



للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

مركز
الغامبية



عليه السلام
الربيع

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَهْرَسْتِ الْكَلِمَاتِ

مُصَنَّفٌ بِإِسْنَادِ أَبِي بَكْرٍ الْخَلَلِي

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الْخَلَلِي

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الْخَلَلِي
أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الْخَلَلِي

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الْخَلَلِي

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الْخَلَلِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح نهاية الحكمة

کاتب:

آیت الله العظمی سید حسین طباطبائی بروجردی

نشرت في الطباعة:

بنیاد معارف اسلامی

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحریرات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
9	شرح نهاية الحكمة
9	اشارة
9	اشارة
14	المقدمة
17	قبسات من حياه الموءلف(طالب ثراه)
17	اشارة
20	العلامة في سطور:
22	نسبه:
23	ألقابه:
25	مولده ونشأته قدس سره :
27	هجرته إلى التجف الأشرف :
29	الفقه والأصول :
34	أبرز تلاميذه :
43	اجازاته في الاجتهاد والرواية :
43	أبرز ملامح العلامة :
49	مقدمه في الفلسفهو تاريخها
55	الفلسفات والعلوم
71	اعرف هذا الكتاب
83	خلاصه الكلام
89	كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة
92	مقدمة المؤلف
115	المرحلة الاولى في احكام الوجود الكلية

115	الفصل الأول في أن الوجود مشترك معنوي
124	الفصل الثاني في أصالة الوجود واعتبارية الماهية
171	الفصل الثالث في أن الوجود حقيقة مشككة
189	الفصل الرابع في شطر من أحكام العلم
204	الفصل الخامس في أنه لا تكرر في الوجود
221	المرحلة الثانية في الوجود المستقل والرابط
221	الفصل الأول في انقسام الوجود إلى المستقل والرابط
231	الفصل الثاني في كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل
237	الفصل الثالث في انقسام الوجود في نفسه
246	المرحلة الثالثة في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي
246	فصل في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي
276	المرحلة الرابعة في مواد القضايا
276	الفصل الأول في أن كل مفهوم إما واجب
310	الفصل الثاني في انقسام كل من المواد الثلاث
330	الفصل الرابع في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود
340	الفصل الخامس الشيء ما لم يجب لم يوجد، وفيه بطلان
347	الفصل السادس
351	الفصل الثامن في بعض أحكام الممتنع بالذات
384	المرحلة الخامسة في الماهية واحكامها
384	الفصل الأول في أن الماهية في حد ذاتها لا موجودة
389	الفصل الثاني في اعتبارات الماهية
394	الفصل الثالث في الكلي والجزئي
411	الفصل الرابع في الذاتي والعرضي
418	الفصل الخامس في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك
433	الفصل السادس في بعض ما يرجع إلى الفصل

450	الفصل السابع في بعض أحكام النوع
459	المرحلة السادسة في المقولات العشر
459	الفصل الأول : في المقولات وعددها
471	الفصل الثاني في تعريف الجوهر
480	الفصل الثالث في أقسام الجوهر الأوليّة
487	الفصل الرابع في ماهيّة الجسم
509	الفصل الخامس في ماهية المادّة وإثبات وجودها
527	الفصل السادس في أنّ المادّة لا تفارق الجسميّة والجسميّة
538	الفصل السابع في إثبات الصُّور النوعية وهي الطور الجوهرية
548	خاتمة للفصل
550	الفصل الثامن في الكم وهو من المقولات العرضية
552	الفصل التاسع في انقسامات الكم
558	الفصل العاشر في أحكام مختلفة للكم
567	الفصل الحادي عشر : في كيف وانقسامه الأوليّ
569	الفصل الثاني عشر : في الكيفيّات المحسوسة
573	الفصل الثالث عشر : في الكيفيّات المختصة بالكميّات
584	الفصل الرابع عشر : في الكيفيات الاستعداديّة
591	الفصل الخامس عشر : في الكيفيّات النفسانيّة
606	الفصل السادس عشر : في الإضافه
619	الفصل السابع عشر : في الأين
621	الفصل الثامن عشر : في المتي
625	الفصل التاسع عشر : في الواضع
629	الفصل العشرون : في الجِدّه
631	الفصل الحادي العشرون : في مقولتي أن يفعل وأن ينفعل
640	المرحلة السابعة في الواحد و الكثير

640 الفصل الأول في أنّ مفهوم الوحدة والكثرة

650 الفصل الثالث في أنّ من لوازم الوحدة الهووية

657 الفصل الرابع في انقسام الحمل إلى هو هو وذى هو

668 الفصل السادس في تقابل التناقض

675 الفصل السابع في تقابل العدم والملكية

679 الفصل الثامن / في تقابل التضاد ...

690 خاتمة

697 محتويات الكتاب

700 تعريف مركز

سرشناسه : مومن، مهدي، شارح

عنوان و نام پديدآور : شرح نهايه الحكمة/ تاليف محمد حسين طباطبائي؛ شرح و تحقيق محمد مهدي المومن

مشخصات نشر : قم: موسسه المعارف الاسلاميه، 1422ق. = - 1380.

فروست : (موسسه المعارف الاسلاميه 124)

شابک : 964-6289-94-0 (دوره) ؛ 964-6289-92-4 (ج.1)

وضعيت فهرست نویسی : فهرست نویسی قبلي

يادداشت : عربي

عنوان ديگر : نهايه الحكمة. شرح

موضوع : طباطبائي، محمد حسين، 1360 - 1281. نهايه الحكمة -- نقد و تفسير

موضوع : فلسفه اسلامي

شناسه افزوده : طباطبائي، محمد حسين، 1360 - 1281. نهايه الحكمة. شرح

شناسه افزوده : بنياد معارف اسلامي

رده بندي کنگره : BBR1392/ن 903 م 85 1380

رده بندي ديويي : 189/1

شماره کتابشناسي ملي : م 80-1814

ص: 1

مؤمن ، مهدي .

شرح نهاية الحكمة / تأليف محمد حسين طباطبائي ؛ شرح محمد مهدي المؤمن - قم :

مؤسسة المعارف الاسلاميه، 1622 ق.. 1380.

612ص،

عربي، دوره .

ISBN: 964 - 6289 - 93 - 2 (ج 2)

ISBN : 964 - 6289 - 92 - 4 (ج 1)

فهرست نويسي بر اساس اطلاعات فيبا .

1. طباطبائي، محمد حسين، 1281 - 1360. نهاية الحكمة - - نقد و تفسير . 2. فلسفه اسلامي الف . طباطبائي، محمد حسين، 1281

- 1360. نهاية الحكمة . شرح. ب. بنياد معارف اسلامي . ج . عنوان . د. عنوان : نهاية الحكمة ، شرح وم 93 ن / 1401B

189/1

م ش ان 379 ط

کتابخانه ملي ايران

80 / 1816 م

ولو

هويّة الكتاب : اسم الكتاب :

000000... شرح نهاية الحكمة - ج 1 تأليف : العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي شرح :

000. محمد مهدي المؤمن

نشر :

.... مؤسسة المعارف الإسلامية

الأولي 1622 هـ. ق .

المطبعة :

000000000. عتريت

العدد :

و... 1000 نسخة

كافة الحقوق محفوظة ومسجلة

المؤسسة المعارف الاسلامية قم - ص . ب 768 - تلفون 7732009 - فاكس 7743701

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم علي نبّي الرحمة ومنقذ الأمة سيّدنا محمّد؛ وعلي آله الطيّبين الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين، واللعن الدائم علي أعدائهم إلي يوم الدين.

اللهم وصلّ علي وليّ أمرك القائم المؤمل والعدل المنتظر وحفّه بملائكتك

المقرّبين وأيده بروح القدس يا ربّ العالمين».

لا يخفي علي إخواني من أهل الفضل والكمال أنني كنت شديد الشوق إلي تذييل كتابي شرح بداية الحكمة بخاتمة أو تصديره بمقدّمة تحتوي علي بيان نبذة من حياة المؤلّف قدّس سرّه و مطالب حول الفلسفة والحكمة الإلهيّة لا يستغني عنها طالب الفلسفة والحكمة لا سيما في الأعوام الأولى من دراسته الحوزويّة ، بل أقول جازماً أنّه يكون بأمس الحاجة إليها ، ولا بدّ له من الإلمام والاحاطة بها، لكن الظروف حالت دون كتابة ما كنت أرمي إليه ، وأعرضت عنها آملاً أن تواتيني الفرصة ويبتسم لي الحظّ وتكتب لي السّعادة بشرف النيل بهذه الأمنية التي تكلّلت بالنجاح ونفث فيها الرّوح، فدمدتم فيها الحياة بتوفيق من الواجب تبارك و تعالي و تشويق من الاخوة الأفاضل طالبي الحكمة والفلسفة النظرية وسالكي مدارجها العملية، حيث أنّهم شدّوا علي يدي وأخذوا بساعدي وملؤني شوقاً إلي كتابة شرح علي نهاية الحكمة، وان كنتُ قبل ذلك قد وفّرت جهدي وشحذتُ همّتي وهممتُ إلي

كتابة شرح وافي علي منظومة السبزواري أعلي الله مقامه الشريف، غير انني نزولاً عند هذه الرغبة وتلبية لنداء اخوة لي في الله تبارك وتعالى واستجابةً لحسن ظنهم أعرضت عن تلك الغاية إلي هذه المنية فالشكر والثناء للواجب تعالى ولاولئك الذين اولوني حسن ظنهم.

ثم انني لما بلغت مناي بحمد الله الواحد الأحد بتأليف هذا الشرح المفصل المبسوط رأيت أن أصدره بالمقدمة التي حالت الظروف دون تدوينها واضافتها في شرح البداية وستأتي عن قريب ان شاء الله تعالى.

ملاحظات لا بأس بها

أولاً: قمت بكتابة هذا الشرح بعد انتهائي من تدريس متن الكتاب والتعليق

عليه أثناء التدريس.

ثانياً: ما نقلت شيئاً عن جهابذة هذا الفن إلا وذيّلته باسمه والمصدر الذي

عند نقلت الكلام، وذلك حفظاً للأمانة ورعاية لحقوق الآخرين.

ثالثاً: كل ما نقلته عن جهابذة هذا الفن وأساطينه لم يأت إلا من باب الاستشهاد بأقوالهم أو زيادة بيان لرفع ما هو غامض أو لأزيد الطالب سعه في الاطلاع.

رابعاً: بذلت قصاري جهدي لتبسيط المطالب، وكون الشرح وافياً رافعاً لكل غموض غير تارك أمام طالبها وقارئها أي تعقيد وغموض وأتمني أن يكون كما وصفت.

خامساً: ثم ما كان منه صحيحاً مطابقاً للواقع والصواب فخذوه، وما كان مخالفاً لهما فردّوه الي ونبهوني عليه ، وما اشتبه أمره عليكم فذروه في سنبله ، وجلّ من لا يسهو، وخير اخواني من أهدي إليّ عيوبي .

ص: 6

سادساً حاولت في المراحل الأخيرة وفصولها أن أتوخي واراعي الايجاز

ما استطعت بعدما رأيت اطالة وحشواً زائداً في المراحل الأولى من الكتاب.

سابعاً: أضفت الي شرح الكتاب في بداية كل فصل موجزاً ملخصاً لذلك الفصل تحت عنوان «نقرأ في هذا الفصل»، عسي أن يكون عوناً للطلّاب والاستاذ .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

محمد مهدي المؤمن 23 رمضان عام 1420/ قم المقدّسة

ص: 7

إذا كان الانسان في منطق الحكماء والفلاسفة «حيواناً ناطقاً و موجوداً عاقلاً قادراً علي التعقل والتفكر في حقائق الأشياء جزئتها وكلّيتها واقتصروا علي هذا الجانب من شخصية الإنسان وحقيقته الذاتية حتي قال الشاعر الفارسي :

اي برادر توهمة اندیشه اي ما بقي را استخوان وريشه اي ومعناه أيها الانسان والأخ لست سوي التفكير والتعقل، وما عدا ذلك فأنت مجرد عظام وجذور.

أقول: إذا كان الحكماء والفلاسفة الإلهيون صوّروا الانسان هكذا واقتصروا

في بيان حقيقته علي هذا الجانب وهذه الذاتية من ذاتياته ، فإنّ علماء الأخلاق سبّروا اغواره و غاصوا في أعماقه ليخرجوا دفائن ذاته وحقيقة سماته ، وذلك أنّهم وجدوه في واقع الأمر ذا بعدين متقابلين يشكلان الجانب الأخلاقي فيه و تمام ذاته ، لأنّه عاقل متفكر من جهة، وذو غرائز وشهوات من جهة أخرى، فالحيوانية التي هي جنسه الأخير تمثّل بعده الغرائزي الشهواني ، وبعبارة أخرى غرائزه وشهواته تمثّل جهة حيوانيته ، والناطقة التي هي فصله تمثّل بعده العقلاني ، وهو في الواقع كما تبين لا- يختلف كثيراً عما اختاره الحكماء، غير أن حاجة الحكيم والفيلسوف تقتصر علي الجانب العقلاني من الانسان فهو مدار بحثهم، بخلاف الأخلاقي فإنّه يبحث عن كلا الجانبين ولا يستغني عن أحد البعدين، لأن شأنه معرفة مصادر الخير والشرّ ومجاريها ثمّ التمييز بينها، والعمل علي نبذ الشر من جذوره واصلوه

قبل الاجابة عن هذا السؤال أقول مقدمة: أن معرفة حياة العظماء والعلماء مسؤولية كل من يعيش في كنفهم وتحت ظلهم الظليل ويستدوق عذب ماء الحياة ببركة وجودهم، وعظمة الأمة رهينة بعظمة مؤسسيها وعلمائها وحكائها وممّهي سبلها، ولا شك أن عظمة الاسلام تكمن في عظمة صاحب الدعوة والرسالة أعني خاتم الأنبياء والرسل سيّدنا ومولانا ونبينا محمد بن عبد الله صلّي الله عليه وآله ثم يتلوه أهل بيته الأطهار وخلفاؤه الأئمة الأبرار من ذريته عليه وعليهم آلاف التحية والثناء والصلاة والسلام، وبعد ذلك علماء هذه الأمة وخيارها، فمعرفة عظماء الامّة كمال في حد ذاتها، أضف إلي ذلك أن هذه المعرفة وهذا الإلمام خير سبيل لتهذيب النفوس وتركيتها ونشر الفضائل للتأسي بها (ولكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً) .

فالغاية من هذه الأسطر أن أكون قد أضفت الجانب الأخلاقي والحكمة العملية إلي الجانب العلمي العقلاني وإلي الحكمة النظرية، وجمعت بين العقل النظري والعقل العملي، وأكون قد بينت لطالب الحكمة والفلسفة طريق التهذيب والكمال، بإيراد السيرة العملية للمؤلف علي نحو الإيجاز، فأكون بذلك قد نلت شرفا آخر، وجمعت فضيلة بسط العلم ونشره إلي جانب فضيلة أخرى هي بسط الأخلاق والعرفان العمليين ونشرهما، وبهذا يضاف اسمي إلي صحيفة الذين حازوا مرتبة الشرف في نشر الكمالين والفضيلتين واشاعتهما. آمين.

ومن أفضل من هؤلاء الجهابذة والعباقرة وأصحاب الكمالات وجامعي الفضائل ليكونوا اسوة يقتدي بهم سيما في هذه العصور التي طغت فيها المادة والمادّيات حتّي نشبت مخالبتها في قلوب الناس ونشرت ظلامها علي النفوس فانبت عنها اطفاء نور العقول ليعيش العالم جاهلية جهلاء سُمّيت بجاهلية القرن العشرين ويا لها من جاهلية لم يسبق لها نظير من قبل، ورغم ما أحاط بالعالم من

ظلمات وانحطاط في المعنويات والكمالات النفسية وظهور مكاتب مادية سوفسطائية - وان أطلقوا عليها عناوين فلسفية وخُيِّلَ لهم أنها مبرهنة بالجزم واليقين - أقول رغم كل هذه الأباطيل والتلاعب بعقول الناس والأمم، وادّعاء ظهور فلسفات جديدة استفحلت كالسرطان في بواطن الشعوب وجرفت معها إلي الهاوية اعداد هائلة من الناس ، إلا أن الأرض كما أراد باريها جل جلاله لا ولن تخلو من الصالحين الذين أعرضوا عن الدنيا وزخارفها وتركوا الأهل والديار طلباً للعلم والمعرفة والتكامل والتهذيب وليتفقهوا في الدين وينالوا بذلك مرتبة النيابة العامة عن المعصوم عليه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم فيكونوا حجةً علي العباد وهو حجة الله عليهم، وهؤلاء الحجج علي العباد حملوا راية هذا الدين وتحملوا مسؤولية اصلاح المجتمعات البشرية وقاموا علي مّر التاريخ بهداية الناس ونشر الفضائل والعلوم والمعارف الإلهية التي وصلتهم من المعصوم عليه أفضل صلوات المصلين ، وعلي رأس هؤلاء النواب بالنيابة العامة والحجة علي عامة الناس مولانا الامام الخميني قدّس الله نفسه الزكية الذي سيأتي بعض الكلام عن انظاره وآرائه الفلسفية بما يُناسب المقام - إن شاء الله تعالى -

العلامة في سطور:

لا شك أنّه كان حكيماً ألهياً وعالمياً ربّانياً أسوة لأهل التقوي واليقين وكان تمثالاً من الزهد وبعراً غنياً من العلم والمعرفة، عدّه البعض من ذخائر الله في الأرض والحق أنّه مفخرة قلّ مثيله من مفاخر الاسلام، عاش معرضاً عن الدنيا وزخارفها ولم يأخذ منها إلا ما يتوقف عليه العيش واقتصر علي الضروري منها فانجذب اليه كل قاص سمع به، وذاب فيه كل دابن رآه وعاشره، وكان من مصاديق قول مولانا امير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين في خطبة المتقين وهي الخطبة رقم 193 «المتقون فيها هم أهل الفضائل ، منطَقُ الصَّوابِ ،

وَمَلَبَسَهُمُ الْاِقْتَصَادَ، وَمَشِيَهُمُ التَّوَضُّعَ، غَضُّوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، وَوَقَفُوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ، نَزَلَتْ أَنْفُسُهُمْ مِنْهُمْ فِي الْبَلَاءِ كَالَّتِي نَزَلَتْ فِي الرَّخَاءِ، وَلَوْلَا الْأَجَلُ الَّذِي كُتِبَ لَهُمْ لَمْ تَسْتَقَرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ، وَخَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ، عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ، فَهُمْ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مَنْعَمُونَ وَهُمْ وَالنَّارُ مَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُعَذَّبُونَ، قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ، وَشُرُورُهُمْ مَأْمُونَةٌ وَأَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ، وَحَاجَاتُهُمْ خَفِيفَةٌ، وَأَنْفُسُهُمْ عَفِيفَةٌ، صَبَرُوا أَيَّامًا قَصِيرَةً أَعْقَبَتْهُمْ رَاحَةٌ طَوِيلَةٌ ... إِلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَرَادَتْهُمْ الدُّنْيَا فَلَمْ يَرِيدُوا، وَاسْرَتْهُمْ فَقَدُوا أَنْفُسَهُمْ مِنْهَا، أَمَّا اللَّيْلُ فَصَاقُونَ أَقْدَامَهُمْ تَالِينَ الْأَجْزَاءِ الْقُرْآنَ يَرْتَلُوهُ تَرْتِيلًا ... إِلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَهُمْ حَانُونَ عَلَى أَوْسَاطِهِمْ، مَفْتَرِشُونَ لِحَبَاهِهِمْ وَأَكْفَهُمْ وَرَكْبَهُمْ وَأَطْرَافَ أَقْدَامِهِمْ يَطْلُبُونَ إِلَى اللَّهِ فِي فَكَاكِ رِقَابِهِمْ، وَأَمَّا النَّهَارُ فَحُلَمَاءُ عُلَمَاءَ، أُبْرَارُ أَتْقِيَاءَ، قَدْ بَرَّاهُمْ الْخَوْفُ بَرِي الْقِدَاحِ، يَنْظُرُ إِلَيْهِمُ النَّازِرُ فَيَحْسِبُهُمْ مَرْضِي وَمَا بِالْقَوْمِ مِنْ مَرَضٍ ... لَا يَرْضُونَ مِنْ أَعْمَالِهِمُ الْقَلِيلَ، وَلَا يَسْتَكْثِرُونَ الْكَثِيرَ، فَهُمْ لِأَنْفُسِهِمْ مَتَّهِمُونَ، وَمِنْ أَعْمَالِهِمْ مُشْفَقُونَ ...

فَمِنْ عِلَامَةِ أَحَدِهِمْ أَنْكَ تَرَى لَهُ قُوَّةً فِي دِينٍ، وَحِزْمًا فِي لِينٍ، وَإِيمَانًا فِي يَقِينٍ، وَحِرْصًا فِي عِلْمٍ، وَعِلْمَةً فِي حِلْمٍ وَصَبْرًا فِي شِدَّةٍ، وَطَلِبًا فِي حِلَالٍ وَنَشَاطًا فِي هُدًى، وَتَحَرُّجًا عَنْ طَمَعٍ، يَعْمَلُ الْأَعْمَالَ الصَّالِحَةَ وَهُوَ عَلَى وَجَلٍ، يَمْسِي وَهَمَّهُ الشُّكْرُ، وَيَصْبِحُ وَهَمُّهُ الذِّكْرُ ... أَنْ اسْتَصْعَبَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فِيمَا تَكْرَهُ لَمْ يَعْطِهَا سَوْلَهَا فِيمَا تَحِبُّ، قَرَّةَ عَيْنِهِ فِيمَا لَا يَزُولُ، وَزَهَادَتَهُ فِيمَا لَا يَبْقَى، يَمْزِجُ الْحِلْمَ بِالْعِلْمِ، وَالْقَوْلَ بِالْعَمَلِ، تَرَاهُ قَرِيبًا أَمَلَهُ، قَلِيلًا زَلَّهُ، خَاشِعًا قَلْبَهُ، قَانِعَةً نَفْسَهُ، مَنْزُورًا أَكَلَهُ، سَهْلًا أَمْرَهُ الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولٌ وَالشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ، إِنْ كَانَ فِي الْغَافِلِينَ كِتَابٌ فِي الذَّاكِرِينَ، وَإِنْ كَانَ فِي الذَّاكِرِينَ لَمْ يَكْتُبْ مِنَ الْغَافِلِينَ، يَعْفُو

عَمَّن ظلمه، ويعطي من حرمة، ويصل من قطعه، بعيداً فحشه، لئناً قوله، غائباً منكزه، حاضراً معروفة، مقبلاً خيريه، مدبراً شرّه ... لا يحيف علي من يبغض، ولا يَأْثُم فيمن يحب، يعترف بالحق قبل أن يشهد عليه، ... ان صمت لم يغمّه صمته، وان ضحك لم يعل صوته، وان بُغي عليه صبر حتي يكون الله هو الذي ينتقم له، نفسه منه في عناء، والناس منه في راحة .. الخ» .

هذه مقاطع مختارة من الخطبة الغراء التي يصف فيها المتقين . وهي دليل السالكي طريق التقوي واليقين، و ميزان يوزن بها أهل التقوي، وفرقان يفصل بين أهل الآخرة والدنيا، أو بينهم وبين من خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فلم يكونوا من هؤلاء ولا أولئك، فعسى الله تعالى أن يغفر لهم.

ولقد كان العلامة قدّس سرّه أحد مصاديق هذه الخطبة مستجمعاً لما ورد فيها من الصفات والكمالات شهد له بذلك كل من عرفه أو عاشره وصاحبه قليلاً أو كثيراً، واذ تجلّت فيه تلك الحقائق، وتصادعت منه أنوار هذه الفضائل، وصبغته بصبغة ربّانية، أصبح علماً من أعلام الدين، وعارفاً يهدي إلي الحق واليقين، ومشعاً ونبراساً يضيء الطريق لسالكي سبيل الكمال، ومصباحاً في سماء حوزاتنا العلمية المباركة من النجف الأشرف شرف الله قدرها بمولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين، وأعاد لها عزها قريباً عاجلاً، إلي حوزة قم قدّسها الله تحت ظلّ كريمة أهل البيت عليها وعليهم أفضل الصلوات وأتم التسليم، حيث عس آل محمد صلي الله عليه و اله وسلم، فإنه أصبح اسوة لطالبي العلوم الدينية وسالكي طريق التزكية والتهديب.

نسبه:

وقد رأيت بخطّه الكريم هذا النسب الشريف علي النحو التالي : هو محمد حسين بن محمد بن محمد حسين بن الحاج الآميرزا علي أصغر شيخ الاسلام بن

الأميرزا محمد تقي القاضي بن الأميرزا محمد القاضي بن الأميرزا صدر الدين محمد بن الأميرزا يوسف نقيب الأشراف بن الأميرزا صدر الدين محمد بن مجد الدين بن السيد اسماعيل بن الأمير علي أكبر الشهير بمير شاه بن سراج الدين الأمير عبد الوهاب بن الأمير عبدالغفار بن السيد عماد الدين أمير الحاج بن فخر الدين حسن بن كمال الدين محمد بن السيد حسن ابن شهاب الدين علي بن عماد الدين علي بن السيد أحمد بن السيد عماد الدين بن أبي المحسن علي الشهاب بن أبي المحسن محمد الشاعر بن أبي عبدالله أحمد الشاعر بن أبي جعفر محمد الأصغر بن أبي عبدالله أحمد بن إبراهيم طباطبا بن اسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر بن الحسن المثني بن الامام الحسن بن علي عليه السلام وابن فاطمة بنت الامام الحسين بن علي عليه السلام .

ألقابه:

الحسني والحسيني والطباطبائي .

فلقب بالحسني لنسبته عن طريق الأب بالامام الحسن المجتبي عليه السلام ، ولقب بالحسيني لنسبته عن طريق الام بالامام الحسين عليه السلام ، وقد لقب ب الطباطبائي النسبته إلي السيد ابراهيم طباطبا كما صرح بذلك المرحوم السيد محسن الأمين في كتابه أعيان الشيعة، و ابراهيم هذا علي ما جاء في كتاب «معجم الألقاب في معرفة الأسر والألقاب»، هو الجدد الأكبر لطائفة بني طبا وبنو طبا طائفة كبيرة من الهاشميين لهم أصلاتهم وشرفهم وأمجادهم ومناعة طبعهم وفضلهم وشهرتهم ووضوح نسلهم وأصلهم وهم من سلالة ابراهيم المشهور بطباطبا.

ثم أنه قد وقع الخلاف في سبب توصيف ابراهيم هذا، بلقب طباطبا و تعددت الأقوال فذكر أبو نصر البخاري أن سبب ذلك لكثرة كانت في لسانه ينطق القاف طاءاً

وبينما كان والده ذات مرة صحبه إلى السوق وهو صبي وخيره بين أن يشتري له قباءً أو قميصاً، فاختار الصبي القباء وقال مرتين «طباطبا» وهو يريد أن يقول «قباقبا» فلقب من حينها بهذا اللقب . وذكره ابن خلكان في وفيات الأعيان وجعل ذلك وجهاً لتسميته بطباطبا.

وقيل : سبب ذلك أنه رأى النبي صلي الله عليه و اله وسلم في يقظته أو منامه عند قبره الشريف بالمدينة المنورة فأخبره عن نسبه أنه «طيباً طيباً» وهو في عرف الناس يتم اختصاره بلفظ طباطبا. وليس يؤيد هذا الادعاء شيء من المصادر المعتبرة بهذا الخصوص.

وذهبت طائفة إلى أن وجه تسميته وتوصيفه بذلك يرجع إلى كونه من

شجرتين طبيبتين الحسن والحسين عليهما أفضل الصلاة وأتم التسليم ، وهذا يخالف الواقع حيث أن كثيرا من السادات والعلويين والهاشميين تعود نسبتهم إلى الأمامين الحسين عليهما آلاف التحية والثناء ولم يلقبوا بذلك.

ومنهم من زعم أن الوجه فيها عائد إلى كونه متصلاً في شجرته من جهة الأبوين بالإمام أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، وهذا واضح البطلان أيضاً كسابقه.

نعم، ذكر البيهقي في «لباب الأنساب» نقلاً عن «تهذيب الأنساب» للنيسابوري ان لفظ «طباطبا» أصله نبطيّ يعني سيد السادات وبما أن ابراهيم كان يقطن في ضواحي مدينة الأنبار العراقية أيام خلافة المهدي العباسي لقبه أهل تلك الضواحي والمناطق بطباطبا لصلابته في الإيمان وجلالة قدره. وحسنه بل أكد السيد محمد محيط الطباطبائي في مقال نشرته صحيفة إيرانية بهذا الخصوص وهكذا علي الأوسي في كتابه الذي يحقق فيه أسلوب العلامة قدس سرّه في تفسير الميزان.

كانت ولادته قدس سره بي في التاسع والعشرين من ذي الحجة عام 1321 هـ في منزل والده بمدينة تبريز الإيرانية الواقعة في شمال غرب إيران وهي مدينة اشتهرت بحوزاتها العلمية الغنية بالعلماء وأهل الفضل والكمال منذ الأيام الأولى من الحكم الصفوي حيث اتخذها الشاه اسماعيل الصفوي مؤسس الدولة الصفوية عاصمة له، كما أنها مهد الشعراء والأبطال والمجاهدين وأحد أهم مراكز شيعة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام منذ مئات السنين، كانت ولادة المؤلف قدس سره ونشأته في هذه المدينة في أسرة عريقة اشتهرت بالعلم والفضل والكمال.

فقد أمّه في الخامسة من عمره وفقد أباه في التاسعة من عمره، ليصبح يتيم

الأبوين ولم يبق إلا أخ له يسمى محمد حسن الطباطبائي المعروف بالإلهي، وكيف كان فقد قام وصيّ أبيهما برعايتهما وتكريمهما أحسن تكريم، ومن ذلك أنه اعتنى بتعليمهما وتربيتهما فأرسلهما إلى الكتاتيب والمدارس القائمة حينذاك، لكي يتعلم القرآن الكريم تلاوة وحفظاً ثم يتعلم أو يحفظ كتباً قيمة من الأشعار ودواوين الشعراء والأخلاق والتاريخ والمبادئ العربية والحساب. والخط وما أشبهه، فاستغرقت سنة أعوام من حياته منذ التاسعة حتى الخامسة عشرة من عمره.

ثم التحق بمدرسة الطالبة في مدينة تبريز وتعلّم فيها الأدب العربي من اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والبديع والشعر والقريض والنثر والاملاء وما أشبه ذلك من العلوم العربية، والعلوم الإسلامية العقلية والنقلية والفقه والأصول واستطاع خلال ثمانية أعوام أن ينهي كلاً من الكتب التالية، الأمثلة وصرف مير والتصريف والعوامل والانموذج والصمدية والسيوطي والجامي والمغني والمطول واللمعة الدمشقية ومكاسب الشيخ الأنصاري قدس سره، ومعالم الدين والقوانين ووسائل الشيخ الأعظم قدس سره وكفاية الآخوند قدس سره والرسالة الكبرى وحاشية المولي عبدالله وشرح

الشمسية والاشارات للشيخ الرئيس ابن سينا قدس سره و كشف المراد. وأهل العلم والفضل يعلمون مدي عمق هذا المنهج وما فيه من تعقيد مما يستغرق شطراً كبيراً من عمر

طالبيه ودارسيه وكثيراً ما ينتهي بصاحبه إلي فشل ذريع فيضطرُّ إلي ترك الاستمرار أو البقاء علي حاله من الجهل ، لكن المؤلف قدس سره تكللت مساعيه بالنجاح وتفوق علي أقرانه إذ أنهى دراسته لهذا المنهج الشاق المعقد خلال ثمانية أعوام، وهو أن دل علي شيء فخير دليل علي فطنته وذكائه وتوفيقه واجتهاده في طلب العلم. و من لطائف الأمور وأعجبها التي يأتي علي ذكرها المؤلف بنفسه وبخطه الكريم، أنه لم يكن في الأعوام الأربعة الأولى من حياته الدراسية والحوزوية راغباً في طلب العلم ولهذا لم يتعلم ولم يستوعب شيئاً من دروسه قط وكان شديد الكراهية للتعليم وكاد أن ينقطع عن مواصلة التعليم إلا أن العناية الإلهية شملته وأحاطت به من كل جانب فتغيرت مشاعره تجاه طلب العلم وحدث له اقبال شديد وقوة استيعاب وادراك جعلته يواصل مسيرته العلمية بجدٍّ واجتهاد قل لهما من نظير طيلة سبعة عشر عاماً لم يشعر خلالها بكلل ولا ملل بل كله أمل وسباق مع الزمن وتحد لكل المعوقات التي كانت تحول دون نجاحه واستمراره، حتي أنهى تعلمه علي هذا المنوال وتفرغ بعد ذلك للتدريس والتأليف في العلوم العقلية والنقلية .

والمؤلف قدس سره يقول عن نفسه في تلك الفترة ما هذا مضمونه : شعرت شيئاً فشيئاً

بالرغبة في طلب العلم وازدادت هذه الرغبة يوماً تلو يوم، وسرعان ما شعرت بأني أعشق طلب العلم وأهواه وأحبه حباً جماً لا يوصف حتي صار يشغل بالي كله ويملاً أحاسيسي ومشاعري، فمضيت بعون الله تعالي طيلة سبع عشرة سنة في طلب العلم معرضاً عن جميع ملذات الدنيا وزخارفها وتركيت صحبة غير أهل العلم وانكبت علي طلب العلم بكل أحاسيسي ومشاعري واكتفيت في اكلي وشربي ونومي وسائر حوائج الحياة وضرورياتها بالأقل الأدنى ورؤضت نفسي والبستها

ثوب القناعة والايثار ، فلم يشغلني شيء عن طلب العلم ليلاً أو نهاراً حتّى كنت أقضي بعض الليالي ساهراً إلى طلوع الشمس لا اشتغل بشيء سوى طلب العلم، ولم أحضر درساً إلا وقد قمت بالتحضير له قبل حضوره، تحضيراً يغنيني عن الدرس إلا لزيادة توكيد واطمئنان .

هجرته إلى النجف الأشرف :

هاجر المؤلف قدّس سرّه وأخوه إلى النجف الأشرف ملتحقاً بالحوزة العلمية المباركة هناك واستقر هناك فترة عشرة أعوام اكتسب فيها علوماً جمّة وحضر دروس الأعلام والجهابذة والعباقرة في مختلف الميادين من العرفان والأخلاق والفقه والأصول والفلسفة والرياضيات وهلم جرا. فتتلمذ علي يد كبار الأساطين والعلماء كالمرحوم آية الله العظمي النائيني والمرحوم آية الله العظمي السيّد أبو الحسن الأصفهاني والمرحوم آية الله العظمي الشيخ محمد حسين الأصفهاني والمرحوم آية الله العظمي السيّد حسين بادكوبه اي والمرحوم آية الله العظمي السيّد أبو القاسم الخوانساري والمرحوم آية الله العظمي حُجت والمرحوم آية الله العظمي الحاج ميرزا علي القاضي الطباطبائي . وكان يلقب هناك بالحسني الحسيني الطباطبائي .

سلوك العلامة للعرفان :

يقول العلامة قدّس سرّه : عندما كنت في النجف الأشرف مشغلاً بتحصيل العلوم والمعارف الإلهية التقيت ذات يوم بالمرحوم آية الله العظمي الميرزا علي القاضي الطباطبائي فما كان ان توجه اليّ بهذه النصيحة وبادرني بهذه الموعظة قائلاً: «ان كنت تريد الدنيا فعليك بصلاة الليل ، وإن كنت تريد الآخرة فعليك بصلاة الليل أيضاً وكان هذا اللقاء المفاجيء غير المرتقب سبباً لإتصالي به والتعرف علي شخصيته الفذة والتعلق به تعلقاً تاماً حيث انفتحت عليّ أبواب الرحمة وكان منشأً لخيرات

وبركاتٍ غمرتني وعمّت جميع جوانب حياتي حيث انقطعت إلي نفسي وتركيتها والتريّة والتهديب تحت اشرافه واستفدت كثيراً من نفحات قدسه، فسقاني كؤوساً وافية في هذا الطريق لم يراودني الظمأ بعدها.

من ذلك أن العلامة قدّس سرّه تعلم من استاذة هذا طرق التزكية والتهديب فانقطع كثيراً إلى العبادة لا سيما الاعتكاف بمسجد الكوفة و السّهلة والمداومة علي الذكر وحضور القلب وعدم الغفلة عن وساوس النفس والشيطان، ومجاهدة النفس وأهوائها بترويضها حتي أصبح هو الراكب لها وهي مركوبته ودابته يقودها آخذاً بلجامها غير منقادٍ لها ولا مركوب لشهواتها ونزواتها، فلا يأكل ولا يشرب ولا ينام الا عن حاجة ولا يغضب ولا يفرح ولا يكره ولا يحب إلا طبقاً للموازين الشرعية الإلهية فيغضب ويكره ويحب ويفرح لله وهكذا قس علي هذه ما شئت من سلوكياته وأخلاقه وأعماله فإنها أصبحت جميعاً رهينة أوامر الشارع المقدس ونواهيه رغم أنّه لم يكن معصومة إذ العصمة منزلة خاصة ومرتبة محصورة لأهلها. وقد صرح قدس سره في بعض مجالسه أن «كلّ ما عندي إنّما هو من بركات وفيوضات المرحوم القاضي الطباطبائي أعلي الله مقامه الشريف»، ومن العجيب أن العلامة و استاذة العارف الكامل السيّد القاضي الطباطبائي قد تساوت فترة حياتهما وطول أعمارهما، حيث عاش كل منهما واحداً وثمانين عاماً. وكان من شدة تعلقه باستاذة أنّه لم يستعمل الطيب والعطور طيلة عامين بعد وفاته، وقيل طيلة ثلاثين عاماً بعد وفاته. المؤلّف والعلوم العقلية :

صرّح قدّس سرّه في بعض مكتوباته أنّه أخذ الفلسفة من استاذة السيّد حسين بادكوبه اي وهو أحد أبرز علماء الفلسفة والحكمة المتعالية، فقرأ عنده منظومة

السبزواري والأسفار الأربعة والمشاعر وكلاهما للمولي صدر المتألهين قدس سره، ودورة الشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا قدس سره كاملة، وكتاب اثولوجيا وتمهيد القواعد لابن تركه وهو من كتب العرفان، وكتاب الأخلاق لابن مسكويه.

أضف إلي ذلك أنه تعلم الرياضيات والحساب والهندسة المسطحة والفضائية والجبر الاستدلالي عند المرحوم السيد أبو القاسم الخوانساري وهو من خبراء هذا الفن.

الفقه والأصول :

حضر خارج الفقه والأصول دورة كاملة عند استاذ الفقهاء والأصوليين صاحب المعقول والمنقول الآية العظمي والفيلسوف الحكيم المرحوم الكمپاني الاصفهاني (قدس الله نفسه الزكية)، كما تلمذ في ذلك علي يد المرحوم آية الله العظمي النائيني (قدس الله نفسه الزكية) لفترات عديدة وسنوات مديدة حتي نال مرتبة الاستنباط وحاز علي اجازة الاجتهاد من هذا العالم النحرير والبحر الزاخر، الذي يعجز المرأ عن كمال وصفه وأداء حقه فقد كان المرحوم النائيني قدس سره من أبرز تلامذة المرحوم الآخوند الخراساني قدس سره بل الأبرز علي نحو التصريح والتحقيق، وهكذا المرحوم الميرزا حسن الشيرازي قدس سره، والمرحوم السيد محمد الفشاركي قدس سره، تربع عرش المرجعية وتقلد زمام امور الطائفة وانحصر به كرسي الزعامة في الحوزات العلمية قاطبة بعد رحيل شيخ الشريعة الأصفهاني قدس سره، فاختص بهذا المقام وزانت به هذه المراتب فجاء بما لم يسبقه أحد في الفقه والأصول، وزين محافل التدريس ومجالسه بآراء في الفقه والأصول بهرت عقول الطلاب وادهشت عقول العلماء، لا سيما في علم الاصول حيث كان مبتكراً مجدداً، وقد خلّده التاريخ مجدداً مغياً محبباً بحرأً مواجاً

لا

ساحل له ومحيطاً لا- تبلغ أعماقه، إذ أحدث تحولاً عظيماً في الفقه والأصول علي مذهب أهل البيت عليهم أفضل صلوات المصلين،
واسس بنياناً واحداً نمطاً جديداً من الفقه الحكومي علي أساس من السنة وروايات أهل البيت عليهم آلاف التحية والتسليم ولهذا أطلق
عليه في بعض كتب التراجم عنوان مجدد علم الأصول .

لقد صنف (اعلي الله مقامه الشريف) أكمل وأفضل وأجمع كتاب وأرتبها في التحليل الاصولي و البرهنة الشرعية والاستدلال العقلي
والعقلاني حول نظام الحكم في الاسلام علي مذهب أهل البيت عليهم الصلاة والسلام ليكون دستوراً بديلاً واسلوباً شرعياً يحل محل
الأنظمة الفاسدة ويقوم مقام الأجهزة المستبدة الغاشمة ، وسماه «تنبيه الامة و تنزيه الملة». فهو عالم مجدد مجاهد شارك في ثورة
العشرين وكان الساعد الأيمن للمرحوم الآخوند الخراساني قدس سره وفي مواجهته وتصديده للاستبداد والطغيان الحاكم آنذاك في ايران ،
فقد كان مسؤولاً عن كتابة رسائل المرحوم الآخوند وبياناته الثورية والسياسية ، كما أنه كان أحد أعضاء اللجنة التي تم تشكيلها في
الكاظمية بأمر من زعيم الحوزة وعلمائها للتصدي ومواجهة الاستبداد في ايران حينذاك ومحاربة الاستعمار البريطاني المحتل للأراضي
الايرانية.

ثم أنه ألف كثيراً في الفقه والأصول ، بيد أنه امتنع عن طباعتها ونشرها قبل الحرصه علي دقة التعبير والانشاء ولعله لتواضعه وكثرة اهتمامه
بتركيز نفسه وتهذيبها وخوفاً من الرياء والسمعة والله العالم، وهناك بعض تلاميذه الذين قرروا دروسه وحافظوا علي أفكاره المثيرة منهم
المرحوم الكاظمي قدس سره والمرحوم آية الله العظمي السيد أبو القاسم الخوئي قدس ره في كتاب أسماه «أجود التقريرات» وحقاً أنها
أجود التقريرات فهنيئاً للمؤلف الكاتب والمكتوب له وجعل مثواهما الجنة.

فكان رحمه الله كثير الاهتمام بالعبادة والتهجد و التهذيب والتركيز والمراقبات

الدائمة والمواظبة والاستقامة حتّى أنّه كان يحرص بأشد ما يمكن علي أن يكون جلّ أهتمام تلاميذه إلي التربية وتهذيب قبل التعلم ومن ذلك اصراره علي ملازمة صلاة الليل والدوام عليها بنفسه والزام تلاميذه بالالتزام بها وبالنوافل كشرط أساسي لحضور درسه. فعلي يدي هذا الفحل العابد الزاهد المجاهد وعلي عينيه الكريميتين ترعرع ونشأ المؤلف قدّس سرّه : (واصطنعتك لنفسي ولتُصنع علي عيني) (1) ويكفيه فخراً أنّه نال اجازة الاجتهاد من هذا العبقرى المناضل وهو خير دليل علي مكانته العلمية في الفقه والأصول، وهو ثمرة واحدة من ثمار تلکم الجنة التي كان ساقياها وراعيها وصانعها بطل أبطال ساحة الفقه والأصول، فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً

ثم انّ المؤلف قدس سره لم يكتف بحضور دروس الفقه لدي الآيتين الكمپاني الاصفهاني والنائيني قدس ره وبل انتهاز فرصة تدريس المرحوم آية الله العظمي السيّد أبو الحسن الأصفهاني قدّس سرّه به وتلمّذ شطراً من عمره وعدة من سنيّه علي يديه المباركتين وهو العالم العامل الفقيه الأصولي المحقق المجاهد الذي لاتسع هذه الوجيزة ولا يوفي هذا المختصر بتعريفه علي وجه التمام والكمال، اذ زهده وكماله وسمو أخلاقه ومناعة طبعه وجلالة قدره ورفعة منزلته وارتباطه الخاص بمولانا صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه الشريف وأرواحنا لتراب مقدمة الفداء وعليه آلاف التحية والثناء وأفضل صلوات المصلين والملائكة المقريّين، وعلوّ شأنه وغزارة علمه وكثرة عبادته وشدة تهجده وتعلقه بالآخرة أمور لا توصف.

والحاصل أن مؤلفنا المترجم له ههنا، قد نشأ وترعرع، كمل واكمل في هذه الروضة البهيّة، وبين هذه الأزهار والرياحين وعلي أيدي هؤلاء الأساطين فهنيئاً له

ص: 22

ولهم والسلام عليه وعليهم يوم ولدوا جميعاً ويوم ماتوا جميعاً ويوم يحشرون وينشرون جميعاً . عودة المؤلف إلي مدينته تبريز:

ذكر المترجم له في ترجمة حياته أنّه عاد برفقة أخيه الذي كان يصغره - السيّد محمد حسن الإلهي - إلي مدينة تبريز بعد أن ضاقت بهما الدنيا واشتد بهما العسر وحلّ بهما الفقر المالي الذي كان يسود العراق لا سيما النجف الأشرف والعتبات المقدسة يومئذ، وهذه الضائقة المالية والعسر الشديد أجبراهما علي الرحيل من العراق والعودة إلي موطنهما ومسقط رأسهما حيث امتدت هذه الفترة أكثر من عشرة أعوام اضطرّا خلالها أن يعملّا في حراثة الأرض والفلاحة في البساتين لإمرار معاشهما، وقد اعتبر العلامة قدس سره هذه الفترة من أشد فترات حياته وأتعبها وأشقها علي نفسه، لانشغاله بما لا يريد عما يريد ويهوي وابتعاده عن مجالس العلم والعلماء، وعدها خسارة لا تعوض كانت مبعث ألم نفسي وعذاب روحاني له قدس سره، وان عاد بعد ذلك إلي مدينة قم المقدسة ومعه أهله وعياله، وما لبث ان شرع بتدريس خارج الفقه والأصول، لكنه بعد فترة لا بأس بها أعرض عن تدريس الفقه والأصول قائلاً أن الحوزة العلمية غنية بأساتذة هذين العلمين وهي تموج بدروس الفقه والأصول، لا حاجة لحوزاتنا إلي دروس أخرى ولا إلي اساتذة آخرين في هذين العلمين، وانما المفقود في الحوزة العلمية وما اليه ميسر حاجة الطلاب لا سيما في أيامنا هذه حيث الغزو الفكري والعقائدي والفلسفي الذي يطرق أبوابنا بل حل ضيفا بغضا واحتل بلادنا بنشب مخالفه في أجسامنا ونشر خيوطه الاجرامية وأفكاره الهدامة في جامعاتنا ومجتمعاتنا العلمية، حتي أنهم أفسدوا بذلك عقول مثقفينا وشبابنا وطلبة جامعاتنا ومدارسنا محشين رؤوسهم وادمغتهم

بالأفكار الإلحادية والسلوكيات المنحرفة، أقول كانت الحاجة ماسة في تلك الظروف إلي بعض العلوم التي تصلح العقائد و تتصدي لدفع الأوهام والخرافات والسفسطات التي ألقته وسائل الاعلام الغربية الكافرة بين طهرانينا، وأبرز علم يتكفل بهذا الأمر ويرد المكائد الفكرية إلي أهلها هو الفلسفة والعلوم العقلية من

جهة والتفسير من جهة أخرى، ورغم أن التفسير كان متروكاً في حوزاتنا العلمية الزعمهم أنه لا حاجة اليه بل لا يعد علماً مستقلاً بذاته يستحق البحث والتتقيب، إلا أن هذه الأعذار لم تكن لثني المؤلف قدس سره عن مباشرة تدريس كتاب الله الحكيم تحقيقاً وتفسيراً وتنقيحاً وبحثاً وتدقيقاً، بل رغم أن باب الشهرة والزعامة الدينية والمرجعية الفقهية كانت مفتوحة أمامه بشرطها، لو كان يباشر تدريس الفقه والأصول ويستمر في التخصص من أجلهما، إلا أنه أعرض عن هذا كله وعمل بتكليفه لا تأخذه في ذلك لومة لائم، وظل علي هذا الحال طيلة ثلاثين عاماً قضاها بمدينة قم حتي وافته المنية وانتقل إلي جوار ربّه الكريم تبارك وتعالى ، بعد أن قضى حياة مليئة بالعبر والعظات والسعادة والحرمان، وقدم إلي المذهب الحق الاثني عشري وإلي حوزاتنا العلمية، بل إلي كافة البشر سيّما أهل العلم والايمان، خدمة ليس لها نظير بقلمه ويده ولسانه، فكتب وألف وقام بتربية العلماء والفضلاء، نظرياً من خلال التدريس وعملياً بسلوكه الفذ وعمله الخالص، وكانت وفاته قدس سره با في شهر صفر من عام 1402 هـ، المصادف 1360/824 هـش ، و 1981 ميلادي بمدينة قم المقدسة ودفن في حرم السيّدة فاطمة المعصومة كريمة أهل البيت عليها وعليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم، بعد أن أمضي 81 عاماً من عمره الشريف قضى منها ما يربو علي سبعين عاماً بين طلب العلم والتهذيب والتزكية والتعليم والتعلم وتربية الطلاب والفضلاء والتأليف والتصنيف واعمال البر والخير ، رضوان الله تعالي عليه .

كثّر طلاب المؤلف وتلاميذه خلال الأعوام التي قضاها في التدريس والتربية، وشق علي كُتّاب التراجم احصاؤهم فلم أجد كتاباً عن حياة العلامة أو مقالا أو متكلماً محدّثاً يدعي احصائهم جميعاً بل علي العكس تماماً، ما قرأت شيئاً منها ولا سمعت أحد إلا ويصرح بعجزه عن احصائهم علي وجه الدقة والتحقيق وكيف كان فإننا نكتفي بذكر أبرز تلاميذه:

1- آية الله الشهيد الشيخ علي القدوسي صهره وزوج ابنته نجمة السادات

اع

الطباطبائي.

2 - آية الله الشهيد السيّد محمد الحسيني البهشتي قدّس سرّه

. 3 - آية الله الشهيد الشيخ مرتضی المطهري قدّس سرّه .

4 - آية الله الشهيد الدكتور محمد مفتّح قدس سره .

5 - آية الله الشيخ جعفر السبحاني (حفظه الله).

6 - آية الله الشيخ حسن زاده آملی (حفظه الله).

7- آية الله الشيخ جواد آملی (حفظه الله).

8- آية الله السيّد محمد حسين الحسيني الطهراني . قدّس سرّه

9- آية الله الشيخ فقيه أحمدي (حفظه الله).

10 - الدكتور واعظ زاده الخراساني (حفظه الله) .

11 - الامام موسي الصدر المفقود أثره (فرج الله عنه) .

12 - آية الله الشيخ ابراهيم الأميني (حفظه الله).

13 - الاستاذ المحقق الشيخ محمد علي الكرامي (حفظه الله) .

14 - آية الله الشيخ محمد محمدي الجيلاني (حفظه الله).

15 - آية الله العظمي الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (دام ظله).

16 - العلامة الاستاذ الشيخ علي التواني (حفظه الله).

17 - آية الله الشيخ أحمد الميانجي (حفظه الله).

وهؤلاء من مشاهير العلماء والفضلاء في حوزاتنا العلمية سيما حوزة قم

صانها الله تعالى من الحدثان، لهم مجالس التدريس وتلامذة كثيرون وتأليفات كثيرة في مختلف العلوم والفنون وكان كل واحد منهم نجمة لامعة في سماء الفضيلة والكمال وما زال الأحياء منهم ماضون علي هذا المنوال لا تنقطع فيوضاتهم عن طالبي العلم، يرد شريعتهم مئات من عطاشي المعارف وعشاق الفضائل لينهلوا من عذب فرائضهم ويملؤا كؤوسهم فيدفعوا بها ظمأهم ويسدوا عطشهم، ويغدوا أرواحهم، أضف إلي ذلك أن سعيهم واجتهادهم في سبيل الكمال وبلوغ الفضائل ونيل المعالي علماً وعملاً لم يمنعهم عن خوض الحياة السياسية لإعلاء كلمة الاسلام وتعظيم شأنه، ولهذا فقد سجل كل واحد منهم أروع الأمثلة في النهوض بأعباء الثورة الاسلامية المظفرة وأداء دوره الرسالي في نصره الدين تحت راية الامام الخميني قدس سره والاستقامة والصمود في هذا الطريق دون كلل أو ملل، لا تهزهم العواصف ولا ترزعع همتهم مزاعم المبطلين ومكائد المنافقين قبل انتصار الثورة الاسلامية وبعد انتصارها فرحم الله الأموات منهم وحفظ الله الأحياء تحت ظله الظليل ووفقهم لما فيه خير الدنيا وصلاح الآخرة.

مؤلفات العلامة قدس سره :

وهي كثيرة بين المطبوع وغير المطبوع وأهم المطبوع منها:

1- اصول الفلسفة

ذكر المؤلف أن غايته من تأليفه هو محاولة جادة للمقارنة بين الفلسفة الاسلامية القديمة والفلسفة الغربية الحديثة وقال ان ما دعاه إلي هذه المقارنة وكان

ص: 26

دافعاً له إلى هذا القصد عزوف الشباب المثقف في إيران عن الفلسفة الإسلامية وأقبالهم على الفلسفة الغربية، وهو مطبوع في خمسة أجزاء ترجم قسمًا منها إلى العربية تلميذه الفذ آية الله الشيخ جعفر السبحاني (دام عزّه) وهي تشتمل على أربعة عشر مقالا مع مقدمة وتعليقات قيمة لتلميذه الشهيد المطهري قدس سره نا، ذكر العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني قدس سره ب هذا الكتاب في طبقات أعلام الشيعة الجزء الأول الصفحة 156 وعده اثر نافعة وسفراً قيماً.

2- بداية الحكمة

وهو دورة مختصرة جداً في الفلسفة والحكمة ومن الكتب الدراسية في حوزاتنا العلمية وله عدة شروح باللغتين الفارسية والعربية بعضها مترجم من الفارسية وقد وفقت لكتابة شرح له طبع في جزئين عام 1419 هـ .

3- نهاية الحكمة

وهو أيضاً كسابقه عبارة عن دورة مختصرة في الفلسفة الإسلامية قام فيه وفي سابقه باجراء مقارنة عملية وعلمية بين فلسفة الاشراق وفلسفة المشاء وسعي جاهداً. للتوفيق بينهما وإيجاد وجه مشترك يجمع بين الفلسفتين ويقرب انظار الفريقين وآرائهم، وقد منيت مساعيه بالتوفيق حين أثبت علي أساس الأخذ بالغايات وترك النقاش في المبادئ «خذ الغايات ودع المبادئ»، أن المذهبين والفريقين. يشتركان في النتيجة والغاية وإن اختلفا في المبادئ وطرق الوصول، حيث أن الاشراقي عن طريق التهذيب والاشراقات النفسانية يحصل علي نفس ما يحصل عليه المشائي عن طريق الدليل والبرهان، وقد سبقه بذلك المولي صدرا

رضوان الله عليه) في أسفاره.

وكيف كان فهذا الكتاب القيم أصبح منذ أن تم تأليفه وطبعه ونشره، من الكتب المدرسية الرسمية في حوزاتنا العلمية. وله بعض الشروح في الفارسية

وتعليقة قيّمة الاستاذنا العلامة الشيخ محمد تقي المصباح (دام ظلّه).

4 - رسالة القوة والفعل

وهي رسالة وافية عن النشأة الآخرة والخلق الجديد.

ه - حاشية الكفاية

وهي تعليقاته وآراؤه الأصولية التي ذُيِّلَ بها كفاية المرحوم الآخوند (أعلي

الله مقامه الشريف) وهي خير دليل علي اجتهاده في هذا الفن ومدي تبحره فيه.

6- بحث حول المرجعية والروحانية . 7- رسالة في الخمر . 8- تعليقة علي بحار الأنوار .

وهي شرح لبعض أجزاء هذا الكتاب الشريف وما جاء فيه من أحاديث أهل البيت عليهم أفضل صلوات المصلين، وهذا الشرح يشمل سبعة أجزاء من البحار في ثمانية وثمانين موضوعاً من ثلاثة كتب ، كتاب العقل والجهل وفضل العلم كتاب التوحيد، وكتاب العدل والمشينة والإرادة والقضاء والقدر والمعاد والموت.

9- تعليقة علي أصول الكافي . 10- مقدمة علي وسائل الشيعة . 11 - الرسائل السبعة.

12 - الرسائل الثلاث «الانسان قبل الدنيا» و«الانسان في الدنيا» و«الانسان

بعد الدنيا» مطبوعة ضمن الرسائل التوحيدية.

13 - الرسائل التوحيدية.

وهي تشتمل علي «رسالة التوحيد» و«رسالة الأسماء» و«رسالة الأفعال»

و«رسالة الوسائط» . .

14 - القرآن في الاسلام

او

ص: 28

ويبحث فيه عن أهمية القرآن الكريم وسرّ خلوده واعجازه، والتعريف بالقرآن الكريم وموقعه من الاسلام كما يصرح القرآن نفسه وعلي ضوء آياته لا كما يعتقد المسلمون ويفسّرون آياته طبقاً لمعتقداتهم وآرائهم.

10 - الميزان في تفسير القرآن

وهو من أفضل وأكمل كتب التفاسير وأشهرها جميعاً والمتداول بأيدي المسلمين سيما شيعة أهل بيت العصمة والطهارة عليهم أفضل الصلوات وأتمّ التسليم ، كتبه في عشرين جزءاً يحتوي علي شرح القرآن الكريم من أوله إلي آخره ومن مبدئه إلي منتهاه ، شرع في تأليفه عام 1347 هـ وكانت خاتمته في ليلة القدر 23 رمضان من سنة 1392 هـ.

قال عنه الشهيد مطهري قدس سره : اعتقد اعتقاداً جازماً أن كثيراً من مطالبه ومحتوياته ليست من تأملات ذهنه ورشحات فكره، بل هي من الإلهامات الغيبية التي فاض بها ربّ السماء علي قلب المؤلف ونفسه الزكية . لم تصادفني مشكلة في القضايا والشؤون الاسلامية والمسائل العقائدية الا وجدت مفتاحها وحلّها في تفسير الميزان .

وقال عنه المرحوم العلامة الشيخ محمد جواد مغنية: اني لم ابارح هذا

الكتاب ولم يفارقني منذ أن وقع بيدي.

وقال عنه المرحوم العلامة المحقق الشيخ آغا بزرك الطهراني قدس سره في كتابه نقيب البشر في القرن الرابع عشر الجزء الثاني صفحه 645 و646 السيّد محمد حسين الطباطبائي التبريزي القمي عالم فاضل ... وصفه وصفا طويلا وأثنى عليه وعلي تفسيره الميزان حتّي عدّه دائرة كبيرة للمعارف القرآنية يجمع بحثاً في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم الدراية ورواية الحديث وما أشبه.

فهو يفسّر القرآن بالقرآن والآيات بالآيات لاعتقاد المؤلّف قدّس سرّه أن القرآن الذي

يصرّح أنّه تبيان لكل شيء في قوله تعالى : (وأنزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء)⁽¹⁾ حاشاه أن لا يكون تبياناً لنفسه، وهذا الأسلوب في التفسير مأخوذ من أئمتنا الأطهار الذين هم عدل القرآن وقرينه في الدنيا والآخرة، ويجتنب جداً عن تفسير القرآن برأيه أو بالآراء والنظريات الفلسفية والعرفانية وما أشبه كما صنع بعض المفسرين.

وقد ترجمه الاستاذ حجة الاسلام والمسلمين الموسوي الهمداني إلي

الفارسية في أربعين جزءاً، فشكر الله مساعيه.

والحاصل إن من أراد أن يطلع علي النتاج الفكري والثمرات العلمية للعلامة قدّس سرّه ا يطلع أيضاً علي مخزن أسرارهِ و معارفهِ ويشرب من عذب مائه ويروي ظمأه من ينبوعهِ وعين فراتهِ ويطعم فكرهِ وعقلهِ بلذائذ ثمار بستانهِ فليداوم علي مطالعة تفسيرهِ هذا ويواظب علي قراءة كل سطر من سطورهِ وكل حرف من أحرفهِ الوضاعة وهو البحر الذي لا ساحل له والعين التي لا تنضب ولا تجف ولا تزيده كثرة النرح إلي امتلاءً وفيضاً.

16 - الشيعة في الاسلام.

17 - المرأة نصف هيكَل المجتمع.

18 - سنن النبي صلي الله عليه و اله وسلم .

والحاصل أن سيدنا العلامة قدّس سرّه جمع بين المعقول والمنقول من علوم الحوزة الاسلامية كما جمع بين العلوم الدينية وغيرها وبين علوم الحوزة والجامعات القديمة والمعاصرة الحديثة، جمع بين مختلف العلوم والفنون حتي بلغ درجة التخصص فيها وقام بتدريسها لأهلها واشتهر فيها شهرة لا يستهان بها، فكان إلي

ص: 30

جانب العلوم الحوزوية الدينية التقليدية، خير بعلم الهيئة والفلك وعلم الجفر وعلم الرّمل - إلمامه بحروف الأبجد واستنتاجاتها واستخراجاتها وآثارها، وهكذا الأبجد الكبير والأبجد الصغير والأبجد الوسيط ومقدار أهمية كل منها وحسابها علي نحو الاجمال والتفصيل ... الخ - وعلم الأعداد وحساب الجمل، والجبر ومقابله والهندسة الفضائية و مسطحها والحساب الاستدلالي، وعلم الرياضيات وعلم معرفة المذاهب والأديان، كما أنّه كان شاعراً بديعاً في شعره بارعاً في نظمه وله أشعار وقصائد مشهورة باللغة الفارسية، وكان خطاطاً فتاناً يجيد الرسم والكتابة بخطوط مختلفة وقد تقل عن الحكيم افلاطون «أن الخط هندسة روحانية ، ظهرت بالة جسمانية».. .

فكان مصداقاً لقوله تعالى في الآيات التالية :

(يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً، وما

يذكر إلا أولوا الألباب) (1)

(واتقوا الله ويعلمكم الله) (2).

(أن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً) (3)

(وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس) (4)

(من يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) (5) (الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبُلنا) (6)

ص: 31

1- البقرة: 269

2- البقرة: 282.

3- الأنفال : 29.

4- الأنعام : 122.

5- الطلاق : 2.

6- العنكبوت : 96.

(انّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وُدًا) (1)

ومن خصائصه أنه كان شديد التعلق بالقرآن الكريم علماً وتلاوةً وتأثلاً وعملاً وله في هذا الصدد باع طويل من التأليف والتدريس والتحقيق وكان يؤكّد إننا لا يمكن أن ندّعي بضرر قاطع ونجزم في شيء يخص المنطق القرآني والروائي ، ونقول هذا منطق القرآن وأهل البيت عليه السلام في الموضوع الكذائي، بمجرد الاستناد إلى آية ورواية أو اثنتين أو ثلاث بل علينا أن نجري فحصاً كاملاً ونقوم باستقراء تام للكتاب والسنة - كتب الحديث - بحثاً عن الآيات والأحاديث التي تحكي عن ذلك الموضوع، ثم نعمل على تقييد المطلقات بواسطة المقيّدات، وتخصيص العام منها بالخاص الوارد فيها ، ونسخ المنسوخ بالناسخ ، و تبين التشابهات بالمبينات، و تجمع القرائن المنفصلة والمتصلة كلها ويؤقّق بينها بالملاحظة وكثرة التدقيق والتحقيق، ثم إذا بذلنا ما في وسعنا واجتهدنا في ذلك كله وجزمنا بأمر ما نقول على وجه القطع واليقين أن هذا منطق القرآن والآل الأطهار عليهم آلاف التحية والثناء وهذا ديدنهم ومذهبهم فيما نحن بصددده، وكان يري أن هذا لا يحصل إلا باحاطة ولو سطحية بالقرآن الكريم كله من أوله إلى آخره حفظاً وتلاوةً وتفسيراً وتأويلاً.

وكان يري قدّس سرّه في تفسير الكتاب بالسنة، أن السنة وسائر العلوم التي لها مدخلية في فهم آيات القرآن وبيان معانيها كالعلوم اللغوية وما أشبه ماهي إلا أسباب وعوامل لشرح الصدر وفتح الأبواب وتمهيد الذهن و تشحّيز والإعداد والاستعداد لمعرفة المراد الجدي للواجب تعالي و ميزه عن المراد الاستعمالي وسائر الشؤون الواردة في هذا المجال، وليست الأحاديث وتلك العلوم بحمل يحمله

ص: 32

. أحدنا علي منكبه أو ظهره ليحمله القرآن الكريم فيما بعد ويحمل القرآن ما لا يحتمل، بل هي في خدمتنا لمعرفة القرآن بالتدبر والتأمل، ولنكون جميعاً في خدمة القرآن الكريم بمعرفة حقائقه وأسراره.

وكيف كان فقد أعرض عن كل شيء وترك الزعامة الدينية والعلوم التقليدية الحوزوية منكباً ب كله علي التفسير حتي صار ضحية القرآن الكريم كما وصفه بذلك المرحوم زعيم الحوزة العلمية في النجف الأشرف وأستاذ الفقهاء والمهتهددين سماحة آية الله العظمي السيد أبو القاسم الخوئي (أعلي الله مقامه الرفيع) علي ما نقل عنه قدس سره في صحيفة جمهوري اسلامي الايرانية عدد الاثنين 1372/9/1 هـ. ش.

. به { !لها

اجازاته في الاجتهاد والرواية :

حاز المؤلف العلامة (أعلي الله مقامه الشريف) علي اجازات الاجتهاد

والرواية من عدة من فحول العلم والرواية من الفقهاء والمحدثين هم :

1- آية الله العظمي الشيخ محمد حسين النائيني قدس سره .

2 - آية الله الشيخ علي القمي . قدس سره

3 - آية الله المحدث المؤرخ الشيخ عباس القمي . قدس سره

4 - آية الله العظمي السيد حسين البروجردي و . قدس سره

5 - آية الله العظمي السيد محمد حجت (الحجة) . قدس سره

6- آية الله ميرزا علي أصغر الملكي با . قدس سره

7- آية الله السيد حسن الصدر . قدس سره

وغيرهم من الأعلام والمشاهير .

أبرز ملامح العلامة :

أولاً : حبه ومودته وتعظيمه الذي لا يوصف لأهل بيت العصمة والطهارة

سيّما لمولانا وسيّدنا أمير المؤمنين وسيد الوصيين علي بن أبي طالب وسيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليهما وعليهم أفضل صلوات المصلين من الأولين والآخريين بعدد نجوم السماء وذرات الفضاء وحبّات التراب والرمال وقطرات مياه البحار والأنهار وعدد ما أحصاه كتاب الله وأحاط به علمه.

وقد سأله ذات مرة بعض تلاميذه عن الحديث المروي عن الإمام جعفر الصادق صلوات الله وسلامه عليه ان «من عرف فاطمة حق معرفتها فقد أدرك ليلة القدر» كما روي في تفسير فرات الكوفي، فأجاب العلامة قدس سره ما المانع أن يتلقي الانسان حقائق بصورة انزالية دفعية، يتلقاها بعالم روحانيته وعصمته ولتعلقه بملكوت العالم يتلقي الآيات طبقا للوقت المناسب واقتضاء المصلحة فيصير تنزيلاً؟

ثانياً: شدّة التوسل والتمسك بأهل بيت العصمة والطهارة عليهم الصلاة

والسلام

كتب في مقام الردّ علي شبهات الأعداء والمغرضين عندما وجّهوا سهام حقدهم وجهلهم وعنادهم إلي زيارة العتبات المقدسة والتوسل بالعترة الهادية عليهم صلوات الله والملائكة والناس أجمعين : أن زيارة هذه القبور والتوسل بأصحابها ، إلي الله ، ثابتة بالشرع واليقين وان الترغيب في ذلك ودعوة الناس وحضورهم عند هذه المراقد وتمسكهم بهذا الجبل المتين والعروة الوثقى من أشد القربّات إلي الله تبارك وتعالى ولها آثار معنوية روحانية عظيمة لا يدانيها في الأجر والثواب والفوائد الدينية والدينيوية شيء ولا عمل من الأعمال، وليس غرض الزائرين واللاندين والمتمسكين بهذه القبور. إلّا التقرب إلي الله تبارك وتعالى وامثال أوامره و تعظيم شعائره، لا يريدون بذلك أن يتخذوا صاحب القبر معبوداً من دون الله تعالى ولا شريكاً في ملكه وملكوته وسلطانه وخلقه وأمره كلا ، فإنّ زيارتهم لهذه القبور

تعظيم لشعائر الله تعالى وتقبييلهم للضريح والأضرحة والجدران والأبواب من لوازم محبتهم لأولياء الله ومودتهم لهم، فكيف للمرء أن يري ويتلو ما صرح به القرآن الكريم من لزوم محبة أهل بيت الرسالة وموضع النبوة في قوله تعالى : (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) (1)

ثم لا يعمل بلوازم هذه المودة وهذه المحبة التي جعلها الله تعالى أجراً لرسالة رسوله الكريم صلي الله عليه و اله وفريضة علي كل مسلم ومسلمة، وأن التوسل بهم وطلب الحوائج منهم لأنهم أبواب رحمة الله ووسائل بركاته وخبراته علي الخلائق (ولو أنهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً) (2)

ورسول الله حيٌّ «من زارني بعد مماتي كمن زارني في حياتي» وإذا كان الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون شهداء علينا فالرسول وعترته صلي علي عليه و اله له أحياء بطريق أولي يسمعون كلامنا ويشهدون مقامنا ويردّون سلامنا، وهذا التوسل وطلب الحوائج إلي الله عين التوحيد لا شرك فيه ولا تشوبه شائبه.

ثالثاً : مواظبته الدائمة علي زيارة العترة الطاهرة عليهم آلاف التحية والثناء،

والارتباط المستمر بهم سيما في مواليدهم ووفياتهم، وعلي الخصوص في مصاب سيدة النساء وابنها المظلوم المقتول سيد الشهداء عليهما أفضل الصلاة وأتم التسليم. من ذلك أنه لما قيل له أن توسعة حرم سيد الشهداء عليه السلام سيؤدي إلي هدم قبور بعض العلماء ومحوها، أجاب قدّس سرّه : لا بأس، فإنّ الحرم الشريف لا بد أن يتسع ويتجدد، إذ لم تتحقق كرامة ولا بلغ أحد مرتبة علمية أو معنوية ولم يصب أحد خيراً إلا من هذا الحرم الشريف أو بالتوسل بصاحب هذا الحرم الشريف صلوات الله عليه . كان مواظباً علي حضور مجالس سيد الشهداء عليه الصلاة والسلام، لا ينقطع عنها،

ص: 35

1- الشوري: 23.

2- النساء : 64.

وينقل عن السيّد الرقعي ان العلامة قدّس سرّه كان يواظب علي حضور مجلسهم السنوي الذي يُعقد من 10 - 13 محرم طيلة حياته ويتخذ لنفسه مكاناً متواضعاً من المجلس ، كما كان يقول قدس سره فيه أن اللافتات والأقمشة السوداء المعلقة في المجالس والحسينيات ستشفع لنا عند الله تعالى يوم الحساب . كان قدّس سرّه له شديد الحزن ودائم الكآبة وكثير البكاء والندبة علي مولانا سيد الشهداء صلوات الله وسلامه عليه حتي كان لفرط حزنه وعويله وبكائه لا يتمالك نفسه فترتعد فرائضه ويرتفع أنينه وضجيجيه ويعلو صوته الذي كان خفياً في جميع الأحوال.

ثم أنّه لم يعطّل درساً ولا توقف عن مطالعة وكتابة و تأليف و بحث و تحقيق في العلوم والمعارف إلّا في مصابهم أو مواليدهم عليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم . وكان من عادته أيضاً حضور مثل هذه المجالس التي كانت تنعقد أسبوعياً أيام الجمعة والتعطيل.

ينقل عن صهره و تلميذه آية الله الشهيد قدوسي أن العلامة قدّس سرّه كان يواظب علي قراءة زيارة عاشوراء سيما في شهري محرم و صفر دون انقطاع وكان ذا اهتمام خاص بزيارة الجامعة الكبيرة لا يصّده عن المواظبة علي قراءتها شيء ولا يشغله عنها أمر من أمور الدنيا .

إذا ذكر عنده رسول الله صل الله عليه واله أو أحد أهل بيته الكرام عليهم الصلاة والسلام تغير لونه وظهرت علي سيماها آثار التواضع والأدب في المقام وشدة التعظيم والتكريم للائمة الأطهار عليهم أفضل الصلاة والسلام، لا سيما مولانا فاطمة الزهراء سيدة النساء عليها آلاف التحية والثناء و مولانا الحجة المنتظر صاحب العصر والزمان أرواحنا لتراب مقدمه الفداء وعجل الله تعالى فرجه الشريف ، وكان رحمه الله يري للصديقة الطاهرة مقاماً فوق تصور العقول ومدركات الأفكار ومقاماً

و منزلة ملكوتية لا يُبلغ مداهما ولا تُدرك حقائقهما، وهكذا كان يري ويعتقد هذه المنازل والمقامات لهم جميعاً.

وكان محيطاً بسيرة النبي صَلَّى الله عليه وآله الاطهار عليهم الصلاة والسلام ملتماً بجزئياتها، مهتماً غاية الاهتمام بهذه السيرة العملية والعلمية منها، سيرتهم الفعلية والقولية والتقريرية، لاعتقاده الجازم أن سيرتهم حجة علينا جميعاً وطريق إلى سعادتنا وكمالنا ورشادنا.

كان رحمه الله مجداً مداوماً في زيارة المراقد المشرفة، لا يمنعه عن زيارتها ولا يحوله دون الوصول إليها شغل من مشاغل الدنيا حتّى السُّقم والمرض. فلم يتوقف عن زيارة مولانا الامام الرضا صلوات الله وسلامه عليه في الفترة الأخيرة من عمره الشريف رغم كلّ ما حلّ به من أسقام وما أعياه من شدة المرض والضعف، ولم يكتف بذلك حتّى كان يشقّ صفوف الزائرين ليستلم الضريح المبارك بنفسه هذا في الوقت الذي كان قد نهأ الطبيب عن مثل هذه الأعمال، إلّا أنّه كان يقول قدس سره وهل هناك مكان يلوذ به المرء ليشفي عليه ويروي غليله سوي هذه البقاع؟! وكانت زيارة السيّدة كريمة أهل البيت فاطمة المعصومة عليهم السلام من أعماله اليومية التي لا تكاد تتقطع حتّى في أسوأ الظروف والحالات، خصوصاً في شهر رمضان المبارك حيث كان لا يفطر ولا يفكّ صيامه إلّا بعد زيارة هذه الكريمة وتقبيل ضريحها المبارك. ثم أنّه كان يستعين كثيراً في طلب العلم وحل المسائل والمعضلات العلمية والفلسفية بأرواح أهل بيت العصمة والطهارة عليهم أفضل صلوات المصلين، ويتوسل بهم إلى الله عزوجلّ في قضاء كل حوائجه لا سيما حوائجه العلمية، وكان الواجب تبارك وتعالى يفتح له أبواب رحمته، ويكشف عما خفي عليه وصعب عليه إدراكه من المسائل والقضايا العلمية التي كان قدس سرّه له بصدد البحث عنها ورفع الغواشي عن مكنون حقائقها.

ولما سُئل الشهيد مطهري قدس سرّه عن سرّ حبه الكبير لاستاذة العلامة وشدة تعلقه بشخصه وتأثره بشخصيته ؟ أجاب لم يكن ذلك لغزارة علمه وعمق فلسفته ولا- لأنه أستاذي ، بل لما رأيت منه من شدة تعظيم لمقام أهل بيت العصمة والطهارة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وعظيم تمسّكه بجلهم المتين واللؤذ بهم واللجوء اليهم [\(1\)](#).

ص: 38

1- مصادر حياة المؤلف : 1- عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، للطالبي الحسني. 2- طبقات النساين، لأبي بكر زيد. 3- سر السلسلة العلوية ، لأبي نصر البخاري . 4 - مقاتل الطالبين ، لأبي الفرج الأصفهاني . 5- لسان الميزان ، لابن حجر العسقلاني. 6- أعيان الشيعة، للسيد محسن الأمين . قدّس سرّه 7- شهداء الفضيلة، للعلامة الأميني 8- مهرتابان، للعلامة السيّد محمد الحسيني الطهراني تة (بالفارسية). قدّس سرّه 9- رياض الجنة ، للعلامة الزنوزي. 10- جرعه هاي جهانبخش، غلامرضاگلي زواره (بالفارسية). 11- شرح حال علامه طباطبائي ، بقلم العلامة قدس سره (بالفارسية). 12- نامه ها برنامه ها، للعلامة حسن زاده آملّي (بالفارسية). 13 - نور وملکوت قرآن، للعلامة الطهراني قدس سره (بالفارسية). 14 - طبقات اعلام الشيعة، لآغا برزک الطهراني . قدّس سرّه . 15- تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي قدّس سرّه 16 - ومجموعة مقالات وكلمات للعلماء والأساتذة في الصحف والمجلات والمنتديات .

1- يعتقد المؤرخون أن أقدم المجموعات والقضايا الفلسفية الصّرفة أو الغالبة ظهرت في حوالي القرن السادس قبل الميلاد عند حكماء اليونان، ويذكرون أسماء للعلماء والفلاسفة والذين بدأوا يبحثون عن الوجود وبدء العالم ومنتهاه ، والذين قدموا تفاسير ونظريات مختلفة متعددة عن ظهور الموجودات وحالاتها.

2- علّلوا ظهور هذه الحركة الفكرية والطفرة العلمية الفلسفية التي هي أصل كل العلوم وأساس انطلاقها وانفجارها وتطورها ، بوجود أجواء سياسية واجتماعية آمنة مستقرة ونوع من العدالة الاجتماعية الكفيلة بالحرية الفكرية نقضاً وإبراماً وطرحاً ومطالبةً، وبحثاً وانتقاداً، التي مهدت بساطاً وثيراً وأرضيةً خصبةً لنمو تلك الأفكار وتطورها.

3- كما أنهم ذكروا في القرن الخامس قبل الميلاد ظهور مفكرين وعلماء وحكماء أنكروا وجود الثوابت والحقائق الثابتة بل منعوا إمكان معرفة شيء علي نحو الجزم واليقين وأن كل ما حول الانسان ليس إلّا خيالاً في العقل الانساني ، وان لا شيء يوجد ولا حقيقة توجد وراء الفكر الانساني وخارج نطاق مخيلته وتصوراتهِ الذهنية ، وأطلق علي هؤلاء فيما بعد تسمية تتناسب وشأنهم وهي السوفسطائيون وسُميت فكر تهم هذه بالسفسطة ومذهبهم بالمذهب السوفسطائي . ثم ان هذه التسميات والمصطلحات وان كانت بمعني الحكماء والحكمة والحكمي، إلّا أنهم استعملوها في غير ما وضعت له بل في ما يناقض المعني الحقيقي الموضع

له، واشتهروا بذلك علي مر القرون والأعصار.

4- حتّي ظهر افلاطون الحكيم اليوناني الشهير الذي لمع اسمه من بين الأسماء حتّي يومنا هذا، متصدياً لهؤلاء المغالطين السوفسطائيين مسمّياً بفيلاسوفس أي محب الحكمة والفلسفة ومن هنا ظهرت كلمة الفلسفة وهي المعرّبة من فيلاسوفس او غيلاسوفيا التي تقابلاً كلمة السفسطة والسوفسطائي، نقاب؟ استعمالية لا وضعية وان أصبحتا فيما بعد حقيقة في معانيهما الحديثة لكثرة الاستعمال، وذلك أنا نجد أن لفظ السفسطة لا- يتبادر منها عند الاطلاق إلّا المغالطة خلافاً للفلسفة التي أصبح لا يتبادر منها إلي أذهاننا عند الاطلاق إلّا الحكمة والتعقل السليم من غير حاجة إلي القرينة أصلاً بل أصبح استعمالهما بمعناهما الموضوع لهما يحتاج إلي القرينة، والأول دليل الحقيقة والثاني دليل المجاز.

5- ثم أتبعه تلميذه ارسطو، الذي لم يأل جهداً في تثبيت دعائم الفلسفة

ومبانيها، و ترتيب اسسها وتنظيمها والعناية ببسط حقائقها ونشرها.

- وعلي خطي استاذة افلاطون مضي العبقري اليوناني ارسطو بادلاً أقصي جهده في هذا السبيل وان خالف الاستاذ حتّي صار لكل منهما مذهب فلسفي خاص، وطريقة خاصة يعالج بها كل ما يتعلق بالوجود المطلق وما يتعلق بالموجود بما هو موجود ونظريات وآراء بعضها علي طرفي نقيض من صاحبه في تفسير العالم والكائنات.

7- لكن ارسطو هذا العبقري العظيم زاد علي استاذة و تقدم عليه في هذا المجال حيث بلغ بالفلسفة ذروتها، وذلك بوضع مقدمة لا غني عن الفلسفة والفيلسوف عنها بل تعتمد الفلسفة اعتماداً تاماً عليها، أعني قواعد لطريقة التفكير والاستدلال سميت بعلم المنطق الذي صار عمدة العلوم العقلية إلي يومنا هذا.

8 - الفلسفة بمعناها الأعم واطلاقها الذي ظهر في تلك الآونة والعصور

اطلاق عام شامل لكافة العلوم والفنون والصناعات الحقيقية كالطب والنجوم وعلم الفلك والهيئة والرياضيات والكيمياء والفيزياء والإلهيات

9. وهذه العلوم الحقيقية اما علوم نظرية كالطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وأما علوم عملية تطبيقية تجريبية ، كالأخلاق، وتدير المنزل وسياسة المدن.

10 - ثم أن لكل علم من العلوم النظرية أقساماً علي حدة، فمثلاً- تشتمل الطبيعيات علي علم الحيوان والنبات والمعادن وعلم معرفة الكائنات والأكوان والأفلاك.

11 - وعلم الرياضيات ينقسم إلي الحساب والهندسة والموسيقى والهيئة .

12 - وعلم الإلهيات ينقسم إلي علم ما بعد الطبيعة وهو العلم الذي يبحث عن المباحث الكلية للوجود، والذي يبحث أيضاً عن واجب الوجود ومعرفة الصانع الحكيم والخالق العليم

13 - استمر هذا النشاط العلمي في اليونان بعد ارسطو واستأذه افلاطون،

وحافظ علي هذا التراث العلمي المبتكر المتأثر بالتراث العلمي والحضاري الشرقي في بعض جوانبه ، حافظ عليه اتباع هذين العَلمين والعَبقرين ، بالبحث والتحقيق والتدريس والتأليف والبسط والنشر، لكنهم لم يؤسسوا مذهباً جديداً، بل انحصرت جهودهم العلمية واجتهاداتهم الفكرية في اطار ما حدّده العلّمان افلاطون وأرسطو باسم المذهب الاشراقي الأفلاطوني والمذهب المشائي الارسطوني.

14 - لكن هذه الحال لم تدم في بلاد اليونان مهد العلوم والعلماء والحضارات بل انتقل هذا الصّرح الشامخ إلي مدينة الاسكندرية القديمة قبل ظهور سيدنا المسيح عليه السلام وقرب مولده الميمون، حتّي صارت هذه المدينة مركزاً علمياً هاماً تلقت فيها حضارة الشرق والغرب وتبعت منها نور العلم لتملأ العالم شرقاً

وغرباً حتّى القرن الرابع الميلادي - أي بعد مولد سيدنا المسيح عليه السلام -.

15 - لم تدم هذه النعمة كثيراً، حيث انتشرت المسيحية في القرن الرابع الميلادي، وبدأ القساوسة والرهبان ورجال الدين المسيحي يحاربون الأفكار العلمية والنظريات الفلسفية ويعدون لها أمورة منافية للأديان السماوية ورسالات الأنبياء، لأنها تغزو الطبيعة وما ورائها بسلاح العقل الذي لا محلّ له من الأعراب في هذه الأمور - علي حدّ زعم رجال الكنيسة ورهبانها - .

16 - في القرن الخامس الميلادي تم اغلاق الجامعات والمدارس والحوزات العلمية في أثينا والاسكندرية وتم تفريق العلماء والفلاسفة والمفكرين فهرب من هرب واعتقل من اعتقل وقتل من قتل منهم، وانتهت سيادة العلم وخمد مشعل النور في هذه البلاد وسائر البلاد ولم يجد أهل العلم موطناً آمناً ولا مركزاً، مطمئناً يضعون فيه رحلهم ويروون به ظمئهم ويشفون من غليلهم يمدون عبره جسورهم.

17 - وهكذا استمرت الأوضاع متردية، والجهل مستفحلاً، والظلام الدامس ناشراً خيوطه البغيضة في أرجاء المعمورة، وكانت الكتب العلمية والرسائل الفلسفية والتراث الذي تركه الاعلام تنهال عليها التراب وتأكّلها الديدان والحشرات بين أرفف المكتبات الخاصة السرية والمتاحف الأثرية والمخابيء والملاجيء والسراديب تحت الأرض وفوقها، حتّى رأت النور مرة اخري ببركة الاسلام في العهد الأموي وبلغت قمته في العهد العباسي.

18 - نعم لم يكن بنو أمية ولا بنو العباس ممن يعتني بشؤون الدين ولا ممن يهتمون بالعلم والمعرفة ونشر الفضيلة والكمال بل قامت حكوماتهم علي القتل والظلم والأضطهاد، وكان عماد أنظمتهم محاربة الدين وتمزيق الاسلام والمسلمين ، وكان ديدنهم الاطاحة بأئمة العدل والعلماء الصادقين والتشكيل بمن يدخل البيوت من أبوابها، ولما وجدوا أن تلك الطرق والأساليب القسرية القهرية لم تأت ثمارها

بل أصقلت أهل الحق وفضحت أهل الباطل وسلاطين الجور وطغاة الأرض وما زادتهم إلا خيبةً وخسراناً، رأوا في بعض الاعصار والعهود ان يضيفوا إلي جرائمهم جريمة اخري ظاهرها فيه الرحمة وباطنها من قبله العذاب.

أعني أنهم وجدوا في علوم اليونان وفلسفتها سلاحاً جديداً يحاربون به ائمة الهدى ومصابيح الدجى من أهل بيت رسولنا المكرم صلي الله عليه اله ، وفي الوقت ذاته يغطي تبعاتهم ويسدل علي شيء من جرائمهم.

19 - هذه الحركة وان جاءت من العدو قاصداً بها العلماء الصادقين والأئمة المحققين الهادين المهديين إلا أنها أثمرت خلاف ما قُصد منها ، اذ ما قصد لم يقع وما وقع لم يُقصد، مصداقاً لقوله تعالى : (عسي أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم) (1) والمثل المعروف «جنت علي نفسها براغش» و«من حفر بئراً لأخيه وقع فيها» وهكذا، ذلك أن هذه الحركة العدائية أصبحت سلاحاً بيد أهل الحق بحثاً وتحقيقاً وتنميةً وتطويراً وتدقيقاً، يبادرون إلي تخليتها من الزوائد والحواشي وما ليس بحق ، ثم تحليلتها بما سقط في أيديهم من الحق الذي سقط من أقلام أولئك وفات أذهانهم وأنظارهم، وأخيراً يقومون بتجليتها وتصقليلها وربط القديم بالجديد و استنتاج ما هو اللازم.

20 - ولما بدأت الفلسفة تشكل خطراً علي بعض حكام الجور حينذاك ، وأحس أصحاب المصالح الدينية بالخطر يداهم أجوائهم ويطرق أبوابهم، فكروا فيما ينقذهم من ورطتهم هذه فعمدوا إلي وعاظ السلاطين وفقهاء الضلال وعلماء البلاط الحاكم يستجدونهم ويسألون العون لانتقاذهم، ووجد هؤلاء في الاستشهاد بالكتاب والسنة والتوقف عند ظواهرها تارة و تفسير ظواهرها و تأويلها بتأويلات

ص: 43

تؤمن أغراضهم و تقضي بأهدافهم تارة أخرى خير وسيلة للتصدي للحكماء والفلاسفة ودفع ما داهمهم من الخطر المحقق بهم من جراء نشر الفلسفة والحكمة الإلهية ، فرموا بالكفر من شأوا وحاربوا من حاربوا وقتلوا من قتلوا، حتي باتت الفلسفة مقرونة بالكفر والزندقة، ومال من يميل إليها ويطلبها من مظانها ويتعلمها أو يعلمها القتل والحبس والتشريد. وسمي هؤلاء بالمتكلمين وما ذهبوا اليه سمي بعلم الكلام والعقائد الاسلامية.

21 - كان علم الكلام سلاحاً ثالثاً لمواجهة العلماء وأهل الحق، إلا أن هذا السلاح انقلب علي صاحبه كما ينقلب السحر علي الساحر أحياناً، وكان حاله حال السلاحين السابقين، أعني ان من بين هذه الحركة العلمية العقائدية ظهرت أفكار اسلامية قيّمة وبرز علماء في الحوزات والجامعات والمراكز العلمية الاسلامية صاروا فيما بعد وبالأعلى علي سلاطين الجور وفقهاء البلاط والعلماء المرتزقة ، بدقة أفكارهم ونظرياتهم الوضاعة وأنظارهم الرشيدة، فصار علماً الكلام علماً قيماً لمع نجمه في سماء العلوم والمعارف الاسلامية كفيلاً في كثير من الوجوه والجهات بحفظ العقائد والقيم الاسلامية.

22 - بدأنا بظهور الحضارة اليونانية وبروز الفلسفة والفلاسفة في اليونان،

ولكي لا يتصور القاريء العزيز ان هذه الفترة الزمنية لم تسبق بفترة زمنية تتجلي فيها مراتب عالية من العلم والفلسفة، وحتى لا يظن أحد بأن الحضارة والعلوم والفلسفة منحصرة في مبدئها بهذه الفترة الزمنية وبهذه البقعة المكانية - أعني اليونان القديم - لابد أن نشير هنا ونصح ان هناك حضارات وظهور علوم ومنها الفلسفة والحكمة التي هي أسس العلوم قبل هذه القرون والأعصار مركزها بلاد فارس والهند وبعض البلاد والبقاع الأخرى من هذه المعمورة، ولأنها كانت مسبوقة بحضارات أخرى في الشرق والغرب ذكرنا أن الفلسفة اليونانية قد تأثرت بهذه الحضارات

23 - لكننا لم نقدم شيئاً من تلك العلوم والفلسفات، وبدأننا تأريخ الفلسفة وجعلنا مبدأ ظهورها في هذه المقدمة الوجيزة هي فلسفة اليونان ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد لأن المورخين لم يدوّنوا شيئاً من ذلك قبل هذا التاريخ، ولم تجد حسب استقصائنا واستقراؤنا شيئاً مدوّناً مرتباً في كتب التاريخ سوى ما ذكرناه، نعم نعلم علماً اجمالياً لا يقبل التشكيك أنها مسبقة بحضارات وفلسفات وصلتنا مشتتة، ذكر قسماً منها العلامة قدس سره افي بدايته وقد شرحناها هناك، كما سنتطرق إلي جملة من تلك النظريات والآراء في هذا الكتاب، وأنت حين تصل إلي كتب الفلسفة المفضلة ستقرأ أكثر وأكثر عن هذه الفلسفات كما في كتب المنظومة للسبزواري قدس سره با والأسفار الأربعة وغيرهما من كتب الفلسفة للمولي صدر المتألهين وابن سينا وهلمّ جرّاً.

24 - بعد التقاء الأفكار الفلسفية لدي المسلمين بالفلسفات اليونانية والهندية واللاتينية والفارسية والسريانية والعبرية وتلاقحها وترجمة كتب هذه الأقوام والطوائف والمذاهب إلي العربيّة، شهدت المراكز العلمية في بلاد المسلمين نظورة ورقي لم يسبق له مثيل في تاريخ تلك البلاد تصديقاً لقوله صلي الله عليه و اله وسلم : « أعلم لناس من جمع علوم الناس إلي علمه » وظهر علماء أفذاذ وفلاسفة كبار كالفارابي وابن سينا وغيرهما حققوا هذه الآراء ونقحوها ونظفوها من الشوائب والأوهام، فأخذوا المعقول ونبذوا الموهوم، ثم قاموا بتصقيّل المعقول وتجليته وتجديده وتقويمه.

20 - من أبرز الفلاسفة المسلمين ذكرنا ابن سينا و الفارابي ونضيف هنا حجة الاسلام محمد الغزالي الذي كان فقيها ثم متكلماً ثم عارفاً ثم فيلسوفاً والفخر الرازي أمام المشككين والبغدادى ، و السهروردي مؤسس المدرسة الأشراعية في

الفلسفة الإسلامية علي غرار فلسفة افلاطون امام الاشراقيين اليونان(1)وهكذا خواجه نصيرالدين الطوسي والمير الداماد و تلميذه المولي صدر المتألهين الشيرازي صاحب الأسفار الذي أسس مذهباً جديداً ومدرسة ثالثة وفق فيها بين حكمة المشاء وحكمة الاشراق ونظريات العرفاء سماها بالحكمة المتعالية ، كما تقدم عليهما بعض من نقرأ هنا بعض آرائهم كالمحقق الدواني.

26 - والحاصل أن أول نظام فلسفي في العصر الإسلامي برز إلي منصة الظهور كان في عهد الفارابي وتم علي يديه ، وتكامل هذا النظام في عهد المولي صدر ، وان كان لابن سينا اليد الطولي والفضل الأكبر وحصة الأسد في تنمية هذا النظام وتصقيله وتجديده وتوسيعه.

27 - توقفت مسيرة التأسيس والتجديد والتحديث بوفاة المولي صدرا قدس سره وكل من جاء بعده من فلاسفة المسلمين كان تبعاً له في مذهبه ولم يخرج إلي حيث نطاق أوسع، ولا جاء احد بمدرسة فلسفية جديدة تضاهي تلك المدارس الفلسفية الاشراقية والمشائية والحكمة المتعالية ، بل لقيت الفلسفة في بعض الفترات اجحافاً لا تستحقه من المراكز والحوزات العلمية ، ولا نقصد الاتهام علي نحو الاطلاق اذ كان البعض محققاً في تصديده ، لكن حصل الظلم والاجحاف وعاد التكفير والتفسيق لأهل الفلسفة وطالبيها .

28 - واختلف الوضع في بلاد الغرب حيث عادت اليها سيادة الكنيسة في

حوالي القرن الخامس الميلادي واستمرت طيلة عشرة قرون تقريباً - حوالي ألف عام - حتي حوالي القرن الخامس عشر الميلادي، واقتضت سلطة الكنيسة اغلاق المراكز العلمية التي تخالف سياستها ومصالحها ومصالح الأنظمة الحاكمة وسلاطين

ص: 46

1- زعم شيخ الاشراق ان افلاطون كان سلوكياً يعتقد بالتركية وتصفية الباطن والاشراقات النفسانية ولم يُثبت ذلك بالأدلة والبراهين .

29 - في أواسط القرن الخامس عشر سقطت سلطة الكنيسة ورجال الدين المسيحي وبدأ بذلك عهد جديد وحدثت بعض التغييرات الجذرية في الفلسفة ونظرتهم إليها، ونتج عن ذلك أولاً: زعزعة عقائد الناس الدينية وحدثت ردة فعل عنيفة تجاه رجال الكنيسة الذين مارسوا الظلم والاضطهاد بأشع صورته تجاه العلماء والمفكرين، لم يتركوا لأهل الفكر حرية التفكير ولا لأهل البيان حرية التعبير. وثانياً: اتهم مالوا إلى العلوم الطبيعية والتجريبية بغضاً منهم للعلوم العقلية، والحاصل أنهم شعوباً وعلماء مالوا عن الدين والفلسفة إلى المادة والتجربة ونعني بذلك سقوط الدين والفلسفة في بلاد الغرب، وثالثاً: ظهر الشكاكون وراج سوق فلسفة التشكيك.

30 دامت هذه الظاهرة طيلة قرنين حتى ظهر في القرن السابع عشر الميلادي فيلسوف يسمى ديكارت الذي بذل جهداً حثيثاً حتى استطاع أن يحيي الفلسفة ويخرجها من الجمود والسكون إلى الحركة باثبات الحقائق وإبطال مزاعم الشكاكين الذين شككوا في الحقائق الخارجية بأسرها وأحيوا هذا المذهب الباطل انكاراً للحقائق واعتباراً للأشياء أموراً خيالية ليس لها وجود إلا في اعتبار المعتبر لها وفي ذهن المتصور لها، فهم القائلون باعتبارية الموجودات قاطبة ونفي الحقائق قاطبة وهو السفسطة بعينها التي قال بها الأولون وأحيوها هؤلاء الآخرون. ولقب ديكارت بزعيم ومؤسس المذهب الواقعي وبالرغم من مساعيه الطويلة الحثيثة عجز عن الوصول إلى الحقيقة فنفي أن يكون العقل النظري قادراً على حل مسائل ما وراء الطبيعة جميعاً وأن العقل عاجز عن إدراكها الصحيح وإدراك حقائقها فهو وإن جاء بفلسفة مقبولة نوعاً ما في تلك الأزمة لإحيائه القيم الأخلاقية حينذاك بيد أنه حطّم وزلزل أسس الفلسفة الماوراء الطبيعية.

31- واستمرت المسيرة الفلسفية في الغرب بين قائل بالتشكيك المطلق وقائل بنوع من التشكيك وقائل بالحقيقة المطلقة . وظهرت سفسطات ساقطة رخيصة لا صلة لها بالعلم والعلميات، بل العلوم والمعارف بريئة منها كالقول بأصالة الحس والتجربة والذي نتج عنه فلسفة أصالة الحس والتجربة الذي أسسها «ويليام أكامي» وأحيائها «جان لاك» و «ديفيد هيوم» و «باركلي» و هم بريطانيون جميعاً ، وكالقول بأصالة الفرد «اومانيسم» أو القول بأصالة المادة أو فلسفة «ماترياليسم» والقول بأصالة التاريخ «الديالكتيك» وهما من فلسفة كارل ماركس الانجليزي ومن قبله آثار الفلاسفة الماديين الداعين إلى الإلحاد، وما زال العالم متعطشاً إلى الحكمة المتعالية التي هي ختام الفلسفة والحكمة في قمة شموخها، وفيها يكمن السر الذي يبحث عنه عقلاء الغرب والشرق وفلاسفتها، وفيها الاجابة الوافية عن حقيقة الوجود وما يتعلق بالوجود والموجود وما يبحث عنه الفيلسوف هنا وهناك .

32 - من المؤسف جداً ما ذهبت اليه بعض السفسطات الحديثة من تقابل المعارف العلمية والمعارف الفلسفية، حتّى ذهبوا إلى ان العلوم الفلسفية لا تستحق اطلاق العلم عليها ولهذا اطلقوا العلم علي العلوم والمعارف التجريبية فحسب علي نحو الحصر، وجعلوا الأصالة لهذه العلوم لأنها تقابل الفلسفة وليس لها الأصالة والحقيقة، وما يزيد المرء أسفا انتشار هذه الفكرة والتمسك بها في المجامع العلمية علي نحو الحقيقة والثبوت، وهي ما زالت كذلك لدي المثقفين العصريين، بعدما كانت الفلسفة مقارنة للعلم لا اختلاف بينهما في معناها الأعم قبل تخصيصها في العصور المتتالية ببعض العلوم والمعارف وحتّى في حالة التخصيص أيضا هناك تقارن موجود وملازمة بين المصطلحين

32 - أهم المذاهب الفلسفية قبل ظهور الاسلام هي مدرسة أفلاطون مؤسس المذهب الاشراقي و مدرسة أرسطو مؤسس المذهب المشائي، وأما بعد

الاسلام فإن مؤسس الاشراق الاسلامي والفلسفة الاشراقية علي ضوء المباني الاسلامية هو المرحوم الشيخ شهاب الدين السهروردي من فلاسفة القرن السادس الهجري القمري وان كان يتبع في أصول مبانيه مدرسة افلاطون لا يختلف عنها كثيرة، كما أن مؤسس المذهب المشائي في الاسلام والمشاء الاسلامي يعد المرحوم شيخ الرئيس ابن سينا وان كان يتبع أيضاً في الأصل مدرسة ارسطو، وظهرت مدرسة جديدة ومسلک ومذهب جديدين في القرن الحادي عشر الهجري القمري هي مدرسة صدر المتألهين قدس سه وسميت بالحكمة المتعالية التي كان لها الحظ الأوفر في القرون الأخيرة في اقبال الحوزات والمراكز العلمية وحل المعضلات العلمية والعقائدية، وهي خلاصة أربعة مسالك للمعرفة وكشف حقائق عالم الوجود ونقطة التقاء بين هذه المسالك الأربعة وذلك بالجمع بين وجوه الفرق بينها والأخذ بما يصح منها ونبذ ما لا يصح، وهي مسلک الاشراق ومسلک المشاء القديم منها والحديث إضافة إلي مسلک العرفان الذي ظهر في الاسلام و مسلک المتكلمين الاسلاميين، وهذان المسلكان مختصان بما بعد بسزوغ فجر الاسلام. فطرق الاستدلال قبل الاسلام تقتصر علي الاشراق والمشاء وبعده تزيد لتصبح اشراقاً اسلامياً ومشاء اسلامياً و عرفاناً اسلامياً وكلاماً اسلامياً وحكمة متعالية التي جمعت بينها جميعاً وأضافت اليها ما لا بد منه.

34 - هناك فوارق عديدة بين المذهبين الاشراقي والمشائي اهم هذه الفوارق بل الفارق الجوهرى بينهما ان الاشراقيين لا يرون للعقل قدرة مستقلة لمعرفة المسائل والقضايا الفلسفية، وأن العقل عندهم قاصر بوحده عن بلوغ هذه الغايات، بل لابد أن تضم إلي الاستدلال والتفكر العقلي مجموعة من السلوكيات القلبية والمجاهدات النفسانية حتي يحصل لنا التوفيق والقدرة علي كشف الحقائق وحل المعضلات العلمية والفلسفية، خلافاً للمسلک المشائي الذي يكتفي بالاستدلال

والبرهان والتفكرات العقلانية المحضنة ويرى أصحابها ان العقل بوحده كفيلا بكشف جميع الحقائق وحل كافة تلك المعضلات.

والحاصل أن فلسفة المشاء تعتمد علي التعقل والتفكر - العقل والبرهان - في حل المسائل وفك معضلات العلوم من غير اعتناء ولا اهتمام بالمذاهب والأديان والوحي السماوي، بينما تعتمد فلسفة الاشراق في بحثها وتحقيقها عن أحوال الموجودات و كشف خواصها وحل معضلات العلوم علي تركية النفس والروح وذلك انهم يعتقدون أن طريق التوصل إلي الحقائق يعتمد علي ذلك، اذ الروح الانسانية بمنزلة مرآة تعكس العلوم والمعارف و تدرك الحقائق وكلما كانت المرأة انظف وأصفى وأشد صيقله وأكثر شفافية كانت القدرة علي جذب الأنوار والحقائق والصور النورية وانعكاسها أكبر ، وان بالتخلص من الموانع والشوائب والذنوب والآثام تزداد النفس تقرباً من منبع الفيض السماوي الإلهي وبالتالي تصبح قابلة لتلقي المعارف الحقة والحقائق المجردة.

36- أول من نسب افلاطون إلي مذهب الاشراق وعدّه مؤسساً لهذا المسلك الفلسفي هو شيخ الإشراق السهروردي في كتابه «حكمة الاشراق»، ولهذا تردد البعض في صحة هذا المدعي حتي أنكره بعض المتأخرين ونفي أن يكون افلاطون قائلاً بالاشراق وسالكاً طريق المجاهدة ورياضة النفس والمشاهدات والاشراقات القلبية.

37 - هناك جمع غفير من الفلاسفة المسلمين الذين يتبعون مدرسة المشاء منهم الكندي والفارابي ، وابن سينا و الميرالداماد - استاذ صدر المتألهين - وابن رشد الاندلسي وخواجه نصير الدين الطوسي وممن سلك مذهب الاشراق بعد شيخ الاشراق السهروردي هو قطب الدين الشيرازي الذي يعد من أعظم هذه المدرسة حقاً.

38 - يعتقد انصار واتباع ومؤسسوا مدرسة العرفان أن الغاية هي الوصول إلى الحقيقة لا مجرد كشف الحقيقة ، وهذه الغاية لا تتحقق إلا بالتصوف الحقيقي و تصفية الباطن والسلوك إلى الله تعالى ، فلا مجال للاستعانة بالعقل أو الاتكال عليه ولهذا المسلك كثير من الاتباع كالحسين الحلاج وذو النون المصري وأبي يزيد البسطامي والشبلي وخواجه عبدالله الأنصاري ومحي الدين بن العربي الأندلسي وابن الفارض والمولوي الرومي صاحب المشنوي المعروف.

39 - ويعتقد المتكلمون خلافاً للعرفاء أن الحقائق لا- تنكشف إلا بالاستدلال العقلي والبرهان والتفكر القائم بالعقل ويختلفون عن المشائين والفلاسفة جميعاً في مسألة الحسن والقبح، حيث خصها الفلاسفة بالجدليات وأخرجوها عن دائرة البرهان والاستدلال ، بينما هي من أصول الاستدلال عند المتكلمين.

4. - انقسم المتكلمون إلى اشاعرة ومعتزلة، وكثر الخلاف بين الفريقين حتى في مسألة الحسن والقبح ، فقالت الأشاعرة أن الحسن والقبح شرعيان وقالت المعتزلة أنهما عقليان.

41- وجوه الاختلاف بين العارف والفيلسوف والمتكلم أن الفيلسوف لا يحدد لنفسه هدف معينة ولا يوطر نفسه باطار مذهبي معين أو ديني ، ولا يقيد بحثه و تحقيقه بطريقة معينة ولا سلوك محدود، بل يبدأ عمله مطلق العنان، يبحث عن الحقيقة خارج الحدود والقيود ، خلافاً للعارف والمتكلم فإنهما يشرعان في البحث والتحقيق مقيدين بقيود دينية ومذهبية، يبحثان عن الحق والحقيقة في تلك الدائرة، فالهدف عندهم محدد تم تعيينه من قبل.

62 - ويختلف العارف عن الفيلسوف المشائي أيضاً باعتماد الأ-خير علي البرهان والعقل وامتناع الأول عنه، ورفضه للعقل والبرهان والاستدلال قاطبة. كما يختلف المتكلم عن الفيلسوف الاشراقي أيضاً بجمع الأخير بين الاستدلال

والبرهان والعقل مع الاشراقات النفسانية والرياضات الروحانية ، بينما يقتصر المتكلم علي الأول علي ضوء الكتاب والسنة. ويختلف العارف والمتكلم في اعتماد الأول علي محض الاشراق والثاني علي محض العقل والبرهان

43 - لعلم الكلام مذاهب ثلاثة : مذهب الأشاعرة والمعتزلة والشيعة ، فرييس الأشاعرة ومؤسس هذا المذهب هو الشيخ أبو الحسن الأشعري، وله أتباع أشهرهم القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي والفخر الرازي والجويني. ومن أشهر متكلمي المعتزلة النظام والجاحظ والعلاف والزمخشري.

كما أن زعيم المتكلمين الشيعة ومؤسس الكلام الشيعي هو هشام بن الحكم - رضوان الله عليه - وأبرز قادة هذه المدرسة هم الشيخ المفيد والسيد المرتضي وخواجه نصير الدين الطوسي - أعلي الله مقامهم الشريف - .

44 - جمع ابن سينا رحمه الله حكمة المشاء في تصانيف عديدة كالشفاء والنجاة والاشارات والمبدأ والمعاد وعيون الحكمة والتعليقات والمباحثات. كما أن أشهر كتب الاشراق هي حكمة الاشراق للسهروردي. وأشهر كتب العرفان الفتوحات المكية لابن العربي والمثنوي للمولوي وهو ديوان شعر مفضل باللغة الفارسية و ديوان حافظ بالفارسية أيضاً وكتب أخرى عديدة. ويعدُّ شرح التجريد للخواجه نصير الدين الطوسي من أرقى وأكمل الكتب الكلامية علي المذهب الشيعي كما أن كتب الجاحظ والنظام والزمخشري ابرز كتب المتكلمين من المعتزلة وكتب أبو الحسن الأشعري والباقلاني والغزالي والفخر الرازي من أشهر وأبرز كتب الأشاعرة.

45 - أما الحكمة المتعالية التي وضع أسسها وجمع مسائلها وبنى بنيانها المولي صدرا الشيرازي - المتوفي عام 1050 للهجرة - فهي التي تدور حوله مباحث كتابنا هذا الموسوم بنهاية الحكمة وفي الحقيقة هذا الكتاب خلاصة لأفكار

المولي صدرأقدس سرّه في أسفاره وسائر تصانيفه مع بحث و تحقيق و تنقيب و اضافات من سيدنا العلامة - قدّس الله نفسه الزكية - ، وهذا السلوك أو المسلك الذي سمّاه صاحبه بالحكمة المتعالية اسم علي مسمي فهو حكمة متعالية حقاً، وأبرز ملامحه أنّه اشراقي المسلك والطريقة - أعني يبتني علي الاستدلال والمكاشفة معاً - وان اختلف عنه في أصوله و مبانيه و طريقة الاستدلال والتبرهن والاستنتاج وتلاحظ هذا المدعي في كتبه الشهيرة بوضوح، كالأسفار الأربعة، والعرشية ، والشواهد الربوبية ، والمبدأ والمعاد وهكذا منظومة السبزواري قدس سره .

46 - الفلسفة والحكمة بمعناها العام أمّا حكمة استدلالية تعتمد علي القياس والبرهان وأمّا حكمة ذوقية اشراقية تجمع بين حكم العقل والمكاشفات النفسانية وأمّا حكمة تجريبية تعتمد علي الحس والتجربة وأمّا حكمة جدلية تعتمد المشهورات أو المقبولات - علي نحو ما في كتب المنطق -.

67 - اقتصر الحكماء والفلاسفة في استدلالاتهم علي البديهيات الأولية

وقامت مقدمات استدلالهم علي البديهيات دون المشهورات والمقبولات، بخلاف المتكلمين الذين اعتمدوا علي المشهورات في استدلالاتهم ولهذا سمي الكلام حكمة جدلية، وقد نجح خواجه نصير الدين الطوسي (أعلي الله مقامه الشريف) في تنقيح الكلام واخراجه من إطار الحكمة الجدلية وجعله جزءاً من الفلسفة الاستدلالية باضفاء صبغة الاستدلال بالبديهيات عليها، وأخرجها من كونها جدلية إلي كونها استدلالية برهانية بمقدمات بديهية ، وهذا يتضح جداً بمراجعة كتابه الشهير (تجريد العقائد).

ومن معاييب الحكمة التجريبية أنها عاجزة عن حل جملة كبيرة من المسائل الأساسية المتعلقة بالحياة وهي لبّ مسائل الوجود أعني مسائل ما وراء الطبيعة والميتافيزيقا كالمسائل المتعلقة بمبدأ الوجود والعالم ومنتهاه ، ومبدأ العلل، وكثيرة

هي المسائل العقلية البحتة، لخروجها من دائرة الحس والتجربة.

68 - مرت الفلسفة في حوزاتنا العلمية بظروف لا تحسد، حيث أنها لقيت سوء فهم من البعض بلغ حدّ المواجهة الصريحة والتصدي الصارخ بالتحريم والتكفير أو الأعراض والصدود. وعلي النقيض من هؤلاء أفرط أنصار الفلسفة وطلابها بعض الحين في كيفية المواجهة والدفاع عن المسائل والقضايا المتعلقة بالفلسفة بل في الدفاع عن الفلسفة ذاتها، كاد أن يجعل أنظار الفلاسفة أساطير تبلغ حدّ العصمة من الزلل، ويجعل محتويات الكتب الفلسفية حقائق لا تقبل الطعن بل لا يجوز نقدها ونقضها والرد عليها رغم ما فيها من التناقضات والأخطاء الفاحشة أحياناً. ولولا بعض أساتذة الفلسفة في القرن الأخير لصاع أكثر العلوم أهمية وأعظمها مطلباً وأدقها مسائل، بين افراط المحيين الغالين وتفريط المبغضين القالين، فلهم الحظ الأوفر والسهم الأكبر في حفظ اللب اللباب من التلف والضياع.

49 - من أبرز الفلاسفة الغربيين الذين لمع نجمهم في سماء المدارس الغربية وجامعاتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين يمكن تسمية «كانت» وبعض أتباعه من ألمانيا التي اعتبرت حينذاك مهذا للعلوم الفلسفية مثل «فيخته» التلميذ المباشر لكانت، ومثل «شيلينغ» و«هيغل» وسميت فلسفتهم بالمثالية العينية بدأ بتأسيسها «كانت» وأكمل قواعدها وأصولها حتي جعلها نظاماً فلسفياً متكاملاً يعتمد علي العقل وأحكامه. «آغوست كنت» من فرنسا الذي اشتهر باب علم الاجتماع» مؤسس الفلسفة التجريبية الخاصة التي بلغت حدّ الافراط في إنكار كل المفاهيم والمعارف والعلوم والحقائق والقضايا والموجودات الماوراء الطبيعية بل عدها ألفاظاً وأهية موهومة، وأنكر كل حكم للعقل، من أشهر أنصار هذا المذهب

يمكن تسمية «راسل» و«وينغشتاين» و«كارناب» .

يمكن أن نعدّ من هؤلاء الفلاسفة البارزين علي نحو الاجمال والاكتفاء

مقدمة في الفلسفة وتاريخها .. بالاسماء رعاية للاختصار «كيغارد» الدانماركي و«ماركس» اليهودي الالمانى و«هوسرل» و«هايدغر» و«پاسپرس» من المانيا أيضاً و«ويليام جيمز» الأمريكي و«فوغت» و«بوخنر» و«ارنست هكل» و«انجلز» و«فويرباخ» و«سارتر» .

50 - الفلسفة اسم عام كان يطلق علي العلوم الحقيقة مطلقاً وهي - أعني العلوم الحقيقة غير الاعتبارية وقد سميت بما قبل الطبيعة أو ما وراء الطبيعة والطبيعات - تنقسم إلي علوم نظرية وعلوم عملية تطبيقية ، والنظرية عبارة عن الرياضيات والإلهيات والطبيعات، والعملية عبارة عن علم الاخلاق وعلم تدبير سياسة المدن وعلم تدبير المنزل ومنها علم النفس والاجتماع وما أشبه.

ثم ان الرياضيات عبارة عن الحساب والهندسة والموسيقى والهيئة، والإلهيات تنقسم إلي العلم بالأحكام الكلية للوجود، ومعرفة الصانع الحكيم والواجب تبارك وتعالى ، كما ان الطبيعات تبحث عن الأحكام الكلية للأجسام والمعادن والحيوانات والنباتات والأفلاك.

51 - كانت مباحث الطبيعة أو الطبيعات تنصدر مباحث الكتب الفلسفية ، تتبعها المباحث الكلية للوجود وهي ما وراء الطبيعة أو الأمور العامة حسب ما ورد في كتب الفلاسفة الاسلاميين وهي من اطلاقات العصر الاسلامي وخصائصه ، حتي تم دمج المباحث الكلية للوجود - الامور العامة - بمباحث معرفة الواجب تعالى - الإلهيات بالمعني الاخص - ، ثم اطلقوا عبارة «الإلهيات بالمعني الاعم» علي مجموع الامور العامة والإلهيات بالمعني الأخص، أعني أن المباحث الكلية للوجود مع مباحث معرفة الواجب تعالى سميت بالإلهيات بالمعني الأعم.

52 - كيف يتم تصنيف العلوم من حيث الشرف والمرتبة ، ما هو ملاك الاشرفية بين العلوم ؟ وكيف نعلم أن هذا العلم أشرف مقاماً من ذاك وأعلي مرتبة وأقدم رتبة منه ؟

ص: 55

لا شك أن أشرف العلوم أنفعها للإنسان مطلقاً، وأنفع العلوم ما كان يضمن سعادة أبدية لأهله بحيث يجمع سعادة الدنيا إلى جانب سعادة العقبي ، وبقرّب المرء من الحقائق التي تحيط به والحق المطلق الذي بيده المبدأ والمنتهى وما بينهما.

فقال البعض أن شرف العلم بشرف غايته وما يهدف إليه ، وقيل شرف العلم بشرف مبادئه التصورية والتصديقية، وقال غيرهم شرف العلم بشرف موضوعه وهو الحق، فإن الموضوع الذي تتمحور عليه مباحث العلم يعدّ الملاك الأقوم لأشرفية العلم، كما أن الموضوع أفضل ملاك لمعرفة حقيقة العلم وللتمايز بين العلوم.

53 - وقد اتسع نطاق الفلسفة في القرون الوسطى حتّى اطلقت علي بعض العلوم الإعتبارية لا الحقيقية اللغة والأدب والمعاني والبيان. وأما في العصور المتأخرة بسبب تقدم العلوم التجريبية الحية في بلاد الغرب قام الفلاسفة الماديون بتضييق دائرة الفلسفة حتّى اختصت بما وراء الطبيعة - الفلسفة الأولى - وتم رفضها رفضاً قاطعاً معتبرين إياها منافية للعلوم لا تستحق إطلاق العلم عليها واختصاص العلم بالحسابات والطبيعات.

56 - اعتاد العلماء منذ القدم أن يبدأوا تصانيفهم وكتبهم ببيان أمور اشتهرت بالرؤوس الثمانية أو المبادئ الثمانية هي تعريف العلم وموضوع العلم وهدف العلم وغايته ومنفعة العلم وعناوين مفهومة من أبواب العلم وفصوله، واسم المؤلف ، ومكانة العلم بالنسبة إلى سائر العلوم والانحاء التعليمية أعني التقسيم والتحليل والتحديد(1)

وقد بحثها المرحوم قطب الدين الشيرازي شارح حكمة الاشراق في كتابه دُرّة التاج لغرّة الباب والميرزا عليرضا في حاشيته علي كتاب الحاشية للمولي

ص: 56

عبدالله في مقدمة الكتاب مفصلاً، وعلي كل حال لقيت المباديء الثمانية بحثاً بالنقض والابرام في كتب القوم لا حاجة إلي إيرادها هنا فضلاً عن أن ذلك لا يسعنا رعاية للايجاز والاختصار . وقد اقتصرنا في الأزمنة الأخيرة علي بيان التعريف والموضوع والغاية وسنمضي علي هذا المنوال ان شاء الله تعالى.

55 - موضوع كل علم كما جاء في كثير من الكتب سيما كتب علم الاصول

والفلسفة «موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن عوارضة الذاتية» المراد بالعوارض الذاتية الأحوال والآثار الذاتية بخلاف العوارض الغريبة.

فما هو تعريف الفلسفة وما هو موضوعها وما الغاية منها ؟ الحكمة والفلسفة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو هو أو من حيث هو موجود ، اذ الموجود نوعان من الأحكام ، نوع يتعلق به من حيث تكوينه وقالبه الخاص كما أن الخشب من جهة أنه ذو ماهية خاصة تميزه عن سائر الموجودات يتمتع بجملة خاصة من الأحكام فله وزن خاص ، ودرجة خاصة للاحتراق ، لون خاص شكل خاص رائحة خاصة وعشرات بل مئات الأحكام والآثار والأحوال تتعلق بكونه خشباً ، ونوع آخر من الأحكام العامة التي لا تتعلق بهذا القلب التكويني الخاص تكون الخشب معلولاً حادثاً ممكناً منشأ أثر فاعلاً منفعلاً وما أشبه من الأحكام التي لا ترتبط بكونه خشب . والحكمة الإلهية تبحث عن القسم الثاني من الأحكام فقط. علم مما تقدم أن موضوع الحكمة الإلهية عبارة عن «الموجود المطلق» . وسيأتي الكلام عن غايتها بالتفصيل في شرح متن الكتاب أن شاء الله تعالى.

06 - موضوع علم الفلسفة - بمعناها العام - هو «الموجود بما هو موجود»

أو «الموجود المطلق» وقيل موضوعها «الوجود» والموجود أفضل لأنه يناسب القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهية معاً ، وأما إذا جعلنا الوجود موضوعاً للفلسفة نكون قد حدّدنا لأنفسنا مجالاً خاصاً في الفلسفة وأطرنا أنفسنا ضمن

القائلين بأصالة الوجود مقابل القائلين بأصالة الماهية، هذا أولاً، وثانياً نخرج القائلين بأصالة الماهية من دائرة البحث وكلا الأمرين باطلان، ذلك أن الفيلسوف وطالب الفلسفة ينبغي أن يكونا قبل الخوض في الفلسفة خاليين من كل غاية وفارغين من كل قيد، بل يكونان مطلقي العنان من هذه الجهة، كما أنه بناء علي هذا لا ينبغي لهما أن يخرجاً أحداً قبل بحث آرائه وأنظاره وتفنيدها بالنقض والحل والابرام.

57 - أهم المسائل الفلسفية ورؤوس مباحثها المتعلقة بالوجود المطلق الموجود بما هو موجود - عبارة عن مبحث الوجود والماهية وأصالتها، ويأتي البحث عن العدم عرضاً. ثم تقسيمات الوجود إلى الوجود العيني الخارجي والذهني الاعتباري تارة، وإلى الواجب والممكن والممتنع - بالعرض - تارة ثانية، وإلى الحادث والقديم تارة ثالثة، وإلى الثابت والمتغير تارة، وأخري إلى الواحد والكثير، وإلى القوة والفعل تارة سادسة، وأخيراً إلى الجوهر والعرض وهي تقسيمات أولية

للوجود.

ومنها ما يتعلق بالقوانين الكلية للوجود كمبحث العلية من قبيل لزوم السنخية بين العلة والمعلول وقانون اللزوم والتلازم والضرورة بينهما، ولزوم تقدم العلة علي المعلول بأحد أنواع التقدم الزماني أو الرتبي أو العقلي أو

ومنها ما يتعلق بعوالم الوجود الأربعة كعالم الطبيعة أو الناسوت، وعالم المثال أو الملكوت، وعالم العقول أو الجبروت، وعالم الألوهية أو اللاهوت. ومنها ما يرتبط بعلاقة عالم الطبيعة والناسوت بالعوالم الثلاثة الأخر، كالبحث عن المبدأ والمعاد والحشر والنشر والقيامة والحساب والكتاب.

والحاصل أن الفلسفة لفظ يوناني أصله فيلسوفي بمعنى مَحَّت العلم والمعرفة ضد كلمة ميسوسوفي - ميسوسوفيا - بمعنى عدو المعرفة، وقيل في تعريف الفلسفة

ص: 58

أنها عبارة عن البحث والتحقيق عن حقائق الأشياء وماهياتها بحسب ما في وسع الإنسان وطاقته»، كما جاء في بعض التعاريف أن الفلسفة عبارة عن «صيرورة الانسان عالمة عقلية مضاهية للعالم العيني في صورته وكماله»، وقيل في تعريفها أيضا «الفلسفة عبارة عن مجموعة مسائل مبنية علي أساس من البرهان والقياس العقلي ، التي تبحث عن مطلق الوجود وأحكامه وعوارضه» أي أنها تبحث عن وجود و عدم وجود الأشياء وأحكام مطلق الوجود، لا الأحكام والآثار الخاصة بموضوع واحد أو عدة موضوعات خاصة - راجع أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي قدس سره .

فهذه أشهر ثلاثة تعاريف وردت عن الفلسفة لابد من اتقانها وفهمها والتوجه

إليها يامعان .

وقال الشيخ الرئيس ابن سينا قدس سره في الفصل الثاني من الهيات الشفاء «و هو الفلسفة الأولي لأنه العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولي وأول الأمور في العموم» .

08 - لا- بأس أن نوضح هنا أن موضوع الفلسفة بالمعني الأعم هو «مطلق الوجود»، وأما الفلسفة بالمعني الأخص فموضوعها «الموجود المطلق» والموجود بما هو موجود، والفلسفة بالمعني الأخص هو العلم الباحث عن أحوال كلي الوجود أي أحوال الموجود بما هو موجود. ثم أن موضوع الفلسفة الأولي بديهي لا يحتاج إلي تعريف وهو غني عن الإثبات مفهوماً وتحققاً - سواء من جهة اعتباره الذهني أو وجوده الخارجي - كما أن جميع المباديء التصديقية للفلسفة بديهيات أولية غنية عن التعريف والإثبات أيضاً.

59- هناك جملة من الأصول الموضوعية في الفلسفة التي يتم بحثها ان شاء

الله تعالي فما هي الأصول الموضوعية ؟

ص: 59

الأصول الموضوعية لعلم ما عبارة عن الأصول التي يتم إثباتها عادة في علم آخر، وهي تُعدّ الجسر الذي يربط بين علمين أو أكثر، كالإرادة التي هي أصل موضوعي من أصول علم الأخلاق لأن أثباتها لا يتم إلا من خلال علم النفس الفلسفي.

60 - والحاصل أن الأديان السماوية والعقائد الدينية هي منبع فيض الأفكار الفلسفية، وأن أقدم هذه الأفكار انبثقت من بين الأفكار المذهبية والعقائد الدينية، وهذا لا يتنافي مع حقيقة الفلسفة التي هي دراسة تحقيقية دقيقة لحالات الوجود المطلق وما يتعلّق بالوجود وواجب الوجود وهلم جرا من واقع العقل المحض بعيداً عن القيود والتعلقات، لأن المراد مما تقدم أن الأديان والمذاهب والمعتقدات السماوية حثت الإنسان علي التعقل والتفكير فيما حوله قاطبة «مطلق الوجود» أو

الوجود المطلق» وأنها اشعلت فيه نور البصيرة وأوقدت فيه نار تدعوه إلي التأمل فيما حوله خالياً عن كلّ رغبة وهوي وقيود وتعلقات خارجية أو داخلية. ملاحظة: أرجو من طالب الفلسفة وقاريء هذا الكتاب بذل عنايته الخاصة بقراءة هذه النقاط الستين بدقة وامعان قبل أن يخوض المتن والشرح، وإن يجعل نصب عينيه أهمية هذه المقدمة بذاتها من جهة وارتباطها الوثيق بما سيأتي من مطالب الكتاب من جهة أخرى (1)

ص: 60

-
- 1- مصادر المقدمة: 1- خلاصة الفلسفة. 2- تاريخ فلسفة الغرب. 3- فلسفة ما بعد الطبيعة. 4- تاريخ الفلسفة. 5- فلسفة التحقيق
 - 6- المسائل والنظريات الفلسفية 7- ما هي الفلسفة؟ 8- تعليم الفلسفة. 9- دروس الفلسفة.

أ- هو الكتاب الذي يمثل أحد آثار حياة المؤلف رضي الله ، كتبه بعد قرابة خمسين عاما من التحقيق والتدريس أي في الأعوام الأخيرة من عمره الشريف، ولهذا فقد امتاز بالدقة حتّي أصبح من أفضل ما كتب في هذا المجال، واحتل مكانة علمية مرموقة في حوزاتنا العلمية ضمن المنهج الثابت لهذه الحوزات، منذ أن لاح في الافق نجمه وذاع في العالمين صيته وانتشر في الفلك الدّوار ضياؤه ونوره.

ب - لا- شك أنّه كتاب عميق بعمق مؤلّفه يتجاوز عمق البحار والمحيطات ، جمع فيه أمّهات المسائل الفلسفية علي مذاهب الاشراق والمشاء والحكمة المتعالية.

ج - كما يمتاز أيضاً بالدقة في نقل الآراء والأنظار والمسائل والقضايا، دقة

متناهية الأطراف من غير زيادة أو نقصان مراعيّاً فيها غاية الاتقان.

د- دأبه في كتابه رعاية الانصاف كما هو دأبه في حياته أجمع، لم ييارح

الانصاف مع خصومه و مخالفه طرفه عين.

ه - الترم كعادته أن يكون استدلاله في كافة المسائل والمباحث مبتنئاً علي أساس البراهين العقلية المسلمة، فهو برهاني محض لا يميل قَطّ إلي وجوه الاستحسان أو القياسات الشعرية والخطابية والجدليات وما أشبه.

و - اعتمد في تأليف هذا الكتاب علي أصول و مباني الحكمة المتعالية . ز - رعي في كتابه هذا غاية الترتيب والتنظيم، حتّي أصبح الطالب والاستاذ

يتلقيان النتائج واحدة تلو الأخرى، من أصل المطلوب دون حاجة إلي مزيد تكلف وبذل الجهود والعناء

ح - تختلف بعض آرائه هنا عما ورد في كتابه بداية الحكمة، وستجد ان ما

ذكره هنا أكثر نضجاً وعمقاً أحياناً مما ورد هناك .

ط. هناك تنسيق وارتباط وثيق بين مسائل الفلسفة كحلقات السلسلة المترابطة التي لا تقبل الانفكاك هذا من حسن ذوقه ونتيجة النظم والترتيب الذي بذل همته فيه.

ي - أصرَّ رحمه الله علي تلخيص البحث في نهاية كل فصل، وقد أحسن

التلخيص والايجاز.

ك - ترك في بيان المطالب التطويل الممل ، كما أعرض أيضاً عن الايجاز

المخل؛ بل كان معتدلاً مقتصداً حقاً.

ال - كان رضي الله كعاداته موفقاً ايما توفيق في حذف الزوائد والحواشي لا سيما

المسائل التي أكل الدهر عليها وشرب ولم تعد ذا مكانة علمية تحقيقية لدي الفلاسفة، واكتفي بايراد ما يلزم ايراده وما لم تزل الفلسفة تستمد جذورها وحياتها منه.

م - وقد دأب رحمه الله علي اثبات دعوي قيام الحكمة الإلهية علي اسس

متينة من البرهان العقلي الذي لا يقبل زعزعة ولا طعناً.

ن - كما أنه رضي الله حرص أيضاً علي ايراد جملة من المسائل الحديثة التي تم اثباتها خارج حدود الفلسفة في سائر العلوم، والتي تعد من نتائج الأفكار العصرية المتطورة وتعد ثمارا علمية جديدة علي نحو الأصول الموضوعية.

س - وكيف ما كان حبيبي القاريء، فإن اسطورة الزهد والتقوي والعلم والفلسفة أعني سيدنا العلامة قدس الله روحه ونور الله مرقده الشريف تركيبين

أيدينا سفرًا عظيمًا جامعاً مانعاً ومائدة فيها ما تشتهيئه نفس طالب الفلسفة وما تلده عيناه من نمارق مصفوفة وزرابي مبثوثة، جعل كل شيء في محله ومصفوفاً متراصاً منظماً كنظم التالي، ثم سماه النهاية لا قاصداً أنها نهاية ما يحتاج اليه طالب الفلسفة، ولا أنها نهاية أفكاره وآرائه الفلسفية ولا أن بها تختتم الفلسفة، كلا، بل عني بذلك أن الكتاب هذا يجمع بين دفتيه ويحوي بين جنبيه آخر ما تم التوصل اليه في عالم الحكمة وآخر ما نطق به الحكماء

فلا ينبغي الإستهانة بمطالب هذا الكتاب ، بل يستحق أن يبذل المرء في

تعلمه غاية الاجتهاد.

ص: 63

في الذكرى المئوية لمولد المصلح الأعظم - في القرن العشرين الميلادي والقرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين - رأيت أنه لا بد من التبرك بذكره الشريف وذلك بإيراد نبذة ولو يسيره عابرة من حياة هذا البطل الضرعام في ميادين البطولة والجهاد والذود والدفاع عن حرم الدين وبيضة الاسلام، وهذا الفقيه الأصولي الكبير في ساحة العلم ومقام الافتاء وبيان أحكام الشريعة وحيائها والذب عنها وصونها من عبث العابثين وسخافة عقول المتحجرين وبسط خيراتها ونشر بركاتها علي ارجاء المعمورة من مشارقها إلي مغاربها ومن أقصاها إلي أدناها ، وهذا الفيلسوف والحكيم والعارف الكامل الذي بلغ كمالاً في ساحة المعرفة والتهديب والجهاد الأكبر واصلاح الذات وجمع الفضائل ، جعلته مصداقاً تاماً بل أتم مصداق وأكملة لقول المعصوم عليه أفضل الصلاة والسلام «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء شيعتنا» .

اذن بلغ الامام المصلح أعلي الله مقامه الشريف مرتبة من الكمال والعلم والمعرفة تؤهله لمقاماً النيابة العامة لمولانا الامام الحجة المنتظر صلوات الله وسلامه عليه، بل صنعت منه شخصية قل نظيرها في التاريخ بين العلماء والفقهاء، ليكون أحق الفقهاء بالنيابة العامة وأقربهم مقاماً وأخصهم منزلة وزلفي من الولي الأعظم - أرواحنا لتراب مقدمه الفدا - وانما خصصته بالذكر هنا - مع قلة بضاعتي علماً

واحاطة ومعرفة بجميع جوانب حياته وضعف مقدرتي علي بيان تلك الجوانب المشرقة من حياته المليئة بالعجائب والقضائل - أداء لشيء يسير من دينه الذي في عنقي وأعناق العالمين، وارثافاً لقطرة من هذا النبع الصافي الذي يحمل معه عين الحياة ، و ايماناً واعتقاداً منّي بأن ما يكتب عن هذا النائب بالحق توخياً لنشر فضائله وأفكاره وآرائه ومعتقداته إنّما هو نشر للفضيلة ونصرة للدين وتوعية للأجيال و تحقيق الأهداف السامية وهو مما يرضي مولانا بقية الله الأعظم أرواحنا فداه ، بل من أفضل ما يقربنا اليه زلفي ويشدّ القلوب إليه، لأنه عليه الصلاة والسلام حجة الله عليهم وهم حججه علينا.

ولكن كيف و أنّي يسوغ لنا أن نبرز شيئاً من حياة الامام حكيماً وفيلسوفاً ونحن لا نكاد نعثر علي كتاب للإمام الراحل رضي الله في هذا الخصوص، ورغم كثرة التأليف وجودة التصنيف التي اشتهر بها الامام الراحل رضي الله فإنه لم يكتب ولم يفرد تأليفاً خاصاً يضمّنه آراءه وأنظاره الفلسفية - فقد كتب في الفقه وفصل وكتب في الاصول وفصل وكتب في الأخلاق والعرفان والتفسير والحديث وما أشبه - ولهذا فإنني استخلصت هذه الوجيزة الآتية من خلال دراسة اجمالية في كتبه وأقواله عسي أن تكون نافعة لقرائها.

وجد الامام الراحل ضالّته عند العارف الحكيم المرحوم الشيخ محمد علي الشاه آبادي من تلامذة المرحوم الحاج ميرزا هاشم الخوانساري مؤلف كتاب مباني الاصول ، والحاج ميرزا حسن الاشتياني صاحب كتاب حاشية الرسائل والمرحوم ميرزا هاشم الكيلاني فيلسوف عصره والمرحوم ميرزا أبو الحسن جلوه الاصفهاني العارف الشهير والآخوند الخراساني صاحب كفاية الأصول والشرعية الاصفهاني والميرزا محمد تقي الشيرازي أعلي الله مقامهم الشريف جميعاً قدّس سرّه .

تتلمذ الامام الراحل علي ידי هذا العالم العارف الفيلسوف طيلة سبعة أعوام

متوالية فدرس عنده وقرأ علي يديه فصوص الحكمة ومفتاح الغيب ومنازل السائرين، كما أنّه تلمّذ علي يد المرحوم السيّد أبو الحسن القزويني من حكماء عصره وزمائه . ثمّ بدأ بتدريس المنظومة والاسفار في قم المقدسة فترة من الزمان حتّي نما و ترعرع علي يديه وفي ظل مساعيه وجهوده جملة من أساتذه الفلسفة وطلابها كالمرحوم الشهيد مرتضي المطهري وآية الله السيّد عز الدين الزنجاني وآية الله الشيخ جوادي آملي وآية الله الشيخ جعفر السبحاني، وآية الله السيّد محمد الحسيني البهشتي وجملة من علماء الفلسفة وأساتذتها ممن لا يسع هذه الوجيزة ذكر أسمائهم

للامام الخميني الله رحمه الله موقف معتدل تجاه فلسفة اليونان، فهو يقول في كشف الأسرار عن أرسطو «يعد ارسطو بن نيقو ما خوس من أهالي اساطجرا أحد كبار فلاسفة العالم، وذلك أن التعليمات المنطقية وقواعد علم الميزان التي تعتبر أسساً لجميع العلوم، رهينة جهود هذا الرجل العظيم وأتباعه، وقد اشتهر بالمعلم الأول لوضعه مباني التعاليم المنطقية، حتّي أرغم عبقرى الزمان شيخ الرئيس ابن سينا الذي انحنى يقبل الأرض تأدّباً أمام تعاليم هذا الرجل العظيم وصرّح قائلاً: لم يقدر أحد حتّي الآن علي توجيه الأشكال علي القواعد المنطقية التي وضع مبانيها ارسطو، وما زالت آراؤه المتينة لم تطاولها أيدي النقض والابرام.

فقد اعتاد الامام الخميني أن برّ عن ارسطو بالرجل العظيم تارة، وبالفيلسوف العظيم الشأن تارة أخرى وبالحكيم العظيم تارة ثالثة، كما أنه رحمه الله يعبر عن كتابه «اثولوجيا» بأنه اثر عظيم وكتاب شريف كما في آداب الصلاة صفحة 329 م.

ولم يكن افلاطون أقل حظاً من صاحبه حيث أنه نال حظاً وافراً من تمجيد الامام الراحل وثنائه حتّي قال في كشف الأسرار «له آراء متينة قيّمة في باب

الإلهيات قام الشيخ شهاب الدين الحكيم الاشراقي وصدر المتألهين الفيلسوف الاسلامي الشهير يجعل بعضها مبرهنة مدللة كقوله بالمثل الأفلاطونية والمثل المعلقة».

ويقول رحمه الله عن جهود الفلاسفة المسلمين في صحيفة نور الجزء 17 صفحة 250 «مسألة البعثة - المبعث - أحدثت تحولاً علمياً عرفانياً في العالم جعلت من الفلسفات اليونانية الجامدة التي تحققت علي أيدي فلاسفة اليونان وهي قيمة بذاتها، جعلت منها عرفاناً عينياً وشهوداً واقعياً لأرباب الشهود». وقال في الصفحة 251 أيضاً «لولا القرآن الكريم لبقيت أبواب المعرفة مغلقة إلي الأبد، وأما الفلسفة اليونانية فأنها باب آخر إلي المعرفة تستحق الثناء والتقدير ، لأنها تثبت الأشياء والحقائق عن طريق الاستدلال، لكنها لا تتكفل بحصول المعرفة للانسان» . .

وكان رحمه الله شديد التعظيم لابن سينا حيث يقول عنه في كشف الأسرار «شيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا من أهالي مدينة بخاري ، كان أبوه بلخياً، حياته وكيفية تحصيله للعلوم و تأليفاته مشحونة مليئة بأمورٍ عجيبة تحيّر العقول ، فلقد صنف كتاب القانون في السادسة عشرة من عمره كما روي ، ويقول أيضاً: حينما بلغت الرابعة والعشرين من عمري كنت أري نفسي ملماً بجميع العلوم وما من علم في العالم إلا وأعلمه. وقيل أنه صنف الإلهيات وطبيعات الشفاء بمعدل خمسين صفحة في اليوم الواحد، دون أن يراجع في ذلك كتاباً قط» . .

وأيضاً من كلام رحمه الله له في صحيفة نور الجزء 18 صفحة 190 - 191 : «حتي في المسائل الفلسفية حين تراجعون فلسفة ارسطو التي تعد أفضل الفلسفات قبل الاسلام ستجدون أن بين فلسفة ارسطو والفلسفة التي ظهرت بعد الاسلام ، بينهما ما بين السماء والأرض، رغم كون تلك الفلسفة نافعة جداً، ورغم الاطراء الذي اطراه شيخ الرئيس وما اثناه علي منطق ارسطو في قوله لم يقدر أحد حتي الآن من ايراد

خدشة فيه أو إضافة شيء عليه ، رغم هذا وذاك فإننا بملاحظة الفلسفتين والمقارنة

بينهما نجد أن بينهما ما بين السماء والأرض» .

وفي كلام رحمه الله عن الحكمة المتعالية يقول في كشف الأسرار ما هذا ترجمته: «ان محمد بن ابراهيم الشيرازي أعظم الفلاسفة الإلهيين ومؤسس القواعد الإلهية ومجدد حكمة ما بعد الطبيعة، هو أول من بني مسألة المبدأ والمعاد علي أصل عظيم لا يتزعزع، وأثبت المعاد الجسماني بالبرهان العقلي، وأوضح ما لدي الشيخ الرئيس من خلل في مسألة علم الباريء جلّ وعلا، وألف بين الشريعة المطهرة والحكمة الإلهية ، وبعد تحقيق كامل وجدنا أن الأقوال حوله كثيرة كل واحد قال شيئاً في حقه وعن شخصيته وان أقوالهم انما تدل علي قصورهم وعجزهم عن ادراك مطالبه الدقيقة، نعم خوض المطالب العالية المبنية علي أصول كثيرة ومباني متفرقة متشعبة يوجب إساءة الظنّ بأساطين الدين والحكمة، حتّي باتوا يحملون ردود المولي صدرا وطعناته علي الأشاعرة والمعتزلة ، علي أنّها هجوم علي الدين ومشايخ المذهب ، جهلاً منهم بمقاصده ومراداته ».

ولكن الفلسفة والحكمة المتعالية رغم علوّها حتّي علي ما ورد في كتب صدر المتألهين - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة والشواهد الربوبية والمشاعر والعرشية ومفاتيح الغيب وسائر رسائله - رغم ذلك فهي معرضة للأخطاء وحاملة بين مسائلها المخاطر العقائدية ولا يمكن الأخذ بها علي علّاتها بل ينبغي خوضها بقدرة النقض والابرام، كما أنها رغم ذلك لا تضمن ايصالاً إلي مقام الكشف والشهود وفي هذا يقول امامنا الراحل رحمه الله في تفسيره علي سورة الحمد حول أهمية الكشف والشهود: «ما تمت البرهنة عليه في الفلسفة المتعالية لا- الفلسفات المتعارفة ، فهي تختلف اختلافاً كلياً عما كان يتوصل إليه الأولياء، وذلك أنّهم تجاوزوا المنازل العرفانية بالسير والسلوك، وكانوا يشاهدون حقائق هذه المعارف».

فالحقائق البرهانية والمعارف الفلسفية مرحلة من معرفة الحقائق، وهناك مرحلة أعلي منها ألا وهي هبوط هذه المعارف من حيلة العقل و وقوعها علي قلب الإنسان وهو ما يسمى بالشهود.

كان الامام الراحل رحمه الله لالمامه بعلوم متعددة و تخصصه فيه في مجالات عديدة كالفقه وأصوله والعرفان والكلام والفلسفة والتفسير والحديث والرجال وما أشبه ، يمنح كل علم ما يستحقه من الأهمية ولا ينقص من شأن علم ولا يزيد علماً من الشأن والأهمية علي حساب علم آخر، فكان ينظر إلي العالم الخارجي من حوله كالفلاسفة من نافذة الفلسفة والفقهاء من نافذة علم الفقه وكالعرفاء من نافذة العرفان، بل كان فيلسوفاً عارفاً وعارفاً فقيهاً وأصولياً وأصولياً مفسراً، ويفكر في الفقه كالفقيه المتخصص وفي مجال الاصول كالأصولي المتبحر وفي مجال الفلسفة والعرفان والكلام كالحكيم المتأله، وكان في السياسة سياسية حكيماً، والحاصل أنه جمع الأضداد واجتمعت فيه أوصاف متناقضة حتي سمي بجامع الأضداد، وهذا مما لا يتحقق الا للألمعي من العلماء

وكان رحمه الله يري الفلسفة وسيلة لمعرفة حقائق الوجود وليس غاية تنتهي اليه وتقف عنده آمال الفيلسوف ، كما كان له يذم من يكتفي بالنظر إلي العالم بمنظار واحد و تفسير كل ما في العالم من خلال نافذة علم واحد لهذا يقول رحمه الله «كل من تعلم علماً جعل كل الكمالات محصورة في دائرة ما أدركه وتعلمه، فيخال للفقيه أن لا شيء في العالم سوي الفقه، ويظن العارف أن لا شيء في العالم سوي العرفان وهكذا الفيلسوف يتصور أن لا شيء سوي الفلسفة، ويظن المهندس أن لا شيء غير الهندسة ... إلي أن يقول رحمه الله أنه يري ما يعلمه علماً دون سواه، وهذا حجاب كبير لنا جميعاً، هناك حجب كثيرة لكن أغلظها وأشدّها هو حجاب العلم هذا، فما كان يفترض ان يهتدي به إلي الصواب صار مانعاً له عن بلوغ الكمال.....الخ.

ويقول أيضاً في آداب الصلاة : «أحد الحجب الكبيرة هو حجاب العجب والأنانية ، وذلك أن يري المتعلم نفسه مستغنياً عن كل شيء بسبب هذا الحجاب ... إلي قوله قدس سره فيقنع أهل التجويد بما عندهم من علم جزئي ويصوره العجب امرة هائلا في أنظارهم دون غيره من العلوم حتي يحسبوا أنفسهم مصداقاً لحملة القرآن، ويُرضي أصحاب الأدب وعلماء اللغة بالصورة الظاهرة بعيداً عن اللب اللباب ، ويصور لهم جميع شؤون القرآن فيما لديهم فحسب ... إلي قول قدس سره حتّي أنه يحبس الفيلسوف والحكيم والعارف في حجاب غليظ من الاصطلاحات والمفاهيم و امثالها، بينما علي من يريد الاستفادة أن يخرق جميع هذه الحجب» . .

ويري الامام الخميني رحمه الله - كما في دأب الصلاة - أن لا تعارض بين القرآن

الكريم والفلسفة ، وان موارد التفسير بالرأي يحتمل أن تختص بغير آيات المعارف والعلوم العقلية الموافقة للموازن البرهانية وكذلك الآيات التي تتحدث عن السلوك والاخلاق إذا كان للعقل دخل في تشخيصها ، ولهذا قال له : «يحتمل قوياً أن يختص التفسير بالرأي بآيات الأحكام التي لا دخل للآراء والعقول في معرفتها لكونها تعبدية محضة».

تقدم أن للفلسفة ثلاثة تعاريف شهيرة - راجع المقدمة 57 قولنا والحاصل - فاعلم أن ثاني هذه التعاريف والذي ورد في كتاب آداب الصلاة للامام الخميني اه بتعريب وترجمة السيّد احمد الفهري - دام عزّه - بهذا النص «هي ضرورة الانسان عالمة عقلية مضاهية للعالم العيني في صورته وكماله» يمثل اختيار الامام الراحل في معني الفلسفة وحقيقتها، وذلك بناء علي أصالة الوجود واعتبارية الماهية. لكن التعريف الثالث والأخير لا يختلف كثيراً عن هذا التعريف بل هو توضيح وبيان للثاني ليس إلا فانظر إلي هذا التعريف الأخير وقارن بينه وبين الثاني «الفلسفة عبارة عن مجموعة مسائل مبتنية علي أساس من البرهان والقياس

العقلين، التي تبحث عن مطلق الوجود وأحكامه وعوارضه».. .

الامام الخميني رحمه الله يستدل علي اثبات وجود الباري جلّ وعلا ببرهان الصديقين لابن سينا - راجع تفسير سورة الحمد - وذلك أن العقل يدرك بحسب الفطرة أن الممكن الذي قد يكون وقد لا يكون يستحيل أن يوجد جزافاً من غير علة واجبة تمنحه نعمة الوجود فالممكن بالذات لابد أن ينتهي إلي الواجب بالذات عقلاً وفطرةً.

وهناك مجموعة من الآراء الفلسفية وبيان للمسائل والقواعد الفلسفية جمعتها من جملة من كتب الامام الراحل رحمه الله سيأتي إيرادها في شرح متن الكتاب كل في محله وحسب مناسبة المطلب ان شاء الله تعالى (1)

ص: 72

-
- 1- مصادر - الإمام الخميني فيلسوفاً وحكيماً : 1- آداب الصلاة - للإمام الخميني قدّس سرّه . 2- حياة الإمام الخميني برواية الإمام نفسه للسيد أحمد الخميني (بالفارسية). 3- مشايخ الامام الخميني - رضا الاستادي (بالفارسية). 4 - نهضة الامام الخميني - للسيد حميد الروحاني (بالفارسية). 5 - تفسير سورة الحمد - للإمام الخميني . قدّس سرّه 6- الامام والحوزة والسياسة - للسيد أحمد الخميني - مجلة الحضور - (بالفارسية). 7- الدفاع عن الفلسفة - رضا داوري (بالفارسية). 8- كشف الأسرار - للإمام الخميني. 9- صحيفة النور - للإمام الخميني (بالفارسية). 10- قيام الاخباريين ضد الفلسفة - محمد ابراهيم الجناتي (بالفارسية). 11- غلبة الاجتهاد علي الاخبارية - محمد ابراهيم الجناتي (بالفارسية). 12- شرح دعاء السحر - للإمام الخميني . 13 - الطلب والارادة للإمام الخميني .

يتلخص ممّا تقدّم أن للفلسفة والتفكر الفلسفي - في التمدن والحضارة

الاسلامية والعصر الاسلامي المزدهر بالتقدم العلمي والتنمية الفكرية - تاريخاً عريقاً حافلاً بالأحداث المتناقضة ، من ولادة آراء وأفكار عظيمة زادت العلوم العقلية بهاءً ونضارة ، ومن عراقيل وعثار قصت علي حياتها ونقصت العيش علي أهلها .

بدأت الفلسفة رحلتها في عصر الحضارة الاسلامية بترجمة كتب اليونان وعلومهم إلي العربيّة، ثم أخذت لها مكاناً مرموقاً في المراكز العلمية للمسلمين،

حتّي ظهر فلاسفة مسلمون بآراء جديدة ونظريات متطورة حديثة لم يسبقهم إليها أحد من فلاسفة اليونان أو الصين أو الفرس وما أشبه ، وكان لهم الفضل الأكبر واليد الطولي في رقي الفلسفة وتطورها بين العلوم ، إبتداءً من الكندي المعروف بفيلسوف العرب إلي المعلم الثاني اعني أبي نصر الفارابي ومروراً بالشيخ الرئيس ابن سينا وانتهاء بابن رشد الأندلسي الذي بلغ بفلسفة المشاء قمّتها وأبلغها شأوها و ذروتها، وفي هذه الأثناء ظهرت طريقة جديدة في التفكير الفلسفي أخذت أصولها واستمدت جذورها من الفلسفة الأفلاطونية ثم نسبت نفسها إلي إفلاطون زوراً وبهتاناً وهي المدرسة الأشراقية التي أسسها السهروردي شيخ الاشراق وظهرت آثار مهمة فيها مثل رشف النصائح للسهروردي ولكن الحركة الفلسفية في العصر الإسلامي وضعت رحلها عند الحكمة المتعالية التي جادت بها قريحة المولي صدر المتألّهين.

كما أن هناك جماعة من علماء الدين أبرزوا عداءً صارخاً للعلوم الفلسفية

بل للعلوم العقلية مطلقاً وشئوا حرباً ضارية علي أصحاب هذا العلم - الفلاسفة والحكماء - وألفوا كتباً في هذا الخصوص كالغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وكان تيمية المخالف للمنطق والقواعد العقلية الثابتة التي لا تقبل النقاش في كتابه

الردّ علي المنطقيين» لكنها محاولات بائت بالفشل الذريع ولم تطق الاستقامة في

وجه العقل السليم وأحكامه وقواعده الثابتة.

وقع خلاف شديد بين الفقهاء والفلاسفة لأسباب عديدة أهمها عدم احاطة الفقهاء بالمسائل الفلسفية، لكن هذا الخلاف بدأ يرحل ويذبل شيئاً فشيئاً حتي أصبح في العصور المتأخرة أمراً منسياً، بل أخذ الكثير من الفقهاء يدرس الفلسفة ويتقنها ومنهم من جمع بين الفقه والفلسفة فكان فقيهاً فيلسوفاً له انظاره وآراؤه الفلسفية تماماً كما له آراؤه الفقهية، وذلك بعد ما تعلّموا الفلسفة وأحاطوا به وعرفوا مسائله، ولا يخفي علي العارف اللبيب أن الفلسفة منذ زمن بعيد أصبحت من المواد الدراسية الضرورية والإلزامية أحياناً في حوزاتنا العلمية، وبات الفقيه لا يكون فقيهاً إلا إذا أتقن العلوم العقلية والفلسفة، نعم هذه الحالة كانت ولا تزال مشوبة بنوع من الحذر والتخوف عند فقهاءنا، لما تحمله الآراء الفلسفية من أخطار علي عقائد طالبيها وأفكارهم الدينية.

لقد مرت الفلسفة في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين وذلك في عهد الشاه عباس الصفوي بظروف عصيبة للغاية حيث الأوضاع السياسية المتردية والشتات الاجتماعي من القتل والتشريد والانحطاط الفكري والعلمي والثقافي من إحراق للمكتبات العلمية وقتل وتشريد للعلماء وتدمير للمدارس والمراكز العلمية، كل ذلك علي أيدي الأتراك الغزاة والمغول الجناة الذين تمكنوا من السيطرة علي بلاد المسلمين والفتك بهم ومحو الحضارة الاسلامية والقضاء علي كل ما حصل عليه المسلمون من تقدّم وارتقاء. وبين هذه الاشلاء وهذا الدمار ظهر جماعة

يخجل المرء أن يلقبهم بالفقهاء ولكنهم رغم ذلك نسبوا إلي الفقه ، كانت مهمتهم تضيق الخناق علي الفلاسفة والحكماء ، فلم يسلم من شرهم وأذاهم المولي محمد باقر الاسترابادي - الميرداماد - صاحب كتاب القبسات ، ولا المولي صدر المتألهين الشيرازي ، ولا المولي نظام الدين الدشتكي صاحب كتاب اثبات الواجب والامالي الفلسفية ولا المولي شمس الدين الكيلاني صاحب كتاب حدوث العالم ولا السيّد أبو القاسم الفندرسكي ولا الشيخ علي الكمره اي الشيرازي ، ولا المولي فياض اللاهيجي صاحب كتاب شوارق الالهام ، ولا المولي آقا حسين بن محمد الخوانساري صاحب حاشية شرح الإشارات وإلهيات الشفاء ولا غيرهم من فلاسفة ذلك العصر رغم كثرة عددهم.

ولقد كان لظهور الفكر والمسلک الاخباري بين الشيعة والسنة خطر عظيم يهدد العلوم العقلية، اذ الاخبارية السنية - التي سميت فيما بعد بالوهابية نسبة إلى محييها ومحي معالمها الشيخ محمد بن عبد الوهاب - تعتقد بانحراف الكلاميين والفلاسفة وضلال كتبهم ومعتقداتهم لأنها - علي حد زعمهم - وليدة فكر البشر و خروج عن دائرة الكتاب والسنة النبوية الشريفة وخلاف لظواهر الآيات والأحاديث وكل تخط عن هذه الظواهر كفر و الحاد وضلال، وأما الإخبارية الشيعية - وقد اطلق علي أصحابها الأخباريون - كانوا يرون أيضاً أن لا مجال للعلوم العقلية وكل ماخالف ظواهر الكتاب والسنة وروايات أهل البيت عليهم الصلاة والسلام فهو باطل وضلال، ظهرت هذه الأفكار وهذا المسلک في القرنين الثالث والرابع الهجريين فتصدي لأصحابها كبار علماء المذهب كالمرحوم الشيخ المفيد والسيّد المرتضي والشيخ الطوسي والمحقق الحلي والعلامة الحلي وغيرهم و هزموهم شر هزيمة، ثم ظهر ثانية في القرن الثاني عشر الهجري فتصدي لهم بطل ساحة العقل والبرهان الوحيد البهبهاني الملقب باستاذ الكل وتبعه بعض خيرة

تلامذته مثل المرحوم كاشف الغطاء والمرحوم بحر العلوم والمولي مهدي النراقي أعلي الله مقامهم الشريف، وألحقوا بهم كذلك شر هزيمة ونكسوا رايهم إلي يومنا هذا، إلا أن الاخبارية السنية تجددت باسم الوهابية وهي مازالت تحارب العقل والبرهان ولا تري للعقل أي قدرة علي فهم الشريعة والدين وان الدين لا يدرك إلا بالحديث النبوي والكتاب الكريم.

في هذه الظروف العصيبة ظهر المولي صدر المتألهين بفلسفة جديدة لم يسبق لها مثيل هي أعظم من الحكمة المطلقة تعتمد في حصول المعرفة علي طرق ثلاثة هي طريق البرهان، وطريق الكشف والاشراق، وأخيرا طريق الوحي السماوي بالاعتماد علي الكتاب والسنة، ورفض الكشف والاشراق إلا إذا كان مستنداً إلي الكتاب والسنة غير مخالف للبرهان اليقيني أيضاً، سماها بالحكمة المتعالية وهي في الحقيقة مزيج متكامل متطور من فلسفة افلاطون و ارسطو وفلوطين وفلسفة المشاء والاشراق والعرفان والكلام والتفسير والحديث.

لكن الظروف العصيبة والأزمة المتصاعدة سرعان ما أجبرته علي اختيار العزلة والانزواء، فقد اعتزل الناس طيلة خمسة عشر عاماً قضاها في قرية جبلية من ضواحي مدينة قم المقدمة تسمى قرية «كهك»، بعيداً عن الحياة الاجتماعية لا شك أنها كانت سبباً هاماً في ابداعات المولي صدرا وفتوحاته الفلسفية.

من أبرز الفلاسفة الذين ظهوروا بعد المولي صدرا واتخذوا منهجه و مسلكه وطريقته وهي الحكمة المتعالية محوراً لبحوثهم ودراساتهم الفلسفية بل بات كتابه الأسفار الأربعة هو المنهج بعينه ، من أشهر هؤلاء الفلاسفة المولي علي النوري الاصفهاني المتوفي عام 1246 هجري والمولي جعفر اللاهيجي والمولي مصطفى القمشه اي و الميرزا محمد رضا الأصفهاني والميرزا حسن النوري والمولي عبدالله الزنوزي التبريزي والحاج المولي هادي السبزواري، والشيخ احمد الاحسائي

مؤسس طريقة الشيخية في القرن الثالث عشر الهجري شارح المشاعر وحكمة العرشية من كتب المولي صدرا، والمولي محسن الفيض الكاشاني وأما في القرن الرابع عشر فقد ظهر الميرزا مهدي الاشتباني صاحب كتاب أساس التوحيد ، والسيد جمال الدين الأسدآبادي - الأفغاني - و المولي محمد فاضل الايرواني والميرزا أبو الحسن الأصفهاني والميرزا محمد طاهر التنكابني والمدرس الزنوزي صاحب بدايع الحكم والميرزا محمد رضا القمشه اي وغيرهم إلي عصرنا الحاضر ، الذين برز من بينهم السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني و محيي الدين القمشه اي صاحب كتاب الحكمة الإلهية والحائري المازندراني والسيد جلال الدين

الاشتباني.

ص: 77

كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

(1)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علي سيدنا محمد وآله الطاهرين .

ص: 79

1- أولاً : ينبغي معرفة المفهوم الصحيح لموضوع العلم الذي يتم البحث عنه. وهو من المبادئ التصورية لذاك العلم. ثانياً: ينبغي اثبات وجود الموضوع في الخارج. وهو من المبادئ التصديقية له. . ولو كان لذاك العلم اصول موضوعة مستقاة ومأخوذة من علم آخر، أو يجب اثباتها فيما بعد فلا بد من ايرادها في المقدمة. وأخيراً لابد من بيان فائدة العلم وهو في الحقيقة العلة الغائية لايجاد ذاك العلم. في مقدمة هذا الكتاب أورد المصنف (طابت نفسه) هذه المطالب أعني أنه ذكر ما يفيد كل ما ذكرناه آنفاً، وأدرج هذه النتائج ضمن بيانه الذي سيأتي بعنوان المدخل لهذه الصناعة. للصناعة حكم المشترك اللفظي ، اذ الصناعة تارة في عرف العلوم مساوq للعلم، لا فرق أن نقول هذا العلم أو هذه الصناعة. وتارة معناها أخص من هذا كما يقال في علم المنطق الصناعات الخمس، فالمنطق بأكمله يعدّ صناعة واحدة بلحاظ والبرهان صناعة بالمعني الأخص ، هكذا الفن ، اذ تارة يقال فن المنطق مثلاً، وتارة يقال بمعنى خاص فيطلق علي أبعاد علم من العلوم فيقال فنون العلم الفلاني. الحاصل : ان كلمة العلم والصناعة والفن قد تستعمل جميعها مترادفة. و مراد المصنف رضي الله هنا من الصناعة هو علم الفلسفة الأولي أي العلم الكلي. كلمة الفلسفة أيضاً تارة تطلق علي جميع العلوم الحقيقية وكل من أبعادها المتعددة كالعلوم الطبيعية و الرياضيات وغيرهما كانت تسمي تسمية خاصة بها. والفلسفة المقصودة في هذا الكتاب أي الفلسفة الإلهية ما هي إلا جزء من الفلسفة القديمة التي تسمي بما بعد الطبيعة أو الفلسفة الإلهية أو العلم الكلي. ثم أن الفلاسفة اختلفوا في عدد العلوم النظرية فالمرحوم صدر المتألهين في حاشيته علي كتاب الشفاء لابن سينا يقول: أن القدماء (ويعني من تقدّموا علي ارسطو) كانوا يقسمون العلوم النظرية إلي ثلاثة أنواع هي : الطبيعية والرياضية والإلهية، أما ارسطو فإنه قسمها إلي أربعة، هي الطبيعية وما بعد الطبيعة والرياضية والإلهية. يستفاد من كلام صدر المتألهين أعلي الله مقامه) أن في فلسفة أرسطو كان ما بعد الطبيعة علماً مغايرة للعلم الإلهي، وإن العلم الإلهي كان مختصة بمعرفة الله تعالي، وأن ما بعد الطبيعة كان من الكليات التي لا تخص البحث عن الواجب تبارك وتعالى. أما ابن سينا فإنه قسم الفلسفة النظرية إلي أقسام ثلاثة الطبيعية والرياضية والإلهية، وقسم ما بعد الطبيعة إلي الفلسفة الإلهية، وما نقول به هنا من الفلسفة الإلهية قائم علي نفس التقسيم الذي قدّمه المرحوم ابن سينا، وعليه فالإلهيات بالمعني الأخصّ أيضاً منضمة إلي الفلسفة الاولي و مندرجة تحتها. فالفلسفة التي تقصدها وندرسها هنا تشمل الفلسفة بالمعني الأعم وبالمعني الأخص معاً. في هذه المقدمة يبدأ ببيان الموضوع ما هو ثم يشرع في اثباته وكيف يمكن اثباته. وهل يحتاج الي الاثبات أم لا؟ ونتيجة مقدمته أن موضوع الفلسفة الأولي أو الفلسفة الإلهية هو الموجود بقول مطلق. أمّا مفهوم الموجود فهو من البديهيات الغنية عن التعريف. وأما اثبات الموجود بالمصدق الخارجى أيضاً من البديهيات التي لا تقبل الانكار إلا من قبل السوفسطائيين والشكاكين ، وحتى من أنكره فإنما توجه انكاره لفظية لا حقيقة، لأنهم بصورة أو بأخري اضطروا إلي اثباته. نقرأ في هذا المدخل : أ- أن الفلسفة أعم العلوم، لأن موضوعه أعم الموضوعات، فجميع العلوم في اثبات موضوعاتها تحتاج الي الفلسفة، بينما الفلسفة غنية في ذلك عن جميع العلوم لأن موضوعها - وهو الوجود - بديهي التصور والتصديق. ب - لما كان موضوع الفلسفة هو الوجود، لزم كون محمولات القضايا الفلسفية هي «الموجود»، وهذه المحمولات اما تساوي الوجود أو هي أخص منه، لكنها مع ما يقابلها يساويان الوجود. ج - ان القضايا الفلسفية ترد بطريقة عكس الحمل مثل الواجب موجود والممكن موجود، الوجود يكون

واجباً و يكون ممكناً. د- لا غاية للفلسفة لتكون الفلسفة آلة غائية لها، لأن موضوعها - وهو الوجود - أعم الموضوعات. ه- لما كان موضوع الفلسفة عبارة عن مطلق الوجود، فلم يكن معلولاً لعلّة أخرى، ولهذا فليست البراهين الفلسفية براهين لقيّة يسلك فيها من العلة إلى المعلول، ولا هي براهين إنية يسلك فيها من المعلول إلى العلة، وإنما يستدل فيها عن طريق الملازمات العامة التي يستدل فيها من أحد المتلازمين على الآخر.

إِنَّا مَعَاشِرَ النَّاسِ أَشْيَاءٌ مَوْجُودَةٌ جَدًّا، وَمَعَنَا أَشْيَاءٌ آخَرٌ مَوْجُودَةٌ رَبِّمَا فَعَلَّتْ

فِينَا أَوْ انْفَعَلَتْ مِنَّا، كَمَا أَنَّا نَفْعَلُ فِيهَا أَوْ نَنْفَعَلُ مِنْهَا.

هناك هواء نستنشقُه، وغذاء نتغذّي به، ومساكن نَسْكُنُها، وأرضٌ نتقلّب عليها، وشمسٌ نستضيء بضيائِها، وكواكبٌ نهتدي بها، وحيوانٌ، ونباتٌ، وغيرهما .

وهناك أُمُورٌ تصرّها، وأُخري نسمعها، وأُخري نشمّها، وأُخري تذوقها،

وأُخري وأُخري.

ص: 80

وهناك أمورُ تقصدها أو نهَرَبُ منها، وأشياءُ تحبُّها أو بُغضُها، وأشياءُ

نرجوها أو نخافها، وأشياءُ تشتهيها طباعُنا أو تتنَفَّرُ منها، وأشياءُ نريدها لغرض الاستقرار في مكاني أو الانتقال من مكان أو إلي مكان أو الحصول علي لذّةٍ أو الاتّقاء من ألم أو التخلّص من مكرو أو لمآربٍ أخرى. (1)

يرد عليه، هو:

ص: 81

1- فما دليل هذه الدعاوي؟ ما ذكره المؤلف قدّس سرّه في هذه الفقرة من وجود أشياء حقيقية حولنا ومن كوننا وجودات و موجودات خارجية حقيقية، ومن إننا تتأثر تارة بها ونؤثر فيها تارة أخرى، علي نحو الجمال والتفصيل، كل هذه من الامور البديهية لدي الناس جميعاً، بل هي من الأوليات التي لا تقبل الانكار، ولهذا نتساءل: فلماذا ذكرها العلامة قدس سره بتفاصيلها رغم أن بيّانها تحصيل للحاصل؟! والجواب أن هناك جماعة كانوا وما زالوا من المفكرين ودعاة الفلسفة لا سيما في الغرب ممن انكروا هذه الحقائق بل أنكروا كل وجود خارجي مطلقاً رغم بدايتها، وبلغ بهم الأمر حتّى أنّهم أنكروا وجود أنفسهم، بل اعتبروا الاشياء كلها مجرد أمور ذهنية وجعلوها وليدة أذهان البشر وافكارهم ليس الا كالفيلسوف الغربي المعاصر «بولي» والفيلسوف اليوناني القديم «بروتاغوراس»، لكنهم رغم انكارهم التام للحقائق في عالم الخارج واقتصارهم علي وجود الأشياء في عالم الذهن والخيال البشري إلا أنّهم لم يقدروا علي انكار وجود فكرهم الذي يقول «أنا أشك في كل شيء» أو «أنكر وأرفض وجود حقائق خارجية» فاضطروا إلي اثبات هذه الفكرة وهذا المدعي. حتي جاء من يقول في مقام الاحتجاج عليهم أن هذه الفكرة إما أن تكون موجودة حقيقة أو أن لا يكون لها وجود حقيقي في الخارج، فعلي الثاني تعد هذه من الأوهام والخياليات وهي مجرد صورة ذهنية أيضاً فلا اعتبار للأوهام والصور الخيالية المحضة ما لم تتحقق في عالم الواقع والخارج، وعلي الأول فهي حقيقة خارجية وكل فكرة حقيقية لا جرم تحتاج الي مفكر في عالم الخارج والواقع حقيقي أيضاً وإذا جاز وجود شيء واحد حقيقة جاز بل وجب وجود أشياء وأشياء في عالم الحقيقة والخارج، لما بين الأشياء والموجودات من ارتباط وثيق لا يقبل الانفكاك، كحلاقات سلسلة واحدة، فاثبات الواحد منها يقتضي بل يستلزم اثبات عشرات بل مئات بل ملايين الأشياء لأن بعضها يدل علي بعض والكل يدل علي الصانع الحكيم تبارك وتعالى. ثم جاء ديكارت بهذه المقولة بناء علي اعتراف القوم «أنا أفكر، فأنا موجود» وكانت هذه المقولة ضربةً عنيفةً علي دماغ هذا المذهب السفسطي الذي نسب أصحابه أنفسهم الي الفلسفة زورا وبهتانا. وسمي هذا المذهب حتي أواخر القرن الثامن عشر بالمذهب المثالي وذلك لقولهم بالمثل الأفلاطونية وان لكل نوع من الأنواع المادية ربّا يسمي بالمثل المجرد يباشر تدبير امور ذلك النوع، وهي أرباب الأنواع، واطلق فيما بعد علي منكري الحقائق الخارجية مطلقاً، فأصبح الايدئاليسم أو المذهب المثالي اسماً مرادفاً للسفسطة والسوفسطائي مقابل الرياليسم أو المذهب الواقعي الذي يذهب الي اثبات كل الحقائق الخارجية. والحاصل أن هناك من يقول أو كان يقول بأن الحقيقة نسبية ولا حقيقة الا ما في ذهن البشر، فما انتقش علي صفحة ذهني من الأمور يُعدّ حقيقة بالنسبة لي وما انتقش علي صفحة ذهنك يعد حقيقة بالنسبة لك وهكذا... فلا حقيقة ثابتة في الخارج، ودفعة لاحتمال وجود من يحمل مثل هذا النوع من التفكير بدأ المؤلف قدس سره ن كلامه بهذه البديهيّات حتي لا يبقّي عذر لمنكري الحقائق سواء من المثاليين أو الشكاكين، وذلك إن انكار المنكرين و تشكيك الشكاكين لا يضر بالحقيقة الثابتة، والحقائق الخارجية امور ثابتة لا يمكن أن تتأثر بانكار منكر ولا بتشكيك شاك، بل الموجود المطلق الذي عبارة عن موضوع الفلسفة لا يحتاج الي اثبات لكونه من الأوليات التي لا تقبل النقاش وهكذا مفهوم الوجود بديهي غاية في البدهة... اذن موضوع الفلسفة - الموجود المطلق لا- نوع خاص من الوجود - غير قابل للشك

والانكار، ولا- يشكك في هذه الحقيقة أو ينكرها إلا- من كان في قلبه مرض كالمعاند والمكابر أو من في خلأيا عقله خلل كالمجنون وصاحب الوسواس . ولمزيد من الاطلاع علي مقولة السوفسطيين القائلين بالانكار أو التشكيك راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من الهيئات الشفاء، أو الجزء الأول من الأسفار . تمّ الحديث في الفقرة السابقة عن بداة موضوع الفلسفة، والكلام هنا عن امكان واحتمال وقوع الخطأ في الفكر البشري سواء في المقدمات أو في النتائج وسواء فيما كان عقلياً محضاً أو حدسياً أو معتمداً علي الحس والأحاسيس والتجارب الحسية ، فالحسي - المحسوس - أو الحدسي أو العقلي كلها معرضة للخطأ من قبل الانسان لا من جهة هذه الوجودات والحقائق الثابتة بل من جهة قابلية الانسان للخطأ وعدم كونه معصوماً - طبعاً يستثني من هذه القاعدة المعصومون عليهم الصلاة والسلام - فما أكثر الأحكام والقوانين الطبيعية وغير الطبيعية التي توصل اليها الانسان ثبت بطلانها وكم من نظرية علمية كانت مورد اطمئنان بل يقين عند أهلها، ثم ثبت كونها سراباً وخيلاً باطلاً، فليست معرفتنا بالحقائق صحيحة دائماً ولا مطابقاً للواقع أبداً، فقد نجزم أحياناً بالأشياء علي خلاف ما هي عليه كأن نحسب ما ليس بموجوداً موجودة أو نحسب ما هو موجود ليس بموجود - فنعتبر المعدوم موجوداً والموجوداً معدومة - بالجهل المركب. هذه الحقيقة التي لا- نشك فيها من ضعف قوي الادراك لدي الانسان ووقوع الخطأ في قواه الادراكية - الحدسية والحسية، والعقلية والتجريبية - دفعته لأن يبحث عما يتكفل له تمييز ما هو الحق مما هو باطل وما هو موجود حقاً مما هو محض أوهام وتخيالات، كما أن اللغويين والنحويين لصيانة اللسان من الخطأ في البيان انتهوا الي وضع قواعد النحو والصرف والمنطقيين لصيانة الفكر وحفظ الذهن من الخطأ في التفكير عمدوا الي وضع القواعد المنطقية. فسعي واجتهد بفضل الحجة الباطنة معتمداً علي عقله مستنداً اليه حتي توصل الي علم يتكفل ببيان أحوال الموجود بما هو موجود - أي الموجود المطلق - فارغ من جميع الخصائص النوعية والفردية، ألا- وهو علم الفلسفة أي العلم الذي يستند في إدراك الحقائق علي البرهان والقياس البرهاني الموصل الي القطع واليقين ، واليقين طريق يهدي إلي الحق أو الطريق الأوحـد المنتهي بصاحبه الي الحق. وهذه هي الغاية من علم الفلسفة، والمراد هنا بطبيعة الحال الفلسفة الاولى - أو ما بعد الطبيعة - . أقول: لا شك أن الفلسفة من العلوم المطلوبة بذاتها ولا يقتصر الحاجة اليها والغاية منها علي كونها رافعة للجهل المركب بالبرهان اليقيني ولا شك أيضاً أن هناك مسائل لا يتكفل بالاجابة عنها سوي الفلسفة بل أن سائر العلوم تحتاج الي هذا العلم، لا شك في هذا، ولكون هذا الأمر بديهية لم يجد العلامة قدس سره ضرورة لذكرها واقتصر علي بيان الجانب الأكثر شيوعاً والأشد أهمية، وبهذا يندفع اشكال شيخنا الأستاذ - دام ظله - في تعليقه علي النهاية وإذ قال رحمه الله في بداية الحكمة ما هذا نصه «وغايتد - تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود، وبالأخص العلة الاولى التي اليها تنتهي سلسلة الموجودات ، واسماؤه الحسنـي وصفاته العليا، وهو الله عز اسمه». فلا حصر للغاية عنده طاب ثراه. والفلسفة قائمة علي البرهان اليقيني أو القياس البرهاني الذي عده المنطقيون هو الوحيد الموصل للقطع واليقين المطابق للواقع، لا- مطلق القطع واليقين - من أمثال الجهل المركب - من بين انواع القياس الخمسة فلا مجال في الفلسفة الاولى للشعر والخطابة والمغالطة والجدل، لأن القياس البرهاني مصون من الطعن ولا تتناولـه أيدي التبديل والتغيير، عاصم لصاحبه عن الخطأ في النتيجة أن أحسن ترتيب المقدمات، وهي عملية عقلية محضة لا دخل للتجربة والحس والأحاسيس فيها . فالقياس السليم هو القياس البرهاني والاعتقاد السليم هو الاعتقاد البرهاني. قوله (قدس الله نفسه) : (ولكن البحث عن الجزئيات) في الفلسفة الاولى محال باطل لأن طريقة الاستدلال بالقياس البرهاني يفيد الكلية أولاً واليقين ثانية والكلية وافادة اليقين في الاستدلال من خصائص هذه الاقسية ، وذلك أن معرفة الأحكام الجزئية للموجود لا تتم علي وجه اليقين إلا بمعرفة الأحكام الكلية للموجود المطلق ، وبمعرفة القاعدة الصحيحة يتم معرفة المصاديق علي وجه الجزم واليقين وأما البحث عن الجزئيات وأحوالها وخصائصها وأحكامها أولاً : (خارج عن وسعنا) لكثرتها وكونها غير متناهية بالنسبة لنا. وثانياً : (علي) أي علاوة علي ذلك ان البرهان لا يجري في الجزئي) والجزئي لا- يكون كاسبة ولا مكتسبة لأن أحكام الجزئي محدودة لا تسري الي جزئي آخر، فمعرفة حكم أو أحكام جزئي من الجزئيات لا يكشف عن حكم جزئي آخر كما أن معرفة أحكام الجزئيات بالاستقراء التام أمر مستحيل، وبـالاستقراء الناقص لا يفيد الجزم بحكم الكلي أو الحكم الكلي، فلا- اعتبار للشخصية في العلوم. اذن لا يجري البرهان في الجزئي (بما هو) أي الجزئي (متغير

زائل) لأن المصاديق والأفراد والأجزاء الخارجية في حالة من التغيير والتبدل الدائم وحركة جوهرية مستمرة، لكن الكلي أمر ذهني ثابت لا يطرأ عليه التغيير وإن تلفت الأذهان و تغيرت، ونحن في صدد تطبيق الكلي علي مصاديقه وأفراده، ولهذا لزم تحديد أحكام الكلي - أي الموجود المطلق والموجود بما هو موجود - وإذا تم ذلك سهل تمييز الموجود حقيقة عن غيره فلا يمكن للفلسفة أن تميز جميع الحقائق الجزئية بما أنها جزئية بل لابد من تمييزها من خلال تعيين معيار وقانون كلي ينطبق عليها جميعاً فيتم تشخيص الحقائق عن الأوهام. فهي تبحث عن الأحوال الكلية للموجود المطلق بلحاظ عدم اختصاصها بنوع معين من الموجودات أو بماهية خاصة من الماهيات خلاف لسانر العلوم قوله (طاب ثراه) : (ولما كان من المستحيل أن يتصف الموجود) بما هو موجود (بأحوال غير موجودة) بل معدومة لاستحالة وقوع المعدوم وصفاً للموجود عقلاً، ولما كان من المستحيل ذلك (انحصرت الأحوال المذكورة) التي يصح البحث عنها في الفلسفة من أحوال الموجود المطلق علي قسمين من الأحوال فقط دون مطلق الأحكام والأحوال ، اذن انحصر الكلام أولاً: (في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود) فكما أن الوجود موجود فان صفاته وأحواله موجودة أيضاً لكن هذه الصفات قد تكون مساوية للوجود من جهة المصادق أعني أنها مساوية للموجود المطلق مصداقاً وإن كانت مباينة له من جهة المفهوم كالخارجية المطلقة) أي العينية التي تكون منشأ أثر في الخارج أو في الذهن، فالخارجية المطلقة كون الشيء منشأ أثر مطلقة والخارجية بهذا المعني تساوي الموجودة اذ الموجود اما ذهني أو خارجي ، فالخارجية اذن حكم فلسفي يساوي الموجود المطلق، وليس المراد هنا الخارجية الخاصة التي تقابل الوجود الذهني. (و الوحدة العامة) مقابل الوحدة الخاصة التي لا تشمل إلا الواحد الحقيقي، لكن الوحدة العامة شاملة للواحد الحقيقي والواحد الاعتباري معين مثل أحمد وعلي فان كل واحد منهما واحد حقيقي واما الكلي مثل الرجال والنساء فواحد اعتباري . اذن يشمل الواحد والكثير إذ الكثير من جهة أنه موجود بعد كثرة واحدة. فالوحدة العامة تساوي الموجود المطلقة أي ذاك عين هذا، (و) مثل (الفعلية الكلية) وهي الفعلية التي تشمل كل ما يكون بالفعل وكل ما يكون بالقوة أيضاً، لأن القوة وإن عدت بالقوة بالنسبة لما تحمل من استعداد كالنطفة التي تعد بالقوة بالنسبة للإنسان أو النواة بالنسبة للنبات الا ان هذه القوة في قوتها فعلية. فالخارجية والوحدة والفعلية وإن كانت مغايرة للموجودية من جهة المفهوم، لكنها من جهة المصادق مساوية لها، فبينها وبين الموجودية المطلقة تباين مفهوماً و تساو مصداقاً. ثانياً : (أو تكون أحوالاً) للموجود (هي أخص من الموجود المطلق) من جهة المصادق وهي نفس الأمثلة السابقة لكن بمعناها المقيد أو الأخص أو الجزئي لا المطلق العام الكلي فالخارجي والواحد وبالفعل بهذا المعني أخص من الموجود المطلق الذي هو عبارة عن موضوع الفلسفة (لكنها) أي هذه الأحوال الخاصة (وما يقابلها جميعاً) أي من حيث المجموع لا الانفراد (تساوي الموجود المطلق) أي تساوي موضوع الفلسفة فحملها بوحدها علي الموجود المطلق يكون من باب حمل الخاص علي العام، وأما حملها بضميمه ما يقابلها معا يكون من باب حمل الشيء علي نفسه. قوله قدس سره: (والمجموع من هذه الأبحاث). المراد من هذه العبارة ان البحث عن العوارض الذاتية للموجود المطلق أعني ما لا يحتاج في عروضه علي الموضوع إلي الوساطة في العروض عند المصنف (عليه الرحمة)، وإن كان الذاتي عند الخواجه نصيرالدين الطوسي قدس سره و عبارة عن أن يكون ترتب الموضوع علي المحمول وحمل المحمول علي الموضوع حاصلاً بسبب اقتضاء ذات الموضوع وإن كان مفتقرة في ذلك إلي الوساطة في العروض - كما في منطق الاشارات - وكيف كان فان مجموع هذه المسائل التي موضوعها الموجود المطلق ومحمولها يساوي الموضوع بنفسه أو يساويه بضميمة ما يقابله من مفهوم، مجموع ذلك كله (هو الذي نسميه : الفلسفة)، والفلسفة الأولي والعلم الكلي والعلم الأعلى وما بعد الطبيعة وذلك أنه يبحث عن أحوال ما بعد الطبيعة وما وراء الطبيعة أو سمي بذلك كما قيل لأنهم لما رتبوا كتب ارسطو الفلسفية جعلوا القسم الذي يبحث عن الأحوال الكلية للوجود - أي ما نحن بصدد البحث عنه ههنا - متأخرة عن الطبيعيات ، فسميت ما وراء الطبيعة. وقد تبين بما تقدم) أمور هامة : أولاً : أن الفلسفة أعم العلوم جميعاً، لأن موضوعها أعم الموضوعات) خلافاً لسانر العلوم فإن موضوعاتها رغم كليتها الا أن لكل منها موضوعاً خاصاً ويتناول كل منها موضوعاً معيناً يمثل جانباً من جوانب الحياة كالنحو الذي يتناول البحث عن أحوال الكلمة والكلام من جهة الاعراب والبناء، والطب الذي يتناول البحث عن جسم الانسان، والحساب - الرياضيات - الذي يتناول البحث عن العدد والهندسة التي تبحث عن المقدار المتصل وعلم الفقه

الذي يبحث عن الأحكام الخمسة عن ادلتها والمنطق الذي يختص بالبحث عن المعرف والحجة وهلم جرّاً. فالعلوم جميعاً تتوقف عليها) أي علي الفلسفة (في ثبوت موضوعاتها) وذلك أن هذه العلوم لا تتكفل بالبحث عن موضوعاتها نفيّاً وإثباتاً أعني أنها معلومة الموضوع، متعينة موضوعاتها قبل الخوض فيها، ثابتة عند أهلها، موجودة لا تحتاج الي البحث في أصل وجودها، فهي تبحث عن موضوعاتها حالكون موضوعاتها ثابتة الوجود والماهية . اذن لما كانت الفلسفة أعم العلوم موضوعاً، ولما كانت المنفعة منها تميز ما هو موجود - حق - وما ليس بموجود بل موهوم - وباطل - هي التي تتكفل با ثبات موضوعات العلوم جميعاً ، فتحكم بثبوت وجود الموضوع الفلاني وكونه حقيقة، أو بعدم وجود الموضوع الفلاني - أعني نفيه - والحكم عليه بالموهومية، (وأما الفلسفة فلا تتوقف في ثبوت موضوعها علي شيء من العلوم لعدم وجود علم أعم منه يشتمل عليه ، هذا أولاً، وثانياً لأن موضوع الفلسفة بديهي المعرفة تصور وتصديقاً، فلا يحتاج إلي المعرف في مقام التصور، ولا يحتاج الي الدليل والحجة في مقام التصديق ، لأن الموجودية) والتحقق والواقعية (نفسه) أي نفس موضوع الفلسفة، فاذا وصفنا موضوع الفلسفة بالوجود وحملنا الوجود عليه بقولنا : موضوع الفلسفة موجود أو ثابت أو حقيقة فكأنما حملنا الشيء علي نفسه وقلنا الوجود موجود أو الثابت ثابت ، وحمل الشيء علي نفسه من أبعد البديهيات ، وهذا كله راجع الي بساطة مفهوم الوجود، لأن الذي يقبل التعريف هو المفهوم المركب - من الجنس والفصل . وأما البسيط فلا يقبل التعريف. أو كما قال الشيخ الرئيس : «لأنه مبدأ أول لكل شيء» أي أن كل شيء في تعريفه يحتاج الي الوجود، ولا شيء خارج الوجود حتي يصح أن يكون معرّفاً له. قوله رضي الله : (وثانية...) الي قوله (كقولنا ان كل موجود فإنه - من حيث هو موجود -) لا من حيثية اخري لأن الموجودية حيثية عامة خالية من القيود الخاصة بالفرد أو النوع فان كل موجود أياً كان شخصه أو نوعه فإنه من جهة الموجودية (واحد) عام شامل للواحد الحقيقي والاعتباري مع (أو بالفعل) بمعنى الفعلية الكلية التي تشمل الفعل والقوة معاً. قوله رضي الله: (وثانياً ان موضوعها لما كان أعم الأشياء.. الخ). أقول: ظاهر هذه العبارة ان احتياج جميع العلوم الي الفلسفة يرجع إلي كون الفلسفة أعم من كل شيء، والحال أن المراد هو كون احتياج جميع العلوم الي الفلسفة يرجع الي ان مبادئ سائر العلوم يتم اثباتها في علم سابق علي تلك العلوم، ولما كان اثبات مبادئ تلك العلوم متوقفاً علي الفلسفة ، كانت الفلسفة أعلي من تلك العلوم من جهة عدم توقف اثبات مسائلها علي شيء من تلك العلوم و توقف اثبات مسائل تلك العلوم علي مبادئ يلزم اثباتها في الفلسفة، فالمراد أنه أعم الأشياء بهذا المعني لا المعني الحقيقي المتعارف. وأمثلة هذه المسائل التي يكون فيها المحمول أخص من الموضوع (مع ما يقابلها) كالقوة والفعل والواحد والكثير والعلة والمعلول حيث نقول أن الموجود أما بالقوة أو بالفعل و أما واحد أو كثير واما علة أو معلول فالفعل والواحد والعلة كلها بالمعني الخاص وتعتبر مع ما يقابلها مساوية للموجود المطلق، (تعود إلي قضايا مرددة المحمول) بل تستي قضايا مرددة المحمول وهي القضايا التي يكون المحمول مردداً بين أمرين أو أكثر بالنسبة الي موضوعه بحيث تتألف هذه القضايا من قضيتين موجبتين جزئيتين أو أكثر فقولنا الموجود أما بالقوة وأما بالفعل كالقول ان بعض الموجود بالقوة وبعضه بالفعل فهي أجزاء من القضايا المنفصلة، فالقوة والفعل والعلة والمعلولية والوحدة والكثرة وان كانت أخص من جهة المصادق من الموجود لأن بعض الموجود علة وبعضه معلول، بعض الموجود بالقوة وبعضه بالفعل ، بعض الموجود واحد وبعضه كثير ، إلا أنها معاً تعادل الموجود و تساويه .

وجميع هذه الأمور التي نشعر بها ، ولعل معها ما لا نشعر بها، ليست بسُديّ، لا أنّها موجودة جدّاً وثابتةً واقعاً. فلا يقصد شيءُ شيئاً إلاّ لأنّه عينٌ خارجيّة

ص: 82

و موجود واقعي أو منتبه إليه، ليس وهمًا سرابيًا. فلا- يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعية مطلقاً، إلا أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه ، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب.

فلا يزال الواحد منا وكذلك كلّ موجور يعيش بالعلم والشعور، يرى نفسه موجودة واقعيًا ذا آثار واقعيته. ولا يمس شيئاً آخر غيره إلا بما أن له نصيباً من الواقعية .

ص: 83

غير أنّ كما لا نشك في ذلك لا نرتاب أيضاً في أنّ ربّما نخطيء، فنحسب ما ليس بموجود موجوداً أو بالعكس ، كما أن الإنسان الأوّل كان يثبت أشياء ويرى آراء ننكرها نحن اليوم ونري ما يناقضها، وأحد النظرين خطأً لا محالة. وهناك أغلاط نبتلي بها كلّ يوم، فنشبت الوجود لما ليس بموجوبي وننفيه عمّا هو موجود حقّاً. ثمّ ينكشف لنا أنّنا أخطأنا في ما قضينا به. فمست الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة وتمييزها بخواصّ الموجوديّة المحصّلة ممّا ليس بموجود، بحثاً نافياً للشك منتجاً لليقين، فإنّ هذا النوع من البحث هو الذي يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعية بما هي واقعية . وبتعبير آخر: بحثاً تقتصر فيه علي استعمال البرهان، فإنّ القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة ، كما أنّ اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات.

فإذا بحثنا هذا النوع من البحث أمكننا أن نستنتج به أن كذا موجودٌ وكذا ليس بموجود، ولكنّ البحث عن الجزئيات خارجٌ من وُسْعِنَا، علي أن البرهان لا يجري في الجزئي بما هو متغير زائل ، ولذلك بعينه ننعطف في هذا النوع من البحث الي البحث عن حال الموجود علي وجه كُليّ، فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنّه كُليّ.

ص: 85

ولمّا كان من المستحيل أن يتّصف الموجود بأحوال غير موجودةٍ، إنحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تُساوي الموجود من حيث هو موجودٌ، كالخارجيّة المطلقة والوحدة العامة والفعليّة الكلّية المساوية للموجود المطلق، أو تكون أحوالاً هي أخصّ من الموجود المطلق، لكنّها وما يقابلها جميعاً تُساوي الموجود المطلق،

ص: 86

كقولنا: «الموجود إمّا خارجيٌّ أو ذهنيٌّ» و«الموجود إمّا واحدٌ أو كثيرٌ» و«الموجود إمّا بالفعل أو بالقوّة» والجميع - كما تري - أمورٌ غير خارجة من الموجوديّة المطلقة، والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسمّيه: «الفلسفة».

وقد تبين بما تقدم: أولاً: أنّ الفلسفة أعمُّ العلوم جميعاً، لأنّ موضوعها أعمُّ الموضوعات، وهو

الموجود» الشّامل لكلّ شيء. فالعلوم جميعاً تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها. وأمّا الفلسفة فلا تتوقّف في ثبوت موضوعها علي شيء من العلوم، فإنّ موضوعها الموجود العام الذي تتصوّره تصوّراً أوليّاً ونصدّق بوجوده كذلك ، لأنّ الموجودية نفسه.

وثانياً: أنّ موضوعها لمّا كان أعمّ الأشياء ولا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولات المثبتة فيها إمّا نفس الموضوع ، كقولنا : «إنّ كلّ موجود فإنّه - من حيث هو موجود - واحد أو بالفعل» ، فإنّ الواحد وإن غاير الموجود مفهوماً لكنّه عينه

مصدقاً، ولو كان غيره كان باطلَ الذات غير ثابتٍ للموجود، كذلك ما بالفعل ؛ وإما ليست نفس الموضوع، بل هي أخص منه، لكنّها ليست غيره ، كقولنا: «إنّ العلّة موجودة» فإنّ العلّة وإن كانت أخص من الموجود لكنّ العلّة ليست حيثيّة خارجة من الموجوديّة العامة، وإلا لبطلت.

وأمثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلي قضايا مردّدة المحمول تساوي أطراف التردد فيها الموجودة العامة ، كقولنا: «كلُّ موجود إما بالفعل أو

بالقوة». فأكثر المسائل في الفلسفة جاريةً علي التقسيم، كتقسيم الموجود إلي واجب وممكن، وتقسيم الممكن إلي جوهر وعرض، و تقسيم الجوهر إلي مجرد

ان مسائل كل علم لابد من كونها من العوارض الذاتية لذاك العلم، وقد اشترطوا في تعريف الأعراض الذاتية بعدم كونها أخص من الموضوع والمصنف رضي الله له يقبل بهذا التعريف، وهو يقول هنا أننا حين نقول : الموجود واجب أو واجب الوجود موجود، وان كان هذا الواجب الوجود أخص من الموجود المطلق إلا- أنه في الحقيقة مع ما يقابله وهو ممكن الوجود يصيران مع مساويين للموجود المطلق ثم يصبحان من الأعراض الذاتية، فمجموعهما صار عرض واحداً.

وقوله : (فأكثر المسائل في الفلسفة جارية علي التقسيم) لأن المسائل التي يكون فيها المحمول نفس الموضوع لا تزيد عن خمس مسائل في الفلسفة وبقية مسائلها من القسم الثاني وهو ما يكون المحمول فيها أخص من الموضوع لكنها ليست غير الموضوع.

وكون المسائل الفلسفية أكثرها جارية علي التقسيم مبني علي كون الأعراض الذاتية للموضوعات مساوية للموجود والبحث في هذا المجال طويل للغاية من قبيل : ماهي الأعراض الذاتية ؟ ماهي تعريفاتها الحقيقية ؟ لماذا يلزم كون المحمولات من الأعراض الذاتية بالنسبة الي موضوعاتها ؟

والعرض الأخص ليس من الذاتيات لأن العرض الذاتي يراد به الشيء الذي يقتضيه ذات الموضوع وإذا كان كذلك لزم وجود المحمول كلما وجد الموضوع ولا- يفترقان في حال من الأحوال وكون العرض أخص من الموضوع دليل علي عدم اقتضاء الموضوع لهذا العرض الامكان حصول الموضوع في مكان آخر من غير وجود المحمول (العرض) معه، وحاشية المصنف رضي الله علي الأسفار في أوائل المجلد الأول منه في باب الأعراض الذاتية يذكر ذلك بالتفصيل حاصله كون العرض الذاتي مساوية للموضوع ولو رجعنا إلي العلوم لم نكد نحصل علي علم تكون جميع محمولات مسائله مساوية للموضوع (الموضوعه) وهكذا في الفلسفة فإن المسائل التي تتساوي محمولاتها مع الموضوع لا تتعدي المسئلتين وإلا فهناك المئات من المسائل الفلسفية الجزئية التي لا تتساوي فيها محمولات المسائل مع موضوع الفلسفة . كأحكام العلة : العلة الفاعلية والغائية والمادية والصورية ... فإنها لا تتساوي مع الموجود المطلق. وهكذا الوجوب فان انواعه مثل الوجوب بالقياس وبالغير وبالذات وهكذا في الامكان.

فكيف نقول أن هذه المحمولات أعراض ذاتية للموضوع أي الوجود المطلق ؟ والغرض أننا نقبل كون العرض الذاتي مساوية للموضوع، وقد اختار المصنف رضي الله هذا

و مادّي، وتقسيم المجرد إلى عقل ونفس. وعلي هذا القياس .

الطريق والحل بأن نقول في هذه الموارد التي يكون العرض الذاتي أخص من الموضوع تعتبرها محمولاً مع مقابلها وعديلها لا بوحدها.

لكن هذا الوجه لا يغير شيئاً من الاشكال وذلك أننا في هذه الحالة ينبغي أن نقول جميع المسائل الفلسفية تقسيمات والحال أن المسائل الفلسفية لا تقتصر على التقسيمات بل حين نقول أن العلة الفاعلية كذا وكذا ولها خواص كذا لا يعد هذا تقسيماً، فالبحث عن أحوال العلة الفاعلية وهو من مسائل الفلسفة ليس تقسيماً وإن كان أصل وجود العلة الفاعلية يعود إلى التقسيم بأن العلة إما فاعلية وأما غائية.

وهكذا صفات الواجب تعالي فإنها ليست من مسائل التقسيمات نعم نفس الواجب من المسائل التقسيمية مثل الواجب إما واجب وأما ممكن وهكذا كثير من المسائل التي تبحث العلم والقدرة وغيرها مما ليست بالمسائل التقسيمية. هذا اشكال أول وهو ارجاع مسائل الفلسفة إلى مسائل مرددة المحمول لا ينفع إلا في نفس التقسيمات أما في سائر خصوصيات الأقسام فلا ينفع.

قد يقول قدس سره علي كل حال ما يتم اثباته ليس إلا وجوداً وحين نقول العلة الفاعلية لها هذه الخواص يعني هذا أن هذه الخواص موجودة، اذن نحن لا نزال نثبت وجودات لا جرم أنها أقسام للوجود المطلق وإن كان لسان المسألة ليس تقسيماً إلا أنها في الحقيقة تقسيم حين نقول للعلة الفاعلية خصوصية ما كذاية نعني وجود هذا القبيل وهو من أقسام الوجود.

ونجيبه : بأن هذه الحالة موجودة في جميع العلوم لا تختص بالفلسفة كما لو قلنا تركيب العنصر الفلاني مع العنصر الفلاني يوجد التركيب الكيمياوي الخاص المعين وإذا صح ذلك لزم كون جميع العلوم من قسم الفلسفة وقد قال المرحوم الميرداماد وغيره : أن كل ما هو من الهلية البسيطة فهو من مسائل الفلسفة. أي كل قضية يكون محمولها الوجود فهو من مسائل الفلسفة.

وهذا باطل يقيناً إذ ما أكثر المسائل الطبيعية والرياضية وغيرهما التي تبحث عن الوجود هل هي من الفلسفة" نعم أن اردتم الفلسفة بمعناها الأعم الشامل لهما فإنها خارجة عن مورد البحث لا تدخل فيما نحن فيه أعني الفلسفة الاولى وما بعد الطبيعة - .

الاشكال الثاني : أن هذه التقسيمات في الموجود، التي تصير مسائل فلسفية هل هي

التقسيمات الأولية فقط. أم أنها تشمل التقسيمات الثانية والثالثة ؟

أعني اننا حين نقسم الموجود إلى متقابلين يعدّ من المسائل الفلسفية فقط ؟ أم أن كل قسم من الأقسام أيضاً بعد تقسيمها وكل قسم منها أيضاً بعد تقسيمها ثالثة ورابعة تعد أيضاً

وثالثاً: أنّ المسائل فيها مسوقة علي طريق عكس الحمل ، فقولنا : «الواجب موجود و الممكن موجود» في معني : «الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً» ، وقولنا : الوجوب إمّا بالذات وإمّا بالغير» معناه : «أنّ الموجود الواجب ينقسم إلي واجب

من المسائل الفلسفية ؟

فان قصد تم التقسيمات الأولية فقط فإنها لا تتجاوز العشر مسائل . الموجود أما واجب أو ممكن والممكن أما جوهر أو عرض والجوهر أما مجرد أو مادي والمجرد اما عقل أو نفس .

فما حكم سائر المسائل الفلسفية حينئير هل هي استدلالية جميعاً؟

وان قلتم بل المراد ما يشمل التقسيمات الثانية والثالثة مثل تقسيم الموجود الي واجب وممكن و تقسيم الممكن الي جوهر وعرض هذا تقسيم ثاني وتقسيم الجوهر الي مجرد ومادي هذا تقسيم ثالث و تقسيم المجرد الي عقل ونفس هذا تقسيم رابع.

قلنا: ان التقسيمات لا تنحصر علي ما في الفلسفة فحسب، بل هناك تقسيمات اخري كقولنا: الموجود اما حي أو ميت وكذلك الموجودات الحية اما حيوانات أو نباتات والحيوان اما من الثدييات أو أنها تبيض وهكذا يمكن تقسيم كل موضوع إلي تقسيمات كثيرة مع أنها لا تعتبر جميعها من المسائل الفلسفية لاختصاص كثير منها بالعلوم الأخرى.

فما هو الملاك اذا؟

والظاهر أن هذا الكلام لا- يحل الاشكال بل ينبغي أن نعرف حقيقة الأعراض الذاتية ، ونعرف لماذا يجب كون المحمولات فيها من عوارضها الذاتية (محمولات مسائل تلك الموضوعات ان تكون من عوارضها الذاتية لماذا؟).

و ثالثاً) يتحصل مما تقدم في الأمر الثاني (أن المسائل فيها) أي في الفلسفة (مسوقة) مبنية (علي طريق خاص يتأخر فيه الموضوع عن المحمول في القضايا الحملية والمقدم عن التالي في القضايا الشرطية وذلك لتسهيل أمر التعليم والتعلم في الفلسفة، يسمي هذا الطريق الخاص ب «عكس الحمل» في المنطق حيث يفترض أن نقول في المسائل الفلسفية وقضاياها «الموجود واجب والموجود ممكن» و «الموجود اما علة أو معلول» وهلم جرا بتقديم الموجود لكونه الموضوع في الفلسفة غير اننا نقول عادة علي العكس من هذا أعني أن المتداول هو «الواجب موجود و الممكن موجود» (فقولنا: «الواجب موجود والممكن موجود» في معني : «الوجود يكون واجباً ويكون ممكن» أي في معني «الموجود واجب أو ممكن»، فهذا كما نجد عكس للحمل المتعارف أو الذي يفترض أن يكون وخلاف له اذ الحمل ينبغي فيه تقديم الموضوع وتأخير المحمول لا العكس .

ص: 92

لذاته وواجب لغيره».

ورابعاً : أن هذا الفنّ لمّا كان أعمّ الفنون موضوعاً ولا يشدّ عن موضوعه و محمولاتها الراجعة إليه شيء من الأشياء، لم يتصوّر هناك غايةً خارجةً منه يقصد

ورابعاً أن هذا الفن... الي قوله رضي الله : (لم يتصور هناك غاية خارجة منه يقصد الفن أجلها) فالمسائل الفلسفية مطلوبة بالذات و راجحة ذاتا وغاية ذاتية ، واما علم الانسان بها فلا يخلو من غاية خارجة من الفلسفة تقصد الفلسفة لأجلها وهي عبارة عن الفوائد المترتبة علي تعليم الفلسفة من معرفة الحقائق عن الأوهام واثبات موضوعات العلوم ومعرفة علل ومبادئ الوجود وهكذا فإن جميع القوانين الكلية يتم اثباتها صحة وسقاً في هذا الفن كقانون العلية والمعلولية وبطلان الدور والتسلسل والواحد لا يتعدد والكلي أكبر من جزئه والنقيضان لا يجتمعان والضدان لا يجتمعان ولا ير نفعان وعشرات القوانين الاخرى التي لا يخلو علم من العلوم ولا فن من الفنون عن الحاجة اليها. وهذه في الحقيقة فوائد تترتب علي الفلسفة يمكن أن نعد غاية عند طالبي هذا الفن أو عند البعض منهم.

قوله : (لم يتصور غاية خارجة منه يقصد الفن لأجلها ... الخ) يريد المصنف رحمه الله أن لكل علم غاية ولا غاية للفلسفة لأنّها غاية العلوم فلا غاية لها نعم كل ما فيها هي فوائد مترتبة عليها وليست غاية لها.

لكنه رضي الله في البداية قال : «و غاية الفلسفة اثبات وجود الواجب ... الخ» وهذا يتعارض مع

قوله هنا بعدم الغاية للفلسفة.

يمكن الجمع بينهما: بكون مراده رضي الله الي من الغاية المذكورة في البداية هو الفوائد المترتبة علي الفلسفة وأن يكون المراد من الغاية هنا عدم كون الفلسفة مقدمة لعلم آخر بل مطلوبيته ذاتية لأن بعض العلوم الية أي أنها آلة ومقدمة لعلم أو علوم أخرى كالمنطق الذي هو آلة للفلسفة وعلم الاصول الذي هو آلة لعلم الفقه ومقدمة له. أما الفلسفة فليست الية هكذا فهي ليست مقدمة العلم آخر. هذا وجه الجمع بينهما.

إلا أننا رغم ذلك لا نستطيع أن نقول : لأن الفلسفة أعم العلوم وموضوعها شامل لكل

شيء ولا شيء وراء الوجود فلا غاية لعلم الفلسفة .

نعم ان دلّ هذا علي شيء فإنه يدل علي أنه ليس لموضوع الفلسفة غاية أما أن نفس

علم الفلسفة لا غاية له بهذا الاستدلال فغير تام ولا هو ثابت.

وبعبارة أخرى : نعم سلمنا بكون موضوع الفلسفة الذي هو الوجود المطلق، هو شامل لكل شيء، لكننا لا نقبله ولا نسلم به دليلاً علي عدم الغاية لعلم الفلسفة. نعم يدل علي عدم وجود الغاية لموضوع الفلسفة ولكن هل يدل بعدمها لنفس علم الفلسفة فلا. وكذلك

الفنّ لأجلها. فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير أن تقصد لأجل غيرها و تكون آلة للتوصل بها إلي أمر آخر كالفنون الآلية ، نعم هناك فوائد تترتب عليها.

وخامساً: أن كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء

خارج منه ، إذ لا خارج هناك، فلا علة له. فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين ليمية . وأمّا برهان الان فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق أن السلوك من

محصولات الفلسفة لنفترض أن لا غاية لها لأنها من سنخ الوجود - وإن كان فيه تأمل لا مكان وجود الغاية الموجود المستقل، نعم لو قسمناها فلا غاية لها حينئذ - وكل هذا لا يدل علي عدم وجود الغاية لعلم الفلسفة، بل له غاية، ولا نريد اثبات الغاية للوجود الخارجي - أي الموضوع مثلاً - بل نريد اثباتها للعلم والعلم ليس مساوية للموجود المطلق.

فتقبل ونسلم بعدم كون الفلسفة علماً آلية ولكن ليس بهذا الدليل بل بدليل مطلوبيتها

الذاتية كما في سائر العلوم غير الآلية ، فافهم وتأمل.

وخامساً: أن كون موضوعها... إلي قوله - طاب ثراه - : (فالبراهين المستعملة فيها) أي في الفلسفة ومساائلها (ليست ببراهين ليمية) والبرهان اللمي عبارة عن السلوك من العلة الي المعلول والاستدلال علي وجود المعلول بوجود علته كما يستدل علي وجود الحرارة والاحراق بوجود النار ويستدل علي وجود الضياء بوجود الشمس وهذا رغم كونه برهاناً يفيد الجزم واليقين إلا أنه غير داخل في اثبات موضوع الفلسفة لكونه لا علة له بل هو معلول لذاته فلا يمكن اثباته ببرهان اللم (واما برهان الإن) فهو علي قسمين: الأول هو السلوك من المعلول الي علته واثبات العلة بواسطة المعلول (فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق الأرسطوي (ان السلوك من المعلول الي العلة) واثبات العلة بالمعلول كالاستدلال علي وجود المرض مثلاً- بوجود صفرة الوجه واثبات وجود النار بوجود الحرارة والاحراق، لأن المرض والنار علتان للصفرة والاحراق علي نحو العلة التامة والصفرة والاحراق معلولان لهما لا علي نحو الحصر والملازمة فقد يحصل الاحراق و تحمل الصفرة من سبب غير النار والمرض فهما دليلان ظنيان ولهذا سمي هذا النوع من الدليل ، دليلاً، لا برهاناً، لأن البرهان خاص بما يفيد القطع واليقين، بينما الدليل أعم منه ومما يفيد الظن وأنت تعلم «ان الظن لا يغني من الحق شيئاً، وعليه فان هذا القسم (لا يفيد يقيناً).

فلا- يبقي للبحث الفلسفي الا- برهان الإن) من القسم الثاني (الذي يعتمد فيه علي الملازمات العامة) لا الخاصة لأن الاعتماد علي الملازمات الخاصة يختص بالبرهان التي ولهذا (فيسلك فيد) أي في هذا القسم من برهان الإن (من أحد المتلازمين العامين) لا

المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الان الذي يعتمد فيه علي الملازمات العامة ، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر.

الخاصين ان هناك ملازمات خاصة ومتلازمان خاصان لكل واحد منهما علة خاصة، وهناك متلازمان عامان لكليهما علة واحدة كما في ملازمات الوجود - فهو عام شامل لكل أقسام الوجود ومراتبه - فيسلك فيه حينئذ من أحد المتلازمين العامين (إلى) الملازم العام (الآخر) مثلاً- وجوب الواجب تعالي ملازم للوجود يستدل به علي قدمه تبارك وتعالى، ووحدة الوجود ملازم عام للوجود يستدل بها علي فعلية الوجود وهكذا.

قوله : (وخامساً ، ان كون موضوعها اعم الاشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه ، اذ لا خارج هناك فلا علة له) يريد اثبات ان في الفلسفة لا- مكان للبرهان اللمي وهو الوصول من العلة الي المعلول، وان جميع البراهين الواردة في الفلسفة من قبيل البرهان الإني وذلك أن موضوع الفلسفة حين كان الموجود المطلق فلا حاجة له الي علة حيث أنه لو كان له علة لزم كونها موجودة وإذا كانت موجودة، فهي الموجود المطلق إذن لا- علة للموجود المطلق خارجه فلا يمكن اثبات المسائل الفلسفية عن طريق العلة، لعودة المسائل الفلسفية جميعها إلى الوجود ولا علة خارج الوجود، فإنه لو كان لدينا شيء خاص وكان معلولاً لشيء آخر وكنا نتوصل إلى العلم بعلمته ومن طريق العلم بالعلة كنا نعلم بالمعلول كان يستي

برهانة لميا. اما موضوع الفلسفة فهو الموجود المطلق وجميع الموضوعات ترجع الي الموجود المطلق فلا علة له، فالوجود الذي يدخل فيه حتي الباري تبارك وتعالى لا تتصور له علة ، وعليه فلا مدخلية للبراهين اللمية في المسائل الفلسفية واثباتها، لعل أحد يقول ان البراهين الإنية لا تفيد العلم، فنقول : أن البراهين الإنية علي قسمين اشار اليهما المصنف في الكتاب إشكال هنا تنتهي بصورة مجملة: أولاً : قيل في برهان اللم أن الحد الأوسط يجب كونه علة لثبوت الأكبر للأصغر لا لثبوت الأكبر في نفسه، لأننا نريد حمل هذا المحمول علي هذا الموضوع، هذا الحمل يحتاج إلى العلة. أما المحمول في حد ذاته فلا يهمنا أن كان ذا علة أم غير ذي علة ، ملاك كون البرهان لما هو كون الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر لا لثبوت الأكبر في نفسه.

ثانياً : أنهم حين يطلقون العلة في هذه الموارد، يريدون بها الأعم من العلة الخارجية والعينية حيث أنهم يقولون بالعلة بين المعقولات الثانية أيضاً مثلاً يقولون : علة حاجة الممكن الي العلة امكانه أي أن المعلول لأنه ممكن فهو محتاج الي العلة. هذا ليس من قبيل العلة الخارجية، أي ليس بمعنى تحقق الامكان في الخارج ثم تأثيره في الحاجة، إذ الحاجة أمر عديم فنقول ان الامكان وجد في الخارج ثم الإمكان أوجد الحاجة والحاجة

أوجدت إيجاب العلّة «فالماهية امكنت فاحتاجت فأوجدت فوجدت فوجدته المراحل المذكورة للوجود ومرادهم من هذه العبارة : أن الماهية ممكنة الوجود ولائها ممكنة فهي تحتاج الي العلّة ولائها محتاجة الي العلّة فهي توجد ولأنها توجد يحصل لها الوجود ولأنه يحصل لها الوجود يحصل لها الإيجاد ولائها توجد يحصل لها الوجود.

لو أغمضنا عن سائر المراحل واكتفينا بالمرحلة الأولى وهو قولنا: لآنه ممكن فهو محتاج الي العلّة، وهذه هي العلّة التامة ونفس هذا الامكان لو وقع حدة أوسط يفيد برهاناً الميا كأن نقول : الانسان: ممكن الوجود وكل ممكن الوجود يحتاج الي العلّة فالإنسان يحتاج الي العلّة. فالحد الأوسط هنا هو الامكان ونسبة الإمكان الي الحاجة الي العلّة كون أحدهما علّة والآخر معلولاً، وقد يقال ان اصطلاحنا في البرهان اللمي غير هذا المعني بل نقصد كون العلّة علة خارجية.

بناء علي هذين المطلبين وما لم نذكره اختصاراً وإيجازاً للبحث لا يمكن استنتاج أنّه

لما كان الموضوع لا علّة له فالبراهين التي ترد في الفلسفة لا علّة لها أيضاً.

لنفترض أن الوجود الخارجي بذاته لا علة له وكذلك المحمولات لأنها من سنخ الوجود الخارجي ، اما ثبوت المحمول للموضوع قد تكون له علة وسنقول أن هذه العلّة أما الوجود أو العدم، فان كان هو الوجود فيصير هو الموجود، لكنها ليست بالموضوع نفسه لأن الموضوع مغاير لهذا مفهومه، نعم حقيقة الوحدة والوجود شيء واحد، لكننا نريد هنا اثبات المفهوم لا المصداق والحقيقة ، وعليه فقد توجد علة الثبوت لهذا المفهوم لهذا الموضوع، كما أن الحاجة إلي العلّة مفهوماً حين نريد اثباته لشيء يحتاج إلي العلّة وعلمه الامكان وهذا البرهان التي ولهذا فان الشيخ رضي الله اعتبر برهان الصديقين برهاناً لَمِيّاً وعبر عنه بالبرهان اللتي، وقد تحير بعضهم من قول الشيخ الرئيس فقالوا: لا يكون الممكن علّة لوجود الواجب ، ولما كنا نريد اثبات وجود الواجب بطريق الامكان صار البرهان برهاناً انكارية أي برهان الإنكار وليس برهاناً لَمِيّاً، وذلك أن الملحوظ استعمال الانكاراً في البرهان هنا. سر المطلب يكمن في أن المحمول هنا هو الحاجة الي الواجب والحد الأوسط هو الامكان والامكان علّة الاحتياج أذن بواسطة العلّة وصلنا الي معرفة السعلول وهذا برهان لَمِيّ فالبرهان اللتي جار في الفلسفة أيضاً طبقاً لاصطلاح القوم.

فان قيل : أن البرهان اللميّ لا يستعمل إلا في العلّة الخارجية. قلنا بناءً علي هذا يمكن القول بعدم جريان البرهان اللميّ في بعض مسائل الفلسفة حينئذٍ لا في جميع مسائل الفلسفة إذ قد يجري هذا البرهان في بعضها الآخر حتي علي هذا القول ، مثلاً أفعال الواجب معلولة

الصفات الواجب وذاته ، فاذا تم اثبات ذات الواجب ثم اقمنا البرهان علي الفعل من طريق الذات كان البرهان المّياً.

اذن عدم جريان البرهان اللّميّ في جميع مسائل الفلسفة غير صحيح بل يجري فيها

جميعاً علي القول الأول وفي بعضها حتماً علي القول الثاني

قوله : (ان السلوك من المعلول إلي العلة لا يفيد يقيناً) قال القسم الأول من البرهان الإني وهو المذكور هنا لا يفيد يقيناً وهو غير صحيح اذ السلوك من المعلول إلي العلة قد يفيد اليقين وقد لا يفيد، واما عدم افادته لليقين مطلقاً فباطل حتماً واما افادته لليقين كما في صورة وجود العلة المنحصرة فإن العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلّة ، أما لو أحتملنا عدم انحصار العلة فلا يكون العلم بالمعلول موجبة للعلم بالعلّة أي لا يفيد هذا السلوك يقيناً.

ص: 97

المرحلة الأولى

في أحكام الوجود الكلية

وفيها خمسة فصول

ص: 99

المرحلة الاولى في احكام الوجود الكلية

الفصل الأول في أن الوجود مشترك معنوي

في أن الوجود مشترك معنوي

الوجود بمفهومه مشترك معنوي يُحمل علي ما يحمل عليه بمعني واحد وهو ظاهر بالرجوع إلي الذهن حينما نحمله علي أشياء أو نفيه عن أشياء، كقولنا:

نقرأ في هذا الفصل :

أ- الوجود مشترك معنوي.

ب - لو كان الوجود مشتركاً لفظياً وعند الحمل علي كل ماهية كان بنفس معني تلك الماهية، لم يكن طائل ولا فائدة في الهليات البسيطة لأنها تصبح حينئذ من باب حمل الشيء علي نفسه مثل قولنا الواجب موجود الذي يكون بمعني الواجب واجب.

ج - العلم ببعض الماهيات و الشك في وجودها والشك في بعض آخر من الماهيات

والعلم بوجودها، دليل قاطع علي تباير الماهية والوجود.

د- لو كان الوجود مشتركة لفظية بين الواجب والممكن - كما ادعي البعض - نسئله هل مفهوم الوجود لدي حملة علي الواجب نفس مفهومه لدي حملة علي الممكن أم لا-؟ بل مفهومه هناك نقيض مفهومه هنا؟ فان قال باتحاد المفهومين حصل المطلوب، وإن قال بتناقضهما لزم كون الواجب تعالي معدومة. والقول بالاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن نابع من الخلط بين المفهوم والمصادق - مفهوم الوجود ومصاديقه.

لا شك أن مباحث الألفاظ عموماً - ومنها البحث عن مفهوم الوجود ومعناه - تختص بعلوم اللغة و تبحث هناك ولا علاقة ذاتية لها بهذا الكتاب ومحتوياته وانما مست الحاجة الي الاستعانة ببعض ما يتوقف بيان جملة من الأمور والمسائل الفلسفية عليه من المباحث الخاصة باللغة، وعلي سبيل المثال فيما نحن فيه يتوقف مبحث أصالة الوجود علي معرفة مفهوم الوجود أولاً، كما هو مشاع في جميع العلوم تقريبا فائها عادة لا تستغني عن مباحث الألفاظ - علي نحو الجزئية الموجبة -، كما تحتاج بعض العلوم إلي غيرها من العلوم في بيان جملة من مسائلها أو شيء من أصولها من غير اختصاص بعلم اللغة. فالبحث عن مفهوم الوجود هنا ليس أصيلاً - كما في غيره من المفاهيم - والبحث هنا عن مفهوم الوجود والموجود وأنهما بمعني واحد لأنهما مشتركان معنويان في مقابل من ادعي أنهما مشتركان لفظيان، والاشتراك اللفظي عبارة عن حكاية اللفظ الواحد للمعاني المتعددة كالعين التي تفيد أكثر من سبعين معني - كما قيل . وأما الاشتراك المعنوي عبارة عن كون اللفظ الواحد حاكياً عن معني واحد، لكنه مشترك بين عدة مصاديق مختلفة أي دال علي وحالي عن عدة مصاديق أو مراتب مختلفة من حقيقة واحدة كالنور الذي وضع لمعني واحد لكنه يفيد مصاديق عديدة و مراتب مشككة من نور الشمس الي نور المصابيح وهكذا حتي نور الشمعة أو دون ذلك فإنها جميعاً أنوار مع اختلاف مراتبها ومصاديقها.

اما الفوائد التي تترتب علي كون مفهوم الوجود مفهومة واحدة وكونه مشتركة معنوية فهي:

أولاً : لما ثبت أن للفلسفة موضوعاً واحداً ، لزم وحدة العلم لوحدة موضوعه ، ولوم حينئذ أن تتركز مسائل هذا العلم حول محور واحد هو الوجود ، ولو كان مفهوم الوجود مشتركة لفظية ، لكان الموضوع متعدد و تعذر علينا تحديد موضوع واحد لجميع مباحث الفلسفة. ١

ثانياً : أن المباحث الآتية مبنية على هذا المبحث بنحو من الانحاء مثل مبحث أصالة

الوجود ، و مباحث حقيقة الوجود بمعنى اثبات وحدة حقيقة الوجود بوحدة مفهومه.

ولمعرفة هذا الموضوع وإثبات أن مفهوم الوجود مشترك معنوي علينا بموارد استعمال لفظ الوجود هل تتحد المعاني في جميع موارد الاستعمال أم أن المعاني تتعدد بحسب تعدد الموارد ؟ وانت تعلم أنه من قبيل القسم الأول فأحد هذه المعاني وجود بالفعل والآخر وجود بالقوة وأحدها جوهر والآخر عرض وأحدها واجب والآخر ممكن وهلم جرا بتعدد

المصاديق واتحاد المفاهيم ، أو اتحاد المفهوم رغم تعدد المصادق.

الإنسان موجود»، و«النبات موجود»، و«الشمس موجودة»، و«إجتماع النقيضين ليس بموجود»، و«إجتماع الضدين ليس بموجود». وقد أجاد صدر المتألهين قدس سره و، حيث قال: «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريبٌ من الأوليات»⁽¹⁾

فمن سخيّف القول ما قال بعضهم: «إن الوجود مشتركٌ لفظيٌّ، وهو في كلّ

ص: 102

1- في الأمثلة المتقدمة نلاحظ حمل الوجود - الموجود - علي مصاديق مختلفة وبما أنّ هناك اتحاداً بين الوجود و موضوعاته فإن موارد استعمال الوجود اختلفت نفية وإثبات في هذه الأمثلة ومع ذلك فإن مفهوم الموجود لم يختلف من استعمال الي آخر تعددت المصاديق قوة وضعفا واتحد المفهوم فيها جميعا بالبداهة الأولية .

ويردُّه لزوم سقوط الفائدة في الهلات البسيطة مطلقاً، كقولنا: «الواجب

موجود» و «الممكن موجود» و «الجوهر موجود»، و «العرض موجود»(2)

ص: 103

- 1- (ما قال بعضهم) هو أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري من متكلمي الأشاعرة وأبناء العامة
- 2- إذ لو قلنا بذلك لكان لمفهوم الوجود في كل استعمال معنى خافى يكون عند الحمل علي كل موضوع مستعملاً بمعنى موضوعه الخاص ولازم ذلك أن لا يكون لقضايا الهلية البسيطة أي معنى، فلا معنى حينئذ لقولنا: «الإنسان إنسان» لأنه حمل أولي لا يثبت لنا شيئاً وعليه فلا معنى لقولنا: «الإنسان موجود» إذا كان بهذا المعنى لعدم الفرق حينئذ بين قولنا: «الإنسان إنسان» وقولنا: «الإنسان موجود». رغم أن المعنى المستفاد من «الإنسان موجود» يختلف عن المعنى المستفاد من «الإنسان إنسان» إذ الأول حمل شائع لأنه يريد اثبات الوجود لهذه الماهية أو هذا المفهوم، أما الثاني فمن قبيل الهليات البسيطة. ثانياً: لو كان الوجود مع ما يحمل عليه من الماهية - أعني موضوعه - شيئاً واحداً، لزم العلم بالماهية عند العلم بالوجود ولزم العلم بالوجود عند العلم بالماهية، والحال أنه ليس كذلك، لأننا قد نعلم بماهية ولا نعلم بوجودها ولا نعرف هل يصح حمل الوجود عليها أم لا؟ كمفهوم النفس أو الاتفاقاً أو الحظ فإنها مفاهيم واضحة لكن لا نعلم هل هي موجودة وقابلة للاتصاف بالوجود أم لا؟ ولو كان مفهوم الوجود عين المفهوم الذي كان يحمل عليه كان يلزم ثبوت مفهوم الوجود كلما ثبت مفهوم الموضوع، فكون الحظ خطأً أو النفس نفساً أو الاتفاق اتفاقاً يعد من البديهيّات الأولية مع أننا لا ندري هل هي موجودة أم لا؟! وهكذا بالنسبة إلى الملك والجن نعلم أنهما حقيقتان، لكننا لا نعلم ما هي حقيقتها ولو كان مفهوم الوجود في كل ماهية يحمل عليها بنفس معنى تلك الماهية، وكان مفهوم الوجود نفس مفهوم تلك الماهية، لاستحال حمل الوجود عليهما عند جهلنا بماهية الملك والجن. هذه بعض الشواهد علي عدم كون مفهوم الوجود بنفس معنى مفهوم الماهية بل شواهد علي مغايرة مفهوم الوجود لمفهوم الماهية - أي المفهوم الذي وقع موضوعاً للوجود.. فقله رضي الله: ويرده) أن هذا خلاف البداهة بدليلين: الأول الزوم سقوط الفائدة في الهليات البسيطة مطلقاً أولاً ماهي الهلية البسيطة؟ اعلم ان الهلية اما بسيطة أو مركبة ومعني الهليات البسيطة تلك القضايا التي يكون السؤال فيها بهل الاستفهامية عن اصل وجود الموجود وعن موجودية موجود ما، لا عن شيء من أحواله وأحكامه وخصائصه أصلاً، كقولنا: «الواجب موجود» في جواب هل الواجب موجود؟ وهكذا بقية الأمثلة. بخلاف الهليات المركبة التي يكون السؤال فيها بهل الاستفهامية عن خصائص الموجود وأحواله وأحكامه وهي بطبيعة الحال ترد في رتبة متأخرة عن الهليات البسيطة إذ السؤال عن خصائص الشيء وحالاته وأحكامه لا يتسني إلا بعد السؤال عن اصل وجود الشيء وثبوته. وإما وجه سقوط الفائدة في الهليات البسيطة ما ذكرناه آنفاً من عدم الفرق حينئذ بين الهليات البسيطة - الحمل الأولي - وبين الجمل الشائع ولهذا قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية: «الكان قول القائل: «الجوهر موجود» مثل قوله: «الجوهر جوهر» وبالجملة لا- يكون الحمل والوضع ههنا إلا- في اللفظ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الوجود مغاير للجوهرية). إذ «الجوهر موجود» قضية من الهليات البسيطة والحمل الأولي و الجوهر جوهر» من الحمل الشائع الصناعي وإذا اختلط هذا بهذا وانعدم الفرق بين الحمل الأولي والشائع صار لا فائدة من الهلية البسيطة كما تعلم، لعدم افادة لفظ الموجود حينئذ معنى داخلي وجود الأشياء وبعبارة أخرى أن لفظ الموجود حينئذ لا يعني الوجود، بل يعني ما يرادف ماهية الأشياء، ويفيد معنى مرادفاً للماهية، فلا تفيد حينئذ الهلية البسيطة، وبعبارة أوضح لا يمكن حينئذ الإجابة علي الهلية البسيطة بلفظ «موجود» وعليه فلا فائدة أصلاً للهِلية البسيطة - لا فائدة للسؤال بهل البسيطة أعني السؤال عن أصل الوجود، الذي يشكل جزءاً هاماً من المباحث الأصولية - وكذلك السؤال بها خطأً ولغولاً جدوي منه.

والحاصل أن في هذه القضايا وأمثالها من الهلية البسيطة يكون معني المحمول ومفاده نفس معني الموضوع ومفاده، فيكون مضمون القضية ومفادها حمل الشيء علي نفسه كقولنا : الواجب واجب وهذه القضايا كما تعلم لا تفيد معني جديدة وهو خلاف الهليات البسيطة لأنها لا بد أن تفيد مطلبة جديداً.

علي أنّ من الجائز أن يتردد بين وجود الشيء وعدمه مع العلم بماهيته

ومعناه ، كقولنا: «هل الاتفاق موجودٌ أو لا؟»⁽¹⁾

ص: 104

1- (علي أنّ أي علاوة علي ما تقدم هناك دليل آخر علي بطلان مدعي القوم وسخافته وذلك ان من الجائز أن يتردد) الإنسان (بين وجود الشيء وعدمه مع العلم بماهيته ومعناه) كما لو كان يعرف معني الاتفاق وماهيته لكنه لا يعلم هل الاتفاق موجود أم لا فيقول «هل الاتفاق موجود أو لا؟» ومعني ذلك إننا قد نشك في ماهية الشيء ومعناه - بعد قطعنا وعلمنا بوجوده - كما لو علمنا بوجود شبح من بعيد لكننا نجهل ماهيته هل هو حيوان أم انسان أم شجر أم حجر أم غيرها، كما اننا قد نعلم ماهية شيء - علي العكس من السابق - نعلم مثلاً ما هو الاتفاق والحظ ، من غير أن نعلم هل هما موجودان حقيقة أم لا، أعني أننا نجهل وجودهما، والحاصل أن هذه الأمور وأمثالها تدل علي مغايرة المعلوم للمشكوك ومغايرة الماهية للوجود، خلافا لدعوي القائل بالاشتراك اللفظي الذي مفاده كون الوجود في كل قضية بمعني نفس الماهية والموضوع الذي يحمل عليه، ودليل علي بطلان هذه المزاعم.

وكذا التردد في ماهية الشيء مع الجزم بوجوده ، كقولنا: «هل النفس الإنسانية الموجودة جوهر أو عرض؟» والتردد في أحد شيئين مع الجزم بالآخر يقضي بمغايرتهما.

ونظيره في السخافة ما نُسب الي بعضهم : «أن مفهوم الوجود مشترك لفظي

بين الواجب والممكن»(1)

ورُدَّ بأنَّ إِمَّا أن نقصد بالوجود الذي تحمله علي الواجب معني أو لا ، والثاني يوجب التعطيل ، وعلي الأول إِمَّا أن نعني به المعني الذي نعنيه إذا حملناه علي: الممكنات ، وإما أن نعني به نقيضه ، وعلي الثاني يلزم نفي الوجود عنه عند إثبات الوجود له تعالي عن ذلك ، وعلي الأول يثبت المطلوب ، وهو كون مفهوم الوجود

مشاركاً معنوياً. (2)

ص: 105

1- ومعناه أن لمفهوم الوجود معنيين ، معني يشمل الممكنات جميعاً وهو المعني المشهور الذي يقابله العدم ، ومعني آخر عند حمله علي الواجب ونسبته إليه فوجود الممكن يفيد معني ووجود الواجب يفيد معني آخر خاص به وعليه فالوجود مشترك لفظي بين الممكن والواجب. حملهم علي هذا القول دعوي لزوم التشابه بين الواجب تعالي والممكن أي بين الخالق والمخلوق ، أعني أنهم قالوا لو حملنا الوجود في كلا الحاملين والحالين علي معني واحد لزم التشبيه وهو باطل قطعة وهذا من سخياف القول أيضاً.

2- دليل سخافة هذا القول وبطلانه من أوضح الأدلة علي طريقة النفي والاثبات بما لا مجال للنقاش فيها ولهذا قال قدس سره (ورُدَّ) بالبناء للمجهول حفظ للأمانة العلمية وبعيدة عن السرقات العلمية التي هو في غني عنها بل يترفع عنها ، والرد للمرحوم السبزواري في منظومند (بانا اما أن نقصد بالوجود الذي تحمله علي الواجب معني أو لا ، والثاني يوجب التعطيل) أي لوقلنا : أن قضية «الواجب موجود» لا معني لها فقد قلنا بما يوجب ويستلزم تعطيل العقل وعجزه عن معرفة الواجب تبارك وتعالى هل موجود أم لا؛ فنجهل وجود الواجب تعالي ، (وعلي الأول) أي لوقلنا بأننا نقصد من الوجود المحمول علي الواجب معني وأنا ندرك وجوده جل شأنه وأن قضية «الواجب موجود» لا مفهوم ومعني (أما ان نعني به) أي بالوجود المحمول علي الواجب نفس المعني الذي نعنيه اذا حملناه) أي لفظ الوجود علي الممكنات) من غير اختلاف بين معناه في الجملتين «الواجب موجود» و «الممكن موجود» أعني افادته نفس المعني المتعارف والمستعمل للممكنات والذي يقابل العدم (واما ان نعني به) أي بالوجود في جملة «الواجب موجود» (نقيضه) أي نقيض الوجود المتعارف والمقابل للعدم ، ونقيض الوجود هو العدم وكيف يمكن إرادة معني العدم من لفظ الوجود؟ (وعلي الثاني) الذي هو إرادة العدم (يلزم نفي الوجود عنه) تبارك وتعالى (عند) أي حالكونا نريد (اثبات الوجود له ، تعالي عن ذلك) فكيف يمكن أن يقال «الواجب موجود» أي «الواجب معدوم» لأنه خلف وعلي الأولي) وهو إرادة مفهوم الوجود المتعارف في قضية «الواجب موجود» (يثبت المطلوب ... الخ). قوله (طاب ثراه) : (واما ان نعني به نقيضه) لا يخلو من اشكال وذلك أنه لا يستلزم من عدم فهم مفهوم في مورد معين فهم نقيضه ، والأفضل أن يقال عند عدم صدق مفهوم في مورد معين لابد من إرادة نقيضه أو إرادة شيء مصداق لنقيضه لكون النقيض قابلاً للحمل عليه ، فقولنا : مفهوم الجن ليس كمفهوم الانسان وهو مغاير له لا- يستلزم كون مفهوم الجن بمعني اللانسان أي كون مفهومه عديمياً نقرأ في هذا الفصل : أ- اشتراك الموجودات في الوجود حال كونها متميزة مختلفة فيما بينها، لهو خير دليل علي تغاير الماهية والوجود. واذ كانت الوجودات ذات حقيقة مشتركة واحدة لزم القول بأصالة احدي الجيشتين اما الوجود واما الماهية. ب- لما كانت ذات الماهية متساوية النسبة الي الوجود

والعدم فالأصالة للوجود. ج- موجدية الوجود ذاتية لا تحتاج الي وجود زائد يمنحة الوجود حتي يستلزم التسلسل الباطل، خلافا للماهية التي تكون حيثة ذاتها مغايرة لحيثة وجودها، فتحتاج في موجديتها إلي وجود زائد يمنحها الوجود. د- قولنا: «الوجود موجود بالذات» لا يستلزم وجوب الممكنات، لأن بالذات تعني أن الوجود في موجديته لا يحتاج الي الواسطة في العروض، وان كان بحاجة الي الواسطة في الثبوت. ه- كون الماهية موجودة بالعرض، والوجود موجودة بالذات، لا- يستلزم كون الموجود مشتركة لفظية، لأن مفهوم الوجود في الحالتين واحد، واما الاختلاف فواقع في المصاديق لا المفهوم، وهذا خلط بين المفهوم والمصدق. و- نرد علي الاشراقين أن الماهية الاعتبارية التي ترعمون أنها عند امكان انتزاع الوجود منها تصبح أصيلة، ان مجرد الانتزاع وصرف انتزاع مفهوم اعتباري من الماهية الاعتبارية لا يجعلها اصيلة والا وقع الانقلاب المحال ز. ونرد علي المحقق الدواني القائل بأصالة الوجود في الواجب واصالة الماهية في الماهية، أن انتساب الممكنات الي الواجب ان كان يسبب عروض حقيقة عينية علي الماهيات الممكنة، فهو الوجود المطلوب، وان لم يحدث تغييرا في الماهيات ورغم ذلك يجعلها تتأصل، فهو الانقلاب المحال. ويتفرع علي أصالة الوجود 1- أن الوجود اصالة تقييدية في كل حمل ما هوي فكل ما يحمل علي حيثة الماهية انما يكون بواسطة الوجود. 2- الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية، فالوجود مساوق للشخصية. 3- نيس الوجود جزءا لشيء. - ليست صفات الوجود و محمولاته خارجة عن ذاته. 5- الموجود ينقسم الي الوجود - أي الموجود بالذات - والماهية - أي الموجود بالعرض - 6 - الوجود عارض للماهية. 7- كل ثبوت فرضناه انما يبتني علي نحو من الوجود. 8- الشئئية مساوقة للوجود. و ليس لحقيقة الوجود سبب وراء ذات الوجود والبرهان اللمي غير جار في الفلسفة. 10- حقيقة الوجود عين ترتب الآثار، فلا صورة عقلية الحقيقة الوجود..

والحق - كما ذكره بعض المحققين - أن القول بالاشتراك اللفظي من الخلط

بين المفهوم والمصدق، فحكم المغايرة إنما هو للمصدق دون المفهوم. (1)

ص: 106

1- أراد بعض المحققين المرحوم السبزواري أن ورد في الأسفار أيضاً (أن القول بالاشتراك اللفظي من الخلط) أي وقع بسبب الخلط الحاصل للقائل (بين المفهوم والمصدق) فظنوا أن الفرق الموجود بين الواجب والممكن من حيث الوجود نابع من الفرق بين مفهوم الوجود بحسب استعماله للواجب والممكن، بينما هذه المغايرة مصداقية لا مفهومية كضوء الشمس وضوء الشمعة فإن الضوء بينهما متحد معني وإن اختلف من جهة المصاديق فنور الشمعة لا يقاس بنور الشمس قوة وضعفاً. والحاصل: أن صدق مفهوم علي مصداقين لا يستلزم التشابه بين خصائص المصدقين، فصدق مفهوم الإنسان علي العالم والجاهل لا يستلزم تشابه العالم والجاهل في كل شيء حتي الخصائص والأحكام، ولا ربط لخصائص المصدق بالمفهوم، وقبلنا لوحدة المفهوم لا يستلزم قبولنا لوحدة المصدق أيضاً.

الفصل الثاني في أصالة الوجود واعتباريّة الماهية

الوجود هو الأصيل دون الماهية ، أي إنه هو الحقيقة العينية التي نثبتها بالضرورة.

إنّا بعد حسم أصل الشكّ والسفسطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعيّة

ص: 107

الأشياء، أول ما نرجع إلى الأشياء، نجد لها مختلفة متميزة مسلوياً بعضاً منها عن بعض في عين أنها جميعاً متحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية، فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً، وفرساً موجوداً، وشجراً موجوداً، وعنصراً موجوداً، وشمساً موجوداً، وهكذا فلها ماهيات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها. والماهية غير الوجود، لأن المختص غير المشترك وأيضاً الماهية لا تأتي في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجده فيها من حيثية الوجود (1)

ص: 108

1- قيل هذه من المسائل المستحدثة في عصر المولي صدر المتألهين ل وهو ليس كذلك لأننا نجد الحديث عنها في متون كتب بعض من سبقوه تارة علي نحو التصريح وتارة علي نحو الإشارة والكناية فكانوا يبحثون مسألة اصالة الوجود أو الماهية وكل يختار قولاً من القولين وان كان الأغلب يذهبون الي اصالة الماهية وكان المشاؤون يقولون عادة بأصالة الوجود كما هو حال بهمنار تلميذ ابن سينا الشهير، نعم لم تبحث هذه المسئلة علي نحو الاستقلال التام لكن هذا لا يدل علي كونها مستحدثة، وقيل أن المولي صدرا كان من القائلين بأصالة الماهية خلافة الاستاذ السيد الداماد ثم قال بأصالة الوجود. والحاصل أن الكلام هنا عن أن مصداق الوجود أولاً وبالذات هو الحقائق الخارجية فالوجود هو الذي يملأ متن الخارج ويكون منشأ الآثار المختلفة والوجود هو الذي يوجد حقيقة ومن غير واسطة في الوجود واما الماهية فوجود عرضي وهي مصداق للوجود ثانية وبالعرض ليست منشأ للآثار وهي انما توجد بالوجود وبواسطته لا بنفسها. لكن هذا المدعي رغم كونه من المشاع الذي سلم به كل من جاء من فلاسفة المسلمين بعد المولي صدر المتألهين - إلا الشاذ النادر الذي لا يعبأ بقوله ولا يؤخذ برأيه لقلّة بضاعته - يبقي رهين البرهان والدليل محتاجاً اليه، وقبل الشروع بالاستدلال وجد المصنف ان لا محيص دون ذكر مقدمة تشتمل علي وجوه وفوائد أولها: اثبات مغايرة اصالة الوجود لأصالة الماهية بقوله: (انا بعد حسم أصل الشك والفسطة) وباطالهما بالتفصيل المتقدم في محله - اعني المدخل - الي قوله: (نجدها) أي نجد الأشياء الخارجية الواقعية اولا: (مختلفة متميزة) يقال لكل منها موجود خارجي يختلف عن غيره مسلوياً بعضها عن بعض) فيقال هذا ليس بذاك وذاك ليس بهذا، فنذكر معني لكل ماهية غير قابل للحمل علي ماهية اخري كما نقول هذا انسان فهو ليس بشجر وذاك شجر ليس بحيوان وهكذا... نجدها كذلك (في عين) اننا نجد أنها جميعاً متحدة) فنذكر لها معني عاماً قابلاً للحمل علي جميع الأشياء ونجدها متحدة (في دفع ما كان يحتمله) ويزعمه (السوفسطي من بطلان الواقعية) فهناك مفهومان لكل موجود قابلان للحمل عليه احدهما مفهوم خاص بتلك الماهيات - أو الماهية - والثاني مفهوم عام قابل للنسبة الي كل الأشياء الحقيقية، ثم أن المفهوم الذي يقبل النسبة الي جميع الأشياء غير المفهوم الذي يقبل النسبة الي نوع خاص واحد من الموجودات، ولو كانت الحثيتان أحدهما عين الأخرى، لزم صدق كل منهما عند صدق الأخرى - كلما صدق الآخر - و بالعكس، بينما نجد الأمر علي خلاف ذلك فلا عينيه ولا تلازم، فحيثية الانسان تصدق علي بعض الموجودات مع أن حيثية الشجر لا تصدق عليها، هذه من خصائص سنخ معين من هذه المفاهيم، أما مفهوم الوجود فليس كذلك، اذ لا مانع أن يصدق علي غيره من الماهيات فمثلاً مع وجود الانسان لا يمنع وجود الشجر والحجر وما أشبه، فوجود ماهية لا والحاصل أن ثبوت الحقائق الواقعية يميزنا عن السوفسطيين وعليه فإننا نجد الأشياء مختلفة من حولنا لكل منها وجه امتياز واختصاص يميزه عن غيره، و تتباين في الجنس أو النوع أو الفصل أو الأعراض والأحوال والأحكام، كما أننا نجد وجه اشتراك واتحاد بينها جميعاً من جهة اخري، فأنها تتساوي في الوجود والموجودية، ولهذا تتم معرفتنا بالأشياء من جهتين جهة الماهية والخصوصية وجهة الوجود والعمومية، ولما كان الأمر المشترك مغايرة للأمر المختص، فالوجود والماهية متغايران مفهومة. وثبت بذلك تغاير حيثية الوجود وحيثية الماهية، وقابلية حيثية الوجود للحمل علي جميع الأشياء الحقيقية، أما حيثية الماهية فمختصة للانطباق علي ماهيات خاصة. فيحمل علي كل من الأشياء الحقيقية الخارجية نوعان من المفهوم احدها المفاهيم الماهوية هذا انسان وذاك فرس والثالث حجر والرابع نبات وهي ماهيات خاصة بكل منها، والأخرى مفهوم

الوجود الذي يعمها جميعا. (والماهية) أي حيثية الماهية (غير) حيثية (الوجود) وذلك أن حيثية الماهية تختص بنوع خاص من الأشياء، فبعض الأشياء انسان وبعضها فرس وبعضها شجر وبعضها جماد وهكذا، فكل ماهية لا تصدق الا علي نوع خاص وفئة خاصة من الحقائق وتحمل عليها، بينما حيثية الوجود مشتركة بين جميع الحقائق وتحمل عليها جميعا ، فكل ما له حقيقة خارجية يوصف بالوجود والموجود (لأن المختص) بنوع خاص وفئة خاصة من الحقائق الخارجية (غير المشترك الذي يحمل علي كل الحقائق بلا استثناء، والمختص هو الماهية والمشارك هو الوجود فهما متغايران هذا الدليل الاول علي ادعاء تغاير حيثية الوجود وحيثية الماهية اما الدليل الثاني فقوله : (وأيضا) لأن (الماهية لا تأتي في ذاتها أن يحمل عليها الوجود) فتوصف بأنها موجودة و نقول ماهية الانسان موجودة بمعنى الانسان موجود وماهية الفرس موجودة كذلك، كما لا تأتي الماهية أيضا أن يسلب عنها) الوجود فتوصف حينئذ بالعدم ونقول ماهية بحر من الزئبق وماهية شريك الباري معدومة أي البحر من الزئبق وشريك الباري معدومان ولهذا قالوا ان الماهية ممكنة بالذات متساوية النسبة الي الوجود والعدم يمنع وجود غيره من الماهيات.

وإذ ليس لكل واحدٍ من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة ، كانت إحدي هاتين الحيتين - أعني الماهية والوجود - بحذاء ما له من الواقعية والحقيقة ، وهو المراد بالأصالة، والحيثية الأخرى اعتباريةً منتزعةً من الحيثية الأصلية، تُنسب إليها الواقعية بالعرض (1).

ص: 110

1- المقدمة الثالثة قبل الخوض في أصل مبحث الفصل الثاني قوله : (واذ ليس لكل واحد... الخ) دفع دخل اذ قد يقال هل يمكن أن يكون للشيء الواحد لكل واحد من الأشياء - أكثر من حقيقة واحدة مثلاً حقيقتان لتكون الماهية والوجود أصيلتين معا ؟ وكيف يمكن أن يكون للشيء الواحد حقيقتان وواقعيتان؟! ونحن نعلم أن كل شيء خارجي ليس له إلا حقيقة واحدة. فأجاب المؤلف (رحمه الله) يقول ، ما هو الواقع في متن الخارج بالنسبة لهذه الأشياء شيء واحد ولكل شيء حقيقة واحدة ، نعم هذه الحقيقة يمكن أن يحمل عليها مفهومان وحيثان، لا حقيقتان ومفهومان أي يحمل علي كل منهما مفهوم خاص، فمثلاً للانسان حقيقة واحدة في متن الخارج، نفس هذه الحقيقة توصف بالانسان والموجود في آن واحد ويحمل عليها كلا المفهومين ، واذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة (كانت احدي هاتين الحيتين) (أعني الماهية الحيثية المقيدة الخاصة والوجود) الحيثية المطلقة العامة (بحذاء) وبازاء (ماله) أي ما لكل واحد من هذه الأشياء من الواقعية والحقيقة الخارجية وهذا المعني (هو المراد بالأصالة) فالأصالة تعني كون احدي الحيتين حقيقة خارجية (والحيثية الاخرى اعتبارية محضه غير مستقلة بذاتها بل (منتزعة من الحيثية الاصلية) الواقعية الاولى أو بالذات، و) (تنسب الأصالة (اليها) أي الي الأخرى الواقعية) ثانية (وبالعرض) و مجازة، فلا يمكن اصالتهما معا، لأنه يستلزم من ذلك المحال ، فليس هناك انسان علي حده و وجود علي حده - اي لكل منهما وجود مستقل عن الآخر - ثم نحمل الوجود علي الانسان مثلاً كالبياض والجدار أو العلم والانسان أو المرأة والجمال، حتي يكون المعروف كالجدار مث مقدمة علي الوجود - تقدما رتبة - أو مؤخرة عنه ، حيث يستفاد منه ان هناك شيئين في متن الواقع في آن واحد - ذات ووجود - حتي يرد الاشكال الذي سيأتي في محلة أن شاء الله تعالى، كلا، واذ ليس كذلك فلا يمكن أن يكون في متن الواقع الا شيء واحد، ولو كانا اصيلين معا للزم كون المفروض حقيقة واحدة حقيقتين، ولزم كون الواحد اثنين في آن واحد، وهو محال ، ثم يتعقب هذا، محال آخر وهو أن يكون لكل من الحقيقتين وجود وماهية ، فهي اربع حقائق والمفروض أنها حقيقة واحدة او حقيقتان، ثم أنه يلزم من ذلك أن يكون لكل من هذه الحقائق الأربع وجود وماهية ... وهلم جرا، فلا أصالة إلا لأحدهما. حتي هنا ثبت وجود الحقائق الخارجية وأن في كل واحد من هذه الأشياء الحقيقية حيثيتين احداهما الوجود والاخرى الماهية ، وان هاتين الحيتين مغايرتان، وان أحدهما أصيلة والاخرى اعتبارية، فأى الحيتين أصيلة و أيتهما اعتبارية ؟ إذ لابد ان تكون احداهما الأصيلة، فاما ان تكون تلك الحقيقة العينية مصداقا للوجود بالذات واما ان تكون مصداق لماهية بالذات، فإن قلنا بأنها مصداق للوجود بالذات كانت الماهيات حاكية عن حدود ذلك الموجود الخاص من غير أن تكون حاكية عن الحقيقة، وان قلنا بأنها مصداق للماهية بالذات ، كانت الحقيقة لتلك الحدود، وأما مفهوم الوجود المحمول عليها مفهوم ذهني حينئذ اعتباري ليس له مصداق حقيقي وبالذات في المتن والخارج، وكل ما في الأمر هو اعتبارنا للوجود في الخارج

وإذ كان كل شيء أنما ينال الواقعية إذا حُمِلَ عليه الوجود وتُصَف به

فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء. وأما الماهية فإذا كانت مع الإتيان بالوجود ذات واقعية ومع سلبه باطلة الذات فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنما تتأصل بعرض الوجود(1)

ص: 112

1- بعد ما ثبت عدم إمكان - أي استحالة - أصالة الوجود والماهية معاً، إذ موضع النزاع عدم إمكان حقيقتين عينيتين للأشياء بل ضرورة وحدة الحقيقة فلا بد من تحديد الأصل عن غيره بالدليل والبرهان القاطع، وانت تعلم أن الأصالة للوجود، لكن لماذا؟ لأن الذي يحمل أصالة وبالذات علي الحقيقة العينية هو مفهوم الوجود، وأما المفاهيم الماهوية فما هي إلا أطلالاً للوجود، وهي حاكية عن الحدود الماهوية للوجود، وما هي إلا وجودات ذهنية لا وجود لها في متن الخارج بذاتها بل وجودها بالوجود ولهذا قال (طيب الله ثراه) (وإذ كان) بالتحقيق والتوكيد (كل شيء إنما) للحصر أي لا (ينال الواقعية) إلا (إذ محمل عليه الوجود) حم "أولية وبالذات (واتصف) الشيء (به) أي بالوجود وعلي هذا (فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء) ويقع بازاء حقائقها (وأما الماهية فإذا كانت...) الي قوله : (وإنما تتأصل بعرض الوجود) لا يقصد من هذا الجملة الأخيرة أن الماهية تصير احيية، فتكون هناك أصالة ذاتية واصالة عرضية، كلا، وإنما أراد أن الماهية تتصف بالوجود بعرض الوجود وتنال الحقيقة والواقعية - تصير حقيقة عينيه - بعرض الوجود، والحاصل أن الماهية قبل عروض الوجود لها أمر اعتباري محض ومفهوم ذهني خالص، وأما بعد عروض الوجود لها واتصافها بالوجود الواقعي في الخارج فهي أصيلة ولكن لا- بنحو أولي ذاتي بل بنحو ثانوي عرضي ولكن زعم بعض فلاسفة الغرب أن الوجود لا قابلية له للحمل علي الأشياء وأن ما توهمه من وجود قضايا الهلية البسيطة التي يكون محمولها الموجود، ما هي إلا أوهام لأنها اشكال القضية وأن الوجود في الحقيقة ما هو إلا رابط في القضايا، والحاصل أنهم أنكروا الوجود المحمولي وزعموا أنه مجرد وهم ليس إلا، وأما فلاسفة المسلمين فقد ذكروا للوجود استعمالين أحدهما المعني الربطي والحرفي في القضايا، والآخر هو المعني الاسمي بصورة محمول ومفهوم نفسي قابل للعمل علي الأشياء مطلقاً. فالوجود المحمولي حقيقة ثابتة إذ أن تقسيم الوجود الي الوجود الرابط والوجود الحملي - المحمولي - تقسيم لمفهوم الوجود، ولا علاقة له بالحقائق العينية للوجود، إذ الحقائق العينية للوجود التي تنقسم تارة إلي الوجود المستقل وتارة إلي الوجود الرابط والرابطي شيء آخر غير مفهوم الوجود. والقول بأصالة الوجود هو الذي ذهب اليه فلاسفة المشاء واختاره من بعدهم الحكماء وعلي رأسهم مؤسسها المولي صدر المتألهين (طاب ثراه)، وأما فلاسفة الاشراق فإنهم ذهبوا الي العكس من ذلك فقالوا بأصالة الماهية. ولكن ههنا تأملاً وذلك أننا لا ندري هل كان الاشراقون عند قولهم بأصالة الماهية، متوجهين الي هذا المعني الذي تسالم عليه القوم في انظارهم، أعني المعني المتعارف لدينا اليوم وفي العصور المتأخرة؟ أم أنهم كانوا يفسرونها خلافاً للمتعارف لدينا ويرون لها وجهة غير ما نحن عليه اليوم، وذلك أننا نلاحظ أحياناً في كلمات بعض الاشراقيين واقوالهم ما يفيد القول بأصالة الوجود، لعلّ قسماً منهم كان يقول بها خلافاً للمشاع من مذهبهم، فاما هذا واما ذاك، كما أن المرحوم السيّد الداماد والمرحوم صدر المتألهين «قدس سرهما» - في الشطر الأول من حياته العلمية - كانا من القائلين بأصالة الماهية، وكان الأخير (رحمه الله) شديد الذب عنها كما يصرح، وفي بعض عبارات المرحوم السيّد الداماد (رحمه الله) ما يفيد أيضاً القول بأصالة الوجود، والله العالم.

فقد تحسّل : أنّ الوجود أصيلٌ والماهيّة اعتباريّاً، كما قال به المشاؤون أي

أن الوجود موجودٌ بذاته والماهيّة موجودةٌ به (1)

وبذلك يندفع ما أوردَ علي أصالة الوجود من أنّ الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان كان موجوداً لأن الحصول هو الوجود، فللوجود وجودٌ،
وننقل الكلام إليه وهلمّ جرّاً، فيتسلسل (2)

ص: 113

-
- 1- (اي ان الوجود موجود بذاته) من غير واسطة في العروض (و) ان (الماهية موجودة به) أي بالوجود وبواسطة في العروض في الوجود.
 - 2- (وبذلك) أي بما تقدّم من بيان أصالة الوجود والبرهان عليها (يندفع ما اورده) شيخ الاشراق من الاشكال في حكمة الاشراق والتلويحات (علي أصالة الوجود الخ...) هذه الشبهة الأولى وحاصلها اننا لو قلنا بأصالة الوجود الوجود لزم القول بكون الوجود أمراً متحققاً حاصلًا في الخارج، فكان الوجود موجودة، لأن الحصول هو الوجود بعينه، وكيف يمكن أن نقول «الوجود موجود» اذ يدل علي أن للوجود وجود آخر وننقل الكلام اليه - اي الي الوجود الآ-خر. فنقول : ان لهذا الوجود أيضاً وجوداً، وعلي القول بأصالة الوجود نقل الكلام إلي الوجود الثاني بأن لهذا الوجود أيضاً وجود، وهكذا يتسلسل، ولازمه - أي لازم هذا التسلسل - ان يكون لكل وجود وجود آخر الي ما لا نهاية، لكننا لو أخذنا مفهوم الوجود أمراً اعتبارياً لانتفي التسلسل وسلمنا من هذه الشبهة، حيث اننا في الأمر الاعتباري لا يواجهنا هذا الاشكال وان حدث التسلسل، اذ الاعتباري متوقف علي اعتبار المعبر - اعني كلما اعتبر الوجود تحقق الاعتبار - وينقطع الوجود بانقطاع الاعتبار وتوقفه اي بانتفاء المحمول او بانتفاء المعبر - اي الموضوع -

وجه الإندفاع: أن الوجود موجودٌ لكن بذاته لا بوجود زائد - أي إنّ الوجود

عينُ الموجوديّة - بخلاف الماهية التي حيثيّة ذاتها غير حيثيّة وجودها (1)

وأما دعوي أنّ الموجود في عُرْف اللغة إنّما يطلق علي ما له ذات معروضة

للوجود، ولازمه أنّ الوجود غير موجود؛ فهي علي تقدير صحّتها أمرٌ راجع إلي الوضع اللغوي أو غلبة الإستعمال ، والحقائق لا- تتبع استعمال الألفاظ، وللوجود- كما تقدّم - حقيقةً عينية نفسُها ثابتة لنفسها (2)

ص: 114

1- (وجه الاندفاع) حاصله اننا نقول : الوجود موجود بنفس ذاته في حاق الخارج ومتمته، لا- بوجود زائير علي نفسه ، فلا- يقع محذور التسلسل. بل يبطل ويندفع، بيان ذلك اننا عند تصور الموجود- اعني الحقائق الخارجية - ينسب الي اذهاننا مفهوم الوجود و مفهوم الماهية معا، فالحقيقة الواحدة - جميع الحقائق - تنقسم في الذهن الي مفهومين ، - الوجود والماهية - أما في الخارج فلا تحقق إلا لأحدهما اعني ان الوجود والماهية يتحدان تماما ويكونان شيئاً واحداً في الخارج لا من قبيل البياض والجدار او العلم والانسان او الجمال والمرأة .

2- (واما دعويالخ) جواب شبهة مبنية علي وجه الاندفاع، وخلاصتها، انكم حين تقولون بتحقيق الوجود في الخارج واصالته، هل تحملون عليه كلمة الموجود فتقولون «الوجود موجود» ام لا؟ ولا محيص لكم دون اختيار الأول، وعليه يرد الأشكال التالي : ان الموجود كلمة مشتقة، والمشتق يدل علي الذات التي ثبت لها المبدأ، والذات المتصفة بالموجود يفترض أنها الوجود، لينبغي ثبوت مبدأ لهذه الذات باعتبار هذا المبدأ و ثبوته لذلك الموصوف تحمل عليه عنوان المشتق، فقولنا «زيدٌ ضاربٌ» زيد ذات، ومبدأ ضاربٌ - اعني الضربٌ - تحقق في زيد، فباعتبار ثبوت هذا المبدأ لذات زيد ننتزع عنوان ضاربٌ المشتق من الضربٌ وتحمله علي زيد، وهكذا في مضروب لا بد من تحقق الضربٌ في زيد، وباعتبار تحقق مبدأ هذا المضروب الذي هو الضربٌ في زيد، ننتزع عنوان المضروب ونحمله علي زيد. والموجود ذات ثبت لها المبدأ أعني مبدأ اشتقاق ذاك المشتق، فلزم ثبوت شيء آخر للوجود حتي نطلق عليه لفظ موجود باعتبار ذاك الشيء. ولهذا قال «قدس سره»: (واما دعوي ان) لفظ (الموجود في عرف اللغة يطلق) ويحمل (علي ماله ذات معروضة للوجود) بحيث يكون الموجود محمولاً- علي تلك الذات حمل العارض علي المعروض مثل حمل البياض علي الجدار (ولازمه) أي لازم هذا الاطلاق والحمل وكون معروض الموجود ذاتاً عرض لها الوجود (ان الوجود) لكونه فاقدة لذات عرض لها الوجود- معروض الوجود- فهو - اعني الوجود- (غير موجود) والحاصل : أن لفظ الموجود عند اللغويين يطلق علي ماهية عرض لها الوجود، ولما كان الوجود لا ماهية له حتي يصير معروضاً للموجود فلا- يصح القول بأن الوجود موجود وهذه العبارة باطلة فالوجود غير موجود وما ليس بموجود يحتاج في وجوده الي أصيل وهو الماهية فالأصالة لها وليست له. (فهي) أي هذه المقولة أولاً أساس لها من الصحة لأن المستعمل عند اهل اللغة والعرف العام جميعاً خلاف ذلك، اذ يستعمل في غير هذا أيضاً ولا تقبل بهذا الحصر اذ اختلف القوم في نفس المشتق هل هو دال علي ذات ثبت لها المبدأ؟ أم هو أعم منه ومن غيره؟ وهل يجب كون مبدأ الاشتقاق خارجاً عن الذات أم لا؟ نتركها لمحلها. وعلي تقدير صحتها) والتسليم بها، فهذا أمر راجع الي الوضع اللغوي، او غلبة الاستعمال) كما هو معروف عند اهل اللغة بوضع بعض الالفاظ للدلالة علي بعض المعاني والأشياء، او بانتقالها من معني الي آخر او من معني حقيقي الي معني مجازي بكثرة الاستعمال وغلبيته هذه حدود اللغة، اما تعيين أن هذا المعني اصيل او اعتباري فهو خارج عن حدود اللغة وليس من صلاحيات أهلها قطعاً، وتدخلهم هنا تجاوز عن حدود صلاحياتهم (و) ذلك (أن) الحقائق لا تتبع استعمال اللغة و(الالفاظ)، واستعمال اللغة لهذا اللفظ - الموجود فيما له ماهية معروضة للوجود اي عرض لها الوجود، لا يستوجب أبداً حصر استعماله فيما حدده اللغويون بل هذا من خصائص علم الفلسفة حيث يبحث فيها عن الأحكام الكلية للوجود، فلا

مانع من اطلاق لفظ الموجود علي الوجود واستعماله بمعناه وللوجود. كما تقدم ما في قوله : «ان الوجود موجود لكن بذاته»، (حقيقة عينية نفسها ثابتة لنفسها من غير حاجة الي من يمنحها الوجود، ولا يسلب منها الوجود والموجودية لأنه نفس الموجودية والتحقق ، ولهذا صح قولنا : «الوجود موجود» سواء كان هذا الاستعمال استعمالا مجازيا او حقيقية مطابقة للغة او غير مطابق لها . والمراد من الموجودية هنا كون الوجود امراً عينيا متحققاً ، كما أن قولنا : الوجود متحقق أيضاً لا نريد منه كون التحقق لشيء خارج عن ذاته ، بل هذا التعبير سببه ضيق القدرة علي الدقة في التعبير اذ الألفاظ لا تقي بالمعاني كيف والالفاظ مادية محدودة والمعاني مجردة مطلقة غير قابلة للتحديد.

قال بهمنيار في التحصيل : «وبالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا

غير ، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته ؟» إنتهي (1)

ويندفع أيضاً ما أشكل عليه بأن كون الوجود موجودة بذاته يستتبع كون الوجودات الإمكانية واجبة بالذات، لأن كون الوجود موجوداً بذاته يستلزم امتناع سلبه عن ذاته ، إذ الشيء لا يسلب عن نفسه، ولا نعني بالواجب بالذات إلا ما يمتنع عدمه لذاته (2)

ص: 116

1- (قال بهمنيار) وهو من اعيان فلاسفة المشاء بعد الاسلام، في الصفحة 281 من التحصيل : وبالجملة) اي الحاصل مما تقدم ليكون تلخيصاً للتفصيل لا تلخيصاً للاجمال، الي قوله وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته) أي ما حقيقته أنه في الأعيان، اذ لو لم يكن في الاعيان ما حقيقته أنه في الأعيان لاستلزم التناقض المحال والتهافت في الأقوال.

2- (ويندفع أيضاً ما أشكل عليه) لم اجد قائلاً لهذا الاشكال وان أورده صاحب الأسفار في الجزء الاول من المبحث ذاته ولعلّه أورده من باب الاحتمال، ومنشأ هذا الاشكال هو الخلط بين قولنا «وجود الواجب تعالي بذاته» وقولنا «الوجود موجود بذاته» أن الباء في الأولي تعني عدم احتياج ذاته تعالي الي الواسطة في الثبوت، وفي الثانية أن الوجود موجود بنحو الاطلاق سواء كان يحتاج الي الواسطة في الثبوت كما هو حال الممكن او لم يكن يحتاج الي تلك الواسطة كما هو حال الواجب تعالي، بيان ذلك وحاصله انا لو قلنا بأن الوجود موجود بذاته ونفسه من غير حاجة الي ما يمنحه الوجود من الخارج - اي من خارج ذاته . ولا حاجة له الي الواسطة في الثبوت - وهو ما توهمة المستشكل - ان هذا القول يقتضي بل يستلزم القول بوجوب الوجود مطلقاً، ويستلزم نفي وجود الممكنات او القول بوجوب الممكن وكيف يمكن القول بوجوب الممكن وبين الوجوب والامكان تقابل، وهو في معني ان نقول : الممكن ليس بممكن، فالاشكال أما بنحو نفي الامكان المستلزم لنفي الممكن مطلقاً. وهذا لم يشر اليه المؤلف ، او بنحو القول : الممكن ليس بممكن - الذي اشار اليه المؤلف (طاب ثراه)، وكلاهما باطل، أما الأول فلاقتضائه نفي احد مصداقي الوجود الثابت بالوجدان وهو الخلف، وأما الثاني فلاقتضائه التهافت والتضاد، لأنه يستلزم. كون وجود الممكنات واجب ولهذا قال : (بأن كون الوجود موجوداً بذاته) أي بلا واسطة في الثبوت وكون وجودها مسببة لذاتها اذ الباء هنا للسببية (يستتبع كون الوجودات الامكانية) أي الممكنات (واجبة بالذات) ويقتضي أيضاً نفي حصر الواجب في ذات الصانع الحكيم وبطلان هذا اوضح من أخويه ، بيان ذلك : (لأن كون الوجود موجوداً بذاته يستلزم بالملازمة العقلية امتناع سلبه) أي سلب الوجود (عن ذاته) فان امكان سلب الوجود من الشيء يقتضي قابلية اتصافه بتساوي الوجود والعدم واما امتناع سلب الوجود من الموجود يستلزم اتصافه بالوجود، و عدم تساوي نسبته إلي الوجود والعدم، وسلب الموجودية من الوجود بعني سلب الشيء من نفسه (اذ الشيء لا يسلب عن نفسه ولا يصح أن يقال الواجب ليس بواجب او الممكن ليس بممكن او الموجود ليس بموجود وهذه العبارات مفاد القول بأن الوجود موجود بذاته (ولا نعني بالواجب بالذات الا ما يمتنع عدمه لذاته) وما كان كذلك فلا يصح أن يكون ممكناً وهذا يستلزم نفي الإمكان من أساسه، لأنه جعل الوجود منحصرًا في الواجب .

وجه الإندفاع: أنَّ الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته، بل كون وجوده مقتضي ذاته من غير أن يفتقر إلي غيره، وكلّ وجوب إمكانه فهو في عين أنّه موجود في ذاته مفتقر إلى غيره مفاض منه ، كالمعني الحرفي الذي نفسه نفسه، وهو مع ذلك لا يتم مفهوماً إلا بالقيام بغيره. وسيجيء مزيد توضيح له في الأبحاث الآتية (1)

ص: 117

1- يندفع هذا الاشكال بما تقدم اما (وجه الاندفاع) كما جاء في الاسفار: ان هذا كما تقدم خلط بين بائين، باء بذاته في قولنا: «الواجب وجوده بذاته» وباء بذاته في قولنا: الوجود موجود بذاته» اذ الاول بمعني عدم حاجة الواجب في اتصافه بالوجود الي الواسطة في الثبوت بينما الثاني بمعني عدم حاجة الوجود الي الواسطة في العروض، وذلك أن موجودية الوجود في الواجب ليست لكونها عين الوجود، بل لكون الوجود عين اقتضاء ذات الواجب ، فالملاك في الواجب كون الوجود نابعاً من اقتضاء ذات الموجود، وذات الواجب تقتضي الوجود، لا- أن ذاته عين الوجود، والفرق بينهما بيّن لأن ما كان وجوده وذاته و موجوديته عين الوجود يقتضي حصر الوجود فيه، فينحصر الوجود حينئذ في فرد واحد و مصداق واحد هو الواجب، وهذا المعني توهمه المستشكل، ولو صح لتحقق الاشكال، ولكن المراد عبارة عن كون الواجب وجوده لاقتضاء ذاته، من غير حاجة الي علة خارج ذاته، خلافاً للممكنات التي ليس وجودها لاقتضاء ذاتها بل لعلّة خارجة من ذاتها وان كان موجوديتها عين وجودها ولهذا قال (رحمه الله) : (أن الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته) وعينها حتي يرد الاشكال (بل وجوده) اي الواجب بالذات تعالي (مقتضي ذاته) يعني أن ذاته علة مقتضيه لوجوده، وهذا التعبير منهن فيه تسامح لأن الذات في الواجب ليس علة لوجوده، ومن هنا اشكل بعض فلاسفة الغرب مثل سارتر بأنه يستحيل كون الشيء علة لوجود نفسه، اذ توهموا من هذه العبارة اننا نقول بوجود نحو من العلية بين الوجود والذات في الواجب تعالي يكون الذات امراً مغايراً مستقلاً عن الوجود ونفس ذاته المقدسة علة لوجود نفسها - لوجودها - (من غير أن يفتقر الي غيرها مطلقاً (و) اما كل وجود امكاني فهو في عين أنّه موجود في ذاته) ووجوده تنفس ذاته بمقتضي أصالة الوجود، لكنه (مفتقر الي غيره) وهو الواسطة في العروض وهذا الوجود الامكاني (مفاض منه) أي من علة وجوده فلا وجود له مستقل بذاته بل وجوده بغيره (كالمعني الحرفي الذي) في عين آن (نفسه نفسه) ووجوده نفس ذاته (وهو مع ذلك لا- يتم مفهوماً) تاماً مفيداً لمعني خاص (الا بالقيام بغيره) وهو المبتدأ والخبر مثلاً، فلا فرق بين الوجودات الامكانية والمعاني الحرفية من هذه الجهة، روسيجي، مزيد توضيح له في الأبحاث الآتية) يعني في الفصل الأول والثاني من المرحلة الرابعة. والحاصل: ان لفظة «بالذات» مشترك لفظي وقولنا: «الشيء موجود بالذات» قد نقصد منه بسبب الذات - وحمل الباء علي معني السببية - اشارة الي نفي الواسطة في الثبوت والتحقق، كما نقول واجب الوجود بالذات، ونقول: الله تعالي موجود بالذات، أي غني عن العلة الموجبة والواسطة والفاعل الموجد، وقد نقصد منه نفي الواسطة في العروض لا نفيها في الثبوت اذ الوجود بعد تحققه اما ان يكون بالذات واما بالغير، كالممكنات، وبعد وجوده تكون الموجودية صفة لنفس الموجود، وصفاً بحال نفسه لا بحال متعلقه، فالباء في بالذات هنا تتقابل الباء في بالعرض، ترد لنفي الواسطة في العروض، بخلاف ما إذا تحققت الماهية فان صفة الموجودية تكون بالذات لوجودها، وانما تنسب الموجودية الي الماهية بالعرض، و بالدقة العقلية الفلسفية فان الموجودية تكون صفة للوجود بالأصالة، ونسبتها الي الماهية وصف بحال متعلقها، لوجود الواسطة في العروض فيها.

قال صدر المتألهين في الأسفار : «معني وجود الواجب بنفسه أنه مقتضي ذاته من غير احتياج إلي فاعل وقابل ؛ ومعني تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل، إما بذاته كما في الواجب ، أو بفاعلٍ لم يفتقر تحقّقه إلي وجودٍ آخر يقوم به ، بخلاف

ص: 118

غير الوجود. إنتهي(1)

ويندفع عنه أيضاً ما أورد عليه أنه لو كان الوجودُ موجوداً بذاته والماهيةُ موجودةً بغيرها- الذي هو الوجود- كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه وما بغيره، فلم يتم مفروض الحجة من أن الوجود مشتركٌ معنوي بين الموجودات لا الفطري.

وجه الإندفاع: أن فيه خلطاً بين المفهوم والمصدق، والاختلاف المذكور

مصادقي لا مفهومي(2)

ص: 119

1- (قال صدر المتألهين في الأسفار الجزء الأول صفحة 40: (معني وجود الواجب بنفسه) حين نقول الواجب موجود بنفسه أو بذاته (أنه مقتضي ذاته من غير احتياج الي فاعل) من خارج ذاته (و) لا (قابل) من داخل ذاته تعالي لأن فاعلية الفاعل لا تتم الا بقابلية القابل، لعدم كفاية وجود المقتضي بل لزوم عدم المانع أيضاً وضمه اليه ، وحاصله أن الواجب تعالي غني في وجوده عن الوسطة في الثبوت، هذا اذا نسبنا « بنفسه » الي الواجب تعالي، واما معني تحقق الوجود بنفسه) حين نقول : «الوجود متحقق بنفسه» علي نحو الاطلاق لا خصوص فرد من أفراد الوجود و مصداق من مصاديقه، وهو المراد من أصالة الوجود، معني هذا القول (أنه) أي الوجود مطلقاً (اذا حصل اما) ان يكون حصوله (بذاته كما في الواجب) تعالي وهو المصدق الغني عن الوسطة في الثبوت، (او) أن يكون حصوله (بفاعل) خارجي الم يفتقرا هذا الوجود المطلق - اي مطلق الوجود في (تحقيقه الي وجود آخر يقوم هذا الوجود (به) فالموجودية وصف بحال نفس ذاك الوجود لا وصف بحال متعلقه ، ولا يحتاج الوجود في وجوده الي الوسطة في العروض، ولا يحتاج تحقق الوجود الي ضم ضميمة خارجية اليه (بخلاف غير الوجود) اي الماهية . اذ لا- ثالث لهما- وذلك أنها لا تتحقق في الخارج ولا تخرج من الوجود الذهني الي الوجود الخارجي الا بضم الوجود اليها، والوجود هو الذي يمنحها الوجود والتحقق ويفيض عليها به، وهما وان اتحدا في الخارج بالحمل الشائع لكنهما متعدد آن متغايران في الوجود الذهني بالحمل الأولي. هذا كلام المولي صدر المتألهين وقد (انتهي كلامه رفع مقامه..

2- اذ لا- فرق في مفهوم الوجود وهو المقول بالتشكيك ، وانما الفرق في المصدق وذلك أن المصدق متعدد بمعني ان الموجود. وهو الوجود المتحقق في الخارج . قد يكون عين الوجود والتحقق والثبوت كما في الواجب تعالي، وقد يكون معروض الوجود اي عرض له الوجود - كما في الوجودات الامكانية، وحال الوجود هنا حال سائر الصفات فان صفة القدرة والعلم والبصر والسمع والحياة والارادة والكلام وسائر الصفات الذاتية قد تكون زائدة علي المتصف بها وقد تكون عين ذات المتصف بها وهذا لا يضر كون كل واحدة منها متحدة في المفهوم رغم اختلافها في المصدق.

من بما تقدّم فساد القول بأصالة الماهية ، كما نُسبَ إلي الإشرقيين فهي

لمة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود، وإن كانت في حدّ ذاتها إعتباريّة

رد المنتزع عنها إعتبارياً⁽¹⁾

ويردّ أن صيرورة الماهية الإعتباريّة بانتزاع مفهوم الوجود الإعتباري أصيلة

ذات حقيقة عينية ، إنقلابٌ ضروريّ الإستحالة⁽²⁾

ص: 120

1- بعدما انتهى من اثبات الاصاله للوجود بقي الرد علي دعاة اصالة الماهية ونقض ادلتهم بالبرهان القاطع، بيان ذلك أن القائلين بها لا يعتقدون بوجود الماهية مستقلة ولا بأصالة وجودها بل يدعون ان الماهية (اذا كانت بحيث ينتزع عنها مفهوم الوجود) فهي أصيلة مستقلة وان كانت الماهية (في حد ذاتها اعتبارية) فالماهية عندهم في حد نفسها اعتبارية، كما أن الوجود - كما عندهم أيضاً - امر اعتباري ولهذا قال : وكان (الوجود المنتزع عنها) أي عن الماهية (اعتبارياً) أيضاً ، وحاصل هذا الجواب : ان الماهية اصيلة لكن لا مطلقاً بل اذا كانت بصورة يمكن انتزاع مفهوم الوجود عنها، وعليه فأنّها في حد ذاتها اعتبارية محضة، كما أن الوجود اعتباري أيضاً، فاذا كانت بحيث متي شئنا استطعنا أن ننتزع منها - عنها - مفهوم الوجود الاعتباري - ثم نحمله عليها، تصير حينئذ أصيلة، فالأصيل عندهم هو الماهية بوصف الوجود اي الماهية الموجودة وبفرض كونها موجودة لا- مطلق الماهية، وعليه كيف يمكن استناد ملاك الواقعية والحقيقة بهذا الامر الاعتباري حتي وان امكن اتصافها بالوجود وانتزاع الوجود عنها تحت شرائط وعوامل خاصة !!

2- (ويرده) اي هذا الادعاء الذي اورده شيخ الاشراق في حكمة الاشراق وأورده صاحب الأسفار في محله (ان صيرورة الماهية الاعتبارية بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباري اصيلة) اي ان زعمكم بأننا حين ننتزع مفهوم الوجود الاعتباري من مفهوم الماهية، تصير الماهية أصيلة و(ذات حقيقة عينية) هذا الزعم باطل لأنه (انقلاب ضروري الاستحالة) اذ ان الماهية علي هذا غير متحققة في ذاتها وهذا المفهوم يصير أصيلاً فجأة من غير أن يحدث شيء جديد في تلك الذات بضم ضميمه اليها ولا بنقصان شيء منها، وهو الانقلاب المعال، وكيف يمكن للشيء الاعتباري الذهني الذي لا حقيقة له في الخارج أن يفيض علي امر آخر نعمة الثبوت والتحقق، اذ الاعتباري الذهني خال من الآثار الخارجية والتحقق والثبوت من آثار الحقائق الخارجية التي إذا انضمت الي غيرها من الامور الاعتبارية منحنتها نعمة التحقق والثبوت، والاعتباري فاقد لهذه الآثار مطلقاً وفاقد الشيء لا يجوز له أن يكون معطية، وانضمام الاشياء الي الاشياء لا يحقق شيئاً، وضم الصفر الي الصفر لا يحقق رقماً، كما أن ضم المعدوم إلي المعدوم لا يحقق موجوداً، وضم الذهني الي الذهني كذلك لا يحقق امرة خارجية بل ضم آلاف وملايين الاصفار واللاشيئات والمعدومات - الاعدام - والامور الذهنية بعضها إلي بعض لا يمكن ان تحقق رقماً او شيئاً او موجوداً أو أمر خارجياً، ودعوي القوم أشبه بدعوي من يقول ان انقلاباً حدث في ذات الماهية - الاعتبارية - وأفاض عليها بالاصالة أي قليها من الاعتبارية الي الاصاله من غير علة ولا سبب ولا يقول به احد من الفلاسفة الالهيين.اعتباري

وتبيّن أيضاً فساد القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن ، كما قال به الدّواني وقَرّه بأنّ الوجود علي ما يقتضيه ذوق المتألّهين حقيقةً عينيةً شخصيّةً هي الواجب (تعالّي)، وتتأصّل الماهيات الممكنة بنوع من الانتساب إليه، فإطلاق الموجود عليه (تعالّي) بمعني أنّه عين الوجود وعلي الماهيات الممكنة بمعني أنها منتسبة إلي الوجود الذي هو الواجب (1)

ص: 121

1- وحاصل ما قال به الدواني كما نسب اليه في منظومة السبزواري (بأن الوجود علي ما يقتضيه ذوق المتألّهين) وهم المتبحرون في علم الالهيّات والمعارف والعرفان، هذا الوجود ذو مفهومين مستقلّين تامين أحدهما (حقيقة عينية شخصية خارجية (هي الواجب تعالّي) والآخر هو مفهوم الوجود الذي يقع وصفاً للماهيات والممكنات، ويحمل عليها، لكن الماهيات موجوده بهذا المعني لا حقيقة - أي لا بنحو الحقيقة العينية الشخصية ، فهي موجودة بالاصالة لكن لا الاصاله الحقيقية الذاتية (وانما تتأصل الماهيات الممكنة بنوع من الانتساب اليه تبارك وتعالّي ، فهناك وجود واجب وهناك وجود ممكن والمفهومان متغايران لان الوجود الأول أصيل بالذات والآخر اصيل بالغير. وحاصله أن لا- وجود للماهيات، وانما الوجود في الحقيقة للواجب تعالّي وانما ينسب اليها الوجود وتتأصل بسبب الانتساب إلي الوجود (فإطلاق الموجود عليه تعالّي) في قولنا: «الله تعالّي أو الواجب تعالّي موجود» ليس الا (بمعني أنّه) تعالّي (عين الوجود) وإطلاق الموجود علي الماهيات الممكنة) ليس الا بمعني أنها منتسبة إلي الوجود الذي هو الواجب).

ويردُّه أن الانتساب المذكور إن استوجب عرض حقيقة عينية علي الماهيات كانت هي الوجود، إذ ليس للماهية المتأصلة إلا حيثيتها الماهية والوجود، وإذا لم تضاف الأصالة إلي الماهية فهي للوجود، وإن لم يستوجب شيئاً وكانت حال الماهية قبل الانتساب وبعده سواء، كان تأصلها بالانتساب انقلاباً، وهو محال (1)

ص: 122

1- (ويرده) صاحب الاسفار والعلامة هنا (ان الانتساب المذكور...الخ) يبان ذلك أن الماهية التي تزعمون أنها تتأصل في الممكنات بانتسابها إلي الواجب تعالي، ماذا تعنون بهذا الانتساب ؟ هل لأنه يوجد في هذا الانتساب شيء خاص ام لأنه صرف اعتبار ولحاظ عقلي، فان كان الانتساب يوجد شيئاً خاصاً في الماهية، فلا بد هذا الشيء أن يكون هو الوجود، ولازمه أصالة الوجود الذي يفيضه الباري تعالي علي الماهية، وان كان هذا الانتساب لصرف الاعتبار واللحاظ العقلي فما الفرق بين الماهية قبل الانتساب وبعده، كما يستلزم أيضاً كون الوجود مشتركاً لفظياً يطلق علي موجودية الشيء حقيقة، تارة، ويطلق علي المنتسب إلي الوجود، تارة أخرى. وحاصله: كيف صارت الماهية الاعتبارية أصيلة فجأة؟ قال ليس هنا شيء فجائي وانما تأصلت بانتسابها الي الوجود الواجب تعالي قلنا أن هذا الانتساب لا يخلو من وجهين اما ان يستوجب عرض حقيقة عينية علي الماهيات وأما ان لا يستوجب شيئاً فان استوجب عرض حقيقة عينية علي الماهيات الممكنة أي استوجب الانتساب واستلزم تحقق حقيقة واحدة عينية في الخارج عارضة للماهية (كانت) تلك الحقيقة العينية (هي الوجود) بعينه (اذ ليس للماهية المتأصلة الا حيثيتها الماهية والوجود) ولا ثالث لهما (واذ لم تضاف الأصالة الي الماهية) كما هو عندنا وعند المحقق الدواني القائل بأصالة الوجود (فهو) اي الاصالة (للوجود) كما اعترف الخصم بنفسه، سواء كان الخصم يسمي هذا الانتساب المستلزم لايجاد تغيير في حال الماهية ومنحها الأصالة، بالوجود. كما ندعوا اليه - او امتنع عن اطلاق اسم الوجود عليه، فهو نفس الوجود العارض علي الماهية والذي يمنحها التحقق والثبوت وعليه فالأصالة للوجود (وان لم يستوجب) الانتساب المزعوم (شيئاً) من التغيير والتحديث بالزيادة والنقصان (وكانت حال الماهية قبل الانتساب وبعده سواء) فلم يستلزم تحقق شيء واجراء تغيير بالزيادة أو النقصان علي الماهية (كان تأصلها) أي الماهية الممكنة (بالانتساب انقلاباً) كما تقدم في الرد السابق (وهو محال) النفس السبب المتقدم. فالقول بالفصل الذي ذهب اليه الدواني باطل لأن حقيقة الوجود واحدة سواء بالنسبة الي الواجب أو الممكن.

أولاً : أن كلّ ما يُحمل علي حيثية الماهية فإنّما هو بالوجود، وأنّ الوجود حيثيةٌ تقييديةٌ في كلّ حملٍ ماهويٍّ، لما أنّ الماهية في نفسها باطلة هالكة لا تملك

ص: 123

1- حاصل الفرع الأول : اننا بعدما سلمنا ببطلان الماهية في حد ذاتها وخلوها حتي من الوجود، وأنها عدم محض ولا تصوير موجودة بنفسها إلا باضافة الوجود اليها وحمله عليها ، وان موجودية الماهية وصف بحال متعلقها، وهو الوجود، ماهية الموجود أي الماهية التي وجودها موجود، فلا شيء للماهية من اللوازم، وانما اللوازم المنسوبة اليها تكون للوجود حقيقة وللماهية بتبع وجودها، كما لا يصح حمل شيء علي الماهية أيضاً إلا اذا ثبت لها وجود في وعاء الذهن مثلاً أو وعاء الخارج، أي الوجود الذهني او الخارجي، وما يحمل عليها انما هو محمول علي الوجود - وجودها - أولاً وبالذات ومحمول عليها ثانياً وبالعرض، اي الماهية المقيدة بقيد الوجود، حتي لو لم يذكر القيد صراحة، لضرورته علي كل حال، فقولنا «الانسان خيرٌ من الحيوان» ليس حمل الخير - خير - علي الانسان حملاً له علي الانسان الاعتباري - الماهية خالية من قيد الوجود - وليس معناه أفضلية الماهية - ماهية الانسان - قبل وجوده مثلاً، صحيح أن الموضوع في هذه القضية هو الانسان والانسان ماهية، لكنها ماهية لا تخلو من الحيثية التقييدية اعني الانسان بما هو موجود لا مطلقاً، وقد عم المؤلف هذا المطلب حتي بالنسبة الي ذاتيات نفس الماهية ، وحكم بشموله لها بقوله الانسان ناطق» أي الانسان الموجود ناطق لا الماهية الاعتبارية للانسان ، كما جعل (رحمه الله) اللوازم العينية ولوازم الوجود الذهني بل لوازم الوجودين ، من لوازم الوجود في الخارج، والحاصل أن ما ينسب الي الماهية لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون أمراً عرضياً يوجد تارة ولا يوجد تارة اخري مثل الانسان كاتب» فإن الكتابة امر عرضي لا- تنسب اليه الا- بعد وجوده، فالماهية هنا مقيدة بقيد الوجود اي الانسان الموجود كاتب، واما ان يكون أمراً لازماً مثل « النار حارة» فالحرارة عرض والنار جوهر فهما أمران متغايران، وانما نسبت الحرارة إلي النار بقيد الوجود لا مطلقاً ولا يكفي أيضاً مطلق الوجود بل خصوص النار الموجودة في الخارج حارة، وقد يكون اللازم من لوازم الوجود الذهني لا الخارجي مثل الانسان كل» وبما أن الكلي ذهني محض فالانسان الموجود في الذهن - بوجوده الذهني - كلي لا مطلقاً، وقد يكون المحمول علي الماهية أعم من الموجود الذهني أو الخارجي مثل : الاربعة زوج» فالاربعة زوج سواء كانت ذهنية اعتبارية أو خارجية حقيقية ، ويقال لها من لوازم الماهية ، يقول المؤلف و ان الحق هنا مع المحقق الدواني القائل بأن هذا الأخير من لوازم الوجودين .

شيئاً ، فثبوت ذاتها وذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود(1) فالماهية وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلا هي ، لا موجودة ولا معدومة ، لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار - ومعناه أن الوجود غير مأخوذ في حدّها لا ينافي حملها عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها ، فلها ثبوت ما كيفما فرضت (2)

ص: 124

- 1- قوله : (في كل حمل ماهوي كل حمل يكون فيه موضوع القضية ماهية من الماهيات ، إذا اريد ثبوت المحمول لذلك الموضوع - الماهية - فلا بد من إضافة حيثية تقييدية إليه مثل بما هي موجودة) مثلاً: «الانسان كاتب بما هو موجود» وهكذا.
- 2- قوله : (فالماهية وان كانت اذا اعتبرها العقل من حيث هي مجردة عن كل شيء وملاحظتها ولحاظها في حد ذاتها بقطع النظر عن اي شيء آخر (لم تكن الا- هي) فهي بهذا اللحاظ (لا- موجودة ولا- معدومة) ولكن بمجرد لحاظ العقل لها تصبح موجودة وأن لم يلاحظ وجودها (لكن ارتفاع الموجود عنها بهذا الاعتبار) اي حين نقول «لا موجودة» بنفي الوجود عنها (ومعناه ان الوجود غير مأخوذ في حدّها) وتعريفها أي حين تتصور الماهية ونلاحظ حدودها المفهومية لا نجد فيها الوجود ، فان هذا المعني (لا ينافي حملة) أي الوجود (عليها) أي الماهية ، بمعني الشيء الذي يكون (خارجة عن حدّها) وذاتها ، وحدها الماهوي حال كونه (عارضاً لها) فللماهية ثبوت ما في الخارج علي كل حال غاية الأمر انا لا نلاحظ وجودها ولا نشعر به ، ولو ثبت كون ذاتها - أي الماهية - وذاتياتها ذات حيثية تقييدية - اي كون ثبوتها بالوجود ، فلوازمها كذلك بطريق أولي (وكذا لوازم ذاتها) بطريق أولي (التي هي لوازم الماهية ... الخ). ولوازم الماهية كما هو عند الحكماء علي نوعين كالزوجية بالنسبة إلي الأربع او الفردية للثلاث والحرارة للنار ، ومثل مفهوم الماهية التي تحمل علي الماهية الخاصة كقولنا الانسان ماهية» مثلاً ، فان هذه الماهية لا تقبل الانفكاك عن الانسان ، وحمل عنوان الماهية علي الانسان والحيوان والشجر والحجر وغيرها من الأنواع يعدّ من لوازم هذه الأشياء ، كل واحد منها ماهية بحد ذاته ، لا يمكن سلب الماهية عنه ، نعم يمكن سلبها عن كل واحد منها من جهة أنه عارض لازم للماهية وليس جزءاً للذات وجزءاً للذات إما جنس أو فصل - وجنس الاجناس - أو اعلي الاجناس هي المقولات العشر ، ولهذا فلا يصح ادخال لفظ الماهية في تعريف أي شيء لأن لفظ الماهية - او حقيقة الماهية - ليس جنساً ولا فصلاً لشيء من الأشياء ، فلا نقول في جواب ، ما هو الانسان؟ أنه ماهية أو ماهية كذائية كلا بل نقول هو جوهر ذو ابعاد ثلاثة - جسم - نام حساس متحرك بالارادة ناطق ، وهو الحد التام ، فلا مجال للماهية في حدود الأشياء ، وهكذا الوجود ، لا مكان له في الحدود والتعريفات ، وحمل الماهيات علي الأشياء بالحمل الشايح حمل عرضي لا ذاتي (كمفهوم الماهية العارضة لكل ماهية) فان حملها حمل عرضي وليس حملاً ذاتية ، لأنها ليست جنساً ولا فصلاً للماهيات و ذلك أن مفهوم الماهية من المعقولات الثانية الفلسفية فلا تدخل في حد شيء من الماهيات المنتزعة من الماهيات الخارجية أو الذهنية وحملها علي تلك الماهيات حمل عرضي منطقي - باب ايساغوجي - لا حمل ذاتي منطقي - من باب البرهان - وبعد انتزاع مفهوم الماهية من الماهيات الحقيقية أو الاعتبارية يتم حملها علي تلك الماهيات ، بواسطة الوجود ، كما أن حمل العرض علي الأعراض التسعة حمل عرضي أيضا كقولنا «الكيف عرض» و«الكم عرض» وهكذا ، مع أنه ليس لها جنس لأنها من الاجناس العالية ، وحمل الماهية علي الجواهر والاعراض حمل عرضي أيضاً ، فالماهية نصيب أحد أعراض الماهية الخاصة. (بذلك يظهر أن الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها) واللازم خارج عن الذات قطعاً لعدم كونه ذاتية من ذاتيات الماهية فليس هو جنس للماهيات مطلقاً ولا هو فصل ، واما ملازمة الوجود للماهية فهو من باب ملازمة الحرارة للنار لا يتحقق للماهية ذات الا بالوجود.

وكذا لوازم ذاتها - التي هي لوازم الماهية كمفهوم الماهية العارضة لكلّ

ماهية ، والزوجيّة العارضة لماهية الأربعة - تثبت لها بالوجود لا لذاتها.

وبذلك يظهر أنّ لازم الماهية بحسب الحقيقة لازم الوجودين الخارجيّ

والذهنيّ كما ذهب إليه الدواني.

وكذا لازم الوجود الذهني كالنوعية للإنسان، ولازم الوجود الخارجيّ

كالبرودة للثلج ، والمحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان، كل ذلك بالوجود.

وبذلك يظهر أنّ الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها.

وثانياً : أنّ الوجود لا يتّصف بشيٍّ من أحكام الماهية ، كالكلية والجزئية ، والجنسية والنوعية والفصلية والعرضية الخاصة والعامة،

والمجهرية والكمية والكيفية وسائر المقولات العرضية ، فإنّ هذه جميعاً أحكام طارئة علي الماهية من

جهة صدقها وانطباقها علي شيء كصدق الإنسان وانطباقه علي زيد وعمرو وسائر الأفراد أو من جهة اندراج شيء تحتها كاندراج الأفراد تحت الأنواع والأنواع تحت الأجناس. والوجود الذي هو بذاته الحقيقة العينية - لا يقبل انطباقاً علي شيء ولا اندراجاً تحت شيء ولا صدقاً ولا حملاً ولا ما يشابه هذه المعاني، نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق والإشراك كسائر المفاهيم (1)

ص: 126

1- (وثانياً: أن الوجود) حقيقة عينية خارجية، ذو آثار خاصة به وهو عين الشخص والتعین غير منفك من ذاته ، ولا يحل في ذهن بحقيقته الخارجية بخلاف الماهية التي قد تكون ذهنية وقد تكون خارجية ولكل منهما حكم خاص به و آثار خاصة به ، وعليه في (لا يتصف) الوجود (بشيء من احكام الماهية ، كالكلية) فان الكلية او الكلية مفهوم قابل للانطباق علي كثيرين (والجزئية) المقابل للكلية اذ الجزئي هنا بمعنى المفهوم الذي لا يقبل الصدق الا علي فرد واحد ويمتنع فرض صدقه علي كثيرين (وكالجنسية) والجنس مفهوم كلي وأحد الاجزاء الذاتية لمصاديقه بل هو الجزء الأعم من أجزاء الذات (والنوعية) والنوع مفهوم كلي يمثل تمام ذاتيات أفراد (والفصلية) والفصل مفهوم كلي يمثل الجزء المساوي من أجزاء ذاتي مصاديقه (والعرضية الخاصة والعرض الخاص مفهوم كلي يمثل صفة خاصة خارجة عن ذاتي مصاديقها (و) العرضية (العامة) والعرض العام مفهوم كلي أيضاً لكنه يمثل وصفاً عاماً خارجاً عن الذات أي عن ذاتي مصاديقها (وكالجوهرية) والجوهر ماهية اذا وجدت وجدت في موضوع لقيامها بنفسها واستقلاليتها، (والكمية) الكم واحد من الاعراض التسعة، وهو قسمان: كم متصل كما في الجسم والخط ، وكم منفصل كما في الاعداد، (والكيفية الكيف أيضاً من الاعراض كما انه قسمان: كيف جسماني وكيف نفساني (وسائر) الأعراض والمقولات العرضية) وهي الأين والملك والحدة والاضافة ومتي وان يفعل وان ينفع، والاعراض مفاهيم كلية وهي ماهيات اذا وجدت وجدت في موضوع، وانما ذكرها عامة بعدما خص الكم والكيف بالذكر قبلها، للاتفاق فيها، والاختلاف في البواقي من جهة المدعي ، و تطلب تفاصيل كل ما ذكرناه من المفاهيم في محله، وكيف كان (فان هذه) الأحكام التي ذكرناها (جميعاً احكام طارئة علي الماهية) تتصف بها الماهية، وذلك من احدي جهتين : أما (من جهة صدقها وانطباقها) جميعاً (علي شيء، كصدق الانسان وانطباقه علي زيد وعمرو وسائر الأفراد) التي ينطبق عليها مفهوم الانسان، ان الانسان مفهوم كلي قابل للصدق علي كثيرين ، (او من جهة اندراج شيء تحتها) أي من جهة اندراجها جميعاً تحت شيء، إذ المفهوم ينطبق علي المصادق، والمصدق يندرج تحت المفهوم، فبعض هذه الأحكام مفاهيم كلية تنطبق علي الماهيات والأشياء، وبعضها مصاديق تندرج تحت ماهية من الماهيات ولهذا لزم كون الماهية هنا مفهوم كلي كما تجد في الأمثلة الآتية : (كاندراج الأفراد والمصاديق (تحت الانواع الكلية ، فان زيدة وعمروا وامثالهما يندرجون تحت النوع الانساني، وكل ماهية لابد أن تندرج تحت نوعها الخاص، وكاندراج (الأنواع تحت الأجناس القريبة، واندراج الأجناس القريبة تحت المتوسطة والمتوسطة تحت البعيدة وهكذا، فكل مفهوم كلي قابل للانطباق علي مصاديقه الجزئية، كما أن المصاديق تندرج تحت المفاهيم، بينما لا يتصف الوجود بشيء من هذه الأمور والاحكام، وذلك أن الماهية بما لها من حضورين، حضور في وعاء الذهن وحضور في وعاء الخارج - اي حضور ذهني وحضور خارجي - فهي تقبل الاتصاف بالكلية والجزئية والعرضية العامة والعرضية الخاصة ، اذ الماهية باعتبار صدقها علي افراد كثيرة تقبل الاتصاف بالكلية - اي تتصف بها فعلاً - وباعتبار صدقها علي الفرد الواحد وعلي كل فرد من الأفراد تتصف بالجزئية، وهكذا باعتبار اشتراكها في انواع مختلفة تتصف بالجنسية، وباعتبار اختصاصها بنوع خاص من الانواع تتصف بالفصلية، وباعتبار عروضها لمصاديق جميع انواع جنس واحد تتصف بالعرضية العامة، وباعتبار عروضها لمصاديق نوع خاص من الجنس تتصف بالعرضية الخاصة ، فبعض هذه الأحكام تنطبق علي الأشياء والماهيات وهي تعد مصاديق لها، واما بعضها الآخر مثل الجوهرية والعرضية والكمية والكيفية وسائر الأعراض فانها لا تنطبق علي الماهية بحضورها الذهني بل بعموم حضورها الذهني والخارجي، فالماهية بحضورها الذهني في جوهريتها جوهر وفي عرضيتها عرض وكذلك بحضورها الخارجي في جوهريتها جوهر وفي عرضيتها عرض وهذا لا يختص بوجودها الذهني ولهذا فان الماهية الخارجية بوجودها العيني صالحة للاندراج

تحت عنوان الجوهرية أو العرضية واتصافها بها، لاندراجها تحت ماهية الجوهر أو العرض. ماهية جوهرية أو ماهية عرضية -، والحاصل أن الفرد الخارجي اذا أصبح مصداقاً للجوهر أو العرض، فإنه يندرج حينئذ تحت نوع جوهرى او عرضى، فتتصف تلك الماهية بعنوان جوهرى او عرضى رغم كونه فرداً في ظرف الخارج، (و) لكن الوجود - الذي هو بذاته الحقيقة العينية (الخارجية، فإنه لا يقبل انطباقاً على شيء) لأنه ليس مفهوماً كلياً ذهنياً بل ليس له حضور ذهنى، والانطباق من شأن الكلي الاعتبارى (ولا) يقبل (اندراجاً تحت شيء) لأن المندرج يغير المندرج فيه، بينما الوجود عين الماهيات والحقائق وكيف يندرج تحت نفسه؟! ولو قلت أن المفاهيم اعتبارية والوجود حقيقى فما المانع من اندراج هذا تحت تلك، قلت لا مانع بل كل موجود يندرج تحت مفهوم لكن الوجود الذي هو الحقيقة العينية كيف يندرج تحت أمر اعتبارى، فافهم، ولا يقبل أيضاً (صدقاً) على شيء والصدق كالانطباق (ولا) يقبل الوجود (حماً) على شيء من الأشياء ولا يقبل (ما يشابه هذه المعاني) - والمراد من هذه المعاني قوله الانطباق الاندراج والصدق والحمل - وما شابهها كالاتصاف والاشتغال (نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق) على افراد أو عناوين متعددة كثيرة (و يقبل الاشتراك) المعنوي بين مراتب عديدة (كسائر المفاهيم) الكلية الاعتبارية، إلا أن الحديث هنا ليس عن مفهوم الوجود، بل عن حقيقته الخارجية، فانتبه.

ومن هنا يظهر أنّ الوجود يساوق الشخصية (1)

ومن هنا يظهر أيضاً أنّ الوجود لا مثل له، لأنّ مثل الشيء ما يشاركه في

الماهية النوعية ولا ماهية نوعية للوجود (2)

ويظهر أيضاً أنّ الوجود لا-ضدّ له لأنّ الضدين - كما سيأتي - أمران وجوديان متعاقبان علي موضوع واحلي داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف، والوجود لا موضوع له ولا جنس له ولا له خلاف مع شيء (3).

ص: 128

- 1- (ومن هنا يظهر) أولاً: (أن الوجود) مصداقاً وبالحمل الشائع (يساوق) ويعادل (الشخصية) فإن الوجود من حيث وجوده الخارجي العيني متشخص، والشيء مالم يتشخص لم يوجد والتشخص يعني عدم القابلية للانطباق علي شيء، وهي حقيقة الوجود الخارجي كما تقدم، والتشخص هو التعين، واما الوجود بالحمل الأولي - اي مفهوم الموجوده فلا يساوق الشخصية.
- 2- (ومن هنا يظهر أيضاً) ثانياً: (ان الوجود) بحقيقته الخارجية (لا- مثل له) فلا تماثل بين فردين من الوجود تماثلاً تاماً عينياً (لأن مثل الشيء ما) اي هو الذي يشاركه) اي يشارك الشيء (في الماهية النوعية الكلية واندراجهما تحت مفهوم كلي (ولا ماهية نوعية للوجود) كما تقدم فإن النوعية كلية ومثلها لا ينطبق علي الوجود، وما كان منزهاً عن انطباق الكلي الماهوي عليه فلا يصح التماثل بين افراده كما تعلم.
- 3- (ويظهر أيضاً) ثالثاً (ان الوجود لاضدّ له) لمزيد من التفاصيل راجع الجزء الأول من الأسفار (لأن الضدين - كما سيأتي سا في الفصل التاسع من المرحلة السابعة ان شاء الله تعالى، يشترط في صدق التضاد بينهما تحقق أربعة شروط : أولاً - أنهما (أمران وجوديان) اي فردان من الماهية الموجودة فلا تضاد بين الاعداد ولا بين وجودي وعدمي، ثانياً - أنهما متعاقبان) وعارضان (علي موضوع واحد) فلا تضاد بين فردين من ماهية واحدة إذا تعاقبا علي موضوعين مختلفين، ثالثاً: (داخلان تحت جنس قريب) فلا- تضاد بين فردين من ماهية واحدة متعاقبين علي موضوع واحد إذا كانا داخلين تحت جنسين مختلفين، رابعاً- ان بينهما غاية الخلاف) والبعد والعناد، وقد تقدم أن (الوجود) ليس فرداً من الماهية أصلاً و(لا موضوع له) يتعاقب ويحمل عليه (ولا جنس له) لأنّه بسيط غير مركب من الجنس والفصل (و) أخيراً (لاله) أي ليس له (خلاف مع شيء) اذ لا شيء خارج الوجود حتي يكون ندّاً و شريكاً له يعانده ويخالفه .

وثالثاً : أنَّ الوجود لا- يكون جزءاً لشيءٍ، لأنَّ الجزء الآخر والكلَّ المركَّب منهما إن كانا هما الوجود بعينه فلا معني لكون الشيء جزءاً لنفسه، وإن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود كان باطل الذات، إذ لا أصيل غير الوجود، فلا تركيب(1)

وبهذا البيان يثبت أنَّ الوجود جزء له وتبين أيضاً أنَّ الوجود بسيط في

ذاته .

ورابعاً : أنَّ ما يلحق الوجود حقيقةً من الصفات والمحمولات أمور غيث

خارجة عن ذاته ، إذ لو كانت خارجةً كانت باطلة(2)

ص: 129

1- (و ثالثاً) : يتفرع علي أصالة الوجود (ان الوجود) و الحقيقة الخارجية (لا يكون جزءاً للشيء) لأنه لا شيءية في الخارج عدا الوجود، ولا شيء خارج الوجود حتي يكون الوجود جزء له هذا أولاً- ولأن الوجود بسيط بحقيقته وذاته ثانياً، وأما ثالثاً : لأننا نسأل أيضاً ما هي حقيقة ذاك الجزء الآخر الذي يشارك الوجود في جزئيته للغير؟ (لأن الجزء الآخر الذي يشاطر الوجود في تركيب الكل (والكل المركب منهما) أي من الوجود والجزء الآخر، لا يخلوان من وجهين : 1- (ان كانا) اي الجزء الآخر والكل المركب من الوجود وهذا الجزء الآخر ان كانا (هما الوجود بعينه) كما هو الحق (فلا معني لكون الشيء) اي الوجود باعتباره جزءاً واحداً أو الجزئين معاً (جزءاً لنفسه) فثبت بطلان هذا الوجه، 2- (وان كان أحدهما) أي أحد الجزئين (أو كلاهما غير الوجود) يكون المركب بجزئيه غير الوجود (كان) هذا المركب (باطل الذات، إذ لا أصل غير الوجود) وإذا كان كل ما في الخارج الوجود (فلا تركيب) من العدم والوجود فضلاً عن العدمين اذن هو بسيط غير مركب اصلاً.

2- (ورابعاً : أنَّ ما يلحق الوجود حقيقةً لا- اعتباراً من الصفات) كالقوة والفعل والقدم والحدوث والوجوب والامكان وما شابهها (والمحمولات الفلسفية) فهي كما تقدم اما آن تساوي موضوع الفلسفة - اي الوجود - أو أن تكون هي وما يقابلها معاً مساوية لموضوع الفلسفة، وعلي كل حال فالصفات والمحمولات - اعني محمولات المسائل الفلسفية - (غير خارجة عن ذاته) اي عن ذات الوجود، إذ لا شيء خارج الوجود، فكل ما يثبت للوجود الخارجي من صفة أو حمل واقعيين، لا ذهنيين اعتبار بين ، ليس ذلك الوصف أو المحمول خارجاً عن ذات الوجود أعني أنها عين الوجود.

وخامساً : أنّ للموجود من حيث اتّصافه بالوجود نحو انقسام إلي ما بالذات وما بالعرض، فالوجود موجودٌ بالذات بمعنى أنه عين نفسه، والماهية موجودةٌ بالعرض، أي أنّها ليست (متصفةً) بالوجود بالنظر إلي نفس ذاتها وإن كانت موجودةً بالوجود حقيقةً قبلاً ما ليس بموجود بالوجود(1)

ص: 130

1- (وخامساً : ان للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام) اي علي قسمين: 1- (الي ما بالذات) اي الوجود الموجود بالذات والموجود المتصف بالوجود بالذات. 2- (وما) أي الوجود الذي يتصف بالوجود لا بالذات بل (بالعرض) وهو الوجود الموجود بالعرض فالوجود موجود بالذات) وهو القسم الأول (بمعني أنه) أي الوجود (عين نفسه) اي عين الموجودية فالصفة عين الموصوف (و) حين نقول (الماهية موجودة بالعرض) وهو القسم الثاني (اي أنّها) اي الماهية ليست (متصفة بالوجود بالنظر الي نفس ذاتها) فان ذات الماهية لا اقتضاء فيها وجوداً وعدمًا - اي لا تقتضي الوجود ولا العدم - التساوي نسبة الماهيات الامكانية الي الوجود والعدم (وان كانت الماهية موجودة بالوجود حقيقة) وعياناً (قبال ما ليس بموجود بالوجود) ولم يتصف به أصلاً كالمعدوم. فزرقة السماء عرضية عارضة للسماء أما زرقة الأزرق ذاتية، ودسومة الطعام بالدهن واما دسومة الدهن من نفسه وتلك عارضة اما هذه فذاتية. ملاحظة هامة : تقدم أن الفروع والتفرعات التي نحن بصدددها والمبتنية علي أصالة الوجود انما ترجع الي حقيقة الوجود لا مفهومه، فما معني حقيقة الوجود؟ اعلم أن مصطلح حقيقة الوجود استعمله اهل المعقول - اعني الحكماء والعرفاء - بعدة معاني اولها أن يراد بحقيقة الوجود ذات الواجب تبارك وتعالى سيما عند أهل العرفان، وقد استعملها أيضاً بعض الفلاسفة منهم صدر المتألهين (ره) واتباعه وحينئذ فيراد بها المرتبة العالية والكاملة للوجود، وهذا المعني يختص بمبحث الالهيات بالمعني الأخص ولا وجه له امه ههنا، وثانيها - أن يراد بها الطبيعة المرسلة للوجود وقد جاء ذلك في كلمات المرحوم السبزواري وغيره، فما هي الطبيعة المرسلة للوجود؟ اعلم أن من الماهيات ما هي ماهيات جنسية سارية بين الماهيات النوعية، كمفهوم الحيوان الساري في الانسان والبقر والغنم والفرس، والمفهوم الجنسي هو الحالة غير المتأثرة بالمهمة - الابهامية - السارية بين الماهيات النوعية - أي بين أنواع من الحيوانات - وهذا السريان، مفهومي، أعني أن جزءاً من مفهوم الانسان عبارة عن مفهوم الحيوان، وان مفهوم الحيوان موجود ضمن مفهوم البقر والفرس وغيرهما . ثم بها تشبه حقيقة الوجود بأنها طبيعة مرسلة سارية في الوجودات الخاصة، كل وجود خاص تسري فيه حقيقة الوجود، فكما ان المفهوم الجنسي يسري بين المفاهيم النوعية سرياناً ذهنياً فكذلك حقيقة الوجود يسري بين حقائق الوجودات الخاصة في عالم الحقيقة وهو السريان العيني، هذا تعريف تقريبي للطبيعة المرسلة، لكن الحقيقة أن هذا خلط بين أحكام الماهية علي القول بأصالة الماهية وبين احكام الوجود علي القول بأصالته، فما معني قولهم : كل وجود خارجي تسري فيه حقيقة الوجود سرياناً عينيّاً؟! وليس هنا محل هذا البحث بل يطلب المزيد من التفاصيل في كتب القوم المطولة، والحاصل أن المراد من حقيقة الوجود: 1- اما وجود الواجب تعالي، 2الوجود كله، 23 - الطبيعة المرسلة للوجود، 4- كل وجود عيني خاص، والمراد هنا والمطابق لما أورده المرحوم صدر المتألهين هو المعني الأخير، فالوجودات هويات بسيطة اي كل وجود عيني عبارة عن هوية بسيطة، ومعني البساطة عند الفلاسفة وهو ما يقابل التركيب، متعدد علي النحو التالي: 1- البسيط بمعنى عدم التركيب من الصورة والمادة وهو البسيط الخارجي ويقابله المركب الخارجي، ويقصد عادة عند الفلاسفة، كالا جسام المركبة من المادة والصورة والاعراض التي لا- تتركب منهما، واذا اطلقنا لفظي المادة والصورة بنحو اللابشرط، يكونان بمعنى الجنس والفصل، فلكل ماهية صورة ومادة خارجية وجنس وفصل خارجيين. 2- وقد يراد بالبسيط معني اوسع من هذا، فيقال أن لهذا مثلاً جنساً وفصلاً عقليين، وان لم توجد مادة وصورة عقليتين، كما في المعني الأول، اذ قلنا أن الاعراض بسيطة لخلوها من المادة والصورة الخارجيتين، وطبقاً للمعني الثاني - أي ما نحن فيه - تكون الاعراض من المركبات أيضاً، لأنها وان لم تتركب في الخارج، الا أن العقل يفترض لها مادة وصورة، وجنساً وفصلاً، وبهذا يمكن أن نعرف اقسام الاعراض بأجناسها، فنقول عن الكيف، هذا كيف محسوس، والمحسوس هنا بمنزلة الفصل فتصير ماهية مركبة،

فالكيف جنس مشترك بينها، وفصلها المحسوس، وعليه فكل ما في عالم الوجود - عالم الاجسام - من جواهر واعراض، مركبة جميعاً. 3- وقد يراد بالمركب، المركب من الأجزاء المقدارية من غير لحاظ الجنس والفصل والمادة والصورة، كقولهم الأشياء الخارجية اما ان يكون لها أجزاء خارجية وأما أن لا يكون كذلك، فان كانت من القسم الأول فهي مركبة والا فهي بسيطة، ولهذا فكل الاجسام مركبة لأنها ذوات اجزاء مقدارية كالطول، والاعداد مركبة أيضاً لأنها مركبة من الوحدات، وهكذا الكم لقبوله التقسيم من جهة ماهيته، لأن ما في العالم امّا كم او معروض كمّ، فكل ما في عالم الاجسام والطبيعة مركب أمّا بالذات وأما بالعرض. ولعلّ المراد من قوله : «ان الوجود بسيط في ذاته» في قوله : «ثالثاً» أي في التفريع الثالث هو المعني الأول والله العالم

وسادساً: أنَّ الوجود عارضٌ للماهية - بمعنى أنَّ للعقل أن يجرد الماهية عن الوجود، فيعقلها وحدها من غير نظرٍ إلي وجودها، فليس الوجود عينها، ولا جزءاً لها. ومن الدليل علي ذلك جواز سلب الوجود عن الماهية، واحتياج اتصافها به إلي الدليل، وكونها متساوية النسبة في نفسها إلي الوجود والعدم، ولو كان الوجود عينها أو جزءاً لها لما صحَّ شيءٌ من ذلك (1).

والمغاية - كما عرفت - عقليةٌ، فلا تنافي إتحاد الماهية والوجود خارجاً وذهناً، فليس هناك إلا حقيقة واحدة هي الوجود لمكان أصلته واعتباريتها،

ص: 132

1- (وسادساً:...) إلي قوله: (ومن الدليل علي ذلك أن الأدلة علي عروض الوجود للماهية ثلاثة: أولاً (جواز سلب الوجود عن الماهية) بالتحليل العقلي فيتصور العقل الوجود خالية عن الماهية وبالعكس، ثانياً: (و احتياج اتصافها) أي الماهية (به) أي بالوجود (إلي الدليل) وحمل الوجود عليها أيضاً يحتاج إلي الدليل، ثالثاً: (وكونها) أي الماهية ممكنة أي (متساوية النسبة في نفسها) أي بقطع النظر عن العوامل الخارجية متساوية النسبة إلي الوجود والعدم) ولو كان الوجود عين الماهية أو جزءها لم يصح سلبه عنها لاستحالة سلب الشيء من نفسه أو جزئه، وكذلك لاستغني في حمله علي نفسه أو حمل أجزائه الذاتية عليه واتصافه بنفسه أو بأجزائه الذاتية لاستغني في ذلك كله عن الدليل لأنه ضروري بديهي لا يحتاج إلي الوساطة في الثبوت، وأيضاً لكانت نسبة الماهية إلي الوجود والعدم غير متساوية بل لزوم كون نسبتها إلي عدم نسبة الامتناع والاستحالة، لأنه نقيض الوجود، فإن كان الوجود عين الماهية أو جزئه لوجب له الوجود وكان عدمه له محالاً.

فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الإختلاف من غير أن يزيد علي الوجود شيء؛ وهذا معني قولهم: «إنّ الماهيات أنحاء الوجود». وإلي هذا

الإختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجودة من التميّز والبينونة واختلاف الآثار، هو معني قولهم: «إنّ الماهيات حدود الوجود». فذات كلّ ماهية موجودة حدّ لا يتعدّاه وجودها، ويلزمه سلوبُ بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها. فماهية الإنسان الموجودة - مثلاً - حدّ لوجوده، لا- يتعدّاه وجوده إلي غيره، فهو ليس بفرس وليس بقر وليس بشجر وليس بحجر، إلي آخر الماهيات الموجودة المباشرة للإنسان (1)

ص: 133

1- تقدم أن الاتحاد بين الوجود والماهية في الخارج بالحمل الشائع، بديهي، (و المغايرة كما عرفت -) في الفرع الأول من هذا الفصل (عقلية) أي باعتبار العقل وفي ظرف الوجود الذهني، وأما المغايرة الاعتبارية الممكنة (فلا تنافي اتحاد الماهية والوجود خارجاً وذهناً) فهما متحدان في الخارج وفي الذهن لكنهما قابلان للانفكاك بالدقة العقلية، وذلك أن الوجود زائد علي الماهية عقلاً، أي لا يدخل الوجود في حدّ الماهية ولا- يحمل عليها الوجود بالحمل الأولي، وأما اتحادهما يعني انتزاع كلا مفهومي الوجود والماهية من حقيقة واحدة، هي مصداق الوجود بالذات و مصداق الماهية بالعرض، (فليس هناك إلا حقيقة واحدة... الخ) وإذا كان كذلك فما هذا الاختلاف الذي نجده في الخارج بين الأشياء والموجودات ؟ ردا علي هذا الاشكال قال : (فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف) فكل اختلاف نجده بين الموجودات إنما جاء من جهة الماهيات، فهي التي تمايز بين الوجودات، وليس معني حمل الوجود علي الماهية إلا فصل العقل بين الوجود والماهية وحمله عليها - اي كل هذه العملية عقلية محضّة، (من غير أن يزيد علي الوجود شيء) بسبب اختلاف الماهيات الموجودة، وهذا النحو من الاختلاف راجع الي حظ الماهية من الوجود، والمرتبة التي تحظى بها كل ماهية ماهية، (وهذا معني قولهم «ان الماهيات أنحاء الوجود») بيان ذلك أننا لو شبعنا الوجود مطلقاً بورقة، فهي لكونها قابلة أن تقص بأشكال مختلفة كالمرّيع والمثلث والمستطيل وغيرها، فلو قصّت بتلك الأشكال أو بعضها، لم يضاف الي اصلها شيء جديد، وتبقي هي هي وان تم قصها بأشكال مختلفة، لكن ينسب الي كل شكل من تلك الاشكال خاصية معينة، فنقول عن المثلث أن مجموع زواياه يساوي زاويتين قائمتين، ونقول عن المربع أن مجموع زواياه يساوي أربع زوايا قائمة وهكذا تقدم لكل منها تعريفاً وحد يناسبه، وبالنتيجة فالأحكام محمولة علي أصل الورقة، ولا تعد تلك الاشكال - من المثلث والمربع وغيرهما - زيادة شيء علي الورقة واطافة شيء إليه، بلا فرق بين حقيقتها العينية الورقية، ونلاحظ أن هذه القصاصات حدود عدمية في الحقيقة فالورقة المثلثة تعني عدم وجود مثلث وراء هذه الأضلاع الثلاثة، والمربعة تعني عدم وجود سطح وراء هذا السطح الخاص المحدود بالأضلاع الأربعة المتساوية وهكذا.... والامور العدمية لا تضيف شيئاً إلي الوجود، فالوجود الواحد في الخارج ليس الا الوجود، والموجودات الخاصة كل منها نفس الوجود الذي لوحظ فيه قيد عدمي، كالإنسان الذي تميزه عن غيره حدوده العدمية بأن نقول ليس بفرس ولا بقر ولا غنم ولا نبات ولا... الخ حتي تتم حدوده الانسانية بعد ما يتم طرد كل ما ليس بإنسان، ومن هذه الحدود العدمية التي للوجودات الخاصة تحصل الماهية، لكن نفس هذه الماهية الحاكية عن الوجودات الخاصة، لها أحكام خاصة بها توجب التمييز بين كل ماهية واخري، وهذا لا يعني ان يكون لحقيقة الوجود انواع مختلفة نظير ما مثلناه من اشكال الورقة الواحدة، والحاصل أن عالم الوجود وحدة من الوجود ولا مغاير للوجود. وسمي المرحوم صدر المتألهين هذه الأنحاء الماهوية تارة بحدود الوجود و تارة بأنحاء الوجود، (و الي هذا الاختلاف الماهوي (يؤول ما بين الماهيات الموجودة من التميز والبينونة) والانفكاك (واختلاف الآثار التي نشاهدها بين الماهيات المختلفة، فالاختلاف بالذات للماهية و تنسب إلي الوجود بالعرض، (وهو، أي نفس ما ذكرناه (معني قولهم :) أي الفلاسفة لا سيما صدر المتألهين : «ان الماهيات حدود الوجود») وقد قدمنا عنه الحديث بالتفصيل، فافهم.

وسابعاً: أن ثبوت كل شيء - أي نحو من الثبوت فُرض - إنما هو لوجود هناك خارجي يطرده عدم لذاته . فللتصديقات النفس الأمرية - التي لا مطابق لها في خارج ولا في ذهن - مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعي بتبع الموجودات الحقيقية .

توضيح ذلك: أن من التصديقات الحقة ما له مطابق في الخارج، نحو الإنسان موجوداً و «الإنسان كاتب». ومنها ما له مطابق في الذهن ، نحو «الإنسان نوع» و «الحيوان جنس» ومنها ما له مطابق يطابقه لكنه غير موجود في الخارج ولا في الذهن ، كما في قولنا: «عدم العلة علة لعدم المعلول» و «العدم باطل الذات»، إذ العدم لا تحقق له في خارج ولا في ذهني، ولا لأحكامه وآثاره . وهذا النوع من

القضايا تعتبر مطابقتها لنفس الأمر، فإنَّ العقل إذا صدَّق كونَ وجود العلة علةً لوجود المعلول اضطر الي تصديق أنَّه ينتفي إذا انتفت علته وهو كون عدمها علة لعدمه، ولا مصداقُ محقِّقٍ للعدم في خارجٍ ولا في ذهني، إذ كلُّ ما حلَّ في واحدٍ منهما فله

وجود (1)

ص: 135

1- حاصل الأمر السابع أن فرض أي نحو من الثبوت لأي شيء لا بد أن يحصل تحت ظل الوجود، حتي لو افترضنا ثبوت، ما لأمر عدمي فإنه لا يتحقق الا ببركة الوجود الثابت وبتبع الثبوت والتحقق الثابت للوجود، وأراد بطرح هذا الفرع ان يقوم بحلٍّ احدي مسائل المعرفة وهي مسألة ملاك صدق القضايا، وحتى يتبين وجه ارتباط المسألتين اليكم هذه المقدمة : القضية الصادقة هي القضية التي تطابق المحكي عنها ، اذ كل قضية حاكية عن شيء و مخبرة عنه، عندما نقيس مفاد هذه القضية مع تلك الحقيقة التي تحكي عنها، فان كانت القضية مطابقة لتلك الحقيقة كانت صادقة والا فهي كاذبة . ثم ان القضايا الموجودة علي عدة اقسام: 1- القضايا الشخصية الخارجية التي مفاد القضية فيها حالي عن أمر عيني خارجي شخصي، فملاك صدق هذه القضايا وكذبها، قياسها الي الخارج مثل «زيد في الدار» و «عمرو نائم» . 2 - القضايا التي يحدث لنا الأشكال عندما نقيسها بمحكياتها: 1- القضايا الحقيقية مثل كل انسان ضاحك بالقوة» فإن التوصل الي معرفة صدقها وكذبها لا بد من الاستقراء التام باختبار جميع أفراد الكلي وهو في غاية الصعوبة والأشكال ان لم نقل أنَّه معال، لعدم اختصاص الاستقراء بالموجودين بل الماضين والحاضرين والقادمين. فملاك صدق مثل هذه القضايا تسهلاً للأمر عبارة عن مطابقتها لنفس الأمر، ولا يقال أنَّها مطابقة للخارج، وهو أحد موارد استعمال مصطلح «نفس الأمر» في صدق القضايا الحقيقية . 3- القضايا التي لا مصداق لها في الخارج أصلاً، رغم كونها صادقة مثل «الانسان نوع» اي ماهيته ماهية نوعية، أو مثل «الانسان كلي» فمفهوم الانسان كلي ليس له مصداق خارجي، وملاك تشخيصها واثبات صدقها من كذبها كذلك النفس الأمرية . 4 - واما القضايا - المعقولات المنطقية الثانية مثل الانسان ممكن» ومثل «كل ممكن يحتاج الي العلة، فكيف تثبت صدقها وما ملاك صدقها؟ والحال أن الامكان ليس وصفاً عينياً في الخارج بل هو وصف عقلي ذهني وهكذا الاحتياج الي العلة، فكيف تثبت صدقها وما ملاك صدقها أيضاً مطابقتها للواقع ونفس الأمر . 5- القضايا التي يكون موضوعها أو محمولها أو كلاهما من المفاهيم العدمية مثل «عدم العلة علة لعدم المعلول»، ما ملاك صدقها وكذبها؟ وهي كذلك قضايا نفس أمرية تثبت صدقها بمطابقتها لنفس الأمر. والحاصل: أن الأحكام الثابتة للأعدام تثبت بتبعية الأحكام الوجودية ، أعني ان اصل القضية اثبات حكم لوجود ما، والحكم هو العلية بين شيئين، فالعقل يقول ويحكم بوجود المعلول ما دامت العلة موجودة، ولازم توقف المعلول في وجوده علي العلة صدق عدم المعلول عند عدم العلة وهو تسامح في التعبير لعدم وجود علية بين العدم والعدم، لا أن يكون عدم العلة شيئاً، ثم يكون علة لعدم المعلول الذي هو شيء آخر، فهذا انعكاس لقاعدة حاجة المعلول الي العلة» فالملازمة في الحقيقة بين وجود العلة ووجود المعلول، وبتبعها يتم التصديق بالقضية الاعتبارية المركبة من المفاهيم العدمية لأنها لازم تلك القضية، فعود الكلام إلي قضية ثبوتية «وجود العلة علة لوجود المعلول»، ولازمه الذهني «عدم العلة علة لعدم المعلول»، وهذا ثبوت تبعي لا بالأصالة، فمعني نفس الأمر هنا الثبوت التبعي لا الذاتي. (وسابعاً : ان ثبوت كل شيء - اي نحو من الثبوت فرض -) فثبوت الأشياء مهما كانت وبأي نحو كان الثبوت سواء كان ثبوتاً خارجياً أم ذهنياً، (انما هو) أي هذا الثبوت يكون بالأصالة (لوجود) آخر (هناك خارجي) عن الماهية، وهذا الوجود الخارجي (يطرد العدم لذاته) او بذاته عن ذاته لأن ذات الوجود يقتضي طرد العدم عن ذاته ، وذلك أن اصالة الوجود تقتضي حصر التحقق والثبوت في الوجود، وهو يقتضي أن يكون كل ما عدا الوجود ثابتة متحققاً ببركة الوجود وتحت ظله، حتي لو افترضنا ثبوتاً، ما الأمر عدمي فإنه لا يصح ولا يتحقق الا ببركة ثبوت الوجود وبتبعه (فللتصديقات) وهي القضايا النفس الامرية - التي لا تطابق لها في خارج حتي تقاس اليه ويكون الخارج ملاكاً لصدقها وكذبها (ولاً- مطابق لها في ذهن) حتي تقاس الي ذلك الذهني ويكون الذهن ملاكاً

لصدقها وكذبها - وان كانت هذه أيضاً نفس أمرية كما تقدم - فراجع وتأمل، فهي قضايا لا محكي لها في خارج ولا في ذهن، مثل «عدم العلة علة لعدم المعلول»، لهذه القضايا (مطابق ثابت) لكن ليس ثبوتها بالاصالة بل يكون لها (نحو أمن الثبوت التبعية بتبع الموجودات الحقيقية). قوله : (اذ كل ما حلّ في واحد منهما) أي من الخارج والذهن (فله وجود) اما خارجي ان كان له مطابق خارجي ، او ذهني ان كان له مطابق ذهني.

والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة أنّ الأصل هو الوجود الحقيقي، وهو الوجود وله كلّ حكم حقيقي. ثمّ لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها وحمله عليها،

ص: 136

وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل علي الوجود والماهية وأحكامهما جميعاً. ثم توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً ثانياً بحمل مطلق الثبوت والتحقّق علي كلّ مفهوم يضطر إلي اعتباره بتبع الوجود أو الماهية كمفهوم العدم والماهية والقوّة والفعل ثم التصديق بأحكامها(1)

فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق - بهذا المعني الأخير - هو الذي نسمّيه «نفس الأمر» ويسع الصوادر من القضايا الدهنية والخارجية وما

ص: 137

1- حتي الآن علمنا أن القضايا التي لا- مطابق لها في ذهن ولا خارج فملاك صدقها وكذبها نفس أمريتها - مطابقتها للمواقع ونفس الامر-، ولكن لم نعرف ما معني نفس الأمر، فما هو المراد منه ؟ (والذي ينبغي أن يقال) حول نفس الامر (بالنظر الي الابحاث السابقة....) إلي قوله (ثم لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان) فتظهر الوجودات الخارجية الخاصة للأذهان في قالب الماهيات، ولولاها لم يحصل الوجود الذهني، ولم تحضر الأشياء للأذهان وبذلك ينعدم التصور، لما كان الأمر كذلك (توسّع العقل) في نظره الي الوجود والثبوت والأصح أن يقال وسع العقل دائرة الثبوت والوجود (توسّعاً اضطرارياً) لا حقيقياً طبيعياً، وذلك باعتبار الوجود لها) أي للماهيات (وحملها) أي الوجود (عليها اي علي الماهيات (وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل علي الوجود والماهية) فنقول: الانسان موجود و الحيوان موجود، وكلمه الماهية المنتزعة من الانسان والفرس والبقر وما اشبه توجد بتبع وجود كل من هذه الماهيات، والعقل يعتبرها موجوده ويقول: «الماهية موجودة» (و) هكذا صار يحمل المفهوم علي (احكامهما) الخاصة بكل منهما (جميعاً) فإن القوة والفعل اللذان من شؤون الوجود واحكامه يعتبر العقل لهما وجوده بتبع الوجود وهكذا، (ثم توسّع العقل الخ) فيعتبر للامور السابقة احكاماً كأن يقول عن العدم مثلاً العدم يقابل الوجود وعن الماهية أن الوجود يحصل له نحو اختلاف باختلاف الماهيات، وعن القوة والفعل أن كل ما بالقوة فهو مادي، وكل ما بالفعل أو كل فعلية في المادة مسبقة بالقوة (ثم) بعد هذا الحمل الذي اعتبره العقل للماهية واحكامها وأحكام الوجود، يبادر الي (التصديق بأحكامها) اي احكام تلك المفاهيم المنتزعة، وذلك أن العقل عند قيامه بتحليل الحقائق الخارجية، يحصل علي مفاهيم جديدة يضطر الي اعتبار نحو من الثبوت والتحقّق لها لاحتياجه إليها في مقام بيان الحقائق الخارجية، وبعد ذلك عليه أن يصدق الأحكام الصادرة منها والمبتنية عليها.

يصدّقه العقل ولا مطابق له في ذهنٍ أو خارج ، غير أنّ الأمور النفس الامريّة لوازمٌ عقليةٌ للماهيات متقرّرةٌ بتقرّرها. وللكلام تنمّةٌ ستمرّ بك إن شاء الله تعالى (1)

ص: 138

1- معني نفس الأمر كما أشار اليه المصنف هو الثبوت التبعي، ثم يذكر قولين في معني نفس الامر، أحدهما القول بأنه عبارة عن عالم العقول كالعقل الفعال ، قالوا كل حقيقة موجودة في عالم الأجسام و المادة فهي ثابتة في عالم العقول ، ويدركها العقل الفعال، وبعبارة اخري : الصورة العقلية للموجودات المادية موجودة في عالم العقل، فمعني قولنا: كذا مطابق للنفس الامر، أنّه مطابق لعالم الأمر وهو عالم المجردات والعقول، وهو رحمه الله لم يقبل بهذا القول ، وذلك أن عالم العقل وجود بسيط وعلم حضوري خاص يتصور لعالم العقل والموجود العقلي. والثاني : ما ذهب إليه البعض من أن نفس الامر يعني نفس الشيء، من باب وضع الظاهر موضع الضمير ، فيقال نفس الأمر بدل أن يقال «نفسه» وبدل أن يقال «هذا كذا في نفسه» قالوا: «هذا كذا في نفس الأمر»، بمعني نفس الشيء، وهو مردود عند المؤلف وأيضا بأنه لو صدق في مورد، فلا يصدق في الاعداء، اذ لا نفسية للعدم حتي يقال نفسه ، كيف وهو بطلان محض واختار العلامة الثبوت التبعي ليكون معني نفس الأمر ولعل وجه تسمية الثبوت التبعي بنفس الأمر هو كون نفس الامر بمعني نفس الشيء مع لزوم حمل قوله «من عدم ثبوت العدم» بأن وجوده تبعي، وهو جمع بين الوجه الأول الذي اختاره (طاب ثراه) والوجه الأخير الذي رفضه، لعدم وجود المنافاة بينهما. (فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق - بهذا المعني الأخير -) وهو الذي قال عنه ؟ : ثم توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً ثانياً... الخ، (هو الذي نسمّيه «نفس الامر» و) هو الظرف الذي يسع الصوّادق... إلي قوله : (غير أن ما يثير الاهتمام وبه يقوم العقل بتصديق هذه القضايا أن (الأمور النفس الامرية) أعني القسم الثالث من القضايا وهي عبارة عن (لوازم عقلية للماهيات متقرّرة بتقرّرها) وثابتة بثبوتها، فالثبوت والتقرر أولاً وبالذات للماهيات و ثانياً وبالتبع للوازمها العقلية - اي القضايا النفس الامرية .. (وللكلام تنمّة ستمرّ بك) في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة (ان شاء الله تعالى). فنفس الامر عبارة عن ظرف الثبوت، أعم من الثبوت الحقيقي كثبوت الانسان في الخارج، والثبوت الذهني كثبوت الانسان في الذهن، والثبوت الاعتباري كثبوت مفهوم العدم، فليس يختص هذا الظرف النفس الأمري بالمفاهيم التي يفترض العقل لها نوع اعتبار اضطراري بل شامل لجميع القضايا الخارجية والذهنية ، ولما كان البحث هنا عن المفاهيم التبعية للوجود، فقد جاء نفس الأمر بمعني الظرف الاعتباري للمفاهيم التبعية. وأما الاصطلاح المتداول المعروف اعني الامور النفس الامرية فإنه حكم اللوازم العقلية للماهيات كالكلية والنوعية اللتان من اللوازم العقلية للماهية ، وثبت بثبوت الماهيات، فهذا الاصطلاح يطلق بلحاظ المظروف لا-الظرف، اعني أن نفس الأمر ظرف يحتوي علي الخارج والذهن وحتى الاعتبار وأما الأمور النفس الامرية فهي مظروف لهذا الظرف، خاصة باللوازم العقلية للماهيات والي هذا المعني اشار بقوله: (غير أن الأمور النفس الامرية..الخ).

وقيل : المراد بالأمر عالم الأمر، وهو عقل كلي في صور المعقولات جميعاً .

والمراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة (1)

وفيه : أن الكلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة ، وهي صورة معقولة

تقتضي مطابقاً فيما وراءها تطابقه (2)

وقيل : المراد بنفس الأمر نفس الشيء ، فهو من وضع الظاهر موضع الضمير ،

فكون العدم - مثلاً - باطل الذات في نفس الأمر كونه في نفسه كذلك.

ص: 139

-
- 1- (وقيل والقائل يبدو هو المرحوم خواجه نصير الدين الطوسي في كشف المراد ان المراد بالأمر في نفس الامر عالم الأمر) فما هو المراد من عالم الأمر؟ (وهو عقل) اي موجود كلي اثبته الفلاسفة وادعوا حصول جميع الحقائق بصورها - جميع حقائق عالم الوجود. لديه (كلي) شامل لجميع حقائق العالم وبعبارة أخرى (فيه صور المعقولات جميعاً) والعلم عنده حصولي. (و) أما (المراد بمطابقة القضية لنفس الامر) بهذا المعنى الثاني هو (مطابقتها) أي مطابقة تلك القضية لما عنده) أي عند العقل الكلي (من الصورة المعقولة) لجميع الحقائق الوجودية ، فلا تكون القضية صادقة إلا إذا طابقت تلك الصور العقلية، ولا يكون الشيء علماً إلا اذا كان مطابقاً لها.
- 2- (وفيه) أي فيما قاله القوشجي في الصفحة 56 من شرح التجريد اشكال حاصله (ان الكلام منقول الي ما عنده) اي ما عند هذا العقل الكلي (من الصورة المعقولة) لحقائق الوجود (وهي) علي كل حال وكيفما تكون لا تخرج عن كونها (صورة معقولة تقتضي مطابقاً) أي ما تطابقه فيما وراءها) من حقائق عينية لا صور الحقائق حتي تطابقه) أي ذلك المطابق ، وأينما كان هذا المطابق فهو الظرف الذي يسمى بنفس الامر . والاشكال وارد لأن مراد القول من العقل الكلي حصول الصور عنده كما هو واضح من تصريحهم ، نعم لو كان مرادهم العلم الحضورى لا ندفع الاشكال إلا أنه كان يعود بالنتيجة الي ما دعا اليه العلامة نا وهو ظرف الحقائق لا ظرف صورها.

وفيه : أن ما لا مطابق له في خارج ولا في ذهن لا نفسية له حتى يطابقه هو

وأحكامه(1)

وثامناً : أن الشيئية مساوقة للوجود، فما لا وجود له لا شيئية له ، فالمعدوم

من حيث هو معدوم ليس بشيء.

وُسبب إلي المعتزلة أن للماهيات الممكنة المعدومة شيئية في العدم، وأن بين الوجود و العدم واسطةً يسمونها «الحال» ؛ وعرفوها بصفة الموجود التي ليست موجودةً ولا معدومةً كالضاحكية والكاتبة للإنسان، لكنهم ينفون الواسطة بين النفي والإثبات، فالمنفي هو المحال، والثابت هو الواجب والممكن الموجود والممكن المعدوم، والحال (هي) التي ليست بموجودة ولا معدومة.

وهذه دعاوٍ يدفعها صريح العقل، وهي بالإصطلاح أشبه منها بالنظرات

العلمية، فالصفح عن البحث فيها أولي (2)

ص: 140

1- (وفيه: أن مالا- مطابق له في خارج ولا في ذهن) كالعدم (لا نفسية له) بمعنى لا مطابق له ولا شيئية له (حتى يطابقه هو) اي العدم (وأحكامه) مثل قولنا «عدم العلة، علة لعدم المعلول» فبأي ملاك نعرف صدق هذه القضايا ؟!

2- (وثامناً : أن الشيئية مساوقة للوجود) ظهرت هذه المسألة - كما يقال في القرون الأولى من صدر الاسلام، حين بادر بعض المتكلمين المسلمين الي عرض المباحث العقلية، رامين بذلك اثبات العقائد الاسلامية طبقاً للمباني والأسس والاصول العقلية، فكانت بداية لظهور علم الكلام في ثوبه العقلاني، واعتماداً علي المعقول بعدما كان حكراً علي المروي والمنقول، وقد وقعوا في اخطاء عديدة من جعلتها مسألة علم الله تعالي بالاشياء قبل أن يخلقها، فاتهم قالوا ان الله تعالي عالم بكل الأشياء حتي قبل أن يخلقها اي عالم بالمعدوم، ثم وجدوا عند الفلاسفة أن العلم بالمعدوم محال، إذ لا يجوز العلم باللاشيء، ولو قالوا المعدوم حال كونه معدومة يعد شيئاً، فقد وقعوا في محذور الخلف اذ كيف يكون اللاشيء شيئاً والمعدوم موجود وهو محال أيضاً، ولهذا قالوا هذا الذي تعلق به علم الله تعالي- قبل أن يخلقها - ليس بشيء موجود، ولا بلاشيء، ولا بمعدوم، فهو علم بشيء، لكن ما هو هذا الشيء وما هي حقيقته ؟ ثم واجهوا مشكلة اخري في خصوص الصفات والأحوال، وذلك أننا حين نقوم باثبات صفة او حالة لشيء ما كصفة الضحك للانسان نجد ان هناك انساناً وهناك ضحكاً، والانسان موجود أصيل - جوهرى - والضحك موجود بالعرض، ولكن ما هي صفة الضاحكية ؟! هل هناك شيء ثالث غير الانسان والضحك له وجود مستقل معهما سواء بالوجود الطولي أو العرضي - يسمي الضاحكية ؟، فمن جهة كانوا لا يقدرّون علي اثبات وجود مستقل لها، ومن جهة أخرى لم يقدرّوا علي نفيها، لأن القول بكونها من الاعدام يعرضهم لموانع ومشكلات أخرى، فقالوا: إنها صفة ثابتة للانسان غير موجودة وشيء غير موجود، وسموها الاحوال، وان الضاحكية ليست عدماً محضاً ولا موجودة كالجواهر والاعراض بل هي حالة غير موجودة، فهي كسائر الأحوال ثابتة غير موجودة . وللخروج من هذا المأزق طرحوا هذه المسألة فقالوا: الشيئية غير الموجودة، بمعنى أن هناك واسطة وحد وسط بين الوجود والعدم، بعدم المساوقة والمساواة بين الشيئية والوجود، وان الشيئية أعم من الموجودة، يريدون بها أن الممكنات - علي حد زعمهم - تكون شيئاً حتي عند عدمها وقبل وجودها، فهي معدومة لا بمعنى صرف العدم، بل ثابتة قبل أن توجد، فالثبوت أيضاً عندهم أعم من الوجود، وعلمه تعالي تعلق بالثبوت - اي بالاشياء حال ثبوتها - وعليه فمعني

الشيئية والثبوت أعم من الوجود - علي حد زعمهم - ثم ظهر الفلاسفة المسلمون وحكماؤهم وجاؤا بالنظريات والحقائق والحلول الصحيحة ونشروها واثبتوا بطلان هذه المزاعم، كما اثبتوا أن الشيئية والثبوت تساوق الوجود و تساويه ولا فرق بينهما الا في المفهوم اما من حيث المصداق فهي متساوية متحدة الحقيقة، وتعرضوا لهذه المسألة بالنقض والابرام وقدموا الحلول السليمة التامة لعلم الباري جل وعلا بالاشياء قبل أن يخلقها ويوجد لها سيأتي بعض ذلك في محله ان شاء الله . فهذا تاريخ بروز هذه المسألة ومنشأ ظهورها. (الشيئية مساوقة للوجود) و مساوية للوجود وعين الوجود من حيث مصاديقهما، ومن جهة صدقهما، فكل شيء من جهة أنه شيء - من جهة شيئته - موجود، وكل موجود من جهة وجوده - و موجوديته - شيء، فما لا وجود له لا شيئية له وما لا شيئية له لا وجود له . (و نسب الي المعتزلة) ما حاصله أن المعلومات علي قسمين، 1- المعدومات الممكنة ب- المعدومات الممتنعة و (أن للماهيات الممكنة المعدومة شيئية في العدم) اي قبل ان تري الوجود، فهي أشياء غير موجودة، والضاحكية والكاتبية وما شابها من صفات وأحوال انما هي من هذا القبيل ، والمعدوم الممتنع هو الذي لا شيئية له ولا وجود، (و) نسب اليهم أيضاً (ان بين الوجود والعدم ...) إلي قوله (لكنهم) أي المعتزلة رغم قولهم بوجود واسطة بين الوجود والعدم (ينفون واسطة بين النفي والاثبات) أي يقولون بأنهما نقيضان اي كل واحد منهما نقيض للآخر وليس بين النقيضين حد وسط واسطة، فذكر اللازم وأراد الملزوم إذ نفي الواسطة لازم النقيضين، فافهم، (فالنقي) عندهم (هو) المعدوم (المحال) وجوده والثابت عندهم (هو الواجب) وجوده، (والممكن الموجود والممكن المعدوم) أيضاً من الأمور الثابتة، فالمنفي اخص مطلقاً من المعدوم، والمعدوم أعم مطلقاً من المنفي، كما أن الثابت أعم مطلقاً من الموجود، والموجود اخص مطلقاً من الثابت، اذ المعدوم شامل للمعدوم المحال والمعدوم الممكن ، والمنفي هو المعدوم المحال فقط ، وأما الثابت فهو يشمل الواجب الوجود والممكن الموجود والممكن المعدوم جميعاً (و) هكذا يشمل (الحال) فإنها (هي) التي ليست موجودة ولا معدومة) أيضاً بل هي شيء ثابت، واما الموجود فلا يشمل إلا الواجب والممكن الموجود، والحاصل أن الأشياء عندهم إما ثابتة او منفية، فالتقسيم ثنائية لكن لا كما عليه عامة الفلاسفة من التقسيم الي الموجود والمعدوم أو الوجود والعدم، بل الي الثابت والمنفي أو الثبوت والنفي، فتأمل جيداً. (وهذه) المزاعم (دعاوي) باطلة واهية لا دليل يعضدها بل (يدفعها صريح) حكم (العقل) والوجدان بأن الشيئية تساوق الوجود بالبدهة والضرورة، وليت شعري كيف يمكن فرض الواسطة بين النقيضين؟! وكيف يكون المعدوم شيئاً؟! وكيف يكون التقسيم الثنائي بين المنفي والثابت لا الموجود والمعدوم؟! بل الأعجب كيف يمكن التفريق بين المنفي والمعدوم وبين الثابت والمعدوم؟! وشبهات كثيرة ولهذا (هي) أي هذه الدعاوي (بالاصطلاح) المجعول (أنتبه منها بالنظرات) والأراء (العلمية اللاتقة بالبحث والتحقيق).

وتاسعاً: أنَّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا سبب لها وراءها - أي إن هويته العينية التي هي لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم، لا تتوقف في تحققها علي شيء خارج من هذه الحقيقة - سواء كان سبباً تاماً أو ناقصاً، وذلك لمكان أصالتها وبطلان ما وراءها. نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة علي بعض، كتوقف الوجود الإمكاني علي الوجود الواجبي وتوقف بعض الممكنات علي بعض.

ومن هنا يظهر أن لا مجري لبرهان اللّم في الفلسفة الإلهية الباحثة عن

أحكام الموجود من حيث هو موجود(1)

ص: 142

1- (تاسعاً: أن حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لأسبب لها ورائها) أي وراء حقيقة الوجود. بيان ذلك أنه لا يمكن الادعاء بوجود علة وسبب الحقيقة الوجود الشاملة لجميع الموجودات، ولهذا تصعب الإجابة علي سؤال لماذا وكيف صارت حقيقة الوجود موجودة؟ إذ لا يحتاج الوجود الي علة في وجوده، كيف لا وهو شامل للواجب تبارك و تعالي الذي هو علة العلل وعلة الایجاد، ولو احتاج الوجود الي العلة لاحتاج الواجب تعالي الي العلة أيضاً، فلا علة ولا سبب للوجود المطلق في وجوده، نعم بين مراتب الوجود والوجودات الخاصة توجد مراتب وعلاقة السببية والمسببة، وهكذا بين الواجب تعالي والممكنات مطلقاً. فحقيقة الوجود من جهة أنها حقيقة الوجود اعني من جهة شموليته لمطلق الوجود لا لمرتبة خاصة منه. ولما ثبت أن لا شيء وراء الوجود وان مقابله العدم ليس إلا، ولا مرتبة بينهما، استحال ان يكون له سبب وعلة مطلقة لا في اصل الوجود ولا في دوامه واستمراره وبقائه. وكيف يكون الاشياء علة للشيء؟! (ومن هنا) اي بعد ثبوت عدم العلة للوجود المطلق (يظهر أن لا- مجري لبرهان الكم في الفلسفة الإلهية .. الخ) لعدم امكان اقامة البرهان اللمي علي الوجود المطلق وذلك أن البرهان اللمي كما تقدم في المدخل عبارة عن اثبات المعلول بواسطة علته، فهو سير من العلة الي المعلول واذا انتفت العلة استحال اقامة البرهان اللمي كما فيما نحن فيه.

وعاشراً: أن حقيقة الوجود حيث كانت عينَ حيّة ترتب الآثار كانت عينَ الخارجية، فيمتنع أن تحلّ الذهن فتبدّل ذهنيّة لا تترتب عليها الآثار، لاستلزامه الانقلاب المحال. وأمّا الوجود الذهني الذي سيأتي إثباته إن شاء الله - فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم وجوداً خارجي مترتب عليه الآثار، وإثماً يُعدّ ذهنيّاً لا تترتب عليه الآثار بقياسه إلى المصادق الخارجي تذي بحذاءه.

فقد بان أن حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها كالماهيات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقلية. وبان أيضاً أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية.

وتبيّن بما تقدّم أيضاً أن المفهوم إثماً تكون ماهية إذا كان لها فردٌ خارجي

تقومه و تترتب عليه آثارها (1)

ص: 143

1- (وعاشراً) آخر الفروع والتفريعات المبنية علي أصالة الوجود (ان حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثية ترتب الآثار..الخ) لما نقول الحقيقة العينية للوجود أو حقيقة الوجود العينية، لا مفهوم الوجود - بل عين الوجود تعني أن مفهوم الوجود ينتزع من حاق ذاته، واتصافه بالموجودية لم يكن بواسطة في العروض، فهل يمكن ان تحصل للوجود الذي هو عين الموجودية، حيثية تغاير عين الموجودية؟! أعني ان لازمه أن تعرض له صفة تتنافي مع مقتضى ذاته؟ ولهذا فالحقيقة العينية للوجود لا يمكن أن تعود يوماً لتفقد الحيثية العينية والخارجية والتحقق، هذا أولاً، وثانياً: فإننا حين نعلم بشيء علماً حصولياً، نكون قد أدركنا ماهية ذلك الشيء بواسطة العقل، والماهية المتصورة بالوجود الذهني ليس لها شيء من خواص الوجود العيني، بل ما هو الا مفهوم للوجود العيني، أي ماهية لا تترتب عليها الآثار الخارجية، لأنها تفقد آثارها حينئذ، فالنار الذهنية لا تحرق وخالية من خواص الاحراق وغيرها من الخواص الخارجية. وهكذا يتم ادراك كنه الأشياء، أعني بوجوداتها الخارجية وامكانية إدراكها الذهني، فهل للعقل أن يدرك كنه الوجود كما يدرك كنه الموجودات؟؟ كلا لا يمكن ذلك إذ لازمه انصراف الوجود عن حيثيته العينية ولو حصل ذلك لم يكن الوجود وجوداً وهذا خُلف وانقلاب، أعني لو صح هذا للزم أن يكون للوجود حقيقتان كالموجود حقيقة عينية خارجية لها آثارها الوجودية وحقيقة ذهنية خالية من الآثار الوجودية وما كان خالية من الآثار لا يصح أن يكون موجوداً عينياً، وكيف يكون ما حقيقته واحدة هي العينية، ذات حقيقة أخرى غير عينية؟! وبناءً عليه فليست لحقيقة الوجود صورة عقلانية ذهنية أي ليست لها ماهية، وإنما العقل يدرك كنه الوجود وحقيقته بواسطة المعقولات الثانية، وهي المفاهيم التي يوجدها العقل ويجعلها وسيلة وسبباً للإشارة إلى حقيقة الوجود والدلالة عليها. اذن لما كانت حقيقة الوجود عين حيثية ترتب الآثار، إذ حيثية الخارجية والعينية عين حيثية ترتب الآثار طبق النعل بالنعل، لما كانت حقيقة الوجود هكذا، كانت هذه الحقيقة (عين الخارجية) والعينية (فيمتنع) لحقيقة الوجود (ان تحلّ الذهن) وتتصف بالحيثية الذهنية التي هي حيثية عدم ترتب الآثار (فتبدّل) من حقيقة خارجية إلى حقيقة (ذهنية لا تترتب عليها الآثار) ولا يمكن هذا لأنه تبديل للحيثية الخارجية إلى الحيثية الذهنية، وذلك (لاستلزامه) أي لاستلزام هذا التبديل (الانقلاب المحال والخلف أيضاً). (واما الوجود الذهني - الذي سيأتي إثباته ان شاء الله تعالى) - في المرحلة الثالثة فلا منافاة بينه وبين ما تقدم من نفي حلول الوجود في الذهن واستحالته، (فهو) عائد إلى الوجود الذهني (من حيث كونه... الخ) ويندرج عندئذ تحت مقولة كيف النفساني (مترتب عليه الآثار) الخارجية النفسانية - مثل الحزن والسرور والخوف والعلم وما أشبه (وإنما يعد) وجود (ذهنية لا تترتب عليه الآثار) الخارجية (بقياسه إلى المصادق الخارجي الذي بحذاءه) فان لمصادقه الخارجي أثارة كالأحراق للنار مثلاً أو الحرارة للشمس والضوء - الاضاءة - للقمر ليلاً وهي غير موجودة للوجود الذهني. (فقد بان أن حقيقة الوجود لا-صورة عقلية لها كالماهيات...الخ) وذلك أن الماهية اعتبارية فليست حيثيتها حيثية ترتب الآثار - كما في الوجود - فلا يمتنع وجودها الذهني بل وجودها

الذهني - ومفهومها الذهني - من قبيل المعقولات الأولى الفلسفية كما لا يمتنع وجودها الخارجي. (وبان أيضاً أن نسبة مفهوم الوجود الي الوجودات الخارجية ليست) مثل (نسبة الماهية الكلية إلي أفرادها الخارجية) اذ نسبة الماهية الكلية الي أفرادها نسبة يمكن فيها للعقل ادراك الصورة العقلانية للفرد والمصدق، وبعبارة أخرى في مسألة علاقة الفرد والماهية، يدرك العقل صورة الفرد العقلانية، وليس لحقيقة الوجود - بل لحقائقه - صورة عقلانية قابله للادراك العقلي، فالمسألة سالبة بانتفاء الموضوع، وحقيقة الوجود خارجة بالتخصص مما نحن فيها لا التخصص. (وتبين بما تقدم أيضاً أن) بعض المفاهيم ماهيات وبعضها ليست كذلك، إذن ليس كل المفاهيم تعد ماهية، بل (المفهوم إنما يكون ماهية إذا كان لها) اي للماهية والحق أن يقال «له» حتي يعود الضمير الي المفهوم لأن الحديث عنه فلا ماهية للمفهوم الآ اذا كان للمفهوم (فرد خارجي تقومه) أي الماهية تقوم ذلك المصدق (و تترتب عليه) أي علي الفرد (آثارها) اي الماهية، ولهذا فان مفهوم الانسان والفرس والبقر والشجر وما شابهها، كلها ماهيات لوجود فرد حقيقي لها في الخارج قوامه بالماهية، بخلاف مفهومي العدم والوجود فانهما ليسا من الماهيات لعدم وجود فرد حقيقي لهما قائم بالماهية حتي ينعكسا علي صفحة الذهن وفي ظرفه، وليس انطباقهما وصدقهما علي افرادهما من باب صدق الماهيات الكلية علي مصاديقها. اما علم الواجب تعالي بذاته التي في عين الوجود - عين وجوده - لم يأت بواسطة العقل وعن طريقه ولا عبر المفاهيم، بل علمه بذاته تعالي حضوري، ومن كان ادراكه للأشياء حضوريا وعلمه بها كذلك فقد ادرك حقيقة الوجود وكنهه، اذ نفس ذات الوجود بتمام ذاته يدرك ذاك المعلوم نقرأ في هذا الفصل : أ- الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب عديدة، يرجع مابه الامتياز فيها الي مابه الاشتراك كالنور. ب- من ثمرات التشكيك: ان التمايز بين مراتب الوجود يكون بنفس الوجود. ج - ومن ثمراته : بين مراتب الوجود اطلاق و تقييد بحسب تناسبها الا- المرتبة العليا فهي اطلاق محض لا تقييد لها. د- ومن ثمراته : أعلي مراتب الوجود بسيط، خلافا لما دونه من المراتب فانها مركبة من الوجود والعدم، لدخول المعني العدمي في جميع مراتب الوجود ما عدا المرتبة العليا. د- كلما دنت واقتربت المرتبة من أعلي مراتب الوجود قلت حدودها وقيودها حتي تصل إلي أعلي المراتب الخالية من جميع الحدود والقيود - مطلقة تماما .. و - فالوجود تشكيكي لأن له طرفين شديدة وضعيفة. ز- للوجود نحو تخصص، وله نحو تخصص بالنسبة إلي مراتبة البسيطة المختلفة، وكذلك له نحو تخصص بعرض الماهيات، فالاول تخصص بالذات والثالث بالعرض، وانما تكون له تلك التخصصات لأنه حقيقة وسعة منسطة..

لا ريب أنّ الهويّات العينيّة الخارجيّة تتّصف بالكثرة تارةً من جهة أنّ هذا إنسان وذاك فرس وذلك شجر ونحو ذلك ، وتارة أن هذا بالفعل وذاك بالقوّة وهذا

ص: 147

1- اعلم أنّ مسألة اصالة الوجود - التي سبق الحديث عنها - وهذه المسألة التي نحن بصدد البحث عنها أهمّ مسألتين في الحكمة المتعالية ، بل يمكن القول بصراحة ان الحكمة المتعالية متقومة بهما، وهما تشكّلان القاعدة الأساسية والعمود الفقري للحكمة المتعالية، لأنهما قوام جميع المسائل، وعليهما تبتي مسائلها وأحكامها، حتي قيل : لو الغينا هاتين المسألتين من فلسفة المولي صدر المتألّهين ولم يبق من فلسفته شيء، ولهذا فهما جديرتان ببذل غاية الاهتمام ومعرفة كل ما يتعلق بهما.

واحد وذاك كثير وهذا حادث وذاك قديم وهذا ممكن وذاك واجب وهكذا(1)

وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق أنّ الكثرة من الجهة الأولى - وهي الكثرة الماهوية - موجودة في الخارج بعرض الوجود، وأنّ الوجود متّصفٌ بها بعرض الماهية ، لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة (2)

ص: 148

1- (لا ريب أن الهويات العينية الخارجية) أي الحقائق الخارجية (تتصف بالكثرة) وهذا الأمر من الضروريات غير القابلة للنقاش، وما ادعاه الصوفيه والمتصوفة من وحدة الوجود وأن حقيقة الوجود واحدة أو الوجود حقيقة واحدة ليس له شيء من المراتب فهو باطل قطعة، إلا ان هذه الكثرة ومعناها الاختلاف والتمايز بين الحقائق الخارجية وتمتع كل منها بمرتبة خاصة من الوجود، وحظ معين من العينية والواقعية، أقول الا- ان هذه الكثرة والتمايز الحاصلة بين الموجودات تقع من جهتين، لأنها تقع (تارة من جهة) ماهياتها - اعني من جهة الاختلاف الماهوي اي بين الماهيات. فيقال : (أن هذا انسان وذاك شجر) وذاك بقر والرابع فرس وهكذا (ونحو ذلك من الأمثلة، فإن ماهية الانسان تختلف عن ماهية الشجر والبقر والفرس، وماهية كل منها تختلف عن ماهية الآخر، ونلاحظ عنده أن هناك تمايز بين الأشياء والحقائق الخارجية من جهة اختلاف ماهياتها ، وتقع الكثرة (تارة) لا من جهة الماهية بل من جهة الانقسامات الواردة علي ذات الوجود، وبعبارة أخرى بسبب بعض الانقسامات الحاصلة لذات الوجود، تحصل لنا أنواع مختلفة من الوجود وهي الكثرة المعنية عندنا، فيقال : (بأن هذا الوجود أو الموجود بالفعل، وذاك الوجود أو الموجود بالقوة ، وهذا الوجود أو الموجود (واحد، وذاك الوجود أو الوجود (كثير ... الخ).

2- (وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق، أن الكثرة من الجهة الأولى - وهي الكثرة الماهوية خارجة عن محل البحث هنا لأن البحث عنها قد انتهى بتفاصيله ولأن الماهية والكثرة الماهوية موجودة في الخارج بعرض الوجود) وذلك أن الأصالة للوجود والماهية اعتبارية فلا يقع البحث عنها هنا اذ البحث عن مراتب الوجود والماهية تقابل الوجود مفهوماً و تتحقق به مصداقاً ، فالكثرة الماهوية لا تتحقق الا بعرض الوجود، (و) قد ثبت أيضاً (ان الوجود متصف بها) أي بالكثرة الماهوية (بعرض الماهية) فكل كثرة و تمايز بين الوجودات المختلفة نابع من الكثرة والتمايز بين الماهيات، فمثلا تكون الكثرة والاختلاف والتمايز والمغايرة بين ماهية الانسان وماهية الشجر وماهية البقر وماهية الفرس أولاً وبالذات ، ونفس هذه المغايرة تنسب إلي وجود الإنسان ووجود الشجر ووجود البقر ووجود الفرس ثانياً وبالعرض.

وأما الكثرة من الجهة الثانية فهي التي تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه ، كإنقسامه إلي الواجب والممكن وإلي الواحد والكثير وإلي ما بالفعل وما بالقوة ونحو ذلك ، وقد تقدّم في الفصل السابق أن الوجود بسيط وأنّه لا غير له. ويستنتج من ذلك أنّ هذه الكثرة مقومة للوجود- بمعنى أنّها فيه غير خارجة منه - وإلا كانت جزءاً منه، ولا جزء للوجود، أو حقيقةً خارجةً منه ولا خارج من الوجود(1)

ص: 149

1- (وأما الكثرة) المتحققة في الخارج من الجهة الثانية فهي التي تمثل محور البحث ههنا ، لأنها تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه) لا- من جهة الانقسامات الطارئة عليه من خارج ذاته، وهذه الانقسامات والكثرات تنسب إلي الوجود أولاً وبالذات وحقيقة لا عرضاً ولا مجازاً ، فالكثرة والتمايز هنا تقوم الوجود نفسه، ولكل وجود من هذه الوجودات خصائص هي عين الوجود، مقومة له، والوجود قائم بها، لأنها تمام حقيقة الوجود لاجزاء حقيقته. (كإنقسامه إلي...)، (وقد تقدم) من جهة اخري (في الفصل السابق) اي في الفرع الثالث من فروع الفصل الثاني - وهي عشرة فصول - (ويستنتج من ذلك الفرع المتقدم (ان هذه الكثرة) ليست من قبيل الكثرة الماهوية التي تندرج فيها الانواع المختلفة تحت جنس واحد الكون الوجود بسيطاً لا جزء له، ولا من قبيل الكثرة المصادقية التي تعني كثرة أفراد النوع الواحد و تمايزهم الحاصلة من جهة عروض أمر خارج عن حقيقة ذلك النوع علي النوع، لأنه لاشيء خارج الوجود حتي يصح عروضه له وحدوث نوع من الكثرة له، لا- هذا ولا- ذاك بل (الكثرة مقومة للوجود) لأنها عين ذات الوجود (و بمعنى أنّها) أي هذه الكثرة المعنية هنا (فيه) أي في الوجود وواقعة في ذاته لا عارضة له كما أنّها (غير خارجة منه) أي من ذات الوجود (وإلا) لو لم يكن كذلك بأن كانت الكثرة من قبيل الكثرة النوعية الماهوية المكونه من جزء مشترك وجزء مختص - اعني الجنس والفصل، لو كانت الكثرة من هذا القبيل ال(كانت الكثرة هذه (جزء منه) أي من الوجود فيكون قوام الوجود به لأن المركب قوامه بكل أجزائه (و الحال أنّه (لا جزءاً للوجود) لأن قوامه بتمام ذاته البسيط (أو) عطف علي كانت وحاصله وإلا كانت جزءاً منه (أو) كانت هذه الكثرة الحاصلة للوجود (حقيقة خارجة منه) أي من الوجود عارضة للوجود، بواسطه عروض أمر خارج من الوجود، كما ذكرنا قبل قليل من الكثرة الأفرادية والتمايز المصادقي الحاصلة لأفراد نوع واحد بسبب عروض أمر خارج عن حقيقة ذلك النوع، كيف يمكن القول بهذا القبيل من الكثرة (ولا- خارج من الوجود)؟ اي مع عدم وجود شيء خارج الوجود يستحيل أن تكون الكثرة الحاصلة للوجود من قبيل الكثرة المصادقية.

فللوجود كثرة في نفسه، فهل هناك جهةٌ واحدةٌ ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع، فتكون حقيقة الوجود كثير في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة، وبتعبير آخر: حقيقةً مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الإمتياز في كل مرتبة إلي ما به الاشتراك - كما نُسب إلي الفهلويين - أو لا جهةً واحدة فيها، فيعود الوجود حقائِق متباينة بتمام الذات، يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمر خارجي - كما نُسب إلي المشائين؟ (1)

ص: 150

1- (فللوجود) بناءً علي ما تقدم (كثرة في نفسه) لا من خارجه (فهل هناك) بقطع النظر عن جهة الكثرة التي في الوجود (جهة اخري علي العكس منها هي جهة (وحدة ترجع اليها) أي إلي تلك الجهة الواحدة (هذه الكثرة) بأن يعود ما به الامتياز الي ما به الاشتراك في الموجودات وذلك بأن تكون الكثرة كثرة تشكيكية (من غير أن تبطل الكثرة (بالرجوع الي الوحدة فتكون مقيدة بالوحدة والأصالة للوحدة وليس الكثرة إلا- اعتباراً، بل يكون الأمر علي خلاف هذا (فيكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة...) إلي قوله (-) كما نسب الي الفهلويين .) وهم فلاسفة وحكماء فارس، كانوا قبل الاسلام بمئات السنين بل الوف السنين كما يبدو من بعض كتب التاريخ، وكانوا يقطنون مقاطعة خراسان العريقة الشهيرة بسعة حدودها وعظمة رجالها، وكانوا يسلكون مسلك الاشراق، ولم يصلنا عنهم إلا النزر اليسير بنوع من الاجمال، فلا نعلم تفاصيل كثيرة عن مذهبهم ومسلكتهم الفلسفي ولم تصلنا كتب مستقلة عن آرائهم ولا حكمة مدونة تمثل أنظارهم بل نقلت عنهم ونسبت اليهم جملة من الآراء والأقوال كما في بعض كتب الشيخ الرئيس وفي الأسفار والمنظومة، ومن جملة ما وصلنا عنهم ما تقدم، ويدل بعض ما وصلنا من أنظارهم أنهم كانوا يتمتعون بمستوي عالٍ من العلوم العقلية، و تقدم جدير بالاهتمام في هذا المجال، فإما أن يكون الأمر علي هذا النحو (او) ان (لا) تكون (جهة وحدة فيها...الخ). والحاصل بعد ما ثبت أن للوجود في نفسه نوع كثرة، فلم يبق أمامنا سوي احتمالان احتمال اشراقي قال به الفهلويون - نسب اليهم - كما في المنظومة والاسفار وهو وجود جهة وحدة بين الوجودات المتكثرة المتغايرة، أي جهة اشتراك وجهة اختلاف، وما به الاختلاف يرجع إلي ما به الاشتراك، والثاني هو الاحتمال المشائي القائل بعدم وجود جهة الاشتراك، اعني الناعي لجهة الاشتراك بين الوجودات المتكثرة. اعلم أن هناك اقواً اخري قد تصل الي ثمانية كل منها يختلف عن الآخر حول حقيقة الوجود، اعرض عنها المصنف لكونها خلاف البداهة والضرورة، فمنها ما نسب إلي الصوفية وهو القول بعدم وجود شيء اي لا يوجد في عالم الوجود سوي وجود واحد متشخص هو ذات الواجب تبارك و تعالي ولهذا بدأ المؤلف هذا الفصل بقوله: «لا ريب أن الهويات العينية الخارجية تتصف بالكثرة»، ففرض عدم وجود الكثرة في الوجود والموجود مخالف للبداهة، إلا إذا حملنا قولهم هذا علي ما قاله صدر المتألهين ي بأن المخلوقات ووجودات رابطة بالواجب تعالي غير مستقلة بذاتها حدوثاً وبقاءً، فهي من هذه الجهة ليست موجودة ولا تتصف بالوجود في مقابل الواجب تعالي. ومن هذه الأقوال المرفوضة قول المحقق الدواني بأن الوجود مختص بوجود الواجب تعالي، اما الموجودات فهي كثيرة وهي عبارة عن الماهيات المتكثرة ويقصد أن الماهيات منسوبة إلي الوجود وتتصف الماهيات بالوجود أما حقيقة الوجود فما هي الا ذات الباري تعالي. اذن عنده أن الكثرة للموجود لا للوجود. ومنها قول الأشاعرة بأن الوجود مشترك لفظي، وقد ثبت بطلانها جميعاً بما تقدم

الحق أنَّها حقيقةٌ واحدةٌ في عين أنَّها كثيرة، لأنَّا ننتزع من جميع مراتبها و مصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحلي من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعةٍ إلي وحدةٍ ما(1)

ص: 151

1- (والحق) الحقيق من بين هذه الأقوال هو ما نسب إلي الفهلويين واختاره المولي صدر المتألهين (طاب ثراه) وهو (أنها) أي حقيقة الوجود (حقيقة واحدة في عين أنَّها كثيرة) فها هنا دعويان : دعوي الكثرة في الوجود والموجود وهو بديهي ثابت بالوجدان، ودعوي أن هذه الوجودات أو الموجودات علي كثرتها ذات وحدة من صنف الوحدة المقولة في وحدة الماهيات كالوحدة العددية والماهوية والجنسية والنوعية وما اشبه، بل هي وحدة خاصة بها، فاذا ثبت أن للموجودات والوجود في عين كثرتها وحدة، علمنا أنَّها حقيقة واحدة ذات مراتب يرجع فيها ما به الاشتراك إلي ما به الامتياز وما به الامتياز إلي ما به الاشتراك وهذا يحتاج إلي البرهان وليس من الامور الثابتة بالبداهة، فما دليل هذا المدعي؟ وقد استدل المرحوم العلامة بما اشتهر عند الحكماء وأورده صاحب الأسفار وشارح المنظومة وغيرهما، وحاصله أنَّه لا شك أن هذه الموجودات الكثيرة علي كثرتها ينتزع منها مفهوم واحد، هو المقول عنها جميعا بالوجود (لأنَّا ننتزع من جميع مراتبها) اي مراتب حقيقة الوجود (و مصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي) القابل للتصديق والانطباق عليها جميعاً (ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة .. الخ) فلا بد أن لها جميع جهة اشتراك واتحاد حتي يصح انتزاع مفهوم واحد منها يشترك بينها جميعاً، اذ لو صح انتزاع مفهوم واحد من عدة أشياء مختلفة ليس بينها جهة اشتراك ووجه اتحاد، لم يبق هناك ملاك لانتزاع المفاهيم، ويحصل الفوضي والمغالطة والسفسطة في انتزاع المفاهيم، فوجه الاشتراك وجهة الاتحاد بينها جميعاً في الوجود لأنها تشترك جميعاً في كونها موجودة أي متصفة بالوجود، فالوجود علي هذا ذات حقيقة واحدة.

ويتبين به أن الوجود حقيقةً مشككة ذات مراتب مختلفة، كما مثلوا له بحقيقة النور علي ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً وشيئاً زائداً علي النورية، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة علي حقيقة النور المشتركة شيئاً، ولا تفقد منها شيئاً، وإنما هي النور في مرتبة خاصة بسيطة لم يتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمه، وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة (1)

ص: 152

1- قوله : (كما مثلوا له بحقيقة النور ... الخ) اشارة الي ما وقع من الاختلاف في حقيقة النور قديماً وحديثاً، وذلك أن القدماء كانوا يعتبرون النور عرضاً، وللخروج من مأزق كيفية انتقال الضوء والنور من الشمس الي الاجسام الذي يستلزم انتقال العرض وهو محال، قالوا: أن مواجهة جسم نير بالذات يوجب الاستعداد في الجسم ليحل فيه عرض مشابه له. وقال جماعة منهم أن النور جوهر كما هو الثابت في عصرنا هذا في علم الفيزياء، لكن الفيزيائيين لا يطلقون عليه الجوهر، لأن الجوهر ليس أمراً فيزيائياً بل هو مصطلح فلسفي، لكن الخواص التي اثبتها علماء الفيزياء للنور هي نفس الخواص التي نثبتها للجوهر في الفلسفة، واعلم أيضاً أن تشبيه الوجود بالنور كما صنع المؤلف لا يصح إلا- اذا افترضنا النور بسيطاً لما تقدم من بساطة الوجود ويلزم أيضاً أن نتلقي النور تلقياً عادياً ساذجاً كما قال المؤلف، وألا يكون التشبيه مجازاً قائماً علي نوع من التسامح الواضح، واعتقد ان هذا التشبيه مجرد مجاز علي كل حال للفرق الواضح بين النور والوجود بالدقة العقلية . حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة ...) وكما كان يتلقاه القدماء لا كما يتلقاه العلماء الفيزيائيون وكما وصلت اليه النظريات العلمية من كون النور مركبة من الذرات المختلفة أو من الأمواج أو أنه عبارة عن ذرات موجية أي لها خاصية الذرة والموج معاً، لأن التشبيه علي هذا فيه كثير تسامح وهو لا ينفع إلا علي القول بأصالة الماهية فافهم. (فهناك نور) علي سبيل المثال (قوي) كنور الشمس (و) هناك نور (متوسط) كنور المصابيح (و) هناك نور (ضعيف) كنور الشمعة، فهي جميعاً في حقيقتها نور ليس الا (وليست المرتبة القوية نوراً وشيئاً آخر (زائداً علي النورية) اضيفت الي النورية فأحدثت نوراً قوياً (ولا المرتبة الضعيفة...) إلي قوله : (بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة) أي مراتب النور المختلفة (علي حقيقة النور المشتركة شيئاً) فكل ما به الامتياز يرجع إلي ما به الاشتراك (ولا تفقد منها) أي من حقيقة النورية (شيئاً) في النور الضعيف لأن كل ما به الاشتراك يرجع إلي ما به الامتياز، إلي قوله : (وتمتاز) كل مرتبة (عن غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة) في جميع المراتب . فالوجود حقيقة مشككة وسميت مشككة لأن هذه الحقيقة تشكك الانسان فيظن أنها حقائق مختلفة وأن لكل مرتبة منها حقيقة خاصة متغايرة، وأن وجه الامتياز فيها شيء مغاير لوجه اشتراكها. ومثل النور أيضا يمكن الاستعانة بمثال الحركة فهي أيضاً ذات مراتب مشككة قوة وضعفاً . والحاصل أن الوجود اصيل وبسيط وبين الوجودات انواع من التمايز والتغاير النابع من ذات الوجود كتقدم وجود العلة علي المعلول، وكون بعض الأشياء اقوي من غيرها في الوجود والعكس بالعكس أيضاً، مثلاً وجود العقول اقوي من وجود النفوس ووجود النفوس اقوي من وجود الاجسام وهكذا وبعض الوجودات فعلية وبعضها بالقوة وبعضها واجب وبعضها ممكن فهي مراتب مختلفة للوجود توجد في ذات حقيقة الوجود.

فالنور حقيقةً واحدة بسيطةً متكثّرةً في عين وحدتها، ومتوحّدة في عسين كثرتها، كذلك الوجود حقيقةً واحدةً ذا مراتب مختلفة بالشدّة والضعف والتقدّم والتأخر والعلوّ والدنوّ وغيرها.

ويتفرّع علي ما تقدم أمور:

الأمر الأول : أنّ التمايز بين مرتبةٍ من مراتب الوجود ومرتبة أخرى إنما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، ولا ينافيه مع ذلك أن ينسب العقل والتمايز الوجودي الي جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة ،

ص: 153

والأمر الثاني: أن بين مراتب الوجود اطلاقاً وتقييداً بقياس بعضها الي بعض ، لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف ونحو ذلك . وذلك أنا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفةً وشديدةً، وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة، وكان من شأن المرتبة الضعيفة أنها لا تشتمل علي بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلا والمرتبة الشديدة وأجسدة له، فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان وفقدان ، فذاتها مقيّدة بعدم بعض ما فسي المرتبة الشديدة من الكمال ، وان شئت فقل : «محدودة». وأمّا المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة الي المرتبة الضعيفة .

واذا فرضنا مرتبةً أخرى فوق الشديدة ، كانت نسبة الشديدة الي هذه التي

ص: 154

1- خلاصة هذا الفرع أن كثرة الوجود وان كان يرجع الي وحدته ووحدته ترجع الي كثرته ، فكثرت عين وحدته ووحدته عين كثرته، إلا أن تعدد الاعتبارات في الوجود ملاك لتعدد الاحكام - تعدد اعتبارات الوجود ملاك لتعدد أحكامه ، فالوجود من جهة الكثرة ملاك لتمييز افراده ومن جهة وحدته تشترك جميع الوجودات في حقيقة الوجود، ولهذا قال : (ان التمايز) الحاصل بين مرتبة ... الخ) فحيثية الوحدة عين حيثية الكثرة ، وقد يتصور البعض ان هذا ينافي القول بالتمايز الوجودي ، اذ كيف يمكن تصور جهة امتياز وافتراق بين مراتب الوجود رغم القول بأن كثرته عين وحدته الذي يعني عدم التكثر والامتيان والافتراق؟! وهذا ينافي ذاك، فأجاب : (ولا ينافيه) أي لا ينافي القول برجوع الكثرة إلي الوحدة وبالعكس، مع ذلك) أي مع كون الوجود ذا مراتب مختلفة متميزة، لأن الوحدة هنا عبارة عن حقيقة الوجود ولا تنافي بين الحقيقة الخارجية وبين الامر الاعتباري اعني ان ينسب العقل التمايز الوجودي الي جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة، وهذا مجرد اعتبار عقلي خلافاً للوحدة الوجود الذي هو أمر حقيقي خارجي، فقد يلحظ العقل جهة وحدة وجهة كثرة في ذات الوجود، ثم ينسب التمايز الوجودي لمرتبة من المراتب عن غيرها، الي جهة الكثرة فحسب ولا ينافيه أيضاً (ان ينسب) العقل (الاشتراك والسنخية) بين مراتب الوجود (الي جهة الوحدة) التي هي عبارة عن حقيقة الوجود، وذلك أن هذا مجرد اعتبار عقلي، وإلا فان كل مرتبة من مراتب الوجود بسيطة لا يشوبها في ذاتها شيء زائد علي حقيقة الوجود.

فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها ، وصارت الشديدة محدودةً بالنسبة الي ما فوقها كما كانت مطلقةً بالنسبة إلي ما دونها. وعلي هذا القياس في المراتب الذاهبة الي فوق حتي تقف في مرتبةً ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلا بأنها لاحد لها.(1).

ص: 155

1- حاصل هذا الفرع اننا حين نقيس مرتبتين من مراتب الوجود الشديدة والضعيفة، يحدث بينهما الاطلاق والتقييد وran بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً) بالمعني الخاص الذي سيأتي لا الاطلاق والتقييد المبحوثان في علم اصول الفقه ، وانما يحصل هذا الاطلاق والتقييد (بقياس بعضها) أي بعض مراتب الوجود (إلي بعض) وانما يحصل الاطلاق والتقييد بينها المكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف ونحو ذلك من مراتب الوجود، فالاطلاق والتقييد هنا يتعلقان بالوجود الخارجي للموجودات، فالموجود المطلق غير مقيد بكمالات الموجود المقيد بل له كل ما للضعيف المقيد والمطلق صفة للمرتبة الشديدة بالقياس الي ما هو أضعف منها من المراتب، وأما الموجود المقيد فإنه الموجود المقيد بخصائص ذاتية بالقياس إلي ما فوقه من الموجود، فهو مقيد بخصائصه فاقد لكمالات الموجود الذي فوقه، فهناك موجود مقيد من جميع الجهات اعني مقيد بالنسبة الي كل ما عداه من الموجودات وهناك المقيد بالقياس الي ما فوقه مطلق بالقياس الي ما دونه وهناك الموجود المطلق من جميع الجهات وبالقياس الي جميع ما عداه ، والحاصل أن هناك اطلاقاً وتقييداً في المفاهيم، وتقييد مفهوم عام يعني اضافة مفهوم عام آخر اليه، لتصير حدود المفهوم العام ضيقة ، فيقال في الفقه مثلاً الرقبة والرقبة المؤمنة الأولى مطلقة والثانية مقيدة في قولنا اعتق رقبة أو اعتق رقبة مؤمنة، وهكذا في حقيقة الوجود قالوا بنوع من الاطلاق والتقييد لكن لا من سنخ الاطلاق والتقييد الجاريين في المفاهيم - كما هو عند الأصوليين - فنقول أن للمرتبة الأقوي والأعلي من مراتب الوجود دائرة أوسع وحدود أشمل بالقياس الي ما دونها. قوله : (وذلك... الخ) بيان وتوضيح وتفصيل لقوله السابق وحاصله أن هناك شيئاً انضم الي هذا الوجود - أو الموجود . مما جعله مقيدة بهذه الحدود ومتأخرة بهذا الاطار الضيق، فما الذي تم انضمامه إلي حقيقة الوجود لكي نتقيد وتحدد ؟ نعم هي القيود العدمية ، إذ بملاحظة الوجود نري أنه يشمل جميع الوجود مطلقاً وليس هذا الاطلاق اطلاق مفهومياً ، فاذا قيدناه بقيود عدمية بأن قلنا مثلاً الوجود الذي هناك أو الوجود الذي ليس له تلك الشدة فإنه يتقيد بالقياس مع ما ليس له مثل تلك القيود، فالقيود العدمية هي التي تحدد الوجود وتقيده ، والوجود المقيد عبارة عن نفس حقيقة الوجود بانضمام القيود العدمية إليه، ولكن ليست القيود العدمية هنا بمعنى انضمام مفاهيم الي مفاهيم أخرى. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة) اي كالمرتبة المؤلفة (من وجدان) اي وجود والمركبة من أمر وجودي أو أمور وجودية ، (و) المؤلفة المركبة من (فقدان) أي عدم ومن أمر عدم أو أمور عدمية (فذاتها) أي ذات المرتبة الضعيفة (مقيدة بعدم وجود (بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال) إذ كل امر وجودي يعد كمالاً لصاحبه وكل امر علمي اي عدم ما ينبغي أن يكون موجودة يعد نقصاً وقيدة ومحدودية لصاحبه، حتي أن اللدغة للحية كمال لها وعدمها نقصان، وقال المؤلفة بمعنى كالمركبة لأن التركيب اعتباري لحاظي لا حقيقي عيني وذلك أن المرتبة الضعيفة ليست مركبة من حيثيتين عينيتين ، إذ فقدان عدم والعدم لا شيء و واللاشيء بطلان محض والباطل المحض لاحقيقة عينية له حتي ينضم الي المرتبة الضعيفة كجزء لها، كما أن حقيقة الوجود بسيطة فلا يقع التركيب في الوجود، وانما العقل يعتبر فقدان في مقابل الوجدان والعدم في مقابل الوجود، فيصور للمرتبة الضعيفة تركيبة من الوجدان والفقدان، وهو مجرد اعتبار عقلي ليس الا ، فلو لاحظنا وجود العلة والمعلول مثلاً، نجد أن وجود العلة أشد وأقوي من وجود المعلول قطعة ، واذا قسنا علة تلك العلة - لتصير علتنا في المثال السابق معلولة لغيرها . كانت علة العلة أقوي من تلك العلة ولو لاحظنا تلك العلة الثانية لكانت أقوي بالقياس الي علتنا وهلم جرا، وهكذا حتي نصل إلي علة العلل وهي ذات الواجب جلت قدرته التي هي الكمال المطلق وهي أشد من كل وجود و موجود و من جميع الجهات ولو اخذنا سير نزولياً من مرتبة ضعيفة إلي أضعف منها ومن مقيدة الي أشد تقييداً وهلم جرا، حتي وصلنا الي أدني مراتب الوجود - وهي الهولي او المادة الأولى - نجد أنها مقيدة من جميع الجهات وبالقياس الي كل ما عداها، والي هذا المعني اشار في قوله :والأمر بالعكس ممّا ذكر إذا أخذنا مرتبةً ضعيفةً واعتبرناها مقيسةً إلي ما هي أضعف منها وهكذا حتي ننتهي إلي مرتبة

من الكمال والفعليّة ليس لها من الفعليّة الأفعليّة أن لا فعليّة لها والأمر بالعكس ممّا ذكر الخ) وهو قوله: (ليس لها أي لتلك المرتبة الدانية الضعيفة - أي المادة الأولي والهيولي - (من الفعليّة) والحقيقة العينية والثبوت الخارجي (الافعليّة) و ثبوتية وعينية (أن لافعليّة) ولا عينية ولا- ثبوتية (لها) فليس لها أي حظ من الفعليّة و التعين إلا كونها قوة محضة ولا فعليّة صرفة. فكلما زادت القيود ضعفت المرتبة الوجودية شدة وقوة، وكلما قلّت القيود ازدادت المرتبة الوجودية شدة وقوة.

الأمر الثالث : تبين من جميع ما مرّ أن للمراتب المرتبة من الوجود حدوداً غير أعلي المراتب، فإنّها محدود بأنها لا حدّ لها. وظاهر أنّ هذه الحدود الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود، وهي أصيلة وبسيطة، إنّما هي من ضيق التعبير، وإلا فالعدم نقيض الوجود ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقيضة (1)

وهذا المعني - أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة وعدم

ص: 157

1- (تبين من جميع ما مرّ أن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً) ابتداءً من أدني مراتب الوجود أعني الهيولي وصعوداً الي المراتب العليا (غير أعلي المراتب) أعني الذات المقدسة للواجب تعالي، فإنّها) أي أعلي المراتب وذاته المقدسة (محدودة بأنها لا حدّ لها) خلافاً للهيولي التي لا- فعلية لها الا- عدم الفعلية، ولكي يكون الشيء - الموجود - انساناً مثلاً- يلزم أن لا يكون أشياء كثيرة، أعني أن الحد الوجودي لأي شيء ملازم لعدم أشياء كثيرة، فبعدد كلّ الماهيات المغايرة للانسان توجد اعدام وسلوب، يجب نفيها عن الانسان بما هو انسان علي سبيل المثال، فوجود الانسان مركب من جملة حدود وجودية وحدود عدمية، الوجوديات لا بد من ثبوتها حتي تتحقق الانسانية للانسان، كما أن العدميات يجب انعدامها حتي تتحقق له الانسانية كذلك، (و) لكن (ظاهر أنّ هذه الحدود والقيود العدمية (الملازمة للسلوب والاعدام والفقدانات) لجملة من الكمالات الموجودة في غيره و(التي نثبتها في مراتب الوجود، وهي) أي تلك الكمالات (أصيلة وبسيطة) بأصالة الوجود وبساطته (انما هي) أي اعتبار هذه الحدود العدمية السلوبية من حدود الشيء وقيوده او حدوداً وقيوداً مطلقاً لم يحصل الا (من ضيق التعبير) والمجاز والتسامح، فما قيل ويقال من أن لكل مرتبة من مراتب الوجود حدوداً عدمية وجودية أي مركبة من مجموعها، ليس هذا القول إلا من باب التسامح والمجاز وإلا فالتركيب حقيقة اما تركيب من الأجزاء الخارجية للشيء مثل تركيبها من المادة والصورة، وأما تركيب من الأ-جزاء العقلية مثل تركيبها من الجنس والفصل وأما تركيب من الأجزاء الوهمية (والا فالعدم نقيض الوجود) فهو باطل محض ولا- شيء صرف وليس خارج الوجود إلا الوجود (ومن المستحيل أن يتخلّل) العدم (في مراتب نقيضه) أي الوجود، فلا تركيب حقيقي في هذه المركبات، فالتركيب الوارد في التعبير بين وجود الشيء والاعدام الملازمة له تركيب مجازي والتعبير بالتركيب تعبير تسامحي.

دخولها المؤدي إلى الصرافة - نوع من البساطة والتركيب في الوجود، غير البساطة والتركيب المصطلح عليها في موارد أخرى وهو البساطة والتركيب، من جهة

الأجزاء الخارجية أو العقلية أو الوهمية (1)

الأمر الرابع : أن المرتبة كلما تنزلت زادت حدودها وضاق وجودها، وكلما عرجت وزادت قرباً من أعلى المراتب قلت حدودها واتسع وجودها حتى يبلغ أعلى المراتب، فهي مشتملة على كل كمال وجودي من غير تحديد، ومطلقة من غير نهاية.

الأمر الخامس : أن للوجود حاشيتين من حيث الشدة والضعف ، وهذا ما

ص: 158

1- (وهذا المعني - أعني دخول الاعدام.. الخ) لما ذكرنا من أن أعلى مراتب الوجود خالي من العدم وليس له حد عدم، بل وجود محض و مطلق صرف وكمال مطلق ، وما قلنا أن للمراتب الدانية حدوداً عدمية أي مركبة من الوجود والعدم بالمسامحة والمجاز ، لذلك وقع نوع خاص من البساطة والتركيب في الوجود، اذ يلزم القول بنوعين من الوجود، رغم ما مر من بساطة الوجود، لكن مع هذه المسامحة يمكن القول بأن الوجود علي وجهين، الوجود البسيط وهو ذات الواجب تعالي الخالي من العدم، اما سائر مراتب الوجود فهي مركبة من الوجود والعدم، وهذا التركيب عائد الي المعني التسامحي، فبلحاظ المعني الحقيقي نقول حقيقة الوجود بسيطة في جميع مراتب الوجود، وبالمعني التسامحي نقول أعلى المراتب بسيط، وأما سائر المراتب فهي مركبة من الوجود والعدم أي مركبة من الوجود والحدود الوجودية - الحد الوجودي - (وهذا المعني. أعني دخول الاعدام في مراتب...) إلى قوله نوع من البساطة) التامة المطلقة كما في ذات الواجب تعالي، ونوع من التركيب في الوجود) الشامل لكافة الوجودات الامكانية وجميع المعاليل، فالوجود عليه ينقسم الي الوجود البسيط والصرافة المحضة، والوجود المركب، وهذه البساطة والتركيب (غير البساطة والتركيب المصطلح عليها) مثلاً (في) الأصول او المنطق او (موارد اخرى) حيث ان المراد هناك يختلف عما عليه هنا، اذ المصطلح هناك شيء آخر (وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجية) كالجسم المركب من الماهية والصورة (أو العقلية) كالأعراض المركبة من المادة والصورة العقليتين ، فهي بسيطة في الخارج غير أن العقل يفترض لها مادة وصورة (أو الوهمية) كالأجزاء المقدارية، اذ يطلق عليها أحياناً الأجزاء الوهمية وهي ترتبط بالكميات والمتكّمات، إذ ما ليس له كمية ليس له أجزاء مقدارية.

الأمر السادس : أنَّ للوجود بما لحقيقته من السعة والإنبساط تخصص بحقيقته العينية البسيطة ، وتخصَّصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الإمتياز فيها إلي ما به الإشتراك ، وتخصَّصاً بالماهيات المنبئة عنه المحددة له ؛ ومن المعلوم أنَّ التخصص بأحد الوجهين الأولين ممَّا يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمرٌ يعرضه بعرض الماهيات (2)

ص: 159

1- (ان للوجود حاشيتين...الخ) هذا من لوازم مراتب الوجود، اذ بعد اثبات المراتب للوجود لزم انتهاء طرفي وحاشية منه إلي ما لا حد ولا نهاية له وهو وجود الواجب تعالي، هذا من جهة السير التصاعدي، ولزم انتهاء الحاشية والمرتبة الأخرى والطرف الآخر منه إلي ما لا فعلية له إلا أنه لا فعلية له، وهذا من جهة السير التنازلي، وهاتان حاشيتان إحدهما في أعلي المراتب والأخرى في أدني مراتب الوجود - وهي الهيولي والمادة الأولي، وهذا معني التشكيك أي كونه ذا حاشيتين بعد ثبوت المراتب له وهو أيضاً (ما يقضي به القول بكون الوجود حقيقةً مشككة).

2- (ان للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط... الخ) وقد تطرق الي هذا البحث المرحوم صدر المتألهين بعد اثبات الاصاله للوجود، وعقد له فصلاً تحت عنوان «في ان تخصَّص الوجود بماذا؟»، وبيان ذلك يحتاج الي هذه المقدمة وهي أن المباحث الفلسفية منذ أقدم عصور الفلاسفة وظهور المذاهب الفلسفية وقبل أن يظهر مذهب المشائين حتّي العصور الاخيرة الي زمن المولي صدر المتألهين، كانت تحتوي علي أثر غير بارز من القول بأصاله الماهية، ولهذا كانت الكثير من المسائل الفلسفية مبنية علي أصالة الماهية، وكانت نظرتهم إلي الوجود بمفهومه البديهي العام، ذاهبين الي ان هذا المفهوم العام يتخصَّص بقيد - أعني لا بد من ضميمه مفهوم آخر اليه يخصَّصه ، وكانوا تارة يعبرون عنه بالتقييد، ويقولون بأن الوجود أما مطلق أو مقيد ، وتارة يعبرون عنه بالتخصيص فيقولون الوجود إما عام أو خاص، وكان مرادهم من الوجود المقيد، مفاد كان الناقصة أي ثبوت شيء لشيء أو ثبوت صفة لذات. كما ان مرادهم من الوجود المطلق هو وجود الشيء وثبوته اعني مفاد الهلية البسيطة ، فكان القول «الانسان موجود» يعد عندهم وجوداً مطلقاً، وكان «الإنسان يوجد فيه القيام» مثلاً يعد عندهم وجوداً مقيداً لأنه مفاد كان الناقصة، وكان مرادهم من الوجود العام عبارة عن المفهوم العام للوجود الشامل لجميع الموجودات و مرادهم من الوجود الخاص كان اضافة الوجود الي ماهية خاصة مثلاً «وجود الإنسان» وجود خاص، وكانوا يقولون أيضاً بأن الوجود باضافته الي الماهيات يصير ذا حصص، كما قيل عن الماهية في الكلّي الطبيعي أن كل حصة من الماهية موجودة في فرد، فقال بمثل هذا عن مفهوم الوجود، بأن كل حصة من حصص الوجود موجودة في مفهوم خاص، فيظهر مفهوم الحصص من هنا، أعني من اضافة المفهوم العام للوجود الي أية ماهية خاصة، فوجود الإنسان حصة من الوجود المطلق ، اذ الوجود المطلق يشمل كل شيء ووجود الإنسان حصة من ذاك المفهوم، وهذا كله بحث عن المفاهيم، فمفهوم الوجود عام أو خاص و مفهوم الوجود مطلق ومقيد. ثم أنهم قالوا أن هذا الوجود الخاص الذي هو حصة من الوجود العام جاء تخصصه من اضافة مفهوم الوجود الي ماهية خاصة، فماهية الإنسان متعينه متخصصه بنفسها معزولة عن ماهية الحيوان ، اما مفهوم الوجود فهو علي حد سواء بالنسبة الي الانسان والحيوان ، فاذا اصفناه الي ماهية خاصة، تخصص بها، ونظير هذا الكلام الذي تطرق اليه المتكلمون، والقائلون بأصاله الماهية ، عن مفهوم الوجود، أوردوه عن حقيقة الوجود، وذلك أنهم تصوروا لحقيقة الوجود حقيقة كلية ، وان كل واحد من الوجودات الخاصة مصداق من مصاديق تلك الحقيقة الكلية ، وأن لحقيقة الوجود بما هي أحكاماً، كما أن للماهية بما هي احكامه ، وهي احكام الماهية بقطع النظر عن الوجود وسائر الأمور، وذكروا الوحدة والبساطة من جملة أحكام حقيقة الوجود، وان للوجودات الخاصة أحكاماً أيضاً، أي لكل وجود خاص حكم خاص به كأن يكون هذا الوجود الخاص علة وذاك الوجود الخاص معلولاً. واذا ثبت أن حقيقة الوجود مطلقة غير مقيدة وعامة غير مخصصة، فبِمَ يكون تخصصها؟ أما المتكلمون

والقائلون بأصالة الماهية يقولون بانتساب الوجود وإضافته إلى الماهية - ماهية خاصة - أما علي القول بأصالة الوجود فالمستفاد من كلمات صدر المتألهين وفي أسفاره وهكذا المصنف هنا وفي غيره من الكتب أن هناك ثلاثة أقسام من التخصص الحقيقية الوجود: أولاً: التخصص الذاتي بأن الحقيقة المطلقة للوجود تخصصها بعين ذاتها، أي ليس تعينها عن سائر الماهيات بشيء غير ذاتها أو خارج عن ذاتها، لعدم كونها مشتركة حتى تحتاج إلى قيد يفصلها عن الماهية. ثانياً: التخصص بالمراتب، وذلك بحسب خصائص كل مرتبة من مراتب الوجود ثالثاً: التخصص باختلاف الماهيات، فالاختلاف بين وجود البقر ووجود الإنسان مثلاً جاء بسبب الاختلاف والتمايز بين ماهيتي البقر والإنسان، وهذا الاختلاف ماهوي في الحقيقة، ويختلف الوجود بالاختلاف الماهوي. فقلوه: (إن للوجود بما لحقيقته) إشارة إلى الحقيقة الوسيعة للوجود، الشاملة لجميع مراتبه من غير رعاية تخصص ولا لحاظ خاص فيها (من السعة والانبساط تخصصاً بحقيقته العينية البسيطة) أي أن حقيقتها البسيطة العينية هي الموجبة لتخصصها وهذا التخصص ملحوظ في مقابل الماهية، وهذا هو القسم الأول من التخصص، أما القسم الثاني من أقسام التخصص فهو قوله: (و تخصصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك)، وأما القسم الثالث والأخير من أقسام التخصص فهو قوله: (و تخصصاً بالماهيات المنبعثة عنه) أي عن الوجود المحددة له) أي للوجود (ومن المعلوم أن التخصص باحد الوجهين الأولين مما يلحقه بالذات) القسمان الأولان من أقسام التخصص، تخصصان ذاتيان، إذ الحقيقة الوسيعة للوجود متخصصة بنفس ذاتها، وكل مرتبة متخصصة أيضاً بنفس تلك المرتبة أي بذات تلك المرتبة وهي أيضاً تختص بالذات (وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات) أي لم يحصل تخصص للوجود في القسم الأخير إلا بعرض الماهيات فإن التخصص بالذات والاصالة للماهيات وبالعرض للوجود. والحاصل أن التخصص في كل شيء بذاته، لأنه يمتاز عن غيره بذاته وحقيقته، وكذلك الوجود فإن تخصصاً يأتي من ذاته وحقيقته التي هي عبارة عن حيثيته الخارجية وبساطته. والمرحلة الثانية أو القسم الثاني من التخصص حاصل من جهة أن كل وجود يقع في مرتبة من مراتب الوجود التي تكون عين ذات ذلك الوجود وبعبارة أخرى إن المرتبة التي يقع فيها الوجود تكون عين ذات الوجود لا تقبل الانفكاك عنه، كالعلة والمعلول فإن لكل واحد مهما مرتبة من الوجود هي عين ذاته لا يمكن أن يستبدل بغيره، فالعلة سابقة أي في مرتبة سابقة من مراتب الوجود، بالنسبة للمرتبة التي وقع فيها المعلول، ويستحيل تبديل مراتبهما بجعل مرتبة المعلول سابقة على مرتبة العلة مثلاً. والقسم الثالث من التخصص هو تخصص الوجود بواسطة عروض الماهيات وذلك أن لكل شيء ماهية تختلف عن سائر الماهيات وحدود الماهية - أي حدوده الماهوية - تميزه عما سواه نقرأ في هذا الفصل: أ- بما أن عدم بطلان محض، فلا تمايز بين الاعداد. ب. وما قيل من أن اعتبار «عدم عدم» عدم مضافة، فهو من جهة يكون نوعاً من عدم، ويكون من جهة أخرى رافعة لعدم المضاف إليه، فهو إذن نقيض عدم، وكيف يمكن أن يكون عدم المضاف عدم في عين كونه نقيضاً لعدم؟ ونجيب بأن عدم المضاف من جهة كونه أخص من مطلق عدم، يعد نوعاً من عدم، ومن جهة كون عدم المضاف إليه ذاتاً من الثبوت، فإن هذا عدم المضاف رافع لذاك عدم ويكون نقيضاً له، وعلي كل حال فإن عدم المضاف إليه ليس وجوداً في الحقيقة، حتى يكون عدم المضاف نقيضه. ج- إن عدم المضاف في عدم عدم، في الحقيقة عدم بالحمل الأولي، ونقيض لعدم بالحمل الشائع الصناعي، فالجهتان مختلفتان.

قد تقدّم أن العدم لا شيء له ، فهو محض الهلاك والبطلان .

ص: 163

1- لا شك أن هذه المسألة أعني مسألة العدم والبحث عن العدم، مسألة تطفلية ومبحث تطفلي في مباحث الفلسفة والحكمة، وذلك أن موضوعها الوجود بالأصالة والذات، وموضوع كل مسألة ينبغي أن يندرج تحت موضوع العلم، وحين نريد اثبات حكم للعدم يصير العدم موضوعاً للمسألة مع أن العدم غير مندرج تحت موضوع الفلسفة - الوجود-، فما الحاجة الي البحث عن العدم ههنا؟ ونرد في مقام الإجابة بأن البحث عن الوجود لا يتم الا بالبحث عن ضده إذ تعرف الاشياء بأضدادها «والضد يكشف حسنه الضد»، فلا محيص دون البحث عن العدم ولو نطق، وبناء علي هذا طرحوا جملة من المسائل الباحثة عن العدم، منها: ان لا تمايز بين الاعدام، ومن الواضح أنا حين نقول لا شيء للاعدام، لم نترك مجالاً للسؤال عن امكان التمايز بينها، ولهذا أقام المؤلف برهاناً علي اصل عدم التمايز بين الاعدام، وذلك أن التمايز بين شيئين لا يكون إلا بأحد امور ثلاثة.

ومما يتفرّع عليه أن لا تمايز في العدم، إذ التمايز بين شيئين إمّا بتمام الذات

كالنوعين تحت مقولتين أو ببعض الذات النوعين تحت مقولة واحدة أو بما يعرض الذات كالفردين من نوع، ولا ذات للعدم (1)

نعم، ربّما يضاف العدم إلي الوجود، فيحصل له حظّ من الوجود ويتبعه نوعٌ من التمايز، كعدم البصر الذي هو العمي، والمتميّز من عدم السمع الذي هو الصّم، وكعدم زيد وعدم عمرو المتميّز أحدهما من الآخر (2)

ص: 164

1- (قد تقدم) في الفرع الثامن من الفروع المذكورة في الفصل الثاني (أن العدم لا شينية له... الخ). ومما يتفرّع عليه) أي علي القول بأن العدم لا شينية له (أن لا تمايز في العدم) هكذا جاء في المنظومة والاسفار، (اذ التمايز بين شيئين) لا يكون إلا بأحد وجود ثلاثة، أولاً: (اما بتمام الذات النوعين تحت مقولتين مختلفتين إذ لا يوجد بينهما وجه اشتراك قط كالإنسان الذي من مقولة الجوهر مع البياض الذي من مقولة الكيف، أو كالخط الذي من مقولة الكم والخوف الذي من مقولة الكيف النفساني، بينهما تمايز بتمام الذات، ثانياً: (أو) التمايز بينهما ببعض الذات كالنوعين) المندرجين (تحت مقولة واحدة) اللذين يشتركان في الجنس ويجمعهما جنس واحد ويمتازان من جهة الفصل أي لكل منهما فصل خاص به، مثل الإنسان والفرس، والخط والعدد فان الخط من مقولة الكم المتصل أما العدد فمن مقولة الكم المنفصل ومثل السواد والبياض وهلمّ جزاً، ثالثاً: (أو) يكون الامتياز بينهما (بما يعرض الذات) أي بما هو خارج عن ذاتهما عارض لهما (كالفردين من نوع واحد، بحيث يشتركان بتمام الذات، وإنما امتازا من جهة امور خارجة عن ذاتهما عارضة لذاتهما كالفرس الأبيض والفرس الأسود، وكالجواد الاصيل العربيّ والجواد الغربيّ، ومثل زيد وعمرو ومثل الرجل والمرأة ومثل العالم والجاهل، (ولا ذات للعدم) إذ لو كان له ذات لكان قابلاً للمتمايز بأحد هذه الوجوه الثلاثة

2- بعد ما سلمنا بأن العدم بطلان محض، فهل يمكن أن نفترض ونتصور مصداقاً للعدم؟ وهل يمكن افتراض مصداق للعدم المطلق، كما هو بالنسبة الي الوجود المطلق ليقابل الوجود المطلق؟ كلا لا يمكن تصور مصداق للعدم المحض، مادام العالم، عالم الوجود، إذ لازم العدم المحض - لازم افتراض مصداق للعدم المحض - ان ينتفي الوجود مطلقاً، وهو خلاف الحق والوجدان والبداهة، فلا مصداق للعدم المحض حتي المصداق الفرضي. (نعم) يمكن فرض المصداق لعدم شيء خاص وهو ما يسمى بالعدم المضاف، إذن (ربّما يضاف العدم الي الوجود... الخ) فالعدم يكتسب حظاً من الوجود إذا اضيف الي أمر وجودي كما لو أضيف العدم إلي السمع أو البصر فأنّه يكتسب منهما حظاً من الوجود، وهو الوجود الذي يميز في الذهن عدماً عن عدم آخر.

وبهذا الطريق ينسب العقلُ إلى العدم العلّية والمعلوليةَ حذاءً ما للوجود من ذلك ، فيقال : «عدم العلّة علة لعدم المعلول» حيث يضيف العدم إلى العلّة والمعلول فيتميّز العدمان، ثم يبيّن عدم المعلول علي عدم العلّة كما كان يتوقف وجود المعلول علي وجود العلّة، وذلك نوعٌ من التجوّز ، حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقّف (1)

ص: 165

1- فالعدم ببركة الانتساب والاضافة الي الوجود يحصل علي نوع من الثبوت، فيفرض له نحو ثبوت، ومصدق ثبوتي، مثلاً نفترض لعدم البصر - الذي هو العمي - نحو ثبوت يتبع ثبوته ووجوده، فانا نقول عمرو أعمي - لفقدان البصر - فإن وجود عمرو من جهة فقدائه لكمال البصر يجعل ويفرض مصداقاً بالعرض لمفهوم العمي، فيحصل العمي علي نحو من الثبوت، بخلاف العدم المطلق الذي لا ثبوت له مطلقاً ويستحيل فرض مصداق له، ثم أنّه بعد ما أثبتنا نوع ثبوت للعدم المضاف، يحصل نوع من التمايز بين الاعدام المضافة بتبع هذا الثبوت، فيتميز عدم البصر - أي العمي - عن عدم السمع - أي الصمم -، وهذا التمايز في الحقيقة منسوب الي السمع والبصر اولاً وبالذات، وينسب الي العمي والصمم ثانية وبالعرض وهكذا قس علي هذا المثال ما شئت من المصاديق. وبهذا الطريق الذي قدمناه مفصلاً (ينسب العقل الي العدم العلّية والمعلولية) فيه تقديم وتأخير وبعبارة أوضح ينسب العقل العلّية والمعلولية الي العدم (حذاء) وازاء (ما للوجود من ذلك) أي بازاء العلّية والمعلولية القائمة بين الموجودات، فبعدما فرض نحو ثبوت للاعدام، واعتبر لها شيء من المصاديق، امكن نسبة مثل هذه الأحكام اليها، فيقال : «عدم العلة علة لعدم المعلول» حيث يضيف العقل (العدم الي العلة والمعلول) وبركة هذه الاضافة - أي اضافة العدم الي العلة والمعلول - يحصل ويفرض للعلة والمعلول - أي لعدمهما - نحو ثبوت، ويتبع هذا الثبوت يتميز عدم العلة عن عدم المعلول (فيتميز العدمان، أحدهما عن الآخر (ثم يبيّن عدم المعلول علي عدم العلة) ويسند عدم المعلول إلي عدم العلة و يقال أن عدم المعلول مستند الي عدم علته وعدم المعلول مبني علي عدم العلة ونابع منه، وتابع له، (كما يتوقف وجود المعلول الي وجود العلة) علي ما في شوارق الالهام (وذلك) أي استناد عدم المعلول الي عدم العلة في الحقيقة (نوع من التجوز، والتسامح (حقيقته) أي حقيقة هذا الإسناد أو التجوز - الذي هو لازم الاسناد - عبارة عن (الإشارة الي ما بين الوجودين) أي وجود العلة ووجود المعلول (من التوقف فنفس التوقف الذي بين وجود العلّة والمعلول، بتوقف وجود المعلول علي وجود العلة، واسناد وجود الأول إلي وجود الثاني، صار منشأً لحصول عدمهما علي نحو من الثبوت وصح استناد عدم الأول إلي عدم الثاني، وحصل ذلك بتبع وجودهما، فالحكم في الحقيقة لوجودهما ويتبع وجودهما نسب الي عدمهما، مثلاً قولنا: عدم النار سبب لعدم الدخان أو العكس بأن عدم الدخان مستند الي عدم النار و مسبب عنه ، هذا القول في الحقيقة تابع لقولنا: وجود النار علة لوجود الدخان أو وجود الدخان مستند إلي وجود النار و مستند اليه، لأن نسبة العلّية والمعلولية الي العدم نسبة مجازية، راجع الاسفار نفس المبحث في الجزء الاول.

ونظير العدم المضاف العدم المقيد بأي قيد يقيده كالعدم الذاتي والعدم الزماني والعدم الأزلي . ففي جميع ذلك يتصور مفهوم العدم ويفرض له مصداق علي حد سائر المفاهيم، ثم يقيّد المفهوم فيتميّز المصداق، ثم يحكم علي المصداق علي ما له من الثبوت المفروض بما يقتضيه من الحكم، كاعتبار عدم العدم قبالة العدم، نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبالة الوجود (1)

ص: 166

1- هناك نوع آخر من التمايز للاعدام - بين الاعدام - يقع بالوصف كالعدم الزماني والعدم الدهري والعدم الذاتي، إذ يكون التشخص فيها بواسطة الأوصاف، لكن بملاحظتها نجد أن المضاف مقدر فيها أيضاً، كالعدم الزماني لشيء ما، لا أن العدم نفسه بواسطة الوصف صار يفترض له مصداق من غير اضافته إلي شيء خاص - فالمصداق الفردي للعدم لا يتم الا للعدم المضاف، وتعدد الجهات، ملاك لتعدد الاحكام، (ونظير العدم المضاف، العدم المقيد) أي العدم المقيد كالعدم المضاف (بأي قيد يقيده) فالعدم المقيد بأي نحو من أنحاء القيود وبأي نوع منها (كالعدم الذاتي، والعدم الزماني، والعدم الأزلي. ففي جميع ذلك يتصور مفهوم العدم) أولاً، ثم يفرض له (أي للعدم (مصداق) وذلك (علي حد سائر المفاهيم الوجودية التي لها مصاديق خارجية، إلا أن مصاديق المفاهيم الوجودية، حقيقية، مصاديق العدم اعتبارية (ثم يقيّد المفهوم) فمثلاً- حين نتصور مفهوم الإنسان لا- يحصل به تمايز بين أفراد كزيد وعمرو وبكر، لكن حين نقول: الإنسان الأبيض، نكون قد ميزناه عن الإنسان الأسود، وكذلك هنا، فإن العدم الزماني أو الذاتي يحصل لهما نحو تمايز ببركة الوصف والقيد و تحت ظله (فيتميّز المصداق) في كل منها (ثم يحكم علي المصداق علي ما له من الثبوت المفروض) أي ثم تثبت لمصداق العدم احكاماً وبطبيعة الحال تكون احكاماً فرضية (بما يقتضيه من الحكم، كاعتبار عدم العدم قبالة العدم) وهو اشارة الي أمر آخر هو اننا حين نفترض للعدم مصداقاً علي هذا الأساس، وهو بمقايضة وجودين محدودين مقيدين، ونقول أحدهما غير واجد للآخر، فملاكنا في فرض ثبوت للعدم هو وجود آخر يمكن أن يقع مصداقاً لذاك العدم المفروض، أعني مصداقاً بالعرض، أما مصداقاً بالذات فهو العدم الفرضي المنطبق علي وجودها، ولو لم يكن وجود أصلاً لم يمكن فرض مصداق للعدم الخاص، فتتصور عدم زيد مثلاً، بهذه الصورة، ونفرض له مصداقاً، ينطبق هذا المصداق علي وجود عمرو بالعرض، وحين نفترض مصداقاً للعدم، يمكننا نفي هذا المصداق، إذ لكل شيء نحو ثبوت يمكن سلب هذا الثبوت منه، مثلاً انتزعنا عدم زيد من وجود عمرو، فقد افترضنا مصداقاً لعدم زيد، أعني أن لنا عدمه في الخارج ينطبق علي وجود عمرو وهو عدم زيد، نسلب هذا العدم بعد ان كنا قد فرضنا له ثبوت، في ظرف نفس الثبوت الذي اثبتناه، لنا أن نسلب فنقول: سلب العدم وعدم العدم، إذ يمكن تصور سلب لكل شيء اعتباري بما يناسبه، ولكل شيء اعتباري يمكن تصور سلب مناسب له، وبملاحظة هذه الحقيقة تتحقق عندنا قضية عدم العدم عدم، وعدم العدم أيضاً نوع من العدم، فهناك نوعان من العدم أو عدمان، أحدهما عدم الوجود والآخر عدم العدم، ثم نقول عدم العدم، موضوع قضيتنا هو عدم العدم المتألف من مضاف ومضاف إليه، ومعني عدم العدم، سلب العدم، وسلب الشيء نقيضه، كما اننا حين نقول: عدم الوجود معناه سلب الوجود أي نقيض الوجود، كذلك عندما نقول: عدم العدم نعني به سلب العدم الذي هو نقيض العدم، فالعلاقة بين هذين العدمين والنسبة بينهما علاقة التناقض، فالعدم الذي هو موضوع قضيتنا نقيض للعدم لأنه سلب العدم، ومن جهة اخري تحمل العدم علي نفس هذا النقيض فنقول: عدم العدم عدم، ولازم الحمل هو الاتحاد، وينبغي اتحاد الموضوع والمحمول، لو كان الشيء نوعاً من جنس ما، لزم اتحاد النوع والجنس، كالإنسان الذي هو نوع من الحيوان فيصح حمل الحيوانية علي الإنسان، الوجود الاتحاد بينهما، والحال أن لازم الاضافة . وهو عدم العدم أي سلب العدم. هو التناقض والتقابل، ولا يجتمع المتقابلان لعدم اتحاد بينهما، فالسلب والايجاب لا يمكن أن يتحدا، ولا يقال: السلب إيجاب، أو الايجاب سلب، لأنهما نقيضان، غير إننا نجد عدم العدم، أعني نري حمل العدم علي العدم - رغم كون العدم نقيضاً للعدم المضاف اليه - أعني أن هناك اجتماعاً بين المتقابلين، فهو سلب للعدم ونفس العدم، فكيف يمكن أن يكون نقيض الشيء من مصاديق ذلك الشيء؟! وقد أورد العلامة هذه المسألة بما حاصله: اننا قد افترضنا عدماً مضافاً لوجود ما، وافترضنا ثبوتاً لهذا العدم من جهة وجود محدود آخر يمكن أن يقع مصداقاً بالعرض

لهذا العدم، هذا مصحح الفرض، ثم نسلب الثبوت المفترض للعدم، فنفترض سلبه، وهذا السلب يصبح نقيضاً للثبوت الذي افترضناه للعدم، وحملنا العدم علي نفس هذا السلب الذي هو نقيض للعدم المفروض، فنقول عَدَمُ العدم، عَدَمُ، أو نوع من العدم. والجواب أو الحل، اننا حين نجعل مفهوم العدم محمولاً فنقول عدم العدم، عدم، أو نوع من العدم، فالمحمول هنا مفهوم العدم، وفي قولنا: نوع من العدم، النوعية من العدم من المعاني المنطقية من المعقولات الثانية المنطقية التي تتحقق في الذهن، أما العدم الذي اخذناه موضوع هنا فالمراد منه مصداق العدم، والنقيضان يلحظان من جهة المصداق الخارجي لا المفهوم، فالإنسان الخارجي نقيضه الإنسان، وحين نقول بسلب الوجود من زيد، نعني به سلب وجوده الخارجي، فالتناقض بين المضاف والمضاف اليه يلحظ المصداق الخارجي، والاتحاد المفروض يلحظ المحمول، هو الاتحاد يلحظ المفهوم الذهني، فالتقابل مصداقي بينهما والاتحاد مفهومي، ولهذا فإن مصداق عدم العدم يحمل علي مفهوم العدم، وهذا لا ينافي صدق التقابل والتناقض بين العدم الذي في المضاف والعدم الذي في المضاف إليه، كالضدين فأنهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف في الخارج ومن جهة المصداق، ورغم ذلك نقول الضدان متضايقان، والتضايق في الحقيقة بين مفهوم الضد والعدم واما التضاد فهو بين مصداق الضد والعدم، فالتضايق بين مفهومي الضدين، والتضاد بين مصداقيهما، كالسواد والبياض. فافهم وتأمل جيداً. وبعد أن افترضنا ثبوتاً للعدم، لنا أن نسلب هذا الثبوت المفروض، أي أن نحكم عليه بعدم العدم، كاعتبار عدم العدم في قبال العدم (نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبال الوجود) فافهم وتأمل. والحاصل أن المفاهيم الوجودية ذوات المصداق الحقيقية تقيد العدم بأوصاف وجودية، فتميز مصداق العدم، وبملاحظة الثبوت الاعتباري للعدم، تثبت احكاماً مناسبة لمصداقيه، فيعتبر العقل عدم العدم في مقابل العدم كما يعتبر ويفترض عدم الوجود في مقابل الوجود، فبعد أن افترض نوع ثبوت للعدم، له أن يسلب هذا الثبوت عنه، ويعبر عن هذا السلب - سلب الثبوت عن العدم - بعدم العدم، كما يسلب الوجود أيضاً ويعبر عنه بعدم الوجود.

وبذلك يندفع الاشكال في اعتبار عدم العلم بأن العلم المضاف إلي العلم نوع من العلم، وهو بما أنه رافع للعدم المضاف إليه يقابله تقابل
التناقض، والنوعية

ص: 168

وجه الإندفاع - كما أفاده صدر المتألهين رحمه الله - أنّ الجهة مختلفة، فعدمُ العدم بما أنّه مفهومٌ أخصّ من مطلق العدم مأخوذاً فيه العدم، نوعٌ من العدم، وبما أن للعدم المضاف إليه ثبوتاً مفروضاً يرفعه العدم المضاف رفع النقيض للنقيض يقابله

العدم المضاف (2)

ص: 169

1- (وبذلك) الذي تقدم مفصلاً (يندفع الاشكال الذي أورده صاحب الاسفار في الجزء الأول (في اعتبار عدم العدم) وجه الاشكال (بأن العدم المضاف إلي العدم نوع من العدم) وهو أن العدم المضاف الي العدم بنفسه يعد نوعاً من العدم (وهو) أي العدم المضاف (بما أنه رافع للعدم المضاف اليه يقابله) فإنه من جهة أخرى فإن عدم العدم معناه رفع العدم، وموضوع قضيتنا يرفع العدم ويسلبه، مقتضي هذا السلب أن يكون بينهما نوع من التناقض، وأن لا يكون بينهما مادة اجتماع ووجه اشتراك يلتقيان عنده، ومن جهة أخرى يرفع عدم المضاف إليه حين نقول عدم العدم، فهنا مضاف و مضاف اليه، وعده في قولنا «عدم العدم عدم»، فمن جهة اضافة العدم الي العدم وسلب العدم المضاف إليه، نري أن بين المضاف والمضاف اليه تناقضاً و تقابلاً إذ سلب الشيء نقيضه، ومن جهة حمل العدم عليه ينبغي اتحاد المضاف مع العدم في قولنا «عدم العدم، عدم» إذ لا يصح الحمل من غير اتحاد بين المحمول والموضوع والنوعية والتقابل لا يجتمعان البتة) فهل يصح أن يقال سلب الإنسان نوع من الإنسان؟! أو سلب الحيوان نوع من الحيوان؟! كلا لعدم اندراج نقيض تحت نقيض آخر، بينما تقتضي النوعية اندراج النوع تحت جنسه، ومقتضي عدم العدم - بناءً علي ما تقدم - ان لا يندرج العدم المضاف تحت المضاف اليه، والحال أننا نقول عدم العدم، عدم، بحمل العدم علي العدم، وذلك أن الشيء اما ان يكون نقيضاً لغيره، أو أن يكون نوعاً منه، وكيف يمكن أن يكون نقيضاً له حال كونه نوعاً من انواعه؟!

2- (وجه الاندفاع - كما افاده صدر المتألهين رحمه الله - أن الجهة مختلفة) وهي اننا حين نقول عدم العدم عدم نوع من العدم نعني بها قضية منطقية من المعقولات المنطقية الثانية، لأن النوع من المفاهيم المنطقية، فوجودها ذهني واتصافها ذهني أيضاً، بخلاف لحاظ التقابل الذي نقول فيه أن عدم العدم سلب العدم ونقيضه فهو بللحاظ الخارجي المصادقي، وليس بلحاظ كونها قضية خارجية بل بلحاظ كونها قضية ذهنية، فوجه الاندفاع ان الجهة مختلفة، إذ قولنا عدم العدم نقيض للعدم وسلب له، بلحاظ المصادق الخارجي، وأما قولنا عدم العدم، عدم بلحاظ آخر، (فعدم العدم بما أنه مفهوم أخص من مطلق العدم مأخوذاً فيه العدم) فلما صار مطلقاً يكون المطلق مأخوذاً وملحوظاً ضمن المقيد، فهو من هذا اللحاظ (نوع من العدم) أي لنا أن نقول - العدم علي قسمين: عدم للوجود، وعدم للعدم، فيمح لحاظ مفهوم العدم بلحاظين، لحاظ عدم الوجود ولحاظ عدم العدم، (وبما أن للعدم المضاف اليه ثبوتاً مفروضاً) في الخارج المعبر عنه بعدم العدم بعد سلب الثبوت (يرفعه العدم المضاف) أي العدم المضاف يرفع الثبوت الذي للعدم المضاف إليه (رفع النقيض للنقيض) أي كما يرفع النقيض نقيضه (يقابله العدم المضاف) أي أن العدم المضاف يقابل العدم المضاف إليه، . وبينهما علاقة التقابل، فعدم العدم يقابل نفس العدم المضاف اليه - وهو مصادق العدم المفروض، اما عدم العدم فلا يقابل مفهوم العدم، بل بينهما نسبة الاطلاق والتقييد. والحاصل أن الاشكال هو كون العدم المضاف الي العدم نقيضاً للعدم، حال كونه نوعاً من العدم أيضاً، ولا تجتمع النوعية والتقابل، إذ النوعية تقتضي الاندراج - أي اندراج النوع تحت جنس -، والتقابل يقتضي التباين وعدم الاندراج بين الشيئين، ونقيض الشيء لا يكون نوعاً منه، وقولنا: عدم العدم نوع من العدم، معناه أن نقيض العدم نوع من العدم، فما الحل وحاصل الجواب: أن لعدم العدم حيثيتين، حيثية مفهومية، وحيثية مصادقية، فقولنا: عدم العدم سلب للعدم ونقيضه، بلحاظ المصادق لأن مصاديق المتناقضين لا تجتمع،

والمتناقضان لا يجتمعان بلحاظ مصاديقهما، وقولنا عدم العدم، عدمٌ، أو نوع من العدم، فيند كذلك بلحاظ المفهوم ، إذ مفهوم العدم نوع من العدم، إذ النوعية من المعقولات المنطقية الثانية و محلها وظرف تحققها الذهن

وبمثل ذلك يندفع ما أُورد علي قولهم: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، بأن القضية تناقض نفسها، فإنّها تدلّ علي عدم الاخبار عن المعدوم المطلق، وهذا بعينه خبرٌ عنه. ويندفع بأنّ المعدوم المطلق بما أنّه بطلان محض في الواقع لا خبر عنه، وبما أن المفهومه ثبوتاً ما ذهنيّاً يُخبر عنه بأنّه لا يُخبر عنه فالجهتان مختلفتان. وبتعبير آخر: المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا يخبر عنه، وبالحمل الأولي يُخبر عنه بأنه لا يُخبر عنه (1).

ص: 170

1- (وبمثل ذلك) الذي تقدم (يندفع ما أُورد علي قولهم) أي من الجهة التي تمّ بها حل الاشكال المتقدم، وما لا حظناه من الخلط بين المفهوم والمصدق، ولمزيد من التفصيل راجع الأسفار الجزء الأول نفس الموضوع وشرح التجريد وشرح المنظومة فما أورده الكاتب في حكمة العين علي قول الفلاسفة بأن (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) وإشكاله علي ويلزم من صدقها كذبها، أي لو ثبت أنّها صادقة فلازم كونها صادقة أن تكون كاذبة فيما أخبرت عنه، إذ كيف يقال المعدوم المطلق لا خبر عنه، في الوقت الذي تخبرون عن المعدوم المطلق، أليس هذه القضية فيها اخبار عن المعدوم المطلق؟! فكيف تقولون أنه لا يخبر عنه؟! (فإنّها) أي هذه القضية (نزل) بالدلالة المطابقة أي بالتصريح لا بالتلميح (علي عدم الاخبار عن المعدوم المطلق، وهذا الاخبار بعينه خبر عنه) و اخبار عن المعدوم المطلق. ويندفع) كما في نفس الجزء من الأسفار (بأن الجهة هنا مختلفة أيضاً كما في سابقتها، وان المعدوم المطلق ذو حيثيتين حيثية المفهوم وحيثية المصدق وذلك بأن المعدوم المطلق بما أنّه بطلان محض في الخارج وفي متن الواقع لا خبر عنه....الخ).

وبمثل ما تقدّم أيضاً يندفع الشبهة عن عدة من القضايا تُؤهم التناقض؛ كقولنا: «الجزئي جزئي» وهو بعينه كَلِّي يصدق علي كثيرين. وقولنا: «اجتماع النقيضين ممتنع» وهو بعينه ممكن موجود في الذهن، وقولنا: «الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه» واللا ثابت في الذهن ثابت فيه، لأنّه معقول موجود بوجود ذهني.

فالجزئي جزئي بالحمل الأولي، كَلِّي صادق علي كثيرين بالحمل الشائع؛ واجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأولي، ممتنع بالحمل الشائع، واللا ثابت في الذهن لا ثابت فيه بالحمل الأولي، ثابت فيه بالحمل الشائع(1)

ص: 171

1- (وبمثل ما تقدم أيضاً يندفع الشبهة) التي ذكرها صدر المتألهين في الجزء الأول من اسفاره في تتمه نفس المبحث (عن عدة من القضايا) الفلسفية التي (توهم التناقض) ونسب التوهم الي المجهولين ولم نعر عليهم ولعلمهم المتكلمون، وهي قضايا لا-علاقة لها بمبحث العدم وأحكامه إلا أنها تناسب المقام (كقولنا: الجزئي جزئي) الاشكال ان هذه القضية علي فرض صدقها، فهل كل جزئي جزئي؟ ولو كان الجواب بنعم وان هذه القضية صادقة، لزم كون الجزئي كلية، كما نقول كل انسان حيوان، وكيف يكون الكلي جزئيا؟ أعني كيف يكون الجزئي في عين جزئيه كلية، إذ ان الموضوع هنا كلي، بينما قلنا في القضية الأولي «الجزئي جزئي»، ألا يلزم منه التناقض؟ وكيف الحل لهذا التناقض الالتزامي؟ في قولنا «الجزئي جزئي»، (وهو بعينه كلي يصدق علي كثيرين) فإن موضوع قضيتنا وهو الجزئي، مفهوم كلي في حد ذاته، يصدق علي أفراد كثيرين، وعليه فإن الجزئي جزئي من جهة، لأن كل شيء هو هو، ومن جهة فإن الجزئي بما أنّه يمتنع صدقه علي كثيرين ليس جزئياً، لصدقه علي كثيرين، وذلك أن زيدا جزئي وعمرو جزئي وبكرا جزئي وهلم جرا، إذن مفهوم الجزئي كلي يصدق علي آلاف بل ملايين بل مليارات الأفراد بل اكثر بما لا يعد ولا يحصى، فالجزئي في عين كونه جزئية يكون كلية وهو التناقض بعينه. (وقولنا: «اجتماع النقيضين ممتنع») هذا من جهة، وهو من جهة أخرى (بعينه ممكن موجود في الذهن) وبعبارة أوضح فاجتماع النقيضين من جهة نقول أنّه ممتنع، ومن جهة أخرى نجد أنّه بلحاظ كونه مفهومة ذهنية، موجود في الذهن، وهذا جمع بين الإمكان والامتناع نقول أنّه ممتنع الوجود، ونلاحظه موجودة ممكنة في الذهن، فرغم كون موضوع القضية ممكن يوجد في الذهن، كيف يصح القول أن اجتماع النقيضين ممتنع؟! ولولا وجود الموضوع في الذهن لم يصح جعله موضوعاً للقضية وأصدار حكم عليه. (و أخيرة قولنا: «الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه») كيف نجتمع بين هذه المقولة (و) بين ما نجده في الواقع من أن (اللا ثابت في الذهن) والذي نفينا ثبوته في الذهن هو بعينه (ثابت فيه) أي في الذهن (لأنه معقول موجود بوجود ذهني، فاللا ثابت له وجود ذهني بلحاظ كونه مفهومة ذهنية، وهو علي ما في القضية المعهودة ليس ثابتا في الذهن، والحاصل أنه ثابت ولا ثابت، ولا ثابت حال كونه ثابتة، إذ لما تصورنا عدم كونه ذا ثبوت ذهني، فقد منحناه ثبوت ووجود ذهنية من حيث لا نريد، ويلزم من ذلك التناقض الصريح. جواب الإشكالات الثلاثة وحل هذه التناقضات: (فالجزئي جزئي) يراد منه اتحاد مفهومي الموضوع والمحمول، بمعنى أن مفهوم الجزئي، مفهوم جزئي أي بالحمل الأولي لكنه (كلي صادق علي كثيرين بالحمل الشائع) ومعناه أن مفهوم الجزئي من مصاديق الكلي لاندرجاه تحته. واجتماع النقيضين مسكن) أي ان مفهوم اجتماع النقيضين ممكن لأنه ملاك للحمل الأولي فهو ممكن (بالحمل الأولي في الذهن، لكن حقيقة اجتماع النقيضين بالوجود الخارجي (ممتنع) لكونه ملاكا (بالحمل الشائع)، فمفهوم اجتماع النقيضين ممكن موجود، ومصادقه أو مصاديقه ممتنعة الوجود في الخارج. (و) قولنا (اللا ثابت في الذهن لا ثابت فيد) أي في الذهن فمعناه أن مفهوم اللا ثابت في الذهن هو بعينه مفهوم الثابت في الذهن - أي هو هو بعينه - أي لا ثابت فيه (بالحمل الأولي) لكنه - أي اللا ثابت في الذهن - (ثابت فيه) أي في الذهن (بالحمل الشائع) فهو غير ثابت بأفراده و مصاديقه لا بمفهومه الذهني. واعلم ان الحمل الأولي في قوله «الجزئي جزئي بالحمل الأولي» قيد للقضية نفسها، بمعنى أن القضية بنفسها حمل اولي. وأما الحمل الأولي في قوله ي «اجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأولي» قيد للموضوع لا

القضية ومعناه اجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأولي، والحمل الأولي في القضية الثالثة قيد القضية أيضاً لا للموضوع واما الحمل الشائع هنا فهو قيد للموضوع، وذلك أن قولنا «بالحمل الأولي» قد يكون قيداً للموضوع وقد يكون قيداً للقضية وملاكه: أن الحمل الأولي يكون قيداً للقضية في القضايا التي يتحد فيها الموضوع والمحمول من حيث المفهوم، ويكون قيداً للموضوع في الموارد التي يختلف فيها الموضوع والمحمول مفهوماً. خذ واغتنم. نقرأ في هذا الفصل لما ثبت سابقاً أن الوجود مساوٍ للشخصية والوحدة، امتنع أن يكون للموجود الواحد وجودان، لاستلزامه كثرة الواحد وهو محال. كما أنه يستحيل وجود مثلين من جميع الجهات إذ لازم الاثنية التمايز، ولزوم المثلية عدم التمايز وهو محال أيضاً. سواء كان التماثل ووجود المثلين في زمان واحد أو زمانين وبطلانه في الثاني أوضح. ادلة امتناع إعادة المعدوم:

- 1- لو جاز إعادة المعدوم بعينه، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال. 2- لو جاز ذلك، لزم إمكان إيجاد المعدوم بعينه ابتداءً من باب «حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد»، وهذا معناه إمكان إيجاد مثلين في زمان واحد وهو محال. 3- لو جاز ذلك لزم كون المعاد عين المبتدأ وهو محال لأن حيئية الإعادة غير حيئية الابتداء 4- لو جاز ذلك، لا يمكن تحديد العود في عدد معين، إذ كل عود وإعادة يكون عين الأول، فتعدد التكرار والإعادة جائز، ولا تمايز أيضاً بين الأعداد المعادة، فسيكون العدد الثالث عودة ثالثة وعودة أولاً وعودة ثانية وعودة رابعة وهكذا وهلم جرا في البقية لأنها جميعاً متماثلة متحدة عينية، مع أن تعيين العدد من لوازم الوجود المتشخص. وقد توهم بعض المتكلمين لا اعتقادهم بالمعاد الجسماني أن المعاد عبارة عن إعادة المعدوم وإن الموت اعدام لبني آدم، وقالوا إن امتناع إعادة المعدوم بعينه إما لماهية المعدوم أو للالزام الماهية، ولو كان كذلك لزم امتناع وجوده ابتداءً. واجيب عنه إن الامتناع هنا للوجود لا الماهية ولا- لازمها، هذا أولاً، وإما ثانياً: فإن المعاد لا يعني إعادة المعدوم بل انتقال من نشأة إلى أخرى والنشئان وجوديتان، وليست الأخرى إيجاد بعد اعدام.

1- لقد اعتاد الفلاسفة أن يطرحوا هذا المبحث في كتبهم تحت عنوان: «في ان المعدوم لا يُعاد» ويعدّ جزءاً من الأحكام المثبتة للعدم أو المعدوم، وقد استبدل المصنف (رحمه الله) هذا العنوان بآخر كما تلاحظ لكون هذا العنوان الجدير أشد ملائمة للمطالب التي يتناولها الفيلسوف في هذا الباب، ثم أن أصل هذا المطلب يرجع الي ادعاء الفلاسفة أن الشيء إذا انعدم لا يمكن اعادته بعينه، أي لا يمكن إعادة المعدوم بعينه، نعم يمكن ايجاد شيء آخر يشبهه في أكثر خصائصه، ولكن لا يصح أن يقال هذا الوجود عين ذاك المعدوم، وهذا عين ذاك، وخالفهم في ذلك بعض المتكلمين حيث أجازوا إعادة المعدوم بعينه. ثم أن كثيراً من الفلاسفة صرّحوا في كتبهم بهذا الأمر وهو عدم إمكان إعادة المعدوم واستحالة تكررّه من جديد، واعتبروه أمراً بديهياً في غاية البدهية والضرورة، حتّى أن امام المشكّكين الفخر الرازي - وهو ما لقبه به المرحوم صدر المتألّهين لتشكيكه في جميع القواعد الفلسفية، وألقى الشبهة في كل شيء. أقول اما الفخر الرازي امام المشكّكين لم يبرح حتي صرّح ببدهية هذا الأمر وعد الشاكّ فيها شاكاً في البديهيات. وإنما حمل جماعة من المتكلمين علي نفي هذا الأمر والقول بخلافه، أعني القول بإمكان إعادة المعدوم، أنهم تصوّروا وظنوا أن لازم القول بعدم إمكان إعادة المعدوم هو نفي المعاد، وان استحالة تكرر المعدوم يستلزم إنكار المعاد والحشر والنشر الجسمانيين، وذلك أن المعاد الجسماني عبارة عن إعادة المعدوم بعينه، والحق كما سيأتي ان لا علاقة للمعاد بمسألة إعادة المعدوم، وذلك أن الموت ليس عدماً، والميت لا يعدم، ولا يعدم الإنسان بالموت بل ينتقل من نشأة الي اخري ومن دار الدنيا الي دار الآخرة والعقبى وقد وردت في هذا المعني وهذه الحقيقة آيات وروايات يصعب حصرها فلتطلب من مظانها، إذ حقيقة الإنسان هي روحه وروحه باقية خالدة ستعود الي الجسد من جديد يوم ينفخ في الصور نفخة ثانية. وحتّى يرتفع اللبس و تندفع الشبهة عن المتكلمين بادر الفلاسفة الي البحث عن هذا الأمر، وقد اورد المولي صدر المتألّهين من مقدمة في أسفاره حول مسألة إعادة المعدوم وان إعادة المعدوم تعني إعادة الوجود و تكررّه، وتكرر الوجود محال، ثم حمل في القول المأثور عن العرفاء وهو أنّه «لا تكرر في التجلي» أو «ان الله تعالى لا يتجلّى في صورة مرتين» حمل هذا القول علي معني استحالة تكرر الوجود وهو ما نحن الآن بصدد البحث عنه، ثم أن العلامة أخذ عنوان هذا الفصل من تلك المقدمة فسّمّاها «ان لا تكرر في الوجود»، واورد مطالب تلك المقدمة بنحو أوضح ممّا هي عليه هناك، فيقول من بناء أعلي ما تقدم من قاعدة «الوجود مساوق للتشخص» لا وجود متشخصاً يحتاج في تشخصه إلي شيء آخر غيره، لأن الوجود متشخص بذاته، وإنما الماهيات الكلية هي التي تتشخص في كنف الوجود، وبناء أعلي هذه القاعدة كلما كان وجود كان تشخص، فاذا قلنا ان الموجود وجودان. أحدهما موجود في زمان حتي إذا انتهى هذا الوجود، جاء زمان آخر فظهر وجود جديد لذلك الموجود، مثل زيد موجود في هذا الزمن، ثم يعدم، وبعد انقضاء هذه الفترة الزمنية يوجد زيد جديد في زمن آخر، وحتي لو افترضنا الوجودين في زمان واحد، لزم كون الموجود ذا وجودين، وهو يستلزم كونه ذا شخصين، إذ كلما كان الوجود كان الشخص لا يقبلان الانفكاك، ولو قلنا أن للشيء شخصين أي أنّه شخصان لا- شخص واحد، وكونه شخصين اثنين يقتضي كونه موجودين اثنين - أي موجودين بوجودين منفصلين مستقلين - والحال أننا قد افترضناه موجوداً واحداً ذا وجودين، وهو يستلزم التناقض، والحاصل ثبت استحالة كون الموجود الواحد ذا وجودين، بهذا الدليل والبرهان. الدليل الثاني: أنّا لو قلنا أن وجودين اثنين متشابهان من جميع الجهات، لاستلزم من تشابههما من جميع الجهات عدم الامتياز بينهما، ولزام كونهما وجودين أن يكونا متسايرين ولو بواسطة أمر واحد أي يتميزان ولو من جهة واحدة، ولزام تمايزهما كون أحدهما ذا وصف أو خصوصية زائدة عن الآخر وهكذا العكس، ولزام كون كل منهما ذا وصف خاص، عدم كونهما متشابهين من جميع الجهات، ففرض كونهما وجودين متشابهين من جميع الجهات يستلزم التناقض أيضاً، فلا يكون الموجود

الواحد ذا وجودين متشابهين من جميع الجهات. هذه مقدمة للفصل الخامس وهو عبارة عن مسألة اعادة المعدوم.

كلّ موجود في الأعيان فإنّ هويته العينية وجوده علي ما تقدّم - من أصالة الوجود - والهوية العينية تأتي بذاته الصدق علي كثيرين، وهو الشخص، فالشخصية للوجود بذاته . فلو فرض لموجود وجودان كانت هويته العينية الواحدة كثيرةً وهي واحدة ، هذا محال (1)

ص: 177

1- ليس للموجود الواحد أكثر من وجود واحد، وذلك أن (كل موجود في الأعيان) الخارجية ، بناءً علي أصالة الوجود (فإن هويته العينية عبارة عن وجوده في الخارج (علي ما تقدم) في الفصل الثاني من هذه المرحلة (من أصالة الوجود والهوية العينية تأتي بذاته الصدق علي كثيرين) فالشيء الواحد حقيقةً لا يمكن أن يصدق علي كثيرين، بل لا يقبل الصدق علي شيء، إذ الصدق من أوصاف المفاهيم والهوية العينية تقابل المفهوم، نعم المفهوم يقبل الصدق واما الشخص فلا، (و) عدم القابلية للصدق علي كثيرين وأبأنه بذاته الصدق كذلك (هو الشخص) فالشخص هو الالباء الذاتي للصدق ولهذا (الشخصية) والشخص (لوجود بذاته) والشخص للوجود ذاتاً، أي ذاتي للوجود، وحيثية الوجود عين حسينية الشخص، فالشخص بذاته للوجود، وكل شيء إنما يتشخص بالوجود، وبناءً علي هذه المقدمة نقول : فلو فرض لموجود وجودان) بأن يكون الموجود متحققاً من جديد ومتكرراً بعد انعدامه، لو فرضنا هذا (كانت هويته العينية الواحدة كثيراً وهي واحدة) أي لازم هذا القول أن تكون الهوية العينية لهذا الواحد أو الهوية العينية الواحدة - كثيراً حال كونه واحداً - حال كونها واحداً- فيكون الشيء الواحد مع حفظ وحدته كثيرة، وهو عبارة عن كون الشيء الواحد حال كونه واحداً أن لا يكون واحداً بل أكثر من شيء، وهو تناقض واجتماع للنقيضين وهذا الاجتماع (محال).

وبمثل البيان يتبين استحالة وجود مثلين من جميع الجهات، لأنَّ لازمَ فرض مثلين اثنين التمايز بينهما بالضرورة، ولازمَ فرض التماثل من كلِّ جهةٍ عدمَ التمايز بينهما، وفي ذلك اجتماع النقيضين ، هذا محالٌ (1)

وبالجملة من الممتنع أن يوجد موجودٌ واحد بأكثر من وجودٍ واحدٍ، سواء كان الوجودان - مثلاً - واقعين في زمانٍ واحدٍ من غير تخلُّل العدم بينهما أو منفصلين يتخلَّل العدم بينهما. فالمحذور - وهو لزوم العينية مع فرض الإثنيَّة في صورتين - سواء (2)

ص: 178

1- (وبمثل البيان الذي تقدم عن استحالة صدق الهوية العينية علي كثيرين (يتبين استحالة وجود مثلين من جميع الجهات...الخ) وذلك أن التكثر فرع التمايز ، ومع انعدام التمايز يستحيل التكثر والتعدد بل مع عدم الميز يلزم الوحدة المحضة لا الكثرة (ولازم التماثل من كل جهة عدم التمايز بينهما) فيلزم وجود التمايز بينهما وعدم التمايز بينهما في آني وأحدٍ وفي ذلك القول بوجود الميز وعدم وجوده اللازمين للتشخص والصدق علي كثيرين اجتماع النقيضين) و (هذا الاجتماع (محال) بالضرورة.

2- (وبالجملة) يقابله في الجملة ومعني في الجملة كون المسألة اجمالية غير تحقيقية وغير ثابتة علي الدوام كما نقول اجمالاً، أما بالجملة فمعناه التحقيق علي كل حال وهي من القواعد الثابتة (من الممتنع أن يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد، سواء كان الوجودان - مثلاً - واقعين في زمان واحد من غير تخلل العدم) الزماني (بينهما أو كانا منفصلين) بأن (يتخلل العدم) الزماني (بينهما، فالمحذور) والفاء هنا للنتيجة، أي النتيجة واحدة علي كل حال، فالمحذور (- وهو لزوم العينية) والتشخص والوحدة (مع فرض الاثنيَّة في كلا الصور نين) - مع التخلل وعدمه (سواء) لا فرق بين الصورتين . والحاصل أنه أراد تشبيه مسألة اعادة المعدوم بمسألة اجتماع المثليين وكما أن اجتماع المثليين محال لاقتضائه التناقض بلزوم عدم كون الواحد واحدة رغم وحدته وبعبارة أخرى كون الواحد اثنين أو أكثر رغم وحدته، فإنَّ اعادة المعدوم محال لنفس السبب والغرض الاثنيَّة في كلا الصور نين) - مع التخلل وعدمه (سواء) لا فرق بين الصورتين . والحاصل أنه أراد تشبيه مسألة اعادة المعدوم بمسألة اجتماع المثليين وكما أن اجتماع المثليين محال لاقتضائه التناقض بلزوم عدم كون الواحد واحداً رغم وحدته وبعبارة أخرى كون الواحد اثنين أو أكثر رغم وحدته، فإنَّ اعادة المعدوم محال لنفس السبب والغرض

والقول بـ « أن الوجود الثاني متميز من الأول بأنه مسبق بالعدم بعد الوجود بخلاف الأول ، وهذا كافٍ في تصحيح الإثنيّة ، وغير مضراً بالعيّة لأنّه تميّز بعدم» . مردود بأنّ العدم بطلان محض لا كثرة فيه ولا تميّز ، وليس فيه ذات متّصّفة بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه . فقد تقدم أن ذلك كلّ اعتبار عقليّ بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلي الملكة ، فيتعدد العدم ويتكثّر بتكثّر الملكات . وحقيقة كون الشيء مسبق الوجود بعدم وما ملحق الوجود به - وبالجملّة إحاطة العدم به من قبل ومن بعد اختصاص وجوده بظرفي من ظروف الواقع وقصوره عن الإنسباط علي سائر الظروف من الأعيان ، لا أنّ للشيء وجوداً واقعياً في ظرف من ظروف الواقع وللعدم تقرّر واقع منبسط علي سائر الظروف ربّما ورد علي الوجود فدفعه عن مستقرّه واستقرّ هو فيه ، فإنّ فيه إعطاء الأصالة للعدم واجتماع التقيضين(1)

ص: 179

1- حاول بعض المتكلمين انكار التشابه بين مسألتي إعادة المعدوم واجتماع المثليين وهو في الواقع نفى القاعدة عدم التكرّر ، وذلك هرباً من الوقوع في محذور أهم - علي حدّ زعمهم - وهو لزوم انكار المعاد الجسماني ، فحاولوا توجيه ذلك بادّعاء التمايز بين القاعدتين والمسألتيين وقالوا: لا- مانع من فرض وجودين متشابهين من جميع الجهات رغم كونهما تمايزين في الوقت ذاته ، قالوا: انا نفترض ان وجوداً حصل في ظرف زماني معين ثم انعدم ، هذا الوجود الأول مسبق بعدم زماني ، أي لم يكن ثم كان ووجد ، لكن عدمه غير مسبق بالعدم ، فوجوده الأول كان موصوفاً بأنه مسبق بالعدم فقط من غير أن يكون مسبقاً بعدم ، هذا العدم مسبق بالعدم أيضاً ، ثم تمضي فترة زمينة يكون الموجود فيه معدوماً ، كما لو كان معدوماً يوم الجمعة ، ثم وجد يوم السبت ، وانعدم يوم الأحد ، ثم عاد للوجود يوم الاثنين ، فوجوده يوم الاثنين يختلف عن وجوده يوم السبت ، إذ وجوده يوم السبت مسبق بالعدم فقط ، إما وجوده يوم الاثنين مسبق بالعدم بعد الوجود ، فالعدمان مختلفان ، أحدهما عدم بعد الوجود والآخر ليس عدماً بعد الوجود ، ونقول أن الفرق بين العدمين هو أن العدم الأول لم يكن مسبوقاً بالوجود ، لكن عدمه الثاني مسبق بالوجود . وإنما ذهبوا الي هذا القول ليشبّوا أنّه رغم افتراضنا الوجود الواحد وجودين إلا أننا في الوقت ذاته نجد عينية الوجود و تشخصه ووحدته محفوظة من غير تمايز واختلاف ، اما ما وقع بينهما من التمايز فهو يرجع الي عامل وأمر خارجي ، وليس التمايز بذاتهما ، إذ الوجود يوم السبت والوجود يوم الأحد ، وجود واحد ، وما بينهما من التمايز ليس نابعاً من ذاتهما ، بل بسبب خارج عن ذاتهما وهو العدمان ، فأعدامهما تمايزان مختلفان ، إذ الوجود الأول عدمه غير مسبق بالوجود ، لكن الوجود الثاني عدمه مسبق بوجود آخر ، فالتمايز أصالة للأعدام ، وإلا فلا فرق بين الوجودين ، لأنهما مثلان من جميع الجهات ، وبسبب الاختلاف الواقع بين العدمين يحصل تمايز بين الوجودين من غير أن تتشلم عينيتهما . والحاصل أن جواز إعادة المعدوم و تحقق موجود واحد في زمانين ، أمر ممكن لا يحول دون وقوعه شيء وذلك أن الوجود الأول يختلف عن الوجود الثاني ، فالوجودان تمايزان بعضهما عن بعض ، وليس منشأ التمايز بينهما ذاتية هما ، أي ليس نابعة من ذواتهما ، بل منشأ . التمايز أمر خارجي ، فلا منافاة بين تمايز الوجودين وبين عينيتهما وتشخصهما ، فالتمايز عائد في الحقيقة الي العدمين أولاً وبالذات ويسري منهما إلي الوجود ، فيتعدي العدم ليصل الي الوجود ويفرق ويميز بينهما - أعني بين الوجودين - فهو يميز الوجودين بعضهما عن بعض ، فيميز الوجود الثاني عن الوجود الأول رغم كونه عين الوجود الأول ، فهما تمايزان الا بالذات حال كونهما متحدتين بالذات . وأشار الي هذا بقوله (طيب الله ثراه) : (والقول بأن الوجود الثاني متميز من الأول) والأفضل أن يقول «تتميز عن الأول» حتي مع حمل «من» هنا بمعنى «عن» ، إذ هذا الاستعمال هنا غير مألوف عند أهل اللغة ، وقد أكثر (رحمه الله) من هذا الاستعمال في كتابه ، وهو علي كل حال غير مألوف فانتبه . هذا القول (مردود) والجواب عنه واضح بالرجوع إلي ما تقدم في مسألة تمايز الاعدام ، والتأمل فيه ، حيث قلنا أن العدم باطل بذاته هالك لا وجود ولا ثبوت ولا تشخص له ، إلا إذا اضيف إلي الوجود ، وحينئذ بسبب ما يحصل له من الاضافة إلي الوجود ، يتميز ، وهذا التمايز يكون للوجود بالأصالة وإنما ينسب إلي العدم تجوزاً ، فإذا قايستنا عدمين ، وقارنا بينهما لا نجد تمايزا بينهما بالأصالة والذات ، وإنما يتمايزان من جهة إضافة أحدهما الي وجود ما ، فإنه حينئذ يتمايز عن العدم المضاف الي وجود آخر ، ثم إنكم افترضتم عدم التمايز بين الوجودين ، وان التمايز للعدمين بالأصالة وأولاً وبالذات ، وإنما

نسب إلي الوجودين بسبب العدمين لا بذات الوجودين - أي لا باقتضاء الوجودين - وقد أثبتنا كون تميز العدم بسبب الوجود لا العكس، وهذا تمايز وهمي أيضاً، لا يصير سبباً لتمايز الوجود حقيقة بواسطة ما ينسب إلي العدم، إذ لا ثبوت ولا شيئية للعدم، فكيف يمكن للوجود الحقيقي أن يتميز بواسطة أمر اعتباري محض؟؟ وجه المردودية (بأن العدم بطلان محض لا كثرة فيه ولا تميز) وكل كثرة و تمايز بلحظ فيهما، إنما تكون بواسطة الوجود لا بذات العدم فالتمايز للوجود أولاً وبالأذات وينسب إلي العدم ثانية وبالعرض، لكنهم توهموا أن للعدم نوع وجود و تشخص، وان للمعدوم ذاتا متصفة بالعدم، فيتم سلب صفة العدم من تلك الذات - أو نفقد تلك الذات صفة العدم - لتلبس ثوب الوجود و تتصف به في اليجاد الثاني وهكذا الثالث والرابع... الخ (و الحال أنه ليس فيه) أي في العدم (ذات متصفة بالعدم يلحقها وجود بعد ارتقاع وصفه) أي وصف العدم، فهو ليس عبارة عن شيء اسمه الذات وشيء آخر اسمه العدم، وقد اتصف الذات بذلك العدم، ثم فقد اتصافه بالعدمية، ليتصف بالوجود (فقد تقدم في الفصل السابق (ان ذلك) أي فرض الثبوت للعدم (كله اعتبار عقلي) محض (بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلي الملكة) وذلك أن الوهم يضيف العدم إلي أمور وجودية وإلي ذوات موجودة، فيعتبر العقل أن هذا الموجود معدوم فيتعدد العدم ويتكثر بتكثر الملكات والوجودات فيتصور العقل ويعتبر الموجود معدومة مرة بعد أخرى فيتعدد العدم علي هذا الأساس ويتكثر بتكثر الوجودات المعتبرة بالعقل باستعانة من الوهم، وليس للاعتبار حد فلكل معتبر ان يعتبر ما يشاء، إذ فرض المحال ليس بمحال . وحقيقة كون الشيء مسبوق الوجود بعدم، وملحوق الوجود به) أي بعدم (وبالجملة) والحاصل أن (احاطة العدم به) أي بوجود شيء (من قبل و من بعد) عبارة عن (اختصاص وجوده) أي وجود ذلك الشيء بزمان خاص (و بظرف زماني (من ظروف الواقع و) عبارة أيضاً عن (قصوره) أي قصور ذلك الشيء - قصور وجود ذلك الشيء - (عن الانبساط علي سائر الظروف من الأعيان) فلا يسع لسائر الأزمنة وقادر عن بسط حدوده والاشتمال علي سائر الأزمنة فإن وجود شيء في مدة معينة وفترة محدوده ، مثل وجود زبد من عام 1000 هـ إلي عام 1080 هـ، يعني أن وجوده محدود في دائرة هذه الاعوام الثمانين ومختص بها، وليس له انبساط أكبر من هذا الحد المعين ليتسع أكثر من هذه الفترة فلا يشمل قبل هذه الفترة ولا بعدها، (لا أن للشيء الواحد (وجوداً واقعياً في ظرفٍ زماني (من ظروف الواقع) وأيضاً (للعدم تقرّر) و ثبوت (واقع منبسط علي سائر الظروف) فيكون لكل ذات وجود و عدم شامل لسائر الأزمنة (ربّما ورد) هذا العدم (علي الوجود فدفعه عن مستقره) و محلّه الخاص به (واستقرّ هو) أي العدم (فيه) أي في زمان استقراره، (فإن) والفاء للسببية أي السبب أن فيه) أي بناء علي هذا يرد اشكال هام وهو (اعطاء الاصاله) حينئذ (للعدم) وأن له نحو ثبوت (و) هو محال، لأنه (اجتماع النقيضين) إذ العدم والثبوت - الوجود - متناقضان فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد في آن واحد بكيفية واحدة.

والحاصل أن تميُّز الوجود الثاني تميز وهمي لا يوجب تميُّزاً حقيقياً. ولو

أوجب ذلك أوجبَ البينونة بين الوجودين وبطلت العينية (1)

والقول بـ «أنه لم لا يجوز أن يوجد الموجد شيئاً، ثم يعدم وله بشخصه صورةً علميةً عنده أو عند بعض المبادئ العالية، ثم يوجد ثانياً علي ما علم، فيستحفظ الوحدة والعينية بين الوجودين بالصورة العلمية؟» يدفعه أن الوجود الثاني كيفما فرض وجود بعد وجود، وغيريته وبينوته للوجود الأول بما أنه بعده ضروري، ولا تجتمع العينية والغيرية البتة (2)

ص: 182

1- (والحاصل) المستفاد (ان تميز الوجود الثاني) عن الوجود الأول بعد العدم (تميُّز وهمي) يعتبره العقل ليس إلا و(لا يوجب هذا التميز الوهمي (تميزاً حقيقياً) للوجود الثاني عن الوجود الأول كولو اوجب ذلك) بأن سلمنا وتزلنا وقبلنا الدعوي بكون التميز الثاني حقيقياً لا اعتبارياً (أوجب البينونة) فإن هذا التميز الحقيقي يوجب الانفكاك والبينونة (بين الوجودين) الأول والثاني (وبطلت العينية) التي زعمها القوم، فلا يكون الوجود. الثاني عين الوجود الأول، والا وقع محذور اجتماع النقيضين أيضاً، فانتبه.

2- (والقول) وهو قول جماعة علي عكس القول الأول وذلك بملاحظة الاتينية للوجود الأول والوجود الثاني بالذات و تبرير وحدتهما - اتحادهما بسبب عامل خارجي، وحاصله أن لكل منهما ذات و وجود مستقل لكنهما يتحدان بسبب عامل خارجي، فالقول (بأنه لم لا يجوز أن يوجد الموجد شيئاً، ثم يعدم ... الخ) فأراد هؤلاء نفي القول السابق ونفي القاعدة وإثبات المدعي لكن بوجه آخر، وذلك بإثبات اجتماع المثليين أو الوجودين بنحو آخر، إذ حاول أصحاب القول الأول إثبات المدعي بالاعتماد علي العينية وان للوجودين عينية واحدة وإنما التمايز بينهما بسبب أمر خارجي لا بذاتهما والأمر الخارجي هو العدم الذي في كل منهما، وأما اصحاب هذا القول فأنهم يحاولون إثبات نفس المدعي خلافاً لأولئك بافتراض تعدد الوجودين ، فقالوا: نعم هذا الوجود غير ذاك الوجود أي ان بينهما تمايزاً واثنينية بذاتهما، وإنما عينيتهما حاصلة بسبب أمر خارجي هو الصورة العلمية التي لهما عند ذات الباري تبارك وتعالى علي سبيل المثال في عالم من العوالم، فالوجود الذي وجد في زمان ما صورته العلمية موجودة لدي ذات الواجب جل وعلا، والواجب تعالى يوجد ذاك الموجود بنفسه طبقاً للصورة العلمية التي عنده تعالى من ذلك الموجود في زمن آخر، فهو هو ليس إلا، أي نفس تلك الصورة العلمية تنطبق علي هذا الموجود الثاني أيضاً. وبعبارة أخرى : فإن الوجود الأول حين كونه موجوداً، كانت له صورة علمية لدي الواجب تبارك وتعالى، وتلك الصورة كانت تعكس هذا الموجود بعينه، ثم أن الواجب تعالى طبقاً لما لديه من الصورة العلمية لذاك الموجود ، خلق وأوجد موجوداً تنطبق عليه نفس تلك الصورة، وأرادوا بقولهم الوجودان متشابهان من جميع الجهات وان احدهما عين الآخر، أن لهما صورة علمية واحدة عند الواجب تعالى، وإنما يتحدان بسبب تلك الصورة العلمية . فلم لا يجوز أن يوجد الموجد وهو الواجب تبارك وتعالى شيئاً ، (ثم يعدم) ذلك الشيء (وله) أي لذلك المعدم (صورة علمية عنده) أي عند الواجب تعالى (أو عند بعض المبادئ العالية) كاللوح المحفوظ أو علمه تبارك وتعالى (ثم يوجد ذلك المعدم (ثانياً علي) نفس (ما علم) قبل إنعدامه وزواله (فيستحفظ الوحدة والعينية بين الوجودين بالصورة العلمية التي عند الواجب تبارك وتعالى. (يدفعه) أي يدفع هذا القول (أن الوجود الثاني... الخ) لأن الوحدة التي في الصورة العلمية صفة حقيقية لتلك الصورة العلمية، فالصورة العلمية واحدة وهي لا تصير سبباً لوحدة متعلقاتها التي تنطبق عليها هذه الصفة للصورة العلمية بالأصالة، ومجرد انطباق هذه الصورة العلمية علي شيئين مختلفين ، لا يكون سبباً لتمايز وجودهما، بأن يتحد وجودهما ، فيصبحان شيئاً واحداً، نعم يمكن فرض ماهية واحدة تطبق علي فردين مثلاً، كالإنسان الذي يصدق علي زيد وعمرو في آني واحد، فهذه صورة علمية عقلية، ولا يستلزم منها وحدة وجود زيد وعمرو، بل لازم ذلك اتحاد ماهيتهما بالوحدة الماهوية التي هي من سنخ الوحدة

الكلية، والكلام ليس عن هذا، بل هو في اتحاد وجودين بوجود واحد. والحاصل أن الوجود الثاني كيفما فرض وجود تابع لوجود آخر ولا حق له ، ولما كان كذلك لزم كوند مغايرة له علي كل حال ولما كان مغاير له ، استحال أن يكون نفسه وعينه - ولا يكون هو بعينه - لأن الغيرية والعينية أمران متقابلان والمتقابلان لا يجتمعان.

وهذا الذي تقرّر - من استحالة تكرّر الوجود لشيء مع تخلّل العدم - هو المراد بقولهم: «إنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة». وقد عدّ الشيخ امتناع إعادة المعدوم

ص: 183

وقد أقاموا علي ذلك حججاً هي تنبيهات بناءً علي ضرورة المسألة :

ومنها : أنه لو جاز للموجود في زمان أن ينعدم زماناً، ثم يوجد بعينه في زمان آخر، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدم متخلل (2).

ومنها : أنه لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً ، وهو محال . أمّا الملازمة : فلأن الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلاً، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. فلو جاز إيجاد بعينه ثانياً بنحو إعادة جاز إيجاد مسئله ابتداءً. وأمّا استحالة اللازم : فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التميز بينهما، وهما إثنان متمايزان (3).

ص: 184

1- (وهذا الذي تقرر) بالبرهان السابق - من استحالة تكرار الوجود لشيء مع تخلل العدم - وان وجود شيء واحد لا يقبل التكرار، فلا يمكن للشيء الواحد أن يكون ذا وجودين سواء مع تخلل العدم أي في زمانين مختلفين، أو بدون تخلل أعني في زمان واحد، هذا هو المراد بقولهم) أي الفلاسفة (ان إعادة المعدوم بعينه ممتنعة) فإن القصد من هذه القاعدة هو استحالة أن يكون للشيء الواحد وجودان في زمانين مختلفين - وحتى في زماني واحد- وهذه مسألة غاية في الوضوح لبدهتها (وقد عدّ الشيخ الرئيس المرحوم ابن سينا هذه المسألة وهي امتناع إعادة المعدوم بعينه ضرورياً) من ضرورات العقل لا تحتاج الي الدليل والبرهان كما في الفصل الخامس من المقالة الأولى من الهيات الشفاء والحاصل أن الحكماء اجمعوا علي امتناع إعادة المعدوم بعينه واستحالة تكرار الوجود الشيء مع تخلل العدم، وتبعهم في ذلك بعض المتكلمين وبعض الكرامية وبعض المعتزلة دون مشايخهم، فإنهم كالأشاعرة في جواز إعادة المعدوم بعينه.

2- بعض الأدلة : قوله (ومنها: ...) إلي قوله (لاستلزامه وجود الشيء في زمانين بينهما عدم متخلل) الذي يستلزم تقدم الشيء علي نفسه تقدماً زمانياً وهو محال لعدم الفرق بين تقدم الشيء علي نفسه زماناً وتقدمه علي نفسه ذات ، فالتقدم الذاتي والتقدم الزماني للشيء علي نفسه محال وعلي حدّ سواء.

3- وحاصل الدليل الثاني : (ومنها.....الخ) أي من الأدلة (أنه لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه) هذه المقدمة الأولى (جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً) وهذه المقدمة الثانية ، (وهو) أي إيجاد ما يماثله الخ... محال)، فما وجه الملازمة بين المقدمتين وبين المطلوبين ؟ (اما الملازمة...الخ) وذلك أن المعاد والمماثل مثلاً وهناك قاعدة تقول: (حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد... الخ) فكل ما يجوز لأحدهما لزم أن يجوز للآخر، وكل ما أستحال لأحدهما لزم أن يستحيل للآخر، والحاصل أنه لو جاز إيجاد المعاد وإعادة الشيء بعينه، جاز وامكن إيجاد مماثل الشيء ابتداءً . لا إعادة - أيضاً، لعدم الفرق بين المعاد والمماثل حينئذ. لعل سألًا يسأل : وما المانع من ذلك كله ؟ أنا لا نمنع الأمرين بل نقول بإمكانهما، فكما يجوز إعادة المعدوم بعينه ، يجوز إيجاد مماثله ، ولا نري وجهاً لاستحالة إيجاد المماثل ولا مانعاً من ذلك، بل إيجاد المماثل ابتداءً الذي هو لازم جواز إعادة المعدوم ممكن لا يمنع من وقوعه شيء، وإلا فما وجاء استحالة اللازم ؟ الجواب : (وإما استحالة اللازم: فلاستلزام) جواز إيجاد المماثل و (اجتماع المثليين في الوجود) هذا الأمر يستلزم (عدم التميز بينهما) أي بين المثليين كيف يكونان اثنين مع عدم الميز بينهما، وكيف تجتمع الوحدة والاثنيتية في آني واحد، كيف يكونان مثليين متشابهين من جميع الوجوه (وهما إثنان متمايزان)؟! أليس هذا يستلزم اجتماع النقيضين أي التماثل والتمايز والوحدة والتعدد، والتشابه والاختلاف، بخلاف السابق الذي كان محذوره عبارة عن اجتماع المثليين ؟!

ومنها : أنَّ إعادة المعدوم بعينه توجب كون المُعاد هو المبتدأ ، لأنَّ فرض العينية يوجب كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيّات المشخصّة حتي الزمان ، فيعود المُعاد مبتدأً وحيثيّة الإعادة عين حيثية الابتداء (1)

ومنها: أنّه لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغ حدّاً معيّناً يقف عليه ، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلي ما لا نهاية له. كما لم يكن فرق بين المُعاد و المبتدأ ، و تعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص (2)

ص: 185

-
- 1- (ومنها....الخ) وهو أشكال اعادة المعاد مبتدء وكونه هو هو بعينه ، (فيعود المعاد مبتدءاً) وبينهما تباين، (و) هكذا تعود (حيثية الإعادة عين حيثية الابتداء) والحال أن الحثيتين متباينتان، وحيثية الابتداء تقابل حيثية الاعادة.
 - 2- (ومنها..... الخ) وحاصله اننا بناء علي هذا لو وجدنا شيئاً معاداً لا نقدر علي تحديده و تعيين عدده أهو المعاد الأول أو الثاني أو الثالث أو العاشر أو الألف، وهكذا، لكونها متشابهة من جميع الوجوه، والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وكيف يكون متشخصاً، ما هو مبهم من جهة العدد؟! (و) الحال ان تعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص).

وذهب جمعُ من المتكلمين - نظراً إلى أنَّ المعدَّ الذي نطقت به الشرائع الحقَّة إعادةٌ للمعدوم - إلى جواز الإعادة. واستدلُّوا عليه بأنَّه لو امتنعت إعادة المعدوم بعينه لكان ذلك إما لماهيته أو لأمر لازم لماهيته ، ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً ، أو الأمر مفارق فيزول الامتناع بزواله (1).

وَرَدَّ بَأَنَّ الإمتناع لأمرٍ لازم لوجوده لا لماهيته (2)

وأما ما نطقت به الشرائع الحقَّة فالحشر والمعاد إنتقالٌ من نشأة إلى نشأة

أخري وليس إيجاداً بعد الإعدام.

ص: 186

1- (وذهب جمع غفير بل جمهور (من المتكلمين) كما في الجزء الأول من الأسفار ومنهم التفتازاني ، ذهبوا جميعاً إلى جواز إعادة المعدوم بعينه وذلك نظراً إلى أنَّ المعداد... الخ)، واستدلُّوا عليه) أي علي حد زعمهم هذا، (بأنَّه لو امتنعت إعادة المعدوم بعينه لكان) هذا الامتناع منحصرة في اسباب ثلاثة لا رابع لها و(ذلك) الامتناع اما ان يكون الماهية (أي الماهية الممتنع وان ماهيته تقتضي الامتناع، (أو) لأمر لازم لماهيته) هذان سببان ذاتيان (ولو كان كذلك) أي لماهيته أو للآمر لماهيته (لم يوجد ابتداءً) لأن الماهية ولازمها غير قابلة للانفكاك عن الشيء، لكونهما ذا تبين للشيء، (أو لأمر مفارق) خارج من ذاته منفك عنه وهو الأمر والسبب الثالث وهو غير ذاتي للشيء، فلو كان سبب امتناع إعادة الشيء أمراً خارجة عن ذات الشيء عارضاً له (فيزول الامتناع) الحاصل للإعادة (بزواله) أي بزوال المانع الخارجي، لأن المانع الخارجي عرضي قابل للزوال

2- (وَرَدَ) هذا المدعي كما في الأسفار (بأنَّ الامتناع الخ...) وحاصله ان حصر الموانع والاسباب التي بها يمتنع إعادة المعدوم، في الأمور والاسباب الثلاثة الآتية ، باطل وخطأ محض لأن هناك سبباً رابعاً هو كون (الامتناع الأمر لازم لوجوده لا لماهيته) لمزيد من المعلومات انظر شرح التجريد، إذ مع إعادة الشيء، كان الوجود الثاني للمعاد عين وجوده الأول، فالمعاد عين المبتدأ، وكذلك كان المعداد مغايرة للمبتدأ، إذ الوجود الثاني غير الوجود الأول، وهو عبارة عن اجتماع النقيضين، فالوجود الثاني محال فضلاً عن الوجودات الأكثر والأعلى، كالثالث والعاشر والألف وهكذا. نقرأ في هذا الفصل : 1- ينقسم الوجود إلى المستقل والرابط . 2 - الوجود المستقل يسمى محمولية ونفسية أيضاً. 3- الوجود المستقل هو الوجود في نفسه والثاني هو الوجود في غيره . 4- يلزم من صدق القضايا ومطابقتها للخارج أن يكون للربط ما بازاء خارجي أيضاً وهو المسمي بالوجود المرابطين 5- لما كان الوجود الرابط قائمة بالطرفين - بطرفيه - فلو كان طرفاه موجودين ذهنيين، كان ظرف تحقق الوجود الرابط هو الذهن. 6- ولو كان طرفاه موجودين في الخارج، كان ظرف وجود الرابط هو الخارج. 7- تحقق الوجود الرابط ، يوجب نحو اتحاد وجودي بين الطرفين. 8- لا رابط للقضايا الحملية بالحمل الأولي، ولا للهلويات البسيطة لأنه لا معني لوجود الرابط و تحقق النسبة بين الشيء ونفسه. 9- لا معنا لتحقيق الرابط العدمي، لأن العدم بطلان محض، ولا معني لقيام عدمي بعد مين أوقيامه بوجود وعدم 10- لا رابط للقضايا السالبة إلا باعتبار الذهن . 11- لا ماهية للوجودات الرابطة ، إذ ليس لها مفهوم مستقل ..

المرحلة الثانية

في الوجود المستقلّ والرابط

وفيها ثلاثة فصول

ص: 187

1- هذا التقسيم تارة يكون عن حقيقة الوجود، وتارة أخرى عن مفهوم الوجود، أما عن مفهوم الوجود، فإننا حين نقول أنه وجود رابط أو وجود محمولي، في الواقع هو تقسيم منطقي للمفهوم، وهو ما يقال تارة أنه مفاد كان التامة، ومفاد كان الناقصة، أو باصطلاح بعض المتكلمين أنه وجود مطلق، أو وجود مقيد، الوجود المطلق هو مفاد كان التامة، والوجود المقيد مفاد كان الناقصة، وبعبارة أخرى: هناك نوعان من القضايا الهلية، هي الهلية البسيطة والهلالية المركبة، فإن في الهلية البسيطة يكون المحمول هو الوجود فنقول مثلاً «الإنسان موجود»، ونكون قد نسبنا الوجود الي الماهية نفسها، بمعنى أن ماهية الإنسان موجودة، وتارة لا نقول هو موجود بل نريد اثبات شيء له، كأن نقول «الإنسان ضاحك» فإننا نريد اثبات الضحك للإنسان، وهذه هي الهلية المركبة، في الهلية المركبة هناك مفهومان كل منهما يحكي عن شيء خارجي، فالإنسان يحكي عن شيء خارجي، والضحك يحكي عن عرض خارجي ثم نترع من الضحك مفهوماً انتزاعياً مشتقاً يحمل علي الإنسان بحمل هو هو، أو بنحو حمل ذو هو نقول الإنسان له الضحك، أو الإنسان ذو ضح، فالإنسان يحكي الإنسان الخارجي وضحكه حال عن ضحك خارجي، لكن هنا شيئاً آخر حا عن اتحاد المحمول مع الموضوع، أعني ان هذين المفهومين لهما مصداق خارجي يرتبطان بأداة ربط بين المحمول والموضوع بنوع من المفهوم، من غير أن يكون مفهوماً مستقلاً، بل هو مفهوم رابط من قبيل المعاني الحرفية، والاحرف والأفعال المساعدة في اللغة الانجليزية مثل (is) و (has) و (have) وما أشبه، وقد يقال له وجود رابطي كما هو المتداول عند المتقدمين، فإذا قلنا هذا الوجود اما رابطي - رابط - أو وجود محمولي، انما نريد به أن الوجود قد يستعمل في القضية بوجهين، احدهما يدل علي الكون التام، مثل «الإنسان موجود» هذا الوجود وقع محمولاً أي له معني مستقل، ويمكن تصوره مستقلاً وادراكه باستقلال، والآخر هو الوجود الرابط بين مفهومين مستقلين، وهو الكون الناقص، أو الوجود الرابط، مثل «كان زيد ضاحكاً»، وقد قال المولي صدر المتألهين (قده) أن اطلاق الوجود علي هذين النوعين من الوجود بنحو من الاشتراك اللفظي أو الاشتراك العرفي، أي أن اطلاق الوجود عليهما لا يراد به الوجود بمعني واحد بل بمعني الوجود الرابط وهو المعني الحرفي، والمعني المحمولي في الهليات البسيطة، فهو ذو معني مستقل، ليس بين المستقل والرابط جهة مشتركة لأنهما سنخان من المفاهيم، ثم ان المحشين علي كلام صدر المتألهين اختلفوا في توجيه كلام المولي صدر اصراره هناك علي أن مفهوم الوجود مشترك معنوي لا لفظي، وادعائه هنا بكونه مشتركاً لفظياً، والحق أنه أراد هناك الوجود المحمولي علي أنه مشترك معنوي، والبحث عن الاشتراك اللفظي أو المعنوي للوجود محله الوجود المحمولي، واما استعمال الوجود أحياناً بمعني الرابط فهو اصطلاح منطقي خارج عن نطاق المباحث الفلسفية، والحق مع المرحوم صدر المتألهين أن الاشتراك هنا لفظي. ومما وقع الخلط فيه بين المسائل الفلسفية والمنطقية هو قولهم ان الوجود الذي يقع في الهلية البسيطة بقولنا «الإنسان موجود»، حا عن وجود خارجي، فالوجود الخارجي المحكي عن مفهوم «موجود» يكون وجوداً محمولياً، والحال أن الاصطلاح لا يناسبه، إذ الحقيقة لا تقع محمولاً، بل ينبغي التعبير عنها بالمستقل أو الوجود النفسي، وقد يستعمل اطلاق محمولي له وهو أنه المحكي عن المحمول الذي يستعمل في الهلية البسيطة، وذاك الوجود، وجود محمولي في الهلية البسيطة باعتبار أنه مفهوم يقع في المحمول، قالوا بما أنه يحكي ذاك، فإن وجوده محمولي، وهذا خلط بين الاصطلاح المنطقي والاصطلاح الفلسفي، والطامة أنهم أرادوا باثبات الوجود الرابط في القضية - وهو مفهوم حرفي -، اثبات وجود رابط في الخارج أيضاً، ونفس هذا المطلب - أعني وجود الرابط في القضية - اعتبرود دليلاً علي أن في متن الوجود الخارجي، نوع وجود هو الوجود الرابط وهو خلط بين المصطلحين، ولو أدركنا أن الوجود الرابطي المستعمل في القضية عبارة عن

شيء آخر ، الانتقي هذا الزعم الباطل وارتفع اللبس ، وحتى علي فرض ثبوت الوجود الرابط في الخارج فليس يصح الاستدلال عليه بهذا، ثم أن صدر المتألهين وعبر عن رابط القضايا، الرابط ، وعن الوجود الرابطي الخارجي، بالوجود الرابطي، وذلك لدفع وإزالة هذا الخلط وإنما حمّله علي ذلك توجيهات استاذة المرحوم المير الداماد في كتابه «الافق المبين» . . إذن هناك ثلاثة أنواع من الوجودات الرابطية، أحدها الرابط في القضايا، والثاني الوجود الرابطي المصطلح لدي كافة الفلاسفة كوجود الأعراض بالنسبة الي الجواهر، وقد يقال له الوجود الناعت أيضاً وهو الوجود للغير، وأطلق عليه الوجود الرابطي، ويطلق علي الرابط في القضايا بالوجود الرابط بالاصطلاح المنطقي، وهناك وجود رابط بالاصطلاح الفلسفي، هو وجود المعلول بالنسبة الي علته المفيضة، فهناك ثلاثة أنواع من الوجود الرابط أو الرابطي، اطلق علي نوعين منها الوجود الرابط أحدهما الرابط في القضايا والآخر وجود العلة بالنسبة الي المعلول الذي اعتبروه رابطاً، والثالث هو الوجود الرابطي الذي للغير كوجود الأعراض للجواهر وما أورده المصنّف : هنا بمقتضي المقام ينبغي أن يكون عن حقيقة الوجود، حيث اننا نريد أن نقسم الوجود الخارجي إلي الوجود المستقل والوجود الرابط ، فما المراد من الوجود الرابط ؟ المراد من الوجود الرابط ، الوجود الذي لا استقلالية له بذاته بل متقوم بعلمته، ويستثني من ذلك وجود الواجب تبارك وتعالى، لأنه غير معلول لشيء فهو مستقل بتمام الذات والمعني، بل كل الأشياء بالنسبة اليه رابطة من غير أن يكون رابطا بالنسبة الي شيء - سبحانه وتعالى علواً كبيراً -

ينقسم الموجود إلى ما وجوده في نفسه ونسمّيه : «الوجود المستقلّ والمحموليّ» أو «النفسي»، وما وجوده في غيره ونسمّيه : «الوجود الرابط». وذلك أنّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها علي الخارج، كقولنا :

ص: 191

«زيد قائم» و «الإنسان ضاحك» مثلاً ، وأيضاً مركّبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا ، كقيام زيد وضحك الإنسان، نجد فيها بين أطرافها - من الأمر الذي نسميه نسبه وربطة - ما لا نجده في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع، فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول(1)

وليس منفصل الات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر، وإلا احتاج إلي رابط يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه بالمحمول، فكان المفروض ثلاثة خمسة، واحتاج الخمسة إلي أربعة روابط آخر وصارت تسعة وهلمّ جرّاً، فتسلسل أجزاء القضية أو المركّب إلي غير النهاية ، وهي محصورة بين حاصرين، هذا محال. فهو إذن موجود في الطرفين قائم بهما، بمعنى ما ليس بخارج منهما من غير أن يكون عينهما أو جزءهما أو عين أحدهما أو جزءه، ولا أن يفصل منهما ؛ والطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه. فثبت أنّ من الموجود ما وجوده في نفسه وهو «المستقلّ»، ومنه ما وجوده في غيره وهو

الرابط « (2)

ص: 192

1- قوله . (وذلك) أي الدليل علي هذه التقسيمة الثنائية أو الثلاثية للوجود بهذا الاعتبار ان هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها علي الخارج) أي أن الموضوعات ومحمولاتها مصاديق خارجية. قوله : (قيام زيد وضحك الإنسان) فإنّها تحتوي علي الموضوع والمحمول والمضاف والمضافي إليه ، واضف الي ذلك أنا (نجد فيها) أي في هذه القضايا والمركبات الخارجية المأخوذة والمنترعة من القضايا الخارجية، فنجد فيها و(بين أطرافها - من الأمر الذي نسميه نسبة وربطاً - ما لا نجده..... الخ) وهذا الأمر الموجود وراء الموضوع والمحمول، مثلاً في قولنا: «زيد قائم» هناك شيء آخر وراء زيد وقائم، وهو ربط القيام بزيد، قائم بالموضوع وهو زيد وبالقيام وهو المحمول.

2- (و) رغم وجود هذا الرابط مع الموضوع والمحمول وفي كنفهما وبهما نجده اليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون شيئاً آخر اجنبياً مستقلاً الي جانبهما ويعد (ثالثهما ومفارقاً لهما كمفارقة أحدهما) أي أحد الموضوع والمحمول (الآخر) فإن المحمول مستقل عن الموضوع وهكذا العكس لكل منهما وجود بذاته (والا) إذا كان وجود، ثالثاً مستقلاً مفارقاً للموضوع والمحمول (احتاج الي رابط يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه بالمحمول، فكان المفروض) كونه (ثلاثة) اعني مكوناً و مؤلفاً من الموضوع والمحمول والرابط ، أصبح بهذا الاعتبار (خمسة) ولو كان كذلك حيث اعتبر الرابط وجوداً مستقلاً، كان الخمسة وهي الموضوع والمحمول والرابط ، ورابط ثاني يربط بين الرابط الاول و الموضوع ورابط ثالث يربط بين الأول والمحمول، حصل لدينا خمسة وجودات مستقلة ، وهي بحاجة الي أدوات ربط تربط بينها (واحتاج الخمسة الي أربعة روابط أخر) تربط بين الموضوع والرابط الثاني، والموضوع والرابط الثالث - كما تربط بين المحمول والرابط الثاني والمحمول والرابط الثالث فأبسط ربط بين الموضوع والرابط الثاني ورابط ربط بين الموضوع والرابط الثالث ورابط ربط بين المحمول والرابط الثاني، ورابط ربط بين المحمول والرابط الثالث، ولما كان الرابط مستقلاً فهذه اربع وجودات مستقلة إلي جانب خمسة كانت من قبل (وصارت) من حيث المجموع (تسعة، وهلمّ جرّاً) إذ تسعة وجودات مستقلة تحتاج إلي سبعة روابط وهكذا يستمر الأمر إلي ما لا نهاية. والحاصل أنا لو افترضنا للرابط مفهوماً مستقلاً صارت لدينا ثلاثة مفاهيم مستقلة هي الإنسان والضاحك والرابط ، والقضية لا تتألف الا من الموضوع والمحمول والرابط بينهما، يكون واسطة بينهما، فاذا كان الرابط مفهوماً مستقلاً لا يمكن تأليف قضية منها الا بواسطة رابطين يربط بين الموضوع والرابط من جهة وبين المحمول والرابط من جهة أخرى، ولو كانت الوسائط مفاهيم مستقلة أيضاً، صار المجموع خمسة مفاهيم مستقلة، لا يمكن تأليف القضية منها الا بروابط ووسائط اربعة ، ولو كانت هذه الوسائط والروابط مستقلة أيضاً كما في الفرض،

جري فيها الكلام كما في سابقتها، وهكذا الي ما لا نهاية. تحصل من ذلك أن كل مفهومين لكي تتألف منهما قضية واحدة، لابد من وجود رابط غير مستقل مندى فيهما قائم بهما، يربط بينهما، وإلا فتحتاج الي روابط إالى ما لا نهاية (فيتسلسل) بذلك (اجزاء القضية أو المركب الي غير النهاية) ويلزم منه التسلسل في أجزاء القضية، والتسلسل ممتنع محال، بينما يجب أن تكون اجزاء القضية محصورة محدودة، وكيف لا نهاية لها (وهي) أي اجزاء القضية يجب أن تكون (محصورة بين حاصرين) و محدودة بين حدين حد الابتداء وحد الانتهاء، فإن هذا الادعاء وهو التسلسل في أجزاء القضية أمر ممتنع (محال).

وقد ظهر ممّا تقدم أنّ معني توسط النسبة بين الطرفين كون وجودها قائماً

بالطرفين رابطاً بينهما.

ويتفرّع عليه أمور:

الأوّل: أن الوعاء الذي يتحقّق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقّق فيه وجود طرفيه ، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن ؛ وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه ؛ فوعاء وجود كلّ منهما هو بعينه وعاء وجوده ، فالنسبة الخارجيّة إنّما تتحقّق بين طرفين خارجيّين ، والنسبة الذهنيّة إنّما بين طرفين ذهنيّين . والضابط أن وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما وبالعكس (1)

الثاني: أنّ تحقّق الوجود الرابط بين الطرفين يوجب نحواً من الاتحاد

ص: 194

1- (ويتفرّع عليه) أي علي انقسام الوجود الي المستقل والرابط وان معني توسط النسبة بينهما كون وجودها قائمة بهما رابطة بينهما (أمور): (الأول) وحاصله أنّه لو كانت هذه القضية حاكية عن ثبوت أمر ذهني لأمر ذهني آخر، الزم كون الرابط فيها ذهنية أيضاً، وان كانت حاكية عن محمول خارجي لموضوع خارجي، فالرابط يحكي عن الرابطة والعلاقة الخارجية بينهما، وأما قوله : (والضابط) والقاعدة الكلية ان وجود الطرفين) أي الموضوع والمحمول (مسانخ) ومماثل (لوجود النسبة الدائرة بينهما) أي لوجود الرابط الذي بين الموضوع والمحمول (و) هكذا (بالعكس) فإن وجود النسبة مسانخ أيضاً لوجود طرفيها، أعني أن وجود الرابط مسانخ لوجود الموضوع والمحمول أيضاً ، فالملازمة من الطرفين، بحيث كون الموضوع والمحمول من سنخ الوجود الذهني الذي وعاءه الذهن يستلزم كون الرابط ذهنيّاً، وكون الرابط من سنخ الوجود الذهني يستلزم كون الموضوع والمحمول ذهنيين أيضاً ، كما أن كون الموضوع والمحمول من سنخ الوجود الخارجي يستلزم كون الرابط خارجياً، وكون الرابط من سنخ الوجود الخارجي يستلزم كون الموضوع والمحمول خارجيين. فإنّهم .

الوجوديَّ بينهما ؛ وذلك لما أنَّه متحقّق فيهما غير متميّز الذات منهما، ولا خارج منهما . فوحدته الشخصيّة تقضي بنحو من الاتحاد بينهما، سواء كان هناك حمل كما في القضايا أو لم يكن كغيرها من المركبات ؛ فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضربٍ من الاتحاد(1)

الثالث : أنَّ القضايا المشتملة علي الحمل الأوليَّ ، كقولنا: «الإنسان إنسان» ، لا رابط فيها إلّا بحسب الاعتبار الذهني فقط. وكذا الهيئات البسيطة، كقولنا: «الإنسان موجود»، إذ لا معني لتحقّق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه (2)

ص: 195

1- «الثاني» قوله : (وذلك) دليل وجود نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول (لما أنَّه) أي بسبب ان الرابط وجوده غيري لا نفسي (متحقّق فيهما) أي في الموضوع والمحمول قائم بهما (غير متميّز الذات منهما) أي ليس الرابط خارجاً عن ذات الموضوع والمحمول بل أمر من ذلك فيهما، فهو وجود واحد متحقّق في طرفيه أي ذو وحدة شخصية (فوحدة الشخصية) هذه (تقضي بنحو من الاتحاد بينهما) أي بين الموضوع والمحمول، لاستحالة تحقّق الشيء في أمرين مختلفين من جميع الوجوه و منفصلين عن بعضهما بتمام الذات (سواء كان هناك حمل كما في القضايا) مثل «زيد قائم» و «عمرو ضاحك»، (أو لم يكن هناك حمل بين الموضوع والمحمول (كغيرها) أي كغير القضايا من المركبات الخالية من الحمل مثل «قيام زيد» و «ضحك الإنسان» و «جلوس عمرو».

2- استنتج المصنف من هذه المبحث مطلباً آخر، نبدؤه بهذه المقدمة : وقع الخلاف في عدد أجزاء القضية فقال المنطقيون أن أجزائها ثلاثة أو أربعة، من غير فرق بين القضايا، وقالت الفلاسفة بالتفصيل حيث قالوا: ان بعض القضايا تتألف من أربعة أجزاء وبعضها يتألف من ثلاثة، أو بعضها من ثلاثة أجزاء وبعضها من جزئين، من جملة ذلك في الهلية البسيطة ، قالوا أن القضية تتألف من الموضوع والمحمول فقط من دون الرابط بينهما، وقالوا عن القضايا السالبة أن فيها سلب النسبة لا إثبات النسبة السلبية ، وكيف كان فالقضية بما أنَّها من الأمور المنطقية لا معني لها بدون النسبة ولا يمكن تصورهما من دونها، إذ لو جمعنا ألفاً بل آلافاً من المفاهيم المستقلة وربناها جنباً إلى جنب لا تعطينا قضية منطقية واحدة ، إلا إذا أتينا بالرابط ، فإنه الكفيل بتأليف القضايا من الموضوعات والمحمولات المستقلة ، وان كان الرابط في حد ذاته مجرد إعتبار ذهني ليس إلا. الثالث : أن القضايا المشتملة علي الحمل الأولي (و تدل علي اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً لا نسبة شيء آخر الي الموضوع خارج عن حقيقة الموضوع (كقولنا :) في قضية «الانسان انسان») فإنّها قضايا (لا رابط فيها الا بحسب الاعتبار الذهني فقط . (وكذا) الحكم في (الهيئات البسيطة) وهي القضايا التي تشير الي اصل تحقّق الشيء ووجوده، وتدل عليه، (كقولنا: «الانسان موجود») فإنّها من سنخ القضايا التي لا رابط لها او فيها (إذ) طرفا القضية أعني الموضوع والمحمول فيها شيء واحد ولا معني لتحقّق النسبة بين الشيء ونفسه). حقيقة وإلا بحسب الاعتبار الذهني يمكن تصور النسبة بين الشيء ونفسه بنحو من الأنحاء.

الرابع : أنَّ العدم لا يتحقَّق منه رابطٌ ، إذ لا شيءٌ له ولا تميُّزٌ فيه. ولازِمُهُ أنَّ القضايا الموجبة التي أحد طرفيها أو كلاهما العدم كقولنا: «زيد معدوم» و «شريك الباري معدوم» لا عَدَمَ رابطاً فيها ، إذ لا معنى لقيام عدم بعدمين أو بوجودٍ وعدمٍ ، ولا شيءٌ له ولا تميز فيه ، اللهمَّ إلَّا بحسب الاعتبار الذهنيّ.

ونظيرتها القضايا السالبة ، كقولنا: «ليس الإنسان بحجر» ، فلا عَدَمَ رابطاً فيها

إلا بحسب الاعتبار الذهنيّ.

الخامس : أنَّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها ، لأن الماهيات هي المقولة في جواب ما هو ، فهي مستقلة بالمفهوميّة ، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهوميّة (1)

ص: 196

1- (الخامس... الخ) وحاصله ان الماهية لا تتحقق إلا لشيء يمكن تصوره مستقلاً لقيامه بنفسه ، ثم السؤال عن ماهيته ، وحمل مفهوم حاك عن ماهيته ، عليه ، وهذا لا يتم إلا إذا كان للشيء مفهوم مستقل ، فالوجودات الرابطة لا ماهية لها. نقرأ في هذا الفصل : 1- ليس اختلاف الوجود الرابط والمستقل اختلاف نوعية بحيث لا يقبل المفهوم غير المستقل التبديل إلى مفهوم مستقل. 2- استقلال او عدم استقلال مفهوم ما ، تابع للوجود الذي يكون منشأ انتزاع ذلك المفهوم. 3- وجود الرابط المعلولي قائم بطرف واحد. 4- وجودات النسب والاضافات قائمة بطرفين . 5- ينحصر الوجود المستقل في وجود الواجب - تبارك وتعالى - وما عداه وجودات رابطة ليس الا.

1- اعلم أن هناك نوعين من مفاهيم الوجود، أحدهما المفهوم المستقل للوجود، والآخر هو المفهوم غير المستقل - الرابط ، أما المرحوم العلامة فقد أورد ذلك حول حقيقة الوجود بقوله الوجود علي قسمين: الوجود الرابط ، والوجود المستقل، قاصداً أن الوجود العيني علي قسمين أي أن هناك وجوداً خارجياً مستقلاً، ووجوداً خارجياً غير مستقل - أو رابط - كالنسب والاضافات القائم وجودها بطرفي النسبة والاضافة، وبناءً علي ذلك يطرح سؤالاً - حول الاختلاف الواقع بين هذين الوجودين - أو هذين القسمين من الوجود العيني ، هل هو اختلاف نوعي أم لا-؟، والمراد من الاختلاف النوعي، كون وجود الرابط مثلاً - هي النسب والاضافات أو وجود المعلول بالنسبة الي علته المفيضة؟ ثم أن هذا النوع من الوجود يعد مع الوجودات المستقلة سنخاً واحداً من الوجود؟ ام اتّهما مختلفان؟ أن قلنا بأنهما نوعان مختلفان، لا نستطيع أن نبذل أي وجود رابط بنحو من الانحاء الي وجود مستقل، أو تنظر اليه نظرة استقلالية، إذ كلما لاحظنا وجود الرابط لزم ادراكه بعنوان الرابط، ولا يقبل التبدل الي وجود استقلالي، وإن كان ذلك بلحاظ العقل واعتباره . واما ان قلنا باتحادهما نوعاً، فللعقل أن ينظر الي كل وجود رابط نظرة استقلالية وقادر علي ادراكه باستقلال، وبناءً علي ارادة هذا المفهوم الخاص يمكن الاجابة عن هذا السؤال بوجهين : 1 أن نقول بأن الوجودات الرابطة لا يمكن لحاظها بصورة مستقلة. 2- أو القول بإمكان لحاظها مستقلة، والمرحوم المؤلف أختار القول الثاني، وهو ان كل وجود رابط في الخارج يمكن لحاظه لحاظاً استقلالياً وادراكه مستقلاً، ويسمّي بتبدل وجود الرابط الي الوجود المستقل، بدليل أن كل وجود معلول في الخارج لا شك إنه رابط بالنسبة الي العلة - علته - لكن هذه الوجودات الرابطة - المعلولة - للعقل أن يدركها ويلحظها مستقلة عن علتها - عللها - وينتزع منها ماهية، فإن لم يقدر العقل علي لحاظ تلك الوجودات المعلولة باستقلالها عن عللها، وعجز عن لحاظها مستقلة، بل اضطر الي لحاظها رابطة، لم ينتزع منها أية ماهية وذلك أن الوجود الرابط لا ماهية له - علي ما تقدم في الفصل السابق - والوجودات المعلولة جميعها وجودات رابطة في الخارج بالنسبة الي الواجب تبارك وتعالى، فينبغي أن لا يكون لها ماهيات واجاب بما مضمونه وحاصله : نعم أن لاحظناها بعنوان كونها رابطة فلا ماهية لها، لكن العقل قادر علي لحاظها - أي لحاظ كل واحد من هذه الوجودات الرابطة - مستقلة، وإن ينتزع منها ماهية، إذ لا شك اننا نقدر علي لحاظ المعني الحرفي مثلاً، لحاظاً استقلالياً - باستقلال - فحين نقول (من) للابتداء، فإن معناه الابتداء، وهو معني اسمي جعلناه تفسيراً المعني (من)، وهو دال علي اننا لا حظناها مستقلة، وعليه فكما يمكن لحاظ المعاني الحرفية باللحاظ الاستقلالي، كذلك يمكن لحاظ الوجودات الحرفية الرابطة باللحاظ الاستقلالي، وادراكها مستقلة عن عللها وحيثية العلاقة بينها وبين عللها، وذلك أننا حين ندرك الإنسان لا نجد ارتباطاً بالعلة في مفهوم الإنسان، وهو دليل علي امكان ادراك وجود الإنسان مستقلاً عن حيثية ارتباطه بالعلة، إذ وجوده الخارجي عين الربط بالعلة، وإذا أدرك ذاك الوجود حقيقة، فأنه يدرك بصورة الربط بالعلة، كما هو متصور في العلم الحضورى، فللعقل أن يدرك وجود الرابط بصورة وجود مستقل، وفي هذا اللحظ ينتزع الماهية من ذاك الوجود المستقل.

هل الاختلاف بين الوجود المستقلّ والرابط إختلافٌ نوعي أو لا؟ بمعنى أنّ الوجود الرابط وهو ذو معنيّ تعلقيّ هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن فيعود معنيّ مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنيّ حرفيّ أو لا يجوز؟ (1)

ص: 198

1- (هل الاختلاف بين الوجود المستقل والوجود الرابط اختلاف نوعي؟) وقد قدمنا أن المؤلف اراد من الوجود المستقل والرابطة الوجود الحقيقي، لا المفهوم الذي تطرق اليه صدر المتألهين ليا، فالمراد هو الوجود العيني الرابط لا مفهومهما. فهل يجوز للوجود الرابط الذي هو في الحقيقة ذو معني ارتباطي و تعلقي بطرفيه، أعني الموضوع والمحمول، أن ينسلخ عن هذا الشأن، وهو المعني التعلقي (فيعود معني مستقلاً يمكن لحاظه مستقلاً دون حاجة الي الأول: أن المفهوم في استقلاله بالمفهومية وعدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع منه، وليس له من نفسه إلا الإبهام. فحدود الجواهر والأعراض ماهيات ارتباطه بعلمته، وذلك بتوجيه الالتفات إليه) بأفكارنا وعقولنا (مستقلاً) عن علمته (بعد ما كان هذا الوجود الرابط (ذا معنيّ حرفيّ) هل يجوز هذا (اولا يجوز؟).

الحق هو الثاني، لما سيأتي في أبحاث العلة والمعلول⁽¹⁾ أن حاجة المعلول إلى العلة مستقرة في ذاته ؛ ولازم ذلك أن يكون عين الحاجة وقائم الذات بوجود العلة لا استقلال له دونها بوج ؛ ومقتضي ذلك أن يكون وجود كل معلول - سواء كان جوهراً أو عرضاً - موجوداً في نفسه رابطاً بالنظر إلى علته ، وإن كان بالنظر إلى

نفسه وبمقايضة بعضه إلى بعض جوهراً أو عرضاً موجوداً في نفسه.

فتقرر أن اختلاف الوجود الرابط والمستقل ليس اختلافاً نوعياً بأن لا يقبل المفهوم غير المستقل الذي ينتزع من الرابط المتبدل إلى المفهوم المستقل المنتزع من المستقل⁽²⁾

وينتزع علي ما تقدم أمور:

الاول: أن المفهوم في استقلاله بالمفهومية وعدم استقلاله تابع لوجوده الذي ينتزع منه ليس له من نفسه إلا الابهام فحدود الجواهر والأعراض، ماهيات

ص: 199

-
- 1- (والحق هو الثاني) أي عدم الجواز ، فلا يجوز أن ينسلخ عن معناه التعلقي المحض الي معني استقلالي (لما سيأتي في أبحاث العلة والمعلول) في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة (أن حاجة المعلول... الخ). والحاصل أن المعلول يفتقر إلى علته افتقاراً ذاتياً ، غير قابل للانفكاك عنها، قائم بها وجوداً واستمراراً، ووجوده وجود ربطتي تعلقي بالنسبة إلى وجود علته، ولهذا فإن جميع الموجودات معلولة للعلة التامة وهي علة العلل أعني الواجب تبارك وتعالى، ووجودها جميعاً وجود رابطتي بالنسبة إلى خالقها جل وعلا، إلا أن ذلك لا يمنع من امكان تصورهما ولحاظهما في حد ذاتها لحاظاً استقلالياً من غير الثقات إلى علتها عز وجل ويمكن بذلك انتزاع مفهوم مستقل منها.
 - 2- (فتقرر) مما تقدم (أن اختلاف الوجود الرابط والمستقل ليس اختلافاً نوعياً) إذ لو كان اختلافاً نوعياً ، لكان معناه (بأن لا يقبل المفهوم غير المستقل الذي ينتزع من الرابط... الخ...).

جوهرية وعرضية بقياس بعضها إلى بعض والنظر إلى أنفسها، وروابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأول (تبارك و تعالي)؛ وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة ولا رابطة (1).

ص: 200

1- (ويتفرع علي ما تقدم امور:) (الاول): اننا بعد ما قلنا أن المفهوم المستقل و الرابط المنتزعان من الوجود الرابط، فيهما قابلية التبدل - أعني تبدل المفهوم الرابط الي مفهوم مستقل بملا-حظته استقلاً، فنفس المفهوم عند لحاظه مطلقاً، خالياً من خصوصية الاستقلال وخصوصية الربط، لا يكون هذا المفهوم المطلق - مفهوماً مستقلاً ولا رابطاً، بل يتوقف علي المصداق الذي انتزعنا منه هذا المفهوم، هل لاحظناه استقلاً ومستقلاً؟ وعليه فالمفهوم المنتزع منه مفهوم استقلالي، أم لاحظناه - أي ذاك المصداق المنتزع من المفهوم - باعتبار كونه رابطاً؟ والحق كونه رابطاً في الواقع، فالمفهوم المنتزع منه مفهوم رابط أيضاً، اما بقطع النظر عن هذين المفهومين، فالمفهوم بنفسه وفي حد ذاته ليس رابطاً ولا مستقلاً، وحين نقول أن الوجود اما مستقل. أو رابط، نريد أن لدينا مقسمة ذا قسمين، والمقسم فيهما الوجود، فيلاحظ المقسم بالنسبة الي اقسامه لا بشرط، إذ لم يلاحظ في نفس المقسم حيثية هذا القسم ولا حيثية ذاك القسم، وإنما ينقسم المقسم اليهما بضميمة خصوصية ما، فمثلاً للانسان وجود، انتزعنا من هذا الوجود مفهومة، هذا المفهوم تارة يلاحظ بصورة قد استقل العقل في لحاظ ذاك الموجود الخارجي، لأنه لا-حظه مستقلاً، فقد انتزعنا منه مفهوماً مستقلاً، ونقول الإنسان جوهر ذو ماهية خاصة، وان لم نلاحظه مستقلاً، فإن المفهوم الوحيد الذي يمكن انتزاعه منه هو مفهوم الرابط لا غير، ولا يمكن انتزاع معني مستقل منه، فالوجود المحمول عليهما يستتبع لحاظنا للمصداق الخارجي باعتباره لحاظاً مستقلاً أو رابطاً، فإن لاحظنا المصداق مستقلاً، فإن المفهوم المنتزع منه مفهوم مستقل، وأن لا- حظنا الوجود بالمعني الحرفي والرابطي، فإن المفهوم المنتزع منه مفهوم رابطي، والا- فإن المفهوم في حد ذاته - بقطع النظر عن لحاظنا واعتبارنا- لا يكون مستقلاً ولا رابطاً. ان المفهوم في استقلاله بالمفهومية وعدم استقلاله بالمفهومية (تابع لوجوده الذي ينتزع منه) واما المفهوم في حد ذاته فليس بمستقل في المفهومية ولا غير مستقل فيها، (و) ذلك أن المفهوم (ليس له من نفسه الا الابهام). فلو نظرنا إلى الوجود الذي ينتزع منه المفهوم نظرة استقلالية، كان المفهوم الذي يحصل منه وينتزع منه مفهوماً مستقلاً، وإذا نظرنا اليه نظرة رابطة - غير استقلالية - كان المفهوم المنتزع منه غير مستقل أيضاً. (فحدود الجواهر والأعراض، ماهيات جوهرية) أي حدود الجواهر ماهيات جوهرية (وعرضية) أي حدود الاعراض ماهيات عرضية، وكل ماهية سواء جوهرية او عرضية فانّها مستقلة قائمة بنفسها او غيرها وذلك بقياس بعضها بعض الجواهر الي بعض، وقياس بعض الأعراض الي بعض) فإن لها وجودات استقلالية ينتزع منها مفاهيم استقلالية - مستقلة -، وكذلك بالنظر إلى أنفسها) دون لحاظ رابطيتها (و) لكن نفس هذه الحدود (روابط وجودية) جوهرية أو عرضية بقياسها) أي تلك الوجودات الجوهرية والعرضية، (الي المبدأ الأول (تبارك و تعالي).....الخ).

الثاني : أنَّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرفي واحد كوجود المعلول بالقياس إلى علته، كما أنَّ منها ما يقوم بطرفين كوجودات سائر النسب والإضافات (1)

الثالث : أنَّ نشأة الوجود لا تتضمَّن إلاَّ وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب

(عزَّ اسمَه)، والباقي روابط ونسب وإضافات (2)

ص: 201

1- (الثاني: أنَّ من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد) كل ما تقدم كان عن الوجود الرابطي القائم بالطرفين ، كالرابط في القضايا، ولكن هناك وجودات رابطة قائمة بطرف واحد، هو وجود المعلول بالنسبة الي علته المفيضة، فالوجود الرابط علي نوعين : الرابط القائم بطرف والقائم بطرفين

2- (الثالث..الخ) بعدما تقدم أنَّ كل وجود معلول، ربَّط النسبة الي علته المفيضة، فإن الكون والكائنات بأجمعها عين الربَّط بالنسبة الي الواجب تبارك و تعالي ، وإنما هناك وجود واحد ليس ربَّطاً بالنسبة إلي غيره مطلقاً ، وهو مستقل مطلق، لا يمكن لحاظه باللاحظ الربطي إذ حقيقته عين الاستقلال، وكل ما عداه - تعالي - رابط بالنسبة اليه نقرأ في هذا الفصل : 1- ينقسم الموجود في نفسه الي الموجود لنفسه والموجود لغيره . 2- والموجود لغيره هو الوجود في نفسه الذي يطرد العدم عن ماهيته ويطرد عدم آخر عن غيره أيضاً، كالعلم الذي يطرد العدم عن ماهيته وفي الوقت ذاته يطرد الجهل عن الجاهل أيضاً 3- وجودات الأعراض والصور النوعية المنطبعة في المادة ، وجودات في نفسها لكنها الغيرها . أي وجودات نفسه للغير - به وجود الاعراض من مراتب وجود الجواهر. - لا ماهية الموجودات الناعتية بما أنَّها وجودات ناعتية، لأنها لا تطرد العدم عن ماهيتها ولا تطرده عن ماهية موضوعاتها. 6- الوجودات الناعتية تطرد العدم عن صفة من صفات موضوعاتها..

1- بعد ما ثبت أن الوجود الخارجي علي قسمين ما في نفسه، وما في غيره، أي الوجود الذي هو عين الربط ، والوجود المستقل - ثم تقسيم المستقل الي المستقل بالذات الذي يكون عين الاستقلال والمستقل الذي ليس كذلك بل يمكن لحاظه واعتباره مستقلاً -، وبعد ما علمنا أن الوجود في غيره أيضاً قابل للّحاظ الاستقلالي، وفي هذا اللّحاظ تنتزع الماهيات من .. الوجودات، والحاصل أن الوجود في نفسه ينقسم إلي ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره، واما الوجود في غيره فلا قسمة له. اعلم أن الوجودات التي تنتزع منها صفة من الأوصاف ثم تُنسب الي شيء ما، تسمي بالوجود للغير، ومن أبرز مصاديقه، وجود الاعراض بالنسبة إلي الجواهر ، كما عند المشائين والاشراقيين جميعاً، وهو أن وجود الأعراض وجود رابطي، بمعنى ان كل عرض يتحقق في جوهر ما، يشتق منه مفهوم في قالب الصفة - أي قالب وصفي - تنسب الي الموضوع الذي تحقق فيه ذاك العرض، كانتزاع مفهوم الأبيض من البياض وجعله صفة للجسم المعين فيقال هذا إنسان أبيض. هذا ما أجمعت عليه الفلاسفة من أن وجود الأعراض وجود رابطي، الا- أن المشائين ذكروا مصداقاً ثانية للوجود المرابطي، هو الصور الجوهرية المنطبعة في المبدأ، والصور الجوهرية عند المشائين عبارة عن جواهر، فصورة الإنسان جوهر، وصورة النبات جوهر وهكذا، وسيأتي الحديث عنه في باب الماهيات ان شاء الله تعالى، ثم أن هذه الصورة عندهم منطبعة في المبدأ، أي صورة الجسم لا تتحقق إلا ضمن المادة التي تحل فيها، والصورة بدون المادة غير قابلة للتحقق ، عبروا عنه بالانطباع، قالوا هذه الصورة الجوهرية منطبعة في هذه المادة، والصورة النباتية منطبعة في مادة النبات وهكذا... ثم ان هذه الصور بعد تحققها تستي المادة التي انطبعت فيها تلك الصور، صورة أيضاً، فمثلاً، الصورة الحيوانية بعد تحققها ضمن المادة، تكون الصورة الحيوانية بنفسها حيّة - أي لها حياة - والمادة التي انطبعت فيها هذه الصورة تصير حية - توصف بالحياة - أيضاً، فإن هذه الصورة حية وتلك المادة حية - أي موصوفة بالحي -، وفي النبات تكون الصورة نباتية والجسم نامياً، مع أن المادة وهو الجسم كان قبل حلول الصورة فيه جامداً لا حياة له، هذه الأنواع من الصور المنطبعة في المادة تكون من قبيل الوجودات الرابطة، فبملاحظة تحقق هذه الوجودات من الأعراض والصور المنطبعة في المادة، نعرف أن في العالم الخارجي، وجودة آخر يمنح الوصف لوجود آخر غيره، بمعنى أنه يطرد عنه عدماً، فالجسم مثلاً لم يكن أبيض قبل حلول الصورة في المادة، ولكن بعد حلول الصورة فيها. وهي البياض - انصف الجسم بالأبيض، وتم طرد عدم الأبيض عنه، وهكذا سائر الأوصاف بحسب الوصف المنتزع من تلك الصورة، فالوصف تحقق من جهة تحقق البياض في هذا الجسم، وتحقق عرض في هذا الجوهر. ثم ان هذا الوصف الذي ظهر في المادة هل يطرد ماهية العدم من الجسم؟ بمعنى أن الجسم لم يكن جسماً من قبل، ولم يكن هناك ما يسمى بماهية الجسم، فلما تحقق البياض في الجسم - للجسم - هل تتحقق ماهية الجسم، وتصير ماهية الجسم موجودة - متصفة بالوجود؟! بينما كانت ماهية الجسم موجودة قبل حلول وصف البياض فيها، وقبل تحققه لها، وكان وجودها الخاص طارداً للعدم عنها؟! أم أن ماهية وصف الأبيض تطرد العدم عن ماهية البياض؟ فما شأن صفة الأبيض هنا؟ وما هي الماهية التي توجد لها وتحققها؟ الجواب : أنه لا شيء من الماهيات، بل هي مفهوم انتزاعي، تمنح المحل صفة انتزاعية وطردتها للعدم إنما هو طرد لوصف انتزاعي معدوم، فالأبيض يصير أبيض واللّا أبيض ليس بماهية، إذ الجسم هو الماهية، والنبات هو الماهية، والجسم ماهية جوهرية والنبات ماهية عرضية، وليس هناك ماهية أخرى تسمّى الأسود، بل الأسود وصف انتزاعي. فالوجودات الرابطة أولاً: تسلب العدم عن ماهياتها، فتصف ماهياتها بالوجود، وتكون موجودة، لكنها لا تسلب عن ماهياتها محالّها، فماهية المحل وجدت بوجودها، والوجود الجوهرية هو الذي يسلب العدم عن ماهية الجوهر، هذه الأوصاف أيضاً لا

تسلب العده عن ماهيات العرض ، فللعرض جوهر ، ووجود العرض هو الطارد للعدم عن ماهية العرض، لكن مع تحقق العرض في الجوهر يوجد وصف انتزاعي، ينسب إلي الموجود أن يوجد ماهية وليس هذا الوصف سوي وصف انتزاعي

ينقسم الموجود في نفسه إلي ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره . والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه - وهو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم - هو بعينه طاردة للعدم عن شيء آخر، لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر وذاته ، وإلا كانت الموجود واحد ماهيتان، وهو محال ، بل لعدم زائد علي ماهيته وذاته ، له نوع من المقارنة له كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته نفسه، وهو بعينه يطرد الجهل الذي هو عدمٌ ما عن موضوعه (1)

ص: 205

1- (والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه) إذا قلنا الشيء الكذائي وجوده لغيره، معناه أن وجوده في نفسه (- وهو الوجود الذي يطرد عن ماهيته العدم -) وبالنتيجة في الحقيقة وجوده في نفسه، يلحظ لحاظاً استقلالياً لكنه رغم كون وجوده مستقلاً فإن وجوده لغيره، ثم أن وجوده في نفسه هو بعينه يكون (طارداً للعدم عن شيء آخر) فمثلاً وجود «الف» يطرد العدم عن ماهية الف، وهو بعينه أي وجود الف بعينه يطرد العدم عن ماهية باء، أي الشيء الآخر لكن (لا) بمعنى كونه طارداً (لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر وذاته) ليس المراد هذا، (وإلا لو كان المراد هذا المعني (كانت الموجود واحد ماهيتان) هما ماهية هذا وماهية ذاك مثل ماهية الف وماهية باء معاً ، إذ الوجود الواحد علي هذا يكون وجود هذا وأيضاً وجود ذاك في آني واحد (وهو) أي كون الموجود الواحد ذا ماهيتين ماهية هذا وماهية ذاك، المقتضي لكونه ذا وجودين - إذ لا بد لكل ماهية من وجود خاص به . أمر (محال) لا يمكن تحقيقه لاستلزامه اجتماع النقيضين وهو كون الشيء الواحد اثنين حال وحدته وكونه واحدة ولا واحدة، سؤال : لو كان الأمر كذلك، أعني كون الشيء طاردة للعدم عن شيء آخر، لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر وذاته ، فلم يطرد العدم عن ماهية ذلك الشيء الآخر؟ والجواب : أنه نعم لا لعدم ماهيته وذاته بل لعدم زائر علي ماهيته وذاته) أي ماهية ذلك الشيء الآخر وذاته، وهذا العدم (له نوع من المقارنة له) أي لذلك الشيء الآخر. (كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه) فالعلم يطرد العدم عن ماهيته وذاته ويمنع نفسه الوجود والتحقيق (وهو) أي العلم (يطرد الجهل الذي هو عدمٌ ما عن موضوعه) والمراد أن العلم يطرد أيضاً صفة الجهل - وهو من الأوصاف العدمية - عن موضوعه المتصف به.

والحجة علي تحقق هذا القسم - أعني الوجود لغيره - وجودات الأعراض،

فإنّ كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم يطرد عن موضوعه عدماً ما زائداً علي ذاته . وكذلك الصور النوعية المنطبعة، فإنّ لها نوع حصول لموادها تطرد به عن موادها، لا عدم ذاتها، بل نقصاً جوهرياً تكمل بطرده ، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً (1)

ص: 206

1- (والحجة علي تحقق هذا القسم - أعني الوجود لغيره) ان الوجود لنفسه واضح كالحیوان والإنسان والبقرة فانّها وجودات لنفسها، لا تطرد العدم عن شيء آخر، وان كانت تطرد العدم عن ماهياتها وذواتها، ولكن ما الدليل علي وجود «الوجود للغير» مثل (وجودات الأعراض) فانّها موجودة في الخارج لها خصائص ثلاث هي (فإنّ كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم) بعد ما يوجد، وإضافة الي طرد العدم عن ماهيته فانّه (يطرد عن موضوعه عدماً ما) لكن لا يطرد عدم ماهية الموضوع بل عدماً (زائداً علي ذاته) هذا اول مصداق الوجودات للغير الذي اتفق عليه المشائون والاشراقيون ، اما المصداق الثاني، الذي قال به المشائون وهكذا صدر المتألهين واتباعه فهو (وكذلك الصور النوعية المنطبعة ، فإن لها نوع حصول الموادها) أي تحصل في المادة وصور الحصول للغير وبواسطة حالها من حصول للمادة تطرد به عن موادها) أي عن مواد الحصول ووجودها (لا عدم ذاتها، إذ عدم المادة طرد بواسطة نفس المادة وحصولها، فلا تطرد عدم ذاتها (بل) تطرد (نقصاً جوهرياً تكمل بطرده) فإن للمادة نقصاً جوهرياً ينطرد عند ظهور الصورة والمادة تكمل وتكمل بطرد ذلك النقص الجوهري (وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعتاً). بأن يكون وجود الشيء بحيث يطرد العدم عن ذاته ، وكذلك يطرد العدم عن غيره، فهذا هو المقصود من الوجود لغيره والناعت للغير. والحاصل أن الدليل علي تحقق هذا القسم من الوجود باختصار: أولاً: ان وجود كل من هذه الأعراض كما يدفع عن ماهيته العدم ويطرده ، كذلك يطرد عدماً آخر عن موضوعه، هو عدم زائد علي ذاته . ثانياً: وكذلك وجود الصور النوعية المنطبعة في المادة الصورة الحيوانية والصورة النباتية وما أشبه، فإن لها نوع حصول الموادها، وبواسطة هذا الحصول تطرد نوعاً من العدم عن موادها، وهذا العدم عبارة عن نقص جوهري في المادة، تكمل المادة بطرد ذلك النقص ، فالصورة النباتية مثلاً عندما تحلّ في مادة جامدة خالية من النمو تمنحها النمو وتجعلها نامية، فتصير تلك المادة بما حصل لها من النمو كاملة.

ويقابله ما كان وجوده طارداً للعدم عن ماهية نفسه فحسب، وهو الموجود

لنفسه، كالأنواع التامة الجوهرية كالإنسان والفرس وغيرهما.

فتقرر أن الوجود في نفسه ينقسم إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره .

وذلك هو المطلوب.

ويتبين بما مرّ أن وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي

موضوعاتها ، وكذلك وجود الصور المنطبعة غير مبين لوجود موادها(1)

ويتبين به أيضاً أن المفاهيم المنتزعة عن الوجودات التابعة التي هي أوصاف

ص: 207

1- (ويتبين بما مرّ) يريد المؤلف ي أن يستنتج مما تقدم المطلب التالي: أن وجود العرض بعد تحققه يطرد عدماً عن موضوعه، ويمنحه وصفاً، وذكر أحياناً أن الصور النوعية عند تحققها في المادة تطرد نقصاً جوهرياً من تلك المادة، فتبين من ذلك أن الأعراض من شؤون الجواهر - أي وجود الجواهر، وأن وجودها رابطي بالنسبة الي الجواهر، ولها نوع تعلق بوجود الجواهر، وقد قال به صدر المتألهين كما سيأتي - أن شاء الله تعالى - فأراد المؤلف اثباته هنا، وهو لا يفي باثبات ذلك، فتأمل، (وكذلك وجود الصور المنطبعة غير مبينة لوجود موادها) أراد أنه تبين بما مرّ أيضاً أن وجود الصورة المنطبعة غير مبينة بالنسبة للمادة، وبينهما ضرب من الاتحاد، وهذا أيضاً إعداد البحث آخر، هو أن تركيب المادة والصورة تركيب اتحادي لا تركيب انضمامي، بينهما رابطة وجودية، فكانت للموضوع مادة نقص تبدل النقص إلى نوع من الكمال، فوجوده تكامل ومن ذلك تبين أن وجودهما متحد. ثم إننا قد اثبتنا نوعين من الوجود الرابطي في الوجود للغير، أحدهما: وجود الأعراض والثاني وجود الصور المنطبعة في المادة، ثم قال عن الأعراض أنّها من شؤون الجواهر وأن وجود الصور المنطبعة في المادة (غير مبين لوجود موادها) التي انطبعت فيها. هذا ماتم اثباته حتي الآن وهو كل ما ذهب إليه المؤلف ب واستنتجة، الا ان فيه نظراً ينكشف بأذني تأمل.

الموضوعاتها ليست بماهيات لها ولا لموضوعاتها ؛ وذلك لأنّ المفهوم المنتزَع عن وجودٍ إنّما يكون ماهيّةً له إذا كان الوجود المنتزَع عنه يطرد عن نفسه العدم والوجود الناعت يطرد العدم لا عن نفس المفهوم المنتزَع عنه، مثلاً وجود السواد في نفسه يطرد العدم عن نفسي السواد ، فالسواد ماهيته ، وأمّا هذا الوجود من حيث جعله الجسم أسودّ فليس يطرد عدماً، لا عن السواد في نفسه ولا عن ماهيّة الجسم المنعوت به، بل عن صفةٍ يتّصف بها الجسم خارجة عن ذاته (1)

ص: 208

1- (ويتبين به) أي بما مر (أيضاً أن المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعته...الخ) أن المفاهيم العرضية لا مفهوم العرض، وهي المشتقات المنتزعة من الوجودات كالبياض الذي يشتق منه مفهوم الأبيض بعد حلوله في الجسم حيث يقع الأبيض وصفاً لذاك الجسم، هذا الأبيض يسمى مفهوماً عرضياً، ونفس البياض عرض من الأعراض، هذا الأبيض وهو المفهوم العرضي ليس مفهوماً ماهوياً، إذ الماهيات إما ماهية الجوهر - ماهيات جوهرية - أو ماهية العرض - ماهيات عرضية -، وليس هناك ماهية ثالثة تسمّى ماهية الأبيض - أي الماهية العرضية -، وماهية الجوهر هو الجسم، وماهية العرض هو الأبيض - البياض - مثلاً فإن تلك الماهيات المنتزعة كالأبيض ليست بماهيات لنفسها ولا لموضوعاتها. (و) الحاصل أنه (تبين أيضاً أن المفاهيم المنتزعة عن الوجودات الناعته) كالقادر والعالم والأبيض والأسود وما اشبه من هذه الأوصاف والمفاهيم المشتقة المنتزعة عن الوجودات الناعته (التي هي المفاهيم المنتزعة هذه) (أوصاف لموضوعاتها) ليست بمفاهيم ماهوية أعني أنها ليست بماهيات لها) أي لنفس الوجودات الناعته التي انتزعت منها (ولا) بماهيات الموضوعاتها) أي موضوعات تلك الوجودات الناعية، فمفهوم الأبيض مثلاً المنتزَع من وجود البياض ومفهوم العالم المنتزَع من وجود العلم وقعت وصفاً للجسم ولزيد. وليس ما هيتين لوجود البياض والعلم، ولا- ماهية لوجود الجسم وزيد، وبعبارة أخرى لا- هما ماهية وجود البياض والعلم اللذان تم اشتقاقهما وانتزاعهما منهما، ولا ماهية وجود الجسم وزيد اللذين وقعا موضوعين لهما، (وذلك) أي وسبب عدم كونهما ماهية وجود البياض والعلم، ولا ماهية وجود الجسم وزيد (لأن المفهوم المنتزَع عن وجود) ما (إنما يكون ماهيةً له إذا كان الوجود المنتزَع عنه يطرد عن نفسه العدم) وان يكون الوجود المنتزَع عنه قادراً على طرد العدم عن نفس ذلك المفهوم الذي تم انتزاعه منه (والوجود الناعت يطرد العدم) لكن (لا عن نفس المفهوم المنتزَع عنهالخ).

المرحلة الثالث

في انقسام الوجود الي ذهنيّ وخارجيّ

وفيها: فصل واحد

ص: 209

المرحلة الثالثة في انقسام الوجود الى ذهني و خارجي

فصل في انقسام الوجود إلى ذهني و خارجي.

نقرأ في هذا الفصل :

- 1- ليس للوجود الذهني للماهيات آثار خارجية . 2- عد بعضهم الوجود الذهني مجرد نوع من نوع إضافة النفس إلى المعلوم الخارجي.
- 2- وقال بعضهم أن الوجود الذهني عبارة عن حصول شبح من الماهيات في الذهن تتباين مع الخارج ماهية لكنها حاكية عنه.
- 4- أنكر بعضهم الوجود الذهني حتي علي نحو المحاكات، وعدوا العلوم أخطاءاً محضة لكنها منظمة.
- 5- لا تندرج الماهية الذهنية تحت المقولة التي كانت مندرجة تحتها بوجودها الخارجي.
- 6- لا تحمل الآثار الخارجية علي الماهية الذهنية ، إلا أن ذلك المفهوم يصدق عليها ماهية.
- 7- الجوهر المعقول جوهر بالحمل الأولي وعرض بالحمل الشايع وهذا ليس بمحال .
- 8- الجوهر المعقول كيف نفساني بالحمل الشايع وجوهر بالحمل الأولي، ولا تنافي بينهما.
- 9- ما يوجد في الذهن من مفاهيم كالحرارة والبرودة والمربع والمثلث وما أشبه ، هو الموجود بالحمل الأولي لا الشايع.
- 10 - الإنسان المعقول من حيث صدقه علي كثيرين، كلي، ومن حيث أنه كيف نفساني قائم بشخص خاص فهو جزئي.
- 11- ما يوجد في الذهن عبارة عن المفاهيم لا المصاديق ، والمحال وجود المصاديق فيه لا المفاهيم.

12- لما كان الوجود الذهني حاكية عن الخارج، فما له وجود ذهني وجب أن يكون له

وجود خارجي.

13- شأن الوجود الذهني ان يكون حاكية عن الخارج دون ترتب آثار الخارج عليه.

14- الموجود الذهني من حيث أنه كيف نفساني له آثاره الخاصة به.

15- ليست الصور العملية الجزئية مادية، وليس هناك انطباع للكبير في الصغير .

16 - ليس الادراك عين الصور والفعل والانفعالات المادية، لكنها - أي الحواس - جميعاً

معدات الإدراك النفس والعقل بالنسبة الي عين الماهيات الخارجية.

17- لو فرضنا وجود شيء، ذاته عين تحققه في الخارج، وعين ترتب آثاره كحقيقة

الوجود، أو ذاته عين البطلان كالعدم المطلق، هذا الشيء ليس له وجود ذهني.

في انقسام الوجود...) هذه المسألة من مسائل الفلسفة الاسلامية لم تذكر في أي من

كتب الفلسفة حتي في كتاب الشفاء لابن سينا، وقد تم طرحها والبحث عنها عند الرد علي بعض المتكلمين القائلين بالثابت والحال، وعندما تعرض لأقوال بعض هؤلاء المتكلمين في الشفاء حول هذا الموضوع قال : إن علة ابتلائهم بهذا القول هو عدم ادراكهم لوجود المفاهيم في الذهن.

أي عدم قبولهم للوجود الذهني، فطرحت هذه المسألة تعقيباً علي هذا القول وللدرد علي اولئك المتكلمين. وأول من بادر الي طرحها و تحقيقها والبحث عنها هو امام المشككين الفخر الرازي في كتابه المباحث المشرقية ثم خواجه نصير الدين الطوسي في كتابه تجريد الاعتقاد، فراجع. ولمزيد من المعلومات يراجع الأسفار وكشف المراد. وممن تبع الشيخ الرئيس في الرد علي هؤلاء القوم تلميذه بهمنيار في كتابه التحصيل.

وسمي الوجود الذهني تارة بالوجود الظلي وتارة بالوجود في الذهن وتارة بالوجود غير

الاصيل.

في المسألة أقوال أربعة علي ما أورده الشيخ الرئيس ، أولها القول بأن الصورة الذهنية موجودة ومطابقة للخارج أيضاً ، ومتحدة مع الخارج من جهة الماهية، وهو القول الشهير ومذهب الحكماء.

والثاني هو القول بعدم وجود شيء في الذهن مطلقا وانكار الوجود الذهني أصلاً، وأنه

مجرد اضافة من النفس ليس إلا.

والثالث هو القول بالوجود الذهني الحاكي عن الخارج، إلا أنه غير مطابق تماماً مع

الخارج، فلا يتحد مع الخارج من جهة الماهية.

والرابع هو أنه لا يحكي عن الخارج أصلاً بل ما هو إلا رمز وعلامة تدل على الخارج.

ص: 211

المعروف من مذهب الحكماء أن لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا- ترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وإن ترتبت آثارٌ آخر غير آثارها الخارجية. وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه :

ص: 212

بماهيات الأشياء(1)

وانكر الوجود الذهني قوم، فذهب بعضهم إلي أن العلم إنما هو نوع إضافة

من النفس إلي المعلوم الخارجي(2)

وذهب بعضهم - ونُسب إلي القدماء - إلي أن الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباهها المحاكية لها، كما يحاكي التمثال لذي التمثال مع مباينتهما

ص: 213

1- (المعروف من مذهب الحكماء أن لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها) أي علي هذه الماهيات (آثارها) أي آثار هذه الماهيات (وجوداً آخر) خبر إن، أي أن لهذه الماهيات وجوداً آخر غير وجودها في الخارج وبهذا الوجود الآخر (لا يترتب عليها) أي علي تلك الماهيات (فيه) أي في هذا الوجود الآخر (آثارها) أي آثار الماهيات (الخارجية بعينها) فإن النار مثلاً أثرها الخارجي عبارة عن الا-حراق ، ولكن النار الذهنية - أي في الوجود الذهني - لا- تترتب عليها تلك الآثار الخارجية التي كانت لها - أعني الاحراق - فالنار الخارجية محرقة والنار الذهنية غير محرقة، وان كانت الماهية الذهنية ذات آثار خاصة بها و(ترتبت عليها في الوجود الذهني (آثار أخرى غير آثارها الخارجية) كأن يتخيل الإنسان الحرارة أو الضياء عند تصور النار في الذهن، أو يسيل لعابه عند تصويره للحوامض ولكن ليس ذلك لكون النار أو الحوامض مثلاً وجودات ذهنية بل من جهة كونها كفيات نفسانية تحققت في أنفسنا وجرت آثارها في أجسامنا وجوارحنا، فلا يقال لها وجودات ذهنية بهذا اللحاظ بل يقال لها الوجود الذهني بلحاظ عدم ترتب الآثار الخارجية التي كانت لها، بعد تصورها، وان ترتبت عليها آثار أخرى غير آثارها الخارجية كإسالة اللعاب من الفم وغيرها وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني ، وهو علمنا بماهيات الأشياء).

2- (وانكر الوجود الذهني قوم) وهم علي أقسام، وانما انكروا الوجود الذهني لا مطلقاً بل في الجملة بأنهم أنكروه علي النحو الذي قال به الحكماء وهو في الحقيقة نفي لقول الحكماء ومذهبهم (فذهب بعضهم إلي أن العلم إنما هو نوع إضافة من النفس إلي المعلوم الخارجي) بمعني عدم حصول شيء في الذهن وما يحصل لنا من العلم ما هو إلا تحقق نوع من الإضافة عندنا كما بين زيد وعمرو من إضافة بالابوة والبنوة لما بينهما من التقابل والإضافة ، وتصير النفس حينئذ عالمة مثلاً بالشيء الكذائي الذي تم تصويره بواسطة الذهن، والعلم بالشيء هو المعلوم كالأبوة والبنوة تماماً. وهذا في الواقع انكار حقيقي تام للوجود الذهني. وهو قول الفخر الرازي

وقال آخرون بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة . ففيه خطأ من النفس غير أنه خطأ منظم لا يختل به حياة الإنسان، كما لو فرض إنسان يري الحمرة خضرة دائماً فيرتب علي ما يراه خضرة آثار الحمرة دائماً (2)

والبرهان علي ثبوت الوجود الذهني أننا نتصور هذه الأمور الموجودة في الخارج - كالإنسان والفرس مثلاً - علي نعت الكلية والصرافة، ونحكم عليها بذلك، ولا نرتاب أن لمتصورنا هذا ثبوتاً ما في ظرف وجداننا، وحكمنا عليه بذلك، فهو موجود بوجود ما؛ وإذ ليس بهذه التعوت موجوداً في الخارج لأنه فيه علي نعت الشخصية والاختلاط فهو موجود في ظرف آخر لا ترتب عليه فيه آثاره الخارجية ونسميه : «الذهن» (3)

ص: 214

1- (وذهب بعضهم - ونسب الي القدماء - ان الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباحها المحكية لها) فإن الأشباح تحكي عنها بنحو من الحكاية من غير أن تظهر ماهياتها، كالصورة التي تحكي عن الإنسان الخارجي أو الشيء الخارجي، سوي أنها ليست بماهيته كما يحاكي التمثال لذي التمثال) والصورة لذي الصورة (مع مباينتهما ماهية).

2- (وقال آخرون) وقيل أنهم جماعة من المتكلمين أنها أشباح غير حاكية فقالوا: (بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة) أي أنها اشباح مباينة للماهية الخارجية وكذلك لا تحكي عن تلك الماهية اصلاً ولهذا فالأفضل أن يقال أنها رموز وعلامات. (ففيه خطأ من النفس) أي حين يحصل لنا علم بشيء خارجي يتخيل لنا اننا أدركنا ماهية ذلك الشيء الخارجي، والحال أنه خطأ من النفس لأننا في الحقيقة أدركنا شيئاً يمكن أن يكون رمزاً وعلامة لذلك الشيء الخارجي (غير أنه خطأ منظم و مرتب (لا تختل به حياة الإنسان... الخ) ولهذا لا تختل به حياة الإنسان.

3- (والبرهان الأول من البرهانين اللذين أقامهما هنا (علي ثبوت الوجود الذهني) حقيقة، أن ما يتحقق في الخارج من الأشياء انما يتحقق بوصف الشخصية وبوصف الاختلاط، أعني أن زيدا المتحقق في الخارج زيد شخصي، ولا يوجد في الخارج إنسان كلي إذ الوجود مساوق للتشخص، ثم اصف الي ذلك أن زيدا، المتحقق في الخارج ترافقه مجموعة من الأعراض فهو علي سبيل المثال أبيض اللون أجعد الشعر واسع العينين عريض ما بين المنكبين أزرق الحدقتين نحيف الجسم قصير القامة عالم في الرياضيات صاحب دار كذا في مولود في المدينة الكذائية يعيش في الفترة الكذائية من الزمان والمكان الكذائي وهلم جرا من عشرات بل مئات الأعراض والمشخصات والخصائص الذاتية والعرضية وما أشبه، فهذه الماهية الجوهرية تتحقق مع مجموعة كبيرة من الماهيات العرضية، إذ لا يوجد في الخارج ماهية صرفة خالية من الأعراض واللوازم الخارجية، إذن نحن نتصور الشيء بصورته الكلية، ونتصور له أحكاماً بما أنه كلي وصرف محض، وهذه الأحكام التي يتم إثباتها لهذا الكلي ونتصورها له ونقول صرف الشيء لا يتشني، وصرف الشيء واحد، هي جميعاً أحكام ثبوتية للمدرك، وبما أنه لا يوجد شيء في الخارج بوصف الصرافة والكلية المحضة، علمنا أن هناك ظرفاً آخر تتحقق فيه موضوع هذه القضية، وهذا الطرف هو الذهن. والحاصل (إننا نتصور هذه الأمور الموجودة في الخارج كالإنسان والفرس مثلاً علي نعت الكلية والصرافة) أي الأشياء الموجودة في الخارج علي نحو الشخصية ندركها بصورة الكلي والصرف، واعلم أنه في البداية عدّ هذا البرهان برهانين علي غرار ما ورد في شرح المنظومة حيث تم ذكر الكلية في موضع والصرافة في موضع آخر بوجه آخر، وقد عدهما هنا وجهة واحدة، إذن الموجودات في الخارج علي نحو الشخصية والاختلاط ندركها بنحو الكلية والصرافة (ونحكم عليها) أي علي تلك الأمور الموجودة في الخارج (بذلك) أي بالكلية والصرافة، إذ بعد ادراكنا لها نقول من الإنسان كلي أو صرف (ولا نرتاب ان المتصورنا هذا ثبوتاً ما في ظرف وجداننا وحكمنا عليه بذلك) فإننا

ندرك شيئاً نقول إنه كلي أو صرف، إذن ندرك ثبوت، وهذا الثبوت ليس في الخارج، فلزم كونه في الذهن، ومعني كلامه انا لا نشك أن لما تصورناه صرفية وكلية حيث حكمنا عليه بالصرفية أو الكلية في ظرف وجداننا وحكمنا عليه بالكلية والصرافة (فهو موجود بوجود ما) أي بنحو من الوجود (واذ ليس بهذه النعوت موجوداً في الخارج) حيث لا يوجد شيء في الخارج بهذا الوصف وهو الكلية والصرافة (لأنه) أي الشيء (فيه) أي في الخارج (علي نعت الشخصية والإختلاط) موجود، فأين يوجد هذا الذي أدركناه بنحو الكلية والصرافة؟ (فهو موجود في ظرف آخر غير الخارج و) لا يترتب عليه فيه) أي في الظرف الآخر. وهو الذهن - (آثاره الخارجية، ونسميه) أي نسمي هذا الظرف الآخر (الذهن).

وأيضاً نتصوّر أموراً عديمةً غيرَ موجودين في الخارج، كالعدم المطلق والمعدوم المطلق واجتماع النقيضين وسائر المجالات، فلها ثبوتٌ
مّا عندنا لا تصافها بأحكامٍ ثبوتيةٍ كتميّزها من غيرها وحضورها لنا بعد غيبتها عنّا وغير

ص: 215

ذلك ، وإذ ليس هو الشبوت الخارجى لِأَنَّها معدومة فيه ففى الذهن (1)

ولا نرتاب أن جمیع ما نعلقه من سنخ واحیر، فالأشیاء كما أن لها وجوداً فى الخارج ذا آثارٍ خارجيّةٍ، لها وجودٌ فى الذهن لا ترتّب علیها فى تلك الآثار الخارجيّة، وإن ترتّب علیها آثارٌ غیر آثارها الخارجيّة الخاصة (2)

ص: 216

1- البرهان الثانى، انا تارة نتصور امورة عدمية وثبت لها حكماً وجودياً، وتارة نتصور اموراً عدمية ونسلب منها حكماً، وهذا فى الواقع یسمّى سلب الحكم، وحينئذ فلا- یلزم وجود موضوع له، أما فى الحالة الأولى وهى اثبات حكم وجودى لأمر عدمى، فهو بحاجة إلى موضوع ثابت موجود إذ ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، والعدم لا ثبوت له فى الخارج، نعلم ان لهذا العدم وجوداً فى ظرف الذهن. وأيضاً نتصور اموراً عدمية غیر موجودة فى الخارج كالعدم المطلق والمعدوم المطلق واجتماع النقيضين وسائر المحالات) كشريك البارى جل وعلا، وان كان هذا مفهوماً ثبوتياً فلها ثبوت ما عندنا) لماذا؟ (لاتصافها بأحكام ثبوتية) فنقول هذا العدم غیر ذلك العدم (كتميزها من غيرها) والتميز صفة ثبوتية نثبتها للعدم المضاف (وحضورها لنا بعد غيبتها عنا) فنقول مفهوم العدم حاضر عندنا بعد ما كان غائباً عنا، فإن هذا حكم ثبوتى للعدم (وغير ذلك من الأحكام الثبوتية للعدم (اذ ليس هو الشبوت الخارجى) فهذا الحكم الثبوتى كيف حصل للعدم والعدم غیر ثابت فى الخارج ولا متحقق فيه؟ (لأنها معدومة فى الخارج) فأین هو العدم إذا؟ (ففى الذهن).

2- قد یشكل على ما تقدم بأن الذى ثبت بهذا البرهان هو وجود الكلى وحصوله للذهن لأنه لا تحقق له فى الخارج، وهكذا ثبت به وجود المعدوم فى الذهن لعدم تحققه فى الخارج، وهذا لا یثبت تحقق المفاهيم الثبوتية فى الذهن أيضاً، فزید مثلاً فى الخارج لأن المفاهيم الشخصية خارجية، ولا یثبت بهذا البرهان وجود المفاهيم الشخصية فى الذهن، ثم إن هذا البرهان أثبت وجود المفاهيم العدمية فى الذهن، ولم یثبت وجود المفاهيم الثبوتية فى الذهن، والحال أن الوجود الذهنى المقصود بكلامكم هذا، لا یختص بالمفاهيم العدمية والكلية بل قصدتم به مطلق الوجود الذهنى الشامل للكلية والجزئى والمفاهيم العدمية والمفاهيم الثبوتية، فما الجواب؟ الجواب: أنه لا فرق بین إدراكنا للمفهوم العدمى والمفهوم الثبوتى، إذ لیسافى وعائین مختلفین، فأینما تحققت المفاهيم العدمية تحققت المفاهيم الثبوتية وظرفهما واحد. ولا نرتاب) هذا دفع دخل الاشكال مقدر تقدم بايجاز (ان جمیع ما نعلقه من سنخ واحد) سواء كان مفهوماً عدمياً ام مفهوماً وجودياً، كلاهما یعقلان ويدركان فى ظرف ووعاء واحد، فحين نقول العدم متميز فإن مفهوم التميز ثبوتى، فإن لم یتحقق فى الذهن كيف یمكن اثباته لأمر ذهنى وهو العدم إذ لا شك أن العدم لا یتصور إلا فى الذهن فاثبات التميز له لا یمكن أن یتصور أو یتحقق الا فى الذهن والشیء الخارجى لا یثبت للمفهوم الذهنى (فالأشیاء كما أن لها وجوداً فى الخارج ذا آثار خارجية لها) أيضاً (وجود فى الذهن لا یرتب علیها فيه) أى فى الذهن (تلك الآثار الخارجية، وان ترتبت علیها) أى على تلك الأشياء (آثارٌ غیر آثارها الخارجية الخاصة) وفى الحقيقة تلك الآثار المترتبة علیها فى الذهن لیس ترتبها علیها بسبب أنها وجودات ذهنية بل بما أنها وجودات خارجية، وقد قلنا ان تقسيم الموجود الى الوجود الذهنى والوجود الخارجى لیس تقسيمياً حقيقياً ونفسياً أى لیس الوجودات على قسمین فى الحقيقة، بل الوجود مساوق للشخصية والخارجية وهذا: التقسيم، تقسيم اضافى، اذ بعض الوجودات التى هى وجودات خارجية أيضاً عند مقارنتها و مقايستها بالوجودات الخارجية الاخرى یمكن أن تكون وجودات ذهنية لتلك المجموعة من الوجودات الخارجية المقابلة لها من جهة عدم ترتب آثار تلك الوجودات على هذه الوجودات الذهنية والا فانها أيضاً وجودات خارجية، كما نقول الموجود إما بالقوة أو بالفعل، اذ كل ما فى الخارج فعلى وبالفعل، وأما كونها بالقوة فهو فى مقام مقارنتها وعند مقايستها بالكمال الذى قد یحصل لها فيما بعد، والا فمن جهة إثنائها موجودة فهى بالفعل، أو نقول الموجود أما واحد أو كثير، فالوجود مساوق للوحدة لا ینفك عنها، والمراد ان نفس هذا الوجود حال كونه واحدة نجده ذا قابلية للانقسام إلى اعداد و آحاد، عند مقارنتها بشیء آخر، مع عدم قابلية الشیء الآخر المقابل له - لهذا الانقسام، فمن

هذه الجهة يكون كثيراً

ولو كان هذا الذي نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج، كما يذهب إليه القائل بالاضافة، لم يمكن تعقل ما ليس في الخارج كالعدم والمعدوم، ولم يتحقق خطأ في علم⁽¹⁾

ص: 217

1- بعد ما اثبت الوجود الذهني و تحقق الصور والمفاهيم في هذا الذهن، شرع هنا في اثبات الدعوي الثالثة وهي دعوي مطابقة هذا الوجود الذهني لذاك الوجود الخارجي المحكي عنه ، وذلك بابطال القولين القائلين بعدم المطابقة الذي يستلزم منه إثبات صحة المطابقة : (ولو كان هذا الذي نعقله من الأشياء) هذا ردّ علي القول الأول القائل بالاضافة والمنكر للوجود الذهني، بأن العلم لو كان إضافة فالاضافة ينبغي أن نتحقق بين شيئين خارجيين، فهناك نفس خارجية وهناك معلوم ينبغي كونه في الخارج حتي نتحقق بينهما الإضافة ويصير علما. وتتحقق هذه الإضافة عند تحقق الطرفين ، ولهذا يلزم وجود معلومنا في الخارج حتي نتحقق الإضافة للنفس به ، وقد ثبت أن الكلي غير موجود في الخارج، فكيف نتحقق الإضافة للنفس به، وهل يمكن أن تضاف النفس إلي العدم؟ فثبت ان العلم غير الإضافة (ولو كان هذا الذي نعقله من الأشياء، وهو العلم هو عين ما في الخارج، هذا هو القول بالاضافة ، أي بناء علي كون العلم اضافة ، فانا ندرك نفس الشيء الخارجي وإدراكه يعني اضافة النفس اليه ، والقائلون بالاضافة يدعون أن المعلوم عين الشيء الخارجي لا صورته ومفهومه (كما يذهب اليه القائل بالاضافة) ولو كان كذلك لم يمكن تعقل ما ليس في الخارج كالعدم والمعدوم) فكيف نعقلهما؟ ثم أنه ينبغي عدم وقوع الخطأ فيه أبدا، اذ عند وجود العلم لابد من وجود الإضافة إلي شيء خارجي، والعلم عندكم ليس إلا الإضافة والإضافة تتحقق فلا خطأ هناك ، إذ الخطأ يحدث عندما لا تكون الصورة العلمية مطابقة للخارج، وقد أنكرتم الصورة العلمية ، ولا شيء لديكم سوي النفس والشيء الخارجي والاضافة المتحققة بينهما (ولم يتحقق خطأ في علم) فبطل هذا القول أيضاً.

ولو كان الموجود في الذهن شبحاً للأمر الخارجي، نسبتُهُ إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال، إرتفعت العينية من حيث الماهية ولزمت السفسطة، لعود علومنا جهالات ؛ علي أنّ فعلية الانتقال من الحاكي إلي المحكي تتوقف علي سبق علم بالمحكي، والمفروض توقف العلم بالمحكي علي الحكاية (1)

ص: 218

1- أما بطلان القول الثالث : (ولو كان الموجود في الذهن شبحاً للأمر الخارجي. نسبته إليه نسبة التمثال الي ذي التمثال ، ارتفعت العينية من حيث الماهية) إذ القول الثالث عبارة عن ان علاقة المفهوم الذهني أو الصورة الذهنية مع الشيء الخارجي علاقة الشبحاً، كالتمثال وذي التمثال، ومعناه اننا لم ندرك ماهية الشيء الخارجي، فلم نعلم بالواقع، وهو السفسطة ، إذ الشكاكون والسوفسطائيون يقولون بعدم امكان العلم بالخارج وهو مطابق لقولكم هذا، وعليه، فلا اتحاد بين المعلوم بالعرض والمعلوم بالذات، وهو الصورة الذهنية من جهة الماهية ، ولا عينية بينهما، ومن ذلك الزمت السفسطة) وذلك العود علومنا جهالات) اذ العلم لا يكون علماً الا اذا طابق الواقع، وإلا صار جهلاً محضاً. (علي) أي بالإضافة الي اشكال آخر يرد علي القول الثالث هو (ان فعلية الانتقال من الحاكي الي المحكي) أي لو كان لدينا حال و محكي عنه واراد الحاكي ان يكون فعلياً عندنا بالنسبة إلي المحكي عنه بأن يرينا شيئاً فإن تلك الفعلية (لا تتوقف علي سبق علم بالمحكي) قبل تصور الحاكي أو رؤيته (والمفروض) عندهم (توقف العلم بالمحكي علي ص: 218 الحكاية) أي أننا لا نعرف المحكي، وانما نعرف الحاكي فقط، ويلزم منه الدور، اذ يتوقف معرفة الحاكي علي معرفة المحكي و توقف معرفة المحكي علي معرفة الحاكي، وهو دور باطل، وعليه فلن يحصل لنا العلم بالحقيقة أصلاً.

ولو كان كل علم مخطئاً في الكشف عما وراءه لزمّت السفسطة وأدّى إلى المناقضة ، فإن كون كل علم مخطئاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلية مخطئاً فيكذب، فيصدق نقيضه وهو كون بعض العلم مصيباً(1)

فقد تحصل أن للماهيات وجوده ذهنية لا- تترتب عليها فيه الآثار كما أن لها وجود خارجي تترتب عليها فيه الآثار. وتبين بذلك إنقسام الموجود إلى خارجي وذهني(2)

ص:219

1- أما بطلان القول الرابع وهو أكثرها بعداً عن الواقع لادعاء أصحابه عدم وجود أي ارتباط بالخارج، وأن ما ندركه ليس إلا من قبيل الرموز والعلامات، وإنّما مجرد أخطاء مرتبة تحصل لأذهاننا لاصلة لها بمتن الواقع، وردّ المؤلف (نور الله مرقدّه) : إنه (ولو كان كل علم مخطئاً في الكشف عما وراءه لزمّت السفسطة) بل أدّى إلى ما هو أدهي من السفسطة أعني ادّي الي المناقضة، فإن كون كل علم مخطئاً، يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلية مخطئاً) وهو قولنا: «كل علم مخطيء» (فيكذب) هذه القضية، وحيث كذبت هذه القضية (فيصدق نقيضه، وهو كون بعض العلم مصيباً). وحاصله إننا لو نفينا وجود العلاقة بالخارج ونفينا العلم بالواقع، فأما أن تكون هذه القضية صادقة وأما كاذبة، فإن كانت صادقة أعني لم يكن لنا أي طريقة أو طريق للوصول الي الواقع الخارجي - علي ما في القضية -، لزم كذب نفس هذه القضية، بدليل كون هذا علماً أيضاً، وهو نفي الطريق الي الخارج، أي نعلم ان علومنا مجموعة من الأخطاء، وأحد هذه العلوم، قولنا «علم» في القضية السابقة، فلزم كونها كاذبة خاطئة، وإذا ثبت خطؤها لزم صدق نقيضها وقضية «كل علمنا خطأ أو كل علومنا خطأ» نقيضها «بعض علمنا حقيقة أو بعض علومنا حقائق»، فإن قلتم النقيض خطأ أيضاً، وقعتم في محذور التناقض والسفسطة .

2- (وقد تحصل) بعد بطلان هذه الأقوال الثلاثة أعني الثاني والثالث والرابع، (ان للماهيات وجود ذهنية لا تترتب عليها) أي علي تلك الماهيات (فيه) أي في الذهن (الآثار) الخارجياً (كما أن لها وجوده خارجية تترتب عليها) أي علي تلك الماهيات (فيه) أي في الخارج الآثار الخارجية ..الخ.

الأمر الأول : أن الماهية الذهنية غير داخلية ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلية تحتها وهي في الخارج تترتب عليها آثارها، وإنما لها من المقولة مفهومها فقط ؛ فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق، لكنه ليس ماهية موجودة لا في موضوع بما أنه جوهر ، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم ، وهكذا في سائر أجزاء حد الإنسان؛ فليس له إلا مفاهيم ما في حده من الأجناس والفصول من غير ترتب الآثار الخارجية، ونعني بها الكمالات الأولية والثانوية ؛ ولا معني للدخول والاندراج تحت مقولة إلا ترتب آثارها الخارجية، وإلا فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقولة على شيء كافياً في اندراجه تحتها كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها لحملها على نفسها، فكانت فرداً لنفسها؛ وهذا معني قولهم: «إن الجوهر الذهني جوهر بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع»(1)

ص: 220

1- شرع المؤلف في بيان الاشكالات الواردة على الوجود الذهني، ودفعها بالرد عليها، ويكمن الرد على جميع هذه الشبهات في معرفة حقيقة واحدة وهضم مطلب واحد سيأتي بحثه بأسهاب وحاصله الفرق بين الحمل الأولي والحمل الشائع. الأمر الأول : ان الماهية ... الي قوله وهي في الخارج، فالإنسان حين كان في الخارج وبوجوده الخارجي، كان م- رجا تحت ماهية الجوهر، وحين صار ذهنياً، فإن مفهوم الإنسان الذهني ليس مندرجاً تحت المقولة، بل متحد معه مفهوماً، والمراد من الاندراج كونه مصداقاً خارجياً لمفهوم ما (تترتب عليها آثارها) فلا تندرج تحت تلك المقولة (وانما لها من المقولة مفهومها فقط، فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق، إلا أنه ليس ماهية موجودة لا في موضوع) الجوهر هو ماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع، والمفهوم الذي في ذهني ليس مما اذا وجد وجد لا في موضوع، إذ لا حاجة لنا بوجوده (بما أنه جوهر ، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم) فالجسم كذلك، ولكن لا يلزم أن يكون المفهوم الذهني أيضاً ذا أبعاد ثلاثة (وهكذا في سائر أجزاء حد الإنسان... الي قوله ... كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها) اذ المقولة تصدق على الجوهر، فهل يلزم منه دخول المقولة واندراجها تحت الجوهر؟ بأن نقول الجوهر على أنواع أحد أنواعه المقولة ، وذلك اننا حين نقول الجوهر مقولة نريد أن مفهومهما واحد (لحملها على نفسها) وبذلك كانت فرداً لنفسها، وهذا معني قولهم:...(الخ). والحاصل : أن قولنا الإنسان حيوان ناطق في الذهن نعني به كذلك بالحمل الذاتي الأولي، وقولنا عن زيد أو الإنسان الخارجي أنه إنسان أو حيوان نعني ونريد به ذلك بالحمل الشائع الصناعي، فالحمل الشائع يلازمه ترتب الآثار، وليس كذلك بالنسبة إلى الحمل الشائع. بيان ذلك أنا حين نحمل مفهوماً على شيء ما، تارة يكون الموضوع والمحمول معاً من المفاهيم، اي اتّهما مفهومان، ويسمّي الحمل هنا حملاً أولياً ، ومعناه اتحاد الموضوع والمحمول واتّهما شيء واحد، ومفهوم واحد، وتارة لا يلحظ ذلك الموضوع من جهة المفهوم بل يقع الحمل من جهة كونه أمراً موجوداً، ومصدّقاً للمحمول، ويسمّي الحمل هنا حملاً شائعاً، فالحمل الأولي هو حمل المفهوم على المفهوم عند اتحاد المفهومين، والحمل الشائع هو اتحاد المصدّقين لا المفهومين. ثم ان اتحاد المفهوم - المفهومين - لا يعني ترتب آثار الوجود الخارجي عليه أو عليهما، فلا- دخل لنا بالآثار والوجود الخارجي إذ طبع الحمل الأولي بيان المفهوم فحسب، بمعني أن مفهوم الناطق ومفهوم الحيوان الناطق متحدان لا- فرق بينهما قط وهو معني الإنسان حيوان ناطق بالحمل الأولي كأنك تقول الإنسان إنسان، والإنسان بشر وكلها حمل أولي سواء اتحد اللفظان والمفهومان كالإنسان والإنسان أو اختلف اللفظان واتحد المعنيان والمفهومان فقط كالإنسان والبشر، فهما لفظان مترادفان أو اختلف المفهومان من حيث الاجمال والتفصيل، كالإنسان والحيوان الناطق الإنسان حيوان ناطق -

1- (وأما تقسيم المنطقتين الأفراد إلى ذهنية وخارجية فمبني على المسامحة) فإن نتيجة هذا التقسيم أن المفاهيم الموجودة في الذهن مندرجة عندهم تحت الماهيات الخارجية. قالوا: أن القضية الموجبة اما خارجية وهي التي حكم فيها علي افراد موضوعها الموجودة في الخارج، واما ذهنية وهي التي حكم فيها علي الأفراد الذهنية فقط، وأما حقيقية، وهي التي حكم فيها علي الأفراد النفس الامرية محققة كانت أو مقدرة». . اذ قد يقال أن الإنسان الموجود في الذهن هو الفرد الذهني للإنسان أي ماهية الإنسان، وهذا تعبير مجازي، وذلك أن الإنسان الموجود في الذهن ليس فرداً ذهنياً للماهية، بل الفرد يصدق حين يصدق الوجود، فاذا كان الوجود مندرجاً تحت مقولة ما، قلنا هو فرد من أفراد، واما بناؤه علي المسامحة فقد جاء (تسهيلاً للتعليم).

ويندفع بما مرّ إشكال أوردوه علي القول بالوجود الذهنيّ ، وهو أنّ الذاتيات متحفظة علي القول بالوجود الذهنيّ، فإذا تعقلنا الجوهر كان جوهرًا نظرًا إلي انحفاظ الذاتيات، وهو بعينه عَرَضٌ، لقيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، فكان جوهرًا وعرضًا بعينه ، واستحالته ظاهرة (1)

ص: 222

1- (ويندفع بما مر اشكال أوردوه علي القول بالوجود الذهني) تقدم أن المعتزلة قالت بثبوت الأحوال، أعني أنّهم كانوا يعتقدون بوجود اشياء ثابتة أي ليست موجودة ولا معدومة ، حدث ذلك بعد شبهة حدثت لديهم في علم الباري جل وعلا بالموجودات قبل أن يوجدها ويخلقها، والشبهة هي أنّه لو لم يكن شيء وكانت الأشياء قبل ايجادها معدومة تماما ولم يكن إلا المعدوم والعدم المطلق، فكيف تعلق علم الباري تعالي بالعالم، أذ العلم بشيء ما- هو العالم - وهو غير موجود أعني معدوم تماما ، فكيف يجوز أن يعلم به، ولهذا قالوا ان الشيء قبل ايجاده له نوع من الثبوت، وهذا الثبوت واسطة بين الوجود والعدم، وهو زعم باطل إذ لا واسطة بين النفي والايجاب والوجود والعدم يرفضه العقل السليم والحقائق الثابتة لا سيما أنّهما نقيضان ولا واسطة بين النقيضين وإلا بطل التناقض وانتفي، لدفع هذه الشبهة قام الفلاسفة بطرح مبحث الوجود الذهني والخارجي لعلاقته بتلك الشبهة كما هو واضح، بل ان القول بالثبوت الذهني يدفع شبهات عديدة كما في هذا الفصل، ثم أن البعض أوردوا شبهات عديدة علي القول بالوجود الذهني ينبغي دفعها والذب عن المدعي بالبرهان القاطع و تقدم أن الرد عليها يتوقف علي الفرق بين الحمل الأولي والعمل الشائع، وهما مصطلحان ظهرا في عصر الشيخ الرئيس وبرزت تماما في عصر المولي صدر المتألهين الذي لم يأل جهدا في بسطهما ونشرهما وبيان حقيقتهما، والاشكال الاول الذي أوردته علي الوجود الذهني (وهو ان الذاتيات منحفظة علي القول بالوجود الذهني) اي علي القول بالوجود الذهني يلزم كون الذاتيات وهي الماهيات منحفظة في الذهن، واذا كانت نفس الماهية منحفظة وموجودة في الذهن فلا بد من وجود خواص الماهية وهي الذاتيات في تلك الماهية التي في الذهن، بأن يكون جنسها في الذهن نفس جنسها في الخارج، وفصلها نفس فصلها، وبناء عليه (فاذا تعقلنا الجوهر) الخارجي كما لو تصورنا زيدا، وليس المراد من التعقل هنا تعقل مفهوم الجوهر، بل معناه العلم بالجوهر الخارجي (كان جوهرًا) أي كان ما تصورناه في اذهاننا جوهرًا أيضًا، لماذا؟ (نظرة إلي انحطاط الذاتيات) في تلك الماهية، ومن جهة ثانية نجد أنه (وهو بعينه عرض) والحال أن نفس تلك الصورة الذهنية امر عرضي لأنه علم، والعلم من كيف النفساني وهو من الأعراض، لماذا هو عرض بعينه القيامه) أي الصورة الذهنية (بالنفس والنفس موضوع لها، وقد تقدم أن العرض إذا وجد، وجد في موضوع أي قيام العرض بموضوعه) ولهذا فكان جوهرًا وعرضًا بعينه ، واستحالته) أي استحالة كونه جوهرًا لا في موضوع وعرض في موضوع في آني وأحد (ظاهرة) لاشك فيها.

وجه الاندفاع: أنَّ المستحيل كون شيء واحدٍ جوهرًا وعرضًا معاً بالحمل الشائع، والجوهر المعقول جوهر بالحمل الأولي وعرض بالحمل الشائع، فلا استحالة (1)

وإشكالٌ ثانٍ: وهو أن لازم القول بالوجود الذهني أن يكون الجوهر المعقول جوهرًا نظرًا إلى انحفاظ الذاتيات، والعلم عندهم من الكيفيات النفسانية، فالمعقول من الجوهر مندرجٌ تحت مقولة الجوهر وتحت مقولة الكيف، وهو محالٌ، لأدائه إلى تناقض الذات، لكون المقولات متباينةً بتمام الذات. وكذا إذا تعقلنا الكم - مثلاً - كانت الصورة المعقولة مندرجةً تحت مقولتي الكم والكيف معاً، وهو محالٌ. وكذا إذا تعقلنا الكيف المبصر - مثلاً - كان مندرجاً تحت نوعين من مقولة الكيف، وهما الكيف المحسوس والكيف النفساني (2)

ص: 223

1- (وجه الاندفاع ان المستحيل كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا معاً بالحمل الشائع) فلا يكون وجوده الخارجي وجوداً جوهرياً، ووجوده عرضياً في الوقت ذاته، إلا أن الأمر ليس هكذا بل الصحيح والحق أن (الجوهر المعقول جوهر بالحمل الأولي وعرض بالحمل الشائع، فلا استحالة) حينئذ.

2- (واشكال ثاني، وهو أن لازم القول بالوجود الذهني أن يكون الجوهر المعقول جوهرًا نظرًا إلى انحفاظ الذاتيات) وقد سبق في الأشكال الأول والعلم عندهم من الكيفيات النفسانية) في الاشكال الأول ذكر العرض من غير تعرض الي نوع خاص منه، وأما هذا الاشكال خاص بنوع خاص منه هو الكيف النفساني وعليه فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر) لاتحاده مع الجوهر الخارجي من جهة الماهية، ومندرج تحت مقولة الكيف) فلزم أندراج ماهية واحدة تحت مقولتين (وهو محال)، وسبب الإستحالة (لأدائه الي تناقض الذات) أي لأنه يلزم منه وجود تناقض في الذات الواحدة. بيان ذلك: اننا حين نقول مندرجة تحت مقولة، نريد به أن مفهوم المقولة جزء من ماهية هذا الشيء، وقولنا بورودها واندراجها تحت مقولة ثانية يعني أن تلك المقولة جزء ماهيته، وهاتان المقولتان متباينتان بتمام الذات لا يجتمعان أبداً، وللازم الوجود الذهني اجتماعهما معاً الكون المقولات متباينة بتمام الذات وتباين المقولتين بتمام الذات يستلزم عدم أحدهما عند وجود الآخر: وبالعكس، ولازم القول بوجود الأول كونه موجودة وغير موجود في آن واحد، وهكذا العكس، وهو تناقض ظاهر. ثم أن المستشكل وسّع دائرة الأشكال، حيث زعم أن التناقض لا ينحصر في الجوهر والعرض بل في غيرهما قائلًا: (وكذا اذا تعقلنا الكم مثلاً كانت الصورة المعقولة مندرجة تحت مقولتي الكم) لأنه نفس ماهية الكم التي وجدت في الذهن، فالمعقول المتصور في الذهن هو الكم، ومندرجة تحت مقولة (الكيف معاً) لأن المعقول المتصور في الذهن علم والعلم كيف نفساني، فقد اندرج الشيء الواحد تحت مقولتين الا أنهما نوعان من جنس واحد، (وهو محال) أيضاً لعدم امكان كون النوع الواحد من جنسين، وهذا قوله: (وكذا اذا تعقلنا الكيف المبصر مثلاً) فإن الكيف المبصر من مقولة الكيف وبعد تصوره ذهنياً يكون علماً وهو من الكيف أيضاً، لكن الاشكال باقي علي حاله، لأن ذاك كيف مبصر، والكيف المحسوس المبصر نوع من الكيف والكيف النفساني نوع آخر من الكيف، والشيء الواحد لا يكون نوعين (كان مندرجة تحت نوعين من مقولة الكيف) أحدهما الكيف المحسوس وهو في الخارج، والآخر الكيف النفساني وهو في الذهن. والجواب عنه كالجواب عن سابقه اذ كيف نفساني بالحمل الشائع وتحمل عليه الخصائص بالحمل الأولي، كما جاء في وجه الاندفاع.

وجه الاندفاع: أنّه كيفُ نفسانيّ بالحمل الشائع، فهو مندرجٌ تحته ؛ وأمّا غيره من المقولات أو أنواعها فمحمولٌ عليه بالحمل الأولي ، وليس ذلك من الاندراج في شيء.

إشكالٌ ثالث: وهو أن لا يُلزم القول بالوجود الذهنيّ كونُ النفس حارّةً وباردةً معاً، ومربّعةً ومثلثاً معاً، إلّا غير ذلك من المتقابلات عند تصوّرها هذه الأشياء، إذ لا نعني بالحارّ والبارد والمربّع والمثلث إلّا ما حصلت له هذه المعاني التي توجد

للغير وتنعنه(1)

ص: 224

1- قوله : (أن لا نعني بالحار والبارد... الخ) فما هو الحار؟ هو ما حصلت له ماهية الحرارة ، والبارد ما حصلت له ماهية البرودة والمربّع ما حصلت له ماهية الشكل المربّع وهكذا المثلث وغيرها، وهي من المعاني التي توجد للغير) أي يكون وجودها للغير (و تنعته) أي ولازم ذلك ان تكون تلك المعاني ناعنة لذلك الغير ، فإذا حصلت تلك المعاني الشيء نعتته بذلك النعت.

وجه الاندفاع: أنَّ الملاك في كون وجود الشيء لغيره وكونه ناعماً له هو الحمل الشائع، والذي يوجد في الذهن - من برودة وحرارة ونحوهما - هو كذلك بالحمل الأولي دون الشائع (1)

وإشكال رابع: وهو أنَّ اللازم منه كون شيء واحد كلياً وجزئياً معاً وبطلانه ظاهر. بيان الملازمة: أنَّ الإنسان المعقول - مثلاً - من حيث تجويز العقل صدقه علي كثيرين كلياً، وهو بعينه من حيث كونه موجوداً قائماً بنفسٍ واحدةٍ شخصيّةٍ يتميز بها عن غيره جزئياً فهو كلياً وجزئياً معاً (2)

ص: 225

1- (وجه الاندفاع: أنَّ الملاك... الخ) أي قولنا وجود الشيء لغيره يحصل فيما إذا كان هناك مفهوم صل عليه بالوجود الشائع بحيث يكون هذا المفهوم هو النساعت له، كالسواد الخارجي الذي يقال أنَّ وجوده للغير، فإننا ننتزع وصف الأسود منه ونحمله علي الجسم بالحمل الشائع بخلاف النفس (والذي يوجد في الذهن) والنفس (من برودة وحرارة ونحوهما هو كذلك) أي برودة وحرارة (بالحمل الأولي دون الشائع) وبعبارة أوضح: الحار عبارة عما تكون فيه وجود الحرارة لا مفهومها، وما في النفس والذهن هو مفهوم الحرارة لا مصداقها.

2- (وإشكال رابع: وهو أنَّ اللازم منه) أي من القول بالوجود الذهني (كون شيء واحد) والمراد بالشيء هنا المفاهيم الماهوية كالإنسان والبقر والغنم.... الخ (كلياً وجزئياً معاً). بيان الإشكال أننا عند تصور جزئي من الجزئيات، نجد أنه من جهة كونه مطابقاً للخارج، لا بد من كونه جزئياً، لكنه بعد حضوره في الذهن يكون قابلاً للانطباق والصدق علي كثيرين، فهو من جهة انطباقه في النفس علي كثيرين، كلياً، ومن جهة مطابقته للجزئي الخارجي وصدقه عليه، فهو جزئي، إذن ثبت أنه جزئي وكلي في آن واحد. وبطلانه ظاهر) لكن لا علي غرار الإجابات والردود السابقة، ولكن يختلف عن تلك الردود. بيان ذلك: أنَّ المراد من الجزئي المتصور في الذهن ليس المفهوم الجزئي، بل المراد هو أحد مصاديق ماهية موجودة في الخارج بالوجود الشخصي وموجودة في الذهن بالوجود الكلي، ولازمه كون الإنسان جزئياً وكلياً في آن واحد، هذا هو الإشكال، ولا يمكن الإجابة عنه بالحمل الأولي والحمل الشائع لأن الإنسان سواء حملنا عليه الجزئي أو الكلي كان الحمل شائعاً من غير فرق، از مفهوم الإنسان غير مفهوم الجزئي كما أنه غير مفهوم الكلي أيضاً. وبيان الجواب: أنَّ لمفهوم الإنسان الذي في الذهن - الإنسان بوجوده الذهني - حيثيتين، أحدهما: أنه بالقياس بالوجودات الخارجية يصدق علي كثيرين، وهذه حيثية قياسية لعدم تحققها لمفهوم الإنسان، والثانية: أنَّ ذات الإنسان عبارة عن الحيوان الناطق، فما هو مفهوم الإنسان؟ وقد عرفنا هاتين حيثيتين فلما نقول الإنسان حيوان ناطق، فالحمل أولي، وعندما نقيس مفهوم الإنسان الذهني مع الأشياء الخارجية نجده قابلاً للحمل علي كثيرين، فهو من هذا حيث كلي، وحمل الكلي عليه يكون بالحمل الشائع. فالحاصل أنَّ لمفهوم الإنسان في الذهن حيثيات ثلاث: 1- حيثية المفهوم بما أنه مفهوم، ومن هذا حيث لا- يحمل عليه شيء لا الكلي ولا الجزئي، فلا يحمل عليه إلا اجناسه وفصوله، وكل ما يحمل عليه من هذا حيث حمل أولي. وهناك حيثيتان أخريان أشار إليهما المصنف ب وهما: 2- حيثية الوجود النفسي من غير قياس الي غيره، وبهذا اللحاظ والحيث يعد وجوداً شخصية لا يصح إطلاق الكلي عليه لأن الوجود مساوق للشخصية، بل جزئي. 3- حيثية قياسية وعندها يقبل الصدق علي كثيرين، فالوجود الذهني بهذا حيث ينطبق علي كثيرين ويطلق عليه الكلي فهو بقطع النظر عن مقارنته بالخارج وبمجرد لحاظه في نفسه، وجوده جزئي شخصي، وبلحاظ مفهومه حيوان ناطق - مثلاً في الإنسان، وهذه حيثية جديدة ذكرها المؤلف غير الحمل الأولي والشائع.

وجه الاندفاع: أنَّ الجهة مختلفة، فالإنسان المعقول - مثلاً - من حيث إنَّه مقيس إلي الخارج كلِّي، ومن حيث إنه كيف نفساني قائم بالنفس غير مقيس إلي الخارج جزئي.

وإشكال خامس : وهو أنَّنا نتصوّر المحالات الذاتيّة ، كشريك الباري، وسلب الشيء عن نفسه واجتماع النقيضين وارتفاعهما، فلو كانت الأشياء حاصلةً بذواتها

وجه الإندفاع: أن الثابت في الذهن إنما هو مفاهيمها بالحمل الأولي لا مصاديقها بالحمل الشائع. فالمتصور من شريك الباري هو شريك الباري بالحمل الأولي. وأما بالحمل الشائع فهو ممكن وكيف نفساني معلول للباري مخلوق له؟ (2)

الأمر الثاني: أن الوجود الذهني لَمَّا كان لذاته مقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لما وراءه، فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهني من دون أن يكون له وجود خارجي محقق كالماهيات الحقيقية المنتزعة من الوجود الخارجي، أو مقدّر كالمفاهيم غير الماهوية التي يتعمّلها الذهن بنوعٍ من الاستمداد من معقولاته،

ص: 227

1- (واشكال خامس: وهو أنا نتصور) في أذهاننا (المحالات الذاتية التي يستحيل وجودها في الخارج لذاتها، فلا ماهية لها في الخارج (كشريك الباري) تبارك وتعالى (وسلب الشيء عن نفسه، واجتماع النقيضين، وارتقاعهما) أي ارتقاع النقيضين (فلو كانت الأشياء) كما تزعمون (حاصلة بذواتها) وماهياتها (في الذهن عند تصورهما (استلزم ذلك) أي القول بحصول ذواتها وماهياتها في الذهن (ثبوت المحالات الذاتية في الخارج و ثبوت ماهياتها في الخارج، وهو محال، فالوجود الذهني محال مثله.

2- (وجه الاندفاع أن الثابت في الذهن) بعد تصور هذه المحالات الذاتية (انما هو مفاهيمها) أي مفاهيم المحالات الذاتية (بالحمل الأولي لا مصاديقها بالحمل الشائع) نعم ان الموجود في الذهن هو اجتماع النقيضين لكن من جهة مفهوم اجتماع النقيضين وما أشبه من سائر المحالات الذاتية، وهو اجتماع النقيضين بالحمل الأولي لا الشائع، فإن مفهوم شريك الباري وسلب الشيء عن نفسه وما أشبه، تحققت للذهن ولا- تناقض بين المفاهيم، وانما التناقض يقع بين المصاديق وذلك بسلب مصداق الشيء منه، واما المفهومان بما أنهما أمران وجوديان فلا- تناقض بينهما. إذن فالمتصور من شريك الباري هو شريك الباري بالحمل الأولي) اي تصور مفهوم شريك الباري تبارك وتعالى، وأما الذي يستحيل وجوده وتحققه وتصوره كفر و شرك، فهو تصور مصداق شريك الباري ولهذا قال بي: (واما بالحمل الشائع) وهو تصور مصداق شريك الباري (فهر) اي تصور هذا المصداق (ممكن) ليس بواجب، وكذلك (كيف نفساني معلول للباري) جل جلاله، كما أنه - أعني شريك الباري مفهومة - (مخلوق له تبارك وتعالى، وما كان معلولا ومخلوقة استحال كونه شريكة للباري جل وعلا.

فيتصوّر مفهوم العدم. مثلاً - ويقدر له ثبوتاً ما يحكيه بما تصوّره من المفهوم(1)

وبالجملة شأن الوجود الذهنيّ الحكاية لما وراءه من دون أن ترتّب آثار المحكيّ علي الحاكي. ولا ينافي ذلك ترتّب آثار نفسه الخاصّة به من حيث إنّ له ماهيّة الكيف. وكذا لا- ينافيه ما سيأتي أن الصور العلمية مطلقاً مجردة عن المادّة، فإنّ ترتّب آثار الكيف النفساني وكذا التجرد حكم الصور العلميّة في نفسها والحكاية، وعدم ترتّب الآثار حكمها قياساً إلي الخارج، ومن حيث كونها وجوداً ذهنيّاً لماهيّة كذا خارجيّة(2)

ويندفع بذلك إشكالُ أوردوه علي القائلين بالوجود الذهني؛ وهو أنا نتصوّر الأرض علي سَعَتها بسهولة و براريها وجبالها وما يحيط بها من السماء بأرجائها البعيدة، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة؛ وحصول هذه المقادير العظيمة في

ص: 228

1- (الأمر الثاني: أن الوجود الذهني لما كان لذاته مقيساً إلي الخارج) وإن اضافته إلي الخارج ذاتية له نابعة من حاق ذاته، وحيثية ذاته حيثية قياسية، بمعنى أن كل وجود ذهني هو بالضرورة وجود ذهني لشيء ما في الخارج، لما كان الأمر كذلك (كان بذاته) أي الوجود الذهني (حاكياً لما وراءه) وهو الوجود الخارجي (فامتنع أن يكون....) إلي قوله: (كالماهيات الحقيقية المنتزعة من الوجود الخارجي) فسواء كان هذا الوجود الخارجي وجوداً حقيقياً واقعياً كالماهيات المنتزعة من الوجود الخارجي (أو) كان هذا الوجود الخارجي (مقدّراً) مفروضاً معتبراً (كالمفاهيم غير الماهوية التي يصنعها وتعملها الذهن بنوع من الاستمداد من معقولاته) أي المعقولات الذهنية (فيتصور الذهن (مفهوم العدم - مثلاً - ويقدر له) أي المفهوم العدم (ثبوتاً) ومصادقاً (ما، يحكيه) أي الذهن يحكي المصادق المفروض والمقدر ربّما تصوّره) أي بواسطة ما تصوّره (من المفهوم والمراد هنا مفهوم العدم.

2- (وبالجملة) عند لاحظنا للصورة العلمية كحقيقة خارجية، من غير قياسها إلي مصاديقها - أو مصادقها - فإن هذه الصورة العلمية من الكيف النفساني، المجردة من المادّة ولها آثار خاصة، واما اذا لاحظنا الصورة العلمية هذه بالقياس إلي مصادقها. فقلنا مثلاً أن هذه الصورة العلمية، صورة علمية للانسان الخارجي، فإن هذه الصورة غير حاملة لما تحكيه من آثار، نعم تكون حاكية عن تلك الآثار الخارجية .

1- (ويندفع بذلك اشكال أوردوه...الخ) وكأنها نشأت عن اختلاف وقع بين الفلاسفة حول كيفية تحقق وحصول رؤية الأشياء الخارجية، وقد كان فلاسفة اليونان القديم يعتقدون بأن رؤية الأشياء الخارجية تحصل بانطباع صورها في الذهن، و تنطبع كذلك في العين ، كالصورة التي تنعكس علي المرآة، وبواسطة تلك الصورة المنطبعة ندرك الأشياء. واعتقد بعضهم الآخر أن الرؤية تتحقق بخروج الشعاع لا الانطباع، بمعنى أن شعاعاً من العين تسقط علي الشيء المرئي لتتحقق الرؤية لصاحبها، واشتهر أصحاب القول الأول بالانطباعيين، كما اشتهر اصحاب القول الثاني بالشعاعيين. ثم وقع الخلاف بينهم هل الصور المرئية والمدركة مجردة ام مادية ؟ فكان الفلاسفة يعتقدون بأن الادراكات الحسية مادية ، وحصروا المجرد في الادراكات العقلية، حتي ظهر بطل ساحة الحكمة المتعالية المولي صدر المتألهين فأبطل النظرية واثبت تجرد الادراك مطلقة ، حتي الادراكات المادية ، وسيأتي في المرحلة الحادية عشرة أن شاء الله تعالى. ورد هذا المطلب في باب العلم بهذه المناسبة ، لاثبات تجرد مطلق الادراك حتي الصور الحسية، والبعد الثاني من هذا المطلب يتعلق بالوجود الذهني، وهو أن الوجود الذهني ان كان عبارة عن حضور الشيء بمماهيته في الذهن، لزم القول بتحقيق المحسوسات بماهياتها المحسوسة في الذهن ، والمرئيات من قسم المحسوسات ، فحين ننظر إلي السماء نري فضاءً واسعاً، ولو اريد انعكاس هذه الماهية في العين ، لزم تحقق صورة مادية كبيرة جداً في العين ، اذ الصورة المادية لا تتحقق إلا في عضو مادي ، سواء كان العضو عيناً أو عبارة عن اعصاب العين أو المخ أو ما أشبه ، فالمهم أن يكون هذا العضو من جسمنا، وانطباع تلك الصورة بكل ما لها من حجم حجيم في عضو من الأعضاء يقتضي كون ذلك العضو بحجم الجسم المرئي ، وهو بديهي الاستحالة لعدم تحققه قطعاً بل استحالة تحققه ، وكيف للصورة الكبيرة أن تنطبع في المحل الصغير بل الصغير جداً قياساً مع بعض الصور، إذن لا تحضر الأشياء الخارجية بماهياتها الخارجية عند شبكية العين مثلاً ، بل المتحقق والحاضر عند الشبكية صورة صغيرة جداً من الشيء المرئي، وهي مختلفة عن الموجود الخارجي المرئي، وعليه فلا يحصل إدراك للشيء الخارجي بعينه، بل يستحيل ذلك. واجيب عن هذا الاشكال : بأن هذا العضو الصغير - أعني العين - قابل للتقسيم الي ما لا نهاية من الأجزاء، ولهذا فإن كل جزء من المرئي الخارجي ينطبع علي جزء من هذا العضو

ومن الواضح أنَّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصياتها في محلّ مادّيّ مباينةٌ للماهيّات الخارجية، فلا مسوّغٌ للقول بالوجود الذهنيّ وحضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان(1)

وجه الاندفاع: أنَّ ما ذكره - من الفعل والانفعال المادتين عند حصول العلم بالجزئيات - في محلّه ، لكن هذه الصور المتطبعة ليست هي المعلومة بالذات ، وإنّما

ص: 231

1- (وبذلك يندفع أيضاً أشكال آخر) حاصله أنه من سنخ الأشكال السابق وقريب منه ، وهو أنه بناءً علي ما تقدم من أن عدم انطباع الأشياء الخارجية بما لها من ماهيات كبيرة، في الأعضاء الصغيرة، دليل علي تجرد الإدراك ، فإن قوماً من الفلاسفة أنكروا كون ذلك دليلاً علي تجرد الإدراك، بل قدموا طريقة أخرى، هي أن الأشياء الخارجية تنطبع في عضو من أجسامنا لكن بالصورة الصغيرة - أو في صورة صغيرة - كتصوير الكاميرا تماماً، وتكون النسب والاضافات محفوظة في تلك الصورة، إذن نحن ندرك الشيء في صورته الصغيرة ، وبحسب تجاربنا نميز الحجم الحقيقي لها فنتصور الشيء أكبر أو أصغر من حجمه الواقعي، وذلك لقلة تجربة البعض، فلا منافاة بين كون إدراك البصر علي وجه الانطباع. هو ان الاحساس والتخيل علي ما بينه علماء الطبيعة) والمراد بعلم الطبيعة هو علم النفس الفيزيائي ، اذ أثبت علماء الفيزياء ان الاحساس والتخيل يكونان (بحصول صور الاجسام) في الاعضاء (بما لها) أي بما لتلك الاجسام (من النسب والخصوصيات الخارجية) فتلك الاجسام بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية تنطبع في (الاعضاء الحساسة) من البدن (وانتقالها، أي تلك الصور الي الدماغ، مع ما لها) اي مع ما لتلك الأعضاء الحساسة من التصرف في تلك (الصور) اذ طبيعة تلك الأعضاء الحساسة كاليد مث تقتضي حصول نوع من الفعل والانفعال والتأثير والتأثر بينها وبين تلك الصور المنطبعة فيها (بحسب طباعها) أي طباع تلك الأعضاء الحساسة الخاصة بها، ثم أن هذه الصور المنطبعة تكون صغيرة جدا (والإنسان ينتقل الي خصوصيات مقاديرها وأبعادها واشكالها بنوع...الخ) بحيث يقيس أجزاء الصور الحاصلة عنده بعضها ببعض فيعرف مقدار حجم كل جزء من تلك الاجزاء (علي ما فصلوه في محله) في علم الطبيعة، ومضني المستشكل في إشكاله قائلاً : ومن الواضح أن هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصياتها في محلّ مادي مباينةٌ للماهيات الخارجية) فليست هي الأشياء الخارجية بعينها بل مباينة لها (فلا مسوّغٌ للقول بالوجود الذهني و) هو عبارة عن حضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان) كما يدعي القائلون بالوجود الذهني.

هي أمور مادية معدة للنفس تهيئها لحضور الماهيات الخارجية عندها بصور مثالية مجردة غير مادية بناءً علي ما سيتبين من تجرد العلم مطلقاً، وقد عرفت أيضاً أن القول بمغايرة الصور عند الحس والتخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة (1)

الأمر الثالث : أنه لما كانت الماهيات الحقيقية التي تترتب عليها آثارها في الخارج هي التي تحل الأذهان بدون ترتب آثارها الخارجية ، فلو فرض هناك أمر حيث ذاته عينه في الخارج ونفس ترتب الآثار كنفس الوجود العيني وصفاته القائمة به كالقوة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها، كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن؛ وكذا لو فرض أمر حيث ذاته المفروضة حيث البطلان وفقدان الآثار كالعدم المطلق وما يؤول إليه ، إمتنع حلوله الذهن؟ (2)

ص: 232

1- هذا الاشكال مندفع اما (وجه الاندفاع) فهو: (ان ما ذكره من الفعل والانفعال الماديين عند حصول العلم بالجزئيات) مقبول و(في محله، لكن هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات عندنا (وانما هي أمور مادية معدة للنفس) كما أنها (تهيئوها) أي تهيؤ النفس الحضور الماهيات الخارجية عندها) أي تهيؤ النفس لحضور الماهيات الخارجية مع الصور المثالية المجردة عندها، أي عند النفس (بصور مثالية مجردة غير مادية، بناءً علي ما سيتبين من تجرد العلم مطلقاً) حتي في العلم لجزئيات فضلاً عن الكليات التي لا خلاف في تجردها (وقد عرفت أيضاً أن القول بمغايرة الصور عند الحس والتخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن المغالطة والسفسطة).

2- (الأمر الثالث : أنه لما كانت الماهيات الحقيقية التي تترتب عليها آثارها في الخارج، هي التي تحل الأذهان، بدون ترتب من آثارها الخارجية) فإذا أمكن تحقق هذا الأمر بجميع آثاره وخصوصياته صدق عليه الوجود الذهني (فلو فرض هناك أمر حيث ذاته عينه في الخارج) أي حيث ذاته خارجية فهذا لو صار في الذهن و تحقق فيه، لم يكن خارجياً ، وعليه فلا يمكن ادخال الحيثية الخارجية في الذهن، (و نفس ترتب الآثار كنفس الوجود العيني، وصفاته القائمة به، كالقوة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها) بما أنها من شؤون الوجود العيني (كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن) لاستلزام كونه ذهنية خروجه عن ذاته ، وانصراف الشيء عن ذاته محال، (وكذا لو فرض أمر حيث ذاته المفروضة حيثية

فحقيقة الوجود وكلّ ما حيثيّه ذاته حيثيّه الوجود، وكذا العدم المطلق وكلّ ما حيثيّه ذاته المفروضة حيثيّه العدم يمتنع أن يحلّ الذهن حلولَ الماهيات الحقيقيّة . وإليّ هذا يرجع معني قولهم: «إن المحالات الذاتية لا صورة صحيحة لها في الأذهان»

وسياتي إن شاء الله بيان كيفية انتزاع مفهوم الوجود وما يتّصف به والعدم وما

يؤول إليه في مباحث العقل والعقل والمعقول .

ص: 233

المرحلة الرابعة

في موادّ القضايا

الوجوب والامتناع والإمكان)

وانحصارها في ثلاث

س

والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن ، والبحث عن خواصّهما، وأمّا البحث عن الممتنع وخواصّه

فمقصود بالتّبع وبالقصّد الثاني

وفيها: ثمانية فصول

ص: 235

المرحلة الرابعة في مواد القضايا

الفصل الأول في أن كل مفهوم إما واجب

وإما ممكن وإما ممتنع

نقرأ في هذا الفصل :

1- الوجود بالنسبة الي مفهوم من المفاهيم إما ضروري أم لا ، وعلي الثاني فيما أن يكون

العدم ضرورية له أو لا ، فالاول واجب والثاني ممتنع والثالث ممكن.

2- موضوع الإمكان هو الماهية، والماهية فاقدة للضرور تين - أعني ليس لها ضرورة

الوجود ولا ضرورة العدم

3- لكل ممكن ماهية أي كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود. 4- الإمكان لازم للماهية ، وإلا كانت الماهية إما واجبة أو ممتنعة وهو محال.

5- يشترط في اخذ مفهوم ما في حد ماهية و تعريفها، أن يقبل الحمل علي تلك الماهية بالحمل الأولي.

6- الحمل في قولنا «الماهية ممكنة» حمل شائع، أي اتحاد وجودي لا مفهومي.

7- لما كان الامكان قسيمة للواجب ، والواجب عيني بالضرورة، فالإمكان عيني أيضاً ،

لكن ليس بوجود مستقل منحاز.

8- قلنا أنه ليس للممكن وجود مستقل منحاز، وإلا كان اما واجباً وهو واضح البطلان،

أو ممكنة، ولا ثالث لهما.

9- إمكان الممكن شيء آخر غير الماهية له ثبوت مستقل ، ولما لم تكن الماهية بوحدها كافية لثبوت أمكانها، وجب أن يكون الغير هو الذي منحها هذا الامكان ، ولزم كون هذا الامكان بالغير ، وسيأتي استحالة الامكان بالغير.

10 - الضرورة أما أزلية أي المحمول - موجود. يكون ضرورية لذات الموضوع، بلا قيد

و شرط وهو منحصر في ذات الواجب تبارك و تعالي.

11- الضرورة الذاتية : كون المحمول ضرورية للموضوع بشرط وجود الموضوع.

12 - الضرورة الوصفية : كون المحمول ضرورية للموضوع من جهة ما للموضوع من

صفة خاصة.

13- الضرورة الوقتية : كون المحمول ضرورية للموضوع من جهة ما أحاط بالموضوع

من وقت زمني خاص، ومرجعه الي الضرورة الوصفية .

14- الفرق بين الإمكان الخاص والامكان العام أن الأول سلب الضرورتين - الوجوب

والعدم - والثاني معناه سلب الضرورة من الطرف المقابل .

15 - الإمكان العام أعم موردة من الامكان الخاص ، لكنهما متباينان مفهومة.

16- قد يستعمل الامكان بمعنى سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية 17- قد يستعمل الامكان بمعنى سلب الضرورة بشرط المحمول

.

18- قد يستعمل الامكان بمعنى وصف وجودي ويسمي الامكان الاستعدادي.

19 - الامكان الاستعدادي - رغم كونه أمكانة خاصة - لكنه ذو شدة وضعف وقرب و بعد

بالنسبة الي الفعلية.

20- في الامكان الاستعدادي بعد تحقق الممكن ينعدم المستعد له.

22- قد يستعمل الامكان بمعنى الامكان الوقوعي وهو الذي لا يلزم استحالة أو محال

من فرض وقوع الشيء.

22 - الامكان الفقري هو الامكان الذي يستعمل بمعنى الوجود الفقري. 23 - لا تختص الجهات الثلاث - الوجوب والإمكان والإمتناع

- بالهليات البسيطة، بل

لكل محمول بالنسبة الي موضوعه إحدي هذه الجهات الثلاث.

26 - الكلام في الفلسفة والحكمة عن الهليات البسيطة.

مما بحثه الفلاسفة حول الموجود المطلق، تقسيمهم للموجود المطلق إلي الواجب والممكن، بدأ المؤلف هذا الفصل بمقدمة حول

موضوعه و مواد القضايا وهي الواجب

والممكن والممتنع.

كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود، فإمّا أن يكون الوجود ضروريّ الثبوت له وهو الوجوب، أو يكون ضروريّ الإنتفاء عنه - وذاك كون العدم ضروريّاً له - وهو الإمتناع، أو لا يكون الوجود ضروريّاً له ولا العدم ضروريّاً له وهو الإمكان. وأمّا احتمال كون الوجود والعدم معاً ضروريّين له فمندفع بأدني إلتفات. فكلّ مفهوم مفروض إمّا واجب وإمّا ممتنع وإمّا ممكن. (1)

ص: 238

1- (كل مفهوم) وقد اعتاد الفلاسفة ان يعبروا هكذا «كل ماهية فرضناها ثم نسبناها الي الوجود.. الخ» لكن المصنف عدل عنه إلي القول «كل مفهوم».. الخ، ولا يخفي عدم التساوي بين المفهوم والماهية وان كان بينهما تساوق جزئي، فإن في أذهاننا مفاهيم ليست بماهية كمفهوم الوجود، ومفهوم العدم، والمفاهيم المنطقية، أي المعقولات الثانية مطلقاً سواء كانت منطقية أو فلسفية فإنّها ليست بماهيات، مع كونها مفاهيم، كما أن بعض ما في الذهن عبارة عن مفاهيم وماهيات في الوقت ذاته كالمعقولات الأولي - مفهوم الإنسان، ان أخذنا بتعبير الفلاسفة وهو جعل الماهية في التعريف، فالأمر لا يخلو من وجوه: الاول - اذ الماهية أما أن يجب لها الوجود أو يمتنع عنها أو يمكن لها، ولازم ذلك كون الواجب تعالي ذا ماهية، إذ واجب الوجود- بناء علي هذا يكون ماهية يجب لها الوجود وهو محال. الثاني - ان ما يثبت له العدم هو الممتنع، والحال أنهم قالوا لا ماهية للممتنع، وقد سبق ان المحالات الذاتية لا صورة صحيحة لها أي لا ماهية لها، فانحصرت الماهية في الممكن، فلا يصح أن يقال «كل ماهية فرضناها.. الخ»، ثم ان الماهية ممكنة الوجود دائمة فلا يصح أن يقال عنها «اما أن يكون الوجود ضروري الثبوت لها، أو يكون ضروري الانتفاء منها»، وهكذا الممكن لا يجتمع مع الممتنع، أعني ان الماهية ممكنة فقسمتها الي الواجب والممكن والممتنع واضح البطلان. واجب بأنّ المفهوم اذا وقع موضوعاً للقضية بالحمل الأولي كان المفهوم بما هو مفهوم موضوعاً، فقولنا: «الإنسان حيوان ناطق بالحمل الأولي» أو «الإنسان إنسان» فالموضوع والمحمول هنا مفاهيم ومعناه هذا المفهوم عين ذاك المفهوم، اما في الحمل الشايع وان كان الموضوع مفهوماً، لكن لا بما هو مفهوم، بل بما أنه حال عن مصداقه الخارجي، وقد تقدم ان في الحمل الشايع اتحاداً بين مصداق الموضوع و مصداق المحمول في الخارج، وان كان المفهوم مأخوذاً في الموضوع لكن لا بما هو مفهوم بل من جهة أنّه مرآة للمصداق الخارجي، فالمفهوم بلحاظ المصداق اما واجب أو ممتنع أو ممكن. فاندفع الاشكالان.

وهذه قضية منفصلة حقيقية مقتنصة من تقسيمين دائرين بين النفي والإثبات بأن يقال : «كل مفهوم مفروض فإما أن يكون الوجود ضرورياً له أولاً. وعلي الثاني فإما أن يكون الوجود ضرورياً له أو لا. الأول هو الواجب ، والثاني هو الممتنع ، والثالث هو الممكن» (1)

ص: 239

1- اعلم ان الوجود ينقسم هنا إلى ثلاثة أو كل مفهوم ينسب إلى الوجود ينقسم إلى ثلاثة أقسام منفصلة حقيقية، ولكي نجعلها في شكل منطقي فلا بد من انحلال هذه المنفصلة الحقيقية إلى منفصلتين حقيقتين، لأن الحصر العقلي ما كان دائرة بين النفي والإثبات، وما كان كذلك ثبت عقلاً من غير حاجة إلى البرهان والتجربة، ويكون ثبوته بديهياً. أما إذا صار التقسيم ثلاثياً أو رباعياً أو أكثر فإنه يحتاج إلى الدليل، فلنحتاج التقسيم إلى الدليل والبرهان نقسمه إلى منفصلتين، أعني أننا نقول كل مفهوم نسبناه إلى الوجود إما أن يكون الوجود ضرورياً له، وإما أن لا يكون الوجود ضرورياً له، وهو حصر عقلي، ثم ما لم يكن الوجود ضرورياً له، فإما أن يكون الوجود ضرورياً له، وإما أن لا يكون الوجود ضرورياً له، من هاتين المنفصلتين الحقيقيتين المتقدمتين اللتين كان الحصر فيهما عقلياً، وبيننا بالذات نستنتج أن الموجود علي ثلاثة أقسام أو أنواع. (وهذه قضية منفصلة حقيقية، مقتنصة من تقسيمين) أي لما كان التقسيم ثلاثياً لم يكن بديهياً إلا أنه يقتض من تقسيمين (دائرين بين النفي والإثبات) وكل واحد من ذينك التقسيمين بديهي وذلك بأن يقال كل مفهوم مفروض فإما أن يكون الوجود ضرورياً له أولاً) هذا أصل أولي (وعلي الثاني) أي ما ليس الوجود ضرورياً له فإما أن يكون الوجود ضرورياً له أولاً) وهذا حصر عقلي أيضاً، والنتيجة أن كل مفهوم نسبناه إلى الوجود انقسم ثلاثة وهي الأول هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن).

والذي يعطيه التقسيم من تعريف المواد الثلاث أنّ وجوب الشيء كون وجوده ضرورياً له، وإمتناعه كون عدمه ضرورياً له، وإمكانه سلب الضروريتين بالنسبة إليه ؛ فالواجب ما يجب وجوده ، والممتنع ما يجب عدمه، والممكن ما ليس يجب وجوده ولا عدمه.

وهذه جميعاً تعريفات لفظية من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبيه ، وليست بتعريفات حقيقية ، لأنّ الضرورة واللاضرورة من المعاني البينة البديهية التي ترسم في النفس إرساماً أولياً تُعرف بنفسها ويُعرف بها غيرها. ولذلك من حاول أن يعرفها تعريفاً حقيقياً أتى بتعريفات دورية ، كتعريف الممكن ب «ما ليس بممتنع» ، وتعريف الواجب ب «ما يلزم من فرض عدمه محال» أو «ما فرض عدمه محال» ، وتعريف المحال د «ما يجب أن لا يكون» إلي غير ذلك (1)

ص: 240

1- (وهذه جميعاً تعريفات لفظية) للاقسام الثلاثة من الواجب والممكن والممتنع (من قبيل شرح الاسم المفيد للتنبيه) حيث نقول الإنسان بشر، وغضنفر، أسد، (وليست بتعريفات حقيقية) بالحد والرسم، ولن تجد لهذه المفاهيم الثلاثة تعريفاً حقيقياً بالحد والرسم، لأنها مفاهيم بديهية، ثم أن التعريف الحقيقي يختص بالماهيات، إذ التعريف الحقيقي يتركب ويتألف من الجنس والفصل وهما من خصائص الماهيات، وليس للوجود ماهية، لأنها مفاهيم من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية ، أضف الي ذلك أن كل تعريف لها ينتهي - في الحقيقة - الي الدور، لأنها مفاهيم ترسم في النفس بدهاة، وبصورة طبيعية، وكما قال ابن سينا : تكون اولية الارتسام. أو بديهية التصور. ولو أردنا أن نقدم لها تعريفة فأفضل تلك المفاهيم هو مفهوم الوجوب أي الضرورة (لأن الضرورة واللاضرورة) المأخوذة من الضرورة أيضاً (من المعاني البينة البديهية التي ترسم في النفس إرساماً أولياً تُعرف بنفسها) جعلناها محوراً وعلي ضوئه نعرف غيرها (ويُعرف بها غيرها) أيضاً فنقول : الواجب ما كان الوجوب ضرورياً له، والممتنع ما كان الامتناع ضرورة له، والممكن ما لم يكن الوجوب ضرورياً له، ولا العدم، وأنت تلاحظ أن محور هذه التعريفات هو الضرورة. ولبداهة هذه المفاهيم أصبح من الصعب تعريفها تعريفاً حقيقياً إذ قالوا منذ القدم توضيح الواضحات من اشكل المشكلات. ولمزيد من المعرفة في هذا المجال يمكن مراجعة الأسفار الجزء الأول، والهيئات الشفاء وشرح التجريد وشرح المنظومة والتحصيل.

والذي يقع البحث عنه في هذا الفن - الباحث عن الموجود بما هو موجود بالقصد الأول من هذه المواد الثلاث هو الوجوب والإمكان - كما تقدّمت الإشارة إليه -، وهما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه انقساماً أولياً .

وبذلك يندفع ما أورد علي كون الإمكان وصفاً ثابتاً للممكن يحاذي الوجوب الذي هو وصف ثابت للواجب، تقريره : أن الإمكان - كما تحصّل من التقسيم السابق - سلب ضرورة الوجوب وسلب ضرورة العدم، فهما سلبان اثنان، وإن عبّر عنهما بنحو قولهم: «سلب الضرورتين»، فكيف يكون صفة واحدة ناعته للممكن؟! سلّمنا أنّه يرجع إلي سلب الضرورتين، وأنّه سلب واحد، لكنّه. كما يظهر من التقسيم - سلب تحصيلي لا إيجاب عدولي، فما معني اتّصاف الممكن به في الخارج ولا اتّصاف إلا بالعدول؟ كما اضطرّوا إلي التعبير عن الإمكان بأنّه لا ضرورة الوجود والعدم، وبأنّه استواء نسبة الماهية إلي الوجود والعدم عندما شرعوا في بيان خواص الإمكان ككونه لا يفارق الماهية وكونه علّة للحاجة إلي العلّة، إلي

غير ذلك (1)

ص: 241

1- (وبذلك هذه العبارة غير واضحة هنا، لاستعمال هذه اللفظة عادة فيما يتفرع علي المطلب السابق، بينما الاشكال الوارد هنا غير مندفع بما تقدم من المطلب حتي يكون استعمال هذا المصطلح - كذلك - في محله، فلا أدري ما المناسبة بذكره هنا وكيفما كان يندفع ما أورد علي كون الإمكان وصفة ثابتة للممكن يحاذي الوجوب الذي هو وصف ثابت للواجب) يعني المستشكل بإمكان انتزاع وصف من الوجود ونسبته إلي الواجب، كما اننا عند ما ننسب الوجود الي الله تبارك وتعالى نقول «الله تعالى موجود»، فإن مادة هذه القضية هي الضرورة اذ ثبوت الوجوب للواجب تعالى يكون علي نعت الضرورة - اي بوصف الضرورة، فقد انتزعنا من مادة القضية التي هي الضرورة والوجوب، وصفة هو الواجب، ثم ننسب الي الموضوع فنقول «الله تعالى واجب الوجود»، يقول المستشكل لا بأس هنا من انتزاع وصف من الضرورة التي هي مادة القضية التي هي هلية بسيطة - وموضوعها لفظ الجلالة ثم نسبته الي الموضوع. غير اننا نمنع ذلك بالنسبة الي الممكن، اذ لا يكون الإمكان وصفاً ثابتاً للممكن كما يكون الوجوب وصفاً ثابتاً لذات الواجب - تبارك وتعالى - (تقريره) أي الأشكال وتوضيحه وبيانه: (اما الإمكان كما تحصل من التقسيم السابق) أنّه عبارة عن (سلب ضرورة الوجوب وسلب ضرورة العدم) وعليه (فهما سلبان اثنان، وان عبّر عنهما بنحو قولهم: سلب الضرورتين) الظاهر أنّه سلب واحد، لكنه في الحقيقة سلبان إثنان لا واحد (فكيف يكون صفة واحدة ناعته للممكن) أي كيف يمكن نسبة صفة واحدة الي الإنسان، توصف هذه الماهية الإنسانية؟ (سلمنا) لو سلمنا في توجيه هذا الاشكال أن المراد من الممكن ما يسلب منه الضرورتان، فإن هناك اشكالاً أهم هو (أنّه) اي الممكن (يرجع الي سلب الضرورتين، وأنّه سلب واحد، لكنه يظهر من التقسيم سلب تحصيلي لا ايجاب عدولي) ولما كان سلبه تحصيلي (فما معني اتّصاف الممكن به في الخارج؟) أي كيف يمكن انتزاع عنوان من السلب التحصيلي، وجعله وصفة لهذا الموجود الخارجي، (ولا اتّصاف إلا بالعدول) أي والحال أنّه لا ينتزع الوصف إلا من الموجبة المعدولة - أي القضية الموجبة المعدولة المحمول، أو القضايا الموجبة غير المعدولة، وقوله «إلا بالعدول» أراد به في مورد النفي لا الاثبات، لعدم دخل العدول فيه وذلك (كما اضطرّوا) أي الفلاسفة الي التعبير عن الإمكان بأنّه لا ضرورة الوجود والعدم، وبأنّه أي الإمكان عبارة عن (استواء نسبة الماهية إلي الوجود والعدم) هذه في الحقيقة نوع من الايجاب العدولي، فالضرورة تشبه الحقائق، والاستواء نسبة ثبوتية ينتزع من قضية موجبة معدولة المحمول أي نسبته إلي هذا ليس أكثر من نسبته. الي ذاك، وهذه الأوصاف كالاستواء مثلاً يمكن انتزاعها من قضية موجبة معدولة المحمول، وما ذكرتموه سلب تحصيلي، ومقتضي هذه الأوصاف الايجاب العدولي، فلا يمكن انتزاع تعريف للممكن من ذاك التحصيل (عندما شرعوا في بيان خواص الإمكان) فإن الفلاسفة لما أرادوا القول بعدم انفصال

الإمكان عن الماهية فإنهم عبروا عنه باستواء نسبة الماهية الي الوجود والعدم (ككونه) أي الامكان (لا يفارق الماهية، وكونه) أي الامكان (علّة للحاجة الي العلة) أي أن الامكان علة لاحتياج الممكن الي العلة لاستواء نسبة السكن الي الوجود والعدم (الي غير ذلك) هذا كله توضيح للاشكال اما محور الاشكال وركيزته فهو أمران ذكرناهما فيما مضى: أولاً: ان الامكان عبارة عن سلبين لا سلب واحد ولا يكون وصفاً واحداً. ثانياً: ان هذا السلب تحصيلي ولا ينتزع وصف من السلب التحصيلي للموضوع.

وجه الاندفاع: أنَّ القضية المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصلة عند وجود الموضوع، وقولنا: «ليس بعض الموجود ضروريَّ الوجود ولا العدم» وكذا قولنا: «ليست الماهية من حيث هي ضروريةَّ الوجود ولا العدم» الموضوع فيه موجودٌ، فيتساوي الإيجاب العدولي والسلب التحصيلي في الإمكان. ثم لهذا السلب نسبةٌ إلي الضرورة وإلي موضوعه المسلوب عنه الضرورتان، يتميز بها من غيره، فيكون عدماً مضافاً، له حظٌ من الوجود وله ما تترتب عليه من الآثار، وإن وجده العقل أول ما يجد في صورة السلب التحصيلي كما يجد العمي - وهو عدمٌ مضافٌ . كذلك أول ما يجده (1)

ص: 243

1- وقد اجاب عن هذا الاشكال المولي صدر المتألهين نه وغيره، وأما المرحوم العلامة فقد قال : (وجه الاندفاع: أن القضية المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصلة عند وجود الموضوع) اذا كان للوجود ثبوت فالسلب المحصولي يرجع الي الايجاب العدولي أعني أن للسلب التحصيلي مصداقين أحدهما الانتفاء بانتفاء الموضوع، والثاني الانتفاء بانتفاء المحمول، فلو افترضنا أن له موضوعا لا يكون منتفية بانتفاء الموضوع فيصير كالإيجاب العدولي (وقولنا: ليس بعض الموجود ضروري الوجود ولا العدم، وقولنا: ليست الماهية من حيث هي ضرورته الوجود ولا العدم) في هاتين القضيتين (الموضوع فيه موجود في القضية الأولى نجد الموضوع عبارة عن بعض الموجود، والموضوع في القضية الثانية عبارة عن الماهية، والماهية حين تقع موضوعة للقضية تكون في حكم الايجاب العدولي لأنها مفهوم ثبوتي وعليه (غيتساوي الايجاب العدولي والسلب التحصيلي في الامكان) لهذا يرجع السلب التحصيلي الي الايجاب العدولي (ثم لهذا السلب نسبة الي الضرورة والي موضوعه المسلوب عنه الضرورتان) أي يمكن نسبة هذا السلب الي الضرورة فنقول : الضرورة مطلوبة في القضية الأخيرة وهي «ليست الضرورة موجودة في القضيتين ، ويمكن نسبته الي الموضوع المسلوب عنه الضرورتان وهذا الموضوع هو الماهية المسلوب عنها ضرورة الوجوب وضرورة العدم، يتميز بها من غيره) أي يتميز بواسطة نسبته إلي هذا الموضوع عن سائر الأشياء فسلم الضرورة عن الامكان سلم متميز كسلم ضرورة الوجود عن الإنسان، وسلم ضرورة العدم عنه ، فاذا تميز العدم بهذا صار عدمة مضافة الي العدم الذي له نسبة إلي الوجود، وقد قلنا أن العدم المضاف فقط ذو نسبة إلي الوجود (فيكون عدماً مضافاً، له حظ من الوجود) كما سبق وله ما يترتب عليه من الآثار) تلك الآثار التي للعدم المضاف (وان وجود العقل أول ما يجد في صورة السلب التحصيلي) كما قلنا ليست الضرورة موجودة، لكن بعد ما لا حظنا نسبتها الي موضوع موجود حصلت علي حظ من الوجود (كما يجد العمي وهو عدم مضاف كذلك) اذ العمي في بادئ الأمر لا يكون بصورة بصورة السلب التحصيلي لكن ننسب هذا السلب الي الموضوع الذي هو الإنسان فيصبح أمراً عديمياً له حظ من الوجود (اول ما يجده).

الأمر الأول: أن موضوع الإمكان هو الماهية، إذ لا يتصف الشيء بلا

ضرورة الوجود والعدم إلا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً وليس إلا الماهية من حيث هي، فكل ممكن فهو ذو ماهية. وبذلك يظهر معني قولهم: «كل ممكن زوج تركيبى، له ماهية ووجود»⁽¹⁾

ص: 244

1- علمنا مما تقدم كيف نحصل علي مفهوم الواجب والممكن، وقد بين ذلك بمقدمة هي أن كل مفهوم تحمل عليه الوجود، تحصل لدينا هلية بسيطة ذات موضوع ومحمول ونسبة، وهذه النسبة بحسب مادة القضية تتصف بالإمكان أو الوجود أو الامتناع مع ملاحظة نسبة القضية تنتزع وصفاً فنقول الشيء الممكن وجوده أو الشيء الواجب وجوده، وفيما نحن فيه حيث يقول (وينتفرع علي ما تقدم أمور: الأمر الأول - أن موضوع الامكان هو الماهية... الخ) شرع بما ينتفرع علي المبحث السابق وهو أن ما يقع موصوفاً للإمكان ليس إلا الماهية، قلنا أن المصنف ن اعتمد في بحثه علي المفهوم دون الماهية، خلافاً لغيره حيث قال: «ان كل مفهوم فرضناه» والمفهوم أعم من الماهية، إذ لدي حمل الامكان عليه لا بد من كون الموضوع ماهية، فلا يتصف بالامكان الا الماهية، ولو كان موضوع القضية غير الماهية لم يتصف بالامكان، وغير الماهية شيان يقعان موضوعاً للقضية هما الوجود والعدم، فنقول الوجود موجود أو العدم موجود أو الماهية موجودة، ان كان الوجود موضوعاً للقضية أو ما كان الوجود مأخوذة في ذاته، كان حمل الوجود عليه ضرورياً، الوجود موجود بالضرورة، ولا تكون الضرورة مادة للقضية، وان كان موضوع الهلية البسيطة هو العدم كان الامتناع مادة للقضية، مثل العدم موجود بالامتناع، أي ليس بموجود بالضرورة، فما الشيء الذي اذا حمل عليه «موجود» كانت نسبته الإمكان؟ والجواب: هو ما ليس في ذاته الوجود ولا العدم، وهو الماهية، إذن ما يتصف بالامكان هو الماهية لا غير، قد يظن البعض أن قولنا «الموجودات الإمكانية» - كما جاء في كلام الفلاسفة لاسيما المولي صدرا - لهو خير شاهد علي اتصاف الوجود بالامكان أحيانا، ويجب المرحوم العلامة أن هذا الامكان المحمول علي الوجود يختلف عن الامكان المحمول والمنسوب إلي الماهية، أعني أنه مشترك لفظي، والامكان الذي نبثه هنا هسو سلب الضرورتين، وهو لا ينسب إلي الوجود، نقول عن وجود الفقير الالمكاني، أي نقول عن الوجود الالمكاني، الوجود الذي ذاته عين التعلق والفقر، هذا الامكان المنسوب إلي الوجود يراد به الفقر الوجودي والتعلق الوجودي، هذا أن عُدَّ وصفاً بحال نفس الوجود، ويمكن أن نقول الوجود الالمكاني اي الوجود الذي تكون ماهيته ممكنة. قوله: (الأمر الأول: أن موضوع الامكان هو الماهية) فقط لا غير، والدليل علي ذلك: (اذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم) الامكان هو لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم - أي سلب الضرورتين - فكيف يمكن لشيء أن يتصف بهذا الوصف، وهو لا ضرورة الوجود والعدم (إلا إذا كان في نفسه خلواً) أي خالية من الوجود والعدم جميعاً) إذ لو كان الوجود ذاتية له لم يصح سلب الضرورة الوجود عنه، بل يحمل عليه موجود بالضرورة، لعدم امكان سلب الضرورة عنه، اي ضرورة الوجود، وما كان العدم ذاتية له، لم يصح سلب ضرورة العدم عنه، بل يكون ضرورة السلب لاسلب الضرورة، فلا يتصف بلا ضرورة الوجود والعدم، أعني الامكان الا ما كان خالية في ذاته عن الوجود والعدم، وهذا لا يتحقق إلا في الماهية من حيث هي أعني بقطع النظر عن الوجود والعدم، وعليه فكل ممكن ذو ماهية، لعدم اتصاف شيء سوي الماهية، بالامكان، (وليس الا الماهية من حيث هي، فكل ممكن فهو ذو ماهية) (وبذلك) أي بما تقدم (يظهر معني قولهم: «كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود») كل ممكن يتم تحليله الي حثيتين، حثية الماهية - أو الحثية الماهوية - وهي الخالية من ص: 245 الوجود والعدم، وحثية الوجود، وهي ما يوجد بها الوجود، وهو معني قولهم «كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود»، ولو لم يكن ممكناً، لم يكن ذا ماهية، كواجب الوجود تبارك و تعالي -

وأما إطلاق الممكن علي وجود غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود

الإمكانيّ فاصطلاح آخر في الإمكان. والوجوب يستعمل فيه الامكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتي والغني الذاتي، وليس يراد به سلب الضروريتين أو استواء النسبة إلي الوجود والعدم، إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلي الوجود. (1)

الأمر الثاني: أنّ الإمكان لازم الماهية، إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة (2)

ص: 246

1- (وأما إطلاق الممكن علي وجود غير الواجب بالذات) تبارك وتعالى، فقد يطلق الامكان علي الوجودات كقولهم «وجود الممكن» و «الوجود الامكاني»، (و تسميته بالوجود الامكاني فاصطلاح آخر كالمشترك اللفظي اصطلاح آخر في الامكان والوجوب) وبحسب هذا الاستعمال (يستعمل فيه الامكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتي، والغني الذاتي) - الغني والفقر الذاتيين - (وليس يراد به) أي بهذا الامكان (سلب الضروريتين، أو استواء النسبة إلي الوجود والعدم) وهو تعبير آخر عن سلب الضروريتين، دليله: (إذ لا يعقل ذلك) أي لا يعقل استواء نسبة الوجود إلي الوجود والعدم، ولا يعقل سلب الضروريتين من الوجود، إذ الوجود موجود بالضرورة (بالنسبة إلي الوجود) أي لا يعقل استواء نسبة الوجود والعدم بالنسبة إلي الوجود.

2- (الأمر الثاني: أن الامكان لازم الماهية) فلا ماهية من غير امكان، وهذا المطلب علي العكس من سابقه، وذلك إنه تقدم عدم اتصاف شيء بالإمكان، عدا الماهية، ونقول الآن: الماهية لا تتصف بشيء من هذه المواد الثلاث، عدا الإمكان، قلنا هناك: لكل ممكن ماهية، ونقول هنا: إن كل ماهية ممكنه، (إذ لو لم يلزمها) أي لو لم يكن الامكان لازمة للماهية جاز أن تخلو الماهية (منه) أي من الامكان، وإذا كانت الماهية فاقدة للإمكان (فكانت وأجبة) الوجود (أو ممتنعة) الوجود، إذ لو كانت واجبة كان الوجود ذاتية له لا ينفك عنه طرفه عين، ولو كانت ممتنعة كان العدم ذاتيا له لا ينفك عنه، والحال أن الممكن بذاته خال من الوجود والعدم، وحينئذ (فكانت الماهية) (في نفسها موجودة أو معدومة) وهذا لا يكون ماهية، إذ أن (الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة).

والمراد بكونه لازمة لها أن فرض الماهية من حيث هي يكفي في اتصافها بالإمكان من غير حاجة إلى أمر زائير دون اللزوم الإصطلاحي، وهو كون الملزوم علةً مقتضيةً لتحقيق اللازم ولحقه به، إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهية من حيث هي إثباتاً ونفيًا (1)

لا يقال : تحقق سلب الضروريتين في مرتبة ذات الماهية يقضي بكون

الإمكان داخلاً في ذات الشيء، وهو ظاهر الفساد (2)

ص: 247

1- هنا يوضح المؤلف ، المراد من كلمة «لازم» في قوله «ان الإمكان لازم الماهية» قائلاً : والمراد بكونه) أي الإمكان (لازم الماهية) اننا حين نقول هذا الشيء من لوازم ذاك ، نقصد باللازم عادة كون ذات الشيء الأول علة، واللازم معلو" له، فالمراد من قولنا «الحرارة لازمة للنار» أن النار لازم وعلة لوجود الحرارة، وهذا المعني غير مقصود هنا ، إذ لا نريد أن الماهية علة وجود الإمكان، كلا، إذ لا عليية ولا معلولية فيما نحن فيه ، بل الماهية عبارة عن اللاقتضاء، لا أنها تقتضي الإمكان، بمعنى أن العقل عند ملاحظة الماهية بما هي هي - من غير النظر إلى شيء آخر معها. ينتزع مفهوم الإمكان منها، لا أن مفهوم الإمكان معلول للماهية، ولا بمعنى كون الماهية علة ومقتضية للإمكان والمراد بكونه) أي الإمكان (لازماً لها) أي للماهية (أن فرض الماهية من حيث هي يكفي في اتصافها) أي الماهية (بالإمكان ، من غير حاجة إلى أمر زائد) هذا هو المراد من اللزوم هنا (دون اللزوم الاصطلاحي، وهو كون الملزوم علة مقتضية لتحقيق اللازم وإيجاده، فليست الماهية موجودة للإمكان أو الحققة) أي الإمكان (به) أي بالملزوم - وهو الماهية - أي لا يكون بمعنى كون الملزوم علة التحقق اللازم، وبعد تحقق اللازم يكون اللازم ملحقاً بالملزوم تابعة له (إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهية) أي لا اقتضاء الوجود فيها ولا اقتضاء العدم (من حيث هي هي لا إثباتاً و) لا (نفيًا).

2- (لا يقال) إشارة إلى أن ما تقدم من انتزاع الإمكان من مقام ذات الماهية ، قد يؤدي إلى اشكال هو، أن ما كان منتزعا من مقام ذات شيء ما، كان جزءا من ماهية المنتزع منه ، ويستلزم القول بوجود الاقتضاء في ذاته، بينما اقدمتم ان لا اقتضاء في ذات الماهية، لا ثبوتاً ولا نفيًا ، إذن لا يقال في مقام الأشكال أن (تحقق سلب الضروريتين في مرتبة ذات الماهية يقضي) أي يقتضي (بكون الإمكان داخلاً في ذات الشيء) وماهيته، أي قلتم أنا بملاحظة ذات الماهية من حيث هي تنتزع منها مفهوم الإمكان وعدم الاقتضاء، ومفهوم سلب الضروريتين منتزع من مقام ذات الماهية ، ومعناه دخول الإمكان في ذات الماهية (وهو) أي دخول الإمكان في ذات الماهية (ظاهر الفساد والبطلان، لأن مفهوم الإمكان خال من كل ضرورة.

فإنّا نقول: إنّما يكون محمول من المحمولات داخلاً في الذات إذا كان الحمل حملاً أولياً ملائماً للاتحاد المفهومي، دون الحمل الشائع الذي ملائمة الاتحاد الوجودي، والإمكان وسائر لوازم الماهيات الحمل بينها وبين الماهية من حيث هي حمل شائع لا أولي (1)

الأمر الثالث: أنّ الإمكان موجودٌ بوجود موضوعه في الأعيان، وليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الأعيان كما قال به بعضهم، ولا أنّه موجود في الخارج بوجود مستقل منحاز كما قال به آخرون (2)

ص: 248

1- وإجاب بقوله: (فإنّا نقول) في مقام الرد علي الاشكال (انما يكون محمول من المحمولات داخلاً في الذات إذا كان الحمل أولياً، ملائمة) أي ملائمة الحمل الأولي وتحققه الاتحاد المفهومي) هذا من الحمل الأولي (دون الحمل الشائع الذي ملائمة) وملاك تحققه الاتحاد الوجودي) والمصدقي في الخارج (والإمكان وسائر لوازم الماهيات) يكون الحمل بينها وبين الماهية، من حيث هي حمل شائع لا أولي) وقد تقدم أن قولنا «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» لا يكون منشأً للإمكان، لأنّه حمل أولي، فالماهية من حيث هي ليست إلا هي بالحمل الأولي، ويسلب عنها كلّ شيء بالحمل الأولي، وهكذا ثبوت الماهية لنفسها ضروري، وسلب الماهية عن نفس الماهية بما أنّها نفس الماهية، ضروري أيضاً، إذن منشأ انتزاع الإمكان من الماهية عبارة عن ملاحظة الماهية من جهة كونها أمراً اعتبارياً عقلياً، بحيث يحمل عليها الوجود والعدم بالحمل الشائع، وإنّه بعد الحمل هل يكون بالضرورة أم بالإمكان؟! لا بالحمل الأولي؟، فقولنا «الإنسان ممكن» حمل شائع لا أولي، وذلك لمغايرة الإنسان والإمكان.

2- (الأمر الثالث) وهو جدير بالاهتمام لأنه أحدث جدلاً بين المشائين والاشراقيين، في أنّ الإمكان هل يوجد في الخارج أم لا؟ فقد نقل عن المشائين أنّ الإمكان من الأمور العينية الموجودة في الخارج، ورد عليهم الاشراقيون بقوة كما هو الواضح من كتب شيخ الاشراق، الذي قال باعتبارية الإمكان لا الحقيقة. والحق أنّ منشأ الخلاف هو الخلط بين المسائل المنطقية والفلسفية، فالإمكان معقول ثاني فلسفي، عروضه ذهني واتصافه خارجي - أي يعرض في الذهن ويتصف في الخارج - فمن قال باعتبارية الإمكان عدّه عروضاً ذهنياً، ومن قال بعينيته وحقيقته، فقد لاحظ من جهة اتصافه في الخارج، وقد انتبه الي هذا الخلط المولي صدر المتألهين بي وفصل بين القولين، معتبراً النزاع لفظياً، ولمزيد من التفاصيل راجع الأسفار الجزء الاول فالأمر الثالث: ان الإمكان موجود في الخارج بوجود عيني حقيقي (بوجود موضوعه في الأعيان) الخارجية لا بوجود مستقل (وليس) الإمكان (اعتباراً عقلياً محضاً، لا صورة له في الأعيان)، إذ الاعتبارات العقلية المحضة إما معقولات ثانية منطقية وهي تتعلق بالمفاهيم الذهنية، ولها ثبوت في الذهن، واما أنّها اعتبارات عقلية، بحيث (لا صورة له في الأعيان) الخارجية (كما قال به بعضهم) وهم الاشراقيون، (ولا- أنّه موجود في الخارج بوجود مستقل منحاز كما قال به آخرون) هم المشاؤون.

أما أنه موجود في الأعيان بوجود موضوعه فلا أنه قسيم في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان ، فارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان هو في الأعيان. وإذا كان موضوعاً في التقسيم المقتضي لانتصاف المقسم بكل واحلي من الأقسام كان في معني وصفي ثبوتياً يتصف به موضوعه ، فهو معني عديمي له حظ من الوجود والماهية متصفة به في الأعيان. وإذا كانت متصفة به في الأعيان فله وجود فيها علي حد الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدمية ناعته لموصوفاتها موجودة بوجودها، والآثار المترتبة عليه في الحقيقة هي ارتفاع آثار الوجود من صرافة الوجود وبساطة الذات والغني عن الغير وغير ذلك (1)

ص: 249

1- (أما أنه) أي الإمكان (موجود في الأعيان بوجود موضوعه) لدينا قولان أحدهما ادعاء وجود الإمكان بوجود موضوعه والآخر لا بوجود مستقل، فريد المؤلف ي اثبات كل من الدعويين بالدليل ، فأما أنه موجود بوجود مستقل (فلا أنه) أي الإمكان (قسيم في التقسيم للواجب) نقول الوجود اما واجب واما ممكن، فهل الواجب موجود في الخارج حقيقة ، أم أنه أمر اعتباري محض ؟ طبعاً لا شك في وجوده الحقيقي الخارجي، فلزم وجود قسيمه وهو الإمكان، في الخارج أيضاً ، نعم تضاربت الآراء والأقوال الي ثلاثة : أ- القول بكون الوجود والإمكان كليهما أمرين خارجيين عيينين . ب - والقول باعتباريتهما معاً، ج- والقول بحقيقة الوجود في الخارج، واعتبارية الإمكان ، الا أن المصنف ما اعتبر القول بحقيقة الوجود وعينيته امرة مسلمة فارغة منه بل ضرورة ، ثم خرج منه بلازم هو ان لازم كون الوجود حقيقة عينية كون قسيمه - وهو الإمكان - حقيقة أيضاً فقال : (الذي ضرورة وجوده) أي الواجب (في الأعيان) الخارجية، فالواجب خارجي بالاحتم والضرورة فارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان، هو في الأعيان) أيضاً ، فإذا كان الوجود ضرورياً لشيء، كان ضرورياً له في الخارج، وان لم يكن له ضرورياً ، لم يكن ضرورياً له في الخارج، فالضرورة وعدمها باللاحاظ الخارجي (وإذا كان موضوعاً في التقسيم المقتضي لانتصاف المقسم لكل واحد من الأقسام) إذ المقسم يجب أن يتصف بكل من الأقسام، وعليه فالشيء الخارجي يستصف بالوجود ويتصف بالإمكان وحينئذ (كان في معني وصف ثبوتي يتصف به) أي بالإمكان موضوعه (أي موضوع الإمكان وهو الشيء الخارجي (فهو) أي الإمكان (معني عديمي له حظ من الوجود) لانتزاعه من الايجاب العدولي، ولهذا يصح أن نقول الإمكان وصف ثبوتي أي عديمي له حظ من الوجود، يتصف به الشيء الخارجي، والمستفاد من هذا البرهان انتصاف الشيء الخارجي بالإمكان ، فيتصف في الخارج، ولا يثبت عروضه في الخارج ، (والماهية متصفة) في الخارج (في الأعيان) الخارجية، (وإذا كانت الماهية (متصفة به) أي بالإمكان (في الأعيان) الخارجية (فله) أي للإمكان (وجود فيها) أي في الأعيان الخارجية ، ولكن لا علي نحو الثبوت والوجود المستقل بل (علي حد الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدمية ناعته لموصوفاتها، موجودة) تلك الأعدام المضافة (بوجودها) أي بوجود موصوفاتها كالعمي الذي هو معني عديمي يعني عدم البصر، ولا يوجد العمي إلا بوجود من اتصف به والآثار المترتبة عليه) هذا دفع دخل مقدر لاحتمال أن يقول قائل بأن الوجود في الخارج لا بد من ترتب آثاره الخارجية عليه، والعدم خالي من كل أثر في الخارج، قلنا: أن آثاره الخارجية عبارة عن عدم ترتب آثاره - فآثر البصر هو عدم ترتب أثره، مثلاً اثر البصر هو الاهتداء في الطريق واثر العمي بالعكس عدم الاهتداء، ولولا العمي لما ترتب هذا الأثر السلبي ولما حدث الضلال في الطريق أو التعثر وما أشبه ، وهكذا الآثار المترتبة علي الإمكان وهو ارتفاع أثر الوجود، وأثر الوجود هو بساطة الذات وهكذا، وفقدان الممكن لهذه الآثار جعله ممكناً.

وقد اتضح بهذا البيان فساد قول من قال : «إن الإمكان من الاعتبار العقلية المحضة التي لا صورة لها في خارج ولا ذهن». وذلك لظهور أن ضرورة وجود الموجود أمر وعاءه الخارج وله آثار خارجية وجودية⁽¹⁾

ص: 250

1- (وقد اتضح بهذا البيان فساد قول من قال : ان الامكان من الاعتبار العقلية المحضة التي لا صورة له في خارج ولا في ذهن) ولكنهم من نفي الصورة الذهنية للإمكان لا يريدون نفي نم مفهوم الامكان في الذهن، بل ارادوا نفي ماهية للامكان في الذهن وان ليس الامكان كالماهيات التي توجد في الذهن بالوجود الذهني وفي الخارج بالوجود الخارجي، كما أنه ليس كالمعقولات الثانية المنطقية التي لا تحمل إلا-علي الذهنيات، كالإنسان الذهني الكلي، فالشيء الذهني بما هو ذهني لا يتصف بالامكان ولا موجود في الخارج، بل هو محض اعتبار، وهذا القول واضح الفساد والبطالان بدليل : (وذلك لظهور أن ضرورة وجود الموجود أمر وعاءه الخارج) أي لما كان وجوب الوجود امرأاً خارجياً وعاءه الخارج (وله) أي اللوجوب (آثار خارجية وجودية) كان كذلك الامكان الذي هو قسمه - أيضاً، أي امكان وجود الموجود أمر وعاءه الخارج أيضاً وله آثار خارجية وجودية وآثار الامكان هي سلب آثار الوجوب في الخارج.

وكذا قول من قال : «إنَّ للإمكان وجوداً في الخارج منحاذاً مستقلاً». وذلك الظهور أنَّه معنيٌّ عدميٌّ واحد مشترك بين الماهيات ثابتٌ بثبوتها في أنفسها، وهو سلب الضروريتين ، ولا معني لوجود الأعدام بوجود منحاذاً مستقلاً. علي أنه لو كان موجوداً في الأعيان بوجود منحاذاً مستقلاً كان إما واجباً بالذات وهو ضروريُّ البطلان ؛ وإما ممكناً وهو خارج عن ثبوت الماهية، لا يكفي فيه ثبوتها في نفسها، فكان بالغير، وسيجيء استحالة الإمكان بالغير (1)

ص: 251

1- (وكذا قول من قال) أي حكماء المشاء (ان للإمكان وجوداً في الخارج منحاذاً مستقلاً) هذا القول باطل أيضاً، لأنه لو كان كذلك للزم كونه ذا ماهية ، قالوا، لو كان الإمكان موجوداً في الخارج، كان اما واجب الوجود واما ممكن الوجود واما ممتنع الوجود، وليس الإمكان من قسم واجب الوجود، ومن قسم ممتنع الوجود، فانحصر كونه من ممكن الوجود، فصار الإمكان ماهية ممكنة الوجود. والقائلون بأن الإمكان اعتباري محض قالوا، لو كان ممكناً نقلنا الكلام الي امكانه هل هو أمر خارجي ام لا؟ فهو ماهية موجودة في الخارج ممكنة أي لها صفة امكانية، أي للإمكان امكان، فننقل الكلام الي هذا الإمكان ، هل امكانه واجب الوجود ام ممتنع الوجود؟ وليس أياً منهما، وهكذا يتسلسل. هذه أدلة شيخ الاشراق علي عدم كون الإمكان أمراً خارجية لاستلزامه مالا نهاية من إمكان. والدليل علي بطلان هذا المدعي أن للإمكان وجوداً مستقلاً منحاذاً في الخارج (وذلك الظهور أنه) أي الإمكان (معني عدمي واحد) ليست للإمكان ماهية مستقلة، بل هو صفة تنسب إلي الماهيات، ولو كان وجوداً مستقلاً كان ذا ماهية كسائر الماهيات، وكان الإمكان كأحد هذه الماهيات، وليس الإمكان ماهية ، ثم الإمكان (مشترك بين الماهيات) أي وصف ينسب الي الماهيات، ويعرض لها (ثابت بثبوتها) أي بثبوت تلك الماهيات (في أنفسها وهو) أي الإمكان عبارة عن (سلب الضروريتين ، ولا معني لوجود الأعدام بوجود منحاذاً مستقلاً)، أضف إلي ما تقدم : (علي أنه) أي الإمكان (لو كان موجوداً في الأعيان بوجود منحاذاً مستقلاً، كان اما واجباً بالذات وهو ضروري البطلان) لاقتضائه اجتماع النقيضين وهو محال، وأما كان ممتنعاً بالذات، وهو لا- يفترض تحققه في الخارج (واما ممكناً) بالذات وهو خارج عن ثبوت الماهية) فلزم كونه ممكناً، وإذا كان الإمكان كذلك وهو غير داخل في ذات الماهية ، كان لازمة للماهية ، إذ الإمكان يحمل علي الماهية ولو كان ماهية مستقلة منحاذاً، امتنع حمله علي الماهيات الممكنة فلا يصح أن نقول مثلاً: الإنسان ممكن، لأن الإمكان علي هذا ماهية بنفسه والماهية لا تحمل علي الماهية أعني أنها لا- تكون وصفاً ذاتياً الماهية أخرى، ويكون الإنسان والإمكان الإنسان والبياض، متباينان لأن كلاً منهما ماهية في حد ذاتياً، فالإنسان ماهية مستقلة والبياض ماهية مستقلة ، والجسم لا يتصف بالبياض إلا بعامل خارجي، ولو كان البياض ذاتياً للإنسان لم يكن للاتصاف به محتاجاً الي عامل خارجي، فهل للإمكان ماهية خارجية مستقلة كالبياض ؟ كلاً لأنه لو كان كذلك لاحتاج الإنسان للاتصاف به الي عامل خارجي وكان وجوده له عرضياً، أعني لكان عارضاً للإنسان ، كما في البياض، ولكن خارجاً عن ذات الإنسان كالبياض، وثبت للإنسان بالغير ، فيكون الإمكان بالغير لا بالذات، وهو محال كما سيأتي في محله - إن شاء الله تعالى - (وهو) أي الإمكان (خارج عن ثبوت الماهية) فكان كالجسم والبياض، والمراد بالماهية هنا بالحمل الشائع كالإنسان الا يكفي فيه) أي في الإمكان (ثبوتها) أي ثبوت الماهية (في نفسها) فثبوت الجسم لا- يكفي لتحقيق البياض فيه ، كذلك ثبوت ماهية الإنسان مثلاً لا يكفي لتحقيق الإمكان فيه ، فكان ثبوت وصف الإمكان لماهية الإنسان (بالغير) وسيأتي استحالته ان شاء الله تعالى

وقد استدلووا علي ذلك بوجهه: أوجهها أن الممكن لو لم يكن ممكناً في الأعيان لكان إما واجباً فيها أو ممتنعاً فيها، فيكون الممكن ضروري الوجود أو ضروري العدم، هذا محال (1)

ص: 252

1- (وقد استدلووا) أي القائلون بوجوب الامكان في الخارج بوجود مستقل منحاز (علي ذلك) أي علي قولهم ان للإمكان وجوده خارجياً مستقلاً منحازاً (بوجه) عديدة أهمها وأوجهها) أي أوجه تلك الوجوه (ان الممكن لو لم يكن ممكناً في الأعيان) لزم أن يكون نقيض الممكن، فاذا لم يصدق عليه سلب الضرورة صدقت عليه الضرورة، وحينئذ فاما ضرورة الوجوب أو ضرورة العدم، فإن كان ضرورة الوجوب كان واجب الوجود، وان كان ضرورة العدم، كان ممتنع الوجود، والحال افترضنا كونه ممكن الوجود الكان اما واجباً فيها) أي واجب الوجود في الأعيان الخارجية (أو ممتنعاً فيها) أي ممتنع الوجود في الأعيان الخارجية (فيكون الممكن) حينئذ (ضروري الوجود او ضروري العدم، وهو محال) وللقوف علي باقي الوجوه عليك بالاسفار الجزء الأول.

ويردّه: أن الاتّصاف بوصفٍ في الأعيان لا يستلزم تحقّق الوصف فيها

بوجودٍ منحازٍ مستقلٍّ، بل يكفي فيه أن يكون موجوداً بوجودٍ موصوفه والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في الذهن والاتّصاف بها في الخارج، وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها (1)

وقد تبين ممّا تقدّم أن الإمكان معنيّ واحدٌ مشتركٌ كمفهوم الوجود (2) تنبيه : (في أقسام الضرورة) (3)

ص: 253

1- (ويردّه) أي هذا الوجه من الاستدلال (إن الاتّصاف بوصف في الأعيان، لا يستلزم تحقق الوصف فيها بوجود منحاز مستقل) فمجرد اتّصاف شيء بالامكان في الخارج لا يعني كون الامكان صفة عينية عروضها في الخارج أيضاً (بل يكفي فيه) أي في الاتّصاف بوصف (ان يكون الوصف (موجودة بوجود موصوفه) في الخارج والامكان من المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها) أي تلك المعقولات ومنها الامكان يكون في الذهن، والاتّصاف بها) أي بتلك المعقولات الثانية يكون في الخارج، وهي) أي تلك المعقولات الثانية (موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها)

2- (وقد تبين ممّا تقدم أن الامكان الذي يحمل علي الأشياء المختلفة حيث نقول الإنسان ممكن الوجود، والشجر ممكن والنبات ممكن وهكذا... (معني واحد) فيها جميعاً، أي معناه في الجميع سلب الضروريتين (مشترك بينهما جميعاً) (كمفهوم الوجود) الذي هو أيضاً مفهوم واحد يحمل علي جميع الأشياء بمعني واحد، وهذا معني الإمكان المحمول علي الماهية لا- الامكان الذي ذكر مقابل الوجود فهو اصطلاح خاص سيأتي في محله - ان شاء الله تعالى ..

3- تنبيه : (في اقسام الضرورة). في هذين التنبيهين يوضح المصنف معاني الضرورة والامكان، وفي الحقيقة هما من المصطلحات المنطقية، إلا أنّه اشار إليهما هنا لورودهما بعنوان مواد القضايا المقدمة مبحث الواجب والممكن، قلنا فيما تقدم إننا حينما نقيس مفهوماً إلي الوجود بلحاظ مصداقه فإنّه لا يخلو من حالات ثلاث، إما أن يكون لها ضرورة الوجود أو ضرورة العدم أو ليس لها شيء من الضرورات وسمي بالامكان، الضرورة التي ترد صفة لمادة القضايا فهي تارة ضرورة أزلية وتارة ضرورة ذاتية وتارة ضرورة وصفية أو وقتية، فالضرورة الأزلية تقع فيما اذا كان الموضوع غنياً عن لحاظ اي مفهوم آخر، حتي عن لحاظ الوجود أي يكون غنياً حتّي عن لحاظ الوجود، وهو فيما اذا كان الموضوع غير ممكن بغير الوجود، بأن يكون توأماً للوجود، ففرض الموضوع فرض للوجود، ولا شك أنه لا يوجد لهذا الموضوع إلا فرد واحد هو الواجب تبارك وتعالى، فكل قضية يكون موضوعها ذات الواجب تبارك وتعالى ونريد اثبات صفة لهذا الموضوع بلحاظ الذات، أعني نفس تلك الصفات الذاتية، هكذا قضية يكون المحمول فيها للموضوع بالضرورة الأزلية، فإذا قلنا ان الله تبارك وتعالى قادر حي عالم لا يحتاج ثبوت هذه المحمولات لهذا الذات الي لحاظ شيء أبداً سوي لحاظ الذات نفسه، فقسم من الضرورة، ضرورة ذاتية، وهي ما يثبت فيها المحمول لذات الموضوع لكن إذا " اتخذنا الموضوع موجودة أي بعد لحاظ الوجود للموضوع، وقد وقع خلاف ههنا بين أهل الرأي والاختصاص، وهو هل معني الضرورة الذاتية لحاظ الموضوع شرط الوجود أم في حال الوجود؟! وبعبارة أخرى: هل المحمول ثابت للموضوع بشرط الوجود أم ثابت له مع الوجود؟! قال المحقق الدواني في الضرورة الذاتية إنها عائدة في الحقيقة الي الضرورة الوصفية أعني اننا ثبتت المحمول الموضوع بشرط الوجود، فالوجود وصف للموضوع، وليس هذا بقسم مستقل، والضرورة الذاتية الحقيقية ضرورة أزلية، إما سائر الضرورات الذاتية فإنها تعود إلي الضرورة الوصفية، فإننا حين نقول «كل إنسان حيوان بالضرورة» فإن الحيوانية ثابتة للإنسان بالضرورة، ولكن هل الإنسان الموجود حيوان بالضرورة؟ أم إن الإنسان موصوف بالحيوانية وان لم يوجد؟! يتبين إنه لا يثبت وصف لأي موضوع معدوم، فلا بد من لحاظ الموضوع بشرط الوجود، وذلك يعود الي القول بأن كل إنسان حيوان مادام موجودة، كما نقول «كل كاتب

متحرك الاصابع مادام كاتباً» فلا بد من أخذ الوصف العنوانى في الموضوع، ثم يقول كلا لا نريد أن نقول بأن الضرورة الذاتية ترجع الى الضرورة الوصفية، وسر ذلك اننا لا- نقول الموجود شرط في الموضوع و بل نقول الموضوع في حال الوجود متصف بهذا المحمول بالضرورة، وليس هذا هو الفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية، واتضح ضمنا معنى الضرورة الوصفية وهي ثبوت حكم الموضوع مادام متصفاً بوصف خاص، ليس الإنسان متحرك الأصابع دائماً، فلا ضرورة لتحرك اصابعه دائماً، لكنه مادام كاتباً فأصابعه متحركة، مادام وصف الكتابة موجوداً فحركة الأصابع ضرورية، وهي التي تسمى بالضرورة الوصفية، وقد يتصف موضوع ما بصفة خاصة بالضرورة في حالة معينة أو في وقت بعينه، كما تنكشف الشمس مثلاً عند حيلولة القمر بينها وبين الأرض، فهذا الانكشاف حاصل بالضرورة للشمس في هذا الوقت المعين، ويسمى بالضرورة الوقتية، ثم قال ان الضرورة الوقتية ترجع الى الضرورة الوصفية، لأن الشمس المتصفة بحيلولة القمر بينها وبين الأرض تنكشف بالضرورة، فجعل كونها في وقت بعينه وصفاً للموضوع. هذه أقسام الضرورات وستأتي أقسام الامكان ان شاء الله.

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزلية، وهي: كون المحمول ضرورياً للموضوع ذاته من دون أي قيد وشرط حتى الوجود، وتختص بما إذا كانت ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحتاً لا يشوبه عدم ولا تحدّه ماهية، وهو الوجود الواجب

تعالى و تقدس) فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته. وإلى ضرورة ذاتية،

وهي: كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لا- بالوجود؛ كقولنا: «كل إنسان حيوان بالضرورة» فالحيوانية ذاتية للإنسان ضرورة له ما دام موجوداً ومع الوجود، ولولاه لكان باطل الذات، لا إنسان ولا حيوان. وإلى ضرورة وصفي، وهي: كون المحمول ضرورية للموضوع لوصفه، كقولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً». وإلى ضرورة وقتية، ومرجعها إلى الضرورة الوصفية بوجه (1)

ص: 255

1- (تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزلية، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته) أي ثبوت المحمول للموضوع ثبوتاً ضرورياً بحيث تكون الضرورة ناشئة من ذات الموضوع من دون أي قيد و شرط حتي الوجود) بمعنى أنه لا ينبغي جعل الوجود وصفاً زائداً للموضوع، لا أن المحمول ثابت للموضوع وإن كان الموضوع معدوماً، فلا يجب لحاظ الوجود وصفاً زائداً علي الموضوع لأن الموضوع هنا ليس إلا الوجود بعينه، لا- أن نقول بثبوت الحياة لذات الواجب تبارك وتعالى وإن كان الواجب تعالى معدوماً غير موجود، معاذ الله، فقولنا لا يحتاج الي شرط الوجود لا نريد به ثبوت هذا المعنى للموضوع وإن كان معدومة، فالمراد من عدم الحاجة أن ذاته المقدسة ماهي إلا الوجود (وتختص الضرورة الأزلية) بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحتاً لا يشوبه عدم) لأنه لو كان به نقص لانتزع له من ذلك النقص مفهوم عدمي، وما ينتزع منه مفهوم عدمي فهو وجود محدود ذا ماهية ولهذا قال (ولا تحدّه ماهية) فهو خارج عن حدود الماهية لا يتحدّد بالماهية، لان الماهية منتزعة من حدّ الوجود فاذا كان الوجود أزلياً لا حدود له، لم ينتزع من الماهية، ولا يشوبه العدم، أي يكون خالياً من كل نقص، وفي الحقيقة هذا الكلام كله بيان لكيفية كون الوجودي وجودة بحتاً، وذلك أن من لوازم كون الوجودي وجوداً بحتاً، أن يكون خالياً من النقص بمعنى عدم كونه مشوبة بالعدم غير محدود، وعليه فلا يكون ذا ماهية حتى يتحدّد بواسطة الماهية، (وهو الوجود الواجب تعالى و تقدس فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته) فثبوت الصفات الذاتية لذات الواجب ثابت بالضرورة الأزلية، هذا قسم من الضرورة الازلية. القسم الثاني: تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزلية (وإلى ضرورة ذاتية، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود) فالمحمول هنا ثابت بالضرورة لذات الموضوع مع الوجود (لا بالوجود) أي لا بمعنى كون الوجود قيداً في الموضوع، أي لا نجعل الوجود وصفاً للموضوع حتي يصير ضرورة وصفية، إذا قلنا «كل إنسان حيوان مادام موجوداً» فهو ضرورة وصفية اما قولنا «كل إنسان حيوان بالضرورة الذاتية» فإننا نعلم أن ذات الموضوع قبل أن يتصف بالوجود لا يمكن أن يتصف بشيء من الأوصاف، فهو مع الوجود متصف بهذا المحمول بالضرورة الذاتية. والفرق الذي ذكره المصنف بقوله «مع الوجود لا بالوجود» اشارة الي مقولة العلامة الدواني ما حيث ادعي أنّه بالوجود ويرجع الي الضرورة الوصفية (كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، فالحيوانية ذاتية للإنسان ضرورية له مادام موجوداً ومع الوجود) وقوله «مع الوجود» بيان لقوله «مادام موجوداً»، (ولولاه) أي لو لم يكن الإنسان موجوداً، بأن لم يكن الوجود مع الوجود لكان باطلاً بالذات فلا هو إنسان ولا حيوان فالحيوانية تثبت للإنسان بعد تحقق الوجود للإنسان وعند وجوده، لا أن نجعل الوجود شرطاً للإنسان حتي يصير ضرورة وصفية، بل موجود لذات الإنسان مع الوجود أي حال كونه موجودة لا بشرط كونه موجوداً حتي يصير ضرورة شرطية. القسم الثالث من الضرورة: (و) تنقسم الضرورة إلى (ضرورة وصفية) أيضاً (وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع الوصفه) لا لذاته (كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً) فما دام وصف الكتابة ثابتة لذات الموضوع يكون وصف تحرك الاصابع ثابتاً له. واخيراً القسم الرابع من الضرورة وهو الذي اثار اليه بقوله (وإلى ضرورة وقتية ومرجعها الي الضرورة الوصفية) كما تم بيانه (بوجه) عائد الي الضرورة الوصفية

أعني جعل وقت ما صفة للموضوع.

1- تنبيه آخر: (في أقسام الإمكان): هذا التنبيه بيان لمعاني الإمكان كما بين أقسام الضرورة، وسيأتي بيان الضرورة بشرط المحمول الذي اعرض المصنف عن ذكر هذا القسم أقسام الإمكان: أن ما ذكرناه من أقسام الإمكان بمعنى سلب الضرورة ليس إلا قسماً واحداً من أقسام الإمكان، وللا إمكان اصطلاحات أخرى بعضها أعم من هذا المعنى، وبعضها أخص منه، وبعضها مباين له، أما المعنى الأعم للإمكان فهو سلب الضرورة من جهة المخالف، فعندما تثبت صفة ومحمولاً الموضوع ما، فإن كانت الصفة موجبة صار المخالف لها سلباً، وإن لم يكن السلب ضرورياً، فبمقدار عدم ضرورة نقيض مفاد القضية تكون القضية ممكنة. وتسمى قضية ممكنة، سواء كان ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً، أو لم يكن كذلك، فالإمكان العام شامل للقضية الضرورياً والقضية الممكنة معاً، ويكفي أن لا يكون عدمه ضرورياً، فإذا قلنا «الواجب تبارك وتعالى موجود» كانت القضية ممكنة بالإمكان العام، لا بد أن تكون الجهة المخالفة للقضية وهي جهة السلب، متمتعة، فمفاد هذه القضية الممكنة العامة أعم من كون وجوده واجباً وكون وجوده ممكناً، لكن سلبه ليس ضرورياً، فقد يكون وجوده ضرورياً وقد لا يكون ضرورياً أيضاً، فقولنا «الواجب موجود بالإمكان العام» و«الإنسان موجود بالإمكان العام» فكلاهما قضيتان ممكنتان بالإمكان العام، فالممكنة العامة لها مصداقان أحدهما: عند كون المحمول ثابتاً للموضوع بالضرورة، والآخر: عند كون المحمول ثابتاً للموضوع بالإمكان الخاص، بحيث لا يكون ضروري الوجود ولا ضروري العدم، هذان اصطلاحان للإمكان وهما الإمكان العام والإمكان الخاص. والقسم الثالث من الإمكان هو الإمكان الأخص وهو ما لا يكون ضرورياً أصلاً أي خالياً من كل ضرورة سواء الضرورة الازلية أو الذاتية أو الوصفية، بمعنى كونه ممكنات في كافة المراحل. والقسم الرابع من الإمكان يسمى بالإمكان الاستقبالي أو الاحتمالي وهو ليس وصفاً بالنفس الأمري بل هو وصف بلحاظ حال الشخص كقولنا: أتمطر السماء غداً أم لا؟ فقد تمطر وقد لا تمطر لهذا نقول في الجواب: يمكن أن تمطر السماء غداً، أي يحتمل أن تمطر ويحتمل خلافه، وهذا الإمكان الاحتمالي يتناسب مع الإمكان الذاتي وهو الوجوب بالغير، أعني لو وجدت علة الأمطار أمطرت السماء والا فلا، فهو واجب بالغير وبحصول علة الأمطار يجب أن تمطر السماء والا فلا أي وإن انعدمت علة الإمطار كان ممتمناً بالغير بمعنى امتناع نزول المطر بسبب عدم العلة الموجبة له، فاما ان يكون سبب نزول المطر موجوداً في نفس الأمر فالسما تمطر وجوباً، وإما أن يكون السبب معدوماً في نفس الأمر فلا ينزل المطر حتماً وبالضرورة، فهو اما ضروري بالغير أو ممتمن بالغير، وهذا الإمكان يختلف عن الإمكان الذاتي للقضية، أي لا أريد القول بأن نزول المطر ممكن ذاتاً، بمعنى عدم الوجوب بالذات وعدم الامتناع بالذات، بل من جهة أنني أجهل وقوع علة هذا الحدث حتي يصبح ضرورياً بالغير، وأجهل عدم وقوع العلة حتي يصبح الحدث ممتمناً بالغير، من هذه الجهة أقول أن هطول الأمطار ممكن، فهو إمكان احتمالي بلحاظ حال المتكلم الجاهل بحال القضية. والقسم الأخير من الإمكان هو الإمكان المباين في معناه لسائر أقسام الإمكان، إذ كل ما ذكرناه من أنواع الإمكان كان مادة لمادة القضية، وتارة نستعمل الإمكان وصفاً لأمر موجود كقولنا عن شيء خارجي أنه ممكن، هذا الإمكان يختلف عن سائر أقسامه يري الفلاسفة أن هذا الإمكان الذي عبارة عن الإمكان الاستعدادي نوع من الكيفية، أعني أنه مفهوم ما هوي، إذ ما ذكرناه من أقسام الإمكان كانت من المعقولات الثانية ولم تكن من الماهيات، أعني أنها لم تكن ذا وجود منحاز في الخارج، أما الإمكان الاستعدادي فهو من مقولة الكيف، وله ماهية هي عرض من الأعراض تتسبب الي الشيء، حسب ما يراه الفلاسفة وسيأتي في المقولات في باب الكيف أن الكيفيات عدة أقسام أحدها الاستعداد وهو عبارة عن استعداد موجود حدث لقبول صفة أو حالة أو أمر وجودي آخر، كالنطفة بالنسبة للإنسان فإن لها مراحل مختلفة تنتقل منها وإليها، العلقة ثم المضغة ثم العظام ثم اللحم ثم حلول الروح فيه وكيونته انسان كاملاً، فإن النطفة مستعدة لقبول الانسانية غير أنها بعيدة الأمد أما الروح مثلاً أقرب إلي الانسانية من النطفة وأشد استعداداً لقبول الانسانية، فالروح ذات إمكان استعدادي لتصير انسانة لقرب موقعها من الانسانية، بخلاف النطفة فلا يقال أنها ذات إمكان استعدادي لتصير انسانة لما بينها وبين الانسانية من مسافة

ومراحل لابد من تجاوزها . هذا الامكان الاستعدادي وصف وجودي لدي الحكماء، بمعنى أنه ذو كيفية ، ودليله الشدة والضعف، والقرب والبعد كما تقدم بين النطفة والروح، ومجرد اتصاف الامكان بالقرب والبعد والشدة والضعف دليل على أنه أمر وجودي، اذ لو لم يكن موجوداً بل كان صرف الاعتبار لانعدم فيه القرب والبعد والشدة والضعف ولكان اتصافه بها عبثاً. إذن جعلوا كافة أقسام الإمكان من المعقولات الثانية عدا هذا القسم الذي هو من المعقولات الأولية وماهية من الماهيات من مقولة الكيف.

هذا الذي تقدّم - من معني الإمكان - هو المبحوث عنه في هذه المباحث، وهو إحدي الجهات الثلاث التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا. وقد كان الإمكان عند العامة يستعمل في سلب الضرورة عن الجانب المخالف، ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق. ويصدق في الموجبة فيما إذا كان الجانب الموافق ضرورياً، نحو «الكاتب متحرك الأصابع بالإمكان»، أو مسلوب الضرورة، نحو «الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان». ويصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً، نحو «ليس الكاتب ساكن الأصابع بالإمكان»، أو مسلوب الضرورة، نحو «ليس الإنسان ساكن الأصابع بالإمكان» (1)

ص: 259

1- (هذا الذي تقدم من معني الإمكان) وهو سلب الضروريتين (هو المبحوث عنه في هذه المباحث) وهي مباحث الضرورة والإمكان (وهو) أي هذا المعني الذي تقدم (أحدي الجهات الثلاث التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا) فهو صفة نفس أمرية لمادة القضايا، فلا توجد قضية قط خالية من الوجود والامتناع والإمكان في نفس الأمر، من غير ملاحظة حال الشخص ولا أي شيء آخر، فلا بد أن تتصف القضية بأحد هذه الأوصاف الثلاثة في نفس الأمر، وهو المستعمل في مقابل الضرورة، أعني أنه لا يستعمل معه ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم، لأنه معني في مقابل تلك المعاني، (وقد كان الإمكان عند العامة يستعمل في سلب الضرورة عن الجانب المخالف) قبل أن يجعل الفلاسفة والمنطقيون هذا المصطلح السلب ضرورة الوجود والعدم أي الضروريتين، كان الإمكان عند عامة الناس بمعني سلب الضرورة من الجانب المخالف أي الإمكان العام، ولازم سلب الضرورة عن الجانب المخالف هو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، فبمجرد عدم امتناع القضية كانت تسمي ممكنه، سواء كانت ضرورية الوجود أو لم تكن، لهذا الإمكان مصاديق أربعة: اثنان في القضايا الموجبة واثنان في القضايا السالبة واليه أشار بقوله (ويصدق في الموجبة) في موردين: الأول (فيما إذا كان الجانب الموافق ضرورياً، نحو الكاتب متحرك الأصابع) مادام كتاباً بالإمكان) ونفس هذه القضية يصح أن نعبر عنها بقولنا «كل كاتب متحرك الأصابع بالإمكان العام» هذا أحد مصاديقه، والثاني: ما كان خالياً عن ضرورة الثبوت وضرورة السلب وهو الذي قال عنه (أو مسلوب الضرورة، نحو الإنسان متحرك الأصابع) من غير أن نأخذ وصف الكتابة في الإنسان أي من غير لحاظ كونه كاتباً أو غير كاتب، فإن تحرك الأصابع للإنسان ثابت (بالإمكان العام وهو ما ليس فيه ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم، هذا في الموجبات أعني له قسمان في الموجبات أحدهما الإمكان الخاص والثاني القضية الضرورية، أما في السالبة (ويصدق في السالبة) في موردين الأول (فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً، نحو ليس الكاتب ساكن الأصابع) فالكاتب يمتنع اجتماعه مع ساكن الأصابع لكن سلبه غير ممتنع (بالإمكان إذا كان ثبوت شيء لشيء ممتنعاً، فإن سلبه يكون ضرورية، فهي قضية سالبة مفاد سلبها عبارة عن الضرورة أو مفاد سلبها ضروري أعني أن السلب ضروري لها، وهو من مصاديق الممكنة العامة ويمكن ابدال لفظ الإمكان في عبارة المصنف بلفظ الضرورة فنقول «ليس الكاتب ساكن الأصابع بالضرورة»، والمصدق الثاني أو مسلوب الضرورة، نحو ليس الإنسان ساكن الأصابع بالإمكان) فسكون الأصابع ليس ثبوته ضرورياً للإنسان ولا سلبه

فالإمكان بهذا المعني أعمّ مورداً من الإمكان بالمعني المتقدم - أعني سلب الضرورتين - ومن كلّ من الوجوب والامتناع، لا أنّه أعمّ مفهوماً، إذ لا جامع مفهوميّ بين الجهات (1)

ص: 260

1- (فالإمكان بهذا المعني أعمّ مورداً من الإمكان بالمعني المتقدم) من الأمثلة الأربعة السالفة تقدم مثالان للممكنة الخاصة ومثالان للضرورة، فالإمكان العام يشمل الإمكان الخاص والضرورة ولهذا قال رحمه الله: أعني سلب الضرورتين) وهما ضرورة الوجود تارة وضرورة العدم تارة أخرى، وهي الممكنة الخاصة (ومن) أي أعمّ موردة من كل من الوجوب والامتناع) ففي بعض الموارد يشمل الوجوب والامتناع أيضاً، فالممكنة العامة أعمّ مورداً، ثم يؤكد المصنف علي أن الممكنة العامة ليست اعم مفهوماً بقوله (لا أنّه أعم مفهوماً) بل أعم مورداً فقط، إذ مفهوماه متباينان وذلك أن أحدهما سلب الضرورة عن الجانب المخالف والآخر عبارة عن سلب الضرورتين، (إذ لا جامع مفهومي بين الجهات والجهات، هي مواد القضايا، إذ مادة القضية عند لحاظها في نفس الامر تسمّي مادة وعند ما تذكر في الكلام تسمّي جهة القضية، وجهات القضية ليس بينها جامع مفهومي، لأن كل مفهوم منها مفهوم مختص بنفسه، ولهذا لا يكون أحدهما أعم من الآخر، هذا معني الإمكان العام لدي عامة الناس.

ثم نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين، وسَمَّوه: «إمكاناً

خاصاً وخاصيّاً»، وسَمَّوا ما عند العامة : «إمكاناً عاماً وعامياً»⁽¹⁾

وربّما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتيّة ، وهو أخصّ من الإمكان الخاصّ ، ولذا يسمّي: «الإمكان الأخصّ»، نحو «الإنسان كاتبٌ بالإمكان»، فالماهية الإنسانية لا تستوجب الكتابة، لا لذاتها ولا لوصف ولا في وقت مأخوذٍ في القضية

(2)

وربّما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات جميعاً حتي الضرورة بشرط المحمول ، وهو في الأمور المستقبلية التي لم يتعيّن فيها إيجاب ولا سلب . فالضرورة مسلوقة عنها حتّي بحسب المحمول إيجاباً وسلباً. وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامّي الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلية لعدم إحاطته بالعلل والأسباب ، وإلا فلكل أمر مفروضٌ بحسب ظرفه إمّا الوجود والوجوب وإما العدم والامتناع⁽³⁾

ص: 261

1- (ثم نقله الحكماء) أي نقلوا الإمكان (الي خصوص سلب الضرورة من الجانبين) وهو الاصطلاح الخاص (وسمّوه إمكاناً خاصاً) لأخصية مورده أي لأن مورده أخص (وخاصياً) لأنه إمكان خاص بأهل النظر في المعقول، (وسموا ما عند العامة من الامكان (امكاناً عاماً).

2- (وربّما أطلق الامكان وأريد به سلب الضرورات) جميعاً سواء الذاتية والوصفية والوقتيّة، وهو أخصّ من الامكان الخاص (فلدينا ثلاثة مصطلحات، الإمكان العام والخاص، والأخص، (ولذا يسمّي الامكان الاخص، نحو الإنسان كاتب بالامكان من غير لحاظ أي نحو من الضرورات فيه ، لا الضرورة الأزلية، ولا الذاتية، ولا الوصفية ولا الوقتيّة، (فالماهية الانسانية لا تستوجب الكتابة، لا لذاتها، ولا لوصف ، ولا لوقت مأخوذٍ في القضية). هذا بلحاظ تصور ذات الإنسان من غير قيد أو شرط، وذاته لا تقتضي الكتابة وعليه فالإمكان هنا بالمعني الأخص .

3- (وربّما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات جميعاً حتّي الضرورة بشرط المحمول) وقد لا تلحظ فيها الضرورة حتّي بشرط المحمول فإنه أن لاحظنا فيها الضرورة بشرط المحمول وثبتت له تلك الصفة فإنها تثبت له بالضرورة، (وهو في الأمور المستقبلية التي لم يتعين فيها إيجاباً ولا سلباً. فالضرورة مسلوقة عنها حتي بحسب المحمول إيجاباً وسلبة ، وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامّي الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلية) هل تقع أسبابها وعللها أم لا تقع وهي احتمالية عنده بحسب حاله لا بحسب نفس الأمر وذلك (لعدم إحاطته بالعلل والأسباب والا) لو لا حظناه بحسب الواقع ونفس الأمر (فلكل أمر مفروض بحسب ظرفه اما الوجود والوجوب واما العدم والامتناع) وحينئذ فوجوده بالغير، طبعاً هذا الإمكان بهذا المعني لا ينفع في القضايا المنطقية ولا المباحث الفلسفية، فينبغي عدم الخلط بينه وبين تلك المباحث.

وربما أطلق الإمكان وأريد به الإمكان الاستعدادي، وهو وصف وجودي من الكيفيات القائمة بالمادة، تقبل به المادة الفعليات المختلفة. والفرق بينه وبين الإمكان الخاص أنه صفة وجودية تقبل الشدة والضعف والقرب والبعد من الفعلية، موضوعه المادة الموجودة ويبطل منها بوجود المستعد؛ بخلاف الإمكان الخاص الذي هو معني عقلي لا يتصف بشدة وضعف ولا قرب وبُعد، وموضوعه الماهية من حيث هي لا يفارق الماهية موجودة كانت أو معدومة⁽¹⁾

ص: 262

1- (وربما أطلق الإمكان وأريد به الإمكان الاستعدادي) هذا ينفع الفيلسوف ولا علاقة له بالمنطق والمنطقي (وهو وصف وجودي من الكيفيات القائمة بالمادة) ولا تجري في المجردات (تقبل به المادة الفعليات المختلفة) لأن به الإمكان الاستعدادي توجد فيه قابلية الفعلية الكذائية والا لولا امكانها لما تحققت فيه تلك الفعلية، (والفرق بينه وبين الإمكان الخاص) الذي إذا أطلق أريد به الإمكان الخاص، بأن نقول هذا الإمكان من الماهيات أي المعقولات الأولى وذاك من المعقولات الثانية، فيفهم أن الفرق بين هذين الامكانين شاسع أنه أي الإمكان الاستعدادي (صفة وجودية تقبل الشدة والضعف والقرب والبعد من الفعلية) هذا البيان غير تام لأنه قال فيما تقدم أن الإمكان موجود في الخارج، بمعنى أنه صفة وجودية أذن، الأشياء تتصف بالامكان في الخارج، والمراد الإمكان المصطلح لا الاستعدادي، فكان صفة وجودية أيضاً غير أنه لم يكن وجوداً منحازاً، ومراده هنا من كونه صفة وجودية أن له وجوداً منحازاً، أي أنه ماهية مستقلة ذات وجود إلا أنه عرّض موضوعه المادة الموجودة، ويبطل منها بوجود المستعد له) حين نقيس المادة بالنسبة الي فعلية من الفعليات، فإذا تحققت تلك الفعلية، بطل امكانها، إذ الإمكان هنا يعني قابلية الاستقبال والاستعداد لقبوله، فإذا تحققت الفعلية وحصل الشيء انعدم الاستعداد وانعدمت القابلية، فإذا صارت النطفة انساناً ذهب عنها وانعدمت فيها قابلية الانسانية، إذ مع حصول الفعلية ينعدم الإمكان الاستعدادي، لكن يبقى الإمكان الذاتي ولا يزول أبداً، فالإنسان أن كان موجوداً كان ممكن الوجود وإن كان معدوماً كان ممكن الوجود أيضاً، لا تزول صفة الإمكان من ماهية الإنسان أبداً (بخلاف الإمكان الخاص الذي هو معني عقلي) وليس من الصفات الوجودية العينية، ليس له ما بازاء خارجي أي ليس له وجود منحاز في الخارج (لا يتصف) الإمكان الخاص (بشدة ولا ضعف ولا قرب و بعد) لأن موضوعه حينئذ ليست المادة الخارجية بل موضوعه الماهية، كل ماهية ممكنة وكل ممكن ذو ماهية وموضوعه الماهية من حيث هي) وهذا الإمكان الخاص (لا يفارق الماهية موجودة كانت أو معدومة).

وربّما أطلق الإمكان وأريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه

محال، ويسمّي: «الإمكان الوقوعي»⁽¹⁾

وربّما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود المعلولي من التعلّق والتقوم بالوجود العلّي، وخاصّة الفقر الذاتي للوجود الإمكانّي بالنسبة إلي الوجود الواجبيّ (جلّ وعلا)، ويسمّي: «الإمكان الفقريّ» و«الوجوديّ» قبال الإمكان الماهويّ⁽²⁾

ص: 263

1- (وربّما أطلق الإمكان) وهو الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي (وأريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال) فقد يكون صرف ومجرد افتراض الشيء محال لوجود التناقض فيه وهو المحال الذاتي وفي مقابله الإمكان الخاص، وقد يكون ذا إمكان ذاتي أعني عدم الاستحالة من مجرد افتراضه أي غير محال الافتراض، لكن نلاحظ فيه شيئاً يكون منشئاً للمحال، فنفترض تحقق معلول من غير علته، إذ لا- تناقض في فرض تحقق المعلول، كالعقلاء، فإنها غير محال الافتراض وإن لم توجد في الحقيقة، أما لو افترضنا تحقق الشيء الممكن ذاتاً من غير علة أصلاً، فهو محال وقوعي، لاستحالة وقوعه بلا علة لا لاستحالته ذاتاً، إذن الإمكان الوقوعي هو ما لا يلزم من فرضه محال (وأريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ويسمّي الإمكان الوقوعي).

2- (وربّما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود المعلولي) كل ما تقدم امكانات تستعمل في الماهية، سواء ماهية الموجود أو ذات الماهية، ففي الإمكان الاستعدادي ينسب الي ماهية الموجود من جهة كونه موجوداً ومن جهة أنّه كان ماهية بنفسه، وفي البواقي كان يقع صفة للماهية، وقد نأخذ الإمكان بمعني الصفة للوجود بما أنّه وجود وهو الإمكان الفقري والتعلقي، والوجود علي قسمين وجود مستغن أي غني بالذات ووجود فقير متعلّق ربّطي كوجود جميع الممكنات وهذا المعني يختلف أيضاً عن المعاني السابقة، إذ كانت تلك المعاني للإمكان مرتبطة بالماهية اما كانت ماهية بنفسها أو كانت تستعمل بخصوص الماهية وهذا الإمكان مرتبط بالوجود، (من التعلّق والتقوم بالوجود العلّي) تعلق المعلول بالعلة يسمّي بالإمكان الوجودي الفقير التعلقي، (وخاصة الفقر الذاتي) عطف علي التعلّق (لوجود الامكاني بالنسبة الي الوجود الواجبيّ جلّ وعلا) ويقال له الإمكان الفقري أو الإمكان الوجودي في مقابل الإمكان المرتبط بالماهيات وهو الإمكان الماهوي، (ويسمّي الإمكان الفقري والوجودي قبال الإمكان الماهوي).

الجهات الثلاث المذكورة لا تختص بالقضايا التي محمولها الوجود، بل تتخلل واحدة منها بين أي محمول مفروض نسب إلي أي موضوع مفروض، غير أن الفلسفة لا تتعرض منها إلا بما يتخلل بين الوجود وعوارضه الذاتية لكون موضوعها الموجود بما هو موجود. (1)

ص: 264

1- (تنبيه آخر): أن الوجوب والإمكان والامتناع كانت حتى الآن تلحظ بالنسبة وقياساً إلى الوجود، ولحافظ هذه الثلاثة بالنسبة إلى الوجود لا- ينبغي أن يتوهم أنها تطرح دائماً بالنسبة إلى الوجود، والفيلسوف هو الذي يبحث هذه المواد في خصوص الوجود، وإلا فهناك قضايا أخرى تبحث مفهوم الوجود بالنسبة إلى ماهية ما أما علي نحو الضرورة أو الإمكان ولا يرتبط بالفلسفة ولا بهذا البحث الذي يتطرق إلى الواجب والممكن، وقد يبحث في الفلسفة أحياناً لمناسبة ما إلا أنها ليست مباحث فلسفية، إذ البحث الفلسفي يختص بعلاقة المفاهيم مع الوجود، الذي ينتهي إلى الإمكان أو الوجوب أو الضرورة (الجهات الثلاث المذكورة) من الوجوب والإمكان والامتناع (لا تختص بالقضايا التي محمولها الوجود) التي هلياتها بسيطة بل تستعمل في الهليات المركبة أيضاً (بل تتخلل واحدة منها بين أي محمول مفروض نسب إلى أي موضوع مفروض) فالنسبة تتصف بأحدي هذه الصفات (غير أن الفلسفة لا تتعرض منها إلا بما تتخلل بين الوجود وعوارضه الذاتية) الفلسفة لا ترتبط إلا بالمواد المقيسة بالوجود الكون موضوعها) أي الفلسفة (الموجود . ما هو موجود) نقرأ في هذا الفصل : 1- تنقسم كل واحدة من الجهات الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير. 2- لا يقع إمكان بالغير لأنه محال، وإلا لو كان الإمكان بالغير ممكناً، لزم أن يكون إما واجبة أو ممتنعة أو ممكن بالذات، علي الأول والثاني يستلزم الانقلاب وعلي الثالث لو ارتفع الغير إما ان يبقى الإمكان - رغم ارتفاع الغير - وهو يستلزم اللغوية، وأما زائل - يزول الإمكان - فهو ليس ممكناً بالذات وهما خلاف الفرض. 3- إذن فالجوه هي: 1- الوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تبارك وتعالى. 2- الامتناع بالذات كضرورة العدم لذات المفروض من اجتماع النقيضين. 3- الإمكان بالذات مثل تساوي نسبة الماهية إلى الوجود. 4- الوجوب بالغير مثل ضرورة وجود المعلول بعلة التامة. 5- الامتناع بالغير مثل ضرورة العدم للممكن بسبب عدم علة. 1- الإمكان بالغير - وهو محال .. 7- الوجوب بالقياس كوجوب العلة في القياس إلى معلوله المستوجب لعدم العلة. 8- الامتناع بالقياس كامتناع وجود العلة التامة في القياس إلى عدم معلوله الذي يستدعي عدم العلة. 9- الإمكان بالقياس حالة الشيء بالنسبة إلى شيء آخر لا يستدعي وجوده ولا عدمه. 4- الضابط في الوجوب بالقياس أن يكون بين المقيس والمقيس إليه نسبة العلية وكونهما معلولين لعلة واحدة، والضابط في الإمكان بالقياس عدم وجود العلية بينهما، ولا يفترض إلا بين واجبين أو ممتنعين بالذات. - كل واجب بالغير أو ممتنع بالغير ممكن قطعة. - لا توجد علاقة لزومية بين واجبين، لأنه لا توجد بينهما علاقة العلية، ولاهما معلولان لعلة واحدة..

الفصل الثاني في انقسام كل من المواد الثلاث

إلي ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلي الغير، إلا الإمكان

ص: 265

ينقسم كل من هذه المواد الثلاث إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى

الغير ، إلا الإمكان ، فلا إمكان بالغير(1)

والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات - مع قطع النظر عن جميع ما عداه - كافية في اتصافه ، وبما بالغير أن لا يكفي فيه وضعه كذلك ، بل يتوقف علي إعطاء الغير واقتضائه ، وبما بالقياس إلى الغير أن يكون الاتصاف بالنظر إلى الغير علي سبيل استدعائه الأعم من الإقتضاء

(2)

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب (تعالى) لذاته بذاته ، والوجوب بالغير ، كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علته التامة ، والامتناع بالذات ، كضرورة العدم للمحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة ، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وسلب الشيء عن نفسه ، والامتناع بالغير ، كضرورة عدم الممكن التي تلحقه من ناحية عدم علته ، والإمكان بالذات

ص: 266

- 1- (فلا إمكان بالغير) لأنه قسم محال ، فالأقسام المفروضة لمواد القضايا الثلاث ، تسعة أقسام ، أحدها محال.
- 2- (والمراد بما بالذات في الوجوب والإمكان والامتناع (أن يكون وضع الذات - مع قطع النظر عن جميع ما عداه - كافية في اتصافه) أي الذات بالوجوب والإمكان والامتناع ، فيتصف الذات بالمواد الثلاث من غير تأثير شيء ولا لحاظه مقيساً إلى الغير ، والمراد (بما بالغير) في الوجوب والامتناع ، دون الإمكان لما تقدم من استحالة الإمكان بالغير (ان لا يكفي فيه) أي في اتصاف الذات بهما (وضعه) رأي وضع الذات (كذلك) من غير لحاظ تأثير شيء خارجي أو لحاظه مقيساً إلى الغير (بل يتوقف) إنصاف الذات بهما علي اعطاء الغير واقتضائه) أي اعطاء العامل الخارجي واقتضائه للوجوب والامتناع ، فالعامل الخارجي هو الذي يمنح الذات ضرورة الوجود أو ضرورة العدم ، اما نفس الذات فلا- يقتضي شيئاً منهما . (و) المراد (بما بالقياس) وهو الذات المتصف بالوجوب والإمكان والامتناع لكن بالقياس إلى الغير ، أن يكون الاتصاف) بالمواد الثلاث حصلاً (بالنظر إلى الغير) ومقيسة إليه (علي سبيل استدعائه) الذي هو (الأعم من الاقتضاء) أي سواء كان الغير الذي قيس إليه الذات يستدعي وجود الذات أو كان مقتضياً وعلة للذات أيضاً.

كون الشيء في حد ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه مسلوبةً عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم (1)

وأما الإمكان بالغير فممتنع - كما تقدمت الإشارة إليه .. وذلك لأنه لو لحق الشيء إمكان بالغير من علة مقتضية من خارج لكان الشيء في حد نفسه مع قطع النظر عما عداه إما واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات أو ممكناً بالذات، لما تقدم أن القسمة إلى الثلاثة حاصرة. وعلي الأولين يلزم الانقلاب بلحوق الإمكان له من خارج، وعلي الثالث - أعني كونه ممكناً بالذات - فإما أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلة الخارجة بقي الشيء علي ما كان عليه من الإمكان، فلا تأثير للغير فيه الاستواء وجوده وعدمه وقد فرض مؤثراً، هذا خلف. وإن لم يبق علي إمكانيته لم يكن ممكناً بالذات وقد فرض كذلك، هذا خلف (2)

ص: 267

1- (فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالي) الذي هو عبارة عن ضرورة الوجود لذات الواجب تعالي (ذاته) لاقتضاء ذاته المقدسة، لا كونه وضعاً بحال متعلق الموصوف (بذاته) ومن جهة ذاته المقدسة، لا بعامل خارجي، (و الوجوب بالغير... الخ) والشيء يصير ضرورياً عند تحقق علته التامة لا يتخلف عنها أبداً، فكل موجود ممكن واجب بالغير، والامتناع بالذات كضرورة العدم للمحالات الذاتية ... الخ) وليس للمحالات الذاتية ذات في الحقيقة، نعم يفرض لها ذات كذلك، والامتناع بالغير.... الخ) فالممكن المعدوم عدمه ضروري عند عدم علته، (والإمكان بالذات... الخ) كما هو في جميع الماهيات وقد تقدم.

2- (واما الإمكان بالغير فممتنع) التحقق (كما تقدمت الإشارة إليه) في صدر هذا الفصل، وذلك بدليلين، أولاً: «لأنه لو تحقق الشيء) والماهية (امكان بالغير من علة مقتضية) لذلك الشيء وجعله ممكناً (من خارج) ذلك الشيء ليكون ممكناً بالغير، لو صح هذا كان الشيء في حد نفسه مع قطع النظر عما عداه) من علة مقتضية وما أشبه لا يخلو من حالات ثلاث (اما واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات أو ممكناً بالذات) وذلك (لما تقدم) في الفصل السابق (ان القسمة إلى الثلاثة من واجب و ممتنع وممكن قسمة حاصرة) بالحصص العقلي ولا يتصور قسم رابع لها، وعلي الأولين) أعني الوجوب بالذات والامتناع بالذات (يلزم الانقلاب بلحوق الإمكان له من خارج)، ومعناه لو قلنا أن الشيء المفروض إما واجب أو ممتنع بالذات، وفي الوقت ذاته صار ممكناً بفعل عامل خارجي، نجيب: ان هذا يستلزم الانقلاب المحال في الذات - في ذات الشيء المفروض -، فيلزم أن يكون الشيء الذي يقتضي بذاته الوجود أو العدم، غير مقتض لهما في الوقت ذاته بفعل عامل خارجي وهذا انقلاب في ذات الشيء (وعلي) أي وبناء أعلي (الثالث - أعني كونه ممكناً بالذات - فاما أن يكون) الشيء بحيث لو فرضنا ارتفاع العلة الخارجة بقي الشيء) رغم ارتفاع العلة الخارجة (علي ما كان) الشيء (عليه من الإمكان)، فليس لهذا الشيء المفروض سوي إمكان واحد، يكون إمكاناً بالذات وبالغير في آن واحد، لو كان كذلك ورغم ارتفاع العلة الخارجة بقي الشيء علي ما كان عليه من الإمكان (فلا تأثير للغير فيه) والعلة الخارجة لم تؤثر في الشيء حينئذ، وذلك الاستواء وجوده) أي وجود الغير (وعدمه) بالنسبة إلي الشيء المفروض (وقد فرض) الغير علة خارجة (ومؤثراً) في ذات الشيء، وأنت تعلم أن (هذا خلف) وخلاف للفرض، اذ كيف يجوز للغير أن لا يكون مؤثرة في الشيء وقد فرض كونه مؤثراً فيه؟!، وان لم يبق) الشيء علي إمكانيته بل أثر الغير فيه بالعكس (لم يكن الشيء حينئذ (ممكناً بالذات، وقد فرض) كونه ممكناً بالذات (كذلك) و (هذا أيضاً) خلف). والحاصل أنه بناءً علي كون الشيء ممكناً بالذات هناك احتمالان: الاحتمال الأول - ان يكون لذلك الشيء إمكان واحد هو الإمكان بالذات وبالغير معاً، ولو كان ذا إمكان واحد لا يخلو أيضاً من احتمالين، أولاً: كونه بحيث يبغي علي إمكانيته رغم ارتفاع العلة الخارجة، فلم يؤثر فيه الغير - العلة الخارجة، لاستواء وجود هذا الغير وعدمه حينئذ بالنسبة إلي الشيء المفروض وهذا خلف كما تقدم. ثانياً: كونه بحيث لا يبغي علي إمكانيته عند ارتفاع الغير - العلة الخارجة -، لزم كون هذا الشيء غير ممكن بالذات، إذ لو كان ممكناً بالذات لم يؤثر فيه الغير ليخرجه من حد الإمكان الي حد الوجوب أو الامتناع، وقد فرض ممكناً بالذات وهذا خلف أيضاً.

هذا لو كان ما بالذات وما بالغير إمكاناً واحداً هو بالذات وبالغير معاً ، ولو فرض كونهما إمكانين اثنين بالذات وبالغير كان لشيء واحد من حيثية واحدة إمكانات لوجود واحدٍ، وهو واضح الفساد كتحقق وجودين لشيء واحدٍ).

(1)

ص: 268

1- (وهذا الذي تقدم كله ولو كان ما بالذات وما بالغير إمكاناً واحداً هو بالذات وبالغير معاً) كما تقدم مفصلاً ، اما الاحتمال الثاني : (ولو كان الشيء المفروض (فرض) كونه ذا إمكانين ، و(فرض كونهما) أي الامكانين (امكانين اثنين بالذات وبالغير) معاً (كان لشيء واحد من حيثية واحدة وهي حيثية الإمكان (امكانان لوجود واحد) وشيء واحد وماهية واحدة وهو والوجوب بالقياس إلى الغير كوجوب العلة إذا قيس إلى معلولها باستدعاء منه، فإنه بوجوده يأبى إلا أن تكون علته موجودة، وكوجوب المعلول إذا قيس إلى علته التامة باقتضا منها، فإنها بوجودها تأبى إلا أن يكون معلولها موجودة ، في حكم اجتماع المثليين (وهو واضح) البطلان و (الفساد، كتحقق وجودين لشيء واحد) فكما أن تحقق وجودين لشيء واحد محال، فإن تحقق إمكانين لشيء واحد من جهة واحدة محال بالنسبة لشيء واحد، ولما استحال أن يكون للشيء الواحد وجودان، والإمكان صفة الوجود الشيء، فلا يمكن أن يكون لوجود واحد إمكانان.

وأيضاً في فرض الإمكان بالغير فُرضَ العلة الخارجة الموجبة للإمكان، وهو في معني ارتفاع النقيضين، لأنّ الغير الذي يفيد الإمكان الذي هو لا ضرورة الوجود والعدم لا يفيد إلا برفع العلة الموجبة للوجود ورفع العلة الموجبة للعدم التي هي عدم العلة الموجبة للوجود، إفادتها الإمكان لا تتم إلا برفعها وجود العلة الموجبة للوجود وعدمها معاً، وفيه ارتفاع النقيضين (1).

ص: 269

1- (وأيضاً في فرض الإمكان بالغير) لو أردنا تحقق هذا الإمكان لشيء واحد، (فرض) أي الزم فرض (العلة الخارجة الموجبة للإمكان) بحيث توجب الإمكان لذلك الشيء (وهو) أي فرض العلة الخارجة الموجبة للإمكان في فرض الإمكان بالغير وكون الشيء ممكناً بالغير مع فرض العلة الخارجة الموجبة لإمكان الشيء (وهو في معني ارتفاع النقيضين) والنقيضان لا يرتفعان كما أنهما لا يجتمعان (لأن الغير ... الخ) إذ لو تحققت العلة التامة لوجود الشيء، كان الشيء واجب بالغير، لا ممكن به، ولو تحققت العلة التامة لعدم الشيء، كان الشيء ممتنعاً بالغير، لا ممكناً به، فالشيء المفروض لا يكون ممكناً بالغير إلا عند عدم تحقق العلة التامة لوجوده وهكذا العلة التامة لعدمه - أي عند فقد العلتين -، ثم ان العلة التامة لعدم الشيء هي بعينها عدم العلة التامة لوجود الشيء (التي هي عدم العلة الموجبة للوجود، فإفادتها أي العلة الخارجة (الإمكان) اذ العلة الخارجة لا تفيد الإمكان حنيئذ ولا تتم هذه الافادة للإمكان (الا برفعها) أي برفع العلة الخارجة (وجود العلة الموجبة للوجود) أي لوجود الشيء المفروض فترفع العلة التامة لوجود الشيء (و) ترفع (عدمها) أي عدم العلة التامة لوجود نفس الشيء المفروض (معاً) وفي آن واحد فترفع العلة الخارجة شيئين متناقضين - وعلتين كل منهما نقيض الأخرى -، (وفيه) في هذا العمل والفرض اشكال (ارتفاع النقيضين) وهو محال .

وكوجوب أحد المتضائفين إذا قيس إلي وجود الآخر. والضابط فيه أن تكون بين المقدس والمقيس إليه علّيةٌ أو معلوليّةٌ أو يكونا معلوليّ علةٍ واحدةٍ، إذ لو لا رابطة العلّية بينهما لم يتوقّف أحدهما علي الآخر فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر (1)

والإمتناع بالقياس إلي الغير كإمتناع وجود العلة التامة إذا قيس إلي عدم المعلول بالاستدعاء، وكإمتناع وجود المعلول إذا قيس إلي عدم العلة بالافتضاء، وكإمتناع وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلي عدم الآخر وعدمه، إذا قيس إلي وجود الآخر (2)

والإمكان بالقياس إلي الغير حال الشيء إذا قيس إلي ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه. والضابط أن لا تكون بينهما علّيةٌ و معلوليّةٌ، ولا معلوليتهما لو أحدٍ ثالث.

ص: 270

1- (والضابط) والملاك (فيه) في معرفة الوجوب بالقياس إلي الغير (ان تكون بين المقيس والمقيس اليه) علاقة (العلية والمعلولية) فيكون أحدهما علة للآخر والآخر معلولاً له (أو يكونا معلولي علة واحدة) ثالثة.

2- (والإمتناع بالقياس إلي الغير، كإمتناع وجود العلة التامة إذا قيس) هذا الوجود إلي عدم المعلول) فإنه يمتنع وجود العلة التامة عند عدم معلوله وهذا الإمتناع يتم (بالاستدعاء) أي أن عدم المعلول يستدعي عدم العلة التامة لوجود الملازمة بينهما (وكإمتناع وجود المعلول) بالعكس - عكسة للأول - (إذا قيس) وجود المعلول (إلي عدم العلة) فعدم العلة دليل علي عدم المعلول وإمتناع تحققه وهذا الإمتناع يحصل (بالافتضاء) أي أن عدم العلة علة لعدم المعلول ومقتض له، (وكإمتناع وجود أحد المتضائفين) كالأب والابن أو الأبوة والبنوة، وكالتحتية والفوقية وما أشبه (إذا قيس إلي عدم الآخر) فإذا قيس وجود الأبوة إلي عدم البنوة أو وجود التحتية إلي عدم الفوقية، وقع الإمتناع بالقياس، فهنا يمتنع وجود الأبوة مع عدم البنوة ويمتنع وجود التحتية مع عدم الفوقية، وهكذا العكس أي (و) كإمتناع (عدمه) أي عدم أحد المتضائفين إذا قيس إلي وجود الآخر). فيمتنع عدم البنوة وال التحتية مع وجود الأبوة والفوقية، فلا يتحقق أحدهما الا بتحقيق الآخر، كما لا يمتنع أحدهما إلا بإمتناع الآخر وعدمه .

ولا إمكان بالقياس بين موجودين، لأن الشيء المقيس إما واجب بالذات مقيس إلي ممكن أو بالعكس وبينهما علّية ومعلولية، وإما ممكن مقيس إلي ممكن آخر وهما ينتهيان إلي الواجب بالذات (1)

نعم، للواجب بالذات إمكان بالقياس إذا قيس إلي واجب آخر مفروض أو

إلي معلولاته من خلقه، حيث ليست بينهما علّية ومعلولية، ولا هما معلولان لواحدٍ ثالث. ونظير الواجب بالذات المفروضين، الممتنعان بالذات إذا قيس أحدهما إلي الآخر أو إلي ما يستلزمه الآخر، وكذا الإمكان بالقياس بين الواجب بالذات والممكن المعدوم، لعدم بعض شرائط وجوده، فإنّه معلول انعدام علّته التامة التي يصير الواجب بالذات علي الفرض جزءاً من أجزائها غير موجب للممكن المفروض، فللواجب بالذات إمكان بالقياس إليه وبالعكس (2)

ص: 271

1- (ولا إمكان بالقياس بين موجودين) فلا علاقة امكانية بالقياس بين أي موجود مع موجود آخر (أن) أي لأننا إذا قسنا بين موجودين وقسنا موجوداً إلي موجود آخر تحصل لدينا ثلاث احتمالات: اذ (الشيء المقيس اما واجب بالذات مقيس الي ممكن) بالذات، فأو، اما ان يكون قياساً للواجب بالذات الي الممكن بالذات، (أو بالعكس) ثانياً: واما ان يكون قياساً للممكن بالذات الي الواجب بالذات (و) في كلا الحالتين (بينهما) أي بين المقيس والمقيس اليه - وبين الواجب والممكن - علاقة (علية ومعلولية) فيكون النسبة بينهما نسبة الوجوب بالقياس لا- الإمكان بالقياس، (واما) ثالثاً: أن يكون (ممكن مقيس الي ممكن آخر) فهما - أي المقيس والمقيس اليه - علتان لمعلول ثالث (وهما ينتهيان الي الواجب بالذات) اذ كل ما بالعرض لابد ان ينتهي الي ما بالذات، فتكون النسبة بينهما حينئذ - أي بين الواجب وكل من الممكنين نسبة الوجوب بالقياس لا الإمكان كذلك.

2- (وكذا الإمكان بالقياس بين الواجب بالذات والممكن المعدوم)، الذي عدمه معلول البعض شرائط وجوده) أي لم يوجد وبقي علي عدمه لأن بعض شرائط تحققه لم تتوفر ولم تتحقق والشيء لا يتحقق ما لم تتحقق جميع شرائطه التي هي جميع اجزاء علّته التامة، فاذا قسنا الواجب بالذات مع الممكن المعدوم الذي لم تتم شرائط وجوده و تحققه (فإنه) أي عدمه (معلول انعدام علّته التامة التي يصير الواجب ... الخ) فليس بين الواجب بالذات والمعدوم بالعرض علاقة العلية والمعلولية، فلا تجمعهما علاقة الضرورة بالقياس، ولا علاقة الامتناع بالقياس، فما العلاقة بينهما؟ والجواب: (فللواجب بالذات علاقة (إمكان بالقياس إليه) أي إلي الممكن المعدوم بالعرض (وبالعكس) أي فللممكن بالعرض علاقة إمكان بالقياس الي الواجب بالذات

أولاً: أن الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير، وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير ولا واجباً بالغير. ويتبين به أن كل واجب بالغير فهو ممكن، وكذا كل ممتنع بالغير فهو ممكن (1).

وثانياً: أنه لو فرض واجب بالذات لم تكن بينهما علاقة لزومية، وذلك لأنها إنما تتحقق بين شيئين أحدهما علّة للآخر أو هما معلولا علّة ثالثة، ولا سبيل للمعلولية إلي واجب بالذات.

ص: 272

1- (ان الواجب بالذات لا يكون واجبة بالغير) لأنه يستلزم كون الواجب بالذات أو صيرورته معلولا للغير، وهذا ينافي الوجوب الذاتي (ولا يكون (ممتنعاً بالغير) أيضاً لاستلزامه الانقلاب في الذات كما تقدم، (وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير) لأنه يستلزم الخلف أو اجتماع المثليين، (و) لا يكون (واجباً بالخير) أيضاً، لاستلزامه حينئذ وقوع الانقلاب في الذات - أي في ذات الممتنع - (ويتبين به ان كل واجب بالغير فهو ممكن، وكذا كل ممتنع بالغير فهو ممكن أيضاً، وإلا لزم كونهما أما واجبين بالذات أو ممتنعين بالذات وهو محال لأنه خلف نقرأ في هذا الفصل: الا ماهية لواجب الوجود، لأن الماهية من لوازم الإمكان والممكن. 2- لو كان للواجب ماهية، كان وجوده عرضية زائدة علي ماهيته والعرضي يحتاج الي العلة، فان كانت هذه العلة غيرة، كان منافية للوجوب، وان كانت هي الماهية، لزم تقدم الشيء علي نفسه من باب تقدم العلة علي المعلول. 3- المعلول يتوقف علي علته في الوجود، فيجب تقدم العلة وجوده علي المعلول لا مفهوماً وتصوره. 4 - الواجب لا ماهية له، لكنه شخصي لا كلي، اذ التشخص من خواص الوجود والكلية من لوازم الماهية. 5- يجاب عن الاشكالات جميع بوجهين: أ- اما اخذ المفهوم العام للوجود في جميع هذه الشبهات، وصرف المفهوم العام للوجود، خارج عما نحن فيه، بل الكلام في حقيقة الوجود لا المفهوم العام للوجود. ب- أو فرض حقيقة الوجود عبارة عن طبيعة كلية مشتركة، تحمل علي مصاديقها بالتساوي، بينما الوجود حقيقة مشككة ذو مراتب متعددة..

واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به . والمسألة بينة بالعطف علي ما تقدم من أنّ الإمكان لازم الماهية ، فكلّ

ص: 273

1- اعلم أن للماهية معني عاماً و معني أعم، أما المعني العام للماهية فعبارة عن ما يرد في جواب «ما هو، ويمثل شئئية الشيء، كما يقال : «الواجب تعالي لا ماهية له»، وأما المعني الأعم الذي يخصنا هنا فهو بمعنى الهوية و«ما به الشيء هو هو»، ومن هنا صح القول واجب الوجود بالذات ماهيته انيته». . والمسألة بينة واضحة جداً (بالعطف علي ما تقدم في الأمر الأول من الفصل الأول من هذه المرحلة - أعني الرابعة -

ماهية فهي ممكنة، وينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهية له، فلا ماهية للواجب بالذات وراء وجوده الواجبي

وقد أقاموا عليه مع ذلك حججاً (1)

أمتنّها: أنّه لو كان للواجب بالذات ماهية وراء وجوده الخاصّ به كان وجوده زائداً عليها عرضياً لها، وكلّ عرضيّ معلّل، فكان وجوده معلولاً إمّا لماهيتّه أو لغيرها، والثاني - وهو المعلوليّة للغير - ينافي وجوب الوجود بالذات، والأوّل - وهو معلوليّته لماهيتّه - يستوجب تقدّم ماهيتّه علي وجوده بالوجود، لوجوب تقدّم العلة علي معلولها بالوجود بالضرورة، فلو كان هذا الوجود المتقدم عين وجود المتأخّر الزم تقدّم الشيء علي نفسه وهو محالّ، ولو كان غيره لزم أن توجد ماهية واحدة بأكثر من وجود واحد، وقد تقدّمت إستحالته. علي أنّنا ننقل الكلام إلي الوجود المتقدم فيتسلسل (2)

ص: 274

- 1- (وقد أقاموا عليه مع ذلك) أي رغم وضوحه (حجج) لمزيد من الحجج والتفاصيل راجع الهيئات الشفاء والتحصيل.
- 2- (والأوّل من الاحتمالين - وهو معلوليّته) أي معلولية الواجب بالذات الماهية (أي الماهية الواجب (يستوجب تقدم ماهيته) أي ماهية الواجب علي وجوده) أي وجود الواجب بالوجود) فيكون تقدم ماهية الواجب تقدمه وجودية علي وجود الواجب، وذلك لوجوب تقدم العلة علي معلولها بالضرورة) فلا تحقق للمعلول من غير تحقق العلة - علته - فاذا فرضنا - كما نحن فيه - أن وجود الواجب معلول لماهية الواجب، وماهيته علة لوجوده، وقعنا في محذور تقدم الشيء علي نفسه أو تقدم ماهية الواجب علي وجوده، وهذا التقدم الرتبي وبالوجود لا يخلو من حالين: الأوّل (فلو كان هذا الوجود) أي الماهية الوجودية المتقدمة (المتقدم عين وجود المتأخّر) وان وجود ماهية الواجب الذي يتقدم علي وجود الواجب من باب كونه علة لوجود الواجب يكون معلولاً لماهية الواجب الزم تقدم الشيء علي نفسه، إذ لا يمكن أن يكون الشيء علة ومعلولاً ومتقدماً ومتأخراً (وهو محال)، اما الثاني (ولو كان هذا الوجود والماهية المتقدمة بالوجود (غيره) أي غير وجود المتأخّر، والعلة غير المعلول (لزم أن توجد ماهية واحدة بأكثر من وجود واحد) واجتماع وجودين في ماهية واحدة (وقد تقدّمت إستحالته، علي أي أضف إلي ذلك المحذور وتلك الاستحالة اشكالاً هو (انا ننقل الكلام إلي الوجود المتقدم) ونقول أن الوجود المفروض أيضاً زائد علي ماهية الواجب، ومعلول له، والمفروض أنّه معلول لماهية الواجب أيضاً، ولزم أن تكون ماهية الواجب موجودة بوجود آخر، وان الوجود الثاني زائد أيضاً علي ماهية الواجب و معلول له، والمفروض ان ماهية الواجب علة لهذا الوجود الزائد علي الماهية وهو معلول لها، فاللازم أن تكون ماهية الواجب موجودة قبل ذلك الوجود بوجود آخر، وهلمّ جرّاً فيتسلسل) ولا يكاد ينتهي عند شيء، الذي يستلزم كون الواجب تبارك وتعالى، ذا وجودات لا متناهية وهو ضرب من الخيال المحال.

واعتراض عليه : بأنه لِمَ لا يجوز أن تكون ماهيته علةً مقتضيةً لوجوده ، وهي متقدمةٌ عليه تقدماً بالماهية ، كما أن أجزاء الماهية علل قوامها وهي متقدمة عليها تقدماً بالماهية لا بالوجود؟ (1)

ودُفعَ: بأن الضرورة قائمةٌ علي توقف المعلول في نحو وجوده علي وجود علته ، فتقدمُ العلة في نحو ثبوت المعلول غير أنه أشدّ، فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجياً كان تقدمُ العلة عليه في الوجود الخارجي، وإن كان ثبوتاً ذهنياً

فكذلك (2)

ص: 275

1- (واعترض عليه) أي علي هذا البرهان، والمعتراض هو الفخر الرازي : (بأنه الي قوله : تقدماً بالماهية) لا بالوجود (كما أن أجزاء الماهية) وهما الجنس والفصل (علل) متقدمه و(قوامها) أي مقومة للماهية (وهي) مع ذلك كله (متقدمة عليها) أي علي الماهية (تقدماً بالماهية لا بالوجود؟) فلم لا يجوز ذلك ؟

2- (ودفع) من قبل المرحوم نصير الدين الطوسي : (بأن الضرورة قائمة علي توقف المعلول في نحو وجوده) وكيفية وجوده علي وجود علته (وهذا ثابت بضرورة العقل والوجدان، فتقدم العلة) أي نتيجة ضرورة تقدم العلة علي المعلول - فالفاء للنتيجة - يقتضي تقدم العلة في نحو ثبوت علي المعلول) أي أن العلة متقدمة علي المعلول في نفس كيفية ثبوت المعلول ونحو ثبوته (غير أنه) أي إلا أن وجود العلة (أشد) من وجود المعلول وعليه فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجياً كان تقدم العلة عليه) أي علي المعلول (في الوجود الخارجي...الخ) فالتقدم العلي - أعني تقدم العلة علي المعلول تابع لظرف وجودهما والوعاء الذي يتحققان فيه .

وإذا كان وجود الواجب لذاته حقيقياً خارجياً وكانت له ماهية هي علة موجبة لوجوده كان من الواجب أن تتقدم ماهيته عليه في الوجود الخارجي لا في الثبوت الماهوي، فالمحذور علي حاله (1)

حجة أخرى: كل ماهية فإن العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها أن تتحقق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد آخر إلى ما لا نهاية له. فما لم يتحقق من فريز فلا امتناع بالغير، إذ لو كان لا امتناع بذاته لم يتحقق منه فرد أصلاً (2)

فإذا فرض هذا الذي له ماهية واجباً بالذات كانت ماهيته كلية لها وراء ما وجد من أفرادها في الخارج أفراد معدومة جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهية وإنما امتنع بالغير، ومن المعلوم أن الامتناع بالغير لا يجامع الوجوب بالذات، وقد تقدم أن كل واجب بالغير وممتنع بالغير فهو ممكن، فإذا كان الواجب بالذات لا ماهية

ص: 276

1- (وإذا كان وجود الواجب لذاته حقيقياً خارجياً) لا اعتباراً ذهنياً (وكانت له) أي للوجود الواجبي (ماهية هي علة موجبة لوجوده) أي لوجود الواجب (كان من الواجب) واللازم (ان تتقدم ماهيته) أي ماهية الواجب (في الوجود الخارجي) للواجب علي وجود الواجب (لا في الثبوت الماهوي) الذهني (فالمحذور) المتقدم في البرهان باقي (علي حاله) لم يندفع.

2- (حجة أخرى) وبرهان آخر علي ان لا ماهية للواجب بالذات هو: ان (كل ماهية فان العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها) أي تلك الماهية (ان تتحقق لها وراء) وفوق وأكثر وغير (ما وجد لها من الأفراد في الخارج بالوجود الفعلي والتحقق (أفراد آخر) لم توجد وما زالت معدومة لكنها ممكنة الوجود الي ما لا نهاية له) من أفراد ومصاديق. (فما لم يتحقق من فرد) أي الأفراد التي لم تتحقق ولم تخرج من دائرة المكان والعدم الي دائرة الوجوب والوجود، ومن دائرة القوة الي دائرة الفعلية (فلا امتناعه) أي سبب عدم تحققه ووجوده وفعليته راجع الي كونه ممتنعة لا بالذات بل (بالغير) فالغير هو الذي منعه من الفعلية والوجود، دليل ذلك: (اذ لو كان) عدم وجوده و تحققه (لا امتناعه بذاته) لا بالغير كان المفروض أنه لم يتحقق منه فرد اصلاً اذ الممتنع ذات لا مجال امامه للتحقق والثبوت لا في فرد ولا أكثر، لأن امتناعه الذاتي يعني كون الماهية الكلية لهذا الفرد ممتنعاً عن الوجود والتحقق، والممتنع ذاتاً يائي الثبوت والتحقق.

واعتُرضَ عليه : بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجودية غير زائدة علي ذاته بل هو عين ذاته ، ثم العقل يحلله إلي وجودٍ ومعرضٍ له جزئي شخصي غير كلي هو ماهيته؟ (2)

وُدْفَع : بأنه مبني علي ما هو الحق من أن التشخص بالوجود لا غير ، وسيأتي

في مباحث الماهية (3)

ص: 277

1- (فاذا فرض) بناءً علي ما تقدم أن هذا الذي له ماهية) كان (واجباً بالذات) وللواجب بالذات ماهية مثلاً، (كانت ماهيته) أي ماهية الواجب بالذات (كلية) حتماً و (لها) أي لتلك الماهية - كما هو شأن جميع الماهيات - (وراء ما وجد من أفرادهِ في الخارج أفراد معدومة جائزة الوجود بالنظر الي نفس الماهية الممكنة (وانما امتنعت) أي لم تمتنع هذه الأفراد المعدومة من التحقق والوجود إلا (بالغير) لا لأنها آية للتحقق بذواتها، ولا لأنها تقتضي الامتناع ذاتاً (ومن المعلوم ان ... الخ) فكيف يجوز للشيء الواحد ان يكون ممتنعاً بالغير وواجب بالذات في آني واحد (وقد تقدم في هذا الفصل (ان كل واجب بالغير وممتنع بالغير فهو ممكن بالذات، والممكن بالذات هو القابل لأن يكون واجباً بالغير أو ممتنعاً بالغير (فاذن) فاء النتيجة، الحاصلة من هذه الحقيقة أن الواجب بالذات لا ماهية له وراء وجوده الخاص) وإلا لم يمتنع وجود أفراد آخر غير الموجود المحقق بالفعل.

2- (واعترض عليه) أي علي هذا البرهان كما في الجزء الاول من الأسفار (بأنه) الضمير للشأن وان فرض ماهية كلية للواجب بالذات لا ينحصر فيما ورد علي لسانكم، بل نقول : الم لا يجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجودية) عينية ولبساطة ذات الواجب فإن هذه الحقيقة الوجودية (غير زائدة علي ذاته) أي ذات الواجب تعالي (بل هو الصحيح أن يقول بل هي اشارة الي تلك الحقيقة العينية (عين ذاته) أي عين ذات الواجب بالذات (ثم) يأتي (العقل) و(يحلله) أي يحلل تلك الذات البسيطة (الي) حيثيتين، حيثية (وجود) الواجب وحيثية جزئية شخصية (معرض له) أي وجود الواجب وهذا المعرض (جزئي شخصي غير كلي هو ماهيته) حمل عليها الوجود، وتعتبر هذا المعرض الجزئي ماهية للواجب بالذات ليندفع الاشكال.

3- (ودفع هذا الاعتراض بواسطة المولي صدر المتألهين : (بأنه) أي البرهان السابق (مبني علي ما هو الحق والحقيقة الثابتة) (من أن التشخص بالوجود) وللوجود فقط (لا غير ، وسيأتي في مباحث الماهية) أن الماهية كلية لا يمكن أن تكون جزئية متشخصة ذاتاً، فلا يمكن أن نفرض ماهية جزئية للواجب بالذات، اذ الواجب متشخص وماهيته وحقيقته ، انيته ، والماهية كلية بالذات غير متشخصه فلا يجتمعان

فقد تبين بما مرّ، أن الواجب بالذات حقيقة وجودية لا ماهية لها تحدّها، هي بذاتها واجبة الوجود من دون حاجة إلى انضمام حيثية تعليلية أو تقييدية، وهي الضرورة الأزلية. وقد تقدّم في المرحلة الأولى أن الوجود حقيقة عينية مشككة ذات مراتب مختلفة، كل مرتبة من مراتبها تجد الكمال الوجودي الذي لما دونها و تقوّمه و تتقوّم بما فوقها، فاقدة بعض ما له من الكمال وهو النقص والحاجة، إلا المرتبة التي هي أعلي المراتب التي تجد كل كمال، ولا تفقد شيئاً منه، و تقوّم بها كل مرتبة، ولا تقوّم بشيء وراء ذاتها(1)

ص: 278

1- قوله : (حيثية تعليلية) وهي الواسطة في الثبوت (و) حيثية (تقييدية) وهي الواسطة في العروض (و) بايجاز واختصار (هي) أي الوجود لحقيقة الواجب وذاته تقتضيها (الضرورة الأزلية وليس أمراً حادثاً، فالواجب بالذات حقيقة وجودية محضنة. وقد تقدم في الفصل الثالث من المرحلة الأولى أن الوجود حقيقة عينية مشككة) أي (ذات مراتب مختلفة قوة وضعفا وكثرة وقلة (كل مرتبة من مراتبها) أي مراتب هذه الحقيقة العينية المشككة (تجد الكمال الذي لما دونها) مرتبه، فان الشمس لها كل كمال من النور الموجود في المصباح أو الشمعة، ولها كمال زائد من هذه الجهة علي المصباح والشمعة (و) في الوقت ذاته (تقومه) أي المرتبة العالية تقوم الأدنى منها (و) كذلك (تقوم بما فوقها) وبما اقوي منها، لأن المرتبة الدانية من الشيء لا تتحقق الا بالمرتبة الأعلى من الشيء نفسه، فضوء المصباح مقوم لضوء الشمعة، وضوء المصباح مقوم بضوء الشمس، والمرتبة الأدنى من الكمال (فاقده بعض ما له) أي بعض ما للأعلى (من الكمال، وهو) أي هذا الفقدان عبارة عن (النقص والحاجة) فكل مرتبة ناقصة بالقياس الي ما فوقها من مراتب الكمال، وفقيرة محتاجة اليها، (الا المرتبة التي هي أعلي المراتب) في الكمال (التي تجد كل كمال) وليس فوقها ذو كمال بل جامعة لكل كمال والكمال المطلق الذي ليس فوقه كمال (و) هذه المرتبة (لا تفقد شيئاً منه) أي من الكمال (و تقوم بها) أي بالمرتبة الأعلى وبأعلي المراتب (كل مرتبه) من مراتب الكمال (ولا تقوم) أعلي مراتب الكمال (بشيء وراء ذاتها) من مراتب الكمال اذ ليس فوقها مرتبة بل هي اعلاها وأقواها، مقومة لكل مرتبة ولا يقومها شيء.

فتنطبق الحقيقة الواجبة علي القول بالتشكيك علي المرتبة التي هي أعلى المراتب التي ليست وراءها مرتبة تحدّها ، ولا في الوجود كمالُ تفقده ، ولا في ذاتها نقص أو عدم يشوبها، ولا حاجة تقيدها ؛ وما يلزمها من الصفات السلبية مرجعها إلي سلب السلب وانتفاء النقص والحاجة وهو الإيجاب (1)

وبذلك يندفع وجوه من الاعتراض أوردوها علي القول بنفي الماهية عن

الواجب بالذات.

منها : أنّ حقيقة الواجب بالذات لا تساوي حقيقة شيءٍ ممّا سواها، لأن حقيقة غيره تقتضي الإمكان وحقيقته تنافيه ، ووجوده يساوي وجود الممكن في أنّه وجود، فحقيقته غير وجوده وإلا كان وجود كلٍّ ممكنٍ واجباً (2)

ص: 279

1- قوله : (وما يلزمها من الصفات السلبية) دفع دخل مقدر، اذ لقائل أن يقول إذا كان الأمر كما تزعمون فما حال الصفات السلبية التي تحيط بذات الوجود الواجبي والحقيقة الواجبة ، أليست دالة علي نقص وفقر وحاجة ؟!، فأجاب به أن (مرجعها) أي مرجع هذه الصفات السلبية الملازمة لحقيقة الواجب ووجوده تبارك وتعالى ليس كونها ذاتية للواجب تعالى ولا هو متصف بها علي وجه الحقيقة بل منتزعة من الصفات الثبوتية الوجودية وراجعة (إلي سلب السلب) الذي هو الإيجاب (و) كذلك مرجعها الي انتفاء النقص والحاجة) عن الباري جل وعلا، فان سلب ما هو سلبي اصلاً يقتضي أثبات عكسه (وهو) الصفة الثبوتية و (الإيجاب) الذي هو عين الغني والكمال.

2- (منها) أي من تلك الاعتراضات (ان حقيقة الواجب) تختلف عن حقيقة كل ما عداه و (لا تساوي حقيقة شيءٍ ممّا سواها)، دليل هذا المدعي: (لأن حقيقة غيره) أي غير الواجب - تعالى - (تقتضي الإمكان الخاص (وحقيقته) تبارك وتعالى (تنافيه) أي تنافي الإمكان لأن حقيقته الوجوب الذاتي، (و) ان كان (وجوده) تعالى (يساوي وجود الممكن في أنه) أي في أن وجوده (وجود) أيضاً لكن أعلى مراتب الوجود والكمال الوجودي، وبناءً علي هذا فحقيقته) أي حقيقة الواجب (غير وجوده) أي غير وجود الواجب ، فحقيقة الواجب ماهيته ، والوجود الواجبي محمول علي ماهيته، (والا-) لو لم تكن حقيقة الواجب - أي ماهيته - غير وجوده بل كانا شيئاً واحداً (كان وجود كل ممكن واجباً) في عين امكانه فيكون الشيء ممكنة وواجبة وهو محال. بيان ذلك : اننا لو اعتبرنا الواجب وجوداً لا ماهية له، ولا ماهية لوجود الواجب، لزم أن يكون الممكن أيضاً واجباً ويكون وجوده واجب الوجود، لأن الواجب والممكن يشتركان في أنهما وجودان - وان اختلفا من حيث مرتبة الوجود - فإذا كان الواجب وهو أعلى مراتب الوجود لا- ماهية له كان الممكن بطريق أولي كذلك وكان الاثنان واجبين وهذا خلف وانقلاب . والاشكال الثاني شبيه بهذا وقريب منه فلاحظ.

ومنها : أنه لو كان وجود الواجب بالذات مجرداً عن الماهية فحصول هذا الوصف له إن كان لذاته كان وجود كل ممكن واجباً لاشتراك الوجود، وهو محالٌ : وإن كان لغيره لزم الحاجة إلي الغير ولازمه الإمكان، وهو خلفٌ.

ومنها : أن الواجب بالذات مبدأ للممكنات، فعلي تجرده عن الماهية إن كانت مبدئية لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك، ولازمه كون كل ممكن علة لنفسه ولعلله، وهو يبيّن الاستحالة ؛ وإن كانت لوجوده مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ الأول بل عدمه، لكون أحد جزئيه - وهو التجرد - عدمياً ؛ وإن كانت بشرط التجرد لزم جواز أن يكون كل وجود مبدءاً لكل وجود، إلا أن الحكم تخلف عنه الفقدان الشرط وهو التجرد (1).

ص: 280

1- (ومنها أن الواجب بالذات مبدأ للممكنات) وهذا أمر مسلم لا شك فيه، (فعلي) أي بناءً علي (تجرده) أي تجرد الواجب بالذات (عن الماهية) لا يخلو الأمر من أوجه ثلاثة الأول: أن كان مبدئية أي مبدئية الواجب بالذات حاصل للممكنات (لذاته) أي لذات الواجب، و ذاته تقتضي أن يكون مبدءاً للممكنات، لزم أن يكون كل وجود) حتي وجود الممكن (كذلك) أي مبدءاً للممكنات، (ولازمه كون كل ممكن علة لنفسه) أولاً، (و) علة (لعلله) ثانياً، (وهو) أي هذا اللازم (بين الاستحالة) إذ كيف يمكن لشيء واحد وممكن أيضاً، أن يكون علة لنفسه وعلة لعلله. الثاني : (وإن كانت مبدئية الواجب بالذات للممكنات لا لذات الواجب بل (لوجوده) أي الوجود الواجب (مع قيد التجرد) عن الماهية لزم تركيب المبدأ الأول) وهو الواجب - تعالي - من وجود و تجرد عن الماهية والتركيب محال علي الواجب - تعالي - (بل) لزم (عدمه) أي عدم الواجب تعالي وذلك (لكون أحد جزئيه - وهو التجرد - عدمياً) إذ التجرد عبارة عن خلوه من الماهية وعدم الماهية، وما كان أحد أجزاء أو جزئيه عدمياً، كان كله عدمياً لأن الكل لا يتحقق الا بتمام أجزاءه الثالث : (وإن كانت مبدئية الواجب للممكنات لا لذاته ولا لوجوده بل (بشرط التجرد) من الماهية (لزم جواز أن يكون كل وجود) امكاني أو واجبي (مبدءاً لكل وجود) واجبي أو امكاني (الا- أن الحكم والحكم المراد هنا هو كون كل وجود مبدءاً لكل وجود (تخلف عنه) أي عن غير الواجب فلم يكن غير الواجب مبدءاً لشيء وذلك : (لفقدان الشرط) في الممكنات والوجودات الإمكانية (وهو) أي وهذا الشرط المفقود عند الممكن هو (التجرد) الذي يتصف به الواجب دون غيره. .

ومنها : أنَّ الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان - وهو الكون المطلق - لزم كون كلِّ موجود واجباً ، وإن كان هو الكون مع قيد التجرد عن الماهية لزم تركب الواجب ، مع أنَّه معنيٌّ عدميٌّ لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب ؛ وإن كان هو الكون بشرط التجرد لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته ، وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون لزم أن لا يكون موجوداً ، فلا يعقل وجود بدون الكون ؛ وإن كان الكون داخلياً لزم التركب ، والتوالي المتقدمة كلها ظاهرة البطالان : وإن كان الكون خارجاً عنه فوجوده خارجٌ عن حقيقته وهو المطلوب ، إلي غير ذلك من الاعتراضات (1)

ص: 281

1- (ومنها : أنَّ الواجب بذاته ان كان نفس الكون في الأعيان ، وعين الثبوت الخارجي - وهو) أي الثبوت الخارجي والكون في الأعيان يسمى (الكون المطلق ، أيضاً لزم كون موجود) واجباً كان أو ممكنة (واجباً) إذ أن لكل موجود ثبوتاً خارجياً وحقيقة عينية ، واذ قلنا أن الواجب بالذات نفس الكون في الأعيان الخارجية ، لزم كون كل ما له ثبوت خارجي ، واجبة ، إذ لا فرق في الوجود بين الواجب وغيره . هذا علي الاحتمال الأول وهو كون الواجب بالذات نفس الكون في الأعيان وذا ثبوت خارجي . أما الثاني : (وان كان) الواجب بذاته (هو الكون) في الأعيان وذا ثبوت خارجي (مع قيد التجرد عن الماهية ، لزم تركب الواجب) من الثبوت الخارجي والتجرد عن الماهية (مع أنه) أي التجرد (معني عدمي لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب) لأنه يعني فقدان الماهية لأنه يستلزم كون الواجب أمراً عدمياً ، إذ ما كان جزؤه عدمياً فهو عدمي ، اصف الي ذلك أن الواجب بسيط الذات لا يقبل التركب أصلاً . الاحتمال الثالث : (وان كان الواجب بذاته) (هو الكون والثبوت في الأعيان والخارج بشرط التجرد) عن الماهية ، لا كون التجرد جزءاً من الواجب ، وان كانت النتيجة واحدة وهو عدم تحقق الواجب إلا بالتجرد علي كلا المبنيين ، (لم يكن الواجب بالذات) حينئذ (واجباً بذاته) لحاجته الي ما يحقق له الشرط المفروض والحاجة فقر ونقص ولا تجتمع مع الوجوب الذاتي ، ويأباه الواجب بالذات ، الاحتمال الرابع : (وان كان الواجب بذاته) (غير الكون في الأعيان) وكان شيئاً مغايرة للثبوت الخارجي - أي لم يكن ذا ثبوت خارجي أو عين الثبوت في الخارج - فلا يخلو من وجهين اثنين ، الأول : (فان كان الواجب بذاته) (بدون الكون) والثبوت في الخارج وفاقد له ، لزم أن لا يكون الواجب بالذات (موجوداً) في الخارج (فلا يعقل وجود) في الخارج (بدون الكون) والثبوت لأنهما مترادفان ، إذ كل موجود كائن و ثابت وكل ثابت وكائن فهو موجود في الخارج . الثاني : (وان كان) أي أن افترضنا (الكون داخلياً) في الواجب وجزءاً منه (لزم التركب) وهو بسيط الحقيقة والذات (و) عليه فإن جميع (التوالي المتقدمة واللوازم المفروضة من كون التجرد جزءاً أو شرطاً أو التركب أو الوجود بلا كون وما أشبه (كلها ظاهرة البطالان) والفساد . فلا يمكن تصور الواجب بلا- ماهية . الاحتمال الخامس والأخير : (وان كان الكون) والثبوت الخارجي غير داخل فيه ولا جزءاً منه بل كان (خارجاً عنه) حقيقة (فوجوده) أي الواجب (خارج عن حقيقته) أي عن حقيقة الواجب (و) هذا ، أي كون حقيقة الواجب نفس الماهية الخاصة به ، والوجود خارج عن حقيقته لازم له (هو المطلوب) الذي نسعي الي اثباته ، وحاصله أن جميع الاحتمالات ووجوه الاحتمالات ثبت بطلانها وتم ابطالها ، ولم يبق إلي الاحتمال الأخير فهو المراد ، وهناك اعتراضات و اشكالات وشبهات اخري ليس هنا محلها بل تطلب في المطولات كالاسفار والمباحث المشرقية للفخر الرازي وما أشبه.

ووجه اندفاعها أن المراد بالوجود المأخوذ فيها إما المفهوم العام البديهي وهو معني عقلي اعتباري غير الوجود الواجبي الذي هو حقيقة عينية خاصة بالواجب، وإما طبيعة كلية مشتركة متواطئة متساوية المصاديق، فالوجود العيني حقيقة مشككة مختلفة المراتب، أعلى مراتبها الوجود الخاص بالواجب بالذات(1)

ص: 282

1- (ووجه اندفاعها) أي هذه الاعتراضات جميعاً (أن المراد بالوجود المأخوذ فيها) أي في هذه الاحتمالات والأوجه لا يخلو من وجهين الأول: (أما المفهوم العام البديهي وهو) أي هذا المعني البديهي العام (معني عقلي اعتباري) وهذا المعني العقلي الاعتباري (غير الوجود الواجبي الذي هو) أي الوجود الواجبي (حقيقة عينية خاصة بالواجب) لا اعتبار عقلي، الثاني: (وأما طبيعة كلية مشتركة متواطئة متساوية المصاديق) الاشكال علي هذا الوجه: فالوجود العيني حقيقة مشككة مختلفة المراتب، أعلى مراتبها الوجود الخاص بالواجب بالذات) - تبارك وتعالى - فالاعتراضات السابقة غير وارده لأن الكلام هنا عن الوجود الخاص وهو أعلى مراتب الوجود للوجود العيني الذي هو حقيقة مشككة لا مفهوم اعتباري ولا طبيعة كلية مشتركة متواطئة متساوية المصاديق. فافهم وانتبه. والحاصل: أنا نسأل هؤلاء القوم، ما تقصدون من الوجود هنا؟ فإن كان مرادكم من الوجود، مفهوم الوجود، فهو أمر بديهي شامل لكل الموجودات، وهذا المفهوم - للوجود - أمر ذهني اعتباري، لا يمكن أن يكون عبارة عن حقيقة خارجية للوجود، التي تختص مرتبة منها بالذات الواجبة المقدسة هي أعلى مراتب الوجود، فلا يمكن ذلك حتي يستدل بأن هذا الوجود المشترك بحاجة الي ما به الاختصاص وما به الإتيان هو ماهية واجب الوجود. وإن كان مرادكم من الوجود المذكور، هو المصداق والثبوت الخارجي للوجود، بمعنى أن هذا الوجود مشترك بين جميع الموجودات علي السوية، فهو زعم باطل أيضاً، إذ لا سوية ولا اشتراك بين أفراد ومصاديق حقيقة الوجود الخارجي، بل مصاديق مختلفة المراتب مشككة، ومقول فيها بالتشكيك، أعلى مراتبها الوجود الخاص بالواجب بالذات - تبارك وتعالى

وأيضاً التجرد عن الماهية ليس وصفاً عديمياً، بل هو في معني نفي الحد

الذي هو من سلب السلب الراجع إلي الإيجاب.

وقد تبين أيضاً أنّ ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورةً أزليّةً، لا ذاتيّةً ولا وصفيّةً، فإنّ من الضرورة ما هي أزليّة، وهي ضرورةً ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون أيّ قيدٍ وشرطٍ كقولنا: «الواجب موجود بالضرورة». ومنها ضرورة ذاتيّة، وهي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود، سواء كانت ذات الموضوع علّةً للمحمول، كقولنا: «كلّ مثلث فإنّ زواياه الثلاث مساويةً القائمتين بالضرورة»، فإنّ ماهيّة المثلث علّةٌ للمساواة إذا كانت موجودةً؛ أو لم تكن ذات الموضوع علّة لثبوت المحمول، كقولنا: «كلّ إنسان إنسان بالضرورة أو حيوان أو ناطق بالضرورة»، فإنّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود من دون أن تكون الذات علّة لنفسه. ومنها ضرورةً وصفيّة، وهي ضرورة

سه

.

ص: 283

ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: «كل كاتِب متحرِّكُ الأصابع بالضرورة مادام كاتباً»، وقد تقدّمت الإشارة إليها (1)

ص: 284

1- (وقد تبين أيضاً ضرورة الوجود.. الخ) فالضرورة علي ثلاثة أقسام: الضرورة الأزلية، وهي ما كان ثبوت المحمول للموضوع بلا قيد أو شرط، أي أمراً بديهياً مثل «الله - تعالي - موجود» أو «الله - تعالي - قادر وعالم وغني بالضرورة». . والضرورة الذاتية: (وهي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود) أي في ظرف وجود الموضوع، لا بقيد وجود الموضوع، وهذا علي وجهين أولهما (سواء كانت ذات الموضوع علة للمحمول) أي علة الثبوت المحمول وتحققه، كما في ماهية المثلث، فإنها علة لتساوي زواياه الثلاث مع زوايتين قائمتين (كقولنا: «كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بالضرورة» الذاتية، (فإن ماهية المثلث علة للمساواة في هذه القضية بين الزوايا الثلاث مع زوايتين قائمتين - أي 180 درجة - (إذا كانت الماهية موجودة محققة في الخارج، ثانيهما: (أو لم تكن ذات الموضوع علة الثبوت المحمول) وتحققه مثل «الإنسان إنسان» فإن إنسان وهو الموضوع، ليس علة لنفسه وهو المحمول - الإنسان - وعلي كلا- الوجهين فإن ثبوت المحمول للموضوع غير مقيد ولا مشروط بالوجود، وبعبارة أوضح: (فإن ضرورة ثبوت الشيء لنفسه) في حمل الإنسان علي الإنسان أو الحيوان عليه أو الناطق عليه (بمعني عدم الانفكاك حال الوجود من دون أن تكون الذات علة لنفسه) والحاصل أن ضرورة اتصاف الموضوع بالمحمول، غير مركب من وجود الموضوع وذاته، بل يكفي للاتصاف بالمحمول ثبوت ذات الموضوع وحده، عند وجود الموضوع وحده، فليس انتصاف الموضوع بالمحمول مقيداً ومشروطاً بوجود الموضوع، حتّي تكون علة اتصاف الموضوع بالمحمول مركبة من الموضوع نفسه وشرط وجوده. (و) علي العكس من السابق - الضرورة الذاتية - نجد الضرورة الوصفية (وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه) أي الموضوع (مع الوجود لا بالوجود) أي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط اتصاف الموضوع بوصف خاص، وفي حال وجود الموضوع لا بقيد وجود الموضوع، فإن ثبوت تحرك أصابع اليد للكاتب عند اتصاف الموضوع الكاتب - بوصف الكتابة، ضروري لا محيص دونه، ويطلق عليها الضرورة الوصفية، فإننا نري أن الوجود هنا ظرف لتحقيق الموضوع ليس إلّا، لا أن انتصاف الموضوع بالمحمول، مركب من أمرين هما الوصف الخاص والآخر شرط الوجود، بل اتصاف الموضوع بالمحمول ملاكه تحقق الوصف الخاص للموضوع ليس إلّا. وقد تقدمت الإشارة إليها في الفصل الأول من هذه المرحلة نقرأ في هذا الفصل: 1- واجب الوجود واجب من جميع الجهات، فلا حالة منتظرة للواجب بالنسبة الي شيء من صفاته الكمالية. 2- ولو كانت فيه جهة إمكانية - أي ليس فيه شيء من الكمال - كان ذاته مركبة من الوجود والعدم ولازم التركيب الحاجة ولازم الحاجة الإمكان وقد فرض واجبة. هذا خلف. 3- لا يقاس الوجود بالماهية إذ يمكن لحاظ الماهية بدون الوجود والعدم وعلة كل منهما خلافاً للوجود العيني الذي يشترط فيه لحاظ جميع علله وشروطه. 4- لا- ينقض الأصل المتقدم وهو الوجوب من جميع الجهات، بالنسب والاضافات المنسوبة والمضافة الي الواجب تبارك وتعالى مثل الخلق والرزق والاحياء والأمانة وما اشبه، لأنها صفات الفعل والحديث هنا عن صفات الذات. 5- الواجب وجود صرف لا ماهية له، فلا يشوبه العدم والنقصان. 6- الواجب واحد بالصرافة وواحد حقيقي، وكل ما فرضته له ثانية عاد أولاً. 7- الواجب بسيط، ليس له جزء عقلي ولا- خارجي. 8- منشأ انتزاع الوجود والوجوب واحد، ولازمه وحدة الصفات بالذات. 9- ليس الوجوب خارجاً عن ذات وجود الواجب، بل معناه تأكد الوجود..

الفصل الرابع في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود

من جميع الجهات

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

قال صدر المتألهين و : «المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهة

إمكانية، فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له(1)

ص: 285

1- تقدم أن الإمكان الخاص عبارة عن سلب الضروريتين ، وان هناك الإمكان العام الذي يشمل هذا الإمكان - أي سلب الضروريتين - ويشمل أيضاً الوجوب والامتناع، فإذا ثبتت صفة الموجود بالإمكان العام، يحصل سلب الضرورة من الجانب الآخر له، أما الموجود نفسه فان ثبوت تلك الصفة له قد يكون بنحو الوجوب ، كالصفات الثبوتية للواجب تعالى، وقد يكون بنحو سلب الامتناع وعدم ثبوت ضرورة ما، كالصفات الثبوتية للممكنات من قبيل «زيد عالم بالإمكان العام» فحدث هنا سلب الإمتناع من جهة ثبوت العلم لزيد، كما أنه سلب للضرورة من الجانب المخالف والطرف المقابل. فكل صفة تثبت للواجب - تعالى - بالإمكان العام، تكون ثابتة له وجوباً ، والي هذا أشار بقوله : (قال صدر المتألهين : المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية ، فان كل ما يمكن له بالإمكان العام الذي يشمل سلب الضروريتين والوجوب والامتناع، وسلب الضروريتين هو الإمكان الخاص (فهو واجب له) أي للواجب تعالى

ومن فروع هذه الخاصّة أنّه ليست له حالة منتظرة، فإنّ ذلك أصل يترتّب عليه هذا الحكم. وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس، فإنّ ذلك هو الذي يعدّ من خواصّ الواجب بالذات دون هذا، لأنّ تصاف المفارقات النوريّة به، إذ لو كانت للمفارق حالة منتظرة كماليّة يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعداديّ فيه والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيّة، وذلك يوجب تجسّمه وتكدرّه مع كونه مجرداً نورياً، هذا خلف» - إنتهي(1)

ص: 286

1- (ومن فروع هذه الخاصّة) أي من الفروع المترتبة علي هذه الخصوصية والخاصية في الواجب - تعالي - : (أنه ليست له) أي للواجب (حالة منتظرة) يمكن للواجب أن يتصف بها، وما زال لم يتصف بها، كلا لا يوجد شيء من هذا القبيل (فان ذلك) أي كون الواجب بالذات واجبا من جميع الجهات (أصل يترتب عليه هذا الحكم) بيان ذلك : أنه لما كان الواجب بالذات واجبا من جميع الجهات، لزم ترتب هذا الحكم عليه وهو عدم وجود حالة منتظرة للواجب تعالي بالتصاف بكل ما يمكن من صفات الكمال الثبوتية. (وليس هذا الفرع عينه) أي عين الأصل، فان الحكم بعدم وجود حالة منتظرة للواجب مترتب علي الأصل القائل بأن الواجب واجب من جميع الجهات، إذن لا عينية بينهما (كما زعمه كثير من الناس) حيث جعلوا هذا الحكم والفرع عين ذاك الأصل وهو مردود باطل (فان ذلك) الأصل (هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات، دون هذا الفرع الذي يعد متفرعا مترتبا علي ذاك الأصل، لأن المجردات التامة أيضا لا حالة منتظرة لها والتصاف المفارقات) والمجردات (النورية) التامة (به) أي بالوصف السابق وهو خلوها من حالة منتظرة، دليل ذلك : (إذ لو كانت للمفارق والمجردات التامة (حالة منتظرة كمالية) لم تتحقق لها و(يمكن حصولها) أي تلك الأوصاف الكمالية (فيه) أي في المفارق والمجرد (لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعدادي فيه) لأنه يقتضي كون المجرد التام ذا حالة مستعدة لتحقيق ذلك الكمال فيه، (و) لاستلزم أيضا (الانفعال) والتأثر (عن عالم الحركة) ويكون المجرد متأثرا منفعا عن عالم الحركة وبسببه (و) هكذا منفعا متأثرا أيضا من (الأوضاع الجرمانية) الجسمانية (وذلك) الانفعال والتأثر المفروض (يوجب تجسّمه) أي تجسم المجرد التام بالضرورة (و) يستلزم أيضا أو يوجب (تكدره) أي تكدر المجرد التام وظلمانيته، والمفروض أنّه مجرد نوراني لا جسم ظلماني (هذا خلف) لأنه خلاف للفرض. وللمزيد راجع الجزء الأول من الاسفار. (انتهى) كلامه رفع مقامه. والحاصل : أن الواجب الوجود واجب من جميع الجهات وكل الصفات، هذا مختص بذات الواجب - تعالي - ويتفرع عليه ان لا حالة منتظرة ولا إمكان في الواجب - تعالي - وهذا الفرع ليس من خصائص ذات الواجب - تعالي - لأنه أمر مشترك بين الواجب - تعالي - والمجردات التامة، اذ هي أيضا خالية من كل حالة منتظرة وفاقة لها تماما، وإلا لكانت هذه المجردات حاملة لإمكان واستعداد تلك الصفة وذلك الكمال وكانت ذات حالة منتظرة بالنسبة اليها، وما كان كذلك - حاملا للإمكان والاستعداد - وجب كونه مادة مما يستلزم كونه جسما ظلمانيا لا مجردا نورانيا. فافهم.

والحجة فيه : أنه لو كان للواجب بالذات المنزه عن الماهية بالنسبة إلى صفة

كمالية من الكمالات الوجودية جهةً إمكانيةً ، كانت ذاته في ذاته فاقدةً لها، مستقرّاً فيها عدمها، فكانت مركبةً من وجودٍ وعدمٍ، ولازمُهُ تركُّبُ الذات، ولازمُ التركُّب الحاجة، ولازمُ الحاجة الإمكان، والمفروض وجوبه، وهذا خلفُ (1)

حجةٌ أخرى : إنّ ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافيةً في وجوب شيءٍ من

ص: 287

1- (والحجة فيه) باختصار لو كان الواجب فاقداً لصفة كمالية مع قدرته علي الاتصاف بها، فكانت ممكنة بالنسبة إلى الواجب لا ضرورية واجبة كان عدم وفقدان تلك الصفة الكمالية مستقرّاً في ذات الواجب - تعالي -، وعليه كان الواجب - تعالي - مركباً بذاته من مجموعة أمور موجودة ومجموعة أمور معدومة مفقودة، والتركيب علامة الحاجة والمركب محتاج الي غيره والي اجزاءه، والحاجة دليل الإمكان، فالمحتاج ممكن بالذات لا واجب بالذات، وقد فرضناه واجبا ، فلزم كون جميع صفاته الكماليه الثبوتية واجبة له كذاته المقدسة تماماً .

الصفات الكمالية التي يمكن أن تتّصف بها كانت محتاجةً فيه إلى الغير، وحينئذٍ لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمافاً فإن كانت واجبةً مع وجود تلك الصفة لغت على ذلك الغير وقد فُرضَ علة، هذا خلف، وإن كانت واجبةً مع عدم تلك الصفة لزم الخلف أيضاً (1)

وأورد عليها أن عدم اعتبار العلة بحسب اعتبار العقل لا ينافي تحقُّقها في نفس الأمر، كما أن اعتبار الماهية من حيث هي هي وخلوها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود والعدم والعلة الموجبة لهما لا ينافي اتصافها في الخارج بأحدهما وحصول علة (2)

ص: 288

1- (حجة اخري) علي أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات (ان ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافية في وجوب شيء من الصفات الكمالية التي يمكن لذاته (ان تتصف بها) أي بتلك الصفات الكمالية (كانت ذات الواجب (محتاجة فيه) أي في الاتصاف بتلك الصفة الكمالية (الي الغير) فيكون شيء آخر مغاير لذات الواجب خارج عن ذاته هو الذي تفضل علي الواجب ومنحه تلك الصفة وذلك الكمال وهذه الحاجة تغاير الغني الذاتي للواجب من جميع الجهات وكماله المطلق (وحيثُ) بناءً علي حاجته الي الغير لا يخلو الواجب بالذات من وجهين، أولاً: (لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات في نفسها - مع قطع - النظر عن ذلك الغير - وجوداً وعدمافاً) فتكون ذات الواجب متصفة بتلك الصفة في نفسها وتكون واجبة مع تلك الصفة، فإنه خلاف للفرض، واليه اشار قائلاً: (فإن كانت ذات الواجب (واجبة مع وجود تلك الصفة، لغت على ذلك الغير) الذي كان المفروض أن يكون علة لاتصاف الواجب - تعالي - بتلك الصفة، وهذا خلاف للفرض (وقد فرض) الغير (علة) لاتصافها بتلك الصفة (هذا خلف). الوجه الثاني: (وان كانت ذات الواجب - تعالي - (واجبة مع عدم تلك الصفة، لزم الخلف أيضاً) بيان ذلك: أنه ان كانت ذات الواجب واجبة مع عدم هذه الصفة. فكان عدم هذه الصفة مستنداً إلي ذات الواجب، وبالضرورة الأزلية، لزم الخلف أيضاً اذ كان المفروض كون ذلك الغير علة، وعدم هذه الصفة مستند الي عدم ذلك الغير - وهو العلة. لا إلي نفس ذات الواجب. والحاصل أن فرض الغير علة لمنح الواجب بالذات صفة كمالية ينتهي إلي خلفين، فصافته - تعالي - واجبة له كما أن ذاته واجبة.

2- (وأورد عليها) أي علي الدليل الثاني والحجة الأخرى، كما في الجزء الأول من الاسفار (أن) الوجه الأول من الثاني لا بأس به، فالواجب يتصف بتلك الصفة مع قطع النظر عن وجود وعدم الغير الذي هو العلة، ولا يقع خلف هنا قطعاً لأن مجرد (عدم اعتبار العلة) وعدم لحاظها (بحسب اعتبار العقل) لا يوجب عدم تحقق العلة و (لا ينافي تحققها) أي تحقق العلة في الواقع و(نفس الأمر) فعدم اعتبار العلة لا ينافي اعتبار عدم العلة، فذاك سلب وهذا إيجاب، ومجرد عدم لحاظ وجود العلة لا يعني عدم وجود العلة حقيقة (كما ان اعتبار الماهية من حيث هي هي) أي من جهة كونها ماهية - بقطع النظر عما عداها. (و) لحاظ (خلوها) أي الماهية (بحسب هذا الاعتبار) العقلي، أي خلو الماهية (عن الوجود والعدم والعلة الموجبة لهما) واعتبار الماهية كذلك (لا ينافي اتصافها) أي الماهية (في الخارج بأحدهما) أي الوجود والعدم، (و) لا ينافي أيضاً (حصول علة) والحاصل: اننا حين نلحظ الماهية من جهة كونها ماهية ليس إلا، ونقول أنها حينئذٍ خالية من الوجود والعدم، وخالية من علة الوجود وعلة عدم، لا يعني هذا أن الماهية في الخارج ونفس الأمر لا موجودة ولا معدومة أيضاً، ولحاظ خلو الماهية من الوجود والعدم وعلتيهما الموجبتين لهما لا ينافي انصاف الماهية في الخارج بالوجود أو عدم، ولا ينافي تحقق علة كل منهما في الخارج، بأن يكون الشيء الكذائي موصوفه بالوجود، والشيء الآخر مثلاً موصوفاً بعدم حقيقة أي ذاك موجود وهذا معدوم.

ورُدَّ بأنَّه قياسٌ مع الفارق ، فإنَّ حيثَّةَ الماهيَّة من حيث هي غيرُ حيثَّةِ الواقع ، فمن الجائز أن يعتبرها العقل ويقصر النَّظر اليها من حيث هي من دون ملاحظة غيرها من وجوب وعدم وعلتھما. وهذا بخلاف الوجود العيني ، فإنَّ حيثَّةَ ذاته عين حيثَّةِ الواقع و متن التحقُّق ، فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به من علَّة وشرطٍ (1)

ويمكن تقرير الحجَّة بوجهٍ آخر، وهو أن عدم كفاية الذات في وجوب صفةٍ من صفاته الكمالية يستدعي حاجتُ في وجوبها إلي الغير، فهو العلَّة الموجبة ،

ص: 289

1- (ورُدَّ) في الجزء الأول من الأسفار وحاصله: ان الماهية تقابل الوجود، ولهذا يمكن لحاظها خالية عن الوجود والعدم وما يتعلق بها، خلافاً للوجود الذي يستحيل لحاظه خالياً من علله وشرائطه و متعلقاته لأن الوجود العيني حيثية ذاته عين حيثية الواقع والخارج لا يتصوران منفكين، وهذا يوجب استحالة لحاظه خالياً منها كالماهية.

ولازمه أن يتَّصف الواجب بالذات بالوجوب الغيري، وقد تقدّمت استحالته (1)

وأورد علي أصل المسألة بأنّه منقوضٌ بالنسبِ والإضافات اللاحقة للذات الواجبيّة من قِبَل أفعاله المتعلّقة بمعلولاته الممكنة الحادثة، فإنّ النسبَ والإضافات قائمةً بأطرافها تابعةٌ لها في الإمكان كالخلق والرّزق والإحياء والإماتة وغيرها (2)

ويُندفع بأنّ هذه النسب والإضافات والصفات المأخوذة منها. كما سيأتي

بيانه - معانٍ منتزعةٍ من مقام الفعل لا من مقام الذات (3)

ص: 290

1- (وقد تقدمت استحالته) أي استحالة اتصاف الواجب بالذات، بالوجوب الغيري، فيكون واجباً بالذات وواجباً بالغير لاستلزامه الانقلاب كما تقدم في الفصل الثاني من المرحلة الاولى.

2- (وأورد علي أصل المسألة) أعني مسألة واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات (بأنه) أي هذا الأصل (منقوض...الخ) وحاصل الاشكال : أنّه لو كان الواجب بالذات واجباً من جميع الجهات، لوجب كونه واجباً حتي من جهة النسب والاضافات اللاحقة للذات الواجبية كنسبة الخلق التي بين الخالق والمخلوق ونسبة الرزق التي بين الرازق والمرزوق وما أشبه من الصفات المنسوبة ، وهكذا وجب كونه - تعالي - واجباً حتي من جهة الاضافات والصفات المنتزعة من هذه النسب كالخالقية والرازقية المنتزعة من صفتي الخلق والرزق، بينما نجد هذه النسب والإضافات خلافاً لما تقدم ممكنة حادثة إذ طرف النسبة فيها - وهي المخلوقات والمرزوقات - حادثة ممكنة، فلم يكن واجباً من هذه الجهات، وهو أدل دليل علي بطلان الأصل فالواجب ليس واجباً من جميع الجهات، فان بعض جهاته غير واجبة له وهي النسب والاضافات.

3- (ويندفع) كما في الأسفار بما حاصله ان هذه النسب والإضافات الحاصلة بين الواجب وفعاله والصفات المنتزعة منها ممكنة حادثة، لكن الواجب بالذات لا- يتصف بهذه الصفات حقيقة لأنها متأخرة عن ذاته ، واتصافه بها مجازي، وأما الحقيقة التي منها تتحقق هذه الأوصاف والنسب والاضافات ثابتة في ذات الواجب - تبارك وتعالى - بنحو أعلي واشرف من جهة البساطة التي في وجوده وذاته ، وذاته تقتضي هذه النسب والاضافات والأوصاف ، فهو خالق باقتضاء ذاته، ويخلق ويرزق ويحيي ويميت باقتضاء ذاته ورازق ومحي ومميت باقتضاء ذاته المقدسة - جل وعلا- ثم أن هذه النسب والاضافات خارجة عن مقام الذات بالتخصيص وخارجة عن القاعدة بالتخصيص لا بالتخصيص والحديث في الأصل المعني عن الصفات والجهات المنتزعة من حاق الذات ومقامها، لا كل صفة وان كان أحد طرفيها ممكن كما في النسب والاضافات.

نعم، لوجود هذه النسب والإضافات إرتباطٌ واقعيٌّ به (تعالى)، والصفات المأخوذة منها للذات واجبة بوجوبها. فكونه (تعالى) بحيث يَخْلُقُ وكونه بحيث يَرْزُقُ، إلي غير ذلك ، صفاتٌ واجبة ، ومرجعُها إلي الإضافة الإشرافية. وسيأتي

تفصيل القول فيه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى (1)

ص: 291

1- (نعم) القول السابق بأنها خارجة عن الأصل بالتخصص وخارجة عن مقام الذات منتزعة منه لا يعني أنّها منقطعة تماماً لا ارتباط لها حقيقة بذات الواجب - تعالى - كلا- فان (لوجود هذه النسب ارتباط واقعي به - تعالى) ومنشؤها ومنبعها الحقيقي هو ذات الواجب - تعالى - واجد لها جميعاً في أعلي مراتبها واشرفها، (والصفات المأخوذة منها) والمنتزعة من تلك النسب والاضافات (للذات واجبة) تلك الصفات (بوجوبها) أي بوجوب ذات الواجب - تعالى - (فكونه - تعالى - بحيث يخلق) باقتضاء الذات لا بفعل الغير وعامل خارجي (و) هكذا (كونه) تعالى (بحيث يرزق) علي الدوام باقتضاء ذاته المقدسة وغيرها من صفات الفعل التي هي حاصلة بمقتضي ذات الواجب (الي غير ذلك، من صفات واجبة) إذ اصل النسب المتعلقة بذاته ، ملاك لانتزاع الصفات الواجبة، فهو رازق وخالق ومحبي ومميت وجوبا بملاك اصل هذه النسب المتقررة الثابتة في ذاته المقدسة، وهي واجبة مثل ما اصلها واجب ، ويتصف بها الواجب حقيقة. (ومرجعها) أي مرجع هذه الصفات الوجوبية التي للواجب - تعالى - (الي الاضافة الاشرافية) التي يكون فيها وجود الاضافة، عين وجود المضاف، لكن بالاضافة الاشرافية الایجابية كما في الأشياء المرتبطة المتعلقة بذات الواجب - تعالى - وتوجد في مرتبة ذاته ، فمرتبة هذه النسب والاضافات عين مرتبة الواجب . بخلاف الاضافة الاشرافية الوجودية حيث يكون فيها المضاف اليه مرتبة غير مرتبة الاضافة مثل مرتبة المعلول الذي هو عين التعلق والاضافة ومرتبة علته التي هي أعلي واشرف منه عد مضاف اليه. وفي مقابل الاضافة الاشرافية هناك إضافة مقولية يكون فيها وجود الاضافة مغايرة الوجود المضاف مثل نسبة المالكية الحاصلة بين المالك والمملوك فوجود النسبة هنا مغايراً الوجود المضاف . أعني المملوك - فافهم. وسيأتي تفصيل ذلك في الفصلين التاسع والعاشر من المرحلة الثانية عشرة والاخيرة.

وقد تبين بما مرّ:

أولاً: أنّ الوجود الواجبي وجودٌ صرفٌ لا ماهيةً له ولا عدمٌ معه، فله كلُّ

كمالٍ في الوجود (1)

وثانياً: أنّه واحدٌ وحدة الصرافة، وهي المسماة بالوحدة الحقّة» بمعنى أن

كل ما فرضته ثانياً له امتياز عنه بالضرورة بشيءٍ من الكمال ليس فيه، فتركت الذات من وجودٍ وعدمٍ، وخرجت عن محوضة الوجود وصرافته، وقد فرض صرفاً، هذا خلف، فهو في ذاته البحتة بحيث كلّما فرضت له ثانياً عاد أولاً. وهذا هو المراد بقولهم: «إنّه واحد لا بالعدد» (2)

وثالثاً: أنّه بسيطٌ لا جزء له، لا عقلاً ولا خارجاً، وإلا خرج عن صرافة

الوجود وقد فرض صرفاً، هذا خلف (3)

ص: 292

1- والا- كان ممزوجاً بالحد والماهية، وكانت الحدود مميزة له عن غيره، وهذا هو التركيب أي لزم كونه مركباً من الوجود والعدم، وكان حينئذ محتاجاً إلى اجزائه، وكان ممكناً وهو خلف.

2- وحاصله: أنّ الوحدة الحقّة وحدة تكون عين الواحد، لا يتصور لها ثان ولا ثالث، وكل ما فرضته ثانياً له، عاد إليه، إذ لو فرضنا لو ثانياً حقيقة، كان هذا الثاني ممتازاً متميزاً عنه بكمال وبصفة كمالية، كان الثاني فاقداً لها فيكون الأول فاقدة وواجداً - أي مركباً من وجود وعدم، والتركيب دليل الحاجة والفقر والحاجة علامة الإمكان لا الوجوب وهذا خلف. فهو إذن واجد لا يتصور له ثان أو ثالث، إذ لا تكرار في صرف الوجود ولا تعدد فيه، لأن فرض التعدد يؤدي إلى التناقض، أعني يلزم منه كون المفروض صرفاً غير صرف، وهو مما يستحيل فيه حتمي الفرض، ففرض المحال وإن كان غير محال لكنه أحياناً يكون نفس الفرض أيضاً محالاً ومنه هنا.

3- (وثالثاً: أنّه) أي الواجب بالذات (بسيط لا- جزء له) والأجزاء إما عقلية اعتبارية كالجنس والفصل للأشياء والموجودات جميعاً، أو خارجية حقيقية عينية كالمادة والصورة، وهو لا- جزء له أصلاً (لا عقلاً) فليس مركباً من الجنس والفصل (ولا خارجاً) فليس مركباً من المادة والصورة (والآ) لو كان مركبة من الجنس والفصل في الذهن والاعتبار، أو كان مركباً من المادة والصورة - من الوجود والماهية - (خرج) الواجب (عن صرافة الوجود) هذا خلف.

ورابعاً : أنَّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده، ولازمه أنَّ كلَّ صفةٍ من صفاته - وهي جميعاً واجبة - عين الصفة الأخرى، وهي جميعاً عين الذات المتعالية.

وخامساً : أنَّ الوجوب من شؤون الوجود الواجبي كالوحدة غير خارجٍ من ذاته ، وهو تأكيد الوجود الذي مرجعه صراحة مناقضته لمطلق العدم وطرده له، فيمتنع طرق العدم عليه (1)

والوجود الإمكانى أيضاً وإن كان مُناقضاً للعدم مطاردة له، إلاَّ أنَّه لما كان رابطاً بالنسبة إلى علته التي هي الواجب بالذات بلا واسطة أو معها، وهو قائمٌ بها غيرٌ مستقلٍّ عنها بوجو، لم يكن محكوماً بحكمٍ في نفسه إلا- بانضمام علته إليه ، فهو واجب بإيجاب علته التي هي الواجب بالذات بأبي العدم ويطرده بانضمامها إليه (2)

ص: 293

1- (خامساً :) أولاً- ما معني الوجوب؟ أن وجوب الواجب ينتزع من وجود الواجب فإذا أن الوجوب من شؤون الوجود الواجبي وداخل في هذه الشؤون - كالوحدة - غير خارج من ذاته، أي كما أن الوحدة من الوجود الواجبي فالوجوب أيضاً من شؤونه وكما أن الوحدة - وحده الواجب ذاتية للوجود الواجبي، فإن الوجوب أيضاً ذاتي للوجود الواجبي غير خارج من ذاته ، (وهو) أي الوجوب (تأكد الوجود) وهذا التأكد للوجود هو (الذي مرجعة صراحة مناقضته) أي مناقضة الذات بصراحة المطلق العدم، وطرده) أي الذات (له) أي لمطلق العدم. فالوجوب مؤكد للوجود وعبرة عن تأكيد الوجود، بحيث لا يدخله العدم مطلقاً، فيمتنع بناءً علي طرده للعدم مطلقاً (طرو العدم عليه) أي علي الذات ويستحيل عروض العدم له والا وقعنا في محذور اجتماع النقيضين.

2- لعل قائلًا يقول أن هذه ليست من خصائص الوجود الواجبي ، بل نجدها في الوجودات الامكانية لأنها مناقضة للعدم صراحة، بل كل وجود مناقض لمقابل لمطلق العدم، ودفعاً لهذا الدخل ورداً علي اشكال مقدر محتمل قال : (والوجود الامكاني أيضاً وإن كان مناقضاً للعدم مطاردة له) غير مجتمع معه أصلاً (إلا- أنه) أي الوجود الامكاني (لما كان رابطاً بالنسبة الي علته التي هي الواجب بالذات) سواء كان الواجب علّة لهذا الوجود الامكاني الرابط (بلا- واسطة أو معها) أي مع الواسطة (وهو) أي الوجود الامكاني (قائم بها) أي بعلته - وهو الواجب بالذات . (غير مستقل هذا الوجود الامكاني (عنها) أي عن علته (بوجه) من الوجوه، فالوجود الامكاني لما كان مطارداً مناقضاً للعدم ووجود رابطاً بالنسبة الي علته غير مستقل عنها بل قائم بها، لما كان كذلك لم يكن هذا الوجود الامكاني (محكوماً بحكم في نفسه إلاَّ بانضمام علته اليه) فإذا انضمت علته إليه امكن لحاظ حكم له (فهو) أي الوجود الامكاني (واجب) وجوده (بايجاب علته التي هي الواجب بالذات) لا بإيجاب ذاته بل بالواجب بالذات (بأبي العدم ويطرده بانضمامها) أي بانضمام علته - وهي الواجب بالذات تعالي - (اليه) أي إلي الوجود الامكاني.

القول بالأولوية

قد تقدّم أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر، مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم سلباً تحصيلياً، وهو «الإمكان»؛ فهي عند العقل متساوية النسبة إلي الوجود والعدم؛ فلا يرتاب العقل في أنّ تلبّسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند إليها لمكان استواء النسبة، ولا أنّه يحصل من غير سبب، بل يتوقّف علي أمر وراء الماهية يخرجها من حدّ الاستواء ويرجّح لها الوجود أو العدم، وهو «العلة». وليس ترجيح جانب الوجود بالعلة إلا بإيجاب الوجود، إذ لولا الإيجاب لم يتعيّن الوجود لها، بل كانت جائزة

تقرأ في هذا الفصل :

1- لو أرادت الماهية الخروج عن حد الاستواء - بالنسبة الي الوجود والعدم - وجب وصول كل من الطرفين الي حد الضرورة، فيصل أحد الطرفين إلي المائة والآخر إلي الصفر .

2- لما كان وجوب المعلول من ناحية العلة نفسها، لا يصير سببة موجبة لعلته ، فلا يرد

الاشكال في الواجب تبارك و تعالي.

3- القول بالأولوية باطل، لأنه يستلزم ابطال توقف المعلول علي العلة . 4 - الوجوب الحاصل من ناحية العلة سابق علي وجود المعلول عقلاً.

5- الوجوب الحاصل من ناحية العلة بعد الوجود أيضا يكون الوجود ضرورية له - أي

يكون الوجود ضرورية مادام موجودا. وهذا الوجوب هو الضرورة بشرط المحمول.

- كل ماهية موجودة، محفوفة بوجوبين وجوب سابق ووجوب لاحق.

7- كل ماهية معدومة محفوفة بامتناعين سابق ولاحق أيضاً.

الحكمة الطرفين، ولم ينقطع السؤال أنها لم صارت موجودة مع جواز العدم لها ؟ فلا يتم من العلة إيجاد إلا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك (1)

ص: 296

1- (قد تقدم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى (ان الماهية - الي قوله - ولا أي شيء آخر) علي هذا الأساس وبهذا الاعتبار واللاحظ تم سلب كل شيء من الماهية بنحو السلب التحصيلي، والآن نقول أنه (مسلوبة عنها) أي عن الماهية (ضرورة الوجود وضرورة العدم سلباً تحصيلياً) وبنحو السلب التحصيلي أيضاً، (و) أن سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية (هو «الإسكان») وما يسمي بالمكان، فالإنسان في مرتبة ذاته حيوان ناطق فقط وكل شيء يتصور غير هذا فهو خارج عن مفهوم الإنسان لا يصح حمله عليه بالحمل الأولي - لا يمكن حمل ذلك الشيء علي الإنسان - (فهو) أي الماهية (عند العقل) وباعتباره (متساوية النسبة الي الوجود والعدم) فالإنسان علي هذا الأساس لا موجود ولا معدوم، أي ليست فيه ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم (فلا يرتاب) ولا يشك (العقل في ان تلبسها) أي الماهية (بواحد من الوجود والعدم) عند ما نقول الإنسان موجود مثلاً، أو نقول الإنسان معدوم (لا يستند) هذا التلبس بأحد الوصفين (اليها) أي إلي نفس الماهية المكان استواء النسبة) أي نسبة الماهية في مرتبة ذاتها متساوية بالقياس إلي الوجود والعدم، ولا رجحان لأحد الوصفين علي الآخر، فليس سبب إتصاف الماهية بالوجود حال وجودها وبالعدم حال عدمها مستنداً إلي الماهية نفسها (ولا أنه) أي هذا التلبس بالوجود أو العدم والاتصاف بأحدهما مما يحصل من غير سبب، الخ) وحاصله أن العلة هي التي تكسب الماهية وتقضي عليها ثوبا من الرجحان إلي أحد طرفي الاستواء، والعلة أمر خارج عن حقيقة الماهية، ولكن كيف يتم ترجيح جانب الوجود علي العدم ؟ (وليس ترجيح جانب الوجود بالعلة) أي بواسطة علة الماهية (إلا بإيجاب الوجود) فإن العلة توجب الوجود للماهية وترجح وجودها فتخرجها من حد الاستواء الي حد الوجود (اذ لولا الايجاب) الذي تحدثه وتوجيه العلة التامة (لم يتعين الوجود) ولم يترجح جانب الوجود علي جانب العدم (لها) أي للماهية ولا يكفي مجرد وجود العلة، فلا بد أن يصل الوجود الي حد الضرورة والوجوب للماهية، بواسطة علتها، وإلا بقيت الماهية علي حالها من الاستواء رغم وجود علتها و تحققها (و) لو تم إيجاد الماهية رغم استوائها إلي الوجود والعدم وعدم ضرورة احدهما لها بالعلة (لم ينقطع السؤال والأشكال... الخ. فلا- يتم من قبل (العلة إيجاد) للمعلول والماهية (إلا بإيجاب الوجود للمعلول) وجعله ضرورياً للماهية بعد اخراجها من حد الاستواء الي ترجيح احدهما- أعني الوجود هنا- قبل ذلك) أي قبل الوجود، ولو تحققت الماهية ووجدت قبل أن يكتب لها الوجوب من جهة العلة وقبل خروجها من حد الاستواء الي حد الضرورة، لكان هذا التحقق والإيجاب من قبيل الصدفة وهو أمر محال كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى - وهذا معني قولهم : الشيء ما لم يجب لم يوجد ، ونفس الحكم والحال ضروري بالنسبة الي العدم أيضاً وهو معني قولهم الشيء ما لم يمتنع لم يعدم

والقول في علّة العدم وإعطائها الامتناع للمعلول نظير القول في علّة الوجود

وإعطائها الوجوب.

فعلة الوجود لا تتمّ علّة إلا إذا صارت موجبةً، وعلّة العدم لا تتمّ إلا إذا كانت

بحيث تفيد امتناع معلولها، فالشيء ما لم يجب لم يُوجد، وما لم يمتنع لم يُعدم .

وأما قول بعضهم: «إنّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلّة علي الإطلاق موجبةً - بفتح الجيم - غير مختارة، فيلزم كون الواجب (تعالّي) موجباً في فعله غير مختارٍ، وهو محال» (1)

فيدفعه: أنّ هذا الوجوب الذي يتلبس به المعلول وجوبٌ غيري، ووجوب المعلول منتزَع من وجوده لا- يتعدّاه، ومن الممتنع أن يؤثر المعلول في وجود عليّه وهو مترتب عليه، متأخّر عنه قائم به (2)

ص: 297

1- (وأما قول بعضهم، وهم المعتزلة (ان وجوب وجود المعلول... الخ) حاصله: ان وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلل جميعها موجبة غير مختارة، وهذا الأمر يستوجب تحكماً من المعلول في علته، وهذا الحكم يُجبر العلة علي اعطاء الوجوب لمعلوله، ولا يستثني من هذه القاعدة علّة واجبة كانت بذاتها ام ممكنة (فيلزم كون الواجب - تعالّي - موجباً في فعله) ملزماً مجبراً علي ما يفعل وفاعلاً (غير مختار) لأنه مجبراً علي اعطاء المعلول حظاً من الوجوب ليصير موجوداً (وهو) أي كونه مجبراً وفاعلاً غير مختار (محال).

2- (فيدفعه) وحاصل الجواب: ان وجوب المعلول مأخوذ من وجوده وهو الوجود الذي يجب صدوره و تحققه عند تمام العلة وان هذا الوجوب الذي تلبس به المعلول (قبل وجوده وجوب غيري) جاءه من قبل علته، ولم يكن في حاق ذاته، فالعلة هي التي توجب وجود المعلول وتجعل الوجود ضرورية له، لا- أنها تفعل ذلك باجبار والزام من المعلول (ووجوب المعلول منتزع من وجوده لا يتعدّاه) أي لا يتعدّي وجوده فوجود المعلول ووجوبه معلولان العلة واحدة ونابعان من مكان واحد (ومن الممتنع) المحال (ان يؤثر المعلول في وجود علته) كيف يمكن ذلك (وهو) أي المعلول (مترتب عليها علي وجود علته (متأخر عنه) أي عن وجود علته (قائم به) أي بوجود علته.

وقد ظهر بما تقدّم بطلان القول بالأولوية علي أقسامها. توضيحه: أن قوماً من المتكلّمين - زعمواً منهم أن القول باتّصاف الممكن بالوجوب في ترجّح أحد جانبي الوجود والعدم له، يستلزم كون الواجب في مبدئيّه للإيجاد فاعلاً و موجباً - بفتح الجيم - (تعالى عن ذلك وتقدّس)، ذهبوا إلي أنّ ترجّح أحد الجانبين له بخروج الماهيّة عن حدّ الإستواء إلي أحد الجانبين بكون الوجود أولئ له أو العدم أولئ له من دون أن يبلغ أحد الجانبين فيخرج به من حدّ الإمكان، فقد ترجّح الموجود من الماهيّات بكون الوجود أولئ له من غير وجوبٍ، والمعدوم منها بكون العدم أولئ له من غير وجوبٍ (1)

وقد قدّموا الأولويّة إلي ذاتيّة تقتضيها الماهيّة بذاتها أو لا تنفكّ عنها وغير ذاتيّة تقيدها العلّة الخارجة، وكلّ من القسمين إمّا كافية في وقوع المعلول وإما غير كافية (2)

ونُقِلَ عن بعض القدماء أنّهم اعتبروا أولويّة الوجود في بعض الموجودات، وأثرها أكثرية الوجود أو شدّته وقوّته أو كونه أقلّ شرطاً للوقوع؛ واعتبروا أولويّة

ص: 298

1- ومعني الأولوية أن تدنو وتقرّب الماهية الي أحد جانبي الوجود والعدم ولو قليلاً.

2- فالأولوية إما ذاتية أو غير ذاتية، والذاتية منها اما تقتضيها ذات الماهية، أو هي خارجة عن الذات ملازمة لها - هذا أن صح اعتبار هذا قسماً من الأولوية الذاتية، لا قسماً لها - بناءً علي كونهما قسمين لا ثالث لهما (وكل من القسمين) الذاتية وغير الذاتية (اما كافية في وقوع المعلول واما غير كافية) فالأولوية الذاتية تنقسم الي ذاتية كافية لوقوع المعلول وتحققه، والأولوية الذاتية غير الكافية لوقوع المعلول وتحققه - أي ناقصة عاجزة.. والأولوية غير الذاتية تنقسم أيضاً الي أولوية كافية لوقوع المعلول وتحققه وأولوية غير كافية لذلك فهي علي هذا أولويات أربع أوست، أربع بناء علي كونها قسمين وست بناءً علي كونها - أي الأولوية - ثلاثة أقسام، أو هي ستة أقسام علي كل حال. فافهم وانتبه.

العدم في بعضٍ آخر، وأثرها أقلية الوجود أو ضعفه أو كونه أكثر شرطاً للوقوع (1)

ونُقل عن بعضهم إعتبارها في طرفي العدم بالنسبة إلى طائفةٍ من الموجودات فقط (2)

ونقل عن بعضهم إعتبار أولوية العدم بالنسبة إلى جميع الموجودات الممكنة ،

لكون العدم أسهل وقوعاً (3)

هذه أقوالهم علي اختلافها. وقد بان بما تقدّم فساد القول بالأولوية من أصله، فإنّ حصول الأولوية في أحد جانبي الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر. والسؤال في تعيين الطرف الأولي مع جواز الطرف الآخر علي حاله ، وإن ذهبت الأولويات إلي غير النهاية حتي ينتهي إلي ما يتعيّن به الطرف الأولي

ص: 299

1- حاصله : أن المنقول عن بعضهم اعتبار أولوية الوجود في بعض الموجودات وجعل بعض الموجودات أولي بالوجود من بعضها الآخر (وأثرها) أي أثر هذه الأولوية الحاصلة لبعض الموجودات عبارة عن (أكثرية الوجود) أي كون هذا البعض أكثر تعرضاً للوقوع والتحقق والوجود (أو شدته) أي شدة الوجود، أي أنها أشد تعرضاً للوقوع (وقوته) فاذا وقع هذا القسم من الموجودات كان أشد وأقوي من جهة الوجود فيكون وجوده أقوى وأشد من وجود غيره أو كونه) هذا البعض بسبب أولويته (أقل شرطاً للوقوع) فلا يحتاج الي تحقق شروط كثيرة بل يكفي في تحقيقه القليل من الشروط، (واعتبروا أولوية العدم في بعض آخر من الأشياء والماهيات وإنّها أولي بالعدم من الوجود (وأثرها) أي علامة هذه الأولوية (أقلية الوجود) أي كونها أقل تعرضاً للوقوع وأقل احتمالاً للوجود (أو ضعفه) أي ضعف الوجود فيها (أو كونه) أي هذا البعض (أكثر شرطاً للوقوع) أي أكثر حاجة الي الشروط أو تحتاج الي شروط أكثر من أجل التحقق والوقوع، وتحقيقها يتوقف علي تحقق تلك الشروط. هذا قول.

2- وأما القول القول الثاني المنسوب إلي بعض المتكلمين المعتزلة أن الأولوية معتبرة في (طرف العدم بالنسبة إلي طائفة من الموجودات فقط) أي الموجودات الممكنة السيالة كالحركة والزمان. وغير معتبرة في جانب الوجود اصلاً.

3- والقول الثالث المنسوب إلي بعض المتكلمين المعتزلة الآخرين أن المعتبر هو أولوية العدم وهي المقدمة (بالنسبة الي جميع الموجودات الممكنة لكون العدم أسهل وقوعاً).

وينقطع به جواز الطرف الآخر وهو الوجوب(1)

علي أن في القول بالأولوية إطلاً لضرورة توقف الماهيات الممكنة في وجودها وعدمها علي علة، إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولوية للجانب الآخر وحضور علة التامة. وقد تقدّم أن الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقق علة حينئذٍ، فهو في وقوعه لا يتوقف علي علة، هذا خلف(2)

ص: 300

1- وإذا بطل أصل القول بالأولوية بطلت جميع فروعه المترتبة عليه (والسؤال) والاشكال (في) كيفية تعيين الطرف الأولي) وسبب تعيينه (مع) ان (جواز الطرف الآخر) وامكانه باق علي حاله) فما الجواب ؟ ولو أجبت بأنه تحصل لها أولوية بعد أولوية (الي غير النهاية حتي ينتهي به الي ما يتعين به الطرف الأولي وينقطع به) ويمتنع به (جواز) و امكان وقوع (الطرف الآخر) وقع ما نريد (وهو الوجوب) والضرورة المقتضية لوجوده

2- حاصله : لو كانت الأولوية كافية في تحقق المعلول ووقوعه، لزم القول بابطال قاعدة فلسفية هامة وهي ضرورة (توقف الماهيات الممكنة في وجودها وعدمها علي علة) أي توقفها علي عللها وعدم امكان ودامها من غير علة (إذ يجوز عليه) أي علي القول بالأولوية أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولوية) أي رغم حصولها للجانب الآخر، وهو الراجح (وحضور) أي ورغم حضور (علته) أي علة الراجح (التامة) فإذا كانت الأولوية كافية الوقوع أحد الطرفين، كان الطرف المرجوح لا يزال باقية علي امكان الوقوع والتحقق، إذ لم ينقطع جانب المرجوح عن الوقوع والتحقق، ورغم تحقق علة الراجح التامة إلا أن احتمال وقوع المرجوح ما زال باقية علي حاله ، وهذا ضرب من المحال إذ كيف يمكن بقاء احتمال تحقق المرجوح علي حاله رغم تحقق علة الراجح التامة؟! إذ اجتماع المتقابلين محال وهذا مصداق اجتماع المتقابلين. (وقد تقدم أن الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقق علة حينئذٍ) أي حين تحقق علة الجانب الراجح لأنه من قبيل اجتماع المتقابلين وهو محال (فهو) أي الجانب المرجوح، ومراده ان بقاء احتمال وقوع المرجوح علي حاله رغم تحقق علة الراجح المستلزم لامتناع وقوع علة المرجوح - هذا الاحتمال والإمكان بالنسبة الي وقوع الجانب المرجوح رغم هذا كله - يوجب علينا أن نقول أن المرجوح (في وقوعه لا يتوقف علي علة) أصلاً وأنه ممكن التحقق بالصدفة ، وانت تعلم أن (هذا خلف) وخلاف للمفروض من حاجة المعلول في الوقوع إلي علة .

ولهم في ردّ هذه الأقوال وجوهٌ آخر أوضحوا بها فسادها، أغمضنا عن

إيرادها بعد ظهور الحال بما تقدم.

وأما حديث إستلزام الوجوب الغيري- أعني وجوب المعلول بالعلّة لكون العلّة موجبةً - بفتح الجيم - فواضح الفساد كما تقدّم، لأن هذا الوجوب انتزاعٌ عقليٌّ عن وجود المعلول غير زائدٍ علي وجوده، والمعلول بتمام حقيقته أمرٌ متفرّعٌ علي علّته، قائم الذات بها، متأخّر عنها، وما شأنه هذا لا يُعقل أن يؤثر في العلّة ويُفعل فيها(1)

ومن فروع هذه المسألة أنّ القضايا التي جهتها الأولوية ليست ببرهانية، إذ لا

جهة إلاّ الضرورة والإمكان، اللهم إلا أن يرجع المعني إلي نوعٍ من التشكيك(2)

ص: 301

1- تقدم ان جماعة من المعتزلة زعموا أن القول بأن الممكن لكي يحصل له الترجيح بأحد طرفي الوجود والعدم لا بد أن يتصف بالوجوب . والشيء ما لم يجب لم يوجد - هذا الأمر - علي حد زعمهم - يستلزم أن يكون الواجب - تعالي - فاعلاً موجباً لا مختاراً وهذا ممتنع محال فلزم انكار هذه القاعدة والقول ببطالان هذا الأصل، واللجوء إلي قاعدة الأولوية، أما هذا الادعاء من المعتزلة (فواضح الفساد والبطالان (كما تقدم) قبل قليل في صدر هذا الفصل، دليل فساد: (لأن هذا الوجوب) الغيري الذي يتحقق للمعلول من جهة علته فيوجب له الوجود (انتزاع عقلي) و معني و مفهوم عقلي منتزع (عن وجود المعلول غير زائد علي وجوده) أي علي وجود المعلول، لا أنه حقيقة عينية خارجية الي جانب وجود العلة ووجود المعلول - وليس له وجود خارجي إلي جانبهما حتي يؤثر في العلة ويجبرها علي ايجاب المعلول و ايجاده، (و) انت تعلم من جهة اخري ان (المعلول بتمام حقيقته أمر متفرع علي علته) متحقق به (قائم الذات بها) أي بعلته، (متأخر عنها) أي عن علته (وما شأنه هذا) أي التفرع علي علته قائم الذات بعلته متأخر عن علته (لا يعقل أن يؤثر في العلة ويفعل فيها) بلي ولا يجوز لعلته أن تتأثر به وتتفعل به.

2- لا- شك أن القضايا البرهانية يشترط في تحققها افادة العلم واليقين، واليقين أيضاً لا يتحقق إلا إذا طابق الواقع، ومعني هذا أن القضايا التي جهتها الأولوية ليست ببرهانية) أي يمتنع اقامة البرهان عليها لأنها قضايا حاكية عن امور اعتبارية لا حقائق عينية وخارجية، (اذ لا جهة) في القضايا (الا) جهة (الضرورة والوجوب، وجهة (الإمكان) وكل موجود إنما يوجد.

الفصل السادس

في حاجة الممكن إلي العلة وأنَّ علة حاجته إلي

العلّة هو الإمكان دون الحدوث

تقرأ في هذا الفصل :

اس علة احتياج الممكن الي العلة هو الإمكان لا الحدوث ، إذ معني الحدوث هو ترتب

ضرورة الوجود علي ضرورة العدم الذي هو مناط الغني لا الفقر والحاجة .

2- يجب لحاظ إمكان الماهية حتي يمكن تصور الحاجة الي العلة. 2- والحدوث صفة ، موصوفة عبارة عن ذلك الوجود الخاص والموصوف مقدم علي

الصفة.

4- الوجود مسبوق بالايجاد والايجاد مسبوق بوجوب المعلول ووجوب المعلول مسبوق بايجاب العلة وايجاب العلة مسبوق بحاجة المعلول وحاجة المعلول مسبقة بإمكان المعلول، اذ الوجود والامتناع مناط الغني.

5- لو كان الحدوث علة لحاجة الممكن إلي الإمكان، كان متقدماً علي نفسه بعدة

مراتب.

6- الموجود الممكن محتاج الي العلة مادام موصوفاً بالوصف الامكاني وان كان قديماً

زمانية .

7- لو كان ملاك المعلولية - والحاجة الي العلة - هو الحدوث الزماني لزم أن لا يكون

الزمان معلولاً ومحتاجاً إلي العلة.

8- فرض الزمان يستلزم فرض ماهية امكانية، لأن الزمان مقدار الحركة، والحركة تحتاج الي المتحرك - أي الجسم المادي -، ففرض فترة زمانية يستلزم فرض ماهية امكانية.

9- لو اعتبرنا الزمان أمراً وهمياً وقلنا أنه قديم، كان الحدوث وهمياً أيضاً وارتفع النزاع .

10 - انتزاع الزمان من وجود الواجب محال، اذ انتزاع المتغير بالذات من الذات الثابتة

للواسب يستلزم عروض تغير علي الواجب تبارك وتعالى وهو محال .

11- قد يلحظ العقل نحو ثبوت للعدم ثم يرتب عليه احكاماً.

ص: 302

وليعلم أنّ هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير، كما أنّ الوجوب السابق كان بالغير، وذلك لمكان إنتزاعه من وجود الماهية من حيث اتّصاف الماهية به، كما أن الوجوب السابق منتزَعُ منه من حيث انتسابه إلي العلة الفياضة له .

ص: 303

1- (ما مر من وجوب الوجود للماهية...الخ) وحتمية صدور المعلول المنتزع من وجود المعلول لكنه سابق علي وجود المعلول ذهنياً - أي له سبق ذهني علي وجود المعلول - هذا تقدم وانتهى ونريد الآن الإشارة الي وجوب آخر: (وهناك وجوب آخر) ليس سابقاً علي وجود المعلول في الذهن - والوجود الذهني - بل (لاحق) لوجود المعلول متأخر عنه (يلحق الماهية الموجودة، ويسمّي) هذا الوجوب: (الضرورة بشرط المحمول) (وحاصله: أن كل موجود وجوده واجب وضروري بشرط الوجود - أو بشرط وجوده - والقضية بشرط المحمول هي التي يكون فيها المحمول جزء من الموضوع، ويكون الموضوع مشروطة بالمحمول، وهذا الوجوب متأخر عن الوجود الذي هو جزء الموضوع تأخراً رتبياً، ولاحق فالماهية الموجودة محفوفة بوجوبين) وجوب سابق علي وجوده ووجوب لاحق الوجوده (والماهية المعدومة) أيضاً (محفوفة بامتناعين) امتناع سابق علي عدمه وامتناع لاحق لعدمه، إذ الماهية لا تمتنع إلا من جهة امتناع علتها، وهذا الامتناع سابق علي عدم الماهية المعدومة، وكل ماهية معدومة ممتنعة الوجود بشرط العدم - والمحمول -، وهو الامتناع اللاحق لعدم الماهية المعدومة نقرأ في هذا الفصل: 1- لما كان الامتناع، كالوجوب، عبارة عن ضرورة العدم، فإن أحكام الوجوب والواجب ترد في الامتناع والممتنع أيضاً. 2- الممكن هو الموصوف الوحيد الذي يوصف بالوجوب والامتناع الغيري. 3- كما يجب وجود علاقة العالية في استلزام الوجودين، يجب ذلك أيضاً في استلزام العدمين وبين العدمين. - كما لا توجد علاقة التلازم بين واجبين بالذات، لا توجد أيضاً علاقة بين ممتنعين بالذات، ولا بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير. 5 - مصداق الممتنع بالذات بالحمل الشائع هو الممتنع المحال بالذات ، وإلا فمفهوم الممتنع بالذات بالحمل الشائع موجود في الذهن. 6- كما أن الملازمة بين ممتنعين بالذات محال - كما ان التلازم بين الممتنعين بالذات محال - فإن التلازم بين الممكن بما أنه ممكن مع الممتنع بالذات أيضاً محال. 7- المراد من الممكن هو الماهية المتساوية النسبة، ووجود المعلول أو عدم المعلول الأول متساوي النسبة بالنسبة الي علة الوجود أو علة العدم. 8- الوجوب والإمكان أمران وجوديان، إذ القضايا الموجهة بهاتين الجهتين مطابقة للخارج تماماً. .

الفصل الثامن في بعض أحكام الممتنع بالذات

لَمَّا كان الامتناع بالذات هو ضرورةُ العدم بالنظر إلى ذات الشيء المفروضة كان مقابلًا للوجوب بالذات الذي هو ضرورةُ الوجود بالنظر إلى ذات الشيء العينية ؛

يجري فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتي.

قال في الأسفار - بعد كلامٍ له في أن العقل كما لا يقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعدم تناهي عظمته وكبريائه ، كذلك لا يقدر أن يتصوّر

ص: 305

حاجة الممكن - أي توقّفه في تلبّسه بالوجود أو العدم - إلي أمرٍ وراء ماهيّته ، من الضروريات الأولية التي لا يتوقّف التصديق بها علي أزيد من تصوّر موضوعها و محمولها ، فإنّا إذا تصوّرنا الماهيّة بما أنّها ممكنةٌ تستوي نسبتُها إلي الوجود والعدم وتوقّف ترجُّح أحد الجانبين لها وتلبّسها به علي أمرٍ وراء الماهيّة لم نلبث دون أن نصدّق به، فاتّصاف الممكن بأحد الوصفين - أعني الوجود والعدم. متوقّف علي أمرٍ وراء نفسه، ونسمّيه : «العلّة» لا يرتاب فيه عقلٌ سليمٌ. وأمّا تجويز اتّصافه - وهو ممكنٌ مستوي النسبة إلي الطرفين - باحدهما لا لنفسه ولا لا أمرٍ وراء نفسه فخروج عن الفطرة الإنسانية.

وهل علّة حاجته إلي العلّة هي الإمكان أو الحدوث؟ قال جمعٌ من المتكلّمين بالثاني.

والحقّ هو الأوّل ، وبه قالت الحكماء، واستدلّوا عليه بأن الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّة الوجود وباعتبار عدمها ضروريّة العدم ؛ وهاتان ضرورتان بشرط المحمول، والضّرورة مناط الغني عن العلّة والسبب. والحدوث هو كون وجود الشيء بعد عدمه ؛ وإن شئت فقل : هو ترتّب إحدي الضرورتين علي الأُخري ، والضّرورة - كما عرفت - مناط الغني عن السبب، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الغني ولم تتحقّق الحاجة، ولا تتحقّق الحاجة إلّا بعلّتها وليس لها إلا الإمكان(1)

ص: 306

1- هل الماهية تحتاج الي العلة لكونها ممكنة أو لكونها حادثة ؟ وهل كونها ممكنة جعلها بحاجة الي العلة الموجدة ، ام لأنها حادثة تحتاج إلي العلة الموجدة ؟ وهل كل حادث بحاجة الي العلة الموجدة أم كل ممكن بحاجة اليها؟ والحق هو الاول ، دليل كون علّة حاجة الماهية الي العلة هو امكانها، أن الماهية من جهة كونها موجودة - ومن جهة وجودها - و مشروطة بالوجود و يعتبر فيها الوجود، كانت موجودة بالضرورة، ووجب لها الوجود، فالوجود ضروري لها ووجودها وأجب من جهة اعتبار الوجود فيها، وهي معدومة بالضرورة والعدم ضروري لها ويمتنع وجودها من جهة انعدامها و اشتراط العدم واعتباره فيها - أي من جهة كونها مشروطة بالعدم -، وهاتان الضرورتان هما الضرورة بشرط المحمول، والضرورة ملاك عدم الحاجة عن العلة ومعياري الاستغناء عنها، فوجود الماهية الموجدة من جهة أنها موجودة أيضاً عدم الماهية المعدومة من جهة أنها معدومة، لا تحتاج إلي العلة، بل دليل الاستغناء عن العلة، فوجود الماهية الموجدة من جهة أنها موجودة علّة وجود الماهية ، وعدم الماهية الموجدة من جهة أنّها معدومة، علّة لعدم الماهية ، (والضرورة مناط الغني عن العلة والسبب). (و) لكن (الحدوث هو عبارة عن (كون وجود الشيء بعد عدمه) و ترتب وجوده علي عدمه وان شئت فقل : (الحدوث هو ترتب احدي الضرورتين) أي ضرورة الوجوب (علي الأُخري) أي علي ضرورة العدم (والضرورة - كما عرفت ما قبل قليل (مناط) وملاك (الغني عن السبب والعلّة، ولو لاحظ العقل حدوث الماهية فقط دون لحاظ امكانه ، واكتفي بهذا اللحاظ ان الماهية كانت ضرورة العدم - أي العدم كان ضرورية لها -، ثم أصبحت ضرورياً الوجود أي صار الوجود ضرورياً لها، هذا اللعاظ بوحده لا يكفي للحكم علي الماهية أنّها بحاجة إلي الغير والعلّة في وجودها وعدمها. فما لم تعتبر) ولم تشترط الماهية (بامكانها لم يرتفع الغني ولم تتحقق الحاجة) أي لم تتحقق حاجة الماهية الي العلة والي الغير ولم يرتفع غناها عن العلة والغير وهو يدل علي ان علّة حاجتها الي العلة هو إمكانها (و) ذلك أنّه (لا تتحقق الحاجة) للماهية المعلولة (إلا بعلّتها، وليس لها أي للماهية علّة (إلا الإمكان) .

حجّةٌ أخرى : الحدوث. وهو كون الوجود مسبقاً بالعدم - صفةُ الوجود الخاص، فهو مسبقٌ بوجود المعلول لتقدم الموصوف علي الصفة، والوجود مسبقٌ بإيجاد العلّة، والإيجاد مسبقٌ بوجود المعلول، ووجوبه مسبقٌ بإيجاب العلّة - علي ما تقدم، وإيجاب العلة مسبق بحاجة المعلول، وحاجة المعلول مسبقة بإمكانه، إذ لو لم يكن ممكناً لكان إقماً واجباً وإقماً ممتنعاً، والوجوب والامتناع مناطُ الغني عن العلّة ؛ فلو كان الحدوث علّةً للحاجة والعلّة متقدّمةً علي معلولها بالضرورة لكان متقدّماً علي نفسه بمراتب، وهو محال . فالعلّة هي الإمكان، إذ لا يسبقها ممّا يصلح للعلّية غيره، والحاجة تدور معه

1- (حجة اخري :) علي أن علة حاجة الممكن الي العلة هو الإمكان لا الحدوث ان (الحدوث. وهو كون الوجود مسبقاً بالعدم -) وهو الوجود بعد عدم (صفة الوجود الخاص) وهو الوجود بعد عدم لا صفة لكل وجود مطلقاً بل للوجود المقيد بكونه حادثاً، أي لم يكن ثم كان (فهو) أي الحدوث (مسبق بوجود المعلول) والمعلول بوجوده متقدم علي الحدوث لأن الحدوث صفة عارضة لوجود المعلول فهو متأخر عنه، والوجود متقدم عليه وذلك التقدم الموصوف علي الصفة) وأن كان هذا التقدم علي نحو الاعتبار العقلي لا الحقيقة الخارجية، والوجود) أي وجود المعلول (مسبق بايجاد العلة) ومتأخر عن إيجاد العلة، لأن المعلول لا يتحقق إلا بايجاد علته له، ووجود المعلول متوقف علي ايجاد العلة ولهذا فهو متأخر عنه، (والايجاد) أي ايجاد العلة متأخر عن وجوب المعلول و(مسبق بوجوب المعلول) لما ثبت من الأصل «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، ولا فائدة من وجود العلة اذ لم يبلغ الشيء في وجوده حد الوجود، (ووجوبه) أي وجوب المعلول متأخر عن إيجاب العلة و(مسبق بايجاب العلة) كل ذلك بناءً (- علي ما تقدم -) في الفصل السابق. واما الجديد: (وايجاب العلة) متأخر عن حاجة المعلول و(مسبق بحاجة المعلول) الحاجة المعلول الي علته فإن العلة تمنحه الوجوب، فحاجة المعلول دعا العلة الي اعطائه الوجوب، (وحاجة المعلول) الي العلة متأخر عن امكان المعلول و(مسبوقة بإمكانه) أي بإمكان المعلول (اذ لو لم يكن المعلول (ممكناً لكان) المعلول (إما واجباً وإما ممتنعاً) ولا رابع لها، وهذا لا يجتمع مع حاجتها الي الغير وكونها معلولة للغير، (و) ذلك أن (الوجوب والامتناع مناط) وملاك وعلامة (الغني عن العلة) لان الوجوب ضرورة الوجود، والامتناع ضرورة عدم، والضروري غني عن العلة، لأن الضرورة ملاك الغني. يستفاد من كل ما سبق أن حدوث المعلول متأخر عن حاجته الي العلة بخمس مراتب وذلك، 1- ان حدوث المعلول متأخر عن وجوده، فوجوده متقدم علي حدوثه وحدوثه مسبق بوجوده، 2- ووجود المعلول متأخر عن إيجاد علته له، فالإيجاد متقدم علي الوجود، والوجود مسبق بالإيجاد، 3- والإيجاد متأخر عن وجوب المعلول، فوجوب المعلول متقدم علي إيجاد العلة، وإيجاد العلة مسبق بوجوب المعلول، 4- والوجوب متأخر عن إيجاب العلة، فالإيجاب متقدم علي الوجوب، ووجوب المعلول مسبق بإيجاب العلة، 5- وإيجاب العلة متأخر عن حاجة المعلول، فالحاجة الي العلة متقدمة علي إيجاب العلة، وإيجاب العلة متأخر عنها، 1- وحاجة المعلول متأخرة عن امكانه، فإمكانه متقدم علي حاجته، وحاجته مسبوقة بإمكانه، ولو لاحظت تجد ان حدوث المعلول جاء في الرقم بينما حاجة المعلول جاءت في الرقم (6) وبينهما أربع مراحل ورتب، فالامكان أقرب الي الحاجة، اذ الحاجة متقدمة علي الحدوث بخمس مراحل و مراتب، والحدوث متأخر عنها كذلك، فلا يمكن أن يكون المتأخر بكل هذه المراحل علة للمتقدم عليه بنفس هذه المراحل، بينما نجد الإمكان في نفس مرتبة الحاجة بل متقدم عليها بمرتبة واحدة وهذا شأن العلة ليس إلا. وعليه (فلو كان الحدوث علة... الخ).

والحجة تنفي كون الحدوث ممّا يتوقّف عليه الحاجة بجميع احتمالاته من كون الحدوث علّةً وحده، وكون العلّة هي الإمكان والحدوث جميعاً، وكون الحدوث علّةً والإمكان شرطاً، وكون الإمكان علّةً والحدوث شرطاً أو عدم الحدوث مانعاً (1)

وقد استدّلوا علي نفي علّية الإمكان وحده للحاجة بأنّه لو كانت علّة الحاجة إلي العلّة هي الإمكان من دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا يسبقه عدمٌ زمنيّ، وهو محالّ، فإنّه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتّي يحتاج في رفعه إلي علّة تفيض عليه الوجود، فدوام الوجود يغنيه عن العلّة (2)

ص: 309

- 1- (والحجة) السابقة (تنفي) جميع الاحتمالات التي يمكن تصورها لتوقف حاجة علي الحدوث وهي خمس احتمالات مفروضة.
- 2- (وقد استدّلوا) أي هؤلاء المتكلمون - من المعتزلة - علي عدم كون الإمكان لوحده كافياً ليكون علة حاجة الممكن الي العلة ، وان الإمكان يحتاج لذلك أن ينضم اليه الحدوث حتي يتم بهما معاً علة حاجة الممكن الي العلة : (بأنه) الضمير للشأن الو كانت العلة هي الإمكان وحده (جاز أن يوجد) المعلول الموصوف بوصف (القديم الزماني و المراد بالقديم الزماني هو الذي لا يسبقه عدم زماني) بل كان منذ الأزل موجوداً، لم يكن معدوماً في فترة ولا زمان (وهو) أي جواز أن يوجد معلول في عين معلوليته يكون موصوفاً بالعدم الزماني أمر (محال، فإنه) أي القديم الزماني الدوام وجوده) وازليته (لا سبيل للعدم إليه) إذ لا يجتمع القديم مع العدم - أي لا يكون القديم موصوفاً بالعدم مطلقاً - (حتّي يحتاج) هذا القديم (في رفعه) أي في رفع هذا العدم (الي علة تفيض عليه الوجود)، ولهذا (فدوام الوجود) وعدم سبق العدم عليه ولا سبيل للعدم اليه (يغنيه عن العلة) وهذا لا يتصور إلا في الواجب بالذات ، وأما الممكن والمعلول فيستحيل أن يكون قديماً زمانياً يقتضي اجتماع المتناقضين ولو افتراضاً وتصوراً ، فلا يكفي الإمكان وحده ليكون علة حاجة الممكن الي العلة، بل لابد من انضمام الحدوث اليه.

ويدفعه : أن موضوع الحاجة هو الماهية بما أنها ممكنة دون الماهية بما أنها موجودة والماهية بوصف الإمكان محفوظة مع الوجود الدائم كما أنها محفوظة مع غيره؛ فالماهية القديمة الوجود تحتاج إلى العلة بما هي ممكنة، كالماهية الحادثة الوجود، والوجود الدائم مفاض عليها كالوجود الحادث، وأما الماهية الموجودة بما أنها موجودة فلها الضرورة بشرط المحمول، والضرورة مناط الغني عن العلة بمعنى أن الموجودة بما أنها موجودة لا تحتاج إلى موجودية أخرى تطرأ عليها. علي أن مرادهم من الحدوث الذي اشترطوه في الحاجة الحدوث الزماني الذي هو كون الوجود مسبقاً بعدم زمني. فما ذكره منتقض بنفس الزمان ، إذ لا معني لكون الزمان مسبقاً بعدم زمني، مضافاً إلي أن إثبات الزمان قبل كل ماهية إمكانية إثبات للحركة الراسمة للزمان ، وفيه إثبات متحرك تقوم به الحركة، وفيه إثبات الجسم المتحرك والمادة والصورة. فكلما فرض وجود ماهية ممكنة كانت قبله قطعة زمان ، وكلما فرضت قطعة زمان كانت عندها ماهية ممكنة، فالزمان لا يسبقه عدم زمني⁽¹⁾

ص: 310

1- ويدفعه) أي يدفع استدلال المتكلمين (ان موضوع الحاجة الي العلة (هو الماهية) فالماهية هي الموضوع والحاجة هي المحمول، لكن لا الماهية مطلقاً بل (بما أنها ممكنة دون الماهية بما أنها موجودة)، والماهية الموجودة دائماً والموصوفة بالدوام غير المسبقة بعدم ممكنة رغم وجودها الدائم ولا- تختلف في ذلك مع الماهية الموصوفة بالوجود المنقطع والحادث ، اذ الماهية لا تنفك عن الإمكان وهكذا العكس، (و) أنت تعلم أن (الماهية بوصف الإمكان محفوظة مع الوجود الدائم) والإمكان من اللوازم الذاتية للماهية، فمهما كانت الماهية المفروضة كانت ممكنة (كما أنها) أي الماهية بوصف الإمكان (محفوظة مع غيره) أي مع غير الوجود الدائم أيضاً.. الخ. واما الماهية الموجودة بما أنها موجودة) وبما أنها موصوفة بالوجود لا تعد موضوعاً للحاجة الممكن الي العلة، اذ الماهية الموجودة بما أنها موجودة (فلها) أي لهذه الماهية بوصف الوجود (الضرورة بشرط المحمول، والضرورة مناط الغني عن العلة، بمعنى أن) الماهية الموجودة بما أنها موجودة لا- تحتاج إلى موجودية تطرأ عليها) بل يكفيها وجود واحد للتحقق ومع الوجود الأول لا معني للحاجة إلى وجود آخر أو بعبارة أخرى فإنها مع الوجودية الأولى لا حاجة لها في الوقوع الي وجودية ثانية، إذ لا يجوز للموجود الواحد إلا وجود واحد. (علي أن) الحكماء اضافوا إلي هذا الرد والجواب الحلّي، جواباً تقضياً أيضاً ولم يكتفوا بالاجابة الحلّية قائلين أن (مرادهم) أي مراد المتكلمين هنا (من الحدوث الذي اشترطوه في الحاجة) سواء علي نحو الانضمام إلي الإمكان أو علي حد الاستقلال أو ما أشبه من الاقسام الخمسة المتقدمة، هو (الحدوث الزماني) لا الذاتي، بل الزماني (الذي هو كون الوجود) أي عبارة عن كون الوجود (مسبقاً بعدم زمني، فما ذكره) من الحدث الزماني (منتقض) مرفوض مردود (بنفس الزمان.. الخ) بيان ذلك : انا لو افترضنا زيدا مثلاً حادثاً زمانياً، يعني هذا أن هناك زماناً سابقاً علي وجود زيد - أي لم يكن في ذلك الزمان وحدث بعد ذلك - فلو كان الزمان حادثاً زمانياً أيضاً وجب القول بوجود زمان خال من الزمان، وان هناك زماناً لم يكن فيه زمان ولم يتحقق فيه الزمان، لأن مقتضي كون الشيء حادثاً زمانياً أن لا يكون ثم يتحقق ويكون، وهذا محال. فليس الزمان حادثاً زمانياً. فافهم. (مضافاً الي ان اثبات الزمان قبل كل ماهية امكانية) والقول بأن قبل كل ماهية امكانية لا بد من زمان لم تكن فيه الماهية موجودة، ثم وجدت، واثبات الزمان قبل كل ماهية امكانية يستلزم وجود حركة قبل كل ماهية امكانية راسمة لذلك الزمان وهذا (اثبات للحركة الراسمة للزمان) إذ الزمان لا يتصور من غير الحركة لأن منشأ تحقق الزمان ووقوعه هو الحركة ليس إلا، والحركة هي التي علي أثرها يتحقق الزمان ، كما أن السكون خال من الزمان ، واذا لا حركة فلا زمان (وفيه) أي في اثبات الحركة ولازمه (اثبات متحرك تقوم به الحركة، وفيه) أي في اثبات المتحرك ولازمه (اثبات الجسم المتحرك و) أيضاً لازم الجسمية اثبات (المادة والصورة) اللتان هما ذاتيتان لكل جسم مقومتان له، ولا حركة الا في الاجسام، والجسم مادة وصورة . (فكلما فرض وجود لماهية ممكنة كانت قبله) أي قبل وجود تلك الماهية (قطعة زمان) لم يكن فيها ذلك الوجود وكانت الماهية فيها معدومة، (و) أيضاً كلما فرضت قطعة زمان كانت عندها) بل فيها (ماهية ممكنة) قطعة ليتحقق الزمان بواسطة حركة تلك الماهية الممكنة، وان تكون قطعة أخرى من الزمان قبل تلك الماهية

الممكنة، عندها ماهية ممكنة أخرى يتحقق بحركتها الزمان، وان تكون قطعاً ثلاثة وماهية ودفع ذلك بأن من الجائز أن لا يطابق المعني المنتزه المصداق المنتزع منه ثلاثة وقطعة رابعة وماهية رابعة وهلم جرا، وعليه فليس الزمان مسبقاً بالعدم الزماني فالزمان لا يسبقه عدم زماني) فلا يكون الزمان حادثاً.

وأجاب بعضهم عن النقض بأنّ الزمان أمرٌ اعتباريٌّ وهميٌّ لا بأس بنسبة

القدم اليه ، إذ لا حقيقة له وراء الوهم (1)

وفيه : أنّه هدم لما بنّوه من إسناد حاجة الممكن إلي حدوثه الزمانيّ، إذ

الحادث والقديم عليه واحد (2)

وأجاب آخرون بأنّ الزمان منتزَع عن وجود الواجب (تعالِي)، فهو من صُقع

المبدأ (تعالِي)، لا بأس بقدمه (3)

ورُدَّ بأنّ الزمان متغيّر بالذات وانتزاعه من ذات الواجب بالذات مستلزمٌ

التطرّق التغيّر علي ذاته (تعالِي و تقدّس).

ودفع ذلك بأنّ من الجائز أن لا يطاق المعني المنتزَع المصداق المنتزَع منه

ص: 312

1- (وأجاب بعضهم عن النقض) الذي أورده الحكماء علي دعواهم، طبعاً دون أن يردوا علي الجواب الحلي (بأنّ الزمان أمر اعتباري وهمي) لا حقيقي عيني، و (لا بأس) حينئذ (بنسبة القدم اليه) واعتباره قديماً (إذ لا حقيقة له) أي للزمان (وراء الوهم) والخيال، وانما القوة الواهمة والقوة المتخيلة هي التي تفرض وتوهم وتنخيل مع كل شيء زماناً

2- (وفيه : أنّه) أي هذا الجواب والكلام بأنّ الزمان أمر وهمي اعتباري (هدم) وابادة الما بنوه من اسناد حاجة الممكن الي حدوثه الزماني كيف يمكن لأمر وهمي اعتباري أن يسند اليه أمر حقيقي عيني كحاجة الممكن الي العلة - إلا إذا افترضتم هذه الحاجة أمراً اعتبارياً أيضاً، وهو واضح البطلان يرده الوجدان بأدني تأمل (إذ الحادث والقديم عليه) أي بناءً علي هذا (واحد) لا فرق بينهما، والفرق بينهما راجع الي أمر وهمي، فالحادث موجود مسبق بالعدم في زمان ما، والقديم ليس مسبقاً بذلك بل أزلي أبدي، والزمان أمر وهمي، والأمر الوهمي لا يكون منشئاً لفرق حقيقي، فالحادث والقديم لا فرق بينهما فيكون الحادث قديماً أيضاً، وهذا مما لا يقول به أحد. فالزمان ليس أمراً وهمية بل حقيقة منتزعة من حركة المتحرك

3- (وأجاب آخرون :) عن هذا الرد بأنّ الزمان، وان كان أمراً حقيقياً لا وهمية إلا أنّه (منتزَع عن وجود الواجب تعالِي) وليس لها مصداق و ما بازاء خارجي (فهو) أي الزمان (من صقع المبدأ تعالِي سا وذاته ، وهذا لا بأس بقدمه) كصفات الواجب - تعالِي - التي هي عين ذاته المقدسة.

من كلّ جهة ، فيبائنه.

وفيه : أنّ تجويز مباينة المفهوم المنتزَع للمنتزَع منه سفسطةٌ ، إذ لو جازت مباينة

المفهوم للمصداق لانهدم ببيان التصديق العلمي من أصله. (1)

تنبيه:

قد تقدّم في مباحث العدم أن العدم بطلانٌ محض لا شيءٌ له ولا تمايزٌ فيه ، غير أنّ العقل ربّما يضيفه إليّ الوجود، فيحصل له ثبوتٌ ما ذهنيٌّ وحظٌّ ما من الوجود، فيتميّز بذلك عدمٌ من عدم، كعدم البصر المتميّز من عدم السمع وعدم الإنسان المتميّز من عدم الفرس ، فيرتب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضرورية ، ومرجعُها بالحقيقة تثبّت ما يحاذيها من أحكام الوجود.

ومن هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهية الممكنة في تلبسها بالعدم إليّ علّةٍ هي عدمُ علّةِ الوجود. فالعقل إذا تصوّر الماهية من حيث هي الخالية من التحصّل واللاتحصّل، ثمّ قاسَ إليها الوجود والعدم، وجَدَ بالضرورة أنّ تحصّلها بالوجود متوقّفٌ علّةٍ علّةٍ موجودةٍ ، ويستتبعه أنّ علّة وجودها لو لم توجد لم توجد الماهية المعلولة، فيتّم الحكم بأنّ الماهية الممكنة لا مكانها تحتاج في اتّصافها بشيءٍ من الوجود والعدم إليّ مرجّح يرجّح ذلك، ومرج الوجود وجودُ العلّة ومرجّحُ العدم عدمُها، أي لو انتفت العلّة الموجدة لم توجد الماهية المعلولة وحقيقته أنّ وجود الماهية الممكنة متوقّفٌ عليّ وجود علّتها.

ص: 313

1- (اذ لو جازت مباينة المفهوم للمصداق لانهدم ببيان) وأساس (التصديق العلمي من أصله) ولما تحقق عندنا تصديق علمي أصلاً بيان ذلك : أن المفاهيم الذهنية هي وسائطنا للارتباط بالعالم الخارجي وهذه المفاهيم عاجزة عن ربطنا بالخارج إلا إذا كانت مطابقة للواقع وللمصاديق الخارجية ولو جاز أن تكون المفاهيم مباينة لمخالفة لمصاديقها الخارجية لانسد علينا باب العلم ولم يتحقق لدينا تصديق علمي لاحتمال كونها جميعاً مخالفة للواقع الخارجي.

عنه بما هو؟» البيت ولم ينضم إليها إلا هيئات عرضية(1)

فإنه يقال : فيه خلط بين الأنواع الحقيقية التي هي مركبات حقيقية تحصل من تركيبها هوية واحدة وراء الأجزاء، لها آثار وراء آثار الأجزاء كالعناصر والمواليد ، وبين المركبات الاعتبارية التي لا يحصل من تركيب أجزائها أمر وراء الأجزاء ولا أثر وراء آثارها كالسيف والبيت من الأمور الصناعية وغيرها.

وبالجملة المركبات الاعتبارية لا يحصل منها أمر وراء نفس الأجزاء،

والمركب من جوهر وعرض لا جوهر ولا عرض، فلا ماهية له حتى يقع في جواب ما هو، كل ذلك لتباين المقولات بتمام ذاتها البسيطة، فلا يتكون من أكثر من واحدة منها ماهية(2).

ص: 315

1- قوله : (فكثيراً ما يوجد الشيء...الخ) وهو تعليل لعدم التسليم بالأصل القائل «الجوهر لا يقوم إلا جوهر»، وحاصل الكلام : يرد الجواب في السؤال عن ذلك الجسم بما هو»، أنه جوهر ، (ثم ينضم إليه) أي الي ذلك الشيء الموجود شيء من الأعراض والوصاف فإذا انضم إليه ذلك كأن السؤال قد تغير (ويتغير به) أي بذلك الانضمام (جواب السؤال عنه) أي عن ذلك الشيء الموجود، والجواب عن نفس ذلك الموجود بعد انضمام عرض إليه سيختلف عن الجواب قبل الانضمام، وإن كان السؤال واحداً لم يتغير ، إذ كان السؤال عنه (د « ما هو ؟») أيضاً، فمثلاً إذا سئلنا عن الحديد قلنا أنه جوهر جامد، (فإذا صنع منه السيف...الخ) وسئل عنه بما هو؟ لا يكفي ولا يصح أن نجيب بأنه جوهر جامد بل يجب إضافة تلك الأعراض الداخلة في حد السيف، في جوابنا ، (وكالطين والحجر الخ) فإننا عند السؤال عن كل واحد منهما بمفرده، بما هو؟ نجيب جوهر كذا، ولكن بعد انضمامهما علي هيئة الدار نقول: «هو بيت»، ولا نقول طين وحجر أو جوهر كذا وجوهر كذا، (ولم ينضم إليها) والصحيح: اليهما، أي الي الطين والحجر (إلا هيئات عرضية خاصة، فوجب أخذ هذه الهيئات العرضية في جواب البيت مع أنها هيئات عرضية ، والبيت جوهر، فأصبح مقوم الجوهر عرضياً.

2- قد خلط المستشكل بين المركبات الحقيقة - الأنواع الحقيقية ، وبين المركبات الاعتبارية ، والفرق بينهما أن المركبات الحقيقية (تحصل من تركيبها هوية واحدة لا تقبل التجزئة وحقيقة واحدة لا تقبل الانقسام قائمة بذاتها، وتحصل ماهية واحدة وراء الأجزاء) هذه الهوية

متعلّق الذات بعِلّته ، متقوّم بها، لا استقلال له دونها، لا ينسلخ عن هذه الشّأن. كما سيّجيء بيّانه إن شاء الله - فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحداً، والحاجة ملازمة له (1)

والفرق بين الحجّتين أنّ الأولى تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهويّ - بمعنى استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم-، والثانية من طريق الإمكان الوجوديّ - بمعنى الفقر الوجوديّ المتقوّم بغني العلة - (2)

ص: 316

1- (الهوية العينية والواقع الخارجي الكل شيء هي وجوده) أي وجود ذلك الشيء (الخاص) أي الوجود الخاص للشيء، (والماهيّة اعتبارية منتزعة منه) أي من الوجود الخاص بالشيء (كما تقدم) في الفصل السابق (بيّانه -). (و) من جهة أخرى (وجود الممكن المعلوم وجود رابط متعلق الذات بعِلّته) لا ينفك عنها لأنّه (متقوم بها، لا استقلال له) أي للمعلوم (دونها) أي دون العلة وهو علي هذه الحالة دائماً (لا ينسلخ عن هذه الشّأن) وهذه الشؤون هي التعلق والربط والتقوم بالعلة وعدم الاستقلاليه (فحاله) أي حال المعلوم (في الحاجة الي العلة حدوثاً وبقاءاً واحداً) لا يختلف (والحاجة الي العلة (ملازمة له) أي لذات المعلوم.

2- (والفرق بين الحجّتين الأولى والثانية (ان) الحجة (الأولي تثبت المطلوب) أي كون الممكن محتاجاً الي العلة بقاءً وحدوثاً معاً (من طريق الإمكان الماهوي - بمعنى) أي الذي معناه (استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم-، و) أما الحجة الثانية فإنها تثبت المطلوب من طريق الإمكان الوجودي . بمعنى) أي الذي معناه (الفقر الوجودي المتقوم بغني العلة) نقرأ في هذا الفصل : لما كان الإمكان وهو لازم الماهية، لازمة للممكن أيضاً ، فالممكن يحتاج الي العلة حدوثاً وبقاءً. 2- لما كان وجود الممكن عين الفقر والحاجة ، احتاج الي العلة بقاءً أيضاً.

الممكن محتاج إلى العلة بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً

وذلك لأنَّ علةً حاجته إلى العلة هي إمكانيته اللازم لماهيته - كما تقدّم بيانه - والماهية محفوظة معه بقاءً، كما أنّها محفوظة معه حدوثاً، فله حاجة إلى العلة الفياضة لوجوده حدوثاً وبقاءً، وهو المطلوب (1)

حجّة أخرى: الهوية العينية لكل شيء هي وجوده الخاص به، والماهية اعتبارية منتزعة منه - كما تقدّم بيانه -، ووجود الممكن المعلول وجوداً رابطاً

ص: 317

1- لما كان ملاك الحاجة الي العلة هو الإمكان وحده، والماهية الممكنة، فإن هذه الماهية موجودة مع الممكن في حال الحدوث وفي حال البقاء علي حد سواء، فالحاجة الي العلة ثابتة للماهية علي كل حال، إذن علة حاجة الممكن الي العلة هو امكان الممكن، والإمكان لازم للماهية، والماهية محفوظة موجودة مع الممكن بقاءً، كما أنّها محفوظة معه حدوثاً، فللممكن حاجة ماسة إلي علته الفياضة التي تقيض عليه الوجود حدوثاً وبقاءً. أن علة حاجة المعلول إلي العلة في الإمكان، والإمكان صفة ملازمة لماهية المعلول غير منفكة عنها، ثم ان الماهية كما تكون محفوظة عند الحدوث تكون محفوظة أيضاً عند البقاء، فالماهية لا تنفك عن المعلول، وعليه فالإمكان أيضاً الذي هو علة حاجة الممكن الي العلة، لا يكاد ينفك من المعلول، فالمعلول أيضاً يحتاج الي علة تمنحه الوجود و تقيض به عليه سواء كان عند الحدوث أو عند البقاء - أي علي كل حال ..

الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه و محوصة بطلانه ولا شيء :-

وكما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره، فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البيان، وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط، فلا يكون الأمر واحد امتناعان كذلك (1)

فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات. (2)

وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهةٍ بها يستلزم الممتنع، وإن كانت له جهةٌ أخرى إمكانيةً، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا من الجهة الامتناعية: مثلاً كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات، هو كون المحصور غير محصور، الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع أنه عين نفسه، فأحدهما محال بالذات والآخر محال بالغير، فلا محالة يكون ممكناً باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات، علي قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات، فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية بل من جهة وجوب وجوده الإمكانية (3)

ص: 318

1- حاصل هذا الكلام: 1- أن الممتنع الذاتي واحكامه نقابل الواجب الذاتي وأحكامه. 2- كما لا يمكن تصور الواجب بالذات لعظمته لا يمكن أيضاً تعقل و تصور الممتنع بالذات لنهاية نقصائه. 3- كما أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون موصوفاً بوجوبين ذاتي وبغيري، ولا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره، أو وجوبان ذاتيان، أو وجوبان غيريان، فكذلك لا يمكن لشيء واحد أن يتصف بامتناعين ذاتيين - بالذات -، ولا بامتناعين غيريين - بالغير - ولا بامتناعين مختلفين أحدهما ذاتي والآخر غيري - بالذات وبالغير

2- (فإن قد استبان) مما تقدم أيضاً (أن الموصوف بما بالغير) أي ما يكون وجوده بالغير سواء من الوجوب والامتناع) إنما هذا الموصوف (ممكناً بالذات) في الحقيقة، وأن الممكن بالذات هو الذي يتصف بالوجود بالغير والامتناع بالغير.

3- (وما يستلزم الممتنع بالذات) فيكون من لوازم الممتنع بالذات وهو ممتنع بالغير، (فهو) أي هذا الممتنع بالغير الذي استلزمه الممتنع بالذات (ممتنع) أيضاً إلا محاله، إلا أن ملازمة الممتنع الغيري للممتنع الذاتي حاصل (من جهة) امتناعية (بها) أي موجودة بالممتنع الغيري وفيه (يستلزم الممتنع) بالذات هذه احدي جهتي الامتناع بالغير وهي الجهة الامتناعية، (وإن كانت له) أي للممتنع الغيري - بالغير - (جهة) امتناعية (أخرى) هي جهة (امكانية) ومع جهة الإمكان اثنتان وليست واحدة (لكن ليس الاستلزام للممتنع) بالغير بالممتنع بالذات (إلا - من الجهة الامتناعية) التي في الممتنع، (مثلاً) يبرهن علي مدعاه بمثال أصبح دليلاً في الطبيعيات علي بطلان الأبعاد غير المتناهية، فإن (كون الجسم غير متناهي الأبعاد) مثلاً لو رسمنا خطين بزواوية ستين درجة وأخذنا نمددهما إلي ما لا نهاية ليكونا ضلعين لمثلث، فإذا أردنا تكميل هذا المثلث برسم زاويته الثالثة بين ذلكما الخطين اللامتناهيين - إذ للجسم أن يكون غير متناهي الأبعاد والأضلاع المثلث أن تكون غير متناهية الأبعاد - واجهنا ممتنعاً بالذات وذلك أن ترسيم الضلع الثالث يجعل الجسم - المثلث - محدوداً متناهياً محصوراً في هذه الحدود، وهو (يستلزم ممتنعاً بالذات، هو) أي هذا الامتناع هو (كون) الجسم المحصور (المحدود المتناهي) كالمثلث بعد ترسيم ضلعه الثالث (غير محصور) ولا متناهياً إذ يمتد ضلعه إلي ما لا نهاية - حسب الفرض - فالضلع الثالث يجب أن يمتد كذلك إلي ما لا نهاية وإلا لم يتحقق المثلث حينئذ فهو ضلع غير محصوراً رغم كونه محصوراً قبل هذا، وهو الذي مرجعه إلي كون الشيء كالضلع الثالث للمثلث (غير نفسه) لكونه محصوراً وغير محصور في آن واحد (مع أنه) أي الشيء كالضلع الثالث يجب أن يكون (عين نفسه) بل هو عين نفسه، وهذا محال (فأحدهما) أي المحصور وغير المحصور وكون الشيء محصوراً وغير محصور (محال) ممتنع (بالذات) وهذا الممتنع بالذات يستلزم ممتنعاً آخر وهو كون أبعاد الجسم - كالمثلث - مثلاً غير محصورة ولا متناهية، في عين كونها

محصورة متناهية، (و) هذا (الآخر) الملزوم (محال و ممتنع لا بالذات بل (بالغير) وهو كون أبعاد الجسم غير محصورة ولا متناهية، (فلا محالة) هذا الممتنع بالغير (يكون ممكنة) لكن (باعتبار) آخر (غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات) ومن جهة أخرى غير جهة علاقته بالممتنع بالذات علي قياس) وعلي غرار ما علمت في استلزامه الشيء الممكن مطلقاً (للواجب بالذات) فقد علمت أن الشيء (ليس من جهة ماهيته الالمكانية) وذاته، ليس من هذه الجهة يستلزم الواجب بالذات (بل من جهة وجوب وجوده الالمكاني) أي من جهة كون وجوده الالمكاني واجباً، يستلزم ذلك، فالإنسان من جهة ماهيته وذاته الالمكانية لا يستلزم الواجب بالذات، بل من جهة أنه يتحقق في ظرف خاص، وهذا الوجود والتحقق متوقف علي الوجوب، وليس له وجوب بالذات، فيحتاج الي من يفيض عليه هذا الوجود، وهذا الغير لابد ان يكون واجباً بالذات، والا احتاج الي غيره أيضا والحاصل لابد ان ينتهي الي واجب بالذات فياض يفيض عليه الوجود فالإنسان بل أي ممكن من هذه الجهة يستلزم الواجب بالذات، وعدم تناهي أبعاد الجسم أيضاً لا يستلزم الممتنع بالذات من جهة ماهيته الخاصة فالماهية بما هي لا تتعلق بشيء ولا تستلزم شيئاً، بل يستلزم ممتنعة بالذات من جهة كونه معدوماً، وكون المعدوم معلولاً الممتنع بالذات

وبالجملة فكما أن الاستلزام في الوجود بين الشيئين لابد له من علاقة عليّة و معلولية بين المتلازمين، فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلّق إرتباطيّ بينهما(1)

وكما أنّ الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتّفاق ، كذلك التلازم الإصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات، بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير، وهو لا محالة ممكن بالذات كما مرّ(2)

وبهذا يفرق الشرطيّ اللزوميّ عن الشرطيّ الاتفاقيّ، فإنّ الأوّل يحكم فيه بصدق التالي و ضعاً ورفعاً علي تقدير صدق المقدّم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتية بينهما .

ص: 320

1- (وبالجملة) فكما أنه ليس بين شيئين علاقة الملازمة، إلا إذا كان بين وجودهما علاقة عليّة و معلولية بكون وجود أحدهما علّة وجود الآخر معلولاً له (فكذلك) بين عدم شيئين وامتناعهما لا توجد علاقة الملازمة إلا إذا كان، بين عدميهما - أو عدمهما - علقه وارتباط ، فيكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر

2- (وكما أن الواجبين) بالذات (لو فرضنا) لهما وجوداً معاً بأن يكون واجب آخر بالذات الي جانب الواجب بالذات - تبارك وتعالى - (لم يكونا) أي الواجبان بالذات (متلازمين) ولا يكون بينهما علاقة الملازمة (بل) يكونان (متصاحبين) ومجتمعين في الوجود (بحسب البخت و) الصدفة (والاتفاق، كذلك التلازم الاصطلاحي) الذي يقتضي وجود علاقة وارتباط علي و معلولي بين المتلازمين (لا يكون) ولا يتحقق (بين امتنعين بالذات) إذا صح أن نفرض لهما وجوداً وتم ذلك ولو تحققاً معاً (بل) هذا التلازم لا يكون الا (بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير، وهو) أي الممتنع بالغير (لا- محالة ممكن بالذات كما مر) واما سبب انحصار هذا التلازم العلي وهذه العلاقة العلية والمعلولية بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير، فهو كالتلازم بين الواجب بالذات والواجب بالغير وكل ما تقدم هناك برد هنا، وذلك أن الممتنع بالغير في امتناعه يحتاج الي علّة تمنعه وهذه العلة هي الغير وهذا الغير ان كان ممتنعاً أيضاً بالغير احتاج الي علة هي الغير تفيض عليه الامتناع وهكذا حتّي ينتهي عند ممتنع بالذات ، فالممتنع بالغير يستلزم الممتنع بالذات وملازم له لأنه علتد المفيضة عليه بالامتناع.

والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقةٍ لزوميةٍ، بل بمجرد الموافقة الاتفاقية بين المقدّم والتالي(1)

فما فشئ عند عامة الجدليتين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلي استحالة أمرٍ من الأمور بالبيان الخلفي أو الإستقامي أن يقال: «إن مفروضك مستحيل، فجاز أن يستلزم نقيض ما ادّعت استلزامه إياه، لكون المحال قد يلزم منه محال آخر»؛ واضح الفساد، فإنّ المحال لا يستلزم أي محالٍ كان، بل محالاً إذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلّق سببيّ ومسببيّ» انتهى(2)

ص: 321

1- (و بهذا الذي تقدم (يفرّق الشرطي اللزومي) أي القضية الشرطية اللزومية (عن الشرطي الاتفاقي) أي القضية الشرطية الاتفاقية، فإننا في القضية الشرطية اللزومية نحكم برفع ووضع التالي بحسب وضع ورفع المقدّم وأن صدق التالي رفعاً ووضعاً متوقف علي صدق المقدّم رفعاً ووضعاً كما نقول «ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، وقد حكمنا بذلك العلاقة ذاتية) لزومية (بينهما) أي بين المقدّم والتالي. (و) أما (الثاني) أي القضية الشرطية الاتفاقية يحكم فيها كذلك أيضاً أي نحكم فيها برفع التالي ووضعها بحسب رفع المقدّم ووضعها، وان صدق التالي فيها رفعاً ووضعاً تابع لصدق المقدّم فيها رفعاً ووضعاً، لكن لم يأت هذا الحكم بسبب وجود علاقة لزومية ذاتية بين المقدّم والتالي، كلا (بل بمجرد الموافقة الاتفاقية) والصدفة (بين المقدّم والتالي) خلافاً للقضية الشرطية اللزومية

2- (فما فشئ) واشتهر (عند عامة الجدليين) من المعتزلة والأشاعرة والمتكلمين عموماً إلا من خرج منهم بالدليل (في أثناء المناظرة) مع خصومهم (عند فرض أمر مستحيل) وعندما يستدل المناظر، وعندما يفترض المستدل أمراً مستحيلاً (ليتوصل به الي استحالة أمر من الأمور) وإنه يمكن التوصل من أمر مستحيل الي استحالة أمر آخر، لأن المحال قد يستلزم محالاً آخر، وذلك بالبيان الخلفي) أي القياس الخلفي وهو القياس الاستثنائي (أو بالبيان الاستقامي) أي القياس الاستقامي الذي هو القياس الاقتراني، لكنهم غفلوا أو جهلوا ان هذا الأصل غير جارٍ الا إذا كان بين الأمرين المستحيلين علاقة سببية والمسببية، ولا جريان له في مطلق المحالين، بل المحالين بهذا القيد اللزومي، لكنهم زعموا أمكان الانتقال من محالٍ إلي محالٍ آخر مطلقاً، أو لا أقل أنّهم حملوا الأصل علي هذا الإطلاق، ثم اتخذوه ذريعة ووسيلة لابطال البراهين الصادقة ورد الأدلة القاطعة فمثلاً حين يقال لو كانت أبعاد الجسم غير متناهية، لزم كون المحصور غير محصور - وقد تقدم مفصلاً - أن كون المحصور غير محصور محال، فليست أبعاد الجسم غير متناهية بل هي متناهية وإلا وقعنا في المحذور السابق، وبعبارة أخرى يقول المستدل يستحيل وجود جسم غير متناهٍ بين الحاصرين، لينتقل من هذا المستحيل الي اثبات مستحيل آخر هو استحالة الأبعاد غير المتناهية، هذا الاستدلال صحيح صادق الصديق العلاقة وتحققها بين الأمرين المستحيلين، لكن الجدلي من أجل أن يبطل هذه النتيجة يتمسك بما توهمه من وجود التلازم بين كل محالين مطلقاً، وإمكان التوصل من أي محال الي أي محالٍ آخر وان لم توجد بينهما علاقة سببية والمسببية، هذا الجدلي يسعى جاهداً أن يستفيد من القضية السابقة وهي - استحالة وجود الجسم غير المتناهي بين الحاصرين - لاثبات خلاف ما توصل إليه الحكماء من استحالة وجود البعد غير المتناهي والأبعاد غير المتناهية، لأنه نتوصل من استحالة تلك القضية إلي نقيض تلك القضية وهو محالٍ أيضاً، فتوصلوا من استحالتها إلي استحالة نقيضها وهو «جواز الأبعاد غير المتناهية»، وهذا يחדش استدلالكم للتوصل من استحالة القضية الأولى الي اثبات استحالة الثانية حيث أمكن التوصل الي اثبات نقيضها وبذلك ثبت فساد استدلالكم ولهذا يمكن أن يقال: «ان مفروضك) كالذي في القضية الأولى «استحالة وجود الجسم غير المتناهي بين الحاصرين» (مستحيل) ولكنه لا يثبت مدعاكم باستحالة وجود الأبعاد غير المتناهية، اذ بناء علي إمكان التوصل من أي محال الي أي مجال قد يثبت خلاف القضية الثانية (فجاز) بذلك الإمكان أن يستلزم المحال الأول (نقيض ما ادّعت استلزامه اياه) وما ادّعت استلزامه هو استحالة وجود الأبعاد غير المتناهية، ونقيضه: «جواز الأبعاد غير المتناهية»، وذلك لكون المحال قد يلزم منه) أي (محال آخر) سواء كانت بين المحال الأول والثاني علاقة ام لم تكن علاقة أصلاً، ولكن هذا الذي ادّعه الجدلي من إمكان التوصل من محالٍ الي محالٍ آخر

مطلقاً (واضح الفساد) والبطلان، فقلوله : «واضح الفساد» جواب وخبر «ما» في صدر المطلب حيث قال «فما فشي»، اذ «ما» هناك مبتدأ و «واضح الفساد» هنا خبره.

فإن قيل : الممتنع بالذات ليس إلا ما يفترضه العقل ويخبر عنه بأنه ممتنع

بالذات ، فما معني عدم قدرته علي تعقله ؟(1)

قيل : إن المراد بذلك أن لا حقيقة عينية له حتي يتعلّق به علم، حتي أنّ الذي

ص: 322

1- (فإن قيل) في مقام الأشكال أن (الممتنع بالذات ليس إلا ما يفترضه العقل) ويتصوره ويخبر عنه بأنه ممتنع بالذات) والعقل لا يصدر حكماً علي شيء إلا بعد تصوره (فما معني) قولكم هذا وما معني (عدم قدرته) أي العقل علي تعقله ؟) أي علي تعقل الممتنع بالذات، اليس هذا تناقضاً بيناً ؟!

نفرضه ممتنعاً بالذات ونحكم عليه بذلك ممتنع بالذات بالحمل الأولي محكوم عليه بالامتناع ، وصورة علمية ممكنة موجودة بالحمل الشائع(1)

وهذا نظير ما يقال :- في دفع التناقض المترائي في قولنا : «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، حيث يدلّ علي نفي الأخبار عن المعدوم المطلق ، وهو بعينه إخبار عنه - إنّ نفي الأخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع، إذ لا شيء له حتّى يُخبر عنه بشيءٍ، وهذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأولي الذي هو موجودٌ ممكنٌ ذهنيٌّ(2)

ص: 323

1- (وقيل : في مقام الرد (ان المراد بذلك) أي بعدم قدرة العقل علي تعقله وتصوره (أن لا حقيقة عينية له حتّى يتعلق به) أي بالامتناع بالذات (علم) فليس الممتنع بالذات الا العدم المحض وليس له أي حظّ من الوجود ولا ذات له ولا ماهيّة له حتّى تكون له صورة عقلية ، فلا يتعلق به علم، إذ العلم يحتاج الي معلوم ينطبق عليه وهذا لا يكون إلا بكون المعلوم ذا ماهيّة ، (حتّى ان الذي نفرضه) بعقولنا (ممتنعاً بالذات ونحكم عليه بذلك) أي بالامتناع الذاتي (ممتنع بالذات بالحمل الأولي) و(محكوم عليه بالامتناع) بالحمل الأولي الذاتي (و) لكنه (صورة علمية ممكنة موجودة حقيقة في أذهاننا (بالحمل الشائع).

2- (وهذا الرد أو الكلام الذي قيل للرد علي شبهة المتكلمين (نظير ما يقال :) وقد قاله صاحب الاسفار : (في دفع التناقض) وشبهة المعدوم المطلق (المترائي في قولنا: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه») وان هذه القضية تنفي و تنقض نفسها بنفسها (حيث يدل علي نفي الاخبار عن المعدوم المطلق) قال المستشكل هناك كيف تصح هذه القضية وهذا الكلام (وهو) أي هذا القول (بعينه أخبار عنه) أي عن المعدوم المطلق ، فكيف التوفيق بين القولين - أعني بين القول السابق وبين لازمهما؟! قلنا هناك في مقام الرد: (ان نفي الأخبار عن المعدوم المطلق) في القول الأول صحيح بالعمل الشائع) و تم بلحاظ هذا الحمل (إذ لا شيء له) أي للمعدوم المطلق (حتّى يخبر عنه) أي عن المعدوم المطلق (بشيء) فلا مصداق له في الخارج حتي يتم الاخبار عنه ، والمصداق المفروض ليس شيئاً حقيقةً حتّى يخبر عنه، وهذا المطلوب والقول (بعينه) وب نفسه (اخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأولي) فالمعدوم المطلق بالحمل الأولي أي بمفهومه (الذي هو موجود ممكن ذهني) متصور في الذهن .

وإن قيل : إنّ الذي ذُكر - من أنّ الممتنعين بالذات ليس بينهما إلا الصحابة الاتِّفَاقِيَّة - ممنوعٌ لأن المعاني التي يثبت العقل امتناعها علي الواجب بالذات - كالشريك والماهية والتركيب وغير ذلك - يجب أن تكون صفات له ممتنعةٌ عليه بالذات، إذ لو كانت ممتنعةٌ بالغير كانت ممكنة له بالذات. كما تقدّم -. ولا- صفةً إمكانيّةً فيه (تعالِي)، لما بيّن أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات(1)

ثمّ الحجج القائمة علي نفي هذه الصفات الممتنعة - علي ما أُشير إليه في أول الكتاب - براهينُ إثيةٌ تسلك من طريق الملازمات العامة. فللنتائج - وهي امتناع هذه الصفات - علاقةٌ لزوميّة مع المقدمات ، فهي جميعاً معلولةٌ لما وراءها ممتنعةٌ بغيرها، وقد بيّن أنّها ممتنعة بذاتها ، هذا خلف(2)

ص: 324

1- (وان قيل) في مقام الأشكال (ان الذي ذكر) قبل قليل في هذا الفصل (من ان الممتنعين بالذات ليس بينهما إلا الصحابة الاتفاقية) وإنّه ليس بينهما التلازم الاصطلاحي، هذا المذكور سابقاً (ممنوع، لأن المعاني والمفاهيم التي يثبت العقل امتناعها علي الواجب بالذات) تبارك وتعالِي، وهي الصفات السلبية للواجب - تعالِي - (كالشريك والماهية والتركيب وغير ذلك من العجز والضعف والحد وما أشبه ممتنعة بالذات، مع أن بينها نوع تلازم، فالقول بعدم جود علاقة التلازم بين الممتنعين بالذات باطل، فهذه الصفات السلبية يجب أن تكون صفات له) تعالِي (ممتنعة عليه بالذات) وهي ممتنعة بالذات قطعاً (إذ لو كانت ممتنعة بالغير كانت ممكنةً له) تعالِي (بالذات - كما تقدم - في كلام صدر المتألهين يا ان الامتناع بالغير لا يجتمع إلا مع الإمكان بالذات» ولا يجتمع مع الواجب بالذات، فمال الممتنع بالغير الي الممكن بالذات ليس إلا، (و) انت تعلم ان لا صفة امكانية فيه تعالِي....الخ) إذن هذه الصفات السلبية رغم كونها ممتنعة له تعالِي بالذات إلا أن بينها علاقة التلازم.

2- (ثم) من جهة اخري نعلم أن (الحجج القائمة علي نفي هذه الصفات السلبية (الممتنعة) علي الواجب - تعالِي - (علي ما أُشير إليه في الامر الخامس من (أول الكتاب) و مقدمته ، هي حجج وبراهين إثية تسلك من طريق الملازمات العامة) بين مواد القضايا، وهذا دليل علي وجود التلازم بين هذه الممتنعات بالذات (فللنتائج - وهي امتناع هذه الصفات - علاقة لزومية مع المقدمات) مثلاً من طريق الملازمة بين الإمكان والماهية، وأن الماهية تلازم الإمكان وهكذا العكس، ثبت أن لا ماهية للواجب - تعالِي - (فهي جميعة) أي الصفات السلبية بالذات (معلولة لما ورائها) من علّة، وامتناعها جميعاً بسبب تلك العلة و(ممتنعة بغيرها) أيضاً، لأنكم زعمتم أن العلاقة اللزومية غير حاصلة بين الممتنعين بالذات، فالمفروض أن تكون هذه الصفات السلبية ممتنعة بالغير لا بالذات - بناءً علي مزاعمكم - وقد بين) وبينتم (أنها) أي هذه الصفات (ممتنعة بذاتها) في صدر هذا الفصل و(هذا خلف) أي النتيجة التي توصلنا اليها هنا بعد التحقيق والاستدلال خلاف لما زعمتم، حيث انكم ادعيتم امتناعها بالذات وقد ثبت علي مبناكم بعد التحقيق أنّها ممتنعة بالغير، فاما ان تعترفوا بهذا التهافت في كلامكم واما ان تقرّوا لنا بأن بينها علاقة لزومية ومن ثم الإقرار بأن بين كل ممتنعين بالذات علاقة لزومية وتعميم الحكم علي جميع الممتنعات بالذات، ونفي الصحابة الاتفاقية

اجيب عنه : بأنّ الصفات الممتنعة التي تنفيها البراهين الإتيّة عن الواجب بالذات مرجعها جميعاً إلى نفي الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب بالذات، فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها وإن تكثرت مفهوماً، كما أنّ الصفات الثبوتية التي للواجب بالذات هي عين الوجود البحت الواجب مصداقاً وإن كانت متكثرة مفهوماً⁽¹⁾

ص: 325

1- (واجب عنه) أي عن الاشكال السابق إننا لا نعترف بذاك ولا تقر لكم بهذا بل أردنا من نفي علاقة التلازم بين الممتنعين بالذات فيما إذا كان لكل منهما مصداق ذهني اعتباري خاص به، ولم نقصد مطلق الممتنعين، وهذا القيد - أعني أن يكون لكل من الممتنعين مصداق - لم يتحقق في الصفات السلبية المعنية هنا، فلا يرد الأشكال، وجوابنا يكون (بأن الصفات السلبية (الممتنعة التي تنفيها البراهين الانية) عن طريق الحكم بالتلازم بينها (عن الواجب بالذات) تبارك وتعالى - ليس لكل واحدة منها ما بازاء اعتباري فرضي، بل ما بازائها ومصداقها الفرضي الذهني شيء واحد، وعودها جميعاً إلى شيء واحد وهو نفي الوجوب الذاتي (مرجعها جميعاً إلى) شيء واحد هو (نفي الوجوب الذاتي) لهذه الصفات، حيث أن هذا الوجوب (الذي هو عين الواجب بالذات) منفي عنها، فعودها جميعاً إلى صفة سلبية واحدة وتلك الصفة هي الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب بالذات، فإذا قلنا الواجب بالذات - تعالى - ليس جسماً أو ليس مركباً أو ليس ماهية، نريد أنه - تعالى - ليس بغير واجب الذي مفاده و مفهومه أنه واجب، (فهو واحد بحسب المصداق المفروض لها، وإن تكثرت مفهوماً) وكانت مفاهيم عديدة مختلفة لفظاً ومعنى، لكنها واحدة مصداقاً، (كما ان الصفات الثبوتية) كالبساطة والتجرد التام والوحدة والقوة والعلم وما أشبه (التي) ثابتة للواجب بالذات، هي) أي الصفات الثبوتية (عين الوجود البحت الواجب مصداقاً) فهي واحدة لأن مرجعها وعودها إلى شيء واحد هو أنّها واجبة بالذات وعين الوجود الواجب المحض ومصاديقه، فإذا قلنا أنه تعالى بسيط أو مجرد تام أو واحد أو عالم أو قوي مثلاً، نريد أنه تعالى واجب بالذات، (وإن كانت هذه الصفات الثبوتية، كالصفات السلبية أيضاً (متكثرة مفهوماً) لها مفاهيم و معاني متعددة بل ومتعددة لفظاً أيضاً

فعدم الانفكاك بين هذه الصفات والسلوك البرهاني من بعضها إلى بعض، المكان وحدتها بحسب المصداق المفروض ، وإن كان في صورة التلازم بينهما بحسب المفهوم؛ كما أن الأمر في الصفات الثبوتية كذلك ، ويعبر عنه بأن الصفات الذاتية كالوجوب الذاتي مثلاً بالذات وباقتضاء من الذات، ولا اقتضاء ولا علّة بين الشيء ونفسه. وهذا معني ما قيل: «إنّ الدليل علي وجود الحقّ المبدع إنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّمي»⁽¹⁾

ص: 326

1- وإذا وجدنا تلازماً في هذا النوع من البراهين الانية، والانتقال من ملازم إلى ملازم آخر، ووجدنا تلازماً بين هذه الصفات الممتعة بالذات، فإن ذلك لا يضر بالأصل القائل بين الممتنعين علاقة المصاحبة الإتفاقية لا للزومية، لأن هذه الصفات جميعها واحدة ومرجعها ومالها إلى أمر واحد وواحدة مصداقاً لا مفهوماً، وملاك التلازم بينها وحدة مصداقها، وإذا ثبت وجوب الذات والصفات للواجب - تعالي -، ثبت امتناع فقدان الذات والصفات. (فعدم الانفكاك بين هذه الصفات والسلوك البرهاني من بعضها إلى بعض) أي التلازم بين الصفات السلبية للواجب تعالي، وإثبات بعضها بواسطة البعض الآخر، لم يأت إلا المكان وحدتها) أي وحدة هذه الصفات (بحسب المصداق المفروض، وإن كان أو كانت هذه الوحدة في المصداق الفرضي (في صورة التلازم بينهما) أي بين الممتنعين بالذات (بحسب المفهوم) وبين الممتنعين بالذات تلازم بحسب المفهوم لا المصداق، كما أن الأمر المتقدم بتفاصيله (في الصفات الثبوتية كذلك، ويعبر عنه بأن الصفات الذاتية كالوجوب الذاتي مثلاً بالذات) أي بسبب الذات (وباقتضاء من الذات، بينما الصفات الذاتية عين ذات الواجب (ولا اقتضاء ولا علّة بين الشيء) أي الواجب تعالي (ونفسه) أي صفاته الذاتية التي عين ذاته ، وهذا الذي تقدم (معني ما قيل وقائله صدر المتألهين في الاسفار حيث قال : («ان الدليل علي وجود الحق المبدع) والمبدأ الأول للوجود و- وهو الواجب - تعالي - (انما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّمي) الذي يسلك فيه من العلة الي المعلول ، واذا لا علة للواجب - تعالي - فلا يمكن اثبات الواجب - تعالي - بالبرهان اللّمي، وانما شبيه بالبرهان اللّمي وليس برهاناً لُمياً لأن العلة كأنها واسطة في اثبات المعلول.

فامتناع الماهية التي سلكنا الي بيانه من طريق امتناع الإمكان عليه (تعالى) مثلاً، هو وامتناع الإمكان جميعاً يرجعان إلى بطلان الوجوب الذاتى الممتنع عليه (تعالى)، وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتى الممتنع عن عين الذات (1)

واعلم أنه كما تمتنع الملازمة بين ممتنعين بالذات كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات، فإن جواز تحقق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات ، وقد فرضت بينهما ملازمة، يستلزم تحقق الملزوم مع عدم اللازم، وفيه نفى

ص: 327

1- (فامتناع الماهية) على الواجب بالذات عندما نقول لا ماهية للواجب بالذات لأنها من لوازم الإمكان و(التي سلكنا الي بيانه) أي بيان هذا الامتناع، (من طريق امتناع الإمكان عليه - تعالى - مثلاً، هو) أي هذا الامتناع - أعني امتناع الماهية - (وامتناع الإمكان) كلاهما جميعاً يرجعان الي شيء واحد وحقيقة واحدة هي (بطلان الوجوب الذاتى الممتنع عليه - تعالى) فقولنا بامتناع الماهية على الواجب بالذات - تعالى - يرجع الي استحالة أن لا يكون الواجب - تعالى - واجبة بالذات ، وقولنا بامتناع الإمكان على الواجب - تعالى - يرجع الي استحالة أن لا يكون الواجب - تعالى - واجباً بالذات أيضاً، وكلاهما يرجعان الي نفى وبطلان الوجوب الذاتى الممتنع عليه - تعالى -، وقد استحضره (و تصوره) (العقل بعرض الوجوب الذاتى المنتزع عن عين الذات) وهو إذن عين الذات أيضاً، فينفى عن الذات الواجبة كل صفة منافية للوجوب الذاتى. وإذ لا- إنفكاك ولا- كثرة في الواقع ونفس الأمر بالنسبة إلى صفات الواجب - تعالى - مطلقاً، لا في الصفات الثبوتية ولا في الصفات السلبية، فلا تلازم بين المصاديق المفروضة للصفات السلبية ، والمصاديق العينية للصفات الثبوتية، حيث ان الصفات السلبية ليس لها سوى مصداق فرضي واحد، كما أن الصفات الثبوتية ليس لها سوى مصداق عيني واحد، وان كانت له مفاهيم كثيرة منتزعة منه بحسب التحليل الذهني العقلي الاعتباري، ويعتبر ويرى العقل بين تلك المفاهيم علاقة لزومية، ورغم ذلك فإن كلا الامتناعين يرجعان إلى شيء واحد.

وقد أورد عليه : بأنَّ عدمَ المعلول الأول وهو ممكنٌ، يستلزم عدم الواجب بالذات وهو ممتنعٌ بالذات. فمن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات، كما أن من الجائز عكس ذلك ، كاستلزام عدم الواجب عدمَ المعلول الأول (2)

ص: 328

1- (واعلم أنه الخ) لو استلزم الممكن الذاتي ممتنعاً ذاتياً، فالممكن بحكم امكانه يجوز وقوعه و تحققه ، ولو وقع الممكن - الملزوم - ولم يقع لازمه - الممتنع ، لم يكن بينهما تلازم من جهة الوجود والعدم، ولو كانت بينهما علاقة الملازمة، لزم من وقوع أحدهما وقوع الآخر وتحقيقه ، ومع وقوع اللازم وتحقيقه يجب وقوع الملزوم بالضرورة، مع أننا نري وقوع الممكن وحده دون وقوع ملزومه - حسب المفروض - أعني الممتنع ، إذن رغم وقوع الممكن لم يقع الممتنع، بل لو وقع الممتنع لاختفي كونه ممتنعاً بالذات، فلا- ملازمة بين الممكن الذاتي والممتنع الذاتي ، (فكما امتنع تحقق الملازمة بين ممتعين بالذات) واستحال ذلك، وإنه لا ملازمة بين ممتنع بالذات مع ممتنع آخر بالذات (كذلك يمتنع استلزام الممكن) بالذات الممتنع بالذات، إذ لو وقعت الملازمة علي هذا النحو بينهما لوقع الخلف (فإن جواز تحقق الملزوم مع امتناع اللازم بالذات) إذ الممكن بالذات هو الملزوم، والممتنع هو اللازم في الفرض المذكور هنا وعدم تحقق أحدهما مع تحقق الآخر، إنفكاك لا ملازمة، (وقد فرضت بينهما ملازمة) هذا الفرض وذاك الانفكاك (يستلزم تحقق الملزوم مع عدم تحقق (اللازم، وفيه إشكال (نفي الملازمة) بين الممكن بالذات والممتنع بالذات (وهذا) النفي للملازمة بينهما (خلف) وخلاف الفرض السابق القائل بالتلازم بينهما.

2- (وقد أورد عليه) كما في الأسفار وشرح المنظومة أورد المرحوم الطوسي علي ان الممكن لا يستلزم الممتنع بالذات بأن المعلول الأول ممكن وجوداً وعدماً، فعدمه يستلزم عدم الواجب بالذات، وهذا الأمر - أعني الملازمة - ممتنع ذاتاً ، أن عدم المعلول يستلزم عدم العلة، وهو مبني علي قاعدة استحالة انفكاك العلة والمعلول - علي ما سيأتي في باب العلة أن شاء الله تعالى - وإذا ارتفع أحدهما ارتفع الآخر، فارتفاع المعلول الممكن ملازم لارتفاع العلة الممتنعة بالذات للامتناع الذاتي الذي في رفع الواجب الذاتي، أي لأن ارتفاع الواجب الذاتي ممتنع ذاتاً - فلا يمكن ان يكون الممكن مستلزماً لممتنع بالذات. إذن أورد المحقق الطوسي به (بأن عدم المعلول الأول) ينقض هذا الكلام، وذلك أن عدم المعلول الأول (وهو) أمر (ممکن، يستلزم عدم الواجب بالذات وهو) أي عدم الواجب بالذات أمر (ممتنع) فإذا انعدم المعلول الأول ، وجب انعدام علته التامة وهو الواجب بالذات - تعالي - فالمقدم في هذه القضية الشرطية ممكن والتالي فيها ممتنع بالذات (فمن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات، ولا مانع من وقوع ذلك وإلا فما المانع من ذلك ؟ بل لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل يتجاوزه : (كما أن من الجائز عكس ذلك) و امكان أن يكون الممتنع بالذات مستلزماً للممكن، فالممتنع بالذات قد يستلزم ممكناً(كاستلزام عدم الواجب) بالذات (عدم المعلول الأول) ولا مانع من ذلك كله

ويدفعه : أن المراد بالممكن هو الماهية المتساوية النسبة إلي جانبي الوجود والعدم. ومن المعلوم أنه لا ارتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأولي، فماهية المعلول الأول لا ارتباط بينها وبين الواجب بالذات(1)

نعم، وجودها مرتبط بوجوده واجب بوجوبه، وعدمها مرتبط عقلاً بعدمه ممتنع بامتناع عدمه، وليس شيء منهما ممكناً بمعنى المتساوي النسبة إلي الوجود

والعدم(2)

ص: 329

1- (ويدفعه : أن المراد بالممكن) في قولنا الممكن لا يستلزم ممتنعاً بالذات (هو الماهية المتساوية النسبة إلي جانبي الوجود والعدم، ومن المعلوم أنه لا ارتباط لذاتها) أي لذات الماهية (بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأولي، وهو المراد بقولهم ان الماهية في مرتبة ذاتها ليست الا هي لا موجودة ولا معدومة ولا ملازمة لشيء ما (فماهية المعلول الأول) بناءً علي هذا (لا ارتباط بينها وبين الواجب بالذات) وما ذكرتموه من إن عدم المعلول الأول يستلزم عدم الواجب بالذات، لا ينافي قولنا الممكن لا يستلزم ممتنعاً بالذات وذلك لما تقدم من أن مرادنا بالممكن هو الماهية المتساوية الطرفين والنسبة إلي الوجود والعدم، ومن الضروري أن الماهية من حيث هي لا ارتباط ولا تعلق لها بشيء، إذ الماهية بالحمل الأولي هي الماهية بما هي هي ليست الا هي، وعليه فلا ملازمة بينها وبين شيء أصلاً ومنها الممتنع بالذات فلا علاقة بينها وبينه قط، والا وقع المحذور السابق وما جاء في الاشكال لا يمثل امكان الماهية من حيث هي بل امكانه الوجودي.

2- (نعم وجودها) أي الماهية (مرتبط بوجوده) أي بوجود الواجب بالذات وهكذا (واجب) وجود الماهية (بوجوبه) أي بوجوب الواجب بالذات، واما الماهية نفسها فغير مرتبطة ولا متعلقة بشيء لا بالوجود ولا بالعدم، فوجود المعلول الأول واجب بالغير مستلزم للواجب بالذات، لأن ما بالغير لا بد أن ينتهي إلي ما بالذات، (وعدمها) أي المعلول الأول - الماهية - أيضا (مرتبط عقلاً) لا حقيقة لأن المعدوم لا عينية ولا حقيقة له وانما يحصل باعتبار العقل وافترضه (بعدمه) أي بعدم الواجب بالذات - تبارك وتعالى - وهكذا عدم الماهية (ممتنع بامتناع عدمه) أي عدم الواجب بالذات - تعالي -، فالماهية تكتسب عدمها أيضاً من عدم الواجب بالذات وتكتسب امتناع عدمها أيضاً بامتناع عدم الواجب - تعالي - واستحالة أن يكون الواجب بالذات معدوماً حينئذ يستلزم استحالة كون المعلول الأول - الماهية - معدوماً . فوجود المعلول الأول يستلزم وجود الواجب بالذات، وعدمه يستلزم الممتنع بالذات، ولكنه لا يعني ان الممكن يستلزم الواجب بالذات أو الممتنع بالذات وجوداً أو عدماً، اذ (ليس شيء منهما) أي من وجود المعلول الأول وعدمه (ممكناً بمعنى استواء النسبة إلي الوجود والعدم) اذ الإمكان بهذا المعني وصف للماهية لا للوجود والعدم

وأما عدّهم وجودَ الممكن ممكناً، فالإمكان فيه بمعنى الفقر والتعلّق الذاتي لوجود الماهيّة بوجود العلة، دون الإمكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والعدم، ففي الإشكال مغالطة بوضع الإمكان الوجودي موضع الإمكان الماهوي (1)

خاتمة: قد اتّضح من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب والإمكان والامتناع كصفات للشيء في القضايا، لا تخلو عن واحدٍ منها قضية: وأنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديان، لمطابقة القضايا الموجهة بهما بما أنّها موجهة بهما للخارج مطابقة تامّة (2)

ص: 330

1- (واما عدّهم) أي الفلاسفة وهو دفع دخل مقدر حاصله أنا نجد الحكماء أحياناً يوصفون الوجود بالممكن كقولهم الوجود الامكاني وجود ممكن؟! (وجود الممكن ممكناً) كما في بعض أقوالهم (فالإمكان فيه) وفي أمثاله (بمعنى الفقر والتعلّق الذاتي لوجود الماهيّة بوجود العلة) هذا هو مراد الفلاسفة من قولهم الوجود الامكاني وجود ممكن وأمثاله، وليس كما تزعمون، فالحديث عن الإمكان بمعنى الفقر الذاتي (دون الإمكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والعدم) والحاصل أنا نتحدث عن ممكن و إمكان تتساوي نسبته إلى الوجود والعدم خالي من كل اقتضاء، وهو الماهية الممكنة، بينما انتم تتحدثون عن ممكن فيه الإمكان بمعنى الفقر الذاتي والتعلّق الذاتي إلى الوجود (ففي الاشكال الذي أوردوه علينا (مغالطة) واضحة (بوضع الإمكان الوجودي) ذات التعلّق والفقر الذاتيين (موضع الإمكان الماهوي) الخالي من كل اقتضاء وتعلّق.

2- (قد اتضح من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب والإمكان والامتناع كصفات للنسب في القضايا) بيان ذلك: حين نقول زيد جالس بالامكان، فإن بين الجلوس - المحمول في القضية . وبين زيد - الموضوع فيها - نسبة حقيقية لا توجد بين غيرهما - أي بين أحدهما وغير الآخر، ثم ان هذه النسبة لها كيف خاص وكيفية خاصة هي الإمكان التي تسمّى بجهة القضية أيضاً، فالنسب الثلاث كصفات للقضايا - أي لنسب القضايا وللنسب التي في القضايا وتسمي القضية موجهة حينئذ. (و) قد اتضح أيضاً أنّ الوجوب والإمكان، وحدهما (أمران وجوديان) ومعني ذلك وجودهما في الخارج، فكما نجد في القضية السابقة أنّ كيفية النسبة بين القيام وزيد - أي بين المحمول وموضوعه - هو الإمكان، كذلك نري أنّ القيام ممكن أيضاً لزيد في الخارج وهكذا في القضايا الوجوبية، فإن الوجوب في القضية وجوب حقيقي خارجي لنسبة القضية فهو واجب لمحموله في الخارج كما كان كيف واجباً في القضية، كما في قولنا: «الخالق - تعالي - أو الواجب - تعالي - موجود بالوجوب» وقس عليهما ما شئت، المطابقة القضايا الموجهة بهما.. (الخ) بما أنّها موجهة بهما - أي بالوجوب والإمكان - مطابقة للخارج مطابقة تامّة.

فهما موجودان في الخارج لكن بوجود موضوعهما، لا بوجو منحاز مستقلّ، فهما من الشؤون الوجوديّة الموجودة لمطلق الموجود كالوحدة والكثرة والحدوث والقدم وسائر المعاني الفلسفيّة المبحوث عنها في الفلسفة، بمعنى كون الاتّصاف بها في الخارج وعرضها في الذهن، وهي المسمّاة بـ «المعقولات الثانية الفلسفيّة». وأما الامتناع فهو أمرٌ عديمٌ (1)

هذا كلّهُ بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام .

وأما بالنظر إلى كون الوجود العينيّ هو الموضوع لها بالحقيقة لأصالته ، فالجوبُ نهايةُ شدّةِ الوجود الملازم لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه، والإمكان فقرّة في نفسه وتعلُّقه بغيره بحيث لا يستقلّ عنه بذاته ، كما في وجود الماهيّات الممكنة، فهما

ص: 331

1- المعقولات الثانية الفلسفية عبارة عن المفاهيم والمعاني الفلسفية التي يكون الاتصاف بها في الخارج علي نحو الحقيقة والتحقق، ويكون عروضها في ظرف الذهن ، فعروض الإمكان يكون في ظرف الذهن واما انصاف زيد بالقيام بنحو الإمكان فهو واقع في ظرف الخارج، فالإمكان والجوب كالحدوث والقدم وغيرهما من الشؤون الوجودية للموجود المطلق الذي عد موضوعاً للفلسفة عند جميع الفلاسفة.

1- (هذا كله) الذي تقدم كان حديثاً عن الوجوب والإمكان والامتناع بمعني كفيات النسبة بين القضايا، وتحدثنا عن المفهوم هل واجب أم ممكن أم ممتنع ؟ ولهذا كان الكلام كله بالنظر إلي اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام) هذا بالنظر إلي جهة المفاهيم (واما بالنظر إلي كون الوجود العيني هو الموضوع لها) أي للأحكام (بالحقيقة الاصلته) أي لاصالة الوجود العيني وان الوجود العيني هو الموضوع الحقيقي للأحكام، لا المفاهيم، فالوجوب... إلي قوله : فهما) أي الوجوب والإمكان بعد اعتبار الوجود موضوعاً للأحكام حقيقة وكون الوجوب والإمكان وصفين للوجود العيني لا للمفهوم فإن الوجوب والإمكان حينئذ (شانان قائمان بالوجود غير خارجين عنه) أي عن حد الوجود نقرأ في هذا الفصل : الماهية بالحمل الأولي لا- موجودة ولا غير موجودة، وان كانت بحسب الحمل الشائع اما موجودة أو معدومة. ما حكم علي الوجود والعدم، جار علي سائر المعاني والمفاهيم المتقابلة أيضاً، التي تعتبر في حكم النقيضين، وهو أنها خارجة من مرتبة الذات، بل حتي لوازم الذات فإنها لا تحمل علي الذات بالحمل الأولي.

المعامل الخامسة

في الماهية وأحكامها

وفيها سبعة فصول:

ص: 333

ولا لا موجودة (1)

الماهية، وهي: «ما يقال في جواب ما هو؟»، لما كانت - من حيث هي

ص: 335

1- ذكروا للماهية معنيين «ما به الشيء هو هو» و«ما يقال في جواب: «ما هو» والأول معني أعم من الثاني مطلقاً، والبحث هنا عن المعني الثاني، ثم أن المفاهيم الماهوية كالإنسان والشجر لا يحمل عليها بالحمل الأولي إلا نفسها، فاذا قلنا مثلاً «الإنسان ما هو؟» كان الجواب عبارة عن ماهية الإنسان ليس إلا، وماهيته عبارة عن جنسه وفصله القريبين. والماهية بالحمل الأولي - أي بقطع النظر عما سواها وبما هي هي - وبما أنها ماهية ليس الوجود عين ذاتها ولا جزءاً من ذاتها وهكذا العدم ليس عينها ولا جزء ذاتها، وإلا لو كان أحدهما عينها أو جزءها لاستحال انفكاكها عنهما، لأن ذلك انفكاك للشيء عن نفسه، نعم الماهية بالحمل الأولي غير قابلة للإتصاف بالوجود أو اللاوجود، وان كانت بالحمل الشائع اما موصوفة بالوجود أو اللاوجود، لأنها اما موجودة في الخارج وأما معدومة. والحاصل أن الإنسان بلحاظ ذاته لا موجود ولا لا موجود، إذ الوجود والعدم لا يمثلان. الجنس والفصل معاً للإنسان حتى يكونا عينه - عين ذاته - ولا يمثلان أحدهما ليكون ذلك الممثل لأحدهما جزءاً من الإنسان، بل هما خارجان عن ذات الإنسان عارضان لها؛ فمفهوم الوجود ومفهوم العدم لم يؤخذ اولم يدخل في مفهوم الإنسان، لا بنحو العينية ولا بنحو الجزئية، وان كانت الماهية بالحمل الشائع أما موجوده وأما معدومه.

وبالنظر إلى ذاتها في حد ذاتها - لا- تأتي أن تتّصف بأنّها موجودة أو معدومة كانت في حدّ ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة، بمعنى أنّ الموجود واللا موجود ليس شيء منهما مأخوذة في حدّ ذاتها بأن يكون عينها أو جزءها، وإن كانت لا تخلو عن الاتّصاف بأحدهما في نفس الأمر بنحو الاتّصاف بصفة خارجية عن الذات.

وبعبارة أخرى : الماهيّة بحسب الحمل الأولي ليست بموجودة ولا- لا- موجودة، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجودة وإما لا موجودة. وهذا هو المراد بقولهم: «إنّ ارتفاع الوجود والعدم عن الماهيّة من حيث هي من ارتفاع النقيضين عن المرتبة ، وليس ذلك بمستحيل، وإثما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه». يعنون به أن نقيض الوجود المأخوذ في حدّ الذات ليس هو العدم المأخوذ في حدّ الذات، بل عدم الوجود المأخوذ في حدّ الذات بأن يكون حدّ الذات، هو المرتبة -قيدة للوجود لا للعدم، أي رفع المقلي دون الرفع المقيّد (1)

ص: 336

1- (وهذا هو المراد) دفع دخل لشبهة مقدرة هي ان عبارة «ليست الماهيّة من حيث هي بموجودة ولا لا موجودة»، صريحة في سلب الوجود والعدم عن الماهية وهذا يستلزم ارتفاع النقيضين وهو محال ، فقال المرحوم العلامة أن المراد من هذه العبارة أن ارتفاع الوجود والعدم عن مرتبة ذات الماهية ومن حيث هي إنما هو ارتفاع لهما - للنقيضين - عن مرتبة ذات الماهية فقط، لا ارتفاع لهما عن جميع المراتب، وارتفاعهما عن مرتبة واحدة لا يقتضي ارتفاع النقيضين، ولا يستلزم محالاً قط، بل المحال هو الثاني - أعني ارتفاعهما عن جميع المراتب مطلقاً - أي عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه ، فإن رفع الطبيعة إنما يكون برفع جميع الأفراد. فالحكماء (يعنون به الخ) أي يعنون ويقصدون بنقيض الوجود الملحوظ في حدّ الذات، عدم الوجود في حدّ الذات، لا العدم في حدّ الذات، وحدّ الذات الذي في مرتبة الوجود قيد للوجود لا للماهية، فنقيض الوجود في مرتبة الماهية عبارة عن رفع المقيّد - أي رفع الوجود نفسه - لا الرفع المقيّد - وهو العدم في مرتبة الماهية والحاصل أن نقيض كل شيء سلبه - أي سلب ذلك الشيء - فإذا لوحظ وجود الماهيّة مقيداً، كان نقيضه سلب نفس الوجود المقيّد، أي عدم ذلك الوجود المقيّد، لا العدم المقيّد ، فنقيض قولنا: «الماهية من حيث هي موجودة» عبارة عن : «ليست الماهيّة من حيث هي بموجودة» لا: «الماهية من حيث هي معدومة» لأنّ العدم هنا مقيدة بمرتبة الذات، وانما النقيض ينبغي أن يكون مبيناً السلب وعدم ذلك الوجود المقيّد. فقولنا: «ليست الماهية من حيث هي موجودة» و«ليست الماهية من حيث هي معدومة» ليس من قبيل ارتفاع النقيضين، لعدم تحقق التناقض بينهما، إذ كل منهما لا تعد نقيضاً للآخر. وهنا جمع بين جوابين بجواب واحد، حيث تقي إستحالة ارتفاع النقيضين عن مرتبة الواقع، وحيث أنّه جعل الوجود الذي ينفي عن الماهية بما هي هي في قولنا: «ليست الماهية من حيث هي موجودة»، جعله الوجود المقيّد بكونه في مرتبة ذات الماهية، لا مطلق الوجود، ونقيضه هو رفع ذلك الوجود المقيّد، فهو رفع للمقيّد لا الرفع المقيّد . لا رفع مقيّد - والمسلوب عن الماهية هو الوجود المقيّد والعدم المقيّد لا عدم الوجود المقيّد. واعرض عن ذكر الجواب الثالث لعله لما فيه من إشكال واضح فافهم. وانما جمع بين الجواب الأول والثاني وأوردهما معاً، لأنّه لما قال (وليس ذلك بمستحيل وانما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً) جعل تفكيكة في المحال واستثناءً في القاعدة الفعلية اذ لقائل حينئذ أن يقول هل القواعد العقلية تقبل الاستثناء؟! فأتي بالجواب الثاني يدفع هذا التوهم وينفي الاستحالة من أساسها، وإنّه لم يتحقق ارتفاع للنقيضين هنا، وذلك أن نقيض الوجود في مرتبة الماهية - المسلوب عنها - ليس هو العدم في مرتبة الماهية، بل نقيضه في مرتبة الماهية هو اللاوجود في تلك المرتبة ، وذلك «أن نقيض كل شيء رفعه» ولا يتم الرفع ولا يتحقق التناقض الا برفع جميع القيود .

ولذا قالوا: «إذا سئل عن الماهية من حيث هي بطرفي النقيضين، كان من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب عن الحيثية حتّى يفيد سلب المقيّد دون السلب المقيّد. فإذا سئل: هل الماهية من حيث هي موجودة أو ليست موجودة؟ فالجواب: ليست الماهية من حيث هي بموجودة ولا لا موجودة، ليفيد أنّ شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ في حدّ ذات الماهية»⁽¹⁾

ص: 337

1- (ولذا قالوا: إذا سئل عن الماهية من حيث هي بطرفي النقيض، قائلاً: هل الماهية من حيث هي موجودة أم لا موجودة؟ أي هل الوجود والعدم عين الماهية، أم جزء الماهية أم لا هذا ولا ذاك؟ فلكي يكون الجواب صحيحاً مطابقاً للواقع والسؤال (كان من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب علي الحيثية) فيجب تقديم أداة السلب علي القيد المتأخر عن الماهية واللاحق لها - أعني من حيث هي هي - فتقدم الأداة علي عبارة «من حيث هي هي» فيقال: «ليست الماهية من حيث هي موجودة ولا لا موجودة»، فتم سلب طرفي النقيض من الماهية - في الجواب -، و تقديم السلب علي الحيثية، ليعود قيد الحيثية الي متعلق السلب لا السلب نفسه، و (حتّى يفيد سلب المقيّد) وحتّى تفيد القضية سلب ما هو مقيّد (دون السلب المقيّد) فأداة السلب مقيدة بقيد «هي هي»، فالذي حصل هو الرفع المقيّد، والرفع المقيّد ليس نقيضاً للمقيّد، بل نقيضه هو رفع المقيّد، ومن أجل الحصول علي رفع المقيّد، يجب تقديم أداة السلب - أعني ليس - علي الموضوع، ليبقى اطلاق السلب علي حاله، ولو أخرنا أداة السلب - أعني ليس - لم نحصل علي هذه النتيجة ولم يتحقق جواب السؤال. فإذا سئل: هل الماهية من حيث هي موجودة أو ليست بموجودة؟ و مراد السائل: أي من الوجود واللاوجود المقيّد بقيد المرتبة يكون عين مرتبة الماهية؟ فلا بد للجواب أن يطابق السؤال و مراد السائل، ولهذا فالجواب: (المطابق لمراد السائل هنا: (ليست الماهية من حيث هي موجودة ولا لا موجودة ولا لو أخرنا اداة السلب لم نحصل علي النتيجة المطلوبة، وما يتم رفعه حينئذ بالسلب المقيّد هو الوجود واللاوجود المطلق لا المقيّد بمرتبة الماهية، ويجب رفعه هو الثاني دون الأول، لأنه مراد السائل، وانما تم سلب الوجود المقيّد والعدم المقيّد وهما ليسا متناقضين (ليفيد أنّ شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ في حدّ ذات الماهية).

ونظير الوجود والعدم في خروجهما عن الماهية من حيث هي سائر المعاني المتقابلة التي في قوة النقيضين، حتى ما عدّوه من لوازم الماهيات، فليست الماهية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا غير ذلك من المتقابلات، وليست الأربعة من حيث هي زوجاً ولا فرداً⁽¹⁾

ص: 338

1- (و نظير الوجود والعدم في خروجهما الخ) فإن الماهية - كما جاء في تعليقة صدر المتألهين 1 - ليست من جهة نفسها أو باعتبار حدّها شيئاً آخر غير نفسها ومقومات نفسها، من وحدة وكثرة أو وجود و عدم أو عموم أو خصوص أو شيء من طرفي المتناقضين، مع أنها متصفة بأحد الطرفين في الواقع، وسلب الاتصاف بشيء من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية أخرى، كما أن الإنسان ليس من حيث هو أبيض كاتباً ولا من حيث هو عالم متحرّكاً مع أنّه كاتب وعالم، ولمزيد من التفاصيل راجع تعليقة المرحوم صدر المتألهين علي فسائر المعاني المتقابلة كالوحدة والكثرة، والكلية والجزئية، والعموم والخصوص وما أشبه، حكمها حكم ما تقدم ويقال عنها ما قيل عن سلب الوجود والعدم عن مرتبة ذات الماهية، وهكذا لوازم الماهية، فإن مرتبة لوازم الماهية من حيث أنّها لوازم الماهية تختلف عن مرتبة ملزوماتها والملزوم - كالاربعة من حيث هي أربعة - له مرتبة وراء مرتبة لازمه كالزوجية، فالاربعة بما أنّها أربعة - مثلاً - ليست إلا أربعة لا هي زوج ولا هي لا زوج، وإن كانت زوجاً لاتصافها بذلك نقرأ في هذا الفصل : 1- إذا اعتبرت الماهية بشرط شيء، فإنها تؤخذ في هذا الاعتبار مع خصوصياتها المقارنة لها، وتصدق حينئذ علي الماهية مع مقارناتها، أي هي ومقارناتها مجتمعة ومع جميع خصائصها. 2- وإذا اعتبرت الماهية بشرط لا، فإنها تؤخذ وحدها، أما غير مقيسة بشيء أصلاً وهو المراد في مباحث الماهية، وأما مقيسة الي شيء بحيث كل ما فرض مقارناً كان خارجاً عن الذات زائداً عليها، فتصير الماهية موضوعاً للمقارن ولا تحمل عليه. 3- وإذا اعتبرت لا بشرط، أخذت خلية من كل قيد أو شرط ولا قياس الي الغير. 4 - الماهية بالاعتبار الأول تسمي «مخلوطة»، وبالاختبار الثاني «مجردة» وبالاختبار الثالث ((مطلقة)). 5- مقسم الاقسام الثلاث المتقدمة هو الكلي الطبيعي والماهية ويسمّي «لا بشرط : مقسمي». 6- الماهية موجودة في الخارج بوجود افرادها، وكثيرة في الخارج بكثرة أفرادها لكنها بوصف الكلية موجود واحد في ظرف الذهن.

الفصل الثاني في اعتبارات الماهية

للماهية بالنسبة إلي ما يقارنها من الخصوصيات اعتبارات ثلاث، وهي:

أخذها بشرط شيء، وأخذها بشرط لا، وأخذها لا بشرط والقسمة حاصرة.

أمّا الأول: فإن تؤخذ الماهية مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، فتصدق علي المجموع، كأخذ ماهية الإنسان بشرط كونها مع خصوصيات زيد فتصدق

عليه.

وأمّا الثاني: فإن تؤخذ وحدها، وهذا علي وجهين: (أحدهما) أن يقصر

ص: 340

النظر في ذاتها مع قطع النظر عما عداها ، وهذا هو المراد من «بشرط لا» في مباحث الماهية . (والآخر) أن تؤخذ وحدها بحيث لو قارنها أيّ مقارنٍ مفروضٍ كان زائداً عليها غير داخل فيها، فتكون موضوعاً للمقارن المفروض غير محمولة عليه (1)

وأما الثالث : فأن لا يشترط معها شيء من المقارنة واللامقارنة، بل تؤخذ

مطلقة من غير تقييد بنفي أو إثبات.

وتسمي الماهية بشرط شيء «مخلوطة»، والبشرط لا «مجردة»، واللابشرط

«مطلقة».

والمقسم للأقسام الثلاث الماهية ، وهي الكلّي الطبيعيّ، وتسمي «اللابشرط

المقسمي»، وهي موجودة في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطة (2)

ص: 342

1- (واما الثاني : اعلم أن للماهية بشرط لا اصطلاحين هما، أولاً: ما يستعمل في مقابل المطلقة والمخلوطة ومعناه تجريد الماهية عما عداها مطلقاً، والثاني : ما يستعمل في مورد المادة مقابل الجنس ومعناه أخذ الماهية تامة (بحيث لو قارنها) وانضم اليها (أي مقارن مفروض كان زائداً عليها) أي علي الماهية (غير داخل فيها، فتكون الماهية (موضوعاً للمقارن المفروض) وتكون موضوعاً لذلك المقارن المفروض الزائد علي الماهية ، فالمقارن يحمل علي الماهية وتكون الماهية موضوعاً والمقارن محمولاً له، (غير محمولة عليه) وبما أن الماهية لوحظت بشرط لا فهي لا تحمل علي مقارناتها المفروضة.

2- (والمقسم للأقسام الثلاث) أي بشرط شيء وبشرط لا ولا بشرط و«المخلوطة» و«المجردة» و«المطلقة» مقسمها هو الماهية، (وهي) أي الماهية عبارة عن (الكلّي الطبيعي) فالمقسم متحد مع القسم، ويتحقق المقسم في نفس ظرف تحقق القسم فالماهية الخالية من كل قيد حتي قيد الاطلاق هي المقسم للأقسام الثلاث، وهذا المقسم هو الكلّي الطبيعي، والكلّي الطبيعي عبارة عن الماهية التي تعرض لها الكلية في الذهن - أو تقع معروضة للكلية في الذهن . وتتصف بالشخصية في الخارج (وتسمي) هذه الماهية أو هذا المقسم «اللابشرط المقسمي» وهي) أي الماهية اللابشرط المقسمي الكلّي الطبيعي - (موجودة في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه) أي في الخارج (كا) الماهية (المخلوطة) وذلك لاتحاد المقسم مع أقسامه ووجوده ضمن أقسامه فإن تحقق بعض مصاديقه وأقسامه يستلزم تحقق المقسم في الخارج، كالاسم والفعل والحرف فإنها أقسام للكلمة إذا تحقق احدها تحقق المقسم وهو الكلمة لاتحاد المقسم مع أقسامه ووجوده ضمن أقسامه

والموجود من الكلّي في كلّ فري غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد . ولو كان الموجود منه في الأفراد الخارجيّة واحداً بالعدد كان الواحد كثيراً بعينه، وهو محالٌ ، وكان الواحد متّصفاً بصفاتٍ متقابلةٍ ، وهو محالٌ. وهذا معني قولهم: «إنّ نسبة الماهيّة إلي أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلي أولادهم، لا كنسبة الأب الواحد إلي أولاده الكثيرين». فالماهية كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها ، نعم هي بوصف الكلّيّة والاشتراك واحدة في الذهن - كما سيأتي(1)

ص: 343

1- (والموجود من الكلّي) في الخارج - والماهية الموجودة في الخارج - هل في الخارج واحد بالعدد كما ادعي الرجل الهمداني - الشهير الذي التقاء الشيخ الرئيس ابن سينا في مدينة همدان - ولم يُعرف اسمه، أو كثير بالعدد كما قال الشيخ الرئيس، فذهب المؤلف إلي الثاني واختار قول ابن سينا قائلاً: (في كل فرد غير الموجود منه) أي من الكلّي (في فرد آخر بالعدد) فالماهية الموجودة في الخارج ضمن فرد من جهة العدد -، غير الماهية الموجودة في فرد آخر - وضمن فرد آخر -، والماهية متكررة بعدد الأفراد الموجودة في الخارج، فلكل فرد من أفراد الإنسان ماهية انسانية في الخارج، وبعدد أفراد الشجر هناك ماهيات نباتية في الخارج. ولهذا فإن اتصاف الماهية بالوحدة هنا بلحاظ الوجود ويعبر عنها بالوحدة العددية والشخصية، لا بلحاظ المفهوم المعبر عنها بالوحدة النوعية، اذ لا ينافي وحدة المفهوم تكرر المفهوم في ذهن واحد أو أذهان عديدة . ولو كان الموجود منه) أي من الكلّي الطبيعي - الماهية - (في الافراد الخارجيّة واحداً بالعدد) كما زعم الرجل الهمداني (كان الواحد كثيراً بعينه) و معناه ان يفرض موجود واحد بالعدد في الأفراد المتكررة وينتهي هذا الفرض الي عودة الواحد كثيراً، اذ لا يوجد فرد من أفراد الإنسان أو غيره من الماهيات - الكلّيّة - خالية من الماهية الانسانية، وكثرة افراد الإنسان مثلاً، يقتضي تكثر الماهية المتحققة ضمن هذه الأفراد، وبما أن للأفراد صفات متقابلة ، افترضنا الماهية واحدة بالعدد، كانت الماهية ذات صفات متقابلة، واتصاف الماهية بصفات متقابلة بدهي البطلان وبعبارة أخرى : لما كانت ماهية الإنسان عين أفرادها، بل متحقق ضمن كل فرد من أفراد - بناءً علي ما تقدم من وحدة المقسم مع أقسامه ووجوده ضمن أفراد أو بعض افراده - كانت الماهية كثيرة - متكررة ، وفي الوقت ذاته افترضنا الماهية الانسانية ذات وحدة شخصية، فهي متكررة وواحدة في آن واحد، (وهو محال)، فلا يوجد الكلّي الطبيعي في الخارج بوجود واحد، بل له وجودات متعددة بعدد أفراد الكلّي، والكلّي الذي يتحقق ضمن فرد خاص غير الكلّي الذي يتحقق ضمن أفراد أخرى وهي مغايرة أفرادية، لا مغايرة نوعية، إذ لعلها تتحد في النوع لكنها تتغاير فيما بينها بماهياتها المتعددة المختلفة. (وهذا) بعينه (معني قولهم : أي الحكماء بل ابن سينا علي وجه الخصوص) «ان نسبة الماهية الي افرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلي أولادهم) فالآباء من جهة المفهوم - أي مفهوم الابوة - ذو وحدة نوعية، واما الماهية بالنسبة الي أفرادها و مصاديقها الخارجيّة أي من جهة المصداق كنسبة الآباء الكثيرين مثل عشرة آباء بالنسبة الي أولادهم العشرة أي لكل أبن أب واحد ولكل أب ابن واحد، (لا كنسبة الاب الواحد الي أولاده الكثيرين)، علي حد زعم الرجل الهمداني (فالماهية كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها ، نعم هي) أي الماهية من جهة المفهوم لا المصداق العيني أي (بوصف الكلّيّة والاشتراك) بين أفراد كثيرين كما هو حال كل المفاهيم (واحدة) موجودة (في الذهن) بوجود واحد نوعي.

نقرأ في هذا الفصل :

1- الكلية من خواص الذهن، تعرض للماهية الموجودة في الذهن . 2- الجزئية والشخصية من خواص الوجود الخارجي للماهية ولوازمه.

3- الماهية الموجودة في الذهن، شخصية جزئية من حيث وجودها، والكلام في الماهية

الذهنية من حيث عدم ترتب الآثار الخارجية عليها ، فإنها من هذه الجهة كلية .

4- تتميز الماهيات اما بتمام الذات كنوعين من مقولتين، حيث أنهما يشتركان في أمر عرضي، وأما ببعض الذات، حيث يشتركان ببعض الذات أيضا ، وإذا كان الاشتراك بتمام الذات كان وجه الامتياز بعرض مفارق.

5- ان الامتياز غير الشخص ولا ينبغي الخلط بينهما، فإن الامتياز يحصل من ضم

ماهية الي ماهية اخري، والشخص لا يحصل الا بالوجود.

- الامتياز غيري أي لا يحصل إلا بالقياس مع الغير، بينما الشخص نفسي.

7 - الأعراض المشخصة والمقولات التسعة بأجمعها أو خصوص ثلاثة منها - بناء علي

القول الآخر، عبارة عن امارات وعلامات الشخص ومن لوازمه لا سبب الشخص.

8- جزئية المعلوم المحسوس الذهني أيضا ليست من جهة كونه مفهومة، بل من جهة

الاتصال الحسي بالخارج

9- جزئية الصورة الخيالية باعتبار ارتباطها بالصورة المحسوسة.

ص: 345

1- الكلّي والجزئي من المعقولات الثانية المنطقية وهما وصفان للمفهوم، اذ المفهوم يقبل الانصاف بالكلية تارة وبالجزئية تارة أخرى، ولهذا فإن المفهوم بمعناه العام الشامل للادراكات الحسية والخيالية وصف بالكلية والجزئية، وهذا الاتصاف يكون باعتبار عروض الوصف للماهية في الذهن ، إتصافاً كلياً لأنطبق الماهية حينئذ علي جميع أفرادها ومصاديقها الخارجية، ويكون اتصاف الماهية باعتبار الشخص وعدم قبول الانطبق علي كثيرين، اتصافاً جزئياً ، فتوصف الماهية المخلوطة، بالجزئية. ولهذا فقد جعل المنطقيون المفهوم مقسمة للكلّي والجزئي.

لا ريب أن الماهية الكثيرة الأفراد تصدق علي كل واحد من أفرادها وتحمل عليه ، بمعنى أن الماهية التي في الذهن كلاً ما ورد فيه فرد من أفرادها وعَرَضَ عليها اتحدت معه وكانت هي هو، وهذه الخاصة هي المسمّاة بالكليّة ، وهي المراد باشتراك الأفراد في الماهية. فالعقل لا يمتنع من تجويز صدق الماهية علي كثيرين بالنظر إلي نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرين في الخارج أم لا (1)

فالكليّة خاصة ذهنيّة تعرض الماهية في الذهن ، إذ الوجود الخارجي العيني مساوٍ للشخصيّة ، مانع عن الإشتراك. فالكليّة من لوازم الوجود الذهني للماهية كما أن الجزئية والشخصيّة من لوازم الوجود الخارجي.

فما قيل : «إنّ الكليّة والجزئية في نحو الإدراك بمعنى أن الحسّ لقوة إدراكه

ينال الشيء نيلاً كاملاً بحيث يمتاز عما سواه مطلقاً ويتشخص ، والعقل لصّغف إدراكه يناله نتلاً هيئاً يتردد ما ناله بين أمور ويقبل الانطباق علي كثيرين، كالشبح المرئي من بعد بحيث لا- يتميز كل التميز، فيتردد بين أن يكون - مثلاً - هو زيد أو عمراً أو خشبة منصوبة أو غير ذلك، وليس إلا واحداً من المحتملات، وكالدرهم الممسوح المرّد بين الدراهم المختلفة وليس إلا واحداً منها» (2)

ص: 346

1- (لا ريب أن الماهية .. الخ) حاصله أن الماهية التي قابلة في الذهن للانطباق علي كثيرين والحمل عليها جميعاً، تمتاز بخاصية هامة هي الكلية والاشتراك، سواء كانت له أفراد في الخارج أم لا، وهذا الحمل يكون حملاً ذاتياً أولاً بحيث ينطبق الكلي علي أفراد انطباقاً تاماً لدرجة الاتحاد الذاتي حتي تكون هي أي الماهية الكلية هو أي الفرد الخارجي مثلاً لو تصورنا زيداً - وهو فرد من أفراد الإنسان الكلي - و قسناه بماهية الإنسان، نجد أنهما متحدان تماماً ، ويكون زيد هو الإنسان، كما يكون الإنسان زيداً أيضاً.

2- الكلام عن أحكام الماهية، ومن هذه الأحكام اتصاف الماهية بوصف الكليّة في الذهن، و بوصف الجزئية في الخارج، فهي كلي ذهني وجزئي خارجي، أو كلية ذهنية وجزئية خارجية، ثم أن الكلي والجزئي قد يعدّان قسمين للمفهوم، إذ نقول في المنطق : المفهوم أن امتنع فرض صدقه علي كثيرين فجزئي وإلا فكليّ ، فالمقسم حينئذ هو المفهوم والمفهوم ظرفه الذهن، وذلك أن المفهوم الذهني يقبل القسمة الي الكليّة والجزئية كما هو عند المنطقيين ، وليس هذا غرضاً أساسياً لدي الفيلسوف وإنما يتناول البحث عن الكلي والجزئي عرضاً لا أصالةً، لكونهما وصفين للماهية، فالبحث عنهما في الفلسفة يتم بعرض مبحث الماهية لا بالأصالة، لأن الماهية تنقسم الي الكليّة والجزئية - كما تقدم -، فليس معني الجزئية هنا صدق معني ومفهوم وصورة ذهنية علي مصداق وشيء خارجي خاص، بل معني الجزئية هنا والمراد منها سلب الكليّة ، لا الصدق علي الشيء الخاص - أو علي شيء خاص - وبعبارة أخرى فإن الجزئية هنا مرادفة للشخصية ، وذلك أن الماهية اما ان تكون شخص أو تكون كلا- فهي اما شخص وشخصياً أو كلاً وكليّة . قالوا في تعريف الكلي أنّه ما يصدق أو ما يقبل الصدق علي كثيرين، أو ما يجوز عقلاً فرض صدقه علي كثيرين، أو ما لا يستحيل عقلاً فرض صدقه علي كثيرين، أو ما يقبل الانطباق علي كثيرين، ولا يراد به حينئذ الانطباق الخارجي العيني، بل المراد من الانطباق والحمل والصدق هو الانطباق الذهني، فإننا حين نري شيئاً - كنيد. مثلاً، ندركه بحواسنا الخارجية ، اي ندرك عنه صورة حسية ، فنحفظ صورته الخيالية في أذهاننا ومخيلاتنا، ثم اننا بواسطة تلك الصورة الحسية الخيالية أو بضميمة صور اخري نحصل علي مفهوم كلي هو الإنسان قابل للانطباق علي أفراد كثيرين، وبعد الحصول علي مفهوم الإنسان مثلاً - كما في المثال ، نجد ان من خلال ادراك أي فرد من أفراد هذه الماهية نحصل علي نفس مفهوم الانسان، لما جردنا زيداً فصار انساناً - أي حصلنا من خلال تجريده بالتصور الذهني علي مفهوم الانسان، أليس كذلك ؟ - فلو جردنا عمرواً أو بكرأ أو أي فرد آخر من أفراد الانسان سنحصل علي مفهوم الانسان، وهكذا جميع الأفراد والمصاديق التي يمكن أن تكون ذا ماهية ، بعد تجريدها والتقاط صورة عقلية منها، نجد أن هذه الصورة العقلية نفس تلك الصورة العقلية المستفادة من فرد آخر من أفراد تلك الماهية. ولو تعقلنا هذا

المفهوم و تصورناه بوجه آخر من الوجوه وطريقة أخرى عدا طريقة التجريد وغير طريق تعقل الأفراد الكثيرين، كأن نتعقل ذلك المفهوم الكلّي بوجه ما، فإن العقل عند لحاظه لذلك المفهوم، يحكم بعدم استحالة كونه ذا مصاديق كثيرة عينية خارجية، - أي يحكم بجواز أن توجد له مصاديق خارجية عديدة، سواء كان ذا مصاديق واحد بالفعل في متن الخارج، أو كانت له مصاديق كثيرة وكثيرة جداً، أو لم تكن له مصاديق خارجية أصلاً، إذ من شأن هذا المفهوم أنه لو كان له مصاديق بالفعل و تعقلنا ذلك المصاديق حصلنا علي هذا المفهوم الكلّي بعينه، ثم إذا تعقلنا بقية المصاديق وادركناها بصورها العقلية نجد أن هذه الصورة العقلية تكون عين تلك الصورة العقلية التي استفدناها من تعقل المصاديق الأول، فالإنسانية المستفادة من زيد مثلاً، نفس الإنسانية المستفادة من عمرو وبكر وغيرهما من أفراد الإنسان، وهذا ما قد تعريفنا للكلّي، والماهيّة الكلية تكون بمعنى أنا لو فرضنا أي مصاديق لها فإن هذه الماهية تكون قابلة للصدق والانطباق والحمل علي ذلك المصاديق، والماهية لا تتصف بالكلية الا في ظرف الذهن، فالماهية الذهنية قابلة للانطباق علي كثيرين، ثم أنا نريد أن نأخذ هذه الماهية في الخارج، بناءً علي أصالة الماهية القائلة بأن الأصل في الخارج للماهية، أو بناءً علي أصالة الوجود القائلة بأن الأصل في الخارج للوجود وان الماهية اعتبارية محضة في الخارج ومتن الواقع، فإذا تعقلنا ماهية الإنسان واعتبرناها في الخارج بأن قلنا مثلاً هناك حيثية في زيد هي حيثية الإنسانية موجوداً معرض الوجود لا بنفسها، إذ الكلّي الطبيعي للإنسان موجود بتبع وجود الفرد وضمن أفراد ومصاديقه، عند اعتبارنا لوجود الماهية في الخارج، فقدت هذه الماهية وصفها الكلّي، وخرجت من كونها أمراً كلياً خرجت عن دائرة الكلية، أو بناءً علي أصالة الوجود، لما تحققت الماهية في الخارج، فقدت قابليتها للصدق علي الكثيرين، لأنها تشخص حينئذ وتصير أمراً جزئياً، وتتعين بالعينية التي لا تقبل الصدق علي أحد أو علي شيء، فلا صدقية ولا انطباقية هناك ولا حملية حينئذ، تمتنع عليها كل تلك الأوصاف بعد نشخصها وتعينها، وهو الجزئي الذي يراد به في الفلسفة «ما لا يصدق علي كثيرين سلباً تحصيلياً»، لا ما يصدق علي شيء واحد فلا يصدق علي الشيء لا لتفاء موضوع الصدق فيه، لا أنه يصدق علي الواحد. فالجزئية هنا تساوق الشخصية. ولهذا فإن العلامة ي عطف الشخصية علي الجزئية في قوله: (كما أن الجزئية والشخصية من لوازم الوجود الخارجي) ليعرف ان المراد بالجزئية هنا ليس ما يصدق علي فرد واحد بل المراد منه التشخص الذي فصّلنا الحديث عنه وبينهما فرق واضح، فلفظ الشخصية هنا تفسير وتبيان للجزئية. يورد المصنف هنا تفسيراً فاسداً أوردته البعض للكلية والجزئية الكلية و بيان حقيقتهما، حاصل هذا الكلام قوله: (فما قيل: «ان الكلية والجزئيةالخ) فإنهم ادعوا أن الكلية والجزئية تتعلق وترتبط بكيفية الادراك، بمعنى أن الحس لادراكه القوي - لكونه مدركاً قوياً - ينال الشيء الخارجي نيلاً كاملاً ويعكس جميع خصائصه الجزئية حتّى يتميز عن غيره تميزاً تاماً و يتشخص بوجود خاص، وهذا بخلاف العقل الذي لضعف ادراكه لا ينال الشيء الخارجي ولا يعكسه بجميع خصائصه وامتيازاته الجزئية، بل يدركه مبهماً بحيث تكون صورته الإدراكية مرددة بين عدة اشياء، وذلك الشيء المدرك قابل للانطباق علي كثيرين، فالإدراك العقلي حينئذ كالشبح الذي يترائي للإنسان من بعيد ولا يمكن ادراك خصائصه وجزئياته بوضوح، بحيث يتشخص و يتميز عن غيره بالتمام والكمال، فيتردد بين أكثر من شيء واحد ولعله يتردد بين اشياء كثيرة جداً، فيحتمل أن يكون هذا أو ذاك أو شيء ثالث، فالصور العقلية الكلية عندهم عبارة عن صور جزئية مبهمة، والادراك الكلّي أو الجزئي في الحقيقة راجع الي نوع الصور، فإن كانت حسية كانت جزئية وان كانت عقلية كانت كلية «فالكلية والجزئية في نحو الإدراك» و نتبع كيفية الادراك، فإن كانت تلك الصور مدركة بالعقل كانت كليّة وان كانت مدركة بالحواس كانت جزئية واما الأعيان الخارجية فلا توصف بالكلية والجزئية لعدم كونها قسماً ولخروجها من المقسم، إذ المقسم هو المفهوم والأعيان الخارجية حقائق وذوات ومصاديق وماهيات خارجية. وحاصل قولهم هذا أن الكلية والجزئية لا تتعلّق بكيفية ونحو وجود الماهية، بل تتعلق بنحو ادراك المدرك لها، فالفقه العاقله تدرك الأشياء بنحو كليّ لأنها ضعيفة علي الادراك غير قادرة علي تمييز الأشياء بخصائصها، علي عكس القوة الحسية والإدراكات الحسية فإنها القوتها تدرك كل شيء بخصائصه ومميزاته. (فما قيل أن الكلية والجزئية في نحو الادراك بمعنى ان الحس القوة ادراكه..الخ) يشير المؤلف هنا إلي التفسير الذي ورد للكلية، وما ذكره هنا في الحقيقة عبارة عما ذهب اليه منكر الماهية الكلية، ومثل هذا المذهب مشاع عند فلاسفة الغرب وهو أنهم انكروا وجود المفاهيم الكلية مطلقاً، قالوا: أن المفهوم الكلّي في الحقيقة لا وجود له وما هو الا الادراك

المبهم للجزئيات، وذلك أنا ندرك الأشياء العينية الخارجية بنوعين من الإدراك، فإما أن ندركها بصورة واضحة بينه مشخصه فهو الإدراك الجزئي، وإما أن ندركها بصورة مبهمة أي غير واضحة الملامح والمشخصات، لفقدانها لمشخصاتها - أعني ندركها خالية من مميزاتها و مشخصاتها الفردية - فهو إدراك كلي والمدرك يسمى كلياً حينئذٍ، وهو التفسير الذي أكد عليه الفيلسوف الغربي هيوم، وعلي هذا فإن الإدراك الكلي أو ادراكاً الكلي ليس ادراكاً مستقلاً قائماً بذاته، لأننا حين نرى وننظر إلى شيء معين بطريقة مباشرة تمكّننا من تمييزه و تشخيصه بعينه لا- تكون صورته قابلة للانطباق على غير صاحبها ولا على أكثر منه، وهو إدراك معين واضح بين، ثم اننا حين نعرض عن الشيء تبقي صورته في أذهاننا ومخيلاتنا وتبدأ تلك الصورة بالابهام شيئاً فشيئاً مع مرور الزمان حتي لا يبقى منها سوي نوع من الشبح لتلك الحقيقة الخارجية العينية ويبلغ الابهام درجة تجعل الصورة قابلة للانطباق على ما يشابه صاحبها الحقيقي بنوع من الشبه ويقبل الانطباق عليه، حتي يشك الانسان احياناً في تطبيقها على صاحبها الأصلي، ويخطيء فيطبقها على غيره ممن يشبههم، وسبب ذلك كله وقوع الإبهام في ادراكنا الذي يتبعه ويترتب عليه وقوع الابهام في المدرك، ويزداد الابهام في الإدراك ويتبعه في المدرك حتي يري تلك الصورة قابلة للانطباق على أشياء كثيرة جداً عدا صاحبها الحقيقي، وتكون حينئذ ادراكاً كلياً، والمدرك يسمى كلياً، وعليه فإن ادراك الكلي هو ادراك للجزئي بعينه لكن بصورة مبهمة، أي ادراك مبهم للجزئي قد تحصل منه ادراك كلي وادراك للكلي، وليس ادراكاً مستقلاً بوجود مستقل منحاز، والحاصل أن الفرق بين الكلي والجزئي في كيفية الإدراك ونحوه، فاذا كان الإدراك متميزاً معيناً كان المدرك جزئياً وتحقق الجزئي وهو الأصل، واذا كان الإدراك جزئياً وتحقق الجزئي وهو الأصل، واذا كان الإدراك مبهماً خالياً من التعينات والتشخصات كان المدرك كلياً وتحقق الكلي يتبع ادراك الجزئي كذلك.

فاسد إذ كان الامر كذلك لم يكن مصداق الماهية في الحقيقة إلا واحداً

من الافراد ولكذبت القضايا الكلّية، الكلية، كقولنا: «كل ممكن فله علة»

و«كل أربعة زوج» و«كل كثير فإثمه مؤلف من آحاد»، والضرورة تدفعه. فالحق أن الكلّية والجزئية لازمتان لوجود الماهيات ؛ فالكلية لوجودها الذهني والجزئية لوجودها الخارجي (1)

ص: 350

1- وهو قول (فاسد) لورود اشكالين عليه : الأول : أنه لو كانت كذلك والكلية والجزئية تتبعان نحو الادراك - أدراكنا - لا الماهية ذاتها، لزم كون الماهية منحصرة في فرد واحد ، وان لا يكون لها إلا فرد واحد دائماً وأبداً ، وبالتالي فإن تصوراتنا العقلية هي التي تدرك اللاهية علي نحو الكلية، وقابلة للانطباق علي كثيرين لا ان هناك ماهية كذلك في الواقع، وانت تعلم أن هذا باطل، اذ الماهية قد تكون ذات أفراد كثيرين حقيقةً أو قابلة للانطباق علي كثيرين كذلك، وليست القضايا الكلية كاذبة - كما هو المفروض من كلام القوم - ثانياً : مقتضي هذا القول انتفاء القضايا الكلية من الأساس، ونفي وجودها اصلاً، اذ انحصرت افراد الماهية - بناءً علي زعمهم - في فرد واحد، والمفروض في القضايا الكلية فرض صدقها علي كثيرين (كقولنا: «كل ممكن فله علة» و«كل أربعة زوج» و«كل كثير فإثمه مؤلف من آحاد») كل هذه وامثالها آلاف القضايا الكلية القابلة للصدق علي كثيرين تدل علي نفي هذا القول بل (والضرورة تدفعه) أي تدفع القول السابق، وتثبت أولاً وجود القضايا الكلية، وتثبت ثانياً صدق تلك القضايا ومطابقتها للواقع ونفس الامر. (فالحق) أن القول السابق يديهى البطلان بالضرورة والوجدان بل الكلية لازمة الوجود الذهني للماهيات، كما أن الجزئية لازمة للوجود الخارجي لها - لوجودها الخارجي - فافهم واغتنم.

وكذا ما قيل: «إنّ الماهية الموجودة في الذهن جزئية شخصية، كالماهية الموجودة في الخارج، فإنّها موجودة في ذهن خاص قائمة بنفس جزئية. فالماهية الإنسانية الموجودة في ذهن زيد. مثلاً - غير الماهية الإنسانية الموجودة في ذهن عمرو، والموجودة منها في ذهن زيد اليوم غير الموجودة في ذهنه بالأمس، وهكذا(1)

فاسد، فإن الماهية المعقولة من الحيثية المذكورة - أعني كونها قائمة بنفس جزئية ناعمة لها، وكذا كونها كيفية من الكيفيات النفسانية وكما لا لها- هي من الموجودات الخارجية الخارجة من بحثنا، وكلامنا في الماهية بوجودها الذهني الذي لا ترتب عليها فيه آثارها الخارجية، وهي من هذه الجهة لا تأبي الصدق علي كثيرين (2)

ثم إنّ الأشياء المشتركة في معني كليّ يتميّز بعضها من بعض بأحد أمور ثلاثة، فإنّها إن اشتركت في عرَضِيّ خارج من الذات فقط تميّزت بتمام الذات، كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضية المشتركتين في العرضية، وإن اشتركت

ص: 351

1- (وكذا ما قيل :) وحاصله ان الماهية الموجودة في الذهن كالماهية الموجودة في الخارج جزئية، لأنها موجودة بوجود خاص في ذهن خاص وقائمة بنفس متشخصة، ولا شك أن الموضوع والمحل من لوازم التشخص، إذ ما كان له موضوع و محل يحل فيه كان جزئياً بالتأكيد، فلا يوجد شيء اسمه الكلي والوجود الكلي والماهية الكلية، بل الأشياء كلها جزئية، وليست الكلية من لوازم الوجود الذهني للماهية، فلا ماهية كلية أصلاً.

2- هذا القول (فاسد) أيضاً لأن الماهية بلحاظ كونها موجوداً قائماً بالنفس وكما لا للنفس، تكون جزئية متشخصة لا تقبل الانطباق علي كثيرين، لأنها حينئذ (من الموجودات الخارجية، الخارجة من) مدار (بحثنا و لكن (كلامنا في الماهية) ليس بوجودها الخارجي بل (بوجودها الذهني.... الخ) فإنها بهذا اللحاظ حقيقة كلية ذهنية (لا تأبي الصدق علي كثيرين)، فالكلية من لوازم الوجود الذهني للماهية، وما عداه أوهام فاسدة

في ذاتيَّ فإن كان في بعض الذات، ولا- محالة هو الجنس، تميّزت ببعض آخر وهو الفصل، كالانسان والفرس المشتركين في الحيوانية المتميّزين بالنطق والصهيل ؛ وإن كان في تمام الذات تميّزت بعرضيَّ مفارقٍ، إذ لو كان لازماً لم يخل عنه فردٌ، فلازم النوع لازماً لجميع أفرادهِ(1)

ص: 352

1- بماذا يحصل التشخص والجزئية للماهية ؟ هناك أقوال عديدة في هذا الخصوص، والمشهور عند الفلاسفة أن التشخص يكون بالعوارض المشخصة، قلنا قبل قليل أن التمايز قد يحصل بالعوارض المشخصة، التمايز مفهوم اضافي نسبي، للفصل بين شيئين، لا يتحقق بمجرد فرد واحد، بل لابد من وجود فردين نقيس كلاهما بالآخر لنميز كلاهما عن صاحبه، فقد يكونان كليين بينهما وجه تمايز أو أكثر من وجه، كما بين كلي الانسان وكلي الفرس، أما التشخص فهو أمر نفسي ذاتي لا نسبي اضافي، ولهذا لا يحتاج في تحققه الي فرد آخر أو أكثر، بل الشيء يمكن أن يتشخص بل يتشخص بالتحقيق في قرارة نفسه دون حاجة الي وجود غيره. اقل التمايز يحصل بالمادة، وقيل يحصل بالزمان، وقيل يحصل بالمكان، وقيل يحصل بمجموع العوارض، كل هذا في الحقيقة مبني علي أصالة الماهية او لا اقل من أن فيها شائبة من أصالة الماهية، ولهذا عجز أصحابها عن تقديم إجابة صحيحة تامة، إذ العوارض المشخصة عبارة عن الماهية، ولازم ذلك أن الماهية لا- تتشخص الا بواسطة ماهيات اخري، فان ماهية الانسان - بناءً علي هذه الأقوال - لا تتشخص إلا بعوارض هي في الحقيقة ماهيات ايضاً فمثلاً الانسان عندهم لا يتشخص إلا بالبياض والانسان ماهية كما أن البياض ماهية أيضاً فلزم لكي يتشخص الإنسان أن تضم إليه مجموعة من العوارض الماهوية، إذ لا تتعين ولا تتشخص ماهية الإنسان إلا أن تضم إليه ماهية البياض و ماهية الطول و ماهية الزمان و ماهية المكان و هلم جرا، وانت تعلم أن الماهية كلية أيضاً، وكيف يمكن لكلي أن بشخص كلياً، والكلي بل الماهيات الكلية جميعاً بحاجة الي ما يشخصها، وفقد الشيء لا يكون معطياً، وضم آلاف الأصفار بجانب البعض لا يؤلف رقماً وضم الكلي الي الكلي كضم الحجر الي الانسان، ولهذا فالقائلون بأصالة الماهية عجزوا عن تقديم اجابة صحيحة لسبب التشخص و علة التشخص في الماهيات. حتي جاء الفارابي وقطع النزاع ونقل أنه أول من أتى بهذا الجواب القاطع، ألا وهو القول بأن التشخص بالوجود، والشيء - أي مطلق الماهية - ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لا يتشخص، فالوجود متشخص بنفسه والماهية متشخصة بالوجود، وهو كما يبدو عند المحققين منشأ القول بأصالة الوجود ومنطلقه ومن هنا غرست نواة هذا القول وظهرت جذوره، فالماهية اعتبارية بناءً علي هذا. (ثم أن الاشياء المشتركة... الخ) اعلم أن المشائين ذكروا ثلاثة وجوه للتمييز بين ماهيتين، الأول: أن يكون التمييز بتمام الذات، والثاني: أن يكون التمييز بينهما بجزء الذات، والثالث: أن يكون التمييز بالعوارض الخارجة عن الذات. اما الأول يكون بين ماهيتين مشتركين في أمر عرضي من العوارض الخارجة عن الذات كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضية المشتركين في العرضية، مثل مقولة كم مع مقولة كيف فأنهما نوعان من مقولتين مختلفتين لكنهما مشتركتان في العرضية لأنهما من عوارض الجوهر، فالتمايز بينهما بتمام الذات عدم وجود أي قدر مشترك ذاتي بينهما، متميزان عن بعضهما بتمام الذات لا يجمع بينهما سوى أنهما نوعان من مقولتين عرضيتين كالعدد من الكم المنفصل والوجل من كيف النفساني، وأيضا الزمن من الكم المتصل واللون من كيف المحسوس، نعم تشترك جميعا في المفهوم المنتزع من مقولة الكم ومقولة كيف، وهو مفهوم العرضية المأخوذ من صقع ذات المقولات العرضية. والثاني يكون بين ماهيتين مشتركين في بعض الذات وهو الجنس، - أي يشتركان في الجنس -، فالتمايز بينهما بالبعض الآخر وهو الفصل. والثالث يكون بين ماهيتين مشتركين بتمام الذات، مثل زيد وعمر، والفرس الاسود مع الأبيض مثلاً، فالتمايز بينهما يكون بالأعراض المفارقة كالطول والقصر والسود والبيض والعلم والجهل والكبر والصغر وما شابهها، وليس التمايز هنا بعرضي لازم للماهية. إذ لو كان التمايز عرضاً (لازماً لم يخل عنه فرد) وكان العرضي اللازم ملازماً لجميع افراد الماهية، ولازم الشيء لا يكون ملاكاً للتمييز بعضه عن بعض، ولازم بنوع لازم لجميع افرادهِ لا يفارقها ابداً، ولهذا فلا يكون مميزاً لأفاده بعضها عن بعض والا استلزم ان يرجع ما به الاشتراك إلي ما به الامتياز وهو هنا باطل .

وزاد بعضهم علي هذه الأقسام الثلاثة قسماً رابعاً، وهو: التميّز بالتمام والنقص والشدة والضعف في نفس الطبيعة المشتركة، وهو التشكيك. والحقّ أنّ الماهية بما أنّها هي لا تقبل التشكيك ، وإنما التشكيك في الوجود.

هذا كلّه في الكلّية، وأنّها خاصة ذهنية للماهية . وأمّا الجزئية وهي امتناع الشركة في الشيء، وتسكّي: «الشخصية»، فالحقّ أنّها بالوجود كما ذهب إليه

ص: 353

الفارابي رحمه الله وتبعه صدر المتألهين رحمه الله . قال في الأسفار : «والحق أن تشخص الشيء - بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره - إنما يكون بأمر زائد علي الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه. فالمشخص للشيء - بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه - لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء ، كما ذهب إليه المعلم الثاني، فإن كل وجود متشخص بنفسه ذات ، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأتي عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضم إليه ألف مخصص، فإن الإمتياز في الواقع غير التشخص، إذ الأول للشيء بالقياس إلي المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتي أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلي مميز زائد مع أن له تشخصاً في نفسه (1)

ص: 354

1- (هذا كله في الكلية.. الخ) ما تقدم كله من أحكام الماهية الكلية (واما الحديث هنا الجزئية وهي عبارة عن (امتناع الشركة في الشيء) فالجزئية الخارجية للماهية ليست للماهية نفسها بل هذه الجزئية لوجود الماهية، ولهذا يمتنع فيها الشركة، أي الفرد الخارجي يلحظ بجميع خصوصياته الذاتية والعرضية ، الكلية والجزئية فلا يشترك بين اثنين بل هو واحد علي الحقيقة (و) هذه الجزئية (تسمى «الشخصية») اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، فالحق أنها) أي الماهية الجزئية ليست بالماهية بل (بالوجود) الخارجي، قيامها بالوجود وقوامها بالوجود، ولولاه لكانت الماهية كلية أبداً، فلا تعين ولا تشخص ولا جزئية إلا بالوجود العيني الخارجي، فالشيء مالم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لا يكون - أو لم يكن - جزئية ، نعم قد تنسب الجزئياً إلي الماهية المتلبسة بالوجود. قال في الاسفار: «والحق أن تشخص الشيء - بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره) أي تصور الشيء، فالتشخص بهذا المعني الذي لا يقبل الشركة والتعدد (انما يكون بأمر زائد علي الماهية) وهذا الامر (مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه) أي في الشيء، اذ الاشياء كلية قابلة للاشتراك أولاً وبالذات، لكنها بحسب العوارض الخارجية تصير جزئية متشخصه. تبين الي هنا أن ذات الشيء يقتضي الشركة ولا يقبل التشخص والتعين الا بالعوارض، فما هذا الأمر الخارجي الذي يشخص الشيء ويعينه؟ (فالمشخص للشيء - بمعنى ما به يصير) الشيء (ممتنع الاشتراك فيه) وبه يختص ويتعين (لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلم الثاني) لقب ابو نصر الفارابي ، كما أن المعلم الأول لقب ارسطو الحكيم. قوله : (وان ضم إليه الف مخص) ومعناه لو أننا جردنا الماهية عن الوجود ولا حظناها بوحدها فقلنا مثلاً الإنسان الأبيض، فإن قيد الأبيض وان ضيق دائرة في الإنسان، الا أنه مازال مشتركاً بين الملايين من الناس، ولو أضفنا الي الأبيض قيداً آخر مثل الإنسان الأبيض العربي، فاننا ضيقنا الدائرة أيضاً لكنه مازال مشتركاً بين الملايين، ولو أضفنا قيداً آخر بأن قلنا الإنسان الأبيض العربي العالم، خرج الجاهل لكنه مازال مشتركة ولم يتعين ولو أضفنا قيد الفقه فقلنا انسان أبيض عربي عالم فقيه ، واضفنا مئات وآلاف القيود الاخرى فقلنا انسان ابيض عربي عالم فقيه عراقي حلبي كبير طويل و... هلم جرا، بقي الإنسان كلياً قابلاً للانطباق علي كثيرين، قد يتخصص المفهوم والماهية إلا أن الكلية محفوظة علي حالها، وهذا هو التميز لا التشخص ولهذا قالوا: التميز غير (التشخص، اذ الأول) أعني الامتياز يحصل للشيء بالقياس الي المشاركات في أمر عام) فالامتياز وصف يتصف به الشيء العام إذا قيس بما يشاركه في ذلك العموم، كما تقدم في مثال الإنسان الأبيض العربي العالم الفقيه... الخ، هذه القيود ميزت فرد من أفراد الإنسان عن فرد آخر مثل زيد عن عمرو، المشاركتهما في الانسانية وهي صفة عامة، وكلما قيس فرد من أفراد ماهية كلية عامة إلي فرد آخر من نفس الماهية يشاركه في المعني العام تم التمييز بينهما بهذه القيود والأوصاف. والثاني وهو التشخص (باعتباره) أي الشيء (في نفسه) ليس المميز له عن غيره زائداً عليه خارجاً عن ذاته، بل متشخص متميز عن غيره بذاته ، إذ التشخص يحصل للماهية في نفسها لا بالقياس مع غيرها (حتي إنه لو لم يكن له مشارك) في الحقيقة وفي متن الخارج (لا يحتاج) في تشخصه وتعينه (الي مميز زائد) علي ذاته، فلو لم يوجد في عالم الوجود إلا فرد واحد وشيء واحد لو فرضنا ذلك - كما في الواجب تعالي قبل أن يخلق أو يوجد شيئاً قط - فإن هذا الشيء لا يتصف بالتميز حينئذ لعدم وجود ما يقاس إليه من جنسه أو نوعه ، ليميز عنه بالقيود والخصائص، (مع أن له) أي لنفس هذا الشيء الذي لا يوجد معه شيء في عالم الوجود (تشخصاً في

نفسه) و يتصف بالتشخص.

ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخص ، فإنّ النوع الماديّ المنتشر ما لم تكن المادّة متخصّصة الإستعداد لواحدٍ منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى»، إنتهي(1)

ص: 355

1- (ولا يبعد أن يكون التميز والقيود والصفات التي تميز الشيء عن غيره بالقياس الي ما يشاركه في النوعية أو الجنسية ، (يوجب) أيضاً (للشيء استعداد التشخص ، فإن النوع المادي المنتشر) بين كثيرين والقابل للصدق عليهم جميعاً (ما لم تكن المادة متخصصة الاستعداد) أي ما لم يكن استعداد تحقق فرد خاص من ذلك النوع في تلك المادة (لواحد منه) من النوع المادي (لا يفيض وجوده) أي وجود ذلك الفرد الخاص (عن المبدأ الأول (الا علي)) تبارك وتعالى فالنطفة ان لم تحمل استعداد فرد خاص من الإنسان - مثل زيد - لا تصير متشخصة متعينة، وانما هي وجوه وقيود الامتياز التي صارت وسيلة للفيض الالهي علي النطفة المستعدة لتكون زبداً مثلاً. (انتهي كلام المعلم الأول الفارابي، رفع مقامه.

أولاً: أنَّ الأعراض المشخَّصة التي أسندوا التشخيص إليها. وهي عامَّة الأعراض كما هو ظاهر كلام بعضهم، وخصوص الوضع متي وأين كما صرَّح به بعض آخر، وخصوص الزمان كما قال به آخرون - وكذا ما قيل: «إنه المادة» أمارات للتشخيص ومن لوازمه (1)

وثانياً: أنَّ قول بعضهم: «إنَّ المشخَّص للشيء هو فاعله القريب المفيض لوجوده»، وكذا قول بعضهم: «إنَّ المشخَّص هو فاعل الكل وهو الواجب (تعالى) الفيض لكل وجود»، وكذا قول بعضهم: «إنَّ تشخيص العرض بموضوعه» لا يخلو عن استقامة. غير أنَّه من الإسناد إلى السبب البعيد، والسبب القريب الذي يستند إليه التشخيص هو نفس وجود الشيء، إذ الوجود العيني للشيء بما هو وجودٌ عينيٌّ يمتنع وقوعُ الشركة فيه، فهو المتشخيص بذاته، والماهية متشخصة به، وللفاعل أو الموضوع دخلٌ في التشخيص من جهة أنَّهما من علل الوجود، لكنَّ أقرب الأسباب

ص: 356

1- (أولاً:) زعم البعض ان عامة الأعراض وهي المقولات التسعة بأكملها، هي المشخصة للشيء والمعينة له، وزعم آخرون أن الشيء لا يتشخص إلا بثلاثة من هذه المقولات هي الوضع - أي نسبة الأجزاء بعضها ببعض، ونسبتها من حيث المجموع إلى الخارج -، ومتي - أي نسبة الشيء إلى الزمان -، وأين - أي نسبة الشيء إلى المكان. وزعم البعض أن الشخص لا يتم إلا بالزمان، وزعم بعضهم - كما قيل - أن الشخص بالمادة ليس إلا. ولكنهم اخطأوا جميعاً حيث خلطوا بين سبب التشخيص الحقيقي والمشخص، وبين امارات وعلامات الشخص، فإن هذه الأمور علامات للتشخيص والمشخص هو الوجود.

وثالثاً: أنَّ جزيئة المعلوم المحسوس ليست من قبل نفسه بما أنَّ مفهوم ذهني، بل من قبل الإتصال الحسي بالخارج وعلم الإنسان بأنَّ نوع تأثر له من العين الخارجي، وكذا جزيئة الصورة الخيالية من قبل الاتصال بالحس، كما إذا أحضر صورةً خياليةً مخزونةً عنده من جهة الحس أو ركب ممّا عنده من الصور الحسية المخزونة صورةً فردٍ خيالي، فافهم(2)

ص: 357

1- (ثانياً:) زعم قوم (ان الشخص للشيء هو فاعله القريب المفيض لوجوده) كالبناء الذي بنا المنزل بيديه والعامل الذي صنع السيف بيده، وزعم قوم (ان الشخص هو فاعل الكل) وهو الواجب تبارك وتعالى، وزعم قوم (ان تشخص العرض بموضوعه) هذه الأقوال والمزاعم كلها خالية من الصحة، إلا أن جميعها (لا يخلو من استقامة) ونوع صحة (غير أنَّه) أي التشخص فيها جميعاً من الاسناد الي السبب البعيد... الخ). وللفاعل) أي العلة الفاعلية القريبة أو العلة الفاعلية الفياضة - أي فاعل الكل - (أو الموضوع) أي موضوع العرض (دخل في التشخص من جهة أنَّهما من علي الوجود... الخ).

2- تقدم أن الكلية خاصة ومن خواص الذهن التي تعرض للماهية، ونقول هنا (ان جزيئة) صور (المعلوم الحسي) (المحسوس، ليست من قبل نفسه) أي ليست من ناحية الصورة الحسية من جهة أنه مفهوم ذهني، إذ المفهوم الذهني من حيث هو هو كلي، (بل) جزيئة المعلوم المحسوس الخارجي (من قبل الإتصال الحسي) بالحواس الخمس، ومن قبل (علم الإنسان بأنه) أي هذا الاتصال بالخارج الذي حصل من جهة اتصال الحواس الخمس بالحقائق الخارجية وعلم الإنسان من خلال هذا الاحتكاك والاتصال أنه (نوع تأثر له من العين خارجي) والوجود الخارجي، فاتصال اليد مثلاً بشيء خاص كالحرير أو اتصال اللسان بالعسل أو اتصال العين بزيد في الخارج يدل علي حصول نوع تأثر للإنسان من الموجود العيني الخارجي، (كذا جزيئة الصورة الخيالية) لا تتحقق إلا (من قبل الاتصال) أي اتصال الصورة الخيالية (بالحس) كأن يحصل له اتصال حتي فيري شيئاً معيناً - مثلاً - ويحتفظ بصورته في مخيلته ثم يحضرها عنده - في ذهنه - متي شاء (أو ركب) وألف (مما عنده من الصور الخيالية المخزونة صورة) أي يؤلف منها (صورة فرد خيالي) خاص، وبواسطة التأليف والتركيب بين الصور الخيالية المخزونة عنده وفي ذاكرته وحافظته يحصل علي صورة جزيئة معلومة، كأن يقوم بتخيل صورة مؤلفة من رأس الأسد وجسم الإنسان وجناح الطير وقرن الثور وهكذا، فإن هذه الصورة لكونها مؤلفة من صور تحية جزيئة، تكون حسية أيضاً وتكون جزيئة بلحاظ ارتباطها بالخارج وكونها مؤلفة من صور حسية، ولهذا فالعلم الخيالي متوقف علي العلم الحسي، والصور الخيالية مجردة لا مادة لها لكن لها عوارض المادة الحجم، والصور العلمية والخيالية البسيطة أو الصور الخيالية المركبة انما تتصف بالجزيئة لاتصالها بالخارج، فالأصل فيها الكلية والشياع وانما تصير جزيئة بعد ارتباطها بالواقع والخارج.

نقرأ في هذا الفصل :

1- المفاهيم الذاتية هي التي يرتفعها ترتفع الماهية - أي بعدمها تنعدم

2- العرضي علي شطرين : اما محمول بالضميمة ، وهي لا تحمل علي الموضوع الا بضم

ضميمة اليها. وأما الخارج المحمول، وهي الغنية عن الانضمام والضميمة .

3- الذاتي ضروري لذي الذاتي من باب ضرورة ثبوت الشيء نفسه . 4- الذاتي لا سبب له سوي سبب الذات، فالذاتي لا يعلل. 5- الذاتي متقدم علي الذات وتقدمه بالتجوهر.

- كون الجنس والفصل جزئين للذات - بحسب كلامهم - حاصل باعتبار الجزئية في

حد الماهية وإلا فهما عين الماهية.

7- لا تقدم لأجزاء الذات علي الذات .

8- وان لوحظ تقدم فائه من جهة ان الاجزاء من غير اعتبار التركب متقدمة لكنها مع

اعتبار التركب ولحاظه فلا معني لتقدمها، بل هي عين الذات.

ص: 359

1- بعد ما بحث الكلي والجزئي شرع هنا في بيان تقسيم للمفاهيم الكلية، ولهذا يقول في هذا الفصل إن المفاهيم المحمولة علي الأشياء قد تؤخذ في حد الشيء. وحدود تلك الأشياء التي حملت عليها - الذي حملت عليه، لتكون جزءا لماهية ذلك الشيء، وقد لا تؤخذ في حد الشيء - وحدود الأشياء -، فلا تكون جزءاً لماهية ذلك الشيء، فان كان الشيء - أعني المحمول - جزءاً لماهية شيء آخر - أعني متعلق المحمول والمحمول عليه، أو كان نفس ماهية الشيء، كانت علامة جزئيته أو عينيته سلب تلك الماهية بسلب محموله وانعدامها بانعدامه، فإن مفهوم الانسان - مثلاً - ماهية يدل علي تمام الحقيقة المشتركة بين جميع بني آدم من زيد وعمرو وبكر وعلي واحمد وأشباههم، اذ المفاهيم المأخوذة في تعريف الانسان جزء لحقيقة الانسان وماهيته أو هي عين ذاته وحقيقته وماهيته، لأن الانسانية تزول و تنعدم عن أفرادهم بمجرد زوال وانعدام تلك المفاهيم أو بعضها، ولا تصدق عليها حينئذ ماهية الانسان - والماهية الانسانية - وتسمي هذه المفاهيم مفاهيم ذاتية علي نحو ما ورد في الذاتي من باب ايساغوجي في المنطق، وأما المفاهيم التي لا تزول ماهية الشيء المحمول عليه - أي متعلق الحمل - بمجرد زوالها ولا تنعدم بمجرد انعدامها فأنها تسمي بالمفاهيم العرضية. تنقسم الذاتيات إلي الجنس والفصل - كما في علم المنطق -، وهكذا مفهوم النوع من الذاتيات، وكل ما عدا هذه الثلاثة من المفاهيم يُعدّ مفهوماً عرضياً، والعرضيات علي قسمين: 1- العرض العام 2- العرض الخاص، فالأول لا يختص بماهية واحدة خاصة علي العكس من الثاني، لهذين القسمين من المفاهيم تقسيم

آخر غير العرض الخاص والعرض العام، وهو أن ما يحمل علي الشيء من المفاهيم العرضية قد يدل علي انضمام شيء الي الماهية لولاه لما أمكن انتزاع هذا المفهوم من تلك الماهية، وحمله عليها، وقد لا يكون الأمر كذلك بل العقل بوحده ينتزع ذلك المفهوم من تلك الماهية - ومن ذلك الشيء الموضوع - من غير حاجة الي ضم ضميمه خارجية إليه، والقسم الأول من المفاهيم - أعني المنتزعة من الموضوع بضم ضميمه تسمي المحمول بالضميمة ، كمفهوم الأسود المحمول علي الجسم وهو ليس ذاتياً له، وذلك أنا لو سلبنا هذا الوصف - السواد - من الجسم وزال عنه ، بقي الجسم علي حاله ولم تنعدم حقيقته ، لكن يبقى بعرض آخر كالبياض، ومفهوم السواد أو الأسود - لا ينتزع من الجسم إلا بعد اضافة عرض الي جوهر الجسم وضمه إليه ، بأن يكون - مثلاً - قد انضم السواد الي جوهر الجسم، فحينئذ يمكن انتزاع مفهوم الأسود منه ، وهذا المفهوم - أعني مفهوم الاسود - محمول علي الشيء وهو الجوهر، ونقول: الجسم أسود، لكنه كما قلنا لا يحمل علي الجسم إلا بضم مفهوم خاص الي جوهر الجسم بخلاف مفهوم الممكن الذي حين نتزعه من ماهية ما، فإنه ليس جنساً للشيء ولا فصلاً له - مثلاً - ليس الممكن جنساً ولا فصلاً للإنسان، إلا أننا لصحة حمل مفهوم الممكن علي الإنسان ولا مكان لحمله عليه ، لا نفتقر الي ضم شيء الي الانسان، بل العقل هو الذي ينتزع هذا المفهوم - أعني مفهوم الممكن - من نفس ماهية الانسان ويحمله عليها، ويسمي هذا القسم الخارج المحمول، أعني المحمول الذي يحمل علي الشيء وهو خارج عن ماهية الشيء من غير حاجة الي ضم ضميمه الي تلك الماهية . والحاصل أن المشهور عند الفلاسفة أن العرض المحمول بالضميمة له وجود مغاير لوجود الجوهر مستقل منحاز عنه، يجب ضمه إليه حتي يمكن انتزاع مفهوم عرضي منه - أعني من الجوهر -، وجاء المرحوم صدر المتألهين ليبتل هذه النظرية والفرضية والمقولة وأثبت كون العرض من مراتب وجود الجوهر وان بينهما نوع اتحاد، فلا حاجة الي ضم ضميمه الي الجوهر ليصح ويمكن انتزاع مفهوم عرضي منه، بل يتم الانتزاع بلحاظ مرتبة من مراتب وجود الجوهر ليس إلا، وعليه فلا داعي لوجود مصطلح تحت عنوان المحمول بالضميمة، من باب السلب الموضوعي وأنه سالبة بانتفاء الموضوع. قوله : (وعلة مادية بالنسبة الي المجموع منه ومن المقارن) يعني أن التراب - مثلاً - جزء من الانسان وعلة المادية، والمادة جزء من الكل، فهي علة مادية بالنسبة إلي الكل، اما بالنسبة الي الجزء الآخر - أعني الصورة - ليست المادة علة للصورة، بل هي مادة للصورة فقط ، فإذا قسنا المادة الي الصورة نقول المادة ، وإذا قسناها إلي المجموع المركب من المادة والصورة نقول ، العلة المادية، كما اننا إذا قسنا الصورة الي المادة قلنا الصورة، وإذا قسناها الي المجموع المركب من المادة والصورة نقول العلة الطورية. اعلم أن الذاتي علي قسمين أحدهما الذاتي في كتاب البرهان، والثاني هو الذاتي في كتاب ايساغوجي الذي خصص المؤلف هذا الفصل للبحث عنه، أما الأول فهو أعم من الثاني الا أنه لا علاقة له بما نحن بصدد البحث عنه وليس هو محل بحثنا ههنا، وليس الذاتي وصفاً للجواهر والعرضي وصفاً للأعراض، بل للأعراض انواع و اجناس وفصول أي لها ذاتيات وعرضيات

المفاهيم المعتمدة في الماهيات - وهي التي تؤخذ في حدودها وترتفع الماهيات بارتفاعها - تُسمّى: «ذاتيات». وما سوي ذلك ممّا يحمل عليها - وهي خارجة من الحدود كالكتاب من الإنسان والماشي من الحيوان - تُسمّى «عرضيات» (1)

والعرضيّ قسمان ، فإنه إن توقّف انتزاعه وحمله علي انضمام ، كتوقّف انتزاع الحارّ وحمله علي الجسم علي انضمام الحرارة إليه، سُمّي: «محمولاً بالضميمة» ؛ وإن لم يتوقّف علي انضمام شيء إلي الموضوع، سُمّي: «الخارج المحمول» كالعالي والسافل (2)

ص: 361

- 1- المفاهيم الذاتية مثل الحيوان والناطق وهما جنس وفصل بالنسبة للإنسان أو الحيوان والصاهل للفرس أو الحساس والمتحرك بالارادة بالنسبة للحيوان، والجسم والنامي بالنسبة للنبات ، والجسم والسائل بالنسبة الي الماء - أو السائل والشفاف - وهكذا.
- 2- (والعرضي قسمان) الأول المحمول بالضميمة والثاني الخارج المحمول، فالأول يطلق علي تلك المفاهيم العرضية التي ليس لمباديهها ما بازاء خارجي وليس لها وجود مستقل في الخارج، لأنها تنتزع من الأشياء بواسطة التحليل الذهني وقياس بعضها إلي بعض، ثم تحمل علي منشأ انتزاعها، والثاني يطلق علي تلك المفاهيم العرضية التي لمباديهها ما بازاء خارجي مستقل - خلافاً للقسم الأول - وتعرض الموضوعاتها في الخارج. (فإنه) أي العرضي (أن توقّف انتزاعه من الموضوع (وحمله علي الموضوع، (علي انضمام) أي توقّف ذلك علي انضمام ضميمة ، والمراد هنا المفاهيم العرضية (كتوقّف انتزاع) مفهوم (الحار) من الجسم و توقّف (حملة علي الجسم، أي وتوقّف حمل مفهوم الحار (علي الجسم، علي انضمام الحرارة إليه) أي الي الموضوع - الجسم - هذا القسم (سُمّي محمولاً بالضميمة) أي بضميمة شيء الي موضوعه، فالجسم الذي لم تنضم إليه الحرارة ولم تعرض له الحرارة، لا- يمكن انتزاع مفهوم الحار منه، (وان لم يتوقّف) انتزاع المفهوم العرضي من الموضوع وحمله علي الموضوع (علي انضمام شيء الي الموضوع سُمّي الخارج المحمول كالعالي أي كانتزاع مفهوم العالي - وهو مفهوم عرضي - من السقف الذي لا يحتاج الي ضم ضميمة الي السقف ولا يتوقّف علي ضم ضميمة إليه (والسافل) أي كانتزاع مفهوم السافل - وهو مفهوم عرضي - من الأرض، بغير ان يتوقّف علي ضم ضميمة الي الارض. (هذا هو المشهور) عند الحكماء والفلاسفة في القسم الأول أعني المحمول بالضميمة وهو مبني علي اعتقادهم بأن الاعراض وجوداً مستقلاً عن وجود الجواهر، وان وجود العرض منضم الي وجود الجوهر لا من مراتبه، (وقد تقدم أن العرض من مراتب الجوهر) وليس مستقلاً عنه، وبناءً علي هذا لا يكون وجود العرض خارجاً عن وجود الجوهر ولا- مستقلاً عنه، حتّي ينضم المفهوم العرضي إلي الموضوع - والجوهر - ويصير المفهوم العرضي المأخوذ منه محمولاً بالضميمة، وعليه فلا يصح استعمال اصطلاح المحمول بالضميمة هنا، وينتهي هذا القسم

هذا هو المشهور، وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر.

ويتميّز الذاتي من غير الذاتي بخواصّه التي هي لوازم ذاتيّته، وهي كونه ضروريّ الثبوت لذي الذاتي لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وكونه غنيّاً عن السبب، فالسبب الموجّد لذي الذاتي هو السبب الموجّد للذاتي لمكان العينية، وكونه متقدّماً علي ذي الذاتي تقدّماً بالتجوهر، كما سيحيي إن شاء الله»(1)

ص: 362

1- (ويتميّز الذاتي في غير الذاتي بخواصه) الثلاث (التي هي علامات الذاتية وكونه ذاتياً، لأنها من (لوازم ذاتيته وهي) أي هذه الخواص الثلاث أولاً: (كونه) أي كون الذاتي (ضروري الثبوت لذي الذاتي) فالذاتية ثابتة لذي الذاتي بالبداهة فالحوانية والناطقية. علي سبيل المثال - من لوازم إنسانية الإنسان وثابتة للإنسان بالبداهة، وذلك الضرورة ثبوت الشيء لنفسه) فالحوانية والناطقية هما الإنسان في الحقيقة بعد التحليل الذهني، والشيء ثابت بنفسه بالضرورة، الثاني: (كونه) أي ثبوت الذاتي لذي الذاتي في الخارج ونفس الامر (غنياً عن السبب، فالسبب الموجّد لذي الذاتي) وما يوجد الشيء (هو) نفس (السبب الموجّد للذاتي) مع ذي الذاتي المكان العينية) التي بين ذي الذاتي وذاتياته، وكون أحدهما عين الآخر، فنفس علّة وجود الشيء، يخلق معه جميع لوازمه الذاتية بنفس السبب وبفلس الايجاد، للعينية التي بين الذاتي وذاتياته وعدم امكان الفصل بينهما، وإلا لم تكن ذاتيات له وهو خلاف الفرض، فالإنسان والحوانية والناطقية تتم جميعاً بجعل واحد وتوجد بايجاد واحد. ثالثاً: (وكونه) أي الذاتي (متقدماً علي ذي الذاتي تقدماً بالتجوهر) والتقدم بالتجوهر عبارة عن تقدم أجزاء الماهية بالتحليل الذهني والتصور العقلي علي الماهية نفسها، مثل تقدم الجوهر، الجسم، النامي، الحساس، المتحرك بالارادة، الناطق وهي أجزاء الإنسان علي الإنسان نفسه. وهو تقدم في مرتبة الذهن (كما سيحيي) في الفقرة القادمة من كون الكل في الخارج عين الجزء، وكون الجزء كذلك عين الكل وليس هناك تقدم لأحدهما علي الآخر، بل يوجدان بايجاد واحد ولا يوجد الكل إلا في ضمن أجزاءه ولا يتحقق إلا- بتحقيق جميع أجزاءه الخارجية، والحاصل أن ثبوت المفاهيم الذاتية للموضوع - والماهية - لا يحتاج الي دليل، لأن ثبوت ذاتيات الشيء للشيء في حكم ثبوت الشيء لنفسه

وقد ظهر ممّا تقدّم أن الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتية حمل أولي .

وبه يندفع الإشكال في تقدم أجزاء الماهية عليها بأنّ مجموع الأجزاء عين

الكل ، فتقدم المجموع علي الكل تقدّم الشيء علي نفسه ، وهو محال.

وذلك أنّ الذاتيّ، سواء كان أعمّ وهو الجنس أو أخصّ وهو الفصل، عين

الذات ، والحمل بينهما أولي، وإنّما سُمّي: «جزءاً» لوقوعه جزءاً من الحدّ.

علي أنّ إشكال تقدّم الأجزاء علي الكل مدفوع بأنّ التقدّم للأجزاء بالأسر

علي الكل، وبين الاعتبارين تغايير⁽¹⁾

ص: 363

1- (وقد ظهر ممّا نتقدم) ان الاشكال المحتمل علي قولنا الأخير: «كونه متقدماً علي ذي الذاتي تقدماً بالتجوهر» بأن يقال الأجزاء نفس الكل والكل نفس اجزاءه وتوجد جميعاً بوجود واحد لا يتصور بين الكل واجزاءه تقدم أصلاً، فكيف التوفيق بين الأمرين - أي بين ادعاءكم وبين الواقع ؟ هذا الاشكال مردود والجواب : (ان الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتية حمل أولي) والذاتي واجزاءه الذاتية شيء واحد، فالذاتي عين الذات (وبه) أي بهذا الكلام والجواب (يندفع الاشكال المحتمل، (في تقدم أجزاء الماهية) كالحوانية والناطقية عليها) أي علي الماهية نفسها - أي الإنسان هنا- حيث ورد في التقدم بالتجوهر، أما الاشكال فهو: (بأن مجموع الاجزاء) مثل الحيوان والناطق - في المثال السابق - (عين الكل) ولهذا (فتقدم المجموع) أي الحيوان والناطق - في المثال - علي الكل) وهو الإنسان (تقدم الشيء علي نفسه، وهو محال) إذ الشيء لا يتقدم علي نفسه قط. والجواب يتلخص في التالي أولاً: (وذلك أن الذاتي...الخ) وان تسمية الذاتيات بأجزاء الذات لم يكن إلا- باعتبار كون الذاتيات أجزاء الحد والتعريف، فقولنا الذاتي جزء الماهية معناه أنّه جزء حد الماهية وتعريفه التام، أي جزء مفهومي بالتحليل العقلي والاعتبار الذهني. و ثانياً : (علي ان أشكال تقدم الاجزاء علي الكل مدفوع، أيضاً، (بأن التقدم للأجزاء بالأسر علي الكل) فلا مانع أن يقال اجزاء الشيء تتقدم علي الكل إذ الاجزاء بما هي لا بلحاظ اجتماعها ومع قطع النظر عن حيثية اجتماعها متقدمة علي الكل، والكل عبارة عن مجموع الأشياء بشرط الاجتماع، فهذان اعتباران (وبين الاعتبارين تغايير) أن المقدم حينئذ غير المؤخر. والحاصل أن التقدم حاصل للأجزاء من غير وصف المجموع، علي الماهية مع وصف المجموع، والاجزاء متقدمة - غير مجتمعة. علي الماهية - بقيد الاجتماع، وبين الأجزاء مع حيثية الاجتماع، والأجزاء من دون حيثية الاجتماع، فرق واضح، وهذا الفرق يمنع تحقق «تقدم الشيء علي نفسه» إذ المتقدم مع وصف المجموع متقدم والمتأخر من غير وصف الاجتماع متأخر. فلا يحصل تناقض بين الأمرين.

الفصل الخامس في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

نقرأ في هذا الفصل :

الماهية التامة التي لها آثار حقيقية خاصة تستي «نوعاً».

2- للنوع جزءان، الجزء الذي له انواع تشترك في الجنسية وتختلف في النوعية يُسمى

«جنساً»، والجزء المختص بالنوع الواحد يسمى «فصلاً»..

- اذا لوحظ الجنس بشرط لا من كل مقارن بحيث لا يحمل عليها مفردة ولا مجتمعة، كان هذا المفهوم «مادة» بالنسبة لمقارناته وكان علة مادية بالنسبة لها بالمجموع - مجتمعة -.

4- لو أخذنا مفهوم الجنس - كالحیوان - ملحوظاً بنحو مشاع كانت الماهية ناقصة غير

محصلة.

5- الماهية غير المحصلة تحتاج الي ما يحصلها وهو الفصل. والفصل بهذا الاعتبار

يكون جنساً للنوع ويسمي المحصل «فصلاً؟».

6- يتقوم الجنس بالفصل طبعاً بالتحليل العقلي لا الحقيقي الخارجي، وإلا فهما متحدان

وجودة في ظرف الخارج.

7- الجزء الجنسي لا يكون علة لوجود الجزء الفصلي لاستلزامه كون الواحد كثيراً.

8- تخصص الجنس من شؤونه الوجودية، وهذا الوجود حاصل من ناحية علته وهو

الفصل، فالفصل هو الموجب للتخصص والتخصص، لا أنها تحققت بدونه.

9- ولا مانع من أن تكون فصول متعددة علة لماهية واحدة جنسية، لضعف وحدة هذه

الماهية.

10- تحصل الفصل بالجنس عبارة عن التحصل العقلي وباعتبار الذهني. 11 - الجنس هو النوع مبهماً والفصل هو النوع محص 2

والنوع ماهية تامة . 12 - الجنس والفصل بينهما نسبة العرض العام والعرض الخاص، ويحملان علي النوع.

13 - يستحيل تحقق اجناس متعددة في ماهية نوعية واحدة في مرتبة واحدة، ولا بأس

بتحققها طولاً، كما يستحيل وجود فصول متعددة لماهية نوعية واحدة في مرتبة واحدة.

14 - الجنس والمادة واحدة متحدة ذاتاً ومختلفتان بالاعتبار. فالمادة اذا لوحظت لا

بشرط كانت جنساً، والجنس إذا لوحظ بشرط لا كان مادة .

15. الصورة والفصل متحدة ذاتاً ، مختلفتان بالاعتبار، اذا لوحظ الفصل بشرط لا كان

صورة واذا لوحظت الصورة لا بشرط كانت فصلاً.

16. العقل هو الذي يعتبر ويلحظ بعض وجوه الاشتراك والاختلاف بين الأعراض البسيطة، يعتبر المشتركات اجناساً والمختصات فصولاً
ويأخذها بشرط لا ويعتبرها مادة

وصوراً عقليه - أو مواد وصورة عقليه

ص: 365

الماهية الثابتة التي لها آثار خاصة حقيقية تسمي من حيث هي كذلك «نوعاً» كالإنسان والفرس والغنم. وقد يبين في المنطق أنَّ من المعاني الذاتية للأنواع الواقعة في حدودها ما يشترك فيه أكثر من نوعٍ واحدٍ كالحيوان الذي يشترك فيه الإنسان والفرس وغيرهما، كما أن منها ما يختص بنوع واحد كالناطق المختص بالإنسان، ويسمى الجزء المشترك فيه «جنس» والجزء المختص «فصلاً».

وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعي؛ وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى

عالٍ ومتوسطٍ وسافلٍ، كل ذلك مبين في محله (1)

ص: 366

1- هذا الفصل يختص بمبحث الكليات الخمس من علم المنطق وتطلب تفاصيله في كتب المنطق كالحاشية والمنطق المظفر ومنطق منظومة السبزواري والشفاء وما أشبه، وإنما طرحه الفلاسفة في كتبهم لشدة الحاجة إليه. ثم بدأ الفصل بتعريف الجنس والنوع والفصل وبعض أحكامها، ثم قسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد، ثم قسم الجنس والنوع إلى عالٍ ومتوسط وسافل، ثم ذكر الفرق بين الجنس والمادة، وأيضاً ذكر الفرق بين الفصل والصورة. ثم ذكر قيام الجنس وتقومه بالفصل. إذا اشتركت أنواع مختلفة في جنس واحد، بحيث يطلق عليها جميع جنس واحد، كان الجنس بالنسبة إليها قريباً كالإنسان والفرس والبقر والحمار فإنها جميعاً تشترك في الحيوانية، والحيوان جنسها القريب، ولو كان الأمر عكس ذلك أعني لم تشترك جميعاً في جنس واحد، فهو جنس بعيد بالنسبة إليها، كالإنسان الذي جنسه القريب حيوان وأما جنسه البعيد كالجسم فيطلق على أنواع أخرى ليست من الحيوان وهي تشارك الإنسان في الحيوانية فإن الحجر والشجر أيضاً تشارك الإنسان في الجسمية ولكن تفارقته في الحيوانية، فالجسم جنس بعيد للإنسان والفرس والبقر وما أشبه من الحيوانات. كما أن الفصل القريب هو الفصل الذي يميز كل نوع عن نظيره الذي يشاركه في الجنس القريب كالناطق بالنسبة إلى الإنسان والصاهل للفرس والخائر للبقر والحافر للحمار وما أشبه فإنها فصول قريبة تميز كل نوع عن مشابهه وشريكه، وأما الفصل البعيد فإنه الذي يميز النوع عن نظيره الذي يشاركه في الجنس البعيد كالحساس بالنسبة إلى الإنسان والنامي بالنسبة إلى الفرس وهكذا. أما الجنس العالي - أو جنس الاجناس - الذي تنتهي إليه جميع الاجناس فيكون تحته اجناس مختلفة وليس فوقه جنس قط كالجوهر، والجنس المتوسط فهو الذي تحته جنس أو اجناس وفوقه أيضاً جنس أو اجناس كالجسم والنامي، والجنس السافل الذي فوقه اجناس وليس تحته جنس أصلاً بل كل ما تحته عبارة عن نوع أو أنواع والنوع العالي هو الذي ليس فوقه نوع بل هو أعلي الأنواع، والمتوسط هو الذي فوقه نوع أو أنواع وتحته نوع أو أنواع، والنوع السافل - أو نوع الانواع الذي ليس تحته نوع أصلاً، بل هو منتهي الأنواع. والحاصل أن لكل ماهية آثار خاصة وعلامات تدل عليها كالبرودة للثلج والحرارة للنار، والاضاءة للنور وما أشبه، أنها آثار ثابتة ملازمة لها لا تكاد تفارقها، والماهية بلحاظ ما لها من آثار خاصة بها أو أثر خاص بها تسمى نوعاً وتصنف ضمن نوعاً خاصاً، وبعبارة أدق، الماهية بحسب ما لها من أثر تشكل نوعاً خاصاً بها. والجنس عبارة عن مجموعة معاني ومفاهيم ذاتية تقع في عدة أنواع الحيوان الذي يشترك فيه أنواع عديدة كالإنسان والفرس والحمار وما أشبه، وما لا يوجد إلا في نوع واحد كالناطق - والنطق - يسمى فصلاً، وعلي كل حال فإن الناطق والحساس فصلان - قريب وبعيد - بالنسبة إلى الإنسان، كما أن الجوهر والجسم النامي والحيوان اجناس - عالية ومتوسطة وسافلة - بالنسبة إلى الإنسان وغيره من أنواع الحيوان.

ثمّ إنّنا إذا أخذنا معني الحيوان الموجود في أكثر من نوع واحد مثلاً ، وعقلناه بأنّه الجوهر الجسم الناميّ الحساس المتحرك بالإرادة ، جاز أن نعقله وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه من المعاني كالناطق ، زائداً عليه خارجاً من ذاته ، ويكون ما عقلناه من المعني مغايراً للمجموع منه ومن المقارن ، غير محمولٍ عليه ، كما أنّه غير محمولٍ علي المقارن. فالمفهوم المعقول من الحيوان غير مفهوم الحيوان الناطق وغير مفهوم الناطق ؛ كان المعني المعقول علي هذا الوجه مادّةً بالنسبة إلي المعني الزائد المقارن ، وعلّه مادّةً بالنسبة إلي المجموع منه ومن المقارن. وجاز أن نعقله مقيساً إلي عدّة من الأنواع التي تشترك فيه ، كأن نعقل معني الحيوان المذكور آنفاً -

مثلاً - بأنه الحيوان الذي هو إما إنسان وإما فرس وإما غنم وإما غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعني المعقول علي هذا النحو ماهيةً ناقصةً غير محصورةٍ حتّى ينضم إليها الفصل المختصُّ بأحد تلك الأنواع فيحصّ لها ماهيةً تامةً فتكون ذلك النوع بعينه ، كأن ينضمّ فصل الإنسان مثلاً - وهو الناطق - إلي الحيوان، فسيكون الحيوان هو الناطق بعينه ، وهو نوع الإنسان ؛ ويسمّي الذاتي المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار «جنساً» والذي يحصّله «فصلاً» (1)

ص: 368

1- لما ثبت أن في النوع مفهوماً مشتركاً يسمّي الجنس، فإنّ هذا الجنس اذا لوحظ بشرط لا أي لحاظه وحده خالياً من كل مقارن - كالحيوان -، غير قابل للحمل علي المقارن وحده ، كالناطق، ولا الحمل علي المجموع من الحيوان - مثلاً - ومقارنه - أي الناطق -، والمجموع من الحيوان والناطق هو الإنسان، فلحاظ الحيوان بشرط لا أي الحيوان الذي لا يقبل الحمل علي الناطق وحده، ولا الحيوان وحده ، ولا المجموع منهما أي الانسان، اذ بشرط لا معناه بشرط لا عن كل شيء عن نفسه وعن مقارناته وعن مجموعهما مطلقاً. وهذا مقابل الماهية لا- بشرط ، فإذا لاحظنا و اخذنا معني الحيوان الموجود في اكثر من نوع واحد مثلاً، وعقلناه) أي معني الحيوان (بأنه) اي الحيوان هو (الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة) أي اذا لاحظنا الحيوان بشرط لا (جاز أن نعقله) أي الحيوان علي نحوين أحدهما : أن نعقله وحده بحيث يكون كل ما يقارنه) من المعاني والمفاهيم (كالناطق ، زائداً زائداً مفعول به و متعلق بقوله «نعقله» ومعناه : جاز أن نعقله زائدة (عليه خارجاً من ذاته) أي زائداً علي الحيوان خارجاً من ذات الحيوان بأن نتصور الحيوان ماهية تامة كاملة - أي ماهية معينة غير مبهمة - ولا مرددة بين أنواع واشياء - (و يكون ما عقلناه) حينئذ (من المعني) أي كان - كالناطق هنا - يكون (مغايراً للمجموع منه) أي من الحيوان نفسه (ومن المقارن) الذي هو الإنسان في المثال ، وايضاً (غير محمول) الحيوان (عليه) أي علي هذا المجموع، فلا يحمل الحيوان علي الانسان إذا لوحظ الحيوان بشرط لا، بل لا يحمل علي الحيوان وحده ولا علي الناطق وحده أيضاً كما تقدم : (كما أنّه غير محمول) أي الحيوان بشرط لا (علي المقارن) وحده وهو الناطق هنا، (فالمفهوم المعقول من الحيوان) بشرط لا (غير مفهوم الحيوان الناطق وغير مفهوم الناطق) و(كان) المفهوم والمعني المعقول علي هذا الوجه مادة) قوله «مادة» جواب وخبر كان فالمعني - أي معني الحيوان - بشرط لا مادة (بالنسبة إلي المعني الزائد المقارن) فالمعني الملحوظ هكذا والمتصور بشرط لا مادة بالنسبة إلي المعني الزائد المنظم الي الحيوان والمقارن له، كالناطق هنا، فالحيوان هنا مادة للناطق. (و) كان - الحيوان هنا - المعني الملحوظ بشرط لا (علة مادية بالنسبة الي المجموع منه) أي من الحيوان - المعني الملحوظ بشرط لا- (ومن المقارن) أي الناطق ، اذ الحيوان بشرط لا حينئذ علة مادية بالنسبة الي الحيوان الناطق الذي مجموعهما - الانسان - والنتيجة أنّه علة مادية للانسان. اذن فالحيوان بشرط لا مادة للناطق وحده ، وعلة مادية للانسان. (و) الثاني (جاز أن نعقله) بنحو آخر - أي لا بشرط . وذلك اذا عقلناه (مقيساً الي عدة من الأنواع التي تشترك فيه ، كأن نعقل معني الحيوان المذكور آنفاً - مثلاً) أي جوهرًا جسمًا ناميًا حساساً متحركاً بالارادة (بأنه) أي الحيوان لا بشرط هو (الحيوان الذي هو إما انسان وإما فرس وإما غنم وإما غير ذلك من أنواع الحيوان...الخ). والحاصل أن الماهية بهذا اللحاظ تكون ناقصة غير تامة مبهمة غير معينة تتحصل وتتعين بالفصول، والحيوان بهذا المعني يكون جنسياً للانسان، ويسمّي المحصّل والمعيّن له فصلاً. والحاصل أن المعاني الذاتية المشتركة بين عدة فصول يمكن لحاظها بشرط لا بحيث لا تنطبق ولا تحمل علي شيء مطلقاً فتكون مادة للمقارن وعلة مادية للمجموع، كما يمكن لحاظها لا بشرط بحيث تنطبق و تحمل علي المقارن فيقال الناطق حيوان، وعلي المجموع فيقال الإنسان حيوان أيضاً وكيف كان فالحيوان بهذا اللحاظ والاعتبار جنس للمجموع تتحصل بالفصل، فالجنس والمادة واحدة بالذات، وانما تختلف بحسب اختلاف اعتبارهما ولحاظهما، فالحيوان - مثلاً - مادة إذا لوحظ بشرط لا، و جنس إذا لوحظ لا بشرط. وبهذا يتبين الفرق بين المادة والجنس

والاعتباران المذكوران الجاريان في الجزء المشترك - أعني أخذهُ بشرط لا، ولا بشرط - يجريان في الجزء المختص. فيكون بالإعتبار الأول صورةً للجزء الآخر المقارن، وعلةً صوريّةً للمجموع، ولا يحمل علي شيءٍ منها؛ وبالإعتبار الثاني فصلاً يحصّل الجنس ويتمّ النوع ويحمل عليه حملاً أولياً⁽¹⁾.

ص: 369

1- وأما الفرق بين الفصل والصورة - أو الصورة والفصل، فهو أن المعني الذاتي المختص بنوع واحد كالمعني الذاتي المشترك بين أنواع يمكن لحاظه واعتباره بنحوين ووجهين واعتبارين ولحاظين، فكما أن الجزء المشترك وهو الحيوان مثلاً كان يمكن لحاظه بين الأنواع المختلفة - الحيوانية - بلحاظين وسمي بكل لحاظ باسم خاص، كذلك الجزء المختص كالناطق قابل للاعتبار بلحاظين، فإن لوحظ بشرط لا كان غير قابل للحمل علي النوع، ولا يصح حينئذ أن يقال الإنسان ناطق، إذن لا يحمل علي الناطق وحده ولا عليه وعلي مقارنه اي الحيوان مثلاً وان لوحظ لا بشرط كان قابلاً للحمل علي النوع، ومحصلاً له ومكملاً لنوعية النوع: (فيكون) الجزء المختص - كالناطق - (بالاعتبار الأول) - اي بشرط لا صورة للجزء الآخر المقارن) وهو «الحيوان (و) يكون نفس هذا الجزء المختص - كالناطق - (علة صورية للمجموع) المتألف من الحيوان والناطق أعني الإنسان إذ مجموع الحيوان والناطق هو الإنسان، (ولا يحمل علي شيء منها) إذ لا يحمل علي الحيوان وحده - وهو المقارن للناطق، ولا يحمل علي مجموع الحيوان والناطق وهو الانسان، (و) أما (بالاعتبار الثاني) أعني تعقل الجزء المختص - كالناطق - لا بشرط يسمي (فصلاً) وهو حينئذ (يحصل الجنس) ويعينه ويكمّله في صورة ماهية غير ماردة بين أنواع، ويتمم النوع، ويحمل) أي الفصل والجزء المختص - كالناطق - (عليه) أي علي النوع (حملاً أولياً) ذاتياً. فالحاصل أن الجزء المختص إذا اعتبر بشرط لا كان صورة أو علة صورية، وإذا اعتبر لا بشرط كان فصلاً، فلا فرق بين الفصل والصورة إلا بنحو الاعتبار

فقد تحسّل أن الجزء الأعمّ في الماهيّات. وهو الجنس - متقوّم بالجزء

الأخصّ الذي هو الفصل بحسب التحليل العقلي⁽¹⁾

قال في الأسفار في كيفية تقوّم الجنس بالفصل : «هذا التقويم ليس بحسب الخارج، لاتّحادهما في الوجود، والمتّحdan في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً، بل بحسب تحليل العقل الماهيّة النوعيّة إلى جزئین عقليّین و حكمیه؛ بعليّة أحدهما للآخر، ضرورة احتياج اجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعض ، والمحتاج إليه والعلة لا يكون إلا الجزء الفصليّ لاستحالة أن يكون الجزء الجنسيّ

ص: 370

1- قال بحسب التحليل العقلي لأن الجنس والفصل بحسب الواقع الخارجي متحدان تماماً لا يقبلان الانفكاك، فهما شيء واحد حقيقة لا شيان، وانما يفصل بينهما بالتحليل العقلي، وقوام احدهما بالآخر براد به في مقام الذهن لا في متن الخارج، وذلك أن ماهية الانسان مثلاً تتألف من جزء مشترك هو الحيوان وجزء مختص هو الناطق، بالتصوير العقلي والتصور الذهني إذ يري الذهن أن الحيوان مبهم، والمبهم لا- يمكن أن يوجد في الخارج بابهامه فلا بد أن ينضم إليه شيء وجزء خاص يميزه عما يشاركه في ذلك الجنس من الأنواع المختلفة - كالفرس والحمار والبقر - وهذا الجزء الخاص - كما تقدم -يسمّي فصلاً، ومن غير أن يتحصل الشيء في مقام الثبوت الماهوي لا يكون ماهية نوعية تامة، وهذا كله من فعل العقل ولم يحصل إلا بالتحليل العقلي.

علّة لوجود الجزء الفصليّ، وإلاّ لكانت الفصول المتقابلة لازمة له، فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع . فبقي أن يكون الجزء الفصليّ علّة لوجود الجزء الجنسيّ، ويكون مقسّماً للطبيعة الجنسيّة المطلقة وعلّة للقدر الذي هو حصّة النوع وجزءاً للمجموع الحاصل منه ومما يميّز به عن غيره» ، إنتهى(1)

ص: 371

1- (هذا التقويم ليس بحسب الخارج، لاتحادهما) أي الجنس والفصل في الوجود) الخارجي، والمتحدان في ظرف سواء كان اتحادهما في ظرف الوجود أو الذهن أو كليهما (لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر بالوجود) لأنهما موجودان بوجود واحد، إذ يستلزم تقوم الشيء بنفسه وبما أن قوام الشيء بعلة فيكون الشيء علة نفسه المستلزم لتقدم الشيء علي نفسه، وكلها محالات، (بل) قوام الجنس بالفصل يتصور في ظرف الذهن وبحسب تحليل العقل) وتفكيكه (الماهية النوعية) كالإنسان إلي جزئين عقليين (الحيوان والناطق، (و) بحسب (حكمه) أي حكم العقل (بعلية أحدهما) كالفصل (للآخر) كالجنس، وقوام الجنس بالفصل، (ضرورة) أي لضرورة وهو بيان لعلّة قوام أحدهما بالآخر فهو لضرورة (إحتياج أجزاء ماهية واحدة) كالحيوان والناطق = الإنسان، فيحتاج كل من الحيوان والناطق بعضها الي بعض) وإلا لم تتألف من اجتماعها ماهية واحدة. (والا) لو كان الجزء الجنسي علة للجزء الفصلي لكان علة لجميع الفصول القابلة للمقارنة مع ذلك الجنس (لكانت الفصول المتقابلة) المتعددة ملازمة لذلك الجنس (ولازمة له) وعليه فيكون الشيء الواحد) كالحيوان (مختلفاً متقابلاً) فيكون الحيوان انساناً وفرساً وبقراً وغنماً وحماراً..... الخ في آني واحد وباعتبار واحد وفي موضوع واحد، (وهذا ممتنع) محال. وبعبارة أخرى لو اعتبرنا الجنس علة للفصل ولتحصله و تشخصه وتعيّنه يلزم أن يرافق الجنس الواحد ويلزمه فصول مختلفة متعددة . لان الجنس بحسب الفرض علة للفصول المختلفة، بل المتقابلة، ولهذا يلزم أن يكون الجنس الواحد ملازماً لفصول متقابلة كأن يكون الحيوان ملازماً للنطق والصهيل والحافر والبهيمية والخائر وما أشبهه، ويتصف بها جميعاً في آن واحد، وهو محال إذ لا يمكن كون حيوان واحد متصفاً بالناطق والصاهل والناطق والحافر والخائر وما أشبهه فيكون ناطقاً وناهقاً وصاهلاً وخائراً، وحافراً..... الخ وبعبارة أوضح يكون انساناً وحماراً و فرساً وبقراً وغنماً..... الخ. (فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي، ويكون) الجزء الفصلي أيضاً (مقسّماً للطبيعة الجنسيّة المطلقة) الي حيوان وناطق مثلاً، ويكون الفصل أيضاً (علّة للقدر الذي هو حصّة النوع) فيكون الفصل علة للجنس وبالنسبة للنوع (و) يكون (جزءاً للمجموع الحاصل منه) أي من الجنس (ومما يميّز به) الجنس عن غيره من الأنواع، فالحصّة الحيوانية - بناءً علي علية الفصل - المختصة بالإنسان تختلف عن حصّة الحيوان المختصة بالفرس والبقر والغنم والحمار، ولا يتحقق حينئذ المحذور السابق من إنصاف الجنس الواحد بأنواع متقابلة، بل يقوم الفصل بحسب التحليل العقلي بتفكيك وتحليل الجنس الي أنواع مختلفة وتخصيص كل حصّة بنوع خاص، وبعبارة أوضح: أن الناطق - علي سبيل المثال - يقسم الحيوان الي حيوان ناطق وحيوان غير ناطق، فيكون علة لحصّة من الحيوان وهي المتحققة في ضمن الانسان، ويكون جزءاً للإنسان وهو مجموع الحيوان والناطق

فإن قيل : إنّ الفصل إن كان علةً لمطلق الجنس لم يكن مقسماً له، وإن كان علةً للحصة التي في نوعه وهو المختص به فلا بد أن يفرض التخصيص أولاً حتّى يكون الفصل علةً له، لكنّه إذا تخصص دَخَلَ في الوجود واستغني بذلك عن العلة (1)

ص: 372

1- (فإن قيل :) كما جاء في الجزء الثاني من الأسفار، للاشكال علي القول بعلية الفصل و معلولية الجنس - وقيام الجنس بالفصل - ان ذلك لا يخلو من وجهين أما أن يكون الفصل حينئذ علة لمطلق الجنس أو علة لحصة خاصة منه : (ان الفصل ان كان علة لمطلق الجنس) وقواماً لمطلق الجنس لا لحصة خاصة منه (لم يكن الفصل (مقسماً له) أي للجنس لأنه محصّل حينئذ لتمام الجنس، ومكمل له ومتمم الشيء ومحصله لا يقسم الشيء، وذلك أن الجنس - علي هذا- ملازم للفصل الخاص لا ينفك عنه ، وملازم الشيء و محققه يستحيل أن يقسمه الي حصص متقابلة . وان كان الفصل (علة للحصة) الخاصة (التي في نوعه) أي نوع ذلك الجنس (وهو) الفصل (المختص به) أي بذلك النوع (فلا بد أن يفرض التخصص) للجنس ويتشخص ويتعين الجنس (أولاً) ثم يصير الفصل علة لتلك الحصة الخاصة - النوع الخاص - منه (حتي يكون الفصل علة له) لذلك النوع - وتلك الحصة الخاصة - (لكنه إذا تخصص الجنس وصار حصة خاصة - نوعاً خاصاً - (دخل في الوجود، واستغني بذلك) أي بدخوله حيز الوجود وعالم الوجود (عن العلة) فلا حاجة الي الفصل ليخصه ويشخصه إذ التخصص عين الوجود والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وبالوجود تخصص الأشياء. والحاصل إنه اذا قلنا أن الفصل علة لحصة خاصة من الجنس ، لزم تحقق التقسيم أولاً للجنس بواسطة أمر آخر، فيكون شيء آخر مقسماً للجنس الي حصص معينة، ثم يأتي الفصل ليكون علة لكل حصة من تلك الحصص، لكنه اذا تخصص وانقسم الي الحصص بشيء آخر، استغني عن العلة والحصص بعد تحققها لا تحتاج الي علة يخصصها، إذ تخصصت بالوجود.

قيل : إنّ الخصوصية التي بها يصير الجنس المبهمة حصّةً خاصّةً بالنوع من شؤون تحصّله الوجوديّ الجائيّ إليه من ناحية علّته التي هي الفصل والعلة متقدّمة بالوجود علي معلولها، فالتخصّص حاصلٌ بالفصل، وبه يقسم الجنس الفاقد له في نفسه. ولا ضير في علّية فصول متعدّدة لماهيّة واحدة جنسيّة لضعف وحدتها(1)

فإن قيل : التحصّل الذي يدخل به الجنس في الوجود هو تحصّله، بالوجود الفرديّ، فما لم يتلبّس بالوجود الخارجيّ لم يتمّ ولم يكن له شيء من الشؤون الوجوديّة، فما معني عدّ الفصل علّة له؟(2)

ص: 373

1- (قيل) في مقام الرد ان التحصل الذي حصل للجنس لم يأت إلا من ناحية عملته - أي الفصل - وهذا التحصل كان مفقوداً قبل هذه العلة، فالجنس قبل التحصّل بالعلة عام مبهم وكلي مطلق، وانما تحصّل بالفصل، فقبل انضمام الفصل إليه كان مبهماً في الذهن، وكان ماهية ناقصة مرددة بين أنواع متعددة، فيصير ماهية تامة نوعية بعد انضمام الفصل إليه، وبما أن العلة متقدمة علي المعلول وجوداً، فالفصل متقدم علي التحصل وجوداً، ولا تحصل للجنس قبل مجيء الفصل، والفصل لا يحصل للجنس كله، وليس علة لمطلق الجنس، حتي يرد اشكال : كيف يكون محصل الشيء مقسماً له؟! بل تحصل حصّة خاصة ملازمة للعلة - الفصل - وبمجرد مجيء العلة تحصل تلك الحصّة من الجنس كالنار التي تلازمها الحرارة وهي علة للحرارة، فالفصل يحصل للجنس ويقسمه في آني واحد، ومعني هذا أنّه يمنحه تحصلاً بعدد الاقسام التي انقسم اليها الجنس أي بعدد الانواع المندرجة تحته بعد التحصيل، والحاصل : انا نختار الشق الثاني الوارد في الاشكال وتعتبر الفصل علة لحصّة خاصة من الجنس، وأنّ العلة المفيضة علي الجنس بالوجود والتحقيق في متن الخارج في عين أنّه يخصصه ويعينه ايضاً بنوع خاص وحصّة معينة، فما كان علة لوجود الجنس كان علة التخصّص، وما كان محصلاً له هو المعين والمقسم له ايضاً في الوقت ذاته وهو الفصل، ولا- ثالث في البين ليكون محصلاً للجنس وجاعلاً اياه مستغنياً عن العلة - أي الفصل - فان قيل : الجنس ماهية واحدة والفصول متعددة، فكيف تكون الماهية الواحدة معلولة العلل متعددة؟ قلنا: (ولا ضير) ولا اشكال (في علّية فصول متعدّدة لماهيّة واحدة جنسية) وذلك للضعف وحدتها) فان الماهية الجنسية ضعيفة لأنها وحدة ابهامية.

2- حاصل الاشكال الثاني أن التحصل للجنس حقيقةً هو بالوجود، وهو الذي يحصل للجنس، ولولا وجود الجنس في ضمن فرد من أفراد أو جميع أفراد لم يتم له التحصّل، فالماهية الجنسية ما لم توجد في ضمن أفرادها لم تتحصّل، واذا تحققت و تحصلت بالوجود الخارجي الفردي، بطل حاجتها الي فصل يحصلها لأنه تحصيل للحاصل حينئذ، ولا يتحقق الكلي إلا في ضمن أفراد.

قيل : المراد بتحصيله بالفصل ثبوته التعقلي و كينونته ماهية تامة نوعية، والذي يكتسبه بالوجود الفردي هو تحقق الماهية التامة تحققاً تترتب عليه الآثار الخارجية . فالذي يفيد الفصل هو تحصيل الماهية المبهمة الجنسية وصيرورتها ماهية نوعية تامة، والذي يفيد الوجود الفردي هو تحصيل الماهية التامة وصيرورتها حقيقة خارجية تترتب عليها الآثار (1)

فتبين بما مر:

أولاً: أن الجنس هو النوع مبهماً، والفصل هو النوع محصلاً والنوع هو

الماهية التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل (2)

ص: 374

- 1- (قيل) في مقام الرد ان التحل علي ضربين: التحصيل في مرتبة الماهية والتحصيل في مرتبة الوجود والتشخص و (المراد بتحصيله) أي الجنس (بالفصل ثبوته) أي الجنس (التعقلي) والذهني (وكينونته. الخ) فالفصل يحصل في مرتبة الماهية، وما يحصل له الفصل هو التحصيل في مرتبة الماهية، وما يمنحه الوجود الفردي و يكسبه هو التحصيل الوجودي والخارجي للماهية ، وبين التحصيلين بون شاسع إذ الأول محله وظرفه الذهن والاعتبار العقلي والثاني محله وظرف وجوده الخارج، ولكل منهما آثار خاصة به لا يمكن لحاظهما بلحاظ واحد، ولكل تحصيل أحكامه فلا يصح الحكم علي التحصيلين بحكم واحد، فالفصل يكسب الجنس تحصلاً ماهوياً ظرفه الذهن، بينما الوجود الفردي يكسبه تحصلاً عينياً خارجياً ظرفه الخارج والواقع الخارجي، فلا يمكن الخلط بينهما بل يلزم الفصل بينهما واعطاء كل ذي حق حقه
- 2- واذا شئت فقل : النوع اذا لوحظ مبهمة فهو جنس ، واذا لوحظ محصلاً فهو فصل، واذا لوحظ بشرط لا من الابهام والتحصيل فهو نوع، وما تقدم من أن النسبة في الخارج بين الجنس والنوع أو الفصل والنوع، هي نسبة العينية ، إذ كل واحد منهما عين الآخر ولا ينفك أحدهما عن الآخر، كما أن الجنس والنوع أو الفصل والنوع جزء الماهية في تعريف الماهية وحدها، وكل حمل بينهما فهو حمل أولي ذاتي، فالإنسان حيوان معناه الانسان بتمامه وكماله حيوان والإنسان ناطق يعني أنه بتمامه وكما له ناطق.

وثانياً: أن كلاً من الجنس والفصل محمولٌ علي النوع حملاً أولياً، وأمّا النسبة بين الجنس والفصل أنفسهما فالجنس عرضٌ عام للفصل والفصل خاصّة للجنس، والحمل بينهما حملٌ شائع(1)

وثالثاً: أن من الممتنع تحقّق أكثر من جنس واحدٍ في مرتبة واحدة في ماهية نوعيّة واحدة، وكذا تحقّق أكثر من فصلٍ واحدٍ في مرتبة واحدة في ماهيّة نوعيّة واحدة، لاستلزامه كون الواحد بعينه كثيراً، وهو محال(2)

ص: 375

1- تقدم أن الجنس والفصل متحدان مع النوع اتحاداً مفهوماً، ولهذا فإنهما يحملان عليه حملاً أولاً. ويقول المصنف هنا أن المراد من عروض الجنس للفصل وعروض الفصل علي الجنس هو العروض الذهني دون العروض الخارجي إذ التفكيك بينهما لا يصح إلا في ظرف الذهن وبالتحليل العقلي، وهما يحملان علي النوع بالحمل الذاتي الاولي، بينما يحمل أحدهما علي الآخر بالحمل الشائع الصناعي، فإنا حين نقول الانسان حيوان او الانسان ناطق كان حمل الحيوان والناطق علي الانسان في المثالين حملاً مفهوماً لأن كلا منهما عين الآخر، ولكن حين نقول الحيوان ناطق او الناطق حيوان فإن الأمر مختلف تماماً إذ في المثال الأول حمل الفصل علي الجنس حملاً شائعاً لأن الناطق عرض خاص للحيوان فقد يعرض الذهن الناطق للحيوان، بينما في المثال الثاني نلاحظ أن الحيوان عرض عام للناطق لأنه يشمل ويشمّل غيره من الفصول - كالفرس والبقر والغنم..... الخ، وهذا العروض أيضاً ذهني، والحمل الشائع عبارة عن حمل المصاديق دون المفاهيم، فإنا إذا قلنا «بعض الحيوان ناطق» كانت الحيوانية والعرضية متحدتين وجوداً، يعني اتحدت مصاديق الحيوان الخارجية مع مصاديق الناطق كذلك، وان اختلفت المفاهيم، وكان مفهوم الحيوان مثلاً مغايراً لمفهوم الناطق وبالعكس. فكل من الجنس والفصل خارج عن حد الآخر زائد عليه.

2- (وثالثاً: إن من الممتنع تحقّق أكثر من جنس واحد في مرتبة واحدة) كالمرتبة القريبة أو البعيدة (في ماهية نوعية واحدة) مثل ماهية الإنسان، ففي المرتبة القريبة مثلاً ليس للإنسان جنس سوي الحيوان، كما أنه لا جنس له في المرتبة البعيدة إلا الجوهر، وفي المرتبة المتوسطة أو الوسطي أحد الأجناس المتوسطة وهو الجسم، ولا يمكن أن يكون للإنسان مثلاً في المرتبة القريبة جنسان أو أكثر كأن يكون جنسه القريب من الحيوان والنامي، وهكذا في سائر المراتب ولا يجتمع في المرتبة الواحدة أكثر من جنس واحد. (وكذا) من الممتنع (تحقق أكثر من فصل واحد في مرتبة واحدة في ماهية نوعية واحدة) كأن يكون للإنسان في مرتبته القريبة فصلان أحدهما الناطق والآخر الصاهل. لماذا يمتنع تحقق أكثر من فصل واحد و جنس واحد في مرتبة واحدة في ماهية نوعية واحدة؟؟ (لإستلزامه) لأن جواز ذلك يستلزم (كون الواحد بعينه كثيراً) وذلك بأن يكون الإنسان حيواناً وشيئاً آخر، أو يكون ناطقاً وصاهلاً أو ناهقاً مثلاً في آن واحد (وهو) أي كون الواحد بعينه كثيراً (محال).

ورابعاً: أنَّ الجنس والمادة متَّحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً، فالمادة إذا أخذت لا بشرط كانت «جنساً»، والجنس إذا أخذ بشرط لا كان «مادة». وكذلك الفصل والصورة متَّحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً، فالفصل بشرط لا صورة، كما أنَّ الصورة لا بشرط فصلٌ (1).

ص: 376

1- اعلم أنَّ الفرق بين مفهوم الجنس و مفهوم المادة والامتياز بينهما يكون باعتبار اللا بشرط وبشرط لا، غير أنه قد يؤخذ مفهوم الحيوان بعنوان كونه جنساً - وبما أنه جنس -، وقد يؤخذ بعنوان أنه حابر عن المادة، اذ حين يكون حاكياً عن المادة، يكون مأخوذاً و معتبراً بشرط لا، وعلامة ذلك عدم جواز حمله علي الكل، اذ عند الحمل علي الماهية الخارجية المركبة من المادة والصورة، لما كان المفهوم حاكياً عن المادة امتنع كونه حاكياً عن الكل أيضاً، خلافاً للاعتبار الجنسي الذي هو مفهوم مبهم مساوق للنوعية، أعني أنَّ المفهوم الجنسي هو النوع بعينه، ويقبل الحمل علي النوع حملاً أولياً، فهو اعتبار لا بشرطي، اذا أخذنا الحيوان لا بشرط، أي بعنوان أنه مفهوم ناقص مبهم، فهو مفهوم الجنس، ولو أخذ علي أنه مفهوم تام - كل ما يقارنه مغاير له، فهو اعتبار بشرط لا عن المادة، ومثل هذا الاعتبار تاماً، جار في الفصل والصورة، إذ أنَّ الماهية النوعية تتألف من جزئين أحدهما المفهوم الجنسي الذي يكون جزءاً مشتركاً بين جميع الماهيات، والآخر المفهوم الفصلي المختص بماهية واحدة لا توجد في غيرها، ثم إن هذا المفهوم يشبه مفهوم الناطق في الانسان، يمكن فرضه بوجهين: أحدهما بنفس المعني الذي ذكرناه في الجنس، وهو فرضه بعنوان كونه ماهية ناقصة يجب ضمها الي مفهوم عام حتي يؤلفا ماهية واحدة، وهو الاعتبار اللابشرطي، ويسمى هذا الاعتبار فصلاً، ونفس هذا المفهوم قد يكون حاكياً عن الجزء الخارجي للماهية، وهو الصورة، لو كانت ماهية من الماهيات مركبة في الخارج من المادة والصورة، كالانسان المركب من الجسم والروح، يمكن اعتبار الناطق حاكياً عن الجزء الخارجي المضاف الي المادة، - أعني النفس الإنسانية، والماهية بهذا الاعتبار تكون بشرط لا، إذ ليس النفس عبارة عن الجسم، بل هي أيضاً ليست عبارة عن الانسان المؤلف من الجسم والروح، هذا هو الاعتبار بشرط لا، فإذا كان هذا المفهوم حاكياً عن الصورة الخارجية فهو اعتبار ولحاظ بشرط لا، واما اذا لاحظناه علي أنه جزء من مفهوم الانسان - الذي أحد جزئية الحيوان الذي يتشخص بواسطة مفهوم الناطق - هذا الاعتبار لا بشرطي، ويسمى المفهوم فصلاً بهذا اللحاظ والاعتبار، والحاصل أنه يمكن لحاظ أجزاء الماهية بوجهين: أحدهما بعنوان جزئين تحليليين لمفهوم واحد، فالمفهوم التام المتعين يمكن تحليله وتفكيكه الي حثيتين: حثية الابهام المشترك بين هذه الماهية وسائر الماهيات، والحثية الخاصة بالمفهوم ذاته، وكلاهما اعتبار لا بشرطي، ويحمل كل منهما علي نفس المفهوم بالحمل الأولي، فنفس مفهوم الانسان حين يُلاحظ مبهماً يكون حيواناً، ونفس الحيوان المبهم حين يتم لحاظه متعيناً - أعني حين يتعين في الخارج - يكون انساناً، وهو حينئذ يصير جنساً وناطقه الفصل، ولو جعلنا الحيوان حاكياً عن الجزء الخارجي للانسان، وجعلنا الناطق حاكياً عن الجزء الخارجي الآخر له، واتخذناه جزءاً آخر للانسان، كان المفهومان بشرط لا، لا يعمل أي منهما علي الانسان بالحمل الأولي. فالجنس والمادة متَّحدان جنساً ومختلفان اعتباراً، اذ يختلفان ويفترقان لمجرد اعتبارهما بشرط لا ولا بشرط.

وهذا في الجواهر الماديّة المركّبة ظاهرٌ، فإنّ المادّة والصورة موجودتان فيها خارجاً، فيؤخذ منهما معني المادّة والصورة، ثمّ يؤخذان لا بشرطٍ، فيكونان جنساً وفصلاً (1)

وأما الأعراض فهي بسائط خارجيّة غير مركبة من مادّة وصورة، فما به

ص: 377

1- (وهذا الأمر المذكور آنفاً (في الجواهر المادية المركبة) من المادة والصورة (ظاهر) كيف يكون ظاهراً فيها؟: (فان المادة والصورة التي تتركب منهما الجواهر المادية (موجودتان فيها) أي في الجواهر المادية (خارجاً) لا ذهنًا، وهما جزءان خارجيان للجواهر المادية، (فيؤخذ منهما) أي الذهن يأخذ من المادة والصورة الخارجيتين (معني المادة والصورة) و مفهوماهما (ثم) بعد أن أخذ منهما معناهما (يؤخذان) بالتحليل الذهني، أي الذهن يأخذهما لا بشرط) ومطلقاً عن كل تقييد (فيكونان) أي المادة والصورة (جنساً وفصلاً)، ثم أن الجواهر المادية كالإنسان والفرس والغنم والبقر وماشبهها لأنها أمور خارجية والمادة والصورة توجدان فيها في متن الخارج بوجود واحد، ولهذا فإن الحيوانية مثلاً توجد للإنسان في الخارج وتكون منشأ أثر بكون الانسان متحركاً - منشأ الحركات الحيوانية -، إذ الحيوانية مبدأ الحركات الحيوانية .

الإشتراك فيها عين ما به الامتياز ، لكنّ العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها ثمّ يعتبرها بشرط لا ، فتعود موادّ وصوراً عقلية لها. والأمر في الجواهر المجردة أيضاً علي هذه الوتيرة (1)

ص: 378

1- فتعدد الجنس والفصل - أو المادة والصورة - واعتباراتهما، في المركبات المادية، أمر ظاهر لا ريب فيه (وأما الأعراض فهي بسائط) أي أمور بسيطة (غير مركبة من مادة وصورة) ولهذا فلا وضوح لما تقدم فيها، والأمر هنا غير واضح بل يحتاج الي بعض البيان: (فما به الاشتراك فيها) أي الأعراض والمقولات التسعة العرضية (عين ما به الامتياز) فيها بمعنى اننا مثلاً في العدد خمسة وهو من الكم المنفصل لانجد ان هناك شيئاً مستقلاً يسمّى بالعدد وشيئاً آخر يسمّى بالخمس وقد عرض الثاني للأول وحمل عليه لكي نعتبر العدد مثلاً جنساً والخمس فصلاً له ، فهما في الخارج شيء واحد، وهكذا في الخط أو الزمان اللذان من الكم المتصل فالخط الكذائي والزمان الكذائي وصفه عين ذاته، وهكذا في الكيف المحسوس كالألوان والكيف النفساني وسائر المقولات العرضية التسعة، لأنها بسيطة غير مركبة (لكن العقل يجد فيها) أي في هذه الأعراض (مشتركات و مختصات) بالتحليل العقلي لا بحسب الواقع الخارجي (فيعتبرها) أي العقل يعتبر المشتركات (أجناس) لتلك الأعراض (و) يعتبر المختصات (فصولاً لها) فهي بهذا الاعتبار واللاحاظ العقلي فصول وأجناس (ثم يعتبرها) أي يعتبر و يلحظ تلك الأعراض مرة ثانية لكن هذه المرة (بشرط لا-) من أي شيء (فتعود) تلك المشتركات بهذا الاعتبار الثاني (مواد و) تلك المختصات (صوراً عقلية لها) أي لتلك الأعراض. والحاصل أنا إذا اعتبرنا زماناً معيناً وساعة من الزمان مثلاً، فهو من الكم المتصل غير القار، فالكم ليس امراً مغايراً للمتصل - والاتصال - في ظرف الخارج وان كانا كذلك باعتبار العقل وتحليله، ولما كان الكم والاتصال هنا شيئاً واحداً استحال جعل الكم مثلاً جنساً والاتصال فصلاً له ، إذن ليس الأمر هكذا بل الذهن يعتبر الكم وجهاً مشتركاً وما به الاشتراك، بالنسبة له و يعتبر المتصل وجهة مختصة له - ما به الامتياز - بالنسبة للكم ليميزه عن غيره من انواع الكم وأقسامه ، ثم يعتبر الكم جنساً والمتصل فصلاً له، ثم يعود ليلحظ هذا الجنس والفصل باعتبار آخر أي بشرط لا فتسمي مادة وصورة وهلمّ جزاً. (والأمر في الجواهر المجردة) أي العقول والنفوس المجردة (ايضاً علي هذه الوتيرة) التي في الأعراض، لأنها بسيطة ايضاً كالأعراض، خالية من جنس وفصل خارجيين ، وانما العقل يعتبر لها ما به الاشتراك ليكون جنساً لها وما به الامتياز ليكون فصلاً لها ، واذا اعتبرها بشرط لا عادت المشتركات مواد والمختصات صوراً لها.

الفصل السادس في بعض ما يرجع إلى الفصل

تقرأ في هذا الفصل :

- معاني الفصل : أ- الفصل المنطقي وهو عبارة عن أخص وأعرف اللوازم العارضة للنوع.

ب- الفصل الاشتقاقي وهو المقوم الحقيقي للنوع والمحصل للجنس وهو مبدأ الفصل المنطقي.

2- تمام حقيقة النوع هي فصله القريب - والأخير - فبقاء النوع ببقاء فصله الأخير.

3- لا يندرج الفصل تحت الجنس، فلا يرد الجنس في حد الفصل.

4 - ولو اندرج الفصل تحت الجنس احتاج الي فصل آخر يقومه وهكذا يتسلسل.

5- كما إنه إذا اندرج تحت الجنس لزم إمكان حمل الجنس علي الفصل

حماً أولاً ، بينما تقدم أن الجنس عرض عام للفصل والفصل عرض خاص له، والحمل بينهما شائع صناعي.

6- ان المفاهيم تختلف أحكامها بحسب اعتباراتها المختلفة.

7- تقدم أن الوجود في نفسه هو الذي يمكن انتزاع الماهية منه، ولا ينتزع منه شيء

باعتبار وجوده لغيره، وان كان وجوده الغيري عين وجوده في نفسه.

8- فالفصل مفهوم اضافي، يلحظ بالنسبة إلى الجنس، ووجوده للجنس لا لنفسه. ولهذا

فلا يمكن انتزاع ماهية منه بهذا اللحاظ.

- وليس الفصل مندرجة تحت مقولة الجوهر، كاندراج النوع تحتها، كلا ليس من قبيل اندراج النوع تحت مقولة الجوهر، بل هو من قبيل اندراج الملزوم تحت لازمه الخارج عن حد الملزوم وماهيته.

10 - اذا اخذت الصورة بشرط لا- عن المادة، لا- يتحقق الحمل الأولي بينهما، وإلا لو أمكن الحمل الأولي واندرجت الصورة تحت الجنس، لزم كون الصورة نوعاً، إذ لا يحمل الجنس بالحمل الأولي سوي علي النوع، ويدخل في حده، وكون الصورة نوعاً خلف

للفرض.

11- بين المادة والصورة حمل شائع صناعي، بناءً على القول بالتركيب الاتحادي

بينهما لا الانضمامي.

12- وباعتبار كون الصورة، تمام ماهية النوع يمكن أن يقال فصول الجواهر جواهر، ولا

يعني ان الجوهر داخل في حد هذه الفصول ومحمول عليها بالحمل الأولي.

13- ليس الفصل مركباً من الجنس والفضل، كما أن الصور المادية التي في المادة ليست

مركبة من المادة والصورة، وهي بسيطة حتي في العقل .

14- أن النفس المجردة باعتبار كونها فصلاً لنوعها حيثيتها حيثية الوجود الناعتي التي لا ماهية لها، واما باعتبار وجودها لنفسها التي تمثل تمام حقيقة النوع، يصدق عليها الجوهر وليست صورة حنيند.

يبادر المؤلف هنا إلي بيان نبذة من أحكام الفصل، فيشرع ببيان تقسيم للفصل من خلال ما يتعلق به من مصطلحات، وعليه قم الفصل الي حقيقي و منطقي، والأول عبارة عن الحقيقة التي تميز الماهية عن سائر المشتركات ويتم الماهية ويكملها، إلا أن هذه الحقيقة مبهمة في العادة، وذلك لعدم وجود الفاظ تقي بالعرض وتؤدي المراد والمعني غالباً، ولهذا نراهم أحياناً يستعملون أحد الأعراض الخاصة بالماهية مكان الفصل، وهذه الخاصة التي تعرف الماهية وتدل علي الفصل الحقيقي تسمي الفصل المنطقي أو الفصل المشهور، وفرقوا في بعض المصطلحات بين الفصل المشهور والفصل المنطقي، قالوا الفصل المنطقي عبارة عن مفهوم الفصل مثل الكلي المنطقي الذي هو مفهوم الكلي، والخاصة التي تستعمل استعمال الفصل الحقيقي وبديلة عنه دالة عليه معرفة له، تسمي الفصل المشهور، والحاصل أن المراد هنا من الفصل المنطقي هو المفهوم العرضي الذي يكون من سنخ الخاصة ومعرفة للفصل الحقيقي، مثلاً أن ما يميز الانسان حقيقة عن جميع الأنواع المشاركة له في جنس الحيوان، عبارة عن النفس الإنسانية، لكن ما الفرق بين هذه النفس مع سائر النفوس؟ وما وجه الفرق حقيقة بينهما؟ فإنه سؤال وأمر يصعب الاجابة عليه حقيقة، ولهذا بادروا إلي اختيار كلمة الناطق، وهو سواء كان بمعني المتكلم أو بمعني مدرك الكليات يعد من خواص النفس، فالتكلم هو إيجاد الصوت، والصوت من الكيفيات المسموعة، اما إيجاد الصوت فهو من مقولة «أن يفعل»، وهو إيجاد الفاعل الشيء بالتدرج، كما أن ادراك الكليات عند مشهور الفلاسفة كيف نفساني ومن الأعراض، والمفاهيم المنتزعة منها ان كانت مشتقة فيها، فهي عرضية غير داخله في ذات الماهية وحقيقته، فاختاروا الناطق ليكون معرفاً للفصل الحقيقي، فالمفاهيم التي تعرف علي أنها فصول تكون معرفات للفصل لا الفصل الحقيقي .

قوله : «و يسمي فصلاً اشتقاقية».

أطلقوا علي مبدأ النطق تسمية الفصل الاشتقاقي لأن الناطق بوحده - أعني بحمل «هو هو» - لا يحمل علي الانسان، بل ينبغي أن يشتق منه ما يقبل الحمل علي الانسان، فلما قلنا مبدأ الناطقية هي النفس، والنفس لا تقبل الحمل علي الانسان، ولا يصح حملها عليه، لأنها

جزء من الانسان، لزم أن نشق شيئاً أعني مفهوماً مشتقاً من النفس ثم حملة علي الانسان بحمل «ذو هو»، لا بحمل «هو هو»، فنقول : «ذو النفس» فصل للانسان، وبما أنه يمتنع اشتقاق المفهوم من النفس، لكن يمكن حملة بنحو حمل «ذو هو»، فنقول : كونه ذا نفس ناطقة، والنفس فصل حقيقي، وذا نفس ناطقة يحمل علي الانسان بحمل «ذو هو» وهو حمل اشتقاقي، ولهذا سمي فصلاً اشتقاقية، إذ النفس لا

تقبل الحمل علي الإنسان وليس الانسان نفساً بل هو ذو نفس ، وهكذا في كل ما يشبه هذا المثال مما لا يقبل الحمل علي
المحمول والموضوع بنفسه ، بل يحتاج في صحة الحمل الي مبدأ اشتقائي.

ص: 379

يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين:

أحدهما: أخصّ اللوازم التي تعرض النوع وأعرّفها ، وهو إنّما يعدّ فصلاً ويوضع في الحدود موضعَ الفصول الحقيقيّة لصعوبة الحصول علي الفصول الحقيقيّة التي تقوم الأنواع أو لعدم وجود اسمٍ دالّ عليها بالمطابقة في اللغة، كالناطق المأخوذ فصلاً للإنسان، فإنّ المراد بالنطق إمّا التكلم وهو بوجه من الكيفيات المسموعة وأما ادراك الكلّيات وهو عندهم من الكيفيات النفسانيّة، والكيفية كيفما كانت من الأعراض، والأعراض لا تقوم الجواهر، ويسمي: «فصلاً منطقيّاً»⁽¹⁾

والثاني : ما يقوم النوع ويحصل الجسّ حقيقةً، وهو مبدأ الفصل المنطقيّ ،

ص: 381

1- (أحدهما) أي أحد معيني الفصل وهو الفصل المنطقي غير المشهوري - في مقابل الفصل المنطقي المشهوري - وهو عبارة عن (أخص اللوازم) وأخص لوازم الماهية (التي تعرض النوع وأعرّفها) أي اعرف اللوازم التي تعرض للنوع (وهو) أي الفصل المنطقي (انما بعد فص ويوضع في الحدود، والتعريفات الحدية (موضع الحدود الحقيقية .. الخ) وإنما لا تقوم الجواهر بالأعراض لأن الفصل الحقيقي يجب أن يكون جوهرًا مقومًا للنوع والنوع جوهر مادي والجوهر مقوم للعرض لا- العكس، اذ الجوهر ماهية ان وجدت وجدت في نفسها، والعرض ماهية ان وجدت وجدت لا في نفسها بل في غيرها وهذا الغير هو الجوهر ولا ثالث لهما. وأني للعرض أن يكون محصلاً لجنسه ومقوماً لنوعه وهما جوهران؟! فالنطق من أخص اللوازم لماهية الانسان ليس الا.

ككون الإنسان ذا نفسٍ ناطقةٍ فصلاً للنوع الإنساني، ويسمّي: «فصلاً اشتقاقياً» (1)

ثم إنَّ الفصل الأخير تمام حقيقة النوع، لأنَّه محصل الجنس الذي يحصّله ويتمّمه نوعاً. فما أخذ في أجناسه وفصوله الآخر علي وجه الإبهام مأخوذ فيه علي وجه التحصيل (2)

ص: 382

1- (والثاني هو الفصل المشتق وانما سمّي مشتقاً لأنه مبدأ اشتقاق تلفصل المنطقي ولهذا فإن الفصل الاشتقاقي لا يحمل علي النوع بالحمل الماهوي بل بالحمل الاشتقاقي (ككون الإنسان ذا نفس ناطقة) لا كون الإنسان هو الناطق بعينه (فصلاً للنوع الإنساني، وإنما هذا فصل حقيقي للإنسان - للنوع الإنساني - ومنه يشتق الفصل المشهور فيقال: الإنسان ناطق بمعنى أن كلاً منهما عين الآخر، لأنه عبارة عن حقيقة خارجية، مقومة لحقيقة الإنسان، والمشتق أمر اعتباري، فهذا مقوم حقيقي وفصل حقيقي، وصار مبدأ اشتقاق للفصل المشهور الاعتباري، إذ كل أمر اعتباري له منشأ انتزاع واشتقاق حقيقي، إذ كل ما بالعرض لابد أن ينتهي الي ما بالذات.

2- يقول: أن الفصل الأخير تمام حقيقة النوع، إذ الفصل مأخوذ من الصورة، وقد تقدم أن الجنس والفصل يؤخذان من المادة والصورة، يؤخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة، ولهذا فقد اشتهر عند الفلاسفة أن «شيئية الشيء بصورته لا بمادته» ولما كان الفصل حاكياً عن الصورة كان من الصواب أن نقول: تمام حقيقة الشيء فصله، أو شيئية الشيء بفصله الأخير، ولا مانع من هذا القول مادام الفصل حاكياً عن جزء النوع الذي هو قوام النوع، والعلة في إيراد هذا المطلب هنا وجود إشكال حول الإنسان حيث نقول: الإنسان حيوان ناطق، فإن ماهية الإنسان تتألف من جنسه وفصله، وهما الحيوان والناطق، والحيوان عرف بأنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة نام حساس متحرك بالارادة، فلو أردنا أن نبين الحد التام للإنسان وجب أن نبدأ من الجنس الأعلى أي أن نقول: جوهر ذو أبعاد ثلاثة نام حساس متحرك بالارادة ناطق، فالجسمية - التي هي جوهر ذو أبعاد ثلاثة - مأخوذة في ماهية الإنسان وحقيقته، ومقتضي هذا الحد كون الجسمية ملازمة للإنسان، ثم أن النفس تبقي وان تفتت الجسد وتلاشي، إذ حقيقته نفسه، فهذا الإنسان في الحقيقة باق في نشأة أخرى هي البرزخ رغم أنه فقد الجسمية و تخلي عنها وتحرر من قيودها المادية، فهل يصح أن يقال عن هذا الإنسان الذي في عالم البرزخ - أعني نفس الإنسان التي هي تمام حقيقة الإنسان - بأنه: جسم - جوهر - ذو أبعاد ثلاثة نام حساس متحرك بالارادة؟ وكيف لنا أن نقول الإنسان مركب من الجنس والفصل اللذين هما المادة والصورة، ومادة الشيء جسمه وصورته نفسه، ثم نقول أنه باق علي تمام حقيقته رغم انسلاخه من أحد جزئيه وفقدائه له؟ أعني أن الإنسان كيف يبقي علي انسانيته بعد تلاشي جسده ومادته وقد جعلنا مادته جزءاً من ماهيته وذاته وحقيقته، والكل يكفي في انعدامه وزواله، زوال أحد أجزائه، والذاتي يكفي في عدم تحققه، تخلف أحد ذاتياته، إذ الذاتي لا يتخلف عن الذات، فكيف يمكن للذاتي أن يتحقق رغم تخلف أحد ذاتياته؟! والحاصل إننا لا نستطيع أن ننفي كون الروح والنفس هي الإنسان ولو بعد فناء الجسد وزواله، كما لا نستطيع أيضاً أن نجري عليها حد الإنسان بعد انسلاخها من الجسد المادي، إذ لا يصح أن نقول عن الروح والنفس في النشأة الأخرى وعالم البرزخ أنها جوهر - جسم - نام حساس متحرك بالارادة، فما الحل والجواب لهذا الإشكال؟! وأجاب عنه المرحوم صدر المتألهين في أسفاره حيث جعل الفصل تمام حقيقة الماهية النوعية، ولما بقيت الناطقية علي حالها، والنفس الإنسانية كانت ناطقة، كانت الإنسانية باقية علي حالها لم يطرأ عليها تغيير ولا تبديل، إذ النفس الناطقة ناطقة مدركة للكليات وهو الفصل الذي تقوم به إنسانية الإنسان، وهذا ما أورده المرحوم العلامة واعتمده ههنا. والحق أن هذا الجواب غير واف بالردّ علي الإشكال وغير دافع للشبهة بل غير رافع لها بعد أن استقرت، وهذا الأمر يظهر بأدني تأمل فيما أورده مبسوطاً مفصلاً، بل ينبغي البحث والتحقيق عن الاجابة الصحيحة والحل السليم الذي لا تشوبه الشبهات ولا تودي به الآفات، وليس ههنا محل هذا التحقيق، وإن زعم بعض مشايخنا سلمهم الله أنّها شبهة مستقرة لا طريق للاجابة عنها والرد عليها، ثم أنه رغم ذلك فقد بادر الي الاجابة عنها بما لا يفي بالغرض ولا يسلم من الأشكال، والله العالم. أعلم أن لكل مرتبة ومرحلة

من مراتب النوع فصلاً، تمثل نوعية ذلك النوع فالصورة الإمتدادية وقابلية الإمتداد في الجهات الثلاث فصل للجسم الطبيعي، والنمو فصل للجسم النباتي، والحساسية والتحرك بالارادة فصل للحيوان، والفصل الأخير أي القريب للانسان هو الناطق والانسان نوع الأنواع وأعلي الأنواع جامع لكل كمال مما في الانواع التي دونه، وفصله الأخير بسيط جامع لكل الفصول التي قبله، والنوع الانساني هو أكمل الأنواع، لنفس السبب، فالنوع الانساني جامع لكل جنس ونوع وفصل قبله - في المرتبة التي دونه - لأن فصله البسيط لبساطته جامع لكل جنس ونوع وفصل قبله، فالفصل القريب (تمام حقيقة النوع، لأنه) أي الفصل الأخير (محصل الجنس الذي يحصله ويتممه) أي يحصل الجنس ويتممه (نوعاً) تاماً كاملاً (فما أخذ في أجناسه) أي اجناس ذلك الجنس (وفصوله الأخر علي وجه الابهام) كل الأجناس والفصول المأخوذه في حد الإنسان - عدا الفصل الأخير - انما تؤخذ بنحو الابهام والقدر المشترك وبالمعني الأعم فالجوهر والجسم - وهما جنسان للإنسان - وهكذا النمو والحساس والتحرك بالارادة - وهي فصول بعيدة للإنسان - حين نقول الإنسان جوهر جسم نام حساس متحرك بالارادة، هذه الأجناس والفصول البعيدة كلها أخذت في تعريف الإنسان بنحو الابهام والعموم من غير اختصاص بالإنسان المادي، بل اخذت في حد الإنسان بما هو انسان الذي يشمل الإنسان المجرد والإنسان المادي معاً وهي جميعاً تجتمع في الفصل القريب بنحو الابهام والعموم أيضاً، فما أخذ في أجناسه وفصوله الأخر والبعيدة علي وجه الابهام (مأخوذ فيه) أي في الفصل الأخير والقريب - كالناطق هنا- (علي وجه التحصيل) والتخصيص، فما يؤلف الفصل الحقيقي للنوع يكون بنحو التحصيل والتعيين لا الإبهام والاشتراك فالناطق مثلاً حقيقة محصلة تقوم به إنسانية الإنسان بينما في الأجناس والفصول البعيدة ليس الأمر علي هذا الوجه بل تؤخذ بوجه الابهام والاشتراك، فالإنسان جوهر بما هو انسان لا- بخصوص كونه انساناً مادياً أو انساناً مجرداً، كلاً فأنه جوهر مطلقاً سواء كان انساناً مادياً أو جوهر مجرداً، وهو جسم أكان جسماً مادياً أو كان جسماً مثالياً وهو نام أكان نمواً مادياً أو معنوياً وهو حساس أعم من كونه حساساً بالحس المادي والحواس الخمس وكونه حساساً بالعلم الحضورى بالمحسوسات وهكذا.

شرح نهاية الحكمة ويتفرع عليه أن نوعية النوع محفوظة بالفصل، ولو تبدلت بعض أجناسه ،

ولذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا- عن المادة - التي هي الجنس بشرط لا. في المركبات المادية ، كالإنسان تتجرد نفسه فتفارق البدن ، كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة(1).

ص: 384

1- (ويتفرع عليه) أي علي المطلب السابق (أن نوعية النوع محفوظة بالفصل) لا بشيء آخر (ولو تبدلت بعض أجناسه) أي بعض أجناس النوع، بأن صار الجوهر المادي جوهراً مجرداً ، أو الجسم المادي الطبيعي جسماً مثالياً ، فإن هذا التغير والتبدل في الاجناس - بعض الاجناس - لا يضر بنوعية النوع، والمراد الاجناس البعيدة دون القريبة ، لأن النوع يزول ويتبدل بتبدل جنسه القريب ، (ولذا لو تجردت صورته) أي صورة النوع (- التي هي) أي تلك الصورة هي (الفصل بشرط لا-) لو تجردت هذه الصورة النوعية (- عن المادة التي هي الجنس لا بشرط في المركبات المادية) فصارت صورة مجردة وكان النوع حينئذ نوع مجرداً (كالإنسان تتجرد نفسه) وتنتقل من عالم المادة الي عالم التجرد المثالي (فتفارق) نفسه (البدن) وتحل في جسم مثالي برزخي (كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة) ولا يضر بها تبدل بعض أجناسه البعيدة.

ثم إنَّ الفصل غيرٌ مندرج تحت جنسه الذي يحصّله - بمعنى أنَّ الجنس غيرٌ . مأخوذ في حدّه أخذَ الجنس في النوع - ففصول الجواهر ليست بجواهر . وذلك لأنّه لو اندرج تحت جنسه افتقر إلى فصل يقومه، ونقل الكلام إلى فصله، ويتسلسل بترتّب فصول غير متناهية، وتحقّق أنواع غير متناهية في كلّ فصل، ويتكرّر الجنس بعدد الفصول ، وصريح العقل يدفعه (1)

ص: 385

1- انت تعلم أن الجنس العالي الجوهر جنس بعيد للانسان، والجسم أيضاً جنس بعيد له يندرج تحت جنس الجوهر ولكن الفصل سواء كان بعيداً أو قريباً (غير مندرج تحت جنسه الذي يحصّله) أي الجنس الذي يحصله الفصل لعدم وجود السنخية بينهما، وانما يندرج الشيء تحت ما يجمع بينهما السنخ الواحد - أي المتحدان في السنخية يمكن اندراج أحدهما تحت الآخر، ومعني عدم إندراج الفصل مطلقاً تحت الجنس مطلقاً أن الجنس يؤخذ في حد النوع فنقول: الإنسان حيوان مثلاً، لكنه لا يؤخذ في حد الفصل، فلا يقال الناطق حيوان، ولهذا (ففصول) الماهيات الجوهرية وفصول (الجواهر، ليست بجواهر) أي لا- يحمل عليها الجوهر حملاً أولياً، فالفصل أمر بسيط لا يتركب من جنس وفصل حتي يكون جنس الفصل الجوهري جوهرًا محمولاً- عليه بالحمل الأولي ولكن لا ينافي ذلك حمل الجوهر عليه بالحمل الشائع، وكذا حمل المقولات العرضية علي فصول الأعراض - كما جاء في الجزء الثاني من الأسفار - وهو مراد الشيخ الرئيس في الشفاء حيث قال: «ويجب أن يعلم أن الذي يقال من أن فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف كيف، معني ذلك أن فصول الجوهر يلزم أن تكون جوهرًا، وفصول الكيف يلزم أن تكون كيفًا، لا أن فصول الجوهر يؤخذ في ماهيتها حدّ الجوهر علي أنها جواهر في أنفسها، وفصول الكيف يؤخذ في ماهيتها حد الكيفية علي أنه كيفية». . فلا يحمل عليها الجوهر بالحمل الأولي، فالناطق ليس جوهرًا بالحمل الأولي. اما الدليل الاول علي المدعي: (وذلك لأنه) أي الفصل (لو اندرج تحت جنسه افتقر الي فصل يقومه) أي لو كان الفصل ماهية نوعية مندرجة تحت جنس تلك الماهية بحيث يؤخذ ذلك الجنس في حد ذلك الفصل كما يؤخذ في حد النوع فلو كان فصل الجوهر جوهرًا لزم أن يكون الفصل ماهية مركبة من جنس وفصل، وكان جنسه الجوهر و(افتقر) ذلك الفصل (الي فصل آخر يقومه) ويميزه عما يشاركه من وجوه الاشتراك في ذلك الجنس (ونقل الكلام الي فصله) فيحتاج الي جنس آخر وفصل آخر (ويتسلسل) هذا الأمر، وافتقار كل فصل الي جنس وفصل (بترتّب فصول غير متناهية في كل فصل) ويكون أنواع غير متناهية في كل فصل (ويتكرر الجنس بعدد الفصول) فيكون لكل فصل جنس وفصل (وصريح العقل يدفعه).

علي أنّ النسبة بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينية ، ويكون الحمل بينهما حملاً أولياً، ويبطل كون الجنس عرضاً عاماً للفصل، والفصلُ خاصّةً للجنس(1)

ولا ينافي ذلك وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسّم، كقولنا: «كلّ ناطق حيوان» و«بعض الحيوان ناطق»، لأنّه حمل شائع بين الخاصة والعرض العام - كما تقدّمت الإشارة إليه ، والذي نفينا هو الحمل الأولي، فالجوهر مثلاً صادق علي فصوله المقسّمة له من غير أن تندرج تحته ، فيكون جزءاً من ماهيّتها(2)

فإن قلت : ما تقدّم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه ينافي قولهم - في تقسيم الجوهر علي العقل والنفس والهيولي والصورة الجسميّة والجسم - بكسّون الصورة الجسميّة والنفس نوعين من الجوهر، ولازم كون الشيء نوعاً من مقولة اندراجهُ ودخولهُ تحتها. ومن المعلوم أن الصورة الجسميّة هي فصل الجسم مأخوذاً بشرط لا، ففي كونه نوعاً من الجوهر دخول الفصل الجوهريّ تحت جنس الجوهر وأخذ الجوهر في حدّه. ونظير البيان جارٍ في عدّهم النفس نوعاً من الجوهر، علي أنّهم بينوا بالبرهان أنّ النفس الإنسانية جوهرٌ مجرّد باقٍ بعد مفارقة البدن، والنفس

ص: 386

- 1- الدليل الثاني : لما تقدم من أن النسبة بين الجنس والفصل أن الجنس عرض عام للفصل، والفصل عرض خاص للجنس، ولو اندرج الفصل تحت جنسه تنقلب النسبة بينهما الي العينية فيكون الجنس عين الفصل وبالعكس وهذا خلاف الفرض.
- 2- (ولا- ينافي ذلك) أي ما تقدم من عدم كون الفصل ماهية نوعية مندرجة تحت الجنس - تحت جنسه - لا ينافي وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسّم) له - أي لذلك الجنس - وانما نفينا وقوع الحمل الأولي بينهما، وما هو حاصل هنا حمل شائع صناعي بين المصاديق الخارجية ولا مانع من تحقيقه ، فلا منافاة بين القول السابق وما تحقق هنا.

قلتُ : يختلف حكم المفاهيم باختلاف الاعتبار العقلي الذي يطروها، وقد تقدم في بحث الوجود لنفسه ولغيره أن الوجود في نفسه هو الذي يُنتزع عنه ماهية الشيء. وأمّا اعتبار وجوده لشيء فلا يُنتزع عنه ماهية، وإن كان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه . والفصل مفهوم مضاف إلى الجنس، حيث أنه مميّز ذاتي للنوع وجوده للجنس، فلا ماهية له من حيث إنه فصل. وهذا معني قولهم : «إنّ لازم كون الجنس عرضاً عاماً للفصل والفصل خاصّة له أن ليست فصول الجواهر جواهر

ص: 387

1- (فان قلت) في مقام الاشكال : (ما تقدم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه ينافي قولهم) في تقسيم الجوهر الي خمسة أقسام (بكون الصورة الجسمية) وهي القابلية للأبعاد الثلاثة فصلاً للجسم، (و كون (النفس) الناطقة، وهي الفصل بشرط لا فصلاً للماهية الإنسانية و(نوعين من الجوهر) بكون الأول فصلاً للجسم والثاني فصلاً للماهية الإنسانية ، (ولازم كون الشيء نوعاً) كما في الصورة الجسمية والنفس، ولازم كون الشيء نوعاً (من مقولتي) من المقولات (اندراج و دخوله تحتها) أي تحت نفس تلك المقولة، فالصورة الجسمية والنفس يندرجان تحت مقولة الجوهر، وهذا يكفي لبطان القول السابق بل يجوز للفصل ان يندرج تحت جنسه. والحاصل أن الصورة الجسمية والنفس نوعان من الجوهر مندرجان تحته، فلا مانع أن تكون بعض الفصول الجوهرية جوهرية بالحمل الأولي. بيان ذلك بالتفصيل : (ومن المعلوم أن الصورة الجسمية هي فصل الجسم) لكن (مأخوذاً) و معتبراً (بشرط لا، ففي كونه) أي الصورة الجسمية (نوعاً من الجوهر دخول الفصل الجوهري تحت جنس الجوهر) أي لازم كون الصورة الجسمية نوعاً من الجوهر، إندراج فصل الماهية الجوهرية تحت جنس الجوهر وأيضاً لازم ذلك (أخذ الجوهر في حده) وتعريفه ، ونظير هذا البيان الذي تقدم في الصورة الجسمية ، بيان آخر (جار في عدّهم النفس) الناطقة (نوعاً من الجوهر، علي أنهم) وإضافة الي أنّهم (بينوا) هذه الحقيقة والمدعي واثبتوه (بالبرهان علي حد زعمهم، وذلك أن النفس الإنسانية جوهر مجرد باقي بعد مفارقة البدن) ولا تزول كما تزول سائر الصور، لأنها ماهية تامة تحتاج الي جنس وفصل وجنسها .الجوهر، فثبت اندراجها تحت مقولة الجوهر ، (و من جهة أخرى فإن (النفس) الانسانية الناطقة صورة الانسان، وهي بعينها مأخوذة لا بشرط) أي لو اخذت لا بشرط فهي (فصل للماهية الانسانية).

بمعني كونها مندرجة تحت معني الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها»(1)

ص: 388

1- (قلت) في مقام الرد: ان للفصول اعتبارات ثلاثة: اعتبارها لا بشرط الماهية واعتبارها بشرط لا عن الماهية، بالاعتبار الأول كون الفصول الجوهرية فصولاً وبالاعتبار الثاني كونها صوراً، وأما بالاعتبار الثالث فالصور الجوهرية تمام حقيقة الشيء، ثم انه يختلف حكم المفاهيم باختلاف الاعتبار العقلي الذي يطروها، وقد تقدم في بحث الوجود لنفسه ولغيره) في الفصل الثالث من المرحلة الثانية (أن الوجود في نفسه هو الذي ينتزع عنه ماهية الشيء) وان ماهية الشيء لا ينتزع إلا من الوجود في نفسه لذلك الشيء، ولا ينتزع من وجوده الغيري: (واما اعتبار وجوده) غيراً أي (الشيء) آخر (فلا ينتزع عنه ماهية، وان كان وجوده الغيره عين وجوده في نفسه) وقد تقدم أن وجود الاعراض وجود رابطي أي وجودها غيري لا نفسي ولهذا فلا يمكن انتزاع ماهية منها، لأن الماهية لا تنتزع إلا من الوجود لنفسه، نعم يمكن ان تكون الأعراض مبدأ انتزاع للماهية، (والفصل مفهوم مضاف الي الجنس، حيثية أنه مميز ذاتي للنوع، وجوده) ليس لنفسه بل (للجنس) بل جميع الفصول وجودها للأجناس فلا- ماهية له) أي للشيء (من حيث أنه فصل) ولهذا فإن وجودها ليس مبدأً للانتزاع الماهيات، والحاصل أنه بعد ما ثبت أن الفصول لا ماهية لها وجودات للغير لا لنفسها فيندفع الاشكال الذي يقول بناءً علي كونها جواهر يلزم اندراجها تحت مقولة الجنس - جنسها - وتحتاج ايضاً الي فصل آخر، كما تقدم في الفصول السابقة، وان كانت اعراضاً لزم كون الجوهر متقوماً بالعرض. (وهذا معني قولهم) أي الحكماء: ((ان لازم كون الجنس عرضاً عاماً للفصل، والفصل خاصة له) أي للجنس كما تقدم أن للفصل حقيقة غير حقيقة الجنس و(ان ليست فصول الجواهر جواهر) بمعني كونها مندرجة تحت معني الاجناس ومفهومها كاندراج الانواع تحت اجناسها، كـلاي أي: (كونها مندرجة تحت معني الجواهر اندراج) أي كاندراج (الانواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها) وحاصله: أن ما يقال من كون الفصل عرضاً خاصاً للجنس وكون الجنس عرضاً عاماً للفصل معناه أن للفصل حقيقة غير حقيقة الجنس ولو كان الفصل مندرجاً تحت الجنس كان من سنخ مقولة الجنس وكان الحمل بينهما أولياً، واطلاق لفظ الجوهر علي الفصل من باب اطلاق اللازم علي الملزوم واندراج الملزوم تحت اللازم، كأن نقول «الله تعالي واجب» أو «الاربعة زوج» فإن لفظ الجلالة - تعالي - والاربعة ملزومات والواجب والزوجية - الزوج لازم لهما، فقد قمنا بدرج لفظ الجلالة والاربعة تحت لازمهما، واطلاقنا لازم كل منهما عليه. فأطلقنا اللازم علي الملزوم - واللازم لا يدخل تحت ماهية الملزوم بل خارج عنها زائد عليها. فمفهوم الفصل مفهوم ناعتي، وحيثية التمييز الذاتي للنوع، ولهذا فلا ماهية تامة له حتي يعد نوعاً من الجوهر، ويحمل عليه حملاً أولياً، ولما تبين هذا فقد اندفع الاشكال ولكن التهافت والتناقض واضح في كلام العلامة (قدس سره) بين صدر الكلام وذيله، حيث صرح بأن ملاك كون النفس من انواع الجواهر، كون الوجود في نفسه هذا في صدر كلامه، واما في ذيله فقد جعل ملاك ذلك كون وجودها لنفسها، فانتبه.

وأما الصورة من حيث إنها صورة مقومة للمادة فحيث كانت بشرط لا بالنسبة إلى المادة لم يكن بينهما حمل أولي فلا إندراج لها تحت الجنس، وإلا كانت نوعاً بينه وبين الجنس عينية وحمل أولي، هذا خلف. وإن كان بينها وبين المادة حمل شائع بناءً على التركيب الإتحادي بين المادة والصورة (1).

نعم، لما كانت الصورة تمام ماهية التنوع كما عرّفوها بأنها ما به الشيء هو هو

ص: 389

1- تقدم أن لا ماهية للفصل لأن وجوده لغيره لا لنفسه ولهذا فلا يندرج تحت جنسه، فما حكم الصورة المقومة للمادة هل تندرج تحت جنسها أم لا؟ وهل يحمل الجوهر عليها وينسب إليها أم لا، وهل يصح أن يقال الصورة جوهر أم لا؟ والجواب أن للصورة اعتبارات مختلفة، لكل اعتبار منها حكم خاص به علي النحو التالي: (وأما الصورة من حيث أنها صورة مقومة للمادة فحيث كانت هذه الصورة) بشرط لا- بالنسبة إلى المادة لم يكن بينهما) أي بين الصورة والمادة (حمل أولي) فلا تحمل الصورة على الجنس بالحمل الأولي، فلا اندراج لها) أي للصورة (تحت الجنس) إذ لا- يحمل كذلك إلا المعاني المعتبرة بشرط لا، والجنس هو المادة لا بشرط، وكيف يجوز للمعتبر لا بشرط أن يأخذ حكم المعتبر بشرط لا (والا) لو كانت الصورة مندرجة تحت جنسها (كانت الصورة (نوعاً) وأنت تعلم أن (بينه) أي بين النوع (وبين الجنس عينية) إذ النوع - كالإنسان - عين الجنس - كالحيوان -، والجنس أي الحيوان عين النوع الإنسان - وبينهما (حمل أولي)، ومن الواضح أن (هذا) أي كون الصورة عين الجنس، وكون الحمل بينهما حملاً أولياً، (خلف) أي خلاف للفرض، وذلك أن المفروض اعتبار الصورة بشرط لا، ولا يتحقق الحمل إلا إذا اعتبرت لا بشرط، وبعبارة أوضح: أن المفروض هو اعتبار الصورة مقومة للمادة وبشرط لا عن المادة، والعينية بينها - علي اعتبار كونها نوعاً - وبين الجنس خلاف للمفروض من كون النسبة بين الفصل - أي الصورة لا بشرط، والجنس - وهي المادة لا بشرط - هي العرض الخاص والعرض العام إذ الثاني عرض عام للأول والأول عرض خاص للثاني، فلا عينية ولا اتحاد مفهوماً بينهما .

بالفعل، كانت فصول الجواهر جواهر، لأنّها عينُ حقيقة النوع وفعلية، لكن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجواهر بحيث يكون الجواهر مأخوذاً في حدّها بينه وبينها حملٌ أوليٌّ(1)

فتبين بما تقدّم، أنّ الفصول بما أنّها فصولٌ بسائطٌ غير مركّبة من الجنس والفصل، ممحصّة في أنّها مميّزات ذاتيّة، وكذلك الصور الماديّة التي هي في ذاتها ماديّة موجودة للمادة بسائطٌ في الخارج غير مركّبة من المادّة والصورة، وبسائطٌ في العقل غير مركّبة من الجنس والفصل؛ وإلا كانت الواحدة منها أنواعاً متسلسلةً

ص: 390

1- وعدم تحقق الحمل الأولي بينهما لا ينافي أن يكون بين الصورة والمادة حمل شائع واتحاد وجودي في الخارج، ووجودهما فيه بوجود واحد (بناءً على التركيب الاتحادي بين المادة والصورة) فإنهما موجودان في الخارج بوجود واحد، غير قابلين للإنفكاك في ظرف الواقع الخارجي، وما تقوم من الإنفكاك والاعتبار بينهما إنما هو بالتحليل العقلي، وفي ظرف الذهن والوجود الذهني، وأما علي القول الثاني، وهو التركيب الإنضمامي - بمعنى أن لكل منهما وجود مستقلاً منحازاً منضمّاً إلي صاحبه في الخارج -، فلا يقع الحمل بينهما مطلقاً، لا بالحمل الشائع ولا- بالحمل الأولي. حتي هنا ذكرنا حكم اطلاق الجوهر علي الفصول باعتبارين، الأول: باعتبار كون الفصول الجوهرية فصولاً، وذلك باعتبارها لا بشرط الماهية. والثاني: باعتبار كون الفصول صوراً وهو اعتبارها بشرط لا عن الماهية. أما الوجه والحكم الثالث أو وجه ذلك بالاعتبار الثالث فهو ما أشار إليه (قدس سره) بقوله: (نعم) بناء علي الاعتبار الثالث وهو كون الصورة تمام ماهية النوع ولما كانت الصورة بناءً علي هذا الاعتبار. (تمام ماهية النوع) وتمام حقيقته، ومحصلة لفعليته: (كما عرفوها) أي الصورة بأنها ما به الشيء هو هو بالفعل) ولا تتحقق الماهية إلا بها، ولما كانت جميع الأجناس والفصول منطوية فيها (كانت فصول الجواهر جواهر، لأنها) أي الصورة (عين حقيقة النوع وفعليته) أي عين فعلية النوع..... الخ. فإطلاق الجوهر علي الفصول وحمل الجوهر علي الفصل لا يستوجب العينية بين المفهومين أيضاً، بل يكفي كون العينية بين الوجودات الخارجية والمصاديق، وبالحمل الشائع دون الحمل الأولي. والحاصل أن الفصل ليس من أقسام الجوهر، وعد الفصل من الجواهر الخمسة أمر مجازي.

وأما النفس المجردة فهي باعتبار أنها فصلٌ للنوع حيثيّتها حيثيّة الوجود الناعتيّ وقد عرفت أن لا ماهيّة للوجود الناعتيّ ، وأما من حيث تجرّدها في ذاتها فإنّ تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها، كما أنّها موجودة في نفسها، وهي تمام حقيقة النوع، فيصدق عليه الجوهر، فتكون هي النوع الجوهرية الذي كانت جزءاً صورياً له، وليست بصورة، ولا ينافيه كون وجودها للمادة أيضاً. فإنّ هذا التعلّق إنّما هو في مقام الفعل دون الذات، فهي مادية في فعلها لا في ذاتها(2)

ص: 391

1- (فتبين بما تقدم أن الفصول بما أنها فصول) أي بالاعتبار الأول وهو اعتبارها لا بشرط بسائط غير مركبة من الجنس والفصل) بل بهذا الاعتبار (ممضنة) وخالصة (في أنها) أو في كونها (مميزات ذاتية) للنوع، فالفصول لا بشرط ليست سوي مميزات وخصائص ذاتية للنوع وكذلك الصور) وهي الفصول بشرط لا حكمها حكم الفصول بالاعتبار الأول - لا بشرط - وأن الصور المادية التي هي في ذاتها مادية ومتعلّقة بالمادة (موجودة للمادة بسائط في الخارج... الخ) فهذه الصور المادية بسيطة مطلقاً أي في الخارج وفي العقل والذهن، لأنها لو كانت مركبة منهما، افتقر الفصل الي فصل آخر لأنه مركب من جنس وفصل، والفصل الثالث كذلك وهلمّ جرّاً يتسلسل إلي ما لا نهاية وقد تقدمت الإشارة إليها في هذا الفصل.

2- (واما النفس المجردة) بعد أن ذكرنا اعتبارات الصورة الجسمية فالنفس المجردة أيضاً لها ثلاثة اعتبارات كما للصورة الجسمية (فهي) أي النفس المجردة (باعتبار أنها فصل للنوع) الانساني وهو الاعتبار الأول، من هذا الحيث أو بهذا الاعتبار (حيثيتها) أي حيثية النفس المجردة (حيثية الوجود الناعتي : وقد عرفت ان لا ماهية للوجود الناعتي) فالنفس المجردة لا ماهية لها من هذا الحيث وبهذا الاعتبار، ولا تندرج تحت ماهية الجنس (واما من حيث تجرّدها) أي النفس المجردة (في ذاتها) وبالاعتبار الثاني أي كونها بشرط لا (فان تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها، كما أنّها موجودة في نفسها) أيضاً (وهي) من جهة اخري (تمام حقيقة النوع، فيصدق عليه الجوهر)، إذ الجوهر يصدق علي تمام حقيقة النوع، (فتكون) النفس المجردة (هي النوع الجوهرية الذي كانت النفس (جزءاً صورياً له) أي لذلك النوع الجوهرية (وليست) النفس حينئ (بصورة) لذلك النوع الجوهرية : فإن النفس بهذا الاعتبار تمام حقيقة النوع، ولبساطتها واجدة لجميع الأجناس والفصول السابقة عليها ومنها الجوهر، فاطلاق الجوهر عليه اطلاق حقيقي، وعليه يطلق علي الفصل الانساني - مثلاً - أنّه جوهر من باب أنه خارج اللازم، فالذي صار الآن نوعاً جوهرياً بالاعتبار الأول، كان جزءاً صورياً للنوع الجوهرية بالاعتبار الثالث. وهنا دفع دخل حاصله : لو كانت النفس وجودها للغير - أي للمادة - فما معني وجودها لنفسها، وكيف يكون لها وجود تقسي؟! (فإن هذا التعلّق) للنفس بالمادة لا ينافي كونها جزءاً صورياً للنوع الجوهرية لا صورةً له، ولا منافاة بين الاعتبارين إذ من جهة تجرّدها فإن وجودها لنفسها، وومن جهة تعلّقها بالمادة كون وجودها بالغير - أي بالمادة - فاعتباره بالغير، وذلك أن هذا التعلّق إنّما هو في مقام الفعل) فالنفس متعلقة بالمادة فعلاً (دون الذات) ومجردة ذاتاً، (فهي مادية في فعلها لا في ذاتها).

هذا علي القول بكون النفس المجردة روحانية الحدوث والبقاء كما عليه المشاؤون. وأما علي القول بكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهي تتجرد في ذاتها أولاً، وهي بعد متعلقة بالمادة فعلاً ثم تتجرد عنها في فعلها أيضاً بمفارقة

البدن (1)

ص: 392

1- (هذا) الذي نقدم عن النفس المجردة من أحكام واعتبارات انما هو (علي القول بكون النفس المجردة) حادثة اولاً، لا قديمة - كما زعم افلاطون - بل و(روحانية الحدوث والبقاء) واستقلالها عن المادة والجسم تماماً - حدوثاً، وبقاءً (كما عليه المشاؤون) من القائلين بحدوث النفس لا بقدمها مثل ارسطو، (وأما علي القول) الثاني والفئة الثانية من القائلين بحدوث النفس (بكونها جسمانية الحدوث) ومادية الحدوث أي حدوثها مقارنة لحدوث المادة وبسبب حدوث المادة وفقيرة محتاجة الي المادة في حدوثها، لكنها (روحانية البقاء) مستغنية في بقائها عن المادة والجسم - كما قال المرحوم صدر المتألهين (ع)، (فهي) أي النفس المجردة (تتجرد في ذاتها أولاً) أن للنفس حين الحدوث اعتبار واحد فقط هو الفصلية، لأن وجودها حين الحدوث للمادة لا لنفسها لأن حدوثها بحدوث البدن، فلا استقلالية لها حتي تكون منشأ لانتزاع الماهية (وهي) أي النفس (بعد متعلقة بالمادة فعلاً) أي انها بعد الحدوث متعلقة بالمادة فعلاً فقط وتتجرد ذاتاً عن المادة، (ثم تتجرد عنها) أي عن المادة (في فعلها أيضاً بمفارقة البدن) أي أن النفس بعد مفارقتها للجسم والبدن المادي - أي بعدم الموت - تتجرد حتي في فعلها، بعد ما كانت مجردة في ذاتها فقط، وهي حينئذ مستقلة منحازة ومنشأ للماهية لكنها صورة لا فصل. ولهذا فلا يرد النقض والاشكال علي القاعدة المتقدمة.

الفصل السابع في بعض أحكام النوع

النوع هو الماهية التامة التي لها في الوجود آثار خاصة. وينقسم إلى ما لا

أجعه

تقرأ في هذا الفصل :

1- أن النوع ماهية تامة ذوآثار خارجية خاصة، وهو علي قسمين :

أ- النوع الحقيقي ، الذي لا يتوقف في ترتب آثاره عليه، الا علي الوجود الفردي -

المصادقي - الخارجي.

ب- النوع الإضافي، الذي يتوقف في ترتب آثاره علي ضم فصل أو فصول اليه ، وحينئذ

فهو جنس لما دونه من أنواع، وان كان لتمامية ماهيته نوعاً مركباً من جنس وفصل.

2- توجد الماهية النوعية في الخارج بوجود واحد، وهو وجود النوع، اذ الحمل بين كل

جزء من الأجزاء وبين النوع، حمل أولي.

واما بالاعتبار الذهني بين أجزاء الماهية - الجنس والفصل - فالنسبة هي التغاير بالابهام

والتحصيل، فكل منهما عرضي للآخر.

3- يختلف المركب الحقيقي عن غيره، بأن الأجزاء في المركب الحقيقي تفقد آثارها،

ويتحقق منها شيء ثالث ذو آثار خاصة به، ولهذا فالتركيب بين المادة والصورة تركيب اتحادي لا انضمامي.

4- الماهيات النوعية بعضها كثير الأفراد، وبعضها الآخر ينحصر في فرد واحد، كالعقل المجرد بالذات والفعل. إذ الكثرة اما تمام ذات

الماهية أو بعضها أو خارج عنها لازم لها أو خارج عنها مفارق لها، فعلي الاحتمالات الثلاثة الأولي يستحيل تحقق الفرد، لأن الفرد لا يتحقق إلا اذا كان كثيراً، والكثير مؤلف من آحاد، فالفرد لا يتحقق رغم أن المفروض كونه كثير الأفراد والمصاديق.

واما علي الاحتمال الأخير وهو كون الكثرة بسبب عرض مفارق للنوع، يلزم كونه ممكنة، وحامل هذا الامكان مادة، فيجب كون هذا النوع

مادة، فكل نوع كثير الأفراد ، مادي، وكل نوع غير مادي - أي مجرد - ليس غير الأفراد بل له فرد واحد فحسب.

يتوقف في ترتب آثاره عليه إلا علي الوجود الخارجي الذي يشخصه فرداً كالإنسان - مثلاً - ويسمى : «النوع الحقيقي»، وإلي ما يتوقف في ترتب آثاره عليه علي لحوق فصلٍ أو فصول به، فيكون جنساً بالنسبة إلي أنواع دونه، وإن كان نوعاً بالنظر إلي تمام ماهيته، كالأنواع العالية والمتوسطة، كالجسم الذي هو نوع من الجوهر عالٍ ثم هو جنس للأنواع النباتية والجمادية، والحيوان الذي هو نوع متوسط من الجوهر وجنس للإنسان وسائر الأنواع الحيوانية، ويسمى : «النوع الإضافي»(1)

ثم إن الماهية النوعية توجد أجزائها في الخارج بوجود هو وجود النوع، لأن الحمل بين كل منها وبين النوع حمل أولي، والنوع موجود بوجود واحد : وأما

ص: 394

1- قوله (قدس سره): (كالإنسان - مثلاً) إذ لا يحتاج في ترتب آثاره الخارجية عليه إلا علي الوجود الخارجي الفردي، ولا يكون منشأ أثر الـ بتحقيق مصاديقه في الخارج. ويؤخذ النوع لا بشرط، مبهمة، (فيكون جنساً) ووجهاً مشتركاً (بالنسبة إلي أنواع دونه، وإن كان نوعاً مختصاً بماهية محصورة (بالنظر إلي تمام ماهيته) واعتباره بشرط لا. قوله (قده): (كالجسم الذي هو نوع من الجوهر عالي) إذا لوحظ بشرط لا أي ماهية تامة، (ثم) في الوقت ذاته (هو) أي الجسم (جنس للأنواع النباتية والجمادية) أن لوحظ لا بشرط أي قيس إلي ما دونه من الأنواع المندرجة تحته فالجسم رغم كونه نوعاً من الجواهر، لا يكون منشأ ترتب أثر إلا بانضمام فصل إليه كالنفس النباتية ليكون شجرة أو الصورة الحيوانية ليكون جسماً حيوانياً، والا قبل لحوق الفصل بالأنواع التي تحته كالحيوان والنبات، كان جنساً، هذا بالنسبة إلي الجسم الذي هو نوع عال من الجوهر، (و) هكذا الحيوان... الخ) إذا أخذ ولوحظ بشرط لا وماهية تامة فإنه (نوع متوسط من الجوهر، وجنس للإنسان وسائر الأنواع الحيوانية) إذا لوحظ لا بشرط، فيحتاج في ترتب أثره عليه إلي لحوق فصل أو غيره إليه كالناطق وكيف كان فإن لحوق الفصل الواحد بالنسبة إلي الجنس القريب، كالناطق بالنسبة إلي الحيوان، واما لحوق الفصول العديدة بالنسبة إلي الأجناس البعيدة والمتوسطة فإنه كالفصل النباتي والحيواني والانساني بالنسبة إلي الجوهر الذي هو جنس متوسط، وإلي الجسم الذي هو جنس بعيد. ويسمى : («النوع الإضافي») كما يسمى القسم الأول بالنوع الحقيقي .

1- (ثم أن الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج من اجناس وفصول (بوجود واحد، هو وجود النوع) وكما ان الاجزاء تتعدد في الذهن، تتعدد في الخارج أيضاً، لا بوجودات متعددة منحاذاة علي حده، بل بوجود واحد. والوجود الواحد يمكن أن يكون منشئاً لمفاهيم مختلفة، بلحاظ ما يعرض له من اعتبارات مختلفة (لأن الحمل بين كل منها) أي من الأجزاء وبين النوع، حمل أولي و) من جهة أخرى فإن (النوع موجود بوجود واحد) في الخارج، وعليه فالجنس والفصل المتحدان مع النوع مفهوماً، يوجدان في الخارج بوجود واحد، وبعبارة أخرى: الحمل بين أجزاء الماهية والنوع مثل «الانسان حيوان» أو «الانسان ناطق» حمل أولي، فإذا كان مفهومان متحدين معني، كانا متحدين وجود بطريق أولي، ولما كان النوع موجود بوجود واحد، كانت المفاهيم المتحدة معه - كالجنس والفصل - موجودة أيضاً بوجود واحد، (واما في الذهن فيبينها) أي بين الأجزاء (تغاير بالابهام والتحصيل) فإن الجنس مبهم والفصل محصل، وحيث الابهام غير حيث التحصيل. هذا القول الذي ذهب إليه المصنف (قدس سره) من (وجود اجزاء الماهية النوعية في الخارج بوجود واحد، هو وجود النوع، وان اجزاء الماهية كما أنّها متعددة ماهية في الذهن، متعددة ايضاً من جهة الماهية في الخارج، وان اتحدت وجود هذا أحد أقوال أربعة، وقد سبق اليه المرحوم السبزواري في شرحه علي منظومته، وتبعه المرحوم العلامة هنا. أما بقية الأقوال فإنها قول شيخ الإشراق السهروردي، بأن أجزاء الماهية - الجنس والفصل - متعددة في الخارج ماهيةً ووجوداً، كما هي متعددة في الذهن كذلك، والقول المنسوب الي المولي صدر المتألهين، بأن اجزاء الماهية متعددة في الذهن ماهيةً ووجوداً، اما في الخارج فلا شيء سوي الوجود، والقول الأخير، ان اجزاء الماهية وان تعددت في الذهن ماهيةً ووجوداً، إلا أنها متحدة في الخارج ماهيةً فقط. وفيما اختاره المصنف (قدس سره) : من أن الجنس والفصل لا يوجدان في الخارج إلا بوجود واحد، هو وجود الماهية النوعية، إشكالاً، لأنه مبني علي القول بأصالة الماهية، واما علي مختار المصنف ومبناه في القول بأصالة الوجود، فإنه غير تمام، ولهذا كان علي المؤلف (رحمه الله) أما أن يعرض عن قوله بأصالة الوجود الي القول بأصالة الماهية - وانت تعلم ما في هذا القول من توالي فساد لا يمكن السكوت عليها -، وأما أن يعرض عن مختاره هنا ويلجأ إلي قول يناسب مبناه هناك. ومن هنا فإن الأنسب بل الحق هو ما ذهب اليه المولي صدر المتألهين (قدس سره). فافهم.

ومن هنا ما ذكروا أنه لابد في المركبات الحقيقية - وهي الأنواع المادية - أن يكون بين أجزائها فقرٌ وحاجةٌ من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة. وقد عدّوا المسألة ضرورية.

ويمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية . وذلك بأن يحصل من تألف الأجزاء أمرٌ آخر وراءها له أثرٌ جديدٌ خاص وراء آثار الأجزاء، لا- مثل المركبات الاعتبارية التي لا- أثر لها وراء آثار الأجزاء، كالعسكر المركب من أفراد ، والبيت المركب من اللبن والجص وغيرها(1)

ومن هنا يترجح القول بأن التركيب بين المادة والصورة تركيبٌ إتحادي لا

إنضمامي- كما سيأتي إن شاء الله (2)

ص: 396

- 1- (ويمتاز المركب الحقيقي من غيره) أي من المركب الاعتباري (بالوحدة الحقيقية) خلاف للمركب الاعتباري فإن الوحدة فيه اعتبارية (وذلك) بيان لوجه أمتياز المركب الحقيقي عن غيره، أو بيان لوجه الوحدة الحقيقية : (بأن يحصل من تألف الأجزاء) مجتمعة منضمة بعضها إلى بعض (أمر آخر وراءها) أي وراء الأجزاء وخلافاً لها (له) أي للمركب بعد تركيبه وانضمام اجزاء بعضها إلى بعض (أثر جديد خاص) غير آثار الأجزاء منفردة و(وراء آثار الأجزاء) هذا معني الوحدة الحقيقية كالماء المركب من الهيدروجين والاكسجين فان للماء أثراً وفائدة خاصة تختلف عن أثر الهيدروجين وحده واثر الاكسجين وحده وقبل التركيب وله فوائد تختلف عن فوائدهما منفردة. قوله (رحمه الله) : (كالعسكر المركب من افراد) مثلاً الجيش المؤلف من مائة الف جندي ان كان كل واحد منهم قادراً علي مواجهة جندي واحد من الخصم، كان أثره مواجهة جيش مؤلف من مائة الف جندي ، وليس وراء هذا الأثر الذي يرجع في الحقيقة الي أثر الاجزاء منفردة، أثر آخر ، وهكذا البيت المركب من اللبن والجص وغيرها من المركبات الاعتبارية إذ الوحدة فيها بعد التركيب والتأليف لا تزيد علي قبلها شيئاً ولا تأتي بأثر جديد، والتركيب فيها موزع علي الأجزاء منفردة ولهذا فالتركيب ليس حقيقياً حتي يذوب المركب في الأجزاء والجزء في المركب.
- 2- (ومن هنا) حيث كان التركيب بين أجزاء الماهية تركيباً حقيقياً لأن أجزائها موجودة بوجود واحد، والوحدة بينها وحدة حقيقية لحاجة بعضها إلى بعض (يترجح القول بأن التركيب بين المادة والصورة تركيب إتحادي) حقيقي (لا انضمامي - كما سيأتي إن شاء الله) تعالي في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة.

ثم إن الماهيات النوعية منها ما هو كثير الأفراد كالأنواع التي لها تعلق ما بالمادة، كالعنصر، وكالإنسان. ومنها ما هو منحصر في فرد، كالنوع المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً وهو العقل. وذلك أن الكثرة إما أن تكون تمام ذات الماهية النوعية أو بعضها أو خارجةً منها لازمةً أو مفارقةً؛ وعلي التقادير الثلاثة الأول يمتنع أن يتحقق لها فرد، إذ كل ما فرض فرداً لها وجب كونه كثيراً، وكل كثير مؤلف من آحاد، وكل واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً، وكل كثير فإنه مؤلف من آحاد وهكذا، فيذهب الأمر إلي غير النهاية، ولا ينتهي إلي وحي، فلا يتحقق الواحد، فلا يتحقق لها فرد، وقد فرض كثير الأفراد، وهذا خلف؛ وعلي التقدير الرابع، كسant الكثرة بعرض مفارق يعرض النوع يتحقق بانضمامه إليه وعدم انضمامه الكثرة، وكل عرض مفارق يتوقف عرضه علي سبق إمكان حامله المادة، فيكون النوع مادياً بالضرورة. فكل نوع كثير الأفراد فهو مادّي، وينعكس بعكس النقيض إلي أن كل نوع مجرد فهو منحصر في فرد، وهو المطلوب (1)

وانما

ص: 397

1- (ثم إن الماهيات النوعية) علي قسمين : (منها ما هو كثير الافراد كالانواع التي لها تعلق ما بالمادة) سواء كانت مادية محضة أعني مادية ذاتاً وفعلاً و متعلقة بها في مقام الذات والفعل معاً (كالعنصر) وقد توصل العلم الحديث الي مئات من هذه العناصر، أو كانت مادية في مقام الفعل ومجردة في مقام الذات (كالإنسان، وهو عبارة عن الصور المنطبعة في النفس الإنسانية فهي متعلقة بالمادة في مقام الفعل، وكالأعراض المتحققة في المادة، هذا القسم الأول، ومنها ما هو منحصر في فرد واحد (كالنوع المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً وهو العقل). (وذلك) أي الدليل علي حصر الماهيات النوعية المجردة في فرد واحد، وإن النوع المجرد منحصر في ذلك الفرد: (إن الكثرة) إذا تحققت في نوع ما لا يخلو من احتمالات أربعة، الأولى: أما أن تكون هذه الكثرة (تمام ذات الماهية النوعية)، الثاني: (أو) أن تكون هذه الكثرة (بعضها) أي بعض ذات الماهية النوعية، الثالث: (أو) أن تكون الكثرة (خارجة منها) أي من الماهية النوعية الأزمة) للماهية، الرابع: (أو) أن تكون الكثرة خارجة من الماهية وعرضاً (مفارقةً) للماهية، ولا خامس لهذه الاحتمالات، أما الاحتمالات الثلاثة الأولى باطلة: (وعلي التقادير الثلاثة الأول يمتنع أن يتحقق لها فرداً) أي لو كانت الكثرة تمام ذات الماهية أو بعضها أو عرضة لازمة لها، يمتنع ويستحيل تحقق فرد لتلك الماهية، لماذا؟ إذ كل ما فرض فرد لها) أي للماهية (وجب كونه كثيراً) لأننا سلمنا أن الماهية التي ينتمي إليها هذا الفرد إما أن تكون الكثرة ذاتية لها، أو عرضاً لازماً لذاتها، (و) من جهة أخرى نجد أن (كل كثير فإنه مؤلف من آحاد) فما فرض فرداً للماهية كان كثيراً مؤلفاً من عدة آحاد وهكذا كل فرد - واحد- مفروض يجب كونه كثيراً، لما تقدم من أن الفرد أو الواحد ينتمي إلي ماهية، الكثرة أما ذاتي لها أو لازم ذاتها أو بعض ذاتها، وهذا الكثير يتألف من آحاد (فيذهب الأمر) علي هذا النحو ليتسلسل (إلي) ما لا نهاية وغير النهاية، ولا ينتهي هذا الأمر المتسلسل (إلي واحد) يتوقف عنده، وإذا لم ينته هذا المسلسل إلي فرد واحد يتوقف عنده، (فلا يتحقق الواحد) وإذا لم يتحقق الواحد (فلا يتحقق لها) أي لتلك الماهية (فرد) أصلاً (وقد فرض) أي فرضت تلك الماهية (كثير الأفراد) لها أفراد عديدون (وهذا) أي عدم تحقق فرد لها أصلاً (خلف) أي خلاف الفرض الذي تقدم من كون الماهية المفروضة لها أفراد كثيرون في الوجود (و) أما علي التقدير الرابع والأخير - أي كون الكثرة عرضاً مفارقاً للماهية النوعية -، (كانت الكثرة بعرض مفارق يعرض النوع) والماهية حينئذ تتحقق بانضمامه أي بانضمام العرض المفارق - وهو الكثرة هنا - (إليه) أي إلي النوع (وعدم انضمامه إليه) (الكثرة) الكثرة فاعل فعل متقدم هو «يتحقق» أي الكثرة تتحقق للنوع والماهية النوعية بانضمام هذا العرض المفارق إلي النوع، ولا تتحقق بعدم انضمامه إليه، وكل عرض مفارق يتوقف عرضه) وعروضه للنوع (علي سبق امكاني، حامله المادة) أي عروض كل عرض مفارق للنوع منوط بالامكان السابق الذي تحمله المادة في طبيعتها - وهو الامكان الاستعدادي - ولولا هذا الامكان والاستعداد في الماهية النوعية لقبول العرض - أي كان -، لا يتحقق عروض عرض مفارق لماهية نوعية قط، إذ لا يتحقق شيء لشيء إلا إذا كان المعروض له قابلاً ومستعداً لقبول العرض بمادته المستعدة والقابلة لكل

امكان، فلو تم ذلك وقلنا ان الكثرة النوعية منوطة بعرض مفارق ذا مادة مستعدة لقبول العارض صح الأمر وانتهى، ولهذا (فيكون النوع مادياً بالضرورة) وعليه (فكل نوع كثير الأفراد فهو مادي، وينعكس هذا القول - أو القضية - (بعكس النقيض الي القضية التالية : (ان كل نوع مجرد فهو منحصر في فرد) وبواسطة اثبات الكثرة للنوع المادي واختصاصها به، وكون المادي نقيضاً للمجرد يتم تأليف قضية عكس النقيض الكفيلة باثبات حصر النوع المجرد في فرد واحد وهو المطلوب).

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

وهي الأجناس العالية التي إليها

تنتهي الماهيات بالتحليل

وفيها واحد وعشرون فصلاً

ص: 399

المرحلة السادسة في المقولات العشر

الفصل الأول : في المقولات وعددها

في المقولات وعددها (1)

نقرأ في هذا الفصل :

1- للممكن ماهية ، وهذه الماهية اما مشتركة فهي الجنس، واما مختصة فهي الفصل.

2- تنتهي الاجناس عند جنس اعلي لاستحالة تسلسلها الي ما لا نهاية المستلزم لتركب ذات الممكن من اجزاء غير متناهية ، ولازمه عدم امكان تعقل الماهية بتمام ذواتها وذاتيَّتها .

3- اذا أخذ الجنس بشرط لا فهو مادة خارجية والمواد محدودة، فسليلة الأجناس

محدودة أيضاً. وتسمى الأجناس العالية مقولات.

4 - يظهر من هذه المقدمات: أولاً: أن المقولات بسيطة لا تركب لها من جنس وفصل، لأنها أجناس عالية . ثانياً : المقولات متباينة بتمام الذات ، اذ ليس لها جنس مشترك. ثالثاً : الماهية الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة واحدة، لأنها متباينة بتمام الذات .

فاذا صدقت مقولتان أو أكثر علي مفهوم واحد، كان المفهوم غير مندرج تحت أي مقولة من المقولات، كالمفاهيم القابلة للصدق علي الواجب والممكن معاً، لأن الواجب لا ماهية له، فلا يندرج هذا المفهوم تحت ماهية أصلاً.

رابعاً : الماهيات البسيطة - كالفصول الجوهرية - وكالنوع المفرد النقطة والآن والسكون -

خارجة عن المقولات، اذ ليس فيها لأنها لا ماهية لها.

خامساً : الواجب والممتنع خارجة من تحت المقولات غير مندرجة فيها لأنها لا ماهية

5- عدد المقولات استقرائي لا برهاني، أما المفاهيم الماهوية أو مفاهيم الماهية - ما يرد في جواب ما هو-، والشئئية - الموجودة -، والعرضية - أي القيام بالغير، والهيئة والحال - أي القيام بالغير وفي الغير -، والنسبية - أي الموجود في الغير -، لا ماهية لها، بل تنتزع من نحو وجود الاشياء

6- وعن ابن سهلان أن المقولات أربع : الجوهر والكم والكيف والنسبة.

7- ذهب شيخ الاشراق الي أن المقولات خمس: الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة .

1- كلمة المقول عند الفلاسفة والمنطقيين تعني المحمول، وانما سميت بالمقولات لأنها أعم المحمولات التي تحمل علي الأشياء - الموضوعات -، ولا يحمل عليها شيء حملاً ذاتياً، فالمقولة هي ما يحمل علي الأشياء حملاً ذاتياً ولا يحمل عليها شيء حملاً ذاتياً، يعتقد الفلاسفة أن الماهيات الممكنة التي تتحقق في هذا العالم لها محمولات عامة هي أعلي الأجناس في الممكنات وليس فوقها جنس، ولو كان فوقها جنس لحمل عليها شيء بنحو الحمل الذاتي - حملاً ذاتياً -، فالمقولات هي أعلي أجناس الممكنات، هذا بالنسبة الي مفهوم المقولات ثبوتاً. ما الدليل علي وجود الأجناس العالية اثباتاً - في مقام الاثبات ؟ فالدليل والبرهان الذي أقامه المصنفة علي وجود الأجناس العالية يشتمل علي مقدمات، أولاً : اننا نلاحظ وجود ماهيات نوعية، وذلك لما تقدم من أن لكل ممكن ماهية تستوي نسبتها إلي الوجود والعدم، وثانياً : قد ثبت أيضاً أن بين الماهيات مشتركات ذاتية تشترك فيها جميعاً، إلا ماتم استثنائه من الماهيات كما سيأتي ان شاء الله تعالى -، فإن بين ماهية الانسان مثلاً و ماهية الفرس مشتركاً ذاتياً هو الحيوان، كما أن لكل من الماهيتين أموراً مختصة بكل منهما كالناطق المختص بالانسان والصاهل المختص بالفرس وهما من خصائصهما الذاتية، ثم أن نفس هذه المشتركة الذاتية عند ملاحظتها نجد أن بينها مشتركات ذاتية أخرى أيضاً، فالحيوان والشجر يشتركان ذاتاً في الجسمية، والجسمية مشتركة بين الحيوان والشجر، ولهذا فقد يكون للشيء الواحد اجناس متعددة، وقد تقدم الأجناس تصاعدية، هناك الجنس العالي والمتوسط والداني، فهل هناك أجناس تنتهي عندها جميع الأجناس وتقف عندها الاجناس في سيرها التصاعدي، أم أنها لا تقف عند حد بل تتصاعد الي ما لا نهاية، وان لكل جنس جنساً فوقه إلي غير النهاية؟ بناءً علي القول بانتهائها عند حد معين ووجود أجناس تنتهي عندها سائر الأجناس أي ليس فوقها جنس أصلاً، بناءً علي هذا يثبت وجود المقولات لأن هذه الأجناس العالية مقولات أي أنها أعلي الأجناس، وأما علي الثاني ينبغي عدم انتهائها عند حد بل تصاعدها إلي غير النهاية، وهو محال كما في البرهان الذي أقامه سيدنا العلامة، لاستلزامه التسلسل والوقوع في هذا المحذور المحال، وجه الاستحالة اننا حينئذ نحتاج الي ادراك مفاهيم كثيرة الي غير النهاية، اذ ادراك الماهية ادراكاً صحيحاً يتوقف علي ادراك أجناسه وفصوله جميعاً، ثم أن الأنواع التي تتألف في الخارج من المادة والصورة تؤخذ أجناسها من المادة كما ان فصولها تؤخذ من الصورة، فلو صح أن يكون ل ماهية ما أجناس الي غير النهاية، وجب أن تكون لها مواد الي غير النهاية، فالماهية الموجودة في الخارج يجب أن تكون ذات أجزاء إلي غير النهاية بحيث تتحقق و توجد كل مادة علي مادة أخرى، وسيأتي بطلان هذا القول، إذ سيأتي ان شاء الله تعالى في محله أن العلل المادية متناهية ويستحيل أن تكون العلل المادية للشيء متصاعدة إلي ما لا نهاية، فان العلة المقومة للشيء المادي الخارجي وهي المادة والصورة، متناهية، وعليه يلزم كون الأجناس المنتزعة من هذه المواد متناهية قطعاً، والمراد أنه لا توجد مواد غير متناهية هنا بالفعل، ونعني بذلك أن الجسم لم يتألف من مواد غير متناهية، لا أنه لم يتألف من مواد قبلية سابقة، مثلاً حين يتبخر الماء عند درجة الغليان وتبديل حقيقته من السائلة إلي الحقيقة الغازية، فإن الماء يكون مادة للبخر القادم، والبخر مادة لشيء آخر، وذلك الآخر مادة لشيء ثالث، والثالث مادة الشيء رابع وهكذا الرابع الخامس، والخامس السادس، وهلم جرا. كل ذلك علي سبيل المثال، لكن السؤال هنا الشيء الذي نقول ليست له مواد غير متناهية، هل المقصود أن ليس له مواد وقع فيها العديد من التغير والتبدل قبل ان يتوقف عند هذه الحالة ؟ أم المقصود أن ليس له مادة غير متناهية في الوقت الراهن وبالفعل ؟ ان قلنا أنه لم يوجد من جراء تبدل مواد غير متناهية، وأن هذه المادة لم يحدث فيها تغيير الي غير النهاية قبل انتهائها وبلوغها إلي هذه المرتبة، فقد خرج مما نحن فيه، ولا يقول به أحد من الفلاسفة أيضاً، لرفضهم جميعاً لهذا المعني، واعتقادهم بأن الحوادث - والامور الحادثة وكل حادث - غير متناهية حتي من جهة الأبتداء، فما يثبت هناك عبارة عن عدم وجود مواد غير متناهية بالفعل، فالمواد التي توجد في الموجود. أيا كان - عبارة عن مادة وصورة، كالهيليولي والصورة النوعية التي تحققت فيها، ولو سمينا الصور المتوسطة بعد انضمام الهيليولي اليها مادة لا تصير غير متناهية أيضاً، بل يجب كون المادة الموجودة حالياً وبالفعل في هذا الجسم الخارجي وفي هذا النوع من انواع الجسم، يجب كون هذه المادة الفعلية والصورة المتحققة فيها غير متناهية، اما المواد السابقة التي وقع فيها التغير فلا تدل علي عدم تهايتها.

لا- ريب أنّ للموجود الممكن ماهيّة هي ذاته التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهي ما يقال في جواب (ما هو؟)؛ وأنّ في هذه الماهيّات مشتركاتي و مختصّاتٍ - أعني الأجناس والفصول - وأنّ في الأجناس ما هو أعمّ وما هو أخصّ، أي إنّها قد تترتّب متصاعدةً من أخصّ إلى أعمّ، فلا محالة تنتهي السلسلة إلى جنسٍ لا جنسٍ فوقها لاستحالة ذهابها إلى غير النهاية المستلزم لتركّب ذات

الممكن من أجزاء غير متناهية ، فلا يمكن تعقل شيء من هذه الماهيات بتمام ذاتياتها، علي أنّ هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا موادّ خارجيّة أو عقليّة والمادّة من علل القوام، وهي متناهية - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - (1)

فتحصّل أن هناك أجناساً عاليةً ليس فوقها جنس، وهي المسمّاة

به «المقولات» (2)

ص: 404

1- المقدمة الأولى : (لا ريب أنّ للموجود الممكن ماهيّة هذه الماهية (هي ذاته) أي ذات الشيء (التي تستوي نسبتها) أي نسبة تلك الذات، (الي الوجود والعدم، (و) تلك النسبة هي ما يقال في جواب (ما هو؟)، ، أما المقدمة الثانية : (وأن في هذه الماهيات مشتركات و مختصات - أعني الأجناس والفصول - (و) اعلم ايضاً (أن في الأجناس ما هو أعمّ وما هو أخصّ...الخ) أي يتصاعد الجنس من الجنس السافل الي الجنس العالي ، وكلما ازداد الجنس علوّاً ازداد تعميماً وإبهاماً، وكلما كان أعلي كان أعمّ لشموله لمصاديق أكثر وعدد أكبر من الأفراد، فالجسم والحيوان جنسان للإنسان، إلا أن الجسم أعم وأشمل من الحيوان، والثاني أخص من الأول، إذا اتضح هذا كله وبعد حفظ المقدمتين نستنتج : (فلا محالة تنتهي السلسلة الي جنس لا جنس فوقها) لماذا لا بد من انتهاء هذه السلسلة ؟ الاستحالة ذهابها) أي تلك السلسلة (الي غير النهاية) من الأجناس، اما وجه الاستحالة فهو كون هذا التسلسل كغيره ، من التسلسل (المستلزم لتركب ذات الممكن من أجزاء غير متناهية) فالتسلسل يستلزم كون الماهية الواحدة مركبة مؤلفة من أجزاء كثيرة جداً لا تكاد تنتهي عند حدٍّ معين (فلا يمكن تعقل شيء من هذه الماهيات بتمام ذاتياتها) وذلك أن أذهاننا وعقولنا عاجزة عن ادراك اللامتناهي ، اذا علمت هذا (علي) أي أضف اليه (أن هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا) هي في الحقيقة أما (موادّ خارجية) اذا كان المركب خارجياً، (أو) مواد (عقلية) اذا كانت الماهية بسيطة كالأعراض والعقول (والمادة من علل القوام) في الأشياء، اذ العلة اما خارجية عن الأشياء، او داخلية وجزء من الشيء، والمادة من القسم الثاني الذي تكون العلة فيه داخلية في وجود الشيء وجزءاً مقومة للشيء، (وهي) أي هذه العلل المقومة للذات وللماهية متناهية ، كما سيأتي ان شاء الله تعالى) في الفصل الخامس عشر من المرحلة الثامنة في باب العلل، فالمواد متناهية ولما كانت هذه المواد هي الأجناس لا بشرط، تحصّل أن الأجناس ايضاً متناهية .

2- (فتحصّل أن هناك...الخ) والمقولات عشر احداها جوهر قائم بالذات، والبواقي اعراض قائمة بالجوهر، مثل الأين والمتمي والوضع والجدّة والكيف والكم والاضافة وان يفعل وان يفعل.

أولاً: أن المقولات بسائط غير مركبة من جنس وفصل، وإلا كان هناك

جنس أعلي منها، هذا خلف (1)

وثانياً: أنها متباينة بتمام ذواتها البسيطة، وإلا كان بينها مشترك ذاتي وهو

الجنس، فكان فوقها جنس، هذا خلف (2)

وثالثاً: أن الماهية الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولتر واحدة، فلا يكون شيء واحد جوهرًا وكماً معاً، ولا كمًا وكيفاً معاً، وهكذا. ويتفرع عليه أن كل معني يوجد في أكثر من مقولة واحدة فهو غير داخل تحت المقولة، إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه لكان مجسّساً بجنسَيْن متباينين أو أجناس متباينة، وهو محال. ومثله ما يصدق من المفاهيم علي الواجب والممكن جميعاً، وقد تقدمت الإشارة إلي ذلك (3)

ص: 405

- 1- (أولاً... الخ) لأن المقولات ان كانت مركبة كانت ذات جنس وفصل، ولزم كون الجنس فوقها وقد أثبتنا وسلمنا بأنها أعلي الأجناس ليس فوقها جنس، ولهذا فإن فرض كونها ذوات أجناس ومركبة من جنس وفصل، فرض خلف ومخالف لما تم فرضه والتسليم به.
- 2- (وثانياً... الخ)، فلو كان تميزها ببعض الذات أو بملازم خارج من الذات لوقع المحذور إذ لو كان تميزها بعض الذات لزم أن يكون بينها جنس مشترك، وقد أثبتنا أنها بسيطة غير مركبة حتي يكون الجنس جزءاً مشتركاً بينها، وأنت تعلم أنه بناءً علي ذلك يحصل محذور وقوع الجنس فوقها و(هذا خلف) لما تقدم من كون المقولات أعلي الأجناس ليس فوقها جنس.
- 3- (وثالثاً... الخ) وحاصله أن ماهية الانسان مثلاً، جنسه الحيوان، وجنسه المتوسط النامي، وجنسه العالي الجوهر، كل هذه الاجناس من مقولة واحدة هي الجوهر لا يدخل فيها مقولة عرضية، وليس بينها كيف ولا كم ولا غيرهما، وإلا لزم ادغام مقولتين في مقولة واحدة، حال كونهما متباينتين بتمام الذات، وما ليس بينهما وجه اشتراك وجنس مشترك لا- يمكن ان يتم ادغامهما في بعضهما، وقس علي ماهية الإنسان سائر الماهيات (اذ لو دخل تحت ما يصدق عليه لكان مجسّساً بجنسين متباينين) كالحركة فإنها تندرج تحت مقولة الأين ومقولة الكم، لوجود نوعين من الحركة هما الحركة الكمية والحركة الأينية المكانية، ولو كانت الحركة نوعاً من الكم ونوعاً من الأيسن لكانت ذات جنسين ولهذا قال: (لكان) هذا المعني الموجود في أكثر من مقولة واحدة - كالحركة - (مجسّساً) هذا المعني (بجنسين متباينين وأجناس متباينة، وهو) أي تجنّسه بجنسين متباينين (محال) فصدق هذه المفاهيم علي الحركة صدق عرضي لأنها متحدة وجوداً، والحمل بينها حمل شائع، والصدق يختلف عن الإندراج، إذ الاندراج عبارة عن وقوع نوع تحت جنس ما، والحركة وان صدق عليها مفهوم المقولة، غير أن هذا الصدق ليس صدقاً ماهوياً، وصدق هذه المفاهيم علي الحركة إنما هو صدق عرضي كما تقدم (ومثله) أي مثل ما تقدم من عدم اندراج الماهية الواحدة تحت أكثر من مقولة واحدة (ما يصدق) أيضاً (من المفاهيم علي الواجب) بالذات (والممكن) بالذات (جميعاً)، فلو وجدنا مفهوماً قابلاً للاندراج تحت الواجبات وقابلاً للاندراج أيضاً تحت الممكنات علمنا أنه ليس من الماهيات المندرجة تحت المقولات، لكون الواجب تعالي بالذات، منزهاً من الماهيات، وهو في الحقيقة لا يعد قابلاً للاندراج بل قابل للصدق علي هذا وذاك وانطبق كل من الواجب والممكن عليه، فالمناطق آن كل مفهوم قابل للإنطباق والصدق علي أكثر من مقولة، أي قابل للصدق وانطبق أكثر من مقولة عليه، لا يندرج تحت أي من المقولات لعدم كونه مفهوماً ماهوياً، وهكذا كل مفهوم قابل للدخول تحت الواجبات والممكنات

لا بعد مفهوماً ماهوياً قابلاً للاندرج تحت أي من المقولات. وقد تقدمت الإشارة الي ذلك في المرحلة الرابعة، من خلوّ الواجب من الماهية و تنزهه عن الماهيات وعليه فكل ما يحمل علي الواجب لا يعد من سنخ الماهيات. .

ورابعاً : أنَّ الماهيات البسيطة كالفصول الجوهرية - مثلاً - وكالنوع المفرد. إن

كان - خارجةً عن المقولات، وقد تقدّم في مرحلة الماهية (1)

ص: 406

1- (ورابعاً.. الخ): حين قلنا المقولة جنس لما يندرج تحتها، فإننا أردنا أن ما يندرج تحت مقولة، لا يخلو مفهومه من قابلية التحليل الي جنس وفصل، وإلا لم تكن المقولة جنساً له اذ حين نقول الانسان جسم، فإنه يعني قابلية مفهوم الانسان للتحليل الي أجناس وفصول، أحد تلك الأجناس هو الجسم، فلا بد من كون المفهوم مركباً، فلو أتينا بالماهيات البسيطة كالفصول الجوهرية وكالنوع المفرد. اذا وجد هذا الأخير - فإنها خارجة غير مندرجة تحت المقولات. قوله : (كالنوع المفرد - ان كان الاَنهم اختلفوا فقال طائفة منهم بوجود النوع المفرد ومثلوا له بالنقطة والآن والسكون، وقد جاء في الهندسة الحديث عن الجسم التعليمي وهو الحجم الذي يعد بنفسه مفهوما من عوارضة السطح، والخط من عوارض السطح، والنقطة من عوارض الخط، فالحجم كم متصل، والسطح نوع من الكم، مندرج تحته، والخط نوع من الكم، مندرج تحته، واما النقطة فإنها نوع مفرد لا جنس لها لبساطتها وعدم تركيبها، وهكذا الزمان فإنه كمٌ غير قارٌّ واما الآن الواقع بين زمانين، فإنه هنا كالنقطة في نهاية الخط، طرف للزمان، لا يقبل القسمة والتركيب، أي ليس له جنس ولا فصل لأنه نوع مفرد لا يندرج تحت مقولة أصلاً. ومنهم من أنكر الوجود الخارجي الحقيقي للنوع المفرد. والحاصل: أن الذين ذهبوا إلي كون المقولات عشرة، قالوا بضرورة اندراج كل ماهية مركبة من جنس وفصل تحت احدي هذه المقولات، لا اندراجها تحتها مطلقاً (وقد تقدم في مرحلة الماهيات) في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

وخامساً: أنّ الواجب والممتنع خارجان عن المقولات، إذ لا ماهيّة لهما،

والمقولات ماهيات جنسيّة .

ثمّ إنّ جمهور المشائين علي أنّ المقولات عشر، وهي الجوهر والكم

والكيف والوضع والأين والمتي والجدة والإضافة وأن يفعل وأن يفعل(1)

والمعول فيما ذكره علي الإستقراء، ولم يقدّم برهاناً علي أن ليس فوقها مقولة هي أعم من الجميع أو أعم من البعض . وأمّا مفهوم الماهيّة و الشيء والموجود وأمّثالها الصادقة علي العشر جميعاً، ومفهوم العرض والهيئة والحال الصادقة علي التسع غير الجوهر، والهيئة النسبيّة الصادقة علي السبع الأخيرة المسماة بالأعراض التسيّية، فهي مفاهيم عامّة منتزعة من نحو وجودها خارجة من سنخ الماهيّة . فماهيّة الشيء هو ذاته المقول عليه في جواب ما هو، ولا هويّة إلا للشيء الموجود، وشيئة الشيء موجود، فلا شيئة لما ليس بموجود، وعرضيّة الشيء

ص: 407

1- (ثم أن جمهور المشائين) ذهبوا تبعاً لأرسطو مؤسس المقولات علي أنها عشر، ولم يسبقه الي هذا القول أحد كما يبدو، وان أنكر ذلك شيخ الاشراق وادعي أنه لغيره، ولمزيد من الاطلاع راجع الجزء الاول من منطق ارسطو، ومنطق الشفاء لابن سينا، والجزء الرابع من الأسفار، والجزء الأول من المباحث المشرقية، وشرح المنظومة للسبزواري.

كون وجوده قائماً بالغير، وقريبٌ منه كونه هيئةً وحالاً؛ ونسبية الشيء كون وجوده في غيره غير خارجٍ من وجود الغير. فهذه مفاهيم منتزعة من نحو الوجود محمولةً علي أكثر من مقولةٍ وأحدةٍ، فليست من المقولات كما تقدّم (1)

ص: 408

1- قوله : (ولم يقم برهان..الخ) وان أقام الشيخ الرئيس برهاناً ضعيفاً علي كونها محصورة في هذا العدد، كما ذكر المرحوم صدر المتألهين، ولم يعتمد عليه الشيخ نفسه، حيث صرح في طبيعيات الشفاء أن لا نصر علي كونها عشراً. واما الاستقراء التام منه معذور او محال، والناقص منه لا- يؤدي إلي القطع. قوله : (واما مفهوم الماهية) وهو كون ما يقال في جواب ما هو؟ فإنه معني انتزاعي، وليس ذاتي الشيء ما يقال في جواب ما هو، والماهية حكاية عن الماهيات، ليس فيها ماهية يظهر بعد التحليل الماهوي، فمفهوم الماهية ليس جزءاً لذات الماهية (والشيء) والشيئية (والموجود) والموجودية، فأنها وان كانت جميعاً عناوين عامة إلا أنها لا تعد جنس الأجناس. لأن هذه - مفهوم الماهية والشيء والموجود - وما بعدها من المفاهيم العرض والهيئة والحال وما شابهها، فإنها لا تعد مقولات مستقلة، لأنها منتزعة من نحو الوجود - من نحو وجودها -، إذ العرض هو ما كان وجوده في الموضوع، فلزم لحاظ حال وجوده، بينما لا يصح لحاظ حال الوجود في الماهية، فليست مفاهيم مقولية أعلي من المقولات العرضية، راجع شوارق الالهام للمرحوم اللاهيجي. (والهيئة النسبية) وهي سبع مقولات أخذت النسبة فيها لأنها مقولات نسبية فالأين هيئة حاصلة من نسبة الشيء الي المكان، والمتي هيئة حاصلة من نسبة الشيء الي الزمان، وهكذا البواقي، ثم ان هذه الهيئة النسبية رغم صدقها علي سبع مقولات عرضية إلا أنها لا تعد مقولة، بل هي معني عام عرضي صادق علي تسعة أجناس. (فماهية الشيء هو ذاته المقول....الخ) فالماهية هي الشيء بعينه، ولا يصح القول بأن الشيء جزء لنفسه (ولا هوية إلا للشيء الموجود) فتمام حقيقة الشيء هو الماهية إلا أنه ماهية جزء لنفسها، وشيئية الشيء موجود...الخ) الشيئية تساوق الوجود، وما ساوق الوجود وكان من حيث المصادق نفس الوجود، لا يمكن أخذه في ماهية الشيء، اذ الماهية لا تؤخذ من الوجود والعدم، فالشيئية مفهوم وجودي وماهوي، (وعرضية الشيء) ومفهوم العرض ليس مقولة ل(كون وجوده) أي العرض (قائماً بالغير) وان العرض صفة للوجود لا يمكن جعله ماهية (وقريب منه) أي من العرض (كونه) أي الشيء (هيئة وحالاً) لأن مفهوم العرض والهيئة والحال قريبة من بعض، ونسبية الشيء) حيث عدّها شيخ الاشراق مقولة مستقلة تامة، وجعل سبعة منها مقولات نسبية، ولكن لا يمكن عدّها مقولة خلافاً للاشراقيين، اذ نسبية الشيء (كون وجوده) أي الشيء (في غيره) أي كون وجود الشيء وجوداً رابطاً (غير خارج من وجود الغير) لأنه وجود حرفي رابطي (فهذه المفاهيم مفاهيم منتزعة من نحو الوجود... الخ) ليست مقولات (كما تقدم) قبل أسطر.

وعن بعضهم: «أنّ المقولات أربع، يراجع المقولات النسبية إلى مقولة

واحدة، فهي الجوهر والكم والكيف والنسبة»⁽¹⁾

ويدفعه ما تقدّم (من) أنّ النسبة مفهوم غير ماهويّ منتزِع من نحو الوجود، ولو كفي مجرد عموم المفهوم في جعله مقولةً فليُرَدّ المقولات إلى مقولتين: «الجوهر والعرض»، لصِدق مفهوم العرض علي غير الجوهر من المقولات، بل إلى مقولةٍ واحدةٍ هي الماهية أو الشيء⁽²⁾

وعن شيخ الإشراق: «أنّ المقولات خمس، الجوهر والكم والكيف والنسبة

والحركة»..

ويردّ عليه ما يردّ علي سابقه مضافاً إلي أن الحركة أيضاً مفهوم منتزِع من نحو الوجود، وهو الوجود السيّال غير القار الثابت، فلا- مساع لدخولها في المقولات.

ص: 409

-
- 1- (وعن بعضهم) قيل هو عمرو بن سهلان الساجي أحد الحكماء راجع شرح المنظومة وله كتاب «البصائر النصيرية»..
 - 2- (ويدفعه) أي يدفع ما زعمه ابن سهلان (ما تقدم) قبل أسطر (من) بيانية (أن النسبة مفهوم غير ماهوي.. الخ) فلو صح عدّ النسبة مقولة واحدة، وجعل السبعة واحدة، فلم لا نعدّ العرض كله مقولة واحدة، لتكون المقولات محصورة في اثنتين: الجوهر والعرض، ولهذا قال: (ولو كفي مجرد عموم المفهوم في جعله مقولة... الخ) كما قال شيخ الإشراق والمرحوم السيّد الداماد في القبسات، (بل) تردّ المقولات العشر الي مقولة واحدة هي الماهية أو الشيء).

تقرأ في هذا الفصل :

(1) وأنه جنس لما

تحت من الماهيات (2)

ص: 411

1- الماهية التي اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغني عنها، وهي ماهية الجوهر. 2- والماهية التي اذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغني عنها، وهي المقولات العرضية التسع. فالماهية علي قسمين. 3- خرج الواجب تعالي، بقاء الماهية، وبقاء الوجود في الخارج، خرج الجوهر والعرض بالحمل الأولي الذهني المفهومي. 4- وجاء بقاء الاستغناء للإشارة الي تعريف الموضوع مطلقاً، وأنه قائم بنفسه وذو وجود منحاز لنفسه، وليس هذا القيد لادخال الصور الجوهرية في تعريف الجوهر، لأنها ماهيات بسيطة لا تندرج تحت الماهيات لا تحت ماهية الجوهر ولا غيرها، إذ لا جنس لها. 5 - من أنكر وجود الجواهر فهو قائل بجوهرية الأعراض. - وما استدلل به علي جنسية الجوهر لما تحته بكون «الأعراض محتاجة الي موضوع مستغن بذاته عن موضوع آخر، لاستلزامه التسلسل المحال» فإن مفاده لزوم وجود موضوع يسمى الجوهر، لكنه لا يفيد كون هذا المفهوم الجوهرية جنسين لما يندرج تحته من الماهيات، لجواز القول بأن الجوهر مفهوم انتزاعي من نحو وجود الموضوع. 7- ولو صح هذا الاستدلال بأن مفهوم الجوهر - أي الوجود لا في موضوع لصدقه علي الماهيات المتكثرة الجوهرية عد جنساً لتلك الماهيات، لو صح هذا وجاز، لصح وجاز القول بأن المفهوم العرضي - أي الوجود في الموضوع - جنس أيضاً للمقولات التسع العرضية، والحال أنها أجناس عالية ليس فوقها شيء. 8- لما كان الجوهر بمعنى الوجود لا في موضوع والعرض بمعنى الوجود في موضوع، لم يصح كون الشيء الواحد جوهره وعرضه في آن واحد.

2- انما بدأ البحث عن الجوهر قبل العرض خلافاً للفخر الرازي في مباحثه المشرقية، والمولي صدر المتألهين في أسفاره، لتوقف وجود العرض علي وجود الجوهر، وتقدم الجوهر علي العرض تقدماً طبيعياً، وقد سبقه بذلك المرحوم الطوسي، راجع شرح التجريد للقوشجي. ثم أنه يتطرق في هذا الفصل الي المسائل التالية أولاً: تقسيم الماهية الي الجوهر والعرض، الثاني: تعريف الجوهر، الثالث: اثبات وجود الجوهر والعرض في الخارج، رابعاً: اثبات كون الجوهر جنسية. اعلم أن الموضوع في قوله: «اذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع» أو وجدت لا في موضوع، هذا المصطلح - اعني الموضوع - له اطلاقات عديدة في علمي الفلسفة والمنطق، فالموضوع المنطقي - أي المستعمل في المنطق يراد به ما يقابل المحمول، وليس هو المعني المراد هنا، كما أن «الموضوع» يستعمل في الفلسفة نفسها لمعاني مختلفة، منها استعماله في مقابل المحل - وهو ما يحل فيه الشيء أي مكان حلول الأشياء - أكان الحال محتاج الي هذا المحل أم لا، يشترطون في الموضوع أن يكون بحيث لا يحتاج المحل الي الحال، أي لا يكون الموضوع محتاجاً الي الحال، كلون الفاكهة أو القماش أو أي شيء آخر، فإن هذا اللون الحال في الفاكهة أو القماش أو غيرهما، لا يدل علي حاجة الفاكهة أو القماش إليه، فإن الموضوع - وهو الشيء الملون مطلقاً مستغن عن اللون الحال فيه، اذ ماهية الشيء ماهية جوهرية، لم يؤخذ في ماهيته حيثية الكيف والكيفية لأنها ماهية تامة، وليس قوام الشيء - والجسم - باللون، فالموضوع مستغن عما يحل فيه أي عن محله، بخلاف الجوهر فإنه لا يحتاج الي موضوع مستغن عنه، فليس وجوده للغير، بينما كان وجود العرض للغير لا للنفس.

تنقسم الماهية انقساماً أولياً إلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها وهي ماهية الجوهر، وإلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغني عنها وهي المقولات التسع العرضية .

فالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغني عنها،

وهذا تعريف بوصف لازم للوجود من غير أن يكون حداً مؤلفاً من الجنس والفصل، إذ لا- معني لذلك في جنس عالٍ، كما أن تعريف العرض بالماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها، تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضية وليس من الحد في شي (1)

ص: 412

1- (وهذا تعريف بوصف لازم للوجود) والماهية، لا تعريف بالذاتيات ولهذا قال في المنظومة الفريدة الأولى في رسم الجوهر « فعبر عنه بالرسم لا بالحد، إذ الحد يجب كونه مؤلفاً من الجنس والفصل، ولا يكون الحد تاماً حتي يكون مؤلفاً من الجنس القريب والفصل القريب، فالتعريف هنا ليس حدياً علي الاطلاق. ان قلت ولم لم يعرفه بالحد قلنا : (اذ لا معني لذلك) أي للتعريف بالحد التام أو الحد مطلقاً (في جنس عالي) اذ تقدم أن الجوهر من الأجناس العالية فكيف يتوقع أن يُعرف بالحد المؤلف من الجنس والفصل والجنس العالي لا جنس له فوقه حتي يقع معرفاً له، كما أن تعريف العرض...الخ) ليس تعريفاً حدياً لنفس السبب الذي تقدم في الجوهر.

والتعريف تعريفٌ جامعٌ مانعٌ ، وإن لم يكن حدّاً ، فقولنا : « ماهيّة » يشمل عامة الماهيّات ويخرج به الواجب بالذات حيث كان وجوداً ، صرفاً لا ماهيّة له ؛ وتقييد الماهيّة بقولنا : « إذا وجدت في الخارج » ، للدلالة على أنّ التعريف لماهيّة الجوهر الذي هو جوهر بالحمل الشائع ، إذ لو لم يتحقّق المفهوم بالوجود الخارجيّ لم يكن ماهيّةً حقيقيّةً لها آثارها الحقيقيّة ، ويخرج بذلك الجواهر الذهنية التي هي جواهر بالحمل الأوليّ عن التعريف ، فإنّ صدق المفهوم على نفسه حملٌ أوليّ لا يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه ؛ وتقييد الموضوع بـ « كونه مستغنياً عنها » ، للإشارة إلى تعريف الموضوع بصفته اللازمة له ، وهو أن يكون قائماً بنفسه - أي موجوداً لنفسه - فالجوهر موجود لا في موضوع - أي ليس وجوده لغيره كالأعراض ، بل لنفسه (1)

ص: 413

1- (و) لكن هذا التعريف) رغم كونه بالرسم لا بالحد فهو (تعريف جامع مانع لا يضّر شيئاً بالمحدود ولا ينقص من حقيقته شيئاً (وان لم يكن هذا التعريف (حدّاً) تاماً ولا ناقصاً. (ويخرج بذلك الجواهر الذهنية... الخ) سواء كانت عبارة عن مفهوم الجوهر الذي لا يتحقّق إلا في ظرف الذهن، أو المصاديق الذهنية للجوهر مثل الانسان والشجر والحجر ، فإن ماهيتها عند تصورها تكون موجودة في موضوع هو الذهن الذي تصورها ، فالمعرف هنا هو الإنسان بالحمل الشائع لا بالحمل الأولي الذي هو في الحقيقة مفهوم ذهني صرف، وانما : الماهية للموجود الخارجي والمصداق العيني، (فان صدق المفهوم على نفسه) وحمله على نفسه (حمل أولي) كما في تصور المفاهيم جميعاً وهذا الحمل الأولي الذهني الا يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه) لأن مجرد صدق المفهوم على نفسه لا يستلزم كونه نوعاً من الماهية ومندرج تحت هذه الماهية نفسها - أي اندراج المفهوم تحت نفسه -

وأما ما قيل : إنَّ التقييد بالاستغناء لادخال الصور الجوهرية الحالة في المادة في التعريف، فإنَّها وإن وجدت في الموضوع، لكنَّ موضوعها غير مستغنٍ عنها ، بل مفتقرةٌ إليها (1)

ففيه : أنَّ الحق أنَّ الصور الجوهرية ماهيات بسيطة غير مندرجة تحت مقولة

الجوهر، ولا مجنسةً بجنس - كما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة الماهية -

ووجود القسمين - أعني الجوهر والعرض - في الخارج ضروريٌّ في الجملة ، فمن أنكر وجود الجوهر فقد قال بجوهرية الأعراض من حيث لا يشعر. ومن الأعراض ما لا ريب في عرضيته كالأعراض النسبية (2)

ص: 414

1- (واما ما قيل :) وقائله الأملي في درر الفوائد، ما مضمونه لا عينه ولفظه بالتمام والكمال : (ان التقييد بالاستغناء) حيث قالوا «مستغن»، جاء هنا خلافاً لأصل التقييد از الأصل في القيد أن يضيق دائرة الشيء وهو هنا لم يأت للتضييق بل (لادخال الصور الجوهرية الحالة في المادة، في التعريف) وانت تعلم أن هذا توسعة لدائرة المعرف لا تضيق لأنه أدخل شيئاً لا أخرج منها شيئاً وهو معني التوسعة وهو خلاف الأصل في القيود وخلاف طبيعة القيود.

2- (فمن أنكر وجود الجوهر) وشكك في وجوده كما فعل فلاسفة الغرب وعلي رأسهم باركلي، قالوا ان المدركات اعراض ليس الا، ولا توجد جواهر حتي يتم إدراكها ولا دليل علي وجودها، هؤلاء أرادوا انكار الجوهر ومن فعل ذلك فقد أثبت تسعة جواهر بدل جوهر واحد، إذ (قال) هذا المنكر (بجوهرية الأعراض التسعة لكن (من حيث لا يشعر) وبهذه النتيجة التي أراد انكارها من أساسها، وذلك أن الأعراض لا تقوم إلا بغيرها- وهو الجوهر - فاذا انكرنا الجوهر لزم كون هذه الأعراض جواهر حتي تقوم وتوجد في الخارج ولازم ذلك كونها جواهر بأجمعها وهو ما لا يقول به المنكر نفسه، أو لزم انكار وجود الأعراض ايضاً وهو محال وأقبح من سابقه، وذلك أن الشيء الخارجي أما قائم موجود بنفسه أو بتبع غيره ولا ثالث لهما، (ومن الاعراض ما هو مشتبه في وجوده ومشكوك فيه كالكيف والكم حيث يروي الشيخ الرئيس عن بعض قدماء الفلاسفة انهما جوهران، ولكن من الأعراض أيضا (مالا ريب في عرضيته كالأعراض النسبية) التي لا شك في عرضيتها، والحق أن الأمر ليس كذلك وانما الكيفيات النفسانية والجسمانية هي التي لا ريب في عرضيتها، فتأمل جيداً.

والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية ، مقوم لها، مأخوذ في حدودها، لأن كون الماهيات العرضية مفتقرة في وجودها الخارجي إلى موضوع مستغني عنها يستلزم وجود ماهية هي في ذاتها موضوعة لها مستغنية عنها، وإلا ذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية ، فلم تتقرر ماهية ، وهو ظاهر(1)

وأما ما استدل به علي جنسية الجوهر لما تحته بأن كون وجود الجوهر لا في موضوع وصف واحد مشترك بين الماهيات الجوهرية، حاصل لها علي وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجة، فلو لم يكن الجوهر جنساً لها، بل كان

لازم وجودها وهي ماهيات متباينة بتمام الذات ، لزم انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كذلك، وهو محال. فبين هذه الماهيات الكثيرة المتباينة جامع ماهوي واحد لازمة الوجودي كون وجودها لا في الموضوع(2)

ص: 415

1- (والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية مقوم لها مأخوذ في حدودها) كما عليه الأكثرون وقد خالفهم الفخر الرازي، لأن الجوهر جنس عال لتلك الماهيات النوعية ، دليل ذلك : (لأن كون الماهيات العرضية مفتقرة في وجودها الخارجي إلى موضوع مستغن عنها) هذا بديهي ان وجودات الاعراض الموجودة في الخارج تقتدر إلى موضوعات تقوم بها لذلك (يستلزم حاجتها وقرها إلى موضوع وجود ماهية هي في ذاتها موضوعة لها) فوجب كونها ماهية قائمة بنفسها (مستغنية) تلك الماهية (عنها) عن الماهيات العرضية في وجودها (وإلا لو لم تنته (سلسلة الافتقار) عند جوهر وماهية قائمة بنفسها، ذهبت هذه السلسلة (إلى غير النهاية) وصارت لا متناهية ، ولو تحقق ذلك التسلسل المحال بطل كل شيء ولم يثبت حجر علي حجر، ولم يتحقق موجود خارجي عيني قط، وحينئذ (فلم تتقرر ماهية) اصلاً (وهو) أي بطلان عدم نقرر الماهية - أو الماهيات - (ظاهر) ليس شيء أظهر منه وبرهانه الوجدان، بل الظاهر أيضاً خلافه وهو ثبوت الماهية ونقرها بالوجدان

2- (واما ما استدلل به) والمستدل هو صدر المتألهين في الجزء الرابع من أسفاره (علي جنسية الجوهر لما تحته بأن الخ) فان هذا الذي تقدم من كون الموضوع لا في موضوع عبارة عن وصف مشترك بين الماهيات الجوهرية (حاصل لها علي وجه اللزوم) لا يمكن سلب هذا المفهوم من هذه الماهيات، أعني أنه لا يمكن سلب هذا المفهوم عن الماهيات الجوهرية ، إذ لا توجد ماهية جوهرية علي غير هذا الوصف ، اذ كلها موجودة لا في موضوع (مع قطع النظر عن الأمور الخارجة) من الماهية، فهي ليست من اللوازم الخارجة من ذات الماهية، فإن هذه المفاهيم تصدق عليها بغض النظر عن العوامل الخارجية (فلو لم يكن الجوهر جنساً لها) ولم نعد هذا المفهوم جنساً (بل كان) هذا الجوهر والمفهوم (لازم وجودها) أي وجود الماهيات الجوهرية فقط ، (وهي ماهيات متباينة بتمام الذات) فلو لم يكن الجوهر جنساً رغم ذلك (لزم انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي) أي المصاديق الكثيرة (كذلك) أي بما هي كثيرة، وكيف كان لو لم نعد هذا المفهوم داخلاً في ذات الماهية - ونعده مفهوماً انتزاعياً - فإن هذا المفهوم الانتزاعي يستحيل تحقيقه من أشياء كثيرة بما هي كثيرة، فنعلم أن هناك جهة ذاتية مشتركة بينها، وهذا المفهوم انما يحكي عن تلك الجهة المشتركة فيها. (فبين هذه الماهيات الكثيرة المتباينة جامع ماهوي واحد) مشترك بينها جميعاً لازم وجود هذا الجامع المشترك كونه لا في موضوع، وهذا ما اخترناه وذهبنا إليه وقلنا بوجود ماهية جنسية مشتركة بينها، لازم وجودها أنها لا في موضوع، فكان تعريف الجوهر بل لازم الوجود، حيث قلنا: الجوهر ماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع، ولقد جعلنا التعريف خاصة من خاصيات الوجود وخصائصه ، فإذا لاحظنا وجود ماهيات متباينة - كما فيما نحن فيه - ، لها خاصية وجودية مشتركة، نعلم أن هذه الماهيات لها جهة اشتراك ينتزع منها هذا المفهوم عند وجودها والمفهوم المنتزع حينئذ منها هو كون وجودها لا في موضوع، وهو كافي لإثبات أن الجهة المشتركة الماهوية هي الجنس الذي نطلق عليه «الجوهر» ونعرفه

ففيه : أن الوصف المذكور، معني منتزَع من سنخ وجود هذه الماهيات الجوهرية لا من الماهيات، كما أن كون الوجود في الموضوع - وهو وصف واحد لازم للمقولات التسع العرضية -، معني واحد منتزَع من سنخ وجود الأعراض جميعاً، فلو استلزم كون الوصف المنتزَع من الجواهر معني واحداً جامعاً ماهوياً واحداً في الماهيات الجوهرية لاستلزم كون الوصف المنتزَع من المقولات العرضية معني واحداً جامعاً ماهوياً واحداً في المقولات العرضية هو جنس لها ، وانتهت الماهيات إلي مقولتين هما الجوهر والعرض(1)

ص: 416

1- (ففيه) رد علي الأشكال المتقدم : (ان الوصف المذكور معني منتزَع من سنخ وجود هذه الماهيات) الوصف المشترك هو كون وجوده لا في موضوع، هذا الوصف المذكور المشترك تم انتزاعه من حيثة الوجود- كون وجوده لا في الموضوع - لا من الماهيات، ويجري نفس هذا الكلام في الأعراض: (كما أن كون الوجود في الموضوع - وهو) أي هذا الكون العرضي وصف واحد لازم للمقولات التسع العرضية - (كلها، هل لكم أن تقولوا هناك ان لمفهوم العرض - وللأعراض بأجمعها، جهة ما هوية مشتركة، يحكي عنها مفهوم العرض، ستجيبون بالنفي حتماً، وعليه فنقول : ان هذا الأمر لا يدل علي كون مفهوم الوجود جنس ، (كما أن كون الوجود في الموضوع - وهو وصف الخ (هذا الوجود في الموضوع عبارة عن (معني منتزَع من سنخ وجود الأعراض جميعاً) وجود الأعراض في الموضوع من الضروريات (فلو استلزم كون الوصف المنتزَع من الجواهر معني واحداً جامعاً ماهوياً واحداً) «معني واحد خبر للكون في قوله : «فلو استلزم كون»، «جامعاً ماهوياً واحداً» مفعول لقوله: «استلزم...»، وحاصله : أن الوصف المنتزَع من الجواهر معني واحدة، هذا الكون» للوصف المنتزَع معني واحد، لو كان مستلزماً لوجود جامع ماهوي واحد بين الجواهر، الاستلزم الأمر المزبور (كون الوصف المنتزَع من المقولات العرضية معني واحد جامعاً ماهوياً واحداً في المقولات العرضية) أيضاً طبق النعل بالنعل ، والحاصل أنه لو كان هنا هكذا، لكان هناك هكذا أيضاً، لضرورة وجود ذلك في الأعراض أيضاً، لأن معني الكون في الموضوع مشترك بين الأعراض أيضاً، فاللازم كون جميع الأعراض - والمقولات العرضية - ذات جامع ماهوي مشترك ، وهذا الجامع الماهوي المشترك (هو جنس لها) أي لتلك المقولات العرضية ، (و لو قلنا بمثل هذا لنتج عنه خطأ جسيم و(انتهت) جسيم (الماهيات الي مقولتين هما الجوهر والعرض) فثبت بطلان هذا الدليل لأنكم لا تلتزمون بكون الجامع جنساً للأعراض، ولا بما ينتهي إليه ذلك من انتهاء الماهيات الي مقولتين.

فالمعول في إثبات جنسية الجوهر لما تحته من الماهيات علي ما تقدّم من

أن افتقار العرض إلي موضوع يقوم به يستلزم ماهية قائمة بنفسها⁽¹⁾

ص: 417

1- وماذا نصنع بعد بطلان الدليل ؟ (فالمعول) بناء علي ما تقدم من كون احتياج العرض وافتقاره الي موضوع قائم به ، يستلزم كون ماهية قائمة بالنفس، فالحاجة الي جوهر تكون حيثيته الذاتية هي القيام بالنفس ، فالمعول والمناط (في اثبات جنسية الجوهر) أي في اثبات كون الجوهر جنساً (لما تحته من الماهيات) بناءً علي ما تقدم من البرهان الذي تم ابطاله (من) بيانية للبرهان ولا «ما» في قوله «ما تقدم» وهي ما موصولة قصد بها البرهان المزبور، فالمعول في ذلك بناءً علي ما تقدم من أن افتقار العرض الي موضوع يقوم العرض (به) أي بذلك الموضوع يستلزم كون العرض (ماهية قائمة بنفسها) بيان ذلك : هذا دفع دخل حاصله، ان ادعاءكم بأن الأعراض لحاجتها الي موضوع حيثيته أنه مستغن عن الموضوع، وهذا هو جنس لها، فلم لا تقولون بذلك في الأعراض، اعني أن تقولوا: للأعراض بأجمعها خصوصية أنها محتاجة الي موضوع بذواتها - احتياجها إليه ذاتي -، فيجب المؤلف : بما حاصله : أن قولنا بحاجة الأعراض الي موضوع - لكون وجودها للغير - انما هو معني سلبي، والمعني السلبي لا يقع جامعاً ماهوياً للماهيات، لضرورة كون هذا الجامع معني اثباتياً، فالحيشة التي ندرکها في الأعراض - من حاجتها الي الموضوع - ليس وجودها لنفسه بل لغيره، وهو معني سلبي لا يصح جعله جامعاً ماهوياً، وقد اشار الي هذا المعني في حاشيته علي كتابه - في حاشية الكتاب ..

ويتفرّع علي ما تقدّم أنّ الشيء الواحد لا يكون جوهرًا وعرضيًا معاً، وناهيك في ذلك أنّ الجوهر وجوده لا في موضوع، والعرض وجوده في موضوع، والوصفان لا يجتمعان في شيء واحدٍ بالبداهة (1)

ص: 418

1- وحاصله : أنّ النوع الواحد لا يمكن اندراجه تحت مقولتين ، فلا يمكن أن يقال عن الشيء الواحد، هذا جوهر وعرض في آني واحد، (و ناهيك في) اثبات (ذلك) يكفيك في البرهان الذي يثبت ذلك ووضح دليل عليه أنه لو كان الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا في آن واحد لكان وجوده في موضوع - لاقتضاء ذات الجوهر ذلك -، ولكان وجوده لا في موضوع أيضًا. لاقتضاء ذات العرض ذلك ، ولازم هذا القول اجتماع النقيضين، لأن اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد وفي آني واحد، اجتماع للنقيضين وهو محال .

الفصل الثالث في أقسام الجواهر الأولية

تقرأ في هذا الفصل :

1- الجواهر علي قسمين: أ- ما يكون في محل - الصورة المادية . ب- ما لا يكون في محل.

2- الجواهر الذي لا في محل: أ- اما ان يكون محلا لغيره - هيولي .. ب. واما ان لا يكون محلا لشيء.

3- الجواهر الذي ليس محلا لشيء: أ- اما مركب من الهيولي والصورة - الجسم . ب- أو غير مركب منهما.

4- الجواهر الذي لم يكن مركبة من الهيولي والصورة: أ- اما ان يتأثر بالجسم - النفس - ب- واما ان لا يتأثر به - فهو العقل.

5- يرد علي التقسيم السابق للجواهر: أ- أنه ليس عقليا لا مكان أن يكون الجواهر المادي مركبة من مادة وصورة ليستا بجسم. ب. تقدم أن الصورة المادية الجوهرية بسيطة ، ولهذا فهي ليست من مقولة الجواهر، وأن صدق عليها الجواهر.

6- اما المرحوم صدر المتألهين فقد قام بالتقسيم التالي للجواهر في كتابه الاسفار:

الجواهر: أ. اما قابل للأبعاد الثلاثة - جسم - . ب- او لا يقبل الأبعاد الثلاثة.

الجواهر الذي لا يقبل الأبعاد الثلاثة: أ- إما جزء من الجسم. ب - أو ليس جزءاً منه.

الجواهر الذي يعد جزء من الجسم: أ- أما أن يكون الجسم بالنسبة له جزءا بالفعل -

الصورة .. ب. واما ان يكون بالنسبة اليه بالقوة - المادة -

الجواهر الذي لا يعد جزءاً من الجسم: أ- اما ان يتصرف في الجسم مباشرة - النفس -

ب. واما أن لا يتصرف فيه مباشرة - العقل -

7- هذا التقسيم أفضل من سابقه، وجه الأفضلية أنه لم يجعل «الموجود في محل»،

محصورة في الصورة المادية، لشموله الصور الادراكية الحالة في النفوس أيضاً.

8- لكن المصنف ي يرى فيه ايضاً أنه لم يقيم علي اساس الحصر العقلي . اذ بناءً علي

قول المشهور ليست الصور الادراكية من الجواهر، بل هي كيفيات نفسانية - من الكيف النفساني -، فلا معني ولا حاجة لمحاولة ادخالها في أقسام الجوهر.

ص: 419

قالوا: إنّ الجوهر إمّا أن يكون في محلّ، أو لا- يكون فيه؛ والكائن في المحل هو «الصورة الماديّة»، وغير الكائن فيه إمّا أن يكون محلاًّ لشيء يقوم به أو لا يكون، والأوّل هو «الهيولي»، والثاني لا يخلو إمّا أن يكون مركّباً من الهيولي والصورة أو لا يكون، والأوّل هو «الجسم»، والثاني إمّا أن يكون ذا علاقة إنفعالية بالجسم بوجه أو لا يكون، والأوّل هو «التفس» والثاني هو «العقل». فأقسام الجوهر الأوليّة خمسة، هي: الصورة الماديّة والهيولي والجسم والنفس والعقل (1).

وليس التقسيم عقلياً دائراً بين النفي والإثبات، فإنّ الجوهر المركّب من الجوهر الحالّ والجوهر المحلّ ليس ينحصر بحسب الإحتمال العقليّ في الجسم،

ص: 420

1- لقد درج الحكماء علي أن الأقسام الأولية للجوهر خمسة، وأنه ينقسم بحسب التقسيم الأولي إلى خمسة أقسام، ولكي يبرّروا ويبيّنوا وجه حصره الي هذه الأقسام، قالوا بأن الجوهر لا يخلو من حالات: أما أن يتحقّق في محلّ أو لا محلّ له، فالأوّل هو الصورة المادية، فهي عند المشائين جوهر يتحقّق في الهيولي. والثاني إمّا أن يكون محلاًّ لشيء آخر، أو لا يكون كذلك، فالأوّل هو الهيولي، والثاني - الذي ليس حالاً- في غيره ولا- هو محلّ لغيره -، فهو اما مركّب من الهيولي والصورة واما بسيط، فالأوّل هو الجسم، والثاني اما أن تكون له علاقة انفعالية مع الجسم، أو لا- فالأوّل هو النفس والثاني هو العقل، والعقل - اذن - جوهر لا يحلّ في شيء ولا محلّ لجوهر آخر ولا مركّب من جوهرين ولا ينفعّل بالجسم، فالجوهر منحصر في خمسة أقسام أولية طبعاً، وهو مذهب و مختار المشائين الذين ذهبوا الي أن الجوهر خمسة أقسام، واما القسم السادس هو الهيولي والسابع هو الصورة. وهو علي خلاف مختار الاشراقيين النافين للهيولي الذي يترتب عليه عدم عدا الصورة قسماً من الجوهر، بل يعتبرونه الجسم فالجواهر عندهم علي ثلاثة أقسام أولية الجوهر العقلاني، والجوهر النفساني، والجوهر الجسماني، وذهبوا أيضاً إلي وجود جواهر تقع بين مرتبة العقل ومرتبة المادة - أي لها خواص المادة وان كانت مجردة ذاتاً - هي الصور المثالية، ولمزيد الاطلاع علي رأي المشائين يمكن الرجوع الي الفصل الأول من المقالة الثانية من الهيات الشفاء، و تعليقة المولي صدر المتألّهين علي الشفاء لكن المرحوم العلامة له رأي ثالث ويورد اشكالات علي مزاعم الفريقين - المشائين والاشراقيين....

فمن الجائز أن يكون في الوجود جوهر مادي مركب من المادة وصورة غير الصورة الجسميّة ، لكنهم قصرُوا النوع الماديّ الأوّل في الجسم تعويلاً علي استقراءهم(1)

علي أنّك قد عرفت أنّ الصورة الجوهرية ليست مندرجة تحت مقولة

الجوهر، وإن صدّق عليها الجوهر صدق الخارج اللازم(2)

قال في الأسفار بعد الإشارة إلي التقسيم المذكور: «والأجود في هذا التقسيم أن يقال : الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو الجسم، وإلا- فإن كان جزءاً منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة إما إمتدادية أو طبيعية، أو جزء هو به بالقوة فمادة، وإن لم يكن جزءاً منه فإن كان متصرفاً فيه بالمباشرة فنفس ،

ص: 421

1- وأجاب العلامة : (وليس التقسيم عقلياً ..الخ) لماذا لا يكون الحصر عقلياً هنا والجواب : (فإن الجوهر المركب... الخ) لو فرضنا وجود جوهر مركب من جوهر حالّ وجوهر محلّ عدا الهيولي والصورة لم نلتفت بالنظر الأولي الي ما فيه من اشكال عقلي ، الا أن يثبت خلاف ذلك وبطلانه في عالم الخارج والواقع، إذ الحصر العقلي عبارة عن تحقق النفي والاثبات بمجرد لحاظ المفهومين، فمجرد لحاظ المفهومين عقلاً يحقق لنا دوران الأمر فيهما بين النفي والاثبات، ولهذا قالوا: الجوهر اما مركب واما بسيط . غير مركب ، ولو كان مركباً نزم كونه محصوراً بين الهيولي والصورة عقلاً، فإنّ العقل بوحده لا يتكفل باثبات هذا المدعي - وهو حصر المركب بين الهيولي والصورة -، فالجوهر المركب من جوهر حال وجوهر محلّ، لا ينحصر عقلاً في الجسم، لاحتمال العقل وجود تركيب آخر- نوع آخر من التركيب - غير التركيب الحاصل بين المادة والصورة الجسمانية ، هذا اشكال

2- واما الاشكال الثاني : (علي) أي علاوة علي، أو أضف الي هذا الاشكال، اشكالا آخر هو: (انك قد عرفت) في الفصل الثاني من هذه المرحلة (ان الصورة الجوهرية) ما ذكر هنا من الجوهر الحال في المحل كان عبارة عن الصورة المادية وهو القسم الأول، فان هذه الصورة الجوهرية (ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر) فإذا كان هذا الجوهر جنس للأقسام، لم يصحّ كونه جنساً للصورة، لما تقدم من أن الصورة الجوهرية لا جنس لها أصلاً (وان صدق عليها) أي علي الصورة الجوهرية (الجوهر، صدق الخارج اللازم، وهو الصدق بالحمل الشائع لا الأولي، فالصدق عرضي لا ذاتي، إذ أنه يصدق عليه صدق المفهوم الخارج من الذات، اللازم للذات، مثل صدق الممكن علي الممكنات، فإنه مفهوم خارج الماهية - بل خارج من الماهيات جميعاً، لازم لجميع الماهيات.

ثم قال مشيراً إلى وجه جودة هذا التقسيم: «وذلك لما سيظهر من تضاعف ما حققناه من كون الجوهر النفسانيّ الإنسانيّ مادّةً للصورة الإدراكية التي يتحصّل بها جوهرًا آخر كمالياً بالفعل من الأنواع المحصّلة التي يكون لها نحو آخر من

ص: 422

1- (قال) المرحوم صدر المتألهين (في) الجزء الرابع من (الاسفار... الخ). (والا- فان كان) الجوهر (جزء منه) أي من الجسم، وكان بخصوصية أنه (هو) أي الجسم (به) أي بهذا الجزء - وهو الجوهر - (بالفعل) فإن كان الجوهر جزءاً للجسم مع خصوصية كون فعلية الجسم به، وكان قوام فعلية الجسم بهذا الجوهر، وكان الجسم بواسطة هذا الجوهر فعلياً (سواء كان) هذا الجزء الجوهري (في جنسه) أي في جنس الجسم (أو في نوعه) أي في نوع الجسم (فصورة) فإذا صار هذا الجوهر جزءاً من الجسم مقوماً له - جزءاً مقوماً للجسم - ويصدق عليه الجوهر حينئذ، سواء كان في صورة الجنس أو في صورة شيء آخر فهو صورة، فسواء كان نوعاً من الجوهر بحيث يكون الجنس جوهرًا له، أو كان الجنس صادقاً عليه، فإذا صار جزءاً من الجسم بحيث يتقوم به الجسم ويصدق عليه الجوهر، أكان بصورة الجنس أو غيره فصورة. ثم أن هذه الصورة (اما امتدادية) أي جسمانية (أو طبيعية) أي صورة نوعية وصور نوعية، كالصورة النباتية والحقيقية، كل هذه الصور تدخل في التعريف، فهي الصورة التي جزء من الجسم لا تتم فعلية الجسم إلا به، (أو جزء) جوهري (هو) أي الجسم (به) أي بواسطته، يعني بواسطة هذا الجوهر يكون (بالقوة) حاملاً لقوة الجسم (فمادة) وهيولي، (وان لم يكن) الجوهر (جزءاً منه) أي من الجسم (فإن كان متصرفاً فيه) أي في الجسم (بالمباشرة فنفس، والا) ان لم يكن متصرف فيه (فعقل). والحاصل: أن الجوهر اما قابل للأبعاد الثلاثة، أو لا- فإن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو جسم. وان لم يكن قابلاً لها، فإما أن يكون جزءاً من الجسم أو لا يكون جزءاً منه. فإن كان جزءاً منه فهو اما جزءاً مقوم له بالفعل - في جنسه أو في نوعه - فصورة اما امتدادية أو طبيعية. وإما جزء مقوم للجسم بالقوة - أي قوة الجسم به لا فعليته - فمادة وهيولي. وان لم يكن - الجوهر - جزءاً من الجسم، فإما أن يكون متصرفاً في الجسم مباشرة بلا واسطة، أو لا يكون متصرف فيه كذلك، فالأول نفس والثاني عقل. خذ واغتنم.

1- قوله : (وذلك لما سيظهر من خلال (تضاعيف) وتصفح (ما حققناه) والتصفح فيما حققناه من مطالب (من) بيانية لقوله «ما» في «ما حققناه»، من كون الجوهر النفساني الإنساني مادة للصورة الإدراكية) فالتقسيم الذي تقدم وجعل ما كان مادة وصورة منحصرًا في الجسم، لا يتلائم ولا يتمشي مع المبني الثابت في خصوص النفس، وذلك أن المبني في النفس كونها مادة للصورة الإدراكية، لأن التقسيم يستلزم كون هذه الصورة مادية - جسمًا سه والحقيقة خلاف ذلك لأنها ليست جسمًا، فمن كون الجوهر الإنساني النفساني هذا مادة للصورة الإدراكية (التي يتحصل بها جوهرًا آخر كمالياً بالفعل) يقول المولي صدر المتألهين ليس الانسان هو النوع الأخير، بل بواسطة اكتساب صور ادراكية خاصة يصير ذا أنواع، ولهذا يحشر كل فوج من الناس بصورة خاصة يوم القيامة، ويصيرون انواع مختلفة، لأن الصور الإدراكية المكتسبة عبارة عن صورة جديدة حلت في النفس ودخلت عليها وزادتها كمالاً وفعلية جديدة، فالنفس مادة بالنسبة الي تلك الصورة الإدراكية التي تنضم الي النفس ونصير نوعاً آخر جديدة، فالنفس مادة للصورة الإدراكية التي بواسطة تلك الصورة تبلغ صورة جوهرية كمالية أخرى، والنفس مستعدة وذات استعداد لانضمام تلك الصورة الإدراكية اليها، واذا التحقت بها وانضمت اليها تلك الصورة، اكتسبت تحصيلًا وكمالاً جديدين وفعلية جديدة، إذا بعد انضمام تلك الصورة الي النفس يتحصل للنفس بها أي بواسطة تلك الصورة جوهر آخر كمالياً بالفعل، (من الانواع المحصلة التامة، فتصير جوهرًا آخر من الانواع التامة وتكون نوعاً تاماً جديداً (التي يكون لها) أي لتلك الأنواع (نحو آخر من الوجود) غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية» فتكتسب نوعاً وجودياً آخر غير الأنواع التي نعرفها في هذا العالم - لأن الأنواع المعروفة هنا عبارة عن كون كل موجود من الموجودات الجسمانية ذا نوع خاص من الأنواع، فالنفس بواسطة تلك الصور تكتسب نوع آخر غير هذه الأنواع المعروفة لدينا، والحاصل أن الفرق بين هذا التقسيم وسابقه أن الجوهر المركب من الحال والمحل في التقسيم الأول كان منحصرًا في الجسم، وبناءً علي ما حققناه من كون النفس مادة للصورة الإدراكية، يجب كون النفس جسمًا لأنكم قلتم أن ما كان مركبة من المادة والصورة فهو جسم، وقد ثبت كون النفس مادة للصورة الإدراكية، فوجب كون النفس جسمًا أيضاً، وليس كذلك. فالأفضل أن نبدأ بالجسم، ونقول: الجسم ما له قابلية الأبعاد الثلاثة، وغيره ينقسم الي عدة أقسام : اما جزءاً من الجسم فهو اما مادة أو صورة، او خارج من الجسم فهو اما متعلق بالجسم فهو النفس واما غير متعلق بالجسم فهو العقل. لكن المصنف سيورد نفس الاشكالين السابقين اللذين وردا علي التقسيم السابق - أعني التقسيم المشائي -، سيورد ههما ههنا، باضافة اشكال ثالث.

وما يرد علي التقسيم السابق يرد علي هذا التقسيم أيضاً ، علي أن عطف الصور الطبيعية - وهي متأخرة عن نوعيّة الجسم - علي الصورة الامتدادية، لا يلائم

كون الانقسام أولياً⁽¹⁾

وكيف كان فالذي يهّمنا هاهنا أن نبحث عن حقيقة الجسم وجزئية - المادة

والصورة الجسميّة -، وأما النفس فاستيفاء البحث عنها في علم النفس ، وستنكشف حقيقتها بعض الانكشاف في مرحلتي القوة والفعل ، والعقل والمعقول، وأما العقل فيقع الكلام في حقيقته في الإلهيات بالمعني الأخص ، وستنكشف بعض الانكشاف في مرحلتي القوة والفعل ، والعقل والمعقول إن شاء الله تعالى⁽²⁾

ص: 424

- 1- قوله : (علي) أي علاوة علي الاشكالين السابقين يرد هنا اشكال ثالث، هو (أن) المولي صدر المتألهين قد (عطف الصور الطبيعية علي الصورة الامتدادية ، بينما نجد في الحقيقة أن الصور الطبيعية متأخرة عن نوعية الجسم، وعطف الصور الطبيعية المتأخرة عن نوعية الجسم، علي الصور الامتدادية ، والحال أن تقسيمنا أولي ، وهذا التقسيم ثانوي (لا يلائم كون الانقسام أولياً) ومن شروط التقسيم الأولي شموليته لجميع الأقسام، ولكن يبدو بالنظر الدقيق عدم ورود هذا الاشكال علي صدر المتألهين ، فتأمل
- 2- قوله : (في مرحلتي القوة والفعل) في المرحلة التاسعة، وفي مرحلة (العقل والمعقول) في المرحلة الحادية عشرة، (وأما الكلام عن العقل فيقع الكلام في حقيقته في مبحث الإلهيات بالمعني الأخص) وذلك عندما يتم البحث عن أفعال الواجب و مخلوقاته - تبارك وتعالى -، وعند الحديث عن المصادر الأول، كما يتم البحث عن العقل أيضاً في مبحث القوة والفعل والعقل والمعقول لكن ضمناً وبالمناسبة لا باستقلال .

الفصل الرابع في ماهية الجسم

نقرأ في هذا الفصل :

أ. وجود الجسم أمر بديهي ، وفي حقيقة الجسم سبعة أقوال :

1- جمهور المتكلمين: أن الجسم مركب من أجزاء ذات وضع لا تقبل التجزئة والتقسيم،

وهي الأجزاء - متناهية ، غير قابلة للتقسيم الخارجي، ولا الوهمي، ولا العقلي.

2- النظام، أن الجسم مركب من أجزاء ذات وضع - بالوصف السابق -، إلا أنها غير

متناهية.

3- ديمقراطيس: أن الجسم مركب من أجزاء بالفعل، متناهية ، صغيرة، صلبة، غير قابلة

للتقسيم الخارجي فقط ، . فهي قابلة للتقسيم الوهمي والعقلي.

4- الشهرستاني : أن الجسم متصل واحد كما نلاحظه بحواسنا، يقبل القسمة إلى أجزاء

متناهية.

5- افلاطون: أن الجسم جوهر بسيط هو الاتصال والامتداد الجوهرى، يقبل القسمة

خارجاً، ووهماً، وعقلاً.

- شيخ الاشراق : أن الجسم مركب من جوهر وعرض، هما الجسم الطبيعي . أي

الجوهر -، والجسم التعليمي - أي العرض.

7- ارسطو والأساطين - أي الكبار والعظماء من حكماء المسلمين: أن الجسم مركب من جوهرين هما: المادة الأولي، والاتصال

الجوهرى، يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية في الخارج ثم في الوهم، اذا عجز الخارج واستحال، ثم في العقل اذا عجز الوهم.

ب- ويرد عليها جميعاً:

اما القول الأول ففيه ، أولاً: أنه لو كان للأجزاء حجم، كانت قابلة للتقسيم العقلي وإن امتنع تقسيمها في الخارج والوهم، ولو لم تكن ذات

حجم استحال حصول الحجم من اجتماعها.

ثانياً : لو فرضنا وقوع جزء بين جزئين، فإما أن يحول دون وقوع الاتصال بين الجزئين ،

فهو - أي الجزء الحائل - ذو طرفين وكان قابلاً للقسمة.

وأما أن لا يمنع الاتصال بينهما، فوجوده وعدمه سيان، هذا أولاً، وثانياً: يلزم منه عدم

ص: 425

وقوع أي شيء مانعاً عن شيء آخر، أعني عدم وقوع شيء قط حائلاً دون اتصال شيئين آخرين، وعدم الحيلولة دون اتصال شيئين، وهو ضروري البطلان.

وثالثاً: لو فرضنا وجود جزء ثالث في محل تلاقي الجزئين، فإما أن يحيط بهما بتمامه أو بعضه، فيلزم كونه ذا جزئين وقابلاً للتقسيم، وإما أن يحيط بأحدهما كذلك دون الآخر، فلم يقع حينئذ في محل التلاقي بينهما، وهو خلف، وإما أن يحيط بتمامه أو بعضه، جزءاً وقسماً من كل منهما - جزءاً من هذا وجزءاً من ذاك، فهو قابل حينئذ للتقسيم بنفسه وجزئيه.

ج- ويرد علي القول الثاني : 1- اذا كان الجزء ذا حجم، كان قابلاً للقسمة.

2- لو كانت الاجزاء التي لها حجم غير متناهية، لكان هناك جسم ذو حجم غير متناو، وهو بديهي البطلان.

د- ويرد علي القول الثالث:

1- ان جميع الأجزاء الصغيرة الصلبة ذات اتصال جوهري، وذات حجم، فهي أجسام، الا أن الأجسام المحسوسة تتألف من هذه الأجسام الأولية.

2- هذا القول لا ينفي الهيولي، ولا ينفي تركيب الجسم منه ومن الصورة، وعوده الي اثبات الصورة الجسميّة للأجزاء الأولية.

هـ- وأما القول الرابع: فيلزم منه وقوف القسمة العقلية وانتهاء التقسيم العقلي عند حدّ، وهو باطل قطعاً.

و- ويرد علي القسم الخامس :

1- أن الجسم يحتوي علي الهيولي أيضاً، فهو ليس بسيط .

2- ان الاتصال الجوهري لا يدرك بالحواس، وما يدرك بالحواس ليس بالاتصال الجوهري.

ز- ويرد علي القول السادس:

1- أن الجسم جوهر، والعرض - وهو الجسم التعليمي من الكم المتصل - لا يكون مقوماً للجوهر.

2- ويلزم منه أيضاً تربّ و تألف ماهية حقيقية واحدة من مقولتين متباينتين - هما

الجوهر والكم - وهو ممنوع. .

3. وأن الجسم التعليمي بما أنه عرض من الأعراض فهو يحتاج الي موضوع قابل للجسم التعليمي - وهو الطول والعرض والعمق المعين المحدود -، أي يكون ذا جسم طبيعي فالجسم مركب من المادة والصورة الجسمية الطبيعية، لا الجسميّة التعليمية .

س - ويرد علي القول السابع : أن الجسم مركب من المادة والصورة، هذا أمر سليم، لكن لا يدل علي كون هذا الإتّصال كما هو المحسوس بعينه ، وأنه كالإتصال المحسوس، الاحتمال وقوع الخطأ في الحسّ، وقد ثبت في العلوم التجريّية وجود فواصل كثيرة بين أجزاء الجسم.

فقول ارسطو هذا لا ينطبق إلّا علي الأجزاء النووية الأولية - والذرية الأولية التي هي عبارة عن مباديء تكوّن الأجسام، والجسم بهذا المعني عبارة عن أصل موضوعي مأخوذ من العلوم التجريّية.

ع- لو سلمنا بأن الأجزاء الأولية للمادة ، في الحقيقة عبارة عن تراكم ذرات الطاقة وعبارة عن ذرات الطاقة المتراكمة، لزم عد الطاقة في سلسلة الأجناس بعد الجوهر وقبل

الجسم، ولو لم يكن للطاقة حجم، استحال تحقق جسم ذو حجم من تراكم ذراتها.

ص: 426

لا ريب في وجود الجسم بمعنى الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه ثلاثة خطوط متقاطعة علي زوايا قوائم، وإن لم تكن موجودةً فيه بالفعل كما في الكرة

والأسطوانة (1)

ص: 427

1- اعلم أنه يبدأ الفصل الرابع بتعريف الجسم، ثم يعقبه با ثبات وجود الجسم، ويثله بأقوال أبرز الحكماء والفلاسفة حول حقيقة الجسم، ويختمه بالرد علي تلك الأقوال. اما تعريف الجسم فهو كما في الكتاب : جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة والمراد من فرض الأبعاد، امكان فرض ثلاثة خطوط متقاطعة في هذا الجوهر بحيث يحصل من تقاطعها زوايا قائمة، وانت تعلم أننا نستطيع أن نرسم خطين متقاطعين علي السطح بحيث يحصل من تقاطعهما أربع زوايا قوائم، فرسم خط عمودي علي خط افقي علي سطح مستوي يحدث لدينا أربع زوايا قائمة، يمكن تصور خطوط متقاطعة كثيرة جداً، بل يمكن أن نتصور خطوطاً متقاطعة الي غير النهاية وعددة غير متناهية منها ، لكن لا- يمكن أن نحصل علي زوايا قائمة الا بين خطين متقاطعين منها، خط عمودي مستقيم مستوٍ تماماً علي خط افقي مستوي الاستقامة تماماً، وأما سائر الخطوط المتقاطعة المتمايلة يميناً أو شمالاً ولو بمقدار شعرة أو رأس إبرة ، فإنّها لا تحدث لنا زوايا قائمة أصلاً. نعم يمكن الحصول علي زوايا قوائم من تقاطع أكثر من خطين، وذلك في الجسم - أي الجوهر الذي له طول وعرض وعمق معين -، والحاصل : أن الجسم عبارة عن الجوهر الذي يمكن فرض ثلاثة خطوط متقاطعة فيه، ينتج من تقاطعها عدة زوايا قوائم وانما قالت: «الذي يمكن أن يفرض فيه» اشارة الي أن بعض الاجسام و الجواهر فاقدة لهذه الأبعاد بالفعل، فالمكعب مثلاً له ثلاثة أبعاد بالفعل، ولهذا نلاحظ الخطوط المتقاطعة فيه بالفعل، بينما الكرة مثلاً فاقدة للخطوط المتقاطعة مع أنها جوهر جسم، ولو أمكن فرض خطوط متقاطعة عليها فلا تكون ثلاثة خطوط، وهكذا الاسطوانة فإنها فاقدة للخطوط الفعلية والابعاد الفعلية لكنها قابلة لحصول تلك الابعاد بالقوة وذلك بقطعها نصفين فإنّها حينئذ تصير قابلة لرسم الزوايا عليها بعد ما صارت مسطحة كروية أو اسطوانية.

فحواسننا التي تنتهي إليها علومنا وإن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهرى وإنما تدرك أحوال الأجسام وأوصافها العرضية ، لكن أنواع التجربات تهدينا هداية قاطعة إلى أن ما بين السطوح والنهايات من الأجسام مملوءة في الجملة غير خالية عن جوهر ذي امتداد في جهاته الثلاث(1)

والذي يجده الحس من هذا الجوهر الممتد في جهاته الثلاث يجده متصلاً واحداً يقبل القسمة إلى أجزاء بالفعل ، لا مجموعاً من أجزاء بالفعل ذات فواصل . هذا بحسب الحس ، وأما بحسب الحقيقة فاختلّفوا فيه علي أقوال(2)

ص: 428

1- فهل يوجد جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة خطوط متقاطعة علي زوايا قوائم؟! والجواب : نعم لا ريب في وجود مثل هذا الجوهر الذي يسمى جسماً (فحواسننا التي تنتهي إليه علومنا وإن لم يكن فيها ما) أي حس (ينال الموجود الجوهرى)، ولا قدرة علي ادراك الموجود الجوهرى بعينه ، فليس لنا حاسة قادرة علي ادراك الجوهر (وإنما تدرك) حواسنا (أحوال الأجسام) من كيف وأين ومتي وأشباهاها (وأوصافها العرضية) من حجم ولون وشكل وما أشبه (لكن أنواع التجربات) العينية والمشاهدات المادية (تهدينا هداية قاطعة الي أن ما بين السطوح) المحيطة بالأجسام (والنهايات التي علي الأطراف (من الأجسام) ليست خالية - اذ بين طرفي السطوح والنهايات لا توجد مساحات فارغة -، بل بينها مساحات (مملوءة في الجملة) لا علي التحقيق إذ قد يكون بينها شيء من الهواء وقد تكون صلبة وقد تكون سائلة وقد تكون غازية، فهي مملوءة في الجملة لا بالجملة ولا علي نحو التحقيق والتدقيق العقلي ، اذا قطعت أو كسرت وجد أن بداخلها شيء فهي (غير خالية عن جوهر ... الخ).

2- (والذي يجده الحس من هذا الجوهر الممتد في جهاته الثلاث) ويدركه ويشعر به إنما (يجده متصلاً واحداً) وقطعة واحدة متصلة، والحاصل أن حواسنا بمساعدة الأعراض التي تدركها وبواسطة التجارب التي تجربها علي هذه الجواهر تدرك بأنها موجودات متصلة فعندما نلمس سطحها نجدها متصلة ، مثلاً عندما نلمس سطح طاولة نجده وحدة متصلة لا يكاد يتخللها اللاشيء أو شيء خارج عن حقيقتها، وهذا اللمس لا يختلف سواء كان باللامسة أو الباصرة أو غيرهما من الحواس الظاهرية، فهل الأجسام في الحقيقة وحدة متصلة كما ندركها بحواسنا، أم أن الأمر علي خلاف هذا الظاهر؟! وأن حواسنا تخطيء في ادراكاتها للأجسام؟ لاسيما بعد ما عرفنا أن حواسنا معرضة للخطأ في الادراك، وأنها قد تخطيء أحياناً لا سيما في هذا المورد، مما حمل الفلاسفة علي البحث والتحقيق، للإجابة عن هذا السؤال وحلّ هذا المعضل، بتقديم إجابات مختلفة لتصبح الأقوال في هذا الخصوص متعددة بلغت أهمها سبعة أقوال، وهذا ما أشار إليه المصنف قائلاً: (وإما بحسب الحقيقة) وأنه هل الأجسام في حقيقتها متصلة واحدة كما نجدها في الظاهر؟؟ (فاختلّفوا فيه) أي في الجسم (علي أقوال) سبعة، والقول الأول لجمهور المتكلمين وهو القول بالجوهر الفرد ، كما في الأسفار الجزء الخامس، والمباحث المنشور فيه الجزء الثاني وشرح المنظومة صفحة 209 ولمزيد من التفصيل والإطلاع علي هذه الأقوال وأصحابها راجع مقالات الاسلاميين الجزء الثاني، وإيضاح المقاصد، وشرح المقاصد الجزء الأول، وشرح التجريد، وكشف المراد، والأسفار الجزء الخامس، وشرح المنظومة، والمباحث المشرقية.

أحدها : أنه مركَّب من أجزاء ذوات أوضاعٍ لا تتجزَّى ولا تنقسم أصلاً لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وهي متناهية، وهو مذهب جمهور المتكلِّمين.

الثاني : أنه مركَّب كما في القول الأول، غير أنَّ الأجزاء غير متناهية ، ونُسبَ إلي النظام.

الثالث : أنه مركَّب من أجزاء بالفعل متناهيةٍ صِغارٍ صُلبة لا تقبل القسمة الخارجية لِصِغَرِها وصلابتها، ولكن تقبل القسمة الوهميَّة والعقليَّة ، ونُسبَ

إلي ديمقراطيس.

الرابع : أنه متَّصلٌ واحدٌ كما في الحسِّ ويقبل القسمة إلي أجزاءٍ متناهيةٍ ، ونُسبَ إلي الشهرستاني.

الخامس : أنه جوهرٌ بسيطٌ هو الإتِّصال والإمتداد الجوهرِي الذي يقبل

القسمة خارجاً ووهماً وعقلاً، ونُسبَ إلي أفلاطون الإلهي (1)

السادس : أنه مركَّب من جوهر وعرض، وهما الجوهر والجسميّة التعليميّة

التي هي إمتدادٌ كمّي في الجهات الثلاث، ونُسبَ إلي شيخ الإشراق (2)

السابع : أنه جوهُ مركَّب من جوهرين: (أحدهما) المادة التي هي قوه كل فعلية. والثاني) الإتصال الجوهري الذي هو صورتها . والصورة اتّصالٌ وامتدادٌ الجوهريُّ يقبل القسمةً إلي أجزاءٍ غير متناهيةٍ بمعنى لا يقف ، فإنّ اختلاف العرضين

يقسمه، وكذا الآلة القطّاعة تقسمه بالقطع، حتّى إذا أُعيت لِصِغَرِ الجزء أو صلابته أخذَ الوهم في التقسيم، حتّى إذا عجز عنه لنهاية صِغَرِ الجزء أخذَ العقلُ في تقسيمه

ص: 430

1- (الخامس: أنه) أي الجسم عبارة عن (جوهر بسيط هو بعينه (الإتصال والامتداد الجوهري) لا أن هذا الإتحاد والاتّصال الجوهري، صورة لهيولي ، بل الجسم هو الإتصال الجوهري بعينه (الذي يقبل القسمة...الخ) مطلقاً يقبل القسمة رغم كونه بسيطاً ، لأنه متّصل وممتدّ جوهري وهذا القول المنسوب إلي أفلاطون ومن تبعه وحذي حذوه كالسهروردي في حكمة الاشراق وقال به المرحوم الخواجه نصير الدين الطوسي في كشف المراد.

2- (السادس : اند) أي الجسم (مركب من جوهر وعرض، وهما) عبارة عن (الجوهر) وهو الجسم الطبيعي (والجسميّة التعليميّة ... الخ) اذ العرض عندما يعرض للجوهر يجعله جسماً - فالجسم يتحقق من عروض الأعراض للجواهر وحلولها فيها وحاصله : أن الأجسام الخارجية مركبة من جوهر هو الإتصال الجوهري - وقد قال به افلاطون أيضاً، ويعدّه أرسطو وشيعته صورة - باضافة عرض هو الجسم التعليمي - أي الحجم - فالاجسام الخارجية مركبة من جوهرية خاصة - هي الإتصال الجوهري - ومن المقدار والجسم التعليمي الذي هو الحجم، ولم يستعمل مصطلح الجسم التعليمي في هذا الكتاب إلا بمعنى الحجم، والمقدار من الجسم التعليمي أعم لأنه يشمل السطح والخط أيضاً، فالجسم عنده مركب من جوهر - هو إتّصال جوهري - ومن عرض - أي حجم -، راجع صفحة 14 من التلويحات. ثم ان المادة في استعمال شيخ الإشراقين يختلف عما هو في استعمال ارسطو، اذ مراد الشيخ هي المادة بمعنى الجوهر الأولي الذي تعرض له الأعراض والجواهر الأخرى، ومراد ارسطو منها المادة بمعنى القوة المحضة وبينهما تباين بيّن و فرق شاسع.

علي نحو كليّ بأنّه كلّما قُسّم إلي أجزاء كان الجزء الجديد ذا حجمٍ له جانبٌ غير جانبٍ يقبل القسمة من غير أن يقف، فورود القسمة لا يعدم الجسم، وهو قول أرسطو والأساطين من حكماء الإسلام (1)

ص: 431

1- (السابع : أنّه جوهر مركب من جوهرين.. الخ) أحدهما : الهيولي ، (و الثاني: الإتّصال الجوهرى.. الخ) قال الإتّصال الجوهرى ليعلم أنّه ليس كمية عرضية ولا كما عرضية ، اذ حقيقة الكمية هي الاتصال، والكم المتّصل معناه المقدار المتصل ببعضه ببعض، هذا الإتّصال عرضي، خلافاً لشيخ الإشراق الذي ادعى ان هذا الإتّصال العرضي جزء من الجوهر الجسماني، لكن أصحاب هذا القول يؤكدون علي الإتّصال الجوهرى ، وان الصورة الجسمية وان كانت حقيقتها الإتّصال إلّا أنّها جوهر هو الإتّصال، لا أنّها عرض وكم متّصل، (والصورة اتّصال وإمتداد جوهرى قيا القسمة الي أجزاء غير متناهية) لا بمعنى وجود الأجزاء المتناهية بالفعل، بل (بمعنى لا يقف)، وبمعنى قابلية التقسيم الي غير النهاية. وكيف يمكن تقسيم الجسم هذا إلي ما لا نهاية من أجزاء ؟ هذا التقسيم يتحقق بصور مختلفة : قد يكون للجسم مثلاً جزءان حسيان يتميز بالألوان كما لو صبغنا قضيباً بلونين نصفه أحمر ونصفه أخضر، فإن عروض عرضين مختلفين يقسّم الجسم القضيبى الي قسمين، وقد يحصل هذا التقسيم بكسر القضيب وقطعه بالآلات القطّاعة الي أجزاء عديدة، حتي ينتهي القطع فيه بالآلات المادية عند حد لا يتعداه، ويتوقف حيث لا يمكنها التقطيع الي أكثر من ذلك، فيأتي الدور للقوة الواهمة ليقطّعه ويقسّمه الي أجزاء وهميّة ينتهي فيها التقطيع والتجزئة عند حدّ معين لا يتعداه، ويأتي أخيراً الدور للقوة العاقلة لتقطّع وتقسّم القضيب الي أجزاء عقلية لا حدود لها ولا نهاية فيها، إذ يحكم العقل بإمكان التقسيم بالغاً ما بلغ : (فإن اختلاف العرضين يقسمه) كما في ورود لونين علي القضيب (وكذا الآلة القطّاعة) المادية (نفسه) أي الجسم (بالقطع) المادي الحي (حتي اذا أعيت) وعجزت القوة والآلة القطّاعة عن التقطيع (لصغر الجزء أو صلابته أخذ الوهم..... الخ) فالعقل أخيراً يتصور تصوراً كلياً ويحكم حكماً عاماً ويجعل قاعدة ثابتة (بأنّه كلّما قُسّم) الجسم (الي أجزاء) مهما صغرت وصلبت (كان الجزء الجديد ذا حجم) قطعاً وإلا خرج من كونه جسماً وهو خلف، وكل ما صدق عليه أنّه جسم فهو ذو حجم واله جانب) وطرف (غير جانب) وغير طرف، أي له طرفان مثلاً الجانب الأيمن منه والجانب الأيسر وكلما كان له طرفان يختلف كل منهما عن الآخر حتي يقبل الاتصاف باليسار واليمين أو ما أشبه من الأعراض فهو (يقبل القسمة الي غير النهاية (من غير أن يقف) التقسيم عند حدّ أبداً (فورود القسمة لا يُعدم الجسم) بل تصنع منه أجساماً أصغر وأصغر وتجعل الجسم أجزاءً وأجزاءً غير متناهية بحسب التقسيم العقلي. وفي الجزء الخامس من الأسفار قول ثامن منسوب الي بعض مشايخ المعتزلة، وهو أن الجسم مؤلف من محض الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغير ذلك، فراجع هناك.

هذا ما بلغنا من أقوالهم في ماهية الجوهر المسمي بالجسم. وفي كل منها

وجه أو وجوه من الضعف نشير إليها بما تيسر.

أما القول الأول المنسوب إلي المتكلمين، وهو: أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزئ أصلاً، تمر الآلة القطاعة علي فواصل الأجزاء، وهي متناهية تقبل الإشارة الحسية.

ففيه: أن الجزء المفروض إن كان ذا حجم كان له جانب غير جانب بالضرورة، فيجري فيه الإنقسام العقلي وإن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً النهاية صغره، وإن لم يكن له حجم امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو

حجم.

وأيضاً لنفرض جزءاً لا- يتجزئ بين جزئين كذلك، فإن كان يحجز عن مماسية الطرفين انقسم، فإن كلاً من الطرفين يلقي منه غير ما يلقاه الآخر، وإن لم يحجز عن مماسية إمتوي وجود الوسط وعدمه. مثله كل وسط مفروض، فلم يحجب شيء شيئاً، وهو ضروري

[البطلان \(1\)](#)

ص: 432

1- (ففيه: أن هذه الأجزاء إما أن تكون ذا حجم، أو لا تكون ذا حجم، أن قلتم أن هذا الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ - لا حجم له أصلاً، امتنع حصول جسم ذو حجم من اجتماعه، فاجتماع ملايين الأصفار لا يؤلف رقماً، واجتماع الملايين من اللاشيء لا يؤلف شيئاً، ولو جمعنا ملايين النقاط لم نحصل علي خط، ولو جمعنا الملايين من الآنات لم نحصل علي زمان أصلاً، وإن قلتم ان لهذه الأجزاء ولهذا الجوهر الفرد حجماً، لزم كونه ممتداً في الجهات الثلاث، الطول والعرض والعمق، وبناءً علي ذلك يمكن أن يقطع تقطيعاً عقلياً، إذ كل ما كان ذا طول نم يمتنع العقل من تصور أجزاء له الي غير النهاية، وعليه فإن الجزء المفروض) والجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ (ان كان ذا حجم، كان له جانب غير جانب) وطرفان هذا الطرف غير الطرف الآخر، مثلاً هذا طرفة الأيمن وذاك طرفه الأيسر، وكل ما وأيضاً لنفرض جزءاً لا يتجزئ فوق جزئين كذلك وعلي ملتقاهما، فإن لقي ب كله أو ببعضه كل كليهما تجزئ، وإن لقي ب كله كل أحدهما فقط فليس علي الملتقي وقد فرض عليه، وإن لقي ب كله أو ببعضه من كل منهما شيئاً انقسم وانقسما كان ذا حجم فهو ممتد في الطول والعرض والعمق، إذ كل ما له حجم يكون ذا سطحين جانبيين، فلو تصورناه مكعباً وجب أن يكون ذا ستة سطوح جانبية، ولو تصورناه شكلاً اسطوانياً لزم أن يكون ذا قاعدتين وسطح جانبي، ويمكن الإشارة الحسية إليها جميعاً، ولا يخلو جسم من هذه الأطراف والجوانب (فيجري فيه) أي في هذا الجزء والجسم (الانقسام العقلي) والتجزئة والتقسيم العقليين، وإن لم يكن هذا الجزء الذي لا- يتجزأ (له حجم، امتنع) واستحال (ان يحصل من اجتماعه مع غيره) مما لا حجم له، والجزء الذي لا يتجزأ أيضاً، لا مطلق الغير، بل الغير الذي لا حجم له أيضاً، إذ اجتماع الملايين مما لا حجم لها لا يؤلف شيئاً ذا حجم كما تقدم و (جسم ذو حجم)، هذا هو الدليل الأول علي بطلان هذا القول. و(أيضاً) فإن هناك دليلاً ثانياً علي بطلان القول الأول واستحالة الجزء الذي لا يتجزأ، وحاصله: (لنفرض) وجود جزئين لا يتجزأ ان متحاذيين بصورة أفقية وغير متلاصقين ولنفرض (جزءاً لا- يتجزأ) ثالثاً، غير الجزئين الأفقيين، واقعاً (بين جزئين كذلك) أي بين ذلكما الجزئين الأفقيين اللذين لا- يتجزأ ان، فيقع الثالث بينهما، بحيث لا- يفصل بينه وبينهما شيء، أي يتصل بهما (فإن كان هذا الجزء الثالث الواقع بينهما) (يحجز) ويحول (عن مماسة الطرفين) والجانبين والجزئين المتحاذيين، فيحول دون إتصالهما الحسي، (انقسم) جواب الشرط، أي الجزء الثالث انقسم وتجزأ، وقد فرض كونه جزء لا يتجزأ، (فإن كلا من الطرفين) والجزئين اللذين لا يتجزأ ان والجوهرين الفردين، (يلقي منه) أي

يتصل بالجزء الثالث و الجوهر الفرد الثالث (غير ما يلقي منه الآخر وغير ما (يلقاه الآخر) فهذا يتصل به من جهة والآخر من جهة اخري ، وكلما كان كذلك كان قابلاً للانقسام بل كان منقسماً فعلاً، وان قلتم هذا الثالث (لم يحجز عن مماستهما) ولم يحل دون اتصالهما، (استوي وجود الوسط وعدمه) فما قيمة هذا الثالث إذا لم يكن له أثر قط، ولم يمنع من اتصال الطرفين؟! ومهما كثرت الأوساط والوسائط فإنها لا تكون حاجبة حائلة، ولو كان كذلك كان وجود الوسائط وعدمها علي حد سواء، فكما ان الجزء الواحد لا يحجب بين شيئين أو أشياء فإن عدة أجزاء لو اجتمعت لم تحجب أيضاً بين طرفين أو أطراف عديدة، (ومثله) في استواء الوجود وعدمه (كل وسط مفروض) ولو كان الأمر كذلك و تم تعميمه علي كل وسط ، عمت المفسدة، والنتيجة الباطلة (فلم يحجب شيء شيئاً وهو أمر ضروري البطلان) ونتيجة بديهية البطلان والاستحالة .

وقد أوردوا مي بطلان فجرة الذي لا يتجزى وجوهاً من البراهين، وهي

كثيرة مذكورة في كتبهم (2)

ص: 434

1- (وأيضاً) برهان ثالث علي استحالة الجزء الذي لا يتجزأ، (لنفرض) جزئين لا يتجزآن متحاذيين متلاصقين لا يفصل بينهما شيء، ولنفرض (جزءاً) ثالثاً (لا- يتجزى) واقعاً (فوق جزئين كذلك) أي فوق الجزئين اللذين لا- يتجزآن، وواقعاً (علي ملتقاهما) وموضع التصاقهما واتصالهما، (فإن لقي) أي الثالث (بكله أو ببعضه كل كليهما) بحيث يتصل كله بكلهما، أو جزؤه مع كل أحدهما، وجزؤه الآخر مع كل الآخر - جزؤه بكل أحدهما وجزؤه الثاني بكل الآخر، لا فرق بين الصورتين، إذ حاصل كليهما كون هذا الثالث ذا جزئين، أحد جزئيه متصل بالأول، وجزؤه الآخر متصل بالثاني، ولهذا فإن حاصل كليهما أنه (تجري) وحكم عليه بالتجزى، إذ ثبت أن له جزئين، وقد زعمتم أنه جزء لا- يتجزأ، هذا، (وان لقي) الثالث والمتصل بالطرفين الآخرين (بكله كل أحدهما فقط، فليس) الثالث واقعاً علي الملتقي وموضع الاتصال، بل هو واقع علي واحد منهما (وقد فرض) الثالث واقعاً (عليه) أي علي الملتقي وموضع الاتصال، وإلا لكانت نسبته إليهما علي السوية، بين هذا وذاك، أو فوق كليهما تماماً، (وان لقي بكله أو ببعضه من كل منهما شيئاً) وهو احتمال ثالث، فلقي بكله بعضاً من كل واحد منهما- بأن اتصل بكله ببعض الأيمن وبعض الأيسر، فكان متصلًا بالطرف الأيمن والأيسر بكله، أو بقي ببعضه بعض الطرف الأيمن وبعضه الآخر بعض الطرف الأيسر، لو كان كذلك (انقسم هذا الثالث (وانقسم) الطرفان الأيمن والأيسر (جميعاً)، بيان ذلك أنه لو لقي الثالث بكله كل الطرف الأيمن وكل الطرف الأيسر، كان منقسماً متجزئاً لوحده، إذ لازم هذا القول كون أحد جزئيه ملتقياً متصلاً بالأيمن، وجزئه الثاني متصلاً بالأيسر، ولا يثبت قابلية الطرفين والجزئين الآخرين للانقسام أيضاً، ولو لقي الثالث بكله جزءاً من الأيمن وجزءاً من الأيسر ثبت قابليتهما للانقسام وقابليته أيضاً للانقسام لأنه لا يمكن أن يلاقي شيئاً من هذا و شيئاً من ذاك إلا إذا كان متجزئاً منقسماً في نفسه، كما أنه لو لقي ببعضه بعض كل واحد منهما، بأن اتصل بعضه بهذا الأيمن وبعضه الآخر بالأيسر، فإنه منقسم متجزئ لا محالة وهما منقسمان أيضاً.

2- لمزيد من المعرفة راجع التحصيل، والمباحث المشرقية الجزء الثاني، والفن الأول من الهيئات الشفاء لابن سينا والجزء الخامس من الأسفار، وشرح المنظومة، وكشف المراد، كما أن المرحوم الشهيد السيّد محمد باقر الصدر (أعلي الله مقامه) قد أورد في كتابه فلسفتنا وجهاً آخر وبرهاناً غير ما ذكره هنا لاستحالة الجزء الذي لا يتجزى.

وأما القول الثاني المنسوب إلي النظام، وهو أن الجسم مركّب من أجزاء لا

تتجزّئ غير متناهية.

فيرد عليه ما يرد علي القول الأوّل، مضافاً إلي أنّ عدم تناهي الأجزاء علي تقدير كونها ذوات حجم يوجب كون الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة، والضرورة تدفعه (1)

وأما القول الثالث المنسوب إلي ديمقراطيس، وهو أنّ الجسم مركّب من

أجزاء صغار صلبة لا تتجزّئ خارجاً، وإن جاز أن تتجزّئ وهماً وعقلاً.

ففيه: أنّ هذه الأجزاء لا محالة جواهر ذوات حجم، فتكون أجساماً ذوات اتّصال جوهريّ تتألّف منها الأجسام المحسوسة، فالذي يثبت هذا القول أنّ هاهنا أجساماً أولية هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة، علي أن هذا القول لا يتبيّن به نفي الهولي وإبطال تركّب الجسم منها ومن الصورة الجسمية، وسيأتي إثباتها في الفصل التالي، فيؤول إلي إثبات الصورة الجسمية للأجسام الأولية التي هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة، وإليها تنتهي بالتجزئة (2)

ص: 435

1- (فيرد عليه ما يرد علي القول الأوّل) طبق النعل بالنعل، فالإشكالات الثلاثة هناك تعاد وتجري هنا، (مضافاً إلي) إشكال رابع هو (أن عدم تناهي الأجزاء علي تقدير كونها) أي الأجزاء التي لا تتجزّأ (ذوات حجم، إذ قلنا في الرد علي القول الأول أن هذه الأجزاء أما أن تكون ذوات حجم، وأما أن لا تكون كذلك، وهذا الأشكال الرابع هنا يرد علي قول النظام بناء علي احتمال كونها ذوات حجم، لا علي الاحتمال الثاني، لأنه حينئذ- أي عدم تناهي الأجزاء علي تقدير كونها ذوات حجم، (يوجب كون الجسم المتكون من اجتماعها) أي من اجتماع الأجزاء التي لها حجم (غير متناهي الحجم بالضرورة) وبالتأكيد، فكيف يجوز هذا (والضرورة تدفعه) أي الضرورة تدفع كون المحجوم غير متنا، وأن الجسم الذي له حجم يكون متناهية محدودة بالضرورة والبداهة.

2- (ففيه : أن لهذا القول وجهين وجانبين لم يتم التفكير بينهما، إذ له جانب ووجه علمي وجانب ووجه فلسفي، أما الجانب والوجه الفلسفي فالمراد منه: أن العقل لوحده، بقطع النظر عن التجارب الخارجية يري ويتأمل هل يوجد اشكال في هذا الفرض أم لا؟ وهل هناك اشكال عقلي علي القول أم لا؟ هذه الذرات الصغيرة هل قابلة للتركب من المادة والصورة أم لا؟ ان قلتّم أنها غير مركبة ألزمتكم الدليل والبرهان، وان قلتّم أنها مركبة منهما، فلا- فرق مهما بين قولكم وقول الحكيم ارسطو، ولا مزيد فرق بين القولين، لأنه قال بعدم وجود الفواصل بينها وانتم تقولون بوجودها، وهو حينئذ لا يرتبط بالجانب الفلسفي للمسألة بل اثبات الحقيانية والأحقية والصحة لهذا القول أو ذاك أمر راجع إلي العلوم التجريبية. ففيه أن (هذه الأجزاء لا محالة جواهر) قائمة بذواتها لا في موضوع (ذوات حجم، فتكون أجساماً) هذا الإشكال يرد علي ديمقراطيس إذا كان يريد بهذا القول أن يعرف الجسم ويحدده ويبيّن حقيقته، لأننا نقول : هل هذه الأجزاء أجسام أم لا؟ بطبيعة الحال وبالضرورة أجسام، لأن الجسم جوهر ذو أبعاد ثلاثة وهذه الأجزاء الصغار الصلبة المفروضة هنا جواهر ذوات أبعاد ثلاثة، فيصدق عليها حد الجسم، فلا وجه لقولكم كل جسم مركب من أجزاء صغار، بعدما ثبت كون هذه الأجسام الصغار أجساماً أيضاً، أما إذا أراد بهذا القول أن الاجسام المتعارفة مركبة من هذه الأجزاء الصغار - أي من أجزاء صغار - كالأجسام الكبيرة والمحسوسة، فلا يرد عليه هذا الإشكال، وإذا كانت هذه الأجزاء أجساماً - كما هي كذلك - (ذوات اتّصال جوهري تتألّف منها) أي من هذه الأجزاء الصغار (الأجسام الكبيرة المحسوسة، فالذي يثبت هذا القول أن هاهنا أجساماً أولية هي مبادئ به هذه الأجسام المحسوسة) ولا يختلف عن سائر

الأقوال الا في كون الأجسام الكبيرة مؤلفة من أجزاء صغيرة، لكنها لا تنفي كون هذه الأجزاء أجساما ، ولا يصح القول بأن كل جسم مؤلف من أجزاء صغار بالضرورة ، إذ هذه الأجزاء أجساماً مع أنكم لا تقولون بتركبها لقولكم ببساطتها، (علي) أي أضف إليه (أن هذا القول لا يتبين به نفي الهولي وابطال تركيب الجسم منها) أي من الهولي والمادة (ومن الصورة الجسميّة) فانكم لو أردتم نفي تركيب الجسم من المادة والصورة بهذا القول، فقد أخطأتم، إذ ربّما يكون كل منها مركباً من المادة والصورة ، وسيأتي اثباتها) أي اثبات تركيب كل جسم مهما صغر من المادة والصورة في الفصل التالي، فيؤول) وينتهي الأمر (الي اثبات الصورة الجسمية للأجسام الأولية والأجزاء الصغيرة الصلبة التي هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة) فإنها جميعاً تتألف من الهولي والصورة وإليها) أي الي الصورة الجسمية (تنتهي) تلك الأجزاء (بالتجزئة) فكل جسم مركب وقابل للإنقسام والتجزئة.

وأما القول الرابع المنسوب إلي الشهرستاني، وهو كونُ الجسم متّصلاً واحداً

كما في الحسّ يقبل القسمةً إلي أجزاء متناهية.

ففيه : أنّ لازمه وقوفُ القسمة العقلية ، وهو ضروريُّ البطلان .

ص: 436

وأما القول الخامس المنسوب إلي أفلاطون، وهو كون الجسم جوهرًا بسيطًا

وهو الاتصال الجوهرى القابل للقسمة إلي غير النهاية.

ففيه : منع كون الجسم بسيطاً ، لما سيوافيك من إثبات الهولي للجسم، علي أنّ في كون الاتصال الجوهرى الذي للجسم هو ما يناله الحش من الأجسام المحسوسة كلاماً سيأتي إن شاء الله (1)

وأما القول السادس المنسوب إلي شيخ الإشراق ، وهو : كون الجسم مركباً من جوهر وعرض، وهما المادّة والجسم التعليمي الذي هو من أنواع الكم المتصل.

ففيه: أولاً : أن لا معني لتقويم العرض للجوهر مع ما فيه من تألف ماهية

حقيقية من مقولتين، وهما الجوهر والكم، والمقولات متباينة بتمام الذات (2)

وثانياً : أنّ الكم عرض محتاج إلي الموضوع حيثما كان، فهذا الإمتداد المقداري الذي يتعين به طول الجسم وعرضه وعمقه كم محتاج إلي موضوع يحلّ فيه، ولولا أنّ في موضوعه إتصلاً ما يقبل أن يوصف بالتعين لم يعرضه ولم يحلّ فيه، فلو أخذنا مقداراً من شمعة وسوّيناها كرة ثم أسطوانياً ثم مخروطاً ثم مكعباً وهكذا، وجدنا الأشكال متغيرة متبدلة، وللشمعة اتصال باقٍ محفوظ في الأشكال

ص: 437

1- (ففيه : منع كون...الخ) بعد ثبوت هذا الأمر في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى - (علي أن أي أضف إليه أن (في كون الاتصال الجوهرى...الخ) أي هناك اشكال و بحث في دعوي كون الجسم جوهرًا متصلًا كما نراه بحواسنا، إذ العلم والتجربة أثبتت عدم الاتصال الجوهرى في الأجسام وأن أجزاءه منفصلة وبينها فواصل، وهو اشكال غير وارد علي الجهة الفلسفية والوجه الفلسفي من قول افلاطون وانما وارد علي جهته العلمية، لأن هذا الأمر لا يتعلق بالفلسفة الاولى، إذ كل جسم وجوهر ممتد له أبعاد ثلاثة مهما كان فهو قابل للإنقسام الي غير النهاية ، فهو ذو إتصال جوهرى والحقيقة الجسمية عبارة عن الإتصال الجوهرى.

2- (ففيه : أولاً : أن هذا القول يقتضي قيام الجوهر بالعرض وتقويم الأول بالثاني و(لا معني التقويم العرض للجوهر) لضرورة كون ماهية الجوهر تامة حتي يعرض لها ماهية العرض - وماهية عرضية -، (مع ما فيه) أي في هذا القول (من تألف.. الخ).

المختلفة المتبدلة . فهناك اتصاليان : اتّصال مبهم غير متعيّن في نفسه، لولاه لم يكن شمعةً واتّصال وامتداد متعيّن لو بطل لم يبطل به جسم الشمعة. والأوّل هو صورة الجسم، والثاني عرضُ يعرض الجسم، والانقسام يعرض الجسم من حيث عَرَضه هذا، وأمّا من حيث اتّصاله الذاتي المبهم فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة(1)

قال الشيخ في الشفاء : «فالجسميّة بالحقيقة صورةُ الاتّصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة، وهذا المعني غير المقدار وغير الجسميّة التعليميّة، فإنّ هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسمًا آخر بأنّه أكبر أو أصغر، ولا يناسبه بأنّه مساوٍ أو معدود به أو عادٌّ له أو مشارك أو مباينٌ، وإنّما ذلك له من حيث هو مقدّر، ومن حيث جزء منه يعدّه وهذا الاعتبار غير الجسميّة التي

ص: 438

1- (وثانيًا : أن الكم عرض محتاج .. الخ)، (فهذا الامتداد المقداري) وهذا الجسم التعليمي الذي تزعمون (الذي يتعين به طول الجسم وعرضه وعمقه كم محتاج إلي موضوع) لأن الكم من الأعراض، يحتاج الي موضوع (يحلّ فيه) فهل لهذا الموضوع اتّصال وبعد أم لا؟ نعم له اتصال : (ولولا أن في موضوعه اتّصالاً ما يقبل أن يوصف بالتعين) لولم يكن للموضوع هنا اتصال قابل للتعين (لم يعرضه) هذا العرض (ولم يحلّ فيه) كما في المجردات حيث لا يعرضها العرض، لعدم امكان اتّصافه بكميّة معينة ومتعينة، (فلو أخذنا مقداراً من شمعة) علي سبيل المثال، (وسويناها كرة) أي علي صورة كرة دائرية وبشكل دائري، ثم جعلناها في شكل اسطوانة ثم بشكل مخروطي ثم في شكل مكعب (وهكذا) بأشكال وصور مختلفة كالمثلث والمربّع والمستطيل وغيرها، (وجدنا الأشكال التي ذكرناها (متغيرة متبدلة) فتبدلت الكرة - في المثال - اسطوانة، والاسطوانة مخروطاً وهكذا (و) هناك (للشمعة اتّصال) آخر (باقٍ) ثابت (محفوظ في الأشكال المختلفة المتبدلة) غير قابل للتبدل والتغير، وبقي الجوهر علي حاله رغم اختلاف اشكاله وأحجامه، (فهناك اتصاليان : اتصال مبهم غير متعيّن في نفسه ... الخ) فالاتصال الأول مقوم للشمعة، والثاني مقوم لشكل الشمعة لا لجسم الشمعة وأصل وجودها، (والأول هو صورة الجسم، والثاني عرض يعرض الجسم، والانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا) وهو من حيث كميته المتعينة، (وأما من حيث اتصاله الذاتي المبهم) فلا يعرضه الانقسام، (فله امكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة).

وبالجملة فأخذ الإمتداد الكمّي العرضي في ماهيّة الجوهر - علي ما فيه من الفساد - خلط بين الاتصال الجوهرى والامتداد العرضي الذي هو الجسم التعليمي (2)

ص: 439

1- (قال الشيخ في) الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات (الشفاء: فالجسمية بالحقيقة) وحقيقة الجسميّة: (صورة الإتصال القابل لما قلناه) والصورة القابلة لهذه الكمية (من فرض الأبعاد الثلاثة) الطول والعرض والعمق، وهذا المعني) للجسميّة (غير المقدار، وغير الجسميّة التعليميّة) أيضاً، وبين المقدار والجسم التعليمي عموم و خصوص مطلق، إذ المقدار أعم مطلقة من الجسم التعليمي - أي الحجم - لشمولة للحجم والسطح والخط، (فإنّ هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر) في أصل الجسميّة، وكلاهما جسم، وانما خلافهما واختلافهما في عوارض الذات (بأنه اكبر) من ذاك الجسم (أو أصغر) منه، وفي شكل كل منهما، وكون أحدهما كروياً مثلاً، والآخر اسطوانياً وهكذا، (ولا يناسبه) أي ويختلفان في كون هذا الجسم يناسب ذاك أو لا يناسبه لأن الاجسام تختلف من حيث المقدار، والمقادير في الأجسام بينها نسبة (بأنه) أي هذا الجسم (مساوٍ) للآخر من حيث الكمية والمقدار أو غير مساو له، فإذا لم يكونا متساويين، وكانا غير متساويين، كان أحدهما عاداً للآخر، كما أن الجسم الذي يزن طناً، عادٌ للجسم الذي يزن طنين، أي له وزن يوجد في الآخر من الوزن ما يعادله مرتين، والجسم الذي يزن طناً، عادٌ للذي يزن عشرة أطنان، أي له من الوزن ما يعادله في الآخر عشر مرات، والي هذا المعني أشار بقوله (أو معدود به أو عاد له) أي الأثقل معدود بالأخ والأخ عادٌ للأثقل، (مشارك أو مباين) فالجسم بما هو جسم خالي من المساواة والمعدودية والعادية والمشاركة والمباينة لغيره، ليس فيه شيء من هذه الأعراض بذاته، لأنها نسب خاصة بالأعراض - والكميات -، (وانما ذلك له) أي للجسم (من حيث هو مقدر) ومن جهة أن للجسم مقدار، (ومن حيث أنه أي هذا الجسم الأخف وزناً - مثلاً - جزء منه) أي من الأثقل (يعده) أي يعد الأثقل، والأطول معدود بالأقصر طولاً، والأقصر عادٌ للأطول، لأن الأقصر والأخف يتكرران عدة مرات، والأطول والأثقل يتجزآن عدة مرات، ومن هذه الجهات وبهذه الاعتبارات تقوم وتحقق النسبة بينهما، وهذا الاعتبار) وهذه الاعتبارات جميعاً (غير اعتبار الجسميّة التي ذكرناها) الاختصاص هذا الاعتبار - وهذه الاعتبارات - بالكمية والمقدار من الأعراض، بينما حيئية الجسميّة عبارة عن حيئية قابلية الأبعاد الثلاثة، فالجسم التعليمي يختلف عن الجسم الطبيعي.

2- (وبالجملة والتحقيق لا- في الجملة والترديد (فأخذ الامتداد الكمي العرضي في ماهية الجوهر) وحقيقته وحدّه التام علي ما فيه) وبالإضافة الي ما فيه من الفساد علي ما حققناه قبل قليل، فهذا الأخذ وادخاله في حقيقة الجوهر وحده (خلط) أيضاً (بين الإتصال الجوهرى) الذي هو الجسم الطبيعي، وبين (الامتداد العرضي الذي هو الجسم التعليمي).

وأما القول السابع المنسوب إلي أرسطو، وهو تركّب الجسم من الهولي والصورة الجسميّة، وهي الاتّصال الجوهرّي علي ما عند الحس، وهو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه امتدادات ثلاثة متقاطعة علي قوائم تقبل القسمة إلي أجزاء غير متناهية. أمّا الهولي فسيجيء إثباتها، وأمّا الصورة الجسميّة التي هي الاتّصال فقد تقدّم توضيحه(1)

ففيه: أن كون الجسم مركّباً من مادّة واتّصال جوهرّي يقبل القسمة إلي غير النهاية، لا غبار عليه، لكن لا حجة تدلّ علي كون الجسم في اتّصاله كما هو عليه عند الحس، فخطأ الحس غير مأمون.

وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارت دقيقة فنيّة أن الأجسام مؤلّفة من أجزاء دّرية لا تخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من

ص: 440

1- (وهو تركب الجسم من الهولي المادة الأولى (والصورة الجسميّة) أي الاتّصال الجوهرّي (وهي الاتّصال الجوهرّي علي ما عند الحس) وكما تدركه حواسنا، فإنه في الحقيقة لا يختلف عما في الظاهر، لكن له نوع تركيب غير محسوس بالحواس الظاهرية، (بحيث يمكن أن يفرض فيه) أي في الجسم (امتدادات ثلاثة متقاطعة علي قوائم) مثلما نجده موجود متصلاً ليس له أجزاء بالفعل، لكن يمكن فرض و تصور ثلاثة خطوط متقاطعة فيه علي زوايا قوائم، ويحصل من تقاطعها زوايا قوائم وتقبل القسمة إلي أجزاء غير متناهية) وهي من لوازم الجسم، والعمدة في قوله علي ما عند الحس» حيث سيأتي اشكال العلامة (قده) علي هذا المقطع، هذه خواص الصورة الجسميّة بأنها ممتدة قابلة للقسمة الي مالا-نهاية، (واما الهولي فسيجيء اثباتها) في الفصل القادم، (وأما الصورة الجسميّة التي هي الاتّصال الجوهرّي، وهو غير الجسم التعليمي، (فقد تقدم توضيحه) عند الرد علي قول شيخ الاشرقيين في هذا الفصل، والحاصل أن هناك صورة جوهرية، وهولي - المادة الأولى التي هي قوة محضة سيأتي اثباتها، ومن تركيبهما يحصل الجسم.

الإمتداد ، فلينطبق هذا القول علي ما اكتشفوه من الأجسام الذرية التي هي مباديء تكوّن الأجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعني أصلاً موضوعاً لنا(1)

نعم، لو سلّم ما يقال : «إنّ المادّة - يعنون بها الأجسام الذرية الأول - قابلة التبدل إلي الطاقة وإنها مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة»، كان من الواجب في البحث الحِكَمي أخذ الطاقة نوعاً عالياً مترتباً علي الجوهر قبل الجسم ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة علي ما يناسب هذا الوضع ، فليتمل(2)

ص: 441

1- ما الدليل علي وقوع الخطأ في الحس، ووقوع الحواس في الخطأ؟! دليله : (وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيرة...الخ) فكل جسم مؤلف من ذرات صغيرة جداً ذات جرم - ولها أجرام - في الجملة ، (بينها) أي بين هذه الاجزاء الذرية (من الفواصل أضعاف ما الأجرامها من الامتداد) والفواصل التي بين الـجرام كثيراً جداً تصل الي أضعاف الاجرام نفسها وأحجامها هذا ما ثبت أخيراً بالعلم والتجربة، نعم (فلينطبق هذا القول الذي ادعاه ارسطو الحكيم (علي) أصغر جزءاً تم اثباته في الطبيعة، كالبروتون مثلاً، علي فرض كونه جزءاً لا فاصلة فيه أبداً، وهو ما اكتشفوه) أخيراً (من الأجسام الذرية) في علم الفيزياء، التي هي أي تلك الأجسام الذرية (مباديء تكون الأجسام المحسوسة) ومنشأ ظهور هذه الاجسام المحسوسة، (وليكن وجود الجسم بهذا المعني أصلاً موضوعاً لنا) مأخوذاً من علم الفيزياء، حتي اذا ثبت خلافه أخذنا بما ثبت من جديد، إذ ليس من شأن الفلسفة البحث عن المصاديق، بل الفيلسوف يبحث عن الأحكام الكلية للوجود والموجود، والحاصل أن الجسم يجب أن يكون ممتداً متصلاً - أي لا خلاً ولا فواصل فيه -، ولا شأن له بالمصدق أهذا أم ذاك ، ولهذا لا مانع أن نجعل المصدق عبارة عن البروتون في الوقت الراهن مادام العلماء في الفيزياء اثبتوا كونه بهذا الوصف الذي قالت به الفلاسفة

2- (نعم لو سلم ما يقال في الفيزياء : (أن المادّة - يعنون بها الأجسام الذرية الأول) وهي الذرات الأولية للجسم التي لا خلا فيها ولا فواصل بينها كالبروتون (قابلة التبدل) أي قابلة للتبدل (الي الطاقة، وأنّها) أي المادّة الفيزيائية عبارة عن مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة) لو سلمنا بهذا و أخذناه محققاً وقلنا أن هذه الاجسام الذرية مركبة أيضاً من الطاقات، مما يثبت وجود شيء اسمه الطاقة ليس بمادّة بل تحصل المادّة من تراكمها وتركيبها (كان من الواجب في البحث الحِكَمي) حينئذ (أخذ الطاقة نوعاً عالياً الخ) لا المادّة، وجعل الطاقة مكان المادّة (مترتباً علي الجوهر) أي نقول الجنس العالي هو الجوهر والقسم الأول من الجوهر هو الطاقة (قبل الجسم، والجسم قسم ثانوي لا نوع عالي، (ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة) التي جرت حتي الآن عن المادّة (علي ما يناسب هذا الوضع) الجديد، وهو اعتبار الطاقة جنسياً عالياً، واجراء البحث عنها، (فليتمل) لعله اشارة الي أن الجسم ذو حجم والحجم لا يتحقق من اللاحجم - كما تقدم -، فلا محالة تكون الطاقة ذات حجم وعليه فهي جوهر ذو أبعاد ثلاثة، فيصدق عليها تعريف الجسم الفلسفي ولا حاجة إلي اعتبار نوع آخر.

الفصل الخامس في ماهية المادة وإثبات وجودها

نقرأ في هذا الفصل :

1- الجسم من حيث أنه جوهر قابل للإمتداد في الجهات الثلاث، أمر بالفعل. 2- الجسم من جهة قبوله للكلمات الأولية والثانوية، أمر بالقوة.

3- حيثية الفعل والوجدان غير حيثية القوة والفقدان، فالجسم مركب من المادة - الهيولي -

والصورة الجسمية - أي الاتصال الجوهرى

4- الأشكال الأول : لا يقال : لا ريب أن الصور والأعراض الحادثة اللاحقة بالاجسام تحتاج الي امكان استعدادي في الجسم لقبولها، فلا مانع أن نقول : هذا القبول الاستعدادي عرض موجود في الجسم - أي الاتصال الجوهرى -، ولا يحتاج الي جوهر ذاته القوة والقبول، ولا حاجة له الي استعداد وقبول جوهرى.

5- فإنه يقال في الجواب : مغايرة الجسم - بما أنه اتصال جوهرى - مع كل من الصور النوعية، توجب استحالة كون الجسم موضوعاً للقبول والاستعداد لتلك الصور، اذ هذا القبول والاستعداد منسوب إلي الهيولي، ونسبة كل استعداد خاص و متعين الي الهيولي، كنسبة كل امتداد مقداري معين - الجسم التعليمي - بالاتصال الجوهرى والصورة الجسمية .

1- كما يقال أيضاً: لو كان الجسم موضوعاً للقوة والاستعداد ، والجسمية محتاجة الي قوة واستعداد ، لزم كون الجسم حاملاً لقوته استعداد، وهو يستلزم التقدم الزماني للجسم علي نفسه، وتقدم الشيء علي نفسه محال.

7- الإشكال الثاني : وأما ما قيل : من أن «القبول والاستعداد» مفهوم عرضي ، فلا يكون

جوهرأحقيقاً.

8- الجواب ، فيدفعه : ان هذه العرضية لغوية لفظية ومن وجهة نظر اللغوي واللفظي، وبعد

ما ثبت جوهرية المادة بالبرهان القاطع ، اندفع الاشكال بنفسه.

9- الاشكال الثالث: أن الاستعداد والقوة تزول عند تحقق المستعدله ، وإذا زال جزء

الجسم لزم زوال الجسم كله، وهو خلاف الضرورة.

10 - الجواب : تعين استعداد خاص في المادة، عرض يحصل في المادة، وتزول هذه القوة المتعينه والاستعداد الخاص مع تحقق المستعد له ، فتبقى المادة بقوتها المحضة

واطلاقها.

11 - الاشكال الرابع : لا يقال : الحجة منقوضة بالنفس الإنسانية، فإنها بسيطة مجردة من المادة ذات ، وهي بالفعل، ولها آثار بالقوة، فلها قوة الكمالات و حالات كالارادات والتصورات . وهي كصفات نفسانية وأعراض - من غير أن تكون هيولي ومادة.

12 - الجواب، فإنه يقال : النفس ليست مجردة تامة ذاتاً، وفعلاً، بل هي متعلقة بالمادة فعلاً، فهي من جهة التجرد بالفعل، ولها الفعلية من حيث تجردها، ولها القوة من حيث تعلقها بالمادة.

13- الاشكال الخامس : لا يقال : الحجة - أعني السلوك الي اثبات المادة بمغايرة القوة والفعل - بالنفس الإنسانية من جهة أخرى، وهي أن النفس الإنسانية العقلية مادة للمعقولات المجردة، وهي مجردة كلما تعقلت معقولاً صارت هي هو.

14 - الجواب، فانا نقول : خروج النفس المجردة من القوة الي الفعل باتحادها بعقل بعد

عقل ليس من باب الحركة المعروفة التي هي كمال أول لما بالقوة من حيث أنه بالقوة.

10 - الاشكال السادس: لا يقال : الحجة منقوضة بنفس المادة ، فإنها جوهر موجود بالفعل، وهي من هذا الحيث لزم كونها ذات صورة بالفعل، ومن حيث أنها ذاتا قوة الاشياء وقبولها، لزم كونها ذات مادة، ونحن ننقل الكلام الي تلك المادة، وهلمّ جرّاء، فيتسلسل، فكون الشيء ذا قوة وفعلية لا يستلزم تركبه.

16- الجواب، لأنه يقال : أن المادة تستلزم القوة والفعل، لكن فعليتها عين قوتها، وقوتها

عين فعليتها.

17 - الاشكال السابع : لا يقال : الحجة منقوضة بأن العقل مجرد، مؤثر فيما دونه، متأثر

مما فوقه، فيلزم كونه ذا مادة وصورة، حتي يكون متأثراً ومؤثراً.

18 - الجواب، فإنه يقال : أن الانفعال والقبول في العقل ليس إلا مجرد وجوده الفاض عليه ، من غير حاجة الي سبق قوة واستعداد تقر به الي الفعلية ، وانما العقل يعتبر ماهية للعقل المجرد قابلاً للوجود والعدم، ويسمى تلبسه بالوجود قبولاً وانفعالاً، فهذا القبول والانفعال غير الاستعداد والقوة السابقة، بل هو بمعنى آفاضة الوجود، فالعقل يفعل بعين ما يقبل وينفعل به.

كان الأفضل أن يقدم الحديث عن ماهية المادة علي الحديث عن اثبات وجودها بحسب عنوان الفصل، إلا أنه ي جمع بينهما في كلام واحد وبيان واحد رعاية للايجاز والاختصار .

واعلم أن للمادة معنىً عرفياً وهو كون شيء منشأً لشيء آخر، أعني أن شيئاً مادياً يكون منشأً لشيء مادي آخر، لكن مصطلح المادة في الفلسفة تستعمل في الاجسام من جهة كون الاجسام قابلة للتبدل الي أجسام أخرى ، كتبدل التراب الي النبات ، والنطفة الي الانسان وهكذا...، فالموجود الذي وجوده فعلي - وبالفعل - إذا قيس الي الموجود الذي هو بالقوة بالنسبة اليه، وسيوجد ويكون بالفعل من خلال تبدل الأول وتحوله، ذاك الموجود الأول - الذي هو بالفعل - يكون ويستوي مادة بالنسبة الي هذا الثاني، الذي هو بالقوة، فالتراب - في المثال السابق - مادة للنبات ، والنطفة مادة للإنسان وهكذا....، والمادة أما قريبة أو بعيدة أو متوسطة، فمثلاً التراب مادة لكل شيء لكنها مادة بعيدة كالجوهر الذي هو جنس بعيد للإنسان، والنبات مادة متوسطة للإنسان وهكذا الحيوان، أما النطفة فإنها مادة قريبة وبقول أدق فإن

النطفة أيضاً مادة متوسطة للإنسان و مطلق الحيوان، والمادة القريبة للإنسان قد تكون المضغعة كما أن المادة القريبة للنبات هي النواة.

ثم أن هذا المفهوم، مفهوم قياسي و اضافي - أي أنه مفهوم ذو الاضافة ، لأنه لا يصدق

ولا يحقق المطلوب إلا إذا قيس بغيره، - أعني إذا قيس شيء بشيء

ص: 443

لا ريب أنَّ الجسم في أنَّه جوهرٌ يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة أمرٌ بالفعل، وفي أنَّه يمكن أن يوجد فيه كمالات آخر أولية مسمّاة بالصورة النوعية التي تكمل جوهره، وكمالات ثانية من الأعراض الخارجة عن جوهره، أمرٌ بالقوة . وحيثية الفعل غير حيثية القوة، لما أنَّ الفعل لا يتم إلا بالوجدان، والقوة تلازم الفقدان . فالذي يقبل من ذاته هذه الكمالات الأولى والثانية الممكنة فيه ويتحدّ بها ، أمر غير صورته الاتصالية التي هو بها بالفعل، فإن الاتصال الجوهرى - من حيث هو - إتصال جوهرى لا غير ؛ وأما حيثية قوة الكمالات اللاحقة وإمكانها فأمر خارج عن الاتصال المذكور مغاير له، فللجسم وراء اتصاله الجوهرى جزء آخر حيثية ذاته حيثية قبول الصور والأعراض اللاحقة، وهو الجزء المسمّى ب «الهيولى والمادة(1)

ص: 445

1- (لا ريب أنَّ الجسم...الخ) وهذه حيثية التي يعبر عنها بالاتصال الجوهرى فعلية في جميع الأجسام، فالإتصال الجوهرى عبارة عن إمكان فرض امتدادات ثلاثة على زوايا قوائم فهذا تعريف للاتصال الجوهرى بعرضه الخاص، واما من جهة أخرى : (و) لا ريب أيضاً (في) أنه يمكن أن يوجد فيه كمالات آخر أولية مسمّاة بالصورة النوعية) فالأجسام لها قابلية قبول الكمالات الأخرى غير الكمالات الأولية التي فيها بالفعل، والاتصال الجوهرى وان كان كما بذاته فعلياً بالنسبة للأجسام، إلا أنها مستعدة أيضاً لقبول كمالات أخرى كالصور النوعية التي تكمل جوهره) فالصورة النوعية مكمل للصورة الجسمية ، (و) أيضاً لها استعداد قبول (كمالات ثانية من الأعراض) من بيانية أي الكمالات التي هي الأعراض (الخارجة عن جوهره)، والجسم من هذا حيث (أمر بالقوة) خلافاً للحيث السابق الذي كان بالفعل . فالذي (في) الجسم، والشىء الذي يقبل من ذاته هذه الكمالات الأولى و...الخ) أي غير الاتصال الجوهرى (التي هو) أي الجسم (بها) أي بالصورة الاتصالية (بالفعل) فالجسم بالاضافة الي الصورة الاتصالية الفعلية ، بداخله شىء آخر يقبل صور الكمالات، لماذا ؟ (فإن الاتصال الجوهرى.. الخ) فلا قابلية ولا استعداد له لقبول أشياء أخرى.

فتبين أنّ الجسم جوهرٌ مركّبٌ من جزئين جوهريّين : المادّة التي إنّيتها قبول الصور المتعلقة نوعٌ تعلّقٌ بالجسم والأعراض المتعلقة بها، والصورة الجسميّة ؛ وأنّ المادّة جوهرٌ قابلٌ للصور والأعراض الجسمانيّة ، وأنّ الامتداد الجوهري صورةٌ لها(1)

لا يقال : لا ريب أنّ الصور والأعراض الحادثة اللاحقة بالأجسام يسبقها إمكان في المحلّ واستعدادٌ وتهيؤٌ فيه كلّها، وكلّما قرب الممكن من الوقوع زاد الاستعداد اختصاصاً واشتدّ حتّى إذا صار استعداداً تاماً وجد الممكن بإفاضةٍ من الفاعل . فما المانع من إسناد القبول إلي الجسم - أعني الاتّصال الجوهريّ - بواسطة قيام الاستعداد به عروضاً من غير حاجةٍ إلي استعداد و قبول جوهري نثبتها جزءاً

ص: 446

1- قوله (قده): «المادة التي انيتها قبول الصور .. الخ» أي ماهيتها أو حيثيتها وحقيقتها قبول الصور، ولكن المعني: المادة التي يُسند إليها قبول الصور (المتعلقة نوع تعلّق بالجسم، و) قبول (الأعراض المتعلقة بها) أي بتلك الصور أو المتعلقة بالمادة نفسها، فتبين أنّ الجوهر مركّب من المادة (و) من (الصورة الجسميّة)، هذا أولاً، كما تبين أيضاً في الفقرة الماضية (أنّ المادة) تعريفها أنّها (جوهر قابل للصور والأعراض الجسمانية) وهو تعريف بالعرض الخاص، (و) قد تبين أيضاً تعريف الصورة الجسميّة وهي عبارة عن الامتداد الجوهري وتبين أيضاً: (أنّ الامتداد الجوهري) وهو الصورة الجسميّة ، (صورة لها) أي أنّ الصورة الجسميّة صورة للمادة.

للجسم؟ علي أن القبول والاستعداد مفهومٌ عَرَضِيٌّ قائم بالغير، فلا يصلح أن يكون

حقيقةً جوهريةً. علي أن من الضروري أن الإستعداد يبطل مع تحقّق المستعدّ له ،

فلو كان هناك هيولي - هي إستعدادٌ وقبولٌ جوهرِيٌّ وجزءٌ للجسم - لبطلت بتحقّق الممكن المستعدّ له، وبطل الجسم بطلان جزئه وانعدم بانعدامه، وهو خلاف الضرورة(1)

ص: 447

1- هناك اشكالات عديدة أوردتها علي البرهان السابق ويسمّي ببرهان القوة والفعل، ذكر العلامة (قده) هنا سبعة منها- وهي أهمها - وقد أحسن الردّ عليها والاجابة عنها وهي كالتالي: الأشكال الأول : تفاصيله في الجزء الخامس من الأسفار، (لا يقال : لا ريب أن الصور والأعراض.. الخ) وحاصله: انا لا نختلف معكم في أن الجسم يقبل صورة وأعراضاً جديدة، ومن أجل حصول هذه الأعراض والصور يحتاج الجسم إلي استعداد خاص يناسب ويلائم كل عرض وصورة علي حده، وإلا عرضته تلك الصور بأجمعها دفعة واحدة وهو محال، كما انا لا نختلف معكم في كون هذه الاستعدادات ذات ضعف وشدة، أي بعضها أقرب وبعضها أبعد ولها مراتب تشكيكية، لكن نختلف معكم في وجود جوهر آخر في الجسم حيثيته حيثية القوة والاستعداد، يقبل الصور النوعية والأعراض، وما المانع من كون الجسم بذاته لما له من فعلية واتصال جوهرى يحصل علي استعدادات خاصة، ثم بواسطة تلك الاستعدادات الخاصة يقبل صورة خاصة وأعراضة خاصة، فعروض هذه الصور للجسم مسبق باستعدادات خاصة تحصل للجسم بما أنه اتصال جوهرى، وهو ما ذهب إليه افلاطون. قوله (قده): (وكلما قرب الممكن من الوقوع زاد الاستعداد اختصاصاً) لأن الاستعداد عام وسيع، كلما قرب من الوقوع زاد تشخصاً، فالنطفة مثلاً لها استعدادات منها أن تصير علقه، ومنها أن تفسد وتعود تراباً أو ديدن، اذن بعدما تنقلب النطفة علقه تفقد شيئاً من تلك الاستعدادات أيضاً، وأصبح فيها استعداد أن تصير مضغة أو تعود تراباً، والمضغة لها استعداد أن تصير جنيناً أو تعود تراب، والجنين قريب جداً ليصير انساناً، فكلما قرب وقوع الإنسان - وهو الممكن -، زاد الاستعداد الذي في الجسم اختصاصاً بالإنسانية (واشتد) هذا الاستعداد حتي إذا صار) الممكن - وهو الجنين في المثال - (استعداداً تاماً) ليس معه قوة أصلاً، وصار فعلاً محضاً، (وجد الممكن) لكن لا بنفسه بل (بافاضة من الفاعل الموجب - تبارك وتعالى -، ليس هذا موضع النزاع، وتحرير محل النزاع يبدأ من هنا، فإننا لا نختلف معكم فيما مضى، وإنما نقول: (فما المانع من اسناد القبول الي الجسم)؟! وذلك بواسطة قيام لجسم (عروضاً) بأن يحل هذا الاستعداد في الجسم علي شكل عرض من الأعراض، ليعرف أن هذا الجسم قابل ليتحول إلي أي شيء، ويكفي هذا الاستعداد العرضي للجسم لقبول الصور النوعية من غير حاجة الي ... الخ). علي أن القبول... الخ) أي أضف الي الاشكال الأول هذا الاشكال، وهو أن قابلية واستعداد قبول الشيء - والأشياء - أمر عرضي قائم بغيره، وانتم تريدون اثبات وجود جوهر يكون هو القبول بعينه، (فلا يصلح) القبول والاستعداد (أن يكون حقيقة جوهرية). (علي أن من الضروري أن الخ) أي أضف اليهما اشكالا ثالثاً، فإذا جاءت الفعلية بطلت القوة، هذا في الأمور العقلية، كما أن في الأمور الشرعية الاعتبارية إذا جاء الماء بطل التيمم.

فإنه يقال : مغايرة الجسم - بما أنه اتصال جوهري لا غير - مع كل من الصور النوعية تأتي أن يكون موضوعاً للقبول والاستعداد لها ، بل يحتاج إلي أمر آخر لا يأتي أن يتحد مع كل من الصور اللاحقة ، فيكون في ذاته قابلاً لكل منها وتكون الاستعدادات الخاصة التي تتوسط بينه وبين الصور الممكنة أنحاء تعيينات القبول الذي له في ذاته ، فنسبة الاستعدادات المتفرقة المتعينة إلي الاستعداد المبهم الذي للمادة في ذاتها نسبة الأجسام التعليمية والامتدادات المقدارية التي هي تعيينات للامتداد والاتصال الجوهري إلي الاتصال الجوهري. ولو كان الجسم - بما أنه اتصال جوهري - هو الموضوع للاستعداد والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان ، لكان حاملاً للإمكان نفسه، فكان متقدماً علي نفسه بالزمان.(1)

ص: 448

1- جواب الاشكال : (فإنه يقال : مغايرة الجسم...الخ) وحاصله : أن الحيثية الفعلية التي للأجسام هي الصورة الجسمانية - أي الاتصال الجوهري - ، والصور العارضة لها مختلفة كالصور النباتية والجمادية والحيوانية وما أشبه ، فإن كلاً من هذه الصور، نوع من الجوهر، نفس الاتصال الجوهري أيضاً نوع من أنواع الجوهر، وهذه الأنواع متباينة فيما بينها، وكل ما كان ماهية تامة، من جهة كونه ماهية تامة يكون مباناً لماهية تامة أخرى، فلا معني القبول ماهية تامة، ماهي تام أخرى، إذ كل ماهية تامة تكون في مرتبة الفعلية، ولا يمكن قبول أحدهما للآخر - أي قبول شيء لشيء، إلا إذا كانت حيثيته حيثية الفعلية والقوة المحضة. وبعبارة أوضح: تكون حيثيته حيثية القبول الصرف وصرف القبول، فإن العقيق مثلاً - لا - يمكن أن يقبل الياقوت أو الحديد، لأن كلاً منهما ماهية تامة حيثيتهما حيثية الفعل لا القبول، ولا يمكن أن تتحد ماهيتان فعليتان، وتقدم ان حيثية القوة حيثية فقدان وأن حيثية الفعلية حيثية الوجدان، هذا أحد الجوابين، وأما الجواب الثاني : أنه لو كان للجسم حيثية القبول - أي أن الجسم من جهة كونه اتصالاً جوهرياً ، لو كان ذا حيثية القوة أيضاً - وسيأتي - ان شاء الله تعالى - إن الجسم من الحوادث، والحوادث الجسمانية مسبوقة بالمادة والمدة ، فلا تتحقق ظاهرة ولا حادث جسماني إلا إذا كان مسبوقة بمادة تقبله ، وكان مسبوقة بزمان وفترة زمانية توفر له استعداد قبول ذلك الحادث الجسماني، فوجب أن تكون مسبوقة بمادة توفرت فيه شروط استعداد قبول الجسم وظهوره وحدوثه، ليصير جسماً، ويكون كذلك مسبوقة بفترة زمنية تؤهله للقبول والاستعداد ، ولو كان الجسم بنفسه حاملاً للاستعداد ، الزم كون الاستعدادات التي تحدث وتظهر بالنسبة الي الحوادث، في الجسم نفسه، وإذن وجب ان تكون استعدادات جميع الحوادث في العالم موجودة متوفرة في الجسم، رغم حاجة الجسم - كما تقدم الي استعداد خاص به، فوجب كون استعداد وجوده أيضاً موجوداً في نفسه، مما يستلزم ويستوجب تقدم الجسم علي نفسه تقدماً زمنياً، وهذا بخلاف ما أثبتناه من وجود استعداد الجسمية في الهولي، إذ الهولي هي التي تقبل الصورة الجسمية ، واما ادعاؤكم بأن الجسم يحمل في ذاته حيثية القوة، فهو باطل لاستلزامه أن يكون حاملاً للقوة، لأن الجسم من الحوادث وهو مسبق بقوة، وقوته فيه، وهو محال. ملاحظة : ويرد علي الجواب الأول الذي قدمه العلامة : أن الجواب صحيح بناءً علي اصالة الماهية، حيث يستحيل اتحاد الماهيتين التامتين ، واما بناء علي أصالة الوجود - الذي هو مذهب العلامة - فلا يصح الجواب، إذ حينئذ تتحد الماهيتان بلحاظ الوجود، وليس الكلام عن اتحاد الماهية ، وليس ملاك الاتحاد هو القوة والفعل بل الاتحاد في الوجود، ولا - مانع من اتحاد ماهيتين في الوجود، خذ واغتم. قوله : (مغايرة الجسم - بما أنه اتصال جوهري لا غير - فان الجسم بما أنه اتصال جوهري لا غير ماهية مغايرة لجميع الماهيات الأخرى من الصورة الترابية أو النباتية أو الجمادية وما أشبه ، فهي مغايرة (مع كل من الصور النوعية) ولهذا فإن هذه المغايرة الثابتة الماهية الجسم (تأتي أن يكون الجسم (موضوعاً) ومحللاً للقبول والاستعداد لها) أي لتلك الصور النوعية ، فلا معني لقبول أحدهما للآخر. قوله (قدس سره) : (وتكون الاستعدادات الخاصة التي تتوسط بينه) أي بين الجسم (وبين الصور) النوعية (الممكنة، أنحاء تعيينات القبول) فكل من هذه الاستعدادات نحو من الجوهر الذي هو عين القبول ، فهو قبول محض يحتاج الي عرض يحل فيه ليصير شيئاً خاصاً ويتعين ، (فنسبة الاستعدادات المتفرقة المتعينة) بالفعل (الي الاستعداد المبهم) وبالقوة المحضة (الذي للمادة والهولي (في ذاتها) بقطع النظر عن لحاظها مع غيرها، تلك النسبة هي (نسبة الاجسام) أي كنسبة الأجسام

- منصوب بنزع الخافض - (التعليمية ، والامتدادات المقدارية...الخ) كنسبة الأجسام التعليمية والامتدادات المقدارية.. إلى الاتصال الجوهرى. هذا جواب. أما الجواب الثانى : (ولو كان الجسم بما أنه اتصال جوهرى - هو الموضوع للاستعداد...الخ) وقد أوردناه مفصلاً.

وأما ما قيل : إنّ المفهوم من القبول معنيّ عَرَضِيّ قائمٌ بالغير، فلا معني للقول

بكون المادّة قبولاً بذاته وهو كون القبول جوهرًا.

فيدفعه : أنّ البحث حقيقيّ، والمتبع في الأبحاث الحقيقيّة البرهان دون

الألفاظ بمفاهيمها اللغوية ومعانيها العرفية(1)

وأما حديث بطلان الاستعداد بفعليّة تحقّق المستعدّ له المقويّ عليه ، فلا ضَرَر فيه ، فإنّ المادّة هي ذاتها قوّة كلّ شيءٍ من غير تعيّن شيءٍ منها ، وتعيّن هذه القوّة المستتبع لتعيّن المقويّ عليه عَرَض موضوعه المادّة، وبفعليّة الممكن المقويّ عليه تبطل القوّة المتينة والاستعداد الخاص، والمادّة علي ما هي عليه من كونها قوّة علي الصّور الممكنة (2)

ص: 450

1- (فيدفعه : أنّ البحث حقيقي، وليس بحثاً لفظياً،) (والمتبع في الأبحاث الحقيقية... الخ)

2- (وأما حديث بطلان الاستعداد بفعليّة تحقّق المستعدّ له) أعني (المقوي عليه) (فلا ضير فيه) ولا ريب فيه ، (فإن المادّة هي ذاتها قوّة كلّ شيء) فهي تحمل قوّة مطلقة، وما يزول عبارة عن الاستعداد الخاص الذي يعدّ أمراً عرضياً، (من غير تعين شيء منها) بعينه ، فإنها تحمل بذاتها قوّة مطلقة لكل شيء لكن لا علي وجه التعين ، (و تعين هذه القوّة المستتبع لتعين المقويّ عليه) يجب أن نحدّد القوّة التي نريد تحقّقها، حتي يتبعه تحديد وتعين المستعدّة والمقوي عليه ، وهذا التحديد والتعين (عرض موضوعه المادّة، وبفعليّة الممكن المقوي عليه) بعد تحقّق المستعدّ له المقوي عليه ، (تبطل القوّة المتينة والاستعداد الخاص) (أما الاستعداد العام والقوّة المطلقة (و) هي (المادّة الأولى والهيولي ، فهي باقية محفوظة علي ما هي عليه، من) بيانية ، بيان لوجه بقائها وذلك من (كونها قوّة) مطلقة علي الصّور الممكنة).

وبالجملة : إنَّ كان مراد المستشكل بقوله: «إن الاستعداد يبطل بفعلية الممكن المستعد له» هو مطلق الإستعداد الذي للمادة فممنوع، وإن كان مراده هو الاستعداد الخاص الذي هو عرضُ قائمٌ بالمادة فمسلم، لكن بطلانه لا يوجب بطلان المادة .

لا يقال : الحجة - أعني السلوك إلى إثبات المادة بمغايرة القوة والفعل - منقوضةٌ بالنفس الإنسانية ، فإنَّها بسيطةٌ مجردةٌ من المادة ولها آثار بالقوة كسنوح الإرادات والتصورات وغير ذلك، فهي أمرٌ بالفعل في ذاتها المجردة والقوة من حيث كمالاتها الثانية . فإذا جاز كونها علي بساطتها بالفعل و بالقوة معاً فليجز في الجسم أن يكون متّصفاً بالفعليّة والقوة من غير أن يكون مركّباً من المادة والصورة .

فإنّه يقال : النفس ليست مجردة تامّة ذاتاً وفعلاً، بل هي متعلّقةٌ بالمادة فعلاً

فلها الفعليّة من حيث تجرّدها والقوة من حيث تعلّقها بالمادة(1)

ص: 451

1- (لا يقال : الحجة) إشارة الي الدليل والبرهان الذي ذكره (قدس سره) في صدر هذا الفصل، والذي أشار اليه هنا بقوله: (- أعني السلوك الي اثبات المادة بمغايرة القوة والفعل) حيث قال في السطر الرابع من بداية هذا الفصل - ص 126- «وحشية الفعل غير حيشية القوة»، هذه الحجة (منقوضة بالنفس الإنسانية، فإنها) أي النفس (بسيطة مجردة من المادة في ذاتها وان تعلقت بها في أفعالها، ولها) أي للنفس رغم تجردها (آثار بالقوة) قد تصير بالفعل، (كسنوح) وعروض (الإرادات) لأنها من الكيفيات النفسانية ، (و) مثل (التصورات، وغير ذلك من الأمور النفسانية التي تقتطعها النفس الإنسانية في بداية أمرها ثم تحصل عليها كلما تقدمت نحو الكمال، (فهي) أي النفس (أمر بالفعل في ذاتها المجردة..الخ) فللنفس حشيتان، وبناء علي هذا فالنفس مركبة من حي بالفعل وحيث بالقوة، (فإذا جاز كونها) أي النفس علي بساطتها) ورغم عدم تركيبها (بالفعل و بالقوة معاً) فلماذا لا يجوز ذلك في الجسم، رغم اشتراك النفس والجسم في تعدد الحشيات حينئذ ؟! فإذا جاز فيها ذلك (فليجز في الجسم) أيضاً.. إلخ. راجع تعليقة المولي صدر المتألّهين علي حكمة الاشراق. (فإنه يقال) في مقام الرد أن (النفس ليست مجردة تاماً ذاتاً وفعلاً) بحيث لا تعلق ولا ارتباط لها بالمادة أصلاً، ولو كانت مجردة تامة، كانت خالية لحشية القوة، بل كانت بالفعل من جميع الجهات، لكنها متعلقة بالجسم محتاجة في أفعالها الي البدن (فلها) أي للنفس الفعليّة من حيث تجردها) لأن المجرد التام بالفعل من جميع الجهات، وليس له إلّا حشية الفعليّة ، (و) اما (القوة) التي في النفس فهي من حيث تعلّقها) أي النفس (بالمادة) وبعبارة اخري : فإن الحامل الحقيقي للقوة والكمالات التي تكون بالقوة، هي المادة والجسم. .

لا- يقال : الحجة منقوضة بالنفس الإنسانية من جهةٍ أخرى، وهو أنهم ذكروا- وهو الحق. أن النفس الإنسانية العقلية مادةٌ للمعقولات المجردة، وهي مجردة كلما تعقلت معقولاً صارت هي هو.

فإننا نقول : خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل باتحادها بعقلٍ بعدد عقلٍ ليس من باب الحركة المعروفة التي هي كمالٌ أولٌ أما بالقوة من حيث إنه بالقوة، والّا استلزم قوةً واستعداداً وتغيراً وزماناً، وكل ذلك ينافي التجرد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوة.

بل المرادُ بكون النفس مادةً للصور المعقولة إشتداد وجودها المجرد من غير تغير وزمان باتحادها بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها بإضافة المرتبة العالية، وهي الشرط في إفاضة المرتبة التي هي فوق ما فوقها.

وبالجملة ماديّة النفس للصور المجردة المعقولة غير المادية بالمعني الذي في عالم الأجسام نوعاً، وناهيك في ذلك عدم وجود خواصّ المادة الجسمانيّة هناك (1)

ص: 452

1- (لا يقال : الحجة) المتقدمة (منقوضة بالنفس الإنسانية.... الخ) المراد بالنفس الإنسانية هنا هي النفس العقلانية أي المرتبة العقلانية من النفس، فإنها مادة للمعقولات المجردة، لأن للنفس عدة قوي مختلفة، فمن جهة كونها عقلاً هيولانياً، تكون مادة للمعقولات. بيان ذلك : أن الموتى صدر المتألهين يدعي أن النفس الإنسانية مادة بالنسبة إلى الصور العقلية التي تتحقق فيها، وأنها تتحد مع تلك الصور، وهذا مبني أولاً: علي أن النفس تتكامل بواسطة الصور العقلية، ثانياً: أن الصور العقلية جواهر مجردة، ثالثاً: اتحاد العاقل والمعقول، وهي المباني التي يتمسك بها صدر المتألهين (ب)، فالنفس جوهر، والصور العقلية جواهر مجردة تامة، والنفس تتحد مع الصور العقلية، كيف يحصل هذا الاتحاد رغم كون النفس جوهرًا مجردًا، وكون الصور العقلية جواهر مجردة أيضاً؟! قال قدس سره : ان هذه النفس مادة بالنسبة إلى تلك الصور المجردة، و تتحد معها، كما تتحد الصورة والمادة، فاتحادها بتلك الصور نوع من أنواع اتحاد المادة والصورة، وجه الاشكال : انكم حين تزعمون أن النفس مادة للصور العقلية، يجب أن تلتزموا بكون النفس قابلة التحقق، وفيها استعداد حدوثها و تحققها، قبل أن تتحقق فيها و تحدث لها، أي النفس بالقوة بالنسبة إليها، ثم أن للنفس فعلية أيضاً من حيث ذاتها، فللنفس حيثيتان، حيثية الذات التي هي الفعلية للجسم، وحيثية إمكاناتها لقبول تلك الصور والاتحاد معها، فالنفس يجب أن تكون مركبة، وهو اشكال علي صدر المتألهين (قدس سره) ومن تبعه في قوله هذا. بينما يرى افلاطون ومن تبعه وشيخ الاشراقيين في كتابه حكمة الاشراق، أن النفس تشاهد المجردات ولا تتحد بها، لأن المجرد قادر علي ادراك المجرد، والصور العقلية مجردة كالنفس، فالنفس تشاهدها وتدرکها، لكن لا تتحد بها، لا تمتنع الاتحاد الجوهرى عندهم، وعليه فلا يرد الاشكال المتقدم (فإننا نقول : خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل.... الخ) والحاصل : ان اصطلاح المادة هنا يختلف عن المادة في سائر الاستعمالات، وأريد بالمادة هنا غير ما أريد هناك، بيان ذلك: أن النفس حين نقول أنها مجردة، نريد أنها لا تتعلق بزمان، ولا تحقق لحركة الزمان والسير الزماني في النفس، والحق أن النفس حقيقة مجردة تتحد مع صورة مجردة أخرى، لكن لا في الزمان ولا بالتدرّج الذي يقتضي التعلق بالزمان وهو من آثار الزمان، كلا، بل وجود النفس وحقيقتها يقتضي كونها متحدة غير منفكة عن تلك الصور، وأنها بنفسها شرط لإفاضة المفيض الوهاب تلك الصور العقلية للنفس، فلا مجال هنا للقوة والامكان والامكان الاستعدادي وما أشبه من خصائص الاجسام، واستعمال لفظ المادة هنا استعمال مجازي واستعارة ليس إلا، يراد منها أن النفس فاقدة لصورة فيفيضها الواجب تبارك و تعالي عليها، وبناء علي اتحاد العاقل والمعقول تتحد النفس و تلك الصورة. (خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل باتحادها) أي النفس (بعقل) أي بصورة عقلية (بعد عقل) أي بعد صورة عقلية، هذا الخروج (ليس من باب الحركة) الزمانية (المعروفة) وهي التي عرفها ارسطو بأنها (كمال أول لما بالقوة من حيث أنه بالقوة) وسيأتي بيان هذا التعريف في محله مفصلاً،

وحاصله أن ما كان من لوازم الذات للشيء كان كمالاً أولاً له، كالناطقية للإنسان، فلو كان الشيء بالقوة من حيث أنه بالقوة، أي له قوي إمكانية، فإنها من جهة كونها ذات قوي إمكانية، - لا من جهة أنها ذات فعلية، نجد أن من لوازم هذه القوة - كونها ذات قوة - أن يكون أول كمال يعرض له، وهو مقدمة لسائر الكمالات وطريق إليها، هذا الكمال يعد حركة، فالحركة وهي سير الشيء نحو الكمال، هي الكمال الأول ووصوله كمال ثانٍ، من جهة أنه بالقوة، والحاصل أن الموجود بالقوة من جهة أنه بالقوة، تعد الحركة كمالاً أولاً له، والنفس التي تتحد مع العقل - أي الصورة العقلية -، لا - يصدق عليها أنها خروج من القوة إلى الفعل وأنها كمال أول لما بالقوة، (وإلا لو كانت كذلك - أي خروجاً من القوة إلى الفعل -،) استلزم قوة واستعداداً و تغييراً وزماناً للنفس، (وكل ذلك من القوة والاستعداد والتغير والزمان - الحركة -،) ينافي التجرد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوة والاستعداد والتغير والزمان، فليس هذا هو المراد من قولنا: النفس مادة للصورة العقلية، فما المراد من قولنا هذا؟ (بل المراد بكون النفس مادة للصورة المعقولة، اشتداد وجودها المجرد) وكمال وجودها المجرد (من غير) أن يحدث فيها (تغير وزمان)، وإنما يحصل الاشتداد في وجودها (باحتدادها) أي النفس (بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها) والنفس الفاقدة لمرتبة عقلية توجد لها - وتحصل عليها - آنأً ودفعة واحدة، وذلك (بإضافة المرتبة العالية وهي) أي النفس شرط لهذه الإفاضة ليس الآ. (وبالجملة) والتحقيق لا الإجمال والترديد (مادية النفس) التي ذكرها صدر المتألهين (قدس سره) (للصور المجردة المعقولة) أي الصور العقلية (غير المادية) التي ورد ذكرها (بالمعني الذي في عالم الاجسام) وقد اختلفت المادية في الموضوعين (نوعاً) أي اختلافهما نوعي والمغايرة بين المعنيين مغايرة نوعية، (وناهيك) أي يكفيك دليلاً (في) اثبات (ذلك) المدعي وهو المغايرة النوعية بين الاستعمالين (عدم وجود خواص المادة الجسمانية هناك) أي في النفس، إذ النفس مجردة، والمادة غير مجردة لها خواص المادة، فاستعمال المادة في قولنا النفس مادة الصور العقلية المجردة، غير استعمال المادة في عالم الاجسام. ولا يفني هذا الجواب بالغرض، فالتحقيق يقتضي العودة إلى الجواب الذي أورده المصنف (قدس سره) عن الاشكال السابق ولا محيص دون الرجوع إليه هنا ايضاً، ولا يمكن التماس الاجابة هنا إلا به . .

لا يقال : الحجة منقوضة بنفس المادة ، فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل

ص: 453

ولها قوّة قبول الأشياء، فيلزم تركّبها من صورة تكون بها بالفعل ومادّة تكون بها بالقوّة، ونقل الكلام إلى مادّة المادة وهلمّ جرّاً فيتسلسل ، وبذلك يتبيّن أنّ الاشتمال على القوّة والفعل لا يستلزم تركّباً في الجسم.

لأنّه يقال - كما أجاب عنه الشيخ : إنّ المادّة متضمّنة للقوّة والفعل، لكن قوّتها عين فعليّتها وفعليّتها عين قوّتها، فهي في ذاتها محض قوّة الأشياء، لا فعليّة

لا يقال : الحجة منقوضة بالعقل ، فإنه مؤثر فيما دونه، متأثر عما فوقه، ففيه جهتا فعلٍ وانفعالٍ ، فيلزم علي قولكم تركبه من مادة وصورة حتى يفعل بالصورة

وينفعل بالمائة.

فإنه يقال : إن الانفعال والقبول هناك غير الانفعال والقبول المبحوث عنه في

الأجسام، فانفعال العقل وقبوله الوجود مّا فوقه ليس إلا مجرد وجوده الفاض عليه، من غير سبق قوة واستعدادٍ يقرب موضوعه من الفعلية، وإنما العقل يفرض للعقل ماهيةً يعتبرها قابلةً للوجود والعدم، فيعتبر تلّبسها بالوجود قبولاً وانفعالاً،

ص: 455

1- (لا يقال : الحجة السابقة (منقوضة بنفس المادة) وذلك انكم ذكرتم أن ما كان ذا حيثية القوة وحيثية الفعل -، فهو لا يخلو من مادة ولا بد من كونه مركباً، ولو صحّ هذا لكانت المادة - والهيولي - مركبة أيضاً، ولو صحّ التركيب فيها، لزم وجود مادة أخرى لهذه المادة - وهيولي لهذه الهيولي -، بيان نقض الحجة بالمادة قوله : (فإنها) فالفاء للتفريع أو التفسير ، والضمير راجع الي المادة (في نفسها جوهر موجود بالفعل) لأنها مجردة وكل مجرد بالفعل من جميع الجهات، ليس فيها حية قوة مطلقاً، وهكذا (لها قوة قبول الاشياء) وعليه (فيلزم تركيبها) أي المادة (من صورة تكون المادة الأولى (بها) أي بتلك الصورة ، (بالفعل) ومن (مادة) أخرى (تكون، الهيوني - و المادة الاولى - (بها) أي بتلك المادة الثانية (بالقوة) لأن ملاك الفعلية هو الصورة، وملاك القوة هي المادة - والهيولي -، (ونقل الكلام إلي مادة المادة) و نقول أن المادة الثانية أيضاً تحتاج إلي صورة تكون بها بالفعل ، ومادة ثالثة تكون بها بالقوة ، فتتركب منهما، والمادة الثالثة أيضاً مركبة، من صورة ومادة رابعة، وهكذا الرابعة والخامسة (وهلم جرا، فيتسلسل) تسلسلاً باطلاً محالاً لا يقف عند حد، (وبذلك) التسلسل المحال (يتبين أن...الخ). تجد الاشكال وجوابه في تعليقة صدر المتألهين من علي حكمة الاشراق، اضافة الي الجزء الخامس من الأسفار، والمباحث المشرقية للفخر الرازي الجزء الثاني. (لأنه يقال - کیا أجاب عنه الشيخ -) الرئيس في الهيئات الشفاء في الجزء الذي يحتوي علي المقالة الثانية في الفصل الرابع من تلك المقالة، والحاصل : لأن فعلية المادة الأولى - والهيولي - عين قوتها وقوتها عين فعليتها، ولهذا فلا حاجة للمادة الي قوة أخرى، وتلك الي ثالثة وهلم جرا، كلا ، بل هي عين القوة وفعليتها عين قوتها.

فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين، والذي يستلزم التركيب هو القبول بمعنى الاستعداد والقوة السابقة، دون القبول بمعنى فيضان الوجود، فالعقل يفعل بعين ما يقبل وينفعل به (1)

ص: 456

1- (لا يقال : الحجة منقوضة بالعقل) وان للعقول المجردة حييتين أيضاً (فإنه) أي العقل المجرد (مؤثر فيما دونه) لأنه بالنسبة الي ما دونه فاعل ، و(متأثر) منفعل (عما فوقه) لأنه قابل بالنسبة إلي ما فوقه، فيأخذ الوجود مما فوقه، ويمنحه لما دونه، هذا في العقول المتوسطة، كما أن العقل الأول يأخذ الوجود من الواجب تبارك وتعالى، ويمنحه العقول المتوسطة فهو قابل من جهة وفاعل من جهة، ومنفعل متأثر من حيث فاعل متأثر من حيث آخر، (ففيه) أي العقل المجرد (جهتا فعل وانفعال) وتأثير وتأثر (فيلزم .. الخ). (فإنه يقال : ان الانفعال والقبول هناك ... الخ) وحاصله أن القبول مشترك لفظي، وذلك أنه قد يكون بمعنى الانفعال الخارجي وهو فقدان كمال ثم الحصول عليه ، وقد يكون بمعنى عين الوجود، لا حصول بعد فقدان، وحدوث بعد عدم، لأن العقول بسيطة، وهي فعلية محضة، وإعطاء الوجود للعقل الأول هو العقل الأول، لا أنه شيء لم يوجد بعد ثم الواجب تعالي يمنحه الوجود، فالوجود هنا هو الإيجاد، وعين الإيجاد ليس الا ، والقبول عين الوجود. والقبول هنا بمعنى مطلق الإنصاف، وموضوع هذا الاتصاف هو الماهية الاعتبارية، وذلك أن العقل يعتبر الماهية التي تستوي نسبتها إلي الوجود والعدم، ثم الواجب يمنحها الوجود، وهي تقبل هذا الوجود- فاعلية الفاعل وقابلية القابل -، فالقبول هناك غير القبول المستعمل في الماديات. قوله قدس سره : (فانفعال العقل وقبوله الوجود مما فوقه ليس الا مجرد وجوده الفاضل عليه) من الواجب تبارك وتعالى ، فوجوده وقبوله شيء واحد، والعقل يقبل الوجود أي يتحقق ويوجد (من غير سبق قوة واستعداد) في العقل المجرد (يقرب موضوعه من الفعلية) كما هو الحال في الماديات ، كلا، (وانما العقل الإنساني، علي الحصر والتحقيق (يفرض) و يعتبر للعقل) المجرد التام (ماهية يعتبرها) عقلنا يعتبر تلك الماهية المفروضة (قابلة للوجود والعدم) و تستوي نسبة تلك الماهية المعتبرة المفروضة إلي الوجود والعدم بحسب الاعتبار العقلي فيعتبر) عقلنا (تلبسها) أي تلبس الماهية المفروضة (بالوجود قبولاً وانفعالا) والحقيقة ليست كذلك، وكيف كان (فالقبول كالانفعال مشترك بين معنيين) أحدهما في باب الأجسام ومعناه الامكان الاستعدادي ، والثاني في باب العقول وهو أمر اعتباري محض، بأن يفرض العقل صفة لماهية مفروضة، فوصف مفروض معتبر لماهية مفروضة معتبرة. (فالعقل) وجود بسيط (يفعل بعين ما يقبل وينفعل به) فهو فاعل فيما دونه وقابل لفيض الوجود مما فوقه.

الفصل السادس في أنّ المادة لا تفارق الجسميّة والجسميّة

لا تفارق المادّة أي أنّ كلّ واحدة

منهما لا تفارق صاحبتهما

تقرأ في هذا الفصل :

1- لأنّ المادة لا فعلية لها بالذات، فلا بد لكي توجد، من اتحادها بالصورة التي هي

فعلية محضة ، اذ الوجود مساوق للفعلية .

2- لما كانت المادة متقومة بالصورة ، كانت الصورة شريكة العلة للمادة ، وان لم تكن علة

تامة لها.

3- ليست الصورة علة تامة للمادة، لأنّ المعلول يزول بزوال علته التامة، والصورة

متغيرة زائلة، ثم أن توالي الصور يقتضي وجود أكثر من علة تامة للمعلول وهو محال.

4- الاشكال الأول : أن المادة واحد بالعدد، وصورة ما - الصورة المبهمة - واحد بالعموم، والواحد بالعدد أقوى وجوداً من الواحد بالعموم، فلا يقع الأقوي معلولاً للاضعف كما لا يقع الاضعف وجوداً علة للأقوي.

5- الجواب : صحيح أن المادة واحد بالعدد ، الا أن وحدتها ضعيفة مبهمة، بينما الصورة شريكة علة قوية وجوداً، لأنّ تلك العلة أمر مفارق مجرد، وهذه الصورة أيضاً قوية وجوداً، لأنها مستظهرة بوحدة هذا الأمر المجرد

6- الصورة الكلية والمطلقة متقدمة علي المادة، لأنها شريكة العلة، نعم كل الصور

الخاصة والمتعينة، متأخرة عن المادة، لأنّ المادة محل و موضوع تحققها.

7- الجسم - الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة ، طبيعة نوعية تامة ، وهذا الجوهر أما غني عن المادة ذات ، وهو يستلزم عدم امكان حلول الجسم في المادة ، اذ الحلول عين الحاجة والفقر، وهو خلاف الضرورة. واما أنه فقير الي المادة وهو المطلوب

8- بما أن الصورة الجسميّة لا- تخلو من عوارض وحالات، وهذه العوارض تتوقف علي وجود الامكان والاستعداد في موضوعها - وهو الجسم -، فلا محالة للجسم مادة حاملة لهذه القوة وهذا الاستعداد، فلا يمكن انفكاك الجسم عن المادة .

9-والاشكال الثاني : أن الجسم غني عن المادة بالذات، وانما يحتاج إليها عرضاً بسبب

العوامل الخارجية.

10 - الجواب: لو كان الأمر كما ادعاه المستشكل، وكان وجود الجسم لنفسه بالذات، وانما يحل في المادة بسبب عوامل خارجية المقتضي لكون الجسم وجوده لغيره، لاستلزم ذلك الوقوع في محذور سلب الذاتي عن ذاته وهو محال.

11- استحالة انفكاك الصورة المادية عن المادة، لا ريب فيها، ولكن مادامت الحركة موجودة، والقوة لازمة، فاذا صار الجوهر المادي مجرداً تاماً، وفعلية تامة، فلا تلازم بينهما، ولا استحالة للانفكاك حينئذ.

12- بناءً على قول الشيخ الرئيس في الشفاء والمولي صدرا في الأسفار، لا تؤخذ ولا تدخل «المادة» في حد الجسم وتعريفه، وإلا لكان وجود المادة للجسم واضح الثبوت، والحال أننا نقوم باثبات ذلك بالدليل والبرهان.

13 - القول السابق - أعني عدم أخذ المادة في حد الجسم، وحاجة وجود المادة للجسم

الي اثبات بالدليل، لا ينافي إتحاد المادة والصورة وجوداً.

16- لو تجردت بعض الأنواع المادية عن المادة، لوقع انقلاب في الماهية، لأن المادة

من لوازم وجود الأنواع المادية، لا من لوازم الماهية .

أما أن المادة لا تتعري عن الصورة فلأنها في ذاتها وجوهرها قوة الأشياء، لا نصيب لها من الفعلية إلا فعلية أنها لا فعلية لها، ومن الضروري أن الوجود يلزم الفعلية المقابلة للقوة. فهي - أعني المادة - في وجودها مفتقرة إلى موجود فعلي محصل الوجود تتحد به فتحصل بتحطله ، وهو المسمي «صورة» . .

وأيضاً لو وجدت المادة مجردة عن الصورة لكانت لها فعلية في وجودها

وهي قوة الأشياء محضاً، وفيه اجتماع المتنافيين في ذات واحدة، وهو محال .

ثم إن المادة لما كانت متقومة الوجود بوجود الصورة فللصورة جهة الفاعلية بالنسبة إليها، غير أنها ليست تامة الفاعلية لتبدل الصور عليها، والمعلول الواحد لا تكون له إلا علة واحدة، فللمادة فاعل أعلي وجوداً من المادة والماديات، يفعل المادة ويحفظ وجودها باتحاد صورة عليها بعد صورة، فالصورة شريكة العلة

لا يقال : المادة - علي ما قالوا واحدة بالعدد، وصورة ما واحدة بالعموم، والواحد، بالعدد أقوى وجوداً من الواحد بالعموم، فلازم عليّة صورة ما للمادة كون ما هو أقوى وجوداً معلولاً للأضعف وجوداً، وهو محال (2)

ص: 459

1- اعلم ان العلية قد تكون بمعنى ما يكون موجداً لغيره، وهو بمعنى العلة الفاعلية الالهية، المبحوث عنها في مباحث الالهيات، وهو- أي هذا المعني للعلية -، منحصر في المجردات، لأن إفاضة الوجود لا تكون إلا من المجردات، وقد تكون - وتستعمل - بمعنى الفاعل، لكن أعم من الفاعل الإلهي والفاعل الطبيعي، كما تنسب الأشياء الي مؤثراتها الطبيعية مثل النار أحرقت الخشبة، والدواء شفي المريض، والماء روي العطشان، فهذه أيضاً نوع من العلية، وقد ترد العلية بمعنى مطلق التوقف، إذ المتوقف معلول للمتوقف عليه، سواء كان المتوقف عليه شرطاً وجودياً أو عديمياً أو معدداً وما أشبه، نعم لا يراد من العلية هنا هذا المعني الأخير، بل المراد الفاعل الطبيعي من المعني الثاني، وهو كون الصورة مؤثرة في وجود المادة وتحققها، راجع التحصيل لبهمنيار. قوله (قدس سره): (فللمادة فاعل أعلي وجوداً من المادة والماديات) اشارة الي العلة التامة التي تتعلق بها جميع الفواعل، وهذه العلة أعلي وجوداً من المادة والماديات وفوقها جميعاً، وعلة العلل هنا هو البارئ جل جلاله وسائر العلل العالية هي المجردات المستمدة وجودها من الواجب عز وجل والفائضة به لغيرها، فالواجب تبارك وتعالى والمجردات باذنه، فواعل حقيقية، ثم أن هذا الفاعل الحقيقي قد يتحقق بلا واسطة من المجرد، أعني أن الفاعل الأخير للمادة والماديات أما أن تكون فاعليته فيها بلا واسطة، أو تكون فاعليته للشيء وإيجاده له بواسطة امر مادي، فان الصور مثلاً تتحقق من العقل الفعال - بناءً علي كونه العلة الأخيرة - بلا واسطة، والهيولي - المادة الاولي - تتحقق من العقل الفعال لكن بواسطة الصور النوعية، وهذا الفاعل المجرد - سواء كان الواجب جل وعلا- أو غيره من المجردات باذنه -، (يفعل) ويوجد (المادة، و) لا يكتفي بوجودها وإيجادها الاولي بل (يحفظ وجودها) أي المادة (باتحاد صورة عليها بعد صورة) أو بإيجاد صورة عليها بعد صورة (فالصورة) إلي جانب الفاعل المجرد (شريكة العلة للمادة) كما قال بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس.

2- (لا- يقال : راجع الشفاء قسم الالهيات، (المادة - علي ما قالوا) والقائل الشيخ الرئيس (واحدة بالعدد، وصورة ما، واحدة بالعموم... الخ) وحاصله : أن الهيولي واحدة بالعدد - وحدتها شخصية -، أي لا يزول شخصها أصلاً، بل باقية بشخصها وعينها، وليست وحدتها نوعية - كما هو الحال في الصورة - حتي تزول وتحل محلها مادة أخرى وثالثة ورابعة وهكذا، بينما الصور غير محفوظة بل تتعاقب وتتوالي علي المادة، فإن الصور باقية بنوعها لا بشخصها - بأشخاصها -، ولهذا فإن وحدتها وحدة نوعية، وقد تكون وحدتها جنسية - كما في بعض الصور -، حيث يذهب نوع من الصورة ويحل محله نوع آخر من الصور، أو يزول جنس من الصورة ويحل محله جنس آخر منها، فالوحدة في الصور أما نوعياً أو جنسية، والوحدة النوعية هنا أو الجنسية صارت علة - كما تزعمون - للواحد الشخصي، ثم ان المعلول الواحد يحتاج الي علة واحدة ولا يصدر من أكثر من علة واحدة تامة، إذ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، وهكذا سيأتي - ان شاء الله تعالى - ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد أيضاً، فهذه المادة من أي واحد تصدر، إذا كانت الصور علة للمادة، والصورة متعددة شخصاً، فأى واحدة منها يكون علة للمادة؟! إذ المادة واحدة شخصاً والواحد الشخصي لا يصدر إلا من الواحد الشخصي، ولا محيص دون أن نقولوا أنّها وان كانت متعددة شخص، إلا أنها واحدة نوعاً أو جنساً، والواحد هناك - أي المادة الواحدة -، صادرة من وحدة نوعية من الصور، ولا مانع من ذلك، ونجيب حينئذ أن الوحدة النوعية أو الجنسية أضعف من الوحدة الشخصية، ويستحيل أن يكون (ما هو أقوى وجود معلولاً للأضعف وجوداً).

فإنّه يقال : إن المادة وإن كانت واحدةً بالعدد لكن وحدتها مبهمة ضعيفة ، الإبهام وجودها وكونها محضّ القوة ، ووحدة الصورة - وهي شريكةُ العلة التي هي المفارق - مستظهرةٌ بوحدة المفارق . فمثّل إبقاء المفارق وحفظ المادّة بصورة ما مثّل السقف يحفظ من الانهدام بتضرب دعامةٍ بعدَ دعامةٍ (1).

ص: 460

1- (فإنّه يقال : أن المادة...الخ) وحاصله: أن المادة وحدتها مبهمة كالوحدة الجنسية ، إذ لا فعالية للمادة أصلاً ، وهي قوة محضة ، بينما الوحدة مساوقة للفعالية ، وكل موجود واحد بالفعل ، وهذه المرتبة من الوحدة التي في المادة لا تتنافي مع الكثرة والتعدد ، وليست هذه الوحدة أقوى من الوحدة الجنسية أو النوعية ، (و) أما (وحدة الصورة - وهي شريكة العلة التي هي) أي هذه العلة المجردة (المفارق -) للماديات وهي التي تشاركها الصورة ، (مستظهرة) أي أن وحدة الصورة وإن كانت وحدة جنسية إلا أنها مستظهرة ومدعومة مسندة بوحدة (المفارق) وسند الوحدة الجنسية عبارة عن وحدة شخصية مفارقة قوية جداً في الوجود وهي وحدة الفاعل المفيض . (فمثّل إبقاء المفارق) للمادة رغم توالي الصور وتعقبها وتغيرها وتبدلها (و) هكذا مثّل (حفظ المادة) والهيولي (بصورة ما) نوعية أو جنسية مبهمة تتوالي علي المادة، (مثّل السقف) في المنزل والبناء (يحفظ من الانهدام بنصب دعامة) واسطوانة (بعد) سقوط وانهدام (دعامة) واسطوانة وهلم جرا.

وسياتي في مباحث الحركة الجوهرية إن شاء الله ما ينكشف به حقيقة الحال

في كثرة هذه الصور المتعاقبة علي المادة (1)

وقد تبين بما تقدم أن كل فعلية وتحصل تعرض المادة فإنما هي بفعلية الصورة، لما أن تحصلها بتحصيل لصورة، وأن الصورة شريكة العلة للمادة، وأن الصورة متقدمة علي المادة وجوداً وإن كانت المادة متقدمة عليها زماناً (2)

وأما أن الصورة الجسميّة لا- تتعزى عن المادة فلائن الجسم أيما ما كان لا يخلو عن عوارض مفارقة تتوارد عليه من أقسام الحركات والكم والكيف والأين والوضع وغيرها، وكذلك الصور النوعية المتعاقبة عليه، وهي جميعاً تتوقف علي إمكان واستعداد سابق لا حامل له إلا المادة، فلا جسم إلا في مادة (3)

وأيضاً الجسم بما أنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة طبيعياً نوعياً تامة واحدة

ص: 461

1- ما تقدم مبني علي مذهب المشائين (و) لكن (سيأتي... الخ) أن عالم المادة بأكمله حركة واحدة، وأما هذه الصور المتعددة فإنها حدود حركة واحدة، وشؤونها، فهذه الصورة المتحركة الواحدة تحفظ المادة، ولا وجه حينئذ للاشكال السابق بناءً علي الحركة الجوهرية - في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة -، لأنه لا كثرة حينئذ حتي يكون للاشكال وجه.

2- قوله قدس سره : (ان الصورة متقدمة علي المادة وجوداً) لأنها علة للمادة والعلة متقدمة علي معلولها، (وان كانت المادة متقدمة عليها) أي علي الصورة بالقوة لا الصورة الفعلية، فالمادة متقدمة (زماناً) علي الصور التي لها استعداد الحصول عليها - أي علي تلك الصور -، ولم تتحقق فيها بعد، أي ما زالت في حالة انتظار لتحقيقها، وأما الصور المتحققة بها المادة فإنها فعلية متحدة بالمادة لا تقدم للمادة زمان عليها، والحاصل أن المادة متقدمة علي الصور القادمة وكل واحدة واحدة من الصور، لا مطلق الصور. فافهم . انتهى البرهان الأول علي حاجة الجسم إلي المادة.

3- قوله قدس سره : (وهي جميعاً) أي العوارض المفارقة والصور النوعية بأجمعها (تتوقف علي إمكان و... الخ).

وإن كانت تحته أنواع، وليس كمفهوم الجوهر الذي ليس له إلا أن يكون ماهيةً جنسيةً، لا حكمَ له إلا حكم أنواعه المندرجة تحته. فإذا كان طبيعةً نوعيةً فهو بطبيعته وفي ذاته إما أن يكون غنيًا عن المادة غير مفتقرٍ إليها أو مفتقرًا إليها، فإن كان غنيًا بذاته استحال أن يحلَّ المادة، لأنَّ الحلول عين الافتقار، لا لكنا نجد بعض الأجسام حالًا في المادة، فليس بغنيٍ عنها، وإن كان مفتقرًا إليها بذاته، ثبت الافتقار، وهو الحلول في كلِّ الجسم (1)

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون غنيًا عنها بحسب ذاته و تعرضه المقارنة في بعض الأفراد لسبب خارج عن الذات كعروض الأعراض المفارقة للطبائع

ص: 462

1- (وأيضاً) البرهان الثاني علي حاجة الجسم الي المادة : اعلم أن (الجسم بما أنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة) هذا الجسم بنفسه (طبيعة نوعية تامة واحدة) وهو حال كل ماهية ذي أبعاد ثلاثة، وله أيضاً مادة وصورة خارجيتين، فهو ماهية تامة، اذن ماهيته الخارجية عبارة عن المادة والصورة، مادته الهيولي، وصورته الصورة الجسمية، ومن الجهة العقلية أيضاً ذو جنس وفصل - جوهر ذو أبعاد ثلاثة -، فهو ماهية تامة من الجهتين الخارجية والعقلية، والحق أن الجسم ماهية فرضية لا ماهية تامة لأنه لو كان ماهية تامة لاستغني في وجوده وتحصله و تشخّصه عن الصور نوعية، (وان كانت تحته) أي تحت هذا الجوهر التام (أنواع) كالشجر والحجر والبنات والحيوان والانسان، إلا أنه نوع في حد نفسه، (وليس) مفهوم الجنس مفهوماً جنسياً، بل هو نوع بذاته، فليس الجسم (كمفهوم الجوهر الذي ليس له إلا أن يكون ماهية جنسية ولا حكم له..الخ) وليس للجنس ماهية مستقلة، بل هو تابع لأنواعه، فالجنس محكوم بنفس أحكام الانواع التي يندرج ذلك الجنس تحتها ويوجد في ضمنها، لو كان مفهوم الجسم جنساً لم يكن ماهية فلا حكم له، لكنه نوع (فإذا كان الجسم (طبيعة نوعية) و ماهية تامة (فهو) أي الجسم (بطبيعته) بلحاظ الماهية (وفي ذاته) بلحاظ الوجود لا يخلو من حالين : (أما أن يكون غنيًا عن المادة...الخ) اذ الحلول هو الحاجة والفقر، وما يحلّ في شيء فهو فقير بذاته محتاج الي محله، وإما أن يكون محتاجاً مفتقراً الي المادة في وجوده، (الکنا نجد بعض الاجسام حالاً في المادة) وهو خير دليل علي حاجته اليها (فليس) الجسم (بغني عنها) أي عن المادة، (و) عليه (ان كان الجسم (مفتقراً اليها أي) إلي المادة بذاته) فقد (ثبت الافتقار) وهذا الافتقار الذي (هو الحلول) ثبت (في كل جسم).

لأنه يقال : مقارنة الجسم للمادة - كما أُشير إليه - بحلوله فيها. وبعبارة أخرى : بصيرورة وجوده للمادة ناعثاً لها، فمعني عروض الافتقار له بسبب خارج بعد غناه عنها في ذاته صيرورة وجوده لغيره بعد ما كان لنفسه ، وهو محال بالضرورة.

واعلم أن المسألة وإن عُقدت في تجرّد الصورة الجسميّة لكنّ الدليل يجري

في كلّ صورة في إمكانها أن تلحقها كمالات طارئّة(2)

وسياتي في بحث الحركة الجوهرية أن الجوهر المادي متحرّك في صورها حتّى يتخلّص إلى فعليّة محضير لا قوّة معها، وذلك باللبس بعد اللبس، لا- بالخلع واللبس، فبناءً عليه تكون استحالة تجرّد الصورة الماديّة عن المادّة مقيّدة بالحركة دون ما إذا تمّت الحركة وبلغت الغاية(3)

ص: 463

- 1- قوله قدس سره : (كعروض الأعراض المفارقة للطبائع النوعية ؟) وهي - أي الطبائع النوعية - غير محتاجة الي الأعراض المفارقة بذاتها.
- 2- (لكن الدليل) الذي أقيم هنا علي عدم تجرد الصورة الجسميّة من الهولي والمادة فإنه لا- يختص بالصورة الجسميّة - والاتصال الجوهري -، بل (يجري) هذا الدليل (في كل صورة) امكانية (في أمكانها... الخ) كالصور النوعية - المنطبعة في المادة
- 3- (وسياتي في بحث الحركة الجوهرية... الخ) أن الجوهر الجسماني في حركة دائمة وتغير مستمر، وهو باستمرار يكسب فعليات جديدة بصورة اللبس بعد اللبس، وهو أن يكون واجداً لكمال ثم يزداد ليكسب كمالات أكثر وآخر، لا بصورة الخلع واللبس كما هو مذهب أرسطو في نظرية الكون والفساد المستلزم لفقدان شيء وصورة نوعية، واكتساب شيء وصورة أخرى، والجوهر - علي الحركة الجوهرية - لا يفقد شيئاً في حركته الاشتدادية نحو اكتساب المزيد من الكمالات، وهكذا يستمر الجوهر في حركته وسيهر حتي يبلغ مرحلة الفعلية المحضنة الخالية من كل قوة، ويكتسب حينئذ كل كمال ممكن له، فيصير مجرداً لخلوه من كل قوة، وهناك تنتهي الحركة ويتوقف المسير ، وبه ينتهي امكان اكتساب كمال جديد، لانتهائه الي الذروة وبلوغه الغاية، ولهذا تعدّ هذه المرحلة مرحلة استغناء الجوهر عن المادة ، اذ المادة كانت ضرورية لحمل قوة الكمالات الممكنة ، وإذ لا كمال يكتسبه الجوهر ويحصل عليه فلا حاجة الي المادة، فالصور المادية انما تحتاج الي القوة والمادة مادامت متحركة، واما بعد تجردها وحصول كل ما يمكن من الكمال فلا حاجة لها الي القوة والمادة . قوله قدس سره : (متحرك في صورها) أي صور الحركة الجوهرية والصور النوعية ، من الصورة الترابية إلي الصورة النباتية ، ومن الصورة النباتية الي الصورة الحيوانية، ومن الصورة الحيوانية .. الخ، ثوب جديد فوق الثوب القديم، لا خلع القديم ولبس الجديد.

ويتأيد ذلك بما ذكره الشيخ وصدر المتألهين (من) أنّ المادّة غيرُ داخلية في حدّ الجسم دخولَ الأجناس في حدود أنواعها. فماهية الجسم - وهي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة - لاخبرَ فيها عن المادّة التي هي الجوهر الذي فيه قوّة الأشياء، لكن الجسم مثلاً مأخوذاً في حدّ الجسم النامي والجسم النامي مأخوفاً في حدّ الحيوان والحيوان مأخوفاً في حدّ الإنسان.

وقد بيّنه صدر المتألهين بأنّها لو كانت داخلية في ماهية الجسم لكانت بيّنة الثبوت له علي ما هو خاصة الذاتيّ، لا نشكّ في ثبوتها للجسم في باديء النظر، ثمّ نثبتها له بالبرهان، ولا برهانَ علي ذاتيّ.

ولا منافاة بين القول بخروجها عن ماهية الجسم والقول بإتّحادها مع الصّورة الجسميّة علي ما هو لازمُ إجتماع ما بالقوّة مع ما بالفعل، لأنّ الاتحاد المدّعي إنّما هو في الوجود لا في الماهيّة.

ولازمُ ذلك أن لو تجرّد بعض الأنواع المادّية عن المادّة لم يلزم انقلابُ بتغيّر

الحدّ، وأنّ المادّة من لوازم وجوده لا جزء ماهيّة(1)

ص: 464

1- (ويتأيد) ويتأكد ذلك بما ذكره صدر المتألهين قدس سره في الجزء الخامس من الأسفار ويستند ويستشهد بكلام للشيخ الرئيس في الهيات الشفاء نهاية الفصل الثاني من المقالة الثانية ومحصل كلام المولي صدر المتألهين (قدس سره) وخلاصته: أن المادّة هل هي مقومة لماهية الجسم، وإن الجواهر الجسمانية هل قوام ماهيتها بالمادّة؟ أم أن المادّة والهيولي لازمة الوجودها المادي؟ بمعنى أن هذه الماهية لا توجد من غيرها ومن دونها، ومن الواضح جداً أن شيئية الشيء بصورته لا بمادته، فمقوم حقيقة الشيء صورته وفعليته لا مادته وقوته وأما ما استند إليه صدر المتألهين واستشهد به علي دعواه من كلام للشيخ الرئيس فحاصله: أننا لا نأخذ المادّة في حدّ النوع وتعريفه، ولا- نقول من الإنسان جوهر مادّة - هيولي - نام حساس متحرك بالإرادة ناطق، إذ لا يصح ادخال لفظ المادّة في الحدّ التام للأنواع، والحاصل من ذلك كله ان المادّة ليست جزءاً لماهية الشيء، بل هي من لوازم الأشياء والأنواع ولازم بالضميمة. والعلامة قد استشهد بالقولين السابقين لكي يثبت ويبرهن ويؤيد الدعوي السابقة، وذلك أن لازم ما جاء في قول الشيخ والمولي من استلزام الحركة الجوهرية، انتهاء الصور الجوهرية عند التجرد وبلوغها مرتبة التجرد عن المادّة، وبلوغها مرتبة التجرد يستلزم عدم كون المادّة جزء لقوام ماهياتها، إذ لو كانت جزءاً من حقيقتها وجب انتفاء الكل عند انتفاء جزئه أو بعض أجزائه، فلا يمكن أن تكون حقائق الصور الجوهرية متقومة بالمادّة، بل تبقى علي نفس حقيقتها حتي عند بلوغ الغاية والتجرد. والحاصل أن عدم كون المادّة بيّنة الثبوت للجسم، دليل علي عدم كونها ذاتياً من ذاتيات الجسم لعدم حاجة الذاتيّ الي برهان يثبتّه والذاتي يحمل علي الشيء حملاً أولاً. وفيه نظر. ولازم ذلك) أي من المطلب الأخير نستنتج شاهداً ودليلاً يؤكد المدعي الأصلي وهو أن لو تجرد بعض الأنواع المادية في حركتها الجوهرية (عن المادّة) وذلك بعد بلوغها مرحلة الفعلية المحضنة كما تقدم، (لم يلزم من استغنائها عن المادّة) (انقلاب) في الأنواع المادية والماهيات (بتغير الحد) فتتغير مثلاً ماهية الإنسان من الحيوان الناطق الي الحيوان الصاهل، بل رغم تجردها تبقي بنفس الحقيقة والماهية، وأن تغير حده، لأن المادّة لم تدخل في حدّ الماهية أصلاً بل كانت مجرد ضميمة لازمة لها، فلا يلزم من عدمها انقلاب في تلك الماهية الكاملة المجردة، نعم لو كانت في حدها لوقع الانقلاب..

الفصل السابع في إثبات الصُّور النوعية وهي الطور الجوهرية

المنوَّعة لجوهر الجسم المطلق

نقرأ في هذا الفصل :

1- لا شك في وجود الاختلاف في خواص الأجسام، وهذه الآثار الخاصة ملازمة للأجسام غير منفكة عنها، وهذه الصور العنصرية المعدنية والنباتية والحيوانية وما أشبهه، التي لا تنفك عن الجسم، هي من مقومات الجسم، والجسم الجوهر، ومقوم الجوهر جوهر قطعاً، فلزم كون الصور العنصرية جواهر.

2 - القول بأن الهياكل العرضية مقومة أحياناً للجوهر، وتحصل من انضمام الاعراض الي الجواهر، ماهيات جديدة - كالسيف والبيت، هذا القول خلط بين المركبات والأنواع الحقيقية التي لها أثر وراء آثار أجزائها، مع المركبات الاعتبارية التي لا أثر لها وراء آثار أجزائها، والكلام هنا في المركبات الحقيقية .

3- المركب من الجوهر والعرض ليست له ماهية جوهرية أو عرضية، لأن المقولات

متباينات بتمام الذات.

4- لا تنافي بين جوهرية الصور النوعية مع عدم إدراج فصول الجواهر تحت جنس الجوهر - الصور النوعية هي الفصول مأخوذة لا بشرط، لأن جنس الجوهر يحمل علي فصول الجواهر بالحمل الشائع لا الذاتي، - فلا تدخل في حدودها -، ولهذا فالصور النوعية مقومات للأنواع وعارضة للجنس .

5- اختصاص بعض الآثار الخاصة بالأجسام، يحتاج الي مخصص، وليس هذا

المخصص، هو الجسمية المشتركة، أو المادة المشتركة التي هي محض القبول والانفعال، أو الموجود المفارق الذي تستوي نسبته إلي جميع الأجسام.

- هذه الآثار الخاصة للجسم ليست ناشئة من أثر خاص أيضاً. غير ما ذكر في البند الخامس -، لأننا نقل الكلام الي ذلك الأثر الخاص السابق، بأنه محتاج الي المخصص أيضاً، فيلزم الدور أو التسلسل.

7- يمكن أن نقول هذه الآثار الخاصة بالجسم تستند الي ذات جوهر ذلك الجسم، فهو مقوم لذلك الجسم، ولهذا لزم كونه جوهر، ولما كان أخص من الجسم، كان منوعاً للجسم.

8- لا يلزم من القول السابق - وهو القول بوجود آثار خاصة للفرد -، ضرورة وجود

صور شخصية مقومة للنوع أيضاً، وذلك أن العوارض أو: لازمة للتشخص، والتشخص بالوجود. و ثانيا : الطبيعة النوعية المتحققة في الفرد، تقتضي و تشتمل علي مجموعة كبيرة من العوارض الكمية والكيفية والوضعية وغيرها، واما تحقق هذه العوارض كالكيف والكم والوضع الخاص في الفرد، يحصل بواسطة الأسباب والعلل الخارجية، من غير حدوث تغيير في نوعه.

خاتمة : 1- الصورة النوعية من جهة أنها مقومة للجسم - المؤلف من المادة والصورة - فإنها علة فاعلية له، ومتقدمة عليه. 2- الصور الجسمية شريكة العلة للمادة الأولى. 3 فالوجود أولا وبالذات للصورة النوعية، وبوجودها تتحقق الصورة الجسمية ثم فعلية الهيولي. 4- اذا زالت الصورة النوعية ، تبطل الجسمية الملازمة لها، وتحدث جسمية جديدة مع الصورة النوعية الثانية.

-

-

الصور النوعية عبارته عن الصور لجوهرية التي تنوع جوهر الجسم المطلق، وتجعله

في شكل انواع مختلفة، عند حدودها في الجسم المطلق ، حيث أن الجسم المطلق ذو معني عام، يصير نوعا خاصة من الجسم، عند انضمام الصور النوعية اليه وحلولها فيه، العمدة في العنوان وما تدور رحي الفصل والبحث حوله هنا هو الصور الجوهرية ، فالدعوي عبارة عن عروض الصور الجوهرية للجسم، وأن الصور العارضة للجسم جوهرية لا عرضية - وجواهر

لا أعراض -، هذا هو الدعوي، واما البرهان والدليل فهو:

ص: 467

إنّا نجد في الأجسام اختلافاً من حيث صدق مفاهيم عليها هي بيّنة الثبوت لها ممتنعة الانفكاك عنها ، فإنّا لا نقدر أن نتصوّر جسماً دون أن نتصوّره مثلاً عنصراً أو مركّباً معدنياً أو شجراً أو حيواناً وهكذا، وتلبّس الجسم بهذه المفاهيم علي هذا النحو أمارّة كونها من مقوماته ؛ ولما كان كلّ منها أخصّ من الجسم فهي مقوّمّة الجوهر ذاته ، فيحصل بانضمام كلّ منها إليه نوعٌ منه ، ولا يقوم الجوهر إلّا جوهرٌ ، فهي صور جوهرية منوّعة(1)

ص: 468

1- أولاً: (إنّا نجد في الأجسام) اختلافات كثيرة من حيث اعراضها كاللون والشكل والزمان والمكان وما أشبه، ونجد فيها أيضاً (اختلافاً من حيث صدق مفاهيم عليها) أي علي الاجسام (هي) أي تلك المفاهيم ذاتية للأجسام، لا عرضية ، ولهذا فإن الاختلاف فيها ذاتي ، ومن حيث ذواتها، لا أعراضها، بدليلين : أولاً- أن هذه المفاهيم (بيّنة الثبوت) وواضحة الثبوت و بديهية الوجود (لها) أي لتلك الأجسام، وثانية - أنها (ممتنعة الانفكاك) والانفصال (عنها) فلا يمكن سلب هذه المفاهيم عنها، بيان ذلك أن لهذه الأجسام مفاهيم ذاتية مختلفة : فإنّا لا نقدر أن نتصور...الخ) ولا يمكن تصور جسم فارغ من جميع هذه العناصر والمفاهيم، (و تلبس الجسم بهذه المفاهيم) وصدقها عليه وحلولها فيه (علي هذا النحو...الخ) قد ثبت أن لكل نوع من الأنواع الخاصة مفهوماً حاكياً عن مقوم خاص هو جزء ماهية الجسم وأنها ذاتية له. (و) أما كون هذه المفاهيم فصولاً حاكية عن الصورة، وليست أجناس فلاّته : (لما كان كلّ منها أخصّ من الجسم والجسميّة ، فلا يقال هذه المفاهيم أجناس، والجسم فصل لها، لاستلزامه كون الفصل أعم من الجنس، ولما كان كلّ من هذه المفاهيم الخاصة الذاتية أخص من الجسم (فهي مقومة لجوهر ذاته) أي ذات الجسم، والمفهوم الذاتي الأخص من الذاتي الآخر يكون مقوماً (فيحصل بانضمام كلّ منها) أي من تلك المفاهيم الخاصة (اليه) أي إلي المفهوم العام وهو الجسم - أو الجسميّة -، (نوع مند) أي من الجوهر ، وهو عبارة عن ماهية تامة، فهو مفهوم فصلي - وهي مفاهيم فصلية -، يحكي عن صورة الشيء. (و) أما كونها جواهر لا أعراضاً فلاّته : (لا يقوم الجوهر إلّا جوهر) وإذا تم ذلك كله فقد أثبتنا أموراً ثلاثة أولاً: كون هذه المفاهيم (صور) لأنها فصول أخص من الجنس وليست أجناساً، ثانياً : (جوهرية) لأن مقوم الجوهر لا- يكون إلّا جوهرًا، ثالثاً : (منوّعة) لأنها مقومة للنوع. راجع الجزء الخامس من الأسفار، وشرح الهداية الاثيرة صفحة 65. و تحقيقاً لمطالب هذا الفصل يمكن الرجوع الي الجزء الخامس من الأسفار وشرح صدر المتألهين للهداية الاثيرة ، و تعليقه علي شرح حكمة الاشراق، والجزء الثاني من شرح الاشارات والتحصيل والمطارحات. والحقيقة والماهية المركبة (لها آثار) خاصة بها (وراء آثار الأجزاء) منفردة، وآثار غير تلك الآثار، تدل علي أنه مركب حقيقي، (كالعناصر) وهي عبارة عن موجودات بسيطة غير مركبة ، وهي أصل المركبات، لأن المركب لا بد من أن يتألف من أمرين - وشيئين - بسيطين أو أكثر، لضرورة عودة كلّ مركب إلي مادة بسيطة، والبسائط في عالم الأجسام تسمي العناصر ، ويطلق علي كلّ بسيط أنه عنصر، وقد كان القدماء يعتقدون أن العناصر أربعة : هي الماء والتراب والهواء والنار، وقد ثبت بطلان هذه النظرية بعد ما اكتشف علماء الطبيعة في العصر الأخير أن هذه الأربعة ليست عناصر ، بل هي مركبات، وإن العناصر كثيرة قبل مائة وأربعة، وقيل : (ربّما يربو علي ذلك، ثم اكتشفوا أن هذه العناصر أيضاً تتألف من ذرات مختلفة، ولعل العلوم الطبيعية في تقدمها المستمر تكشف اللثام عن حقائق أخرى غير ما هي عليه الآن، وكيف كان فإنّا نأخذها بعين الاعتبار كأصول موضوعة ليس من شأن الفلسفة خوض غمارها، بل الأخذ بها بقدر الحاجة اليها للتمثيل والتقريب، وعلي أية حال فإنها تسمي البسائط الأولى ، كان القدماء يعتقدون أن الصور المعدنية كالأحجار الكريمة والفلزات مركبة من تلك العناصر. يتضح مما تقدم أن استعمال العناصر بمعني المركبات - وجعل العنصر مثالا للمركب - استعمال مجازي علي كلا القولين - قول القدماء وقول المتأخرين والمعاصرين -، وفي هذا التعبير والتشبيه نحو تسامح من جهة أن للعناصر هوية حقيقية وآثار حقيقية عدا الجسميّة ، أو من جهة تركيبها من الهولي والصورة، وإلا فإنّها مجردة بسيطة علي كلا القولين. (والمواليد) تطلق في الاصطلاح علي النباتات والحيوانات والإنسان ، فإنها تتركب أيضاً لكن ليس تركيبها من العناصر فقط بل من المركبات والعناصر، أي قد يكون فيها عدة أنواع من العناصر أو المركبات المعدنية، وتحل فيها

الصورة النباتية من حيث المجموع فتصير نبات ، أو الصورة الحيوانية فتصير حيواناً ، أو الصورة الانسانية فتصير إنساناً ، بيان ذلك : إنا تأكل النبات أو الحيوان فيصير جزءاً من أجسامنا، أي يصير النبات أو الحيوان ، إنساناً ، ويأكل الحيوان النبات فيصير النبات جزءاً منه ، أي تبدل النبات حيواناً ، وهكذا، وقد يشرب الماء أو يستنشق فيصير جزء منه ، وهكذا فإن الحديد والفوسفور والكالسيوم والمعادن الاخرى الموجودة في الحيوان والنبات والانسان، كلها في حال من التغير والتبدل المستمر ، هذه التغيرات التي تحدث للمركبات والمواليد قيل انها من قبيل الاجتماع والتفرق ومن آثارهما علي ما سيأتي في محله مفصلاً - ان شاء الله تعالى - قوله قدس سره: (كالسيف والبيت) فإنهما مثالان لا يناسبان المقام لأنهما مركبان تركيباً اعتبارياً ، إذ مجموع البيت مجموع أجزائه ليس له شيء زائد علي الطين والحجر، ليس له أثراً جديداً علي آثار أجزائه ، ومجموع آثاره عين مجموع آثار أجزائه، لا هوية جديدة له خارج اجزائه وورائها ولا أثر جديد كذلك، وهكذا السيف فإن حدثه ليس أثراً جديداً اضيف الي الحديد، بل الأثر الجديد لعرض الحدة وجوهر الحديد، ليس إلا، (من الأمور الصناعية وغيرها) أي غير الصناعية كالقوج المركب من مجموعة من الأفراد في الجيش قوامه كذا وكذا، فإن القوج أو اللواء أو الفرقة ليس لها هوية إلا هوية أفرادها ولا أثر سوى أثرهم. (والمركب من جوهر وعرض) كالسيف الذي هو مجموع جوهر وعرض لا يصدق عليه أنه شيء واحد حقيقة لأنه ذو ماهيتين، ماهية جوهرية وماهية عرضية ، ولهذا فإن مجموع السيف (لا جوهر ولا عرض) لعدم كونه ماهية حقيقية (فلا ماهية له) أي لهذا المركب الاعتباري، (حتي يقع في جواب ما هو) لأن السؤال عن المركب الإعتباري كالسيف والبيت، في الحقيقة سؤال عن ماهيتين مختلفتين أو أكثر، يتألف منها المركب، (كل ذلك) من عدم جواز تركب ماهية من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض (لتباين المقولات) الجوهرية والعرضية (بتمام ذاتها) فالجواهر يباين بعضها بعضاً وهكذا الأعراض يباين بعضها بعضاً، والجواهر تباين الأعراض، (البسيطة) و البساطة دليل تباينها بتمام الذات، لأن البسيط ينفرد في كل شيء ليس فيه وجه اشتراك مع غيره مطلقاً، ولو لم تكن متباينة لم تكن بسيطة، والجوهر والعرض مقولتان متباينتان بتمام الذات لبساطتهما، فلا يحل أحدهما في الآخر، وإلا كانا مركبين والمركبان قد لا يكونان متباينين بتمام الذات، (فلا يتكون من أكثر من واحدة منها) أي من هذه المقولات (ماهية) كأن يتكون من جوهرين أو أكثر أو عرضين أو أكثر أو جوهر وعرض أو ج

لا يقال : لا نسلم أن الجواهر لا يقومه إلا جوهر، فكثيرا ما يوجد الشيء ويقال عليه الجواهر في جواب «ما هو؟» ثم ينضم إليه شيء من الأعراض ويتغير به جواب السؤال عنه بما هو؟» كالحديد الذي هو جوهر، فإذا صنع منه السيف بضم هيئات عرضية إليه وشئله عنه بما هو؟» كان الجواب عنه غير الجواب عنه وهو حديد، وكالطين والحجر وهما جوهرا، فإذا بني منهما بناء وقع في جواب السؤال

واهر وأعراض أو جواهر وعرض أو جوهر وأعراض

وهكذا.

ص: 469

ولا يقال : كون الصور النوعية جواهر ينافي قولهم: «إن فصول الجواهر غير

مندرجة تحت جنس الجوهر» . .

فإنه يقال : قد تقدّم البحث عنه في مرحلة الماهية وأتضح به أنّ معني جوهريّة فصول الجواهر - وهي الصور النوعية مأخوذة بشرط لا- أنّ جنس الجوهر صادق عليها صدق العرض العام علي الخاصّة، فهي مقوماتٌ للأنواع عارضةٌ علي الجنس(1)

ص: 472

1- (ولا يقال : كون الصور النوعية جواهر) - كما يقولون في هذا الفصل - هذا الادعاء (ينافي قولهم) في موضع آخر: («ان فصول الجواهر غير مندرجة تحت جنس الجوهر») حيث قالوا: أن فصل الجوهر لا يندرج تحت جنس الجوهر، ويقولون هنا ان الصورة جوهر لأنه مقوم الجوهر، ومعناه اندراجه تحت جنس الجوهر، وهذه الصورة هي الفصل بعينه التي إذا أخذت بشرط لا كانت صورة، فإذا قلنا الصورة جوهر - كما هو حالهم هنا -، كان المفهوم الفصلي المنتزع منها جوهرية أيضا، وقد تقدم قولهم أن فصل الجوهر ليس بجوهر. (فإنه يقال : قد تقدم البحث عنه في مرحلة الماهية) في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، (واتضح) هناك (ان معني جوهريّة فصول الجواهر... الخ) فصول الجواهر جوهر بمعنى حمل الجوهر عليها حملاً شائعاً، لكن الفصل والجنس عرضان بقياس أحدهما الي الآخر، وبالنسبة الي بعضهما البعض، الفصل عرض خاص للجنس ، والجنس عرض عام للفصل، فجنس الجوهر صادق علي الصور النوعية ، لكن لا الصدق الذاتي وإلا كان جنسها، بل صادق عليها (صدق العرض العام علي الخاصّة (فهي) أي الصور النوعية (مقومات اللانواع) لأنها من ذاتياتها وجزء ماهياتها ، (عارضة علي الجنس).

حجة أخرى : إننا نجد الأجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة بها من العوارض اللازمة والمفارقة. واختصاص كل من هذه المختلفات الآثار بما اختص به من الآثار ليس إلّا لمخصّص بالضرورة. ومن المحال أن يكون المخصّص هو الجسميّة المشتركة لاشتراكها بين جميع الأجسام، ولا المادة المشتركة لأن شأنها القبول والاستعداد دون الفعل والاقتضاء، ولا موجود مفارق لاستواء نسبته إلي جميع الأجسام. ويمتنع أن يكون المخصّص هو بعض الأعراض اللاحقة بأن يتخصّص أثرٌ بأثرٍ سابقٍ، فإننا ننقل الكلام إلي الأثر السابق فيتسلسل أو يدور أو ينتهي إلي أمرٍ غير خارجٍ عن جوهر الجسم الذي عنده الأثر، والأولان محالان، فيبقى الثالث - وهو استناد الآثار إلي أمرٍ غير خارجٍ من جوهر الجسم - فيكون مقوماً له، ومقوم الجوهر جوهر . وإذ كان هذا المقوم الجوهريّ أخصّ من الجسم المطلق فهو صورة جوهريّة منوّعة له. ففي الأجسام علي اختلافها صور نوعيّة جوهريّة هي مبادٍ للآثار المختلفة باختلاف الأنواع(1)

ص: 473

1- (إننا نجد الاجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة...الخ) كل قسم من الأجسام لها نوع من الآثار والعوارض الخاصة بها، قد يكون أثراً لعرض لازم وقد يكون أثراً لعرض مفارق، كاللون فإنه من العوارض اللازمة للإنسان، والطول والحجم فإنهما من عوارضه المفارقة، وكيف كان فإن لكل قسم من الأجسام نوعاً خاصاً من الآثار، كالنمو الخاص بالحيوان والنبات دون غيرهما، وهذه الآثار الخاصة لم تأت إلا من جهة مخصص قطعاً، فما هو هذا المخصص الذي منح كل قسم، قسماً خاصاً والأمر بين الجسميّة، أو الهيولي، أو موجود مفارق، أو بعض الأعراض اللاحقة، أو أمر غير خارج عن جوهر الجسم. أما الجسميّة فإنها مشتركة في جميع الأجسام وآثارها فيها جميعاً، وأما الهيولي فالن شأنها القبول والاستعداد فقط، وأحداث آثار في الأجسام أمر اقتضائي فعلي وتأثيري، وأما الموجود المفارق والمجرد عن المادة كالعقل المجرد، أو الواجب - تبارك وتعالى -، فإن الموجود المفارق ليس علة للتخصّص الذي نحن بصدد هنا، إذ المجرد بما أنه مجرد تأثيره في الأشياء علي حدٍ سواء لا يختلف من جسم الي جسم ولا من شيء إلي شيء، وأما الأعراض بأن يكون الجسم ذا عرض، وقع هذا العرض سبباً وعل؛ لوجود عرض آخر وحدوثه، فعلة هذه العوارض عرض سابق (بأن يتخصّص أثر) عرضي (بأثر) عرضي (سابق) وعرض سابق لعرض لاحق (إننا نورد الأشكال و(نقل الكلام) أي ما الذي كان علة وسبباً ومنشأ لهذا الأثر وهذا الأمر العرضي السابق، وننقل الاشكال والسؤال الي الأثر السابق) ولو ذكرتم لنا أثراً وعرضاً سابقاً نقلنا اليه الكلام وهلم جرا، (فيتسلسل) تسلسلاً باطلاً (أو يدور) و يؤدي الي الدور وذلك أن قلتم مثلاً منشأ هذا الأثر السابق هو الاثر اللاحق ومنشأ اللاحق هو السابق، فهو دور، أو تجعلونه دوراً مضمرّاً بتوسط ثالث أو رابع بينهما، أو ينتهي الي أمر...الخ) وهو المراد، (و) ذلك أنهما أي (الأولان) وهما الدور والتسلسل (محالان، فيبقى الثالث.. الخ) وهو المطلوب.

لا- يقال : إن في أفراد كل نوع من الأنواع الجسمانية أثراً مختصة وعوارض مشخصة، لا يوجد ما هو عند فردٍ منها عند غيره من الأفراد، ويجري فيها ما سبقتموه من الحجة، فهلاً اثبتتم بعد الصوراً التي سميتموها صوراً نوعية صورة شخصية مقومة لماهية النوع.

لأنه يقال : الأعراض المسماة «عوارض مشخصة» لوازم التشخص وليست

بمشخصة، وإنما التشخص بالوجود. كما تقدّم في مرحلة الماهية - وتشخص الأعراض بتشخص موضوعاتها، إذ لا معني لعموم العرض القائم بالموضوع

ص: 474

المشخص والأعراض الفعلية اللاحقة بالفرد مبدؤها الطبيعة النوعية التي في الفرد تقتضي من الكم والكيف والوضع وغيرها عرضة عريضاً .
ثم الأسباب والشرائط الخارجية الاتفاقية تخص ما تقتضيه الطبيعة النوعية ، وتغير تلك الأسباب و الشرائط ينتقل الفرد من عارض
يتلبس به إلي آخر من نوعه أو جنسه(1)

خاتمة للفصل

لما كانت الصورة النوعية مقومة لمادتها الثانية التي هي الجسم المؤلف من المادة والصورة الجسمية ، كانت علة فاعلية للجسم متقدمة
عليه كما أن الصورة الجسمية شريكة العلة للمادة الأولى (2)

ويتفرع عليه :

أولاً : أن الوجود أولاً للصورة النوعية وبوجودها توجد الصورة الجسمية ثم

الهيولي بوجودها الفعلي (3)

ص: 475

1- (اذ لا- معني لعموم العرض القائم بالموضوع المشخص) أي لا معني لأن يكون عرض خاص مقتضياً لعرض عام، ثم هذه الاعراض
الفعلية الموجودة في الأشياء والأفراد، مبدؤها الطبيعة النوعية، والطبيعة النوعية تقتضي الكم والكيف والوضع في عرض عريض، أي لا
تقتضي كمّاً أو كيفاً أو وضعاً خاصاً ، بل في طيف واسع ومجال عام، (ثم الاسباب والشرائط الخارجية..الخ) الطبيعة النوعية مثلاً تقتضي
لونا بين السواد والبياض، أما اللون الأسمر فإنه يتشخص بواسطة عوارض خاصة وأسباب خارجية (وبتغير تلك الاسباب و...الخ).
2- (لما كانت الصورة النوعية مقومة لمادتها الثانية) التي هي الهيولي باضافة الصورة الجسمية ، مقابل المادة الأولى التي هي الهيولي
وحدها.

3- فالصورة النوعية متقدمة علي الصورة الجسمية تقدماً رتيباً ، ولأنها تمثل العلية لها فان (بوجودها توجد الصورة الجسمية) لأنها معلولة
لها، وتقدم الصورة الجسمية علي الهيولي تقدم رتبي أيضاً، فتوجد (الهيولي بوجودها الفعلي) الخارجي الحقيقي ، بواسطة الصورة الجسمية
، وقبل الصورة الجسمية لا يمكن أن يكون لها وجود فعلي البتة ، فهي حينئذ قوة محضة.

وثانياً : أنَّ الصُّور النوعيّة لا تحفظ الجسميّة إلي بدل ، بل توجد بوجودها الجسميّة ، ثمّ إذا تبدّلت إلي صورةٍ أخرى تخالفها نوعاً بطل بطلانها الجسم، ثمّ حدثت جسميّة أخرى بحدوث الصورة التالية (1)

ص: 476

1- قلنا ان الصور النوعية تحفظ الهيولي الي بدل ، أي أن الصورة المائية مثلاً تحفظ الهيولي ، فاذا زالت الصورة المائية جاءت الصورة البخارية والغازية لتحفظ نفس الهيولي، وكأن كل صورة تسلمها الي بديلتها، وهي تنتقل بينها، خلافاً للصورة الجسميّة، فان (الصور النوعية الا تحفظ) الصور (الجسميّة إلي بدل) بمعنى بقاء الصور الجسمية بشخصها محفوظة بالعلل المتناوبة كما هو الحال بين الصور النوعية والهيولي ، بل توجد بوجودها) أي بوجود الصور النوعية الجسمية) فاذا تبدلت الصورة النوعية زالت الصورة الجسمية أيضاً ، (ثم) إذا جاءت صورة جديدة نوعية (حدثت) صورة (جسميّة أخرى جديدة (بحدوث الصورة) النوعية أو الجسميّة (التالية). وفي الخاتمة وتفريعيها اشكالات بيّنة الثبوت. انتهى البحث عن الجواهر وسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى عن النفس والعقل في محل آخر.

قد تقدم أن العرض ماهية إذا وجدت في الأعيان وجدت في موضوع مستغن عنه ، وأن العرضية كعرض عام لتسع من المقولات هي أجناس عالية لا جنس فوقها، ولذا كان ما عُرِف به كل واحدة منها تعريفاً بالخاصة لا حدّاً حقيقياً ذا جنسٍ وفصلٍ (1)

وقد عرّف الشيخان - الفارابي وابن سينا - الكمّ ب «أنّ العرض الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد يعده». وهو أحسن ما أُورد له من التعريف (2)

ص: 477

1- و تقدم أيضاً في الفصل الثاني من هذه المرحلة (أن) وصف (العرضية ، كعرض عام) أي انما توصف المقولات بأنها عرضية أو أعراض، لأن العرضية هذه كعرض عام التسع من المقولات) فليست العرضية جنساً لها، والمقولات عشر إحداها جوهر تم البحث عنها في الفصول السابقة، والبواقي عرضية ، وانما قال قدس سره كعرض عام ولم يقل عرض عام لعدم ثبوت عرضيتها بالتحقيق فاكتفي بالتشبيه، وهذه الأعراض التسعة (هي أجناس عالية... الخ) و تعريفها لا يكون الا بالخاصة لانتفاء وجود جنس لها، وكيف يكون لها جنس وهي أجناس عالية لا جنس فوقها؟! فلا يوجد تعريف لهذه المقولات بالحد التام أو الناقص ، وإنما تعريفها بالخاصة والرسم، ليس إلا.

2- (أنه العرض الذي بذاته) بهذا القيد خرج كل ما كان قابلاً للعدّ والتقسيم لا بذاته بل بواسطة الكم والكمية، وكل الأشياء قابلة للعد والقسمة بالكم والكمية، كالطاقة من القماش فإنها جوهر لا عاد لها بالذات، لأن العاد بالذات لطولها وليس لجوهرها وذاتها، فإن عاد هذه الطاقة من القماش ، هو المتر الواحد مثلاً، من ذلك القماش، أي لو كررنا متراً واحداً منه عشرين مرة صار الطاقة كلها، فالطاقة رغم كونها جوهرًا، ذات عابر لا بالذات، بل بعرض طولها، لكننا في الوقت ذاته ننسب العاد الي الطاقة من القماش عرضاً . وبالعرض - هذا ما عرفه المعلم الثاني في الجزء الأول من منطقياته، والشيخ الرئيس في الهيات الشفا

وأما تعريفه ب « أنه العرض الذي يقبل القسمة لذاته»، فقد أورد عليه بأنه تعريف بالأخص، لاختصاص قبول القسمة بالكم المتصل، وأما المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل (1)

وكذا تعريفه ب «أنه العرض الذي يقبل المساواة» فقد ورد عليه بأنه تعريف

دوري، لأن المساواة في الاتحاد في الكم (2)

وكيف كان، فما تشتمل عليه هذه التعاريف خواص ثلاثة للكم، وهي العد

والانقسام والمساواة.

ص: 478

1- (وأما تعريفه) أي الكم الذي قدمه جماعة من الحكماء والفلاسفة علي ما نسب اليهم في شرح التجريد للقوشجي، والقطب الرازي والمبيدي (بأنه العرض الذي يقبل القسمة لذاته)، فقد أورد عليه) كما في المباحث المشرقية (بأنه تعريف بالأخص... الخ) وهذا التعريف لا- يشمل إلا- الكم المتصل دون المنفصل، بينما كان يفترض في التعريف أن يشمل مطلق أفراد الكم لا بعضه دون بعضه، (وأما الكم (المنفصل) وهو الجزء الثاني من الكم المطلق (فهو) لا يندرج تحت هذا التعريف لأنه (ذو أجزاء بالفعل) ليس فيه شيء بالقوة، وكل ما فيه بالفعل، وما كانت أجزاؤه فعلية، لا معني لأن يقال بأنه «يقبل القسمة»، إذ القبول من شؤون القوة لا الفعل.

2- (وكذا تعريفه) الذي قال به الشيخ الرئيس (بدر أنه العرض الذي يقبل المساواة)، فقد أورد عليه) من قبل شيخ الاشرافيين (بأنه) أي هذا التعريف (دوري) لأننا أخذنا المساواة في تعريف الكم، فتوقفت معرفة الكم علي معرفة المساواة، وقد ذكروا في محله أن المساواة هي الاتحاد في الكمية، فتوقفت معرفة المساواة علي معرفة الكم (لأن المساواة في الاتحاد في الكم) وهذا دور صريح لتوقف معرفة كل واحد منهما علي معرفة الآخر. نقرأ في هذا الفصل : 1- الكم المتصل : هو الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حد مشترك. 2 - الحد المشترك عند المؤلف (قدس سره) الحد المشترك هو الذي يمكن أن يجعل بداية لجزء ونهاية، إذا انضم الي أحدهما كان منه. 3- الكم المتصل يقبل القسمة إلي ما لا نهاية. 4- الكم المنفصل مخالف للمتصل وهو العدد فقط. 5- الكم المتصل القار: أجزاؤه مجتمعة موجودة بالفعل . 6 - الكم المتصل غير القار: كالزمان، أجزاؤه المفروضة بالقوة لا بالفعل. 7- اقسام المتصل القار: أ- الجسم التعليمي - الحجم - ب - السطح - الطول والعرض - ج - الخط - طول .. 8- الجسم الطبيعي موجود فالحجم والسطح والخط موجودة أيضاً. - كل مرتبة من مراتب العدد الخاصة بتباين المراتب الأخرى، لأن لكل مرتبة خواصها التي لا توجد في غيرها. 10 - الزمان نوع واحد، وان كانت معروضاته أنواعاً مختلفة من الحركات الجوهرية والعرضية . 11 - يوجد عاد مشترك - هو الزمان - بين جميع أفراد الحركات المختلفة. 13 - الأجسام التعليمية المختلفة التي لا عاد مشتركة لها - كالكرة والمخروط والمكعب - تعد أنواعاً متباينة. 13 - السطوح كالمستوي، والمحدب والمقعر والخطوط غير المنتظمة ليست انواعاً، بل مركبة من أنواع شتى.

ينقسم الكم انقساماً أولياً إلى المتصل والمنفصل(1)

ص: 479

1- (ينقسم الكم انقساماً أولياً) لا نهائياً، لأن لها أقساماً أخرى وانقسامات أخرى باعتبارات أخرى غير ما نحن فيه الآن. ولمزيد من المعرفة حول مطالب هذا الفصل يمكن الاستعانة بكشف المراد والجزء الرابع من الاسفار، ومنطق الشفاء والجزء الأول من المباحث المشرقية، والتحصيل والمطارات .

والمتمّصل هو: الكم الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى علي حدود مشتركة. والحدّ المشترك هو: الذي يمكن أن يجعل بدايةً الجزء، كما يمكن أن يجعل نهايةً لآخر، كالخطّ إذا فُرض انقسامه إلي ثلاثة أجزاء، فإن القسم المتوسط يمكن أن يجعل بدايةً لكلّ من الجانبين ونهايةً له، فيكون القسمان قسماً واحداً والخطّ ذا قسمين (1)

وغرف المتصل - أيضاً - بما يقبل الانقسام إلي غير النهاية .

والمنفصل خلاف المتصل وهو: العدد الحاصل بين تكرر الواحد، فإنه منقسم إلي أجزاء بالفعل، وليس بينها ح مشترك، فإن الخمسة مثلاً إذا قسم إلي

ص: 480

1- (و) الكم (المتصل) علي ما عرفه مشهور الحكماء، (هو الكم الذي... الخ). (والحد المشترك هو) الذي عرفه المصنف (قده) في المتن، وهو يمثل رأيه الشخصي قدس سره، بينما الظاهر من كلام القوم أن الحد المشترك عندهم شيء آخر غير ماهية الشيء المنقسم بيان ذلك: لو قسمنا خطاً إلي ثلاثة خطوط، فإن كل واحد من هذه الخطوط الثلاثة يشترك مع الخط المجاور له في نقطة واحدة، ويلتقي معه عندها، فالنقطة التي بينها حد مشترك لها، والنقطة مغايرة في حقيقتها للخط، لا أن جزءاً من نفس الخط يقع حداً مشتركاً بين أجزاء الخط - كما جاء في تعريف المصنف (قدس سره)، إذ الخطان يتحدان ماهيةً، والنقطتان مغايرتان ماهيةً، فيصح وقوعها حداً مشتركاً، ولا يصح وقوعه كذلك، إذ الخط جزءاً لحقيقة الخط، والنقطة ليست كذلك، كما أن الحد المشترك في السطح عبارة عن الخط الذي يرسم عليه، فيقسمه إلي أجزاء، فيقع نهاية للنصف الأيمن - مثلاً -، وبداية للنصف الأيسر من السطح، إذا لوحظ من الجهة اليمنى مثلاً، ولو جعلنا اللحاظ من الجهة اليسرى - مثلاً -، كان الامر علي العكس، فما يكون نهاية الجزء وبداية لجزء آخر، يكون حداً مشتركاً بين الأجزاء إذا كان مغايراً في حقيقته الحقيقية الأجزاء وحقيقة المتجزئ - المنقسم -، وكيف كان فالسطح حسد مشترك بين الاجسام لإمكان فرض سطح بين الجسمين، يكون مقسماً للجسم وحداً بين أجزاءه، والخط حد مشترك بين السطحين، والنقطة حد مشترك بين الخطين .

1- (و) الكم (المنفصل) تعريفه (خلاف المتصل) و تعرف الأشياء بأضدادها (وهو) منحصر في فرد و مصداق واحد هو (العدد). وهل هناك اختلاف في مصاديق العدد بين الفلاسفة والرياضيين ؟ نعم، إذ العدد يبدأ في علم الرياضيات من الواحد، بل من الصفر، واما في الفلسفة فإنه يبدأ من الرقم اثنين (الحاصل من تكرر الواحد) وتكثره لا من الصفر أو الواحد، لأنهم يعدون الواحد مبدءاً للعدد لا العدد ذاته، والواحد فرد لا- كثرة فيه، بينما العدد لا يكون إلا متكثرًا، (فإنه) أي العدد (منقسم الي أجزاء بالفعل) يعني أن كل جزء منه قد تكرر فصار عدداً آخر، وبتكررها تتألف، أي تتألف الأرقام من تكرر الأرقام، فالأرقام الكبيرة هي الأرقام الصغيرة متكررة، وخاصية الكم المنفصل أنه منقسم الي أجزاء بالفعل كالعدد (وليس بينها) أي بين أحادها وأجزائها (حد مشترك) يكون مغايراً لحقيقتها وابتداءً لجزء وانتهاء لجزء خر، فإن الخمسة مثلاً- إذا قسم الي اثنين وثلاثة لا- يصح جعل و اعتبار أي منها حداً مشتركاً لها، إذ المشترك ما يصح انضمامه إلي أحد الجزئين فيصير معه جزءاً واحداً - بناءً علي تعريف المصنف قدس سره وخلافاً للمشهور، لو اعتبرنا العدد - الواحد - الأوسط حداً مشتركاً، وجب امكان انضمامه الي هذا الجزء أو ذاك، فاذا انضم اليه صار واحداً، فواحد هناك وواحد هنا، وهذا الواحد، ثلاثة فأربعة، إذن يكون العدد الأربعة أجزاء، بينما العدد خمسة له خمسة أجزاء لا أربعة، هذا أن اعتبرنا الواحد من داخل العدد (فإن كان بينهما) أي بين الاثنين والثلاثة (حدٌ مشترك) فأما أن يكون (من الأجزاء) مأخوذاً منها، فالعدد المنقسم يكون أربعة، و(كانت) الخمسة (أربعة) لأننا أخذنا من الخمسة واحدة يكون حداً مشتركاً بين الاثنين والثلاثة فلزم كونه أربعة كما صار العددان اما واحدة و ثلاثة إذا كان الواحد المأخوذ حداً مشتركاً، مأخوذاً من الاثنين، أو كان العددان اثنان واثنان إذا كان العدد واحد المأخوذ حداً مشتركاً، مأخوذاً من الثلاثة، وعلي كل حال فانا وقعنا في محذور الخلف وهو اعتبار العدد المنقسم أربعة بعد ما كان المفروض هو العدد خمسة وأما إذا كان العدد - الواحد- المفروض حداً مشتركاً، ليس من العدد نفسه بل جيء به من الخارج وجعل ضميمته اليه، كالخمسة الذي قسمناه الي اثنين وثلاثة، فان الخمسة مثلاً إذا قسم الي اثنين وثلاثة، واعتبرنا عدداً واحداً يكون حداً مشتركاً بين العدد اثنين والعدد ثلاثة، فان كان بينهما، أي بين الاثنين والثلاثة حد مشترك جيء به من الخارج هو الواحد الخارجي المفروض أنه (من خارج) العدد خمسة، وليس جزء منه (كانت) الخمسة (سته) وقد فرضناها خمسة وهو خلف أيضاً، وذلك أنا أضفنا إلي الخمسة واحداً خارجياً، جعلها ستة، اثنان وثلاثة باضافة واحد خارجي قد ينضم الي الاثنين فيكون جزء منه أو الثلاثة فيكون جزءاً منها وعلي الأول يكون الأمر علي هذا النحو: اثنان باضافة الواحد باضافة الثلاثة تساوي ستة، وعلي الثاني يكون: اثنان باضافة ثلاثة باضافة الواحد تساوي ستة. فلا حد مشترك للعدد والكم المنفصل.

والمتمّصل ينقسم إلى قسمين : قارٌّ وغير قارٌّ. والقارٌّ هو: الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل كالسطح. وغير القار هو: الذي لا تجتمع أجزاؤه المفروضة بالفعل كالزمان ، فإنّ كلّ جزء منه بالفعل قوّة للجزء التالي ، فلا يجتمعان بالفعل، إذ فعلية الشيء لا تجامع قوّته (1)

والقارّ ينقسم إلى الجسم التعليمي وهو: القابل للإنقسام في جهاته الثلاث :

العرض والطول والعمق، والسطح وهو: القابل للإنقسام في الجهتين : العرض والطول، والخطّ وهو: القابل للإنقسام في جهة واحدة.

والكم المنفصل - وهو العدد موجود في الخارج بالضرورة. والكم المتمّصل

غير القارّ - وهو الزّمان ، سيأتي إثبات وجوده في مباحث القوّة والفعل (2)

وأما الكم المتمّصل القارّ، فالجسم التعليمي والسطح موجودان في الخارج، لأنّ هناك أجساماً طبيعياً منفصلاً بعضها عن بعض متعيّنة متناهية، ولازم تعيّنهما الجسم التعليمي ، ولازم تناهيهما السطح.

ص: 482

-
- 1- (وغير القار) من الكم المتمّصل هو الذي لا تجتمع أجزاؤه المفروضة اجتماعاً (بالفعل) وفي آن واحد معاً، بل وجود الجزء اللاحق يستلزم فناء وانعدام وزوال الجزء السابق، (كالزمان) ودليل كونه كمّاً غير قاير هو: (فإن كل جزء.. الخ) ولا فعلية للقوّة
 - 2- (والكم المنفصل - وهو العدد) منحصرّاً (موجود في الخارج بالضرورة وجه ضرورة وجوده في الخارج، هو ضرورة اتّصاف الأشياء الخارجية بالأعداد المختلفة، ولما كان العدد وصفاً للشيء الخارجي بالضرورة، كان موجوداً في الخارج بالضرورة، (والكم المتمّصل غير القار - وهو الزمان ، سيأتي اثبات وجوده) الخارجي (في مباحث القوّة والفعل) من الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة - ان شاء الله تعالى ...

وأما الخطّ ، فهو موجودٌ في الخارج إن ثبتت أجسامُ لها سطوحٌ متقاطعةٌ

كالمكعب والمخروط والهَرَم ونحوها.

ثم إنَّ كلَّ مرتبةٍ من مراتب العدد غير المتناهية نوعٌ خاصٌّ منه مباين

السائرِها، لا اختصاصها بخواصٍّ عدديةٍ لا تتعدّاها إلى غيرها(1)

والزّمان نوعٌ واحدٌ وإن كان معروضه أنواع الحركات الجوهرية والعرضية لما

أن بين أفرادها عادةً مشتركاً.

والأجسام التعليمية التي لا- عادةً مشتركاً بينها كالكرة والمخروط والمكعب ونحوها أنواعٌ متباينةٌ، وكذا السطوح التي لا عادةً مشتركاً بينها كالسطح المستوي وأقسام السطوح المحدّبة والمقعّرة، وكذا الخطوط التي لا عادةً مشتركاً بينها - إن كانت موجودةً بالخطّ المستقيم وأنواع الأقواس . وأما الأجسام والسطوح والخطوط غير المنتظمة ، فليست بأنواع ، بل مركّبة من أنواع شتّى.

ص: 483

1- (ثم أن كل مرتبة من مراتب العدد...الخ) إلى قوله (لا اختصاصها) أي الأعداد أو مراتب العدد (بخواص...الخ) وأقل ما لها من أثر خاصّ أنها تنقسم إلى وحدات خاصة - وعدد خاص من الوحدات -، بحيث لا ينقسم غيرها إلى ذلك العدد الخاص من الوحدات، وكل عدد ينقسم إلى وحدات خاصة لا ينقسم إليها غيره من الأعداد، بل غيره إما أن ينقسم إلى وحدات أقل أو أكثر مما انقسم إليه ذلك العدد نقرأ في هذا الفصل : 1- المساواة والمفاوتة والانقسام الخارجي أو الوهمي، ووجود العادّ، جميعها من أحكام الكم. الأحكام الأخرى للكم: الأول: أ- أن الكم المنفصل - العدد - يوجد في الماديات والمجردات معاً. ب - المتصل غير القار - كالزمان - لا يوجد إلا في الماديات. ج - المتصل القار لا يوجد إلا في الماديات ، إلا عند القائلين بعالم المثال، فإنهم يثبتونه للمثاليات أيضاً. الثاني : أ- لا تضاد بين الأعداد ، إذ ليس بينها غاية الخلاف. ب. الكم المتصل مطلقاً لا تضاد فيه. ج- الجسم والسطح والخط لا تضاد بينها أيضاً ، لعدم وجود موضوع واحد لها، وليس بينها غاية الخلاف. الثالث: يتصور التشكيك في الكم بالزيادة والنقصان، لا بالشدة والضعف، من غير اختلاف بين الحجم والسطح والخط. الرابع : براهين - المسامته والتطبيق والسلمي - تدل على تناهي الأبعاد. الخامس : الخلا محال، لاستلزامه قيام البعد بلا معروض. السادس: العدد غير متناو - أي لا يقفي -، ولا يمكن فرض كل أو مجموع أو نسبة كسرية كالنصف والثلث والرّبع لغير المتناهي..

الفصل العاشر في أحكام مختلفة للكم

قد تقدّمت الإشارة إلى أنّ من خواصّ الكم المساواة والمفاوطة، ومنها الانقسام خارجاً كما في العدد أو وهماً كما في غيره، ومنها وجود عادّ منه يعدّه . وهناك أحكام آخر أوردوها:

أحدها : أنّ الكم المنفصل - وهو العدد - يوجد في المادّيات والمجرّدات جميعاً. وأمّا المتّصل غير القارّ منه - وهو الزمان - فلا يوجد إلّا في المادّيات، وأمّا

ص: 485

المتّصل القارّ - وهو الجسم التعليمي والسطح والخطّ فلا يوجد في المجرّات إلّا عند من يثبت عالمًا مقداريًا مجرّدًا له آثار المادّة دون نفس المادّة (1)

الثاني: أنّ العدد لا- تضادّ فيه، لأنّ من شروط التضادّ غاية الخلاف بين المتضادّين، وليست بين عددين غاية الخلاف، إذ كل مرتبتين مفروضتين من العدد فإن الأكثر منهما يزيد بعداً من الأقلّ باضافة واحدٍ عليه (2)

وأما الإحتجاج عليه: بأنّ كلّ مرتبة من العدد متقومّ بما هو دونه، والضدّ لا

ص: 486

1- (وأما المتصل غير القار منه - وهو الزمان - فلا يوجد إلّا في الماديات) لأن معروض الزمان وموضوعه هو الحركة، والحركة من لوازم الماديات، فلا حركة إلّا بوجود المادة ولا- مادة إلّا- ومعها حركة، بخلاف المجردات فإنها مجردة عن المادة ولوازمها التي هي الحركة الملازمة للزمان، والمجردات فعلية محضنة، والفعلية المحض لا حركة فيه فلا زمان له ولا يتعلق بالزمان بل مفارق له ولكل لوازم المادة، (وأما المتصل القار) من الكم (وهو الجسم التعليمي والسطح والخطّ، فلا- يوجد في المجردات، إلّا- عند من يثبت عالمًا، مقداريًا مجردًا... الخ) ويسمّي عالم البرزخ، وعالم المثال، وعالم الصور المعلّقة، وعالم الأشباح المجردة وهو العالم الذي دعا اليه الاشرافيون وأقاموا الحجج علي اثباته ووافقهم المولي صدر المتألّهين (قدس سره) في حكمته المتعالية، وان خالفهم في ذلك حكماء المشاء وسيأتي البحث عنه ان شاء الله تعالى في محله، وتفصيله في الجزء الرابع من الأسفار والأول من المباحث المشرقية.

2- (الثاني: أن العدد لا تضاد فيه.. الخ) لأن الضدين أمران وجوديان غير متضائفين، يعرضان الموضوع واحد بالتعاقب، ويدخلان في جنس قريب بينهما غاية الخلاف (وليست بين العددين غاية الخلاف) علي نحو ما في المتضادين، بحيث لا يمكن تصور أو فرض عدد ليس فيه اختلاف أكثر مع ذلك العدد، إذ غاية الخلاف تعني عدم امكان تصور فرد للشيء اكثر خلافاً لصاحبه، وأما في العدد فكل عددين نفرضهما يمكن تصور عدد آخر أشدّ خلافاً لهما، فلا يوجد بين الأعداد غاية الخلاف (إذ كل مرتبتين مفروضتين من العدد) كالعدد خمسة والمليون (فإن الاكثر) والاكثر منهما وهو المليون هنا (يزيد بعداً من الأقل) أي الخمسة (باضافة واحد عليه) أي علي الأكبر، فالمليون و واحد أشدّ بعداً وخلافاً مع الخمسة من العدد مليون وهكذا قس عليه ما شئت، فليس بين العدد خمسة والمليون - مثلاً، غاية الخلاف، فلا يمكن فرض عددين بينهما غاية الخلاف

ففيه : أن المرتبة من العدد لو تركبت مما دونها من المراتب كانت المراتب التي تحتها في جواز تقويمها علي السواء، كالعشرة - مثلاً - يجوز فرض تركيبها من تسعة وواحدة، وثمانية وإثنين، وسبعة وثلاثة، وستة وأربعة، وخمسة وخمسة، وتعين بعضها للجزئية ترجح بلا مرجح، وهو محال. وقول الرياضيين : «إن العشرة مجموع الثمانية والاثنين»، معناه مساواة مرتبة من العدد لمرتبتين، لا كون المرتبة - وهي نوع واحد - عين المرتبتين - وهما نوعان إثنان - (2)

ونظير الكلام يجري في الكم المتصل مطلقاً (3)

ص: 487

1- (وإما الاحتجاج عليه) أي علي أن العدد لا تضاد فيه بما احتج به الفخر الرازي في الجزء الأول من المباحث المشرقية (بأن كل مرتبة من العدد... الخ) ولو كان بينهما التضاد وكانا متضادين لما تقوم أحدهما بالآخر، لأن وجود أحد الضدين - والمتضادين - يقتضي عدم الآخر، لا وجوده، بينما العدد ليس كذلك.

2- (ففيه) كما قال حكيم سبزواري (أن المرتبة من العدد) لو كانت مركبة مما دونها من المراتب كانت متقومة بها، ولكن لا توجد مرتبة من العدد مركبة من المراتب التي دونها، بل لا يمكن تركيبها كذلك لأن المرتبة من العدد (لو تركبت مما دونها من المراتب، كانت المراتب التي تحتها) أي تحت تلك المرتبة المركبة (في جواز) وإمكان (تقويمها) لتلك المرتبة العالية المركبة منها علي السواء... الخ) بحيث لا يتقدم أحدها علي البواقي لتكون هي المقوم لها دون غيرها. إن قلت وما المانع أن يكون لها أكثر من مقوم فكانت المراتب جميعها مقومة لها. قلنا هذا كاجتماع عدة علل تامة لتقويم معلول واحد، وهو بديهي الاستحالة، إذ المعلول الواحد ليس له سوي علة تامة واحدة، ولا يصدر المعلول الواحد إلا من علة تامة واحدة.

3- (ونظير) هذا الكلام الذي تقدم عن العدد (يجري في الكم المتصل مطلقاً) فلا حجم يضاد حجماً آخر ولا سطح يضاد سطحاً آخر، ولا - خط يضاد خطاً آخر، إذ ليس بين الأحجام والسطوح والخطوط غاية الخلاف، بل ما من حجم عند القياس بغيره إلا ولأكبر منهما حجم أكبر منه يزيد بعداً واختلافاً عن الأصغر، وهكذا الخط والسطح واعلم أن الجسم التعليمي هو الحجم بعينه، وأن الجسم الطبيعي موضوع للحجم، والحجم موضوع للسطح، والسطح موضوع للخط .

وكذا لا يضادّ الجسم التعليمي سطحاً ولا خطّاً، ولا سطح خطّاً، إذ لا

موضوع واحداً هناك يتعاقبان عليه ولا يتصور هناك غايةً للخلاف.

الثالث: أنّ الكم لا يوجد فيه التشكيك بالشدة والضعف، وهو ضروريٌّ أو قريبٌ منه، نعم يوجد فيه التشكيك بالزيادة والنقص كأن يكون خطّاً أزيد من خطٍّ في الطول إذا قيس إليه وجوداً، لا في أن له ماهية الخط، وكذا السطح يزد وينقص من سطح آخر من نوعه، وكذا الجسم التعليمي (1)

الرابع: قالوا: «إنّ الأبعاد متناهية»، واستدلّوا عليه بوجوه، من أوضّحها أنا، نفرض خطّاً غير متناهٍ وكرةً خرج من مركزها خطٌّ موازٍ لذلك الخطّ غير المتناهي،

فإذا تحرّكت الكرة تلاقي الخطان بمصادرة أقليدس، فصار الخطّ الخارج من المركز مسامتاً للخطّ غير المتناهي المفروض بعد ما كان موازياً له. ففي الخطّ غير المتناهي نقطة بالضرورة هي أوّل نُقْطِ المسامطة، لكن ذلك محالٌ، إذ لا يمكن أن يفرض علي الخط نقطة مسامطة إلّا وفوقها نقطة يسامتها الخطّ قبلها.

وقد أقيم علي استحالة وجود بُعدٍ غير متناهٍ براهينٌ آخر كبرهان التطبيق

ص: 488

1- (الثالث: أنّ الكم لا يوجد فيه التشكيك بالشدة والضعف، وهو ضروري لا يحتاج الي نظر و برهان (أو قريب منه يمكن التصديق به بأدني تأمل ونظر، لضرورة عدم صحة القول بأن هذا السطح أشدّ من ذاك، أو هذا الخط أضعف من ذاك الخط، (نعم يوجد فيه التشكيك...الخ) فالتشكيك من النوع الآخر يوجد في وجود الخطين المقيس أحدهما بالآخر (لافي أن له) أي للخط الأطول (ماهية الخط) وذلك أن لا طريق للتشكيك في الماهية، لاستلزامه الانقلاب وقد ثبت في محله أن التشكيك أولاً وبالذات ليس إلا في الوجود، وأنه انما ينسب الي الماهية ثانية وبالعرض، والحاصل: لا تشكيك في مفهوم الخط وماهيته بالزيادة والنقصان، وانما يحصل ذلك عند وجود الخط، حيث يكون وجود خط خارجي - الوجود الخارجي لخط - أطول من وجود خط خارجي آخر - أطول من الوجود الخارجي لخط آخر ..

1- (الرابع : قالوا) وهم اكثر الحكماء والمتكلمين كما جاء في كشف المراد، (ان الأبعاد متناهية) ذكروا براهين التناهي الأبعاد كلها من قبيل البراهين الرياضية، منها ما هو مشترك بينه وبين مبحث التسلسل، ومنها ما هو مختص بمبحث تناهي الأبعاد، وقد أورد المصنف قدس سره هنا ثلاثة براهين اثنان منها مشترك هما البرهان السلمي، والآخر برهان التطبيق، وسيأتي البحث عنهما في مبحث التسلسل ان شاء الله تعالى، وأما الذي اعتمده هنا فهو برهان المسامطة القائم علي مقدمات أهمها مصادرة اقليدس التي تعني أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان، لا- يتقاطعان وان امتدا إلي غير النهاية ، وإذا تقاطعا عن التوازي - أي خرجا عن التوازي بأن مال أحدهما قليلاً أو كلاهما لا بالتساوي - تقاطعا والتقيا عند نقطة لا محالة. وعلي هذا الأساس الموضوعي الثابت في الهندسة قالوا ان البعد غير المتناهي محال ، ولو كان للعالم بُعد غير متناهٍ لاستلزم المحال، بيان ذلك : لو أننا تصورنا جسماً كروياً وافترضنا فيه خطاً يمثل محور الجسم، ثم نمده من طرفيه بحيث يقسم الجسم الكروي الي نصفين ، ثم لو فرضنا امتداد هذا الخط من جهتين بحيث يخرج عن حدود ذلك الجسم الكروي متجاوزاً لقطرية ، فهو خط موازٍ لذلك الخط غير المتناهي الذي كان يشق الجسم الي نصفين وكان خطاً غير متناهٍ - وبعبارة أخرى فإن هناك خطة مفروضاً لا يتناهي، يمتد من جهة ليشق الجسم الكروي الي نصفين، ثم يمتد ليخرج عن حد قطري الدائرة «الجسم الكروي»، ليوازي ذلك الخط اللامتناهي، فقد نتصور الخط الممتد موازياً للخط اللامتناهي ، وقد نتصوره غير مواز له، أي يمكن تصور ذلك الخط الممتد موازياً وغير مواز لذلك الخط اللامتناهي، فبناء علي تصوره موازياً له كما في الكتاب المسمى ببرهان المسامطة، تكون الكرة جسماً يمكن تحريكه بصورة موازياً مسامطة ويمكن تحريكه أيضاً بصورة أخرى ايميل محور الكرة في جهة الخط العلوي اللامتناهي، ويسمي هذا الخط مسامطاً، بمعنى أنه يميل الي الخط الآخر من جهة من الجهات، وحينئذ أي بعد ما وقع خلل للخط الموازي بسبب حركة الجسم الكروي حيث صار الخط الممتد مسامطاً لا موازياً ، أي صار مانئلاً إلي جهة من المحور والخط اللامتناهي، فإنه يتعين حينئذ تلافي الخطين المتناهي واللامتناهي أي تلاقي الخط الممتد بالخط المتناهي، وكلما زادت المسامطة وزاد الميل أبطأ الخطان في التلاقي ، والحاصل أن الحركة الدائرية الدرجية للكرة تسبب حدوث نقطة التقاء علي الجسم الكروي يلتقي عندها الخطان لا محالة ، مادام الخطان موازيين فلا يمكن أن يلتقيا ، واما اذا خرجا من التوازي الي المسامطة صار التقاؤهما ممكناً بل ضرورياً لكن تختلف نقطة الالتقاء وزمن الالتقاء بحسب شدة المسامطة وضعفها، وكلما زاد الانحراف والميلان في أحدهما قلّ زمن الالتقاء واقتربت نقطة الالتقاء وهكذا، حتي يتم التقاؤهما عمودياً ، بوقوع الخط العالي عمودياً علي الخط السافل ، فاذا صار هذا المحور من الكرة عمودية علي ذلك الخط ، حصل أقصر فاصل بين مركز الكرة وهذا الخط العمودي المائل، وهذا الخط الموصل بين مركز الكرة والخط الأعلي بعد أقصر مسافة يمكن الاتصال والالتقاء عندها، وهو خط مستقيم يوصل بينهما عند نقطة التقاطع، لا نعني بالحركة الدورانية والدائرية، الحركة حول المحور، بل تعني التحرك الي هذه الجهة أو تلك، مع حدوث أول حركة في الكرة، نفرض نقطة علي الخط الأعلي، بحيث لو تم امتدادها، ستلتقي به هناك وتقطعه، وكلما زادت الحركة الكروية في ميلانها واقتربت من الحالة العمودية، قصرت مسافة هذه النقاط بنقطة المحاذاة ، فيرسم أول نقطة علي الخط اللامتناهي، تستي أول نقطة المسامطة، حتي تصل الي ما دون هذه النقطة وآخرها وهي المحاذاة، هذا إذا فرضنا الخط موازياً، ويمكن أن نتصور المسألة بصورة أخرى وذلك بأن نفرض محور الكرة عمودياً علي الخط الأعلي، ونتحرك من الجهة الأخرى، فإذا تجاوز نقطة المحاذاة نكون قد تجاوزنا أول نقطة المسامطة، وبهذا اللحظ يسمي ببرهان الموازاة. والحاصل أن الأمر دائر بين أن نفرض محور الكرة عمودياً علي الخط الأعلي، أو تفرضه موازياً منذ البدء يسير نحو العمودية ، فإن كان عمودياً ، كانت أول نقطة المسامطة بجانب نقطة المحاذاة ، حينما يكون عمودياً تكون نقطة التقاطع هي نقطة المحاذاة، وتكون أول نقطة المسامطة هي التي بعد نقطة المحاذاة، و تتقدم هذه النقاط حتي تصل مكانا لو تم تحريكها وتقديمها قليلاً، يصير المحور موازياً للخط الأعلي، فينفصل هذا الخط العمودي عن الخط الأعلي

ولا يكون بينهما تقاطع، ثم اننا عند السير بالخط من العمود الي التوازي، فإن آخر نقطة يمكن لهذا الخط أن يلتقي عندها ويقطعها، تكون آخر نقطة المسامطة. ولو عكسنا الأمر فأردنا أن نسير من التوازي الي العمودية، تصير هنا أول نقطة للمسامطة، فالخط الذي يتم ارتسامه علي ذلك الخط المفروض اللامتناهي، يكون أول نقطة المسامطة من جهة وهي عندما نفرص محور الكرة موازياً للخط اللامتناهي، وأما إذا فرضنا المحور عمودياً من الأول، تكون تلك النقطة آخر نقطة المسامطة، فهنا برهانان المسامطة والموازية لكل منهما اعتبار خاص به هنا وان كان عودهما الي برهان واحد، وأكتفي المرحوم العلامة (قدس سره) هنا بذكر برهان المسامطة، واما في شرح المنظومة تجد كلا البرهانين ولو قيل: الانحتاج الي النقطة الأولى، وليست هناك نقطة اولي لأن الخط غير متنا، ولا حاجة لنا بها. أجاب المصنف (قدس سره) بضرورة وجود هذه النقطة بدليل أن هذه الحركة امر حادث، عند فرض الكرة ساكنة لم تكن هناك حركة، ولا خط ولا مسامطة، لكن عند احداث الحركة حصل شيء جديد هو الخط المائل وهي مسبقة بالعدم قطعاً، فالنقطة المفروضة فوق الخط الأعلى يقطع تلك النقطة ويلتقي بها اذا استمر المحور، فلا بد من وجود نقطة أولي، ولا مانع من القول بوجود نقطة معينة علي الخط اللامتناهي، تمتد الي ما لا نهاية، اذ ليس هذا القول مبطلاً للبعد اللامتناهي. حاصل البرهان: أنه لو كان هناك بعد لا متنا، كان من الممكن أن تفرض خطاً موازياً لهذا البعد اللامتناهي علي كرة بحيث يكون محورها، فخط لا يتناهي في موازاته علي سطح الكرة فرضنا خطاً آخر محوراً للكرة، والمسافة التي بين الخط المحوري والخط الأعلى يحسب طبقاً لقطر الكرة ويكون نصف قطرها. فإذا كان قطرها مرة واحدة كانت المسافة بينهما نصف المتر الواحداً وهكذا، فمقتضي كون الحركة حادثة - في الكرة - وكون الحركة ذات مبدأ، أن ترسم نقطة معينة علي الخط اللامتناهي، بعنوان أنها مبدأ المسامطة، ومقتضي اللاتناهي في الخط، عدم وجود مبدأ المسامطة له، ففرض البعد اللامتناهي محال، أي يستلزم هذا المجال، وعليه فالخط الأعلى ليس خطاً لا متناهي، لمزيد من التفصيل يرجع الي الجزء الرابع من الاسفار وكشف المراد.

محالٌ، وسيأتي الكلام فيه في بحث الأين.

السادس : أنَّ العدد ليس بمتناهٍ، ومعناه أنَّه لا توجد مرتبة من العدد إلَّا ويمكن فرض ما يزيد عليها ، وكذا فرض ما يزيد علي الزائد، ولا تقف السلسلة حتي تنقطع بانقطاع الاعتبار، ويسمي غير المتناهي «اللايقفي»، ولا يوجد من السلسلة دائماً بالفعل إلَّا مقدار متناهٍ، وما يزيد عليه فهو في القوَّة . وأمَّا ذهاب السلسلة بالفعل إلي غير النهاية علي نحو العدول دون السلب التحصيلي فغير معقول، فلا كلَّ ولا مجموعَ لغير المتناهي بهذا المعني، ولا تحقِّق فيه شيءٌ من النسب الكسريَّة كالنصف والثلث والرَّبع ، وإلَّا عاد متناهياً (1)

ص: 491

1- (ويسمِّي غير المتناهي «اللايقفي») في مقابل غير المتناهي الحقيقي الذي يجب أن يكون غير متنا بالفعل هذا باعتبار الفرض العقلي (و) لكن، (لا يوجد في متن الخارج (من) هذه السلسلة اللامتناهية عق (دائماً بالفعل إلَّا مقدار متناهٍ) من الاعداد والمراتب العددية واما ذهاب السلسلة بالفعل إلي غير النهاية علي نحو العدول) أي نحمل غير النهاية علي العدد بصورة الحمل العدولي، فنقول : هذا العدد غير متناو (دون السلب التحصيلي) إذ ما أوردناه كان من باب السلب التحصيلي، حيث قلنا «لا تقف السلسلة»، «لا تتناهي سلسلة العدد» فإننا لم نفرض عددا موجودة بالضرورة، ولهذا فلا- إشكال علي ما أوردناه، لعدم استلزامه وجود الموضوع، وانما الإشكال فيه يرد بناءً علي الإيجاب العدولي بأن نقول : هذا العدد غير متنا»، إذ يستلزم وجود العدد اللامتناهي في الخارج، وهو ليس كذلك، فحمل غير المتناهي علي العدد، بنحو الإيجاب العدولي باطل غير صحيح، خلافاً لحمله عليه بنحو السلب التحصيلي وإلَّا فحمله عليه بنحو آخر - وهو الإيجاب العدولي (فغير معقول) إذ لا كلَّ ولا مجموع لغير المتناهي بالمعني الحقيقي، بينما من لوازم العدد أن يكون له نسب كسريه فإننا نجد خلاف ذلك في الأعداد غير المتناهية (ولا تحقِّق فيه) أي في غير المتناهي الشيء من النسب الكسرية.. (الخ) وإلَّا لو كان له نسب كسرية ، لزم كونه ذا مبدأ وذا منتهي، وما كان كذلك كان متناهياً إذ لا كسر إلَّا للمتناهي. لمزيد من المعلومات حول مطالب هذا الفصل يمكن مراجعة الجزء الرابع من الاسفار والجزء الأول من المباحث المشرقية، وشرح المنظومة، وكشف المراد، ومنطق والهيئات الشفاء، والمطارحات نقراً في هذا الفصل : 1- كيف عرض لا- يقبل القسمة ولا النسبة ذاتاً . 2- الواجب والجوهر والكم والمقولات السبعة النسبية خرجت بالتعريف السابق . 3- الكيفيات أربعة أقسام: الكيف المحسوس والنفساني والمختص بالكم والكيف الاستعدادي وهو تقسيم استقرائي.

عرّفوه ب «أنّه عَرَضٌ لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته» فيخرج ب «العرض» الواجب لذاته والجوهر ، وبقيد «عدم قبول القسمة» الكم، وبقيد «عدم قبول النسبة» المقولات السبع النسبيّة ، ويدخل بقيد «لذاته» ما تعرضه قسمة أو نسبة بالعرض. (1)

قال صدر المتألّهين : «المقولات لمّا كانت أجناساً عاليةً ليس فوقها جنسٌ، لم يمكن أن يورد لها حدّ، ولذلك كان ما يورد لها من التعريفات رسوماً ناقصةً يكتفي فيها بذكر الخواصّ لإفادة التمييز، ولم يظفر في الكيف بخاصّةٍ لازمةٍ شاملةٍ إلّا المركّب من العرضيّة والمغايرة للكمّ والأعراض النسبيّة، فعُرّف بما محصّله : (أنّه عَرَضٌ يغيّر الكمّ والأعراض النسبيّة). لكن هذا التعريف تعريفٌ للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، لأنّ الأجناس العالية ليس بعضها أجلي من البعض ، ولو جاز

ص: 493

1- وقد اورد صدر المتألّهين (قدس سره) سبعة اشكالات علي هذا التعريف نسبها إلي الفخر الرازي وهو التعريف الذي ذكره الفخر الرازي نفسه في المحصل. قوله قدس سره: (فيخرج بالعرض الواجب لذاته) إذ لا ماهية له حتي يكون جوهرأ أو عرضاً. قوله قدس سره: (ويدخل بقيد لذاته «الخ») كالبياض أو بياض الدفتر، وسواد الفحم مثلاً، فهما من الاعراض القابلة للقسمة لكن لا بذاتيهما بل بعرض الكم لعروضها للكم، إذ ينقسم الكم ولما كانت هذه من الأمور التي تتحد مع الكم، فإنها تنقسم بانقسامه ، ولولا هذا القيد لخرج الكيف من تعريفه ولم يشمل هذا التعريف ، إذ لا ينقسم لذاته بل بتبع الكيف ويعرضه ، ويمكن نسبة الكيف الي الزمان والمكان نسبة عرضية.

ذلك لجاز مثله في سائر المقولات، بل ذلك أولي، لأن الأمور النسبية لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات، فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبية إلى ذكر الخاصة التي هي أجلي» - إنتهي ملخصاً (1)

وينقسم الكيف إنقساماً أولياً إلى أربعة أقسام كلية هي: الكيفيات المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكميات، والاستعدادية. وتعويلهم في حصرها في الأربعة علي الإستقراء (2)

ص: 494

1- قوله قدس سره: (رسوماً ناقصة) إذ الرسم التام لا يتم إلا بذكر الجنس ولا جنس هنا وان لم يؤخذ الجنس في التعريف كان رسماً ناقصاً، ولما لم يكن تعريفه بجنس لعدم وجود جنس له، ولا بخاصة اللازمة أي عرض خاص ملازم شامل اكتفوا في تعريفه بهذا التعريف المركب من هذه الأمور الثلاثة. (لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلي من البعض الآخر، إذ لو كان بعضها أجلي لجعل أصلاً، ولقيل الثاني هو الذي ليس بهذا، وهكذا، فكان تعريفاً له ولغيره، لكنها في مستوي واحد من المعرفة، (ولو جاز ذلك) أي تعريف الكيف بأنه ما ليس بكم، (لجاء مثله) أيضاً (في سائر المقولات) بأن نقول في تعريف الجوهر مثلاً أنه ما ليس بعرض، ونقول الكم أيضاً ما ليس بجوهر ولا كيف ولا نسبة، بل ذلك) أي جواز هذا النوع من التعريف في سائر المقولات (أولي) من جوازه في الكيف، (لأن الأمور النسبية) والمقولات النسبية (لا- تعرف الا- بعد معروضاتها) ومن جملة معروضاتها الكيف (التي هي الكيفيات) والكميات لعدم حصرها في الكيفيات، وتعريفهم الكيف بأنه ما ليس بكم ولا المقولات النسبية، تعريف بالمساوي، (فعدلوا عن ذكر كل من الحكم والأعراض النسبية) بنفي خواص تلك المقولات عن هذه المقولة ليكون التعريف أجلي، وبدل أن يقولوا الكيف عرض يغير الكم والأعراض النسبية، قالوا: «الكم عرض لا يقبل القسمة ولا- النسبة» ليكون تعريفاً بخواص الكم والمقولات النسبية لا بأنفسها، ذلك أن القسمة من خواص الكم والنسبة من خواص المقولات النسبية السبعة، وهذه الخواص أعرف من المقولات ذاتها.

2- (وينقسم الكيف) بحسب الاستقراء لا- الدليل والبرهان، بل جعل المقولات عشرة امر استقرائي أيضاً لا برهاني قطعي. (والنفسانية) كالفرح والحزن والغضب والانبساط وما أشبه. (والمختصة بالكميات) كالمساواة بين كمين، والمساواة مفهوم ينسب اليهما، ومفهوم عرضي - نوع من الكيفيات - ومعروض هذه الكيفية هي الكمية - وصفة للكمية -، فالمساواة كيفية مختصة بالكمية، (و منها: الكيفيات (الاستعدادية). راجع المحصل للرازي والجزء الرابع من الأسفار، وشرح المنظومة نقرأ في هذا الفصل : 1- من خواص الكيف المحسوس أنه يجعل الغير شبيهة له، كالحرارة والسواد . 2 - الكيف المحسوس ينقسم الي : أ- المبصرات - أو الكيف المبصر - كالألوان والنور. ب- المسموعات - أو الكيف المسموع - كالصوت الذي يحدث من قرع شيء أو قلعه الذي يوجب التموج في الهواء ج - المدونات - أو الكيف المذوق - د- المشمومات - أو الكيف المشموم - ه الملموسات - أو الكيف الملموس --.

الفصل الثاني عشر : في الكيفيات المحسوسة

ومن خاصّتها أن فعلها بطريق التشبيه - أي جعل الغير شبيهاً بنفسها كما

تجعل الحرارة مجاورها حارّاً، وكما يلقي السواد مثلاً شبكه - أي مثاله - علي العين. والكيفيات المحسوسة تنقسم إلي المبصرات، والمسموعات، والمذوقات، والمشمومات، والملموسات.

والمبصرات : منها الألوان، فالمشهور أنها كيفياتٌ عينيه موجودةٌ في خارج الحسّ ؛ وأنّ البسيط منها البياض والسواد، وباقي الألوان حاصلةٌ من تركّبهما أقساماً من التركيب.

وقيل : «الألوان البسيطة التي هي الأصول خمسة: السواد، والبياض،

والحمرة، والصفرة، والخضرة، وباقي الألوان مركّبٌ منها» . .

وقيل : «اللون كيفةٌ خياليةٌ لا وجودَ لها وراء الحش، كالهالة وقوس قزح

ص: 495

وغيرهما، وهي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المُشَفَّة أو انعكاس منها»(1)

ومن المبصرات التّور، وهو غنيّ عن التعريف ، وربّما يُعرّف بأنه الظاهر بذاته المظهر لغيره» وينبغي أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر، ولو أُطلقَ الإظهار

ص: 496

1- (والمبصرات) علي قسمين : (منها الألوان اختلفوا في الألوان من وجوه اولاً : هل الألوان موجودة في الخارج حقيقة أم لا؟ بل هي مجموعة أفعال وانفعالات خارجية تقتضي ايجاد الألوان في ادراكاتنا ومخيالاتنا، هذه النظرية الثانية هي السائدة اليوم عند علماء الفيزياء، والأولي كانت مشهورة لدى القدماء ولهذا قال (قدس سره): (فالمشهور أنها كفيات عينية حقيقية موجودة حقيقة (في خارج الحس)، وفي مقابله كان من القدماء من يقول بالنظرية الثانية ولكنها لم تكن عندهم بدرجة الشهرة، ولأصحاب النظريتين كلام طويل مبسوط في بيان نظرهم والاستدلال عليه وهم من علماء الطبيعة والفيزياء، يطلب في علم الفيزياء في محله ، والحاصل أكتفي المؤلف بذكر ما هو مشهور لدى الفلاسفة الطبيعيين من القدماء والمتأخرين ، بوجود هذه الألوان في متن الخارج لكنها قد تظهر إذا انعكس عليها النور، ولا تظهر للعيان - لا- تنعكس علي العين - إذا لم ينعكس عليها النور. ثانياً : هل الأنواع والأقسام المتعددة المختلفة من الألوان التي نراها عادة، موجودة بأنواعها المتباينة في متن الخارج، أم ليس بشيء منه موجود في الخارج، أم أن الموجود منها بعضها وإذا كان البعض فأى الألوان هو الموجود حقيقة ؟ أما وجود الكل فلم يقل به أحد وليس عليه دليل ولم يؤيده الوجدان أو التجربة، وهكذا نفى الوجود عن الكل، فلم يبق إلا الأخير وهو البعض ولقد اختلفوا في هذا البعض ماهو؟ فقل أنه البياض والسواد وهو مختار المصنف (قدس سره) حيث قال : (وأن البسيط منها) الذي ليس بمركب هو (البياض والسواد) واكتفي المصنف قدس سره بذكر أشهر القولين وثانيهما القول بالخمسة. قوله (قدس سره): (كالهالة) التي تحيط بالبدر، (وقوس قزح) لا وجود لها في الخارج حقيقة لعدم حصولها عندما تكون السماء صافية، فإنها (حاصلة من أنواع) وكفيات (اختلاط الهواء بالأجسام المشفّة) الشفافة، لكن علماء الفيزياء والطبيعة المعاصرين أثنوا بطلان هذه المقولة، وأنها عبارة عن انعكاس نور الشمس وانفعالها وتجزئتها عند اصطدامها بالذرات الشفافة من الماء المتصاعدة مع الهواء - أي البخار الذي يتصاعد مع الهواء - وإليه أشار بقوله : أو انعكاس منها) أي من هذه الأجسام المشفّة والاجزاء الهوائية.

كان ذلك خاصّة للوجود. وكيف كان، فالمعروف من مذهبهم: «أنّه كيفية مبصرة توجد في الأجسام النيرة بذاتها أو في الجسم الذي يقابل نيراً من غير أن ينتقل من النير الي المستنير»، ويقابلة الظلمة مقابلة العدم للملكة. وقيل: إنّ النور جوهرٌ جسمانيّ». وقيل: «أنّه ظهور اللون»⁽¹⁾

والمسموعات: هي الأصوات، والصوت كَيْفِيَّةٌ حاصلةٌ من قَرَعٍ عنيفٍ أو قَلَعٍ عنيفٍ مستتبّعٌ لتموُّج الهواء الحامل للأصوات، فإذا بلغ التموُّج الهواء المجاور الصماخ الأذن أحس الصوت. وليس الصوت هو التموُّج، ولا نفس القَلع والقَرع. وليس الصوت المحسوس خيالاً في الحسّ معدوماً في خارج الحسّ.

ص: 497

1- قوله (قدس سره): (ولو أطلق الاظهار) في قولهم: «المظهر لغيره»، (كان ذلك) الاظهار المطلق خاصة للوجود) لا يجوز لغيره مطلقاً، لأن الوجود هو المظهر للماهيات دون غيره، ولو أطلقنا الاظهار تساوي النور مع الوجود فكان بمعناه وهو خلاف الفرض، فوجب كون النور مظهراً لغيره من الاجسام للبصر فقط، فالمعروف من مذهبهم) أي القدماء من علماء الطبيعة: (أنّه) أي النور (كيفية مبصرة) أي حسية (توجد في الأجسام بذاتها) أي النور من الاعراض القائمة بالجواهر (أو) توجد هذه الكيفية وهي - النور - (في الجسم الذي يقابل نيرة) أي موجوداً نيراً (من غير أن ينتقل) النور (من) الجسم (النير) كالشمس مثلاً التي وقع نورها وضوؤها علي جسم مقابل لها، فإن نورها لا ينتقل منها الي الجسم (المستنير) بحيث يفصل عنها ويصير جزءاً من الجسم المستنير، إذ النور عندهم عرض وانتقال العرض من موضوعه إلي غيره ومن محله الي محل آخر محال، بل الجسم المستنير عند محاذاته ومقابلته للجسم المنير بالذات يصير مستعداً لتلقي مشابه ذلك النور فيه، (ويقابله) مقابل النور (الظلمة) وليست الظلمة اذن من الاعراض وليست من الكيفيات بل مفهوم انتزاعي يحصل من عدم النور فيما يصلح أن يكون نيراً. وهو قول المشائين، وأما الاشراقيون فقد اختاروا تقابل السلب والايجاب، وأما المتكلمون فعندهم أنّه تقابل التضاد. (وقيل:) قائله بعض الطبيعيين من القدماء (أن النور جوهر جسماني) ينتقل بنفسه وشخصه، وينفصل عن الشمس والجسم المنير - النير بالذات - حقيقة، وجوهر قائم بذاته وهو قول الفيزيائيين في العصر الحاضر، (وقيل: «أنّه ظهور اللون») أي الموجود في الخارج هو اللون، نسبية نوراً عند ظهوره، وليس النور سوي اللون.

والمذوقات : هي الطعوم المدركة بالذائقة ، وقد عدّوا بسائطها تسعة، وهي: الحَرَافة ، والمَلاحة، والمرارة، والدسومة، والحلاوة، والتفه، والعفوصة، والقبض ، والحموضة ، وما عدا هذه الطعوم طعومٌ مركّبةٌ منها(1)

والمشمومات : أنواع الروائح المحسوسة بالشامة ، وليس لأنواع الروائح التي ندركها أسماء عندنا نعرفها بها إلا من جهة إضافتنا لها إلى موضوعاتها، كما نقول: «رائحة المسك» و«رائحة الورد» أو من جهة موافقتها للطبع و مخالفتها له، كما نقول : «رائحة طيبة» و«رائحة منتنة»، أو من جهة نسبتها إلى الطعم كما نقول : رائحة حلوة» و«رائحة حامضة». وهذا كلّ دليل ضَعَفَ الإنسان في شامته، كما ذكره الشيخ.

والملموسات أنواع الكيفيات المحسوسة بحسّ اللمس ، وقد عدّوا بسائطها إثني عشر نوعاً هي : الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة ، واللطافة، والكثافة ، واللزوجة، والهشاشة، والجفاف، والبِلّة، والثقل، والخفّة، وقد ألحَقَ بها بعضُهم الخشونة ، والملاسة، والصلابة ، واللين، والمعروف أنّها مركّبة .

ص: 498

1- (وهي الحرافة) الحرارة التي في الفلفل، (والتقد) وهو الذي نسميه في اللهجة الدارجة الشعبية بالماسح الذي يحتاج الي الملح، فإنه نوع من المذوقات، (والعفوصة) الطعم الذي يؤثر علي اللسان فيقبضه مثل ما يحصل من كثرة أكل التين ، (والقبض) الطعم الذي يؤثر علي نفس الفم فيقبضه مثل الذي يحصل عند أكل الفواكه غير الناضجة. الزيادة التحقيق راجع الجزء الرابع من الاسفار، والجزء الأول من المباحث المشرقية ، منطق الشفاء وطبيعياته ، وحكمة الاشراق وكشف المراد ودرر الفوائد للأملي.

الفصل الثالث عشر : في الكيفيات المختصة بالكميات

تقرأ في هذا الفصل :

1- كيف المختص بالكم علي ثلاثة أقسام بالاستقراء ، الشكل والزاوية ، ما ليس بشكل ولا زاوية ، كالإستدارة والاستقامة للخط والسطح والحجم ، والأخير هو الزوجية والفردية والترتيب والتجدير .

2- الشكل : هو الهيئة الحاصلة للكم من أحاطة حدّ أو حدود عليه ، وهي الاحاطة التامة .

3- الزاوية : هي الهيئة الحاصلة من احاطة حدين أو حدود متلاقية في حد واحد بالاحاطة غير التامة .

4- لا يدخل في مفهوم الاستقامة والاستدارة مفهوم قبول الانقسام ، فليست الإستقامة والاستدارة من الكميات - من أقسام الكم -

5- لما كان بقاء الخط المستقيم مع زوال إستقامته أمراً محالاً ، فالاستقامة أما فصل له أو لازم فصله .

6- وبناءً علي البند السابق فالإستقامة تغاير الاستدارة - والمستقيم يغاير المستدير ، وهما نوعان متباينان .

7- السطح المستوي أيضا يغاير السطح غير المستوي ويباينه نوعاً .

8- الحجم والمقعر والمحدب من السطوح تباين غير المستوي نوعاً .

- لا تضاد بين المستقيم والمستدير لعدم تعاقبهما علي موضوع واحد ، وعدم غاية الخلاف .

10- ولا تضاد أيضاً بين الخط والسطح ، ولا بين السطح والحجم ، ولا بين السطوح والحجوم - الاحجام -

11- لا تشكيك بين المستقيم والمستدير . 12 - الزوجية والفردية لا يقبلان الانقسام بذاتيهما ، وهما في الحقيقة صفة الانقسام .

13- الزوجية هي الانقسام بمتساويين، والفردية هي عدم الانقسام بهما، وهكذا التربيعة

والتجدير والتكعيب.

14- لا تضاد بين أحوال العدد لعدم تعاقبها علي موضوع واحد. 10 - لا تشكيك بين الاحوال بالشدة والضعف والزيادة والنقصان.

19- توجد الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة في الماديات والمجردات المثالية .

ص: 499

وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كميته ، فيتّصف بها الكمّ أولاً ثمّ

الجسم لكمّيته ، كالإستدارة في الخطّ، والزوجيّة في العدد(1)

وهي ثلاثة أقسام بالاستقراء: (الأول) الشكل والزاوية. (الثاني) ما ليس بشكل وزاوية، مثل الاستدارة والاستقامة من الكيفيات العارضة للخط والسطح والجسم التعليمي. (الثالث) الكيفيات العارضة للعدد، مثل الزوجيّة والفردية والترّييع والتجذير وغير ذلك (2)

والحقّ بعضهم بالثلاثة الخلقة، ومرادهم بها مجموع اللون والشكل. ويدفعه

ص: 500

1- (وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كميته) فهي عندهم تعرض الكم وبواسطته تعرض الجسم أي تعرض كم الجسم أولاً وبواسطة ذلك تعرض الجسم، فليست عارضة النفس الجسم مباشرة، وهو إشارة ضمنية الي إمكان عروض العرض لعرض آخر، إذ الكم عرض كالكيف ويشتركان في العرضية، وبواسطة العرض الثاني ينسب الي الجوهر. وهو موضع خلاف إذ يعتقد البعض إستحالة عروض العرض لعرض آخر، وإنه لا- يعرض إلا- للجوهر مباشرة، وإنّما أطلق علي هذه الكيفيات بأنها مختصة بالكم والكميات، لا- لما ذكر بل لأن موضوعهما - أي الكيفيات والكميات - واحد هو الجوهر لكنها متلازمة، بأنها لا توجد إلا في الجوهر الذي له كم، ولما كان الجسم متصف بهذه الكميات فإنه يقبل هذه الكيفيات. قوله قدس سره: (كالأستدارة) أي الانحناء في الخط) فالخط لما كان منحنياً مستديراً كان الجسم المتصف به منحنياً أيضاً بتبعه، (و) مثل (الزوجية في العدد) فإن المتصف بالزوجية هو العدد أولاً وبالذات ، وأما الجسم الذي يعرض له العدد، فإنه يتصف بها بواسطة هذا العدد ويعرضه، بيان ذلك اننا حين نقول : زوج من القلم، فإن الزوجية أولاً صفة لعدد القلم لا للقلم نفسه، ولعدد القلمين لا لهما، وبواسطة هذا العدد المتصف بالزوجية يتصف القلم بالزوجية ايضاً

2- التربييع والتجذير كقيمتان متضادتان، إذ التربييع عبارة عن ضرب العدد اثنين في نفسه ، وعكسه التجذير فإنه عبارة عن تقسيم العدد الي نصفين، فترّييع العدد اثنين يكون العدد أربعة ، و تجذير العدد أربعة هو العدد اثنين .

أنها ليست لها وحدة حقيقية ذات ماهية حقيقية، بل هي من المركبات الاعتبارية، ولو كانت ذات ماهية كان من الواجب أن تندرج تحت الكيفيات المبصرة والكيفيات المختصة بالكميات، وهما جنسان متباينان، وذلك محال⁽¹⁾

أما القسم الأول :

فالشكل هيئة حاصلة للكم من إحاطة حد أو حدود به إحاطة تامة، كشكل الدائرة التي يحيط بها خط واحد، وشكل المثلث والمربع وكثير الأضلاع التي تحيط بها حدود، والكرة التي يحيط بها سطح واحد، والمخروط والأسطوانة والمكعب التي تحيط بها سطوح فوق الواحد⁽²⁾

ص: 501

1- (والحق بعضهم) كالمولي صدر المتألهين في الجزء الرابع من الأسفار والفخر الرازي والشيخ ابن سينا وخواجه نصير الدين الطوسي (الخلقة) وهي تركيب الشكل واللون وبعبارة أخرى: (ومرادهم بها مجموع اللون والشكل)، ولا يقبل به العلامة (قدس سره) بدعوي أن المجموع المركب من ماهيتين لا يؤلف ماهية ثالثة مستقلة، إذ لا يمكن تأليف ماهية من جنسين متباينين كالشكل واللون، بيان ذلك: أن الشكل كيفية مخصوصة بالكمية، وجنس اللون كيفية مبصرة - وكيف مبصر، ولا توجد ماهية ثالثة من تركيب جنسين متباينين، نعم (بل هي من المركبات الاعتبارية) ليس إلا، ولو كانت ذات ماهية مستقلة (كان من الواجب أن تندرج تحت الكيفيات المبصرة) المحسوسة من جهة أن لها لوناً (و) تندرج تحت (الكيفيات المختصة بالكميات من جهة أن لها شكلاً) (وهما) أي الكيفيات المبصرة والكيفيات المختصة بالكم (جنسان متباينان، وذلك) أي اندراج ماهية واحدة تحت جنسين متباينين محال).

2- وبعبارة أخرى: ان كان الجسم محاطاً بحد تام أو حدود تامة. بحيث تحيط به من جميع الجهات، فإن المفهوم الذي ينتزع منه يسمى مفهوم الشكل، هل هناك جسم ذو حد واحد فقط، نعم (كشكل الدائرة) والكرة التي يحيط بها خط واحد، وقد يكون الجسم محاطة بسطحين اثنين كالمخروط الذي له قاعدة وسطح جانبي واحد، فهما حدان تحيطان به، وقد يكون الجسم محاطاً بحدود ثلاثة كالأسطوانة التي لها قاعدتان وسطح جانبي واحد، وقد يكون محاطاً بستة حدود و سطوح كالمكعب الذي له سطوح ستة، والهرم له أربعة حدود، قاعدته مثلث وسطح جانبي هذه حدود أربعة.

والشكل من الكيفيات لصدق حدّ الكيف عليه ، وليس هو السطح أو الجسم ، ولا الحدود المحيطة به ، ولا المجموع ، بل الهيئة الحاصلة من سطح أو جسم أحاط به حدودٌ خاصّة (1)

والزاوية هي الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّين أو حدود متلاقية في حدّ إحاطة غير تامّة ، كالزاوية المسطّحة من إحاطة خطّين متلاقين في نقطة ، والزاوية المجسّمة الحاصلة من إحاطة سطح المخروط المنتهي إلى نقطة الرأس ، وزاوية المكعب المحيط بها سطوح ثلاثة (2).

والكلام في كون الزاوية كيفاً لا كمّاً ، نظير ما مرّ من الكلام في كون الشكل

من مقولة الكيف (3)

وجوّز الشيخ كون الهيئة الحاصلة من إحاطة السطحين - من المكعب مثلاً -

ص: 502

1- (والشكل من الكيفيات لصدق حدّ الكيف عليه ،) والكيف تقدم أنه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ذاتاً ، وعلي سبيل المثال فإن شكل المثلث ومفهوم المثلث لا يقبل القسمة إذ لا يصح أن نقول المثلث مثلاً ، مؤلف من عدة مثلثات ، ولا نسبة فيه أيضاً فهو من الكيف وليس الشكل (هو السطح أو الجسم) لأن الجسم باق ويبقى رغم تغيير شكله ، مثلاً الطين قد يصنع منه شكل مربع أو مثلث أو اسطوانة أو دائرة وهكذا ، فالطين باق رغم ما حلّ فيه من التغيير ، (ولا الحدود المحيطة به) إذ الحد غير المحدود (بل) الشكل هو (الهيئة الحاصلة من سطح) احاطت به حدود خاصة أو حد خاص كالدائرة (أو الجسم) والحجم الذي (أحاط) به حد وسطح واحد خاص كالكرة ، أو (حدود) و سطوح (خاصة) كسائر الاشكال .

2- الزاوية المرسومة علي الورق مثلاً أو علي أي شيء آخر تسمي زاوية مسطحة لأن لها بعدين فقط يلتقي فيها خطان في نقطة واحدة ، وأما الزاوية المجسّمة فهي التي تبحث في الهندسة التجسيمية وهي التي تتجسم في المكعب أي زاوية لها ثلاثة أبعاد أي تحيط بها ثلاثة حدود لأنها تحصل من تلاقي ثلاثة أسطح ، وهكذا من احاطة سطح المخروط بأن يحيط سطح واحد فتحصل الزاوية ، وليس في رأس المخروط غدا سطح واحد قد احاط به ، ورغم ذلك تحصل منه زاوية مجسّمة .

3- من صدق حدّ الكيف علي الشكل ، وهكذا صدقه علي الزاوية .

وأما القسم الثاني :

فالاستقامة في الخط ، وتقابلها الاستدارة من مقولة كيف دون الكم، وبينهما

تخالف نوعي (2)

أما أنّهما من مقولة كيف، فلا تاعقل مفهومي الاستقامة والاستدارة، وهما مفهومان ضروريان، ولا نجد فيهما معني قبول الانقسام وإن كانا لا يفارقان ذلك وجوداً لعروضهما للكم، ولو كان قبول الانقسام جزءاً من حديهما أو من أعرف خواصهما لم يخل عنه تعقلهما(3).

ص: 503

1- (وجوز الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء (كون الهيئة الحاصلة.... الي قوله : زاوية) وزاويه خبر كان في قوله «كون الهيئة .. الخ» وحاصله: ان الزاوية عبارة عن الهيئة - الحاصلة من السطحين المتلاقين في خط واحد، خلافاً لما تقدم من كونها الهيئة الحاصلة من سطحين في نقطة واحدة، فالخط الحاصل من تلاقي السطحين يسمى زاوية عند الشيخ قدس سره.

2- تقدم أن الكيفيات المختصة بالكميات علي ثلاثة أقسام، القسم الأول : الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة كالشكل والزاوية ، والقسم الثاني : الكيفيات المختصة بالكميات غير الشكل والزاوية من سائر الكيفيات وليس لها تسمية معينة بل أحكام وصفات تعرض الكم المتصل، فإن الموضوع يتصف بها، لا أن هناك كمية بالفعل أو تعرض لها هذه الأوصاف أو صفة أخرى، إذ هذا المصطلح العرضي أعني والعارض غير العرض والجوهر المعروفين، ومثاله الاستقامة والاستدارة (فالاستقامة في الخط.. الخ). فهما نوعان مختلفان إذا انتفي احدهما انتفي موضوعه بانتفائه، لأن الشيء ينتفي بانتفاء نوعه، ثم يتحقق نوع آخر مكانه ، والاختلاف في النوع اختلاف ذاتي لأنهما ماهيتان تامتان

3- (وان كانا لا يفارقان ذلك) أي لا يفارقان قبول الانقسام والنسبة، (وجوداً) ولكن عدم الانفكاك الوجودي لا يدل بالضرورة علي أخذ قبول الانقسام في مفهوم الشيء، فالأجسام لا تخلو من نوع من الأعراض، كالمكان مثلاً إذ لا نكاد نري جسماً خارجياً لا في مكان، الا أن لزوم كونه في المكان لا يستلزم كون القبول جزءاً من ماهية الجسم، وعدم انفكاكهما في الخارج وجوداً لا يدل علي جزئية القبول للماهية ، وبعبارة أخرى : الاستقامة والاستدارة لا- ينفكان عن قبول النسبة والقسمة في الخارج - وجود ، لا ماهيةً، ولا يلزم من عدم الانفكاك الوجودي أن يكون الشيء الذي لا ينفك جزءاً من تلك الماهية، كالإنسان الخارجي الموجود الذي لا يخلو من لون، مع أن اللون ليس جزءاً من ماهية الإنسان (العروضهما للكم) ومختصة بالكميات فلا تنفك عنها.

وأما كونهما نوعين متخالفين متباينين، فلا نهما لو كانا نوعاً واحداً كان ما يوجد فيهما من التخالف عَرَضِيّاً غيرَ جزءٍ للذات ولا لازماً لها، فكان من الجائز عند العقل أن يزول وَصْفُ الاستقامة عن الخطّ المستقيم ويبقى أصلُ الخطّ ثم يوصف بالاستدارة، لكن ذلك محال، لأنّ الخطّ نهايةً السطح كما أنّ السطح نهايةً الجسم، ولا يمكن أن يتغيّر حال النهاية إلّا بعدَ تغيّر حال ذي النهاية، فلو لم يتغيّر حال السطح في انبساطه وتمدّده لم يتغيّر حال الخطّ في استقامته، ولو لم يتغيّر حال الجسم في انبساطه وتمدّده لم يتغيّر حال السطح في ذلك، والجسم التعليمي يبطل بذلك ويوجد غيره، وكذا السطح الذي هو نهايته، وكذا الخطّ الذي هو نهايته، فإذا بطل المعروض ووجد معروض آخر بالعدد كان العارض أيضاً كذلك. فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخطّ مع زوال استقامته علّم منه أنّ الاستقامة إمّا فصله أو

لازم فصله، فالمستقيم يغير المستدير في نوعيته، وكذا السطح المستوي وغيره،

وأيضاً غيره لما يخالفه، وكذا الأجسام التعليمية لما يخالفها(1)

ص: 504

1- (ولا- يمكن أن يتغير حال النهاية) أي السطح (إلا- بعد تغير حال ذي النهاية) وهو الجسم، بحيث ان كان الجسم مكعباً يصير مخروطاً مثلاً أو اسطوانة وما أشبه، ولا تتغير نهاية السطح - التي هي الخط - إلا بعد تغير السطح نفسه - أي ذي النهاية -، (والجسم التعليمي يبطل بذلك) فإذا تغيرت حدوده كان شيئاً آخر ولم يبق علي حاله، كما لو تغير المكتب فصار مخروطاً، فقد زال المكعب حينئذ ولم يبق له أثر ولهذا (يوجد غيره) يوجد المخروط مكان المكعب مثلاً، (وكذا) يبطل (السطح، ويزول، (الذي هو) أي السطح (نهايته) أي نهاية الجسم التعليمي، لما زال المكعب زال وبطل سطحه الجانبي وقاعدته، (وكذا) يبطل ويزول الخط الذي هو نهايته) أي نهاية السطح، وذلك بزوال السطح وبطلانه (فإذا بطل المعروض) الذي هو الخط مثلاً، زال وبطل العارض وهو صفة الاستقامة بتبع زوال الخط، إذن فإذا بطل المعروض (ووجد معروض آخر بالعدد) بالعدد قيد للآخر، ومعناه أنه وجد حينئذ معروض آخر يختلف عن المعروض الأول من جهة العدد والوجود الشخصي حيث تكون آخريته بالعدد (كان العارض أيضاً كذلك) فإذا تغير شخصه تغير عارضه، وعليه يختلف هذا العارض عن ذاك العارض، وليس هذا بذاك، فبطل وانعدم وزال الموضوع (فإذا امتنع بقاء المستقيم.. الخ) إذا تغيرت الفصول تغيرت الأنواع لأنها أنواع متفاوتة متباينة (فالمستقيم) نوعاً (يغير المستدير) نوعاً (وفي نوعيته) قدم حتي الآن مثالين هما الاستقامة والاستدارة كانتا نوعين من الكيفيات للخط، عارضان عليه، لأنه من الكميات المتصلة، واعلم أن هذا الامر لا يختص بالخط وصفاته، بل يجري في صفات السطح والجسم التعليمي، إذ السطح ينقسم الي السطح المستوي والسطح المنحني، والسطح المنحني ينقسم الي المقعر كالسطح الداخلي للقدر، والمحدب كالسطح الخارجي للقدر، فإنها تتغير وتختلف نوعاً وذاتاً - اختلافها نوعي ذاتي -، (وكذا) يجري ما يجري في الخط وصفاته من الاستدارة والاستقامة في (السطح المستوي وغيره) أي المنحني، (و) يجري ذلك كله (أيضاً) في غيره..... الخ) أي السطح غير المستوي بينها اختلاف نوعي لأنها اما مقعر أو محدب، وبين المقعر والمحدب أيضاً اختلاف نوعي، وكل نوع من أنواع غير المستوي يختلف أيضاً مع مخالفه اختلافاً نوعياً، وهكذا في الجسم التعليمي، فالكرة والمكعب نوعان مختلفان لا أنهما نوع واحد - وجسم تعليمي واحد يتشكل تارة بهذا الصورة وتارة بتلك.

وينتفرع علي ما تقدّم:

أولاً: أن لا تضادّ بين المستقيم والمستدير، لعدم التعاقب علي موضوع واحدٍ ولعدم غاية الخلاف، وكذا ما بين الخطّ والسطح، وكذا ما بين السطح والجسم التعليمي، وكذا ما بين السطوع أنفسها وبين الأجسام التعليمية أنفسها.

وثانياً: أن لا اشتداد و تضعّف بين المستقيم والمستدير، إذ من الواجب في التشكيك أن يشمل الشديداً علي الضعيف وزيادة، وقد تبين أنّ المستقيم لا يتضمن المستدير وبالعكس (1)

وأما القسم الثالث :

ص: 505

1- لا يقال إذا اشتد الخط المستقيم - مثلاً، صار خطأ مستديراً، أو بالعكس، فلا نسبة بينهما ولا تشكيك بالشدة والضعف ، إذ ليس بين الخط والمنحني نسبة، ولا يشتمل أحدهما علي الآخر، ولا يصح أن نقول مثلاً الخط المستقيم في كونه خطأً، أشدّ من الخط المنحني، ولا العكس، فلا المستقيم يتضمن المستدير ولا المستدير يتضمن المستقيم

فـالزواجية والفردية العارضان للعدد، وكذا الترتيب والتجذير والتكعيب وما يناظرها. وهي من الكيفيات دون الكم، لصدق حد الكيف عليها، وهو ظاهرٌ بالنظر إلى أن كل مرتبة من مراتب العدد نوعٌ منه مستقلٌ في نوعيته مباينٌ لغيره يشارك سائر المراتب في الإنقسام، وكون الإنقسام بمتساويين وعدم كونه كذلك نعتٌ للإنقسام غير قابل في نفسه للإنقسام وغير نسبي في نفسه، فليس بكمٍّ ولا بواحدٍ من الأعراض النسبية، فليس شيءٌ من الزوجية والفردية إلا كيفاً عارضاً للكم (1).

ص: 506

1- (وكذا الترتيب) ضرب الشيء في نفسه يكون مربع الشيء ومربع العدد، (والتجذير) الجذر الثاني (والتكعيب) الجذر الثالث (وما يناظرها) كالتخميس والتسديس وسائر صفات الأعداد، فإنها جميعاً (من الكيفيات دون الكم... الخ) وفي قوله قدس سره: (وكون الإنقسام بمتساويين وعدم كونه... الخ) دفع دخل مقدر، إذ لعل أحداً يتوهم أن مفهوم الزوجية عبارة عن قبول القسمة، وقبول القسمة جزء من مفهوم الزوجية، ولازم ذلك كونها من الكميات لا الكيفيات، ولهذا نقول نعم اصل الإنقسام وقبوله يوجد في جميع الكميات، وكل عدد فإنه من جهة أنه عدو، لا ينفك عن قبول النسبة، ولكن حين نقول الزوج هو العدد الذي يقبل الإنقسام الي متساويين أو بمتساويين، فانا لا نعني به إنقسام الزوجية، بل المراد هو أن العدد يقبل الإنقسام بذلك، وأن قبول الإنقسام للعدد ومن صفاته لا للزوجية، مثلاً العدد أربعة زوج قابل للقسمة إلى اثنين واثنين، وتقسيمها إلى ذلك لا يعني أن زوجية الأربعة - وصفة الزوجية للأربعة - هي التي انقسمت إلى نصفين متساويين، بل العدد نفسه انقسم إليهما، وبعد ما كان العدد ذا وحدات أربع، صار الآن - بعد التقسيم - لكل واحد من الجزئين والقسمين الشائين وحدتان ثنتان، ويطلق علي كل من العددين - اثنين واثنين - صفة الزوجية، فصفة الزوجية للعدد لا للزوجية التي هي صفة العدد وهي مفهوم بسيط إذ ليس زوجية العشرة مثلاً ضعفي زوجية الأربعة، أو خمسة أضعاف زوجية الاثنين، بل الزوجية في العدد الكبير وانقساماته الصغيرة واحدة لا تقبل الشدة والضعف. إذن وكون الإنقسام بمتساويين) كما تقدم مفصلاً (وعدم كونه) أي الإنقسام (كذلك) أي بمتساويين، هذا الكون وعدم الكون (نعت للإنقسام) نفسه، فيكون كل قسم مساوياً للقسمة الآخر، وعدم كونه مساوياً له، هذه الصفة ليست إنقساماً بذاتها بل صفة للإنقسام، واما الكمية فإنها عين قبول الإنقسام، وأما كونه منقسماً بمتساويين أولاً، حيث يكون زوجاً علي الأول وفرداً علي الثاني، فهذا نعت للإنقسام، والإنقسام بنفسه (غير قابل في نفسه للإنقسام) لا يمكن تقسيم صفة الزوجية، إذ الزوجية في الأربعة ليست ضعف الزوجية في الاثنين - مثلاً -، فالزوجية والفردية ليستا كمّاً ولا كميتين، بل صفتان للكم والكميات، (و كون الإنقسام بمتساويين وعدم كونه كذلك (غير نسبي في نفسه لا توجد نسبة في ماهيتها، فخرجت المقولات السبع، (فليس بكم ولا بواحد... الخ).

ونظير البيان يجري في سائر أحوال الأعداد من الترتيب والتجدير وغير ذلك .

وبالتأمل فيما تقدّم يظهر :

أولاً : أن لا تضاداً بين هذه الأحوال العددية، إذ لا موضوع مشتركاً بين

الزوجية والفردية تتعاقبان عليه علي ما هو شرط التضاد.

وثانياً: أن لا تشكيك بالشدة والضعف، ولا بالزيادة والنقص في هذه الأحوال العددية . فكما لا يتبدل تقوُّس واستدارة إلى تقوُّس وإستدارةٍ أُخري إلا مع بطلان موضوعه ووجود موضوع آخر غيره بالعدد، كذلك لا تتبدل زوجية - مثلاً - إلى زوجة زوج الزوج إلا مع بطلان موضوعه الذي هو المعدود ووجود موضوع آخر غيره بالعدد. وفي ذلك بطلان الزوجية التي هي عَرَضٌ ووجود زوجيةٍ أُخري بالعدد، وليس ذلك من التشكيك في شيء (1)

ص: 507

1- (فكما لا يتبدل تقوس واستدارة... الخ) وقد تقدم في هذا الفصل أن القوس لا يحصل إلا بعد تغير السطح، ولا يتغير السطح إلا بعد تغير الحجم، وعند تغير الحجم وزواله، يزول السطح المختص بذلك الحجم، وإذا زال السطح زال خطه، وبزوال حجمه - الخارجي - يزول موضوع الاستدارة الجديدة، فليست هذه المرتبة من الاستدارة أشد من تلك المرتبة (كذلك لا تتبدل زوجية... الخ) مثلاً العدد إثنين الموصوف بالزوجية، لو أردنا تغيير هذه الزوجية، وتحقيق زوجية أخرى محلها - كزوجية الأربعة مثلاً، فإن هذا التغيير لا يحصل إلا بعد تغيير العدد اثنين -، وإذا صار الاثنان أربعة، لم تكن زوجية الإثنيين هي التي انقلبت إلى زوجية الأربعة، وإنما العدد اثنان انقلب إلى العدد أربعة، وبعد زوال العدد اثنين حلّ محله العدد أربعة وحصلنا على زوجية جديدة ليست هي نفس زوجية الأربعة وليست هذه من قبيل الشدة والضعف، الإثنان زوج والأربعة زوج الزوج، (ولا تتبدل زوجية) الزوج (- مثلاً - إلى زوجية زوج الزوج إلا مع بطلان موضوعه وهو المعدود (وجود موضوع آخر غيره بالعدد) والمحقق يكون مغايراً للموضوع الأول بالعدد والشخص (وفي ذلك بطلان الزوجية... الخ) أي إذا كان المحقق مغايراً للموضوع الأول، لزم كون الزوجية الأولى أيضاً باطلة زائلة بزوال موضوعها وموصوفها ومعروضها، وليس ذلك من التشكيك في شيء) إذ التشكيك هو بقاء الموضوع بعينه بإضافة وزيادة شيء عليه كالنور والأنور، والسواد والأشد سواداً . راجع الجزء الرابع من الأسفار، والمباحث المشرقية، وشوارق الالهام، وشرح التجريد للقوشجي، ومنطق الشفاء.

وثنالئاً : يعلم - بالتذكّر لما تقدّم - أنّ الكيفيّات المختصّة بالكميّات توجد في

المادّيّات والمجرّدات المثاليّة جميعاً بناءً علي تجرّد المثال .

ص: 508

الفصل الرابع عشر : في الكيفيات الاستعدادية

وتسمي أيضاً القوة واللا قوة

والمعني الجامع بينها الذي هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف وبمنزلة الجنس لأنواعها الخاصة بها - أنها استعداد شديد جسماني نحو أمر خارج بمعني أنه الذي يترجح به حدوث أمر من خارج

ولها نوعان: (أحدهما) الاستعداد الشديد علي أن يفعل ، كالمراضية

واللين. و(الثاني) الاستعداد الشديد علي أن لا يفعل ، كالمصحية والصلابة.

وألحق بعضهم بالنوعين نوعاً ثالثاً ، وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل،

نقرأ في هذا الفصل :

1- الكيف الاستعدادي ، هو الاستعداد الجسماني الشديد لأمر خارجي، وينقسم الي

نوعين هما : أن يفعل وأن لا يفعل.

2 - القدرة علي الفعل ليس من نوع الكيف الاستعدادي، إذ كل طبيعة تأتي بأفعالها من تلقاء نفسها، من غير حاجة إلي قوة زائدة علي ذاتها، وعلي فرض اضافة قوة الي الذات، فإن تلك الذات قابلة لها لا فاعلة لها، ولو كانت الذات والقوة طبيعة ثالثة - جديدة - معاً، فإن هذه الطبيعة ستأتي بفعلها - وأفعالها تلقائياً وطبيعياً، من غير حاجة الي قوة زائدة عليها أيضاً.

3- ولو فرضنا وجود استعداد للفاعلية، فإن هذا الاستعداد هو في الحقيقة استعداد

الانفعال للفاعلية، وانما يسمي استعداد الفاعلية بالعرض لا بالذات.

4- وقد اعتبر بعضهم الاستعداد إضافة، وعده بعضهم كيفاً ذات إضافة كالقدرة والارادة

والعلم

ص: 509

1- يعتقد الفلاسفة أنه ما من فعلية تتحقق في هذا العالم، إلا وهي صادرة من أمر مجرد يسمى عقلاً فعالاً، مثلاً انا نجد أن الصورة النباتية الخاصة تتحقق في مادة خاصة، والصورة الحيوانية الخاصة تتحقق في مادة خاصة أيضاً غير التي تحققت فيها الصورة النباتية، ولا بد من صدور هذه الصور جميعاً من أمر مجرد و موجود مفارق يسمى واهب الصور، ثم أنا نسأل كيف تحصل هذه الصورة بهذه الكيفية الخاصة في هذا الزمان الخاص والمكان الخاص؟! لا يخرج من نطفة الانسان مثلاً، إلا الانسان ولا من نطفة الفرس سوي الفرس، ولا ينعكس الأمر قط، فلا يوجد مثال واحد علي مر القرون والأعصار انعكست فيه الصورة في تحققها، فما هو المرجح الذي يحقق هذه الصورة لهذه المادة دون غيرها؟ ذهب المتكلمون الي أن الأمر بيد الله تبارك وتعالى وبمشيئته وإرادته واختياره وليس لغيره دخل قط البتة، وأنه تعالى، فاعل مختار، وباختياره يتم الترجيح وليس وراء اختياره شيء، ولو شاء أن يهب الصخرة صورة إنسانية فلا مانع ولا محذور من ذلك. بينما ذهب الفلاسفة الي أبعد من ذلك وأدق من هذا المذهب الكلامي، فاختاروا واعتقدوا بوجود نظام تكويني خاص تتعلق به إرادة الواجب جل وعلا فتجعله كذا أو كذا، وليس الأمر جزافاً، ولا تتعلق إرادته تعالى بالشيء جزافاً ومن غير سبب واقتضاء وارتفاع الموانع وحصول الشرائط الملائمة لوجوده وإيجاده، وهذا الذي تتعلق به إرادة الواجب عز وجل لتحقيق لمادة صورة خاصة، هو الاستعداد الخاص الحاصل لتلك المادة، هذا بالنسبة الي لزوم وجود موجود مجرد يفني بالغرض، بل هناك أيضاً عوامل طبيعية وأسباب مادية لها دخل مباشر في تعيين هذه الصورة الخاصة دون غيرها، فتوجد بين الوجود المجرد وتحقق الظواهر والصور، مجموعة أسباب وعوامل مادية تقع واسطة للفيض والتحقق، ولهذا توصل الفلاسفة الي ضرورة وجود عامل خاص في الشيء ذاته يكون سبباً في ترجيح ظاهرة وصورة خاصة علي غيرها و تعيينها من بين الصور المختلفة الكثيرة، وهو الاستعداد الخاص الموجود في بعض الاجسام و المسمي باللين، وأما الاستعداد الخاص الذي لا يسهل تقبل الأشياء ويقاوم العوامل الخارجية فهو المسمي بالصعب، هذان نوعان من الكيفيات قد أجمع عليهما الفلاسفة وهما الاستعداد الشديد للانفعال والتأثر، والاستعداد الشديد للمقاومة وعدم الانفعال والتأثر. فهل هناك قسم ثالث يكون استعداداً شديداً للفعل والفاعلية والتأثر؟ عدا القسمين السابقين اللذين كانا استعداداً شديداً للانفعال؟ فالقسمان الأولان اختصا بالانفعال والانفعال، والقسم الثالث يختص بالفعل بناءً علي ثبوته زعم بعض الفلاسفة وجود هذا القسم الثالث، وقد ناقشهم فيه المرحوم ابن سينا والمرحوم صدر المتألهين بتبع ابن سينا، وفندا ادلتهم ببراهين ساطعة . قوله قدس سره: (كالممراضية) وهي كيفية تقتضي سهولة قبول الأمراض أو المرض، ويقابله في المعني لفظ المصحاحية التي هي كيفية تقتضي صعوبة قبول المرض. وألحق بعضهم، وهم المشهور كما في الجزء الرابع من الاسفار. (كالمصارعية) التي هي استعداد شديد خاص في هذا الشخص المصارع - مثلاً -، للغلبة علي الخصم، فإن الاستعداد للغلبة علي الخصم فعل، يوجد في المصارع استعداد هذا الفعل وهو المصارعية لكي يصرع الخصم ويتغلب عليه، فهو نوع من الاستعداد الشديد.

ورده الشيخ وتبعه صدر المتألهين ، قال في الأسفار : «إنه لا خلاف في أن القوة علي الإنفعال والقوة علي المقاومة داخلان تحت هذا النوع. وأما أن القوة علي الفعل هل هي داخله تحت هذا النوع؟ فالمشهور أنها منه والشيخ أخرجها منه ، وهو الحق، كما سيظهر لك وجهه . فإذا أريد تلخيص معني جامع للقسمين دون الأمر الثالث، فيقال : إنه كيفية بها يترجح أحد جانبي القبول واللا قبول لقابلها.

وأما بيان أن القوة علي الفعل لا تصلح أن تكون داخله تحت هذا النوع - كما

ذهب اليه الشيخ - فيحتاج أولاً إلي أن نعرف أصلاً كلياً، وهو: أن جهات الفعل دائماً تكون من لوازم الذات، لأن كل ذات لها حقيقة ، فلها اقتضاء أثر إذا خلّيت وطبعها ولم يكن مانع تفعل ذلك الأثر، فلا تحتاج في فعلها إلي قوة زائدة عليها ، وإذا فرض إضافة قوة أخرى لها لم تكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إياها، وإذا اعتبرت الذات والقوة معاً كان المجموع شيئاً آخر، إن كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ؛ ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولاً قوة إنفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلاً فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته، بل لانفعاله، فليس للفاعلية استعداد، بل للمنفعية أولاً وبالذات وللفاعلية بالعرض(1)

ص: 511

1- قوله قدس سره: (فيحتاج أولاً إلي أن نعرف أصلاً كلياً) بعد مقدمة لما نرمي اليه من عدم كون القوة علي الفعل داخله تحت هذا النوع، بيان هذه المقدمة (وهو: أي الأصل الكلي هو (أن جهات الفعل أي شأن الفاعلية والشؤون الفاعلية - شؤون الفاعلية - دائماً تكون من لوازم الذات) بالنسبة الي الفاعل - من لوازم ذات الفاعل -، (لأن كل ذاتي) فرضناها فإن (لها حقيقة) ذات لوازم (فلها) أي لتلك الذات الفاعلية (اقتضاء أثر إذا خلّيت) تلك الذات (وطبعها، ولم يكن مانع تفعل) تلك الذات الفاعلية (ذلك الأثر) الذي هو مقتضي ذاتها وطبيعتها، (فلا تحتاج) تلك الذات الفاعلية ذات الفاعل - (في فعلها الي قوة زائدة عليها) ففرض كون ذات الفاعل مقتضية لهذا الفعل والأثر، يساوي عدم الحاجة في أداء ذلك الفعل الي قوة زائدة علي ذات الفاعل ولا استعداد كذلك، (وإذا فرض إضافة قوة) وذات (أخرى لها) أي لتلك الذات المفروضة (لم تكن تلك الذات بالقياس إليها) أي إلي هذه الذات الأولى (فاعلة لها) أي لهذه الذات، فما هي نسبة الفاعل - وذات الفاعل - الي هذه القوة ؟ أنها عبارة عن الانفعال لا اليجاد والفعل (بل قابلة إياها) منفعة بها، فالذات الفاعلية قابلة لتلك القوة منفعة بها، (وإذا اعتبرت الذات والقوة معاً) لتكونا فاعلاً فاعلة - لتلك الذات معاً (كان المجموع شيئاً آخر) لا تلك الذات الخالية من القوة فالفاعل في الحقيقة عبارة عن مجموعهما لا الذات وحدها أو الفاعل هو القوة المضافة والذات موضوع لها، وعلي كل حال فالفاعل هو المجموع ولا يحتاج الي الاستعداد لأن خاصية هذا المجموع هو التأثير والمؤثر (ان كان له) أي لهذا المجموع الذي صار شيئاً آخر (فعل كان فعله لازماً) وصدور الفعل من المجموع لازم حينئذ من غير تراخي) و تدريج (استعداد له) بحيث يحصل له الاستعداد تدريجاً ، كلا- بل بمجرد رفع الموانع يصدر منه الفعل، بناءً علي قبول كون الفاعل هو المجموع، الحصول ذلك الفعل، ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له) واحتياجه الي استعداد للفاعلية، لو فرضنا ذلك كان يلزمه) أي ذات الفاعل (أولاً) أن تكون له (قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلاً) أي لحصول متمم فاعلية الفاعل، لو فرضنا أن الفاعل عبارة عن ذات الانسان باضافة العلم، الزم كون النفس مستعدة للعلم - وذات استعداد له - ونسبتها إلي العلم الحاصل لها نسبة الانفعال، أي تقبل العلم - مثلاً - (فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته) هذا الاستعداد الذي عنده لقبول هذا العرض أو الصورة، ليس لفاعليته (بل لانفعاله) أي لقبول هذه الكيفية الانفعالية وليس لكونه فاعلاً (فليس للفاعلية استعداد) لأن القوة لما حدثت وتحققت يصير المجموع فاعلاً والفاعلية لا تحتاج الي الاستعداد، (بل) هذا الاستعداد للمنفعية أولاً وبالذات.....الخ)، نعم بما أنه كان واسطة ليكون فاعلاً فان ذاك الاستعداد الذي كان للانفعال اولاً وبالذات ، يمكن أن

ينسب اليه بأنه استعداد للفاعلية لا-غير ، فالنفس في المثال السابق لها استعداد قبول العلم، فاذا وقع منها قبول العلم، تحت فاعليتها ولا حاجة إلي الاستعداد للفاعلية.

فثبت مما بيننا بالبرهان أن لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً، بل انما القوة والاستعداد للإنفعال ولصيرورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن لم يكن . انتهى .

وأما نفس الاستعداد ، فقد قيل : «إنها من المضاف ، إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد و مستعد له ، فلا يكون نوعاً من الكيف» ويظهر من بعضهم أنه كيف يلزمه إضافة ، كالعالم الذي هو من الكيفيات النفسانية وتلزمه الإضافة بين موضوعه و متعلّقه - أعني العالم والمعلوم- وكالقدرة والإرادة(1)

ص: 513

1- (وأما نفس) لفظ (الاستعداد) ومفهومه، الذي ورد في التعريف وعدّ جنساً في التعريف لهذه الكيفيات، هو الاستعداد الخاص وليس مطلق الاستعداد كيفاً استعدادياً، وأما نفس الاستعداد مطلقاً من غير تقييد بشيء (فقد قيل: «إنها من المضاف) أي ان الاستعداد مفهوم اضافي، إضافة بين المتعة والمستعد له، كالأخوة والابوة بين الاخوين وبين الأب وابنه ، والنسبة بين ذات المستعد وذات المستعد له مفهوم اضافي يسمى الاستعداد، (فلا يكون) الاستعداد (نوعاً من الكيف) لأنه كما تقدم لا يقبل القسمة ولا النسبة، بينما الاستعداد هو النسبة بعينها. (ويظهر من بعضهم) من خلال أقوالهم (أنه) أي الاستعداد (كيف يلزمه إضافة) كيفية ذات إضافة أو كيف ذا إضافة ، (كالعالم الذي هو من الكيفيات النفسانية.. الخ). للزيادة والتحقيق راجع الجزء الرابع من الأسفار والمباحث المشرقية منطق الشفاء والهيئات الشفاء.

الفصل الخامس عشر : في الكيفيات النفسانية

تقرأ في هذا الفصل :

- 1- كيف النفساني الراسخ في النفس يسمى ملكة، وغير الراسخ منه يسمى حالا. 2 - كيف النفساني الراسخ - الملكة - وغير الراسخ - الحال، مغايران نوعاً ووجود. 3- الإرادة والكراهة مغايرتان للشهوة والنفرة، كما ان الإرادة تختلف عن الشوق الأكيد.
- 4- فمباديء الفعل الارادي فينا هي العلم والشوق والارادة والقوة العاملة المحركة، والحيوان كالانسان في أفعاله الارادية.
- 5- ان المبدأ الفاعلي لأفعال الانسان الارادية بما أنها كمالاتها الثانية هو الانسان بما أنه فاعل علمي، والعلم متمم لفاعليته.
- 6- النفس نتصور كما، ثم تصدق بكماليته، ثم بعد الصورة العلمية الحاصلة للنفس يحصل الشوق، ومن بعد الشوق تحصل الارادة، ثم تقوم القوة العاملة باداء الفعل وانين العمل.
- 7- حتي الفعل الجبري الذي لا مدخلية للعلم فيه، يعد فعلاً ارادياً، لأن الارادة من لوازم العلم.
- 8- القدرة حالة في الحيوان، يستطيع بواسطتها الاتيان بالأفعال متي ما شاء، وترك الفعل متي ما شاء، ويقابلها العجز
- 9- المراد هنا من العلم هو العلم الحسولي القائم بالنفس.
- 10 - العلم الحضورى هو عبارة عن وجود المعلوم عند العالم، والوجود ليس جوهرية ولا عرض.
- 11- قد يقال : اذا كان العالم بالعلم الحضورى واجبا، فهو ليس بجوهرراً ولا عرض.
- 12- وان كان العالم بالعلم الحضورى جوهر نفس أو جوهر عقل، اتحد معه العلم، فالعلم الحضورى يصير جوهرراً أيضاً.
- 13 - العلوم الحسولية موجودة عند المفارقات - حاضرة عندها لأنها من معاليل

المفارقات.

14- علمنا بالمعلوم بالذات حضوري.

ص: 515

الكيفية النفسانية، وهي - كما قال الشيخ : ما لا يتعلّق بالأجسام علي الجملة ، إن لم تكن راسخسميت «حالاً» وإن كانت راسخة؛ سمّيت «ملكة» ؛ وإذ كانت النسبة بين الحال والملكة نسبة الضعف والشدة وهم يعدّون المرتبتين من الضعف والشدة نوعين مختلفين ، كان لازمه عدّ الحال مغايراً للملكة نوعاً

ووجوداً (1)

10 - الخلق ملكة نفسانية تصدر منها أفعال مناسبة بكل سهولة ومن غير تأمل .

16 - أصول الأخلاق ثلاثة بناء علي القوي الثلاث هي الشهريّة والغضبنيّة والعقل .

17- ملكة الشهوة لها حدود ثلاثة : حدّ الافراط ويسمي شرهاً، وحدّ الاعتدال ويسمي

عفة، وحدّ التفريط ويسمي خموداً.

18 - الحدود الثلاثة - أعني الافراط والعفة والتفريط لملكة الغضب هي: التهور

والشجاعة والجبن.

19 - الحدود الثلاثة في ملكة العقل - والملكة العقلانية - هي : الجبرّة والحكمة والغاوة.

20 - الهيئة الحاصلة من مجموع الملكات في حدودها الثلاثة هي: الظلم والعدالة

والانظام.

21- لا خُلق في المفارقات، لأنها لا تملك عقلاً عملياً، ولا استكمالاً ارادياً 22 - اللذة عبارة عن إدراك الملائم، والالَم عبارة عن إدراك المنافر.

23 - اللذة والألم أما حسيان أو عقليان أو خياليان.

24 - اللذة وجودية والالَم عديمي، وتقابلهما تقابل الملكة والعدم، وليس التقابل بينهما

بالتضاد، والا لزم وجود الآخر عند عدم أحدهما.

25- لا يقال الألم شر وأمر عديمي، ومن جهة فإنه ادراك ، ولا يكون الإدراك الوجودياً . لأننا نقول : الالم من حيث كونه شراً وعدمياً، فإنه عديمي حتي عند حضوره في

الذهن، وأما حيئية وجوده الادراكي فأمر آخر.

1- (الكيفية النفسانية : وهي - كما قال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء (مالا يتعلق بالاجسام) من الكيفيات، خلافا للأقسام الثلاثة التي تقدمت في الفصل السابق وكانت تتعلق بالجسم. وإذا كانت النسبة بين الحال والملكة نسبة الضعف والشدة..الخ) بيان ذلك : كما أن الدرجة الوجودية للحال تتفاوت مع الدرجة الوجودية للملكة - لأن وجود الحال أضعف من وجود الملكة -، فإن الماهية النوعية للحال أيضاً مغايرة للماهية النوعية للملكة.

والكيفيات النفسانية كثيرة، وإنما أوردوا منها في هذا الباب بعض ما يهم

البحث عنه

فمنها : الإرادة ، قال في الأسفار : « يشبه أن يكون معناها واضحاً عند العقل غير ملتبسٍ بغيرها ، إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة . وهي تُغيّر الشهوة ، كما أنّ مقابلها - وهو الكراهة - يغيّر النفرة ؛ ولذا قد يريد الإنسان ما لا يبشّته كشرّب دواءٍ كريحه ينفعه ، وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعامٍ الذي يضرّه » ، إنتهي .

وبمثل البيان يظهر أنّ الإرادة غير الشوق المؤكّد الذي عرّفها به بعضهم .

وملخص القول الذي يظهر به أمر الإرادة التي يتوقّف عليها فعل الفاعل المختار - هو : أنّ مقتضى الأصول العقلية أنّ كلّ نوع من الأنواع الجوهرية مبدأ فاعليّ للأفعال التي يُنسب إليه صدورها ، وهي كمالات ثانية للنوع ، فالنفس الإنسانية - التي هي صورة جوهرية مجردة متعلّقة الفعل بالمادة - عدّة فاعلية للأفعال الصادرة عن الإنسان لكنّها مبدأ علمي لا يصدر عنها إلا ما ميّزته من كمالاتها الثانية من غيره ، ولذا تحتاج قبل الفعل إلى تصوّر الفعل والتصديق بكونه كمالاتها ، فإن كان التصديق ضرورياً أو ملكةً راسخةً ، قضت بكون الفعل كمالاتاً ولم تأخذ بالتروّي ، كالمتكلم الذي يتلفّظ بالحرف بعد الحرف من غير تروّي ، ولو تروّي في بعضها لتبلّد وتلكأ وانقطع عن الكلام ، وإن لم يكن ضرورياً مقضياً به توصّلت إلى التروّي والفحص عن المرجّحات ، فإن ظفرت بما يقضي بكون الفعل كمالاتاً قضت به . ثمّ يتبع هذه الصورة العلمية علي ما قبل - الشوق إلى الفعل لما أنّه كمالات ثانٍ معلول لها ، ثمّ تتبع الشوق الإرادة ، وهي - وإن كانت لا تعبّر عنها يفيد تصوّر حقيقتها لكن - يشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممن يريد الفعل وهو عاجز عنه ولا يعلم بعجزه ، فلا يستطيع الفعل وقد أَراده ، ثمّ تتبع الإرادة القوة العاملة المحركة

ص: 517

1- (وملخص القول..الخ) أن للفعل الإرادي مبادئ أربعة ، مبدءان علميان، ومبدءان غير علميين، فاما العلميان فهما التصور والتصديق، واما غير العلميين فهما الارادة وتحريك العضلات نحو الفعل، بعد تحقق هذه المبادئ يمكن صدور الفعل الإرادي من الانسان، كالأكل والشرب والنوم وما أشبهه ، والمبدء الثالث هو الإرادة التي تتبع الشوق، بيان ذلك : أنا بعد تصور فعل والتصديق بأن فيه كما لأنا، فإن كان التصديق بذلك الكمال ضرورية لنا موجوداً راسخاً في أنفسنا، كانت مبادئ الإرادة ضرورية للنفس، كالتصديق البديهي بالخوف والخطر ولزوم الهروب عند مواجهة حيوان مفترس، فإن مبادئ إرادة الهروب موجودة في النفس بالضرورة، وان كان العكس أي كان التصديق بذلك الكمال نظرية لا يحصل إلا بإعمال الفكر والنظر، لم تكن مبادئ الارادة ضرورياً عند النفس. فالفواعل غير العلمية لا تحتاج في صدور الفعل منها الي تصور و تصديق و ارادة وشوق وما اشبهه، واما الفواعل العلمية لابد أن تعرف أفعالها أولاً، أي تعرف أن هذا الفعل يقع في مسير كمالها وتكاملها - والكمال هنا عبارة عن كل أمر وجودي من شأنه أن يوجد لهذا الفاعل - فتتصور أفعالها ثم تصدق بها، ثم يحصل شوق في النفس نحو هذا الكمال - والفعل -، وليس الشوق أمراً اختيارياً بل يحصل للفاعل بمجرد تصديقه بكون الفعل كما له ، إذن لا يحتاج الشوق الي إرادة لحصوله، كما لا يحتاج الي شوق آخر أيضاً، كأن يشترك - مثلاً - للشوق إلي الفعل ، ثم تحصل الإرادة لدي الفاعل لإنجاز الفعل ، ثم تتفاعل وتتفاعل قواه العاملة بتحريك عضلاته وجوارحه نحو القيام بالفعل، ويصدر منه الفعل. واعلم أن هذا كله يختص بالفاعل المختار ذو النفس الإنسانية لا مطلق الفواعل، بل من الفواعل ما لا يحتاج الي طي هذه المراحل أصلاً لإنجاز أفعاله، كما في الواجب تعالي والمجردات. (هو: أن مقتضي الأصول العقلية) الثابتة من قبيل قانون العلية والمعلولية، وضرورة تقدم العلة علي معلولها، وقانون السببية والمسببية وما شابهها : (أن كل نوع من الأنواع) والحق ان بعض الأنواع (الجوهرية) لا كلها لاختصاص ذلك بالأنواع المادية المرتبطة بالمادة كالأنواع الجسمانية أو النفسانية المتعلقة بالمادة، والا فالمجردات التامة أيضاً أنواع جوهرية ليست أفعالها كمالات ثانية لها، (مبدءاً فاعلي للأفعال التي ينسب اليه... الخ). قوله قدس سره : (وهي) أي الارادة (وان كانت لا تعبير عنها) بحد أو رسم و تعريف (يفيد تصور حقيقتها) و معرفة ذاتها الكن- يشهد لوجودها) أي الإرادة (بعد الشوق ما نجده ممن يريد الفعل وهو عاجز عنه) أن الارادة غير الشوق لوجودها بعد الشوق، وأنها غير الفعل لأن الإنسان قد يريد فعلاً وهو عاجز عنه (ولا يعلم بعجزه عنه (فلا يستطيع إنيان (الفعل، وقد أراده) ولو كان الفعل عين الإرادة لما حجز شيء صدور الفعل حال حصول الإرادة، بل وقع الفعل بمجرد الارادة النفسية، وهو ليس كذلك ، وثمة دليل آخر علي عدم كون الإرادة هي الفعل بعينه هو قوله قدس سره: (ثم تتبع الارادة القوة العاملة.. الخ).

فمباديء الفعل الإراديّ فينا هي العلم والشوق والإرادة والقوّة العاملة المحركة. هذا ما نجده من أنفسنا في أفعالنا الإرادية. وإمعان النظر في حال سائر الحيوان يعطي أنّها كالإنسان في أفعالها الإرادية.

فظهر بذلك :

أوّلاً : أنّ المبدأ الفاعليّ لأفعال الإنسان الإرادية بما أنّها كمالاتها الثانية هو الإنسان بما أنّه فاعلٌ علميٌّ، والعلم متممٌ لفاعليّته، يتميّز به الكمال من غيره، ويتبعه الشوق من غير توقّفٍ علي شوقٍ آخر أو إرادة ، وتتبعه الإرادة بالضرورة من غير توقّف علي إرادةٍ أخرى وإلا لتسلسلت الإرادات. فقد الإرادة علةً فاعليّةً للفعل في غير محلّه. وإنّما الإرادة والشوق الذي قبلها من لوازم العلم المتمم لفاعليّة الفاعل (1)

وثانياً : أنّ أفعال الإنسان - ممّا للعلم دخلٌ في صدوره لا تخلو من إرادة الفاعل حتّى الفعل الجبريّ، وسيأتي في البحث عن أقسام الفاعل ما ينفع في المقام (2)

وثالثاً : أنّ الملاك في اختياريّة الفعل تساوي نسبة الإنسان إلي الفعل والترك ،

وإن كان بالنظر إليه- وهو تأمُّ الفاعليّة - ضروريّ الفعل (3)

ص: 519

1- إذن ثبت أن العلم متمم لفاعلية الفاعل - الانسان - (فعلة الارادة علة فاعلية للفعل) كما يستفاد من قول ابن سينا في التعليقات، (في غير محله).

2- (وثانياً: أن أفعال الانسان) الاختيارية (- مما للعلم دخل في صدوره -) كالتي تقدم الحديث عنها المحتاجة الي تصور ثم تصديق بكمالها للنفس، فإنها جميعاً ولا تخلو من ارادة الفاعل...الخ)، راجع الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

3- (وثالثاً: أن الملاك في اختيارية الفعل) عبارة عن (تساوي نسبة الإنسان وحده من غير ومن لحاظ العلم والشوق والإرادة الي الفعل والترك ، وان كان الانسان وحده (بالنظر اليه) أي الي الفعل الاختياري (- وهو تام الفاعلية -) بأن لاحظنا الإنسان تام الفاعلية بتحقيق المباديء العلمية وغير العلمية فيه ، فنسبة الفعل الاختياري اليه في هذه الصورة وبهذا اللحاظ (ضروري الفعل) إذن فكونه غير ضروري وغير مختار انما يحصل بلحاظ ذات الفاعل مع قطع النظر عن متممات الفاعلية.

ومن الكيفيات النفسانية القدرة، وهي حالة في الحيوان، بها يصحّ أن يصدر

عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ. ويقابلها العج(1)

وأما القدرة المنسوبة إلي الواجب (تعالى) فإذا كان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فهي مبدئيته الفعلية بذاته لكل شيء، وإذا كانت عين الذات فلا ماهية لها، بل هي صرف الوجود(2)

الكيفيات النفسانية - علي ما قيل - العلم. والمراد به العلم الحسولي الذهني من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، الصدق حد الكيف عليه. وأما العلم الحسوري فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجي عند العالم، والوجود

ص: 520

1- (ومن الكيفيات النفسانية القدرة وهي) عند الفلاسفة (حالة في الحيوان.. الخ) وأما المتكلمون فقد ذكروا لها تعريفاً آخر، راجع الجزء الرابع من الاسفار. والقدرة هي ثاني أهم الكيفيات النفسانية، وتختلف عن القوة بأن القوة تختص بالجسمانيات، أما القدرة فهي تختص بالموجود الذي له شعور وإدراك، كالحیوان والإنسان والموجودات التي هي أعلي من الإنسان، وهي بخلاف قدرة الواجب تبارك وتعالى التي سيأتي البحث عنها في صفات الواجب عز وجل.

2- (فإذا كان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) كما سيأتي إن شاء الله تعالى في محله، وليست فيه تعالي جهة امكانية اصلاً، (فهو) أي القدرة بالنسبة إلي الواجب تبارك وتعالى (مبدئيته) تبارك وتعالى (الفعلية) لا الإمكانية (بذاته) المقدسة (لكل شيء) لأنه خالق كل شيء (وإذا كانت القدرة في الواجب تعالي كسائر صفاته المقدسة (عين الذات) المقدسة لا زائدة علي الذات المقدسة، (فلا ماهية لها) فلا يقال أنها كيف أو جوهر أو عرض بل هي) أي القدرة (صرف الوجود).

والعلم الذي هو من الكيف مختص بذوات الأنفس. وأما المفارقات فقد تقدّم أن علومها حضورية غير حصولية، غير أنّ العلوم الحصولية التي في معاليلها حاضرة عندها وإن كانت هي أيضاً بما أنها من صنعها حاضرة عندها (2)

ص: 521

1- (ومن الكيفيات النفسانية . علي ما قيل -) كالمحقق الطوسي في شرح التجريد، والفخر الرازي في الجزء الأول من المباحث المشرقية وغيرهما من المحققين، ولكن هناك من خالفهم بأنه ليس من الكيفيات النفسانية القائمة بالذات، (وأما العلم الحضورى فهو حضور المعلوم.. الخ) وهو ليس بعرض فليس من الكيفيات النفسانية والعلم الحضورى يحصل للإنسان وأما المجردات التامة والواجب تبارك وتعالى فإن علمهم حضورى بحت. أعلم أن العلم عين ذات العالم بمعنى أن هناك ذات العالم وهناك معلوم، وقد يكون المعلوم معلوماً بالذات وقد يكون معلوماً بالعرض، ففي العلم الحصولى هناك ذات العالم ومعلوم بالذات ومعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات يسمّى علماً- بيان ذلك أن الصورة الحاصلة للذهن والصورة الذهنية للشيء، هي التي نتعرف على الموجود الخارجى بواسطتهما، فإن الشيء الخارجى معلوم بالعرض، وأما الصورة الذهنية المعلوم بالذات فإنها كيف نفساني وتسمّى علماً، والأمر يختلف في العلم الحضورى، حيث لا يوجد فيه ما يتوسط بين العلم والمعلوم وصورة حاكية عن المعلوم، كلا ليس الأمر على هذا النحو، فليس هناك معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، بل هو المعلوم بالذات الحاضر عند ذات المعلوم، بل قد يكون العالم والمعلوم في العلم الحضورى واحدة كالعلم بالنفس، أي كعلم النفس بالنفس، فالنفس هي العالمة وهي المعلوم وهي العلم، فالعلم الحضورى يتحد بذات العالم بل هذا عين ذاك، ثم أنه لو كان ذات العالم جوهر نفسانياً كان العلم عين النفس وكان جوهر نفسانياً، وإن كان العالم بالعلم الحضورى مجردة تامة وجوهر عقلانية الذي علمه عين ذاته، كان العلم جوهر عقلانياً، وإن كان العالم هو الواجب تبارك وتعالى، فالعلم لا جوهر ولا عرض، لأن علمه عين ذاته، وذاته المقدسة لا ماهية لها بل وجود محض وصرف الوجود، فالعلم الحضورى من حيث كونه عين ذات العالم يتبع ذات العالم أن كانت جوهر نفسانياً فالعلم جوهر نفساني وإن كانت جوهر مفارقاً فجوهر مفارق، وإن كانت وجود الواجب - تعالى - فواجب. وأعلم أن العلم الحضورى هو حضور المعلوم عند العالم بنفس ذواتها وأعيانها الخارجية

2- قوله قدس سره: (وأما المفارقات فقد تقدم) في بداية الحكمة، أو إشارة إلى ما سيأتي إن شاء الله تعالى في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة، (إن علومها) أي المفارقات (حضورية) محضة (غير حصولية، غير أن العلوم الحصولية التي في معاليلها) النفس من معاليل المفارقات الحاضرة بذواتها عند المفارقات، وهكذا العلوم الحصولية التي في هذه النفوس والقائمة بالنفوس وهي الكيفيات النفسانية للنفوس (حاضرة) أيضاً (عندها) أي عند المفارقات والمجردات التامة وإن كانت تلك الكيفيات النفسانية (هي أيضاً بما أنها من صنعها) أي من صنع النفوس (حاضرة عندها) أي عند النفوس فعلم النفس بالكيفيات النفسانية علم حضورى أيضاً. والحاصل أن الواجب تعالى وهكذا المفارقات كلها عالمة بالنفس والاعتباريات النفسانية علماً حضورياً، والنفس واعتبارياتها جميعاً حاضرة بذواتها عند الواجب تعالى والمفارقات، والعالم بالشيء عالم بلوازمه ومستلزماته، والمحيط بالذات محيط بلوازم الذات والمفاهيم الاعتبارية القائمة بالذات.

ومن هذا الباب الخلق ، وهو الملكة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير روية. ولا يسمي خلقاً إلا إذا كان عقلاً عملياً هو مبدأ الأفعال الإرادية ، وليس هو القدرة علي الفعل ، لأن نسبة القدرة إلي الفعل والترك متساوية ولا نسبة للخلق إلا إلي الفعل. وليس المراد به هو الفعل ، وإن كان ربما يطلق عليه ، لأنه الأمر الراسخ الذي يبتني عليه الفعل(1)

وللخلق إنشعابات كثيرة تكاد لا تحصى الشعبُ الحاصلة منها ، لكن أصول الأخلاق الإنسانية نظراً إلي القوي الباعثة للإنسان نحو الفعل ثلاثة ، وهي: قُوي الشهوة الباعثة له إلي جذب الخير والنافع الذي يلائمه، وقُوي الغضب الباعثة له إلي دفع الشر والضار، والعقل الذي يهديه إلي الخير والسعادة ويزجره عن الشر والشقاء(2)

ص: 522

- 1- (ولا يسمي خلقاً إلا إذا كان عقلاً عملياً) ، والمراد من العقل العملي هنا (هو) كونه (مبدأ الأفعال الارادية ، وليس) الخلق (هو القدرة علي الفعل) لأن صاحب القدرة ان شاء فعل وان شاء ترك، و(لأن نسبة القدرة..الخ) وهكذا (ليس المراد به) أي الخلق (هو الفعل ...). فإن قيام الفعل بالنفس قيام صدوري، وقيام الملكة - الخلق - بالنفس قيام حلولي
- 2- أعلم أن النافع يطلق علي ما كان سبباً للخير كالدواء الذي سبب لخير الإنسان، وان الضار يطلق علي ما كان سبباً للشر كالسم الذي سبب للهلاك، فكل نافع يؤدي الي خير الانسان وكل ضار يؤدي الي الشر للانسان، والمراد هنا مطلق الضار والنافع والخير والشر ظاهرياً كانا أو واقعياً ، ولعل المراد هو الضار والنافع والخير والشر حقيقة وواقعاً وهو أولي بالخلق.

فالملكة العاملة في المشتبهات إن لازمت الاعتدال بفعل ما ينبغي كما ينبغي سُميت: «عفة»، وإن انحرفت إلي حد الإفراط سُميت: «شرها»، وإن نزلت إلي التفريط سُميت: «خموداً».

وكذلك الملكة المرتبطة بالغضب لها اعتدال تسمي: «شجاعة»، وطرفا إفراط

يسمي: «تهوراً»، و تفريط يسمي: «جُنيماً».

وكذلك الملكة الحاكمة في الخير والشر والنافع والضار إن لازمت وسط الاعتدال فاشتغلت بما ينبغي كما ينبغي سُميت «حكمة»، وإن خرجت إلي حد الإفراط سُميت: «جُزْبة» أو إلي حد التفريط سُميت: «غباوة».

والهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث التي نسبُّها إليها نسبة المزاج إلي الممتزج وأثرها إعطاء كل ذي حق من القوي حقه. إذا اعتدلت سُميت: «عدالة»، وإن خرجت إلي حد الإفراط سُميت: «ظلماً» أو إلي حد التفريط سُميت: «إنظلاماً».

ووسط الاعتدال من هذه الملكات التي هي الأصول وما يتفرع عليها من الفروع «فضيلة ممدوحة»، والطرفان - أعني طرفي الإفراط والتفريط - «رذيلة مذمومة». والبحث عن هذه الفضائل والرذائل موكول إلي غير هذه الصناعة.

وقد ظهر مما تقدّم:

أولاً: أنّ الخلق إنّما يوجد في العالم الإنساني وغيره من ذوات الأنفس التي تستكمل بالأفعال الإرادية علي ما يناسب كمال وجوده، فلا خلق في المفارقات،

إذ لا عقل عملياً ولا استكمال إراديّاً فيها أولاً: أن الخلق انما يوجد في العالم الإنساني وغيره من ذوات الأنفس) كالجن (التي

تستكمل، وتصل إلي الكمال (بالأفعال الارداية .. الخ)، التي تصدر منها..(1)

ص: 523

1- (وقد ظهر مما تقدم):

وثانياً: أنَّ كلاً من هذه الأخلاق التي هي من الكيفيات النفسانية بما أنها ملكة راسخة تُقابِلها حالٌ من تلك الكيفية كالشهوة والغضب والخوف والفرح والحزن والهَمُّ والخجل والفرح والسرور والغم وغير ذلك. والبحث عن أسبابها الطبيعية في الطب ، وعن إصلاحها وتبديلها بحيث يلائم السعادة الإنسانية في صناعة الأخلاق(1)

ومن الكيفيات النفسانية اللذة والألم، واللذة علي ما عرّفوها إدراك الملائم بما أنّه ملائم، والألم إدراك المنافي بما أنّه مناف . فهما من الكيف بما أنّهما من سنخ الإدراك. وينقسمان بانقسام الإدراك فمنهما حسيّ وخياليّ وعقليّ ؛ فاللذة الحسية كإدراك النفس الحلاوة من طريق الذوق والرائحة الطيبة من طريق الشم؛ واللذة الخيالية إدراكها الصورة الخيالية من بعض الملذات الحسية ؛ واللذة العقلية إدراكها بعض ما نالته من الكمالات الحقّة العقلية، واللذة العقلية أشدّ اللذائذ وأقواها التجرّدها وثباتها والألم الحسيّ والخياليّ والعقليّ علي خلاف اللذة في كلّ من هذه الأبواب (2)

ص: 524

1- قوله (قدس سره): (والبحث عن أسبابها الطبيعية) أي أسباب هذه الكيفيات النفسانية الراسخة منها وغير الراسخة - والملكة منها والحال - البحث عن أسبابها الطبيعية يرد (في) علم (الطب) الجسماني لعلاقة كل مزاج من الأمزجة الطبيعية في الانسان بأخلاقه، وتأثير حالاته الجسمانية في حالاته النفسانية زيادة ونقصاناً وتطلب تفاصيله في علم الطب الجسماني وهكذا علم الطب النفساني - الحديث - الذي ينظر الي كل الصفات النفسانية نظرة مادية تجريبية ويحللها بالأدوات المادية منها الأقراص والأدوية وبعض الارشادات العملية ، خلافاً للطب النفساني القديم الذي هو صناعة الأخلاق وعلمه وينظر الي كل تلك الحالات والملكات والصفات النفسانية نظرة معنوية يبحث عن أسبابها، وعلاجها الذي يصلحها.

2- (ومن الكيفيات النفسانية اللذة والألم، واللذة علي ما عرّفوها) ومنهم الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء، والقوشجي في شرحه للتجريد، أنها (ادراك الملائم للنفس (بما أنه ملائم) للنفس ومن هذا الحيث لا من حيث آخر أو مطلقاً، فالادراك عندهم هو اللذة، بينما عرفها غيرهم بأنها : «كيفية حاصلة من إدراك الملائم بما أنه ملائم»، وهكذا في الألم اما أنها ادراك المنافي بما أنه مناف، أو كيفية حاصلة من إدراك الملائم بما أنه ملائم. (واللذة العقلية أشدّ اللذائذ وأقواها) في النفس، لسببين، أولاً : التجرّدها) لأن العقل مجرد فادراكاته اكثر لذة من غيرها، (و) ثانياً : (ثباتها) أي لأن المعقولات ثابتة لا تقني لأنها مجردة ، ولهذا فان لذائذها دائمة وشديدة، بخلاف اللذائذ الحسية التي لذائذها تتوقف علي تعلق الحواس بالمدركات، ومادام هذا الارتباط موجوداً بينها كانت اللذائذ موجودة، ومع انقطاعها وانفصامها تنقطع اللذة، هذا وجه أفضليتها علي المدركات الحسية، واما وجه أفضليتها علي المدركات والصور الخيالية، فلأن الصور الخيالية قابلة للضعف والشدة والزوال بخلاف الصور العقلية، ولعل المراد أن المدركات العقلية التي هي من سنخ الأمور العقلانية غير الحاصلة إلا بالعقل هي أشدّ لذة من المدركات الحسية النابعة من ارتباط الحواس بالحسبات والخيال أيضاً بالحسيات، فإن الحسيات لكونها مادية لا ترقى درجة المعقولات كالعلوم والمفاهيم النظرية، والمعقولات أيضاً بعضها أشدّ لذة من بعض ، وليست جميعاً في درجة واحدة من اللذة ، وهذا المعني أفضل من سابقه وان كان الجمع أولي بمعني اعتبار المعني الأول من جهة وحمله علي حيث، والثاني من جهة أخرى وحمله علي حيث آخر، وبالعكس فإن الألم الحسي أشدّ وأكثر من الألم الخيالي والعقلي ، بالتفسيرين السابقين - أي علي العكس - أو بأحدهما. والذي تفيد أقوال المشائين لمعني لذة العقل وكونه أشدّ يفيد المعني الثاني وهو ان القوة العاقلة لدي الانسان - وهي أعلي القوي وأشرفها - لا تلتدّ إلا بادراك المعقولات وهي أقوي اللذائذ وأشدّها ولهذا نقل الشيخ الرئيس في رسالته المعراجية حديثاً عن رسول الله صلي الله عليه واله وسلم مخاطباً أمير المؤمنين عليه السلام : «يا علي اذا غتّي الناس أنفسهم في تكثير العبادات والخيرات، فأنت عن نفسك في ادراك المعقولات حتي تسبقهم»، وان كان هذا المعني يستلزم حصر مباديء الإدراك في هذه الثلاثة، وقد يرد عليه حينئذ أن الادراك

الاشراقي الذي لا يخضع لهذه المبادئ الثلاثة أشد لذة من الإدراك العقلي، أو يستلزم نفي الإدراك الاشراقي الشهودي، وهو باطل بالضرورة والوجدان .

واللذة علي أي حالٍ وجوديّة، والألم عديمي يقابلها تقابلَ العدم والمملكة.

لا- يقال : لا- ريب في أنّ الألم شرٌّ بالذات، وإذ كان هو إدراك المنافي بما أنّه مناف كان أمراً وجوديّاً، لأنّ الإدراك أمرٌ وجوديٌّ، وبهذا
ينسخ قولهم: «إنّ الشرّ

ص: 525

لأنه يقال : وجود كل شيء هو نفس ذلك الشيء ذهنياً كان أو خارجياً . فحضور أي أمرٍ عديمي عند المدرك هو نفس ذلك الأمر العدمي لاتحاد الوجود والماهية والعلم والمعلوم، فالألم الموجود في ظرف الإدراك مصداق للألم، وهو بعينه الألم العدمي الذي هو شر بالذات

(2)

تنبيه: ما مر من القول في كيف وأحكامه وخواصه هو المأثور من الحكماء المتقدمين. وللمتأخرين من علماء الطبيعة خوض عميق فيما عدّه المتقدمون من كيف، عثروا فيه علي أحكام وآثار جمّة ينبغي للباحث المتدبر أن يراجعها ويراعي جانبها في البحث.

ص: 526

1- (لا ريب أن الألم شر بالذات) مقابل الألم الذي هو شر بالعرض، أي في ظاهره لذيد نافع كالعسل والتفاح المسموم فإنه شر بالعرض لا بالذات، وكل شر بالذات هنا أمر وجودي، بينما عند المشهور ان كل شر بالذات فهو عديمي، والعديمي شر بالذات مطلقاً، فالألم شر بالذات ، فهو - أعني الألم - أمرٌ عديمي

2- (لأنه يقال) في الجواب (وجود كل شيء هو نفس الشيء) ان كان وجوداً ذهنياً موجوداً في الذهن (ذهنياً كان، أو خارجياً) بوجوده الخارجي، (فحضور) أي امر وجودي عند المدرك هو نفس ذلك الأمر الوجودي بعينه، وحضور (أي أمر عديمي عند المدرك هو) أي هذا الحضور (نفس ذلك الأمر العدمي، لاتحاد الوجود.. الخ). وللتحقيق في مطالب هذا الفصل ينبغي مراجعة الجزء الرابع من الأسفار، والجزء الأول من المباحث المشرقية، وتجريد الاعتقاد، وشوارق الالهام، وكشف المراد، وشرح المنظومة وغيرها.

الفصل السادس عشر : في الإضافة

وفيه أبحاث: البحث الأول : [في معني نسبية المقولات]

تقرأ في هذا الفصل :

1- الأول: أن معني النسبية في الأعراض النسبية كون هذه المقولات هيئات قائمة بموضوعاتها، من النسب التي في موضوعاتها، لا كون المقولات عين تلك النسب، لأن النسبة وجود رابطي غير مستقل لا تنتزع منها الماهية.

2- فالنسبة ليست مقولة ولا داخلية تحت شيء من المقولات.

3- الثاني : الإضافة هيئة حاصلة من نسبة شيء إلي شيء آخر، بحيث يكون للثاني

أيضاً نسبة الي الأول كالأخوة والبنوة .

4- النسبة في مقولة الإضافة متكررة، والفرق بين الإضافة و مطلق النسبة في التكرر

وعدمه.

5- ثالثاً : الإضافة موجودة في الخارج لكن لا بوجود مستقل منحاز بل بوجود

موضوعها.

- قال صدر المتألهين في الاسفار: وجود السماء وجود جوهري إذا ما لوحظ في

نفسه، وإذا لوحظ مقيساً الي الارض بحيث تنتزع منه الفوقية ، كان وجودها اضافياً.

7- يمكن أن تكون هذه إمارة علي عدم كون الوجود الإضافي وجوداً خارجياً

وماهويّاً، بل هو من المعقولات الثانية الفلسفية .

8- رابعاً : المضافان متكافئان وجوداً وعدماء وقوة وفعلاً وحتى عموماً وخصوصاً.

- اشكال : نعلم أن في أجزاء الزمان تقدماً وتأخراً، ونعلم أيضاً أن أحد طرفي الإضافة معدوم دائماً ، كما أن المعلوم أيضاً قد لا يكون متحققاً بعد، رغم تحقق العلم به - وجود العلم قبل وجود المعلوم -، فما وجه التكافؤ بين المضافين ؟!

10 - الجواب : لكن معية الأجزاء الزمانية - وأجزاء الزمان - ليست آنية، بل معيتها في

الوجود الوجداني تدريجي، فهما متكافئان من هذه الجهة.

11 - الإضافة عارض يعرض جميع المقولات حتي نفسها كالأقربّ والأبعد، العارضان

للقرّب والبعد.

12 - الخامس : الإضافة تنقسم من جهة الي: 1- متشاكلة الأطراف مثل القريب والقريب

والاخ والاخ 2- مختلفة الأطراف كالأب والابن والعالي والسافل.

13- تنقسم الإضافة من جهة أخرى الي: 1- الاضافة الخارجية كالأب والابن. 2

الاضافة الذهنية كالكلي والفرد، والأعم والأخص.

ص: 527

قد عرفت أنّ سبعاً من المقولات أعراضٌ نسيّيةٌ، وهي : الإضافة والأين والتمي والوضع والجدة وأن يفعل وأن يفعل ، ومعني نسيّيتها أنّها هيئات قائمةٌ بموضوعاتها من نسبٍ موجودةٍ فيها، لا أنّ هذه المقولات عين تلك النسب الوجوديّة ، وذلك أنّك عرفت في بحث الوجود الرابط والمستقلّ أنّ النسبة رابطة موجودة في غيرها لا استقلال لها أصلاً لا يُحمّل علي شيء ولا يُحمّل عليها شيء، فلا ماهيّة لها، لأنّ الماهيّة ما يقال علي الشيء في جواب (ما هو ؟)، والمقولات ماهيات جنسية ، فلا تكون النسبة مقولةً ولا داخلّةً تحت مقولةٍ (1)

ص: 528

1- ومعني نسيّيتها أنّها هيئات قائمة بموضوعاتها) ففي كل من هذه المقولات نسبة تحصل منها هيئة (من نسب موجودة فيها) عند قياس النسبة بذات الشيء، هذه الهيئة الحاصلة من هذه النسبة تعدّ مقولة خاصة ، فيصدق عليها جميعاً عنوان الهيئة ، كصدق مفهوم عرضي علي مصداقه ، والحاصل أنّ النسبة مأخوذة في هذه الهيئات وملحوظة فيها (لا أنّ هذه المقولات عين تلك النسب الوجودية) وليس النسبة جنساً أعلي لهذه الهيئات (وذلك أنّك) يا شيخ الاشرافيين عرفت في بحث الوجود الرابط والمستقلّ في الفصل الأول من هذه المرحلة أنّ النسبة) مصداق و(رابطة موجودة في غيرها الخ) فهي مصداق الوجود الرابط ، (لا ذات لها حتي تحمل علي شيء) حم ذاتية ، وليست من المفاهيم الذاتية حتي يحمل عليها شيء حملاً ذاتياً ، ولهذا لا يحمل عليها شيء) حملاً ذاتياً (فلا ماهية لها) حتي تحمل علي شيء أو يحمل عليها شيء (لأنّ الماهيّة ما يقال) ويحمل علي الشيء في جواب «ما هو؟»، والمقولات) كلها (ماهيات جنسية) عالية ليس فوقها جنس (فلا تكون النسبة مقولة) لتكون جنساً أعلي لهذه الأجناس (ولا داخلّة تحت مقولة) من المقولات، بل هي أمر وجودي بمعني وجود الرابط ، فليست النسبة جنساً أعلي لهذه المقولات العرضية السبع وهو الدليل الأول.

علي أن النسبة في بعض هذه المقولات متكررة متكررة، ولا معني لتكرّر الماهيّة ، كمقولة الإضافة التي يجب فيها تكرّر النسبة، ومقولة الوضع التي فيها نسبة بعض أجزاء الشيء إلي بعض ونسبة المجموع إلي الخارج، وربّما قامت علي نسبٍ كثيرة جدّاً.

فتبيّن أنّ المقولة النسبية هي هيئة حاصلّة للشيء من نسبة كذا وكذا قائمة به . البحث الثاني: [في تعريف الإضافة]

أنّ الإضافة هيئة حاصلّة من نسبة الشيء إلي شيء آخر منسوب إلي الشيء الأول المنسوب إليه كهيئة الإضافة التي في الأخ، فإنّ فيها نسبة الأخ بالأخوة إلي أخيه المنسوب إلي هذا الأخ المنسوب إليه بالأخوة.

[الفرق بينها وبين مطلق النسبة]

فالنسبة التي في مقولة الإضافة متكررة، وهو الفرق بين ما فيها من النسبة

وبين مطلق النسبة، فإنّ وجود مطلق النسبة واحد قائم بالطرفين مطلقاً، بخلاف الحال في مقولة الإضافة، فإنّ النسبة فيها متكررة ، لكلّ من المضافين نسبة غير ما في الآخر، غير أنّهما متلازمان لا تنفكان في ذهن ولا خارج.

وما أوردناه من تعريف الإضافة ليس بحدّ منطقيّ - كما تقدّمت الإشارة إليه في نظائره -، بل رسمٌ إن كان أعرف من المعرّف. ولعلّ المعقول من لفظ «الإضافة» مشتقة ببعض ما له من الأمثلة أعرف عند العقل ممّا أوردناه من الرسم، فلا كثير جدون في إطالة البحث عن قيوده نقضاً وإبرام، وكذا في سائر ما أوردوه لها من

التعاريف.

[والفرق بين المضاف الحقيقيّ والمشهوريّ]

ثمّ إنّّه ربّما يُطلق المضاف ويراد به نفس المقولة ويسمّي عندهم ب«المضاف الحقيقيّ»، وربّما يُطلق ويراد به موضوع المقولة، وربّما يطلق ويراد به الموضوع

ص: 529

والعرض جميعاً ويسمى «المضاف المشهورى»، فإنَّ العامّة ترى أن المضاف إلى الابن - مثلاً - هو الإنسان المتلبّس بالبنوة، والحال أن التعلق من الجانبين إنّما هو للإضافة نفسها بالحقيقة.

البحث الثالث: [في أنّ الإضافة موجودة في الخارج]

الإضافة موجودة في الخارج والحسّ يؤيّد ذلك، لوقوعها على أنواع من الإضافات الخارجيّة التي لها آثار عينيّة لا يُرتاب فيها، كإضافة الأب والابن، والعلوّ والسفل، والقرب والبعد، وغير ذلك.

وأما نحو وجودها، فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكرّرة المتلازمة وصفاً ناعاً لهما انتزاعاً من غير ضمّ ضميمة، فهي موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بإزائه وجود منحاز مستقلّ (1).

ص: 530

1- (واما نحو وجودها) أي الإضافة في الخارج على النحو التالي: (فالعقل ينتزع من الموضوعين الموجودين معاً و)الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة) بحيث يمكن نسبة هذا إلى ذاك بنفس ما ينسب ذاك إلى هذا - إليه -، والعقل ينتزع من هذه الهيئة والحالة (وصفاً ناعاً لهما) أي ينتزع من الموضوعين ما يكون وصفاً ناعاً لهما، ولكن من غير ضم ضميمة) إليهما، أي ليس هذا الوصف من قبيل المحمول بالضميمة - وقد عرفتم أن المحمول بالضميمة عبارة عن المفهوم الذي يحمل على الشيء بشرط ضم ضميمة إلى ذلك الشيء الموضوع، مثل الأبيض فإنه مفهوم لا يحمل على الجسم إلا إذا أضيف البياض إلى الجسم وإلا بوحده لا يحمل عليه، فإن مفهوم الأبيض محمول بالضميمة، أي مفهوم عرضي لا يحمل على شيء إلا بضم عرض إلى الجوهر هو البياض. فمن أي نوع يكون حمل هذه المفاهيم العرضية أو هذا المفهوم العرضي، أعني الإضافة؟ أنها تحمل على نحو خارج المحمول أي خارج عن ذات الشيء محمول عليها، فإن نسبة الأخ والأخ نسبة متكررة متلازمة، أحدهما ملازم للآخر، وإنما انتزع العقل هذه النسبة من فلان وفلان ونسبها إليهما من غير ضم ضميمة إليهما يصحّ هذه النسبة وهذا الحمل، (فهى) أي الأخوة مثلاً أو الإضافة مطلقاً (موجودة بوجود موضوعها) فلان، أو فلان وفلان (من دون أن يكون بإزائه) أي بإزاء الموضوع (وجود منحاز مستقل) ضم إليه حتى يصدق أنّه أخ لفلان مثلاً.

قال في الأسفار - بعد كلام له في هذا المعني - : «وبالجملة إنَّ المضاف - بما هو مضاف بسيط، ليس له وجودٌ في الخارج مستقلاً مفردٌ، بل وجوده أن يكون لاحقاً بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايضةٌ إلي غيرها، فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ، ووجودها بحيث إذا قيس إلي الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات» - إنتهي(1)

البحث الرابع : [في بعض أحكام الإضافة]

من أحكام الإضافة أنَّ المضافين متكافئان وجوداً وعدماً، وقوةً وفعلاً، فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً، وكذا في جانب العدم، وإذا كان أحدهما بالقوة فالآخر بالقوة، وكذا في جانب الفعل.

واعترض عليه : بأنه منقوض بالتقدم والتأخر في أجزاء الزمان، فإنَّ المتقدم والمتأخر منها مضافان مع أن وجود أحدهما يلزم عدم الآخر. ومنقوض أيضاً بعلمنا ببعض الأمور المستقبلية، فالعلم بوجود في الحال والمعلوم معدوم لم يوجد بعد مع أن العلم والمعلوم من المضافين(2)

ص: 531

1- (بل وجوده) أي وجود المضاف في الخارج (أن يكون) المضاف (لاحقاً بأشياء كونها) أي وجود تلك الأشياء التي لاحقة (بحيث يكون لها) أي لتلك الأشياء. (مقايضة) ونسبة (إلي غيرها) مثال ذلك: (فوجود السماء) فوقنا (في حد ذاتها من غير قياس ولحاظ إضافة وجود الجواهر) أي وجود جوهر ليس إضافة ولا إضافياً، (و) أما (وجودها) أي السماء بحيث إذا قيس) هذا الوجود (إلي الأرض عقلت الفوقية) أي انتزع العقل مفهوم الفوقية من هذا القياس ونسبه إلي السماء، وانتزع مفهوم التحتية من نفس القياس أو بالعكس، ثم نسبه إلي الأرض، ثم أن هذا الوجود أعني وجود الأرض والسماء بحيث إذا قيس إلي وجود الآخر عقلت التحتية والفوقية، هذا الوجود هو وجود الإضافات) راجع الجزء الرابع من الأسفار.

2- (واعترض عليه) أي علي القول بتكافؤ المضافين في كل شيء: (بأنه) كيف يتكافؤ المضافان وجوداً وعدماً فلا يوجد أحدهما من دون الآخر بل يوجدان معاً، ولا يعدم أحدهما دون الآخر، بل يعدمان معاً، وهكذا ان كان أحدهما بالقوة فالآخر كذلك لا محالة أو بالفعل فكذلك هذا كله منقوض بالتقدم والتأخر في أجزاء الزمان) كالأمس واليوم أو الصباح والمساء (فإن المتقدم والمتأخر منها) أي من أجزاء الزمان (مضافان) الأمس يضاف إلي اليوم والصباح يضاف إلي المساء، أي بينهما نسبة إضافية (مع أن وجود أحدهما) كالיום أو المساء فإنه (يلزم عدم الآخر) أي عدم الأمس والصباح، وإلا لو اجتمعا لصدق تحقق الأمس واليوم معاً أو الصباح والمساء معاً وهو محال، لأن وجود اليوم يلزم زوال الأمس وهكذا وجود المساء يلزم زوال الصباح. هذا نقض. والنقض الثاني الوارد عليه : (ومنقوض أيضاً بعلمنا بعض الأمور المستقبلية) كعلمنا بيوم القيامة (فالعلم موجود.. الخ).

وأجيب : أمّا عن أول النقضين : فبأنّ معيّة أجزاء الزّمان ليست آنيّة بأن يكون الجزءان موجودين في آنٍ واحدٍ، بل معيّتهما إنّصّالهما في الوجود الوحدانيّ التدريجيّ الذي معيّتهما فيه عين التّقدّم والتأخّر فيه ، كما أنّ وحدة العدد عين كثرته(1)

وأما عن النقض الثاني : فبأنّ الإضافة إنّما هي بين العلم وبين الصورة الحاضرة من المعلوم عند العالم، وهو المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض الذي هو عين خارجيّ، والأمور المستقبلية حاضرة بصورتها المعلومّة بالذات عند العالم وإن كانت غائبةً بعينها الخارجيّة المعلومّة بالعرض، علي أنّ الحقّ أنّ العلم عين

ص: 532

1- (فبأنّ معيّة أجزاء الزمان ليست آنية) تجتمع معاً (بأن يكون الجزءان موجودين في آن واحد) بحيث يلتقي الزمانان - أي جزء الزمان - عند نقطة مشتركة، فيكون الأمس يصل الي نقطة هي نهايته الزمانية ثم يبدأ اليوم عند هذه النقطة . والآن -، هذه الآن نقطة انتهاء الأمس و شروع اليوم، لا نقطة إلتقاء للأمس واليوم واجتماع بينهما، ليس الأمر بهذا النحو (بل معيتهما) أي معية جزئي الزمان عبارة عن (اتصالهما في الوجود الوحداني) يجتمعان في هذا الوجود الواحد (التدريجي) يذهب بعضه ليحل محله غيره (الذي معيتهما) واجتماعهما (فيه) في هذا الوجود الوحداني التدريجي (عين التقدّم والتأخّر فيه) أي في الزمان فلازم الاجتماع هنا التفرق، إذ الاجتماع الزماني عين التفرق، واجتماع أجزاء الزمان عين تفرقها، كما أنّ وحدة العدد عين كثرته) كالعدد عشرة المتكون من عشر وحدات في عين كونه كثيراً - أي ذا عشر وحدات - فهو واحد، وكثرته عين وحدته ، كما أن وحدته عين كثرته. ووحدة أجزاء الزمان بلحاظ المجموع والكل، وكثرتها بلحاظ كل جزء جزء منها.

وكما يتكافؤ المضافان وجوداً وعدمًا وقوّةً وفعلاً، كذلك يتكافئان عمومًا وخصوصاً، فالأبوة العامة تُضايّف البنوة العامة، والأبوة الشخصية تُضايّف البنوة الشخصية .

ومن خواصّ الإضافة أنّها تعرض جميع المقولات حتّى نفسها، ففي الجوهر كالأب والابن، وفي الكمّ المتّصل كالعظيم والصغير، وفي الكم المنفصل كالكثير والقليل، وفي الكيف كالأحرّ والأبرد، وفي الإضافة كالأقرب والأبعد، وفي الأين كالعالي والسافل، وفي المتن كالأقدم والأحدث، وفي الوضع كالأشدّ انتصاباً وانحناءً، وفي الجِدّة كالأكسئ والأعزّ، وفي أن يفعل كالأقطع والأصرم، وفي أن يفعل كالأشدّ تسخّناً والأضعف.

البحث الخامس : تنقسم الإضافة إلى متشاكلة الأطراف، وهي التي لا اختلاف بين أطرافها

ص: 533

1- (وأما الجواب عن النقض الثاني : فبأن الإضافة .. الخ) وحاصله: أن قولنا: نعلم بالقيامة مثلاً وأنها ستأتي حتماً، معناه في الحقيقة أن المعلوم هنا هي الصورة الذهنية التي لدينا من المستقبل - القيامة، وهي المعلوم بالذات حقيقة، والإضافة بين العلم وهذا المعلوم الذهني - الصورة الذهنية -، وهما متكافئان، بحيث لا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر ولا يعلم إلا بعده ومتلازمان في الوجود والعدم، وإنما هي غائبة - أي الصور المستقبلية ويوم القيامة غائبة - عنا بأعيانها الخارجية أو قل ان أعيانها الخارجية المعلومّة بالعرض وبتبع تلك الصور الذهنية، هي الغائبة، وإلا فالصور المستقبلية موجودة لدينا وهو المطلوب. فالحاصل أن الإضافة هنا بين العلم وبين الصورة الحاضرة من المعلوم عند العالم، أي الإضافة بين العلم والمعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض الذي هو عين خارجي، والأمور المستقبلية من هذا القبيل، أعني أن صورها الذهنية موجودة لدى العالم بها، وإن لم تكن الأحداث بأعيانها موجودة عنده . الزيادة الاطلاع يمكن مراجعة الكتب السابقة التي ذكرناها في الفصول الماضية، بالاضافة الي تعليقات الشيخ.

كالقريب والقريب والأخ والأخ والجار والجار ؛ ومختلفة الأطراف كالأب والابن، والعالى والسافل .

وتنقسم أيضاً إلى ما هو خارجي، كالأب والابن، وما هو ذهني كالكلبي

والفرد والأعم والأخص.

ص: 534

وفيه أبحاث : البحث الأول : [في تعريف الأين] الأين هيئة حاصلة للجسم من نسبته إلى المكان . والمكان بما له من الصفات المعروفة عندنا بديهياً الثبوت، فهو الذي يصح أن

نقرأ في هذا الفصل :

1- الأول: الأين هو الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء الجسم - الي المكان .

2- خصائص المكان: أ- أنه الذي ينتقل الجسم منه واليه. ب - يسكن فيه الجسم. ج - ذو وضع - يقبل الإشارة الحسية . د- له حد معين كالنصف والثلث. ه لا يجتمع فيه جسمان أو أكثر - لا يقبل أكثر من جسم واحد..

- في المكان خمسة أقوال: 1- أنه جسم، فهو جوهر. 2- صورة الجسم فهو جوهر أيضاً. 3- سطح يقبل ويلقي الجسم المتمكن حاوياً كان أو محوياً. 4- السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر وهو قول ارسطو والفارابي وابن سينا. 5- بعد مجرد يساوي أقطار الجسم. ذهب إليه افلاطون و الرواقيون والمحقق الطوسي والمولي صدر المتألهين. 1 وهناك من انكر المكان من أصله.

4 - المكان غير الوضع الامكان تغيير الجسم في المكان من غير حدوث تغيير في جوهره

ووضعه وسائر أعراضه.

5- الإمارة السابقة لا تنطبق علي الهيولي والصورة كترك المكان وطلبه مع الحركة.

. لا يمكن نسبة المركب الي المكان، خلافا للهيولي والصورة.

7- لازم القول بسطحية المكان كون الطائر الساكن في الجو والسمكة الساكنة في الماء

متحركين، رغم سكونهما، لأن السطح الحاوي لهما - وهو المكان - في تغير مستمر.

8- الثاني : الأين هو الهيئة الحاصلة من النسبة لا نفس النسبة

9 - الثالث : الأين ينقسم الي : حقيقي وغير حقيقي، والأين هنا بمعناه العرفي.

10- وينقسم من جهة أخرى الي الجنسي والنوعي والشخصي.

ص: 535

ينتقل الجسم عنه وإليه، وأن يسكن فيه، وأن يكون ذا وضع - أي مشاراً إليه بأنه هنا أو هناك، وأن يكون مقدراً له نصف وثلث وربّع، وأن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه. قال صدر المتألهين قدس سره: «هذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظياً» .

وقد اختلفوا في حقيقته علي أقوال خمسة: (أحدها) أنه هيولي الجسم. و (الثاني) أنه الصورة، و (الثالث) أنه سطح من جسم يلاقي المتمكن، سواء كان حاوياً أو محوياً له. و (الرابع) أنه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وهو قول المعلم الأول وتبعه الشيخان الفارابي وابن سينا. و (الخامس) أنه بُعد يساوي أقطار الجسم المتمكن، فيكون بُعداً جوهرياً مجرداً عن المادة، وهو قول أفلاطون و الرواقيين، واختاره المحقق الطوسي قدس سره وصدر المتألهين. فهذه أقوال خمسة. (سادسها) قول بعضهم بإنكار المكان (1)

وإذ كانت الأمارات الأربع المذكورة آنفاً بديهية لا يُرتاب فيها، فعلي المنكرين أن يرجعوه إلي مقولة الوضع، فغيرها من الجوهر وسائر الأعراض لا ينطبق عليه البتة. لكن يرد عليه: أن الجسم ربّما ينتقل من مكان إلي مكان مع عدم التغير في جوهره وسائر أعراضه غير الأين وربّما يعرضه التغير فيه مع عدم

ص: 536

1- والثالث: أنه سطح من جسم يلاقي المتمكن) ويشاره بالملامسة وكل سطح فهو كه والكم من الأعراض، فالمكان علي هذا القول عرض، (سواء كان السطح (حاوياً له) أي لذلك الشيء المتمكن، كالسطح الداخلي للإناء الحاوي للماء الذي بداخله، والماء هو المحوي، والسطح الحاوي - سطح الإناء - ملاقي وملامس لسطح المحوي - وهو الماء -، (أو كان) السطح (محوياً له) أي للشيء المتمكن فيه والحال بداخله، كالرأس والعمامة التي فوقه وتحيط به، فالرأس لا يحوي العمامة بل علي العكس العمامة حاوياً للرأس والرأس محوي ملاق ملامس مباشرة للعمامة. الرابع أنه) أي المكان هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي) كالسطح الداخلي للحوض المماس للسطح الخارجي للماء الذي فيه .

الانتقال، فالمكان غير الجميع حتي الوضع (1)

والقول بأنّه الهيولي أو الصورة لا تنطبق عليه الأمارات السابقة، فإنّ المكان يطلب بالحركة ويترك بالحركة، والهيولي وكذا الصورة لا تطلبان بالحركة ولا تركان بالحركة، وأيضاً المركب يُنسب إلي الهيولي فيقال: «باب خشبي» أو «من حديد» ولا يُنسب إلي المكان (2).

فالمعتمد هو القول بالسطح أو البعد الجوهرّي المجرد عن المادّة. وللفريقين

احتجاجات ومشاجرات طويلة مذكورة في المطوّلات (3)

ومن أقوى ما يورد علي القول بالسطح أنّ لازمه كون الشيء ساكناً ومتحرّكاً في زمانٍ واحدٍ، فالطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري

ص: 537

1- (وإذ كانت الأمارات الأربع المذكورة آنفاً بديهية لا يرتاب فيها، ولا يمكن بذلك إنكار المكان بوجوه من الوجوه، وليس لأحد أن ينكر المكان بعد أماراته البديهية الظاهرة (فعلي المنكرين أن يرجعوه) أي المكان (الي مقولة الوضع) حتي يخلصوا من السفسطة. لكن يرد عليه) أي علي إرجاع الأين الي مقولة الوضع وعدّهما مقولة واحدة والأصل فيهما الوضع: (ان الجسم ربّما ينتقل من مكان إلي مكان آخر (مع عدم) وقوع (التغير في جوهره وسائر أعراضه، غير الأين) فالتغير لا يحصل إلا في الأبن وأما جوهر الجسم وأعراضه حتي الوضع، باقية علي حالها، وربّما يعرضه) أي الجسم (التغير فيه) أي في جوهر الجسم وسائر أعراضه (مع عدم الانتقال من مكان إلي مكان آخر، فالمكان غير الجميع) أي غير الجوهر وسائر الأعراض (حتي الوضع).

2- (فإن المكان يطلب بالحركة...الخ) فالجسم حين يتحرك في المكان يترك مكاناً ويطلب مكان آخر يصل إليه ويحلّ فيه (و) أما (الهيولي وكذا الصورة لا حركة فيهما و) (لا تطلبان بالحركة ولا تتركان بالحركة) أي لا تتركان المكان بالحركة ولا تطلبان مكاناً آخر بالحركة بعد تركها للمكان الأول: والجسم في حركته التي تختلف عن الحركة المكانية لا يترك هيولاً أو صورةً لتطلب هيولي وصورةً أخرى.

3- (فالمعتمد) والقوي من الأقوال الخمسة (هو القول الثالث والرابع وهو القول بالسطح، أو) القول الخامس، وهو القول بالبعد الجوهرّي المجرد عن المادّة) وإن كانت هذه الأقوال أيضاً لا تخلو من نقاش وإشكال، وأهم هذه الثلاثة قول أرسطو وأفلاطون فانتبه.

الهواء والماء عليهما يجب أن يكونا متحركين لتبدل السطح المحيط بهما من الهواء والماء وهما ساكنان بالضرورة. وأيضاً المكان متصف بالفراغ والإمتلاء، وذلك نعت البعد لا نعت السطح.

ومن أقوي ما يورد علي القول بالبعد الجوهرى المجرد أن لازمه تداخل المقدارين، وهو محال، فإن فيه حلول الجسم بمقداره الشخصى الذاهب في الأقطار الثلاثة في المكان الذي هو مقدار شخصى يساويه، ورجوعهما مقداراً شخصياً واحداً ولا ريب في امتناعه. اللهم إلا أن يمنع ذلك بأن من الجائز أن يكون المانع هو الهولي مع المقدار أو الصورة مع المقدار أو هما معه (1).

البحث الثاني: [في محل الكلام]

قد عرفت أن الأين هيئة حاصلة للشيء من نسبته إلي المكان. والكلام في

كونه هيئة حاصلة من النسبة، لا نفس وجود النسبة، نظير ما تقدم في الإضافة.

البحث الثالث: [في أقسام الأين]

ص: 538

1- (أن لازمه تداخل المقدارين) المقدار الجسمي والمقدار المكاني (وهو محال) أما وجه الاستحالة (فإن فيه) أي في هذا القول (حلول الجسم بمقداره الشخصى) المتعين (الذاهب) والممتد (في الأقطار الثلاثة والجهات الثلاث من الطول والعرض والعمق، (في المكان الذي هو مقدار شخصى) متعين أيضاً و(يساويه) أي يساوي حجم الجسم، (ورجوعهما) أي ورجوع الجسم والمكان بعد حلول أحدهما في الآخر (مقداراً شخصياً واحداً) أي يصيران مقداراً شخصياً واحداً، (ولا ريب في امتناعه) أي امتناع هذا الحلول واتحاد المقدارين المعينين. (اللهم إلا- أن يمنع ذلك) التداخل والحلول والاتحاد فلا يكون التداخل ممتنعاً بأن من الجائز أن يكون المانع من حلول كل واحد من المقدارين الشخصيين في الآخر، و تداخل الأبعاد، (هو الهولي مع المقدار، أو الصورة مع المقدار أوهما معاً) أي الصورة والهولي معاً، فالمانع من تداخل الأبعاد هو الهولي و مقداره، أو الصورة و مقدارها الهولي والصورة معاً وأما إذا انتفى وجود الهولي والصورة لشيء فإن ذلك الشيء لا يزاحم ما له هولي وصورة، ولا استحالة لتداخلهما وما نحن فيه من هذا القبيل.

قد يقسم الأين إلى أول حقيقي وثانٍ غير حقيقي، فالأول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز، والثاني نظير قولنا : «فلان في البيت»، فليس البيت مشغولاً به وحده، بل يسعه وغيره ، وأبعد منه كونه في الدار ثم في البلد وهكذا. والتقسيم غير حقيقي، والمقسم هو الأين بحسب توسع العرف العام(1)

ويقرب منه تقسيمه إلى أين جنسي وهو الكون في المكان، وأين نوعي كالكون في الهواء، وأين شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي(2)

ص: 539

1- (قد يقسم الأين إلى قسمين أيضاً(أول) أو (حقيقي، وثانٍ) أو غير حقيقي (فالأول كون الشيء بل الأين هيئة حاصلة منالخ، وليس هو الكون في المكان ، (في مكانه الخاص الذي لا يسع فيه) أي في ذلك المكان (غيره معه) بحيث يكون قد ملأ المكان بالتمام والكمال (ككون الماء في الكوز) اذا كان الكوز مملوفاً من الماء ليس فيه مكان لغير الماء علي الإطلاق، وحينئذ يكون السطح الداخلي للكوز مماساً للسطح الخارجي للماء (و) نفس هذا التقسيم للأين إلى حقيقي وغير حقيقي، (غير حقيقي) أيضاً (والتقسيم) المذكور هنا (غير حقيقي) وذلك أن القسم الثاني والأين الثاني - غير الحقيقي -، خارج عن مقولة الأين، وإطلاق الأين عليه لا يخلو من مجاز ومسامحة، (و) لهذا فقد اعتبرنا (المقسم) لهذين القسمين (هو الأين) لا بمعناه الفلسفي الحقيقي المقتضي للدقة العقلية بل (بحسب توسع العرف العام في مفهوم الأين

2- (ويقرب منه) أي من التقسيم السابق (تقسيمه) أي تقسيم الأين (الي أين جنسي) عام (وهو الكون في المكان) عموماً في قبالة ما ليس له مكان كالمجردات والمكان هنا جنس فالأين جنسي (وأين نوعي) لا يوجد الا في نوع خاص من الأمكنة (كالكون في الهواء) أو الماء .

الفصل الثامن عشر : في المتي

وهو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبته إلى الزمان .

سيأتي إن شاء الله أن لكل حركة بما لها من الوجود السيال التدريجي مقداراً غير قارٍ يخصصها ويغايير ما لغيرها من الإمتداد غير القاز، فلكل حركة خاصّة واحدة بالعدد زمان خاص واحد بالعدد، غير أن بعض هذه الأزمنة يقبل الإنطباق علي بعض، والزمان العام المستمر الذي تقدّر به الحركات زمان الحركة اليومية المأخوذ مقياساً تقيس به الأزمنة والحركات، فيتعيّن به نسب بعضها إلى بعض بالتقدّم والتأخّر والطول والقصر، وللحوادث بحسب ما لها من النسبة إلى الزمان هيئة

نقرأ في هذا الفصل :

- متي هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان .

2- كل حركة - واحدة - لها زمان خاص بها، والأزمنة تقبل الانطباق علي بعضها،

والزمان العام الذي يعد ملاكاً ومقياساً للأزمنة جميعاً فهو زمن الليل والنهار.

3- تنقسم متي إلى حقيقي وغير حقيقي.

4- تختلف المتي والأين في امكان اجتماع أمور كثيرة في المتي - الزمان - خلافاً للأين -

المكان - كما تقدم

5- تقع الحوادث التدريجية في طول الزمان ، واما الحوادث الآنية كالوصل والفصل

والتماس فإنها تقع في طرف الزمان.

6- تنسب المتي إلى الحركة بالذات وإلى المتحرك بالعرض، ولكن بناءً علي الحركة

الجوسرية فإن الحركة والمتحرك شيء واحد.

7- تنقسم المتي إلى الانقسامات التي تنقسم إليها المقولات التي تقع هي فيها .

ص: 541

ويقرب الكلام في المني من الكلام في الأين ، فهناك متي يخص الحركة لا يسع معها غيرها وهو المتي الأول الحقيقي، ومنه ما يعمها وغيرها ككون هذه الحركة الواقعة في ساعة كذا، أو في يوم كذا، أو في شهر كذا، أو في سنة كذا، أو في قرن كذا، وهكذا.

ص: 542

1- (سيأتي ان شاء الله تعالى، في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة، (أن لكل حركة بمالها الخ) وحاصله : أنا سنثبت في المرحلة التاسعة في باب الحركة أن لكل موجود زماناً خاصاً يوجد في ظرفه وحيطته الوجودية الخاصة به، لأن حقيقة الزمان عبارة من الكمية غير القارة وهي كم غير قار، فالزمان عرض خاص بموضوعه، وزمان كل شيء بعد من وجوده، ليس ظرفاً مستقلاً عن الشيء في الخارج - غير مستقل عن وجود متعلقه -، وما كان بعدة من أبعاد وجود الشيء فهو لا يستقل عنه، وهذه الأقوال مبنية على الحركة الجوهرية، ولما كانت الاجسام متحركة متغيرة في جوهرها، حدث فيها بسبب حركتها الجوهرية بعد غير قار، وهذا البعد كم من الكميات، وعليه فلا حقيقة ولا صحة لكون الزمان ظرفاً تقع فيه الأشياء، كل في زمان خاص به، ولهذا فان لكل شيء زماناً خاصاً به لا يسري الي غيره، كما أن طول كل جسم كه خاص به لا يسري الي غيره، وهكذا عرضه وعمقه وسائر أوصافه الخاصة به، إلا أننا نقيس هذه الكميات بعضها ببعض، فنقول طول هذا الرجل يساوي طول ذاك، وهذه الشجرة أطول من تلك وهلم جرا، أو نقول طول هذا العمود ثلاثون متراً، ومعناه أنا قد اعتبرنا مقدارة من هذا العمود، هو المتر الواحد منه، وجعلناه عاداً نعد به العمود بأكمله، نقول العمود يعادل المتر الواحد ثلاثين مرة، وهكذا في سائر الأقيسة والمقادير كالفرسخ والمتر المربع والمتر المكعب والسانتمتر والكيلومتر وهكذا الاعداد وجميع الكميات. اذا عرفت هذا فإننا نختار قطعة من الزمان معينة مشخصة معلومة عند العرف العام أو الخاص بحسب مقتضي الأمر، وهنا. وفيما نحن فيه - نختار تلك القطعة المعلومة عند العرف العام ثم نجعلها مقياساً لمعرفة طول سائر الأزمنة - وذلك أن الزمان امتداد طولي أيضاً - وهذه القطعة الزمنية هي طول الليل والنهار الذي يعادل الآن بحسب الاعتبار أربعاً وعشرين ساعة كل ساعة ستين دقيقة وكل دقيقة مؤلفة من ستين ثانية، وهي أجزاء هذا الواحد العاد للأزمنة، وهذه الفترة عبارة عن دورة كاملة للأرض حول نفسها.

والفرق بين الآن والمتي في هذا الباب أن الزمان الخاص الواحد يشترك فيه

كثيرون بانطباقها عليه ، بخلاف الآن الخاص الواحد فلا يسع إلا جسمًا واحدًا .

وينقسم المتي نوعاً انقسام بانقسام الحوادث الزمانية ، فمنها ما هو تدريجيّ الوجود ينطبق علي الزمان نفسه، ومنها ما هو أني الوجود ينتسب إلي طرف الزمان كالوصلات والمماسات والانفصالات(1)

ص: 543

1- (وينقسم المتي نوعاً انقسام بانقسام الحوادث الزمانية...الخ) وحاصله: ان ما ينسب الي الزمان - وله نسبة زمانية - علي قسمين، القسم الأول، عبارة عن الحوادث التدريجية المنسوبة إلي الزمان - وفيها نسبة زمانية ، وهي تنطبق علي الزمان حقيقة، لأنها تدريجية ممتدة والزمان أيضاً تدريجي ممتد، فهي ذوات أزمنة حقيقية تنطبق عليها، والقسم الثاني : عبارة عن الحوادث الدفعية الآنية التي لها نوع تعلق بالزمان ونسبة اليه، فأنها تنسب إلي الزمان نوع انتساب ، ويمكن القول بأنها وقعت في الزمان الخاص بها، رغم أن هذه الحوادث الآنية ليست امورة تدريجية ممتدة ، ببيان ذلك: أنا نفرض أجزاء للزمان ، كل جزء من الزمان فرضناه مستقلاً منحازاً عن غيره من الأجزاء، فإنه ينتهي عند نقطة معينة ، كالصباح الذي لا يمكن فرضه الا بفرض نقطة يفصل بينه وبين المساء هي نقطة التقائهما، قبلها صباح وبعدها مساء، ثم أن هذه النقطة نهاية جزء من الزمان وبداية جزء آخر منه، فهو طرف الزمان وليس بزمان لأنه ليس تدريجياً ممتداً، تسمي هذه النقطة «آنًا»، وهي الآن بالمعني الفلسفي لا-العرفي الدال علي جزء صغير من الزمان، فالآن عبارة عما ينتهي اليه الجزء من الزمان، والحوادث الآنية الدفعية هي الحوادث المنطبقة علي هذا الآن الذي ينتهي اليه الجزء من الزمان، لا أنها تنطبق علي جزء من الزمان، بل تنطبق علي تلك النقطة وهي «الآن»، علي سبيل المثال لو اصطدمت سيارة بأخري فان الاصطدام يحدث اتصالاً بين السيارتين، أو قل الاتصال بينهما أحدث الاصطدام بينهما، وهذا الاتصال لم يقع في الزمان، نعم الحركة قبل الاتصال وقعت في الزمان بل هي عين الزمان، اما نقطة الاتصال ولحظة الاتصال وقعت في الآن - أي في طرف الزمان وما ينتهي اليه الزمان ، هذا بالنسبة إلي الاتصال، ونفس الأمر يصدق في الانفصال، إذ الجسمان المتلاصقان عند نقطة انفصالهما عن بعض، لا يكون ذلك واقعة في الزمان بل نقطة الانطلاق والانفصال تقع في طرف الزمان وهو الآن، الذي ينتهي اليه الزمان ، والنتيجة أن الحوادث الاتصالية - الوصلات -، والانفصالية - الانفصالات - والمماسية - المماسات ، والمماسات هي الحوادث الاتصالية لكن تختلف عنها بأن التماس يحصل بين سطحين وخطين، والاتصال يقع بين نقطتين، فإن هذه الحوادث كلها تقع في طرف الزمان لا في الزمان ، وبما أن منتهي اليه الزمان وطرفه منتزع من الزمان وهذه منسوبة إلي هذا الآن - طرف الزمان - فإنه يصح نسبتها إلي الزمان أيضاً، وما صحت نسبته إلي الزمان ، كان من المتي وصدق عليه المتي، لأن المتي علي ما تقدم - هيئة حاصلة للشيء من نسبته إلي الزمان ، وهذه الحوادث حصلت لها نسبة الي الزمان، مع أنها لم تقع في نفس الزمان بل وقعت في طرفه. وفيه إشكال فتأمل

وينقسم أيضاً - كما قيل - إلي ما بالذات وما بالعرض، فما بالذات متى الحركات المنطبقة علي الزمان بذاتها، وما بالعرض متى المتحرّكات المنطبقة عليه بواسطة حركاتها، وأمّا بحسب جوهر ذاتها فلا مبني لها. وهذا مبني علي منع الحركة الجوهرية، وأمّا علي القول بها - كما سيأتي إن شاء الله - فلا فرق بين الحركة والمتحرّك في ذلك (1)

وينقسم أيضاً بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات (2)

ص: 544

1- هذا التقسيم مبني علي نفي الحركة الجوهرية وانكارها، وهو أن الشيء الذي ينسب اليه متي، إما أن يكون ذا زمان بذاته، وإما أن يكون الزمان في الحقيقة لأحد عوارضه لا لنفسه، مثلاً لو قلنا هذا الجسم موجود في هذا الصباح، فإن الذي ينطبق علي الزمان هنا هو الحركة، وليس للجسم زمان في حد ذاته إذا لو حظ خالياً من الحركة، إذ الزمان في الحقيقة للحركة وإنما ينسب إلي الجسم ثانياً وبالعرض، وهكذا فإن متي حين يُنسب إلي شيء - جسم -، فإنه في الحقيقة منسوب الي حركة هذا الجسم وللحركة بالأصالة، وإنما ينسب الي الجسم بالعرض لا بالأصالة، ولهذا قسموا المتي الي ما بالذات وما بالعرض، وأن المتي بالذات للحركة والمتي بالعرض المتحرّك، وأما علي القول الحق وهو القول بالحركة الجوهرية فليس هناك ما بالذات وما بالعرض لعدم الفرق بين الحركة والمتحرّك.

2- (وينقسم) المتي (أيضاً بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات المستلزمة للتغيرات الكيف والكم والوضع والأين، وقيل أيضاً أن يفعل، فأينما وقعت الحركة لازمها الزمان وهي تلازمه، ولا زمان لما لا حركة له، وما كان ملازماً للزمان كان ملازماً للمتي ولا يخلو منه تقرأ في هذا الفصل : 1- الوضع هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء ببعض الآخر، ونسبة المجموع بالخارج. 2- ينقسم الوضع الي ما بالطبع وما لا- بالطبع، وبالفعل و بالقوة. 3- قيل يوجد في الوضع التضاد والتشكيك بالشدة والضعف كاستلقاء والانبطاح والانحناء والانحناء الأشد والأكثر. 4- غاية الخلاف لا تصور لها في الوضع. 5- تنبيه : للوضع معنيان آخران: أ- القابلية للإشارة الحسية، فكل جسم وجسماني يقبل الوضع كالنقطة خلافاً للوحدة. ب - قابلية كم للإشارة الحسية. 6- لكن الخط والسطح والحجم إذا لو حظت بعيدة عن تعلقها بالمادة الجسمانية فإنها لا تقبل الإشارة الحسية، إلا بلحاظ صورتها الخيالية، حيث تتعلق بها إشارة خيالية. 7- للصور العقلية إشارة مسانحة لها - أي إشارة عقلية.

الوضع هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض أجزائه إلى بعض والمجموع

إلى الخارج كهيئة القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح(1)

ص: 545

1- (الوضع هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض أجزائه إلى بعض) كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح، فإن الإنسان مثلاً، في كل حالة من هذه الحالات تختلف نسبة بعض أجزائه إلى بعض، مثلاً الرأس في حال القيام وضعه وجهته الفوقية بالنسبة إلى سائر أعضائه وهي بالعكس بالنسبة إليه، وأما إذا قعد ومد رجليه مثلاً فإنهما لا يكونان تحتاً بالنسبة إلى الرأس، وإذا استلقي علي ظهره فإن الفوقية للرأس والتحتية لسائر أجزائه بالقياس إلى الرأس تنفي جميعاً، فلا فوقية هنا ولا تحتية، وهكذا حال الانبطاح علي بطنه فإن بطنه يصير تحتاً وظهره فوق بعكس الاستلقاء، وعلي كل حال فإنه في كل حالة من الأحوال تكون لأجزائه أوضاع خاصة عندما يقاس بعضها إلى بعض، و تتغير هذه الأوضاع بتغير الأحوال، (والمجموع إلى الخارج، فإن لها من حيث المجموع أيضاً وضعاً خاصاً بالقياس مع الخارج وما حولها من الموجودات الخارجية.

وينقسم الوضع إلي ما بالطبع وما لا بالطبع . أمّا الذي بالطبع فكاستقرار الشجرة علي أصلها وساقها، والذي لا بالطبع فكحال ساكن البيت من البيت . وينقسم إلي ما بالفعل وما بالقوة(1).

قيل : الوضع ممّا يقع فيه التضادّ والشدة والضعف. أمّا التضادّ فمثل كون الإنسان رأسه إلي السماء ورجلاه إلي الأرض مضاداً للوضع إذا كان معكوساً، والوضعان معنيان وجوديّان متعاقبان علي موضوع واحدٍ من غير أن يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف، وكذا الحال في الإستلقاء والانبطاح، وأمّا الشدة فكالأشدّ انتصباً أو الأكثر انحناءً(2)

ص: 546

1- (وينقسم) الوضع أيضاً إلي ما بالفعل وما بالقوة). الوضع بالفعل عبارة عن ملاحظة أعضاء الشيء بالفعل من جهة ما لها من الترتيب بالنسبة إليها والي الخارج، كالشخص الذي في السيارة والقلم الذي علي الطاولة، وأمّا الوضع بالقوة فهو عبارة عن عدم كون الكل والمجموع الذي نريد قياسه الي غيره وما هو خارج عنه ذا وجود بالفعل - وغير موجود في الخارج -، بل وجوده بالقوة الصرفة، كالوحي - صخرة التحي - فإن لها قطبا و محورا يدور حوله الرحي، ثم يمكن أن ترسم دائرة حول هذا القطب ثم ترسم دائرة أخرى علي مسافة أبعد، من الأولي وهكذا ترسم دوائر واحدة تلو أخرى حتي تصل الي محيط الرحي- صخرة الرحي،، الموجود بالفعل هو الدائرة المحيطة بالرحي وهي محيطها، وأمّا الدوائر المفروضة بين القطب والمحيط فإن بعضها قريب أو أقرب إلي القطب وبعضها بعيد أو أبعد، فإن هذه المسافات البعيدة والقريبة الحاصلة من وضع خاص من الدائرة، تعدّ وضعاً بالقوة لعدم وجود دائرة بالفعل بين القطب والمحيط، وبما أن وجود هذه الدوائر بالقوة، فإن الوضع الذي ينسب إليها بالقوة أيضاً، وكيف كان فإن كون الوضع بالقوة تابع لموضوعه كالدائرة في المثال السابق فإنها موضوع للوضع ولما كانت الدوائر البينية مفروضة بالقوة، كان الوضع بالقوة أيضاً.

2- (قيل) راجع الجزء الرابع من الاسفار والتحصيل والجزء الأول من المباحث المشرقية وغيرهم كثيرون من الحكماء: (الوضع ممّا يقع فيه) أولاً : (التضاد) و ثانياً : (الشدة والضعف، أما التضاد.... الخ) وأمّا وجه التضاد بينهما: (والوضعان) كون الانسان رأسه الي السماء، وكونه معكوساً عبارة عن أنهما (معنيان) ومفهومان (وجوديان متعاقبان علي موضوع واحد) يكون تارة بهذا الوضع الطبيعي وتارة بذلك الوضع المعكوس، (من غير أن يجتمعا فيه) أي في ذلك الوضع (وبينهما غاية الخلاف) أي بين الوضعين - الطبيعي والمعكوس -، غاية الخلاف، وهذه اوصاف المتضادين وهي : كون الضدين أمرين حقيقيين وجوديين متعاقبين علي موضوع واحد من غير أن يجتمعا فيه. واما الشدة فك(المنتصب و)الأشدّ انتصباً، أو كالمنحني و(الأكثر انحناءاً).

وفي تصوير غاية الخلاف في الوضع خفاءً، فليتنامل . تنبيه : اللوضع معنيان آخران غير المعني المقولي .

(أحدهما) كون الشيء قابلاً للإشارة الحسية . والإشارة - كما نُقِلَ عن الشفاء - تعيينُ الجهة التي تخصّ الشيء من جهات هذا العالم ، وعليه فكل جسم وجسماني يقبل الوضع بهذا المعني، فالنقطة ذات وضع بخلاف الوحدة(1)

وثانيهما) معني أخصّ من الأوّل، وهو كون الكم قابلاً للإشارة الحسية

بحيث يقال : أين هو من الجهات ؟ وأين بعض أجزائه المتصلة به من بعض ؟

لكن نُوقِش فيه : بأنّ الخط والسطح، بل الجسم التعليميّ لا أين لها لولا تعلّقها بالمادّة الجسمانيّة، فلا يكفي مجرد الإتّصال الكمي في إيجاب قبول الإشارة الحسية حتي يقارن المادّة. نعم للصورة الخيالية المجردة من الكم إشارة خياليّة وكذا للصورة العقليّة إشارة تسانخها(2)

ص: 547

1- (فالنقطة) علي هذا المعني العام غير المعني المقولي تكون (ذات وضع خاص بها بالقياس الي هذا العالم وجهاته، (بخلاف الوحدة) ومفهوم الواحد فإنهما لا- يختصان بالجسم بل الواحد والوحدة يجريان حتي في المجردات كأن نقول العقل الأول واحد، فليس لهذا المفهوم وضع بهذا المعني، فلا يصح الاشارة اليه، نعم تصح الإشارة الي متعلق الوحدة وموضوعها كالكتاب الواحد والكرة الواحدة.

2- (وهو كون الكم) أي هذا المعني يخص الكميات، فلا يشتمل علي النقطة، (بحيث يقال : أين هو من الجهات؟ وابعقه سؤال آخر هو (أين بعض أجزائه المتصلة به من بعض؟) ولا يصح الاكتفاء بالسؤال الأول دون الثاني، ولا بأحدهما دون الآخر، وإلا انتفي الغرض وعاد الي المعني الأول - العام - تماماً. لكن نُوقِش فيه... الخ) لا يمكن الاشارة الحسية الي الخط والسطح وحتى الجسم التعليمي - الحجم -، وذلك إذ (لا- أين لها لولا- تعلّقها بالمادّة الجسمانيّة) والجسم الطبيعي فالإشارة في الحقيقة إلي المادّة الجسمانيّة وليس الي الخط والسطح والحجم (فلا- يكفي مجرد) فرض شيء من الاتّصال الكمي) كالخط وأشباهه (في إيجاب قبول الاشارة الحية) ولا تقع الاشارة الحسية عليها - أي الكميات المجردة - (حتي يقارن المادّة) فإذا حل الاتّصال الكمي المفروض في الجسم والمادّة، وصار مقارناً لهما أوجب قبول الاشارة الحسية بعرض تلك المادّة لا بالذات (نعم للصورة الخيالية المجردة من الكم اشارة خيالية) كما لو فرضنا جسمين أحدهما يقع فوقاً بالقياس إلي صاحبه ولهما أجزاء، نلاحظ أجزاء كل منهما بالقياس الي جهة الجسم بالنسبة إلي صاحبه، فأجزاء كل واحد منهما بلحاظ تلك الجهة تتعلّق ببعضها نوع تعلق و تحصل بينها نوع ارتباط ونسبة بالقياس الي جهة كل واحد من الجسمين، هذه الاشارة خيالية وليست حتيّة، (وكذا للصورة العقلية) كتصور مفهوم المربع أو المستطيل الذي يختلف كل ضلع من أضلاعهما عن الضلع الآخر، نعم لهذه الصور الشارة عقلية (تسانخها). وهذا كله ليس من الاشارات الحسية وخارج عن محل البحث نقرأ في هذا الفصل : 1- الجدة هيئة حاصلة من احاطة شيء بشيء آخر، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط. 2- هذه الاحاطة أما تامة أو ناقصة، وطبيعية أو غير طبيعية كإحاطة جلد الحيوان بالحيوان، والتمصص والتنقل. 3- قال صدر المتألّهين بجواز تصوير الجدة الحقيقية والملك الحقيقي في مثل القوي النفسانية للنفس فإن النفس تملك قواها حقيقة. - قال العلامة (قدس سره) الحق أن في مثل «القوي للنفس» الملحوظ فيه حيثيتها الوجودية ، لا المعني المقولي، والملك الاعتباري أيضاً في الحقيقة اعتبار من الملك الحقيقي وليس من مقولة الاضافة .

الفصل العشرون : في الجَدّه

وتسمّي أيضاً «الملك» وهي: الهيئَة الحاصلةُ من إحاطة شيءٍ بشيءٍ؛ بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط . والموضوع هو المحاط ، فالإحاطة التامة كإحاطة إهاب الحيوان به، والإحاطة الناقصة كما في التقمص والتّنعّل والتختم ونحو ذلك(1)

وتنقسم إلي جدّة طبيعيّة كما في المثلّ الأول ، وغير طبيعيّة كما في غيره من

الأمثلة.

قال في الأسفار : «وقد يعبر عن الملك بمقولة (له) ؛ فمنه طبيعيّ ككون القوي للنفس، ومنه اعتبارٌ خارجيّ تكون الفرس لزيد. ففي الحقيقة الملك يخالف هذا

ص: 549

1- والاحاطة اما تامة تشمل المحاط كلّهُ أو ناقصة لا تحيط إلا قسماً وجزءاً منه قلّ أو كثر (فالاحاطة التامة كإحاطة إهاب الحيوان به) أي أحاطة جلد الحيوان بالحيوان فإنها احاطة تامة .

الإصطلاح، فإنّ هذا من مقولة المضاف لا غير» - إنتهي (1)

والحقّ أنّ الملك الحقيقيّ الذي في مثل كون القوي للنفس حيثيّة وجوديّة هي قيام وجود شيء بشيء؛ بحيث يختصّ به فيتصرّف فيه كيف شاء، فليس معنيّ مقولتيّ، والملك الإعتباري الذي في مثل كون الفرس لزيد إعتبار للملك الحقيقيّ دون مقولة الإضافة، وسنشير إن شاء الله إلي هذا البحث في مرحلة العاقل والمعقول (2)

ص: 550

1- (فمنه طبيعي) ليس اصطناعياً ولا- جعلياً بل تابع لطبيعة الشيء وطباعه، (ككون القوي) النفسانية (لنفس) فإن هذه القوي للنفس بالطبيعة والتكوين لا- بالجعل والاعتبار (ومنه اعتبار خارجي تكون الفرس لزيد) فإن الفرس بجعل الشارع واعتبار العرف صار ملكاً لزيد والا فلا ملكية حقيقية بين الأشياء المستقلة والجواهر القائمة بذاتها، فلا يملك جوهر جوهر حقيقة، (ففي الحقيقة الملك) والجدة بالمعني المصطلح في هذا الفصل والمخصص له هذا البحث (يخالف هذا الاصطلاح) المستعمل هنا بمعني - له -، هذا من مقولة أخرى غير تلك المقولة، (فإن هذا) الذي جننا علي ذكره عرضاً ومثلنا له بالقوي للنفس والفرس لزيد من مقولة) الإضافة و(المضاف، لا غير).

2- (والحق أن) القسم الأول ملك حقيقي و(حيثية وجودية) حقيقية خارجية وليس مفهوماً اعتبارياً وليس معني مقولتيّ.

الفصل الحادي العشرون : في مقولتي أن يفعل وأن ينفعل

في مقولتي أن يفعل وأن ينفعل (1)

أما الأول فهو هيئة غير قارة حاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره ما دام

يؤثر ، كتسخين المسخن ما دام يسخن و تبريد المبرّد ما دام يبرّد (2)

ص: 551

1- نقرأ في هذا الفصل : 1- أن يفعل هيئة غير قارة حاصلة للمؤثر من تأثير المؤثر مادام مؤثراً . 2- أن ينفعل هيئة حاصلة للمتأثر من تأثير المتأثر مادام متأثراً . 3- من خواص هاتين المقولتين أنها تعرض للمقولات الأخرى مثل الكيف والكم والوضع ، كالسخن والتسخن والتبريد والتبرّد . 4- لمعروض هاتين المقولتين نوع حركة و تدرّج . 5- وجود مقولة ما من حيث أنّه تدرّجي يحصل منه أمر تدرّجي آخر ، أو يتحصل من أمر تدرّجي آخر ، فهو من هذا الحيث من مقولة أن يفعل وان ينفعل . 1- اشكال : ليس التأثير والتأثر أمرين موجودين زائدين علي ذات المؤثر والمتأثر ، إذ حينئذ يحتاج التأثير التدرّجي الي تأثير آخر يوجده للفاعل بالتدرّج - تدرّجاً - ، ونقل الكلام الي التأثير الثاني والثالث و.... وهو يستلزم التسلسل ، ونفس الكلام يجري في التأثر والقبول . 7- جواب: يرد الإشكال بناء علي القول بأن التأثير والتأثر أمران وجوديان - موجودان - منحازان مستقلان ، لكنهما مجعولان بتبع جعل متبوعهما ، لا ينحازان عن وجود موضوعهما . 8- الدليل علي وجود هاتين المقولتين ، صدق مفهومهما علي الاعيان الخارجية في القضية الخارجية . 9- هذا الدليل قد لا يثبت سوي عدم كون المقولتين ذهنيّتين محضتين ، لكنه لا ينفي كونهما من المعقول الثاني الفلسفي .

2- (أما الأول) أي الفعل - أو أن يفعل - (فهو هيئة غير قارة) كالمتي ، (حاصلة في الشيء و المؤثر) وهو الفاعل الطبيعي (من تأثيرها في ذلك الشيء المتأثر به (مادام يؤثر) فيه ، تدرّجاً في الزمان .

وأما الثاني فهو هيئة غير قارة حاصلة في المتأثر ما دام يتأثر، كتسخن

المتسخن ما دام يتسخن وتبرد المتبرد ما دام يتبرد(1)

ومن خاصة هاتين المقولتين : (أولاً): كما يظهر من الأمثلة أنهما تعرضان غيرهما من المقولات كالكيف والكم والوضع وغيرها. و(ثانياً) : أن معروضيهما. من حيث هو معروض لا يخلو عن حركة، ولذا عبّر عنهما بلفظ «أن يفعل» و «أن يفعل» الظاهرين في الحركة والتدرج، دون الفعل والإنفعال اللذين ربما يستعملان في التأثير والتأثر الدفعي غير التدريجي. وبالجمله المقولتان هيأتان عارضتان

المعروضيهما من جملة ما له من الحركة (2)

قال في الأسفار : «واعلم أن وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلي مرتبة، فإنه بعينه معني الحركة، ولا أيضاً وجود كل منهما وجود المقولات التي يقع بها التحريك والتحرك، كالكيف مثل السواد، والكم مثل مقدار الجسم النامي، أو الوضع كالجلوس والانتصاب، ولا غير ذلك. بل وجودهما عبارة عن وجود شي من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر، فوجود السواد أو السخونة مثلاً من حيث إنه سواد من باب مقولة الكيف، ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي آخر أو يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة أن أن

ص: 552

1- وعلي عكس أن يفعل يكون أن يفعل، وهما متلازمان لا يخلو وجود أحدهما عن وجود الآخر.

2- (دون الفعل والانفعال اللذين ربما يستعملان في التأثير والتأثر الدفعي غير التدريجي) اللذان هما من خصائص المجردات، وليس هذا المعني مراد ولا مبحثاً عنه هنا، الاختصاصه بالتأثر والتأثير الماديين والجسميين فقط، سيما أن المبحوث عنه هنا حركة ومتحرك وهما من خصائص الماديات، ولا دخل لهما في المجردات. ..

وأما نفس سلوكه التدريجي - أي خروجه من القوة إلى الفعل - سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل، فهو عين الحركة لا غير، فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما - إنتهي.

وأما الإشكال في وجود المقولتين بأن تأثير المؤثر يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً علي ذات المؤثر، وإلا افتقر إلى تأثير آخر في ذلك التأثير، ونقل الكلام إليه، فيتسلسل ذاهبة إلى غير النهاية، وهو محصور بين حاصرَيْن : المؤثر

والمتأثر (2)

ص: 553

1- (واعلم أن وجود كل منهما) أي التأثير والتأثر أو أن يفعل وأن ينفعل (في الخارج، ليس عبارة عن نفس السلوك الي مرتبة) بل السلوك الي مرتبة هو حركة بذاته لا يندرج تحت مقولة (فإنه) أي السلوك والحركة التحرك-، (بعينه معني الحركة) وهي التغير التدريجي، ولا أيضاً وجود كل منهما وجود المقولات التي يقع بها... الخ) الحركة الكمية كالجسم النامي الذي ينمو بالتدريج، أو الوضع كالشخص الجالس الذي ينتصب بالتدريج أو القائم الذي يجلس بالتدريج أو القائم الذي يجلس بالتدريج وهكذا، هذه التغيرات التي حصلت في كيف فصار الرمادي أسود بالتدريج مثلاً، أو في الوضع حيث انتصب الجالس بالتدريج، أو في الكم حيث نما النبات تدريجاً، كل هذه التغيرات إنما وقعت في كيف والكم والوضع وليس شيء من هذه الثلاثة أن ينفعل ولا أن يفعل، (ولا غير ذلك) حتي في سائر الأمور التي يقع فيها التغير التدريجي غير هذه المقولات الثلاث، فإنها ليست ان يفعل ولا أن ينفعل فوجود السواد أو السخونة... الخ)... (و وجود كل منهما) أي السواد والسخونة (من حيث كونه تدريجياً مقيداً بأن (يحصل منه) أي من السواد أو السخونة، أمر (تدريجي آخر) كتغيير السواد الي الزرقة، فإنه من مقولة أن يفعل، (أو يحصل) هو (من) أمر (تدريجي آخر) تغيير الماء البارد الي الساخن بفعل الحرارة. حرارة النار، فإنه من مقولة أن ينفعل.

2- (واما الاشكال) الذي أورده الفخر الرازي (في وجود المقولتين) في الحقيقة والخارج وذلك انكم تدعون أن مقولة أن يفعل أمر وجودي وعرض يتحقق في الخارج بتحقيق موضوعه، وأن ذات الفاعل جوهر ذو أعراض، يتحقق علي هذه الأعراض عرض آخر هو أن يفعل، فلزم وجود أمر ثبوتي في الخارج زائد علي ذات المؤثر وهو محال. واما الاشكال في وجود المقولتين وثبوتهما في الخارج : (بأن تأثير المؤثر يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً علي ذات المؤثر) وهو محال وجوده في الخارج، (والأ) لو كان أمراً ثبوتياً (افتقر إلي تأثير آخر) وفاعل آخر يوجده ويحققه، إذ أنه تدريجي غير قار أوجده الفاعل تدريجاً، ولما كان كذلك لزم وجود نسبة أخرى بين الفاعل وفعله التدريجي، ويحصل من هذه النسبة والعلاقة هيئة مع أن يفعل آخر غير الأول، ويجري الكلام نفسه في أن يفعل الثاني (ونقل الكلام إليه) والي الثالث والرابع و... هكذا (فيتسلسل.. الخ)، وحاصل الكلام انا لو فرضنا كون «أن يفعل» بنفسه أمرة وجودياً افتقر وأحتاج الي فاعل و تأثير آخر. والتأثير يحتاج إلي المؤثر والمؤثر هو الفاعل - هذا التأثير الآخر يجري في ذلك التأثير الأول ويوجده، ثم ان هذا التأثير الآخر يحتاج إلي تأثير ثالث يجري في ذلك التأثير الثاني ويوجده - ولا تأثير بلافاعل فالحاجة الي الفاعل والتأثير، في كل ذلك معاً لا إلي أحدهما دون الآخر لتوقف التأثير علي المؤثر والمؤثر هو الفاعل -، وكيف كان فالتأثير الثالث يفتقر الي تأثير ومؤثر رابع والرابع الي خامس وهكذا لا ينتهي، فتتحقق سلسلة غير متناهية من التأثيرات والمؤثرات - أي من أن يفعل، وحتى علي فرض جواز هذا التسلسل اللامتناهي وأنه واقع في طول الزمان، فلا- اشكال فيه - حتي بناء علي هذا الجواز - لا- يرتفع الاشكال السابق كيف لا (وهو) أي هذا التسلسل واقع (بين حاصرَيْن) أي امرين محصورين، فالتسلسل محصور بمحصورين، هما: (المؤثر والمتأثر) مؤثر واحد ومتأثر واحد، وليت شعري كيف وأني

لكم أن تزعموا تحقق ماهيات غير متناهية بين مؤثر واحد و متأثر واحد، وهو باطل قطعاً.

ويجري نظير الاشكال في زيادة تأثر المتأثر علي ذات المتأثر، فلو كان قبول الأثر زائداً علي ذات القابل احتاج إلي قبول آخر، وننقل الكلام إليه، فيتسلسل، وهو محصور بين حاصرين، فالتأثير والتأثر - سواء كانا دفعيين أو تدريجيين - وصفان عدميان غير موجودين في الخارج (1).

ص: 554

1- (ويجري نظير الاشكال المتقدم في مقولة أن ينفع أيضاً وحاصله : لو قلتم بوقوع هيئة وحصولها للمنفع من خلال التأثير التدريجي، وأن هذه الهيئة أمر وجودي وبعبارة أخرى لو قلتم أن «أن ينفع» عبارة عن ماهية حقيقية وعرض زائد علي ذات المتأثر - وهو الجوهر - وقع الاشكال السابق والمحذور المتقدم الذي تقدم في «أن يفعل»، فانا نسأل: هذه الهيئة حين تحصل للشيء هل تحصل له تدريجاً أم دفعة وأنا؟ لا محالة انكم تجيبون أنها تحصل بالتدريج، ونقول حصولها تدريجي أيضاً، وعليه فهي تحتاج الي انفعال آخر لقبول هذه الهيئة، ومن هذا الانفعال الثاني تحصل هيئة أخرى تسمى أن يفعل آخر، وننقل الكلام الي أن ينفع الجديد وهكذا الي غير النهاية. (فالتأثير والتأثر - سواء كانا دفعيين) وهو خارج عن محل البحث والنزاع (أو) كانا تدريجيين، الذي هو محل البحث والنزاع، كيف كان فإنهما (وصفان) للمؤثر أو المتأثر لكنهما (عدميان) أي (غير موجودين في الخارج). لا أنهما بمعني العدم في مقابل الوجود وهو العدم المطلق، إذ لهما وجود ذهني البتة.

فيدفعه أنه إنما يتم فيما كان الأثر الثبوتي المفروض موجوداً بوجوب منحا،

يحتاج إلى تأثير منحا جديد يخصه. وأما لو كان ثابتة بثبوت أمرٍ آخر فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بمتبوعه، والتأثير والتأثر التدريجيان موجودان بعين إيجاد الكيف كالسواد في المسود والمتسود، ولا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجية⁽¹⁾

ص: 555

1- (فيدفعه) كما جاء في الجزء الرابع من الأسفار (أنه) أي هذا الاشكال المتقدم (انما يتم) في صورة واحدة، وهي (فيما اذا كان الأثر الثبوتي المفروض) سواء كان «أن يفعل» أو كان أن ينفع، هذا الأثر (كان موجوداً بوجود منحا) ولهذا فإنه يحتاج إلى تأثير منحا) أن كان هذا الوجود المنحا فاعلاً محتاج إلى فاعل، وان كان انفعالاً محتاج إلى انفعال آخر جديد يخصه) تأثير جديد خاص بأن يفعل ليوحد هذه الهيئة، (واما لو كان) «أن يفعل» أو أن ينفع» (ثابتاً بثبوت أمر آخر) بحيث لا يكون له ثبوت منحا، فلا يحتاج إلى جاعل منحا، (فهو) في هذه الصورة (مجعول بعين الجعل المتعلق بمتبوعه) وبنفس ذلك الجعل يوجد التابع والمتبوع والهيئة توجد حينئذ دفعة واحدة مع ذلك التأثير، أعني أن الفاعل الذي يوجد الحرارة يوجد «أن ينفع» المنسوب إليها أيضاً بنفس إيجاد الحرارة، لا بإيجاد آخر، وقبول الحرارة لا- يفتقر إلى انفعال جديد، (و) لكن ليس الأمر كذلك بل (التأثير والتأثر التدريجيان موجودان بعين إيجاد الكيف) نفس الجعل الذي تعلق بالكيف تعلق «بأن يفعل» أو «أن ينفع» المنسوب إليه، (كالسواد) الذي هو من مقولة الكيف (في المسود) الذي يوجد السواد، (والمسود) الذي هو من مقولة أن ينفع ويعني صيرورة الشيء أسود، نفس الجعل الذي تعلق بعين وجود السواد، تعلق أيضاً بعين وجود المتسود لا- يحتاج إلى جعلين، وجود واحد يتحقق به أمران وجوديان هما التسويد والتسود - أي المسود والمتسود -، فجعل السواد والتسويد والتسود جعل واحد هو في الحقيقة عبارة عن جعل السواد. وأما انكم انكرتم وجود هاتين المقولتين في الخارج بدليل عدم وجود دليل على وجودهما الخارجي فإنه مرفوض كيف لا ولا دليل على وجود الشيء) في الخارج مطلقاً (أقوي من صدق

المرحلة السابعة

في الواحد والكثير

وفيها: تسعة فصول

ص: 557

المرحلة السابعة في الواحد والكثير

الفصل الأول في أنّ مفهوم الوحدة والكثرة

بديهي غني عن التعريف

ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير ، فكلُّ موجود إمّا واحد وإمّا كثيرٌ . والحقُّ أنّ الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة الضرريّة تصوّر المستغنية عن

تقرأ في هذا الفصل : 1- الموجود اما واحد واما كثير، ولا تخلو تعاريف هذين المفهومين من الدور. 2 - الواحد هو الذي لا يقبل التقسيم من جهة أنه لا يقبل التقسيم 2- الكثير هو الذي يقبل الانقسام من جهة أنه يقبل الانقسام.

4- تنبيه : قال الفلاسفة : الوحدة تساوق الوجود، وحتى الكثير فإنه من جهة وجوده

واحد لا يتعدد، ولهذا فالعدد يعرض الكثرات.

5- اما توهم ان قول الفلاسفة بمساوقة الوحدة للوجود ينا في تقسيم الموجود الي واحد

وكثير.

6- فإنه يندفع بأن الواحد قد يلاحظ في نفسه من غير قياس الي غيره - أعني من غير

قياس بعض مصاديقه إلي البعض الآخر من مصاديقه ومن غير قياس مصاديقه بعضها إلي بعض، كل موجود من هذا الحيث واحد، والوحدة تشمل جميع مصاديقه.

7- وقد يلاحظ الواحد لا في نفسه، بل بقياس بعض مصاديقه الي بعض ، كقياس الواحد

الي المائة، وكل موجود من هذا الحيث لا يشمل جميع الوجودات.

8- واما توهم أنه لو كان مفهوم الوحدة وجوده خارجية، لكان ذا وحدة وهلمّ جرّا

فيتلمسلسل.

9- فإنه يندفع بأن وحدة الوحدة عين ذات الوحدة، كما أن وجود الوجود ذاتي للوجود

والوجود وجود بذاته .

10 - يمكن القول أن مفهوم الوحدة لو كان مفهوم ماهوياً منتزعاً من حدود الوجود، فلا

ينبغي حمله علي الواجب.

التعريف كالوجوب والإمكان، ولذا كان ما عرّفوهما به من التعريف لا يخلو من دور، وتعريف الشيء بنفسه، كتعريف الواحد بأنه الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنه واحد»، ففيه أخذُ الانقسام الذي هو الكثرة في تعريف الواحد مضافاً إلي كونه تعريفاً للواحد بالواحد؛ ثم تعريف الكثير به «أنه المجتمع من الوحدات»، وفيه أخذُ الوحدة في تعريف الكثير وقد كانت الكثرة مأخوذةً في حدّ الواحد، وهو الدور؛ مضافاً إلي كونه تعريفاً للكثير بالمجتمع وهو الكثير بعينه.

فالحق أن تعريفهما بما عرّفاه به تعريفٌ لفظيٌّ يراد به التنبيه علي معناهما وتمييزه من بين المعاني المخزونة عند النفس. فالواحد هو: «الذي لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم»، والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد غير الحقيقي الذي ينقسم من بعض الوجوه، والكثير هو: «الذي ينقسم من حيث إنه ينقسم».

فقد تحسّل أن الموجود ينقسم إلي الواحد والكثير، وهما معنيان متباينان

تباين أحَد القسمين للآخر.

تنبيه:

قالوا: «إنّ الوحدة تساوق الوجود»، فكلُّ موجودٍ فهو واحدٌ من جهة أنّه موجودٌ، حتّى أنّ الكثرة الموجودة - من حيث هي موجودة - كثرةٌ واحدةٌ، كما يشهد بذلك عرض العدد لها والعدد مؤلّف من آحاد، يقال: كثرة واحدة وكثرتان وكثرات ثلاث، وعشرة واحدة وعشرتان وعشرات ثلاث، وهكذا.

وربّما يتوهم أن انقسام الموجود إلي الواحد والكثير ينافي كون الواحد مساوقة للموجود، وذلك أن الكثير من حيث هو كثيرٌ - موجودٌ لمكان الانقسام المذكور، والكثير من حيث هو كثير - ليس بواحد، ينتج أنّ بعض الموجود ليس

ص: 560

بواحد، وهو يناقض قولهم: «كل موجود فهو واحد» (1)

ويدفعه: أن للواحد اعتبارين: إعتباره في نفسه من غير قياس بعض مصاديقه إلي بعض، فيساق الموجد، ويعم مصاديقه من واحد وكثير، وإعتباره بقياس بعض مصاديقه إلي بعض، فهناك مصاديق لا يوجد فيها من معني عدم الانقسام ما يوجد في مصاديق آخر، كالعشرة التي لا يوجد فيها من معني عدم الانقسام ما يوجد في الواحد وإن كان فيها ذلك إذا قيس إلي العشرات. فالكثير الذي ليس بالواحد هو المقيس من حيث هو مقيس، والذي يقابله هو الواحد بالاعتبار الثاني، وأما الواحد بالاعتبار الأول فهو يعم الواحد والكثير القسمين جميعاً. ونظير ذلك انقسام مطلق الموجد إلي ما بالقوة وما بالفعل مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الموجد، وانقسام الوجود إلي ذهني وخارجي ترتب عليه الآثار مع مساوقة الخارجي المترتب عليه الآثار المطلق الوجود. فكل ذلك من الاختلافات التشكيكية التي لحقيقة الوجود المشككة؟ (2)

ص: 561

1- (وربما يتوهم) كما في الجزء الثاني من الاسفار (أن انقسام الموجد.. الخ) وحاصله: ألم تقولوا «الوحدة تساوق الوجود»؟ فكيف يمكن الجمع بين هذه المقولة المعروفة المشهورة، وقولكم بانقسام الموجد إلي الواحد والكثير، وذلك أن هذا الانقسام يستلزم كون بعض أنواع الموجد كثيراً وهو يناقض قول الفلاسفة «كل موجد فهو واحد»، بل اما ان يرفعوا أيديهم عن هذه المقولة كأن يقولوا «كل موجد فهو اما واحد أو كثير» واما ان يرفعوا أيديهم عن المقولة السابقة فيقولوا مثلاً: «الموجد لا ينقسم إلي الواحد والكثير بل الموجد واحد صرف» ليمكن القائل من الجمع بين «كل موجد فهو واحد» وضده الذي هو: «الموجد يقبل الانقسام إلي الواحد والكثير»..

2- وحاصله: ان الواحد بإعتباره في نفسه يساوق الموجد، ولهذا فان الواحد علي هذا الاعتبار يشمل مصاديق الموجد جميعاً، ومصاديق الموجد بعضها واحد وبعضها كثير، فلا يرد اشكال عليه من هذه الجهة. وأما بإعتباره الثاني توجد مصاديق ليس فيها معني عدم الانقسام الموجد في المصاديق الأخرى، مثل كلمة «العشرة» فإن معني عدم الانقسام الموجد في الواحد غير موجد في العشرة، وان كانت العشرة لا تخلو في نفسها من مفهوم عدم الانقسام، لو قسنا العشرة بالعشرات كان المقيس هو الكثير الذي ليس بواحد. فالمقيس هو العشرات -، و يقابل الكثير مفهوم الواحد بالاعتبار الثاني وهو قياس العشرة إلي العشرات، اما الواحد بإعتباره الأول - في نفسه - يشمل الواحد والكثير معاً، وهما قسمان له، وكل منهما قسم الآخر وهو مقسم لهما نقرأ في هذا الفصل: 1- الواحد الحقيقي هو الذي يتصف بالوحدة ذاتاً من غير واسطة في العروض كالإنسان الواحد. 2- الواحد غير الحقيقي: لا يتصف بالوحدة إلا مع الواسطة في العروض، كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوانية، فالوحدة بينهما وقعت بواسطة الحيوانية لا بنفسهما. 3- عين الوحدة واحد حقيقي وعين الوحدة، وهي صرف الشيء، ونفس صرف الشيء الذي لا يتثنى ولا يتكرر، فالوحدة الحققة والوحدة و الواحد هنا كلها واحد. 4- المتصفة بالوحدة هي الواحد الحقيقي التي ليست بذاتها عين الوحدة، بل ذات منصفة بالوحدة الإنسان الواحد، وهي الوحدة غير الحققة. 5 - الواحد بالخصوص هو الواحد غير الحققة الذي له وحدة عددية، ويحصل من تكرره العدد مثل زيد واحد. - الواحد بالعموم هو الواحد غير الحققة الذي لا وحدة عددية له كالنوع الواحد، والجنس الواحد. 7- الواحد بالخصوص: أ- اما ان لا ينقسم بطبيعته، أو ينقسم كذلك. ب- والذي لا ينقسم إما أن يكون نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، أو غير ذلك. ج - والذي غير مفهوم الوحدة وعدم الانقسام أما وضعي كالنقطة الواحدة، وأما غير وضعي، كالمفارق د. والمفارق اما متعلق بالمادة كالنفس، وأما غير متعلق بها كالعقل. ه الثاني الذي يقبل القسمة والانقسام بطبيعته أما أن يقبل الانقسام بالذات كالمقدار الواحد، واما أن يقبله بالعرض الجسم الطبيعي. 8- الواحد بالعموم: أ- أما واحد بالعموم المفهومي وأما واحد بالعموم السعي. ب- الواحد بالعموم المفهومي اما واحد نوعي كالإنسان واما واحد جنسي كالحيوان، واما واحد عرضي كالماشيء والضاحك. ج- و الواحد بمعني السعة الوجودية كالوجود المنبسط - الواحد غير الحقيقي له أسماء بحسب جهة الوحدة والاتحاد، التماثل

للنوعي، والتجانس للجنسي، والتشابه للكيفي، والتساوي للكمي، والتوازي والتطابق للوضعي.

ونظير هذا التوهم ما ربّما يُتوهم أنّ الوحدة من المعاني الانتزاعيّة العقلية ، ولو كانت حقيقةً خارجيّةً لكانت لها وحدةٌ ولوحدتها وحدةٌ وهلمّ جرّاً فيتسلسل .

ويدفعه : أنّ وحدتها عين ذاتها، فهي واحدة بذاتها، نظير ما تقدّم في

الوجود، أنّه موجود بذاته من غير حاجةٍ إلي وجودٍ زائدٍ علي ذاته .

ص: 562

الواحد إمّا حقيقيّ وإمّا غير حقيقيّ والحقيقيّ ما اتّصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض، كالإنسان الواحد، وغير الحقيقي بخلافه، كالإنسان والفرس المتّحدين في الحيوان وينتهي لا محالة إلى واحدٍ حقيقيٍّ (1)

والواحد الحقيقي إمّا ذاتٌ هي عين الوحدة، وإمّا ذاتٌ متّصفة بالوحدة . والأوّل هو صوف الشيء الذي لا يتشّي ولا يتكرّر ، وتسمّى وحدته: «وحدة حقّة»، والواحد والوحدة هناك شيء واحد والثاني الإنسان الواحد» (2)

والواحد بالوحدة غير الحقّة إمّا واحدٌ بالخصوص وإمّا واحد بالعموم. والأوّل هو الواحد بالعدد الذي يفعل بتكرره العدد، والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد . والواحد بالخصوص إمّا أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً كما لا ينقسم من حيث صفة وحدته أو ينقسم. والأوّل إمّا نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وإمّا غيره؛ وغيره إمّا وضعي كالنقطة الواحدة، وإمّا غير وضعيّ كالمفارق وهو إمّا متعلّق بالمادّة بوجهه ، كالنفس المتعلّقة بالمادّة في فعلها ، وإمّا غير متعلّق بها أصلاً كالعقل. والثاني وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة للوحدة إمّا أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد، وإمّا أن يقبله بالعرض الجسم الطبيعيّ الواحد

ص: 564

1- (وغير الحقيقي بخلافه) أي بخلاف الواحد الحقيقي إذ اتصافه بالوحدة يكون بالعرض لا بالذات ويحتاج الي واسطة في العروض . وينتهي) غير الحقيقي (لا محالة إلى واحد حقيقي) لأن كل ما بالعرض لابد وأن ينتهي الي ما بالذات، فالإنسان والفرس في مثال المؤلف قدس سره يتحدان في الجنسية الا اذا كانت وحدتهما بجنس واحد حقيقي - تكون الوحدة صفة لذاته ..

2- (والثاني د «الإنسان الواحد») فالإنسان ماهية واحدة، لكن لا يستحيل وجود ماهية أخرى بجانب ماهية الإنسان كماهية الفرس والبقر والشجر وهكذا، فالإنسان ذات منصفة بالوحدة ، لا عينية بينه وبين وصفه بالواحد، بل الوصف عارض له.

والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم المفهومي ، وإمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية. والأول إمّا واحد نوعي كالإنسان، وإمّا واحد جنسي كالحيوان، وإمّا واحد عرضي كالماشي والضاحك. والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية كالوجود المنبسط (2)

ص: 565

1- (و الواحد بالخصوص اما أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً) لا من حيث طبيعة الوحدة ، فإن طبيعة الوحدة هي عدم الانقسام، بل المراد هنا عدم الانقسام أيضاً في الذات المتصفة بالوحدة (كما لا ينقسم الواحد بالخصوص بل مطلق الواحد (من حيث صفة وحدته) قلنا أن طبيعة الوحدة هي عدم الانقسام، والوحدة هي عدم القابلية للانقسام وعدم الانقسام، وكيف كان فإن الواحد قد يكون غير قابل للانقسام بذاته، مع قطع النظر عن صفة الوحدة، (أو ينقسم الواحد بذاته ويتصف بنوع كثرة بلحاظ الانقسام المتقدم، وإن اتصف بالوحدة من جهة أخرى، (والأول) الذي لا يقبل الانقسام بذاته (أما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام) إذا اعتبرنا الوحدة من الأعراض ، أما الكثيرة فإنها من المقولات - من الكم المنفصل - الوحدة في الحقيقة ليست من المقولات والأعراض -، وقد يقال الوحدة عرض ونوع مستقل لا جنس له وعليه فكما أن العدد ماهية فالوحدة أيضاً ماهية ، لكن ليس جزءاً من شيء - أي لا جنس لها -، وهذه الماهية تكون نفس الوحدة وعدم الانقسام، (وأما غيره) بقطع النظر عن عنوان الوحدة، ومفهوم الوحدة، وصفة الوحدة، بل ما يتصف بالوحدة فإنه لا ينقسم بذاته - بقطع النظر عن نفس عنوان الوحدة -، (وبغيره أما وضعي) قابل للإشارة الحسية (كالنقطة الواحدة) تتصف بالوحدة عنواناً وذاتاً، (وأما غير وضعي) لا يقبل الإشارة الحسية (كالمفارق) الذي ليس مادية ولا يتحقق في الماديات، (وهو) أي المفارق والمجرد أما متعلق بالمادة بوجه من الوجوه (كالنفس المتعلقة.. الخ). والثاني وهو الذات المتصفة بالوحدة الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة للوحدة) علاوة على عنوان الوحدة ومع قطع النظر عن عنوان الوحدة ينقسم بنفسه أيضاً ، هذا الثاني أيضاً ينقسم (أما أن يقبله) أي يقبل الانقسام (بالذات) وهو الكم (كمقدار الواحد) والكمية الواحدة، (وأما أن يقبله) أي الانقسام (بالعرض، كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره) وكميته لا بذاته

2- (والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم المفهومي) المستعمل في المفاهيم، أي المفاهيم التي لها مصاديق كثيرة، (وأما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية) المستعمل في الوجودات، أي الوجودات التي تقع تحتها وجودات كثيرة في المراتب الثانية . (والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية كالوجود المنبسط) حيث يقال إن الوجود الصادر من الواجب تبارك وتعالى وجود واحد يطل بظلاله على كل الوجودات ويسيطر فيضه عليها جميعاً ، وهو من المصطلحات العرفانية التي يعتمد عليه العرفاء أكثر من الفلاسفة، بل لا شأن للفلسفة بها إلا عرضاً راجع شرح المنظومة

والواحد غير الحقيقي وهو ما اتّصف بالوحدة بعرضٍ غيره لاتّحاده به نوعاً من الاتّحاد كزيد وعمرو المتّحدين في الإنسان، والإنسان والفرس المتّحدين في الحيوان. ويختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة، فالاتّحاد في معني النوع يسمّى: «تماثلاً»، وفي معني الجنس «تجانساً»، وفي الكيف «تشابهاً»، وفي الكم «تساوياً»، وفي الوضع «توازياً» و«تطابقاً» .

ووجود كلٍّ من الأقسام المذكورة ظاهرٌ، وكذا كونُ الوحدة واقعةً علي

أقسامها وقوعَ المشكّك علي مصاديقه بالاختلاف. كذا قرّروا(1)

ص: 566

1- (وكذا) أي ظاهر (كون الوحدة واقعة علي أقسامها وقوعَ المشكّك علي مصاديقه..الخ) الواحد و مفهوم الوحدة تشكيكي، إذ الواحد الحقيقي أولي بالاتّصاف بالوحدة من غيره، والوحدة الحقّة أولي بذلك من غير الحقّة...الخ.

الفصل الثالث في أن من لوازم الوحدة الهووية

ومن لوازم الكثرة الغيرية

نقرأ في هذا الفصل :

1- الهووية من عوارض الوحدة .

2 - الغيرية من عوارض الكثرة.

3- يصح الحمل بين كل مفهومين مختلفين بينهما وجه اتحاد واشتراك ، ولا ينقض

بأجزاء الخط والمقدار وقولنا هذا النصف عين النصف الآخر.

- قال صدر المتألهين : مادام المقدار لم يقبل الانقسام الخارجي أو الذهني، فلا كثرة له

وإذا انقسم فلا وحدة له، فلا يتحقق حمل أصلاً.

5 - يجب اجتماع الوحدة والغيرية في الحمل.

6- الحمل علي قسمين: أ- الحمل الذاتي الأولي وله أربعة أقسام :

1- اتحاد الموضوع والمحمول مفهومي واختلافهما اعتباري كالإختلاف في الأجمال

والتفصيل : «الإنسان حيوان ناطق» . .

2- اختلافهما في الابهام وغيره مثل: «الإنسان حيوان».

3- اختلافهما في التحصيل وغيره مثل: «الإنسان ناطق».

4- اختلافهما لدفع توهم المغايرة مثل : «الإنسان إنسان» .

ب- الحمل الشائع الصناعي وهو عبارة عن اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً

واختلافهما مفهوماً مثل: «زيد إنسان» . .

7- لا يتحقق حمل بين مختلفين نفسيين، لاستحالة تحقق ماهيتين بوجود واحد نفسي،

إلا إذا كان وجود أحدهما نفسياً والآخر نعتياً.

8- قال المنطقيون: المعتبر في عقد الوضع هو الذات، وحتى الوصف المأخوذ له عنوان

مشير الي الذات.

9- والمعتبر عندهم في عقد الحمل هو الوصف.

10 - الحكيم يستعمل حمل الحقيقة والرقية وهو مبني علي اتحاد الموضوع والمحمول

في أصل الوجود واختلافهما بالكمال والنقص.

ص: 567

من عوارض الوحدة الهووية⁽¹⁾ كما أن من عوارض الكثرة الغيرية.

والمراد بالهووية الاتحاد من جهةٍ ما مع الاختلاف من جهةٍ ما، ولازم ذلك صحة الحمل بين كلّ مختلفين بينهما اتّحادٌ ما، وإن اُختص الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتحاد⁽²⁾

واعترض عليه : بأنّ لازم عموم صحة الحمل في كلّ اتّحادٍ ما من مختلفين هو صحة الحمل في الواحد المتصلّ المقداري الذي له أجزاء كثيرة بالقوة موجودة بوجود واحد بالفعل، بأن يحمل بعض أجزائه علي بعض وبعض أجزائه علي الكلّ وبالعكس، فيقال: «هذا النصف من الذراع هو النصف الآخر، وهذا النصف هو الكل أو كلّ هو نصفه»، وبطلانه ضروري⁽³⁾

والجواب - كما أفاده صدر المتألهين قدس سره: أنّ المتصلّ الواحداني ما لم ينقسم بواحدٍ من أنحاء القسمة خارجاً أو ذهنياً لم تتحقّق فيه كثرة أصلاً، فلم يتحقّق شرط الحمل الذي هو وحدة ما مع كثرة ما، فلم يتحقّق حملٌ؛ وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمة بطلت هويته الواحدة وانعدم الاتصال الذي هو جهةٌ وحدّةٌ، فلم يتحقّق

ص: 568

- 1- (الهووية) أي «هو هو» وتحصل الهووية بين أمرين لا بين شيء واحد، حيث يقال «هو هو» كما نقول «هذا ذاك» أي هذا عين ذاك ، فهو هو أي هو عين هو - هذا عين هذ
- 2- (وان اُختص الحمل بحسب التعارف والمتعارف (ببعض أقسام الاتحاد) لا بكل أقسامه ، لكن قد يحصل الحمل خلافاً للمتعارف و يجري في اقسام غير مألوفة من الاتحاد الحقيقية والرقيقة - وهما نوعان من الحمل يجريان بين المراتب العالية والدانية للوجود-، فإنهما حملان غير متعارفين
- 3- (واعترض عليه) في الجزء الثاني من الاسفار (بأن لازم عموم صحة الحمل في كل اتحاد ما...الخ) علي ما تقدم في هذا الفصل، لازم هذا التعميم السابق (هو صحة الحمل في الواحد...الخ) وهو الذي له كمية ما، له أجزاء بالقوة موجودة بوجود واحد بالفعل، فإن بين هذه الاجزاء اختلافاً ما، ومتحدة أيضاً لأنها موجودة بوجود واحد، فلازم القول السابق صحة حمل بعض أجزاء هذا الكم المقداري علي بعض، بينما لا يصح ذلك قطعاً، ولو وقع الحمل كان باطلاً بالضرورة.

شرط الحمل الذي هو كثرة ما مع وحدة ما ، فلم يتحقق حمل⁽¹⁾

فقد تبين أن بين كل مختلفين من وجه متحدين من وجه؛ حملاً إذا جامع الاتحاد الاختلاف، لكن التعارف العامي - كما أشرنا إليه. خصّ الحمل علي موردين من الاتحاد مع الاختلاف:

(أحدهما): أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً، مع اختلافهما بنوع من الاعتبار ، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإن الحد عين المحدود مفهوماً وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل، والاختلاف بالإيهام وغيره في قولنا: «الإنسان حيوان»، فإن الجنس هو النوع مُنهماً، والاختلاف بالتحصيل وغيره في قولنا: «الإنسان ناطق»، فإن الفصل هو النوع محصلاً - كما مرّ في مباحث الماهية ، وكالاختلاف بفرض الشيء مسلوقة عن نفسه فيغاير نفسه نفسه ثمّ يحمل علي نفسه لدفع توهم المغايرة فيقال مثلاً: «الإنسان إنسان». ولما كان هذا الحمل ربّما يعتبر في الوجود العينيّ كان الأصوب أن يُعرّف باتّحاد

ص: 569

1- (والجواب - كما افاده صدر المتألهينا راجع الجزء الثاني من الاسفار، وحاصله : أن المتصل المقداري الوجداني أما أن لا ينقسم بنحو من أنحاء القسمة الذهنية أو القسمة الخارجية، وأما أن ينقسم بأحد أنحاء القسمة، فإذا لم ينقسم بواحد من أنحاء القسمة لم تتحقق فيه كثرة أصلاً، وعليه فلم يتحقق شرط الحمل الذي هو عبارة عن اتحاد ما مع كثرة ما، فليس فيه جهة كثرة وما ليس فيه جهة كثرة لا معني لأن يكون له جهة اشتراك واتحاد، بل هو واحد تام وصرف، وإذا كان ينقسم بأحد أنحاء القسمة بطلب هويته وماهية الواحدة وعدم الاتصال الذي هو جهة وحدته ، فلم يتحقق أيضاً شرط آخر من شروط الحمل التي لا يتم ولا يصح الحمل الا بها، والشرط المنتفي هنا هو كثرة ما مع وحدة ما وهو عكس الأول وإذا انتفي وبطل الشرط انتفي وبطل المشروط ، فلم يتحقق حمل في كلا الحالين، وهو ما يجري في الواحد المتصل المقداري الذي له أجزاء كثيرة كلّها بالقوة، ولا يوجد منها بالفعل إلا جزء واحد، فوجوده الفعلي الخارجي بوجود جزءه الفعلي ، فإنه لا يصح فيه حمل بعض أجزائه علي البعض الآخر لنفس السبب المتقدم، فتدبر

الموضوع والمحمول ذات ، ويسمي هذا الحمل : «حملاً أولياً ذاتياً»⁽¹⁾

وثانيهما : أن يختلفا مفهوماً ويتحدّا وجوداً كما في قولنا: «زيد إنسان» ، وقولنا: «القطن أبيض» ، وقولنا : «الضاحك متعجب». ويسمى هذا الحمل : «حملاً شائعاً صناعياً» .

وها هنا نكتة يجب التنبيه عليها، وهي : أنه قد تقدّم في المباحث السابقة أنّ الوجود ينقسم إلى ما في نفسه وما في غيره، وينقسم أيضاً إلى ما لنفسه وما لغيره وهو الوجود النعتي ، وتقدّم أيضاً امتناع أن توجد ماهيتان بوجود واحدٍ نفسيّ بأن يطرد وجود واحدٍ العدم عن نفس ماهيتين متباينتين ، وهو وحدة الكثير المستحيلة عقلاً.

ومن هنا يتبين أنّ الحمل - الذي هو اتحاد المختلفين بوجه - لا يتحقّق في وجود المختلفين النفسيّ، وإنّما يتحقّق في الوجود النعتيّ بأن يكون أحد المختلفين ناعثاً بوجوده للآخر والآخر منعوتاً به. وبعبارة أخرى : أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسيّ، والآخر هو الوصف بوجوده النفسيّ، واتّحادهما في الوجود النعتيّ

ص: 570

1- (فقد تبين) مما تقدم أن كل شيئين يختلفان من وجه ويتحدان من وجه يقع بينهما حمل، أي يحمل أحدهما علي الآخر، لكن لا مطلقاً أعني لا مطلق الاتحاد والاختلاف بل (إذا جامع الاتحاد الاختلاف) بأن يكون هذا الاختلاف في شيء واحد بينهما، فيكون هذا يخالف صاحبه في نفس ما يخالفه صاحبه ، ويتحد مع صاحبه في نفس ما يتحد معه صاحبه، سواء كان الاتحاد والاختلاف - أي جهة الاتحاد وجهة الاختلاف في المفهوم أو الوجود أو في قسم ثالث لا هذا ولا ذاك علي ما سيأتي إن شاء الله تعالى، (لكن التعارف العامي - كما أشرنا إليه) في بداية هذا الفصل بقولنا: «وان اختص الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتحاد»، وهو المتعارف عند عامة الناس، (خص الحمل علي موردين من) وجوه (الاتحاد والاختلاف) لا مطلقاً، وان كانت هناك أقسام من الحمل الصحيح لكن ليس عند العرف العام بل عند العرف الخاص، فالمتعارف هو الحمل الشائع لا الحمل الأولي. (كان الأصوب) بناءً علي هذا (أن يُعرّف) هذا الحمل (باتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً) لا مفهوماً كما تقدم، ويبدل لفظ المفهوم بلفظ المفهوم.

الذي يعطيه الوصف للذات. وهذا معني قول المنطقتين : «إنَّ القضية تتحلَّ إلي عَقْدَيْنِ : عَقْد الوضع، ولا يعتبر فيه إلا الذات، وما فيه من الوصف عنوانٌ مشيرٌ إلي الذات فحسب، وعَقْد الحمل، والمعتبر فيه الوصف فقط»(1)

وهاهنا نوعُ ثالثٌ من الحمل، يستعمله الحكيم، مسمَّى بحمل الحقيقة والريقة، مبنًى علي اتِّحادِ الموضوع والمحمول في أصل لوجود واختلافهما بالكمال والنقص، يفيد وجودَ الناقص في الكامل بنحوٍ أعلي وأشرف واشتمالَ المرتبة العالية من الوجود علي كمال ما دونها من المراتب.

ص: 571

1- (ومن هنا يتبين أن الحمل... الخ) فلا يتحد وجودان نفسيان لأن كل وجود مستقل قائم بنفسه - نفسي -، لا يتحد مع وجود آخر مثله، ولا يحصل هذا الاتحاد إلا بين وجودين أحدهما نفسي مستقل قائم بذاته، والآخر وجود ناعتي وصفي للغير قائم بغيره وإن كان وجوده نفسياً لكن يكون وجوده لغيره، فيكون وجوداً رابطياً، فأحد المختلفين يكون هو الذات بوجوده النفسي، والآخر هو الوصف بوجوده النفسي، وإنما يتحدان في الوجود النعتي الذي يعطيه الوصف للذات، فالوجود النعتي في عين كونه وجوداً نفسياً يعطي الوجود الآخر - موضوعه - وصفاً ونعتاً، يكون هذا الوصف جهة الاتحاد بين الناعت والمنعوت والموضوع والمحمول - الوجود الذاتي والوجود الناعتي - وهذا ما أراده المنطقيون من قولهم : إن القضية تتحلُّ إلي عقدَيْن، عقد الوضع، ولا يعتبر (فيه) أي في عقد الوضع (إلا الذات، و) اما (ما) نجده (فيه) أي في عقد الوضع (من الوصف) أي اذا وجدنا أن موضوع القضية في عقد الوضع هو الوصف، فإن الوصف (عنوان مشير إلي الذات فحسب) الوصف بما هو وصف لا- يكون موضوعاً للقضية بل من جهة كونه عنواناً دالاً إلي الذات يرد في القضية، (و) اما عقد الحمل، والمعتبر فيه الوصف فقط دون الذات، وسبب ما تقدم إشتراط صحة الحمل بكون أحدهما وجود ناعتيّاً للآخر. واعلم أن هذا كلّهُ في الحمل الشائع الصناعي لا ما نحن فيه من الحمل الذاتي الأولي، فتأمل.

الفصل الرابع في انقسام الحمل إلی هو هو وذی هو

ینقسم الحمل إلی حمل هو هو وحمل ذی هو .

والأول : ما یتثبت فیة المحمول للموضوع بلا توقّف علی اعتبار أمر زائد،

كقولنا: «الإنسان ضاحک»، ویسمی أيضا «حمل المواطة». والثانی : أن یتوقّف ثبوت المحمول للموضوع علی اعتبار أمر زائد كتقدير ذی أو الاشتقاق، كقولنا:

زید عدل» أي ذو عدل، أو «عادل»..

نقرأ فی هذا الفصل :

1- الحمل الذی لا یعتبر فیة أمر زائد فی حمل المحمول علی الموضوع یسمی: حمل

هو هو وحمل المواطة كالإنسان ضاحک.

2 - الحمل الذی یعتبر فی الحمل أمر زائد یسمی حمل ذو هو وحمل الاشتقاق، مثل

زید عادل» أي «ذو عدل» .

3- الحمل البتّی عبارة عن الحمل الذی لموضوعه أفراد فی الخارج بالفعل مثل الإنسان

کاتب .

- الحمل غیر البتّی هو الذی أفراد الموضوع مقدرون معدومون ، مثل : «المعدوم المطلق

لا یخبر عنه».

5- الحمل البسیط الذی یكون وجود الموضوع محمول القضية فیة ویسمی هلیة بسیطة،

مثل : «الإنسان موجود».

6- الحمل المركب الذی یكون محمول القضية فیة غیر الموضوع - وجود الموضوع..

مثل : «الإنسان شاعر» ویسمی هلیة مركبة.

7- لا تنقض القاعدة الفرعية مع طرح قضايا بسیطة، لأن القاعدة الفرعية تخص القضايا

والهلیات المركبة .

وينقسم أيضاً إلى بتيّ وغير بتيّ. والأوّل : ما كان لموضوعه أفراد محقّقة يصدق عليها بعنوانّه ، كقولنا: «الإنسان كاتب» و «الكاتب متحرك الأصابع» . والثاني : ما كان الموضوعه أفراد مقدّرة غير محقّقة ، كقولنا: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» ، وقولنا : «إجتماع النقيضين محال» .

وينقسم أيضاً إلى بسيط ومركّب ويسمّيان «الهليّة البسيطة» و «الهليّة المركّبة». والهليّة البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع ، كقولنا: «الإنسان موجود». والهليّة المركّبة ما كان المحمول فيها أثراً من آثاره وعرضياً من عرضاته ، كقولنا: «الإنسان ضاحك»، فهي تدلّ علي ثبوت شيءٍ لشيءٍ بخلاف الهليّة البسيطة حيث تدلّ علي ثبوت الشيء.

وبذلك يندفع ما أورده بعضهم علي كلية قاعدة الفرعية القائلة: «إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعُ ثبوت المثبت له»، بانتفاضه بمثل قولنا: «الماهية موجودة»، حيث إنّ ثبوت الوجود للماهية - بناءً علي ما تقتضيه قاعدة الفرعية - فرعُ ثبوت الماهية ، ونقل الكلام إلي ثبوتها فهو فرعُ ثبوتها قبل ، وهلمّ جرّاً، فيتسلسل(1)

والجواب - علي ما تحصّل : أن القضية هليّة بسيطة ، والهليّة البسيطة إنّما تدلّ

ص: 574

1- (وبذلك) الذي تقدم من تقسيم الحمل إلي الهليّة البسيطة والهليّة المركّبة (يندفع ما أورده بعضهم) مصدر المتألهين في الجزء الأوّل من الأسفار، من اشكال (علي كلية قاعدة الفرعية) فالاشكال ليس علي أصل القاعدة بل علي كليتها وشموليتها وإن كان ذلك بالنتيجة بعد اشكال علي أصل القاعدة لأن القواعد العقلية لا تقبل التخصيص بل عامة شاملة، والاشكال علي هذه الجهة من القاعدة، اشكال علي أصلها، والاشكال أن كلية هذه القاعدة منقوضة مردودة بمثل قولنا: «الماهية موجودة» وهي هليّة بسيطة (حيث أن ثبوت الوجود للماهية... الخ) نريد اثبات الوجود للماهية والقاعدة العقلية الفرعية تقول ثبوت شيءٍ لشيءٍ متوقف علي ثبوت المثبت له، فوجب كون الماهية ثابتة موجودة قبل أن يثبت لها الوجود، ثم ننقل الكلام في هذا الوجود الثاني بأن ثبوته للماهية فرع ثبوت الماهية (وهلمّ جرّاً فيتسلسل، إلي غير النهاية

علي ثبوت الشيء لا علي ثبوت شيء لشيء حتى تقتضي وجوداً للماهية قبل وجودها، هذا(1)

وأما ما أجاب به بعضهم عن الإشكال - بتبديل الفرعية من الاستلزام، وأن الحق أن ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بنفس هذا الثبوت، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الثبوت فهو تسليم للإشكال(2)

وأسوأ حالاً منه قول بعضهم : «إن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية»،

هذا(3).

ص: 575

1- (والجواب) الذي قدمه صدر المتألهين بعد إيراده للإشكال ، وبناءً (- علي ما تحصل .) في البيانات السابقة أنه ليس من قبيل ثبوت شيء لشيء حتى يتوقف ثبوته علي ثبوت المثبت له قبله، فهو خارج عن المطلب وعن هذه القاعدة بالتخصص لا التخصيص، وذلك (أن القضية السابقة «الماهية موجودة»، (هلية بسيطة، والهلية البسيطة إنما تدل علي ثبوت الشيء... الخ).

2- (وأما ما أجاب به بعضهم) وهو المحقق الدواني في حاشية شرح التجريد للقوشجي (عن الإشكال) السابق بانتفاض القاعدة الفرعية بالقضية القائلة : «الماهية موجودة» (بتبديل) كلمة الفرعية في القاعدة (من) كلمة (الاستلزام) فنقول: «ان ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له» لا- فرع لثبوت المثبت له، (ولو بنفس هذا الثبوت) وان كان بنفس الثبوت الذي في القضية «الماهية موجودة فيكفي كون الموضوع له ثابتة بأي نحو من الثبوت، ويرد علي هذا الجواب، أنه تسليم للإشكال لا رد عليه أو دفع له، وجه التسليم أن المحقق الدواني لما بدل لفظ الفرعية بالاستلزام يكون قد سلم بأن الإشكال علي القاعدة الأصلية الفرعية وارد وإلا لم يفتر الي ادخال تغيير عليها واصلاح لها.

3- (وأسوأ حالاً منه) أي من جواب المحقق الدواني (قول بعضهم) وهو الفخر الرازي : (ان القاعدة مخصصة) أي دخل عليها التخصيص في خصوص هذا المورد (بثبوت الوجود للماهية) بالضرورة، فقد خرج قولهم «الماهية موجودة من هذه القاعدة، ووجه الأسوئية غفلتة عن الضروري القائل بأن القواعد العقلية لا تخصص وإلا فقدت كليتها وانتهى كونها قاعدة عقلية .

قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة، وتنقسم الغيريّة إلى ذاتيّة وغيّر ذاتيّة .

فالغيريّة الذاتيّة، هي: أن يدفع أحد شئنين الآخر بذاته، فلا يجتمعان

الذاتيهما، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمّى «تقابلاً»..

وقد عرّفوا التقابلَ به «أنّه امتناع اجتماع شئّين في محلٍّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد» ونسبة امتناع الاجتماع إلي شئّين للدلالة علي كونه

تقرأ في هذا الفصل :

1- الغيرية الذاتية أو التقابل هي التي لا يجتمع فيها طرفا التقابل ذاتاً في محل واحد من

جهة واحدة في زمان واحد.

2- يراد بالمحل هنا مطلق الموضوع، ولهذا يدخل السلب والايجاب في التعريف رغم

ان موضوعهما القضية.

3- تعريف الضدين لا- ينقض بمسألة امتناع اجتماع نقيض اللازم كعدم الزوجية، ولا بمسألة امتناع اجتماع المثليين المشتركين ذاتا والممتنع اجتماعهما لامتناع تكرار الوجود،

الخروجها من التعريف تخصصاً.

4 - الغيرية غير الذاتية أو الخلاف هي التي لا يجتمع فيها طرفا التقابل لأمر خارج من

الذات كالحلاوة في السكر والسواد في الفحم.

- في التقابل أما أن يكون أحد الطرفين عدم الآخر، أولاً يكون كذلك.

- إذا كان أحد المتقابلين ملازمة لعدم الآخر فإما أن يكون هناك موضوع قابل كالבصر

والعمى فهو تقابل العدم والملكة.

7- وان لم يكن هناك موضوع قابل فهو التناقض. وان لم يكن أحد المتقابلين عدماً للآخر بل كانا أمرين وجوديين -، فاما ان لا يعقل أحدهما الا مع الآخر وبالمقياس إليه كالعلو والسفل، فهو التضايف، أولاً فهو تقابل التضاد .

والمراد بالمحلّ الواحد مطلق الموضوع، ولو بحسب فرض العقل، حتّى يشمل تقابلاً الإيجاب والسلب، حيث إنّ متن القضية كالموضوع لهما؛ و تقييد التعريف بـ «جهة واحدة» لإخراج ما اجتمع منهما في شيء واحد من جهتين، ككون زيد أباً وعمرو ابناً لبكر؛ والتقييد بوحدة الزمان، ليشمل ما كان من التقابل زمانيّاً، فليس عرض الضدين لموضوع واحد في زمانين مختلفين ناقضاً للتعريف (1)

ص: 578

1- قوله قدس سره: (ونسبة امتناع الاجتماع الي شيئين) دفع دخل اذ لقائل أن يقول: في تعريف الغيرة الذاتية ذكرتم: «ان يدفع أحد شيئين الآخر بذاته» فجئتم بقيد الذات حتي لا يدخل الدفع ان كان السبب خارجي وبفعل فاعل خارجي، بينما في تعريف التقابل الذي يعدّ مقسماً للغيرية الذاتية والغيرية الذاتية تقع قسماً من أقسامه لم تذكروا الذات كشرط للتقابل بل اكتفيتم بد أنه امتناع اجتماع شيئين.. الخ» والحال أن الذاتية لو كانت شرطاً في القسم كانت بطريق أولي شرطاً في المقسم، فما هو الجواب؟ والجواب: أن نسبة امتناع الاجتماع الي شيئين في محل واحد من جهة واحدة الخ...، ذكرت نسبة الامتناع (الدلالة علي كونه) أي الامتناع الذاتيها) وهو يكفي عن التصريح بكون امتناع الاجتماع ذاتية لوجود القرينة، والمراد بالمحل الواحد) الذي جاء في تعريف التقابل ليس المحل الحقيقي فحسب إذ لا يختص به، بل يكفي (مطلق الموضوع، ولو بحسب فرض العقل) ومن الموضوع المفروض عقلاً ما يشمل تقابل السلب والايجاب، فإن من اقسام التقابل هو التقابل بالسلب والايجاب وهو تقابل التناقض أو التقابل بالتناقض، وهو عبارة عن امتناع اجتماع وجود الشيء وعدمه في موضوع واحد، فهل هذا الموضوع الذي لا- يجتمعان فيه هنا، يجب كونه موضوعاً حقيقياً، حتي ينسب الوجود والعدم إليه، أم لا يجب ذلك، بل يكفي لهما مطلق الموضوع، وهكذا حين نقول هاتان قضيتان متناقضتان، فهل نريد أنهما لا تجتمعان في محل واحد و موضوع واحد حقيقي؟ ام يكفي عدم اجتماعهما في مطلق الموضوع؟ والحق أنه يكفي في صدق التقابل بالتناقض عدم إمكان اجتماعهما في مطلق الموضوع (ولو بحسب فرض العقل، حتي يشمل تقابل الايجاب والسلب) فإن العقل هنا يفرض موضوعاً يمتنع اجتماعهما فيه، ولما كان يشترط انطباق أجزاء الحال علي أجزاء المحل عند الفلاسفة، مثلاً حين نقول الجسم أبيض والبياض حال في الجسم، وجب كون كل جزء من البياض منطبقاً علي كل جزء من الجسم، والبياض حال والجسم محل له، فهل يصح هذا المعني أيضاً في السلب والايجاب، أعني حين نقول السلب والايجاب محلها القضية، هل نعني به أن كل جزء من السلب أو الايجاب ينطبق علي القضية؟ كلا ليس هذا مراداً هنا لأن السلب لا موضوع ولا محمول وهكذا الايجاب، وانما نعني بكون القضية محلاً لهما هنا غير ما يعنيه الفيلسوف في المصطلح الفلسفي الخاص، بل كل ما يمكن نسبة شيء اليه ونسبة صفة ثبوتية أو سلبية إليه ولو كان بفرض العقل واعتباره المحض (حيث أن متن القضية كالموضوع لهما) أي للسلب والايجاب.

ولا ينتقض التعريف بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلاً، لأن أحد المثلين لا يدفع الآخر بذاته التي هي الماهية النوعية المشتركة بينهما، وإنما يمتنع اجتماعهما لاستحالة تكرّر الوجود الواحد. كما تقدّم في مباحث الوجود - ولا ينتقض أيضاً بنقيض اللازم وعين الملزوم، فإنّ نقيض اللازم إنّما يعاند عين الملزوم لمعادته اللازم الذي هو نقيضه، فامتناع اجتماعه مع الملزوم بعرض نقيضه، لا لذاته (1).

ص: 579

1- (ولا ينتقض التعريف السابق - الثاني - (بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلاً،.... الخ) وحاصل النقض الأول : أن التقابل تقدم أنه عبارة عن عدم امكان اجتماع شيئين ذاتاً في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد، ولكن هناك أشياء لا يمكن اجتماعها بالذات - يمتنع اجتماعها ذاتاً -، وفي الوقت ذاته لا ينطبق عليها التعريف السابق ولا يصدق عليها، إذ قد يمتنع اجتماع شيئين من غير أن يكونا في محل واحد كاجتماع المثلين الذي لا محل له أصلاً، فلو فرضنا وجوداً سنجد أنه يمتنع وجود مثلي له بجميع خصوصياته وخصائصه - الوصفية والزمنية والمكانية ومشخصاته -، فلم يوجد في موضوع واحد لا امتناع وجود المثل، ورغم ذلك امتنع اجتماعهما، فامتنع اجتماعهما لا في موضوع واحد، اما وجه عدم انتقاض التعريف بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلاً لا خارجاً - ولا في موضوع - : (لأن أحد المثلين... الخ) لأننا قد اشترطنا أن يدفع كل واحد منهما الآخر ذاتاً، بينما ليس الأمر كذلك في المثلين، وذات المثلين ماهيتهما، والماهية لا تقتضي دفع الآخر وعدمه، بل الماهية لا اقتضاء فيها أصلاً وجوداً وعدمًا الاستواء نسبتها إلى الوجود والعدم، لا تقتضي وجود هذا ولا عدمه، كما أن ماهية الانسان لا اقتضاء فيها لوجود زيد مثلاً ولا عدمه، ولا وجود عمرو، ولا عدمه، وتقدم أن يكون الدفع بين المتقابلين ذاتية، كل يدفع صاحبه بذاته وباقتضاء ذاتاً، والمثلان ذاتهما ماهيتهما ولا اقتضاء للماهية مطلقاً، فلا تقابل بين المثلين، وليساً بمتقابلين، (وانما يمتنع اجتماعهما) أي المثلين (لاستحالة تكرّر الوجود الواحد) لا من جهة ماهيتهما بل من جهة وجودهما. ولا ينتقض أيضاً بنقيض اللازم وعين الملزوم (بأنهما لا- يجتمعان - يمتنع اجتماعهما -، رغم أنه لا- تقابل بينهما، لماذا لا ينتقض التعريف هنا أيضاً؟ الجواب : (إن نقيض اللازم) وعين الملزوم، بيان ذلك: أي أن هذه المعاندة ليست في الحقيقة وبالذات بين اللازم وهو الأربعة مثلاً، وعين الملزوم وهو الفردية، بل المعاندة ذاتاً وبالذات بين الزوجية وعدم الزوجية، وانما تنسب إلى الأربعة ثانياً وبالعرض، فالتقابل في الحقيقة بين صفتي الزوجية وعدمها وليس بين الأربعة - نقيض اللازم - والفردية التي هي الملزوم (فامتناع اجتماعه) أي نقيض اللازم (مع الملزوم بعرض نقيضه) والمفروض امتناع اجتماعهما ذاتاً لا عرضاً، إذ ذات الأربعة لا تدفع عدم الزوجية، بل الزوجية هي التي تدفع عدم الزوجية ذاتاً، (لا لذاته).

والغيرية غير الذاتية أن يكون الشيطان لا يجتمعان لأسباب أخر غير ذاتيهما ، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، وتسمي «خلافاً». ويسمي أيضاً

الغير» بحسب التشخص والعدد(1)

والتقابل ينقسم إلى أربعة أقسام، وهي: تقابل التناقض، وتقابل العدم والملكة ، وتقابل التضايف ، وتقابل التضاد. والأصوب في ضبط الأقسام أن يقال : إن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا، وعلي الأول إما أن يكون

ص: 580

1- (كالحلاوة والسواد في السكر والفحم) فإن الحلاوة بذاتها لا تقتضي عدم السواد، والسواد أيضاً لا يقتضي بذاته عدم الحلاوة، ولهذا فقد يجتمع السواد والحلاوة وقد لا يجتمعان ، كالتمر الأسود الحلو الذي اجتمع فيه السواد والحلاوة بخلاف السكر، وأما عدم اجتماع السواد والحلاوة في السكر راجع الي علة خارجية لا علاقة له بذات الحلاوة ولا السواد ، فالغيرية التي بين الحلاوة والسواد في السكر بحيث لا يجتمعان فيه نابع من سبب غير ذات الحلاوة والسواد ، كما أن الحلاوة والسواد لا- يجتمعان في الفحم أيضاً لا بسبب ذاتهما بل لأمر خارجي، (وتسمي) هذه الغيرية («خلافاً») أي بينهما تخالف لا تقابل، (ويسمي أيضاً الغير) أي السواد مثلاً غير الحلاوة لكن لا بحسب الذات بل (بحسب) الوجود (والتشخص) فتشخص السواد غير تشخص الحلاوة (و) الغير بحسب (العدد) هذا واحد وذاك واحد و مغاير تهما عددي لا ذاتي، وضمير «بسمي» هنا يعود الي «خلافاً» لا إلي الغيرية غير الذاتية ، ومعناه أن الخلاف الذي بين الحلاوة والسواد - يستي «الغير» أيضاً.

هناك موضوع قابل كالبصر والعمي فهو تقابلُ العدم والملكة ، أو لا يكون كالإيجاب والسلب وهو تقابلُ التناقض ، وعلي الثاني - وهو كونهما وجوديين - فإما أن لا يعقل أحدهما إلا مع الآخر وبالقياص إليه العلو والسفل وهو تقابلُ التضاييف، أو لا وهو تقابلُ التضاد»(1)

ص: 581

1- وحاصل التقسيم : ان التقابل اما بين الوجود والعدم، واما بين الوجوديين، أن كان التقابل بين الوجود والعدم، فإما أن يحتاج عدمه الي الموضوع القابل ام لا يحتاج، ان كان لا يحتاج إلي القابل يسمى سلباً وإيجاباً - السلب والايجاب - والتناقض، وأن احتاج الي الموضوع القابل سمي العدم والملكة ، واما اذا كان التقابل بين الوجوديين، فإما أن يكون تعقل أحدهما متوقفاً علي الآخر، فهو المتضائفان، وأن لم يتوقف تعقل أحدهما علي الآخر، سمي المتضادين

تقرأ في هذا الفصل :

1- التناقض بين القضايا مثل : «زيد أبيض، وليس زيد بأبيض».

2 - التناقض في المفردات مثل : «الإنسان، واللانسان».

3- يعود تقابل التناقض الي الايجاب والسلب.

4- التناقض بين الإنسان واللانسان من طرفين - من الطرفين - لا من طرف واحد.

5- انما يتناقض الانسان واللانسان اذا ما اعتبرنا فيهما الوجود والعدم

6- تقابل التناقض يرتبط بايجاب وسلب القضايا اولا وبالذات ، وانما ينسب إلي الوجود والعدم ثانية وبالعرض، لأن العقل ينتزع أولاً مفهوم الوجود والعدم بصورة المعني الحرفي من القضايا.

7- انما يتحقق تقابل التناقض اما في الذهن أو في اللفظ ، مجاز، ولا يتحقق في الخارج، لأن احد طرفيه عديمي، نعم في الملكة والعدم فإن العدم المضاف له حظ من الوجود.

8- لا يخلو شيء في العالم من وقوعه تحت أحد طرفي التناقض.

9- يمتنع صدق او كذب النقيضين معا، لأنهما قضيتان منفصلتان حقيقتان .

10 - الشك في أصل التناقض يستوجب الشك في كل علم، لأن العلم بصدق قضية

يتوقف علي العلم بكذب نقيضها، والشك في أصل التناقض يوجب الشك في كذب نقيض

كل قضية علمية ، والشك في كذب النقيض، يستلزم الشك في صدق أصل القضية.

ص: 583

1- لعل أرسطو أول من بادر إلي طرح مسائل مفصلة حول مبحث المتقابلات، وذلك في كتابه المسمي ب «المقولات»، وهو أول كتاب صنفه في علم المنطق ، قال في الكتاب المزبور أنّ التقابل علي أربعة أقسام - وأنه يتحقق بوجوه أربعة - هي التضاييف، والتضاد، والعدم والملكة، والتقابل بالسلب والايجاب ، وتبعه في ذلك المشاؤون من فلاسفة المسلمين في كتاب قاطيفورياس - أي المقولات المنطقية ، بينما قام المرحوم صدر المتألهين بطرح هذا المبحث في مرحلة خاصة سماها: مرحلة الكثرة والوحدة - أو الوحدة والكثرة - حيث قسم الكثير هناك إلي المتقابل وغير المتقابل، فعد المتقابلات من أقسام وجود الكثير، ولعل شيخ الاشراق هو أول من بادر إلي ذلك مستبقاً فيه

صدر المتألهين ، حيث يقول: «من لواحق الوحدة الهو هو، كما أنّ من لواحق الكثرة الغيرية» ثمّ يبدأ بمبحث المتقابلات . ولكن يرد علي طريقة شيخ الاشراق وصدر المتألهين أن عد المتقابلات من أقسام الكثير لا يصح إلا إذا كانت المتقابلات بأجمعها اموراً وجودية ، بينما نجد أن قسمين من المتقابلات يقع العدم في أحد طرفيها، هما العدم والملكة، فإن أحد طرفيه عدم الملكة الأخرى، ولا يوجد العدم في الخارج، لا يقال العدم أحد مصاديق الكثير، وهكذا في التناقض فإن أحد طرفيه العدم، ولو أعرضنا عن العدم واكتفينا بطرف الوجود صار من مصاديق الواحد لا الكثير، والتقابل لا يجري إلا في الكثير فليس هذا البحث من المباحث الفلسفية المستقلة . ولو دققنا لعرفنا أنّه لا يمكن اعتبار الماهية مقسماً للمتقابلات، أو بعضها موجود، ولا ماهية للوجود كما أنّ العدم ليس له ماهية، وكذلك لا يمكن اعتبار الوجود مقسمة لها، لأن أحد أقسام كل واحد من هذه المتقابلات هو العدم الذي يقابل الوجود. يبقى المفهوم يصلح ليكون مقسماً لها بأن نقول : المفهومان اما متقابلان واثماً غير متقابلين، وانما يصح ذلك بلحاظ صدق المفهوم علي المصدق، لا بما أنّه مفهوم، إذ المفهوم بما أنّه مفهوم لا تقابل فيه، اذن لا يجتمع المتقابلان بلحاظ مصاديقهما - مصداقهما -، فلا يجتمعان في مصداق واحد، سواء كان مصداقة حقيقياً أو فرضياً اعتبارياً مثل مفهوم الاسود والطويل، فاثهما يجتمعان في مصداق واحد - لا يمتنع اجتماعهما فيه -، وقد لا يقبل بعض المفاهيم الحمل علي مصداق واحد مثل قولنا : المتقابلان لا يجتمعان ذاتاً في موضوع واحد، لا يصدقان علي شيء واحد.

وهو تقابل الإيجاب والسلب ، كقولنا: «زيد أبيض ، وليس زيد بأبيض»، أو ما هو في معني الإيجاب والسلب من المفردات، كه «الإنسان و اللاإنسان» و «العمي واللاعمي» و «المعدوم واللامعدوم(1)

والنقيضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً. وإن شئت فقل : لا يجتمعان ولا

ص: 584

1- اعلم أن التناقض أولاً وبالذات لا يجري الا في القضايا كقولنا: «زيد أبيض ، وليس زيد بأبيض»، واما جريانه في المفردات لعودها إلي السلب والايجاب في القضية، والا فلا تناقض بين المفردات بذواتها، كالإنسان واللاإنسان، فهو في معني الإنسان موجود، وليس الإنسان بموجود، ومن القرائن التي تدل علي أن نسبة التناقض الي القضايا هي الأصل والاساس عند المصنف (قدس سره) قوله : (والنقيضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً) فالصدق والكذب لا يجريان الا في القضايا .

يرتفعان. فمألُ تقابلُ التناقض إلى قضيةٍ منفصلةٍ حقيقيّةٍ هي قولنا: «إمّا أن يصدق الإيجاب وإمّا أن يصدق السلب»..

فالتناقض في الحقيقة بين الإيجاب والسلب. ولا ينافي ذلك تحقّق التناقض بين المفردات. فكلّ مفهوم أخذناه في نفسه ثمّ أضفنا إليه معني النفي، كالإنسان واللاإنسان، والفرس واللافرس، تحقّق التناقض بين المفهومين. وذلك أنّا إذا أخذنا مفهومين متناقضين - كالإنسان واللاإنسان - لم نرتّب أنّ التقابل قائم بالمفهومين علي حدّ سواء، فالإنسان يطرد بذاته اللاإنسان، كما أنّ اللاإنسان يطرد بذاته الإنسان. وضروريّ أنّه لو لم يعتبر الثبوت والوجود في جانب الإنسان لم يطارد اللاإنسان ولم يناقضه، فالإنسان واللاإنسان إنّما يتناقضان لأنّهما في معني وجود الإنسان وعدم الإنسان، ولا- يتمّ ذلك إلّا باعتبار قيام الوجود بالإنسان وكذا العدم، فالإنسان واللاإنسان إنّما يتناقضان لانحلالهما إلى الهليتين البسيطتين، وهما قضيتا الإنسان موجود» و«ليس الإنسان بموجود».

ونظير الكلام يجري في المتناقضين: «قيام زيد»، و«لا قيام زيد»، فهما في معني وجود القيام لزيد وعدم القيام لزيد، وهما ينحلّان إلى هليتين مركبتين، هما قولنا: «زيد قائم»، وقولنا: «ليس زيد بقائم»، فتقابلُ التناقض بالحقيقة بين الإيجاب والسلب، وإن شئت فقل: بين الوجود والعدم، غير أنّه سيأتي في مباحث العاقل والمعقول - إن شاء الله تعالى - أن العقل إنّما ينال مفهوم الوجود أولاً معنيّ حرفياً في القضايا ثم يسبك منه المعني الاسمي بتبديله منه وأخذه مستقلاً بعد ما كان رابطاً، ويصوّر للعدم نظير ما جري عليه في الوجود. فتقابلُ التناقض بين الإيجاب والسلب أولاً وبالذات، وبين غيرهما بعرضهما(1)

ص: 585

1- قوله قدس سره: (فتقابل التناقض بالحقيقة بين الإيجاب والسلب) في القضايا ولا يوجد سلب وإيجاب إلا في القضايا، ولا توجد قضية إلا متصفة بالسالبة أو الموجبة وملازمة للسلب أو الإيجاب، ولا تناقض من غير السلب والإيجاب فلا تناقض إلا في القضايا، (وان شئت فقل:) التناقض في الحقيقة بين الوجود والعدم) والحاصل إنّنا إذا لاحظنا التناقض في القضايا كان التناقض في الحقيقة بين السلب والإيجاب. سلب القضية وإيجابها-، وأن لا- حظناه في المفرد المنتزع من تلك القضية - من القضية مطلقاً. كان التناقض بين الوجود والعدم. قوله (قدس سره): (ان العقل انما ينال مفهوم الوجود أولاً معنيّ حرفياً في القضايا) أنا نأخذ مفهوم الوجود أولاً من رابط القضايا وهو معني حرفي بعد أن نظرنا إليه نظرة استقلالية (ثم يسبك منه) أي من هذا المعني الحرفي (المعني الاسمي) فيجعل المعني الحرفي في قالب المعني الاسمي وذلك (بتبديله منه) أي بتبديل مفهوم الوجود من المعني الحرفي الي المعني الاسمي (وأخذه) أي المعني الحرفي (مستقلاً بعد ما كان رابطاً، ويصور) ويفرض للعدم) أيضاً (نظير ما جري عليه) أي علي المعني الحرفي (في الوجود) أي يفرض «ليس» أولاً في القضية، ثم يبدله الي معني اسمي مستقل، (فتقابل التناقض...الخ).

فما في بعض العبارات من نسبة التناقض إلى القضايا ، كما في عبارة التجريد: «إنَّ تقابلَ السلب والإيجاب راجعٌ إلي القول والعقد» ، إنتهي -، أُريد به السلب والإيجاب من حيث الاضافة إلي مضمون القضية بعينه. وقد ظهر أيضاً أن قولهم: «نقيض كلِّ شيءٍ رفعه» ، أُريد فيه بالرفع الطردُّ الذاتي، فالإيجاب والسلب يطرد كلُّ منهما بالذات ما يقابله(1)

ص: 586

1- (فما في بعض العبارات من نسبة التناقض إلى القضايا ، - كما في عبارة التجريد: «ان تقابل السلب والايجاب راجع الي القول والعقد) أي القضية، هذا القول لصاحب التجريد (اريد به السلب والإيجاب من حيث الاضافة الي مضمون القضية) نفس الموضوع والمحمول مثل زيد قائم يتحقق في القضية السالبة والموجبة علي حد سواء، نقول «زيد قائم، ليس زيد بقائم» اصل القضية هي «زيد قائم»، ولا تناقض فيها، فاذا جعلناها موجبة وسالبة في أن واحد تحقق التناقض فيها، فالتناقض في الحقيقة للإيجاب والسلب المتعلقين بالقضية. (وقد ظهر أيضاً أن قولهم: «نقيض كل شيء رفعه» ، أُريد فيه بالرفع الطرد الذاتي) أي يطرد كل من النقيضين النقيض الآخر ذاتاً، والطرد اعم من النفي ، إذ الايجاب يطرد السلب كما يطرد السلبُ الايجابَ ، فيصح أن نقول الايجاب نقيض السلب، والسلب نقيض الايجاب الطرد كل منهما للآخر طرداً ذاتياً ، (فالإيجاب والسلب يطرد كل منهما بالذات ما يقابله) أي صاحبه ، فالسلب والنقض حاصل من الطرفين لا من طرف واحد، وكل من السلب والايجاب يناقض صاحبه بالذات. (واما تفسير من فسّر الرفع) في العبارة السابقة : «نقيض كل شيء رفعه» (بالنفي والسلب) كما في شرح حكمة الاشراق (فصرح بأن... الخ) يجب سلب اللاانسان حتي يصير نقيضاً ، اما الانسان فهو لازم النقيض، اللا لا انسان لا يتحقق في الخارج الا بمصادقه إذ نفي النفي ايجاب، ولازم هذا التفسير لمعني الرفع كون التناقض بين الشيئين من طرف واحد، بينما التقابل لا يكون الا من الطرفين، هذا يطرد ذاك وذاك يطرد هذا، واما طرد واحد منهما للآخر دون العكس فلا يحقق تناقضاً و تقابلاً، والتقابل لا يصح إلا هكذا ومعناه بين من لفظه علي وزن تفاعل.

وأما تفسير من فسّر الرفع بالنفي والسلب فصّرَحَ بأنّ نقيض الإنسان هو

اللاإنسان، ونقيض اللاإنسان اللا-إنسان، وأما الإنسان فهو لازم النقيض وليس بنقيض، فلازمُ تفسيره وكونُ تقابلِ التناقض من جانبٍ واحدٍ دائماً، وهو ضروريُّ البطلان.

ومن أحكام تقابلِ التناقض أن تقابلَ النقيضين إنّما يتحقّق في الذهن أو في اللفظ بنوعٍ من المجاز، لأنّ التقابل نسبةٌ قائمةٌ بطرفين، وأحد الطرفين في المتناقضين هو العدم، والعدم اعتبارٌ عقليٌّ لا مصداقٌ له في الخارج. وهذا بخلاف تقابل العدم والملكة، فإنّ العدم فيه - كما سيأتي إن شاء الله - عدم مضاف إليّ أمي موجودٍ، فله حظٌّ من الوجود، فالتقابل فيه قائم في الحقيقة بطرفين موجودين .

ومن أحكام هذا التقابل امتناع الوسطة بين المتقابلين به، فلا يخلو شيءٌ من الأشياء عن صدق أحد النقيضين، فكلّ أمرٍ مفروضٍ إمّا هو زيد مثلاً أو ليس بزيد، وإمّا هو أبيض أو ليس بأبيض، وهكذا، فكلّ نقيضين مفروضين يعمّان جميع الأشياء.

ومن أحكام هذا التقابل أن النقيضين لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، علي سبيل القضية المنفصلة الحقيقية - كما تقدّمت الإشارة إليه . وهي قولنا: «إمّا أن

يصدق الإيجاب أو يصدق السلب». وهي قضيةٌ بديهيةٌ أوليةٌ يتوقف عليها صدق كل قضية مفروضة، ضروريةٌ كانت أو نظريةً. فليس يصدق قولنا: «الأربعة زوج»، مثلاً، إلا إذا كذب قولنا: «ليست الأربعة زوج». وليس يصدق قولنا: «العالم حادث»، إلا إذا كذب قولنا: «ليس العالم بحادث». ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بـ «أولي الأوائل» (1).

ولذا كان الشك في صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزيلاً للعلم بكل قضية مفروضة، إذ لا يتحقق العلم بصدق قضية إلا إذا علم بكذب نقيضها، والشك في هذه المنفصلة الحقيقية يوجب الشك في كذب النقيض، ولزمه الشك في صدق النقيض الآخر، ففي الشك فيها هلاك العلم كله وفساده من أصله، وهو أمر تدفعه الفطرة الإنسانية، وما يدعيه السوفسطي من الشك دعوي لا تتعدى طور اللفظ البتة وسيأتي تفصيل القول فيه.

ص: 588

1- في جميع أنواع التقابل يكون المتقابلان أمرين خارجيين ويقع التقابل في الحقيقة بين امرين خارجيين، وهذا الأمر واضح في التضاد والتضاييف لأنهما أمران وجوديان، فالمتضادان أمران خارجيان، والمتضاييفان كذلك والتضاد بينهما خارجي أيضاً، وحتى في العدم والملكة، إذ العدم المقابل للملكة له حظ من الوجود لأنه عدم مضاف، إلا السلب والإيجاب التناقض -، فإن موضوعهما ذهني ووقوعهما كذلك ذهني، اعني أنه لا سلب في الخارج قطعاً، فالتقابل يعرض النقيضين في الذهن - والتناقض يقع في الذهن لأنه صفة أمرين أحدهما ذهني - ليس لأحد النقيضين مصداق خارجي، وقد يقع تقابل التناقض في اللفظ أي بين لفظين وهو مجازي لعدم وقوع التقابل بين الألفاظ حقيقة.

ويسمّي أيضاً «تقابل العدم والقنية»، وهما أمرٌ وجوديٌّ عارضٌ لموضوع من شأنه أن يتّصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمي الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً⁽¹⁾

ولا يختلف الحال في تحقّق هذا التقابل بين أن يؤخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو الطبيعة النوعية أو الجنسية، فإنّ الطبيعة الجنسية وكذا النوعية موضوعان لوصف الفرد، كما أن الفرد موضوع له؛ فعدم البصر في العقرّب - كما قيل - عمي وعدم ملكة، لكون جنسه - وهو الحيوان - من شأنه أن يكون بصيراً وإن لم تتصف به طبيعة العقرّب النوعية؛ وكذا المرودة وعدم التحاء الإنسان قبل أوان البلوغ عدم ملكة، لكون الطبيعة النوعية التي للإنسان من شأنها ذلك، وإن كان صنف غير البالغ لا يتّصف به، ويسمّي تقابل العدم والملكة بهذا الإطلاق «حقيقياً»⁽²⁾

تقرأ في هذا الفصل :

قد يكون موضوع الملكة، الطبيعة الشخصية، أو الطبيعة النوعية أو الطبيعة الجنسية .

2 - الطبيعة النوعية والجنسية قد تقعان موضوعاً لوصف الفرد. 3- الطبيعة الفردية قد تقع موضوعاً لوصف الجنس أو النوع.

4 - قيد بعضهم العدم في «العدم والملكة» بأن يكون في حين الملكة ووقتها أي «العدم

والملكة المشهوري».

ص: 589

1- وحاصله أن هذا التقابل فيه موضوع مفروض وأمر وجودي عارض لهذا الموضوع، فإن لم يعرضه وكان من شأنه أن يعرضه، أي كان الموضوع من شأنه قبول ذلك العرض الفاقد له، كان عدماً وملكة كالبصر والعمي، لا فقد البصر مطلقاً بل فقد من الموضوع الذي من شأنه البصر

2- لا مانع من كون موضوع العدم والملكة هو الجنس كأن نقول : حيوان بصير، أو النوع كأن نقول : إنسان بصير، فإن الطبيعة الجنسية كالحيوان بالنسبة للإنسان - لزيد .. (وكذا) الطبيعة النوعية مثل الإنسان بالنسبة إلى زيد (موضوعان لوصف الفرد) أي كل وصف يتصف به الفرد فإنه يسري إلى جنسه ونوعه قطعاً، فلو وصف زيد بالبصر، وصف كذلك جنسيه ونوعه قطعاً، نقول : زيد بصير، وحيوان بصير وإنسان بصير، إذن يتصف الجنس والنوع بكل ما يتصف به الفرد، وقد تتصف طبيعته الجنسية بما يتصف به الفرد رغم عدم اتصاف طبيعته النوعية بذلك كعدم البصر في العقرّب، فإن العقرّب ليس من شأن طبيعته النوعية أن يكون بصيراً، إلا أن البصر من طبيعته الجنسية.

وربما قيّد بالوقت باشتراط أن يكون العدم في وقت الملكة، ويسمّي التقابل حينئذٍ بالمشهوري⁽¹⁾، وعليه فمرودة الإنسان قبل أواني البلوغ ليست من عدم الملكة في شيء، وكذا فقدّ العقربّ للبصر ليس بعمي⁽¹⁾

وهو أشبه بالإصطلاح، فلا يضرّ خروج الموارد التي يكون الموضوع فيها هو الجنس أو النوع من تقابل العدم والملكة مع عدم دخولها في التقابلات الثلاثة الباقية، وأقسام التقابل منحصرة في الأربعة⁽²⁾

ص: 590

1- (وربما قيّد) التقابل بالعدم والملكة (بالوقت) وهو تعريف جديد له، بيان ذلك: (باشتراط أن يكون العدم) لا مطلقاً بل (في وقت الملكة) أي في نفس الوقت الذي فيه شأنية الملكة والا لا يصدق عليه ذلك، وعليه فمرودة الانسان...الخ) إذ المرودة جاءت في وقت غير وقت الملكة بل لا بد أن يكون بعد البلوغ واما قبله فليس تقابلاً بالعدم والملكة وهكذا العقربّ فأنّه حين كونه عقرباً بنوعه ليس من شأنه أن يكون بصيراً.

2- (وهو) أي جعل هذا القيد (أشبه بالإصطلاح) كأنهم وضعوا مصطلحاً جديداً لمعني العدم والملكة (فلا يضرّ خروج الموارد) جواب اشكال حيث يقول المستشكل: طبقاً لهذا المصطلح المشهوري نجد تقابلاً بين العقربّ وسائر الحيوانات أو بين الأمرد والانسان الملتحي، فان لم يكن هذا التقابل من العدم والملكة، فمن أي اقسام التقابل هو؟ وقد علمنا أنها محصورة في الأربعة؟! وان لم يندرج تحت سائر الانواع الثلاثة لزم اندراجها تحت العدم والملكة بالضرورة لعدم وجود غيره، فأنّه تقابل حقيقي وان كان بناءً أعلي هذا الاصطلاح ليس من تقابل العدم والملكة، فلا يضرّ خروجها منه بناءً علي هذا المصطلح غير الحقيقي، وفيه أنه أولاً: لا دليل علي الحصر في الأربعة، وثانياً: لو سلمنا بالحصر فلعله من التقابل بالعرض.

في تقابل المتضاييف (1)

المتضاييفان - كما تحصل من التقسيم - أمران وجوديان لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر، فهما علي نسبة متكررة لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر المعقول به، ولذلك يمتنع اجتماعهما في شي من جهة واحدة، لاستحالة دوران النسبة بين الشيء ونفسه (2)

ص: 591

1- نقرأ في هذا الفصل: 1- يستحيل اجتماع المتضاييفين في الشيء الواحد من جهة واحدة، لاستحالة دوران النسبة بين الشيء ونفسه. 2- أشكال: مطلق التقابل من أقسام التضاييف، فكيف يصح كون التضاييف من أقسام التقابل، أليس هذا جعلاً للشيء من أقسام نفسه؟! 3- والجواب: أن مفهوم التقابل يعني التقابل بالحمل الأولي بعد قسماً من أقسام التضاييف ومن مصاديقه، وأما المقسم هنا فهو التقابل بالحمل الشائع الصناعي. - المتضائفان متكافئان وجوداً وعدمًا وقوة وفعلاً. 5- الستضائفان متلازمان في الخارج والذهن لتكافؤهما وجوداً وعدمًا.

2- (المتضاييفان - كما تحصل من التقسيم في الفصل الخامس من هذه المرحلة، أنهما (أمران وجوديان لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر، فهما) أي المتضاييفان (علي نسبة متكررة) لأنهما عبارة عن اضافتين، وفي كل إضافة هناك نسبة متكررة، الإضافة قائمة بشيئين بينهما نسبة متكررة، إذن فالمتضاييفان مبتنيان علي نسبة متكررة ولهذا السبب (لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر المعقول به) أي الآخر الذي لا يعقل أيضاً إلا بالأول، فكل واحد منهما يعقل بواسطة الآخر وبسببه، (ولذلك) أي لأنهما مبنيان علي وجود نسبة متكررة بين شيئين (يمتنع اجتماعهما في شيء، وأحد من جهة واحدة) لأنه نسبة التكرار بين الشيئين وليس بين الشيء ونفسه نسبة - أي ليس في الشيء الواحد نسبة الي نفسه -، (لاستحالة دوران النسبة بين الشيء ونفسه) وبانتفاء النسبة تنتفي الإضافة، ولا متضاييفين بإضافة - أي مع انتفاء الإضافة بنتفي وجود المتضاييفين -.

وقد أوردَ علي كون التضاييف أحدَ أقسام التقابل الأربعة بأنّ مطلق التقابل من أقسام التضاييف، إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضاييفان، فيكون عدّ التضاييف من أقسام التقابل من قبيل جعلِ الشيءَ قسماً لقسمة (1)

وأجيب عنه : بأنّ مفهوم التقابل من مصاديق التضاييف ، و مصداق التضاييف من أقسام التقابل و مصاديقه ، فالقسم من التضاييف هو مفهوم التقابل والقسيم له هو مصداقه ، وكثيراً ما يكون المفهوم الذهني فرداً لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فردٌ للكلّي و مقابل له باعتبارين ، فلا إشكال (2)

ص: 592

1- (وقد أورد) أي أشكل علي كون التضاييف أحد أقسام التقابل الأربعة) وصيغة الاشكال هي : (بأن مطلق التقابل) الذي يفترض كونه مقسماً للتضاييف، هو في الحقيقة (من أقسام التضاييف) وعليه فالتضاييف مقسم للتقابل، فكيف جعلتم التضاييف من أقسام التقابل؟؟ وجعلتم التقابل مقسماً له؟ بيان ذلك : أن المتقابلين هما الأمران اللذان أحدهما مقابل للآخر الذي هو مقابل له، وهذا هو التضاييف ، إذ المتقابلان بما هما متقابلان) أي بملاحظة مفهوم المتقابل - والتقابل - هما (متضاييفان) في الحقيقة، (فيكون) حينئذ (عدّ التضاييف من أقسام التقابل من قبيل جعل الشيء قسمة لقسمة) أو قسماً لمقسمه ويبدو هذا أصح ، وأما ما ورد في بعض النسخ من عبارة «قسماً لقسمة» فلا يتلائم مع المراد والمفهوم

2- (وأجيب عنه: بأن مفهوم التقابل من مصاديق التضاييف) فالتضاييف قد يعرض للمفاهيم، وهو عند ما تكون الاضافة ذهنية، وقد تنسب للأشياء الخارجية والمصاديق العينية ، إذا كانت الاضافة خارجية - بناءً علي كونها خارجية -، وعليه يكون أحد أقسام التقابل هو التضاييف الذهني، فمن جملة مصاديق التضاييف الذهني هو التضاييف الحاصل بين مفهوم المتقابل مع المتقابل، مفهوم التقابل يكون من مصاديق التضاييف، والذي يعدّ من أقسام التقابل هو مصداق التضاييف الذي يكون من مصاديق المتقابلين، أي من أقسام المتقابلين بالحمل الشائع (و مصداق التضاييف من أقسام التقابل و مصاديقه ، فالقسم من التضاييف) أي والذي من أقسام التضاييف (هو مفهوم التقابل ، والقسيم له) والصحيح أن نقول «والقسم له» أي القسم من التقابل (هو مصداقه) أي مصداق التضاييف، اذن مصداق التضاييف قسم من التقابل، (وكثيراً ما يكون المفهوم الذهني فرداً لمقابله ، كمفهوم الجزئي الذي هو فرد للكلّي ومقابل له) في وقت واحد لأنه صار جزئياً و كلياً لا باعتبار واحد ولا من جهة واحدة بل (باعتبارين) ومن جهتين ، وليس الجزئي كلياً ، لكن يحمل الكلّي علي الجزئي لوجود اعتبارين و لحاظين هنا، بأن نقول المفهوم اما كلي واما جزئي بعنوان قسمين من المفاهيم، ثم يشرف الذهن بتصوراته وتصديقاته، وكل من مفهومي «الكلّي» و «الجزئي»، مفهوم كلي في نفسي، فمفهوم الجزئي كلي، وحمل الكلّي علي الجزئي جاء باعتبار ثانوي آخر، والاعتبارات الذهنية المختلفة ليست علي مستوي واحد وفي عرض واحد حتي يتعارض بعضها مع بعض، هذا بخلاف قولنا المفهوم اما جزئي واما كلي، ففي هذا المورد لا- يصح أن نقول والجزئي كلي، مثلاً والكلّي جزئي، بهذا الاعتبار لا يصح، واما بالاعتبار السابق فلا مانع منه لأن الجزئي حينئذ جزئي بالحمل الأولي، وإذا جعلناه ولا حظناه مصداقاً لمفهوم آخر يقابله كان الجزئي حينئذ بالعمل الشائع.

من أحكام التضاييف أنّ المتضاييفين متكافئان وجوداً وعدماً وقوّة وفعلاً ، فإذا كان أحدهما موجوداً فالآخر موجود بالضرورة، وإذا كان أحدهما معدوماً فالآخر معدوم بالضرورة، وإذا كان أحدهما بالقوّة أو بالفعل فالآخر كذلك بالضرورة. ولازم ذلك أنّهما معاً، لا يتقدّم أحدهما علي الآخر، لا ذهنأً ولا خارج

في تقابل التضاد

تقرأ في هذا الفصل :

1- عرف القدماء المتضادين بأنهما أمران وجوديان غير متضائفين لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة، ولم يشترطوا غاية الخلاف.

2- وعرفهما المشاؤون بأنهما أمران وجوديان غير متضائفين متعاقبان علي موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف.

3- ليس التضاد عبارة عن محض انعزال ماهية عن أخرى ، بل هو لا يقع الا اذا كان كل من الطرفين طارداً ماهيةً للطرف الآخر، لا يجتمع معه وجوداً.

4- لا يرد المحل في تعريف المتضادين، ويؤخذ فيه الموضوع الواحد، لعدم وقوع التضاد في الجواهر.

5- فصل كل من الضدين طارد للآخر، لأن تمام نوعية النوع بالفصل، وهو لا يحصل إلا في النوعين المندرجين تحت جنس قريب.

- فصل النوع السافل غير طارد لفصل النوع الاضافي المتوسط .

7- قد تجتمع الأجناس العالية كالكم والكيف، وهكذا الأجناس المتوسطة، وحتى الأنواع الأخيرة، في محل واحد، إذ كانت تحت مقولتين مستقلتين.

8- فالتضاد لا يقع إلا بين النوعين الأخيرين الواقعيين تحت الجنس القريب كالسواد والبياض من الكيف المبصر.

- اشترطوا غاية الخلاف لوجود نسب بين المتضادين يمكن عدها من أحد الطرفين ، فيمتنع بذلك وقوع التضاد حقيقة.

10- ليس بين الجواهر غاية الخلاف، فلا يقع فيها التضاد.

11- لا يقع التضاد إلا بين طرفين.

12- اذا كانت للشيء الواحد أعداد كثيرة، فالأمر لا يخلو من وجهين : أ- ان تكون

ضديتها له من جهة واحدة، فالضد الحقيقي له هو هذه الجهة الواحدة لا غير.

ب- أن تكون ضديتها له من جهات عديدة ، فليس هذا الشيء بسيطاً وواحداً في

الحقيقة ، بل له جهات متعددة كثيرة، وعليه فلكل جهة من هذه الجهات ضد واحد فقط.

13 - من أحكام المتضادين ان يتعاقبا علي موضوع واحد، أكان لها وسائط أو لم يكن ،

فلا يخلو الموضوع منهما أصلاً، ولا يعني ذلك كون المتضادين عارضين لموضوع حتماً، بل

لا ينفكان عن موضوعهما.

14- ومن أحكام التضاد أيضاً أن يكون الموضوع فيه واحداً بالخصوص، لا امتناع وقوع

التضاد بين الموضوعين - أي بين فردين ، كما هو الحال في الواحد بالعموم - أي الجنس

والنوع

ص: 595

قد عرفت أنّ المتحصّل من التقسيم السابق أنّ المتضادّين أمران وجوديان غير متضائفيين لا يجتمعان في محلّ في زمانٍ واحدٍ من جهير واحدة. والمنقول عن القدماء أنّهم اكتفوا في تعريف التضادّ علي هذا المقدار ، ولذلك جوّزوا وقوع التضاد بين الجواهر، وأن يزيد أطراف التضادّ علي اثنين (1)

لكنّ المسدّئين أضافوا إلي ما يتحصّل من التقسيم قيوداً آخر، فرسّموا المتضادّين ب«أنّهما أمران وجوديان غير متضائفيين متعاقبان علي موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف». ولذلك ينحصر التضادّ

عندهم في نوعين أخيرين من الأعراض داخلين تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف، ويمتنع وقوع التضادّ بين أزيد من طرفين (2).

ص: 596

1- (أنّ المتضادّين أمران وجوديان غير متضائفيين) أي يمكن تعقل أحدهما من غير تعقل الآخر بخلاف المتضائفيين اللذين لا يمكن تعقل أحدهما إلا بتعقل الآخر، ولازم تقابل المتضادّين أنّهما (لا يجتمعان في محلّ واحد في زمانٍ واحد من جهةٍ واحدة. (ولذلك) أي لأنّهم اكتفوا في تعريف المتضادّين بعدم اجتماعهما في محلّ واحد (جوزوا) أي القدماء من الفلاسفة (وقوع التضاد بين الجواهر) والمحلّ أعم من الموضوع الذي يقبل حلول الجوهر والعرض، لا مكان فرض محل للجواهر، ولهذا فلا يمتنع عندهم وقوع التضاد بين جوهرين ، (وان يزيد أطراف التضاد علي اثنين) أي وأجازوا ان يزيد أطراف التضاد علي طرفين، بل يجوز وقوعه بين عدة أطراف، لعدم اشتراطهم غاية الخلاف في تحقق التضاد، الاكتفاء بهم بعدم الاجتماع، فالبياض ضد السواد وضد الخضرة والحمرة، والحمرة ضد السواد والخضرة وكل منها ضد البواقي، وكانوا يعدون جميع الألوان من الاضداد

2- (فرسّموا) ولم يقل فعرفوا لأنّ المتضاد بن ليسا بماهية ، والتضاد عنوان انتزاعي ، فلا يُعرّف بالحد لعدم امكان تقديم تعريف حقيقي له، لخلوه من الجنس والفصل، والتعريف لا يكون حقيقياً بالحد إلا فيما كان له جنس وفصل. : زاد المشاؤون علي تعريف القدماء أنّهما أولاً : (متعاقبان علي موضوع واحد، ثانياً : (داخلان تحت جنس قريب) فلا تضاد بين الأنواع المتوسطة، والاجناس العالية، ثالثاً : (بينهما) أي المتضادّين (غاية الخلاف) فلا- يتحقق التضاد بين أكثر من شيئين اثنين . (ولذلك أي لوجود هذه القيود الثلاثة وزيادتها - اضافتها - (ينحصر التضاد عندهم في نوعين أخيرين من الأعراض) ولا يعني أن كل نوعين أخيرين من الأعراض فلا بد ان يقع بينهما التضاد ، كلا، بل معناه إمكان وقوع ذلك، لا مكان عدم وقوع التضاد بين بعض النوعين الأخيرين من الأعراض، (داخلين تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف، ويمتنع وقوع التضاد بين أزيد من طرفين) والضدان لا ثالث لهما.

بيان ذلك: أن كل ماهية من الماهيات بل كل مفهوم من المفاهيم منعزل بذاته عن غيره من أي مفهوم مفروض، وليس ذلك من التضاد في شيء وإن كان يصدق عليه سلب غيره؛ وكذا كل نوع تام بوجوده الخارجي وآثاره الخارجية مباين لغيره من الأنواع التامة بماله ولاآثاره من الوجود الخارجي، لا يتصادقان - بمعنى أن يطرد الوجود الخاص به الطارد؛ لعدمه عدم نوع آخر بعينه . فليس ذلك من التقابل والتضاد في شيء. وإنما التضاد - وهو التقابل بين أمرين وجوديين - أن يكون كل من الأمرين طارداً بماهيته الأمر الآخر، ناظراً إليه، آتياً للاجتماع معه وجوداً⁽¹⁾

ص: 597

1- (بيان ذلك) الذي ذهب اليه المشاؤون : (ان كل ماهية من الماهيات بل كلي مفهوم من المفاهيم منعزل بذاته عن غيره من أي مفهوم فرض) هل التضاد هو صرف انعزال شيء عن شيء، وهل مباينة شيء لشيء يعدّ تضاداً لو كان كذلك لأمكن وقوع التضاد بين كل الأشياء، إذ كل ماهية بل كل مفهوم منعزل بذاته عن غيره ومباين مغاير له، وليس ذلك) أي مطلق التباين والانعزال لأي شيء عن أي شيء ليس (من التضاد في شيء، وان كان يصدق عليه) أي علي أي مفهوم وأي شيء (سلب غيره) عنه، ولكن مجرد عدم كون هذا عين ذاك لا يحقق تضادة بينهما، هذا بالنسبة الي المفاهيم والماهيات، (وكذا بالنسبة إلي الموجودات الخارجية، فإن (كل نوع تام بوجوده الخارجي وآثاره الخارجية مباين لغيره من الأنواع التامة) فكل نوع خارجي يباين غيره من الأنواع الخارجية، كالتضاد الذي بين الإنسان مع الشجر والحجر والبقر والغنم وما أشبه ، وهذا أيضاً ليس من التضاد في شيء ، إذن الموجودان الخارجيان (لا يتصادقان) أي لا يصدق أحدهما علي الآخر، التصادق بين المفهومين عبارة عن صدقهما علي مصداق واحد - واجتماعهما فيه - ، ولكن تصادق وجودين علي مصداق واحد معناه أن أحد الوجودين - الموجودين - ، حين يتحقق، فهو كما يطرد العدم حينئذ عن ماهيته وجب أن يطرد عدماً آخر عن ماهية غيره، حتي يصح أنّهما متصادقان، ويتحقق بينهما التصادق والاجتماع، ولكن لا تصادق بين الوجودين أصلاً (بمعني أن يطرد الوجود الخاص به الطارد لعدمه عدم نوع آخر بعينه) فالتصادق لا يتحقق إلا بطرد الوجود الواحد العدميين، عدمه وعدم غيره، وليس هذا يتحقق في الأنواع الخارجية، وإلا وقع التضاد بين كل الأنواع الخارجية وطرد كل منهما العدم عن نفسه وغيره وهو محال، فليس ذلك) المدعي من طرد عديمين بوجود واحد من التقابل في شيء) إذن هناك قيود أخرى لازمة الإضافة إلي تعريف التضاد ليتحقق معني التضاد حقيقةً، (وانما التضاد-، وهو التقابل بين أمرين وجوديين - أن يكون كل...الخ).

ولازِمُ ذلكُ أولاً : أن يكون هناك أمرٌ ثالثٌ يوجدان له ويتَّحدان به، والأمر الذي يوجد له الأمر الوجودي ويتَّحد به، هو مطلق الموضوع الأعمّ من محلّ الجوهر وموضوع العرض، لكنّ الجواهر لا- يقع فيها تضادّ - كما سيُجيء. فالمتعيّن أن يكونا عرضيّين ذوي موضوع واحد. (1)

وثانياً : أن يكون النوعان بما أنّ لكلّ منهما نظراً إلي الآخر متطاردَيْن كلّ منهما يطرد الآخر بفصله الذي هو تمام نوعيته . والفصل لا يطرد الفصل إلا إذا كانا جميعاً مقسمين لجنس واحد، أي أن يكون النوعان داخلين تحت جنس واحد قريب ، فافهم ذلك (2)

ص: 598

-
- 1- (ولازِم ذلك) أي لازم قولنا يجتمعان - الوجودان يجتمعان - ورود اشكالين (اولاً : ان يكون هناك أمر ثالث..الخ) يجتمعان في هذا الثالث - الموجود الثالث - ، أولاً- يجتمعان فيه، ثم أن هذا الأمر الثالث قد يكون محلاً لجوهرين أو موضوعاً لعرضيين، ويكون الأمران المتضادان - أي الجواهران - وجودين رابططين وجودهما للغير بالنسبة الي ذلك الموجود والأمر الثالث.
 - 2- (وثانياً :) تقدم أن الماهيتين ينبغي أن يكونا بحيث يأتي عن الآخر ويطرده، وهذا الالباء والطرْد يجب أن يكون مستنداً الي فصله الذي به قوامه وتحصله و تشخصه ، فيكون (النوعان بما ان لكل منهما نظراً إلي الآخر متطاردَيْن كل منهما يطرد الآخر بفصله الذي هو تمام نوعيته ...الخ).

ولا يرد عليه : أن الفصل، لكونه جزء الماهية، غير مستقل في الحكم، والحكم للنوع. لأن الفصل عين النوع محصلاً، فحكمه حكم النوع بعينه : "علي أن الأجناس العالية من المقولات العشر لا يقع بينها تضاد، لان الأكثر من واحد منها يجتمع في محل واحد، كالكم والكيف وسائر الأعراض مجتمعة في جوهر واحد جسماني، وكذا بعض الأجناس المتوسطة الواقعة تحت بعضها مع بعض واقع تحت آخر، وكذا الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعض آخر. فالتضاد إنما يقع بالاستقراء في نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضية، كالسواد والبياض المعدودين من الكيفيات المبصرة عندهم، وكالتهور والجبن من الكيفيات النفسانية(1)

ص: 599

1- (ولا يرد عليه : أن الفصل لكونه... الخ) فالحكم في الحقيقة يجب نسبته إلى النوع لعدم كون الفصل ماهية تامة، ليس هذا الاشكال واردة علي القول «ثانية»، (لأن الفصل... الخ)، ولا فرق بين نسبة الحكم الي النوع أو الفصل. فالماهيتان يطرد بعضهما بعضاً بفصلهما (علي) أي أضف اليه (أن الأجناس العالية من المقولات العشر... الخ). (و) كذا لا يقع تضاد بين بعض الأجناس المتوسطة الواقعة تحت بعضها مع بعض واقع تحت البعض الآخر، فإن بعض النوع من هذه الأجناس العالية مع نوع آخر من جنس آخر - من الأجناس العالية - نجتمع، كالنوع من الكم مع نوع من الكيف فأنهما يجتمعان، وكذا) يقع الاجتماع بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعض آخر (النوع الأخير من هذه المقولة تجتمع مع النوع الأخير من تلك المقولة، كالخط الذي هو نوع أخير من الكم المتصل، أو الخط المستقيم - مثلاً - فإنه النوع الأخير من الكم المتصل، يجتمع الخط المستقيم مع الكيف كاللون، إذن حتي الأنواع الاخيره من جنسين عاليين يمكن اجتماعهما فلا تضاد بينهما. ولا تضاد بين كل ما تقدم، (فالتضاد انما يقع في الحقيقة و) (بالاستقراء في نوعين) فقط لا ثالث لهما وهو في (نوعين واقعين ... الخ) هذا كله لتوجيه و تبرير ما صنعه المشاؤون من اضافة القيود الثلاثة إلى تعريف القدماء وأنت تعلم أن الاستقراء دليل وجداني، وعدم الوجدان لا يدل علي عدم الوجود. فأنهم وتأمل.

وأما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فإنهم حكموا بالتضاد بين أمورٍ ثم عثروا بأمورٍ متوسطةٍ بين المتضادين نسبةً، كالسود والبياض المتضادين ، وبينهما من الألوان الصفرة والحمرة والخضرة ، وهي بالنسبة إلى السود من البياض وبالنسبة إلى البياض من السود ، وكالتهور والجبن المتوسط بينهما الشجاعة، فاعتبروا أن يكون الضد في غاية الخلاف ونهاية البعد من ضده. وهذا هو الموجب لتفهم التضاد بين الجواهر، فإن الأنواع الجوهرية لا يوجد فيها ما هو نسبي مقيس إلى طرفين ، ولا نوعان متطرفان بينهما غاية الخلاف⁽¹⁾ ومن أحكام التضاد أنه لا يقع بين أزيد من طرفين لأنه تقابل ، والتقابل نسبة ولا تتحقق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. وهذا حكم عام لجميع أقسام التقابل .

قال في الأسفار : «ومن أحكام التضاد- علي ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد- أن ضد الواحد واحد، لأن الضد علي هذا الاعتبار هو الذي يلزم من

ص: 600

1- (ثم عثروا بأمور متوسطة بين المتضادين) هذه الأمور كانت (نسبية) أي بالنسبة إلى أحد المتضادين يصدق عليها مفهوم وبالنسبة إلى الآخر يصدق عليه مفهوم آخر، مثلاً اللون الأصفر، أسود بالنسبة إلى البياض، وبيض بالنسبة إلى السود- أي إذا قيس اليهما-، (كالسود والبياض) المتضادين (المعدودين من الكميات المبصرة عندهم) أي عند القدماء، فإن بينهما أنواع متوسطة من الألوان الصفرة والحمرة والخضرة وما أشبه، فإنها تعد بياض إذا قيس مع السود، وتعد سوداً إذا قيس مع البياض، (وكالتهور والجبن من الكميات النفسانية) فإنهما يعدان كذلك، فتعد الشجاعة بالقياس إلى التهور جبناً، وبالقياس إلى الجبن تهوراً، فاعتبروا أن يكون الضد في غاية الخلاف (حتى لا يمكن تصور حالات وسطية بين المتضادين (ونهاية البعد من ضده) إذا تم هذا (وهذا) الذي قلناه من لزوم غاية الخلاف بين المتضادين (هو الموجب لتفهم التضاد بين الجواهر) فأنكر المشاؤون هذا التضاد، إذ ليس بين الأنواع الجوهرية غاية الخلاف، لعدم وجود مراتب نسبية متوسطة بينها، فلا يوجد نوع بين الإنسان والفرس مثلاً يعد بالنسبة والقياس إلى هذا شيئاً وبالقياس إلى الآخر شيئاً آخر، وهكذا في جميع الأنواع الجوهرية لا توجد حدود متوسطة ليتحقق بنفيها غاية الخلاف بينها.

وجوده عدم الضد الآخر؛ فإذا كان الشيء وحدانياً وله أضداد، فإما أن تكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة، فإن كانت مخالفتها له من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض أضداداً، وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة، بل هو كالإنسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد، ويضاد البارد من حيث هو حار، ويضاد كثيراً من الأشياء لاشتimalه علي أضدادها. فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض، ولكل واحد من الطرفين ضد واحد. وأما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض» إنتهي(1)

ص: 601

1- (لأن الضد علي هذا الاعتبار) أي علي اعتبار غاية الخلاف ونهاية التباعد بين الضدين (هو الذي يلزم من وجوده) أي وجود أحد الضدين (عدم الضد الآخر) ثم يستدل بطريقة أخرى لحصر الضدين والتضاد بين طرفين بقوله: (فإذا كان الشيء وحدانياً) أي واحداً حقيقة (و) رغم وحدانيته (له اضداد) كثيرة أو له ضدان كأن يكون الباء والجيم - مثلاً -، ضدين للألف فاما أن تكون مخالفتها) أي تلك الأضداد أو الضدان - كالباء والجيم هنا- (مع ذلك الشيء) أي مع الألف مثلاً (من جهة واحدة أو من جهتين أو من جهات كثيرة، فإن كانت مخالفتها له من جهة واحدة) يتبين أن بين هذه الأضداد الكثيرة جهة مشتركة هي الضد لهذا الطرف- أعني الألف في المثال، (فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد) لا أشياء ولا أضداد عديدة وهذا الشيء الواحد هو جهة الاشتراك، (وقد فرض) الطرف الآخر - المقابل - (أضداداً) لا ضدًا واحدًا، وان كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة) بأن يكون كل منها مخالفاً له من جهة خاصة، (فليس الشيء الأول والطرف الأول المضاد لها (ذا حقيقة بسيطة) لأنه حينئذ ذو جهات، وما تعددت جهاته لا يكون واحداً حقيقياً، بل هو) أي هذا الشيء حينئذ يصير (كالإنسان الذي هو شيء واحد لكنه يضاد) أشياء كثيرة لأنه ليس بسيطاً من جميع الجهات، له أعراض وحالات عديدة تضاده من جهات عديدة، فإنه يضاد (الحار) إذا كان جسمه بارداً (من حيث هو بارد، و يضاد البارد) إذا كان جسمه حاراً (من حيث هو حار) فالإنسان ذو حيثيات كثيرة يضاد الأشياء الكثيرة من خلال تلك الحيثيات. ولكل واحد من الطرفين ضد واحد) الحار ضده البارد والسواد ضده البياض والرطوبة ضدها اليابوسة فقط وهكذا، (واما) ذات (الحار) كالإنسان أو الجسم الحار(و) ذات (البارد) كالإنسان أو الجسم البارد (فالتضاد بينهما بالعرض) لا بالذات .

ومن أحكامه أنّ المتضادّين متعاقبان علي الموضوع لاعتبار غاية الخلاف بينهما، سواء كانت بينهما واسطة أو وسائط هي بالقياس إلي كلّ من الجانبين من الجانب الآخر، وأثره أن لا يخلو الموضوع منهما معاً، سواء تعاورا عليه واحداً بعد واحد أو كان أحد الضدّين لازماً لوجوده كالبياض الثلج و السواد للقرّ (1)

ومن أحكامه أنّ الموضوع الذي يتعاقبان عليه يجب أن يكون واحداً بالخصوص لا واحداً بالعموم، إذ لا يمتنع وجود ضدّين في موعين وإن كانا متحدّين بالنوع أو الجنس (2)

ص: 602

1- (ومن احكامه...الخ) ، (سواء أكانت بينهما واسطة أو وسائط) من المراتب فقد تكون بينهما مرتبة أو مراتب كأن تفرض مراتب أو مرتبة بين السواد والبياض مثلاً. لأنهما عندهم أصل سائر الألوان ، فإننا لو قسنا كل لون من الألوان الي السواد والبياض تكون له نسبة إلي السواد غير نسبته الي البياض - وقد تقدم بيانه -، هذه الأضداد لا يخلو من مجموعها موضوع من المجموعات، إذن سواء كانت بينهما واسطة أو وسائط أو لم تكن بينهما كذلك. سواء أ تعاورا عليه) أي علي الموضوع (واحدة بعد واحد) بأن يذهب أحدهما ليحل محله الضد الآخر ويتبدل كل منهما إلي الآخر في الخارج، أو كان أحد الضدين..الخ)

2- وحاصله: أن الضدين انما لا يجتمعان في موضوع شخصي اما في الواحد بالعموم أي الموضوع الكلي كالجنس والنوع الانسان والحيوان -، فإنه لا- يمتنع اجتماعهما، لإمكان كون بعض افراد الانسان أو الحيوان أبيض وبعضه أسود وهكذا نقرأ في هذه الخاتمة: 1- التقابل الحاصل بين الواحد والكثير ، ليس من أقسام التقابلات المصطلحة، إذ قوام التقابل بتطارد الطرفين ذات ، وليس الواحد والكثير من هذا القبيل. 2- الكثير من حيث وجوده واحد، فالكثير من مصاديق الواحد، لأن ما به الاختلاف وما به الاتحاد للواحد والكثير، أمر واحد، وهو من آثار تشكيك الوجود والتشكيك في الوجود، لا التقابل. 3- يمكن القول بأن الوحدة مفهوم تشكيكي، والكثير احدي مراتبه. 4- المرتبة العالية في التشكيك أقوى وجوده وأشد من المرتبة الدانية . 5- بما أن أحد طرفي التناقض، والملكة والعدم، أمر عديمي، فلا ينطبقان علي الواحد والكثير، هذا من جهة، ومن جهة اخري فان التكافؤ بين المتضادين وجوداً وعدماً، وقوة وفعلاً، لا ينطبق علي الواحد والكثير، فلا ينطبق تقابل التضائف عليهما، وايضاً فان شرط غاية الخلاف في المتضادين لا يصدق علي الواحد والكثير، ولما لم يصدق عليهما شيء من اقسام التقابل ، لزم عدم وقوع التقابل بين الواحد والكثير .

اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير، حيث لا يجتمعان في شيء واحدٍ من جهة واحدةٍ أهو من التقابل بالذات أم لا؟ وعلي الأول أهو أحد أقسام التقابل الأربعة أم قسمٌ خامسٌ غير الأقسام الأربعة المذكورة؟ وعلي الأول أهو من تقابل التضاييف أم من تقابل التضاد؟ ولكل من الاحتمالات المذكورة قائلٌ علي ما فُصِّل في المطوّلات (1)

ص: 603

1- (أهو) أي هذا التمانع الذي بين الواحد والكثير هل (من) قسم التقابل بالذات؟ أي الواحد بما أنه واحد يقابل الكثير بما أنه كثير، هكذا العكس، أعني الكثير بما أنه كثير يقابل الواحد؟ هل التقابل بينهما ذاتي؟ (أم لا؟) ليس التقابل ذاتياً بينهما علي الثاني - أي القول بعدم كونه تقابلاً ذاتياً - نكون قد تخلصنا من النقاش، (و) أما (علي الأول) وهو كون التقابل بينهما ذاتية (أهو) أي هذا التقابل (أحد أقسام التقابل الأربعة)؟ (أم) أنه (قسم خامس... الخ)، فإن اخترنا كونه قسماً خامساً لزمنا الدليل لاثبات القسم الخامس أولاً، والدليل أيضاً لكون هذا التقابل من مصاديقه وأقسامه، (و) أما (علي الأول) بأن نقول هو من الأقسام الأربعة أهو من تقابل التضاييف أم من تقابل التضاد؟ ولكل من الاحتمالات المذكورة، قائل علي ما فصل في المطوّلات) كالمباحث المشرقية في جزئه الأول، والتحصيل، والجزء الثاني من الاسفار وإلهيات الشفاء

والحقّ أنّه ليس من التقابل المصطلح في شيء، لأنّ قوام التقابل المصطلح بالغيريّة الذاتية التي هي تطارّد الشئيين المتقابلين وتدفّعهما بذاتيهما، ومن المستحيل أن يرجع الاختلاف والتمانع الذاتي إلى الاتحاد والتألف، والواحد والكثير ليسا كذلك، إذ الواحد والكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود، وقد تقدّم أنّ الوحدة مساوقة للوجود، فكلّ موجودٍ - من حيث هو موجود - واحد، كما أنّ كلّ واحدٍ من حيث هو واحد موجود. فالواحد والكثير كلّ منهما مصداق الواحد أي إنّ ما به الاختلاف بين الواحد والكثير راجع إلى ما به الاتحاد - وهذا شأن التشكيك دون التقابل (1)

فالوحدة والكثرة من شؤون تشكيك الوجود؛ ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد والكثير مع مساوقة الواحد للموجود المطلق، كما ينقسم إلى الوجود

ص: 604

1- (ومن المستحيل أن يرجع الاختلاف والتمانع الذاتي الذي هو في المقابلات إلى الاتحاد والتألق) الذي في الكثرة والوحدة - أي بينهما -، (و الواحد والكثير ليسا كذلك) أي ليس بينهما تمناع ذاتي، (إذ الواحد والكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود) إذ الموجود ينقسم إلى الواحد والكثير - وليس هذا دليلاً على عدم التقابل بين الواحد والكثير، بل هو مقدمة للدليل، فانتبه -، (وقد تقدم) في الفصل الأول من هذه المرحلة (أن الوحدة مساوقة للوجود) وهي المقدمة الثانية للدليل القادم والنتيجة الآتية ان شاء الله تعالى، إذن ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير من جهة، والوحدة مساوقة للوجود من جهة أخرى (فالواحد والكثير) بعد ملاحظة المقدمتين السابقتين يكون (كل منهما مصداق الواحد) لأنهما مصداق الوجود والوجود مساوق للواحد، فهما من مصاديق الواحد، (وهذا شأن التشكيك دون التقابل). وفيه ان التشكيك بين مفهومي الواحد والكثير، أعني ان مفهوم الواحد تشكيكي، صدقه على بعض أفراد أشد من صدقه على البعض الآخر هذا التشكيك انما يتم اذا كانت الكثرة من مراتب الوحدة، وليس الأمر كذلك .

الخارجي والذهني مع مساوقة الخارجي لمطلق الوجود، وينقسم إلي ما بالفعل وما بالقوة مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود.

علي أنّ واحداً من أقسام التقابل الأربعة بما لها من الخواص لا يقبل الانطباق علي الواحد والكثير ، فإنّ النقيضين والعدم والملكة أحد المتقابلين فيهما عدم للآخر، والواحد و الكثير وجوديان ، والمتضايقان متكافئان وجوداً وعدمًا وقوة و فعلاً ، وليس الواحد والكثير علي هذه الصفة ، والمتضادان بينهما غاية الخلاف، ولا كذلك الواحد والكثير ، فإنّ كلّ كثيرٍ عدديّ قوبل به الواحد العدديّ، فإنّ هناك ما هو أكثر منه وأبعد من الواحد لعدم تناهي العدد، فليس بين الواحد والكثير شيء من التقابلات الأربعة، والقسمة حاصرة، فلا تقابل بينهما أصلاً.

ص: 605

المقدمة.....

قبسات من حياة المؤلف (طاب ثراه).....

العلامة في سطور.....

نسبه.....

ألقابه.....

مولده ونشأته.....

هجرته إلي التجف الأشرف....

سلوك العلامة للعرفان.....

المؤلف والعلوم العقلية.....

الفقه والأصول.....

عودة المؤلف إلي مدينته تبريز.....

أبرز تلاميذه.....

مؤلفات العلامة.....

اجازاته في الاجتهاد والرواية.....

أبرز ملامح العلامة.....

مقدمة في الفلسفة وتاريخها.....

ص: 607

..... شرم نهاية الحكمة

اعرف هذا الكتاب

الامام الخميني با فيلسوف و حكيما.....

..... خلاصة الكلام

..... كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة

المرحلة الأولى

في أحكام الوجود الكلية الفصل الأول : في أن الوجود مشترك معنوي الفصل الثاني: في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

.....

..... الفصل الثالث: في أن الوجود حقيقة مشككة

..... الفصل الرابع : في شطر من أحكام العدم

..... الفصل الخامس: في أنه لا تكثر في الوجود

.....

و

المرحلة الثانية

..... في الوجود المستقل والرابط الفصل الأول : في انقسام الوجود إلي المستقل والرابط

..... الفصل الثاني : في كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل

..... الفصل الثالث : في انقسام الوجود في نفسه إلي ما لنفسه وما لغيره203

.....189

المرحلة الثالثة

..... في انقسام الوجود الي ذهني و خارجي

..... فصل: في انقسام الوجود إلي ذهني و خارجي

المرحلة الرابعة

في مواد القضايا الفصل الأول : في أن كل مفهوم اما واجب وإما ممكن وإما ممتنع

الفصل الثاني : في انقسام كل من المواد الثلاث إلي ما بالذات وما بالغير

وما بالقياس إلي الغير، إلا الإمكان.....

الفصل الثالث : في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته

الفصل الرابع : في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات 285

الفصل الخامس : الشيء ما لم يجب لم يوجد ، وفيه بطلان القول بالأولية290

الفصل السادس : في حاجة الممكن إلي العلة وأن علة حاجته إلي العلة

هو الإمكان دون الحدوث

الفصل السابع : الممكن محتاج إلي العلة بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثا310

الفصل الثامن : في بعض أحكام الممتنع بالذات

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها الفصل الأول : في أن الماهية في حد ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة

الفصل الثاني : في إعتبارات الماهية361

الفصل الثالث : في الكلي والجزئي

الفصل الرابع : في الذاتي والعرضي

الفصل الخامس : في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك 360

الفصل السادس : في بعض ما يرجع إلي الفصل 379 الفصل السابع : في بعض أحكام النوع

الفصل الأول : في المقولات وعددها

الفصل الثاني : في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات 11

الفصل الثالث : في أقسام الجوهر الأولية 419 الفصل الرابع : في ماهية الجسم
435

الفصل الخامس : في ماهية المادة وإثبات وجودها

الفصل السادس : في أن المادة لا تفارق الجسمية والجسمية لا تفارق

المادة أي أن كل واحدة منهما لا تفارق صاحبتهما 457

الفصل السابع : في إثبات الصور النوعية وهي الصور الجوهرية المنوعة

الجوهر الجسم المطلق

خاتمة للفصل

الفصل الثامن : في الكم وهو من المقولات العرضية..... الفصل التاسع : في انقسامات الكم

الفصل العاشر : في أحكام مختلفة للكم..... 685 الفصل الحادي عشر : في كيف وانقسامه الأولي
493.....

الفصل الثاني عشر : في الكيفيات المحسوسة 495

الفصل الثالث عشر : في الكيفيات المختصة بالكميات 99

الفصل الرابع عشر : في الكيفيات الاستعدادية وتسمي أيضا القوة واللاقوة 509 الفصل الخامس عشر : في الكيفيات النفسانية
15هـ

الفصل السادس عشر : في الإضافة

محتويات الكتاب . الفصل السابع عشر: في الأين

الفصل الثامن عشر: في المتن.....

الفصل التاسع عشر: في الوضع.....

الفصل العشرون: في الجدة.....

الفصل الحادي والعشرون: في مقولتي أن يفعل وأن يفعل .

.

المرحلة السابعة

في الواحد والكثير الفصل الأول في أن مفهوم الوحدة والكثرة بديهي غني عن التعريف559

الفصل الثاني : في أقسام الواحد

الفصل الثالث: في أن من لوازم الوحدة الهوهوية ومن لوازم الكثرة الغيرية597

الفصل الرابع : في انقسام الحمل إلي هو هو وذو هو

الفصل الخامس: في الغيرية وأقسامها

الفصل السادس: في تقابل التناقض.....

الفصل السابع : في تقابل العدم والملكة

الفصل الثامن: في تقابل التضاييف

الفصل التاسع : في تقابل التضاد خاتمة.....

ص: 611

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصحان
الغمامي



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايضاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

