة الوجود الشخصية، ودليل ذلك، أن الوجودات الإمكانية، مجردها وماديتها لم تخرج عن حیطة وشمول الوجود الواجبي، فهو داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمزايلة كما نطقت بذلك النصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام.

المصادر والهوامش:

- (1) - سبهاني، رؤوف - الفكر الفلسفي عند الميرداماد الأسترآبادي - أطروحة دكتوراه في الدراسات الإسلامية في الجامعة الإسلامية في بيروت، بأشراف الدكتورة سعاد الحكيم - دار المؤرخ العربي - بيروت، لبنان - ط1 - 2011م - ص 82 نقلا عن التكايني، الميرزا محمد بن سليمان -: "قصص العلماء" دار المحجة، بيروت 1992م - ص 356.
- (2) - سبهاني - الفكر الفلسفي عند الميرداماد - ص 84 نقلا عن البههاني، السيد علي - حكيم استرآباد - ص 45.
- (3) - أصفهاني، عبد الله أفندي - رياض العلماء وحياض الفضلاء - مؤسسة الأستانة الرضوية - ط1 - 1376 ش - مج 5 - ص 69 - ص 71 (بالفارسي).
- (4) - أصفهاني - المصدر نفسه - ص 72 - 78. وللتعرف على تفاصيل حياة الداماد ومؤلفاته يُنظر - سبهاني رؤوف - الفكر الفلسفي عند الداماد - ص 82 - ص 114.
- (5) - الداماد - التقديسات - مطبوع ضمن مصنفات الداماد - تحقيق، عبد الله نوراني - منشورات جامعة طهران - 1381 ش - ص 114.
- (5) و (6) - الداماد - الأفق المبين - ص 1 - ص 2.
- (7) و (8) - الداماد - الصراط المستقيم - مطبوع ضمن مصنفات الداماد - تحقيق، عبد الله نوراني منشورات جامعة طهران - 1381 ش - ص 332.
- (9) - علوي، محمد - عرش الإيقان في شرح تقويم الإيمان - تحقيق، علي أوجبي - أكبر ثقفيان - ص 3 - 4 يريد الداماد من المتكلمين هنا المتكلمين اللذين يسلكون سبيل الجدل.
- (10) - الإيماضات - ص 2.
- (11) - الداماد - الأفق المبين - ص 1 - 2.

(12) - يقوا ابن سينا في كتاب المنطق من الشفاء: (كما أن التصديق على مراتب، فمنه يقيني يعتقد معه اعتقاد ثان - إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل - إن المصدق به لا يمكن ألا يكون على ما هو عليه إذا كان - أي بشرط - لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه) فالقياس البرهاني، هو القياس القائم على القضايا اليقينية والذي ينتج اليقين الذي لا يمكن زواله، وهذا هو اليقين بالمعنى الأخص عند الفلاسفة. ينظر ابني سينا - المنطق من كتاب الشفاء تحقيق الدكتور ابو العلا عفيفي - منشورات ذوي القربى - 1430هـ - ط1 - ص51 - 52.

(15) - المراد بالإلهيات بالمعنى الأخص البحث في الذات الالهية وصفاتها وهذا هو الذي أطلق عليه الفلاسفة فن المجردات او الثولوجيا او فن الربويات في مقابل الإلهيات بالمعنى الأعم التي يبحث فيها عن الأمور الكلية التي لا تختص بوجود دون آخر، وتكون هذه الأخيرة بمثابة الأصول والأسس التي تستند إليها الإلهيات بالمعنى الأخص.

(16) - وهذا واضح من المسائل السياسية والأخلاقية التي تعرض لها فلاسفة المشاء من اليونانيين والإسلاميين كارسطو والفارابي وابن سينا والطوسي والداماد.

(17) يعتقد البعض أن ابن سينا مثلاً وهو من أبرز فلاسفة المشاء لم يكن عقلياً محضاً بل كان إشراقياً، يعتمد الكشف والشهود، والحقيقة إن الأمر لم يكن كذلك، فأبن سينا اعتقد أنه بالإضافة إلى هذا المنهج - العقلي - هناك منهج طريق آخر للوصول للحقائق وهو طريق الكشف والشهود لا انه يعتمد هذا الطريق. ينظر - الجابري - نحن والتراث - المركز الثقافي العربي - ط5 - 1986 - ص 87.

(18) - ينظر - مقدمة مفاتيح الغيب لصدر الدين الشيرازي للإستاذ محمد خواجوي - مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، لبنان - 2008 - ط1 - ص22 - ص29.

(19) - الداماد - الأفق المبين - ص5

(20) - مقدمة مفاتيح الغيب - للإستاذ محمد خواجوي - ص 28 - 29.

(21) و(22) الديناني، ابراهيم - حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي - دار الهادي - 2008 - ط2 - ص108 - 109.

(22) - ميرداماد - تقويم الإيمان وشرحه - كشف الحقائق للسيد احمد العلوي - حقه وقدم له علي اوجبي - الناشر ميراث مكتوب - 1385 ش - ط2 - ص164

(23) والمصدر نفسه - ص166.

(23) - الداماد - الأفق المبين - ص37 - 38.

- (24) - الداماد - المصدر نفسه - ص40. يذكر المنطقة في باب التصديق، أنه ليس للتصديق إلا مورداً واحداً يتعلق به، وهو النسبة في الجملة الخبرية عند الحكم والإذعان بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. المظفر - المنطق - مؤسسة التاريخ العربي - ط1 - 2004 - ص14.
- (25) - الأفق المبين - ص51
- (26) - الداماد - المصدر نفسه - ص52 - 53.
- (27) - المصدر نفسه - ص57.
- (28) - المصدر نفسه - ص57.
- (29) - لعل من أبرز القائلين بالحركة في الجوهر صدر الدين الشيرازي
- (30) - الداماد - الأفق المبين - ص59.
- (31) - المصدر نفسه - ص58.
- (32) - الداماد - المصدر نفسه - ص59 - 60.
- (33) - المصدر نفسه - ص60.
- (34) - المصدر نفسه - ص61. تُعد هذه المسألة من المسائل الخلافية بين الفلاسفة من جهة والمتكلمين من جهة أخرى، وهي أن الوجود هل هو مشترك لفظي أم معنوي؟ فالمتكلمون قائلون بأن الوجود مشترك لفظي، يقول التفتازاني في شرح المقاصد: (المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن وجود كل شيء غير ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الإشتراك لفظي، والجمهور على أن له مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الوجودات، إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والإضافات، حتى إن وجود الواجب هو كونه في الأعيان، على ما يُعقل من كون الإنسان). التفتازاني، مسعود - شرح المقاصد - تحقيق وتعليق، الدكتور عبد الرحمن عميرة - عالم الكتب - بيروت، لبنان - ط2 - 1989 - ج1 - ص307. أما الفلاسفة ويشاطرهم بعض المتكلمين، كالفخر الرازي والتفتازاني، فهم قائلون بالإشتراك المعنوي، إلا أنهم اختلفوا في نحو الإشتراك، هل هو على سبيل التشكيك أم على سبيل التواطىء؟ فالفلاسفة قالوا بأنه على سبيل التشكيك. أما المتكلمون كالفخر الرازي، والتفتازاني فإنهم ذهبوا إلى أنه على سبيل التواطىء. ثم اختلف الفلاسفة فيما بينهم، أن هذا التشكيك هل هو في المفهوم؟ أم في صدق المفهوم على المصدق؟ أم أنه في المصدق، أي الوجود بشرائه؟.

فبالنسبة إلى الأول لا معنى للقول بالتشكيك في المفهوم، لأن المفهوم من حيث أنه مفهوم لا معنى للقول بأنه مشكك أم لا. وإلى الثاني ذهب فلاسفة المشاء، أن التشكيك إنما هو في صدق المفهوم على المصدق، أما الثالث، فقد ذهب إليه فلاسفة الحكمة المتعالية، وهو أن التشكيك إنما يكون في المصدق. يقول الرازي في المباحث: (يُشبه أن يكون ذلك - أي إشتراك الوجود المعنوي - من قبيل الأوليات بيانه أنا إذا نسبنا موجودا إلى معدوم لم نعقل بينهما مشاركة ومقارنة في التحقق والثبوت وإذا نسبنا موجودا إلى موجود فإما أن يكون بينهما من المشاركة والمقارنة ما ليس بين الموجود والمعدوم وإما أن لا يكون كذلك. فإن لم يكن حال الموجود مع الموجود في عدم المشاركة كحال الموجود مع المعدوم وصريح حاكم بفساد ذلك وأن كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم فذلك إعراف بأن أصل الوجود مشترك... ثم يقول ثم إنا نذكر بعد ذلك عدة من البراهين: فالأول أنا إذا عرفنا أن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر جزمنا حيثئذ أنه لا بد للعالم من مؤثر وتيقنا وجوده ثم إذا ترددنا بعد ذلك في أنه هل هو واجب أو ممكن بتقدير كونه ممكنا فهو جوهر أو عرض...). ثم يذكر الأدلة الأخرى التي تُثبت كون الوجود مشترك معنوي. يُنظر - الرازي - المباحث المشرقية - ج 1 - ص 106 - ص 113. وذكر الشيرازي في الأسفار نفس هذا الكلام في كون الإشتراك المعنوي من اليقينيات أو الأوليات، قال في الأسفار: (أما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات. فإن العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشاركة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم...). الشيرازي - الأسفار - ج 1 - ص 39. وذكر ذلك أيضا التفتازاني بقوله: (والإنصاف أن الأوليين - أي إشتراك الوجود المعنوي، وأنه زائد على الماهية ذهنا - بديهيان... فعلى الأول وجود الأول: أنا إذا نظرنا في الحادث جزمنا بأن له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا أو ممكنا...). المقاصد - ج 1 - ص 308. أما كون هذا التشكيك في نسبة المفهوم إلى المصدق فهذا مذهب فلاسفة المشاء، يقول ابن سينا في التعليقات: (الأنواع التي تحت جنس واحد لا تقدم فيها ولا تأخر، والجنس يُحمل عليها بالسواء. والشيء الذي يتقدم على الآخر في معنى ما إما أن يكون يتقدم عليه في ذلك المعنى بعينه، كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود...). التعليقات - ص 74. أما الشيرازي، فالتشكيك عنده في المصدق لا نسبة المفهوم إلى المصدق يقول في الأسفار: (وأما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولوية والأقدمية والأشدية، فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى

ذاته.. دون بعض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتم وأقوى. فالوجود الذي لاسبب له أولى بالموجودية من غيره، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه، ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض. وأيضا، فإن الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي، وخصوصا وجود نفس المادة القابلة، فإنها في نهاية الضعف حتى كأنها تُشبه العدم. والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف كالمقومين للوجودات، وإن لم يكن كذلك في الماهيات. فالوجود الواقع في كل مرتبة لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى، لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته، لا سابق ولا لاحق.... فإن لم يُعتبر الوجود، لم يكن تقدم ولا تأخر، فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر، وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها).

(38) - الداماد - المصدر نفسه - ص 64 - ص 65. - المصدر نفسه - ص 65.

(39) - يُنظر - ابن سينا - الإلهيات من كتاب الشفاء - ص 47 - ص 48 حيث أورد دليلين لإبطال إعادة المعدوم

(40) - يُنظر - اللاهيجي - شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام - ج 1 ص 502 - ص 520

(41) - الداماد - الإيمانيات - ص 12 وذكر نفس هذا المطلب في الأفق المبين حيث قال: (أن

كل ذات متقررة فعلها الجاعل الحق بجوده، فليس لها أن تهجر من أرض الوجود وتخرج من صقع التقرر أصلا. بل هجيرها أن تسكن حظيرة الثبوت بجعل الجاعل وإن كانت من الزمانيات، وينقطع حصولها في أفق الزمان، فإن الزماني ربما يختص بالتقرر في زمان ما أو آن ما، فلا يوجد في سائر الأزمنة والآتات التي هي بعد ذلك الزمان أو الآن، وعدم وجوده فيما بعد زمان وجوده مستمر من الأزل إلى الأبد. وتقرره في زمان تقرر ضروري لا يرتفع عن ذلك الزمان حتى تكون فيه المتناقضان. فإذا ربما يختص وجود الحادث الزماني بزمان أو حد، فيظن طرؤ العدم عليه بعد ذلك. والفحص يكشف أن ذلك العدم في الآزال والآباد وأن الوجود في زمان الوجود لا يرتفع عن وعاء الدهر، ولا يعزب عن حضرة الجاعل وإن إنقطاع الحصول في أفق الزمان، لعدم الفيضان عن الجاعل فيما بعد، لا لإرتفاع ذلك الوجود الفائض. وبالجمله، الحادث المنبت الوجود يتصف بالوجود الذي له في قطعة بخصوصها من الزمان وذاته باطله مرتفعة في غير زمان وجوده بحسب نفس الأمر من الآزال والآباد، ولا يتصور عدم طار على الذات المتقررة أصلا. بل إختصاصا لتقرر

الذات ببعض من الزمان ممته من الجانبين، فحسب. فإذاً، ليس لذات ما عدم طار ولا ذات في العدم قبل أو بعد، بل إنما ذات شخصية في زمان بعينه ووجود شخصي لها مختص بذلك الزمان، ويمتنع أن يكون وجود آخر لتلك الشخصية بعينها في زمان آخر، بل إنما يكون لو كان لمثل تلك الذات لا لها بشخصيتها، وإلا لكان وجودان لموضوع شخصي بعينه ولزم أن يُمكن لنفس ذلك الموضوع الشخصي في لحاظ العقل أن يكون له بعينه وجودات متضاعفة لا إلى إنتهاء في أزمنة متجددة غير منتهية....) الأفق المبين - ص 86-87.

(43) - يعتقد الداماد أن ما يوجد لا يُعدم، بل هو إنقطاع الفيض، والحقيقة أن هذه المسألة وقع فيها كلام كثير بين الفلاسفة والمتكلمين، تحت عنوان إمكان خراب العالم يقول العلامة الحلبي في كتابه معراج الفهم في شرح النظم: (ذهب قوم من القدماء إلى أن العالم واجب الوجود لذاته يستحيل عدمه استحالة ذاتية، وذهب جمهور الفلاسفة إلى أن العالم ممكن لذاته واجب لغيره، وإن ذلك الغير يستحيل عدمه، فالعالم يستحيل عدمه استحالة بالنظر إلى الغير. وأما المسلمون وأرباب الملل فذهبوا إلى أن العالم يمكن عدمه بالنظر إلى الذات وإلى الغير واحتجوا على ذلك بوجهين: الأول: أن العالم ممكن لذاته، والممكن يجوز عدمه وإلا لكان واجبا لذاته، هذا خلف، وهذه الحجة لا بد لها من تنمة، هي أن المؤثر في العالم قادر مختار.. الثاني: أن العالم لو استحال عدمه لكانت تلك الاستحالة إما أن تكون ذاتية أو عرضية، والأول باطل وإلا لكان واجب الوجود لذاته، وأيضا يلزم الإطراد في كل أجزاء العالم بالنسبة إلى كل صفة صفة، والثاني لا يخلو إما أن يكون لأمر لازم أو مفارق، وعلى التقدير الأول يلزم الإطراد المذكور، وعلى التقدير الثاني يلزم المطلوب، لأن عند زوال ذلك المفارق يزول استحالة العدم.... وإحتجت الفلاسفة على استحالة عدم العالم بوجوه: الأول: أن الزمان يستحيل عدمه فالحركة يستحيل عدمها فالجسم = يستحيل عدمه، أما استحالة عدم الزمان فلأنه لو صح عدمه لكان عدمه بعد وجوده بعدي بالزمان، فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما، وأما استحالة عدم الحركة والجسم.. من أن الزمان مقدار الحركة، والحركة عرض حال في الجسم، فيستحيل عدمها لاستحالة عدمه. الثاني: البسيط المستغني عن المحل يستحيل عدمه، لأن كل ما يصح عليه العدم فله إمكان العدم، وذلك الإمكان يستحيل أن يحل في البسيط وإلا لصح وجوده حين عدمه ن هذا خلف، ولا بد وأن يحل في المادة، وكل قابل للعدم مركب من المادة والصورة أو يكون عرضا أو صورة، فالجواهر المجردة والمادة يستحيل

عليهما العدم) الحلي - معراج الفهم في شرح النظم - تحقيق، عبد الحليم عوض الحلي - منشورات دليل ما - 1368 هـ - ش - ط 1 - ص 563 - 564. أما الداماد فلا يقول بعدم العالم بل إنقطاع ما خصص له من زمان فلا يوجد قبله ولا يوجد بعده يقول الداماد: (فإذا تعرفت ذلك، فقد آن لك أن تتحدث: أنه لا يصح في وعاء الدهر بطلان طار على التقرر. بل الحوادث الدهرية تبقى بقاء دهريا، لا زمانيا، بإفاضة الجاعل إياها أبدا على الثبات الصرف، إذ لو عدم الشيء بعد حدوثه، لزم إما الحدود والامتداد في الدهر، أو كون عدمه الطاري هو بعينه عدمه السابق، لا يغيره إلا بحسب اللفظ والتعبير اللهجي. واما في أفق التقضي والتجدد، فكثيرا ما يعدم الشيء بعد زمان الوجود، لكنه ليس طاريا بحسب الواقع أليس طروء العدم في الواقع إنما يصح بإرتفاع جميع أنحاء الوجود، والوجود في زمان الوجود لا يرتفع عن زمانه وإلا إقترن النقيضان، بل هو ثابت في الدهر أبدا متخصصا بذلك الزمان، وإرتفاعه عن الزمان البعد غير معقول، إذ لم يكن متحققا فيه قط. فإذن طروء العدم هناك ليس إلا إنبات استمرار الوجود، لإنقطاع فيضانه عن الجاعل، لا لإرتفاع ما قد فاض. والعدم في الزمان البعد حق في الأزال والآباد. فإذن إنما الطاري هو الوجود، وكل عدم أزلي) الداماد - الإيماضات - ص 12.

(44) - الداماد - الأفق المبين - ص 224.

(45) الداماد - تقويم الإيمان - ص 9.

(46) - المصدر نفسه - ص 9.

(47) - الداماد - الإيماضات - ص 24 - ص 25.

(48) - الداماد - الصراط المستقيم - ص 331.

(49) - الداماد - رسالة الخلعية - مطبوعة ضمن مصنفات الداماد - ص 635.

(50) - المصدر نفسه - ص 635 - ص 636.

(51) - الداماد - خلصة الملكوت - مطبوع ضمن مصنفات الداماد - ص 283. هذه

الإدعاءات التي ذكرها الداماد شبيهة بما يذكره العرفاء في كتبهم ن من ذلك ما ذكره بن عربي في مقدمة كتابه فصوص الحكم، حيث = قال: أما بعد ن فإنني رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مبشرة أريتها في العشر الأخير من محرم سنة سبع عشر وستمائة بمحروسة دمشق، ويده كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم، خذه وأخرج به إلى الناس، ينتفعون به، فقلنا السمع والطاعة لله ورسوله ولأولي الأمر

- منا، كما أمرنا...). الجندي، مؤيد الدين - شرح فصوص الحکم - تحقيق، جلال الدين الإشتياني - مؤسسة بوستان، قم - 1373 ش - ص 125 - ص 127.
- (52) - الداماد - الأفق المبين - ص 440.
- (53) - الداماد - التقديسات - مطبوع ضمن مصنفات الداماد - تحقيق ن عبد الله نوراني - منشورات جامعة طهران - ط 1 - 1381 ش - ص 133 - ص 135.
- (54) - المصدر نفسه - 132 - ص 133.
- (55) - الداماد - تقويم الإيمان - ص 47 - ص 48.
- (56) - الداماد الصراط المستقيم - ص 336 0
- (57) - الداماد - المصدر نفسه - ص 337.
- (58) - الداماد - القبسات - ص 123 - ص 124.
- (59) - المصدر نفسه - ص 124. وهناك الكثير من الآيات التي أوردها الداماد لإثبات هذا المطلب. يُنظر - القبسات - ص 121 - ص 127.
- (60) - المصدر نفسه - ص 128.
- (61) - المصدر نفسه - ص 139.