هو العليم

# موضوعُ الفلسفةِ بين «الوجود» و«الموجود»: دراسةٌ في حقيقةِ المشتقِّ (٢)

## حلّ إشكال أَخْذ الذات في المشتقّ في الوجودين المطلق والمقيَّد

دروس شرح الأسفار الأربعة، المرحلة ١، المسلك ١، المنهج ١، الفصل ١: في موضوعيّته للعلم الإلهيّ وأوّلية ارتسامه في النفس، الدرس ١٩

الاستاذ

سماحة السيّد محمّد محسن الحسينيّ الطهرانيّ

قدّس الله سرّه

@MadrastAlwahy

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين

والصلاةُ على خِيَرَةِ اللهِ المُنتجَبينَ محمّدٍ وآلِهِ الطّاهرين

واللعنةُ على أعدائِهم أجمعين

ما هو منشأ معضلة المشتقّ في الفلسفة؟

يبدو أنَّ المسألة التي أدّت إلى إثارةِ هذه الأبحاثِ في باب «المشتقّ» ناشئةٌ من وقوعهم في الإشكالِ في معنى «الموجود»؛ إذ لو كان «الموجود» بمعنى «ذاتٌ ثَبَتَ لها الوجود»، فكيف يُتأتّى لكم حينئذٍ إثباتُ «أصالةِ الوجود»؟! فعندما نرى أنَّ ذلك الوجودَ البسيطَ الساريَ في جميع الأشياءِ يُمثّل الحقيقةَ، وهو المتعيِّنُ بالذات والمتعيِّنُ الأوّلُ والمتحقِّقُ الأوّل، ونرى سائرَ الأشياء معلولةً له ومتعيّنةً ومنبعثةً عنه؛ فإنَّنا نستنتج أنّ التعيّنَ حينئذٍ يَلحقُه أوّلاً وبالذات. وحينئذ، نسأل: ما هو اسمه في الخارج؟ وهل نفسُ هذا الوجود موجودٌ أم لا؟ فلو كان

«الموجود» بمعنى «ذاتٌ ثبتَ لها الوجود»، لكان هذا خلافَ الصوابِ قطعًا.

إنَّ تلك الذاتَ التي يُرادُ إثباتُ عارضٍ لها ـ مثل «ذاتٍ ثبتت لها الكتابة»، أو «ذاتٍ ثبتت لها الخياطة»، وما شاكل ذلك ـ تحتاجُ إلى ثبوتٍ وقَبْليّةٍ طَبْعيّة، ليُحمَلَ عليها ذلك العارضُ لاحقًا. فالكلامُ هنا: ما هي هذه الذات؟ وهل تعلّقت هذه القبليّةُ بالماهيّة، أم تعلّقت بوجودٍ آخر؟ من هنا، وقعوا في الإشكال، وأثاروا هذه الأبحاث.

**فقال بعضُهم:**

إنَّ الذاتَ لا دخالة لها بتاتًا في الفعلِ ولا في المشتقّات ـ سواءٌ في ذلك اسمُ الفاعل، أو اسمُ المفعول، أو ظرفُ الزمان، أو ظرفُ المكان ـ وإنّما المشتقّاتُ موضوعةٌ للدلالة على «الحدث» وعلى صرفِ انتسابِ ذلك الحدثِ إلى الفاعلِ أو المفعولِ ونحو ذلك؛ أي إنّكم متى ما لحظتُم تلك المادّةَ بشرطِ تحقّقِها في المبدأ، وردت بصيغة «المصدر»؛ ومتى ما لَحَظتُموها بشرطِ تحقّقِها في المكانِ،

وردت على وزن «مَفْعَل»؛ ومتى ما لَحَظتُموها بشرطِ تحقّقِها في فاعلها، وردت على وزن «فاعِل»، وهلمّ جرًّا.

والمسألةُ التي ترتفعُ بها هذه الشبهات والإشكالاتُ برُمّتها هي: أنّنا في بعضِ الأحيان، وبسببِ بعضِ التدقيقاتِ الزائدة، نبتعدُ عن أصلِ المسألة؛ فعلى سبيلِ المثال: لو أنّنا أمعنّا في التدقيقِ والتأمّلِ المفرطِ في مسألةٍ ترجعُ إلى العرفِ أو المحاورةِ ونحوها، لرأينا أنفسَنا فجأةً قد انتهينا إلى موضعٍ لا يبلُغه عقلُ جِنٍّ ولا إنس! وهذا المورِدُ هو أحدُ تلك المواردِ التي تشبَّثوا فيها بتلك الوسائلِ فرارًا من المأزق.

كيفيّة أَخْذ الحيثيّة الفاعليّة والمفعوليّة والزمان والمكان في الفعل

والذي يبدو في النظَر، وبه يمكنُ رفعُ هذا الإشكالِ وتلك المسائل، هو الآتي: لا ريبَ في أنَّ الذاتَ غيرُ مأخوذةٍ في معنى «الحَدَث»، كما أنَّ الزمانَ والمكانَ غيرُ مأخوذَينِ في معناه أيضًا؛ حيث إنّ جميعُ الدلالاتِ على المكانِ والزمانِ والذاتِ ذاتِ الحيثيّة الفاعليّة أو

المفعوليّة، إنّما هي دلالاتٌ التزاميّة تحصلُ للإنسانِ بحَسَبِ اطّلاعِه على صياغة أفعالِ اللغةِ وهيئاتها.

فعلى سبيل المثال: ترونَ أنَّ واضعَ اللغةِ قد جعلَ وزنَ «فَعَلَ» لصدورِ الفعلِ وإيقاعه؛ ولهذا، متى ما قيل لكم: «فَعَلَ»، تبادرَ إلى أذهانكم معنى فاعليٍّ مبهم؛ أمّا أنّ هذا الفاعلِ مَن هو أو ما هو، فذاك معنىً آخر. أو حينما نقول: «ضَرَبَ» ولا نكون قد ذكرنا «زيدًا» بعدُ، فإنّكم تفهمون أنّ فاعلاً قد أوقعَ الضربَ هنا، غيرَ أنّنا لا نعلمُ هل هو زيدٌ أم عَمْرو، حيث يُعبَّر عن هذا بـ «الفاعلِ الكُلّي» أو «الفاعلِ في مقام الإبهامِ والإجمال».

وهذه الدلالةُ هي دلالةٌ التزاميّة؛ إذ بالاطّلاعِ على أوزان الأفعال ـ وهذا الاطّلاعُ شَرطٌ في هذه الدلالة ـ يتبادرُ مثلُ هذا المعنى إلى الذهنِ طوعًا أو كَرْهًا، ولا يمكنُنا إنكارُه، بل إنّ إنكارَه مكابرةٌ منّا. فمثلاً، حين يُقال: «ضَرَبَ»، يتبادرُ إلى الذهنِ مجرّد «الضرْب»، فلا يخطرُ فيه الفاعلُ حتّى بوصفه مبهمًا ومجملاً وكلّيًا؛ أجل، كما أسلفتُ بالأمس، فإنَّ هذا الضربَ ـ في نهايةِ المطاف ـ لم

يقع في الهواءِ، بل تحقّق على وجهِ الأرض وبواسطةِ ضاربٍ وفاعل؛ ومن هنا، نرى أنَّ هذا الضربَ الواقعَ قد لُوحِظَ فيه الانتسابُ إلى الفاعلِ، لا الانتسابُ إلى المفعول، وإلاّ لصِيغَ على وزن «فُعِلَ»، وقيل: «ضُرِبَ». فإذا تبدّلَ «ضَرَبَ» هنا إلى «ضُرِبَ»، بقي الفعلُ محفوظًا في مقامه، ودلَّ كلاهما على الوقوعِ في الزمانِ الماضي؛ ولهذا، فإنّنا نفهمُ الماضي، ونستشعره هاهنا أيضًا.

ومثالُ ذلك: أنَّ بعضَ الأشخاصِ يطّلعونَ حقًّا على أحوالِ الآخرين، ويعتقدُ الإنسانُ فيهم بأنَّ كلَّ ما يُخبرونَ به قطعيٌّ ويقينيٌّ وواقعٌ لا محالة، بحيث إذا قالوا مثلاً: «إنَّ زلزالاً سيقعُ في الأسبوعِ القادم»، أو «سيلاً سيحدثُ بعد شهر»، فإنّه يقعُ قطعًا. فلو حكى مثلُ هذا الشخصِ عن تلك الأفعالِ بصيغةِ الماضي، لم يكن مستعمِلاً للمجاز، بل هو واقعٌ وحقيقة.

أو كما لو رأيتم واقعةٍ ما في المنامِ، ثمّ حصلت بعد شهر؛ كأن ترَوا في الرؤيا ولادةَ طفلٍ لامرأةٍ معيّنة، مع أنّها حاملٌ الآن، ولم تلدْ بعدُ، وستلدُ بعد شهرين، لكنّكم ترَونَ

ولادةَ ذلك الطفلِ، وتُدركون تحقّقَها الآن في المنام، نظرًا إلى أنَّ ذلك العالَم هو عالمُ الثابتات. فهل إذا قلتم لأحدٍ في ذلك المنامِ بعينِه: «إنَّ فلانةً قد وَلَدَتْ»، ستكونون قد أخطأتُم؟! كلاّ؛ لأنّ ولادتَها حقيقةٌ واقعة. فلِمَ إذا قلتم ذلك في اليقظةِ، عُدَّ مجازًا؟! علينا أن نرى ما الذي ينبغي قولُه هنا. إنّكم ترَونَ في المنامِ أنّها قد ولدت، ولا يعتريكم شكٌّ في أنَّ هذه القضيّةَ ستقعُ حتمًا في هذا العالَم تدريجيّ الحصولِ وفي عالم الزمانيّات والكَوْنِ والفسادِ والاستمرار؛ إذ قد كُشِفَ لكم عن ذلك. وحينئذٍ، يسوغُ لكم أن تقولوا لأحدهم: «إنّ فلانةً قد ولدت، واسمُ ابنها عليٌّ مثلاً».

وهذا نظيرُ قولِ يوسف عليه السلام [ما معناه]: «إنَّ هذا الشخصَ سيُصلَب، وذلك الشخصَ سيُستبقَى في عمله»، ﴿قُضِيَ ٱلأَمرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَستَفتِيَانِ﴾؛[1] أي: لقد حدث الآن أمرٌ ثابتٌ متحقّقُ الوقوع؛ ومع أنّ تحقّقُه الخارجيّ سيقعُ لاحقًا بصورةٍ تدريجيّة الحصول، غيرَ أنّه

[1] سورة يوسف، الآية ٤١.

حاضرٌ الآن في عالمِ الواقع وعالمِ الثبوت من دون أيّ فرق؛ أي إنَّ القضيّةَ قد حُسِمَت، وهو عينُ ما أخبرتُكم به، فلا فائدةَ في بحثه من بعد ذلك، ولا تخوضوا فيه!

ومن هنا، فإنّ الفعل نفسه يدلُّ على الوقوع، ولا يُفيدُ وزنا «فَعَلَ» و«فُعِلَ» هاهنا إلاّ الانتسابَ إلى الفاعلِ أو الانتسابَ إلى المفعول، أو الانتسابَ إلى المذكّر؛ وحينئذ، عندما تقولون: «إنّه يُفيدُ الانتسابَ إلى الفاعل»، فمعنى ذلك أنَّ ثمّةَ ذاتًا هاهنا، وأنا أُدركُ هذه الذات.

وعليه، فنحن نريدُ الجمعَ بين هذين المسلكين وهذين الأمرين بحيث لا يلزمُ أيُّ تنافٍ بينهما:

فمن جهةٍ، نرى حقيقةً أنَّ الفعلَ يدلُّ على الوقوعِ، دون أن تكونَ الدلالة على الزمان مُندرجةً فيه، حيث يستنتجُ الإنسانُ نفسُه ذلك من خلالِ اطّلاعِه على الأوزان؛ أي إنَّ الإنسانَ هو الذي يفهمُ، وينتزعُ من هذا الفعلِ الزمانَ الماضي، والمستقبل، والحال، والجحود، والنفي، والاستفهام، واسمَ المكان، واسمَ الزمان، واسمَ

الآلة، وما شابه ذلك؛ والذاتُ هي أيضًا ممّا يلتفت إليه الإنسانُ من خلال هذا الفعل.

ومن جهةٍ أخرى، نرى أنَّ الإنسانَ يُدرك ـ بالدلالةِ الالتزاميّة من الهيئةِ المُبيَّنةِ هنا ـ الفاعلَ أو المفعولَ أو سائرَ خصائص هيئةِ هذا الفعل، من كونه في زمانٍ أو مكانٍ أو غير ذلك. فمثلاً: «المسجد» يعني محلَّ السجود، و«المغرب» يعني محلَّ الغروب ومكانَه، و«المشرق» يعني زمانَ الشروق، و «المَعبَد» يعني مكانَ العبادة. فنحن نفهمُ من وزن «مَفْعَل» ـ مثل مَعْبَد ـ أنَّ ذلك الحدثَ قد اتّخذَ هذا الوضعَ بلحاظِ نسبته إلى المكان؛ ولهذا، نميّزُه عن «عَبَدَ» و «يَعْبُدُ». فالإنسانُ يُدرك المكانَ طوعًا أو كَرْهًا، ولا حاجةَ لأن يقول المتكلّم: «المكانُ الذي هو معبدٌ يتّصفُ بهذه الخصوصيّة»؛ بل لو لم يذكر لفظَ «المكان» أصلاً، فلن يكون ثمّة إشكال في ذلك. وأنتم أنفسُكم حينما تقولون: «مَعْبَد»، تفهمون منه المكانَ، ولا تُعيدون لفظَ «المكان» ثانيةً؛ كما أنّكم حينما تقولون: «ضَرَبَ زيدٌ»، لا تُخرجون

الضميرَ «هو» من جوفه، لتصرّحوا به، وتقولوا: «ضَرَبَ هو زيدٌ».

وعليه، فإنّ الانتسابُ إلى الفاعلِ ملحوظٌ في الفعل، والإنسانُ ينتزعُه منه، وتكون هذه الدلالةُ دلالةً التزاميّة.

عدمُ أَخْذ الذات في اسمَي الفاعل والمفعول

وكذلك الأمرُ في اسمِ الفاعل واسمِ المفعول؛ ففي اسم الفاعل مثلاً، حينما تقول: «ضارِبٌ»، فبأيّ لحاظٍ وكيف يكونُ انتسابُ «الضرب» إلى الفاعل؟ أي: لو قلتَ لشخصٍ أُمّيٍ لا عِلمَ له بالقواعد: «ضاربٌ»، فإنّه يفهمُ أنَّ هذا إنسانٌ ظالمٌ جلاّد، ولا يفهمُ شيئًا غيره؛ أو إذا قيل في شأنِ شخصٍ تعرّضَ للضربِ، وهو مُطأطئُ الرأس: «هذا مضروبٌ»، فإنّه يفهمُ أنَّ هذا المسكينَ ضعيفٌ مظلومٌ ذليلٌ قد ناله الضرب. وعليه، فإنّ الجهةَ الفاعليّةَ التي صَدَرَ عنها الضرب، وتلك الذاتُ التي وقع عليها الضرب تُنتزعان من نفس الضارب والمضروب، لا أنّ هناك ذاتًا متحقّقة في هذا الضارب والمضروب.

حلّ إشكال حمل الوجود على الموجود

وفي هذه الحالة، فإنّ الإشكال المطروح في بحث «الموجود» هو: ما هي حقيقة الوجود؟ هل «الموجودُ ذاتٌ ثَبَتَ لها الوجودُ»، أم «الموجودُ هو نَفْسُ الوجود»؟ فإنْ قُلنا: «الموجودُ ذاتٌ ثَبَتَ لها الوجودُ»، فإنّنا سنحتاجُ إلى قَبْليّةٍ طَبْعيّةٍ في عُروضِ هذا الوجودِ وثُبوتِه لتلك الذاتِ؛ وبالتالي، سنحتاجُ هنا إلى واسطةٍ في الثبوت. وحينئذ، يأتي السؤال: ما هي الواسطةُ التي حَمَلَتْ هذا الوجودَ وعَرَضَتْهُ على هذه الذات؟ فإنْ كانَتْ هي نَفْسَ الوجودِ، لَزِمَ الدورُ، وإنْ كانَتْ شيئًا غيرَ الوجودِ، فعلينا أن نَنظُر ما هو هذا الغير.

أمّا إذا قُلنا: إنّ معنى الذاتِ هو انتزاعٌ عقليٌّ لوحِظَ فيه صِرْفُ الثبوتِ المُستنِدِ إلى الفاعل؛ فحينئذٍ، سيَختلفُ الأمرُ في الأفعال وفي التصاريف؛ وعليه، فإنْ قُلنا بهذا المعنى في «الضارب» أو «المضروب»، فلا إشكالَ فيه؛ لأنّنا نقول: «ذاتٌ ثَبَتَ لها الضرْبُ»؛ ولكنْ، لا يُمكِنُنا في «الموجود» أن نقولَ: «ذاتٌ ثَبَتَ لها الوجودُ»؛ لأنّ الموجودَ هنا على صورتين: فتارةً، يكونُ الموجودُ متعيِّنًا

ومُقيَّدًا؛ فلا يكون هناك إشكالٌ في كَوْنِه «ذاتًا ثَبَتَ لها الوجودُ»، وإنْ كانَ بإمكاننا أيضًا تغييرُ هذا ببيانٍ آخَرَ. وتارةً أُخرى، يكونُ المقصودُ من الموجودِ هو الموجودَ المُطلَقَ والوجودَ المُطلَقَ، فلا يعودُ حينئذٍ «ذاتاً ثَبَتَ لها الوجودُ»، بل يُلحَظُ بوصفه «نَفْسَ التحَقُّقِ الخارجيِّ والتعيُّنِ الشخْصِيِّ في الوجود»؛ أي الوجودَ المُحقَّقَ. وهذا الوجودُ المُحقَّقُ يكونُ هو «الموجودَ»؛ أي إنّنا نُسَمّي هذه الحقيقةَ الوجوديّةَ التي تحقَّقَتِ الآنَ في الخارجِ «موجودًا».

وحينئذ، إذا لم تتوسّط أيّةُ ذاتٍ في هذا التحقّقِ الخارجيّ للموجود، كان هذا هو «الوجودَ المطلق»؛ أي إنَّ نفسَ الوجودِ هو العلّةُ لموجوديّةِ نفسِه وتحقّقِ ذاته، وهذا ما يُسمّى بـ«الغنيِّ بالذات».

وحيث إنَّ الغنيَّ بالذات عبارةٌ عن الوجودِ المطلق ونفسِ هذه الحقيقةِ الوجوديّة، فإنَّ هذا الوجودَ هو علّةُ تحقّقِ نفسِه وعلّةُ استمرارِ ذاتِه في آنٍ واحد. ولا يخفى أنّ إطلاقُ لفظِ «الاستمرار» هاهنا غيرُ دقيقٍ فلسفيًّا، ولكنّني

مضطرٌّ لذكره لضيقِ الخِناق؛ أي إنَّ نفسَ هذا الوجودِ هو العلّةُ المُحْدِثة لذاته وعلّتُها المُبْقِية معًا؛ فهو فاعلٌ لنفسه ومفعولٌ لنفسه، فيُوجِدُ ذاتَه، ويُفيضُ على ذاتِه البقاءَ والاستمرار.

وعليه، فليس لدينا في الوجودِ المطلقِ «ذاتٌ ثَبَتَ لها الوجود»، ولا حاجةَ بنا إلى ذلك بتاتًا؛ لأنَّ نفسَ الوجودِ فاعلٌ، أي إنَّ نفسَ الوجودِ قائمٌ بذاتِه، وله القيّوميةُ الذاتيّة والاستغناءُ الذاتيّ؛ وهنا، لا يطرأ أيُّ إشكال، ولا نجدُ حاجةً لأَخْذِ الذات، بل نَلحظُ الحيثيّةَ الفاعليّةَ المنتسبةَ إلى الفاعل، أو نَلحظُ مادّةَ الاشتقاقِ المنتسبةَ إلى المفعولِ والتي تعني الوقوعَ والتحقّق.

ومن هنا، فإنّ «الموجود» يعني الحقيقةَ التي لها تعيّنٌ خارجيّ، وهي على قسمين:

**الأوّل:** ما كان تعيّنُه مُستمَدًّا من الوجود؛ أي هو ذاتٌ وماهيّةٌ عَرَضَ عليها وثَبَتَ لها هذا الوجودُ. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ نفسَ هذا الوجودِ هو الذي أثبتَ الوجودَ وعَرَضَه على هذه الماهيّة؛ وبالتالي، يكون الوجودُ هنا

واسطةً في الثبوت. وهذا القسمُ هو عينُ الموجوداتِ الخارجيّة المتشخّصة والوجودات الشخصيّة والجزئيّة؛ وهنا، لا محذورَ في القول إنّه «ذاتٌ ثبتَ لها الوجود»؛ لأنَّ المرادَ من الذاتِ هي الماهيّة، والمرادَ من الوجودِ هو نفسُ الوجود، فيُحمَلُ هذا الوجودُ على تلك الماهيّةِ، ليتشكّلَ هنا المتعيّنُ الخارجيُّ كزيدٍ مثلاً.

**الثاني:** ألاّ نأخذَ الذاتَ في هذا الموجود، بل نقول: «الموجودُ هو نفسُ تحقّقِ الوجود»؛ وهنا، لا سبيلَ لإنكارِ تحقّقِ هذا الوجود! فالوجودُ بما هو وجودٌ بسيطٌ وصِرْفٌ ومُطْلَق ـ وهو وجودُ الله تعالى ـ متحقّقٌ قطعًا؛ إذ لولاه، لما وُجِدْنا نحن. فذاتُ هذا الوجودِ هي عينُ نفسه، والذاتُ هنا ليست بمعنى الماهيّة، بل هي «ذاتٌ هي الوجود» لا «ذاتٌ ثبتَ لها الوجود». فنفسُ تحقّقِ الوجودِ هنا هو المنشأُ والموجبُ لصياغةِ هذه الهيئةِ المفعوليّةِ التي نُطلقُها على «الموجود». وما جوّز لنا وَضْعَ هذه الهيئةِ المفعوليّةِ لهذا الوجودِ هو تقوّم هذه الحقيقةِ وهذه المادّةِ

بفاعلٍ وبذات؛ ولا ضيرَ في أن يكونَ قوامُ المادّةِ بذاتٍ هي عينُ تلك المادّة وعينُ ذلك المعنى وعينُ ذلك التحقّق.

وبهذا، يرتفعُ الإشكالُ القائلُ:

إنّنا ملزَمون بأَخْذِ الذات في المشتقّ؛ ولو أخذنا الذاتَ [في المشتقّ]، لَوَقَعْنا في الإشكالِ في «الموجود»؛ لعدمِ تقدّمِ الذاتِ هنا على نفسِ الوجودِ.

ومن هنا، فإنّنا مضطرّون للقول: «إنّ الذات غير مأخوذة هنا»، غير أنّ عدمُ أَخْذِها لا يعني أنّنا لا نستفيدُ ذاتًا من «ضارب» و«مضروب»؛ بل نحن نفهمُ من «ضارب» دلالةَ الذاتِ بوصفها فاعلاً، ومن «مضروب» دلالةَ الذاتِ بوصفها مفعولاً، ومن «مَفْعَل» دلالةَ المكانِ والزمان، كما نفهمُ الدلالةَ على الآلةِ والصفةِ المشبّهةِ والمبالغة، ونفهمُ من الفعلِ نفسِه النفيَ والجحود.. فكلُّ هذه الدلالاتِ محفوظةٌ في مواضعِها، وتُنتزَعُ هذه الذاتُ منها بوصفها التزامًا عقليًّا.[1]

نحْوُ دلالة المشتقّ على الذات

---

[1] لمزيد من الاطّلاع، راجع: توحيد علميّ وعينيّ (فارسيّ)، ص ٩٥ و١٠٠.

**التلميذ:** إذا كانت الذاتُ غيرَ المبدأ، فإنّنا سنقول في هذه الحالةِ: إنَّ القبليّةَ الطبعيّةَ والواسطةَ في الثبوتِ كلاهما أمرٌ اعتباريٌّ غيرُ ضروريّ؛ كما يُقال مثلاً: «زيدٌ أبيض»، حيث تكون الذاتُ هنا غيرَ المبدأ، ولهذا، لا حاجةَ إلى القبليّة.

**الأستاذ:** قد أشرنا سابقًا إلى أنّنا لا نستطيعُ القولَ: «البياضُ أبيضُ»؛ لأنّنا إذا لَحَظنا البياضَ بشرطِ العروضِ، أسميناه «بياضًا»؛ ولكن، إذا أخذناه بشرطِ المعروضيّةِ والتحقّقِ، أسميناه «أبيضَ»؛ فيأتي في الأخير إلى ذهننا السؤال التالي: ما هو الشيءُ الذي يُقال له «أبيض»؟ هل يُقال لـ«ذاتٍ ثبتَ لها البياض» إنّها بيضاء، أم يُقال لـ«نفسِ البياض» إنّه أبيض؟

فلو أطلقنا على نفسِ البياض أنّه «أبيض»، فبأيّ نحوٍ يُتصوَّر ذلك؟ هذا هو عينُ ما ذكرتُه من أنّنا لا نستطيعُ صياغةَ وزنٍ أو معنىً عن طريق القضايا العقليّة. والمدارُ كلُّه في أنَّ العقلَ هو الذي يستنبطُ لهذه التصاريفِ مفادًا ومعنىً، وينتزعُ المعاني؛ فكلُّ ذلك خاضعٌ للعقلِ، لا

للواضعِ اللغويّ. ومع ذلك، ليس للإنسانِ أن يضعَ من تلقاءِ نفسه، فيقول مثلاً: «الماءُ يدلُّ على الخبز»، و «الخبزُ يدلُّ على الخلّ»، و «الخلُّ يدلُّ على السجّاد»، و «السجّادُ يدلُّ على اللبنِ المخيض»، و «اللبنُ يدلُّ على المنبر» ... فهذا ليس بأيدينا لكي نتصرّفَ فيه هكذا، وإنّما غايةُ ما يسعُنا هو تحصيلُ نطاقِ أوزانِ تلك المادّة ونسبتها وجهةِ اشتقاقِها؛ فنقول مثلاً: إنَّ «ضَرَبَ» يدلُّ أوّلاً على إيقاعِ الضرْب لا على الأكل، ويدلُّ ثانيًا على الفاعلِ لا على المفعول، ويدلُّ ثالثًا على الزمانِ الماضي. وكلُّ هذه أمور انتزاعيّة؛ لأنَّ الدلالةَ معناها انتزاعُ العقل. فـ «ضَرَبَ» لا يدلُّ إلاّ على وقوعِ ذلك الفعل؛ وحينئذٍ، ينسبُه عقلُ الإنسانِ إلى الماضي، وينسبُه إلى الفاعل، وينسبُه إلى الزمانِ والمكانِ وما إلى ذلك.

وهنا، يأتي الكلامُ في أنَّ «البياضَ» عبارةٌ عن عارضٍ يَعْرِضُ على معروض؛ أي: لا بدّ من وجودِ موضوعٍ سابقًا، ليَعْرِضَ عليه البياضُ لاحقًا؛ فما هو هذا البياض؟ هل هو لون؟ هل هو كَمّ؟ هل هو إضافة؟ هل هو مكان؟

نقول: هو لون. وما هو هذا اللون؟ هو كيفيّةٌ قابضةٌ للبصر. فيقولون: إذا وقعت عينُ الإنسانِ على بياضٍ، انقبضت عينُه. فعلى سبيل المثال، إذا نظرت إلى الشمسِ، فإنّك تُغمِضُ عينَك؛ أمّا إذا نظرت إلى السوادِ، فإنّك تفتحُ عينَك. فهذا اللونُ القابضُ للبصرِ الآخذُ بمجامعِ العين عبارةٌ عن معنىً ومفهومٍ نُدركُه جميعًا، وله ارتكازٌ في أذهانِنا قاطبةً.

والعلّةُ في أنّنا بمجرّدِ النظَر إلى الأشياءِ، نجدُ أحدَها أبيضَ والآخرَ أسود، هي وجودُ «بياضٍ» في أذهانِنا نَقيسُ بواسطته الأشياءَ الخارجيّةَ، فنحكمُ على هذا بأنّه أبيض وعلى ذاك بأنّه أسود. فجميعُ هذه الألوانِ مودعةٌ في أذهانِنا؛ وحينئذ، لماذا لا نُبدّلُ مواضعَ هذه الألوان؟ فهل اتّفقَ لكم يومًا أن أطلقتم على هذا الأبيضِ أنّه «أسود»؟! كلاّ! لأنَّ ثمّةَ بياضًا في أذهانكم، وقد أُودِعَ في صحيفةِ ذهنِكم بياضٌ، أو بتعبيرِ أحدِ الأطبّاء: حُقِنَت في أذهانكم حُمرةٌ؛ فكلُّها مستقرّةٌ هناك، وقد لُقّحتم بالألوانِ والكمِّ والأعراض؛ أي: جُعِلَت في أذهانكم وادُّخِرَت فيها؛

بحيث إنّنا بمجرّدِ مشاهدةِ الأشياءِ الخارجيّة، نُطبّقها فورًا على تلك الصورةِ الذهنيّةِ لدينا.

والدليلُ على أنّكم حينما تنظرون إلى هذا الكتابِ وإلى هذا القرطاسِ، تحكمون بأنَّ بياضَ هذا القرطاسِ أشدُّ من بياضِ هذا الكتاب، هو أنَّ ذلك المفهومَ هو بالنسبة إليكم مفهومٌ مشكَّك في ذهنكم؛ وذلك المفهومُ المشكّكُ ثابتٌ في الذهنِ على حاله، وأنتم تقيسون الأشياءَ الخارجيّة بهذا المعيار.

فما هو ـ من الناحية اللغويّة ـ اسمُ ذلك البياضِ القارّ في أذهانكم؟ وما هي هيئته؟ وماذا يُسمّى من الناحية العقليّة؟

فباللحاظِ اللغويّ، يُسمّى «بياضًا». وهذه الحروفُ الأربعة (الباء والياء والألف والضاد) ليست بيدي لأضعَها وأجعلَها، بل هي في يدِ اللغويّ؛ إذ اللغويُّ هو الذي يقول: «بياض»، ولستُ أنا مَن يملكُ ذلك. فكلمةُ «بياض» بحروفها الأربعة ترجعُ إلى اللغويّ، وتتطلّبُ اطّلاعًا على اللغةِ، وخارجةٌ عن نطاقِ تصرّفنا؛ فعلينا

الرجوعُ إلى أهلِ اللغة، لنرى أين جاؤوا بـ«البياض»، وأين جاؤوا بـ «الضَرْب»، وأين جاؤوا بـ «الضِراب»، وأين جاؤوا بـ «المُضارَبة»، وأين جاؤوا بـ «التَضارُب»؛ غاية الأمر أنَّ الاطّلاعَ على كيفيّةِ هذه الأفعالِ ينقلُ الإنسانَ إلى معانٍ أخرى؛ ففي «المُضارَبة» و«التضارُب»، لا بدّ من وقوعِ ضَرْبين، في حين يكفي في «الضرْب» وقوعُ ضَرْبٍ واحد. والإنسانُ يفهمُ ذلك بالاطّلاعِ على الأوزان، لكنّه لا يُدركه من دون هذا الاطّلاعِ.

وبالنسبةِ إلى البياض، فإنّه يعني الكيفَ القابضَ للبصرِ المتّصفَ بهذه الخصوصيّة، وهو مُشكِّك وذو مراتب؛ بل قد يكونُ في أذهانِنا بياضٌ، لكنّنا لم نشهدْ بعدُ تلك المرتبةَ العُليا منه. فمثلاً: هذا الورقُ شديدُ البياض؛ لكن، لو وُضِعَت أمامنا ورقةٌ أخرى بياضُها ضِعْفُ هذا، لَقُلنا: «إنَّ هذه أشدُّ بياضًا من تلك بكثير!»، حيث فهمنا هذا استنادًا إلى ذلك المفهومِ المُشكّكِ المستقرِّ في أذهاننا، مع أنّنا ـ ونحن في سنّ الأربعين ـ لم نكن قد صادفنا مثلَ هذه المرتبةِ من البياضِ من قبل؛ غير أنّ

أذهانَنا تكون محتفظةً بذلك المفهومِ المشكّك. ولو جاء بياضٌ آخرُ يفوقُ هذا بعشرةِ أضعاف، لحَفِظَه الذهنُ أيضًا. ولو تجاوزنا مرحلةَ المادّةِ، ووصلنا إلى مرحلةِ المعنى والصوَرِ البرزخيّة، لشاهدنا هناك أنوارًا يكون بياضُها بنحوٍ لا تطيقُ العينُ المادّيةُ احتمالَه لحظةً واحدة؛ ومع ذلك، نُطلقُ عليها اسمَ «الأبيض» أيضًا. وقد يبلغُ البياضُ حدًّا يخرجُ عن قابليّةِ البصرِ أصلاً، ونُطلقُ عليه «الأبيض» كذلك. فهذا المفهومُ المُشكّكُ عجيبٌ حقًّا؛ إذ يحفظُ جميعَ المراتبِ في صقعِ النفسِ الإنسانيّة، وهذا هو مفهومُ «البياض».

أمّا «الأبيضُ» فعلى أيّ شيءٍ يُطلَق؟

في لفظ «أبيض»، نجد أنّ موضعُ «الألف» قد تغيّرَ؛ فالباءُ والياءُ بقيتا في موضعِهما، لكنَّ تلك الألفَ التي كانت في وَسَطِ «بياض» تقدّمت إلى الصدْرِ وصارت «أبيض». كانت الألفُ في «بياض» متوسّطة ومتّصلة، فصارت في «أبيض» في الطرفِ ومفصولة. والآن، وقد جاءت الألفُ في الصدر، فهل تغيّرَ المعنى، أم لا؟ لا

يمكنُ القولُ بعدمِ تغيّرِه، بل لا بدّ أن يكونَ قد تغيّر؛ فتحوّلَ «البياض» إلى «أبيض». وحينئذ، ما هو التحوّلُ الذي طرأ هنا، فتغيّرَ المعنى بسببه؟

من حيث التحوّلُ الظاهريّ، نقلنا الألفَ من الوسطِ وجعلناها في البداية، فصار «أبيض» هاهنا معروضًا؛ كأن يكونَ «كتابًا». فهذا «الأبيضُ» الآن هو الكتابُ، ومَوطِنُه في الخارج؛ بينما كان في السابقِ «بياضًا»، ومَوطِنُه في الذهن. وطبعًا، متى ما رأينا شيئًا أبيض، انتزعنا منه «البياض»؛ وحيث إنّنا نشهدُ الحالةَ السابقةَ والحالةَ اللاحقة، فإنّنا نقول: قد طرأ بياضٌ، فأزالَ هذه الحُمْرةَ، وصارَ الشيءُ أبيضَ. ومرادي هاهنا أنَّ عقلَ الإنسانِ يستنبطُ المعروضيّةَ من لفظِ «أبيض».

وحينئذٍ، تسقطُ كلُّ تلك الأبحاث التي يُثيرونها في أصولِ الفقهِ في باب المشتقّ. أجل، يبقى أنّ هذه المسائل التي طرحناها ترتبطُ ببحثِ «الموجود».

**التلميذ:** ماذا لو خُلِطَت هذه الأعراضُ؛ كأن تختلط الألوان في الخارج لتركيبِ لونٍ معيّن؟

**الأستاذ:** يُميّزُ الذهنُ ذلك الخليطَ أيضًا؛ أليست هذه الألوانُ المستقرّةُ في الذهنِ مُشكّكةً وذاتَ مراتب؟! فلو خُلِطَ الأحمرُ والأبيضُ والأزرقُ والبنفسجيُّ والأصفر، لَنَتَجَ عن ذلك في الأخير لونٌ، بحيث يكون هذا اللونُ الحاصلُ حاضرٌ في الذهنِ أيضًا. أجل، لا بدّ للإنسان بطبيعةِ الحالِ من اطّلاعٍ خارجيٍّ في البداية؛ كأن يخطَّ لونًا أزرقَ، ثمّ يضعَ فوقه لونًا أصفرَ، فيرى أنّه قد صارَ أخضر، أو يضعَ فوق الأزرقِ أحمرَ، فيصيرَ بنفسجيًّا؛ ومن هنا، يكتشفُ أنّ بوسعه مزجَ هذه الألوانِ، وتركيبَها لإنتاجِ لونٍ جديد. ومتى ما استقرّت هذا التصوّر لديه، فإنّه يختارُ الأشياءَ الخارجيّةَ وفقًا له، فيُنقِصُ منها أو يزيدُ أو يخلطُ، ويَصنعُ [الألوان] بنفسه؛ ثمّ يُبرزُ ما استقرَّ في صقعِ ذهنه.

ومثالُ ذلك: المهندسُ المعماريُّ حين يُريدُ وَضْعَ مخطّطٍ لبناءٍ ما، فإنّه يقول: «أجعلُ الغرفةَ هنا والحمّام هناك»؛ فيقومُ برسمِ الغرفةِ في ذهنه، وإلى جانبها دورةُ المياه، وإلى جانبها المطبخ، وإلى جانبها غرفةُ الضيافة... ومتى ما انتظمت هذه كلُّها في صقعِ ذهنه، وتيقّنَ من

سلامةِ المخطّط، أخرجه إلى حيّزِ التطبيق؛ بحيث لو صُنِعَ جهازٌ وحاسوبٌ، ورُبِطَ بسلكٍ إلى الدماغِ ليُبرِزَ ما في ذهنِ الإنسانِ في الخارجِ بدقّة، لقامَ ذلك الجهازُ بنقشِ ذلك المخطّطِ في الخارجِ بحذافيره، وحوّله إلى بناءٍ مشيّدٍ بمجرّدِ أن يُصمّمَه المهندسُ في ذهنه. فالخلاصة: إنَّ كلَّ ما هنالك كامنٌ في صقعِ الذهن.

**التلميذ:** في المركَّبات الكيميائيّة التي تتمازجُ فيها الألوانُ في الخارجِ لتُولّدَ لونًا جديدًا، لا يبدو أنَّ تلك الألوانَ تحتفظُ باستقلالها لتُظهرَ لنا لونًا جديدًا مع المحافظةِ على مراتبها؛ ولهذا، لو أردنا تفكيكَ الألوانِ السابقةِ، وإعادتَها مع بقاءِ اللونِ الجديدِ، لكان ذلك من باب «إعادةِ المعدوم»!

**الأستاذ:** كلاّ، ليس هذا من «إعادةِ المعدوم»؛ فكلُّ واحدٍ منها محفوظٌ في وعائه الخاصّ. وبحثُ المعدومِ بحثٌ آخرُ، ولا دخالة لـ «إعادةِ المعدوم» هنا أصلاً. ومثاله: خَلْطُكم للماءِ والسكّرِ فيصيرُ شرابًا، ثمّ تقومون بتحليله فينفصلُ السكّرُ عن الماء؛ فكذلك تنفصلُ الأجزاءُ

المادّيّةُ للون؛ كأن تُعرّضوها لقَدْرٍ من الحرارةِ، فتنفصلُ المادّةُ البيضاء، ثُمّ تزيدون الحرارةَ قليلاً، فتنفصلُ المادّةُ الحمراء؛ وهكذا، تظلّون ترفعون الحرارة حتّى تنفصلُ بأجمعها.

فكلُّ هذه الأمورِ كامنةٌ في صقعِ الذهن؛ ولهذا، فإنَّ جميعَ إراداتِ الأنبياءِ والأولياءِ إنّما كانت تتحقّقُ في صقعِ النفسِ والذهنِ دون أن يُباشروا عملاً حسّيًا في الخارج. فعندما يُريدُ الإمامُ عليه السلام خَلْقَ أسدٍ، فإنّه يُجرِي العملَ في صقعِ ذهنه ونفسه، فيُنشِئُ أسدًا؛ وبمجرّدِ إنشائه له في صقعِ النفسِ، يبرزُ هناك أسدٌ في الخارجِ فجأةً، فيأخذُ ذلك الشخصَ، ويبطشُ به![1]

فجميعُ هذه الحقائقِ إنّما توجد وتتحقّق أوّلاً في صقعِ الذهنِ والنفس.[2]

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّد

---

[1] راجع: الأمالي، الشيخ الصدوق، ص ١٤٨.

[2] لمزيد من الاطّلاع، راجع: معرفة المعاد، ج ٦، ص ١٠ و١٤.