

محمد تقی مصباح الیزدی

تعلیم
عمی
نیابت
کتاب

Daftar
inv. # 72/6/261

Princeton University Library



32101 077902185

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

--	--

Misbāh Yazdī

تُحْلِيفَةٌ

عَلَى

نَهَائِمِ الْحَكِيمِ

محمد تقی مصباح الیزدی

(RECAP)

(A. 577)

B741

.M573

1984

تفيلج

رقم

تفيلج

الكتاب: تعلية على نهاية الحكمة

المؤلف: الاستاذ محمد تقي مصباح

رقم التسلسل: ٢٣

الطبعة: الأولى

عدد الصفحات: ٤٩٦

عدد النسخ: ١٠٠٠٠

المطبعة: سلمان فارسي. قم

تاريخ النشر: شهر محرم الحرام ١٤٠٥ هـ. ق.

التأشير: مؤسسة في طريق الحق (درراه حق)

العنوان: ايران - قم - خيابان ازم - كوجه آقازاده

لكافة المراسلات: ص. ب. ٥. قم. ايران

حقوق الطبع محفوظة للناسر



1503 9400024885 R1424712

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين . لاسيما الإمام المنتظر المهديّ، الحجّة بن الحسن العسكريّ، عجل الله تعالى فرجه، وجعلنا من أعوانه وأنصاره والفائزين بعنايته ورضاه .

أما بعد، فن أفضل ما قرّ الله به على هذا العبد العاصي صحبة الأستاذ العلامة الأوحديّ السيّد محمد حسين الطباطبائيّ¹ أدام الله ظلّه العالي . فقد نفعني به في تفسير القرآن والفلسفة الإلهية وسائر المعارف الإسلامية نفعاً يعجز عنه شكري . فله حقّ عظيم عنيّ وعلى جميع المتعلّمين في هذا العصر، بل على كافة المسلمين . فجزاه الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء، وبلغ به في مدارج القرب غايةً مناه . وإنّ لسيدنا الأستاذ كتباً قيّمة وآثاراً نفيسة . ومن أنفعها للطلاب بعد تفسيره

١- وبعد مُضَيّ أكثر من سنة من كتابة هذه السطور ثلم في الإسلام ثلثة لا يسدّها شيء ، وحدث في الحوزة العلميّة فراغ لا يملاهُ شيء ، وأصبنا بمصيبة لا يسليّنا منها شيء ، وهي مصيبة وفاة سيّدنا الأستاذ الوحيد، والعلامة الفريد، حيث ارتحل في الثامن عشر من محرم الحرام من عام ١٤٠٢ إلى الرفيق الأعلى فسلام عليه يوم ولد (٢٩ ذي الحجّة ١٣٢١) وسلام عليه يوم هاجر إلى الله ورسوله ووليّه أمير المؤمنين -سلام الله عليهما- وسلام عليه يوم نزل في عُثْن آل محمد قم المشرفة، وسلام عليه يوم نهض بأعباء التعليم والتربية، والتدريس والتزكية، وقاسى شدائد الدهر العنيد، وعانى الجفاء من القريب والبعيد، وسلام عليه يوم لبى دعوة ربّه، وأسرع إلى جوار جدّه، وسلام عليه يوم يُبعث حيّاً في صفوف الأولياء المقربين، والعرفاء الشاغين، والحكماء المتألّهين . حشره الله مع أجداده الطيّبين الطاهرين، وشفّعه في أحبّائه وتلامذته، وأعطاه من فضله فيرضى .

المسمّى بـ «الميزان» هذا السفر الجليل الذي ألفه إجابةً لمسؤول الكثيرين من الفضلاء، ورواد نُقاوة أفكار الحكماء. وقد افتخرت بتدريسه مع قلة بضاعتي وقصور باعي. وعند اشتغالي به بدّالي أن أكتب ما يخطر ببالي في توضيح مطالبه، وتسهيل موارده، وأشير إلى بعض ما ينفع الطالب من مسفورات القوم، وأضيف إليه تذكراً ما يصعب عليّ فهمه، أو يشرد عليّ قبوله، مع الإشارة إلى وجه الصعوبة والشراد. فلعلّ ناشداً يجد فيه ضالته، أو راشداً يرُدُّ عليّ شارده.

ولقد كنت أودُّ أن أراجع ساحة الأستاذ في ما أشكل عليّ، وأستشفي بفضل تعليمه داء الجهل، وأجبر ببركة بيانه كسر الفهم. ولكن حالت الأقدار بيني وبين مُنيّتي، وعاقبتني حوادث الدهر دون بُغيّتي، واللّه المستعان وله الحمد على كلّ حال. فأرجو من سماحته أولاً ومن القراء الكرام ثانياً أن يعذروني في ما قصر فهمي عن نيّله، وما عجز قلبي عن أداء حقّه. وأسأل الله تعالى أن يجعله خطوة متواضعة في طريق إتمام العلم والحكمة، وينفع به طالبي الحقّ والحقيقة، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، واللّه هو الموفق والمعين.

قم المشرفة— محمد تقي مصباح اليزدي

ذيقعدة الحرام—١٤٠٠

كلام بمنزلة المدخل

١- الغرض من سرد هذا الكلام توضيح أمور حول موضوع الفلسفة ومنهجها وغايتها. ومن المعلوم أنّ المراد بالفلسفة هي الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة، فإنّ سائر أقسام الفلسفة - بالاصطلاح القديم - تُعرف بأسماء خاصة كالطبيعيّات والرياضيّات، ولا يُبحث عن شيء منها في هذا الكتاب.

وقد ابتدأ الأستاذ - مدّظله - بأنّ موضوع الفلسفة - وهو الموجود - غير قابل للشكّ والإنكار، وإن وُجد تشكيك فيه فإنّها هي في اللفظ فحسب، ولا يُبدى إلا مكابر معاند. و أشار بهذا إلى مقالة السوفسطيين، وسيأتي ذكر بعض شبههم والجواب عنها في مبحث العلم^١. وللشيخ كلام في إلهيّات الشفاء^٢، ذكر نقاوته في الأسفار^٣. وقوله «أشياء موجودة جدّاً» أي واقعاً وحقيقةً لا بحسب التوهم. وقوله «كما أنا نفعل فيها أو ننفعل منها» مستدرِك.

٢- قوله «غير أنا لا نشكّ...»

إشارة إلى لم وجود الفلسفة والغرض من تعلّمها، وذلك أنّ معرفتنا بالواقعيات لا تكون دائماً معرفة حقّة وعلماً مطابقاً للواقع، فرمّا نحسب ما ليس بموجود موجوداً و

١- راجع (الطبعة الأولى من الكتاب، ص ٢٢٤ - ٢٢٦) الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشر.

٢- راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

٣- راجع الأسفار (الطبعة الحديثة): ج ١، ص ٩٠. و راجع حول ما يناسب ذلك التحصيل: ص ٢٩٢،

والمطارحات: ص ٢١٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٤٩ - ٣٥٣.

بالعكس. فسّست الحاجة إلى علم يتكفل تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها بالبحث البرهانيّ المفيد لليقين وهو الفلسفة. وكلامه هذا مثل كلامه في «أصول فلسفه» يوهّم أنّ هذا هو اللّم الأساسي بل الوحيد، بحيث لولا الخطأ في معرفة الحقائق والجهل المركّب بالنسبة إلى الواقعيّات لَمَا احتجنا إلى الفلسفة، وليس كذلك فإنّ هناك مسائل لا يتكفل بحلّها شيء من العلوم الأخرى فاحتيج إلى علم خاصّ سمّوه بـ «مابعد الطبيعة» و «الفلسفة الأولى» ولو لم يكن لدينا آراء خاطئة حول تلك الأمور كان للفلسفة مبرّرها. على أنّ من تلك المسائل ماهي مبادئ تصديقيّة لعلوم أخرى، ولذلك تحتاج تلك العلوم إلى الفلسفة دون العكس.

٣- قوله «ولكنّ البحث عن الجزئيّات خارج عن وسعنا»

يعنى أنّ الفلسفة لا تستطيع تمييز جميع الحقائق الجزئيّة بما أنّها جزئيّة بل على وجه كليّ بأنّ تُعرّفنا أحوال الموجود المطلق فنجعلها معياراً لتشخيص الحقائق عن الوهميّات. مضافاً إلى أنّ البحث الذي يفيد اليقين ويوصل إلى الواقع هو البحث البرهانيّ، وهو لا يتناول الجزئيّات والقضايا الشخصيّة على ما ذكر في المنطق.

و كأنّ الأستاذ —مدظله— أراد بهذين الوجهين توجيه ما ذكروا في تعريف الفلسفة من أنّها تبحث عن الأحوال الكليّة للموجود المطلق. لكن هذا الكلام قاصر عن إفادة ذاك المرام، فإنّ ضيق الوسع عن تمييز جميع الحقائق الجزئيّة لا يصلح علّة لكون الفلسفة بالخصوص باحثة عن الأحوال الكليّة، فإنّ جميع العلوم تبحث عن مسائل كليّة، وليس شيء منها متكفلاً لمعرفة الجزئيّات بما أنّها جزئيّات شخصيّة. اللهمّ إلّا ما كان من قبيل التاريخ وعلم الرجال. والكليّة التي تختصّ بمسائل الفلسفة ليست تلك الكليّة المشتركة بين جميع العلوم. وعدم شمول البرهان للجزئيّات —على ما فيه من الكلام— لا يختصّ بالبراهين الفلسفيّة، بل يشمل كلّ العلوم البرهانيّة كالعلوم الرياضيّة مثلاً، فلنتمسّ دليلاً آخر على هذا القيد المذكور. ولهذا البحث ذيل طويل، وللقوم كلمات شتى لا تشفي العليل، ولا تروي الغليل^١.

والحقّ أنّ الكليّة التي تختصّ بالمسائل الفلسفيّة إنّما هي بلحاظ عدم اختصاصها بنوع معين من الموجودات أو بماهية خاصّة على ما هو شأن الأحوال التي يبحث عنها في سائر العلوم

مما يختص بموضوع خاص بما أنها خاصة به كالأحوال التي يبحث عنها في الطبيعيات مما يختص بالجسم، والأحوال التي يبحث عنها في الرياضيات مما يختص بالكم. فعلى العكس من ذلك لا يختص مفهوم العلة أو المعلول بماهية خاصة، وكذا الوحدة والكثرة، وبالفعل والقوة، إلى غير ذلك. وإن كان هناك اختصاص فليس ذلك ملحوظاً في البحث الفلسفي، فلا يلاحظ في البحث عن الوجود بالقوة مثلاً اختصاصه بالموجودات المادية، فافهم.

والسر في ذلك أن المفاهيم الفلسفية كلها من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية^١ مما لا يعتبر فيها حال ماهية خاصة، فمعرفة القضايا الفلسفية والتعريف الوافي للفلسفة الأولى يتوقف على معرفة تلك المعقولات.

٤- قوله «ولما كان من المستحيل - إلى قوله- والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميه الفلسفة».

أقول: كان قدماء الفلاسفة يُسمون جميع العلوم النظرية والعملية بالفلسفة، وكانوا يقسمون العلوم النظرية إلى الطبيعية والرياضية والإلهية وذكر مؤرخو الفلسفة أن أصحاب أرسطو لما رتبوا كتبه الفلسفية آخروا العلم الباحث عن الأحكام الكلية للوجود إلى ما بعد علم الطبيعة وسمي لذلك بما بعد الطبيعة، كما سمي بالعلم الكلي والعلم الأعلى والفلسفة الأولى بعنايات أخرى. وقال صدر المتألهين في تعليقه على الشفاء: «اعلم أن أقسام الحكمة النظرية ثلاثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والإلهي، وأربعة عند أرسطو وشيعته بزيادة العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود»^٢ وكلامه هذا صريح في أن العلم الكلي عند شيعة أرسطو هو غير العلم الإلهي الباحث عن المسائل الخاصة بالمبدء الأول تبارك وتعالى.

وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميين بتثليث الأقسام وإدراج المسائل الإلهية في العلم الكلي^٣ كما أنهم ربما أدرجوا مسائل المعاد بل النبوة وأصول الأخلاق في هذا العلم.

١- راجع حول ما يناسب ذلك الشواهد، المسألة الخامسة عشر من الفصل الأول، ص ٦٢، والأسفار: ج ١،

ص ٣٣٢-٣٣٧، وشرح المنظومة: ص ٣٤.

٢- راجع تعليقه صدر المتألهين على الشفاء: ص ٤، وكلامه في مواضع من الأسفار يدل على مغايرة العلم

الإلهي للفلسفة الأولى، فراجع ج ٤: ص ٢-٣، ج ٦: ص ٣-٤.

٣- راجع المطارحات: ص ١٩٦-١٩٩.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان مسائل هذا العلم بعد ذكر عدة من الأمور العامة: «ثم ننتقل إلى مبادئ الموجودات، فنثبت المبدء الأول وأنه واحد حق في غاية الجلالة... ثم نبين كيف نسبته إلى الموجودات عنه وما أول الأشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات... وماذا يكون حال النفس الإنسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة، وأتى مرتبة يكون وجودها. وندل في ما بين ذلك على جلاله قدر النبوة ووجوب طاعتها وأنها واجبة من عند الله وعلى الإطلاق^١، والأعمال التي تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة في أن يكون لها السعادة الأخروية، ونعرف أصناف السعادات. فإذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا، والله المستعان به على ذلك^٢».

وقد اختلفت كلمات القوم في تعيين موضوع هذا العلم بحيث يمكن جعل هذه المحمولات المتكثرة عوارض ذاتية له. قال الشيخ بعد نقل قول من قال بأن موضوع هذا العلم هو المبدء الأول، ومن قال بأن موضوعه هو الأسباب القصوى والرد عليها: «إن موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود^٣».

وقال في الأسفار: «للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذي هو قياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول، وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية. فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم^٤».

ولا يخفى أنه عطف عوارض الموجود بما هو موجود على الأسباب القصوى لكل موجود معلول مما هو ظاهر في المبينة بينها على رغم تصريحه بأن العلوم الإلهية تبحث فقط عن عوارض الموجود بما هو موجود، وجعل البحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية أيضاً قسماً للبحث عن عوارض الموجود، إلا أنه استدرك أخيراً بأن موضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم، فافهم.

٢- إيراد هذه المسائل في العلم الإلهي مما يشرف الناظر على القطع بأن ذكرها استطرادي، وليس كل هذه المسائل في نظر الشيخ من مسائل هذا العلم.

٢- راجع الفصل الرابع من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء.

٣- راجع الفصل الأول والفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء.

٤- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٤-٢٥.

وقد علق الأستاذ—مدظله— عليه بأن هذا الكلام مبتنٍ على قسمة غير دائرية بين النفي والإثبات، وأنه لا يشير إلى لم البحث وسببه القريب. ثم ذكر ما هو كالمخلص لكلامه ههنا في المدخل.

ثم إن صدر المتألهين قال في كلام له: «واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامة... فإنهم فسروها تارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها، فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وأمثالها مما يختص بالواجب؛ وتارة يشمل الموجودات إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل (وهذا هو الذي يلوح من كلام الأستاذ اختياره)... ولشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر وهو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي^١— إلى أن قال:— وأنت إذا تذكرت أن أقسام الحكمة الإلهية— لا يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموضوع أن يصير تعليمياً أو طبيعياً لا استغنيت عن هذه التكاليفات وأشباهها^٢».

وقد علق عليه الأستاذ—مدظله— بقوله «قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الأمور العامة بما يساوي الموجود المطلق إما وحده وإما مع ما يقابله في القسمة المستوفاة. والمراد بالمقابلة هونتيحة التردد الذي في التقسيم. وبذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده—رحمه الله— فتبصر».

وقال الشيخ في الشفاء في كلام له: «وليس إننا ننظر في المشترك بل ننظر في ما يخص عالماً علماً لكنه مبدء لذلك العلم وعارض للمشارك، فإن هذا العلم قد ننظر في العوارض المختصة للجزئيات إذا كانت لذاتها وأولاً وكانت لم تتأد بعد إلى أن تكون أعراضاً ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية^٣».

وقال في القيسات: «إنما البحث عن موضوعات العلوم الجزئية وأجزاء موضوعاتها جميعاً على ذمة العلم الأعلى— إلى أن قال— والبحث عن الهلية البسيطة لأي شيء كان من مطالب العلم الذي فوق الطبيعة^٤».

١— راجع الشوارق: ص ١٤.

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٨—٣٠.

٣— راجع آخر المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، وراجع التعليقات: ص ١٧٠—١٧١.

٤— راجع القيسات (الطبعة الحديثة) ص ١٩.

والذي يظهر من التأمل في كلماتهم التي نقلنا نماذج منها أن الذي دعاهم إلى هذه الأبحاث الطويلة هو الإجابة على هذه الأسئلة: ماهو نطاق مسائل الفلسفة الأولى؟ وهل يشمل مسائل المبدء والمعاد أولاً؟ وإذا كانت تشمل جميعها أوبعضها فهل لهذا الشمول ملاك برهاني أو هو تابع للمواضعة؟ وإذا كان ملاك تعيين مسائل العلم كون محمولاتها عوارض ذاتية لموضوع العلم فما المراد بالعوارض الذاتية؟ وهل يعتبر فيها المساواة للموضوع أو تشمل ما هو أخص منه؟ وإذا اعتبر فيها المساواة فكيف تذكر في العلوم—ومن جملتها الفلسفة الأولى—مسائل تكون محمولاتها أخص؟

قال الأستاذ—مدظله—في تعليقة له على الأسفار: «الاقتران في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتية لا يبتني على مجرد الاصطلاح والمواضعة، بل هو مما يوجب البحث البرهاني في العلوم البرهانية» ثم أشار إلى شروط مقدمات البرهان فقال «وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، هذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساوياً لموضوعه» ثم قال «ولو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو وما يقابله في التقسيم محمولاً ذاتياً واحداً للموضوع الأعم، كما أن كلاً منها ذاتي لخصه خاصة من الأعم المذكور».

ومن كلامه هذا تعرف آراءه في الإجابة على الأسئلة المذكورة.

وقال الشيخ في النجاة: «ولو حق الشيء من جهة ما هو هو وليس يحتاج الشيء في لحوقه له إلى أن تلحق شيئاً آخر قبله أو إلى أن يصير شيئاً آخر فتلحقه بعده—إلى أن قال—و من هذه اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ما هو هو ما هو هو أخص منه، ومنها ما ليس أخص منه والتي هي أخص منه فمنها فصول ومنها أعراض. وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه، وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته» (أي إلى أحواله المختلفة^٢).

و كلامه هذا صريح في أن من العوارض الذاتية ما هو أخص من الموضوع، وأما ما ذكره الأستاذ في بيان ضرورة مساواة العارض الذاتي لموضوعه فهو إذاتم فإنها يثبت ضرورة مساواة المحمول لموضوع المسألة للموضوع العلم، فافهم. وأما العلاقة بين موضوعات المسائل وموضوع العلم فالذي يختلج بالبال أنها ليست أمراً برهانياً، فربما تكون موضوعات المسائل

١—راجع ذيل الأسفار: ج ١، ص ٣٠—٣١.

٢—راجع النجاة: ص ١٩٨.

أجزاء لموضوع العلم كما في مسائل علم الطب، وربما تكون أنواعاً لمهية جنسية أو أصنافاً لمهية نوعية كما في العلوم الطبيعية، وربما تكون مصاديق لعنوان انتزاعي عقلي كما في الفلسفة الأولى، أو لعنوان اعتباري كما في العلوم الاعتبارية.

توضيح ذلك: إنَّ القدماء لما جمعوا المعارف الإنسانية وأخذوا في ترتيبها وتنسيقها سمَّوا كلَّ مجموعة متناسبة منها باسم علم خاص، وأطلقوا عليها اسم العلم أو الفن أو الصناعة (كما أطلق الأستاذ مدظله - اسم الصناعة على الفلسفة الأولى في أول الكتاب واسم الفن عليها في آخر المدخل) بنحومن الاشتراك اللفظي فإنَّ لكلَّ من هذه الألفاظ معنى آخر أعظم أو أخصَّ أو مبائنًا، وأطلقوا على الجميع اسم الفلسفة والحكمة. فكان الفلسفة عندهم اسماً عاماً لتلك العلوم، وكانت تنقسم إلى علوم نظرية وعملية. والعلوم النظرية كانت ثلاثة أو أربعة عندهم على ما مرَّت الإشارة إليه. وكانت العلوم الطبيعية والرياضية تنقسم إلى علوم جزئية كعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان، وكعلم الحساب والهندسة والموسيقى، وغيرها. كما أنها لا يزال كلُّ واحد منها ينقسم إلى علوم أكثر جزئية لا تساع نطاق مسائلها، وإن كان يمكن التقسيم على حسب اختلاف الأغراض والغايات أو على حسب أساليب البحث والاستدلال كالأسلوب التجريبي والأسلوب العقلي والأسلوب النقلية، فلم يكن التقسيم بحسب الموضوعات أمراً متعيناً عقلاً لا يصحَّ مخالفته، كما أنهم لو لم يقسموا العلوم وجعلوها علماً واحداً موضوعه مطلق الموجود (لا الموجود المطلق) لم يلزم محذور عقلي.

ثم إنَّهم لاحظوا أنَّ البراهين المستعملة في العلوم كثيراً ما يكون إثبات مقدماتها على ذمة علوم أخرى، فلذلك بعينه سَعوا في تعيين مراتب العلوم وأوصوا برعايتها لتنتقص الحاجة إلى العلوم المتأخرة في إثبات المسائل المتقدمة. كلَّ ذلك تسهياً للتعليم ورفقاً بالمتعلمين. ولما جعلوا ملاك تمايز العلوم اختلاف الموضوعات أي اختلاف العناوين الكلية المنطبقة على موضوعات المسائل اشترطوا في المسائل أن تكون محمولاتها مناسبة لموضوع العلم بأن تكون مأخوذة في حدِّه أو يكون الموضوع مأخوذاً في حدِّها أو يكون جنس ما يؤخذ في حدِّها أو معروضه، وسمَّوا مثل تلك المحمولات بالذاتية بنوع من الاشتراك اللفظي، وهذا هو المراد بقولهم «موضوع كلِّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه (أو أعراضه) الذاتية»^١ ولولا رعاية ذلك

١- قال في التحصيل (ص ٢٢١): اعلم ان المطلوب في العلوم هو الأعراف الذاتية، وانما سميت ذاتية لأنها خاصة بذات الشيء أو جنسه، إما على الإطلاق فمثل المثلث من كون الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين، وإما بحسب المقابلة وهو ان لا يخلو الشيء عنه أو عن مقابله كما بيناه. ولو كانت الأعراف الغريبة يبحث

الملائك يمكن وجه لاعتبار كون محمولات المسائل ذاتية لموضوع العلم، بل كانت غاية ما يلزم أن يكون محمول المسألة ذاتياً لموضوع نفس المسألة. ولما لاحظوا أن محمولات الموضوع العام تكون ثابتة لأنواعه دون العكس إلا بنحو القضية الجزئية اشتراطوا فيها أن تكون أولية، أي لا يكون عروضها بواسطة أمر أعم أو أخص، حذراً من التداخل والتكرار أو ازدياد حاجة العلوم بعضها إلى بعض، وربما أدرجوا شرط الأولية في الذاتية. فراجع برهان الشفاء وأساس الاقتباس.

ثم إن تطبيق هذه الشروط ورعاية هذه الالتزامات في مسائل العلوم أوقعهم في مضايق كثيرة تكلفوا للخروج عنها بمثل ما ذكرنا نماذج منها، وخاصة في الفلسفة الأولى حيث إن موضوعها هو الوجود، وهو كسائر المفاهيم الفلسفية ليس معنى جنسياً ولا نوعياً حتى يؤخذ في حد شيء أو يؤخذ في حده شيء.

والحاصل أنه يمكن جعل موضوع الفلسفة الأولى هو الموجود بما ينتزع منه المعقولات الثانية الفلسفية العامة وجعل العلم الإلهي علماً برأسه، كما أنه يمكن توسيع التعريف بحيث يشمل مسائل المبدء بل المعاد كجعل موضوعين أو أكثرها، كما يمكن إدراج جميع المسائل التي تثبت بالمنهج العقلي المحض فيها، وقد أشرنا إلى إمكان جعل الفلسفة علماً عاقماً شاملاً لكل العلوم البرهانية وجعل موضوعها مطلق الوجود، ولا يلزم من شيء من ذلك مخالفة عقل أو وحي سماوي.

٥- قوله «إن الفلسفة أعم العلوم جميعاً»

لمقايسة العلوم بعضها ببعض اعتباران: أحدهما نسبة مفاهيم موضوعاتها بعضها إلى بعض، فإذا كان موضوع علم أعم من موضوع علم آخر سمي العلم الأول «أعم» كنسبة العلم الطبيعي إلى علم الحيوان، لكن في هذا الاعتبار لا تغاير بين العلمين لأن الأخص جزء من الأعم. ثانيهما نسبة المسائل بعضها إلى بعض بحسب مقام الإثبات، فإذا كان مسائل علم من مبادئ علم آخر سمي العلم الأول «أعلى» كنسبة العلم الكلي والفلسفة الأولى إلى سائر العلوم.

عنها في العلوم لكان يدخل كل علم في كل علم، وصار النظر ليس في موضوع مخصص، وكان العلم الجزئي علماً كلياً ولما كانت العلوم متباينة. وراجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الخامس من منطق الشفاء، وراجع النهج الأول من منطق شرح الإشارات.

ثم إن التصديق بوجود موضوع العلم يُعدّ من مبادئه، فإذا لم يكن بديهياً احتاج إلى علم أعلى حتى يثبت فيه. فكلُّ علم لا يكون وجود موضوعه بديهياً احتاج إلى علم أعلى، وحيث لا يوجد علم أعلى من الفلسفة الأولى فليكن هذا العلم متكفلاً لإثبات تلك الموضوعات. وهذا هو السّرّي إدراج هذه المسائل في الفلسفة. وأما تعليل ذلك بأعمية الموضوع فهو يناسب الفلسفة بمعناها العامّ الذي يشمل جميع العلوم، وهي بهذا المعنى ليست علماً برأسها.

٦- قوله «كانت المحمولات المثبتة فيها إماماً نفس الموضوع - إلخ -»

حاصله أن مسائل الفلسفة على قسمين: قسم منها يبحث عن أحوال مساوية للموجود، وقسم منها يبحث عن التقسيمات الأولية للموجود فتكون من قبيل القضايا المرذدة المحمول، ويكون موضوع القضية في كلا القسمين هو الموجود إلا أنه تعكس القضايا غالباً فيجعل الموجود محمولاً، وهذا مانته عليه في الأمر الثالث.

ويلاحظ عليه أولاً أن هذا البيان يوجب حصر الفلسفة في عدة مسائل معدودة ويكون البحث عن الأحوال الخاصة بالأقسام خارجاً عنها، فيلزم الاستطراد في الأكثر. إلا أن يتكلّف بارجاعها إلى إثبات الوجود لتلك الأحوال، لكن هذا يجري في جميع مسائل العلوم، فيلزم كون الجميع من الفلسفة الأولى وهو كما ترى.

وثانياً إذا اشترط في تقسيمات الموجود كونها أولية تقلصت تلك المسائل المحدودة إلى ما لا يجاوز عدد الأصابع، وإذا لم يشترط ذلك لزم عدّ التقسيمات الجزئية التي لا تخصى من مسائل الفلسفة كتقسيم الأجسام إلى الحيّة وغيرها، وتقسيم الحيوان إلى البوائض والموالد، والبوائض إلى الطيور والحياتان، والموالد إلى الوحوش والأنعام وغيرها، وهكذا تقاسيم الجماد والنبات ممّا يذكر في العلوم الطبيعيّة. ولا يوجد ملاك برهاني لتوقيف التقسيم.

٧- قوله «لم يتصوّر هناك غاية خارجة منه»

العلوم تنقسم إلى آليّة تتعلّم لأجل علم آخر كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة، وكأصول الفقه بالنسبة إلى علم الفقه؛ وغير آليّة وهي ما لا تتعلّم لأجل علم آخر وإن كان تتعلّمها لأجل فوائد تترتب عليها في الدنيا والعقبى ولا أقلّ من إرضاء غريزة حبّ الاطلاع وكشف الحقيقة. والفلسفة ليست علماً آليّاً، فلا يكون علم آخر غاية لها. لكن لها فوائد تترتب عليها من معرفة المبدء الأول والأسباب القصوى، وتمييز الحقائق من الوهيمات، وراء الجميع إرضاء الغريزة المذكورة. كما يمكن عدّ معرفة مبادي ساير العلوم - ومنها إثبات

موضوعاتها— من تلك الفوائد.

قال الأستاذ—مدّظله— في بداية الحكمة: «و غايته تمييز الموجودات الحقيقية غيرها ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى التي تنتهي إليها سلسلة الموجودات، وأسمائه الحسنی وصفاته العليا». والظاهر من نفي الغاية له في هذا الكتاب هو بيان عدم كون علم آخر غاية له كما قال «من غير أن تقصد لأجل غيرها و تكون آلة للتوصل بها إلى أمر آخر كالفنون الآلية». وأما تعليل نفي الغاية للفلسفة بأعمية الموضوع وعدم خروج شيء عنه ففيه أن عموم الموضوع يقتضي عدم وجود الغاية للموضوع، لانفي الغاية للعلم، فافهم.

٨— قوله «فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية»

تحقيق هذا الأمر يتوقف على معرفة تامة بأقسام البرهان وشرايطها، وهذا ما لا يسعنا الخوض فيه ههنا، ولكن لابد من الإشارة إلى أهم ما يرتبط بهذا البحث، فنقول: البرهان—وهو القياس المفيد لليقين— يتشكل من مقدمات يقينية. ولقدمات البراهين التي يبرهن بها في العلوم والتي تفيد التصديقات اليقينية الكلية شروط مذكورة في كتب المنطق كبرهان الشفاء وأساس الاقتباس وشرح الإشارات. وإذا كانت مقدمات البرهان واجدة لشرايطها من حيث المادة والهيئة أنتجت اليقين بقضية أقيم البرهان عليها. فالمقدمات علة للتصديق بالنتيجة في كل برهان. إلا أن من البراهين ما يكون الحد الأوسط فيها علة لثبوت الأكبر—وهو المحمول في النتيجة— للأصغر—وهو الموضوع فيها— وهو الذي يسمى بالبرهان اللتمي؛ ومنها ما يكون الحد الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، فلا يفيد العلم اليقيني بثبوت المحمول إلا إذا علم بانحصار العلة، وهو الذي يسمى بالدليل كما يسمى بالبرهان الإتي؛ ومنها ما يكون الحد الأوسط والحد الأكبر من لوازم الحد الأصغر—لا علة لثبوت الأكبر للأصغر ولا معلولاً له— فيستدل بما هو بين منها على ما ليس بينين، بأن يجعل اللازم البين حداً أوسط، ويسمى أيضاً بالبرهان الإتي ويختص باسم البرهان الإتي المطلق. فالبرهان اللتمي إنما يقام على قضية يكون ثبوت محمولها لموضوعها معلولاً لشيء فيجعل ذلك الشيء حداً أوسط. وإذا كانت العلة مركبة من أمور متعددة وكان العلم بالمعلول رهن الالتفات إلى جزء خاص منها كفي جعل الحد الأوسط ذلك الجزء.

وههنا أمور دقيقة يجب لفت النظر إليها:

أحدها أن من شروط البرهان اللتمي أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر

وتحققة فيه، وليس يلزم أن يكون علة لثبوت الأكبر في نفسه، حتى أنهم صرحوا بأن الحد الأوسط قد يكون معلولاً للحد الأكبر في نفسه وهو مع ذلك علة لثبوته للحد الأصغر.

ثانيها أنه يجب أن يلاحظ رابطة العلية بين كل ما جعل حداً أوسط وبين كل ما جعل حداً أكبر في البرهان، فلا يكفي ملاحظة الرابطة بين الحد الأوسط وبعض ما يذكر في الحد الأكبر. فقولهم «كل جسم مؤلف (يفتح اللام) وكل مؤلف فله مؤلف (بكسرهما)» ليس من قبيل الدليل والسلوك من المعلول إلى العلة، لأن الحد الأكبر هو «له مؤلف» لا «مؤلف» وحده، وقد صرح المحقق الطوسي بأنه برهان لمي^١.

وثالثها أن مرادهم بالعلية هنا ما هو أعم من العلية العينية والتأثير الخارجي، ويشمل العلية بين الاعتبارات العقلية، فالإمكان مثلاً عندهم علة لحاجة الممكن إلى الواجب، و على هذا يكون قولهم «العالم ممكن، وكل ممكن يحتاج إلى الواجب» من قبيل البرهان اللمي مع أن مغزاه إثبات الواجب من طريق العلم بمعلوله الذي هو العالم.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا كان كلام الأستاذ —مدظله— من عدم جريان البراهين اللمية في المسائل الفلسفية مبتنياً على رد هذه الأمور فليُنظر في المبني، وأما إذا كان مبتنياً على قبولها فيمكن المناقشة فيه أولاً بأن شرط البرهان اللمي كون الحد الأوسط علة لثبوت الحد الأكبر للأصغر لا كونه علة لنفس الحد الأصغر، فعدم وجود العلة للموجود المطلق لا ينافي ثبوت العلة لحمل الموجود على شيء ولا لحمل مفهوم آخر للموجود المطلق وخاصة بالتظر إلى الأمر الثالث. ورجوع جميع المحمولات إلى الموضوع أيضاً لا يضرب ذلك، لأن هذا الرجوع والاتحاد إنما هو بحسب المصادق دون المفهوم، كما صرح به نفسه.

وثانياً عدم وجود علة للموجود المطلق لا يستلزم عدم علة لخصه خاصة أو لمرتبه خاصة منه، ويكفي في ذاتية المحمول أن يكون ثابتاً لخصه من موضوع العلم، كما أنه يكفي أن يكون خصه من المحمول ثابتة للموضوع كما صرح به أساطين المنطق.

وثالثاً بناءً على كون المسائل الإلهية من مسائل الفلسفة لا مناص عن قبول إمكان إقامة البرهان اللمي فيها، فإن الأفعال الإلهية يمكن إثباتها من طريق الصفات التي هي عين الذات الإلهية تبارك وتعالى، فيسلك من العلة إلى المعلول وهو برهان لمي، مضافاً إلى ما عرفت من جريان البرهان اللمي في مسائل العلم الكلي أيضاً.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن الأولى تقسيم المسائل المدونة في هذا الكتاب إلى

قسمین: أحدهما مسائل العلم الكلّی أو الفلسفة الأولى الباحثة عن الأمور العامّة أي المعقولات الثانية الفلسفیة (دون المنطقیة) التي لا تختصّ بوجود معین بما هو خاصّ به، و موضوعه الموجود بما هو معروض تلك المعقولات، وغایته معرفة المبادئ التصدیقیة لسائر العلوم و خاصةً العلم الإلهی - أي القسم الثاني من هذه المسائل المدوّنة - وكذا تمييز المعارف الحقیقیة من الوهمیّات. وموضوع هذا العلم بدهیّ تصوّراً وتصدیقاً، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلاّته مأخوذ من العلم الحضوری بوجود النفس وقواه وأفعاله وانفعالاته، ذاك العلم الذي لا يقبل الخطأ لكونه عين المعلوم. و أمّا المبادئ التصدیقیة لهذا العلم فتتّحصر في البدهیّات، فلا تحتاج إلى أن تثبت في علم أعلى.

و ثانيها مسائل العلم الإلهی الباحثة عن وحدة الواجب تعالی وسائر صفاته وأفعاله. و موضوعه الواجب الوجود تبارك وتعالی، وغایته القصوى هي الفوز بقر به. و أمّا وجود موضوعه فیثبت في العلم الكلّی كسائر مبادئه النظریة. واللّه الهادي.

المرحلة الأولى

الفصل الأول

٩- قوله «الوجود بمفهومه مشترك معنوي».

ليس البحث عن الألفاظ وشؤونها من الاشتراك اللفظي والمعنوي وغيرهما من الأبحاث الفلسفية، إلا أنه لما كان موضوع الفلسفة - الذي يجب أن يشمل بعمومه جميع موضوعات المسائل - هو «الموجود» ولا بد أن يتصور بمفهومه العام ويحكي بلفظ معين أرادوا أن يؤكدوا على أن مبدء اشتقاقه مشترك معنوي بين موارد استعماله، ليتبين أن الموجود بمعناه الواحد يطلق على مصاديقه، فيصلح أن يكون موضوعاً واحداً لعلم واحد، مضافاً إلى رد ما زعمه أبو الحسن الأشعري وأبو الحسن البصري - على ما نقل عنها - من اشتراكه اللفظي. والذي يزيد في أهمية هذا البحث توقف اثبات اصالة الوجود عليه كما سيأتي الإشارة إليه، وكذا توقف البرهان الذي أقيم على وحدة حقيقة الوجود، وإن كان ذلك البرهان قابلاً للمناقشة كما سيجيئ في محله.

و كيف كان فوحدة معنى الوجود والموجود أمر واضح لا يحتاج إلى تجشم دليل. قال الرازي في المباحث المشرقية: «يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوليات»^١ وقال في الأسفار^٢: إنه قريب من الأوليات كما نقل عنه في المتن، وقال في الشوارق: «واعلم أن الحق كما صرح به كثير من المحققين هو أن المطلوب في هذه المسألة - أعني اشتراك الوجود معني بين جميع الموجودات - بديهي جداً، وهذه الوجوه تنبيهات عليه»^٣.

١- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٨.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥.

٣- راجع الشوارق: ص ٢٦.

ولعلّ الداعي إلى إنكار الاشتراك المعنوي هو توهم استلزامه نفي التمايز بين الحقائق العينية وخاصة نفي التمايز بين الخالق والمخلوق. ومنشأ هذا التوهم هو الخلط بين المفهوم والمصدق كما نبّه عليه الأستاذ — مدظله — في آخر البحث تبعاً لبعض المحققين.

الفصل الثاني

١٠- قوله «الوجود هو الأصيل دون المهية».

هذه المسألة استحدثت كمسألة فلسفية مستقلة في عصر صدر المتألهين، ولم تكن قبل ذلك العصر معنونة استقلالاً حتى في كتب الفلاسفة الإسلاميين وإنما يوجد في مطاوي كلماتهم إشارات إليها، فكلمات أتباع المشائين ظاهرة في القول بأصالة الوجود، و لعلّ أصرحها قول بهمنيار في التحصيل «الوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته؟!» وقوله «والفاعل إذا أفاد وجوداً فإنما يفيد حقيقته، و حقيقته موجوديته، فقد بان من جميع هذا أنّ وجود الشئ هو أنه في الأعيان لا ما به يكون في الأعيان»^٢ كما أنّ كثيراً من كلمات الإشراقين ظاهرة في القول بأصالة المهية^٣ وإن كانت هادفة إلى نفي زيادة الوجود على المهية في الأعيان وإلى اعتبارية مفهوم الوجود، و كيف كان فقد يوجد من كلّ من الفريقين ما يخالف القول المنسوب إليهم. وقد صرح السيد الداماد بأصالة الوجود في قوله «الوجود في الأعيان هو التحقق المتأصل في متن الواقع خارج الأذهان»^٤ و كان صدر المتألهين نفسه في بدء الأمر قائلاً بأصالة المهية و كان شديد الذب عنها - على حدّ تعبيره^٥ - ثم رجع عنها وبالغ في إنكارها والإصرار على أصالة

١- راجع التحصيل: ذيل الصفحة ٢٨٦.

٢- راجع نفس المصدر: ص ٢٨٤.

٣- راجع حكمة الإشراق: ص ٦٤-٦٧، والتلويحات: ص ٢٢-٢٣، وراجع الأسفار: ج ١، ص ٤١١.

٤- راجع العبسات: ص ٣٨.

٥- راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٩.

الوجود بما لا مزيد عليه. واشتهر القول بأصالة الوجود بين من تأخر عنه حتى أنه لم يعرف في من يعاب بقوله قائل بأصالة المهية بعده. إلا أن المسألة لم تنفح بعد حق التنقيح، ولم يحرر محل النزاع فيها حق التحرير، فترى الطالب يدرس المسألة في كتب متعددة ويبحث عنها سنين طويلة ولا يعرف الغرض من عقدها والنتيجة التي تترتب على طرفها. وأرجو من الله تعالى أن يتفضل علينا بالتوفيق لتنقيحها وبيان لمتها وكشف القناع عن وجه سرها وهو ولي التوفيق.

وينبغي قبل كل شيء توضيح معاني الألفاظ المأخوذة في عنوان المسألة، وهي الوجود والماهية والأصالة.

الوجود

أما الوجود فقد يراد به المعنى الحرفي الرابط بين القضايا والذي يرادفه في الفارسية «أست» ويقابله الوجود المحمولي الصالح لجعله محمولاً في الهلية البسيطة والذي أنكره ثلثة من متأخري الفلاسفة الغربيين. وقد يراد به المعنى المصدرى المتضمن للنسبة إلى الفاعل والذي يرادفه في الفارسية «بودن» ولا يحمل على الأعيان إلا حمل الاشتقاق. وقد يراد به اسم المصدر الفاعل في نفس مفهومه للنسبة إلى الفاعل والذي يرادفه في الفارسية «هستي» و يحمل على الأعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على مصاديقها الخارجية. وقد يراد به نفس الحقيقة العينية والذي يُحكى عنها بهذا المفهوم العام.

أما المعنى الحرفي فهو في الأصل اصطلاح منطقي للحكاية عن الرابطة بين المحمول والموضوع في القضايا الحملية، وواضح أنه خارج من محل النزاع. وأما المعنى المصدرى فهو مفهوم انتزاعي لا ثبوت لها في الخارج إلا باعتبار منشأ الانتزاع وليس محل البحث ههنا أيضاً. وأما المعنى الثالث فهو بما أنه مفهوم يكون من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن وأصافها في الخارج، وهو أيضاً خارج عن محل البحث. فالوجود الذي يكون محل النزاع في هذه المسألة هو المعنى الأخير أعني الحقيقة العينية التي يشار إليها بذلك المعقول الثاني.

قال في التحصيل: «فالموجودات معانٍ مجهولة الأسماء، شرح أسمائها أنه موجود كذا، والموجود الذي لا سبب له، ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام»^١ وقال: «الشيء من المعقولات الثانية— إلى أن قال— وكذا الذات، وكذلك الوجود بالقياس إلى

أقسامه»^١. وقد عقد في الأسفار فصلاً بعنوانه «في أن الوجود العام البدهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده»^٢ وفصلاً آخر للمعقولات الثانية وكون الوجود منها^٣. وينبغي التنبيه على أن هذا الوجود العام هو الذي يتكثر بتكثُر إضافاته إلى الموجودات الخاصة ويعبر عن الكثرة الحاصلة بسبب الإضافات بمخصص الوجود، وهي ليست إلا نفس هذا المفهوم المقيّد بحيث يكون التقيّد داخلاً فيه والقيّد خارجاً عنه.

ثم إنك كثيراً ما تراهم يقابلون بين مفهوم الوجود وحقيقته، فلا بد أن نشير إلى معنى الحقيقة.

الحقيقة

لفظة الحقيقة قد تستعمل مرادفة للمهية ومقابلة للوجود. قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي مهية، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات»^٤. وقال تلميذه في التحصيل: «الإنسانية في نفسها حقيقة ما، والوجود خارج عن تلك الحقيقة»^٥. وقد تستعمل مرادفة للوجود العيني، وهذا هو المراد بقولهم «حقيقة الوجود أصيلة دون مفهومه». وقد تستعمل في السنة العرفاء في مورد الواجب تبارك وتعالى في مقابل الوجود المجازي الذي ينسبونه إلى الممكنات. كما أن القائلين بوحدة الوجود في عين كثرته قد يستعملون «حقيقة الوجود» في الوجود الساري في جميع الموجودات سريانياً عينياً مشابهاً لسريان مفهوم الجنس في أنواعه سريانياً ذهنياً أو لسريان الكلّي الطبيعي في أفراده، كما أنهم قد يخصّون «حقيقة الوجود» بأعلى مراتبه أعني مرتبة وجود الواجب تبارك وتعالى. وقد يستعمل الحقيقة مرادفة للكنه، كما يقال حقيقة الوجود مجهولة أي لا يدرك الذهن كنهه، وقد مرّت الإشارة إلى حقايق الموجودات بهذا المعنى في كلام بهمنيار^٦.

١- نفس المصدر: ص ٢٨٦.

٢- الأسفار: ج ١، ص ٣٧.

٣- نفس المصدر: ج ١، ص ٣٣٢-٣٣٧.

٤- راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء.

٥- راجع التحصيل: ص ١١، و ص ٢٨٧.

٦- نفس المصدر: ص ٢٨٣.

المهية

أما لفظة المهية فهي مصدر جعلي مأخوذ من «ماهو» وتستعمل بمعنى اسم المصدر في ما يجاب به عن السؤال بـ «ماهو» وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تاماً. وإن شئت قلت: قالب ذهني كلي للموجودات العينية، أوقلت: الحدّ العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة. وسيأتي كلام الأستاذ—مدّظله— في ذيل هذا البحث أنّ المهيّات ظهورات الوجود للأذهان. وقال في الأسفار في كلام له «فإنّ ماهية كلّ شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظلّ له» (وقال في موضع آخر: «فإنّ المهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية»^١، وقال في موضع آخر: «مهية الشيء عبارة عن مفهومه ومعناه»^٢).

وقد شاع في لسانه أنّ المهيّات حدود الوجودات الخاصة، كما أنّه قد يعبر عنها بأنحاء الوجود، ونحن نرجح تخصيص اصطلاح «الأنحاء» بما يحكى عنه بالمعقولات الثانية الفلسفية كالعلية والمعلولية وغيرهما. وكيف كان فالمهية بهذا المعنى لا يتصف بها الواجب تبارك وتعالى لعلوه عن الحدّ والقالب الذهني ولا حتجابه عن العقول كاحتجابه عن الأبصار.

وللمهية اصطلاح آخر أعمّ، وهو «ما به الشيء هو هو» وبهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى أيضاً فيقال «الواجب مهيته إنّيته» كما سيأتي البحث عنه^٣.

الأصالة

وأما الأصالة فهي في اللغة مقابلة للفرعية، ويراد بها ههنا ما يقابل الاعتبار بأحد معانيه، فلا بدّ من الإشارة إلى معاني الاعتبار والمعنى الذي يقابل الأصالة هذه، فنقول: للأمر الاعتبارية اصطلاحات متعدّدة^٤:
١— المعقولات الثانية المنطقية التي يكون عروضها واتصافها كلاهما في الذهن،

١— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٣٦.

٢— نفس المصدر: ج ١، ص ١٩٨.

٣— نفس المصدر: ج ٣، ص ٤٩٧.

٤— راجع الأسفار: ج ١، ص ٤١٣، وراجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ٢، ص ٢.

٥— راجع المتن: الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشر (الطبعة الأولى): ص ٢٢٧—٢٢٩.

كالكلية والجنسية والنوعية وغيرها.

٢- المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، كالوجوب والإمكان وغيرهما. وتقابلها المعقولات الأولى وهي المفاهيم الماهوية التي قد تسمى بالحقيقية كالإنسان والشجر والحجر. ثم إنهم ربما يصفون المقولات النسبية بأنها اعتبارية، فإن أريد أنها من المعقولات الثانية الفلسفية كان من هذا الاصطلاح، لكن على هذا لا يصح عدّها من الأجناس العالية، وإن أريد أنها مع كونها من المقولات الماهوية توصف بالاعتبارية كان اصطلاحاً جديداً، فتفظن^١.

٣- المفاهيم الأخلاقية أو القيمية التي لا تحكي عن حقايق عينية ولا ذهنية، بل تعتبر أوصافاً للأعمال كالحسن والقبح - في الأعمال - والوجوب والإباحة وغيرها مما يرتبط بعلم الأخلاق والفقه وسائر العلوم العملية. وربما ترجع إلى توسعة في المفاهيم الحقيقية كحسن الأشياء المحسوسة وقبحها - بناءً على كونها أمرين حقيقيين - أو في المعقولات الثانية الفلسفية كالضرورة الملحوظة بين العلة والمعلول.

٤- المعاني المفروضة المعتبرة في ظرف الاجتماع التي تبني عليها الحياة الاجتماعية كالرئاسة والمالكية والزوجية مما تشكل موضوعات لمسائل الفقه وسائر العلوم العملية. و ما لها إلى استعارة المفاهيم الحقيقية لتأمين أغراض المجتمع.

٥- ما اصطلاح عليه في هذا البحث، وهو أن يكون تحقق الشيء بالعرض في قبال ما يكون تحققه بالذات. فالقائل بأصالة الوجود يقول إن المتحقق بالذات في الخارج هو الوجود وإن الآثار الخارجية إنما هي للوجود أصالة وتنسب إلى المهية الموجودة بالعرض، والقائل بأصالة المهية يقول إن المتحقق بالذات هو المهية وتلك الآثار تترتب على المهية الموجودة حقيقة وتنسب إلى وجودها بالعرض.

ولا يخفى أن المهية (بالحمل الشائع) أمر حقيقي على حسب الاصطلاح الثاني في عين أنها أمر اعتباري على حسب الاصطلاح الأخير بناءً على القول بأصالة الوجود. ومن الواضح أن هذه المعاني كلها غير الاعتبارية بمعنى التوهم ومجرد الفرض الفارغ كأنياب الأغوال.

١- والعجب ممن جمع بين كونها من المقولات والمعقولات الثانية كالسبزواري - ره - في شرح لمنظومة حيث مثل للمعقول الثاني بمعناه الفلسفي بالأبوة التي هي من مقولة الإضافة (ص ٣٥).

تحریر محل النزاع

وبعد اتضاح هذه المفاهيم يمكننا تحریر محل النزاع في المسألة فنقول: قد تبين أن الوجود بمعنى الرابط في القضايا وبمعناه المصدرى ليس محل البحث وكذا مفهوم الوجود كمعقول ثان فلسفي وبما أنه مفهوم، خارج عن محل النزاع. كما أن المراد بالمهية هو أول المعنيين المذكورين لها، ونؤكد على أن عنوان «المهية» (أي المهية بالحمل الأولي) الذي يعرض للمهيات الخاصة في الذهن، أمر اعتباري بلا شك حتى عند القائلين بأصالة المهية^١. كما أن كل مهية خاصة (أي المهية بالحمل الشائع كالإنسان مثلاً) في حد ذاتها ومن حيث هي تلك المهية ليست إلا نفسها، فليست موجودة ولا معدومة ولا أصيلة ولا اعتبارية، أي لا يوجد شيء من هذه المفاهيم في مفهومها، فلا تكون من هذه الحيثية أيضاً محل البحث.

وإنما النزاع في أنه بعد قبول الوجود المحمولى والاعتراف بصحة القضايا الهللية البسيطة، وبعد قبول أن حيثية الوجود غير حيثية المهية حيث إن المهية لا يوجد في نفسها حيثية التحقق ولذا يمكن سلب الوجود عنها، وبعد قبول أن تعدد الحيثية إنما هو في الذهن إلا فلا يوجد في الخارج حيثيتان متميزتان تكون احدهما بإزاء مفهوم المهية والأخرى بإزاء مفهوم الوجود وأن زيادة الوجود على المهية إنما هي في الذهن فقط وليس في الخارج إلا أمر وحداني وواقعية فاردة (إن الوجود عارض المهية تصوراً واتحاداً هوية) فلا تكون كلتا الحيثيتين أصيلتين، أقول: بعد قبول هذه المقدمات الثلاث يقع النزاع في أن الذي يتصف ذاتاً بالوجود والتحقق بلا ارتكاب أي تجوز دقيق فلسفي وبلا اعتبار واسطة في العروض هل هو المهية، فلا يكون لمفهوم الوجود مصداق ذاتي في وعاء الأعيان وإنها هو مفهوم يناله الذهن ويطلقه على الممكنات المتحققة في الخارج (بواسطة في الثبوت فقط) أو الذي يتصف ذاتاً بالوجود والتحقق هو حقيقة الوجود العينية وإنما ينال العقل من الوجودات الخاصة صوراً عقلية هي مهياتها فيكون نسبة الوجود إلى المهيات بالعرض وبنوع من التجوز الدقيق الفلسفي. وعبارة أخرى: هل لمفهوم الوجود حقيقة عينية في الخارج بإزاء هذا المفهوم بحيث يكون هي المتصفة به ذاتاً وبلا واسطة في العروض، أو ليس في الخارج إلا المهيات وهي التي تفيدها العلل المفيضة والوسائط في الثبوت وإنها ينتزع العقل منها مفهوم الوجود ويعتبره كمعقول ثان لها فلا يكون بإزائه أمر عيني يتصف به ذاتاً وبلا واسطة في العروض؟ وقد عنون المسألة في الأسفار هكذا: «فصل في أن للوجود حقيقة عينية»^٢.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٨.

٢- راجع المقاومات: ص ١٧٥، والمطارات: ص ٣٦١.

وقد ظهر بذلك أن طرح النزاع إنما يمكن في كل ذي مهية، وهي الموجودات الممكنة. «كل ممكن زوج تركيب مركب من مهية ووجود»^١ وأما الواجب تبارك وتعالى فليس له مهية بمعنى ما يقال في جواب ماهو، وإطلاق المهية عليه هو بمعنى آخر أشرنا إليه. فلا يرد على القائلين بأصالة المهية النقض بالواجب تعالى، لأنه خارج عن محل بحثهم. لكن يتجه إلزامهم بالقول بأصالة الوجود في مورد الواجب تبارك وتعالى، فيرد عليهم كل ما استشكلوه على القائلين بأصالة الوجود، كما سيأتي ذكر بعض شبههم.

الصلة بين هذه المسألة وسائر المسائل

لهذه المسألة صلات بمسائل كثيرة، وحسبك ما ترى في كلمات صدر المتألهين في كتبه المختلفة من اعتبار أصالة الوجود كمبنى أساسي لكثير من البراهين، وكذا في كلمات الأستاذ -مدظله العالي- في مباحث كثيرة من هذا الكتاب وغيره. ولا بأس بالإشارة إلى بعض هذه الصلات ليوضح أهمية هذه المسألة:

فأول ما يترتب على القول بأصالة المهية هو الالتزام بالفرق بين الأصيل في الواجب وفي الممكنات كما أشرنا إليه، كما أنه يصعب على هذا القول نفي المهية عن الواجب، ويترتب عليه الإشكال في نفي الجنس المشترك بينه وبين الممكنات وإثبات بساطة ذاته تعالى. كما أنه يلزم عليه الإشكال في بيان ملاك الموجودية^٢ وتعيين ماهو المفعول من قبل الفاعل المفيض^٣. وكذلك مسألة التشخص لا تجد حلاً صحيحاً في مذهب أصالة المهية، لأن ضم مهية كلية إلى مهية كلية أخرى لا يوجب تشخصها، بخلافها في مذهب أصالة الوجود، حيث إن التشخص مساوق للوجود، والمهية تتشخص به. كما أن ملاك احتياج المعلول إلى العلة يختلف بحسب القولين: فهذا الملاك على القول بأصالة المهية هو الإمكان الماهوي، وعلى القول بأصالة الوجود هو نحو وجود الممكنات وقرها الذاتي. وهكذا التبيين الصحيح للعلاقة بين العلة والمعلول يتيسر على القول بأصالة الوجود فقط. وكذا مسألة الوجود الرابط وكون المعلول عين الربط بالعلة المفيضة، التي يصح عدّها بحق من أفضل منتوجات الفكر

١- راجع الفصل السابع من المقالة الأولى من الهيات الشفاء.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٤٩-٢٥٧.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٩٦-٤٢١، وراجع تعليقة صدر المتألهين على الشفاء: ص ١٧٧، و

راجع الفصل الأول من المرحلة الثامنة من المتن، وراجع حكمة الإشراق: ص ١٨٦.

الفلسفي، هي من ثمرات القول بأصالة الوجود. كما أنّ القول بمراتب الوجود وما يترتب عليه من استناد المعلول إلى العلل المتعدّدة طولاً من مختصّات هذا القول، وكذلك القول بالحركة الاشتدادية والقول باتّحاد العالم والمعلوم ببتينان عليه. وهكذا العلاقة بين المادّة والصورة واتّحادهما تجد تبيناً صحيحاً في القول بأصالة الوجود إلى غير ذلك.

وهناك مسألتان لها شأن خاصّ في الارتباط بهذه المسألة، ومن الجدير أن نفرد كلاماً بصدّد تبين الصلة بينهما وبين هذه المسألة.

صلتها بمسألة الوجود الذهنيّ

سيأتي في مبحث الوجود الذهنيّ قولهم «إنّ المهية بوحدتها الماهوية محفوظة في الوجودين: الذهنيّ والخارجيّ» وهذا القول يتضمّن الاعتراف بوجود المهية في الخارج، فيوهم أنّه دليل على أصالتها. وربما يشتهب الأمر على الطالب فيزعم أنّ بين القول بأصالة الوجود والقول بتحقيق المهية في الخارج تهافتاً. ومن ناحية أخرى فإنّ اتّصافها بالوجودين وانحفاظها في الوعائين ربما يجعل دليلاً على اعتباريّتها إذ لو كانت أصيلة وكانت هي الحقيقة العينية لم تتجاف عن موطنها الخارجيّ مجلوها في الذهن واتّصافها بالوجود الذهنيّ. كما أنّ حقيقة الوجود—بناءً على القول بأصالة الوجود—لا تنتقل إلى الذهن، ولهذا فإنّ الذهن قاصر عن نيل الحقائق العينية والوصول إلى كنهها، ويعبرون عن ذلك بأنّ الوجود ليس له صورة عقلية كما ستأتي الإشارة إليه.

لكن للقائل بأصالة الوجود أن يجيب عن الشبهة الأولى بأنّ اتّصاف المهية بالوجود الخارجيّ اتّصاف بالعرض، ولانعني بانحفاظ المهية في الوعائين أكثر من هذا القدر من الاتّصاف.

كما أنّ القائل بأصالة المهية ربما يجيب عن الشبهة الثانية بأنّ المهية المشتركة بين الوجودين هي المهية لا بشرط، وأمّا الأصيل فهي المهية المتحقّقة في الخارج، أي المهية بشرط شيء، وسيأتي الكلام في اعتبارات المهية. كما أنّ له أن يمنع الوجود الذهنيّ وانحفاظ المهية في الوعائين ويعتبر العلم من مقولة الإضافة.

لكن تعدّد اعتبارات المهية لا يوجب انقلابها، والقول بكون العلم مجرد الإضافة غير صحيح كما سيّضح في محله.

صلتها بمسألة الكلّي الطبيعيّ

والصلة بين المسألتين وثيقة جداً، وليس من الجزاف اعتبار القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج من أعمق جذور القول بأصالة المهية. ولهذا نبدأ بإلقاء ضوء على مسألة الكلّي الطبيعيّ فنقول: إن من أقدم المباحث الفلسفية هو مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج التي تشكّل محوراً لكثير من المناقشات الفلسفية. والذي دعاهم إلى البحث عنه هو أنّ كلّ علم برهانيّ فإنما يبحث عن أمور كئيّة، فالجسم والحيوان والنبات والإنسان وغيرها أمور كئيّة، فكان من اللازم أن يبحث عن الكليات وكيفية تعرّف الإنسان عليها و تقييم هذه المعرفة. فقال قوم بأن الكليات أسماء عامة للأموال الجزئية شأنها شأن المشتركات اللفظية ولا واقعية لها وراء الجزئيات لافي الخارج ولا في الذهن، واشتهروا بالاسميّين؛ و قال قوم بأن لها مفاهيم ذهنية هي علامات عقلية للجزئيات العينية فلها واقعية في الذهن فقط؛ وقال أفلاطون بوجود المثلّ العقليّة وأن معرفة الكليات كانت حاصلة للنفس قبل تعلّقها بالبدن بسبب مشاهدة المثلّ، ثم نسيثها عند هبوطها إلى البدن، ثم تتذكّرها حين الإحساس بالجزئيات التي هي أظلال للمثلّ. وأنكر ذلك أرسطو وقال بأن الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج بوجود أفرادها، وأن المعرفة بها تحصل بتجريد الإدراكات الجزئية. واشتهر هذا القول بين الفلاسفة الإسلاميين^١ وجرت مناقشات حول تفسيره ممّا أسفر عن رجوعه إلى القول الثاني بجعل معنى وجوده بوجود الأفراد أنه موجود بالعرض والمجاز، فليس له وجود حقيقيّ في الخارج، وإنما يعتبر العقل وجوداً له اعتباراً^٢.

وقد نهض شيخ الإشراق بنقد أصول المشائين وهدم كثير من قواعدهم والتأكيد على وجود العلوم الحضورية، وانفتح بذلك باب المناقشة في الأصول الحكيمية المتلقاة بالقبول. حتّى وصلت النوبة إلى صدر المتألّهين، فقام بدوره الجباري إحياء الفلسفة الإلهية وإقامة الحكمة المتعالية على أسس جديدة ونقد قواعد المشائين والإشراقيّين جميعاً. وقد مال في هذه المسألة إلى مذهب الأفلاطونيين^٣، بل سبقهم في القول بتجرّد مطلق الإدراك وتبعه الأستاذ —مدظله العالي— فصرّح بأن الإدراك مطلقاً إنّما هو بنيل الحقائق المجردة التي هي أشدّ وجوداً من الماديات بل هي في مرتبة عللها كما سيأتي كلامه في باب العلم.^٤

١- راجع الفصل الثاني من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء، وراجع القيسات، ص ١٥٥-١٦٢.

٢- راجع الشوارق: ص ١٤١-١٤٦، وراجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من المتن.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٨٩ و ص ٣٠٧.

٤- راجع أواخر الفصل الأول من المرحلة الحادية عشر من المتن.

ولمّا كان الكلّي الطبيعيّ هي المهية لا بشرط و كان اتّصافه بالكلية باعتبار عروض هذا الوصف لها في الذهن^١، التقت المسألتان: مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج و مسألة أصالة المهية أو اعتباريتها. وقد بُذلت جهود من قبل القائلين بأصالة الوجود للتوفيق بين القول باعتبارية المهية والقول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج ممّا يرجع إلى ما أشرنا إليه من أنّ اتّصاف الكلّي الطبيعيّ — وهي المهية — بالوجود إنّما هو بالعرض لا بالذات^٢.

تحقيق المسألة

ولنقدّم لتحقيق المسألة كلاماً في كيفية تعرّف الذهن على المهيّات، فنقول: العلم على قسمين: حضوريّ هو وجدان المعلوم نفسه، و حصوليّ هو حصول صورة و مفهوم له في الذهن. فإذا علمنا بشي علماً حضورياً — كما في علمنا بأنفسنا وقواها وأفعالها المباشرة و انفعالاتها — نجد نفس الواقعية العينية بلا وساطة صورة و مفهوم، و بلا تحليل و تفسير. و في ذلك الشهود الحضوريّ لا يوجد موضوع و لا محمول و لا حكم، و إنّما هو وجدان الواقع على ما هو عليه. و أمّا إذا علمنا بشي علماً حصولياً انعكس عنه صورة جزئية حسية أو خيالية و مفهوم كلّي في الذهن، و يسمّى ذلك المفهوم الكلّي بالمهية، و قد تعمّم الى الصورة الجزئية أيضاً كما رأينا في كلام صدر المتألّهين^٣. لكن المفهوم التصوريّ بما أنّه تصوّر بسيط ساذج لا يكفي لحكاية الواقع إلّا إذا انضمّ إليه مفهوم آخر و اتّحدا بمعونة الحكم في شكل علم تصديقيّ، و من هنا يحصل تحليل المعلوم إلى ماهية و وجود يجعل الأوّل منها موضوعاً و الثاني محمولاً فيتشكّل منها هليّة بسيطة كقولنا «الإنسان موجود» و يؤخذ عنها تركيب إضافي كقولنا «وجود الإنسان». و هذا التحليل هو منشأ قولهم «كلّ ممكّن زوج تركيبّي مركّب من مهية و وجود» و قولهم «الوجود زائد على المهية و عارض لها».

قال في الأسفار: «لانزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود و المهية إنّما هو في الإدراك لا بحسب العين»^٤ و قال أيضاً: «مغايرة المهية للوجود و اتّصافها به أمر عقليّ إنّما يكون

١- راجع التحصيل: ص ٥٠٤.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٨، ٣٩، و ص ٢٧٢-٢٧٣ و ص ٣٣٤-٣٣٥ مع تعلیقة السبزواري عليها، و ج ٢، ص ٣٦.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩٨.

٤- راجع الأسفار: ج ١، ص ٦٧.

في الذهن لافي الخارج»^١ وقال في موضع آخر «وليس معنى عروض الوجود للمهية إلا الغايرة بينهما في المفهوم مع كونها أمراً واحداً في الواقع»^٢.

وتستخلص من هذا التحليل لكيفية تكون المهية إلى أن موطن المهية هو الذهن بما أنه ظرف للعلوم الحسولية، ولولا هذه العلوم لم يكن للمهيات عين ولا أثر، كما أنه لا خبر عنها في العلوم الحسورية التي هي وجدان الواقعات العينية. ومن هنا فقد يحدس الفطن أن المهية ليست إلا أمراً ذهنياً تحكى به الحدود المشتركة بين موجودات متفقة الحقيقة، وليس لها أصالة وإلا لم تكن تابعة لأذهاننا ولا خاصة بنوع معين من علومنا ولما كانت مفقودة في علومنا الحسورية التي يشاهد فيها الواقع على ما هو عليه.

لكن لقائل أن يعكس الأمر فيقول: لا يوجد في العلم الحسوري أثر من مفهوم الوجود، ولو كان عدم هذا الوجدان أمارة الاعتبارية لم يكن الوجود أيضاً أصيلاً. والجواب أن مفهوم الوجود أمر اعتباري بلا شك كما قررنا في تحرير محل النزاع، والكلام في أن هذا المفهوم هل هو اعتبار عقلي طارئ على المهية وليس بإزائه أمر عيني هو المصداق الذاتي لهذا المفهوم، أو هو حاكٍ عن الواقعية العينية التي هي مصداق ذاتي له تتصف به بلا واسطة في العروض، وإنما المهية هي انعكاس ذهني للموجود المحدود بما أنه محدود وحاكية عن حدوده، والعقل يعتبر لها الوجود بما أنها مرآة له بحدوده ويكون اتصافها بالوجود بالعرض. وبعبارة أخرى: إن العقل يعتبر للصورة الإدراكية محتوي داخلياً متحدداً بالوجود العيني ومشتركاً بينه وبين الوجود الذهني، والحال أنه ليس في الخارج إلا نفس الوجود العيني كما أنه ليس في الذهن إلا نفس الوجود الذهني، والمصحح لهذا الاعتبار هو مرآتية الصورة الإدراكية للموجود العيني وحكايتها عن حدوده ومشخصاته الذاتية.

فإن قيل: فعلى هذا لا يصح حمل الوجود على المهية، ولا حمل المهية على الواقعية العينية التي هي على الفرض مصداق ذاتي لمفهوم الوجود بمعنى أنه يصدق عليها بلا واسطة في العروض، فلا يصح أن يقال «الإنسان موجود» ولا أن يقال «هذا الموجود إنسان» وهذا سفسطة واضحة!

قلنا: لا شك في صحة هاتين القضيتين وكون الألفاظ مستعملة في معانيها الحقيقية و

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٦-٦٠، وص ٢٤٣-٢٤٥، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٢٣-٢٥،

وراجع الشوارق: ص ٢٦-٣٤.

٤- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٥٠.

كون الهيئته التركيبية مستعملة في ما وضعت له حسب عرف المحاوره، إلا أن الاتحاد المستفاد من الحمل أعم من أن يكون اتحاد أمرين حقيقيين حسب عرف الفلسفة أو أمرين اعتباريين كذلك أو أمر حقيقي وآخر اعتباري. والقائل بأصالة الوجود يرى أن معنى حمل الوجود على المهية بحمل الاشتقاق أو حمل ذي هو حسب الدقة الفلسفية أن في الخارج وجوداً خاصاً ينال الذهن هذه الصورة العقلية منه وينظر بها إليه، فيتعلق بهذا المفهوم العقلي وجود خاص في الأعيان، وأن معنى حمل المهية على الوجود الخاص أن لوجوده خصوصية تنعكس في الذهن بصورة هذا المفهوم، ومن هنا صرح تعريف المهية بأنها قالب مفهومي للموجود المحدود بما أنه محدود. ولما كانت هذه الصورة العقلية والقالب المفهومي مرآة لحدود هذا الموجود لم تكن منظوراً إليها بالنظر الاستقلالي بل كانت منظوراً بها وفانية في محكيها، فيعتبر أنها نفس المحكي، وهذا هو ملاك اعتبار العقل ثبوت المهية في الخارج واتحادها بالوجود، كما أنه بعينه ملاك اعتبار الكلي الطبيعي في الخارج بعرض وجود أفراده.

١١ - قوله «إنا بعد حسم أصل الشك...»

شروع في إثبات أصالة الوجود، وبيانه هذا يشتمل على ثلاثة مطالب: الأول مغايرة الوجود للمهية، والثاني عدم صحة أصالتهما معاً، والثالث هو البرهان على أصالة الوجود. وحاصل ما ذكره في المطلب الأول أنا بعد رد السفسطة وقبول إمكان معرفة الواقعيات نحكم عليها بحكمين متغايرين: أحدهما اشتراكها في أصل الواقعية، وثانيها تمايزها بأمر مختصة، والحيثية الأولى هي حيثية كونها موجودة، والثانية هي حيثية كونها إنساناً أو فرساً أو شجراً أو... ولا يمكن إرجاع إحداهما إلى الأخرى لضرورة مغايرة الأمر المشترك للأمر المختص، فالمهية غير الوجود.

ولقائل أن يقول: إن جهة التمايز بين الموجودات لا تنحصر في الاختلاف الماهوي، كيف وكل فرد من أفراد مهية واحدة يتميز عن سائر الأفراد، ومثل هذا التمايز لا يرجع إلى التمايز الماهوي. وغاية ما يمكن أن يقال في دفعه أن المراد بالحيثية المختصة هنا هي حيثية التي لا توجد في الموجودات المختلفة الحقائق، فتأمل.

وحاصل ما ذكره في المطلب الثاني أنا نعلم أن ليس لشيء واحد إلا واقعية واحدة، فلا تكون كلتا حيثيتي أصيلتين، فلا بد من كون إحداها منتزعة عن الأخرى. ويرجع ذلك إلى اتحاد المهية والوجود في وعاء الأعيان، وإلا فلو كانت المهية حيثية متميزة في الخارج لصح

اتصافها بالوجود ولزم تحليلها مرة أخرى إلى حيثيتين وهكذا، فلزم كون واقعية واحدة واقعيّات غير متناهية!

وبالنظر إلى هاتين المقدّمتين تعرف أنّ الأولى تقديم مبحث زيادة الوجود على المهية في الذهن واتّحادهما في الخارج على مبحث أصالة الوجود، كما أنه يجب قبل إثبات ذلك كلّ إثبات الوجود المحموليّ في قبال من ينكره من الفلاسفة الغربيّين.

وحاصل ما ذكره في المطلب الثالث أنّ حيثية المهية لا تأتي بنفسها عن عدم الواقعية بخلاف حيثية الوجود، فيستنتج أنّ الوجود هو الأصيل، أي حقيقة الوجود العينية هي التي ينتزع عن حاقّ ذاتها مفهوم الوجود وتكون هي المصداق الذاتيّ لها والذي يحمل عليها مفهوم الموجود بلا واسطة في العروض. وقريب منه ما ذكره في الأسفار^١.

١٢— قوله «وبذلك يندفع ما أورد على أصالة الوجود...»

ثمّ أخذ في ردّ بعض الشبهات التي أوردت على أصالة الوجود، وقد تعرّض لها في الأسفار^٢. فالشبهة الأولى مبتنية على أن معنى «موجود» ماله وجود، فلو كان الوجود أمراً عينياً كان متصفاً بـ «موجود» ومعنى هذا الاتّصاف أنّ له وجوداً، فينقل الكلام إلى وجوده، وهكذا فيتسلسل.

والجواب أنّ معنى «موجود» في عرف الفلاسفة أعمّ من أن يكون المتّصف به نفس الوجود بحيث يكون الوصف عين الموصوف، أو أمراً يتّصف به بحيث يكون الوصف زائداً على الموصوف. وهذا نظير «العالم» الذي هو أعمّ من أن يكون نفسه عين العلم أو يكون العلم أمراً خارجاً عن ذاته. وليس يلاحظ في هذا الاستعمال شؤون اللفظ من كونه مشتقاً ودلالة المشتق على ذات متّصفة بالمبدء — على ما قيل بصرف النظر عن المناقشات — ومن اقتضاء اسم المفعول وقوع المبدء على شئ بعد صدوره عن غيره^٣، إلى غير ذلك. وخصوصية مصداق هذا المعنى العام في مورد الوجود هي عينية الصفة للموصوف، فعنى كون الوجود موجوداً أنّ حقيقته هي الموجودية، كما أنّ خصوصية مصداقه في مورد الهيئات

١— راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٨—٣٩، وذكرها هنا آخر على أصالة الوجود أيضاً فراجع ج ١، ص ٦٧. وقد

نقل في المطارحات حجة على أصالة الوجود وردّ عليها فراجع المطارحات: ص ٣٤٥ و٣٤٧.

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٩—٤٤، و ص ٥٤—٦٣.

٣— قال شيخ الإشراق في نظير هذا المقام: «والذي أوقعهم في ذلك ماتوهموا بسبب اللفظ — إلى أن قال — وما

سبب اللفظ أمره سهل» راجع المطارحات: ص ٢٠٩.

هي مغايرة الصفة للموصوف في التحليل العقلي، فلا يلزم الاشتراك اللفظي فيه.

١٣- قوله «و يندفع أيضاً ما أشكل عليه...»

منشأ هذه المغالطة هو الاشتراك اللفظي في لفظة الباء في «بذاته» فالمراد بكون وجود الواجب تبارك وتعالى «بذاته» أنه بمقتضى ذاته، فالباء فيها للسببية، والمراد بسببية الذات لوجوده في سببية الغير، نظير قولنا «فعلته بإذني» نعني عدم الاحتياج إلى إذن الغير. وأما قولهم «الوجود موجود بذاته» فرادهم أن الموجود وصف للوجود بحال نفسه لا بحال متعلقه كما في المهية. وبعبارة أخرى: معنى أن الواجب تعالى موجود بذاته، أنه لا يحتاج في الاتصاف بالموجودية إلى واسطة في الثبوت، ومعنى أن الوجود —مطلقاً— موجود بذاته، أنه سواء كان محتاجاً إلى الواسطة في الثبوت كما في الممكنات أو كان مستغنياً عنها كما في الواجب تعالى لا يحتاج إلى واسطة في العروض، بخلاف المهية.

١٤- قوله «و يردّه أن صيرورة المهية الاعتبارية...»

وللقائل بأصالة المهية أن يقول: إن المهية في مقام ذاتها (أي في المقام الذي يحمل عليها ما يحمل بالحمل الأولي) ليست إلا نفسها، فلا تكون أصيلة ولا اعتبارية، وأما في المقام الذي يقال إنها أصيلة فليس اتصافها بالأصالة لأجل انتزاع مفهوم اعتباري عنها، بل يجعل الجاعل إياها (وهذا ما أشرنا إليه من الصلة بين هذه المسألة ومسألة الجعل).

١٥- قوله «و يردّه أن الانتساب المذكور...»

الأحسن في رد المحقق الدواني أن يقال: إن أريد بالانتساب المذكور الإضافة المقولية فهي نسبة دائرة بين شيئين متكافئين، فإن فرضت المهية أمراً متأصلاً في مقام علم الباري —تبارك وتعالى— حصلت النسبة بينها وبين الذات في ذلك المقام الشامخ، ولا يوجب هذه الإضافة تحققها في الخارج، وإن فرضت أمراً موجوداً في خارج الذات فجعل الإضافة مناط تأصلها يستلزم الدور، لأن المفروض أن تحققها يكون بنفس الإضافة، وهي لا تتحقق إلا بتحقيق طرفيها. مضافاً إلى أن الحق أن هذه الإضافة المسماة بالمقولية أمر اعتباري فلا يحصل بسببه أمر أصيل في الخارج. وإن أريد بهذا الانتساب الإضافة الإشرافية التي هي عين المضاف فيرجع ذلك إلى القول بأصالة الوجود وكونه ذاتياً، أي أن وجود الممكنات هو نفس الربط بالوجود الإلهي.^١

١٦ — قوله « أن كل ما يحمل على حيثية المهية فإنما هو بالوجود »

حاصل ما أفاده — مدظله — أن المهية بناء على اعتباريتها لا تحقق لها بالذات في ظرف من ظروف الواقع، سواء في الذهن أو العين، وإذا لم يكن لذاتها ثبوت إلا بعرض الوجود فلا يثبت لها شيء أيضاً إلا بعرضه. وهذا وجهه في كل ما يحمل عليها بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتحاد في الوجود، وأما ما يحمل عليها بالحمل الأولي كالحلّة التام وحل الجنس والفصل عليها — بناء على كونه حملاً أولياً — فلا يشترط فيه وجود الموضوع. والمهية وإن كانت لا تعرى عن الوجود أبداً إما في الذهن وإما في الخارج لكثته لاينا في عدم لحاظ الوجود وقصر الالتفات إلى نفس المفهوم بما أنه مفهوم، فيحمل عليها ذاتياتها بالحمل الأولي. و قولهم « إن المهية من حيث هي ليست إلا هي » يقتضي وقوع الذات والذاتيات في المستثنى، فيصح حملها عليها من غير لحاظ وجودها.

١٧ — قوله « ولا اندراجاً تحت شيء »

الاندراج المنفي عن حقيقة الوجود هو ما كان من قبيل اندراج الأفراد تحت المهيئات النوعية أو من قبيل اندراج الأنواع تحت الأجناس لا ما كان من قبيل اندراج الوجودات الخاصة تحت العناوين الانتزاعية أو المعقولات الثانية، كالاندراج تحت عنوان العلة و عنوان المعلول و عنوان ما بالفعل و عنوان ما بالقوة... ولا كانطباق عنوان الواحد والشئ... عليها.

١٨ — قوله « و يتبين أيضاً أن الوجود بسيط في ذاته »

الكلام في بساطة الوجود قد يقع باعتبار مفهومه، بمعنى أن مفهومه ليس مفهوماً نوعياً قابلاً للتحليل إلى جنس وفصل، ولا اعتبارياً مركباً من مفهومين كيفما فرضا، وهو واضح جداً. لكن هذه البساطة لا تختص بمفهوم الوجود، فهناك مفاهيم بسيطة أخرى كالأجناس العالية — على ما قيل — و كمفهوم العدم. وقد يقع الكلام في بساطة حقيقته العينية. ثم إنه قد يراد بالحقيقة هذه وجود الواجب تبارك وتعالى على ما هو مصطلح العرفاء، أو أعلى مراتب الوجود على القول بكونه حقيقة واحدة ذات مراتب لا استقلال تلك المرتبة على الإطلاق، فيكون البحث عن بساطتها بحثاً إلهياً خاصاً، وليس هنا موضع طرحه؛ و قد يراد بها كل مراتب الوجود على كثرتها كما عقد في الأسفار فصلاً « في أن الوجودات

هويات بسيطة»^١ وقد يُدعى أن للوجود طبيعة مرسلة شاملة لكل الوجودات الخاصة بصرف النظر عن كثرتها وخصوصياتها فيجري البحث حول تلك الطبيعة المرسلة وبساطتها، ولعله ناشئ من قياس الوجود وشؤونه على المهية وأحكامها فيتوهم أن للوجود حقيقة كلية يصح البحث عنها من حيث هي بصرف النظر عن الوجودات الخاصة وإثبات أحكامها باعتبار تلك الحيثية، ولعمري هذه مزعمة ناشئة من رسوبات أصالة المهية في الأذهان. وربما تتراءى من بعض كلمات صدر المتألهين أيضاً حيث قال «إن الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية، أو ذهنية فعلية، أو عقلية تحليلية»^٢.

وكيف كان فالذي ينبغي طرحه هو بساطة كل وجود عيني بما أنه وجود عيني. فالمراد ببساطة كل وجود عيني إما أن يكون نفي تركبه من مادة وصورة خارجيتين كما يعتقدون في الأجسام، وإما أن يكون نفي تركبه من مادة وصورة عقليتين كما يقال عن الأعراض والمجردات، وإما أن يكون نفي تركبه من أجزاء مقدارية كما يوجد في الكميات والمتكّمات، وإما أن يكون نفي تركبه من جنس وفصل، كما في جميع الهيئات المركبة.

أما الأخير فيثبت على ضوء نفي صفات المهية عن حقيقة الوجود؛ كما أشار إليه الأستاذ —مدظله— في الأمر الثاني، مضافاً إلى أن الموطن الأصلي للجنس والفصل هو الذهن وإنما ينسبان إلى المهية الخارجية بعد اعتبار العقل ثبوتاً للمهية في الخارج، وإلى أنها اعتباران للمادة والصورة إذا لوحظتا لا بشرط —على ما قيل—. والحاصل أن نفي الجنس والفصل عن حقيقة الوجود لا يحتاج إلى كثير مؤونة.

وأما نفي تركيب الوجود العيني عن المادة والصورة الخارجيتين والعقليتين ومن الأجزاء المقدارية فليس ممّا يتيسر بمثل ما جاء في المتن من البيان، فإن العيان يشهد بحصول هذه التركيبات في أنواع من الموجودات الخارجية^٣ ماسوى الواجب تبارك وتعالى، ولا يجدي إسنادها إلى الهيئات بعد ما عرفنا أن كل ما يثبت للمهيات الموجودة من المحمولات فإنها ثابتة لها بعرض الوجود، ومعناه أنها ثابتة للوجود أولاً وبالذات، وللمهية ثانياً وبالعرض.

واليك بياناً يبتني على ثلاث مقدمات متقنة ومسلمة عند القوم، وإن كان ينتهي إلى

نتائج لا تنطبق على بعض آرائهم. أما الأصول الثلاثة فهي:

١— راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٠.

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٣.

٣— وقد صرح صدر المتألهين في موارد بوجود الأجزاء للوجودات الخاصة، منها في آخر مبحث التشكيك،

فراجع الأسفار: ج ١، ص ٤٤٦.

ألف) إن الوجود مساوق للوحدة^١، فكلُّ موجود بما أنه موجود يكون واحداً، حتى أن كلَّ عدد— إذا قلنا بأن للعدد وجوداً حقيقياً— فهو واحد من حيث إنه عدد موجود، وإن كان قابلاً للانقسام إلى أعداد وآحاد، كما أن كلَّ امتداد فهو واحد من حيث إنه امتداد موجود، وإن كان قابلاً للانقسام إلى امتدادات جزئية. لكن بحصول الانقسام ينعدم العدد المفروض والامتداد السابق ويحصل أعداد أو آحاد وامتدادات جديدة يكون لكل واحد منها وجوده الخاص ويكون واحداً من حيث إنه موجود.

ب) إن الوجود مساوق للفعليّة، فكلُّ موجود من حيث إنه موجود يكون بالفعل، وإن كان بالقوّة بالقياس إلى موجود آخر سيوجد بعده على طول الخطّ. حتى أن القوّة والاستعداد إذا اعتبر أمراً حقيقياً كان موجوداً بالفعل، فكلّ ما لفاعليّة له مطلقاً لا يكون موجوداً حقيقةً.

ج) إن فعليّة كلّ شيء وشيئته يكون بصورته لا بماذته. فوجود كلّ شيء في الحقيقة هو وجود صورته التي بها هو هو. أمّا المادّة أو الموادّ التي توجد تحت الصورة فإن كان لها فعليّة كان لها صورتها الخاصّة بها و يلزم تراكب الصور كما نذهب إليه على ما سيأتي في محلّه، وكان نسبة الوجود الواحد إلى المجموع من المادّة والصورة بنوع من المسامحة، وإن لم تكن لها فعليّة لم تكن موجودة حقيقةً بمقتضى القاعدة الثانية.

وعلى ضوء هذه المقدمات نستنتج أن وجود كلّ شيء وجود واحد لا تكثّر فيه من حيث إنه موجود حقيقةً وبسيط لا تجزّي فيه بالفعل. أمّا الكميات فوجود كلّ واحد منها وجود واحد بسيط لكنّه قابل للتبدل إلى وجودين أو أكثر بانعدام الوجود الأوّل وحصول وجودات أخرى يكون كلّ واحد منها بدوره واحداً بسيطاً. وأمّا الجسم المركّب من المادّة والصورة فالأمر يدور بين كونه موجودين يكون كلّ واحد منها غير مركّب من شيء أو كونه موجوداً واحداً هو الصورة ويكون المادّة موجودة فيه بالقوّة أو بحسب التحليل العقليّ. وأمّا المادّة والصورة العقليّتان فإنّهما تحصلان في الذهن بتحليل من العقل، ولا يسري هذا التركيب إلى الخارج، فلا يتركّب الوجود العينيّ منها. نعم، لا بأس باعتبار معنى أخصّ للبسطة يختصّ بها بعض الموجودات كالعقول، كما لا بأس باعتبار معنى أدقّ لا يوجد فيه تركّب من مهية ووجود ويختصّ بالواجب تبارك وتعالى.

١٩— قوله «فليس هناك إلا حقيقة واحدة»

الذي يستنتج من عدم تمايز الوجود عن المهية في الخارج وانحصار ما في الخارج

١— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٨٢، وراجع الفصل الأوّل من المرحلة السابعة من المتن.

في الوجود هو أنه لا يوجد في متن الواقع إلا الوجود، فليس للمهبة حقيقة عينية أصيلة، أما أن الوجود هل هو حقيقة واحدة في نفسه أو حقائق متباعدة فهو أمر سيتعرض له في الفصل الآتي، وبعد إثبات وحدة حقيقته هناك تتصل التوبة إلى بيان أنواع التكثير الذي ينسب إليه، ومنها ما يكون بعرض المهيات، فتبصر.

٢٠- قوله «فللتصدقات النفس الأمرية...»

لا ريب أن ملائكة الصدق القضايا إنما هو مطابقتها لمحكياتها، فإن كانت القضية حاكية عن ثبوت أمر خارجي لموضوع ثابت في الخارج بالفعل كما في القضايا الخارجية اعتبر مطابقتها للخارج، وأما في غيرها ففي اعتبار المطابقة شيء من الغموض، وذلك في أربعة موارد:

أحدها القضايا الحقيقية التي لا تكون جميع أفراد الموضوع فيها متحققاً بالفعل في الخارج، مثل «كل إنسان ضاحك» فن المعلوم عدم تحقق جميع أفراد الإنسان في الخارج في زمان واحد، فلا يمكن اختبار مطابقة هذه القضايا للواقع العيني، فيقال إنها مطابقة لنفس الأمر^١، وقد يقال بأن مرجع هذه القضايا إلى القضايا الشرطية فيكون معناها: كلما تحقق الموضوع في الخارج تحقق محموله، وهو ليس ببعيد خلافاً لصدر المتألمين^٢، ولكن ينقل الكلام إلى ملائكة الصدق الشرطيات وتعيين وعاء تحقق العلاقة اللزومية أو العنادية^٣.

وثانيها القضايا الذهنية التي تحكي عن ثبوت محمولات ذهنية لموضوعات كذلك كالحكم بأن الكلي ينقسم إلى ذاتي وعرضي، وأن الذاتي ينقسم إلى نوع وجنس وفصل، وأن العرضي ينقسم إلى عام وخاص، وكذا سائر القضايا المتشكلة من المعقولات الثانية المنطقية. وفي مثل هذه القضايا أيضاً يقال إنها مطابقة لنفس الأمر^٤، وحيث إنها لا تحكي إلا عن أمور ذهنية يشكل كيفية مطابقة المفاهيم الذهنية لها، وينحل الإشكال بفهم مراتب الذهن وكون بعضها بالنسبة إلى بعض بمنزلة الذهن إلى الخارج في الحكاية.

١- راجع الشوارق، المسألة الرابعة من الفصل الأول، ص ٣٩.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣١٤.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٤٠.

٤- راجع المسألة الثلاثين من الفصل الأول من الشوارق: ص ١١٣.

و ثالثها القضايا التي تثبت أحكاماً اعتبارية من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية لموضوعات حقيقية أو اعتبارية، كالحكم بأن الإنسان ممكن، وبأن الممكن يحتاج إلى العلة، وبشأن هذه القضايا أيضاً يقال أن ملائكتها هو مطابقها لنفس الأمر. ومرجع ذلك إلى أن الواقع الخارجي يكون بحيث ينتزع العقل عنه هذه المعقولات.

ورابعها القضايا التي تكون موضوعاتها عدمية أو مما يستحيل وقوعه في الخارج كقولهم «عدم العلة علة لعدم المعلول» و«شريك الباري ممتنع» وقد ركز الأستاذ —مدظله— على هذا القسم وتصدى لتفسير ما يقال بشأنها من أنها مطابقة لنفس الأمر. وحاصله تبعية تلك القضايا لقضايا وجودية بإزائها وكون صدقها تابعاً لصدق القضايا المتبوعة^١.

هذا كله في القضايا الموجبة، وأما القضايا السالبة فإن قلنا أن مغزاها سلب الحكم كان الأمر سهلاً، وإلا احتاجت إلى توجيه مشابه لما ذكر في القسم الرابع^٢. وجدير بالذكر أنه قد يستعمل «نفس الأمر» مرادفاً للواقع ومقابلاً لوعاء الاعتبار^٣، كما أنه قد يعمم إلى الواقع الخارجي والذهني والاعتباري.

وأما الكلام في وجه التسمية فالظاهر أن المراد بنفس الأمر نفس الأمر المحكي بالقضية، فإن كانت حاكية عن الخارج فصدق نفس الأمر هو الواقع الخارجي، وإن كانت حاكية عن الذهن فصدقه هو مرتبة منه، وإن كانت حاكية عن أمر اعتباري فصدقه وعاء الاعتبار ومرجعه إلى كون الواقع بحيث ينتزع العقل منه مفهوماً اعتبارياً خاصاً. وأما ما قيل من أن نفس الأمر هو العقل الفعال^٤ فهو مما لا يعاب، فإن فيه —مضافاً إلى ما ذكره الأستاذ مدظله— أنه يجب مقايسة مفاد القضية بما تحكي عنه، وليس شيء من القضايا يحكي عن أمر موجود في العقل الفعال حتى يلاحظ مطابقته له، على أنه لا سبيل إلى إثبات مثل هذا التطابق أونفيه. مع أن إطلاق «الأمر» على عالم المجردات ليس اصطلاحاً فلسفياً، ولا يتجه إضافة لفظة «النفس» إليه.

١— راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٤٤ و ٣٥٠.

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٦٥—٣٧٢.

٣— راجع الأسفار: ج ١، ص ٦٠، ٦٥، ١٥٠ و ج ٤، ص ١٨٩.

٤— راجع المسألة الثلاثين من الفصل الأول من الشوارق، وراجع شرح المنظومة: ص ٤٨—٥٠، و راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٧٢، و ج ٧: ص ٢٧٦—٢٨١، و راجع القيسات: ص ٣٩ و ٤٧ و

٢١- قوله «أن الشبيبة مساوقة للوجود»

إن المعتزلة لما حاولوا تبيين المسائل الإلهية بالأدلة العقلية أعوزهم مؤونة ذلك لعدم رسوخهم في المباحث العقلية، فابتدعوا مفاهيم جديدة للخروج عما وقعوا فيه من المضايق. فلما عاجلوا مسألة العلم ولاسيما علم الباري سبحانه بالمخلوقات قبل الإيجاد زعموا أنه يجب ثبوت أشياء حتى يصح تعلق العلم بهامع أن المفروض أنها غير موجودة بعد، فقالوا بأن الشبيبة والثبوت أعم من الوجود، فتعلقات العلم قبل أن توجد في الخارج أشياء ثابتة وإن لم يصح اتصافها بالوجود. وهكذا حاروا في المفاهيم الانتزاعية كالعالمية والخالقية حيث لا يصح أن يقال إنها ليست بشي وإنها أعدام محضة، ولا يصح أيضاً أن يقال إنها موجودة فسموها بالأحوال وقالوا بأنها ثابتة غير موجودة، ثم جاء دور الفلاسفة الإسلاميين فنقدوا آراءهم وتكونت بذلك آراء ناضجة أكثر فأكثر حتى ازدهرت الفلسفة الإسلامية. وممن تعرض لآراء المعتزلة هذه شيخ الإشراق حيث رد عليهم رداً عنيفاً في كتبه، وتبعه على ذلك سائر الفلاسفة كصاحب الشوارق و صدر المتألهين^١.

٢٢- قوله «أن حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا سبب لها وراءها»

المراد بحقيقة الوجود هي الواقعية المناقضة للعدم المطلق، وإطلاق الحقيقة عليها - بصيغة المفرد - باعتبار وحدتها الحق لا الوحدة العددية. وليس المراد بها معنى عاماً بحيث يكون كل وجود خاص مصداقاً لها. كيف والوجودات الإمكانية كلها معلولة ذات سبب أو أسباب، وكلها معلولة لذات الواجب تبارك وتعالى. ويمكن أن يراد بحقيقة الوجود أعلى مراتبه أو اصطلاحه العرفاني كما ربما يساعد عليه بعض تعبيراته في الأسفار^٢.

٢٣- قوله «ومن هنا يظهر أن لا مجرى لبرهان اللم في الفلسفة الإلهية»

قدمت المناقشة فيه تحت الرقم (٨).

٢٤- قوله «أن حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها»

معنى ذلك أن حقيقة الوجود العينية ليست من قبيل المهيئات التي توجد في الخارج

١- راجع المقاومات: ص ١٢٥-١٢٧، والمطارحات: ص ١٩٩-٢٠٩، وراجع المسألة التاسعة إلى

الحادية عشر من الفصل الأول من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ١، ص ٧٥-٧٨.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٤.

بالوجود الخارجي وفي الذهن بالوجود الذهني، حتى يكون مفهومه من قبيل المعقولات الأولى التي ربما تختص باسم الصور العقلية. وهذا هو معنى أن العقل لا يدرك كنه الوجود الحقيقي، وأن الموجودات حقايق مجهولة الأسماء^١. فإن شأن العقل إنما هو إدراك المفاهيم، الذي هو أحد أقسام العلم الحسولي، والوجود الخارجي لا يعرف بما أنه حقيقة عينية إلا بالعلم الحسولي^٢.

١- راجع التحصيل: ص ٢٨٣، والأسفار: ج ١، ص ٤٩.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٩-٥٠.

الفصل الثالث

٢٥- قوله «في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة».

هذه المسألة من أهمّ مسائل الحكمة المتعالية، فهي وأختها (مسألة أصالة الوجود) تشكّلان جناحيها. وكما أنّ المسألة السابقة كانت محاطة بغمام من الإبهام تكون هذه المسألة أيضاً نظيرها. فلنقدّم لها مقدّمة ثمّ لنشرع في توضيحها وتحقيقها بعون الله تعالى. كانت مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ من أركان الفلسفة القديمة - كما أشرنا إليه - وكانت تومي بأصالة المهية. وليس من الجزاف أن يقال: إنّ المباحث الفلسفيّة كانت مبتنية عليها بصورة غير مشعورها. ولم يزل هذا التأثير باقياً في العصر الإسلاميّ إلى أن نهض صدر المتألّهين بإثبات أصالة الوجود كمسألة أساسية، وبذلك تغيّر وجه الفلسفة إلى حدّ ما، لكن بقيت قولبة المسائل على حالها على تأثرات غير ملموسة منها، حتى يحين حين التغيير الأساسيّ فيها. ولعلّ خير ما يقترح لأجل ذلك هو تقديم مسائل العلم وتبيين المعقولات الأولى والثانية والفرق بينها قبل الورود في سائر المسائل، فإنّ كثيراً من الإشكالات ناشئة عن الخلط بينها كماستقف على موارده.

ومن المباحث التي كانت مبتنية على المبنى المشار إليه مبحث تشخّص المهية. فإنّها - وهي الطبيعيّ المعروض للكلية - لا تكون متشخّصة بذاتها، ولذلك تحتاج إلى مايشخصها. وكان الحلّ الشائع أنّ تشخّصها يكون بالعوارض. لكن كان يرد عليه أنّ العوارض أيضاً في أنفسها مهيات كلية أخرى، فكيف يتشخّص كلّي بكليات أخرى؟ نعم يصحّ القول بأنّ الكلّي يتهمّد أو يتخصّص بكلّي آخر إذا كان الكلّي الثاني أضيق مفهوماً أو أقلّ مورداً. وكان الحلّ الصحيح ما قدّمه أبونصر الفارابيّ، وهو أنّ تشخّص الكلّي الطبيعيّ يكون

بالوجود^١. وهذا من أقدم جذور القول بأصالة الوجود في مانعلم. ولما دار البحث حول مسائل الوجود عند المتكلمين الذين كانوا حديثي عهد بالمباحث العقلية انقدحت لهم أسئلة جديدة ولم يساعدهم التوفيق على الإجابة الصحيحة عليها، وإن كان لهم فضلهم في طرحها والسعي في حلها. ثم جاء دور الفلاسفة الإسلاميين فألقوا أضواءً عليها واتضح بعضها بفضل مساعيهم واقتربت أخرياتهما من حلولها النهائية إلى أن يأتي أخلافهم بها إن شاء الله تعالى.

ومن المسائل التي طرحت حول الوجود أن الوجود العام يتخصّص بإضافته إلى موضوعه الذي هو المهية^٢. وجدير بالذكر أن الوجود المقيّد كان يراد به مفاد كان الناقصة و هل المركبة، أي ثبوت صفة غير الوجود للمهية^٣. وليس من الصدفة أن صدر المتألهين بعد إثبات أصالة الوجود يعطف الكلام على مسألة تخصّص الوجود وي طرح سؤالاً بهذه الصيغة «تخصّص الوجود بماذا؟»^٤ وذلك قبل أن يعالج الشبهات التي أوردت على أصالة الوجود وإزاحتها، لكن الإجابة الكاملة على هذا السؤال يتوقف على مسألة مراتب الوجود والشدة والضعف فيه التي يعبر عنها بمسألة التشكيك في الوجود، تلك المسألة التي أخرجها إلى الفصل الخامس من المرحلة الثالثة^٥. ومن هنا يعرف وجه تقديم مسألة التشكيك في هذا الكتاب وجعل مسألة التخصّص متفرعة عنها.

والذي يجب التنبيه عليه أن السؤال عن سبب تخصّص الوجود كان عند المتكلمين متوجّهاً إلى مفهوم الوجود العام، وذلك لأنهم لم يكونوا يرون حقيقة عينية للوجود على ما هو الماثور عنهم. ولا يصحّ طرح نفس هذا السؤال بالنسبة إلى حقيقة الوجود العينية. وأما البحث عن تخصّص مفهوم الوجود فليس ممّا يوليه الفيلسوف القائل بأصالة الوجود كثير عناية. ولذلك نرى أن طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسوبات القول بأصالة المهية في الأذهان، فيتوهم أن للوجود طبيعة كلية ويحصل تخصّصها بإضافتها إلى المهيّات أو بسبب آخر. ولعلّ خير ما يوجّه به طرح هذا السؤال من مثل صدر المتألهين أنه أراد أن يبيّن

١- راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة في المتن، وراجع المسألة السادسة من الفصل الثاني

من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١٠.

١- راجع القيسات: ص ١٩٦-١٩٧.

٣- راجع المسألة الثانية عشر من الفصل الأول من الشوارق.

٤- راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٤-٤٩.

٥- راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٢٧-٤٤٦.

أنه بناءً على القول بأصالة الوجود لا ينحصر الجواب عن السؤال المذكور بأن تخصص مفهوم الوجود العام يحصل بإضافته إلى المهية، بل الوجود يتخصص بنفس الحقيقة العينية، فليتأمل.

و كيف كان فقد أجاب صدر المتألهين على هذا السؤال بأن التخصص حاصل للوجود بنفس حقيقته الواجبية وبسبب مراتبها المختلفة ضعفاً وشدةً، وأضاف إليها قسماً آخر وهو ما يحصل بسبب الإضافة إلى المهيئات. وتبعه على ذلك الأستاذ —مدظله— وصرح بأن التخصص بسبب المهيئات أمر ينسب إلى الوجود بعرض المهية.^١ وجدير بالذكر أن الأستاذ —مدظله— لم يصف حقيقة الوجود بصفة الوجوب بخلاف صدر المتألهين، بل الظاهر من كلامه أن مراده بها الواقعة المطلقة الشاملة للواجب والممكنات، وإن كان لا يأتى الحمل على ما يوافق كلام صدر المتألهين.

وإذا صح تفسير كلامهما بأن المراد بتخصص الوجود بمرتبها العليا وسائر مراتبه أن الوجود متشخص بنفس ذاته وأن حقيقة الوجود لا تحتاج إلى أن يتخصص بأمر آخر، فليس يتيسر مثل هذا التفسير لهذا الكلام «أن الوجود يتخصص بما ينبعث عنه من المهيئات المتخالفة بالذات» أو «بماعة في كل مرتبة من النعوت الكلية»^٢ ويتجه السؤال عن جعل إضافة حقيقة الوجود إلى المهيئات الاعتبارية سبباً لتخصصها مع التصريح بأن كل ما هو ثابت للمهية فإنما يكون بعرض الوجود. وقد تصدى المحقق السبزواري للإجابة عليه بثلاثة أوجه لا يجدي شي منها.^٣ اللهم إلا أن يراد تخصص مفهوم الوجود بإضافته إلى المهيئات، لكنه لا يوافق جعله قسماً للتخصص الذاتي لمراتب الوجود.

ثم على القول بأصالة الوجود وتخصصه بنفس ذاته ينقدح سؤال آخر هو أن الوجودات المتخصصة بذواتها هل يكون تخصصها بتمام ذواتها فيلزم تباينها كما نُسب إلى المشائين؛ أو يكون ببعض ذواتها فيلزم تركبها من مابها الاشتراك مابها الامتياز، ولعله لأجل إبطال هذا الفرض أتبع في الأسفار مسألة التخصص بمسألة بساطة حقيقة الوجود؛^٤ أو يكون

١- راجع آخر هذا الفصل في المتن.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٦، وقال في المشعر السادس من المشاعر: «فالوجودات حقايق متأصلة — إلى أن قال — إلا أن لكل منها نعوتاً ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة بالمهيئات».

٣- راجع تعليقة السبزواري على الأسفار: ج ١، ص ٤٦.

٤- راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٠-٥٤.

تخصّصها على شكل آخر لا يوجب شيئاً منها، وهو أن يكون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف، فيرجع مابه الامتياز إلى مابه الاشتراك، ويعبر عنه بالتشكيك، كما نسب إلى حكماء الفرس المعروفين بالفهلويين؟ وقد عقد هذا الفصل للإجابة على هذا السؤال.

٢٦- قوله «لأرب أنّ الهويات العينية...»

ظاهر كلامه -مدّله- أنّ اتّصاف الموجودات الخارجية بالكثرة ينحصر في قسمين، فيلاحظ عليه أنّ كثرة أفراد ماهية واحدة لا تدخل في شيء منها.

٢٧- قوله «الكثرة الماهوية موجودة في الخارج بعرض الوجود»

وذلك لما مرّ أنّ كلّ محمول ثابت للمهية فإنها يكون بعرض الوجود، والكثرة إحدى محمولاتها فهي أيضاً ثابتة لها بعرضه. فقول «لمكان أصالة الوجود واعتبارية الماهية» تعليل لهذا المطلب. وأما قوله «وإن الوجود متّصف بها بعرض المهية» فنأظر إلى ما مرّ من قولهم أنّ قسماً من التخصّص يحصل للوجود بعرض المهية. وكأنه -مدّله- أراد أن يفرق بين وجود الكثرة في الخارج و اتّصاف الوجود بها، فنسب وجود الكثرة في الخارج إلى الوجود بالذات وإلى المهية بالعرض، بالعكس من اتّصاف الوجود بالكثرة حيث انه يكون بالعرض بخلاف اتّصاف المهية بها فإنه يكون بالذات، فتأمل.

٢٨- قوله «وأما الكثرة من الجهة الثانية...»

الظاهر من كلامه -مدّله- أن النوع الثاني من الكثرة يعني ما يحصل من الانقسامات الطارئة للوجود هو محلّ البحث في مسألة التشكيك وأن جميع هذه الانقسامات ترجع إلى اختلاف مراتب الوجود، وللمنع فيه مجال واسع، فإنّ انقسام الوجود إلى الخارجي والذهني بل انقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوة وإلى الواحد والكثير، انقسام حاصل بالمقايضة ولا ينفذ في حاق الوجود العيني، فلا يوجد موجود ذهني أو بالقوة أو كثير لا يتّصف بالخارجي والفعلي والواحد بما أنّه موجود عيني، فلا يصح اعتبار الاختلاف في كلّ قسمين من هذه الانقسامات اختلافاً تشكيكياً. نعم، يصح اعتبار الاختلاف بين العلة المفيضة للوجود والمعلول اختلافاً بالمراتب، لكنّه لا يشمل جميع أنواع العلل فضلاً عن سائر الانقسامات. اللهم إلا أن يقال بالتشكيك العرضي (في مقابل الطولي) بمعنى عدم

خروج مابه الامتياز عن الوجود وإن لم يرجع إلى الاختلاف في المراتب، كما ذكر في تعليقه على الأسفار^١، لكن لا يساعد عليه كلمات مبتكر هذا القول في كتبه ولا كلامه نفسه في هذا الكتاب، حيث يقول «حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة» ولا التمثيل بمراتب النور الشديدة والضعيفة، ولا ما فرغ عليه من الأمور. على أن فرض رجوع مابه الامتياز إلى مابه الاشتراك في الأمور العينية من غير أن يرجع إلى اختلاف المراتب والتشكيك الطولي أمر لا يتيسر لنا فهمه. وأما الاختلاف بين القدرة والعلم وسائر صفات الواجب تبارك وتعالى مع عدم اختلاف بينها بحسب مرتبة الوجود فإنها هو بحسب المفهوم، والكلام في الاختلاف العيني. ومن الواضح أن صفاته سبحانه وتعالى موجودة بوجود واحد، فلا تعدد ولا اختلاف في وجودها الخارجي بنحو من الأنحاء، وإنما العقل ينتزع مفاهيم متعددة حسب ما يلاحظ من وجوه الكمال.

والحاصل أن الأستاذ—مدظله—ركز أولاً على وجود الكثرة في الخارج وعده أمراً بديهياً، ونفى بذلك احتمال كون الوجود برمته أمراً وحدانياً لا كثرة فيه بوجه من الوجوه. ثم حصر الكثرة في نوعين: أحدهما ما يكون للمهيات بالذات ويتصف به الوجود بالعرض، وهو الكثرة الموجبة للاختلاف بين الإنسان والفرس والشجر والحجر وسائر الأنواع. وحيث إن هذه الكثرة تكون وصفاً للمهيات بالذات لا ينثلم بها وحدة حقيقة الوجود. و ثانيها ما يكون في حاق الوجود، وحصره في ما يحصل بسبب انقسامه إلى الواجب والممكن وغيره من الانقسامات، وجعله محلاً للنزاع بين المشائين والفهلويين.

ويلاحظ عليه أولاً أن الكثرة المنسوبة إلى المهيات بالذات لا تكون خارجة عن حاق الوجود، لأن ما تتصف به المهية الخارجية بما أنها موجودة في الخارج—وذلك في غير ما تتصف به الماهية من الأوصاف الذاتية كالأجناس والفصول—فإنه وصف للوجود بالذات وللمهية بالعرض، لمكان أصالة الوجود واعتبارية المهية. وثانياً أن كثرة الموجودات لا تنحصر في هذين النوعين، بل هناك قسم ثالث هو كثرة أفراد مهية واحدة. ولا يجدي نسبتها إلى المهيات، لمكان وحدة ماهيتها، كما لا يجدي نسبتها إلى العوارض المشخصة، لأن مهيات العوارض لا توجب تشخص مهية أخرى، على أن كثرة الماهيات ترجع إلى الوجود كما ذكرنا، وأما وجودات العوارض فإنها وإن كانت متشخصة بذواتها إلا أن وجود المعروض أيضاً كذلك فلا يحتاج في التشخص إليها. وثالثاً أن الانقسامات

الطارئة على الوجود ليس جميعها مما يمكن إرجاعها إلى التشكيك واختلاف مراتب الأقسام.

٢٩— قوله «الحق أنها حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة»

الأقوال في حقيقة الوجود أربعة:

الأول أن الوجود واحد شخصي هو الله تبارك وتعالى ولا موجود سواه، وإنما يتصف غيره بالموجود على سبيل المجاز، وهو ظاهر كلام الصوفية، ويعبر عنه بوحدة الوجود والموجود. وهو مردود لأنه خلاف مانجه بالضرورة من الكثرة، وإنكارها خروج عن طور العقل، و نوع من السفسطة وإنكار البدييات. ولعله لذلك لم يتعرض له الأستاذ—مدّظله— في هذا الكتاب. ويمكن أن يؤول كلامهم^١ إلى ما يرجع إلى قول صدر المتألهين من انحصار الموجود المستقل في سبحانه، لكون سائر الموجودات رابطة لوجوده، وأضواء وأشعة لنوره الحقيقي^٢.

الثاني أن الوجود واحد شخصي كما قالت به الصوفية، إلا أن الموجود لا ينحصر في الواجب تعالى، بل مخلوقاته أيضاً موجودة حقيقة، لكن معنى الموجود فيها هو المنسوب إلى الوجود كالتامر والشمس المنسوبين إلى التمر والشمس. وهو قول المحقق الدواني الذي نسبه إلى ذوق المتألهين^٣، ويعبر عنه بوحدة الوجود وكثرة الموجود. وقدمر الكلام عليه في البحث عن أصالة الوجود.

الثالث قول المشائين—على ما نسب إليهم— وهو كون الموجودات حقائق متبائنة بتمام ذواتها البسيطة، ويعبر عنه بكثرة الوجود والموجود.

الرابع ما نسب إلى الفهلويين واختاره صدر المتألهين وأتباعه—ومهم الأستاذ—مدّظله— وهو كون الوجود حقيقة واحدة متشككة أي ذات مراتب مختلفة يرجع مابه الامتياز فيها إلى مابه الاشتراك، ويعبر عنه بوحدة الوجود في عين كثرته.

وبعد ردّ القولين الأولين يدور الأمر بين القولين الأخيرين، فإن ثبت أن الموجودات العينية على كثرتها حيثية وحيدة عينية تعين القول الأخير. ولهذا تصدى الأستاذ—أدام الله

١— راجع المسألة الثالثة من الفصل الأول من الشوارق (ص ٣٧—٣٨) وراجع قوله «إشارة عرفانية»

بعد المسألة السابعة والعشرين من هذا الفصل (ص ١٠٩)

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٩.

٣— راجع ذيل المسألة السابعة والعشرين من الفصل الأول من الشوارق: ص ١١٠.

ظله العالي - لإثبات جهة الوحدة بينها بقوله «لأننا ننتزع... -إخ-» وحاصله أن الوجود يحمل على جميع الموجودات الخارجية، وقد ثبت أنه مشترك معنوي^١، فحمل هذا المفهوم الواحد على الموجودات المتكثرة دليل على أن بينها جهة اشتراك عينية، وإلزام جواز انتزاع كل مفهوم عن كل شيء.

ويمكن المناقشة في هذه الحجة بأن انتزاع مفهوم واحد عن أشياء كثيرة إنما يدل على جهة اشتراك عينية فيها إذا كان ذلك المفهوم من قبيل المعقولات الأولى أي من المفاهيم التي يكون عروضها كاتصافها في الخارج، كما أن كثرة مثل هذه المفاهيم هي التي تدل على كثرة الجهات العينية. وأما المعقولات الثانية فيكفي حمل واحد منها على مصاديقه وحدة الجهة التي يلاحظها العقل، كما أنه يكفي لحمل أكثر من واحد منها على مصاديق واحد كثرة الجهات الملحوظة عند العقل وإن لم يكن بإزائها جهات متكثرة عينية. فلا يدل وحدة المعقول الثاني^٢ على وجود جهة عينية مشتركة بين مصاديقه، ولا كثرته على كثرة الجهات الخارجية. كما لا يدل وحدة مفهوم «المهية» أو مفهوم «العرض» على جهة وحدة ماهوية بين الأجناس العالية، وإلزام وجود جنس مشترك أو مادة مشتركة بينها، وكما لا يدل تعدد مفاهيم الوجود والوحدة والفعلية على تعدد الجهات العينية في الوجود البسيط الذي لاجهة كثرة فيه.

ويمكن إثبات التشكيك في حقيقة الوجود من طريق رابطة المعلولات بالنسبة إلى عللها - على ماسياتي إثباته في مباحث العلة والمعلول - حيث يترتب عليها أن وجود المعلول أضعف من وجود علته المفيضة له، بل هو شأن من شؤونها لا استقلال له دونها، وعلى هذا فالموجودات الواقعة في سلسلة العلل والمعالي تشكل حقيقة واحدة ذات مراتب يتقوم بعضها ببعض ويتقوم الكل بالواجب تبارك وتعالى من دون أن يلتزم بالاختلاف التشككي بين المعلولات الواقعة في مرتبة واحدة، فلا يكون شيء منها متقوماً بما في مرتبته، وإن كانت جميعاً متقومة بعلتها المفيضة وهكذا حتى تنتهي المراتب إلى الواجب تعالى الذي هو القيوّم المطلق، وهذا هو المعنى الحق لوحدة الوجود الحقّة، ويمكن عدّه قولاً خامساً

١- وقد ذكرنا في التعليقة على الفصل الأول (الرقم ٩) أن اشتراك المفهوم الوجود هو من مقدمات البرهان الذي أقم على وحدة حقيقة الوجود، فتذكر.

٢- قال في الأسفار (ج ١، ص ١٣٩): لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان.

في المسألة، ولا يرد عليه شيء من الإشكالات، حيث يعترف فيه بكثرة المهيئات العرضية و كذا كثرة أفراد مهية واحدة، ورجوع هذه الكثرات إلى وجوداتها بالذات مع الاعتراف بكون جميعها شؤوناً لعلها المفيضة ومن مراتب وجودها وبالتالي بكون الوجود عبارة عن موجود مستقل على الإطلاق هو الواجب تعالى ومخلوقاته التي هي مجاري فيضه و مجالي نوره، والتي تختلف بالكمال والنقص والتقوم والتقوم وتنهي الى مخلوقات عرضية واقعة في مرتبة واحدة لا يتقوم بعضها ببعض ولا يكون بينها أنفسها تشكيك بهذا المعنى —والله العالم—.

٣٠— قوله « كما مثلوا له بحقيقة النور على ما نلتقاه الفهم الساذج »

وهو تلقية كعرض بسيط، ولكن النظر العلمي يقتضى اعتباره مركباً من ذرات أو من أمواج أو من ذرات موجية —على ما أدى إليه نظر بعض المتأخرين من علماء الفيزياء—. ثم إنه بناءً على كونه عرضياً بسيطاً يوجد فرق آخر بينه وبين الوجود المشكك، وهو أن النور الضعيف مستقل عن النور الشديد، لكن الوجود الضعيف لا يستقل عن الوجود الشديد، إلا أن يعتبر المرتبة الضعيفة التي توجد في ضمن المرتبة القوية من النور، فافهم.

٣١— قوله « ليس لها من الفعلية إلا فعلية أن لافعلية لها »

جعل اللافعلية فعلية للهوى الأولى كجعل اللامحدودية حداً للواجب تعالى إنما هو على سبيل التجوز والمبالغة في النفي. وهذا الكلام مبني على قول المشائين من أن الهوى الأولى قوة محضة مع أنها جوهر موجود حقيقةً ومتحصل بتحصل الصورة، وسيأتي المناقشة فيه وأن الحق في هذه المسألة مع الإشراقيين والعلامة الطوسي، فانتظر.

٣٢— قوله « إن للوجود بما حقيقته من السعة والانبساط تخصّصاً... »

قدم الكلام في تخصّص الوجود تحت الرقم (٢٥) فراجع.

الفصل الرابع

٣٣- قوله «في شطر من أحكام العدم»

البحث عن أحكام العدم في الفلسفة - التي موضوعها الوجود - استطرادي. نعم يمكن إرجاع بعض مايتعلق به إلى أحكام الوجود كالبحث عن إعادة المعدوم، كما صنع الأستاذ -مدّظله العالي- حيث جعل عنوان البحث نفي تكرر الوجود.

ثم إن مفهوم العدم مفهوم اعتباري بلاريب، وإنما يفرض له مصداق كما مرّ بيانه. فقد يلاحظ بقييد الإطلاق ففرض المصداق له إنما يتيسر بنفي مطلق الوجود وهو محال. وقد يلاحظ بدون قيد الإطلاق فيعمّ الأعدام الخاصة، فيفرض لها مصاديق كعدم زيد المنطبق على وجود عمرو وبكرو خالد. وهذه الأعدام الخاصة بما أنها منتزعة عن الوجودات المحدودة نحواً من الانتزاع هي التي يقال إن لها حظاً من الوجود، فيعتبر لها تمايز بتمايز الوجودات المتمايزة بالذات. كما أنه قد ينسب إليها أحكام وجودية في الظاهر كعلية عدم العلة لعدم المعلول، وهو نوع من التجوّز كما قال الأستاذ مدّظله «حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقف» فإن لازم توقّف وجود المعلول على وجود العلة هو انتفاؤه بانتفائها، فيشار إلى هذه الحقيقة بأن عدم المعلول مستند إلى عدم العلة، فعدمها علة لعدمه. وسيأتي البحث عنه في ذيل الفصل السادس من المرحلة الرابعة في المتن.^١

٣٤- قوله «كاعتبار عدم العدم»

هذا التركيب الإضافي مأخوذ من قضية هي «العدم معدوم» وهي تتصور على ثلاثة

أوجه: أحدها أن تكون نظير «الوجود موجود» ففادها أن مصداق مفهوم عدم غير موجود في الخارج، ويراد بها أنّ عدم معدوم بنفس ذاته لا بعدم زائد عليه كما أن معنى موجودية الوجود كونه نفس الموجود، لا أنه موجود بوجود زائد عليه^١.

وثانيها أن يراد بها زوال عدم الثابت في الذهن، بأن يتصور مفهوم عدم فيوجد هذا المفهوم في الذهن ثم يزول هذا التصور ويحكي زواله بأنه معدوم. فمعنى هذا الحمل أن مفهوم عدم الذي كان موجوداً في الذهن ليس بموجود بالفعل^٢.

وثالثها ما أشار إليه في المتن، وهو أن يفرض عدم أمراً ثابتاً ثم يسلب بتبدله إلى الوجود ويحكي عن سلبيه بأنه معدوم.

وكيف كان إضافة عدم إلى نفسه يعني سلبيه، وبهذا الاعتبار يكون المضاف نقيض المضاف إليه، وهو في نفس الوقت باعتبار أنه عدم خاص يكون من أفراد عدم العام، فيصح أن يقال: عدم عدم، أنواع من عدم. فيستشكل حينئذ بأنه كيف يكون نقيض الشيء نوعاً منه؟ والحال أن النقيضين متقابلان لا يتصادقان، مع أن النوعية تقتضي الاندراج والتصادق!

والجواب عن التقرير الأول أن معنى تلك القضية والتركيب المأخوذ منها كون عدم عين نفسه فلا يكون نقيضه حتى ينأ في الحمل. وأما الجواب عن التقريرين الآخرين فبأن المضاف ينفي المضاف إليه بماله من الوجود الذهني أو الاعتباري، وبهذا اللحاظ ليس نوعاً منه، وأما نوعيته واندراجه تحت المفهوم العام فباعتبار ثبوت للمضاف نفسه إتما في الذهن أو في وعاء الاعتبار. قال صدر المتألهين: «فموضوع النوعية والتقابل مختلف، كيف والنوعية من أحوال المعقول بما هو معقول، لأنه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات، والتقابل من الأحوال الخارجية للأشياء [يعني أنه من المعقولات الفلسفية] لأن المتقابلين ممّا يجتمعان في الذهن»^٣.

٣٥- قوله «بمثل ذلك يندفع...»

لما أشار إلى حل شبهة عدم عدم بالفرق بين الجهات في الحمل انتقل إلى حل ألغاز أخرى بمثل ذلك، وإن لم يكن لجميعها ارتباط بأحكام عدم.

١- راجع تعليقة السبزواري على الأسفار: ج ١، ص ٣٥٣.

٢- راجع المسألة السادسة عشر من الفصل الأول من الشوايق: ص ٦٦-٦٧.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥٢.

منها أن قضية «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» تُناقض نفسها، لأن نفس هذه القضية إخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا يخبر عنه. وأجاب عنه تبعاً لصدر المتألهين^١ بأن المراد بالمعدوم المطلق في هذه القضية هو المصداق الخارجي أي ما هو بالحمل الشائع معدوم مطلق ومعنى عدم الإخبار عنه عدم صحة فرض مصداق له كما أشرنا إليه تحت الرقم (٣٣) وأما الإخبار بعدم الإخبار فباعتبار وجود موضوع القضية في الذهن وهو المعدوم المطلق بالحمل الأولي أي مفهومه. وكلام الأستاذ في «بداية الحكمة» في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب^٢.

ومنها قضية «الجزئي جزئي» مع أن موضوع القضية نفسه يصدق على كثيرين فهو كلي وليس بجزئي. والجواب أن الحمل في هذه القضية حمل أولي وموضوعها هو مفهوم الجزئي بما أنه مفهوم (أي الجزئي بالحمل الأولي) وأما قضية «الجزئي كلي» أو «الجزئي ليس بجزئي» فالحمل فيها من قبيل الحمل الشائع وموضوعها هو هذا المفهوم بماله من الوجود الذهني. والتركيذ على هذا القيد لأجل أن للجزئي اعتباراً آخر وهو كونه موجوداً خارجياً ظرف وجوده هو ظرف الذهن، فهو هذا الاعتبار جزئي بالحمل الشائع.

ومنها قضية «اجتماع النقيضين ممتنع» مع أن اجتماع النقيضين موجود في الذهن وإلا لم يجوز الإخبار عنه بالامتناع، فهو ممكن وليس بممتنع. والجواب أن موضوع هذه القضية ما هو بالحمل الشائع اجتماع النقيضين، والمراد به بيان امتناع تحقق مصداق له في الخارج. وأما الموجود في الذهن فهو مفهومه أي ما هو بالحمل الأولي اجتماع النقيضين.

ومنها قضية «اللا ثابت في الذهن لا ثابت فيه» مع أن «اللا ثابت» ثابت في الذهن لأجل الإخبار. والجواب أن هذه القضية معينين: أحدهما أن مفهوم اللا ثابت في الذهن هو نفس هذا المفهوم بالحمل الأولي، وأما الذي هو ثابت في الذهن فهو وجود هذا المفهوم باعتباره موضوعاً للقضية. وثانيهما أن المصداق المفروض للآ ثابت في الذهن هو عين عدم الثبات الذهني، فتكون القضية من قبيل «العدم معدوم بنفس ذاته» فموضوعها هو اللا ثابت بالحمل الشائع، وأما الموضوع في قضية «اللا ثابت في الذهن ثابت فيه» فهو مفهوم اللا ثابت بما أنه موجود في الذهن.

والحل النهائي لهذه الألغاز وأشباهها^٣، التي تسمى في اللغات الأوربية

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٩.

٢- راجع بداية الحكمة: ص ١٨.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٩٢-٢٩٤، و ص ٣٤٤-٣٤٨.

به «بارادوكس» هورهن معرفة مراتب الذهن التي أشرنا إليها في البحث عن «نفس الأمر» فلاينا في ثبوت شيء بحسب مرتبة من مراتب الذهن نفيه بحسب مرتبة أخرى وبالعكس. ولأصحاب مدرسة «التحليل اللغوي» أو «لينغوستيك» تعبير آخر هو «تعدد اللغات» وهو مومبني على مذهبهم الراجع إلى أصالة التسمية في المفاهيم الكلية. و جدير بالذكر أن قيدي «بالحمل الأولي» و «بالحمل الشائع» في كلمات الأستاذ —مدظله— راجعان في بعض الموارد إلى نفس القضية، وفي بعضها الآخر إلى موضوعها، فلا تغفل.

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
 أجمعين وبعد فإني أفتي بما يلي: إن كل ما هو موجود في ذهن الإنسان فهو
 إما حقيقة خارجية أو فكرة عقلية. والحقيقة الخارجية هي التي لا تتغير
 ولا تتبدل ولا تتأثر بالذهن البشري. والفكرة العقلية هي التي تنشأ في
 ذهن الإنسان نتيجة تفاعل الحواس مع العالم الخارجي. والواقع أن
 كل ما هو موجود في ذهن الإنسان فهو إما حقيقة خارجية أو فكرة عقلية.
 والحقيقة الخارجية هي التي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتأثر بالذهن
 البشري. والفكرة العقلية هي التي تنشأ في ذهن الإنسان نتيجة تفاعل
 الحواس مع العالم الخارجي. والواقع أن كل ما هو موجود في ذهن
 الإنسان فهو إما حقيقة خارجية أو فكرة عقلية. والحقيقة الخارجية
 هي التي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتأثر بالذهن البشري. والفكرة
 العقلية هي التي تنشأ في ذهن الإنسان نتيجة تفاعل الحواس مع
 العالم الخارجي. والواقع أن كل ما هو موجود في ذهن الإنسان فهو
 إما حقيقة خارجية أو فكرة عقلية. والحقيقة الخارجية هي التي لا
 تتغير ولا تتبدل ولا تتأثر بالذهن البشري. والفكرة العقلية هي التي
 تنشأ في ذهن الإنسان نتيجة تفاعل الحواس مع العالم الخارجي.

الفصل الخامس

٣٦- قوله «في أنه لا تكرر في الوجود».

الغرض الأصلي من طرح هذه المسألة هو بيان امتناع إعادة المعدوم بعينه، وقد جعلها في الشفاء^١ متفرعة على عدم شيئية العدم، فإنه إذا كان المعدوم باطل الذات لم يصح إثبات حكم الإعادة له. وتبعه في التحصيل^٢. وأضاف في الشفاء: «على أن العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه إلى بيان، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم» يعني أنه إنما يكون على سبيل التنبيه. وقال الرازي في المباحث المشرقية: «ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً. وكما أنه قديتوهم في غير البديهي أنه بديهي لأسباب خارجة فكذلك قديتوهم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من خارج»^٣.

والظاهر أن العامل الخارجي الذي أوقع المتكلمين في الشبهة أنهم زعموا منافاته للمعاد الذي هو عود للأموات، فاعتبروا الموت عدماً، والإحياء إعادة للمعدوم، فتوهموا أن قبول المعاد يستلزم قبول إعادة المعدوم. وقدنبه الأستاذ على هذا في آخر المبحث وبيّن أن الموت ليس عدماً، وإنما هو انتقال من نشأة إلى أخرى، قال مولانا أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - : «وإنما تنتقلون من دار إلى دار».

١- راجع آخر الفصل الخامس من المقالة الأولى من إهيات الشفاء.

٢- راجع التحصيل: ص ٢٩٠، والمطارحات: ص ٢١٤-٢١٧.

٣- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٨.

توضيح ذلك أنّ البدن وإن كان يفنى ويتلاشى بعد الموت إلا أنّ النفس التي هي الصورة الحقيقية للإنسان والتي بهاشيئته تبقى إلى يوم القيامة، وعودها إلى البدن ليس وجوداً جديداً للنفس، وإن اعتبر حياة البدن به وإجتماع أجزائه المتلاشية خلقاً جديداً له. نعم، لو فرض فناء النفس بعد البدن لزم كون المعاد إعادة للمعدوم أو إحداث شخص آخر، لكنّ النفس باقية بعد الموت في عالم البرزخ إلى يوم القيامة، فلا يستلزم قبول المعاد نقض هذه القاعدة الواضحة.

ثمّ إنّ صدر المتألهين أقدم للمسألة مقدّمة يبيّن فيها امتناع فرض وجودين لذات بعينها و حمل عليه قول العرفاء «إنّ الله لا يتجلّى في صورة مرّتين» (ونظيره قولهم «لا تكرار في التجلّي») وقد أخذ الأستاذ —مدظنّه— عنوان المسألة (لا تكرر في الوجود) من تلك المقدّمة، وبيّنها بوجه أوضح، وهو أنّ الوجود مساوق للتشخص، فعنى كون شخص واحد بعينه ذا وجودين كونه ذا شخصين، وقد فرض شخصاً واحداً. وزاد عليه أنّ وجود مثلين من جميع الجهات محال، وذلك لأنّ التماثل من جميع الجهات ينافي تمايز كلّ واحد منها بتشخصه الخاصّ به. وإذا فرض المثان مختلفين من حيث الزمان ازداد جهة الاختلاف بينها وتضاعف محذور عدم الوحدة والعينية.

ثمّ أشار إلى ما ربما يحتمل لجعل جهة الاختلاف خارج وجود المثلين بأنّ التمايز يحصل بالعدمين السابقين عليها، فأحد العدمين مسبوق بالوجود بخلاف الآخر، ويكفي هذا لإثبات الاختلاف والتمايز، ولا تنافيه مثلية الوجودين من جميع الجهات، الراجعة إلى الوجود. والجواب —زائداً على ما مرّ— أنّ تمايز العدمين إنّما هو بتبع تمايز الوجودين كما سبق القول فيه، ففرض أن يحصل تمايز الوجودين من ناحية العدمين يستلزم الدور.

ثمّ أشار إلى احتيال آخريستهدف تثبيت الوحدة بأمر خارج عن الوجودين، على عكس الاحتيال الأول، وهو انطباق صورة علمية واحدة عليها. والجواب أنّ هذه الوحدة تنسب إليهما بالعرض، فهي صفة للصورة العلمية بالذات وتنسب إليها باعتبار انطباق الصورة عليها، ولا يصحح ذلك عينيتها وتماثلها من جميع الجهات، وهو واضح جداً.

٣٧— قوله «وهذا الذي تقرّر...»

ههنا يعالج صلب المسألة بعد تشييد مبانيها ويذكر وجوهاً لبيان امتناع إعادة المعدوم، و هي أربعة اثنان منها مبنيان على فرض عدم إعادة الزمان وآخران مبنيان على فرض إعادته

أيضاً، ولعلّ الأولى إقامة حجة مرددة الطرفين وجعل كل وجهين منها تالين فاسدين لأحد الطرفين. أما الوجوه التي هي في الواقع تنبيهات على ذلك الأمر البديهي فهي:

ألف— إنه لو فرض وجود شيء بعد انعدامه في زمان مع حفظ الوحدة والعينية لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، لأنّ المفروض أنّ المُعاد هو نفس المعدم بعينه. ومعلوم أنّ تخلل العدم يوجب انقطاع الوجود وتعدّده المنافي للوحدة والعينية، فإنّه لا يتحقّق وحدة الوجود في الزمانيات إلاّ باتّصال امتداده المنبسط في وعاء الزمان. وقرّر في الأسفار^١ بطلان التالي بوجه آخر، وهو أنّه لو أُعيد المعدم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان، وذلك بجذاء الدور الذي هو تقدّم الشيء على نفسه بالذات.

ب— إنّ إعادة المعدم بعينه هو إيجاد مثل للمعدم يماثله من جميع الجهات، ولوجاز ذلك في زمانين لجاز في زمان واحد أيضاً تماثل الفرضين و اشتراك المتماثلين في الأحكام، وقد ثبت امتناع وجود مثلين في زمان واحد، فيثبت امتناع وجودهما في زمانين. أقول: بل فرض وجود المثلين من جميع الجهات في زمانين أشدّ محذوراً، لأنّ الاختلاف في الزمان يوجب مضاعفة التناقض في الفرض، كما مرّت الإشارة إليه.

ج— إنّ التماثل بين الوجودين يقتضي إعادة الزمان، وإلاّ لم يكن الوجودان متماثلين من جميع الجهات، وعليه يلزم أن يكون المُعاد هو المبتدأ، فلا يصحّ عدّهما وجودين اثنين.

د— لوجاز إعادة مرة واحدة لجازت مرتين وأكثر إلى غير النهاية، وإذا كان الجميع متماثلة من جميع الجهات كان الوجود الثاني عين الثالث وهكذا، فلم يتميّز أحدها عن غيره، مع أنّ كلّ عودة تمتاز بعدد خاصّ، فيلزم اجتماع النقيضين: التميّز وعدم التميّز. وظاهر أنّ الوجهين الأخيرين مبنيان على إعادة الزمان أيضاً أداءً لحقّ العينية والتماثل من جميع الجهات.

وأخيراً أشار إلى ما تمسك به القائلون بجواز الإعادة، وهو أنّ عدم جواز وجود شيء في زمان متأخّر عن انعدامه بعد الوجود إن كان ذاتياً لمهية أو لازماً لها لم توجد لأوّل مرة، وإن كان لأجل مانع خارجي جاز زوال المانع فيزول الامتناع بزواله.

وأجاب عنه بأنّ الامتناع لازم لوجوده لالمهية، فإنّ فرض الوجود الثاني المماثل لوجوده الأوّل من جميع الجهات مستلزم للتناقض. وأجاب في الشوارق^٢ بوجهين آخرين،

١— راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥٦.

٢— راجع المسألة الثالثة والثلاثين من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ١٢٢.

هما: كون الامتناع لازماً للمهية المقيدة بعدمها بعد الوجود، وكون امتناع الوجود المُعاد لازماً للمهية، وغير خفي أنّ هذين الوجهين مبنيان على الجدل.

المرحلة الثانية

الفصل الأوّل

٣٨— قوله «في الوجود المستقلّ والرابط»

ذكر صدر المتألّهين^١ أنّ للوجود الرابطيّ اصطلاحين عند الحكماء: أحدهما ما يقع رابطة في الحملات الموجبة ويكون من قبيل المعاني الحرفيّة، ويقابله الوجود المحموليّ الذي يقع محمولاً في الهلّيات البسيطة ويكون من المعاني المستقلّة. واختار أنّ إطلاق الوجود على الرابطيّ — بهذا المعنى — والمحموليّ يكون من قبيل الاشتراك اللفظيّ. و ثانيهما ما يرادف الوجود للغير، أي الوجود الذي يتحقّق في شيء كوجود السواد في الجسم، أو لشيء كوجود المعلول للعلّة، أو عند شيء كوجود الصورة العلميّة عند النفس (والأمثلة من الأفق المبين) و يقابله الوجود النفسيّ. ثمّ اقترح — تبعاً لأستاذه في الأفق المبين — تخصيص الأوّل بالرابط والثاني بالرابطيّ لتلاّ يحصل الخلط بينهما.

و جدير بالذكر أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة يعدّ رابطيّاً عندهم بمعنى أنّ له وجوداً مستقلاً عن العلّة إلاّ أنّه لا يمكن انسلاخه عن الانتساب إليها. لكنّ صدر المتألّهين أثبت أن لاستقلال للمعلول بالنسبة إلى العلّة المفيضة، و رجّح إطلاق «الرابط» على الوجود المحموليّ، و بذلك يحصل اصطلاح آخر للوجود الرابط ربما يشتهه بالاصطلاح الأوّل. لكنّ الحقّ أنّ بينهما بوناً بعيداً، فإنّ الأوّل اصطلاح منطقيّ في الأصل و يختصّ برابطة القضايا، و يمتاز بقيامه بالطرفين هما مفهوم الموضوع و مفهوم المحمول، بخلاف الثالث الذي هو نتاج بحث فلسفيّ عميق في الغاية، و يمتاز بقيامه بطرف واحد عينيّ هو وجود العلّة.

وينقدح ههنا سؤال هو أنه كيف أكد صدر المتألهين على وحدة معنى الوجود و كونه مشتركاً معنوياً مع اختياره الاشتراك اللفظي بين الوجود الرابط بالمعنى الأول والوجود المحمولي؟ والجواب أن التأكيد على الاشتراك المعنوي للوجود إنما هو في محل النزاع بين الحكماء و بعض المتكلمين، وهو الوجود المحمولي، فلا يشمل رابطة القضايا. و من هنا يظهر أن الاشتراك اللفظي المختار لا يشمل الوجود الرابط بالمعنى الثالث، فتفظن.

وقد ابتدأ الأستاذ —مدظله العالی— بإثبات الرابطة بين القضايا و كونها قائمة بالطرفين غير مستقلة عنها، و ركز على القضايا الخارجية التي تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج، و كأنه أراد بذلك إثبات الرابطة بين مصاديق الموضوعات و المحمولات في الخارج، حتى يصح تقسيم الوجود العيني إلى الرابط و المستقل أيضاً، ذلك التقسيم الذي يناسب البحث الفلسفي و يعتني به الفيلسوف القائل بأصالة الوجود. لكن يلاحظ عليه أن ثبوت الموضوعات و المحمولات في الخارج لا يكفي دليلاً على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود العيني. و الرابطة في القضايا إن دلت على شيء خارجي فإنها تدل على اتحاد مصادق الموضوع و المحمول، و هو أعم من ثبوت أمر رابط بينهما. فإن اتحاد الجوهر و العرض أو اتحاد المادة و الصورة في الخارج مثلاً لا يستلزم وجود رابط بينهما، بل يكفي كون أحدهما من مراتب وجود الآخر أو كون أحدهما رابطياً بالنسبة إلى الآخر. و الحاصل أنه لا يمكن بمثل هذا البيان إثبات الوجود الرابط في الأعيان، و إثباته رهن لتبيين كيفية ارتباط المعلول بالعلّة، على ما سيأتي في محله.

٣٩— قوله «إن القضايا المشتملة على الحمل الأولي...»

قد اختلفوا في تعداد أجزاء القضايا على أقوال:

ألف— أن جميع القضايا مركبة من أربعة أجزاء: الموضوع، المحمول، النسبة الحكيمية و الحكم، أي إذعان النفس بثبوت النسبة أولاً ثبوتها— على حدّ تعبيرهم—.

ب— أن القضايا الموجبة مركبة من تلك الأجزاء الأربعة، و أن السوالب مركبة من ثلاثة أجزاء بحذف الحكم، فإن مفاد القضية السالبة سلب النسبة الحكيمية الثبوتية.

ج— أن القضايا الهللية المركبة الموجبة مركبة من أربعة أجزاء، و أن الهللية البسيطة الموجبة مركبة من ثلاثة أجزاء بحذف النسبة الحكيمية فإن مفادها الحكم بثبوت الموضوع لا ثبوت شيء له. و أما الهللية المركبة السالبة فمركبة من ثلاثة أجزاء بحذف الحكم، فإن مفادها سلب النسبة الثبوتية، و أما الهللية البسيطة السالبة فثنائية لأن مفادها سلب ثبوت

الموضوع فليس فيها نسبة حكمية ولا حكم. وهذا التفصيل ربما يظهر من كلام صدر المتأهين^١، وإن صرح في موضع آخر بثبوت النسبة الحكمية في جميع القضايا.^٢

د- ما اختاره الأستاذ -مدظله العالي- حيث قال في تعليقه على الأسفار بعد كلام له: «فقد تحقّق بما قدّمناه أنّ القضايا الموجبة سواء كانت هليّات بسيطة أو مركّبة ذوات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم. والسوالب كائنة ما كانت ذوات جزئين: الموضوع والمحمول. و أمّا النسبة الحكمية فإنّها هي تصاحب القضايا من جهة كون المحمولات في الهليّات المركّبة موجودة للموضوعات، فيضطرّ الذهن إلى تصوّر ارتباطها بالموضوعات، ثمّ يعتمّ الذهن ذلك إلى عمارة القضايا غلطاً منه»^٣ ومثله كلامه الآتي في المتن^٤. ويستفاد من كلامه ههنا إلحاق الحمل الأولي بالهليّة البسيطة.

أقول: إنّ البحث عن القضايا و أجزائها بحث منطقيّ، وربما تعرّض له الفلاسفة لارتباط بعض الأبحاث الفلسفية به كما يلاحظ في هذا الكتاب. فأما من الوجهة المنطقية فلا ريب أنّ قوام القضية بما أنّها تصديق يقابل تصوّر البسيط إنّما يكون بالحكم، ولا معنى لخلوّ قضية عنه كائنة ما كانت، وإلاّ عادت إلى مجموعة من التصرّوات، والحكم يتعلّق بالنسبة بين الموضوع والمحمول، فتعود أجزاء كلّ قضية من الوجهة المنطقية أربعة.

و أمّا الإشكال بعدم إمكان تحقّق الرابطة بين الشئ ونفسه في الحمل الأولي فنندفع بأنّ الموضوع والمحمول في هذا الحمل وإن كانا متّحدين مفهوماً إلاّ أنّهما متغايران بحسب الوجود في الذهن، فوجود مفهوم الإنسان في الذهن مثلاً غير وجود مفهوم الحيوان الناطق فيه وإن كان المفهوم واحداً. وكذا الإشكال بعدم جواز تحقّق الرابطة بين عديمين أو بين عدم ووجود فإنه مندفع أيضاً بأنّ الرابطة إنّما تحصل بين المفاهيم الذهنية وهي أمور موجودة لا محالة، وإن لم يوجد لها مصداق في الخارج. و أمّا الإشكال بأنّ العدم لاشيئية له ولا تمايز فلا يكون رابطاً فنندفع بأنّ للعقل أن يعتبر له ثبوتاً و تمايزاً بتبع الوجود، ويعتبره رابطاً بتبع رابطيّة الوجود المنسوب إليه، فكما أنّ للعقل أن يعتبر عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج فله أن يعتبر عدم ارتباط الموضوع بالمحمول رابطة عدمية بينهما. وهذا هو سبب الاستثناء في

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٦٥-٣٧٢.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٧٩.

٣- راجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ١، ص ٣٦٦.

٤- راجع الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشر في المتن.

كلام الأستاذ —مدظله العالی— بقوله «إلا بحسب الاعتبار الذهني». و مفتاح حل كثير من هذه المشكلات هو تحقيق مراتب الذهن كما أشرنا إليه غير مرة.

أما من الوجهة الفلسفية فالحمل الأولي بمعنى حمل المفهوم على نفسه خارج عن نطاق البحث الفلسفي إطلاقاً، إلا أن يعمم بحيث يشمل ثبوت الشيء لنفسه في الخارج، و ثبوت المفهوم لمصادقه العيني بالذات (الحمل الذاتي) ولتحقيق القول فيه مقام آخر. وأما الهلية البسيطة فالعقل بعد تحليله المعلوم إلى مهية ووجود، و بعد ملاحظته أن للمهية أن تتصف بالوجود و أن لا تتصف، يحصل له ثلاثة مفاهيم: موضوع هو المهية، و محمول هو الوجود، و نسبة حاكية عن الاتصاف، فإن كانت المهية موجودة حكمت النفس بثبوت النسبة و إلا لم تحكم بثبوتها. ففي هذا الجوّ التحليلي و في وعاء الاعتبار الذي ينفك فيه حيثية المهية عن الوجود و يعتبر للمهية ثبوت و تقرّر لاجمال لإنكار النسبة بينها. فبعد هذا التحليل يكون الحكم في الهلية البسيطة أيضاً بثبوت شيء هو الوجود لشيء آخر هو المهية، و يكون من مصاديق القاعدة المعروفة «ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له» و لهذا يستدل بها لإثبات الوجود الذهني كما سيأتي في محله، و إن لم يكن تغاير بينهما في وعاء الخارج و كان الحكم في الحقيقة بثبوت شيء لا ثبوت شيء لشيء. فإنكار النسبة في الهلية البسيطة يبتني على نظرة فلسفية خاصة ولا ينافي إثباتها حسب نظرة فلسفية أخرى، كما لا ينافي إثباتها حسب النظرة المنطقية.

نعم، يختلف الحكم من الوجهة المنطقية والوجهة الفلسفية في السوالب. فمن الوجهة المنطقية تكون القضية السالبة أيضاً واجدة للحكم بخلافها من الوجهة الفلسفية. وهذا الاختلاف أيضاً راجع إلى اختلاف مراتب الذهن كما أشرنا إليه.

٤٠ — قوله «إن الوجودات الرابطة لامهية لها».

قد ظهر مما قدّمناه أن روابط القضايا مفاهيم حرفية لا تحكي عن وجودات عينية حتى يُسأل عن مهيات تلك الوجودات، خلافاً لما يستشعر من كلام الأستاذ —مدظله— من أنها تحكي عن نسب و إضافات عينية بين مصاديق الموضوعات والمحمولات، فتلك النسب —بناء على ثبوت وجود عيني لها— لا تلاحظ استقلالاً حتى يسأل عن ماهياتها فيجاب بمفاهيم مستقلة، و على هذا يصح أن يقال لامهية لها. اللهم إلا أن تعرض لها الاستقلال بتوجيه الالتفات إليها، على ما يأتي في الفصل القادم. لكن بناءً عليه يشكل اعتبار الإضافة حينئذ من الأجناس العالية، فليتأمل.

ولكلام الأستاذ —مدظله— تأويل آخر، وهو أن روابط القضايا وإن كانت من قبيل المفاهيم

غير المستقلة إلا أنّ هذه المفاهيم وجودات في الذهن تتحقّق بين الموضوعات والمحمولات و ليس لوجوداتها مهية، لعدم استقلالها.

و كيف كان فشمول هذا الحكم للوجودات الإمكانية العينية التي هي روابط بالنسبة إلى الواجب تبارك وتعالى مشكل جداً، لاستلزامه نفي أيّ مجال للمهية مطلقاً. وغاية ما يمكن أن يقال في تقريره أنّ هذه الوجودات بما أنّها روابط لا تلاحظ استقلالاً، ولأجل ذلك لا تتقرّر لها مهية بهذا اللحاظ، لكن للعقل أن ينظر إليها بالنظر الاستقلاليّ فينتزع عنها مهيات جوهرية أو عرضية كما ستأتي الإشارة إليه، فانتظر.

الثاني (الحق)

والذي أن وجوده يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (١)

والذي هو الذي لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (٢)

والذي هو الذي لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (٣)

والذي هو الذي لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (٤)

والذي هو الذي لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (٥)

والذي هو الذي لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (٦)

والذي هو الذي لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (٧)

والذي هو الذي لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (٨)

والذي هو الذي لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (٩)

والذي هو الذي لا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء لا يمكن أن يوجد إلا ككل واحد (١٠)

الفصل الثاني

٤١- قوله «هل الاختلاف بين الوجود المستقل والرباط اختلاف نوعي أولاً؟».

قدمر أنّ صدر المتألهين اختار أنّ إطلاق لفظة «الوجود» على روابط القضايا و على الوجود المحموليّ يكون بالاشترك اللفظي. وقد عبّر عن الاختلاف بينها بالاختلاف النوعي. و مراده أنّ الوجود بمعناه المتعارف والذي ثبت اشتراكه المعنويّ هو الوجود المحموليّ، و أمّا إطلاق الوجود على رابطة القضية فهو بمعنى آخر، ويكون الاتّفاق بينها في مجرد اللفظ.

أمّا الأستاذ -مدظله- فقد ذكر في الفصل السابق تقسيماً للوجود العينيّ إلى الرباط والمستقلّ، ثمّ طرح سؤالاً في هذا الفصل حول الاختلاف بينهما: هل هو اختلاف نوعيّ أولاً؟ وفسّر الاختلاف النوعيّ بعدم جواز تبدّل الوجود الرباط بالوجود المستقلّ بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً -على حدّ تعبيره- و اختار هو عدم الاختلاف بينهما بهذا المعنى. و حاصل ما أفاده في تبين ما اختاره أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى علته رباط ولا يصحّ انتزاع مهية عنه في هذا اللحاظ، لكنّ العقل ينتزع عن الوجودات الإمكانية مهيات جوهرية و عرضية، و ليس ذلك إلّا بتوجيه الالتفات إليها استقلالاً، نظير الالتفات إلى المعاني الحرفية و تفسيرها بالمعاني الاسميّة كما يقال «منّ للابتداء» و هذا دليل على إمكان تبدّل الوجود الرباط إلى الوجود المستقلّ في اللحاظ العقليّ، و يستنتج منه أن لا اختلاف نوعياً بينهما بهذا المعنى.

سبحان ربنا عما نرجو ونخاف... والوجود في نفسه والموجود لغيره، وقد يسمى الأخير بالوجود الرباطي والناعت، وهو الذي يصير منشأ لانتزاع عنوان عرضي لموجود آخر لما بينها من الارتباط الوجودي و مثل له بالأعراض والصور المنطبعة في المادة، حيث يكون السواد مثلاً منشأ لانتزاع مفهوم عرضي للجسم فينعت بالأسود، وهذا المفهوم لا يعني تحقق جوهر الجسم ولا تحقق عرض السواد، بل يحكي عن اتصاف عرضي للجسم. وبعبارة أخرى: فإنه لا يطردهم عن مهية الجسم ولا عن مهية السواد بل يطردهم عن وصف عرضي للجسم، كما أن العلم يطردهم وصف الجاهل — وهو وصف عدمي — عن الشخص العالم، ولأجل ذلك فلا يعد مفهوم ذاتياً وما هوياً.

٤٢ — قوله «ينقسم الموجود في نفسه...»

لما ذكر تقسيم الموجود إلى ما في نفسه و ما في غيره تعرض لتقسيم ثانوي للموجود في نفسه و هو تقسيمه إلى الموجود لنفسه والموجود لغيره، وقد يسمى الأخير بالوجود الرباطي والناعت، وهو الذي يصير منشأ لانتزاع عنوان عرضي لموجود آخر لما بينها من الارتباط الوجودي و مثل له بالأعراض والصور المنطبعة في المادة، حيث يكون السواد مثلاً منشأ لانتزاع مفهوم عرضي للجسم فينعت بالأسود، وهذا المفهوم لا يعني تحقق جوهر الجسم ولا تحقق عرض السواد، بل يحكي عن اتصاف عرضي للجسم. وبعبارة أخرى: فإنه لا يطردهم عن مهية الجسم ولا عن مهية السواد بل يطردهم عن وصف عرضي للجسم، كما أن العلم يطردهم وصف الجاهل — وهو وصف عدمي — عن الشخص العالم، ولأجل ذلك فلا يعد مفهوم ذاتياً وما هوياً.

و يقابل الوجود الرباطي الوجود لنفسه، وقد يسمى بالمستقل. لكن يُعلم أن لفظة «المستقل» يطلق بالتشكيك على الموجود بنفسه والموجود لنفسه والموجود في نفسه، فالموجود بنفسه الذي ينحصر في الواجب تعالى أشد استقلالاً، و يليه الموجود لنفسه على مراتبه مما لا يحتاج إلا إلى المبدء المتعالي نازلاً إلى الأنواع الجوهرية التامة في عالم المادة، و يليه الموجود الرباطي المحتاج إلى الموضوع والمحل أيضاً، فإن له استقلالاً بالنسبة إلى النسب والإضافات التي يكون وجودها في غيرها، ولا استقلال لها بوجه من الوجوه. و ينعكس الأمر عندما نأخذ من الأضعف الأحوج صاعداً إلى الوجود الرباطي ثم إلى النفسي الذي لا يحتاج إلى

موضوع أو محلّ، ثمّ إلى مالا يحتاج إلّا إلى المبدء الأعلى تبارك وتعالى «وإنّ إلى ربّك المنتهى».

٤٣ — قوله «ويتبين بأمراً أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر...»

الذي يتبين بأمراً أنّ لوجود الأعراض ارتباطاً بالجواهر كما أنّ للصور المنطبعة ارتباطاً بموادّها ممّا يبرّر جعلها نوعين من الموجودات الرابطة. و أمّا كون الأعراض من شؤون الجواهر ومراتب وجودها فهو أمر لا يمكن إثباته بنفس مامرّ من البيان، وإلّا لدلّ على كون الصور المنطبعة أيضاً من مراتب وجود الموادّ وشؤونها مع أنّه فاسد جدّاً ولذا اقتصر في موردّها بنفي المباينة والانعزال.

«...»

«...»

فصل

٤٤ — قوله «في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي»

الظاهر أن تقسيم الوجود إلى الذهني والخارجي من الأبحاث المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، حتى أن الشيخ في الشفاء لم يتعرض له استقلالاً، بل قال في رد القائلين بالثابت والحال: «وإنما وقع أولئك في ما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الإخبار إنما يكون عن معانٍ لها وجود في النفس وإن كانت معدومة في الأعيان — إلى أن قال — فبيّن أن المخبر عنه لا بدّ من أن يكون موجوداً ووجوداً ما في النفس»^١ و تبعه تلميذه في التحصيل^٢ و شيخ الإشراق في المطارحات.^٣ وقال في موضع آخر من التحصيل: «المعدوم في الأعيان محكوم عليه بأحكام وجودية، فيجب أن يكون له وجوداً، فإذا ليس في الأعيان فهو في النفس».^٤ ثمّ الظاهر أن الذي أوجب طرح مسألة الوجود الذهني هو ردّ شبهات القائلين بثبوت المعدوم، كما هو اللائح من أكثر ما أشرنا إليه. وأول من طرحها كمسألة مستقلة — في من نعلم — هو الرازي في المباحث المشرقية^٥ والمحقق الطوسي في التجريد، لكنهما أتبعها للبحث عن زيادة الوجود على المهية، وكأنهما لمّا لاحظا أنّ هذه الزيادة إنما تكون في الذهن بادرا

١ — راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء.

٢ — راجع التحصيل: ص ٢٨٩.

٣ — راجع المطارحات: ص ٢٠٣.

٤ — راجع التحصيل: ص ٤٨٩.

٥ — راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤١، والمسألة الرابعة من الفصل الأول من الشوارق، والأسفار: ج ١،

ص ٢٦٣ — ٣٢٦ وشرح المنظومة: ص ٢٢ — ٢٣.

إلى إثبات الوجود الذهني.

و كيف كان فعنى الوجود الذهني عند مثبته أن للمهية وجودين: وجوداً خارجياً تترتب عليه الآثار، و وجوداً آخر لا تترتب عليه تلك الآثار، وهذا الوجود الثاني بما أنه لا تترتب عليه تلك الآثار يسمى بالوجود الذهني بالقياس إلى الوجود الخارجي، وإن كان بصرف النظر عن هذه المقايسة وجوداً عينياً له آثاره الخاصة به.

و المنكرون للوجود الذهني على صنفين: منهم من أنكر وجود الذهن و قال بأن العلم يحصل بإضافة بين النفس والخارج، و منهم من لم ينكر وجود الذهن و لكنهم أنكروا كون الموجود في الذهن وجوداً آخر للمهية الموجودة في الخارج. و هؤلاء أيضاً تفرقوا على قولين: أحدهما أن الموجود في الذهن شبح للموجود الخارجي يحاكيه محاكاة التمثال لذي التمثال، و ثانيها أن الموجود في الذهن لا يحاكي الخارج و إنما يرمز إليه رمزاً من غير أن نعرف من حقيقته شيئاً.

فعلى المثبتين للوجود الذهني أن يستدلوا أولاً على وجود الذهن والصور والمفاهيم الذهنية، و ثانياً على كونها محاكية للموجودات العينية و مطابقة لها. و جميع ما تمسك به لإثبات الوجود الذهني ناظر إلى الجانب الأول من المسألة كما تلاحظ في المتن. و الحق أن وجود الذهن والصور والمفاهيم الذهنية ثابت بالعلم الحصري ولا يحتاج إلى البرهنة عليه، فما يذكر دليلاً في هذا المجال لا يعدو حد التنبيه لأجل إلفات نظر الغافل و دفع ما ربما يبدو من شبهة. و أما إثبات مطابقة الموجود الذهني للخارجي فهو أمر وقعت حوله مناقشات عند العزيبين و لم يحتلّ مقامه بعد في الفلسفة الإسلامية و اكتفى الأستاذ —مدظله— لإثبات المطابقة برد القولين الآخرين. و لهذه المسألة صلة وثيقة بمسائل العلم و الإدراك، و سوف تلاحظ تكرّر بعض الأبحاث المذكورة ههنا في مبحث العلم، و قد مر اقتراح تقديم مسائل العلم على سائر المسائل الفلسفية.

٤٥— قوله «ولانرتاب أن جميع مانعقله من سنخ واحد»

دفع لإشكال مقدّر هو أن هذين الوجهين إنما يثبتان الوجود الذهني للكليات والمعدومات دون الجزئيات الموجودة، فإنه يندفع بالرجوع إلى الوجدان، حيث لا نجد فرقا بين الفريقين في نحو التصور و الإدراك و لانرتاب أن الجميع من سنخ واحد، فجميعها موجودة في الذهن. و قد زاد في البداية^١ تبعاً لشرح المنظومة^٢ وجهاً ثالثاً يجعل الكلية والصرافة

١— راجع البداية: ص ٢٣.

٢— راجع شرح المنظومة: ص ٢٣.

وجهين، وتمسك في الأسفار^١ بتقدم العلة الغائية تصوراً، وبتأثير بعض التخيلات كتصوّر الحموضة وغيرها في الآثار العينية.

٤٦- قوله «الأمر الأول...»

اعلم أن للمكرين للوجود الذهني شبهات^٢ سيأتي ذكرها، ولما كان مفتاح حلّ جلّها التمييز بين الحمل الأولي والحمل الشائع تصدى لبيان الفرق بينهما تبعاً لصدر المتألهين^٣، وحاصل ما ذكره أن للمهية الموجودة في الذهن حيثيتين مختلفتين لكلّ منها حكمها الخاص بها: إحداها حيثية المحتوى المفهومي، والأخرى حيثية الوجود في الذهن. فأما من حيثية الأولى فتحمل عليها نفسها وأجناسها وفصولها، وهو حمل أولي مناطه الاتحاد في المفهوم، فما يثبت لها من هذه حيثية لا يتجاوز حدّ المفهوم. مفهوم الإنسان ينحلّ إلى «الجوهر، ذي الأبعاد الثلاثة، النامي، الحساس المتحرك بالإرادة، الناطق» مثلاً، و تحمّل عليه تلك المفاهيم بما أنه متضمّن لها ومتحد بها. لكن لا يستلزم هذا الحمل كون الإنسان الذهني من مصاديق الجوهر والجسم والحيوان والإنسان، بحيث يصحّ حمل تلك المفاهيم عليه بالحمل الشائع الذي مناطه الاتحاد في الوجود، فيتوقّع ترتّب آثارها عليه، فالإنسان الذهني لا ينمو ولا يحسّ ولا يتحرك بالإرادة ولا يعقل شيئاً. وأما من حيثية الثانية فهو موجود عيني له ماهيته الخاصة به، وتحمل عليه بالحمل الشائع وترتّب عليه آثارها، والمشهور أنه كيف نفساني^٤. ومن هذه حيثية لا تحمّل عليه تلك المفاهيم المذكورة. فعنى قولهم أن الموجود في الذهن متحد مع الموجود في الخارج من حيث المهية أنّ ما يحمل من المفاهيم الذاتية على الموجود الخارجي بالحمل الشائع يصحّ حملها على الموجود في الذهن بالحمل الأولي من حيث محتواه المفهومي. ثم إن للمفهوم الموجود في الذهن حيثية ثالثة ستأتي الإشارة إليها في دفع الإشكال الرابع.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٧٥، والتحصيل: ص ٤٨٩.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٧٧-٣٢٦، وج ٣، ص ٣٠٥-٣١٢، والفصل الثامن من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين: ص ١٢٦-١٣٩.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٩٢-٢٩٨.

٤- وقد استشكل الحكيم السبزواري كونه كيفاً نفسانياً بالذات، فراجع شرح المنظومة: ص ٣١، وبداية الحكمة: ص ٢٨، وتعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ١، ص ٢٩٨.

٤٧- قوله «وأما تقسيم المنطقيين...»

اعلم أنّ للفرد الذهني ثلاث إطلاقات: أحدها كون الموضوع في الحمل الأولي (كمفهوم الإنسان) فرداً لمحموله (كالحيوان) كما مرّ في بيان الحيثية الأولى. وهو إطلاق مساحي كما أشار إليه في المتن. وثانيها كون مفهوم ذهني فرداً لمقول ثانٍ منطقي كالإنسان بالقياس إلى الكلّي في قولنا «الإنسان كلّي» وهو إطلاق حقيقي. وثالثها كون مفهوم موجود في الذهن باعتبار وجوده فرداً من مهية كالكيف النفساني أو مصداقاً لعنوان ثانٍ فلسفيّ كالممكن، فباعتبار كون الذهن ظرفاً لهذا الموجود العينيّ يقال إنّه فرد ذهنيّ، وهو أيضاً إطلاق حقيقيّ بصرف النظر عن الاصطلاح الذي يفرق بين الفرد والمصداق فيختصّ الفرد بما تحمل عليه المهية، ويختصّ المصداق بما تحمل عليه المعقولات الثانية.

٤٨- قوله «و إشكال ثان...»

الفرق بين الإشكاليين أنّ الأول يختصّ بالجوهر بخلاف الثاني حيث يعتم جميع المقولات. وربما يتصور فرق آخر بينهما، وهو كون المحذور في الإشكال الثاني أشدّ، لأنّ المحذور المذكور في الإشكال الأول كون شيءٍ واحداً جوهرًا وعرضاً معاً، وحيث إنّ العرض ليس جنساً عالياً على المشهور بل هو مفهوم عرضيّ يحمل على الأجناس التسعة فلا يلزم منه اندراج شيءٍ واحد تحت مقولتين، بخلاف المحذور المذكور في الإشكال الثاني، لكنّه ليس بشيءٍ، لأنّ صدق العرض على شيءٍ لا يتحقّق إلاّ باندراجه تحت أحد الأجناس العرضية، وهو الكيف في ما نحن فيه. والأولى جعل الإشكاليين إشكالاً واحداً بأن يجعل المحذور اندراج شيءٍ واحد تحت نوعين أو جنسين، وبعبارة أخرى: صيرورته ذاهيتين، فإنّ المحذور المزعوم في الإشكال الثاني لا ينحصر في الاندراج تحت مقولتين، فمحذور تعقل الكيف المبصر مثلاً هو اندراجه تحت نوعين من جنس واحد. وقد أجاب الفاضل القوشجيّ والمحقق الدوانيّ والسيد صدرالدين بأجوبة أخرى^٢ عن هذا الإشكال.

١- راجع شرح المنظومة: ص ٢٥، وبداية الحكمة: ص ٢٤.

٢- راجع في ما يتعلق بهذا البحث الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألمين عليه (ص ١٢٦-١٣٥) والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٣٨، والمطارحات ص ٢٢٤ و ص ٢٢٩، والمقاومات: ص ١٣٣.

٤٩- قوله «وإشكال رابع...»

وهو أنه يلزم من قبول الوجود الذهني كون مفهوم واحد (كالإنسان مثلاً) كلياً وجزئياً معاً. وقد عدل في الجواب عما ذكره في وجه اندفاع سائر الإشكالات من الفرق بين الحمل الأولي والشائع، لأن حمل الكلّي والجزئيّ على الإنسان يكون حملاً شائعاً لاختلاف مفهومه عن مفهومي الكلّي والجزئيّ كليهما، فلا يأتي الجواب المذكور. وحاصل ما أفاده في الجواب عنه هو أنّ للإنسان الموجود في الذهن حيثية أخرى غير حيثية مفهومه بما أنه مفهوم، وغير حيثية وجوده في الذهن بما أنه وجود عينيّ والتي هي ملاك حمل «الجزئيّ» عليه، وهي حيثية كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى وجودات عينية متعدّدة يصحّ حملة على كلّ واحد منها. وهذه هي الحيثية الثالثة التي وعدنا ذكرها تحت الرقم (٤٦) والتي تكون ملاكاً لحمل «الكلّي» عليه حملاً شائعاً. وهذا نظير ما ذكرنا حول قضية «الجزئيّ جزئيّ» أنّ للجزئيّ الواقع موضوعاً في هذه القضية ثلاث حيثيات، تحت الرقم (٣٥).

٥٠- قوله «ويندفع بذلك إشكال...»

حاصل الإشكال أنه على القول بالوجود الذهنيّ ومطابقة ما في الذهن لما في الخارج يلزم تحقّق صورة المريّيات الكبيرة بكبرها في جزء صغير من البدن، وهو محال. والجواب أنّ الذهن ليس هو الدماغ بل هو من شؤون النفس المجرّدة، والصورة الحاصلة فيه أيضاً مجرّدة على ما سيأتي في باب العلم، والقول بالوجود الذهنيّ لا يستلزم تطابق الصورة لذي الصورة من حيث التجرد وعدمه، لأنّ التجرد وصف وجودها الذي يحمل عليه بالحمل الشائع، والتطابق إنّما يلزم بين محتواها الإدراكيّ وبين الخارج، فالذي يحمل على الصورة من الأوصاف المادّية يحمل عليها بالحمل الأوّليّ، فتدكّر.

وأما الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الجزء الدماغيّ وإن كان صغيراً إلاّ أنّه قابل للقسمة إلى غير النهاية، ومن هذه الحيثية يكون قابلاً لانطباع صورة كبيرة فيه، فلا يجدي شيئاً. لأنّ من الواضح أنّ الكفّ مع كونها قابلة للقسمة إلى غير النهاية لا تسع الجبل. والسّر فيه أنّ الكبر والصغر وصفان للكم المتصلّ والمقدار الهندسيّ وأما التناهي واللاتناهي المذكوران فهما وصفان للعدد الذي يعرض الأجزاء المفروضة من المقدار وهو كم منفصل. فعدم تناهي العدد المفروض لا يدفع الإشكال الوارد على صغرها لحجم والكم المتصلّ. على أنّ العدد الغير المتناهي لا يتحقّق بالفعل أبداً، لأنّ الأجزاء المفروضة غير موجودة بالفعل، والمتحقّق بالفعل هو الكلّ الواحد، وكلّما تحققت قسمة تحقّق عدد خاصّ متناه.

المرحلة الرابعة

٥١- قوله «والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن»

وهو اللائق بالفلسفة الباحثة عن أحوال «الموجود» فالبحث عن الممتنع استطرادي لعدم اتصاف الموجود به وانقسامه إليه. والواجب والممكن عنوانان مأخوذان من كيفية نسبة الوجود إلى الشيء. وبعبارة أخرى: عنوان «واجب الوجود» مأخوذ من قضية يكون الذات الإلهية فيها موضوعاً ويحمل عليها الوجود بحمل الاشتقاق والنسبة الحكيمية متصفة بالضرورة (الوجوب) وكذا عنوان الممكن مأخوذ من قضية يكون موضوعها المهية ومحمولها الوجود كذلك. والنسبة الحكيمية متصفة بالإمكان. لكن يتصور للهية البسيطة شق ثالث وهو أن يكون سلب الوجود فيها ضرورياً، وبه تتم الأقسام بعد الالتفات إلى بطلان فرض اجتماع ضرورة الوجود وضرورة العدم لشيء واحد.

فهذه الأمور الثلاثة (الوجوب، الإمكان، الامتناع أو ضرورة السلب) هي مواد القضايا بمعنى أنها كيفيات للنسب الحكيمية في نفس الأمر، ويكون محل البحث عنها هو علم المنطق، وأما الفيلسوف فيستعير قسماً خاصاً منها—وهو الذي يختص بالهليات البسيطة— لما يتعلق به غرضه.

وهذا البيان يتضمن الاعتراف بوجود النسبة في الهليات البسيطة^١ أيضاً، فنبصر.

وزعم صاحب المواقف أن هذه المواد المبحوث عنها في الفلسفة هي غير ما يبحث عنها في المنطق، فراجع^٢.

١- راجع تعليقه السبزواري على الأسفار: ج ١، ص ١٥٧.

٢- راجع المسألة التاسعة عشر من الفصل الأول من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ١، ص ٩١.

ثم إنَّ حمل الوجود على شئٍ واعتبار كَيْفِيَّةِ نسبتِه إليه وتقسيم الموجود بهذا الاعتبار مبنيٌّ على كون المهية أعرف عند العقل، حيث يحلّل المعلوم إلى مهية ووجود في شكل هلية بسيطة كما أشرنا إليه في بحث أصالة الوجود (الرقم ١٠) واعتبار حال المهية بالقياس إلى الوجود والعدم — كما في كلام صدر المتألهين^١ — مبني على ما يبدو من تعميم التحليل المذكور إلى جميع المعلومات، لكن بالنظر إلى عدم ثبوت المهية للواجب والممتنع جعل الأستاذ — مدظله — المقسم هو المفهوم لكن لا بما أنه مفهوم بل باعتبار حكايته عن المصدق الحقيقي أو المفروض.

و كيف كان فاعتبار حال المهية في المقسم إنما يناسب القول بأصالة المهية، لكن القائلين بأصالة الوجود اقتفوا آثار أسلافهم في ذلك، وقد اعتذر صدر المتألهين في نظير هذا المقام بقوله «ونحن أيضاً سألنا الكوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلطنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها ثم نفرق عنهم في الغايات لئلا تنبوا الطباع عما نحن بصدده في أول الأمر»^٢.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٦٩.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٨٥.

الفصل الأول

٥٢— قوله «والذي يعطيه التقسيم من تعريفات المواد الثلاث...»

هذه المفاهيم بيّنه بنفسها لاحتجاج إلى التعريف مضافاً إلى أنها من المعقولات الثانية ولا يمكن تحديدها بالأجناس والفصول. والتعريفات التي ذكرت لها دورية كما نبه عليه في المتن تبعاً لسائر المحققين^١. لكن أعرف هذه المفاهيم هو مفهوم الضرورة (الوجوب) قال في الشفاء: «على أن أولى هذه الثلاثة في أن يتصور أولاً هو الواجب، لأن الواجب يدل على تأكيد الوجود، والوجود أعرف من العدم»^٢ وقال في المطارحات: «وإن كان ولا بد من التعريف فليؤخذ الوجوب بيناً، كيف وهو تأكيد الوجود، والوجود أظهر من العدم»^٣ وقد جعل محور التعريفات المذكورة في المتن هو الضرورة.

٥٣— قوله «وبذلك يندفع ما أورد...»

حاصل الإشكال أن الإمكان كما تحصل من التقسيم المذكور هو سلب الضروريتين، وهو أمر سلبي فلا يصح وقوعه صفة للنسبة الحكيمية الثبوتية، كما لا يصح اعتبار الممكن وصفاً ثابتاً بجذاء الواجب، إلا أن يرجع إلى الإيجاب العدولي فيكسب حظاً من الوجود، و ليس كذلك في ما نحن فيه، فإن سلب الضروريتين عن المهية سلب تحصيلي لإيجاب عدولي كما تقرر في محله.

١— راجع الأسفار: ج ١، ص ٨٣، والشوارق: ص ٨٦، والتحصيل: ص ٢٩١.

٢— راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إحيات الشفاء.

٣— راجع المطارحات: ص ٢١٠.

وأجاب صدر المتألهين^١ بما حاصله أنّ هذا السلب يرجع إلى الإيجاب العدوليّ، وذلك أنّ المقسم هو حال المهية بالقياس إلى الوجود والعدم، فإما أن يكون أحدهما ضرورياً لها أولاً، فيؤخذ منه حد الممكن وهو المهية التي لا يكون الوجود والعدم ضرورياً لها، وهو مفاد قضية موجبة معدولة المحمول.

وحيث إنّ هذا الجواب يوهم التنافي مع سلب كلّ مفهوم عن المهية في مقام ذاتها سلباً تحصيلياً أجاب الأستاذ تبعاً للحكيم السبزواري^٢ بأنّ السلب التحصيلي في ما كان الموضوع موجوداً يساوي الإيجاب العدوليّ. وكان حقّ الكلام تقديم لفظة «السالبة المحصلة» على «القضية المعدولة المحمول» في بيان وجه الاندفاع.

لكن رجوع السلب التحصيلي إلى الإيجاب العدوليّ أوتساويها في بعض الموارد أمر يحتاج إلى مزيد توضيح فنقول:

بعد تحليل المعلوم إلى حيثيتين متميزتين في الذهن يعود العقل إلى حيثية المهية و يلاحظها في ذاتها فلا يرى فيها وجوداً ولا عدماً ولا أيّ مفهوم آخر حتى مفهوم الإمكان، فلا يحكم عليها بشئ سوى ثبوت نفسها لنفسها (بمعنى ثبوت المفهوم لنفسه بالحمل الأولي، أو ثبوت المهية اعتباراً لنفسها في وعاء الاعتبار). ثمّ للعقل أن يرجع إلى لحاظه هذا ويعبر عنه في شكل قضية سالبة محصلة هي قولهم «ليست المهية من حيث هي إلا هي» وهذه القضية من الوجهة المنطقية قضية ذات حكم سلبيّ (وهو ما أشرنا إليه من ذي قبل من ضرورة وجود الحكم في أيّ قضية منطقية وإلا عادت إلى مجموعة من التصورات) وهذا الحكم السلبيّ ضروريّ طبعاً ولا صلة له بسلب الضروريتين الذي يُحكى عنه بالإمكان.

ثمّ يعود العقل فيقياس حيثية المهية إلى الوجود والعدم فلا يرى فيها اقتضاء لأحدهما بالرغم من حمل الوجود عليها تارة وحمل العدم عليها أخرى بالحمل الشائع، ويحكي عن هذه النظرة بقضية هي «المهية غير موجودة ولا معدومة بالضرورة» ثمّ يلاحظ هذه القضية ويفسرها بأن «ليس الوجود والعدم بضروريّ للمهية» وهذا هو منشأ الحكم بسلب الضروريتين

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٦٩.

٢- راجع تعليقة السبزواري على الأسفار: ج ١، ص ١٧٠.

عن المهية الذي يعبر عنه بالإمكان، وهذا السلب وإن حُكي بصيغة السالبة المحصلة إلا أنه ناظر إلى جهة قضية أخرى موجبة معدولة المحمول هي «المهية غير موجودة ولا معدومة بالضرورة» والمحمول فيها أمر عديمي له حظ من الوجود. ولك أن تقول: إن العقل بالنظر إلى سلب الضروريتين يصطنع مفهوماً إيجابياً هو الإمكان وينسبه إلى المهية، ويصح تعريفه بما يلازمه من سلب الضروريتين.

والحاصل أن السلب التحصيلي يتعلّق بجهة قضية أخرى هي موجبة معدولة المحمول، وهذا معنى قول صدر المتألهين أن السلب التحصيلي يرجع إلى الإيجاب العدولي، وقول الأستاذ—مدظله— أن السلب التحصيلي يساوي الإيجاب العدولي إذا كان الموضوع موجوداً—يعني ثابتاً بالثبوت الاعتباري وبالنظر إلى القضية الموجبة المشار إليها— وهذا أيضاً من الموارد التي يكون مفتاح حلّ المعضلة هو التوجّه إلى مراتب الذهن، فتفظن.

٥٤— قوله «إن موضوع الإمكان هو المهية»

قد عرفت أن المواد الثلاثة صفات للنسب الحكيمية بين الوجود المحمولي وبين المهية أو ما هو بمنزلتها من المفاهيم بالها من المصاديق الحقيقية أو الفرضية، فتؤخذ منها عناوين وتجعل صفات للموضوعات فيقال مثلاً «المهية الممكنة الوجود». ومعلوم أن ذلك الحمل ليس من الحمل الأولي لضرورة سلب مفهوم الوجود عن كلّ مفهوم غيره وضرورة ثبوته لنفسه فلا يتحقق إمكان. فالموضوع في الهلية البسيطة إما أن يكون هو المهية بلحاظ مصداقها الاعتباري، أو الوجود بلحاظ مصداقه الحقيقي، أو العدم بلحاظ مصداقه المفروض. فإن كان الموضوع هو الوجود ثبت له مفهومه بالضرورة، وإن كان الموضوع هو العدم امتنع صدق مفهوم الوجود عليه، فلا يصلح شيء لأن يقع موضوعاً هليّة بسيطة ممكنة إلا المهية.

٥٥— قوله «إن الإمكان لازم المهية»

يمكن أن يراد بهذه القضية ثلاثة معان:

ألف— أن المهية التي تتصف بالإمكان لا ينفك عنها هذا الوصف.

ب— ان المهية التي تتصف بالإمكان لا تحتاج في اتصافها به إلى سبب خارج عنها، فذاتها بذاتها تكفي لأن ينتزع العقل هذا المفهوم منها من غير أن يكون داخلها فيها.^١

وعلى هذين المعنيين لا يكون مفادها تعميم الإمكان لكل مهية، فلا ينتج نفي المهية الواجبة والامتنة.

ج- إن المهية مطلقاً لا تنفك عن الإمكان الذاتي، فكل مهية فهي ممكنة، فتكون عكس القضية السابقة الدالة على اختصاص الإمكان بالمهية.^١ وهذا المعنى هو المراد ههنا. واستدل عليه بأنه لو جاز خلو المهية عن الإمكان لجاز اتصافها بالوجود أو العدم بالضرورة مع أنها في نفسها غير موجودة ولا معدومة.

وربما يُتوهم أن عدم اتصافها في نفسها بالوجود والعدم إشارة إلى أن ما يحمل عليها بالحمل الأولي هو نفسها لا غير. لكن بالنظر إلى ما بيته أنفاً (تحت الرقم ٥٣) تعرف أن سلب سائر المفاهيم عن الماهية كسلب أي مفهوم عن مفهوم آخر بلحاظ الحمل الأولي ليس منشأً لانتزاع مفهوم الإمكان، بل منشأً ذلك هو عدم اقتضاء المهية بما لها من المصادق الاعتباري لحمل الوجود أو العدم عليها بالحمل الشائع. وبعبارة أخرى: لا مجال لاعتبار ثبوت المهية - التي حيثيتها حيثية عدم الإباء عن الوجود والعدم - لما هو وجود محض و حيثيته حيثية الإباء عن العدم، ولما هو بطلان محض و حيثيته حيثية الإباء عن الوجود.

٥٦- قوله «إن الإمكان موجود بوجود موضوعه في الأعيان»

لا ريب في أن الامتناع ليس صفة موجودة في الخارج، لكن وقع الخلاف في الوجود والإمكان هل هما أمران خارجيان أو من المعاني الاعتبارية، فقيل كلاهما خارجيان، وقيل كلاهما اعتباريان، ونُقل عن بعضهم التفصيل بينهما فالوجوب خارجي دون الإمكان. و كأن الأستاذ -مدظل- تلقى خارجية الوجود أمراً مفروغاً عنه حيث قال: «فلأنه قسم في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان» يريد أن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن يقتضي كون المقسم ثابتاً في كلا القسمين، فهما وصفان للموجود الخارجي.

ثم إنه نُسب القول بخارجية الإمكان إلى المشائين، والقول باعتباره إلى الرواقيين، و نقل في الأسفار^٢ - تبعاً للمطارحات^٣ - عن بعض العوام القول بعدم زيادته على المهيئات

١- راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إحيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٣١.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٧٢. ٣- راجع المطارحات: ص ٣٤٣.

لاذهناً ولا عيناً!

وقد أصرَّ شيخ الإشراق على اعتباريته، وبها قال المحقق الطوسي، وللفريقي احتجاجات ومناقشات.^٣ والحقُّ أنَّ كليهما من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن وأتصافها في الخارج، وهو المراد بوجود الإمكان بوجود موضوعه في الأعيان كما صرح به في آخر المبحث. ويشبه أن يكون النزاع لفضياً ناشئاً عن اشتراك لفظة «الاعتباري» بين معانٍ متعددة كاشتراك المعقول الثاني بين الفلسفي والمنطقي، ومن هنا يظهر دور الاصطلاحات وأهمية التحقيق حولها.

قال صدر المتألهين: «وفي التحقيق وعند التفطيش لا تخالف بين الرأيين، ولا مناقضة بين القولين، فإنَّ وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان، وقد دريت أنَّ الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول. فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو وأتباعه، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين، سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق»^٢.

٥٧- قوله «وإما ممكناً وهو خارج عن ثبوت المهية...»

يريد أنَّ الإمكان لو كان موجوداً مستقلاً في الأعيان كان ممكناً لاستحالة وجوده بالذات، وحيث إنَّ المفروض انخيازه واستقلاله عن المهية المتصفة به كان أمراً منضماً إليها، فكانت المهية في حدِّ نفسها وبصرف النظر عن انضمام الإمكان إليها فاقدة له، فكان اتصافها بالإمكان بسبب خارج عن ذاتها، فكان إمكانها بالغير، «وسيجي استحالة الإمكان بالغير». أضف إلى ذلك أنَّ الإمكان لو كان موجوداً مستقلاً ممكناً كان متصفاً بالإمكان، فيُنقل الكلام إلى إمكانه، وهكذا فيتسلسل.

تنبيه

٥٨- قوله «مع الوجود لا بالوجود»

يعني أنَّ الموضوع في القضية الضرورية الذاتية لا يكون مقيداً بالوجود بحيث تعود القضية ضرورية وصفية كما زعم المحقق الدواني^٣. لكن ظاهر هذا الكلام مناقض لما مرَّ من أنَّ

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٧١ - ١٨٦، والمسألة (٢٠) من الفصل الأول من الشارح، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١١٤ - ١٢١، والتلويحات: ص ٢٥، والمطارات: ص ٣٤٣ - ٣٩٠.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٤٠.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٩١ - ٩٢.

ما يحمل على حيثية المهية فإنما هو بالوجود، وأن لازم المهية بحسب الحقيقة هو لازم الوجودين كما ذهب إليه الدواني^١. ويمكن دفع المناقضة بأن كلامه ههنا ناظر إلى ظرف الثبوت الاعتباري للمهية، وأما كلامه هناك فبني على نظرة أعمق وبلحاظ عدم ثبوتها الحقيقي، فتأمل.

وسيكرر الكلام في الضرورة الذاتية بتوضيح أكثر في آخر الفصل الثالث من هذه المرحلة.

تنبيه آخر

٥٩- قوله «لا أنه أعم مفهومًا»

إذا اعتبرنا الإمكان العام كمعنى عرفي يفسر بسلب الضرورة عن الجانب المخالف بشرط أن لا يلاحظ معه سلب الضرورة عن الجانب الموافق واعتبرنا الإمكان الخاص كاصطلاح خاص بالعلوم العقلية يفسر بسلب الضرورة عن الجانبين صحّ اعتباره كمشترك لفظي بين المعنيين، لأن اعتبار قيد الإطلاق في المعنى الأول يجعله مباحثاً للمعنى الثاني. لكن لا يمنع ذلك من أن يلاحظ المعنى الأول لا بشرط، فيكون أعم مفهومًا منها. وكيف كان فهذا البحث لا يترتب عليه نتيجة فلسفية.

نعم، لو أريد بالجامع المفهومي، المعنى الجنسي، لزم أن يكون الإمكان بمعناه اللابشرطي طبيعة جنسية ذات نوعين، فيكون كل واحد منها مركباً من جنس وفصل، فيتوهم أن «الواجب» أيضاً مهية نوعية مركبة يكون «الممكن» بمعناه العام المشترك جنساً له، ويجب اعتبار فصل له يميزه عن «الممكن» بمعناه الخاص، فيتعلق غرض الفيلسوف بدفع هذا التوهم كما قال صدر المتألهين: «... لا على أن هناك طبيعة جامعة لها (أي للواجب والممكن) في نفس الأمر، لأن ما في نفس الأمر إما الوجوب أو الإمكان، وإنا ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوماً جامعاً لها هو في نفس الأمر وبحسب الواقع ليس إلا أحد الأمرين، لا طبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله»^٢ وهذا كما ترى لا يعني نفي مطلق الجامع المفهومي بين الواجب والممكن. وأما نفي مطلق الجامع المفهومي بين الجهات فليس أمراً بيناً ولا مبيّناً، ولا يتعلق به غرض فلسفي.

١- راجع الفصل الثاني من المرحلة الأولى في المتن.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٥٠.

الفصل الثاني

٦١- قوله «ينقسم كلُّ من هذه المواد الثلاث...»

قد تقدّم في كلامه - مدّظله - أن موادّ القضايا تنقسم إلى ثلاث، انقساماً حقيقياً حاصلًا من منفصلتين حقيقتين، فلا تخلو منها قضية، ولا يتحقّق أكثر من واحد منها في قضية. وقد عرفت أنّ الفيلسوف يلاحظ هذه الموادّ في الهليات البسيطة، فيعتبر حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود ويأخذ منها عناوين الواجب الوجود، والممكن الوجود، والممتنع الوجود. فيستحيل أن لا يكون شيء بالنظر إلى ذاته لا واجباً ولا ممكناً ولا ممتنعاً. وكذا يستحيل اجتماع عنوانين منها أو أكثر في شيء واحد. فالواجب بالذات يستحيل أن يكون ممتنعاً أو ممكناً بالذات، وهكذا قسيماه.

وهناك اعتباران آخران: أحدهما أن يلاحظ حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود متحيثاً بحيثيةً تعليليةً، فحينئذ تُقيّد العناوين الثلاث بقيد «بالغير».

وثانيهما أن يلاحظ حاله بالنسبة إلى الوجود مقيساً إلى شيء آخر، ويُحكى عنه بقضية شرطية كقولنا «إن كان هذا موجوداً كان وجود ذلك ضرورياً أو ممكناً أو ممتنعاً بالقياس إليه» وحينئذ تُقيّد العناوين المذكورة بقيد «بالقياس إلى الغير»^١ فيكون الوجود بالقياس حكاية عن تحقّق العلاقة اللزومية بين المقيس والمقيس إليه، والامتناع بالقياس حكاية عن تحقّق العلاقة العنادية بينهما، والإمكان بالقياس حكاية عن لا تحقّقها.

أمّا الاعتبار الأوّل فقتضاه أن يكون الموضوع في حدّ نفسه وبصرف النظر عن الحيثية

التعليلية فاقداً للعنوان حتى يحصل له بالعلّة، وإلاّ كان تحصيلاً للحاصل أو كان مستلزماً لوجود ثان أو عدم ثان لشيء واحد، وكلاهما مستحيل. فالواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، والممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير، وهكذا الممكن بالذات لا يكون ممكناً بالغير. ومن الواضح عدم إمكان اتّصاف الواجب بالذات بالامتناع والإمكان الغيريين لاستحالة صيرورة ما يكون الوجود ضرورياً له بالذات معدوماً أو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم بسبب الغير، وكذا يستحيل صيرورة الممتنع بالذات واجباً أو ممكناً بالغير. فالإمكان بالغير فرض باطل لا يمكن تحقّقه في شيء أصلاً^٢.

وقد عرفت استحالة اتّصاف الواجب بالذات والممتنع بالذات بالوجوب والامتناع الغيريين فلا يبقى لهما إلاّ الممكن بالذات، لأنّه الذي يكون في حدّ ذاته فاقداً للوجوب والامتناع وغير آتٍ عنها، فيصير بسبب علّة الوجود واجباً بالغير، وبسبب علّة العدم — التي هي عبارة عن عدم علّة الوجود — ممتنعاً بالغير. قال في التلويحات: «ومن خاصية الممكن صدق قسيميه عليه بشرائط، وليس لغيره من الجهات هذا»^٣ ومثله كلام صدر المتألّهين في الأسفار^٤، وقال في موضع آخر: «فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات»^٥.

وأما الاعتبار الثاني أعني اعتبار المقايسة إلى الغير فلم يُبحث عنه بحثاً وافياً يزيح عنه كلّ جهات الإبهام في ما وقفنا عليه من كتب القوم، والمرجو أن يوقفنا الله تعالى لذلك، فنقول:

إنّ الشيئين اللذين يقاس حال أحدهما بالآخر إمّا أن تكون بينهما علاقة لزومية أو عنادية أو لا يكون بينهما شيء منها. ويمكن إرجاع العلاقة العنادية إلى العلاقة اللزومية بين كلّ واحد منهما مع نقيض الآخر. ففي صورة وجود العلاقة اللزومية بأحد الوجهين إمّا أن

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٩٢-٩٥، وراجع النجاة: ص ٢٢٥، والفصل السادس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء.

٢- راجع المسألة الحادية والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ١، ص ١٦١-١٧١.

٣- راجع التلويحات: ص ٣٢.

٤- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٠٢.

٥- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٦.

يكون للزوم من الجانبين بأن يكون كلُّ واحد منها مستلزماً للآخر بنحو الاقتضاء أو الاستدعاء أو يكون للزوم من جانب واحد بأن يكون أحدهما بعينه مستلزماً للآخر دون العكس. ثم التلازم قد يكون أصالةً في الأعيان وينعكس في الأذهان، وقد يكون أصالةً بين العناوين الذهنية وينسب إلى الأعيان بالعرض أي بما أنها مصاديق تلك العناوين.

فالتلازم بين الوجودين الخارجيين مثل العلاقة المتقابلة بين العلة التامة ومعلولها حيث يستحيل الانفكاك بينهما في نفس الأمر — كما سيأتي البحث عنه في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة — وكتلازم معلولي علة تامة واحدة، وهو في الواقع نتيجة علاقتين بين كلِّ واحد منها مع العلة. وهذه العلاقة تنعكس في الذهن بشكل التضايغ بين مفهومي العلة والمعلول.

والتلازم الذي يكون أصالةً بين العنوانين الذهنيين مثل تلازم المتضايغين، كالأب والابن، وكالأخوين، وينسب إلى المتصف بها في الخارج بالعرض. وذلك لأنَّ الحقَّ أنَّ الإضافة أمر اعتباريٍّ قوامه بلحاظ العقل وعروضه في الذهن وإن جاز الاتصاف بها في الخارج. وفي جميع هذه الموارد يتَّصف الطرفان بالوجوب بالقياس.

واعلم أنَّ الشيخ حصر العلاقة اللزومية في علاقة العلية^١، وتبعه صدر المتألهين، ووافقهما الأستاذ — مدظله — كما تلاحظ في المتن، خلافاً لأبي البركات البغداديِّ وفخر الدين الرازيِّ وشيخ الإشراق، حيث زادوا نوعاً آخر وهو علاقة التضايغ. وقد أرجعها الشيخ إلى علاقة العلية لما أنَّ المتضايغين يكونان معلوليَّ علةٍ ثالثة. لكن لأحد أن يعكس الأمر ويرجع العلية إلى التضايغ ويحصر العلاقة اللزومية فيه لما بين عنواني «العلة والمعلول» و عنواني «معلولين لعلة واحدة» من التضايغ. والحقُّ كما عرفت أنَّ التلازم نوعان: خارجيٌّ وعقليٌّ، وإن شئت قلت: وجوديٌّ ومفهوميٌّ. والتلازم بين المتضايغين يكون من قبيل الثاني، ولا يلاحظ فيه معلوليتها لعلة واحدة — على فرض صحته كونها معلولين لعلة واحدة في جميع الموارد — وإنما يلاحظ العلاقة بين المفهومين، ثم ينسب إلى مصداقيهما بالعرض.

ولا يخفى أنَّ عنوان الوجوب بالقياس — كقسيميه وكالوجوب بالذات وبالغير و

١ — راجع الفصل السادس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، و تعليقة صدر المتألهين عليه (ص ٣٢).

قسيميهما— يكون على أي حال من المعقولات الثابتة التي يكون عروضها في الذهن، وإنما يختلف الحال في موردي التلازم الخارجي والعقلي في أن المتصف به في الأول هو الخارج مباشرة، وفي الثاني بواسطة معقول ثانٍ آخر، وهو غير الارتباط الوجودي المتحقق بين حقيقة العلة وحقيقة المعلول في الخارج، سواء لاحظته العقل أو لم يلاحظه.

لا يقال: وجود المعلول عند وجود العلة التامة وبالعكس أمر ضروري في الواقع سواء عرفنا ذلك أولم نعرف، وسواء قايستنا أحدهما بالآخر أولم نقايس، وليس الوجوب بالقياس لإعبارة عن نفس هذا التلازم العيني.

فيأنه يقال: لامعنى لوجوب كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر في الواقع ونفس الأمر سوى أن العقل إذا قايست بينهما انتزع هذا المفهوم منها، لا أنه يوجد بإزاء هذا المفهوم أمر عيني في الخارج وراء ذات العلة وذات المعلول. ويمتاز ما بالقياس عن ما بالذات وما بالغير بلزوم ملاحظة أمر وراء ذات الموضوع ومقايستهما بعضهما ببعض والنظر في وجود العلاقة بينهما وعدمها.

وأما التلازم بين أحد الشئيين ونقيض الآخر فمثل العلاقة العنادية بين العلة التامة وعدم معلولها، وكذا بين المعلول وعدم علته، وكالعلاقة بين كل واحد من معلولي علة واحدة مع عدم الآخر، والعلاقة بين أحد المتضايقين وعدم الآخر. ففي هذه الموارد يتصف الطرفان بالامتناع بالقياس.

وأما العلاقة اللزومية من الجانب الواحد فهي العلاقة بين وجود المعلول ووجود كل واحد من أجزاء علته، فإن وجود كل واحد من أجزاء العلة بالقياس إلى وجود المعلول واجب، لكن وجود المعلول بالقياس إلى واحد واحد من أجزاء العلة ممكن. ومن المعلوم لزوم عدم لحاظ سائر الأجزاء وجوداً وعدمياً، وإلّا فمع لحاظ وجود سائر الأجزاء تكون العلاقة من الجانبين وجوباً بالقياس، ومع لحاظ عدم سائر الأجزاء تكون العلاقة من الجانبين امتناعاً بالقياس، بمعنى أن فرض عدم بعض أجزاء العلة على تقدير وجود المعلول ممتنع، وكذا وجود البعض الآخر المقيّد بهذا الغدم الممتنع، فإن المقيّد بالممتنع ممتنع بما أنه مقيّد.

لا يقال: وجود المعلول لا ينفك عن وجود العلة بتمام أجزائها في نفس الأمر وإن لم نلاحظ بعضها، فالنسبة بينهما وجوب بالقياس من الجانبين.

فيأنه يقال: المقايسة بين شئيين لا يستلزم لحاظ جميع لوازمها وملزوماتها، فللعقل أن

يقصر النظر على وجود شيء ووجود بعض أجزاء علته من دون أن يلاحظ سائر الأجزاء وجوداً وهدماً وإن كانت العلة بتمام أجزائها موجودة في الواقع^١. على أن المقايسة لا يلزم أن تكون بين الوجودين الشخصيتين، بل يكفي تصوّر وجود معلول وتصور وجود جزء من أجزاء علته وقياس أحدهما بالآخر في الذهن. غاية الأمر أن يقال إن مرجع هذا إلى العلاقة الذهنية أو الفرضية، لكنّها ليست أسوأ حالاً من العلاقة بين الواجبين المفروضين.

وهذا الكلام يجري في مقايسة وجود حادث ماديّ أو عدمه بالواجب تعالى بلا لحاظ شرائط تحقّقه وجوداً وهدماً، فإنّه في هذا اللحاظ يتصف بالإمكان بالقياس. ولا وجه للفرق بين وجوده وعدمه بالتزام الوجوب في الأول والإمكان في الثاني كما وقع في المتن، فإنّه إذا جاز قياس عدم شيء خاص بالواجب سبحانه وجعله مبرراً لا تصافه بالإمكان بالقياس جرى مثله في وجوده أيضاً، وكما أنّ وجود شيء معيّن ضروريّ بحسب النظام العلّي والمعلوليّ المنتهي إلى الواجب تبارك وتعالى كذلك عدم شيء معيّن أيضاً ضروريّ بحسب مقتضيات ذلك النظام وإن كان ممكناً بالذات. وكما أنّ هذا العدم الضروريّ لا يضرب بالتصافه بالإمكان بالقياس، كذلك ذاك الوجود الضروريّ أيضاً لا يضرب بالتصافه بالإمكان بالقياس، فتدبر جيداً.

ولا يخفى أنّه إذا قوِّس بين الممكن المعدوم مع بعض أجزاء العلة اتّصف الطرفان بالإمكان بالقياس إلى الغير، بخلاف ما إذا قوِّس بين الممكن الموجود مع بعض أجزاء علته، فإنّ وجود الممكن حينئذ هو الذي يتّصف بالإمكان بالقياس دون وجود العلة الناقصة، حيث إنّ يتّصف بالوجوب بالقياس كما ذكرنا.

ثمّ إنّّه ربما يستشكل في كلامه —مدظله— أنّه جعل عدم وجود بعض الشرائط ملحوظاً مع أنّه قد مرّ ضرورة عدم لحاظ سائر أجزاء العلة وجوداً وهدماً، وأنّ ظاهره اختصاص ذلك بالمقايسة بين الواجب والممكن المعدوم. لكن يمكن دفعه بأنّ المراد اعتبار عدم وجود بعض الشرائط ظرفاً للمقايسة لا اعتباره قيماً للواجب، وبأنّ ذكر الواجب إنّما هو من باب المثال، ويستفاد التعميم من التعليل المستفاد من الوصف، وهو كونه «جزء العلة التامة». وجدير بالذكر أنّ اعتبار الواجب جزء من العلة التامة مبنيّ على لحاظ الممكن موجوداً منفصل الوجود عن غيره. وهناك اعتبار آخر يكون الواجب بحسبه علة تامة^٢.

١- قال الأستاذ —مدظله— في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة «بمجرد فرض الفاعل تامّ الفاعلية... لا يوجب تغيير نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب».

٢- راجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ١، ص ١٥٩.

وأما الشيطان اللذان لاعلاقة لزومية ولا عنادية بينها فيتصان بالإمكان بالقياس إلى الغير، وقد مثلوا لها بالواجبين المفروضين أو أحدهما مع وجود معلول الآخر أو عدمه. لكن إذا كان الفرض مصححاً لا تصاف الواجب بالذات بالإمكان بالقياس، فالمقايسة الذهنية بينه وبين موجود ما لم تلحظ شرائط تحققه وجوداً وهدماً أولى بكونها مبرراً للاتصاف به كما أشرنا إليه. وبالنظر إلى أن هذا الموجود المفروض يكون لامحالة من مخلوقاته تعالى كان هو المتصاف بالإمكان بالقياس دون الواجب سبحانه بخلاف ما إذا قو يس بين وجود الواجب وممكن معدوم حيث يتصاف كلاهما بالإمكان بالقياس حينئذ كما مر. ومن هنا يظهر أن الإمكان بالقياس ربما يختص بأحد الطرفين دون الآخر.

ثم إن الشيخ جوز اتصاف الواجب بالذات بالإمكان بالنظر إلى بعض الإضافات اللاحقة به. قال في موضع من الشفاء: «ولانباي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته». ^١ وقال صدر المتألهين بعد نقل هذا الكلام «ولا يرتضي به من استشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية» ^٢ ثم بيّن أن الممكنات المستندة إلى الواجب واجبة الحصول له تعالى، لأن وجوداتها روابط فيضه وجوده، قال في آخر كلامه «والعجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف أنه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى» ^٣. لكن يمكن الجمع بينهما بحمل الإضافة في كلام الشيخ على الإضافة التي تعرض في الذهن بلحاظ مقايسة الواجب تعالى إلى موجود ما، وهي إضافة مقولية لامحالة. وأما المراد بالإضافة في كلام صدر المتألهين فهو الإضافة الإشراقية — كما هو واضح من كلامه — ولاتنا في بينها.

وقد ظهر مما ذكر صحة اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالقياس إلى الغير (بخلاف الوجوب بالغير) وكذا الحال في الامتناع والإمكان، وظهر صحة اجتماع الوجوب بالذات مع الإمكان بالقياس أو الامتناع كذلك (بخلاف الامتناع بالغير) وهكذا في قسيميه. والحمد لله كما هو أهله.

١-راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

٢-راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٦.

٣-راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٨.

الفصل الثالث

٦٢- قوله «واجب الوجود بالذات مهيته إنتته».

تعتبر هذه المسألة كمبنى لكثير من المسائل الإلهية كإثبات بساطة ذاته تعالى وعدم وجود جنس مشترك بينه وبين سائر الموجودات^١ وإثبات توحيده ودفع بعض الشبهات التي أوردت حوله^٢، وكذا عدم استطاعة العقل على معرفة كنه ذاته سبحانه، فإن العقل إنما يمكنه اكتناه المهيئات، وأما مالا مهية له فليس للعقل أن يعرف كنهه^٣، فالعقل يعرف الله تعالى بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية، وكلها عناوین عقلية لامفاهيم ماهوية، ولا مجال ههنا لبيان كيفية نيل العقل لها وإطلاقها عليه تعالى. وقال الأستاذ -مدظله- في تعليقه على الأسفار ما حاصله أن براهين إثبات الواجب تثبت نفي الواسطة في الثبوت، وأما نفي الواسطة في العروض فيثبت من هذا البحث^٤.

ثم إن الشيخ عنون المسألة في الشفاء هكذا: «ان الأول لامهية له غير الإنيية»^٥ وقال في

١- راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٧١، والشوارق ص ١٠٣، والتلوينحات ص ٣٥، والمنمط الرابع من شرح الإشارات، وراجع المبدء والمعاد لصدر المتألهين ص ٢٧-٢٩.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣٠.

٣- راجع القبسات: ص ٤٩، والشوارق: المسألة السابعة والعشرين من الفصل الأول ص ١٠٧، والأسفار:

ج ١، ص ١١٣.

٤- راجع تعليقه الأستاذ على الأسفار: ج ١، ص ٩٦.

٥- راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

تعليقاته «أن معنى قولنا مهية إنيته أنه لاهية له» وجعل المحقق الطوسي في التجريد عنوان المسألة عدم زيادة الوجود عليه كما في المباحث المشرقية.^١ وقال في الأسفار «في أن واجب الوجود إنيته مهية»^٢ وفسره في موضع آخر بأنه لاهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة المهية.^٣

وربما يستشكل الجمع بين قولهم «لا مهية له» وقولهم «مهية إنيته» وبالعكس، ولقد أجاد شيخ الإشراق حيث قال: «والمهية قد يُعنى بها ما به يكون الشيء هو ماهو، وبهذا المعنى يقولون للبارئ ماهيته هي نفس الوجود، وقد تُخصَّص بما يزيد على الوجود ممّا به الشيء هو ماهو، فتتصر على أشياء الوجود من لواحقها، وبهذا الاعتبار يقولون: الأول لاهية له، أي أمر يعرض له الوجود»^٤.

وقد استدلوا لهذه المسألة بوجوه عديدة^٥، وقد ابتدأ الأستاذ —مدظله— بالبيان المبني على مامر من مساوقة المهية للإمكان «فما ليس بممكن فلا مهية له» ثم اختار وجهين^٦ من الوجوه التي استدلت بها ووصف أولها بالأمتن، وسيعيد الكلام حول هذه المسألة في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشر.

٦٣- قوله «ودفع بأنه مبني...»

الضمير راجع إلى الدليل لا إلى الاعتراض، والتذكير هو باعتبار «ما ذكر» أوتأويل الحجّة إلى الدليل.

٦٤- قوله «من دون حاجة إلى حيثية تعليلية أو تقييدية»

وذلك بخلاف المهيّات، حيث تحتاج في عروض الوجوب لها إلى حيثية تقييدية لأن اتصافها بالأوصاف الوجودية يكون بعرض الوجود، وبخلاف الوجودات الخاصة الإمكانية حيث تحتاج في ثبوت الوجوب لها إلى حيثية تعليلية هي الواسطة في الثبوت.

١- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٠.

٢- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٨-٥٧، والمبدء والمعاد: ص ٢٤-٢٩.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٩٦.

٤- راجع المقاومات: ص ١٧٥، والمطارحات: ص ٣٩٩.

٥- راجع الأسفار: ج ١، ص ٩٦-١١٣، وج ٦، ص ٤٨-٥٧، والمسألة السابعة والعشرين من الفصل

الأول من الشوارق (ص ٩٩-١٠٨).

٦- راجع التلويحات: ص ٣٤-٣٥.

الفصل الرابع

٦٥- قوله «والحجة فيه...»

بيان للحجة التي أقامها صدر المتألهين بقوله «لو كان له بالقياس إلى صفة كمالية جهة إمكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته»^١ والمراد بالتركيب من جهتي الوجود والعدم أو من جهتي الوجود والإمكان هو التركيب بحسب التحليل العقلي في مقابل البساطة بمعناها الأخص الذي مرّت الإشارة إليه، ومرجع التركيب هذا إلى ضعف الوجود ونقصه - لا التركيب العيني الخارجي، ضرورة أنّ الإمكان والعدم ليسا أمرين عينيّين حتى يستقرّا في موجود خارجي، ويلزم من فرض أحدهما في الواجب تركبه من الوجود والعدم أو الوجود والإمكان العينيّين. وهذه الحجة كما ترى تتوقّف على إثبات بساطة ذات الواجب ونفي تركبه حتى بحسب التحليل العقلي.

وأما الحجة الثانية فقد قرّرها صدر المتألهين بتقرير، ونقل إيراداً مشهوراً عليها، ثم عدل إلى تقرير آخر لدفع ذلك الإيراد، وحاصله أنّ الصفة الممكنة المفروضة تكون معلولة لغير الواجب لا محالة، ويكون عدمها أيضاً معلولاً لعدم ذلك الغير، فلو اعتبرنا ذات الواجب مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمًا فإمّا أن تكون تلك الصفة موجودة في الواجب فيلزم وجود المعلول بلاعلّة حيث لم يعتبر وجود الغير الذي هو العلّة لتلك الصفة، وإمّا أن تكون معدومة فيه فيلزم عدم المعلول بلاعلّة حيث لم يعتبر عدم الغير الذي هو العلّة لعدم تلك الصفة. ووجود الواجب لا يمتنع في نفس الأمر من أحد هذين الفرضين المستحيلين، فيلزم استحالة

وجوب ذاته إذا اعتبرت بلا شرط، أي بلا اعتبار ذلك الغير وجوداً وعدمياً. فيتبين أن ذاته كافية في اتصافه بكلّ ماله من الأوصاف.

ثم ذكر إشكالاً على هذا التقرير أيضاً هو أنّ المفروض في الحجّة عدم اعتبار ذلك الغير وجوداً وعدمياً، وهو غير اعتبار وجوده وعدمه، كما أنّ للعقل أن يعتبر المهية بصرف النظر عن وجودها وعدمها مع أنّها في نفس الأمر لا تخلو عن أحدهما، فللخصم أن يقول: ذلك الغير موجود في الواقع وإن لم يعتبر وجوده، والصفة الممكنة أيضاً موجودة بسببه فلا يلزم محال.

وأجاب بما حاصله أنّ قياس ذات الواجب على المهية غير صحيح، لأنّ مرتبة ذات المهية غير مرتبة الواقع، فللعقل أن يلاحظها بصرف النظر عن الواقع، أمّا مرتبة ذات الواجب فهو عين الواقعية والتي ينال كلّ شيء واقعيته منها، فلوفرضت بعض صفاته معلولة لغير لزم فرض ذلك الغير أيضاً، ثمّ ختم كلامه بقوله «وهذا غاية مايتأتى لأحد من الكلام في هذا المرام» ولعلّ فيه إشعاراً بعدم اعتماده على هذه الحجّة، كما أنّ عدول الأستاذ عن هذا التقرير أيضاً لا يخلو من إشعار بهذا المعنى.

وكيف كان فغاية ما استفاد من هذا الجواب — على فرض التسليم — هو لزوم اعتبار ذلك الغير مع الواجب، وفساد هذا التالي غير بين ولا مبين في الحجّة، اللهمّ إلا أن يقال: مرجع ذلك إلى احتياج الواجب إلى الغير، وهوينافي وجوب وجوده، فليتأمل.

وأما التقرير الذي ذكره الأستاذ — مدظله — أخيراً فحاصله أنّ اتصاف الواجب بصفة ممكنة يستلزم احتياجه إلى الغير، فلا تحصل تلك الصفة إلاّ بإيجاب الغير لها، فيلزم من فرض وجودها في الواجب اتصافه بالوجوب بالغير، وقدمر استحالة الجمع بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير في شيء واحد.

لكن يلاحظ عليه أنّ المتّصف بالوجوب بالغير في الواقع هو نفس الصفة الممكنة لا ذات الواجب، فلا يلزم اجتماعها في شيء واحد حقيقةً.

ويمكن تنميط الحجّة بأنّ الغير المفروض إمّا أن يكون معلولاً للواجب أو لا يكون معلولاً له، والأوّل يستلزم أن يكون الواجب معلولاً لمعلوله، ومعناه أن يستفيد من معلوله ما يكون فاقداً له في ذاته، مع أنّ المعلول لا يملك إلاّ ما استفاد من علته المفيضة لوجوده، والثاني يستلزم وجود واجب آخر، وتفنيه براهين التوحيد.

يبقى الكلام في مورد التمسك بهذه القاعدة، وبيانه يتوقف على تعيين المقصود منها بالضبط، فنقول:

يمكن أن يراد بمحمول القضية (واجب الوجود من جميع الجهات) الوجوب بالذات، فيكون مفادها أن جميع صفات الواجب تعالى واجبة بالوجوب الذاتي لذاته سبحانه، فينتطبق على مسألة عينية الصفات الذاتية مع الذات. لكنّ الحجّة الثانية لا تفي بهذا المقصود، لأنها إنّما تنفي معلولية صفات الواجب لغيره فقط. ويمكن أن يراد به أعمّ من الوجوب الذاتي والغيري، فيكون مفادها أن ما يمكن اتّصاف الواجب به بالإمكان العام فهو ثابت له بالضرورة الذاتية أو الغيرية، أمّا الضرورة الذاتية في الصفات الذاتية التي هي عين ذاته تعالى، وأمّا الضرورة الغيرية فيحتمل لها في بادئ النظر موردان: أحدهما أن تحصل له سبحانه صفات زائدة على ذاته ومعلولة لنفس ذاته، وثانيها أن تحصل له صفات معلولة لغيره، وكلتا الحجّتين تنفيان الثاني، لكنّ الحجّة الأولى تنفي الأولى أيضاً لأنّ محذور التركيب المذكور جارٍ فيها جميعاً، فإن اعتمد على الحجّة الثانية فقط جاز التمسك بها لإثبات أنه لو أمكن للواجب صفة زائدة على ذاته كانت واجبة الحصول له من قبل ذاته، لكنّ الكلام في إمكان هذه الصفة^١. ولو اعتمد على الحجّة الأولى لم يبق للتمسك بالقاعدة الآ للصفات الذاتية، فلا حاجة إلى تعميم الوجوب في محمول القضية للوجوب الغيري.

قال الشيخ في النجاة بعد ذكر القاعدة والاستدلال لها بما حاصله أن فرض صفة إمكانية للواجب يستلزم تعلق وجود الواجب بعلّة تلك الصفة، وهذا ينا في وجوب وجوده، قال: «فبين من هذا أن واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا إرادة منتظرة، ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة»^٢.

وظاهر كلامه هذا اعتماده على الحجّة الثانية التي لا تنفي صفة معلولة لذاته، وإنّما تنفي تأخرها وانفكاكها عن ذاته، وهو يلائم مذهب المشائين في علم الواجب تعالى. كما أن الاستدلال بالقاعدة لإثبات قدم العالم يؤيد هذا المعنى، وإن كان في الاستدلال نظري يضيق المجال عن بيانه.

وقال الرازي في المحصل بعد ذكر القاعدة والاستدلال لها بنظير كلام الشيخ في النجاة: «وهذه الحجّة لا تتمشّي إلاّ بنفي كون الإضافات أموراً وجودية في الأعيان» وقال المحقق

١- في دعاء عرفة لسيدا الشهداء(ع): إلهي جلّ رضاك أن يكون له علة منك فكيف يكون له علة مني.

٢- راجع النجاة: ص ٢٢٨، وراجع الفصل الأول من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء.

الطوسي في «نقد المحصل» ما هذا لفظه: «هذه المسألة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة، لأنه يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعلية، فيكون فعله قديماً، والمتكلمون لا يسلّمون هذا» ثم قال بصدد المناقشة في الحجة - حسب ما قرره الرازي - : قوله - يعني قول الرازي - «إذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير» ليس بصحيح، لأنّ توقّف أمر يتعلّق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقّف الواجب على غير الواجب، بل لا يوجب إلاّ توقّف ذلك الأمر على غير الواجب، والإضافات والسلبات في الصفات كلّها كذلك، وهم يقولون باتصافه بها، فإذا ليس مرادهم من قولهم «الواجب لذاته واجب من جميع جهاته» هذا، بل المراد أنّه واجب من جميع جهات تتعلّق به وحده ولا تتوقّف على الغير، ككونه مصدراً ومبدءً، لا ككون الغير صادراً عنه أو متأخراً عنه، فإنّ بين الاعتبارين فرقاً^١.

والحق أنّ الإضافات مفاهيم عقلية انتزاعية لا تحكي عن حيثية عينية في ذات الواجب تعالى، وفعلية اتصاف الواجب بها يتوقّف على فعلية طرفي الإضافة، ولا يستلزم ذلك نقصاً في الواجب تبارك وتعالى^٢. ولا مجال ههنا للتوسّع في هذا المقال، فلنمسك زمام القلم ولنطو الكلام^٣.

٦٦- قوله «إنّ الوجود الواجبي وجود صرف»

اعلم أنّ الصرافة قد تستعمل في المهيّات ويراد بها خلوصها عن كلّ ما هو خارج عنها من العوارض اللازمة والمفارقة، ثمّ يقال «صرف الشيء لا يتشّى ولا يتكرّر» ومفاده أنّ كلّ مهية بصرف النظر عن عوارضها واحدةً وحدهً ماهويةً ومفهوميةً، وموطن هذه الصرافة والوحدة هو الذهن فقط، لأنّ المهية مخلوطة في الخارج - كما سيأتي في البحث عن اعتبارات المهية - وقابلة للكثرة بتكثّر أفرادها. وقد تستعمل الصرافة في الوجود فيراد بها خلوصه عن الجهات الماهوية والعدمية، أعني كونه بحيث لا يستطيع العقل انتزاع مفهوم ماهويّ أو عدميّ عنه، و مرجعها إلى الكمال واللاتناهي المطلقين. ويخصّ الوجود الصرف بالواجب تبارك وتعالى^٤، لأنّه هو الذي لامهية له ولاعدم فيه، وأمّا غير الواجب فوجوده

١- راجع نقد المحصل: ص ١٠٢-١٠٣.

٢- راجع كلام الشيخ المنقول تحت الرقم (٦١).

٣- راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إهيات الشفاء، وراجع المطارحات: ص ٤٠٠.

٤- راجع التلويحات: ص ٣٥. وذيل المسألة السابعة والعشرين من الفصل الأول من الشوارق: ص ١٠٦.

مشوب بالنقايص والأعدام بحسب التحليل العقليّ الذي مرجعه إلى ضعف الوجود و محدوديته في الواقع العينيّ.

ويستدلّ بصرافة وجوده تعالى على وحدته وحدةً حقّةً حقيقيةً، وذلك لأنّه لو فرض له ثان كان له كمال استقلاليّ يكون الواجب الأوّل فاقداً لشخصه، فيلزم أن يكون متّصفاً بعدم ذلك الكمال الموجود في الواجب الآخر المفروض، وهذا يناه في صرافة وجوده وعدم اتّصافه بصفة عدميّة. أمّا الكمالات الموجودة في مخلوقاته فليست مستقلةً عنه ولا يكون الواجب فاقداً لها، حتّى يلزم من ثبوتها ثبوت ثان له سبحانه.

الفصل الخامس

٦٧ — قوله «الشيء ما لم يجب لم يوجد»

إنَّ العقل بعد اعتباره حيثية المهية كحيثية متميزة عن الوجود يراها أمراً لا تقتضي لذاته وجوداً ولا عدماً، فيصفها بتساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، ولازم ذلك أن يكون خروجها عن حدِّ الاستواء و اتصافها بالوجود أو العدم مستنداً إلى أمر خارج عنها، فإنَّ الاتصاف بأحدهما إذا لم يكن بالذات كان لا محالة بالغير ولا ثالث لها. و يعبر عن ذلك بأنَّها ممكنة فتكون محتاجة إلى العلة حتى توجبها فتجب بإيجابها، كلُّ ذلك قبل أن توجد، قبليةً في لحاظ العقل^١.

ثمَّ إنَّ بعض المتكلمين توهموا أنَّ هذه القاعدة تستلزم صيرورة الفاعل موجباً (بالفتح) زعماً منهم أنَّ المعلول إذا بلغ حدَّ الوجوب لم يقدر الفاعل على ترك إيجادها، وغفلةً منهم أنَّ هذه المفاهيم المترتبة من الإمكان إلى الإيجاد كلها مفاهيم عقلية، وإنَّها الوجود العيني هو لذات العلة وذات المعلول فحسب، وأنَّ وجوب المعلول إذا كان مستنداً إلى اختيار العلة فهو تثبيت له ولا يستلزم سلبه. فذهبوا إلى أنَّ المعلول قبل وجوده يتَّصف بالأولية، حتى لا يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم من جانب، ولا يكون بالغاً حدَّ الضرورة المستلزمة لاضطرار الفاعل من جانب آخر.

ولا يخفى أنَّ هذه الأولوية هي المكتسبة من الفاعل، و أمَّا الأولوية الذاتية لجميع الممكنات أو لبعضها بالنسبة إلى الوجود ولبعضها بالنسبة إلى العدم فهي أمر آخر لاصلة له

١ — راجع الأسفار: ج ١، ص ٢١٧، وراجع القيسات: ص ٣١٤.

بهذه المسألة ١.

٦٨- قوله «أولا تنفك عنها»

إشارة إلى التفسير المنقول عن السيد الداماد للأولوية الذاتية، وهو كون الأولوية غير منفكة عن ذات الممكن وإن لم تكن باقتضاء و سببية من الذات لها قياساً على الوجوب الذاتي الذي لا ينفك عن ذات الواجب وإن لم يكن معلولاً لها. وردّ عليه بأن القياس مع الفارق، فإن الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا يتصور هناك اقتضاء و عليّة، بخلافه ههنا. ٢.

٦٩- قوله «إما كافية»

لا يخفى أن القول بالأولوية الذاتية الكافية يستلزم الاستغناء عن الواجب.

٧٠- قوله «بالنسبة إلى طائفة من الموجودات»

مثل الزمان والحركات والأصوات.

تنبيه

٧١- قوله «سابق على وجودها منتزع عنه»

قد مرّ توجيه تقدّم الوجوب على الوجود، لكن ربما يستشكل الجمع بين كونه سابقاً على الوجود و كونه منتزعاً عنه. ويمكن دفع الإشكال بأنّ تقدّم الوجوب على الوجود إنّما هو بحسب الرتبة في وعاء التحليل العقليّ، و هذا التحليل إنّما يتمّ بالنسبة إلى الموجود الخارجي، فيكون الوجود العينيّ منتزاعاً لانتزاعه. فالسبق الرتبي التحليلي للوجوب على الوجود لا ينافي السبق العينيّ للوجود عليه.

ثمّ إنّ الوجوب اللاحق عبارة عن الضرورة بشرط المحمول التي لا تخلو عنها قضية فعلية، فلا يلزم من لحوق اجتماع وجوبين لشيء واحد من جهة واحدة، فهناك قضيتان: إحداهما ما يكون الموضوع فيها المهية متحيثةً بحيثية تعليلية من دون اشتراط الوجود فيها، و ثانيتهما

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩٩-٢١٥ و ص ٢٢١-٢٣٠، والمسألتين الثالثة والعشرين والرابعة

والعشرين من الفصل الأول من الشارح: ص ٨٢-٨٥.

٢- راجع المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الأول من الشارح: ص ٨٤.

الفصل السادس

٧٢- قوله «في حاجة الممكن إلى العلة»

أما أصل حاجة الممكن إلى المؤثر فقد عدّه من الضروريات الأولى،^١ وقد تعرّض له في التجريد بعد البحث عن مناط الحاجة^٢، و أنكر بدايتها طوائف من أهل النظر من المسلمين وغيرهم، وتشكك في ثبوتها طوائف أخرى من التجريبيين ومن ينسج على منوالهم. والذي ينبغي الالتفات إليه أنّ موضوع القضية الضرورية هو «الممكن» أو ما يفيد معناه، و أمّا تعيين مصاديق الممكن فليس بضروري، ولا بدّ من تبين خواصّ الممكن والواجب وتعيين علائم الإمكان، حتّى يتبيّن أنّ العالم بجميع أجزائه ممكن يحتاج إلى علة وراءه.

و أمّا مناط حاجة الممكن إلى العلة فقد يراد بالممكن في هذا العنوان المهية الممكنة، وقد يراد به الوجود الإمكانى، والشائع في كتب القوم هو الأول^٣، وهو يلائم القول بأصالة المهية، كما أنّ الثاني هو الملائم للقول بأصالة الوجود، لكنّ القائلين بأصالة الوجود أيضاً ركزوا على المهية في موضوع المسألة إمّا لأجل مجازة القوم وإمّا لأجل مراعاة حال المتعلّم. و قد يعبرون بعلة الحاجة، ويعنون بالعلة الجهة التي بالنظر إليها يحكم العقل بالاحتياج

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٠٧، والفصل السادس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء.

٢- راجع المسألة الثانية والعشرين والمسألة الخامسة والثلاثين من الفصل الأول من الشوارق.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٠٦ و ج ٢، ص ٢٠٢ و راجع الفصل الأول من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، و راجع النجاة: ص ٢١٣، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٣٤، و ص ٤٨٥-٤٩٤، والقياسات: ص ٣١٣.

إلى العلة.

وقد وقع الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في تعيين مناط الحاجة، وأشهر الأقوال في المسألة قول الفلاسفة بأنّ المنطوق هو الإمكان وقول كثير من المتكلمين أنّه هو الحدوث وقال صدر المتألهين في موضع من الأسفار بعد الإشارة إلى هذا الاختلاف ما لفظه: «الحقُّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذلك، بل منشأها كون الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه»^١ وهذا هو الذي يعبر عنه بالإمكان الفقري أو الوجودي.

ولسنا تنبيه

٧٣- قوله «ومن هذا القبيل حكم العقل...»

قد مرّت الإشارة إليه في الفصل الرابع من المرحلة الأولى^٢.

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٣.

٢- وراجع الأسفار: ج ١، ص ٢١٥، وص ٣٥٠.

الفصل السابع

٧٤- قوله «الممكن محتاج إلى العلة بقاء...»

إن قوماً من المتكلمين لما زعموا أنّ الحدوث مناط الحاجة إلى المؤثر ذهبوا إلى أنّ المعلول في بقاءه لا يحتاج إلى العلة، واحتجوا لذلك بأمثلة عامية كبقاء الابن والبناء والسخونة بعد فناء الأب والبتاء والنار، وخلطوا بين الفاعل الحقيقي والمعدّة، حتّى نقل عنهم أنّه لو جاز على الواجب العدم لما ضررّ عدمه وجود العالم^١، سبحانه وتعالى عمّا يقولون. ولم يعرفوا أنّ مراد الحكماء من العلة في قولهم بلزوم معية العلة للمعلول هو العلة المفيدة (دون المعدّة) وعلة القوام (المادّة والصورة) في الأجسام^٢.

١- راجع المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الأوّل من الشوارق.

٢- راجع الفصل الأوّل والفصل الثاني من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص

٥٢٤-٥٢٧ والأسفار: ج ١، ص ٢١٩-٢٢١، وج ٢، ص ٢٠٣، وص ٢١٢-٢١٦.

الفصل الثامن

٧٥- قوله « كذلك لا يقدر أن يتصور الممتنع بالذات »^١

المراد عدم قدرة العقل على نيل ما هو ممتنع بالذات بالحمل الشائع لانيل هذا المفهوم الذي هو من المعقولات الثانية، وسبب عدم القدرة عدم وجود ذات ومهية وصورة عقلية له.

٧٦- قوله « أو بذاته فقط أو بغيره فقط »

بأن يكون كلا الوجودين بالذات أو كلاهما بالغير.

٧٧- « لكن ليس الاستلزام إلا من الجهة الامتناعية »

كما أنّ وجود الممكن يستلزم الواجب بالذات كذلك امتناع الممكن يستلزم الممتنع بالذات، لأنّ المفروض أنّ امتناعه يكون بالغير، وكلّ ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات. لكن بالنظر إلى أنّ هذه العناوين مأخوذة من موادّ القضايا التي يحمل فيها الوجود على المهية أو ما في حكمها فهي صفات بحال الوجود وتنسب إلى المهيّات أو المفاهيم بالعرض. فالمهية الممكنة لا تستلزم الواجب بالذات بما أنّها مهية أو بما أنّها ممكنة بل بما أنّها موجودة ويكون وجودها واجباً بالغير، كذلك لا تستلزم الممتنع بالذات بما أنّها مهية ممكنة، بل بما أنّها معدومة ويكون وجودها ممتنعاً بالغير. وإن شئت فقل: إنّ الضرورة بالغير صفة لعدمها بالذات وتنسب إلى المهية الممكنة بالعرض. فالمهية الممكنة الممتنعة بالغير تستلزم الممتنع بالذات لأجل أنّها ممتنعة بالغير للأجل أنّها مهية ممكنة.

٧٨- قوله «يستلزم ممتنعاً بالذات وهو كون المحصور غير محصور»

الظاهر أنه إشارة إلى البرهان السلميّ الذي أُقِيم على تناهي الأبعاد، وتقريره أنه لو رسم من نقطة خطان غير متوازيان على هيئة ساقى المثلث فكلما امتد الخطان صار البعد بينهما أزيد، فلو امتدّا إلى غير النهاية كان الخط المفروض بينهما - الذي يكون وتراً لزاوية التقاطع وقاعدة للمثلث - غير ممتناه مع أنه محصورين حاصرين^١.

٧٩- قوله «بحسب البخت والاتفاق»

قال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار «مصاحبة البخت والاتفاق هنا بحسب الاتفاق كما لا يخفى»^٢

٨٠- قوله «فإنّ المحال لا يستلزم أيّ محال»

كما لا يستلزم حمارية الإنسان صاهليته، بل إنّها يستلزم محالاً له علاقة سببية مع المحال المفروض كاستلزام حمارية الإنسان ناهقيته^٣.

٨١- قوله «وإن قيل...»

حاصل الإشكال أنّ للواجب تعالى صفات سلبية تكون ممتعة الحصول له تعالى، وهذا الامتناع ذاتيّ لا محالة، لأنّه لو كانت هذه الصفات ممتعة بالغير لكانت ممكنة بالذات لما ثبت أنّ الممتنع بالغير هو الممكن بالذات، والواجب تعالى ليس له صفة إمكانية لما ثبت أن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات. ومقتضى ما ذكر من عدم وجود العلاقة اللزومية بين الممتنع بالذات أن لا تكون بين هذه الصفات السلبية علاقة لزومية، مع أنّ وقوعها في البرهان والسلوك من بعضها إلى بعض يكشف عن وجود العلاقة اللزومية بينها، فإنّ البرهان عليها وإن كان برهاناً إنيّاً لكنّه يتشكّل من مقدّمات متلازمة.

وحاصل الجواب أنّه كما لا يوجب كثرة الصفات الثبوتية تعدّد الواجب بالذات لكون

١- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٣، وراجع الفصل السابع من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ذيل الصفحة ٢٣٧.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٧، و ص ١٩٠-١٩٦، و ص ٢٤٠-٢٤٣، و ص ٣٨٣-٣٨٦، و راجع القيسات: ص ٢٨٢-٢٨٣.

مصداق الجميع واحداً كذلك كثرة الصفات السلبية لا تستلزم تعدد الممتعات بالذات حتى تلاحظ بينها علاقة. وبعبارة أخرى: محلّ البحث ما إذا كان أمور متعددة بالذات لكل واحد منها مصداقه المفروض، وههنا ليس إلا مصداق واحد موجود تسلب عنه مفاهيم عدمية أو إمكانية بالضرورة.

٨٢- قوله « كذلك يمتنع استلزام الممكن لمتنع بالذات »

قدمت الإشارة إليه في كلام صدر المتألهين وراجع توضيحه تحت الرقم (٧٧) وقد ذكر في الأسفار الإشكال المذكور ههنا ونقل جواباً عنه عن المحقق الطوسي ورد عليه^١.

المرحلة الخامسة

الفصل الأول

٨٣— قوله «الماهية وهي ما يقال في جواب ماهو»

قدمت تحت الرقم (١٠) أن الماهية مأخوذة من لفظة «ماهو» ولها معنيان: أحدهما «مايقال في جواب ماهو» وثانيها «ما به الشيء هو هو»، والمعنى الثاني أعم مطلقاً من الأول و يصح إطلاقه على الوجود أيضاً، والمراد بها ههنا هو المعنى الأول. وحيث إنها تقال وتحمّل على الشيء تكون من سنخ المفاهيم التي تحصل في الذهن، وحيثها تغير حيثية الوجود العيني الآبية عن الحمل والصدق والحصول في الذهن والتي لا تعرف إلا بالعلم الحضورّي. قال في الأسفار «فلا يكون إلا مفهوماً كلياً ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة»^١.

والمفاهيم الماهوية كالإنسان والحجر والشجر لا يحمل عليها بالحمل الأولي إلا نفسها على ماهو شأن الحمل الأولي، ويسلب عنها كل مفهوم آخر بحسب هذا اللحاظ. وقد استشكل بأن هذا الأمر لا يختص بالماهية، فسائر المفاهيم أيضاً كذلك، فكيف جعلوه من خواص الماهية؟ وقد أجاب عنه الأستاذ—مدظله العالی—في تعليقه على الأسفار بأن هذا الحكم من خواص الماهية وإنما ينسب إلى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينها من الاتحاد من جهة انتزاعها من الماهيات في الذهن^٢. لكنّه تكلف واضح، مضافاً إلى ما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى أن المعقولات الثانية الفلسفية ليست مأخوذة من الماهيات ومنتزعة عنها.

١—راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣ و ٢.

٢—راجع الأسفار: ج ٢، ذيل الصفحة (٣).

والحق أن هذا الحكم عامٌ لجميع المفاهيم ولا يختصّ بالمفاهيم الماهوية، لكن لسلب الوجود والعدم عن المهية بماهي هي معنى آخر، وهو أن المهية حيثية يعتبرها العقل منفكة عن حيثية الوجود، ويجعلها موضوعاً في الهلية البسيطة، وهي غير حيثية المفهوم بما أنه مفهوم، لما هو واضح من أن الحمل في الهلية البسيطة حمل شائع لا أولي. فقولنا «الإنسان موجود» ليس معناه أن مفهوم الإنسان متحد بالوجود بل معناه أن مصداقه الاعتباري متحد به في الخارج. فلهذه حيثية مرتبة في الذهن متقدمة على مرتبة الاتصاف بالوجود، ويسلب عنها الوجود والعدم لا بحسب الحمل الأولي فقط بل ننحومن الحمل الشائع بحسب تلك المرتبة الاعتبارية أيضاً وإن كانت في نفس الوقت متصفة بالوجود بنظر آخر، وهذا السلب يناظر بوجه سلب المفاهيم الماهوية عن حقيقة الوجود.

٨٤— قوله «وهذا هو المراد...»

هناك شبهة تنقدح في أذهان لم تتدرب بالعلوم العقلية، وهي أن خلو المهية عن الوجود والعدم ارتفاع للنقيضين وهو محال. وهذه شبهة وإن كانت واهية لكن الجواب عنها لا يخلو عن صعوبة. وقد أجب عنها بثلاثة أوجه:

الأول: أن معنى خلو المهية عن الوجود والعدم عدم اقتضاها بماهي هي لشيئ منها أو نقيض عدم اقتضاء الوجود ليس اقتضاء العدم، بل هو عدم ذلك العدم الذي ينطبق على اقتضاء الوجود، وكذا نقيض عدم اقتضاها للعدم هو اقتضاؤها له لعدم اقتضاها للوجود. فارتفاع النقيضين في ما نحن فيه إنما هو بارتفاع الاقتضاء والاتصاف، لا بارتفاع اقتضاء الوجود واقتضاء العدم.

الثاني: أن ارتفاع النقيضين عن مرتبة من الواقع غير محال، وإنما المحال ارتفاعها عن جميع مراتب الواقع، فإن رفع الطبيعة إنما هو برفع جميع الأفراد.^١

الثالث: أن الوجود الذي يُنفى عن المهية بماهي هي هو الوجود المقيّد بكونه في مرتبة ذاتها لا مطلق الوجود، ونقيضه هو رفع ذلك الوجود المقيّد بأن تكون المرتبة ظرفاً للمرفوع لا للرفع، فهو رفع للمقيّد لا رفع مقيّد. وأما المسلوب عن المهية فهو الوجود المقيّد والعدم المقيّد، لا عدم الوجود المقيّد، فسلبها ليس رفعاً للنقيضين.

وفي الوجه الأول خروج عن مصب الإشكال، فإنه كان متوجّهاً إلى رفع الوجود والعدم

عن المهية والجواب متوجه إلى رفع اقتضاها لهما. ولعله لأجل هذا لم يذكره في المتن وقد جعل الأستاذ —مدظله— الوجه الثالث مفسراً للوجه الثاني حيث قال «يعنون به» ويمكن توجيه هذا التفسير بأن النقيضين في الحقيقة عبارة عن وجود الشيء وسلب ذلك الوجود يصح صياغتهما في هليتين بسيطتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة. فقولنا «ليست المهية من حيث هي موجودة» ليس هو نقيض قولنا «ليست المهية من حيث هي معدومة» بل هو نقيض «المهية من حيث هي موجودة» وهي قضية كاذبة.

لا يقال: هذه القضية في قوة القضية السابقة عليها، لأن السابقة كانت مشتملة على سلب السلب الذي هو في قوة الإيجاب.

فإنه يقال: مفاد القضية الكاذبة هو إثبات الوجود في مرتبة ذات المهية، فنقيضه سلب هذا الوجود المقيد بكونه في مرتبة الذات، لكن مفاد القضية السابقة هو سلب للسلب المقيد لالسلب الوجود المقيد.

والحاصل أن الوجود والعدم المقيد ليسا بنقيضين، وإطلاق النقيضين عليها هو بالمساحة وباعتبارها لهما لو أخذنا مطلقين. وهذا هو مرادهم بأن ارتفاع النقيضين عن المرتبة غير محال يعنون به أن الوجود المقيد والعدم المقيد ليسا بنقيضين حقيقة، لا أنهما مع كونها نقيضين حقيقيين يجوز ارتفاعهما، فإنه لا معنى لتخصيص هذه القاعدة العقلية التي هي أبده البديهيات وأولى الأوائل^١.

٨٥— قوله «ولذا قالوا...»

قال الشيخ في إهيات الشفاء: «فإن سئلنا عن الفرسيّة بطرفي النقيض مثلاً: هل الفرسيّة «ألف» أو ليس «ألفاً»؟ لم يكن الجواب إلا السلب لأيّ شيء كان، ليس على أن السلب بعد «من حيث» بل على أنه قبل «من حيث» أي ليس يجب أن يقال إن الفرسيّة من حيث هي فرسيّة ليست بألف، بل ليست من حيث هي فرسيّة بألف ولا شيء من الأشياء —إلى أن قال— فإن سألنا سائل وقال: ألسمّ تحييون وتقولون إنها ليست كذا وكذا، وكونها ليست كذا وكذا غير كونها إنسانية بما هي إنسانية؟ فنقول: إنا لانحجب أنها من حيث هي إنسانية ليست كذا، بل نحجب أنها ليست من حيث إنها إنسانية كذا، وقد عرفت الفرق بينها في المنطق^٢.

١— راجع القيسات: ص ٢١—٢٢.

٢— راجع الفصل الأول من المقالة الخامسة من إهيات الشفاء، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٨—٥١.

وقال صدر المتألهين في تعليقه على الشفاء: «يريد أن المهية ليست من جهة نفسها أو باعتبار حدّها شيئاً آخر غير نفسها ومقومات نفسها، من وحدة أو كثرة أو وجود أو عدم أو عموم أو خصوص أو شيء من طرفي المتناقضين، مع أنها متصفة بأحد الطرفين في الواقع. و سلب الاتصاف بشيء من حيثية لا ينافي الاتصاف به من حيثية أخرى. كما أن الإنسان ليس من حيث هو أبيض كاتباً، ولا من حيث هو عالم متحرّكاً مع أنه كاتب وعالم — إلى أن قال — وبالجملة إن للمهية بالقياس إلى عوارضها حالتين^١: إحداهما عدم الاتصاف بها ولا بنقائضها أيضاً عندما أخذت من حيث هي هي، وتلك الحالة بالقياس إلى العوارض التي تعرضها «بشرط الوجود» كالكتابة والحركة وغيرهما^٢؛ والأخرى الاتصاف بها حين أخذت كذلك^٣، وهي بالقياس إلى العوارض التي تعرضها «مع الوجود لا بشرط الوجود» كالوجود والوحدة والإمكان والشيئية وغيرها. فالمهية بالقياس إلى عوارض الوجود تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الأمر، وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود، وأما بالقياس إلى عوارض نفسها فإنها وإن لم تخلُ عن أحد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض. فالذي شرط الشيخ من أن لا يكون السلب بعد «من حيث» إنما هو بالقياس إلى العوارض التي لا تخلو المهية من حيث هي من أحد طرفيها. وأما حالها بالقياس إلى العوارض الخارجية فالتخلو عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جائز — إلى أن قال — ولهذا الوَسْطُ بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كليّ منها، ولو سُئِلَ بالطرفين في شيء من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على حيثية. ولا يراد من تقديم السلب على حيثية أن ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى صحّ الجواب في لوازم المهية كما فهمه صاحب المواقف حيث قال «تقديم حيثية على السلب معناه اقتضاؤها للسلب» لظهور فساده، ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب العدوليّ المقتضي لوجود الموضوع، لأنّ مناط الفرق بين العدول والتحصيل في تقديم الرابطة عليها وتأخيرها عنه^٤.

وقال أيضاً: وقوله «وقد عرفت الفرق بينهما في المنطق» إشارة إتما إلى الفرق بين سلب

١ — وتلاحظ مثل هذا الكلام في تعليقة منه نفسه على الأسفار: ج ٢، ص ٥، وفي شرح المنظومة: ص ٨٩.

٢ — زاد في التعليقة على الأسفار هذه العبارة «على أن تكون القضية وصفية».

٣ — ورواد ههنا هذه العبارة «لكن لا من حيث هي هي بمعنى أن حيثيتها غير حيثية الذات».

٤ — راجع تعليقة صدر المتألهين على الشفاء، ص ١٨١ — ١٨٢، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٦.

الفصل الثاني

٨٦— قوله «والقسمة حاصرة»

وذلك لأن المهية إما أن تؤخذ لابشرط أو بشرط، والتي تؤخذ بشرط إما أن تؤخذ بشرط إيجابيّ أو بشرط سلبيّ، والأولى هي المطلقة، والثانية هي المحلولة، والثالثة هي المجردة. ثم إنهم لما لاحظوا أن هذه الأقسام طارئة للمهية وأنها مقسم لها وأن اعتبار المقسمة غير اعتبار الأقسام جعلوا اعتبار المقسم أشدّ اطلاقاً من المهية المطلقة حيث لا يلاحظ فيها شيء حتى اعتبار كونها لابشرط^١، فهي مطلقة حتى من قيد الإطلاق أيضاً، وسُمّوا هذا الاعتبار بالابشرط المقسمي. ثم وقع الخلاف في أن الكلّي الطبيعيّ—وهو نفس المهية التي تعرضها الكلّيّة في الذهن—هل هي المهية المطلقة أو المهية المقسمة التي تكون مطلقة من قيد الإطلاق أيضاً؟ ونسب القول الأول إلى المحقق الطوسي واشتهر القول الثاني بين المتأخرين. وزعم بعض المعاصرين أن اعتبار المقسمة أيضاً يناهز مرتبة محوضة المهية، فإنها في ذاتها ليست قسماً ولا مقسماً، والكلّي الطبيعيّ عبارة عن تلك المرتبة.

ومنشأ هذه المناقشات هو تسمية هذه الاعتبارات أقساماً للمهية، فنشأ عن ذلك توهم أن حيثية المهية بما أنها مقسم غير حيثيتها بما أنها قسم، وإلزام قسمة الشيء إلى نفسه وغيره ووحدة المقسم والقسم، فاحتالوا لدفع ذلك باعتبار الابشرط المقسمي، مع أن المقسم في الحقيقة هو اعتبار الذهن وحاله بالنسبة إلى المهية، فإما أن يلاحظ نفسها من غير أن يعتبر معها شرطاً وجودياً أو عدمياً وهو اعتبار الإطلاق، وإما أن يلاحظها بشرط أن لا يكون معها غيرها وهو اعتبار التجريد، وإما أن يلاحظها بشرط أن يكون معها غيرها وهو اعتبار

١—راجع القبسات: ص ١٤٣—١٤٦، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١٩.

الاختلاط، وليس وراء هذه الاعتبارات الثلاث اعتبار آخر يسمّى باللابشرط المقسمي فضلاً أن يكون وراءه اعتبار خامس! وذلك مثل أن تصوّر زيد لا يخلو من أن يكون بشرط كونه عارياً (اعتبار لا بشرط) أو بشرط كونه متلبساً (اعتبار بشرط شيء) أو لا بشرط العراء ولا بشرط التلبس (اعتبار لا بشرط) فلا يكون هناك اعتبار رابع، وإلا احتاج إلى مقسم آخر و صار اعتباراً خامساً وهكذا. وقد ظهر بذلك أن الكلّي الطبيعي هو المهية المطلقة كما عن المحقق الطوسي.

٨٧— قوله «وهذا على وجهين»

يريد أن للمهية بشرط لاصطلاحين: أحدهما ما يستعمل في مقابل المطلقة والمخلوطة، ومعناه تجريد المهية عن جميع ماعداها حتى لوازمها، وثانيها ما يستعمل في مورد المادة في مقابل الجنس، ومعناه أخذ المهية تامة بحيث إذا انضم إليها أي شيء آخر كان خارجاً عنها غير متمم لها، بخلاف الجنس حيث يؤخذ مبهماً ومردداً بين أنواع، فبانضمام الفصل إليه يتحصّل ماهية تامة^١. وسيأتي توضيحه في الفصل الخامس من هذه المرحلة في المتن.

قال في شرح الإشارات: «مثاله الحيوان إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء — وإن اقترن به الناطق مثلاً صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق ولا يقال له إنه حيوان — كان مادة؛ وإذا أخذ لا بشرط أن لا يكون معه شيء بل من حيث يحتمل أن يكون إنساناً أو فرساً — وإن يُخصّص بالناطق مثلاً يحصل إنساناً ويقال إنه حيوان — كان جنساً؛ وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً ومتحصلاً به كان نوعاً»^٢.

٨٨— قوله «وهي موجودة في الخارج...»

قال الأستاذ — مدظله العالی — في تعليقه على الأسفار: «بحث آخر من أبحاث المهية ينحلّ إلى عدّة مسائل كلّها قريبة من البدهة:

منها أن المهية التي تعرضها الكلية في الذهن والشخصية في الخارج هل هي بعينها موجودة في الخارج؟ والجواب بالإثبات، لا بمعنى أن المهية عين حيثية الموجودية الخارجية بل بمعنى نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجي على ما تقدّم في بحث أصالة الوجود واعتبارية

١— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦—٢٢، وراجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني من الشوارق، والفصل الثالث من المقالة الخامسة من الهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٠٧—٥٠٨.

٢— راجع شرح منطق الإشارات: ص ٢٥.

المهية .

ومنها: أن المهية هل هي موجودة بوجود منحاز عن وجود الأفراد أولاً؟ والجواب بالنفي .
ومنها: أن المهية الموجودة في أفرادها هل هي متكثرة بتكثر الأفراد بمعنى أن في كل فرد مهية غير ما في غيره بالعدد أو إنها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعاً؟ والجواب باختيار الشق الأول، لأن التحقق الخارجي يمنع الاشتراك والعموم، فالمهية موجودة في كل فرد بوجود على حدة، وإنما توصف بالكلية في الذهن»^١.

وقد أشرنا سابقاً تحت الرقم (١٠) إلى صلة مسألة أصالة الوجود أو المهية بمسألة الكلّي الطبيعي، وإلى أن الجمع بين اعتبارية المهية ووجود الكلّي الطبيعي في الخارج يقتضي جعل وجود الكلّي الطبيعي وجوداً بالعرض، وإلى أن معنى وجوده كذلك هو أن العقل يعتبر الصورة العقلية الحاكية عن حدود الموجودات المحدودة نفس محكيها، فيعتبر المهية أمراً ثابتاً في الخارج بعرض الوجود. فبصرف النظر عن هذا الاعتبار العقلي لا وجود للمهية (الكلّي الطبيعي) في الخارج، وهذا المعنى هو الذي حمل عليه صدر المتألهين كلام العرفاء حيث قالوا «إن الأعيان الثابتة ما شتمت رائحة الوجود» فالقول بوجود الكلّي الطبيعي على القول بأصالة الوجود إنما يصح بالنظر إلى ظرف الاعتبار.

واعلم أن المحقق الشريف جعل النزاع في وجود الكلّي الطبيعي وعدمه لفظياً حيث قال في كلام له: «فظهر من ذلك كله أن من قال بوجود الطبايع في الأعيان إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعددة، ومتصفاً بصفات متضادة، لأن كل موجود خارجي يجب أن يكون متعيناً ممتازاً في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر؛ وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصوّر هو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو أيضاً باطل لأمراً نفاً؛ وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصوّر وجرّد عن شخصاته حصل منه في العقل صورة كلية ذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، والطبايع الكلية منتزعة منها، فلانزاع إلا في العبارة».

وقال المحقق اللاهيجي بعد نقل هذا الكلام: «نختار الشق الثالث، والنزاع بيننا وبين النافي معنوي، فإننا نقول: الصورة المجردة المنتزعة عن الشخص مهية للفرد وهو موجود في الخارج، فيجب أن يكون مهية موجودة في الخارج — إلى أن قال — والنافي يمنع كون

المهية موجودة ويقول بوجود الأفراد فقط، فكيف لا يكون النزاع إلا في العبارة؟ نعم، يمكن أن يقال: إن مراد النافي هو أن المهية ليس لها وجود على حدة بتوهم أن من يقول بوجودها يقول بوجود على حدة، وحينئذ يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه، لكن بإرجاع مذهبه إلى مذهبنا»^١.

أقول: ويمكن جعل النزاع معنوياً بإرجاعه إلى النزاع في أصالة الوجود أو المهية، فإن القول بأصالة المهية هو القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج حقيقةً، والقول بأصالة الوجود هو القول بوجوده بعرض الأفراد، فتدبر جيداً.

٨٩— قوله «والموجود من الكلي في كل فرد غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد»

اتّصاف المهية بالوحدة قديكون بلحاظ المفهوم، ويعبر عنها بالوحدة النوعية، ولاينا فيها تكرر حصول المفهوم في ذهن واحد أو أذهان مختلفة، وهذه الوحدة ممّا لا كلام فيه. وقد يكون بلحاظ الوجود ويعبر عنها بالوحدة العددية والشخصية، وهذا هو محلّ الكلام.

وقد جعل في القيسات الوحدة العددية أعمّ من الشخصية حيث قال: «إنّ الوحدة العددية على ضربين: وحدة عددية شخصية موضوعها هويات الأشخاص الممتنعة الحمل على كثيرين، ووحدة عددية كلية مبهمة موضوعها الطبائع المرسل»^٢ وتسمية الأخير وحدة عددية لا يعدو حدّ الاصطلاح الخاص.

ثم إنّ المهية الموجودة في الخارج تتعدّد بتعدّد الأفراد، ولايصحّ فرض موجود واحد بالعدد في الأفراد المتكثّرة، وإلاّ أعاد الواحد كثيراً، ولزم اتّصافه بصفات متقابلة^٣. لكن حكى الشيخ في رسالة له إلى علماء دارالسلام^٤ أنه لاقى رجلاً في مدينة همدان، كان يظنّ أنّ الطبيعيّ واحد بالعدد وموجود بوحدته العددية في جميع الأفراد وأنّ نسبته إليها كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء، وقد شتّع عليه وبيّن أنّ نسبته إليها كنسبته الآباء إلى الأبناء. وتشبيهه نسبته الطبيعيّ الموجود في كلّ فرد إلى ذلك الفرد بنسبة الأب إلى الابن مبنيٌّ

١— راجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٤٣—١٤٤.

٢— راجع القيسات: ص ١٤٨.

٣— راجع الفصل الثاني من المقالة الخامسة، والفصل الثاني من المقالة السابعة من إهيات الشفاء، وتعليق صدر المتأهّلين على الشفاء: ص ١٨٨—١٩٢، وراجع الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٨.

٤— راجع رسائل ابن سينا: ص ٤٦٢—٤٧٩.

على كون الفرد متفرعاً على الطبيعي ومتوقفاً عليه، وذلك باعتبار الفرد مجموعاً من الطبيعي والمادة والعوارض، كما يستفاد من عبارات الشيخ^١ وغيره. وهذا واضح بناءً على أصالة المهية، فإن المصداق الذاتي لكل مفهوم إنما هو نفس الحيثية التي ينطبق عليها ذلك المفهوم، فالمصداق الذاتي لمفهوم الإنسان إنما هو نفس حيثية الإنسانية الموجودة في زيد والتي يوجد مثلها في عمرو وبكرو... لكن كل من زيد وعمرو وبكرو... يكون مصداقاً عرضياً له لاشتماله على العوارض المشخصة.

وأما بناءً على أصالة الوجود فالذي يوجد حقيقة في الخارج هو الوجود العيني البسيط لكل فرد من أفراد الإنسان، ويكون هذا الوجود الخاص مصداقاً للمهية بمعنى أن العقل ينال ذلك المفهوم الكلي منه. وحيث إن الوجود متشخص بالذات فلا يحتاج في تشخصه إلى حقوق عوارض، بل يكون لكل من العوارض وجوده الخاص إن لم تكن الجميع مراتب وجود واحد. وعلى هذا فلا يكون الكلي الطبيعي موجوداً حقيقة بل بعرض الوجودات الخاصة، فلا يتصور هناك تركيب بين الطبيعي والعوارض حتى يشبه الطبيعي بالأب والمجموع منه ومن العوارض بالابن، وإنما هناك وجود ذو مراتب أو ذوشؤون ينتزع من بعض مراتبه وشؤونه المفهوم الجوهرية الإنساني ومن بعضها المفاهيم العرضية، أو هناك وجودات للجوهر والأعراض ينضم بعضها إلى بعض. نعم، بناءً على الوجه الأخير يصح اعتبار الوجود الخاص الإنساني فرداً ذاتياً للإنسان، والمجموع من الوجودات المنضمة فرداً عرضياً له، وذلك باعتبار ثبوت للمهية في الخارج متحداً مع الوجود العيني، وأما بصرف النظر من الثبوت الاعتباري للمهية فلا مجال لذلك، فتبصر.

١- راجع الفصلين الأولين من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، وراجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني

الفصل الثالث

٩٠- قوله «في الكلّي والجزئي»^١

هما وصفان للمفهوم (بمعناه العامّ الشامل للإدراكات الحسيّة والخياليّة) يبحث عنها في المنطق على ما هو شأن المعقولات الثانية المنطقيّة. وتوصف المهية بالكلية باعتبار عرض هذا الوصف لها في الذهن بالنظر إلى انطباقها على جميع أفرادها الخارجيّة،^٢ كما توصف المهية المخلوطة بالجزئية لعدم قبولها الانطباق المذكور، ولأجل ذلك يبحث عنها الفيلسوف، وقد جعلها الشيخ من العوارض الذاتيّة للوجود.^٣

ثمّ إنهم عرفوا الكلّي بما يقبل الانطباق على كثيرين، أو ما لا يتمتع فرض صدقه على كثيرين، أو ما لا يتمتع من الشركة. وهذه العبارات وإن كانت تبدو واضحة متقاربة إلاّ أنّه بالتعمّق فيها تظهر نقاط مبهمة تحتاج إلى التفسير والتوضيح. فإذا ركزنا على «الانطباق على أكثر من واحد» كملاك للكلية ربما يتوهم أنّ القوالب والمقاييس والنقوش كلّها كلية لانطباقها على أمور كثيرة، ومن جانب آخر فإنّ الصورة الخياليّة بل الحسيّة أيضاً قابلة في حدّ نفسها للصدق على كثيرين. وإن جعلنا المقسم هو المفهوم وخصصنا الانطباق بما في المفهوم خرجت المهية المخلوطة من المقسم مع أنّهم يصفونها بالجزئية. وإذا ركزنا على «عدم الامتناع من الشركة»^٤ اتّجه وصف المفاهيم العقليّة أيضاً بالجزئية لقيام كلّ مفهوم بذهن

١- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢١١، ج ٢، ص ٩، وراجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني من الشوارق.

٢- راجع الفصل الثاني من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٠١ و ٥٠٤.

٣- راجع الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء.

٤- أراجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٦٤ مع تعليقة السبزواريّ عليه.

خاصّ في زمان معيّن فيمتنع من الشركة، إلاّ أن تفسّر «الشركة» بالصدق أو الانطباق على غير واحد، فتشترك في الإبهام الذي يوجد فيها.

ثمّ إنّ عدم الانطباق أو الصدق المأخوذ في تعريف الجزئيّ يمكن أن يعتبر سلباً تحصيلياً يصدق مع انتفاء الموضوع، فيشمل ما ليس له انطباق أو صدق أصلاً كالوجود العينيّ، و يمكن أن يعتبر إيجاباً عدولياً يختصّ بما له انطباق وصدق إلاّ أنّه لا ينطبق على الكثير كالصورة الإدراكية الجزئية. والجزئيّ بالمعنى الأوّل يشمل الشخص الخارجيّ أيضاً لصحة سلب الصدق على كثيرين عنه سلباً تحصيلياً، وبالمعنى الثاني يختصّ بالإدراكات الجزئية لاستلزامه موضوعاً مشتركاً بينه وبين الكلّيّ، وهو المفهوم بالمعنى العامّ، فالشخص العينيّ ليس بكلّي ولا جزئيّ، وهو من الموارد التي يرتفع عنها المتقابلان في غير المهية كما أشرنا إليه سابقاً.

وبصدد توضيح هذه النقاط نقول: لاشكّ أن مجرد انطباق شيء على أشياء— ولو كان من قبيل انطباق قالب والنقش— ليس ملاك الكلية^١، وإن سميّ مثلها كلياً كان خارجاً من مصطلح العلوم، كما أنّ إطلاق الكلّي على العقول أو النفوس ليس بهذا المعنى المستعمل في باب المفاهيم والمهيات نظير وصف الإطلاق الذي مرّ الكلام فيه^٢. فالكلية ههنا إنّما هي بالنظر إلى انطباق المفهوم على المصاديق المتعدّدة. وأمّا جزئية الصور الحسية والخيالية مع قابلية انطباقها في حدّ أنفسها على الكثير فسيأتي الكلام فيه في آخر هذا الفصل وأنّ اتصافها بالجزئية يكون من قبل الاتصال بالخارج^٣.

والأولى أن يقال: إنّ المراد بانطباق المفهوم على المصاديق المتعدّدة وعدمه ليس أن يلاحظ المفهوم مستقلاً و يلاحظ المصادق ويقاس بينها فيختبر هل يصحّ انطباقه على مصاديق متعدّدة أولاً، فإنّ المفاهيم الجزئية إذا لوحظت كذلك كانت قابلة للصدق على أكثر من واحد، بل المراد أن يلاحظ حال المفهوم بما أنّه آلة ومرآة للمصادق «بها يُنظر» لا «إليها يُنظر» هل يحكي بالفعل عن أمر شخصيّ متعيّن أولاً. وبعبارة أخرى: إذا كان المفهوم يُرنا شيئاً خاصاً بعينه كصورة «زيد» كان جزئياً، وإلاّ كان كلياً.

وقد ظهر بذلك أنّ ما يصحّ اتصافه بالكلية والجزئية بهذا المعنى إنّما هو المفهوم

١— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩، وراجع التلويحات: ص ١٨، والمطارحات: ص ٣٣١.

٢— راجع الفصل الثالث من المرحلة الأولى من المتن.

٣— راجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ٢، ذيل الصفحة ١١.

بمعناه العام لا غير، فلا بد أن يجعل مقسم الكلّي والجزئيّ هو المفهوم كما فعل المنطقيّون. أمّا اتّصاف المهية بالكلية في الذهن فلتصادقها مع المفهوم فيه تصادفاً جزئياً، وإن شئت قلت: حقيقة المهية ليست إلّا المفهوم كما قال صدر المتألّهين «فلا تكون إلّا مفهوماً كلياً»^١. وأمّا اتّصاف المهية المخلوطة بالجزئية فإما أن يكون بلحاظ اعتبار الخارجيّة لها واتّحادها بالوجود الخاجيّ الذي هو متشخص بالذات، وإما أن يكون الجزئيّ بمعنى غير الكلّي والمرادف للشخصيّ. وأمّا إطلاق المهية على الصور الجزئية كما ربما يوجد في كلماتهم^٢ فبنيّ على المسامحة. قال الشيخ: «وكانّ المهية إذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للفرد الشخصيّ كان باشتراك الاسم»^٣. وأمّا إطلاق الجزئيّ على الصور العقلية والمفاهيم الذهنية فهو بلحاظ وجودها في الذهن لا بلحاظ محتواها الإدراكيّ. وجدير بالذكر أنّه ربما يوجد في كلماتهم تعبير «الشخص المنتشر» ويراد به المفهوم الكلّي مضافاً إليه مفهوم الشخص، وقد يراد به الشخ الذي يقبل انطباق مفاهيم متعدّدة عليه لأجل الجهل^٤.

٩١- قوله «فما قيل إنّ الكلية والجزئية في نحو الإدراك...»^١

لهذا الكلام تفسير آخر، وهو أنّ الكلّي والجزئيّ وصفان للصورة الإدراكية لأنّها التي من شأنها الانطباق والصدق المعتبر في هذين الوصفين، فإن كانت مدرّكة بالعقل كانت كلية وإلّا كانت جزئية. وأمّا الأعيان الخارجيّة فلا توصف بكلية ولا جزئية لخروجها عن المقسم. وقد أشار في الأسفار إلى تأويل آخر له. ولا يخفى أنّ القول بأن إدراك الكليات هو في الحقيقة مشاهدة الحقائق العقلية عن بُعد - كما ارتضاه صدر المتألّهين وتبعه الأستاذ مدّ ظلّه - أيضاً نحو من القول بأن الكلية والجزئية في نحو الإدراك، فتأمل جيّداً.

٩٢- قوله «ثم إنّ الأشياء المشتركة في معنى كلي...»

هناك ألفاظ متقاربة بحسب المعنى كالتمييز والتعيين والتخصّص والتشخص في

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩٨.

٣- راجع الفصل الثامن من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء.

٤- راجع التحصيل: ص ٥٠٦-٥٠٧، وراجع التعليقات: ص ١١٩.

٥- راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٠، والمسألة السادسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٤.

مقابل الاشتراك والإبهام والعموم والكلية، ويختص بعضها بمزيد الملازمة مع بعض الاعتبارات. قال في الشوارق: «النسبة بين التشخص والتميز هو العموم من وجه، فإن الأول يتحقق بدون الثاني في الشخص الغير المعبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات، والثاني بدون الأول في الكلّي الذي يكون جزئياً إضافياً، ويجتمعان في الشخص إذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات»^١.

وقال في الأسفار: «إنّ تعيّن الشيء غير تشخصه، إذاً الأول أمر نسبيّ دون الثاني»^٢، وقال في كلامه المنقول في المتن: «فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخص، إذاً الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه»^٣.

وأما هذا البيان فناظر إلى وجه امتياز الأشياء المشتركة باعتبار قياس بعضها إلى بعض^٤، لكن لا توجب هذه التميزات المذكورة تشخص الشيء في نفسه بحيث يسلب عنه الكلية والصدق على كثيرين، فإنّ ضمّ ألف قيد كلّي لا يوجب امتناع صدقه على كثيرين عقلاً^٥. فالتشخص وصف ذاتي للوجود لا يشترك فيه غيره إلاّ بعرضه، وهذه الخاصّة ممّا يدلّ على أصالته.

١- راجع المسألة السادسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٨.

٢- راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٥.

٣- راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٠، وراجع شرح المنظومة: ص ١٠١-١٠٢.

٤- راجع المطارحات: ص ٣٣٣، وراجع تعليقة صدر المتألهين على الشفاء: ص ٢٠٧.

٥- راجع الفصل الثامن من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، والتعليقة: ص ٢٠٤-٢٠٦، والمطارحات:

ص ٣٣٣-٣٣٩ والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٧٤-٧٨، والتحصيل: ص ٥٠٥-٥٠٧، والقياسات:

الفصل الرابع

٩٣- قوله «في الذاتيّ والعرضيّ»

المراد بالذاتيّ هنا هو الذاتيّ في كتاب إيساغوجي، وأما الذاتيّ في كتاب البرهان فهو أعمّ منه، ويشمل كلّ وصف ثابت للشيء بحسب حال نفسه بحيث يكفي ذاته لانتزاعه، ويعرّف بالمحمول الذي يؤخذ في حدّ الموضوع أو يؤخذ الموضوع أو أحد مقوماته في حدّه^١. وربما يتوهم أنّ الذاتيّ وصف للجواهر والعرضيّ للأعراض، وهو وهم فاسد، فإنّ للأعراض أيضاً ذاتيات وعرضيات، فلها أنواع وأجناس وفصول كما للجواهر، وليست بأنفسها قابلة للحمل على الجواهر، نعم، تؤخذ منها عناوين انتزاعية هي محمولات عرضية للجواهر كالكتاب والماشي (دون الكتابة والماشي)^٢.

ثمّ إنّ قوله «المفاهيم المعتبرة في المهيّات» كأنّه إشارة إلى أنّ المهيّة في الحقيقة هي النوع، و أما الجنس والفصل فهما يحصلان من تحليل الذهن لمفهوم الطبيعة النوعية، فهما جزءان ذهنيان لها، وأما العرضيّ العامّ والخاصّ فبما أنّهما مفهومان مشتقان لا يكونان من المهيّات، وأما مبدء اشتقاقهما فقد يكون عرضياً وقد يكون جوهرياً، وعلى أيّ حال يدخل في النوع.

٩٤- قوله «وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر»

يريد أنّه بناءً على كون العرض من مراتب وجود الجوهر لا يكون وجوده خارجاً عنه حتّى ينضمّ إليه ويصير العرضيّ المأخوذ منه محمولاً بالضميمة. فاصطلاح المحمول بالضميمة إنّما

١- راجع التحصيل: ص ٩-١٢، وص ٢٠٩، وراجع منطق شرح الإشارات.

٢- راجع شرح منطق المنظومة: ص ٢٨-٢٩.

يوافق قول المشهور من كون وجود العرض منضماً إلى وجود الجوهر لامن مراتبه.

٩٥— قوله «وبه يندفع الإشكال...»

لَمَّا أشار إلى أَنَّ الذاتِيَّ متقدِّم على ذي الذاتِيَّ تقدُّماً بالتجوهر تعرَّض لشبهة وهي أَنَّ الأجزاء نفس الكلِّ فكيف يُتصوَّر تقدُّمها عليه؟ وهل هذا إلاَّ تقدُّم الشيء على نفسه؟ و أجاب عنها بوجهين: أحدهما أَنَّ تسمية الذاتيات بأجزاء الذات إنما هو باعتبار كونها أجزاء الحدِّ. وثانيها أَنَّ اعتبار الأجزاء بالأسر هو اعتبارها في حال الاجتماع من غير أن يؤخذ فيها وصف الاجتماع شرطاً أو شرطاً، بخلاف اعتبار الكلِّ حيث إنَّه اعتبار الأجزاء بشرط الاجتماع، والاعتبار الأوَّل متقدِّم على الثاني!

الذي يندفع الإشكال... قوله «وبه يندفع الإشكال...»

لَمَّا أشار إلى أَنَّ الذاتِيَّ متقدِّم على ذي الذاتِيَّ تقدُّماً بالتجوهر تعرَّض لشبهة وهي أَنَّ الأجزاء نفس الكلِّ فكيف يُتصوَّر تقدُّمها عليه؟ وهل هذا إلاَّ تقدُّم الشيء على نفسه؟ و أجاب عنها بوجهين: أحدهما أَنَّ تسمية الذاتيات بأجزاء الذات إنما هو باعتبار كونها أجزاء الحدِّ. وثانيها أَنَّ اعتبار الأجزاء بالأسر هو اعتبارها في حال الاجتماع من غير أن يؤخذ فيها وصف الاجتماع شرطاً أو شرطاً، بخلاف اعتبار الكلِّ حيث إنَّه اعتبار الأجزاء بشرط الاجتماع، والاعتبار الأوَّل متقدِّم على الثاني!

١— راجع شرح حكمة المنظومة: ص ٩٩، وراجع المسألة الخامسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص

١٥١—١٥٢، وص ١٦٠، وراجع القيسات: ص ٥٩.

الفصل الخامس

٩٦- قوله «ثم إننا إذا أخذنا معنى الحيوان...»
بيان للفرق بين المهية بشرط لا والمهية لا بشرط^١. والمراد بالمهية بشرط لا ههنا هو المعنى الثاني من المعنيين اللذين ذكرهما في الفصل الثاني من هذه المرحلة^٢.

٩٧- قوله «ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض»
لأنه إذا كان كل واحد من الأجزاء مستغنياً عن سائرهما لم يكن بينها ارتباط فلم يحصل منها ماهية واحدة حقيقية، ففرض كونها أجزاء مهية واحدة هو بعينه فرض تقوُّم بعضها ببعض^٣ ومفاد هذه القضية هو احتياج الأجزاء بعضها إلى بعض في الجملة، وأما تعيين المحتاج والمحتاج إليه فيحتاج إلى بيان آخر، وقد تصدّى له بقوله «والمحتاج إليه والعلّة...» ولا يخفى أن إطلاق العلة على جزء المهية من باب التوسُّع في مفهوم العلة، فافهم^٤.
وحاصل هذه الحجة أنه لو كان الجنس علّة الفصل لزم حصول فصول متقابلة لازمة له، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة، ولزم منه اتّصاف جنس واحد بصفات متقابلة

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦-١٨، وص ٢٥، وص ٢٩-٣٠، والفصل الثالث والفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء وتعليقته ص ١٩٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٢-٦٣، والمطارحات، ص ٣٤٠، والشوارق: ص ١٥٣، والتحصيل: ص ٥٠٧-٥٠٨.

٢- راجع هذه التعليقة الرقم (٨٧).

٣- راجع الشوارق: ص ١٥٢، وتعليقة الشفاء: ص ١٧٨.

٤- راجع الشوارق: ص ١٥٦-١٥٧.

«فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع» والأولى أن يجعل التالي علية شيء واحد بما أنه واحد لأشياء كثيرة.

لا يقال: كلُّ حصّة من الجنس علة لفصل خاص، فلا تجتمع المتقابلات في شيء واحد بما أنه واحد. فإنه يقال: حصص الجنس مشتركة في المعنى الجنسي، فلا اقتضاء فيها لأشياء متقابلة، على أنّ الحصص لا تحقّق ولا تميّز لها قبل لحوق الفصول بها^١. هذا، ولكن قد أشرنا إلى أنّ الجنس والفصل هما من الأجزاء التحليلية الذهنية للمهية، وليس بينهما تأثير وتأثر حقيقي، وغاية ما يمكن أن يقال في تقوّم الجنس بالفصل أنّ المفهوم الجنسي حيث إنه مفهوم مبهم يحتاج إلى المفهوم الفصلي حتى يتميّز ويتحصّل كمهية تامّة. والذي أوقعهم في هذه التكلّفات هو زعمهم أنّ الجنس والفصل مأخوذان من المادة والصورة الخارجيتين، وقد ذهبوا إلى أنّ الصورة شريكة العلة للمادة فأجروا حكمهما في الجنس والفصل أيضاً، وللكلام ذيل طويل وأصول وفروع ستطلع عليها في الأبحاث القادمة، ولعلك تلاحظ أثر القول بأصالة المهية فيها.

٩٨— قوله «والفصل خاصّة للجنس»

قال الأستاذ—مدظله— في تعليقه على الأسفار—مشيراً إلى عدم كون أحدهما ذاتياً للآخر وإلا لدخل في حده— ما هذا الفظه: «فلودخل الفصل في حدّ الجنس انقلب المقسم مقوماً هف، ولودخل الجنس في حدّ الفصل أدى ذلك إلى تكرّر الجنس في حدّ الفصل إلى غير النهاية، لأنّه يحتاج فيه إلى فصل يقسمه ويحصّله وهو داخل في حده أعني حدّ فصل الفصل، وهلمّ جرّاً. فكلُّ من الجنس والفصل خارج عن حدّ الآخر زائد عليه، والحمل بينهما شائع»^٢. وقال بهمنيار: «واعلم أنّ الجنس ليس جنساً للفصل البتّة، ولا الفصل نوعاً للجنس، وإلاّ لا حتاج إلى فصل آخر...»^٣ وسيأتي تنمّة الكلام في الفصل اللاحق.

١— راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٧، وتعليقة الشفاء: ص ٢٠٦ والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٨.

٢— راجع الأسفار: ج ٢، ذيل الصفحة ١٦.

٣— راجع منطق التحصيل: ص ١٩، وراجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، وراجع المسألة الخامسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٥٩، والمطارحات: ص ٢٩٥، و ص ٣٦٦.

الفصل السادس

٩٩- قوله «وهو بوجه من الكيفيات المسموعة»

الذي يعدّ من الكيفيات المسموعة هو الصوت الحاصل من التكلّم لانفسه، ويمكن عدّ التكلّم من مقولة «أن يفعل» كما يمكن عدّ إدراك الكليات فعلاً أو انفعالاً أو إضافة أيضاً بحسب الأقوال المختلفة فيه^١.

١٠٠- قوله «ويسمّى فصلاً منطقيّاً»

المشهورتسميته بالفصل المشهوريّ واختصاص الفصل المنطقيّ بمفهوم الفصل الكالكي المنطقيّ الذي يطلق على مفهوم الكليّ، لكنّ الفصل المنطقيّ قد يطلق على المشتقّ الذي ينحلّ إلى ذات ثبت له مبدء الاشتقاق^٢.

١٠١- قوله «فما أخذ في أجناسه...»

كون الفصل محصّلاً لإبهام الجنس لا يقتضي اشتماله على حقايق الأجناس والفصول ومفاهيمها، كيف وهو مفهوم بسيط لا يوجد فيه أيّ مفهوم آخر، فلا يوجد في مفهوم النطق شيء من مفاهيم الجسم والنامي والحسّاس وغيرها. قال في الشفاء: «إنّ الناطق هو «شيء له نطق» فليس في كونه شيئاً له نطق هو أنّه جوهر أو عرض، إلّا أنّه يعرف من خارج أنّه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلّا جوهرّاً أو جسماً»^٣.

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٥.

٢- راجع الفصل السابع من المقالة الخامسة من الهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٠٣ و ص ٥١٤.

٣- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٨، والفصل السادس من المقالة الخامسة من الهيات الشفاء، والتحصيل:

ص ٥١٥، والمطارحات: ص ٣٤١.

١٠٢- قوله «ويتفرع عليه...»

هذا مخلص لإشكال، وهو أن حد الإنسان لا يصدق على النفس بعد مفارقة البدن، فلا تكون إنساناً حقيقة بل هي نوع آخر، لأن الحقيقة الإنسانية التي تُعرّف بحدها التام تشمل على الجزء الجنسي أعني الجسم، و بانتفائه تنتفي تلك الحقيقة. فأجابوا عنه بأن نوعية النوع محفوظة بالفصل ولتبدل بعض أجناسه، فإنسانية الإنسان منحفظة بالحفاظ فصله المأخوذ من صورته أي من نفسه الناطقة^١.

لكن يرد عليه عدة إشكالات: منها أن الذاتي لا يتخلف فكيف يصح فرض انتفاء الجنس مع بقاء الذات؟ ومنها أن الكل ينتفي بانتفاء جزئه، فكيف يجوز الحكم ببقاء الذات مع انتفاء بعض أجزائه أو تبدله بجزء آخر؟ ومنها أنه قد مر أن الفصل خاصة للجنس، فكيف يستصح وجوده في جنس آخر؟ إلى غير ذلك.

والحق في الجواب أن يقال: إن معنى بقاء إنسانية الإنسان بعد مفارقة النفس للبدن هو بقاء كمالاته الوجودية لبقاء حده الماهوي ولا تلازم بين بقاء الوجود على كمالاته وانحفاظ المهية على حدها، وإنما يتأتى هذا الجواب بفضل القول بأصالة الوجود، فلا تغفل. وقد أشرنا سابقاً إلى بقاء رسوبات القول بأصالة المهية بعد، وإن هذا الاختلاط أيضاً ناشئ منها، فتفظن.

ثم إن الشيخ ذكر ضوابط للفصل^٢ لانطيل بذكرها.

١٠٣- قوله «ففصول الجواهر ليست بجواهر»

قد اشتهر منهم أن أجناس الجواهر وفصولها جواهر، وأجناس الأعراض وفصولها أعراض، واستدلوا له بأنه لولا ذلك لجاز أن يكون مثلاً فصل الجوهر عرضاً وفصل العرض جوهرراً، ويلزم منه تقوّم الجوهر بالعرض وبالعكس ودخول المقولات بعضها في بعض^٣. و اعترض عليه بأنه لو كان فصل الجوهر جوهرراً لزم أن يكون الفصل مهية مركبة من جنس و فصل و كان جنسه الجوهر واحتاج إلى فصل آخر وهلم جرأً فيتسلسل. وقد ناقش فيه شيخ

١-راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٥-٣٦، وج ٥، ص ١٣٦-١٣٧.

٢-راجع الفصل الرابع من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، وتعلیقة صدر المتألمين: ص ١٩٨-٢٠٠،

والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٩-٧١.

٣-راجع الفصل الثامن من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٠٣، و ٥١٤.

الإشراق^١ والإمام الرازي أيضاً بوجوه عديدة. وقال الرازي بعد كلام له: «إنّا لانتميّص من هذه الشكوك إلا إذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجيّة بالنسبة إلى ماتحتها»^٢. وقد تعرّض صدر المتألّهين لتشكيكات الرازي وأجاب عنها بوجوه متعدّدة، ثم قال: «والحلّ في الجميع أنّ جنسيّة الجنس لا يقتضي أن يكون جنساً لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعاً محصّلاً أو فصلاً محصّلاً، بل الأجناس كلّها عرضيات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية. لكن يجب أن يُعلم أنّ عارضيّة الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصرة، ومنه ينشأ أمثال هذه الأغاليط، بل على نحو عروض المهية النوعية للشخص». وقال أيضاً: «فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض إنّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد»^٣. وقال الشيخ في الشفاء: «و يجب أن يُعلم أنّ الذي يقال من أنّ فصول الجوهر جوهر و فصول الكيف كيف، معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم أن تكون جوهرًا، و فصول الكيف يلزم أن تكون كيفًا، لا أنّ فصول الجوهر يؤخذ في مفهوم مهيتها حدّ الجوهر على أنّها جواهر في أنفسها، و فصول الكيف يؤخذ في مهيتها حدّ الكيفية على أنّه كفيّة»^٤.

وأما ما أفاده الأستاذ —مدظله العالي— فهو في الواقع تفسير لهذا الكلام الذي نقلناه عن الشيخ، وحاصله أنّ الفصل أمر بسيط لا يتركّب من جنس وفصل حتّى يكون جنس الفصل الجوهريّ جوهرًا محمولًا عليه بالحمل الأوّليّ، لكن لا ينافي ذلك حمل الجوهر عليه بالحمل الشائع، وكذا حمل المقولات العرضيّة على فصول الأعراض^٥.

ثمّ إنّ صدر المتألّهين ذهب إلى أنّ حقايق الفصول هي الوجودات الخاصّة للمهيات، فليست بجواهر ولا أعراض^٦. لكن هذا الكلام يحتاج إلى تأويل، ضرورة أنّ الفصل جزء للمهية النوعية، ولا معنى لجعل الوجود جزءً للمهية، فليتناقّل.

١- راجع المطارحات: ص ٢٢٨ و ٢٣٣ و ٢٩٠، و حكمة الإشراق: ص ٨٦-٨٧.

٢- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٦.

٣- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٥٣-٢٦٣، و راجع تعليقه الشفاء: ص ٢٠٧-٢٠٨.

٤- راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، و راجع التحصيل: ص ٥١٤.

٥- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٩-٤١.

٦- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٦.

١٠٤ — قوله «فإن قلت...»

حاصل الإشكال أنّ الصورة الجسميّة والنفس نوعان من الجوهر مندرجان تحته، وكلُّ واحد منها جزءٌ صوريٌّ لنوعٍ آخر، فإذا أخذنا بشرط كان فصلاً، فيصح أن يقال: بعض الفصول الجوهرية جوهر بالحمل الأولي.

وحاصل ما أفاده — مدظله — في جواب الإشكال أنّ الفصل وإن كان مأخوذاً من الصورة وكان مفهومه متحداً بوجه مع مفهوم الصورة، إلا أنّ المفاهيم تختلف أحكامها باختلاف الاعتبارات. فمفهوم الفصل مفهوم ناعتي حيثيته أنه مميّز ذاتي للنوع، فليس بنفسه مهية تامة حتى يعدّ نوعاً من الجوهر ويؤخذ الجوهر في حده ويحمل عليه حملاً أولياً. و أما الصورة فلها اعتبارات مختلفة لكل واحد منها حكمه الخاص: أحدها اعتبار أنها مهية بشرط لا، فن هذه الحيثية لا تحمل عليها المادة حملاً أولياً، ولا تكون مندرجة تحت المهية الكلّية للمادة. وثانيها اعتبار كونها متحدة مع المادة (بناءً على كون التركيب بين المادة والصورة اتحادياً) فن هذه الحيثية يصحّ حمل الجوهر وسائر المفاهيم المنتزعة عن المادة حملاً شائعاً. وثالثها كونها تمام حقيقة النوع لأنّ شبيهة الشيء بصورته، فن هذه الحيثية أيضاً تحمل عليها المفاهيم الذاتية للنوع بما فيها الجوهر. وأما النفس فلها مزية أخرى لكونها مجردة في ذاتها وكون وجودها لنفسها، فن هذه الحيثية أيضاً يحمل عليها الجوهر. والظاهر أنّ الحمل بالاعتبار الثالث في كلّ الصور وكذا بالاعتبار الخاصّ بالنفس حملٌ أولي.

ثم إنّه — مدظله — صرح بأنّ ملاك انتزاع المهية هو كون الوجود في نفسه وإن كان ذلك الوجود عين الوجود للغير، فيلزم من ذلك أن تكون الصورة باعتبار أنّ لها وجوداً في نفسها ذات مهية، وتكون نوعاً من أنواع الجوهر بحيث يحمل عليها حملاً أولياً. فلا وجه للتحاشي عن ذلك^٢ والاستشكال في عدّها من أنواع الجوهر كما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة السادسة أيضاً. وعلى هذا فالأولى في الجواب أن يقال:

وأما الصورة فلها حيثيتان: إحداهما حيثية وجودها في نفسها، وبهذا الاعتبار تكون نوعاً من أنواع الجوهر ويحمل عليها حملاً أولياً؛ وثانيها حيثية وجودها للمادة، وبهذا الاعتبار لا تنتزع عنها الماهية، ويكون حكمها حكم الفصل.

ويستشعر من كلامه في آخر الفصل أنّ مصحح كون النفس من أنواع الجوهر كون

١ — راجع الأسفار: ج ٢، ص ٤١ — ٤٣.

٢ — راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٩ — ٤١.

وجودها لنفسها (لا في نفسها) وهو مع فساده في نفسه — لاستلزامه عدم انتزاع المهية عن الأعراض — لا يوافق صدر كلامه حيث صرح بأن الملاك هو كون الوجود في نفسه (لأنفسه) فليتأمل.

١٠٥ — قوله «وأما الصورة...»

للقائل أن يقول: كون الصورة بشرط لا بالنسبة إلى المادة وكذا كون المادة بشرط لا بالنسبة إليها إنما يقتضي عدم حمل إحداها على الأخرى بالحمل الأولي، لاعدم حمل جنس من الأجناس عليها. ويمكن أن يقال في الجواب: الكلام في الصورة الجسمية (أي الاتصال الجوهرية على حد تعبيرهم) التي يؤخذ عنها فصل الجسم، والهيولى الأولى التي يؤخذ عنها جنسه — كما أصر عليه صدر المتألهين^١ — ومقتضى كونها بشرط لا تباينها، فلا يكون بينها اتحاد مفهومي ولا يحمل شي منها على الآخر بالحمل الأولي. ولكن للقائل أن يعود ويقول: أحكام المفاهيم تختلف حسب اختلاف الاعتبارات، فعدم حمل مفهوم المادة مأخوذاً بشرط لا على الصورة لا ينافي حمل نفس هذا المفهوم مأخوذاً لا بشرط — وهو اعتبار الجنسية — عليها، فليتأمل.

الفصل السابع

١٠٦ — قوله «فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواع دونه»
وذلك بأن يؤخذ مبهماً ولا بشرط، لا كمهية تامة.

١٠٧ — قوله «ثم إن المهية النوعية...»

لقد أشار في كلامه هذا إلى عدّة مسائل:

الأولى: أنّ كلّ مهية نوعية مشاركة لمهية أخرى في معنى ذاتي يحلّل العقل مفهومها إلى جنس وفصل، سواء كانت في الخارج بسيطة كالمفارقات والأعراض أو مركبة من مادة وصورة كالأجسام. وهذان المفهومان مأخوذان لا بشرط، كما أنّها ناقصان يستدعي كلٌّ منهما مفهوماً آخر ينضم إليه ويتحدان كمهية واحدة، فكلُّ واحد منهما عين المهية التامة مفهوماً وإن كان لكلٍ منهما خاصته من التحصل والإبهام. ولذلك يكون الحمل بينهما وبين المهية النوعية أولياً، بخلاف الحمل بينهما أنفسهما لتغاير حيثية الإبهام والتحصل.

الثانية: أنّ لكلّ مهية — سواء كانت بسيطة أو مركبة — وجوداً واحداً في الخارج، ضرورة امتناع انتزاع مهية واحدة من وجودين بما أنّهما وجودان اثنان.

الثالثة: أنّ الجنس والفصل لا يوجدان في الخارج إلا بوجود واحد هو وجود المهية النوعية. وهذا الكلام واضح بناءً على أصالة المهية، وأما بناءً على أصالة الوجود فلا يستقيم إلا بحسب الاعتبار، فإنّ حيثية الجنس والفصل حيثية عقلية لا خارجية، فلا وجود لها

١ — راجع الفصل السابع من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥١١،

راجع القيسات: ص ١٤٧.

في الخارج حقيقةً، وأما باعتبار الثبوت الخارجي للمهية فيقال: لما كان كلُّ واحد منها عين المهية وكان الحمل بينه وبين المهية حملاً أولياً ولم يكن للمهية إلا وجود واحد كان ذلك الوجود بعينه وجوداً للجنس والفصل معاً.

الرابعة: ان المهية النوعية إذا كانت مركبة في الخارج من مادة وصورة كان الجنس مأخوذاً عن مادتها والفصل عن صورتها بأخذ مفهوميهما لا بشرط^١. وجرى ان هذه القاعدة في المهية الجسمية مبنية على كونها مركبة من الهولي والصورة، وثانياً على كون مفهوم جنسها مأخوذاً من الهولي ومفهوم فصلها مأخوذاً من الصورة لكن كلاهما محلُّ نظر.

الخامسة: ان التركيب إنما يكون حقيقياً إذا حصل من تألف الأجزاء أمر آخر وراءها له أثر جديد وراء آثار الأجزاء، كما تحصل المواليدين من تركيب العناصر ولها آثار خاصة وراء مجموع آثار العناصر، وكما يحصل الجسم من اجتماع المادة والصورة—على رأي المشائين—وقد وقع الاختلاف في أن تركيبها هل هو انضمامي أو اتحادي، وقد ذهب السيد صدر الدين وصدر المتألهين إلى الثاني^٢، وتبعها الأستاذ—مدظله العالي—ويمكن تأييده بأن المهية الواحدة (مهية الجسم) لا تنتزع من شيئين (المادة والصورة) إلا إذا حصل اتحاد بينهما.

السادسة: ان أجزاء المركب الحقيقي يحتاج بعضها إلى بعض حتى تتحد كحقيقة واحدة، وقد عدوا هذه المسألة ضرورية، وقدمر الكلام فيها تحت الرقم (٩٧).

ثم إن الأستاذ—مدظله العالي—بعد الإشارة إلى المسألة الثالثة عطف الكلام على المسألة السادسة، وكأنه أراد أن يشير إلى أن السابقة هي مبنى اللاحقة، لكن موضوع الأولى هو الأجزاء الذهنية وموضوع الثانية هو الأجزاء الخارجية، وعلى فرض اعتبار الجنس والفصل جزئين خارجيين فلا يصح جعله مبنى لهذه القضية البينة.

ولا يخفى أن مفاد المسألة السادسة هو احتياج أجزاء المركب بعضها إلى بعض في الجملة، وهو أعم من كون تركيب الأجزاء اتحاديّاً، ولعله لأجل ذلك عبر الأستاذ—مدظله العالي—بقوله «يترجح» دون أن يؤكد عليه كنتيجة يقينية.

١—راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧، وراجع الشوارق: خاتمة المسألة الخامسة من الفصل الثاني: ص ١٥٩.
٢—راجع الأسفار: ج ٥، ص ٢٨٢—٢٨٦، وخاتمة المسألة الخامسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص

١٠٨— قوله «وذلك أن الكثرة...»

يرد على هذه الحجّة^١ أن نفي كون الكثرة من ذاتيات مهية وعوارضها اللازمة لا يثبت كونها عرضاً مفارقاً لها ممّا يحتاج في عروضه إلى سبق مادة واستعداد، لجواز كونها من المعقولات الثانية الفلسفية التي ينتزعا العقل ويكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج. ولعله لأجل ذلك عدل الأستاذ—مدظله— عن جعل الكثرة «عرضاً مفارقاً» إلى قوله «كانت الكثرة بعرض مفارق» لكنّه بذلك لا يكون عدلاً للتقادير الثلاثة الأخرى، ومع ذلك لا يجدي في دفع الإشكال، فإنّه لو كان مثل هذه العوارض محتاجاً إلى سبق استعداد ومادة لاحتاج الوحدة أيضاً إليها، وهو كما ترى. وكيف كان فالحجّة منقوضة بالمجردات المثالية بناءً على القول بالوجود العيني لها وتعدّدها.

ويمكن إقامة حجّة على تفرد كل من المفارقات العقلية بصيغة توافق أصالة الوجود، وهي أن يقال: تحقّق الكثرة في الوجود إمّا أن يكون بلحاظ المراتب الطولية، وإمّا أن يكون بلحاظ اختلاف حدود الوجودات العرضية، وإمّا أن يكون بلحاظ انفصال بين وجودين متّحدين بحسب المهية وبحسب المرتبة الوجودية، والأولان يناهزان الوحدة النوعية، والأخير يستلزم الوضع، وهو يناهز التجرد العقلي. لكن يلاحظ عليها أنّ حصر الكثرة في الوجوه الثلاثة غير عقلي لعدم الدوران بين النفي والإثبات، فلا ينفى احتمال وقوع الكثرة بنحو آخر، وإن لم نكن نعقله بالفعل.

١— راجع الفصل الثاني من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألمين عليه: ص ١٨٩، وراجع التحصيل: ص ٥٠٥، والمسألة السادسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٦، والتعليقات: ص ١٤٤.

المرحلة السادسة

الفصل الأول

١٠٩- قوله «وهي المسماة بالمقولات»
سميت بذلك لأنها تحمل على الأشياء حملاً ذاتياً ولا يحمل عليها شيء كذلك لأنه ليس فوقها جنس. وأما حمل الفصول عليها فقد مرّ أنه حمل عرضي.

١١٠- قوله «فلا يكون شيء واحداً جوهرًا وكماً معاً»
وزعم قوم جواز كون شيء واحد جوهرًا وعرضاً، ولهم شبهات ذكرها في الأسفار وأجاب عليها^١.

١١١- قوله «إن المقولات عشر»
وأول من أحصاها هو المعلم الأول في كتابه «قاطيغورياس»^٢ (= المقولات) وكذا في كتابه «طوبيقا» (= الجدل) وصرّح في الثاني بأن عدتها عشرة^٣، ونقل عنه أتباع المشائين من فلاسفة المسلمين، وحكى أبو البركات البغدادي عنه أنّ الأجناس العالية عشرة، تسعة منها اعراض، منها وجودية كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد ونحوها، ومنها ذهنية كالنسب والإضافات^٤. لكن قال شيخ الإشراق مالفظه «وأما المقولات فليست مأخوذة

١- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٨٠-٢٨٥، وراجع الفصل السادس من المقالة الأولى من قاطيغورياس الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٢٩٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٦١-١٦٤، والقبسات: ص ٤٥-٤٠.

٢- راجع منطق أرسطو: الجزء الأول، ص ٣٥.

٣- راجع الجزء الثاني من منطق أرسطو: ص ٥٠٢.

٤- راجع المعبر: ج ٣، ص ١٤، وراجع التعليقات: ص ١٧٤ و١٧٥.

عن المعلم بل عن شخص فيثاغوريّ يقال له «أرخوطس» وليس له برهان على الحصر في العشرة»^١. ولعله وقف على كتاب لأرخوطس باسم المقولات فظنّ أنّه نفس الكتاب الذي ينسب إلى أرسطو. قال الحسن بن سوار «ويقال إنّ أرخوطس رسم كتابه في المقولات وهو يتضمّن المعاني التي يتضمّن كتاب أرسطو ليس هذا إلا معاني يسيرة في الأقاويل الكلية...»^٢. وكيف كان فلا ينبغي التشكك في نسبة المقولات العشر إلى أرسطو.

وقال صدر المتألمين: «إنّ المراد من انحصار الأشياء فيها أنّ كلّ ماله من الأشياء حدّ نوعيّ فهو منحصر في هذه المقولات بالذات، ولا يجب أن يكون لكلّ شيء حدّ وإلا يلزم الدور أو التسلسل»^٣ وقال في موضع آخر: «إنّه لامقولة خارجة عن هذه العشرة، والشيخ احتجّ على ذلك بحجّة ضعيفة اعترف بردائها ولذلك طويناها» ثمّ تعرّض لكيفية خروج الوحدة والنقطة والآن والوجود والشبيّة والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول البسيطة والمشتقات والأعدام منها، وقال في آخر كلامه «والشيخ قد سلّم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر، وذلك لا يناقض دعوى عشريّة الأجناس العالية، فإنّ الدعوى أنّ كلّ ما كانت له مهية متحصّلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات. فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر»^٤.

وقال الشيخ في موضع من الشفاء: «وأما نحن فلانتشّد كلّ التشدّد في حفظ القانون المشهور من أنّ الأجناس عشرة، وأنّ كلّ واحد منها حقيقيّ الجنسيّة، ولا شيء خارج منها»^٥.

١١٢— قوله «ومفهوم العرض...»

الفرق بين مفهوم العرض ومفهوم الجوهر بأنّ الأوّل منتزع من نحو وجود الشيء دون الثاني تحكّم، فإنّ الجوهر هو الذي يوجد لا في موضوع والعرض هو الذي يوجد في موضوع، و

١— راجع التلويحات: ص ١٢.

٢— راجع تعليقة الحسن بن سوار على ترجمة كتاب المقولات، في منطق أرسطو: ج ١، ص ٧٩.

٣— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٤١.

٤— راجع الأسفار: ج ٤، ص ٦.

٥— راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء (ص ٤٢) وراجع الباحث

المشرقية: ج ١، ص ١٦٩—١٧١.

لازمه أن يكون كلاهما من الاعتبار العقلية والمعقولات الثانية الفلسفية كما اختار في حكمة الإشراق، وقال في التحصيل: «ولعل نسبة الجوهر إلى ماتحته في أن الجوهر لازم نسبة العرض إلى ماتحته — إلى أن قال — فيشبه أن يكون الجوهرية من لوازم الجسم وغيره مما هو تحت الجوهر»^٢. ومن جانب آخر فقد أنهى المقولات في القبسات إلى مقولتين هما الجوهر والعرض حيث قال في كلام له «فإذن لمقولات الجائزات جنسان أقصيان، وكل حقيقة متأصلة من المهيئات الممكنة تحت أحد ذينك الجنسين الأقصىين لا محالة، فليثبتت»^٣. و قال في المطارحات بعد ذكر المقولات العشر والمناقشة فيها: «ويكفي تقسيم المهيئات إلى جوهر وهيئة»^٤.

١١٣ — قوله «وعن بعضهم ان المقولات أربع»

هو عمر بن سهلان الساجي صاحب البصائر^٥.

١١٤ — قوله «وعن شيخ الإشراق...»

قال في التلويحات: «ولما كان المحمول عليه الوجود إما موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر وإما موجوداً فيه إما غير قرار الذات كالحركة، أو قرارها الذي لا يعقل إلا مع الغير وهو المضاف، والقرار الغير الإضافي إما أن يوجب لذاته التجزي والنسبة وهي الكمية، أو لا يوجب لذاته ذاتك وهو الكيف، فانحصرت الأُمّهات من المقولات في خمسة»^٦.

١ — راجع حكمة الإشراق: ص ٦١، و ص ٧١.

٢ — راجع التحصيل: ص ٣٥٢.

٣ — راجع القبسات: ص ٤٠.

٤ — راجع المطارحات: ص ٢٨١.

٥ — راجع المطارحات: ص ٢٧٨.

٦ — راجع التلويحات: ص ١١.

الفصل الثاني

١١٥- قوله «وتقييد الموضوع بكونه مستغنياً عنه...»

قد اصطَلحوا على الفرق بين المحلّ والموضوع باختصاص الموضوع بما هو مستغنٍ عما يوجد فيه، وعلى ذلك يكون قيد الاستغناء توضيحياً وقد نسب شيخ الإشراق إلى القدماء تعريف الجوهر بالموجود لاني محلّ ٢. وقد يطلق الجوهر على الوجود الذي يسلب عنه الكون في الموضوع وإن لم يكن له مهية. قال الشيخ في النجاة «لوقال قائل في الأول - بلا تحاشٍ - إنه جوهر لم يعن إلا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الكون في الموضوع» ٣.

١١٦- قوله «كما تقدّمت الإشارة إليه»

وذلك في الفصل السادس من المرحلة الخامسة ٤.

١١٧- قوله «ومن الأعراض ما لا ريب في عرضيته»

المتيقّن من الموجودات العرضية هو الكيف النفسانيّ المعلوم بالعلم الحضوريّ و يديه الكيف المحسوس في الجملة. ونقل في الشفاء أقوالاً من بعض القدماء بجوهرية الكم والكيف ٥.

١- راجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٢٩٦، والأسفار ج ٤، ص ٢٢٩-٢٣٤.

٢- راجع المقاومات، ص ١٢٩، والمطارحات: ص ٢٢٠.

٣- راجع النجاة: ص ٢٥١.

٤- وراجع هذه التعليقة: الرقم ١٠٤ و ١٠٥.

٥- راجع الفصل الأول من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء.

١١٨- قوله «لأن كون المهيئات العرضية...»

حاصل الحججة أن العرض قائم بالموضوع، فإن كان الموضوع نفسه قائماً بموضوع آخر من غير أن ينتهي إلى ما حيثية ذاته حيثية الاستغناء عن الموضوع لتسلسل. فهناك مهية حيثية ذاتها أنها لا في موضوع، وبعبارة أخرى: كونها لا في موضوع، ذاتي لها أو كاشف عن معنى ذاتي، وهذا بعينه معنى كون الجوهر جنساً لما يندرج تحته.

و يلاحظ عليها أن قيام العرض بالموضوع يستلزم وجود ما لا يحتاج إلى موضوع، لكن لا يستلزم كون الجوهر معنى جنسياً، بل يكفي أن يكون موضوع العرض بحيث ينتزع العقل عنه هذا المفهوم، وبعبارة أخرى: يكفي أن يكون الجوهر ذاتياً لموضوع العرض باصطلاح كتاب البرهان كالإمكان للموجودات الممكنة والوجوب للواجب تعالى، والعرض للمهيئات العرضية، ولا يلزم أن يكون ذاتياً باصطلاح كتاب إيساغوجي.

١١٩- قوله «جامعاً ماهوياً» مفعول لـ «استلزم» في المردين.

١٢٠- قوله «وانتهت المهيئات إلى مقولتين»

قد عرفت أنه لا دليل على فساد هذا التالي، والأولى النقص بالإمكان الذي هو معنى وحداني منتزع عن جميع الجواهر والأعراض، فيلزم كونه جنساً مشتركاً بينها، بل النقص بمفهوم الوجود المشترك بين الواجب والممكنات.

١٢١- قوله «فالمعول في إثبات...»

كتب الأستاذ -مدظله- في هامش الكتاب «كون وجود العرض لغيره (ناعياً للغير) معنى سلبي -إلخ-» ويلاحظ عليه أن كونه معنئاً سلبياً ممنوع، بل لقائل أن يعكس الأمر فيقول «كون وجود الجوهر لا في موضوع، معنئاً سلبياً» قال الشيخ في إلهيات الشفاء «وليس معنى جوهرتها إلا أنها أمر ليس في موضوع -إلى أن قال- وأما أنه ليس في موضوع فهو سلب»^١. ومع التسليم فعدم اقتضاء المهية للمعنى السلبي ممنوع ومنتقض بالإمكان الذي هو سلب الضرورتين على ما صرح به. ويستفاد من كلامه هذا أن المفهوم الجامع إذا كان مفهوماً إيجابياً كان ذاتياً أو لازماً للذات بحيث يكشف عن وحدة ماهوية، لكنه ممنوع ومنتقض بمفهوم الوجود، فلي تأمل.

١- راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وتعليقه صدر المتألهين عليه، ص ٨٤.

الفصل الثالث

١٢٢- قوله «قالوا إن الجوهر...»

هذا التقسيم للمشائين^١، وهو مبني على وجود الهيولى كجزء للمهيات الجوهرية المادية، ولا بد من جزء آخر لها هو الصورة، ومع إنكارها - على ما ذهب إليه الإشراقيون والمحقق الطوسي - تصير الأقسام ثلاثة: المجردات التامة، والنفوس، والجواهر الجسمانية. ويمكن إلحاق قسم آخر إليها وهو الجواهر المثالية (البرزخية) التي لها صفات الأجسام على نعت الثبات. وقولهم «ذاعلاقة انفعالية» احتراز عن العلاقة الفعلية التي للعقول. وقال في التلويحات: «وأقسام الجوهر أربعة: جسم، وجزءاه الهيولى والصورة، والخارج من هذه الأقسام الثلاثة المفارقات»^٢ وكلامه هذا مبني على مماشاة المشائين، وإلّا فهو من المنكرين لوجود الهيولى.

١٢٣- قوله «على أنك قد عرفت...»

قدم الكلام فيه تحت الرقم (١٠٤ و ١٠٥).

١٢٤- قوله «نم قال مشيراً...»

حاصل وجه الأجدية أن الكائن في المحل لا يختص بالصورة المادية، فإن الصور الإدراكية أيضاً حالة في النفوس^٣. ولا يخفى أن الصور الإدراكية من قبيل الكيفيات

١- راجع آخر الفصل الأول من المقالة الثانية من الهيات الشفاء، وتعليق صدر المتألهين: ص ٤٧.

٢- راجع التلويحات: ص ٦، والمطارحات: ص ٢٢١.

٣- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٣٤، وج ٥، ص ٧٠.

النفسانية عند المشهور، فهي خارجة عن المقسم، وأما القول الآخر فتقييمه موكول إلى محله.

١٢٥- قوله «على أن عطف...»

من الواضح أن التقسيم الأولي للجوهر لابدء وأن يكون شاملاً لجميع الجواهر، فالمراد بالصورة المادية جميع الصور المنطبعة في المادة لا الصورة الجسمية (أي الاتصال الجوهرية على حد تعبيرهم) خاصة، وعطف الصور الطبيعية (أي العنصرية والمعدنية وغيرها) على الامتدادية (أي الصورة الجسمية) إشارة إلى هذا التعميم، وليس بصدد تقسيم ثانوي حتى يرد عليه مثل هذا الإشكال.

١٢٦- قوله «...»

١٢٧- قوله «...»

١٢٨- قوله «...»

١٢٩- قوله «...»

١٣٠- قوله «...»

١٣١- قوله «...»

١٣٢-

١٣٣- قوله «...»

١٣٤- قوله «...»

١٣٥- قوله «...»

١٣٦- قوله «...»

١٣٧- قوله «...»

١٣٨- قوله «...»

١٣٩- قوله «...»

١٤٠- قوله «...»

١٤١- قوله «...»

١٤٢- قوله «...»

الفصل الرابع

في ماهية الجسم^١

١٢٦— قوله «ونسب إلى أفلاطون»

وينسب إلى الرواقين، وبه قال في حكمة الإشراق^٢.

١٢٧— قوله «ونسب إلى شيخ الإشراق»

وهو ظاهر كلامه في التلويحات^٣، وقد تصدى الشراح للجمع بين قوليه^٤.

١٢٨— قوله «ومثله كلّ وسط مفروض»

أي من الأجزاء التي لا تتجزى، يعني أنه كلما ازداد الوسط عدداً لم يؤثر في الحجب شيئاً^٥.

١٢٩— قوله «قال الشيخ في الشفاء»^٦

وقد ذكر تفصيل القول في انقسام الأجسام في الطبيعيات^٧، وقد تصدى صدر المتألهين

١— راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وتعليقه صدر المتألهين؛ ص ٤٨، والأسفار: ج

٥، ص ٢-١٦، والقبسات: ص ١٨٣-٢٠٤.

٢— راجع حكمة الإشراق: ص ٨٠ و٨٨.

٣— راجع التلويحات: ص ١٤.

٤— راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٧-١٨.

٥— راجع النقط الأول من شرح الاشارات، وراجع الاسفار: ج ٥، ص ٢٩-٤٦.

٦— راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، والأسفار: ج ٥، ص ٢١.

٧— راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء: ص ٨٥-٩٥.

لإثبات أن هذه المسألة من مسائل الفلسفة الأولى، وإنّا تعرّض الشيخ لها في الطبيعيات باعتبار كونها من مبادئ علم الطبيعة^١.

١٣٠- قوله «نعم لو سلم...»

حقيقة الطاقة ليست معلومة بعدُ بحيث يمكن تقديم تفسير فلسفيّ قاطع لها، وبناءً على كون الأجسام المتعارفة (المادة الفيزيائية) حاصلة من تراكم الطاقات، لا تخرج الطاقة عن حدّ الجسم - بالاصطلاح الفلسفيّ - حتى يستلزم فرض جنس فوقه، لاستحالة تركيب ما يقبل الأبعاد الثلاثة ممّا ليس كذلك. وقد أشار في الأسفار إلى قول شاذّ بأنّ الماء رطوبة متراكمة، وإن التراب يبوسة متراكمة^٢.

١- راجع الأسفار ج ٥، ص ٢٧، والقبسات: ص ١٩١.

٢- راجع الأسفار ج ٥، ص ٦٧.

٣- راجع الأسفار ج ٥، ص ٦٧.

١- راجع الأسفار: ج ٥، ص ٢٧، والقبسات: ص ١٩١.

٢- راجع الأسفار: ج ٥، ص ٦٧.

الفصل الخامس

١٣١- قوله «في ماهية المادة»

لا ريب في أن الموجودات المادية تتبدل إلى موجودات مادية أخرى، فتتجدد لها آثار خاصة. فالتبدل منه يسمى بالقياس إلى المتبدل إليه مادة وهيولى، وإذا كان المتبدل منه نفسه متبدلاً من موجود آخر كان الموجود الأسبق مادة بالنسبة إلى السابق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما لم يتبدل من موجود آخر فيسمى بالهيولى الأولى ومادة المواد.

ثم إن المتبدل إليه ليس مبانئاً للمتبدل منه بالكلية^١، وإلا لم يكن التبدل إلا عبارة عن انتفاء موجود وتحقق موجود آخر، فلا بد من أمر مشترك بينهما^٢. وهذا الأمر المشترك لا يخلو من أن يكون كل المتبدل منه، أو كل المتبدل إليه، أو بعضاً من كليهما. ولا يجوز أن يكون كل كليهما وإلا لم يحصل تبدل، ولا أمراً يباينها بالكلية لاستلزامه خلاف الفرض، كيف وقد فرضناه أمراً مشتركاً بينهما. فعلى الأول يكون المتبدل إليه واجداً لكل المتبدل منه مع أمر زائد عليه كالعناصر المتبدلة إلى النبات مثلاً، وعلى الثاني يكون بالعكس كالنبات المتبدل إلى عناصره الأولية، وعلى الثالث يفقد المتبدل جزءاً ويحصل على جزء آخر، كما يقال في تبدل الماء بخاراً إن الصورة المائية تفسد وتحدث الصورة البخارية مكانها أي في المادة الباقية من الماء.

ثم إنه يقع الكلام في أن الجزء المشترك هل هو موجود بالفعل في كلتا الحالتين أو يكون فعليته رهن الجزء الآخر بحيث يكون كل من المتبدل منه والمتبدل إليه ذافعية واحدة هي

١-راجع حول معنى التبدل والانقلاب الفصل السابع من المقالة الثالثة من إهنيات الشفاء.

٢-راجع الأسفار: ج ٥، ص ٦٥، والمعتبر: ج ٣، ص ٢٠١.

فعلية الصورة فقط، فإن جاز كون الأمر المشترك باقياً بفعليته فيها أمكن القول بكون الهيولى الأولى موجوداً بالفعل باقياً بعينه في المركبات والمواليد، وهذا هو القول المنسوب إلى أفلاطون وأشياءه من الرواقين على ما نسب إليهم — ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين كشيخ الإشراق والمحقق الطوسي وغيرهما، وإن لم يجز ذلك تعين القول بكون المادة المشتركة أمراً بالقوة، وإنما تصير بالفعل بفضل الصور المتعاقبة عليها، وبالتالي تكون الهيولى الأولى في ذاتها فاقدة للفعلية، وتتحصل بالفعل بعرض الصورة الجسمية الملازمة لها، وهذا هو الذي ينسب إلى أرسطو^١ وأشياءه، وإليه ذهب أكثر فلاسفة المسلمين كالفارابي والشيخ الرئيس وصدر المتألهين.

وللهيولى اصطلاحات أخرى حسب الاعتبارات المختلفة، قال الشيخ: «وهذه الهيولى من جهة أنها بالقوة قابل للصورة أو لصور يسمّى هيولى لها، ومن جهة أنها بالفعل حاملة لصورة يسمّى في هذا الموضع «موضوعاً» لها — وليس معنى الموضوع ههنا معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر، فإن الهيولى لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتة، هذا — ومن جهة أنها مشتركة للصور كلّها تسمّى «مادة وطينة» ولأنها منحلّ إليها بالتحليل فتكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب يسمّى «أسطقساً» وكذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها، ولأنها ابتدئ منها التركيب في هذا المعنى يسمّى «عنصراً» وكذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها، فكانها إذا ابتدئ منها يسمّى عنصراً وإذا ابتدئ من المركب وانتهى إليها يسمّى أسطقساً، إذا الأسطقس هو أبسط أجزاء المركب»^٢.

وقال صدر المتألهين: «وربما يتركون هذه الاصطلاحات فيطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان ذلك القابل أبدأ بالفعل، وكذلك يسمونه مادة مع أنّ مادة كلّ واحد من الفلكيات مخصوصة به»^٣.

١٣٢ — قوله «لأرب أن الجسم...»

قد ظهر من البيان السابق أنّ أساس النزاع في مسألة الهيولى هو أنه هل يوجد في الأجسام

١ — وبه قال أبو البركات في المعتبر: ج ٣، ص ١٩٥.

٢ — وانكر أبو البركات نسبة القول بأن الهيولى قوة محضة إلى أرسطو، فراجع المعتبر: ج ٣، ص ٢٠٠.

٣ — راجع الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء: ص ٥.

٤ — راجع شرح المنظومة: ص ٢١٦، وراجع المعتبر: ج ٢، ص ١٠ — ١٥.

جزء يكون في ذاته أمراً بالقوة فاقد الأي فعلية سوى فعلية أن لافعلية له — على حد تعبيرهم —
 أولاً؟ وقد يعبر عنه بالاختلاف في وجود الهيولى الأولى وعدمها، كما قد يعبر عنه بأن الجسم هل
 هو الهيولى الأولى أو هو هيولى ثانية مركبة من جزء غير متحصّل هو الهيولى الأولى وآخر متحصّل
 هو الصورة الجسمية. وقد عرفت أنّ المشائين وأتباعهم قائلون بكون الجسم مادة ثانية مركبة
 من الهيولى الأولى والصورة الجسمية، وقد أقاموا على ذلك حجّتين معروفتين ببرهان الوصل و
 الفصل وبرهان القوة والفعل، وقد بيّنها الشيخ في إلهيات الشفاء^١ و صدر المتألّهين في
 الأسفار مع أبحاث تتعلّق بهما^٢، وتعرض لحجج ضعيفة أخرى ولما يرد عليها^٣، كما أنّه تعرض
 لإشكالات شيخ الإشراق والإجابة عليها^٤.

وقد عوّل الأستاذ — مدظله العالی — على البرهان الثاني، وحاصله أن للجسم حيثيتين:
 إحداهما حيثية كونه أمراً بالفعل، والأخرى حيثية كونه قابلاً للصور والأعراض اللاحقة
 به، وهما حيثيتان متباينتان، فلا بد من كونه مركباً من أمرين عينيّين وهما الهيولى التي
 حيثية ذاتها حيثية القوة والقبول، والآخر هو الصورة الجسمية التي بها فعلية الجسم^٥. ثمّ
 تعرض لإشكالات أوردت على الحجّة وتصدّى للإجابة عليها.

وحيث إنّ مدار الاستدلال والإشكال والجواب على مفاهيم القوة والإمكان
 والاستعداد ينبغي الإشارة إلى معاني هذه الألفاظ، فنقول: أمّا الإمكان^٦. فقد مرّ شرح
 معانيه في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة في المتن، ومنها الإمكان الاستعدادي الذي
 يعدونه من مقولة الكيف كما سيأتي بيانه في الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة، وقد أشرنا
 سابقاً (تحت الرقم ٦٠) إلى أنّ الحقّ كونه من المفاهيم الانتزاعية.

وأما الاستعداد فقد قيل إنّه من مقولة الإضافة، وقيل إنّه كيفية ذات إضافة، ويفترق
 الإمكان الاستعدادي عن الاستعداد بلحاظ النسبة إلى المستعدّ له في الأوّل وإلى المستعدّ
 في الثاني.

١- راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألّهين: ص ٥٥-٦٥ وراجع
 النقط الأول من شرح الاشارات، وراجع النجاة: ص ٢٠٢.

٢- راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٧-١١٩.

٣- راجع الأسفار: ج ٥، ص ١١٩-١٢٨.

٤- راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧١-٧٧.

٥- راجع الأسفار: ج ٥، ص ١١٠.

٦- راجع النقط الخامس من شرح الاشارات، وراجع التلويحات: ص ٤٨-٥٠.

و أما القوّة فلها معانٍ مختلفةٌ أيضاً، ومن جملتها ما ينطبق على الإمكان الاستعداديّ، وقد ذكروا وجوهاً للفرق بين القوّة والاستعداد، من أهمّها اختصاص الاستعداد بالمعنى العرضيّ وشمول القوّة للمعنى الجوهريّ الذي ينطبق على الهیولی الأولى، وذكروا أنّ النسبة بين القوّة الجوهرية والقوّة العرضية هي النسبة بين الجسم الطبيعيّ والجسم التعليمي. وقد تستعمل القوّة بمعنى أخصّ من الإمكان الاستعداديّ وهي القوّة بمعنى المقاومة وصعوبة الانفعال، ويقابلها اللاقوّة بمعنى عدم المقاومة وسهولة الانفعال، ويعتمها الإمكان الاستعداديّ، كما أنّها قد تستعمل بمعنى أعمّ من الإمكان الاستعداديّ حيث تستعمل بمعنى مطلق الاستعداد في حين يخصّ الإمكان الاستعداديّ بالاستعداد الشديد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اعتبروا استعداد الجسم لصيرورته شيئاً آخر عرضياً قائماً به، وقالوا إنّ الجسم بما أنّه أمر بالفعل (أي الاتّصال الجوهريّ على حدّ تعبيرهم) لا يصلح أن يكون حاملاً للقوّة والاستعداد، فيه حيثيةٌ أخرى جوهريةٌ حاملةٌ لهذه القوّة العرضية، وهي الهیولی الأولى التي حيثيةٌ ذاتها حيثيةٌ قوّةٌ جميع الصور الممكنة للحقّ بها، ولا فعليةٌ لها في ذاتها، ونسبة الهیولی إلى جميع الصور متساويةٌ وإنّما تتعيّن صورةٌ خاصةٌ لها بعروض قوّة عرضيةٌ خاصةٌ لها، فالقوّة الجوهرية المهمة تتعيّن باستعدادات عرضية، كما أنّ الجسم الطبيعيّ (وهو الاتّصال الجوهريّ غير المتعيّن) يتحدّد بعروض الجسم التعليمي له^٣.

ويلاحظ عليه أولاً أنّ القوّة والإمكان الاستعداديّ مفهوم ينتزعه العقل عن حصول شرائط الشيء قبل تحقّقه نفسه، وليس أمراً عينياً حتى يحتاج إلى محلّ محلّ فيه. توضيح ذلك أنّ التجارب تهدينا إلى أنّ تحقّق كلّ حادث منوط بحصول أمور فيه وارتفاع أمور أخرى عنه، وبعد معرفة ذلك نعتبر المادّة الواجدة للشرائط والفاقدة للموانع مستعدةً لتحقّق الحادث المعين استعداداً تاماً، وإذا كانت واجدة لبعض الموانع أو فاقدة لبعض الشرائط نعتبرها

١- راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة، والفصل الرابع من المقالة السادسة، والفصل الأول من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتأهين: ص ١٦١، والنجاة: ص ٢١٤، والاسفار: ج ٣، ص ٢-٥، والتلوينات: ص ٣١، والمطارحات: ص ٣٢٠، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧٩، وراجع المرحلة التاسعة في المتن.

٢- راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٥، وراجع المبدء والمعاد لصدر المتأهين: ص ٣١٨.

٣- ولتحقيق معنى الجسم التعليمي راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية، والفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتأهين: ص ٥٤ و ١٠١، وراجع التحصيل: ص ٣١١، والاسفار: ج ٥، ص ٨٦-٩٠.

مستعدة له استعداداً ناقصاً. وحسب اختلاف الشرائط الموجودة كثرةً وقلةً تختلف القوة والاستعداد شدةً وضعفاً، وتاماً ونقصاً، وقرباً وبعداً. ولانعني بقرب استعداد الجنين للحياة وبُعد استعداد النطفة لها مثلاً إلا أن الشرائط الحاصلة في الجنين أكثر منها في النطفة^١، وليس وراء تلك الشرائط عرض آخر يحل فيه يسمّى بالقوة أو الإمكان الاستعدادي. وحيث إن حصول الشرائط تدريجيٌّ عادةً يعتبر الاستعداد أمراً يشتد شيئاً فشيئاً، وهذا هو الذي يوهم أنه أمر عينيٌّ يسير من الضعف إلى الشدة، ومن النقص إلى التمام، ومن البُعد إلى القرب. وليس كذلك في الواقع، كيف وقد يكون في منشأ انتزاعه أمور عدمية كارتفاع الموانع.

وجدير بالذكر أن صدر المتألهين بالرغم من تأكيده في عدة مواضع من كتبه على كون الإمكان الاستعدادي عرضاً قائماً بالموضوع، صرح في موضع من الأسفار بأن مرجع الإمكان الاستعدادي إلى زوال المانع والصدِّ إماً بالكلية وهو القوة القريبة أو ببعض وهو القوة البعيدة^٢. وصرح في المبدء والمعاد بأن معنى وجود الاستعداد في الخارج اتصاف الشيء الخارجي به^٣، مما هو كالصریح في أنه من المعقولات الثانية الفلسفية لامن المعقولات الأولى المندرجة في المعقولات الماهوية.

وثانياً أنهم يعتبرون حدوث كلِّ حادث جوهريٍّ أو عرضيٍّ متوقفاً على حصول استعداد في المادة، فلو كان الاستعداد عرضاً عينياً لتوقف حدوثه على حصول استعداد آخر وهكذا، فيلزم أن تحصل استعدادات وقوى غير متناهية لحدوث شيء ما، وهو كما ترى.

لا يقال: إنها يلزم التسلسل إذا لم تنته سلسلة القوى إلى ما حثية ذاتها حثية القوة.
فإنه يقال: الكلام في القوى العرضية التي تتعين بها القوة الجوهرية (أي الهولي) فلو كان عروض كلِّ قوة عرضية متوقفاً على حصول استعداد لها لزم التسلسل، ولا يجدي كون الهولي قوة محضة لكلِّ الصور والأعراض، لخروجها عن تلك السلسلة.
لا يقال: إن الهولي تستدعي بذاتها قوة عرضية خاصة، ثم تصيرهي واسطة لاستعدادها لغيرها من الصور والأعراض.

١- راجع المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الأول من الشوارق.

٢- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧٦.

٣- راجع المبدء والمعاد لصدر المتألهين: ص ٣١٨-٣١٩.

فإنه يقال: نسبة الهيولى إلى جميع ما يحلّ فيها متساوية على الفرض، فلا معنى لاستدعائها لعرض معين، مضافاً إلى أنّ هذا الفرض يستلزم قدم ذلك العرض بقدّم الهيولى — على زعمهم — فلا يجدي فرضه لتعليل الحوادث، فافهم.

وثالثاً أنّ القوّة متقدّمة على الفعل زماناً، فإن اعتبرت الهيولى الأولى قوّة للصورة الجسميّة أيضاً لزم تقدّمها عليها بالزمان، ولزم أن يكون لها فعلية قبل حدوث الصورة الجسميّة. فينقل الكلام إليها، مع أنه يعارض قولهم بملازمة الصورة الجسميّة للهيولى دائماً؛ وإن لم تعتبر قوّة للصورة الجسميّة لزم كون الهيولى قابلة لما ليس فيها قوّة قبوله، وفي ذلك هدم لأساس البرهان.

ورابعاً أنه على فرض كون الإمكان الاستعدادي أمراً عرضياً محتاجاً إلى محلّ جوهرّي جاز أن يكون محلّه هو الجسم بما له من الفعلية، لاسيّما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر. وأما قولهم أنّ حيثية كون الشيء أمراً بالفعل لا تتفق مع كونه قابلاً لشيء آخر لمغايرة حيثية الوجدان لحيثية فقدان، فممنوع، لأنّ هذا التغاير إنّما يحصل بتحليل من العقل، ضرورة عدم كون فقدان أمراً عينياً. وهذا بدوره يدلّ على كون القبول أمراً انتزاعياً، منشأه اتحاد وجود سابق بوجود لاحق، فالفقدان مفهوم ينتزعه العقل من نقص الوجود السابق، والقبول مفهوم ينتزعه من قياسه إلى الوجود اللاحق.

وخامساً أنّ الإمكان الاستعدادي على فرض كونه عرضاً حالاً في الجسم أمر موجود بالفعل، ولا معنى لقيامه بالقوّة المحضة التي لافعلية لها.

لا يقال: الهيولى تتحصّل بفضل الصورة الجسميّة الحالة فيها، فيصح نسبة الاستعداد إليها بذلك.

فإنه يقال: نسبة الاستعداد إلى الهيولى إنّما هو باعتبار كونها قوّة محضة لا باعتبار كونها متحصّلة بالصورة، وإلّا لما احتج إلى إثبات جوهر هو عين القوّة.

وسادساً أنّ الوجود مساوٍ للفعلية، ولا معنى لفرض موجود في الخارج لاحظ له من الفعلية إلاّ أنّه لافعلية له، وهل هذا إلاّ كفرض موجود لا وجود له إلاّ أنّه لا وجود له؟!!

لا يقال: فقدان الهيولى للفعلية إنّما هو بحسب ذاتها وبصرف النظر عن حلول الصورة فيها، وليس معنى ذلك وجود أمر فاقد للفعلية مطلقاً، بل الهيولى توجد في الخارج مع الصورة و تتحصّل بتحصّلها.

فإنه يقال: لاشكّ أنه ليس للجسم أزيد من فعلية واحدة، فعنى تحصيل الهيولى

بالصورة أن الصورة واسطة لعروض الفعلية والتحصّل للهيولى، فالفعلية ليست صفة ثابتة لها في الحقيقة، بل هي وصف بحال متعلّقها، نظير ما يقال من أنّ المهية موجودة في الخارج بعرض الوجود، فغاية ما يمكن أن يقال بشأنها أنّها اعتبار عقليّ، وقد صرح صدر المتألّهين في موضع من الأسفار بأنّها أمر عقليّ^١، وفي موضع آخر بأنّ المادّة أمر عدميّ^٢، وقال في المبدء والمعاد: «لا شكّ عندنا في أنّ الهيولى ليست أمراً مابيناً في الوجود لعلته القريبة من الصورة وغيرها بحسب نفس الأمر، إذ لا وجود لها استقلالياً، بل الوجود إنّما يكون بالذات للصورة، و الهيولى منها بمنزلة الظلّ من ذي الظلّ، والظلّ أمر عدميّ في الخارج، إلّا أنّ للعقل أن يتصوّرها شيئاً آخر غير الصورة يكون مهيتها في نفسها قوّة شيء واستعداد أمر حادث كما يتصوّر للظلّ معنى آخر غير الضوء مهيته عدم النور ونقصانه»^٣.

لا يقال: يمكن أن تكون الصورة واسطة لثبوت الفعلية للهيولى للعروضها، وعليه يكون اتّصافها بالفعلية حقيقياً.

فإنّه يقال: حيثيّة الهيولى هي كونها قوّة محضّة، وهذه الحيثيّة ذاتية لها لا تفرق عنها، فلامعنى لا تصافها بالفعلية حقيقةً بواسطة في الثبوت، وإلّا لكان لشيء واحد فعليّتان اثنتان.

لا يقال: كون القوّة ذاتياً للهيولى نظير كون الإمكان ذاتياً للمهية، فكما أنّ صيرورة المهية واجبة بالغير لا تنافي إمكانها الذاتي كذلك صيرورة الهيولى أمراً بالفعل لا تنافي كونها عين القوّة المحضّة بالذات.

فإنّه يقال: إمكان المهية أمر عقليّ ينتزع من مقام ذات المهية التي يعتبرها العقل للموجودات الممكنة، وأمّا القوّة المزعومة للهيولى فهو أمر جوهريّ عينيّ على الفرض، فلا معنى لاجتماعها مع الفعلية، وليس ذلك إلا اجتماعاً للمقابلين.

لا يقال: الجهة مختلفة، فاتّصاف الهيولى بالفعلية هو بالنظر إلى وجودها في نفسها، و اتّصافها بالقوّة يكون بقياسها بالصورة التي ستحلّ فيها، ولا مانع من اتّصاف الشيء بمقابلين من جهتين مختلفتين.

فإنّه يقال: هذا أمانة كون القوّة أمراً عقلياً لا عينيّاً، وإلّا لزم تركّب الهيولى من حيثيتين

١- راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٤.

٢- راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٤٦.

٣- راجع المبدء والمعاد: ص ٢٦٥.

خارجيتين، ثم ينقل الكلام إلى حيثية قوتها، وهلم جراً. وإذا جاز كون شي واحد في ذاته أمراً بالفعل، وبالقياس إلى شي آخر أمراً بالقوة فليكن ذلك هو الجسم. ثم إن برهان الوصل والفصل قريب المأخذ من هذا البرهان، وبالتأمل في ما أوردنا عليه تعرف ما في ذلك البرهان أيضاً، فتدبر جيداً.

١٣٣— قوله «لا يقال: لا ريب...»

هذا الإشكال قريب من رابع الإشكالات التي أوردناها على البرهان ومما نقله صدر المتألهين عن بعض شيعة الأقدمين^١، وحاصله على ما قرره الأستاذ—مدظله العالی— أننا نسلم لزوم استعداد الجسم لحللول الصور والأعراض اللاحقة به، لكن لانسالم لزوم قيام هذا الاستعداد بما لافعلية له في ذاته، بل يجوز قيامه بالجسم بماله من الفعلية.

وقد أجاب عنه بما حاصله أن الاتصال الجوهرية الذي هو الحيثية الفعلية للجسم مغاير للصور النوعية التي تحل في الجسم ويتحد بها، والمغاير للشيء بما أنه مغاير له بأبي عن قبوله والاتحاد به، فلا بد أن يكون هناك أمر لا يأتي بذاته عن قبول كل واحد منها، وليس ذلك إلا ما حيثية ذاته حيثية القبول والقوة المحضة، وهي الهوبل الأولى.

وهذا الجواب مبني على انحصار اتحاد الشيين في اتحاد ما بالقوة بما بالفعل، واللامتحصل بالمتحصل، ومرجعه إلى إنكار الفعليات الطولية والصور المترابكة كما ذهب إليه صدر المتألهين^٢ خلافاً للشيخ في طبيعيات الشفاء. لكن للمستشكل منع ذلك وخاصة بالنظر إلى ماسياتي منه^٣ أن الصور النوعية المختلفة في الحقيقة صورة واحدة سيالة تشتد وجوداً بالحركة الجوهرية، وينتزع عن حد كل مرتبة منها ماهية خاصة، حيث ينتفي—وفقاً لهذا النظر— موضوع اتحاد الشيين وقبول أحدهما للآخر، وسيجي تنمة الكلام في محله. وهذا أيضاً من الموارد التي اختلطت فيها الأبحاث الماهوية بالوجودية، ومن آثار رسوب أصالة المهية في الأذهان.

وكيف كان فللمستشكل أن يقول: التغاير الماهوي بين الجسم والصور النوعية لا يمنع من كون وجوده على نعت خاص ضرورياً لحصول الكمالات النوعية اللاحقة، ويعبر عن

١—راجع الأسفار: ج ٥، ص ١١١—١١٤.

٢—راجع الأسفار: ج ٥، ص ٣٢٧—٣٣٨.

٣—راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة من المتن.

ذلك بقبوله لها واتحادها بها، سواء اعتبرنا الجميع وجوداً وحدانياً ذا مراتب وشؤون، أو وجودات متعددة مترابطة يحتاج بعضها إلى بعض، حسب ما يقتضيه سنخ وجودها، ولك أن تقول: كون وجود الصورة ناعياً هو المبرر لا اتحادها مع المنعوت بها.

وأما ما أضاف إليه من أن الاتصال الجوهرى لو كان هو الموضوع للاستعداد لاستلزم كونه حاملاً لقوة نفسه^١، وبالتالي مقدماً على نفسه بالزمان، فهو مبنى على مقدمتين: إحداهما أن الجسم من الحوادث المسبوقة بالإمكان الاستعدادي، وثانيها أن موضوعية شيء للاستعداد يستلزم موضوعيته لكل ما يحتاج إلى سبق استعداد حتى نفسه، وكلتا المقدمتين ممنوعتان:

أما الأولى فلأن الجسم سواء قلنا ببساطته أو تركبه من الهوى والصورة ليس مسبقاً بعدم زمانى حتى يحتاج إلى سبق استعداد ومادة، وإلزم تقدم الهوى على الصورة الجسمية بالزمان، ولزم أيضاً فرض هوى أخرى للجسم سابقة عليه. على أن ذلك لا يختص بالجسم، فالصورة النوعية والأعراض المكتنفة بها اللاحقة للجسم في بدء وجوده أيضاً كذلك، لأن الجسم لا يوجد أول ما يوجد عارياً عن أية صورة نوعية، كما أنه لا يوجد من دون أن يتقدر بمقدار خاص ويتكيف بكيفية معينة، وليس لشيء منها تقدم بالزمان على الباقي. فلو اعتبرنا تقدم المادة زماناً على كل ما يتحد بها لزم القول بتقدم الهوى على الجميع بالزمان. فلا سبيل إلا إلى القول بكون مبدء الجسمانيات نوعاً تاماً ومتحصلاً واجداً لما يلزم وجود الجسم من الصور والأعراض وبكونه أمراً إبداعياً غير مسبق بمادة ومدّة، وبكونه مادة أولى لجميع الحوادث.

وأما الثانية فلأن ما يلزم القول بكون الجسم موضوعاً للاستعداد هو كونه حاملاً لقوة ما سيوجد فيه لا كونه حاملاً لأية قوة مفروضة حتى قوة وجوده نفسه، كيف والهوى الأولى أيضاً ليست حاملة لقوة نفسها، وإلا لكانت متقدمة على نفسها بالزمان!

١٣٤ — قوله «وأما ما قيل...»

هذا إشكال آخر على قول المشائين، وهو أن القوة والاستعداد معنى عرضي، فلا يصح فرض قوة جوهرية على ما يزم عمون بشأن الهوى الأولى^٢. وقد أجاب عنه بأن البرهان قائم على وجود جزء جوهرى للجسم هو قوة جميع الصور اللاحقة به، ولا يدفع البرهان بمثل

١ — راجع 'الأسفار: ج ٥، ص ١١٣.

٢ — راجع 'الأسفار: ج ٥، ص ٧١.

هذا الوجه الراجع إلى الفهم العرفي من اللفظ .

والأولى في بيان الإشكال أن يقال : القوة إذا أخذت بمعنى الاستعداد كانت إضافة أو كيفية ذات إضافة على ما هو المسلّم عند المستدلّ، وإذا أخذت بالمعنى الذي يقابل الفعلية كانت من المعاني العقلية (المعقولات الثانية الفلسفية) وتحصل من قياس أمر سابق إلى أمر لاحق له علاقة خاصة به، فلا تكون من المقولات حتى تعدّ جوهرًا أو عرضًا. وعلى أيّ حال فلا وجه للقول بوجود جوهر هو عين القوة، فتأمل .

١٣٥- قوله «وأما حديث بطلان الاستعداد...»

حاصل هذا الإشكال أنّ القوة والاستعداد يبطل بتحقيق المستعدّله، ولو كانت الهيولى قوة لزم بطلانها عند تحقق المقويّ عليه . وأجاب عنه تبعاً لصدر المتألّهين^١ بأنّ الذي يبطل عند تحقّق المستعدّله هو الاستعداد الخاصّ لذلك المستعدّله، وهو أمر عرضي، وأما الهيولى فهي القوة المطلقة لجميع الصور، فلا يوجب حلول صورة خاصة فيها بطلانها من رأس . لكن للمستشكل أن يقول : إذا تعيّنّت هذه القوة المهمة بسبب الإمكان الاستعدادي لشئ خاصّ فلا محالة تصير الهيولى بتمام ذاتها قوة متعيّنة لذلك الشئ لمكان بساطتها، فيلزم بطلانها عند تحقّفه، فتأمل .

١٣٦- قوله «لا يقال: الحجّة منقوضة بالنفس الإنسانية...»

هذا الإشكال يرد على مثل صدر المتألّهين^٢ ممّن يقول بكون النفس مادة للصورة العقلية، ولا يجدي لدفعه تفسير المادة بغير ما يوجد في الأجسام^٣، لأنّه إمّا أن يعترف بلزوم استعداد النفس لحصول تلك الصور أولاً؟ وعلى الأوّل يلزمه الاعتراف بوجود مادة حاملة للإمكان الاستعدادي فيجري فيه برهان القوة والفعل بعينه، وعلى الثاني ينهدم أساس ذلك البرهان. لكن يمكنه أن يقول بأنّ المادة الحاملة لاستعداد النفس هو مادة البدن المتحدّة بها مادامت متعلّقة بالبدن. وأما كون اتّحاد النفس بالصور المعقولة اشتداداً في جوهرها المجرد فهو عبارة أخرى عن ثبوت الحركة الجوهرية فيها، فلا يلائم إنكار كونه من باب الحركة. كما أنّ جعل الحصول على كلّ مرتبة عقلية شرطاً لنيل ما فوقها لا يخرجها عن مجرى البرهان

١- راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٤-٧٦، و ص ١١٩.

٢- راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٠-٧١.

٣- راجع تعليقه الأسفار: ج ٥، ص ٧٠.

المذكور، فتأمل.

١٣٧— قوله «الحجة منقوضة بنفس المادّة»^١

هذا الإشكال قريب مما ذكرناه في الإشكال الأخير، وقد أشبعنا القول فيه، فراجع الرقم (١٣٢).

الفصل السادس

١٣٨- قوله «في أن المادّة لا تفارق الجسميّة»

هناك مسألتان: إحداهما عدم انفكاك الهيولى عن صورة ما، وثانيتهما عدم انفكاكها عن الصورة الجسميّة خاصّة^١. والمسألة الثانية إنّما تطرح بعد إثبات الصورة الجسميّة وأنّ الجسم ماهيّة تامّة وليس معنى جنسيّاً فقط^٢. وكلتا المسألتين متفرّعتان على ثبوت الهيولى الأرنى كقوّة جوهرية محضة. والمسألة الأولى واضحة بالنظر إلى كون الوجود مساوياً للفعليّة، والمفروض أنّ الهيولى فاقدة للفعليّة في ذاتها، فلا بدّ من اتّحادها بالصورة التي حيثيّتها حيثيّة الفعلية حتّى تتحصّل موجوداً بالفعل، لكن هذا البيان لا يثبت لزوم اتّحادها بالصورة الجسميّة خاصّة، فتدبر.

١٣٩- قوله «ثم إن المادّة...»

إن أريد بالصورة المقومة للمادّة ماهو أعمّ من الصورة الجسميّة لم يصح الاستدلال بتبدل الصور لإثبات عدم كون الصورة تامّة الفاعليّة، فإنّ المفروض عدم تبدل الصورة الجسميّة؛ وإن أريد بها الصور المتنوعة كان الأولى تأخير هذه المسألة عن إثبات تلك الصور. ثمّ لسائل أن يسأل: لِم لا يجوز أن تكون الصورة الجسميّة فاعلاً تاماً للهيولى ولا تكون لتلك الصور جهة فاعليّة لها أصلاً؟^٣

١- راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتأهين: ص ٦٥، و راجع النجاة: ص ٢٠٣-٢٠٥، والنظ الاول من شرح الاشارات، والأسفار: ج ٥، ص ١٢٩-١٥٦.

٢- راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، والأسفار: ج ٥، ص ١٣٠.

٣- راجع الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٣٤١، والاسفار: ج ٥، ص

أضف إلى ذلك أنّ للصور النوعية وجوداً واحداً سيّالاً عند المصنّف — مدّظله العالي — كما سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة، فلا تكثّر لها بالفعل بحسب الوجود الخارجي حتّى يتبدّل بعضها إلى بعض، اللّهمّ إلّا أن يفسّر ذلك بتبدّل الحدود، فتأمّل.

١٤٠ — قوله «فإنّه يقال...»

الأولى أن يقال في الجواب: إنّ ضرورة كون العلة أقوى وجوداً من المعلول إنّما هي في العلة المقيضة للوجود، وهي ههنا المفارق دون الصورة^١. على أنّ كون الهيولى واحدة بالعدد ممنوع — وقد اعترف صدر المتألّهين بكون وحدتها جنسية^٢ — وخاصّة بالنظر إلى ماسيأتي في الفصل التالي من أنّ الجسميّة تبطل ببطلان الصورة النوعية وتحدث جسميّة أخرى بحدوث الصورة الجديدة، فليلتزم بمثله في الهيولى، وفي الالتزام به هدم للأساس، ولا يجدي الفرق بين المادّة الأولى والثانية بأنّها تنحفظ بشخصيّتها بالوحدة النوعية للصورة الجسميّة بخلاف الثانية، فإنّ الوحدة النوعية وحدة ماهوية موطنها الذهن، والتحصّل الخارجي رهن للوجود، فتفظن.

١٤١ — قوله «وإن كانت المتقدمة عليها زماناً»

هذا في غير الصورة الجسميّة.

١٤٢ — قوله «وأيضاً الجسم... طبيعة نوعيّة تامّة»

هذه المقدّمة قابلة للمنع، فإنّها ليست بينة ولا مبيّنة. وقد استدلت لها في الأسفار بقوله «إذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات المتفاوتة إقما حقايق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة، أو متفاوتة بفصول ذاتيّة غير تلك الصور والهيئات، أو حقيقة واحدة غير الحقيقة الواحدة المسماة بالجوهر القابل للأبعاد، أو هي مع طبيعة أخرى يكون بمنزلة الفصل لها، والكلّ فاسد عند العقل الصحيح، فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعيّة هي الجسميّة، أي الجوهر المصحح لفرض الأبعاد»^٣.

١ — راجع الفصل المذكور من الشفاء، وتعلّقة صدر المتألّهين، ص ٧٩، والتحصّل: ص ٣٤٣، والاسفار: ج

٥، ص ١٥٢.

٢ — راجع الاسفار: ج ٥، ص ٧٤-٧٥، وص ١٢٣، وص ١٥٢-١٥٦، وص ١٨٧.

٣ — راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٣٠-١٣١.

لكن هذه الحجّة قابلة للمناقشة، لجواز كون الجسم معنى جنسياً غير متحصّل إلا بالفصول^١، ومع فرض حذف جميع الصور المتنوعة لا يبقى شيء متحصّل في الخارج حتّى يتردّد بين كونه حقيقة واحدة أو حقايق مختلفة. ودعوى تجويز العقل وجود الجسم بصرفته في الخارج مثل دعوى تجويز اللون بصرفته من غير تعين، وسيأتي في الفصل اللاحق أنّنا لانقدر على تصوّر جسم من غير أن يكون عنصراً أو شجراً أو شيئاً من سائر الأنواع.

١٤٣- قوله «في كلّ جسم» متعلّق بقوله «ثبت» لا بـ «الحلول» فلا تغفل.

١٤٤- قوله «فهو بطبيعته وفي ذاته إما أن يكون غنياً...»

يمكن المناقشة في هذا الاستدلال^٢ بأنّ الطبيعة النوعية بما أنّها مهية لا تقتضي شيئاً من الغنى والافتقار، لأنّها من أوصاف الوجود، وكما أن المهية لا تقتضي الوجود كذلك لا تقتضي شيئاً من أوصافه. ولعلّه لأجل ذلك أضاف قوله «وفي ذاته» حتّى يكون في قوّة أن يقال «الجسم من حيث مهية ومن حيث وجوده...» فتأمل.

١٤٥- قوله «وهو محال بالضرورة»

إن أريد استحالة تبدّل كلّ من المستقلّ والناعت إلى الآخر فهو ممنوع لجواز كون الناعية لازمة للمرتبة الضعيفة، فلا مانع من صيرورة الناعت مستقلاً باشتداد وجوده وبلوغه إلى مرتبة يلزمها الاستغناء عن المحلّ، كما أنّ النفس تتجرّد بالحركة الجوهرية وتصير مستغنية عن البدن حتّى في فعلها عند اتحاده بالعقل الفعّال — على ما قالوا — وإن أريد خصوص تبدّل المستقلّ إلى الناعت فهو على الأقلّ غير ضروريّ ويحتاج إلى برهان.

١٤٦- قوله «في تجرّد الصورة الجسميّة»

أي في تعريفها عن الهيولى ومفارقتها لها.

١٤٧- قوله «مقيّدة بالحركة»

لكنّه ليس تقييداً في الحقيقة، لأنّها عند بلوغ الغاية — على الفرض — لا تبقى جسمانيةً و

١- راجع تعليقة صدر المتأهين على إلهيات الشفاء، ص ١٧١.

٢- راجع آخر الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتأهين: ص ٦٤، والتحصيل: ص ٣١٩، وص ٣٤٧، وراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٩-١٣٣، وص ١٣٧ حيث قال «ثم إنك لما علمت من طريقتنا - الخ -».

محدودةً بمحدودها الماهوية، فلا يصدق عليها الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة الذي هو جنس لجميع الصور الطبيعية أو لازم لها على الأقل، فتخرج عن القاعدة المبحوث عنها تخصصاً.

١٤٨— قوله «ويتأيد ذلك...»

قال في الأسفار: «إن مادة الشيء ليست داخلية في قوام مهية ذلك الشيء وإلا لكانت بيّنة الثبوت له ولم يفتقر في إثباتها إلى برهان، لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه— وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة على الوجه المذكور— وشككنا في أنه هل له مادة تحمل معناه أم لا، إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادّي^١ ثم نقل كلام الشيخ في آخر الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، لكن في دلالة كلام الشيخ على عدم دخول المادة في قوام مهية الجسم نظرياً يظهر بالتأمل فيه. وكيف كان فالجمع بين هذه الدعوى وما أصرّ عليه^٢ من أخذ الجنس من الهوى والفصل من الصورة، مشكل جداً. مضافاً إلى أن عدم دخول المادة في مهية الجسم لا يستلزم عدم دخول الجسم في مهية الحيوان والإنسان.

وأما الاستدلال لعدم دخول المادة في قوام مهية الجسم بأنه لو كان كذلك لكانت بيّنة الثبوت له، فيلاحظ عليه بأن معرفة الجسم بأنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة ليست بمعرفة تامة لحقيقة الجسم على فرض كونه مركباً من جوهرين، والذاتي إنما يكون بين الثبوت إذا عرفت الذات معرفة تامة، كما أن معرفة النفس بأنها جوهر مدبر للبدن لا تستلزم العلم بتجردها، مع أنه ذاتي لها^٣.

١— راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٣٦، وراجع ص ١٢٨ وراجع ج ٢: ص ٣٢—٣٥.

٢— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧—٣٨.

٣— راجع القيسات: ص ٤٦.

الفصل السابع

١٤٩- قوله «في إثبات الصور النوعية»
الكلام ههنا في إثبات أنّ الجسم يتنوع بجلول جواهر أخرى غير محسوسة بذاتها فيه، وهو
مذهب المشائين وأتباعهم من فلاسفة المسلمين، وخالفهم شيخ الإشراق بعباً للأقدمين
—على ما نسب إليهم—. قال في المطارحات: «أما الصورة فالقدماء يرون أنّ كلّ ما ينطبع
في شئٍ هو عرض، ويتأبّون عن تسمية المنطبع في المحلّ جوهرًا»^٢ وقال في حكمة الإشراق:
«والحقُّ مع الأقدمين في هذه المسألة»^٣.

وللقائلين بالصور النوعية الجوهرية حجج منقولة في الشفاء^٤ والأسفار^٥، وتصدّى شيخ
الإشراق لمناقشتها^٦، وصاحب الإسفار للإجابة عليها^٧، لكنّه أبدى مذهباً آخر، وهو أنّ
الصورة النوعية ليست بجوهر ولا عرض بل هي الوجود الخاصّ للشئ^٨، وقد مرّت الإشارة إلى

١- لتحقيق معاني الفصل راجع الفصل الرابع من المقالة السادسة من إهيات الشفاء، وتعليقة
صدر المتأهّلين: ص ٢٤٩، والتحصيل: ص ٥٣٣.

٢- راجع المطارحات: ص ٢٨٤.

٣- راجع حكمة الإشراق: ص ٨٨.

٤- راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية، والفصل الثاني من المقالة الرابعة من إهيات الشفاء، وتعليقة
صدر المتأهّلين: ص ٦٩-٧٤، و ص ١٧٠-١٧١، والتحصيل: ص ٣٣٦-٣٣٨.

٥- راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٥٧-١٨٢.

٦- راجع المقامات: ص ١٤٩-١٥٢، والمطارحات: ص ٢٨٤-٢٩٣، وحكمة الإشراق: ص ٨٢-٨٨.

٧- راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٦٧-١٨٠.

٨- راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨١، وتعليقة صدر المتأهّلين على إهيات الشفاء: ص ٣.

مذهبه في حقيقة الفصل وأنه نحو وجود الشيء تحت الرقم (١٠٣).

١٥٠— قوله «إنا نجد في الأجسام...»

هذه ثانية الحجج المنقولة في الأسفار^١، وحاصلها أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية حيثية ذاتية غير حيثية الجسمية يستحيل تعقله كنوع تام بدون تعقل تلك الحيثية، فهي مقومة له، ومقوم الجوهر أمر جوهري، فهي أمر جوهري.

١٥١— قوله «فكثيراً ما يوجد...»

هذا الإشكال أورده صاحب المطارحات على حجة أخرى قريبة المأخذ من هذه الحجة، وهي الثالثة الحجج المنقولة في الأسفار^٢.

١٥٢— قوله «فهي مقومات للأنواع عارضة على الجنس»

الأولى في الجواب أن يقال: كون الفصل مأخوذاً من الصورة بأخذ مفهومها لا بشرط لا يوجب سرية جميع أحكام الفصل إلى الصورة وبالعكس، فلانفاة بين عدم اندراج الفصل تحت الجوهر واندراج الصورة تحته^٣. قال صدر المتألهين في نظير هذا المقام: «زوال الفصل وإن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكتنه لا يستلزم زواله من حيث هو مادة»^٤.

١٥٣— قوله «حجة أخرى...»

هذه أولى الحجج المنقولة في الأسفار^٥، وقد ناقشها في المطارحات^٦. ونقول من رأس: لا ريب أن الأنواع الجسمانية تنتزع عنها مفاهيم عامة كالجوهر والجسم، ومفاهيم أخرى يختص كل واحد منها بنوع خاص. فإن كان شيء منها مركباً في الواقع من فعليات مترابطة كان له لا محالة صور متعددة بعضها فوق بعض، وربما يزول بعضها فيبقى بصورة

١—راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٦٦.

٢—راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٧١، وراجع المطارحات: ص ٢٨٨.

٣—راجع هذه التعليقة: الرقم ١٠٤.

٤—راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٠.

٥—راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٥٧—١٦٦.

٦—راجع المطارحات: ص ٢٨٧—٢٨٨.

واحدة أو أكثر، كالنبات الذي يعود تراباً.

لكن المركب لا بد من أن ينتهي إلى البسيط لاستحالة تركيب موجود محدود من أمور غير متناهية بالفعل، فالنوع الجسماني البسيط تنتزع عنه ثلاثة مفاهيم مثلاً: الجوهر، والجسم، والمفهوم الخاص بذلك النوع. فعلى القول ببساطته الحقيقية ونفي الهويولى الأولى — كما هو المختار — لاجمال للقول بانتزاع المفاهيم العامة من الأجزاء الخارجية (الهويولى والصورة) فتعود تلك المفاهيم أموراً عقلية من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، وتحمل على الأنواع الجسمانية بالحمل الشائع. اللهم إلا أن يقال بأنها من الأجزاء التحليلية للماهية كأجناس الأعراض وفصولها، فتكون من قبيل المعقولات الأولى وتحمل على الماهيات النوعية بالحمل الأولي، فليتأمل.

وأما على القول بكون البساطة نسبية وكون كل موجود جسماني مركباً من جزأين خارجيين (الهويولى والصورة) لأقل منها، فيما أن يؤخذ الجوهر والجسم كلاهما معنيين جنسيين بعضهما في طول بعض، أو يؤخذ الجسم فقط جنساً ويؤخذ الجوهر معنى عقلياً لازماً له؛ وعلى كلا الوجهين إما أن يلتزم بكون الجنس والفصل مأخوذين من المادة والصورة وإما أن يُجوز كونها من المعاني التحليلية كأجناس الأعراض وفصولها. وكيفما فرض فلا تكفي الصورة الجسمية للتحصل التام، بل يحتاج كل نوع جسماني إلى انضمام جزء آخر به تتحصل ماهيته تحضلاً تاماً، وهو الصورة المنوعة. ولا يجوز جعل الجوهر جنساً لها بناء على كون الجنس مأخوذاً من الهويولى، وإلا لزم تركيبها من جزأين آخرين وهكذا فيتسلسل، فلا بد من القول بكونها أمراً بسيطاً غير مندرج تحت مقولة الجوهر بل إنها يحمل عليها حملاً شائعاً. أما إذا جُوز كون الجنس والفصل جزأين تحليليين غير مأخوذين من المادة والصورة أمكن القول بكون الجوهر جنساً للصور النوعية محمولاً عليها بالحمل الأولي. نعم يكون الفصل على أي حال معنى بسيطاً غير مندرج تحت الجوهر اندراج النوع تحت جنسه على ما مر بيانه. فتأمل جيداً.

١٥٤ — قوله «خاتمة للفصل»

لقد تصدّى في الشفاء^١ لتبيين العلاقة بين المادة والصورة وأن الصورة علة لوجود المادة، إلا أنها ليست مفيضة لوجودها لقصور الجسمانيات عن إفاضة الوجود^٢، ولهذا يعبرون عنها

١ — راجع الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٤٠ — ٣٤٣، وراجع

الأسفار: ج ٥، ص ١٤٥ — ١٥١. ٢ — راجع المطارحات: ص ٤٤٥ — ٤٤٩.

بشريكة العلة للمادة. و أما الصور النوعية فقالوا إنها مقومة للمادة بشركة الصورة الجسمية^١، بل قالوا إنها مقومة للصورة الجسمية أولاً^٢. وقوله «علة فاعلية» احتراز عن العلية المادية التي تكون للمادة بالنسبة إلى الجسم وعلية التشخص التي لها بالنسبة إلى الصورة^٣. وقوله «متقدمة عليه» يعني التقدم بالعلية لا بالزمان.

١٥٥ — قوله «وثانياً...»

قال في الأسفار: «فصل في أن تقوم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البديل»^١ وفرغ عليه زوال الجسم بزوال صورة طبيعية وحدوث جسم آخر بحدوث صورة طبيعية أخرى، لكنه أنكر ذلك في بعض موارد أخرى ونسبه إلى مكابرة العقل والحس جميعاً^٥. وهذا البحث مبني على تعدد الصور وتعاقبها، وأما بناء على كون جميع الصور مراتب وجود واحد — على ما سيجي ذكره في مبحث الحركة الجوهرية — فيفقد البحث موضوعها، إلا أن يؤول تعاقب الصور بتعاقب المراتب الموجودة بالقوة، فكل مرتبة تشتمل على صورة طبيعية تقوم شخص الصورة الجسمية الموجودة في ضمنها، وتبديها إلى مرتبة أخرى توجد صورة طبيعية أخرى مشتملة على شخص آخر من الصورة الجسمية، كل ذلك باعتبار الوجود بالقوة.

ثم إن زوال المقوم إذا كان موجباً لزوال المقوم لزم القول بزوال الهيولى الأولى بزوال الصورة الجسمية المقومة لها، ولا يبقى حينئذ مبرر لوجودها. وقد فرق صدر المتألهين بينها بأن الهيولى تنحفظ شخصيتها بالحفاظ نوعية الصورة الجسمية بخلاف الجسم، لكن بقاء شخص الهيولى حقيقة مع تبدل أشخاص مقومها مشكل جداً والفرق بينها وبين الجسم أشد إشكالاً.

١ — راجع التحصيل: ص ٣٣٦.

٢ — راجع التحصيل: ص ٣٣٧-٣٣٨، وراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨٥.

٣ — راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٥٤-١٥٦، وتعليقة الشفاء: ص ٨١.

٤ — راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨٢-١٨٣، والتحصيل: ص ٣٣٧.

٥ — راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٠، ج ٢، ص ٢٤، وراجع التلويحات: ص ١٩، وتعليقة صدر المتألهين

على الشفاء، ص ١٧٩، والمطارحات: ص ٣٦٧.

٦ — راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨٢، وتعليقة الشفاء، ص ٧٤.

الفصل الثامن

١٥٦- قوله «لاختصاص قبول القسمة بالكم المتصل»^١ يمكن أن يدفع الإشكال بأن المراد بالقبول أعم من الاتصاف بالفعل وبالقوة. مضافاً إلى أن العدد بما أنه موجود أمر وحداني قابل للقسمة إلى الآحاد أو إلى أعداد أخرى، والكثرة بالفعل صفة للمعدود. واعلم أنهم لا يعتبرون «الواحد» عدداً لعدم قبوله القسمة بما أنه واحد، ويستمنونه مبدء العدد^٢، لكنهم يعتبرونه عرضاً^٣، خلافاً لصدر المتألهين واتباعه حيث يقولون بأنه من أوصاف الوجود. وقد ذكروا وجوهاً للفرق بين المقدار والجسمية^٤.

الفصل التاسع

١٥٧- قوله «والمتصل...»

قال في الأسفار: «وله تعريفان: أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة. والحد المشترك ما يكون بدايةً لجزء ونهايةً لآخر. وثانيها كونه قابلاً للانقسامات الغير المتناهية بالقوة. والمنفصل يقابله في كلا المعنيين»^٥. وقال

١- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٨-١٠.

٢- راجع الفصل الأول من المقالة الثالثة من الهيآت الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٩٨، وراجع المطارحات: ص ٢٣٧.

٣- راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الهيآت الشفاء، وراجع تعليقه صدر المتألهين: ص ٩٤-٩٦.

٤- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٧١-١٧٥، وراجع الأسفار: ج ٤، ص ١٠-١٢.

٥- راجع الاسفار: ج ٤، ص ١٣-١٤، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٧٨-١٧٩.

في التحصيل: «المتصل هو الذي يمكن أن يفرض بين أجزائه حدّ مشترك، وهذا الحدّ أمّا في الجسم فهو السطح، وفي السطح الخطّ، وفي الخطّ النقطة»^١ وهكذا مثل له في شرح المنظومة^٢. فالحدّ المشترك على رأي هؤلاء أمر مغاير للمحدود من حيث النوع، ويقع طرفاً للكلمة لاجزاء منه، كما أنّ السطح حدّ مشترك يفرض بين أجزاء الجسم، وكذلك الخطّ للسطح، والنقطة للخطّ، لكنّ الأستاذ—مدظله—مثل للحدّ المشترك بالجزء المتوسط بين جزأين من الخطّ، والأوّل أولى بل هو المتعین، فإنّ الظاهر من قولهم «تتلاقى على حدود مشتركة» أنّ الأجزاء غير الحدود.

١٥٨— قوله «فإنّ الخمسة مثلاً...»

حاصل البيان أنّه إذا قسم الخمسة إلى اثنين وثلاثة مثلاً فإن جعل واحد من آحادها حدّاً مشتركاً بين الجزئين صارت الآحاد الباقية أربعة، وإن جعل بينها حدّ من غير آحاده صار المجموع ستة. لكنّ الأمر واضح في نفسه ولا يزيد هذا البيان وضوحاً، ولقائل أن يقول إنّ من قبيل «باؤك تجرّ وبائي لا تجرّ» لأنّه إن كان البناء على اعتبار الحدّ واحداً من جملة الآحاد فليعتبر في الشقّ الأوّل أيضاً فتكون الآحاد خمسة لأربعة، وإن كان البناء على عدم اعتباره من جملة الآحاد فليفعل في الشقّ الثاني أيضاً فتكون الآحاد خمسة لستة^٣.

١٥٩— قوله «فإنّ كلّ جزء منه بالفعل قوّة للجزء التالي»

هذا البيان—بصرف النظر عمّا وقع فيه من التسامح حيث اعتبر جزء من الزمان موجوداً بالفعل مع عدم وجود جزء بالفعل في الكمّ المتصل— يدلّ على أنّ القوّة أمر إضافيٌّ، ويصحّ اعتبار موجود بالفعل قوّةً بالإضافة إلى موجود لاحق به من غير حاجة إلى مادة تقوم قوّة بها وإلزم التركيب في الأعراض، وبذلك يهدم أساس ما احتجّوا به على إثبات الهيولى الأولى، فتذكّر.

١— راجع التحصيل: ص ٣٥٤.

٢— راجع شرح المنظومة: ص ١٣٣، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٨١.

٣— راجع المطارحات: ص ٢٣٦.

١٦٠- قوله «والكم المنفصل وهو العدد موجود في الخارج بالضرورة»^١ الذي يصح دعوى الضرورة فيه هو اتصاف الأشياء الخارجية بالأعداد كاتصافها بالآحاد، وهذا لا يستلزم كون العروض أيضاً في الخارج بحيث يصح عدّ العدد من المهيّات الحقيقية، فإنّ الأشياء الخارجية تتّصف بالمقولات الثانية الفلسفية أيضاً كالإمكان والوجوب والوحدة وغيرها، والأشبه كون العدد من هذا القبيل، وبدلّ عليه صحة حمل أعداد مختلفة على أشياء معينة حسب اختلاف الاعتبارات، وصحة حمل عدد على عدد وهكذا مرّات عديدة من غير حصول شيء بإزائها^٢.

١٦١- قوله «فالجسم التعليمي والسطح موجودان في الخارج»^٣ الجسم التعليمي أو الحجم ينتزع من حدود الجسم الطبيعي، والسطح ينتزع من حدّ الحجم، كما أنّ الخطّ هو طرف السطح، والنقطة طرف الخطّ. والحدود والأطراف أمور عدمية لا يصحّ عدّها من المهيّات الحقيقية^٤. وقد فرّق الشيخ بين اعتبار كونها نهايات و اعتبار كونها مقادير^٥، لكنّه غير مجدي في إثبات كونها أموراً عينية. وقد صرح صدر المتألّهين في موضع بكونها من العوارض التحليلية^٦، وإن نسب أستاذه هذا القول إلى بعض المتقلّدين^٧.

١٦٢- قوله «ثم إن كلّ مرتبة...»^٨ كذا قال في الشفاء^٩، واحتمل في الأسفار عدم التخالف النوعي بينها^٩.

-
- ١- راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل، ص ٣٦٧، والمطارحات: ص ٢٤٥-٢٤٦.
- ٢- راجع المطارحات: ص ٣٥٨، وحكمة الاشراف: ص ٦٧-٦٨.
- ٣- راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٧٥.
- ٤- راجع المطارحات: ص ٢٦٢-٢٦٣.
- ٥- راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وتعليق صدر المتألّهين: ص ١٠٢، و راجع التحصيل: ص ٣٧٢، والمطارحات: ص ٢٤٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٢١٥.
- ٦- راجع تعليقه صدر المتألّهين على الشفاء، ص ١٠٤.
- ٧- راجع القيسات: ص ٢٨٥-٢٩٢.
- ٨- راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.
- ٩- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩٩-١٠٠.

١٦٣- قوله «بل مركبة من أنواع شتى»

فيه نظر واضح، فإن الشكل غير المنتظم أيضاً شكل واحد لا تركيب فيه بالفعل، و
فرض قسمته إلى أشكال منتظمة لسهولة المحاسبة لا يستلزم تركبها منها حقيقة، والألزم القول
بتركب المربع من مثلثين وهكذا في كثير من الأشكال المنتظمة.

الفصل العاشر

١٦٤- قوله «إن العدد لا تضاد فيه»^١

من أحكام الكم أنه لا تضاد فيه، وإنما عبّروا بالأحكام دون الخواص (كما يعتبر بالخواص عن المساواة والمفاوتة، والانقسام، ووجود العادة) لأن بعضها لا يختص بالكم بل يشمل بعضاً آخر من المقولات^٢، وبعضها الآخر لا يشمل جميع أقسام الكم.

١٦٥- قوله «ففيه أن المرتبة...»

قال في الشفاء: «لهذا ما قال الفيلسوف المقدم: لا تحسبن أن ستة ثلاثة وثلاثة، بل هو ستة مرة واحدة»^٣ وقال صدر المتألهين: «فالحق أن مهية العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها»^٤ ويتأيد بذلك ما أشرنا إليه سابقاً^٥ من أن العدد ليس مركباً بالفعل حتى من الآحاد، بل ينقسم إليها كما ينقسم إلى أعداد أخرى أحياناً.

١٦٦- قوله «الأبعاد متناهية»^٦

قال في الأسفار: «وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلاثة» ثم ذكر هذا البرهان المسمّى

١- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٨٨-١٩٠، وراجع المطارحات: ص ٢٤٠.

٢- راجع التحصيل: ص ٣٦١-٣٦٤، والأسفار: ج ٤، ص ١٨-٣٠.

٣- راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء.

٤- راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٨٥.

٥- راجع هذه التعليقة، الرقم ١٥٦.

٦- راجع النمط الأول من الاشارات، والفصلين السابع والثامن من المقالة الثالثة من الفن الأول من

طبيعات الشفاء، ص ٩٨-١٠٣. والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٩٢-٢٠٣.

ببرهان المسامته وقال «وهو المعول عليه»^١.

قال الشيخ في عيون الحكمة (ص ٣٤): «لو كان بُعد غير متناهٍ خلاً أو ملاً لكان لا يمكن أن تكون حركة مستديرة، فإنه إذا أخرجنا عن مركزها خطاً إلى المحيط بحيث لو أخرج في جهة قاطع خطاً مفروضاً في البعد غير المتناهي على نقطة، فإنه إذا دار زالت تلك النقطة عن محاذة المقاطعة إلى المباشرة إذا صارت في جهة أخرى، فيصير بعد أن كان المركز مسامتاً بها شيئاً من ذلك الخط غير مسامت لشيء منه ثم يعود مسامتاً، فلا بد من أول نقطة تسامت في ذلك الخط وآخر نقطة تسامت عليها. لكن أي نقطة فرضناها على خط غير متناهٍ فإننا نجد خارجاً عنها نقطة أخرى يمكن أن نصلها بالمركز، فيكون القطع الحاطل إذا بلغه النقطة صار مسامتاً قبل أول مسامت أو بعد آخر ما سامت — هذا خلف. لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود فالأبعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود».

توضيح البرهان أنه لو فرض خط غير متناهٍ أمكن أن يفرض بموازاته خط يكون محوراً لكرة، وأمکن أن تتحرك الكرة بحيث يصير الخط المحوري مائلاً إلى الخط غير المتناهي فيخرج عن الموازية إلى المسامته، ولازمه أن يتقاطعا لامحالة بحكم مصادرة اقليدس، ويتعين محل التقاطع حسب مقدار حركة الكرة وارتسام الزوايا التي تحصل حول مركزها حتى ينتهي إلى نقطة المحاذة لمركز الكرة حيث تصير الزاوية قائمة. فهناك زوايا حادة بين الخط الموازي والخط المقاطع، تختلف درجاتها من فوق الصفر إلى ما دون التسعين درجة. فعند حصول أول جزء من الحركة ترسم زاوية حادة جداً قريبة من الصفر وترسم نقطة على الخط غير المتناهي تكون طرفاً للخط المسامت، وهي أول نقطة للمسامته. فلو كان الخط الأول متناهياً أمكن جعل النقطة الأولى طرفاً له، لكن لما فرضناه غير متناهٍ توجد عليها نقاط أخرى قبل النقطة التي فرضناها نقطة أولى للمسامته وأبعد منها عن نقطة المحاذة، ويمكن وصل تلك النقاط بمركز الكرة برسم خطوط مستقيمة أخرى قبل أن يصل إلى الخط الموازي وتنطبق عليه. فقتضى وجود المبدء للحركة أن تكون على الخط نقطة متعينة للمسامته، ومقتضى كون الخط غير متناهٍ أن تفرض قبلها نقاط أخرى للمسامته إلى غير النهاية. ومنشأ هذا التناقض هو فرض عدم التناهي، فاستحالة التناقض يكشف عن بطلان الفرض بالبرهان الخلفي.

١- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢١-٢٢، وشرح المنظومة: ص ٢٢٥ وراجع المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٩٦، ونقد المحصل: ص ٢١٧.

و راجع الفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الاول من طبيعيات الشفاء. ص ٥٧-٥٨. والنجاة:

ص ١٢٣، والتحصيل: ص ٣٨٥-٣٨٧.

واعلم انه قد يقرّر البرهان بوجه آخر، وهو أن يفرض الخطّ المحوريّ مقاطعاً للخطّ غير المتناهي ويفرض حركة الكرة إلى حيث يصير موازياً له، ويسمى ببرهان الموازاة^١. والفرق بين التقريرين أن التركيز في التقرير الأول على أولى نقاط المسامته، وفي التقرير الثاني على آخرتها.

ثم إن صدر المتألهين نقل قدحاً في هذا البرهان عن بعض أكابر المتأخرين وتصدى للإجابة عليه^٢، لكن الظاهر ورود الإشكال، وتقريره بوجه أوضح أن الحركة متكّمة بالكمية الاتصاليّة، وكل مقدار وامتداد سواء كان قاراً أو غير قار يقبل الانقسام إلى غير النهاية، فكلّما فرضت الحركة قصيرة أمكن فرض أقصر منها، فالزاوية التي ترسم حول مركز الكرة بسبب حركة محورها كلّما كانت شديدة الحدة أمكن فرض أحدّها منها، وهذا هو السرّ في إمكان فرض نقطة قبل النقطة المفروضة كنقطة أولى للمسامته. هذا مضافاً إلى ما يرد على جميع البراهين الرياضيّة، وسيأتي الإشارة إليه تحت الرقم (١٦٨).

وأما البرهانان الآخران فهما البرهان السلميّ وبرهان التطبيق^٣ ويستفاد من هذه البراهين لإبطال التسلسل أيضاً، وقد ذكرها مع عدّة أخرى من البراهين في مباحث العلّة والمعلول من الأسفار^٤، وللمناقشة في جلّها مجال واسع.

١٦٧— قوله «بمصادرة اقليدس»

وهي أن الخطّين إذا كانا متوازيين فلا يتقاطعان وإن امتدا إلى غير النهاية، وإذا خرجا عن التوازي تقاطعا لا محالة.

١٦٨— قوله «وأما ذهاب السلسلة بالفعل إلى غير النهاية...»

يشكل الجمع بين القول باستحالة الغير المتناهي بالفعل والقول بجواز وقوع حوادث غير متناهية، خاصّة بالنظر إلى أن المتفرقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر^٥ ويمكن دفع الإشكال بأنّ العدد أم يقبل التنصيف وسائر النسب الكسريّة، ولهذا فلا يصدق إلا على الأمور المحدودة، فالأمر التي لا تنتهي لا تكون معروضة للعدد بما أنها غير متناهية. وإذا صحّ هذا الجواب أمكن إجراؤه في المقادير الهندسيّة أيضاً، فيقال: المقادير الهندسيّة بما أنها تلك المقادير لا تعرض إلا للأجسام المتناهية، فلا تدلّ البراهين الهندسيّة

١— راجع شرح المنظومة: ص ٢٢٥. ٢— راجع الاسفار: ج ٤، ص ٢٢—٢٣.

٤— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٤٤—١٧٠، وراجع القبسات: ص ٢٢٧—٢٣٧.

٥— راجع القبسات: ص ١٨٥—١٨٧.

كالبرهان السلميّ وبرهان المساومة على تناهي العالم الجسماني في الواقع. وفيه تأييد لكون
الكم اعتبارياً كما أشرنا إليه سابقاً^١.

١-راجع هذه التعليقة: الرقم ١٦٠ و١٦١.

الفصل الحادي عشر

١٦٩— قوله «قال صدر المتألهين...»

وقال في تعليقه على الشفاء: «إنّ المشهور في تعريف الكيفية أنّها هيئة قارة لا يوجب تصوُّرها تصوُّر شئٍ خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة»^١. وزاد في الأسفار كما في المباحث المشرقية قوله «في أجزاء حاملها»^٢. ثمّ إنّ الرازيّ أورد على هذا التعريف سبع إشكالات، وقال بعدها: «ولعلّ الأقرب أن يقال: الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوُّره على تصوُّر غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلّه اقتضاءً أولياً»^٣. ونقل في الأسفار والتعليقة تلك الإشكالات، ثمّ قال: يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات.

١٧٠— قوله «معروضاتها التي هي الكيفيات»

الظاهر أنّ مراده بعض معروضاتها، فإنّ جميع معروضات المقولات النسبية ليست هي الكيفيات، وزاد في تعليقه على الشفاء «والكميات» وقال في المباحث المشرقية «معروضاتها التي هي في الكيفيات».

١— راجع الأسفار: ج ٤، ص ٥٩، وتعليقة الشفاء: ص ١٢١، والتحصيل: ص ٣٩٣.

٢— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٢٥٧.

٣— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٢٦١.

الفصل الثاني عشر

١٧١- قوله «في الكيفيات المحسوسة»^١

وتسمى أيضاً الانفعالات و الانفعاليات. ومطالب هذا الفصل تشكل تفسيراً فلسفياً لآراء طبيعية قديمة انكشف فساد أكثرها بفضل تقدم العلوم الطبيعية وبمونة الأجهزة والأدوات الحديثة. وأما الآراء الطبيعية الحديثة فتستدعي تفسيراً فلسفياً آخر يتوقف على تبين تلك الآراء ومعرفة قيمتها العلمية، وهو أمر لا يسعنا الغور فيه بالفعل.

١٧٢- قوله «الخزافة»

وهو طعم يلذع اللسان كطعم الفلفل.

١٧٣- قوله «والعفوصة والقبض»

وهما متقاربان، وجعلوا الفرق بينها أن الأول يقبض ظاهر اللسان، والثاني باطنه.

١٧٤- قوله «الخشونة والملاسة»

وجعلهما في الأسفار^٢ من باب الوضع، لأن حقيقة معناهما هو اختلاف الأجزاء واستواؤها في الوضع. وأما الصلابة واللين فقد جعلهما من باب الكيفيات الاستعدادية، لأن الأول استعداد طبيعي نحو اللانفعال، والثاني استعداد طبيعي نحو الانفعال والانغمار.

١- راجع الفصل السابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وتعليقه صدر المتألهين ص ١٢٢-١٢٦، والأسفار: ج ٤، ص ٦٤-١٠٤، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٢٦٥-٣١٥، والتحصيل: ص

٣٩٤-٣٩٥.

٢- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٨٤ و ١٠٨، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٨.

الفصل الثالث عشر

١٧٥- قوله «في الكيفيات المختصة بالكميات»^١

بناء على كون الكم من المعقولات الثانية يمكن جعل الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة من أعراض الجسم الطبيعي، وينتزع عن جميعها مفهوم المقدار، وأما الكيفيات المختصة بالعدد فهي أوصاف اعتبارية كنفس العدد.

١٧٦- قوله «وكذا السطح المستوي وغيره»

يعني أن بين السطح المستوي والسطح المنحني أيضاً تخالفاً نوعياً، وقوله «وأيضاً غيره لما يخالفه» يعني أن بين أنواع السطح المنحني أيضاً تبايناً نوعياً، كالسطح المقعر والسطح المحدب. وقوله «وكذا الأجسام التعليمية لما يخالفها» يعني أن كل نوع من أنواعها يباين النوع الآخر كالكرة والأسطوانة والمكعب وغيرها. ويمكن أن يراد التباين بين الأجسام التعليمية والسطوح والخطوط.

١٧٧- قوله «يعلم بالتذكّر»

قد مر منه وجود الكم المنفصل في المجردات، ولازمه وجود الكيفيات المختصة به فيها أيضاً. وقد منع صدر المتألهين عروضه للمفارقات^٢، والأمر سهل بناءً على كونه اعتبارياً.

١- راجع الفصل السابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٤٠٣، والمباحث

المشرقية: ج ١، ص ٤١٤-٤٢٨، والأسفار: ج ٤، ص ١٦٢-١٨٣

٢- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٦٢.

الفصل الرابع عشر

١٧٨— قوله «وتسمى أيضاً القوة واللافة»^١

قد أشرنا سابقاً إلى معاني القوة والإمكان والاستعداد^٢، والمراد هنا بالقوة المقاومة و اللانفعال كالمصاحبة والمراد باللافة الانفعال وعدم المقاومة كالمراضية. وأما القوة بمعنى مبدئية التأثير والفعل فهو خارج عن الكيفية الاستعدادية كما سيأتي في المتن.

١٧٩— قوله «استعداد شديد»

قد أورد في الأسفار إيراداً على هذا التعريف هو أن الاستعداد من باب المضاف لا الكيف^٣ (ومن الواضح أنه لا يصح أخذ مقولة في تعريف ما هو من مقولة أخرى). و يمكن دفعه بأن الاستعداد من قبيل الكيفيات ذات الإضافة لا من قبيل الإضافات. ثم إن تقييد الاستعداد بالشديد أو الكامل كما وقع في كلام الشيخ— يخرج الاستعداد الضعيف عن التعريف، فيقع السؤال: من أي المقولات هو؟ وينقدح هناك سؤال آخر، وهو أن مفهوم الشدة مفهوم مشكك، فهل يعتبر أشد مراتب الاستعداد أولاً؟ فإن كان الأول كان الأولى تقييد الاستعداد بالأشد دون الشديد، وإن كان الثاني فما هو النصاب المعتبر فيه؟

١— راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين: ص ١٦١ و ص ١٦٥،

والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٥، والأسفار: ج ٤، ص ١٠٤.

٢— راجع هذه التعليقة، الرقم ١٣٢.

٣— راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٠٥.

الفصل الخامس عشر

١٨٠- قوله «وإذ كانت النسبة...»

قال بهمنيار: «والانفصال بين الحال والملكة انفصال بأعراض لا بفصول داخلية في طبيعة الشيء، بل الحال بينها كالحال بين الصبي والرجل»^١. وقال الرازي: «والافتراق بينها افتراق بالعوارض لا بالفصول -إلخ-»^٢ وحكاه في الأسفار ثم قال: «من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغي أن ينظر في أمر الحال والملكة في باب العلم، فإن الحال هو الصورة الحاصلة، وهي من الأعراض التي موضوعها النفس. وأما إذا صار العلم ملكة فلان أن يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرًا فعليًا مثل تلك الصور وأمثالها -إلخ-»^٣. وهو مبني على اعتبار المرتبة الشديدة والمرتبة الضعيفة نوعين متخالفين -حسب ما أشار إليه الأستاذ مدّظله- لكن يتجه عليه اعتبار المراتب المتوسطة أيضاً أنواعاً متخالفة، فتفظن. وأما بناء على كون الوجود ذا مراتب مشكّكة وكونه قابلاً للاشتداد -كما هو الحق- فيمكن القول بكون الجميع مراتب حقيقة واحدة. وأما قدرة النفس على إصدار الصور العلمية بعد ما صار العلم ملكة له فليس يكفي دليلاً على كون هذه الملكة جوهرًا عقلياً، بل يكفي لتبيينه تكامل جوهر النفس، خاصةً بالنظر إلى ما ذهب إليه صدر المتألهين وتبعه عليه الاستاذ -مدّظله- من كون العرض من مراتب وجود الجواهر، فتبصر.

١- راجع التحصيل: ص ٣٩٤.

٢- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٩.

٣- راجع الاسفار: ج ٤، ص ١١٠.

١٨١ - قوله «فنها الإرادة»

استيفاء انباحت عن الإرادة وما يتعلق بها يستدعي وضع رسالة مستقلة، ونرجو من الله تعالى أن يوفقنا لذلك إن شاء الله العزيز. وقد تعرض له فحول العلماء وأكابر الحكماء في مسفوراتهم منهم الشيخ الرئيس وصدرا المتألهين وأستاذه^١. وقد أشار الأستاذ -مدظله العالي- هنا إلى جوانب منه: أحدها مفهوم الإرادة، وثانيها مغايرتها للشوق، وثالثها مبادئ الإرادة، ورابعها عدم كونها إرادية، وخامسها كونها من لوازم العلم الذي هو متمم لفاعلية الفاعل العلمي، وسادسها ملاك اختيارية الفعل.

ونركز ههنا على عدة نقاط هامة فقط، فنقول: إن الإرادة قد تستعمل بمعنى قريب من الحب والرضا كقوله تعالى «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة» يعني تحبون عرض الدنيا وترضون بها ولكن الله يرضى لكم الآخرة، والإرادة بهذا المعنى كيف نفساني في ذوي النفوس، ويقابلها الكراهة؛ وقد تستعمل بمعنى الطلب التشريعي ويقال لها «الإرادة التشريعية» التي تتجلى في الأوامر والنواهي؛ وقد تستعمل بمعنى إجماع العزم المستتبع لحركة العضلات - إذا تعلقت بالأفعال البدنية - ولا يصادفها شيء. والإرادة بهذا المعنى هي معركة الآراء، وذهب كثير منهم إلى أنها هي الإرادة بالمعنى الأول، ولهذا فقد عرفوها بالشوق المؤكد، وذكروا أحكامها في باب الكيف النفساني.

قال صدرا المتألهين: «والحق أن التغاير بينها بحسب الشدة والضعف لا غير، فإن الشوق قد يكون ضعيفاً ثم يقوى فيصير عزيمة»^٢. لكن صرح الشيخ بالمغايرة بينها حيث قال: «والإجماع ليس هو الشوق. فقد يشتد الشوق إلى الشيء فلا يجمع على الحركة البتة»^٣. وقد يقال بإمكان تحققها بدون الشوق كمن يريد قطع عضو من أعضائه تحفظاً على سلامة سائر الأعضاء وليس له شوق إلى قطع العضو. ويلاحظ عليه أن قطع العضو وإن لم يكن مشتاقاً إليه بالذات إلا أنه مشتاق إليه بالتبع لأجل الاشتياق إلى سلامة الأعضاء التي تتوقف على

١- راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة والفصل الأول من المقالة العاشرة من الهيات الشفاء، وراجع تعليقة صدرا المتألهين: ص ١٦٠-١٦٤، وراجع القيسات: ص ٣٠٩-٣٤٣، و ص ٤٤٤ و ص ٤٧٣، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٠، و ٢٥٣، و ٢٦٠، و ج ٣، ص ٢١١، و ج ٤، ص ١١٣، و ج ٦، ص ٣٢٣، وراجع الاخلاق إلى نيقوماخوس: ج ١، ص ٢٦٥-٢٧٤.

٢- راجع المبدء والمعاد: ص ٢٣٤.

٣- راجع الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٤٣، وراجع التحصيل: ص ٨٠٤.

قطعه، فيتولد من الاشتياق إلى السلامة شوق إلى أسبابه، كما يتولد من إرادة فعل ذي أسباب إرادات متعلقة بأسبابه. قال الشيخ: «لا يمكن أن تكون حركة نفسانية لاعن شوق البتة»^١.

ويكفي لإثبات وجود الإرادة بالمعنى الثالث ومغايرتها للشهوة والغضب والشوق، التأمل في حالات النفس، بل هو الطريق الوحيد للكشف عن أمثال هذه الأمور، كما يكفي لإثبات مغايرتها لنفس تحريك العضلات، التأمل في حال من يريد فعلاً بزعم قدرته عليه وهو عاجز عنه، كمن ابتلي بالفالج ولما يعلم به بعد.

وأما حقيقتها فالأشبه أنها فعل اختياري صادر عن النفس بنوع من التجلي، ولا يختص الفعل الاختياري بما كان مسبوقاً بالإرادة، بل يعم فعل الفاعل بالقصد— هو المسبوق بالإرادة— وفعل الفاعل بالعناية والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلي. وملاك اختيارية الفعل كونه صادرة عن رضى من الفاعل بغير قهر قاهر، وإن شئت قلت: ملاكها ملاءمة الفعل لذات الفاعل العلمي وصفاته الذاتية بما تشتمل على الحب وغيره. نعم، قد يستعمل الاختيار في مقابل الإكراه، فيختص بما كان انتخاب الفعل من قبل الفاعل نفسه من دون إكراه وتهديد من غيره، كما أنه قد يستعمل في مقابل الاضطرار فيختص بما كان للحصول على الغرض طرق مختلفة دون ما ينحصر في طريق واحد كمن يضطر لحفظ نفسه إلى أكل الميتة.

ومن هنا يظهر النظر في تفسير الاختيار والاضطرار بالإمكان والضرورة، كما يظهر النظر في ما ذكره صدر المتألهين من إن الإرادة لو كانت فعلاً اختيارياً لاحتاجت إلى إرادة أخرى^٢.

وأما مبادئها العلمية والشوقية فعروفة، لكن ينبغي الالتفات إلى أن الشوق لا يختص بالشوق الحيواني بل يشمل الشوق الإنساني المتعالي بمراتبه، كما أن العلم لا يختص بالتصور والتصديق بل يشمل العلم الحضورى أيضاً. ويُعلم أن الشوق والرضا والحث وما يشابهها وإن كانت لا تنفك عن العلم إلا أنها ليست نفس العلم، فحيثية العلم هي الكشف فقط وحيثية هذه الأمور هي ما يستلزم الانجذاب نحو الملائم والانسحاق نحو المطلوب في ذوي

١— راجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء.

٢— راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٤.

٣— راجع الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٤٣، و

راجع التحصيل: ص ٨٠٤.

النفوس. ومن هنا يظهر ما في إرجاع إرادة الواجب تعالى إلى العلم، فإن لم يكن بدُّ من الإرجاع فالأولى إرجاعها إلى الحب^١.

١٨٢— قوله «وقد تقدّم في البحث عن أقسام الفاعل»

بل سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الثامنة، وراجع الفصل الثالث منها أيضاً.

١٨٣— قوله «ومن الكيفيات النفسانية القدرة»^٢

سيجيئ تمام الكلام في القدرة في البحث عن قدرته تعالى في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر.

١٨٤— قوله «ومن هذا الباب الخلق»

من الكيفيات النفسانية هيئات راسخة في النفس خاصتها إغناء الفعل الإرادي عن التروّي كالشجاعة والسخاء وغيرهما، وتسمّى بالأخلاق^٣. وقد تخصّص الأخلاق بالملكات الفاضلة، كما أنّها قد تعمّم تارة إلى نفس الأفعال القيّمية، وأخرى إلى الحالات الشوقية وغيرها من مبادئ الأفعال القيّمية وإن لم تبلغ حدّ الملكة، والمراد بها هنا هي الملكات.

والملكة تحصل عادةً من تكرر الحالات، ولهذا تطلق الأخلاق على الهيئات الراسخة في النفوس الإنسانية وما يشابهها بسبب تكرر الحالات والأفعال الناشئة منها، دون المفارقات والنفوس الفلكية—على القول بها—. قال صدر المتألهين: «وكانه أمر حاصل عقيب تعمّل واكتساب، فليس للأفلاك والمبادئ خلق»^٤. وقال الشيخ في التعليقات: «نسبة الأفعال الجميلة إلى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التأملات و الأفكار إلى وجود اليقين. فكما أنّ التأملات والأفكار لا توجد اليقين بل تُعدّ النفس لقبول

١— راجع الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر في المتن.

٢— راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين: ص ١٦٢، و راجع التحصيل: ص ٤٧٣، و راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١١، و ج ٦، ص ٣٠٧—٣٢٣.

٣— راجع الفصل السابع من المقالة التاسعة من إهيات الشفاء، و راجع النجاة: ص ٢٩٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٨٥، وطهارة الاعراق لابن مسكويه: ص ٣٦، والأسفار: ج ٤، ص ١١٤ و راجع النقط الثالث من الإشارات.

٤— راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٥.

اليقين فكذلك الأفعال الحسنة تُعدّ النفس لقبول الملكة الفاضلة من عند واهب الصور»^١.
واعلم أنّ اعتبار الملكة كمبدء لصدور الفعل ليس بمعنى ضرورة صدور الفعل عن صاحبها ولا استغناء الفاعل عن الإرادة، قال صدر المتألهين: «و ليس الخلق أيضاً يلزمه المبدئية للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية»^٢ نعم، يمكن أن يقال إنّ صاحب الملكة يلزمه غالباً إرادة الفعل، بل يمكن أن تبلغ الملكة حدّاً من الشدة والرسوخ لا ينفك عنه إرادة الفعل المناسب لها أبداً كما في المعصومين عليهم السلام لكن ليس معنى ذلك اضطرار الفاعل في فعله، لأنّ الاختيار لا يستلزم ترك الفعل أحياناً كما ربما يتوهّم، بل ملاكته كما أشرنا إليه هو كون الفعل ناشئاً عن الرضا والحب، كما أنه ليس معناه عدم توسط الإرادة بين الملكة والفعل بحيث يخرج الفعل عن وصف الإرادية.

١٨٥ - قوله «ولا يسمّى خلقاً إلا إذا كان عقلاً عملياً»

بالنظر إلى أنّ العقل العملي لم يبحث عنه في هذا الكتاب ينبغي أن نذكر بعض كلمات القوم في هذا الباب. فنقول: قد قسموا قوى النفس الناطقة إلى نظرية وعملية، فعن المعلم الثاني أنّ النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان، والعملية هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله إنسان^٣. وعرف الشيخ في الإشارات القوة العملية بقوله «هي التي تستنبط الواجب في ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية، من مقدمات أولية وذاتعة وتجريبية، وباستعانة من العقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي»^٤.

وقال في الشفاء: «إنّ للإنسان تصرفاً في أمور جزئية، وتصرفاً في أمور كلية، والأمر الكلية إنّما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان أيضاً في عمل - إلى أن قال - فيكون للإنسان إذن قوة تختصّ بالأمور الكلية وقوة أخرى تختصّ بالروية في الأمور الجزئية في ما ينبغي أن يفعل أو يترك ممّا ينفع ويضرّ، وفي ما هو جميل وقبيح وخير وشرّ، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل - إلى أن قال - فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر

١-راجع التعليقات: ص ٣٧.

٢-راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٥.

٣-راجع شرح المنظومة: ص ٣٠٥.

٤-راجع النقط الثالث من شرح الإشارات، ص ٨٦-٨٧.

فيقال «عقل نظري» وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال «عقلي عملي»^١.
وقال في موضع آخر: «أما النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة
عاملة، وكل واحد من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه. فالعاملة قوة هي
مبدء محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها
— إلى أن قال — وهذه القوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجهه
أحكام القوى الأخرى التي نذكرها حتى لا ينفعل عنها البتة، بل تنفعل تلك عنها، وتكون
متبوعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئة انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي
التي تسمى أخلاقاً رذيلة، بل يجب أن تكون غير منفعلة البتة وغير منقاد، بل متسلطة
فتكون لها أخلاق فضيلة — إلى أن قال — وإنما كانت الأخلاق التي فينا منسوبة إلى
هذه القوة لأن النفس الإنسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين:
جنبه هي تحته، وجنبه هي فوقه، وله بحسب كل جنبه قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك
الجنبه. فهذه القوة العملية هي القوة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبه التي دونها وهو البدن و
سياسته. وأما القوة النظرية فهي القوة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبه التي فوقها لينفعل و
يستفيد منها ويقبل عنها، فكأن للنفس منها وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون
هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية، و
يجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عمّا هناك والتأثر منها، فن الجنبه السفلية تتولد
الأخلاق، ومن الجنبه الفوقانية تتولد العلوم»^٢. وقال في رسالة النفس: «والنفس الناطقة
إذا أقبلت إلى العلوم سمي فعلها عقلاً، وسميت بحسبه عقلاً نظرياً. وإذا أقبلت على قهر
القوى الذميمة الداعية إلى الجرزة بإفراطها والغباوة بتفريطها، أو التهور بثورانها والجنب
بفتورها، أو الفجور بهيجانها والشلّ بخمودها فتستخرجها إلى الحكمة والتجدد والعفة و
بالجملة العدالة سمي فعلها سياسة، وسميت بحسبه عقلاً عملياً»^٣.
وقال صدر المتألهين: «وأما النفس الإنسانية فتنقسم إلى عاملة وعامة، فالعاملة هي

١- راجع الفصل الأول من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٤٧، وراجع

المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤١٢، والاسفار: ج ٩، ص ٨٢، وراجع التعليقات: ص ٣٠.

٢- راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٢٩١-٢٩٢، و

راجع النجاة: ص ١٦٤.

٣- راجع رسائل الشيخ: ص ٢٠٥.

التي بها تدبير البدن، و كما لها في أن تتسلط على سائر القوى الحيوانية ولا يكون فيها هيئة انقيادية (انقهارية) لهذه القوى، بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية. وأما العاملة فهي القوة النظرية، وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق. فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن، والعاملة يجب أن تكون دائم التأثير عن المفارق - الخ -»^١.

وقال في موضع آخر: «أما العاملة فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، وذلك الحسن والقبح قديكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائمها، فإذا نتحقق ههنا أمور ثلاثة: الأول القوة التي يكون بها التمييز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة. والثاني المقدمات التي تستنبط منها الأمور الحسنة والقبيحة. والثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة. واسم العقل على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي. فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل - إلى أن قال - والثاني هو العقل الذي يرده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجب العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو يردّه، فإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل. والثالث ما يذكر في كتب الأخلاق، ويراد به المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية على طول الزمان، فيكتسب بها خلق وعادة. ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادئ العلم التصورية والتصديقية إلى العقل النظري»^٢.

وقال في التحصيل: «اعلم أن النفس الإنسانية التي ذكرنا أنها واحدة وتتصرف في هذه القوى تقوى على إدراك المعقولات وعلى التصرف في القوى البدنية بالطبع لا بالإكتساب. وليست حقيقة النفس أنها تقوى على هذين، فإن القوة معنى عملي، والنفس موجودة بالفعل، ولو كانت حقيقة النفس أمراً بالقوة لما كان لها أن تفعل، فيجب أن تقوى على هذين بأمر غير ذاتها بل بهيئتين، فيأحدهما تُقبل النفس على مفيد الصورة المعقولة الذي نبيته من بعد، وهذه الهيئة تسمى عقلاً نظرياً؛ وبالأخرى تُقبل على البدن و تتصرف في قواها، وتسمى عقلاً عملياً، لأن بها تعمل النفس. وإنها تسمى عقلاً لأنها

١- راجع الأسفار: ج ٨، ص ١٣٠.

٢- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤١٨، وراجع المبدء والمعاد: ص ٢٦٠.

هيئة في ذات النفس لاني مادة، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً بل هي عمالة فقط. ولا يمتنع أن تكون العلاقة بين النفس والبدن بقوة لها بدنية. والقوة التي يسمّى عقلاً عملياً هي عاملة لا مدركة على ما ذكرتُ — إلى أن قال — ثم هذه القوة ربما كانت بالفطرة متصرفة على مثال العقل النظري فتسوس البدن وقواه بحسبه، ولا محالة يكون بهيئة أخرى لا هذه الهيئة، وتسمى هذه الهيئة — إذا كانت على الصفة المذكورة — ملكة فاضلة. وربما كانت هذه الهيئة مدعنة للقوى البدنية فتكون كأنها مسوسة من جهتها»^١.

هذه نماذج من كلمات القوم حول العقل العملي، وللتأمل فيها مجال واسع. ولا يخفى ما بينها من الاختلاف، ويتحصّل منها ثلاثة تفاسير للعقل العملي: أحدها أنه قوة تدرك الأحكام المتعلقة بأعمال الإنسان في مقابل العقل النظري الذي يدرك سائر الأحكام. وخاصة هذا التفسير عدم التركيز على الأحكام الجزئية. وهذا هو الذي يبدو من كلام الفارابي. وثانيها أنه قوة تدرك الأحكام الجزئية المتعلقة بالعمل (دون الكلّيات) وهو الذي يستفاد من كلمات الشيخ وصدرا المتألهين. وثالثها أنه قوة نفسانية غير مدركة لشيء، متصرفة في القوى البدنية. وهو الذي صرح به بهمنيار، ولا يخلو من غرابة. ويمكن أن يضاف إليها تفسير رابع هو أنّ العقل العملي يدرك الأحكام الاعتبارية المتعلقة بالعمل، تلك الأحكام التي لا مسبيل للبرهان إليها — حسب زعم هؤلاء المفسرين — وإنما تقام عليها قياسات جدلية مبتنية على آراء محمودة ومفاهيم مستعارة من الحقايق النظرية. ويمكن اعتبار هذا الكلام تفسيراً للمعنى الأول.

ثم الذي يستفاد من كلماتهم في ارتباط الأخلاق بالعقل العملي أنها ملكات حاصلة للنفس بسبب تسلط العقل العملي على القوى الحيوانية أو انقياده لها. نعم، في كلام صدرا المتألهين أنّ معنى العقل في كتب الأخلاق هو المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية حتى يكتسب بها خلق وعادة، وكانّ كلام الأستاذ — مدظله العالي — ناظر إليه.

١٨٦ — قوله «لكن أصول الأخلاق...»

البحث عن الأخلاق ومعرفة أصولها وتمييز الفضائل عن الرذائل وتحديد معيارها ممّا يتعلّق بالحكمة العملية، ولا مجال للخوض فيها ههنا. ولهم في هذه المباحث مذاهب شتى.

وقد اشتهر بين علماء الأخلاق تقسيم الملكات الخلقية حسب قوى النفس إلى ثلاث شعب أصلية^١ على ما أشير إليه في المتن — وأن كل فضيلة فهي متوسطة بين رذيلتين في طرفي الإفراط والتفريط، وهذا هو الذي لهج به أفلاطون^٢، وركز عليه أرسطو^٣، حتى اشتهر عنه أن معيار الفضيلة هو الوسطية والاعتدال، فدار النقاش طويلاً حول هذه النظرية، ولعل أجود التوجيهات لها هو أن للإنسان قوى مختلفة تتزاحم الأفعال المتعلقة بها، فلا بد من إعطاء كل قوة حظها اللائق بها (العدالة) بقدر ما لا يزاحم مقتضيات القوى الأخرى وبنحو لا تطغى على القوى المتعالية الخاصة بالإنسان ولا يعوقها عن بلوغ غايتها المنشودة^٤، فالتفريط يوجب الحرمان من منافع تلك القوة وقصورها عن خدمتها الميسرة لها، والإفراط يوجب طغيانها وتضييع سائر القوى. وهذا هو المصحح لجعل الفضيلة وسطاً مخفوفاً برذيلتين. وقد عرفت من كلام الشيخ أن معيار الفضيلة هو تسلط القوة العقلية على القوى الحيوانية، وأن ملاك الرذيلة انقيادها لتلك القوى^٥. والحق أن معيار الفضيلة هو الإعانة على بلوغ الإنسان إلى كماله النهائي والقرب إلى الله تعالى، ومعيار الرذيلة هو المنع من ذلك، فتبصر.

١٨٧ — قوله «سميت حكمة»

قال الرازي: أما الحكمة فهي إما أن تكون غريزية أو مكتسبة، فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الأحكام في القضايا الفطرية. وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة الكسبية، وللنفوس تفاوت فيها حتى أن البالغ فيها إلى الدرجة العالية هو النفس القدسية النبوية، وتقابلها النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبه منبه وتعلم معلّم^٦.

وقال في موضع آخر: «وأما الحكمة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة

١ — راجع طهارة الأعراق لابن مسكويه: ص ١٩ — ٢٠.

٢ — راجع مقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس: ص ٥٠ — ٥١.

٣ — راجع الأخلاق إلى نيقوماخوس: ج ١، ص ٢٣٠ — ٢٣١.

٤ — راجع الفصل السابع من المقالة التاسعة والفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء، و راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٥.

٥ — راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٢٩١ والنجاة: ص

٢٩٦ و ص ٣٠٧، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤١٣ والأسفار: ج ٩، ص ٨٧.

٦ — راجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤١٣.

بين الجر بزه والغباوة، وهذان الطرفان رذيلان. وظنّ بعضهم أنّ الحكمة العمليّة ههنا هي التي تجعل قسيمة للحكمة النظرية حيث يقال: الحكمة إما نظرية وإما عملية. وذلك باطل، لأنّ المراد بالحكمة العملية ههنا ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين الجر بزه والغباوة، وأما إذا قلنا إنّ من الحكمة ما هو نظريّ ومنه ما هو عمليّ، لم نردبه الخلق، فإنّ ذلك ليس جزءاً من الفلسفة، بل نريد معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس أنّها كم هي؟ وما هي؟ وما الفاضل منها وما الرديء؟ وأنّها كيف تحدث من غير قصد اكتساب؟ وأنّها كيف تكتسب بقصد؟ وأيضاً معرفة السياسات المنزليّة والمدنيّة. وبالجملة المعرفة بالأمر التي لنا أن نفعلها. وهذه المعرفة ليست غريزيّة، بل متى حصلناها كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة، وإن لم نفعّل فعلاً ولم نخلق خلقاً، فلا تكون أفعال الحكمة العمليّة الأخرى، ولا أيضاً الخلق، وتكون عندنا لا محالة معرفة مكتسبة يقينية. فالحاصل أنّ الحكمة العمليّة قد يراد بها العلم بالخلق، وقد يراد بها نفس الخلق، وقد يراد بها أفعال الصادرة عن الخلق. فالحكمة العمليّة التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخلق، والحكمة العمليّة التي جعلت إحدى الفضائل الخلقية الثلاث فهي نفس الخلق. وأيضاً فالحكمة العمليّة بالمعنى الأوّل لا تشارك الحكمة العمليّة بالمعنى الثاني، لأنّ الحكمة العمليّة بالمعنى الأوّل ليس علماً بهذا الخلق فقط بل وبسائر الأخلاق من الشجاعة والعفة والسياسات أيضاً، فظهر الفرق بين البابين^١.

١٨٨— قوله «ومن الكيفيات النفسانية اللذة والألم»

لا يزال كلّ إنسان يجد لذات وآلاماً مختلفة في نفسه فلا يحتاج لمعرفة إلى تعريف، إلاّ أنّ تحليل معناهما ومعرفة ما يوجبهما يفيد في البرهنة على إثباتها في غير الإنسان، أو إثبات أصناف أخرى منها للإنسان ممّالم يحصل له بعدد، كاللذات التي تحصل للنفس من درجات القرب إلى الله سبحانه والآلام التي تحصل لها من البعد منه، نعوذ بالله تعالى. قال الشيخ في إهيات الشفاء: «واعلم أنّ لذة كلّ قوّة حصول كما لها لها، فللحسّ المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكلّ شيء ما يخصّه، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل»^٢.

١— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٨٦، والاسفار: ج ٤، ص ١١٦.

٢— راجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إهيات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٤، ص ١٣٢.

وقال في موضع آخر: «يجب أن يُعلم أن لكلّ قوّة نفسانيّة لذّةٌ وخيراً يخصّها، وأذىٌ وشرّاً يخصّها. مثاله أن لذّة الشهوة وخيرها أن يتأذى إليها كقيّة محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذّة الغضب الظفر، ولذّة الوهم الرجاء، ولذّة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية، وأذى كلّ واحد منها ما يضاؤه. ويشترك كلّها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقتها وملاءمتها هو الخير واللذّة الخاصّة بها، وموافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كان بالفعل، فهذا أصل. وأيضاً فإنّ هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإنّ مراتبها في الحقيقة مختلفة، فالذي كما له أفضل وأتمّ، والذي كما له أكثر، والذي كما له أدم، والذي كما له أوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هو في نفسه أشدّ إدراكاً فاللذّة التي له هي أبلغ وأوفى لأمحالة، وهذا أصل»^١.

وربما يتراءى من كلامه أن اللذّة هي نفس حصول الكمال، لكن ليس هذا مراد الشيخ بدليل قوله «ان الشعور بموافقتها وملاءمتها هو الخير واللذّة» وأصرح منه كلامه في موضع آخر حيث قال: «فإنّ اللذّة ليست إلّا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم»^٢ فحصول الكمال الذي هو الملائم لا يوجب لذّة ما لم يدرك.

وأتمّ بياناته في هذا الباب ما ذكره في الإشارات بقوله «إنّ اللذّة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ— إلى أن قال— وكلّ لذّة فإنها تتعلق بأمرين: بكمال خيري، وبادراك له من حيث هو كذلك»^٣.

وحاصل ما يستفاد من كلماته أنّه يعتبر في حصول اللذّة أمور: الأول وجود قوّة مدرّكة، فلا تحصل اللذّة لغير ذوي الإدراك. والثاني حصول الملائم له. والثالث إدراك ذلك الملائم بما أنّه ملائم. فلو حصل الملائم من غير إدراك له والتفات إليه لم تحصل لذّة، كما أنّه إذا أدرك ذات الملائم من غير التفات إلى ملاءمته له أو مع اعتقاده عدم الملاءمة لم تحصل لذّة. وكيف كان فاللذّة والألم بناءً على ما يستفاد من هذه الكلمات نوعان من الإدراك، فلا يصح جعلها نوعاً آخر من الكيف النفساني في قبال العلم والإدراك.

وقال بهمنييار: «لا تكون لذّة وألم حيث لا يكون إدراك، فإذاً يجب أن يتقدّمها

١—راجع الفصل السابع من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء.

٢—راجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

٣—راجع النقط الثامن من الإشارات.

الإدراك — إلى أن قال — واللذة تتبع إدراك الملائم، أو هي نفس الإدراك، ولا محالة تكون كما لا للمدرك، والألم يتبع إدراك المنافي، ولا محالة يكون نقصاناً للمدرك»^١.
ونقل الرازيّ كلاماً عن الشيخ في «الأدوية القلبية» ممّا يدلّ على أنّ الإدراك يغيّر اللذة مغايرةً للسبب للمسبّب، ثمّ قال: «ههنا بحث لا بدّ منه، وهو أن نعرف أنّ الحالة التي نجدّها من النفس التي سمّيناها باللذة أهى نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك؟ وبتقدير كونها مغايرةً لذلك الإدراك أهى معلول ذلك الإدراك أو معلول شيء آخر، وإن كانت لا توجد إلاّ مع ذلك الإدراك؟ فهذه أمور لا بدّ من البحث عنها، وإلى الآن لم يصحّ عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان، ولكنّ الأقرب إلى الظنّ أنّ الألم ليس هو نفس إدراك المنافي»^٢ وقد تصدّى في الأسفار للردّ عليه وإثبات أنّ اللذة والألم هما نفس إدراك الملائم والمنافر^٣.

ثمّ إنّ الشيخ قال في موضع من طبيعيات الشفاء «إنّ من الحواسّ ما اللذة لها في محسوسها ولا ألم، ومنها ما يلتذّ ويألم بتوسط أحد المحسوسات»^٤ وعدّ البصر والأذن من القسم الأول، وذكر في الأسفار بحثاً طويلاً حول ذلك^٥.

ونقول: يشبه أن تكون اللذة كيفية إدراكية حاصلة للنفس بسبب بعض علومها الحضورية والحصولية التي تحصل لها بوساطة قواها الإدراكية — أعني العلم بالملائمات — لكنّها ليست نفس العلم والإدراك، كما أنّ الرضا والشوق أيضاً كذلك. وأمّا القوى الإدراكية فليس لها إلاّ الإدراك، وإسناد اللذة إليها مجازي كإسناد الشوق إليها، ومن المعلوم مباينة القوى الإدراكية للشوقية. ومصحح الإسناد هو العلاقة السببية، لكونها آلات لحصول الإدراك المؤثّر في حصول اللذة، وكذلك الأمر في الألم. وأمّا أعضاء الحسّ كالعين والأذن فليس لها إدراك ولا لذة ولا ألم ولا شيء آخر من الكيفيات الإدراكية. ومن هنا يظهر وجه عدّ اللذة والألم نوعين مستقلّين من الكيف النفسانيّ غير العلم، فتبصّر.

وينبغي أن نشير ههنا إلى أمرين:

أحدهما أنّ اللذة وإن كانت في ذوي النفوس من قبيل الكيف النفسانيّ، لكن

١- راجع التحصيل: ص ٥٥٩.

٢- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٨٨.

٣- راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٩-١٢٤.

٤- راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٠٠.

٥- راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٣٦-١٤٤.

لايستلزم ذلك نفي حقيقتها من غير ذوي النفوس كالمفارقات والمبدء الأعلى تبارك وتعالى، فهي بمنزلة العلم الذي يعدّ من الكيفيات النفسانية ويوجد حقيقته بنحو أتمّ وأعلى في المجردات وفي الواجب تعالى. قال الشيخ في الإشارات: «أجلّ مبهج بشي هو الأول بذاته. لأنه أشدّ الأشياء إدراكاً لأشدّ الأشياء كمالاً» — إلى أن قال — والأول عاشق لذاته معشوق لذاته، عُشق من غيره أو لم يُعشق»^١.

ومن هنا يظهر أنه يصحّ اعتبار حبه تعالى لذاته وابتهاجه بذاته من صفاته الذاتية. والأمر الثاني أنّ المشائين اعتبروا اللذة العقلية الحاصلة من العلم الحسوليّ بحقايق الاشياء أشدّ اللذات وأشرفها، فجعلوا غاية السعادة الإنسانية سعة ذلك العلم وتلك اللذة ودوامها، لكون القوّة العاقلة أشرف القوى النفسانية وكون سائر القوى خادمة لها، فإنّهم وإن اعتبروا في السعادة كمال القوّة العاملة أيضاً بتهديب الأخلاق واكتساب الملكات الفاضلة، لكنّهم حيث اعتبروها أنزل رتبةً بالنسبة إلى القوّة العاقلة لم يسعهم إلاّ اعتبار كما لها في مرتبة دون الكمال الأقصى.

ومن الواضح قصور هذه الأصول عن معرفة السعادة الحقيقية التي هي نيل درجات القرب من الله تعالى والفوز ببقائه والخلود في جواره — رزقنا الله تعالى — اللهم إلاّ بتفسيرها بنوع من المعرفة العقلية. كما أنّ تلك الأصول عقيمة عن تبيين العلاقة بين الإيمان والعمل الصالح وبين تلك السعادة المتعالية، كيف وإدراك المفاهيم لا يناطق بشي من هذا القبيل، فرمما يكون بعض الكفّار المعاندين والفجّار المفسدين أعلم بدقايق الفلسفة والعلوم من بعض المؤمنين القانتين وعباد الله الصالحين.

وأما أتباع المشائين من فلاسفة المسلمين فإنّهم وإن عرفوا بفضل معارف الإسلام أنّ السعادة الحقيقية إنّما تحصل بالتقرّب إلى الله تعالى إلاّ أنّهم لم يرافقهم النجاح في تبيين ذلك على أساس أصول المشائين، وكان الإشراقيون أقرب إلى النجاح منهم.

وأما صدر المتألّهين فحيث ذهب إلى أنّ الإدراك العقليّ يحصل بمشاهدة الحقايق المجردة عن بُعد أمكنه تفسير السعادة الحقيقية بالمشاهدة الحضورية للمبادئ العالية وخاصةً للمبدء الأعلى تبارك وتعالى، وجعل ذلك كمالاً نهائياً للقوّة العاقلة التي هي رئيسة القوى

١ — راجع الإشارة الأخيرة من النقط الثامن من الإشارات، وراجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة والفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء، وراجع التعليقات: ص ٧٢ و ص ١٥٧، والتحصيّل: ص ٥٧٧، والتلوّجات: ص ٩١، والمطارحات: ص ٥٠١، وحكمة الإشراق: ص ١٣٦، والأسفار: ج ٢، ص ٢٦٣ — ٢٦٤، والنجاة: ص ٢٤٥.

الإنسانية بل المرتبة العليا للنفس الناطقة — حسب ما قالوا — كما أنه استطاع تفسير العلاقة المذكورة بأن الارتياض الفكري والعملي يُعدان النفس الإنسانية شيئاً فشيئاً لتلك المشاهدات. لكن بالمناقشة في تفسيره الذي قدمه للإدراك العقلي — كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى — تفقد هذه الآراء رصيدها الفلسفي.

ويشبه أن يكون دور الإدراكات العقلية في السعادة الحقيقية دور تهيئة الأرضية للإيمان والعمل الصالح، وتقوية المعارف المحتاج إليها في التقرب إلى الله تعالى، وأن يكون الدور الأساسي في حصول السعادة القسوى والكمال الحقيقي للإيمان بالله تعالى وتوجه النفس إليه بالذكر والتضرع والخشوع، وتقوية ذلك بالأعمال الصالحة التي يؤدي بها بقصد التقرب إليه والتي يتبلور فيها توجه النفس إلى ساحة قدسه، حتى تأخذ النفس حظها من العبودية في جميع شؤونها الفردية والاجتماعية، فتتياً شيئاً فشيئاً لمشاهدة أنوار جلاله وجماله وتجليات أسمائه وصفاته، إلى أن تحرق عين القلب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة وتصير معلقة بعز قدسه. وليس شيء من ذلك من فعل القوة العاقلة المدركة للمفاهيم الذهنية مما يتيسر للكفار والفجار.

والعلاقة بين العبادة وبين الوصول إلى الغاية القسوى يتبين بمعرفة أن حقيقة العبادة هي نفي الاستقلال والأنانية وتركيز توجه القلب إلى ساحة قدسه تعالى فتستعد النفس بذلك لشهود ذاتها وحقيقة وجودها الذي هو عين الربط، ذلك الشهود الذي ينتهي إلى شهود ذي الربط، وتفصيل ذلك يحتاج إلى مجال أوسع.

ومن هنا يظهر أن الكمال الأقصى للنفس الإنسانية أرفع بكثير مما بلغت إليه عقول المشائين، وأجل من أن تبينه أصولهم. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

١٨٩ — قوله «والألم عدمي»

اللذة والألم — سواء كانا من قبيل الإدراك أو كانا نوعين آخرين من الكيف النفساني — أمران وجوديان يتعاقبان على النفس، فينطبق عليهما حد الضدين، ويكون تقابلها تقابل التضاد لا تقابل العدم والملكة، اللهم إلا مجازاً باعتبار متعلقها. ومجرد كون الألم إدراكاً للعدم — على فرض الصحة — لا يجدي في جعله أمراً عديمياً، والآنزم اعتبار العلم بالمعدوم أمراً عديمياً مقابلاً للعلم بالموجود مقابلة العدم للملكة! ففرق جلي بين نفي العلم بشيء عمن من شأنه العلم به وبين العلم بنفي شيء عن شيء من شأنه وجوده له. واتحاد العلم بالمعلوم

لا يوجب سرية جميع أحكام المعلوم إلى العلم، فإنّ هذا الاتّحاد إن اعتبر بين العلم والمعلوم بالعرض كان اتّحاداً بحسب المفهوم، ولا ينافي كون العلم وجودياً بالحمل الشائع والمعلوم عديمياً. وإن اعتبر بين العلم والمعلوم بالذات كان المعلوم بالذات موجوداً لا محالة ولو كان وجوده في ظرف الذهن. وكون هذا المفهوم عديمياً بالحمل الأوّلي لا يوجب حمل العدم عليه بالحمل الشائع حتى يوجب كون العلم أيضاً عديمياً بالحمل الشائع لأجل اتّحاده به ويعتدّ غدماً للملكة.

وهذا يظهر النظر في ما أجاب به عن الإشكال تبعاً لصدر المتألّهين^١. لكن لكلامه تأويل آخر، وهو أنّ اعتبار الألم عديمياً يكون بالنظر إلى حضور أمر عديمي للنفس، فيكون علماً حضورياً به، ولا مجال فيه للحديث عن الفرق بين الحمل الأوّلي والشائع. ويلاحظ عليه أنّ الأمر العدمي بما أنّه عديمي ليس له حضور للنفس، وإنّما الحضور يكون لموضوعه الوجودي. مضافاً إلى أنّ الألم ليس نفس العلم بل هو كيفية وجودية علمية.

وأما أصل الإشكال فهوناشئ عن توهم أنّ تعبير «بالذات» في قولهم «إنّ الشرّ بالذات هو العدم» وقولهم «إنّ الألم شرّ بالذات» ناظر إلى جهة واحدة، فيلزم إمّا انفساخ القول الأوّل أو الالتزام بكون الألم عديمياً. فأجاب صدر المتألّهين بالالتزام بعدمية الألم، وصدى لتوجيهه بما مرّت الإشارة إليه.

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ التعبير المذكور في المقامين ليس بمعنى واحد. توضيح ذلك أنّ العدم بما أنّه بطلان محض ليس له موضع في دار الوجود، فجعل البطلان المحض شرّاً بالذات مساوق لنفي الشرّ بالذات مطلقاً، وبانتفاء ما بالذات ينتفي ما بالعرض أيضاً. فالمراد بأنّ الشرّ بالذات هو العدم أنّ تحليل الشرور يقضي بأنّ الشرية وصف للموجود بما أنّه يستلزم عدماً. وبعبارة أخرى: الخيرية والمطلوبية صفة للوجود فينتزع العقل من عدم الخير وصفاً ينسبه إلى عدم الوجود. ثمّ إذا استلزم وجود شيء نفي كمال مطلوب سمّي ذلك الشيء شرّاً لاستلزامه عدم الكمال المطلوب. فالعلة في شرّيته هي استلزامه لعدم ذلك الكمال، لكنّ العلية هنا ليست بمعنى التأثير الخارجي، بل هي على وزن قولهم «علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان». وحيث إنّ العدم المضاف إلى الكمال صار سبباً لا تصاف ذلك الشيء بالشرية بحسب التحليل العقلي، فهو يتصف بالشرية في رتبة متقدمة على رتبة اتّصاف ذلك الشيء بها. وهذا هو المراد بكون العدم شرّاً بالذات. وأما اتّصاف الألم بالشرية بالذات فإنّما

هو بلحاظ كونه منفوراً بالطبع في مقابل الشرية التي تتصف بها بعض اللذات لأجل
استلزامها المأ من جهة أخرى. فالشرية بهذا المعنى لا ينافي كون المتصف بها أمراً وجودياً.

الفصل السادس عشر

١٩٠- قوله «البحث الأول»

الغرض من هذا البحث إثبات أن المقولات النسبية — ومنها الإضافة — هيئات حاصلة للموضوع من نسب خاصة وأنها ليست نفس تلك النسب. وهذا قبل كل شيء يرمي إلى نفي كون النسبة جنساً مشتركاً بينها، وإلا لكانت النسبة مقولة، وكان كل واحد مما يسمّى بالمقولات النسبية نوعاً منها، كما ذهب إليه شيخ الإشراق.

وقد استدلك الأستاذ — مدظله العالی — على ذلك بأن النسبة ليست مهية لأنها لا تحمل على شيء ولا يحمل عليها شيء، فلا يصح عدّها من المقولات. ويمكن المناقشة فيه بأن النسبة إذا كانت أمراً موجوداً في الخارج كان ذامهية لا محالة، لأنّ الممكن مهما بلغ مرتبة وجوده في الشدة أو الضعف كان زوجاً تركيبياً مركباً من مهية وجود. وقوله «لا تحمل على شيء» ممنوع، فإنها تحمل على النسب المكانية والزمانية وغيرهما من أنواع النسبة حمل الجنس على أنواعها، والاستدلال بكونها وجوداً رابطاً غير مقنع للخصم، خاصة بالنظر إلى ما مر من المصنّف^١ من عدم الاختلاف النوعي بين الوجود الرابط والمستقل، وصيرورة الرابط مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه.

ثم للخصم أن يمنع حصول هيئة عينية للموضوع زائدة على نفس النسبة — على فرض قبول كون النسبة أمراً عينياً — ولو كانت حاصلة لانطبق عليها حد الكيف^٢، ولا ينافي ذلك لزوم النسبة لها، لأنّ هذا اللزوم لا يستلزم اندراجها تحت اللزوم. وعلى هذا فيدور الامر بين

١- راجع الفصل الثاني من المرحلة الثالثة.

٢- راجع المقاومات: ص ١٤٨.

قبول النسبة كمفهوم جنسي بين أنواعها وجعلها هي المقولة وبين القول باعتبارية النسبة وجميع ما يسمّى بالمقولات النسبية، والأقرب هو الأخير.

١٩١- قوله «البحث الثاني»

الغرض من هذا البحث بيان ثلاثة أمور: تعريف الإضافة، والفرق بينها وبين مطلق النسبة، والفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري. أما الأول فن الواضح عدم إمكان تعريف الإضافة بالحدّ—بناء على كونها مقولة—لبساطة المقولة وعدم تركيبها من الجنس والفصل حتّى يؤخذ في حدّها. وقد ذكروا لها رسوماً^١ ووقع الكلام فيها بالنقض والإبرام، والإشكال بالدور وعدم كونها أعرف من المعرف. وترى المصنّف—مدظّله العالي—بعد ما ذكر لها من التعريف يقول: «ولعلّ المعقول من لفظ الإضافة مشقّعاً ببعض ماله من الأمثلة أعرف عند العقل ممّا أوردناه من الرسم».

وأما الفرق بين الإضافة ومطلق النسبة فهو أنّ النسبة فيها متكرّرة بخلافها في سائر المقولات^٢. وكان ينبغي له أن يعيد ههنا ما ذكره في البحث السابق أنّ الإضافة ليست هي نفس النسبة المتكرّرة بل الهيئة الحاصلة منها. وأما الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري فبأنّ المضاف الحقيقي هو نفس الإضافة أو مفهوم المضاف^٣، ويقابله ذات الموضوع المعروض للإضافة أو الذات مع الإضافة، وهو المضاف المشهوري.

١٩٢- قوله «البحث الثالث»

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «هل الإضافة في نفسها موجودة في الأعيان أو أمر متصوّر في العقل، ويكون ككثير من الأحوال التي تلزم الأشياء إذا عُقِلت بعد أن تحصل في العقل أمّور لم تكن لها من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية، ويكون جنس وفصل، ويكون محمول وموضوع وأشياء من هذا القبيل»^٤.

١- راجع المقالة الرابعة من قاطيغوريوس الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣١، وص ٤٠٤-٤١٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣٠، والاسفار: ج ٤، ص ١٨٩-١٩٢، وص ٢٠٠.

٢- راجع التحصيل: ص ٤٠٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٦٦، والمقاومات: ص ١٤٣، والمطارحات: ص ٢٧٠-٢٧٢، وص ٢٨٢، وشرح المنظومة: ص ١٩٢.

٣- راجع التحصيل: ص ٤١١، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٢٩، والاسفار: ج ٤، ص ١٨٨ وص ١٩٩، وراجع تعليقة صدر المتألهين على الشفاء: ص ١٤٦.

٤- راجع الفصل الأخير من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

وقال الرازي: «من الناس من زعم أنها غير موجودة في الأعيان بل هي من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بأمر خمسة» ثم ذكر تلك الحجج وقال في آخر كلامه «وأما أدلة النفاة فليست في غاية القوة، ولنا فيها نظر»^١.

والظاهر من كيفية طرح المسألة في كلام الشيخ والرازي أن الإضافة هل هي من المعقولات الثانية المنطقية (كالكلية والذاتية) أولاً؟ والحق في الجواب هو النفي، ولا يحتاج ذلك إلى مزيد من التأمل في المفاهيم الإضافية، حيث إنها ناظرة إلى الخارج، و تنطبق على الأشياء العينية ويكون الاتصاف بها في الأعيان. لكن هذا النفي لا يستلزم كونها من قبيل المفاهيم الماهوية حتى يبرر عدها من المقولات، لجواز كونها من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، كمفاهيم الإمكان والوجوب والمهية والعرض وغيرها.

قال صدر المتألهين: «واعلم أن كثيراً من الأشياء ماهية موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض ومهية الجنس والفصل البسيط، فإن أمثال هذه الأشياء لا توجد بوجودات مستقلة. ومن هذا القبيل الإضافات والنسب - إلى أن قال - وهذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس، والإنسان نوع، فإن الجنسية والنوعية وما أشبهها ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان. وبهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أن الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية»^٢.

وقال في موضع آخر: «ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالاً وتغيراً في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية، فإن تجدها وزوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر، فإن صيرورة أحد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة ورابع الأربعة وهكذا لا يوجب تغيراً في ذاته ولا في صفاته المتصورة، فكذلك تغير الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيراً في ذاته ولا في صفاته الكمالية»^٣.

١- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣٥-٤٣٩، وراجع تعليقه صدر المتألهين على الشفاء: ص ١٤٩-

١٥٣، وراجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٠-٢٠٣.

٢- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٠.

٣- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٧.

وقال في موضع آخر: «ولا يذهب على أحد أن كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات، لأن المتضايين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كلُّ منهما مع الآخر. وليس كذلك حال الوجودات العينية إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر، وإلا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات، وليس كذلك»^١.

وقال أيضاً في الرد على قول الرازي بكون العلم إضافة ما هذا لفظه: «فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجاً وذهناً إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين»^٢.

ومثلها كلمات أخرى له في مواضع متفرقة من الأسفار^٣ وسائر كتبه، ووصف الإضافة في بعض المواضع بالاعتبارية وعدّها من المعقولات الثانية كما مثل في شرح المنظومة للمعقول الثاني الفلسفي بالإضافة^٤.

والعجب من صدر المتألهين وأتباعه كيف جعلوا الإضافة من المعقولات مع أمثال هذه التصريحات بكونها من قبيل مفهوم العرض وغيره من المفاهيم الاعتبارية! ولعلّ المعقولات كانت أعمّ عندهم من المعقولات الأولى أعني المفاهيم الماهوية، وكانت تشمل المعقولات غير المنطقية، كما ربما يؤيده تقسيم المعقولات إلى وجودية كالكم والكيف، وذهنية كالنسب والإضافات^٥.

وكيف كان فالأشبه أن الإضافة ليست من المفاهيم الماهوية والمعقولات الأولى الفلسفية، بل هي من المفاهيم الاعتبارية بمعنى المعقولات الثانية الفلسفية. ويؤيد ذلك لحوقها للواجب تعالى وللمفارقات، وكذا لحوقها للاعتباريات وللأمور الذهنية بما أنّها ذهنية، كما أنّها قد تلاحظ بين الواجب والممكن، وبين الحقيقي والاعتباري، وبين الذهني والخارجي، وبين الموجود والمعدوم بل بين المعدومين والممتنعين. ويؤيده أيضاً تغييرها بتغيير الاعتبارات ككون الشيء ثاني الاثنين إذا لوحظ مع فرد آخر، وثالث الثلاثة إذا

١-راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٢.

٢-راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٥٢.

٣-راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٩١.

٤-راجع شرح المنظومة: ص ٣٥.

٥-راجع المعبر: ج ٣، ص ١٩.

لوحظ مع آخرين، وهكذا. والقول بتنوعها إلى نوعين: خارجي وذهني، أو حقيقي واعتباري، تكلف ظاهر، اللهم إلا إن يراد تنوعها باعتبار المتعلقات.

١٩٣- قوله «البحث الرابع»

إذا كانت الإضافة حاصلة من نسبة متكررة بين شيئين، وكانت النسبة مما يقوم بطرفها استدعي فعلية النسبة فعلية الطرفين، فلا تحصل الإضافة بالفعل لشي من طرفها إلا بحصولها بالفعل، وإذا لوحظ وجودها بالقوة استدعت وجود طرفها بالقوة، وإذا لوحظت في الذهن استدعت تحقق طرفها في الذهن. وهذا مما لا غبار عليه.

وقد استشكل على ذلك بأمرين: أحدهما تحقق إضافة التقدّم والتأخر بين أجزاء الزمان مع امتناع اجتماعها بالفعل. ولا يختص هذا الإشكال بأجزاء الزمان كما لا يخفى. وثانيهما تحقق إضافة العالمية والمعلومية بين الإنسان والعالم الموجود بالفعل وبين مالم يوجد بعد كاليقظة - على ما مثولابه -. وقد يقرّر بالإضافة الحاصلة بين العلم والمعلوم الذي لمّا يتحقق، كما في المباحث المشرقية والأسفار.

أما من قال باعتبارية الإضافة فهو في فسحة من أمثال هذه الإشكالات، لأن ظرف العروض عنده هو الذهن، فيعتبر اجتماع الطرفين فيه وإن كانا غير مجتمعين في الخارج. وأما القائلون بعينية الإضافة فلهم أجوبة غير كافية، منها ما ذكره الشيخ في الجواب عن الإشكال الأول بأنها من قبيل الإضافات الذهنية^١، وتبعه على ذلك غيره. ونقل الرازي كلاماً عن الشيخ واعترض عليه^٢ وتبعه صدر المتألهين في الأسفار^٣. ثم أشار إلى جواب^١ ذكر حاصله في المتن، وفيه إشارة إلى ما يمكن أن يقال بأن الجزئين المتقدم والمتأخر معان في آن هوالحدّ المشترك بينهما بحيث يصحّ عدّه نهاية الجزء المتقدم وبداية الجزء المتأخر، وبهذه المعية الآنية يبرّر اجتماع وجوديهما المتضايقين. ودفعه بأن أجزاء الزمان ليست من الأمور الدفعية كالاتصال والانفصال حتى تكون لها معية في الآن. مضافاً إلى أنّ التقدّم والتأخر في أجزاء الزمان لا يختص بالأجزاء المتصلة المشتركة في حدّ واحد.

١- راجع الفصل الأخير من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وتعليقه صدر المتألهين: ص ١٥٢، و

راجع التحصيل: ص ٤١٠، والمقاومات: ص ١٤٢.

٢- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣١.

٣- راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٩٣.

٤- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٢.

وأما ماصح عنده من الجواب فهو أنّ معية أجزاء الزمان إنّما هي باتصالها في الوجود
الوحداني التدريجي، ولا ينافي هذه المعية كونها غير قابلة للاجتماع بالذات، كما لا ينافي وحدة
العدد كونه عين الكثرة.

وأنت خبير بأنّ الزمان بما أنّه موجود واحد ليس له أجزاء بالفعل، فلا يتّصف في هذا
اللحاظ بالتقدّم والتأخّر. وإنّما يتّصف بهما بما له من الأجزاء الموجودة بالقوة. ففرض التقدّم
والتأخّر فيه يساوق فرض تحقّق الأجزاء المتكثّرة بما هي متكثّرة. فلا يفيد وحدة أجزاء
الزمان لدفع هذا الإشكال. كما أنّ العدد الخاصّ بما أنّه موجود ليس إلّا أمراً واحداً لا كثرة
فيه.

ويمكن أن يفسّر كلام صدر المتألّهين هذا باجتماع أجزاء الزمان في وعاء الدهر—
كما صرح به في تعليقته على الشفاء^١— ويلاحظ عليه أنّ الدهر ليس وعاء المتدرّجات بما
أنّها متدرّجات، فتبصّر.

وأما جواب الشيخ فإنّ أراد أنّ أجزاء الزمان تتّصف بالتقدّم والتأخّر في وعاء الذهن
بحيث يكون الذهن ظرف هذا الاتّصاف فهو واضح الفساد، وإنّ أراد أنّ الذهن هو ظرف
العروض فقط كان حقاً لكنّه لا يختصّ بالإضافة الحاصلة بين أجزاء الزمان، بل يجري في
سائر الإضافات أيضاً، ويؤول إلى ما ذكرنا من أنّ بالإضافة من المعقولات الثانية الفلسفية.
أما الإشكال الثاني فلم يتعرّض له الشيخ في الشفاء، إلّا أنّه صرح في موارد بأنّ
المتضايقين متكافئان في اللزوم لافي الوجود، وبتحقّق التضايق بين موجود ومعدوم^٢. وقال
الرازي: «وأما العلم المتعلّق بأنّ القيامة ستكون فهو علم بحكم من أحكام القيامة وهو
صفة أنّها ستكون، فهذه الصفة حاضرة في الذهن، وحضورها في الذهن لا يكون إلّا حال
كونها معدومة في الأعيان، فإذا المعلوم حاضر مع العلم»^٣.

ويرد على ظاهر كلامه أنّ الصفة لا تتحقّق قبل الموصوف، ولا في ظرف غير ظرف
تحقّقه.

وقال صدر المتألّهين: «المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل، بالإضافة
بالحقيقة بين العلم ومهية المعلوم، والمعلوم من القيامة أنّها ستكون لا عين وجود القيامة». ثمّ
قال: «و يرد عليه شكّان: أحدهما أنّ العلم من الموجودات الخارجيّة ولهذا عدّ

١—راجع تعلیقة صدر المتألّهين على الشفاء: ص ١٥٣.

٢—راجع التعلیقات: ص ٧٦ و ٩١، و ص ٩٥.

٣—راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣٢.

من الكيفيات النفسانية... وليس مهية المعلوم بما هي مهية معلومة من الموجودات العينية. والثاني أنّ العلم في الحقيقة نفس وجود مهية المعلوم عند العاقل، وليس بين الوجود والمهية تغاير حتى يقع بينها إضافة العلم والمعلوم» وأجاب عن الأول بأنّ الإضافة بين العلم والمعلوم إنّما هي من حيث كونه حكاية عن مهية المعلوم، وبهذا اللحاظ يكون كلاهما ذهنيّين. وعن الثاني بأنّ الإضافة بين العلم والمعلوم بالذات أمر اعتباريّ، حاصله بين أمرين متغايرين بالاعتبار متّحدين بالذات^١.

وهذا الجواب على التقرير الثاني — أعني فرض الإضافة بين العلم والمعلوم — ظاهر، و أمّا على التقرير الأول — أعني فرض الإضافة بين ذات العالم وذات المعلوم فيمكن تميمه بأنّ الإضافة بينها تكون بالعرض، فالإنسان إنّما يكون طرف الإضافة للقيامة بما أنّه عالم، كما أنّ القيامة إنّما تكون طرفاً لها بما أنّها معلومة، والعالم والمعلوم عنوانان عرضيّان، فالإضافة تكون في الحقيقة بين العلم والمعلوم بالذات. لكن بعد ذلك كلّه يبقى السؤال عن الإضافة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، حيث إنّ الأول حاكي عن الثاني فهما متضايقان رغم أنّهما غير مجتمعين في الوجود. فلامنص إلاّ بالمصير إلى أنّ عروض الإضافة إنّما هو في الذهن وأنّ الاتّصاف بها خارجيّ فقط على ما هو شأن جميع المقولات الثانية الفلسفية.

الفصل السابع عشر

١٩٤ — قوله «الأين هيئة حاصلة...^١»
هذا نظير ما ذكره في الإضافة، وقدمر الكلام فيه، وسيعيده في البحث الثاني، وسيأتي
منه التشكيك في كون الأين مقولة مستقلة^٢.

١٩٥ — قوله «المكان بما له من الصفات المعروفة عندنا بديهي الثبوت»
لكن هذا الثبوت البديهي أعم من كونه ثبوتاً للمهية أو ثبوتاً لوصف عقلي ليس بإزائه
شيئاً منحاظر.

١٩٦ — قوله «والرابع أنه السطح الباطن»
والفرق بنيه وبين القول الثالث يظهر في أنّ الرأس مثلاً يصحّ اعتباره على القول الثالث
مكاناً للعمامة، بخلافه على القول الرابع حيث يلزم عليه اعتبار العمامة مكاناً للرأس. ويرد
عليها جميعاً أنّ نفس السطح بما أنه سطح يكون من مقولة الكم، ووصف المماسّة يكون من
مقولة الإضافة، والحاصل من مجموع المقولتين ليس مهية واحدة مستقلة، بل هو مفهوم

١—راجع الفصل الخامس إلى التاسع من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء: ص ٤٩—٦٨، والنجاة: ص
١١٨—١٢٤، والمعتبر: ج ٢، ص ٤٠—٦٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٢١٧—٢٥٧، والاسفار:

ج ٤، ص ٣٩، وص ٢١٧، والتحصيل: ص ٣٥٨، وص ٣٧٨، وص ٤١٣، والمقاومات: ص ١٤٤،
والمطارحات: ص ٢٧٣ وص ٢٨١، والتعليقات: ص ٩٥، و٧٦.

٢—راجع الفصل السابع من المرحلة التاسعة من المتن.

اعتباري. كما أن عروض الإضافة للسطح لا يجعله نوعاً خاصاً منه حتى يعد المكان نوعاً من الكم. فحاصل هذين التعريفين يرجع إلى إنكار كون المكان مهية عينية. أضف إلى ذلك أن الإضافة أمر اعتباري كما حققناه.

١٩٧— قوله «فيكون بُعداً جوهرياً مجرداً»

هذا هو القول المنسوب إلى أفلاطون، ومن المحتمل وقوع خطأ في تفسير كلامه، فلعله أراد بكون المكان بُعداً مجرداً أنه حجم الجسم المتمكن بصرف النظر عن كونه عارضاً للجسم الطبيعي متحداً به، فرجعه إلى جعل الجسم التعليمي مكاناً للجسم الطبيعي، و يكون المراد بالتجريد هنا قصر النظر على الحجم لا مفارقة المادة التي هي من أوصاف الجواهر المجردة العقلية. وكيف كان فن الغريب اعتبار موجود مجرد عن المادة مكاناً للماديات، مع أن نسبة مجرد إلى جميع الماديات على السواء، ويلزم عليه كون المكان عاقلاً لذاته، وكونه أشد وجوداً من المتمكنات، إلى غير ذلك. قال في القبسات (ص ١٦٤) «إن البعد المفطور المكاني المجرد قد أبطله أفلاطن بالبراهين والشريك الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء وشارحا الاشارات إمام المتشككين وخاتم المحققين نقله عنه. ثم ينسب فريق من هؤلاء المختلفين إثباته إليه».

ونقول: الأشبه أن يقال إن المكان هو حجم الجسم بصرف النظر عن نفس الجسم، فإذا قصرنا النظر على حجم العالم الجسماني—أو إن شئت فقل: على بعده وامتداده— كان ذلك مكاناً للعالم، ووقوع كل جسم خاص في جزء من ذلك الحجم يعين مكانه و يترر الإشارة الحسية إليه. فكان كل جسم خاص هو جزء من حجم العالم إذا أخذ الحجم بعين الاعتبار مجرداً عن الاجسام المتمكنة.

ثم إنه يشكل الجمع بين قبوله لإشارة الحسية وبين جعله أمراً غير ممتناه وغير ذي وضع^١، كما أنه يلزم على القول بكونه غير ممتناه، وجود الخلاء وراء المحدد، وهو لا يوافق أصولهم.

١٩٨— قوله «فعل المنكرين أن يرجعوه إلى مقولة الوضع»

ولكلامهم تأويل آخر، وهو كونه من المفاهيم الاعتبارية المتعلقة بالأعيان.

الفصل الثامن عشر

١٩٩- قوله «والفرق بين الأين والمتى»
قال في الأسفار: «هكذا قيل وليس بسديد- إلى أن قال- فكذلك لكل حادث متى
يخصه ولا تكون مشتركة بينه وبين غيره»^١.

٢٠٠- قوله «ومنها ماهي آية الوجود»
وعلى هذا فينبغي تعميم تعريف المتى بأن يقال: «هو الهئية الحاصلة للشئ من نسبه إلى
الزمان أو الآن» كما في التحصيل (ص ٤١٤)، لكن يُعَلَمُ أَنَّ الأمور الآتية ليس لها وجود
منحاز، كما أَنَّ نفس الآن كذلك.

١- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢١٩، وراجع الفصل العاشر الى الثالث عشر من المقالة الثانية من الفن الاول
من طبيعيات الشفاء: ص ٦٨-٨١، والنجاة: ص ١١٥، والتحصيل: ص ٣٦٠، و ص ٤٢٢، و ص
٤٥٣، و ص ٤٦٤، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٤٢-٦٧٨، والاسفار: ج ٣، ص ١١٥-١٨١،
والمطارحات: ص ٢٧٩، والمعتبر: ج ٢، ص ٦٩-٨٠، و ج ٣، ص ٣٥.

الفصل التاسع عشر

٢٠١- قوله «الوضع هو الهيئة الحاصلة...»

قال الشيخ في التعليقات: «الوضع هو نسبة أجزاء جملة الشيء بعضها إلى بعض، مأخوذة مع نسبتها إلى الجهات الخارجة عنها: كانت تلك الجهات حاوية أو محوية»^١.
وقال تلميذه في التحصيل: «وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان، مثل القيام والقعود. وبالجملة هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة إلى حاويه ومحويه. وبعبارة أخرى: الوضع هيئة كون الشيء ذات نسبة لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة. وتلك النسبة للأجزاء إضافة، ووضع للكّل»^٢. وقال في موضع آخر: «هو كون الشيء ذات نسبة لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة»^٣.

وقال شيخ الإشراق: «هو كون الجسم بحيث يكون لبعض أجزائه إلى بعض نسبة مختلفة بالجهات»^٤. وقال في موضع آخر: «هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة، كالقيام والقعود»^٥. ومثله في الأسفار^٦.

١- راجع التعليقات: ص ٤٣.

٢- راجع التحصيل: ص ٣٣-٣٤.

٣- راجع التحصيل: ص ٤١٥.

٤- راجع المقاومات: ص ١٤٤.

٥- راجع المطارحات: ص ٢٧٥.

٦- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٠.

وقال الرازي: «هوهيئة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، نسبة تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازنة والانحراف، مثل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح»^١.

وليس في شيء من هذه التعاريف ذكر من نسبة مجموع الأجزاء بما أنها كل واحد إلى الخارج، وأما ما ذكر في التحصيل من أن تلك النسبة للأجزاء إضافة، وللكل وضع، فالمراد به أن الهيئة الحاصلة للكل من نسبة بعض أجزائه إلى بعض هي الوضع. وكذا المراد من النسبة إلى الحاوي والمحوي هوالنسبة بين كل واحد من الأجزاء وبين الحاوي والمحوي، لانسبة الكل إليهما. فإن الوضع يتغير بتغير نسبة كل واحد من الأجزاء إلى الخارج ولا يتوقف على تغير نسبة المجموع إليه. وليس يتعين اعتبار النسبة إلى الحاوي في كل وضع، فإن الفلك الأقصى لا يوجد وراءه خلاً ولا ملاً—حسب مازعموا—فليس لأجزائه المفروضة نسبة إلى الحاوي، بل إلى المحوي فقط، بل ليس يلزم اعتبار النسبة إلى المحوي أيضاً، لصحة اعتبار الوضع للفلك بما يحتوي عليه—أي لكل العالم الجسماني—مع أنه لا حاوي ولا محوي له.

قال في حاشية شرح المنظومة ما حاصله أن اعتبار نسبة الأجزاء إلى الخارج ضروري، وإلا لم يكن فرق بين القيام والانتكاس، لانحفاظ نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض في صورتين^٢. ويلاحظ عليه أن النسبة تتغير بتغير جهة الأجزاء، فتبصر.

٢٠٢— قوله «وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوة»

قال في التحصيل: «والوضع قديكون بالقوة مثل ما يقال إن الدائرة التي حول قطب الرحى أصغر من طوقها. وذلك لأن الدائرة التي حول القطب غير موجودة بالفعل حتى تكون قريبة بالقطب أو بعيدة منه»^٣.

٢٠٣— قوله «وأما الشدة...»

ذكر في الأسفار إشكالاً في الجمع بين قبول الاستقامة والانحناء للشدة والضعف—كما

١—راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٥٥.

٢— راجع شرح المنظومة: ص ١٣٩.

٣— راجع التحصيل: ص ٤١٥، وراجع المقاومات: ص ١٤٥، والمطارحات: ص ٢٧٦، والأسفار: ج ٤،

قالوا ههنا— وبين ما ذكروا في باب الكم أنّ الاستدارة والتحديد لا يقبل الاشتداد والتضعف. ودفعه بأنّ الكم إذا كان مجرداً عن المادة لا يقبل الاشتداد أو الضعف، إذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل، بخلاف الكم الواقع في مادة مخصوصة. وقال في آخر كلامه: «فالأخفاء الطبيعيّ يقبل الأشدّ دون التعليميّ، وهذا من مقولة الوضع دون ذلك. فاعلم هذا، فإنّه شيء يغفل عنه الأكثرون»^١.

والظاهر أنّ مراده بالكم المجرد ههنا هو الذي لوحظ مستقلاً عن المادة لا المجرد في الواقع، ولذا فرّع عليه أنّ التعليميّ لا يقبل الأشدّ. وإذا كان هذا هو المراد فيرد عليه أنّ تجريد الكم عن المادة اعتباراً لا ينفي حلوله فيها واقعاً. ولو كان المراد المجرد الواقعيّ لم يرد عليه هذا الإشكال لكنّه لم يستقم التفريع والمقابلة بين الطبيعيّ والتعليميّ. مضافاً إلى أنّ الفلاسفة لم يفرّقوا بين الكم المثاليّ والطبيعيّ، مع أنّ المشائين غير قائلين بالمثال أصلاً. ويمكن أن يجاب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ الكم بما أنّه كم لا يقبل الاشتداد والتضعف، وإنّما يقبل الزيادة والنقصان، لكن بما أنّ له كميّات خاصّة يشتدّ ويتضعف، فهما في الواقع وصفان للكيفيّة.

٢٠٤— قوله «بحيث يقال أين هو من الجهات»^٢

لا يخفى أنّ المراد بـ «أين» ههنا ليس هو مقولة الأين، بل المراد به الجهة.

١— راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٣.

٢— راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٢.

الفصل العشرون

٢٠٥- قوله «والحق أن الملك...»

اختلفوا في مفاد اللام في قولنا «القوى للنفس» و«الفرس لزيد» أنه من أي المقولات: فقليل: إنه من مقولة الجدة التي يعبر عنها بالملك وبمقولة «له»؛ وقال صدر المتألهين: إنه من مقولة المضاف؛ وقال بعضهم إنه جدة اعتبارية؛ وقال الأستاذ بخروجه عن المقولات مع الفرق بين المثالين، فإن الأول تعبير عن حيثية وجودية هي قيام وجود شيء بشيء، والآخر مفهوم اعتباري من القسم الرابع من الاعتبارات التي ذكرناها تحت الرقم (١٠) والحق أن أصل الجدة أيضاً مفهوم اعتباري، ونقل عن الشيخ التشكيك في كونها من المقولات الحقيقية.

الفصل الحادي والعشرون

٢٠٦- قوله «من جملة ماله من الحركة»

قال في الأسفار: «وأما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه، وللمنفع عند انقطاع تحركه، كالقطع في نهاية الحركة، واحتراق الثوب بعد استقراره، فهل تكونان من هذين البابين أم لا؟ فنقول: هما من حيث تخصيصهما بأنهما في نهاية الحركتين يصحّ عدّهما من هاتين المقولتين، وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة وأطرافها الدفعية. وإذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين»^١. ولا يخفى أنّ اعتبار شيّ دفعي من المقولة المتقومه بالتدرج كيفما فرض لا يخلو من مسامحة كاعتبار الآيات من الزمانيات.

٢٠٧- قوله «وأما الإشكال في وجود المقولتين...»

هذا الإشكال هو الذي أورده الرازي^٢ ونقله في الأسفار^٣. وحاصل الجواب أنّ التأثير والتأثر موجودان في الخارج بنفس وجود المؤثر والمتأثر لا بوجودين منحازين. ومآله إلى كونها من المعقولات الثانية دون المقولات الماهوية. فالحق أنّ هاتين المقولتين تعبيران عن نحو من العلوية والمعلولية مما يختص بالماديات ويتم بالحركة. ودعوى حصول هيئة حقيقية للفاعل والمنفع غير مسموعة.

١- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٤.

٢- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٥٦-٤٥٨.

٣- راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٨-٢٢٨.

المرحلة السابعة

الفصل الأوّل

٢٠٨- قوله «ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير»

قد تعرّض الشيخ للبحث عن الوحدة والكثرة في باب المقولات عند الكلام على الكم المنفصل^١، وحيث إنّ الواحد عندهم ليس من العدد يكون البحث عن الواحد هناك من باب الاستطراد. وقد تعرّض له في الأسفار في مرحلة مستقلة بعد البحث عن الماهية وقبل المقولات، وعكس الأستاذ -مدظله- فأخره عن مبحث المقولات.

ثمّ إنّ المحقّقين اتفقوا على أنّ مفهومي الوحدة والكثرة بديهيّان غنيّان عن الاكتساب، لكنّ الشيخ ذكر أنّ الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل^٢، وتبعه على ذلك آخرون^٣، وبذلك يستصحّ أخذ مفهوم الانقسام الذي هو خاصّة العدد بل هو نفسه -على حدّ تعبيرهم- في تعريف الوحدة، فيقال «الواحد هو الذي لا ينقسم من حيث إنّهُ لا ينقسم» وأما التقييد بالحيثية فلاجل أن يندرج في التعريف ما يكون في نفسه منقسماً لكن له حيثية غير قابلة للقسمة، فيتّصف باعتبار تلك الحيثية بالوحدة.

وبعد قبول أنّها لا تكون مندرجة تحت المقولات يقع التساؤل حولها من أيّ المفاهيم هي؟ ويمكن الإجابة عليه بأنّ الوحدة عرض مستقلّ غير داخل في شيء من المقولات العرضية، فإنهم صرّحوا بعدم انحصار الهيئات في المقولات، واختصاص المقولات بالهيئات

١- راجع الفصل الثاني من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

٢- راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

٣- راجع التحصيل: ص ٣٦٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٨٤، والشوارق: المسألة السابعة: من الفصل

المركبة من الأجناس والفصول، وقد صرح الشيخ وبهمنيار والرازي^١ وغيرهم بعرضيتها. لكن يشكل ذلك في حمل الواحد على الواجب تعالى، لتعاليه عن عروض الأعراض و اختصاصها بالمهيات الجوهرية. وقد سبق من الأستاذ—مدظله— أن كل مفهوم يحمل على أكثر من مقولة واحدة أو يعم الواجب والممكن فإنه ليس بمفهوم ماهوي^٢، فلا سبيل إلا إلى القول بكونها من المفاهيم المنتزعة عن الوجود، فيكون من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية كما صرح به المحقق الطوسي—قدس سره^٣—و يكون الكثرة المقابلة لها أيضاً كذلك؛^٤ وقد أشرنا سابقاً إلى أن العدد ليس مفهوماً ماهوياً، فراجع الرقم (١٦٠) وعلى ذلك فلا وجه لإصرار صدر المتألهين ومن تبعه على نفي كونها من ثواني المعقولات^٥. اللهم إلا أن يراد أنها لا تكون من المعقولات الثانية المنطقية مما يكون الاتصاف بها أيضاً في الذهن، فافهم.

لكن لكلامه تأويل آخر وهو أن مفهوم الوحدة كمفاهيم الوجود والوجوب والإمكان وإن كان يعد من المعقولات الثانية الفلسفية بما هو مفهوم إلا أن مصداقه نفس حقيقة الوجود العينية، فالمراد بكون الوحدة من الحقايق الخارجية أن مصداقها هو حقيقة الوجود الخارجية. ويلاحظ عليه أن المفهوم الذي يشار به إلى الحقايق العينية بما أنها حقايق عينية هو مفهوم الوجود، فلنا أن نجعله مرآة لها بلا تعمل واعتبار خاص، وهذا هو المبرر للبحث عن حقيقة الوجود وأصالتها. وهذا بخلاف مفهوم الوحدة وما ضاهاه مما يحتاج إلى تعمل ذهني خاص، كالحاظ كون الموجود غير قابل للانقسام، فلا يصح جعله مرآة للحقيقة العينية بما أنها حقيقة عينية لا غير. وأما كون الحقيقة العينية مصداقاً لمفهوم خاص كيفما اتفق فلا يوجب وجود حقيقة عينية بإزاء ذلك المفهوم بما أنه ذلك المفهوم، فتبصر.

٢٠٩— قوله «قالوا: إن الوحدة تساوق الوجود»

صرح به في التجريد^٦، وقال صدر المتألهين: «اعلم أن الوحدة رفيق الوجود يدور معه

١— راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٣٦٦، والمطارحات: ص ٢٤٦.

والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٨٦ و ٨٧، وتعليقة صدر المتألهين على الشفاء: ص ٩٤—١٠٠.

٢— راجع الفصل الأول من المرحلة السادسة من المتن.

٣— راجع المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٧١.

٤— راجع المطارحات: ص ٣٥٨، وحكمة الاشراف: ص ٦٨.

٥— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٨٨.

٦— راجع المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٩.

حيثما دار، إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد»^١.

ويلاحظ عليه أن الوحدة تحمل على المفاهيم والماهيات بصرف النظر عن وجوداتها كالوحدة النوعية والجنسية، فلا يكون الوجود والوحدة متساويين في الصدق. اللهم إلا أن يراد إمكان حمل الوجود عليها ولو كان باعتبار وجودها في الذهن، فافهم.

وقد أورد عليه أيضاً بالنقض بالموجود الكثير حيث يصدق عليه الوجود دون الوحدة. وقد أجاب عنه في الأسفار بما حاصله أن الوحدة كالوجود على أنحاء شتى، وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة، والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة، كما أن الوجود المطلق يقابله العدم المطلق. لكن العدم المطلق لا خبر عنه فكذلك الكثرة المطلقة لا وجود لها، إذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار^٢.

وحاصل ما أفاده الأستاذ — مدظله — أن تقسيم الموجود إلى الواحد والكثير يحصل بقياس الموجودات بعضها إلى بعض، كما أن تقسيم الموجود إلى الخارجي والذهني وإلى ما بالفعل وما بالقوة أيضاً كذلك. وبعبارة أخرى: كل موجود من حيث هو موجود فهو واحد، وهذا هو الوحدة العامة كالجارية والفعلية العامتين الشاملتين لجميع الموجودات. ثم إذا قايستنا هذه الموجودات المتصفة بالوحدة بعضها إلى بعض وجدنا بعضها متصفاً بالانقسام كأعداد دون بعضها الآخر كالواحد، فإذا أخذنا هذا الاختلاف بعين الاعتبار صَحَّ تقسيم الموجود إلى الواحد والكثير، وهاتان الوحدة والكثرة هما الوحدة الخاصة والكثرة الخاصة.

و يلاحظ عليه أن ما يكون بالذات واجداً للانقسام بالفعل — على ما زعموا — هو العدد، وقد حققنا أنه أمر اعتباري لا وجود حقيقياً له، وأما المعدودات فليس لمجموعها وجود ولا وحدة، وأما كل واحد منها فله وجود وحدة إلا أنه لا يتصف بالكثرة. وأما الوحدات غير الحقيقية فسيأتي أنها مجازية لا يصح عد البحث عنها بحثاً فلسفياً. فتقسيم الموجود إلى الواحد والكثير لا يرجع إلى محصل. نعم، يصح تقسيم الموجود إلى ما لا يوجد له إلا مصداق واحد كالواجب تعالى وكالعقول على القول بانحصار كل نوع منها في فرد، وإلى ما يوجد له مصاديق كثيرة كالنفوس والماديات. وكثرة الموجودات وإن كانت ملازمة لضعف

١— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩١.

٢— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩١.

وجودها، لكن ليس معنى ذلك التشكك بين الواحد والكثير، فليس الإنسان الواحد بأشدّ وجوداً من الناس الكثيرين حتى بالتشكيك العامّي.

ثم إن الاستاذ — مدّظله — أضاف في آخر كلامه كما في تعليقه على الأسفار أن السر في انقسام الموجود إلى قسمين مع صدق أحدهما على مطلق الموجود أن الوجود حقيقة مشكّكة، فللحقيقة في نفسها أوصاف كالوحدة والخارجية والفعلية، وللمراتب المختلفة أوصاف تحصل من مقايسة بعضها إلى بعض.

وقد أشرنا سابقاً إلى ما في إرجاع هذه الاختلافات إلى التشكيك من الشك، فليس ملاك كلّ تقسيم للموجود هو اختلاف المراتب، وليس كلّ تشكيك مستلزماً لتقسيم يكون أحد القسمين فيه صادقاً على مطلق الموجود، كما أن العلة أشدّ وجوداً من معلوها مع أن العلية ليست صفة عامة لجميع الموجودات.

الفصل الثاني

٢١٠- قوله «الواحد إما حقيقي وإما غير حقيقي»
الواحد غير الحقيقي ليس واحداً حقيقياً، فلا يكون تقسيم الواحد إلى الحقيقي و
غير الحقيقي تقسيماً حقيقياً، فلا يفيد إلا بيان المصطلحات.

٢١١- قوله «إما ذات هي عين الوحدة»
إذا كانت الوحدة منتزعة من نفس الوجود كان كل وجود عين الواحد مصداقاً.
فالأولى تعريف الوحدة الحقبة بما يمتنع فرض ثان لها، وتتحصر في الواجب تعالى.

٢١٢- قوله «والأول إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام»
لواعتر الواحدة كمهية حقيقية كما يعتبرون العدد كذلك كان هذه القسمة وجه، لكن
قد عرفت أن الوحدة والكثرة مفهومان انتزاعيان من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، و
ليس بإزاء شيء منها مهية متحققة في الخارج.

٢١٣- قوله «إما وضعي كالنقطة الواحدة»
يعني بالوضعي ما يقبل الإشارة الحسية، لكن النقطة لا وجود حقيقياً لها وإنما هي
طرف الخط، والطرف أمر عدمي.
والأولى في بيان أقسام الوحدة أن يقال:

الوحدة إما أن تكون صفة للوجود أو لغيره. أما الوحدة التي هي صفة للوجود فإما أن تكون
صفة لوجود يمتنع فرض ثان له كالواجب تعالى وتسمى وحدة حققة، وإما أن تكون صفة لما

يمكن فرض ثان له وتسمى وحدة عددية. والواحد بالعدد إما أن يمتنع انقسامه بحيث لا يمكن تبذله إلى الكثير كالمجردات وإما أن لا يمتنع بل يمكن تبذله إلى الكثير كما في الماديات وتسمى وحدة اتصالية.

وأما الوحدة في غير الوجود فإما أن تكون صفة لمفهوم ذهني غير ماهوي كوحدة مفهوم الوجود ومفهوم المهية، وإما أن تكون صفة لماهية يعتبر لها وجود في الخارج، فإن كانت المهية تامة سميت وحدة نوعية وإلا سميت وحدة جنسية. وأما الوحدة الفصلية فهي ملازمة للوحدة النوعية ولذلك لا يعتبرونها قسماً برأسها.

ثم إنهم ذكروا أقساماً أخرى للوحدة كالوحدة الصناعية وغيرها من الوحدات الاعتبارية ولا يصح عدّ البحث عنها بحثاً فلسفياً.

٢١٤ - قوله «كالوجود المنبسط»

الوجود المنبسط في الأصل اصطلاح عرفاني، ويمكن تطبيقه بحسب النظر الفلسفي على المصادر الأول، حيث إنه ببساطته واجد لكمالات مادونه. وأما تفسيره بحيث لا يقبل هذا التطبيق فغير مقبول بحسب هذا النظر.

الفصل الثالث

٢١٥ — قوله «من عوارض الوحدة الهووية»

قال شيخ الإشراق: «ومن لواحق الواحد الهو هو، وهو أن يكون ذات واحدة لها اعتباران يشار إليها أن صاحب هذا الاعتبار بعينه ذو ذلك، كقولهم هذا القائم هو الطويل»^١. وقال في موضع آخر: «ومن لواحق الوحدة الهو هو، ومن لواحق الكثرة الغيرية»^٢.

واعتبار الهووية من عوارض الوحدة إنما هو بالنظر إلى أنها لا تتحقق إلا إذا لوحظ جهة وحدة بين شيئين، بخلاف الغيرية التي يوصف بها الكثير بالنظر إلى عدم لحاظ الوحدة بين آحاده. والذي يعتبر في مطلق الحمل هو أعم من الوحدة والاتحاد، فإن في أقسام الحمل ما لا اختلاف فيه بين الموضوع والمحمول إلا بحسب الفرض أو اللفظ أو بحسب الوجود الذهني الذي لا يلاحظ فيه كما في الحمل الأولي مثل «الإنسان إنسان» والاتحاد لا يكون إلا بين شيئين.

ومن جانب آخر فإن الوحدة والاتحاد لا يساوقان الحمل، لأن الحمل يختص بالقضية بخلافهما، اللهم إلا أن يعمم إلى الوجود العيني، فليتناقل.

ثم إن الهووية المعتبرة في الحمل كما أنها تحتاج إلى جهة وحدة بين الموضوع والمحمول كذلك تحتاج إلى جهة كثرة بينها يبرر جعلها موضوعاً ومحمولاً. فإما أن يكون الوحدة حقيقية دون الكثرة كما في حمل مفهوم على نفسه أو حمل وجود على نفسه — إذا كان له فرض

١ — راجع التلويحات: ص ٢٧.

٢ — راجع المطارحات: ص ٣١١، وراجع الفصل الأول من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء.

صحيح — وإما أن يكون بالعكس كحمل القائم على الطويل .
 وأما الوجود العينيّ فقد مرّ أنّ كلّ موجود بما أنّه موجود فهو واحد، فلا يعقل الاتّحاد في وجود واحد إلاّ باعتبار اختلاف مفهومين محمولين عليه، حيث يكون الاتّحاد حقيقةً بين المفهومين، ويكون وصف الوجود هو الوحدة دون الاتّحاد. وأما الاتّحاد بين وجودين فقد حصروه في موجودين يكون أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل كاتّحاد الهيولى بالصورة، وربما صرّحوا بامتناع الاتّحاد بين موجودين بالفعل. لكن يلزمهم القول بأنّ وجود الصورة الجسميّة وغيرها في الحيوان والإنسان إنّما هو بالقوّة، وأنّ البدن بما له من الصورة الجسميّة والطبيعيّة غير موجود بالفعل في الإنسان الحيّ، وإنّما يصير موجوداً بالفعل بعد مفارقة النفس!!

والحقّ أنّ الاتّحاد بين وجودين يكون على أنحاء شتى: أحدها أن يكون وجود واحد ذا شؤون مختلفة عزّزاً، فيكون كلّ شأن منه متّحداً مع آخر، كما أنّه متّحد بنفس المتشأن. وثانيها أن يكون الوجود ذا مراتب طولية مشكّكة بالتشكيك الخاصّي ممّالا استقلال فيه للمرتبة الدانية دون المرتبة العالية، فيكون كلّ مرتبة منها متّحداً مع أخرى. وثالثها أن يكون أحد وجودين اثنين متعلّقاً بالآخر ناعتاً له، سواء كان أحدهما عرضاً والآخر جوهرأ، أو يكونا كلاهما جوهرين كالنفس والبدن وقد يكون بينهما تشكيك عامّي. ولا برهان على الحصر في ما ذكر.

وأما الحمل بين وجودين وبين مراتب وجود واحد وبين شؤونه العرضيّة فهو من قبيل حمل «ذي هو» على ماسيأتي بيانه. وحمل الحقيقة والريقة أيضاً من هذا القبيل، لأنّه في الواقع حمل بعض مراتب الوجود المشكّك بالتشكيك الخاصّي على بعض، وليس شيء من مراتب الوجود عين أخرى، بل المرتبة العالية مقومة للمرتبة الدانية، والدانية متقومة بها، والعالية واجدة لكمال الدانية والدانية عين الربط بها لاستقلالها دونها. وجدير بالذكر أنّهم صرّحوا تارة بامتناع اتّحاد الاثنين^١ وأخرى باتّحاد الهيولى والصورة واتّحاد العاقل بالمعقول، واتّحاد الآحاد بالعدد، ممّا يحتاج الجمع بين أقوالهم إلى تأويل، فليتأمل.

٢١٦ — قوله «واعترض عليه...»

ذكر هذا الاعتراض في الأسفار^٢ ونقل ثلاثة أجوبة عنها ثالثها لأستاذة^٣، واستشكل

١ — راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٩٠، والأسفار: ج ٢، ص ٩٧.

٢ — راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩٥ — ٩٧. ٣ — راجع القيسات: ص ٢٠١ — ٢٠٣.

على الجميع ثم أجاب بما ذكر حاصله في المتن . والأولى أن يقال : إن ملاك الحمل أحد الأمرين : وحدة الموضوع والمحمول مفهوماً كما في الحمل الأولي الذاتي ، أو اتحادهما وجوداً كما في الحمل الشائع الصناعي ، فإن كان كلاهما أو أحدهما من المعقولات الثانية كان مصداقهما واحداً حقيقةً ، وأما إذا كان كلاهما من المعقولات الأولى وكان لكلٍ منهما ما بإزاء عيني غير ما للآخر فلا بد من الاتحاد الوجودي بينهما بأحد الأنحاء المذكورة سابقاً ، وحينئذ فالمفهوم الحاكي عن أحد الموجودين لا يحمل على الآخر مواطاةً ، بل بالاشتقاق أو إضافة «ذي» ونحوه ، فلا يحمل مفهوم عرض على جوهر آخر ، بل لابد من أخذ مفهوم عرضي مشتق أو إضافة لفظة ذي ونحوها . والجزء المقداري مضافاً إلى أنه لا وجود له بالفعل ليس عين الجزء الآخر وليس بجده عين الكل فلا بد من أخذ مفهوم اشتقائي عنه حتى يحمل على غيره من الأجزاء أو على الكل . ثم إنه يمكن إسراء الإشكال إلى آحاد العدد بناءً على قولهم بوجود العدد في الخارج واشتماله بالفعل على الآحاد واتحاد الوحدة والكثرة فيه ، بأن يقال : كل واحد من آحاد العدد متحد بالآخر في الكم المنفصل ومغاير له في وجوده الخاص ، فيلزم أن يجوز حمل بعضها على بعض وعلى الكل ، ولا يدفعه ما ذكره صدر المتألهين من الجواب .

٢١٧- قوله «ولما كان هذا الحمل ربما يعتبر في الوجود العيني...»

الحمل من المعقولات الثانية المنطقية مما يكون المتصف به وبطرفيه في الذهن . فاعتبار الحمل في الوجود العيني مشكل ، إلا أن يراد حمل مفهومين مشيرين إلى الوجود العيني مثل أساء الإشارة . ويمكن أن يراد بالحمل مطلق الاتحاد ، فيعتبر اصطلاحاً عامماً مشتركاً بين معنى منطقي ومعنى فلسفي ، فليتأمل .

٢١٨- قوله «وإنما يتحقق في الوجود النعتي»

الوجود النعتي هو الوجود الربطي الذي ينعت غيره كالصور والأعراض . ومن مثل هذا الوجود يؤخذ مفهوم مشتق يحمل على المنعوت به . والسرفيه اشتمال المشتق على مفهوم الارتباط أو على مفهوم إضافي مثل «ذي» . ولا يعني ذلك حمل الوجود الربطي بما هو وجود على غيره ، بل الأمر من حيث المفهوم راجع إلى التعملات الذهنية ، ومن حيث اللفظ راجع إلى قواعد اللغة والنحو .

٢١٩- قوله «وهنا نوع ثالث»

قدم الكلام فيه تحت الرقم (٢١٥) .

الفصل الرابع

٢٢٠— قوله «وبذلك يندفع...»

من القواعد المعروفة أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرغٌ لثبوت المثبت له، وهي تناظر المثل المشهور «ثبتت العرشَ ثم انقش» وقد أورد على كليتها بأن ثبوت الوجود للمهية ليس فرعاً على ثبوت المهية، حيث لا ثبوت لها وراء الوجود. وقد التزم بعض بالاستثناء، وردّ بأنه غير جارٍ في القواعد العقلية. وصححها بعضهم بتبديل الفرعية من الاستلزام؛ وهو في الحقيقة تسليم للإشكال. وأجاب الأستاذ—مدّظله— تبعاً لصدر المتألهين بأن ثبوت الوجود للمهية خارج عن القاعدة تخصّصاً لأنه ليس ثبوت شيءٍ لشيءٍ بل إنّها هو ثبوت الشيء، ولذا التزم بعدم الرباط في الهلية البسيطة^١، وقد مرّت المناقشة فيه تحت الرقم (٣٩).

والأولى أن يقال: إنّ للقاعدة نوعين من الموارد: أحدهما ثبوت شيءٍ عينيّ لآخر كذلك في الخارج، وثبوت الوجود للمهية ليس من هذا القبيل، فإنّ الوجود عين المهية في وعاء الأعيان؛ وثانيها ثبوت محمول لموضوع في القضية، وهو لا يستوجب أكثر من ثبوت الموضوع في الذهن، فالموجود الذي يحمل في الهلية البسيطة على المهية هو مفهوم يثبت لموضوع ثابت في الذهن، فلا يرد النقض به على القاعدة. وحل الموجود على المهية وإن كان بلحاظ الخارج إلاّ أنه لا يقتضي إلاّ اتحاد مصداقيهما في الخارج، لا كون الخارج وعاء الحمل الذي يعتبر فيه التغاير بين الموضوع والمحمول، فالإشكال ناشئ عن الخلط بين المفاهيم الفلسفية والمنطقية.

الفصل الخامس

٢٢١- قوله «وتسمى تقابلاً»^١

اعلم أنّ المعلّم الأوّل بعد ما تعرّض للأجناس العالية في كتابه «قاطيغورياس» الذي هو أوّل كتبه المنطقية تعرّض للبحث عن المتقابلات وأقسامها الأربعة^٢، وتبعه على ذلك أتباع المشائين من فلاسفة الإسلام. فينقدح هناك سؤال: هل البحث عن التقابل هو من الأبحاث المنطقية أو الفلسفية؟ فالظاهر ممّا صنع المعلّم الأوّل وأشياءه أنهم اعتبروه بحثاً منطقيّاً، كما أنّ الظاهر من صدر المتأهين وأتباعه أنهم اعتبروه بحثاً فلسفياً من فروع الغيرية المتلازمة مع الكثرة، وقد سبقهم إليه شيخ الإشراق.

ثمّ إنّ بناءً على كون البحث منطقيّاً يقع التساؤل حوله: هل هو من الأبحاث المتعلقة بالمعاني المفردة أو من الأبحاث المتعلقة بالقضايا؟ فالظاهر من المعلّم الأوّل هو الأوّل، لكن يرد عليه أنه جعل التناقض تقابلاً بين الموجبة والسالبة ممّا هو ظاهر في أنه اعتبر هذا التقابل في القضايا، وإن صرّح تارة بجريانه في المحمولات^٣، وأخرى بوقوعه في الإيجاب والسلب^٤، ولعلّه لذلك عبّر الحكماء المسلمون بالتقابل بين الإيجاب والسلب، و سيأتي الكلام فيه.

ومن جانب آخر فإنه يرد على صدر المتأهين ومن حذا حذوه أنّ مقسم المتقابلات إذا

١- راجع القيسات: ص ٣٤٥-٣٤٨.

٢- راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو: ص ٦٣.

٣- راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو: ص ٦٥.

٤- راجع نفس المصدر: ص ١٠٤ و ١٠٥.

كان هو الموجود الكثير فيشكل اعتبار السلب والعدم أحد طرفي التقابل، ولا ينفع الاعتذار بفرض مصداق للعدم، فإنّ هذا الفرض لا يبرّر اعتبار المجموع من الوجود والعدم موجوداً كثيراً كما لا يخفى.

والأشبه أنّ هذا التقسيم ليس تقسيماً حقيقياً، وإنّما هو بيان للمصطلحات الدائرة في الفلسفة والمنطق، فليس هناك مقسم حقيقيّ جامع بين الأقسام، اللهمّ إلاّ عنوان «المفاهيم المتقابلة» ومن الواضح أنّ البحث عن المفاهيم هو من شأن المنطقيّ. لكنّ البحث عن الأضداد ليس بحثاً عن مفاهيمها، فينبغي فصله عن سائر أقسام التقابل. ثمّ إنّ البحث عن تناقض القضايا وتضادّها هو بحث آخر يرجع إلى تقابل الصدق والكذب، وهو غير البحث عن تقابل المفاهيم المفردة، فلا ينبغي الخلط بينهما.

الفصل السادس

٢٢٢— قوله «وهو تقابل الإيجاب والسلب كقولنا زيد أبيض وليس زيد بأبيض»

ربما يتراءى من كلام الأستاذ—مدّظله— أنه اعتبر تناقض القضايا هو الأصل وأن تناقض المفردين إنما هو لأجل رجوعها إلى قضيتين هليتين. ويمكن أن يستظهر منه أن الأصل فيه هو تقابل السلب والإيجاب بما أنّها وصفان للحكم، وأنّ وصف القضية بالنقيض وصف بحال المتعلّق حيث إنّ مضمون القضية هو متعلّق السلب والإيجاب، و يؤيّده تفسير كلام المحقّق الطوسي—قدّس سرّه— بأن مراده من رجوع تقابل لسلب والإيجاب إلى القول هو تعلق السلب والإيجاب بمضمون القضية.

و كيف كان فتناقض قضيتين إنّما هو لأجل امتناع اجتماعها على الصدق والكذب، كما أنّ تضادّهما إنّما هو لأجل امتناع اجتماعها على الصدق فقط، وبعبارة أخرى: صدق إحدى القضيتين المتناقضتين يستلزم لذاته كذب الأخرى، فالتناقض أصالةً يكون بين الصدق والكذب. ثم إنّ امتناع اجتماع الصدق والكذب ليس لخصوصية في الصدق والكذب بأعينها بل لأجل أنّ الكذب نفي للصدق، فالتناقض الأصيل إنّما هو بين الوجود والعدم. وأما الأيجاب والسلب فإن اعتبرّا كوصفين للحكم في القضية لزم الالتزام بوجود الحكم في السالبة، ومولا يوافق مذهب صدر المتألهين وأتباعه، وإن أريد بها وجود الحكم و عدمه كان مرجعه إلى تناقض الوجود والعدم.

فالحق أنّ التناقض إنّما هو بالأصالة بين الوجود والعدم كمفهومين مفردين باعتبار أنّ مصداق أحدهما الوجود العينيّ و مصداق الآخر نفيه، ولا نعي بمصداق العدم إلّا نفي

مصدق الوجود. فالبحث عن التناقض يناسب مبحث النسب بين المفاهيم في المنطق، كما أنّ البحث عن تناقض القضايا وتضادها له محلّه في باب القضايا، وسيأتي الكلام على سائر أقسام التقابل.

رئاسة السائل

البحث عن رئاسة السائل يبدأ من ثابت سائل منطلق اللفظ وهو قوله ٢٢٦ -
 قال في السائل في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 من حيث هو قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»

البحث عن رئاسة السائل في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»

في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»
 في قوله تعالى: «لَا تَقْرَأُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ كَمَا تَقْرَأُ»

الفصل السابع

٢٢٣- قوله «في تقابل العدم والملكة»

قدعدّوا تقابل العدم والملكة قسماً مستقلاً لافتراقه عن التضاد والتضاييف بأن أحد طرفيه عدم بخلافهما، ولافتراقه عن التناقض باعتبار الشأنيّة في موضوع الملكة وهو غير معتبر في تقابل التناقض. وقد عمّموا شأنيّة الموضوع إلى نوعه وجنسه، وقد صرح المعلم الأوّل باعتبار الوقت^١، لكن المتأخرين ألغوا هذا القيد ووصفوا ما يشترط فيه الوقت بالمشهوري^٢ ونسبه في الأسفار إلى المنطقيّين^٣. والحق أنّ تقابل العدم والملكة ليس قسماً برأسه بل هو قسم من تقابل التناقض اشترط في الوجود أن يكون وجود صفة لما من شأنه أن يتّصف به وفي العدم أن يكون عدم تلك الصفة، وهو أمر راجع إلى الوضع. قال المحقق الطوسي في التجريد: «و تقابل العدم والملكة، وهو الأوّل (يعني تقابل الإيجاب والسلب) مأخوذاً باعتبار خصوصية»^٤. ويشهد له أنّ المرودة التي هي عدم ملكة الالتحاء، تختصّ بالغلام إذا اعتبر الموضوع صنف الرجل، ويصحّ اتّصاف المرأة بها إذا اعتبر الموضوع نوع الإنسان، ولا معيار لتعيين الموضوع هل هو الشخص أو الصنف أو النوع أو الجنس إلّا الوضع.

١- راجع الجزء الأوّل من منطق ارسطو: ص ٦٤ و ٦٥.

٢- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٩٩ و ١٠٠.

٣- راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٧.

٤- راجع المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٧٩، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص

١٠٣، وراجع التحصيل: ص ٥٥٦.

الفصل الثامن

٢٢٤— قوله «أمران وجوديان لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر»

قدم البحث عن الإضافة وعدم كونها من المفاهيم الماهوية تحت الرقم (١٩٢ و ١٩٣) وقد سبق في المتن أن المضاف الحقيقي هونفس الإضافة دون الموضوع المتصف به، فتقابل التضاييف يكون في الواقع بين الإضافتين مثل إضافة الأبوة وإضافة البنوة، وأما زيد الأب و عمر و الابن فليسا متضاييفين حقيقة ولا يتوقف تصور أحدهما على تصور الآخر. ولا ينتقض باجتماع العالم والمعلوم في موضوع واحد في العلم بالذات مع أنها متضائفان، لأن التقابل إنما هو بين العنوانين لابن الذاتين، وقد أوجب بتعدد الاعتبار.

وسرالتقابل بين المتضاييفين أن كل واحد من المفهومين مشتمل على نسبة إلى الآخر، فالمفروض فيه أن هناك مفهوماً آخر يضاف إليه، واعتبارهما واحداً يناقض هذا الفرض. فهذا التقابل أيضاً يرجع إلى التناقض.

والحاصل أن تقابل المفاهيم ذاتاً ينحصر في تقابل التناقض، فقد يعتبر مطلقاً وهو الذي سمّوه بتقابل الإيجاب والسلب، وقد يعتبر مقيداً بكون الوجود وجود صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها وهو الذي سمّوه بتقابل العدم والملكية، وأما تقابل المفاهيم الوجودية فإنها هولاستلزام كل من المتقابلين نفي الآخر كالمضاييفين، فيكون من أقسام التقابل بالعرض، وفي الجميع يكون التقابل بين المفاهيم.

٢٢٥— قوله «وقد أورد — إلى قوله — قسيماً لقسمه»

بيان الإشكال على ما ذكره في الأسفار، أنا إذا لاحظنا أمرين متقابلين بما أنهما

متقابلان يحصل إضافة متشاكلة الأطراف بينها، وكذا إذا لاحظنا أمرين متماثلين أو متضادين، وبهذا الاعتبار يصح جعل التضاييف مقسماً للتقابل والتماثل والتضاد وغيرها، ويكون كل واحد منها قسماً من التضاييف وقسيماً للآخر. ومن جانب آخر فقد جعل التضاييف قسماً من أقسام التقابل ويكون قسيماً للتناقض والتضاد. فكيف يمكن أن يكون التقابل مقسماً لأقسام يكون قسم منها وهو التضاييف مقسماً لأمر منها التقابل، فيكون التقابل قسماً لقسم من أقسامه؟ وكيف يمكن أن يكون التضاد الذي هو أحد أقسام التقابل قسيماً له حيث يقسم إلى التقابل والتضاد وغيرها؟

وأما على ما ذكره الأستاذ —مذّله— فحق العبارة أن يقال «من قبيل جعل الشيء قسماً لقسمه» لا «قسيماً لقسمه» ولعله تصحيف.

وكيف كان فالجواب أن التقابل الذي هو مقسم للتضاييف وغيره هو التقابل بالحمل الشائع والذي هو قسم من التضاييف هو التقابل بالحمل الأولي نظير ما أجيب به عن إشكال كون الجزئي كلياً.

الفصل التاسع

٢٢٦- قوله «لكنّ المشائين أضافوا...»

ظاهر الأسفار أنّ هناك اصطلاحين للأضداد: أحدهما للقدماء، والآخر للمشائين. و قال الأستاذ -مدظله- في تعليقه على الأسفار: «وبناء الأحكام في الأبحاث الفلسفية على الاصطلاح المجرد بعيد غايته»^١ ثمّ قام بتبيين لمذهب المشائين وتوجيه لما اعتبروه من القيود في تعريف الضدين نظير ما ذكر من البيان في المتن. وحاصله أنّ التضادّ ليس تباين المفاهيم أو تباين الماهيات التامة وعدم تصادقها، فإنّ ذلك هو شأن جميع المفاهيم والماهيات، بل التضادّ هو أن تكون ماهية كلّ من الضدين طاردة للآخر، ناظرة إليه وآبئة عن الاجتماع معه في الوجود.

ويلاحظ عليه أنّ الماهية -آية ماهية كانت- لا تكون في ذاتها ناظرة إلى ماهية أخرى وطاردة لها، فضلاً عن كون لها اقتضاء عدم الاجتماع في الوجود معها. فليس في مفهوم السواد مثلاً شيء من هذه الأمور، وإنّما وجود السواد يكون بحيث لا يجتمع مع وجود البياض، ويعرف ذلك من الخارج لا من نفس المفهوم. اللهمّ إلا أن يعتبر الإضافة من المهيّات، وقد عرفت ما فيه.

٢٢٧- قوله «ولازم ذلك أولاً أن يكون هناك أمر ثالث...»

وجود الموضوع بمعناه الأعمّ للمتضادين لا يحتاج إلى هذا البيان، ففرض أمرين وجوديين متقابلين إنّما يصحّ إذا فرض هناك أمر ثالث لا يجتمعان فيه. ثمّ أشار إلى أنّ الموضوع بمعناه

الأعمّ يشمل محلّ الجوهر أيضاً، ولذا ذهب القدماء إلى وقوع التضادّ بين الجواهر^١، لكنّ المشائين لمّا اعتبروا غاية الخلاف بين الضدين — وسيأتي وجهه — حصروا التضادّ في الأعراض، فعنى الموضوع المذكور في تعريفهم هو معناه الخاصّ بالعرض، أي المستغني عن الحال.

٢٢٨ — قوله «وثانياً...»

لمّا نسب طرد الضدّ الآخر إلى ماهيّة الضدّ فرّع عليه أنّ هذا الطرد إنّما هو لأجل فصله^٢ المتتمّ لماهيّته، فاللون الذي هو جنس مشترك بين السواد والبياض مثلاً ليس طارداً لأحدهما وإنّما فصل السواد — وهو «قابض نور البصر» — على حدّ تعبيرهم — هو الذي يطرد البياض بفصله — وهو «مفرّق نور البصر» — وهذا هو الموجب لأخذ قيد «الدخول تحت جنس قريب» في التعريف. ثمّ أشار إلى أنّ الاستقراء يفيد عدم التضادّ بين الأجناس^٣، فينحصر التضادّ في الأنواع الأخيره، فيكون الضدّان داخلين تحت جنس قريب بحكم الاستقراء أيضاً. لكنّ الوجه الأوّل قابل للمناقشة، فالمعول على الاستقراء لوتّم. وقد صرح المعلّم الأوّل بوقوع التضادّ بين جنسين^٤.

٢٢٩ — قوله «وأما اعتبار غاية الخلاف...»

هذا القيد هو عمدة الخلاف بين أتباع المشائين والقدماء، فاعتباره يستلزم نفي ثالث الأضداد^٥، كما أنّهم بنوا نفي التضادّ بين الجواهر أيضاً على اعتبار هذا القيد. وقد صرح المعلّم الأوّل بأنّ من المتضادّين ما يجب أن يكون أحدهما موجوداً في الموضوع، فليس بينها متوسط كالفرد والزوج، ومن المتضادّين ما لا يجب ذلك في موضوعهما كالأبيض والأسود، فيوجد بينها متوسط أو متوسطات كالأدكن والأصفر وسائر الألوان^٦، وليس في كلامه ما يدلّ على اعتبار هذا القيد.

١ — قال الشيخ في التعليقات: «فالجواهر متضادة بصورها إذ لا تجتمع في موضوع» (ص ١٤٣).

٢ — راجع المطارحات: ص ٣١٥ و٣١٦، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٥ و١١٦.

٣ — راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٠٤، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٣.

٤ — راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو، ص ٧٠.

٥ — راجع المطارحات: ص ٣١٤.

٦ — راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو، ص ٦٤.

وأما الشيخ فع تصريجه في قاطيغورياس الشفاء بأنه قديتعري الموضوع عن الضدين فيكون بينها واسطة كالسواد الصفر والبياض الصفر فإن بينها وسائط ألوان يخلو الموضوع عنها إليها وربما خلا عنها إلى العدم بأن يصير مشقاً فتكون الواسطة سلب الطرفين من غير إثبات واسطة خليطة، مع ذلك اعتبر في الضدين الحقيقيين غاية البعد والخلاف، و قال في إلهيات الشفاء: «و يكون التضاد غاية الخلاف للمتقالات المتفقة في الجنس والمادة، وذلك لأنه يصدق غاية الخلاف حيث كان متوسط وحيث لم يكن — إلى أن قال — فقد بان أن ضد الواحد واحد، والمتوسط في الحقيقة هو الذي مع أنه يخالف يشابه، فحيث يجب الانتقال إليه أولاً في التغيير إلى الضد، فإن الأسود لذلك يعبر ويخضرو ويحمر أولاً ثم يبيض»^١.

وقد فسر كلامه بأن تقابل الأوساط وكذا تقابل كل من الطرفين مع أحد الأوساط إنما هولاشتمال الأوساط على الطرفين، فتقابل البياض والحمره إنما هولاشتمال الحمره على شيء من السواد، وتقابل السواد والحمره إنما هو لأجل اشتمالها على شيء من البياض. و يشهد لهذا التفسير وصف الواسطة بالخليطة في كلامه المنقول عن قاطيغورياس. لكن يلاحظ عليه أن اعتبار جميع الأوساط أخلاطاً من الطرفين مشكل جداً، ولا تساعد عليه التجارب العلميه. ولذلك ذهب بعض المتأخرين إلى زيادة قسم آخر من التقابل سموه بالتعاند، وهو التقابل بين هذه الأوساط^٢.

ثم إن الشيخ استدل على نفي الضد الثالث بأن مخالفته للضدين إما أن يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف و يكون نوعاً واحداً لأنواعاً كثيرة، وإما أن يكون في جهات فيكون ذلك وجوهاً من التضاد لاوجهاً واحداً فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي إذ الحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شيء و خصوصاً في البسائط، وقد علمت هذا، بل يكون من جهة لواحق وأحوال يلزم النوع، و كلامنا في نمط واحد من التضاد»^٣.

ومثله كلام صدر المتألهين^٤ المنقول في المتن. وهذا الاستدلال مبني على اعتبار المضادة

١— راجع الفصل الأول من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء.

٢— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٩ و ص ١٢٠.

٣— راجع الفصل الأول من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء.

٤— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٤.

معلولاً للفصل وأنَّ الفصل الواحد لا يكون علّة إلاّ لأمر واحد، وكلتا المقدّمتين ممنوعتان. وأضعف منه ما استدلّ به في المتن من أنّ التضادّ نسبة، ولا تتحقّق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. فإنّه منقوض بالتضاييف بين الإخوة الكثيرين. وغاية ما يثبت به على فرض تسليم الكبرى أنّ نسبة التضادّ إنّما تتحقّق بين ضديّن اثنين، فكلّ تضادّ يكون بين طرفين، فاذا كان هناك أصداد متعدّدة تحقّق بين كلّ ضديّن منها تضادّ خاصّ، لا أنّه يمتنع وجود أكثر من ضديّن في الخارج، وذلك كتضاييف الإخوة تماماً.

وجدير بالذكر أنّ اعتبار التضادّ بين الحرارة والبرودة مبنيّ على اعتبارهما كنوعين من الكيف الملموس، ويمكن أن يكون البرودة عدماً للحرارة. مضافاً إلى أنّ الأشبه كون الحرارة من الجواهر بناءً على أنّها نوع من الطاقة.

خاتمة

٢٣٠— قوله «اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير»

قال الشيخ في إلهيات الشفاء بعد إبطال كون التقابل بينهما من أقسام التقابل بالذات: «وإذ قد بان لك جميع هذا فبالحرّي أن نخزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما، ولكن يلحقها تقابل، وهو أنّ الوحدة من حيث هي مكّيال تُقابل الكثرة من حيث هي مكّيال، لأنّ كلّ واحد منها في التحصيل: «واعلم أنّ التقابل بين الواحد والكثير تقابل المضاف، لأنّ كلّ واحد منها حقيقة حقيقة الإضافة، بل كلّ واحد منها له ماهية معقولة ثمّ يعرض لها التضايف كما ذكرنا في حال الخطّ والصغر والكبر، وهذا التضايف هو من حيث إنّ الوحدة هي علة للكثرة، والعلة والمعلول متضايفان لا من حيث إنّها وحدة وكثرة بل من حيث إنّها علة ومعلول»^٢.

وقال شيخ الإشراق بعد الإشارة إلى حاصل كلام التحصيل: «وهو خطأ، فإنّ الوحدة التي تبطلها الكثرة الحادثة ليست بعلة للكثرة المبطلّة لها— إلى أن قال— والتقابل من جهة تمنعها لا من جهة عليّتها، فلا حاصل لما ذكرنا. فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً آخر، إلّا أنّ المشهور في الكتب تقابل الإيجاب والسلب والمتضايفين والمتضادّ والعدم والملكّة»^٣. و مثله كلام صدر المتألّهين في الأسفار^٤. وللاستاذ—مدّظله— كلام في تعليقه على الأسفار نظير ما في المتن قال في آخره «فقد ظهر ممّا قدّمناه أنّ الواحد والكثير لا تقابل بينهما من حيث

١— راجع الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

٢— راجع التحصيل: ص ٣٦٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٩٨.

٣— راجع المطارحات: ص ٣١٨.

٤— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٢٢—١٢٦.

هما واحد وكثير». .

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ التقابل بالذات بين المفاهيم ينحصر في تقابل الوجود والعدم، و أنّ تقابل المفاهيم الشبوتية إنّما هو تقابل بالعرض لاستلزامه التناقض، حتى أنّ تقابل التضاييف ليس تقابلاً بالذات، وكذلك الواحد والكثير إنّما يتقابلان لاستلزام كلّ منهما نفي الآخر.

الفصل الأوّل

٢٣١— قوله «في إثبات العلّة والمعلوليّة»

ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأوّل في تعريف العلّة والمعلول. قال الشيخ في رسالة الحدود: «إنّ العلّة هي كلّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنّما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل»^١. وقال في التحصيل: «كلّ وجود شيء يكون معلوماً من وجود آخر، ووجود ذلك الآخر لا يكون معلوماً من وجود الأوّل، فإنّ الأوّل نسّميه علّة، والثاني معلولاً»^٢ ولا يخلو عن غرابة ولعلّ فيه تصحيفاً.

وقال المحقّق الطوسي في التجريد: «كلّ شيء يصدر عنه أمر إقماً بالاستقلال أو بالانضمام فإنّه علّة لذلك الأمر، والأمر معلول له» ولعلّ المراد بلفظة الصدور في التعريف كما ذكر في الشوارق^٣ هو ما يعمّ صدور الوجود بالتأثير كما في الفاعل، أو بالبعث كما في العلّة الغائيّة، وصدور التقوم كما في العلّة الماديّة والصوريّة. ويمكن أن يكون التعريف مختصاً بعلّة الوجود، وهي اللابئة باسم العلّة وبالبحث عنها في مباحث الوجود^٤.
وقال المحقّق الشريف: «الأولى أن يقال: العلّة ما يحتاج إليه أمر، سواء كان احتياجه

١— في النسخة المطبوعة: «العلّة كل ذات، وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا

بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل» انظر رسائل ابن سينا: ص ١١٧.

٢— راجع التحصيل: ص ٥١٩.

٣— راجع المسألة الأولى من الفصل الثالث من الشوارق.

٤— راجع القيسات: ص ٥٣.

إليه بحسب الوجود دون المهية كالعلل الخارجية، أو بحسبها معاً كالعلل الداخلية». وقال في حكمة الإشراق: «ونعني بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بتّة دون تصوّر تأخّر»^١. ونقل في المطارحات عن بعض أهل العلم «إنّ العلة هي ما يحصل منه وجود شيء آخر ولم يحصل وجوده من ذلك الآخر» ثمّ اعترض عليه بأنّ عدم حصول وجود العلة من المعلول هو لازم حصول وجوده منها، ولا دخل له في معنى العلة، وقال: «يكفي أن يقال: إنّ العلة على أحد مفهوميها هي ما يجب به وجود شيء آخر، أو ما يحصل به وجود شيء آخر — إلى أن قال — والعلة قد يقال ويُعنى بها ما يتوقّف وجود الشيء عليه، وهذا إما أن يكون كلّ ما يجب به وجود الشيء أو جزء ما يجب به وجود الشيء، فإنّ المعلول يتوقّف على جزء العلة وعلى كلّها»^٢ وكلامه هذا في كتابه لا يستقيم إلّا على أصالة الوجود، فافهم.

وقال في الأسفار: «العلة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر؛ وثانيها هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده»^٣.

والذي بنى عليه كلامه أولاً في المتن هو المعنى الثاني الأعمّ حيث قال: «فهذا الوجود المتوقّف عليه نسّميه علة، والشيء الذي يتوقّف على العلة معلولاً له» وإن كان كلامه في آخر الفصل مختصاً بالعلة المفيضة.

وأكثر التعاريف دورية لاشتغالها على بقاء السببية أو ما يفيد معناها، والأولى أن يقال: «العلة أمر يحتاج إليه — أو يتوقّف عليه — أمر آخر بما أنّه محتاج إليه ومتوقّف عليه، وذلك الأمر المحتاج أو المتوقّف هو المعلول بما أنّه محتاج ومتوقّف». واعتبار قيد الحيثية هو لأجل التنبيه على أنّ النار مثلاً ليست علة من جميع الجهات، بل عليتها إنّما هي من حيث توقّف الحرارة الناشئة منها عليها، فلا ينافي كونها معلولة لأمر آخر، كما أنّه تصدق عليها مفاهيم أخرى من حيث ذاتها أو من حيثيات أخرى.

الأمر الثاني في كيفية تعرفّ الذهن على هذين المفهومين. لاشكّ أنّ هذين المفهومين ليسا من المفاهيم الماهوية، بل هما من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضاها في الذهن، وتتصافها في الخارج. فليس في الخارج موجود يكون ماهيته العلية أو المعلولية،

١- راجع حكمة الإشراق: ص ٦٢.

٢- راجع المطارحات: ص ٣٧٦ و ٣٧٧.

٣- راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٢٧.

كما لا يكون لها فرد حسّي أوخياليّ.

وربما يُظنّ أنّ المعقولات الثانية منتزعة من المهيّات، ولهذا تسمّى بالثانية. لكن في التسمية ووجهها نظر، وإنّما نسمّيها نحن بالثانية حفظاً لاصطلاح القوم، ونقترح تسميتها بالمفاهيم الفلسفيّة. كما أنّ انتزاعها من المهيّات ممنوع، كيف وجلّها لولا كلّها تحكي عن أنحاء الوجودات ورباطها، والمهيّات ليست في ذاتها إلاّ أنفسها، وليس لها حيثيّة تصلح لانتزاع هذه المفاهيم، حتّى أنّ الإمكان إنّما ينتزع من نسبة الوجود إلى المهيّة، وفي الحقيقة يكون وصفاً للمهيّة بحال متعلّقها كما أشرنا إليه سابقاً.

وكيف كان فهذان المفهومان المتضايقان إنّما يحكيان عن موجودين يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر، فالنفس إنّما تستعدّ لإدراكها إذا قايست موجودين ببعضها ووجدت أحدهما محتاجاً إلى الآخر في وجوده، لكن من أين يحصل لها هذا الاستعداد؟ يمكن أن يقال: إنّ هذا الاستعداد يحصل بتجربة أمور لا تحصل بدون أمور أخرى، فعند ذلك ينتزع مفهوم الحاجة والتوقّف الذي به قوام مفهوم العليّة والمعلوليّة.

لكن لقائل أن يرجع القول ويسأل: ماذا علمت النفس أنّ إدراكاتها التي هي صور قائمة بها تكون حاكية عن أمور خارجة عنها حتّى تعلم بوجود الأمور الخارجيّة وتُجري عليها تجاربها؟ وبماذا علمت أنّ حصول شيء عند حصول شيء آخر أو انعدامه عنده انتفاء ذلك الشيء ليس أمراً اتفاقياً؟ وأنّ هذا يكشف عن ارتباط وجوديّ بينهما؟ وهل كلّ ذلك إلاّ لأجل علمها المسبق بالرابطة العليّة بين الصور الذهنيّة والأمر العينيّة وكذا بين الأمور العينيّة أنفسها؟ وإلاّ فجرد التعاقب أو التقارن لا يكشف عن العليّة والمعلوليّة بين شيئين متعاقبين أو متزامنين ولو تكرر تعاقبها وتزامنهما مراراً، كما أنّ تعاقب الليل والنهار وتقران معلوليّ علة واحدة كتقران حدوث الحرارة والنور في المصباح الكهر بائي لا يكشف عن عليّة أحدهما للآخر، مع أنّه يتكرر دائماً.

فالحق أنّ النفس تجد هذه الرابطة أولاً بين نفسها وبين أفعالها كالإرادة مثلاً بالعلم الحضوريّ حيث تصدر الإرادة عن النفس وتقوم بها وتتوقّف عليها، وبالمقايسة بينها تستعدّ لإدراك مفهوميّ العلة والمعلول على وجه خاصّ. ومن الواضح أنّه لا يلزم لانتزاعها سبق إدراك مفهوم النفس ومفهوم الإرادة ولا أيّ مفهوم آخر، وإنّما يكفي العلم الحضوريّ بها والالتفات إليها من حيث قيام أحدهما بالآخر وصدوره عنه، وأخذ ذلك بعين الاعتبار. ثمّ إنّ النفس تجد نظير هذه الرابطة بين الأمور النفسانيّة التي تعلم بها حضوراً، فتجد توقّف بعضها على بعض وإن لم يكن على نعت الصدور والقيام، فيستعدّ لإدراك مفهوميّ

العلّة والمعلول العامين أي مطلق المتوقف والمتوقف عليه.

وبهذا يظهر السرّ في بداهة هذه المفاهيم كمفاهيم تصوّريّة، وهو أنّها تؤخذ من المعلومات الحضورية بلا واسطة واكتساب.

الأمر الثالث في ضرورة احتياج المعلول إلى العلّة. إنّ احتياج المعلول إلى العلّة كقضية حقيقية من البديهيات الأوّلية التي لا يحتاج التصديق بها إلى مزيد من تصوّر الموضوع والمحمول.

والسرّ في بداهتها أنّها من القضايا التحليلية التي ينحلّ مفهوم موضوعها إلى مفهوم المحمول، لأنّ مفهوم «المعلول» يتضمّن مفهوم «المحتاج إلى العلّة» فإنّ تعريف المعلول كما ذكرنا في الأمر الأوّل هو الموجود المحتاج إلى موجود آخر يسمّى بالعلّة، فحمل «المحتاج إلى العلّة» على «المعلول» حمل ذاتي من قبيل ثبوت الشيء لنفسه.

لكنّ القضايا الحقيقية حيث إنّها في قوّة القضايا الشرطية — كما أشرنا إليه سابقاً — لا تدلّ على تحقّق مصداقها في الخارج، فلا تدلّ هذه القضية على وجود أمور معلولة في الخارج حتى يحكم باحتياجها إلى العلّة حكماً ضرورياً. فلا يصح الاستدلال بها لإثبات احتياج موجود خارجي إلى العلّة إلاّ بعد إثبات كونه معلولاً. فلا بدّ أولاً من معرفة خواصّ المعلول حتى تعرف مصاديق المعلول العينية بتطبيق تلك الخواصّ عليها، أو معرفة خواصّ العلّة المطلقة أعني الواجب بالذات حتى تعرف المعاليل بفقدها، وهذا هو شأن الفلسفة الإلهية. وأمّا معرفة الروابط الخاصة بين المعلولات وعللها الخاصة القريبة فن شأن سائر العلوم باستعانة بالأصول الفلسفية.

الأمر الرابع في بداهة وجود العلّة والمعلول في الخارج. قد عرفت في الأمر الثاني أنّ النفس تجد علاقة العلية بين نفسها وبين أفعالها المباشرة بالعلم الحضورّي، فتعلم بتحقّق العلّة والمعلول في دار الوجود على نعت الموجبة الجزئية، ولا تحتاج في معرفة ذلك إلى برهان. و أمّا في ما وراء نطاق وجودها فإنّها تتعرّف عليه بنوع من البرهنة وإن كانت غير ناهية لها، وهذه المعرفة قد تسمى «فطرية» كما يقال إنّ العلم بوجود الحقائق الخارجية فطري، وإن كانت هذه اللفظة مشتركة بين معانٍ ومكتنفة بهالة من الإبهام.

الأمر الخامس في كيفية معرفة علاقة العلية بين الموجودات. أمّا علاقة العلية بين الموجودات المادية فتكشف بتوقف وجود بعضها على بعض، وذلك بالتجربة والاختبار

بالوضع والرفع. وهو ما تستهدفه العلوم التجريبية، وإن كان تعيين العلة التامة بعينها تعينياً يقينياً في غاية الصعوبة، لبقاء احتمال أن يكون هناك أمرٌ غير محسوس مؤثر في حصول المعلول كما أن التجربة لا تقي بإثبات العلة المنحصرة.

وأما معلولية الأشياء لعلها المفضية ولذات الواجب تبارك وتعالى فالمعروف عندهم طريقان لإثباتها: أحدهما إثبات الإمكان لها من طريق تلازم المهية والإمكان حتى تشملها البراهين التي تثبت أن كلَّ ممكن يحتاج إلى الواجب، ثم إثبات الوسائط بأدلتها الخاصة. وثانيها تعريف صفات الواجب تعالى من البساطة والصرافة واللاتناهي ونحوها ومعرفة المعلولية بفقدان تلك الصفات.

ولصدر المتألهين طريقة أخرى تبنتني على أصوله من أصالة الوجود وتشككه وكون المعلول رابطاً بالنسبة إلى علته غير مستقل عنها واستلزام ذلك كونه مرتبةً ضعيفةً من وجود علته. فبالنظر إلى هذه الأصول يستنتج أن حقيقة الوجود لا تقتضي نقصاً ومعنى عدمياً مطلقاً، فإذا كان هناك موجود ضعيف وناقص بوجه من الوجوه كان ذلك أمانة على معلولته. فيُعرف المعلول بنقص الوجود وشوبه بالأعدام.

ويمكن تبين ذلك بوجهين آخرين: أحدهما أنا إذا لاحظنا علةً ومعلولاً، ولا محالة يكونان متسانحين، لم نجد تمايزاً بينهما يوجب اختصاص أحدهما بالعلية والآخر بالمعلولية الأشدة الوجود في الأول وضعفه في الثاني. فنعلم أن ملاك المعلولية هو ضعف الوجود، فكلَّ موجود ضعيف هو معلول لما هو أشدُّ منه (بالتشكيك الخاصي) إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن فرض أشدَّ منه، وهو الواجب تعالى.

وثانيهما أن العلية والمعلولية هما من الخواص الذاتية للموجودات، فإيكون علةً لشيء لا يمكن جعله معلولاً له وبالعكس^١. فإمكان المعلولية في شيء يساوق وجودها، وإلا لم تكن ذاتية له. وكلما كان في الموجود ضعف ونقص أمكن كونه معلولاً لموجود أقوى منه فوجب ذلك إلى أن ينتهي إلى الكامل المطلق.

وبالجمله فالمسبوقية والملحوقية بالعدم أي الحدوث والزوال، والاشتباك بالعدم أي التدرج والحركة، وكلَّ محدودية في الوجود أمانة على المعلولية.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أن عنوان الفصل يدل على أنه معقود لبيان أمرين: أحدهما إثبات العلية والمعلولية في الخارج، وثانيهما إثبات أن العلية رابطة وجودية وليست من الأمور

الراجعة إلى المهيئات. والأمر الأول ينحلّ إلى أمرين: أحدهما أنّ في دار الوجود علّة ومعلولاً في الجملة، وثانيهما أنّ كلّ ممكن فهو معلول، كما صرح بها في بيان النتائج الحاصلة من البحث. وقد ركز الأستاذ - قدس الله سره - على الأمر الأخير واستنتج منه ما قبله، وإنما يتأتّى ذلك إذا كان وجود الممكن في الخارج ثابتاً، لكن إثباته لا يستغني عن مبدء العلية، كما مرّ نظيره في إثبات وجود المعلول في الخارج في الأمر الثالث.

ثمّ إنّه ذكر في مامضى^٢ أنّ احتياج الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية، وعليه فيكون بيانه ههنا تنبيهاً، لكن لا يساعد عليه لفظة «الإثبات» في عنوان الفصل.

وكيف كان فهذا البيان مبنيّ على معرفة حال المهية وأنها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا بدّ لرجحان أحدهما من أمر وراء ذات المهية وهو العلة. ويلاحظ عليه أنّ مثل هذا البيان يناسب القول بأصالة المهية، وأمّا القائل باعتباريتها فالأليق به أن يركّز على الوجود. وجدير بالذكر أن الترجيح من غير مرجح ليس إلّا حصول المعلول بلا علة، فإنّ المرجح ليس إلّا علة الرجحان، وهو الأصل البديهيّ الذي أشرنا إليه في الأمر الثالث.

والحاصل من هذا البيان أنّه كلّما تحقّق في الخارج موجود ممكن ذومهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم كان محتاجاً إلى العلة، وكان تحقّقه كاشفاً عن تحقّق علته. لكن إثبات تحقّق مثل هذا الموجود يحتاج إلى بيان آخر، كما أنّ تعيين مصاديقه كذلك.

٢٣٢ - قوله «ثمّ إنّ مجموع العلة...»

شروع في بيان ثاني الأمرين اللذين أشار إليهما في عنوان الفصل، وهو كون العلية في الوجود. فإنّ العلية ليست مجرد إضافة ذهنية بين مفهومين أو مهيتين بل هي عبارة عن علاقة خارجية بين وجودين، فالوجود الذي يكون مفترقاً في ذاته إذا قوس إلى الوجود المفترق إليه انتزع مفهوم المعلول للأول، ومفهوم العلة للثاني. وهذه المقايسة والإضافة وإن كانت لازمة في انتزاع المفهومين لكن ليس معناها أنّ حقيقة العلية ليست إلّا لحاظاً ذهنيّاً وإضافة اعتبارية كما ربما يتوهم بعض الغربيين، بل اللازم أيضاً أن يكون نفس الوجود

١ - قال الشيخ في التعليقات (ص ١٧٩): الوجود إما أن يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقومة له، وإما أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوماً له. ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لا يصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلّا قد تغير وتبدل حقيقتها.

٢ - راجع الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

الخارجي ذا حقيقة تعلقية. وبعبارة أخرى: فإنّ عروض المفهومين وإن كان ذهنياً إلا أنّ الاتّصاف بها خارجي على ما هو شأن جميع المفاهيم الفلسفية.

وقد ابتدأ الأستاذ - قدّس سرّه الشريف - ببيان مسألة الجعل، وهي التي قدّمها في الأسفار^١ على مباحث العلة والمعلول، وبيّن أنّ أثر العلة إنّما هو وجود المعلول لامهية ولا اتّصاف المهية بالوجود، وهو ممّا يؤكد أصالة الوجود كما أشرنا إليه في بيان الصلة بين مسألة أصالة الوجود وسائر المسائل تحت الرقم (١٠). ثم عاد أخيراً إلى بيان أنّه لا استقلال للمعلول دون العلة، فالمعلول ليس وجوداً يطرأ عليه إضافة إلى وجود آخر، بل هو نفس التعلّق والربط بالعلّة المفيدة. ثم أشار إلى أنّ الوجود الرابطة لامهية له بما أنّه رابط إلا أنّ يلتفت إليه العقل ويلاحظه استقلالاً، وقد مرّ ما يتعلق بهذا الأمر في الفصلين الأولين من المرحلة الثانية مع ما يلاحظ عليه، فراجع الرقم (٤٠ و ٤١).

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٩٦-٤٢٣، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٨٠-٣٨٢، وراجع المسألة الخامسة والثلاثين من الفصل الأول من الشوارق.

الفصل الثاني

٢٣٣- قوله «وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة...»

المراد بالعلل الكثيرة أن تكون أنواع متعدّدة عللاً لنوع واحد من المعلول كما يكون كلُّ واحد من الشمس والنار والحركة علّة للحرارة، لأنّ تجتمع علل تامّة التأثير على معلول واحد شخصي، وهو محال، ولا أن تجتمع علل ناقصة تشكّل علّة تامّة واحدة، وهي العلّة المركبة. وفي هذا التقسيم اعتراف بصدور المعلول الواحد عن الكثير في الجملة، وسيأتي البحث عنه في الفصل الرابع.

٢٣٤- قوله «وتنقسم أيضاً إلى علل حقيقية وعلل معدّة»

جعل العلل المعدّة في مقابل العلل الحقيقية تلوّيح إلى أنّ العلّة المعدّة ليست علّة بالذات وفي الحقيقة لماهي معدّة له، وهو كذلك فإنّ علّيّتها على هذا الوجه تكون بالعرض^١، وإن كانت حقيقية على وجه آخر وبالنسبة إلى أمر آخر، فحركة يد البناء علّة لانتقال المواد، ومن هذه الحيثيّة لا تعدّ معدّة بالمعنى الأخصّ، بل إعدادها إنّما هو بالنسبة إلى تحقّق البناء.

الفصل الثالث

٢٣٥- قوله «في وجوب وجود المعلول...»

هناك مسألتان يجمعهما تقارن المعلول مع العلة التامة، وهو متفرع على وجوب كل واحد منها بالقياس إلى الآخر، وهذا غير الوجوب الغيري المختص بالمعلول في مقابل القول بكفاية الأولوية، والذي مرّ البحث عنه في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة. أمّا الوجوب بالقياس فواضح بعد تصوّر معنى العلة التامة ومعلولها تصوّراً صحيحاً، فإنّ معنى العلة التامة أنّها واجدة لجميع ما يتوقّف عليه وجود معلولها، فلو فرض عدم تحقّق المعلول بعد تحقّقها كان معنى ذلك أنّ تحقّقه رهن لأمر آخر وهو خلاف الفرض. إلّا أنّ يفرض تحقّقه صدفةً وفيه إنكار أصل العلية، أو يفرض وجوب وجوده وخروجه عن نطاق ذلك الأصل، وهو ينافي إمكانه وسبق عدمه عليه. كما أنّ كلّاً من الفرضين ينافي معلوليته المفروضة. وكذلك معنى توقّف المعلول على العلة استحالة تحقّقه بدونها وهو بعينه معنى وجوب العلة بالقياس إليه.

والحاصل أنّ وجوب كل واحد منها بالقياس إلى الآخر بديهيّ، وما ذكرنا من البيان لا يعدو حدّ التنبيه.

وأما مقارنة المعلول للعلة التامة وعدم انفكاكه عنها وكون وجوبه بالقياس مترامناً مع تحقّقها، ذلك التزام الذي يفيد لفظه «عند» في عنوان المسألتين، فقد أنكره قوم من المتكلمين زاعمين أنّ الالتزام به ينافي حدوث العالم من ناحية، واختيار الواجب تعالى من ناحية أخرى، ولذا نسبوا القول بكونه تعالى فاعلاً موجباً (بالفتح) إلى الحكماء للالتزامهم بهذه القاعدة كالتزامهم بأختها أعني قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» وقدمر

الكلام فيه في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

فتارة تشككوا في التلازم بين الوجوب بالقياس والتزامن كما سيأتي في الإشكال المنقول عنهم في المتن، وتارة ذهبوا إلى خروج الفاعل المختار عن مبدء العلية تخصصاً وأنكروا إطلاق العلة عليه، وتارة خصصوا القاعدة بالفاعل الموجب (بالفتح) والتزموا بخروج الفاعل المختار عنها تخصيصاً، إلى غير ذلك من التحويلات.

والحق أن استحالة انفكاك المعلول عن العلة ووجوب تزامنها إذا كانا زمانيين قريب من البداهة إن لم يكن بديهياً. لأن عدم تحقق المعلول في زمان تحقق العلة التامة إما أن يكون لأجل توقفه على وجود أمر آخر لم يوجد بعد، وهو خلاف الفرض؛ أو لأجل وجود مانع من تحققه، فزوال المانع شرط لتحقيقه، ويرجع الأمر إلى عدم كون العلة تامة لفقدانها لهذا الشرط العدمي، وهو خلاف الفرض أيضاً.

ومن ناحية أخرى: إن وجود المعلول في كل قطعة من الزمان تسعه هو فرد لما هيته، فعدم تحققه في أية قطعة من الزمان تكون العلة التامة موجودة فيها يناه في وجوب ذلك الفرد بالقياس إلى العلة، ولا يكفي وجوده في قطعة أخرى من الزمان لأنه فرد آخر.

وهذا بصرف النظر عن إثبات كون المعلول وجوداً رابطاً بالنسبة إلى علته المفيضة التي هي عين العلة التامة إذا كانت بسيطة أو جزءاً منها إذا كانت مركبة، وأما بالنظر إلى ذلك فالأمر أوضح كما ذكر الأستاذ -قدس سره- في جواب الإشكال.

وأما ما ذكره من الوجهين فلا يصح عدّهما برهانين على القاعدة، فإن امتناع تحقق العدم في غير زمان تحقق علته ليس أوضح من امتناع وجود المعلول في غير زمان وجود علته، ولعله أشار إلى هذا بقوله «فافهم ذلك».

٢٣٦- قوله «فقد زعم قوم أن الفاعل المختار...»

قد أشرنا إلى أن بعض المتكلمين حاول إنكار التلازم بين قاعدة وجوب العلة والمعلول بالقياس إلى بعضهما وقاعدة تزامنها، وإلى فشل هذه المحاولة. ثم إن بعضهم ادعى خروج الفاعل المختار ولاسيما الواجب تعالى عن مصب مبدء العلية زاعماً أن الخلق نوع آخر من التأثير غير العلية، وهو سخيّف جداً، فإنه لا معنى للعلة إلا ما يتوقف عليه شيء آخر كما مر.

١- راجع الفصل الأول من المقالة الرابعة، والفصل الثاني من المقالة السادسة من إهيات الشفاء، والمسألة الثانية من الفصل الثالث من الشوارق، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٧٧، والأسفار: ج ٢، ص

في الأمر الأول، وإن أبى أحد عن إطلاق لفظة العلة على الله تعالى فليس له أن يستنكف عن قبول توقف العالم عليه سبحانه، فليعتبر عنه بما يحلوه من الألفاظ، والقاعدة العقلية لا تدور مدار اللفظ.

وآدعى بعضهم اختصاص القاعدة بالفاعل غير المختار مستنداً إلى وضوح انفكاك فعل الإنسان عن ذاته، وأجيب عنه بأن الإنسان ليس علة تامة لفعله، والكلام في العلة التامة. ثم عقب عليه بأن الله تعالى علة تامة للعالم بأجمعه، إذ لا يتصور وراءه أمر آخر يتمم عليته، فيلزم على القاعدة قدم العالم ولا سبيل إليه، لأن فيه سداً لباب إثبات الصانع، لأن ملاك احتياج المعلول إلى العلة — في زعمه — هو الحدوث، وفرض قدم العالم يغنيه عن الصانع. واستنتج أن انتقاض القاعدة بفعل الواجب كاشف عن اختصاصها بالفاعل غير المختار، وأما الفاعل المختار فلا يتصف فعله بالوجوب بالقياس بل لا يحتاج إلى مرجح.

وقد أشار الأستاذ — قدس الله سره — إلى أن مرجع هذا الكلام إلى إنكار مبدء العلية. واختار بعضهم بعد قبول لزوم المرجح أن مرجح الفعل إذا كان الفاعل مختاراً هونفس إرادته، وكان الجواب الفصل ما أشار إليه في آخر المسألة أن إرادة الواجب إن كانت عين ذاته تعالى رجع الكلام إلى كون الذات علة تامة ومرجحاً للفعل، وإن كانت أمراً حادثاً كانت لاحالة من مخلوقاته وعاد الكلام إليها، على أن ذلك يستلزم كون الذات معرضاً للحوادث وهو محال كما بيّن في محله. وأما القول بكون الإرادة منتزعة عن مقام الفعل كسائر الصفات الفعلية فلا يغنيه شيئاً، لأن الأمر الانتزاعي لا يصلح علة لمنشأ انتزاعه.

٢٣٧ — قوله «معنى كونه فاعلاً مختاراً...»

لما كان السبب في إنكار جريان القاعدة بالنسبة إلى الواجب تعالى هو ما أشرنا إليه من أنهم زعموا أن ذلك يستلزم سلب الاختيار عنه تعالى من ناحية، وقدم العالم من ناحية أخرى، لهذا تعرض الأستاذ — قدس سره — لهاتين المسألتين، فبيّن أن اختيار الواجب ليس رهن حدوث فعله حدوثاً زمانياً، بحيث إذا كان فعله قديماً كان ذلك كاشفاً عن عدم اختياره، بل حقيقة الاختيار كون الفاعل راضياً بفعله غير مجبور عليه، وهذا حاصل في الواجب بتمام معنى الكلمة، حيث إنه لا يعقل أن يُجبره شيء على الفعل. لأن المُجبر المفروض إما أن يكون واجباً آخر أو شيئاً من مخلوقاته فيلزم الشرك، وإما أن يكون شيئاً من مخلوقاته نفسه، وهو محال أيضاً لأنه يستلزم كونه تعالى متأثراً عن مخلوقاته معلولاً لها، وهو سبحانه منزّه عن التأثر والمعلولية والإمكان من جميع الجهات. فالقاعدة لا تمت إلى الجبر

بصلة أصلاً.

وأما حدوث العالم بالمعنى الذي يفسرونه به فهو فرض يحتوي في صميمه على التناقض، لأن مسبقية العالم بزمان خالي عنه يستلزم وجود الزمان قبل العالم وهو من العالم! وقدم الكلام فيه في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وسيكرّره في الفصل الثالث والعشرين من المرحلة الثانية عشر.

وكان ينبغي التصريح بأن التزامن إنما يتصور بين أمرين زمنيّين، وأما إذا كان أحد الأمرين غير واقع في ظرف الزمان كالواجب تعالى فلا يتصور تقارنهما في الزمان أصلاً. ولعله بذلك ينحسم مادة كثير من المجادلات.

٢٣٨— قوله «وأما قول القائل يجوز أن يختار الفاعل المختار...»

لما فرغ من بيان المسألتين وأوضح أنه لا يصحّ الاتكاء عليها للمناقشة في القاعدة أخذ في بيان سائر الشبهات التي تشبّث المتكلمون بها في المقام.

فنها أنهم ادّعوا تارة عدم لزوم المرجح في فعل الفاعل المختار، وتارة أخرى ذهبوا إلى أنّ الإرادة مرجحة له فلا يحتاج إلى مرجح آخر. وأجاب عليها بأنّ إنكار لزوم المرجح في مورد يعني حصول المعلول بلا علة تامّة، وهو محال. وأما الإرادة فلا تصلح بنفسها مرجحة للفعل، لأنها أمر ذو إضافة، ولا تتحقّق إلا بتعيّن ما تُضاف إليه، فتعيّن متعلّقها مقدّم على تحقّقها، فيحتاج إلى مرجح غيرها.

واعلم أنّ هذه القاعدة هي إحدى معارك الآراء، وقد دارت حولها مناقشات طويلة لا بين المسلمين فقط بل بين علماء اللاهوت من المسيحيّين وفلاسفتهم أيضاً، ونقل عن بعض المصوّرين الغربيّين أنّه صوّر حماراً مات جوعاً وعطشاً لاستواء طريقتين متساو بينه وبين محلّ الماء والعشب، يريد بذلك الاستهزاء بمقالة الفلاسفة في استحالة الترجيح بلا مرجح. وهذا نظير ما قالوا أنّ الهارب من السبع إذا عرّن له (أي ظهر أمامه) طريقتان متساو يان لا يبقى متحيّراً في اختيار أحدهما حتى يدركه السبع بل يختار أحد الطريقتين لينجى نفسه. واستنتج بعضهم أنّ المحال هو الترجيح بلا مرجح، وفي هذه الأمثلة ونظائرها إنّما يرجح الفاعل أحد المتساو بين إرادته لا أن يترجّح ذلك بلا مرجح. وزعم بعضهم أنّ الترجيح بلا مرجح إنّما يكون قبيحاً كترجيح المرجوح إذالم يكن ضرورة في اختيار أحدهما، وإلا فلا يكون قبيحاً فضلاً أن يكون محالاً.

وقد اختلط عليه أمر الترجيح الفلسفي بالترجيح الأخلاقي، وإنما كلام الفلاسفة في حصول المعلول بلاعلّة تامّة له، ومرادهم باستحالة الترجيح بلامرجح استحالة صدور الفعل من الفاعل الذي هوعلّة ناقصة من دون ضمّ مايتّم العلة. ويمكن أن يراد بلفظة «الترجيح» مصدر الفعل المجهول فيرادف الترجيح.

وكيف كان فلاشك أن الإرادة بمعنى التصميم على الفعل الذي تهيأ جميع مقدماته مؤثّرة فيه ومنتمة لعلّته، وإنما الكلام في مبادئ تلك الإرادة وأنه هل يكفي في تعلّقها بفعل خاصّ من فعلين متساوٍ بين كون كلّ واحد منها محققاً لغرضه أو يلزم علاوةً على ذلك ما يعيّن تعلّقها بأحدهما بعينه. وهذه الأمثلة لا تنفي مثل هذا المرجح، وإنما تنفي رجحان المتعلّق في نفسه، فربما يكون المرجح لتعلّق الإرادة بأحد الأمرين بعينه وقوعه في جهة اليمين مثلاً، أو قرب جارحته المقدّمة منه، أو وقوع نظره عليه أولاً، إلى غير ذلك ممّا يصلح سبباً للتفتات الفاعل إلى أحدهما بعينه وإن لم يشعر نفسه بالمرجح بحيث لوسئل عنه لم يملك جواباً، كما أنّ مثل هذا المرجح لا يضرّ باختياريّة الإرادة، لأنّه يكفي في الاختياريّة كون الإرادة ناشئة عن رضی الفاعل من غير إجبار من الغير، وليس معنى تأثيره في تعلّق الإرادة بأحد الأمرين كونه علّة تامّة لتحقيق الإرادة حتّى يتوهّم أنّ مثل هذه الإرادة تصير جبرياً، فإنّ الإرادة فعل للنفس، وملاك كونها اختياريّة هو ما أشرنا إليه من صدورها عن رضی كامن في النفس من غير إجبار مُجبر، وبها يصير الفعل اختياريّاً أيضاً.

٢٣٩- قوله «وأما قول من قال إنّه تعالى عالم...»

قال في الأسفار: «ومنهم من قال إنّه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنّ أيّ المعلومات يقع وأيّها لا يقع، فما علم منه أنّه سيقع يكون واجب الوقوع لأنّه لو لم يقع كان علمه جهلاً، وإذا كان ذلك مختصّاً بالوقوع، وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم أنّه يقع ولا يريد غيره لأنّ إرادة المحال محال»^٢.

ثمّ أجاب عنه بوجهين: أحدهما مبنيٌّ على كون العلم تابعاً للمعلوم، وهو أنّ تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصدّه إلى إيقاعه فيها، فلو كان القصد إلى إيقاعه فيه تابعاً لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور. وثانيها مبنيٌّ على عدم كون علمه تعالى تابعاً للمعلوم، وهو أنّ علمه تعالى سبب لتحصلّ الممكنات مقدّم عليها لا أنّه تابع لحصولها^٣.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٠٩.

٢- راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٣. ٣- راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٥-١٣٦.

وأما ما أجاب به الأستاذ—قدس سره— من كون الإمكان متأخراً عن الوجود، فيوهم مناقضته لأمراً في الفصل السادس من المرحلة الرابعة من تقدم الإمكان على الحاجة المتقدمة على الوجود والوجود، وإن كان ذلك من منظر آخر ومن حيثية أخرى.

والأحسن أن يقال: امتناع وقوع ما لا يقع إن كان ذاتياً فهو خارج عن محل الكلام، وإن كان امتناعاً بالغير كان معلولاً لعدم تعلق إرادته تعالى به، فتعليق عدم إرادته على امتناعه بالغير يستلزم الدور. ثم إن وجوب ما يقع لا يمكن أن يكون ذاتياً، فلا جرم يكون وجوباً بالغير ولأجل تعلق إرادته تعالى به، فالقول بأن سبب إرادته هو العلم بوجوب وقوعه يستلزم الدور. وكل من الامتناع بالغير والوجوب بالغير يلزم إمكانه الذاتي ولا ينقلب الإمكان بسبب تعلق العلم به وجوباً، كما لا ينقلب بسبب عدم تعلق العلم به امتناعاً، وهذا مراد من قال «العلم تابع» فافهم.

وقال السبزواري—ره— في ما علق على ثاني الوجهين اللذين ذكرهما صدر المتألهين ما هذا لفظه: «يعني علمه في الأزل بما عليه الشيء إن كان بسبب شيئية الوجود لزم الدور، وإن كان بسبب شيئية المهية يلزم ثبوت المعدوم، وإن كان بسبب شيئية المهية والعين الثابت متقراً بوجود الحق تعالى تبعاً وتطفلاً كما سيحكي في الإلهيات فهو شيء لم يصلوا إليه فضلاً عن وصولهم إلى كونه بسبب انطواء وجودات الأشياء بنحو أعلى وأبسط في وجود بسيط الحقيقة، مع أن ذلك العلم الأزلي الوجوبي لا يكون مخصصاً للحدوث لكونه فعلياً»^١.

أقول: العلم من الصفات ذات الإضافة ولا يُعقل بدون فرض متعلق له، فالمتعلق إن كان هو المهية الموجودة في الخارج فوجودها بصرف النظر عن تعلق العلم به واجب بالغير، فوجوبه ليس ناشئاً عن العلم وإلا لدار. وإن كان المتعلق نفس المهية بدون الوجود لزم ثبوت المهية قبل الوجود، وهو محال خلافاً لما زعمه بعض المتكلمين.

فإن قلت: متعلق العلم هو المهية الموجودة في علم البارئ تعالى.

قلت: لهذا الكلام تفسيران: أحدهما ما زعمه العامة من أن لله تعالى ذهنًا كذهن الإنسان توجد فيه صور الأشياء، وتلزم عليه توالي فاسدة جداً. وثانيها ما قال به صدر المتألهين في باب علم البارئ تعالى وأشار إليه المحقق السبزواري، من تحقق كل شيء بنحو البساطة في ذاته تعالى لاشتماله على كل الكمالات. فهذا المعنى مضافاً إلى أنه بعيد عن أذهان هؤلاء لا يصح تخصيص المعلول، لأن هذا العلم هو عين ذاته سبحانه وحكمه حكم الذات.

٢٤٠- قوله «وأما قول من قال إن أفعاله تعالى...»

هذا الكلام يوافق مشرب المعتزلة ومن حذا حذوهم، وحاصله أن حدوث العالم في زمان خاص دون سائر الأزمنة إنما هو لأجل كونه ذا مصلحة في ذلك الوقت. ويلاحظ عليه أولاً أن الزمان من لوازم العالم الجسماني، وليس قبل خلق العالم ولا بعده زمان حتى يختص وجود العالم بزمان خاص. وثانياً لو فرض وجود زمان قبل وجود العالم كان مخلوقاً له تعالى لا محالة، فينقل الكلام إليه ويلزم قدم مخلوق واحد لأقل منه، ولا يعقل حدوث الزمان في زمان خاص كما لا يخفى. وثالثاً إن المصلحة تنتزع من ارتباط شيء بشي آخر، ففي أجزاء العالم يصح أن يقال إن خلق بعضها في مكان أو زمان خاص يكون ذا مصلحة بالنظر إلى ما يرتبط به في ذلك المكان أو الزمان، مثلاً يصح أن يقال إن خلق الإنسان في الكرة الأرضية واجد لمصلحة لا توجد في كرة أخرى لما توجد في الأرض من الهواء والأقوات وسائر لوازم حياته، أو يقال إن خلق الإنسان قبل خلق الأقوات فيها ليس فيه مصلحة، وأما كل العالم فليس له ارتباط بشي آخر وراءه حتى يقال إن خلقه في وقت خاص يكون ذا مصلحة لا توجد في سائر الأوقات^١.

٢٤١- قوله «فإن قلت: المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً...»

قد مر الكلام فيه في الفصل السابع من المرحلة الرابعة، وإنما تعرض له ههنا أيضاً لأجل أن بقاء المعلول بعد فناء العلة نوع آخر من الانفكاك بينها، فلو ثبت إمكانه كان ناقضاً لقاعدة التزامن. وكان ينبغي حل شبهة بقاء البناء بعد موت البناء^٢ وأمثالها بأن هذه العلة من قبيل العلة المعدة، والكلام في العلة الحقيقية التي تشمل الفاعل الحقيقي وعلل القوام.

٢٤٢- قوله «وقد اندفعت بما تقدم مزعمة أخرى...»

قال في الأسفار: «إن لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين فيه لابتداء من مزيد تأكيد وتقوية، فلنذكر فيه براهين كثيرة»^٣ ثم ذكر عشرة براهين عليه، وبعد ذلك تعرض

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٨١.

٢- راجع الفصلين الأولين من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٢٦، والمسألة السادسة والثلاثين من الفصل الأول من الشوارق، والأسفار: ج ١، ص ٢١٩، وج ٢، ص ٢١٢.

٣- راجع الفصل الأول من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٢٤، والمباحث المشرقية:

ج ١، ص ٤٨٥-٤٩٤، وص ٥٤٦، والأسفار: ج ٢، ص ٣٨٣-٣٩٢.

لشہات المخالفین ودفعها.

ونقل فی القبسات عن المعلم الأول أن العدم الذي هو من الرؤوس الثلاثة التي هي مبادئي الكون هو العدم لا بزمان ولا بمكان. ثم نقل كلاماً عن الشيخ حاصله أن العدم مبدء بالعرض، لأن ارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده^٢. وعقب عليه بأن العدم المتقدم على وجود الكائن، تقدماً بالزمان ليس بمقابل لوجود الكائن في الزمان المتأخر، فلا يصح أن يقال إن ارتفاعه يكون وجود الكائن، واستنتج أن العدم الذي بارتفاعه يكون وجود الكائن هو العدم الدهري^٣.

١- المراد بالرؤوس الثلاثة هو المادة والصورة والعدم، راجع القبسات: ص ١٧٥، وراجع الاسفار: ج ٥، ص ٢٧٢، وج ٣، ص ٢٥٤.
 ٢- راجع النجاة: ص ١٠١، وراجع المسألة الثامنة من الفصل الثالث من الشوارق.
 ٣- راجع القبسات: ص ٢٢٤-٢٢٥.

الفصل الرابع

٢٤٣- قوله «في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»

هذه قاعدة معروفة في السنة الحكما، وقد عدّها السيّد الداماد من أهمّيات الأصول العقلية^١، وادّعى ابن رشد اتّفاق القدماء عليه، بل ربما يدّعى اتّفاق أهل النظر جميعاً من العرفاء والمتكلّمين أيضاً^٢. غير أنّ الإمام الرازي صرح بالمخالفة^٣، ونسب جواز صدور الكثير عن الواحد إلى الأشاعرة^٤، لكن ردّ عليه المحقّق الطوسي بأنّ الأشاعرة يقولون بأنّ الصفة الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد، وأمّا الذات فلا يعدّونها علّة حتّى ينسب إليهم جواز صدور الكثير عنها، واستنتج أنّ الرازيّ خالف الكلّ في ذلك^٥. وناقش فيها صاحب المعبر أيضاً بأنّه لو صحّت هذه القاعدة لكانت الموجودات كلّها سلسلة واحدة لا تتكوّن حلقاتها إلاّ واحدة بعد واحدة، وليس كذلك^٦.

وكيف كان فالكلام حول هذه القاعدة يقع في أمور:

الأمر الأوّل في مفاد القاعدة وبيان مغزاها وتعيين مجراها. ويتوقّف هذا الأمر على توضيح مفهوم الواحد والصدور المأخوذين فيها. فنقول: أمّا الواحد فالمراد به ههنا البسيط

١- راجع القيسات: ص ٣٥١.

٢- راجع أساس التوحيد: ص ١٦.

٣- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٦٠-٤٦٨.

٤- راجع تلخيص المحصل: ص ٢٣٧.

٥- راجع نفس المصدر: ص ٢٣٨.

٦- راجع المعبر: ج ٣، ص ١٥١.

كما صرح به في المتن، لكن عرفت سابقاً أن البسيط مفهوم مشكك، فقد يطلق على ما لا يتركب من مادة وصورة خارجيتين، فيشمل الأعراض والعقول بل نفس المادة والصورة؛ وقد يطلق على ما لا يتصور له أجزاء بالفعل ولا بالقوة حتى لو كان ذلك بتبع الموضوع، فينحصر في المجردات: وقد يطلق على ما ليس له أجزاء عقلية أيضاً ولا يتصور له أي تركيب حتى من المهية والوجود، فيختص بذات الواجب تبارك وتعالى.

فإن كان المراد بالبسيط هذا المعنى الأخير اختص جريان القاعدة بالواجب تعالى فيثبت بها أنه لا يصدر منه في المرتبة الأولى إلا أمر واحد هو العقل الأول كما قالت به قاطبة الحكماء، أو النظام الجملي كما اختاره السيد الداماد^١، أو الوجود المنبسط والفيض المقدس كما هو مختار العرفاء. وقد حاول صدر المتألهين وبعض أتباعه الجمع بين مقالة الحكماء والعرفاء^٢.

وعلى هذا يكون المراد بالصدور صدور المعلول عن الفاعل الحقيقي الحق والاستناد الخالص المحض إلى العلة المفضية للوجود من غير استناد إلى شرط أو استعداد خاص حاصل من المعدّات. وقد صرح صدر المتألهين بهذا الاختصاص في موضع من الأسفار^٣، لكن ظاهر كثير من كلمات الحكماء بل صريح بعضها هو عدم الاختصاص، ونقل عن بعضهم جريان القاعدة في المعدّات أيضاً^٤.

وبناءً على التعميم فالمراد بالبسيط هو الحيثية الواحدة التي يصدر عنها المعلول ولو كانت مقترنة بحيثيات أخرى. وبعبارة أخرى فإن المركب إنما يتركب من بسائط، فكل من أجزائه البسيطة لا يصدر عنه إلا معلول واحد، فتعدّد المعاليل تابع لتعدّد الحيثيات فلا تكون أكثر من الحيثيات الموجودة في العلة. والكلام الفصل في بيان مجرى القاعدة يتوقف على تحقيق مفاد أدلتها.

وجدير بالذكر أن إثبات وحدة المصادر الأول ينحصر طريقه عند القوم في إثبات هذه القاعدة، لكن بعد إثبات التشكيك في الوجود وأن وجود المعلول رابط بالنسبة إلى وجود العلة الفاعلة وأن الوجود كلّها كان أقوى كان أبسط، أمكن إثبات وحدة المصادر

١- راجع القيسات: ص ٤١٠، وص ٣٦١-٣٦٣، وراجع أساس التوحيد: ص ٥٠٤.

٢- راجع أساس التوحيد: ص ٧٢-٧٤.

٣- راجع الأسفار: ج ٨، ص ٦٠، وراجع الشوارق المسألة الثانية من الفصل الثالث.

٤- راجع أساس التوحيد: ص ٥٠-٥١.

الأول وبساطته من غير حاجة إلى هذه القاعدة، فتبصر.

الأمر الثاني في علاقة هذه القاعدة بقاعدة تسانخ العلة والمعلول^١. ويشهد لهذه العلاقة ما يلاحظ من الاستدلال بقاعدة التسانخ لإثبات هذه القاعدة في كلام الأستاذ—قدس سره الشريف—فينبغي إلقاء ضوء على تلك القاعدة حتى يتبين مدى العلاقة بينها. فنقول: السنخية بين العلة والمعلول قد تلاحظ بين العلة المفيضة ومعلولها، وقد تلاحظ بين سائر أقسام العلة الحقيقية والمعدة والمعلول المنسوب إليها. أمّا الأول فهو أمر قريب من البدهة إن لم يكن بديهياً، فإنّ العلة المفيضة هي المعطية لوجود المعلول، ومن الواضح استحالة إعطاء الشيء لما هو فاقد له ورجوع ذلك إلى التناقض. فقتضى هذه القاعدة أن تكون العلة المفيضة واجدةً لكامل المعلول، لا لوجود المعلول بمحده بحيث يلزم منه صدق ماهية المعلول على العلة، بل بنحواتمّ وأعلى.

وأما السنخية بين الفاعل الطبيعي ومعلوله، وبين الشرط والمشروط، وبين المعدّات والمستعدّات فليس ممّا يستقلّ به العقل بل يحتاج إلى التجربة. فاشتراط التركيب بين عنصرين بجرّان الكهرباء أو وجود الحرارة مثلاً ليس ممّا يقضي به العقل قبل التجربة، فلا يستقلّ العقل بلزوم الشروط ولا بتعيينها ولا بوحدها أو كثرتها. وهذا ممّا أغفله الحكماء، واكتفوا بدعوى بدهة المسانحة إجمالاً وأنه لولا ذلك لجاز تأثير كلّ شيء في كلّ شيء.

وكيف كان فجرى قاعدة التسانخ هو العلة المفيضة ومعلولها، فإن كان مجرى قاعدة «الواحد» أيضاً ذلك اتّحد موردهما، وإن عمّمت إلى سائر العلل كان موردها أعمّ من قاعدة التسانخ، كما أنه لو اختصّ مجراها بالواجب تعالى كان مجرى قاعدة التسانخ أعمّ منها.

الأمر الثالث في إثبات القاعدة. ادّعى السيّد الداماد كونها من فطريات العقل الصريح وأنّ ما أقيم عليها من البراهين بيانات تنبئية^٢. وقال في الشوارق: «فالحقّ ما ذكره الشارح القديم من أنّ الحكم بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، بديهيّ لا يتوقّف إلاّ على تصوّر طرفيه^٣» وقال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتنبيه، وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم معنى

١—راجع أساس التوحيد: ص ٥٣—٥٥.

٢—راجع القبسات: ص ٣٥١.

٣—راجع المسألة الثانية من الفصل الثالث من الشوارق.

الوحدة الحقيقية^١.

وكيف كان فقد نقل في المباحث المشرقية أربعة براهين عليها وناقش في الجميع^٢، وقد تصدّى أساطين الحكمة للردّ على شبهاته في كتبهم كالقبيسات^٣ والأسفار^٤، والشوارق وغيرها. ولا يتسعنا الخوض في جميع ما قيل أو يمكن أن يقال بهذا الصدد^٥. فلنقتصر على ما اعتمد عليه سيّدنا الأستاذ—قدّس سرّه الشريف—وهو روح أكثر البراهين لولا كلّها.

وحاصله أنّ من الواجب وجود سنجية ذاتية بين المعلول وعلته، فلوفرض صدور أمرين متباينين أو أكثر عن علة واحدة لزم أن يكون في العلة جهتان أو أكثر تُسأنخ بكلّ واحدة منها واحداً من المعاليل، وقد فرضت بسببها ذات جهة واحدة.

ويستفاد من هذا البرهان عدم اختصاص القاعدة بالواجب تعالى بل تشمل كلّ ما يكون بسيطاً بحسب وجوده الخارجي، كما أنّها لا تختصّ بالواحد الشخصي بل النوع الواحد من العلة أيضاً لا يصدر منه إلاّ النوع الواحد من المعلول، ويشهد له عدم التفصيل بين الواحد الشخصي والواحد النوعي في هذه القاعدة بخلاف عكسها حيث خصصها بالواحد الشخصي كما سيأتي في المتن.

ويلاحظ عليه أنّ مجرى هذا البرهان هو العلة البسيطة التي ليس لها إلاّ نوع واحد من الكمال، فلا يصدر منه إلاّ ما هو واجد لمرتبة نازلة منه. فالعقول العرضية—على القول بها—تكون مشمولة لهذه القاعدة بخلاف العقول الطولية وبخلاف ذات الواجب تبارك وتعالى، فإنّها وإن كانت بسيطة إلاّ أنّها في عين بساطتها واجدة لكمالات كثيرة على نعت الجمعية والوحدة، فهذا البرهان لا يفي صدور الكثير منها لعدم منافاته لقاعدة التسانخ. وبذلك يظهر أنّ قاعدة التسانخ أعمّ مورداً من هذه القاعدة، لشمولها للواجب تعالى والعقول الطولية بخلافها، فتفظن.

الأمر الرابع في عكس القاعدة، وهو أنّ المعلول الواحد لا يصدر إلاّ عن العلة الواحدة. إنّ وحدة المعلول قد يُعنى بها وحدته الشخصية، فيكون مفاد القاعدة أنّ المعلول الواحد

١—راجع أواخر النظم الخامس من شرح الإشارات.

٢—راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٦٠—٤٦٨.

٣—راجع القبيسات: ص ٣٥١—٣٦٧.

٤—راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٠٤—٢١٢، وج ٧، ص ١٩٢—٢٤٤.

٥—راجع التحصيل: ص ٥٣١، والمطارحات: ص ٣٨٥—٣٨٦، وشرح المنظومة: ص ١٢٧، والتعليقات:

الشخصي لا يصدر عن عدّة علل تامّة التأثير، سواء كانت واحدة بالنوع أو لم تكن. وأمّا اجتماع عدّة علل ناقصة تشكّل علّة تامّة مركّبة فمما لا كلام فيه.

و امتناع صدور فعل واحد شخصي عن فواعل متعدّدة تامّة الفاعليّة واضح لاختلاف فيه. لأنّ مقتضى كون الفاعل تاماً وجوب صدور الفعل عنه، ومقتضى تعدّده تعدّد الفعل، ففرض وحدة الفعل مع تعدّد الفاعل لا يستقيم إلا على فرض كون كلّ واحدة منها ناقصة التأثير أو كون بعضها فاقدة التأثير.

وقد يُعنى بوحدة المعلول وحدته بالنوع وإن كان متكثرّاً بالشخص، فيكون مفاد القاعدة أنّ النوع الواحد من المعلول لا يصدر إلا عن نوع واحد من العلّة. وهذا ممّا وقع فيه الخلاف: قال في المباحث المشرقيّة: «وأما الواحد النوعيّ فالصحيح جواز استناده إلى علل كثيرة»^١ وقال في التجريد: «وفي الوحدة النوعيّة لاعكس» وقال في المطارحات: «وأمّا الأمر الكلّي كالحرارة المطلقة فيجوز أن يقال بوجه ما أنّ لها عللاً كثيرة— إلى أن قال— فإنّها يجوز أن تقع جزئيات منها بسبب الحركة، وأخرى بسبب الشعاع، وأخرى بسبب ملاقات النار. ويجوز أن يكون للأشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع، وعرضيّ مفارق واحد أيضاً بالنوع»^٢. وقال في الأسفار: «وأما الواحد النوعيّ فالصحيح جواز استناده إلى المتعدّد كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة، وأخرى بالشعاع، وأخرى بالغضب، وأخرى بملاقات النار»^٣.

لكن قال السيّد الداماد بامتناع صدور الواحد عن الكثير مطلقاً حتّى في الشروط و متمّمات العلّة»^٤ وقال في الشوارق: «وأما إذ لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداءً أو تعاقبهما المشهور هو الجواز، والمحقّق الشريف جوز التبادل الابتدائيّ دون التعاقب— إلى أن قال— والتحقيق امتناع كليهما جميعاً»^٥.

والذي يقتضيه البرهان هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعيّ عن الفواعل المفيضة المتكثّرة نوعاً، أداء لحقّ التسانخ، فإنّه إن كان الفاعل ذاكمال واحد كان فعله الصادر عنه مرتبة نازلة من كماله، فلا يمكن أن يصدر عمّا هو فاقد لهذا الكمال؛ وإن كان الفاعل

١— راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٦٨.

٢— راجع المطارحات: ص ٣٨٠.

٣— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢١١.

٤— راجع القيسات: ص ٣٦٨.

٥— راجع المسألة الثانية من الفصل الثالث من الشوارق.

ذا کمالات كثيرة متميزة في الوجود كان الفعل صادراً عنه بما أنه واجد للكمال المسانخ له، فإذا كان الفاعل متعدداً كان العلة للمعاليل المتكثرة بالشخص والواحدة بالنوع، نفس الكمال المشترك الذي هو واحد بالنوع، وأما صدور الحرارة عن أشياء متعددة فليس صدور فعل عن فاعل حقيقي مفيض للوجود.

الأمر الخامس في ما يترتب على القاعدتين. أما القاعدة الأولى فبناءً على اختصاصها بالبسيط من جميع الجهات لا يترتب عليها إلا وحدة الصادر الأول، وقدم أن القاعدة قاصرة عن إثبات ذلك، وأنه ثبت من طريق آخر. وأما بناءً على تعميمها لغير الواجب وللواحد النوعي فيترتب عليها أن كل ما يصدر عن علة واجدة لنوع واحد من الكمالات الوجودية فهو واحد بالنوع. وقد استدلوها في موارد كثيرة: منها ما استدل به لإثبات الصور النوعية وعدم جواز إسناد آثارها إلى المهية الجنسية؛ ومنها ما استدل به لنفي عليّة المادة للصور^١، ومنها ما استدل به لإثبات القوى المتعددة للنفس—خلافاً لصدور المتألهين في منع الاستدلال بها لذلك—؛ ومنها ما سياتي في البحث عن نفي الاتفاق أن الطبيعة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً^٢؛ ومنها ما استدل به في الأسفار على اعتبار غاية التباعد بين الضدين^٣؛ ومنها ما استدل به لبيان قاعدة إمكان الأشرف، من أنه لو صدر الأشرف والأخس معاً لزم صدور الكثير عن الواحد^٤، إلى غير ذلك^٥.

وأما القاعدة الثانية فلست أذكر مورد الاستدلال بها إلا في احتياج المادة إلى الفاعل غير المادي^٦، وفي إثبات توحيد الواجب تعالى في الربوبية بناءً على وحدة العالم^٧. وفي كثير من الاستدلالات بها نظر لا يسعنا بيان وجهه ههنا، فليطلب من محالها.

١—راجع التحصيل: ص ٣٤١.

٢—راجع الفصل الثالث عشر من المرحلة الثامنة من المتن.

٣—راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٤، وراجع الفصل التاسع من المرحلة السابعة من المتن، وراجع الرقم (٢٢٩) من التعليقة.

٤—راجع المطارحات: ص ٤٣٤، والتلويحات: ص ٥١، والقبسات: ص ٣٧٢—٣٧٤، والأسفار: ج ٧، ص ٢٤٤—٢٥٣، وأساس التوحيد: ص ١٣١.

٥—راجع أساس التوحيد: ص ١٢١.

٦—راجع الفصل السادس من المرحلة الخامسة من المتن.

٧—راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٤—٩٩.

الفصل الخامس

٢٤٤— قوله «أما الدور فهو توقّف وجود الشئ على ما يتوقّف وجوده عليه» يستفاد من هذا التعريف أنّ الدور إنّما يتصوّر بين العلة والمعلول، لأنّ التوقّف المأخوذ في التعريف أمانة المعلوليّة، والمتوقّف عليه هو العلة، واستحالته ظاهر. وأما التسلسل فلا يختصّ بالعلة والمعلول، بل مفهومه يشمل كلّ ما يترتّب على الآخر، ويختصّ الاصطلاح بما لا ينتهي إلى حلقة أخيرة من جهة الصعود أو النزول أو كليهما.

والبراهين التي أُقيمت على استحالة التسلسل^١ على قسمين: منها ما يختصّ بتسلسل العلل، ومنها ما يعمّ العلل والمعالييل وغيرها، كما أنّ بعضها يختصّ بالأبعاد كالبرهان السلميّ وبرهان المسامطة. وهذان البرهانان وبرهان التطبيق تتشكّل من مقدمات رياضيّة، ويرد عليها أنّ الأحكام الرياضيّة تختصّ بالمقادير المتناهية، فلا يصحّ تعميمها إلى غير المتناهي حتّى تترتّب عليها توالي فاسدة مذكورة في هذه البراهين. وقد أشار الأستاذ قدس سرّه الشريف— إلى أنّ أكثر البراهين لا تخلو من مناقشة. وأما البراهين المذكورة في المتن فتختصّ بتسلسل العلل، وإن كان ربما يعمّم البرهان الثاني إلى غيرها أيضاً، وسيأتي الكلام فيه.

٢٤٥— قوله «لكنّ الشرط على أيّ حال أن يكون...»

هذه الشروط هي مورد الخلاف بين الحكماء والمتكلمين. فالتكلمون لا يعتبرون هذه

١— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٤٤—١٦٧، والقبسات: ص ٢٢٨—٢٣٣، وحكمة الإشراف: ص ٦٣، والمباحث المشرقية: ص ٤٧٠—٤٧٧، وتلخيص المحصل: ص ٢٤٦، والمسألة الثالثة من الفصل الثالث من الشوارق، وشرح المنظومة: ص ١٢٩—١٣١، والتحصيل: ص ٥٥٧.

الشروط، ويُجرون براهين التسلسل في الحوادث الواقعة في طول الزمان والحوادث المجتمعة في زمان واحد، فيقولون بامتناع تسلسلها ويستنتجون انتهاء سلسلة الحوادث إلى حادثة هي مبدأها وأخرى منتهىها، وكذا تناهي عدّة الحوادث في كلّ زمان، وأمّا الحكماء فلا يوجبون المبدء والمنتهى للحوادث الزمانيّة ولا تناهيها في زمان واحد استناداً إلى براهين التسلسل، بل يجوزون عدم تناهيها لأجل ما يعتبرون فيها من الشروط الثلاثة. والمعيار في اعتبار الشروط هو مفاد البراهين فينبغي النظر في كلّ واحد منها على حدة.

٢٤٦— قوله «والبرهان عليه أنّ وجود المعلول رابط...»

هذا البرهان يختصّ بالعلل الفاعليّة المفيضة، فإنّ المعلول إنّما يكون رابطاً بالنسبة إلى علته المفيضة لا غير، ويجري في العلة التامة لاشتمالها على العلة المفيضة، ومن الواضح اجتماع الشروط الثلاثة في مصبّ هذا البرهان.

٢٤٧— قوله «برهان آخر وهو المعروف ببرهان الوسط والطرف»

هذا البرهان أقامه الشيخ أولاً على تناهي العلة الفاعليّة، وقال في آخر كلامه «وهذا البيان يصلح أن يُجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلة، وإن كان استعماً لنا له في العلة الفاعليّة، بل قد علمت أنّ كلّ ذي ترتيب في الطبع فإنّه متناهٍ، وذلك في الطبيعيّات»^١. وهكذا عمّمه في القيسات^٢، ووصفه صدر المتألّهين بأسدّ البراهين لإبطال التسلسل^٣.

ومن الواضح أنّ التعميم إنّما يمكن بالتركيز على عنواني الوسط والطرف، وعلى هذا فلقائل أن يقول: إنّ هذين العنوانين متضايقان، ومع الشكّ في وجود الطرف يكون صدق عنوان الوسط على الموجودات التي فرضت غير متناهية مشكوكاً فيه. لا يقال: يثبت عنوان الوسط لها بإثبات خاصّته وهو كون العلية مشفوعة بالمعلوليّة، فإنّه يقال: إنّما يثبت ذلك في تسلسل العلة، ففرض معلوليّة الجملة مستلزم لقبول علة وراءها، وأمّا في غير العلة فليس هناك ما يثبت شيئاً وراء الجملة غير المتناهية حتّى يثبت لها عنوان الوسط. فالسرّ في ثبوت عنوان الوسط للعلل المتصّفة بالمعلوليّة أيضاً هو ثبوت كونها معلولة، فالتركيز في البيان

١— راجع الفصل الأوّل من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٥٨.

٢— راجع القيسات: ص ٢٢٩.

٣— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٤٥.

ليس على ما بالذات، ومع التركيز على عنوان المعلوليّة يرجع إلى برهان الفارابي، ولعلّه لذلك سمّي بالأسدّ علاوةً على كونه أخصر.

وإن سلّمنا في غير العلل صدق كون كلّ واحد من الحلقات متلوّاً بآخر، واستلزامه لكون المجموع متلوّاً بآخر، وسلّمنا صحّة إطلاق الجملة والمجموع على غير المتناهي، كان البرهان جارياً في الحوادث المتعاقبة في طول الزمان أيضاً لصدق أنّ كلّ واحد منها مسبق بآخر، وليس في البرهان ما يدلّ على اشتراط الاجتماع في الوجود لعدم توقّف عنواي الوسط والطرف على ذلك. ومع الإصرار على هذا الشرط يمكن أن يقال إنه يكفي اجتماعها في وعاء الدهر كما ذهب إليه السيد الداماد واستنتج منه امتناع امتداد الحوادث إلى لا نهاية في جانب الأزل^١.

٢٤٨— قوله «برهان آخر وهو المعروف بالأسدّ الأخصر»

هذا البرهان تامّ في تسلسل العلل كما أشرنا إليه، لأنّ المفروض أنّ كلّ حلقة من السلسلة لأجل معلوليّتها متوقّفة على ما قبلها ومشرطة بوجود حلقة قبلها، فالمرم يوجد أمر غير متوقّف على شيء ولا مشروط بهذا الشرط لا توجد حلقات لسلسلة مترتّبّة بعضها على بعض. والشروط الثلاثة موجودة في مصبّ هذا البرهان، ولا دليل على تعميمه غير العلل، اللهم إلّا أن يقال بشموله للعلل المعدّة أيضاً فلا يعتبر شرط الاجتماع في الزمان، فافهم.

تنبيه

٢٤٩— قوله «قال بعضهم...»

هذا هو كلام السيّد في القبسات^٢ وتقوم الإيمان، وقد نقله في الأسفار^٣ ملخصاً، وعلّق عليه السبزواري وقال في آخر كلامه «وليت شعري لمّ سكت المصتف عن النبي و الإثبات؟ ولعلّه سكت تأدّباً». وحاصله أنّ شرطي الترتّب والاجتماع في الوجود بالفعل حاصلان في جهة التصاعد دون جهة التنازل، لعدم تحقّق المعلولات في مرتبة ذات العلّة، بخلاف العلل فإنّها واجبة الحصول في مرتبة ذات المعلول.

والذي يمكن أن يقال في توجيه كلامه أنّ مراده بتحقّق العلّة في مرتبة ذات المعلول

١— راجع القبسات: ص ٢٢٨.

٢— راجع القبسات: ص ٢٣٣—٢٣٤، وراجع أيضاً ص ١٨٤.

٣— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦٧—١٦٩.

وجوب وجودها عند وجود المعلول، وأن المراد بعدم تحقق المعلول في مرتبة ذات العلة عدم وجوب وجوده عند وجودها. وهذا إنما يصح في العلل الناقصة كمانته عليه في المتن.

وكيف كان فلا يثبت بهذا الكلام جواز تحقق سلسلة غيرمتناهية من المعاليل في الخارج، لأن وجود كل معلول يستدعي وجود جميع أجزاء علته التامة، فتكون العلل الناقصة أيضاً واجبة الوجود بالقياس إلى معاليلها، ومجمعة الوجود في مرتبة ذات المعلول — على حدّ تعبير السيّد — فلو كانت براهين التسلسل جارية في غير العلل أيضاً لامتنع تحقق سلسلة غيرمتناهية من المعاليل، وامتنع تحقق حوادث غيرمتناهية في جانب الأبد على مذهب السيّد، حيث يعتبر الاجتماع في وعاء الدهر كافياً لجرى براهين التسلسل، وكان غاية ما يثبت بذلك البيان إمكان تحققها ذاتاً لا وقوعاً.

٢٥٠ — قوله «وأنت خير بأن البرهانين...»

قد عرفت أن برهان الفارابي يختصّ بالعلل، وأن برهان الشيخ إنما يتمّ بإرجاعه إلى ذلك، فراجع الرقم (٢٤٧).

٢٥١ — قوله «والوجه في ذلك...»

إثبات اعتبار هذه الشروط من طريق أنّ السلسلة إنما تصدق بتوقّفها مشكل، لعدم دوران الأحكام العقلية مدار الألفاظ، مضافاً إلى منع عدم الصدق في ما عدا الترتب، فالمعيار لاختبار اعتبار شرط وعدمه هو مقتضى البرهان، وقد عرفت ما يقتضيه كل برهان على حدة.

٢٥٢ — قوله «مقتضى ما تقدّم من البرهان استحالة التسلسل في أقسام العلل كلّها»

سيأتي الكلام في العلة المادية والصورية في الفصل الرابع عشر. وأمّا لا تناهي الصور التي هي علل صورية للمركبات فيتصور على وجوه:

أحدها أن تكون المركبات الموجودة في زمان واحد غيرمتناهية فتكون صورها أيضاً كذلك. وهذا ممّا لا يدخل لبراهين التسلسل فيه، لعدم الترتب بينها، إلا على مذهب من لا يرى الترتب شرطاً في التسلسل فيمنع وقوع حوادث غيرمتناهية في زمان واحد استناداً إلى براهين التسلسل.

ثانيها أن تكون المركبات المتعاقبة في طول الزمان غيرمتناهية فتكون صورها أيضاً كذلك

وهذا هو محلّ الكلام بين من يشترط الاجتماع في الزمان كجمهور الفلاسفة ومن لا يشترط كالسيدّ الداماد وجمهور المتكلّمين.

ثالثها أن تكون الصور متعاقبة على مادة واحدة بالكون والفساد، وهذا أيضاً ممّا لا يمتنع جمهور الفلاسفة.

رابعها أن تكون الصور متراكبة على مادة واحدة في زمان واحد — عند من يجوز تراكب الصور المتعدّدة بالفعل — وهذا مستحيل لتناهي كلّ موجود مادّي. وأمّا جريان براهين التسلسل فيه فنوط بجرانها في المعاليل، لأنّه لاعليّة بين الصور إلّا من جهة توقّف كلّ صورة عالية على صورة سافلة، والصورة السافلة تعدّ مبدء السلسلة، فغاية ما يلزم منه تسلسل المعاليل لا تحقّقها بلاعلّة مبتدأة.

وخامسها أن تُفرض لكلّ صورة صورة أخرى لاعلى وجه التراكب بل على وجه التضامن، بأن تكون كلّ صورة مركّبة من جزئين يكون أحدهما علّة صوريّة للمجموع وهكذا إلى غير النهاية. وهذا الفرض مضافاً إلى أنّه يناهض بساطة الصورة، وتناهي الموجودات المادّية، يكون مجرى براهين التسلسل أيضاً حتّى عند من يختصّها بالعلل، سوى البرهان الأوّل المذكور في المتن حيث أنّه يختصّ بالعلل المفيضة كما نبّهنا عليه، لكنّ الكلام في عدّ الصورة علّة للمركّب، فلقائل أن يمنع ذلك استناداً إلى أنّ المجموع المركّب عنوان انتزاعيّ، وليس بين المادة والصورة وبين المجموع تأثير وتأثر خارجيّ حتّى يصدق عليه عنوان العلّة حقيقةً ويثبت لها أحكام العلّة ممّا يختصّ بالتأثير العينيّ^١، مضافاً إلى ما في وجود الهيولى من الشكّ، لولم يكن نفيها معلوماً.

وأما فرض تعدّد الصور العرضيّة للمادة الواحدة ففرض ساقط فضلاً عن لا تناهيا، لأنّ بتعدّدها تعدّد المادة، ويرجع الأمر إلى الوجه الأوّل.

وبالتأمل في ما ذكرنا يظهر حال العلل المادّية في التناهي وعدمه، وجريان براهين التسلسل فيها.

وأما العلّة الغائيّة فهي التي لأجلها يصدر الفعل عن الفاعل، ووجودها الخارجيّ وإن كان متأخراً عن الفعل وليس له عليّة للفعل المتقدّم عليه إلا أنّ وجودها العلميّ متقدّم عليه و متمم لفاعليّة الفاعل، وسيأتي تفصيل الكلام فيها.

وأما لا تناهي العلل الغائيّة^٢ فيتصوّر على وجوه:

١- سنعود إليه تحت الرقم (٢٧٩). — راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦٩ وص ٢٦٥، والمباحث

المشرقيّة: ج ١، ص ٥٣٩، والتحصيّل: ص ٥٥٩.

أحدها أن تكون لأُمور غير متناهية مجتمعة في الوجود عللٌ غائية غير متناهية، بحيث يكون لكل واحد منها علّة غائية متناهية. وهذا كالوجه الأوّل المذكور في العلل الصوريّة. وثانيها أن تكون لأُمور متعاقبة غير متناهية عللٌ غائية كذلك، وهذا بجذاء الوجه الثاني من الوجوه المذكورة هناك .

وثالثها أن تتناوب العلل الغائية في طول زمان وجود المعلول، بحيث يكون وجوده في الزمان الأوّل معلولاً لعلّة غائية خاصّة، وفي الزمان الثاني معلولاً لغاية ثانية، وفي الزمان الثالث لغاية ثالثة، وهكذا إلى غير النهاية. وهذا الوجه — على فرض صحّته — يحاذي الوجه الثالث المذكور هناك .

ورابعها أن تكون لفعلٍ واحدٍ غايةٌ، وللغاية غايةٌ أخرى وهكذا، بحيث يكون الوصول إلى كلّ غايةٍ ذريعةً إلى الوصول إلى غايةٍ فوقها. وتسلسل مثل هذه الغايات مستحيل، لأنّ المفروض توقّف وجود المعلول عليها فيجري فيه برهان الفارابيّ وبرهان الشيخ، بل البرهان الأوّل أيضاً، لأنّ العلة الغائية متممة لفاعليّة الفاعل كما أشرنا إليه.

وأما فرض كون الغاية متضمّنة لغايةٍ أخرى حتّى يتناظر مع الوجه الخامس من الوجوه المذكورة في العلل الصوريّة فساقط، لأنّ العلة الغائية مغايرة لوجود المعلول، فلا يصحّ أن تكون الغاية مشتملة على غايةٍ أخرى، سواء في الوجود العينيّ أو العلميّ. لكن يتصوّر ههنا وجه آخر لا يجري في العلل الصوريّة، وهو اجتماع غايات متعدّدة لفعل واحد، وحكمه نظير حكم الوجه الأوّل، وسيأتي الكلام فيه تحت الرقم (٢٥٨).

الفصل السادس

٢٥٣- قوله «قد تقدّم أنّ المهية الممكنة...»

عطف على كلامه في ابتداء الفصل الأول من هذه المرحلة، وقد ذكرنا هناك أنّ الأليق بالقائل بأصالة الوجود أن يركّز على الوجود لا المهية. وحاصل هذا البيان أنّ المهية التي تكون فاقدة في حدّ ذاتها للوجود لا تتلبّس به إلّا بإعطاء الغير، وهو الفاعل. وجدير بالذكر أنّ للفاعل في عرف الفلاسفة اصطلاحين: أحدهما في الفلسفة الأولى و الإلهيات والمراد به معطي الوجود وموجد المعلول؛ وثانيها في الطبيعيات والمراد به سبب الحركة. وهذا البيان يثبت الفاعل الإلهي الذي يفرض الوجود والذي سيأتي أنّه فوق الطبيعة.

وقد شبّه الفاعل الإلهي بالفاعل الطبيعي الذي يصير منشأً للحركة في الأجسام، تقريباً إلى الأذهان، ثمّ انتقل إلى مقالة المادّتين المنكرين للفاعل الإلهي. ويُعلم أنّ قصرهم العلل في العلل المادّية ليس بمعنى قصرهم إتيانها في العلة المادّية التي تعدّ كقسم من العلل الأربع والتي هي جزء مقوم للمعلول، بل المراد بالعلل المادّية ههنا ما يشمل الفاعل الطبيعي والمعدّات أيضاً، فتبصّر.

الفصل السابع

٢٥٤— قوله «ذكروا للفاعل أقساماً»

اعلم أنهم قد قسموا كل واحد من العلل إلى ما بالذات وما بالعرض، وإلى القريب والبعيد، وإلى الخاص والعام، وإلى الجزئي والكلّي، وإلى البسيط والمركّب، وإلى ما بالقوة وما بالفعل^١. وأما أقسام العلة الفاعلية فليست مأثورة عن القدماء، وقد ذكر صدر المتألهين في كتبه لها ستة أقسام^٢، وذكر في تعليقه على الشفاء بعد ذلك تقسيماً آخر للفاعل إلى التسخيري وغيره^٣، والذي أنهى الأقسام إلى الثمانية— في مانعلم— هو المحقق السبزواري في منظومة الحكمة^٤.

ثم إنه عرّف في الأسفار الفاعل بالجبر بالذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه. والظاهر أن مراده بذلك أن يكون صدور الفعل عنه بقهر قاهر بحيث يسلب عنه الاختيار بالكلية، لا الفاعل المكروه الذي يختار الفعل لأجل تهديد الغير— على ما يظهر من كلام الأستاذ قدس سره— ويؤيده أنه صرح تارة بكون الفاعل بالجبر مشتركاً مع الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر في كونها جميعاً بالتسخير، و

١— راجع الفصل الثاني عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٢٢، والمسألة

السابعة من الفصل الثالث من الشوارق، وشرح المنظومة: ص ١٢٥.

٢— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٠—٢٢٥، والمبدء والمعاد: ص ١٣٣—١٣٥.

٣— راجع تعليقه الشفاء: ص ٢٤٤.

٤— راجع شرح المنظومة: ص ١١٥.

أخرى بنفي الاختيار عنهما^١.

وكيف كان في عَدِّ الفاعل بالقسر والفاعل بالجبر نوعين من الفاعل نظر، لأنَّ الفعل الذي يصدر بالقسر إنما هو فعل للقاسر، وليس للمقسور إلا الانفعال، وكذلك الفاعل بالجبر بالمعنى الذي استظهرناه من كلام صدر المتألهين. وأما بالمعنى الذي فسَّره في المتن فهو من قبيل الفاعل بالقصد كمانته عليه الأستاذ - قدس سره -.

ثم إنَّ صدر المتألهين عرَّفَ الفاعل بالعناية بالفاعل الذي يكون فعله تابعاً لعلمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد وداع زائد على ذاته، واختار كون فاعليته تعالى من هذا القبيل^٢، وفي الواقع يكون الفاعل بالتجلي عنده أحد قسمي الفاعل بالعناية، ويمتاز بكون العلم التفصيلي فيه عين ذات الفاعل.

وكيف كان فوجه امتيازه عن الفاعل بالقصد هو احتياج الفاعل بالقصد إلى القصد الزائد على الذات بخلافه. وأما التمثيل بسقوط من وقع على جذع عال بمجرد التصوّر فلعله مبنيٌّ على المسامحة والتقريب إلى الذهن، والحقُّ أنَّ هذا السقوط أمر قسريّ عامله جاذبيّة الأرض مثلاً، وليس فعلاً صادراً عن ذلك الشخص، ونسبته إلى الساقط هي نسبة الانفعال إلى المنفعل لانسبة الفعل إلى الفاعل بالمعنى الفلسفيّ أي المؤثر، وإن صحَّ اعتباره فاعلاً بالمعنى النحويّ، فتفظن.

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٢، والمبدء والمعاد: ص ١٣٤.

٢- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٥، والمبدء والمعاد: ص ١٣٥.

الفصل الثامن

٢٥٥— قوله «في أنه لا مؤثر في الوجود...»

قال في الأسفار: «قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أنّ المؤثر في الوجود مطلقاً هو الواجب تعالى، والفيض كلّ من عنده، وهذه الوسائط كالاختبارات والشروط التي لا بدّ منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الإيجاد بل في الإعداد» ثم نقل حجّة عليه من بعضهم وناقش فيها وقال في آخر كلامه «ولنا بفضل الله وإلهامه برهان حكيم على هذا المقصد العالي ستطلع عليه إن شاء الله تعالى»^١.

واعلم أنّ لهذا الكلام تفاسير:

أحدها نفي التأثير مطلقاً عن غير الواجب تعالى كما حكي عن الأشاعرة، وهو باطل بالضرورة، بل به ينسدّ باب إثبات الواجب بالبرهان.

ثانيها نفي التأثير الذي لا يحتاج إلى تأثير الغير عن غيره سبحانه، وهو مقتضى كونه علّة أولى تنتهي إليه سلسلة الفواعل وكون الجميع مسخّرات بأمره، كما عليه جميع الفلاسفة وغير الأشاعرة من المتكلمين.

وثالثها نفي التأثير الاستقلاليّ عن غيره سبحانه بمعنى كون جميع الفواعل روابط محضة غير مستقلّة في الذات والتأثير وكونها مجاري فيضه أو شرايط لقابليّة القوابل. وهذا هو ما أثبتته صدر المتألّهين—قدّس سرّه—بالبرهان، وبذلك فتح باباً عظيماً لحلّ مسائل التوحيد، ومن جملتها التوحيد الأفعاليّ المبحوث عنه ههنا، وهو مفاد الحوقلة وكثير من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، فجزاه الله عنّا خير جزاء المعلمين.

وجدير بالذكر أنّ إطلاق المعدّة على غيره سبحانه من الفواعل يكون باصطلاح خاصّ غير مامرّ، وذلك أنّ له اصطلاحات ثلاثة:

الأول ما يقرب المادّة إلى تأثير الفاعل ويهيئها له، وهو مامرّ.

الثاني ما يقتضي التغيّر بوجهه، فيشمل الفاعل الطبيعيّ دون المجرّد.

الثالث ما لا يفيض الوجود استقلالاً فيشمل ما سوى الله تعالى من العلل، وهو المراد بههنا.

الفصل التاسع

٢٥٦- قوله «والقول بأنّ العلّة التامة...»

قدمت الإشارة إلى ما في عدّ المادّة والصورة علّتين من النظر، وسيأتي بيانه.

الفصل العاشر

٢٥٧- قوله «ومجرّد فرض الفاعل تامّ الفاعليّة...»

هذا الكلام لا يوافق مامرّ منه في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة أنّ الإمكان بالقياس

لا يتحقّق بين موجودين مطلقاً، وقد أشرنا إلى المناقشة فيه، فراجع الرقم (٦١).

الفصل الحادي عشر

٢٥٨— قوله «في العلة الغائية...»

اعلم أن الشيخ وصف البحث عن العلة الغائية بأفضل أجزاء الحكمة^١، وتبعه على ذلك تلميذه في التحصيل^٢ وصدر المتألهين في الأسفار^٣. وبالرغم من بذل جهود وافرة لحلّ مسائلها فقد بقيت لها زوايا خفية تستدعي جهوداً أخرى، ولعلّ المولى تعالى يوفّقنا لإلقاء ضوء على بعض تلك الزوايا، وهو الوليّ الحميد. وهذا الصدد ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأول في بيان حقيقة الغاية والعلّة الغائيّة. الغاية في اللغة المدى والمنتهى، ويستعمل بمعنى الفائدة المقصودة من الفعل، بمناسبة انتهاء الفعل إليها. ويستعمل في الاصطلاح بمعنى نهاية الحركة، ومعنى ما يفعل الفاعل فعله لأجله، وربما يحصل الخلط بين المعنيين^٤.

ومن الواضح أنّ تحقّق الغاية في الخارج مترتب على الفعل ومتأخر عنه، ولا يعقل تأثيرها في وجود الفعل المتقدّم عليها، بل بالحقيقة يكون الفعل والحركة علّة معدّة لحصولها. فالغاية الخارجيّة لاعلية لها بالنسبة إلى الفعل، وإنّما العلية لوجودها العلميّ المتقدّم على الفعل، وربما نسبوا التأثير إلى مهيتها التي توجد قبل وجودها الخارجيّ بالوجود الذهنيّ، وهو يوافق القول بأصالة المهية وإن تفوّقه بعض القائلين بأصالة الوجود أيضاً. بل الحقّ أنّ

١— راجع آخر الفصل الأخير من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء.

٢— راجع التحصيل: ص ٥٤٩.

٣— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٧٠.

٤— راجع المطارحات: ص ٤٣١.

وجودها العلمي أيضاً ليس علة مؤثرة في تحقق الفعل إلا بمعنى الشرط، وإنما المقضي هو الحب، وما يترتب عليه من الإرادة (في مقابل الكراهة) والشوق والطلب والقصد وما يشابهها من المعاني التي تُعدّ من المبادئ النفسية لأفعال ذوي النفوس، وأما نفس الحب فيوجد في المجردات التامة أيضاً. وإنما ينسب العلية إلى الغاية لكونها متعلّق الحب والعلم، فتبصر.

الأمر الثاني في نبد من أحكام الغاية بالمعنيين. إن الفعل إنما يكون ذاغاية بمعنى نهاية الحركة إذا كان أمراً ممتدّاً مندرج الوجود، وأما الأمر المجرد الذي لا تعلّق له بالمادة فلا يُعقل له غاية بمعنى نهاية الحركة وظرف الامتداد. وأما الحركة والأمر المدرج الوجود فغايتهما هي ظرف امتدادها، وهو أمر عديمي بمنزلة النقطة من الخط، وسيأتي أنّ الحركة بماهي لا تقتضي وجوداً ثابتاً وراءها، وإذا ترتب على الحركة وجود ثابت فهو يقارن غاية الحركة بوجه، فيكون غاية بالعرض، فغاية الحركة بالذات هي نقطة انتهائها.

وأما الغاية بمعنى الفائدة المقصودة من الفعل والتي لأجلها يفعل الفاعل فعله فتختصّ بالفاعل ذي الشعور، وربما تتحدّ بحسب الوجود الخارجي مع غاية الحركة وإن اختلفت الحيشيتان، كما إذا حصل شوق بمجرد تخيل الوصول إلى غاية الحركة فبعث الفاعل نحوها؛ وقد تكون أمراً مقارناً لها كلقاء الصديق المقارن للوصول إلى مكان خاصّ.

ثم إن الغاية بهذا المعنى قد تكون مطلوبة لنفسها بحسب قصد الفاعل فتكون غايةً أخيرة له، وقد تكون مطلوبة لأجل التوصل بها إلى أمر آخر فتكون غايةً متوسطة، كما إذا كان غاية السفر الوصول إلى معهد علمي و كان ذلك وسيلة إلى التعلّم، و كان التعلّم مقصوداً لأجل العمل، والعمل لأجل التقرب إلى الله تعالى. لكن يمكن أن يتعلّق قصد الفاعل بنفس التعلّم بالأصالة من دون أن يكون ذريعة إلى العمل، فيكون هو الغاية القصوى بالنسبة إليه، فتفظن.

و كما يمكن أن تكون لفعل واحد غايات مترتبة طويلاً كذلك يمكن أن تكون لفعل واحد غايات متعددة عرضاً بحيث يكون كلّ واحدة منها جزء الغاية ولولا بعضها لم يصدر ذلك الفعل، أو يكون كلّ واحدة منها غاية مستقلة. ولا يمتنع اجتماع الغايات المستقلة بخلاف الفواعل المستقلة. وذلك أنّ الفاعل إذا كان له مقصودات متعددة وعلم أنّ جميعها تحصل بفعل واحد صحّ اعتبار الجميع عللاً غائية له بمعنى ما لأجله، وأما الغاية بمعنى منتهى الحركة فلا تتعدّد في الحركة الواحدة.

الأمر الثالث في بيان وجه الحاجة إلى العلة الغائية. الفعل الاختياري هو الذي يصدر عن علم من الفاعل ورضى منه، وهذان المبدعان يفترقان عن بعضهما في النفوس المتعلقة بالمادة كما يفترقان فيها عن ذات الفاعل، وأما في المجرد التام فتتحد الجميع لمكان بساطة وجوده، كما أنّ صفات الواجب تبارك وتعالى عين ذاته المقدسة.

ثم إن النفوس لمكان فقدانها للكمال الذي يترتب على الفعل تشتاق إليه، وفي الحقيقة يكون فعلها لأجل الاستعداد لنيل كمال جديد، وأما المجرد التام فليس فاقداً لأي كمال ممكن له، فلا يتصور له شوق إلى شيء، وإنما له الحب فحسب. وقد أشرنا في الأمر الأول إلى أنّ العلة الغائية هي الحب المشترك بين جميع الفواعل العلمية.

فتلخص أنّ وجه الحاجة إلى العلة الغائية هي قوام الفعل الاختياري بها، وبعبارة أخرى: فاعلية مثل هذه الفواعل تقتضي استناد أفعالها إلى العلم والرضى. إلا أنّها قديكونان زائدين على الذات كما في النفوس، وقديكونان عين الذات كما في المجردات التامة. فقد ظهر أنّ العلة الغائية تختصّ بالفاعل العلمي، ولا معنى لتحققها في ما هو فاقد للشعور.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ الغاية بمعنى منتهى الحركة لا تمتّ إلى العلة الغائية بصلة إلا باعتبار اتحادها أو تقارنها مع متعلق العلم والحب في الأفعال المتدرّجة، كما أشرنا إليه في الأمر الثاني.

ثم اعلم أنّه لا اختلاف بين الحكماء في وجود العلة الغائية للفعل الاختياري في الجملة، وإنّما الاختلاف في ثبوتها للأفعال الطبيعية، ولبعض الأفعال الإرادية كالجفاف والعبث، ولأفعال الواجب تبارك وتعالى. فالكلام يقع في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في العلة الغائية للأفعال الطبيعية. إنّ وجود العلة الغائية للفعل الطبيعي

يتصور على وجوه:

أحدها: أن يفرض للفاعل الطبيعي شعور وشوق، وهذا ما التزم به صدر المتألهين في مواضع من كتبه^١، فذهب إلى أنّ للموجودات المادية مرتبة من العلم والشوق. وهونافي مذهب إليه من أنّ العلم نحو الوجود المجرد، ويستلزم رجوع الفاعل الطبيعي إلى العلمي والإرادي، إلى غير ذلك من الإشكالات.

١- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٧٣-٢٧٨، وص ٢٣٢-٢٤٦، وج ٧، ص ١٤٨-١٦٨، وراجع رسائل

ابن سينا: ص ٣٧٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٢٢.

ثانيها: أن يُفسّر الشوق والطلب والإرادة بالميل الطبيعي لكلّ طبيعة إلى غاية خاصة، كما ربما يظهر ممّا حكى عن المعلّم الأول، ويرجع إلى أنّ لحركة كلّ من الطبايع جهةً خاصّةً تتعيّن باقتضاء من نفس الطبيعة. لكن تسمية ذلك شوقاً أو نحوه لا يعدو حدّاً مجازاً، ولا يثبت به أمر حقيقيّ.

ثالثها: أن يُسند العلم والشوق إلى طبيعة العالم، و يرد عليه ما يرد على الوجه السابق، مضافاً إلى منع وجود مثل هذه الطبيعة.

رابعها: أن تُسند المبادئ العلميّة إلى المُثُل العقليّة، وهو إنّما يتمّ على مذهب الأفلاطونيين، مضافاً إلى أنّ ذلك يرجع إلى اثبات العلّة الغائيّة للمُثُل للطبايع.

خامسها: أن تُسند المبادئ العلميّة إلى الفاعل المسخّر، وينتهي إلى الواجب تبارك و تعالی. وهذا الوجه وإن كان حقّاً إلا أنّ مرجعه إلى اثبات العلّة الغائيّة للفاعل غير الطبيعيّ، لكن يثبت به كسابقه أنّ للأفعال الطبيعيّة غايات مقصودة في الجملة، فلا يصحّ عدّها جزافية أو اتفافية.

وأما المنكرون للعلّة الغائيّة بالنسبة إلى الأفعال الطبيعيّة فقد احتجّوا بحجج ضعيفة ستأتي الإشارة إليها في المتن، واستنتجوا نفي العلّة الغائيّة لها على الإطلاق — على ما حكى عنهم —. والذي يصحّ التمسك به هو عدم الشعور للفاعل الطبيعيّ، لكنّه ينتج نفي العلّة الغائيّة لنفس الطبيعة للفاعل المسخّر، فافهم.

المسألة الثانية: في الجزاف والعبث ونحوهما. سيأتي التعرّض لهذه المسألة في الفصل الآتي، ولا بأس بالإشارة إلى ملخص البحث ههنا، فنقول: إن الأفعال الإرادية تصدر غالباً لأجل التوصل بها إلى فائدة تترتب عليها، لكنّ الفاعل المختار قد يفعل فعلاً بلا قصد إلى ترتب فائدة عليه كحركات الصبيان وانتقال المريض من جانب إلى جانب آخر واللعب باللحية وغيرها، فتوهم بعضهم أنّ هذه الأفعال فاقدة للعلّة الغائيّة. وحاصل ما ذكرنا في دفع هذا التوهم أنّ العلل الغائيّة أعمّ ممّا يرتضيه العقل ونقتضيه الحكمة، وكذا أعمّ ممّا يلتفت إليه ويُقصد تفصيلاً، فهذه الأفعال وإن كانت فاقدة للأغراض العقليّة أو كانت غير مسبوقة بالالتفات التفصيليّ إلاّ أنّها ليست فاقدة للغايات مطلقاً، وفي جميعها ما يوجب نوع التذاد للفاعل.

المسألة الثالثة: في العلّة الغائيّة لأفعال الله تعالى. قد عرفت أنّ العلّة الغائيّة لفاعل المختار في الحقيقة هو حبّ الفاعل، فإذا ثبت أنّ للواجب تعالى حبّاً وابتهاجاً بذاته

لذاته^١، وأن حب الشيء يستلزم ذاتاً حباً لوازمه وآثاره، صح أن يُعتبر حبه تعالى لذاته بالأصالة والآثاره بالتبع مقتضياً لأفعاله، فصح إطلاق العلة الغائية على حبه الذي هو عين ذاته، ويلزم اتحاد العلة الفاعلية والعلة الغائية فيه سبحانه، ويجري ذلك في جميع المجرّدات الساتمة. وأتباع المشائين جعلوا علمه بنظام الخير هو الغاية، وقد عرفت أن العلم بما أنه علم لا يكون مقتضياً للفعل، واتحاد العلم بذاته سبحانه لا يوجب جعل حيثية العلم هو الغاية، وإلا فيلكن القدرة أو الحياة غاية!

ومن الفلاسفة من أنكر العلة الغائية لفعل الواجب تعالى كشيخ الإشراق^٢ استناداً إلى أن العلة الغائية تختص بالفاعل المرید، وفعله تعالى أعلى من أن يكون بإرادة. وبعبارة أخرى: إذا كان المراد بالغاية ما يتعلق به قصد الفاعل أولاً وبالأصالة، ويقصد الفعل ثانياً وبتبعه، فهي تختص بالفاعل بالقصد، وهو سبحانه أجل من ذلك. والجواب أن الغاية ما يتعلق به حب الفاعل وهو يستلزم الشوق والقصد في بعض الموارد، فليس الملاك هو القصد والإرادة العارضة بل الحب الذي هو أعم مما يكون عين ذات الفاعل أو أمراً عارضاً له.

ونسب إلى المعتزلة أن غاية أفعاله تعالى هي المصالح التي تترتب عليها والفوائد التي تعود إلى المخلوقين، فهو تعالى يفعل أفعاله لأجل تلك المصالح، وهذا في قبال مانسب إلى الأشاعرة من إنكار الحكمة والمصلحة في أفعاله سبحانه. وقد عرفت سابقاً^٣ أن المصلحة تنتزع من ارتباط الأشياء بعضها ببعض، وأما الفعل المتعلق بالكل وبالصادر الأول فلا يجري فيه ذلك. ثم إن المصلحة الخارجية تترتب على الفعل وليس لها علية كما عرفت في الأمر الأول، فلا بد من اعتبار العلم بالمصلحة علة غائية، فيمكن إرجاع هذا القول إلى قول من يقول بأن العلم بنظام الخير هو الغاية. كما يمكن أن يفسر المصلحة بمطلق الخير ويعتبر حبه تعالى للخير علة غائية لفعله، فيرجع إلى ما حققناه.

والحاصل أنه إن كان المراد بالعلة الغائية ما يكون زائداً على ذات الفاعل — سواء كان ذلك علماً أوجباً أو شوقاً أو إرادة — فهي منفية عن الواجب تعالى، وإن كان المراد بها ما يعم العلم والحب الذاتيين فهي متحققة في الواجب تعالى من غير أن يستلزم نقصاً وحاجة^٤.

١- راجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة والفصل الرابع من المقالة التاسعة من إهيات الشفاء، وآخر النظم الثامن من شرح الاشارات، والتحصيل: ص ٥٧٧، والاسفار: ج ٢، ص ٢٦٣-٢٦٤، والتلويحات: ص ٩١، وحكمة الإشراق: ص ١٣٦، والتعليقات: ص ٧٢ و ١٥٧، والنجاة: ص ٢٤٦.

٢- راجع المطارحات: ص ٤٢٧-٤٢٩. ٣- راجع التعليقة، الرقم (٢٤٠).

٤- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٥٨-٣٦٨، والقبسات: ص ٣٣٣-٣٤٢.

٢٥٩— قوله «سيأتي إن شاء الله بيان...»

ركز الأستاذ—قدّس سرّه— في بيانه هذا على تعريف الحركة الماثور عن المعلم الأول كأصل موضوع، وهو خلاف ما التزم به في سائر المباحث من تقديم ما لا يتوقف على المتأخر، وأضاف إليه أنّ الكمال الثاني مطلوب لنفسه والكمال الأول مطلوب لأجل الثاني. و يلاحظ عليه أن المطلوبية صفة ذات إضافة، ولا تعقل بدون المضاف، فإذا لم يصح اتصاف الطرف بالطلب لم يصح اتصاف الحركة وغايتها بالمطلوب، وقد أشرنا في التعليقة السابقة إلى أنّ الموجود الفاقد للشعور لا يتصف بالطلب حقيقةً. فغاية ما يستفاد من هذا البيان أنه إذا كان الكمالان مطلوبين كان الثاني هو المطلوب لنفسه. ومع ذلك فيمكن أن يناقش فيه بأن الشخص ربما يزججه الجلوس في مكان خاص، فيشتاق إلى الخروج عنه فيختار مكاناً آخر ويتحرك إليه، فبالنسبة إلى هذا الشخص تكون الحركة مطلوبة لنفسها، ويكون الوصول إلى غاية الحركة مطلوباً بالتبع، فلي تأمل.

ثم إن تسمية الحركة وغايتها كمالاً للمتحرّك إنّما هو باعتبار إمكانها له، ومعناه أنه أمر وجودي يمكن أن يكون الشيء واجداً له—ولو كان ذلك بقيمة فقد ما يجده بالفعل—، وهذا ما يشعر به قيد الحيثية المأخوذ في التعريف، ولا يستلزم ذلك كون المتحرّك في حال الحركة أو في حال الوصول إلى الغاية أكمل وجوداً منه في حال سكونه، وسيأتي الكلام فيه.

٢٦٠— قوله «ولما بين الغاية والحركة...»

لما استنتج من تعريف الحركة أنّ النسبة بينها وبين غايتها نسبة النقص إلى التمام، فرّع عليه أولاً أنّ هذه النسبة تقتضي نوعاً من الاتحاد بينهما، وثانياً أنّها تقتضي اتحاداً بين المتحرّك والغاية، وثالثاً أنّها تقتضي اتحاداً بين المحرك والغاية، وأرسلها إرسال المسلمات، وكأنه أشار بالتفريع إلى أنّ نفس النسبة والارتباط تقتضي الاتحاد، ولعلّه عطف على ما ذكره سابقاً من أنّ وحدة النسبة تقتضي اتحاد طرفيها في ظرف تحقق النسبة. ويلاحظ عليه مضافاً إلى منع هذا الاقتضاء، أنّ ظرف تحقق النسبة هو الذهن، ولا يجدي ذلك في ما هو بصده. وسيأتي تّمّة الكلام في المرحلة اللاحقة.

٢٦١— قوله «وتطلبه الطبيعة المحركة»

قد عرفت أن نسبة الطلب والإرادة إلى الطبيعة الفارقة للشعور مبني على المسامحة والتجوز، ولا يثبت به وجود العلة الغائية لفعالها.

٢٦٢— قوله «لها وجودات سيالة تنتهي إلى وجودات ثابتة»

قد أشرنا سابقاً إلى أن الحركة بذاتها لا تقتضي وجوداً ثابتاً وراءها، وسيأتي تمام الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

٢٦٣— قوله «والفعل والغاية هناك واحد»

أما الغاية بمعنى منتهى الحركة فلا معنى لها في المجردات، وأما الغاية بمعنى ما لأجله يصدر الفعل فلا تثبت بهذا البيان، فلا يتبين به وجود الغاية بأحد المعنيين لكل فعل.

٢٦٤— قوله «وأما قولهم إن الغاية قبل الفعل تصوراً...»

وهذه الغاية التي لا توجد في الطبائع هي العلة الغائية.

٢٦٥— قوله «فكلام لا يخلو عن مسامحة»

المسامحة هي في تسمية الشرط فاعلاً، وليس ذلك بغريب.

٢٦٦— قوله «ومن المستحيل أن يكون المعلول علة لعلته»

بل من المستحيل أيضاً أن يكون علة غائية لعلته التي هي الفعل، وإنما هي غاية له بمعنى منتهى الحركة، فتفظن.

٢٦٧— قوله «هي كمالات ثانية له يستكمل بها»

غير خفي أن الاستكمال إنما يتم في الفاعل المتعلق بالمادة، أما الفاعل المجرد التام فليس الفعل ولا غايته كمالاتاً ثانياً له، ولا يستكمل بفعله، كيف وهو معطى لوجود معلوله، ولا معنى للاستكمال بما هو واجد له، وليس له كمال ممكن لم يحصل له بعد.

٢٦٨— قوله «فالإرادة بالحقيقة متعلقة بنفس الفاعل»

لا بد من تفسير الإرادة ههنا بالمحبة، لوضوح أن الإرادة بمعناها المصطلح لا تتعلق بالنفس.

٢٦٩- قوله «وبالجملة فعلمه تعالى...»

قد عرفت أنّ العلة الغائية هي الحبّ، والعلم شرط لوجوده، فراجع الرقم (٢٥٨).

٢٧٠- قوله «بل الإمعان في البحث...»

قال في المطارحات: «ومجب عليك أن تعتقد أنّ العلة الغائية وإن كانت منفية عن واجب الوجود ليس بمنفياً عنه أنه غاية جميع الموجودات، وأنّ جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة—في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصوّر في حقّها—به من جهة ما يكون على كمال لائق بها، وأنّ لكلّ نوع من الأنواع المفارقة والأثيرية والعنصرية كمالاً ما وعشقا إلى ذلك الكمال»^١.

وقال في الأسفار: «وأما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعياً له إلى إفادة الخير بالوجه الذي ذكرناه أولاً فهو ممّا ساق إليه الفحص والبرهان—إلى أن قال— كما أنّ المبدء الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى أنّ جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصوّر في حقّها»^٢.

والحاصل أنّ إطلاق الغاية على الله تعالى يكون بمعنيين: أحدهما أنّ ذاته من حيث كونها عين العلم بنظام الخير علة غائية لإيجاد الأشياء—ولك أن تقول: من حيث كونها عين الحبّ لذاته ولآثار ذاته من جهة خيريتها—. وثانيها من حيث إنّ ذاته محبوبة لجميع الموجودات، فهي علة غائية لأفعال جميع الفواعل.

وإثبات المعنى الأخير كما ترى يتوقف على إثبات الحبّ والشعور لجميع الموجودات حتّى الكائنات المادية، ولا سبيل لعقولنا إلى إثبات ذلك وإن ادّعاه أهل الكشف وتؤيده ظواهر كثير من الآيات الكريمة كقوله عزّ من قائل: «وإن من شيء إلاّ يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»^٣ وقوله «كلُّ قد علم صلاته وتسبيحه»^٤ وقوله «وإنّ منها لما يهبط من خشية الله»^٥. ويمكن أن يكون إسناد العلم والمحبة والخشية إليها باعتبار صورها

١- راجع المطارحات: ص ٤٣٣.

٢- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٧٣، وراجع القيسات: ص ٤٦٢-٤٦٦، والتعليقات: ص ٦٢.

٣- سورة الإسراء، الآية ٤٤.

٤- سورة النور، الآية ٤١.

٥- سورة البقرة: الآية ٧٤.

الملكوّية التي تظهر في القيامة، والله العالم.

وكيف كان فقد حاول سيّدنا الأستاذ - قدّس سرّه الشريف - إثبات كونه تعالى غاية الغايات بالمعنى الثاني من طريق أنّ كلّ غاية فإنّما يتعلّق بها الطلب والإرادة لما فيها من الجهة المطلوبة أي جهة الخير، وإذا كانت هذه الجهة الراجعة إلى الوجود غير ذاتية لها فلا بدّ أن تنتهي إلى ما هو مطلوب وخير بالذات. وحيث إنّ ذاته المقدّسة هي الخير المحض، و كلّ ما هو خير فإنّما استفاد خيريته منه سبحانه فذاته هي المطلوبة بالذات وغاية الغايات.

فإن كان المراد بهذا البيان وجود الطلب والمحبة في جميع الموجودات حقيقةً فسيبيله سبيل بيان الشيخ الإشارقيّ وصدر المتألّهين؛ وإن كان المراد أنّ كلّ ماله علّة غائية في فعله وينحصر ذلك في ذوي الشعور - فلا بدّ أن تنتهي غايته إلى الله سبحانه، فله وجهان: أحدهما أنّه لا بدّ أن يتعلّق حبه أولاً بذاته سبحانه وعلى ضوء ذلك يتعلّق ثانياً بسائر الأشياء بدعوى أنّ ما لا يكون بخير ذاتاً لا يكون مطلوباً بالأصالة، فهو ممنوع، فقد عرفت أنّ الغايات المتوسطة قد تكون أخيرة بالنسبة إلى من يقصدها بالأصالة. وثانيتها أنّ الحبّ إنّما يتعلّق بشئ من جهة أنّه خير، والفاعل إنّما يقصد شيئاً بالذات لما يزعم أنّه خير بالذات، فالمقصود بالذات هو الخير بالذات في نظر الفاعل، فكأنّ من يحبّ غيره سبحانه يخطئ في التطبيق، فيزعم ما ليس بخير ذاتيّ خيراً ذاتياً فيقصده بالأصالة، ولو كان عارفاً بأنّه ليس بخير ذاتاً لم يتعلّق به حبه بالأصالة، ففي الحقيقة يكون المحبوب بالأصالة هو الله تبارك وتعالى وإن لم يشعر به، فهذا وجه وجيه، رزقنا الله تعالى تلك المعرفة والمحبة بحقّ من يحبّهم ويحبّونه.

ثمّ إنّّه ربما يطلق الغاية والمنتهى على الله تعالى باعتبار أنّه سبحانه هو الآخر الباقي بعد فناء كلّ شئ ورجوع الجميع إليه، كمال قال تعالى «إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعِيّ^١» وقال «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى^٢» وقال «إِلَى رَبِّكَ مَنْتَهَاهَا^٣». وهذا المعنى أعمّ من منتهى الحركة، فإنّ ذلك يختصّ بالمتحرّكات والمتدرجات، وأمّا هذا المعنى فيشمل المجردات باعتبار انتهاء حدودها الوجودية وإحاطة وجوده تبارك وتعالى عليها من جميع الجهات والحیثیات، فيكون هو الأول من جهة البدء وهو الآخر من جهة العود، وذلك في كلّ شئ بحسبه^٤.

١- سورة العلق: الآية ٨.

٢- سورة النجم: الآية ٤٢.

٣- سورة النازعات: الآية ٤٤.

٤- راجع القيسات: ص ٤٦٣-٤٦٦.

الفصل الثاني عشر

٢٧١- قوله «فهذه مبادئ ثلاثة غير الإرادية»

كذا في النسخة، والصحيح «غير الإرادة» بحذف ياء النسبة، أو «غير ارادية» بحذف اللام، ويؤيد الأول أن تثليث المبادئ يشعر بكون الإرادة من سنخ الشوق، وهو لا يوافق ما صرح به سابقاً^١ من تغايرهما. وكيف كان فوصف الإرادية قديكون باعتبار أن الفعل مستند إلى إرادة الفاعل وقصده، فالفعل الجارحيّ المستند إلى الإنسان بما أنه ذونفس تتحد فيها القوى المختلفة يكون إرادياً باعتبار أن من مبادئه الإرادة، وأما باعتبار استناده إلى القوة العاملة التي تُعدّ فاعلاً مباشراً له فلا تكون إرادية، لأنّ هذه القوة فاقدة للشعور والقصد. و أما الشوق فليس مستنداً إلى إرادة الإنسان، والأشبه أنه كيفية انفعالية تحصل في النفس، وإن صحّ استناده إلى قوة فاعلية في النفس فصدوره عن تلك القوة أيضاً ليس إرادياً، نعم ربما يكون الشوق إرادياً باعتبار تأثير الإرادة في مقدمات حصوله. وأما العلم فربما يحصل للإنسان بلا إرادة منه مطلقاً، لكن قديكون حصوله بسبب التفكير الإراديّ، فحينئذ يصحّ عدّه إرادياً باعتبار سببه الإراديّ. وأما نفس الإرادة فإنها وإن لم تكن إرادية بمعنى استنادها إلى إرادة أخرى لكنّها اختيارية لصدورها عن رضى كامن في النفس، وكذلك الإذعان والتصديق. هذا بناء على ما هو الحقّ عندنا من كون الإرادة فعلاً للنفس، وأما بناء على كونها من قبيل الشوق فسيبيلها سبيله.

والحاصل أن إطلاق القول بأنّ هذه المبادئ كلّها غير إرادية لا يستقيم إلا أن يكون المراد أنّ صدور كلّ واحد من هذه الأمور من مبدئه القريب غير منوط بسبق إرادة عليه، فتبصر.

١- راجع الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة من المتن.

٢٧٢- قوله «فغايتها ما تنتهي إليه الحركة»

هذا الكلام مشعر بأن الفاعل الطبيعي لا غاية له بمعنى العلة الغائية، وأما عدمتهى الحركة غايةً للقوة العلمية والشوقية فباعتبار انطباق متعلق العلم والشوق عليه، فالعلة الغائية للفعل بالحقيقة هي حبّ الفاعل لكمال الذي لا ينفك عن العلم به، ويستتبع ذلك شوقاً إلى ذلك الكمال الحقيقي أو المظنون إذا كان الفاعل فاقداً له، كما في ذوي النفوس المتعلقة بالمادة.

٢٧٣- قوله «ويسمى جزافاً»

التسمية باعتبار فقد التعقل في من كان من شأنه ذلك. قال في الشفاء: «فإن كان التخيل، وحده هو المبدء للشوق سمي ذلك الفعل جزافاً ولم يسم عبثاً»^١. وعن الفارابي: «إن غاية الحركة إما أن يكون بحسب العقل أو بحسب التخيل، فإن كان بحسب العقل كان الواجب المقصود يسمّى الغاية بالحقيقة، وإن كان بحسب التخيل كان إما مطابقاً لما يتخيل فيسمى عبثاً، وإما مخالفاً لم يتخيل فيسمى جزافاً»^٢ والأمر في الاصطلاح سهل.

٢٧٤- قوله «ويسمى الفعل حين ذاك باطلاً»

انقطاع الحركة لا يوجب انتفاء غايتها لأن نقطة انقطاعها هي غايتها، وإنما يسمّى الفعل باطلاً باعتبار عدم وصوله إلى غاية القوة الشوقية^٣.

٢٧٥- قوله «بل نفس العلم يفعل الشوق»

عد العلم علةً للشوق إنما يصح باعتبار توقّفه على العلم، و يؤيده عدّهم القوة الشوقية مبدءاً برأسها.

١- راجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء.

٢- راجع تعلیقة صدر المتأهين على إلهيات الشفاء: ص ٥٣٩-٥٤٠.

٣- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٣٦.

الفصل الثالث عشر

٢٧٦- قوله «في نفي الاتّفاق»

اعلم أنّه قد يراد بالاتّفاق نفي السبب الفاعليّ لأمر، ويلزمه نفي السبب الغائيّ أيضاً؛ وقد يراد به نفي إيجاب الفاعل، فيكون حصول المعلول عنه اتّفاقياً من غير ضرورة؛ وقد يراد به نفي السبب الغائيّ عمّن يكون من شأنه أن يكون له غاية مقصودة مع قبول السبب الفاعليّ وإيجابه للفاعل؛ وقد يراد به أمر حقيقيّ هو سبب بعض الحوادث، وقد حكى الشيخ عن بعض عبدة الأوثان أنّهم اتّخذوا صنماً باسم البخت للعبادة!

ثمّ إنّ الشيخ قام بتحليل لمفهوم الاتّفاق في كلام طويل أخذ عنه من بعده^٢، وحاصله أنّ مفهوم الاتّفاق في لغتنا هو وقوع أمر أقلّيّ الوقوع أو متساوي الوقوع واللاوقوع ولو بحسب اعتقاد القائل، وأنّ السبب الفاعليّ يتّصف بالاتّفاقيّ إذا كان تأثيره غير دائميّ ولا أكثرّيّ، كما يتّصف به الغاية إذا كانت كذلك. ثمّ قام بتعليل لعدم صدور الفعل عن الفاعل في موارد نادرة، واستنتج أنّ فعله معارض بتأثير فاعل آخر، فنسبة الفعل الأكثرّيّ إليه ليس نسبة المعلول إلى علته التامة، لأنّ من أجزائها عدم المعارض. وأمّا الفعل النادر فليس مستنداً إلى ما يُظنّ أنّه فاعل أقلّيّ التأثير، بل فاعله الحقيقيّ أمر آخر يكون الفعل بالنسبة إليه دائماً أو أكثرّيّاً، وكذلك الفاعل المتساوي التأثير واللا تأثير، فنسبة الفعل إلى الفاعل النادر التأثير أو متساوي التأثير واللا تأثير نسبة إلى سبب بالعرض،

١- راجع الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء، والمباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٣١.

٢- راجع التحصيل: ص ٥٣٥، والأسفار: ج ٢، ص ٢٥٥، والمقاومات: ص ١٧٧، والمطارحات: ص

كما أنّ الغایة النادرة أو المساویة كذلك تكون غایة بالعرض .
 فتحصل أنّ الاتفاق إنّما یصدق بمقایسة الفعل إلى سبب فاعلیّ أو غائیّ بالعرض من
 حیث كونه أقلّیاً أو متساویاً، فلیس الاتفاق أمراً عینیّاً یكون علّة لأمر أو معلوله، وإنّما
 یصحّ قبول وقوع الاتفاق علی هذا الوجه الذی قوامه بالمقایسة . ولعلّ من أنكر وقوع الاتفاق
 مطلقاً — كما حكى الشیخ عن بعضهم^١ — لم ینكره بهذا المعنی .

٢٧٧ — قوله « وقد نسب إلى ذیمقراطیس ... »

نُسب القول بالاتفاق إجمالاً إلى ذیمقراطیس وأتباعه وإلى أنبازقلس وشیعته، أمّا
 الأوّل فقد نقل عنه القول بأنّ العالم تكوّن من أجرام صغار متحرّكة اصطدم بعضها ببعض
 فحصلت من اجتماعها الأرض والسموات، فذلك الاجتماع والترکّب لیس معلولاً لسبب
 خاصّ ولالغایة مقصودة، لكنّ الأمور الجزئیة — علی حدّ التعبير المأثور عنه — من مثل
 حیوانات والنباتات لم تتكوّن بالاتفاق، ولكلّ واحد منها طبیعة مؤثّرة فی أفعالها الخاصّة
 بها .

وتنقدح حول ما نقل عنه سوالات: أحدها أنّ نفس الذرات هل هی معلولة لفاعل
 إلهیّ أولاً؟ وثانیها أنّها هل وُجدت لغایة أولاً؟ وثالثها أنّ حركاتها التي أدت إلى
 اجتماعها هل كانت باقتضاء من ذاتها أولاً؟ ورابعها أنّ طبائع المركّبات والموالید هل لها
 فاعل إلهیّ أولاً؟ وخامسها أنّها هل وُجدت لغایة أولاً؟ وسادسها أنّها هل تكون لأفاعيلها
 علل غائیة أولاً؟ ولسنا علی یقین ممّا كان یجیب به عن هذه السؤالات، وإنّما حاصل ما نقل
 عنه أنّ تكوّن الأجسام الأوّلیة كان اتفاقياً وأما آثار الطبائع فلیست اتفاقية، فهو قائل
 بسببیتها الفاعلیة لأفعالها المنسوبة إليها .

و کیف كان فلم ینقل عنه حجة علی ما ذهب إليه من الاتفاق، وقد تصدّى الشیخ
 لإبطال رأیه بأنّ الاتفاق لیس إلاّ غایة عرّضیة لأمر طبیعیّ أو إرادیّ، بل أوقسریّ
 — والقسریّ إنّما ینتهي إلى طبیعة أو إرادة، فإنّه لا یستمرّ قسراً علی قسراً إلى غیر النهایة — فتكون
 طبیعة أو الإرادة فی ذاتها أقدم من الاتفاق، فیکون السبب الأوّل للعالم طبیعةً أو إرادة . ثمّ
 تعجّب منه کیف جعل الأمر الدائم ببخت أو اتفاق، وجعل الأمور الجزئیة لغایة!^٢

١ — راجع الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولى من طبیعیات الشفاء .

٢ — راجع نفس المصدر .

فكلامه هذا كماترى مركز على إثبات سبق التأثير الطبيعي أو الإرادي على الاتفاق، ولعلّه استفاد من كلامه أنّ جوابه على السؤالات الأولى كان بالنفي، وإلاّ فيمكن أن يكون مراده نفي السبب الذاتي لاجتماع الذرات بما هو اجتماع، فيكون ذلك نظير تلاقي جسمين أو شخصين إذا كان أحدهما أو كلاهما متحركاً، حيث لا يكون للتلاقي سبب إلاّ تحركهما أو تحرك أحدهما على وجه خاصّ. وبعبارة أخرى: إنّ التلاقي كالاتحاد يكون أمراً انتزاعياً فليس له سبب خاصّ وراء السبب الذي يكون لمنشأ انتزاعه. بل يمكن أن يؤوّل كلامه بما لا ينافي وجود الغاية للفاعل الإلهي المسخر بالنسبة إلى تكوّن الأجسام أيضاً. نعم، كلامه لا يساعد القول بكون الاجتماع غاية مقصودة لطبيعة الذرات، وليس هناك ما يبطئه، فتدبر جيّداً.

وأما السؤال عن الفرق بين الأجسام الأولية والحيوان والنبات، فكان يمكنه أن يجيب عنه بأنّ تلك الأجسام ليس لها هوية زائدة على الذرات المجتمعة، فليس يجب إسنادها إلى سبب فاعلي أو غائي زائد على ما كان للذرات من السبب، بخلاف النبات والحيوان ممّا يكون له صورة زائدة على الموادّ المجتمعة، فيجب نسبة صورها إلى سبب غير ما كان لموادّها من النسبة، كما أنّ أفعالها تستند إلى صورها الزائدة على موادّها.

وأما أنبأذ قلس وشيعته فقد نسب الشيخ إليهم القول بأنّ الكائنات تكوّنت عن المبادئ الأسطقسية^١ بالاتفاق (دون نفس الأسطقسات) فما اتفق أن كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل^٢. ثمّ فسّر كلامهم بأنّهم خلطوا الاتفاق بالضرورة؛ فجعلوا حصول المادّة بالاتفاق، وتصورها بصورها بالضرورة لا لغاية^٣.

وحول كلام هؤلاء أيضاً مواضع للسؤال نظير ما ذكرنا حول كلام ديمقراطيس. وجددير بالذكر أنّ الشيخ الإشراقي بمقتضى حسن ظنه بالفلاسفة الأقدمين فسّر قولهم بالاتفاق بأنّ مرادهم أنّ الأمور اللاحقة بالمهيات ليست لذاتها بل لغيرها، ووصّف أكثر ما نسب إلى أنبأذ قلس بالافتراء والاختلاق^٤.

١- الأسطقس لفظة يونانية معناها الأَبسط، والمراد به آخر ما ينحلّ إليه المركّب، و باعتبار أنّه يتبدّي منه التركيب يسمّى عنصراً.

٢- راجع الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء.

٣- راجع الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء.

٤- راجع المقاومات: ص ١٧٨، والمطارحات: ص ٤٣٢.

وكيف كان فلم يتحقق مَن يعتدّ بقوله من الفلاسفة القولُ بالاتفاق بمعنى نفي السبب الفاعلي، أو نفي الإيجاب والضرورة، أو نفي السبب الغائي مطلقاً حتى مَن شأنه أن يكون له ذلك، والمتيقن مما نقل عن ديمقراطيس نفي السبب الفاعلي لحصول الهيئات الاجتماعية للذرات، ونفي السبب الغائي لحركات الذرات أنفسها، كما أن المتيقن مما نقل عن أنبازقلس نفي السبب الغائي عن أفعال الطبايع في الجملة. حتى أن المادّيين من فلاسفة المغرب لا ينكرون السبب الفاعلي المادّي، وإنما ينكرون السبب الإلهي والسبب الغائي للعالم، كما ينكرون السبب الغائي في غير أفعال ذوي الشعور. نعم، نُقل عن بعض متأخريهم التشكك في أصل العلية كقانون كلي للوجود، وفي كون العلة موجبة لحصول المعلول، وليس ذلك إلا من سخافة آرائهم في الفلسفة، بل هم المنكرون لأساسها.

٢٧٨- قوله «وقد احتج على ذلك...»

قد عرفت أن حاصل ما نقل عن أنبازقلس ومَن تبعه هو نفي الغاية عن الكائنات، وقد حكى عنهم عدة حجج ذكر أهمها في المتن^١. لكن يحتمل في معنى نفي الغاية عنها وجوه: أحدها نفي السبب الغائي عنها مطلقاً حتى لمبادئها العالية وللواجب تبارك وتعالى، وهو مردود بعد إثبات الحكمة له تعالى وأن جميع أفعاله سواء كانت بالمباشرة أو بالتسبب والتسخير مؤدّية إلى غايات صالحة لنظام العالم، وأن ذلك النظام يكون على الوجه الأحسن والأتمن، وأن تحقّقه مطلوب له سبحانه على وجه يليق بساحة قدسه جلّ وعزّ.

ثانيها نفي العلة الغائية عن نفس الكائنات بالمعنى الذي يستلزم الشعور والقصد. وهذا الوجه لا سبيل لنا إلى إبطاله وإن فرضت جميع حججهم مخدوشة، لأنّ المفروض أن الفاعل الطبيعي لا قصد له ولا شعور، فكيف يمكن إثبات ما يحتاج إليها؟ ولعل مرادهم بنفي الروية عن الطبيعة (في الحجّة الأولى) ما يعمّ نفي الشعور أيضاً، فلا يرد عليها ما ذكره من الجواب. وأمّا إثبات الجهة لحركات الطبايع وتسميتها ميلاً أو شوقاً أو قصداً طبيعياً فلا يجدي كما عرفت سابقاً، اللهم إلا أن يثبت لها نوع من الشعور والقصد حقيقة، فتدخل بذلك في الفواعل الإرادية.

١- راجع الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٥٤.

٢- راجع الرقم (٢٥٨).

ثالثها نفي ضرورة ترتب الغاية — بمعنى منتهى الحركة — على أفعال الطبايع، في مقابل من يثبت لها جهة خاصة بحيث تؤدي حركاتها إلى غايات معينة، فلا يثبت الشعير البرّ ولا الزيتون الدرّ. وهذا الوجه أيضاً مردود ويرجع في الحقيقة إلى نفي الضرورة عن الغايات التي هي معلولات للأفعال ونفي الإيجاب عن عللها، مع أنّ مورد هذه العلاقة الضرورية ممّا يثبت بالتجربة كما أن جميع الأسباب المادية تعرف كذلك، ولا ينافي ضرورتها اشتراط تأثيرها بشروط خاصة. ولهذا قال سيّدنا الأستاذ — قدّس سرّه — في آخر كلامه: لوجاز لنا أن نشكّ في ارتباط هذه الغايات بفواعلها لجاز لنا أن نشكّ في ارتباط الفعل بالفاعل، فافهم.

الفصل الرابع عشر

٢٧٩- قوله «في العلة المادية والصورية»

ويسمى المادية بالعنصرية أيضاً^١. ولما كان لفظتا «المادية» و«الصورية» منسوبتين إلى المادة والصوره ابتدأ بالإشارة إلى مفهومهما وإثبات وجودهما، وقدم بيان ذلك في المرحلة السادسة، ثم أشار إلى وجه عليتها، وهو كون كل واحدة منها جزءاً للمركب، فوجود المركب يتوقف عليهما، وكل ما يتوقف عليه شيء فهو علة لذلك الشيء. لكن وجودهما في ضمن الكل ليس وجوداً على حدة حتى يعتبرا شيئين مغايرين للكل ويلاحظ توقف الكل عليهما وتأثيرهما في وجوده^٢، إلا أن يتوسع في مفهوم التوقف، والأمر في الاصطلاح سهل.

ثم إن المركب يتصور على وجوه:

أحدها أن يتركب أمر بالقوة مع ما بالفعل كتركب الجسم من الهيولى والصوره على رأي المشائين ومن هذا حدوهم، وهورهن إثبات الهيولى الأولى كقوة جوهرية محضة لافعلية لها في ذاتها، وقد عرفت مافيه من الكلام، فراجع الرقم (١٣٢-١٣٧).
ثانيها أن يتركب أمران بالفعل يكون وجود أحدهما للآخر، بحيث لا يمكن أن يوجد بدونه، وبعبارة أخرى يكون وجود أحدهما رابطياً بالنسبة إلى الآخر، فإن كان أحدهما عرضياً رجع الأمر إلى اتحاد الجوهر بالعرض في الوجود العيني، وإن كان كلاهما جوهرين

١- راجع الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء، والمقاومات: ص ١٧٦، والمطارحات: ص

٣٧٨، والأسفار: ج ٢، ص ٢٢٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥١٧.

٢- راجع القبسات: ص ٥٤-٥٦.

رجع إلى اتحاد الفعليات المترابكة، وهو مقتضى إنكار الهيولى التي لا فعلية لها. والإشكال باستلزام ذلك كون شيء واحد شيئين لأن شبيئية الشيء بصورته وفعليته، يندفع بأن الاتحاد غير الوحدة. والحق أن اجتماع الفعليتين أو أكثر إنما يمتنع في فرضين: أحدهما أن يفرض صيرورتها واحداً بالحقيقة، وثانيهما أن تكون الفعليتان متزامتين متدافعتين، وذلك في الفعليات العرضية، وأما الفعليات المترابكة فلا تزاحم ولا تدافع بينها كما لا تدافع بين العناصر والنبات، وبين البدن والنفس. ولا دليل على انحصار الاتحاد في ما يكون أحدهما قوة محضة، وأن ضنوا عن تسمية تراكب الفعليات اتحاداً فلا نشأخ فيها فليسّموه انضماماً.

ثالثها أن تجتمع أمور موجودة بالفعل من غير حاجة لبعضها إلى بعض ثم يحصل فيها أمر آخر به هوية ذلك الشيء المركب، كما يحصل صورة النبات في مواد متكثرة مجتمعة، ويكون وحدتها باعتبار وحدة الصورة المتعلقة بها.

رابعها أن تجتمع أمور موجودة بالفعل كذلك وتتركب بالتفاعل من غير أن يحصل فيها صورة أخرى كما ربما يقال عن المركبات الكيميائية، ولا وجه لتسميتها واحداً بالحقيقة، وإن جاز وصفها بالاتحاد بوجه في مقابل المختلطين اللذين لا تفاعل بينهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أن تركيب الشيء من العلة المادية والعلة الصورية لا يتصور في الفرض الأخير؛ وأما الفرض الأول فيختص بمن يثبت الهيولى كقوة محضة؛ وأما الفرض الثاني فيصح فيه عند المواد المجتمعة عللاً مادية والصورة الحاصلة فيها علة صورية للمجموع؛ وأما الفرض الثالث فيصح فيه عند الجوهر المستقل علة مادية والجوهر الحال فيه علة صورية. وأما إذا كان هناك سلسلة من الصور المترابكة فالجوهر المحلّ علة مادية فقط، والصورة الأخيرة علة صورية فقط، وأما المتوسطات فكل واحدة منها صورة لمادونه، والمجموع منها ومن مادتها مادة لما فوقه. وقد ظهر بذلك أن المادة معنى ذواضافة كالصورة بالمعنى المبحوث عنه ههنا.

٢٨٠— قوله «وقد حصر جمع من الطبيعيين...»

المراد بالطبيعيين مطلق الماديين المنكرين لما وراء الطبيعة لخصوص القائلين بالطبايع، كما أن مرادهم بالعلل المادية ما يشمل الفواعل الطبيعية لخصوص الهيولى الأولى، فكيف يُعقل حصرهم العلل في ما لا يقولون بوجوده؟! فهذا الحصر يمكن أن يراد به أمران: أحدهما نفي الفاعل الإلهي، وواضح أنه لا ريب لهذا المعنى بهذا المبحث. وثانيهما

إنكار الصور الجوهرية التي يثبتها المشاؤون ومن يجري مجراهم، فإنهم لا يقولون بحدوث صور جوهرية في المركبات، وإنما يقولون بحدوث أعراض فيها كما يُحكى عن الأقدمين، و كما هو مقتضى الأمثلة الماثورة عن أوائل المشائين كصورة السرير ونحوها، وإن حمله المتأخرون على المساحة في المثال. فيؤول معنى حصرهم العلل في العلل المادية إلى أنّ حدوث أمر مادي لا يعني سوى حدوث أعراض في المواد بسبب تفاعل بعضها مع بعض، أو بسبب حركتها الذاتية — على مذهب الماديين الجدليين —.

وعلى هذا فالذي يردّ مقالتهن هو إثبات الصور الجوهرية ثمّ إثبات أنّ الفاعل المادي ليس من شأنه إعطاء الصور، وإنما الذي يحصل من تفاعل المواد هو تغيير الأعراض، كما أنّ وجود نفس المواد يحتاج إلى علة مفيضة وراء الطبيعة.

ثمّ إنّ الحجّة الأولى مبنتية على قبول المادة كقوة محضة، وهو ممنوع، مضافاً إلى أنّها لا تردّ مقالة الماديين. وكذلك الحجّة الثانية مع ما فيها من الخلط بين الإمكان الاستعدادي الذي يقابل الفعلية ويرتفع بتحققها والإمكان الذي يقابل الوجود والامتناع ويلازم الهية. وأما الحجّة الثالثة فإنّها مبنتية على تعميم قاعدة «الواحد» للفواعل المادية، ومع ذلك فيمكن أن يقال: إنّ سبيل المادة في تأثيراتها الكثيرة هو سبيل الشمس في آثارها المتعدّدة، والحلّ أنّ المادة بوحدها لا تكون مؤثرة في آثار متعدّدة، بل العلة في كلّ واحد منها مركبة من أمور كثيرة منها شروط القابل وارتفاع الموانع، كما مرّ في جواب شبهات القائلين بالاتفاق. فإن قلت: إنّ بعض الماديين يقولون بوحدة طبيعة المادة، فلا يعقل حصول اختلاف في أجزائها حتّى تحصل فواعل وقوابل مختلفة.

قلت: القول بوحدة طبيعة المادة لا يمنعهم من قولهم بحصول الاختلاف في أعراض الذرات بالاتّصالات والانفصالات الاتّفاقية كما في مذهب ديمقراطيس. فيجب إثبات أنّ الحركة الحاصلة من الأشياء المتفكّقة الحقيقة لا تكون إلاّ على نهج واحد وذات جهة واحدة، فلا يحصل تصادم بين تلك الذرات، فليتأمل.

٢٨١ — قوله «واعلم أنّ الصورة المحصّلة للمادة...»

هذا الكلام مبنيّ على ما أشرنا إليه من فهم تعدّد الفعليات عن مركّب حقيقيّ، فحيث لم يوجد في مركّب إلاّ فعلية واحدة لم تكن الآثار إلاّ منتسبة إلى تلك الفعلية الواحدة، لكن قد عرفت أنّه لا دليل على نفي الفعليات المتراكبة. فهل ترى أنّ البدن مثلاً يفقد فعليته بتعلّق النفس به وتملك النفس آثاره التي كانت له — على حدّ التعبير الوارد في المتن — ثمّ

بعد الموت وانقطاع تعلق النفس به تحدث له فعليّةٌ جديدةٌ تنتسب إليها نفس تلك الآثار؟!!

٢٨٢— قوله «ولولا ذلك لم يكن التركيب حقيقياً»

قد عرفت أنّ التركيب الحقيقي يحصل باتّحاد أمرين يكون أحدهما رابطياً بالنسبة إلى الآخر كالصور المتراكبة، كما أنّه يحصل باتّحاد الموادّ في ظلّ صورة واحدة تتعلّق بها جميعاً، بل يمكن أن يعدّ تركيب الموادّ الكميائية بالتفاعل أيضاً تركيباً حقيقياً بالنظر إلى اقتضاء تلك المركّبات التلازم بين عناصرها وإلى اشتراكها في التأثير، وإن لم يصدق عليها الواحد الحقيقي، مادام لم يثبت حدوث صورة جديدة فيها فيرجع إلى الفرض السابق.

الفصل الخامس عشر

٢٨٣— قوله «العلل الجسمانية متناهية أثراً»

ذكروا أنّ القوة الجسمانية كأية قوة لا تتّصف في نفسها بالشدة والضعف، فاتّصافها بها إنّما هو بأحد الاعتبارات الثلاث: إمّا باعتبار سرعة الفعل وبُطئه مع وحدة المسافة، فالقوة التي تحرك السهم إلى هدف معيّن في زمان أقلّ تُعدّ أشدّ؛ وإمّا باعتبار زمان بقاء الفعل مع عدم اعتبار وحدة المسافة، فالقوة التي ترمي سهماً يبقّى في الجوّ أكثر من سهم آخر تُعدّ أشدّ منه؛ وإمّا باعتبار عدّة الفعل، فالرامي الذي يقوى على رميات أكثر يُعدّ أقوى. فلا تنتهي القوة الجسمانية إمّا أن يكون باعتبار الشدة أي سرعة الفعل، أو باعتبار المدة أي زمان بقاء الفعل، أو باعتبار عدّة الفعل^١.

و يلاحظ عليه أولاً أنّه بناء على التشكيك في الوجود تتّصف القوة بحسب مرتبة وجودها بالشدة والضعف، وإنّما تُعرف تلك المرتبة بمعرفة الآثار، والإثبات غير الثبوت. وثانياً أنّ الاعتبارين الأولين متلازمان، لأنّ السهم الذي يقطع مسافة معيّنة في زمان أقصر هو بعينه الذي يقطع مسافة أطول في زمان معيّن ويبقى أكثر في الجوّ، فيرجع التفاوت إلى السرعة والكثرة.

ثمّ إنّ الاستدلال على تناهي القوة الجسمانية من حيث سرعة الفعل سهل، لأنّه كلّما ازداد السرعة لنتقصّ الزمان، ففرض لا تناهيها يستلزم وقوعه بلا زمان، مع أنّ فعل الفاعل

١— راجع الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الفنّ الأول من طبيعيات الشفاء، والتحصيل: ص ٦٠٣، و راجع النمط السادس من شرح الإشارات، والمسألة الرابعة من الفصل الثالث من الشوارق، والأسفار:

الجسماني هو الحركة، والزمان لازم لها. لكنّه يتوقف على إثبات انحصار الفعل الجسماني في الحركة، فتبصر. وأما تناهي أعداد الفعل الصادر من القوة الجسمانية فذكروا له بياناً طويلاً حاصله أنّ القوة الجسمانية تتناسب مع حجم الجسم، فع انتصاف الجسم تنتصف تلك القوة وهكذا، فلامحالة يكون عدد الأفعال الصادرة عن الجزء أقلّ من عدد الأفعال الصادرة عن الكلّ بنسبة ما يكون الجزء أصغر، فيكون عدد أفعال الجزء متناهياً، وكذلك أفعال الكلّ لزيادته على الجزء بنسبة متناهية، وبنفس البيان يثبت تناهي القوة الجسمانية مدّة أيضاً^١.

وقد اوردت حوله شكوك وأجابوا عنها بوجوه لانطيل بذكرها. وهناك شبهتان أخريان: إحداهما التشكك في تناهي الأبعاد، فغاية ما يثبت بهذا البيان هو تناهي القوة الجسمانية. في الأجسام المتناهية، وأما لو فرض العالم الجسماني غير متناه فلا تجرى فيه هذه الحجة. وثانيهما التشكك في النسبة بين الجزء والكلّ في اللامتناهي، فلقال أن يقول إنّ النسبة المذكورة إنّما هي في الأمور المتناهية، وأما اللامتناهي فليس له مقدار، ولانسبة مقدار يقيسه وبين أجزائه حتى يقال إنّ نصفه مثلاً أقلّ من الكلّ بنسبة متناهية. ثمّ إنه يشكل عليهم الجمع بين هذه القاعدة والقول بلا تناهي حركات الأفلاك، ولا يجدي إسناد قوتها اللامتناهي على التحريك الى المفارقات، لأنّ الكلام في التحريك الذي هو من قبيل فعل الفاعل الطبيعي أو المتعلق بالمادة، ولكن إشكال النقش يرتفع بانتفاء العرش.

وأما الاستدلال لتناهي آثار القوى الجسمانية بأنّها متحركة بحركة جوهرية، وكلّ جزء منها محدود بمحددين عديمين، فيكون تأثيره لامحالة محدوداً أيضاً، فيلاحظ عليه أنّ غاية ما يثبت به تناهي آثار كلّ جزء من تلك الحركة الجوهرية شدة ومدّة، وأما تناهيها عدداً في زمان واحد فهذا البيان قاصر عن إثباته. أضف إلى ذلك أنّ الحركة الواحدة لا جزء لها بالفعل، ولا يصحّ إسناد الآثار الفعلية إلى ما وجوده بالقوة، وأما الكلّ فيبقى السؤال عن تناهيه، فتدبر جيداً.

٢٨٤- قوله «وأيضاً العلل الجسمانية...»

هذه الحجة مبتنية على مسألة أخرى هي أن القوى الجسمانية لا تؤثر إلا بمشاركة

٢- راجع العاشر من ثلاثة الأول من طبيعيات الشفاء، والتحصيل: ص ٦٠١-٦٠٥، والأسفار: ج ٣، ص ٢٣٢-٢٤٣، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٠١-٥٠٧، وراجع التلويحات: ص ٥٩.

الوضع، وقد استدلت لها في الشوارق والأسفار بمثل ما ذكره في المتن، وللإمام الرازي بيان في هذا المقام منقول فيها^١، وحاصله أن اختلاف تأثير القوى الجسمانية بقرب المادة المنفصلة وبعدها دليل على اشتراط تأثيرها بحصول نسبة مكانية خاصة بين الفاعل والمنفعل، ويعبر عنه بأن تلك القوى لا تؤثر إلا بمشاركة المادة والوضع. واستنتج منه عدم تأثير الأجسام في المجردات ولا في إيجاد الجسم أو الهوى أو الصورة^٢.

وغير خفي أن المراد بالوضع ههنا غير ما يعد من المقولات وغير الوضع بمعنى كون الشيء قابلاً للإشارة الحسية، بل بمعنى نسبة الشيء إلى ما يسامته. قال الشيخ في التعليقات: «الوضع نسبة الشيء في حيزه الذي هو فيه إلى ما يسامته أو يجاوره أو يكون منه بحال»^٣.

وأما البيان الأول فيلاحظ عليه أن احتياج القوة الجسمانية إلى مادتها في التأثير ليس هو بمعنى وجود وضع بينها وبين المنفعل ولا مستلزماً له استلزماً بيناً. وأما البيان الثاني فيلاحظ عليه مضافاً إلى ابتناؤه على استقراء ناقص أنه لا يثبت عدم إمكان صدور سائر الصور غير الصورة الجسمانية عن الجسم، ولا يثبت انحصار تأثير القوى الجسمانية في تغيير الأعراض^٤. وأما الاستدلال بهذه القاعدة للمسألة المبحوث عنها وهي تناهي آثار القوى الجسمانية فلا يتم لإثبات جميع صورها، فلا يثبت بها مثلاً تناهيها مدة، ولا عدة مرتبة في طول الزمان، إلا أن يثبت تضعف القوة في طول الزمان بالتأثير وهو على ذمة العلوم الطبيعية.

١- راجع المسألة الرابعة من الفصل الثالث من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧٧-٣٨٠، وراجع أيضاً الأسفار: ج ٣، ص ١٠١.

٢- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٠٠، وراجع التحصيل: ص ٣٤١.

٣- راجع التعليقات: ص ١٠٧.

٤- راجع في ما يتعلق بهذا المبحث (عدم صدور الجسم عن الجسم) النقط السادس من الإشارات، والتحصیل: ص ٥٢١، والتلويحات: ص ٦١، والمطارحات: ص ٤٤٥-٤٤٩.

في القوّة والفعل

٢٨٥— قوله «والأشبه أن تكون القوّة في أصل الوضع ...»

ذكر الشيخ تفصيل معاني القوّة والفعل وكيفية الانتقال من بعضها إلى بعض^١، وكذا أقسام القوّة^٢ والاستعداد^٣، وأخذ عنه من بعده^٤. وقد أشرنا سابقاً إلى معاني القوّة والإمكان والاستعداد والنسبة بينها، فراجع الرقم (١٣٢).

والقوّة ههنا في مقابل الفعل، ومعناه إمكان وجود شيء لم يوجد بعد، فإذا وُجد تبدّلت إلى الفعل. وغير خفي أنّ هذا الإمكان غير ما هو لازم للمهية أبناً تقرّرت، والذي لا يتبدّل إلى مقابله أبداً.

ثم إن القوّة بهذا المعنى كالإمكان معنى ذو إضافة ينتزع من وجود شيئين أحدهما متقدّم على الآخر زماناً ويمكن وجود المتأخّر فيه، فهذا الاعتبار يسمّى المتقدّم حاملاً لقوّة المتأخّر ويقال إن المتأخّر موجود فيه بالقوّة، فإذا تحقّق سميّ موجوداً بالفعل، ويقال: إن المتقدّم هو المتأخّر بالقوّة، كما يقال: النطفة إنسان بالقوّة. فتقسيم الموجود إلى ما بالقوّة وما بالفعل تقسيم قياسي كتقسيمه إلى ما في الذهن وما في الخارج، ولازم هذا الاعتبار—أعني اعتبار إمكان وجود المتأخّر في المتقدّم—أن يبقى المتقدّم ولو بجزء منه بعد تحقّق المتأخّر، لكن

١— راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء.

٢— راجع الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء.

٣— راجع الفصل الثاني من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

٤— راجع التحصيل: ص ٤٧١—٤٧٤، والأسفار: ج ٣، ص ٢—٥.

قد يعتمّم ما بالقوّة إلى كلّ سابق يمكن أن يلحقه لاحق في طول الخطّ وإن لم يبق شيء من السابق بعد تحقّق اللاحق كما في جزئي الزمان^١.

الفصل الأول

٢٨٦- قوله «كلّ حادث زمنيّ فإنّه مسبوق بقوة الوجود»

قد ظهر من تعريف القوة و الفعل أنّها يوجدان في ما هو واقع في ظرف الزمان، لكن قد يراد بها بالفعل ما ليس فيه قوة و إمكان لشيء آخر فيختصّ بالمفارقات و يقال إنّها فعليات لا قوة معها، أما ما بالقوة فيختصّ بالماديات. و ينقدح ههنا سؤال هو أنّه هل يوجد في الماديات ما لا يكون مسبقاً بقوة و إمكان في شيء آخر أولاً؟ و جوابهم عن هذا السؤال هو أنّ كلّ حادث فهو مسبق بمادة حاملة لقوة وجوده. فلو وجد ما لم يكن مسبقاً بمادة كذلك لم يكن حادثاً زمانياً. و الهيولى الأولى عند هم غير مسبقة بمادة أخرى دفعاً للتسلسل، و لذلك يعدونها قديماً من حيث الزمان و يصفونها بأنّ وجودها إبداعيّ. و أما من يقول بحدوث العالم المادّي برمته بمعنى وجود المبدء الزمنيّ له فيقول إنّ المادة الأولى إبداعية غير مسبقة بعدم زمنيّ لكنّه ينكر قدمها، و لا يرى تلازماً بين كونها إبداعية و كونها قديمة.

ثمّ إنّ بعض المدقّقين أضاف أنّ كون البدن حاملاً لقوة النفس ليس بمعنى إمكان وجودها و حلولها في البدن، بل معناه كونه حاملاً لإمكان حدوث النفس متعلّقةً به.^١ و كيف كان فقد استدلوا بالضرورة سبق المادة على كلّ حادث زمنيّ بأنّ الحادث قبل وجوده يكون ممكن الوجود، و الإلکان واجباً أو ممتنعاً، و هذا الإمكان أمر عينيّ لقبوله الشدّة و الضعف و القرب و البعد، و حيث إنّه لا يكون جوهرأ فلا بدّ من وجود

جوهر يكون قائماً به، فاستنتجوا أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بمادّة حاملة لإمكانه^١.
 ويلاحظ عليه أولاً أنّ الإمكان المقابل للوجوب والامتناع ليس هو الإمكان الذي
 يتبدّل إلى الفعلية ويرتفع بمصوّها؛ وثانياً أنّ هذا الإمكان المقابل للفعلية أمر منتزع من
 حصول الشرايط وارتفاع الموانع أو هو تعبير عن عدم المانع وليس امراً عينياً ذامهية
 حتّى يبحث عن كونه جوهرأً أو عرضاً؛ وقدمر البحث عنه تحت الرقم (١٣٢).

٢٨٧— قوله «يجب أن تكون المادّة غير ممتنعة عن الاتّحاد...»
 هذا هو مغزى البرهان الذي أقيم على وجود الهويولى الأولى كقوة جوهرية لافعلية لها، و
 قدمر الكلام فيه تحت الرقم (١٣٢).

٢٨٨— قوله «ومادّة الفعلية الجديدة...»
 هذا هو ما أشرنا إليه تحت الرقم (٢٨٦) من انتهاء الموادّ إلى مادّة أولى، دفعاً للتسلسل و
 لاتناهي العلل المادّية.

٢٨٩— قوله «ونظير الإشكال...»
 الإشكال إنّما يرد بناءً على فرض كون المادّة حادثاً زمانياً بمعنى كونها مسبوقه بعدم
 زمانية، وأما على فرض كونها أمراً إبداعياً يبتدئ الزمان بوجوده فلا يرد ذلك الإشكال،
 فتبصر.

١— راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٤٤٣ و ص ٤٨١،
 وراجع لأسفار: ج ٣، ص ٤٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٣٥ والنمط الخامس من الإشارات.

الفصل الثاني

٢٩٠ — قوله «في استئناف القول...»

بعد ما ذكر البيان المشهور لإثبات تقدّم القوّة على كلّ حادث زمنيّ أخذ في طور آخر من البحث يتبيّن به العلاقة بين القوّة والفعل، وتحقّق الحركة بالانتقال من الأوّل إلى الثاني، بل تثبت به الحركة الجوهرية أيضاً مع بعض ما يتفرّع عليها. وقد ركّز في هذا البيان على وجود النسبة بين القابل والمقبول واتّحاد طرفيها، ثمّ استنتج أنّ الاختلاف بين القوّة والفعل يرجع إلى ضعف الوجود وشدّته، فهناك وجود واحد يسير من الضعف إلى الشدّة وينقسم بالقوّة إلى جزء سابق هو قوّة لما يليه. فالحركة تنطوي في صميمها على قوى وفعليّات مترتبة، لأنّ كلّ جزء سابق منها قوّة بالنسبة إلى جزء لاحق. فلننظر إلى أيّ مدى ينجح هذا البيان.

٢٩١ — قوله «إنّ ما بين أيدينا...»

هذا البيان — كما أشرنا إليه آنفاً — مرّكز على وجود النسبة الخارجيّة بين القابل والمقبول، أمّا وجود القابل والمقبول فمشهود من تبدّل نوع جوهريّ إلى نوع جوهريّ آخر في الجملة؛ و أمّا كون النسبة أمراً عينياً فيُعرف من تعيّن القابل والمقبول، فلو كان أمراً اعتبارياً لَمَا تعيّن أحدهما للقابليّة للآخر وجاز العكس أو اعتبار شيّ آخر قابلاً أو مقبولاً. و يعرف أيضاً من اتّصاف النسبة بالقرب والبعد، والشدّة والضعف.

ويلاحظ عليه أولاً أنّ نفي الاعتباريّة الجرافيّة عن النسبة المذكورة لا يعني كونها أمراً عينياً، فليكن من الاعتبارات العقليّة الحاصلة من المقاييسات والإضافات، كما مرّ

الكلام فيه مراراً. وثانياً أنّ اتصافها بالأوصاف الوجودية إنّما هو باعتبار تحقّق الشرايط وارتفاع الموانع واحداً بعد آخر، كما ذكرنا في اتصاف الإمكان الاستعدادي بها، فلا يدلّ ذلك عليّ أنّ هناك أمراً عينياً باسم النسبة يقترب شيئاً فشيئاً، أو يشتدّ يسيراً يسيراً وراء ما يتوفر من الشروط ويرتفع من الموانع.

٢٩٢— قوله «وكلّ نسبة موجودة...»

هذا هو المبنى الثاني للبيان، وهو أنّ وجود النسبة بين شيئين يستلزم أولاً وجود الطرفين في ظرف وجود النسبة، وثانياً كون أحدهما موجوداً للآخر. ويلاحظ عليه أولاً أنّ النسبة— كما مر— اعتبار عقليّ ظرف عروضه هو الذهن وإنّما الخارج هو ظرف الاتصاف بها، فإن اقتضى وجودها وجود طرفها في ظرف وجودها لاقتضى وجود الطرفين في الذهن، وثانياً أنّه ربما يعتبر النسبة بين موجود ومعدوم كنسبة الأمس إلى اليوم ونسبة اليوم إلى الغد، فعلى فرض وقوع النسبة في الخارج لا يقتضي ذلك وجود طرفها في زمان وقوعها، بل ولا يقتضي الاتصال بينها كالنسبة بين منفصلين في المكان أو الزمان، وثالثاً منع اقتضاء النسبة كون وجود أحد الطرفين للغير، كالنسبة المتكررة بين الأخوين أو بين الأب والابن، فلا يصحّ تعليل كون الوجود الرباطي للغير بوجود النسبة بينها، وفي ما نحن فيه لا يصحّ تعليل كون الوجود بالفعل لما بالقوة بمجرد النسبة بينها، لأنّه من قبيل التعليل بالأعم.

٢٩٣— قوله «وإذ كان المقبول...»

هذه العبارة توهم أنّ المراد بالوجود الخارجي ما يقابل الوجود الذهنيّ، خاصّة بالنظر إلى ما وصفه به من منشأة الآثار، ولعلّه أتى بلفظة «الجميع» في العبارة الآتية فرقاً بين هذا الوجود الضعيف المفروض والوجود الذهنيّ، حيث إنّ الوجود الذهنيّ لا يترتب عليه شيء من آثار الوجود الخارجي بخلاف هذا الوجود الذي ربّما يترتب عليه بعض آثار الوجود القوي المتأخّر، لاجتماعها، فتأمل.

و كيف كان فقد استنتج— قدس سره— من ثبوت النسبة بين القابل والمقبول و لزوم وجود الطرفين في ظرف وجود النسبة أنّ المقبول يجب أن يكون موجوداً في ظرف وجود القابل الذي هو ظرف وجود النسبة، وأضاف إليه أنّ المقبول بوجوده المتأخّر ليس موجوداً في القابل فلا بدّ أن يكون له وجود آخر— وإن شئت قلت: مرتبة أخرى من

الوجود— في ظرف تحقّق القابل، وحيث إنّ هذه المرتبة من وجوده لا يترتب عليه جميع آثار الوجود المتأخّر كانت لامحالة مرتبة صغيرة منه.

و يلاحظ عليه مضافاً إلى ما مرّ من منع وجود النسبة في الخارج كأمر عينيّ، ومنع استلزامها لوجود الطرفين في زمان واحد، **أولاً** أنّ لقائل أن يقول: إنّ ظرف وجود النسبة في الواقع هو ظرف وجود المقبول، وفي ذلك الظرف يكون القابل موجوداً لمامرّ من لزوم بقاء القابل بعد تحقّق المقبول؛ وثانياً أنّه لو فرض للمقبول وجود آخر في القابل كانت النسبة ثابتة بين القابل وتلك المرتبة الضعيفة من وجود المقبول، فحينئذ ينقح سؤال: هل يوجد بين القابل ووجود المقبول المتأخّر أيضاً نسبة أولاً؟ فإن كان الجواب بالإثبات لزم الاعتراف بوجود النسبة بين المتقدّم والمتأخّر مع اختلاف الزمان، وفيه هدم لأساس الحجّة؛ وإن كان الجواب بالنفي فلا يبيّن البيان بإثبات اتّحاد القابل والمقبول، ذلك الاتّحاد الذي يُطلب بهذه الحجّة، لأنّ ملاك الاتّحاد على الفرض هو النسبة، وهي مفقودة بين المتقدّم والمتأخّر.

٢٩٤— قوله «فوجود القابل ووجود المقبول بالقوة ووجوده بالفعل جميعاً وجود واحد».

غاية ما يثبت بالبيان المذكور— بصرف النظر عن جميع الملاحظات المذكورة— اتّحاد تلك الوجودات لا وحدتها، فإنّ الوحدة المشكّكة إنّما يوجد في مراتب وجود واحد يكون بعضها رابطاً غير مستقلّ بالنسبة إلى الآخر، لارابطياً متعلّق الوجود به، ومقتضى البيان المذكور هو الثاني دون الأول، اللهمّ إلّا أن يراد التشكيك العامّي بين مرتبتين من وجود المقبول— على فرض صحّة عدّ الجزئين المتصلين مرتبتين مشكّكتين— لكنّ الغرض الأصليّ هو بيان العلاقة بين القابل والمقبول لا بين جزئيّ المقبول، فافهم.

ثمّ إنّ أريد بهذا البيان إثبات أنّ العلاقة بين القوة والفعل هي نوع من العلاقة بين الضعيف والشديد وأنّ المقبول يكون مطلقاً أقوى وأشدّ من القابل ففيه منع واضح— مضافاً إلى ما مرّ من الشكّ في التشكيك المذكور— فإنّ القابل إنّما يكون فاقداً لشخص الكمال الذي يوجد في المقبول، سواء كان فاقداً لنوعه أو لأنواع أكمل منه أو لم يكن، وإنّما يتبدّل القوة فعلاً بتحقّق ذلك الشخص من الكمال في القابل ولو كان ذلك بقيمة فقد ما يجده من الكمال المساوي أو الأشدّ أو الأضعف. وهذه نكته هامة يبتني عليها كثير من المسائل من أهمّها وجود الحركة المتشابهة الأجزاء، والحركة التضعفية، فتدبر حقه.

٢٩٥- قوله «كان لجميع الحدود وجود واحد»

بناءً على تركيب القابل من مادة وصورة، وخاصةً بناءً على كون القوة والإمكان الاستعدادي عرضاً قائماً بالقابل، تنحل سلسلة القوابل والمقبولات إلى ثلاث سلاسل متشابهة، ولا تكون كل حلقة سابقة بمجموعها قوةً لآتليها، بل تكون كل حلقة مركبة من ثلاثة أمور يكون واحد منها قوةً لما يحدث في الحلقة اللاحقة، فكيف يكون للجميع وجود واحد ذو مراتب؟! غاية الأمر أن تكون لها وجودات متحدة بضروب من الاتحاد. نعم، بناءً على إنكار الهيولى كقوة جوهرية محضة و كون الإمكان الاستعدادي أمراً انتزاعياً من غير أن يكون له مهية، يمكن أن يكون بعض الحلقات أمراً وحدانياً.

و كيف كان، يفرض سلسلة من القوابل والمقبولات يكون كل واحدة من حلقاتها موجوداً واحداً هو بعينه قوةً لما بعده فرض لانعقله لاسيما بالنظر إلى مباني القوم، اللهم إلا في نفس الزمان بناءً على صحة عد كل جزء مفروض منه قوةً لما يليه، كما أشرنا إليه تحت الرقم (٢٨٥) وذلك لا يستقيم إلا باعتبار القوة أمراً قياسياً، فتفتن.

ثم إن تلك السلسلة إنما تتصور في أمور طولية يتبدل بعضها إلى بعض دون الأمور العرضية المتزامنة، بل هناك سلاسل لا تُحصى من الحوادث، فلا يصح أن يستنتج أن عالم المادة جميعاً وجود واحد متدرج ذو مراتب، فتبصر.

٢٩٦- قوله «فينطبق عليه حد الحركة».

الذي يستفاد من ذلك البيان هو ترتب القوى والفعليات في سلسلة واحدة من دون فصل بينها، ففي تلك السلسلة المفروضة تتصل الفعلية التي هي كمال ثانٍ بقوتها، فليس هناك مجال لتحقيق الكمال الأول حتى ينطبق عليه حد الحركة. وبعبارة أخرى: إن «الكمال الأول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة» إنما يتصور بين قوة وفعل هما مبدء الحركة وغايتها - على ما قيل - وذلك يستلزم فصلاً زمانياً بينهما، وأما إذا فرض ترتب الفعليات بعضها على بعض من دون فصل زمانى بينهما فهناك يحصل الكمال الثاني من دون توقف على شيء آخر يسمى بالحركة. وفرق واضح بين أن يقال: إن الحركة هي ترتب القوى والفعليات، وأن يقال: إن الحركة هي الوساطة بين القوة والفعل. وتفسير الحركة بترتب الفعليات إنما يوافق النزعة القديمة لبارمنيدس وزنون ممن يفسرها بترتب السكونات، وهو في الواقع إنكار لحقيقتها.

٢٩٧- قوله «فقد تبين بما تقدّم...»

بل تحقّق أنّ «ما بالقوّة» معقول ثان كسائر المفاهيم الفلسفيّة يطلق على موجود سابق زماناً باعتبار إمكان وجود أمر لاحق فيه أو متعلّقاً به (كالنفس التي تتعلّق بالبدن) وليس للقوّة والإمكان مهية جوهرية أو عرضية، كما أنّها لا يعبرّان عن ضعف الوجود أو شدته. وقد يطلق ما بالقوّة على معنى أعمّ، فيشمل كلّ سابق يمكن أن يلحقه لاحق كالجزء المتقدّم من الزمان من حيث إمكان لحوق الجزء المتأخّر به. وأمّا «ما بالفعل» فرّما يطلق على الموجود اللاحق باعتبار لحوقه بالسابق وتحقّقه في الحال، كما ربّما يطلق على ما ليس فيه قوّة أصلاً كما في المجردات.

٢٩٨- قوله «وتبيّن أنّ ما لوجوده قوّة...»

قد عرفت أنّ هذا المعنى لا يستنتج من البيان السابق، وكذا ما فرّع عليه.

الفصل الثالث

٢٩٩- قوله «في زيادة توضيح لحدا الحركة»

الكلام حول الحركة يقع في أمور:

الأمر الأول في تعريف الحركة. الحركة في العرف يطلق غالباً على الانتقال من مكان إلى مكان آخر وإليه يرجع الحركة في الوضع لتغيّر مكان الأجزاء، لكن معناها المصطلح في عرف الفلاسفة أعمّ من ذلك، فيشمل الحركة في الكيف والكم وغيرها أيضاً. ثم إن تعريف الحركة المصطلحة لا يمكن بالحدّ المنطقي، سواء اعتُبرت مقولةً كما ذهب إليه في التلويحات^١، أو اعتُبرت نحواً من الوجود كما اختاره صدر المتأهين وأتباعه وهو الحق، لعدم وجود الجنس والفصل للمقولات و للمفاهيم الوجودية التي هي من المعقولات الثانية الفلسفية.

وقد عرفوا الحركة بتعاريف مختلفة^٢ كمايلي:

الف- الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، أو يسيراً يسيراً، أو لادفعة،

ب- الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة،

ج- الحركة موافاة حدود على الاتصال،

د- الحركة كون الشيء بين المبدء والمنتهى، أو بين القوة والفعل،

١- راجع التلويحات: ص ١١.

٢- راجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء، والنجاة: ص ١٠٥، والتحصيل: ص ٤١٨-٤٢٠، والمباحث المشرفية: ج ١، ص ٥٤٧-٥٥٠، والأسفار: ج ٣، ص ٢١-٣١.

إلى غير ذلك، والأحسن أن يقال: الحركة هي التغير التدريجي. فالتغير بمنزلة الجنس للحركة، والتدريجي بمنزلة الفصل لها يخرج به التغير الدفعي. ومن وجوه حسن هذا التعريف قلة ألفاظه، وخلوه عن المفاهيم الغامضة المحتاجة إلى التبيين، أو المشتركة المحتاجة إلى التعيين، أو الخارجة من حقيقة الحركة من غير ضرورة إلى استخدامها. وقد حاول السيد الأستاذ - قدس سره الشريف - تطبيق ما أفاده في الفصل السابق على التعريفين الأولين، وقد أشرنا إلى ما في ذلك من النظر، فراجع الرقم (٢٩٦).

الأمر الثاني في إثبات وجود الحركة. يبدو لأول وهلة أن وجود الحركة لاسيما الحركة الأينية والوضعية يثبت بالحس والمشاهدة، لكن يمكن أن يقال: إن الذي تراه العين مثلاً هو صور مترتبة واحدة بعد أخرى تتصل ببعضها في ظرف الإدراك، فيظن أنها متصلة في ظرف الواقع أيضاً كما في تصورات الأفلام، فلا يثبت بمثل هذا الإدراك وجود الحركة كأمر وحداني متصل في الخارج، فمن المحتمل أن تكون هناك أمور ساكنة مترتبة تنعكس في ظرف الإدراك كأمر واحد ممتد.

وهذه الشبهة تجري في جميع المحسوسات، والسبيل إلى دفعها هو الاستعانة بالبراهين العقلية، لكن ههنا طريقان للعلم بوجود الحركة في الجملة من غير حاجة إلى تلك البراهين: أحدهما أن حصول صورة إدراكية تدريجياً يعني وجود الحركة في وعاء من الواقع، فإنّ الذهن بصرف النظر عن مرآيته لما وراء أمر عيني. وثانيهما أن تغير الكيف النفساني تدريجياً يعلم بالعلم الحضورى الذي لا يقبل الخطاء، فيثبت به هذا النوع من الحركة.

الأمر الثالث في دفع بعض ما أورد من الشكوك حول وجود الحركة. حكي عن عدة من فلاسفة يونان يُنسبون إلى أرض «إيليا» أنهم كانوا ينكرون الحركة كامتداد واحد غير مركب من أجزاء دفعية لا تقبل الانقسام، كما كانوا ينكرون الانقسام إلى غير النهاية في كل امتداد كالحظ والزمان، فكانوا يقولون بأنّ الممتدات كلّها مركبة من أجزاء لا تنجزاً. فالحظ يتركب من نقاط لا طول لها، والزمان ينقسم إلى آتات لا امتداد لها، والحركة تتشكل من سكونات متتالية لا تدرج فيها. وحكي عن واحد منهم يسمّى «زنون الإيليائي» شبهات حول وجود الحركة أهمها هاتان الشبهتان:

الشبهة الأولى: لو كانت الحركة امتداداً واحداً غير مركب من أجزاء دفعية لما وقف

انقسامها إلى نهاية، فكانت كل حركة مركبة من حركات غير متناهية، وكان لكل واحدة منها امتداد لامحالة، فيلزم كون الحركة المتناهية غير متناهية.

وقد أُجيب عنها بأن أجزاء الحركة غير موجودة بالفعل، ووجودها بالفعل رهن انقسامها بالفعل وتبذرها إلى حركتين أو أكثر، وعندئذٍ تنعدم الحركة الواحدة، وهكذا في كل جزء منها.

والأولى أن يستفصل فيقال: إن أريد بعدم تناهي الحركة عدم تناهي عدد الأجزاء فهذا اللاتناهي هو بمعنى لا يقف، وكون الحركة الواحدة قابلة للانقسام إلى أجزاء لا تنتهي كذلك لا يعني اجتماع الوحدة واللاتناهي في شيء واحد، فإن الوحدة نعت الكل، واللاتناهي هو وصف الأجزاء الموجودة بالقوة، كما لا يوجب قابلية انقسام الواحد إلى نصفين كونه اثنين. وإن أريد به عدم تناهي مقدار الأجزاء (الكم المتصل) بدعوى أنه إذا كان هناك عدد غير متناه من الامتدادات لزم كون مقدار الجميع غير متناه، مع أن المفروض أن مقدار الحركة متناه، فالجواب أن مقدار كل واحد من الأجزاء هو كسر مقامه عدد الأجزاء، فجموع مقادير الكسور يساوي مقدار الكل وإن كان المقام غير متناه.

الشبهة الثانية: لو كانت الحركة غير مركبة من السكونات والأجزاء الدفعية لزم أن يكون المتحرك في كل آن غير موجود في نقطة من المسافة وإلا كان ساكناً فيها، مع أنه في زمان الحركة لا يكون خارجاً عن النقاط المتوسطة بين المبدء والمنتهى، فيلزم التناقض. وهذه الشبهة هي التي دعت بعض فلاسفة أوروبا (هيجل) إلى القول بوجود التناقض في الأعيان وأن الحركة هي تناقض عيني!

والجواب أنه كما لا تنقسم الحركة إلى أجزاء دفعية كذلك لا ينقسم الزمان إلى الآنات ولا الحظ إلى النقاط، وإنما هي مفاهيم عدمية تحكي عن نهايات تلك الامتدادات، ففرض النقطة في الحظ إنما هو بفرض انقسامه إلى خطين فيسمى منتهى أحدهما ومبتدأ الآخر نقطة، وكذلك الآن بالنسبة إلى الزمان والطرف الآني بالنسبة إلى الحركة. وإذا أخذنا هذه الحقيقة بعين الاعتبار اتضح معنى كون المتحرك في كل آن في نقطة من المسافة، وهو أنه لو انقطعت الحركة وكذلك الزمان والمسافة انطبقت المقاطع الثلاثة بعضها على بعض. وهذا المعنى لا يصح نفي كون المتحرك في آن مفروض في نقطة مفروضة، ولكن ليس معنى كونه فيها سكونه واستقراره فيها، فتفظن.

وهناك أمور أخرى سيأتي البحث عنها إن شاء الله تعالى.

٣٠٠— قوله «وقد تبين بذلك...»

سيأتي الكلام على كل واحد منها في محله.

الفصل الرابع

٣٠١— قوله «في انقسام التغير»

الأولى تقديم البحث عن التغير على الحركة لكونه أعمّ منها، وبالنظر إلى انقسامه إلى الدفعي والتدرجيّ يتحصّل تعريف للحركة بأنّها تغيّر تدريجيّ كما صرح به الأستاذ— قدس سرّه— ههنا، وقد أشرنا إليه تحت الرقم (٢٩٩). و جدير بالذكر أنّ تصوّر مفهوم التغير لا يتوقّف على تصوّر مفهوميّ القوّة والفعل، بل يكفي فيه تصوّر أمرين يزول أحدهما ويحدث الآخر (الغير) مكانه، بل يكفي فيه تصوّر زوال شيء وتبدّل وجوده إلى عدمه، ولهذا يكون مفهومه أوضح منها كما أنّه أوضح من سائر المفاهيم المأخوذة في تعريف الحركة.

والتغير في العرف يطلق على شيء تزول عنه صفة وتحدث فيه صفة اخرى، ومقتضى ذلك ثبات الذات في الحالين، ولعلّه من هذا نشأ الإشكال في الحركة الجوهرية بأن مقتضاها عدم بقاء الذات، وسيأتي الكلام فيه. لكن بالتأمل يظهر أنّ اتّصاف الذات بالتغير إنّما هو اتّصاف بحال المتعلّق، والتغير في الحقيقة وصف لما يزول ويحدث مكانه غيره، وينسب إلى موصوفه بالعرض. ويمكن أن يعتبر التغير مجموع الزائل والحادث، خاصّة في ما إذا كانا جزئيين لشيء واحد. وكيف كان فيصحّ تقسيم الموجود العامّ بالنظر الفلسفيّ إلى ثابت ومتغير.

والتغير قديكون بحيث يتميّز حدّ بين المتغير والمتغير إليه، فيصحّ أن يقال: إنّ في هذا الآن مثلاً زال الأوّل وحدث الثاني، وقديكون بحيث لا يتميّز حدّ بينهما، فلا يصحّ تعيين أنّ أوفنقطة لحصول التغير ولا طرفٍ لامتداد الزائل وحدوث الحادث. والأوّل هو التغير

الدفعي، والثاني هو التغير التدريجي أعني الحركة. والأستاذ— قدس سره— خصص التغير الدفعي بالمعاني الآتية كالاتصال والانفصال مما ينتزع عن آن ابتداء أو انتهاء حركة أو حركتين، ولهذا أكد على أن التغير الدفعي لا يتم إلا بحركة، لكن تتصور له فروض أخرى سنشير إليها، اللهم إلا أن يكون المراد أنه بناءً على ثبوت الحركة في الجوهر الجسماني وحركة الأعراض تتبع الجواهر لا يبقى مصداق للتغير الدفعي إلا المعاني الآتية، فليتأمل.

ثم إنه تفرض في بدء النظر صور للتغير:

ألف— زوال ذات و حدوث ذات أخرى مكانها،

ب— زوال جزء موجود بالفعل من الكل و حدوث جزء آخر كذلك مكانه،

ج— زوال جزء موجود بالقوة و حدوث جزء آخر كذلك،

د— زوال صفة و حدوث صفة أخرى مكانها،

هـ — زوال جزء موجود بالفعل منها و حدوث جزء آخر منها كذلك ،

و— زوال جزء موجود بالقوة من الصفة و حدوث جزء آخر منها كذلك ،

أما الصورة الأولى فلا مصداق لها في الخارج، لأن الأجسام لا تنعدم بالكلية، وإنما

تزل عنها صورة و تخلفها صورة أخرى.

وأما الصورة الثانية فمصداقها هو تبدل الصور، فبناءً على أن الصورة الأولى تفسد دفعةً

وتحدث مكانها صورة أخرى تكون هذه الصورة من مصاديق التغير الدفعي (الكون

والفساد) ولا ضير في القول بأن كلتا صورتين متحركتان بحركة جوهرية، لأن التغير

الحاصل من تبدل إحدى الحركتين بالأخرى غير التغير التدريجي في كل واحدة منها،

فتفظن.

و أما بناءً على كون الصور الجسمانية صورة واحدة سيالة فتكون من قبيل التغير

التدريجي، وسيأتي الكلام عليه.

وأما الصورة الثالثة فإنها يتحقق لها مصداق بناءً على القول بالحركة الجوهرية، وأما

بناءً على إنكارها فلا يتصور لها مصداق.

وأما الصورة الرابعة فمصداقها تعاقب الأعراض المتضادة، ولا يكون إلا دفعياً.

وأما الصورة الخامسة فلا مصداق لها إلا تبدل مراتب العدد، وقدم النظر في اعتباره

وصفاً حقيقياً، فراجع الرقم (١٦٠).

وأما الصورة السادسة فمصداقها الحركات القرصية، وهو مورد اتفاق الكل.

ثم إنه يمكن فرض صورة أخرى للتغير، وهو حدوث أمر من غير زوال أمر آخر، أما في الذوات فكما في حدوث الصور المتراكبة مع بقاء الصورة النازلة السابقة، وهو من التغير الدفعي، ويصح اعتبار الزوال فيها بالنظر إلى زوال وصف الوحدة أو النقص أو غير ذلك. وأما في الأعراض فكما في ازدياد الكم بالنمو واشتداد الكيف، وهو من التغير التدريجي. كما أنه يمكن فرض صورة أخرى أيضاً، وهو زوال أمر من غير حدوث أمر آخر، أما في الذوات فكتبدل النبات إلى التراب بزوال الصورة النباتية مع بقاء الصورة الترابية السابقة بناءً على القول بتراكب الصور واجتماع الفعليات، وهذا من التغير الدفعي أيضاً وإن كانت كل من الصور الزائلة والباقية متحركة بحركة جوهرية، كما مر في الصورة الثانية. وأما في الأعراض فكانت ناقص الكم بالذبول وتضعف الكيف، وهو من التغير التدريجي، فافهم.

٣٠٢— قوله «ثم الحركة تعتبر تارة...»

اعلم أن الشيخ ذكر للحركة معنيين، وخص وجود أحدهما بالذهن، والآخر بالخارج^١. وقد لخص ذلك البيان في المباحث المشرقية^٢، ونقله في الأسفار^٣، ودارت حوله مناقشات لانطيل بذكرها ونقدها. ومن هنا نشأ البحث حول الحركة التوسطية والقطعية، فقيل بوجود الحركة بمعنى التوسط في الخارج دون القطع، وقيل بالعكس، وقيل بوجودهما معاً. وقد اختلفت كلماتهم في تفسير الحركة بالمعنيين ووجه الفرق بينهما، وقال السيد الداماد «الحركة التوسطية حالة بسيطة شخصية هي كون المتحرك متوسطاً بين المبدء والمنتهى غير مستقر النسبة إلى حدود ما فيه الحركة، فلا محالة أي أن يفرض في زمان الحركة تكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده، فلا يكون له ذلك الحد في آئين. وهذه الحالة البسيطة بحسب ذاتها، السيالة الغير القارة بحسب نسبتها اللازمة لها إلى حدود المسافة بالموافاة يقال له الحركة التوسطية— فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ماء، ولا على زمان ماء، ولا على أمر مامتد الهوية أصلاً... والثاني هيئة متصله هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما

١— راجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

٢— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٥٠—٥٥٤.

٣— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣١—٣٧.

بين طرفيها المبدء والمنتهى تقال لها الحركة القطعية، وهي تدريجية الوجود غير قارة الأجزاء^١» انتهى ملخصاً.

وقد فرّق بينها أيضاً بأن الحركة التوسّطية راسمة للزمان، والحركة القطعية واقعة في وعاء الزمان، وأنّ الأولى تكال بالآن السيال، والثانية تقدر بالزمان.

ثمّ إنّه أقام ثلاثة براهين على وجود كلتا الحركتين في الخارج، وقال في بعض كلامه: «لولم يكن له — أي للمتحرّك — في الوجود إلّا الحركة التوسّطية والآن السيال لم يكن يتصوّر له بحسب الوجود في الخارج إلّا موافاة الحدود من دون موافاة شيء من المقادير المتصلة التي هي بينها، فيلزم لامحالة أن يكون يطفر مادام متحرّكاً بطفرات لا إلى نهاية». وقد أنكر إسناد القول بنفي الحركة القطعية إلى كبار الفلاسفة، ونسبه إلى شرذمة من المقلّدين، واستشهد بكلمات للشيخ لإثبات أنّه قائل بالحركة القطعية أيضاً في الخارج^٢، وفي كلامه مواقع للنظر.

والذي يلوح من المتن أنّ خاصّة الحركة التوسّطية هي كونها ثابتة بسيطة غير منقسمة، وخاصّة القطعية هي كونها متقضّية تدريجياً ومنقسمة إلى أجزاء و سياطي في الفصل الحادي عشر أنّ تصوير الآن السيال تصوير وهمي مجازي. وقد وجه وجود كلا المعنيين في الخارج بأنّ للحركة اعتبارين: أحدهما كون المتحرّك بين المبدء والمنتهى من دون اعتبار نسبة لها إلى حدود المسافة، وثانيها اعتبار نسبة الحركة إلى حدود المسافة التي يقطعها المتحرّك تدريجياً، فيؤول الأمر إلى اختلاف الاعتبار، ثمّ ذكر في آخر كلامه أنّ الصورة التي يأخذها الخيال من الشيء المتحرك شيئاً فشيئاً فتجتمع فيه صورة واحدة متصلة هي غير موجودة في الخارج، وجدير بالذكر أنّ الشيخ ركّز على هذا الأمر في نفيه الحركة بغير معنى التوسّط عن الخارج، فتأمل جيداً.

وكيف كان في المسألة جهات من الإبهام لعلها تتوضّح بتذكّر أمور:

١- أنّ المفهوم المعقول من الحركة — وهي الحركة بالحمل الأوّلي — وكذا الصورة الخيالية التي تحصل في الذهن على نعت الاتّصال والاجتماع لا تكونان حركة بالحمل الشائع، فلا يكون لها خواصّ الحركة الخارجية، كما هو شأن سائر المفاهيم. والظاهر أنّ هذا هو المعنى الأوّل الذي أكّد الشيخ على عدم وجوده في الأعيان، حيث وصفه بالأمر المعقول.

١- راجع القيسات: ص ٢٠٤-٢٠٥.

٢- راجع نفس المصدر: ص ٢٠٦-٢١٧.

٢- انّ الحركة- كما حقّقها صدر المتألّهين- ليست من العوارض الخارجيّة للأشياء بل هي من العوارض التحليليّة للوجود، فنّ الموجود ماهو ثابت ومنه ماهو سيّال، فكما أنّ الثّبات ليس أمراً عارضاً للموجود الثّابت كذلك الحركة والسيّلان والتدرّج ليس أمراً عارضاً للموجود السيّال، وإنّما العقل ينتزع من الأوّل مفهوم الثّبات ومن الثاني مفهوم السيّلان والتدرّج والحركة، فليس بإزاء مفهوم الحركة في الخارج إلّا نحو وجود الموجودات المتحرّكة. والوجود السيّال وجود واحد متّصل ممتدّ، وليس له أجزاء بالفعل ولا حدود متميّزة، وحدوث الحدّ والجزء بالفعل يساوق انقطاع الحركة وانقسام الوحدة، لكنّ الانقسام بالقوّة لا يقف إلى نهاية كما هو الشأن في كلّ امتداد وبُعد، كالخطّ والسطح والزمان. فلا يلزم من صدق الحركة على الخارج كون الشيء بصرف النظر عن حمل الحركة عليها أمراً غير تدريجيّ، كما لا يلزم منه وجود كون آنيّ أو أكوّان آنيّة لنفس الحركة كما ربما يتوهم. ولعلّ من هذا التوهم نشأ القول بأنّ الحركة التوسّطيّة تكال بالآن السيّال، فليتأمل.

٣- انّ الزمان- كما حقّقه صدر المتألّهين أيضاً وسيأتي في الفصل الحادي عشر ليس أمراً مبانئاً للأمور الزمانيّة ولا ظرفاً فارغاً تملأه الحوادث، بل هو في الحقيقة بُعد من أبعاد الموجودات الماديّة يعبر عن ترتّب أجزائها بالقوّة، وقد اعتبروه عرضاً غير قارّ من أنواع الكمّ المتّصل، ولنا في كونه مهية عرضيّة كلام يجري في سائر أقسام الكمّ المتّصل أيضاً، والأشبه أنّه معقول ثان ينتزع من نحو وجود الزمانيّات بالنظر إلى ترتّب أجزائها المفروضة طولياً بحيث لا يوجد جزء إلّا مع انعدام جزء سابق عليه. فهذا البُعد الخاصّ يسمّى زماناً و الأشياء الواجدة له تسمّى زمانيّات، كما أنّها بالنظر إلى تغيّر ها تدريجاً تسمّى متحرّكات، ونفس التغيّر التدريجيّ يسمّى حركة، وهما مفهومان متلازمان وليس بينهما عليّة ومعلوليّة بمعنى التأثير والتأثر الخارجيّ^١.

٤- انّ اعتبار «الكون بين المبدء والمنتهى» أو «التوسّط بينهما» كأمر ثابت لا يتغيّر ولا ينقسم، لا يعني إلّا مفهوماً عقلياً هو الحركة بالحمل الأوّليّ، وليس كلياً طبيعياً ولا وجوداً شخصياً خارجياً، وأما الكون والتوسّط الخارجيّ فهو أمر تدريجيّ قابل للانقسام، ولا يتّصف بالثّبات والبساطة بمعنى عدم قبول الانقسام، نعم يتّصف بالاتّصال والوحدة، ولا ينافي ذلك تحقّق أجزائه المفروضة مترتباً بعضها على بعض. فإنّ كان المراد بالحركة

التوسطية ذلك المفهوم العقلي فإنه وإن كان أمراً ثابتاً لا يتغير ولا ينقسم لكنه ليس أمراً خارجياً وإنما له من الحركة مفهومها بالحمل الأولي، ولا ينافي ذلك كون مصداقها أمراً متدرجاً منقسماً بالقوة، لتعدد الحمل. وإن كان المراد بها الكون السيال الخارجي فهو ليس أمراً ثابتاً لا ينقسم. ومجرد عدم اعتبار نسبتها إلى الحدود لا يصحح ثباتها وعدم قابليتها للانقسام. فالحركة التوسطية كأمر ثابت غير منقسم لا تنطبق على حقيقة الحركة الخارجية والتي هي حركة بالحمل الشائع، ولا يجدي في ذلك اعتبار نسبتها إلى الثابتات في وعاء الدهر، كما أنه لا يصح جعلها بهذا الاعتبار راسمة للزمان الذي هو عين التدرج وعدم الثبات، إذا صح جعل الحركة بوجه راسمة للزمان.

والحاصل أن الأمر يدور بين اعتبار الحركة التوسطية كمفهوم عقلي له خاصته من الثبات والكلية وعدم الانقسام فيلزم نفيها عن الخارج، وبين إلغاء قيد الثبات وعدم الانقسام فتصير هي الحركة القطعية بعينها، ولا يبق فرق بينها إلا بحسب الاعتبار، وليس من شأن الحكيم أن يولي عناية بمثل هذا الفرق.

وقد ظهر أن نفي الحركة القطعية بمعنى الأمر الواحد المتصل المتدرج القابل للانقسام لا إلى نهاية يؤول إلى نفي حقيقة الحركة والقول بالوجودات الآتية المترتبة. اللهم إلا أن يكون مراد النافي نفي الأكوان المترتبة بحيث يعد كل واحد منها قطعاً لحد من المسافة، أو يكون مراده نفي اجتماع أجزائها في الخارج كاجتماع أجزائها في الخيال - كما لا يبعد هذا المعنى عن كلام الشيخ - فليتأمل.

الفصل الخامس

٣٠٣— قوله «في مبدء الحركة ومنتهاها»

قد مرّ أن الحركة تتعلّق بستّة أمور منها المبدء والمنتهى. ويمكن أن يستدلّ للزومها في كلّ حركة بما يستفاد من التعريف المشهور «أنّ الحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً» فهناك قوّة هي مبدء الحركة، وفعليّة هي منتهاها، والحركة هي نفس الخروج أو التوسّط بينهما. لكن يمكن أن يقال: إنّ المبدء والمنتهى إنّما يلزمان الحركة المحدودة بما أنّها محدودة لا بما أنّها حركة، فلو وجدت حركة أزليّة وأبدية— كما يقال عن حركة الأفلاك— لم تحتج إلى مبدء ومنتهى. وبذلك يظهر أنّ أخذ القوّة والفعل في تعريف الحركة ليس بمعنى أنّها طرفان لازمان لكلّ حركة، وبالنظر إلى هذا الإيهام يظهر وجه حسن آخر للتعريف الذي اخترناه.

ثمّ إنّ وجود المبدء والمنتهى للحركة المحدودة ليس بمعنى أنّ جزئين منها يتصفان بهذين الوصفين، لأنّ كلّ جزء فرض للحركة كان له امتداد قابل للانقسام لا إلى نهاية، فكان لما فرض مبدءاً مبدءاً، ولبدءه مبدء وهكذا. لكن لا يلزم من ذلك أن يكون المبدء والمنتهى أمرين وجوديين واقعين في طرفي الحركة، بل يكفي اعتبار الطرفين العدميين مبدءاً ومنتهى لها، كما هو الشأن في سائر الامتدادات، كالنقطة التي تعتبر مبدءاً ومنهياً للخط. نعم، الأمر الذي لا بدّ من وجوده في كلّ حركة هو جهة الحركة، وتعدّد جهات الحركة أحد أمارات تعدّدها، ولعلّ اعتبار المبدء والمنتهى إنّما هو بالنظر إلى تعيين الجهة

بهما، فليتاقل.

فالقوة والفعل إنما يصح اعتبارهما مبدءاً وغايةً للحركة بالعرض لبالذات، خاصةً بالنظر إلى أن المادّة عندهم هي موضوع الحركات، وسيأتي الكلام فيه.

الفصل السادس

٣٠٤ - قوله «وهي المقولة التي تقع فيها الحركة»

ربما يظنّ أنّ الحركة من الأعراض التي تلحق الجواهر بلا واسطة أو بواسطة عرض آخر، ومن هنا جعلها الشيخ الإشراقي من المقولات العرضية، وربما يظنّ أنّ الحركة إذا نُسبت إلى المحرّك كانت من مقولة أن يفعل، وإذا نُسبت إلى المتحرّك كانت من مقولة أن يفعل، إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكرها الشيخ في طبيعيات الشفاء^١. ثم قال: «إنّ قولنا إنّ مقولة كذا فيها حركة قديمين أن يفهم منه أربعة معان: أحدها أنّ المقولة موضوع حقيقي لها قائم بذاته، والثاني أنّ المقولة وإن لم تكن الموضوع الجوهرية لها فتوسطها تحصل للجوهر، إذ هي موجودة فيها أولاً كما أنّ الملاسة إنّما هي للجوهر بتوسط السطح، والثالث أنّ المقولة جنس لها وهي نوع لها، والرابع أنّ الجوهر يتحرّك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف. والمعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير»^٢.

ثم إنّ تحوّل شيء إلى شيء آخر يتصوّر على وجوه: أحدها أن يتحوّل من فرد من مهية إلى فرد آخر مع وحدة الصنف، ثانيها أن يتحوّل من صنف إلى صنف آخر من مهية واحدة، وثالثها أن يتحوّل من نوع إلى نوع آخر مع وحدة الجنس القريب، ورابعها أن يتحوّل من جنس قريب أو متوسط إلى جنس آخر كذلك، وخامسها أن يتحوّل من

١ - راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

٢ - راجع الثالث من ثمانية الأول من طبيعيات الشفاء، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٦٣-٥٦٧،

والأسفار: ج ٣، ص ٦٩-٧٥.

مقولة (جنس عال) إلى مقولة أخرى. أما الفرضان الأولان فلا يوجبان تغييراً في الذاتيات، وأما سائر الفروض فيوهم تغيير الذاتيات وانقلاب المهية. وقد لاحظنا أنّ الشيخ جعل من مصاديق المعنى الصحيح لوقوع الحركة في المقولة أن يتحرك الموضوع من نوع من تلك المقولة إلى نوع آخر منها، وسيأتي أنّ الحركة عند صدر المتألهين وأتباعه تستلزم دائماً تبدل نوع إلى نوع آخر. وكيف كان فيتساءل عن كيفية الجمع بين قبول هذا التحول وقبول القاعدة القائلة أنّ تحلّف الذاتيات وتبدله محال.

والجواب أنّ الحركة إنّما هي سيلان الوجود، وليست من المهيئات ولا من الاعتبارات اللاحقة بها بما أنّها مهيئات. فالموجود إذا كان ثابتاً انعكس في الذهن كمفهوم ما هويّ ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وأما إذا كان سيّالاً فربما ينتزع عن جميع حدود حركته مهية واحدة، وهذا هو الذي يعبر عنه بتحوّله من فرد إلى فرد آخر، أو من صنف إلى صنف آخر، يعنون الفرد أو الصنف الموجود بالقوة. وربما تنتزع عن الحدود المختلفة مهيئات متعدّدة، وعند ذلك يقال إنه تحوّل من نوع إلى نوع آخر، لكن لا يعني ذلك انقلاب المهية، فإنّ المهية بما أنّها مهية لم تنقلب عمّا هي عليه، وإنّما التحول والتغير واقع في حدود الوجود وينتزع من كل حدّ من حدوده مهية خاصة ثابتة بما أنّها مهية. وأما التحول من مقولة إلى مقولة أخرى فغير واقع.

وقد يظنّ أنّ تغيير الوجود في نفسه الذي يطرد العدم عن المهية، أيضاً يوجب تغيير المهية، ولهذا نسبوا التغيير إلى الوجود الناعت، كما أنه قيل إنّ التشكيك في العرضيات دون الأعراض. ويلاحظ عليه أنّ الوجود الناعت الذي يعبر عنه بالمشتقات كالتكتم والمتكيف مفهوم انتزاعي، ولا يعقل التغيير فيه إلا بتغيير منشأ انتزاعه.

والحاصل أنّ جعل المسافة— بمعنى ما فيه الحركة— هي المقولة إنّما يتوجّه بالنظر إلى أنّها لا تتغير في أيّ حركة، فلصدق مفهومها على جميع مراتب الحركة يصحّ اعتبارها كمجرى لها.

الفصل السابع

٣٠٥- قوله «خاصةً في الكيفيات المختصة بالكميات»
قدم في الفصل الثالث عشر من المرحلة السادسة أن تبدل الحفظ المستقيم إلى المستدير
ممتنع إلا بزوال الأول وحدوث الثاني، فلا يصح عدّه هذا التغير حركة، مضافاً إلى توقّفه
على إثبات الحركة في الكم، فكان الأولى تقديم ذلك، وسيأتي الكلام فيها.

٣٠٦- قوله «لكن الطبيعة تُبدل الأجزاء المنضمة...»
للمعتز أن يرجع القول فيسلم تبديل الأجزاء المنضمة إلى الأجزاء الأصلية
و ينكرون ذلك بالحركة، بدعوى أن الجزء المنضم وإن حصل فيه تغيرات تدريجية لكن
صورة الجزء الأصلي إنما تحصل فيه دفعةً، وبعبارة أخرى: عندما يستعد للحوقه بالأجزاء
الأصلية ينعدم الكم السابق ويحدث كم جديد، فتبدل الكم دفعي لا تدريجي^١.

٣٠٧- قوله «فقد أخذ في مفهومها التدرج...»
أخذ التدرج في مفهوم شيء بأي نحو كان يستلزم عدم انفكاكه عن الحركة، فإذا
كانت الحركة مستدعية للانقسام إلى أجزاء آتية الوجود كان الشيء الذي أخذ في
مفهومه التدرج أيضاً منقسماً إلى أجزاء آتية الوجود، لكن قد عرفت أن الحركة والتدرج
لا تقتضي الانقسام إلى أجزاء آتية، وإنما تقتضي الانقسام إلى أجزاء ممتدة من نسخها،
والجزء الآتي للحركة تعبير مسامحي^٢ حقيقته أنه إذا انقسمت الحركة إلى أجزاء بالفعل

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٨٩-٩٣.

كان كلّ جزء منها منتهياً إلى طرف آتني هو في الواقع أمر عديمي.^١
 و كيف كان فقد عرفت في محله^١ أنّ ما يسمّى بمقولة أن يفعل ومقولة أن يفعل هو
 في الواقع معقول ثان يعبر عن نحو العلية والمعلولية بين الأمور المادية، ولا يتم ذلك إلا
 بالحركة. فالإشكال في وقوع الحركة فيها يرجع إلى الإشكال في وقوع الحركة في الحركة،
 وسيأتي الكلام فيه في الفصل اللاحق.

٣٠٨— قوله «فانتفاء الموضوع في الحركة الجوهرية ممنوع»
 بل لزوم الموضوع في كلّ حركة ممنوع، وسيأتي الكلام فيه في الفصل التاسع.

الفصل الثامن

٣٠٩— قوله «لكنّ المحكيّ من كلماتهم...»

من ذلك ما حكى الشيخ عن بعضهم أنّ الجوهر أيضاً منه قارّ ومنه سيّال^١، لكنّه أوّل بالكون والفساد، ووصفه في موضع آخر^٢ بأنّه قول مجازي، ثمّ أقام حججاً على عدم جواز وقوع الحركة في الجوهر^٣.

٣١٠— قوله «من أوضحها أنّ الحركات العرضيّة...»

هذا هو أوّل البراهين التي أقامها صدر المتألّهين على وجود الحركة في الجوهر^٤، وهو يتشكّل من مقدّمتين: إحداهما أنّ علّة الحركات العرضيّة هي الطبيعة الجوهريّة، وثانيتهما أنّ علّة المتحرّك يجب أن تكون متحرّكة، فينتج أنّ الطبيعة الجوهريّة متحرّكة. أمّا المقدّمة الأولى فقد تصدّى لإثباتها في فصل مستقلّ^٥، وحاصل كلامه فيه أنّ الحركات سواءً كانت طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة تنتهي لامحالة إلى الطبيعة^٦، واستشهد بقول الحكماء في تعريف الطبيعة أنّها المبدء بالذات لحركة المتحرّكات. وأمّا المقدّمة الثانية

١— راجع الثاني من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء.

٢— راجع الثالث من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٣، ص ١١١.

٣— راجع نفس المصدر، والأسفار: ج ٣، ص ٨٥، وص ١٠٥—١٠٧، وراجع التحصيل: ص ٤٢٦،

و راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٨٣—٥٩٣.

٤— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٦١—٦٤.

٥— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٦٤—٦٧.

٦— سيأتي الكلام فيه في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

فاحتج لها كما في المتن بأنَّ العلة إذا كانت ثابتة كان معلولها ثابتاً ولم تنعدم أجزاؤه شيئاً فشيئاً.

ويمكن أن يستشكل بأنَّ الطبيعة إن كانت علة للحركات العرضية فلم لا تكون تلك الحركات دائمة بدوام الطبيعة؟ ولم لا يجوز أن يستشهد بالسكونات على ثبات الطبيعة؟

ويمكن أن يقال في دفع الإشكال: إنَّ بعض الطبائع مسخرة لفاعل إرادي، كالقوى المنبثة في عضلات الحيوان، ففعلها تابع لإرادة النفس المسخرة لها، وأما سائر الطبائع فأفعالها منوطة بحصول شرائط كوجود موادَّ خارجية وأوضاع خاصة وارتفاع موانع، فالطبيعة إنَّها تكون مقتضية للحركات العرضية لاعلة تامة لها.

لكن هناك إشكال أصعب دفعا، وهو عدم ثبوت الحركات العرضية في جميع الأجسام بالضرورة، فغاية ما يثبت بهذا البيان وجود الحركة الجوهرية في الجملة. اللهم إلا أن يقال بأنَّ إمكان الحركة العرضية في جميع الأجسام كافٍ لإثبات مبدء لها يصح استناد تلك الحركة الممكنة الوقوع إليه على فرض التحقق، أو يقال بأنَّ الطبائع أمثال فحكمها واحد، فليتأمل.

٣١١— قوله «فان قيل...»

حاصل الإشكال أنَّ استناد المعلول المتغير إلى العلة الثابتة ممَّا لا يحصى عنه، فكما أنَّ القائل بالحركة الجوهرية يسند الجوهر المتحرك بالذات إلى العلة الثابتة فلتكن الأعراض المتغيرة أيضاً مستندة إلى جوهر ثابت.

وحاصل ما ذكره من الجواب أنَّ بين الحركة الجوهرية والحركة العرضية فرقا من جهة أنَّ الحركة الجوهرية هي عين وجود الجوهر ومجعله يجعله جعلاً بسيطاً، لما أنَّ وجوده لنفسه، أما الأعراض فليس وجودها لأنفسها بل لموضوعاتها، فتكون مجعولة يجعل تأليفي ولا بد من واسطة هي الجوهر.

لكن يلاحظ عليه أنَّ وجود الصور الجوهرية أيضاً للمواد كما مر في الفصل الثالث من المرحلة الثانية، فإن كان ملاك الفرق هو كون وجود الأعراض للغير لجرى ذلك في الصور الجوهرية أيضاً. قال الشيخ في التعليقات (ص ٦٤): «الجسم ليس مستقلاً بنفسه فإنَّ وجوده لغيره، فالصور الجسمية موجودة للهولى، قائمة بها». والأولى في الجواب أن يقال— مضافاً إلى أنَّ الحركة لو كانت ذاتية للأعراض لما تخلفت عنها— إنَّ تغير الفاعل

إنما يلزم في الفاعل الطبيعيّ، والحركة الجوهرية لما كانت عين وجود الجوهر لا تحتاج إلا إلى فاعل إلهي يفيض وجوده الذي هو عين الحركة، وأما الأعراض فهي على صنفين: منها أعراض لازمة لموضوعاتها مجعولة يجعلها على ما سيأتي، ومنها أعراض مفارقة تقع فيها الحركات المشهورة، وهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعي يستند إليه تغييرها لا وجودها، والفاعل الطبيعي يجب أن يكون متغيراً بتغير فعله، فافهم.

٣١٢- قوله «حجة أخرى»

ذكر في الأسفار مقدّمة لهذا البرهان بين فيها أنّ العوارض المشخّصة إنّما هي علامات التشخيص، وأنّ الوجود متشخص بذاته، وإنّما تنبعث عنه انبعاث الضوء عن المضيء، ثم قال: «كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلّاً أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها، بل عينه بوجه، فإنّ وجود كلّ طبيعة جسمانية يُحمل عليه بالذات أنّه الجوهر المتصل المتكّم الوضعي المتخيّر الزمني لذاته، فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر». والحاصل أنّ كلّ شخص من الموجودات الجسمانية فله وجود واحد متشخص بذاته، وتنتزع عنه مفاهيم عرضية هي علامات تشخصه، وتبدل تلك العلامات يعني تبدلاً في ذي العلامة، وهو الجوهر الباقي بشخصه.

وهذا البيان إنّما يتم بعد إثبات أنّ لكلّ موجود جسماني وجوداً واحداً هو بعينه وجود مهيته الجوهرية وماهياته العرضية، لا أنّ هناك وجودات منضمة ببعضها أو متحدّة اتحاداً رابطي بموضوعه. وذلك هو الذي يعبر عنه بأنّ وجودات الأعراض من مراتب وجود الجوهر أوشؤونه وأطواره. ومجرد إثبات أنّ الوجود متشخص بذاته لا يكفي مؤنثه، لجواز أن يكون للجوهر وجود متشخص بذاته، وينضم إليه أو يتحد به وجودات عرضية لكلّ منها تشخصه.

ولهذا ركّز في المتن على أنّ الأعراض من مراتب وجود الجوهر، كمقدّمة أولى للبرهان، وبيّنها بأنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. لكن لقائل أن يقول: إنّ الوجود للغير الذي يعبر عنه بالوجود الناعت ليس إلّا عنواناً انتزاعياً يحكي عن اتحاد بين الوجودين لا وحدتها حقيقة. فعني العينية أن ليس هناك وجودان اثنان للعرض، لا أنّ وجود العرض عين وجود الجوهر، فتأمل.

وأستاذ البراهين لإثبات الحركة في الجوهر هو ما أشار إليه صدر المتألهين في مواضع، ويبتني على معرفة حقيقة الزمان كبعد تدريجي للموجود الجسماني، فكما أن الجسم التعليمي دليل على أن الجسم الطبيعي أمر ممتد في ذاته يتعين امتداده بالجسم التعليمي كذلك الزمان يدل على أن الموجود الجسماني أمر متدرج في ذاته. بل الحق أن الزمان ليس من العوارض الخارجية للأجسام، وإنما هو مفهوم عقلي ينتزع عن نحو وجودها التدريجي، ويجري ذلك في مطلق الكم المتصل كما أشرنا إليه مراراً.

قال صدر المتألهين: «فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين، كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان، ولها مقداران: أحدهما تدريجي زمني يقبل الانقسام الوهبي إلى متقدم ومتأخر زمنيين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين. ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم، وهما متحدان في الوجود، متغايران في الاعتبار، وكما ليس اتصال التعليميات المادية بغير اتصال ما هي مقاديره فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه. فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني. فاعلم هذا، فإنه أجدى من تفاريق العصا.

ومن تأمل قليلاً في مهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما، بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات. ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه، إذ لا عارضية ولا معروضية بينها إلا بحسب الاعتبار الذهني، وكما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره. والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة! اللهم إلا أن عنوا بذلك أن مهية الحركة مهية التجدد والانقضاء لشيء، والزمان كميتها. ولهذا رأى صاحب التلويحات أن الحركة من حيث تقدّرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي حركة، فهو لا يزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط^١».

وقال في موضع آخر: «اعلم أنه فرق بين الأحوال التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلوا الموضوع عنها وعمّا يستلزمها أو ما يلزمها بحسب الواقع، والأحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلوا الموضوع عنها في الواقع، فالقسم الأول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم، والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة وأشباهها له — إلى أن قال — لاشبهة في أن كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة «متى» — سواء كان بالذات أو بالعرض — هو نحو وجوده، كما أن كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقولة «أين» — سواء كان بالذات أو بالعرض — هو نحو وجوده. فإنّ العقل المستقيم يحكم بأن شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بها ويصير ثابت الوجود بحيث لا تختلف عليه الأوقات ولا تتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز، ومن جور ذلك فقد كابر مقتضى عقله، وعاند ظاهره باطنه، ولسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث تتغير وتتبدل عليه الأوقات ويتجدد له المضي والحال والاستقبال ممّا يجب أن يكون لأمر صوريّ داخل في قوام وجوده في ذاته حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود إلا بصورة التغير والتجدد — إلى أن قال — فإنّ تبين وانكشف أن نعت التغير والتجدد للأجسام ووقوعها في مقولة متى أمرٌ صوريّ جوهريّ مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها أو في مرتبة وجودها وشخصيتها، وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما، فوجب أن يكون صورة الأجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصّل نوعيتها ويتقوم مادتها أمراً متجددة الهوية متدرجة الكون حادثة الذات...^١».

والحاصل أنه ما من شيء جسمانيّ إلا وينتزع مفهوم الزمان عن نحو وجوده ومن جهة انقسامه إلى أجزاء سابقة ولا حقة بالقوة، ولا يمكن انتزاع مثل هذا المفهوم إلا ممّا كان وجوده تجديدياً وقابلاً للانقسام إلى أجزاء سابقة ولا حقة زماناً، فوجود جميع الجواهر الجسمانية يكون متجدد الذات، وهو الحركة في الجوهر.

ولا يخفى أن هذا البرهان يثبت الحركة الجوهرية المتشابهة الأجزاء، كما أن الزمان أمر وحداني لا تشكيك في أجزائه إلا من حيث التقدّم والتأخر. وهذا لا يوافق ما يقال

من لزوم الاشتداد في كل حركة، وسيأتي الكلام فيه.

٣١٣— قوله «ان الصور الجوهرية المتبدلة...»

سيأتي في الفصل التالي أنّ الصور الجوهرية على قسمين: قسم منها يتعاقب على المادة من دون أن تكون الصورة اللاحقة مرتبة كاملة من وجود الصورة السابقة بل بطريق اللبس بعد الخلع، وقسم منها يحصل طولياً بطريق اللبس بعد اللبس. وفي هذا القسم فقط يمكن أن تعتبر الصور المتواردة صورةً واحدة ذات مراتب، لكن في هذا القسم أيضاً يمكن منع وحدة الصور، لأنّ هذه الوحدة تقتضي أن ترجع الاختلافات إلى الضعف والشدة، فتتحقق مرتبة من الحيوان والنبات وآثارها في التراب مثلاً، وأيضاً يلزم من وحدتها عدم تعيين حدود بين المراتب بحيث يصح تمييز الأنواع عن بعضها، والواقع خلافه. فالحق أنّ لكل من الصور الجوهرية وجوداً سيالاً خاصاً، وأن بعضها يوجد فوق بعض حالاً فيه أو متعلقاً به. فهناك حركة جوهرية واحدة تعم جميع الأجسام، وتوجد فوقها صور متعاقبة أو متراكبة حسب ما تستعد لها المادة، ولكل واحدة منها حركتها الجوهرية الخاصة بها.

٣١٤— قوله «والحركة على الإطلاق وإن كانت لا تخلو من شائبة التشكيك...»

يتصور الحركة: وهي التغير التدريجي— على ثلاثة أشكال: حركة متشابهة لا تختلف بالشدة والضعف، وحركة اشتدادية تسير من الضعف إلى القوة، وحركة تضعفية تسير من القوة إلى الضعف. وتوجد أمثلتها في الحركة الأينية، فمثال الأولى الحركة التي تكون سرعتها ثابتة، ومثال الثانية الحركة التي تزداد سرعتها شيئاً فشيئاً، ومثال الثالثة الحركة التي تنتقص سرعتها شيئاً فشيئاً. ويجري هذا التقسيم فيها أيضاً باعتبار اشتداد وجود المقولة بالحركة أو تضعفه أو انخفاض مرتبة وجوده في مراحلها. لكن بعض التعاريف التي ذكرها الفلاسفة للحركة يوحي بنفي الحركة التضعفية بل المتشابهة أيضاً، من ذلك ما يستظهر من أول التعاريف التي ذكرناها تحت الرقم (٢٩٩) أن المتحرك يصير أقوى بالحركة لما يخرج من القوة إلى الفعل، وخاصةً بالنظر إلى ما صرح به الأستاذ— قدس سره الشريف— أنّ العلاقة بين القوة والفعل هي العلاقة بين الضعف والشدة وبين النقص والكمال، وكذا ما يستظهر من التعريف الثاني أنّ المتحرك يستكمل بالحركة لما أنّها كمال أول له ومقدمة للحصول على الكمال الثاني. لكن يمكن أن يقال: إن الفعلية إنّما تكون أقوى بالنسبة إلى حيثية القوة التي في المتحرك لا إلى

فعليته، وكذا الاستكمال إنما تكون بالنظر إلى تلك الحيثية. وكيف كان فقد بيّنا تحت الرقم (٢٩٤) و (٢٩٧) أنّ القوّة والفعل أمران قياسيان، وأنّ الموجود بالقوّة إنّما يسمّى «بالقوّة» بالنظر إلى إمكان تبدّله إلى موجود آخر، سواء كان مساوياً له أو أقوى أو أضعف منه، ويتمّ ذلك بترك ما يجد من الفعلية التي تزول لاحتمال بانصرام الزمان ويمتنع العود إليها البتّة، ولا تكون الحركة المتشابهة عوداً إلى القوّة، ولا التضعفية عوداً إلى قوّة القوّة، وإنّما هما سير إلى الفعلية التي تساوي الفعلية الزائلة أو تنقص منها بحسب مرتبة الوجود وشدّته وضعفه.

نعم، إذا كانت الحركة إرادية قد يكون اختيار التضعف فاقداً للمصلحة ومخالفاً للحكمة إذا لم يكن وراءه غاية أشرف، لكن مخالفة الحكمة غير الامتناع، وجميع الحركات ليست إرادية، ووجود الغاية الحكيمة للعالم الجسماني كنظام واحد لاينافي وجود الحركة المتشابهة والتضعفية فيه، وسيتضح وجهه عند الكلام على كيفية وجود الشرور في القضاء الإلهي. وسيأتي في الفصل التالي قبول الحركة المتشابهة في الجملة.

ثم إنّ لصدر المتألهين كلاماً استظهر منه لزوم الاشتداد في كلّ حركة حيث قال: «لكنّ المقولة التي فيها الحركة لا بدّ أن تقبل الاشتداد والاستكمال، وهذا في الأين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقّق فيها، فإنّ كلّاً منها يقبل التزيّد والتنقّص، وأمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعفه...» فقال المحقّق السبزواريّ في تعليقه على صدر هذا الكلام: «... وهذا تشكيك في متن الحركة بما فيها من الاتّصال واختلاف الأجزاء، ويتفرّع عليه امتناع الحركة من الشدّة إلى الضعف بالذات، فإنّ لازمها هو خروج الشيء من الفعل إلى القوّة تدريجاً...» وكتب السيّد الأستاذ في تعليقه: «هذا صريح منه—ره— في أنّه لا يرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك، ولازمه المنع من وقوع الحركة من الشدّة إلى الضعف، وكذا الحركة من مشابهة إلى مشابهة أي مع التساوي بين الأجزاء من حيث الشدّة والضعف» وليت شعري على ماذا حملوا عبارته الأخيرة «أمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعفه»؟! فهذه العبارة أمارة واضحة على أنّ مراده لزوم كون المقولة التي تقع فيها الحركة ممّا يقبل الاشتداد والتضعف والتزيّد والتنقّص، لا لزوم كون كلّ حركة اشتدادية.

٣١٥- قوله «فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة في الحركة»

عبارة «الحركة في الحركة» ثلاثة معان: أحدها أن يكون تحقّق الحركة والتدرّج تدريجياً، فيفرض لها حال لا يصدق عليها الحركة ولا السكون، وهذا واضح البطلان. وثانيها أن تتّصف حركة ما بوصف آخر تدريجياً، كما تتّصف الحركة الأنيّة بازدياد السرعة أو انتقاصها، فحيثية التسارع التدريجيّ العارضة على تلك الحركة غير ما كان لها بما أنّها حركة أنيّة، فلك أن تعتبرها حركتين اثنتين مختلفتان باختلاف المبدء والمنتهى وباختلاف الجهة، فالحركة الأنيّة يكون مبدؤها نقطة خاصّة ومنتهها نقطة أخرى و تكون جهتها من اليمين إلى اليسار على الخطّ المستقيم مثلاً، وأما ازدياد السرعة فتعتبر حركة أخرى مبدؤها درجة من السرعة ومنتهها درجة أخرى لها، ويكون جهتها من الضعف إلى الشدّة على الخطّ المنحنيّ مثلاً. وثالثها أن يوجد أمر متحرّك في محلّ متحرّك، فيكون للحال حركة تتبع المحلّ، وحركة أخرى لها بالأصالة، كما في الصور المترابطة - على القول بها - فحركة المحلّ تكون حركة متشابهة وكذا حركة الحال بتبعه، وأما الحركة الأصيلة للحال فربما تكون متشابهة أيضاً، وربما تكون اشتدادية أو تضعفية. ومن هذا القبيل وجود الحركتين للأعراض المتغيرة تدريجياً. والمعنيان الأخيران صحيحان، فلنستهما بالحركة على الحركة فرقاً بينها وبين المعنى الباطل.

٣١٦- قوله «والإشكال في إمكان تحقّق الحركة في الحركة...»

قال صدر المتألّهين: «هي - أي الحركة - بعينها مقولة أن ينفع إذا نُسبت إلى القابل، ومقولة أن ينفع إذا نُسبت إلى الفاعل، ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منها، لأنّها الخروج عن هيئة والترك لهيئة، فهي يجب أن تكون خروجاً عن هيئة قارة، لأنّها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها. وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرّك في كلّ آنٍ فردٌ من تلك المقولة، فلا بدّ لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة، وليس لتينك المقولتين فرد آنيّ...»

وفيه تصريح بأنّها تين المقولتين هما نفس الحركة، وإنّها تختلفان بالاعتبار، ولازم ذلك أن تكونا مفهومين انتزاعيين لامهيتين حقيقتين، كما أشرنا إليه سابقاً، فراجع الرقم (٢٠٧) والرقم (٣٠٧). ثمّ إنه بيّن عدم إمكان الحركة فيها التي هي في معنى الحركة في

الحركة بأنَّ الحركة خروج عن هيئة، فإن كانت تلك الهيئة غير قارة لم يتحقق خروج عنها بل كان الخروج إمعاناً فيه، وهذا ما أشار إليه سيدنا الأستاذ بقوله «على أن لازم الحركة...» وقال السبزاواري في تعليقه على هذا الموضوع من الأسفار «لأنَّ الهيئة الغير القارة لكل فرد منها أجزاء غير متناهية، ففي الان لا يمكن للموضوع الخروج منها، فليثبت في كلِّ منها زماناً، فيلزم السكون فيها لعدم التبدل فيها» ويمكن توضيحه بأنَّ مبدء الحركة أمر آتٍ ينطبق على الآن الذي هو مبدء زمانها، وتحقق الحركة إتّماً هو بالخروج عن ذلك المبدء الآتِي، وأما على فرض وقوع الحركة في الحركة فيلزم أن يكون المبدء أمراً زمانياً تدريجيّ الوقوع، فلم يكن شروع الحركة بالخروج عنه بل بالإمعان فيه، وحيث أنَّ الحركة هي الخروج فلا يتحقق لها شروع.

وكيف كان فالظاهر أنَّ مراده بنفي الحركة في الحركة هو المعنى الأول الذي أشرنا إليه آنفاً، ويكفي لإبطاله أن يقال: يلزم منها أن يفرض للمتحرّك حال لا يكون فيه متحرّكاً ولا ساكناً. لكنَّ الأستاذ — قدس سره — وجّه الإمعان في الحدود بحصول البطء في الحركة، ممّا يمكن إرجاعه إلى المعنى الثاني من المعاني التي ذكرناها للحركة في الحركة، فليتأمل.

وأما قوله «وبالجمله معنى الحركة — الخ —» فالمراد به أنَّ الحركة لو تقطعت لصدق على مقاطعها مفهوم المقولة التي تقع الحركة فيها، لكنّه لا يصدق على مقاطعها مفهوم أن يفعل أو أن يفعل كما لا يصدق عليها مفهوم الحركة. وهذا الوجه أيضاً ينفي الحركة في الحركة بالمعنى الأول، لكنّه لما كان موهماً لنفي سائر المعاني تصدّى الأستاذ — قدس سره — لنقده بأنَّ الذي نسلم هو لزوم انتهاء الحركة إلى أفراد آتية ولو مع الواسطة، وذلك حاصل في الحركة على الحركة، فافهم.

٣١٧ — قوله «فإذ كانت هي موضوع الحركة العاقبة...»

يلاحظ عليه مضافاً إلى عدم ثبوت المادّة كقوة لافعلية لها أنَّ الوحدة المهمة للمادّة لا تقتضي كون العالم بأجمعه حقيقة واحدة سيّالة، كيف وقد صرح — قدس سره — بأنَّ المادّة في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة، فالأولى أن يستدلَّ بكثرة الصور على كثرة المادّة وكثرة الحقايق السيّالة في العالم. اللهمَّ إلّا أن يقال إنَّ وحدة الصورة قد ثبتت بالبيان السابق، لكن قد عرفت النظر فيه، فراجع الرقم (٢٩٥) و (٣١٣). نعم، الوحدة الاتصالية للأجسام تُثبت وحدة الحركة المتشابهة فيها، لكنّها لاتنافي الكثرة الحاصلة بتكثر الصور المتعاقبة والمتراكبة، فتفتطن.

الفصل التاسع

٣١٨- قوله «قد تبين أن الموضوع لهذه الحركات هو المادة»

اعلم أن للموضوع اصطلاحاً في المنطق، وهو جزء القضية الذي يحكم عليه؛ واصطلاحين في الفلسفة بينها عموم وخصوص مطلق، فالاصطلاح العام يشمل الجوهر بما أنه معروض للأعراض، والمادة التي تحلّ فيها الصورة، والاصطلاح الخاص يختصّ بالآخر. قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: «يقال» «موضوع» لكلّ شيء من شأنه أن يكون له كمال ما وقد كان له، ويقال «موضوع» لكلّ محلّ متقوم بذاته مقوم لما يحلّ فيه - كما يقال «هيولى» للمحلّ الغير المتقوم بذاته بل بما يحلّه - ويقال «موضوع» لكلّ معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب»^١.

فإن أريد بموضوع الحركة موضوع القضية التي يحمل فيها الحركة عليه، فالموضوع بالذات هو الوجود ويحمل عليه الحركة كعارض تحليلي، وتحمل على المهية والمقولة بعرض الوجود. وإن أريد بموضوع الحركة موضوع العرض فذلك يختصّ بالحركات العرضية بما أنها أنحاء وجودات الأعراض، ولا يصحّ التساؤل عن موضوع الحركة الجوهرية بهذا المعنى، وإن وقع السؤال كان الجواب بالسلب التحصيلي. وإن أريد به محلّ الصور الجوهرية السيالة اختصّ وجود الموضوع بحركاتها خاصة، فتبقى حركات المواد بلا موضوع، إلا على القول بثبوت المادة التي لافعية لها ونفي إسناد الحركة إليها لعدم تحصلها بذاتها، فتأمل.

وكيف كان إطلاق الموضوع على المادة إنما هو باعتبار حلول الصورة فيها لا باعتبار حركة الصورة، فالحركة بما أنها حركة لا تقتضي موضوعاً أصلاً. وتوهم لزوم الموضوع لكل حركة إنما نشأ من توهم كون الحركة من العوارض الخارجية.

٣١٩— قوله «ولا فعلية إلا واحدة»
قدم الكلام فيه تحت الرقم (٢٧٩) و (٣١٣).

٣٢٠— قوله «أولاً أن الحركة في القسم الثاني بسيطة»
بل في هذا القسم أيضاً توجد حركتان: إحداها للجسم المتحصل بما أنه جسم، وهي حركة متشابهة دائماً، وثانيتهما للصورة المنطبعة في الجسم بناء على جوهريتها. وأما في القسم الأول فرمما توجد حركات كثيرة بناء على تراكب الصور.

٣٢١— قوله «ففي كل حدة من الحدود...»
إن أريد بأن مجموع الفعلية والقوة يصير قوةً لفعلية الحدّ اللاحق، بقاء الفعلية السابقة بعد حدوث اللاحقة أيضاً كان اعترافاً بتعدد الفعليات، وإن أريد أن الفعلية السابقة لا تبقى على نعت الفعلية بل تندمج في الصورة اللاحقة وتملك الأخيرة آثارها، فهو ممنوع كما مر الكلام فيه، مضافاً إلى أنه يستلزم كون الموضوع في الحركات الطولية أيضاً نفس المادة الأولى.

٣٢٢— قوله «لامعنى للحركة النزولية»
قدم الكلام فيه تحت الرقم (٣١٤) وأما تسمية الحركة التضعيفية حركةً بالعرض فكأنه في غير محله، لأن حقيقة الحركة ليست إلا التغير التدريجي وهي موجودة في الحركة التضعيفية أيضاً. ومع فرض الإصرار على سائر التعاريف والالتزام بكون الحركة اشتدادية دائماً يبقى السؤال عن حقيقة هذا التغير التدريجي النزولي من الوجهة الفلسفية. نعم، قد تكون غاية هذه الحركة مقصودة بالعرض أو بالتبع، لكن لا يقتضي ذلك كون الحركة بالعرض. وأما دعوى تشافع هذه الحركة بحركة اشتدادية في جميع الموارد فممنوعة، ومع التسليم فلا يوجب ذلك سلب حقيقة الحركة عنها.

٣٢٣- قوله «انّ الحركة أياً ما كانت...»

يلاحظ عليه أولاً أنّ المبدء والمنتهى يختصان بالحركة المتناهية، وثانياً أنّ المبدء والمنتهى فيها بالذات هما طرفاها العدميان^١، وثالثاً أنّه على فرض قبول المادّة كمبدء للحركة وقبول الفعلية المحضة كغاية لها إنّما يتّجه ذلك في الحركات الطولية الاشتدادية دون الحركات العرضية المتشابهة، ورابعاً أنّه يتوقف على وحدة تلك الحركات الطولية، وقد عرفت النظر فيها^٢.

١- راجع التعليقة، الرقم ٣٠٣.

٢- راجع التعليقة، الرقم ٢٩٥ و ٣١٣.

الفصل العاشر

٣٢٤- قوله «في فاعل الحركة»

قد ظهر ممّا سبق أنّ الفاعل يقال على معنيين^١: أحدهما الفاعل الإلهي الذي يفيض وجود معلولاته، وثانيها الفاعل الطبيعي الذي يستند إليه تغيّر الأجسام في أعراضها. فالحركة الجوهرية لما كانت عين وجود الجوهر لا تحتاج إلّا إلى فاعل إلهي معط للوجود. وأمّا الحركات العرضية فهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعي أيضاً^٢، ومن هنا أقام صدر المتألهين الحجّة الأولى على وجود الحركة في الجوهر على ما مرّ بيانه، فراجع الرقم (٣١٠) و (٣١١).

ثمّ إنهم أقاموا حججاً على لزوم الفاعل الطبيعي للحركات العرضية^٣، وناقش الإمام الرازي في جملة منها^٤، وأجاب عليه صدر المتألهين^٥، ولا نطيل بذكرها ونقدها.

٣٢٥- قوله «إذ لو تخلّل الجعل...»

قد مرّ الكلام في القاعدة المشهورة القائلة «إنّ الفاعل الجسماني لا يفعل إلّا بمشاركة المادة والوضع» تحت الرقم (٢٨٤). وأمّا الاستدلال بها لإثبات كون الأعراض اللازمة

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٥-١٦.

٢- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٨، وص ٦٤.

٣- راجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الفرع الأول من طبيعيات الشفاء، والأسفار: ج ٣، ص ٤١.

٤- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٥٤-٥٦١.

٥- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢-٤٦.

مجمولةً يجعل موضوعاتها دون الأعراض المفارقة، فيرد عليه أن لاملاك للفرق في مقتضى تلك القاعدة، فإذا كان من شرط التأثير الجسماني حصول وضع بين الفاعل والمنفعل لم يجز اعتبار الأعراض المفارقة أيضاً معلولةً لموضوعاتها، واختص ذلك بالحركة القسرية بناء على استنادها إلى القاسر، فافهم.

ثم إنه بناءً على كون الأعراض من مراتب وجود الجوهر أيضاً يلزم أن تكون بأجمعها مجمولةً يجعل واحد من غير فرق بين العرض اللازم والمفارق، و عليه فلا تتم الحجة الأولى على وجود الحركة الجوهرية، ولو فصل بينهما لم تتم الحجة الثانية، إلا أن يقال: إن وجود العرض مطلقاً يجعل الجوهري، لكن تغييره مستند إلى الطبيعة الجوهرية، فتأمل.

٣٢٦— قوله «فلأن القاسر ربما يزول...»

يمكن أن يقال: إن القاسر بالذات أمر يدخل في المقسور ويبقى فيه مادامت الحركة باقية، و يؤيده مايقول علماء الفيزياء اليوم من انتقال الطاقة إلى الجسم المتحرك.

الفصل الحادي عشر

٣٢٧— قوله «في الزمان»

إن للناس في الزمان أقوالاً مختلفة جداً بين من يقول إنه هو الله — سبحانه وتعالى عما يصفون— ومن يقول إنه جوهر مجرد، ومن يقول إنه جوهر جسماني هو الفلك، ومن يقول إنه مقدار الوجود، ومن يقول إنه مقدار حركة الفلك الأقصى، ومن يقول إنه مقدار الحركة مطلقاً، إلى من يقول إنه أمر منتزع عن ذات الباري — جلّ وعزّ— ومن يقول إنه أمر موهوم^١. والمشهور بين الفلاسفة أنه كم متصل غير قارّ يعرض للجسم بتوسط الحركة، واختاره الشيخ واستدلّ عليه بما حاصله أن للحركة مقداراً تتقدّر به، وتتعيّن درجة سرعتها وبطئها بالنظر إليه، وهو الزمان^٢.

وذكر صدر المتألهين لإثبات وجود الزمان برهانين^٣: أحدهما على طريقة الطبيعيين، وهو ما ذكره الشيخ في الشفاء، وثانيها على طريقة الإلهيين، وهو ما ذكره في المتن. وقد اعتبره تارة عرضاً غير قارّ من مقولة الكم، وربما أردفه بمقولة متى، وتارة جعل فاعله نفس الفلك الأقصى^٤. إلا أن ما انتهى إليه رأيه هو ما نقلنا عنه تحت الرقم (٣١٢) من أنه من العوارض التحليلية للوجودات السيّالة، والتي لا وجود لها في الأعيان إلا بنفس وجود معروضاتها، كما أن الحركة كذلك، ولازمه أن يكون لكل متحرك زمان يخصه كما صرح به في المتن.

١—راجع العاشر من ثمانية الأول من طبيعيات الشفاء، والاسفار: ج ٣، ص ١٤١—١٤٨، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٤٢—٦٥٣.

٢—راجع الحادي عشر من ثمانية الأول من طبيعيات الشفاء، والتحصيل: ص ٤٥٣.

٣—راجع الاسفار: ج ٣، ص ١١٥. ٤—راجع الاسفار: ج ٣، ص ١٢٣.

٣٢٨- قوله «والحركة التوسّطية منطبقة عليه بواسطة القطعية»

قد عرفت أنّ الحركة التوسّطية كأمر غير منقسم لا وجود لها في الخارج، وأما العنوان المنتزع من المتحرك وهو الكون بين المبدء والمنتهى فإنّها يصدق عليه بواسطة الحركة القطعية.

٣٢٩- قوله «وتبين أيضاً أنّ تصوير التوسّطي من الزمان...»

قد مرّ أنّ الحركة القطعية تنطبق على الزمان بلا واسطة، فاعتبروا للحركة التوسّطية بما أنّه أمر بسيط غير منقسم أمراً تنطبق عليه بلا واسطة بجذاء الزمان للحركة القطعية، وسمّوه بالآن السّيال والزمان التوسّطي، وشبهوه بنقطة رأس المخروط التي تمرّ بوحدها على نقاط الخط، وبالواحد الساري في مراتب العدد. وقد عرفت حال العرش فضلاً عن النقش.

٣٢٠- قوله «ولا زمه تحقّق مادة مشتركة بينهما»

بناءً على أنّ زمان كلّ متحرك أمراً بنفس ذلك المتحرك لا يبقى للزمان المشترك بين الحركتين إلاّ زمان متحرك آخر أطول امتداداً منها فينطبق زمان كل منهما على جزئه، ولست أفهم كيفية استلزام ذلك لوجود مادة مشتركة بينهما، إلاّ أن يراد باشتراكها شمول زمانها لزمان كلتا الحركتين، أو يراد تحقّق كلتا الحركتين في موضوع واحد، فليتأمل.

٣٣١- قوله «تنبيه»

قال الشيخ في الشفاء: «وأما الأمور التي لا تقدّم فيها ولا تأخر بوجه فإنّها ليست في زمان، وإن كانت مع الزمان، كالعالم فإنّه مع الخردلة وليست في الخردلة، وإن كان شيئاً له من جهة تقدّم وتأخر، مثلاً من جهة ما هو متحرك، وله جهة أخرى لا يقبل التقدّم والتأخر، مثلاً من جهة ما هو ذات وجوهر، فهو من جهة ما لا يقبل تقدّمًا وتأخرًا ليس في زمان، وهو من الجهة الأخرى في الزمان. والشئ الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كلّّه هو الدهر، وكلّ استمرار وجود واحد فهو في الدهر، وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كلّ وقت بعد وقت على الاتّصال، فكان الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات. ونسبة هذه المعية إلى الدهر كنسبة تلك المعية إلى الزمان. ونسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر. ويشبه أن يكون أحقّ ما يسمّى به السرمد. وكلّ استمرار وجود بمعنى سلب التغيّر مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوق السرمد»^١.

وقال في عيون الحكمة: «وذوات الأشياء الثابتة وذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة

والثابتة من جهة، إذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان بل مع الزمان. ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان [إلى الزمان من جهة مامع الزمان] هو الدهر، ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان، الأولى أن يسمّى السرمد، والدهر في ذاته من السرمد، وبالقياس إلى الزمان دهر^١.

وقال في التعليقات: «العقل يفرض^٢ ثلاثة أكوان: أحدها الكون في الزمان، وهو متى الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدء ومنتهى، ويكون مبدأه غير منتهاه، بل يكون متقضياً ويكون دائماً في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال. والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر، وهذا الكون محيط بالزمان، وهو كون الفلك مع الزمان، والزمان في ذلك الكون، لأنه ينشأ من حركة الفلك، وهو نسبة الثابت إلى المتغير، إلا أن الوهم لا يمكنه إدراكه، لأنه رأى كل شيء في زمان، ورأى كل شيء يدخله «كان» و «يكون» والماضي والحاضر والمستقبل، ورأى لكل شيء متى، إما ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً. والثالث كون الثابت مع الثابت، ويسمى السرمد، وهو محيط بالدهر^٣.

وقال في التحصيل: «وهذه المعية إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات فهو الدهر، وهو محيط بالزمان. وإن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت فأحق ما يسمى به السرمد، بل هذا الكون— أعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت— بإزاء كون الزمانيات في الزمان، فتلك المعية كأنها متى الأمور الثابتة، وكون الأمور الزمانية في الزمان مثاها. وليس للدهر ولا للسرمد امتداد، لاني الوهم ولا في الأعيان، وإلا كان مقدار الحركة^٤».

وقال في القيسات: «للحصول في نفس الأمر أوعية ثلاثة: فوعاء الوجود المتقدر السيل أو العدم المتقدر المستمر للمتغيرات الكيانية بما هي متغيرة، زمان؛ ووعاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح، المرتفع عن أفق التقدر واللاتقدر، للثابتات بما هي ثابتات، وهو حاق متن الواقع، دهر؛ ووعاء بحت الوجود الثابت الحق المتقدس عن عروض التغير مطلقاً، والمتعالي عن سبق العدم على الإطلاق، وهو صرف الفعلية المحضة

١— راجع عيون الحكمة: ص ٤٢.

٢— في القيسات: يدرك.

٣— راجع التعليقات، ص ١٤١—١٤٢، و ص ٤٣.

٤— راجع التحصيل: ص ٤٦٣.

من كلّ جهة، سرمد. وكما الدهر أرفع وأوسع من الزمان فكذلك السرمد أعلى وأجلّ وأقدس وأكبر من الدهر. فالحدوث بحسب سبق عدم الصريح أحقّ الأسماء وأجدرها به الحدوث الدهريّ^١.

وتنقدح حول هذه الكلمات وأشباهها أسئلة كمايلي:

١- هل الدهر اسم لوعاء الثابتات أو لنسبة الثابتات إلى المتغيّرات؟ وبعبارة أخرى: هل الدهر هو بإزاء الزمان للمتغيّرات أو بإزاء «متى» التي تعدّ من المقولات النسبيّة؟ والجواب أنّه اسم للوعاء الذي يعتبر بإزاء الزمان، لكن حيث لم يوجد لفظة للدلالة على المعنى النسبيّ بإزاء متى أطلق الدهر على ذلك المفهوم النسبيّ أيضاً، وكذلك السرمد.

٢- هل للثابتات وعاء حقيقيّ كالزمان للمتغيّرات أو إطلاق الوعاء هناك إطلاق مجازيّ؟ والجواب أنّه وإن كان ظاهر بعض الكلمات أنّ للثابتات وعاءاً حقيقيّاً أيضاً لكنّ الحقّ أنّه نحو من التجوّر، كما أنّ إطلاق ألفاظ العالم والصقع والساحة ونحوها أيضاً كذلك. بل الحقّ أنّ الزمان أيضاً ليس وعاءاً حقيقيّاً للمتغيّرات، بل هو عبارة عن بُعد من أبعاد المادّيات، كما مرّ الكلام فيه. والحاصل أنّ الدهر بمعناه الفلسفيّ (لا اللغويّ) مفهوم ينتزعه العقل من نحو ثبات الوجود في الثابتات ويعتبره كوعاء لها، كما أنّه ينتزع مفهوم الزمان من نحو الوجود السيّال، ويعتبره كوعاء للمتغيّرات بما لها من الحركة والسيّلان.

٣- هل الذي ينسب إلى الدهر والسرمد هو المعية فقط، أو يصحّ نسبة التقدّم والتأخّر إليهما أيضاً؟

والجواب أنّه لا يعقل التقدّم والتأخّر في نفس السرمد والدهر، لعدم انقسامها إلى أجزاء بالقوّة، وكذا في ما ينسب إليهما كوعائين، فليس مثلاً بين المجردات تقدّم وتأخّر دهر يان، وإنّما يكون بينها معية دهرية فقط. وأمّا بين السرمد والدهر والزمان فظاهر كلام الشيخ وتلميذه أنّ النسبة بينها هي المعية، فالنسبة بين السرمد والدهر معية سرمدية، والنسبة بين الدهر والزمان معية دهرية، وكذا بين ما ينسب إليهما. لكنّ السيّد الداماد ينسب نوعاً من التقدّم والتأخّر إليهما، فيجعل السرمد متقدّماً على الدهر تقدّماً

١- راجع القيسات: ص ٧، وراجع في ما يتعلّق بذلك المباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٤٥، وتعليقه صدر

المتألّهين على إلهيات الشفاء، ص ١٥٧.

سرمدياً، ويجعل الدهر متقدماً على الزمان تقدماً دهرياً. ومن هنا فإنه ينسب الحدوث الدهري إلى الفلك الأقصى ونفس الزمان^١، ويخصّ الحدوث الزماني بالحوادث الواقعة في وعاء الزمان. ويمكن توجيهه بحيث لا ينافي المعية بأن الدهر مثلاً أوسع من الزمان فيصحّ اعتبار شموله وإحاطته بالزمان من جهة البدء وهو التقدّم، ويصحّ اعتبار إحاطته عليه من جهة المنتهى وهو التأخر، كما يصحّ اعتبار وجوده مع وجود الزمان، وهو المعية. وهذا نظير ما يقال في معنى قوله تعالى «هو الأول والآخر» وقوله سبحانه «وهو معكم أينما كنتم». كما أنه يمكن تأويل تقدم السرمد على الدهر وتقدم الدهر على الزمان إلى التقدّم الرتبي أو الذاتي، فليتأمل.

٤- هل الدهر يختصّ بنسبة الثابتات إلى المتغيرات أو يشمل نسبة الثابت بعضها إلى بعض؟

والجواب أن الدهر بمعنى الوعاء يختصّ بالثابتات الممكنة، كما أن السرمد بمعنى الوعاء يختصّ بالواجب تعالى وتقدس^٢. وأما معناهما الإضافي فالدهر عبارة عن نسبة الثابتات الممكنة أو جميع الثابت حتى الواجب تعالى إلى المتغيرات، كما أن المعنى الإضافي للسرمد يختصّ بنسبة الواجب سبحانه إلى سائر المجردات. وأما نسبة الثابتات الممكنة بعضها إلى بعض فربما يقتضي إطلاق كلماتهم كونه من السرمد، لكن الأولى جعلها من الدهر، فن الغريب جعل وعاء المجردات هو الدهر وجعل نسبة بعضها إلى بعض من السرمد!

٥- هل المراد بالثابتات في كلماتهم هذه هو المفارقات أو أعمّ منها؟

والجواب أن الثابتات في كلمات الشيخ ومن يحدو حدوه تشمل الجواهر المادية في الجملة، وعلى الأقلّ تشمل الفلك، وقد صرح به في التعليقات. ومنشأ ذلك أنهم يجعلون الفلك فاعلاً للزمان ورأساً له بحركته، فلا يكون الفلك نفسه واقعاً في وعاء الزمان بل هو موجود مع الزمان معية دهرية. والسرّ فيه أن الزمان هو مقدار الحركة، والحركة عندهم تختصّ بالأعراض، فالذي يصحّ اعتباره رأساً للزمان العام هو الحركة الوضعية للفلك، وأما جوهر الفلك فلا حركة له فلا زمان له^٣. وعلى هذا فبناءً على القول بالحركة

١- راجع القيسات: ص ١٨، وراجع نفس المصدر: ص ٨٧-٩٠.

٢- راجع القيسات: ص ١٦-١٧.

٣- راجع التعليقات: ص ١٣٩.

الجوهريّة وجعل الزمان بُعداً من أبعاد الجواهر الماديّة تنحصر الثابتات في المجردات، فتفتن.

٦- هل للمتغيّر وجهٌ ثابتٌ ينسب إلى الدهر أولاً؟ وعلى الثبوت فما هو معنى ذلك الوجه؟

والجواب أنّ للجواهر الماديّة وخاصّةً جوهر الفلك — عند الشيخ وسائر المنكرين للحركة الجوهريّة — حيثيتين: حيثيّة ذات الجوهر، وحيثيّة كونه معروضاً للأعراض التي تقع فيها الحركة. فحيثيّة الذات هي حيثيّة الثبات، وتنسب إلى الدهر، وأمّا حيثيّة التغيّرات العرضيّة فتنسب إلى الزمان. وأمّا القائلون بالحركة الجوهريّة في كلماتهم أيضاً ما يدلّ على وجود الحيثيتين لبعض الموجودات، منها ما صرح به صدر المتألّهين من أنّه مامن شيءٌ إلّا وله نحو من الثبات، وإن كان الثباتُ ثابت التغيّر^١. ويمكن تقرّبه بأنّ المتغيّر إنّما يكون متغيّراً بلحاظ تبدّل أجزائه المفروضة أو تبدّل أوصافه، وأمّا وصف التغيّر فلا يكون متغيّراً، بل هو ثابت له. وهذا الثبات لا بدّ من نسبته إلى الدهر الذي هو وعاء الثابتات.

و يلاحظ عليه أنّ ثبات وصف التغيّر إنّما هو باعتبار وجود مفهومه في الذهن، وأمّا التغيّر الخارجيّ فلا يتصف بالثبات بما أنّه تغيّر خارجيّ بالحمل الشائع. ويمكن تقرّبه بوجه آخر، وهو أنّ وقوع كلّ حادث زمنيّ في زمانه الخاصّ به ثابت لا يزول عنه، ويرجع إلى نسبته إلى الثابتات. وبناءً عليه فيحمل ذلك الكلام على أنّ وجه ثبات كلّ متغيّر هو نسبته إلى الثابتات، ومن هذه الحيثيّة تجتمع المتفرقات في وعاء الدهر، فيصحّ أن يقال إنّ لها معيّة دهرية من جهة ثباتها. ثمّ إنّ لهذا الكلام تأويلاً آخر، وهو أنّ للمتغيّرات صوراً ملكوتيّة ثابتة فعيّة بعضها لبعض تكون باعتبار تلك الصور دهرية^٢. لكن تلك الصور أمور ثابتة ليس لها حيثيّة التغيّر أصلاً.

ومما يتصوّر له حيثيتان بوجه خاصّ النفس، فإنّ لها وجهين: وجهاً إلى المفارقات، ووجهاً إلى البدن والماديّات. فبالنظر إلى تجرّد ذاتها تنسب إلى الدهر وهو وجهها الثابت، وبالنظر إلى تعلّقها بالبدن تنسب إلى الزمان، وهو وجهها المتغيّر، فتفتن.

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٨٣.

٢- راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٠٤-١٠٥.

٣٣٢- قوله «ويسمى السرمد»

قد عرفت أنّ الأولى جعلُ نسبة الثابتات الممكنة بعضها إلى بعض من النسب الدهرية. نعم، نسبة الواجب إلى سائر المجردات سرمدية. والمراد بالكليّ في كلامه هذا هو المصطلح في باب الوجود، لا ما ينطبق على كثيرين، فتبصر.

٣٣٣- قوله «وليس بإزاء هذه المعية...»

قد عرفت صحّة اعتبار التقدّم السرمدّي للواجب على جميع المخلوقات، وكذا اعتبار التقدّم الدهريّ للمجردات على الحوادث، لكنّه لا ينفي المعية السرمدية والدهرية، لاختلاف الاعتبارين. والمعية وإن كانت لا تُقابل التقدّم ولا التأخر بالذات، إلاّ أنّها لا تتجمع شيئاً منها من جهة واحدة، لأنّ كلّاً منها يقابلها بالعرض لكونه مصداقاً لسلب المعية وعدم التقارن. وسيجيء تتمّة الكلام.

الفصل الثاني عشر

٣٣٤— قوله «في معنى السرعة والبطء»

من المفاهيم المتعلقة بالحركة مفهوم السرعة، ويُعنى بها ثلاثة معانٍ: أحدها ما يحصل من نسبة المسافة التي يقطعها المتحرك إلى زمان قطعها، وهو لازم كلِّ حركة، ويتراوح في ما بين الصفر واللانهاية، لأنَّ معنى كون السرعة صفرًا عدم حصول القطع في أيِّ زمان، وهو السكون، ومعنى كون السرعة غير متناهية تحقُّق القطع بلا زمان، وهو الطفرة الدفعية للحركة التي هي التغيُّر التدريجي. والسرعة بهذا المعنى أمر تشكيكي يتصف بالشدة والضعف، ولا يقابل البطء كما أشار إليه في آخر الفصل.

وثانيها السرعة في مقابل البطء، ويتحصَّل معناها بالمقايسة بين حركتين مختلفتين من حيث شدة السرعة—بالمعنى الأول— وضعفها، فالحركة الشديدة السرعة بالقياس إلى غيرها تسمى سريعة، والأخرى بطيئة. ولا يعقل أن تتَّصف حركة واحدة مقيسة إلى حركة خاصة أخرى بالسرعة والبطء كليهما، فالمفهومان متقابلان. وحيث إنَّهما وجوديان ولا يتصوَّر أحدهما إلَّا مع تصوُّر الآخر وبالقياس إليه فهما متضايقان.

وزانُ السرعة في مفهومها هذين وزانُ الطول، فإنَّه قد يستعمل بمعنى الامتداد اللازم في كلِّ خط، وقد يستعمل في مقابل القِصر والقياس إليه.

وثالثها ازدياد السرعة شيئاً فشيئاً، ويعبر عنه بالتسارع في مقابل التباطؤ. وقدمت تحت الرقم (٣١٥) أنه يصحُّ اعتباره حركةً على الحركة، وإن شئت قلت: السرعة كقيِّمة للحركة، والتسارع حركة اشتدادية في هذه الكيِّمية، كما أنَّ التباطؤ حركة تضعفية فيها. وكان الاستاذ—قدس سره— قد وعدنا في الفصل الثامن أن يبيِّن لنا أنَّ الحركة في

الحركة، توجب بطئاً في الحركة^١، ولكن لم يخالفه التوفيق. والذي نتصوّر في تقريره — وإن كان بعيداً عن مساق كلامه — أن تتباطأ الحركة لتضعف القوة المحركة أو لمعارضتها بقوة أضعف منها، فيعتبر التباطؤ حركةً نزوليةً لكيفية تلك الحركة. لكن من الجدير أن يقال: إنَّ الحركة على الحركة قد توجب ازدياد السرعة أيضاً، وذلك عند اشتداد القوة المحركة أو تعزيزها بقوة موافقة لها من حيث الجهة، فليتأمل.

٣٣٥ — قوله «فهما وصفان إضافيان غير متقابلين»

قد عرفت أنهما وصفان متضايقان، وبالتالي فهما متقابلان، ومجرد اتصاف حركة واحدة بهما لا ينافي تقابلهما لتعدد الاعتبار، كما أنّ اتصاف شخص واحد بالأب من جهة وبالابن من جهة أخرى لا ينافي تقابلهما.

٣٣٦ — قوله «لأنّ المضافين متلازمان في الوجودين»^٢

قد مرّ تحت الرقم (١٩٢، ١٩٣، ٢٢٤) أنّ عروض الإضافة ذهنيّة، وأنّ التضاييف يكون في الواقع بين الإضافتين، فتلازم المضافين إنّما يلزم في الذهن وعند التعقل، ولا ينافي ذلك انفكاكهما في الخارج عن بعضهما، كما في تضاييف المتقدّم والمتأخّر الزمانيين^٣.

١ — وراجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ٣، ص ١٩٩.

٢ — راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٩٨، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٠٥.

٣ — قال الشيخ في التعليقات (ص ٩١): «المتضايقان من حيث هما متضايقان متكافئان في اللزوم

لا في الوجود» وراجع نفس المصدر: ص ١٤٣.

الفصل الثالث عشر

٣٣٧— قوله «في السكون»

الغرض من هذا الفصل بيان مفهوم السكون ونسبته إلى الحركة وكيفية وجوده في الخارج. فابتدأ—قدس سره— بما هو مرتكز في الأذهان من عدم اجتماع الحركة والسكون في شيء واحد من جهة واحدة، واستنتج منه أنها متقابلان. ثم تصدى لإثبات أن السكون ليس أمراً ثبوتياً، فلا يكون تقابله مع الحركة من التضايف والتضاد. ثم بين أن السكون لو كان بمعنى سلب الحركة لكان كل غير متحرك ساكناً، وليس كذلك، فإنه لا يصدق الساكن على الواجب تعالى ولا على المجردات. فالسكون عدم للحركة عما من شأنه أن يتحرك، فالنسبة بينها نسبة العدم إلى الملكة. وتحصل بذلك مفهومه، ونسبته إلى مفهوم الحركة^١.

ثم تعرض لكيفية وجوده في الخارج. وبيانه أن السكون إذا وجد كان لامحالة في ما من شأنه الحركة وهو الجسم باعتبار ما يقع فيه الحركة من المقولات التي تحمل عليه، دون المفارقات. فعلى القول بالحركة الجوهرية لا يوجد جوهر جسماني ساكن في جوهريته، ولا في أعراضه المتحركة بتبع جوهره من حيث هي تابعة. وأما الحركات المشهورة في الأعراض—وهي التي سماها من ذي قبل بالحركات الثانية—فليست بدائمة، وربما يخلفها سكون. فاتصاف الأجسام بالسكون إنما يكون باعتبار عدم وقوع هذه الحركات في

١— راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٨٩، وراجع سابع رابعة الأول من طبيعيات الشفاء، والمباحث المشرقية:

أعراضها، وهذا هو المراد بسكونها النسبيّ، أي السكون في الجملة، وهو السكون المتأصل
المقابل للحركات الأصيلة للأعراض دون حركاتها التبعية. ولا يذهبنّ عليك أنّ هذه
النسبية غير ما يقول به بعض علماء الفيزياء من أنّ الحركة والسكون أمران نسبیان،
فتبصّر.

الفصل الرابع عشر

٣٣٨— قوله «تنقسم الحركة...»

إنَّ الحكماء بعد ما أثبتوا وحدة شخصيَّة لكلِّ حركة — على خلاف ما كان يتوهمه بارمنيدس وأتباعه من تركب كلِّ حركة من سكونات كثيرة — تناولوا كثرة الحركات بالبحث، فاعتبروا لها كثرة جنسيَّة ونوعيَّة وعدديَّة، وبينوا أنَّ الكثرة تحصل لها بتعدّد الموضوع والزمان والمسافة وسائر ماتعلّق به، كما أنَّهم بحثوا عن تخالف الحركات وتضادّها إلى غير ذلك^١. وقد عدل سيّدنا الأستاذ — قدّس سرّه الشريف — عن تلك المسائل — ولعلّه لما رأى من قلّة فوائدها أو كونها أنسب بالطبيعيّات — وأشار إجمالاً إلى انقسامات الحركة، وجعل محور تلك الانقسامات الأمور الستّة التي تتعلّق بها. فابتدأ بالكثرة التي تحصل لها باختلاف المبدء والمنتهى، لكنّ الأمثلة التي ذكرها في هذا الموضوع هي التي تذكر للانقسام الذي يحصل باعتبار اختلاف المقولات، فتدبر.

٣٣٩— قوله «خاتمة»

لما استوفى البحث عن القوّة بمعنى القبول حاول تتميم الكلام بالبحث عن القوّة بمعنى مبدء الفعل، وخاصّةً بالنظر إلى مناسبة ذلك للبحث عن فاعل الحركة وأقسامه، وقد

١— راجع الفصل الثاني إلى السادس من رابعة الأول من طبيعيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٤٣٤—٤٤٣، و ص ٥٨٧—٥٩٥، و ص ٦١٩—٦٢٢، وراجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٩٨—٦٠٤، و ص ٦٠٦—٦١٢، و ص ٦٢١—٦٢٢، و ٦٢٩—٦٣٩، وراجع الأسفار: ج ٣، ص ١٩٣—١٩٦، و ص ٢٠٠—٢٣٢.

صدر مبحث القوّة والفعل في الأسفار بهذا البحث^١.

٣٤٠— قوله «وهذه القوّة الفاعلة...»

والحاصل أنّ القدرة أخصّ من القوّة حيث تختصّ بالفاعل العلميّ. لكن للقدرة مصاديق مختلفة منها ما يوجد في الحيوان وذوي النفوس، ومنها ما يوجد في المجردات التامة وفي الواجب تعالى. أما قدرة الحيوان فليست علة تامة للفعل، وإنّما تتمّ العلة بلحوق أمور أخرى كحضور المادة وغيره من الشروط وأجزاء العلة التامة. وأما قدرة الواجب تعالى التي هي عين ذاته المقدّسة فهي علة تامة لما سواه بما فيه الصادر الأوّل، ولا يعقل توقّف صدوره على أمر آخر، لانتفاء كلّ شيء في تلك المرتبة غير ذاته سبحانه. واستنتج أنّ تعريف مطلق القدرة بصحة الفعل والترك، غير صحيح. لأنّ الصحة المضافة إلى الوجود والعدم لا يعني في الفلسفة إلّا الإمكان الخاصّ الذي هو عبارة عن انتفاء الضروريتين وتساوي النسبتين، والحال أنّ نسبة الصادر الأوّل مثلاً إلى الواجب تعالى ليس هو ذلك الإمكان، بل الضرورة، فليتمس للقدرة تعريف أعمّ حتّى يشمل قدرة الواجب سبحانه أيضاً^٢، وسيأتي الكلام فيه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر. ثمّ انتقل إلى مباحث أخرى حول القدرة ممّا قد مضى بعضها في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة والفصل الثالث من المرحلة الثامنة، وسيأتي بعضها الآخر.

١— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٥ وما بعدها، و راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة

من الهيات الشفاء

٢— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٨—١٥، و راجع القيسات: ص ٣٠٩—٣١٣.

الفصل الأول

٣٤١— قوله «في السبق واللاحق...»

هذه المرحلة تشتمل على البحث عن التقدّم والتأخّر، والبحث عن الحدوث والقدم. وقد قدّم في الأسفار البحث عن الحدوث والقدم، والأحسن ما صنعه الأستاذ—قدّس سرّه الشريف— في المتن. وقد ذكروا حول التقدّم والتأخّر أبحاثاً، منها البحث عن مفهومها وكيفية الانتقال من بعض أقسامها إلى بعض، ومنها البحث عن كيفية اشتراك المفهومين بين الأقسام، ومنها البحث عن تعداد أقسامها، إلى غير ذلك.

أمّا مفهوم التقدّم والتأخّر فحاصل ما ذكره الشيخ^١ أنّ معناهما الأقربيّة والأبعديّة عن مبدء محدود، وإليه يرجع ما ذكره في المتن. وعلى هذا فانتزاع هذين المفهومين يتوقف على تصوّر شيئين مترتبين وتصور مبدء لهما يشتركان في النسبة إلى ذلك المبدء ويفترقان في أنّ لأحدهما من النسبة ما للآخر من غير عكس، كما أنّ الإمام والمأموم يشتركان في النسبة إلى المحراب، لكن للإمام من القرب إليه ما ليس للمأموم.

وربما يُشعر ذلك البيان بضرورة وجود أمر خارج عن المتقدّم والمتأخّر—كالمحراب الخارج عن الإمام والمأموم—ثمّ قياس كليهما إليه وأخذ تمايزهما في النسبة إليه بعين الاعتبار. لكن من المحتمل أن يكون المراد هو الاستعانة بذلك الأمر الخارج على تصوّر الجهة في خطّ الترتّب، فإنّ مجرد ترتّب الشيئين لا يكفي لانتزاع مفهوم المتقدّم والمتأخّر عنها، بل يلزم علاوة على ذلك، أخذ جهة الترتّب بعين الاعتبار، وذلك يتوقف على اعتبار المبدء. والمبدء وإن كان يمكن اعتباره في نفس المتقدّم والمتأخّر كالنقطة التي يبتدئ منها

الامتداد الملحوظ بينها إلا أن اعتبار المبدء الخارجيّ أقرب إلى فهم المتعلم. ويمكن تأييد هذا الوجه بما ذكره الشيخ من أن المبدء في التقدّم والتأخر الزماتيين هو الآن.

بل يمكن أن يقال: إن أخذ المبدء—ولو كان ذلك هو النقطة أو الآن أو ماشابهها—أيضاً غير لازم لتعقل معنى التقدّم والتأخر، وأن تعيين جهة الترتّب لا يتوقف على تعيين المبدء، كما أنه يكفي لتصوّر معنى الفوق تصوّر أمر يصحّ أن يعتبر بالنسبة إليه تحتاً. وإنما يلزم تصوّر المبدء لتحقق إضافة الأقربيّة والأبعديّة.

والحاصل أن التقدّم والتأخر مفهومان متضايغان، ويكفي في تعقلها مقياسه أمرين مترتّبين واعتبار جهة الترتّب. وأما الأقربيّة والأبعديّة فهما حاصلان بإضافة أخرى عارضة على تلك الإضافة كالأكبريّة والأصغريّة العارضتين على إضافة الكبر والصغر. على أن إضافة التقدّم والتأخر ليس هي إضافة القرب والبعد بعينها، بل القرب والبعد من المبدء أمانة التقدّم والتأخر.

ثم إن الترتّب بين المتقدّم والمتأخر قد يكون حقيقياً وقد يكون بالجعل والاعتبار، فترتّب المعلول على العلة وترتّب أجزاء الممتدات بما فيها الزمان ترتّب حقيقي، أما ترتّب الأشياء الموضوعية بعضها تلوّ بعض فهو غير حقيقي ويرجع إلى الترتّب بالعرض. لكن الترتّب الحقيقي لا يستلزم كون الجهة أيضاً حقيقية، فإن ترتّب أجزاء الحفظ والسطح مثلاً حقيقي لكن لا يتعيّن جهة الترتّب بالذات، ولهذا يمكن اعتبار كلّ من الجزئين متقدماً من جهة ومتأخراً من جهة أخرى، بخلاف جهة الترتّب في الزمان، فإنها متعيّنة بالذات. وحتى في ما يكون جهة ترتّبه متعيّنة يمكن اعتبار جهة أخرى على خلاف تلك الجهة، كما إذا أخذنا سلسلة من العلل والمعالييل، وابتدأنا من المعلول الأخير واعتبرناه هو الأول واعتبرناه علته هو الثاني وهكذا.

وأما كيفية انتقال الذهن إلى أقسام التقدّم فلا ينبغي الارتباب في سبق الحسيات ثم ما هو أقرب إليها، ولهذا جعل الشيخ معرفة التقدّم المكاني والزمني مقدّماً على سائر الاقسام، ثم أشار إلى التقدّم بالشرف ثم إلى التقدّم بالطبع، وختم الأقسام بالتقدّم بالعلية. ولا ترى كثير فائدة في البحث عن كيفية الانتقال وتعيين السابق واللاحق والمناقشة في ما ذكر في هذا الباب.

وأما كيفية إطلاق لفظي التقدّم والتأخر على أقسامها فقد نقل صدر المتألهين عن بعضهم أنه على سبيل الاشتراك اللفظي، وعن صاحب المطارحات القول بالاشتراك المعنوي بين التقدّم بالعلية والتقدّم بالطبع، وجعل التقدّم الزمني من قبيل التقدّم

بالطبع، وإرجاع التقدم المكاني إلى الزماني، وجعل التقدم بالشرف من قبيل المجاز أو الاشتراك في الاسم. وعن أكثر المتأخرين القول بالاشتراك المعنوي بين جميع الأقسام، بين من يقول بأنه على نعت التواطؤ ومن يقول بأنه على نعت التشكيك^١.

ثم إنه نقل عن بعضهم أن الأمر المشترك بين جميع أصناف السبق هو أنه يوجد للمتقدم الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر. وناقش فيه بأن المتقدم بالزمان لا يمتاز بشيء هو أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني^٢.

وقال الشيخ: «إنَّ التقدّم و التأخّر وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة فإنها يكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك في شيء، وهو أن يكون للمتقدم، من حيث هو متقدم، شيء ليس للمتأخر، ويكون لاشي للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم»^٣. ومثله كلام تلميذه في التحصيل^٤.

وناقش فيه صدر المتأهين بأن الزمان الموجود للحادث المتأخر ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجوداً له، كما أن المتقدم كذلك. وبأنه يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالإمكان والجوهريّة وغيرهما مما يوجد في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول. فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدم، وهو مع ذلك منقوض بأجزاء الزمان^٥.

ويمكن الدفاع عنه بأن قيد الحيثيّة في كلام الشيخ يفيد التقييد المذكور. وأما الإشكال الأخير فقد أجاب عنه سيّدنا الأستاذ— قدس سره— بأن الأمر المشترك بين المتقدم والمتأخر بالزمان هو قوّة ما يلحق بها والذي يعدّ مبدءاً لها ويمتاز المتقدم بقوّة المتأخر أيضاً. وهو حاصل ما ذكره في المتن.

و يلاحظ عليه أن مقايسة التقدم والمتأخر إلى أمر لاحق بها إنما يلزم في انتزاع مفهوم الأقرب والأبعد— كما أشرنا إليه— لافي انتزاع نفس هذين المفهومين. والحاصل أن الأمر المشترك بين جميع أقسام التقدم هو اعتبار جهة الترتب بين أمرين مترتبين.

١— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٨، وتعليقة صدر المتأهين على الهيآت الشفاء، ص ١٥٤،

والمطارحات: ص ٣٠٣—٣٠٧، والقيسات: ص ٦١، و ص ٣٠٢.

٢— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٩، والمطارحات: ص ٣٠٤.

٣— راجع الفصل الأول من المقالة الرابعة من الهيآت الشفاء.

٤— راجع التحصيل: ص ٤٦٧.

٥— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٩، والمطارحات: ص ٣٠٣.

وجدير بالذكر أن استعمال التشكيك في مورد التقدم ربما يكون باعتبار كون التقدم من الأمور التي يقع بها التشكيك — أعني التشكيك بالأولوية — وربما يكون باعتبار أن إطلاق التقدم على بعض الأقسام أسبق أو أولى منه على بعض آخر، وهذا أيضاً مما لا غبار عليه^١. وربما يكون باعتبار أن مافيه التقدم في المتقدم أولى أو أشد أو أكثر منه في المتأخر، كما يظهر من بعض الكلمات، وهو محل نظر.

٣٤٢ — قوله «إلى تسعة أقسام»

ذكر الشيخ للتقدم والتأخر خمسة أقسام، وتبعه على ذلك غيره^١. ولما كانت العلية عندهم على قسمين: العلية في الوجود، والعلية في التقرّر الماهوي، وتسمى بالعلية في القوام، لهذا أفرز بعضهم القسم الأخير وسمّاه بالتقدم بالتجوهر، فصارت الأقسام ستة. وزاد السيد الداماد التقدم الدهري. لكن لم يتعرض له صدر المتألهين وزاد قسمين آخرين: التقدم بالحقيقة، والتقدم بالحق^٢.

وقد نبّه سيدنا الأستاذ — قدس سره الشريف — على أن بعض هذه الأقسام اعتباري، لكن لم يعين القسم أو الأقسام الاعتبارية. ولعلّ المتيقن من التقدم الاعتباري ما يكون بحسب الجعل والاعتبار كالتقدم الرتبي الوضعي، لكنه ليس قسماً برأسه، بل هو بحسب التقسيم المذكور يكون صنفاً من التقدم الرتبي. ويمكن عدّ التقدم بالتجوهر أيضاً اعتبارياً لكونه تابعاً للمهية الاعتبارية، وقد نسبة الأستاذ — قدس سره — إلى القائلين بأصالة المهية. وحصر في المطارحات التقدم الحقيقي في التقدم بالعلية^٣ بما يشمل على التقدم بالطبع ورجوع التقدم الزماني إليه. فتميز التقدم الحقيقي عن غيره يتطلب مزيد تدقيق.

فنقول: التقدم والتأخر من المعقولات الثانية، ويكونان بأنفسهما اعتباريين بأحد معاني الاعتبار المذكورة سالفاً تحت الرقم (١٠) لكن تقسيمها إلى الحقيقي والاعتباري يكون من وجهة نظر أخرى. وقد عرفت أن مفهومها يتحصّل بملاحظة الترتب بين أمرين وجهة الترتب بينها، فإذا كان الترتب حقيقياً وجهة الترتب متعينة بالحقيقة كان التقدم

١ — راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٦٦.

٢ — راجع التحصيل: ص ٤٦٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٤٦، والتلويحات: ص ٢٩.

٣ — راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٧، والمسألة السادسة والعشرين من الفصل الأول من الشوارق.

٤ — راجع المطارحات: ص ٣٠٧.

لايقاً باسم «الحقيقي». فلننظر في أيّ الأقسام يكون الأمران حقيقيين. ثم إن التقدم والتأخر قد يلاحظان في الوجودات العينية، وقد يلاحظان في المفاهيم والمهيات، فالأولى بالقائل بأصالة الوجود جعلُ التقدم الماهوي من الأقسام الاعتبارية وإن فرض له جهة ترتب متعينة في نظر العقل، كتقدم الجنس على النوع أو تقدم الجنس العالي على المتوسط والسافل. وعلى هذا فالتقدم الرتبي و التقدم بالتجوهر يعدان من الأقسام الاعتبارية. أما الأخير فواضح، وأما الأول فلأنّ صنفاً منه تابع للوضع والاعتبار، و صنفاً منه يتعلّق بالمفاهيم و الماهيات.

والظاهر أنّ اتصاف الشريف والدني، أو الأشرف والشريف، أو الدني والأدنى بالتقدم والتأخر بالشرف أيضاً يكون اعتبارياً، والنسبة بينها بالحقيقة تكون بالكمال والنقص أو بالشدّة والضعف. وتلك المفاهيم وإن كانت مشكّكة ويمكن اعتبار تضايف بينها لكتها غير مفهوم التقدم والتأخر، فهذان المفهومان إنّما يعتبران في مواردها اعتباراً. وأما التقدم والتأخر في كلّ جزئين من أجزاء الزمان فهما من الأوصاف اللازمة لها المنتزعة عن نحو وجوده السيتال. فالترتب بينها حقيقي، وجهة الترتب متعينة بالذات من جانب الأزل إلى جانب الأبد. فهذا التقدم ممّا يليق باسم «الحقيقي» بل لا يبعد كونه أصلاً في هذا المعنى. أما الأقدمية فهي إضافة عارضة لها كإضافة الأكبرية الحاصلة من مقايسة كبيرين ببعضهما بعد انتزاع مفهوم الكبر عن مقايسة كلّ واحد منها بالصغير.

ولا يلاحظ في انتزاع مفهوم المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان توقّف أحد الجزئين على الآخر، ولا كون أحدهما قوّة للآخر— إذا صحّ هذا التعبير في مورد أجزاء الزمان— ولا قربه من مبدء محدود، فلا يصحّ إرجاعه إلى التقدم بالطبع أو غيره. وإن لوحظ شيء من هذه الأمور كان ذلك مقتضياً لاعتبار تقدم آخر. كما إذا اعتبر جهةً أخرى لترتب أجزاء الزمان على خلاف جهتها الطبيعية، كأن يفرض الآن الأخير مبدءاً واعتبر الزمان المتصل به متقدماً والذي قبله متأخراً وهكذا بالرجوع فهقرى. وأما التقدم والتأخر في الزمانيات فهو تابع لما في أجزاء الزمان.

وأما التقدم بالطبع فهو في الواقع نوع من التقدم بالعلية بالمعنى العام، ومن يحلّوه تكثير الأقسام فله أن يجعله قسماً برأسه، كما لأحد أن يفرد العلة المفيضة الإلهية. وكيف كان فالترتب بين العلة والمعلول أمر عقلي وله جهة متعينة في نظر العقل، ويعبر عنه بالفاء المتخلّل بين وجود العلة ووجود المعلول، كما يقال: تحرّكت اليد فتحرك المفتاح.

فيصح عدّ التقدّم بالعلية أيضاً من الأقسام الحقيقية. وأما أخذ سلسلة من العلل والمعاليل وجعل المعلول الأخير مبدءاً للسلسلة فهو أمر آخر، والتقدّم الحاصل منه هو من الأقسام الاعتبارية.

وأما التقدّم الدهريّ فإنه وإن كان في مورد العلة إلا أنّ الملحوظ فيه ليس هو حيثية العلية، ولهذا فلا يجري في مطلق العلل، بل الملحوظ هو تقدّم وعاء على آخر، ومثله التقدّم السرمدى. فإن ركزنا على عنوان الوعاء أشكل جعله من الأقسام الحقيقية، لأنّ إطلاق الوعاء في مورد المجردات ولا سيما الواجب تبارك وتعالى مبنيٌّ على المسامحة والتجوّز. وإن لاحظنا مرتبة الوجود أمكن إرجاعه إلى التقدّم العليّ أو الرتبى، ولعلّ هذا هو السرّ في عدم ذكره في كلام صدر المتألّهين.

وأما التقدّم بالحقيقة فهو يتصوّر بعد اعتبار تعميم الوجود لما هو بالعرض والمجاز، ومثل هذا التقدّم لا يصحّ عدّه تقدّماً حقيقياً.

وأما التقدّم بالحقّ فهو نوع خاصّ من التقدّم بالعلية بمعناها العام. واعتبار الفلاسفة وجود مطلق المعلول كأمر مستقلّ لا يوجب عدّ تقدّم الوجود المستقلّ على الرابط قسماً برأسه، فإنّ ذلك يرجع إلى خطأهم في تفسير العلية. كيف وقد أثبت صدر المتألّهين نفسه الوجود الرابط من طريق تحليل حقيقة العلية. وقد أشرنا آنفاً إلى صحّة اعتبار تقدّم كلّ نحو من العلة تقدّماً على حدة، من غير ما يوجب ذلك.

نعم، بناءً على اختصاص حقيقة الوجود بالواجب تبارك وتعالى ونفيها عن المخلوقات — كما هو المأثور عن الصوفية — لم يندرج التقدّم بالحقّ في التقدّم بالعلية، لكنّه يرجع إلى التقدّم بالحقيقة، فافهم.

والحاصل أنّ التقدّم الحقيقيّ على قسمين: التقدّم الزماني، والتقدّم بالعلية على أنحاء.

الفصل الثاني

٣٤٣ — قوله «في ملاك السبق واللحوق»

إنَّ المتقدِّم والمتأخِّر يجمعهما امتداد أو ما هو بمنزلة من المعاني العقلية يصحَّ الترتب بينها، ويمكن تمثيله كخط عمودي، وهو الذي يسمونه بـ «ما فيه التقدّم» ويختص كلُّ منها بموضعه الخاص من ذلك الأمر الجامع، ويسمى الوصف الخاص بالمتقدِّم من جهة تقدُّمه بـ «ما به التقدّم». وقد عرفت أنَّ ذلك لا يعني تشكيكاً بين المتقدِّم والمتأخِّر بالأولوية أو الأشدية أو الأكملية، كما أنَّ الجزء المتقدِّم من الزمان ليس أولى بالزمانية ولا أشد ولا أكمل من الجزء المتأخِّر، فأيُّرى من الأولوية وأختيها في بعض أقسام التقدّم ليس هي ما به التقدّم، إلّا أن يعتبر فيه تقدّم اعتباري آخر، فتفظن.

ثمَّ إنَّ الأمر الجامع في التقدّم المكاني هو الامتداد المكاني، وفي التقدّم الزماني هو الامتداد الزماني، وفي التقدّم بالطبع هو الوجود بصرف النظر عن وجوبه، وفي التقدّم العليّ هو وجوب الوجود، وفي التقدّم الدهريّ هو وعاء الوجود، وفي التقدّم بالحقيقة هو مطلق الثبوت، وفي التقدّم بالحقّ هو حقيقة الوجود من حيث الاستقلال والربط. وأمّا التقدّم بالشرف فيختلف بحسب الموارد، في مثال الشجاع والجبان يكون الأمر الجامع هو الوصف الحاصل للنفس من قوتها الغضبية، وفي مثال العالم والجاهل هو الوصف الحاصل من القوة العقلية، وهكذا.

وقد جعل الأستاذ—قدس سرّه الشريف— ملاك التقدّم الزمانيّ اشتمال المتقدّم والمتأخِّر على قوّة الأجزاء اللاحقة، وجعل ما به التقدّم أكثرية تلك القوى في المتقدّم بالنسبة إلى المتأخِّر، وكأنّه عدل ههنا إلى أنّ ما به التقدّم هو قوّة المتأخِّر. لكن قد عرفت

عدم الحاجة إلى اعتبار القوة في انتزاع مفهوم التقدم والتأخر اصلاً. على أن استعمال القوة في مورد أجزاء الزمان لا يعني إلا تقدّم بعضها على بعض، وهو غير المعنى المصطلح الذي ينسب إلى المادة، وإلا لاحتاج الخروج عن كلّ جزء إلى ما يليه إلى حركة و زمان، فتبصر.

بالتأخر

«بالتأخر»

بالتأخر... (The text is very faint and mostly illegible, appearing to be a continuation of the philosophical discussion.)

بالتأخر... (The text is very faint and mostly illegible, appearing to be a continuation of the philosophical discussion.)

بالتأخر... (The text is very faint and mostly illegible, appearing to be a continuation of the philosophical discussion.)

الفصل الثالث

٣٤٤ - قوله «في المعية»

المعية أو التقارن إضافة متشابهة الأطراف بين أمرين، وتنتزع من وقوعهما في عرض واحد، فيصح اعتبار الأمر المشترك بينهما كخط أفقي على خلاف الأمر المشترك بين المتقدم والمتأخر، وتختلف هذه الإضافة عن إضافة التقدّم والتأخر في أنها متشابهة الأطراف فيتّصف كلٌّ من المتضايقين بمثل ما يتّصف به الآخر، بخلاف تلك الإضافة حيث إنها متخالفة الأطراف، ومقتضى ذلك أن يتّصف كلٌّ منها بمقابل الآخر، وهذا هو السرّ في اختصاص المتقدم بما به التقدّم لا أولويته بالأمر المشترك أو ما يشابهها.

وعلى ضوء هذا التحليل يظهر أن كلاً من الإضافتين معنّى وجوديّ يعتبر بين أمرين وجوديّين، وإن صحّ اعتبار أمر عدميّ فيها فلا يختصّ ذلك بإحدهما، فليس شيء منها أولى بالعدمية من الأخرى، حتّى يعتبر بينهما تقابل السلب والإيجاب، أو تقابل العدم والملكية. فإذا وجد بينهما تقابل بالذات كان من قبيل التقابل بين المفاهيم الوجوديّة. فإن عمّم التضادّ إلى الإضافات أمكن جعله من قبيل التضادّ، وإلا كان التقابل بينهما بالعرض لكون كلٍّ واحدة من الإضافتين مصداقاً لسلب الأخرى. هذا، مضافاً إلى ما مرّ تحت الرقم (٢٢٤) أنّ التقابل بالذات إنّما يكون بين الوجود والعدم.

الفصل الرابع

٣٤٥— قوله «في معنى القدم والحدوث»

شروع في القسم الثاني من مباحث هذه المرحلة. وابتدأ—قدس سره— ببيان مفهوم القدم والحدوث، فذكر أن للقدم معنًى عرفياً، هو أطولية امتداد أحد الوجودين من جانب الأزل، ويقابله الحدوث، ولازمه كون وجود الحادث متأخراً عن القديم ومسبوqاً بعده المقارن لجزء من وجود القديم^١.

وأما المعنى الفلسفي لهما فيحصل بتصرفين في المعنى العرفي: أحدهما تبديل المفهوم النسبي إلى النسبي بأن يؤخذ الحادث بمعنى «المسبوq بالعدم» والقديم بمعنى «غير المسبوq بالعدم». وثانيها التعميم إلى الذاتيّ والدهري وما بالحق أيضاً. وقد أشرنا تحت الرقم (٣٤٢) إلى رجوع الأخيرين إلى الذاتيّ بمعنى العليّ. وقد ظهر سرّ أولوية تقديم مبحث التقدّم والتأخر على مبحث القدم والحدوث، وهو أخذ معنى السبق والتقدّم في مفهومهما.

الفصل الخامس

٣٤٦— قوله «في القدم والحدوث الزمانيين»

للحدوث الزمانيّ تعريف مشهور هوكون وجود الشيء مسبقاً بعدم زمانيّ، مع تفسير العدم الزمانيّ بعدم ذلك الشيء مقارناً لجزء من الزمان. وهذا التعريف إنّما ينطبق على الحوادث الزمانيّة لاعلى نفس الزمان كامتداد واحد ولا على أجزائه، لأنّه لا يعقل للزمان ظرف زمانيّ ينطبق وجود كلّه أو بعضه على شيء من ذلك الظرف. وللقدم الزمانيّ تعريف هوكون وجود الشيء الزمانيّ غير مسبق بعدم زمانيّ، ولا مصداق له سوى الأفلاك على القول بوجودها وأزليّتها. فالزمان لا يتّصف نفسه بالقدم الزمانيّ بهذا المعنى أيضاً لعدم شأنيته لذلك .

لكن يمكن تعريف الحدوث الزمانيّ بوجه آخر، وهو وجود المبدء الزمانيّ للشيء، وكذا يمكن تعريف القديم الزمانيّ بما لا أول زمانياً لوجوده^١. فبناءً على هذا التعريف يتّصف كلّ جزء من أجزاء الزمان بالحدوث الزمانيّ، لأنّه مبدؤ بأن هو أول زمانيّ له و إنّ لم يكن الآن جزءاً من الزمان، وكذا يتّصف به كلّ الزمان بناءً على القول بمحدوديّته من جهة المبدء، وأما بناءً على القول بعدم محدوديّته فيتّصف بالقدم الزمانيّ بهذا المعنى . وكذا يمكن أخذ النفي في تعريف القديم على نعت السلب التحصيليّ، فتتّصف به المجرّدات أيضاً، ويكون معنى قدمها زماناً أنّه لا يتصوّر أيّ زمان إلّا وتكون هي موجودة معه، وإن لم تكن موجودة فيه. ولعلّه إلى هذا المعنى أشار شيخ الإشراق حيث قال:

«وعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج الشيء من القدم والحدوث»^١.

٣٤٧- قوله «وكذلك الكل»

إذا فرض الزمان غير متناه من جهة البدء فلا يتصور مسبقيته بجزء زمانني آخر، كما لا يتصور له مبدء آني، فقياس الكل على الأجزاء ههنا في غير محله، إلا على القول بتناهيه، حيث يتصور له حينئذ مبدء آني.

رسالة ابن سينا

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

رسالة ابن سينا في مبدء الوجود

الفصل السادس

٣٤٨- قوله «في الحدوث والقدم الذاتيين»

المشهور بين الحكماء أنّ الحدوث على قسمين: زمني، وذاتي^١. أمّا الزمني فقد مرّ الكلام فيه، وأمّا الذاتي فهو الحدوث الذي ينسب إلى ذات الشيء بصرف النظر عن الزمان. وبينوا ذلك ببيانين: أحدهما أنّ كلّ ممكن فهو من حيث مهيته لا يستحقّ الوجود، وإنّما يستحقّ الوجود بالنظر إلى علته، فالعقل يعتبر له مرتبة متّصفة بالعدم سابقة على مرتبة وجوده الحاصل من الغير، فيصحّ أن يقال إنّ وجوده مسبوق بالعدم الثابت لذاته ومهيته. وهذا العدم يجتمع مع الوجود بخلاف العدم الزمني، لأنّ مصبّه هو مرتبة الذات ولا يتخلّى الموجود عنها أبداً^٢.

وحيث كان هذا البيان مشعراً بأنّ تلك المرتبة المتقدّمة هي مرتبة ذات المهية من حيث هي، وتلك المرتبة لا تقتضي وجوداً ولا عدماً، فكما لا يصحّ نسبة استحقاق الوجود إليها كذلك لا يصحّ نسبة استحقاق العدم إليها أيضاً، لهذا عدل بعضهم عن التعريف المشهور للحدوث، وهو المسبوقية بالعدم، إلى المسبوقية بالغير، وبيّن للحدوث الذاتي ثاني البيانين، وهو أنّ كلّ ممكن فهو مسبوق بوجود علته، لأنّ وجوده مستفاد منها، فيصحّ أن يقال إنّ حدث بمعنى مسبوقيته بالعلّة^٣. وتعبير «السبق العليّ» كما مرّ في كلام الأستاذ

١- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٣٤، والأسفار: ج ٣، ص ٢٤٦ و ص ٢٧١، والتحصيل:

ص ٤٦٨-٤٦٩، وراجع القبسات: ص ١٩-٢٢.

٢- راجع الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء وتعليقة صدر المتألهين: ص ١٥٩ - ١٦٠.

٣- راجع المسألة السادسة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق.

—قدس سرّه الشريف— أوفق بهذا البيان.

وكيف كان فالحدوث الذاتي مساوق للإمكان الذاتي، كما أنّ القدم الذاتي مساوق للوجوب الذاتي. وكما أنّ الإمكان الذاتي أوفق بالقول بأصالة المهية كذلك الحدوث الذاتي، ثمّ إنّ السيّد الداماد—قدس سرّه— استظهر من بعض كلمات الشيخ تثلث أقسام الحدوث، وجعل القسم الثالث الحدوث الدهري^١.

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل السابع

٣٤٩- قوله «في الحدوث والقدم بالحق»

هذا الاسم مأخوذ من التقدم بالحق الذي زاده صدر المتألهين على الأقسام المشهورة للتقدم، وقد سماه نفسه بالفقر الذاتي حيث قال بعد ذكر البيانين للحدوث الذاتي: «لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى، وقد أشرنا إلى أنّ لها ضرباً آخر من التأخر، فلها ضرب آخر من الحدوث، وهو الفقر الذاتي، أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله. وبعبارة أخرى: كون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره. والمهيّة لا تعلق لها من حيث هي بجاعل، وليست هي أيضاً بما هي هي موجودة، فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم، ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلا الواجب، ولا بأس بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يشتهر من القوم»^١.

فالفرق بين الحدوث بالحق والحدوث الذاتي بالمعنى المشهور هو الفرق بين الإمكان الفكري الجاري في الوجود والإمكان الذاتي الجاري في المهيّة. وهذه المناسبة بين الحدوثين هي الموجبة لتقديم الحدوث بالحق على الحدوث الدهري.

الفصل الثامن

٣٥٠- قوله «في الحدوث والقدم الدهريين»
إن السيد الداماد بعد ما ذكر سبعة أقسام للتقدم والتأخر بزيادة التقدم الدهري والسرمدى على الأقسام الستة المشهورة، بين أن قسمين منها يتميزان بكون القبليّة فيها بحسب الانفكاك في ظرف الوجود لا بحسب خصوص المرتبة العقلية، وهما التقدم الزماني، والتقدم السرمدى^١. ثمّ تعرّض لوجه الاختلاف بينهما وهي خمسة أوجه^٢.
فالخاصة التي يميّز بها الحادث الدهري عن الحادث الذاتى هو انفكاك وعائه عن وعاء القديم الدهري في متن الأعيان بخلاف الحادث الذاتى الذي يكون تأخره في ظرف التحليل الذهني فقط. لكن بالنظر إلى أن استعمال الوعاء في مورد المجردات ولاسيما في مورد الواجب تبارك وتعالى لا يخلو عن تجوّز، يمكن إرجاع التقدم الدهري والسرمدى إلى تقدّم مراتب الوجود العالية على المرتبة الدانية المادية في متن الواقع. ولذا فسر الأستاذ قدس سره الشريف - الحدوث الدهري بمسبوقية المعلول بعدمه المتقرّر في مرتبة علّتها.
ثمّ إنه ذكر أن القبليّة والبعديّة الزمانيّتين ليستا متقابلتين، لأنّ من شرط التقابل وحدة الزمان، ولا يتصوّر ذلك فيها، فليس بين العدم والوجود الزمانيّين لشيء واحد تقابل، بخلاف القبليّة والبعديّة الدهريّة، حيث لا اختلاف زمانيّاً بينهما^٣. وهذا هو المراد بما حكى عنه في المتن من أن القبليّة والبعديّة في الحدوث الدهري غير مجامعتان.

١- راجع القيسات: ص ٦٢ و ص ٨٨.

٢- نفس المصدر: ص ٨٨ - ٩٠.

٣- نفس المصدر: ص ١٧.

المرحلة الحادية عشر

الفصل الأوّل

٣٥١- قوله «في تعريف العلم»

الغرض من هذا الفصل كما صرّح به في عنوانه بيان ثلاثة أمور: تعريف العلم، وانقسامه الأوّل، وهو انقسامه إلى الحصوليّ والحضوريّ، وبعض خواصه وهو تجرّده. أمّا مطلب «ما» الشارحة و «هل» البسيطة فهما واضحان في مورد العلم، لبداهة مفهومه، وضرورة وجوده. فبالعلم يُعرف كلُّ شيء، فكيف لا يكون نفسه معروفاً؟ وبالعلم يُثبّت وجود كلِّ شيء فكيف يكون وجوده مجهولاً؟ وأمّا المراد بتعريفه فليس تعريفاً بالجنس والفصل، لأنّ العلم بمعناه العامّ ليس من قبيل المهيّات، لوجوده في الواجب تعالى أيضاً، مضافاً إلى إنّ المفهوم البديهيّ لا يحتاج إلى تعريف، بل لا يمكن تعريفه مطلقاً. بل المراد ذكر أخصّ خواصه، وهو ما سيأتي في آخر الفصل.

و ابتدأ -قدّس سرّه- بتقسيم العلم إلى الحصوليّ والحضوريّ، وعرف الأوّل بالعلم بمهيّات الأشياء، والثاني بالعلم بوجوداتها. لكنّ الأحسن تعريف الحصوليّ بالعلم غير المباشر وبوساطة الصورة العلمية، وتعريف الحضوريّ بالعلم المباشر وبلا وساطتها. لأنّ العلم الحصوليّ لا ينحصر في العلم بالمهيّات، فلنا علوم بالوجودات وبالواجب تبارك وتعالى تتمثّل في المعقولات الثانية، وهي علوم حصوليّة، ولو كان العلم الحصوليّ مختصّاً بالمهيّة لما تعلق بما لا مهية له كالواجب الوجود.

ولما كان البحث عن الوجود الذهنيّ -الذي مرّ في المرحلة الثالثة- في الواقع بحثاً عن العلم الحصوليّ، قدّم ذكر الحصوليّ بالإشارة إلى ما مرّ في تلك المرحلة. ثمّ جاء إلى

العلم الحضورى يُثبتته من طريق بعض مصاديقه الحاصلة لنا بالوجدان، وهو علمنا بأنفسنا ووجود هذا العلم وإن كان بديهياً إلا أنه لما كان من المحتمل أن يحصل خطأ في تفسيره وتوهم أنه من قبيل العلوم الحسولية، نبه على ذلك بوجهين^١:

أحدهما أن علم كل أحد بنفسه التي يشير إليها بضمير المتكلم لو كان علماً بالمهية وبوساطة المفهوم لكان ذلك المفهوم في حد نفسه قابلاً للصدق على كثيرين، والحال أن هذا المعلوم أمر شخصي لا ينطبق على غيره بوجه. لكنه يتم بعد إثبات أن ذلك المفهوم لا بد وأن يكون مفهوماً كلياً وليس من قبيل المفاهيم الجزئية، فإن المفهوم أعم من الكليات، ولهذا يقع مقسماً للكلي والجزئي. كما أن المهية التي تكون متعلقة لمطلق العلوم بما فيها الإدراكات الحسية والخيالية لا بد أن تؤخذ بمعنى يصدق على الجزئيات، فتفظن.

وثانيها أنه لو كان هذا العلم علماً بالمهية دون الوجود الشخصي للنفس كان لازمه أن تكون للنفس مهية قائمة بوجودها العيني، ومهية أخرى قائمة بالذهن الذي هو أيضاً من مراتب وجودها العيني، فكان لها مهيتان قائمتان بوجود واحد، ويمتنع ذلك لأنه من قبيل اجتماع المثليين.

و يرد عليه النقض بالعلم الحسولي بالنفس، فإنه ليس لأحد إنكار ذلك زائداً على العلم الحضورى بها. والحل أن هذا الاجتماع — بعد قبول امتناعه في الجملة — إنما يلزم إذا كانت المهيتان قائمتين بمرتبة واحدة من الوجود، وفي ما نحن فيه ليس كذلك، فإن إحداها قائمة بنفس الوجود، وثانيها قائمة بمرتبة خاصة منها يعبر عنها بالذهن. والقيام بها ليس على نهج واحد، فإن المهية القائمة بالوجود هي مهية ذلك الوجود لكن المهية القائمة بالذهن ليست هي مهية الذهن ولا متحدة به اتحاد المهية بالوجود، وإنما هو مفهوم حاصل له يحمل عليه النفس بالحمل الأولي فقط، ولا يحمل عليه الذهن بوجه.

ثم إنه يمكن التنبيه على ضرورة العلم الحضورى بأنه إذا كان المعلوم بالعلم الحسولي معلوماً بوساطة الصورة العلمية يجب أن تكون تلك الصورة الواسطة معلومة بنفسها دفعاً للتسلسل، فالعلم بها يكون بلا واسطة، وهو العلم الحضورى.

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٨٨-٢٨٩ وج ٦، ص ١٥٦-١٦٤، وراجع حكمة الإشراق: ص ١١١، والتحصيل: ص ٨٠٨، والتلويحات: ص ٧٠، والمطارحات: ص ٤٨٤، والتعليقات: ص ٧٩، ص ١٤٧ و ١٤٨، و ص ١٦٠-١٦١ و ١٦٢.

٣٥٢- قوله «إنَّ الحصوليَّ منه ينتهي إلى علم حضوريّ»

يمكن أن يراد بهذه العبارة ثلاثة معانٍ: أحدها أنَّ كلَّ علم حصوليَّ لا بدَّ وأن يكون مأخوذاً عن معلوم حضوريّ، بدعوى أنَّ العلم الحصوليَّ صورة ولا يمكن أخذ الصورة إلا بحضور ذي الصورة، ولو أمكن لم يعلم مطابقتها لها. لكنَّ الكليَّة ممنوعة، فمن الجائز أن تحصل صورة علمية بلا فعالية من النفس نظير ما يحصل من الصور في المرئي، ويعلم المطابقة من البرهان.

وثانيها أنَّ كلَّ صورة علمية لا بدَّ وأن يكون نفسها معلومة بالعلم الحضوريّ. وهذا ما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام في ضرورة وجود العلم الحضوريّ. لكنّه لا يزلزله موقع العلم الحصوليَّ بل يثبته.

وثالثها أنَّ ما نعتبره علماً حصولياً كاشفاً عن المعلومات بالعرض هو في الواقع علم حضوريّ كاشف عن المعلومات بالذات فقط، وكاشفيتها عمّا وراءه إنَّما هو باعتبار من العقل. فالعلم الحصوليَّ اعتبار يضطرّ إليه العقل - على حدِّ تعبيره الآتي -. وهذا هو الذي يرومه بهذه العبارة ويرمي إليه. وهذا الصدد يقدم البحث عن تجرّد العلم.

٣٥٣- قوله «بيان ذلك...»

شروع في إثبات تجرّد العلم، وهو أخصّ خواصّه. وقد عقد في الأسفار فصلاً لنقل كلمات القوم حول حقيقة العلم ونقدها^١. ومن جملتها أنَّ التعقّل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادّة عند موجود مجرد عن المادّة. وقال في نقده «وبالجمله فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنّه ليس الإدراك نفس حضور الصورة^٢». ثمّ قال «وأما المذهب المختار - وهو أنَّ العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادّة الوضعيّة - فيرد عليه أيضاً إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر، ولكن كلّها مندفعة عند إمعان النظر» ثمّ أخذ في بيان الإشكالات ودفعها^٣. ثمّ عالج تبين مذهبه بقوله: «العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرّد عن المادّة، ولا إضافياً، بل وجوداً، ولا كلَّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوّة،

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٨٤-٢٩٦، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٩-٣٣٢، وراجع

النمط الثالث من شرح الإشارات، وراجع التلويحات: ص ٦٨، والمطاريحات: ص ٤٧٤-٤٨٩.

٢- راجع نفس المصدر: ص ٢٩٠.

٣- نفس المصدر: ص ٢٩٢-٢٩٦.

ولا كلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً — إلى أن قال — فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج^١.

ثم تعرّض لوجوه الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة، وهي ثمانية أوجه^٢. وقال في موضع آخر: «الحقّ كما سبق أنّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول: العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة، سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر، فإن كان لغيره كان علماً لغيره، وإن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه^٣».

وجدير بالذكر أنه صرح في مواضع أخرى بسرّان العلم والحبّ في جميع الموجودات^٤، ولا يتيسّر الجمع بينها إلا بتكلف، فليتأمل.

والحاصل أنّ العلم عند صدر المتألهين هو نحو الوجود المجرد عن المادة، ولهذا فهو يرى أنّ العقلية أمر ذاتي للصورة العقلية، وكذا المحسوسية للصورة الحسية، والمتخيلية للصورة الخيالية. ومن هنا يقيم برهاناً على اتحاد العالم والمعلوم، وسيأتي الكلام فيه. وكذا يرى المعلوماتية مساوقةً للتجرد، ولهذا قال في كلامه الذي مرّ ذكره أنه لا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه إلا بصورة غير صورتها المادية.

لكن في كلا الأمرين نظر، ويشبه أن يكون تحقق العلم خاصاً بالموجود المجرد الذي وجوده لنفسه^٥، فالجوهر الجسماني لا يكون علماً لعدم تجرّده، والعرض لا يكون علماً لعدم كونه وجوده لنفسه وإن فرض مجرداً كما في الكيف النفساني. وكذا يشبه أن يكون شرط تجرّد المعلوم خاصاً بالعلوم الحسوية، وأمّا علم العلة بالمعلوم علماً حضورياً فيمكن تعلّقه بالموجود المادي بما أنّه ماديّ. والإشكال بأنّه لا حضور للموجود المادي لنفسه فكيف يكون حاضراً للعالم؟ مندفع بأنّ غيبوبة أجزائه بعضها عن بعض لا تنافي حضورها للفاعل المفيض، كما أنّ تفرّق الزمانيات لا ينافي اجتماعها في وعاء الدهر. وسيأتي تنمّة للكلام

١- نفس المصدر: ص ٢٩٨.

٢- نفس المصدر: ص ٣٠٠-٣٠٤، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٣٢.

٣- نفس المصدر: ص ٣٥٤.

٤- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٣٥-٢٣٩، وج ٧، ص ١٤٨-١٦٨.

٥- راجع التعليقات: ص ٦٠ و ص ٦٩ و ص ٧٧ و ص ٧٨ و ص ١٨٩، وراجع الأسفار: ج ٦، ص

عند البحث عن علم الواجب تبارك وتعالى إن شاء الله العزيز. وكيف كان فالصورة العلمية التي هي عماد العلوم الحسولية مجردة عن المادة، وتوجد في كلمات القوم إشارات إلى ذلك^١، وإن كان تركيزهم على الصورة العقلية. وقد استدلل سيدنا الأستاذ -قدس سره الشريف- على تجردها مطلقاً بوجهين، ويمكن الاستفادة وجه ثالث من أواخر كلامه، وسنشير إليه.

الوجه الأول: أن الصورة العلمية أمر بالفعل، ولا يعقل لها قوة تخرج عنها بالحركة، وتكون في ما بين القوة والفعل غير متصفة بالمعلومية ولا باللامعلومية، كما لا يتصور لها إمكان التبدل إلى صورة أخرى. وما يتوهم من التغير والتحول فيها فإنها هو بحدوث صورة جديدة. وما هذا شأنه لا يكون أمراً مادياً.

الوجه الثاني: أن الصورة العلمية فاقدة للخواص اللازمة للمادة، وهي الانقسام والمكان والزمان. فإن الأمر المادّي سواء كان جوهرًا أو عرضاً حالاً فيه يقبل الانقسام إما بالذات كالكم، وإما بالتبع كالجوهر الجسماني وسائر أعراضه، فيصح أن ينقسم إلى جزئين بانعدام الكلّ وتبدله إلى شيئين آخرين. والصورة العلمية ليست كذلك، أما الصور العقلية والمعاني الجزئية فواضح، وأما الصور المقدارية فإنها وإن لم تفقد بعض آثار المادة إلا أنها لا تتجزأ إلى الأجزاء بالفعل كالأمور المادية، وتصور الأجزاء لها إنما هو بحدوث صور أخرى لا يتبدل الكلّ إليها. ولا تكون أجزاءها المفروضة أجزاء العلم بحيث يكون نصفها نصف العلم وثلثها ثلثه وهكذا.

وكذلك كلّ أمر مادّي يصح نسبتها إلى المكان ويمكن الإشارة الحسية إليه، والصورة العلمية ليست كذلك، كما أن وجودها ليس تدريجياً منطبقاً على الزمان ولا متغيراً بتغيره.

٣٥٤- قوله «فإن قلت...»

حاصل الإشكال أن ما ذكر من عدم وجود خواص الماديات في الصورة العلمية ممنوع، أما الانقسام فلا مكان عروضه لها بعرض المحلّ بأن تفرض الصورة العلمية منطبعة في محلّ مادّي فتنقسم بانقسامه. وأما النسبة إلى المكان فلما ثبت في العلوم الطبيعية من

١- راجع التحصيل: ص ٧٤٥، وراجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفرع السادس من طبيعيات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٧٥-٤٨٧، و ص ٤٩٣-٤٩٧.

اختصاص كلّ جزء من أجزاء الدماغ بنوع من الإحساس، بحيث يحتلّ ذلك الإحساس باختلال الجزء الدماغيّ الخاصّ به. وأما النسبة إلى الزمان فلحدوث كلّ إدراك في زمان معيّن.

وحاصل الجواب أنّ انطباع الصور الإدراكية في الأعضاء الحسية أو الجهاز العصبيّ والمخّ ممتنع، لاستلزامه انطباع الكبير في الصغير^١. ولا يجدي القول بأنّ الصورة المنطبعة صغيرة في نفسها وإنّما يعلم مقدار ذي الصورة بالمقاييس، لأنّ ما يدرك أخيراً ولو كان ذلك بعد حصول المقاييس هو صورة كبيرة لا يمكن انطباعها في جسم صغير، وليس إدراك الصورة الكبيرة مركّباً من إحساس صورة صغيرة وعلم آخر بمقدارها الواقعيّ، كما هو واضح بالوجدان^٢.

وأما ما ثبت بالتجارب العلميّة من ارتباط كلّ نوع من الإحساس بجزء خاصّ من الدماغ مثلاً فلا يعني انطباع الصورة الإدراكية فيه، بل معناه كون ذلك الجزء آلة للإحساس، وبتأثره بالتفاعلات الفيزيائية — الكيمياءويّة — تستعدّ النفس للإدراك والنسبة الزمانيّة أيضاً تحصل بمقارنة تلك التفاعلات الماديّة للزمان. وأخيراً استدلّ على عدم زمانيّة الصورة الإدراكية ببقائها بعينها وتذكّرها بعد سنين متطاولة، والأمور الزمانيّة لا تبقى بعينها لتدرّج وجودها.

ويمكن استفادة دليل آخر على تجرّد الإدراك، وهو أنّ المادّة البدنيّة وحتىّ المادّة العصبيّة تتحوّل بالتحلّل وجذب موادّ غذائيّة جديدة، فلو كانت الصورة العلميّة حالة فيها وكانت هي المدركة لها لتغيّر الإدراك بتغيّر المحلّ المدرك. ولا يجدي فرض تماثل الصور المتناوبة، لعدم بقاء ما يدرك تلك الصور ويدرك تماثلها. وأيضاً إذا قايستنا بين صورتين، سواء كانتا تماثلتين أو متخالفتين، وسواء كانتا متمازمتين أو غير متمازمتين في زمان حدوثهما، لزم وجودهما لمدرّك واحد، ولا يستقيم ذلك بالانطباع، لأنّ كلّ جزء من الدماغ مثلاً إنّما يدرك — على الفرض — ما ينطبق فيه خاصّةً، ولا خبره عن ما يدرك الجزء الآخر حتىّ يقايس بينها. فالصور العلميّة أمور مجردة قائمة بالنفس المجردة، وهي التي تدركها وتقاييس بينها، وتحكم بتماثلها أو تخالفها.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٩٩، وج ٨، ص ١٧٨-١٧٩، وص ٢٣٠-٢٤١.

٢- راجع حكمة الإشراق: ص ١٠٠.

٣٣٥- قوله «فقد تحصل بما تقدم»

بعد ما أثبت - قدس سره - تجرد الصور العلمية رجع إلى ما أشار إليه من انتهاء العلم الحصولي إلى الحضورّي فقال: إنّ الصورة العلمية بما أنّها مجردة تكون أقوى وجوداً من الماديات، فترتبة وجودها فوق مرتبة الماديات، والتشكيك في مراتب الوجود يقتضي كون العالي علّة للسافل و كون المجرّد علّة للمادّي، فالصور العلمية في الحقيقة هي مبادئ وجود الماديات و عللها المفيدة لها، و العلم يعني شهودها. لكن قد تكون المشاهدة عن قرب، كما في المشاهدات العرفانية، وقد تكون عن بُعد، كما في العلوم العادية، فهي أيضاً علوم حضورية إلا أنّها تحصل لمن لم يصل بعد إلى قرب تلك الحقائق المجرّدة بحيث يستطيع مشاهدتها عن قريب^١.

فالعلم سواء كان إحساساً أو تخيلاً أو تعقلاً إنّما هو مشاهدة أمور مجردة عن المادّة، تجرّداً مثاليّاً كما في الإحساس والتخيّل، أو تجرّداً عقليّاً كما في التعقل. وإنّما ينسب إلى الماديات لكونها آثار وجود تلك المجرّدات، ولاشتركاها معها في المهية. فإسمى علماً حصولياً بالماديات لاحقيقة له، بل إنّما هو علم حضورّي بالأمر المجرّد، وينسب العقل إلى الماديات اعتباراً. و الداعي إلى هذا الاعتبار هو احتياج الإنسان إلى الاتّصال بالماديات و الانتفاع بها، فيضطرّ العقل إلى ذلك الاعتبار.

وهذا الاتّجاه هوالاتّجاه الأفلاطوني^٢ إن لم يكن أبعد مدى منه، وسيأتي منه في الفصل العشرين من المرحلة الثانية عشر الإشكال في إثبات المثل الأفلاطونية. اللهمّ إلا أن يؤوّل كلامه ههنا بوجود الأمور العقلية على نعت البساطة في عقل واحد، فليتملّ. ثمّ إنّ صدر المتألهين ذهب إلى أنّ الإدراك الحسيّ والخياليّ يحصل في المرتبة المثالية للنفس لا في المثال الأعظم البرزخيّ، على خلاف ما ذهب إليه الشيخ الإشراقيّ، فالمدركات الجزئية هي صور قائمة بالنفس لاستقلّة عنها، وبهذا يفترق الإدراك العاديّ عن المشاهدة العرفانية. واستدلّ على ذلك بأنّ النفس ربما تتصوّر صوراً قبيحة و جزافية لا يصحّ إسنادها إلى الحكيم، فهي ليست إلاّ من شيطنة القوة المتخيلة، و حيث لا فرق بين إدراكها و إدراك سائر الصور فهي كلّها موجودة في صقع النفس^٣.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٨٧ - ٢٩١.

٢- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٥٠٧.

٣- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٠٣، وراجع تعليقه صدر المتألهين على الهيات الشفاء: ص ١٣٢، وراجع

المطارحات: ص ٤٩٥.

ويمكن تعميم هذا الإشكال إلى المفاهيم العقلية أيضاً با لنظر إلى وجود المفاهيم العدمية والاعتبارية والمفاهيم الكلية المأخوذة من الصور القبيحة، فينتج أنّ الإدراكات العقلية أيضاً حاصلة في المرتبة العقلية للنفس لا في العالم العقلي المستقل، فهي ليست إلا مفاهيم قائمة بالنفس.

وكيف كان، فيلا حظ على ما استدلّ به لكون الأمور المعلومة عللاً فاعلية للماديات أنّ تجرّد الصور العلمية لا يكفي دليلاً على كونها في سلسلة العلل، فلعلها من قبيل الكيفيات النفسانية المجردة الحاصلة للنفس، وليست عللاً مفيدة لأيّ شيء. وإنّما الذي يقع في سلسلة العلل المفيدة هو المجرد التام الذي لا تعلق له بالمادة بنحو من الأنحاء ولو كان بوساطة النفس.

والحاصل أنّ الصور العلمية— سواء كانت عقلية أو خيالية أو حسية— صور مجردة حاصلة للنفس قائمة بها لا استقلال لها دون النفس، ومشهودة لها شهوداً حضورياً، وتفترق عن سائر الكيفيات النفسانية بخاصة ذاتية لها هي مرآيتها لما وراءها، فإذا نظر إليها كانت معلومة بالعلم الحضورّي، وإذا نظر فيها كانت علوماً حصولية للمعلومات الخارجية. فالصور أنفسها معلومات بالذات علماً حضورياً، والأشياء الخارجية معلومات بالعرض بوساطة تلك الصور علماً حصولياً. فانهاء العلوم الحصولية إلى الحضورية إنّما يصحّ بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة تحت الرقم (٣٥٣) ولا يقتضي كون نسبة العلم إلى الأشياء الخارجية اعتبارية، فتبصر.

٣٥٦— قوله «غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له»

لابدّ من تأويل هذه العبارة بما يرجع إلى حضور الذات لذاتها، لأنّه إن أُريد بالكمالات الممكنة ما يعمّ الكمالات الثانية كما هو الظاهر فهي غير حاصلة لجميع النفوس، وإن أُريد بها خصوص الكمالات الأولية المقومة للنوع فهي لا تختصّ بالمجردات، بل الأنواع المادية أيضاً واجدة لها، كما أنّها واجدة لبعض كمالاتها الثانية. ثمّ إنّّه بالنظر إلى مامرّ يمكن أن يعرف العلم بحضور شيء بذاته أو بصورته المجردة عند الموجود المجرد الذي وجوده لنفسه. مع تفسير حضور الشيء بما يعمّ حضور العالم عند نفسه أولاً، وبما يعمّ حضور الماديات لعلها المفيضة ثانياً.

الفصل الثاني

٣٥٧— قوله «في اتحاد العالم بالمعلوم»

لا ريب أن علم المجرد بذاته ليس أمراً خارجاً عن ذاته فهو عالم ومعلوم وعلم. وهذا ممّا اتفق عليه الحكماء. وأمّا علمه بغيره فالمشهور عندهم أنه يتحقق بحصول صورة علمية للعالم، لكن اختلفت كلماتهم في تفسير هذا الحصول وبيان الفرق بينه وبين سائر أنواع الحصول والوجود للغير، والذي يستفاد من كلمات الشيخ وأتباعه أنه نحو من وجود العرض للموضوع، والفرق يرجع إلى التجرد وعدمه، فالموضوع المجرد يصير عالماً بالصورة الحائلة فيه لأجل تجرده بخلاف الموضوعات الجسمانية.

وهذا البيان لم يُقنع شيخ الإشراق وصدر المتألهين. فقال الأول في التلويحات^١: «وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي» ثم نقل مكاشفة له رأى فيها المعلم الأول وسأله عن مسائل العلم، وانتهى رأيه إلى أن العلم إضافة إشراقية. وقال صدر المتألهين: «إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكيمية التي لم تنقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا» وانتهى رأيه إلى اتحاد العاقل بالمعقول وجوداً، وأن حصول الصورة العلمية للعالم شبيه بحصول الصور الجسمانية للمادة^٢.

وقد حُكي القول باتحاد العاقل والمعقول عن بعض القدماء. قال الشيخ في

١— راجع التلويحات: ص ٧٠—٧٤.

٢— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣١٢.

٣— راجع نفس المصدر: ص ٣١٩.

الإشارات^١: «إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو— إلى أن قال— وكان لهم رجل يعرف بـ «فرفور يوس» عميل في العقل والمعقولات كتاباً يُثني عليه المشاؤون، وهو حَشَفٌ كلّه. وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه ولا فرفور يوس نفسه. وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل». وقال في الشفاء^٢: «وما يقال من أنّ ذات النفس تصوير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم قوهم أنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون— إلى أن قال— نعم هذا في شيءٍ آخر يمكن أن يكون، على ما سنفضله في موضعه».

ولعلّ هذا الموضوع الذي أشار إليه هو الفصل السابع من المقالة الأولى من كتاب «المبدء والمعاد» حيث صحّح القول به في الواجب تبارك وتعالى وبيّنه ببيان طويل نقله في الأسفار ونقده^١.

وقال في التعليقات: «كلّ ما يعقل ذاته فإنّه هو العقل والعاقل والمعقول. وهذا الحكم لا يصحّ إلّا في الأوّل» و مراده أنّ هذا الاتّحاد في مورد العلم بالغير يختصّ بالواجب تبارك وتعالى، وأمّا في العلم بالنفس فهو حاصل في جميع الجواهر المجردة.

وقال في التعليقات أيضاً: «وأما ما يقال إنّنا إذا عقلنا شيئاً فإنّا نصير ذلك المعقول، فهو محال، فإنّه يلزم أن يكون إذا عقلنا الباري أن نتحدبه ونكون هو. وهذا الحكم لا يصحّ إلّا في الأوّل، فإنّه يعقل ذاته، وذاته مبدء المعقولات، فهو يعقل الأشياء من ذاته، وكلّ شيءٍ حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل^٥» ولعله أراد بذلك أن يفرّق بين علم الواجب بغيره و علمنا بغيرنا بأنّ الثاني من قبيل العرض الحالّ في جوهر النفس بخلاف الأوّل^٦، وعليه فينبغي تعميم الاتّحاد إلى علوم المفارقات^٧، فليتأمل.

ثمّ إنّّه أورد في كتبه إشكالات على القول بالاتّحاد، وقد تصدّى في الأسفار

١- راجع النقط السابع من الإشارات.

٢- راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء.

٣- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٣٧-٤٤٣.

٤ و ٥- راجع التعليقات: ص ١٥٩.

٦- راجع التعليقات: ص ٨١، و راجع السادس والسابع من ثمانية إلهيات الشفاء، و راجع التحصيل: ص

٥٧٣-٥٧٤.

٧- راجع النجاة: ص ١٩٣.

للإجابة عليها، كما أنه أقام برهاناً على الاتحاد غير ما في المتن سنشير إليه. لكن ينبغي قبل ذلك إلقاء ضوء على مفهوم العبارة، ولعله بهذا يندفع كثير من الإشكالات لولا كلها.

فنقول: المراد بالاتحاد المعقول بين العاقل و المعقول هو الاتحاد في الوجود دون المفهوم والمهية. فمن البديهي أن مهية العاقل لا تنقلب إلى مهية المعقول، ولا مهية المعقول تنقلب إلى مهية العاقل، كما أن اتحاد مفهومين متباينين ببعضهما أو اتحاد وجودٍ بما أنه وجود بمفهوم بما أنه مفهوم أيضاً غير معقول.

وأما اتحاد الوجودين فليس المراد به أن وجودين اثنين يصيران وجوداً واحداً بعينه، بل المراد مايشتمل اتحاد الرابط بالمستقل، واتحاد الرابط بالموضوع. أما الأول فيجري في كلّ علة مفيضة للوجود مع معلوها، ويرجع إلى التشكيك الخاص في حقيقة الوجود، ومعناه عدم استقلال المعلول دون العلة و كونه ربطاً محضاً بها. فالاتحاد بهذا المعنى حاصل في علم العلة والمعلول ببعضهما علماً حضورياً. وأما العلوم الحسولية فما كان منها من فعل النفس كما في المعقولات الثانية يجري هذا المجرى، وكذا في غيرها عند من يعدّها من فعل النفس. لكن هذا المسمى يختص بالقائلين بالتشكيك الخاصي في حقيقة الوجود كصدر المتألهين وأتباعه.

وأما الاتحاد بالمعنى الثاني فينقسم إلى قسمين: اتحاد العرض بالجوهر، واتحاد الصورة بالمادة. فكلّ من يقول بأن العلم كيف نفسانيّ ويصحح اتحاد وجود العرض بوجود الجوهر لايتحاشى عن اتحاده بالنفس اتحاد العرض بالموضوع، كما صرح به صدر المتألهين وأتباعه ومنهم الأستاذ— قدس سره الشريف— في مواضع متعدّدة^١، ولاسيما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر وشؤونه. وحيث إنّ المعلوم بالذات هو الصورة العلميّة فيتمّ القول باتحاد العلم والعالم والمعلوم بهذا المعنى. لكن يظهر من كلامهم في هذا الباب أنّهم يذهبون إلى أبعد من ذلك، ممّا يرجع إلى كون النفس كمادة للمعقولات، و كونها كصور للنفس تتحصّل بالاتحاد معها تحصلاً جوهرياً جديداً. فلننظر ما ذايفيه البرهان.

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٢١-٣٣٥، وص ٣٤٦-٣٥٩، وص ٤٢٧، وراجع المطارحات: ص

٤٧٤، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٢٨-٣٣١.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٠٦.

قال صدر المتألهين ماملخصه: «أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة باختلاف. فلوقرُض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل ويكون الارتباط بينها بمجرد الحائيّة والمحلية لكان يلزم أن يمكن اعتبار وجود كلٍّ منها مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه. لكنّ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لاشئ آخر. وكون الشيء معقولاً لا يتصور إلا بوجود عاقل له، فلو كان العاقل أمراً مغايراً له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول، لكنّ المعقول بالفعل لا يمكن أن يكون إلا معقولاً بالفعل، لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته، سواء عقله غيره أو لم يعقله. وقد مرّ أن المتضايين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود أيضاً.

وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة فاعلم أنّ الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس— إلى أن قال— ثمّ إنهم زعموا أنّ الجوهر المنفعل العقلي من الإنسان يصادف الصور العقلية ويدركها إدراكاً عقلياً، فنقول: تلك القوة الانفعالية بماذا أدركت الصورة العقلية؟ أدركها بذاتها المعرفة عن الصور العقلية؟ فليت شعري كيف تدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقليّ صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة، والعين العمياء كيف تبصر وترى! وإن أدركتها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل— إلى أن قال— حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي تستكمل بها وتصير ذاتاً متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكيّ، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المتعينة بالفعل إلا بالصور فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة^١.

وقد ركّز في هذا البيان على أنّ الصورة العقلية تكون بذاتها معقولة لابعروض أمر فيها، فمع قطع النظر عن جميع الأشياء تكون معقولة، ولما كانت حيثية المعقولة هي حيثية الوجود للغير (أي للعاقل) فيلزم أن تكون الصورة العقلية بذاتها عاقلة لذاتها. وأيضاً لما كانت المعقولة مفهوماً إضافياً وهي مع ذلك ثابتة لذات الصورة العقلية لزم أن تكون العاقلة أيضاً ثابتة لها لتكافؤ المتضايين. وأخيراً أشار إلى وجه ثالث هو أنّ النفس الفاقدة في ذاتها للصورة العقلية لا يمكنها أن تدرك تلك الصورة، كما أنّ العين العمياء لا يمكنها أن تبصر وترى، فيجب أن تتحد بما هي عاقلة لذاتها حتى تعقلها.

١— راجع الأسفار ج ٣، ص ٣١٣—٣٢٠، ج ٦، ص ١٦٥—١٦٨، وتعليقة السبزواري عليه.

لكن يلاحظ على الوجه الأول أنّ وصف المعقوليّة مفهوم إضافي غير داخل في ذات شيء من الأشياء ولا منتزع عنها إلا باعتبار طرف هو عاقل لها، فالصورة العقلية إنّما تكون بحيث يمكن أن تصير معقولة، وأما فعلية هذا الوصف فهي رهن لفعلية وجود العاقل بما أنّه عاقل. فإن ثبت كونها عاقلة لذاتها كما في الجوهر المجرد اتّصفت بالمعقوليّة لذاتها، وإن لم يثبت كما في الصورة التي يكون وجودها للغير فعقوليتها إنّما تكون للغير لا لذاتها. ومنه يظهر النظر في الوجه الثاني، فإنّ الذي ينسب إلى الصورة العقلية بصرف النظر عن الموجود الذي هي حاصلة له هو إمكان المعقوليّة، فيتضایف مع إمكان وجود عاقل له.

وأما الوجه الثالث فهو أشبه بالبيان التمثيليّ منه بالبيان البرهانيّ، فلنقال أن يقول: إنّ عاقلية النفس بالفعل إنّما هي عين قيام الصورة العقلية بها، فللنفس في ذاتها استعداد العاقلية، وفعليتها هي بحصول الصورة العقلية لها، فهي كالعين المبصرة التي لم تصادف الصورة المرئية بعد، فإذا صادفتها صارت مبصرة بالفعل، ولا يستلزم ذلك كون الصورة المرئية مبصرة لنفسها.

ثم إنّ اعتبار نسبة الصورة العقلية إلى النفس كنسبه الصورة إلى المادة لا يفترق عن اعتبارها كنسبة العرض إلى الجوهر في أنّ النفس تستكمل^١ بها، كما أنّها لا يفترقان في أنّ المفروض في كليهما اتحاد وجودين ببعضهما، وإنّما يختلف الاعتباران في أنّ الصورة جوهر تتحصّل بها المادة تحصلاً جوهرياً جديداً بخلاف العرض، وإنّما يصحّ ذلك في ما ثبت جوهريته، وجوهريّة الصورة العقلية مطلقاً ممنوع. بل لقائل أن يقول: إنّ اتحاد الجوهر بالعرض أوثق من اتحاد المادة بالصورة، خاصّةً بالنظر إلى القول بأنّ العرض من شؤون وجود الجوهر، فليتأمل.

وكيف كان، فلمّا كان هذا البيان غير وافي عند الأستاذ — قدس سره — بإثبات المرام كما صرح به في تعليقه على الأسفار^٢ عدل عنه إلى بيان آخر، وحاصله أنّ العلم بالشيء هو حصول الصورة العلمية للعالم، فوجودها نوع من الوجود للغير (أي للعالم)، والوجود للغير يتحد مع وجود ذلك الغير وإلا كان له وجود لنفسه أيضاً، فالعلم الذي هو المعلوم بالذات متحد مع وجود العالم، وهو المطلوب.

١- راجع التعليقات: ص ٧٧ (الفرق بين الاستكمال والانفعال).

٢- راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ٣١٣-٣١٤، وج ٦، ذيل الصفحة ١٦٦-١٧٠.

وهذا البيان يُثبت الاتّحاد الأعمّ من اتّحاد العرض بالجوهر واتّحاد الصورة بالمادّة، لكن في تعميمه للعلم الحضوريّ نظر واضح، فلا حضور الشيء لنفسه من قبيل الوجود للغير، ولا حضور المعلول عند العلة، ولا حضور العلة عند المعلول. مضافاً إلى أنه لا يساعد ما ذهب إليه من رجوع العلم الحسوليّ إلى الحضوريّ وأنه مشاهدة الصور المجردة المستقلّة، فإنّ وجودها يكون لأنفسها، فتبصر.

٣٥٨— قوله «فإن قلت...»

قد أورد في هذا الكلام إشكال على جريان هذا البرهان في العلم الحسوليّ وإشكالات على القول بالاتّحاد في العلم الحضوريّ. أمّا الإشكال الأوّل فهو أنّ هذا البرهان مبنيّ على كون وجود العلم للغير، مع أنّ الذي ينقسم إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره هو الموجود الخارجيّ الذي يكون وجوده في نفسه، فالأعراض الخارجيّة التي هي بالحمل الشائع أعراض يكون وجودها لغيرها، وبعض الجواهر الخارجيّة التي هي بالحمل الشائع جواهر يكون وجوده لنفسه، أمّا الجوهر أو العرض الذهنيّ فليس مندرجاً في مقولة حتّى يقال إنّ وجوده لنفسه أو لغيره، وإنّما يحمل الجوهر أو العرض عليه بالحمل الأوّل. والحاصل أنّه لا معنى لفرض الاتّحاد بين وجود النفس والمفاهيم الذهنيّة. والجواب أنّ للمفاهيم اعتبارين: اعتبار المفهوميّة، واعتبار الوجود في الذهن، والاتّحاد إنّما يلاحظ بين وجود النفس والصورة العلميّة بما أنّها وجوداً بما أنّها مفهوم، وبهذا الاعتبار تدخل في مقولة كيف بالنظر إلى مهيتته، كما تمر الكلام فيه في المرحلة الثالثة.

لكنّ الأستاذ— قدس سره— أجاب عن الإشكال برجوع العلم الحسوليّ إلى الحضوريّ، فتدبر.

وأما العلم الحضوريّ فأورد عليه بأنّ اتّحاد شيئين يقتضي تعدّداً بينها كما أنّه يقتضي جهة وحدة لها، لكن في العلم بالنفس لا توجد جهة كثيرة، فلا يصدق الاتّحاد وإنّما هو الوحدة. وأمّا في علم العلة بالمعلول وبالعكس وعلم أحد المعلولين بالآخر فلا توجد جهة وحدة للعالم والمعلوم. على أنّ لازم الاتّحاد صيرورة جميع المجردات شخصاً واحداً، لأنّها لا تخلومن أن يكون كلّ اثنين منها علةً ومعلولاً أو يكونا معلولين لعلّة ثالثة، فيلزم أن يكون كلّ واحد منها عالملاً بالجميع ومعلوماً للجميع، والقول باتّحادها يستلزم كون الجميع شخصاً واحداً.

وقد أجاب سيّدنا الأستاذ — قدس سره الشريف — عن إشكال وحدة العالم والمعلوم في العلم بالنفس بأن إطلاق الاتحاد هناك إنما هو بالنظر إلى التغير الاعتباري بينها. وأما إشكال تعدّد العالم والمعلوم في علم العلة بالمعلول وبالعكس فقد أجاب عنه بأن مردانا بالاتحاد ليس هو صيرورة العالم والمعلوم وجوداً واحداً شخصياً ذات مرتبة واحدة، وإنما يشمل اتحاد الوجود الرابط بالمستقل — كما أشرنا إليه عند توضيح المسألة — فالعلة تتحد بالمعلول الذي هو عين الربط بها اتحاد الحقيقة بالرقيقة، كما أنّ المعلول يتحد بها اتحاد الرقيقة بالحقيقة. وبهذا يظهر الجواب عن الإشكال الأخير. وأما معلولاً علةً ثالثة فالمراد باتحادهما انتزاع ماهيتي العالم والمعلوم عن كلّ واحد منهما بما أنّه عالم.

لكنّ فهمي يقصر عن نيل ما أراد بهذا الكلام الأخير، وقد أجاب في بعض دروسه بأنّ لكلّ واحد من المعلولين علماً حضورياً بالعلة، فيشاهد ما للآخر من الكمال الوجودي في ذات العلة. ويمكن أن يناقش فيه بأنّ علم كلّ واحد منها بالعلة يتعلّق بالحيشة التي صدر عنها وجوده، وإن كانت جميع الحيشات موجودة في ذات العلة على نعت البساطة، لكن لا يتجلى للمعلول إلا ما يرتبط به وجوده، ولهذا لا يحيط المعلول بالعلة علماً. كما أنّ فرض معلولين مجردين في مرتبة واحدة لا يخلو من صعوبة بالنظر إلى مبانيهم، فإنّ فرضاً متحدين بالنوع كان الفرض مخالفاً لما التزموا به من انحصار كلّ نوع مجرد في فرد واحد، وإنّ فرضاً مختلفين بالنوع كالعقول العرضية كان مخالفاً لقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد، خاصةً بالنظر إلى رأي الأستاذ في المثل الأفلاطونية. فينحصر مورد الفرض في النفوس المفارقة، بصرف النظر عن ما ذهب إليه صدر المتألهين من تنوعها بالصور العقلية والملكات الخلقية، فتفظن.

وكيف كان فإثبات العلم الحضوريّ لمعلولي علةً ثالثة ببعضها بالبيان الفلسفيّ مشكل جداً. وكان الأولى تأخير هذا البحث إلى الفصل الحادي عشر أو تقديم ذلك الفصل.

الفصل الثالث

٣٥٩— قوله «في انقسام العلم الحسولّي إلى كليّ وجزئيّ...»

المراد بالعلم في عنوان الفصل هو التصوّر، فإنّه إمّا أن يكون بحيث لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد وهو الكلّيّ، أو يمتنع ذلك وهو الجزئيّ، والأوّل هو المفهوم العقليّ، والثاني ينقسم إلى الحسيّ والخياليّ. فكان الأوّل تقديم انقسام العلم الحسولّي إلى التصوّر والتصديق.

وقدنبه الأستاذ—قدّس سرّه— على أنّ الصورة العلميّة أيّاً ما كانت لا تمتنع بذاتها عن الانطباق على أكثر من واحد، وشأنها شأن التصاویر التي لا يمتنع انطباقها على ذوات متعدّدة. فامتنع الصورة الجزئيّة عن ذلك. لا بدّ وأن يرجع إلى أمر خارج عن ذاتها. وعلّله باتّصال أدوات الحسّ بالمعلوم الخارجيّ الشخصيّ، وبتوقّف الصورة الخياليّة على العلم الحسيّ.

ويمكن المناقشة فيه أولاً بأنّ اتّصال أدوات الحسّ بالخارج لا يوجب بنفسه عدم صدق الصورة العلميّة على غير ما تتّصل به آلة الإحساس، وثانياً بأنّه لا يكفي توقّف الصورة الخياليّة على العلم الحسيّ دليلاً على جزئيّتها، كيف والصور العقليّة أيضاً مسبوقه به. بل السرفيه يرجع إلى ما أشرنا إليه تحت الرقم (٩٠) و (٣٥٥) من أنّ الصورة العلميّة بما لها من المرآيّة قابله لأن تكون منظوراً فيها وأن تكون منظوراً إليها، فإذا نُظر فيها بحيث لم تكن نفسها ملحوظة استقلالاً كان التوجّه معطوفاً إلى المحكيّ، فإن كان المحكيّ أمراً شخصياً عُذ العلم جزئياً، وإلاّ عُذ كلياً. وهذا هو العلم الحسولّي. وأمّا إذ انظر إليها نظراً استقلالياً واختبر قابليّتها للانطباق لم يمتنع انطباقها على أكثر من واحد، لكن هذا

الانطباق ليس هوانطباق العلم وحكايته عن المعلوم، بل هو من قبيل انطباق القوالب على الأشياء. كما أنه إذ انظر إلى كل صورة إدراكية كأمر موجود في ظرف الذهن كانت أمراً شخصياً لا مفهوماً كلياً ولا جزئياً، وهذا هو اعتبار كونها معلومةً بالعلم الحضورى.

٣٦٠- قوله «الثاني أن أخذ المفهوم - إلى قوله - والارتباط بالخارج»

المراد بالخارج هو الخارج عن وعاء المفاهيم، لا خصوص الخارج عن البدن أو الخارج من النفس، فالنفس والبدن كلاهما يعتبران خارجين بالنسبة إلى المفاهيم الحاكية عنها، والعلم الحضورى بالنفس هو علم بوجودها الخارجى.

ثم إن من العلوم الحسولية ما ينتزع عن الموجود الخارجى المشهود بالعلم الحضورى بلا فعالية إيجابية من العقل، كالمفاهيم الماهوية المأخوذة عن النفس وقواها وأفعالها المباشرة وحالاتها وانفعالها كمفهوم العقل والخيال والإرادة والمحبة والخوف، ومنها ما ينتزع بتعمل منه ومقاييسه بعض المشهودات إلى بعض كمفهوم العلة والمعلول وغيرها من المعقولات الثانية الفلسفية، وقد عرفت سابقاً أن مفهوم الجوهر والعرض أيضاً من هذا القبيل، ومنها ما ينتزع عن المفاهيم الذهنية الحاضرة عند النفس، فتعتبر تلك المفاهيم مصاديق ذهنية لها، كانتزاع مفهوم «الكلى» عن مفهوم «الخوف» في الذهن، وهذه هي المعقولات الثانية المنطقية. ومن المفاهيم ما يحصل للذهن بارتباط بالخارج المادى وانفعال للنفس بتبع انفعال البدن عنه، إمّا بلا واسطة كالصور الحسية، أو بواسطة كالصور الخيالية والمفاهيم الماهوية الحاكية عن المحسوسات كمفهوم اللون والصوت وغيرها. وهذه المفاهيم هي التي تنتهي إلى الحس، ومن فقد حاسة من الحواس فقد العلوم المتعلقة بها^١.

ثم إن المشهور بينهم أن هناك نوعاً آخر من العلم الحسولى غير الحسى والخيالى والعقلى، وهو الوهمى^٢. ولا بأس بالإشارة إلى بعض كلماتهم في هذا الباب.

قال الشيخ في النجاة: «ثم القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه وأن الولد معطوف عليه^٣». وقال أيضاً: «وأما المعنى فهو الشئ الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة

١- راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من برهان الشفاء.

٢- راجع التحصيل: ص ٧٤٥ - ٧٤٦.

٣- راجع النجاة: ص ١٦٣.

معنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهرها عنه، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة^١».

وقال في الإشارات: «فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس، مثل أدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس، إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده^٢».

وقال في الشفاء ما ملخصه: «إن الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيلي، من غير أن يكون ذلك محققاً، وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشايبته للمرارة، فإن الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك، ويتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه. والحيوانات وأشباهاها من الناس إنما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقياً له، بل هو على سبيل انبعاث ما فقط — إلى أن قال — إن من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل أن الوهم الذي لم يصحبه العقل حال توهمه كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات عندما ينال الحس صورتها. فنقول: إن ذلك للوهم من وجوه: من ذلك الإلهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية، مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي، وإذا تعرض لحدقته بالقذى بادر فأطبق جفنه قبل فهم ما تعرض وما ينبغي أن يفعل بحسبه، كأنه غريزة لنفسه لاختيار معه. وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية، وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات في ما يضر وينفع، فيكون الذئب يحذره كل شاة وإن لم تره قط و لأصابتها منه نكبة. وقسم آخر يكون لشيء كالتجربة، وذلك أن الحيوان إذا أصابه ألم أو لذة أو وصل إليه نافع حسّي أو صار حسّي مقارناً لصورة حسية فارتسم في المصورة صورة الشيء وصورة ما يقارنه، فاذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصورة وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة، فأحس الوهم بجميع ذلك معاً، فرأى المعنى مع تلك الصورة، وهذا هو على سبيل تقارب التجربة، ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها. وقد يقع للوهم أحكام أخرى بسبيل التشبيه، بأن يكون للشيء صورة تقارن معنى وهمياً في بعض المحسوسات، وليس تقارن دائماً ذلك وفي جميعها، فيلتفت مع

١- راجع النجاة: ص ١٦٢.

٢- راجع النقط الثالث من الإشارات.

وجود تلك الصورة إلى معناها وقد تخلف^١».

وقال في منطق النجاة: «الوهميّات هي آراء أوجب اعتقادها قوّة الوهم التابعة للحس، مصروفة إلى حكم المحسوسات لأنّ قوّة الوهم لا تتصوّر فيه خلافاً. ومثال ذلك اعتقاد الكلّ من الدهماء—مالم يُصر فواعنه قسراً— أنّ الكلّ ينتهي إلى خلاً، أو أن يكون الملائغ غير متناه، ومثلاً تصديق الأوهام الفطريّة كلّها بأنّ كلّ موجود فيجب أن يكون متخيّراً في جهة. وهذان المثالان من الوهميّات الكاذبة. وقد يكون منها صادقة يتبعها العقل، مثل أنّه كما لا يمكن أن يُتوهّم جسمان في مكان واحد فكذلك لا يوجد ولا يعقل جسم واحد في وقت واحد في مكانين—إلى أن قال— ففطرة الوهم في المحسوسات وفي الخواصّ التي لها من جهة ما هي محسوسة، صادقة يتبعها العقل، بل هو آلة للعقل في المحسوسات. وأمّا فطرتها في الأمور التي ليست بمحسوسة لتصرفها إلى وجود محسوس فهي فطرة كاذبة^٢».

وقال شيخ الإشراق: «وأثبت بعض الناس في الإنسان قوّة وهميّة هي الحاكمة في الجزئيّات، وأخرى هي متخيّلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب أنّ محلّها التجويف الأوسط. ولقائل أن يقول: إنّ الوهم بعينه هو المتخيّلة—إلى أن قال— فالحقّ أنّ هذه الثلاث شئ واحد وقوّة واحدة، باعتبارها يعبر عنها بعبارات^٣».

وقال صدر المتألّهين: «والتوهّم إدراكٌ لمعنى غير محسوس بل معقول، لكن لا يتصوّرهُ كلياً بل مضافاً إلى جزئيّ محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي—إلى أن قال— واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل أمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئيّ وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته^٤».

وقال في موضع آخر: «واعلم أنّ الوهم عندنا وإن كان غير القوي التي ذكرت إلا أنّه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئيّ

١— راجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء، والتحصيل: ص ٨٠١.

٢— راجع النجاة: ص ٦٢—٦٣.

٣— راجع حكمة الإشراق: ص ٢٠٩—٢١٠، وراجع الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء

٣— راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ٣٦٢.

٤— راجع نفس المصدر.

٤— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٦٠—٣٦٢.

وتعلّقها به وتدبيرها له، فالقوة العقلية المتعلّقة بالخيال هو الوهم، كما أنّ مدرّكاته هي المعاني الكلية المضاهة إلى صور الشخصيات الخيالية^١.

وكتب الأستاذ -قدس سرّه الشريف- في تعلّيقته على الأسفار: «لا ينال الوهم كلّ صورة عقلية مضافة إلى الجزئيّ، كالإنسان والفرس والسواد والبياض مثلاً^٢، وإنّما ينال أموراً جزئية موجودة في باطن الإنسان كالمحبّة والعداوة والسرور والحزن، ولا مانع من نسبة إدراكها إلى الحسّ المشترك كما سيأتي في سفر النفس، ويجرد تسميتها معاني في مقابل الصور المدركة من طريق الحواسّ الظاهرة لا يوجب مباينةً نوعيّةً في الفعل حتّى يحوج إلى إثبات قوّة أخرى، فالحقّ إسقاط الوهم من رأس وإسناد فعله إلى الحسّ المشترك^٣».

وقال أيضاً: «الحقّ أنّ الإدراك نوعان بإسقاط الإحساس كما أسقط الوهم، فإنّ حضور المادّة المحسوسة وغيبها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه. نعم، الغالب هو كون الصورة أقوى جلاءً عند النفس مع حضور المادّة، وربما كان المتخيّل أقوى وأشدّ ظهوراً مع عناية النفس به^٤».

وتثور حول هذه الكلمات تساؤلات كمايلي:

١- هل يدرك الوهم المعاني الجزئية المتعلّقة بالخارجيات كعداوة الذئب مثلاً أو يدرك المعاني الحادثة في النفس؟

٢- هل يدرك الوهم خصوص التصوّرات، وشأنه شأن الحواسّ الظاهرة في إدراكها للصور الحسية، أو هو مدرك للتصديقات، وشأنه شأن النفس العاقلة في حكمها بالإيجاب والسلب؟

٣- هل الوهم مدرك لنوع واحد من المعاني أوله أنواع متعدّدة من الإدراك؟

٤- ما هو منشأ الأحكام الوهميّة؟ وماهي قيمة تلك الأحكام؟

٥- هل الواهمة قوّة مستقلّة في قبال سائر القوى الإدراكية للنفس أو ليست في

١- راجع الأسفار: ج ٨، ص ٢١٥-٢٢٠.

٢- قال في التحصيل (ص ٧٨٤): وههنا معان لا يدركها الحسّ كالمعنى الذي ينفّر الشاة عن الذئب، بل كالإنسانية والشكلية والعددية، لا مجردة بل مأخوذة مع شخص محسوس منتشر، ولا بحالة إنّ النفس تدركها بواسطة قوّة بدنيّة. والقوّة التي بها تدركها تسمّى وهماً.

الواقع إلّا إحدى تلك القوى وتسمى واهمةً باعتبار خاصّ؟ وماهي نسبة هذه القوة إلى سائر القوى؟

أما السؤال الأول فالجواب عنه أنّ مدلول كلمات القوم هو الأول، لكن ظاهر كلام الأستاذ — قدس سره — في تعليقه على الأسفار هو الثاني. ولعلّ مراده أنّ ما نسبته من المعاني إلى الخارجيات هو في الواقع ممّا قد وجدناه أولاً في أنفسنا، ثمّ بمشاهدة آثاره في الحيوان أو الإنسان الخارجيّ نعتقد بوجود ذلك فيه. وهذا حقّ في مانشعر به من الإدراكات المنطوية على نوع من الاستدلال الارتكازيّ، لكن مدعى القوم أنّ في الحيوان إدراكاً غريزياً للمعاني الجزئية المتعلقة ببعض الأشياء الخارجيّة، كإدراك الشاة عداوة الذئب، وهو من فعل قوته الواهمة.

أما الجواب عن السؤال الثاني فهو أنّ مقتضى عدهم القوة الواهمة من الحواسّ الباطنة أنّ شأنها التصوّر كسائر الحواسّ، لكنهم قد ينسبون الأحكام إلى الحواسّ أيضاً كما أنّهم ينسبون اللذة والألم إليها. والحقّ أنّ الحكم لا يكون إلّا للنفس، وإنّما يُنسب بعض الأحكام إلى الحواسّ بالنظر إلى أنّ متعلّقه أمر محسوس بالحسّ الظاهريّ أو الباطنيّ، و أنّ طريق الوصول إليه هو الحسّ.

وأما السؤال الثالث فالجواب عنه أنّ ما ينسب إلى الوهم كقوة مدركة للتصورات هو نوع واحد من المدركات، وهو المعنى الجزئيّ المتعلّق بالمحسوسات. وأما الأحكام الموصوفة بالوهيات فهي على أنواع ذكرها الشيخ في الشفاء وتلميذه في التحصيل^١، وتشارك في اعتبار معنى وهميّ في متعلّقتها. لكن يشكل هذا الاعتبار في الوهيات التي ذكروها في المنطق، كتوهم أنّ كلّ موجود يجب أن يكون في مكان وزمان. والظاهر أنّه من قبيل الاشتراك في الاسم، فتفتن.

وبالتأمّل في كلامهما يظهر الجواب عن السؤال الرابع أيضاً.

وأما السؤال الخامس فقد عرفت أنّ المشهور بينهم كون القوة الواهمة قوةً مستقلةً، لكن احتمال الشيخ في موضع من الشفاء^٢ كون المتوهمة هي المفكرة والمتخيّلة بعينها، وذهب شيخ الإشراق إلى وحدة الواهمة والمتخيّلة والحسّ المشترك، وذهب سيّدنا

١- راجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء، وراجع التحصيل:

من ٨٠١.

٢- راجع الأول من رابعة السادس من طبيعيات الشفاء.

الأستاذ—قدس سره— في تعلیقه على الأسفار إلى كونا هي الحس المشترك، لکته نسب إليها إدراك المحبة ونحوها، مع أنها معلومة بالعلم الحضوری، ويمكن تأویل كلامه إلى أنه يتصور معانيها الجزئية. وذهب صدر المتألهين إلى أن الوهم هو العقل المتنزل عن مرتبته، ولا يخلو كلامه عن غموض، فليتأمل.

والحق أن المحبة ونحوها من کیفیات النفسانية تُعلم علماً حضورياً، ويأخذ الذهن منها معاني جزئية، على وزان الصور الخيالية، فيتذکرها بعد زوالها، كما أنه يأخذ معاني كلية كسائر العقولات. وأما المعاني الجزئية التي ندرکها في الحيوانات والأناسي فهي في الأصل مأخوذة من حالاتنا النفسية، وننسبها إليها إمانرى فيها من آثارها. وأما الإدراك الغريزي فله شأن آخر، وليس أمراً مشعوراً به. وأما الأحكام فكلها صادرة من النفس، فما كان منها منتهاً إلى البديهيات فهو صادق وذوقية منطقية، وما كان منها ناشئاً عن مجرد التخيل والتمثيل فقيمه رهن للبرهان.

الفصل الرابع

٣٦١- قوله «ينقسم العلم الحصولي...»

العلم بالشئ قد يحصل من طريق الحسّ والمشاهدة ويتعلّق بالأُمور القابلة للزوال بماهي كذلك ، فيتغيّر بتغيّر المعلوم كما أنّ حدوثة منوط بوجود المعلوم، ويسمّى علماً جزئياً وزائلاً ومتغيّراً، وقد يحصل من طريق العقل وبالاستدلال بالعلل والأسباب على المعاليل والمسبّبات، كعلم المنجم بوقوع الخسوف ليلة كذا، من طريق العلم بأسبابه، ومثل هذا العلم لا يكون تابعاً لوجود المعلوم ولا يتغيّر بتغيّره، فيمكن حصوله قبل تحقّق المعلوم ومعه وبعده، ويسمّى علماً كلياً ودائماً وثابتاً.

فهذا التقسيم يجري أصالةً في لقضايا والتصديقات بخلاف التقسيم السابق، وإن صحّ اتّصاف التصورات المأخوذة منها أيضاً بالكليّ والجزئيّ بهذا المعنى، فيقال: الخسوف القمر ليلة كذا معلوم للمنجم علماً كلياً.

وقد يستعمل الكليّ والجزئيّ بهذا الاصطلاح في مقدّمات البرهان، حيث يشترطون في براهين العلوم أن تكون مفيدة لليقين الدائم، فيجب أن تكون مقدّماتها يقينية على الدوام، فيعبّرون عن هذا الشرط بالكليّة والدوام^١.

ثمّ إنّ المشائين ذهبوا إلى أنّ علم الواجب تعالى بالحوادث الجزئية يكون بهذا المعنى كلياً^٢، لما أنّه ناشئ من ذات الواجب التي هي علة أولى لجميع الموجودات، ولما أنّه

١- راجع الفصل الثامن من المقالة الثانية من برهان الشفاء، والتحصيل: ص ٢٣٨،

٢- راجع النقط السابع من الإشارات، وراجع التعليقات: ص ١٣- ١٥ و ٢٣- ٢٥ و ص ٩٧ و ص

موجود قبل حدوثها كما أنه لا يتغير بتغيرها، وهذا الاعتبار يسمى علم ما قبل الكثرة^١

بَابُ الْإِسْتِغْنَاءِ

الاستغناء لغةً ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

والاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره من الاستغناء في اللغة ما استغنى به عن غيره

→ ١١٥-١١٦، و ١٢٠ و ١٢١، و ص ١٦٢-١٦٣ وراجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٠٣-٤١٧، و

راجع الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص

٣٦٣-٣٦٥، والتحصيل: ص ٤٩٥-٤٩٦، و ص ٥٧٦، والنجاة: ص ٢٤٧-٢٤٩.

١- راجع المطارحات: ص ٣٣٢.

الفصل الخامس

٣٦٢- قوله «في أنواع التعقل»

ذكر الشيخ في الشفاء أنّ النفس مادامت متعلّقة بالبدن تكون عقلاً بالقوّة بالنسبة إلى أمور، وإن كانت عقلاً بالفعل بالنسبة إلى أمور أخرى، ويسمى عقلاً هيولانياً بمعنى مطلق الاستعداد (لابمعنى الاستعداد المطلق) وجوّز العقل بالفعل من جميع الجهات في النفوس القدسيّة كنفوس الأنبياء.

ثمّ ذكر أنّ التعقل يكون على وجوه ثلاثة: أحدها أن تكون الصورة العلميّة حاضرة عند النفس تفصيلاً وتكون النفس ملتفتة إليها. وثانيها أن تكون الصورة مكتسبة لكنّ النفس أعرضت عنها لاشتغالها بغيرها، ويمكنها استحضارها متى شاءت. وثالثها أن يكون التعقل على نعت البساطة والإجمال من غير تفصيل وتكثر، كمن يُسأل عن مسائل يعلم جوابها من غير تفصيل، وإنّما يحصل التفصيل عند الشروع في البيان. وجعل علم المفارقات بالكثيرات من هذا القبيل. كما أنّه وجّه علم الواجب تعالى بالأشياء على هذا الوجه^١.

وقد ناقش الشيخ الإشراقي^٢ والإمام الرازي^٣ في القسم الأخير. وقال صدر المتألّهين: إنّ إثبات العقل البسيط لا يمكن إلّا بالقول باتحاد العاقل والمعقول، والقول بأصالة الوجود

١- راجع السادس من خامسة السادس من طبيعيات الشفاء، والسابع من ثامنة إلهيات الشفاء، وراجع

التعليقات: ص ١٢٠، وص ١٥٢ وص ١٩٣، وراجع التحصيل: ص ٨١٢-٨١٤.

٢- راجع المطارحات: ص ٤٧٨-٤٨٠، وحكمة الإشراق: ص ١٥١.

٣- راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٣٣٥-٣٣٧.

وتشککہ^۱.

وَلْيُعْلَمَ أَنَّ الْعَقْلَ الْبَسِيطَ الَّذِي أَثْبَتَهُ الشَّيْخُ إِنَّمَا هُوَ فِي الْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ، وَعِلْمُ الْوَاجِبِ تَعَالَى أَجْلُ شَأْنًا مِنْ ذَلِكَ كَمَا سَيَأْتِي الْكَلَامُ فِيهِ، وَكَذَلِكَ عِلْمُ الْمَفَارِقَاتِ. نَعَمْ، بِنَاءً عَلَى تَعْمِيمِهِ لِلْعِلْمِ الْحَضُورِيِّ يَجْرِي فِي عِلْمِ الْمَجْرَدَاتِ وَعِلْمِ الْوَاجِبِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى وَجْهِ أَشْرَفٍ وَأَعْلَى.

رسالة في العلم البسيط

«الرسالة في العلم البسيط» ص ۳۷۴

تستدل بقوله تعالى «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» (البقرة: ۵۷) في قوله «وَالَّذِينَ آمَنُوا» إشارة إلى العلم البسيط، وفي قوله «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» إشارة إلى العلم بالحقوق والواجبات، وفي قوله «لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» إشارة إلى العلم بالصفات والخصال.

وتستدل بقوله تعالى «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» (البقرة: ۵۷) في قوله «وَالَّذِينَ آمَنُوا» إشارة إلى العلم البسيط، وفي قوله «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» إشارة إلى العلم بالحقوق والواجبات، وفي قوله «لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» إشارة إلى العلم بالصفات والخصال.

وتستدل بقوله تعالى «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» (البقرة: ۵۷) في قوله «وَالَّذِينَ آمَنُوا» إشارة إلى العلم البسيط، وفي قوله «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» إشارة إلى العلم بالحقوق والواجبات، وفي قوله «لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» إشارة إلى العلم بالصفات والخصال.

وتستدل بقوله تعالى «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» (البقرة: ۵۷) في قوله «وَالَّذِينَ آمَنُوا» إشارة إلى العلم البسيط، وفي قوله «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» إشارة إلى العلم بالحقوق والواجبات، وفي قوله «لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» إشارة إلى العلم بالصفات والخصال.

۱- راجع الأسفار: ج ۳، ص ۳۶۸-۳۷۷.

۲- راجع الأسفار: ج ۳، ص ۳۶۸-۳۷۷.

۳- راجع الأسفار: ج ۳، ص ۳۶۸-۳۷۷.

۴- راجع الأسفار: ج ۳، ص ۳۶۸-۳۷۷.

الفصل السادس

٣٦٣- قوله «في مراتب العقل»

نُقل عن المعلم الأول أنّ العقل على ثلاثة أضرب: العقل الهولانيّ وهو القوّة التي للنفس للتعقل قبل أن تعقل بالفعل، والعقل بالملكة وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل، والعقل الفعّال وهو الذي به يصير الهولانيّ ملكة، ونسبته إلى النفس العاقلة نسبة ضوء الشمس إلى العين المبصرة^١.

وقال المعلم الثاني: إنّ العقل النظريّ واقع عند القدماء على أربعة أنحاء: عقل بالقوّة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال. وإنّما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه وبين العقل الهولانيّ كثير تفاوت في الدرجة العقلية^٢.

وذكر الشيخ للقوّة النظرية للنفس أربع مراتب: العقل الهولانيّ، والعقل بالملكة وهو الذي قد حصلت له الأوليات مثل أنّ الكلّ أعظم من الجزء، والعقل بالفعل وهو الذي حصلت له الصور المكتسبة من الأوليات مخزونةً عنده بحيث متى شاء رجع إليها وطالعتها بالفعل، والعقل المستفاد وهو الذي تكون الصورة حاضرة عنده فيطالعتها ويعقلها بالفعل ويعقل أنّه يعقلها بالفعل. ويسمى مستفاداً لكونه مستفاداً من العقل الفعّال^٣.

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢٨-٤٣٣.

٢- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢١-٤٢٧.

٣- راجع الخامس من أولى السادس من طبيعيات الشفاء، والنظ الثالث من الإشارات، والنجاة: ص

١٦٥-١٦٦، وراجع التحصيل: ص ٨١٥ و ٨١٩.

وقال في الأسفار: «والفرق بينه (أي العقل المستفاد) وبين العقل الفعال أنّ العقل المستفاد صورة مستفادة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحوّلها في الأطوار، والعقل الفعال هو صورة لم تكن في مادة أصلاً، ولا يمكن أن تكون إلا مفارقة»^١.
 وقال المحقّق السبزواري في تعليقته على الأسفار: «في حصول العقل المستفاد بالنسبة إلى كلّ المعقولات مادامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف، والحقّ حصوله، إذ البدن يصير بالنسبة إلى بعض المتألّهة كقميص يلبسه تارة ويخلعه أخرى»^٢.

بحث في الأسفار

«العقل المستفاد»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

«العقل المستفاد هو العقل الذي يتكوّن من المادة المستفاد من العقل الفعال»

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٦١.

٢- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢٦.

١- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٦١.

٢- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢٦.

الفصل السابع

٣٦٤- قوله: «في مفيض هذه الصورة العلميّة»

إذا كان التعقّل عبارة عن حصول صورة عقلية للنفس فلا بدّ من وجود مبدء لتلك الصورة تفيض عنه عند حصول استعداد خاصّ للنفس بالنسبة إليها. وذلك المبدء هو العقل الفعّال الذي هو أقرب العقول إلى عالم المادّيات^١. ثمّ إنّ النفس قد تنسى ما تعقلته ثمّ تتذكّره بعد حين، فتجده عين ما اكتسبته سابقاً، وهذا دليل على أنّ للصور العقلية خزانه قد تتصلّ النفس بها بسبب استعداد خاصّ، وقد تنقطع عنها لحصول مانع، وتلك الخزانة هي العقل الفعّال^٢. وقد استدّلوا لوجوده بوجوه أخرى^٣.

هذا ما ذكره أتباع المشائين ممّن يرى أنّ التعقّل هو حصول صورة عقلية للنفس، وأما من يرى أنّ العلم من مقولة الإضافة أو يرى أنّ الإدراك هو مشاهدة أمور مجردة مستقلّة كسيدنا الأستاذ - قدّس سرّه الشريف - فلا يحتاج إلى إثبات مبدء لإضافة الصورة العقلية، لعدم اعتقاده بحصول صورة للنفس.

ثمّ إنّهم عبّروا عن ارتباط النفس بالعقل الفعّال واستفاضتها منه بالاتّصال، لكنّ حكي عن بعض القدماء أنّ النفس تصير عند التعقّل متحدّةً بالعقل الفعّال. وقد ناقش

١- راجع الخامس من خامسة السادس من طبيعيات الشفاء، والنجاة: ص ١٦٦، و ص ١٩٢، وراجع

التحصيل: ص ١٦٠، و ص ٨١٠-٨١١، و ص ٨١٤-٨١٥، وراجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٦٤.

٢- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٧٤، وراجع التحصيل: ص ٨١٥، وراجع القبسات: ص ٣٨٥-

٣٨٧.

٣- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٦٢-٢٨١.

الفصل الثامن

٣٦٦- قوله «حاصلة من معلوم واحد»

يريد التأكيد على بساطة التصور، في مقابل التصديق المحتاج إلى تصورين لأقلّ منها، لكن يُعلم أنّ من التصور ماهو مركّب تركيباً ناقصاً لا يصحّ السكوت عليه كالتركيب الإضافي ومقدم الشرطيّة، وكتصور القضية التامة من غير إذعان للنفس بالنسبة بين أجزائها. ومهما تعددت التصورات فلا تحصل منها قضية إلاّ بتحقيق الحكم، وهذا يظهر أنّ قوام القضية إنّما هو بالحكم ولا تخلو منه أية قضية. وقد مرّ الكلام فيه تحت الرقم (٣٩).

واعلم أنّ لفظة «التصديق» مشتركة بين نفس الحكم ومجموع القضية المشتملة عليه.

٣٦٧- قوله «إذلا معنى لتخلّل النسبة...»

ومثل هذا الكلام يجري في الحمل الأولي. وقد مرّ أنّ النسبة إنّما تلاحظ بين الموضوع والمحمول الموجودين في الذهن، ولا شكّ في تغيّرهما في ذلك الوعاء، وإن لم يتغيّرا في الخارج.

٣٦٨- قوله «ولا حكم فيها»

قد عرفت أنّ القضية أيّاً ما كانت لا تتحقّق إلاّ بالحكم، فالقول بنفي الحكم في القضية السالبة يساوق القول بنفي كونها قضية، وهو كما ترى. ولهذا ذكر الأستاذ

—قدس سره— في بعض كلماته أن في مثل هذه القضايا يعتبر عدم الحكم حكماً عدمياً.

٣٦٩— قوله «وأما كون الحكم فعلاً نفسانياً...»

بالنظر إلى أن القضية لا تتشكل إلا بالحكم ينقدح سؤال هو أنه هل الحكم من سنخ التصور ويكشف عن أمر خارجي أو ليس له شأن الكاشفية؟ فعلى الأول يكون كسائر التصورات التي لا تتلاحم بأنفسها، وعلى الثاني يكون قوام القضية بأمر غير كاشف عن الخارج.

فأجاب—قدس سره— بأن الحكم وإن كان فعلاً للنفس إلا أن هذا الفعل يفترق عن سائر الأفعال بكونه أمراً حاكياً عن اتحاد الموضوع والمحمول في الخارج.

توضيح ذلك أن المعلوم الخارجي ينحل في الذهن إلى مفهومين، وقد مثل له بأننا إذا رأينا زيداً القائم حصلت لنا صورة إدراكية بسيطة، ثم إذا رأينا عمرواً القائم ورأينا زيداً في غير حال القيام استعدّ الذهن لتحليل كل من هذه الإدراكات البسيطة إلى مفهومين، فإذا أردنا حكاية ما شاهدناه أخذنا المفهومين وجعلناهما موضوعاً ومحمولاً في قضية وحكنا باتحادهما لتصلح القضية حاكياً عن المعلوم البسيط. هذا في الهليات المركبة، ويجري مثله في تحليل المدرك إلى مهية ووجود في الهلية البسيطة.

فهذا الحكم باتحاد الموضوع والمحمول في الحملات وبالملازمة أو العناد بين المقدم والتالي في الشرطيات وإن كان هذا الحكم فعلاً صادراً عن النفس إلا أنه من سنخ المفاهيم ويحكي عن اتحاد المفهومين قبل التحليل، فليس أمراً أجنبياً عن الخارج.

الفصل التاسع

٣٧٠— قوله «وقد أنهوا البدييات إلى ستة أقسام»

الحكم باتخاذ الموضوع والمحمول ونحوه قد لا يحتاج إلا إلى تصور الطرفين فيكون بديهاً أولياً، وذلك في القضية التحليلية التي ينحل موضوعها إلى المحمول بوجه. وقد يحتاج الحكم إلى استخدام الحواس الظاهرة فتسمى القضية محسوسة، أو إلى الحواس الباطنة فتسمى وجدانية، وقد يعبر عنها بالمشاهدات. وقد يحتاج إلى إجراء تجربة على المواد الخارجية فتسمى تجريبية، أو إلى إخبار عدة يمتنع تواطؤهم على الكذب فتسمى متواترة، أو إلى قياس خفي يكون حده الأوسط حاضراً في الذهن فتسمى فطرية، ويعبر عنها بالقضية التي يكون قياسها معها، كالحكم بزوجية الأربعة لأجل انقسامها إلى متساويين.

وكل هذه الأمور لا يعدونه اكتساباً، بل يخصون الاكتساب بالتعمل الفكري والسير الذهني من المطلوب إلى مبادئه ثم من المبادي إلى المطلوب. والأولى اختصاص الأوليات والوجدانيات المأخوذة عن العلوم الحضورية باسم البديهي، وجعل سائر الأقسام، إذا كانت يقينية من القضايا القريبة إلى البداهة، لاحتياج جميعها إلى نوع من القياس والاستنتاج، وأقرها إلى البداهة هي التي سموها باسم الفطريات.

لكن في عدة جميعها يقينية نظر، فإن المحسوسات لا تكون يقينية على الإطلاق لما نرى من كثرة الخطأ في القضايا الحسية، فلا يحصل اليقين بالمدركات الحسية إلا بالبرهان. وأما الصور الحسية فهي معلومة بالعلم الحصري ولا تعد من المحسوسات، لأن الكلام في العلوم الحسوية الحاكية عما وراءها وأما القضايا الحاكية عن ثبوت تلك الصور الحسية

فهي من الوجدانيات، وتكون بديهية لاحالة لحكايتها عن المعلومات الحضورية. وأما المتواترات فاحتياجها إلى البرهان واضح، ويختلف إحراز امتناع التواطؤ على الكذب في الموارد، وليس له حد مضبوط.

وأما التجريبات فيرد عليها مايرد على المحسوسات من احتمال الخطأ، لابتنائها على المحسوسات. ثم إن فيها إشكالاً من جهة أخرى، وهو أن تعميم الحكم من الموارد التي أُجريت عليها التجربة إلى غيرها يحتاج إلى ضمّ مقدمة أخرى، فما هي تلك المقدمة؟ وقد ذكر المنطقيون أن تلك المقدمة هي أن الأمر الدائمي أو الأكثرية ليس اتفاقياً و أن القسر الدائمي أو الأكثرية محال^١. ويلاحظ عليه أن هذه المقدمة ليست بديهية، فما يبتني عليه أولى بعدم البدهية. مضافاً إلى أن اختبار أكثر الموارد غير متيسر فضلاً عن جميعها، فكيف يُعلم باندرج موارد التجربة المحدودة في مفاد هذا الكبرى النظرية على فرض كونها يقينية؟

وقد يقال: إن تلك المقدمة هي أن حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد. و يلاحظ عليه بمنع التماثل في ما هو ملاك التأثير، فن أين يُعلم تماثل شيئين في العلية التامة لحصول أثر معين إذا لم يعلم تماثلها من كل وجه، واحتمل اختصاص أحدهما بمصاحبة أمر خاص؟ مضافاً إلى أن ضمّ هذه المقدمة لا يقتضي تكرار الإدراك. وقد لجأ الطبيعيون إلى أصل موضوع هو أن فعل الطبيعة يكون دائماً على وتيرة واحدة. ويلاحظ عليه مضافاً إلى عدم بدهيته أنه لا يفتقر إلى تأثير عامل أو شرط غير ملتفت إليه في التجربة حتى يثبت استناد الأثر إلى طبيعة معينة.

وقد يتمسك بحاسبات الاحتمالات في التجارب المتكررة مما يؤدي إلى تضعف احتمال الخلاف لغايته فيلحق بالعدم^٢. ويلاحظ عليه أن احتمال الخلاف وإن كان في غاية الضعف يكون مانعاً عن حصول اليقين المطلوب.

والحاصل أن الحكم الكلي يتوقف على معرفة كون الموضوع علة تامة للمحمول حتى يندرج في تلك الكبرى القائلة أن انفكاك المعلول عن علته التامة محال. ومعرفة العلية الخاصة تتوقف غالباً على تغيير الأمور الحاققة بالمعلول حتى يُعرف ما يتوقف عليه وجوده بالضبط. لكن يبقى بالأخرة احتمال وجود أمر غير محسوس مؤثر في تحقق المعلول ولو كان على

١- راجع التحصيل: ص ٩٦-٩٧، والنجاة: ص ٦١، وراجع الفصل التاسع من المقالة الأولى والفصل الخامس من المقالة الثالثة من برهان الشفاء.

٢- راجع الأسس المنطقية للاستقراء.

نعت الشرط.

ولهذا فلن تصل القوانين التجريبية إلى حد اليقين المضاعف. مضافاً إلى أن ليس في وسع التجربة تعيين العلة المنحصرة. فيبقى احتمال وجود علة أخرى تنوب عن العلة المحرزة على حاله.

٣٧١— قوله: «وهي منفصلة حقيقية»

لا ريب في أنه يستحيل اجتماع النقيضين وارتفاعهما وأنه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، وأن هذا حكم بديهي أولي، ويمكن التعبير عن هذا المعنى بقضيتين حملتين بأن يقال: اجتماع النقيضين محال، وارتفاعهما محال. فيكون موضوع إحداهما «اجتماع النقيضين» و موضوع الأخرى «ارتفاع النقيضين» ويكون المحمول في كليهما مفهوم «محال».

ومن المعلوم أن مفهوم المحال أو الممتنع مأخوذ من مواد القضايا، فكل واحدة من هاتين القضيتين مأخوذة من قضية أخرى بإقحام المحمول في الموضوع وجعل المادة محمولاً، فكان الأصل هكذا: النقيضان لا يجتمعان بالضرورة، ولا يرتفعان بالضرورة، وهذا هو الشكل الثاني لبيان ذلك المعنى البديهي، والموضوع فيها عنوان انتزاعي من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية.

ويمكن التعبير عنه بوجه ثالث بأن يقال: النقيضان لا يُحملان على موضوع واحد، ولا يُسلبان عنه. فالقضية الأولى ناظرة إلى موجبتين تكون إحداهما معدولة المحمول، والقضية الثانية ناظرة إلى سالتين كذلك. وهذا الوجه يرجع إلى اعتبار التناقض في المفردات.

لكن الأستاذ— قدس سره— حاول إرجاع القضيتين إلى قضية واحدة على شكل المنفصلة الحقيقية بأن يقال: القضية إما أن يكون إيجابها صادقاً وسلبها كاذباً، وإما أن يكون إيجابها كاذباً وسلبها صادقاً. فموضوع هذه المنفصلة الحقيقية هو ذات القضية بصرف النظر عن الإيجاب والسلب. فالموضوع من المعقولات الثانية المنطقية، ويكون المحمول مأخوذاً من قضية أخرى حاكية عن صدق قضية ثالثة وكذب قضية رابعة. وعلى هذا فاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما من الأحكام المنطقية ويكون موضوعها قضيتين متناقضتين، ويؤول الأمر إلى اعتبار التناقض بين الصدق والكذب بالأصالة، وقد مر الكلام فيه تحت الرقم (٢٢٢). والأبسط الأقرب هو الوجه الثاني، وهو الأنسب بالمباحث

الفلسفة.

وأما أنّ هذا الحكم بديهيّ أوّلّيّ فيمكن بيانه بناءً على الوجه المذكور بهذا الشكل:
 إنّ مفهوم «عدم الاجتماع» الذي هو محمول القضية مأخوذ في مفهوم الموضوع أي
 النقيضين ومندرج في تعريفه، فالقضية تحليلية ينحلّ موضوعها إلى المحمول، ولهذا تكون
 من البدييات الأوّلية.

٣٧٢— قوله «والها تنتهي جميع العلوم النظرية والبديهة»

يعني أنه كلما حصلنا على قضية معلومة سواء كانت بديهةً أو نظريةً أجرينا عليها
 قياساً استثنائياً بهذا الشكل: إما أن تكون هذه القضية صادقةً ونقيضها كاذباً وإما أن
 تكون كاذبةً ونقيضها صادقةً. لكنّها صادقةٌ فيكون نقيضها كاذباً. فيحصل لنا اليقين
 المضاعف أي العلم بصدق الأصل وكذب النقيض. ولولم تكن تلك المنفصلة معلومة لنا
 لكان من المحتمل صدق النقيضين معاً، ولم نكن نستطيع نفي احتمال الخلاف، ولهذا
 سميت بأتمّ القضايا وأولى الأوائل^١.

والحاصل أنّ كلّ قضية تحتاج في نفي احتمال النقيض إلى قضية استحالة
 الجمع بين النقيضين. وعليه يحمل كلام صدر المتألهين حيث شبه نسبة هذه القضية إلى سائر
 القضايا بنسبة الواجب إلى الممكنات^٢، لا ماربما يتراءى منه أنّ نفس هذه القضية تكفي
 لإثبات سائر القضايا وتحصيل العلم بجميع المعلومات.

ثمّ إنّ من الواضح أنّ حصول الاعتقاد الجزميّ بأية قضية لا يتوقف على الالتفات
 إلى هذه القضية، بل غاية ما يمكن أن يقال في توقّف سائر القضايا على هذه القضية أنّ
 الالتفات إلى استحالة نقيضها يتوقف على الالتفات إلى هذه القضية، بل يمكن منع هذا
 التوقّف أيضاً، خاصّةً بالنظر إلى اعتبارها من القضايا المنطقية، فليتأمل.

٣٧٣— قوله «تنبية»

يتحدّث تاريخ الفلسفة عن أشخاص كانوا يعيشون في اليونان في عصر سقراط،

١— راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، وراجع تعليقة صدر المتألهين على الشفاء،
 ص ٣٨، وراجع المباحث المشرقة: ج ١، ص ٣٤٨، وراج الأسفار: ج ١، ص ٩٠، وج ٣، ص
 ٤٤٣.

٢— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٤٤.

وكانوا يسمون بـ«سوفيست» بمعنى الحكيم، وقد أخذ عنه السوفسطي والسفسطة في اللغة العربية. وكانت لهم آراء شاذة حول مسائل المعرفة من إنكار المعقولات والقيم الأخلاقية، وأغربها ما حكى عن واحد منهم باسم «جورجياس» أنه قال في كتاب له أن لا وجود لأي شيء، ولو كان هناك موجود لم يمكن معرفته، ولو كان يمكن معرفته لما أمكن تعريفه للآخرين!

وبالرغم من عدم صمود هذه الآراء تجاه الهجمات العنيفة التي شنتها عليها الفلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد أورثت نزعات تبلورت في آراء الشكّاكين واللاأدرين، حتى انتهت إلى المثالية والنسبية وغيرها من مدارس الشكّ في الفلسفة الغربية إلى يومنا هذا.

ونحن لانملك معلومات واسعة عن عقائد السوفسطيين والد وافع التي دفعتم إلى هذا الاتجاه المتطرف الذي كان يحمل أشدّ الأخطار على الفكر والأخلاق، وليس لدينا ما يسمح بإصدار حكم قاطع بشأنهم، ولأجل ذلك نتلقّى ما حكى عنهم كشبهات تتطلّب أجوبة حاسمة.

وقد تعرّض الشيخ لبعض هذه الشبهات ودفعتها، ولعلل التي توجب تحيّر الضعفاء وطريق علاجها، وتبعه على ذلك من تأخر عنه^١.

٣٧٤— قوله «السوفسطي...»

إذا كان السوفسطي منكرًا لمطلق العلم كان مفتاح تبكيته أن يُلزم بأن إنكاره هذا لا يجتمع مع عدم الإنكار، فيقر بعلمه باستحالة اجتماع النقيضين، ثم يؤخذ منه الاعتراف بوجود نفسه وشكّه وهكذا. وأما إذا أبدى الشكّ في هذه الأمور أيضاً لم ينجح محاجّته، ومثل هذا الشخص إما أن يكون معانداً فليؤدّب، وإما أن يكون مصاباً في عقله فليسلم إلى الطبيب. والوجه في ذكر شبهات السوفسطيين في هذا الموضوع أنّ مفتاح حلّ تلك الشبهات هو إلزامهم بقبول الأوليات ولاسيما قضية استحالة اجتماع النقيضين.

٣٧٥— قوله «ويدفعه أنّ الإنسان ربما يخطئ...»

إذا كان المدعى نبي أي واقعية وراء النفس وإدراكاتها أو الشكّ في ذلك أتجه هذا

١— راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين عليه، ص ٣٩—٤١، والتحصيل: ص ٢٩٢، والباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٤٩—٣٥١، والمطارات: ص ٢١٢، والأسفار: ج ١، ص ٩٠، وج ٣، ص ٤٤٥.

الدفع. فإنه لا معنى لوقوع الخطأ في الإدراك إلاّ أعدم مطابقته لما يحكي عنه، فقبول الخطأ في الإدراك ينطوي على قبول الواقع الخارجي. ومن الطريف أنّ بعض المثاليين استدّلوا على نفي الواقع المادّي بوجود الخطأ في الإدراكات الحسيّة، مع أنّه نعم الدليل عليه نفسه. أمّا إذا كان المدعى نفي العلم بحقايق تلك الواقعيّات بعد الاعتراف بوجودها في الجملة فلا يجدي هذا البيان. ومثل هذا الشخص المفروض يمكنه أن يفرّق بين إدراك النفس وشؤونها وإدراك ما وراء النفس بأنّ الأوّل علم حضوريّ غير قابل للخطأ بخلاف الثاني.

٣٧٦— قوله «و يدفعه أنّه إذا كان الحسّ...»

المراد هدم المبنى القائل إنّ كلّ علم ينتهي إلى الحسّ، بأنّه لو كان كذلك لم يحصل لنا علم بعدم مطابقة الإدراكات الحسيّة للمدركات المحسوسة، فليس هناك حاسّة نفيدها هذا العلم، ولو كان لنا مثل هذه الحاسّة لكانت إدراكاتها غير مطابقة للواقع على الفرض فكان نفس هذا الاعتقاد أيضاً غير مطابق للواقع. فيعلم أنّ لنا مبدءاً آخر للإدراك وراء الحواسّ، وهو العقل، وخطأ الحواسّ لا يمسّه بسوء. وقد مرّ الكلام في أنّ قسماً من العلوم ينتهي إلى الحسّ لاجتماعها، فراجع الرقم (٣٦٠).

٣٧٧— قوله «كما أنّ ماك القول...»

إن كان مراد القائل بالأشباح أنّ جميع الصور الذهنيّة حتّى المعقولات المأخوذة عن المعلومات الحضوريّة ليست إلّا أشباحاً غير مطابقة لمحكياتها أذى ذلك إلى السفسطة وإنكار مطلق العلم الحسوليّ، أمّا إذا كان مراده خصوص الصور الحسيّة فدفعه يحتاج إلى بيان آخر.

٣٧٨— قوله «إن كان نفسه قولاً نسبياً»

يعنى أنّه إذا كان نفس هذا الكلام «العلوم نسبيّة» إنّها يصدق نسبياً كان معناه أنّه لا يصدق في بعض الموارد، فهناك علم غير نسبيّ، فيكون مطلقاً. وإما إذا كان هذا الكلام يصدق مطلقاً فهو نفسه علم مطلق.

٣٧٩— قوله «نعم في العلوم العمليّة...»

سيأتي في الفصل اللاحق أنّ من المفاهيم ما يعتبر لأجل حاجة المجتمع وتأمين

مصلحته، فاعتباره تابع لتلك الحاجة والمصلحة، فيصح عدّ مثل هذه المفاهيم والقضايا المتشكّلة منها نسبياً بهذا المعنى.

الفصل العاشر

٣٨٠- قوله «ينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري»

مقسم هذا التقسيم في الأصل هو التصور، ووصف التصديقات بها بالنظر إلى التصورات التي تتعلق بها. والحقيقي ههنا اصطلاح خاص منسوب إلى الحقيقة بمعنى المهية، ويساوي المفهوم الماهوي، وينحصر في المقولات وأنواعها، بناءً على كون نفس المقولات من المفاهيم الماهوية كما هو المشهور. وأما نفس مفهوم الماهية وكذا مفهوم العرض - على القول المشهور - فهما من المفاهيم الاعتبارية. وغير خفي أن هذا الاصطلاح أنسب بالقول بأصالة المهية.

ثم إن لفظة «الاعتباري» تطلق على معان مختلفة قد أشرنا إليها تحت الرقم (١٠) وستأتي الإشارة إلى بعضها في المتن. والمراد به ههنا مطلق المعقولات الثانية، سواء كانت فلسفية أو منطقية. أما الفلسفية فتتنقسم إلى قسمين: قسم منها يحكي عن الوجود وشؤونه، فصدقه الوجود العيني، وقسم منها يحكي عن عدم الوجود، فيفرض له مصداق. وأما المفاهيم المنطقية فلها مصاديق ذهنية فقط^١. واعلم أن شيخ الإشراق بذل جهداً بالغاً في تبين الاعتبارات العقلية وتمييزها عن المفاهيم الماهوية، ونقسيمها إلى الذهنية والعينية، وإن كان في كلماته مواقع للنظر^٢.

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٣٢-٣٣٩.

٢- راجع التلويحات: ص ٢١-٢٦، والمقاومات: ص ١٢٥-١٢٨، والمطارحات: ص ٣٤٠-٣٧١، وحكمة الإشراق: ص ٦٤-٧٣.

٣٨١— قوله «بيان ذلك أنّ النفس...»

لم نجد في كلمات القوم إشارة إلى كيفية انتزاع مفهوم الوجود وتعرّف الذهن عليه، وإنما اكتفوا بأنّ مفهومه بديهيّ التصوّر بل هو أولّ التصوّرات البديهية وأعرفها. وإنما سيّدنا الأستاذ—قدّس سرّه الشريف— هو أولّ من تعرّض له من فلاسفتنا في من نعلم. وحاصل بيانه أنّ النفس تنشئ وجوداً رابطاً بين جزئيّ القضية— كما مر ذكره في الفصل الثامن من هذه المرحلة— وهذا الوجود الرابط من حيث إنّه فعل صادر من النفس وجود خارجيّ تعلم به علماً حضورياً، ومن حيث إنّه يحكي عن اتّحاد الموضوع والمحمول في الخارج يُعدّ مفهوماً، فهذا الوجود الذي يكون وجوداً بالحمل الأوّليّ وبالحمل الشائع كليهما هو مبدء تعرّف الذهن على مفهوم الوجود. لكنّه معنى حرفيّ غير قابل للحكاية عن الوجودات المستقلّة، فتعمد النفس وتنظر إليه نظراً استقلالياً، كما تنظر إلى الحروف ذلك النظر فتحكي عنها كمعنى اسميّ، كما يقال: منّ للابتداء. وهكذا تنتزع مفهوم الوجود المضاف إلى المحمول، كوجود القيام، ثمّ تجرّده عن تلك الإضافات أيضاً فتنال مفهوم الوجود المستقلّ كمعنى اسميّ عام.

ويجربى نظير هذا البيان في انتزاع مفهوم العدم، فإنّ في القضايا السالبة أيضاً يُعتبر حكم عدميّ، وإن لم يكن حكماً حقيقياً على رأي الأستاذ—قدّس سرّه الشريف— فتعتبر ذلك عدماً رابطاً، ثمّ تنتزع عنه مفهوم عدم المحمول، ثمّ تجرّده عن الإضافات فيحصل مفهوم العدم على نعت الإطلاق.

لكنّ الالتزام بمثل هذا البيان في سائر المفاهيم الفلسفيّة مشكل جداً، فليس هناك مثلاً وجودات حاضرة عند النفس تكون علّة ومعلولاً بالحمل الأوّليّ والحمل الشائع معاً، وإذا كان يكفي في أمثالها أن تكون وجودات حاضرة عند النفس ويكون تأثيرها أو تأثرها معلوماً لها علماً حضورياً فلمّ لانقول بكفاية حضور وجود عينيّ عندها لانتراع مفهوم الوجود منه؟ نعم، يبقى السؤال عن سبب عدم انتزاع مفهوم الوجود لأوّل وهلة تشاهد وجوداً، ولأوّل مرة تلتفت إلى وجودها. والجواب أنّ الذهن إنّما يستعدّ لانتراع هذه المفاهيم بعد مقايسة مصاديقها بمقابلاتها، كمقايسة وجود شيء بزواله، ومقايسة العلّة إلى معلولها، وهكذا. وهذا هو السرّ في كون هذه المفاهيم مزدوجة.

٣٨٢— قوله «الثالث: المعنى التصوريّ أو التصديقيّ...»

إنّ في مايتعلّق بعمل الإنسان مفاهيم وقضايا مختلفة تتطلّب تبيناً فلسفيّاً من جهات

متعددة: فهناك عبارات إنشائية ليست من قبيل القضايا ولا تحكي بدليلها المطابقة عن واقعات وراءها، فلا تحتمل الصدق والكذب، وإنما تدلّ بالالتزام على مطلوبة متعلقاتها للمنشئين، كالأوامر والنواهي الشرعية والتكاليف القانونية والعرفية. وهناك قضايا حملية أو شرطية يمكن إرجاعها إلى الحملات، وربما تخلف العبارات الإنشائية، كالحكم بحسن فعل أو قبحه ووجوبه أو حرمة أو جوازه، ومثل القضايا التي تثبت أحكاماً وأوضاعاً كالصحة والفساد والمالكية والزوجية ونحوها. وتنقسم هذه القضايا إلى فقهية وأخلاقية وقانونية (حقوقية). وتنقسم الأخيرة بدورها إلى مدنية واقتصادية وجزائية وسياسية وغيرها. وجميع هذه العبارات الإنشائية والخبرية تشتمل على أنواع من المفاهيم الاعتبارية، مثل ما يقع متعلقاً للأحكام القيمة كالملك والحق والزوج ونحوها، وياقع متعلقاً للإنشاء أو ينتزع من الأمر والنهي كالوجوب والحرمة.

فالبحث عن هذه المفاهيم والقضايا يدور حول أمور من أهمها:

ألف— كيف تحصل المفاهيم المأخوذة في هذه العبارات وكيف يتعرف الذهن عليها، وتحت أي نوع من أنواع المفاهيم تندرج؟

ب— هل العبارات القيمة والمتعلقة بالأعمال الاختيارية كلها إنشائية، وحتى ما يكون بحسب ظاهر اللفظ قضية خبرية يرجع إلى الإنشاء، أو يكون الأمر بالعكس، أو الموارد مختلفة: فالأصل في بعضها هو الإنشاء وفي بعضها الآخر هو الإخبار.

ج— هل القضايا القيمية كلها تابعة لأفعال ورغبات للأفراد أو المجتمعات، أو لجميعها رصائد واقعية تستند تلك القضايا إليها، أو هي مختلفة في ذلك؟ وإذا كانت هناك ملاكات حقيقية فما هي تلك الملاكات؟

د— ما هو الفرق بين القضايا الشرعية والأخلاقية والقانونية؟ وهل يرجع ذلك الفرق إلى ملاكاتها الواقعية إذا كان هناك مثل تلك الملاكات؟

ومن الواضح أنّ المجال لا يتسع لإشباع الكلام حول هذه المحاور، فسوف نكتفي ببيان موجز في كلّ باب.

أما المحور الأول فقد تصدّى الأستاذ— قدس سره الشريف— لتبيينه بأن المفاهيم المختصة بهذا الباب استعيرت من سائر المفاهيم— أعمّ من المعقولات الأولى والثانية— وتشكل نوعاً خاصاً من الاعتبارات.

وجدير بالذكر أنه ذكر في مبحث الاعتبارات من «أصول فلسفه» أنّ الوجوب المستعمل في هذا الباب مستعار من الوجوب بالغير الذي هو من المعقولات الفلسفية،

لكنّ الأولى جعله مستعاراً من الوجوب بالقياس الذي تتّصف به العلة أيضاً بالقياس إلى معلولها، لأنّ الفعل سبب لحصول الغاية ويعدّ واجباً لأجل التوصل به إلى تحصيل الغاية المطلوبة بالأصالة.

وليعلم أنّ إطلاق الاستعارة ههنا ليس يعني الاستعارة في علم البيان بعينها، فإنّ هذه الإطلاقات حقيقية بحسب عرف المحاوره، وإنّما تشير إلى بدء انتقال الذهن من سائر المفاهيم إلى هذه الاعتباريات الخاصّة.

وأما المحور الثاني فزعم بعض فلاسفة أوروبا المتأخّرين أنّ العبارات القيمية كلّها إنشائية لا تحتمل الصدق والكذب، ولهذا يصبح البحث عن صحتها وسقمها لغوياً، وإنّما هي رغبات الناس أو الحكام تتبلور في تلك الإنشاءات، وليس يصحّ إدانة تشريع كما لا يصحّ إدانة أحد في انتخاب لون اللباس. ومن ههنا نشأت نظرية النسبية والوضعية في الأخلاق والحقوق، التي تؤدي إلى هلاك القيم الأخلاقية والدينية، وانهار اساس الفضائل والكمالات الإنسانية. وقد تبنت هذا الأصل بعض المسلمين وحاول إثبات مبدء ذاتي للقيم وهو الله تعالى كما أنّه مبدء ذاتي للوجود، ممّا يؤدي في أحسن وجوهه إلى النزعة الأشعرية في الحسن والقبح.

وواضح أنّ المجال يضيق بنا عن نقد هذه الآراء السخيفة ونقض المغزولات الواهية، ولهذا نركّز على أهمّ النقاط فنقول:

القيمة — بمعناها الخاصّ — عبارة عن مطلوبة الفعل الاختياري بتبع مطلوبة غايته، فإن كانت الغاية المطلوبة بالأصالة كمالاً حقيقياً للإنسان مطلوباً له بفطرته كان الفعل المؤدي إليها ذاقمة مطلقة، وإذا كانت الغاية كمالاً مقدّمياً صار الفعل ذاقمة محدودة بقدر ما يؤثر في التوصل إلى الغاية القصوى. والوجوب المستعمل في هذا الباب أو ما يؤدي معناه كهيئة الأمر مأخوذ من الوجوب بالقياس كما أشرنا إليه، وهو الذي يشكّل مادة القضية. وهذا يتضح العلاقة بين المفاهيم الواقعية والمفاهيم القيمية، وكيفية استنتاج القضايا القيمية من القضايا الواقعية، فتفظن.

فليست القيمة ناشئة عن الأمر والإنشاء، فإنّ الإنشاء قد يستعمل في أمور غير قيمية كأمر المعلم بتركيب عنصرين للحصول على ظاهرة كيميائية خاصّة، أو بالقيام بعملية رياضية للحصول على نتيجتها. وقد يستعمل في روابط اجتماعية ساذجة كأمر الخادم بإحضار الطعام، ويكون منشاه غالباً رغبة الأمر في موضوع الأمر، ولا يثبت بذلك قيمة للفعل في حدّ نفسه، وإذا كانت هناك قيمة فإنّها هي لإطاعة ذلك الأمر، ويعتبر الأمر

موضوعاً لها فقط. وقد يستعمل في الأفعال القيمية المطلوبة لجميع العقلاء أو لطائفة مهم كالأوامر الشرعية والتشريعية، ويلعب دور تعيين القيمة وتبويبها، كما أنه قد يعبر عنها بقضايا خبرية كالإخبار عن حسن الفعل وقبحه. وتفصيل الكلام موكول إلى فلسفات الأخلاق والتشريع والسياسة.

وأما المحور الثالث فمقتضى النزعة المشار إليها أن القيمة تابعة لرغبات الناس وأمياهم، وليس وراءها حقائق ثابتة تستند إليها، كما أنه ليس هناك ما تُدان به رغبة دون أخرى. لكن الحق أن القيم تابعة لعلاقات واقعية بين الأفعال الاختيارية وغاياتها المترتبة عليها. والفرق بين القضايا القيمية وغيرها أنها تكشف عن علاقة الأسباب الاختيارية بغايتها المطلوبة لذاتها، بخلاف القضايا الواقعية، حيث لا يشترط فيها أن تكون المعلولات مطلوبة بالفطرة أو مؤدية إلى الكمال الحقيقي والسعادة الأبدية، ولا أن تكون أسبابها أفعالاً اختيارية.

نعم، يمكن أن يُعتبر بعض الأفعال ذات قيمة عند بعض الطوائف دون بعض، فتختلف وتدافع القيم الاجتماعية، لكن السر في هذا التعارض هو اختلاف الناس في معرفة الهدف الأعلى وفي معرفة الطرق المؤدية إليه. ولا محالة يكون بعض الآراء صائبة وبعضها خاطئة، ولهذا يصح إدانة الآراء الخاطئة وتوضيح بطلانها ببيان ما يترتب عليها من المفساد ومنع الفرد والمجتمع عن نيل ما يبتغيه من المصالح. وهذا يظهر أن للقيم الحقيقية رصائد واقعية، ويصح البرهنة لها باعتبار تلك الرصائد، كما يصح الاستدلال على القيم الزائفة ببيان بطلان ما اعتبرته من الأهداف وما اتخذته من الوسائل والسبل لتحقيقها.

ولما كان تقييم الأفعال رهناً معرفة علاقاتها الغامضة والمعقدة بجميع شؤون الإنسان من الفردية والاجتماعية، والبدنية والروحية، والدينية والأخرى وترجيح بعض المصالح على بعض عند النزاح مما لا يتيشر للأشخاص العاديين كان إقامة البرهان في جميع الموارد في حدّ المحال. وهذا هو سرّ حاجة الإنسان إلى منبع آخر للمعرفة وهو الوحي والنبوة.

وللنسيئة في الأخلاق والتشريعات معنى آخر يرجع إلى أخذ قيود وشروط مكانية وزمانية وغيرها في موضوعات القضايا، وذلك لا يختص بالقضايا القيمية، فإنّ للقضايا الواقعية أيضاً قيوداً وشروطاً تختص بها، وهذه القيود لاتنفي إطلاق القضية في دائرة مدلولها، كما أنها لاتعني كونها جزئية غير مستندة إلى ملاكات حقيقية.

وأما المحور الرابع فالفرق بين القضايا الأخلاقية والقوانين الوضعية أن الغاية المنشودة للقيم الأخلاقية هي وصول الإنسان إلى كماله الحقيقي وسعادته الأبدية، بينما تكون غاية القوانين الوضعية تأمين مصالح المجتمع في هذه الدنيا بما أنها قوانين وضعية اجتماعية، وتتسم بضمان الإجراء من ناحية الحكومة. نعم، يمكن أن تكون قضية واحدة بعينها أخلاقية من جهة وضعية من جهة أخرى، فيكون لكل من الجهتين حكمها ولوازمها. وأما القضايا الشرعية فتختص بكون المشرع هو الله تعالى بالمباشرة أو بوساطة من نصبه لذلك من المعصومين، ولهذا فلا سبيل للخطأ إليها بوجه. وتعم الأحكام الأخلاقية والقانونية وغيرها مما يحتاج إليه الإنسان في حياته.

والأنظمة المختلفة تجتمع في النظام الكلي الإسلامي كحلقات مرتبطة ببعضها، و يُسيطر على الجميع النظام الأخلاقي الهادف إلى الغاية القصوى. فغايات سائر الأنظمة تصير كغايات متوسطة للنظام الجامع، وتتبلور غايته النهائية في غاية النظام الأخلاقي، و تتحدد سائر الغايات والقيم التابعة لها على ضوء غاية النظام الأخلاقي.

٣٨٣- قوله «وأما أنها لا برهان عليها...»

القضايا الاعتبارية بما لها من المفاهيم المستعارة من الحقائق لا تتوفر فيها شرايط البرهان، ولا تستنتج من مقدمات كذلك، لكن القضايا المستندة إلى الحقائق يمكن البرهنة عليها بالنظر إلى تلك الحقائق، كما أشرنا إليه آنفاً.

٣٨٤- قوله «ويظهر أن القياس الجاري فيها جدن»

ذكر المنطقيون أن الجدل يتشكل من المقدمات المشهورة والمقبولة، لكن لا يعني ذلك أن المقدمات المشهورة غير يقينية وغير صالحة لتشكيل البرهان مطلقاً، بل ربما تكون نظرية تحتاج إلى برهان، وقد يكون صدقها مشروطاً بشرط خفي غير مذكور في القضية. فمثل هذه القضايا بصرف النظر عن إقامة البرهان عليها وبشكلها المطلق لا تصلح للبرهان.

قال الشيخ في برهان الشفاء: «بل المشهورات هذه وأمثالها منها ما هو صادق ولكن يحتاج في أن يصير يقيناً إلى حجة، ومنها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفتن له الجمهور» .

١- راجع الفصل الرابع من المقالة الأولى من برهان الشفاء، وراجع الخامس من أولى السادس من طبيعيات الشفاء.

فالقضية المشهورة إذا كانت مستندة إلى برهان كانت يقينية، والتي لها شرط دقيق إذا أخذ فيها ذلك الشرط كانت يقينية و جاز تشكيل البرهان منها و عليها. وأما النصوص المتلقاة من الوحي ونحوه فهي لا تقصر عن المتواترات في إفادة اليقين، فتبصر.

الفصل الحادي عشر

٣٨٥- قوله «إن كانا مجردين»

قدمت تحت الرقم (٣٥٣) و (٣٥٦) أنّ تجرّد المعلوم في العلم الحضورّي بالغير غير لازم، وأنّ غيبوبة الشيء المادّي عن ذاته لا يستلزم غيبوبته عن فاعله المفيض، كيف والمعلول مادياً كان أو مجرداً ليس إلّا عين الربط بالعلّة فهي مهيمنة عليه و محيطه به بتمام معنى الكلمة، ولا يتمّ ذلك إلّا بحضوره عندها.

٣٨٦- قوله «قد تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ...»

هذا بيان لإثبات علم أحد المعلولين المجرّدين بالآخر علماً حضورياً، وتقريره أنّه قد تقدّم أنّ حقيقة العلم الحصوليّ ليست إلّا مشاهدة الصورة العقلية أو المثالية عن بُعد، فالنفس والصورة المجردة التي تشاهدها وتعلم بها علماً حضورياً معلولان لعلّة ثالثة، فيثبت علم أحدهما بالآخر علماً حضورياً.

و قد مرّ المناقشة في رجوع العلم الحصوليّ إلى الحضورّي بهذا المعنى، فراجع الرقم (٣٥٥)، كما أنّه قد أشرنا تحت الرقم (٣٥٨) إلى ما في إثبات العلم الحضورّي لمعلولي علّة ثالثة ببعضها بالبيان الفلسفيّ من الصعوبة.

الفصل الثاني عشر

٣٨٧— قوله «كل مجرد فإنه عقل...»

هناك مسألتان: إحداهما أن كل مجرد يكون وجوده لنفسه فهو عالم بذاته، ومعلوم لذاته، وهو نفس العلم بذاته. وإنما اعتبرنا قيد الوجود لنفسه في عنوان المسألة لما سيأتي في آخر الفصل أن هذا الحكم يختص بما يكون كذلك. وقد أسلفنا ذلك تحت الرقم (٣٥٣) و (٣٥٦).

وثانيتهما أن كل مجرد فهو علم ومعلوم لكل ما يصلح للعالمية به، وإذا كان وجوده لنفسه و كان تام التجرد أيضاً كان عالماً بكل ما يصلح للمعلومية. وذلك الغير الذي يصلح للعالمية والمعلومية حضوراً إما أن يكون علته، أو معلوله المجرد— عند من يشترط التجرد في المعلومية مطلقاً— أو شريكه في المعلومية لثالث إذا ثبت العلم الحضورى لمعلولي علة ثالثة ببعضها.

أما المسألة الأولى فقد تصدى— قدس سره— لإثباتها بادئاً بإثبات معلومية المجرد لذاته. وتقريره أن كل مجرد فهو بما أنه مجرد يكون أمراً بالفعل، فهو واجد لشرط المعلومية، فيمكن أن يكون معلوماً، والإمكان في المجردات يساوق الفعلية، فهو معلوم بالفعل. ولما كان المعلوم والعلم متحدين مصداقاً ومختلفين اعتباراً ثبت كونه عين العلم. وأما العالمية فشرطها الكافي هو التجرد و كون الوجود لنفسه، فالجوهر المجرد يكون عالماً بنفسه، فثبت المطلوب^١.

لكن الأولى إثبات العالمية أولاً ثم ترتيب المعلومية عليها، لأن فعلية عنوان المعلومية

١— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٤٧—٤٦١، والنظ الثالث من الإشارات.

فرع على فعلية وجود العالم، كما سبقت الإشارة إليه تحت الرقم (٣٥٧).
 وأما المسألة الثانية فقد اكتفى بدعوى جريان البرهان المذكور في المسألة الأولى فيها
 أيضاً، ثم تعرّض لإشكال كتبه إلى الشيخ الرئيس بعض معاصريه^١، وهو أنّ لازم ذلك
 كون النفس عالمة بجميع المعلومات، والوجدان يدفعه. وأجاب عنه بأن شرط العالمية
 بجميع المعلومات هو التجرد التام، وهو غير موجود في أنفسنا مادام بعض كمالاتهم يخرج
 إلى الفعلية بعدد. ولهذا اعتبرنا في عنوان المسألة أن يكون العالم تامّ التجرد.
 لكن يمكن المناقشة في جريان ذلك البرهان في علم أحد المعلولين بالآخر حضوراً
 بمنع إمكان العالمية والمعلومية لكلّ منها بالنسبة إلى الآخر، لعدم كون أحدهما رابطاً قائم
 الذات بالآخر كما في العلة والمعلول، وقصور ما يثبت نحواً آخر من الحضور لهما، فليتأمل.

الفصل الثالث عشر

٣٨٨- قوله «في أنّ العلم بذى السبب...»

تثار حول هذا العنوان تساؤلات كمايلي:

ألف- هل يشمل العلم المذكور في العنوان كلّ علم، سواء كان حضورياً أو حصولياً، وسواء كان الحصوليّ بديهياً أو غير بديهيّ إلى غير ذلك من الأقسام أو يختصّ بقسم خاصّ منها؟ وعلى الأخير فما هو ذلك القسم؟

ب- هل يشمل السبب أنواع العلة من التامة والناقصة، والمفيضة والمعدّة، والمقتضي والشرط، وسبب الوجود وسبب القوام، أو يختصّ بقسم خاصّ من الأسباب، وعليه فما هو ذلك القسم؟

ج- كيف يجمع بين هذه القضية وما نرى من حصول العلم بذوات الأسباب من غير طريق العلم بأسبابها، كعلمنا الحضوريّ بأنفسنا وكالعلم بالمشاهدات والمجربات والمتواترات وغيرها؟ وإذا كان طريق العلم بالمسببات منحصراً في العلم بأسبابها لزم عدم حصول العلم بشيء من غير طريق العلم بالواجب تبارك وتعالى لأنّه سبب كلّ ذي سبب، والوجدان يدفعه.

وبصدد الإجابة على هذه الأسئلة نرى من الواجب بيان الغرض من عقد هذه المسألة والنظر في ما استدلّ به لإثباتها، فنقول:

قال الشيخ في منطق الشفاء ما حاصله: إذا كان ثبوت المحمول للموضوع معلولاً لعلّة ما كانت النسبة الضرورية بينها لأجل وجود تلك العلة، وإلا كانت النسبة بينها بالإمكان لا بالوجوب. وحيث إنّ مقدمات البرهان يجب أن تكون بحيث تنتج علماً

ضرورياً بالنتيجة كان من الواجب أن يكون الحد الأوسط علةً لثبوت المحمول للموضوع إذا كان لذلك الثبوت علةً، ومثل هذا البرهان يسمّى لمياً. وأمّا إذا لم يكن ثبوت المحمول للموضوع معلولاً لعلّة توجبه بل كان ذاتياً له (بالمعنى المصطلح في كتاب البرهان)^١ فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك بيتاً بنفسه فلا يحتاج إلى برهان، وإمّا أن يكون غير بيت، فالعلم به يحصل إمّا بالاستقراء أو من طريق الملازمة بينه وبين لازم آخر بيت، وهو برهان الإنّ المطلق. وأمّا الاستدلال بالمسبّب فلا يفيد علماً بالسبب المعين، لاحتمال تحقق المسبّب من غير هذا السبب، إلّا إذا علم بانحصار السبب التام^٢.

وبالتأمل في كلامه هذا يتضح أولاً أنّ الغرض من عقد هذه المسألة هو بيان الفرق بين البرهان اللّمي المفيد للعلم الضروري والدليل الذي لا يفيد ذلك العلم، وبيان المورد الذي لا يحصل العلم الضروري فيه إلّا من طريق برهان اللّم.

وثانياً أنّ المراد بالعلم ههنا هو العلم المكتسب بالبرهان دون العلم الحضورّي والعلم الحسولّي البدّيّي والعلم المتغيّر الجزئيّ. ومنه يظهر الجواب عن السؤال الأوّل. وثالثاً أنّ المراد بالسبب هو السبب التام لثبوت المحمول للموضوع لا مطلق الأسباب. وهذا هو الجواب عن السؤال الثاني.

و بعد اتّضح هذه النكات يظهر الجواب عن السؤال الثالث أيضاً، وهو أنّ هذه العلوم التي لا تحصل من طريق العلم بالأسباب هي علوم غير مكتسبة بالبرهان، فلا تدخل في موضوع المسألة.

ثم إنّ الإمام الرازيّ عقد فصلاً خاصاً لبيان أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول دون العكس، وفصلاً آخر لبيان أنّ العلم بذوات الأسباب لا يحصل إلّا بالعلم بأسبابها^٣، وتبعه على ذلك صدر المتأهّلين في الأسفار، لكنّه عمّم البحث إلى جميع العلوم حتّى العلم الحضورّي بالنفس، وذكر لتوجيهه بياناً غامضاً^٤. ومن الواضح أنّه خروج عن مورد المسألة التي ذكرها الشيخ^٥، وفي كلامهما مواقع للنظر لانطيل بذكرها.

١- إنّنا أضفنا هذا التوضيح لأنّ الذاتيّ المصطلح في كتاب إيساغوجي لا يكون إلّا بيتاً، فتفظن.

٢- راجع الفصل الثامن والفصل التاسع من المقالة الأولى من كتاب البرهان.

٣- راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٣٥٧-٣٦٣.

٤- راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٨٧-٤٠٣.

٥- راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ٢٢٩-٢٣٠.

٣٨٩- قوله «ممتنعاً استناده إلى غيره...»

إشارة إلى قاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير، وقد عرفت منع شمولها لمثل العلل المركبة. ولو كانت جارية فيها لكان الدليل أيضاً مفيداً لليقين مطلقاً. على أن هذه المقدمة مستغنى عنها، لأن العلم بأحد السببين التامين أيضاً يوجب العلم بالمسبب، كما أن النسبة بينه وبين معلوله ضرورة، فافهم.

٣٩٠- قوله «فإن قلت...»

قد عرفت أن مثل هذا العلم خارج عن مورد المسألة عندهم، لاختصاصها بالعلوم المكتسبة بالبرهان، وهم يعدون المحسوسات من البدييات. نعم، بناءً على كون المحسوسات غير بديية كما هو الحق يحتاج التصديق بوجود المحسوسات الخارجية إلى برهان، كأن يقال: هذا الأثر الحادث في النفس أمر معلول، فعلته إما أن تكون هي النفس أو ما هو خارج عنها، لكن النفس ليست بعلة له، فعلته موجودة في خارج النفس. وحيث أن الحد الأوسط - وهو عدم عليّة النفس - في هذا القياس ليس علة ولا معلولاً للمطلوب بل يكون أمراً ملازماً له فهو برهان إني مفيد لليقين. واعلم أن الشيخ صرح بأن الحكم بوجود المحسوس في الخارج إنما هو للعقل، وتبعه على ذلك غيره^١.

الفصل الرابع عشر

٣٩١- قوله «في أنّ العلوم ليست بذاتية للنفس»

حكى الإمام الرازي القول بذاتية العلوم للنفس عن بعض القائلين بقدم النفوس، ونقل عنهم حجةً ضعيفةً ونقدّها. وتبعه على ذلك صدر المتأهلين في الأسفار^١. ثم إنّ الرازي حكى القول بالتذكّر عن المحقّقين من القائلين بقدم النفوس مع الاعتراف بعدم كون العلوم ذاتيةً للنفس، ثم ذكر حجةً لهم وناقش فيها كما صنع في الأسفار^٢.

٣٩٢- قوله «فتدبير البدن ذاتي لها»

عدّد تدبير البدن أمراً ذاتياً للنفس بمعنى كونها علّة تامّة له ينافي القول بقدمها كما ينافي القول ببقائها بعد مفارقة البدن، لاستلزامهما تخلف الذاتيّ عن الذات فلا بدّ من تأويله إلى الاقتضاء، وعليه فلا منافاة بين تزاممه مع الالتفات إلى علومه، لإمكان تأويل ذاتية العلوم إلى الاقتضاء المستلزم لفعليّتها لولا المانع. فتزاممها يضاهي تزامم الأفعال الصادرة من النفس بوساطة القوى المتعلّقة بالبدن، ممّا هو غير قابل للإنكار.

والأولى أن يقال: إذا كان الاشتغال بتدبير البدن مانعاً عن الالتفات إلى العلوم الذاتية المفروضة لما أمكن الالتفات مادام الاشتغال باقياً، وهو باطل بالضرورة. فتوقف حصول العلم على مقدّماته دليل على أنّ للنفس استعداداً للعلوم فقط، وأنّه مقتضى جوهر ذاته دون فعليّتها. كما أنّ عدم استطاعة الطفل تعقّل كثير من المعقولات دليل على عدم حصولها له وتوقف ذلك على الاكتساب.

١- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧٤، والأسفار: ج ٣، ص ٤٨٧.

٢- راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧٦، والأسفار: ج ٣، ص ٤٩١.

الفصل الخامس عشر

٣٩٣ - قوله «من العلم ماهو فعلي»

العلم الفعلي يستعمل بمعنيين: أحدهما مايقابل الانفعالي^١، وهو ما ذكره ههنا،
وثانيها مايقابل الذاتي، والمراد به العلم في مقام الفعل دون مقام الذات، كما في العلم
بعد الإيجاد.

١- راجع التعليقات: ص ٦٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٦٥.

المرحلة الثانية عشر

٣٩٤— قوله «وهي في الحقيقة مسائل...»

إلى هنا انتهى البحث عن الأمور العامة التي تشكّل موضوعاتٍ لمسائل الفلسفة الأولى بمعناها الخاص، ولتقسم منها بمعناها العام الشامل للإلهيات. وقد مرّت الإشارة إلى اختلاف الحكماء في اندراج العلم الإلهي ومعرفة الربوبية في الفلسفة الأولى، فراجع الرقم (٤).

وقد حاول سيّدنا الأستاذ— قدس سره الشريف— توجيه اندراج مسائل هذا العلم في الفلسفة الأولى بأنّها في الحقيقة تتعلّق بمبحث الوجوب والإمكان الذي مرّ ذكره في المرحلة الرابعة من هذا الكتاب. وإنّما أفردوا هذه المسائل المتعلّقة بالواجب تبارك وتعالى لشرافة موضوعها. ويمكن مثل هذا التوجيه لاندراج هذه المسائل في مبحث العلة والمعلول، بالنظر إلى كون الواجب تعالى هو العلة الأولى، وله أتمّ معاني العلية وأكمل مراتبها. وظاهر صدر المتألمين في الأسفار أنّه اعتبر العلم الإلهي علماً مستقلاً عن الفلسفة الأولى وعلم ما بعد الطبيعة، حيث قال في مقدّمة السفر الثالث: «فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة، وهو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والإلهيات، والمسّمى بمعرفة الربوبية والحكمة الإلهية— إلى أن قال— وهو مشتمل على علمين شريفيين: أحدهما العلم بالمبدء، وثانيها العلم بالمعاد».

وهناك مناهج أخرى لتقسيم المباحث العقلية وترتيبها. من أشهرها تقديم المباحث المنطقية، وإتباعها بالطبيعيّات، وختمها بالأُمور العامة والإلهيات. ومنها ما صنعه بهمنيار

في النحصیل مقتدياً في الترتي بالحكمة العلائية لأستاذه، حيث قسّمه إلى ثلاثة كتب: الكتاب الأول في المنطق، والكتاب الثاني في الأمور العامة أو علم مابعدالطبيعية، والكتاب الثالث في العلم بأعيان الموجودات، وجعله مشتملاً على مقالتين: إحداهما في البحث عن الواجب تعالى، وأخرها في البحث عن أبواب الطبيعيات، وجعل الباب الأخير منها في البحث عن أحوال النفس ومعادها.

وسلك الشيخ في الإشارات مسلكاً بديعاً، فجعل هذا الكتاب على قسمين: قسم في المنطق، وقسم في الحكمة، وجعل قسم الحكمة على عشرة أنماط: النمط الأول في تجوهر الجسم، الثاني في الجهات، الثالث في النفس الأرضية والسماوية، الرابع في الوجود وعلله بما يشتمل على البحث عن الواجب تعالى و وحدته، الخامس في الصنع والإبداع، السادس في الغايات ومبادئها، السابع في التجريد، الثامن في البهجة والسعادة، التاسع في مقامات العارفين، والعاشر في أسرار الآيات وخوارق العادات.

والحاصل أن كيفية تقسيم المباحث العقلية وترتيبها ليست أمراً متفقاً عليه بين الفلاسفة، ولا ملتزماً به في كتب فيلسوف واحد، وقدمر ما يتعلق بذلك تحت الرقم (٨) و (٢٥).

الفصل الأوّل

٣٩٥ — قوله «البراهين الدالّة على وجوده...»

قال الشيخ: «الحقّ ما وجوده له من ذاته. فلذلك، البارئ هو الحقّ، وما سواه باطل. كما أنّ واجب الوجود لا برهان عليه، ولا يعرف إلّا من ذاته. فهو كما قال «شهد الله أنّه لا إله إلّا هو».

ويمكن تفسير هذا الكلام بأنّ مراده هو نفي برهان اللّم، ويستشهد بكلامه في الشفاء حيث قال: «ولا برهان عليه لأنّه لا علة له^٢» ويجمع بين قوله هذا وما أقام من البراهين في كتبه المختلفة على وجود الواجب تبارك وتعالى كغيره من الفلاسفة بأنّها ترجع إلى براهين إنيّة^٣.

لكن لهذا الكلام تأويل آخر أشدّ مناسبةً لذيل كلامه، أعني قوله «ولا يعرف إلّا من ذاته» وإن كان بعيداً عن مساق كلمات المشائين وأتباعهم. وهو أنّ غاية ماتفيده البراهين أنّ في دار الوجود موجوداً ما يمتنع عدمه فيقال إنّه واجب الوجود، وهكذا يوصف بالحياة والعلم والقدرة من الصفات الذاتية، كما أنّه يتّصف بالعلية والخالقية والربوبية وغيرها من الصفات الفعلية والإضافية. و موضوع جميع هذه الأوصاف هو ما يطلق عليه «شيء» أو «موجود» ونحوهما من المفاهيم العامة، وأمّا حقيقته فغائبة عن إدراكنا ومعرفتنا، كما أنّ صفاته التي ننسبها إليه إنّما نعرفها بمصاديقها المحدودة في أنفسنا ثمّ نجرد المفاهيم عن

١— راجع التعليقات: ص ٧٠، والآية في سورة آل عمران: ١٨.

٢— راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

٣— راجع تعليقة الأستاذ— قدس سره— على الأسفار: ج ٦، ص ٢٩.

الحدود العدمية تجرّيداً ذهنياً فننسبها إليه سبحانه. فلاحقيقة ذاته معروفة لنا، ولا كُنْه صفاته معلوم لعقولنا. وهذا هو معنى ما يقال من عدم قدرة العقل على معرفة كنه ذاته و صفاته، وقد يستدلّ عليه بأنّ العقل إنّما يمكنه اكتناه المهيّات، وحيث إنّه تعالى لامهية له— كما مرّ البحث عنه تحت الرقم (٦٢) وسيأتي الكلام فيه أيضاً— فلا يستطيع العقل اكتناه ذاته سبحانه^١.

لكنّ العبارة القائلة «لا يعرف إلّا من ذاته» توحى بإمكان معرفته من طريق آخر، كما وردت عن ائمة أهل البيت—عليهم الصلاة والسلام— روايات مستفيضة تدلّ على أنّه تعالى لا يعرف إلّا به، وإنّما خلّقه يعرف به لا بالعكس^٢. وعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «و من زعم أنّه يعبد بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب— إلى أن قال— إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه^٣». و عن الإمام الباقر عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوها مكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم^٤». وقد تكرّر هذا المضمون في أدعيّتهم و مناجاتهم كقول سيّد الشهداء عليه السلام في دعاء عرفة «ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟!» وقول الإمام السجّاد عليه السلام في مناجاته التي رواها أبو حمزة الثماليّ «بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدر ما أنت».

والتفسير الفلسفيّ لهذه المعرفة هو أنّه علم حضوريّ للمعلول بالنسبة إلى علّته المفيضة، وله مراتب أدناها ما هو حاصل لكلّ إنسان حصولاً غير مشهور به في هذه النشأة للجميع، ولعلّه هو ما أشار إليه عزّ اسمه بقوله «ألست بربّكم قالوا بلى^٥» خاصّة بالنظر إلى ما ورد في تفسيره عن ائمة أهل البيت عليهم السلام أنّ هذا الجواب كان عن رؤية ومُعانيته^٦. وهو أحد معاني فطريّة معرفته سبحانه.

ولهذا العلم مراتب كاملة تحصل بتكامل النفس وتعالها عن الماديات واقترابها من

١— راجع المبدء والمعاد: ص ٣٣— ٤٠.

٢— راجع الكافي: ج ١، باب أنّه تعالى لا يعرف إلّا به.

٣— راجع تحف العقول: كلامه عليه السلام في وصف المحبة لأهل البيت عليهم السلام.

٤— راجع المحجّة البيضاء (طبعة مكتبة الصدوق): ج ١، ص ٢١٩.

٥— سورة الأعراف: ١٧٢

٦— راجع الكافي: ج ٢، ص ١٣، وتفسير الميزان: ج ٨، ص ٣٤٠ و ص ٣٤٥.

الحضرة الإلهية إلى أن تصل إلى «مقعد صدق عند مليك مقتدر»^١ وتخاطب بقوله عز من قائل «ارجعي إلى ربك راضية مرضية»^٢. وأكمل مراتبه ما يفوز به الأنبياء الكاملون، والأولياء المقربون، والشهداء والصدّيقون. فطوبى لهم، ثم طوبى لهم.

وُلِّعْلَمُ أَنَّ تِلْكَ الْمَعْرِفَةَ السَّامِيَةَ مَعَ شَمُوحِ مَقَامِهَا وَعَلَوِ دَرَجَتِهَا لَا تَعْنِي اِكْتِنَاةَ ذَاتِهِ الْمَقْدَسَةِ، فَإِنَّهُ خَاصٌّ بِهِ سَبْحَانَهُ قَدْ اسْتَأْتَرَهُ لِنَفْسِهِ «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^٣، وَإِنَّمَا لِكُلِّ مِنْهُمْ مَا تَسَعَهُ مَرْتَبَةٌ وَجُودُهُ الْخَاصِّ، وَتَتَجَلَّى لَهُ الذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ بِقَدْرِ مَا تَسَعَدَ لَهُ مَرَاتَهُ الصَّافِيَةَ^٤.

وهذه المعرفة الحضورية إنما يستطيع إثباتها من لا يحصر العلم الحضورى في علم الشيء بنفسه، وأما المشاؤون و أتباعهم فلا سبيل لهم إلى إثباتها، ولهذا أشرنا إلى أن هذا التفسير بعيد عن مساق كلماتهم، وغير موافق لمبانيهم. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

٣٩٦- قوله «وأمتها هو البرهان...»

المعرفة الحضورية العقلية بالواجب تبارك وتعالى إما أن تحصل بانعكاس العلم الحضورى في الذهن كفضية بديهية متشكلة من مفاهيم عامة، وهي رهن لاشتداد العلم الحضورى بحيث تستطيع النفس الالتفات إليه، وهي المعرفة الفطرية بمعنى آخر؛ وإما أن تحصل من طريق البرهنة والاستدلال، وهي التي تيسر لكل عاقل، وتطلب بالأبحاث الفلسفية.

والبراهين التي تفيد هذا العلم الاكتسابى كثيرة، وأمتها ما يتشكل من مقدمات عقلية محضة ولا تحتاج إلى مقدمات حسية وتجريبية ونحوها، كالبرهان الذي أقامه الشيخ في الإشارات، وحاصله أن الموجود إما أن يكون واجباً فهو المطلوب، وإما أن يكون ممكناً فيحتاج إلى علة ترجح وجوده، والعلة إما هو الواجب فيثبت المطلوب، وإما أن يكون ممكناً آخر، فلا بد من انتهاء سلسلة العلل إلى الواجب دفعاً للدور والتسلسل. ثم قال: «تأمل» كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول و وحدانيته وبراءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق

١- سورة القمر: الآية ٥٥.

٢- سورة الفجر: الآية ٢٧-٣٠.

٣- سورة طه: الآية ١١٠.

٤- راجع الأسفار: ج ١، ص ١١٣-١١٩.

وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي «سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» أقول: هذا حكم لقوم. ثم يقول «أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيداً» أقول: هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لاعليه».

وقال المحقق الطوسي في شرحه: «المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر إلى أحوال الخليفة على صفاته واحدة فواحدة. والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء أول. وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب، ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد.

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنه أوثق وأشرف، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فر بما لا يعطي اليقين، وهو إذا كان للمطلوب علّة لا يعرف إلا بها كما تبين في علم البرهان.

ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى «سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيداً» أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء الطريقتين. ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسّمهم بالصدّيقين، فإنّ الصدّيق هو ملازم الصدق^٢».

ثم إن صدر المتألهين بعد ذكر هذا البرهان قال: «وهذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصدّيقين، وليس بذلك كما زعم، لأنّ هناك (يعني في منهج الصدّيقين على ما بينه وسيأتي ذكره في المتن) يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وههنا يكون النظر في مفهوم الوجود — إلى أن قال — فهذا ما وصفه الشيخ في الإشارات بأنه طريقة الصدّيقين وتبعه

١- سورة فصلت، الآية ٥٣.

٢- راجع آخر النظم الرابع من شرح الإشارات.

التأخرون فيه» ثم تعرض لبعض ما أورد فيه من الشبهات وما قيل في دفعها، وقال في آخر كلامه «والحق كما سبق أن الواجب لبرهان عليه بالذات بل بالعرض، وهناك برهان شبيه باللمّي»^١.

وتثور حول هذه الكلمات تساؤلات كما يلي:

ألف— هل هذا البرهان إنّي أولمّي؟

ب— ما هي الميزة الأساسية الفارقة بين البرهان المنسوب إلى الإلهيين وسائر

البراهين؟ وهل ترجع تلك الميزة إلى الفرق بين اللمّي والإنّي؟

ج— ما هو المراد بقولهم «لابرهان على الواجب بالذات بل بالعرض»؟

د— هل في الآية الكريمة إشارة إلى الطريقتين أو إلى طريقة ثالثة؟

هـ— هل للصديقين منهج خاص لمعرفة الله سبحانه؟ وهل ينطبق ذلك على شيء

من تلك البراهين؟

أما السؤال الأول فالجواب عنه أنه يصح اعتبار هذا البرهان لمياً بناءً على تعميم العلية المعتمدة في البرهان اللمّي للعلاقة الملحوظة بين المفاهيم الفلسفية واعتبار الإمكان مثلاً علةً لحاجة الممكن إلى العلة^٢، كما مرّ بيانه تحت الرقم (٨) وإلا فهو برهان إنّي يسلك فيه من أحد اللوازم العقلية إلى آخره، كما هو رأي سيدنا الأستاذ— قدس سره الشريف— في جميع البراهين المذكورة في الأبحاث الفلسفية.

وأما السؤال الثاني فالجواب عنه أن الميزة التي نوّكدها عليها هي ما أشرنا إليه من تركب هذا البرهان من مقدمات عقلية محضة بخلاف البراهين المنسوبة إلى المتكلمين والطبيعيين. مضافاً إلى قلّة مقدماته بالنسبة إليها، فإنّ تلك البراهين تثبت أولاً وجود محرك غير متحرك ومحدث غير حادث، ثمّ تحتاج في إثبات وجوب ذلك المحرك والمحدث إلى مثل ما أخذ في هذا البرهان من المقدمات.

ويمكن اعتبار ميزة ثالثة للبرهان الإلهي هي أنه لا يتوقف على قبول وجود الممكن في الخارج فضلاً عن معرفة صفاته وأحواله، بل يكفي فيه الترديد بين كون الموجود الذي لا شك في وجوده وجباً أو ممكناً، بخلاف سائر البراهين التي تحتاج إلى معرفة صفات المخلوقات من الحدوث والإمكان وغيرها بعد قبول وجودها في الخارج. ولعلّه إلى هذا

١— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٦—٢٩.

٢— راجع النهج التاسع من منطق شرح الإشارات، والأسفار: ج ٦، ص ٢٨.

أشار الشيخ حيث قال «ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه».

لكن يمكن من جهة أخرى إثبات ميزة لتلك البراهين بإزاء هذه الميزة، هي كفايتها لإثبات كون الواجب غير العالم، بخلاف هذا البرهان الذي إنَّما يثبت موجوداً واجباً بالذات، ثم يحتاج في إثبات كونه غير العالم إلى بيان صفات الواجب بالذات وعدم انطباقها على صفات العالم.

وربما يظهر من شرح المحقق الطوسي أنّ وجه أشرفيّة البرهان الإلهي هو كونه استدلالاً من العلة على المعلول. ويلاحظ عليه بعد تأويل العلة إلى ما أشرنا إليه آنفاً أنّ برهان الحركة والحدوث ليسامن قبيل الاستدلال بالمعلول على العلة، بل هما من قبيل البرهان الإنثي المفيد لليقين، وليس للبرهان اللميّ فضل عليه، بل يمكن أن يقال بأنّ جميع البراهين اللميّة تنطوي على برهان إنثي يتضمّن قاعدة عدم انفكاك المعلول عن علته التامة ككبرى له، فتأمل.

وأما السؤال الثالث فقد أجيب عنه بوجوه^١ أحسنها أنّ جميع البراهين إنَّما تُثبت أنّ هناك موجوداً يمتنع عدمه، فالذي يثبت بها أصالة وبالذات هو هذا العنوان، وأما مصداقه العينيّ فإنَّما يعلم بها بالعرض. وأما قول صدر المتألّهين أنّ هناك برهاناً شبيهاً باللميّ فقد فسره الأستاذ—قدس سرّه الشريف— بأنّ البرهان الإنثي المطلق الذي يسلك فيه من أحد اللوازم إلى آخر شبيهة بالبرهان اللميّ في كونه مفيداً لليقين، وقد فسره غيره بغيره^٢. ويحتمل أن يكون مراده أنّ برهان الصديقيّن حسب ما ذكر له من التقرير يفضل على سائر البراهين بأنّه شبيه بالبرهان اللميّ^٣، فليتأمل.

وأما السؤال الرابع فالجواب عنه أنّ الآية الكريمة بصرف النظر عن ما قيل أو يمكن أن يقال في تفسيرها من الوجوه لا تدلّ على طريقتين للاستدلال، وإذا كان لذيلها إشارة إلى نوع آخر من معرفته سبحانه فلتكن هي المعرفة الشهوديّة، خاصّة بالنظر إلى تفسير لفظه «شاهد» في الآية بـ«مشهود».

وأما السؤال الخامس فالجواب عنه أنّا لم نظفر بدليل على أنّ للصديقيّن منهجاً خاصاً لمعرفة الله تعالى، وإنَّما نسب الشيخ برهان الإلهيّن إليهم لما كان يرى أنه أوثق

١— راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ٢٩.

٢— نفس المصدر.

٣— راجع تعليقة الأستاذ—قدس سرّه— على الأسفار: ج ٦، ص ١٣، وراجع المبدء والمعاد: ص ٤٦.

وأشرف البراهين، ثم أقام صدر المتألهين برهاناً آخر ورأى أنه أشرف، فنسب برهانه إلى الصديقين. وإذا كانت ميزة معرفتهم أنهم يعرفون الله به لا بغيره انطبقت تلك المعرفة على المعرفة الشهودية التي أشرنا إليها في التعليقة السابقة، وهي ليست مما يؤدي إليه أيُّ برهان، بل هو فضل الله يؤتبه من يشاء. وأما الاستعداد للفوزها فيحصل من الإخلاص في العبادة وتركيز توجه القلب إلى ساحة قدسه سبحانه، والإعراض عما سواه «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، وأزير أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك».

٣٩٧- قوله «وأوجز ما قبل...»

لكن يجب تسميمه ببيان الاستلزام، فإن كان المتمم هو ما تمسك به الشيخ من استحالة الدور والتسلسل رجع إلى البرهان الذي نسبه إلى الإلهيين والصديقين، وقد مرّ تقريره آنفاً، وسيأتي بيانه في المتن في الفصل التالي، وقد قرره في شرح المنظومة^١ بوجهين آخرين: أحدهما على سبيل الخلف (بأخذ لفظه «إمّا» بمعنى التريديد في الفرض) بأن يقال: حقيقة الوجود الصرفة واحدة لا تتشظى، فإن كانت واجبة فهو المطلوب، وإن فرضت ممكنة لزم كونها متعلقة بالغير، فيلزم أن يكون وراء هذه الحقيقة الصرفة حقيقة أخرى تتعلق هذه الحقيقة بها، مع أنّ الصفر لا يتشظى. وثانيهما على سبيل الاستقامة (بأخذ لفظه «إمّا» بمعنى التقسيم) بأن يقال: الوجود حقيقة ذات مراتب، فإن انتهت المراتب إلى الواجب فهو المطلوب، وإلا لزم الدوراً والتسلسل. ثم وصف الوجه الأول بأنه أوثق وأشرف وأخصر.

ويلاحظ على الوجه الأول أنّ ما ثبت بالأبحاث الفلسفية هو أصالة الوجود وكونه ذات مراتب، وأمّا أنّ هناك حقيقة صرفة لا يخالطها مهية وليس لها حدّ عديمي وأنها غير قابلة للتكرّر والتكثّر فليست بيّنة ولا مبيّنة في البرهان. وربما يقال في تبين ذلك إنّ الوجود إمّا أن يكون صرفاً خالصاً من شوب عدم ومهية فهو المطلوب، وإمّا أن يفرض مختلطاً بالعدم، محدوداً بحدود تنتزع عنها المهية فيلزم اختلاط الوجود بغير الوجود في حاقّ الأعيان، وهو باطل على القول بأصالة الوجود.

ويلاحظ عليه أنّ صرافة حقيقة الوجود بمعنى عدم شوبها في متن الواقع بالعدم لا ينفي كثرة المراتب، فإنّ كلّ مرتبة منه وإن كانت في غاية الضعف ليس في متن الواقع إلاّ وجوداً، وإنما ينتزع الذهن منها

مفاهيم عدمية، ولا يعني ذلك تحقّق العدم في حاقّ الأعيان واختلاطه بحقيقة الوجود. وقد عرفت تصريح الأستاذ—قدّس سرّه الشريف— في الفصل الثاني من المرحلة الأولى بأنّ تكثّر الوجود أمر بديهيّ، وقد أخذه مقدّمة أولى لإثبات التشكيك في حقيقة الوجود. وأمّا الصرافة بمعنى اللاتناهي المطلق وعدم المحدودية بمحدود ماهوية وكونه بحيث لا ينتزع الذهن مفاهيم عدمية وما هوية عنه فهو يختصّ بوجود الواجب تبارك وتعالى، وهو الذي يُطلب بهذا البرهان. والحاصل أنّ التقرير الخلفي لا يتمّ إلاّ على قول الصوفيّة^١، ويؤول إلى المصادرة المطلوب.

وأما السبيل المستقيم فيمكن تقريره بوجه لا يتوقّف على سبق إبطال التسلسل، وهو أن يقال: الوجود حقيقة ذات مراتب، والمراتب النازلة هي مفتقرة الذات وعين التعلّق والفقر الوجودي بما وراءها، فتستلزم مرتبة مستقلة على الإطلاق، وإلّا أعاد المفتقر غنياً، والرابط مستقلاً. وهذا هو نفس البرهان الذي أُقيم على استحالة التسلسل في العلل الفاعلية—على ما مرّ بيانه في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة— لأنّه مبنيّ عليها، فتبصّر.

٣٩٨— قوله «وفي معناه ما قرّر...»

هذا التقرير للمحقّق السبزواريّ في تعليقه على الأسفار^٢، وهو نظير السبيل الخلفي الذي نقلنا عنه آنفاً في تفسير التقرير السابق، بتبديل الصرافة بالإرسال، وقد فسّر الإرسال بالصرافة والبساطة في جواب الإشكال. وقد عرفت ما فيه من المناقشة. والحاصل أنّه إن أُريد بالحقيقة المرسلة التي هي أصيلة ولا أصيل غيرها انحصار الوجود الحقيقيّ في الواجب تعالى فهو قول الصوفيّة، ويرد عليه مضافاً إلى منافاته للكثرة الثابتة بالضرورة أنّه مصادرة بالمطلوب، فإنّ المطلوب بالبرهان إثبات وجود صرف غير قابل للعدم بوجه، وقد أخذ ثابتاً مفروغاً عنه. وإن أُريد بهاميعم الوجودات الإمكانية فللناقض لكلّ واحد منها هو العدم الخاصّ لا مطلق العدم، ولا يثبت بمناقضة العدم للوجود وجود حقيقة واجبة غير متّصفة بأيّ مفهوم عدميّ يحكي عن محدوديتها.

٣٩٩— قوله «وقرّر صدر المتألّهين...»

هذا التقرير يبتني على أصول: أحدها أصالة الوجود، وثانيها كونه ذات مراتب، وثالثها

١— راجع تمهيد القواعد: ص ٥٩.

٢— راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ١٦ و ١٧.

كون المعلول مفتقر الذات إلى العلة وعين الربط بها. وقد مرّ إثبات كلّ واحد منها في محله. فبالنظر إلى هذه الأصول يقرر البرهان على هذا النمط: الوجود الأصيل إن كان مستغنياً عن غيره فهو المطلوب، وإن كان غير مستغني بالذات كان معلولاً مفتقراً إلى ما هو مستغني بالذات، لاستحالة تحقّق المفتقر المتعلّق الذي هو عين التعلّق والربط بلامستقلّ غنيّ تامّ. وقد أشار في ضمن كلامه إلى قواعد حكميّة أخرى لمزيد التوضيح والتأكيد^١.

وهذا التقرير هو الذي أشرنا إليه آنفاً في توضيح التقرير الأوّل على السبيل المستقيم. وله مزيّة على برهان الشيخ هي عدم احتياجه إلى سبق إبطال التسلسل، بل هو بنفسه برهان عليه. كما أنّه ناظر إلى حقيقة الوجود العينيّة. بخلاف برهان الشيخ، حيث إنّ المأخوذ فيه هو عنوان الموجود القابل للانطباق على المهية، كما أنّ عنوان الممكن المأخوذ فيه هو وصف للمهية، فلا يناسب القول بأصالة الوجود. وإلى هذا الوجه أشار حيث قال «وههنا — يعني في برهان الشيخ — يكون النظر في مفهوم الوجود»^٢.

ثمّ قال بعد تقرير البرهان: «واعلم أنّ هذه الحجّة في غاية المتانة والقوّة، يقرب مأخذها من مأخذ طريقة الإشراقيين التي تبني على قاعدة النور»^٣. وهذه الطريقة هي التي بيّنها شيخ الإشراق بقوله «النور المجرد إذا كان فاقراً في مهيتّه فاحتياجه لا يكون إلى الجوهر الغاسق الميت، إذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتمّ منه لا في جهة، وأنى يفيد الغاسق النور؟ فإن كان النور المجرد فاقراً في تحقّقه فإلى نور قائم. ثمّ لا تذهب الأنوار القائمة المترتبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة، فيجب أن تنتهي الأنوار القائمة والعارضّة والبرازخ وهيأتها إلى نور ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار»^٤.

وقال صدر المتألّهين: «والحاصل أنّ صاحب الإشراقيين لو كان قصد بمهية النور الذي هو عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صحّ ما ذهب إليه، وإن أراد به مفهوماً من المفهومات التي من شأنها الكليّة والاشترك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه»^٥.

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٤-١٦.

٢- نفس المصدر: ص ٢٦-٢٧.

٣- نفس المصدر: ص ١٦-١٧.

٤- راجع حكمة الإشراق: ص ١٢١.

٥- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٣.

ثم إنه بناءً على تطبيق النور على حقيقة الوجود يبقى فرق بارز بين البرهانين، وهو احتياج البرهان الإشارقي إلى إبطال التسلسل، دون برهان صدر المتألهين. ولعلّه لأجل ذلك جعل برهانه قريب المأخذ من ذلك. وهناك وجه آخر للفرق أشار إليه المحقق السبزواري في تعليقه على الأسفار، وهو أن قاعدة النور لا تشمل الأجسام والأعراض التي هي عندهم غواسق، بخلاف نور الوجود^١.

وليعلم أن برهان صدر المتألهين يشترك مع برهان الشيخ في أنها إنما يُثبتان وجود حقيقة واجبة الوجود، ويحتاجان في إثبات أنه غير العالم إلى بيان آخر، كإثبات بساطة وجود الواجب وصرافته ولا تناهيه على الإطلاق، مما لا يوجد في العالم المادي ولا في ماوراءه من المجردات الفارقة الذوات. وقد أشار صدر المتألهين في ضمن بيانه إلى أن الوجود المستغني بسيط صرف، لكنّ الأصول السالفة لا تفي بإثباته، فيبقى إثبات ذلك رهناً ما يأتي من البرهان في الفصل الرابع. وقد مرّ ما يفيد لهذا الباب في خامس الأمور التي ذكرناها تحت الرقم (٢٣١).

الفصل الثاني

٤٠٠— قوله «من البراهين عليه...»

هذا هو نفس البرهان الذي نسبه الشيخ إلى الصديقين. وهناك برهان آخر يثبت فيه إمكان العالم بما يشتمل عليه من الماديات والمجردات من طريق ثبوت المهية لها وملازمتها للإمكان أو من طريق آخر^١، ثم ينضم إليه احتياج الممكن إلى العلة ولزوم انتهاء سلسلة العلل إلى الواجب بالذات المستغني عن العلة. وللأول فضل عليه من جهة عدم احتياجه إلى معرفة صفات الخلق، وله فضل على الأول من جهة عدم احتياجه إلى إثبات كون الواجب وراء العالم.

وقد أقام شيخ الإشراق حجة أخرى مبنية على إثبات إمكان العالم من طريق احتياجه إلى اجزائه^٢، وناقش فيها صدر المتألهين^٣.

ثم إن هناك برهاناً ربما يسمّى «برهان الإمكان» أقامه الفارابي وقرره صدر المتألهين^٤، ولا يحتاج إلى سبق إبطال التسلسل. وحاصله أن الممكن سواء كان واحداً أو متعدداً، مترتباً أو متكافئاً، لا يقتضي وجوب الوجود، فلا بد في وجود الممكن المترتب على وجوبه من موجود واجب بالذات.

ولعل صدر المتألهين استلهم برهانه من هذا البرهان بتبديل الإمكان الماهوي بالفقر

١— راجع المطارحات: ص ٣٨٨ والمباحث المشرفية: ج ٢، ص ٤٥٠.

٢— راجع المطارحات: ص ٣٨٦—٣٨٧.

٣— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٠—٣٦.

٤— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٦—٣٧.

الوجودي.

٤٠١— قوله «أقامه الطبيعيون من طريق الحركة»

برهان الحركة يبتني على أربع مقدمات، هي احتياج المتحرك إلى المحرك، ولزوم انتهاء المحرك إلى ما ليس بمتحرك، وتجرد ما ليس بقابل للحركة، ولزوم انتهاء سلسلة المجردات إلى الواجب بالذات^١. والمقدمة الأخيرة هي التي تتبين بالمقدمات المأخوذة في سائر البراهين، كما أشرنا إليه سابقاً.

وقال صدر المتألهين بعد تقريره «وكمال هذه الطريقة بما حققناه وأحكمناه من إثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية»^٢.

إن قلت: المقدمة الثانية تنافي ما ذكروا من لزوم كون علّة الحركة متحركة، وهو الذي تبناه صدر المتألهين في أحد البراهين التي أقامها على الحركة الجوهرية.

قلت: المحرك الذي يجب أن يكون متحركاً هو المحرك الطبيعي أي السبب المباشر لتغير الأجسام في أعراضها، وأما الذي يجب انتهاء سلسلة المحركات إليه فهو المحرك الإلهي أي موجد الحركة والمتحرك، فلا تهاوت بين القاعدتين. وربما يفسر المحرك الإلهي بالعلّة الغائية لحركات الأجسام، بناءً على كون حركات الأفلاك معلولة لشوق نفوسها إلى التشبه بالمفارقات، وكون الواجب تعالى غاية قصوى لجميع الموجودات، فتأمل.

٤٠٢— قوله «من طريق النفس الإنسانية»

هذا البرهان يبتني على خمس مقدمات هي: تجرد النفس، وحدوثها، وإمكانها، واحتياجها إلى سبب غير جسماني، ولزوم انتهاء سلسلة الأسباب المجردة إلى الواجب بالذات. والمقدمة الثانية تتبين ببرهان يبتني على امتناع تمايز النفوس قبل الأبدان وامتناع تناسخها بعدها، والمقدمة الثالثة متفرعة عليه. وأما المقدمة الأخيرة فيحتاج إثباتها إلى المقدمات المأخوذة في سائر البراهين كما في البرهان السابق. ومع ذلك فقد وصفه صدر المتألهين بأنه شريف جداً^٣.

١— راجع المطارحات: ص ٣٨٨—٣٨٩، والأسفار: ج ٦، ص ٤٢—٤٤، والمبدء والمعاد: ص ١٧—١٨.

٢— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٤.

٣— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٤—٤٧، والمبدء والمعاد: ص ١٨—٢١، والمطارحات: ص ٤٠٢—

٤٠٣— قوله «برهان آخر للمتكلمين...»

هذا البرهان يبتني على أربع مقدمات مترتبة هي قابلية الأجسام للتغير، وحدوثها، واحتياجها إلى علة غير جسمانية، وبطلان الدور والتسلسل. والمتكلمون يرون أنّ تغير الأعراض كافٍ في إثبات حدوث الجواهر الجسمانية، وأنّ الحدوث يكفي في إثبات احتياجها إلى العلة، وأنّ القدم الزماني والتجرّد ينحصران في الواجب تعالى فيتوسلون لإثبات انتهاء الأسباب إلى سبب قديم ومجرّد بإبطال الدور والتسلسل. لكن استلزام تغير الأعراض لحدوث الأجسام غير بين ولا مبين كما نبّه عليه الأستاذ— قدس سره— إلّا على القول بالحركة الجوهرية، والحدوث إنّما هو أمانة على الإمكان الذي هو ملاك الحاجة. فينبغي أخذ ذلك مقدّمة أخرى. والتجرّد كالقدم الزماني لا يلزم وجوب الوجود، فليؤخذ المقدّمة الأخيرة لإثبات لزوم انتهاء العلل إلى الواجب بالذات، كما مرّ نظيره في البرهانين الأخيرين.

الفصل الثالث

٤٠٤ — قوله «في أن الواجب لذاته لاهية له»

قدمت البحث عنه في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، وقد أشرنا هناك إلى بعض ما يترتب عليه من النتائج تحت الرقم (٦٢) وسوف تلاحظ الاستفادة منه في الفصل التالي لإثبات بساطة وجود الواجب تعالى.

ومجموع ما استدلت به في هذا الكتاب لإثبات المسألة أربعة براهين: الأول ما أشار إليه في كلا الموضوعين من تساوق المهية مع الإمكان مما قد ثبت في الفصل الأول من تلك المرحلة فينتج أن لاهية غير الممكن. والبرهان الثاني أيضاً قدمته ذكره تفصيلاً، وأنا أعاده ههنا تمهيداً لذكر إشكال لم يذكر هناك ودفعه. والبرهان الثالث مذكور هناك فقط، وخصّ البرهان الرابع بالذكر ههنا.

٤٠٥ — قوله «ونقضها بالمهية — إلى قوله — غير مستقيم»

هذا هو الإشكال الذي أشرنا إليه آنفاً، وحاصله أنه قد ذكر في هذا البرهان أنه لا يجوز كون المهية المفروضة للواجب علّة لوجودها لاستلزامه تقدّمها — وهى علّة فاعلة — على الوجود المعلول. فيرد عليه النقض بتقدّم القابل في المهية الممكنة، حيث إنها تقبل الوجود من الفاعل فيلزم تقدّمها حتى يصح نسبة القبول إليها. فكما أن تقدّم القابل هناك غير ضرارٍ فليكن تقدّم الفاعل ههنا كذلك

وحاصل الجواب أن القابل على قسمين: قابل حقيقيّ هو علّة مادية للمجموع منه ومن الصورة التي يقبلها، وهو متقدّم بالطبع لكونه جزء العلّة؛ وقابل اعتباري يختصّ بقوله

بوعاء التحليل الذهني حيث ينحلّ الموجود إلى مهية و وجود. وهذا القبول الاعتباري لا يعني إلا وقوع المهية موضوعاً للقضية المترتبة على ذلك التحليل، فلا يستلزم تقدماً حقيقياً لواعلى الوجود. وأما فرض فاعلية المهية للوجود العيني فعناه تأثيرها الحقيقي فيه و يستلزم تقدّمها بالوجود. فالوجود الذي هو ما فيه التقدّم لو كان نفس الوجود الذي فرض معلولاً لزم تقدّم الوجود على نفسه، ولو كان وجوداً آخر نُقل الكلام إليه، وهلمّ جرأً.

واعلم أنّ هذا الإشكال هو للإمام الرازي^١، وزعم صدر المتألهين وروده فقال «هذه الحجة غير تامّة عندنا لأنّها منقوضة بالمهية الموجودة^٢...» لكن دفعه سيّدنا الأستاذ قدس سره الشريف— وأعلن أنّها حجة تامّة لا غبار عليها.

٤٠٦— قوله «حجة أخرى»

هذه الحجة هي التي أقامها شيخ الإشراق^٣، وحاصلها أنّه لو كان للواجب مهية لكانت داخله إمّا في مقولة الجوهر وإمّا في إحدى المقولات العرضية، لانحصار المهيّات فيها. فلو كانت من مقولة الجوهر كان الجوهر جنساً لها، فاحتاج إلى فصل يقومه، والاحتياج أمارة الإمكان. ومن طريق آخر: لاشكّ في احتياج بعض أنواع الجوهر إلى الفصل، والنوع يشترك مع الجنس في ما يجوز وما لا يجوز، فاجاز لنوع جازلجنسه، وكذا ما يتمتع عليه أو يجب له. فجنس الجوهر يتّصف بالصفة الإمكانية لا تصاف بعض أنواعه بها. فلا يجوز أن تكون المهية المفروضة للواجب داخله تحت مقولة الجوهر، وبطريق أولى لا يجوز دخولها تحت المقولات العرضية، لكون الحاجة فيها أبين، فينتج أن لامهية له سبحانه.

ويمكن المناقشة في هذه الحجة بأنّ حضر جميع المهيّات في المقولات ممنوع، وقد صرح صدر المتألهين^٤ بأنّ الاندراج في المقولات يختصّ بالمهيّات المركبة من الأجناس والفصول، فلا مانع عقلاً من فرض مهية بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل ولا داخله في شيء من المقولات. مضافاً إلى ما مرّ من أنّ الجوهر والعرض ليسا مفهوميّن جنسيّين، بل هما من المعقولات الثانية، كما اختار شيخ الإشراق نفسه في بعض كتبه^٥، فراجع

١— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧، وراجع التلويحات: ص ٣٤، وراجع الأسفار: ج ١، ص ٩٨.

٢— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٨.

٣— راجع المطارحات: ص ٣٩١—٣٩٢، وراجع الأسفار: ج ١، ص ١٠٦—١٠٨، و ج ٦، ص ٥٦—٥٧.

٤— راجع الأسفار: ج ٤، ص ٦.

٥— راجع حكمة الإشراق: ص ٦١ و ص ٧١.

الرقم (١١١).

٤٠٧— قوله «وقد تبين مما تقدم...»

قدمّ بيان أقسام الضرورة في الفصل الأوّل والفصل الثالث من المرحلة الرابعة. والضرورة الأزليّة مأخوذة من مادة قضية لا يشترط ثبوت المحمول لموضوعها بشيء حتّى وجود الموضوع الذي يشترط في الضرورية الذاتية. فإنّ هذا الشرط إنّما يتصوّر في ما كان الموضوع ذامهيّة لكن فرضها معدوم ، كما أنّ بقاء الوصف إنّما يشترط في ما يمكن زوال الوصف عنه.

الفصل الرابع

٤٠٨ — قوله «في أنّ الواجب تعالى بسيط...»

بعد الفراغ عن البحث عن وجود الواجب تبارك وتعالى تجيء النوبة إلى البحث عن بساطته ووحدته ونفي أيّ كثرة عنه سبحانه. فإنّ الكثرة قد تفرض مع الوحدة، وهي الكثرة في ذات الشيء ولازمها التركيب، وقد تفرض دون الوحدة ولازمها تعدّد الذات، وسيأتي البحث عنها في الفصل التالي.

ثمّ الكثرة الداخليّة والتركيب في الذات قد تتصوّر من أجزاء موجودة بالقوّة، وهي الأجزاء المقدرايّة ولازمها الجسميّة، أو من أجزاء موجودة بالفعل، وتلك الأجزاء قد تعتبر في الوجود الخارجيّ وهي عندهم عبارة عن المادّة والصورة الخارجيتين، وتختصّ أيضاً بالأجسام. وقد تعتبر في المهية الذهنيّة وهي الأجناس والفصول إذا أخذت للبشرط، والموادّ والصور العقليّة إذا أخذت بشرط لا. وقدمرّ في المرحلة الخامسة أنّ الأجناس والفصول عندهم مأخوذة من الموادّ والصور الخارجيّة إذا كان هناك تركيب خارجيّ، وكان صدر المتألّهين ممّن يصرّ على أخذ الجنس من الهوى الأولى، وإن كان ذلك قابلاً للمناقشة. وإذا لم يكن الموجود الخارجيّ مركّباً من المادّة والصورة اعتبر العقل له جنساً وفصلاً إذا كان له مشارك في معنّى ماهويّ، وهو التركيب العقليّ كما في الأعراض والمجرّدات. وأمّا إذا فرضنا موجوداً له مهية بسيطة غير مشاركة لمهية أخرى في معنّى ذاتي لم يتصوّر له تركيب ماهويّ في الذهن أيضاً، لكن للعقل أن يحلّل ذلك الموجود إلى مهية وجود إذا كان ممكن الوجود، ولهذا قالوا: «كلّ ممكن زوج تركيبّي» فالبساطة الحقيقيّة التامة إنّما تختصّ بوجود لامهية له مطلقاً، ويعبر عنها بالصرافة، ولازمها اللاتناهي

المطلق.

٤٠٩— قوله «فليس له حد»

هذا البرهان يهدف إلى نفي الأجزاء بالفعل عن الواجب تعالى^١، سواء فُرضت الأجزاء خارجية أو ذهنية. وبيتني على ما مر في الفصل السابق من نفي المهية عنه سبحانه. وتقريره أن الأجزاء الذهنية وهي الأجناس والفصول هي التي تشكل الحد، والحد يختص بالمهية— وإن لم يكن العكس ثابتاً لصحة فرض مهية بسيطة غير مركبة من جنس وفصل— فإذا لم تكن لموجوداً مهيةً لم يكن له حد، فلم تكن له أجزاء ذهنية من الأجناس والفصول. ثم بالنظر إلى أن الموجود الخارجي إذا كان مركباً من مادة وصورة كان له جنس وفصل لا محالة— وإن لم يكن عكسه صادقاً لثبوت الجنس والفصل لبعض البسائط الخارجية أيضاً كالأعراض والمجردات— وقد ثبت أن الماهية له فلا جنس له ولا فصل، فينتج أن مالا مهية له لا جزء خارجياً له، فليس مركباً من المادة والصورة الخارجيتين، كما أنه لا يكون مركباً من مادة وصورة عقليتين أيضاً لأنها الجنس والفصل مأخوذتين بشرط لا.

٤١٠— قوله «لو كان له جزء...»

هذا البرهان^٢ أيضاً ينفي الأجزاء الفعلية من طريق أن للأجزاء تقدماً بالطبع على الكل، فيحتاج الكل إليها ويتوقف عليها ويتأخر عنها، وكل هذه أمارات الإمكان.

٤١١— قوله «لوتركت ذات الواجب...»

هذا البرهان^٣ كسابقه يرمي إلى نفي الأجزاء بالفعل، وتقريره أن الأجزاء المفروضة إما أن تكون كلها واجبة الوجود وإما أن يكون بعضها أو كلها ممكن الوجود، والفرض الأول يبطل بعدم حصول التلاحم بين الواجبين المفروضين، لكون النسبة بينها إمكاناً بالقياس، مما يكشف عن عدم تلازم بينها مطلقاً، مع أن الأجزاء يجب أن تتلاحم وتتلازم في الكل، وإلا كانت أموراً كثيرة مستقلة لا واحداً مركباً من الأجزاء. فيرجع

١— راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠٣، وراجع النجاة: ص ٢٢٧—٢٢٨.

٢— راجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤٥٦، والأسفار: ج ٦، ص ١٠٠، والمبدء والمعاد: ص ٤١.

٣— راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠٢—١٠٣، والمبدء والمعاد: ص ٤١—٤٢.

الفرض إلى تعدد الواجب لا تركبه، وسيأتي الكلام فيه، والفرض الثاني يستلزم توقّف الواجب على الممكن وهو محال، ويستلزم أيضاً دخول المهية في حقيقة الواجب، وقد مرّ بطلانه في الفصل السابق. مضافاً إلى أنه يُنقل الكلام حينئذ إلى الممكن الذي يشكّل جزءاً للواجب ويتساءل: هل هو معلول للواجب المتشكّل منه ومن غيره، أو معلول لغير هذا الواجب، وأولئك لهما لاحتياج الممكن أياً ما كان إلى علّة. فلو فرض معلولاً لهذا الواجب استلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتين، ولو فرض معلولاً لواجب آخر بالمباشرة أو بالتوسيط استلزم كون الواجب معلولاً لغيره، وهو مناقض لوجوب وجوده.

٤١٢— قوله «لو كان للواجب جزء مقداري...»

هذا البرهان هو الذي أُقيم على نفي الأجزاء بالقوة—وهي الأجزاء المقدارية—عن الواجب تعالى^١. وحاصله أنّ معنى كون موجود ذا أجزاء مقدارية هو إمكان انقسامه إلى أجزاء بالفعل ولو في نظر العقل، فتلك الأجزاء إما أن تكون على فرض تحققها بالفعل ممكنة وإما أن تكون واجبة، وعلى الأول يلزم كون الأجزاء المقدارية مغايرة الحقيقة للكُلّ، وهو محال، وعلى الثاني يلزم كون الأجزاء الواجبة موجودة بالقوة، والوجود بالقوة ينافي وجوب وجودها. ويرد على الفرضين جميعاً أنّهما يستلزمان إمكان زوال الواجب بانقسامه إلى الأجزاء، وهو يناقض وجوب وجوده. فليُجعل هذا برهاناً آخر.

٤١٣— قوله «ثم إن من التركّب...»

وههنا يعالج مسألة البساطة بمعناها الأدق، وهو كون الوجود بحيث لا ينتزع عنه مفهوم عدميّ يحكي عن أيّ قصور و نقص ومحدودية فيه. ويمكن إثبات ذلك بالنظر إلى أنّ المهية إنّما تحكي عن حدود الوجود، فكلّ ذي مهية فهو ناقص محدود الوجود من جهة من الجهات، ففني المهية عن الواجب يُنتج نفي أيّ حدّ ونقص عنه، فيثبت صرافة وجوده ولا تناهيه المطلق. وقوله «من السلوب» بيان للموصول في قوله «ما يتّصف» والمراد أنّ من المركّب ما يحصل من تشافع الجهات الوجودية والعدمية، لامن خصوص الأعدام والسلوب. فاتّصاف بوجود بوصف سلبيّ—إذا كان راجعاً إلى سلب الكمال—هو نوع من التركّب، وينحلّ بتحليل العقل ذلك الموجود الناقص إلى حيثية وجودية وأخرى عدمية.

٤١٤ — قوله «بيان ذلك...»

هذا البيان يهدف إلى إثبات أن كلّ هوية يسلب عنها كمال وجودي فهو مركّب نوعاً من التركيب الدقيق العقليّ، ثمّ يستنتج منه أن كلّ ماهو بسيط الحقيقة فلا يسلب عنه شيء من الكمالات الوجودية. فإذا ثبت بساطة وجود الواجب تعالى على الإطلاق من طريق نفي المهية عنه كما أشرنا إليه آنفاً يجعل ذلك صغرى لتلك الكبرى الكلية، ويستنتج أن الواجب لا يكون فاقداً لأيّ كمال وجودي.

لكنّ الأستاذ — قدس سره الشريف — عمد إلى إثبات كلّ الكمالات له من طريق أن كلّ كمال وجودي للممكنات فهو فائض عن عللها، وتنتهي سلسلة العلل إلى الواجب بالذات، فهو واجد لجميع كمالاتها على وجه أشرف وأعلى، لاستحالة كون معطي الشيء فاقداً له، ثمّ استنتج أنه بسيط الحقيقة.

لكن غاية ما ثبت بهذا البيان أن له تعالى كلّ الكمالات الحاصلة للممكنات على وجه أتمّ وأعلى، لا أن له كلّ كمال مفروض. وبعبارة أخرى لاينا في هذا البرهان فقد الواجب لكمال لم تحصل ولن تحصل مرتبة منه للممكنات أيضاً، فتأمل.

٤١٥ — قوله «فإن قيل: لازم ما تقدّم...»

هذا الإشكال إنما نشأ من قولهم «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتمام الأشياء»^١ فتوهم أن لازمه جواز حمله على كلّ الأشياء وبالعكس، لكن قد ظهر من البيان السابق أن معنى ذلك الكلام هو أن له كمالات الأشياء على وجه أتمّ مما هو موجود في الأشياء، ولا يجوز حمل شيء من الأشياء ولا مجموعها على الله تعالى ولا بالعكس، أمّا مهيات الأشياء فواضح، لعدم تطرّق المهية والمعاني الماهوية إلى ذاته سبحانه، وأمّا وجوداتها الخاصة فلو وقع حمل بينها وبين الواجب لاستلزم اتحاد الواجب بجهاتها العدمية أيضاً. فالحمل في ذلك العنوان ليس ممّا يتعارف في المحاورات، بل هو من قبيل حمل الحقيقة والرقيقة، وقدمت تحت الرقم (٢١٥) أن مرجعه إلى حمل «ذو هو» فيكون المعنى أن بسيط الحقيقة واجد لجميع الكمالات الوجودية على وجه أشرف وأعلى ممّا يوجد في الممكنات.

الفصل الخامس

٤١٦— قوله «في توحيد الواجب لذاته...»

ربما يظهر من بعض كلمات الشيخ وغيره^١ أنه إذا ثبت أن الواجب تعالى هو نفس الوجود المتشخص بذاته وأنه لا مهية له ثبت وحدته أيضاً، لأن الكثرة إنمّا تتصور في أفراد مهية كلية غير متشخصة بذاتها، فيتشخص كلّ فرد منها بعوارض مشخّصة تخصّه، وحيث إنّ الواجب تعالى ليس إلّا وجوداً بحتاً بسيطاً متشخصاً بذاته لابعوارض مشخّصة، فلا يتصور تعدّده. ويمكن المناقشة فيه بمنع انحصار الكثرة في تعدّد أفراد المهية، فلاحدأن يفرض واجبين يكون كلّ واحد منهما نفس الوجود المتشخص بالذات بلاجامع ماهويّ بينها، كما نبّه عليه صدر المتألّهين^٢.

٤١٧— قوله «قد تبين في الفصول السابقة...»

هذا البرهان يتشكّل من مقدّمتين: إحداهما وهي الصغرى أن الواجب تعالى وجودٌ صرف، وثانيتهما وهي الكبرى أن كلّ ماهو صرف فلا يقبل التكرّر والتكثّر، فينتج أن الواجب واحد لا يمكن تعدّده. ولا بدّ من توضيح لتينك المقدّمتين، فنقول:
الصرف— وهو الخالص المحض— قديقع نعتاً للمهية، ويراد به المهية المطلقة، ومعناه

١— راجع التعليقات: ص ٦١، والفصل السابع من المقالة الأولى والفصل الخامس من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٠٦، و ص ٥٧٠، وراجع التلويحات: ص ٣٦، والقبسات:

ص ٧٦.

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٩.

أن كل مهية إذا جردت عن جميع العوارض المشخصة فهي أمر وحداني. وهذه الوحدة هي الوحدة النوعية في الأنواع والوحدة الجنسية في الأجناس، ولا تتصف بها إلا المهية المطلقة في وعاء الذهن بما أنها مفهوم، لا بما أن لها وجوداً ذهنياً، فإن وجودها الذهني يتكثر بتكثر التصورات والأذهان، كما أن الكلى الطبيعي، وهي المهية المطلقة من قيد الإطلاق أيضاً يتكثر بتكثر الأفراد الخارجية لصدقها على المهية المخلوطة. و بالجملة فهذه الصرافة المفهومية لا تمت إلى صرافة وجود الواجب بصلة أصلاً، فلا تغفل.

وقديقع الصرف نعتاً للوجود، وهذا على ضربين: فقد يراد به قصر النظر على الوجود العيني لموجود ما بلا التفات إلى خصوصياته وحدوده ونقائصه مما يصير منشأ لانتزاع الهيئات و سائر المفاهيم، كما في توجه النفس إلى وجودها العيني المشهود لها حضوراً من غير أن تلاحظ خصوصياته من العلوية والمعلوية وغيرها ومن غير أن تلاحظ حدودها التي هي منشأ انتزاع مهية النفس. فهذا المعنى من الصرف يتصف به كل وجود عيني، و يوصف بأنه لا يتكرر بالمعنى الذي مر في الفصل الخامس من المرحلة الأولى ويرجع إلى نفي تماثل الوجودين من جميع الجهات. وهذا المعنى أيضاً غير مراد ههنا، لأن غاية ما يستفاد منه أنه إذا فرض واجبان كان لكل منهما جهة امتياز تخصه، وهذا هو الذي يفيد للبرهان الآتي، دون هذا البرهان.

وقد يراد بصرافة الوجود كونه بحيث لا يمكن انتزاع مفهوم ماهوي و عدمي منه، و يساوق بساطة الحقيقة واللاتناهي المطلق على مامر ذكره في آخر الفصل السابق، وهو الذي يفيد في هذا البرهان، و عليه يحمل كلام شيخ الإشراق حيث قال «صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته فإذا نظرت فهو هو، إذ لا ميز في صرف الشيء»^١.

و أما الكبرى فإن أريد بكليتها ما يشمل صرافة المهية و صرافة الوجود بالمعنى الأول كان معناها جمع حقايق مختلفة في لفظ مشترك ، فإن إطلاق الصرف على المعاني المذكورة أشبه بإطلاق المشترك اللفظي على معانيه، كما أن نفي التكرار والتكثّر في كل مورد يعطي معنى خاصاً بذلك المورد. و إن أريد بها صرافة الوجود بالمعنى الثاني كانت منحصرة في مصداق واحد هو ذات الواجب تبارك و تعالی، فالكلية إنما هي باعتبار فرض مصاديق متعددة، كما يقال أن النسبة بين كل واجبين مفروضين هي الإمكان بالقياس. و كيف كان فالذي يفيد في هذا البرهان هو أن الوجود الصرف الذي لا أتم منه والذي

يلازم اللاتناهي المطلق واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة، وليست قابلة للتكثّر والتكرّر بوجه^١. وقد تبينّت هذه المقدّمة في آخر الفصل السابق.

لا يقال: لازم هذا البرهان أن لا يتحقّق وجود لأيّ شيء آخر ولو كان مخلوقاً له تعالى، لأنّ فرض أيّ وجود مبائن له يعني خلواً الأوّل عنه، ويستلزم ذلك تناهيه وشوبه بمعنى عدميّ لأجل فقدانه للوجود الثاني.

فإنّه يقال: الذي ينافي صرافته ولا تناهيه هو أن يفرض وجود مستقلّ في عزضه، بأن يفرض واجب آخر، وأمّا فرض وجود رابط في طوله فلا ينافي صرافته ووجدانه لكلّ كمال وجوديّ، فإنّ الوجود الإمكانيّ هو عين الفقر والربط والتعلّق، ولا استقلال له حتّى يعدّ ثانياً للواجب تعالى، وهو سبحانه واجد بوجوده البسيط الأحديّ كلّ كمال مفروض على وجه أتمّ وأعلى.

٤١٨ - قوله «وأورد عليه الشبهة...»

قال شيخ الإشراق بعد ما استدكّ للتوحيد بما يبتني على نفي المهية عن الواجب تعالى: «وأما الذي يطول في الكتب من البرهان على وحدة واجب الوجود... فإنّها يتقرّر إذا بيّن أنّ الوجود لا يصحّ أن يكون اعتبارياً لواجب الوجود ولا زائداً على المهية، وإن لم يتبين هذا فيقول القائل: يشتركان في وجوب الوجود وهو اعتباريّ لا وجود له في الأعيان، فليس ممّا يحتاج إلى علة^٢». وقال أيضاً بصدد المناقشة في برهان آخر: «يقول الخصم: وجوب الوجود لازم اعتباريّ، ولكلّ واحد منها ذات وحدانيّة - إلى أن قال - بل إنّها يتأتّى إذا بيّن أنّ الوجود في واجب الوجود خاصّة ليس باعتباريّ وإن وُضع اعتبارياً في غيره، وأنّ ماهيته عين الوجود^٣».

وقد أكّد صدر المتألّهين على أنّ براهين التوحيد إنّما تتمّ على القول بأصالة الوجود و نفي المهية عن الواجب تعالى، وأنّ هذه الشبهة شديدة الورود على القول بأصالة المهية مطلقاً^٤. وقال المحقّق السبزواريّ في تعليقه على الأسفار ما حاصله أنّ الشبهة المذكورة ترد على القول بكون الوجودات حقائق متباينة أيضاً، لتجويزهم انتزاع مفهوم واحد عن

١ - راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣٥ - ١٣٧، وراجع الرقم (٦٦) من هذه التعليقة.

٢ - راجع المطارحات: ص ٣٩٣.

٣ - راجع المطارحات: ص ٣٩٥.

٤ - راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣١، وج ٦، ص ٥٨ - ٦٠، والمبدء والمعاد: ص ٥٣.

حقيق متباينة، فلا يمكنهم دفع هذا الشبهة^١. لكن يمكن أن يقال بأن القول بنفي المهية عن الواجب تعالى يكفي لدفع الشبهة وإن قيل باعتبارية الوجود في الممكنات و يبقى جواب السؤال عن هذا التفصيل على ذمتهم. و كذا يمكن دفعها على القول بتباين ذات المهيئات في الوجود مع القول بنفي المهية عن الواجب تعالى. وقدمت تحت الرقم (٢٨، ٢٩) أن التشكيك الخاصي في الوجود يختص بما بين العلل ومعاليها دون المعاليل الواقعة في مرتبة واحدة.

و كيف كان فقد قال صدر المتألهين في دفع الشبهة ما هذا لفظه: «وجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منها من دون اعتبار حيثية خارجة عنها، آية حيثية كانت، أو مع اعتبار تلك الحيثية، وكلا الشقين مستحيلان. أما الثاني فلما مر أن كل مالم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجود والفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته، ناقص في حرم نفسه. وأما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات— وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن آية حيثية وآية جهة أخرى كانت— لا يمكن أن يكون حقايق مختلفة الذوات، متباينة المعاني، غير مشتركة في ذاتي أصلاً^٢». وقال في موضع آخر «لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركاً بينهما كما هو مسلم عند الخصم، وكان ما يازائه من الوجود الحقيقي مشتركاً أيضاً بوجه ما، فلا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات، إذ جهة الاتفاق بين الشئيين إذا كانت ذاتية لابد وأن يكون جهة الامتياز والتعین أيضاً ذاتياً، فلم يكن ذات كل منها بسيطة، والتركيب ينا في الوجود كما علم^٣».

٤١٩— قوله «لوتعدد الواجب بالذات...»

حاصله أنه لو فرض واحبان كان لكل منهما ما ليس للآخر من الكمال الوجودي، لكن الواجب صرف بسيط لا يفقد أي كمال، فليس إلا واحداً. فهذا البرهان يرجع إلى البرهان الأول، والفرق بينها هو الفرق بين البيان المستقيم والخلفي.

١— راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ٥٨ و ٥٩.

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣٣.

٣— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٦٠.

٤٢٠— قوله «برهان آخر ذكره الفارابي...»

ونقله عنه في الأسفار ثم قال «هذا مجملٌ تفصيله ماسبق من البيان». والظاهر أنه إشارة إلى البرهان المذكور قبله: «لوتعدّد الواجب فيما أن يتحد المهية في ذلك المتعدّد أو تختلف، وعلى الأول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها، وإلا لما كانت مهيتها بواحدة، فيلزم تحقّق الكثير بدون الواحد. وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضاً لهما، وكلّ عارض معلول إما لمعروضه فقط أو بمداخلة غيره، والقسمان باطلان: أما الأول فلاستيجاب كونه علّة نفسه وأما الثاني فأفحش^١». ولا ريب أن المراد بالمهية ههنا هو «ما به الشيء هو هو» فلا ينافي نفي المهية بمعنى «ما يقال في جواب ما هو» عنه تعالى.

ولشيخ عبارات في التعليقات قريبة منها، كقوله «لا يصح في واجب الوجود الاثنينيّة، فإنّه لا ينقسم، لأنّ المعنى الأحديّ الذات لا ينقسم بذاته، فإن انقسم هذا المعنى— وهو وجوب الوجود— فيما أن يكون واجباً فيه أو ممكناً أن ينقسم، وكلا الوجهين محال في واجب الوجود، فإنّه غير واجب فيه أن ينقسم لأنّه بذاته واجب ولا علّة له في وجوده، فهو أحديّ الذات، والإمكان منه أبعد^٢». ولعلّ التعبير بالانقسام بدلاً عن التعدّد والتكثّر— كما عبّره الفارابي أيضاً— هو لأجل الإشارة إلى حقيقته العينية دون مفهوم الواجب.

وقال في موضع آخر: «فإن تكثّر واجب الوجود وكان تكثّره بذاته لم يكن واحد أصلاً ولم تكن كثرة أيضاً، فيبطل أن يوجد الواحد من واجب الوجود، فإذن لا يتكثّر معنى واجب الوجود. وواجب الوجود شخصه في ذاته لا يتشخّص بغير ذاته^٣».

وقال أيضاً: «لا يصح في واجب الوجود أن يتكثّر لا في معناه ولا في تشخّصه، والشيء إذا تكثّر فيما أن يتكثّر في معناه، وكلّ معنى فإنّه في ذاته واحد لا يتكثّر في حقيقته، وإما في تشخّصه، فإنّ شخص واجب الوجود أنّه هو، فتشخّصه و«أنّه هو» واحد، وهو نفس ذاته و حقيقته^٤».

وأحسن كلماته في هذا الباب هو قوله «إن كان واجب الوجود اثنين، فكلّ واحد

١— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٦٢—٦٣، والمقاومات: ص ١٨٨—١٨٩.

٢— راجع التعليقات: ص ٣٧.

٣— راجع التعليقات: ص ١٨٤.

٤— نفس المصدر: ص ٦١.

منهما إما أن يكون وجوب الوجود وهو يته شيئاً واحداً فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه، وإن كان وجوب الوجود غير هو يته لكنه يختص به ويقارنه، فاختصاصه به إما لذاته أو لعلته، فإن كان لذاته ولأنه واجب الوجود كان كل ما هو واجب الوجود هو بعينه، وإن كان لسبب كان معلولاً^١».

١- راجع التعليقات: ص ١٨٤، وراجع الصفحة ١٨٢ و ص ١٨٣ أيضاً، وراجع النقط الرابع من الإشارات، والقبسات: ص ٧٦ - ٧٧، والنجاة: ص ٢٢٩ - ٢٣٠، وراجع الفصل السابع من المقالة الأولى والفصل الخامس من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

الفصل السادس

٤٢١- قوله «في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته...»

هذا الفصل يحاذي ما عقده في الأسفار بهذا العنوان «في أنّ واجب الوجود لا شريك له في الإلهية وأنّ إله العالم واحد» و قال في وجه إفراده بالذكر: «إذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في أول النظر كون الإله واحداً». و لعلّ النكته في الإتيان بالربوبية والرب- بدلاً عن الإلهية والإله- أنّ الأصل في معنى الإله هو المعبود، والمراد بهذا الفصل بيان التوحيد في الخلق والتدبير، فكان الأنسب به مفهوم الربوبية. ثمّ إنه ذكر بياناً مبنياً على وحدة الواجب في وجوب الوجود، حاصله أنّه لما ثبت وحدة الواجب بالذات و كون ماسواه ممكناً بالذات ثبت استناد ماسواه إليه، لاحتياج الممكنات إلى الواجب بالذات بلا واسطة أو مع الواسطة، فالكلّ من عند الله^٢. و ذكر برهاناً آخر مبتنياً على وحدة العالم و نسبه إلى أرسطو، و حاصله أنّ العالم الجسمانيّ واحد وحدةً شخصيّة متلازمة الأجزاء، و كلّ ما كان كذلك كان له علة واحدة. و أمّا العقول فهي علل متوسطة لهذا العالم، و أمّا النفوس فهي صور مدبرة للأبدان، فجميع ماسواه يستند إليه، وهو المطلوب^٣. وقد بسط القول في إثبات وحدة العالم على ما هو المشهور من المتقدمين^٤ وفيه مواقع للنظر.

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٢.

٢- نفس المصدر: ص ٩٣-٩٤، وراجع المبدء والمعاد: ص ٥٥.

٣- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٤-١٠٠، والمبدء والمعاد: ص ٥٨-٦٤.

٤- راجع النجاة: ص ١٣٦-١٣٨.

ثم إنه حاول تطبيق مفاد الآية الكريمة «لو كان فيها آلهة إلاّ الله لفسدتا» على هذا البرهان قائلاً «ولا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأساً. ووجه الدلالة أنّ المراد أنّه لو تعدّد الإله (تعالى عن ذلك) لزم أن يكون العالم الجسماني وما ينوط به متعدّداً، واللازم باطل كما مرّ، فاللزوم مثله، كما وضع من قوله «إذن لذهب كلّ إله بما خلق و لعل بعضهم على بعض»^٢.

وجدير بالذكر أنّ وحدة العالم قد يراد بها الوحدة الاتصالية، وهي التي تلوح من كلام المعلم الأول، وقد يراد بها أنّ للعالم صورةً طبيعيةً شخصيةً، وهو الذي يظهر من بعض ما نُقل عنه في غير هذا الموضع^٣، وقد يراد بها أنّ له نفساً مدبرةً تسمى بالنفس الكلية، فيصير العالم مع تلك النفس أكبر موجود حيّ، ويعبر العرفاء، عنه بالإنسان الكبير، كما أنّهم قديعبرون به عن كلّ ماسوى الله^٤، وقد يراد بها وحدة النظام بالنظر إلى ما لأجزائها من الفعل والتأثير في بعضها والانفعال والتأثر عن بعضها، وهو الذي يظهر من كلام بهمنيار^٥، وقد ركّز عليه الأستاذ— قدس سره الشريف— في بيانه في هذا الفصل.

أمّا الوجه الأول فقد تصدّى المعلم الأول لإثباته من طريق نفي الخلاء— على ما حكى عنه—، وأمّا الوجهان المتوسّطان فلم يقدّم عليهما برهان في ما نعلم، وما ذكرهما من بيان فهو أشبه بالخطابة. و أمّا الوجه الأخير فستند إلى التجارب الحسية، لكنّه لا يكفي دليلاً على الوحدة الشخصية الحقيقية للعالم حتّى تصدق عليه الكبرى القائلة «المعلول الواحد الشخصي لا يصدر إلاّ عن علّة واحدة بالشخص»، ولعلّه لأجل ذلك عدل الأستاذ— قدس سره— عن هذا البرهان إلى ما يأتي بيانه.

وأمّا الآيات الكريمة فالظاهر عدم انطباق مفادها على هذا البرهان، وتفسير الفساد بالانتفاء وعدم التحقق رأساً مشكلاً جداً، خاصّة بالنظر إلى قوله تعالى «فيها» فتأمل.

١- الأنبياء: الآية ٢٢.

٢- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٩، والآية هي ٩١ من سورة «المؤمنون».

٣- راجع الفصل العاشر من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء، والأسفار: ج ٧، ص ١١٣، والقبسات: ص ٤١٥.

٤- راجع القبسات: ص ٣٤٠، و ص ٤١٣-٤١٤، و ص ٤٢٥، و ص ٤٦٠-٤٦٢، و راجع الأسفار: ج ٥، ص ٣٤٩.

٥- راجع التحصيل: ص ٦٥٦.

ولعل ما سيأتي من البيان هو الأوفق بمفادها، فانتظر.

٤٢٢- قوله « الفحص البالغ... »

هذا البيان يتشكّل من ثلاث مقدمات: هي وحدة نظام العالم الجسماني، ومعلوليته لنظام عقلي، ومعلولية ذلك لنظام رباني، فينتج أنّ هذا العالم مخلوق مدبّر للواجب تعالى بوساطة العالم العقلي، فهو رب العالمين. ولك أن تعتبره مقدمة رابعة هي أنّ علة الشيء علة لذلك الشيء.

أما المقدمة الأولى فتبيّن بارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض، فإنّ الأجزاء الحالية ترتبط بالأجزاء التي سوف تحدث من حيث إنّها تشكّل موادّها وتهيئ الأرضية لحدوثها، كما أنّها حدثت من الأجزاء السابقة. والأجزاء المتزامنة يرتبط بعضها ببعض بأنواع من التأثير والتأثر والفعل والانفعال ممّا يؤدي إلى نمو بعضها وذبول بعضها الآخر إلى غير ذلك. فماء البحر مثلاً يتسخّن بضوء الشمس فيتبخّر و يصعد إلى الجوّ سحباً، ثمّ يتبدّل بتأثير العوامل الجوّية إلى المطر فينزل على سطح الأرض فينمو به النبات، فيأكله الحيوان، كما أنّ الإنسان يتغذى به وبلحم الحيوان. فلكلّ جزء من أجزاء العالم ارتباط عرضي بالأجزاء المتزامنة وارتباط طوليّ زماناً بالأجزاء السابقة واللاحقة، ممّا يجعل الكلّ منتظماً بنظام واحد شامل، فيحتاج بعضها إلى بعض في حدوثه وبقائه ونشوئه وتحوله.

أما المقدمة الثانية فتتحلّ إلى أمور: أحدها وجود العالم العقلي، وهو الذي أُشير إليه في ماضى و سيأتي تفصيل القول فيه. وثالثها وحدته، ويعلم من وحدة النظام الناشئ منه، فإنّ مثل هذا النظام الواحد الجاري في العالم الجسماني لا يمكن أن يصدر عن فواعل متعدّدة، لأنّ فرض علل كثيرة لها يعني أنّ كلّ واحد منها يستقلّ بإيجاد قسم من هذا العالم وتدييره بلا حاجة إلى أمر آخر، ممّا يؤدي إلى انعزال أجزاء العالم بعضها عن بعض، وقد تبين خلافه. وثانيها عليّته للعالم الجسماني، ويعلم من وقوعه في مرتبة عليا من مراتب الوجود بالنسبة إلى العالم الجسماني واشتماله على كمالات هذا العالم بنحو أتمّ.

وأما المقدمة الثالثة فتتحلّ أيضاً إلى ثلاثة أمور: أحدها وجود الواجب تعالى، وثانيها وحدته، وقد تبينّا في سالف الفصول. وثالثها عليّته للعالم العقلي، ويتبين بمثل ما تبين به عليّة العالم العقلي للعالم الجسماني. وأما اعتبار النظام في العالم العقلي وفي علم

الواجب تبارك و تعالیٰ فبالنظر إلى اشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمالات مادونها بوجه أتمّ وأعلى، وأصل الاصطلاح للمشائين حيث اعتبروا وجود الصور في العالم العقليّ وفي علم البارئ سبحانه، فافهم.

فبهذه المقدمات يتبيّن أنّ الواجب بالذات الواحد في وجوب وجوده علّة للعالم العقليّ الذي هو علّة للعالم الجسمانيّ، فتنضمّ إليه المقدّمة الأخيرة، فيستنتج أنّه علّة لما سواه بلا واسطة أو مع الواسطة، ويثبت وحدته في الربوبية.

ويمكن الاستغناء عن المقدّمة الثانية بأن يقال: للعالم الجسمانيّ نظام واحد، ومثل هذا النظام لا يمكن أن يستند إلّا إلى علّة مفيضة واحدة، استناداً مباشراً أو غير مباشر، وليست إلّا الواجب بالذات. وهذا البيان يتفق مع القول بالعقول العرضية أيضاً.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذا البيان لا يحتاج إلى سبق إثبات وحدة الواجب في وجوب وجوده أيضاً، لأنّ المطلوب هو وحدة الربّ لهذا العالم، وهو يتمّ بهذا البيان ولو فرض وجود واجب آخر غير فاعل لشيء أصلاً. ثمّ تنضمّ إليه مقدّمة أخرى هي أنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، فيبطل فرض واجب يمكنه إيجاد العالم وقد عطل فعله، فيثبت وحدة الواجب في وجوب وجوده أيضاً.

ولعلّ مفاد الآية السابقة الذكر أشدّ انطباقاً على هذا البيان، وتقريره أنّ قوام هذا العالم هو ارتباط أجزائه بعضها ببعض، وفرض علل متعدّدة وأرباب متفرّقين له يستلزم انعزال أجزائه بعضها عن بعض، لقيام كلّ جزء منه حينئذٍ بعلة بلا واسطة أو بوساطة معلولاتها، فينعزل عن غيرها وعن معلولات غيرها، وهو يؤدي إلى فساد هذا النظام.

٤٢٣ — قوله «على أنّه لو فرض...»

هذا بيان آخر لإثبات التوحيد في الربوبية، ويتّين على ثلاث مقدمات: هي أنّ تعدّد الآلهة يتوقّف على تميّز كلّ واحد منها بكمال وجوديّ خاصّ به، وأنّ اختصاص كلّ منها بخاصّة وجوديّة يؤدي إلى اختلاف في أفعالها لضرورة المسابحة بين العلة والمعلول، وأنّ ذلك يوجب عدم تلاؤم أجزاء العالم بل تدافعها وفسادها.

ويلاحظ عليه أنّه إن أريد بتميّز كلّ واحد من الآلهة المفروضين بكمال وجوديّ خاصّ ما يوجب اختلاف سنخ الكمال فيها فالمقدّمة الأولى ممنوعة، لأنّه يكفي في حصول التميّز اختلافها في التشخيص من غير اختلاف في السنخ والنوع، وإن أريد به ما يشمل اختلاف الأشخاص مع وحدة نوع الكمال فالمقدّمة الثانية ممنوعة، لجواز أن يكونوا جميعاً

من سنخ واحد، فلا تتدافع أفعالها. ويمكن الدفاع عنه بأنّ الكلام في تعدّد موجودين مجرّدين، و قد مرّ في آخر المرحلة الخامسة أنّ كلّ مجرّد ينحصر في فرد واحد، ففرض تعدّد الآلهة إنّما يتمشىّ مع فرض الاختلاف النوعيّ بينها. لكن قد عرفت المناقشة فيه تحت الرقم (١٠٨) ولو كان ذلك أصلاً محقّقاً لكان الأولى الاستناد إليه رأساً في إثبات التوحيد، فتأمل.

ويمكن المناقشة في المقدمة الثالثة أيضاً بأنّ التدافع إنّما يتصوّر في ما إذا قام الجميع بتدبير شيء واحد، وأمّا إذا استقلّ كلّ منها بتدبير جزء خاصّ من العالم فلا يحصل تدافع. نعم، هذا الفرض لا يلائم ارتباط أجزاء العالم وتلازمها، فليؤخذ المقدمة الأولى من مقدمات البرهان السابق كمقدمة رابعة في هذه الحجّة.

٤٢٤ - قوله «فإن قيل...»

حاصل هذا الإشكال أنّ التدافع في التدبير إنّما يلزم إذا لم يتوافقوا على مخطط واحد، لكنّ الحكمة تقتضي التوافق على ما يصلح لبقاء العالم، فما المانع من أن تكون هناك آلهة متوافقون على النظام الجاري في العالم بقيام كلّ واحد منهم بتدبير جزء منه؟ وقد يجاب عنه بأنّ هذا لا يلائم وجوبهم بالذات، لأنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، فلا يصحّ فرض تعطيل بعض أفعاله لأجل الآخرين.

وللمستشكل أن يقول: لانفرض وجوب الأرباب بالذات، بل نفرض أنّهم مخلوقون للواجب بالذات، لكنّ يخلق كلّ واحد منهم جزءاً من العالم ويقوم بتدبيره، إلّا أنّه تتلاءم تلك الأفعال بحيث يحصل منها هذا النظام. وخلقهم على هذا النمط هو مقتضى حكمة الواجب بالذات.

لكن مآل ذلك إلى أنّهم لا يكونون أرباباً مستقلّين في أفعالهم، وإنّما هم وسائط في الإيجاد ومدبّرون للعالم من قبيل الواجب بالذات وعلى ما أعطاهم من العلم والقدرة لذلك وتسميتهم بالربّ ليس يعني ما يوجب إشراكهم في ربوبية الواجب، لعدم استقلالهم في أفعالهم، بل هم المدبّرون بإذنه. ولا سبيل إلى نفي مثل هؤلاء المدبّرين، بل هناك ما يدلّ على وجودهم من النصوص الدينيّة، مثل ما يدلّ على وجود ملائكة موكلين بالتصوير والتدبير وتقسيم الأرزاق وتوفيّ النفوس إلى غير ذلك. والذي يوجب الشرك هو القول باستقلالهم في هذه الأفعال وعدم استنادهم إلى إذن الله تكويناً كما يقول المشركون، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

و أما ما أجاب به الأستاذ— قدس سره الشريف— فحاصله أن وجود هؤلاء الأرباب المفروضين إما أن يكون مجرداً تاماً فيلزم أن يكون علمهم حضورياً وفاقليتهم بالرضا و نحوه لا بالقصد والترقي، فلا يصح فرض تشاورهم و توافقهم على عمل، ولا الكف عما يقتضيه كمالهم و علمهم لأجل التوافق مع الآخرين؛ وإما أن يكون وجودهم متعلقاً بالمادة و يكون علمهم حصولياً فمثل هذا العلم لا بد و أن ينتهي إلى الموجودات الخارجية مباشرة أو مع الواسطة، و يكون حصوله تابعاً لوجود المعلوم متأخراً عنه، لا سابقاً عليه مؤثراً فيه.

الفصل السابع

٤٢٥- قوله «في أنّ الواجب بالذات لا مشارك له...»

هذا الفصل أيضاً يحاذي ما ذكره صدر المتألهين، وقد أضاف الأستاذ- قدس سره- قيد «من حيث المصداق» في عنوان الفصل، لأنّ بعض المفاهيم وإن كان مشتركاً بين الواجب والممكنات كالحياة والعلم والقدرة وغيرها إلا أنّ الممكنات تختلف عنه من حيث المصداق، فهذه الصفات مثلاً زائدة على ذوات الممكنات بخلافها في الواجب كما سيأتي البحث عنه، مضافاً إلى أنّ ما للواجب من حقيقة هذه المفاهيم وأشباهها من المفاهيم الوجودية هو المرتبة الغير المتناهية في الشدة والتي لا يخالطها نقص ولا عدم بخلاف الممكنات. فهذا الفصل كأنه تفصيل لما أجمل في قوله تعالى «ليس كمثله شيء»^١ وإن كان العنوان لا يخلو عن إبهام.

وجدير بالذكر أنّ صدر المتألهين أكد في هذا الفصل على نفي أيّ مناسبة بين الواجب والممكنات كالحلول والاتحاد ونسبة النفس إلى البدن ونحوها ممّا وقع في بعض كلمات الصوفيّة^٢.

١- سورة الشورى: الآية ١١.

٢- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠٧-١٠٩، والمبدء والمعاد: ص ٦٤-٦٦.

الفصل الثامن

٤٢٦— قوله «في صفات الواجب...»

تنقسم المفاهيم إلى ثبوتية وسلبية، والمفاهيم الثبوتية قد تكون حاكية عن الوجودات المكتنفة بالأعدام من حيث إنها مكتنفة بها بحيث اذا جردت عن جهات النقص تبدلت إلى مفاهيم أخرى كمفهوم الجسم وما يشابهه من المفاهيم الماهوية، و كمفهوم القوة والاستعداد وما يضاويه من المعقولات الثانية. ومثل هذه الصفات والمفاهيم لا تتصف به ذاته المتعالية، لاستلزامها النقص والمحدودية فيه سبحانه. وقد تكون حاكية عن الجهات الوجودية مطلقاً سواء كانت مكتنفة بالأعدام أو لم تكن، فإنها وإن انتزعت لأول مرة عن الوجودات الفارقة إلا أنه يصح تجريدتها من الجهات الماهوية والعدمية من غير أن تبدل إلى مفاهيم أخرى. وهذه المفاهيم هي التي تشكل الصفات الثبوتية للواجب تعالى كالعلم والقدرة والحياة، بل الجمال والحب والبهجة وغيرها، وقد مرّ في الفصل السابق أنّ مصداق هذه المفاهيم في الواجب يختلف عن المصاديق الممكنة.

و أما المفهوم السلبي فقد يكون سلباً محضاً كمفهوم العدم المطلق، ولا سبيل له إلى ساحة قدسه، وقد يكون سلباً إضافياً، فالمضاف إليه السلب قد يكون أمراً وجودياً مشروطاً بحدود عدمية كالجسم والمكان والزمان فيتصف الواجب تعالى بسلوها، لرجوع ذلك إلى سلب الحدود العدمية، فيؤول إلى الإثبات. وقد يكون المضاف إليه السلب أمراً وجودياً غير مشروط بحدود عدمية كسلب العلم (= الجهل) و سلب القدرة (= العجز) فلا يتصف الواجب تعالى بمثل هذه السلوب، لاستلزامه سلب كمال وجودي عنه وقد تحقّق بطلانه،

ولإدائه إلى التناقض، لا تصافه بمقابلاتها.

٤٢٧- قوله «والصفات الثبوتية تنقسم...»

ذكر صدر المتألهين أن الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحياة، وإضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية^١. و ظاهر كلامه خاصة بالنظر إلى ما مثل به للصفات الإضافية أن المراد بها هي المفاهيم المنتزعة عن مقايسة الذات إلى شيء آخر— وينحصر ذلك الشيء في أفعاله ومخلوقاته— فتنتطبق على الصفات الفعلية. وأما جعل العالمية والقادرية إضافية وجعل الخالق والرازق حقيقيّة ذات إضافة فيمكن توجيهه بأن المراد بالعالمية والقادرية نفس الإضافة، وبالخالق والرازق هو المضاف. لكن لا أرى فائدة في هذا التقسيم، فليتأمل.

الفصل التاسع

٤٢٨- قوله «فالذات نائبةً مناب الصفات»

المراد أنّ خصوصيات أفعالنا الكمالية مستندة إلى صفاتنا التي هي غير ذواتنا، وهذه الخصوصيات الكمالية موجودة في أفعال الواجب تعالى بنحو أنّهم، من غير وجود صفات له، بل يكون ذاته بحيث تصدر عنها الأفعال الحكيمة من غير حاجة إلى صفات توجب ، فالذات نائبة عن الصفات.

و هذا القول أقرب الأقوال إلى قول الحكماء. و ربما يتمسك لتأييده بكلام مولانا أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - «وكمال توحيد نفي الصفات عنه» وقد تصدى صدر المتألهين لتفسير هذا الكلام بما ينطبق على القول الحق^١.

٤٢٩- قوله «وهذا يبطل...»

و يرد عليه أيضاً أنّ نفي أحد المتقابلين هو في قوة إثبات الآخر إذالم يكن واسطة بينهما، فلا معنى لنفي الجهل والعجز مع عدم إثبات العلم والقدرة، و يؤدي ذلك إلى التناقض. مضافاً إلى أنّ هذه المفاهيم العدمية إنما تحصل من إضافة العدم إلى ملكاتها، فما لم تتصور تلك الملكات لم تنتزع هذه المفاهيم، وما لم تثبت تلك الملكات للموضوع لم يصح سلب أعدامها عنه.

الفصل العاشر

٤٣٠ — قوله «في الصفات الفعلية...»

الصفات الفعلية هي المفاهيم التي تنتزع من إضافة الذات إلى أفعالها. وتلك المفاهيم تكون ذات طرفين: يقع أحدهما على الواجب، والآخر على مخلوقاته، كالخالق والرازق وغيرهما، فلا تحكي عن حقائق عينية زائدة على الوجود الوجودي وما هو طرف له من الوجودات الإمكانية، ولا تعني إلا انتساب وجود المعلوم إلى وجود العلة باعتبار خاص. فإذا لاحظنا وجوداً إمكانياً غير مسبوق بمادة ولا مثال سابق انتزعتنا مفهوم الإبداع، وإذا لاحظنا وجوداً إمكانياً يحتاج إليه موجود آخر في بقائه واستكمال انتزعتنا مفهوم الرزق، وهكذا. وليس في حاق الأعيان إلا وجود الواجب ووجود مخلوقاته، وقدمت مراراً أن الإضافة ليست من الحقائق العينية، فتذكر.

وليست هذه الصفات الإضافية عين ذات الواجب، ولا عين ذوات المخلوقات، ولا منتزعة عن أحد الطرفين بعينه، لتوقف انتزاعها على لحاظ الطرفين.

وإذا كان المخلوق حادثاً زمانياً ومحدوداً بقيود وضعية وغيرها كان لهذه المفاهيم اعتباران: اعتبار انتسابها إلى الواجب، فلا تتصف من هذه الحيثية بالحدوث وغيره من الصفات الإمكانية، واعتبار انتسابها إلى الحوادث المحدودة، فتتصف من هذه الحيثية بالحدوث والحدود. لكن الإضافة بما أنها أمراً قائم بالطرفين كانت تابعة لأحسهما.

فإذا قيل: خلق الله هذا الحادث في هذا الزمان، فليس معناه أن الخلق من حيث تعلقه بالواجب تعالى واقع في وعاء الزمان بحيث يحتاج إلى تصور زمان في الصقع الربوبي، بل إننا زمانيته تكون باعتبار تعلقه بالمخلوق الحادث. وبعبارة أخرى: لا يكون الفعل والإيجاد

الفصل الحادي عشر

٤٣١- قوله «في علمه تعالى»

هذه المسألة هي من أغمض المسائل الحكيمية. وقد بذل كبار الفلاسفة والمتكلمين جهوداً وافرة لتبيينها، وعقدوا مسائل كثيرة في باب العلم تمهيداً لحلها، كالعقل الإجمالي، والعلم الكلي الحاصل من الأسباب قبل تحقق مسبباتها، وغيرها مما ركز عليه الشيخ في كتبه، ويكفيك نموذجاً جلياً لهذه الجهود ماترى في كتاب التعليقات، حيث عالج هذه المسألة مرة بعد أخرى، مما يشكل قسماً كبيراً من هذا الكتاب^١. ولهم أقوال عديدة، ومباحثات طويلة، ومناقشات عنيفة، تعرّض لبعضها صدر المتألهين^٢، وتصدّى للمحاكمة بينها، وقد مهّد نفسه مقدمات^٣ لتوضيح ما اختاره من العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، مما يُعدّ أروع منتوج للتفكير الفلسفي، وأبدع منسوج للعقل البشري، وإن كان حقيقة المقصود أرفع مما يخلق إليه طائر الذهن الإنساني، «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء».

٤٣٢- قوله «وأما المادّية فبصورها المجردة»

قال صدر المتألهين: «أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقناه من أن لاحضور لهذه المادّيات

١- راجع التعليقات: ص ١٣-١٥، و ص ٢٤-٢٩، و ص ٤٨ و ص ٦٠ و ص ٦٥-٦٦، و ص ٧٨ و ص ٨١، و ص ٩٧، و ص ١٠٢، و ص ١٠٣، و ص ١١٦، و ص ١١٨ و ١١٩ و ١٢٦، و ص ١٤٩، و ص ١٥٢-١٥٦، و ص ١٥٨-١٥٩، و ص ١٩١-١٩٣.

٢- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٦٩-٢٨٩.

٣- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٤٩-١٦٨، والمبدء والمعاد: ص ٧٦-١٢٣.

والظلمات عند أحد، ولا انكشاف لها عند مبادئها إلا بوسيلة أنوار علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها^١».

وقال المحقق السبزواري في تعليقه على الأسفار: «وان سألت عن الحق فأقول: عدم كون هذه الماديات والظلمات أنواراً علمية إنما هي بالنسبة إلينا، وأما بالنسبة إلى المبادئ العالية— وخصوصاً بالنسبة إلى مبدء المبادئ— فهي علوم حضورية فعلية ومعلومات بالذات، وإن لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم العنائي الذاتي. فحصولها للمادة ينافي العلم فيها، إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها، وأما بالنسبة إلى المحيط بالمادة ومافيهما فحضورها للمادة حضور له، إذ لم يشدّ المادة عن محيطه، بل حضورها له بنحو أشدّ، لأنّ لها حضوراً للفاعل بالوجود، لأنّ نسبة المعلول إلى فاعله بالوجود— الخ—^٢».

وقد مرّ مايتعلّق بهذا الموضوع تحت الرقم (٣٥٣) و (٣٨٥).

٤٣٣— قوله «ويتفرّع على ذلك...»

وهذه العلوم على مراتبها متوسطة بين العلم الذاتي الذي هو عين ذاته المقدسة والعلم الذي هو عين ذوات الماديات، كما ذهب إليه المحقق السبزواري وسبقه إليه شيخ الإشراق وقدمر تأييده. وتُسمّى علوماً فعليةً باصطلاحين: أحدهما بمعنى كونها عللاً لوجود مادونها، وثانيها بمعنى كونها في مقام الفعل دون مقام الذات، كما أنّ العلم في مرتبة الحوادث يُسمّى علماً فعلياً بالمعنى الثاني فقط.

ويُعلم أنّ كون المجرّدات علوماً للواجب كما ربما يظهر من بعض النصوص كقوله تعالى «وعنده مقّاتح الغيب— إلى قوله— ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين^٣» وقوله تعالى «قال علمها عند ربّي في كتاب لا يضلّ ربّي ولا ينسى^٤» وكذا كون الحوادث علوماً للواجب كما ربما يؤيده مايدلّ على العلوم الحادثة له سبحانه، كقوله «ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربّهم^٥» وقوله «وننبئونكم حتّى نعلم المجاهدين منكم والصابرين^٦» وقوله

١— راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٦٤.

٢— راجع نفس المصدر: ذيل الصفحة ١٦٥.

٣— سورة الأنعام، الآية ٥٩.

٤— سورة طه، الآية ٥٢.

٥— سورة الجن، الآية ٢٨.

٦— سورة محمد(ص): الآية ٣١.

«الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً» إلى غير ذلك ، أقول: كون هذه كلها علوماً للواجب لا يعني أنها تزيد في علمه شيئاً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، بل إنها هي أطلال لعلمه الذاتي، واتصافه بها إنما هو من قبيل اتصافه بالصفات الفعلية التي مر شرحها تحت الرقم (٤٣٠).

٤٣٤- قوله «ويفرّع أيضاً...»

الظاهر أن السميع والبصير بمفهوميهما ليسا من الصفات الذاتية، فإن مفهوم السمع غير مفهوم العلم بالمسموع مما يصدق قبل وجود المسموع، وكذا الإبصار، فهما من الصفات الفعلية التي تنتزع عند وجود صوت يُسمع ولون يُبصر، كقوله تعالى «لقد سمع الله قول التي تجاد لك في زوجها وتشكي إلى الله، والله يسمع تحاور كما إن الله سميع بصير^١» وقوله تعالى «إني معكما أسمع وأرى^٢» إلى غير ذلك . وليس في النصوص ما يدل على كونها من الصفات الذاتية، ولو وجد مظاهره ذلك أمكن إرجاعه إلى العلم، بل كان الأولى إرجاعه إلى القدرة، كما أن ما يدل على كونه تعالى خالقاً قبل أن يخلق يفسر بقدرته على الخلق. على أن إرجاعها إلى العلم أو القدرة لا يعني إثبات صفتين أخريين في مقام الذات، بل معناه أن العلم يسمى سمعاً باعتبار تعلقه بنوع خاص من المعلومات، وإبصاراً باعتبار تعلقه بنوع آخر، أو يعتبر من حيث قدرته على خلق المسموعات والمبصرات حاضرةً عنده معلومة له سمعياً بصيراً بمعنى القادر على السمع والإبصار.

٤٣٥- قوله «وفيه أولاً أن قوله بحضور الماديات...»

بل ينبغي أن يعتبر هذا نقطة قوة في قوله، فراجع الرقم (٣٥٣) و(٣٨٥) و(٤٣٢).

٤٣٦- قوله «العاشر مانسب إلى الصوفية...»

قال صدر المتألهين: «وأما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة، فإن ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر واضح الفساد، سواء نُسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان- إلى أن قال- مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر

١- سورة الأنفال: الآية ٦٦.

٢- الآية الأولى من سورة المجادلة.

٣- سورة طه: الآية ٤٦.

الجليل ليست في السخافة والبطلان ونُبُو العقل عنها بأقل من كلام المعتزلة فيها^١. لكتته قام بتأويل كلامهم إلى ما ينطبق على مذهبه^٢.

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٨٢-١٨٣.

٢- نفس المصدر: ص ٢٨٠-٢٨٩.

الفصل الثاني عشر

٤٣٧ - قوله «أما العناية...»

أصل هذا الاصطلاح هو لأتباع المشائين، حيث اعتبروا فاعلية الواجب تعالى بالعناية، يعنون أنّ نفس علمه كافٍ في صدور أفعاله عنه بلا حاجة إلى قصد وداع زائدين على ذاته. لكنهم لما كانوا يعتبرون علمه بما سواه حصولياً، وكان هذا المذهب في علمه غير مرضي عند الإشراقيين أنكر صاحب الإشراق العناية بهذا المعنى، وقال: «وأما العناية فلا حصل لها، وأما النظام فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية ممّا كانوا يُبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النورية ذوات الطلسمات، وهي في نفسها غير صحيحة^١». وقال صدر المتألهين: «وأما العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيين، وأثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحدوحدوه، لكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض، وقد علمت ما فيه».

ثمّ قام بتفسيرها بحيث ينطبق على مذهبه في علم الواجب تعالى، فقال: «والحق أنّها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الإمكان والتركيب، فهي عبارة عن وجوده بحيث تنكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ، مؤدياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له، أتمّ تأدية لاعلى وجه القصد والروية. وهي علم بسيط واجب لذاته، قائم بذاته، خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية، على أنّها عنه لا على

أنها فيه^٢». وسيأتي تمة الكلام في الفصل السادس عشر.

٤٣٨ — قوله «وأما القضاء...»

كأن الأصل في معنى القضاء هو الإتمام، قال تعالى حكاية عن قول موسى لشعيب — على نبينا وآله وعليها السلام — «أيُّ الأجلين قضيتُ فلاعد وإن عليّ^٢» ثم اعتبر إتمام القاضي للمشاجرة وفيصلته للمخاصمة قضاءً. والقضاء الإلهي هو إتمام مراحل تحقق الفعل. قال سبحانه «إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون^٣». وهذا الإتمام قد يكون باعتبار الوجود العيني، فيسمى قضاءً عينياً^٤، وينطبق على مرحلة الإيجاب التي يعتبرها العقل قبل تحقق الوجود الإمكانى، حيث يعتبر الممكن محتاجاً إلى العلة، فتوجهه، فتجب، فتوجهه، فتوجد. وينطبق الإيجاد على قوله «كن» ووجوده على قوله «فيكون». وقد يكون باعتبار الوجود العلمي، فينطبق على علم الواجب تعالى بوقوع الشيء على ما هو عليه في ظرف وجوده، وقوعاً واجباً بإيجاب علته التامة. وقد مر أن لعلمه سبحانه مراتب منها ما ينطبق على الوسائط النورية التي يُسمى بعضها بالكتاب المبين والكتاب المكنون وأم الكتاب واللوح المحفوظ. فثبوت الحوادث في ذلك الوعاء الرفيع ثبوتاً علمياً مطابقاً لما يوجد في الخارج يصحّ اعتباره قضاءً علمياً إلهياً سابقاً على الأشياء^٥.

فالقضاء بهذا المعنى ينتزع عن مقام الفعل، أي مقام وجود المفارقات، كما أنّ القضاء بالمعنى العيني أيضاً ينتزع عن مقام الفعل، أي مقام وجود الكائنات. وأما إرجاع القضاء إلى العلم الذاتى فإنه وإن كان في حدّ نفسه معنى صحيحاً إلا أنه لا ينطبق على ما ورد في الكتاب والسنة، فلأموجب له فضلاً عن القول بحصر القضاء فيه^٦، فتدبر.

وجدير بالذكر أنه نسب القضاء إليه سبحانه في كتابه العزيز بوجوه أخرى لاصلة لها بهذا المبحث كالقضاء بين العباد يوم القيامة، كما في قوله تعالى «إن ربك يقضي بينهم

١ — راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٩١، والمبدء والمعاد: ص ١٢٤.

٢ — سورة القصص: الآية ٢٨.

٣ — سورة آل عمران: الآية ٤٧.

٤ — راجع القيسات: ص ٤٢٠ — ٤٢١، والأسفار: ج ٢، ص ٥٠.

٥ — راجع الفصل الأول من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء، والفصل الخامس عشر من الفرق الثالث من طبيعيات الشفاء، والنظم السابع من الإشارات، وراجع المبدء والمعاد لصدر المتألهين: ص ١٢٥.

٦ — راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٩٢.

يوم القيامة في ما كانوا فيه يختلفون» وكالقضاء التشريعي والحكم الإلزامي المؤكد، كما في قوله تعالى «وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً^٢». وقد يُضمّن معنى الوحي ونحوه، كما في قوله تعالى «وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب^٣» إلى غير ذلك.

٤٣٩- قوله «ومن هنا يظهر ضعف...»

يعني ضعف كل من القولين لأجل حصره القضاء في أحد قسميه. وقد عرفت أن القول المشهور هو الأوفق بظواهر الكتاب والسنّة.

٤٤٠- قوله «وأما القدر...»

القدر- بإسكان الدال وفتحها- هو مبلغ الشيء وحده، ويستعملان كمصدرين بمعنى قياس الحدّ وتعيينه، كالتقدير. فالقدر أيضاً على نوعين: قدر عينيّ هو تحدّد الشيء بحدود خاصّة لأجل ما يوجبها من العلل والأسباب، وقدر علميّ هو تحدّده في ظرف العلم، ولهذا يعتبر سابقاً على وجوده.

وأما الفرق بين القضاء والقدر فقد قال السيّد الداماد بشأنه «القضاء نسبة فاعليّة البارئ الحقّ سبحانه على حسب علمه وعنايته إلى الإنسان الكبير في مرتبة شخصيته الواحديّة الجمليّة. والقدر نسبة فاعليّة سبحانه إلى هذا الإنسان الكبير في مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه، وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه، بحسب تأدية الأسباب المترتبة المتأديّة إلى خصوصيات تفاصيلها^٤».

وقال صدر المتألهين بعد تفسير القضاء بصورة علم الله تعالى القديمة بالذات: «وأما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسيّ السماويّ على الوجه الجزئيّ، مطابقة لما في موادّها الخارجيّة الشخصيّة، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء^٥».

ويظهر من كلام سيّدنا الأستاذ- قدس سرّه الشريف- أنّ القضاء هو العلم

١- سورة يونس: الآية ٩٣.

٢- سورة الإسراء: الآية ٢٣.

٣- سورة الإسراء: الآية ٤.

٤- راجع القبسات: ص ٤١٨، وراجع نفس المصدر: ص ٤١٦، و ص ٤٢١-٤٢٣.

٥- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٩٢-٢٩٣.

بالنسبة الوجودية للشئ إلى فاعله التام، والقدر هو العلم بنسبته الإمكانية إلى السبب الناقص، وقد صرح به في موارد أخرى. ويتفرع عليه أن القضاء لا يتغير بخلاف القدر، كما هو مقتضى نسبة القضاء إلى اللوح المحفوظ، ونسبة القدر إلى لوح المحو والإثبات. ولا ريب أن التغير إنما يتصور في الماديات، وهذا يوجب اختصاص القدر بها، بخلاف القضاء حيث عمّمه إلى المجردات أيضاً. وجدير بالذكر أن القضاء والقدر قديستعملان كمرادفين، ويعتبران نوعين: حتمي، وغير حتمي. فما ورد من إمكان التغير في القضاء الإلهي يحمل على هذا المعنى.

٤٤١— قوله «و غرضهم من عقد هذا البحث...»

كثيراً ما ينقدح سؤال بشأن القضاء والقدر، هو أنه ما هو السرّ في طرح هذه المسألة والتأكيد على ثبوتها ولزوم الاعتقاد بها مع ما تثور حولها من شبهات؟ ومن جهة أخرى فقد ورد النهي عن الخوض فيها من أئمة الدين— عليهم السلام— ووصفوها ببحر عميق لا يأمن من وجهه، وطريق وعرا لا يسلم من سلكه، و سرّ الله الذي لا ينبغي تكلف كشفه!

والجواب أن معرفة التوحيد الأفعالي هي من أشرف المعارف وأنفعها وأعزّها، ولفهمه الصحيح والاعتقاد به تأثير بالغ في كمال الإيمان وقيّمته العمل ممّا يؤدي إلى رقي الروح والوصول إلى السعادة المنشودة. والمعارف التي أُشير إليها في الكتاب والسنة من إناطة جميع الحوادث وحتّى الأفعال الاختيارية بإذن الله تعالى ومشيئته وإرادته و قدره وقضائه هي في الواقع تعاليم متدرّجة للهداية إلى التوحيد الأفعالي، وفوقه التوحيد الصفاتي والذاتي بالمعنى الدقيق الذي لا يتيسر نيله لكلّ أحد. وأمّا النهي عن خوض هذه اللبج فإنّها هولرعاية الضعفاء لتلايقعوا في ورطات الجبر والاستخذاء والكسل واللامبالاة بل الكفر والإلحاد ممّا هو قرة عيون شياطين الإنس والجنّ، أعاذنا الله تعالى.

الفصل الثالث عشر

٤٤٢ - قوله «في قدرته تعالى»

قدمر في خاتمة المرحلة التاسعة أنّ القوة أعمّ مورداً من القدرة، فالقوة تُستعمل في مورد الفعل وفي مورد الانفعال معاً بخلاف القدرة فإنها تختصّ بالفعل، ثمّ القوة الفعلية أعمّ مورداً من القدرة أيضاً لشموها للقوى الطبيعية وغيرها بخلاف القدرة حيث تختصّ بمبدئية الفاعل الحيّ، ويشترط فيها كون الفاعل عالماً بفعله علماً مؤثراً في صدور فعله عنه. ولما كان فعل كلّ نوع من الفواعل إنّما يمتاز بأنه كمال مسانخ لذلك النوع فالفاعل العلميّ إنّما يفعل فعله إذا علم بما هو كمال وخير له بما أنّه فاعل لذلك الفعل فيختاره. و مثل هذه المبدئية للفعل يسمّى قدرة.

ثمّ إنّ للقدرة مصاديق مختلفة حسب اختلاف مراتب الفواعل في الوجود، فإذا كانت لبعض مصاديقها لوازم وتوابع تلحق الفاعل لأجل ما تقتضيه نوعيته فليس يعني ذلك وجوب مثل هذه اللواحق في جميع المصاديق. فإنّ لذوي النفوس المتعلقة بالمادة خصائص لا توجد في غيرها من الفواعل ذوي القدرة، لأنّ تلك الخصائص إنّما تلزم لضعف مرتبة وجودها، وليست من شأن ما هو أقوى وجوداً منها. وذلك كما في الإنسان مثلاً، حيث يتوقّف فعله الاختياريّ على التصوّر والتصديق والشوق والإرادة. فهذه المبادئ إنّما تتحقّق فيه لأجل كونه ذاتفس متعلّقة بالمادة، وأما المجرد التأمّ فعلمه حضوريّ وليس من قبيل التصوّر والتصديق، كما أنّه منزّه عن الكيف النفسانيّ والشوق إلى ما يفقده.

والحاصل أنّ حقيقة القدرة هي المبدئية للفعل الملازمة للعلم والاختيار، وهي

متحققة في الواجب تعالى على ما يليق بساحة قدسه، فعلمه ليس أمراً زائداً على ذاته كما سبق تحقيقه، كما أنّ اختياره ليس بحدوث إرادة في ذاته سبحانه. و ههنا تلتقي مسألة القدرة ومسألة الإرادة، وتثار تساؤلات حول إرادة الواجب و اختياره، مثل أنه إذا لم يكن اختياره بحدوث الإرادة في ذاته فما هي حقيقة اختياره؟ وهل له إرادة غير الكيفية العارضة للذات؟ وعلى فرض الثبوت فهل هي عين ذاته أو أمر خارج عن الذات؟

وقد اختلفت كلمات المتكلمين والفلاسفة في الإجابة على هذه الأسئلة^١، كقول الأشاعرة بالإرادة القديمة الملازمة للذات، وقول المعتزلة بحدوث الإرادة له وتجديدها، وقول الفلاسفة برجوع إرادته الذاتية إلى العلم بالنظام الأصح، إلى غير ذلك مما أدى إلى مشاجرات عنيفة، واتهامات قاسية. فالمتكلمون اتهموا الفلاسفة بإنكار اختيار الواجب وإيجابه في أفعاله سبحانه^٢، والفلاسفة اتهموهم بالتجسيم والتشبيه ونسبة صفات الممكنات والماديات إليه تعالى. فلنلبث في هذا الموقف يسيراً، لعلنا نجد في ما آتينا من الحقّ تيسيراً، ونحصل في المسألة على ما هو أحسن تفسيراً. ولنُشر كمقدمة للكلام إلى نقاوة ما ذكرنا تحت الرقم (١٨١) في تفسير الإرادة والاختيار:

أما الإرادة فقد تستعمل بمعنى الحب، وقد تستعمل بمعنى إجماع العزم المسبوق بالعلم والشوق، وهي التي يعبر عنها بالقصد، ويختصّ بالفاعل بالقصد الذي مرّ توضيحه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة. وقد تستعمل بمعنى طلب الفعل من الغير، وتسمى بالإرادة التشريعية. ولعلّ نكته الاشتراك بين هذه المعاني هي وجود الحب في جميع الموارد، وإن لم يكن الاشتراك معنوياً.

ثمّ الإرادة بالمعنى الأول هي حقيقة وجودية تشترك بين الواجب والممكنات على اختلاف مراتبها كالعلم والقدرة وغيرهما، ويكون ما يوجد منها في ذوي النفوس ذامية من قبيل الكيف النفساني، بل يصحّ اعتبار بعض مصاديقه جوهرية، فإنّ حبّ النفس كالعلم بالنفس هو عين ذاتها، كما أنّ حبّ المفارقات هو عين جواهرها، وحبّ الواجب

١- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٠٧-٣٦٨، وص ٣٧٩-٤١٣، وراجع المباحث المشرقية: ج ٢

ص ٤٨٥-٤٩٣، والقبسات: ص ٣١١-٣١٣

٢- راجع القبسات: ص ٤٤٤-٤٤٧، وراجع التعليقات: ص ٥٠-٥٤، و ص ٦١-٦٢، و ص

تعالى لذاته المستتبع لحب آثاره من حيث حيريتها هو عين ذاته المقدسة. وأما بالمعنى الثاني فالمشهور أنها من أنواع الكيف النفساني، لكن لا يبعد كونها فعلاً نفسانياً، فيكون قيامها بالنفس قياماً صدورياً، وفاعلية النفس لها بالتجلي. وأما بالمعنى الثالث فهو خارج عن محل البحث.

وأما الاختيار فقد يستعمل مرادفاً للإرادة بالمعنى الثاني، وقد يستعمل بمعنى أخص وهو انتخاب أحد أمرين مطلوبين في حد أنفسهما على الآخر، ويختص بما إذا كان للفاعل مطلوبان أو مطلوبات متزاحمة، كما في الإنسان الذي يتردد أمره بين إشباع نفسه و إشباع ولده، وبين إرضاء نفسه بمعصية ربه وإرضاء ربه بمخالفة هواه. وقد يستعمل في مقابل الإكراه، فيختص بما إذا كان انتخاب الفاعل للفعل من قبل نفسه من دون إكراه و تهديد من الغير. وقد يستعمل في مقابل الاضطرار الذي ربما يتفق للإنسان مثلاً حينما ينحصر حفظ نفسه في طريق غير مرضي كأكل الميتة لإبقاء الحياة. وقد يستعمل في مقابل الإجبار الذي يحصل من ضغط العامل الخارجي بحيث لا يُبقي له مجالاً للانتخاب مطلقاً. وهذا المعنى يتحقق في الفاعل بالقصد والعناية والرضا والتجلي، لأن أفعال هذه الفواعل إنما تتعين من قبل أنفسهم و تنتشئ من حُبهم و رضاهم أوقصدهم و عنايتهم، لامن تحمیل و إجبار من الغير. و بعد اتّضح هذه المقدّمة نقول:

لا ريب في ثبوت الاختيار للواجب تعالى بالمعنى الأخير، سواء قلنا بأن فاعليته هي بالتجلي أو بالرضا أو بالعناية. و حتى لو صحّ القول بكون فاعليته بالقصد كان معناه ثبوت الاختيار له. لكن الحق أنه فاعل بالتجلي، وهو الذي يكون فعله عن حبه لذاته و علمه التفصيلي في مقام ذاته و يكون فعله قائماً به كربط محض لاستقلال له مطلقاً. والحاصل أنه لا يفرض هناك ما يورد ضغطاً على الواجب ليقوم بالفعل، حتى أنه ليس في ذاته تعدد جهات و حيثيات و قوى متزاحمة في التأثير. فهذا أتم مراتب الاختيار و أكملها و أشرفها، و يليه اختيار المفارقات المحضة، ثم اختيار النفوس، وهو أضعف مراتب الاختيار.

ثم ما كان من أفعال ذوي النفوس من قبيل التجلي أو شبيهاً به كالإرادة كان أتمها في الاختيارية— بالعكس مما ربما يتوهم أن الإرادة إذالم تكن مسبوقه بإرادة أخرى كانت جبرية— و يليه ما كان من قبيل الفعل بالرضا كالتصورات الذهنية، و يليه ما كان بالقصد كأفعال الجوارح، و هي أضعفها في الاختيارية، لتوقفها على أمور غير اختيارية كثيرة.

وأما الاختيار في مقابل الإكراه والاضطرار ونحوهما فهو أيضاً صادق في الواجب تعالى لاستحالة انفعاله من غيره إطلاقاً. وأما الاختيار بالمعنى الأول فيتضح بتوضيح معنى إرادته سبحانه.

أما إرادة الواجب سبحانه فإن أريدها المعنى الأول المرادف للحب فهي ثابتة في ذاته تعالى كسائر الصفات الذاتية بلا تعدد جهة وحيثية، وقد صرح بذلك أساطين الحكمة. قال الشيخ: «فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على أنها واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذملاً وملتذاً» وقال أيضاً: «بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وأنه عنه، وعالم بأن هذه العالمية تفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً، وعاشق ذاته التي هي مبدء كل نظام خير من حيث هو كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لا يتحرك إلى ذلك عن شوق، فإنه لا ينفعل منه البتة، ولا يشاق شيئاً ولا يطلبه. فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وإزعاج، قصداً إلى غرض^٢».

وقال صدر المتألهين: «الإرادة والمحبة معنى واحد كالعلم، وهي في الواجب تعالى عين ذاته، وهي بعينها عين الداعي، وفي غيره ربما تكون صفة زائدة عليه وتكون غير القدرة وغير الداعي كما في الإنسان— إلى أن قال— فهذه الثلاثة— أعني القدرة والإرادة والداعي— متعددة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله، متحدة في حقّ البارئ سبحانه، وكلها فيه عين الذات الأحدية، وفي الإنسان صفات زائدة عليه^٣».

وأما الإرادة بمعنى إجماع العزم فإن قيل بأنها كيفية نفسانية فلا يمكن فرضها في ذات الواجب تبارك وتعالى، لما يترتب عليه من توالي فاسدة جداً، كترتب الذات وكونه ذامهية، والتغير في ذاته المستلزم لكونها مادية ذات قوى واستعدادات، إلى غير ذلك. وإن قيل بأنها فعل صادر من النفس فهي في الحقيقة خارجة عن ذات الفاعل، فاتصافه سبحانه بها يكون من قبيل اتصافه بالصفات الفعلية. وعلى هذا المعنى يحمل ماورد من استناد الإرادة إليه كأمر حادث، كقوله تعالى «إنّا أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن

١- راجع أواخر المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء، والنجاة: ص ٢٤٥.

٢- راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

٣- راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٤١، وراجع القيسات: ص ٣٢٢-٣٢٣.

فيكون^١».

والحاصل أن إسناد الإرادة إلى الواجب يكون على وجهين: أحدهما كصفة ذاتية أزلية، وهي حبه الذاتي لذاته ولآثاره من حيث خيريتها. ثانيها كصفة فعلية حادثه، وهي معنى منتزع عن مقام الفعل، بالنظر إلى أن صدوره ليس جبرياً عن كره، بل له منشأ في ذاته تعالى هو حبه للخير و علمه بوجه خيريته.

وقد تبين بذلك أولاً أن الإرادة التي ينفها الحكماء عن الواجب تعالى هي الكيفية الحادثة الحالة في ذاته. والمشهور عندهم إرجاع الإرادة الذاتية إلى العلم بالأصلح، وقد صرح الشيخ بوحدتها مفهوماً في مورد الواجب تعالى، حيث قال «ليست الإرادة مغايرة الذات لعلمه، ولا، مغايرة المفهوم لعلمه^٢». و لهذا ناقش فيه سيدنا الأستاذ - قدس سره الشريف - بأنه أشبه بالتسمية، والأولى إرجاعها إلى الحب، فإنه أوفق باللغة والعرف، وهو مقتضى كلامه في مواضع أخرى^٣. وأما إسناد المتكلمين القول بكون الواجب فاعلاً موجباً إلى الفلاسفة فهو لأجل زعمهم إنحصار الاختيار في الفاعل بالقصد الذي يكون قصده وإرادته زائداً على ذاته، وقد عرفت أن أعلى مراتب الاختيار هو للفاعل بالتجلي ثم بالرضا ثم بالعناية.

وثانياً أن استعمال الإرادة في مورد الواجب تبارك وتعالى كصفة فعلية منتزعة عن مقام الفعل استعمالاً حقيقياً على حد ما للخالق والرازق وغيرها من الحقيقة. و أما إسناد الغضب و الأسف و نحوهما إليه سبحانه فله شأن آخر، و فرض مجازية هذه الاستعمالات لا يوجب كون جميع الصفات الفعلية مجازية. اللهم إلا أن يقال: نفس استعمال هذه اللفظة الموضوعية لكيف نفساني في معنى انتزاعي يكون مجازياً، لكن لأحد منع هذا الوضع الانحصاري، فليتأمل.

وثالثاً أن استعمال الإرادة كصفة فعلية لا تنفي صحة استعمالها كصفة ذاتية، و وزان ذلك وزان استعمال الخالق كصفة فعلية واستعماله بمعنى مبدء الخلق الراجع إلى القدرة الذاتية، بل وزان العلم المستعمل على وجهين، كما مر تحت الرقم (٤٣٣).

١- سورة يس، الآية ٨٢.

٢- راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

٣- راجع التعليقات: ص ١٥٧-١٦٠، و راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٤١ و ص ٣٥١ و ص ٤١٥، و

راجع المبدء والمعاد: ص ١٣٥.

الفصل الرابع عشر

٤٤٣— قوله «وهو المعتنقُ عنه بشمول إرادته للأفعال»

الغرض الأصلي من هذا الفصل هو تبين نسبة أفعال الإنسان الاختيارية إلى الواجب تبارك وتعالى، وكيفية تعلق إرادته بها، وحلّ مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين.

ولهذه المسألة أبعاد متعدّدة كالجبر الطبيعيّ والجبر الاجتماعيّ والجبر الفلسفيّ^١ والجبر الإلهيّ. ثمّ الجبر الإلهيّ يتصوّر على وجهين: أحدهما من جهة علمه تعالى، حيث يُتوهّم أنّ اختيار الإنسان في فعله ينافي سبق علمه تعالى بما يصدر عنه، لأنّ مقتضى الاختيار كون تعيّن الفعل أو الترك مستنداً إلى إرادة الفاعل، فيلزم أن يكون الفعل بصرف النظر عن إرادته متساوي الطرفين، مع أنّ علمه تعالى قدعيّنه سابقاً، ويمتنع وقوع الفعل على خلافه، لاستلزام ذلك كون علمه تعالى جهلاً^٢! وقد مرّ الكلام فيه تحت الرقم (٢٣٩) وستأتي الإشارة إليه في آخر هذا الفصل.

وثانيهما من جهة إرادته تعالى، حيث يُتوهّم أنّه إذا صحّ شمول إرادته لأفعالنا لزم كونها جبرية، وإلّا جاز تخلف المراد عن إرادته تعالى، وهو محال، لاستلزامه سلب قدرته على إنفاذ إرادته. ولهذا التزم الأشاعرة بالجبر— على ما حكي عنهم— وذهب المعتزلة إلى خروج أفعالنا الاختيارية عن نطاق إرادته سبحانه و التزموا بالتفويض، وهو ينافي

١— راجع في ما يتعلق بالجبر الفلسفيّ الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، والفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

٢— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٥—١٣٦، و ج ٦، ص ٣٨٤—٣٨٥.

التوحيد الأفعالي. و ذهب أصحابنا الإمامية تبعاً لأئمتهم عليهم السلام إلى الأمر بين الأمرين، لكن اختلفت كلماتهم في تبين ذلك .

وكان الفلاسفة قبل صدر المتألهين يبيّنون ذلك على أساس أنّ الفعل معلول للإنسان، و الإنسان معلول لله تبارك وتعالى، و معلول المعلول معلول لعلته، ففعل الإنسان معلول وفعل لله تعالى أيضاً. و بعبارة أخرى: إرادته تعالى تعلقت بوجود الإنسان بشؤونه كلّها، و من تلك الشؤون إرادته واختياره، وإرادة الإنسان تتعلّق بفعله، ففعله متعلّق لإرادة الله سبحانه بوساطة إرادته التي هي من شؤون وجوده. وحيث كانت إحدى الإرادتين في طول الأخرى لم يمتنع استناد الفعل إليهما، بخلاف ما لو كانتا مجتمعتين في عرض واحد، حيث كان يلزم اجتماع علتين على معلول واحد شخصي.

لكن كان لهذا البيان قصور من جهة أنّ أصولهم ما كانت تفي بإيضاح العلاقة العلية بحيث يتبين عدم استقلال الإنسان في وجوده وفي إرادته، ولهذا كان له ميل إلى مذهب المعتزلة. إلى أن قام صدر المتألهين بإيضاح تلك العلاقة، و أنّ المعلول ربط محض بعلته المفيضة لاستقلال له دونها بوجه من الوجوه. فعلى ضوء ذلك وجدت المسألة تبيناً فلسفياً متقناً ناضجاً وافياً، وهو من أروع ثمرات الفلسفة الإسلامية التي يتنعت بفضل مساعي هذا الحكيم المتأله العظيم. وقد أوصى بالتأمل في أفعال النفس للاستعانة بها على فهم هذا المطلب الشريف^١.

وجدير بالذكر أنّ نطاق القدرة أوسع من نطاق الإرادة، لأنّ مفهوم القدرة يشمل كلّ ما أمكن وجوده، لكنّ الإرادة تختصّ بما يوجد فقط بما أنّه خير حقيقيّ أو مظنون. و أفعال الإنسان الاختيارية و إن لم يكن جميعها خيرات حقيقية، إلاّ أنّها من حيث استنادها إلى إرادة الله تعالى توصف بالخيرية، لأنّها تابعة لوجود الفاعل المختار الذي هو خير في مجموع النظام الأحسن، وسيتضح ذلك في الفصل الثامن عشر.

٤٤٤ — قوله «قيام العرض بموضوعه»

نفس كون الإنسان موضوعاً لأعراضه لا يصحح فاعليته لها فضلاً عن استنادها إلى إرادته واختياره. والمراد أنّ أفعال الإنسان المباشرة قائمة به كقيام العرض بموضوعه، فلا محالة تستند إليه استناد أفعال كلّ نوع إلى صورته النوعية بالنظر إلى مامر من أنّ الأعراض معلولة لصور موضوعاتها النوعية، فافهم.

٤٤٥ — قوله «وأما قوهم أنّ كون الأفعال...»

هذا الإشكال يضاهاى الإشكال على تعلق القضاء الإلهي بالشروع، بل هو هو نفسه، فيدفع بمثل ما يوجه به دخول الشروع في القضاء الإلهي على ما سيأتي بيانه في الفصل الثامن عشر، وذلك بوجهين: أحد هما أنّ الشروع مقصودة بالتبع لملازمتها للخيرات المقصودة بالأصالة. وأنما تقصد بالتبع لغلبة جهات الخير عليها، ولولم تقصد كذلك لزم ترك تلك الخيرات الغالبة. وثانيها أنّ الشرّ أمر عدميّ، وحيث لا سبيل للعدم إلى دار الوجود فالشروع ترجع إلى جهات النقص في الموجودات. والذي يصدر من الواجب تعالى وتعلق به إرادته بالذات هو نظام الوجود الإمكانى بما يشتمل على الموجودات الناقصة، وذلك النظام هو أحسن نظام ممكن على ما يأتي بيانه في الفصل السابع عشر— فجهات النقص هي مقصودة بالعرض.

٤٤٦ — قوله «وأيضاً قد ظهر ممّا تقدّم...»

حاصله أنه على القول بكون الإرادة مرجحةً للفعل يجعله أولويّ الحصول دون ضروريته مع بقاء إمكان عدمه يبقى السؤال عن علّة وقوعه مع جواز عدمه، فوجود مثل هذا المرجح لا يغنيه عن العلة المعيّنة الموجبة بحيث ينقطع السؤال عن علّة الوقوع^١. وحيث كانت الحاجة إلى المرجح لأجل تعيين أحد الطرفين المتساويين في حدّ أنفسهما تعييناً حتمياً ضرورياً يمتنع معه الطرف الآخر فلو فرضت الإرادة غير معيّنة للفعل ذلك التعيين كان وقوع الفعل صدفةً من غير حاجة إلى المرجح. وهذا هو الذي أشار إليه بقوله «وأيضاً الترجيح بالإرادة...» فالوجه الثاني مترتب على الأول، فافهم.

الفصل الخامس عشر

٤٤٧— قوله «في حياته تعالى»

الحياة على ما يتحصّل من التأمل في مواردها معنّى يلزم العلم والقدرة^١، ولهذا ربما يُظنّ أنّ الحياة هي مجموع العلم والقدرة أو معنى ينتزع منها، وليس كذلك لجواز الانفكاك بينها وبين كلّ واحد من العلم والقدرة في الذهن بل في الخارج أيضاً في الجملة. قال صدر المتألّهين «واعلم أنّ حياة كلّ حيّ إنّما هي نحو وجوده، إذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة. لكن من الأشياء الحيّة ما يجب فيه أن يسبق هذا الكون كوناً آخر، ومنها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر. فالقسم الأوّل كالأجسام الحيّة، فإنّ كونها ذات حياة إنّما يطرأ عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني... وأمّا القسم الثاني فهو في ما يخرج عن الأجسام، فإنّ ما ليس بجسم لا يمتنع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة... وواجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده، لكونه بشيطة الحقيقة^٢».

١— راجع الاسفار: ج ٦، ص ٤١٣، وراجع حكمة الإشراق: ص ١١٧، والتعليقات: ص ١١٧.

٢— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤١٧—٤١٨.

الفصل السادس عشر

٤٤٨ — قوله «وأما الكلام...»

التكلم عبارة عن إلقاء لفظ دالّ على معنى بالدلالة الوضعية الاعتبارية لإعلام المخاطب بما في ضمير المتكلم، وذلك اللفظ يسمّى كلاماً. فقوام هذا المعنى هو بالوضع والاعتبار. وربما يتوسّع فيه فيستعمل في مطلق الإعلام ولو كان بغير اللفظ وبغير الدلالة الوضعية والاعتبارية. وقد أطلقت «الكلمة» في القرآن الكريم^١ على المسيح بن مريم— على نبينا وآله وعليهما السلام— ولعلّ النكته فيه أنّ خلقه الخارق للعادة من أحسن وجوه إعلام الخلائق بصفات الخالق. والظاهر أنّ المراد بالكلمات في قوله تعالى «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربّي^٢» أيضاً الكلمات التكوينية المعرّبة عن صفات مكوّنها. وأمّا توسعة مفهوم الكلام بحيث يشمل صفات الله الذاتية، واعتباره متكّلاً في مقام ذاته واعتبار الكلام صفة ذاتية له، فهو خروج عن عرف المحاوره، وليس له شاهد من الكتاب والسنة كمانته عليه الأستاذ— قدس سره الشريف—.

٤٤٩ — قوله «وإرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة»

بل يرجع ذلك التحليل إلى اعتبار الصفات كلّها كلاماً والذات متكّلاً.

١— سورة آل عمران: الآية ٣٩ و ٤٥، وسورة النساء: الآية ١٣١.

٢— سورة الكهف: الآية ١٠٩، وراجع سورة لقمان: الآية ٢٧.

٤٥٠ — قوله «هذا جارٍ في السمع والبصر»

قدمت تحت الرقم (٤٣٤) أنّ الظاهر أنّها من الصفات الفعلية، وأنّ لادليل على اعتبارها من الصفات الذاتية إلا ما اشتهر في ألسنة المتكلمين وتبعهم على ذلك بعض الفلاسفة. نعم، حكى عن صاحب الإشراق أنّ علمه راجع إلى بصره، لأنّ بصره يرجع إلى علمه^١. وهو مبتني على ما ذهب إليه من كون علمه التفصيلي عين وجود الأشياء، و تفسير الإبصار بالشهود، فتبصر.

الفصل السابع عشر

٤٥١ - قوله «في العناية الإلهية...»

حاصل ما ذكر في تحليل معنى العناية أنها اهتمام الفاعل بفعله حتى يتحقق على وجه الخير أو على أحسن وجوهه إذا كانت هناك وجوه من الخير. لكن عناية الإنسان وذوي النفوس بأفعالهم إنما تكون لأجل ما يتوخَّون من منافع تعود إليهم، وذلك لفقدانهم تلك المنافع والكمالات، وأما المجرد التام فحيث إنه واجد في ذاته لكلِّ كمال ممكن الحصول له فلا يتوخَّى منفعة من فعله. ولهذا ذهب بعض المتكلمين كالأشاعرة إلى إنكار الغاية في فعله تعالى، وذهب بعض آخر كالمعتزلة إلى أنَّ غايته وصول الخلق إلى منافعهم ومصالحهم. وقدمت في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة أنَّ غاية المجردات هي في الحقيقة نفس ذواتها، وأنَّ منافع مادونها مقصودة لها بالتبع.

فقوام العناية يكون بالفاعلية، وعلم الفاعل، وحيثه للفعل التابع لحبِّ ذاته^١. وهذه الأمور ثابتة في الواجب تعالى فتثبت عنايته سبحانه بخلقه. فإذا أخذنا هذه الأضافة إلى وجود الممكنات بعين الاعتبار كانت العناية من الصفات الإضافية الفعلية. لكن يمكن إرجاعها إلى العلم بالأصلح أو إلى الحبِّ الذاتي، فتعود صفةً ذاتيةً، نظير مامرِّ في الإرادة^٢، ومثله يجري في الحكمة.

قال الشيخ في التعليقات: «العناية هي أنَّ الأول خير، عاقل لذاته، عاشق لذاته، مبدء لغيره. فهو مطلوب ذاته، وكلُّ ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته.

١- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٥٧، وراجع الرقم (٤٣٧) من هذه التعليقة.

٢- راجع الرقم (٤٤٢).

وكلُّ هذه الصفات ما لم تعتبر فيها هذه الاعتبارات واحدة. وكلّ من يعتني بشيء فهو يطلب الخير له. فالأول إذا كان عاشقاً لذاته لأنّه خير، وذاته المعشوق مبدء الموجودات، فإنّها تصدر عنه منتظمةً على أحسن نظام».

وقال أيضاً: «العناية صدور الخير عنه لذاته، لا لغرض خارج عنه فتكون له إرادة متجدّدة. فذاته عناية. وإذا كان ذاته عنايته، وذاته مبدء الموجودات، فعنايته بها تابعة لعنايته بذاته. وأيضاً إذا كان مطلوبه الخير، والخير ذاته وهو عنايته، وهو مبدء لما سواه، فعلمه بذاته أنّه خير، مبدء هذه الأشياء وعناية له بها. ولو لم يكن عاقلاً لذاته، وعاقلاً لأنّ ذاته مبدء لما سواه لما كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام. وكذلك لو لم يكن عاشقاً لذاته لكان ما يصدر عنه غير منتظم، لأنّه يكون كارهاً له غير مريد له. وليست الإرادة إلاّ أنّ الموجودات غير منافية لذاته. ولما كان عاشقاً لذاته، وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه صفتها— أي معشوقة— فإنّه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنياً به، لأنّه عاشق ذاته، ومريد الخير له».

ولك أن تقول: عدم عناية الفاعل بفعله حتّى يتحقّق على أحسن الوجوه إقاً أن يكون لأجل جهله بوجه الخير، أو لأجل عجزه عن تحقيقه، أو لأجل عدم حبه لكماله وعدم إرادته له، أو لأجل بخله وإمساكه واستئثار ذلك الكمال لنفسه. فكلّ هذه النقائص مسلوّبة عنه سبحانه، ومقابلاتها ثابتة له تعالى، فيثبت من طريق اللّم كون العالم على أحسن ما يمكن. قال تعالى: «الذي أحسن كلّ شيء خلقه»^٢، وقال «صنّع الله الذي أتقن كلّ شيء»^٣.

وقد بيّن صدر المتألّهين إتقان نظام العالم ببيان إجماليّ، ثمّ تصدّى لتفصيل ذلك من طريق اللّم و الإّن معاً، ثمّ أخذ في بيان آثار حكمته وعنايته تعالى في خلق العالم في عدّة فصول^٤.

١- راجع التعليقات: ص ١٥٧، والتحصيل: ص ٥٧٨-٥٧٩، والقبسات: ص ٣٣٣-٣٤٢، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤٩٢، وراجع النقط السادس والنقط السابع من شرح الإشارات.

٢- سورة السجدة: الآية ٧.

٣- سورة النمل: الآية ٨٨.

٤- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٩١-٩٣، وص ١٠٦-١٤٨، وراجع المبدء والمعاد: ص ١٩٣-٢٢٢،

والقبسات: ص ٤٢٥-٤٢٨، والتلويحات: ص ٧٦-٧٨.

٤٥٢— قوله «والمشهود من النظام...»

إشارة إلى البيان الإلهي لحسن نظام العالم وإتقانه وإحكامه، ولا يزال معرفة الإنسان تزداد بجودة الخلق، وحسن النظام، وإتقان الصنع، وكمال التدبير، ودقائق الحكمة على ضوء تقدم العلوم التجريبية، مما لا يُبقي ريباً للناظر السليم، في أن هذا النظام القويم، صادر من خالق قادر حكيم، وربّ جواد كريم، ومدبّرٍ ناظمٍ عليم. «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولنّ خلقهنّ العزيز العليم».

الفصل الثامن عشر

٤٥٣ - قوله «في الخير والشر...»

عندما يطرح مسألة النظام الأحسن وعناية الباري وحكمته تعالى يثار سؤال، هو أنه إذا كان له سبحانه عناية بخلقه وكان لازمها أن يتحقق العالم على أحسن ما يمكن وأحكمه، فلم يوجد في العالم ما يشاهد من الشرور الكثيرة، أعمم مما يحصل من ناحية العوامل الطبيعية كالزلازل والأمراض وسائر البلايا، أو من ناحية الأناسي من أنواع الظلم والمعاصي وإهلاك الحرث والنسل؟ ألم يكن من الأحسن أن يكون العالم نزهاً عن تلك الشرور والمصائب؟

وقد ذهبت الشنوية إلى أن هناك مبدئين: أحدهما للخيرات، وثانيها للشرور، ولا يزالان يتنازعان إلى أن ينتهي الأمر بغلبة مبدء الخير. وذهب بعض الناس إلى القول بالإرادة الجزافية وإنكار العناية الإلهية، وذهب الملحدون إلى إنكار الخالق الحكيم وجعلوا الشرور أماراتٍ على نفي الحكمة. سبحانه ربك رب العزة عما يصفون.

وقد نهض الفلاسفة الموحدون بالإجابة على ذلك السؤال ودفع ما يتعلق به من الشبهات مما أدى إلى جوابين: أحدهما أن الشرور من لوازم عالم الطبيعة، فهي مقصودة بالتبع لا بالأصالة. وثانيها أن الشر بالذات هو العدم، وشرور هذا العالم ترجع إلى جهاتٍ عدميةٍ، فتكون مقصودةً بالعرض لا بالذات.

فالعرض من عقد هذا الفصل هو توضيح هذين الجوابين، وذلك بتحليل مفهومي الخير والشر، وإثبات أن الشرور أمور عدمية، وأنها تختص بعالم الماديات، حتى تتمهد الأرضية لبيان ذينك الجوابين. وله فوائد أخرى تتعلق بمبحث الغايات وغيره. وهذا يظهر

سراً أولت الفلاسفة من عناية بهذا المبحث، فإن به يتبين بطلان مذهب الثنوية، ويتحقق حكمة البارئ تعالى وعنايته بخلقه، وكون العالم على أحسن ما يمكن من النظام، وبه يجاب عن شبهات الملحدين في أسمائه وصفاته، والمنكرين لعدله وحسن قضائه وتمام تدبيره وكمال ربوبيته.

٤٥٤- قوله «الخير ما يطلبه...»

لا ريب أن الخير والشر متقابلان، فلا يكون شيء واحد من جهة واحدة خيراً وشرّاً معاً. فإن اعتبرنا وجوديين كانا من قبيل المتضادين - لوضوح عدم كونها متضايين - والآ كان أحدهما عدمياً لا محالة. فهل هناك ما يدل على تعيين أحد الفرضين؟ يمكن أن يتوهم أنها أمران وجوديان متضادان، لا تصاف بعض الأعيان الخارجية بالخير وبعضها الآخر بالشر، كاتصاف الأفعال الاختيارية والملكات النفسانية بها أيضاً. لكن بالنظر إلى أن الأوصاف أعمّ مما بالذات وما بالعرض، وما بالأصالة وما بالتبع، ينبغي أن يُجتهد في تحليل معناها والتعرف على حقيقتها. وممن لم يأك جهداً في هذا المضمار الشيخ الرئيس، حيث قام بفحص بالغ لمواردها، وتحليل عميق لمفهومها، وبيان جامع لحقيقتها. ولولا مخافة التطويل لنقلنا عباراته بألفاظها، فسوف نكتفي بذكر محصل بياناته:

ألف - الشرّ قديستعمل في النقص كالجهل والضعف والعمى وغيرها من الأمور العدمية. وواضح أنه ليس لهذه الأمور جهة وجودية يصح أن تنسب الشرية إليها حتى يتوهم أن الجهة العدمية تابعة غير متصفة بالشر بالأصالة. فلا ريب أن الشرّ في هذه الموارد هو نفس الجهة العدمية. وقد يستعمل الشرّ في الأمور الوجودية المتعلقة بالأعدام كالآلام والغموم، فإنها وإن كانت إدراكات وجودية إلا أنها تتعلق بأمر عدمية كفقد السلامة والمطلوبات. والإدراك بما أنه إدراك ليس شرّاً، فالشرّ ناشئ عن متعلقه وهو الفقد والعدم. وقد يستعمل في مجمع الأمرين، كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزّقة، فيكون قد اجتمع هناك إدراك: الألم، وإدراك الحرارة. أمّا الألم فقد اتضح أمره، وأمّا إدراك الحرارة فليس شرّاً بما أنه إدراك، ولا الحرارة تكون شرّاً بما أنها حرارة، بل بالقياس إلى العضو المتأذي بها. فههنا توجد جهات متعددة، لكن الشرّ يعود إلى الجهة العدمية فقط. ففي هذين القسمين أيضاً يكون الشر من النقص والعدم.

ب - قديتصّف الشيء بالشرّ من أول وجوده كشوّه الخلق، وقد يطرأ عليه بعد

ما وجد خيراً. والأول حاصل من أسباب خارجه أوجبت فقد استعداد المادّة لما هو أكمل. فهذا الشرّ هوناشئ عن نقص استعداد المادّة. وأمّا القسم الثاني فقد يكون لأجل مانع عن وصول الشئ إلى كماله، كمنع السُحْب المتراكمة وأظلال الجبال الشاهقة عن يتع الثمار، وقد يكون لأجل عامل مضادّ مفسد، كالديدان التي تفسد الثمار. وكلاهما يرجعان إلى النقص والعدم.

ج — الكمالات تنقسم إلى كمالات أوليّة بها تتحصّل نوعيّة النوع، وكمالات ثانويّة تقتضيها نوعيّة النوع وتوجد في أكثر الأفراد، وهي قريبة من الأولى، وكمالات أخرى توجد في أفراد قليلين بعد حصول استعدادات خاصّة لها. أمّا فقد الكمالات الأولى والثانية فلا ريب في شرّيته. وأمّا ما يحصل في بعض الأفراد فلا يعتبر فقده شرّاً بالنسبة إلى النوع كالجهل بالفلسفة والهندسة بالنسبة إلى نوع الإنسان، وإن كان شرّاً باعتبار آخر.

د — قد يطلق الشرّ (بمعناه القيميّ) على الأفعال المذمومة كالظلم والزنا، وهذه الشرّية تكون بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك الفعل إليه كما في الظلم، أو بالقياس إلى المجتمع الذي يفقد كمالاً يجب له في السياسة المدنيّة كما في الزنا، وكلاهما شرّ للنفس الناطقة التي كمالها في كسر الشهوة والغضب. وقد يطلق الشرّ (بهذا المعنى القيميّ) على الملكات الرذيلة باعتبار ما يلزمها من فقد النفس كمالات تجب لها.

ه — لا يوجد فعل يتّصف بالشرّ من حيث وجوده وصدوره عن الفاعل بما أنّه فعله، بل بالقياس إلى السبب القابل، أو إلى فاعل آخر يُمنع من فعله الأولى. فالشور كلّها ترجع إلى فقد الكمال لقصور المادّة، أو لتأثير فاعل يزيل استعدادها، أو يُفسد الكمال الحادث فيها، أو يَمنع من تأثير فاعل آخر. وموطن هذه كلّها هو عالم المادّة الذي هو محلّ الحوادث والتزاحمات.

و — الأمور العدميّة ليست من فعل فاعل، فلا تستند إلى المبادئ العالية أيضاً إلاّ بالعرض، وأمّا الأمور الوجوديّة التي قد تتّصف بالشور فلها جهتان أو جهات، وإنّما تكون شرّيتها بالقياس إلى قابل يفقد استعداداً لكمال جديد، أو لبقاء كماله الموجود، أو تكون بالقياس إلى فاعل آخر يُمنع من فعله الخير. فهذه الأمور الوجوديّة وإن كانت مستندة إلى فواعلها وتنتهي إلى المبادئ العالية حقيقةً لكن جهات خيرها أكثر وأغلب، فهي بما لها من الخيرات مقصودةٌ بالقصد الأوّليّ، وبما يلزمها من النقايس والشور مقصودةٌ بالقصد الثاني. وذلك لأنّ التضادّ في التأثير والتزاحم في الحصول على الكمالات

من لوازم عالم المادّة التي لا تنفك عنها، ولولا ذلك لم تحصل فيها كمالات جديدة كثيرة. فالأمر يدور بين وجود هذا العالم بما فيه الخير الكثير والشرّ القليل، وعدمه المستلزم لعدم الخير الكثير. لكن ليس من الحكمة الإلهية أن يترك الخيرات الفائقة الدائمة والأكثرية لأجل شُرور غير دائمة ونادرة^١.

ز— إذا كان الشرّ هو عدم وجود أو عدم كمال وجود (ولا محالة يرجع إلى عدم الوجود، لأنّ الكمال أيضاً وجود) فالخير يقابله، فهو إما وجود وإما كمال وجود. وكلّما كان الوجود أكمل كان خيريته أفضل، فالوجود المجرد أشدّ خيريةً من الموجود المادّي، والواجب الوجود هو الخير المحض. أمّا اتّصاف عدم بالخيرية أحياناً فإنّما هو لأجل استتباعه وجوداً، فهو خير بالعرض، كما أنّ اتّصاف الوجود بالشرّ كان لأجل استتباعه عدماً، وكان شرّاً بالعرض. وقد يقع الخير وصفاً لموجود بما أنّه مفيد الكمال لشيء آخر، فالواجب الوجود يكون خيراً من هذه الجهة أيضاً، لأنّه يفيد كلّ وجود وكلّ كمال وجودي^٢.

ثم إنّ الشيخ عرف الخير بأنّه ما يتشوّقه كلّ شيء^٣. والتشوّق إنّما يكون إلى الوجود وكمال الوجود، ولا يحصل شوق إلى عدم إلاّ باعتبار ما يلازمه أو يستتبعه من الوجود وكماله. وتبعه على ذلك صدر المتألّهين وغيره^٤. لكن حيث كان معنى التشوّق مستلزماً لفقد التشوّق إليه ممّا لا يوجد إلاّ في ذوي النفوس المتعلّقة بالموادّ، بدّلّه الأستاذ— قدس سرّه الشريف— بالطلب والإرادة والحبّ. ومع ذلك فإنّه يثور ههنا سؤالان:

أحدهما أنّه هل يجب في كلّ خير أن يكون مطلوباً لكلّ طالب ومريد؟
وثانيها أنّه هل يراد بالطلب والحبّ حقيقةً معناهما ممّا لا يوجد إلاّ في ذوي الشعور أو يراد بهما أعمّ من ذلك؟

أمّا السؤال الأوّل فيمكن الإجابة عليه بأنّ خير كلّ شيء هو ما يحبّه ويكون مطلوباً له، لوضوح أنّ كمال كلّ نوع إنّما يكون مطلوباً لذلك النوع، فالكمال الخاصّ

١— راجع الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء، والنجاة: ص ٢٨٤—٢٩١، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٥١٩—٥٣٢، والأسفار: ج ٧، ص ٥٨—٦٢.

٢— راجع الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء، والنجاة: ص ٢٢٩، والقبسات: ص ٤٢٨—٤٣٦، والتعليقات: ص ١٠٣.

٣— راجع نفس المصدرين السابقين، والتعليقات: ص ٧٢، و ص ٧٧.

٤— راجع الأسفار: ج ٧، ص ٥٨، والقبسات: ص ٤٢٨.

بالفرس مثلاً ليس مطلوباً لنوع آخر من الحيوان. فالمراد بتلك العبارة أنّ الوجود على اختلاف أجنائه يكون مطلوباً لكلّ طالب، لكن كلّ موجود إنّما يحبّ وجوده وكمال وجوده نفسه. ويمكن أن يكون المراد أنّ الخير المطلق وهو الله تعالى يتشوقه كلّ شيء، فافهم.

وأما السؤال الثاني فالظاهر لزوم تأويل الحبّ والطلب إلى معنى أعمّ كالإقتضاء مثلاً، لوضوح عدم اختصاص الخير بذوي الشعور. ولعلّ النكته في التركيز على مطلوبية الخير هي الإشارة إلى أصل معناه اللغويّ والعرفيّ. توضيح ذلك أنّ الخير والشرّ ليسا من المفاهيم الماهوية، وإنّما هما مفهومان منتزعان عن قياس الأشياء بعضها ببعض. وأوّل ما يحصل فيه المقايسة للإنسان هو خير نفسه، فما يجد في نفسه ميلاً وشوقاً حبّاً له يسمّيه خيراً، وما يجد في نفسه كراهة ونفرة وبغضاً له يسمّيه شراً. فإذا أخذنا في تحليل هذين المعنيين نجد أنّ حقيقتها ترجعان إلى الملاءمة والمنافرة للنفس، وإذا أمعنا في التحليل وصلنا إلى الكمال والنقص، فإنّ الملائم هو الكمال، والمنافر هو النقص. وبتدقيق أكثر نستنبط أنّ الخير هو الوجود والشرّ هو العدم، لأنّ الكمال لا يكون إلّا وجودياً، والنقص لا يكون إلّا عدمياً. فهذان المعنيان المستنبطان — وإن لم يساعد عليهما العرف كلّ المساعدة — قابلان للصدق على غير ذوي الشعور أيضاً. نعم، لو ثبت سرّيان العلم والحبّ والإرادة والطلب في جميع الموجودات لأمكن التركيز على الحبّ بمعناه الحقيقيّ في تفسير الخير، فتفظن.

٤٥٥ — قوله «فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات»

قد تحصّل من التحليل الذي قام به الشيخ أنّ الشرّ قسمان: أحدهما عدميّ كالجهل والعمى، وثانيهما وجوديّ يلزم أو يستتبع عدماً. وهذا القسم الأخير إنّما يكون شراً بالقياس إلى شيء آخر من جهة ما يوجب فقداً ونقصاً له. فيمكن أن يتوهّم أنّ تقابل الشرّ والخير ليس في جميع الموارد على نهج واحد، فالقسم الأوّل من الشرّ يتقابل مع الخير تقابلاً العدم والملكية، أمّا القسم الثاني منه فيتقابل معه تقابلاً الضدين، لأنّها وجوديّان، وعلى هذا فلا يصحّ أن يقال مطلقاً إنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات، وأن لا ذات للشرّ، بل يجب أن يعتبر لقسم من الشرور ذات.

وربما يقال في دفع هذا التوهّم أنّ هذا القسم من الشرّ أمر إضافيّ ومعنى نسبيّ والإضافة هي من الأمور الاعتبارية، ولا ذات لها كما لا يتعلق بها جعل وإيجاد.

و يلاحظ عليه أنّ هذه الإضافة لا تختصّ بالشور، فمن الخيرات أيضاً ما هو إضافي، بل يمكن أن يقال إنّ الخير والشرّ مطلقاً من المفاهيم ذات الإضافة، فإنّ الكمال إنّما يكون خيراً لما يجده، والنقص إنّما يكون شراً للموضوع الذي يتصف به، ولا يتعلّق بشيء من هذه المعاني الإضافيّة والرابطيّة جعل، وإنّما يتعلّق الجعل بمنشأ الانتزاع وطرفي الإضافة.

والجواب الحاسم هو بالفرق بين المعنى العرفي والمعنى الفلسفي، فإذا اعتبرنا الشرّ بمعناه العرفي كان له قسمان، وكان تقابلياً أحد قسميه مع الخير من قبيل تقابل الضدين، كما مرّ في التقابل بين الألم واللذة تحت الرقم (١٨٩). لكن بالنظر الدقيق الفلسفي يعتبر اتّصاف الوجود بالشرّ إتصافاً بالعرض، وذلك بتحليل الموجود إلى حيثيتين أو أكثر، وإرجاع الشرّ إلى الحيثيّة العدميّة، كما مرّ في كلام الشيخ.

وبعبارة أخرى: إذا ركّزنا في معنى الخير والشرّ على مفهومي المطلوب والمنفور كان بعض الموجودات متصفاً بالشرّ اتّصافاً حقيقياً، كالآلام والغموم، وهذا ما يتوافق مع عرف المحاور. أمّا إذا أمعنا في التحليل وتعقّبنا منشأ هذا الاتّصاف وجدنا أنّه في كلّ هذه الموارد هو النقص وعدم الكمال. وهذا الاعتبار يقال: إنّ الشرّ بالذات هو العدم، وأنّ لا ذات للشرّ. وهذا نظير ما مرّ تحت الرقم (١٠) أنّ اتّصاف المهية والكلّي الطبيعي بالوجود يكون بالعرض والمجاز من وجهة النظر الفلسفيّة، وإن لم يساعد عليه العرف، بل اعتبر بهذا النظر سفسطة.

٤٥٦ — قوله «والدليل...»

هذا الدليل هو الذي أقامه قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق^١، وتبعه صدر المتألّهين^٢. وهو في الحقيقة يهدف إلى ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الشرّ بالذات من وجهة النظر الفلسفيّة هو العدم بعد قبول أنّ الشرّ مطلقاً لا ينفك عن العدم، فليس مصادرةً بالمطلوب.

وحاصله أنّ الشرّ لو كان أمراً وجودياً لكان الشرّ غير شرّ، والتالي باطل فالمقدّم مثله. وبيان الملازمة أنّ الشرّ لو كان أمراً وجودياً لكان إمّا شراً لنفسه أو شراً لغيره. والأول محال، لأنّ معنى كون الشيء شراً لنفسه هو اقتضاؤه لعدم ذاته أو لعدم

١- راجع شرح حكمة الإشراق: المقالة الخامسة، ص ٥٢٠ (من الطبعة القديمة).

٢- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٥٩.

كمالاته، لما مرَّ أنَّ الموجود الشرَّ إنَّما يكون شرّاً لاقتضائه عدمه أمّا، ولو اقتضى شيء عدم ذاته لما وجد، ولو اقتضى عدم شيء من كمالاته لكان الشرُّ ذلك العدم لاهو. مضافاً إلى أنَّ مثل هذا الاقتضاء غير معقول، لوضوح أنَّ الأشياء إنَّما تقتضي كمالاتها لاعدم تلك الكمالات، والعناية الإلهية تقتضي إيصال كلِّ شيء إلى كماله. وأمّا الثاني وهو كون الأمر الوجوديَّ شرّاً لغيره فإنَّما يتصوّر بإفساده أو إفشاء نقص إليه، فيعود الشرُّ بالذات إلى ذلك الفساد والنقص العدميين، وقد فرض أنَّ الشرُّ بالذات هو الوجود.

٤٥٧— قوله «فإن قلت...»

هذا الإشكال هو الذي ذكره المحقِّق الدواني في حاشية التجريد، وحاصله أنَّ الألم الذي يحصل عند قطع العضو مثلاً أمر وجودي، وهو شرٌّ حقيقةً وبلا تجوُّز، وإذا اعتبر الانفصال الذي يرجع إلى العدم شرّاً فهو شرٌّ آخر. ثمَّ قال: والتحقيق أنَّهم إنَّ أرادوا أنَّ منشأ الشرِّية هو العدم، فلا يردُّ النقض عليهم. وإنَّ أرادوا أنَّ الشرُّ بالذات هو العدم، وما عداه إنَّما يوصف به بالعرض، حتَّى لا يكون بالحقيقة إلّا شرِّيةً واحدةً هي صفة العدم بالذات، وتنسب إلى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتِّصاف بالعرض، فهو وارد. فافهم.

وقد تعرَّض صدر المتألِّهين لهذا الإشكال في موضعين من الأسفار^١ — كما أنَّه قد تقدَّمت الإشارة إليه في هذا الكتاب أيضاً في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة — ودفعه بعد اختيار ثاني الشقِّين بما حاصله أنَّ الألم هو إدراك الانفصال أو زوال السلامة أو غيرها من الأمور العدمية إدراكاً حضورياً، والإدراك عين المدرك بالذات. فهو عين ذلك الأمر العدمي.

ويلاحظ عليه أولاً أنَّ العدم بما أنَّه عدم ليس له حضور عند النفس، ولا يتعلَّق به إدراك حضوري، وثانياً أنَّ الألم غير إدراك الانفصال أو أيَّ أمر عدميَّ آخر. وقد مرَّ أنَّ اللذة والألم ليسا عين العلم والإدراك وإنَّ كانا من الكيفيات الإدراكية، فراجع الرقم (١٨٨—١٨٩).

ثمَّ إنَّ المحقِّق السبزواريَّ بعد المناقشة في كلام صدر المتألِّهين ذكر وجهاً آخر لدفع الإشكال، وهو أنَّ الألم أمر وجودي، لكنَّه من هذه الجهة ليس شرّاً، وإنَّما شرِّيته ناشئة عن عدم ملاءمته للنفس، وهو أمر عدمي^٢.

١— راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٢٦، وج ٧، ص ٦٢—٦٧.

٢— راجع الأسفار: ج ٧، ذيل الصفحة ٦٢—٦٧.

والأشبه مانيتها عليه تحت الرقم (٤٥٥) أن الشرر بمعناه العرفي يعم بعض الأمور الوجودية كالآلام والغموم والجهل المركب والملكات الرذيلة، وعليه فلامناص عن قبول الشق الأول من الشقين اللذين ذكرهما المحقق الدواني، ويكون أحد مصاديقه الألم الذي هو أمر وجودي بلاريب، سواء كان من قبيل الإدراك أو نوعاً آخر من الكيف النفساني. وأما معناه التحليلي الفلسفي فينحصر في الأمر العدمي، ويكون اتصاف بعض الوجودات به اتصافاً بالعرض، نظير اتصاف المهية بالوجود.

والحاصل أن الألم أمر وجودي بلا شبهة، وشرر حقيقي بالنظر الجليل العرفي، وإنما يكون منشأه زوال الراحة الذي هو نقص لكمال النفس في مرتبتها النازلة. لكن بالنظر الدقيق الفلسفي يكون الألم شرراً بالعرض، وأما الشرر بالذات فهو تلك الجهة العدمية. فالمراد بلفظة «بالذات» في قولهم «العدم شرر بالذات» هو أن الجهة العدمية هي التي تتصف أولاً وفي الرتبة المتقدمة بالشرر في النظر التحليلي العقلي الدقيق، حيث تتميز جهته الوجودية عن جهته العدمية. وأما ما يقال «الألم شرر بالذات» فهو في مقابل اتصاف بعض الذات بالشرر من حيث استتباعها لألم أشد، فتفظن.

٤٥٨ — قوله «ثم إن الشرر لما كان...»

قد تحقق أن الشرر أياً ما كان لا ينفك عن جهة عدمية، سواء كان الأمر المتصف بالشرر ذاجهة واحدة هي بعينها العدمية كالجهل، أو كان ذاجهات وكان شررته راجعة إلى جهته العدمية، وسواء اعتبرنا نفس الجهة العدمية شرراً بالذات (كما في النظر التحليلي الدقيق) أو اعتبرنا الجهة العدمية حيثيةً تعليليةً خارجةً عن ذات الشرر (كما في النظر الجليل) وسواء كان العدم عدماً لكمال أول به قوام شيئية الشيء ويعبر عنه بعدم الذات أو كان عدماً لكمال ثان يعبر عنه بعدم كمال الذات. فكلمة فرض شرر كان لا محالة هناك أمر عدمي. وهذا الأمر العدمي يكون عدماً لملكة هي خير بالذات، ولا بد من فرض موضوع يصح اتصافه بهذه الملكة وبعدها. والموضوع الخارجي الذي يعتبر له كمال أول أو كمال ثان جائز الزوال لا يكون إلا من الماديات، لأن المجردات ثابتة بذواتها وكمالاتها، ولا يصح فرض كمال جائز الزوال لها. فينتج أن الشرر خاص بعالم الماديات، حيث يوجد فيه تراحم الفواعل في التأثير مما يتأدى إلى منع بعضها عن التأثير في إعداد شيء آخر لصورة جديدة أو كمال جديد، أو إلى فساد صورة وزوال كمال ثان بعد تحققها.

وأما الأعدام والنقائص اللازمة للمهيات حتى المجردات فليست مما يمكن تبديلها إلى وجود حتى تُعتبر أعداماً للملكات، ويُعتبر للموضوع شأنية الاتصاف بها وبأعدامها. فلا تكون إلّا أعداماً نسبية تنتزع من بعض مراتب الوجود بمقايستها إلى ما هو أتم منها. ومثل هذه الأعدام لا تُعدّ شروراً، لأنّه ليس لموضوعاتها اقتضاء لمقابلاتها. فليس للصادر الثاني مثلاً اقتضاء للوصول إلى مرتبة الصادر الأول حتى يعتبر نقص وجوده شراً له، كما أنّه لا يكون شراً لغيره أيضاً. نعم، للخير مراتب، والخير المحض الذي لا يتصور له جهة عدمية إطلاقاً هو الله تبارك وتعالى^١.

بل يمكن أن يقال: إنّ الشرّ هو عدم الملكة يقتضيها شخص الموضوع لانوعه فضلاً عن جنسه. فحرمان أنواع الحيوان من النفس الناطقة وكمالاتها لا يعدّ شراً لها، بل حرمان بعض أفراد الإنسان عن الكمال الذي يناله الأولياء المقربون لا يعدّ شراً لهم إذا لم يكن لهم استعداد للوصول إليه. وإنّما الشرّ هو حرمان كلّ فرد عمّا لشخصه استعداد خاصّ للوصول إليه، واقتضاء لنيله، وشوق إلى تحصيله.

٤٥٩— قوله «غير أنّها كيفما كانت...»

إلى هنا انتهى البحث عن حقيقة الخير والشرّ والفحص عن مواردهما، وبذلك تهيأت الأرضية للإجابة على السؤال عن سبب دخول الشرور في القضاء الإلهي. والجواب المشهور هو المأثور عن المعلم الأول، وهو أنّ الشرور الموجودة في العالم المادي لازمة للطبائع المادية بما لها من التضادّ والتزاحم، فلا سبيل إلى دفعها إلّا بترك إيجاد هذا العالم، وفي ذلك منع لخيراته الغالبة على شروره، وهو خلاف حكمته وجوده سبحانه. مضافاً إلى أنّ كثيراً من هذه الشرور مقدّمة لحصول خيرات وكمالات جديدة، فبموت بعض الأفراد تستعدّ المادة حياة آخرين، وبإحساس الألم يندفع المتألم إلى معالجة الأمراض والآفات وإبقاء حياته، إلى غير ذلك من المصالح التي تترتب على الشرور^٢.

وهذا الجواب يتفق مع القول بوجودية الشرور أيضاً، ويبتني على أنّ شرور هذا العالم أقلّ من خيراته. وقد عمد إلى إثبات هذه المقدّمة من طريق اللّم بالاستناد إلى ما ثبت

١— راجع القيسات: ٤٢٨—٤٣٣.

٢— راجع السادس من تاسعة إلهيات الشفاء، والتلوينات: ص ٧٨—٩٥، والمطارحات: ص ٤٦٦—٤٧٣، والقيسات: ص ٤٣٣—٤٣٥، والقيسات: ص ٤٤٨—٤٤٩. والأسفار: ج ٧، ص

من عنايته تعالى. فيكون حاصل الجواب على القول بوجودية بعض الشرور أنها مقصودة بالتبع وبالقصد الثاني. وأما على القول بعدمية جميع الشرور فيكون الجواب أنها مقصودة بالعرض، لعدم ذات لها حتى يتعلّق بها قصد حقيقي، سواء كان بالأصالة أو بالتبع. وربما يستشكل على الجواب الأول بمنع غلبة الخيرات في العالم الإنساني، فإن أكثر أفراد هذا النوع لا ينالون جميع الكمالات الإنسانية، خاصة بالنظر إلى قلة المؤمنين بالنسبة إلى الكفار والمشركين في جميع الأعصار، وبالأخص بالنظر إلى ما يلزم الكفر والعصيان من العذاب الخالد والشقاء الدائم.

وقد أجيب عنه بأن قلة الكاملين في ما مضى ليس دليلاً على قلتهم في ماسأتي، فعنايته سبحانه تقتضي بقاء العالم بحيث يغلب فيه الخير على الشر، والكامل على الناقص. وأما خلود الكفار في العذاب فقد أوله بعضهم إلى طول المدة، وذهب إلى أنّ الأمر ينتهي بأخيرة إلى نجاة الجميع^١.

لكن يمكن أن يجاب عنه بما يرفع الاستبعاد ولا يستلزم مخالفة نصوص الكتاب والسنة. وهو أنّ غلبة الخيرات لا ينحصر فرضها في أكثرية الكاملين من حيث العدد، بل يتحقق غلبة الخيرات بأخذ الكيفية وشدة الخيرية ومراتبها أيضاً بعين الاعتبار، فيمكن أن يكون الكاملون أقلّ عدداً من الناقصين، لكن تكون مراتب كمالهم راجحة على شرور الهالكين^٢. بل لا يبعد أن تكون كمالات المعصومين عليهم الصلاة والسلام راجحة على نقائص جميع الأولين والآخرين، وهم المقصودون بالخلق بالأصالة.

١- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٧٩-٨١، وص ٨٨-٩٠.

٢- راجع القيسات: ص ٤٣٧.

الفصل التاسع عشر

٤٦٠ — قوله «إنّ عوالم الوجود الكليّة ثلاثة»

المشهور بين الحكماء أنّ ماسوى الله تعالى ينقسم انقساماً أولياً إلى عالمين اثنين: أحدهما عالم الماديات، وهو عالم الأجسام بموادها وصورها وأعراضها والنفوس المتعلقة بها، وثانيها عالم المفارقات، وهو عالم العقول المجردة عن المادة، والمنزهة عن آثارها وخواصها كالزمان والمكان وغيرها. وأنّ نظام العالم المادّي تابع لنظام العالم العقليّ، كما أنّه بدوره ظلّ للنظام الربانيّ في علمه سبحانه. أمّا العالم المادّي فهو مشهود بالحسّ، ويثبت وجوده العينيّ بمعونة من العقل كما مرّت الإشارة إليه تحت الرقم (٣٩٠) وأمّا العالم العقليّ فيثبت بالبرهان، وقد أقاموا براهين^١ لإثباته مما سبقت الإشارة إلى بعضها تحت الرقم (٣٦٤).

وقد أثبت شيخ الإشراق عالماً متوسطاً بينها سَمَاه «عالم الأشباح المجردة» و«الصور المعلقة» واستدلّ لإثباته بضرب من البرهان، وذهب إلى أنّ الإدراكات الجزئية تحصل بمشاهدة تلك الصور، وأنها هي التي تظهر في المرايا. وكان يرى أنّ حشر المتوسطين إلى ذلك العالم. لكن كانت عمدة مستنده هي المكاشفات. وقد جعل عالم النفوس عالماً برأسه، فتصير العوالم عنده أربعة: أحدها عالم المفارقات المحضّة التي يسمّيها بالأنوار القاهرة، وثانيها عالم النفوس التي يسمّيها بالأنوار المدبّرة والأنوار الإسفهدية، وثالثها عالم الأشباح المجردة أو الصور أو المثل المعلقة (وهي غير المثل الأفلاطونية والعقول العرضية)

١ — راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٦٢—٢٧٦، وراجع القبسات: ص ٣٨٠—٣٨٧.

ورابعها عالم الأجسام التي يسميها بالبرازخ، ويصفها بالظلمات والغواسق والصابي. أما عالم الأشباح فيتشكل من صور نورية للسعداء، وصور ظلمانية للأشقياء، وينسب الجن والشياطين إلى هذا العالم، كما أنه ينسب الملائكة إلى عالم الأنوار القاهرة^١. وفي كلامه مواقع للنظر والمنع، كالقول بأن الإدراكات الجزئية تتعلق بعالم الأشباح، وأن الصور المعلقة هي التي تظهر في المرايا، وأن الجن من عالم الأشباح، إلى غير ذلك ومن جانب آخر: فرما يتأيد وجود عالم الأشباح بالأدلة النقلية، خاصة بالنظر إلى ورود تعابير الأشباح والأظلال في الروايات الشريفة. ويمكن تطبيق ماورد في عالم البرزخ عليه.

وقد ناقش صدر المتألهين في قسم من كلماته في مواضع من كتبه، لكنه سلم عالم الأشباح المجردة، وجعل للنفس مراتب بإزاء العوالم الكلية، وهي مرتبتها العقلية بإزاء العالم العقلي، ومرتبته المثالية التي ينسب إليها الإدراكات الجزئية ويسمها «المثال الأصغر» بإزاء المثال الأعظم (عالم الأشباح المجردة)، ومرتبته النازلة المتعلقة بالبدن. وبهذا الشكل لا يعتبر عالم النفوس عالماً برأسه، فتكون العوالم عنده ثلاثة، وهو الذي ارتضاه سيدنا الأستاذ—قدس سره الشريف—وركز عليه في مواضع من هذا الكتاب، واستدل عليه بمامز في الفصل السابع عشر، وحاصله أن الموجود الإمكاني إما أن يوجد فيه القوة والاستعداد والتغير والتحول، وهو الموجود المادي، أو لا توجد فيه هذه الأمور، وهو الموجود المجرد. تم المجرد إما أن توجد فيه آثار المادة وهو الموجود المثالي أو البرزخي، وإما أن لا يوجد فيه شيء من آثار المادة، وهو المجرد العقلي.

لكن مقتضى هذا التقسيم أن تُعد النفس في بدء وجودها من عالم نازل، ثم بعد استكمالها ترتقي إلى أعلى، أو تُعتبر لها نشآت مختلفة. وهو خلاف ظاهر التقسيم. فالأولى جعلها نوعاً برأسه، مما لا يستلزم صيرورتها عقلاً من العقول بعدما كانت صورة من الأشباح، بل لها جوهرها الخاص بها، القابل للاشتداد والتضعف، وللصعود والسقوط، وللعروج والنزول، من غير أن ينقلب جوهرها ويتبدل عالمها. مضافاً إلى أن التقسيم الثاني هو تقسيم ثانوي في طول التقسيم الأول، فلتجزأ تقسيمات أخرى وإن لم نعلم بتفصيلها، وليجزأ وجود عوالم أخرى وإن لم يكن لعقولنا سبيل إلى معرفتها. وكيف كان فلانرى موجياً لحصر العوالم في الثلاث، فليتاقل.

٤٦١- قوله «و إذ كان الوجود...»

بعد الفراغ عن إثبات العوالم تحييء النوبة إلى تبين ارتباطها ببعض. فذكر الأستاذ -قدس سره الشريف- أولاً أن بينها تقدماً وتأخراً، وثانياً أن بينها علاقةً علوية، وثالثاً أنها متطابقة باشمال كلِّ عالم أعلى على كمالات مادونه، ورابعاً أنها جميعاً آيات للواجب تعالى.

أما الأول فيمكن أن يراد بتقدم بعضها على بعض تقدّمه بالشرف، لكن مراده هو التقدّم في المرتبة الوجودية، خاصّةً بالنظر إلى مركزه عليه كمقدمة هذه المطالب من كون الوجود حقيقةً واحدةً ذات مراتبٍ مشكّكة. وأمّا الثاني فقد حاول تبيّنه بتوقّف بعضها على بعض، وسبق المتوقّف عليه. لكنّ التوقّف غيريّين ولا مبيّن، والسبق أعمّ من سبق بالعلية. ولعله عوّل على النتيجة الأولى بضميمة تلك المقدمة في كون اللاحق متوقّفاً على السابق. ويلاحظ عليه أنّ التشكيك في الوجود على نحوين: التشكيك العامّي كما في لونين مختلفين بالشدة والضعف مثلاً، والتشكيك الخاصّي الذي يوجد بين المعلول وعلته المفيضة، والأول لا يُثبت ما هو بصدده من العلية الإيجابية، وثبوت الثاني ههنا رهن للبرهان. فمن المحتمل أن يكون العالم المثاليّ والعالم المادّيّ صادرين معاً عن العالم العقليّ وليس هناك ما يُثبت أنّ كلّ مجرد فهو واقع في سلسلة العلل للماديات، كما أنّ الصور الذهنية والكيفيات النفسانية لا توجد شيئاً من الجواهر المادية وأعراضها في عالم الأعيان. مضافاً إلى صعوبة تبين صدور النفس بناءً على وساطة عالم المثال، بالنظر إلى مراتبها المختلفة في عين وحدتها، فليتأمل. وأمّا الثالث فهو فرع ثبوت العلية بين الجميع، وأمّا الرابع فواضح لضرورة كون الجميع معلولاً له سبحانه.

الفصل العشرون

٤٦٢— قوله «في العالم العقلي...»

لم نجد خلافاً من الحكماء في أنّ للعالم العقليّ وساطةً في إيجاد مادونه. وأمّا نفس العالم العقليّ ففي كثرته طولاً وعرضاً خلاف^١، وأشهر الأقوال هو قول أتباع المشائين بالعقول العشرة المترتبة بعضها على بعض، ووساطة كلّ منها في إيجاد مادونه. كما أنّ الأوّل منها واسطة في إيجاد الفلك الأقصى والنفس المتعلقة بها—على زعمهم— أيضاً، وأنّ الثاني منها واسطة في إيجاد فلك البروج ونفسه، وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر الذي هو الفاعل المباشر لعالم العناصر. فعلى هذا القول لا يصدر في المرتبة الأولى إلا العقل الأول، لكن في كلّ واحدة من المراتب التالية تصدر ثلاثة أمور: عقل ونفس وجرم فلك، وأمّا العقل العاشر فيصدر عنه هيولى العناصر والصورة الجسميّة المنطبقة فيها اللازمة لها، ثمّ جميع الصور الجوهرية وأعراضها حسب الاستعدادات الحاصلة من تأثير الأوضاع الفلكيّة وحركاتها.

وأما الإشراقيّون فقد ذهبوا إلى أنّ في المرتبة الأخيرة من مراتب العالم العقليّ صدرت عقول كثيرة بعدد الأنواع الموجودة في هذا العالم، وهي المثل الأفلاطونيّة، وسيأتي الكلام في كلّ من القولين.

ومن المتفق عليه بين الكلّ أنّ الصادر الأوّل هو أشرف العقول وأكمل جميع مخلوقات والواسطة لصدور مادونه، وربما ينأيد ببعض الروايات الواردة بشأن أول ما خلق الله تعالى. وقد استدلّوا على ذلك بقاعدة «الواحد» التي مرّ الكلام فيها تحت الرقم

(٢٤٣) وقد أشرنا هناك إلى أنه يمكن إثبات هذا المطلب من طريق آخر غير تلك القاعدة، وهو يبتني على أصالة الوجود، وكونه ذامراتب طولية، وأن الوجود كلما كان أقوى كان أبسط وأقرب إلى التأخذ، فلا بد أن يكون أعلى المراتب الإمكانية وأقربها إلى الذات الأحادية أبسطها وأشملها للكالات الإمكانية، ولا يمكن فرض ثان له في تلك المرتبة.

٤٦٣- قوله «ثم إن الماهية لا تتكرر...»

الذي يثبت بقاعدة «الواحد» هو الوحدة النوعية للصادر الأول - بناءً على اختصاص القاعدة بالواحد النوعي - فيبقى السؤال عن الدليل على وحدته الشخصية. ولأجل الإجابة عليه استندوا إلى قاعدة أخرى هي «انحصار كل مجرد تام في شخص واحد» وقدمت الكلام عليها تحت الرقم (١٠٨). وأما الوجه الذي أشرنا إليه آنفاً فهو يثبت الوحدة الشخصية أيضاً، فتدبر.

٤٦٤- قوله «وإن فيه أكثر من جهة واحدة...»

بناءً على تعميم قاعدة «الواحد» لغير الواجب - خلافاً لصدر المتألهين في بعض كلماته - يلزم أن تكون هناك سلسلة واحدة من العلل ولا يصدر عن شيء منها إلا معلول واحد يكون بدوره علةً لمادونه، فيثور السؤال عن كيفية حصول الكثرة العرضية، وعن إمكان صدور جرم الفلك ونفسه عن كل من العقول التسعة مع صدور عقل منه، وكيفية حصول الكثرات في عالم العناصر وصدورها عن العقل العاشر - حسب ما زعموا - وكذا عن كيفية صدور العقول العرضية الكثيرة على رأي الإشراقيين.

وقد احتالوا للإجابة عليه^١ بأن العقل الأول وإن كان واحداً شخصياً إلا أنه تلزمه جهات متعددة هي علمه بمهيته الممكنة، وبوجوده الواجب بالغير، وبعلة الموجبة له، وهو الواجب تبارك وتعالى. فعلمه بالواجب الذي هو أشرف جهاته صار علةً لصدور العقل الثاني، وعلمه بوجوده الواجب بالغير صار علةً لصدور نفس الفلك الأقصى، وعلمه بإمكان وجوده هو علةً لصدور جرم ذلك الفلك، وهكذا إلى العقل التاسع. وأما العقل العاشر فالذي يصدر عنه بلا مشاركة من غيره هو جرم عالم العناصر، وأما ما يحدث فيه من

١- راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء، وراجع النجاة: ص ٢٧٣

٢٧٨-، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٥٠١-٥١٥، والأسفار: ج ٧، ص ١٩٢-٢٨١.

الصور والأعراض فبمشاركة من التأثيرات الفلكية مما يؤدي إلى استعدادات للمادة لصور وأعراض حادثه. فلا تكون هذه الكثرة صادرة عن فاعل واحد بما أنه واحد، فلاتنتقض قاعدة «الواحد» بها.

والذي دعاهم إلى هذه التكاليف هو ما تسلموه كأصل موضوع من الأفلاك التسعة دوي النفوس، فالتزموا بوجود عقول تسعة لصدورها، وبوجود عقل عاشر لصدور عالم العناصر الذي هو في جوف تلك الأفلاك. وقد أتضح بفضل تقدّم العلوم الطبيعية بطلان ذلك الأصل وفساده من أصله، فانهار البناء بعد انهدام الأساس على عروشه فضلاً عن نقوشه. مضافاً إلى ما كان يتوجه إليهم من أسئلة لم تكن تجد أجوبةً صحيحةً عندهم كمايلي:

ألف— هل تلك الجهات الثلاثة المفروضة في العقول كثرة حقيقية أو اعتبارية؟ فإن اختير الشقّ الأول لزم صدور الكثير عن الواحد في المرتبة الأولى، وإن اختير الشقّ الثاني لزم ذلك في المرتبة الثانية.

ب— ماهي العلاقة الذاتية بين كلّ واحد من تلك العلوم وبين ما يصدر عنها بحيث يتعين بها صدور كلّ واحد من المعاليل الثلاثة عن جهة خاصة بالضرورة؟ مع أنّ الذي يعتبر في الفاعل العلمي هو علمه بمعلوله لا غير.

ج— لِمَ لم يصدر عن العقل الثاني أكثر من ثلاثة أشياء بالرغم من زيادة جهة فيه، وهي علمه بالعقل الأول أيضاً؟ وهكذا في سائر العقول حيث يزداد جهاتها كثرةً.

د— ما هو المانع عن صدور عقل آخر وفلك آخر مع نفسه عن العقل العاشر؟ إلى غير ذلك وكيف كان فقد طوى سيدنا الأستاذ— قدس سره الشريف— عن هذه الفرضية كشحاً، ومرّ بها كريماً. وركّز على أنّ الوجود كلّما تنزّل ازدادت جهة الكثرة فيه، فيجب أن تنتزّل مراتبه إلى حيث تتكا فأتلك الجهات مع ما في العالم الذي يلي عالم العقول من الكثرة، وهو عالم المثال حسب رأيه.

٤٦٥— قوله «وُتَسَمَّى هذه العقول أرباب الأنواع والمُثَلّ الأفلاطونية»

لفظة «المُثَلّ» في كتب الفلسفة مقرونة بـ «أفلاطون» بحيث صارت الكلمتان تتداعيان في الذهن كالحاتم والسخاء... ولاشكّ أنّ القول بالمُثَلّ يشكّل رُكناً من أركان فلسفة أفلاطون، بل ليس من الجزاف أن يقال: إنّه رُكنها الركين وعمادها القويم، لأنّه عليه يبني كثير من نظرياته في باب المعرفة، و نظام الوجود، والأخلاق

وغيرها. وبالرغم من اشتهار هذا القول ليس لدينا ما يوضح كل جوانبه، ويُحدّد صلاته بسائر المسائل. وقد اختلفت كلمات الناقلين والشارحين بحيث يصعب الجمع بينها والاستيقان بمراد أفلاطون بالضبط.

والمتيقن أنه كان قائلاً بوجود أمور مجردة تامّة لها عليّة لما في هذا العالم المادي. لكن حول ذلك نقاط مبهمة كثيرة لم تتوضّح للمحقّقين الجُدد من الغربيين أيضاً، فلا تزال موضع نقاش وجدال بينهم، لاني قبولها أو ردّها فحسب، بل في تعيين ما كان يعتقد أفلاطون بشأنها. وإليك نماذج من الأسئلة التي تتعلّق بهذه النقاط:

١- هل لجميع ما ينتسب إلى هذا العالم مثال عقليّ، سواء كان من الطبيعيات أو الرياضيات أو غيرها، أو هي مختصّة بالطبيعيات؟ ثم هل هي لجميع الطبيعيات أو لكلّ الأنواع الجوهرية منها، أو للأنواع الشريفة خاصّة، فلا يوجد للأشياء الخسيسة والخبثية مثال عقليّ - كما عن بعض محاوراته -؟

٢- هل للأخلاق والجمال أيضاً مثل عقليّة أولاً؟ وعلى الإثبات فهل للأخلاق الرذيلة أيضاً مثال أو مثل أولاً؟

٣- هل المثل جواهرٌ عينية قائمة بذواتها أو هي صور عقليّة قائمة بذات الباري سبحانه - كما ربما يظهر من الفارابيّ حيث حاول الجمع بين رأي أفلاطون ورأي تلميذه أرسطو في هذا الباب -؟

٤- هل تحصل المعرفة العقليّة والعلم بالمفاهيم الكلية دائماً بمشاهدة المثل أو تذكّرها أو يختصّ ذلك ببعض العلوم؟ وعلى الأخير فكيف يحصل العلم بسائر المفاهيم الماهوية والمعقولات الثانية والمفاهيم الاعتبارية؟

٥- هل كان أفلاطون نفسه يبرهن على وجود المثل أو كان يكتفي بالشهود والتجربة الذاتية أو بالاعتماد على شهود الآخرين أو آرائهم؟

٦- ماهي النسبة بين المثل أنفسها؟ هل هي جميعاً في عرض واحد بلا تفاضل بينها أو هي على طبقات متفاوتة ودرجات متفاوتة؟ وإذا كان بينها تفاضل فهل يعني ذلك نوعاً من العليّة بينها أولاً؟

٧- ماهي النسبة بين المثل والطبائع الكلية وأفرادها المادية؟ هل المثل هي الطبائع أو أفراد مجردة منها أو لا هذا ولا ذاك وإنما هي علل فاعليّة للأفراد؟

ولعلك تحصل على أجوبة لهذه الأسئلة في ما نقل عنه في مطاوي كتب القوم^١ وخاصةً في كتب شيخ الإشراق، لكنّها غير مفيدة لليقين، مضافاً إلى ما يترأى بينها من تعارضات.

وكيف كان، فكلام الأستاذ—قدس سرّه الشريف—ههنا مبنيٌّ على اعتبار المُثل كأفراد مجردة من الهيئات النوعية الجوهرية التي توجد لها أفراد مادية في هذا العالم، وإن لم نجد تصريحاً بفرديتها لتلك الهيئات في مصدر معتبر، وإنما حمل صدر المتألّهين كلامهم عليه لئلا يرد عليه بعض الإشكالات^٢.

٤٦٦— قوله «أحدها أنّ القوى النباتية...»

هذا الدليل هو الذي أقامه شيخ الإشراق في المطارحات^٣، ونقله عنه في الأسفار^٤، و حاصله أنّ القوى النباتية أعراض ثابتة في النباتات، فلا بدّ من حامل ثابت لها، وهو إما الروح البخاريّ أو نفس الأعضاء أو النفس المدبّرة المتعلّقة بها أو العقل المفارق. أمّا الروح البخاريّ والأعضاء فهي دائمة التحلّل والتبدّل فلا تصلح لحفظ تلك القوى، وأمّا النفس فليست موجودة للنبات، وإلا لكانت ضائعة متعطّلة ممنوعة من الكمال أبداً، وهو محال. فلا بدّ أن تكون أفعالها العجيبة التي تؤدّي إلى حصول الهيئات الحسنة والتخاطيط الرائعة صادرةً عن عقل مفارق حافظ لقواها ومدبّر لأفعالها.

ويلاحظ عليه أولاً أنّه لو تمّ لدلّ على ثبوت المُثل للنباتات فقط، أمّا الجماد فليست له تلك القوى المختلفة الثابتة، وأمّا الحيوان فله نفس مدبّرة تغنيه عن تدبير المفارق مباشرةً، وثانياً أنّ هذا البيان مبنيٌّ على إنكار الصور الجوهرية المنطبعة في المادة، فليس بمقتنع لأتباع المشائين، ولهم أن يقولوا بأنّ حامل القوى هو تلك الصورة النوعية، وأمّا تدبيرها الحكيم فستند إلى العقل الفعال، كما جاء في المتن.

١— راجع الفصل الثاني والفصل الثالث من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء، والمطارحات: ص

٤٥٣—٤٦٤، وحكمة الإشراق: ص ١٣٨—١٤٧، وص ١٥٥—١٦٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص

١١٠—١١٣، والأسفار: ج ٢، ص ٤٦—٨١، وج ٧، ص ١٦٩—١٧١، وج ٥، ص ٥٠٤—٥٠٦.

٢— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٦٢.

٣— راجع المطارحات: ص ٤٥٥—٤٥٩.

٤— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٥٣—٥٥.

٤٦٧- قوله «الثاني أن الأنواع الطبيعية...»

هذا الدليل هو الذي أقامه في حكمة الإشراق^١ وضم إليه صدر المتألهين^٢ بعض ما ذكره في المطارحات، وحاصله أن الأنواع الطبيعية باقية منحفظة بأفرادها، وليس وجود الأفراد واحداً بعد واحد بمجرد الاتفاق، فهناك تدبيرٌ وواع لحفظها وإبقائها، ولا يكون ذلك إلا من قبل عقل مفارق حافظ للنوع بتعاقب الأفراد وتكاثرها، خاصةً بالنظر إلى ما في صنع كل فرد منها من الحكمة والأسرار العجيبة التي لا يمكن إسنادها إلى مزاج أوقوة عمياء.

و يلاحظ عليه أن بقاء النوع معلول لأفاعيل الأفراد كأنواع التناسل والتوليد، وتلك الأفاعيل هي من خواص صورها النوعية. وأما هذا النظام الحكيم الجاري فيها فهو مستند إلى العقل الفعال، وهذا البيان لا يثبت وجود مدبر خاص بكل نوع.

٤٦٨- قوله «الثالث...»

هذا الدليل هو الذي أشار إليه في حكمة الإشراق بقوله «والإمكان الأشرف يقتضي وجود هذه الأنواع النورية المجردة^٣» وقد ناقش فيه الأستاذ- قدس سره- بما حاصله أنه إما أن يشترط في مجرى القاعدة كون الأشرف والأخس من نوع واحد وإما أن لا يشترط ذلك، فعلى الاشتراط لانسالم صحة القاعدة لقصور برهانها عن إثبات هذا الشرط- على ما سيأتي ذكره- فإن مقتضى ذلك البرهان هولزوم وجود الممكن الأشرف في مرتبة متقدمة على وجود الأخس مما يرجع إلى عليته له، لالزوم صدق مهية الأخس على الأشرف أيضاً بحيث يصيران من نوع واحد. وأما بناءً على عدم الاشتراط فلا تثبت بها المثل بمعنى الأفراد المجردة من الأنواع بحيث تندرج تلك الأفراد في مهياتها، وإنما يثبت بها وجود موجود أشرف واجد لكمالات الأخس بنحو أتم، وإن لم يندرج في مهية الأخس، وهذا هو العقل الفعال المشتمل على جميع كمالات مادونه.

وهذه المناقشة مبنية على تفسير المثل بالأفراد المجردة من المهيات التي لها أفراد مادية

١- راجع حكمة الإشراق: ص ١٤٣-١٤٤.

٢- راجع الأسفار: ج ٢، ص ٥٦-٥٧.

٣- راجع حكمة الإشراق: ص ١٤٣، والأسفار: ج ٢، ص ٥٨.

٤- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٤٧.

أيضاً، كما أشرنا إليه تحت الرقم (٤٦٥) وهو الذي التزم به صدر المتألهين ونسبه إلى صريح كلماتهم، خلافاً لشيخ الإشراق حيث حمل كلامهم على مجرد المناسبة والعلية لا المماثلة النوعية^١. وهذا هو مقتضى كلامه ههنا أيضاً حيث عبر بـ «الأنواع المجردة» دون «الأفراد المجردة من الأنواع». وقد أشرنا إلى أننا نظفربدلالة صريحة بل ظاهرة مما نُقل عن أفلاطون على التفسير الذي قدمه صدر المتألهين للمثل، ولعل تفسير شيخ الإشراق هو الأقرب.

وكيف كان، فلنقتل أن يقول: يمكن أن يثبت بقاعدة إمكان الأشرف والأخس وجود عقول عرضية متوسطة بين العقل الفعال — حسب ما يراه المشاؤون — والعالم المادي، من غير أن تُعتبر أفراداً مجردة للأنواع المادية، سواء كانت هي التي سماها أفلاطون بالمثل أو غيرها.

تقرير ذلك أن العقل يجوز أن تكون هناك موجودات مجردة بحيث يكون كل واحد منها واجداً لكلمات نوع واحد من الماديات بنحو أتم — للكلمات جميع الأنواع المادية كالعقل الفعال المفروض — بحيث يصلح أن يكون علّة لما يجذائه من النوع المادي، فبمقتضى تلك القاعدة يجب أن يكون هذا الأشرف موجوداً في مرتبة متقدمة على النوع المادي وعلّة مباشرة له.

وعلى هذا يمكن أن يكون نظام العالم العقلي بهذا الشكل: يكون في المرتبة الأولى موجود بسيط واجد لجميع الكمالات الإمكانية، وهو العقل الأول، ويليه عدد من العقول في مرتبة واحدة، لكل منها قسم من الكمالات الموجودة في العقل الأول، وهكذا تنتزل مرتبة العقول إلى أن توجد عقول يكون كل واحد منها واجداً لكلمات نوع واحد من المركبات والمواليد في هذا العالم كالإنسان و سائر أنواع الحيوان والنبات، ثم يصدر عن كل واحد منها عقول أخرى يكون كل واحد منها واجداً لنوع خاص من كمالات هذه الأنواع، وعلّة. لنوع بسيط من الأنواع المادية كالعناصر مثلاً. وفي هذا النظام يكون كل عقل واقع في مرتبة عليا مهيمناً على العقول الجزئية الصادرة عنه وتكون للعقول المتكافئة أيضاً مراتب شتى. ولعلّه أوفق بما ورد في لسان الشرع من طبقات الملائكة عليهم السلام، كما أنّ منهم من هو في مرتبة أدون من مراتب العقول، وهم الموكّلون بعالم البرزخ والحوادث المادية، كما ورد في الراوايات الشريفة، والله العالم.

٤٦٩ — قوله «تنبيه»

قد لاحظنا أن أحسن ما يمتسك به لإثبات العقول العرضية هو قاعدة إمكان الأشرف، ولم يبحث عنها في هذا الكتاب حتى الآن، ولهذا فقد تصدى لييانها والاستدلال عليها. وأول من استعملها هو المعلم الأول في كتاب السماء والعالم حيث نقل عنه أنه قال «يجب أن يعتقد في العلويات ما هو أكرم» وتبعه فلوطين الإسكندراني في «أولوجيا» ثم الشيخ الرئيس في مواضع من الشفاء والتعليقات، وقد اعتنى بشأنها شيخ الإشراق في التلويحات والمطارحات و «حكمة الإشراق»، وتبعه الشهرزوري في «الشجرة الإلهية» ثم أمعن السيد الداماد^٢ و صدر المتألهين^٣ في تحقيقها ودفع ما استشكل عليها.

٤٧٠ — قوله «وقد قرّر الاستدلال...»

هذه الحجّة هي التي أقامها شيخ الإشراق و قررها قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق والسيد الداماد في القبسات و صدر المتألهين في الأسفار، حاصلها أنه لو لم يوجد الأشرف قبل الأخس — بأن لا يوجد العقل الأول قبل الثاني مثلاً — فإما أن يصدر معه أو بعده أو لا يصدر أصلاً. والأول يستلزم صدور الكثير عن الواحد، والثاني يستلزم عليّة الأخس للأشرف، والثالث يستلزم حاجة الأشرف إلى عليّة أشرف من الواجب تعالى وهو محال، أو امتناع وجوده والمفروض أنه ممكن.

وهذه الحجّة مبنية على قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد و قد مرّ الكلام فيها. ثم إن المحقق الدواني أورد إشكالاً عليها في شرح الهياكل، و قد وصفه السيد الداماد بالشك المعضل، و صدر المتألهين بالشك العويص، و تصدياً لدفعه^٤، ولانطيل ببيانها والمناقشة فيه، كما أن السيد أقام برهانين آخرين عليها^٥.

٤٧١ — قوله «ويمكن الاستدلال...»

حاصل هذا الدليل أن العليّة علاقة ذاتية بين الوجود الرابط والوجود الذي هو مستقلّ

١ — راجع التلويحات: ص ٣١ — ٣٢، والمطارحات: ص ٤٣٤ — ٤٣٥، وحكمة الإشراق: ص ١٥٤.

٢ — راجع القبسات: ص ٣٧٢ — ٣٨٠.

٣ — راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٤٤ — ٢٥٧.

٤ — راجع القبسات: ص ٣٧٤ — ٣٧٧، والأسفار: ج ٧، ص ٢٤٩ — ٢٥٣.

٥ — راجع القبسات: ص ٣٧٧ — ٣٧٨.

بالنسبة إليه، ويرجع ذلك إلى التشكيك الخاصي في مراتب الوجود، فلو وجد الأخص ولما يوجد الأشرف بعد كان وجوده بلا علة مباشرة، ويعني ذلك استقلاله عنها. ويمكن أن يناقش فيه بأن الأخص في الفرض المذكور لا يصير مستقلاً مطلقاً، فإنه رابط بالنسبة إلى الواجب تعالى، ولزوم الوسطة بينهما ممنوع. لكن يمكن الدفاع عنه بأن علاقة العلية بين شيئين إما واجبة وإما ممتنعة ولا ثالث لهما، لأن فرض إمكانها الخاص ينافي ذاتيتها، وإمكانها مساوق لوجودها، فلو أمكن علية شيء للأخص المفروض كان ذلك واجباً. وقدمر نظير الكلام في خامس الأمور التي ذكرناها تحت الرقم (٢٣١). وبهذا البيان يثبت تسلسل مراتب الوجود وامتناع الطفرة بينها.

وبالنظر إلى ذلك يبدو إشكال، هو أن مراتب الوجود تُشكّل سلسلة ممتدة تتمثل في الذهن كخط مستقيم، فكلما أخذنا مرتبتين منها أمكن فرض مرتبة متوسطة بينهما وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم أن تكون مراتب الوجود غير متناهية وهي محصورة بين حاصرين: مرتبة وجود الواجب وأي مرتبة أخذناها بعين الاعتبار إلى أدنى مراتب الوجود. قال صدر المتألهين: «وهذا الإشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر، وما قدر أحد على حله» ثم ذكر في دفعه ما استفاده من التأمل في حقيقة النفس ومرتبتها ودرجاتها، حاصله أن تلك المراتب غير منفصلة بعضها عن بعض، إلا في مقاطع محددة تتعين بظهور آثار خاصة. وبعبارة أخرى: هي كالأجزاء المفروضة لامتداد واحد، حيث لا تستلزم اجتماع أمور غير متناهية بالفعل بين حدين. وجدير بالذكر أنه أسس قاعدة أخرى سماها «إمكان الأخص» وأثبت بها الحياة المثالية والإدراكات الخيالية في عالم البرزخ والصور الجوهرية في عالم المادة^٢.

١- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٥٥.

٢- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٥٧-٢٥٨.

الفصل الحادي والعشرون

٤٧٢— قوله «ويسمى أيضاً البرزخ»

وهو نظير اصطلاح المتشرفة حيث يسمون العالم المتوسط بين الدنيا والآخرة برزخاً، وكأنه مأخوذ من قوله تعالى «ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون» بل يمكن أن يقال إنه هو بعينه، وإنما الفرق بينها من حيث قوس النزول والصعود. وهذا العالم هو الذي يسميه شيخ الإشراق «عالم الأشباح المجردة» و «المُثل المعلقة» وهو غير عالم البرازخ— حسب اصطلاحه— فإن المراد به هو عالم الأجسام المادية، كما مر تحت الرقم (٤٦٠). والمعول في إثبات هذا العالم على المكاشفات التي يؤيدها بعض الأدلة النقلية. ولوثبت إمكان عليّة الصور المثاليّة للأموّار المادية— كما هو رأي سيّدنا الأستاذ— جرى فيها قاعدة إمكان الأشرف أيضاً، لكن إثبات ذلك مشكل كما أشرنا إليه تحت الرقم (٤٦١) ولعله لهذا لم يستدلّ بها شيخ الإشراق و صدر المتألّهين لإثبات هذا العالم. ولقائل أن يقول: يمكن إجراء القاعدة في الصور المعلقة من جهة أنها أشرف من صورنا الذهنيّة الخياليّة، حيث إنها أعراض قائمة بالنفس وهي جواهر قائمة بذواتها، لكن غاية ما يثبت بها عليّتها للصور الإدراكيّة الجزئيّة للجميع ما في هذا العالم من الجواهر والأعراض، كما يمكن أن يستدلّ بقاعدة إمكان الاخس، فليتأمل.

٤٧٣— قوله «وفيه أمثلة الصور...»

قدمضى في الفصل السابق أنّ مراتب العقول تنتزّل إلى عقل تُوجد فيه جهات من

الكثرة تتكافأ مع ما في العالم الذي يليه من الكثرة، وهو عالم المثال. فجهات الكثرة وإن لم تكن متمايزة في وجود العقل إلا أنه يوجد بجذاء كل منها جوهر مثالي هو ظلّ و معلول لتلك الجهة. ثم إن هذه الجواهر المثالية تتمثل بعضها لبعض على هيئات مختلفة تتحقّق بها جهات أخرى من الكثرة بحيث تصلح لصدور كثرات متكاثرة عنها في العالم المادي. و تلك الجهات المتعدّدة في الجواهر المثالية لا تنافي وحدة الجوهر في كل واحد منها. وقد مثل لذلك مثالاً للتقريب إلى الأذهان، وهو أن يتصوّر عتّة من الأفراد شخصاً واحداً في ذهنه بأن يتمثل ذلك الشخص في كلّ ذهن على هيئة خاصّة غير ما في ذهن الآخر من الهيئة. فالهيئات مختلفة والشخص واحد، فتأمل.

ثمّ انتقل إلى ما ذكره صدر المتألهين من تقسيم المثال إلى مثال أصغر هو مرتبة من مراتب النفس، و مثال أعظم هو ذلك العالم المستقلّ عن الأذهان، وأشار إلى ما استدلّ به للمثال الأصغر من تحقّق صور قبيحة و جزافية لا يصحّ استنادها إلى ذلك العالم، وقدمت الإشارة إليه تحت الرقم (٣٥٥).

الفصل الثاني والعشرون

٤٧٤— قوله «وقد تبين في الأبحاث السابقة...»
الذي تبين لنا من الأبحاث السابقة هو الوحدة الاتصالية بين الجواهر المادية ووحدة
النظام الجاري في هذا العالم. وأما كون العالم المادّي برمته شخصاً واحداً ذا حركة واحدة
شخصية فقد مرّ الكلام فيه تحت الرقم (٢٩٥) و (٣١٣) و (٣١٧).

٤٧٥— قوله «والغاية التي تنتهي إليها...»
كون المجرّد غاية للمادّي يتصوّر على وجوه: أحدها أن يكون المجرّد غايةً بالذات
لحركة المادّي، وثانيها أن يكون غايةً لها بالعرض، وثالثها أن يكون علّةً غائيةً لها. أما
غاية الحركة بالذات فقد مرّ تحت الرقم (٣٠٣) أنّها هي الطرف العدمي الذي تنتهي
إليه الحركة المتناهية كالنقطة من الخطّ، وأما العلّة الغائية فقد مرّ تحت الرقم
(٢٦٢—٢٥٨) أنّها تختصّ بذوي الشعور، فيبقى أن يكون المجرّد غايةً بالعرض للحركات
الطبيعية، وعلّةً غائيةً لبعض الحركات الإرادية، فافهم.

٤٧٦— قوله «وإذ كان هذا العالم...»
وهنا يشير إلى مسألة ربط الحادث بالقديم والمتغير بالثابت، التي كانت تُبين على
أساس حركات الأفلاك مع ثبات ذواتها، والتي وجدت حلاً وافياً على ضوء الحركة
الجوهريّة التي أثبتتها صدر المتألهين، حيث تبين أنّ وجود الجوهر الجسماني هو عين التغير
والحركة والسيلان، فإفاضة هذا الوجود يعني إيجاد الحركة لإيجاد شيء وجعله متحركاً

جعلاً تركيبياً، ولا يلزم أن يكون الموجد متغيراً ومتحركاً، لأنّ الموجد هو الفاعل الإلهي لا الفاعل الطبيعي. وبعبارة أخرى: تتنزل مراتب الوجود إلى أضعف مراتبها التي ليس لها وجود جمعي، وإنما تحصل شيئاً فشيئاً بحيث ينتزع عنه الزمان والحركة، ولا يقتضي ذلك سريان الزمان والحركة إلى الفاعل. فالنسبة الإيجابية لا تقع في ظرف الزمان، ولا تكون مسبقة بعدم زمني، بل المنتسب و طرف الإضافة هو عين التجدد والتغير والسيلان، و ينتزع مفهوم الحركة والزمان من نحو وجوده^١.

الفصل الثالث والعشرون

٤٧٧— قوله «في حدوث العالم»

قد تحصل من الأبحاث الماضية في المرحلة العاشرة أنّ الحدوث على أربعة أقسام: الحدوث الذاتي لكل ذي مهية، والحدوث الفقري لكل وجود مكاني، والحدوث الدهري لكل ما ينسب إلى وعاء الدهر، والحدوث الزمني الذي لا يتصف به إلا الزمانيات. ثم إنه لا ريب في الحدوث الذاتي لجميع ما سوى الله تعالى، ومثله الحدوث الفقري أو الحدوث بالحق على القول بأصالة الوجود، وكذا الحدوث الدهري على ما قال به السيد الداماد.

و أما الحدوث الزمني فهو معركة الآراء بين الفلاسفة والمتكلمين: فالمشهور بين المتكلمين أنّ القدم بجميع معانيه خاص بالواجب تعالى، وأنّ ما سواه حادث ذاتاً و زماناً. وقد أنكروا وجود المجرّد التام المتعالي عن وعاء الزمان والمكان في المخلوقات، وذهبوا إلى أنّ العالم (= العالم الجسماني) حادث زماناً بمعنى أنّه مسبوق بعدم زمني، و قدمّ الكلام فيه في الفصل السادس من المرحلة الرابعة والفصل الثالث من المرحلة الثامنة، وأشار إليه أيضاً في خاتمة المرحلة التاسعة، وسيعرض له في آخر هذا الفصل.

و أما الفلاسفة فهم قائلون بوجود المجرّدات المتعالية عن الزمان والمكان، وواضح أنّه لا معنى لا تصافها بالحدوث الزمني. و أما اتّصافها بالقدم الزمني فيصحّ بمعنى سلبي أي سلب الحدوث الزمني والزمان عنها لا بمعنى وجود زمان أزلي لها. و أما عالم الأجسام فالمشهور بينهم أنّ الأفلاك مع نفوسها قديمة زماناً بمعنى ثبوت زمان أزلي لها حاصلٍ بحركتها الأزلية، و كذا جرم عالم العناصر بما دته و صورته الجسميّة، و إنّها يتّصف

بالحدوث الزماني أشخاص الجواهر النوعية وأعراضها.
و أما صدر المتألهين فقد أثبت بفضل الحركة الجوهرية أن لاشيء ثابتاً في عالم
الأجسام، فالأجرام الفلكية أيضاً ليس لها وجود ثابت، بل وجودها نفس الحدوث
والتجدد! لكن لا يعني ذلك انتهاء وجودها من جهة البدء إلى مبدء آتِي، كما أن سلسلة
الحوادث كذلك.

ثم إن السيد الداماد بذل غاية مجهوده لإثبات الحدوث الدهري الانفكاري لجملة
ما سوى الله تعالى ثم نهض بإثبات تناهي الزمان ومقدار الحركة وعدد الحوادث، و
أجرى فيها براهين التسلسل لاجتماعها جميعاً في وعاء الدهر^٢. وهذه المسألة تشكل المحور
الرئيسي لأبحاثه في كتاب القبسات، وقد صرح في مقدمته أن إثبات حدوث العالم
هو الغرض من تدوينه.

و أما الأستاذ— قدس سره الشريف— فقد حاول إثبات الحدوث الزماني لعالم
الأجسام من طريق آخر، وهو أن هذا العالم— كما مر في الفصل السابق و في المرحلة
التاسعة— حركة جوهرية ممتدة، لا ريب أن كل قطعة منها حادثة حدوثاً زمانياً، فالمجموع
أيضاً كذلك، لأنه ليس شيئاً وراء الأجزاء والقطعات. وذلك كما أن مجموع المجردات
ليس شيئاً وراء أشخاصها، و بثبوت الحدوث الذاتي أو الففري أو الدهري لكل واحد
منها يثبت ذلك للمجموع.

و يلاحظ عليه— مضافاً إلى ما مر من الإشكال في وحدة الحركة— أن حدوث كل
جزء من الحركة لا يكفي دليلاً على حدوث الكل كواحد ممتد، لأن كل جزء منها إنما
يتصف بالحدوث الزماني لسبق عدم زماني عليه ينتزع من جزء آخر منها، لكن لا يجري
ذلك في الكل لعدم شيء سابق عليه سبقاً زمانياً. ولا يقاس هذا بالحدوث الذاتي
أو الففري أو الدهري، لأن ملاك تلك الأنواع من الحدوث موجود في المجموع.

والحاصل أن إسراء حكم الأجزاء أو الأفراد إلى المجموع إنما يصح في ما إذا لم تتصور
للمجموع خاصّة لا توجد في الأجزاء والأفراد كما في حدوث الكل حدوثاً ذاتياً أو فقرياً أو
دهرياً، بخلاف الحدوث الزماني في الحوادث المتسلسلة، لصحة اتصاف كل واحدة منها
بالمسبوقية بعدم زماني، بخلاف المجموع. على أن اتصاف الجزء الأول أو الحادثة الأولى

١— راجع الاسفار: ج ٥، ص ١٩٤—٢٤٨، و ج ٧، ص ٢٨٢—٣٣١.

٢— راجع القبسات: ص ٢٢٦—٢٢٨.

بذلك أيضاً ممنوع، فلا يصدق أن كل واحدة من قطعات الحركة مسبقة بعدم زمانٍ. إلا أن يفسر الحادث الزماني بماله مبدء آني. ومع ذلك فيمكن المناقشة فيه أيضاً بمنع وجود المبدء الآني لكل ما مضى، فلو فرضت الحركة الجوهرية غير متناهية زماناً من حيث البدء والختم لم يصح الاستدلال على إبطاله بوجود مبدء آني لها من طريق وجود المبدء الآني لكل قطعة من قطعاتها. على أنه بناءً على وحدة الحركة لا وجود للقطعات بالفعل حتى يثبت لها حكم ويُسرى إلى الكل، فافهم.

فلوجرت براهين التسلسل في الحوادث المتسلسلة— كما هورأي السيد الداماد— ثبت المبدء الآني للعالم الجسماني من حيث البدء والختم، لكن في جريانها نظر كما نبهنا عليه تحت الرقم (٢٤٤) فتبقى المسألة مشكوكاً فيها من وجهة النظر الفلسفية، وإن شئت فسّمها «جدلية الطرفين» كما حكي عن المعلم الأول والشيخ الرئيس، وإن كان كلامها ناظراً إلى جهة أخرى، كما نبه عليها في القيسات^١. والله العالم.

الفصل الرابع والعشرون

٤٧٨ - قوله «في دوام الفيض»

إِنَّ مِمَّا تُمَسِّكُ بِهِ لِإِثْبَاتِ قِدَمِ الْعَالَمِ وَنَفِيِّ الْمَبْدِءِ الزَّمَانِيِّ عَنْهُ هُوَاطْلَاقُ فَاعْلِيَّتِهِ تَعَالَى
وَسِرْمَدِيَّةِ فِيضِهِ وَدَوَامِ جُودِهِ. قَالَ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ حِكَايَةَ عَنْهُمْ: «إِنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُودِ
وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، غَيْرٌ مُتَغَيِّرٌ وَلَا مُتَبَدِّلٌ، وَإِنَّهُ مُتَشَابِهٌ الْأَحْوَالِ وَالْأَفْعَالِ، فَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ
عَنْهُ شَيْءٌ أَصْلًا بَلْ كَانَتْ الْأَحْوَالُ كُلُّهَا عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ وَجِبَ اسْتِمْرَارُ الْعَدَمِ كَمَا
كَانَ، وَإِنْ تَجَدَّدَ حَالٌ مِنَ الْأَحْوَالِ الْمَذْكُورَةِ مُوجِبَةً لَوْجُودِ الْعَالَمِ فَهُوَ مَحَالٌ، لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي
الْعَدَمِ الصَّرِيحِ حَالٌ يَكُونُ الْأَوَّلَى فِيهِ أَنْ يَكُونَ الْعَالَمُ مَوْجُودًا، أَوْ بِالْبَارِئِ أَنْ يَكُونَ
مَوْجِدًا، أَوْ يَكُونَ فِيهِ حَالٌ آخَرَ تَقْتَضِي وَجُوبَهُ، لِتَشَابِهِ الْحَالِ».

ثم قال: «وهذه المقدمات كلها صادقة حقة اضطرابية، لكن مع ذلك لا يلزم منها
قِدَمُ الْعَالَمِ، فَإِنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْمَهِيَّةَ الْمُتَجَدِّدَةَ الْوُجُودِ ثَبَاتَهَا عَيْنَ التَّجَدُّدِ...»^١

و قال في موضوع آخر: «فالفَيْضُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بَاقٍ دَائِمٌ، وَالْعَالَمُ مُتَبَدِّلٌ زَائِلٌ فِي كُلِّ
حِينٍ، وَإِنَّمَا بَقَاؤُهُ بِتَوَارِدِ الْأَمْثَالِ، كِبْقَاءِ الْأَنْفَاسِ فِي مَدَّةِ حَيَاةٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ،
وَالْخَلْقِ فِي لَيْسَ وَذَهُولِ عَنِ تَشَابِهِ الْأَمْثَالِ، وَبَقَائِهَا عَلَى وَجْهِ الْإِتِّصَالِ»^٢.

والحاصل أنه سلم أن مقتضى وجوب الوجود من جميع الجهات ودوام فيضه سبحانه
عدم تناهي سلسلة الحوادث من حيث البدء، لكن الأستاذ - قدس سره الشريف -
منع إمكان القابل، واستند إلى الحجّة التي أقامها على حدوث العالم زماناً في الفصل

١- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٩٩-٣٠٠.

٢- راجع الأسفار: ج ٧، ص ٣٢٨.

السابق. فكما أن أبعاد العالم المكانية متناهية عندهم، و تناهيها لا ينافي سعة جوده سبحانه، كذلك تناهي بعده الزماني هو مقتضى البرهان، ولا ينافي دوام فيضه سبحانه^١. أما العوالم التي فوق عالم الطبيعة فلا سبيل لهذه المحدوديات إليها، وإنما محدوديتها هي من حيث شدة الوجود، وهي مقتضى إمكانها الذاتي و فقرها الوجودي، ففيها بلغ كمال وجودها من الشرف والكرامة والقوة والشدة كانت رابطة محضة لاستقلالها دون الواجب تعالى، ولا يمكن فرض واسطة بين المرتبة الوجودية الغنية ومراتبها الإمكانية الفقيرة، فهو تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى. و أما محدودية عالم الأجسام من حيث الزمان أو من حيث المكان فإنها هي من قبيل ذاته، لقيام الحجّة على استحالة لاتناهيها، وليست من إمساك الواجب تعالى عن توسعتها والإفاضة عليها. لكن قد عرفت قصور البراهين عن إثبات تناهي الأبعاد و تناهي الزمان، فنذر المسألتين في بقعة الإمكان، حتى يذودنا عنها قائم البرهان، والله المستعان.

٤٧٩— قوله «ولا تكرر في وجود العالم»

حُكي عن بعض فلاسفة يونان وغيرهم القول بأنّ حوادث العالم تتكرر بعد حقب من القرون، وذلك بحصول للأفلاك مشابه لما كانت عليه في الدورة السابقة، وهكذا تتكرر الأدوار. وردّ عليه بأنّه لا دليل عليه. لكن من المعلوم أنّ عدم الدليل لا يكفي دليلاً على العدم.

٤٨٠— قوله «وما قيل...»

هذا في الواقع إجابة لمطالبة الدليل، وحاصله أنّ العلة الفاعلية لوجود الحوادث هو العقل المفارق الدائم، ومقتضى دوام وجوده دوام أنواع معلولاته، وأما اشخاصها فهي منوطة بحصول شروط ومعدّات من الأوضاع الفلكية المتغيرة، وبتكرّر تلك الأوضاع تتمّ العلة لوجود أمثالها.

وحاصل الجواب هو منع انحصار الشروط والمعدّات في الأوضاع المفروضة، ومنع تكرّر الأوضاع بعينها. مضافاً إلى بطلان فرضية الأفلاك، التي اعتبرت كأصل موضوع.

هذا آخر ما قدر الله تعالى كتابته بأناملي الخاطئة حول كتاب نهاية الحكمة. فإن
اهتديتُ فبها هداني ربِّي، وإن ضللتُ فإنما هومن قصوري وجهلي.
والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، لاسيما الحجة
ابن الحسن العسكري، عجل الله تعالى فرجه، وجعلنا من أعوانه وأنصاره.
اللهم إن هذا هديتي إلى سيدي وأستاذي السيد محمد حسين الطباطبائي، صلواتك
ورحمتك وبركاتك ورضوانك عليه. فتقبل مني بأحسن قبول، وزد فيها ما ينبغي لكرمك
وجودك، إنك جواد كريم وذو فضل عظيم.
إلهي منك ما يليق بكرمك، ومني ما يليق بلؤمي، فعاملي بفضلك، وشق في أولياءك
الذين جعلتهم ذخراً لعبادك العاصين.
«فاطر السماوات والأرض، أنت وليي في الدنيا والآخرة، توفني مسلماً وألحقني
بالصالحين».



Princeton University Library



32101 077902185