محمد تقی مصباح الیزدی

تعلیقة

علی

نهایة الحکمة

DATE DUE

تعليقة

على

نهاية الحكمة

محمد تقی مصباح الیزدی

الكتاب: تعليقةٌ على نهاية الحكمة
المؤلّف: الاستاذ محمد تقي مصباح
رقم التسلسل: ٢٣
الطبعة: الأولى
عدد الصفحات: ٤٩٦
عدد النسخ: ١٠٠٠٠
المطبعة: سلمان فارسي. قم
تاريخ النشر: شهر محرّم الحرام ١٤٠٥ هـ.ق
النّاشر: مؤسّسة في طريق الحق (درراه حق)
العنوان: ايران ـ قم ـ خيابان إرَم ـ كوچه آقازاده
لكافة المراسلات: ص. ب. ٥. قم. ايران

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين. والصلوةُ والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين. لاسيّما الإمام المنتظر المهديّ، الحجّة بن الحسن العسكريّ، عجّل الله تعالى فرجه، وجعلنا من أعوانه وأنصاره والفائزين بعنايته ورضاه.

أمّا بعد، فمن أفضل ما منّ الله به على هذا العبد العاصي صحبة الأُستاذ العلاّمة الأوحديّ السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ [1] أدام الله ظلّه العالي. فقد نفعني به في تفسير القرآن والفلسفة الإلهيّة وسائر المعارف الإسلاميّة نفعاً يعجز عنه شكري. فله حقٌّ عظيم عليّ وعلى جميع المتعلّمين في هذا العصر، بل على كافّة المسلمين. فجزاه الله عن الإسلام وأهله خيرَ الجزاء، وبلغ به في مدارج القرب غايةً مناه.

وإنّ لسيّدنا الأُستاذ كتباً قيّمة وآثاراً نفيسة. ومن أنفعها للطّلاب بعد تفسيره

١ــ وبعدَ مُضيّ أكثر من سنة من كتابة هذه السطور ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدُّها شيء، وحدث في الحوزة العلميّة فراغ لا يملأه شيء، وأُصبنا بمصيبة لا يسلّينا منها شيء، وهي مصيبة وفاة سيّدنا الأُستاذ الوحيد، والعلاّمة الفريد، حيث ارتحل في الثامن عشر من محرّم الحرام من عام ١٤٠٢ إلى الرفيق الأعلى فسلامٌ عليه يوم ولد (٢٩ ذي الحجّة ١٣٢١) وسلام عليه يوم هاجر إلى الله ورسوله ووليّه أمير المؤمنين ــ سلام الله عليهما ــ وسلام عليه يوم نزل في غُسْل آل محمّد قم المشرّفة، وسلام عليه يوم نهض بأعباء التعليم والتربية، والتدريس والتزكية، وقاسى شدائد الدهر العنيد، وعانى الجفاء من القريب والبعيد، وسلام عليه يوم لبّى دعوة ربّه، وأسرع إلى جوار جدّه، وسلام عليه يوم يُبعث حيّاً في صفوف الأولياء المقرّبين، والعرفاء الشامخين، والحكماء المتألّهين. حشره الله مع أجداده الطيّبين الطاهرين، وشفّعه في أحبّائه وتلامذته، وأعطاه من فضله فيرضى.

المسمّى بـ «الميزان» هذا السفر الجليل الذي ألّفه إجابةً لمسؤول الكثيرين من الفضلاء، و روّاد نُقاوة أفكار الحكماء. وقد افتخرت بتدريسه مع قلّة بضاعتي وقصور باعي. وعند اشتغالي به بدا لي أن أكتب مايخطر ببالي في توضيح مطالبه، وتسهيل موارده، وأُشير إلى بعض ماينفع الطالب من مسفورات القوم، وأُضيف إليه تذكّر مايصعب عليّ فهمه، أو يشرد عليّ قبوله، مع الإشارة إلى وجه الصعوبة والشراد. فلعلّ ناشداً يجد فيه ضالّته، أو راشداً يردُّ عليَّ شاردَه.

ولقد كنت أودُّ أن أُراجع ساحة الأُستاذ في ما أشكل عليّ، وأستشفي بفضل تعليمه داء الجهل، وأجبر ببركة بيانه كسر الفهم. ولكن حالت الأقدار بيني وبين مُنيتي، وعاقتني حوادث الدهر دون بُغيتي، والله المستعان وله الحمد على كلّ حال.

فأرجو من سماحته أوّلاً ومن القرّاء الكرام ثانياً أن يعذروني في ماقصر فهمي عن نيله، وما عجز قلمي عن أداء حقّه. وأسأل الله تعالى أن يجعله خطوة متواضعة في طريق إنماء العلم والحكمة، وينفع به طالبي الحقّ والحقيقة، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وينفعني به يوم لاينفع مال ولابنون إلاّ من أتى الله بقلب سليم، والله هوالموفق والمعين.

قم المشرّفة ـ محمّدتقي مصباح اليزديّ

ذيقعدة الحرام ـ ١٤٠٠

كلام بمنزلة المدخل

١ــ الغرض من سرد هذا الكلام توضيح أمور حول موضوع الفلسفة ومنهجها وغايتها. ومن المعلوم أنّ المراد بالفلسفة هي الفلسفة الأولى أو مابعدالطبيعة، فإنّ سائر أقسام الفلسفة ــ بالاصطلاح القديم ــ تُعرف بأسماءٍ خاصّةٍ كالطبيعيّات والرياضيّات، ولايُبحث عن شيءٍ منها في هذا الكتاب.

وقد ابتدأ الأستاذ ــ مدّظلّه ــ بأنّ موضوع الفلسفة ــ وهوالموجود ــ غيرقابل للشكّ والإنكار، وإن وُجد تشكيك فيه فإنّما هوفي اللفظ فحسبُ، ولايُبديه إلاّ مكابر معاند. و أشار بهذا إلى مقالة السوفسطيّين، وسيأتي ذكر بعض شبههم والجواب عنها في مبحث العلم[١]. وللشيخ كلام في إلهيّات الشفاء[٢]، ذكر نقاوته في الأسفار[٣]. وقوله «أشياء موجودة جدّاً» أي واقعاً وحقيقةً لابحسب التوهّم. وقوله «كما أنّا نفعل فيها أو ننفعل منها» مستدرك.

٢ــ قوله «غير أنّا لانشكّ...»

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

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

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

٣ــ راجع الأسفار (الطبعة الحديثة): ج ١، ص ٩٠. و راجع حول ماينا سب ذلك التحصيل: ص ٢٩٢، والمطارحات: ص ٢١٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٤٩ ــ ٣٥٣.

بالعكس. فمسّت الحاجة إلى علم يتكفّل تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها بالبحث البرهانيّ المفيد لليقين وهوالفلسفة. و كلامه هذا مثل كلامه في «أُصول فلسفه» يوهم أنّ هذا هواللم الأساسيّ بل الوحيد، بحيث لولا الخطأ في معرفة الحقايق والجهل المركّب بالنسبة إلى الواقعيّات لَما احتجنا إلى الفلسفة،وليس كذلك فإنّ هناك مسائل لايتكفّل بحلّها شيءمن العلوم الأُخرى فاحتيج إلى علم خاصّ سمّوه بـ «مابعد الطبيعة» و «الفلسفة الأُولى» ولولم يكن لدينا آراء خاطئة حول تلك الأُمور كان للفلسفة مبرّرها. على أنّ من تلك المسائل ماهي مبادئ تصديقيّة لعلوم أُخرى، ولذلك تحتاج تلك العلوم إلى الفلسفة دون العكس.

٣ــ قوله «ولكنّ البحث عن الجزئيّات خارج عن وُسعنا»

يعني أنّ الفلسفة لا تستطيع تمييز جميع الحقايق الجزئيّة بما أنّها جزئيّة بل على وجه كلّيّ بأنّ تُعرّفنا أحوال الموجود المطلق فنجعلها معياراً لتشخيص الحقايق عن الوهميّات. مضافاً إلى أنّ البحث الذي يفيد اليقين و يوصل إلى الواقع هو البحث البرهانيّ، وهولايتناول الجزئيّات والقضايا الشخصيّة على ما ذكر في المنطق.

و كأنّ الأُستاذ ــمدظلّهــ أراد بهذين الوجهين توجيه ماذكروا في تعريف الفلسفة من أنّها تبحث عن الأحوال الكلّيّة للموجود المطلق. لكن هذا الكلام قاصر عن إفادة ذاك المرام، فإنّ ضيق الوسع عن تمييز جميع الحقايق الجزئيّة لايصلح علّةً لكون الفلسفة بالخصوص باحثة عن الأحوال الكلّيّة، فإنّ جميع العلوم تبحث عن مسائل كلّيّة، و ليس شيء منها متكفّلاً لمعرفة الجزئيات بما أنّها جزئيّات شخصيّة. اللهمّ إلاّ ما كان من قبيل التاريخ وعلم الرجال. والكلّيّة التي تختصّ بمسائل الفلسفة ليست تلك الكلّيّة المشتركة بين جميع العلوم. وعدم شمول البرهان للجزئيّات ــعلى مافيه من الكلامــ لايختصّ بالبراهين الفلسفيّة، بل يشمل كلّ العلوم البرهانيّة كالعلوم الرياضيّة مثلاً، فلنلتمسْ دليلاً آخر على هذا القيد المذكور. و لهذا البحث ذيل طويل، و للقوم كلمات شتّى لا تشفي العليل، ولا تروي الغليل[1].

والحقّ أنّ الكلّيّة التي تختصّ بالمسائل الفلسفيّة إنّما هي بلحاظ عدم اختصاصها بنوع معيّن من الموجودات أو بماهيّة خاصّة على ماهو شأن الأحوال التي يبحث عنها في سائر العلوم

١ــ راجع حول ماينا سب ذلك الأسفار: ج ١، ص ٢٣ــ٣٥.

ممّا يختصّ بموضوع خاصّ بما أنّها خاصّة به كالأحوال التي يبحث عنها في الطبيعيّات ممّا يختصّ بالجسم، والأحوال التي يبحث عنها في الرياضيّات ممّا يختصّ بالكم. فعلى العكس من ذلك لا يختصّ مفهوم العلّة أو المعلول بماهيّة خاصّة، وكذا الوحدة والكثرة، و بالفعل و بالقوّة، إلى غير ذلك. وإن كان هناك اختصاص فليس ذلك ملحوظاً في البحث الفلسفيّ، فلا يلاحظ في البحث عن الوجود بالقوّة مثلاً اختصاصه بالموجودات المادّية، فافهم.

والسرّ في ذلك أنّ المفاهيم الفلسفيّة كلّها من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية[1] ممّا لا يعتبر فيها حال ماهيّة خاصّة، فمعرفة القضايا الفلسفيّة والتعريف الوافي للفلسفة الأولى يتوقّف على معرفة تلك المعقولات.

٤ — قوله «ولمّا كان من المستحيل — إلى قوله — والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميّه الفلسفة».

أقول: كان قدماء الفلاسفة يُسمّون جميع العلوم النظريّة والعمليّة بالفلسفة، و كانوا يقسمون العلوم النظريّة إلى الطبيعيّة والرياضيّة والإلهيّة و ذكر مؤرّخو الفلسفة أنّ أصحاب أرسطو لمّا رتّبوا كتبه الفلسفيّة أخّروا العلم الباحث عن الأحكام الكلّية للوجود إلى ما بعد علم الطبيعة وسمّي لذلك بما بعد الطبيعة، كما سمّي بالعلم الكلّيّ والعلم الأعلى والفلسفة الأولى بعنايات أخرى. وقال صدر المتألّهين في تعليقته على الشفاء: «اعلم أنّ أقسام الحكمة النظريّة ثلاثة عند القدماء وهي الطبيعيّ والرياضيّ والإلهيّ، و أربعة عند أرسطو وشيعته بزيادة العلم الكلّيّ الّذي فيه تقاسيم الوجود»[2] و كلامه هذا صريح في أنّ العلم الكلّيّ عند شيعة أرسطو هو غير العلم الإلهيّ الباحث عن المسائل الخاصّة بالمبدء الأوّل تبارك و تعالى.

وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميّين بتثليث الأقسام و إدراج المسائل الإلهيّة في العلم الكلّيّ[3] كما أنّهم ربما أدرجوا مسائل المعاد بل النبوّة و أصول الأخلاق في هذا العلم.

---

١ — راجع حول ما يناسب ذلك الشوارق، المسألة الخامسة عشر من الفصل الأوّل، ص ٦٢، والأسفار: ج ١، ص ٣٣٢ — ٣٣٧، وشرح المنظومة: ص ٣٤.

٢ — راجع تعليقة صدر المتألّهين على الشفاء: ص ٤، و كلامه في مواضع من الأسفار يدلّ على مغايرة العلم الإلهيّ للفلسفة الأولى، فراجع ج ٤: ص ٢ — ٣، ج ٦: ص ٣ — ٤.

٣ — راجع المطارحات: ص ١٩٦ — ١٩٩.

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان مسائل هذا العلم بعد ذكر عدّة من الأمور العامّة: «ثمّ ننتقل إلى مبادئ الموجودات، فنثبت المبدء الأوّل و أنّه واحد حقٌّ في غاية الجلالة... ثمّ نبيّن كيف نسبته إلى الموجودات عنه و ما أوّل الأشياء التي توجد عنه ثمّ كيف تترتّب عنه الموجودات... وماذا يكون حال النفس الإنسانيّة إذا انقطعت العلاقة بينها و بين الطبيعة، وأيّ مرتبة يكون وجودها. وندلّ في مابين ذلك على جلالة قدر النبوّة و وجوب طاعتها و أنّها واجبة من عندالله وعلى الإطلاق[1]، والأعمال التي تحتاج إليها النفوس الإنسانيّة مع الحكمة في أن يكون لها السعادة الأخرويّة، ونعرّف أصناف السعادات. فإذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا، والله المستعان به على ذلك[2]».

وقد اختلفت كلمات القوم في تعيين موضوع هذاالعلم بحيث يمكن جعل هذه المحمولات المتكثّرة عوارض ذاتيّة له. قال الشيخ بعد نقل قول من قال بأنّ موضوع هذاالعلم هوالمبدء الأوّل ومن قال بأنّ موضوعه هوالأسباب القصوى والردّ عليهما: «إنّ موضوع هذاالعلم هوالموجود بما هوموجود[3]».

وقال في الأسفار: «للموجود بما هوموجود عوارض ذاتيّة يبحث عنها في العلوم الإلهيّة، فموضوع العلم الإلهيّ هوالموجود المطلق، ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوى لكلّ موجود معلول، كالسبب الأوّل الذي هوفيّاض كل وجود معلول من حيث إنّه وجود معلول، وإمّا بحث عن عوارض الموجود بماهوموجود، وإمّا بحث عن موضوعات سائرالعلوم الجزئيّة. فموضوعات سائرالعلوم الباقية كالأعراض الذاتيّة لموضوع هذاالعلم[4]».

ولايخفى أنّه عطف عوارض الموجود بما هوموجود على الأسباب القصوى لكلّ موجود معلول ممّا هوظاهر في المباينة بينهما على رغم تصريحه بان العلوم الإلهيّة تبحث فقط عن عوارض الموجود بما هوموجود، وجعل البحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئيّة ايضاً قسيماً للبحث عن عوارض الموجود، إلاّ أنّه استدرك أخيراً بأنّ موضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذاالعلم، فافهم.

١ــ إيراد هذه المسائل في العلم الإلهيّ ممّا يشرف الناظر على القطع بأنّ ذكرها استطراديّ، وليس كلّ هذه المسائل في نظر الشيخ من مسائل هذا العلم.

٢ــ راجع الفصل الرابع من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

٣ــ راجع الفصل الأوّل والفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

٤ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٤ــ٢٥.

وقد علّق الأستاذ —مدظلّه— عليه بأنّ هذا الكلام مبتنٍ على قسمة غير دائرة بين النفي والإثبات، وأنّه لا يشير إلى لمّ البحث وسببه القريب. ثمّ ذكر ما هو كالملخّص لكلامه ههنا في المدخل.

ثمّ إنّ صدر المتألّهين قال في كلام له: «واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامّة... فإنّهم فسّروها تارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها، فيخرج منه الوجوب الذاتيّ والوحدة الحقيقيّة والعلّية المطلقة وأمثالها ممّا يختصّ بالواجب؛ وتارة يشمل الموجودات إمّا على الإطلاق أو على سبيل التقابل (وهذا هو الذي يلوح من كلام الأستاذ اختياره)... ولشموله الأحوال المختصّة زيد قيد آخر وهو أن يتعلّق بكلّ من المتقابلين غرض علميّ[1] —إلى أن قال:— وأنت إذا تذكّرت أنّ أقسام الحكمة الإلهيّة ما يبحث فيها عن العوارض الذاتيّة للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أي العوارض الّتي لا يتوقّف عروضها للموضوع أن يصير تعليميّاً أو طبيعيّاً لاستغنيت عن هذه التكلّفات وأشباهها[2]».

وقد علّق عليه الأستاذ —مدظلّه— بقوله «قد ظهر ممّا قدّمناه أنّ من الواجب أن يفسّر الأمور العامّة بما يساوي الموجود المطلق إمّا وحده وإمّا مع ما يقابله في القسمة المستوفاة. والمراد بالمقابلة هو نتيجة الترديد الذي في التقسيم. وبذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده —رحمه الله— فتبصّر».

وقال الشيخ في الشفاء في كلام له: «وليس إنّما ينظر في المشترك بل ينظر في ما يخصّ علماً علماً لكنّه مبدء لذلك العلم وعارض للمشترك، فإنّ هذا العلم قد ينظر في العوارض المخصّصة للجزئيّات إذا كانت لذاتها وأوّلاً وكانت لم تتأدّ بعدُ إلى أن تكون أعراضاً ذاتية لموضوعات العلوم الجزئيّة[3]».

وقال في القبسات: «إنّما البحث عن موضوعات العلوم الجزئيّة وأجزاء موضوعاتها جميعاً على ذمّة العلم الأعلى —إلى أن قال— والبحث عن الهليّة البسيطة لأيّ شيء كان من مطالب العلم الذي فوق الطبيعة[4]».

١— راجع الشوارق: ص ١٤.

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٨—٣٠.

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

٤— راجع القبسات (الطبعة الحديثة) ص ١٩.

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

قال الأستاذ — مدظلّه — في تعليقة له على الأسفار: «الاقتصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتيّة لا يبتني على مجرّد الاصطلاح والمواضعة، بل هو ممّا يوجبه البحث البرهانيّ في العلوم البرهانيّة» ثمّ أشار إلى شروط مقدّمات البرهان فقال «وأن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، هذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتيّ مساوياً لموضوعه» ثمّ قال «ولو كان بعض المحمولات أخصّ من موضوعه كان هو ومايقابله في التقسيم محمولاً ذاتياً واحداً للموضوع الأعمّ، كما أنّ كلاً منها ذاتيّ لحصّة خاصّة من الأعمّ المذكور[1]».

ومن كلامه هذا تعرف آراءه في الإجابة على الأسئلة المذكورة.

وقال الشيخ في النجاة: «ولوا حق الشيء من جهة ما هو هو ما ليس يحتاج الشيء في لحوقها له إلى أن تلحق شيئاً آخر قبله أو إلى أن يصير شيئاً آخر فتلحقه بعده — إلى أن قال — ومن هذه اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ما هو هو ما هو أخصّ منه، ومنها ما ليس أخصّ منه. والتي هي أخصّ منه فمنها فصول ومنها أعراض. وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه، وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته» (أي إلى أحواله المختلفة[2]).

وكلامه هذا صريح في أن من العوارض الذاتية ما هو أخصّ من الموضوع، وأمّا ما ذكره الأستاذ في بيان ضرورة مساواة العارض الذاتي لمعروضه فهو إذا تمّ فإنّما يثبت ضرورة مساواة المحمول لموضوع المسألة لا لموضوع العلم، فافهم. وأمّا العلاقة بين موضوعات المسائل وموضوع العلم فالذي يختلج بالبال أنّها ليست أمراً برهانياً، فربما تكون موضوعات المسائل

١ — راجع ذيل الأسفار: ج ١، ص ٣٠ — ٣١.

٢ — راجع النجاة: ص ١٩٨.

أجزاءً لموضوع العلم كما في مسائل علم الطبّ، وربما تكون أنواعاً لمهيّة جنسيّة أو أصنافاً لمهيّة نوعيّة كما في العلوم الطبيعيّة، وربما تكون مصاديق لعنوان انتزاعيّ عقليّ كما في الفلسفة الأُولى، أو لعنوان اعتباريّ كما في العلوم الاعتباريّة.

توضيح ذلك: انّ القدماء لمّا جمعوا المعارف الإنسانيّة وأخذوا في ترتيبها وتنسيقها سمّوا كلّ مجموعة متناسبة منها باسم علم خاصّ، وأطلقوا عليها اسم العلم أوالفنّ أو الصناعة (كما أطلق الأُستاذ ـ مدّظله ـ اسم الصناعة على الفلسفة الأُولى في أوّل الكتاب واسم الفنّ عليها في آخر المدخل) بنحو من الاشتراك اللفظيّ فإنّ لكلّ من هذه الألفاظ معنى آخر أعمّ أو أخصّ أو مباينا، وأطلقوا على الجميع اسم الفلسفة والحكمة. فكان الفلسفة عندهم اسماً عامّاً لتلك العلوم، وكانت تنقسم إلى علوم نظريّة وعمليّة. والعلوم النظريّة كانت ثلاثة أو أربعة عندهم على مامرّت الإشارة اليه. وكانت العلوم الطبيعيّة والرياضيّة تنقسم إلى علوم جزئيّة كعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان، وكعلم الحساب والهندسة والموسيقى، وغيرها. كما أنّها لايزال كلّ واحد منها ينقسم إلى علوم أكثر جزئيّةً لاتّساع نطاق مسائلها، وإن كان يمكن التقسيم على حسب اختلاف الأغراض والغايات أوعلى حسب أساليب البحث والاستدلال كالأُسلوب التجريبيّ والأُسلوب التعقّليّ والأُسلوب النقليّ، فلم يكن التقسيم بحسب الموضوعات أمراً متعيّناً عقلاً لايصحّ مخالفته، كما انهم لولم يقسّموا العلوم وجعلوها علماً واحداً موضوعه مطلق الموجود (لا الموجود المطلق) لم يلزم محذور عقليّ.

ثمّ إنّهم لاحظوا أنّ البراهين المستعملة في العلوم كثيراً مّا يكون إثبات مقدّماتها على ذمّة علوم أُخرى، فلذلك بعَيْنه سعَوا في تعيين مراتب العلوم وأوصَوا برعايتها لتنتقص الحاجة إلى العلوم المتأخّرة في إثبات المسائل المتقدّمة. كلّ ذلك تسهيلاً للتعليم ورفقاً بالمتعلّمين. ولمّا جعلوا ملاك تمايز العلوم اختلافَ الموضوعات أي اختلاف العناوين الكلّيّة المنطبقة على موضوعات المسائل اشترطوا في المسائل أن تكون محمولاتها مناسبة لموضوع العلم بأن تكون مأخوذة في حدّه أو يكون الموضوع مأخوذاً في حدّها أو يكون جنس ما يؤخذ في حدّها أو معروضه، وسمّوا مثل تلك المحمولات بالذاتيّة بنوع من الاشتراك اللفظيّ، وهذا هوالمراد بقولهم «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه (أوأعراضه) الذاتيّة»[1] ولولا رعاية ذلك

١ ـ قال في التحصيل (ص ٢٢١): اعلم ان المطلوب في العلوم هوالأعراض الذاتية، وانما سمّيت ذاتية لانها خاصّة بذات الشئ أوجنسه، إمّا على الاطلاق فمثل ماللمثلث من كون الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين، وامّا بحسب المقابلة وهو ان لايخلو الشئ عنه أوعن مقابله كمابيناه. ولوكانت الاعراض الغريبة يبحث ←

الملاك لم يكن وجه لاعتبار كون محمولات المسائل ذاتيّة لموضوع العلم، بل كانت غاية مايلزم أن يكون محمول المسألة ذاتياً لموضوع نفس المسألة. ولمّا لاحظوا أنّ محمولات الموضوع العامّ تكون ثابتة لأنواعه دون العكس إلاّ بنحو القضيّة الجزئيّة اشترطوا فيها أن تكون أوّليّة، أي لايكون عروضها بواسطة أمر أعمّ أو أخصّ، حذراً من التداخل والتكرار أو ازدياد حاجة العلوم بعضها إلى بعض، وربما أدرجوا شرط الأوّليّة في الذاتيّة. فراجع برهان الشفاء وأساس الاقتباس.

ثمّ إنّ تطبيق هذه الشروط ورعاية هذه الالتزامات في مسائل العلوم أوقعهم في مضايق كثيرة تكلّفوا للخروج عنها بمثل ماذكرنا نماذج منها، وخاصّةً في الفلسفة الأولى حيث إنّ موضوعها هوالموجود، وهو كسائر المفاهيم الفلسفيّة ليس معنى جنسياً ولا نوعياً حتّى يؤخذ في حدّ شيء أو يؤخذ في حدّه شيء.

والحاصل أنّه يمكن جعل موضوع الفلسفة الأولى هوالموجود بما ينتزع منه المعقولات الثانية الفلسفيّة العامّة وجعل العلم الإلهيّ علماً برأسه، كما أنّه يمكن توسيع التعريف بحيث يشمل مسائل المبدء بل المعاد كجعل موضوعين أو أكثرلها، كمايمكن إدراج جميع المسائل التي تثبت بالمنهج التعقليّ المحض فيها، وقد أشرنا إلى إمكان جعل الفلسفة علماً عامّاً شاملاً لكلّ العلوم البرهانيّة وجعل موضوعها مطلق الموجود، ولايلزم من شئ من ذلك مخالفة عقل أو وحي سماويّ.

٥ــ قوله «انّ الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً»

لمقايسة العلوم بعضها ببعض اعتباران: **أحدهما** نسبة مفاهيم موضوعاتها بعضها إلى بعض، فإذا كان موضوع علم أعمّ من موضوع علم آخر سمّي العلم الأوّل «أعمّ» كنسبة العلم الطبيعيّ إلى علم الحيوان، لكن في هذا الاعتبار لا تغاير بين العلمين لأنّ الأخصّ جزء من الأعمّ. **ثانيهما** نسبة المسائل بعضها إلى بعض بحسب مقام الإثبات، فإذا كان مسائل علم من مبادئ علم آخر سمّي العلم الأوّل «أعلى» كنسبة العلم الكلّي والفلسفة الأولى إلى سائر العلوم.

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

ثمّ إنّ التصديق بوجود موضوع العلم يُعدّ من مبادئه، فإذا لم يكن بديهيّاً احتاج إلى علم أعلى حتّى يثبت فيه. فكلُّ علم لايكون وجود موضوعه بديهيّاً احتاج إلى علم أعلى، وحيث لايوجد علم أعلى من الفلسفة الأُولى فليكن هذا العلم متكفّلاً لإثبات تلك الموضوعات. وهذا هو السرّ في إدراج هذه المسائل في الفلسفة. وأمّا تعليل ذلك بأعمّيّة الموضوع فهو يناسب الفلسفة بمعناها العامّ الذي يشمل جميع العلوم، وهي بهذا المعنى ليست علماً برأسها.

٦ــ قوله «كانت المحمولات المثبتة فيها إمّا نفس الموضوع ــ إلخ ــ»

حاصله أنّ مسائل الفلسفة على قسمين: قسم منها يبحث عن أحوال مساوية للموجود، وقسم منها يبحث عن التقسيمات الأوليّة للموجود فتكون من قبيل القضايا المردّدة المحمول، ويكون موضوع القضية في كلا القسمين هو الموجود إلاّ أنّه تعكس القضايا غالباً فيجعل الموجود محمولاً، وهذا مانبّه عليه في الأمر الثالث.

ويلاحظ عليه **أوّلاً** أنّ هذا البيان يوجب حصر الفلسفة في عدّة مسائل معدودة ويكون البحث عن الأحوال الخاصّة بالأقسام خارجاً عنها، فيلزم الاستطراد في الأكثر. إلاّ أن يتكلّف بارجاعها إلى إثبات الوجود لتلك الأحوال، لكن هذا يجري في جميع مسائل العلوم، فيلزم كون الجميع من الفلسفة الأُولى وهو كماترى.

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

٧ــ قوله «لم يتصوّر هناك غاية خارجة منه»

العلوم تنقسم إلى آليّة تتعلّم لأجل علم آخر كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة، وكأُصول الفقه بالنسبة إلى علم الفقه؛ وغير آليّة وهي ما لا تتعلّم لأجل علم آخر وإن كان تعلّمها لأجل فوائد تترتّب عليها في الدنيا والعقبى ولاأقلّ من إرضاء غريزة حبّ الاطّلاع وكشف الحقيقة. والفلسفة ليست علماً آليّاً، فلايكون علم آخر غاية لها. لكن لها فوائد تترتّب عليها من معرفة المبدء الأوّل والأسباب القصوى، وتمييز الحقايق من الوهميّات، وراء الجميع إرضاء الغريزة المذكورة. كما يمكن عدّ معرفة مبادي ساير العلوم ــ ومنها إثبات

موضوعاتها — من تلك الفوائد.

قال الأستاذ — مدظله — في بداية الحكمة: «وغايته تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلّة الأولى التي تنتهي إليها سلسلة الموجودات، وأسمائه الحسنى وصفاته العليا». والظاهر من نفي الغاية له في هذا الكتاب هو بيان عدم كون علم آخر غاية له كما قال «من غير أن تقصد لأجل غيرها وتكون آلة للتوصّل بها إلى أمر آخر كالفنون الآليّة». وأمّا تعليل نفي الغاية للفلسفة بأعمّية الموضوع وعدم خروج شيء عنه ففيه أنّ عموم الموضوع يقتضي عدم وجود الغاية للموضوع، لانفي الغاية للعلم، فافهم.

٨ — قوله «فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لميّة»

تحقيق هذا الأمر يتوقّف على معرفة تامّة بأقسام البرهان وشرائطها، وهذا مالايسعنا الخوض فيه ههنا، ولكن لابدّ من الإشارة إلى أهمّ مايرتبط بهذا البحث، فنقول: البرهان — وهو القياس المفيد لليقين — يتشكّل من مقدّمات يقينيّة. ولمقدّمات البراهين التي يبرهن بها في العلوم والتي تفيد التصديقات اليقينيّة الكلّية شروط مذكورة في كتب المنطق كبرهان الشفاء وأساس الاقتباس وشرح الإشارات. وإذا كانت مقدّمات البرهان واجدة لشرائطها من حيث المادّة والهيئة أنتجت اليقين بقضيّة أُقيم البرهان عليها. فالمقدّمات علّة للتصديق بالنتيجة في كلّ برهان. إلاّ أنّ من البراهين مايكون الحدّ الأوسط فيها علّة لثبوت الأكبر — وهو المحمول في النتيجة — للأصغر — وهو الموضوع فيها — وهو الذي يسمّى بالبرهان اللمّيّ؛ ومنها مايكون الحدّ الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، فلايفيد العلم اليقينيّ بثبوت المحمول إلاّ إذا عُلم بانحصار العلّة، وهو الذي يسمّى بالدليل كما يسمّى بالبرهان الإنّي؛ ومنها مايكون الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر من لوازم الحدّ الأصغر — لاعلّة لثبوت الأكبر للأصغر ولامعلولاً له — فيستدلّ بما هو بيّن منهما على ماليس ببيّن، بأن يجعل اللازم البيّن حدّاً أوسط، ويسمّى أيضاً بالبرهان الإنّيّ ويختصّ باسم البرهان الإنّي المطلق. فالبرهان اللمّي إنّما يقام على قضيّة يكون ثبوت محمولها لموضوعها معلولاً لشيء فيجعل ذلك الشيء حدّاً أوسط. وإذا كانت العلّة مركّبة من أُمور متعدّدة وكان العلم بالمعلول رهن الالتفات إلى جزء خاصّ منها كفى جعل الحدّ الأوسط ذلك الجزء.

وههنا أُمور دقيقة يجب لفت النظر إليها:

أحدها أنّ من شروط البرهان اللمّيّ أن يكون الحد الأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر

و تحقّقه فيه، و ليس يلزم أن يكون علّة لثبوت الأكبر في نفسه، حتّى أنّهم صرّحوا بأنّ الحدّ الأوسط قديكون معلولاً للحدّ الأكبر في نفسه و هومع ذلك علّة لثبوته للحدّ الأصغر.

ثانيها أنّه يجب أن يلاحظ رابطة العلّية بين كلّ ما جُعل حدّاً أوسط و بين كلّ ما جُعل حدّاً أكبر في البرهان، فلايكفي ملاحظة الرابطة بين الحدّ الأوسط و بعض مايذكر في الحدّ الأكبر. فقولهم «كلّ جسم مؤلَّف (بفتح اللام) و كلّ مؤلَّف فله مؤلِّف (بكسرها)» ليس من قبيل الدليل والسلوك من المعلول إلى العلّة، لأنّ الحدّ الأكبر هو «له مؤلّف» لا «مؤلّف» وحده، وقد صرّح المحقّق الطوسيّ بأنّه برهان لميّ[١].

و **ثالثها** أنّ مرادهم بالعلّية هنا ماهوأعمّ من العلّية العينيّة والتأثير الخارجيّ، و يشمل العلّية بين الاعتبارات العقليّة، فالإمكان مثلاً عندهم علّة لحاجة الممكن إلى الواجب، و على هذا يكون قولهم «العالم ممكن، و كلّ ممكن يحتاج الى الواجب» من قبيل البرهان اللمّي مع أنّ مغزاه إثبات الواجب من طريق العلم بمعلوله الذي هوالعالم.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا كان كلام الأستاذ —مدّظلّه— من عدم جريان البراهين اللميّة في المسائل الفلسفيّة مبتنياً على ردّ هذه الأمور فليُنظرْ في المبنى، و أمّا إذا كان مبتنياً على قبولها فيمكن المناقشة فيه **أوّلاً** بأنّ شرط البرهان اللمّي كون الحدّ الأوسط علّة لثبوت الحدّ الأكبر للأصغر لا كونه علّة لنفس الحدّ الأصغر، فعدم وجود العلّة للموجود المطلق لاينافي ثبوت العلّة لحمل الموجود على شيء ولا لحمل مفهوم آخر للموجود المطلق و خاصّةً بالنظر إلى الأمر الثالث. ورجوع جميع المحمولات إلى الموضوع أيضاً لايضرّ بذلك، لأنّ هذاالرجوع والاتّحاد إنّما هوبحسب المصداق دون المفهوم، كماصرّح به نفسه.

و **ثانياً** عدم وجود علّة للموجود المطلق لايستلزم عدم علّة لحصّة خاصّة أولمرتبة خاصّة منه، و يكفي في ذاتيّة المحمول أن يكون ثابتاً لحصّة من موضوع العلم، كما أنّه يكفي أن يكون حصّة من المحمول ثابتة للموضوع كماصرّح به أساطين المنطق.

و **ثالثاً** بناءً على كون المسائل الإلهيّة من مسائل الفلسفة لامناص عن قبول إمكان إقامة البرهان اللمّي فيها، فإنّ الأفعال الإلهيّة يمكن إثباتها من طريق الصفات التي هي عين الذات الإلهيّة تبارك و تعالى، فيسلك من العلّة إلى المعلول و هوبرهان لمّي، مضافاً إلى ماعرفت من جريان البرهان اللمّي في مسائل العلم الكلّي أيضاً.

وقد تحصّل من جميع ماذكرنا أنّ الأولى تقسيم المسائل المدوّنة في هذاالكتاب إلى

١ــ راجع النهج التاسع من شرح الإشارات.

قسمين: **أحدهما** مسائل العلم الكلّي أوالفلسفة الأُولى الباحثة عن الأُمور العامّة أي المعقولات الثانية الفلسفيّة (دون المنطقيّة) التي لاتختصّ بموجود معيّن بماهو خاصّ به، و موضوعه الموجود بما هومعروض تلك المعقولات، وغايته معرفة المبادئ التصديقيّة لسائر العلوم و خاصّةً العلم الإلهيّ — أي القسم الثاني من هذه المسائل المدوّنة — و كذا تمييز المعارف الحقيقيّة من الوهميّات. و موضوع هذاالعلم بديهيّ تصوّراً و تصديقاً، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلأنّه مأخوذ من العلم الحضوريّ بوجودالنفس وقواه و أفعاله و انفعالاته، ذاك العلم الذي لايقبل الخطأ لكونه عين المعلوم. وأمّا المبادئ التصديقيّة لهذا العلم فتنحصر في البديهيّات، فلا تحتاج إلى أن تثبت في علم أعلى.

و ثانيها مسائل العلم الإلهيّ الباحثة عن وحدة الواجب تعالى وسائر صفاته و أفعاله. و موضوعه الواجب الوجود تبارك وتعالى، وغايته القصوى هي الفوز بقربه. وأمّا وجود موضوعه فيثبت في العلم الكلّي كسائر مبادئه النظريّة. والله الهادي.

المرحلة الأُولى

الفصل الأوّل

٩ــ قوله «الوجود بمفهومه مشترك معنويّ».

ليس البحث عن الألفاظ و شؤونها من الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ و غيرهما من الأبحاث الفلسفيّة، إلاّ أنّه لمّا كان موضوع الفلسفة ــ الذي يجب أن يشمل بعمومه جميع موضوعات المسائل ــ هو «الموجود» ولابدّ أن يتصوّر بمفهومه العامّ و يحكى بلفظ معيّن أرادوا أن يؤكّدوا على أنّ مبدء اشتقاقه مشترك معنويّ بين موارد استعماله، ليتبيّن أنّ الموجود بمعناه الواحد يطلق على مصاديقه، فيصلح أن يكون موضوعاً واحداً لعلم واحد، مضافاً إلى ردّ مازعمه أبوالحسن الأشعريّ و أبوالحسين البصريّ ــ على مانقل عنهما ــ من اشتراكه اللفظيّ. والّذي يزيد في أهميّة هذا البحث توقّف اثبات اصالة الوجود عليه كما سيأتي الإشارة اليه، وكذا توقّف البرهان الذي أُقيم على وحدة حقيقة الوجود، وإن كان ذلك البرهان قابلاً للمناقشة كما سيجيئ في محلّه.

و كيف كان فوحدة معنى الوجود والموجود أمر واضح لايحتاج إلى تجشّم دليل. قال الرازيّ في المباحث المشرقيّة: «يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوّليّات»[1] وقال في الأسفار[2]: إنّه قريبٌ من الأوّليات كما نقل عنه في المتن، وقال في الشوارق: «واعلم أنّ الحقّ كما صرّح به كثير من المحقّقين هو أنّ المطلوب في هذه المسألة ــ أعنى اشتراك الوجود معنًى بين جميع الموجودات ــ بديهيّ جدّاً، وهذه الوجوه تنبيهات عليه»[3].

١ــ راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ١٨.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥.

٣ــ راجع الشوارق: ص ٢٦.

ولعلّ الداعي إلى إنكار الاشتراك المعنويّ هو توهُّم استلزامه نفيَ التمايز بين الحقايق العينيّة وخاصّةً نفيَ التمايز بين الخالق والمخلوق. ومنشأ هذا التوهُّم هو الخلط بين المفهوم والمصداق كما نبّه عليه الأُستاذ ـ مدّظلّه ـ في آخر البحث تبعاً لبعض المحقّقين.

الفصل الثاني

١٠ــ قوله «الوجود هوالأصيل دون المهيّة».

هذه المسألة استحدثت كمسألة فلسفيّة مستقلّة في عصر صدرالمتألّهين، ولم تكن قبل ذلك العصر معنونة استقلالاً حتّى في كتب الفلاسفة الإسلاميّين وإنّما توجد في مطاوي كلماتهم إشارات إليها، فكلمات أتباع المشّائين ظاهرة في القول بأصالة الوجود، و لعلّ أصرحها قول بهمنيار في التحصيل «الوجود حقيقته أنّه في الأعيان لاغير، و كيف لايكون في الأعيان ما هذه حقيقته؟!»[١] وقوله «والفاعل إذا أفاد وجوداً فإنّما يفيد حقيقته، و حقيقته موجوديّته، فقد بان من جميع هذا أنّ وجودالشئ هوأنّه في الأعيان لامابه يكون في الأعيان»[٢] كما أنّ كثيراً من كلمات الإشراقيين ظاهرة في القول بأصالة المهيّة[٣] و إن كانت هادفة إلى نفي زيادة الوجود على المهيّة في الأعيان و إلى اعتباريّة مفهوم الوجود، و كيف كان فقد يوجد من كلّ من الفريقين مايخالف القول المنسوب إليهم. وقدصرّح السيّد الداماد بأصالة الوجود في قوله «الوجود في الأعيان هوالتحقّق المتأصّل في متن الواقع خارج الأذهان»[٤] و كان صدرالمتألّهين نفسه في بدء الأمر قائلاً بأصالة المهيّة و كان شديدالذبّ عنها ــ على حدّ تعبيره[٥] ــ ثمّ رجع عنها و بالغ في إنكارها و الإصرارعلى أصالة

١ــ راجع التحصيل: ذيل الصفحة ٢٨٦.

٢ــ راجع نفس المصدر: ص ٢٨٤.

٣ــ راجع حكمة الإشراق: ص ٦٤ــ٦٧، والتلويحات: ص ٢٢ــ٢٣، وراجع الأسفار: ج ١، ص ٤١١.

٤ــ راجع القبسات: ص ٣٨.

٥ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٩.

الوجود بما لامزيد عليه. و اشتهر القول بأصالة الوجود بين من تأخر عنه حتى أنه لم يعرف في من يعبأبقوله قائل بأصالة المهيّة بعده. إلاّ أنّ المسألة لم تنقّح بعدُ حقّ التنقيح، ولم يحرّر محلُّ النزاع فيها حقّ التحرير، فترى الطالب يدرس المسألة فى كتب متعدّدة و يبحث عنها سنين طويلة ولايعرف الغرض من عقدها والنتيجة التي تترتّب على طرفيها. و أرجومن الله تعالى أن يتفضّل علينا بالتوفيق لتنقيحها و بيان لمّها و كشف القناع عن وجه سرّها وهو ولىُّ التوفيق.

و ينبغي قبل كلّ شئ توضيح معاني الألفاظ المأخوذة في عنوان المسألة، وهي الوجود والماهيّة والأصالة.

الوجود

أمّا الوجود فقديرادبه المعنى الحرفيّ الرابط بين القضايا والذي يرادفه في الفارسيّة «أست» و يقابله الوجود المحموليّ الصالح لجعله محمولاً في الهليّة البسيطة والذي أنكره ثلّة من متأخّري الفلاسفة الغربيّين. وقديرادبه المعنى المصدريّ المتضمّن للنسبة إلى الفاعل والذي يرادفه في الفارسيّة «بودن» ولايحمل على الأعيان إلاّحمل الاشتقاق. وقديرادبه اسم المصدر الفاقد في نفس مفهومه للنسبة إلى الفاعل والذى يرادفه في الفارسيّة «هستي» و يحمل على الأعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفيّة على مصاديقها الخارجيّة. وقديرادبه نفس الحقيقة العينيّة والذي يُحكى عنها بهذا المفهوم العامّ.

أمّا المعنى الحرفيّ فهو في الأصل اصطلاح منطقيّ للحكاية عن الرابطة بين المحمول والموضوع في القضايا الحمليّة، و واضح أنّه خارج من محلّ النزاع. و أمّا المعنى المصدريّ فهو مفهوم انتزاعيّ لا ثبوت لها في الخارج إلاّ باعتبار منشأ الانتزاع وليس محلّ البحث ههنا أيضاً. و أمّا المعنى الثالث فهوبما أنّه مفهوم يكون من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج، و هو أيضاً خارج عن محلّ البحث. فالوجود الذي يكون محلّ النزاع في هذه المسألة هوالمعنى الأخير أعني الحقيقة العينيّة التي يشار إليها بذاك المعقول الثاني.

قال في التحصيل: «فالموجودات معانٍ مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنّه موجود كذا، والموجود الذي لاسبب له، ثمّ يلزم الجميع في الذهن الوجودُ العامّ»[1] وقال: «الشئ من المعقولات الثانية —إلى أن قال— و كذا الذات، وكذلك الوجود بالقياس إلى

١—راجع التحصيل: ص ٢٨٣.

أقسامه»[١]. وقد عقد في الأسفار فصلاً عنوانه «في أنّ الوجود العامّ البديهيّ اعتبار عقليٌّ غير مقوّم لأفراده»[٢] وفصلاً آخر للمعقولات الثانية و كون الوجود منها[٣]. وينبغي التنبيه على أنّ هذا الوجود العامّ هو الذي يتكثّر بتكثّر إضافاته إلى الموجودات الخاصّة ويعبّر عن الكثرة الحاصلة بسبب الإضافات بحصص الوجود، وهي ليست إلاّ نفس هذا المفهوم المقيّد بحيث يكون التقيُّد داخلاً فيه والقيد خارجاً عنه.

ثمّ إنّك كثيراً ما تراهم يقابلون بين مفهوم الوجود و حقيقته، فلابدّ أن نشير إلى معنى الحقيقة.

الحقيقة

لفظة الحقيقة قد تستعمل مرادفة للمهيّة ومقابلة للوجود. قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «إنّه من البيّن أنّ لكلّ شيء حقيقةً خاصّةً هي مهيّته، ومعلوم أنّ حقيقة كلّ شيء الخاصّة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات»[٤]. وقال تلميذه في التحصيل: «الإنسانيّة في نفسها حقيقة ما، والوجود خارج عن تلك الحقيقة»[٥]. وقد تستعمل مرادفةً للوجود العينيّ، وهذا هو المراد بقولهم «حقيقة الوجود أصيلة دون مفهومه». وقد تستعمل في ألسنة العرفاء في مورد الواجب تبارك و تعالى في مقابل الوجود المجازيّ الذي ينسبونه إلى الممكنات. كما أنّ القائلين بوحدة الوجود في عين كثرته قد يستعملون «حقيقة الوجود» في الوجود الساري في جميع الموجودات سرياناً عينيّاً مشابهاً لسريان مفهوم الجنس في أنواعه سرياناً ذهنيّاً أو لسريان الكلّي الطبيعيّ في أفراده، كما أنّهم قد يخصّون «حقيقة الوجود» بأعلى مراتبه أعني مرتبة وجود الواجب تبارك و تعالى. وقد يستعمل الحقيقة مرادفة للكنه، كما يقال حقيقة الوجود مجهولة أي لا يدرك الذهن كنهه، وقد مرّت الإشارة إلى حقايق الموجودات بهذا المعنى في كلام بهمنيار[٦].

١ــ نفس المصدر: ص ٢٨٦.

٢ــ الأسفار: ج ١، ص ٣٧.

٣ــ نفس المصدر: ج ١، ص ٣٣٢ــ٣٣٧.

٤ــ راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

٥ــ راجع التحصيل: ص ١١، وص ٢٨٧.

٦ــ نفس المصدر: ص ٢٨٣.

المهيّة

أمّا لفظة المهيّة فهي مصدر جعليّ مأخوذ من «ماهو» وتستعمل بمعنى اسم المصدر في مايجاب به عن السؤال بـ «ماهو» وهومايناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً. وإن شئت قلت: قالب ذهنيّ كلّي للموجودات العينيّة، أوقلت: الحدّ العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة. وسيأتي كلام الأستاذ —مدّظلّه— في ذيل هذا البحث أنّ المهيّات ظهورات الوجود للأذهان. وقال في الأسفار في كلام له «فإنّ ماهيّة كلّ شئ هي حكاية عقليّة عنه وشبح ذهنيّ لرؤيته في الخارج وظلّ له»[1] وقال في موضع آخر: «فإنّ المهيّة نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقليّة والحسيّة»[2]، وقال في موضع آخر: «مهيّة الشئ عبارة عن مفهومه ومعناه»[3].

وقدشاع في لسانه أنّ المهيّات حدود الوجودات الخاصّة، كما أنّه قد يعبّر عنها بأنحاء الوجود، ونحن نرجّح تخصيص اصطلاح «الأنحاء» بما يحكى عنه بالمعقولات الثانية الفلسفيّة كالعليّة والمعلولية وغيرهما. وكيف كان فالمهيّة بهذا المعنى لايتّصف بها الواجب تبارك وتعالى لعلوّه عن الحدّ والقالب الذهنيّ ولاحتجابه عن العقول كاحتجابه عن الأبصار.

وللمهيّة اصطلاح آخر أعمّ، وهو «مابه الشئ هوهو» وبهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى أيضاً فيقال «الواجب مهيّته إنّيته» كما سيأتي البحث عنه[4].

الأصالة

وأمّا الأصالة فهي في اللغة مقابلة للفرعيّة، ويرادبها ههنا مايقابل الاعتبار بأحد معانيه، فلابدّ من الإشارة إلى معاني الاعتبار والمعنى الذي يقابل الأصالة هذه، فنقول: للأمور الاعتباريّة اصطلاحات متعدّدة[5]:

١— المعقولات الثانية المنطقيّة التي يكون عروضها واتّصافها كلاهما في الذهن،

١— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٣٦.

٢— نفس المصدر: ج ١، ص ١٩٨.

٦— نفس المصدر: ج ٣، ص ٤٩٧.

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

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

كالكلّية والجنسيّة والنوعيّة وغيرها.

٢ــ المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج، كالوجوب والإمكان وغيرهما. وتقابلها المعقولات الأولى وهي المفاهيم الماهويّة التي قد تسمّى بالحقيقيّة كالإنسان والشجر والحجر. ثمّ إنّهم ربما يصفون المقولات النسبيّة بأنّها اعتباريّة، فإن أُريد أنّها من المعقولات الثانية الفلسفيّة كان من هذا الاصطلاح، لكن على هذا لا يصحّ عدّها من الأجناس العالية، وإن أُريد أنّها مع كونها من المقولات الماهويّة توصف بالاعتباريّة كان اصطلاحاً جديداً، فتفطّن[1].

٣ــ المفاهيم الأخلاقيّة أو القيميّة التي لا تحكي عن حقايق عينيّة ولا ذهنيّة، بل تعتبر أوصافاً للأعمال كالحسن والقبح ــ في الأعمال ــ والوجوب والإباحة وغيرها ممّا يرتبط بعلم الأخلاق والفقه وسائر العلوم العمليّة. وربما ترجع إلى توسعة في المفاهيم الحقيقيّة كحسن الأشياء المحسوسة وقبحها ــ بناءً على كونهما أمرين حقيقيّين ــ أو في المعقولات الثانية الفلسفيّة كالضرورة الملحوظة بين العلّة والمعلول.

٤ــ المعاني المفروضة المعتبرة في ظرف الاجتماع التي تبتني عليها الحياة الاجتماعيّة كالرئاسة والمالكيّة والزوجيّة ممّا تشكّل موضوعاتٍ لمسائل الفقه وسائر العلوم العمليّة. ومآلها إلى استعارة المفاهيم الحقيقيّة لتأمين أغراض المجتمع.

٥ــ ما اصطلح عليه في هذا المبحث، وهو أن يكون تحقُّق الشئ بالعرض في قبال ما يكون تحقُّقه بالذات. فالقائل بأصالة الوجود يقول إنّ المتحقّق بالذات في الخارج هو الوجود وانّ الآثار الخارجيّة إنّما هي للوجود أصالةً وتنسب إلى المهيّة الموجودة بالعرض، والقائل بأصالة المهيّة يقول إنّ المتحقّق بالذات هو المهيّة وتلك الآثار تترتّب على المهيّة الموجودة حقيقةً وتنسب إلى وجودها بالعرض.

ولا يخفى أنّ المهيّة (بالحمل الشائع) أمر حقيقيّ على حسب الاصطلاح الثاني في عين أنّها أمر اعتباريّ على حسب الاصطلاح الأخير بناءً على القول بأصالة الوجود. ومن الواضح أنّ هذه المعاني كلّها غير الاعتبار بمعنى التوهّم ومجرّد الفرض الفارغ كأنياب الأغوال.

١ــ والعجب ممّن جمع بين كونها من المقولات والمعقولات الثانية كالسبزواريّ ــ ره ــ في شرح لمنظومة حيث مثل للمعقول الثاني بمعناه الفلسفيّ بالأبوّة التي هي من مقولة الإضافة (ص ٣٥).

تحرير محلّ النزاع

و بعد اتّضاح هذه المفاهيم يمكننا تحرير محلّ النزاع في المسألة فنقول: قد تبيّن أنّ الوجود بمعنى الرابط في القضايا وبمعناه المصدريّ ليس محلّ البحث و كذا مفهوم الوجود كمعقول ثان فلسفيّ و بما أنّه مفهوم، خارج عن محلّ النزاع. كما أنّ المراد بالمهيّة هو أوّل المعنيين المذكورين لها، و نؤكّد على أنّ عنوان «المهيّة» (أي المهيّة بالحمل الأوّليّ) الذي يعرض للمهيّات الخاصّة في الذهن، أمر اعتباريّ بلاشكّ حتّى عند القائلين بأصالة المهيّة[1]. كما أنّ كُلّ مهيّة خاصّة (أي المهيّة بالحمل الشائع كالإنسان مثلاً) في حدّ ذاتها ومن حيث هي تلك المهيّة ليست إلاّ نفسها، فليست موجودة ولا معدومة ولا أصيلة ولا اعتباريّة، أي لايوجد شيء من هذه المفاهيم في مفهومها، فلا تكون من هذه الحيثيّة أيضاً محلّ البحث.

و إنّما النزاع في أنّه بعد قبول الوجود المحموليّ و الاعتراف بصحّة القضايا الهليّة البسيطة، و بعد قبول أنّ حيثيّة الوجود غير حيثيّة المهيّة حيث إنّ المهيّة لايوجد في نفسها حيثيّة التحقّق و لذا يمكن سلب الوجود عنها، و بعد قبول أنّ تعدّد الحيثيّة إنّما هو في الذهن و إلاّ فلايوجد في الخارج حيثيّتان متمايزتان تكون احداهما بإزاء مفهوم المهيّة والأُخرى بإزاء مفهوم الوجود و أنّ زيادة الوجود على المهيّة إنّما هي في الذهن فقط و ليس في الخارج إلاّ أمر وحدانيّ و واقعيّة فاردة (إنّ الوجود عارض المهيّة ه تصوّراً و اتّحداهو يّة) فلا تكون كلتا الحيثيّتين أصيلتين، أقول: بعد قبول هذه المقدّمات الثلاث يقع النزاع في أن الذي يتّصف ذاتاً بالوجود والتحقّق بلا ارتكاب أيّ تجوّز دقيق فلسفي و بلا اعتبار واسطة في العروض هل هو المهيّة، فلايكون لمفهوم الوجود مصداق ذاتيّ في وعاء الأعيان و إنّما هو مفهوم يناله الذهن و يطلقه على الممكنات المتحقّقه في الخارج (بواسطة في الثبوت فقط) أو الذي يتّصف ذاتاً بالوجود والتحقّق هو حقيقة الوجود العينية وانما ينال العقل من الوجودات الخاصة صوراً عقلية هي مهياتها فيكونُ نسبة الوجود الى المهيّات بالعرض و بنوع من التجوّز الدقيق الفلسفيّ. و بعبارة أُخرى: هل لمفهوم الوجود حقيقة عينيّة في الخارج بإزاء هذا المفهوم بحيث يكون هي المتّصفة به ذاتاً و بلا واسطة في العروض، أو ليس في الخارج إلاّ المهيّات وهي التي تفيدها العلل المفيضة والوسائط في الثبوت وإنّما ينتزع العقل منها مفهوم الوجود و يعتبره كمعقول ثانٍ لها فلايكون بإزائه أمر عينيّ يتّصف به ذاتاً و بلا واسطة في العروض؟ وقد عنون المسألة في الأسفار هكذا: «فصل في أنّ للوجود حقيقة عينيّة»[2].

١ــ راجع المقاومات: ص ١٧٥، والمطارحات: ص ٣٦١.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٨.

وقد ظهر بذلك أنّ طرح النزاع إنّما يمكن في كلّ ذي مهيّة، وهي الموجودات الممكنة. «كلّ ممكن زوج تركيبٌ مركّب من مهيّة ووجود»[١] وأمّا الواجب تبارك وتعالى فليس له مهيّة بمعنى مايقال في جواب ماهو، وإطلاق المهيّة عليه هو بمعنى آخر أشرنا إليه. فلايرد على القائلين بأصالة المهيّة النقض بالواجب تعالى، لأنّه خارج عن محلّ بحثهم. لكن يتّجه إلزامهم بالقول بأصالة الوجود في مورد الواجب تبارك وتعالى، فيرد عليهم كلّ ما استشكلوه على القائلين بأصالة الوجود، كما سيأتي ذكر بعض شبههم.

الصلة بين هذه المسألة وسائر المسائل

لهذه المسألة صلات بمسائل كثيرة، وحسبك ماترى في كلمات صدر المتألّهين في كتبه المختلفة من اعتبار أصالة الوجود كمبنى أساسيّ لكثير من البراهين، وكذا في كلمات الأستاذ —مدّظلّه العالي— في مباحث كثيرة من هذا الكتاب وغيره. ولابأس بالإشارة إلى بعض هذه الصلات ليتّضح أهمّيّة هذه المسألة:

فأوّل مايترتّب على القول بأصالة المهيّة هو الالتزام بالفرق بين الأصيل في الواجب وفي الممكنات كما أشرنا إليه، كما أنّه يصعب على هذا القول نفي المهيّة عن الواجب، ويترتّب عليه الإشكال في نفي الجنس المشترك بينه وبين الممكنات وإثبات بساطة ذاته تعالى. كما أنّه يلزم عليه الإشكال في بيان ملاك الموجوديّة[٢] وتعيين ماهو المجعول من قِبل الفاعل المفيض[٣]. وكذلك مسألة التشخّص لاتجد حلاً صحيحاً في مذهب أصالة المهيّة، لأنّ ضمّ مهيّة كلّيّة إلى مهيّة كلّيّة أخرى لايوجب تشخّصها، بخلافها في مذهب أصالة الوجود، حيث إنّ التشخّص مساوق للوجود، والمهيّة تتشخّص به. كما أنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة يختلف بحسب القولين: فهذا الملاك على القول بأصالة المهيّة هو الإمكان الماهويّ، وعلى القول بأصالة الوجود هو نحو وجود الممكنات وفقرها الذاتيّ. وهكذا التبيين الصحيح للعلاقة بين العلّة والمعلول يتيسّر على القول بأصالة الوجود فقط. وكذا مسألة الوجود الرابط وكون المعلول عين الربط بالعلّة المفيضة، التي يصحّ عدّها بحقّ من أفضل منتوجات الفكر

١— راجع الفصل السابع من المقالة الاولى من الهيات الشفاء.

١— راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٤٩—٢٥٧.

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٩٦—٤٢١، وراجع تعليقة صدر المتألّهين على الشفاء: ص ١٧٧، و راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة من المتن، وراجع حكمة الإشراق: ص ١٨٦.

الفلسفيّ، هي من ثمرات القول بأصالة الوجود. كما أنّ القول بمراتب الوجود ومايترتّب عليه من استناد المعلول إلى العلل المتعدّده طولاً من مختصّات هذا القول، وكذلك القول بالحركة الاشتداديّة والقول باتّحاد العالم والمعلوم يبتنيان عليه. وهكذا العلاقة بين المادّة والصورة واتّحادهما تجد تبييناً صحيحاً في القول بأصالة الوجود إلى غيرذلك.

وهناك مسألتان لهما شأن خاصّ في الارتباط بهذه المسألة، ومن الجدير أن نفرد كلاماً بصدد تبيين الصلة بينهما وبين هذه المسألة.

صلتها بمسألة الوجود الذهنيّ

سيأتي في مبحث الوجود الذهنيّ قولهم «إنّ المهيّة بوحدتها الماهويّة محفوظة في الوجودين: الذهنيّ والخارجيّ» وهذا القول يتضمّن الاعتراف بوجود المهيّة في الخارج، فيوهم أنّه دليل على أصالتها. وربما يشتبه الأمر على الطالب فيزعم أنّ بين القول بأصالة الوجود والقول بتحقق المهيّة في الخارج تهافتاً. ومن ناحية أخرى فإنّ اتّصافها بالوجودين وانحفاظها في الوعائين ربما يجعل دليلاً على اعتباريّتها إذلو كانت أصيلة وكانت هي الحقيقة العينيّة لم تتجاف عن موطنها الخارجيّ بحلولها في الذهن واتّصافها بالوجود الذهنيّ. كما أن حقيقة الوجود ــ بناءً على القول بأصالة الوجود ــ لا تنتقل إلى الذهن، ولهذا فإنّ الذهن قاصر عن نيل الحقايق العينيّة والوصول إلى كنهها، ويعبّرون عن ذلك بأنّ الوجود ليس له صورة عقليّة كما ستأتي الإشارة إليه.

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

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

لكن تعدّد اعتبارات المهيّة لايوجب انقلابها، والقول بكون العلم مجرّد الاضافة غيرصحيح كما سيتّضح في محلّه.

صلتها بمسألة الكلّي الطبيعيّ

والصلة بين المسألتين وثيقة جداً، وليس من الجزاف اعتبار القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج من أعمق جذور القول بأصالة المهيّة. ولهذا نبدأ بإلقاء ضوء على مسألة الكلّي الطبيعيّ فنقول: إنّ من أقدم المباحث الفلسفيّة هو مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج التي تشكّل محوراً لكثير من المناقشات الفلسفيّة. والذي دعاهم إلى البحث عنه هو أنّ كلّ علم برهانيّ فإنّما يبحث عن أمور كلّية، فالجسم والحيوان والنبات والإنسان وغيرها أمور كلّية، فكان من اللازم أن يبحث عن الكلّيات وكيفيّة تعرّف الإنسان عليها وتقييم هذه المعرفة. فقال قوم بأنّ الكلّيات أسماء عامّة للأمور الجزئيّة شأنها شأن المشتركات اللفظيّة ولا واقعيّة لها وراء الجزئيّات لا في الخارج ولا في الذهن، واشتهروا بالاسميّين؛ وقال قوم بأنّ لها مفاهيم ذهنيّة هي علامات عقليّة للجزئيّات العينيّة فلها واقعيّة في الذهن فقط؛ وقال أفلاطون بوجود المُثُل العقليّة وأنّ معرفة الكلّيات كانت حاصلة للنفس قبل تعلّقها بالبدن بسبب مشاهدة المُثُل، ثمّ نسيتها عند هبوطها إلى البدن، ثمّ تتذكّرها حين الإحساس بالجزئيّات التي هي أظلال للمُثُل. وأنكر ذلك أرسطو وقال بأنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده، وأنّ المعرفة بها تحصل بتجريد الإدراكات الجزئيّة. واشتهر هذا القول بين الفلاسفة الإسلاميّين[1] وجرت مناقشات حول تفسيره ممّا أسفر عن رجوعه إلى القول الثاني بجعل معنى وجوده بوجود الأفراد أنّه موجود بالعرض والمجاز، فليس له وجود حقيقيّ في الخارج، وإنّما يعتبر العقل وجوداً له اعتباراً[2].

وقد نهض شيخ الإشراق بنقد أُصول المشّائين وهدم كثير من قواعدهم والتأكيد على وجود العلوم الحضوريّة، وانفتح بذلك باب المناقشة في الأُصول الحكميّة المتلقّاة بالقبول. حتّى وصلت النوبة إلى صدر المتألّهين، فقام بدوره الجبّار في إحياء الفلسفة الإلهيّة وإقامة الحكمة المتعالية على أُسس جديدة ونقد قواعد المشّائين والإشراقيّين جميعاً. وقد مال في هذه المسألة إلى مذهب الأفلاطونيّين[3]، بل سبقهم في القول بتجرّد مطلق الإدراك وتبعه الأُستاذ —مدّظلّه العالي— فصرّح بأنّ الإدراك مطلقاً إنّما هو بنيل الحقايق المجرّدة التي هي أشدّ وجوداً من المادّيات بل هي في مرتبة عللها كما سيأتي كلامه في باب العلم.[4]

١— راجع الفصل الثاني من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء، وراجع القبسات، ص ١٥٥—١٦٢.

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

٣— راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٨٩ وص ٣٠٧.

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

ولـمّـا كان الكلّي الطبيعيّ هي المهيّة لابشرط و كان اتّصافه بالكلّية باعتبار عروض هذاالوصف لها في الذهن[١]، التقت المسألتان: مسألة وجود الكلّي الطبيعي في الخارج و مسألة أصالة المهيّة أو اعتباريّتها. وقد بُذلت جهود من قِبل القائلين بأصالة الوجود للتوفيق بين القول باعتباريّة المهيّة والقول بوجودالكلّي الطبيعيّ في الخارج ممّايرجع إلى ما أشرنا اليه من أنّ اتّصاف الكليّ الطبيعيّ —وهي المهيّة— بالوجود إنّما هوبالعرض لا بالذات[٢].

تحقيق المسألة

ولنقدّم لتحقيق المسألة كلاماً في كيفيّة تعرّف الذهن على المهيّات، فنقول: العلم على قسمين: حضوريّ هووجدان المعلوم نفسه، وحصوليّ هوحصول صورة ومفهوم له في الذهن. فإذا علمنا بشيْ علماً حضورياً —كما في علمنا بأنفسنا وقواها وأفعالها المباشرة وانفعالاتها —نجد نفس الواقعيّة العينيّة بلا وساطة صورة ومفهوم، وبلا تحليل وتفسير. وفي ذلك الشهود الحضوريّ لايوجد موضوع ولامحمول ولاحكم، وإنّما هووجدان الواقع على ماهو عليه. وأمّا إذا علمنا بشيْ علماً حصوليّاً انعكس عنه صورة جزئيّة حسّيّة أوخياليّة ومفهوم كلّيّ في الذهن، ويسمّى ذلك المفهوم الكلّي بالمهيّة، وقد تعمّم الى الصورة الجزئية ايضاً كما رأينا في كلام صدرالمتألّهين[٣]. لكن المفهوم التصوّريّ بما أنّه تصوّر بسيط ساذج لايكفي لحكاية الواقع إلاّ إذا انضمّ إليه مفهوم آخر واتّحدا بمعونة الحكم في شكل علم تصديقيّ، ومن هنا يحصل تحليل المعلوم إلى ماهيّة ووجود يجعل الأوّل منهما موضوعاً والثاني محمولاً فيتشكّل منهما هليّة بسيطة كقولنا «الإنسان موجود» ويؤخذ عنها تركيب إضافيٌّ كقولنا «وجود الإنسان». وهذا التحليل هومنشأ قولهم «كلُّ ممكن زوج تركيبيّ مركّب من مهيّة ووجود» وقولهم «الوجود زائد على المهيّة وعارض لها».

قال في الأسفار: «لانزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود والمهيّة إنّما هو في الإدراك لا بحسب العين»[٤] وقال أيضاً: «مغايرة المهيّة للوجود واتّصافها به أمر عقليٌّ إنّما يكون

١ــ راجع التحصيل: ص ٥٠٤.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٨، ٣٩، وص ٢٧٢ــ٢٧٣ وص ٣٣٤ــ٣٣٥ مع تعليقة السبزواريّ عليها، وج ٢، ص ٣٦.

٣ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩٨.

٤ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٦٧.

في الذهن لا في الخارج»[١] وقال في موضع آخر «وليس معنى عروض الوجود للمهيّة إلاّ المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما أمراً واحداً في الواقع»[٢].

وتستخلص من هذا التحليل لكيفيّة تكوّن المهيّة إلى أنّ موطن المهيّة هو الذهن بما أنّه ظرف للعلوم الحصوليّة، ولولا هذه العلوم لم يكن للمهيّات عين ولا أثر، كما أنّه لا خبر عنها في العلوم الحضوريّة التي هي وجدان الواقعيّات العينيّة. ومن هنا فقد يحدس الفطن أنّ المهيّة ليست إلاّ أمراً ذهنياً تحكى به الحدود المشتركة بين موجودات متّفقة الحقيقة، وليس لها أصالة وإلاّ لم تكن تابعة لأذهاننا ولا خاصّة بنوع معيّن من علومنا ولما كانت مفقودة في علومنا الحضوريّة التي يشاهد فيها الواقع على ما هو عليه.

لكن لقائل أن يعكس الأمر فيقول: لا يوجد في العلم الحضوريّ أثر من مفهوم الوجود، ولو كان عدم هذا الوجدان أمارة الاعتباريّة لم يكن الوجود أيضاً أصيلاً. **والجواب** أنّ مفهوم الوجود أمر اعتباريّ بلا شكّ كما قرّرنا في تحرير محلّ النزاع، والكلام في أنّ هذا المفهوم هل هو اعتبار عقليّ طارئ على المهيّة وليس بإزائه أمر عينيّ هو المصداق الذاتيّ لهذا المفهوم، أو هو حاكٍ عن الواقعيّة العينيّة التي هي مصداق ذاتيّ له تتّصف به بلا واسطة في العروض، وإنّما المهيّة هي انعكاس ذهنيّ للموجود المحدود بما أنّه محدود وحاكية عن حدوده، والعقل يعتبر لها الوجود بما أنّها مرآة له بحدوده ويكون اتّصافها بالوجود بالعرض. وبعبارة أخرى: إنّ العقل يعتبر للصورة الإدراكيّة محتوى داخليّاً متّحداً بالوجود العينيّ ومشتركاً بينه وبين الوجود الذهنيّ، والحال أنّه ليس في الخارج إلاّ نفس الوجود العينيّ كما أنّه ليس في الذهن إلاّ نفس الوجود الذهنيّ، والمصحّح لهذا الاعتبار هو مرآتيّة الصورة الإدراكيّة للموجود العينيّ وحكايتها عن حدوده ومشخّصاته الذاتيّة.

فإن قيل: فعلى هذا لا يصحّ حمل الوجود على المهيّة، ولا حمل المهيّة على الواقعيّة العينيّة التي هي على الفرض مصداق ذاتيّ لمفهوم الوجود بمعنى أنّه يصدق عليها بلا واسطة في العروض، فلا يصحّ أن يقال «الإنسان موجود» ولا أن يقال «هذا الموجود إنسان» وهذا سفسطة واضحة!

قلنا: لا شكّ في صحّة هاتين القضيّتين وكون الألفاظ مستعملة في معانيها الحقيقيّة و

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٦ــ٦٠، وص ٢٤٣ــ٢٤٥، وراجع المباحث المشرقية: ج١، ص ٢٣ــ٢٥، وراجع الشوارق: ص ٢٦ــ٣٤.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٥٠.

كون الهيئة التركيبيّة مستعملة في ما وضعت له حسب عرف المحاورة، إلاّ أنّ الاتّحاد المستفاد من الحمل أعمُّ من أن يكون اتّحاد أمرين حقيقيّين حسب عرف الفلسفة أو أمرين اعتباريّين كذلك أو أمر حقيقيّ وآخر اعتباريّ. والقائل بأصالة الوجود يرى أنّ معنى حمل الوجود على المهيّة بحمل الاشتقاق أو حمل ذي هو حسب الدقّة الفلسفيّة أنّ في الخارج وجوداً خاصّاً ينال الذهن هذه الصورة العقليّة منه وينظر بها إليه، فيتعلّق بهذا المفهوم العقليّ وجود خاصّ في الأعيان، وأنّ معنى حمل المهيّة على الوجود الخاصّ أنّ لوجوده خصوصيّة تنعكس في الذهن بصورة هذا المفهوم، ومن هنا صحّ تعريف المهيّة بأنّها قالب مفهوميّ للموجود المحدود بما أنّه محدود. ولمّا كانت هذه الصورة العقليّة والقالب المفهومي مرآة لحدود هذا الموجود لم تكن منظوراً إليها بالنظر الاستقلاليّ بل كانت منظوراً بها وفانية في محكيّها، فيعتبر أنّها نفس المحكيّ، وهذا هو ملاك اعتبار العقل ثبوت المهيّة في الخارج و اتّحادها بالوجود، كما أنّه بعينه ملاك اعتبار الكلّي الطبيعيّ في الخارج بعرض وجود أفراده.

١١ــ قوله «إنّا بعد حسم أصل الشكّ...»

شروع في إثبات أصالة الوجود، وبيانه هذا يشتمل على ثلاثة مطالب: الأوّل مغايرة الوجود للمهيّة، والثاني عدم صحّة أصالتهما معاً، والثالث هو البرهان على أصالة الوجود.

وحاصل ماذكره في المطلب الأوّل أنّا بعد ردّ السفسطة وقبول إمكان معرفة الواقعيّات نحكم عليها بحكمين متغايرين: أحدهما اشتراكها في أصل الواقعيّة، وثانيهما تمايزها بأمور مختصّة. والحيثيّة الأولى هي حيثيّة كونها موجودة، والثانية هي حيثيّة كونها إنساناً أو فرساً أو شجراً أو... ولا يمكن إرجاع إحداهما إلى الأخرى لضرورة مغايرة الأمر المشترك للأمر المختصّ، فالمهيّة غير الوجود.

ولقائل أن يقول: إنّ جهة التمايز بين الموجودات لا تنحصر في الاختلاف الماهويّ، كيف وكلُّ فرد من أفراد مهيّة واحدة يتميّز عن سائر الأفراد، ومثل هذا التمايز لا يرجع إلى التمايز الماهويّ. وغاية ما يمكن أن يقال في دفعه أنّ المراد بالحيثيّة المختصّة هنا هي الحيثيّة التي لا توجد في الموجودات المختلفة الحقايق، فتأمّل.

وحاصل ماذكره في المطلب الثاني أنّا نعلم أن ليس لشيء واحد إلاّ واقعيّة واحدة، فلا تكون كلتا الحيثيّتين أصيلتين، فلابدّ من كون إحداهما منتزعة عن الأخرى. ويرجع ذلك إلى اتّحاد المهيّة والوجود في وعاء الأعيان، وإلاّ فلو كانت المهيّة حيثيّة متمايزة في الخارج لصحّ

اتّصافها بالوجود ولزم تحليلها مرّة أخرى إلى حيثيّتين وهكذا، فلزم كون واقعيّة واحدة واقعيّات غير متناهية!

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

وحاصل ماذكره في المطلب الثالث أنّ حيثيّة المهيّة لا تأبى بنفسها عن عدم الواقعيّة بخلاف حيثيّة الوجود، فيستنتج أنّ الوجود هو الأصيل، أي حقيقة الوجود العينيّة هي التي ينتزع عن حاقّ ذاتها مفهوم الوجود وتكون هي المصداق الذاتيّ لها والذى يحمل عليها مفهوم الموجود بلاواسطة في العروض. وقريب منه ماذكره في الأسفار.[1]

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

ثمّ أخذ في ردّ بعض الشبهات التي أوردت على أصالة الوجود، وقد تعرّض لها في الأسفار[2]. فالشبهة الأولى مبتنية على أن معنى «موجود» ماله وجود، فلوكان الوجود أمراً عينيّاً كان متّصفاً بـ «موجود» ومعنى هذا الاتّصاف أنّ له وجوداً، فينقل الكلام إلى وجوده، وهكذا فيتسلسل.

والجواب أنّ معنى «موجود» في عرف الفلسفة أعمّ من أن يكون المتّصف به نفس الوجود بحيث يكون الوصف عين الموصوف، أو أمراً يتّصف به بحيث يكون الوصف زائداً على الموصوف. وهذا نظير «العالِم» الذي هو أعمّ من أن يكون نفسه عين العلم أو يكون العلم أمراً خارجاً عن ذاته. وليس يلاحظ في هذا الاستعمال شؤون اللفظ من كونه مشتقّاً ودلالة المشتقّ على ذات متّصفة بالمبدء ــ على ماقيل بصرف النظر عن المناقشات ــ ومن اقتضاء اسم المفعول وقوع المبدء على شيء بعد صدوره عن غيره[3]، إلى غير ذلك. و خصوصيّة مصداق هذا المعنى العامّ في مورد الوجود هي عينيّة الصفة للموصوف، فمعنى كون الوجود موجوداً أنّ حقيقته هي الموجوديّة، كما أنّ خصوصيّة مصداقه في مورد المهيّات

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٨ــ٣٩، وذكر برهاناً آخر على أصالة الوجود أيضاً فراجع ج ١، ص ٦٧. وقد نقل في المطارحات حجّة على أصالة الوجود و ردّ عليها فراجع المطارحات: ص ٣٤٥ و ٣٤٧.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٩ــ٤٤، وص ٥٤ــ٦٣.

٣ــ قال شيخ الإشراق في نظير هذا المقام: «والذى أوقعهم في ذلك ماتوهّموا بسبب اللفظ ــ إلى أن قال ــ وما بسبب اللفظ أمره سهل» راجع المطارحات: ص ٢٠٩.

هي مغايرة الصفة للموصوف في التحليل العقليّ، فلايلزم الاشتراك اللفظيّ فيه.

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

منشأ هذه المغالطة هوالاشتراك اللفظيّ في لفظة الباء في «بذاته» فالمراد بكون وجود الواجب تباركوتعالى «بذاته» أنّه بمقتضى ذاته، فالباء فيها للسببيّة، والمراد بسببيّة الذات لوجوده نفي سببيّة الغير، نظير قولنا «فعلته بإذني» نعني عدم الاحتياج إلى إذن الغير. و أمّا قولهم «الوجود موجود بذاته» فرادهم أنّ الموجود وصف للوجود بحال نفسه لا بحال متعلّقه كما في المهيّة. و بعبارة أخرى: معنى أنّ الواجب تعالى موجود بذاته، أنّه لا يحتاج في الاتّصاف بالموجوديّة إلى واسطة في الثبوت، و معنى أنّ الوجود ــ مطلقاً ــ موجود بذاته، أنّه سواءٌ كان محتاجاً إلى الواسطة في الثبوت كما في الممكنات أو كان مستغنياً عنها كما في الواجب تعالى لا يحتاج إلى واسطة في العروض، بخلاف المهيّة.

١٤ــ قوله «و يردّه أنّ صيرورة المهيّة الاعتباريّة...»

وللقائل بأصالة المهيّة أن يقول: إنّ المهيّة في مقام ذاتها (أي في المقام الذي يحمل عليها ما يحمل بالحمل الأوّليّ) ليست إلاّ نفسها، فلا تكون أصيلة ولا اعتباريّة، و أمّا في المقام الذي يقال إنّها أصيلة فليس اتّصافها بالأصالة لأجل انتزاع مفهوم اعتباريّ عنها، بل بجعل الجاعل إيّاها (و هذا ما أشرنا إليه من الصلة بين هذه المسألة و مسألة الجعل).

١٥ــ قوله «و يردّه أنّ الانتساب المذكور...»

الأحسن في ردّ المحقّق الدوانيّ أن يقال: إن أُريد بالانتساب المذكور الإضافة المقوليّة فهي نسبة دائرة بين شيئين متكافئين، فإن فرضت المهيّة أمراً متأصّلاً في مقام علم الباري ــ تباركوتعالى ــ حصلت النسبة بينها و بين الذات في ذلك المقام الشامخ، ولا يوجب هذه الإضافة تحقّقها في الخارج، و إن فرضت أمراً موجوداً في خارج الذات فجعل الإضافة مناط تأصّلها يستلزم الدور، لأنّ المفروض أنّ تحقّقها يكون بنفس الإضافة، و هي لا تتحقّق إلاّ بتحقّق طرفيها. مضافاً إلى أنّ الحقّ أنّ هذه الإضافة المسمّاة بالمقوليّة أمر اعتباريّ فلا يحصل بسببه أمر أصيل في الخارج. و إن أُريد بهذا الانتساب الإضافة الإشراقيّة التي هي عين المضاف فيرجع ذلك إلى القول بأصالة الوجود و كونه ذامراتب، أي انّ وجود الممكنات هونفس الربط بالوجود الإلهيّ.[1]

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٧١ــ٧٤.

١٦ ــ قوله «انّ كلّ مايحمل على حيثيّة المهيّة فإنّما هو بالوجود»

حاصل ما أفاده ــ مدظلّه ــ أنّ المهيّة بناءً على اعتباريّتها لاتحقّق لها بالذات في ظرف من ظروف الواقع، سواءً في الذهن أوالعين، وإذا لم يكن لذاتها ثبوت إلاّ بعرض الوجود فلايثبت لهاشيء أيضاً إلاّ بعرضه. وهذا وجيه في كلّ ما يحمل عليها بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتّحاد في الوجود، وأمّا مايحمل عليها بالحمل الأوّلي كالحدّ التامّ وحمل الجنس والفصل عليها ــ بناءً على كونه حملاً أوّلياً ــ فلايشترط فيه وجود الموضوع. والمهيّة وإن كانت لا تعرى عن الوجود أبداً إمّا في الذهن وإمّا في الخارج لكنّه لاينا في عدم لحاظ الوجود وقصر الالتفات إلى نفس المفهوم بما أنّه مفهوم، فيحمل عليها ذاتيّاتها بالحمل الأوّليّ. وقولهم «إنّ المهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي» يقتضي وقوع الذات والذاتيّات في المستثنى، فيصحّ حملها عليها من غير لحاظ وجود لها.

١٧ ــ قوله «ولا اندراجاً تحت شيء»

الاندراج المنفيُّ عن حقيقة الوجود هو ما كان من قبيل اندراج الأفراد تحت المهيّات النوعيّة أو من قبيل اندراج الأنواع تحت الأجناس لاما كان من قبيل اندراج الوجودات الخاصّة تحت العناوين الانتزاعيّة أو المعقولات الثانية، كالاندراج تحت عنوان العلّة وعنوان المعلول وعنوان ما بالفعل وعنوان ما بالقوّة و... ولا كانطباق عنوان الواحد والشيء و... عليها.

١٨ ــ قوله «ويتبيّن أيضاً أنّ الوجود بسيط في ذاته»

الكلام في بساطة الوجود قد يقع باعتبار مفهومه، بمعنى أنّ مفهومه ليس مفهوماً نوعياً قابلاً للتحليل إلى جنس وفصل، ولااعتباريّاً مركّباً من مفهومين كيفما فرضا، وهو واضح جدّاً. لكن هذه البساطة لاتختصّ بمفهوم الوجود، فهناك مفاهيم بسيطة أُخرى كالأجناس العالية ــ على ما قيل ــ وكمفهوم العدم. وقد يقع الكلام في بساطة حقيقته العينيّة. ثمّ إنّه قد يراد بالحقيقة هذه وجود الواجب تبارك وتعالى على ما هو مصطلح العرفاء، أو أعلى مراتب الوجود على القول بكونه حقيقة واحدة ذات مراتب لاستقلال تلك المرتبة على الإطلاق، فيكون البحث عن بساطتها بحثاً إلهيّاً خاصّاً، وليس هنا موضع طرحه؛ وقد يراد بها كلّ مراتب الوجود على كثرتها كما عقد في الأسفار فصلاً «في أنّ الوجودات

هويّات بسيطة»[١] وقد يُدّعىٰ أنّ للوجود طبيعة مرسلة شامله لكلّ الوجودات الخاصّة بصرف النظر عن كثرتها و خصوصيّاتها فيجري البحث حول تلك الطبيعة المرسلة وبساطتها، و لعلّه ناشئ من قياس الوجود وشؤونه على المهيّة و أحكامها فيتوهّم أنّ للوجود حقيقة كلّية يصحّ البحث عنها من حيث هي بصرف النظر عن الوجودات الخاصّة و إثبات أحكام لها باعتبار تلك الحيثيّة، ولعمري هذه مزعمة ناشئة من رسوبات أصالة المهيّة في الأذهان. و ربما تتراءى من بعض كلمات صدرالمتألّهين أيضاً حيث قال «إنّ الوجود لايمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينيّة خارجيّة، أو ذهنيّة فعليّة، أو عقليّة تحليليّة»[٢].

و كيف كان فالذي ينبغي طرحه هو بساطة كلّ وجود عينيّ بما أنّه وجود عينيّ. فالمراد ببساطة كلّ وجود عينيّ إمّا أن يكون نفي تركّبه من مادّة و صورة خارجيّتين كما يعتقدون في الأجسام، و إمّا أن يكون نفي تركّبه من مادّة و صورة عقليّتين كما يقال عن الأعراض والمجرّدات، و إمّا أن يكون نفي تركّبه من أجزاء مقداريّة كما يوجد في الكميات والمتكمّمات، و إمّا أن يكون نفي تركّبه من جنس وفصل، كما في جميع المهيّات المركّبة.

أمّا الأخير فيثبت على ضوء نفي صفات المهيّة عن حقيقة الوجود؛ كما أشار إليه الأستاذ —مدّظلّه— في الأمر الثاني، مضافاً إلى أنّ الموطن الأصليّ للجنس والفصل هوالذهن وإنّما ينسبان إلى المهيّة الخارجيّة بعد اعتبار العقل ثبوتاً للمهيّة في الخارج، وإلى أنّهما اعتباران للمادّة والصورة إذا لوحظتا لابشرط —على ماقيل—. والحاصل أنّ نفي الجنس والفصل عن حقيقة الوجود لايحتاج إلى كثير مؤونة.

و أمّا نفي تركّب الوجود العينيّ عن المادّة والصورة الخارجيّتين والعقليّتين و من الأجزاء المقداريّة فليس ممّا يتيسّر بمثل ماجاء في المتن من البيان، فإنّ العيان يشهد بحصول هذه التركّبات في أنواع من الموجودات الخارجيّة[٣] ماسوى الواجب تباركوتعالى، ولايجدي إسنادها إلى المهيّات بعد ماعرفنا أنّ كلّ مايثبت للمهيّات الموجودة من المحمولات فإنّها ثابتة لها بعرض الوجود، ومعناه أنّها ثابتة للوجود أوّلاً و بالذات، وللمهيّة ثانياً و بالعرض.

وإليك بياناً يبتني على ثلاث مقدّمات متقنة و مسلّمة عندالقوم، و إن كان ينتهي إلى نتائج لا تنطبق على بعض آرائهم. أمّا الأصول الثلاثة فهي:

١—راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٠.

٢—راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٣.

٣— وقد صرّح صدرالمتألّهين في موارد بوجود الأجزاء للوجودات الخاصة، منها في آخر مبحث التشكيك، فراجع الأسفار: ج ١، ص ٤٤٦.

ألف) إنّ الوجود مساوق للوحدة[1]، فكلُّ موجود بما أنّه موجود يكون واحداً، حتّى أنّ كلّ عدد— إذا قلنا بأنّ للعدد وجوداً حقيقيّاً— فهو واحد من حيث إنّه عدد موجود، و إن كان قابلاً للانقسام إلى أعداد و آحاد، كما أنّ كلّ امتداد فهو واحد من حيث إنّه امتداد موجود، و إن كان قابلاً للانقسام إلى امتدادات جزئيّة. لكن بحصول الانقسام ينعدم العدد المفروض والامتداد السابق ويحصل أعداد أو آحاد و امتدادات جديدة يكون لكلّ واحد منها وجوده الخاصّ و يكون واحداً من حيث إنّه موجود.

ب) إنّ الوجود مساوق للفعليّة، فكلّ موجود من حيث إنّه موجود يكون بالفعل، و إن كان بالقوّة بالقياس إلى موجود آخر سيوجد بعده على طول الخطّ. حتّى أنّ القوّة والاستعداد إذا اعتبر أمراً حقيقيّاً كان موجوداً بالفعل، فكلّ مالافعليّة له مطلقاً لايكون موجوداً حقيقةً.

ج) إنّ فعليّة كلّ شئ و شيئيّته يكون بصورته لابمادّته. فوجود كلّ شئ في الحقيقة هو وجود صورته التي بها هوهو. أمّا المادّة أو المواد التي توجد تحت الصورة فإن كان لها فعليّة كان لها صورتها الخاصّة بها و يلزم تراكب الصور كمانذهب إليه على ما سيأتي في محلّه، و كان نسبة الوجود الواحد إلى المجموع من المادّة والصورة بنوع من المسامحة، و إن لم تكن لها فعليّة لم تكن موجودة حقيقةً بمقتضى القاعدة الثانية.

و على ضوء هذه المقدّمات نستنتج أنّ وجود كلّ شئ وجود واحد لا تكثّر فيه من حيث إنّه موجود حقيقةً و بسيط لاتجزّي فيه بالفعل. أمّا الكميات فوجود كلّ واحد منها وجود واحد بسيط لكنّه قابل للتبدّل إلى وجودين أو أكثر بانعدام الوجود الأوّل و حصول وجودات أُخرى يكون كلّ واحد منها بدوره واحداً بسيطاً. و أمّا الجسم المركّب من المادّة والصورة فالأمر يدور بين كونه موجودين يكون كلّ واحد منها غير مركّب من شئ أو كونه موجوداً واحداً هو الصورة و يكون المادّة موجودة فيه بالقوّة أو بحسب التحليل العقليّ. و أمّا المادّة والصورة العقليّتان فإنّهما تحصلان في الذهن بتحليل من العقل، ولايسري هذا التركّب إلى الخارج، فلايتركّب الوجود العينيّ منهما. نعم، لابأس باعتبار معنى أخصّ للبساطة يختصّ بها بعض الموجودات كالعقول، كما لابأس باعتبار معنى أدقّ لايوجد فيه تركّب من مهيّة و وجود و يختصّ بالواجب تبارك و تعالى.

١٩— قوله «فليس هناك إلّا حقيقة واحدة»

الذي يستنتج من عدم تمايز الوجود عن المهيّة في الخارج و انحصارما في الخارج

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

في الوجود هو أنّه لايوجد في متن الواقع إلاّ الوجود، فليس للمهيّة حقيقة عينيّة أصيلة، أمّا أنّ الوجود هل هو حقيقة واحدة في نفسه أو حقائق متباينة فهو أمر سيتعرّض له في الفصل الآتي، وبعد إثبات وحدة حقيقته هنالك تصل النوبة إلى بيان أنواع التكثّر الذي ينسب إليه، ومنها مايكون بعرض المهيّات، فتبصّر.

٢٠ــ قوله «فللتصديقات النفس الأمريّة...»

لاريب أنّ ملاك صدق القضايا إنّما هو مطابقتها لمحكيّاتها، فإن كانت القضيّة حاكية عن ثبوت أمر خارجيّ لموضوع ثابت في الخارج بالفعل كما في القضايا الخارجيّة اعتبر مطابقتها للخارج، وأمّا في غيرها ففي اعتبار المطابقة شيء من الغموض، وذلك في أربعة موارد:

أحدها القضايا الحقيقيّة التي لا تكون جميع أفراد الموضوع فيها متحقّقةً بالفعل في الخارج، مثل «كلُّ إنسان ضاحك» فمن المعلوم عدم تحقّق جميع أفراد الإنسان في الخارج في زمان واحد، فلايمكن اختبار مطابقة هذه القضايا للواقع العينيّ، فيقال إنّها مطابقة لنفس الأمر[١]، وقد يقال بأنّ مرجع هذه القضايا إلى القضايا الشرطيّة فيكون معناها: كلّما تحقّق الموضوع في الخارج تحقّق محموله، وهو ليس ببعيد خلافاً لصدر المتألهين[٢]، ولكن ينقل الكلام إلى ملاك صدق الشرطيّات وتعيين وعاء تحقّق العلاقة اللزوميّة أو العناديّة[٣].

وثانيها القضايا الذهنيّة التي تحكي عن ثبوت محمولات ذهنيّة لموضوعات كذلك كالحكم بأنّ الكليّ ينقسم إلى ذاتيّ وعرضيّ، وأنّ الذاتيّ ينقسم إلى نوع وجنس وفصل، وأنّ العرضيّ ينقسم إلى عامّ وخاصّ، وكذا سائر القضايا المتشكّلة من المعقولات الثانية المنطقيّة. وفي مثل هذه القضايا أيضاً يقال إنّها مطابقة لنفس الأمر[٤]، وحيث إنّها لاتحكي إلاّ عن أمور ذهنيّة يشكل كيفيّة مطابقة المفاهيم الذهنيّة لها، وينحلّ الإشكال بفهم مراتب الذهن وكون بعضها بالنسبة إلى بعض بمنزلة الذهن إلى الخارج في الحكاية.

١ــ راجع الشوارق، المسألة الرابعة من الفصل الأوّل، ص ٣٩.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣١٤.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٤٠.

٤ــ راجع المسألة الثلاثين من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ١١٣.

و **ثالثها** القضايا التي تثبت أحكاماً اعتباريّة من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة لموضوعات حقيقيّة أو اعتباريّة، كالحكم بأنّ الإنسان ممكن، وبأنّ الممكن يحتاج إلى العلّة، وبشأن هذه القضايا أيضاً يقال انّ ملاك صدقها هو مطابقتها لنفس الأمر. ومرجع ذلك إلى أنّ الواقع الخارجيّ يكون بحيث ينتزع العقل عنه هذه المعقولات.

و **رابعها** القضايا التي تكون موضوعاتها عدميّة أوممّا يستحيل وقوعه في الخارج كقولهم «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» و «شريك الباري ممتنع» وقد ركّز الأُستاذ —مدظلّه— على هذا القسم وتصدّى لتفسير مايقال بشأنها من أنّها مطابقة لنفس الأمر. وحاصله تبعيّة تلك القضايا لقضايا وجوديّة بإزائها وكون صدقها تابعاً لصدق القضايا المتبوعة[1].

هذا كلّه في القضايا الموجبة، وأمّا القضايا السالبة فإن قلنا انّ مغزاها سلب الحكم كان الأمر سهلاً، وإلاّ احتاجت إلى توجيه مشابه لما ذكر في القسم الرابع[2]. وجدير بالذكر أنّه قد يستعمل «نفس الأمر» مرادفاً للواقع ومقابلاً لوعاء الاعتبار[3]، كما أنّه قديعمّم إلى الواقع الخارجيّ والذهنيّ والاعتباريّ.

وأمّا الكلام في وجه التسمية فالظاهر أنّ المراد بنفس الأمر نفس الأمر المحكيّ بالقضيّة، فإن كانت حاكية عن الخارج فمصداق نفس الأمر هوالواقع الخارجيّ، وإن كانت حاكية عن الذهن فمصداقه هومرتبة منه، وإن كانت حاكية عن أمر اعتباريّ فمصداقه وعاء الاعتبار ومرجعه إلى كون الواقع بحيث ينتزع العقل منه مفهوماً اعتباريّاً خاصّاً. وأمّا ما قيل من أنّ نفس الأمر هوالعقل الفعّال[4] فهوممّا لايعبأبه، فإنّ فيه —مضافاً إلى ماذكره الأُستاذ مدظلّه— أنّه يجب مقايسة مفاد القضيّة بما تحكي عنه، وليس شيء من القضايا يحكي عن أمر موجود في العقل الفعّال حتّى يلاحظ مطابقته له، على أنّه لاسبيل إلى إثبات مثل هذا التطابق أونفيه. مع أنّ إطلاق «الأمر» على عالم المجرّدات ليس اصطلاحاً فلسفيّاً، ولايتّجهُ إضافة لفظة «النفس» إليه.

١—راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٤٤ و ٣٥٠.

٢—راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٦٥—٣٧٢.

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

٤—راجع المسألة الثلاثين من الفصل الأوّل من الشوارق، وراجع شرح المنظومة: ص ٤٨—٥٠، و راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٧٢، وج ٧: ص ٢٧٦—٢٨١، وراجع القبسات: ص ٣٩ و ٤٧ و ٣٨٥—٣٨٧.

٢١ــ قوله «انّ الشيئيّة مساوقة للوجود»

إنّ المعتزلة لمّا حاولوا تبيين المسائل الإلهيّة بالأدلّة العقليّة أعوزهم مؤونة ذلك لعدم رسوخهم في المباحث العقليّة، فابتدعوا مفاهيم جديدة للخروج عمّا وقعوا فيه من المضايق. فلمّا عالجوا مسألة العلم ولاسيّما علم الباري سبحانه بالمخلوقات قبل الإيجاد زعموا أنّه يجب ثبوت أشياء حتّى يصحّ تعلّق العلم بها مع أنّ المفروض أنّها غيرموجودة بعدُ، فقالوا بأنّ الشيئيّة والثبوت أعمّ من الوجود، فمتعلّقات العلم قبل أن توجد في الخارج أشياءٌ ثابتة وإن لم يصحّ اتّصافها بالوجود. وهكذا حاروا في المفاهيم الانتزاعيّة كالعالميّة والخالقيّة حيث لايصحّ أن يقال إنّها ليست بشيء وأنّها أعدام محضة، ولايصحّ أيضاً أن يقال إنّها موجودة فسمّوها بالأحوال وقالوا بأنّها ثابتة غير موجودة، ثمّ جاء دورالفلاسفة الإسلاميّين فنقدوا آراءهم وتكوّنت بذلك آراء ناضجة أكثرفأكثر حتّى ازدهرت الفلسفة الإسلاميّة. وممّن تعرّض لآراء المعتزلة هذه شيخ الإشراق حيث ردّ عليهم ردّاً عنيفاً في كتبه، وتبعه على ذلك سائرالفلاسفة كصاحب الشوارق وصدر المتألّهين[1].

٢٢ــ قوله «انّ حقيقة الوجود بماهي حقيقة الوجود لاسبب لها وراء ها»

المراد بحقيقة الوجود هي الواقعيّة المناقضة للعدم المطلق، وإطلاق الحقيقة عليها ــ بصيغة المفرد ــ باعتبار وحدتها الحقّة لا الوحدة العدديّة. وليس المراد بها معنى عامّاً بحيث يكون كلّ وجود خاصّ مصداقاً لها. كيف والوجودات الإمكانيّة كلّها معلولة ذات سبب أو أسباب، وكلّها معلولة لذات الواجب تبارك وتعالى. ويمكن أن يراد بحقيقة الوجود أعلى مراتبه أو اصطلاحه العرفانيّ كما ربما يساعد عليه بعض تعبيراته في الأسفار[2].

٢٣ــ قوله «ومن هنا يظهر أن لامجرى لبرهان اللم في الفلسفة الإلهيّة»

قدمرّت المناقشة فيه تحت الرقم (٨).

٢٤ــ قوله «انّ حقيقة الوجود لاصورة عقليّة لها»

معنى ذلك أنّ حقيقة الوجود العينيّة ليست من قبيل المهيّات التي توجد في الخارج

١ــ راجع المقاومات: ص ١٢٥ــ١٢٧، والمطارحات: ص ١٩٩ــ٢٠٩، وراجع المسألة التاسعة إلى الحادية عشر من الفصل الاول من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ١، ص ٧٥ــ٧٨.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٤.

بالوجود الخارجيّ و في الذهن بالوجود الذهنيّ،حتّى يكون مفهومه من قبيل المعقولات الأُولى التي ربما تختصّ باسم الصور العقليّة. و هذا هو معنى أنّ العقل لايدرك كنه الوجود الحقيقيّ، و أنّ الموجودات حقايق مجهولة الأسامي[1]. فإنّ شأن العقل إنّما هو إدراك المفاهيم، الذي هو أحد أقسام العلم الحصوليّ، والوجود الخارجيّ لايعرف بما أنّه حقيقة عينيّة إلاّ بالعلم الحضوريّ[2].

١ــ راجع التحصيل: ص ٢٨٣، والاسفار: ج ١، ص ٤٩.
٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٩ــ ٥٠.

الفصل الثالث

٢٥ ــ قوله «في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة».

هذه المسألة من أهمّ مسائل الحكمة المتعالية، فهي و أختها (مسألة أصالة الوجود) تشكّلان جناحيها. و كما أنّ المسألة السابقة كانت محاطة بغمام من الإبهام تكون هذه المسألة أيضاً نظيرها. فلنقدّم لها مقدّمة ثم لنشرع في توضيحها و تحقيقها بعون الله تعالى.

كانت مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ من أركان الفلسفة القديمة ــ كما أشرنا إليه ــ و كانت تومي بأصالة المهيّة. و ليس من الجزاف أن يقال: إنّ المباحث الفلسفيّة كانت مبتنية عليها بصورة غير مشعور بها. و لم يزل هذا التأثير باقياً في العصر الإسلاميّ إلى أن نهض صدر المتألّهين بإثبات أصالة الوجود كمسألة أساسيّة، و بذلك تغيّر وجه الفلسفة إلى حدّما، لكن بقيت قولبة المسائل على حالها على تأثرات غير ملموسة منها، حتّى يحين حين التغيير الأساسيّ فيها. و لعلّ خير ما يقترح لأجل ذلك هو تقديم مسائل العلم و تبيين المعقولات الأولى والثانية والفرق بينهما قبل الورود في سائر المسائل، فإنّ كثيراً من الإشكالات ناشئة عن الخلط بينهما كما ستقف على موارده.

و من المباحث التي كانت مبتنية على المبنى المشار إليه مبحث تشخّص المهيّة. فإنّها ــ و هي الطبيعيّ المعروض للكلّية ــ لا تكون متشخّصة بذاتها، ولذلك تحتاج إلى ما يشخّصها. و كان الحلّ الشائع أنّ تشخّصها يكون بالعوارض. لكن كان يرد عليه أنّ العوارض أيضاً في أنفسها مهيّات كلّية أخرى، فكيف يتشخّص كلّي بكلّيات أخرى؟ نعم يصحّ القول بأنّ الكلّي يتقيّد أو يتخصّص بكلّي آخر إذا كان الكلّي الثاني أضيق مفهوماً أو أقلّ مورداً. و كان الحلّ الصحيح ما قدّمه أبونصر الفارابيّ، و هو أنّ تشخّص الكلّي الطبيعيّ يكون

بالوجود[١]. وهذا من أقدم جذور القول بأصالة الوجود في مانعلم.

ولـمّا دار البحث حول مسائل الوجود عند المتكلّمين الذين كانوا حديثي عهد بالمباحث العقليّة انقدحت لهم أسئلة جديدة ولم يساعدهم التوفيق على الإجابة الصحيحة عليها، وإن كان لهم فضلهم في طرحها والسعي في حلّها. ثمّ جاء دور الفلاسفة الإسلاميّين فألقوا أضواءً عليها واتّضح بعضها بفضل مساعيهم واقتربت أُخرياتها من حلولها النهائيّة إلى أن يأتي أخلافهم بها إن شاء الله تعالى.

ومن المسائل التي طُرحتْ حول الوجود أنّ الوجود العامّ يتخصّص بإضافته إلى موضوعه الذي هو المهيّة[٢]. وجدير بالذكر أنّ الوجود المقيّد كان يراد به مفاد كان الناقصة وهل المركّبة، أي ثبوت صفة غير الوجود للمهيّة[٣]. وليس من الصدفة أنّ صدر المتألّهين بعد إثبات أصالة الوجود يعطف الكلام على مسألة تخصّص الوجود ويطرح سؤالاً بهذه الصيغة «تخصُّص الوجود بماذا؟»[٤] وذلك قبل أن يعالج الشبهات التي أُوردت على أصالة الوجود وإزاحتها، لكن الإجابة الكاملة على هذا السؤال يتوقّف على مسألة مراتب الوجود والشدّة والضعف فيه التي يعبّر عنها بمسألة التشكيك في الوجود، تلك المسألة التي أخّرها إلى الفصل الخامس من المرحلة الثالثة[٥]. ومن هنا يعرف وجه تقديم مسألة التشكيك في هذا الكتاب وجعل مسألة التخصّص متفرّعة عليها.

والذي يجب التنبيه عليه أنّ السؤال عن سبب تخصُّص الوجود كان عند المتكلّمين متوجّهاً إلى مفهوم الوجود العامّ، وذلك لأنّهم لم يكونوا يرون حقيقة عينيّة للوجود على ما هو المأثور عنهم. ولا يصحّ طرح نفس هذا السؤال بالنسبة إلى حقيقة الوجود العينيّة. وأمّا البحث عن تخصُّص مفهوم الوجود فليس ممّا يوليه الفيلسوف القائل بأصالة الوجود كثير عناية. ولذلك نرى أنّ طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسوبات القول بأصالة المهيّة في الأذهان، فيتوهّم أنّ للوجود طبيعةً كلّية ويحصل تخصُّصها بإضافتها إلى المهيّات أو بسبب آخر. ولعلّ خير ما يوجّه به طرح هذا السؤال من مثل صدر المتألّهين أنّه أراد أن يبيّن

١ــ راجع الفصل الثالث من المرحلة الخامسة في المتن، وراجع المسألة السادسة من الفصل الثاني من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١٠.

١ــ راجع القبسات: ص ١٩٦ــ١٩٧.

٣ــ راجع المسألة الثانية عشر من الفصل الأوّل من الشوارق.

٤ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٤ــ٤٩.

٥ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٢٧ــ٤٤٦.

أنّه بناءً على القول بأصالة الوجود لاينحصر الجواب عن السؤال المذكور بأنّ تخصُّص مفهوم الوجود العامّ يحصل بإضافته إلى المهيّة، بل الوجود يتخصّص بنفس الحقيقة العينيّة، فليتأمّل.

وكيف كان فقد أجاب صدرالمتألّهين على هذاالسؤال بأنّ التخصّص حاصل للوجود بنفس حقيقته الواجبيّة وبسبب مراتبها المختلفة ضعفاً وشدّة، وأضاف إليها قسماً آخر وهو مايحصل بسبب الإضافة إلى المهيّات. وتبعه على ذلك الأُستاذ —مدّظلّه— وصرّح بأنّ التخصّص بسبب المهيّات أمرينسب إلى الوجود بعرض المهيّة.[1] وجدير بالذكر أنّ الأُستاذ —مدّظلّه— لم يصف حقيقة الوجود بصفة الوجوب بخلاف صدرالمتألّهين، بل الظاهر من كلامه أنّ مراده بها الواقعيّة المطلقة الشاملة للواجب والممكنات، وإن كان لايأبى الحمل على ما يوافق كلام صدرالمتألّهين.

وإذا صحّ تفسير كلامهما بأنّ المراد بتخصّص الوجود بمرتبتها العليا وسائر مراتبه أنّ الوجود متشخّص بنفس ذاته وأنّ حقيقة الوجود لاتحتاج إلى أن تتخصّص بأمر آخر، فليس يتيسّر مثل هذا التفسير لهذا الكلام «انّ الوجود يتخصّص بماينبعث عنه من المهيّات المتخالفة بالذات» أو «بمامعه في كلّ مرتبة من النعوت الكلّية»[2] ويتّجه السؤال عن جعل إضافة حقيقة الوجود إلى المهيّات الاعتباريّة سبباً لتخصّصها مع التصريح بأنّ كلّ ماهو ثابت للمهيّة فإنّما يكون بعرض الوجود. وقد تصدّى المحقّق السبزواريّ للإجابة عليه بثلاثة أوجه لايجدي شيء منها.[3] اللّهمّ إلاّ أن يراد تخصُّص مفهوم الوجود بإضافته إلى المهيّات، لكنّه لايوافق جعله قسيماً للتخصّص الذاتيّ لمراتب الوجود.

ثمّ على القول بأصالة الوجود وتخصّصه بنفس ذاته ينقدح سؤال آخر هو أنّ الوجودات المتخصّصة بذواتها هل يكون تخصّصها بتمام ذواتها فيلزم تباينها كما نُسب إلى المشّائين؛ أو يكون ببعض ذواتها فيلزم تركّبها من مابه الاشتراك ومابه الامتياز، ولعلّه لأجل إبطال هذاالفرض أتبع في الأسفار مسألة التخصُّص بمسألة بساطة حقيقة الوجود[4]؛ أو يكون

١ــ راجع آخر هذاالفصل في المتن.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٦، وقال في المشعر السادس من المشاعر: «فالوجودات حقايق متأصّلة ــ إلى أن قال ــ إلاّ أنّ لكلّ منها نعوتاً ذاتيّة ومعاني عقليّة هي المسمّاة بالمهيّات».

٣ــ راجع تعليقة السبزواريّ على الأسفار: ج ١، ص ٤٦.

٤ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٥٠ــ ٥٤.

تخصُّصها على شكل آخر لايوجب شيئاً منها، و هو أن يكون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة من حيث الشدّة والضعف، فيرجع مابه الامتياز إلى مابه الاشتراك، و يعبّر عنه بالتشكيك، كما نسب إلى حكماء الفرس المعروفين بالفهلويّين؟ و قد عقد هذا الفصل للإجابة على هذا السؤال.

٢٦ــ قوله «لاريب أنّ الهويّات العينيّة...»

ظاهر كلامه ــ مدّظلّه ــ أنّ اتّصاف الموجودات الخارجيّة بالكثرة ينحصر في قسمين، فيلاحظ عليه أنّ كثرة أفراد ماهية واحدة لا تدخل في شيء منها.

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

وذلك لمامرّ أنّ كلّ محمول ثابت للمهيّة فإنّما يكون بعرض الوجود، والكثرة إحدى محمولاتها فهي أيضاً ثابتة لها بعرضه. فقوله «لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة» تعليل لهذا المطلب. و أمّا قوله «و إن الوجود متّصف بها بعرض المهيّة» فناظر إلى مامرّ من قولهم أنّ قسماً من التخصّص يحصل للوجود بعرض المهيّة. و كأنّه ــ مدّظلّه ــ أراد أن يفرّق بين وجود الكثرة في الخارج و اتّصاف الوجود بها، فنسب وجود الكثرة في الخارج إلى الوجود بالذات و إلى المهيّة بالعرض، بالعكس من اتّصاف الوجود بالكثرة حيث انه يكون بالعرض بخلاف اتّصاف المهيّة بها فإنّه يكون بالذات، فتأمّل.

٢٨ــ قوله «وأمّا الكثرة من الجهة الثانية...»

الظاهر من كلامه ــ مدّظلّه ــ أن النوع الثاني من الكثرة يعني مايحصل من الانقسامات الطارئة للوجود هو محلّ البحث في مسألة التشكيك و أنّ جميع هذه الانقسامات ترجع إلى اختلاف مراتب الوجود، وللمنع فيه مجال واسع، فإنّ انقسام الوجود إلى الخارجيّ و الذهنيّ بل انقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوّة و إلى الواحد والكثير، انقسام حاصل بالمقايسة و لاينفذ في حاقّ الوجود العينيّ، فلايوجد موجود ذهنيّ أو بالقوّة أو كثير لايتّصف بالخارجيّ والفعليّ والواحد بما أنّه موجود عينيّ، فلايصحّ اعتبار الاختلاف في كلّ قسمين من هذه الانقسامات اختلافاً تشكيكيّاً. نعم، يصحّ اعتبار الاختلاف بين العلّة المفيضة للوجود والمعلول اختلافاً بالمراتب، لكنّه لايشمل جميع أنواع العلل فضلاً عن سائر الانقسامات. اللّهمّ إلاّ أن يقال بالتشكيك العرضيّ (في مقابل الطوليّ) بمعنى عدم

خروج مابه الامتياز عن الوجود وإن لم يرجع إلى الاختلاف في المراتب، كما ذكر في تعليقته على الأسفار[١]، لكن لايساعد عليه كلمات مبتكر هذا القول في كتبه ولا كلامه نفسه في هذا الكتاب، حيث يقول «حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة» ولا التمثيل بمراتب النور الشديدة والضعيفة، ولا مافرّع عليه من الأمور. على أنّ فرض رجوع مابه الامتياز إلى مابه الاشتراك في الأمور العينيّة من غير أن يرجع إلى اختلاف المراتب والتشكيك الطوليّ أمر لايتيسّر لنا فهمه. وأمّا الاختلاف بين القدرة والعلم وسائر صفات الواجب تبارك و تعالى مع عدم اختلاف بينها بحسب مرتبة الوجود فإنّما هو بحسب المفهوم، والكلام في الاختلاف العينيّ. ومن الواضح أنّ صفاته سبحانه وتعالى موجودة بوجود واحد، فلا تعدّد ولا اختلاف في وجودها الخارجيّ بنحو من الأنحاء، وإنّما العقل ينتزع مفاهيم متعدّدة حسب مايلاحظ من وجوه الكمال.

والحاصل أنّ الأستاذ ـ مدّظلّه ـ ركّز أوّلاً على وجود الكثرة في الخارج وعدّه أمراً بديهيّاً، ونفى بذلك احتمال كون الوجود برمّته أمراً وحدانيّاً لا كثرة فيه بوجه من الوجوه. ثمّ حصر الكثرة في نوعين: أحدهما مايكون للمهيّات بالذات ويتّصف به الوجود بالعرض، وهو الكثرة الموجبة للاختلاف بين الإنسان والفرس والشجر والحجر وسائر الانواع. وحيث إنّ هذه الكثرة تكون وصفاً للمهيّات بالذات لاينثلم بها وحدة حقيقة الوجود. وثانيهما مايكون في حاقّ الوجود، وحصره في مايحصل بسبب انقسامه إلى الواجب والممكن وغيره من الانقسامات، وجعله محلاً للنزاع بين المشّائين والفهلويّين.

ويلاحظ عليه **أوّلاً** أنّ الكثرة المنسوبة إلى المهيّات بالذات لا تكون خارجة عن حاقّ الوجود، لأنّ ماتتّصف به المهيّة الخارجيّة بما أنّها موجودة في الخارج ـ وذلك في غير ماتتّصف به الماهيّة من الأوصاف الذاتيّة كالأجناس والفصول ـ فإنّه وصف للوجود بالذات وللمهيّة بالعرض، لمكان أصالة الوجود واعتبارية المهيّة. و**ثانياً** أنّ كثرة الموجودات لا تنحصر في هذين النوعين، بل هناك قسم ثالث هو كثرة أفراد مهيّة واحدة. ولا يجدي نسبتها إلى المهيّات، لمكان وحدة ماهيّتها، كما لا يجدي نسبتها إلى العوارض المشخّصة، لأنّ مهيّات العوارض لا توجب تشخّص مهيّة أخرى، على أنّ كثرة الماهيّات ترجع إلى الوجود كما ذكرنا، وأمّا وجودات العوارض فإنّها وإن كانت متشخّصة بذواتها إلاّ أنّ وجود المعروض أيضاً كذلك فلا يحتاج في التشخّص إليها. و**ثالثاً** أنّ الانقسامات

١ـ راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٣١ ـ ٤٣٣.

الطارئة على الوجود ليس جميعها ممّا يمكن إرجاعها إلى التشكيك و اختلاف مراتب الأقسام.

٢٩ ــ قوله «الحقّ أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة»

الأقوال في حقيقة الوجود أربعة:

الأوّل أنّ الوجود واحد شخصيّ هو الله تبارك و تعالى ولا موجود سواه، و إنّما يتّصف غيره بالموجود على سبيل المجاز، و هو ظاهر كلام الصوفيّة، و يعبّر عنه بوحدة الوجود والموجود. و هو مردود لأنّه خلاف ما نجده بالضرورة من الكثرة، و إنكارها خروج عن طور العقل، و نوع من السفسطة و إنكار البديهيّات. ولعلّه لذلك لم يتعرّض له الأُستاذ ــ مدّظلّه ــ في هذا الكتاب. و يمكن أن يؤوّل كلامهم[1] إلى ما يرجع إلى قول صدر المتألّهين من انحصار الموجود المستقلّ فيه سبحانه، لكون سائر الموجودات روابط لوجوده، و أضواءً و أشعّة لنوره الحقيقيّ.[2]

الثاني أنّ الوجود واحد شخصيّ كما قالت به الصوفيّة، إلاّ أنّ الموجود لا ينحصر في الواجب تعالى، بل مخلوقاته أيضاً موجودة حقيقةً، لكن معنى الموجود فيها هو المنسوب إلى الوجود كالتامر و المشمّس المنسوبين إلى التمر والشمس. و هو قول المحقّق الدوانيّ الذي نسبه إلى ذوق المتألّهين[3]، و يعبّر عنه بوحدة الوجود و كثرة الموجود. وقد مرّ الكلام عليه في البحث عن أصالة الوجود.

الثالث قول المشّائين ــ على ما نسب إليهم ــ وهو كون الموجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة، و يعبّر عنه بكثرة الوجود والموجود.

الرابع ما نسب إلى الفهلويّين و اختاره صدر المتألهين و أتباعه ــ و منهم الأُستاذ ــ مدّظلّه ــ و هو كون الوجود حقيقة واحدة متشكّكة أي ذات مراتب مختلفة يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، و يعبّر عنه بوحدة الوجود في عين كثرته.

و بعد ردّ القولين الأوّلين يدور الأمر بين القولين الأخيرين، فإن ثبت أنّ للوجودات العينيّة على كثرتها حيثيّة وحدة عينيّة تعيّن القول الأخير. و لهذا تصدّى الأُستاذ ــ أدام الله

١ــ راجع المسألة الثالثة من الفصل الأوّل من الشوارق (ص ٣٧ــ٣٨) و راجع قوله «إشارة عرفانيّة» بعد المسألة السابعة والعشرين من هذا الفصل (ص ١٠٩)

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٤٩.

٣ــ راجع ذيل المسألة السابعة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ١١٠.

ظلّه العالي– لإثبات جهة الوحدة بينها بقوله «لأنّا ننتزع... –إلخ–» وحاصله أنّ الوجود يحمل على جميع الموجودات الخارجيّة، وقد ثبت أنّه مشترك معنويّ[1]، فحمل هذا المفهوم الواحد على الموجودات المتكثّرة دليل على أنّ بينها جهة اشتراك عينيّة، وإلّا لزم جواز انتزاع كلّ مفهوم عن كلّ شيء.

ويمكن المناقشة في هذه الحجّة بأنّ انتزاع مفهوم واحد عن أشياء كثيرة إنّما يدلّ على جهة اشتراك عينيّة فيها إذا كان ذلك المفهوم من قبيل المعقولات الأُولى أي من المفاهيم التي يكون عروضها كاتّصافها في الخارج، كما أنّ كثرة مثل هذه المفاهيم هي التي تدلّ على كثرة الجهات العينيّة. وأمّا المعقولات الثانية فيكفي لحمل واحد منها على مصاديقه وحدة الجهة التي يلاحظها العقل، كما أنّه يكفي لحمل أكثر من واحد منها على مصداق واحد كثرةُ الجهات الملحوظة عند العقل وإن لم يكن بإزائها جهات متكثّرة عينيّة. فلا يدلّ وحدة المعقول الثاني[2] على وجود جهة عينيّة مشتركة بين مصاديقه، ولا كثرته على كثرة الجهات الخارجيّة. كما لا يدلّ وحدة مفهوم «المهيّة» أو مفهوم «العرض» على جهة وحدة ماهويّة بين الأجناس العالية، وإلّا لزم وجود جنس مشترك أو مادّة مشتركة بينها، وكما لا يدلّ تعدّد مفاهيم الوجود والوحدة والفعليّة على تعدّد الجهات العينيّة في الوجود البسيط الذي لا جهة كثرة فيه.

ويمكن إثبات التشكيك في حقيقة الوجود من طريق رابطيّة المعلولات بالنسبة إلى عللها –على ما سيأتي إثباته في مباحث العلّة والمعلول– حيث يترتّب عليها أنّ وجود المعلول أضعف من وجود علّته المفيضة له، بل هو شأن من شؤونها لا استقلال له دونها، وعلى هذا فالموجودات الواقعة في سلسلة العلل والمعاليل تشكّل حقيقة واحدة ذات مراتب يتقوّم بعضها ببعض ويتقوّم الكلّ بالواجب تبارك وتعالى من دون أن يلتزم بالاختلاف التشكيكيّ بين المعلولات الواقعة في مرتبة واحدة، فلا يكون شيء منها متقوّماً بما في مرتبته، وإن كانت جميعاً متقوّمة بعلّتها المفيضة وهكذا حتّى تنتهي المراتب إلى الواجب تعالى الذي هو القيّوم المطلق، وهذا هو المعنى الحقّ لوحدة الوجود الحقّة، ويمكن عدّه قولاً خامساً

١– وقد ذكرنا في التعليقة على الفصل الأوّل (الرقم ٩) أنّ اشتراك مفهوم الوجود هو من مقدّمات البرهان الذي أُقيم على وحدة حقيقة الوجود، فتذكّر.

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

في المسألة، ولايرد عليه شئ من الإشكالات، حيث يعترف فيه بكثرة المهيّات العرضيّة و كذا كثرة أفراد مهيّة واحدة، و رجوع هذه الكثرات إلى وجوداتها بالذات مع الاعتراف بكون جميعها شؤوناً لعللها المفيضة و من مراتب وجودها و بالتالي بكون الوجود عبارة عن موجود مستقلّ على الإطلاق هوالواجب تعالى و مخلوقاته التي هي مجاري فيضه و مجالي نوره، و التي تختلف بالكمال والنقص والتقوم والتقوّم و تنتهي الى مخلوقات عرضيّة واقعة في مرتبة واحدة لايتقوّم بعضها ببعض ولايكون بينها أنفسها تشكيك بهذا المعنى —والله العالم—.

٣٠— قوله «كمامثّلواله بحقيقة النورعلى مايتلقّاه الفهم الساذج»

وهو تلقّية كعرض بسيط، ولكن النظر العلميّ يقتضي اعتباره مركّباً من ذرّات أو من أمواج أو من ذرّات موجيّة —على ما أدّى إليه نظر بعض المتأخّرين من علماء الفيزياء—. ثمّ إنّه بناءً على كونه عرضاً بسيطاً يوجدفرق آخربينه و بين الوجود المشكّك، وهوأنّ النور الضعيف مستقلّ عن النور الشديد، لكنّ الوجود الضعيف لايستقلّ عن الوجود الشديد، إلاّ أن يعتبرالمرتبة الضعيفة التي توجد في ضمن المرتبة القويّة من النور، فافهم.

٣١— قوله «ليس لها من الفعليّة إلاّ فعليّة أن لافعليّة لها»

جعل اللافعليّة فعليّةً للهيولى الأُولى كجعل اللامحدوديّة حدّاً للواجب تعالى إنّما هوعلى سبيل التجوّز والمبالغة في النفي. و هذاالكلام مبنيّ على قول المشّائين من أنّ الهيولى الأُولى قوّة محضة مع أنّها جوهر موجود حقيقةً و متحصّل بتحصّل الصورة، و سيأتي المناقشة فيه و أن الحقّ في هذه المسألة مع الإشراقيّين والعلاّمة الطوسيّ، فانتظر.

٣٢— قوله «انّ للوجود بماالحقيقته من السعة والانبساط تخصُّصاً...»

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

الفصل الرابع

٣٣ــ قوله «في شطر من أحكام العدم»

البحث عن أحكام العدم في الفلسفة ــ التي موضوعها الموجود ــ استطراديّ. نعم يمكن إرجاع بعض مايتعلّق به إلى أحكام الوجود كالبحث عن إعادة المعدوم، كما صنع الأُستاذ ــ مدّظلّه العالي ــ حيث جعل عنوان البحث نفي تكرّر الوجود.

ثمّ إنّ مفهوم العدم مفهوم اعتباريّ بلاريب، وإنّما يفرض له مصداق كما مرّ بيانه. فقد يلاحظ بقيد الإطلاق ففرض المصداق له إنّما يتيسّر بنفي مطلق الوجود وهو محال. وقد يلاحظ بدون قيد الإطلاق فيعمّ الأعدام الخاصّة، فيفرض لها مصاديق كعدم زيد المنطبق على وجود عمرو وبكر وخالد. وهذه الأعدام الخاصّة بما أنّها منتزعة عن الوجودات المحدودة نحواً من الانتزاع هي التي يقال إنّ لها حظّاً من الوجود، فيعتبر لها تمايز بتمايز الوجودات المتمايزة بالذات. كما أنّه قدينسب إليها أحكام وجوديّة في الظاهر كعلّية عدم العلّة لعدم المعلول، وهو نوع من التجوّز كما قال الأُستاذ مدّظلّه «حقيقته الإشارة إلى مابين الوجودين من التوقّف» فإنّ لازم توقّف وجود المعلول على وجود العلّة هو انتفاؤه بانتفائها، فيشار إلى هذه الحقيقة بأنّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلّة، فعدمها علّة لعدمه. وسيأتي البحث عنه في ذيل الفصل السادس من المرحلة الرابعة في المتن.[١]

٣٤ــ قوله «كاعتبار عدم العدم»

هذا التركيب الإضافيّ مأخوذ من قضيّة هي «العدم معدوم» وهي تتصوّر على ثلاثة

١ــ وراجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥٠ــ٣٥٢.

أوجه: **أحدها** أن تكون نظير «الوجود موجود» فمفادها أنّ مصداق مفهوم العدم غير موجود في الخارج، و يرادبها أنّ العدم معدوم بنفس ذاته لابعدم زائد عليه كما أن معنى موجوديّة الوجود كونه نفس الموجود، لا أنّه موجود بوجود زائد عليه[1].

و **ثانيها** أن يرادبها زوال العدم الثابت في الذهن، بأن يتصوّر مفهوم العدم فيوجد هذاالمفهوم في الذهن ثمّ يزول هذا التصوّر و يُحكىٰ زواله بأنّه معدوم. فمعنى هذاالحمل أنّ مفهوم العدم الذي كان موجوداً في الذهن ليس بموجود بالفعل[2].

و **ثالثها** ما أشار إليه في المتن، وهو أن يفرض العدم أمراً ثابتاً ثمّ يسلب بتبدّله إلى الوجود و يُحكىٰ عن سلبه بأنّه معدوم.

و كيف كان فإضافة العدم إلى نفسه يعني سلبه، و بهذا الاعتباريكون المضاف نقيض المضاف إليه، و هو في نفس الوقت باعتبار أنّه عدم خاصّ يكون من أفراد العدم العامّ، فيصحّ أن يقال: عدم العدم عدم، أونوع من العدم. فيستشكل حينئذ بأنّه كيف يكون نقيض الشئ نوعاً منه؟ والحال أنّ النقيضين متقابلان لايتصادقان، مع أنّ النوعيّة تقتضي الاندراج والتصادق!

والجواب عن التقرير الأوّل أن معنى تلك القضيّة والتركيب المأخوذ منها كون العدم عين نفسه فلايكون نقيضه حتّى ينا في الحمل. و أما الجواب عن التقريرين الآخرين فبأن المضاف ينفي المضاف إليه بماله من الوجود الذهنيّ أو الاعتباريّ، وبهذا اللحاظ ليس نوعاً منه، و أمّا نوعيّته و اندراجه تحت المفهوم العامّ فباعتبار ثبوت للمضاف نفسه إمّا في الذهن أو في وعاء الاعتبار. قال صدرالمتألّهين: «فموضوع النوعيّة والتقابل مختلف، كيف والنوعيّة من أحوال المعقول بما هو معقول، لأنّه كسائر المعاني المنطقيّة من ثواني المعقولات، والتقابل من الأحوال الخارجيّة للأشياء [يعني أنّه من المعقولات الفلسفيّة] لأنّ المتقابلين ممّا يجتمعان في الذهن»[3].

٣٥— قوله «بمثل ذلك يندفع...»

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

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

٢— راجع المسألة السادسة عشر من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ٦٦—٦٧.

٣— راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥٢.

منها أن قضيّة «المعدوم المطلق لايخبرعنه» تُناقض نفسها، لأنّ نفس هذه القضيّة إخبار عن المعدوم المطلق بأنّه لايخبرعنه. و أجاب عنه تبعاً لصدر المتألهين[1] بأنّ المراد بالمعدوم المطلق في هذه القضيّة هوالمصداق الخارجيّ أي ماهوبالحمل الشائع معدوم مطلق ومعنى عدم الإخبارعنه عدم صحّة فرض مصداق له كما أشرنا اليه تحت الرقم (٣٣) و أمّا الإخبار بعدم الإخبار فباعتبار وجود موضوع القضية في الذهن وهوالمعدوم المطلق بالحمل الأوّليّ أي مفهومه. و كلام الأستاذ في «بداية الحكمة» في هذا المقام لايخلوعن اضطراب[2].

و منها قضيّة «الجزئيّ جزئيّ» مع أنّ موضوع القضيّة نفسه يصدق على كثيرين فهو كلّي و ليس بجزئيّ.والجواب أنّ الحمل في هذه القضيّة حمل أوّليّ و موضوعها هومفهوم الجزئيّ بما أنّه مفهوم (أي الجزئيّ بالحمل الأوّليّ) و أمّا قضيّة «الجزئيّ كلّي» أو «الجزئيّ ليس بجزئيّ» فالحمل فيها من قبيل الحمل الشائع و موضوعها هو هذا المفهوم بماله من الوجود الذهنيّ. والتركيزعلى هذاالقيد لأجل أنّ للجزئيّ اعتباراً آخر و هو كونه موجوداً خارجيّاً ظرف وجوده هوظرف الذهن، فهوبهذا الاعتبارجزئيّ بالحمل الشائع.

و منها قضيّة «اجتماع النقيضين ممتنع» مع أنّ اجتماع النقيضين موجود في الذهن و إلاّ لم يجز الإخبارعنه بالامتناع، فهوممكن و ليس بممتنع. والجواب أنّ موضوع هذه القضيّة ماهوبالحمل الشائع اجتماع النقيضين، والمراد بهابيان امتناع تحقّق مصداق له في الخارج. و أمّا الموجود في الذهن فهومفهومه أي ماهوبالحمل الأوّليّ اجتماع النقيضين.

و منها قضيّة «اللا ثابت في الذهن لا ثابت فيه» مع أنّ «اللا ثابت» ثابت في الذهن لأجل الإخبار. والجواب أنّ لهذه القضيّة معنيين: أحدهما أنّ مفهوم اللا ثابت في الذهن هونفس هذاالمفهوم بالحمل الأوّليّ، و أمّا الذي هوثابت في الذهن فهووجود هذاالمفهوم باعتباره موضوعاً للقضيّة. و ثانيهما أنّ المصداق المفروض للاّ ثابت في الذهن هوعين عدم الثبات الذهنيّ، فتكون القضيّة من قبيل «العدم معدوم بنفس ذاته» فموضوعها هو اللا ثابت بالحمل الشائع، و أمّا الموضوع في قضيّة «اللا ثابت في الذهن ثابت فيه» فهو مفهوم اللا ثابت بما أنّه موجود في الذهن.

والحلّ النهائيّ لهذه الألغاز و أشباهها[3]، التي تسمّى في اللغات الأوربيّة

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٩.

٢ــ راجع بداية الحكمة: ص ١٨.

٣ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٩٢ــ٢٩٤، وص ٣٤٤ــ٣٤٨.

بـ«پارادوكس» هو رهن معرفة مراتب الذهن التي أشرنا إليها في البحث عن «نفس الأمر» فلاينا في ثبوت شئ بحسب مرتبة من مراتب الذهن نفيه بحسب مرتبة أخرى و بالعكس. و لأصحاب مدرسة «التحليل اللغوي» أو «لينگو يستيک» تعبير آخر هو «تعدّد اللغات» و هو مبنيّ على مذهبهم الراجع إلى أصالة التسمية في المفاهيم الكلّية.

و جدير بالذكر أنّ قيدي «بالحمل الأوّلي» و «بالحمل الشائع» في كلمات الأستاذ —مدظلّه— راجعان في بعض الموارد إلى نفس القضيّة، و في بعضها الآخر إلى موضوعها، فلا تغفل.

الفصل الخامس

٣٦– قوله «في أنّه لا تكرّر في الوجود».

الغرض الأصليّ من طرح هذه المسألة هو بيان امتناع إعادة المعدوم بعينه، وقد جعلها في الشفاء[١] متفرّعة على عدم شيئيّة العدم، فإنّه إذا كان المعدوم باطل الذات لم يصحّ إثبات حكم الإعادة له. وتبعه في التحصيل[٢]. وأضاف في الشفاء: «على أنّ العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج فيه إلى بيان، وكلُّ ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم» يعني أنّه إنّما يكون على سبيل التنبيه. وقال الرازيّ في المباحث المشرقيّة: «ونعم ما قال الشيخ من أنّ كلّ من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبيّة شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً. وكما أنّه قد يتوهّم في غير البديهيّ أنّه بديهيٌّ لأسباب خارجة فكذلك قد يتوهّم في البديهيّ أنّه غير بديهيّ لموانع من خارج».[٣]

والظاهر أنّ العامل الخارجيّ الذي أوقع المتكلّمين في الشبهة أنّهم زعموا منافاته للمعاد الذي هو عود للأموات، فاعتبروا الموت عدماً، والإحياء إعادة للمعدوم، فتوهّموا أنّ قبول المعاد يستلزم قبول إعادة المعدوم. وقد نبّه الأستاذ على هذا في آخر المبحث وبيّن أنّ الموت ليس عدماً، وإنّما هو انتقال من نشأة إلى أُخرى، قال مولانا أمير المؤمنين– صلوات الله عليه–: «وإنّما تنتقلون من دار إلى دار».

١– راجع آخر الفصل الخامس من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء.

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

٣– راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٨.

توضيح ذلك أنّ البدن و إن كان يفنى و يتلاشى بعد الموت إلاّ أنّ النفس التي هي الصورة الحقيقيّة للإنسان و التي بهاشيئيته تبقى إلى يوم القيامة، وعودها إلى البدن ليس وجوداً جديداً للنفس، و إن اعتبر حياة البدن به و إجتماع أجزائه المتلاشية خلقاً جديداً له. نعم، لوفرض فناء النفس بعدالبدن لزم كون المعاد إعادة للمعدوم أو إحداث شخص آخر، لكنّ النفس باقية بعدالموت في عالم البرزخ إلى يوم القيامة، فلايستلزم قبول المعاد نقض هذه القاعدة الواضحة.

ثمّ إنّ صدرالمتألّهين[1] قدّم للمسألة مقدّمة بيّن فيها امتناع فرض وجودين لذات بعينها و حمل عليه قول العرفاء «إنّ اللّه لايتجلّى في صورة مرّتين» (و نظيره قولهم «لا تكرار في التجلّي») وقد أخذ الأُستاذ ـ مدظلّه ـ عنوان المسألة (لا تكرّر في الوجود) من تلك المقدّمة، و بيّنها بوجه أوضح، وهوأن الوجود مساوق للتشخّص، فمعنى كون شخص واحد بعينه ذاوجودين كونه ذاشخصين، وقد فرض شخصاً واحداً. وزاد عليه أنّ وجود مثلين من جميع الجهات محال، و ذلك لأنّ التماثل من جميع الجهات ينافي تمايز كلّ واحد منهما بتشخّصه الخاصّ به. و إذا فرض المثلان مختلفين من حيث الزمان ازداد جهة الاختلاف بينهما و تضاعف محذور عدم الوحدة والعينيّة.

ثمّ أشار إلى ماربما يحتال لجعل جهة الاختلاف خارج وجودالمثلين بأنّ التمايز يحصل بالعدمين السابقين عليهما، فأحدالعدمين مسبوق بالوجود بخلاف الآخر، ويكفي هذا لإثبات الاختلاف والتمايز، ولا تنافيه مثليّة الوجودين من جميع الجهات، الراجعة إلى الوجود. والجواب ـ زائداً على مامرّ ـ أنّ تمايز العدمين إنّما هوبتبع تمايزالوجودين كما سبق القول فيه، ففرض أن يحصل تمايزالوجودين من ناحية العدمين يستلزم الدور.

ثمّ أشار إلى احتيال آخريستهدف تثبيت الوحدة بأمر خارج عن الوجودين، على عكس الاحتيال الأوّل، و هو انطباق صورة علميّة واحدة عليهما. والجواب أنّ هذه الوحدة تنسب إليهما بالعرض، فهي صفة للصورة العلميّة بالذات و تنسب إليها باعتبار انطباق الصورة عليهما، ولايصحّح ذلك عينيّتها و تماثلها من جميع الجهات، وهوواضح جداً.

٣٧ـ قوله «وهذا الذي تقرّر...»

ههنا يعالج صلب المسألة بعد تشييد مبانيها و يذكر وجوهاً لبيان امتناع إعادة المعدوم، و هي أربعة اثنان منها مبنيّان على فرض عدم إعادة الزمان و آخران مبنيّان على فرض إعادته

١ـ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥٣ـ٣٦٤.

أيضاً، ولعلّ الأولى إقامة حجّة مردّدة الطرفين وجعل كلّ وجهين منها تاليين فاسدين لأحد الطرفين. أمّا الوجوه التي هي في الواقع تنبيهات على ذلك الأمر البديهيّ فهي:

ألف— إنه لوفرض وجود شيء بعد انعدامه في زمان مع حفظ الوحدة والعينيّة لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، لأنّ المفروض أنّ المُعاد هو نفس المعدوم بعينه. ومعلوم أنّ تخلّل العدم يوجب انقطاع الوجود وتعدّده المنافيَ للوحدة والعينيّة، فإنّه لايتحقّق وحدة الوجود في الزمانيّات إلاّ باتّصال امتداده المنبسط في وعاء الزمان. وقرّر في الأسفار[1] بطلان التالي بوجه آخر، وهو أنّه لوأُعيد المعدوم بعينه لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبليّة بالزمان، وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدُّم الشيء على نفسه بالذات.

ب— انّ إعادة المعدوم بعينه هو إيجاد مثل للمعدوم يماثله من جميع الجهات، ولوجاز ذلك في زمانين لجاز في زمان واحد أيضاً لتماثل الفرضين واشتراك المتماثلين في الأحكام، وقدثبت امتناع وجود مثلين في زمان واحد، فيثبت امتناع وجودهما في زمانين. أقول: بل فرض وجود المثلين من جميع الجهات في زمانين أشدّ محذوراً، لأنّ الاختلاف في الزمان يوجب مضاعفة التناقض في الفرض، كمامرّت الإشارة إليه.

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

د— لوجاز الإعادة مرّة واحدة لجازت مرّتين وأكثر إلى غيرالنهاية، وإذا كان الجميع متماثلة من جميع الجهات كان الوجود الثاني عين الثالث وهكذا، فلم يتميّز أحدها عن غيره، مع أنّ كلّ عودة تمتاز بعدد خاصّ، فيلزم اجتماع النقيضين: التميّز وعدم التميّز.

وظاهر أنّ الوجهين الأخيرين مبنيّان على إعادة الزمان أيضاً أداءً لحقّ العينيّة والتماثل من جميع الجهات.

وأخيراً أشار إلى ماتمسّك به القائلون بجواز الإعادة، وهو أنّ عدم جواز وجود شيء في زمان متأخّر عن انعدامه بعدالوجود إن كان ذاتيّاً لمهيّة أو لازماً لها لم توجد لأوّل مرّة، وإن كان لأجل مانع خارجيّ جاز زوال المانع فيزول الامتناع بزواله.

وأجاب عنه بأنّ الامتناع لازم لوجوده لالمهيّته، فإنّ فرض الوجود الثاني المماثل لوجوده الأوّل من جميع الجهات مستلزم للتناقض. وأجاب في الشوارق[2] بوجهين آخرين،

١— راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٥٦.

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

هما: كون الامتناع لازماً للمهيّة المقيّدة بعدمها بعدالوجود، و كون امتناع الوجود المُعاد لازماً للمهيّة، و غير خفيّ أنّ هذين الوجهين مبنيّان على الجدل.

المرحلة الثانية

الفصل الأوّل

٣٨ــ قوله «في الوجود المستقلّ والرابط»

ذكر صدرالمتألّهين[١] أنّ للوجود الرابطيّ اصطلاحين عندالحكماء: **أحدهما** مايقع رابطة في الحمليّات الموجبة و يكون من قبيل المعاني الحرفيّة، و يقابله الوجود المحموليّ الذي يقع محمولاً في الهليّات البسيطة و يكون من المعاني المستقلّة. واختار أنّ إطلاق الوجود على الرابطيّ ــبهذا المعنىــ والمحموليّ يكون من قبيل الاشتراك اللفظيّ. و **ثانيهما** مايرادف الوجود للغير، أي الوجود الذي يتحقّق في شئ كوجودالسواد في الجسم، أو لشئ كوجود المعلول للعلّة، أو عند شئ كوجود الصورة العلميّة عندالنفس (والأمثلة من الأُفق المبين) و يقابله الوجود النفسيّ. ثمّ اقترح ــتبعاً لأُستاذه في الأُفق المبينــ تخصيص الأوّل بالرابط والثاني بالرابطيّ لئلاّ يحصل الخلط بينهما.

و جدير بالذكر أنّ وجودالمعلول بالنسبة إلى العلّة يعدّ رابطيّاً عندهم بمعنى أنّ له وجوداً مستقلاًّ عن العلّة إلاّ أنّه لايمكن انسلاخه عن الانتساب إليها. لكنّ صدرالمتألّهين أثبت أن لااستقلال للمعلول بالنسبة إلى العلّة المفيضة، و رجّح إطلاق «الرابط» على الوجود المعلوليّ، و بذلك يحصل اصطلاح آخر للوجود الرابط ربما يشتبه بالاصطلاح الأوّل. لكنّ الحقّ أنّ بينهما بوناً بعيداً، فإنّ الأوّل اصطلاح منطقيّ في الأصل و يختصّ برابطة القضايا، و يمتاز بقيامه بالطرفين هما مفهوم الموضوع و مفهوم المحمول، بخلاف الثالث الذي هونتاج بحث فلسفيّ عميق في الغاية، و يمتاز بقيامه بطرف واحد عينيّ هو وجود العلّة.

١ــراجع الأسفار: ج ١، ص ٧٩ــ٨٢، وج ١، ص ٣٢٧ــ٣٣٠.

و ينقدح ههنا سؤال هو أنّه كيف أكّد صدرالمتألّهين على وحدة معنى الوجود و كونه مشتركاً معنويّاً مع اختياره الاشتراك اللفظيّ بين الوجود الرابط بالمعنى الأول والوجود المحموليّ؟ والجواب أنّ التأكيد على الاشتراك المعنويّ للوجود إنّما هو في محلّ النزاع بين الحكماء و بعض المتكلّمين، وهوالوجود المحموليّ، فلايشمل رابطة القضايا. و من هنا يظهر أنّ الاشتراك اللفظيّ المختار لايشمل الوجود الرابط بالمعنى الثالث، فتفطّن.

وقد ابتدأ الأستاذ —مدّظلّه العالي— بإثبات الرابطة بين القضايا و كونها قائمة بالطرفين غيرمستقلّة عنها، و ركّز على القضايا الخارجيّة التي تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج، و كأنّه أراد بذلك إثبات الرابطة بين مصاديق الموضوعات والمحمولات في الخارج، حتّى يصحّ تقسيم الوجود العينيّ إلى الرابط والمستقّل أيضاً، ذلك التقسيم الذي يناسب البحث الفلسفيّ و يعتني به الفيلسوف القائل بأصالة الوجود. لكن يلاحظ عليه أنّ ثبوت الموضوعات والمحمولات في الخارج لايكفي دليلاً على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود العينيّ. والرابطة في القضايا إن دلّت على شئ خارجيّ فإنّما تدلّ على اتّحاد مصداق الموضوع والمحمول، و هو أعمّ من ثبوت أمر رابط بينهما. فإنّ اتّحاد الجوهر والعرض أو اتّحاد المادّة والصورة في الخارج مثلاً لايستلزم وجود رابط بينهما، بل يكفي كون أحدهما من مراتب وجود الآخر أوكون أحدهما رابطيّاً بالنسبة إلى الآخر. والحاصل أنّه لايمكن بمثل هذاالبيان إثبات الوجود الرابط في الأعيان، و إثباته رهن لتبيين كيفيّة ارتباط المعلول بالعلّة، على ماسيأتي في محلّه.

٣٩— قوله «انّ القضايا المشتملة على الحمل الأوّليّ...»

قداختلفوا في تعداد أجزاء القضايا على أقوال:

ألف— إنّ جميع القضايا مركّبة من أربعة أجزاء: الموضوع، المحمول، النسبة الحكميّة والحكم، أي إذعان النفس بثبوت النسبة أولا ثبوتها —على حدّ تعبيرهم—.

ب— انّ القضايا الموجبة مركّبة من تلك الأجزاء الأربعة، و انّ السوالب مركّبة من ثلاثة أجزاء بحذف الحكم، فإنّ مفاد القضيّة السالبة سلب النسبة الحكميّة الثبوتيّة.

ج— انّ القضايا الهليّة المركّبة الموجبة مركّبة من أربعة أجزاء، و انّ الهليّة البسيطة الموجبة مركّبة من ثلاثة أجزاء بحذف النسبة الحكميّة فإنّ مفادها الحكم بثبوت الموضوع لا ثبوت شئ له. و أمّا الهليّة المركّبة السالبة فمركّبة من ثلاثة أجزاء بحذف الحكم، فإنّ مفادها سلب النسبة الثبوتيّة، و أمّا الهليّة البسيطة السالبة فثنائيّة لأنّ مفادها سلب ثبوت

الموضوع فليس فيها نسبة حكميّة ولاحكم. و هذا التفصيل ربما يظهر من كلام صدر المتألهين[١]، وإن صرّح في موضع آخر بثبوت النسبة الحكميّة في جميع القضايا.[٢]

د- ما اختاره الأستاذ -مدّظلّه العالي- حيث قال في تعليقته على الأسفار بعد كلام له: «فقد تحقّق بما قدّمناه أنّ القضايا الموجبة سواء كانت هليّات بسيطة أو مركّبةً ذواتُ أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم. والسوالب كائنة ما كانت ذوات جزئين: الموضوع والمحمول. و أمّا النسبة الحكميّة فإنّما هي تصاحب القضايا من جهة كون المحمولات في الهليّات المركّبة موجودة للموضوعات، فيضطرّ الذهن إلى تصوّر ارتباطها بالموضوعات، ثمّ يعمّم الذهن ذلك إلى عامّة القضايا غلطاً منه»[٣] و مثله كلامه الآتي في المتن[٤]. و يستفاد من كلامه ههنا إلحاق الحمل الأوّليّ بالهليّة البسيطة.

أقول: إنّ البحث عن القضايا و أجزائها بحث منطقيّ، و ربما تعرّض له الفلاسفة لارتباط بعض الأبحاث الفلسفيّة به كما يلاحظ في هذا الكتاب. فأمّا من الوجهة المنطقية فلاريب أنّ قوام القضيّة بما أنّها تصديق يقابل التصوّر البسيط إنّما يكون بالحكم، ولامعنى لخلوّ قضيّة عنه كائنةً ما كانت، و إلاّ عادت إلى مجموعة من التصوّرات، والحكم يتعلّق بالنسبة بين الموضوع والمحمول، فتعود أجزاء كلّ قضيّة من الوجهة المنطقيّة أربعة.

و أمّا الإشكال بعدم إمكان تحقّق الرابطة بين الشيء و نفسه في الحمل الأوّليّ فمندفع بأنّ الموضوع والمحمول في هذاالحمل و إن كانا متّحدين مفهوماً إلاّ أنّهما متغايران بحسب الوجود في الذهن، فوجود مفهوم الإنسان في الذهن مثلاً غير وجود مفهوم الحيوان الناطق فيه و إن كان المفهوم واحداً. و كذا الإشكال بعدم جواز تحقّق الرابطة بين عدمين أو بين عدم و وجود فإنّه مندفع أيضاً بأنّ الرابطة إنّما تحصل بين المفاهيم الذهنيّة و هي أمور موجودة لامحالة، و إن لم يوجد لها مصداق في الخارج. و أمّا الإشكال بأنّ العدم لاشيئيّة له ولا تمايز فلايكون رابطاً فمندفع بأنّ للعقل أن يعتبر له ثبوتاً و تمايزاً بتبع الوجود، و يعتبره رابطاً بتبع رابطيّة الوجود المنسوب إليه، فكما أنّ للعقل أن يعتبر عدم العلّة علّة لعدم المعلول في الخارج فله أن يعتبر عدم ارتباط الموضوع بالمحمول رابطة عدميّة بينهما. و هذا هو سبب الاستثناء في

١- راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٦٥-٣٧٢.

٢- راجع الأسفار: ج ١، ص ٧٩.

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

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

كلام الأُستاذ —مدّظلّه العالي— بقوله «إلاّ بحسب الاعتبار الذهنيّ». و مفتاح حلّ كثير من هذه المشكلات هو تحقيق مراتب الذهن كما أشرنا إليه غيرمرّة.

أمّا من الوجهة الفلسفيّة فالحمل الأوّليّ بمعنى حمل المفهوم على نفسه خارج عن نطاق البحث الفلسفيّ إطلاقاً، إلاّ أن يعمّم بحيث يشمل ثبوت الشيء لنفسه في الخارج، و ثبوت المفهوم لمصداقه العينيّ بالذات (الحمل الذاتيّ) و لتحقيق القول فيه مقام آخر. وأمّا الهليّة البسيطة فالعقل بعد تحليله المعلوم إلى مهيّة ووجود، و بعد ملاحظته أنّ للمهيّة أن تتّصف بالوجود و أن لا تتّصف، يحصل له ثلاثة مفاهيم: موضوع هوالمهيّة، و محمول هوالموجود، و نسبة حاكية عن الاتّصاف، فإن كانت المهيّة موجودة حكمت النفس بثبوت النسبة و إلاّ لم تحكم بثبوتها. ففي هذاالجوّ التحليليّ و في وعاء الاعتبار الذي ينفكّ فيه حيثيّة المهيّة عن الوجود و يعتبر للمهيّة ثبوت و تقرّر لامجال لإنكار النسبة بينهما. فبعد هذا التحليل يكون الحكم في الهليّة البسيطة أيضاً بثبوت شيء هوالوجود لشيء آخر هوالمهيّة، و يكون من مصاديق القاعدة المعروفة «ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له» و لهذا يستدلّ بها لإثبات الوجود الذهنيّ كما سيأتي في محلّه، و إن لم يكن تغاير بينهما في وعاء الخارج و كان الحكم في الحقيقة بثبوت شيء لا ثبوت شيء لشيء. فإنكار النسبة في الهلية البسيطة يبتني على نظرة فلسفيّة خاصّة ولاينافي إثباتها حسب نظرة فلسفيّة أُخرى، كما لاينافي اثباتها حسب النظرة المنطقيّة.

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

٤٠— قوله «انّ الوجودات الرابطة لامهيّة لها».

قدظهر ممّا قدّمناه أنّ روابط القضايا مفاهيم حرفيّة لاتحكي عن وجودات عينيّة حتّى يُسأل عن مهيّات تلك الوجودات، خلافاً لما يستشعر من كلام الأُستاذ —مدّظلّه— من أنّها تحكي عن نسب و إضافات عينيّة بين مصاديق الموضوعات والمحمولات، فتلك النسب —بناءً على ثبوت وجود عينيّ لها— لا تلاحظ استقلالاً حتّى يسأل عن ماهيّاتها فيجاب بمفاهيم مستقلّة، و على هذا يصحّ أن يقال لامهيّة لها. اللّهمّ إلاّ أن تعرض لها الاستقلال بتوجيه الالتفات إليها، على مايأتي في الفصل القادم. لكن بناءً عليه يشكل اعتبار الإضافة حينئذ من الأجناس العالية، فليتأمّل.

ولكلام الأستاذ —مدّظلّه— تأويل آخر، وهوأنّ روابط القضايا وإن كانت من قبيل المفاهيم

غيرالمستقلّة إلاّ أنّ لهذه المفاهيم وجودات في الذهن تتحقّق بين الموضوعات و المحمولات و ليس لوجوداتها مهيّة، لعدم استقلالها.

و كيف كان فشمول هذاالحكم للوجودات الإمكانيّة العينيّة التي هي روابط بالنسبة إلى الواجب تبارك و تعالى مشكل جدّاً، لاستلزامه نفي أيّ مجال للمهيّة مطلقاً. و غاية مايمكن أن يقال في تقريره أنّ هذه الوجودات بما أنّها روابط لا تلاحظ استقلالاً، و لأجل ذلك لا تتقرّر لها مهيّة بهذااللحاظ، لكن للعقل أن ينظر إليها بالنظر الاستقلاليّ فينتزع عنها مهيّات جوهريّة أوعرضيّة كماستأتي الإشارة إليه، فانتظر.

الفصل الثاني

٤١ــ قوله «هل الاختلاف بين الوجود المستقلّ والرابط اختلاف نوعيّ أولا؟».

قدمرّ أنّ صدرالمتألّهين اختار أنّ إطلاق لفظة «الوجود» على روابط القضايا و على الوجود المحموليّ يكون بالاشتراك اللفظيّ. وقد عبّر عن الاختلاف بينهما بالاختلاف النوعيّ. و مراده أنّ الوجود بمعناه المتعارف والذي ثبت اشتراكه المعنويّ هوالوجود المحموليّ، و أمّا إطلاق الوجود على رابطة القضيّة فهو بمعنى آخر، ويكون الاتّفاق بينهما في مجرّد اللفظ.

أمّا الأُستاذ ــمدّظلّهــ فقد ذكر في الفصل السابق تقسيماً للوجود العينيّ إلى الرابط والمستقلّ، ثمّ طرح سؤالاً في هذا الفصل حول الاختلاف بينهما: هل هواختلاف نوعيّ أولا؟وفسّر الاختلاف النوعيّ بعدم جوازتبدُّل الوجود الرابط بالوجودالمستقلّ بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً ــعلى حدّ تعبيرهــ و اختار هوعدم الاختلاف بينهما بهذا المعنى. و حاصل ما أفاده في تبيين ما اختاره أنّ وجودالمعلول بالنسبة إلى علّته رابط ولايصحّ انتزاع مهيّة عنه في هذا اللحاظ، لكنّ العقل ينتزع عن الوجودات الإمكانيّة مهيّات جوهريّة وعرضيّة، وليس ذلك إلاّ بتوجيه الالتفات إليها استقلالاً، نظير الالتفات إلى المعاني الحرفيّة و تفسيرها بالمعاني الاسميّة كمايقال «مِنْ للابتداء» و هذا دليل على إمكان تبدّل الوجود الرابط إلى الوجود المستقل في اللحاظ العقليّ، ويستنتج منه أن لا اختلاف نوعيّاً بينهما بهذا المعنى.

الفصل الثالث

٤٢ — قوله «ينقسم الموجود في نفسه...»

لمّا ذكر تقسيم الموجود إلى ما في نفسه و ما في غيره تعرّض لتقسيم ثانويّ للموجود في نفسه و هو تقسيمه إلى الموجود لنفسه والموجود لغيره، وقد يسمّى الأخير بالوجود الرابطيّ والناعت، وهو الذي يصير منشأ لانتزاع عنوان عرضيّ لموجود آخر لما بينهما من الارتباط الوجوديّ و مثّل له بالأعراض والصور المنطبعة في المادّة، حيث يكون السواد مثلاً منشأ لانتزاع مفهوم عرضيّ للجسم فينعت بالأسود، و هذا المفهوم لايعني تحقّق جوهر الجسم ولا تحقّق عرض السواد، بل يحكي عن اتّصاف عرضيّ للجسم. و بعبارة أُخرى: فإنّه لايطرد العدم عن مهيّة الجسم ولاعن مهيّة السواد بل يطرد العدم عن وصف عرضيّ للجسم، كما أنّ العلم يطرد وصف الجاهل —وهو وصف عدميّ— عن الشخص العالم، و لأجل ذلك فلايعدّ مفهوماً ذاتيّاً و ماهويّاً.

و يقابل الوجودَ الرابطيَّ الوجودُ لنفسه، وقد يسمّى بالمستقلّ. لكن لِيُعلَم أنّ لفظة «المستقلّ» يطلق بالتشكيك على الموجود بنفسه والموجود لنفسه والموجود في نفسه، فالموجود بنفسه الذي ينحصر في الواجب تعالى أشدُّ استقلالاً، و يليه الموجود لنفسه على مراتبه ممّا لايحتاج إلاّ إلى المبدء المتعالي نازلاً إلى الأنواع الجوهريّة التامّة في عالم المادّة، و يليه الموجود الرابطيّ المحتاج إلى الموضوع والمحلّ أيضاً، فإنّ له استقلالاً بالنسبة إلى النسب والإضافات التي يكون وجودها في غيرها، ولا استقلال لها بوجه من الوجوه. و ينعكس الأمر عندما نأخذ من الأضعف الأحوج صاعداً إلى الوجود الرابطيّ ثم إلى النفسيّ الذي لايحتاج إلى

موضوع أو محلّ، ثمّ إلى مالايحتاج إلاّ إلى المبدء الأعلى تبارك و تعالى «و انّ إلى ربّك المنتهى».

٤٣ــ قوله «ويتبيّن بمامرّ أنّ وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر...»

الذي يتبيّن بمامرّ أنّ لوجود الأعراض ارتباطاً بالجواهر كما أنّ للصور المنطبعة ارتباطاً بموادّها ممّا يبرّر جعلهما نوعين من الموجودات الرابطيّة. و أمّا كون الأعراض من شؤون الجواهر و مراتب وجودها فهو أمر لايمكن إثباته بنفس مامرّ من البيان، و إلاّ لدلّ على كون الصور المنطبعة أيضاً من مراتب وجود الموادّ و شؤونها مع أنّه فاسد جدّاً و لذا اقتصر في موردها بنفي المباينة والانعزال.

المرحلة الثالثة

فصل

٤٤ــ قوله «في انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ»

الظاهر أنّ تقسيم الوجود إلى الذهنيّ والخارجيّ من الأبحاث المستحدثة في الفلسفة الإسلاميّة، حتّى أنّ الشيخ في الشفاء لم يتعرّض له استقلالاً، بل قال في ردّ القائلين بالثابت والحال: «و إنّما وقع أُولئك في ماوقعوا فيه بسبب جهلهم بأنّ الإخبار إنّما يكون عن معانٍ لها وجود في النفس و إن كانت معدومة في الأعيان ــ إلى أن قال ــ فبيّنٌ أنّ المخبر عنه لابدّ من أن يكون موجوداً وجوداً مّا في النفس»[١] و تبعه تلميذه في التحصيل[٢] و شيخ الإشراق في المطارحات.[٣] و قال في موضع آخر من التحصيل: «المعدوم في الأعيان محكوم عليه بأحكام وجوديّة، فيجب أن يكون له وجودمّا، فإذ ليس في الأعيان فهو في النفس».[٤]

ثمّ الظاهر أنّ الذي أوجب طرح مسألة الوجود الذهنيّ هورد شبهات القائلين بثبوت المعدوم، كما هواللائح من أكثر ما أشرنا إليه. و أوّل من طرحها كمسألة مستقلّة ــ في من نعلم ــ هوالرازيّ في المباحث المشرقيّة[٥] والمحقّق الطوسيّ في التجريد، لكنّهما أتبعاها للبحث عن زيادة الوجود على المهيّة، و كأنّهما لمّا لاحظا أنّ هذه الزيادة إنّما تكون في الذهن بادرا

١ــ راجع الفصل الخامس من المقالة الأُولى من إلهيّات الشفاء.

٢ــ راجع التحصيل: ص ٢٨٩.

٣ــ راجع المطارحات: ص ٢٠٣.

٤ــ راجع التحصيل: ص ٤٨٩.

٥ــ راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤١، والمسألة الرابعة من الفصل الأوّل من الشوارق، والأسفار: ج ١، ص ٢٦٣ــ٣٢٦ وشرح المنظومة: ص ٢٢ــ٢٣.

إلى إثبات الوجود الذهنيّ.

و كيف كان فمعنى الوجود الذهنيّ عند مثبتيه أنّ للمهيّة وجودين: وجوداً خارجيّاً تترتّب عليه الآثار، و وجوداً آخر لا تترتّب عليه تلك الآثار، و هذاالوجود الثاني بما أنّه لا تترتّب عليه تلك الآثار يسمّى بالوجود الذهنيّ بالقياس إلى الوجود الخارجيّ، و إن كان بصرف النظر عن هذه المقايسة وجوداً عينيّاً له آثاره الخاصّة به.

والمنكرون للوجود الذهنيّ على صنفين: منهم من أنكر وجودالذهن و قال بأنّ العلم يحصل بإضافة بين النفس والخارج، و منهم من لم ينكر وجود الذهن و لكنّهم أنكروا كون الموجود في الذهن وجوداً آخر للمهيّة الموجودة في الخارج. و هؤلاء أيضاً تفرّقوا على قولين: أحدهما أنّ الموجود في الذهن شبح للموجود الخارجيّ يحاكيه محاكاةَ التمثال لذي التمثال، و ثانيهما أنّ الموجود في الذهن لايحاكي الخارج و إنّما يرمز إليه رمزاً من غير أن نعرف من حقيقته شيئاً.

فعلى المثبتين للوجود الذهنيّ أن يستدلّوا أوّلاً على وجود الذهن والصور والمفاهيم الذهنيّة، و ثانياً على كونها محاكية للموجودات العينيّة و مطابقة لها. و جميع ماتُمسّك به لإثبات الوجود الذهنيّ ناظر إلى الجانب الأوّل من المسألة كما تلاحظ في المتن. والحقّ أنّ وجودالذهن والصور والمفاهيم الذهنيّة ثابت بالعلم الحضوريّ ولايحتاج إلى البرهنة عليه، فما يذكر دليلاً في هذا المجال لايعدو حدّ التنبيه لأجل إلفات نظر الغافل و دفع ما ربما يبدو من شبهة. و أمّا إثبات مطابقة الموجود الذهنيّ للخارجيّ فهو أمر وقعت حوله مناقشات عندالعزبيّين و لم يحتلّ مقامه بعدُ في الفلسفة الإسلاميّة و اكتفى الأُستاذ —مدّظلّه— لإثبات المطابقة بردّالقولين الآخرين. و لهذه المسألة صلة وثيقة بمسائل العلم و الإدراك، و سوف تلاحظ تكرُّر بعض الأبحاث المذكورة ههنا في مبحث العلم، وقدمرّ اقتراح تقديم مسائل العلم على سائر المسائل الفلسفيّة.

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

دفع لإشكال مقدّر هو أنّ هذين الوجهين إنّما يثبتان الوجود الذهنيّ للكليّات والمعدومات دون الجزئيات الموجودة، فإنّه يندفع بالرجوع إلى الوجدان، حيث لانجد فرقاً بين الفريقين في نحو التصوّر و الإدراك ولانرتاب أنّ الجميع من سنخ واحد، فجميعها موجودة في الذهن. وقد زاد في البداية[1] تبعاً لشرح المنظومة[2] وجهاً ثالثاً بجعل الكلّية والصرافة

١— راجع البداية: ص ٢٣.
٢— راجع شرح المنظومة: ص ٢٣.

وجهين، و تمسّك في الأسفار[١] بتقدّم العلّة الغائيّة تصوّراً، و بتأثير بعض التخيّلات كتصوّر الحموضة و غيرها في الآثار العينيّة.

٤٦ــ قوله «الأمر الأوّل...»

اعلم أنّ للمنكرين للوجود الذهنيّ شبهات[٢] سيأتي ذكرها، و لمّا كان مفتاح حلّ جلّها التميز بين الحمل الأوّليّ والحمل الشائع تصدّى لبيان الفرق بينهما تبعاً لصدرالمتألّهين[٣]، و حاصل ماذكره أنّ للمهيّة الموجودة في الذهن حيثيّتين مختلفتين لكلّ منها حكمها الخاصّ بها: إحداهما حيثيّة المحتوى المفهوميّ، والأُخرى حيثيّة الوجود في الذهن. فأمّا من الحيثيّة الأُولى فتحمل عليها نفسها و أجناسها و فصولها، وهو حمل أوّليّ مناطه الاتّحاد في المفهوم، فما يثبت لها من هذه الحيثيّة لايتجاوز حدّالمفهوم. ففهوم الإنسان ينحلّ إلى «الجوهر، ذي الأبعاد الثلاثة، النامي، الحسّاس المتحرّك بالإرادة، الناطق» مثلاً، و تحمل عليه تلك المفاهيم بما أنّه متضمّن لها و متّحد بها. لكن لايستلزم هذا الحمل كون الإنسان الذهنيّ من مصاديق الجوهر والجسم والحيوان و الإنسان، بحيث يصحّ حمل تلك المفاهيم عليه بالحمل الشائع الذي مناطه الاتّحاد في الوجود، فيتوقّع ترتّب آثارها عليه، فالإنسان الذهنيّ لاينمو ولايحسّ و لايتحرّك بالإرادة و لايعقل شيئاً. و أمّا من الحيثية الثانية فهو موجود عينيّ له ماهيّته الخاصّة به، و تحمل عليه بالحمل الشائع و تترتّب عليه آثارها، والمشهور أنّه كيف نفسانيّ.[٤] و من هذه الحيثية لاتحمل عليه تلك المفاهيم المذكورة. فمعنى قولهم انّ الموجود في الذهن متّحد مع الموجود في الخارج من حيث المهية أنّ ما يحمل من المفاهيم الذاتية على الموجود الخارجي بالحمل الشايع يصحّ حملها على الموجود في الذهن بالحمل الأوّليّ من حيث محتواه المفهوميّ. ثمّ إن للمفهوم الموجود في الذهن حيثيّة ثالثة ستأتي الإشارة إليها في دفع الإشكال الرابع.

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

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٧٧ــ ٣٢٦، وج ٣، ص ٣٠٥ــ٣١٢، والفصل الثامن من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين: ص ١٢٦ــ١٣٩.

٣ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٩٢ــ٢٩٨.

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

٤٧ــ قوله «وأمّا تقسيم المنطقيّين...»

اعلم أنّ للفرد الذهنيّ ثلاث إطلاقات: أحدها كون الموضوع في الحمل الأوّليّ (كمفهوم الإنسان) فرداً لمحموله (كالحيوان) كمامرّ في بيان الحيثيّة الأُولى. و هو إطلاق مسامحيّ كما أشار إليه في المتن. و ثانيها كون مفهوم ذهنيّ فرداً لمعقول ثان منطقيّ كالإنسان بالقياس إلى الكلّي في قولنا «الإنسان كلّي» و هو إطلاق حقيقيّ. و ثالثها كون مفهوم موجود في الذهن باعتبار وجوده فرداً من مهيّة كالكيف النفسانيّ أومصداقاً لعنوان ثان فلسفيّ كالممكن، فباعتبار كون الذهن ظرفاً لهذا الموجود العينيّ يقال إنّه فرد ذهنيّ، و هو أيضاً إطلاق حقيقيّ بصرف النظر عن الاصطلاح الذي يفرّق بين الفرد والمصداق فيختصّ الفرد بما تحمل عليه المهيّة، و يختصّ المصداق بما تحمل عليه المعقولات الثانية.

٤٨ــ قوله «و إشكال ثان...»

الفرق بين الإشكالين أنّ الأوّل يختصّ بالجوهر بخلاف الثاني حيث يعمّ جميع المقولات. و ربما يتصوّر فرق آخر بينهما، و هو كون المحذور في الإشكال الثاني أشدّ[1]، لأنّ المحذور المذكور في الإشكال الأوّل كون شيء واحداً جوهراً و عرضاً معاً، و حيث إنّ العرض ليس جنساً عالياً على المشهور بل هو مفهوم عرضيّ يحمل على الأجناس التسعة فلايلزم منه اندراج شيء واحد تحت مقولتين، بخلاف المحذور المذكور في الإشكال الثاني، لكنّه ليس بشيء، لأنّ صدق العرض على شيء لايتحقّق إلاّ باندراجه تحت أحد الأجناس العرضيّة، و هوالكيف في ما نحن فيه. و الأولى جعل الإشكالين إشكالاً واحداً بأن يجعل المحذور اندراج شيء واحد تحت نوعين أوجنسين، و بعبارة أُخرى: صيرورته ذامهيّتين، فإنّ المحذور المزعوم في الإشكال الثاني لاينحصر في الاندراج تحت مقولتين، فمحذور تعقّل الكيف المبصر مثلاً هواندراجه تحت نوعين من جنس واحد. و قد أجاب الفاضل القوشجيّ والمحقّق الدوانيّ والسيّد صدرالدين بأجوبة أُخرى[2] عن هذا الإشكال.

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

٢ــ راجع في مايتعلّق بهذا البحث الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، و تعليقة صدرالمتألهين عليه (ص ١٢٦ــ١٣٥) والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٣٨، والمطارحات ص ٢٢٤ و ص ٢٢٩، والمقاومات: ص ١٣٣.

٤٩ــ قوله «وإشكال رابع...»

وهو أنّه يلزم من قبول الوجود الذهنيّ كون مفهوم واحد (كالإنسان مثلاً) كلّياً و جزئيّاً معاً. وقد عدل في الجواب عمّا ذكره في وجه اندفاع سائر الإشكالات من الفرق بين الحمل الأوّلي والشائع، لأنّ حمل الكلّي والجزئيّ على الإنسان يكون حملاً شائعاً لاختلاف مفهومه عن مفهومي الكلّي والجزئي كليهما، فلا يأتي الجواب المذكور. وحاصل ما أفاده في الجواب عنه هو أنّ للإنسان الموجود في الذهن حيثيّة أُخرى غير حيثيّة مفهومه بما أنّه مفهوم، وغير حيثيّة وجوده في الذهن بما أنّه وجود عينيّ والتي هي ملاك حمل «الجزئيّ» عليه، وهي حيثيّة كونه وجوداً ذهنيّاً مقيساً إلى وجودات عينيّة متعدّدة يصحّ حمله على كلّ واحد منها. وهذه هي الحيثيّة الثالثة التي وعدنا ذكرها تحت الرقم (٤٦) والتي تكون ملاكاً لحمل «الكلّي» عليه حملاً شائعاً. وهذا نظير ما ذكرنا حول قضيّة «الجزئيّ جزئيّ» أنّ للجزئيّ الواقع موضوعاً في هذه القضيّة ثلاث حيثيّات، تحت الرقم (٣٥).

٥٠ــ قوله «ويندفع بذلك إشكال...»

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

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

المرحلة الرابعة

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

و هو اللائق بالفلسفة الباحثة عن أحوال «الموجود» فالبحث عن الممتنع استطراديّ لعدم اتّصاف الموجودبه و انقسامه إليه. والواجب والممكن عنوانان مأخوذان من كيفيّة نسبة الوجود إلى الشيء. و بعبارة أخرى: عنوان «واجب الوجود» مأخوذ من قضية يكون الذات الإلهيّة فيها موضوعاً و يحمل عليها الوجود بحمل الاشتقاق والنسبة الحكميّة متّصفة بالضرورة (الوجوب) و كذا عنوان الممكن مأخوذ من قضيّة يكون موضوعها المهيّة و محمولها الوجودكذلك .والنسبة الحكميّة متّصفة بالإمكان. لكن يتصوّر للهليّة البسيطة شقّ ثالث و هو أن يكون سلب الوجود فيها ضروريّاً، و به تتمّ الأقسام بعد الالتفات إلى بطلان فرض اجتماع ضرورة الوجود و ضرورة العدم لشيء واحد.

فهذه الأمور الثلاثة (الوجوب، الإمكان، الامتناع أوضرورة السلب) هي موادُّ القضايا بمعنى أنّها كيفيّات للنسب الحكميّة في نفس الأمر، ويكون محلّ البحث عنها هو علم المنطق، و أمّا الفيلسوف فيستعير قسماً خاصّاً منها ــوهو الذي يختصّ بالهليات البسيطةــ لما يتعلّق به غرضه.

و هذاالبيان يتضمّن الاعتراف بوجودالنسبة في الهليّات البسيطة[1] أيضاً، فتبصّر.

و زعم صاحب المواقف أنّ هذه المواد المبحوث عنها في الفلسفة هي غير ما يبحث عنها في المنطق، فراجع[2].

١ــ راجع تعليقة السبزواريّ على الأسفار: ج ١، ص ١٥٧.

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

ثمّ إنّ حمل الوجود على شيء واعتبار كيفيّة نسبته إليه وتقسيم الموجود بهذا الاعتبار مبنيٌّ على كون المهيّة أعرف عندالعقل، حيث يحلّل المعلوم إلى مهيّة ووجود في شكل هليّة بسيطة كما أشرنا إليه في بحث أصالة الوجود (الرقم ١٠) واعتبار حال المهيّة بالقياس إلى الوجود والعدم — كما في كلام صدر المتألّهين[١] — مبنيّ على مايبدو من تعميم التحليل المذكور إلى جميع المعلومات، لكن بالنظر إلى عدم ثبوت المهيّة للواجب والممتنع جعل الأستاذ — مدظلّه — المقسم هوالمفهوم لكن لابما أنّه مفهوم بل باعتبار حكايته عن المصداق الحقيقيّ أوالمفروض.

وكيف كان فاعتبار حال المهيّة في المقسم إنّما يناسب القول بأصالة المهيّة، لكنّ القائلين بأصالة الوجود اقتفوا آثار أسلافهم في ذلك، وقداعتذر صدرالمتألّهين في نظير هذا المقام بقوله «ونحن ايضاً سالكوا هذا المنهج في أكثرمقاصدنا الخاصّة حيث سلكنا أوّلاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها ثمّ نفترق عنهم في الغايات لئلاّ تنبو الطبائع عمّا نحن بصدده في أوّل الأمر»[٢].

١ — راجع الأسفار: ج ١، ص ١٦٩.

٢ — راجع الأسفار: ج ١، ص ٨٥.

الفصل الأوّل

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

هذه المفاهيم بيّنة بنفسها لاتحتاج إلى التعريف مضافاً إلى أنّها من المعقولات الثانية ولايمكن تحديدها بالأجناس والفصول. والتعريفات التي ذُكرتْ لها دوريّة كما نبّه عليه في المتن تبعاً لسائر المحقّقين[١]. لكن أعرف هذه المفاهيم هومفهوم الضرورة (الوجوب) قال في الشفاء: «على أنّ أولى هذه الثلاثة في أن يتصوّر أوّلاً هوالواجب، لأنّ الواجب يدلّ على تأكّد الوجود، والوجود أعرف من العدم»[٢] وقال في المطارحات: «وإن كان ولابدّ من التعريف فليؤخذ الوجوب بيّناً، كيف وهوتأكّد الوجود، والوجود أظهر من العدم»[٣] وقد جعل محورالتعريفات المذكورة في المتن هوالضرورة.

٥٣ــ قوله «وبذلك يندفع ما أورد...»

حاصل الإشكال أنّ الإمكان كما تحصّل من التقسيم المذكور هوسلب الضرورتين، وهو أمر سلبيّ فلايصحّ وقوعه صفة للنسبة الحكميّة الثبوتيّة، كما لايصحّ اعتبار الممكن وصفاً ثابتاً بحذاء الواجب، إلاّ أنّ يرجع إلى الإيجاب العدوليّ فيكسب حظّاً من الوجود، و ليس كذلك في ما نحن فيه، فإنّ سلب الضرورتين عن المهيّة سلب تحصيليّ لاإيجاب عدوليّ كما تقرّر في محلّه.

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

٢ــ راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

٣ــ راجع المطارحات: ص ٢١٠.

وأجاب صدر المتألهين[1] بما حاصله أنّ هذا السلب يرجع إلى الإيجاب العدوليّ، وذلك أنّ المقسم هو حال المهيّة بالقياس إلى الوجود والعدم، فإمّا أن يكون أحدهما ضروريّاً لها أولا، فيؤخذ منه حدّ الممكن وهو المهيّة التي لا يكون الوجود والعدم ضروريّاً لها، وهو مفاد قضيّة موجبة معدولة المحمول.

وحيث إنّ هذا الجواب يوهم التنافي مع سلب كلّ مفهوم عن المهيّة في مقام ذاتها سلباً تحصيليّاً أجاب الأستاذ تبعاً للحكيم السبزواريّ[2] بأنّ السلب التحصيليّ في ما كان الموضوع موجوداً يساوي الإيجاب العدوليّ. وكان حقّ الكلام تقديم لفظة «السالبة المحصّلة» على «القضيّة المعدولة المحمول» في بيان وجه الاندفاع.

لكن رجوع السلب التحصيليّ إلى الإيجاب العدوليّ أو تساويهما في بعض الموارد أمر يحتاج إلى مزيد توضيح فنقول:

بعد تحليل المعلوم إلى حيثيّتين متمايزتين في الذهن يعود العقل إلى حيثيّة المهيّة و يلاحظها في ذاتها فلا يرى فيها وجوداً ولا عدماً ولا أيّ مفهوم آخر حتّى مفهوم الإمكان. فلا يحكم عليها بشيء سوى ثبوت نفسها لنفسها (بمعنى ثبوت المفهوم لنفسه بالحمل الأوّليّ، أو ثبوت المهيّة اعتباراً لنفسها في وعاء الاعتبار). ثمّ للعقل أن يرجع إلى لحاظه هذا ويعبّر عنه في شكل قضيّة سالبة محصّلة هي قولهم «ليست المهيّة من حيث هي إلاّ هي» وهذه القضيّة من الوجهة المنطقيّة قضيّة ذات حكم سلبيّ (وهو ما أشرنا إليه من ذي قبل من ضرورة وجود الحكم في أيّ قضيّة منطقيّة وإلاّ عادت إلى مجموعة من التصوّرات) و هذا الحكم السلبيّ ضروريّ طبعاً ولا صلة له بسلب الضرورتين الذي يُحكى عنه بالإمكان.

ثمّ يعود العقل فيقايس حيثيّة المهيّة إلى الوجود والعدم فلا يرى فيها اقتضاء لأحدهما بالرغم من حمل الوجود عليها تارة وحمل العدم عليها أخرى بالحمل الشائع، ويحكي عن هذه النظرة بقضيّة هي «المهيّة غير موجودة ولا معدومة بالضرورة» ثمّ يلاحظ هذه القضيّة ويفسّرها بأن «ليس الوجود والعدم بضروريّ للمهيّة» وهذا هو منشأ الحكم بسلب الضرورتين

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٦٩.

٢ــ راجع تعليقة السبزواريّ على الأسفار: ج ١، ص ١٧٠.

عن المهيّة الذي يعبّر عنه بالإمكان، وهذا السلب وإن حُكي بصيغة السالبة المحصّلة إلاّ أنّه ناظر إلى جهة قضيّة أُخرى موجبة معدولة المحمول هي «المهيّة غير موجودة ولا معدومة بالضرورة» والمحمول فيها أمر عدميّ له حظّ من الوجود. ولك أن تقول: إنّ العقل بالنظر إلى سلب الضرورتين يصطنع مفهوماً إيجابيّاً هو الإمكان وينسبه إلى المهيّة، ويصحّ تعريفه بما يلازمه من سلب الضرورتين.

والحاصل أنّ السلب التحصيليّ يتعلّق بجهة قضيّة أُخرى هي موجبة معدولة المحمول، و هذا معنى قول صدر المتألّهين أنّ السلب التحصيليّ يرجع إلى الإيجاب العدوليّ، وقول الأُستاذ ـ مدظلّه ـ أنّ السلب التحصيليّ يساوي الإيجاب العدوليّ إذا كان الموضوع موجوداً ـ يعني ثابتاً بالثبوت الاعتباريّ وبالنظر إلى القضيّة الموجبة المشار إليها ـ وهذا أيضاً من الموارد التي يكون مفتاح حلّ المعضلة هو التوجّه إلى مراتب الذهن، فتفطّن.

٥٤ ـ قوله «إنّ موضوع الإمكان هو المهيّة»

قد عرفت أنّ المواد الثلاث صفات للنسب الحكميّة بين الوجود المحموليّ وبين المهيّة أو ما هو بمنزلتها من المفاهيم بما لها من المصاديق الحقيقيّة أو الفرضيّة، فتؤخذ منها عناوين وتجعل صفات للموضوعات فيقال مثلاً «المهيّة الممكنة الوجود». ومعلوم أنّ ذلك الحمل ليس من الحمل الأوّليّ لضرورة سلب مفهوم الوجود عن كلّ مفهوم غيره وضرورة ثبوته لنفسه فلا يتحقّق إمكان. فالموضوع في الهليّة البسيطة إمّا أن يكون هو المهيّة بلحاظ مصداقها الاعتباريّ، أو الوجود بلحاظ مصداقه الحقيقيّ، أو العدم بلحاظ مصداقه المفروض. فإن كان الموضوع هو الوجود ثبت له مفهومه بالضرورة، وإن كان الموضوع هو العدم امتنع صدق مفهوم الوجود عليه، فلا يصلح شيء لأن يقع موضوعاً لهليّة بسيطة ممكنة إلاّ المهيّة.

٥٥ ـ قوله «انّ الإمكان لازم المهيّة»

يمكن أن يراد بهذه القضيّة ثلاثة معان:

ألف ـ أنّ المهيّة التي تتّصف بالإمكان لا ينفكّ عنها هذا الوصف.

ب ـ ان المهيّة التي تتّصف بالإمكان لا تحتاج في اتّصافها به إلى سبب خارج عنها، فذاتها بذاتها تكفي لأن ينتزع العقل هذا المفهوم منها من غير أن يكون داخلاً فيها.[1]

١ ـ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٦٣ ـ ١٦٤، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ١٣٢.

وعلى هذين المعنيين لايكون مفادها تعميم الإمكان لكلّ مهيّة، فلاينتج نفي المهيّة الواجبة والممتنعة.

ج — انّ المهيّة مطلقاً لاتنفكّ عن الإمكان الذاتيّ، فكلُّ مهيّة فهي ممكنة، فتكون عكس القضيّة السابقة الدالّة على اختصاص الإمكان بالمهيّة.[1] وهذاالمعنى هوالمراد ههنا.

واستدلّ عليه بأنّه لوجاز خلوّ المهيّة عن الإمكان لجاز اتّصافها بالوجود أوالعدم بالضرورة مع أنّها في نفسها غيرموجودة ولامعدومة.

وربمايُتوهّم أنّ عدم اتّصافها في نفسها بالوجود والعدم إشارة إلى أنّ مايحمل عليها بالحمل الأوّليّ هونفسها لاغير. لكن بالنظر إلى مابيّناه آنفاً (تحت الرقم ٥٣) تعرف أنّ سلب سائر المفاهيم عن الماهيّة كسلب أيّ مفهوم عن مفهوم آخر بلحاظ الحمل الأوّليّ ليس منشأً لانتزاع مفهوم الإمكان، بل منشأ ذلك هوعدم اقتضاء المهيّة بما لها من المصداق الاعتباريّ لحمل الوجود أوالعدم عليها بالحمل الشائع. وبعبارة أخرى: لامجال لاعتبار ثبوت المهيّة — التي حيثيّتها حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم — لماهووجود محض و حيثيته حيثيّة الإباء عن العدم، ولما هوبطلان محض وحيثيته حيثيّة الإباء عن الوجود.

٥٦ — قوله «انّ الإمكان موجود بوجود موضوعه في الأعيان»

لاريب في أنّ الامتناع ليس صفة موجودة في الخارج، لكن وقع الخلاف في الوجوب والإمكان هل هما أمران خارجيّان أومن المعاني الاعتباريّة، فقيل كلاهما خارجيّان، وقيل كلاهما اعتباريّان، ونُقل عن بعضهم التفصيل بينهما فالوجوب خارجيّ دون الإمكان. و كأنّ الأستاذ — مدّظلّ — تلقّى خارجيّة الوجوب أمراً مفروغاً عنه حيث قال: «فلأنّه قسيم في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان» يريد أنّ تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن يقتضي كون المقسم ثابتاً في كلا القسمين، فهما وصفان للموجود الخارجيّ.

ثمّ إنّه نُسب القول بخارجيّة الإمكان إلى المشّائين، والقول باعتباريّته إلى الرواقيّين، و نقل في الأسفار[2] — تبعاً للمطارحات[3] — عن بعض العوامّ القولَ بعدم زيادته على المهيّات

١ — راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٣١.

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

لا ذهناً ولا عيناً!

وقد أصرّ شيخ الإشراق على اعتباريّته، وبها قال المحقّق الطوسيّ، وللفريقين احتجاجات ومناقشات.[٣] والحقّ أنّ كليهما من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج، وهو المراد بوجود الإمكان بوجود موضوعه في الأعيان كما صرّح به في آخر المبحث. ويشبه أن يكون النزاع لفظيّاً ناشئاً عن اشتراك لفظة «الاعتباريّ» بين معان متعدّدة كاشتراك المعقول الثاني بين الفلسفيّ والمنطقيّ، ومن هنا يظهر دور الاصطلاحات وأهميّة التحقيق حولها.

قال صدر المتألّهين: «وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين، ولا مناقضة بين القولين، فإنّ وجودها في الخارج عبارة عن اتّصاف الموجودات العينيّة بها بحسب الأعيان، وقد دريت أنّ الوجود الرابط في الهليّة المركّبة الخارجيّة لا ينافي الامتناع الخارجيّ للمحمول. فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو وأتباعه، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخّرين، سيّما الشيخ المتألّه صاحب الإشراق»[٢].

٥٧ــ قوله «وإمّا ممكناً وهو خارج عن ثبوت المهيّة...»

يريد أنّ الإمكان لو كان موجوداً مستقلّاً في الأعيان كان ممكناً لاستحالة وجوبه بالذات، وحيث إنّ المفروض انحيازه واستقلاله عن المهيّة المتّصفة به كان أمراً منضمّاً إليها، فكانت المهيّة في حدّ نفسها وبصرف النظر عن انضمام الإمكان إليها فاقدة له، فكان اتّصافها بالإمكان بسبب خارج عن ذاتها، فكان إمكانها بالغير، «وسيجيء استحالة الإمكان بالغير». أضف إلى ذلك أنّ الإمكان لو كان موجوداً مستقلّاً ممكناً كان متّصفاً بالإمكان، فينقل الكلام إلى إمكانه، وهكذا فيتسلسل.

تنبيه

٥٨ــ قوله «مع الوجود لا بالوجود»

يعني أنّ الموضوع في القضيّة الضروريّة الذاتيّة لا يكون مقيّداً بالوجود بحيث تعود القضيّة ضروريّة وصفيّة كما زعم المحقّق الدوانيّ[٣]. لكن ظاهر هذا الكلام مناقض لما مرّ من أنّ

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٧١ ــ ١٨٦، والمسألة (٢٠) من الفصل الأوّل من الشوارق، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ١١٤ــ ١٢١، والتلويحات: ص ٢٥، والمطارحات: ص ٣٤٣ ــ ٣٩٠.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٤٠.

٣ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٩١ــ ٩٢.

مايحمل على حيثيّة المهيّة فإنّما هو بالوجود، و أنّ لازم المهيّة بحسب الحقيقة هو لازم الوجودين كما ذهب إليه الدوانيّ.[١] ويمكن دفع المناقضة بأنّ كلامه ههنا ناظر إلى ظرف الثبوت الاعتباريّ للمهيّة، و أمّا كلامه هناك فمبنيّ على نظرة أعمق و بلحاظ عدم ثبوتها الحقيقيّ، فتأمّل.

و سيكرّر الكلام في الضرورة الذاتيّة بتوضيح أكثر في آخر الفصل الثالث من هذه المرحلة.

تنبيه آخر

٥٩ــ قوله «لا أنّه أعمّ مفهوماً»

إذا اعتبرنا الإمكان العامّ كمعنى عرفيّ يفسّر بسلب الضرورة عن الجانب المخالف بشرط أن لايلاحظ معه سلب الضرورة عن الجانب الموافق واعتبرنا الإمكان الخاصّ كاصطلاح خاصّ بالعلوم العقليّة يفسّر بسلب الضرورة عن الجانبين صحّ اعتباره كمشترك لفظيّ بين المعنيين، لأنّ اعتبار قيد الإطلاق في المعنى الأوّل يجعله مباثناً للمعنى الثاني. لكن لايمنع ذلك من أن يلاحظ المعنى الأوّل لابشرط، فيكون أعمّ مفهوماً منهما. و كيف كان فهذا البحث لايترتّب عليه نتيجة فلسفيّة.

نعم، لو أريد بالجامع المفهوميّ، المعنى الجنسيّ، لزم أن يكون الإمكان بمعناه اللابشرطيّ طبيعة جنسيّة ذات نوعين، فيكون كلّ واحد منهما مركّباً من جنس و فصل، فيتوهّم أنّ «الواجب» أيضاً مهيّة نوعيّة مركّبة يكون «الممكن» بمعناه العامّ المشترك جنساً له، و يجب اعتبار فصل له يميّزه عن «الممكن» بمعناه الخاصّ، فيتعلّق غرض الفيلسوف بدفع هذا التوهّم كما قال صدر المتألّهين: «... لاعلى أنّ هناك طبيعة جامعة لهما (أي للواجب والممكن) في نفس الأمر، لأنّ مافي نفس الأمر إمّا الوجوب أو الإمكان، و إنّما ذلك في تصوّر العقل و اعتباره مفهوماً جامعاً لهما هو في نفس الأمر و بحسب الواقع ليس إلاّ أحد الأمرين، لاطبيعة مبهمة متحصّلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل و تعمّله»[٢] و هذا كما ترى لايعني نفي مطلق الجامع المفهوميّ بين الواجب والممكن. و أمّا نفي مطلق الجامع المفهوميّ بين الجهات فليس أمراً بيّنا ولامبيّناً، ولايتعلّق به غرض فلسفيّ.

١ــ راجع الفصل الثاني من المرحلة الأولى في المتن.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٥٠.

٦٠ــ قوله «وربما أطلق الإمكان وأريد به الإمكان الاستعداديّ»

المشهور بينهم أنّ الإمكان الاستعداديّ هو أحد أقسام الكيف كما سيأتي في الفصل الرابع عشر من المرحلة السادسة، فهو عندهم من المعقولات الأُولى بخلاف الإمكان بسائر معانيه، وسوف نبحث هناك عن ذلك ونبيّن أنّ الحقّ أنّه أمر ينتزع من تحقّق شرائط وجود الأمر الماديّ وانتفاء موانعه ــ إن شاء الله تعالى ــ.

الفصل الثاني

٦١ــ قوله «ينقسم كلّ من هذه المواد الثلاث...»

قد تقدّم في كلامه ــ مدظلّه ــ أنّ موادّ القضايا تنقسم إلى ثلاث، انقساماً حقيقيّاً حاصلاً من منفصلتين حقيقيّتين، فلا تخلو منها قضيّة، ولا يتحقّق أكثر من واحد منها في قضيّة. وقد عرفت أنّ الفيلسوف يلاحظ هذه الموادّ في الهليّات البسيطة، فيعتبر حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود ويأخذ منها عناوين الواجب الوجود، والممكن الوجود، والممتنع الوجود. فيستحيل أن لايكون شيء بالنظر إلى ذاته لاواجباً ولاممكنا ولاممتنعاً. وكذا يستحيل اجتماع عنوانين منها أو أكثر في شيء واحد. فالواجب بالذات يستحيل أن يكون ممتنعاً أو ممكناً بالذات، وهكذا قسيماه.

وهناك اعتباران آخران: **أحدهما** أن يلاحظ حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود متحيّثاً بحيثيّة تعليليّة، فحينئذ تُقيّد العناوين الثلاث بقيد «بالغير».

وثانيهما أن يلاحظ حاله بالنسبة إلى الوجود مقيساً إلى شيء آخر، ويُحكى عنه بقضيّة شرطيّة كقولنا «إن كان هذا موجوداً كان وجود ذاك ضروريّاً أوممكناً أوممتنعاً بالقياس إليه» وحينئذ تُقيّد العناوين المذكورة بقيد «بالقياس إلى الغير»[1] فيكون الوجوب بالقياس حكاية عن تحقّق العلاقة اللزوميّة بين المقيس والمقيس إليه، والامتناع بالقياس حكاية عن تحقّق العلاقة العناديّة بينهما، والإمكان بالقياس حكاية عن لاتحقّقهما.

أمّا الاعتبار الأوّل فمقتضاه أن يكون الموضوع في حدّ نفسه وبصرف النظر عن الحيثيّة

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٥٥ــ١٦١.

التعليليّة فاقداً للعنوان حتّى يحصل له بالعلّة، وإلاّ كان تحصيلاً للحاصل أو كان مستلزماً لوجود ثان أوعدم ثان لشيء واحد، وكلاهما مستحيل. فالواجب بالذات لايكون واجباً بالغير[1]، والممتنع بالذات لايكون ممتنعاً بالغير، وهكذا الممكن بالذات لايكون ممكناً بالغير. ومن الواضح عدم إمكان اتّصاف الواجب بالذات بالامتناع والإمكان الغيريّين لاستحالة صيرورة مايكون الوجود ضرورياً له بالذات معدوماً أو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم بسبب الغير، وكذا يستحيل صيرورة الممتنع بالذات واجباً أو ممكناً بالغير. فالإمكان بالغير فرض باطل لايمكن تحقّقه في شيء أصلاً[2].

وقد عرفت استحالة اتّصاف الواجب بالذات والممتنع بالذات بالوجوب والامتناع الغيريّين فلايبقى لهما إلاّ الممكن بالذات، لأنّه الذي يكون في حدّ ذاته فاقداً للوجوب والامتناع وغير آبٍ عنهما، فيصير بسبب علّة الوجود واجباً بالغير، وبسبب علّة العدم — التي هي عبارة عن عدم علّة الوجود — ممتنعاً بالغير. قال في التلويحات: «ومن خاصّية الممكن صدق قسيميه عليه بشرائط، وليس لغيره من الجهات هذا»[3] ومثله كلام صدرالمتألّهين في الأسفار[4]، وقال في موضع آخر: «فإذن قد استبان أنّ الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات»[5].

وأمّا الاعتبار الثاني أعني اعتبار المقايسة إلى الغير فلم يُبحث عنه بحثاً وافياً يزيح عنه كلّ جهات الإبهام في ما وقفنا عليه من كتب القوم، والمرجوُّ أن يوفّقنا اللّه تعالى لذلك، فنقول:

إنّ الشيئين اللذين يقاس حال أحدهما بالآخر إمّا أن تكون بينهما علاقة لزوميّة أو عناديّة أولايكون بينهما شيء منهما. ويمكن إرجاع العلاقة العناديّة إلى العلاقة اللزوميّة بين كلّ واحد منهما مع نقيض الآخر. ففي صورة وجود العلاقة اللزوميّة بأحد الوجهين إمّا أن

---

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

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

٣ — راجع التلويحات: ص ٣٢.

٤ — راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٠٢.

٥ — راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٦.

يكون اللزوم من الجانبين بأن يكون كلٌّ واحد منهما مستلزماً للآخر بنحو الاقتضاء أو الاستدعاء أو يكون اللزوم من جانب واحد بأن يكون أحدهما بعينه مستلزماً للآخر دون العكس. ثمّ التلازم قد يكون أصالةً في الأعيان وينعكس في الأذهان، وقد يكون أصالةً بين العناوين الذهنيّة وينسب إلى الأعيان بالعرض أي بما أنّها مصاديق تلك العناوين.

فالتلازم بين الوجودين الخارجيّين مثل العلاقة المتقابلة بين العلّة التامّة ومعلولها حيث يستحيل الانفكاك بينهما في نفس الأمر — كما سيأتي البحث عنه في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة — وكتلازم معلولي علّة تامّة واحدة، وهو في الواقع نتيجة علاقتين بين كلّ واحد منهما مع العلّة. وهذه العلاقة تنعكس في الذهن بشكل التضايف بين مفهومي العلّة والمعلول.

والتلازم الذي يكون أصالةً بين العنوانين الذهنيّين مثل تلازم المتضايفين، كالأب والابن، وكالأخوين، وينسب إلى المتّصف بهما في الخارج بالعرض. وذلك لأنّ الحقّ أنّ الإضافة أمر اعتباريّ قوامه بلحاظ العقل وعروضه في الذهن وإن جاز الاتّصاف بها في الخارج. وفي جميع هذه الموارد يتّصف الطرفان بالوجوب بالقياس.

واعلم أنّ الشيخ حصر العلاقة اللزوميّة في علاقة العلّية،[1] وتبعه صدر المتألهين، ووافقهما الأُستاذ — مدظلّه — كما تلاحظ في المتن، خلافاً لأبي البركات البغداديّ وفخر الدين الرازيّ وشيخ الإشراق، حيث زادوا نوعاً آخر وهو علاقة التضايف. وقد أرجعها الشيخ إلى علاقة العلّية لما أنّ المتضايفين يكونان معلولَي علّة ثالثة. لكن لأحد أن يعكس الأمر ويرجع العلّية إلى التضايف ويحصر العلاقة اللزوميّة فيه لما بين عنواني «العلّة والمعلول» وعنواني «معلولين لعلّة واحدة» من التضايف. والحقّ كما عرفت أنّ التلازم نوعان: خارجيّ وعقليّ، وإن شئت قلت: وجوديّ ومفهوميّ. والتلازم بين المتضايفين يكون من قبيل الثاني، ولا يلاحظ فيه معلوليّتهما لعلّة واحدة — على فرض صحّة كونهما معلولين لعلّة واحدة في جميع الموارد — وإنّما يلاحظ العلاقة بين المفهومين، ثمّ ينسب إلى مصداقيهما بالعرض.

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

١ — راجع الفصل السادس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين عليه (ص ٣٢).

قسيميها– يكون على أيّ حال من المعقولات الثانية التي يكون عروضها في الذهن، و إنّما يختلف الحال في موردي التلازم الخارجيّ والعقليّ في أنّ المتّصف به في الأوّل هوالخارج مباشرةً، و في الثاني بواسطة معقول ثان آخر، و هو غير الارتباط الوجوديّ المتحقّق بين حقيقة العلّة و حقيقة المعلول في الخارج، سواء لاحظه العقل أو لم يلاحظه.

لايقال: وجود المعلول عند وجود العلّة التامّة و بالعكس أمر ضروريّ في الواقع سواء عرفنا ذلك أولم نعرف، و سواء قايسنا أحدهما بالآخر أولم نقايس، و ليس الوجوب بالقياس إلاّعبارة عن نفس هذا التلازم العينيّ.

فإنّه يقال: لامعنى لوجوب كلّ واحد منهما بالقياس إلى الآخر في الواقع و نفس الأمر سوى أنّ العقل إذا قايس بينهما انتزع هذا المفهوم منهما، لا أنّه يوجد بإزاء هذا المفهوم أمر عينيّ في الخارج وراء ذات العلّة و ذات المعلول. و يمتازما بالقياس عن مابالذات و ما بالغير بلزوم ملاحظة أمر وراء ذات الموضوع و مقايستها بعضها ببعض والنظر في وجود العلاقة بينهما و عدمها.

و امّا التلازم بين أحد الشيئين و نقيض الآخر فمثل العلاقة العناديّة بين العلّة التامّة و عدم معلولها، و كذا بين المعلول و عدم علّته، و كالعلاقة بين كلّ واحد من معلولي علّة واحدة مع عدم الآخر، والعلاقة بين أحد المتضايفين و عدم الآخر. فني هذه الموارد يتّصف الطرفان بالامتناع بالقياس.

و أمّا العلاقة اللزوميّة من الجانب الواحد فهي العلاقة بين وجود المعلول و وجود كلّ واحد من أجزاء علّته، فإنّ وجود كلّ واحد من أجزاء العلّة بالقياس إلى وجود المعلول واجب، لكن وجود المعلول بالقياس إلى واحد واحد من أجزاء العلّة ممكن. و من المعلوم لزوم عدم لحاظ سائر الأجزاء وجوداً و عدماً، و إلاّ فمع لحاظ وجود سائر الأجزاء تكون العلاقة من الجانبين وجوباً بالقياس، و مع لحاظ عدم سائر الأجزاء تكون العلاقة من الجانبين امتناعاً بالقياس، بمعنى أنّ فرض عدم بعض أجزاء العلّة على تقدير وجود المعلول ممتنع، و كذا وجود البعض الآخر المقيّد بهذا العدم الممتنع، فإنّ المقيّد بالممتنع ممتنع بما أنّه مقيّد.

لايقال: وجود المعلول لاينفكّ عن وجود العلّة بتمام أجزائها في نفس الأمر و إن لم نلاحظ بعضها، فالنسبة بينهما وجوب بالقياس من الجانبين.

فإنّه يقال: المقايسة بين شيئين لايستلزم لحاظ جميع لوازمهما و ملزوماتها، فللعقل أن

يقصر النظر على وجود شيء ووجود بعض أجزاء علّته من دون أن يلاحظ سائر الاجزاء وجوداً وعدماً وإن كانت العلّة بتمام أجزائها موجودة في الواقع[١]. على أنّ المقايسة لايلزم أن تكون بين الوجودين الشخصيّين، بل يكفي تصوّر وجود معلول وتصوّر وجود جزء من اجزاء علّته وقياس أحدهما بالآخر في الذهن. غاية الأمر أن يقال إنّ مرجع هذا إلى العلاقة الذهنيّة أوالفرضيّة، لكنّهاليست أسوء حالاً من العلاقة بين الواجبين المفروضين.

وهذاالكلام يجري في مقايسة وجود حادث مادّيّ أوعدمه بالواجب تعالى بلاحاظ شرائط تحقّقه وجوداً وعدماً، فإنّه في هذا اللحاظ يتّصف بالإمكان بالقياس. ولاوجه للفرق بين وجوده وعدمه بالتزام الوجوب في الأوّل والإمكان في الثاني كما وقع في المتن، فإنّه إذا جازقياس عدم شيء خاصّ بالواجب سبحانه وجعلُه مبرّراً لا تّصافه بالإمكان بالقياس جرى مثله في وجوده أيضاً، وكما أنّ وجود شيء معيّن ضروريٌّ بحسب النظام العلّي والمعلوليّ المنتهي إلى الواجب تبارك وتعالى كذلك عدم شيء معيّن أيضاً ضروريٌّ بحسب مقتضيات ذلك النظام وإن كان ممكناً بالذات. وكما أنّ هذاالعدم الضروريّ لايضرُّ باتّصافه بالإمكان بالقياس، كذلك ذاك الوجود الضروريُّ أيضاً لايضرُّ باتّصافه بالإمكان بالقياس، فتدبّر جيداً.

ولايخفى أنّه إذا قويس بين الممكن المعدوم مع بعض أجزاء العلّة اتّصف الطرفان بالإمكان بالقياس إلى الغير، بخلاف ما إذا قويس بين الممكن الموجود مع بعض أجزاء علّته، فإنّ وجودالممكن حينئذ هوالذي يتّصف بالإمكان بالقياس دون وجود العلّة الناقصة، حيث إنّه يتّصف بالوجوب بالقياس كما ذكرنا.

ثمّ إنّه ربما يستشكل في كلامه —مدّظلّه— أنّه جعل عدم وجود بعض الشرائط ملحوظاً مع أنّه قدمرّ ضرورة عدم لحاظ سائر أجزاء العلّة وجوداً وعدماً، وأنّ ظاهره اختصاص ذلك بالمقايسة بين الواجب والممكن المعدوم. لكن يمكن دفعه بأنّ المراد اعتبار عدم وجود بعض الشرائط ظرفاً للمقايسة لااعتباره قيداً للواجب، وبأنّ ذكر الواجب إنّما هومن باب المثال، ويستفاد التعميم من التعليل المستفاد من الوصف، وهو كونه «جزء العلّة التامّة». وجدير بالذكر أنّ اعتبار الواجب جزءً من العلّة التامّة مبنيٌّ على لحاظ الممكن موجوداً منفصل الوجود عن غيره. وهناك اعتبار آخر يكون الواجب بحسبه علّة تامّة[٢].

١— قال الأستاذ —مدظله— في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة «مجرّد فرض الفاعل تامّ الفاعليّة... لايوجب تغيّر نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب».

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

وأمّا الشيئان اللذانِ لاعلاقة لزوميّة ولاعناديّة بينهما فيتّصفان بالإمكان بالقياس إلى الغير، وقد مثّلوا لهما بالواجبين المفروضين أو أحدهما مع وجود معلول الآخر أوعدمه. لكن إذا كان الفرض مصحّحاً لاتّصاف الواجب بالذات بالإمكان بالقياس، فالمقايسة الذهنيّة بينه وبين موجود مّا لم تلحظ شرائط تحقّقه وجوداً وعدماً أولى بكونها مبرّراً للاتّصاف به كما أشرنا إليه. وبالنظر إلى أنّ هذاالموجود المفروض يكون لامحالة من مخلوقاته تعالى كان هوالمتّصف بالإمكان بالقياس دون الواجب سبحانه بخلاف ما إذا قويس بين وجود الواجب وممكن معدوم حيث يتّصف كلاهما بالإمكان بالقياس حينئذ كمامرّ. ومن هنا يظهر أنّ الإمكان بالقياس ربما يختصّ بأحدالطرفين دون الآخر.

ثمّ إنّ الشيخ جوّز اتّصاف الواجب بالذات بالإمكان بالنظر إلى بعض الإضافات اللاحقة به. قال في موضع من الشفاء: «ولانبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة مّا ممكنة الوجود، فإنّها من حيث هي علّة لوجود زيدليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته».[1] و قال صدر المتألّهين بعد نقل هذاالكلام «ولايرتضي به من استشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية»[2] ثمّ بيّن أنّ الممكنات المستندة إلى الواجب واجبة الحصول له تعالى، لأنّ وجوداتها روابط فيضه وجُوده، قال في آخر كلامه «والعجب من الشيخ وشدّة تورّطه في العلوم وقوّة حدسه وذكائه في المعارف أنّه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى»[3]. لكن يمكن الجمع بينهما بحمل الإضافة في كلام الشيخ على الإضافة التي تعرض في الذهن بلحاظ مقايسة الواجب تعالى إلى موجودمّا، وهي إضافة مقوليّة لامحالة. وأمّا المراد بالإضافة في كلام صدرالمتألّهين فهوالإضافة الإشراقيّة — كما هوواضح من كلامه — ولا تنا في بينهما.

وقد ظهر ممّا ذكر صحّة اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالقياس إلى الغير (بخلاف الوجوب بالغير) وكذا الحال في الامتناع والإمكان، وظهر صحّة اجتماع الوجوب بالذات مع الإمكان بالقياس أو الامتناع كذلك (بخلاف الامتناع بالغير) وهكذا في قسيميه. والحمدلله كما هوأهله.

١—راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٢—راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٦.

٣—راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٨.

الفصل الثالث

٦٢ــ قوله «واجب الوجود بالذات مهيّته إنّيّته».

تعتبر هذه المسألة كمبنى لكثير من المسائل الإلهيّة كإثبات بساطة ذاته تعالى وعدم وجود جنس مشترك بينه وبين سائر الموجودات[١] وإثبات توحيده ودفع بعض الشبهات التي أوردت حوله[٢]، وكذا عدم استطاعة العقل على معرفة كنه ذاته سبحانه، فإنّ العقل إنّما يمكنه اكتناه المهيّات، وأمّا مالامهيّة له فليس للعقل أن يعرف كنهه[٣]، فالعقل يعرف الله تعالى بأسمائه وصفاته الذاتيّة والفعليّة، وكلّها عناوين عقليّة لامفاهيم ماهويّة، ولامجال ههنا لبيان كيفيّة نيل العقل لها وإطلاقها عليه تعالى. وقال الأستاذ ــمدّظلّهــ في تعليقته على الأسفار ما حاصله أنّ براهين إثبات الواجب تثبت نفي الواسطة في الثبوت، وأمّا نفي الواسطة في العروض فيثبت من هذا البحث.[٤]

ثمّ إنّ الشيخ عنونَ المسألة في الشفاء هكذا: «انّ الأوّل لامهيّة له غيرالإنّيّة»[٥] وقال في

١ــ راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٧١، والشوارق ص ١٠٣، والتلويحات ص ٣٥، والمنمط الرابع من شرح الإشارات، وراجع المبدء والمعاد لصدر المتألهين ص ٢٧ــ٢٩.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣٠.

٣ــ راجع القبسات: ص ٤٩، والشوارق: المسألة السابعة والعشرين من الفصل الأوّل ص ١٠٧، والأسفار: ج ١، ص ١١٣.

٤ــ راجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ١، ص ٩٦.

٥ــ راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

تعليقاته «انّ معنى قولنا مهيّته إنّيته أنّه لامهيّة له» وجعل المحقّق الطوسيّ في التجريد عنوان المسألة عدم زيادة الوجود عليه كما في المباحث المشرقيّة.[١] وقال في الأسفار «في أنّ واجب الوجود إنّيته مهيّته»[٢] وفسّره في موضع آخر بأنّه لامهيّة له سوى الوجود الخاصّ المجرّد عن مقارنة المهيّة[٣].

وربما يستشكل الجمع بين قولهم «لامهيّة له» وقولهم «مهيّته إنّيته» وبالعكس، ولقد أجاد شيخ الإشراق حيث قال: «والمهيّة قد يُعنى بها ما به يكون الشيء هوماهو، وبهذا المعنى يقولون للبارئ ماهيّته هي نفس الوجود، وقد تُخصّص بمايزيد على الوجود ممّا به الشيء هوماهو، فتقتصر على أشياء الوجودُ من لواحقها، وبهذا الاعتبار يقولون: الأوّل لامهيّة له، أي أمر يعرض له الوجود»[٤].

وقد استدلّوا لهذه المسألة بوجوه عديدة[٥]، وقد ابتدأ الأستاذ —مدّظلّه— بالبيان المبتني على مامرّ من مساوقة المهيّة للإمكان «فما ليس بممكن فلامهيّة له» ثمّ اختار وجهين[٦] من الوجوه التي استُدلّ بها ووصف أوّلها بالأمتن، وسيعيد الكلام حول هذه المسألة في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشر.

٦٣— قوله «ودفع بأنّه مبنيّ...»

الضمير راجع إلى الدليل لا إلى الاعتراض، والتذكير هو باعتبار «ماذكر» أو بتأويل الحجّة إلى الدليل.

٦٤— قوله «من دون حاجة إلى حيثيّة تعليليّة أوتقييديّة»

وذلك بخلاف المهيّات، حيث تحتاج في عروض الوجوب لها إلى حيثيّة تقييديّة لأنّ اتّصافها بالأوصاف الوجوديّة يكون بعرض الوجود، وبخلاف الوجودات الخاصة الإمكانيّة حيث تحتاج في ثبوت الوجوب لها إلى حيثيّة تعليليّة هي الواسطة في الثبوت.

١— راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٣٠.

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

٣— راجع الأسفار: ج ١، ص ٩٦.

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

٥— راجع الأسفار: ج ١، ص ٩٦—١١٣، وج ٦، ص ٤٨—٥٧، والمسألة السابعة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق (ص ٩٩—١٠٨).

٦— راجع التلويحات: ص ٣٤—٣٥.

الفصل الرابع

٦٥ــ قوله «والحجّة فيه...»

بيان للحجّة التي أقامها صدر المتألهين بقوله «لوكان له بالقياس إلى صفة كماليّة جهةٌ إمكانيّة بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته»[1] والمراد بالتركيب من جهتي الوجود والعدم أو من جهتي الوجوب والإمكان هوالتركيب بحسب التحليل العقليّ في مقابل البساطة بمعناها الأخصّ الذي مرّت الإشارة إليه، ومرجع التركيب هذا إلى ضعف الوجود ونقصه ــ لا التركيب العينيّ الخارجيّ، ضرورة أنّ الإمكان والعدم ليسا أمرين عينيّين حتّى يستقرّا في موجود خارجيّ، ويلزم من فرض أحد هما في الواجب تركّبه من الوجود والعدم أو الوجوب والإمكان العينيّين. وهذه الحجّة كماترى تتوقّف على إثبات بساطة ذات الواجب ونفي تركّبه حتّى بحسب التحليل العقليّ.

وأمّا الحجّة الثانية فقد قرّرها صدر المتألّهين بتقرير، ونقل إيراداً مشهوراً عليها، ثمّ عدل إلى تقرير آخر لدفع ذلك الإيراد، وحاصله أنّ الصفة الممكنة المفروضة تكون معلولة لغير الواجب لامحالة، ويكون عدمها أيضاً معلولاً لعدم ذلك الغير، فلواعتبرنا ذات الواجب مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدماً فإمّا أن تكون تلك الصفة موجودة في الواجب فيلزم وجود المعلول بلاعلّة حيث لم يعتبر وجود الغير الذي هوالعلّة لتلك الصفة، وإمّا أن تكون معدومة فيه فيلزم عدم المعلول بلاعلّة حيث لم يعتبر عدم الغير الذي هوالعلّة لعدم تلك الصفة. و وجود الواجب لايخلو في نفس الأمر من أحد هذين الفرضين المستحيلين، فيلزم استحالة

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٣.

وجوب ذاته إذا اعتبرت بلاشرط، أي بلااعتبار ذلك الغيروجوداً وعدماً. فيتبيّن أن ذاته كافية في اتّصافه بكلّ ماله من الأوصاف.

ثمّ ذكر إشكالاً على هذا التقرير أيضاً هوأنّ المفروض في الحجّة عدم اعتبار ذلك الغير وجوداً وعدماً، وهوغير اعتبار وجوده وعدمه، كما أنّ للعقل أن يعتبر المهيّة بصرف النظر عن وجودها وعدمها مع أنّها في نفس الأمر لاتخلو عن أحدهما، فللخصم أن يقول: ذلك الغير موجود في الواقع وإن لم يعتبر وجوده، والصفة الممكنة أيضاً موجودة بسببه فلايلزم محال.

وأجاب بما حاصله أنّ قياس ذات الواجب على المهيّة غير صحيح، لأنّ مرتبة ذات المهيّة غير مرتبة الواقع، فللعقل أن يلاحظها بصرف النظر عن الواقع، أمّا مرتبة ذات الواجب فهوعين الواقعيّة والتي ينال كلُّ شيْ واقعيّته منها، فلوفرضت بعض صفاته معلولة لغير لزم فرض ذلك الغير أيضاً، ثمّ ختم كلامه بقوله «وهذا غاية مايتأتّى لأحد من الكلام في هذاالمرام» ولعلّ فيه إشعاراً بعدم اعتماده على هذه الحجّة، كما أنّ عدول الأُستاذ عن هذا التقرير أيضاً لايخلومن إشعار بهذاالمعنى.

وكيف كان فغاية مايستفاد من هذاالجواب —على فرض التسليم— هولزوم اعتبار ذلك الغيرمع الواجب، وفساد هذا التالي غير بيّن ولامبيّن في الحجّة، اللّهمّ إلاّ أن يقال: مرجع ذلك إلى احتياج الواجب إلى الغير، وهوينافي وجوب وجوده، فليتأمّل.

وأمّا التقرير الذي ذكره الأُستاذ —مدّظلّه— أخيراً فحاصله أنّ اتّصاف الواجب بصفة ممكنه يستلزم احتياجه إلى الغير، فلاتحصل تلك الصفة إلاّ بإيجاب الغير لها، فيلزم من فرض وجودها في الواجب اتّصافه بالوجوب بالغير، وقدمرّ استحالة الجمع بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير في شيْ واحد.

لكن يلاحظ عليه أنّ المتّصف بالوجوب بالغير في الواقع هونفس الصفة الممكنة لاذات الواجب، فلايلزم اجتماعهما في شيْ واحد حقيقةً.

ويمكن تتميم الحجّة بأنّ الغير المفروض إمّا أن يكون معلولاً للواجب أو لايكون معلولاً له، والأوّل يستلزم أن يكون الواجب معلولاً لمعلوله، ومعناه أن يستفيد من معلوله مايكون فاقداً له في ذاته، مع أنّ المعلول لايملك إلاّما استفادمن علّته المفيضة لوجوده، والثاني يستلزم وجود واجب آخر، وتنفيه براهين التوحيد.

يبقى الكلام في موردالتمسّك بهذه القاعدة، وبيانه يتوقّف على تعيين المقصود منها بالضبط، فنقول:

يمكن أن يراد بمحمول القضيّة (واجب الوجود من جميع الجهات) الوجوب بالذات، فيكون مفادها أنّ جميع صفات الواجب تعالى واجبة بالوجوب الذاتيّ لذاته سبحانه، فينطبق على مسألة عينيّة الصفات الذاتيّة مع الذات. لكنّ الحجّة الثانية لا تفي بهذا المقصود، لأنّها إنّما تنفي معلوليّة صفات الواجب لغيره فقط. و يمكن أن يراد به أعمُّ من الوجوب الذاتيّ والغيريّ، فيكون مفادها أنّ مايمكن اتّصاف الواجب به بالإمكان العامّ فهو ثابت له بالضرورة الذاتيّة أو الغيريّة، أمّا الضرورة الذاتيّة ففي الصفات الذاتية التي هي عين ذاته تعالى، و أمّا الضرورة الغيريّة فيحتمل لها في بادئ النظر موردان: أحدهما أن تحصل له سبحانه صفات زائدة على ذاته و معلولة لنفس ذاته، و ثانيهما أن تحصل له صفات معلولة لغيره، وكلتا الحجّتين تنفيان الثاني، لكنّ الحجّة الأُولى تنفي الأوّل أيضاً لأنّ محذور التركّب المذكور جارٍ فيها جميعاً، فإن اعتمد على الحجّة الثانية فقط جاز التمسّك بها لإثبات أنّه لو أمكن للواجب صفة زائدة على ذاته كانت واجبة الحصول له من قبل ذاته، لكنّ الكلام في إمكان هذه الصفة.[1] ولو اعتمد على الحجّة الأُولى لم يبق للتمسّك بالقاعدة الاّ الصفات الذاتيّة، فلا حاجة إلى تعميم الوجوب في محمول القضية للوجوب الغيريّ.

قال الشيخ في النجاة بعد ذكر القاعدة والاستدلال لها بما حاصله أنّ فرض صفة إمكانيّة للواجب يستلزم تعلّق وجود الواجب بعلّة تلك الصفة، وهذا ينا في وجوب وجوده، قال: «فبيّن من هذا أنّ واجب الوجود لايتأخّر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ ماهو ممكن له فهو واجب له، فلاله إرادة منتظرة، ولاطبيعة منتظرة، و لاعلم منتظر، ولاصفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة»[2].

و ظاهر كلامه هذا اعتماده على الحجّة الثانية التي لا تنفي صفةً معلولة لذاته، و إنّما تنفي تأخّرها و انفكاكها عن ذاته، وهو يلائم مذهب المشائين في علم الواجب تعالى. كما أنّ الاستدلال بالقاعدة لإثبات قدم العالم يؤيّد هذا المعنى، و إن كان في الاستدلال نظر يضيق المجال عن بيانه.

و قال الرازيّ في المحصّل بعد ذكر القاعدة والاستدلال لها بنظير كلام الشيخ في النجاة: «وهذه الحجّة لا تتمشّى إلاّ بنفي كون الإضافات أُموراً وجوديّة في الأعيان» وقال المحقّق

١ــ في دعاء عرفة لسيّد الشهداء(ع): إلهي جلّ رضاك أن يكون له علّة منك فكيف يكون له علّة منّي.

٢ــ راجع النجاة: ص ٢٢٨، وراجع الفصل الأوّل من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء.

الطوسيّ في «نقد المحصّل» ماهذا لفظه: «هذه المسألة هي المعركة بين المتكلّمين والفلاسفة، لأنّه يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعليّة، فيكون فعله قديماً، والمتكلّمون لايسلّمون هذا» ثمّ قال بصدد المناقشة في الحجّة —حسب ماقرّره الرازيّ—: قوله —يعني قول الرازيّ— «إذا فرضنا اتّصافه بأمر موقوف على أمر خارجيّ فذاته موقوفة على الغير» ليس بصحيح، لأنّ توقّف أمر يتعلّق بالواجب و غيرالواجب لايوجب توقّف الواجب على غيرالواجب، بل لايوجب إلاّ توقّف ذلك الأمرعلى غيرالواجب، والإضافات والسلبيّات في الصفات كلّها كذلك، وهم يقولون باتّصافه بها، فإذن ليس مرادهم من قولهم «الواجب لذاته واجب من جميع جهاته» هذا، بل المراد أنّه واجب من جميع جهات تتعلّق به وحده ولا تتوقّف على الغير، ككونه مصدراً و مبدءً، لاككون الغير صادراً عنه أو متأخّراً عنه، فإنّ بين الاعتبارين فرقاً»[1].

والحقّ أنّ الإضافات مفاهيم عقليّة انتزاعيّة لاتحكي عن حيثيّة عينيّة في ذات الواجب تعالى، و فعليّة اتّصاف الواجب بها يتوقّف على فعليّة طرفي الإضافة، ولايستلزم ذلك نقصاً في الواجب تبارك و تعالى[2]. ولامجال ههنا للتوسّع في هذا المقال، فلنمسك زمام القلم ولنطو الكلام[3].

٦٦— قوله «انّ الوجود الواجبيّ وجود صرف»

اعلم أنّ الصرافة قدتستعمل في المهيّات ويرادبها خلوصها عن كلّ ماهوخارج عنها من العوارض اللازمة والمفارقة، ثمّ يقال «صرف الشيْ لايتثنّى ولايتكرّر» و مفاده أنّ كلّ مهيّة بصرف النظر عن عوارضها واحدةٌ وحدةً ماهويّة و مفهوميّة، و موطن هذه الصرافة والوحدة هوالذهن فقط، لأنّ المهيّة مخلوطة في الخارج —كما سيأتي في البحث عن اعتبارات المهيّة— و قابلة للكثرة بتكثّر أفرادها. وقد تستعمل الصرافة في الوجود فيرادبها خلوصه عن الجهات الماهويّة والعدميّة، أعني كونه بحيث لايستطيع العقل انتزاع مفهوم ماهويّ أوعدميّ عنه، و مرجعها إلى الكمال واللاتناهي المطلقين. و يختصّ الوجود الصرف بالواجب تبارك و تعالى[4]، لأنّه هوالذي لامهيّة له ولاعدم فيه، و أمّا غيرالواجب فوجوده

١— راجع نقد المحصّل: ص ١٠٢—١٠٣.

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

٣— راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، و راجع المطارحات: ص ٤٠٠.

٤— راجع التلويحات: ص ٣٥، و ذيل المسألة السابعة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ١٠٦.

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

و يستدلّ بصرافة وجوده تعالى على وحدته وحدةً حقّة حقيقيّة، و ذلك لأنّه لوفرض له ثان كان له كمال استقلاليّ يكون الواجب الأوّل فاقداً لشخصه، فيلزم أن يكون متّصفاً بعدم ذلك الكمال الموجود في الواجب الآخر المفروض، و هذا ينافي صرافة وجوده و عدم اتّصافه بصفة عدميّة. أمّا الكمالات الموجودة في مخلوقاته فليست مستقلّة عنه و لايكون الواجب فاقداً لها، حتّى يلزم من ثبوتها ثبوت ثان له سبحانه.

الفصل الخامس

٦٧— قوله «الشئ مالم يجب لم يوجد»

إنّ العقل بعد اعتباره حيثيّة المهيّة كحيثيّة متمايزة عن الوجود يراها أمراً لا تقتضي لذاته وجوداً ولا عدماً، فيصفها بتساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، ولازم ذلك أن يكون خروجها عن حدّ الاستواء و اتّصافها بالوجود أوالعدم مستنداً إلى أمر خارج عنها، فإنّ الاتّصاف بأحدهما إذا لم يكن بالذات كان لامحالة بالغير ولا ثالث لهما. و يعبّر عن ذلك بأنّها ممكنة فتكون محتاجة إلى العلة حتّى توجبها فتجب بإيجابها، كلُّ ذلك قبل أن توجد، قبليّةً في لحاظ العقل[1].

ثمّ إنّ بعض المتكلّمين توهّموا أنّ هذه القاعدة تستلزم صيرورة الفاعل موجَباً (بالفتح) زعماً منهم أنّ المعلول إذا بلغ حدّ الوجوب لم يقدر الفاعل على ترك إيجاده، و غفلةً منهم أنّ هذه المفاهيم المترتّبة من الإمكان إلى الإيجاد كلّها مفاهيم عقليّة، و إنّما الوجود العينيّ هو لذات العلّة و ذات المعلول فحسب، و أنّ وجوب المعلول إذا كان مستنداً إلى اختيار العلّة فهو تثبيت له و لايستلزم سلبه. فذهبوا إلى أن المعلول قبل وجوده يتّصف بالأولويّة، حتّى لايكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم من جانب، ولايكون بالغاً حدّ الضرورة المستلزمة لاضطرار الفاعل من جانب آخر.

ولايخفى أنّ هذه الأولويّة هي المكتسبة من الفاعل، و أمّا الأولويّة الذاتية لجميع الممكنات أو لبعضها بالنسبة إلى الوجود و لبعضها بالنسبة إلى العدم فهي أمر آخر لاصلة له

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

بهذه المسألة.[١]

٦٨ــ قوله «أولا تنفكّ عنها»

إشارة إلى التفسير المنقول عن السيّد الداماد للأولويّة الذاتيّة، وهوكون الأولويّة غير منفكّة عن ذات الممكن و إن لم تكن باقتضاء و سببيّة من الذات لها قياساً على الوجوب الذاتيّ الذي لاينفكّ عن ذات الواجب و إن لم يكن معلولاً لها. و ردّ عليه بأنّ القياس مع الفارق، فإنّ الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لايتصوّرهناك اقتضاء و علّية، بخلافه ههنا.[٢]

٦٩ــ قوله «إمّا كافية»

لايخفى أنّ القول بالأولويّة الذاتيّة الكافية يستلزم الاستغناء عن الواجب.

٧٠ــ قوله «بالنسبة إلى طائفة من الموجودات»

مثل الزمان والحركات والأصوات.

تنبيه

٧١ــ قوله «سابق على وجودها منتزع عنه»

قدمرّ توجيه تقدّم الوجوب على الوجود، لكن ربما يستشكل الجمع بين كونه سابقاً على الوجود و كونه منتزعاً عنه. و يمكن دفع الإشكال بأنّ تقدّم الوجوب على الوجود إنّما هو بحسب الرتبة في وعاء التحليل العقليّ، و هذا التحليل إنّما يتمّ بالنسبة إلى الموجود الخارجيّ، فيكون الوجود العينيّ منشأً لانتزاعه. فالسبق الرتبي التحليليّ للوجوب على الوجود لاينافي السبق العينيّ للوجود عليه.

ثمّ إنّ الوجوب اللاحق عبارة عن الضرورة بشرط المحمول التي لاتخلو عنها قضيّة فعليّة، فلايلزم من لحوقه اجتماع وجوبين لشيء واحد من جهة واحدة، فهناك قضيّتان: إحداهما مايكون الموضوع فيها المهيّة متحيّثةً بحيثيّة تعليليّة من دون اشتراط الوجود فيها، و ثانيتهما

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩٩ــ ٢١٥ وص ٢٢١ــ ٢٣٠، والمسالتين الثالثة والعشرين والرابعة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ٨٢ــ ٨٥.

٢ــ راجع المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الاول من الشوارق: ص ٨٤.

مايكون الموضوع فيها المهيّة المشترطة بالوجود. والوجوب السابق هو مادّة القضيّة الأُولى، والوجوب اللاحق هو مادّة القضيّة الثانية، و مرتبة اعتبار الثاني متأخّر عن مرتبة اعتبار الأوّل. و نظير هذا الكلام يجري في الامتناعين.[١]

و اعلم أنّ المهيّة تتّصف بوجوب آخر وهوالوجوب بالقياس إلى العلّة، و سيأتي البحث عنه في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.[٢]

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٢٤ــ ٢٢٥، والشوارق: ص ٨٥، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ١٣٢.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣١.

الفصل السادس

٧٢ــ قوله «في حاجة الممكن إلى العلّة»

أمّا أصل حاجة الممكن إلى المؤثّر فقد عدّه من الضروريّات الأوّليّة،[١] وقد تعرّض له في التجريد بعد البحث عن مناط الحاجة[٢]، و أنكر بداهتها طوائف من أهل النظر من المسلمين و غيرهم، و تشكّك في ثبوتها طوائف أُخرى من التجربيّين و من ينسج على منوالهم. والذي ينبغي الالتفات إليه أنّ موضوع القضيّة الضروريّة هو «الممكن» أو مايفيد معناه، و أمّا تعيين مصاديق الممكن فليس بضروريّ، ولابدّ من تبيين خواصّ الممكن والواجب و تعيين علائم الإمكان، حتّى يتبيّن أنّ العالَم بجميع أجزائه ممكن يحتاج إلى علّة وراءه.

و أمّا مناط حاجة الممكن إلى العلّة فقد يراد بالممكن في هذا العنوان المهيّةُ الممكنة، وقد يراد به الوجود الإمكانيُّ، والشائع في كتب القوم هو الأوّل[٣]، وهو يلائم القول بأصالة المهيّة، كما أنّ الثاني هو الملائم للقول بأصالة الوجود، لكنّ القائلين بأصالة الوجود أيضاً ركّزوا على المهيّة في موضوع المسألة إمّا لأجل مجاراة القوم و إمّا لأجل مراعاة حال المتعلّم. و قد يعبّرون بعلّة الحاجة، و يعنون بالعلّة الجهةَ التي بالنظر إليها يحكم العقل بالاحتياج

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٠٧، والفصل السادس من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء.

٢ــ راجع المسألة الثانية والعشرين والمسألة الخامسة والثلاثين من الفصل الأوّل من الشوارق.

٣ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٠٦ وج ٢، ص ٢٠٢ وراجع الفصل الأوّل من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، وراجع النجاة: ص ٢١٣، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ١٣٤، وص ٤٨٥ ــ ٤٩٤، والقبسات: ص ٣١٣.

إلى العلّة.

وقد وقع الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين في تعيين مناط الحاجة، و أشهر الأقوال في المسألة قول الفلاسفة بأنّ المناط هوالإمكان و قول كثير من المتكلّمين أنّه هوالحدوث و قال صدرالمتألّهين في موضع من الأسفار بعد الإشارة إلى هذاالاختلاف مالفظه: «الحقُّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لاهذا ولاذاك ،بل منشأ هاكون الشئ تعلّقيّاً متقوّماً بغيره مرتبطاً إليه»[1] و هذا هوالذي يعبّرعنه بالإمكان الفقريّ أوالوجوديّ.

تنبيه

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

قدمرّت الإشارة إليه في الفصل الرابع من المرحلة الأولى[2].

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٣.

٢ــ وراجع الأسفار: ج ١، ص ٢١٥، وص ٣٥٠.

الفصل السابع

٧٤ــ قوله «الممكن محتاج إلى العلّة بقاءً...»

إنّ قوماً من المتكلّمين لمّا زعموا أنّ الحدوث مناط الحاجة إلى المؤثّر ذهبوا إلى أنّ المعلول في بقائه لايحتاج إلى العلة، واحتجّوا لذلك بأمثلة عامّية كبقاء الابن والبناء والسخونة بعد فناء الأب والبنّاء والنار، وخلطوا بين الفاعل الحقيقيّ والمعدّ، حتّى نقل عنهم أنّه لوجاز على الواجب العدم لما ضرّ عدمُه وجودَ العالم[1]، سبحانه وتعالى عمّا يقولون. ولم يعرفوا أنّ مراد الحكماء من العلّة في قولهم بلزوم معيّة العلّة للمعلول هوالعلّة المفيدة (دون المعدّة) وعلّة القوام (المادّة والصورة) في الأجسام[2].

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

٢ــ راجع الفصل الأوّل والفصل الثاني من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٢٤ــ ٥٢٧ والأسفار: ج ١، ص ٢١٩ــ ٢٢١، وج ٢، ص ٢٠٣، وص ٢١٢ــ ٢١٦.

الفصل الثامن

٧٥ــ قوله «كذلك لا يقدر أن يتصوّر الممتنع بالذات»[1]

المراد عدم قدرة العقل على نيل ماهو ممتنع بالذات بالحمل الشائع لانيل هذا المفهوم الذي هومن المعقولات الثانية، وسبب عدم القدرة عدم وجود ذات ومهيّة وصورة عقليّة له.

٧٦ــ قوله «أو بذاته فقط أو بغيره فقط»

بأن يكون كلا الوجوبين بالذات أو كلاهما بالغير.

٧٧ــ «لكن ليس الاستلزام إلاّ من الجهة الامتناعيّة»

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

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٦ــ ٢٣٧، وص ٣٨٧.

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

الظاهر أنّه إشارة إلى البرهان السلّميّ الذي أُقيم على تناهي الأبعاد، وتقريره أنّه لورُسم من نقطة خطّان غير متوازيان على هيئة ساقي المثلّث فكلّما امتدّ الخطّان صار البُعد بينهما أزيد، فلو امتدّا إلى غير النهاية كان الخطّ المفروض بينهما –الذي يكون وتراً لزاوية التقاطع وقاعدة للمثلّث– غير متناهٍ مع أنّه محصور بين حاصرين[1].

٧٩– قوله «بحسب البخت والاتّفاق»

قال الحكيم السبزواريّ في تعليقته على الأسفار «مصاحبة البخت والاتفاق هنا بحسب الاتّفاق كما لا يخفى»[2]

٨٠– قوله «فإنّ المحال لا يستلزم أيّ محال»

كما لا يستلزم حماريّة الإنسان صاهليّته، بل إنّما يستلزم محالاً له علاقة سببيّة مع المحال المفروض كاستلزام حماريّة الإنسان ناهقيّته[3].

٨١– قوله «وإن قيل...»

حاصل الإشكال أنّ للواجب تعالى صفات سلبيّة تكون ممتنعة الحصول له تعالى، وهذا الامتناع ذاتيّ لامحالة، لأنّه لو كانت هذه الصفات ممتنعة بالغير لكانت ممكنة بالذات لما ثبت أنّ الممتنع بالغير هو الممكن بالذات، والواجب تعالى ليس له صفة إمكانيّة لما ثبت أن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات. ومقتضى ماذكر من عدم وجود العلاقة اللزومية بين الممتنعات بالذات أن لا تكون بين هذه الصفات السلبيّة علاقة لزوميّة، مع أنّ وقوعها في البرهان والسلوك من بعضها إلى بعض يكشف عن وجود العلاقة اللزوميّة بينها، فإنّ البرهان عليها وإن كان برهاناً إنّيّاً لكنّه يتشكّل من مقدّمات متلازمة.

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

١– راجع الاسفار: ج ٤، ص ٢٣، وراجع الفصل السابع من المقالة الثالثة من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

٢– راجع الأسفار: ج ١، ذيل الصفحة ٢٣٧.

٣– راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٣٧، وص ١٩٠– ١٩٦، وص ٢٤٠– ٢٤٣، وص ٣٨٣– ٣٨٦، و راجع القبسات: ص ٢٨٢– ٢٨٣.

مصداق الجميع واحداً كذلك كثرة الصفات السلبيّة لا تستلزم تعدّد الممتنعات بالذات حتّى تلاحظ بينها علاقة. و بعبارة أُخرى: محلّ البحث ما إذا كان أُمور متعدّدة بالذات لكلّ واحد منها مصداقه المفروض، و ههنا ليس إلاّ مصداق واحد موجود تسلب عنه مفاهيم عدميّة أو إمكانيّة بالضرورة.

٨٢ــ قوله «كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات»

قدمرّت الإشارة إليه في كلام صدرالمتألّهين و راجع توضيحه تحت الرقم (٧٧) وقد ذكر في الأسفار الإشكال المذكور ههنا و نقل جواباً عنه عن المحقّق الطوسيّ و ردّ عليه[١].

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩١ــ١٩٦.

[illegible]

[illegible] ت الفلاسفة [illegible] ٢٨ —

[illegible] (٧٧) [illegible]

٧٧ — قوله [illegible]

قال الحكيم [illegible] الاتفاق كما لا يخفى »

٨٠ — قوله « وإن الحال لا يستلزم أي حال »

كما لا يستلزم حارية الإنسان ما هليته، بل إنما يستلزم حالاً له عارضاً [illegible] مع الحال الفرضي كاستلزام حارية الإنسان ذاته.

٨١ — قوله « وإن قيل ... »

حاصل الإشكال أن الواجب تعالى صفات سلبية تكون محققة للمفهوم له تعالى، وهذا الاستحسان دائري لا محالة، لأنه لو كانت هذه الصفات محققة لمفهوم الكمالات ممكنة بالذات لكانت أن المتبع بالعلم هو الممكن بالذات، والواجب تعالى ليس له حقيقة إمكانية لكانت أن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، ومقتضى ما ذكر من عدم وجود العلاقة اللزومية بين المفهومات بالذات أن لا تكون من هذه الصفات السلبية علاقة لزومية، مع أن وقوعها في البرهان يوجب جعلها إلى حين يكشف عن وجود العلاقة اللزومية بينها. فإن البرهان [illegible] وإن كان برهاناً إنياً لكنه يشتمل من مقدمات [illegible].

وحاصل الجواب أنه كما لا يوجب كثرة الصفات السلبية عند الواجب بالذات تكون

---

١ — [illegible] ص ٢٣ [illegible] الفصل [illegible] من الفلاسفة [illegible] الأول من [illegible]

٢ — [illegible] الصفحة ١٣٢.

٣ — [illegible] ص ١٣٣ [illegible] ص ١٠ [illegible] ص ١٣٣ — ١٣٤.

[illegible] ص ١٣٢ — ١٣٣. [illegible] ٢٢٢ — ٢٢١ [illegible] — ١

المرحلة الخامسة

الفصل الأوّل

٨٣ــ قوله «الماهيّة وهي ما يقال في جواب ماهو»

قدمرّ تحت الرقم (١٠) أنّ الماهيّة مأخوذة من لفظة «ماهو» و لها معنيان: أحدهما «مايقال في جواب ماهو» و ثانيهما «مابه الشئ هوهو» والمعنى الثاني أعمُّ مطلقاً من الأوّل و يصحّ إطلاقه على الوجود أيضاً، والمراد بها ههنا هوالمعنى الأوّل. و حيث إنّها تقال و تحمل على الشئ تكون من سنخ المفاهيم التي تحصل في الذهن، و حيثيّتها تغاير حيثيّة الوجود العينيّ الآبية عن الحمل والصدق والحصول في الذهن والتي لا تعرف إلاّ بالعلم الحضوريّ. قال في الأسفار «فلايكون إلاّ مفهوماً كلّياً ولايصدق على مالايمكن معرفته إلاّ بالمشاهدة».[1]

والمفاهيم الماهويّة كالإنسان والحجر والشجر لايحمل عليها بالحمل الأوّليّ إلاّ نفسها على ماهوشأن الحمل الأوّليّ، ويسلب عنها كلُّ مفهوم آخر بحسب هذا اللحاظ. وقد استشكل بأنّ هذا الأمرلايختصّ بالمهيّة، فسائر المفاهيم أيضاً كذلك، فكيف جعلوه من خواصّ المهيّة؟ وقد أجاب عنه الأستاذ ــ مدّظلّه العالي ــ في تعليقته على الأسفار بأنّ هذاالحكم من خواصّ المهيّة و إنّما ينسب إلى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينها من الاتّحاد من جهة انتزاعها من المهيّات في الذهن[2]. لكنّه تكلّف واضح، مضافاً إلى ما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى أنّ المعقولات الثانية الفلسفيّة ليست مأخوذة من المهيّات و منتزعة عنها.

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢ و ٣.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ذيل الصفحة (٣).

والحقُّ أنّ هذا الحكم عامٌّ لجميع المفاهيم ولا يختصّ بالمفاهيم الماهويّة، لكن لسلب الوجود والعدم عن المهيّة بماهي هي معنى آخر، وهو أنّ المهيّة حيثيّة يعتبرها العقل منفكّة عن حيثيّة الوجود، ويجعلها موضوعاً في الهليّة البسيطة، وهي غير حيثيّة المفهوم بما أنّه مفهوم، لما هو واضح من أنّ الحمل في الهليّة البسيطة حمل شائع لا أوّليّ. فقولنا «الإنسان موجود» ليس معناه أنّ مفهوم الإنسان متّحد بالوجود بل معناه أنّ مصداقه الاعتباريّ متّحد به في الخارج. فلهذه الحيثيّة مرتبة في الذهن متقدّمة على مرتبة الاتّصاف بالوجود، ويسلب عنها الوجود والعدم لا بحسب الحمل الأوّليّ فقط بل بنحو من الحمل الشائع بحسب تلك المرتبة الاعتباريّة أيضاً وإن كانت في نفس الوقت متّصفة بالوجود بنظر آخر، وهذا السلب يناظر بوجهٍ سلبَ المفاهيم الماهويّة عن حقيقة الوجود.

٨٤ــ قوله «وهذا هو المراد...»

هنالك شبهة تنقدح في أذهان لم تتدرّب بالعلوم العقليّة، وهي أنّ خلوّ المهيّة عن الوجود والعدم ارتفاع للنقيضين وهو محال. وهذه الشبهة وإن كانت واهية لكنّ الجواب عنها لا يخلو عن صعوبة. وقد أُجيب عنها بثلاثة أوجه:

الأول: أنّ معنى خلوّ المهيّة عن الوجود والعدم عدم اقتضائها بماهي هي لشيء منهما ونقيض عدم اقتضاء الوجود ليس اقتضاء العدم، بل هو عدم ذلك العدم الذي ينطبق على اقتضاء الوجود، وكذا نقيض عدم اقتضائها للعدم هو اقتضاؤها له لا عدم اقتضائها للوجود. فارتفاع النقيضين في ما نحن فيه إنّما هو بارتفاع الاقتضاء واللااقتضاء، لا بارتفاع اقتضاء الوجود واقتضاء العدم.

الثاني: أنّ ارتفاع النقيضين عن مرتبة من الواقع غير محال، وإنّما المحال ارتفاعهما عن جميع مراتب الواقع، فإنّ رفع الطبيعة إنّما هو برفع جميع الأفراد.[1]

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

وفي الوجه الأوّل خروج عن مصبّ الإشكال، فإنّه كان متوجّهاً إلى رفع الوجود والعدم

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٤ــ٥، مع تعليقة لصدر المتألّهين نفسه.

عن المهيّة والجواب متوجّه إلى رفع اقتضائها لها. ولعلّه لأجل هذا لم يذكره في المتن وقد جعل الأُستاذ ــ مدّظلّه ــ الوجه الثالث مفسّراً للوجه الثاني حيث قال «يعنون به» ويمكن توجيه هذا التفسير بأنّ النقيضين في الحقيقة عبارة عن وجود الشيء وسلب ذلك الوجود ويصحّ صياغتها في هليّتين بسيطتين إحداهما موجبة والأُخرى سالبة. فقولنا «ليست المهيّة من حيث هي بموجودة» ليس هو نقيض قولنا «ليست المهيّة من حيث هي بمعدومة» بل هو نقيض «المهيّة من حيث هي موجودة» وهي قضيّة كاذبة.

لايقال: هذه القضيّة في قوّة القضيّة السابقة عليها، لأنّ السابقة كانت مشتملة على سلب السلب الذي هو في قوّة الإيجاب.

فإنّه يقال: مفاد القضيّة الكاذبة هو إثبات الوجود في مرتبة ذات المهيّة، فنقيضه سلب هذا الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، لكن مفاد القضيّة السابقة هو سلب للسلب المقيّد لا لسلب الوجود المقيّد.

والحاصل أنّ الوجود والعدم المقيّدين ليسا بنقيضين، وإطلاق النقيضين عليهما هو بالمسامحة وباعتبارحا لهما لو أُخذا مطلقين. وهذا هو مرادهم بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة غير محال يعنون به أنّ الوجود المقيّد والعدم المقيّد ليسا بنقيضين حقيقةً، لا أنّهما مع كونهما نقيضين حقيقيّين يجوز ارتفاعهما، فإنّه لامعنى لتخصيص هذه القاعدة العقليّة التي هي أبده البديهيّات وأُولى الأوائل.[1]

٨٥ــ قوله «ولذا قالوا...»

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «فإن سُئلنا عن الفرسيّة بطرفي النقيض مثلاً: هل الفرسيّة «ألِف» أوليس «ألِفاً»؟ لم يكن الجواب إلاّ السلب لأيّ شيء كان، ليس على أنّ السلب بعد «من حيث» بل على أنّه قبل «من حيث» أي ليس يجب أن يقال إنّ الفرسيّة من حيث هي فرسيّة ليست بألف، بل ليست من حيث هي فرسيّة بألِف ولا شيء من الأشياء ــ إلى أن قال ــ فإن سألنا سائل وقال: ألستم تجيبون وتقولون إنّها ليست كذا وكذا، وكونها ليست كذا وكذا غير كونها إنسانيّة بما هي إنسانيّة؟ فنقول: إنّا لا نجيب انّها من حيث هي إنسانيّة ليست كذا، بل نجيب انّها ليست من حيث إنّها إنسانيّة كذا، وقد عرفت الفرق بينهما في المنطق».[2]

١ــ راجع القبسات: ص ٢١ــ٢٢.

٢ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الهيّات الشفاء، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٨ــ٥١.

وقال صدر المتألهين في تعليقته على الشفاء: «يريد أنّ المهيّة ليست من جهة نفسها أو باعتبار حدّها شيئاً آخر غير نفسها ومقوّمات نفسها، من وحدة أو كثرة أو وجود أو عدم أو عموم أو خصوص أو شيء من طرفي المتناقضين، مع أنّها متّصفة بأحد الطرفين في الواقع. و سلب الاتّصاف بشيء من حيثيّة لاينافي الاتّصاف به من حيثيّة أخرى. كما أنّ الإنسان ليس من حيث هو أبيض كاتباً، ولامن حيث هو عالم متحرّكاً مع أنّه كاتب وعالم —إلى أن قال— و بالجملة إنّ للمهيّة بالقياس إلى عوارضها حالتين[1]: إحداهما عدم الاتّصاف بها ولا بنقائضها أيضاً عندما أُخذتْ من حيث هي هي، وتلك الحالة بالقياس إلى العوارض التي تعرضها «بشرط الوجود» كالكتابة والحركة وغيرهما[2]؛ والأُخرى الاتّصاف بها حين أُخذتْ كذلك[3]، وهي بالقياس إلى العوارض التي تعرضها «مع الوجود لابشرط الوجود» كالوجود والوحدة والإمكان والشيئيّة وغيرها. فالمهيّة بالقياس إلى عوارض الوجود تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الأمر، وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود، و أمّا بالقياس إلى عوارض نفسها فإنّها و إن لم تخلُ عن أحد الطرفين لكن ليست حيثيّة نفسها حيثيّة ذلك العارض. فالذى شرط الشيخ من أن لايكون السلب بعد «من حيث» إنّما هو بالقياس إلى العوارض التي لاتخلو المهيّة من حيث هي من أحد طرفيها. و أمّا حالها بالقياس إلى العوارض الخارجيّة فالخلوّ عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جائز —إلى أن قال— و لهذا لوسُئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كلٍّ منهما، ولوسُئل بالطرفين في شيء من عوارض المهيّة كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثيّة. ولايراد من تقديم السلب على الحيثيّة أنّ ذلك العارض ليس من مقتضيات المهيّة حتّى صحّ الجواب في لوازم المهيّة كما فهمه صاحب المواقف حيث قال «تقديم الحيثيّة على السلب معناه اقتضاؤها للسلب» لظهور فساده، ولا الغرض من تقديمه عليها أن لايكون الجواب بالإيجاب العدوليّ المقتضي لوجود الموضوع، لأنّ مناط الفرق بين العدول والتحصيل في تقديم الرابطة عليها و تأخيرها عنه»[4].

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

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

٢ــ زاد في التعليقة على الأسفار هذه العبارة «على أن تكون القضيّة وصفيّة».

٣ــ وزاد ههنا هذه العبارة «لكن لامن حيث هي هي بمعنى أنّ حيثيّتها غير حيثيّة الذات».

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

الثبوت وثبوت السلب، أو إلى الفرق بين العنوان والمصداق، أو إلى الفرق بين الحمل الذاتيّ الأوّليّ والحمل الشائع المتعارف، أو إلى الفرق بين سلب المقيّد والسلب المقيّد»[١].

وقال الحكيم السبزواريّ في منظومته «وقدّ مَنْ سلباً على الحيثيّة ه حتّى يعمّ عارض المهيّة» ثمّ ذكر في شرحه خلاصة مانقلناه عن تعليقة صدرالمتألّهين على الشفاء، وقال في آخره «وقد يقال في تقديم فائدة السلب غيرذلك، وما ذكرنا أولى»[٢].

١ــ راجع التعليقة على الشفاء: ص ١٨٣.

٢ــ راجع شرح المنظومه: ص ٨٩ــ٩٠، وراجع القبسات: ص ٢١ــ٢٢.

الفصل الثاني

٨٦ــ قوله «والقسمة حاصرة»

و ذلك لأنّ المهيّة إمّا أن تؤخذ لا بشرط أو بشرط، و التي تؤخذ بشرط إمّا أن تؤخذ بشرط إيجابيّ أو بشرط سلبيّ، و الأولى هي المطلقة، والثانية هي المخلوطة، والثالثة هي المجرّدة. ثمّ إنّهم لمّا لاحظوا أنّ هذه الأقسام طارئة للمهيّة و أنّها مقسم لها و أنّ اعتبار المقسميّة غير اعتبار الأقسام جعلوا اعتبار المقسم أشدّ اطلاقاً من المهيّة المطلقة حيث لا يلاحظ فيها شيء حتّى اعتبار كونها لا بشرط[1]، فهي مطلقة حتّى من قيد الإطلاق أيضاً، و سمّوا هذا الاعتبار باللابشرط المقسميّ. ثمّ وقع الخلاف في أنّ الكلّيّ الطبيعيّ ــ و هو نفس المهيّة التي تعرضها الكلّية في الذهن ــ هل هي المهيّة المطلقة أو المهيّة المقسميّة التي تكون مطلقة من قيد الإطلاق أيضاً؟ و نسب القول الأوّل إلى المحقّق الطوسيّ واشتهر القول الثاني بين المتأخّرين. و زعم بعض المعاصرين أنّ اعتبار المقسميّة أيضاً ينافي مرتبة محوضة المهيّة، فإنّها في ذاتها ليست قسماً ولا مقسماً، والكلّي الطبيعيّ عبارة عن تلك المرتبة.

و منشأ هذه المناقشات هو تسمية هذه الاعتبارات أقساماً للمهيّة، فنشأ عن ذلك توهّم أنّ حيثيّة المهيّة بما أنّها مقسم غير حيثيّتها بما أنها قسم، و إلّا لزم قسمة الشيء إلى نفسه و غيره و وحدة المقسم والقسم، فاحتالوا لدفع ذلك باعتبار اللابشرط المقسميّ، مع أنّ المقسم في الحقيقة هو اعتبار الذهن و حاله بالنسبة إلى المهيّة، فإمّا أن يلاحظ نفسها من غير أن يعتبر معها شرطاً وجوديّاً أو عدميّاً و هو اعتبار الإطلاق، و إمّا أن يلاحظها بشرط أن لا يكون معها غيرها و هو اعتبار التجريد، و إمّا أن يلاحظها بشرط أن يكون معها غيرها و هو اعتبار

١ــ راجع القبسات: ص ١٤٣ــ ١٤٦، و راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٩.

الاختلاط، وليس وراء هذه الاعتبارات الثلاث اعتبار آخر يسمّى باللابشرط المقسميّ فضلاً أن يكون وراءه اعتبار خامس! وذلك مثل أنّ تصوّر زيد لا يخلو من أن يكون بشرط كونه عارياً (اعتبار لابشرط) أو بشرط كونه متلبّسا (اعتبار بشرط شيْ) أو لابشرط العراء ولابشرط التلبّس (اعتبار لابشرط) فلايكون هناك اعتبار رابع، وإلاّ احتاج إلى مقسم آخر وصار اعتباراً خامساً وهكذا. وقد ظهر بذلك أنّ الكليّ الطبيعيّ هو المهيّة المطلقة كما عن المحقّق الطوسيّ.

٨٧ــ قوله «وهذا على وجهين»

يريد أنّ للمهيّة بشرط لا اصطلاحين: أحدهما ما يستعمل في مقابل المطلقة والمخلوطة، ومعناه تجريد المهيّة عن جميع ماعداها حتّى لوازمها، وثانيهما مايستعمل في مورد المادّة في مقابل الجنس، ومعناه أخذ المهيّة تامّة بحيث إذا انضمّ إليها أيُّ شيْ آخر كان خارجاً عنها غير متمّم لها، بخلاف الجنس حيث يؤخذ مبهماً ومردّداً بين أنواع، فبانضمام الفصل إليه يتحصّل ماهيّةٌ تامّه[1]. وسيأتي توضيحه في الفصل الخامس من هذه المرحلة في المتن.

قال في شرح الإشارات: «مثاله الحيوان إذا أُخذ بشرط أن لايكون معه شيْ ــ وإن اقترن به الناطق مثلاً صار المجموع مركّباً من الحيوان والناطق ولايقال له إنّه حيوان ــ كان مادّةً؛ واذا أُخذ لابشرط أن لايكون معه شيْ بل من حيث يحتمل أن يكون إنساناً أو فرساً ــ وإن يُخصَّصْ بالناطق مثلاً يحصلْ إنساناً ويقال إنّه حيوان ــ كان جنساً؛ وإذا أُخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصّصاً ومتحصّلاً به كان نوعا»[2].

٨٨ــ قوله «وهي موجودة في الخارج...»

قال الأُستاذ ــ مدّظلّه العالي ــ في تعليقته على الأسفار: «بحث آخر من أبحاث المهيّة ينحلّ إلى عدّة مسائل كلّها قريبة من البداهة:

منها أنّ المهيّة التي تعرضها الكليّة في الذهن والشخصيّة في الخارج هل هي بعينها موجودة في الخارج؟ والجواب بالإثبات، لابمعنى أنّ المهيّة عين حيثيّة الموجوديّة الخارجيّة بل بمعنى نحو من الاتّحاد مع الوجود الخارجيّ على ماتقدّم في بحث أصالة الوجود واعتباريّة

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦ــ٢٢، وراجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني من الشوارق، والفصل الثالث من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٠٧ــ٥٠٨.

٢ــ راجع شرح منطق الإشارات: ص ٢٥.

المهيّة.

ومنها: أنّ المهيّة هل هي موجودة بوجود منحازعن وجود الأفراد أولا؟ والجواب بالنفي.

ومنها: أنّ المهيّة الموجودة في أفرادها هل هي متكثّرة بتكثّر الأفراد بمعنى أنّ في كلّ فرد مهيّةً غير ما في غيره بالعدد أو إنّها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعاً؟والجواب باختيار الشقّ الأوّل، لأنّ التحقّق الخارجيّ يمنع الاشتراك والعموم، فالمهيّة موجودة في كلّ فرد بوجود على حدة، وإنّما توصف بالكليّة في الذهن»[1].

وقد أشرنا سابقاً تحت الرقم (١٠) إلى صلة مسألة أصالة الوجود أو المهيّة بمسألة الكليّ الطبيعيّ، وإلى أنّ الجمع بين اعتباريّة المهيّة ووجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج يقتضي جعل وجود الكلّي الطبيعيّ وجوداً بالعرض، وإلى أنّ معنى وجوده كذلك هو أنّ العقل يعتبر الصورة العقليّة الحاكية عن حدود الموجودات المحدودة نفس محكيّها، فيعتبر المهيّة أمراً ثابتاً في الخارج بعرض الوجود. فبصرف النظر عن هذا الاعتبار العقليّ لاوجود للمهيّة (الكلّي الطبيعيّ) في الخارج، وهذا المعنى هوالذي حمل عليه صدرالمتألّهين كلامَ العرفاء حيث قالوا «إنّ الأعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود» فالقول بوجود الكلّي الطبيعيّ على القول بأصالة الوجود إنّما يصحّ بالنظر إلى ظرف الاعتبار.

واعلم أنّ المحقّق الشريف جعل النزاع في وجود الكلّي الطبيعيّ وعدمه لفظيّاً حيث قال في كلام له: «فظهر من ذلك كلّه أنّ من قال بوجود الطبائع في الأعيان إن أرادبه أنّ الطبيعة الإنسانيّة مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعدّدة، ومتّصفاً بصفات متضادّة، لأنّ كلّ موجود خارجيّ يجب أن يكون متعيّناً ممتازاً في ذاته غيرقابل للاشتراك فيه كمامرّ؛ وإن أرادأنّ في الخارج موجوداً إذا تُصُوِّر هوفي ذاته اتّصف صورته بالكليّة بمعنى المطابقة فهوايضاً باطل لمامرّ آنفاً؛ و إن أراد أنّ في الخارج موجوداً إذا تُصُوِّر وجُرِّد عن مشخّصاته حصل منه في العقل صورة كليّة فذلك بعينه مذهب من قال: لاوجود في الخارج إلاّ للأشخاص، والطبائع الكلّية منتزعة منها، فلانزاع إلاّ في العبارة».

وقال المحقّق اللاهيجيّ بعد نقل هذاالكلام: «نختار الشقّ الثالث، والنزاع بيننا و بين النافي معنويٌّ، فإنّا نقول: الصورة المجرّدة المنتزعة عن الشخص مهيّة للفرد وهوموجود في الخارج، فيجب أن يكون مهيّته موجودة في الخارج —إلى أن قال— والنافي يمنع كون

١— راجع الأسفار: ج ٢، ذيل الصفحة ٧—٨.

المهيّة موجودة ويقول بوجود الأفراد فقط، فكيف لايكون النزاع إلاّ في العبارة؟ نعم، يمكن أن يقال: إنّ مراد النافي هو أنّ المهيّة ليس لها وجود على حدة بتوهّم أنّ من يقول بوجودها يقول بوجود على حدة، وحينئذ يرتفع النزاع المعنويّ بيننا وبينه، لكن بإرجاع مذهبه إلى مذهبنا».[١]

أقول: ويمكن جعل النزاع معنويّاً بإرجاعه إلى النزاع في أصالة الوجود أو المهيّة، فإنّ القول بأصالة المهيّة هوالقول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج حقيقةً، والقول بأصالة الوجود هوالقول بوجوده بعرض الأفراد، فتدبّر جيّداً.

٨٩ــ قوله «والموجود من الكلّي في كلّ فرد غيرالموجود منه في فرد آخر بالعدد»

اتّصاف المهيّة بالوحدة قديكون بلحاظ المفهوم، ويعبّر عنها بالوحدة النوعيّة، ولاينا فيها تكرّر حصول المفهوم في ذهن واحد أو أذهان مختلفة، وهذه الوحدة ممّا لا كلام فيه. وقد يكون بلحاظ الوجود ويعبّر عنها بالوحدة العدديّة والشخصيّة، وهذا هومحلّ الكلام.

وقد جعل في القبسات الوحدة العدديّة أعمّ من الشخصيّة حيث قال: «إنّ الوحدة العدديّة على ضربين: وحدة عدديّة شخصيّة موضوعها هو ذات الأشخاص الممتنعة الحمل على كثيرين. ووحدة عدديّة كلّية مبهمة موضوعها الطبائع المرسلة»[٢] وتسمية الأخيروحدة عدديّة لايعدو حدّ الاصطلاح الخاصّ.

ثمّ إنّ المهيّة الموجودة في الخارج تتعدّد بتعدّد الأفراد، ولايصحّ فرض موجود واحد بالعدد في الأفراد المتكثّرة، وإلاّ عادالواحد كثيراً، ولزم اتّصافه بصفات متقابلة[٣]. لكن حكى الشيخ في رسالة له إلى علماء دارالسلام[٤] أنّه لاقى رجلاً في مدينة همدان، كان يظنّ أنّ الطبيعيّ واحد بالعدد وموجود بوحدته العدديّة في جميع الأفراد وأنّ نسبته إليها كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء، وقد شنّع عليه وبيّن أنّ نسبته إليها كنسبته الآباء إلى الأبناء.

وتشبيه نسبته الطبيعيّ الموجود في كلّ فرد إلى ذلك الفرد بنسبة الأب إلى الابن مبنيٌّ

١ــ راجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٤٣ــ١٤٤.

٢ــ راجع القبسات: ص ١٤٨.

٣ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الخامسة، والفصل الثاني من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين على الشفاء: ص ١٨٨ــ ١٩٢، وراجع الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٨.

٤ــ راجع رسائل ابن سينا: ص ٤٦٢ــ ٤٧٩

على كون الفرد متفرّعاً على الطبيعيّ و متوقّفاً عليه، وذلك باعتبار الفرد مجموعاً من الطبيعيّ والمادّة والعوارض، كما يستفاد من عبارات الشيخ[١] وغيره. وهذا واضح بناءً على أصالة المهيّة، فإنّ المصداق الذاتيّ لكلّ مفهوم إنّما هو نفس الحيثيّة التي ينطبق عليها ذلك المفهوم، فالمصداق الذاتيُّ لمفهوم الإنسان إنّما هو نفس حيثيّة الإنسانيّة الموجودة في زيد و التي يوجد مثلها في عمرو و بكر و... لكن كلٌّ من زيد و عمرو و بكر و... يكون مصداقاً عرضيّاً له لاشتماله على العوارض المشخّصة.

و أمّا بناءً على أصالة الوجود فالّذي يوجد حقيقةً في الخارج هو الوجود العينيّ البسيط لكلّ فرد من أفراد الإنسان، ويكون هذا الوجود الخاصّ مصداقاً للمهيّة بمعنى أنّ العقل ينال ذلك المفهوم الكلّي منه. وحيث إنّ الوجود متشخّص بالذات فلا يحتاج في تشخّصه إلى لحوق عوارض، بل يكون لكلّ من العوارض وجوده الخاصّ إن لم تكن الجميعُ مراتب وجود واحد. و على هذا فلا يكون الكلّي الطبيعيُّ موجوداً حقيقةً بل بعرض الوجودات الخاصّة، فلا يتصوّر هناك تركيب بين الطبيعيّ والعوارض حتّى يشبّه الطبيعيّ بالأب والمجموع منه و من العوارض بالابن، و إنّما هناك وجود ذو مراتب أو ذو شؤون ينتزع من بعض مراتبه و شؤونه المفهوم الجوهريّ الإنسانيّ و من بعضها المفاهيم العرضيّة، أو هناك وجودات للجوهر و الأعراض ينضمّ بعضها إلى بعض. نعم، بناءً على الوجه الأخير يصحّ اعتبار الوجود الخاصّ الإنسانيّ فرداً ذاتيّاً للإنسان، والمجموع من الوجودات المنضمّة فرداً عرضيّاً له، وذلك باعتبار ثبوت للمهيّة في الخارج متحداً مع الوجود العينيّ، و أمّا بصرف النظر من الثبوت الاعتباريّ للمهيّة فلا مجال لذلك، فتبصّر.

١ــ راجع الفصلين الأوّلين من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، و راجع المسألة الثالثة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٤٤ــ ١٤٥.

الفصل الثالث

٩٠ــ قوله «في الكلّيّ والجزئيّ»[١]

هما وصفان للمفهوم (بمعناه العامّ الشامل للإدراكات الحسيّة والخياليّة) يبحث عنهما في المنطق على ماهو شأن المعقولات الثانية المنطقيّة. و توصف المهيّة بالكلّية باعتبار عروض هذا الوصف لها في الذهن بالنظر إلى انطباقها على جميع أفرادها الخارجيّة،[٢] كما توصف المهيّة المخلوطة بالجزئية لعدم قبولها الانطباق المذكور،ولأجل ذلك يَبحث عنها الفيلسوف، وقد جعلها الشيخ من العوارض الذاتيّة للوجود.[٣]

ثمّ إنّهم عرّفوا الكلّي بما يقبل الانطباق على كثيرين، أوما لايمتنع فرض صدقه على كثيرين، أوما لايمتنع من الشركة. و هذه العبارات وإن كانت تبدو واضحة متقاربة إلاّ أنّه بالتعمّق فيها تظهر نقاط مبهمة تحتاج إلى التفسير والتوضيح. فإذا ركزنا على «الانطباق على أكثر من واحد» كملاك للكليّة ربما يتوهّم أنّ القوالب و المقاييس و النقوش كلّها كليّة لانطباقها على أمور كثيرة، و من جانب آخر فإنّ الصورة الخياليّة بل الحسيّة أيضاً قابلة في حدّ نفسها للصدق على كثيرين. و إن جعلنا المقسم هوالمفهوم و خصصنا الانطباق بما في المفهوم خرجت المهيّة المخلوطة من المقسم مع أنّهم يصفونها بالجزئيّة. و إذا ركزنا على «عدم الامتناع من الشركة»[٤] اتّجه وصف المفاهيم العقليّة أيضاً بالجزئيّة لقيام كلّ مفهوم بذهن

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

٢ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٠١ و٥٠٤.

٣ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٦٤ مع تعليقة السبزواري عليه.

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

ثمّ إنّ عدم الانطباق أو الصدق المأخوذ في تعريف الجزئيّ يمكن أن يعتبر سلباً تحصيلياً يصدق مع انتفاء الموضوع، فيشمل ما ليس له انطباق أو صدق أصلاً كالوجود العينيّ، و يمكن أن يعتبر إيجاباً عدولياً يختصّ بما له انطباق وصدق إلاّ أنّه لاينطبق على الكثير كالصورة الإدراكيّة الجزئية. والجزئيُّ بالمعنى الأوّل يشمل الشخص الخارجيَّ أيضاً لصحّة سلب الصدق على كثيرين عنه سلباً تحصيلياً، و بالمعنى الثاني يختصّ بالإدراكات الجزئيّة لاستلزامه موضوعاً مشتركاً بينه و بين الكلّي، و هو المفهوم بالمعنى العامّ، فالشخص العينيُّ ليس بكلّي ولاجزئيّ، و هو من الموارد التي يرتفع عنها المتقابلان في غير المهيّة كما أشرنا إليه سابقاً.

و بصدد توضيح هذه النقاط نقول: لاشكّ أنّ مجرّد انطباق شيء على أشياء — ولو كان من قبيل انطباق القالب و النقش — ليس ملاك الكلّية[1]، و إن سمّي مثلها كلّياً كان خارجاً من مصطلح العلوم، كما أنّ إطلاق الكلّي على العقول أو النفوس ليس بهذا المعنى المستعمل في باب المفاهيم و المهيّات نظير وصف الإطلاق الذي مرّ الكلام فيه[2]. فالكلّية ههنا إنّما هي بالنظر إلى انطباق المفهوم على المصاديق المتعدّدة. و أمّا جزئيّة الصور الحسيّة والخياليّة مع قابليّة انطباقها في حدّ أنفسها على الكثير فسيأتي الكلام فيه في آخر هذا الفصل و أنّ اتّصافها بالجزئيّة يكون من قبل الاتّصال بالخارج[3].

والأولى أن يقال: إنّ المراد بانطباق المفهوم على المصاديق المتعدّدة و عدمه ليس أن يلاحظ المفهوم مستقلاً و يلاحظ المصداق و يقاس بينهما فيختبر هل يصحّ انطباقه على مصاديق متعدّدة أولا، فإنّ المفاهيم الجزئيّة إذا لوحظت كذلك كانت قابلة للصدق على أكثر من واحد، بل المراد أن يلاحظ حال المفهوم بما أنّه آلة و مرآة للمصداق «بها يُنظر» لا «إليها يُنظر» هل يحكي بالفعل عن أمر شخصيّ متعيّن أولا. و بعبارة أخرى: إذا كان المفهوم يُرينا شيئاً خاصّاً بعينه كصورة «زيد» كان جزئيّاً، و إلاّ كان كلّياً.

و قد ظهر بذلك أنّ مايصحّ اتّصافه بالكلّية و الجزئيّة بهذا المعنى إنّما هو المفهوم

---

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

٢ — راجع الفصل الثالث من المرحلة الأولى من المتن.

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

بمعناه العامّ لاغير، فلا بدّ أن يجعل مقسم الكلّي والجزئيّ هوالمفهوم كما فعل المنطقيّون. أمّا اتّصاف المهيّة بالكلّية في الذهن فلتصادقها مع المفهوم فيه تصادقاً جزئياً، وإن شئت قلت: حقيقة المهيّة ليست إلاّ المفهوم كما قال صدرالمتألّهين «فلا تكون إلاّ مفهوماً كلّياً»[١]. وأمّا اتّصاف المهيّة المخلوطة بالجزئيّة فإمّا أن يكون بلحاظ اعتبار الخارجيّة لها واتّحادها بالوجود الخاجيّ الذي هومتشخّص بالذات، وإمّا أن يكون الجزئيّ بمعنى غيرالكلّي والمرادف للشخصيّ. وأمّا إطلاق المهيّة على الصور الجزئيّة كما ربما يوجد في كلماتهم[٢] فمبنيٌّ على المسامحة. قال الشيخ: «وكأنّ المهيّة إذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للفرد الشخصي كان باشتراك الاسم»[٣]. وأمّا إطلاق الجزئي على الصور العقليّة والمفاهيم الذهنيّة فهوبلحاظ وجودها في الذهن لا بلحاظ محتواها الإدراكيّ.

وجدير بالذكر أنّه ربما يوجد في كلماتهم تعبير «الشخص المنتشر» ويراد به المفهوم الكلّي مضافاً إليه مفهوم الشخص، وقديراد به الشبح الذي يقبل انطباق مفاهيم متعدّدة عليه لأجل الجهل[٤].

٩١ــ قوله «فما قيل انّ الكليّة والجزئيّة في نحوالإدراك...»[١]

لهذاالكلام تفسير آخر، وهوأنّ الكلّي والجزئيّ وصفان للصورة الإدراكيّة لأنّها التي من شأنها الانطباق والصدق المعتبر في هذين الوصفين، فإن كانت مدرَكة بالعقل كانت كلّية وإلاّ كانت جزئية. وأمّا الأعيان الخارجيّة فلا توصف بكليّة ولاجزئيّة لخروجها عن المقسم. وقد أشار في الأسفار إلى تأويل آخر له. ولا يخفى أنّ القول بأنّ إدراك الكليّات هوفي الحقيقة مشاهدة الحقايق العقليّة عن بُعد ــ كما ارتضاه صدرالمتألّهين وتبعه الأستاذ مدّ ظلّه ــ أيضاً نحومن القول بأنّ الكليّة والجزئيّة في نحوالإدراك، فتأمّل جيّداً.

٩٢ــ قوله «ثمّ إنّ الأشياء المشتركة في معنى كلّي...»

هناك ألفاظ متقاربة بحسب المعنى كالتميّز والتعيّن والتخصّص والتشخّص في

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٩٨.

٣ــ راجع الفصل الثامن من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء.

٤ــ راجع التحصيل: ص ٥٠٦ــ٥٠٧، وراجع التعليقات: ص ١١٩.

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

مقابل الاشتراك والإبهام والعموم والكليّة، ويختصّ بعضها بمزيد الملاءمة مع بعض الاعتبارات. قال في الشوارق: «النسبة بين التشخّص والتميّز هوالعموم من وجه، فإنّ الأوّل يتحقّق بدون الثاني في الشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات، والثاني بدون الأوّل في الكلّي الذي يكون جزئيّاً إضافيّاً، ويجتمعان في الشخص إذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات»[١].

وقال في الأسفار: «إنّ تعيُّن الشيء غيرتشخُّصه، إذالأوّل أمر نسبيّ دون الثاني»[٢]، وقال في كلامه المنقول في المتن: «فإنّ الامتياز في الواقع غيرالتشخّص، إذالأوّل للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمرعامّ، والثاني باعتباره في نفسه»[٣].

وأمّا هذاالبيان فناظر إلى وجه امتياز الأشياء المشتركة باعتبارقياس بعضها إلى بعض[٤]، لكن لا توجب هذه التميّزات المذكورة تشخُّص الشيء في نفسه بحيث يسلب عنه الكليّة والصدق على كثيرين، فإنّ ضمَّ ألفِ قيد كلّي لايوجب امتناع صدقه على كثيرين عقلاً[٥]. فالتشخص وصف ذاتيّ للوجود لايشترك فيه غيره إلاّ بعرضه، و هذه الخاصّة ممّا يدلّ على أصالته.

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

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٥.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٠، وراجع شرح المنظومة: ص ١٠١ــ١٠٢.

٤ــ راجع المطارحات: ص ٣٣٣، وراجع تعليقة صدرالمتألهين على الشفاء: ص ٢٠٧.

٥ــ راجع الفصل الثامن من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، والتعليقة: ص ٢٠٤ــ٢٠٦، والمطارحات: ص ٣٣٣ــ٣٣٩ والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٧٤ــ٧٨، والتحصيل: ص ٥٠٥ــ٥٠٧، والقبسات: ص ١٩٧.

الفصل الرابع

٩٣ــ قوله «في الذاتيّ والعرضيّ»

المراد بالذاتيّ هنا هوالذاتيّ في كتاب إيساغوجى، و أمّا الذاتيُ في كتاب البرهان فهو أعمُّ منه، ويشمل كلَّ وصف ثابت للشيء بحسب حال نفسه بحيث يكفى ذاته لانتزاعه، و يعرَّف بالمحمول الذي يؤخذ في حدّالموضوع أو يؤخذ الموضوع أو أحد مقوّماته في حدّه[١]. وربما يتوهّم أنّ الذاتيّ وصف للجواهر والعرضيّ للأعراض، و هووهم فاسد، فإنّ للأعراض أيضاً ذاتيّات و عرضيّات، فلها أنواع و أجناس و فصول كما للجواهر، و ليست بأنفسها قابلة للحمل على الجواهر، نعم، تؤخذ منها عناو ين انتزاعيّة هي محمولات عرضيّة للجواهر كالكاتب والماشي (دون الكتابة والمشي)[٢].

ثمّ إنّ قوله «المفاهيم المعتبرة في المهيّات» كأنّه إشارة إلى أنّ المهيّة في الحقيقة هي النوع، و أمّا الجنس و الفصل فهما يحصلان من تحليل الذهن لمفهوم الطبيعة النوعيّة، فهما جزء ان ذهنيّان لها، وأمّا العرضيّ العامّ و الخاصّ فما أنّهما مفهومان مشتقّان لايكونان من المهيّات، و أمّا مبدء اشتقاقهما فقد يكون عرضاً و قد يكون جوهراً، و على أيّ حال يدخل في النوع.

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

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

١ــ راجع التحصيل: ص ٩ــ١٢، وص ٢٠٩، وراجع منطق شرح الإشارات.

٢ــ راجع شرح منطق المنظومة: ص ٢٨ــ٢٩.

يوافق قول المشهور من كون وجود العرض منضمّاً إلى وجود الجوهر لا من مراتبه.

٩٥ــ قوله «وبه يندفع الإشكال...»

لـمّا أشار إلى أنّ الذاتيّ متقدّم على ذي الذاتيّ تقدُّماً بالتجوهر تعرّض لشبهة وهي أنّ الأجزاء نفس الكلّ فكيف يُتصوَّر تقدُّمها عليه؟ وهل هذا إلاّ تقدُّم الشيء على نفسه؟ و أجاب عنها بوجهين: أحدهما أنّ تسمية الذاتيّات بأجزاء الذات إنّما هو باعتبار كونها أجزاء الحدّ. وثانيهما أنّ اعتبار الأجزاء بالأسر هو اعتبارها في حال الاجتماع من غير أن يؤخذ فيها وصف الاجتماع شرطاً أو شطراً، بخلاف اعتبار الكلّ حيث إنّه اعتبار الأجزاء بشرط الاجتماع، والاعتبار الأوّل متقدّم على الثاني[1].

١ــ راجع شرح حكمة المنظومة: ص ٩٩، وراجع المسألة الخامسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٥١ــ١٥٢، وص ١٦٠، وراجع القبسات: ص ٥٩.

الفصل الخامس

٩٦ــ قوله «ثمّ إنّا إذا أخذنا معنى الحيوان...»

بيان للفرق بين المهيّة بشرط لا والمهيّة لا بشرط[١]. والمراد بالمهيّة بشرط لا ههنا هو المعنى الثاني من المعنيين اللذين ذكرهما في الفصل الثاني من هذه المرحلة[٢].

٩٧ــ قوله «ضرورة احتياج أجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعض»

لأنّه إذا كان كلُّ واحد من الأجزاء مستغنياً عن سائرها لم يكن بينها ارتباط فلم يحصل منها ماهيّة واحدة حقيقةً، ففرض كونها أجزاء مهيّة واحدة هو بعينه فرض تقوُّم بعضها ببعض[٣]. ومفاد هذه القضيّة هو احتياج الأجزاء بعضها إلى بعض في الجملة، وأمّا تعيين المحتاج والمحتاج إليه فيحتاج إلى بيان آخر، وقد تصدّى له بقوله «والمحتاج إليه والعلّة...» ولا يخفى أنّ إطلاق العلّة على جزء المهيّة من باب التوسُّع في مفهوم العلّة، فافهم[٤].

وحاصل هذه الحجّة أنّه لو كان الجنس علّة الفصل لزم حصول فصول متقابلة لازمة له، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلّة، ولزم منه اتّصاف جنس واحد بصفات متقابلة

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦ــ١٨، وص ٢٥، وص ٢٩ــ٣٠، والفصل الثالث والفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء وتعليقته ص ١٩٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٢ــ٦٣، والمطارحات، ص ٣٤٠، والشوارق: ص ١٥٣، والتحصيل: ص ٥٠٧ــ٥٠٨.

٢ــ راجع هذه التعليقة الرقم (٨٧).

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

٤ــ راجع الشوارق: ص ١٥٦ــ١٥٧.

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

لايقال: كلُّ حصّة من الجنس علّة لفصل خاصّ، فلا تجتمع المتقابلات في شيء واحد بما أنّه واحد. **فإنّه يقال:** حصص الجنس مشتركة في المعنى الجنسيّ، فلا اقتضاء فيها لأشياء متقابله، على أنّ الحصص لاتحقّق ولا تميّز لها قبل لحوق الفصول بها[1].

هذا، ولكن قد أشرنا إلى أنّ الجنس والفصل هما من الأجزاء التحليليّة الذهنيّة للمهيّة، وليس بينهما تأثير وتأثّر حقيقيّ، وغاية ما يمكن أن يقال في تقوّم الجنس بالفصل أنّ المفهوم الجنسيّ حيث إنّه مفهوم مبهم يحتاج إلى المفهوم الفصليّ حتّى يتميّز ويتحصّل كمهيّة تامّة. والذي أوقعهم في هذه التكلّفات هوزعمهم أنّ الجنس والفصل مأخوذ ان من المادة والصورة الخارجيّتين، وقد ذهبوا الى انّ الصورة شريكة العلّة للمادّة فأجروا حكمها في الجنس والفصل أيضاً، وللكلام ذيل طويل وأصول وفروع ستطّلع عليها في الأبحاث القادمة، ولعلك تلاحظ أثر القول بأصالة المهيّة فيها.

٩٨ــ قوله «والفصل خاصّة للجنس»

قال الأستاذ ــمدظلّه ــ في تعليقته على الأسفار ــمشيراً إلى عدم كون أحدهما ذاتيّاً للآخر وإلاّ لدخل في حدّه ــ ما هذا لفظه: «فلودخل الفصل في حدّالجنس انقلب المقسّم مقوّماً هف، ولودخل الجنس في حدالفصل أدّى ذلك إلى تكرّر الجنس في حدّالفصل إلى غيرالنهاية، لأنّه يحتاج فيه إلى فصل يقسّمه ويحصّله وهوداخل في حدّه أعني حدّ فصل الفصل، وهلمّ جرّاً. فكلٌّ من الجنس والفصل خارج عن حدّ الآخر زائد عليه، والحمل بينهما شائع».[2] وقال بهمنيار: «واعلم أنّ الجنس ليس جنساً للفصل البتّة، ولا الفصل نوعاً للجنس، وإلاّ لاحتاج إلى فصل آخر...»[3] وسيأتي تتمّة الكلام في الفصل اللاحق.

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

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ذيل الصفحة ١٦.

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

الفصل السادس

٩٩ــ قوله «وهو بوجه من الكيفيّات المسموعة»

الذي يعدّ من الكيفيّات المسموعة هو الصوت الحاصل من التكلّم لا نفسه، ويمكن عدّ التكلّم من مقولة «أن يفعل» كما يمكن عدّ إدراك الكلّيات فعلاً أو انفعالاً أو إضافة أيضاً بحسب الأقوال المختلفة فيه[١].

١٠٠ــ قوله «و يسمّى فصلاً منطقيّاً»

المشهور تسميته بالفصل المشهوريّ و اختصاص الفصل المنطقيّ بمفهوم الفصل كالكلّي المنطقيّ الذي يطلق على مفهوم الكلّي، لكنّ الفصل المنطقيّ قد يطلق على المشتقّ الذي ينحلّ إلى ذات ثبت له مبدء الاشتقاق[٢].

١٠١ــ قوله «فما أُخذ في أجناسه...»

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

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٥.

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

٣ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٨، والفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥١٥، والمطارحات: ص ٣٤١.

١٠٢ــ قوله «ويتفرّع عليه...»

هذا مخلص لإشكال، وهو أنّ حدّ الإنسان لايصدق على النفس بعد مفارقة البدن، فلا تكون إنساناً حقيقةً بل هي نوع آخر، لأنّ الحقيقة الإنسانيّة التي تُعرّف بحدّها التامّ تشتمل على الجزء الجنسيّ أعني الجسم، و بانتفائه تنتفي تلك الحقيقة. فأجابوا عنه بأنّ نوعيّة النوع محفوظة بالفصل ولو تبدّل بعض أجناسه، فإنسانيّة الإنسان منحفظة بانحفاظ فصله المأخوذ من صورته أي من نفسه الناطقة[1].

لكن يرد عليه عدّة إشكالات: منها أنّ الذاتيّ لايتخلّف فكيف يصحّ فرض انتفاء الجنس مع بقاء الذات؟ ومنها أنّ الكلّ ينتفي بانتفاء جزئه، فكيف يجوز الحكم ببقاء الذات مع انتفاء بعض أجزائه أو تبدّله بجزء آخر؟ ومنها أنّه قدمرّ أنّ الفصل خاصّة للجنس، فكيف يستصحّ وجوده في جنس آخر؟ إلى غير ذلك.

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ معنى بقاء إنسانيّة الإنسان بعد مفارقة النفس للبدن هو بقاء كمالاته الوجوديّة لابقاء حدّه الماهويّ ولا تلازم بين بقاء الوجود على كمالاته وانحفاظ المهيّة على حدّها، و إنّما يتأتّى هذا الجواب بفضل القول بأصالة الوجود، فلا تغفل. وقد أشرنا سابقاً إلى بقاء رسوبات القول بأصالة المهيّة بعدُ، و إنّ هذا الاختلاط أيضاً ناشئ منها، فتفطّن.

ثمّ إنّ الشيخ ذكر ضوابط للفصل[2] لانطيل بذكرها.

١٠٣ــ قوله «ففصول الجواهر ليست بجواهر»

قد اشتهر منهم أنّ أجناس الجواهر وفصولها جواهر، و أجناس الأعراض وفصولها أعراض، و استدلّوا له بأنّه لولا ذلك لجاز أن يكون مثلاً فصل الجوهر عرضاً و فصل العرض جوهراً، ويلزم منه تقوّم الجوهر بالعرض و بالعكس و دخول المقولات بعضها في بعض[3]. و اعترض عليه بأنّه لوكان فصل الجوهر جوهراً لزم أن يكون الفصل مهيّة مركّبة من جنس و فصل و كان جنسه الجوهر و احتاج إلى فصل آخر و هلمّ جرّاً فيتسلسل. وقدناقش فيه شيخ

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٥ــ٣٦، وج ٥، ص ١٣٦ــ١٣٧.

٢ــ راجع الفصل الرابع من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين: ص ١٩٨ــ٢٠٠، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٩ــ٧١.

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

الإشراق[١] والإمام الرازيّ أيضاً بوجوه عديدة. وقال الرازيُّ بعد كلام له: «إنّا لانتخلّص من هذه الشكوك إلاّ إذا جعلنا الجوهريّة من قبيل اللوازم الخارجيّة بالنسبة إلى ماتحتها»[٢].

وقد تعرّض صدر المتألّهين لتشكيكات الرازيّ وأجاب عنها بوجوه متعدّدة، ثمّ قال: «والحلّ في الجميع أنّ جنسيّة الجنس لايقتضي أن يكون جنساً لجميع مايندرج تحته سواء كان نوعاً محصّلاً أو فصلاً محصّلاً، بل الأجناس كلّها عرضيّات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية. لكن يجب أن يُعلم أنّ عارضيّة الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصرة، ومنه ينشأ أمثال هذه الأغاليط، بل على نحو عروض المهيّة النوعيّة للشخص». وقال أيضاً: «فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض إنّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد»[٣].

وقال الشيخ في الشفاء: «ويجب أن يُعلم أنّ الذي يقال من أنّ فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف كيف، معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم أن تكون جوهراً، وفصول الكيف يلزم أن تكون كيفاً، لا أنّ فصول الجوهر يؤخذ في مفهوم مهيّتها حدّ الجوهر على أنّها جواهر في أنفسها، وفصول الكيف يؤخذ في مهيّتها حد الكيفيّة على أنّه كيفيّة»[٤].

وأمّا ما أفاده الأستاذ ـ مدظلّه العالي ـ فهو في الواقع تفسير لهذا الكلام الذي نقلناه عن الشيخ، وحاصله أنّ الفصل أمر بسيط لايتركّب من جنس وفصل حتّى يكون جنس الفصل الجوهريّ جوهراً محمولاً عليه بالحمل الأوّليّ، لكن لاينافي ذلك حمل الجوهر عليه بالحمل الشائع، وكذا حمل المقولات العرضيّة على فصول الأعراض[٥].

ثمّ إنّ صدر المتألّهين ذهب إلى أنّ حقايق الفصول هي الوجودات الخاصّة للمهيّات، فليست بجواهر ولا أعراض[٦]. لكن هذا الكلام يحتاج إلى تأويل، ضرورة أنّ الفصل جزء للمهيّة النوعيّة، ولامعنى لجعل الوجود جزءً للمهيّة، فليتأمّل.

١ـ راجع المطارحات: ص ٢٢٨ و ٢٣٣ و ٢٩٠، وحكمة الإشراق: ص ٨٦ـ٨٧.

٢ـ راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٦٦.

٣ـ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٥٣ـ٢٦٣، وراجع تعليقة الشفاء: ص ٢٠٧ـ٢٠٨.

٤ـ راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥١٤.

٥ـ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٩ـ٤١.

٦ـ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٦.

١٠٤ــ قوله «فإن قلت...»

حاصل الإشكال أنّ الصورة الجسميّة والنفس نوعان من الجوهر مندرجان تحته، و كلٌّ واحد منها جزء صوريٌّ لنوع آخر، فإذا أُخذ لابشرط كان فصلاً، فيصحّ أن يقال: بعض الفصول الجوهرية جوهر بالحمل الأوّليّ.

وحاصل ما أفاده ــ مدظلّه ــ في جواب الإشكال أنّ الفصل وإن كان مأخوذاً من الصورة و كان مفهومه متّحداً بوجه مع مفهوم الصورة، إلاّ أنّ المفاهيم تختلف أحكامها باختلاف الاعتبارات. ففهوم الفصل مفهوم ناعتيّ حيثيّته أنّه مميّز ذاتيّ للنوع، فليس بنفسه مهيّة تامّة حتّى يعدّ نوعاً من الجوهر و يؤخذ الجوهر في حدّه و يحمل عليه حملاً أوّليّاً. و أمّا الصورة فلها اعتبارات مختلفة لكلّ واحد منها حكمه الخاصّ: أحدها اعتبار أنّها مهيّة بشرط لا، فمن هذه الحيثيّة لاتحمل عليها المادّة حملاً أوّليّاً، ولا تكون مندرجة تحت المهيّة الكلّيّة للمادّة. و ثانيها اعتبار كونها متّحدة مع المادّة (بناءً على كون التركيب بين المادّة والصورة اتّحاديّاً) فمن هذه الحيثيّة يصحّ حمل الجوهر و سائر المفاهيم المنتزعة عن المادّة حملاً شائعاً. و ثالثها كونها تمام حقيقة النوع لأنّ شيئيّة الشيء بصورته، فمن هذه الحيثيّة أيضاً تحمل عليها المفاهيم الذاتيّة للنوع بما فيها الجوهر. و أمّا النفس فلها مزيّة أُخرى لكونها مجرّدة في ذاتها و كون وجودها لنفسها، فمن هذه الحيثيّة أيضاً يحمل عليها الجوهر[1]. والظاهر أنّ الحمل بالاعتبار الثالث في كلّ الصور و كذا بالاعتبار الخاصّ بالنفس حملٌ أوّليّ.

ثمّ إنّه ــ مدظلّه ــ صرّح بأنّ ملاك انتزاع المهيّة هو كون الوجود في نفسه و إن كان ذلك الوجود عين الوجود للغير، فيلزم من ذلك أن تكون الصورة باعتبار أنّ لها وجوداً في نفسها ذات مهيّة، و تكون نوعاً من أنواع الجوهر بحيث يحمل عليها حملاً أوّليّاً. فلا وجه للتحاشي عن ذلك[2] والاستشكال في عدّها من أنواع الجوهر كما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة السادسة أيضاً. وعلى هذا فالأولى في الجواب أن يقال:

و أمّا الصورة فلها حيثيّتان: إحداهما حيثيّة وجودها في نفسها، و بهذا الاعتبار تكون نوعاً من أنواع الجوهر و يحمل عليها حملاً أوّليّاً؛ و ثانيتهما حيثيّة وجودها للمادّة، و بهذا الاعتبار لا تنتزع عنها الماهيّة، و يكون حكمها حكم الفصل.

و يستشعر من كلامه في آخر الفصل أنّ مصحّح كون النفس من أنواع الجوهر كون

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٤١ــ٤٣.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٩ــ٤١.

وجودها لنفسها (لافي نفسها) وهومع فساده في نفسه —لاستلزامه عدم انتزاع المهيّة عن الأعراض— لايوافق صدر كلامه حيث صرّح بأنّ الملاك هوكون الوجود في نفسه (لالنفسه) فليتأمّل.

١٠٥— قوله «وأمّا الصورة...»

لقائل أن يقول: كون الصورة بشرط لابالنسبة إلى المادّة و كذا كون المادّة بشرط لا بالنسبة إليها إنّما يقتضي عدم حمل إحداهما على الأُخرى بالحمل الأوّليّ، لاعدم حمل جنس من الأجناس عليهما. ويمكن أن يقال في الجواب: الكلام في الصورة الجسميّة (أي الاتّصال الجوهريّ على حدّ تعبيرهم) التي يؤخذ عنها فصل الجسم، والهيولى الاوُلى التي يؤخذ عنها جنسه— كما أصرّ عليه صدر المتألّهين[1] —ومقتضى كونها بشرط لا تباينُهما، فلايكون بينهما اتّحاد مفهوميّ ولا يحمل شئ منهما على الآخر بالحمل الأوّليّ. ولكن للقائل أن يعود ويقول: أحكام المفاهيم تختلف حسب اختلاف الاعتبارات، فعدم حمل مفهوم المادّة مأخوذاً بشرط لاعلى الصورة لاينافي حمل نفس هذاالمفهوم مأخوذاً لابشرط —وهو اعتبار الجنسيّة— عليها، فليتأمّل.

١— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧—٣٨.

الفصل السابع

١٠٦ــ قوله «فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواع دونه»

وذلك بأن يؤخذ مبهماً ولا بشرط، لا كمهيّة تامّة.

١٠٧ــ قوله «ثمّ إنّ المهيّة النوعيّة...»

لقد أشار في كلامه هذا إلى عدّة مسائل:

الأُولى: انّ كلّ مهيّة نوعيّة مشاركةٍ لمهيّة أُخرى في معنًى ذاتي يحلّل العقل مفهومها إلى جنس وفصل، سواء كانت في الخارج بسيطة كالمفارقات والأعراض أو مركّبة من مادّة وصورة كالأجسام. وهذان المفهومان مأخوذان لا بشرط، كما أنّهما ناقصان يستدعي كلٌّ منهما مفهوماً آخر ينضمّ إليه ويتّحدان كمهيّة واحدة، فكلٌّ واحد منهما عين المهيّة التامّة مفهوماً وإن كان لكلٍّ منهما خاصّته من التحصّل والإبهام. ولذلك يكون الحمل بينهما وبين المهيّة النوعيّة أوّليّاً، بخلاف الحمل بينهما أنفسهما لتغاير حيثيّة الإبهام والتحصّل.

الثانية: انّ لكلّ مهيّة ــ سواء كانت بسيطة أو مركّبة ــ وجوداً واحداً في الخارج، ضرورة امتناع انتزاع مهيّة واحدة من وجودين بما أنّهما وجودان اثنان.

الثالثة: انّ الجنس والفصل لا يوجدان في الخارج إلاّ بوجود واحد هو وجود المهيّة النوعيّة. وهذا الكلام واضح بناءً على أصالة المهيّة، وأمّا بناءً على أصالة الوجود فلا يستقيم إلاّ بحسب الاعتبار[1]، فإنّ حيثيّة الجنس والفصل حيثيّة عقليّة لا خارجيّة، فلا وجود لهما

١ــ راجع الفصل السابع من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥١١، راجع القبسات: ص ١٤٧.

في الخارج حقيقةً، وأمّا باعتبار الثبوت الخارجيّ للمهيّة فيقال: لمّا كان كلٌّ واحد منهما عين المهيّة وكان الحمل بينه وبين المهيّة حملاً أوليّاً ولم يكن للمهيّة إلاّ وجود واحد كان ذلك الوجود بعينه وجوداً للجنس والفصل معاً.

الرابعة: انّ المهيّة النوعيّة إذا كانت مركّبة في الخارج من مادّة وصورة كان الجنس مأخوذاً عن مادّتها والفصل عن صورتها بأخذ مفهوميهما لا بشرط[1]. وجريان هذه القاعدة في المهيّة الجسميّة مبنيٌّ على كونها مركّبة من الهيولى والصورة، وثانياً على كون مفهوم جنسها مأخوذاً من الهيولى ومفهوم فصلها مأخوذاً من الصورة لكن كلاهما محلُّ نظر.

الخامسة: انّ التركيب إنّما يكون حقيقيّاً إذا حصل من تآلف الأجزاء أمر آخر وراءها له أثر جديد وراء آثار الأجزاء، كما تحصل المواليد من تركّب العناصر ولها آثار خاصّة وراء مجموع آثار العناصر، وكما يحصل الجسم من اجتماع المادّة والصورة —على رأي المشّائين— وقد وقع الاختلاف في أنّ تركّبها هل هو انضماميّ أو اتّحاديّ، وقد ذهب السيد صدرالدين وصدر المتألّهين إلى الثاني[2]، وتبعهما الأُستاذ —مدّظلّه العالي— ويمكن تأييده بأنّ المهيّة الواحدة (مهيّة الجسم) لا تنتزع من شيئين (المادّة والصورة) إلاّ إذا حصل اتّحاد بينهما.

السادسة: انّ أجزاء المركّب الحقيقيّ يحتاج بعضها إلى بعض حتّى تتّحد كحقيقة واحدة، وقد عدّوا هذه المسألة ضروريّة، وقدمرّ الكلام فيها تحت الرقم (٩٧).

ثمّ إنّ الأُستاذ —مدّظلّه العالي— بعد الإشارة إلى المسألة الثالثة عطف الكلام على المسألة السادسة، وكأنّه أراد أن يشير إلى أنّ السابقة هي مبنى اللاحقة، لكن موضوع الأُولى هو الأجزاء الذهنيّة وموضوع الثانية هو الأجزاء الخارجيّة، وعلى فرض اعتبار الجنس والفصل جزئين خارجيّين فلا يصحّ جعله مبنى لهذه القضيّة البيّنة.

ولا يخفى أنّ مفاد المسألة السادسة هو احتياج أجزاء المركّب بعضها إلى بعض في الجملة، وهو أعمُّ من كون تركيب الأجزاء اتّحاديّاً، ولعلّه لأجل ذلك عبّر الأُستاذ —مدّظلّه العالي— بقوله «يترجّح» دون أن يؤكّد عليه كنتيجة يقينيّة.

---

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

٢ — راجع الأسفار: ج ٥، ص ٢٨٢—٢٨٦، وخاتمة المسألة الخامسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٠—١٦٢.

١٠٨ــ قوله «وذلك أنّ الكثرة...»

يرد على هذه الحجّة[1] أنّ نفي كون الكثرة من ذاتيّات مهيّة وعوارضها اللازمة لايثبت كونها عرضاً مفارقاً لها ممّا يحتاج في عروضه إلى سبق مادّة واستعداد، لجواز كونها من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي ينتزعها العقل ويكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج. ولعلّه لأجل ذلك عدل الأُستاذ ــ مدظلّه ــ عن جعل الكثرة «عرضاً مفارقاً» إلى قوله «كانت الكثرة بعرض مفارق» لكنّه بذلك لايكون عدلاً للتقادير الثلاثة الأُخر، ومع ذلك لايجدي في دفع الإشكال، فإنّه لوكان مثل هذه العوارض محتاجاً إلى سبق استعداد ومادّة لاحتاج الوحدة أيضاً إليها، وهو كماترى. وكيف كان فالحجّة منقوضة بالمجرّدات المثاليّة بناءً على القول بالوجود العيني لها وتعدّدها.

ويمكن إقامة حجّة على تفرُّد كلٍ من المفارقات العقليّة بصيغة توافق أصالة الوجود، وهي أن يقال: تحقُّق الكثرة في الوجود إمّا أن يكون بلحاظ المراتب الطوليّة، وإمّا أن يكون بلحاظ اختلاف حدود الوجودات العرضيّة، وإمّا أن يكون بلحاظ انفصال بين وجودين متّحدين بحسب المهيّة وبحسب المرتبة الوجوديّة، والأوّلان ينافيان الوحدة النوعيّة، والأخير يستلزم الوضع، وهوينافي التجرّد العقليّ. لكن يلاحظ عليها أنّ حصر الكثرة في الوجوه الثلاثة غير عقليّ لعدم الدوران بين النفي والإثبات، فلاينفي احتمال وقوع الكثرة بنحو آخر، وإن لم نكن نعقله بالفعل.

١ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين عليه: ص ١٨٩، و راجع التحصيل: ص ٥٠٥، والمسألة السادسة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٦، والتعليقات: ص ١٤٤.

المرحلة السادسة

الفصل الأوّل

١٠٩ــ قوله «وهي المسمّاة بالمقولات»

سمّيت بذلك لأنّها تحمل على الأشياء حملاً ذاتيّاً ولا يحمل عليها شيء كذلك لأنّه ليس فوقها جنس. وأمّا حمل الفصول عليها فقدمرّ أنّه حمل عرضيّ.

١١٠ــ قوله «فلايكون شيء واحدٌ جوهراً وكماً معاً»

وزعم قوم جواز كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، ولهم شبهات ذكرها في الأسفار وأجاب عليها[١].

١١١ــ قوله «إنّ المقولات عشر»

وأوّل من أحصاها هوالمعلّم الأوّل في كتابه «قاطيغورياس»[٢] (= المقولات) وكذا في كتابه «طوبيقا» (= الجدل) وصرّح في الثاني بأنّ عدّتها عشرة[٣]، ونقل عنه أتباع المشّائين من فلاسفة المسلمين، وحكى أبوالبركات البغداديّ عنه أنّ الأجناس العالية عشرة، تسعة منها اعراض، منها وجوديّة كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد ونحوها، ومنها ذهنيّة كالنسب والإضافات[٤]. لكن قال شيخ الإشراق مالفظه «وأمّا المقولات فليست مأخوذة

١ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٨٠ــ٢٨٥، وراجع الفصل السادس من المقالة الأولى من قاطيغورياس الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٢٩٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٦١ــ١٦٤، والقبسات: ص ٤٠ــ٤٥.

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

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

٤ــ راجع المعتبر: ج ٣، ص ١٤، وراجع التعليقات: ص ١٧٤ و١٧٥.

عن المعلّم بل عن شخص فيثاغوريّ يقال له «أرخوطس» وليس له برهان على الحصر في العشرة»[١]. ولعلّه وقف على كتاب لأرخوطس باسم المقولات فظنّ أنّه نفس الكتاب الذي ينسب إلى أرسطو. قال الحسن بن سوار «ويقال إنّ أرخوطس رسم كتابه في المقولات وهو يتضمّن المعاني التي يتضمّنها كتاب أرسطوطاليس هذا إلاّ معاني يسيرة في الأقاويل الكلّية...»[٢]. وكيف كان فلاينبغي التشكّك في نسبة المقولات العشر إلى أرسطو.

وقال صدر المتألهين: «إنّ المراد من انحصار الأشياء فيها أنّ كلّ ماله من الأشياء حدٌّ نوعيٌّ فهو منحصر في هذه المقولات بالذات، ولايجب أن يكون لكلّ شيٍ حدٌّ وإلاّ يلزم الدور أوالتسلسل»[٣] وقال في موضع آخر: «إنّه لامقولة خارجة عن هذه العشرة، والشيخ احتجّ على ذلك بحجّة ضعيفة اعترف برداءتها ولذلك طويناها» ثمّ تعرّض لكيفيّة خروج الوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئيّة والحركة والاعتبارات العامّة وكذلك الفصول البسيطة والمشتقّات والأعدام منها، وقال في آخر كلامه «والشيخ قد سلّم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر، وذلك لايناقض دعوى عشريّة الأجناس العالية، فإنّ الدعوى أنّ كلّ ما كانت له مهيّة متحصّلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات. فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويّات الشخصيّة خروجها غيرقادح في الحصر»[٤].

وقال الشيخ في موضع من الشفاء: «وأمّا نحن فلانتشدّد كلّ التشدّد في حفظ القانون المشهور من أنّ الأجناس عشرة، وأنّ كلّ واحد منها حقيقيُّ الجنسيّة، ولاشيٍ خارج منها»[٥].

١١٢ــ قوله «ومفهوم العرض...»

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

١ــ راجع التلويحات: ص ١٢.

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

٣ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٤١.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٦.

٥ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء (ص ٤٢) وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٦٩ــ١٧١.

لازمه أن يكون كلاهما من الاعتبارات العقليّة والمعقولات الثانية الفلسفيّة كما اختار في حكمة الإشراق، وقال في التحصيل: «ولعلّ نسبة الجوهر إلى ماتحته في أنّ الجوهر لازم نسبة العرض إلى ماتحته —إلى أن قال— فيشبه أن يكون الجوهريّة من لوازم الجسم وغيره ممّا هو تحت الجوهر»[٢]. ومن جانب آخر فقد أنهى المقولات في القبسات إلى مقولتين هما الجوهر والعرض حيث قال في كلام له «فإذن لمقولات الجائزات جنسان أقصيان، وكلّ حقيقة متأصّلة من المهيّات الممكنة تحت أحد ذينك الجنسين الأقصيين لامحالة،فليتثبّت»[٣]. و قال في المطارحات بعد ذكر المقولات العشر والمناقشة فيها: «و يكفي تقسيم المهيّات إلى جوهر وهيئة»[٤].

١١٣— قوله «وعن بعضهم ان المقولات أربع»

هوعمر بن سهلان الساوجيّ صاحب البصائر[٥].

١١٤— قوله «وعن شيخ الإشراق...»

قال في التلويحات: «و لمّا كان المحمول عليه الوجود إمّا موجوداً لافي موضوع وهو الجوهر وإمّا موجوداً فيه إمّا غيرقارّ الذات كالحركة، أوقارّها الذي لايعقل إلّامع الغير وهو المضاف، والقارُّ الغير الإضافيّ إمّا أن يوجب لذاته التجزّي والنسبة وهي الكمية، أو لايوجب لذاته ذانك وهو الكيف، فانحصرت الأُمّهات من المقولات في خمسة»[٦].

١— راجع حكمة الاشراق: ص ٦١، وص ٧١.

٢— راجع التحصيل: ص ٣٥٢.

٣— راجع القبسات: ص ٤٠.

٤— راجع المطارحات: ص ٢٨١.

٥— راجع المطارحات: ص ٢٧٨.

٦— راجع التلويحات: ص ١١.

الفصل الثاني

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

قد اصطلحوا على الفرق بين المحلّ والموضوع باختصاص الموضوع بماهو مستغنٍ عمّا يوجد فيه، وعلى ذلك يكون قيد الاستغناء توضيحيّاً.وقد نسب شيخ الإشراق إلى القدماء تعريف الجوهر بالموجود لافي محلّ[٢]. وقد يطلق الجوهر على الوجود الذي يسلب عنه الكون في الموضوع و إن لم يكن له مهيّة. قال الشيخ في النجاة «لوقال قائل في الأوّل ــبلاتحاشٍــ إنّه جوهر لم يعن إلاّ هذا الوجود و أنّه مسلوب عنه الكون فى الموضوع»[٣].

١١٦ــ قوله «كما تقدّمت الإشارة إليه»

و ذلك في الفصل السادس من المرحلة الخامسة[٤].

١١٧ــ قوله «ومن الأعراض مالاريب في عرضيّته»

المتيقّن من الموجودات العرضيّة هوالكيف النفسانيّ المعلوم بالعلم الحضوريّ و يليه الكيف المحسوس في الجملة. ونقل في الشفاء أقوالاً من بعض القدماء بجوهريّة الكم والكيف[٥].

١ــ راجع الفصل الاول من المقالة الثانية من الهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٢٩٦، والأسفار: ج ٤، ص ٢٢٩ــ٢٣٤.

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

٣ــ راجع النجاة: ص ٢٥١.

٤ــ وراجع هذه التعليقة: الرقم ١٠٤ و١٠٥.

٥ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

١١٨ــ قوله «لأنّ كون المهيّات العرضيّة...»

حاصل الحجّة أنّ العرض قائم بالموضوع، فإن كان الموضوع نفسه قائماً بموضوع آخر من غير أن ينتهي إلى ما حيثيّة ذاته حيثيّة الاستغناء عن الموضوع لتسلسل. فهناك مهيّة حيثيّة ذاتها أنّها لا في موضوع، و بعبارة أُخرى: كونها لا في موضوع، ذاتيٌّ لها أو كاشف عن معنى ذاتيّ، و هذا بعينه معنى كون الجوهر جنساً لما يندرج تحته.

و يلاحظ عليها أنّ قيام العرض بالموضوع يستلزم وجود مالا يحتاج إلى موضوع، لكن لايستلزم كون الجوهر معنى جنسيّاً، بل يكفي أن يكون موضوع العرض بحيث ينتزع العقل عنه هذاالمفهوم، و بعبارة أُخرى: يكفي أن يكون الجوهر ذاتيّاً لموضوع العرض باصطلاح كتاب البرهان كالإمكان للموجودات الممكنة والوجوب للواجب تعالى، والعرض للمهيّات العرضيّة، ولايلزم أن يكون ذاتيّاً باصطلاح كتاب إيساغوجي.

١١٩ــ قوله «جامعاً ماهويّاً» مفعول لـ «استلزم» في الموردين.

١٢٠ــ قوله «وانتهت المهيّات إلى مقولتين»

قدعرفت أنّه لادليل على فساد هذا التالي، والأولى النقض بالإمكان الذي هومعنى وحدانيّ منتزع عن جميع الجواهر والأعراض، فيلزم كونه جنساً مشتركاً بينها،بل النقض بمفهوم الوجود المشترك بين الواجب والممكنات.

١٢١ــ قوله «فالمعوّل في إثبات...»

كتب الأُستاذ ــمدّظلّه ــ في هامش الكتاب «كون وجودالعرض لغيره (ناعتاً للغير) معنى سلبيّ ــ إلخ ــ» ويلاحظ عليه أنّ كونه معنىً سلبيّاً ممنوع، بل لقائل أن يعكس الأمر فيقول «كون وجودالجوهر لا في موضوع، معنىً سلبيٌّ» قال الشيخ في إلهيّات الشفاء «وليس معنى جوهريّتها إلاّ أنّها أمر ليس في موضوع ــ إلى أن قال ــ و أمّا أنّه ليس في موضوع فهوسلب»[1]. ومع التسليم فعدم اقتضاء المهيّة للمعنى السلبيّ ممنوع ومنتقض بالإمكان الذي هوسلب الضرورتين على ما صرّح به. ويستفاد من كلامه هذا أنّ المفهوم الجامع إذا كان مفهوماً إيجابيّاً كان ذاتيّاً أو لازماً للذات بحيث يكشف عن وحدة ماهويّة، لكنّه ممنوع ومنتقض بمفهوم الوجود، فليتأمّل.

١ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألّهين عليه، ص ٨٤.

الفصل الثالث

١٢٢ــ قوله «قالوا إنّ الجوهر...»

هذا التقسيم للمشّائين[١]، وهو مبنيٌّ على وجود الهيولى كجزء للمهيّات الجوهريّة الماديّة، ولابدّ من جزء آخر لها هو الصورة، ومع إنكارها ــ على ما ذهب إليه الإشراقيّون والمحقّق الطوسيّ ــ تصير الأقسام ثلاثة: المجرّدات التامّة، والنفوس، والجواهر الجسمانيّة. و يمكن إلحاق قسم آخر إليها وهو الجواهر المثاليّة (البرزخيّة) التي لها صفات الأجسام على نعت الثبات. وقولهم «ذا علاقة انفعاليّة» احترازعن العلاقة الفعليّة التي للعقول. وقال في التلويحات: «و أقسام الجوهر أربعة: جسم، و جزءاه الهيولى والصورة، والخارج من هذه الأقسام الثلاثة المفارقات»[٢] و كلامه هذا مبتنٍ على مماشاة المشّائين، و إلاّ فهو من المنكرين لوجود الهيولى.

١٢٣ــ قوله «على أنّك قد عرفت...»

قدمرّ الكلام فيه تحت الرقم (١٠٤ و ١٠٥).

١٢٤ــ قوله «ثمّ قال مشيراً...»

حاصل وجه الأجوديّة أنّ الكائن في المحلّ لايختصّ بالصور الماديّة، فإنّ الصور الإدراكيّة أيضاً حالّة في النفوس[٣]. ولايخفى أنّ الصور الإدراكيّة من قبيل الكيفيّات

١ــ راجع آخر الفصل الاول من المقالة الثانية من الهيات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين: ص ٤٧.

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

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

النفسانيّة عند المشهور، فهي خارجة عن المقسم، وأمّا القول الآخر فتقييمه موكول إلى محلّه.

١٢٥ــ قوله «على أنّ عطف...»

من الواضح أنّ التقسيم الأوّليّ للجوهر لابدّ وأن يكون شاملاً لجميع الجواهر، فالمراد بالصورة المادية جميع الصور المنطبعة في المادة لا الصورة الجسميّة (أي الاتّصال الجوهريّ على حدّ تعبيرهم) خاصّةً، وعطف الصور الطبيعيّة (أي العنصرية والمعدنيّة وغيرها) على الامتدادية (أي الصورة الجسميّة) إشارة إلى هذا التعميم، وليس بصدد تقسيم ثانويّ حتّى يرد عليه مثل هذا الإشكال.

الفصل الرابع

في ماهيّة الجسم[1]

١٢٦ــ قوله «ونسب إلى أفلاطون»

وينسب إلى الرواقيّين، وبه قال في حكمة الإشراق[2].

١٢٧ــ قوله «ونسب إلى شيخ الإشراق»

وهو ظاهر كلامه في التلويحات[3]، وقد تصدّى الشرّاح للجمع بين قوليه[4].

١٢٨ــ قوله «ومثله كلّ وسط مفروض»

أي من الأجزاء التي لا تتجزّى، يعني أنّه كلّما ازداد الوسط عدداً لم يؤثّر في الحجب شيئاً[5].

١٢٩ــ قوله «قال الشيخ في الشفاء[6]»

وقد ذكر تفصيل القول في انقسام الأجسام في الطبيعيّات[7]، وقد تصدّى صدر المتألّهين

١ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألّهين؛ ص ٤٨، والأسفار: ج ٥، ص ٢ــ١٦، والقبسات: ص ١٨٣ــ٢٠٤.

٢ــ راجع حكمة الإشراق: ص ٨٠ وص ٨٨.

٣ــ راجع التلويحات: ص ١٤.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٧ــ١٨.

٥ــ راجع النمط الأول من شرح الاشارات، وراجع الاسفار: ج ٥، ص ٢٩ــ٤٦.

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

٧ــ راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء: ص ٨٥ــ٩٥.

لإثبات أنّ هذه المسألة من مسائل الفلسفة الأولى، وإنّما تعرّض الشيخ لها في الطبيعيات باعتبار كونها من مبادئ علم الطبيعة[١].

١٣٠ــ قوله «نعم لوسلّم...»

حقيقة الطاقة ليست معلومة بعدُ بحيث يمكن تقديم تفسير فلسفيّ قاطع لها، وبناءً على كون الأجسام المتعارفة (المادّة الفيزيائيّة) حاصلة من تراكم الطاقات، لاتخرج الطاقة عن حدّ الجسم ــ بالاصطلاح الفلسفيّ ــ حتّى يستلزم فرض جنس فوقه، لاستحالة تركّب مايقبل الأبعاد الثلاثة ممّا ليس كذلك. وقد أشار في الأسفار إلى قول شاذّ بأنّ الماء رطوبة متراكمة، وان التراب يبوسة متراكمة[٢].

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

٢ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ٦٧.

الفصل الخامس

١٣١ــ قوله «في ماهيّة المادّة»

لاريب في أنّ الموجودات الماديّة تتبدّل إلى موجودات ماديّة أُخرى، فتتجدّد لها آثار خاصّة. فالمتبدّل منه يسمّى بالقياس إلى المتبدّل إليه مادّة و هيولى، و إذا كان المتبدّل منه نفسه متبدّلاً من موجود آخر كان الموجود الأسبق مادّة بالنسبة إلى السابق، و هكذا إلى أن ينتهي إلى مالم يتبدّل من موجود آخر فيسمّى بالهيولى الأُولى و مادّة المواد.

ثمّ إنّ المتبدّل إليه ليس مباثناً للمتبدّل منه بالكلّية[١]، و إلاّ لم يكن التبدّل إلاّ عبارة عن انتفاء موجود و تحقّق موجود آخر، فلابدّ من أمرمشترك بينهما[٢]. و هذا الأمر المشترك لايخلومن أن يكون كلّ المتبدّل منه، أو كلّ المتبدّل إليه، أو بعضاً من كليهما. ولا يجوز أن يكون كلّ كليهما و إلاّ لم يحصل تبدُّل، ولا أمراً يباينهما بالكلّية لاستلزامه خلاف الفرض، كيف وقد فرضناه أمراً مشتركاً بينهما. فعلى الأوّل يكون المتبدّل إليه واجداً لكلّ المتبدّل منه مع أمر زائد عليه كالعناصر المتبدّلة إلى النبات مثلاً، و على الثاني يكون بالعكس كالنبات المتبدّل إلى عناصره الأوّليّة، و على الثالث يفقد المتبدّل جزءاً و يحصل على جزء آخر، كما يقال في تبدّل الماء بخاراً إنّ الصورة المائيّة تفسد و تحدث الصورة البخاريّة مكانها أي في المادّة الباقية من الماء.

ثمّ إنّه يقع الكلام في أنّ الجزء المشترك هل هوموجود بالفعل في كلتا الحالتين أو يكون فعليّته رهن الجزء الآخر بحيث يكون كلّ من المتبدّل منه والمتبدّل إليه ذافعليّة واحدة هي

١ــ راجع حول معنى التبدّل والانقلاب الفصل السابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

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

فعليّة الصورة فقط، فإن جاز كون الأمر المشترك باقياً بفعليّته فيها أمكن القول بكون الهيولى الأولى موجوداً بالفعل باقياً بعينه في المركّبات والموالید، وهذا هو القول المنسوب إلى أفلاطون وأشياعه من الرواقيّين —على ما نسب إليهم— ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين كشيخ الإشراق والمحقّق الطوسيّ وغيرهما[١]، وإن لم يجز ذلك تعيّن القول بكون المادّة المشتركة أمراً بالقوّة، وإنّما تصير بالفعل بفضل الصور المتعاقبة عليها، وبالتالي تكون الهيولى الأولى في ذاتها فاقدة للفعليّة، وتتحصّل بالفعل بعرض الصورة الجسمية الملازمة لها، وهذا هو الذي ينسب إلى أرسطو[٢] وأشياعه، وإليه ذهب أكثر فلاسفة المسلمين كالفارابيّ والشيخ الرئيس وصدر المتألّهين.

وللهيولى اصطلاحات أخرى حسب الاعتبارات المختلفة، قال الشيخ: «وهذه الهيولى من جهة أنّها بالقوّة قابل لصورة أو لصور يسمّى هيولى لها، ومن جهة أنّها بالفعل حاملة لصورة يسمّى في هذا الموضع «موضوعاً» لها —وليس معنى الموضوع ههنا معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر، فإنّ الهيولى لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتّة، هذا— ومن جهة أنّها مشتركة للصور كلّها تسمّى «مادّة وطينة» ولأنّها منحلّ إليها بالتحليل فتكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركّب يسمّى «أسطقساً» وكذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها، ولأنّها يبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه يسمّى «عنصراً» وكذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها، فكأنّها إذا ابتدئ منها يسمّى عنصراً وإذا ابتدئ من المركّب وانتهى إليها يسمّى أسطقساً، إذا الأسطقس هو أبسط أجزاء المركّب»[٣].

وقال صدر المتألّهين: «وربما يتركون هذه الاصطلاحات فيطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان ذلك القابل أبداً بالفعل، وكذلك يسمّونه مادّة مع أنّ مادّة كلّ واحد من الفلكيّات مخصوصة به»[٤].

١٣٢— قوله «لا ريب أنّ الجسم...»

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

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

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

٣— راجع الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفنّ الاول من طبيعيّات الشفاء: ص ٥.

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

جزء يكون في ذاته أمراً بالقوّة فاقداً لأيّ فعليّة سوى فعليّة أن لافعليّة له —على حدّ تعبيرهم— أولا؟ وقد يعبّر عنه بالاختلاف في وجود الهيولى الأولى وعدمها، كما قد يعبّر عنه بأنّ الجسم هل هو الهيولى الأولى أو هو هيولى ثانية مركّبة من جزء غير متحصّل هو الهيولى الأولى وآخر متحصّل هو الصورة الجسميّة. وقد عرفت أنّ المشّائين و أتباعهم قائلون بكون الجسم مادّة ثانية مركّبة من الهيولى الأولى والصورة الجسميّة، وقد أقاموا على ذلك حجّتين معروفتين ببرهان الوصل و الفصل و برهان القوّة والفعل، وقد بيّنهما الشيخ في إلهيّات الشفاء[1] و صدر المتألّهين في الأسفار مع أبحاث تتعلّق بهما[2]، و تعرّض لحجج ضعيفة أُخرى و لما يرد عليها[3]، كما أنّه تعرّض لإشكالات شيخ الإشراق و الإجابة عليها[4].

وقد عوّل الأُستاذ —مدّظلّه العالي— على البرهان الثاني، و حاصله أن للجسم حيثيّتين: إحداهما حيثيّة كونه أمراً بالفعل، و الأُخرى حيثيّة كونه قابلاً للصور و الأعراض اللاحقة به، و هما حيثيّتان متباينتان، فلابدّ من كونه مركّباً من أمرين عينيّين و هما الهيولى الّتي حيثيّة ذاتها حيثيّة القوّة والقبول، والآخر هو الصورة الجسمية التي بها فعليّة الجسم[5]. ثمّ تعرّض لإشكالات أُوردت على الحجّة و تصدّى للإجابة عليها.

و حيث إنّ مدار الاستدلال و الإشكال والجواب على مفاهيم القوّة والإمكان والاستعداد ينبغي الإشارة إلى معاني هذه الألفاظ، فنقول: أمّا الإمكان[6]. فقد مرّ شرح معانيه في الفصل الاوّل من المرحلة الرابعة في المتن، ومنها الإمكان الاستعداديّ الذي يعدّونه من مقولة الكيف كما سيأتي بيانه في الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة، وقد أشرنا سابقاً (تحت الرقم ٦٠) إلى أنّ الحقّ كونه من المفاهيم الانتزاعيّة.

و أمّا الاستعداد فقد قيل إنّه من مقولة الإضافة، وقيل إنّه كيفيّة ذات إضافة، ويفترق الإمكان الاستعداديّ عن الاستعداد بلحاظ النسبة إلى المستعدّله في الأوّل و إلى المستعدّ في الثاني.

١—راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين: ص ٥٥—٦٥ وراجع النمط الأول من شرح الاشارات، وراجع النجاة: ص ٢٠٢.

٤—راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٧—١١٩.

٣—راجع الأسفار: ج ٥، ص ١١٩—١٢٨.

٤—راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧١—٧٧.

٥—راجع الاسفار: ج ٥، ص ١١٠.

٦—راجع النمط الخامس من شرح الاشارات، وراجع التلويحات: ص ٤٨—٥٠.

و أمّا القوّة فلها معانٍ مختلفةٌ أيضاً[١]، ومن جملتها ما ينطبق على الإمكان الاستعداديّ، وقد ذكروا وجوهاً للفرق بين القوّة والاستعداد[٢]، من أهمّها اختصاص الاستعداد بالمعنى العرضيّ وشمول القوّة للمعنى الجوهريّ الذي ينطبق على الهيولى الأُولى، وذكروا أنّ النسبة بين القوّة الجوهريّة والقوّة العرضيّة هي النسبة بين الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ. وقد تستعمل القوّة بمعنى أخصّ من الإمكان الاستعداديّ وهي القوّة بمعنى المقاومة وصعوبة الانفعال، ويقابلها اللاقوّة بمعنى عدم المقاومة وسهولة الانفعال، ويعمّهما الإمكان الاستعداديّ، كما أنّها قد تستعمل بمعنى أعمّ من الإمكان الاستعداديّ حيث تستعمل بمعنى مطلق الاستعداد في حين يخصّ الإمكان الاستعداديّ بالاستعداد الشديد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اعتبروا استعداد الجسم لصيرورته شيئاً آخر عرضاً قائماً به، وقالوا إنّ الجسم بما أنّه أمر بالفعل (أي الاتّصال الجوهريّ على حدّ تعبيرهم) لا يصلح أن يكون حاملاً للقوّة والاستعداد، ففيه حيثيّة أُخرى جوهريّة حاملة لهذه القوّة العرضيّة، وهي الهيولى الأُولى التي حيثيّة ذاتها حيثيّة قوّة جميع الصور الممكنة اللحوق بها، ولا فعليّة لها في ذاتها، ونسبة الهيولى إلى جميع الصور متساوية وإنّما تتعيّن صورة خاصّة لها بعروض قوّة عرضيّة خاصّة لها، فالقوّة الجوهريّة المبهمة تتعيّن باستعدادات عرضيّة، كما أنّ الجسم الطبيعيّ (وهو الاتّصال الجوهريّ غير المتعيّن) يتحدّد بعروض الجسم التعليميّ له[٣].

ويلاحظ عليه **أوّلاً** أنّ القوّة والإمكان الاستعداديّ مفهوم ينتزعه العقل عن حصول شرائط الشيء قبل تحقّقه نفسه، وليس أمراً عينيّاً حتى يحتاج إلى محلّ يحلّ فيه. توضيح ذلك أنّ التجارب تهدينا إلى أنّ تحقّق كلّ حادث منوط بحصول أُمور فيه وارتفاع أُمور أُخرى عنه، وبعد معرفة ذلك نعتبر المادّة الواجدة للشرائط والفاقدة للموانع مستعدّة لتحقّق الحادث المعيّن استعداداً تامّاً، وإذا كانت واجدة لبعض الموانع أو فاقدة لبعض الشرائط نعتبرها

١ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة، والفصل الرابع من المقالة السادسة، والفصل الأوّل من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين: ص ١٦١، والنجاة: ص ٢١٤، والاسفار: ج ٣، ص ٢ــ٥، والتلويحات: ص ٣١، والمطارحات: ص ٣٢٠، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧٩، وراجع المرحلة التاسعة في المتن.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٥، وراجع المبدء والمعاد لصدر المتألهين: ص ٣١٨.

٣ــ ولتحقيق معنى الجسم التعليميّ راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية، والفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين: ص ٥٤ وص ١٠١، وراجع التحصيل: ص ٣١١، والاسفار: ج ٥، ص ٨٦ــ٩٠.

مستعدّة له استعداداً ناقصاً. وحسب اختلاف الشرائط الموجودة كثرةً وقلّةً تختلف القوّة والاستعداد شدّةً وضعفاً، وتماماً ونقصاً، وقرباً وبعداً. ولانعني بقرب استعداد الجنين للحياة وبُعد استعداد النطفة لها مثلاً إلاّ أنّ الشرائط الحاصلة في الجنين أكثر منها في النطفة[1]، وليس وراء تلك الشرائط عرض آخر يحلّ فيه يسمّى بالقوّة أو الإمكان الاستعدادي. وحيث إنّ حصول الشرائط تدريجيٌّ عادةً يعتبر الاستعداد أمراً يشتدّ شيئاً فشيئاً، وهذا هوالذي يوهم أنّه أمرعينيٌّ يسير من الضعف إلى الشدّة، ومن النقص إلى التمام، ومن البُعد إلى القرب. وليس كذلك في الواقع، كيف وقد يكون في منشأ انتزاعه أمور عدميّة كارتفاع الموانع.

وجدير بالذكر أنّ صدرالمتألّهين بالرغم من تأكيده في عدّة مواضع من كتبه على كون الإمكان الاستعدادي عرضاً قائماً بالموضوع، صرّح في موضع من الأسفار بأنّ مرجع الإمكان الاستعدادي إلى زوال المانع والضدّ إمّا بالكلّية وهوالقوّة القريبة أو بالبعض وهوالقوة البعيدة[2]. وصرّح في المبدء والمعاد بأنّ معنى وجود الاستعداد في الخارج اتّصاف الشيء الخارجيّ به[3]، ممّاهو كالصريح في أنّه من المعقولات الثانية الفلسفيّة لامن المعقولات الأُولى المندرجة في المقولات الماهويّة.

وثانياً أنّهم يعتبرون حدوث كلّ حادث جوهريّ أوعرضيّ متوقّفاً على حصول استعداد في المادّة، فلوكان الاستعداد عرضاً عينيّاً لتوقّف حدوثه على حصول استعداد آخر وهكذا، فيلزم أن تحصل استعدادات وقوى غيرمتناهية لحدوث شيء ما، وهو كماترى.

لايقال: إنّما يلزم التسلسل إذا لم تنته سلسلة القوى إلى ماحيثيّة ذاتها حيثيّة القوّة.

فإنّه يقال: الكلام في القوى العرضيّة التي تتعيّن بها القوّة الجوهريّة (أي الهيولى) فلوكان عروض كلّ قوّة عرضيّة متوقّفاً على حصول استعداد لها لزم التسلسل، ولا يجدي كون الهيولى قوّة محضة لكلّ الصور والأعراض، لخروجها عن تلك السلسلة.

لايقال: إنّ الهيولى تستدعي بذاتها قوة عرضيّة خاصّة، ثُمّ تصيرهي واسطة لاستعدادها لغيرها من الصور والأعراض.

١ــ راجع المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧٦.

٣ــ راجع المبدء والمعاد لصدرالمتألهين: ص ٣١٨ــ٣١٩.

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

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

ورابعاً أنّه على فرض كون الإمكان الاستعداديّ أمراً عرضيّاً محتاجاً إلى محلّ جوهريّ جاز أن يكون محلّه هو الجسم بماله من الفعليّة، لاسيّما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر. و أمّا قولهم انّ حيثيّة كون الشيء أمراً بالفعل لا تتّفق مع كونه قابلاً لشيء آخر لمغايرة حيثيّة الوجدان لحيثيّة الفقدان، فممنوع، لأنّ هذا التغاير إنّما يحصل بتحليل من العقل، ضرورة عدم كون الفقدان أمراً عينيّاً. و هذا بدوره يدلّ على كون القبول أمراً انتزاعيّاً، منشأه اتّحاد وجود سابق بوجود لاحق، فالفقدان مفهوم ينتزعه العقل من نقص الوجود السابق، والقبول مفهوم ينتزعه من قياسه إلى الوجود اللاحق.

وخامساً أنّ الإمكان الاستعداديّ على فرض كونه عرضاً حالّاً في الجسم أمر موجود بالفعل، ولا معنى لقيامه بالقوّة المحضة التي لا فعليّة لها.

لا يقال: الهيولى تتحصّل بفصل الصورة الجسميّة الحالّة فيها، فيصحّ نسبة الاستعداد إليها بذلك.

فانّه يقال: نسبة الاستعداد إلى الهيولى إنّما هو باعتبار كونها قوّة محضة لا باعتبار كونها متحصّلة بالصورة، و إلاّ لما احتيج إلى اثبات جوهر هو عين القوّة.

وسادساً أنّ الوجود مساوق للفعليّة، ولا معنى لفرض موجود في الخارج لا حظّ له من الفعليّة إلاّ أنّه لا فعليّة له، وهل هذا إلاّ كفرض موجود لا وجود له إلاّ أنّه لا وجود له؟!

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

فإنّه يقال: لاشكّ أنّه ليس للجسم أزيد من فعليّة واحدة، فمعنى تحصّل الهيولى

بالصورة أنّ الصورة واسطة لعروض الفعليّة والتحصّل للهيولى، فالفعليّة ليست صفة ثابتة لها في الحقيقة، بل هي وصف بحال متعلّقها، نظير ما يقال من أنّ المهيّة موجودة في الخارج بعرض الوجود، فغاية مايمكن أن يقال بشأنها أنّها اعتبار عقليّ، وقد صرّح صدرالمتألّهين في موضع من الأسفار بأنّها أمر عقليٌّ[١]، وفي موضع آخر بأنّ المادّة أمر عدميٌّ[٢]، وقال في المبدء والمعاد: «لاشكّ عندنا في أنّ الهيولى ليست أمراً مبايناً في الوجود لعلّته القريبة من الصورة و غيرها بحسب نفس الأمر، إذ لاوجود لها استقلالياً، بل الوجود إنّما يكون بالذات للصورة، و الهيولى منها بمنزلة الظلّ من ذي الظلّ، والظلّ أمر عدميٌّ في الخارج، إلاّ أنّ للعقل أن يتصوّرها شيئاً آخر غير الصورة يكون مهيّتها في نفسها قوّة شئ و استعداد أمر حادث كما يتصوّر للظلّ معنى آخر غير الضوء مهيّته عدم النور و نقصانه»[٣].

لايقال: يمكن أن تكون الصورة واسطة لثبوت الفعليّة للهيولى لالعروضها، وعليه يكون اتّصافها بالفعليّة حقيقياً.

فإنّه يقال: حيثيّة الهيولى هي كونها قوّة محضة، و هذه الحيثيّة ذاتيّة لها لا تفترق عنها، فلامعنى لا تّصافها بالفعليّة حقيقةً بواسطة في الثبوت، وإلاّلكان لشئ واحد فعليّتان اثنتان.

لايقال: كون القوّة ذاتياً للهيولى نظير كون الإمكان ذاتياً للمهيّة، فكما أنّ صيرورة المهيّة واجبة بالغير لا تنافي إمكانها الذاتيّ كذلك صيرورة الهيولى أمراً بالفعل لا تنافي كونها عين القوّة المحضة بالذات.

فإنّه يقال: إمكان المهيّة أمر عقليٌّ ينتزع من مقام ذات المهيّة التي يعتبرها العقل للموجودات الممكنة، و أمّا القوّة المزعومة للهيولى فهو أمر جوهريّ عينيّ على الفرض، فلا معنى لاجتماعها مع الفعليّة، وليس ذلك إلاّ اجتماعاً للمتقابلين.

لايقال: الجهة مختلفة، فاتّصاف الهيولى بالفعليّة هو بالنظر إلى وجودها في نفسها، و اتّصافها بالقوّة يكون بقياسها بالصور التي ستحلّ فيها، ولامانع من اتّصاف الشئ بمتقابلين من جهتين مختلفتين.

فإنّه يقال: هذا أمارة كون القوّة أمراً عقلياً لاعينياً، وإلاّلزم تركّب الهيولى من حيثيّتين

١ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٤.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٤٦.

٣ــ راجع المبدء والمعاد: ص ٢٦٥.

خارجيّتين، ثم ينقل الكلام إلى حيثيّة قوّتها، وهلمّ جرّاً. وإذا جاز كون شئ واحد في ذاته أمراً بالفعل، وبالقياس إلى شئ آخر أمراً بالقوّة فليكن ذلك هوالجسم.

ثمّ إنّ برهان الوصل والفصل قريب المأخذ من هذا البرهان، وبالتأمّل في ما أوردنا عليه تعرف مافي ذلك البرهان أيضاً، فتدبّر جيّداً.

١٣٣ــ قوله «لايقال: لاريب...»

هذا الإشكال قريب من رابع الإشكالات التي أوردناها على البرهان وممّا نقله صدرالمتألّهين عن بعض شيعة الأقدمين[١]، وحاصله على ماقرّره الأستاذ ــمدّظلّه العالي ــ أنّا نسلّم لزوم استعداد الجسم لحلول الصور والأعراض اللاحقة به، لكن لانسلّم لزوم قيام هذا الاستعداد بما لافعليّة له في ذاته، بل يجوز قيامه بالجسم بماله من الفعليّة.

وقد أجاب عنه بما حاصله أنّ الاتّصال الجوهريّ الذي هوالحيثيّة الفعليّة للجسم مغاير للصور النوعيّة التي تحلّ في الجسم ويتّحدبها، والمغاير للشئ بما أنّه مغاير له يأبى عن قبوله والاتّحادبه، فلابدّ أن يكون هناك أمر لايأبى بذاته عن قبول كلّ واحد منها، وليس ذلك إلاّ ماحيثيّة ذاته حيثية القبول والقوّة المحضة، وهي الهيولى الأُولى.

وهذاالجواب مبنيٌّ على انحصار اتّحاد الشيئين في اتّحاد ما بالقوّة بما بالفعل، واللامتحصّل بالمتحصّل، ومرجعه إلى إنكار الفعليّات الطوليّة والصور المتراكبة كما ذهب إليه صدرالمتألّهين[٢] خلافاً للشيخ في طبيعيّات الشفاء. لكن للمستشكل منع ذلك وخاصّةً بالنظر إلى ماسيأتي منه[٣] أنّ الصور النوعيّة المختلفة في الحقيقة صورة واحدة سيّالة تشتدّ وجوداً بالحركة الجوهريّة، وينتزع عن حدّ كل مرتبة منها ماهيّة خاصّة، حيث ينتفي ــوفقاً لهذا النظرــ موضوع اتّحاد الشيئين وقبول أحدهما للآخر، وسيجئ تتمّة الكلام في محلّه. وهذا أيضاً من الموارد التي اختلطت فيها الأبحاث الماهويّة بالوجوديّة، ومن آثار رسوب أصالة الماهيّة في الأذهان.

وكيف كان فللمستشكل أن يقول: التغاير الماهويّ بين الجسم والصور النوعيّة لايمنع من كون وجوده على نعت خاصّ ضروريّاً لحصول الكمالات النوعيّة اللاحقة، ويعبّر عن

١ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١١١ــ١١٤.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ٣٢٧ــ٣٣٨.

٣ــ راجع الفصل الثامن من المرحلة التاسعة في المتن.

ذلك بقبوله لها و اتّحاده بها، سواء اعتبرنا الجميع وجوداً وحدانيّاً ذا مراتب و شؤون، أو وجودات متعدّدة متراكبة يحتاج بعضها إلى بعض، حسب مايقتضيه سنخ وجودها، و لك أن تقول: كون وجود الصورة ناعتيّاً هوالمبرّر لاتّحادها مع المنعوت بها.

و أمّا ما أضاف إليه من أنّ الاتّصال الجوهريّ لوكان هوالموضوع للاستعداد لاستلزم كونه حاملاً لقوّة نفسه[1]، و بالتالي مقدّماً على نفسه بالزمان، فهومبنيٌّ على مقدّمتين: إحداهما أنّ الجسم من الحوادث المسبوقة بالإمكان الاستعداديّ، و ثانيتها أنّ موضوعيّة شيء للاستعداد يستلزم موضوعيّته لكلّ مايحتاج إلى سبق استعداد حتّى نفسه، و كلتا المقدّمتين ممنوعتان:

أمّا الأولى فلأنّ الجسم سواء قلنا ببساطته أو تركّبه من الهيولى والصورة ليس مسبوقاً بعدم زمانيّ حتّى يحتاج إلى سبق استعداد و مادّة، و إلاّلزم تقدّم الهيولى على الصورة الجسميّة بالزمان، ولزم أيضاً فرض هيولى أُخرى للجسم سابقة عليه. على أنّ ذلك لايختصّ بالجسم، فالصورة النوعيّة والأعراض المكتنفة بها اللاحقة للجسم في بدء وجوده أيضاً كذلك، لأنّ الجسم لايوجد أوّلَ مايوجد عارياً عن أيّة صورة نوعيّة، كما أنّه لايوجد من دون أن يتقدّر بمقدار خاصّ و يتكيّف بكيفيّة متعيّنة، و ليس لشيء منها تقدّم بالزمان على الباقي. فلو اعتبرنا تقدّم المادّة زماناً على كلّ ما يتّحد بها لزم القول بتقدّم الهيولى على الجميع بالزمان. فلاسبيل إلاّ إلى القول بكون مبدء الجسمانيّات نوعاً تامّاً و متحصّلاً واجداً لمايلزم وجود الجسم من الصور والأعراض و بكونه أمراً إبداعيّاً غيرمسبوق بمادّة و مدّة، و بكونه مادّة أولى لجميع الحوادث.

و أمّا الثانية فلأنّ مايلزم القول بكون الجسم موضوعاً للاستعداد هوكونه حاملاً لقوّة ماسيوجد فيه لا كونه حاملاً لأيّة قوّة مفروضة حتّى قوّة وجوده نفسه، كيف والهيولى الأُولى أيضاً ليست حاملة لقوّة نفسها، و إلاّ لكانت متقدّمة على نفسها بالزمان!

١٣٤ــ قوله «وأمّا ما قيل...»

هذا إشكال آخر على قول المشّائين، و هو أنّ القوّة والاستعداد معنى عرضيّ، فلايصحّ فرض قوّة جوهريّة على مايزعمون بشأن الهيولى الأُولى[2]. وقد أجاب عنه بأنّ البرهان قائم على وجود جزء جوهريّ للجسم هوقوّة جميع الصور اللاحقة به، ولايدفع البرهان بمثل

١ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١١٣.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧١.

هذا الوجه الراجع إلى الفهم العرفيّ من اللفظ.

والأولى في بيان الإشكال أن يقال: القوّة إذا أُخذت بمعنى الاستعداد كانت إضافة أو كيفيّة ذات إضافة على ما هو المسلّم عند المستدلّ، وإذا أُخذت بالمعنى الذي يقابل الفعليّة كانت من المعاني العقليّة (المعقولات الثانية الفلسفيّة) وتحصل من قياس أمر سابق إلى أمر لاحق له علاقة خاصّة به، فلا تكون من المقولات حتّى تعدّ جوهراً أو عرضاً. وعلى أيّ حال فلا وجه للقول بوجود جوهر هو عين القوّة، فتأمّل.

١٣٥ــ قوله «وأمّا حديث بطلان الاستعداد...»

حاصل هذا الإشكال أنّ القوّة والاستعداد يبطل بتحقّق المستعدّله، ولو كانت الهيولى قوّة لزم بطلانها عند تحقّق المقويّ عليه. وأجاب عنه تبعاً لصدر المتألّهين[1] بأنّ الذي يبطل عند تحقّق المستعدّله هو الاستعداد الخاصّ لذلك المستعدّله، وهو أمر عرضيّ، وأمّا الهيولى فهي القوّة المطلقة لجميع الصور، فلا يوجب حلول صورة خاصّة فيها بطلانها من رأس.

لكن للمستشكل أن يقول: إذا تعيّنت هذه القوّة المبهمة بسبب الإمكان الاستعداديّ لشيء خاصّ فلا محالة تصير الهيولى بتمام ذاتها قوّة متعيّنة لذلك الشيء لمكان بساطتها، فيلزم بطلانها عند تحقّقه، فتأمّل.

١٣٦ــ قوله «لا يقال: الحجّة منقوضة بالنفس الإنسانيّة...»

هذا الإشكال يرد على مثل صدر المتألّهين[2] ممّن يقول بكون النفس مادّة للصورة العقليّة، ولا يجدي لدفعه تفسير المادّة بغير ما يوجد في الأجسام[3]، لأنّه إمّا أن يعترف بلزوم استعداد النفس لحصول تلك الصور أولا؟ وعلى الأوّل يلزمه الاعتراف بوجود مادّة حاملة للإمكان الاستعداديّ فيجري فيه برهان القوّة والفعل بعينه، وعلى الثاني ينهدم أساس ذلك البرهان. لكن يمكنه أن يقول بأنّ المادّة الحاملة لاستعداد النفس هو مادّة البدن المتّحدة بها مادامت متعلّقة بالبدن. وأمّا كون اتّحاد النفس بالصور المعقولة اشتداداً في جوهرها المجرّد فهو عبارة أخرى عن ثبوت الحركة الجوهريّة فيها، فلا يلائم إنكار كونه من باب الحركة. كما أنّ جعل الحصول على كلّ مرتبة عقليّة شرطاً لنيل ما فوقها لا يخرجها عن مجرى البرهان

١ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٤ــ٧٦، وص ١١٩.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٠ــ٧١.

٣ــ راجع تعليقة الاسفار: ج ٥، ص ٧٠.

المذكور، فتأمّل.

١٣٧ــ قوله «الحجّة منقوضة بنفس المادّة»[1]

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

١ــ راجع الاسفار: ج ٥، ص ١١٦ــ ١١٧.

الفصل السادس

١٣٨ــ قوله «في أنّ المادّة لا تفارق الجسميّة»

هناك مسألتان: إحداهما عدم انفكاك الهيولى عن صورة مّا، وثانيتهما عدم انفكاكها عن الصورة الجسميّة خاصّة[١]. والمسألة الثانية إنّما تطرح بعد إثبات الصورة الجسميّة وأنّ الجسم ماهيّة تامّة وليس معنى جنسياً فقط[٢]. وكلتا المسألتين متفرّعتان على ثبوت الهيولى الأُولى كقوّة جوهريّة محضة. والمسألة الأُولى واضحة بالنظر إلى كون الوجود مساوقاً للفعليّة، والمفروض أنّ الهيولى فاقدة للفعليّة في ذاتها، فلابدّ من اتّحادها بالصورة التي حيثيّتها حيثيّة الفعليّة حتّى تتحصّل موجوداً بالفعل، لكن هذا البيان لا يثبت لزوم اتّحادها بالصورة الجسميّة خاصّة، فتدبّر.

١٣٩ــ قوله «ثمّ إنّ المادّة...»

إن أُريد بالصورة المقوّمة للمادّة ما هو أعمّ من الصورة الجسميّة لم يصحّ الاستدلال بتبدّل الصور لإثبات عدم كون الصورة تامّة الفاعليّة، فإنّ المفروض عدم تبدّل الصورة الجسميّة؛ وإن أُريد بها الصور المنوّعة كان الأَولى تأخير هذه المسألة عن إثبات تلك الصور. ثمّ لسائل أن يسأل: لِم لا يجوز أن تكون الصورة الجسميّة فاعلاً تامّاً للهيولى ولا تكون لتلك الصور جهة فاعليّة لها أصلاً؟[٣]

١ــ راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين: ص ٦٥، و راجع النجاة: ص ٢٠٣ــ٢٠٥، والنمط الاول من شرح الاشارات، والأسفار: ج ٥، ص ١٢٩ــ١٥٦.

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

٣ــ راجع الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٣٤١، والاسفار: ج ٥، ص ١٤٥.

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

١٤٠— قوله «فإنّه يقال...»

الأولى أن يقال في الجواب: إنّ ضرورة كون العلّة أقوى وجوداً من المعلول إنّما هي في العلّة المفيضة للوجود، و هي ههنا المفارق دون الصورة[١]. على أنّ كون الهيولى واحدة بالعدد ممنوع— وقد اعترف صدر المتألّهين بكون وحدتها جنسيّة[٢] — وخاصّة بالنظر إلى ماسيأتي في الفصل التالي من أنّ الجسميّة تبطل ببطلان الصورة النوعيّة و تحدث جسميّة أُخرى بحدوث الصورة الجديدة، فليلتزم بمثله في الهيولى، و في الالتزام به هدم للأساس، ولا يجدي الفرق بين المادّة الأولى والثانية بأنّها تنحفظ شخصيّتها بالوحدة النوعيّة للصورة الجسميّة بخلاف الثانية، فإنّ الوحدة النوعيّة وحدة ماهويّة موطنها الذهن، والتحصّل الخارجيّ رهن للوجود، فتفطّن.

١٤١— قوله «وإن كانت المتقدّمة عليها زماناً»

هذا في غير الصورة الجسميّة.

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

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

١— راجع الفصل المذكور من الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين، ص ٧٩، والتحصيل: ص ٣٤٣، والاسفار: ج ٥، ص ١٥٢.

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

٣— راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٣٠—١٣١.

لكن هذه الحجّة قابلة للمناقشة، لجواز كون الجسم معنى جنسياً غير متحصّل إلاّ بالفصول[1]، ومع فرض حذف جميع الصور المنوّعة لايبقى شئ متحصّل في الخارج حتّى يتردّد بين كونه حقيقة واحدة أو حقايق مختلفة. ودعوى تجويز العقل وجود الجسم بصرافته في الخارج مثل دعوى تجويز اللون بصرافته من غير تعيّن، وسيأتي في الفصل اللاحق أنّا لانقدر على تصوّر جسم من غير أن يكون عنصراً أو شجراً أو شيئاً من سائر الأنواع.

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

١٤٤ــ قوله «فهو بطبيعته وفي ذاته إمّا أن يكون غنياً...»

يمكن المناقشة في هذا الاستدلال[2] بأنّ الطبيعة النوعيّة بما أنّها مهيّة لا تقتضي شيئاً من الغنى والافتقار، لأنّهما من أوصاف الوجود، وكما أنّ المهيّة لا تقتضي الوجود كذلك لا تقتضي شيئاً من أوصافه. ولعلّه لأجل ذلك أضاف قوله «وفي ذاته» حتّى يكون في قوّة أن يقال «الجسم من حيث مهيّته ومن حيث وجوده...» فتأمّل.

١٤٥ــ قوله «وهو محال بالضرورة»

إن أريد استحالة تبدّل كلّ من المستقلّ والناعت إلى الآخر فهو ممنوع لجواز كون الناعتيّة لازمة للمرتبة الضعيفة، فلامانع من صيرورة الناعت مستقلاً باشتداد وجوده وبلوغه إلى مرتبة يلزمها الاستغناء عن المحلّ، كما أنّ النفس تتجرّد بالحركة الجوهريّة وتصير مستغنية عن البدن حتّى في فعلها عند اتّحادها بالعقل الفعّال ــعلى ماقالوا ــ وإن أريد خصوص تبدّل المستقلّ إلى الناعت فهو على الأقلّ غير ضروريّ ويحتاج إلى برهان.

١٤٦ــ قوله «في تجرّد الصورة الجسميّة»

أي في تعرّيها عن الهيولى ومفارقتها لها.

١٤٧ــ قوله «مقيّدة بالحركة»

لكنّه ليس تقييداً في الحقيقة، لأنّها عند بلوغ الغاية ــعلى الفرض ــ لا تبقى جسمانيّةً و

١ــ راجع تعليقة صدر المتألهين على إلهيّات الشفاء، ص ١٧١.

٢ــ راجع آخر الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألّهين: ص ٦٤، والتحصيل: ص ٣١٩، وص ٣٤٧، وراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٩ــ١٣٣، وص ١٣٧ حيث قال «ثمّ إنك لمّا علمت من طريقتنا ــ الخ ــ».

محدودةٌ بحدودها الماهويّة، فلايصدق عليها الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة الذي هوجنس لجميع الصور الطبيعيّة أولازم لها على الأقلّ، فتخرج عن القاعدة المبحوث عنها تخصّصاً.

١٤٨ــ قوله «و يتأيّد ذلك...»

قال في الأسفار: «إنّ مادّة الشيْ ليست داخلة في قوام مهيّة ذلك الشيْ و إلاّ لكانت بيّنة الثبوت له ولم يفتقر في إثباتها إلى برهان، لكنّ الجسم بماهوجسم قد حصل لنا معناه ــ و هوالجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة على الوجه المذكور ــ وشككنا في أنّه هل له مادّة تحمل معناه أم لا، إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادّيّ»[١] ثمّ نقل كلام الشيخ في آخر الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، لكن في دلالة كلام الشيخ على عدم دخول المادّة في قوام مهيّة الجسم نظر يظهر بالتأمّل فيه. و كيف كان فالجمع بين هذه الدعوى وما أصرّ عليه[٢] من أخذ الجنس من الهيولى والفصل من الصورة، مشكل جدّاً. مضافاً إلى أنّ عدم دخول المادّة في مهيّة الجسم لايستلزم عدم دخول الجسم في مهيّة الحيوان و الإنسان.

و أمّا الاستدلال لعدم دخول المادّة في قوام مهيّة الجسم بأنّه لوكان كذلك لكانت بيّنة الثبوت له، فيلاحظ عليه بأنّ معرفة الجسم بأنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة ليست بمعرفة تامّة لحقيقة الجسم على فرض كونه مركّباً من جوهرين، والذاتيّ إنّما يكون بيّن الثبوت إذا عُرفت الذات معرفةً تامّة، كما أنّ معرفة النفس بأنّها جوهر مدبّر للبدن لا تستلزم العلم بتجرّدها، مع أنّه ذاتيّ لها[٣].

١ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٣٦، وراجع ص ١٢٨ وراجع ج ٢: ص ٣٢ــ٣٥.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧ــ٣٨.

٣ــ راجع القبسات: ص ٤٦.

الفصل السابع

١٤٩ــ قوله «في إثبات الصور[١] النوعيّة»

الكلام ههنا في إثبات أنّ الجسم يتنوّع بحلول جواهر أُخرى غير محسوسة بذاتها فيه، وهو مذهب المشّائين وأتباعهم من فلاسفة المسلمين، وخالفهم شيخ الإشراق تبعاً للأقدمين ــعلى ما نسب إليهمــ. قال في المطارحات: «أمّا الصورة فالقدماء يرون أنّ كلّ ما ينطبع في شيء هو عرض، ويتأبّون عن تسمية المنطبع في المحلّ جوهراً»[٢] وقال في حكمة الإشراق: «والحقّ مع الأقدمين في هذه المسألة»[٣].

وللقائلين بالصور النوعيّة الجوهريّة حجج منقولة في الشفاء[٤] والأسفار[٥]، وتصدّى شيخ الإشراق لمناقشتها[٦]، وصاحب الإسفار للإجابة عليها[٧]، لكنّه أبدى مذهباً آخر، وهو أنّ الصورة النوعيّة ليست بجوهر ولاعرض بل هي الوجود الخاصّ للشيء[٨]، وقدمرّت الإشارة إلى

١ــ لتحقيق معاني الفصل راجع الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين: ص ٢٤٩، والتحصيل: ص ٥٣٣.

٢ــ راجع المطارحات: ص ٢٨٤.

٤ــ راجع حكمة الاشراق: ص ٨٨.

٤ــ راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية، والفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين: ص ٦٩ــ٧٤، وص ١٧٠ــ١٧١، والتحصيل: ص ٣٣٦ــ٣٣٨.

٥ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٥٧ــ١٨٢.

٦ــ راجع المقاومات: ص ١٤٩ــ١٥٢، والمطارحات: ص ٢٨٤ــ٢٩٣، وحكمة الاشراق: ص ٨٢ــ٨٨.

٧ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٦٧ــ١٨٠.

٨ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨١، وتعليقة صدرالمتألهين على الهيات الشفاء: ص ٣.

مذهبه في حقيقة الفصل و أنّه نحو وجود الشئ تحت الرقم (١٠٣).

١٥٠ــ قوله «إنّا نجد في الأجسام...»

هذه ثانية الحجج المنقولة في الأسفار[١]، و حاصلها أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة حيثيّة ذاتيّة غير حيثيّة الجسميّة يستحيل تعقّله كنوع تامّ بدون تعقّل تلك الحيثيّة، فهي مقوّمة له، و مقوّم الجوهر أمر جوهريّ، فهي أمر جوهريّ.

١٥١ــ قوله «فكثيراً مّا يوجد...»

هذا الإشكال أورده صاحب المطارحات على حجّة أخرى قريبة المأخذ من هذه الحجّة، و هي ثالثة الحجج المنقولة في الأسفار[٢].

١٥٢ــ قوله «فهي مقوّمات للأنواع عارضة على الجنس»

الأولى في الجواب أن يقال: كون الفصل مأخوذاً من الصورة بأخذ مفهومها لابشرط لايوجب سراية جميع أحكام الفصل إلى الصورة و بالعكس، فلامنافاة بين عدم اندراج الفصل تحت الجوهر و اندراج الصورة تحته[٣]. قال صدر المتألّهين في نظير هذا المقام: «زوال الفصل و إن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكنّه لايستلزم زواله من حيث هو مادّة»[٤].

١٥٣ــ قوله «حجّة أخرى...»

هذه أولى الحجج المنقولة في الأسفار[٥]، وقد ناقشها في المطارحات[٦]. و نقول من رأس: لاريب أنّ الانواع الجسمانيّة تنتزع عنها مفاهيم عامّة كالجوهر والجسم، و مفاهيم أُخرى يختصّ كلّ واحد منها بنوع خاصّ. فإن كان شئ منها مركّباً في الواقع من فعليّات متراكبة كان له لامحالة صور متعدّدة بعضها فوق بعض، و ربما يزول بعضها فيبقى بصورة

١ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٦٦.

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

٣ــ راجع هذه التعليقة: الرقم ١٠٤.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٠.

٥ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٥٧ــ١٦٦.

٦ــ راجع المطارحات: ص ٢٨٧ــ٢٨٨.

واحدة أو أكثر، كالنبات الذي يعود تراباً.

لكنّ المركّب لابدّ من أن ينتهي إلى البسيط لاستحالة تركّب موجود محدود من أمور غير متناهية بالفعل، فالنوع الجسمانيّ البسيط تنتزع عنه ثلاثة مفاهيم مثلاً: الجوهر، والجسم، والمفهوم الخاصّ بذلك النوع. فعلى القول ببساطته الحقيقيّة ونفي الهيولى الأولى — كما هو المختار — لامجال للقول بانتزاع المفاهيم العامّة من الأجزاء الخارجيّة (الهيولى والصورة) فتعود تلك المفاهيم أموراً عقليّة من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة، وتحمل على الأنواع الجسمانيّة بالحمل الشائع. اللّهمّ إلاّ أن يقال بأنّها من الأجزاء التحليليّة للماهيّة كأجناس الأعراض وفصولها، فتكون من قبيل المعقولات الأولى وتحمل على الماهيّات النوعيّة بالحمل الأوّليّ، فليتأمّل.

وأمّا على القول بكون البساطة نسبيّة وكون كلّ موجود جسمانيّ مركّباً من جزأين خارجيّين (الهيولى والصورة) لاأقلّ منهما، فإمّا أن يؤخذ الجوهر والجسم كلاهما معنيين جنسيّين بعضهما في طول بعض، أو يؤخذ الجسم فقط جنساً ويؤخذ الجوهر معنىً عقليّاً لازماً له؛ وعلى كلا الوجهين إمّا أن يلتزم بكون الجنس والفصل مأخوذين من المادّة والصورة وإمّا أن يُجوّز كونهما من المعاني التحليليّة كأجناس الأعراض وفصولها. وكيفما فرض فلا تكفي الصورة الجسميّة للتحصّل التامّ، بل يحتاج كلّ نوع جسمانيّ إلى انضمام جزء آخر به تتحصّل ماهيّته تحصّلاً تامّاً، وهو الصورة المنوّعة. ولا يجوز جعل الجوهر جنساً لها بناءً على كون الجنس مأخوذاً من الهيولى، وإلاّ لزم تركّبها من جزأين آخرين وهكذا فيتسلسل، فلابدّ من القول بكونها أمراً بسيطاً غير مندرج تحت مقولة الجوهر بل إنّما يحمل عليها حملاً شائعاً. أمّا إذا جُوّز كون الجنس والفصل جزأين تحليليّين غير مأخوذين من المادّة والصورة أمكن القول بكون الجوهر جنساً للصور النوعيّة محمولاً عليها بالحمل الأوّليّ. نعم يكون الفصل على أيّ حال معنى بسيطاً غير مندرج تحت الجوهر اندراج النوع تحت جنسه على مامرّ بيانه. فتأمّل جيّداً.

١٥٤ — قوله «خاتمة للفصل»

لقد تصدّى في الشفاء[1] لتبيين العلاقة بين المادّة والصورة وأنّ الصورة علّة لوجود المادّة، إلاّ أنّها ليست مفيضة لوجودها لقصور الجسمانيّات عن إفاضة الوجود[2]، ولهذا يعبّرون عنها

١ — راجع الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٤٠ — ٣٤٣، وراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٤٥ — ١٥١.

٢ — راجع المطارحات: ص ٤٤٥ — ٤٤٩.

بشريكة العلّة للمادّة. وأمّا الصور النوعيّة فقالوا إنّها مقوّمة للمادّة بشركة الصورة الجسميّة[١]، بل قالوا إنّها مقوّمة للصورة الجسميّة أوّلاً[٢]. وقوله «علّة فاعليّة» احتراز عن العلّيّة المادّية التي تكون للمادّة بالنسبة إلى الجسم وعلّية التشخّص التي لها بالنسبة إلى الصورة[٣]. وقوله «متقدّمة عليه» يعني التقدّم بالعلّية لا بالزمان.

١٥٥ــ قوله «وثانياً...»

قال في الأسفار: «فصل في أنّ تقوّم الصورة الطبيعيّة للجسميّة ليس على سبيل البدل»[١] وفرّع عليه زوال الجسم بزوال صورة طبيعيّة وحدوث جسم آخر بحدوث صورة طبيعيّة أخرى، لكنّه أنكر ذلك في بعض موارد أخرى ونسبه إلى مكابرة العقل والحسّ جميعاً[٥]. وهذا البحث مبنيٌّ على تعدّد الصور وتعاقبها، وأمّا بناء على كون جميع الصور مراتب وجود واحد ــ على ما سيجيء ذكره في مبحث الحركة الجوهريّة ــ فيفقد البحث موضوعها، إلاّ أن يؤوّل تعاقب الصور بتعاقب المراتب الموجودة بالقوّة، فكلّ مرتبة تشتمل على صورة طبيعيّة تقوّم شخص الصورة الجسميّة الموجودة في ضمنها، وبتبدّلها إلى مرتبة أخرى توجد صورة طبيعيّة أخرى مشتمله على شخص آخر من الصورة الجسميّة، كلُّ ذلك باعتبار الوجود بالقوّة.

ثمّ إنّ زوال المقوّم إذا كان موجباً لزوال المتقوّم لزم القول بزوال الهيولى الأولى بزوال الصورة الجسميّة المقوّمة لها، ولا يبقى حينئذ مبرّر لوجودها. وقد فرّق صدر المتألّهين بينهما بأنّ الهيولى تنحفظ شخصيّتها بانحفاظ نوعيّة الصورة الجسميّة بخلاف الجسم[٦]، لكن بقاء شخص الهيولى حقيقةً مع تبدّل أشخاص مقوّمها مشكل جدّاً والفرق بينها وبين الجسم أشدُّ إشكالاً.

١ــ راجع التحصيل: ص ٣٣٦.

٢ــ راجع التحصيل: ص ٣٣٧ــ٣٣٨، وراجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨٥.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٥٤ــ١٥٦، وتعليقة الشفاء: ص ٨١.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٨٢ــ١٨٣، والتحصيل: ص ٣٣٧.

٥ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ١٢٠، وج ٢، ص ٢٤، وراجع التلويحات: ص ١٩، وتعليقة صدر المتألهين على الشفاء، ص ١٧٩، والمطارحات: ص ٣٦٧.

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

الفصل الثامن

١٥٦ــ قوله «لاختصاص قبول القسمة بالكم المتّصل»[١]

يمكن أن يدفع الإشكال بأنّ المراد بالقبول أعمّ من الاتّصاف بالفعل وبالقوّة. مضافاً إلى أن العدد بما أنّه موجود أمر وحدانيٌّ قابل للقسمة إلى الآحاد أو إلى أعداد أخرى، والكثرة بالفعل صفة للمعدود. واعلم أنّهم لايعتبرون «الواحد» عدداً لعدم قبوله القسمة بما أنّه واحد، ويسمّونه مبدء العدد[٢]، لكنّهم يعتبرونه عرضاً[٣]، خلافاً لصدر المتألّهين و أتباعه حيث يقولون بأنّه من أوصاف الوجود. وقد ذكروا وجوهاً للفرق بين المقدار والجسميّة[٤].

الفصل التاسع

١٥٧ــ قوله «والمتّصل...»

قال في الأسفار: «وله تعريفان: أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة. والحدّ المشترك مايكون بدايةً لجزء ونهايةً لآخر. وثانيهما كونه قابلاً للانقسامات الغيرالمتناهية بالقوّة. والمنفصل يقابله في كلا المعنيين»[٥]. وقال

١ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٨ــ١٠.

٢ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٩٨، وراجع المطارحات: ص ٢٣٧.

٣ــ راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وراجع تعليقة صدرالمتألهين: ص ٩٤ــ٩٦.

٤ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٧١ــ١٧٥، وراجع الأسفار: ج ٤، ص ١٠ــ١٢.

٥ــ راجع الاسفار: ج ٤، ص ١٣ــ١٤، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٧٨ــ١٧٩.

في التحصيل: «المتّصل هوالذي يمكن أن يفرض بين أجزائه حدّ مشترك، وهذا الحدّ أمّا في الجسم فهو السطح، وفي السطح الخطّ، وفي الخطّ النقطة»[١] وهكذا مثّل له في شرح المنظومة[٢]. فالحدّ المشترك على رأي هؤلاء أمر مغاير للمحدود من حيث النوع، ويقع طرفاً للكم لاجزءاً منه، كما أنّ السطح حدّ مشترك يفرض بين أجزاء الجسم، وكذلك الخطّ للسطح، والنقطة للخطّ، لكنّ الأستاذ ــ مدّظلّه ــ مثّل للحدّ المشترك بالجزء المتوسّط بين جزأين من الخطّ، والأوّل أولى بل هوالمتعيّن، فإنّ الظاهر من قولهم «تتلاقى على حدود مشتركة» أنّ الأجزاء غيرالحدود.

١٥٨ــ قوله «فإنّ الخمسة مثلاً...»

حاصل البيان أنّه إذا قسّم الخمسة إلى اثنين وثلاثة مثلاً فإن جعل واحد من آحادها حدّاً مشتركاً بين الجزئين صارت الآحاد الباقية أربعة، وإن جعل بينهما حدّ من غير آحاده صار المجموع ستّة. لكنّ الأمر واضح في نفسه ولايزيده هذاالبيان وضوحاً، ولقائل أن يقول إنّه من قبيل «باؤك تجرّ وبائي لاتجرّ» لأنّه إن كان البناء على اعتبار الحدّ واحداً من جملة الآحاد فليعتبر في الشقّ الأوّل أيضاً فتكون الآحاد خمسة لاأربعة، وإن كان البناء على عدم اعتباره من جملة الآحاد فليفعل في الشقّ الثاني أيضاً فتكون الآحاد خمسة لاستّة[٣].

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

هذاالبيان ــ بصرف النظر عمّا وقع فيه من التسامح حيث اعتبر جزء من الزمان موجوداً بالفعل مع عدم وجود جزء بالفعل في الكم المتّصل ــ يدلّ على أنّ القوّة أمر إضافيٌّ، ويصحّ اعتبار موجود بالفعل قوّةً بالإضافة إلى موجود لاحق به من غير حاجة إلى مادّة تقوم قوّته بها وإلّالزم التركّب في الأعراض، وبذلك ينهدم أساس ما احتجّوابه على إثبات الهيولى الأولى، فتذكّر.

١ــ راجع التحصيل: ص ٣٥٤.

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

٣ــ راجع المطارحات: ص ٢٣٦.

١٦٠ــ قوله «والكم المنفصل وهوالعدد موجود في الخارج بالضرورة»[١]

الذي يصحّ دعوى الضرورة فيه هواتّصاف الأشياء الخارجيّة بالأعداد كاتّصافها بالآحاد، و هذا لايستلزم كون العروض أيضاً في الخارج بحيث يصحّ عدّ العدد من المهيّات الحقيقيّة، فإنّ الأشياء الخارجيّة تتّصف بالمعقولات الثانية الفلسفيّة أيضاً كالإمكان والوجوب والوحدة وغيرها، والأشبه كون العدد من هذا القبيل، ويدلّ عليه صحّة حمل أعداد مختلفة على أشياء معيّنة حسب اختلاف الاعتبارات، وصحّة حمل عدد على عدد و هكذا مرّات عديدة من غيرحصول شيْ بإزائها[٢].

١٦١ــ قوله «فالجسم التعليميّ والسطح موجود ان في الخارج»[٣]

الجسم التعليميّ أو الحجم ينتزع من حدودالجسم الطبيعيّ، والسطح ينتزع من حدّالحجم، كما أنّ الخطّ هوطرف السطح، والنقطة طرف الخطّ. والحدود والأطراف أمور عدميّة لايصحّ عدّها من المهيّات الحقيقيّة[٤]. وقد فرّق الشيخ بين اعتبار كونها نهايات و اعتبار كونها مقادير[٥]، لكنّه غير مجدٍ في إثبات كونها أموراً عينيّة. وقد صرّح صدرالمتألّهين في موضع بكونها من العوارض التحليليّة[٦]، وإن نسب أستاذه هذاالقول إلى بعض المقلّدين[٧].

١٦٢ــ قوله «ثمّ إنّ كلّ مرتبة...»

كذاقال في الشفاء[٨]، واحتمل في الأسفارعدم التخالف النوعيّ بينها[٩].

١ــ راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل، ص ٣٦٧، والمطارحات: ص ٢٤٥ــ ٢٤٦.

٢ــ راجع المطارحات: ص ٣٥٨، وحكمة الاشراق: ص ٦٧ــ ٦٨.

٣ــ راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣٧٥.

٤ــ راجع المطارحات: ص ٢٦٢ــ ٢٦٣.

٥ــ راجع الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألّهين: ص ١٠٢، و راجع التحصيل: ص ٣٧٢، والمطارحات: ص ٢٤٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٢١٥.

٦ــ راجع تعليقة صدرالمتألهين على الشفاء، ص ١٠٤.

٧ــ راجع القبسات: ص ٢٨٥ ــ ٢٩٢.

٨ــ راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

٩ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩٦ــ ١٠٠.

١٦٣ — قوله «بل مركّبة من أنواع شتّى»

فيه نظر واضح، فإنّ الشكل غير المنتظم أيضاً شكل واحد لا تركيب فيه بالفعل، و فرض قسمته إلى أشكال منتظمة لسهولة المحاسبة لا يستلزم تركّبه منها حقيقة، وإلّا لزم القول بتركّب المربّع من مثلّثين و هكذا في كثير من الأشكال المنتظمة.

الفصل العاشر

١٦٤ــ قوله «إنّ العدد لا تضادّ فيه»[١]

من أحكام الكم أنّه لا تضادّ فيه، وإنّما عبّروا بالأحكام دون الخواصّ (كما يعبّر بالخواصّ عن المساواة والمفاوتة، والانقسام، ووجود العادّ) لأنّ بعضها لا يختصّ بالكم بل يشمل بعضاً آخر من المقولات[٢]، وبعضها الآخر لا يشمل جميع أقسام الكم.

١٦٥ــ قوله «ففيه أنّ المرتبة...»

قال في الشفاء: «لهذا ما قال الفيلسوف المقدّم: لا تحسبنّ أنّ ستّةً ثلاثةٌ وثلاثة، بل هو ستّة مرّةً واحدة»[٣] وقال صدر المتألّهين: «فالحقّ أنّ مهيّة العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها»[٤] ويتأيّد بذلك ما أشرنا إليه سابقاً[٥] من أنّ العدد ليس مركّباً بالفعل حتّى من الآحاد، بل ينقسم إليها كما ينقسم إلى أعداد أُخرى أحياناً.

١٦٦ــ قوله «الأبعاد متناهية»[٦]

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

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

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

٣ــ راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٨٥.

٥ــ راجع هذه التعليقة، الرقم ١٥٦.

٤ــ راجع النمط الأوّل من الاشارات، والفصلين السابع والثامن من المقالة الثالثة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء، ص ٩٨ــ ١٠٣. والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٩٢ــ ٢٠٣.

ببرهان المسامتة وقال «وهو المعوّل عليه».[١]

قال الشيخ في عيون الحكمة (ص ٣٤): «لوكان بُعد غيرمتناهٍ خلاً أو ملأً لكان لايمكن أن تكون حركة مستديرة، فإنّه إذا أخرجنا عن مركزها خطّاً إلى المحيط بحيث لو أُخرج في جهةٍ قاطعَ خطّاً مفروضاً في البعد غيرالمتناهي على نقطة، فإنّه إذا دارزالت تلك النقطة عن محاذاة المقاطعة إلى المباينة إذا صارت في جهة أُخرى، فيصير بعد أن كان المركز مسامتاً بها شيئاً من ذلك الخط غير مسامت لشيْ منه ثمّ يعود مسامتاً، فلابدّ من أوّل نقطة تسامتٍ في ذلك الخط و آخر نقطة تسامتٍ عليها. لكن أيّ نقطة فرضناها على خط غير متناه فإنّا نجد خارجاً عنها نقطة أُخرى يمكن أن نصلها بالمركز، فيكون القطع الحاطل إذا بلغه النقطة صار مسامتاً قبل أوّل ماسامَت أو بعد آخر ما سامَت— هذا خلف. لكنّ الحركات المستديرة ظاهرة الوجود فالأبعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود».

توضيح البرهان أنّه لوفرض خط غيرمتناه أمكن أن يفرض بموازاته خط يكون محوراً لكرة، و أمكن أن تتحرّك الكرة بحيث يصيرالخط المحوريّ مائلاً إلى الخط غيرالمتناهي فيخرج عن الموازاة إلى المسامتة، ولازمه أن يتقاطعا لامحالة بحكم مصادرة اقليدس، ويتعيّن محلّ التقاطع حسب مقدار حركة الكرة و ارتسام الزوايا التي تحصل حول مركزها حتّى ينتهي إلى نقطة المحاذاة لمركز الكرة حيث تصير الزاو ية قائمة. فهناك زوايا حادّة بين الخط الموازي والخط المقاطع، تختلف درجاتها من فوق الصفر إلى مادون التسعين درجة. فعند حصول أوّل جزء من الحركة ترتسم زاو ية حادّة جدّاً قريبة من الصفر وترتسم نقطة على الخط غيرالمتناهي تكون طرفاً للخط المسامت، وهي أوّل نقطة للمسامتة. فلوكان الخط الأوّل متناهياً أمكن جعل النقطة الأُولى طرفاً له، لكن لمّا فرضناه غيرمتناه توجد عليها نقاط أُخرى قبل النقطة الّتي فرضناها نقطة أُولى للمسامتة و أبعد منها عن نقطة المحاذاة، ويمكن وصل تلك النقاط بمركز الكرة برسم خطوط مستقيمة أُخرى قبل أن يصل إلى الخط الموازي وتنطبق عليه. فمقتضى وجود المبدء للحركة أن تكون على الخط نقطة متعيّنة للمسامتة،ومقتضى كون الخط غيرمتناه أن تفرض قبلها نقاط أُخرى للمسامتة إلى غيرالنهاية. ومنشأ هذا التناقض هوفرض عدم التناهي، فاستحالة التناقض يكشف عن بطلان الفرض بالبرهان الخلفيّ.

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

و راجع الفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الاول من طبيعيات الشفاء، ص ٥٧—٥٨، والنجاة: ص ١٢٣، والتحصيل: ص ٣٨٥—٣٨٧.

واعلم انه قد يقرّر البرهان بوجه آخر، وهو أن يفرض الخطّ المحوريّ مقاطعاً للخطّ غيرالمتناهي ويفرض حركة الكرة إلى حيث يصير موازياً له، ويسمّى ببرهان الموازاة[١]. والفرق بين التقريرين أنّ التركيز في التقرير الأول على أولى نقاط المسامتة، وفي التقرير الثاني على آخرتها.

ثمّ إنّ صدرالمتألّهين نقل قدحاً في هذاالبرهان عن بعض أكابرالمتأخّرين وتصدّى للإجابة عليه[٢]، لكن الظاهر ورود الإشكال، وتقريره بوجه أوضح أنّ الحركة متكمّمة بالكمية الاتّصاليّة، وكلّ مقدار وامتداد سواء كان قارّاً أوغيرقارّيقبل الانقسام إلى غيرالنهاية، فكلّما فرضت الحركة قصيرة أمكن فرض أقصر منها، فالزاوية التي ترتسم حول مركز الكرة بسبب حركة محورها كلّما كانت شديدة الحدّة أمكن فرض أحدّ منها، وهذا هوالسرّ في إمكان فرض نقطة قبل النقطة المفروضة كنقطة أولى للمسامتة. هذا مضافاً إلى مايرد على جميع البراهين الرياضيّة، وسيأتي الإشارة إليه تحت الرقم (١٦٨).

وأمّا البرهانان الآخران فهما البرهان السلّميّ وبرهان التطبيق[٣] ويستفاد من هذه البراهين لإبطال التسلسل أيضاً، وقد ذكرها مع عدّة أخرى من البراهين في مباحث العلّة والمعلول من الأسفار[٤]، وللمناقشة في جلّها مجال واسع.

١٦٧ــ قوله «بمصادرة اقليدس»

وهي أنّ الخطّين إذا كانا متوازيين فلايتقاطعان وإن امتدّا إلى غيرالنهاية، وإذا خرجا عن التوازي تقاطعا لامحالة.

١٦٨ــ قوله «وأمّا ذهاب السلسلة بالفعل إلى غيرالنهاية...»

يشكل الجمع بين القول باستحالة الغير المتناهي بالفعل والقول بجواز وقوع حوادث غيرمتناهية، خاصّةً بالنظر إلى أنّ المتفرّقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر[٥]. ويمكن دفع الإشكال بأنّ العدد أمريقبل التنصيف وسائرالنسب الكسريّة، ولهذا فلايصدق إلاّ على الأمور المحدودة، فالأمور التي لا تتناهى لا تكون معروضة للعدد بما أنّها غيرمتناهية. وإذا صحّ هذاالجواب أمكن إجراؤه في المقادير الهندسيّة أيضاً، فيقال: المقادير الهندسيّة بما أنّها تلك المقادير لا تعرض إلاّ للأجسام المتناهية، فلا تدلّ البراهين الهندسيّة

١ــ راجع شرح المنظومة: ص ٢٢٥. ٢و٣ــ راجع الاسفار: ج ٤، ص ٢٢ــ٢٣.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٤٤ــ١٧٠، وراجع القبسات: ص ٢٢٧ــ٢٣٧.

٥ــ راجع القبسات: ص ١٨٥ــ١٨٧.

كالبرهان السلّميّ وبرهان المسامتة على تناهي العالم الجسمانيّ في الواقع. وفيه تأييد لكون الكم اعتبارياً كما أشرنا إليه سابقاً[١].

١ــ راجع هذه التعليقة: الرقم ١٦٠ و١٦١.

الفصل الحادي عشر

١٦٩ــ قوله «قال صدرالمتألهين...»

وقال في تعليقته على الشفاء: «إنّ المشهور في تعريف الكيفيّة أنّها هيئة قارّة لايوجب تصوُّرها تصوُّرَ شيءٍ خارج عنها وعن حاملها ولايقتضي قسمة ولا نسبة»[١]. وزاد في الأسفار كما في المباحث المشرقيّة قوله «في أجزاء حاملها»[٢]. ثمّ إنّ الرازيّ أورد على هذا التعريف سبع إشكالات، وقال بعدها: «ولعلّ الأقرب أن يقال: الكيف هوالعرض الذي لايتوقّف تصوُّره على تصوُّر غيره ولايقتضي القسمة واللاقسمة في محلّه اقتضاءً أوّليّاً»[٣]. ونقل في الأسفار والتعليقة تلك الإشكالات، ثمّ قال: يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات.

١٧٠ــ قوله «معروضاتها التي هي الكيفيّات»

الظاهر أنّ مراده بعض معروضاتها، فإنّ جميع معروضات المقولات النسبيّة ليست هي الكيفيّات، وزاد في تعليقته على الشفاء «والكميات» وقال في المباحث المشرقيّة «معروضاتها التي هي في الكيفيّات».

١ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٥٩، وتعليقة الشفاء: ص ١٢١، والتحصيل: ص ٣٩٣.

٢ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٢٥٧.

٣ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٢٦١.

الفصل الثاني عشر

١٧١ــ قوله «في الكيفيّات المحسوسة»[1]

وتسمّى أيضاً الانفعالات والانفعاليّات. ومطالب هذا الفصل تشكّل تفسيراً فلسفيّاً لآراء طبيعيّة قديمة انكشف فساد أكثرها بفضل تقدّم العلوم الطبيعيّة وبمعونة الأجهزة والأدوات الحديثة. وأمّا الآراء الطبيعيّة الحديثة فتستدعي تفسيراً فلسفيّاً آخر يتوقّف على تبيين تلك الآراء ومعرفة قيمتها العلميّة، وهو أمر لا يسعنا الغور فيه بالفعل.

١٧٢ــ قوله «الخرافة»

وهو طعم يلذع اللسان كطعم الفلفل.

١٧٣ــ قوله «والعفوصة والقبض»

وهما متقاربان، وجعلوا الفرق بينهما أنّ الأوّل يقبض ظاهر اللسان، والثاني باطنه.

١٧٤ــ قوله «الخشونة والملاسة»

وجعلهما في الأسفار[2] من باب الوضع، لأنّ حقيقة معناهما هو اختلاف الأجزاء واستواؤها في الوضع. وأمّا الصلابة واللين فقد جعلهما من باب الكيفيّات الاستعداديّة، لأنّ الأوّل استعداد طبيعيّ نحو اللا انفعال، والثاني استعداد طبيعيّ نحو الانفعال والانغمار.

١ــ راجع الفصل السابع من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألّهين ص ١٢٢ــ١٢٦، والأسفار: ج ٤، ص ٦٤ــ١٠٤، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٢٦٥ــ٣١٥، والتحصيل: ص ٣٩٤ــ٣٩٥.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٨٤ وص ١٠٨، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٨.

الفصل الثالث عشر

١٧٥ – قوله «في الكيفيّات المختصّة بالكميات»[1]

بناء على كون الكم من المعقولات الثانية يمكن جعل الكيفيّات المختصّة بالكميّات المتّصلة من أعراض الجسم الطبيعيّ، وينتزع عن جميعها مفهوم المقدار، وأمّا الكيفيّات المختصّة بالعدد فهي أوصاف اعتباريّة كنفس العدد.

١٧٦ – قوله «وكذا السطح المستوي وغيره»

يعني أنّ بين السطح المستوي والسطح المنحني أيضاً تخالفاً نوعيّاً، وقوله «وأيضاً غيره لما يخالفه» يعني أنّ بين أنواع السطح المنحني أيضاً تغايراً نوعيّاً، كالسطح المقعّر والسطح المحدّب. وقوله «وكذا الأجسام التعليميّة لما يخالفها» يعني أنّ كلّ نوع من أنواعها يباين النوع الآخر كالكرة والأسطوانة والمكعّب وغيرها. ويمكن أن يراد التباين بين الأجسام التعليميّة والسطوح والخطوط.

١٧٧ – قوله «يعلم بالتذكّر»

قد مرّ منه وجود الكم المنفصل في المجرّدات، ولازمه وجود الكيفيّات المختصّة به فيها أيضاً. وقد منع صدر المتألّهين عروضه للمفارقات[2]، والأمر سهل بناءً على كونه اعتباريّاً.

---

١ – راجع الفصل السابع من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٤٠٣، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤١٤ – ٤٢٨، والأسفار: ج ٤، ص ١٦٢ – ١٨٣

٢ – راجع الأسفار: ج ٤، ص ٦٢.

الفصل الرابع عشر

١٧٨ــ قوله «وتسمّى أيضاً القوّة واللاقوّة» [١]

قد أشرنا سابقاً إلى معاني القوّة والإمكان والاستعداد [٢]، والمراد هنا بالقوّة المقاومة و اللاانفعال كالمصحاحيّة والمراد باللاقوّة الانفعال وعدم المقاومة كالممراضية. وأمّا القوّة بمعنى مبدئيّة التأثير والفعل فهو خارج عن الكيفيّة الاستعداديّة كما سيأتي في المتن.

١٧٩ــ قوله «استعداد شديد»

قد أورد في الأسفار ايراداً على هذا التعريف هو أنّ الاستعداد من باب المضاف لا الكيف [٣] (ومن الواضح أنّه لا يصحّ أخذ مقولة في تعريف ما هو من مقولة أخرى). و يمكن دفعه بأنّ الاستعداد من قبيل الكيفيّات ذات الإضافة لا من قبيل الإضافات.

ثمّ إنّ تقييد الاستعداد بالشديد أو الكامل ـ كما وقع في كلام الشيخ ـ يخرج الاستعداد الضعيف عن التعريف، فيقع السؤال: من أيّ المقولات هو؟ وينقدح هناك سؤال آخر، وهو أنّ مفهوم الشدّة مفهوم مشكّك، فهل يعتبر أشدُّ مراتب الاستعداد أولا؟ فإن كان الأوّل كان الأولى تقييد الاستعداد بالأشدّ دون الشديد، وإن كان الثاني فما هو النصاب المعتبر فيه؟

١ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين: ص ١٦١ وص ١٦٥، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٥، والاسفار: ج ٤، ص ١٠٤.

٢ ــ راجع هذه التعليقة، الرقم ١٣٢.

٣ ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٠٥.

الفصل الخامس عشر

١٨٠ــ قوله «وإذ كانت النسبة...»

قال بهمنيار: «والانفصال بين الحال والملكة انفصال بأعراض لا بفصول داخلة في طبيعة الشيء، بل الحال بينهما كالحال بين الصبيّ والرجل»[١]. وقال الرازيُّ: «والافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول ــ إلخ ــ»[٢] وحكاه في الأسفار ثمّ قال: «من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغي أن ينظر في أمر الحال والملكة في باب العلم، فإنّ الحال هو الصورة الحاصلة، وهي من الأعراض التي موضوعها النفس. وأمّا إذا صار العلم ملكة فلابدّ أن يتّحد النفس بجوهر عقليّ وبه يصير جوهراً فعّالاً لمثل تلك الصور وأمثالها ــ إلخ ــ»[٣]. وهو مبنيٌّ على اعتبار المرتبة الشديدة والمرتبة الضعيفة نوعين متخالفين ــ حسب ما أشار إليه الأُستاذ مدّظلّه ــ لكن يتّجه عليه اعتبار المراتب المتوسّطة أيضاً أنواعاً متخالفة، فتفطّن. وأمّا بناء على كون الوجود ذا مراتب مشكّكة وكونه قابلاً للاشتداد ــ كما هو الحقّ ــ فيمكن القول بكون الجميع مراتب حقيقة واحدة. وأمّا قدرة النفس على إصدار الصور العلميّة بعد ما صار العلم ملكة له فليس يكفي دليلاً على كون هذه الملكة جوهراً عقليّاً، بل يكفي لتبيينه تكامل جوهر النفس، خاصّةً بالنظر إلى ماذهب إليه صدر المتألهين وتبعه عليه الاستاذ ــ مدّظلّه ــ من كون العرض من مراتب وجود الجوهر، فتبصّر.

١ــ راجع التحصيل: ص ٣٩٤.

٢ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٩.

٣ــ راجع الاسفار: ج ٤، ص ١١٠.

١٨١ — قوله «فمنها الإرادة»

استيفاء البحث عن الإرادة وما يتعلّق بها يستدعي وضع رسالة مستقلّة، ونرجو من الله تعالى أن يوفّقنا لذلك إن شاء الله العزيز. وقد تعرّض له فحول العلماء وأكابر الحكماء في مسفوراتهم منهم الشيخ الرئيس وصدر المتألّهين وأُستاذه[1]. وقد أشار الأُستاذ — مدّظلّه العالي — هنا إلى جوانب منه: أحدها مفهوم الإرادة، وثانيها مغايرتها للشوق، وثالثها مبادئ الإرادة، ورابعها عدم كونها إراديّة، وخامسها كونها من لوازم العلم الذي هو متمّم لفاعليّة الفاعل العلميّ، وسادسها ملاك اختياريّة الفعل.

ونركّز ههنا على عدّة نقاط هامّة فقط، فنقول: إنّ الإرادة قد تستعمل بمعنى قريب من الحبّ والرضا كقوله تعالى «تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة» يعني تحبّون عرض الدنيا وترضون بها ولكن الله يرضى لكم الآخرة، والإرادة بهذا المعنى كيف نفسانيّ في ذوي النفوس، ويقابلها الكراهة؛ وقد تستعمل بمعنى الطلب التشريعيّ ويقال لها «الإرادة التشريعيّة» التي تتجلّى في الأوامر والنواهي؛ وقد تستعمل بمعنى إجماع العزم المستتبع لحركة العضلات — إذا تعلّقت بالأفعال البدنيّة — ولا يضادّها شيء. والإرادة بهذا المعنى هي معركة الآراء، وذهب كثير منهم إلى أنّها هي الإرادة بالمعنى الأوّل، ولهذا فقد عرّفوها بالشوق المؤكّد، وذكروا أحكامها في باب الكيف النفسانيّ.

قال صدر المتألهين: «والحقّ أنّ التغاير بينهما بحسب الشدّة والضعف لاغير، فإنّ الشوق قد يكون ضعيفاً ثمّ يقوى فيصير عزما»[2]. لكن صرّح الشيخ بالمغايرة بينهما حيث قال: «والإجماع ليس هو الشوق. فقد يشتدّ الشوق إلى الشيء فلا يُجمع على الحركة البتّة»[3]. وقد يقال بإمكان تحقّقها بدون الشوق كمن يريد قطع عضو من أعضائه تحفّظاً على سلامة سائر الأعضاء وليس له شوق إلى قطع العضو. ويلاحظ عليه أنّ قطع العضو وإن لم يكن مشتاقاً إليه بالذات إلاّ أنّه مشتاق إليه بالتبع لأجل الاشتياق إلى سلامة الأعضاء التي تتوقّف على

١ — راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة والفصل الاول من المقالة العاشرة من الهيات الشفاء، وراجع تعليقة صدر المتألهين: ص ١٦٠ — ١٦٤، وراجع القبسات: ص ٣٠٩ — ٣٤٣، وص ٤٤٤ وص ٤٧٣، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٠، و٢٥٣، و٢٦٠، وج ٣، ص ٢١١، وج ٤، ص ١١٣، وج ٦، ص ٣٢٣، وراجع الاخلاق إلى نيقوماخوس: ج ١، ص ٢٦٥ — ٢٧٤.

٢ — راجع المبدء والمعاد: ص ٢٣٤.

٣ — راجع الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٤٣، وراجع التحصيل: ص ٨٠٤.

قطعه، فيتولّد من الاشتياق إلى السلامة شوق إلى أسبابه، كما يتولّد من إرادة فعل ذي أسباب إرادات متعلّقة بأسبابه. قال الشيخ: «لايمكن أن تكون حركة نفسانية لاعن شوق البتّة»[١].

ويكفي لإثبات وجود الإرادة بالمعنى الثالث ومغايرتها للشهوة والغضب والشوق، التأمّل في حالات النفس، بل هوالطريق الوحيد للكشف عن أمثال هذه الأمور، كما يكفي لإثبات مغايرتها لنفس تحريك العضلات، التأمّل في حال من يريد فعلاً بزعم قدرته عليه وهوعاجزعنه، كمن ابتلي بالفالج ولمّا يعلمْ به بعدُ.

وأمّا حقيقتها فالأشبه أنّها فعل اختياريّ صادرعن النفس بنوع من التجلّي، ولايختصّ الفعل الاختياريّ بما كان مسبوقاً بالإرادة، بل يعمّ فعل الفاعل بالقصد —و هوالمسبوق بالإرادة— وفعل الفاعل بالعناية والفاعل بالرضا والفاعل بالتجلّي. وملاك اختياريّة الفعل كونه صادرة عن رضى من الفاعل بغيرقهر قاهر، وإن شئت قلت: ملاكها ملاءمة الفعل لذات الفاعل العلميّ وصفاته الذاتيّة بما تشتمل على الحبّ وغيره. نعم، قد يستعمل الاختيار في مقابل الإكراه، فيختصّ بما كان انتخاب الفعل من قِبل الفاعل نفسه من دون إكراه وتهديد من غيره، كما أنّه قد يستعمل في مقابل الاضطرار فيختصّ بما كان للحصول على الغرض طرق مختلفة دون ماينحصر في طريق واحد كمن يضطرّ لحفظ نفسه إلى أكل الميتة.

ومن هنا يظهر النظر في تفسير الاختيار والاضطرار بالإمكان والضرورة، كما يظهر النظر في ما ذكره صدرالمتألهين من إنّ الإرادة لوكانت فعلاً اختياريّاً لاحتاجت إلى إرادة أخرى[٢].

وأمّا مباديها العلميّة والشوقيّة فمعروفة، لكن ينبغي الالتفات إلى أن الشوق لايختصّ بالشوق الحيوانيّ بل يشمل الشوق الإنسانيّ المتعالي بمراتبه، كما أنّ العلم لايختصّ بالتصوّر والتصديق بل يشمل العلم الحضوريّ أيضاً. وليُعلم أنّ الشوق والرضا والحبّ ومايشابهها و إن كانت لا تنفكّ عن العلم إلاّ أنّها ليست نفس العلم[٣]، فحيثيّة العلم هي الكشف فقط و حيثيّة هذه الأمور هي ما يستلزم الانجذاب نحوالملائم والانسياق نحوالمطلوب في ذوي

١ —راجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء.

٢ —راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٤.

٣ —راجع الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيّات الشفاء: ص ٣٤٣، و راجع التحصيل: ص ٨٠٤.

النفوس. ومن هنا يظهر ما في إرجاع إرادة الواجب تعالى إلى العلم، فإن لم يكن بدٌّ من الإرجاع فالأولى إرجاعها إلى الحبّ[١].

١٨٢ــ قوله «وقد تقدّم في البحث عن أقسام الفاعل»

بل سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الثامنة، وراجع الفصل الثالث منها أيضاً.

١٨٣ــ قوله «ومن الكيفيّات النفسانيّة القدرة»[٢]

سيجيء تمام الكلام في القدرة في البحث عن قدرته تعالى في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر.

١٨٤ــ قوله «ومن هذا الباب الخُلق»

من الكيفيّات النفسانيّة هيئات راسخة في النفس خاصّتها إغناء الفعل الإراديّ عن التروّي كالشجاعة والسخاء وغيرهما، وتسمّى بالأخلاق[٣]. وقد تخصّ الأخلاق بالملكات الفاضلة، كما أنّها قد تعمّم تارة إلى نفس الأفعال القيميّة، وأُخرى إلى الحالات الشوقيّة وغيرها من مبادئ الأفعال القيميّة وإن لم تبلغ حدّ الملكة، والمراد بها ههنا هي الملكات.

والملكة تحصل عادةً من تكرّر الحالات، ولهذا تطلق الأخلاق على الهيئات الراسخة في النفوس الإنسانيّة ومايشابهها بسبب تكرّر الحالات والأفعال الناشئة منها، دون المفارقات والنفوس الفلكيّة ــ على القول بها ــ. قال صدر المتألهين: «وكأنّه أمر حاصل عقيب تعمّل واكتساب، فليس للأفلاك والمبادئ خُلق»[٤]. وقال الشيخ في التعليقات: «نسبة الأفعال الجميلة إلى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التأمّلات والأفكار إلى وجود اليقين. فكما أنّ التأمّلات والأفكار لا توجد اليقين بل تُعدّ النفس لقبول

١ــ راجع الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر في المتن.

٢ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدر المتألهين: ص ١٦٢، و راجع التحصيل: ص ٤٧٣، وراجع الأسفار: ج ٤، ص ١١١، وج ٦، ص ٣٠٧ــ ٣٢٣.

٣ــ راجع الفصل السابع من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، وراجع النجاة: ص ٢٩٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٨٥، وطهارة الاعراق لابن مسكويه: ص ٣٦، والاسفار: ج ٤، ص ١١٤ و راجع النمط الثالث من الإشارات.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٥.

اليقين فكذلك الأفعال الحسنة تُعدّ النفس لقبول الملكة الفاضلة من عند واهب الصور»[١].

واعلم أنّ اعتبار الملكة كمبدء لصدور الفعل ليس بمعنى ضرورة صدور الفعل عن صاحبها ولا استغناء الفاعل عن الإرادة، قال صدر المتألهين: «وليس الخلق أيضاً يلزمه المبدئيّة للفعل بل كونه بحيث إذا أُريد الفعل يصدر بلاصعوبة وروية»[٢] نعم، يمكن أن يقال إنّ صاحب الملكة يلزمه غالباً إرادة الفعل، بل يمكن أن تبلغ الملكة حدّاً من الشدّة والرسوخ لاينفكّ عنه إرادة الفعل المناسب لها أبداً كما في المعصومين عليهم السلام لكن ليس معنى ذلك اضطرار الفاعل في فعله، لأنّ الاختيار لايستلزم ترك الفعل أحياناً كما ربما يتوهّم، بل ملاكه كما أشرنا إليه هو كون الفعل ناشئاً عن الرضا والحبّ، كما أنّه ليس معناه عدم توسّط الإرادة بين الملكة والفعل بحيث يخرج الفعل عن وصف الإراديّة.

١٨٥ــ قوله «ولايسمّى خُلقاً إلاّ إذا كان عقلاً عمليّاً»

بالنظر إلى أنّ العقل العمليّ لم يبحث عنه في هذا الكتاب ينبغي أن نذكر بعض كلمات القوم في هذا الباب. فنقول: قدقسّموا قوى النفس الناطقة إلى نظريّة وعمليّة، فعن المعلّم الثاني أنّ النظريّة هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان، والعمليّة هي التي يعرف بها ماشأنه أن يعمله إنسان[٣]. وعرّف الشيخ في الإشارات القوّة العمليّة بقوله «هي التي تستنبط الواجب في مايجب أن يفعل من الأُمور الإنسانيّة جزئيّةً ليتوصّل به إلى أغراض اختياريّة، من مقدّمات أوّليّة وذائعة وتجربيّة، وباستعانة من العقل النظريّ في الرأي الكلّي إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ»[٤].

وقال في الشفاء: «إنّ للإنسان تصرُّفاً في أُمور جزئيّة، وتصرُّفاً في أُمور كلّية، والأُمور الكلّية إنّما يكون فيها اعتقاد فقط ولوكان أيضاً في عمل ــ إلى أن قال ــ فيكون للإنسان إذَنْ قوّة تختصّ بالأُمور الكلّية وقوّة أُخرى تختصّ بالرويّة في الأُمور الجزئيّة في ماينبغي أن يفعل أويترك ممّا ينفع ويضرّ، وفي ما هوجميل وقبيح وخيروشرّ، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمّل ــ إلى أن قال ــ فالقوّة الأُولى للنفس الإنسانيّة قوّة تنسب إلى النظر

١ــ راجع التعليقات: ص ٣٧.
٢ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٥.
٣ــ راجع شرح المنظومة: ص ٣٠٥.
٤ــ راجع النمط الثالث من شرح الإشارات، ص ٨٦ــ ٨٧.

فيقال «عقل نظريّ» وهذه الثانية قوّة تنسب إلى العمل فيقال «عقلي عمليّ»[١].

وقال في موضع آخر: «أمّا النفس الناطقة الإنسانيّة فتنقسم قواها إلى قوّة عاملة وقوّة عالمة، وكلٌّ واحدة من القوّتين تسمّى عقلاً باشتراك الاسم أوتشابهه. فالعاملة قوّة هي مبدء محرّك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئيّة الخاصّة بالرويّة على مقتضى آراء تخصّها —إلى أن قال— وهذه القوّة يجب أن تتسلّط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوى الأُخرى التي نذكرها حتّى لاينفعل عنها البتّة، بل تنفعل تلك عنها، وتكون متبوعة دونها لئلاّ يحدث فيها عن البدن هيئة انقياديّة مستفادة من الأُمور الطبيعيّة، وهي التي تسمّى أخلاقاً رذيلة، بل يجب أن تكون غيرمنفعلة البتّة وغيرمنقادة، بل متسلّطة فتكون لها أخلاق فضيلة —إلى أن قال— وإنّما كانت الأخلاق التي فينا منسوبة إلى هذه القوّة لأنّ النفس الإنسانيّة كما يظهر من بعدُ جوهرٌ واحدٌ وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه، وله بحسب كلّ جنبةٍ قوّةٌ بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة. فهذه القوّة العمليّة هي القوّة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبة التي دونها وهوالبدن وسياسته. وأمّا القوّة النظريّة فهي القوّة التي لها لأجل العلاقة إلى الجنبة التي فوقها لينفعل ويستفيد منها ويقبل عنها، فكأنّ للنفس منها وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غيرقابل البتّة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية، ويجب أن يكون هذاالوجه دائم القبول عمّا هناك والتأثّر منها، فمن الجهة السفليّة تتولّد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانيّة تتولّد العلوم»[٢]. وقال في رسالة النفس: «والنفس الناطقة إذا أقبلت إلى العلوم سمّي فعلها عقلاً، وسمّيت بحسبه عقلاً نظريّاً. وإذا أقبلت على قهر القوى الذميمة الداعية إلى الجربزة بإفراطها والغباوة بتفريطها، أو التهوّر بثورانها والجبن بفتورها، أوالفجور بهيجانها والشلّ بخمودها فتستخرجها إلى الحكمة والتجلّد والعفّة وبالجملة العدالة سمّي فعلها سياسة، وسمّيت بحسبه عقلاً عمليّاً»[٣].

وقال صدرالمتألهين: «وأمّا النفس الإنسانيّة فتنقسم إلى عاملة وعالمة، فالعاملة هي

---

١ — راجع الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٤٧، وراجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤١٢، والاسفار: ج ٩، ص ٨٢، وراجع التعليقات: ص ٣٠.

٢ — راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء: ص ٢٩١ — ٢٩٢، وراجع النجاة: ص ١٦٤.

٣ — راجع رسائل الشيخ: ص ٢٠٥.

التي بها تدبير البدن، و كما لها في أن تتسلّط على سائر القوى الحيوانيّة ولا يكون فيها هيئة انقياديّة (انقهاريّة) لهذه القوى، بل يدبّرها على حسب حكم القوّة النظريّة. و أمّا العاملة فهي القوّة النظريّة، وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها و تستفيد منها العلوم والحقائق. فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن، والعالمة يجب أن تكون دائم التأثّر عن المفارق —الخ—»[1].

و قال في موضع آخر: «أمّا العاملة فلاشكّ أنّ الأفعال الإنسانيّة قد تكون حسنة و قد تكون قبيحة، و ذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلاً من غير كسب وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنّما يكون بمقدّمات يلائمها، فإذَنْ يتحقّق ههنا أُمور ثلاثة: **الأوّل** القوّة التي يكون بها التميز بين الأُمور الحسنة والأُمور القبيحة. **والثاني** المقدّمات التي تستنبط منها الأُمور الحسنة والقبيحة. **والثالث** نفس الأفعال التي توصف بأنّها حسنة أو قبيحة. و اسم العقل على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسميّ. فالأوّل هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنّه عاقل —إلى أن قال— والثاني هو العقل الذي يردّد المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو يردّه، فإنّما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع، فإنّ بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدّمات المقبولة و الآراء المحمودة عند الناس يسمّونه العقل. والثالث ما يذكر في كتب الأخلاق، و يراد به المواظبة على الأفعال التجربيّة والعادّيّة على طول الزمان، فيكتسب بها خلق وعادة. و نسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عمليّ كنسبة مبادئ العلم التصوريّة والتصديقيّة إلى العقل النظريّ»[2].

و قال في التحصيل: «اعلم أنّ النفس الإنسانيّة التي ذكرنا أنّها واحدة و تتصرّف في هذه القوى تقوى على إدراك المعقولات و على التصرّف في القوى البدنيّة بالطبع لا بالإكتساب. و ليست حقيقة النفس أنّها تقوى على هذين، فإنّ القوّة معنى عدميّ، والنفوس موجودة بالفعل، ولو كانت حقيقة النفس أمراً بالقوّة لما كان لها أن تفعل، فيجب أن تقوى على هذين بأمر غير ذاتها بل بهيئتين، فبإحداهما تُقبل النفس على مفيد الصورة المعقولة الذي نبيّنه من بعدُ، و هذه الهيئة تسمّى عقلاً نظريّاً؛ و بالأُخرى تُقبل على البدن و تتصرّف في قواها، و تسمّى عقلاً عمليّاً، لأنّ بها تعمل النفس. و إنّما يسمّى عقلاً لأنّها

١ــ راجع الأسفار: ج ٨، ص ١٣٠.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤١٨، وراجع المبدء والمعاد: ص ٢٦٠.

هيئة في ذات النفس لا في مادّة، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً بل هي عمّالة فقط. ولا يمتنع أن تكون العلاقة بين النفس والبدن بقوّة لها بدنيّة. والقوّة التي يسمّى عقلاً عمليّاً هي عاملة لا مدركة على ماذكرتُ —إلى أن قال— ثمّ هذه القوّة ربما كانت بالفطرة متصرّفة على مثال العقل النظريّ فتسوس البدن وقواه بحسبه، ولا محالة يكون بهيئة أخرى لا هذه الهيئة، وتسمّى هذه الهيئة— إذا كانت على الصفة المذكورة— ملكة فاضلة. وربما كانت هذه الهيئة مذعنة للقوى البدنيّة فتكون كأنّها مَسوسة من جهتها»[1].

هذه نماذج من كلمات القوم حول العقل العمليّ، وللتأمّل فيها مجال واسع. ولا يخفى ما بينها من الاختلاف، ويتحصّل منها ثلاثة تفاسير للعقل العمليّ: **أحدها** أنّه قوّة تدرك الأحكام المتعلّقة بأعمال الإنسان في مقابل العقل النظريّ الذي يدرك سائر الأحكام. وخاصّة هذا التفسير عدم التركيز على الأحكام الجزئيّة. وهذا هو الذي يبدو من كلام الفارابيّ. **وثانيها** أنّه قوّة تدرك الأحكام الجزئيّة المتعلّقة بالعمل (دون الكلّيات) وهو الذي يستفاد من كلمات الشيخ وصدر المتألّهين. **وثالثها** أنّه قوّة نفسانيّة غير مدركة لشيء، متصرّفة في القوى البدنيّة. وهو الذي صرّح به بهمنيار، ولا يخلو من غرابة. ويمكن أن يضاف إليها تفسير رابع هو أنّ العقل العمليّ يدرك الأحكام الاعتباريّة المتعلّقة بالعمل، تلك الأحكام التي لا سبيل للبرهان إليها —حسب زعم هؤلاء المفسّرين— وإنّما تقام عليها قياسات جدليّة مبتنية على آراء محمودة ومفاهيم مستعارة من الحقايق النظريّة. ويمكن اعتبار هذا الكلام تفسيراً للمعنى الأوّل.

ثمّ الذي يستفاد من كلماتهم في ارتباط الأخلاق بالعقل العمليّ أنّها ملكات حاصلة للنفس بسبب تسلّط العقل العمليّ على القوى الحيوانيّة أو انقياده لها. نعم، في كلام صدر المتألهين أنّ معنى العقل في كتب الأخلاق هو المواظبة على الأفعال التجريبيّة والعاديّة حتّى يكتسب بها خُلق وعادة، وكأنّ كلام الأُستاذ —مدّظلّه العالي— ناظر إليه.

١٨٦— قوله «لكن أصول الأخلاق...»

البحث عن الأخلاق ومعرفة أُصولها وتمييز الفضائل عن الرذائل وتحديد معيارها ممّا يتعلّق بالحكمة العمليّة، ولا مجال للخوض فيها ههنا. ولهم في هذه المباحث مذاهب شتّى.

١— راجع التحصيل: ص ٧٨٩.

وقد اشتهر بين علماء الأخلاق تقسيم الملكات الخلقيّة حسب قوى النفس إلى ثلاث شعب أصليّة[١] — على ما أُشير إليه في المتن — وانّ كلّ فضيلة فهي متوسّطة بين رذيلتين في طرفي الإفراط والتفريط، وهذا هوالذي لهج به أفلاطون[٢]، وركّز عليه أرسطو[٣]، حتّى اشتهر عنه أنّ معيار الفضيلة هوالوسطيّة والاعتدال، فدار النقاش طويلاً حول هذه النظريّة، ولعلّ أجود التوجيهات لها هو أنّ للإنسان قوى مختلفة تتزاحم الأفعال المتعلّقة بها، فلابدّ من إعطاء كلّ قوّة حظّها اللائق بها (العدالة) بقدرما لايزاحم مقتضيات القوى الأُخرى وبنحو لا تطغى على القوى المتعالية الخاصّة بالإنسان ولايعوقها عن بلوغ غايتها المنشودة[٤]، فالتفريط يوجب الحرمان من منافع تلك القوّة وقصورها عن خدمتها الميسّرة لها، والإفراط يوجب طغيانها وتضييع سائرالقوى. وهذا هوالمصحّح لجعل الفضيلة وسطاً محفوفاً برذيلتين. وقد عرفت من كلام الشيخ أنّ معيار الفضيلة هوتسلّط القوّة العقليّة على القوى الحيوانيّة، وأنّ ملاك الرذيلة انقيادها لتلك القوى[٥]. والحقّ أنّ معيار الفضيلة هوالإعانة على بلوغ الإنسان إلى كماله النهائيّ والقرب إلى الله تعالى، ومعيار الرذيلة هوالمنع من ذلك، فتبصّر.

١٨٧ — قوله «سمّيت حكمة»

قال الرازيّ: أمّا الحكمة فهي إمّا أن تكون غريزيّة أومكتسبة، فالحكمة الغريزيّة هي كون النفس صادقة الأحكام في القضايا الفطريّة. وهذه الحكمة الغريزيّة هي الاستعداد الأوّل لاكتساب الحكمة الكسبيّة، وللنفوس تفاوت فيها حتّى أنّ البالغ فيها إلى الدرجة العالية هوالنفس القدسيّة النبويّة، وتقابلها النفس البهيميّة التي لا تنتفع بتنبيه منبّه وتعليم معلّم»[٦].

وقال في موضع آخر: «وأمّا الحكمة فهي الخُلق الذي تصدرعنه الأفعال المتوسّطة

---

١ — راجع طهارة الأعراق لابن مسكويه: ص ١٩ — ٢٠.

٢ — راجع مقدّمة الأخلاق إلى نيقوماخوس: ص ٥٠ — ٥١.

٣ — راجع الأخلاق إلى نيقوماخوس: ج ١، ص ٢٣٠ — ٢٣١.

٤ — راجع الفصل السابع من المقالة التاسعة والفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيّات الشفاء، و راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٥.

٥ — راجع الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء: ص ٢٩١ والنجاة: ص ٢٩٦ وص ٣٠٧، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤١٣ والاسفار: ج ٩، ص ٨٧.

٦ — راجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤١٣.

بين الجربزه والغباوة، و هذان الطرفان رذيلان. وظنّ بعضهم أنّ الحكمة العمليّة ههنا هي التي تجعل قسيمة للحكمة النظريّة حيث يقال: الحكمة إمّا نظريّة و إمّا عمليّة. و ذلك باطل، لأنّ المراد بالحكمة العمليّة ههنا ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسّطة بين الجربزه والغباوة، و أمّا إذا قلنا إنّ من الحكمة ماهو نظريّ ومنه ما هو عمليّ، لم نرد به الخُلق، فإنّ ذلك ليس جزءاً من الفلسفة، بل نريد معرفة الإنسان بالملكات الخُلقية بطريق القياس أنّها كم هي؟ وما هي؟ وما الفاضل منها وما الرديء؟ وأنّها كيف تحدث من غير قصد اكتساب؟ و أنّها كيف تكتسب بقصد؟ و أيضاً معرفة السياسات المنزليّة والمدنيّة. و بالجملة المعرفة بالأُمور التي لنا أن نفعلها. و هذه المعرفة ليست غريزيّة، بل متى حصّلناها كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة، وإن لم نفعل فعلاً ولم نخلق خلقاً، فلا تكون أفعال الحكمة العمليّة الأُخرى، و لا أيضاً الخلق، و تكون عندنا لامحالة معرفة مكتسبة يقينيّة. فالحاصل أنّ الحكمة العمليّة قد يرادبها العلم بالخُلق، وقديرادبها نفس الخُلق، وقد يرادبها الأفعال الصادرة عن الخُلق. فالحكمة العمليّة التي جُعلتْ قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخُلق، والحكمة العمليّة التي جُعلتْ إحدى الفضائل الخُلقيّة الثلاث فهي نفس الخُلق. و أيضاً فالحكمة العمليّة بالمعنى الأوّل لا تشارك الحكمة العمليّة بالمعنى الثاني، لأنّ الحكمة العمليّة بالمعنى الأوّل ليس علماً بهذا الخلق فقط بل و بسائر الأخلاق من الشجاعة والعفّة والسياسات أيضاً، فظهر الفرق بين البابين»[1].

١٨٨ــ قوله «ومن الكيفيّات النفسانيّة اللذّة والألم»

لايزال كلّ إنسان يجد لذّات و آلاماً مختلفة في نفسه فلايحتاج لمعرفتها إلى تعريف، إلاّ أنّ تحليل معناهما و معرفة مايوجبهايفيد في البرهنة على إثباتها في غير الإنسان، أو إثبات أصناف أُخرى منها للإنسان ممّالم يحصل له بعدُ، كاللذّات التي تحصل للنفس من درجات القرب إلى الله سبحانه و الآلام التي تحصل لها من البُعد منه، نعوذبالله تعالى.

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «واعلم أنّ لذّة كلّ قوّة حصول كمالها لها، فللحسّ المحسوسات الملائمة، و للغضب الانتقام، و للرجاء الظفر، و لكلّ شئ مايخصّه، و للنفس الناطقة مصيرها عالماً عقليّاً بالفعل»[2].

١ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٨٦، والاسفار: ج ٤، ص ١١٦.

٢ــ راجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، و راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٣٢.

وقال في موضع آخر: «يجب أن يُعلم أنّ لكلّ قوّة نفسانيّة لذّة وخيراً يخصّها، وأذىً وشرّاً يخصّها. مثاله أنّ لذّة الشهوة وخيرها أن يتأدّى إليها كيفيّة محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذّة الغضب الظفر، ولذّة الوهم الرجاء، ولذّة الحفظ تذكّر الأمور الموافقة الماضية، وأذى كلّ واحد منها مايضاده. ويشترك كلّها نوعاً من الشركة في أنّ الشعور بموافقتها وملاءمتها هوالخير واللذّة الخاصّة بها، وموافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هوبالقياس إليه كان بالفعل، فهذا أصل. وأيضاً فإنّ هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإنّ مراتبها في الحقيقة مختلفة، فالذي كما له أفضل وأتمّ، والذي كما له أكثر، والذي كما له أدوم، والذي كما له أوصل إليه وأحصل له، والذي هوفي نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هوفي نفسه اشدّ إدراكاً فاللذّة التي له هي أبلغ وأوفى لامحالة، وهذا أصل»[1].

وربما يتراءى من كلامه أن اللذّة هي نفس حصول الكمال، لكن ليس هذا مراد الشيخ بدليل قوله «ان الشعور بموافقتها وملاءمتها هوالخير واللذّة» وأصرح منه كلامه في موضع آخر حيث قال: «فإنّ اللذّة ليست إلاّ إدراك الملائم من جهة ما هوملائم»[2] فحصول الكمال الذي هوالملائم لايوجب لذّة مالم يدرك.

وأتمّ بيانه في هذا الباب ماذكره في الإشارات بقوله «إنّ اللذّة هي إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرِك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم هوادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك آفة وشرّ — إلى أن قال — وكلّ لذّة فإنها تتعلّق بأمرين: بكمال خيريّ، وبإدراك له من حيث هو كذلك»[3].

وحاصل مايستفاد من كلماته أنّه يعتبر في حصول اللذّة أمور: الأوّل وجود قوّة مدركة، فلاتحصل اللذّة لغير ذوي الإدراك. والثاني حصول الملائم له. والثالث إدراك ذاك الملائم بما أنّه ملائم. فلوحُصل الملائم من غير إدراك له والتفات إليه لم تحصل لذّة، كما أنّه إذا أدرك ذات الملائم من غير التفات إلى ملاءمته له أومع اعتقاده عدم الملاءمة لم تحصل لذّة. وكيف كان فاللذّة والألم بناءً على مايستفاد من هذه الكلمات نوعان من الإدراك، فلايصحّ جعلهما نوعاً آخر من الكيف النفسانيّ في قبال العلم والإدراك.

وقال بهمنيار: «لا تكون لذّة وألم حيث لايكون إدراك، فإذن يجب أن يتقدّمهما

---

١ — راجع الفصل السابع من المقالة العاشرة من إلهيّات الشفاء.

٢ — راجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٣ — راجع النمط الثامن من الإشارات.

الإدراك —إلى أن قال— واللذّة تتبع إدراك الملائم، أو هي نفس الإدراك، ولامحالة تكون كمالاً للمدرِك، والألم يتبع إدراك المنافي، ولامحالة يكون نقصاناً للمدرك»[١].

ونقل الرازيّ كلاماً عن الشيخ في «الأدوية القلبيّة» ممّا يدلّ على أنّ الإدراك يغاير اللذّة مغايرةَ السبب للمسبّب، ثمّ قال: «ههنا بحث لابدّمنه، وهو أن نعرف أنّ الحالة التي نجدها من النفس التي سمّيناها باللذّة أهي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك؟ وبتقدير كونها مغايرة لذلك الإدراك أهي معلول ذلك الإدراك أو معلول شيء آخر، وإن كانت لا توجد إلاّ مع ذلك الإدراك؟ فهذه أمور لابدّ من البحث عنها، وإلى الآن لم يصحّ عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان، ولكنّ الأقرب إلى الظنّ أنّ الألم ليس هو نفس إدراك المنافي»[٢] وقد تصدّى في الأسفار للردّ عليه وإثبات أنّ اللذّة والألم هما نفس إدراك الملائم والمنافر[٣].

ثمّ إنّ الشيخ قال في موضع من طبيعيّات الشفاء «إنّ من الحواسّ مالالذّة لها في محسوسها ولا ألم، ومنها مايلتذّ ويألم بتوسّط أحد المحسوسات»[٤] وعدّ البصر والأُذن من القسم الأول، وذكر في الأسفار بحثاً طويلاً حول ذلك[٥].

ونقول: يشبه أن تكون اللذّة كيفيّة إدراكيّة حاصلة للنفس بسبب بعض علومها الحضوريّة والحصوليّة التي تحصل لها بوساطة قواها الإدراكيّة —أعني العلم بالملائمات— لكنّها ليست نفس العلم والإدراك، كما أنّ الرضا والشوق أيضاً كذلك. وأمّا القوى الإدراكيّة فليس لها إلاّ الإدراك، وإسناد اللذّة إليها مجازيّ كإسناد الشوق إليها، ومن المعلوم مباينة القوى الإدراكيّة للشوقيّة. ومصحّح الإسناد هو العلاقة السببيّة، لكونها آلات لحصول الإدراك المؤثّر في حصول اللذّة، وكذلك الأمر في الألم. وأمّا أعضاء الحسّ كالعين والأُذن فليس لها إدراك ولا لذّة ولا ألم ولاشيء آخر من الكيفيّات الإدراكيّة. ومن هنا يظهر وجه عدّ اللذّة والألم نوعين مستقلّين من الكيف النفسانيّ غير العلم، فتبصّر.

وينبغي أن نشير ههنا إلى أمرين:

أحدهما أنّ اللذّة وإن كانت في ذوي النفوس من قبيل الكيف النفسانيّ، لكن

١—راجع التحصيل: ص ٥٥٩.

٢—راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٨٨.

٣—راجع الأسفار: ج ٤، ص ١١٩—١٢٤.

٤—راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء: ص ٣٠٠.

٥—راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٣٦—١٤٤.

لايستلزم ذلك نفي حقيقتها من غير ذوي النفوس كالمفارقات والمبدء الأعلى تبارك وتعالى، فهي بمنزلة العلم الذي يعدّ من الكيفيّات النفسانيّة ويوجد حقيقته بنحو أتمّ وأعلى في المجرّدات وفي الواجب تعالى. قال الشيخ في الإشارات: «أجلُّ مبتهج بشيء هوالأوّل بذاته. لأنّه أشدّ الأشياء إدراكاً لأشدّ الأشياء كمالاً —إلى أن قال— والأوّل عاشق لذاته معشوق لذاته، عُشق من غيره أولم يُعشق»[1].

ومن هنا يظهر أنّه يصحّ اعتبار حبّه تعالى لذاته وابتهاجه بذاته من صفاته الذاتيّة.

والأمر الثاني أنّ المشّائين اعتبروا اللذّة العقليّة الحاصلة من العلم الحصوليّ بحقايق الاشياء أشدّ اللذّات وأشرفها، فجعلوا غاية السعادة الإنسانيّة سعة ذلك العلم وتلك اللذّة ودوامها، لكون القوّة العاقلة أشرف القوى النفسانيّة وكون سائر القوى خادمة لها، فإنّهم وإن اعتبروا في السعادة كمال القوّة العاملة أيضاً بتهذيب الأخلاق واكتساب الملكات الفاضلة، لكنّهم حيث اعتبروها أنزل رتبةً بالنسبة إلى القوّة العاقلة لم يسعهم إلاّ اعتبار كمالها في مرتبة دون الكمال الأقصى.

ومن الواضح قصور هذه الأُصول عن معرفة السعادة الحقيقيّة التي هي نيل درجات القرب من الله تعالى والفوز بلقائه والخلود في جواره —رزقنا الله تعالى— اللهمّ إلاّ بتفسيرها بنوع من المعرفة العقليّة. كما أنّ تلك الأُصول عقيمة عن تبيين العلاقة بين الإيمان والعمل الصالح وبين تلك السعادة المتعالية، كيف وإدراك المفاهيم لايناط بشيء من هذا القبيل، فربما يكون بعض الكفّار المعاندين والفجّار المفسدين أعلم بدقايق الفلسفة والعلوم من بعض المؤمنين القانتين وعباد الله الصالحين.

وأمّا أتباع المشّائين من فلاسفة المسلمين فإنّهم وإن عرفوا بفضل معارف الإسلام أنّ السعادة الحقيقيّة إنّما تحصل بالتقرّب إلى الله تعالى إلاّ أنّهم لم يرافقهم النجاح في تبيين ذلك على أساس أُصول المشّائين، وكان الإشراقيّون أقرب إلى النجاح منهم.

وأمّا صدر المتألّهين فحيث ذهب إلى أنّ الإدراك العقليّ يحصل بمشاهدة الحقايق المجرّدة عن بُعد أمكنه تفسير السعادة الحقيقيّة بالمشاهدة الحضوريّة للمبادئ العالية وخاصّةً للمبدء الأعلى تبارك وتعالى، وجعلُ ذلك كمالاً نهائيّاً للقوّة العاقلة التي هي رئيسة القوى

١ــ راجع الإشارة الأخيرة من النمط الثامن من الإشارات، وراجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة والفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، وراجع التعليقات: ص ٧٢ وص ١٥٧، والتحصيل: ص ٥٧٧، والتلويحات: ص ٩١، والمطارحات: ص ٥٠١، وحكمة الإشراق: ص ١٣٦، والأسفار: ج ٢، ص ٢٦٣ــ ٢٦٤، والنجاة: ص ٢٤٥.

الإنسانيّة بل المرتبة العليا للنفس الناطقة —حسب ما قالوا— كما أنّه استطاع تفسير العلاقة المذكورة بأنّ الارتياض الفكريّ والعمليّ يُعدّان النفس الإنسانيّة شيئاً فشيئاً لتلك المشاهدات. لكن بالمناقشة في تفسيره الذي قدّمه للإدراك العقليّ —كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى— تفقد هذه الآراء رصيدها الفلسفيّ.

ويشبه أن يكون دور الإدراكات العقليّة في السعادة الحقيقيّة دور تهيئة الأرضيّة للإيمان والعمل الصالح، وتقوية المعارف المحتاج إليها في التقرّب إلى الله تعالى، وأن يكون الدور الأساسيّ في حصول السعادة القصوى والكمال الحقيقيّ للإيمان بالله تعالى وتوجّه النفس إليه بالذكر والتضرّع والخشوع، وتقوية ذلك بالأعمال الصالحة التي يؤتى بها بقصد التقرّب إليه والتي يتبلور فيها توجّه النفس إلى ساحة قدسه، حتّى تأخذ النفس حظّها من العبوديّة في جميع شؤونها الفرديّة والاجتماعيّة، فتتهيّأ شيئاً فشيئاً لمشاهدة أنوار جلاله وجماله وتجليّات أسمائه وصفاته، إلى أن تخرق عين القلب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة وتصير معلّقة بعزّ قدسه. وليس شيء من ذلك من فعل القوّة العاقلة المدركة للمفاهيم الذهنيّة ممّا يتيسّر للكفّار والفجّار.

والعلاقة بين العبادة وبين الوصول إلى الغاية القصوى يتبيّن بمعرفة أنّ حقيقة العبادة هي نفي الاستقلال والأنانيّة وتركيز توجّه القلب إلى ساحة قدسه تعالى فتستعدّ النفس بذلك لشهود ذاتها وحقيقة وجودها الذي هو عين الربط، ذلك الشهود الذي ينتهي إلى شهود ذي الربط، وتفصيل ذلك يحتاج إلى مجال أوسع.

ومن هنا يظهر أنّ الكمال الأقصى للنفس الإنسانيّة أرفع بكثير ممّا بلغت إليه عقول المشّائين، وأجلّ من أن تبيّنه أصولهم. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

١٨٩— قوله «والألم عدميّ»

اللذّة والألم —سواء كانا من قبيل الإدراك أو كانا نوعين آخرين من الكيف النفسانيّ —أمران وجوديّان يتعاقبان على النفس، فينطبق عليهما حدّ الضدّين، ويكون تقابلهما تقابل التضادّ لا تقابل العدم والملكة، اللّهمّ إلاّ مجازاً باعتبار متعلّقهما. ومجرّد كون الألم إدراكاً للعدم —على فرض الصحّة— لا يجدي في جعله أمراً عدميّاً، وإلاّ لزم اعتبار العلم بالمعدوم أمراً عدميّاً مقابلاً للعلم بالموجود مقابلة العدم للملكة! ففرق جليّ بين نفي العلم بشيء عمّن من شأنه العلم به وبين العلم بنفي شيء عن شيء من شأنه وجوده له. واتّحاد العلم بالمعلوم

لايوجب سراية جميع أحكام المعلوم إلى العلم، فإنّ هذا الا تّحاد إن اعتبر بين العلم والمعلوم بالعرض كان اتّحاداً بحسب المفهوم، ولا ينافي كون العلم وجوديّاً بالحمل الشائع والمعلوم عدميّاً. وإن اعتبر بين العلم والمعلوم بالذات كان المعلوم بالذات موجوداً لامحالة ولوكان وجوده في ظرف الذهن. وكون هذاالمفهوم عدميّاً بالحمل الأوّليّ لايوجب حمل العدم عليه بالحمل الشائع حتّى يوجب كون العلم أيضاً عدميّاً بالحمل الشائع لأجل اتّحاده به ويعدّ عدماً للملكة.

وبهذا يظهر النظر في ما أجاب به عن الإشكال تبعاً لصدر المتألّهين[1]. لكن لكلامه تأويل آخر، وهو أنّ اعتبار الألم عدميّاً يكون بالنظر إلى حضور أمر عدميّ للنفس، فيكون علماً حضوريّاً به، ولامجال فيه للحديث عن الفرق بين الحمل الأوّليّ والشائع. ويلاحظ عليه أنّ الأمر العدميّ بما أنّه عدميٌّ ليس له حضور للنفس، وإنّما الحضوريكون لموضوعه الوجوديّ. مضافاً إلى أنّ الألم ليس نفس العلم بل هو كيفيّة وجوديّة علميّة.

وأمّا أصل الإشكال فهونا شئ عن توهّم أنّ تعبير «بالذات» في قولهم «إنّ الشرّ بالذات هوالعدم» وقولهم «إنّ الألم شرّ بالذات» ناظر إلى جهة واحدة، فيلزم إمّا انفساخ القول الأوّل أوالالتزام بكون الألم عدميّاً. فأجاب صدرالمتألّهين بالالتزام بعدميّة الألم، و تصدّى لتوجيهه بمامرّت الإشارة إليه.

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ التعبير المذكور في المقامين ليس بمعنى واحد. توضيح ذلك أنّ العدم بما أنّه بطلان محض ليس له موضع في دارالوجود، فجعل البطلان المحض شرّاً بالذات مساوق لنفي الشرّ بالذات مطلقاً، وبانتفاء ما بالذات ينتفي ما بالعرض أيضاً. فالمراد بأنّ الشرّ بالذات هوالعدم أنّ تحليل الشرور يقضي بأنّ الشرّيّة وصف للموجود بما أنّه يستلزم عدماً. وبعبارة أخرى: الخيريّة والمطلوبيّة صفة للوجود فينتزع العقل من عدم الخير وصفاً ينسبه إلى عدم الوجود. ثمّ إذا استلزم وجود شئ نفي كمال مطلوب سمّي ذلك الشئ شرّاً لاستلزامه عدم الكمال المطلوب. فالعلّة في شرّيته هي استلزامه لعدم ذلك الكمال، لكنّ العلّيّة هنا ليست بمعنى التأثير الخارجيّ، بل هي على وزان قولهم «علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الإمكان». وحيث إنّ العدم المضاف إلى الكمال صارسبباً لا تّصاف ذلك الشئ بالشرّيّة بحسب التحليل العقليّ، فهويتّصف بالشرّيّة في رتبة متقدّمة على رتبة اتّصاف ذلك الشئ بها. وهذا هوالمراد بكون العدم شرّاً بالذات. وأمّا اتّصاف الألم بالشرّيّة بالذات فإنّما

١ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٢٦.

هو بلحاظ كونه منفوراً بالطبع في مقابل الشرّية التي تتصف بها بعض اللذّات لأجل استلزامها ألماً من جهة أخرى. فالشرّية بهذا المعنى لاينافي كون المتّصف بها أمراً وجودياً.

الفصل السادس عشر

١٩٠ – قوله «البحث الأوّل»

الغرض من هذا البحث إثبات أنّ المقولات النسبيّة – ومنها الإضافة – هيئات حاصلة للموضوع من نسب خاصّة وأنّها ليست نفس تلك النسب. وهذا قبل كلّ شيء يرمي إلى نفي كون النسبة جنساً مشتركاً بينها، وإلاّ لكانت النسبة مقولة، وكان كلّ واحد ممّا يسمّى بالمقولات النسبيّة نوعاً منها، كما ذهب إليه شيخ الإشراق.

وقد استدلّ الأستاذ – مدظلّه العالي – على ذلك بأنّ النسبة ليست مهيّة لأنّها لا تحمل على شيء ولا يحمل عليها شيء، فلا يصحّ عدّها من المقولات. ويمكن المناقشة فيه بأنّ النسبة إذا كانت أمراً موجوداً في الخارج كان ذا مهيّة لا محالة، لأنّ الممكن مهما بلغ مرتبة وجوده في الشدّة أو الضعف كان زوجاً تركيبيّاً مركّباً من مهيّة ووجود. وقوله «لا تحمل على شيء» ممنوع، فإنّها تحمل على النسب المكانيّة والزمانيّة وغيرهما من أنواع النسبة حمل الجنس على أنواعها، والاستدلال بكونها وجوداً رابطاً غير مقنع للخصم، خاصّة بالنظر إلى ما مرّ من المصنّف[1] من عدم الاختلاف النوعيّ بين الوجود الرابط والمستقلّ، وصيرورة الرابط مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه.

ثمّ للخصم أن يمنع حصول هيئة عينيّة للموضوع زائدة على نفس النسبة – على فرض قبول كون النسبة أمراً عينيّاً – ولو كانت حاصلة لا تنطبق عليها حدّ الكيف[2]، ولا ينافي ذلك لزوم النسبة لها، لأنّ هذا اللزوم لا يستلزم اندراجها تحت اللازم. وعلى هذا فيدور الامر بين

---

١ – راجع الفصل الثاني من المرحلة الثالثة.

٢ – راجع المقاومات: ص ١٤٨.

قبول النسبة كمفهوم جنسيّ بين أنواعها وجعلها هي المقولة وبين القول باعتباريّة النسبة و جميع ما يسمّى بالمقولات النسبيّة، والأقرب هو الأخير.

١٩١ــ قوله «البحث الثاني»

الغرض من هذا البحث بيان ثلاثة أمور: تعريف الإضافة، والفرق بينها و بين مطلق النسبة، والفرق بين المضاف الحقيقيّ والمشهوريّ. أمّا الأوّل فمن الواضح عدم إمكان تعريف الإضافة بالحدّ ــ بناء على كونها مقولة ــ لبساطة المقولة وعدم تركّبها من الجنس والفصل حتّى يؤخذا في حدّها. وقد ذكروا لها رسوماً[١] ووقع الكلام فيها بالنقض والإبرام، والإشكال بالدور وعدم كونها أعرف من المعرّف. وترى المصنّف ــ مدّظلّه العالي ــ بعد ماذكر لها من التعريف يقول: «ولعلّ المعقول من لفظ الإضافة مشفّعاً ببعض ماله من الأمثلة أعرف عندالعقل ممّا أوردناه من الرسم».

وأمّا الفرق بين الإضافة ومطلق النسبة فهو أنّ النسبة فيها متكرّرة بخلافها في سائر المقولات[٢]. وكان ينبغي له أن يعيد ههنا ماذكره في البحث السابق أنّ الإضافة ليست هي نفس النسبة المتكرّرة بل الهيئة الحاصلة منها. وأمّا الفرق بين المضاف الحقيقيّ والمشهوريّ فبأنّ المضاف الحقيقيّ هو نفس الإضافة أو مفهوم المضاف[٣]، ويقابله ذات الموضوع المعروض للإضافة أو الذات مع الإضافة، وهو المضاف المشهوريّ.

١٩٢ــ قوله «البحث الثالث»

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «هل الإضافة في نفسها موجودة في الأعيان أو أمر متصوّر في العقل، ويكون ككثير من الأحوال التي تلزم الأشياء إذا عُقلتْ بعد أن تحصل في العقل أمور لم تكن لها من خارج فتصير كلّية وذاتية وعرضيّة، ويكون جنس وفصل، ويكون محمول وموضوع وأشياء من هذا القبيل»[٤].

١ــ راجع المقالة الرابعة من قاطيغورياس الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٣١، وص ٤٠٤ــ ٤١٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣٠، والاسفار: ج ٤، ص ١٨٩ــ ١٩٢، وص ١٩٨ــ ٢٠٠.

٢ــ راجع التحصيل: ص ٤٠٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٦٦، والمقاومات: ص ١٤٣، والمطارحات: ص ٢٧٠ــ ٢٧٢، وص ٢٨٢، وشرح المنظومة: ص ١٩٢.

٣ــ راجع التحصيل: ص ٤١١، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٢٩، والأسفار: ج ٤، ص ١٨٨ وص ١٩٩، وراجع تعليقة صدرالمتألهين على الشفاء: ص ١٤٦.

٤ــ راجع الفصل الأخير من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

وقال الرازيّ: «من الناس من زعم أنّها غير موجودة في الأعيان بل هي من الاعتبارات الذهنيّة كالكلّية والجزئية واحتجّ عليه بأمور خمسة» ثمّ ذكر تلك الحجج وقال في آخر كلامه «وأمّا أدلّة النفاة فليست في غاية القوّة، ولنا فيها نظر»[١].

والظاهر من كيفيّة طرح المسألة في كلام الشيخ والرازيّ أنّ الإضافة هل هي من المعقولات الثانية المنطقيّة (كالكلّية والذاتية) أولا؟ والحقّ في الجواب هو النفي، ولا يحتاج ذلك إلى أزيد من التأمّل في المفاهيم الإضافيّة، حيث إنّها ناظرة إلى الخارج، و تنطبق على الأشياء العينيّة ويكون الاتّصاف بها في الأعيان. لكن هذا النفي لا يستلزم كونها من قبيل المفاهيم الماهويّة حتّى يبرّر عدّها من المقولات، لجواز كونها من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج، كمفاهيم الإمكان والوجوب والمهيّة والعرض وغيرها.

قال صدر المتألّهين: «واعلم أنّ كثيراً من الأشياء ماهي موجودة لا بوجود مستقلّ كمفهوم العرض ومهيّة الجنس والفصل البسيط، فإنّ أمثال هذه الأشياء لا توجد بوجودات مستقلّة. ومن هذا القبيل الإضافات والنسب —إلى أن قال— وهذا بخلاف الأمور الذهنيّة كقولنا الحيوان جنس، والإنسان نوع، فإنّ الجنسيّة والنوعيّة وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجيّة التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان. وبهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أنّ الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنيّة كالكلّية والجزئية»[٢].

وقال في موضع آخر: «ليس للإضافة وجود متقرّر كسائر الأعراض حتّى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالاً وتغيّراً في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقيّة، فإنّ تجدّدها وزوالها قد يكون بسبب تجدّد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر، فإنّ صيرورة أحد في المجلس ثانيَ الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة ورابع الأربعة وهكذا لا يوجب تغيّراً في ذاته ولا في صفاته المتصوّرة، فكذلك تغيّر الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيّراً لا في ذاته ولا في صفاته الكماليّة»[٣].

١— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣٥— ٤٣٩، وراجع تعليقة صدر المتألهين على الشفاء: ص ١٤٩— ١٥٣، وراجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٠— ٢٠٣.

٢— راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٠.

٣— راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٧.

وقال في موضع آخر: «ولا يذهب على أحد أنّ كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلّق الوجود بغيره لايوجب كونه من مقولة المضاف بالذات، لأنّ المتضايفين مفهومان ذهنيّان كلّيان يعقل كلٌّ منهما مع الآخر. وليس كذلك حال الوجودات العينيّة إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر، وإلاّ لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات، وليس كذلك»[١].

وقال أيضاً في الردّ على قول الرازيّ بكون العلم إضافة ما هذا لفظه: «فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لاتحصّل لها خارجاً وذهناً إلاّ بحسب تحصّل حقيقة الطرفين»[٢].

ومثلها كلمات أخرى له في مواضع متفرّقة من الأسفار[٣] وساير كتبه، ووصف الإضافة في بعض المواضع بالاعتباريّة وعدّها من المعقولات الثانية كما مثّل في شرح المنظومة للمعقول الثاني الفلسفيّ بالإضافة[٤].

والعجب من صدرالمتألّهين وأتباعه كيف جعلوا الإضافة من المقولات مع أمثال هذه التصريحات بكونها من قبيل مفهوم العرض وغيره من المفاهيم الاعتباريّة! ولعلّ المقولات كانت أعمّ عندهم من المعقولات الأُولى أعني المفاهيم الماهويّة، وكانت تشمل المعقولات غيرالمنطقيّة، كما ربما يؤيّده تقسيم المقولات إلى وجوديّة كالكم والكيف، و ذهنيّة كالنسب والإضافات[٥].

وكيف كان فالأشبه أنّ الإضافة ليست من المفاهيم الماهويّة والمعقولات الأُولى الفلسفيّة، بل هي من المفاهيم الاعتباريّة بمعنى المعقولات الثانية الفلسفيّة. ويؤيّد ذلك لحوقها للواجب تعالى وللمفارقات، وكذا لحوقها للاعتباريّات وللأُمور الذهنيّة بما أنّها ذهنيّة، كما أنّها قد تلاحظ بين الواجب والممكن، وبين الحقيقي والاعتباريّ، وبين الذهنيّ والخارجيّ، وبين الموجود والمعدوم بل بين المعدومين والممتنعين. ويؤيّده أيضاً تغيّرها بتغيّر الاعتبارات ككون الشيء ثانيَ الاثنين إذا لوحظ مع فرد آخر، وثالثَ الثلاثة إذا

١ــ راجع الأسفار: ج ٥، ص ٧٢.
٢ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٥٢.
٣ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٩١.
٤ــ راجع شرح المنظومة: ص ٣٥.
٥ــ راجع المعتبر: ج ٣، ص ١٩.

لوحظ مع آخرين، وهكذا. والقول بتنوّعها إلى نوعين: خارجيّ وذهنيّ، أوحقيقيّ و اعتباريّ، تكلّف ظاهر، اللّهم الاّ إن يراد تنوّعها باعتبار المتعلّقات.

١٩٣ــ قوله «البحث الرابع»

إذا كانت الإضافة حاصلة من نسبة متكرّرة بين شيئين، و كانت النسبة ممّا يقوم بطرفيها استدعى فعليّةُ النسبة فعليّةَ الطرفين، فلاتحصل الإضافة بالفعل لشيْ من طرفيها إلاّ بحصولها بالفعل، و إذا لوحظ وجودها بالقوّة استدعت وجود طرفيها بالقوّة، و إذا لوحظت في الذهن استدعت تحقّق طرفيها في الذهن.و هذا ممّا لاغبار عليه.

وقد استشكل على ذلك بأمرين: أحدهما تحقّق إضافة التقدّم والتأخّر بين أجزاء الزمان مع امتناع اجتماعها بالفعل. ولا يختصّ هذا الإشكال بأجزاء الزمان كما لايخفى. وثانيهما تحقّق إضافة العالميّة والمعلوميّة بين الإنسان العالم الموجود بالفعل و بين مالم يوجد بعدُ كالقيامة ــعلى ما مثّلوابه ــ. وقد يقرّر بالإضافة الحاصلة بين العلم والمعلوم الذي لمّا يتحقّق، كما في المباحث المشرقيّة والأسفار.

أمّا من قال باعتباريّة الإضافة فهو في فسحة من أمثال هذه الإشكالات، لأنّ ظرف العروض عنده هوالذهن، فيعتبر اجتماع الطرفين فيه وإن كانا غيرمجتمعين في الخارج.

و أمّا القائلون بعينيّة الإضافة فلهم أجوبة غير كافية، منها ماذكره الشيخ في الجواب عن الإشكال الأوّل بأنّها من قبيل الإضافات الذهنيّة[١]، وتبعه على ذلك غيره. ونقل الرازيّ كلاماً عن الشيخ و اعترض عليه[٢] وتبعه صدرالمتألّهين في الأسفار[٣]. ثمّ أشار إلى جواب[٤] ذكر حاصله في المتن، وفيه إشارة إلى مايمكن أن يقال بأنّ الجزئين المتقدّم والمتأخّر معانٍ في آن هوالحدّ المشترك بينهما بحيث يصحّ عدّه نهاية الجزء المتقدّم وبداية الجزء المتأخّر، وبهذه المعيّة الآنيّة يبرّر اجتماع وجوديهما المتضايفين. ودفعه بأنّ أجزاء الزمان ليست من الأمور الدفعيّة كالاتّصال والانفصال حتّى تكون لها معيّة في الآن. مضافاً إلى أنّ التقدّم والتأخر في أجزاء الزمان لايختصّ بالأجزاء المتّصلة المشتركة في حدّ واحد.

١ــ راجع الفصل الأخير من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألّهين: ص ١٥٢، و راجع التحصيل: ص ٤١٠، والمقاومات: ص ١٤٢.

٢ــ راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٣١.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٩٣.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٠٢.

و أمّا ماصحّ عنده من الجواب فهو أنّ معيّة أجزاء الزمان إنّما هي باتّصالها في الوجود الوحدانيّ التدريجيّ، ولاينافي هذه المعيّة كونها غيرقابلة للاجتماع بالذات، كمالاينافي وحدة العدد كونه عين الكثرة.

و أنت خبير بأنّ الزمان بما أنّه موجود واحد ليس له أجزاء بالفعل، فلايتّصف في هذا اللحاظ بالتقدّم والتأخّر. و إنّما يتّصف بهما بماله من الأجزاء الموجودة بالقوّة. ففرض التقدّم والتأخّر فيه يساوق فرض تحقّق الأجزاء المتكثّرة بماهي متكثّرة. فلايفيد وحدة أجزاء الزمان لدفع هذا الإشكال. كما أنّ العدد الخاصّ بما أنّه موجود ليس إلاّ أمراً واحداً لاكثرة فيه.

و يمكن أن يفسّر كلام صدرالمتألّهين هذا باجتماع أجزاء الزمان في وعاء الدهر— كماصرّح به في تعليقته على الشفاء[1]—. و يلاحظ عليه أنّ الدهر ليس وعاء المتدرّجات بما أنّها متدرّجات، فتبصّر.

و أمّا جواب الشيخ فإن أراد أنّ أجزاء الزمان تتّصف بالتقدّم والتأخّر في وعاء الذهن بحيث يكون الذهن ظرف هذا الاتّصاف فهو واضح الفساد، و إن أراد أنّ الذهن هوظرف العروض فقط كان حقّاً لكنّه لايختصّ بالإضافة الحاصلة بين أجزاء الزمان، بل يجري في سائر الإضافات أيضاً، و يؤول إلى ماذكرنا من أنّ الإضافة من المعقولات الثانية الفلسفيّة.

أمّا الإشكال الثاني فلم يتعرّض له الشيخ في الشفاء، إلاّ أنّه صرّح في موارد بأنّ المتضايفين متكافئان في اللزوم لافي الوجود،و بتحقّق التضايف بين موجود و معدوم[2]. وقال الرازيّ: «وأمّا العلم المتعلّق بأنّ القيامة ستكون فهوعلم بحكم من أحكام القيامة و هو صفة أنّها ستكون، فهذه الصفة حاضرة في الذهن، و حضورها في الذهن لايكون إلاّ حال كونها معدومة في الأعيان، فإذاً المعلوم حاضر مع العلم»[3].

و يرد على ظاهر كلامه أنّ الصفة لا تتحقّق قبل الموصوف، ولافي ظرف غيرظرف تحقّقه.

وقال صدرالمتألّهين: «المعلوم بالحقيقة هوالصورة الحاضرة عندالعقل، والإضافة بالحقيقة بين العلم و مهيّة المعلوم، والمعلوم من القيامة أنّها ستكون لاعين وجود القيامة». ثمّ قال: «و يرد عليه شكّان: أحدهما أنّ العلم من الموجودات الخارجيّة و لهذا عدّ

١—راجع تعليقة صدرالمتألّهين على الشفاء: ص ١٥٣.

٢—راجع التعليقات: ص ٧٦ وص ٩١، وص ٩٥.

٣—راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٣٢.

من الكيفيات النفسانيّة... وليس مهيّة المعلوم بماهي مهيّة معلومة من الموجودات العينيّة. والثاني أنّ العلم في الحقيقة نفس وجود مهيّة المعلوم عند العاقل، وليس بين الوجود والمهيّة تغاير حتّى يقع بينهما إضافة العلم والمعلوم» وأجاب عن الأوّل بأنّ الإضافة بين العلم والمعلوم إنّما هي من حيث كونه حكاية عن مهيّة المعلوم، وبهذا اللحاظ يكون كلاهما ذهنيّين. وعن الثاني بأنّ الإضافة بين العلم والمعلوم بالذات أمر اعتباريّ،حاصلة بين أمرين متغايرين بالاعتبار متّحدين بالذات[١].

وهذاالجواب على التقرير الثاني —أعني فرض الإضافة بين العلم والمعلوم— ظاهر، وأمّا على التقرير الأوّل —أعني فرض الإضافة بين ذات العالم وذات المعلوم فيمكن تتميمه بأنّ الإضافة بينهما تكون بالعرض، فالإنسان إنّما يكون طرف الإضافة للقيامة بما أنّه عالم، كما أنّ القيامة إنّما تكون طرفاً لها بما أنّها معلومة، والعالم والمعلوم عنوانان عرضيّان، فالإضافة تكون في الحقيقة بين العلم والمعلوم بالذات. لكن بعد ذلك كلّه يبقى السؤال عن الإضافة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، حيث إنّ الأوّل حاكٍ عن الثاني فهما متضايفان رغم أنّهما غير مجتمعين في الوجود. فلامناص إلاّ بالمصير إلى أنّ عروض الإضافة إنّما هو في الذهن وأنّ الاتّصاف بها خارجيّ فقط على ماهوشأن جميع المعقولات الثانية الفلسفيّة.

١ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٩٤.

الفصل السابع عشر

١٩٤ــ قوله «الأين هيئة حاصلة...[1]»

هذا نظير ماذكره في الإضافة، وقدمرّ الكلام فيه، وسيعيده في البحث الثاني، وسيأتي منه التشكيك في كون الأين مقولة مستقلّة[2].

١٩٥ــ قوله «المكان بماله من الصفات المعروفة عندنا بديهيّ الثبوت»

لكن هذا الثبوت البديهيّ أعمُّ من كونه ثبوتاً للمهيّة أو ثبوتاً لوصف عقليّ ليس بإزائه شئ منحاز.

١٩٦ــ قوله «والرابع أنّه السطح الباطن»

والفرق بنيه وبين القول الثالث يظهر في أنّ الرأس مثلاً يصحّ اعتباره على القول الثالث مكاناً للعمامة، بخلافه على القول الرابع حيث يلزم عليه اعتبار العمامة مكاناً للرأس. ويرد عليها جميعاً أنّ نفس السطح بما أنّه سطح يكون من مقولة الكم، ووصف المماسّة يكون من مقولة الإضافة، والحاصل من مجموع المقولتين ليس مهيّة واحدة مستقلّة، بل هو مفهوم

١ــ راجع الفصل الخامس إلى التاسع من المقالة الثانية من طبيعيّات الشفاء: ص ٤٩ــ ٦٨، والنجاة: ص ١١٨ــ ١٢٤، والمعتبر: ج ٢، ص ٤٠ــ٦٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٢١٧ــ ٢٥٧، والاسفار: ج ٤، ص ٣٩، وص ٢١٧، والتحصيل: ص ٣٥٨، وص ٣٧٨، وص ٤١٣، والمقاومات: ص ١٤٤، والمطارحات: ص ٢٧٣ وص ٢٨١، والتعليقات: ص ٩٥، و٧٦.

٢ــ راجع الفصل السابع من المرحلة التاسعة من المتن.

اعتباريّ. كما أنّ عروض الإضافة للسطح لا يجعله نوعاً خاصّاً منه حتّى يعدّ المكان نوعاً من الكم. فحاصل هذين التعريفين يرجع إلى إنكار كون المكان مهيّة عينيّة. أضف إلى ذلك أنّ الإضافة أمر اعتباريّ كما حقّقناه.

١٩٧ــ قوله «فيكون بُعداً جوهريّاً مجرّداً»

هذا هو القول المنسوب إلى أفلاطون، ومن المحتمل وقوع خطأ في تفسير كلامه، فلعلّه أراد بكون المكان بُعداً مجرّداً أنّه حجم الجسم المتمكّن بصرف النظر عن كونه عارضاً للجسم الطبيعيّ متّحداً به، فرجعه إلى جعل الجسم التعليميّ مكاناً للجسم الطبيعيّ، و يكون المراد بالتجريد هنا قصر النظر على الحجم لا مفارقة المادّة التي هي من أوصاف الجواهر المجرّدة العقليّة. و كيف كان فمن الغريب اعتبار موجود مجرّد عن المادّة مكاناً للماديّات، مع أنّ نسبة المجرّد إلى جميع الماديّات على السواء، ويلزم عليه كون المكان عاقلاً لذاته، و كونه أشدّ وجوداً من المتمكّنات، إلى غير ذلك قال في القبسات (ص ١٦٤) «إن البُعد المفطور المكانيّ المجرّد قد أبطله أفلاطن بالبراهين والشريك الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء وشارحا الاشارات إمام المتشكّكين وخاتم المحققين نقلا عنه. ثمّ ينسب فريق من هؤلاء المختلقين إثباته إليه».

ونقول: الأشبه أن يقال إنّ المكان هو حجم الجسم بصرف النظر عن نفس الجسم، فإذا قصرنا النظر على حجم العالم الجسمانيّ ــ أو إن شئت فقل: على بُعده وامتداده ــ كان ذلك مكاناً للعالم، ووقوع كلّ جسم خاصّ في جزء من ذلك الحجم يعيّن مكانه و يبرّر الإشارة الحسيّة إليه. فكان كلّ جسم خاصّ هو جزء من حجم العالم إذا أُخذ الحجم بعين الاعتبار مجرّداً عن الاجسام المتمكّنة.

ثمّ إنّه يشكل الجمع بين قبوله الإشارة الحسّية وبين جعله أمراً غير متناه وغير ذي وضع[١]، كما أنّه يلزم على القول بكونه غير متناه، وجود الخلاء وراء المحدّد، و هو لا يوافق أصولهم.

١٩٨ــ قوله «فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقولة الوضع»

ولكلامهم تأويل آخر، وهو كونه من المفاهيم الاعتباريّة المتعلّقة بالأعيان.

١ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٣٩ و ٤٣ و ٥٧.

الفصل الثامن عشر

١٩٩ــ قوله «والفرق بين الأين والمتى»

قال في الأسفار: «هكذا قيل وليس بسديد ــ إلى أن قال ــ فكذلك لكلّ حادث متى يخصّه ولا تكون مشتركة بينه وبين غيره»[1].

٢٠٠ــ قوله «ومنها ماهي آنيّة الوجود»

وعلى هذا فينبغي تعميم تعريف المتى بأن يقال: «هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبته إلى الزمان أو الآن» كما في التحصيل (ص ٤١٤)، لكن ليُعْلَم أنّ الأمور الآنيّة ليس لها وجود منحاز، كما أنّ نفس الآن كذلك.

١ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢١٩، وراجع الفصل العاشر الى الثالث عشر من المقالة الثانية من الفن الاول من طبيعيات الشفاء: ص ٦٨ــ ٨١، والنجاة: ص ١١٥، والتحصيل: ص ٣٦٠، وص ٤٢٢، وص ٤٥٣، وص ٤٦٤، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٤٢ــ ٦٧٨، والاسفار: ج ٣، ص ١١٥ــ ١٨١، والمطارحات: ص ٢٧٩، والمعتبر: ج ٢، ص ٦٩ــ ٨٠، وج ٣، ص ٣٥.

الفصل التاسع عشر

٢٠١ــ قوله «الوضع هوالهيئة الحاصلة...»

قال الشيخ في التعليقات: «الوضع هونسبة أجزاء جملة الشئ بعضها إلى بعض، مأخوذةً مع نسبتها إلى الجهات الخارجة عنها: كانت تلك الجهات حاوية أومحويّة»[١].

وقال تلميذه في التحصيل: «وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان، مثل القيام والقعود. وبالجملة هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة إلى حاويه ومحويّه. وبعبارة أخرى: الوضع هيئة كون الشئ ذانسبة لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة. وتلك النسبة للأجزاء إضافة، و وضع للكلّ»[٢]. وقال في موضع آخر: «هو كون الشئ ذانسبة لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة»[٣].

وقال شيخ الإشراق: «هو كون الجسم بحيث يكون لبعض أجزائه إلى بعض نسبة مختلفة بالجهات»[٤]. وقال في موضع آخر: «هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة، كالقيام والقعود»[٥]. ومثله في الأسفار[٦].

١ــ راجع التعليقات: ص ٤٣.

٢ــ راجع التحصيل: ص ٣٣ــ ٣٤.

٣ــ راجع التحصيل: ص ٤١٥.

٤ــ راجع المقاومات: ص ١٤٤.

٥ــ راجع المطارحات: ص ٢٧٥.

٦ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٠.

وقال الرازيّ: «هو هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، نسبةً تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف، مثل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح»[1].

وليس في شيء من هذه التعاريف ذكر من نسبة مجموع الأجزاء بما أنّها كلٌّ واحدٌ إلى الخارج، وأمّا ماذكر في التحصيل من أنّ تلك النسبة للأجزاء إضافة، وللكلّ وضع، فالمرادبه أنّ الهيئة الحاصلة للكلّ من نسبة بعض أجزائه إلى بعض هي الوضع. وكذاالمراد من النسبة إلى الحاوي والمحويّ هوالنسبة بين كلّ واحد من الأجزاء وبين الحاوي والمحويّ، لانسبة الكلّ إليها. فإنّ الوضع يتغيّر بتغيّر نسبة كلّ واحد من الأجزاء إلى الخارج ولايتوقف على تغيّر نسبة المجموع إليه. وليس يتعيّن اعتبار النسبة إلى الحاوي في كلّ وضع، فإنّ الفلك الأقصى لايوجد وراءه خلأ ولاملأ —حسب مازعموا— فليس لأجزائه المفروضة نسبة إلى الحاوي، بل إلى المحويّ فقط، بل ليس يلزم اعتبار النسبة إلى المحويّ أيضاً، لصحّة اعتبار الوضع للفلك بما يحتوي عليه —أي لكلّ العالم الجسمانيّ— مع أنّه لاحاوي ولامحويّ له.

قال في حاشية شرح المنظومة ما حاصله أنّ اعتبار نسبة الأجزاء إلى الخارج ضروريٌّ، وإلاّ لم يكن فرق بين القيام والانتكاس، لانحفاظ نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض في الصورتين[2]. ويلاحظ عليه أنّ النسبة تتغيّر بتغيّر جهة الأجزاء، فتبصّر.

٢٠٢— قوله «وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوّة»

قال في التحصيل: «والوضع قديكون بالقوّة مثل ما يقال إنّ الدائرة التي حول قطب الرحى أصغر من طوقها. وذلك لأنّ الدائرة التي حول القطب غير موجودة بالفعل حتّى تكون قريبة بالقطب أوبعيدة منه»[3].

٢٠٣— قوله «وأمّا الشدّة...»

ذكر في الأسفار إشكالاً في الجمع بين قبول الاستقامة والانحناء للشدّة والضعف —كما

١—راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٥٥.

٢— راجع شرح المنظومة: ص ١٣٩.

٣—راجع التحصيل: ص ٤١٥، وراجع المقاومات: ص ١٤٥، والمطارحات: ص ٢٧٦، والأسفار: ج ٤، ص ٢٢٢.

قالوا ههنا — وبين ماذكروا في باب الكم أنّ الاستدارة والتحديب لايقبل الاشتداد والتضعّف. ودفعه بأنّ الكم إذا كان مجرّداً عن المادّة لايقبل الاشتداد أوالضعف، إذ لامادّة هناك حتى يقبل التبدّل، بخلاف الكم الواقع في مادّة مخصوصة. وقال في آخر كلامه: «فالانحناء الطبيعيّ يقبل الأشدّ دون التعليميّ، وهذا من مقولة الوضع دون ذلك فاعلم هذا، فإنّه شيء يغفل عنه الأكثرون»[1].

والظاهر أنّ مراده بالكم المجرّد ههنا هوالذي لوحظ مستقلاً عن المادّة لاالمجرّد في الواقع، ولذا فرّع عليه أنّ التعليميّ لايقبل الأشدّ. وإذا كان هذا هوالمراد فيرد عليه أنّ تجريد الكم عن المادّة اعتباراً لاينافي حلوله فيها واقعاً. ولو كان المراد المجرّد الواقعيّ لم يرد عليه هذا الإشكال لكنّه لم يستقم التفريع والمقابلة بين الطبيعيّ والتعليميّ. مضافاً إلى أنّ الفلاسفة لم يفرّقوا بين الكم المثاليّ والطبيعيّ، مع أنّ المشّائين غيرقائلين بالمثال أصلاً.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بوجه آخر، وهوأنّ الكم بما أنّه كم لايقبل الاشتداد والتضعّف، وإنّما يقبل الزيادة والنقصان، لكن بما أنّ له كيفيّات خاصّة يشتدّ ويتضعّف، فهما في الواقع وصفان للكيفيّة.

٢٠٤ — قوله «بحيث يقال أين هومن الجهات»[2]

لايخفى أنّ المراد بـ «أين» ههنا ليس هومقولة الأين، بل المراد به الجهة.

---

١ — راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٣.

٢ — راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٢.

الفصل العشرون

٢٠٥ — قوله «والحقّ أنّ الملك...»

اختلفوا في مفاد اللام في قولنا «القوى للنفس» و «الفرس لزيد» أنّه من أيّ المقولات: فقيل: إنّه من مقولة الجدة التي يعبّر عنها بالملك وبمقولة «له»؛ وقال صدر المتألهين: إنّه من مقولة المضاف[1]؛ وقال بعضهم إنّه جدة اعتباريّة؛ وقال الأُستاذ بخروجه عن المقولات مع الفرق بين المثالين، فإنّ الأوّل تعبير عن حيثيّة وجوديّة هي قيام وجود شيء بشيء، والآخر مفهوم اعتباريٌّ من القسم الرابع من الاعتباريّات التي ذكرناها تحت الرقم (١٠) والحقّ أنّ أصل الجدة أيضاً مفهوم اعتباريّ، ونقل عن الشيخ التشكيك في كونها من المقولات الحقيقيّة.

---

١ — راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٣.

الفصل الحادي والعشرون

٢٠٦ــ قوله «من جملة ماله من الحركة»

قال في الأسفار: «وأمّا الحالة التي تقع للفاعل المتجدّد عندانقطاع تحريكه، وللمنفعل عند انقطاع تحرّكه، كالقطع في نهاية الحركة، واحتراق الثوب بعد استقراره، فهل تكونان من هذين البابين أم لا؟ فنقول: هما من حيث تخصيصهما بأنّهما في نهاية الحركتين يصحّ عدّهما من هاتين المقولتين، وكذا الحال في جميع مايقع في حدودالحركة وأطرافها الدفعيّة. و إذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين»[١]. ولايخفى أنّ اعتبارشيْ دفعيّ من المقولة المتقوّمه بالتدرّج كيفما فرض لايخلومن مسامحة كاعتبار الآنيّات من الزمانيّات.

٢٠٧ــ قوله «وأمّا الإشكال في وجودالمقولتين...»

هذاالإشكال هوالذي أورده الرازيّ[٢] ونقله في الأسفار[٣]. وحاصل الجواب أنّ التأثيرو التأثّر موجودان في الخارج بنفس وجودالمؤثّر والمتأثّر لابوجودين منحازين. ومآله إلى كونهما من المعقولات الثانية دون المقولات الماهويّة. فالحقّ أنّ هاتين المقولتين تعبيران عن نحومن العلّيّة والمعلولية مما يختص بالماديّات ويتم بالحركة. ودعوى حصول هيئة حقيقية للفاعل والمنفعل غيرمسموعة.

١ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٤.

٢ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٥٦ــ٤٥٨.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ٢٢٥ــ٢٢٨.

[illegible]

«[illegible] — ٢٠٠٢

[illegible]

«[illegible] — ٧٠٠٢

[illegible]

١— [illegible] ٤٢٢.

٢— [illegible] ٨٥٤—٨٥٤.

٦— [illegible] ٤٢٢—٤٢٢.

المرحلة السابعة

الفصل الأوّل

٢٠٨ — قوله «ينقسم الموجود إلى الواحد والكثير»

قد تعرّض الشيخ للبحث عن الوحدة والكثرة في باب المقولات عندالكلام على الكم المنفصل[١]، وحيث إنّ الواحد عندهم ليس من العدد يكون البحث عن الواحد هناك من باب الاستطراد. وقد تعرّض له في الأسفار في مرحلة مستقلّة بعدالبحث عن الماهيّة وقبل المقولات، وعكس الأستاذ —مدظلّه— فأخّره عن مبحث المقولات.

ثمّ إنّ المحقّقين اتّفقوا على أنّ مفهومي الوحدة والكثرة بديهيّان غنيّان عن الاكتساب، لكنّ الشيخ ذكر أنّ الكثرة أعرف عندالخيال والوحدة أعرف عندالعقل[٢]، وتبعه على ذلك آخرون[٣]، وبذلك يستصحّ أخذ مفهوم الانقسام الذي هوخاصّة العدد بل هونفسه —على حدّ تعبيرهم— في تعريف الوحدة، فيقال «الواحد هوالذي لاينقسم من حيث إنّه لاينقسم» وأمّا التقييد بالحيثيّة فلأجل أن يندرج في التعريف ما يكون في نفسه منقسماً لكن له حيثيّة غيرقابلة للقسمة، فيتّصف باعتبار تلك الحيثيّة بالوحدة.

وبعد قبول أنّها لا تكون مندرجة تحت المقولات يقع التساؤل حولها من أيّ المفاهيم هي؟ ويمكن الإجابة عليه بأنّ الوحدة عرض مستقلّ غيرداخل في شيء من المقولات العرضيّة، فإنّهم صرّحوا بعدم انحصار المهيّات في المقولات، واختصاص المقولات بالمهيّات

١— راجع الفصل الثاني من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

٢—راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

٣—راجع التحصيل: ص ٣٦٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٨٤، والشوارق: المسألة السابعة: من الفصل الثاني، ص ١٧٠.

المركّبة من الأجناس والفصول، وقد صرّح الشيخ وبهمنيار والرازيّ[١] وغيرهم بعرضيّتها. لكن يشكل ذلك في حمل الواحد على الواجب تعالى، لتعاليه عن عروض الأعراض و اختصاصها بالمهيّات الجوهريّة. وقد سبق من الأُستاذ —مدّظلّه— أنّ كلّ مفهوم يحمل على أكثر من مقولة واحدة أو يعمّ الواجب والممكن فإنّه ليس بمفهوم ماهويّ[٢]، فلاسبيل إلاّ إلى القول بكونها من المفاهيم المنتزعة عن الوجود، فيكون من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة كما صرّح به المحقّق الطوسيّ —قدّس سرّه[٣]— و يكون الكثرة المقابلة لها أيضاً كذلك[٤]؛ و قدأشرنا سابقاً إلى أنّ العدد ليس مفهوماً ماهويّاً، فراجع الرقم (١٦٠) وعلى ذلك فلاوجه لإصرار صدرالمتألّهين ومن تبعه على نفي كونها من ثواني المعقولات[٥]. اللّهمّ إلاّ أن يراد أنّها لا تكون من المعقولات الثانية المنطقيّة ممايكون الاتّصاف بها أيضاً في الذهن، فافهم.

لكن لكلامه تأويل آخر وهو أنّ مفهوم الوحدة كمفاهيم الوجود والوجوب والإمكان و إن كان يعدّمن المعقولات الثانية الفلسفيّة بماهومفهوم إلاّ أنّ مصداقه نفس حقيقة الوجود العينيّة، فالمراد بكون الوحدة من الحقايق الخارجيّة أنّ مصداقها هوحقيقة الوجود الخارجيّة.

ويلاحظ عليه أنّ المفهوم الذي يشار به إلى الحقايق العينيّة بما أنّها حقايق عينيّة هو مفهوم الوجود، فلنا أن نجعله مرآة لها بلا تعمّل و اعتبار خاصّ، و هذا هوالمبرّر للبحث عن حقيقة الوجود و أصالتها. و هذا بخلاف مفهوم الوحدة و ماضاهاه ممّا يحتاج إلى تعمّل ذهنيّ خاصّ، كلحاظ كون الموجود غيرقابل للانقسام، فلايصحّ جعله مرآة للحقيقة العينيّة بما أنّها حقيقة عينيّة لاغير. و أمّا كون الحقيقة العينيّة مصداقاً لمفهوم خاصّ كيفما اتّفق فلايوجب وجود حقيقة عينيّة بإزاء ذلك المفهوم بما أنّه ذلك المفهوم، فتبصّر.

٢٠٩ — قوله «قالوا: إنّ الوحدة تساوق الوجود»

صرّح به في التجريد[٦]، وقال صدرالمتألّهين: «اعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود يدورمعه

---

١ — راجع الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٣٦٦، والمطارحات: ص ٢٤٦. والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٨٦ و ٨٧، وتعليقة صدر المتألهين على الشفاء: ص ٩٤—١٠٠.

٢ — راجع الفصل الأوّل من المرحلة السادسة من المتن.

٣ — راجع المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٧١.

٤ — راجع المطارحات: ص ٣٥٨، وحكمة الاشراق: ص ٦٨.

٥ — راجع الأسفار: ج ٢، ص ٨٨.

٦ — راجع المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٩.

حيثما دار، إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكلّ مايقال عليه إنّه موجود يقال عليه إنّه واحد»[١].

ويلاحظ عليه أنّ الوحدة تحمل على المفاهيم والماهيّات بصرف النظر عن وجوداتها كالوحدة النوعيّة والجنسيّة، فلايكون الوجود والوحدة متساويين في الصدق. اللّهمّ إلاّ أن يراد إمكان حمل الوجود عليها ولو كان باعتبار وجودها في الذهن، فافهم.

وقد أورد عليه أيضاً بالنقض بالموجود الكثير حيث يصدق عليه الوجود دون الوحدة. وقد أجاب عنه في الأسفار بما حاصله أنّ الوحدة كالوجود على أنحاء شتّى، وكلّ وحدة خاصّة يقابلها كثرة خاصّة، والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة، كما أنّ الوجود المطلق يقابله العدم المطلق. لكنّ العدم المطلق لاخبر عنه فكذلك الكثرة المطلقة لاوجود لها، إذ كلّ موجود فله وحدة ولو بالاعتبار[٢].

وحاصل ما أفاده الأستاذ —مدظلّه— أنّ تقسيم الموجود إلى الواحد والكثير يحصل بقياس الموجودات بعضها إلى بعض، كما أنّ تقسيم الموجود إلى الخارجيّ والذهنيّ وإلى ما بالفعل وما بالقوّة أيضاً كذلك. وبعبارة أخرى: كلّ موجود من حيث هوموجود فهو واحد، وهذا هو الوحدة العامّة كالخارجيّة والفعليّة العامّتين الشاملتين لجميع الموجودات. ثمّ إذا قايسنا هذه الموجودات المتّصفة بالوحدة بعضها إلى بعض وجدنا بعضها متّصفاً بالانقسام كالأعداد دون بعضها الآخر كالواحد، فإذا أخذنا هذا الاختلاف بعين الاعتبار صحّ تقسيم الموجود إلى الواحد والكثير، وهاتان الوحدة والكثرة هما الوحدة الخاصّة والكثرة الخاصّة.

ويلاحظ عليه أنّ مايكون بالذات واجداً للانقسام بالفعل —على مازعموا— هوالعدد، وقد حقّقنا أنّه أمر اعتباريّ لاوجود حقيقيّاً له، وأمّا المعدودات فليس لمجموعها وجود ولاوحدة، وأمّا كلّ واحد منها فله وجود ووحدة إلاّ أنّه لايتّصف بالكثرة. وأمّا الوحدات غيرالحقيقيّة فسيأتي أنّها مجازيّة لايصحّ عدّالبحث عنها بحثاً فلسفيّاً. فتقسيم الموجود إلى الواحد والكثير لايرجع إلى محصّل. نعم، يصحّ تقسيم الموجود إلى مالايوجد له إلاّ مصداق واحد كالواجب تعالى وكالعقول على القول بانحصار كلّ نوع منها في فرد، وإلى ما يوجد له مصاديق كثيرة كالنفوس والمادّيات. وكثرة الموجودات وإن كانت ملازمة لضعف

١—راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩١.

٢—راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩١.

وجودها، لكن ليس معنى ذلك التشكّك بين الواحد والكثير، فليس الإنسان الواحد بأشدّ وجوداً من الناس الكثيرين حتى بالتشكيك العامّيّ.

ثمّ إن الاستاذ ـ مدظلّه ـ أضاف في آخر كلامه كما في تعليقته على الأسفار[1] أنّ السّر في انقسام الموجود إلى قسمين مع صدق أحدهما على مطلق الموجود أنّ الوجود حقيقة مشكّكة، فللحقيقة في نفسها أوصاف كالوحدة والخارجيّة والفعليّة، وللمراتب المختلفة أوصاف تحصل من مقايسة بعضها إلى بعض.

وقد أشرنا سابقاً إلى ما في إرجاع هذه الاختلافات إلى التشكيك من الشكّ، فليس ملاك كلّ تقسيم للموجود هو اختلاف المراتب، وليس كلّ تشكيك مستلزماً لتقسيم يكون أحد القسمين فيه صادقاً على مطلق الموجود، كما أنّ العلّة أشدّ وجوداً من معلولها مع أنّ العلّية ليست صفة عامّة لجميع الموجودات.

١ـ راجع الأسفار ج ٢، ص ٩٠.

الفصل الثاني

٢١٠ــ قوله «الواحد إمّا حقيقيّ وإمّا غيرحقيقيّ»

الواحد غيرالحقيقيّ ليس واحداً حقيقةً، فلايكون تقسيم الواحد إلى الحقيقيّ و غيرالحقيقيّ تقسيماً حقيقيّاً، فلايفيد إلاّ بيان المصطلحات.

٢١١ــ قوله «إمّا ذات هي عين الوحدة»

إذا كانت الوحدة منتزعة من نفس الوجود كان كلّ وجود عين الواحد مصداقاً. فالأولى تعريف الوحدة الحقّة بما يمتنع فرض ثان لها، وتنحصر في الواجب تعالى.

٢١٢ــ قوله «والأوّل إمّا نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام»

لواعتبر الوحدة كمهيّة حقيقيّة كما يعتبرون العدد كذلك كان لهذه القسمة وجه، لكن قد عرفت أنّ الوحدة والكثرة مفهومان انتزاعيّان من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة، و ليس بإزاء شيء منهما مهيّة متحقّقة في الخارج.

٢١٣ــ قوله «إمّا وضعيّ كالنقطة الواحدة»

يعني بالوضعيّ مايقبل الإشارة الحسيّة، لكن النقطة لاوجود حقيقيّاً لها وإنّما هي طرف الخطّ، والطرف أمر عدميّ.

والأولى في بيان أقسام الوحدة أن يقال:

الوحدة إمّا أن تكون صفة للوجود أو لغيره. أمّا الوحدة التي هي صفة للوجود فإمّا أن تكون صفة لوجود يمتنع فرض ثان له كالواجب تعالى وتسمّى وحدةً حقّةً، وإمّا أن تكون صفة لما

يمكن فرض ثان له وتسمّى وحدة عدديّة. والواحد بالعدد إمّا أن يمتنع انقسامه بحيث لايمكن تبدّله إلى الكثير كالمجرّدات وإمّا أن لايمتنع بل يمكن تبدّله إلى الكثير كما في المادّيات وتسمّى وحدةً اتّصاليّة.

وأمّا الوحدة في غير الوجود فإمّا أن تكون صفة لمفهوم ذهنيّ غير ماهويّ كوحدة مفهوم الوجود ومفهوم المهيّة، وامّا أن تكون صفة لماهيّة يعتبر لها وجود في الخارج، فإن كانت المهيّة تامّة سمّيت وحدةً نوعيّة وإلاّ سمّيت وحدة جنسيّة. وأمّا الوحدة الفصليّة فهي ملازمة للوحدة النوعيّة ولذلك لايعتبرونها قسماً برأسها.

ثمّ إنّهم ذكروا أقساماً أخرى للوحدة كالوحدة الصناعيّة وغيرها من الوحدات الاعتباريّة ولايصحّ عدّ البحث عنها بحثاً فلسفيّاً.

٢١٤ــ قوله «كالوجود المنبسط»

الوجود المنبسط في الأصل اصطلاح عرفانيّ، ويمكن تطبيقه بحسب النظر الفلسفيّ على الصادر الأوّل، حيث إنّه ببساطته واجد لكمالات مادونه. وأمّا تفسيره بحيث لايقبل هذا التطبيق فغير مقبول بحسب هذا النظر.

الفصل الثالث

٢١٥ــ قوله «من عوارض الوحدة الهوهويّة»

قال شيخ الإشراق: «ومن لواحق الواحد الهوهو، و هو أن يكون ذات واحدة لها اعتباران يشار إليها أنّ صاحب هذا الاعتبار بعينه ذو ذلك، كقولهم هذا القائم هو الطويل»[١]. وقال في موضع آخر: «ومن لواحق الوحدة الهوهو، ومن لواحق الكثرة الغيرية»[٢].

و اعتبار الهوهويّة من عوارض الوحدة إنّما هو بالنظر إلى أنّها لا تتحقّق إلاّ إذا لوحظ جهة وحدة بين شيئين، بخلاف الغيريّة التي يوصف بها الكثير بالنظر إلى عدم لحاظ الوحدة بين آحاده. والذي يعتبر في مطلق الحمل هو أعمُّ من الوحدة والاتّحاد، فإنّ في أقسام الحمل ما لا اختلاف فيه بين الموضوع والمحمول إلاّ بحسب الفرض أو اللفظ أو بحسب الوجود الذهنيّ الذي لا يلاحظ فيه كما في الحمل الأوّليّ مثل «الإنسان إنسان» والاتّحاد لا يكون إلاّ بين شيئين.

و من جانب آخر فإنّ الوحدة والاتّحاد لا يساوقان الحمل، لأنّ الحمل يختصّ بالقضيّة بخلافهما، اللّهمّ إلاّ أنّ يعمّم إلى الوجود العينيّ، فليتأمّل.

ثمّ إنّ الهوهويّة المعتبرة في الحمل كما أنّها تحتاج إلى جهة وحدة بين الموضوع والمحمول كذلك تحتاج إلى جهة كثرة بينهما يبرّر جعلهما موضوعاً و محمولاً. فإمّا أن يكون الوحدة حقيقيّة دون الكثرة كما في حمل مفهوم على نفسه أو حمل وجود على نفسه ــ إذا كان له فرض

١ــ راجع التلويحات: ص ٢٧.

٢ــ راجع المطارحات: ص ٣١١، وراجع الفصل الأوّل من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء.

صحيح — وإمّا أن يكون بالعكس كحمل القائم على الطويل.

وأمّا الوجود العينيّ فقدمرّ أنّ كلّ موجود بما أنّه موجود فهو واحد، فلايعقل الاتّحاد في وجود واحد إلّا باعتبار اختلاف مفهومين محمولين عليه، حيث يكون الاتّحاد حقيقةً بين المفهومين، ويكون وصف الوجود هوالوحدة دون الاتّحاد. وأمّا الاتّحاد بين وجودين فقد حصروه في موجودين يكون أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل كاتّحاد الهيولى بالصورة، وربما صرّحوا بامتناع الاتّحاد بين موجودين بالفعل. لكن يلزمهم القول بأنّ وجود الصورة الجسميّة وغيرها في الحيوان والإنسان إنّما هو بالقوّة، وأنّ البدن بماله من الصورة الجسميّة والطبيعيّة غير موجود بالفعل في الإنسان الحيّ، وإنّما يصير موجوداً بالفعل بعد مفارقة النفس!!

والحقّ أنّ الاتّحاد بين وجودين يكون على أنحاء شتّى: **أحدها** أن يكون وجود واحد ذاشؤون مختلفة عَرَضاً، فيكون كلّ شأن منه متّحداً مع آخر، كما أنّه متّحد بنفس المتشأّن. و**ثانيها** أن يكون الوجود ذا مراتب طوليّة مشكّكة بالتشكيك الخاصّيّ ممّالا استقلال فيه للمرتبة الدانية دون المرتبة العالية، فيكون كلّ مرتبة منهامتّحداًمع أخرى. و**ثالثها** أن يكون أحد وجودين اثنين متعلّقاً بالآخر ناعتاً له، سواء كان أحدهما عرضاً والآخر جوهراً، أو يكونا كلاهما جوهرين كالنفس والبدن وقديكون بينهما تشكيك عامّيّ. ولا برهان على الحصر في ماذكر.

وأمّا الحمل بين وجودين وبين مراتب وجود واحد وبين شؤونه العرَضيّة فهومن قبيل حمل «ذي هو» على ماسيأتي بيانه. وحمل الحقيقة والرقيقة أيضاً من هذا القبيل، لأنّه في الواقع حمل بعض مراتب الوجود المشكّك بالتشكيك الخاصّيّ على بعض، وليس شيء من مراتب الوجود عين أُخرى، بل المرتبة العالية مقوّمة للمرتبة الدانية، والدانية متقوّمة بها، والعالية واجدة لكمال الدانية والدانية عين الربط بها لااستقلال لها دونها. وجدير بالذكر أنّهم صرّحوا تارة بامتناع اتّحاد الاثنين[1] وأُخرى باتّحاد الهيولى والصورة واتّحاد العاقل بالمعقول، واتّحاد الآحاد بالعدد، ممّا يحتاج الجمع بين أقوالهم إلى تأويل، فليتأمّل.

٢١٦— قوله «واعترض عليه...»

ذكر هذا الاعتراض في الأسفار[2] ونقل ثلاثة أجوبة عنها ثالثها لأُستاذه[3]، واستشكل

١— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٩٠، والأسفار: ج ٢، ص ٩٧.

٢— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٩٥—٩٧.

٣— راجع القبسات: ص ٢٠١—٢٠٣.

على الجميع ثمّ أجاب بما ذكر حاصله في المتن. والأولى أن يقال: إنّ ملاك الحمل أحد الأمرين: وحدة الموضوع والمحمول مفهوماً كما في الحمل الأوّليّ الذاتيّ، أو اتّحادهما وجوداً كما في الحمل الشائع الصناعيّ، فإن كان كلاهما أو أحدهما من المعقولات الثانية كان مصداقهما واحداً حقيقةً، وأمّا إذا كان كلاهما من المعقولات الأولى وكان لكلّ منهما ما بإزاء عينيّ غير ما للآخر فلابدّ من الاتّحاد الوجوديّ بينهما بأحد الأنحاء المذكورة سابقاً[1]، وحينئذ فالمفهوم الحاكي عن أحد الموجودين لا يحمل على الآخر مواطاةً، بل بالاشتقاق أو إضافة «ذي» ونحوه، فلا يحمل مفهوم عرض على جوهر آخر، بل لابدّ من أخذ مفهوم عرضيّ مشتقّ أو إضافة لفظة ذي ونحوها. والجزء المقداريّ مضافاً إلى أنه لا وجود له بالفعل ليس عين الجزء الآخر وليس بحدّه عين الكلّ فلابدّ من أخذ مفهوم اشتقاقيّ عنه حتّى يحمل على غيره من الأجزاء أو على الكلّ. ثمّ إنّه يمكن إسراء الإشكال إلى آحاد العدد بناءً على قولهم بوجود العدد في الخارج واشتماله بالفعل على الآحاد واتّحاد الوحدة والكثرة فيه، بأن يقال: كلّ واحد من آحاد العدد متّحد بالآخر في الكم المنفصل ومغاير له في وجوده الخاصّ، فيلزم أن يجوز حمل بعضها على بعض وعلى الكلّ، ولا يدفعه ما ذكره صدر المتألّهين من الجواب.

٢١٧ــ قوله «ولمّا كان هذا الحمل ربما يعتبر في الوجود العينيّ...»

الحمل من المعقولات الثانية المنطقيّة ممّا يكون المتّصف به وبطرفيه في الذهن. فاعتبار الحمل في الوجود العينيّ مشكل، إلاّ أن يراد حمل مفهومين مشيرين إلى الوجود العينيّ مثل أسماء الإشارة. ويمكن أن يراد بالحمل مطلق الاتّحاد، فيعتبر اصطلاحاً عامّاً مشتركاً بين معنى منطقيّ ومعنى فلسفيّ، فليتأمل.

٢١٨ــ قوله «وإنّما يتحقّق في الوجود النعتيّ»

الوجود النعتيّ هو الوجود الرابطيّ الذي ينعت غيره كالصور والأعراض. ومن مثل هذا الوجود يؤخذ مفهوم مشتقّ يحمل على المنعوت به. والسرّ فيه اشتمال المشتقّ على مفهوم الارتباط أو على مفهوم إضافيّ مثل «ذي». ولا يعني ذلك حمل الوجود الرابطيّ بما هو وجود على غيره، بل الأمر من حيث المفهوم راجع إلى التعمّلات الذهنيّة، ومن حيث اللفظ راجع إلى قواعد اللغة والنحو.

٢١٩ــ قوله «وههنا نوع ثالث»

قدمرّ الكلام فيه تحت الرقم (٢١٥).

١ــ راجع الرقم (١٦٦).

الفصل الرابع

٢٢٠ــ قوله «وبذلك يندفع...»

من القواعد المعروفة أنّ ثبوت شيْ لشيْ فرعٌ لثبوت المثبَت له، وهي تناظر المثَل المشهور «ثبّت العرشَ ثمّ انقش» وقد أُورد على كلّيتها بأنّ ثبوت الوجود للمهيّة ليس فرعاً على ثبوت المهيّة، حيث لا ثبوت لها وراء الوجود. وقد التزم بعض بالاستثناء، وردّ بأنّه غير جارٍ في القواعد العقليّة. وصحّحها بعضهم بتبديل الفرعيّة من الاستلزام؛ وهو في الحقيقة تسليم للإشكال. وأجاب الأُستاذ ــ مدّظلّه ــ تبعاً لصدر المتألّهين بأنّ ثبوت الوجود للمهيّة خارج عن القاعدة تخصّصاً لأنّه ليس ثبوتَ شيْ لشيْ بل إنّما هو ثبوت الشيْ، ولذا التزم بعدم الرابط في الهليّة البسيطة[1]، وقد مرّت المناقشة فيه تحت الرقم (٣٩).

والأولى أن يقال: إنّ للقاعدة نوعين من الموارد: أحدهما ثبوت شيْ عينيّ لآخرَ كذلك في الخارج، وثبوت الوجود للمهيّة ليس من هذا القبيل، فإنّ الوجود عين المهيّة في وعاء الأعيان؛ وثانيهما ثبوت محمول لموضوع في القضيّة، وهو لا يستوجب أكثر من ثبوت الموضوع في الذهن، فالموجود الذي يحمل في الهليّة البسيطة على المهيّة هو مفهوم يثبت لموضوع ثابت في الذهن، فلا يرد النقض به على القاعدة. وحمل الموجود على المهيّة وإن كان بلحاظ الخارج إلاّ أنّه لا يقتضي إلاّ اتّحاد مصداقيهما في الخارج، لا كون الخارج وعاء الحمل الذي يعتبر فيه التغاير بين الموضوع والمحمول، فالإشكال ناشئ عن الخلط بين المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة.

١ــ راجع الأمر الثالث من الفصل الأوّل من المرحلة الثانية.

الفصل الخامس

٢٢١ــ قوله «وتسمّى تقابلاً»[١]

اعلم أنّ المعلّم الأوّل بعد ما تعرّض للأجناس العالية في كتابه «قاطيغورياس» الذي هو أوّل كتبه المنطقيّة تعرّض للبحث عن المتقابلات و أقسامها الأربعة[٢]، وتبعه على ذلك أتباع المشّائين من فلاسفة الإسلام. فينقدح هناك سؤال: هل البحث عن التقابل هو من الأبحاث المنطقيّة أوالفلسفيّة؟ فالظاهر ممّاصنع المعلّم الأوّل و أشياعه أنّهم اعتبروه بحثاً منطقيّاً، كما أنّ الظاهر من صدر المتألهين و أتباعه أنّهم اعتبروه بحثاً فلسفيّاً من فروع الغيريّة المتلازمة مع الكثرة، وقد سبقهم إليه شيخ الإشراق.

ثمّ إنّه بناءً على كون البحث منطقيّاً يقع التساؤل حوله: هل هو من الأبحاث المتعلّقة بالمعاني المفردة أو من الأبحاث المتعلّقة بالقضايا؟ فالظاهر من المعلّم الأوّل هو الأوّل، لكن يرد عليه أنّه جعل التناقض تقابلاً بين الموجبة والسالبة ممّا هو ظاهر في أنّه اعتبر هذا التقابل في القضايا، وإن صرّح تارة بجريانه في المحمولات[٣]، و أُخرى بوقوعه في الإيجاب والسلب[٤]، ولعلّه لذلك عبّر الحكماء المسلمون بالتقابل بين الإيجاب والسلب، و سيأتي الكلام فيه.

و من جانب آخر فإنّه يرد على صدر المتألهين و من حذا حذوه أنّ مقسم المتقابلات إذا

١ــ راجع القبسات: ص ٣٤٥ــ٣٤٨.

٢ــ راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو: ص ٦٣.

٣ــ راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو: ص ٦٥.

٤ــ راجع نفس المصدر: ص ١٠٤ و ١٠٥.

كان هو الموجود الكثير فيشكل اعتبار السلب والعدم أحد طرفي التقابل، ولا ينفع الاعتذار بفرض مصداق للعدم، فإنّ هذا الفرض لا يبرّر اعتبار المجموع من الوجود والعدم موجوداً كثيراً كما لا يخفى.

والأشبه أنّ هذا التقسيم ليس تقسيماً حقيقياً، وإنّما هو بيان للمصطلحات الدائرة في الفلسفة والمنطق، فليس هناك مقسم حقيقيّ جامع بين الأقسام، اللّهمّ إلّا عنوان «المفاهيم المتقابلة» ومن الواضح أنّ البحث عن المفاهيم هو من شأن المنطقيّ. لكنّ البحث عن الأضداد ليس بحثاً عن مفاهيمها، فينبغي فصله عن سائر أقسام التقابل. ثمّ إنّ البحث عن تناقض القضايا وتضادّها هو بحث آخر راجع إلى تقابل الصدق والكذب، وهو غير البحث عن تقابل المفاهيم المفردة، فلا ينبغي الخلط بينهما.

الفصل السادس

٢٢٢ــ قوله «وهو تقابل الإيجاب والسلب كقولنا زيد أبيض وليس زيد بأبيض»

ربما يتراءى من كلام الأُستاذ ــ مدّظله ــ أنّه اعتبر تناقض القضايا هو الأصل و أنّ تناقض المفردين إنّما هو لأجل رجوعهما إلى قضيّتين هليّتين. ويمكن أن يستظهر منه أنّ الأصل فيه هو تقابل السلب والإيجاب بما أنّهما وصفان للحكم، و أنّ وصف القضيّة بالنقيض وصف بحال المتعلّق حيث إنّ مضمون القضيّة هو متعلّق السلب والإيجاب، و يؤيّده تفسير كلام المحقّق الطوسيّ ــ قدّس سرّه ــ بأنّ مراده من رجوع تقابل لسلب والإيجاب إلى القول هو تعلّق السلب والإيجاب بمضمون القضيّة.

و كيف كان فتناقض قضيّتين إنّما هو لأجل امتناع اجتماعهما على الصدق والكذب، كما أنّ تضادّهما إنّما هو لأجل امتناع اجتماعهما على الصدق فقط، وبعبارة أُخرى: صدق إحدى القضيّتين المتناقضتين يستلزم لذاته كذب الأُخرى، فالتناقض أصالةً يكون بين الصدق والكذب. ثمّ إنّ امتناع اجتماع الصدق والكذب ليس لخصوصيّة في الصدق والكذب بأعينهما بل لأجل أنّ الكذب نفي للصدق، فالتناقض الأصيل إنّما هو بين الوجود والعدم.

و أمّا الأيجاب والسلب فإن اعتبرا كوصفين للحكم في القضيّة لزم الالتزام بوجود الحكم في السالبة، ومولا يوافق مذهب صدر المتألهين و أتباعه، و إن أُريد بهما وجود الحكم و عدمه كان مرجعه إلى تناقض الوجود والعدم.

فالحقّ أنّ التناقض إنّما هو بالأصالة بين الوجود والعدم كمفهومين مفردين باعتبار أنّ مصداق أحدهما الوجود العينيّ و مصداق الآخر نفيه، ولانعني بمصداق العدم إلاّ نفي

مصداق الوجود. فالبحث عن التناقض يناسب مبحث النسب بين المفاهيم في المنطق، كما أنّ البحث عن تناقض القضايا وتضادّها له محلّه في باب القضايا، وسيأتي الكلام على سائر أقسام التقابل.

الفصل السابع

٢٢٣ــ قوله «في تقابل العدم والملكة»

قدعدّوا تقابل العدم والملكة قسماً مستقلاً لافتراقه عن التضادّ والتضايف بأنّ أحد طرفيه عدم بخلافهما، ولافتراقه عن التناقض باعتبار الشأنيّة في موضوع الملكة وهو غير معتبر في تقابل التناقض. وقد عمّموا شأنيّة الموضوع إلى نوعه وجنسه، وقد صرّح المعلم الأوّل باعتبار الوقت[١]، لكن المتأخرين ألغوا هذا القيد ووصفوا مايشترط فيه الوقت بالمشهوريّ[٢] ونسبه في الأسفار إلى المنطقيّين[٣]. والحقّ أنّ تقابل العدم والملكة ليس قسماً برأسه بل هو قسم من تقابل التناقض اشترط في الوجود أن يكون وجود صفة لما من شأنه أن يتّصف به وفي العدم أن يكون عدم تلك الصفة، وهو أمر راجع إلى الوضع. قال المحقّق الطوسيّ في التجريد: «و تقابل العدم والملكة، وهو الأوّل (يعني تقابل الإيجاب والسلب) مأخوذاً باعتبار خصوصية»[٤]. ويشهد له أنّ المرودة التي هي عدم لملكة الالتحاء، تختصّ بالغلام إذا اعتبر الموضوع صنف الرجل، ويصحّ اتّصاف المرأة بها اذا اعتبر الموضوع نوع الإنسان، ولامعيار لتعيين الموضوع هل هو الشخص أو الصنف أو النوع أو الجنس إلاّ الوضع.

١ــ راجع الجزء الاوّل من منطق ارسطو: ص ٦٤ و٦٥.

٢ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٩٩ و١٠٠.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٧.

٤ــ راجع المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٧٩، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٠٣، وراجع التحصيل: ص ٥٥٦.

الفصل الثامن

٢٢٤ــ قوله «أمران وجوديّان لايعقل أحدهما إلاّمع تعقّل الآخر»

قدمرّ البحث عن الإضافة وعدم كونها من المفاهيم الماهويّة تحت الرقم (١٩٢ و١٩٣) وقد سبق في المتن أنّ المضاف الحقيقيّ هونفس الإضافة دون الموضوع المتّصف به، فتقابل التضايف يكون في الواقع بين الإضافتين مثل إضافة الأبوّة و إضافة البنوّة، وأمّا زيد الأب و عمرو الابن فليسا متضايفين حقيقةً ولايتوقّف تصوّر أحدهما على تصوّر الآخر. ولاينتقض باجتماع العالم والمعلوم في موضوع واحد في العلم بالذات مع أنّهما متضائفان، لأنّ التقابل إنّما هوبين العنوانين لابين الذاتين، وقد أُجيب بتعدّد الاعتبار.

وسرّ التقابل بين المتضايفين أنّ كلّ واحد من المفهومين مشتمل على نسبة إلى الآخر، فالمفروض فيه أنّ هناك مفهوماً آخر يضاف إليه، و اعتبارهما واحداً ينافض هذا الفرض. فهذا التقابل أيضاً يرجع إلى التناقض.

والحاصل أنّ تقابل المفاهيم ذاتاً ينحصر في تقابل التناقض، فقد يعتبر مطلقاً و هو الذي سمّوه بتقابل الإيجاب والسلب، وقد يعتبر مقيّداً بكون الوجود وجود صفة من شأن الموضوع أن يتّصف بها وهو الذي سمّوه بتقابل العدم والملكة، و أمّا تقابل المفاهيم الوجوديّة فإنّما هولاستلزام كلّ من المتقابلين نفي الآخر كالمتضايفين، فيكون من أقسام التقابل بالعرض، و في الجميع يكون التقابل بين المفاهيم.

٢٢٥ــ قوله «وقد أورد ــ إلى قوله ــ قسيماً لقسمه»

بيان الإشكال على ماذكره في الأسفار[1] أنّا إذا لاحظنا أمرين متقابلين بما أنّهما

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٠.

متقابلان يحصل إضافة متشاكلة الأطراف بينهما، وكذا إذا لاحظنا أمرين متماثلين أومتضادين، وبهذا الاعتبار يصحّ جعل التضايف مقسماً للتقابل والتماثل والتضادّ و غيرها، ويكون كل واحد منها قسماً من التضايف وقسيماً للآخر. ومن جانب آخر فقد جعل التضايف قسماً من أقسام التقابل ويكون قسيماً للتناقض والتضادّ. فكيف يمكن أن يكون التقابل مقسماً لأقسام يكون قسم منها وهوالتضايف مقسماً لأمور منها التقابل، فيكون التقابل قسماً لقسم من أقسامه؟ وكيف يمكن أن يكون التضادّ الذي هوأحد أقسام التقابل قسيماً له حيث يقسم إلى التقابل والتضادّ وغيرها؟

وأمّا على ماذكره الأستاذ ـ مدّظلّه ـ فحقّ العبارة أن يقال «من قبيل جعل الشئ قسماً لقسمه» لا «قسيماً لقسمه» ولعلّه تصحيف.

وكيف كان فالجواب أنّ التقابل الذي هومقسم للتضايف وغيره هوالتقابل بالحمل الشائع والذي هوقسم من التضايف هوالتقابل بالحمل الأوّليّ نظير ما أجيب به عن إشكال كون الجزئيّ كلّياً.

الفصل التاسع

٢٢٦– قوله «لكنّ المشائين أضافوا...»

ظاهر الأسفار أنّ هناك اصطلاحين للأضداد: أحدهما للقدماء، والآخر للمشّائين. و قال الأستاذ –مدّظلّه– في تعليقته على الأسفار: «وبناء الأحكام في الأبحاث الفلسفيّة على الاصطلاح المجرّد بعيد غايته»[1] ثمّ قام بتبيين لمذهب المشّائين وتوجيه لما اعتبروه من القيود في تعريف الضدّين نظير ماذكر من البيان في المتن. وحاصله أنّ التضادّ ليس تباين المفاهيم أوتباين الماهيّات التامّة وعدم تصادقها، فإنّ ذلك هوشأن جميع المفاهيم والماهيّات، بل التضادّ هو أن تكون ماهيّة كلّ من الضدّين طاردة للآخر، ناظرةً إليه وآبيةً عن الاجتماع معه **في الوجود**.

ويلاحظ عليه أنّ الماهيّة –أيّة ماهيّة كانت– لا تكون في ذاتها ناظرة إلى ماهيّة أخرى وطاردة لها، فضلاً أن تكون لها اقتضاء عدم الاجتماع **في الوجود** معها. فليس في مفهوم السواد مثلاً شيء من هذه الأمور، وإنّما وجود السواد يكون بحيث لايجتمع مع وجود البياض، ويعرف ذلك من الخارج لامن نفس المفهوم. اللّهمّ إلاّ أن يعتبر الإضافة من المهيّات، وقد عرفت مافيه.

٢٢٧– قوله «ولازم ذلك أوّلاً أن يكون هناك أمر ثالث...»

وجود الموضوع بمعناه الأعمّ للمتضادّين لايحتاج إلى هذاالبيان، ففرض أمرين وجوديّين متقابلين إنّما يصحّ إذا فرض هناك أمر ثالث لايجتمعان فيه. ثمّ أشار إلى أنّ الموضوع بمعناه

١– راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١١–١١٢.

الأعمّ يشمل محلّ الجوهر أيضاً، ولذا ذهب القدماء إلى وقوع التضادّ بين الجواهر[١]، لكنّ المشّائين لمّا اعتبروا غاية الخلاف بين الضدّين —وسيأتي وجهه— حصروا التضادّ في الأعراض، فمعنى الموضوع المذكور في تعريفهم هو معناه الخاصّ بالعرض، أي المستغني عن الحالّ.

٢٢٨— قوله «وثانياً...»

لمّا نسب طرد الضدّ الآخر إلى ماهيّة الضدّ فرّع عليه أنّ هذا الطرد إنّما هو لأجل فصله[٢] المتمّم لماهيّته، فاللون الذي هو جنس مشترك بين السواد والبياض مثلاً ليس طارداً لأحدهما وإنّما فصل السواد— وهو «قابض نور البصر» على حدّ تعبيرهم— هو الذي يطرد البياض بفصله— وهو «مفرّق نور البصر»— وهذا هو الموجب لأخذ قيد «الدخول تحت جنس قريب» في التعريف. ثمّ أشار إلى أنّ الاستقراء يفيد عدم التضادّ بين الأجناس[٣]، فينحصر التضادّ في الأنواع الأخيره، فيكون الضدّان داخلين تحت جنس قريب بحكم الاستقراء أيضاً. لكنّ الوجه الأوّل قابل للمناقشة، فالمعوّل على الاستقراء لو تمّ. وقد صرّح المعلّم الأوّل بوقوع التضادّ بين جنسين[٤].

٢٢٩— قوله «وأمّا اعتبار غاية الخلاف...»

هذا القيد هو عمدة الخلاف بين أتباع المشائين والقدماء، فاعتباره يستلزم نفي ثالث الأضداد[٥]، كما أنّهم بنوا نفي التضادّ بين الجواهر أيضاً على اعتبار هذا القيد. وقد صرّح المعلّم الأوّل بأنّ من المتضادّين ما يجب أن يكون أحدهما موجوداً في الموضوع، فليس بينهما متوسّط كالفرد والزوج، ومن المتضادّين ما لا يجب ذلك في موضوعهما كالأبيض والأسود، فيوجد بينهما متوسّط أو متوسّطات كالأدكن والأصفر وسائر الألوان[٦]، وليس في كلامه ما يدلّ على اعتبار هذا القيد.

١— قال الشيخ في التعليقات: «فالجواهر متضادّة بصورها إذ لا تجتمع في موضوع» (ص ١٤٣).

٢— راجع المطارحات: ص ٣١٥ و٣١٦، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٥ و١١٦.

٣— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٠٤، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٣.

٤— راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو، ص ٧٠.

٥— راجع المطارحات: ص ٣١٤.

٦— راجع الجزء الأوّل من منطق أرسطو، ص ٦٤.

و أمّا الشيخ فمع تصريحه في قاطيغورياس الشفاء بأنّه قديتعرّى الموضوع عن الضدّين فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فإنّ بينهما وسائط ألوان يخلو الموضوع عنهما إليها وربما خلا عنهما إلى العدم بأن يصير مشفّاً فتكون الواسطة سلب الطرفين من غير إثبات واسطة خليطة، مع ذلك اعتبر في الضدّين الحقيقيّين غاية البعد والخلاف، و قال في إلهيّات الشفاء: «و يكون التضادّ غاية الخلاف للمتقابلات المتّفقة في الجنس والمادّة، و ذلك لأنّه يصدق غاية الخلاف حيث كان متوسّط و حيث لم يكن —إلى أن قال— فقد بان أنّ ضدّ الواحد واحد، والمتوسّط في الحقيقة هوالذي مع أنّه يخالف يشابه، فحينئذ يجب الانتقال إليه أوّلاً في التغيّر إلى الضدّ، فإنّ الأسود لذلك يغبرّ و يخضرّ و يحمرّ أوّلاً ثمّ يبيض»[1].

وقد فسّر كلامه بأنّ تقابل الأوساط و كذا تقابل كلّ من الطرفين مع أحد الأوساط إنّما هولاشتمال الأوساط على الطرفين، فتقابل البياض والحمرة إنّما هولاشتمال الحمرة على شيء من السواد، وتقابل السواد والحمرة إنّما هو لأجل اشتمالها على شيء من البياض. و يشهد لهذا التفسير وصف الواسطة بالخليطة في كلامه المنقول عن قاطيغورياس. لكن يلاحظ عليه أنّ اعتبار جميع الأوساط أخلاطاً من الطرفين مشكل جدّاً، ولا تساعد عليه التجارب العلميّة. و لذلك ذهب بعض المتأخّرين إلى زيادة قسم آخر من التقابل سمّوه بالتعاند، وهوالتقابل بين هذه الأوساط[2].

ثمّ إن الشيخ استدلّ على نفي الضدّ الثالث بأنّ مخالفته للضدّين إمّا أن يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة متّفقة في صورة الخلاف و يكون نوعاً واحداً لا أنواعاً كثيرة، و إمّا أن يكون في جهات فيكون ذلك وجوهاً من التضادّ لاوجهاً واحداً فلايكون ذلك بسبب الفصل الذي إذ الحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شيء و خصوصاً في البسائط، وقد علمت هذا، بل يكون من جهة لواحق و أحوال يلزم النوع، و كلامنا في نمط واحد من التضادّ»[3].

و مثله كلام صدرالمتألّهين[4] المنقول في المتن. و هذا الاستدلال مبنيّ على اعتبار المضادّة

١—راجع الفصل الأوّل من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء.

٢—راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٩ وص ١٢٠.

٣—راجع الفصل الأوّل من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء.

٤—راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٤.

معلولاً للفصل و أنّ الفصل الواحد لايكون علّة إلاّ لأمر واحد، و كلتا المقدّمتين ممنوعتان.

و أضعف منه ما استدلّ به في المتن من أنّ التضادّ نسبة، ولا تتحقّق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. فإنّه منقوض بالتضايف بين الإخوة الكثيرين. وغاية مايثبت به على فرض تسليم الكبرى أنّ نسبة التضادّ إنّما تتحقّق بين ضدّين اثنين، فكلّ تضادّ يكون بين طرفين، فاذا كان هناك أضداد متعدّدة تحقّق بين كلّ ضدين منها تضادّ خاصّ، لا أنّه يمتنع وجود أكثر من ضدّين في الخارج، وذلك كتضايف الإخوة تماماً.

وجدير بالذكر أنّ اعتبار التضادّ بين الحرارة والبرودة مبنيّ على اعتبارهما كنوعين من الكيف الملموس، ويمكن أن يكون البرودة عدماً للحرارة. مضافاً إلى أنّ الأشبه كون الحرارة من الجواهر بناءً على أنّها نوع من الطاقة.

خاتمة

٢٣٠ــ قوله «اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير»

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء بعد إبطال كون التقابل بينهما من أقسام التقابل بالذات: «وإذ قد بان لك جميع هذا فبالحري أن نجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما، ولكن يلحقها تقابل، وهو أنّ الوحدة من حيث هي مكيال تُقابل الكثرة من حيث هي مكيل»[1] وقال في التحصيل: «واعلم أنّ التقابل بين الواحد والكثير تقابل المضاف، لا أنّ كلّ واحد منهما حقيقته حقيقة الإضافة، بل كلّ واحد منهما له ماهيّة معقولة ثمّ يعرض لها التضايف كما ذكرنا في حال الخطّ والصغر والكبر، وهذا التضايف هو من حيث إنّ الوحدة هي علّة للكثرة، والعلّة والمعلول متضايفان لا من حيث إنّهما وحدة و كثرة بل من حيث إنّهما علّة و معلول»[2].

وقال شيخ الإشراق بعد الإشارة إلى حاصل كلام التحصيل: «وهو خطأ، فإنّ الوحدة التي تبطلها الكثرة الحادثة ليست بعلّة للكثرة المبطلة لها ــ إلى أن قال ــ والتقابل من جهة تمانعهما لا من جهة علّيتها، فلا حاصل لما ذكروا. فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً آخر، إلاّ أنّ المشهور في الكتب تقابل الإيجاب والسلب والمتضايفين والمتضادّ والعدم والملكة»[3]. و مثله كلام صدر المتألّهين في الأسفار[4]. وللأستاذ ــ مدّظلّه ــ كلام في تعليقته على الأسفار نظير ما في المتن قال في آخره «فقد ظهر ممّا قدّمناه أنّ الواحد والكثير لا تقابل بينهما من حيث

١ــ راجع الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيّات الشفاء.

٢ــ راجع التحصيل: ص ٣٦٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٩٨.

٣ ــ راجع المطارحات: ص ٣١٨.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٢٢ــ١٢٦.

هما واحد و كثير».

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ التقابل بالذات بين المفاهيم ينحصر في تقابل الوجود والعدم، و أنّ تقابل المفاهيم الثبوتيّة إنّما هو تقابل بالعرض لاستلزامه التناقض، حتّى أنّ تقابل التضايف ليس تقابلاً بالذات، و كذلك الواحد والكثير إنّما يتقابلان لاستلزام كلّ منهما نفي الآخر.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المرحلة الثامنة

الفصل الأوّل

٢٣١ــ قوله «في إثبات العلّيّة والمعلوليّة»

ينبغي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل في تعريف العلّة والمعلول. قال الشيخ في رسالة الحدود: «إنّ العلّة هي كلُّ ذات يلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنّما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل، و وجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل»[١]. وقال في التحصيل: «كلُّ وجود شيء يكون معلوماً من وجود آخر، و وجود ذلك الآخر لايكون معلوماً من وجود الأوّل، فإنّ الأوّل نسمّيه علّة، والثاني معلولاً»[٢] ولايخلوعن غرابة و لعلّ فيه تصحيفاً.

وقال المحقّق الطوسيّ في التجريد: «كلُّ شيء يصدرعنه أمر إمّا بالاستقلال أو بالانضمام فإنّه علّة لذلك الأمر، والأمر معلول له» و لعلّ المراد بلفظة الصدور في التعريف كما ذكر في الشوارق[٣] هومايعمّ صدورالوجود بالتأثير كما في الفاعل، أو بالبعث كما في العلّة الغائيّة، و صدور التقوّم كما في العلّة المادّية والصوريّة. ويمكن أن يكون التعريف مختصاً بعلّة الوجود، و هي اللايقة باسم العلّة و بالبحث عنها في مباحث الوجود[٤].

و قال المحقّق الشريف: «الأولى أن يقال: العلّة مايحتاج إليه أمر، سواء كان احتياجه

١ــ في النسخة المطبوعة: «العلّة كل ذات، وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل، و وجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل» انظر رسائل ابن سينا: ص ١١٧.

٢ــ راجع التحصيل: ص ٥١٩.

٣ــ راجع المسألة الأولى من الفصل الثالث من الشوارق.

٤ــ راجع القبسات: ص ٥٣.

إليه بحسب الوجود دون المهيّة كالعلل الخارجيّة، أو بحسبهما معاً كالعلل الداخليّة».

وقال في حكمة الإشراق: «ونعني بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بتّةً دون تصوّر تأخّر»[1]. ونقل في المطارحات عن بعض أهل العلم «انّ العلّة هي ما يحصل منه وجود شيء آخر ولم يحصل وجوده من ذلك الآخر» ثمّ اعترض عليه بأنّ عدم حصول وجود العلّة من المعلول هو لازم حصول وجوده منها، ولادخل له في معنى العلّة، وقال: «يكفي أن يقال: إنّ العلّة على أحد مفهوميها هي مايجب به وجود شيء آخر، أو مايحصل به وجود شيء آخر —إلى أن قال— والعلّة قد يقال ويُعنى بها مايتوقّف وجود الشيء عليه، وهذا إمّا أن يكون كلّ مايجب به وجود الشيء أو جزءَ مايجب به وجود الشيء، فإنّ المعلول يتوقّف على جزء العلّة وعلى كلّها»[2] وكلامه هذا في كتابيه لايستقيم إلاّ على أصالة الوجود، فافهم.

وقال في الأسفار: «العلّة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر؛ وثانيهما هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده»[3].

والذي بنى عليه كلامه أوّلاً في المتن هو المعنى الثاني الأعمّ حيث قال: «فهذا الوجود المتوقّف عليه نسمّيه علّة، والشيء الذي يتوقّف على العلّة معلولاً له» وإن كان كلامه في آخر الفصل مختصّاً بالعلّة المفيضة.

وأكثر التعاريف دوريّة لاشتمالها على باء السببيّة أو ما يفيد معناها، والأولى أن يقال: «العلّة أمر يحتاج إليه —أو يتوقّف عليه— أمر آخر بما أنّه محتاج إليه ومتوقّف عليه، وذلك الأمر المحتاج أو المتوقّف هو المعلول بما أنّه محتاج ومتوقّف». واعتبار قيد الحيثيّة هو لأجل التنبيه على أنّ النار مثلاً ليست علّة من جميع الجهات، بل عليّتها إنّما هي من حيث توقّف الحرارة الناشئة منها عليها، فلا ينافي كونها معلولة لأمر آخر، كما أنّه تصدق عليها مفاهيم أخرى من حيث ذاتها أو من حيثيّات أخرى.

الأمر الثاني في كيفيّة تعرّف الذهن على هذين المفهومين. لاشكّ أنّ هذين المفهومين ليسا من المفاهيم الماهويّة، بل هما من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الذهن، واتّصافها في الخارج. فليس في الخارج موجود يكون ماهيّته العلّية أو المعلوليّة،

١—راجع حكمة الإشراق: ص ٦٢.

٢—راجع المطارحات: ص ٣٧٦ و٣٧٧.

٣—راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٢٧.

كما لايكون لها فرد حسّيّ أوخياليّ.

وربما يُظنّ أنّ المعقولات الثانية منتزعة من المهيّات، ولهذا تسمّى بالثانية. لكن في التسمية ووجهانظر، وإنّما نسمّيها نحن بالثانية حفظاً لاصطلاح القوم، ونقترح تسميتها بالمفاهيم الفلسفيّة. كما أنّ انتزاعها من المهيّات ممنوع، كيف وجلّها لولا كلّها تحكي عن أنحاء الوجودات وروابطها، والمهيّات ليست في ذواتها إلاّ أنفسها، وليس لها حيثيّة تصلح لانتزاع هذه المفاهيم، حتّى أنّ الإمكان إنّما ينتزع من نسبة الوجود إلى المهيّة، وفي الحقيقة يكون وصفاً للمهيّة بحال متعلّقها كما أشرنا إليه سابقاً.

وكيف كان فهذان المفهومان المتضايفان إنّما يحكيان عن موجودين يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر، فالنفس إنّما تستعدّ لإدراكهما إذا قايستْ موجودين ببعضهما ووجدتْ أحدهما محتاجاً إلى الآخر في وجوده، لكن من أين يحصل لها هذا الاستعداد؟

يمكن أن يقال: إنّ هذا الاستعداد يحصل بتجربة أمور لاتحصل بدون أمور أخرى، فعند ذلك ينتزع مفهوم الحاجة والتوقّف الذي به قوام مفهوم العليّة والمعلوليّة.

لكن لقائل أن يرجع القول ويسأل: بماذا علمت النفس أنّ إدراكاتها التي هي صور قائمة بها تكون حاكية عن أمور خارجة عنها حتّى تعلم بوجود الأمور الخارجيّة وتُجري عليها تجاربها؟ وبماذا علمتْ أنّ حصول شيْ عند حصول شيْ آخر أو انعدامه عنده انتفاء ذلك الشيْ ليس أمراً اتّفاقيّاً؟ وأنّ هذا يكشف عن ارتباط وجوديّ بينهما؟ وهل كلُّ ذلك إلاّ لأجل علمها المسبّق بالرابطة العلّية بين الصور الذهنيّة والأمور العينيّة وكذا بين الأمور العينيّة أنفسها؟ وإلاّ فمجرّد التعاقب أوالتقارن لايكشف عن العلّية والمعلوليّة بين شيئين متعاقبين أومتزامنين ولوتكرّرتعاقبهاوتزامنهما مراراً، كما أنّ تعاقب الليل والنهار وتقارن معلولي علّة واحدة كتقارن حدوث الحرارة والنور في المصباح الكهربائيّ لايكشف عن علّية أحدهما للآخر، مع أنّه يتكرّر دائماً.

فالحقّ أنّ النفس تجد هذه الرابطة أوّلاً بين نفسها وبين أفعالها كالإرادة مثلاً بالعلم الحضوريّ حيث تصدر الإرادة عن النفس وتقوم بها وتتوقّف عليها، وبالمقايسة بينهما تستعدّ لإدراك مفهومي العلّة والمعلول على وجه خاصّ. ومن الواضح أنّه لايلزم لانتزاعهما سبق إدراك مفهوم النفس ومفهوم الإرادة ولا أيّ مفهوم آخر، وإنّما يكفي العلم الحضوريّ بهما والالتفات إليهما من حيث قيام أحدهما بالآخر وصدوره عنه، وأخذ ذلك بعين الاعتبار.

ثمّ إنّ النفس تجد نظير هذه الرابطة بين الأمور النفسانيّة التي تعلم بها حضوراً، فتجد توقّف بعضها على بعض وإن لم يكن على نعت الصدور والقيام، فيستعدّ لإدراك مفهومي

العلّة والمعلول العامّين أي مطلق المتوقّف والمتوقّف عليه.

وبهذا يظهر السرّ في بداهة هذه المفاهيم كمفاهيم تصوّريّة، وهو أنّها تؤخذ من المعلومات الحضوريّة بلا واسطة واكتساب.

الأمر الثالث في ضرورة احتياج المعلول إلى العلّة. إنّ احتياج المعلول إلى العلّة كقضيّة حقيقيّة من البديهيّات الأوّليّة التي لا يحتاج التصديق بها إلى أزيد من تصوّر الموضوع والمحمول.

والسرّ في بداهتها أنّها من القضايا التحليليّة التي ينحلّ مفهوم موضوعها إلى مفهوم المحمول،لأنّ مفهوم «المعلول» يتضمّن مفهوم «المحتاج إلى العلّة» فإنّ تعريف المعلول كما ذكرنا في الأمر الأوّل هوالموجود المحتاج إلى موجود آخر يسمّى بالعلّة، فحمل «المحتاج إلى العلّة» على «المعلول» حمل ذاتيّ من قبيل ثبوت الشيء لنفسه.

لكنّ القضايا الحقيقيّة حيث إنّها في قوّة القضايا الشرطيّة ـ كما أشرنا إليه سابقاً[1] ـ لا تدلّ على تحقّق مصداقها في الخارج، فلا تدلّ هذه القضيّة على وجود أمور معلولة في الخارج حتّى يحكم باحتياجها إلى العلّة حكماً ضروريّاً. فلايصحّ الاستدلال بها لإثبات احتياج موجود خارجيّ إلى العلّة إلاّ بعد إثبات كونه معلولاً. فلابدّ أوّلاً من معرفة خواصّ المعلوليّة حتّى تعرف مصاديق المعلول العينيّة بتطبيق تلك الخواصّ عليها، أو معرفة خواصّ العلّة المطلقة أعني الواجب بالذات حتّى تعرف المعاليل بفقدانها، وهذا هوشأن الفلسفة الإلهيّة. وأمّا معرفة الروابط الخاصّة بين المعلولات وعللها الخاصّة القريبة فمن شأن سائر العلوم باستعانة بالأُصول الفلسفيّة.

الأمر الرابع في بداهة وجود العلّة والمعلول في الخارج. قد عرفت في الأمر الثاني أنّ النفس تجد علاقة العلّية بين نفسها وبين أفعالها المباشرة بالعلم الحضوريّ، فتعلم بتحقّق العلّة والمعلول في دارالوجود على نعت الموجبة الجزئيّة، ولاتحتاج في معرفة ذلك إلى برهان. وأمّا في ماوراء نطاق وجودها فإنّما تتعرّف عليه بنوع من البرهنة وإن كانت غيرنابهة لها، وهذه المعرفة قدتسمّى «فطريّة» كما يقال إنّ العلم بوجود الحقايق الخارجيّة فطريّ، وإن كانت هذه اللفظة مشتركة بين معان ومكتنفة بهالة من الإبهام.

الأمر الخامس في كيفيّة معرفة علاقة العلّية بين الموجودات. أمّا علاقة العلّية بين الموجودات الماديّة فتكشف بتوقّف وجود بعضها على بعض، وذلك بالتجربة والاختبار

١ـ راجع التعليقة، الرقم (٢٠).

بالوضع والرفع. و هو ما تستهدفه العلوم التجريبيّة، و إن كان تعيين العلّة التامّة بعينها تعيينياً يقينيّاً في غاية الصعوبة، لبقاء احتمال أن يكون هناك أمرٌ غيرُ محسوسٍ مؤثّرٌ في حصول المعلول كما أنّ التجربة لاتفي بإثبات العلّة المنحصرة.

و أمّا معلوليّة الأشياء لعللها المفيضة و لذات الواجب تبارك و تعالى فالمعروف عندهم طريقان لإثباتها: **أحدهما** إثبات الإمكان لها من طريق تلازم المهيّة والإمكان حتّى تشملها البراهين التي تثبت أنّ كلّ ممكن يحتاج إلى الواجب، ثمّ إثبات الوسائط بأدلّتها الخاصّة. **وثانيهما** تعريف صفات الواجب تعالى من البساطة والصرافة واللاتناهي و نحوها و معرفة المعلوليّة بفقدان تلك الصفات.

ولصدر المتألّهين طريقة أخرى تبتني على أصوله من أصالة الوجود و تشكّكه و كون المعلول رابطاً بالنسبة إلى علّته غيرَ مستقلٍّ عنها و استلزام ذلك كونه مرتبةً ضعيفةً من وجود علّته. فبالنظر إلى هذه الأصول يستنتج أنّ حقيقة الوجود لا تقتضي نقصاً و معنى عدميّاً مطلقاً، فإذا كان هناك موجود ضعيف و ناقص بوجه من الوجوه كان ذلك أمارة على معلوليّته. فيُعرف المعلول بنقص الوجود وشوبه بالأعدام.

و يمكن تبيين ذلك بوجهين آخرين: **أحدهما** أنّا إذا لاحظنا علّة و معلولاً، ولامحالة يكونان متسانخين، لم نجد تمايزاً بينهما يوجب اختصاص أحدهما بالعلّية والآخر بالمعلوليّة إلاّ شدّة الوجود في الأوّل و ضعفه في الثاني. فنعلم أنّ ملاك المعلوليّة هو ضعف الوجود، فكلّ موجود ضعيف هو معلول لما هو أشدّ منه (بالتشكيك الخاصّيّ) إلى أن ينتهي إلى موجود لايمكن فرض أشدّ منه، وهو الواجب تعالى.

وثانيهما أنّ العلّية والمعلوليّة هما من الخواصّ الذاتيّة للموجودات، فما يكون علّة لشيء لايمكن جعله معلولاً له و بالعكس[1]. فإمكان المعلوليّة في شيء يساوق وجوبها، و إلاّ لم تكن ذاتيّة له. وكلّما كان في الموجود ضعف و نقص أمكن كونه معلولاً لموجود أقوى منه فوجب ذلك إلى أن ينتهي إلى الكامل المطلق.

و بالجملة فالمسبوقيّة والملحوقيّة بالعدم أي الحدوث والزوال، والاشتباك بالعدم أي التدرّج والحركة، و كلّ محدوديّة في الوجود أمارة على المعلوليّة.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ عنوان الفصل يدلّ على أنّه معقود لبيان أمرين: أحدهما إثبات العليّة والمعلوليّة في الخارج، و ثانيهما إثبات أنّ العليّة رابطة وجوديّة و ليست من الأمور

الراجعة إلى المهيّات. والأمر الأوّل ينحلّ إلى أمرين: أحدهما أنّ في دار الوجود علّةً ومعلولاً في الجملة، وثانيهما أنّ كلّ ممكن فهو معلول، كما صرّح بهما في بيان النتايج الحاصلة من البحث. وقد ركز الأُستاذ — قدّس الله سرّه — على الأمر الأخير واستنتج منه ما قبله، وإنّما يتأتّى ذلك إذا كان وجود الممكن في الخارج ثابتاً، لكن إثباته لا يستغني عن مبدء العلّية، كما مرّ نظيره في إثبات وجود المعلول في الخارج في الأمر الثالث.

ثمّ إنّه ذكر في ما مضى[٢] أنّ احتياج الممكن إلى العلّة من الضروريّات الأوّلية، وعليه فيكون بيانه ههنا تنبيهيّاً، لكن لا يساعد عليه لفظة «الإثبات» في عنوان الفصل.

وكيف كان فهذا البيان مبنيٌّ على معرفة حال المهيّة وأنّها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلابدّ لرجحان أحدهما من أمر وراء ذات المهيّة وهو العلّة. ويلاحظ عليه أنّ مثل هذا البيان يناسب القول بأصالة المهيّة، وأمّا القائل باعتباريّتها فالأليق به أن يركّز على الوجود. وجدير بالذكر أن الترجّح من غير مرجّح ليس إلاّ حصول المعلول بلا علّة، فإنّ المرجّح ليس إلاّ علّة الرجحان، وهو الأصل البديهيّ الذي أشرنا إليه في الأمر الثالث.

والحاصل من هذا البيان أنّه كلّما تحقّق في الخارج موجود ممكن ذو مهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم كان محتاجاً إلى العلّة، وكان تحقّقه كاشفاً عن تحقّق علّته. لكن إثبات تحقّق مثل هذا الموجود يحتاج إلى بيان آخر، كما أنّ تعيين مصاديقه كذلك.

٢٣٢ — قوله «ثمّ إنّ مجعول العلّة...»

شروع في بيان ثاني الأمرين اللذين أشار إليهما في عنوان الفصل، وهو كون العلّية في الوجود. فإنّ العلّية ليست مجرّد إضافة ذهنيّة بين مفهومين أو مهيّتين بل هي عبارة عن علاقة خارجيّة بين وجودين، فالوجود الذي يكون مفتقراً في ذاته إذا قوبس إلى الوجود المفتقر إليه انتزع مفهوم المعلول للأوّل، ومفهوم العلّة للثاني. وهذه المقايسة والإضافة وإن كانت لازمة في انتزاع المفهومين لكن ليس معناها أنّ حقيقة العلّية ليست إلاّ لحاظاً ذهنيّاً وإضافة اعتباريّة كما ربما يتوهّم بعض الغربيّين، بل اللازم أيضاً أن يكون نفس الوجود

---

١ — قال الشيخ في التعليقات (ص ١٧٩): الوجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون حاجته إلى الغير مقوّمة له، وإمّا أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوّماً له. ولا يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لا يصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلاّ قد تغيّر وتبدّل حقيقتها.

٢ — راجع الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

الخارجيّ ذا حقيقة تعلّقيّة. وبعبارة أُخرى: فإنّ عروض المفهومين وإن كان ذهنياً إلاّ أنّ الاتّصاف بهما خارجيّ على ماهوشأن جميع المفاهيم الفلسفيّة.

وقد ابتدأ الأُستاذ —قدّس سرّه الشريف— ببيان مسألة الجعل، وهي التي قدّمها في الأسفار[1] على مباحث العلّة والمعلول، وبيّن أنّ أثر العلّة إنّما هو وجود المعلول لامهيّته ولا اتّصاف المهيّة بالوجود، وهو ممّا يؤكّد أصالة الوجود كما أشرنا إليه في بيان الصلة بين مسألة أصالة الوجود وسائر المسائل تحت الرقم (١٠). ثم عاد أخيراً إلى بيان أنّه لا استقلال للمعلول دون العلّة، فالمعلول ليس وجوداً يطرأ عليه إضافة إلى وجود آخر، بل هو نفس التعلّق والربط بالعلّة المفيدة. ثمّ أشار إلى ان الوجود الرابط لامهيّة له بما أنّه رابط إلاّ أن يلتفت إليه العقل ويلاحظه استقلالاً، وقدمرّ مايتعلّق بهذا الأمر في الفصلين الأوّلين من المرحلة الثانية مع مايلاحظ عليه، فراجع الرقم (٤٠ و ٤١).

١— راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٩٦—٤٢٣، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٨٠—٣٨٢، وراجع المسألة الخامسة والثلاثين من الفصل الأوّل من الشوارق.

الفصل الثاني

٢٣٣ــ قوله «وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة...»

المراد بالعلل الكثيرة أن تكون أنواع متعدّدةٌ عللاً لنوع واحد من المعلول كما يكون كلُّ واحد من الشمس والنار والحركة علّة للحرارة، لا أن تجتمع علل تامّة التأثير على معلول واحد شخصيّ، وهو محال، ولا أن تجتمع علل ناقصة تشكّل علّة تامّة واحدة، وهي العلّة المركّبة. وفي هذا التقسيم اعتراف بصدور المعلول الواحد عن الكثير في الجملة، وسيأتي البحث عنه في الفصل الرابع.

٢٣٤ــ قوله «وتنقسم أيضاً إلى علل حقيقيّة وعلل معدّة»

جعل العلل المعدّة في مقابل العلل الحقيقيّة تلويح إلى أنّ العلّة المعدّة ليست علّة بالذات وفي الحقيقة لماهي معدّة له، وهو كذلك فإنّ عليّتها على هذا الوجه تكون بالعرض[1]، وان كانت حقيقيّة على وجه آخر وبالنسبة إلى أمر آخر، فحركة يد البنّاء علّة لانتقال المواد، ومن هذه الحيثيّة لا تعدّ معدّة بالمعنى الأخصّ، بل إعدادها إنّما هو بالنسبة إلى تحقّق البناء.

١ــ راجع التحصيل: ص ٥٢٧.

الفصل الثالث

٢٣٥ــ قوله «في وجوب وجود المعلول...»

هناك مسألتان يجمعهما تقارن المعلول مع العلّة التامّة، وهو متفرّع على وجوب كلّ واحد منهما بالقياس إلى الآخر، وهذا غير الوجوب الغيريّ المختصّ بالمعلول في مقابل القول بكفاية الأولويّة، والذي مرّ البحث عنه في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

أمّا الوجوب بالقياس فواضح بعد تصوّر معنى العلّة التامّة ومعلولها تصوّراً صحيحاً، فإنّ معنى العلّة التامّة أنّها واجدة لجميع ما يتوقّف عليه وجود معلولها، فلو فرض عدم تحقّق المعلول بعد تحقّقها كان معنى ذلك أنّ تحقّقه رهن لأمر آخر وهو خلاف الفرض. إلاّ أن يفرض تحقّقه صدفةً وفيه إنكار أصل العلّية، أو يفرض وجوب وجوده وخروجه عن نطاق ذلك الأصل، وهو ينافي إمكانه وسبق العدم عليه. كما أنّ كلاًّ من الفرضين ينافي معلوليّته المفروضة. وكذلك معنى توقّف المعلول على العلّة استحالة تحقّقه بدونها وهو بعينه معنى وجوب العلّة بالقياس إليه.

والحاصل أنّ وجوب كلّ واحد منهما بالقياس إلى الآخر بديهيّ، وما ذكرنا من البيان لا يعدو حدّ التنبيه.

وأمّا مقارنة المعلول للعلّة التامّة وعدم انفكاكه عنها وكون وجوبه بالقياس متزامناً مع تحقّقها، ذلك التزامن الذي يفيده لفظة «عند» في عنوان المسألتين، فقد أنكره قوم من المتكلّمين زاعمين أنّ الالتزام به ينافي حدوث العالم من ناحية، واختيار الواجب تعالى من ناحية أخرى، ولذا نسبوا القول بكونه تعالى فاعلاً موجباً (بالفتح) إلى الحكماء لالتزامهم بهذه القاعدة كالتزامهم بأختها أعني قاعدة «الشيء مالم يجب لم يوجد» وقد مرّ

الكلام فيه في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

فتارة تشكّكوا في التلازم بين الوجوب بالقياس والتزامن كما سيأتي في الإشكال المنقول عنهم في المتن، وتارة ذهبوا إلى خروج الفاعل المختار عن مبدء العليّة تخصّصاً وأنكروا إطلاق العلة عليه، وتارة خصّصوا القاعدة بالفاعل الموجِب (بالفتح) والتزموا بخروج الفاعل المختار عنها تخصيصاً، إلى غير ذلك من التمحّلات.

والحقُّ أنّ استحالة انفكاك المعلول عن العلّة و وجوب تزامنهما إذا كانا زمانيّين قريب من البداهة إن لم يكن بديهيّاً. لأنّ عدم تحقّق المعلول في زمان تحقُّق العلّة التامّة إمّا أن يكون لأجل توقّفه على وجود أمر آخر لم يوجد بعدُ، وهو خلاف الفرض؛ أو لأجل وجود مانع من تحقّقه، فزوال المانع شرط لتحقّقه، ويرجع الأمر إلى عدم كون العلّة تامّةً لفقدانها لهذا الشرط العدميّ، وهو خلاف الفرض أيضاً[1].

ومن ناحية أخرى: إن وجود المعلول في كلّ قطعة من الزمان تَسَعُه هو فرد لماهيّته، فعدم تحقّقه في أيّة قطعة من الزمان تكون العلّة التامّة موجودة فيها ينافي وجوب ذلك الفرد بالقياس إلى العلّة، ولا يكفي وجوده في قطعة أخرى من الزمان لأنّه فرد آخر.

وهذا بصرف النظر عن إثبات كون المعلول وجوداً رابطاً بالنسبة إلى علّته المفيضة التي هي عين العلّة التامّة إذا كانت بسيطة أو جزءٌ منها إذا كانت مركّبة، وأمّا بالنظر إلى ذلك فالأمر أوضح كما ذكر الأُستاذ —قدّس سرّه— في جواب الإشكال.

وأمّا ما ذكره من الوجهين فلا يصحّ عدّهما برهانين على القاعدة، فإنّ امتناع تحقّق العدم في غير زمان تحقّق علّته ليس أوضح من امتناع وجود المعلول في غير زمان وجود علّته، ولعلّه أشار إلى هذا بقوله «فافهم ذلك».

٢٣٦— قوله «فقد زعم قوم أنّ الفاعل المختار...»

قد أشرنا إلى أنّ بعض المتكلّمين حاول إنكار التلازم بين قاعدة وجوب العلّة والمعلول بالقياس إلى بعضها وقاعدة تزامنها، وإلى فشل هذه المحاولة. ثمّ إنّ بعضهم ادّعى خروج الفاعل المختار ولاسيّما الواجب تعالى عن مصبّ مبدء العلّية زاعماً أنّ الخلق نوع آخر من التأثير غير العلّية، وهو سخيف جدّاً، فإنّه لا معنى للعلّة إلّا ما يتوقّف عليه شيء آخر كما مرّ

١— راجع الفصل الاوّل من المقالة الرابعة، والفصل الثاني من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، والمسألة الثانية من الفصل الثالث من الشوارق، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٧٧، والأسفار: ج ٢، ص ١٣١

في الأمر الأوّل، وإن أبى أحد عن إطلاق لفظة العلّة على الله تعالى فليس له أن يستنكف عن قبول توقّف العالم عليه سبحانه فليعبّر عنه بما يحلوله من الألفاظ، والقاعدة العقلية لا تدور مدار اللفظ.

وادّعى بعضهم اختصاص القاعدة بالفاعل غير المختار مستنداً إلى وضوح انفكاك فعل الإنسان عن ذاته، وأجيب عنه بأنّ الإنسان ليس علّة تامّة لفعله، والكلام في العلّة التامّة. ثمّ عقّب عليه بأنّ الله تعالى علّة تامّة للعالم بأجمعه، إذ لا يتصوّر وراءه أمر آخر يتمّم علّيته، فيلزم على القاعدة قدم العالم ولا سبيل إليه، لأنّ فيه سدّاً لباب إثبات الصانع، لأنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة —في زعمه— هو الحدوث، وفرض قدم العالم يغنيه عن الصانع. واستنتج أنّ انتقاض القاعدة بفعل الواجب كاشف عن اختصاصها بالفاعل غير المختار، و أمّا الفاعل المختار فلا يتّصف فعله بالوجوب بالقياس بل لا يحتاج إلى مرجّح.

وقد أشار الأستاذ —قدّس الله سرّه— إلى أنّ مرجع هذا الكلام إلى إنكار مبدء العلّية. و اختار بعضهم بعد قبول لزوم المرجّح أنّ مرجّح الفعل إذا كان الفاعل مختاراً هو نفس إرادته، و كان الجواب الفصل ما أشار إليه في آخر المسألة أنّ إرادة الواجب إن كانت عين ذاته تعالى رجع الكلام إلى كون الذات علّة تامّة ومرجّحاً للفعل، و ان كانت أمراً حادثاً كانت لامحالة من مخلوقاته وعاد الكلام إليها، على أنّ ذلك يستلزم كون الذات معرضاً للحوادث وهو محال كما بُيّن في محلّه. و أمّا القول بكون الإرادة منتزعة عن مقام الفعل كسائر الصفات الفعليّة فلا يغنيه شيئاً، لأنّ الأمر الانتزاعيّ لا يصلح علّةً لمنشأ انتزاعه.

٢٣٧— قوله «معنى كونه فاعلاً مختاراً...»

لمّا كان السبب في إنكار جريان القاعدة بالنسبة إلى الواجب تعالى هو ما أشرنا إليه من أنّهم زعموا أنّ ذلك يستلزم سلب الاختيار عنه تعالى من ناحية، وقِدَم العالم من ناحية أخرى، لهذا تعرّض الأستاذ —قدّس سرّه— لهاتين المسألتين، فبيّن أنّ اختيار الواجب ليس رهنَ حدوث فعله حدوثاً زمانياً، بحيث إذا كان فعله قديماً كان ذلك كاشفاً عن عدم اختياره، بل حقيقة الاختيار كون الفاعل راضياً بفعله غيرَ مجبور عليه، و هذا حاصل في الواجب بتمام معنى الكلمة، حيث إنّه لا يُعقل أن يُجبره شيء على الفعل. لأنّ المُجبِر المفروض إمّا أن يكون واجباً آخر أو شيئاً من مخلوقاته فيلزم الشرك، و إمّا أن يكون شيئاً من مخلوقاته نفسه، و هو محال أيضاً لأنّه يستلزم كونه تعالى متأثّراً عن مخلوقاته معلولاً لها، وهو سبحانه منزّه عن التأثّر والمعلوليّة والإمكان من جميع الجهات. فالقاعدة لا تمتّ إلى الجبر

بصلة أصلاً.

و أمّا حدوث العالم بالمعنى الذي يفسّرونه به فهو فرض يحتوي في صميمه على التناقض، لأنّ مسبوقيّة العالم بزمان خالٍ عنه يستلزم وجود الزمان قبل العالم وهو من العالم! وقد مرّ الكلام فيه في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وسيكرّره في الفصل الثالث والعشرين من المرحلة الثانية عشر.

و كان ينبغي التصريح بأنّ التزامن إنّما يتصوّر بين أمرين زمانيّين، و أمّا إذا كان أحد الأمرين غير واقع في ظرف الزمان كالواجب تعالى فلا يتصوّر تقارنهما في الزمان أصلاً[1]، ولعلّه بذلك ينحسم مادّة كثير من المجادلات.

٢٣٨ــ قوله «وأمّا قول القائل بجواز أن يختار الفاعل المختار...»

لمّا فرغ من بيان المسألتين و أوضح أنّه لا يصحّ الاتكاء عليهما للمناقشة في القاعدة أخذ في بيان سائر الشبهات التي تشبّث المتكلّمون بها في المقام.

فمنها أنّهم ادّعوا تارة عدم لزوم المرجّح في فعل الفاعل المختار، و تارة أخرى ذهبوا إلى أنّ الإرادة مرجّحة له فلا يحتاج إلى مرجّح آخر. و أجاب عليها بأنّ إنكار لزوم المرجّح في مورد يعني حصول المعلول بلا علّة تامّة، وهو محال. و أمّا الإرادة فلا تصلح بنفسها مرجّحةً للفعل، لأنّها أمر ذو إضافة، ولا تتحقّق إلاّ بتعيّن ما تُضاف إليه، فتعيّن متعلّقها مقدّم على تحقّقها، فيحتاج إلى مرجّح غيرها.

و اعلم أنّ هذه القاعده هي إحدى معارك الآراء، وقد دارت حولها مناقشات طويلة لا بين المسلمين فقط بل بين علماء اللاهوت من المسيحيّين وفلاسفتهم أيضاً، ونقل عن بعض المصوّرين الغربيّين أنّه صوّر حماراً مات جوعاً وعطشاً لاستواء طريقين متساويين بينه و بين محلّ الماء والعشب، يريد بذلك الاستهزاء بمقالة الفلاسفة في استحالة الترجيح بلا مرجّح. و هذا نظير ما قالوا انّ الهارب من السَّبُع إذا عنّ له (أي ظهر أمامه) طريقان متساويان لا يبقى متحيّراً في اختيار أحدهما حتّى يدركه السَّبُع بل يختار أحد الطريقين لينجي نفسه. و استنتج بعضهم أنّ المحال هو الترجُّح بلا مرجّح، و في هذه الأمثلة و نظائرها إنّما يرجّح الفاعل أحد المتساويين بإرادته لا أن يترجّح ذلك بلا مرجّح. وزعم بعضهم أنّ الترجيح بلا مرجّح إنّما يكون قبيحاً كترجيح المرجوح إذا لم يكن ضرورة في اختيار أحدهما، و إلاّ فلا يكون قبيحاً فضلاً أن يكون محالاً.

١ــ راجع القبسات: ص ٨٩، وص ٢٤٨ــ٢٤٩.

وقد اختلط عليه أمر الترجيح الفلسفيّ بالترجيح الأخلاقيّ، وإنّما كلام الفلاسفة في حصول المعلول بلاعلّة تامّة له، ومرادهم باستحالة الترجيح بلامرجّح استحالة صدور الفعل من الفاعل الذي هوعلّة ناقصة من دون ضمّ مايتمّم العلّة. ويمكن أن يراد بلفظة «الترجيح» مصدر الفعل المجهول فيرادف الترجُّح.

وكيف كان فلاشكّ أنّ الإرادة بمعنى التصميم على الفعل الذي تهيّأ جميع مقدّماته مؤثّرة فيه ومتمّمة لعلّته، وإنّما الكلام في مبادئ تلك الإرادة وأنّه هل يكفي في تعلّقها بفعل خاصّ من فعلين متساويين كون كلّ واحد منهما محقّقاً لغرضه أو يلزم علاوةً على ذلك ما يعيّن تعلّقها بأحدهما بعينه. وهذه الأمثلة لا تنفي مثل هذا المرجّح، وإنّما تنفي رجحان المتعلّق في نفسه، فربما يكون المرجّح لتعلّق الإرادة بأحد الأمرين بعينه وقوعه في جهة اليمين مثلاً، أوقرب جارحته المقدّمة منه، أو وقوع نظره عليه أوّلاً، إلى غيرذلك ممّا يصلح سبباً لالتفات الفاعل إلى أحدهما بعينه وإن لم يشعر نفسه بالمرجّح بحيث لوسئل عنه لم يملك جواباً[1]، كما أنّ مثل هذا المرجّح لايضرّ باختيارية الإرادة، لأنّه يكفي في الاختياريّة كون الإرادة ناشئة عن رضى الفاعل من غير إجبار من الغير، وليس معنى تأثيره في تعلّق الإرادة بأحد الأمرين كونه علّة تامّة لتحقّق الإرادة حتّى يتوهّم أنّ مثل هذه الإرادة تصير جبريّاً، فإنّ الإرادة فعل للنفس، وملاك كونها اختياريّة هوما أشرنا إليه من صدورها عن رضًى كامن في النفس من غير إجبار مُجبر، وبها يصير الفعل اختياريّاً أيضاً.

٢٣٩ــ قوله «وأمّا قول من قال إنّه تعالى عالم...»

قال في الأسفار: «ومنهم من قال إنّه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنّ أيّ المعلومات يقع وأيّها لايقع، فما علم منه أنّه سيقع يكون واجب الوقوع لأنّه لولم يقع كان علمه جهلاً، وإذا كان ذلك مختصّاً بالوقوع، وغيرهُ ممتنعَ الوقوع فلاجرم يريد ما يعلم أنّه يقع ولايريد غيره لأنّ إرادة المحال محال»[2].

ثمّ أجاب عنه بوجهين: احدهما مبنيٌّ على كون العلم تابعاً للمعلوم، وهوأنّ تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده إلى إيقاعه فيها، فلوكان القصد إلى إيقاعه فيه تابعاً لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور. وثانيهما مبنيٌّ على عدم كون علمه تعالى تابعاً للمعلوم، وهوأنّ علمه تعالى سبب لتحصُّل الممكنات مقدّم عليها لا أنّه تابع لحصولها[3].

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٠٩.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٣.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٥ــ١٣٦.

و أمّا ما أجاب به الأستاذ ـ قدّس سرّه ـ من كون الإمكان متأخّراً عن الوجود، فيوهم مناقضته لمامرّ في الفصل السادس من المرحلة الرابعة من تقدّم الإمكان على الحاجة المتقدّمة على الوجوب والوجود، و إن كان ذلك من منظر آخر ومن حيثيّة أُخرى.

والأحسن أن يقال: امتناع وقوع مالايقع إن كان ذاتيّاً فهو خارج عن محلّ الكلام، و إن كان امتناعاً بالغير كان معلولاً لعدم تعلّق إرادته تعالى به، فتعليق عدم إرادته على امتناعه بالغير يستلزم الدور. ثمّ إنّ وجوب مايقع لايمكن أن يكون ذاتيّاً، فلاجرم يكون وجوباً بالغير و لأجل تعلّق إرادته تعالى به، فالقول بأنّ سبب إرادته هوالعلم بوجوب وقوعه يستلزم الدور. و كلٌّ من الامتناع بالغير والوجوب بالغير يلازم إمكانه الذاتيّ ولاينقلب الإمكان بسبب تعلّق العلم به وجوباً، كما لاينقلب بسبب عدم تعلّق العلم به امتناعاً، و هذا مراد من قال «العلم تابع» فافهم.

و قال السبزواريّ ـ ره ـ في ما علّق على ثاني الوجهين اللذين ذكرهما صدر المتألّهين ما هذا لفظه: «يعني علمه في الأزل بما عليه الشيء إن كان بسبب شيئيّة الوجود لزم الدور، و إن كان بسبب شيئيّة المهيّة يلزم ثبوت المعدوم، و إن كان بسبب شيئيّة المهيّة والعين الثابت متقرّراً بوجود الحقّ تعالى تبعاً و تطفّلاً كما سيجيء في الإلهيّات فهو شيء لم يصلوا إليه فضلاً عن وصولهم إلى كونه بسبب انطواء وجودات الأشياء بنحو أعلى و أبسط في وجود بسيط الحقيقة، مع أنّ ذلك العلم الأزليّ الوجوبيّ لايكون مخصّصاً للحدوث لكونه فعليّاً»[1].

أقول: العلم من الصفات ذات الإضافة ولايُعقل بدون فرض متعلّق له، فالمتعلّق إن كان هوالمهيّة الموجودة في الخارج فوجودها بصرف النظر عن تعلّق العلم به واجب بالغير، فوجوبه ليس ناشئاً عن العلم و إلّا لدار. و إن كان المتعلّق نفس المهيّة بدون الوجود لزم ثبوت المهيّة قبل الوجود، وهو محال خلافاً لمازعمه بعض المتكلّمين.

فإن قلت: متعلّق العلم هوالمهيّة الموجودة في علم الباري تعالى.

قلت: لهذا الكلام تفسيران: أحدهما مايزعمه العامّة من أنّ للّه تعالى ذهناً كذهن الإنسان توجد فيه صور الأشياء، و تلزم عليه توالي فاسدة جدّاً. و ثانيهما ما قال به صدر المتألهين في باب علم الباري تعالى و أشار إليه المحقّق السبزواريّ، من تحقّق كلّ شيء بنحو البساطة في ذاته تعالى لاشتماله على كلّ الكمالات. فهذا المعنى مضافاً إلى أنّه بعيد عن أذهان هؤلاء لايصحّح تخصّص المعلول، لأنّ هذا العلم هوعين ذاته سبحانه و حكمه حكم الذات.

١ ـ راجع هامش الأسفار: ج ٢، ص ١٣٥ و ١٣٦.

٢٤٠ــ قوله «وأمّا قول من قال إنّ أفعاله تعالى...»

هذا الكلام يوافق مشرب المعتزلة و من حذا حذوهم، وحاصله أنّ حدوث العالم في زمان خاصّ دون سائر الازمنة إنّما هولأجل كونه ذا مصلحة في ذلك الوقت. و يلاحظ عليه **أوّلاً** أنّ الزمان من لوازم العالم الجسمانيّ، و ليس قبل خلق العالم ولا بعده زمان حتّى يختصّ وجود العالم بزمان خاصّ. **وثانياً** لوفرض وجود زمان قبل وجود العالم كان مخلوقاً له تعالى لامحالة، فينقل الكلام إليه و يلزم قدم مخلوق واحد لاأقلّ منه، ولايعقل حدوث الزمان في زمان خاصّ كما لايخفى. **وثالثاً** انّ المصلحة تنتزع من ارتباط شيء بشيء آخر، ففي أجزاء العالم يصحّ أن يقال إنّ خلق بعضها في مكان أو زمان خاصّ يكون ذا مصلحة بالنظر إلى مايرتبط به في ذلك المكان أو الزمان، مثلاً يصحّ أن يقال إنّ خلق الإنسان في الكرة الأرضيّة واجد لمصلحة لا توجد في كرة أخرى لما توجد في الأرض من الهواء والأقوات وسائر لوازم حياته، أو يقال إنّ خلق الإنسان قبل خلق الأقوات فيها ليس فيه مصلحة، و أمّا كلّ العالم فليس له ارتباط بشيء آخر وراءه حتّى يقال إنّ خلقه في وقت خاصّ يكون ذا مصلحة لا توجد في سائر الأوقات[1].

٢٤١ــ قوله «فإن قلت: المعلول محتاج إلى العلّة حدوثاً...»

قدمرّ الكلام فيه في الفصل السابع من المرحلة الرابعة، و إنّما تعرّض له ههنا أيضاً لأجل أنّ بقاء المعلول بعد فناء العلّة نوع آخر من الانفكاك بينهما، فلوثبت إمكانه كان ناقضاً لقاعدة التزامن. و كان ينبغي حلّ شبهة بقاء البناء بعدموت البنّاء[2] و أمثالها بأنّ هذه العلل من قبيل العلل المعدّة، والكلام في العلّة الحقيقيّة التي تشمل الفاعل الحقيقيّ وعلل القوام.

٢٤٢ــ قوله «وقد اندفعت بما تقدّم مزعمة أخرى...»

قال في الأسفار: «إنّ لهذا المطلب حيث تعصّبت طائفة من الجدليّين فيه لابدّ من مزيد تأكيد و تقوية، فلنذكر فيه براهين كثيرة»[3] ثمّ ذكر عشرة براهين عليه، و بعد ذلك تعرّض

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٨١.

٢ــ راجع الفصلين الأوّلين من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٢٦، والمسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول من الشوارق، والأسفار: ج ١، ص ٢١٩، وج ٢، ص ٢١٢.

٣ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٢٤، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٨٥ــ٤٩٤، وص ٥٤٦، والأسفار: ج ٢، ص ٣٨٣ــ٣٩٢.

لشبهات المخالفين ودفعها.

ونقل في القبسات عن المعلّم الأوّل أنّ العدم الذي هو من الرؤوس الثلاثة[١] التي هي مبادئ الكون هو العدم لا بزمان ولا بمكان. ثمّ نقل كلاماً عن الشيخ حاصله أنّ العدم مبدء بالعرض، لأنّ بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده[٢]. وعقّب عليه بأنّ العدم المتقدّم على وجود الكائن، تقدُّماً بالزمان ليس بمقابل لوجود الكائن في الزمان المتأخّر، فلا يصحّ أن يقال إنّ بارتفاعه يكون وجود الكائن، واستنتج أنّ العدم الذي بارتفاعه يكون وجود الكائن هو العدم الدهريّ[٣].

١ــ المراد بالرؤوس الثلاثة هو المادّة والصورة والعدم، راجع القبسات: ص ١٧٥، وراجع الاسفار: ج ٥، ص ٢٧٢، وج ٣، ص ٢٥٤.

٢ــ راجع النجاة: ص ١٠١، وراجع المسألة الثامنة من الفصل الثالث من الشوارق.

٣ــ راجع القبسات: ص ٢٢٤ــ٢٢٥.

الفصل الرابع

٢٤٣ــ قوله «في أنّ الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد»

هذه قاعدة معروفة في ألسنة الحكماء، وقد عدّها السيّد الداماد من أمّهات الأُصول العقليّة[١]، وادّعى ابن رشد اتّفاق القدماء عليه، بل ربما يدّعى اتّفاق أهل النظر جميعاً من العرفاء والمتكلّمين أيضاً[٢]. غير أنّ الإمام الرازيّ صرّح بالمخالفة[٣]، ونسب جواز صدور الكثير عن الواحد إلى الأشاعرة[٤]، لكن ردّ عليه المحقّق الطوسيّ بأنّ الأشاعرة يقولون بأنّ الصفة الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد، وأمّا الذات فلا يعدّونها علّة حتّى ينسب إليهم جواز صدور الكثير عنها، واستنتج أنّ الرازيّ خالف الكلّ في ذلك[٥]. وناقش فيها صاحب المعتبر أيضاً بأنّه لوصحّت هذه القاعدة لكانت الموجودات كلّها سلسلة واحدة لا تتكوّن حلقاتها إلاّ واحدة بعد واحدة، وليس كذلك[٦].

وكيف كان فالكلام حول هذه القاعدة يقع في أُمور:

الأمر الأوّل في مفاد القاعدة وبيان مغزاها وتعيين مجراها. ويتوقّف هذا الأمر على توضيح مفهوم الواحد والصدور المأخوذين فيها. فنقول: أمّا الواحد فالمراد به ههنا البسيط

١ــ راجع القبسات: ص ٣٥١.

٢ــ راجع أساس التوحيد: ص ١٦.

٣ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٦٠ــ٤٦٨.

٤ــ راجع تلخيص المحصّل: ص ٢٣٧.

٥ــ راجع نفس المصدر: ص ٢٣٨.

٦ــ راجع المعتبر: ج ٣، ص ١٥١.

كما صرّح به في المتن، لكن عرفت سابقاً أنّ البسيط مفهوم مشكّك، فقد يطلق على ما لايتركّب من مادّة وصورة خارجيّتين، فيشمل الأعراض والعقول بل نفس المادّة والصورة؛ وقد يطلق على مالايتصوّر له أجزاء بالفعل ولابالقوّة حتّى لوكان ذلك بتبع الموضوع، فينحصر في المجرّدات؛ وقد يطلق على ما ليس له أجزاء عقليّة أيضاً ولايتصوّر له أيُّ تركيب حتّى من الماهيّة والوجود، فيختصّ بذات الواجب تبارك وتعالى.

فإن كان المراد بالبسيط هذا المعنى الأخير اختصّ جريان القاعدة بالواجب تعالى فيثبت بها أنّه لايصدر منه في المرتبة الأولى إلاّ أمر واحد هوالعقل الأوّل كما قالت به قاطبة الحكماء،أو النظام الجمليّ كما اختاره السيّد الداماد[1]، أوالوجود المنبسط والفيض المقدّس كما هومختار العرفاء. وقد حاول صدرالمتألّهين وبعض أتباعه الجمع بين مقالة الحكماء والعرفاء[2].

وعلى هذا يكون المراد بالصدور صدور المعلول عن الفاعل الحقيقيّ الحقّ والاستناد الخالص المحض إلى العلّة المفيضة للوجود من غيراستناد إلى شرط أو استعداد خاصّ حاصل من المعدّات. وقد صرّح صدرالمتألّهين بهذا الاختصاص في موضع من الأسفار[3]، لكن ظاهر كثيرمن كلمات الحكماء بل صريح بعضها هوعدم الاختصاص، ونقل عن بعضهم جريان القاعدة في المعدّات أيضاً[4].

وبناءً على التعميم فالمراد بالبسيط هوالحيثيّة الواحدة التي يصدرعنها المعلول ولو كانت مقترنة بحيثيّات أخرى. وبعبارة أخرى فإنّ المركّب إنّما يتركّب من بسائط، فكلّ من أجزائه البسيطة لايصدرعنه إلاّ معلول واحد، فتعدّد المعاليل تابع لتعدّد الحيثيّات فلا تكون أكثرمن الحيثيات الموجودة في العلّة. والكلام الفصل في بيان مجرى القاعدة يتوقّف على تحقيق مفاد أدلّتها.

وجدير بالذكر أنّ إثبات وحدة الصادر الأوّل ينحصر طريقه عندالقوم في إثبات هذه القاعدة، لكن بعد إثبات التشكيك في الوجود وأنّ وجودالمعلول رابط بالنسبة إلى وجود العلّة الفاعلة وأنّ الوجود كلّما كان أقوى كان أبسط، أمكن اثبات وحدة الصادر

١ــ راجع القبسات: ص ٤١٠، وص ٣٦١ــ٣٦٣، وراجع أساس التوحيد: ص ٥٠٤.

٢ــ راجع أساس التوحيد: ص ٧٢ــ٧٤.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٨، ص ٦٠، وراجع الشوارق المسألة الثانية من الفصل الثالث.

٤ــ راجع أساس التوحيد: ص ٥٠ــ٥١.

الأوّل وبساطته من غير حاجة إلى هذه القاعدة، فتبصّر.

الأمر الثاني في علاقة هذه القاعدة بقاعدة تسانخ العلّة والمعلول[١]. ويشهد لهذه العلاقة مايلاحظ من الاستدلال بقاعدة التسانخ لإثبات هذه القاعدة في كلام الأستاذ —قدّس سرّه الشريف—.فينبغي إلقاء ضوء على تلك القاعدة حتّى يتبيّن مدى العلاقة بينهما. فنقول: السنخيّة بين العلّة والمعلول قد تلاحظ بين العلّة المفيضة ومعلولها، وقد تلاحظ بين سائر أقسام العلّة الحقيقيّة والمعدّة والمعلول المنسوب إليها. أمّا الأوّل فهو أمر قريب من البداهة إن لم يكن بديهيّاً، فإنّ العلّة المفيضة هي المعطية لوجود المعلول، ومن الواضح استحالة إعطاء الشيء لما هوفاقده ورجوع ذلك إلى التناقض. فمقتضى هذه القاعدة أن تكون العلّة المفيضة واجدةً لكمال المعلول، لالوجود المعلول بحدّه بحيث يلزم منه صدق ماهيّة المعلول على العلّة، بل بنحو اتمّ وأعلى.

وأمّا السنخيّة بين الفاعل الطبيعيّ ومعلوله، وبين الشرط والمشروط، وبين المعدّات والمستعدّات فليس ممّا يستقلّ به العقل بل يحتاج إلى التجربة. فاشتراط التركيب بين عنصرين بجريان الكهرباء أو وجود الحرارة مثلاً ليس ممّا يقضي به العقل قبل التجربة، فلايستقلّ العقل بلزوم الشروط ولا بتعيينها ولابوحدتها أوكثرتها. وهذا ممّا أغفله الحكماء، واكتفوا بدعوى بداهة المسانخة إجمالاً وأنّه لولاذلك لجاز تأثير كلّ شيء في كلّ شيء.

وكيف كان فمجرى قاعدة التسانخ هوالعلّة المفيضة ومعلولها، فإن كان مجرى قاعدة «الواحد» أيضاً ذلك اتّحد موردهما، وإن عمّمتْ إلى سائر العلل كان موردها أعمّ من قاعدة التسانخ، كما أنّه لواختصّ مجراها بالواجب تعالى كان مجرى قاعدة التسانخ أعمّ منها.

الأمر الثالث في إثبات القاعدة. ادّعى السيّد الداماد كونها من فطريّات العقل الصريح وأنّ ما أُقيم عليها من البراهين بيانات تنبيهيّة[٢]. وقال في الشوارق: «فالحقّ ماذكره الشارح القديم من أنّ الحكم بأنّ الواحد لايصدر عنه إلاّ الواحد، بديهيّ لايتوقّف إلاّ على تصوّر طرفيه[٣]» وقال المحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات: «وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتنبيه، وإنّما كثرت مدافعة الناس إيّاه لإغفالهم معنى

١—راجع أساس التوحيد: ص ٥٣—٥٥.

٢—راجع القبسات: ص ٣٥١.

٣—راجع المسألة الثانية من الفصل الثالث من الشوارق.

الوحدة الحقيقيّة»[١].

وكيف كان فقد نقل في المباحث المشرقيّة أربعة براهين عليها وناقش في الجميع[٢]، وقد تصدّى أساطين الحكمة للردّ على شبهاته في كتبهم كالقبسات[٣] والأسفار[٤]، والشوارق وغيرها. ولايسعُنا الخوض في جميع ماقيل أويمكن أن يقال بهذا الصدد[٥]. فلنقتصر على ما اعتمد عليه سيّدنا الأستاذ ـ قدّس سرّه الشريف ـ وهو روح أكثر البراهين لولا كلّها.

وحاصله أنّ من الواجب وجود سنخيّة ذاتيّة بين المعلول وعلّته، فلوفرض صدور أمرين متباينين أو أكثر عن علّة واحدة لزم أن يكون في العلّة جهتان أو أكثر تُسانخ بكلّ واحدة منها واحداً من المعاليل، وقد فُرضتْ بسيطةً ذات جهةٍ واحدة.

ويستفاد من هذا البرهان عدم اختصاص القاعدة بالواجب تعالى بل تشمل كلّ ما يكون بسيطاً بحسب وجوده الخارجيّ، كما أنّها لاتختصّ بالواحد الشخصيّ بل النوع الواحد من العلّة أيضاً لايصدر منه إلاّ النوع الواحد من المعلول، ويشهدله عدم التفصيل بين الواحد الشخصيّ والواحد النوعيّ في هذه القاعدة بخلاف عكسها حيث خصّصها بالواحد الشخصيّ كما سيأتي في المتن.

ويلاحظ عليه أنّ مجرى هذا البرهان هوالعلّة البسيطة التي ليس لها إلاّنوع واحد من الكمال، فلايصدر منه إلاّ ماهوواجد لمرتبة نازلة منه. فالعقول العرْضيّة ـ على القول بها ـ تكون مشمولة لهذه القاعدة بخلاف العقول الطوليّة وبخلاف ذات الواجب تبارك و تعالى، فإنّها وإن كانت بسيطة إلاّ أنّها في عين بساطتها واجدة لكمالات كثيرة على نعت الجمعيّة والوحدة، فهذا البرهان لاينفي صدور الكثير منها لعدم منافاته لقاعدة التسانخ.

وبذلك يظهر أنّ قاعدة التسانخ أعمُّ مورداً من هذه القاعدة، لشمولها للواجب تعالى والعقول الطوليّة بخلافها، فتفطّن.

الأمر الرابع في عكس القاعدة، وهو أنّ المعلول الواحد لايصدر إلاّ عن العلّة الواحدة. إنّ وحدة المعلول قد يُعنى بها وحدته الشخصيّة، فيكون مفاد القاعدة أنّ المعلول الواحد

١ـ راجع أواخر النمط الخامس من شرح الإشارات.

٢ـ راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٤٦٠ـ٤٦٨.

٣ـ راجع القبسات: ص ٣٥١ـ٣٦٧.

٤ـ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٠٤ـ٢١٢، وج ٧، ص ١٩٢ـ٢٤٤.

٥ـ راجع التحصيل: ص ٥٣١، والمطارحات: ص ٣٨٥ـ٣٨٦، وشرح المنظومه: ص ١٢٧، والتعليقات: ص ٢٧.

الشخصيّ لايصدر عن عدّة علل تامّة التأثير، سواء كانت واحدة بالنوع أولم تكن. وأمّا اجتماع عدّة علل ناقصة تشكّل علّة تامّة مركّبة فممّا لا كلام فيه.

وامتناع صدور فعل واحد شخصيّ عن فواعل متعدّدة تامّة الفاعليّة واضح لاخلاف فيه. لأنّ مقتضى كون الفاعل تامّاً وجوب صدور الفعل عنه، ومقتضى تعدُّده تعدُّد الفعل، ففرض وحدة الفعل مع تعدّد الفاعل لايستقيم إلّاعلى فرض كون كلّ واحدة منها ناقصة التأثير أوكون بعضها فاقدة التأثير.

وقد يُعنى بوحدة المعلول وحدته بالنوع وإن كان متكثّراً بالشخص، فيكون مفاد القاعدة أنّ النوع الواحد من المعلول لايصدر إلّا عن نوع واحد من العلّة. وهذا ممّا وقع فيه الخلاف: قال في المباحث المشرقيّة: «وأمّا الواحد النوعيُّ فالصحيح جواز استناده إلى علل كثيرة»[1] وقال في التجريد: «وفي الوحدة النوعيّة لاعكس» وقال في المطارحات: «وأمّا الأمر الكلّيّ كالحرارة المطلقة فيجوز أن يقال بوجه مّا انّ لها عللاً كثيرة —إلى أن قال— فإنّها يجوز أن تقع جزئيّات منها بسبب الحركة، وأُخرى بسبب الشعاع، وأُخرى بسبب ملاقاة النار. ويجوز أن يكون للأشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع، وعرضيّ مفارق واحد أيضاً بالنوع»[2]. وقال في الأسفار: «وأمّا الواحد النوعيُّ فالصحيح جواز استناده إلى المتعدّد كالحرارة الواقعة إحدى جزئيّاتها بالحركة، وأُخرى بالشعاع، وأُخرى بالغضب، وأُخرى بملاقاة النار»[3].

لكن قال السيّد الداماد بامتناع صدور الواحد عن الكثير مطلقاً حتّى في الشروط ومتمّمات العلّة»[4] وقال في الشوارق: «وأمّا إذا لم يفرض اجتماعهما بل فُرض تبادلهما ابتداءً أو تعاقبهما فالمشهور هوالجواز، والمحقّق الشريف جوّز التبادل الابتدائيّ دون التعاقب —إلى أن قال— والتحقيق امتناع كليهما جميعاً»[5].

والذي يقتضيه البرهان هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعيّ عن الفواعل المفيضة المتكثّرة نوعاً، اداءً لحقّ التسانخ، فإنّه إن كان الفاعل ذاكمال واحد كان فعله الصادر عنه مرتبةً نازلةً من كماله، فلايمكن أن يصدر عمّا هوفاقد لهذا الكمال؛ وإن كان الفاعل

١—راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٦٨.

٢—راجع المطارحات: ص ٣٨٠.

٣—راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢١١.

٤—راجع القبسات: ص ٣٦٨.

٥—راجع المسألة الثانية من الفصل الثالث من الشوارق.

ذا كمالات كثيرة متميّزة في الوجود كان الفعل صادراً عنه بما أنّه واجد للكمال المسانخ له، فإذا كان الفاعل متعدّداً كان العلّة للمعاليل المتكثّرة بالشخص والواحدة بالنوع، نفسَ الكمال المشترك الذي هو واحد بالنوع، وأمّا صدور الحرارة عن أشياء متعدّدة فليس صدورَ فعل عن فاعل حقيقيّ مفيض للوجود.

الأمر الخامس في ما يترتّب على القاعدتين. أمّا القاعدة الأولى فبناءً على اختصاصها بالبسيط من جميع الجهات لايترتّب عليها إلاّ وحدة الصادر الأوّل، وقدمرّ أنّ القاعدة قاصرة عن إثبات ذلك، وأنّه يثبت من طريق آخر. وأمّا بناءً على تعميمها لغير الواجب وللواحد النوعيّ فيترتّب عليها أنّ كلّ ما يصدر عن علّة واجدة لنوع واحد من الكمالات الوجوديّة فهو واحد بالنوع. وقد استدلّوا بها في موارد كثيرة: منها ما استُدلّ به لإثبات الصور النوعيّة وعدم جواز إسناد آثارها إلى المهيّة الجنسيّة؛ ومنها ما استُدلّ به لنفي عليّة المادّة للصور[1]، ومنها ما استدلّ به لإثبات القوى المتعدّدة للنفس —خلافاً لصدر المتألّهين في منع الاستدلال بها لذلك—؛ ومنها ماسيأتي في البحث عن نفي الاتّفاق أنّ الطبيعة الواحدة لا تفعل إلاّ فعلاً واحداً[2]؛ ومنها ما استدلّ به في الأسفار على اعتبار غاية التباعد بين الضدّين[3]؛ ومنها ما استُدلّ به لبيان قاعدة إمكان الأشرف، من أنّه لوصدر الأشرف والأخسّ معاً لزم صدور الكثير عن الواحد[4]، إلى غيرذلك[5].

وأمّا القاعدة الثانية فلستُ أذكر مورد الاستدلال بها إلاّ في احتياج المادّة إلى الفاعل غيرالمادّيّ[6]، وفي إثبات توحيد الواجب تعالى في الربوبية بناءً على وحدة العالم.[7] وفي كثير من الاستدلالات بها نظر لايَسَعُنا بيان وجهه ههنا، فليطلب من محالّها.

١—راجع التحصيل: ص ٣٤١.

٢—راجع الفصل الثالث عشرمن المرحلة الثامنة من المتن.

٣—راجع الأسفار: ج ٢، ص ١١٤، وراجع الفصل التاسع من المرحلة السابعة من المتن، وراجع الرقم (٢٢٩) من التعليقة.

٤—راجع المطارحات: ص ٤٣٤، والتلويحات: ص ٥١، والقبسات: ص ٣٧٢—٣٧٤، والأسفار: ج ٧، ص ٢٤٤—٢٥٣، وأساس التوحيد: ص ١٣١.

٥—راجع أساس التوحيد: ص ١٢١.

٦—راجع الفصل السادس من المرحلة الخامسة من المتن.

٧—راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٤—٩٩.

الفصل الخامس

٢٤٤ــ قوله «أمّا الدور فهو توقّف وجود الشئ على ما يتوقّف وجوده عليه»

يستفاد من هذا التعريف أنّ الدور إنّما يتصوّر بين العلّة والمعلول، لأنّ التوقّف المأخوذ في التعريف أمارة المعلوليّة، والمتوقّف عليه هو العلّة، واستحالته ظاهر. وأمّا التسلسل فلا يختص بالعلّة والمعلول، بل مفهومه يشمل كلّ ما يترتّب على الآخر، ويختصّ الاصطلاح بما لا ينتهي إلى حلقة أخيرة من جهة الصعود أو النزول أو كليهما.

والبراهين التي أُقيمت على استحالة التسلسل[1] على قسمين: منها ما يختصّ بتسلسل العلل، ومنها ما يعمّ العلل والمعاليل وغيرها، كما أنّ بعضها يختصّ بالأبعاد كالبرهان السلّميّ وبرهان المسامتة. وهذان البرهانان وبرهان التطبيق تتشكّل من مقدّمات رياضيّة، ويرد عليها أنّ الأحكام الرياضيّة تختصّ بالمقادير المتناهية، فلا يصحّ تعميمها إلى غير المتناهي حتّى تترتّب عليها توالي فاسدة مذكورة في هذه البراهين. وقد أشار الأُستاذ ــقدّس سرّه الشريفــ إلى أنّ أكثر البراهين لا تخلو من مناقشة. وأمّا البراهين المذكورة في المتن فتختصّ بتسلسل العلل، وإن كان ربما يعمّم البرهان الثاني إلى غيرها أيضاً، وسيأتي الكلام فيه.

٢٤٥ــ قوله «لكنّ الشرط على أيّ حال أن يكون...»

هذه الشروط هي مورد الخلاف بين الحكماء والمتكلّمين. فالمتكلّمون لا يعتبرون هذه

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٤٤ــ١٦٧، والقبسات: ص ٢٢٨ــ٢٣٣، وحكمة الإشراق: ص ٦٣، والمباحث المشرقية: ص ٤٧٠ــ٤٧٧، وتلخيص المحصل: ص ٢٤٦، والمسألة الثالثة من الفصل الثالث من الشوارق، وشرح المنظومة: ص ١٢٩ــ١٣١، والتحصيل: ص ٥٥٧.

الشروط، ويُجرون براهين التسلسل في الحوادث الواقعة في طول الزمان والحوادث المجتمعة في زمان واحد، فيقولون بامتناع تسلسلها ويستنتجون انتهاء سلسلة الحوادث إلى حادثة هي مبدأها وأخرى منتهاها، وكذا تناهي عدّة الحوادث في كلّ زمان، وأمّا الحكماء فلايوجبون المبدء والمنتهى للحوادث الزمانيّة ولا تناهيها في زمان واحد استناداً إلى براهين التسلسل، بل يجوّزون عدم تناهيها لأجل ما يعتبرون فيها من الشروط الثلاثة. والمعيار في اعتبار الشروط هو مفاد البراهين فينبغي النظر في كلّ واحد منها على حدة.

٢٤٦ــ قوله «والبرهان عليه أنّ وجود المعلول رابط...»

هذا البرهان يختصّ بالعلل الفاعليّة المفيضة، فإنّ المعلول إنّما يكون رابطاً بالنسبة إلى علّته المفيضة لاغير، ويجري في العلل التامّة لاشتمالها على العلّة المفيضة، ومن الواضح اجتماع الشروط الثلاثة في مصبّ هذا البرهان.

٢٤٧ــ قوله «برهان آخر وهو المعروف ببرهان الوسط والطرف»

هذا البرهان أقامه الشيخ أوّلاً على تناهي العلل الفاعليّة، وقال في آخر كلامه «وهذا البيان يصلح أن يُجعل بياناً لتناهي جميع طبقات أصناف العلل، وإن كان استعمالنا له في العلل الفاعليّة، بل قد علمت أنّ كلّ ذي ترتيب في الطبع فإنّه متناهٍ، وذلك في الطبيعيّات»[1]. وهكذا عمّمه في القبسات[2]، ووصفه صدر المتألّهين بأسدّ البراهين لإبطال التسلسل[3].

ومن الواضح أنّ التعميم إنّما يمكن بالتركيز على عنواني الوسط والطرف، وعلى هذا فلقائل أن يقول: إنّ هذين العنوانين متضايفان، ومع الشكّ في وجود الطرف يكون صدق عنوان الوسط على الموجودات التي فُرضتْ غيرمتناهية مشكوكاً فيه. لايقال: يثبت عنوان الوسط لها بإثبات خاصّته وهو كون العلّية مشفوعة بالمعلوليّة، فإنّه يقال: إنّما يثبت ذلك في تسلسل العلل، ففرض معلوليّة الجملة مستلزم لقبول علّة وراءها، وأمّا في غير العلل فليس هناك مايثبت شيئاً وراء الجملة غير المتناهية حتّى يثبت لها عنوان الوسط. فالسرّ في ثبوت عنوان الوسط للعلل المتصفة بالمعلوليّة أيضاً هو ثبوت كونها معلولة، فالتركيز في البيان

١ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٥٨.

٢ــ راجع القبسات: ص ٢٢٩.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٤٥.

ليس على ما بالذات، ومع التركيز على عنوان المعلوليّة يرجع إلى برهان الفارابيّ، ولعلّه لذلك سمّي بالأسدّ علاوةً على كونه أخصر.

وإن سلّمنا في غير العلل صدق كون كلّ واحد من الحلقات متلوّاً بآخر، واستلزامه لكون المجموع متلوّاً بآخر، وسلّمنا صحّة إطلاق الجملة والمجموع على غير المتناهي، كان البرهان جارياً في الحوادث المتعاقبة في طول الزمان أيضاً لصدق أنّ كلّ واحد منها مسبوق بآخر، وليس في البرهان ما يدلّ على اشتراط الاجتماع في الوجود لعدم توقّف عنواني الوسط والطرف على ذلك. ومع الإصرار على هذا الشرط يمكن أن يقال إنّه يكفي اجتماعها في وعاء الدهر كما ذهب إليه السيد الداماد واستنتج منه امتناع امتداد الحوادث إلى لانهاية في جانب الأزل[1].

٢٤٨ــ قوله «برهان آخر وهو المعروف بالأسدّ الأخصر»

هذا البرهان تامٌّ في تسلسل العلل كما أشرنا إليه، لأنّ المفروض أنّ كلّ حلقة من السلسلة لأجل معلوليّتها متوقّفة على ماقبلها ومشترطة بوجود حلقة قبلها، فما لم يوجد أمر غير متوقّف على شيء ولا مشروط بهذا الشرط لا توجد حلقات لسلسلة مترتّبةٍ بعضها على بعض. والشروط الثلاثة موجودة في مصبّ هذا البرهان، ولا دليل على تعميمه لغير العلل، اللهمّ إلاّ أن يقال بشموله للعلل المعدّة أيضاً فلا يعتبر شرط الاجتماع في الزمان، فافهم.

تنبيه

٢٤٩ــ قوله «قال بعضهم...»

هذا هو كلام السيّد في القبسات[2] وتقويم الإيمان، وقد نقله في الأسفار[3] ملخّصاً، وعلّق عليه السبزواريّ وقال في آخر كلامه «وليت شعري لِمَ سكت المصنّف عن النفي والإثبات؟ ولعلّه سكت تأدّباً». وحاصله أنّ شرطي الترتّب والاجتماع في الوجود بالفعل حاصلان في جهة التصاعد دون جهة التنازل، لعدم تحقّق المعلولات في مرتبة ذات العلّة، بخلاف العلل فإنّها واجبة الحصول في مرتبة ذات المعلول.

والذي يمكن أن يقال في توجيه كلامه أنّ مراده بتحقّق العلّة في مرتبة ذات المعلول

١ــ راجع القبسات: ص ٢٢٨.

٢ــ راجع القبسات: ص ٢٣٣ــ٢٣٤، وراجع أيضاً ص ١٨٤.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦٧ــ١٦٩.

وجوب وجودها عند وجود المعلول، وأنّ المراد بعدم تحقّق المعلول في مرتبة ذات العلّة عدم وجوب وجوده عند وجودها. وهذا إنّما يصحّ في العلل الناقصة كما نبّه عليه في المتن.

وكيف كان فلا يثبت بهذا الكلام جواز تحقّق سلسلة غيرمتناهية من المعاليل في الخارج، لأنّ وجود كلّ معلول يستدعي وجود جميع أجزاء علّته التامّة، فتكون العلل الناقصة أيضاً واجبة الوجود بالقياس إلى معاليلها، ومجتمعة الوجود في مرتبة ذات المعلول —على حدّ تعبير السيّد— فلو كانت براهين التسلسل جارية في غير العلل أيضاً لامتنع تحقّق سلسلة غيرمتناهية من المعاليل، وامتنع تحقق حوادث غيرمتناهية في جانب الأبد على مذهب السيّد، حيث يعتبر الاجتماع في وعاء الدهر كافياً لجريان براهين التسلسل، وكان غاية مايثبت بذلك البيان إمكان تحقّقها ذاتاً لاوقوعاً.

٢٥٠— قوله «وأنت خبير بأنّ البرهانين...»

قدعرفت أنّ برهان الفارابيّ يختصّ بالعلل، وأنّ برهان الشيخ إنّما يتمّ بإرجاعه إلى ذلك، فراجع الرقم (٢٤٧).

٢٥١— قوله «والوجه في ذلك...»

إثبات اعتبار هذه الشروط من طريق أنّ السلسلة إنّما تصدق بتوفّرها مشكل، لعدم دوران الأحكام العقليّة مدار الألفاظ، مضافاً إلى منع عدم الصدق في ماعدا الترتّب، فالمعيار لاختبار اعتبار شرط وعدمه هو مقتضى البرهان، وقد عرفت مايقتضيه كلّ برهان على حدة.

٢٥٢— قوله «مقتضى ماتقدّم من البرهان استحالة التسلسل في أقسام العلل كلّها»

سيأتي الكلام في العلّة المادّية والصوريّة في الفصل الرابع عشر. وأمّا لا تناهي الصور التي هي علل صوريّة للمركّبات فيتصوّر على وجوه:

أحدها أن تكون المركّبات الموجودة في زمان واحد غيرمتناهية فتكون صورها أيضاً كذلك. وهذا ممّا لادخل لبراهين التسلسل فيه، لعدم الترتّب بينها، إلاّ على مذهب من لايرى الترتّب شرطاً في التسلسل فيمنع وقوع حوادث غيرمتناهية في زمان واحد استناداً إلى براهين التسلسل.

ثانيها أن تكون المركّبات المتعاقبة في طول الزمان غيرمتناهية فتكون صورها أيضاً كذلك،

وهذا هو محلّ الكلام بين من يشترط الاجتماع في الزمان كجمهور الفلاسفة ومن لايشترط كالسيّد الداماد وجمهور المتكلّمين.

ثالثها أن تكون الصور متعاقبة على مادّة واحدة بالكون والفساد، وهذا أيضاً ممّا لايمنعه جمهور الفلاسفة.

رابعها أن تكون الصور متراكبة على مادّة واحدة في زمان واحد —عند من يجوّز تراكب الصور المتعدّدة بالفعل— وهذا مستحيل لتناهي كلّ موجود مادّي. وأمّا جريان براهين التسلسل فيه فنوط بجريانها في المعاليل، لأنّه لاعلّية بين الصور إلاّ من جهة توقّف كلّ صورة عالية على صورة سافلة، والصورة السافلة تعدّ مبدء السلسلة، فغاية مايلزم منه تسلسل المعاليل لاتحقّقها بلاعلّة مبتدأة.

وخامسها أن تُفرض لكلّ صورة صورةٌ أُخرى لاعلى وجه التراكب بل على وجه التضامن، بأن تكون كلّ صورة مركّبةً من جزئين يكون أحدهما علّة صوريّة للمجموع وهكذا إلى غيرالنهاية. وهذا الفرض مضافاً إلى أنّه ينافي بساطة الصورة، وتناهي الموجودات المادّية، يكون مجرى براهين التسلسل أيضاً حتّى عندمن يخصّها بالعلل، سوى البرهان الأوّل المذكور في المتن حيث أنّه يختصّ بالعلل المفيضة كما نبّهنا عليه، لكنّ الكلام في عدّ الصورة علّة للمركّب، فلقائل أن يمنع ذلك استناداً إلى أنّ المجموع المركّب عنوان انتزاعيّ، وليس بين المادّة والصورة وبين المجموع تأثير وتأثّر خارجيّ حتّى يصدق عليه عنوان العلّة حقيقةً ويثبت لها أحكام العلّة ممّا يختصّ بالتأثير العينيّ[1]، مضافاً إلى مافي وجود الهيولى من الشكّ، لولم يكن نفيها معلوماً.

وأمّا فرض تعدّد الصور العرْضيّة للمادّة الواحدة ففرض ساقط فضلاً عن لا تناهيها، لأنّ بتعدّدها تتعدّد المادّة، ويرجع الأمر إلى الوجه الأوّل.

وبالتأمل في ماذكرنا يظهر حال العلل المادّية في التناهي وعدمه، وجريان براهين التسلسل فيها.

وأمّا العلّة الغائيّة فهي التي لأجلها يصدرالفعل عن الفاعل، ووجودُها الخارجيّ وإن كان متأخّراً عن الفعل وليس له علّية للفعل المتقدّم عليه إلاّ أنّ وجودها العلميّ متقدّم عليه ومتمّم لفاعليّة الفاعل، وسيأتي تفصيل الكلام فيها.

وأمّا لا تناهي العلل الغائيّة[2] فيتصوّر على وجوه:

١— سنعود إليه تحت الرقم (٢٧٩). ٢— راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٦٩ وص ٢٦٥، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٣٩، والتحصيل: ص ٥٥٩.

أحدها أن تكون لأمور غير متناهية مجتمعة في الوجود عللٌ غائيّة غير متناهية، بحيث يكون لكلّ واحد منها علّة غائيّة متناهية. وهذا كالوجه الأوّل المذكور في العلل الصوريّة.

وثانيها أن تكون لأمور متعاقبة غير متناهية علل غائيّة كذلك، وهذا يحذاء الوجه الثاني من الوجوه المذكورة هناك.

وثالثها أن تتناوب العلل الغائيّة في طول زمان وجود المعلول، بحيث يكون وجوده في الزمان الأوّل معلولاً لعلّة غائيّة خاصّة، وفي الزمان الثاني معلولاً لغاية ثانية، وفي الزمان الثالث لغاية ثالثة، وهكذا إلى غير النهاية. وهذا الوجه —على فرض صحّته— يحاذي الوجه الثالث المذكور هناك.

ورابعها أن تكون لفعلٍ واحدٍ غايةٌ، وللغاية غايةٌ أخرى وهكذا، بحيث يكون الوصول إلى كلّ غايةٍ ذريعةً إلى الوصول إلى غاية فوقها. وتسلسل مثل هذه الغايات مستحيل، لأنّ المفروض توقّف وجود المعلول عليها فيجري فيه برهان الفارابيّ وبرهان الشيخ، بل البرهان الأوّل أيضاً، لأنّ العلّة الغائيّة متمّمة لفاعليّة الفاعل كما أشرنا إليه.

وأمّا فرض كون الغاية متضمّنة لغاية أخرى حتّى يتناظر مع الوجه الخامس من الوجوه المذكورة في العلل الصوريّة فساقط، لأنّ العلّة الغائيّة مغايرة لوجود المعلول، فلا يصحّ أن تكون الغاية مشتملة على غاية أخرى، سواء في الوجود العينيّ أو العلميّ. لكن يتصوّر ههنا وجه آخر لا يجري في العلل الصوريّة، وهو اجتماع غايات متعدّدة لفعل واحد، وحكمه نظير حكم الوجه الأوّل، وسيأتي الكلام فيه تحت الرقم (٢٥٨).

الفصل السادس

٢٥٣– قوله «قد تقدّم أنّ المهيّة الممكنة...»

عطف على كلامه في ابتداء الفصل الأوّل من هذه المرحلة، وقد ذكرنا هناك أنّ الأليق بالقائل بأصالة الوجود أن يركّز على الوجود لا المهيّة. وحاصل هذا البيان أنّ المهيّة التي تكون فاقدة في حدّ ذاتها للوجود لا تتلبّس به إلاّ بإعطاء الغير، وهو الفاعل.

وجدير بالذكر أنّ للفاعل في عرف الفلاسفة اصطلاحين: أحدهما في الفلسفة الأولى و الإلهيّات والمرادبه معطي الوجود و موجد المعلول؛ وثانيهما في الطبيعيّات والمرادبه سبب الحركة. وهذا البيان يثبت الفاعل الإلهيّ الذي يفيض الوجود والذي سيأتي أنّه فوق الطبيعة.

وقد شبّه الفاعل الإلهيّ بالفاعل الطبيعيّ الذي يصير منشأً للحركة في الأجسام، تقريباً إلى الأذهان، ثمّ انتقل إلى مقالة المادّيّين المنكرين للفاعل الإلهيّ. وليُعلمْ أنّ قصرهم العلل في العلل المادّية ليس بمعنى قصرهم إيّاها في العلّة المادّية التي تعدّ كقسم من العلل الأربع والتي هي جزء مقوّم للمعلول، بل المراد بالعلل المادّية ههنا مايشمل الفاعل الطبيعيّ والمعدّات أيضاً، فتبصّر.

الفصل السابع

٢٥٤ــ قوله «ذكروا للفاعل أقساماً»

اعلم أنّهم قدقسموا كلّ واحد من العلل إلى مابالذات وما بالعرض، وإلى القريب والبعيد، وإلى الخاصّ والعامّ، وإلى الجزئيّ والكلّيّ، وإلى البسيط والمركّب، وإلى ما بالقوّة وما بالفعل[١]. وأمّا أقسام العلّة الفاعليّة فليست مأثورة عن القدماء، وقدذكر صدرالمتألّهين في كتبه لها ستّة أقسام[٢]، وذكر في تعليقته على الشفاء بعد ذلك تقسيماً آخر للفاعل إلى التسخيريّ وغيره[٣]، والّذي أنهى الأقسام إلى الثمانية ــ في مانعلم ــ هوالمحقّق السبزواريّ في منظومة الحكمة[٤].

ثمّ إنّه عرّف في الأسفار الفاعل بالجبر بالّذي يصدرعنه فعله بلااختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه. والظاهر أنّ مراده بذلك أن يكون صدور الفعل عنه بقهر قاهر بحيث يسلب عنه الاختيار بالكليّة، لاالفاعل المكره الّذي يختار الفعل لأجل تهديدالغير ــ على مايظهرمن كلام الأستاذ قدّس سرّه ــ و يؤيّده أنّه صرّح تارةً بكون الفاعل بالجبر مشتركاً مع الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر في كونها جميعاً بالتسخير، و

١ــ راجع الفصل الثاني عشرمن المقالة الأولى من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٥٢٢، والمسألة السابعة من الفصل الثالث من الشوارق، وشرح المنظومة: ص ١٢٥.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٠ــ٢٢٥، والمبدء والمعاد: ص ١٣٣ــ١٣٥.

٣ــ راجع تعليقة الشفاء: ص ٢٤٤.

٤ــ راجع شرح المنظومة: ص ١١٥.

أخرى بنفي الاختيار عنهما[١].

وكيف كان ففي عدّ الفاعل بالقسر والفاعل بالجبر نوعين من الفاعل نظر، لأنّ الفعل الّذي يصدر بالقسر إنّما هو فعل للقاسر، وليس للمقسور إلاّ الانفعال، وكذلك الفاعل بالجبر بالمعنى الّذي استظهرناه من كلام صدر المتألّهين. وأمّا بالمعنى الذي فسّر به في المتن فهو من قبيل الفاعل بالقصد كما نبّه عليه الأُستاذ ــ قدّس سرّه ــ.

ثمّ إنّ صدر المتألّهين عرّف الفاعل بالعناية بالفاعل الّذي يكون فعله تابعاً لعلمه التفصيليّ بوجه الخير فيه من غير قصد وداعٍ زائد على ذاته، واختار كون فاعليّته تعالى من هذا القبيل[٢]، وفي الواقع يكون الفاعل بالتجلّي عنده أحد قسمَي الفاعل بالعناية، ويمتاز بكون العلم التفصيليّ فيه عين ذات الفاعل.

وكيف كان فوجه امتيازه عن الفاعل بالقصد هو احتياج الفاعل بالقصد إلى القصد الزائد على الذات بخلافه. وأمّا التمثيل بسقوط من وقع على جذع عال بمجرّد التصوّر فلعلّه مبنيٌّ على المسامحة والتقريب إلى الذهن، والحقُّ أنّ هذا السقوط أمر قسريّ عامله جاذبيّة الأرض مثلاً، وليس فعلاً صادراً عن ذلك الشخص، ونسبته إلى الساقط هي نسبة الانفعال إلى المنفعل لا نسبة الفعل إلى الفاعل بالمعنى الفلسفيّ أي المؤثّر، وإن صحّ اعتباره فاعلاً بالمعنى النحويّ، فتفطّن.

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٢، والمبدء والمعاد: ص ١٣٤.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٢٥، والمبدء والمعاد: ص ١٣٥.

الفصل الثامن

٢٥٥ــ قوله «في أنه لامؤثّر في الوجود...»

قال في الأسفار: «قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أنّ المؤثّر في الوجود مطلقاً هوالواجب تعالى، والفيض كلّه من عنده، وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لابدّ منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلادخل لها في الإيجاد بل في الإعداد» ثمّ نقل حجّة عليه من بعضهم وناقش فيها وقال في آخر كلامه «ولنا بفضل الله وإلهامه برهان حكميّ على هذا المقصد العالي ستطّلع عليه إن شاء الله تعالى»[1].

واعلم أنّ لهذا الكلام تفاسير:

أحدها نفي التأثير مطلقاً عن غيرالواجب تعالى كما حكي عن الأشاعرة، وهوباطل بالضرورة، بل به ينسدّ باب إثبات الواجب بالبرهان.

ثانيها نفي التأثير الذي لايحتاج إلى تأثير الغيرعن غيره سبحانه، وهومقتضى كونه علّةً أولى تنتهي إليه سلسلة الفواعل وكون الجميع مسخّرات بأمره، كما عليه جميع الفلاسفة و غيرالأشاعرة من المتكلّمين.

وثالثها نفي التأثير الاستقلاليّ عن غيره سبحانه بمعنى كون جميع الفواعل روابط محضة غير مستقلّة في الذات والتأثير وكونها مجاري فيضه أوشرايط لقابليّة القوابل. وهذا هوما أثبته صدرالمتألّهين ــقدّس سرّهــ بالبرهان، وبذلك فتح باباً عظيماً لحلّ مسائل التوحيد، ومن جملتها التوحيد الأفعاليّ المبحوث عنه ههنا، وهومفادالحوقلة وكثيرمن الآيات الكريمة والروايات الشريفة، فجزاه الله عنّا خيرجزاء المعلّمين.

٣ــ راجع الأسفار: ج٢، ص ٢١٦ــ٢١٩.

وجدير بالذكر أنّ إطلاق المعدّ على غيره سبحانه من الفواعل يكون باصطلاح خاصّ غير مامرّ، وذلك أنّ له اصطلاحات ثلاثة:

الأوّل مايقرّب المادّة إلى تأثير الفاعل ويهيّئها له، وهو مامرّ.

الثاني مايقتضي التغيّر بوجه، فيشمل الفاعل الطبيعيّ دون المجرّد.

الثالث مالايفيض الوجود استقلالاً فيشمل ماسوى الله تعالى من العلل، وهو المراد به ههنا.

الفصل التاسع

٢٥٦ — قوله «والقول بأنّ العلّة التامّة...»

قدمرّت الإشارة إلى ما في عدّ المادّة والصورة علّتين من النظر، وسيأتي بيانه.

الفصل العاشر

٢٥٧ — قوله «ومجرّد فرض الفاعل تامّ الفاعليّة...»

هذا الكلام لايوافق مامرّ منه في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة أنّ الإمكان بالقياس لايتحقّق بين موجودين مطلقاً، وقد أشرنا إلى المناقشة فيه، فراجع الرقم (٦١).

الفصل الحادي عشر

٢٥٨ــ قوله «في العلّة الغائيّة...»

اعلم أنّ الشيخ وصف البحث عن العلّة الغائيّة بأفضل أجزاء الحكمة[١]، وتبعه على ذلك تلميذه في التحصيل[٢] وصدر المتألّهين في الأسفار[٣]. وبالرغم من بذل جهود وافرة لحلّ مسائلها فقد بقيتْ لها زوايا خفيّة تستدعي جهوداً أُخرى، ولعلّ المولى تعالى يوفّقنا لإلقاء ضوء على بعض تلك الزوايا، وهو الوليّ الحميد. وبهذا الصدد ينبغي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل في بيان حقيقة الغاية والعلّة الغائيّة. الغاية في اللغة المدىٰ والمنتهىٰ، و يستعمل بمعنى الفائدة المقصودة من الفعل، بمناسبة انتهاء الفعل إليها. ويستعمل في الاصطلاح بمعنى نهاية الحركة، وبمعنى مايفعل الفاعل فعلَه لأجله، وربما يحصل الخلط بين المعنيين[٤].

ومن الواضح أنّ تحقُّق الغاية في الخارج مترتّب على الفعل ومتأخّر عنه، ولايعقل تأثيرها في وجود الفعل المتقدّم عليها، بل بالحقيقة يكون الفعل والحركة علّة معدّة لحصولها. فالغاية الخارجيّة لاعلّية لها بالنسبة إلى الفعل، وإنّما العلّية لوجودها العلميّ المتقدّم على الفعل، وربمانسبوا التأثير إلى مهيّتها التي توجد قبل وجودها الخارجيّ بالوجود الذهنيّ، وهو يوافق القول بأصالة المهيّة وإن تفوّه به بعض القائلين بأصالة الوجود أيضاً. بل الحقُّ أنّ

١ــ راجع آخر الفصل الأخير من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء.

١ــ راجع التحصيل: ص ٥٤٩.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٧٠.

٣ــ راجع المطارحات: ص ٤٣١.

وجودها العلميّ أيضاً ليس علّة مؤثّرة في تحقّق الفعل إلاّ بمعنى الشرط، وإنّما المقتضي هوالحبّ، وما يترتّب عليه من الإرادة (في مقابل الكراهة) والشوق والطلب والقصد وما يشابهها من المعاني التي تُعَدّ من المبادئ النفسيّة لأفعال ذوي النفوس، وأمّا نفس الحبّ فيوجد في المجرّدات التامّة أيضاً. وإنّما ينسب العلّية إلى الغاية لكونها متعلّق الحبّ والعلم، فتبصّر.

الأمر الثاني في نبذ من أحكام الغاية بالمعنيين. إنّ الفعل إنّما يكون ذاغاية بمعنى نهاية الحركة إذا كان أمراً ممتدّاً متدرّج الوجود، وأمّا الأمر المجرّد الذي لا تعلّق له بالمادّة فلايُعقل له غاية بمعنى نهاية الحركة وطَرَف الامتداد. وأمّا الحركة والأمر المتدرّج الوجود فغايتها هي طَرَف امتدادها، وهو أمر عدميّ بمنزلة النقطة من الخطّ، وسيأتي أنّ الحركة بما هي لا تقتضي وجوداً ثابتاً وراءها، وإذا ترتّب على الحركة وجود ثابت فهويقارن غاية الحركة بوجه، فيكون غاية بالعرض، فغاية الحركة بالذات هي نقطة انتهائها.

وأمّا الغاية بمعنى الفائدة المقصودة من الفعل والتي لأجلها يفعل الفاعل فعله فتختصّ بالفاعل ذي الشعور، وربّما تتّحد بحسب الوجود الخارجيّ مع غاية الحركة وإن اختلفت الحيثيّتان، كما إذا حصل شوق بمجرّد تخيُّل الوصول إلى غاية الحركة فبعثَ الفاعلَ نحوها؛ وقد تكون أمراً مقارناً لها كلقاء الصديق المقارن للوصول إلى مكان خاصّ.

ثمّ إنّ الغاية بهذا المعنى قد تكون مطلوبة لنفسها بحسب قصد الفاعل فتكون غايةً أُخيرة له، وقد تكون مطلوبة لأجل التوصّل بها إلى أمر آخر فتكون غاية متوسّطة، كما إذا كان غاية السفر الوصولَ إلى معهد علميّ وكان ذلك وسيلة إلى التعلّم، وكان التعلّم مقصوداً لأجل العمل، والعمل لأجل التقرّب إلى الله تعالى. لكن يمكن أن يتعلّق قصد الفاعل بنفس التعلّم بالأصالة من دون أن يكون ذريعة إلى العمل، فيكون هوالغاية القصوى بالنسبة إليه، فتفطّن.

وكما يمكن أن تكون لفعلٍ واحدٍ غاياتٌ مترتّبة طولاً كذلك يمكن أن تكون لفعلٍ واحدٍ غاياتٌ متعدّدة عرْضاً بحيث يكون كلّ واحدة منها جزءَ الغاية ولولا بعضها لم يصدر ذلك الفعل، أو يكون كلّ واحدة منها غاية مستقلّة. ولا يمتنع اجتماع الغايات المستقلّة بخلاف الفواعل المستقلّة. وذلك أنّ الفاعل إذا كان له مقصودات متعدّدة وعَلِم أنّ جميعها تحصل بفعل واحد صحّ اعتبار الجميع عللاً غائيّة له بمعنى ما لأجله، وأمّا الغاية بمعنى منتهى الحركة فلا تتعدّد في الحركة الواحدة.

الأمر الثالث في بيان وجه الحاجة إلى العلّة الغائيّة. الفعل الاختياريّ هوالّذي يصدر عن علم من الفاعل ورضىً منه، وهذان المبدءان يفترقان عن بعضهما في النفوس المتعلّقة بالمادّة كما يفترقان فيها عن ذات الفاعل، وأمّا في المجرّد التام فتتحد الجميع لمكان بساطة وجوده، كما أنّ صفات الواجب تبارك وتعالى عين ذاته المقدّسة.

ثمّ إنّ النفوس لمكان فقدانها للكمال الذي يترتّب على الفعل تشتاق إليه، وفي الحقيقة يكون فعلها لأجل الاستعداد لنيل كمال جديد، وأمّا المجرّد التامّ فليس فاقداً لأيّ كمال ممكن له، فلايتصوّر له شوق إلى شيء، وإنّما له الحبّ فحسب. وقد أشرنا في الأمر الأوّل إلى أنّ العلّة الغائيّة هي الحبّ المشترك بين جميع الفواعل العلميّة.

فتلخّص أنّ وجه الحاجة إلى العلّة الغائيّة هي قوام الفعل الاختياريّ بها، وبعبارة أُخرى: فاعليّة مثل هذه الفواعل تقتضي استناد أفعالها إلى العلم والرضى. إلاّ أنّهما قديكونان زائدين على الذات كما في النفوس، وقديكونان عين الذات كما في المجرّدات التامّة. فقد ظهر أنّ العلّة الغائيّة تختصّ بالفاعل العلميّ، ولامعنى لتحقّقها في ماهوفاقد للشعور.

إذا عرفت هذه الأُمور فاعلم أنّ الغاية بمعنى منتهى الحركة لا تمتّ إلى العلّة الغائيّة بصلة إلاّ باعتبار اتّحادها أوتقارنها مع متعلّق العلم والحبّ في الأفعال المتدرّجة، كما أشرنا إليه في الأمر الثاني.

ثمّ اعلم أنّه لااختلاف بين الحكماء في وجود العلّة الغائيّة للفعل الاختياريّ في الجملة، وإنّما الاختلاف في ثبوتها للأفعال الطبيعيّة، ولبعض الأفعال الإراديّة كالجزاف والعبث، ولأفعال الواجب تبارك وتعالى. فالكلام يقع في ثلاث مسائل:

المسألة الأُولى: في العلّة الغائيّة للأفعال الطبيعيّة. إنّ وجود العلّة الغائيّة للفعل الطبيعيّ يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يُفرض للفاعل الطبيعيّ شعور وشوق، وهذا ما التزم به صدر المتألّهين في مواضع من كتبه[1]، فذهب إلى أنّ للموجودات المادّيّة مرتبةً من العلم والشوق. وهوينافي ماذهب إليه من أنّ العلم نحوالوجود المجرّد، ويستلزم رجوع الفاعل الطبيعيّ إلى العلميّ والإراديّ، إلى غيرذلك من الإشكالات.

١ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٧٣ــ٢٧٨، وص ٢٣٢ــ٢٤٦، وج ٧، ص ١٤٨ــ١٦٨، وراجع رسائل ابن سينا: ص ٣٧٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٢٢.

ثانيها: أن يُفسّر الشوق والطلب والإرادة بالميل الطبيعي لكلّ طبيعة إلى غاية خاصّة، كما ربما يظهر ممّا حكي عن المعلّم الأوّل، ويرجع إلى أنّ لحركة كلٍ من الطبائع جهةً خاصّةً تتعيّن باقتضاء من نفس الطبيعة. لكن تسمية ذلك شوقاً أونحوه لايعدو حدّ المجاز، ولايثبت به أمر حقيقيّ.

ثالثها: أن يُسند العلم والشوق إلى طبيعة العالَم، و يرد عليه مايرد على الوجه السابق، مضافاً إلى منع وجود مثل هذه الطبيعة.

رابعها: أن تُسند المبادئ العلميّة إلى المُثُل العقليّة، وهو إنّما يتمّ على مذهب الأفلاطونيّين، مضافاً إلى أنّ ذلك يرجع إلى اثبات العلّة الغائيّة للمُثُل لا للطبائع.

خامسها: أن تُسند المبادئ العلميّة إلى الفاعل المسخّر، وينتهي إلى الواجب تبارك و تعالى. و هذا الوجه و إن كان حقّاً إلاّ أنّ مرجعه إلى اثبات العلّة الغائيّة للفاعل غير الطبيعيّ، لكن يثبت به كسابقه أنّ للأفعال الطبيعيّة غاياتٍ مقصودةً في الجملة، فلايصحّ عدّها جزافيّة أو اتّفاقيّة.

و أمّا المنكرون للعلّة الغائيّة بالنسبة إلى الأفعال الطبيعيّة فقد احتجّوا بحجج ضعيفة ستأتي الإشارة إليها في المتن، و استنتجوا نفي العلّة الغائيّة لها على الإطلاق — على ما حكي عنهم —. والذي يصحّ التمسّك به هو عدم الشعور للفاعل الطبيعيّ، لكنّه ينتج نفي العلّة الغائيّة لنفس الطبيعة لا للفاعل المسخّر، فافهم.

المسألة الثانية: في الجزاف والعبث ونحوهما. سيأتي التعرّض لهذه المسألة في الفصل الآتي، ولابأس بالإشارة إلى ملخّص البحث ههنا، فنقول: إن الأفعال الإراديّة تصدر غالباً لأجل التوصّل بها إلى فائدة تترتّب عليها، لكنّ الفاعل المختار قد يفعل فعلاً بلاقصد إلى ترتّب فائدة عليه كحركات الصبيان وانتقال المريض من جانب إلى جانب آخر واللعب باللحية وغيرها، فتوهّم بعضهم أنّ هذه الأفعال فاقدة للعلّة الغائيّة. وحاصل ماذكروا في دفع هذا التوهّم أنّ العلل الغائيّة أعمُّ ممّا يرتضيه العقل و تقتضيه الحكمة، و كذا أعمُّ ممّا يُلتفت إليه ويُقصد تفصيلاً، فهذه الأفعال وإن كانت فاقدة للأغراض العقليّة أو كانت غير مسبوقة بالالتفات التفصيليّ إلاّ أنّها ليست فاقدة للغايات مطلقاً، و في جميعها مايوجب نوع التذاذ للفاعل.

المسألة الثالثة: في العلّة الغائيّة لأفعال الله تعالى. قدعرفت أنّ العلّة الغائية لفعل الفاعل المختار في الحقيقة هو حبّ الفاعل، فإذا ثبت أنّ للواجب تعالى حبّاً و ابتهاجاً بذاته

لذاته[١]، وأنّ حبّ الشيء يستلزم ذاتاً حبّ لوازمه وآثاره، صحّ أن يُعتبر حبُّه تعالى لذاته بالأصالة ولآثاره بالتبع مقتضياً لأفعاله، فصحّ إطلاق العلّة الغائيّة على حبّه الذي هو عين ذاته، ويلزم اتّحاد العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة فيه سبحانه، ويجري ذلك في جميع المجرّدات التامّة. وأتباع المشّائين جعلوا علمه بنظام الخير هو الغاية، وقد عرفت أنّ العلم بما أنّه علم لايكون مقتضياً للفعل، واتّحاد العلم بذاته سبحانه لايوجب جعل حيثيّة العلم هو الغاية، و إلاّ فليكن القدرة أو الحياة غاية!

ومن الفلاسفة من أنكر العلّة الغائيّة لفعل الواجب تعالى كشيخ الإشراق[٢] استناداً إلى أنّ العلّة الغائية تختصّ بالفاعل المريد، وفعله تعالى أعلى من أن يكون بإرادة. وبعبارة أخرى: إذا كان المراد بالغاية مايتعلّق به قصد الفاعل أولاً وبالأصالة، ويقصد الفعل ثانياً وبتبعه، فهي تختصّ بالفاعل بالقصد، وهو سبحانه أجلّ من ذلك. والجواب أنّ الغاية مايتعلّق به حبّ الفاعل وهو يستلزم الشوق والقصد في بعض الموارد، فليس الملاك هو القصد والإرادة العارضة بل الحبّ الذي هو أعمّ ممّا يكون عين ذات الفاعل أو أمراً عارضاً له.

ونسب إلى المعتزلة أنّ غاية أفعاله تعالى هي المصالح التي تترتّب عليها والفوائد التي تعود إلى المخلوقين، فهو تعالى يفعل أفعاله لأجل تلك المصالح، وهذا في قبال مانسب إلى الأشاعرة من إنكار الحكمة والمصلحة في أفعاله سبحانه. وقد عرفت سابقاً[٣] أنّ المصلحة تنتزع من ارتباط الأشياء بعضها ببعض، وأمّا الفعل المتعلّق بالكلّ وبالصادر الأوّل فلايجري فيه ذلك. ثمّ إنّ المصلحة الخارجيّة تترتّب على الفعل وليس لها عليّة كما عرفت في الأمر الأوّل، فلابدّ من اعتبار العلم بالمصلحة علّة غائيّة، فيمكن إرجاع هذا القول إلى قول من يقول بأنّ العلم بنظام الخير هو الغاية. كما يمكن أن يفسّر المصلحة بمطلق الخير ويعتبر حبّه تعالى للخير علة غائية لفعله، فيرجع إلى ماحقّقناه.

والحاصل أنّه إن كان المراد بالعلّة الغائيّة مايكون زائداً على ذات الفاعل —سواء كان ذلك علماً أو حبّاً أو شوقاً أو إرادة— فهي منفيّة عن الواجب تعالى، وإن كان المراد بها مايعمّ العلم والحبّ الذاتيّين فهي متحقّقة في الواجب تعالى من غير أن يستلزم نقصاً وحاجة[٤].

١ــ راجع الفصل الأخير من المقالة الثامنة والفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، وآخر النمط الثامن من شرح الاشارات، والتحصيل: ص ٥٧٧، والاسفار: ج ٢، ص ٢٦٣ــ٢٦٤، والتلويحات: ص ٩١، وحكمة الإشراق: ص ١٣٦، والتعليقات: ص ٧٢ و ص ١٥٧، والنجاة: ص ٢٤٦.

٢ــ راجع المطارحات: ص ٤٢٧ــ٤٢٩.

٣ــ راجع التعليقة، الرقم (٢٤٠).

٤ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٥٨ــ٣٦٨، والقبسات: ص ٣٣٣ــ٣٤٢.

٢٥٩ــ قوله «سيأتي إن شاء الله بيان...»

ركز الأستاذ ــقدّس سرّه ــ في بيانه هذا على تعريف الحركة المأثور عن المعلّم الأوّل كأصل موضوع، وهو خلاف ما التزم به في سائر المباحث من تقديم ما لا يتوقّف على المتأخّر، وأضاف إليه أنّ الكمال الثاني مطلوب لنفسه والكمال الأوّل مطلوب لأجل الثاني. و يلاحظ عليه أن المطلوبيّة صفة ذات إضافة، ولا تعقل بدون المضاف، فإذا لم يصحّ اتصاف الطرف بالطلب لم يصحّ اتّصاف الحركة وغايتها بالمطلوب، وقد أشرنا في التعليقة السابقة إلى أنّ الموجود الفاقد للشعور لا يتّصف بالطلب حقيقةً. فغاية ما يستفاد من هذا البيان أنّه إذا كان الكمالان مطلوبين كان الثاني هو المطلوب لنفسه. ومع ذلك فيمكن أن يناقش فيه بأنّ الشخص ربما يزعجه الجلوس في مكان خاصّ، فيشتاق إلى الخروج عنه فيختار مكاناً آخر و يتحرّك إليه، فبالنسبة إلى هذا الشخص تكون الحركة مطلوبة لنفسها، ويكون الوصول إلى غاية الحركة مطلوباً بالتبع، فليتأمّل.

ثمّ إنّ تسمية الحركة وغايتها كمالاً للمتحرّك إنّما هو باعتبار إمكانها له، ومعناه أنّه أمر وجوديّ يمكن أن يكون الشيء واجداً له ــ ولو كان ذلك بقيمة فقد ما يجده بالفعل ــ، و هذا ما يُشعر به قيد الحيثيّة المأخوذ في التعريف، ولا يستلزم ذلك كونَ المتحرّك في حال الحركة أو في حال الوصول إلى الغاية أكملَ وجوداً منه في حال سكونه، وسيأتي الكلام فيه.

٢٦٠ــ قوله «ولما بين الغاية والحركة...»

لمّا استنتج من تعريف الحركة أنّ النسبة بينها وبين غايتها نسبة النقص إلى التمام، فرّع عليه أوّلاً أنّ هذه النسبة تقتضي نوعاً من الاتّحاد بينهما، وثانياً أنّها تقتضي اتّحاداً بين المتحرّك والغاية، وثالثاً أنّها تقتضي اتّحاداً بين المحرّك والغاية، وأرسلها إرسال المسلّمات، وكأنّه أشار بالتفريع إلى أنّ نفس النسبة والارتباط تقتضي الاتّحاد، ولعلّه عطف على ما ذكره سابقاً[1] من أنّ وحدة النسبة تقتضي اتّحاد طرفيها في ظرف تحقّق النسبة. ويلاحظ عليه مضافاً إلى منع هذا الاقتضاء أنّ ظرف تحقّق النسبة هو الذهن، و لا يجدي ذلك في ما هو بصدده. وسيأتي تتمّة الكلام في المرحلة اللاحقة.

١ــ راجع الفصل الأوّل من المرحلة الثانية في المتن.

٢٦١ــ قوله «وتطلبه الطبيعة المحرّكة»

قدعرفت أنّ نسبة الطلب والإرادة إلى الطبيعة الفاقدة للشعور مبنيٌّ على المسامحة والتجوّز، ولايثبت به وجود العلّة الغائيّة لفعلها.

٢٦٢ــ قوله «لها وجودات سيّالة تنتهي إلى وجودات ثابتة»

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ الحركة بذاتها لا تقتضي وجوداً ثابتاً وراءها، وسيأتي تمام الكلام في محلّه إن شاء الله تعالى.

٢٦٣ــ قوله «والفعل والغاية هناك واحد»

أمّا الغاية بمعنى منتهى الحركة فلامعنى لها في المجرّدات، وأمّا الغاية بمعنى مالأجله يصدر الفعل فلا تثبت بهذا البيان، فلايتبيّن به وجود الغاية بأحد المعنيين لكلّ فعل.

٢٦٤ــ قوله «وأمّا قولهم إنّ الغاية قبل الفعل تصوّراً...»

وهذه الغاية التي لا توجد في الطبائع هي العلّة الغائيّة.

٢٦٥ــ قوله «فكلام لايخلوعن مسامحة»

المسامحة هي في تسمية الشرط فاعلاً، وليس ذلك بغريب.

٢٦٦ــ قوله «ومن المستحيل أن يكون المعلول علّة لعلّته»

بل من المستحيل أيضاً أن يكون علّة غائيّة لعلّته التي هي الفعل، وإنّما هي غاية له بمعنى منتهى الحركة، فتفطّن.

٢٦٧ــ قوله «هي كمالات ثانية له يستكمل بها»

غيرخفيّ أنّ الاستكمال إنّما يتم في الفاعل المتعلّق بالمادّة، أمّا الفاعل المجرّد التامّ فليس الفعل ولاغايته كمالاً ثانياً له، ولايستكمل بفعله، كيف وهومعطٍ لوجود معلوله، ولامعنى للاستكمال بماهوواجد له، وليس له كمال ممكن لم يحصل له بعدُ.

٢٦٨ــ قوله «فالإرادة بالحقيقة متعلّقة بنفس الفاعل»

لابدّ من تفسير الإرادة ههنا بالمحبّة، لوضوح أنّ الإرادة بمعناها المصطلح لا تتعلّق بالنفس.

٢٦٩ــ قوله «وبالجملة فعلمه تعالى...»

قدعرفت أنّ العلّة الغائيّة هي الحبّ، والعلم شرط لوجوده، فراجع الرقم(٢٥٨).

٢٧٠ــ قوله «بل الإمعان في البحث...»

قال في المطارحات: «ويجب عليك أن تعتقد أنّ العلّة الغائيّة وإن كانت منفيّةً عن واجب الوجود ليس بمنفيّ عنه أنّه غاية جميع الموجودات، وأنّ جميعها بحسب مالها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبّهة ــ في تحصيل ذلك الكمال بحسب مايتصوّر في حقّها ــ به من جهة مايكون على كمال لايق بها، وانّ لكلّ نوع من الأنواع المفارقة والأثيريّة والعنصريّة كمالاً مّا وعشقاً إلى ذلك الكمال»[١].

وقال في الأسفار: «وأمّا الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هوعين ذاته داعياً له إلى إفادة الخير بالوجه الذي ذكرناه أوّلاً فهوممّا ساق إليه الفحص والبرهان ــ إلى أن قال ــ كما أنّ المبدء الأوّل غاية الأشياء بالمعنى المذكور، فهوغاية بمعنى أنّ جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبّهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب مايتصوّر في حقّها»[٢].

والحاصل أنّ إطلاق الغاية على الله تعالى يكون بمعنيين: **أحدهما** أنّ ذاته من حيث كونها عين العلم بنظام الخير علّة غائيّة لإيجاد الأشياء ــ ولك أن تقول: من حيث كونها عين الحبّ لذاته ولآثار ذاته من جهة خيريّتها ــ. **وثانيهما** من حيث إنّ ذاته محبوبة لجميع الموجودات، فهي علّة غائية لأفعال جميع الفواعل.

وإثبات المعنى الأخير كماترى يتوقّف على إثبات الحبّ والشعور لجميع الموجودات حتّى الكائنات المادّية، ولاسبيل لعقولنا إلى إثبات ذلك وإن ادّعاه أهل الكشف وتؤيّده ظواهر كثير من الآيات الكريمة كقوله عزّمن قائل: «وإن من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»[٣] وقوله «كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه»[٤] وقوله «وإنّ منها لما يهبط من خشية الله»[٥]. ويمكن أن يكون إسناد العلم والمحبّة والخشية إليها باعتبار صورها

١ــ راجع المطارحات: ص ٤٣٣.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٧٣، وراجع القبسات: ص ٤٦٢ــ٤٦٦، والتعليقات: ص ٦٢.

٣ــ سورة الإسراء، الآية ٤٤.

٤ــ سورة النور، الآية ٤١.

٥ــ سورة البقرة: الآية ٧٤.

الملكوتيّة التي تظهر في القيامة، والله العالم.

وكيف كان فقد حاول سيّدنا الأستاذ —قدّس سرّه الشريف— إثبات كونه تعالى غاية الغايات بالمعنى الثاني من طريق أنّ كلّ غاية فإنّما يتعلّق بها الطلب والإرادة لما فيها من الجهة المطلوبة أي جهة الخير، وإذا كانت هذه الجهة الراجعة إلى الوجود غيرَ ذاتيّة لها فلابدّ أن تنتهي إلى ما هو مطلوب وخير بالذات. وحيث إنّ ذاته المقدّسة هي الخير المحض، و كلّ ما هو خير فإنّما استفاد خيريّته منه سبحانه فذاته هي المطلوبة بالذات وغاية الغايات.

فإن كان المراد بهذا البيان وجود الطلب والمحبّة في جميع الموجودات حقيقةً فسبيله سبيل بيان الشيخ الإشراقيّ وصدر المتألّهين؛ وإن كان المراد أنّ كلّ ما له علّة غائيّة في فعله و ينحصر ذلك في ذوي الشعور —فلابدّ أن تنتهي غايته إلى الله سبحانه، فله وجهان: **أحدهما** أنّه لابدّ أن يتعلّق حبّه أوّلاً بذاته سبحانه وعلى ضوء ذلك يتعلّق ثانياً بسائر الأشياء بدعوى أنّ ما لا يكون بخير ذاتاً لا يكون مطلوباً بالأصالة، فهو ممنوع، فقد عرفت أنّ الغايات المتوسّطة قد تكون أخيرة بالنسبة إلى من يقصدها بالأصالة. **وثانيهما** أنّ الحبّ إنّما يتعلّق بشيء من جهة أنّه خير، والفاعل إنّما يقصد شيئاً بالذات لما يزعم أنّه خير بالذات، فالمقصود بالذات هو الخير بالذات في نظر الفاعل، فكأنّ من يحبّ غيره سبحانه يخطئ في التطبيق، فيزعم ما ليس بخير ذاتيّ خيراً ذاتيّاً فيقصده بالأصالة، ولو كان عارفاً بأنّه ليس بخير ذاتاً لم يتعلّق به حبّه بالأصالة، ففي الحقيقة يكون المحبوب بالأصالة هو الله تبارك وتعالى وإن لم يشعر به، فهذا وجه وجيه، رزقنا الله تعالى تلك المعرفة والمحبّة بحقّ من يحبّهم ويحبّونه.

ثمّ إنّه ربما يطلق الغاية والمنتهى على الله تعالى باعتبار أنّه سبحانه هو الآخر الباقي بعد فناء كلّ شيء ورجوع الجميع إليه، كما قال تعالى «إنّ إلى ربّك الرجعى[1]» وقال «وأنّ إلى ربّك المنتهى[2]» وقال «إلى ربّك منتهاها»[3]. وهذا المعنى أعمّ من منتهى الحركة، فإنّ ذلك يختصّ بالمتحرّكات والمتدرّجات، وأمّا هذا المعنى فيشمل المجرّدات باعتبار انتهاء حدودها الوجوديّة وإحاطة وجوده تبارك وتعالى عليها من جميع الجهات والحيثيّات، فيكون هو الأوّل من جهة البدء وهو الآخر من جهة العود، وذلك في كلّ شيء بحسبه[4].

١— سورة العلق: الآية ٨.

٢— سورة النجم: الآية ٤٢.

٣— سورة النازعات: الآية ٤٤.

٤— راجع القبسات: ص ٤٦٣—٤٦٦.

الفصل الثاني عشر

٢٧١ – قوله «فهذه مبادئ ثلاثة غير الإرادية»

كذا في النسخة، والصحيح «غير الإرادة» بحذف ياء النسبة، أو «غير ارادية» بحذف اللام، ويؤيد الأوّل أنّ تثليث المبادئ يشعر بكون الإرادة من سنخ الشوق، وهو لا يوافق ما صرّح به سابقاً[1] من تغايرهما. وكيف كان فوصف الإرادية قد يكون باعتبار أنّ الفعل مستند إلى إرادة الفاعل وقصده، فالفعل الجارحيّ المستند إلى الإنسان بما أنّه ذو نفس تتّحد فيها القوى المختلفة يكون إرادياً باعتبار أنّ من مبادئه الإرادة، وأمّا باعتبار استناده إلى القوّة العاملة التي تُعدّ فاعلاً مباشراً له فلا تكون إرادية، لأنّ هذه القوّة فاقدة للشعور والقصد. وأمّا الشوق فليس مستنداً إلى إرادة الإنسان، والأشبه أنّه كيفيّة انفعالية تحصل في النفس، وإن صحّ استناده إلى قوّة فاعليّة في النفس فصدوره عن تلك القوّة أيضاً ليس إرادياً، نعم ربما يكون الشوق إرادياً باعتبار تأثير الإرادة في مقدّمات حصوله. وأمّا العلم فربما يحصل للإنسان بلا إرادة منه مطلقاً، لكن قد يكون حصوله بسبب التفكّر الإراديّ، فحينئذ يصحّ عدّه إرادياً باعتبار سببه الإراديّ. وأمّا نفس الإرادة فإنّها وإن لم تكن إرادية بمعنى استنادها إلى إرادة أُخرى لكنّها اختيارية لصدورها عن رضًى كامن في النفس، وكذلك الإذعان والتصديق. هذا بناءً على ما هو الحقّ عندنا من كون الإرادة فعلاً للنفس، وأمّا بناءً على كونها من قبيل الشوق فسبيلها سبيله.

والحاصل أنّ إطلاق القول بأنّ هذه المبادئ كلّها غير إرادية لا يستقيم إلاّ أن يكون المراد أنّ صدور كلّ واحد من هذه الأُمور من مبدئه القريب غير منوط بسبق إرادة عليه، فتبصّر.

---

١ – راجع الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة من المتن.

٢٧٢ــ قوله «فغايتها ماتنتهي إليه الحركة»

هذا الكلام مشعر بأنّ الفاعل الطبيعيّ لاغاية له بمعنى العلّة الغائيّة، وأمّا عدّمنتهى الحركة غايةً للقوّة العلميّة والشوقيّة فباعتبار انطباق متعلّق العلم والشوق عليه، فالعلّة الغائيّة للفعل بالحقيقة هي حبّ الفاعل لكماله الذي لاينفكّ عن العلم به، ويستتبع ذلك شوقاً إلى ذلك الكمال الحقيقيّ أوالمظنون إذا كان الفاعل فاقداً له، كما في ذوي النفوس المتعلّقة بالمادّة.

٢٧٣ــ قوله «ويسمّى جزافاً»

التسمية باعتبار فقد التعقّل في من كان من شأنه ذلك. قال في الشفاء: «فإن كان التخيّل، وحده هوالمبدء للشوق سمّي ذلك الفعل جزافاً ولم يسمَّ عبثاً»[1]. وعن الفارابيّ: «إنّ غاية الحركة إمّا أن يكون بحسب العقل أوبحسب التخيّل، فإن كان بحسب العقل كان الواجب المقصود يسمّى الغايةَ بالحقيقة، وإن كان بحسب التخيّل كان إمّا مطابقاً لما يتخيّل فيسمّى عبثاً، وإمّا مخالفاً لم يتخيّل فيسمّى جزافاً»[2] والأمر في الاصطلاح سهل.

٢٧٤ــ قوله «ويسمّى الفعل حين ذاك باطلاً»

انقطاع الحركة لايوجب انتفاء غايتها لأنّ نقطة انقطاعها هي غايتها، وإنّما يسمّى الفعل باطلاً باعتبار عدم وصوله إلى غاية القوّة الشوقيّة[3].

٢٧٥ــ قوله «بل نفس العلم يفعل الشوق»

عدّ العلم علّةً للشوق إنّما يصحّ باعتبار توقّفه على العلم، ويؤيّده عدُّهم القوّة الشوقيّة مبدءاً برأسها.

١ــ راجع الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء.

٢ــ راجع تعليقة صدرالمتألهين على إلهيّات الشفاء: ص ٥٣٩ــ٥٤٠.

٣ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٣٦.

الفصل الثالث عشر

٢٧٦ــ قوله «في نفي الاتّفاق»

اعلم أنّه قديراد بالاتّفاق نفي السبب الفاعليّ لأمر، ويلزمه نفي السبب الغائيّ أيضاً؛ و قديراد به نفي إيجاب الفاعل، فيكون حصول المعلول عنه اتّفاقيّاً من غيرضرورة؛ وقد يرادبه نفي السبب الغائيّ عمّن يكون من شأنه أن يكون له غاية مقصودة مع قبول السبب الفاعليّ وإيجابه للفعل؛ وقد يرادبه أمر حقيقيّ هوسبب بعض الحوادث، وقد حكى الشيخ عن بعض عبدة الأوثان أنّهم اتّخذوا صنماً باسم البخت للعبادة[1]!

ثمّ إنّ الشيخ قام بتحليل لمفهوم الاتّفاق في كلام طويل أخذ عنه مَن بعده[2]، وحاصله أنّ مفهوم الاتّفاق في لغتنا هووقوع أمر أقلّيّ الوقوع أو متساوي الوقوع واللاوقوع و لوبحسب اعتقاد القائل، و أنّ السبب الفاعليّ يتّصف بالاتّفاقيّ إذا كان تأثيره غيردائميّ ولا أكثريّ، كما يتّصف به الغاية إذا كانت كذلك. ثمّ قام بتعليل لعدم صدورالفعل عن الفاعل في موارد نادرة، واستنتج أنّ فعله معارَض بتأثيرفاعل آخر، فنسبة الفعل الأكثريّ إليه ليس نسبةَ المعلول إلى علّته التامّة، لأنّ من أجزائها عدم المعارض. و أمّا الفعل النادر فليس مستنداً إلى ما يُظنّ أنّه فاعل أقلّيّ التأثير، بل فاعله الحقيقيّ أمر آخر يكون الفعل بالنسبة إليه دائميّاً أو أكثريّاً، و كذلك الفاعل المتساوي التأثيرواللاتأثير، فنسبة الفعل إلى الفاعل النادر التأثير أو متساوي التأثيرو اللاتأثير نسبةٌ إلى سبب بالعَرض،

١ــ راجع الفصل الثالث عشر من المقالة الاولى من طبيعيّات الشفاء، والمباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٣١.

٢ــ راجع التحصيل: ص ٥٣٥، والأسفار: ج ٢، ص ٢٥٥، والمقاومات: ص ١٧٧، والمطارحات: ص ٣٨٣ــ٣٨٤.

كما أنّ الغاية النادرة أو المساوية كذلك تكون غايةً بالعَرض.

فتحصّل أنّ الاتّفاق إنّما يصدق بمقايسة الفعل إلى سبب فاعليّ أو غائيّ بالعَرض من حيث كونه أقلّيّاً أو متساوياً، فليس الاتّفاق أمراً عينيّاً يكون علّةً لأمر أو معلوله، وإنّما يصحّ قبول وقوع الاتّفاق على هذا الوجه الذي قوامه بالمقايسة. ولعلّ من أنكر وقوع الاتّفاق مطلقاً — كما حكى الشيخ عن بعضهم[1] — لم ينكره بهذا المعنى.

٢٧٧ — قوله «وقد نسب إلى ذيمقراطيس...»

نُسب القول بالاتّفاق إجمالاً إلى ذيمقراطيس وأتباعه وإلى أنباذقلس وشيعته، أمّا الأوّل فقد نقل عنه القول بأنّ العالم تكوّن من أجرام صغار متحرّكة اصطدم بعضها ببعض فحصلت من اجتماعها الأرض والسماوات، فذاك الاجتماع والتركّب ليس معلولاً لسبب خاصّ ولا لغاية مقصودة، لكنّ الأمور الجزئيّة — على حدّ التعبير المأثور عنه — من مثل الحيوانات والنباتات لم تتكوّن بالاتّفاق، ولكلّ واحد منها طبيعةٌ مؤثّرة في أفعالها الخاصّة بها.

وتنقدح حول ما نقل عنه سؤالات: أحدها أنّ نفس الذرّات هل هي معلولة لفاعل إلهيّ أولا؟ وثانيها أنّها هل وُجدت لغاية أولا؟ وثالثها أنّ حركاتها التي أدّت إلى اجتماعها هل كانت باقتضاء من ذاتها أولا؟ ورابعها أنّ طبائع المركّبات والمواليد هل لها فاعل إلهيّ أولا؟ وخامسها أنّها هل وجُدت لغاية أولا؟ وسادسها أنّها هل تكون لأفاعيلها علل غائيّة أولا؟ ولسنا على يقين ممّا كان يجيب به عن هذه السؤالات، وإنّما حاصل ما نقل عنه أنّ تكوُّن الأجسام الأوّليّة كان اتّفاقيّاً وأمّا آثار الطبائع فليست اتّفاقيّة، فهو قائل بسببيّتها الفاعليّة لأفعالها المنسوبة إليها.

وكيف كان فلم يُنقل عنه حجّة على ما ذهب إليه من الاتّفاق، وقد تصدّى الشيخ لإبطال رأيه بأنّ الاتّفاق ليس إلاّ غايةً عَرَضيّةً لأمر طبيعيّ أو إراديّ، بل أو قسريّ — والقسريّ إنّما ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فإنّه لا يستمرّ قسر على قسر إلى غير النهاية — فتكون الطبيعة أو الإرادة في ذاتها أقدم من الاتّفاق، فيكون السبب الأوّل للعالم طبيعةً أو إرادة. ثم تعجّب منه كيف جعل الأمر الدائم ببخت أو اتّفاق، وجعل الأمور الجزئيّة لغاية[2]!

---

١ — راجع الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيّات الشفاء.

٢ — راجع نفس المصدر.

فكلامه هذا كماترى مركّز على إثبات سبق التأثير الطبيعيّ أو الإراديّ على الاتّفاق، ولعلّه استفاد من كلامه أنّ جوابه على السؤالات الأُولى كان بالنفي، وإلاّ فيمكن أن يكون مراده نفي السبب الذاتيّ لاجتماع الذرّات بما هو اجتماع، فيكون ذلك نظير تلاقي جسمين أو شخصين إذا كان أحدهما أو كلاهما متحرّكاً، حيث لايكون للتلاقي سبب إلاّ تحرّكهما أو تحرّك أحدهما على وجه خاصّ. وبعبارة أُخرى: إنّ التلاقي كالاجتماع يكون أمراً انتزاعيّاً فليس له سبب خاصّ وراء السبب الذي يكون لمنشأ انتزاعه. بل يمكن أن يؤوّل كلامه بما لاينافي وجود الغاية للفاعل الإلهيّ المسخّر بالنسبة إلى تكوّن الأجسام أيضاً. نعم، كلامه لايساعد القول بكون الاجتماع غاية مقصودة لطبيعة الذرّات، وليس هناك مايبطله، فتدبّر جيّداً.

وأمّا السؤال عن الفرق بين الأجسام الأوّليّة والحيوان والنبات، فكان يمكنه أن يجيب عنه بأنّ تلك الأجسام ليس لها هويّة زائدة على الذرّات المجتمعة، فليس يجب إسنادها إلى سبب فاعليّ أو غائيّ زائد على ما كان للذرّات من السبب، بخلاف النبات والحيوان ممّا يكون له صورة زائدة على المواد المجتمعة، فيجب نسبة صورها إلى سبب غير ما كان لموادّها من النسبة، كما أنّ أفعالها تستند إلى صورها الزائدة على موادّها.

وأمّا أنباذ قلس وشيعته فقد نسب الشيخ إليهم القول بأنّ الكائنات تكوّنت عن المبادئ الأُسطقسيّة[1] بالاتّفاق (دون نفس الأُسطقسات) فما اتّفق أن كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل، وما اتّفق أن لم يكن كذلك لم ينسل[2]. ثمّ فسّر كلامهم بأنّهم خلطوا الاتّفاق بالضرورة؛ فجعلوا حصول المادّة بالاتّفاق، وتصوّرها بصورها بالضرورة لا لغاية[3].

وحول كلام هؤلاء أيضاً مواضع للسؤال نظير ماذكرنا حول كلام ذيمقراطيس. وجدير بالذكر أنّ الشيخ الإشراقيّ بمقتضى حسن ظنّه بالفلاسفة الأقدمين فسّر قولهم بالاتّفاق بأنّ مرادهم أنّ الأُمور اللاحقة بالمهيّات ليست لذاتها بل لغيرها، ووصف أكثر ما نسب إلى أنباذ قلس بالافتراء والاختلاق[4].

١ــ الأُسطقس لفظة يونانية معناها الأبسط، والمراد به آخر ما ينحلّ إليه المركّب، وباعتبار أنّه يبتدئ منه التركيب يسمّى عنصراً.

٢ــ راجع الفصل الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأُولى من طبيعيّات الشفاء.

٣ــ راجع الفصل الرابع عشر من المقالة الأُولى من طبيعيّات الشفاء.

٤ــ راجع المقاومات: ص ١٧٨، والمطارحات: ص ٤٣٢.

وكيف كان فلم يتحقق ممّن يعتدّ بقوله من الفلاسفة القولُ بالاتّفاق بمعنى نفي السبب الفاعليّ، أو نفي الإيجاب والضرورة، أو نفي السبب الغائيّ مطلقاً حتّى ممّن شأنه أن يكون له ذلك، والمتيقّن ممّا نقل عن ذيمقراطيس نفي السبب الفاعليّ لحصول الهيئات الاجتماعيّة للذرّات، ونفي السبب الغائيّ لحركات الذرّات أنفسها، كما أنّ المتيقّن ممّا نقل عن أنباذقلس نفي السبب الغائيّ عن أفعال الطبايع في الجملة. حتّى أنّ المادّيّين من فلاسفة المغرب لاينكرون السبب الفاعليّ المادّيّ، وإنّما ينكرون السبب الإلهيّ والسبب الغائي للعالم، كما ينكرون السبب الغائيّ في غير أفعال ذوي الشعور. نعم، نُقل عن بعض متأخّريهم التشكّك في أصل العلّية كقانون كلّيّ للوجود، وفي كون العلّة موجبة لحصول المعلول، وليس ذلك إلاّ من سخافة آرائهم في الفلسفة، بل هم المنكرون لأساسها.

٢٧٨ــ قوله «وقد احتجّ على ذلك ...»

قد عرفت أنّ حاصل مانقل عن أنباذقلس ومَن تبعه هو نفي الغاية عن الكائنات، وقد حكي عنهم عدّة حجج ذكر أهمّها في المتن[١]. لكن يحتمل في معنى نفي الغاية عنها وجوه:

أحدها نفي السبب الغائيّ عنها مطلقاً حتّى لمبادئها العالية وللواجب تبارك وتعالى، وهو مردود بعد إثبات الحكمة له تعالى وأنّ جميع أفعاله سواء كانت بالمباشرة أو بالتسبيب والتسخير مؤدّية إلى غايات صالحة لنظام العالم، وأنّ ذلك النظام يكون على الوجه الأحسن والأتقن، وأنّ تحقّقه مطلوب له سبحانه على وجه يليق بساحة قدسه جلّ وعزّ.

ثانيها نفي العلّة الغائية عن نفس الكائنات بالمعنى الذي يستلزم الشعور والقصد. وهذا الوجه لاسبيل لنا إلى إبطاله وإن فُرضت جميع حججهم مخدوشة، لأنّ المفروض أنّ الفاعل الطبيعيّ لاقصد له ولاشعور، فكيف يمكن إثبات مايحتاج إليها له؟ ولعلّ مرادهم بنفي الرويّة عن الطبيعة (في الحجّة الأولى) مايعمّ نفي الشعور أيضاً، فلايرد عليها ماذكروه من الجواب. وأمّا إثبات الجهة لحركات الطبايع وتسميتها ميلاً أوشوقاً أو قصداً طبيعيّاً فلايجدي كما عرفت سابقاً[٢]، اللّهمّ إلاّ أن يثبت لها نوع من الشعور والقصد حقيقةً، فتدخل بذلك في الفواعل الإراديّة.

١ــ راجع الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من طبيعيّات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٥٤.

٢ــ راجع الرقم (٢٥٨).

ثالثها نفي ضرورة ترتّب الغاية —بمعنى منتهى الحركة— على أفعال الطبايع، في مقابل من يثبت لها جهة خاصّة بحيث تؤدّي حركاتها إلى غايات معيّنة، فلاينبت الشعير البُرّ ولاالزيتون الدرّ. وهذاالوجه أيضاً مردود ويرجع في الحقيقة إلى نفي الضرورة عن الغايات التي هي معلولات للأفعال ونفي الإيجاب عن عللها، مع أنّ مورد هذه العلاقة الضروريّة ممّا يثبت بالتجربة كما أن جميع الأسباب المادّية تعرف كذلك، ولاينافي ضرورتها اشتراط تأثيرها بشروط خاصّة. ولهذا قال سيّدنا الأُستاذ —قدّس سرّه— في آخر كلامه: لوجاز لنا أن نشكّ في ارتباط هذه الغايات بفواعلها لجاز لنا أن نشكّ في ارتباط الفعل بالفاعل، فافهم.

الفصل الرابع عشر

٢٧٩ــ قوله «في العلّة المادّية والصورية»

ويسمّى المادّية بالعنصريّة أيضاً[١]. ولمّا كان لفظتا «المادّية» و«الصوريّة» منسوبتين إلى المادّة والصورة ابتدأ بالإشارة إلى مفهومهما وإثبات وجودهما، وقدمرّ بيان ذلك في المرحلة السادسة، ثمّ أشار إلى وجه علّيتها، وهو كون كلّ واحدة منهما جزءاً للمركّب، فوجود المركب يتوقّف عليها، وكلُّ مايتوقّف عليه شيْ فهو علّة لذلك الشيْ. لكن وجود هما في ضمن الكلّ ليس وجوداً على حدة حتّى يعتبرا شيئين مغايرين للكلّ ويلاحظ توقّف الكلّ عليها وتأثيرهما في وجوده[٢]، إلاّ أن يتوسّع في مفهوم التوقّف، والأمر في الاصطلاح سهل.

ثمّ إنّ المركّب يتصوّر على وجوه:

أحدها أن يتركّب أمر بالقوّة مع ما بالفعل كتركّب الجسم من الهيولى والصورة على رأي المشّائين ومن حذا حذوهم، وهو رهن إثبات الهيولىٰ الأُولى كقوّة جوهريّة محضة لافعليّة لها في ذاتها، وقد عرفت مافيه من الكلام، فراجع الرقم (١٣٢ــ١٣٧).

ثانيها أن يتركّب أمران بالفعل يكون وجود أحدهما للآخر، بحيث لايمكن أن يوجد بدونه، وبعبارة أُخرى يكون وجود أحدهما رابطيّاً بالنسبة إلى الآخر، فإن كان أحدهما عرَضاً رجع الأمر إلى اتّحاد الجوهر بالعرض في الوجود العينيّ، وإن كان كلاهما جوهرين

١ــ راجع الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء، والمقاومات: ص ١٧٦، والمطارحات: ص ٣٧٨، والأسفار: ج ٢، ص ٢٢٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥١٧.

٢ــ راجع القبسات: ص ٥٤ــ٥٦.

رجع إلى اتّحاد الفعليّات المتراكبة، وهو مقتضى إنكار الهيولى التي لافعليّة لها.

والإشكال باستلزام ذلك كون شيء واحد شيئين لأنّ شيئيّة الشيء بصورته وفعليّته، يندفع بأنّ الاتّحاد غير الوحدة. والحقّ أنّ اجتماع الفعليّتين أو أكثر إنّما يمتنع في فرضين: أحدهما أن يفرض صيرورتها واحداً بالحقيقة، وثانيهما أن تكون الفعليّتان متزاحمتين متدافعتين، وذلك في الفعليّات العرضية، وأمّا الفعليّات المتراكبة فلا تزاحم ولا تدافع بينها كما لا تدافع بين العناصر والنبات، وبين البدن والنفس. ولادليل على انحصار الاتّحاد في مايكون أحدهما قوّة محضة، وأن ضنّوا عن تسمية تراكب الفعليّات اتّحاداً فلانشاحّ فيها فليسمّوه انضماماً.

ثالثها أن تجتمع أمور موجودة بالفعل من غيرحاجة لبعضها إلى بعض ثمّ يحصل فيها أمر آخر به هويّة ذلك الشيء المركّب، كما يحصل صورة النبات في موادّ متكثّرة مجتمعة، ويكون وحدتها باعتبار وحدة الصورة المتعلّقة بها.

رابعها أن تجتمع أمور موجودة بالفعل كذلك وتتركّب بالتفاعل من غير أن يحصل فيها صورة أخرى كماربما يقال عن المركّبات الكيمياويّة، ولاوجه لتسميتها واحداً بالحقيقة، و إن جاز وصفها بالاتّحاد بوجه في مقابل المختلطين اللّذين لا تفاعل بينهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تركّب الشيء من العلّة المادّية والعلّة الصوريّة لايتصوّر في الفرض الأخير؛ وأمّا الفرض الأوّل فيختصّ بمن يثبت الهيولى كقوّة محضة؛ وأمّا الفرض الثاني فيصحّ فيه عدّ الموادّ المجتمعة عللاً مادّيّة والصورة الحاصلة فيها علّة صوريّة للمجموع؛ و أمّا الفرض الثالث فيصحّ فيه عدّ الجوهر المستقلّ علّة مادّيّة والجوهر الحالّ فيه علّة صوريّة. وأمّا إذا كان هناك سلسلة من الصور المتراكبة فالجوهر المحلّ علّة مادّيّة فقط، والصورة الأخيرة علّة صوريّة فقط، وأمّا المتوسّطات فكلٌّ واحدة منها صورة لمادونه، والمجموع منها ومن مادّتها مادّة لما فوقه. وقد ظهر بذلك أنّ المادّة معنى ذواضافة كالصورة بالمعنى المبحوث عنه ههنا.

٢٨٠ــ قوله «**وقد حصر جمع من الطبيعيّين...**»

المراد بالطبيعيّين مطلق المادّيّين المنكرين لماوراء الطبيعة لاخصوص القائلين بالطبايع، كما أنّ مرادهم بالعلل المادّية مايشمل الفواعل الطبيعيّة لاخصوص الهيولى الأولى، فكيف يُعقل حصرهم العلل في مالا يقولون بوجوده؟! فهذا الحصر يمكن أن يرادبه أمران: أحدهما نفي الفاعل الإلهيّ، وواضح أنّه لاربط لهذا المعنى بهذا المبحث. وثانيهما

إنكار الصور الجوهريّة التي يثبتها المشّاؤون ومن يجري مجراهم، فإنّهم لايقولون بحدوث صور جوهريّة في المركّبات، وإنّما يقولون بحدوث أعراض فيها كما يُحكى عن الأقدمين، و كما هو مقتضى الأمثلة المأثورة عن أوائل المشّائين كصورة السرير ونحوها، وإن حمله المتأخّرون على المسامحة في المثال. فيؤول معنى حصرهم العلل في العلل المادّية إلى أنّ حدوث أمر مادّي لايعني سوى حدوث أعراض في المواد بسبب تفاعل بعضها مع بعض، أو بسبب حركتها الذاتيّة —على مذهب المادّيين الجدليّين—.

وعلى هذا فالذي يردّ مقالتهم هو إثبات الصور الجوهريّة ثمّ إثبات أنّ الفاعل المادّي ليس من شأنه إعطاء الصور، وإنّما الذي يحصل من تفاعل المواد هو تغيُّر الأعراض، كما أنّ وجود نفس المواد يحتاج إلى علّة مفيضة وراء الطبيعة.

ثمّ إنّ الحجّة الأولى مبتنية على قبول المادّة كقوّة محضة، وهو ممنوع، مضافاً إلى أنّها لا تردّ مقالة المادّيين. وكذلك الحجّة الثانية مع ما فيها من الخلط بين الإمكان الاستعدادي الذي يقابل الفعليّة ويرتفع بتحقّقها والإمكان الذي يقابل الوجوب والامتناع ويلازم المهيّة. وأمّا الحجّة الثالثة فإنّها مبتنية على تعميم قاعدة «الواحد» للفواعل المادّية، ومع ذلك فيمكن أن يقال: إنّ سبيل المادّة في تأثيراتها الكثيرة هو سبيل الشمس في آثارها المتعدّدة، والحلّ أنّ المادّة بوحدها لا تكون مؤثّرة في آثار متعدّدة، بل العلّة في كلّ واحد منها مركّبة من أُمور كثيرة منها شروط القابل وارتفاع الموانع، كما مرّ في جواب شبهات القائلين بالاتّفاق.

فإن قلت: إنّ بعض المادّيين يقولون بوحدة طبيعة المادّة، فلايعقل حصول اختلاف في أجزائها حتّى تحصل فواعل وقوابل مختلفة.

قلت: القول بوحدة طبيعة المادّة لايمنعهم من قولهم بحصول الاختلاف في أعراض الذرّات بالاتّصالات والانفصالات الاتّفاقيّة كما في مذهب ذيمقراطيس. فيجب إثبات أنّ الحركة الحاصلة من الأشياء المتّفقة الحقيقة لا تكون إلاّ على نهج واحد وذات جهة واحدة، فلايحصل تصادم بين تلك الذرّات، فليتأمّل.

٢٨١— قوله «واعلم أنّ الصورة المحصّلة للمادّة...»

هذا الكلام مبنيٌّ على ما أشرنا إليه من نفيهم تعدّد الفعليّات عن مركّب حقيقيّ، فحيث لم يوجد في مركّب إلاّ فعليّة واحدة لم تكن الآثار إلاّ منتسبة إلى تلك الفعليّة الواحدة، لكن قد عرفت أنّه لادليل على نفي الفعليّات المتراكبة. فهل ترى أنّ البدن مثلاً يفقد فعليّته بتعلّق النفس به وتملك النفس آثاره التي كانت له —على حدّ التعبير الوارد في المتن— ثمّ

بعد الموت وانقطاع تعلّق النفس به تحدث له فعليّةٌ جديدةٌ تنتسب إليها نفس تلك الآثار[١]؟!

٢٨٢ — قوله «ولولا ذلك لم يكن التركيب حقيقياً»

قد عرفت أنّ التركيب الحقيقيّ يحصل باتّحاد أمرين يكون أحدهما رابطيّاً بالنسبة إلى الآخر كالصور المتراكبة، كما أنّه يحصل باتّحاد المواد في ظلّ صورة واحدة تتعلّق بها جميعاً، بل يمكن أن يعدّ تركّب المواد الكيمياويّة بالتفاعل أيضاً تركيباً حقيقيّاً بالنظر إلى اقتضاء تلك المركّبات التلازم بين عناصرها وإلى اشتراكها في التأثير، وإن لم يصدق عليها الواحد الحقيقيّ، مادام لم يثبت حدوث صورة جديدة فيها فيرجع إلى الفرض السابق.

١ — راجع المطارحات: ص ٣٦٧.

الفصل الخامس عشر

٢٨٣ — قوله «العلل الجسمانيّة متناهية أثراً»

ذكروا أنّ القوّة الجسمانيّة كأيّة قوّة لا تتّصف في نفسها بالشدّة والضعف، فاتّصافها بهما إنّما هو بأحد الاعتبارات الثلاث: إمّا باعتبار سرعة الفعل وبُطئه مع وحدة المسافة، فالقوّة التي تحرّك السهم إلى هدف معيّن في زمان أقلّ تُعدّ أشدّ؛ وإمّا باعتبار زمان بقاء الفعل مع عدم اعتبار وحدة المسافة، فالقوّة التي ترمي سهماً يبقى في الجوّ أكثر من سهم آخر تعدّ أشدّ منه؛ وإمّا باعتبار عدّة الفعل، فالرامي الذي يقوى على رميات أكثر يعدّ أقوى. فلا تناهي القوّة الجسمانيّة إمّا أن يكون باعتبار الشدّة أي سرعة الفعل، أو باعتبار المدّة أي زمان بقاء الفعل، أو باعتبار عدّة الفعل[1].

ويلاحظ عليه **أوّلاً** أنّه بناءً على التشكيك في الوجود تتّصف القوّة بحسب مرتبة وجودها بالشدّة والضعف، وإنّما تُعرف تلك المرتبة بمعرفة الآثار، والإثبات غير الثبوت. **وثانياً** أنّ الاعتبارين الأوّلين متلازمان، لأنّ السهم الذي يقطع مسافة معيّنة في زمان أقصر هو بعينه الذي يقطع مسافة أطول في زمان معيّن ويبقى أكثر في الجوّ، فيرجع التفاوت إلى السرعة والكثرة.

ثمّ إنّ الاستدلال على تناهي القوّة الجسمانيّة من حيث سرعة الفعل سهل، لأنّه كلّما ازداد السرعة لنتقص الزمان، ففرض لا تناهيها يستلزم وقوعه بلازمان، مع أنّ فعل الفاعل

---

١ — راجع الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٦٠٣، و راجع النمط السادس من شرح الإشارات، والمسألة الرابعة من الفصل الثالث من الشوارق، والأسفار: ج ٣، ص ٢٢١.

الجسمانيّ هوالحركة، والزمان لازم لها. لكنّه يتوقّف على إثبات انحصار الفعل الجسمانيّ في الحركة، فتبصّر. وأمّا تناهي أعداد الفعل الصادر من القوّة الجسمانيّة فذكروا له بياناً طويلاً حاصله أنّ القوّة الجسمانيّة تتناسب مع حجم الجسم، فمع انتصاف الجسم تنتصف تلك القوّة وهكذا، فلامحالة يكون عدد الأفعال الصادرة عن الجزء أقلّ من عدد الأفعال الصادرة عن الكلّ بنسبة مايكون الجزء أصغر، فيكون عدد أفعال الجزء متناهياً، فكذلك أفعال الكلّ لزيادته على الجزء بنسبة متناهية.وبنفس البيان يثبت تناهي القوّة الجسمانية مدّةً أيضاً[1].

وقد اوردت حوله شكوك وأجابوا عنها بوجوه لانطيل بذكرها. وهناك شبهتان أخريان: إحداهما التشكّك في تناهي الأبعاد، فغاية مايثبت بهذا البيان هو تناهي القوّة الجسمانية في الأجسام المتناهية، وأمّا لوفُرض العالم الجسمانيّ غيرمتناه فلا تجرى فيه هذه الحجة. وثانيتها التشكّك في النسبة بين الجزء والكلّ في اللامتناهي، فلقائل أن يقول إنّ النسبة المذكورة إنّما هي في الأمور المتناهية، وأمّا اللامتناهي فليس له مقدار، ولانسبة مقداريّة بينه وبين أجزائه حتّى يقال إنّ نصفه مثلاً أقلّ من الكلّ بنسبة متناهية.

ثمّ إنه يشكل عليهم الجمع بين هذه القاعدة والقول بلا تناهي حركات الأفلاك، ولايجدي إسناد قوّتها اللامتناهية على التحريك الى المفارقات، لأنّ الكلام في التحريك الذي هو من قبيل فعل الفاعل الطبيعيّ أو المتعلّق بالمادّة، ولكن إشكال النقش يرتفع بانتفاء العرش.

وأمّا الاستدلال لتناهي آثار القوى الجسمانيّة بأنّها متحرّكة بحركة جوهريّة، وكلّ جزء منها محدود بحدّين عدميّين، فيكون تأثيره لامحالة محدوداً أيضاً، فيلاحظ عليه أنّ غاية مايثبت به تناهي آثار كلّ جزء من تلك الحركة الجوهريّة شدّةً ومدّةً، وأمّا تناهيها عدداً في زمان واحد فهذا البيان قاصر عن إثباته. أضف إلى ذلك أنّ الحركة الواحدة لاجزء لها بالفعل، ولايصحّ إسناد الآثار الفعليّة إلى ما وجوده بالقوّة، وأمّا الكلّ فيبقى السؤال عن تناهيه، فتدبّر جيّداً.

٢٨٤ــ قوله «وأيضاً العلل الجسمانيّة...»

هذه الحجّة مبتنية على مسألة أُخرى هي أن القوى الجسمانيّة لا تؤثّر إلاّ بمشاركة

٢ــ راجع العاشر من ثالثة الأوّل من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٦٠١ــ٦٠٥، والأسفار: ج ٣، ص ٢٣٢ــ٢٤٣، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٠١ــ٥٠٧، وراجع التلويحات: ص ٥٩.

الوضع، وقد استدلّ لها في الشوارق والأسفار بمثل ماذكره في المتن، وللإمام الرازيّ بيان في هذا المقام منقول فيها[١]، وحاصله أنّ اختلاف تأثير القوى الجسمانيّة بقرب المادّة المنفعلة و بُعدها دليل على اشتراط تأثيرها بحصول نسبة مكانيّة خاصّة بين الفاعل والمنفعل، ويعبّر عنه بأنّ تلك القوى لا تؤثّر إلاّ بمشاركة المادّة والوضع. واستنتج منه عدم تأثير الأجسام في المجرّدات ولا في إيجاد الجسم أو الهيولى أو الصورة[٢].

وغير خفيّ أنّ المراد بالوضع ههنا غير مايعدّ من المقولات وغير الوضع بمعنى كون الشيء قابلاً للإشارة الحسيّة، بل بمعنى نسبة الشيء إلى ما يسامته. قال الشيخ في التعليقات: «الوضع نسبة الشيء في حيّزه الذي هو فيه إلى مايسامته أويجاوره أويكون منه بحال»[٣].

وأمّا البيان الأوّل فيلاحظ عليه أنّ احتياج القوّة الجسمانيّة إلى مادّتها في التأثير ليس هو بمعنى وجود وضع بينها وبين المنفعل ولا مستلزماً له استلزاماً بيّناً. وأمّا البيان الثاني فيلاحظ عليه مضافاً إلى ابتنائه على استقراء ناقص أنّه لايثبت عدم إمكان صدور سائر الصور غير الصورة الجسميّة عن الجسم، ولايثبت انحصار تأثير القوى الجسمانيّة في تغيير الأعراض[٤]. وأمّا الاستدلال بهذه القاعدة للمسألة المبحوث عنها وهي تناهي آثار القوى الجسمانيّة فلايتمّ لإثبات جميع صورها، فلايثبت بها مثلاً تناهيها مدّة، ولاعدّة مترتبة في طول الزمان، إلاّ أن يثبت تضعّف القوّة في طول الزمان بالتأثير وهو على ذمّة العلوم الطبيعيّة.

١ــ راجع المسألة الرابعة من الفصل الثالث من الشوارق، وراجع الأسفار: ج ٢، ص ٣٧٧ــ٣٨٠، وراجع أيضاً الأسفار: ج ٣، ص ١٠١.

٢ــ راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٠٠، وراجع التحصيل: ص ٣٤١.

٣ــ راجع التعليقات: ص ١٠٧.

٤ــ راجع في ما يتعلّق بهذا المبحث (عدم صدور الجسم عن الجسم) النمط السادس من الإشارات، والتحصيل: ص ٥٢١، والتلويحات: ص ٦١، والمطارحات: ص ٤٤٥ــ٤٤٩.

المرحلة التاسعة

في القوّة والفعل

٢٨٥ــ قوله «والأشبه أن تكون القوّة في أصل الوضع ...»

ذكر الشيخ تفصيل معاني القوّة والفعل وكيفيّة الانتقال من بعضها إلى بعض[١]، وكذا أقسام القوّة[٢] والاستعداد[٣]، وأخذ عنه مَن بعده[٤]. وقد أشرنا سابقاً إلى معاني القوّة والإمكان والاستعداد والنسبة بينها، فراجع الرقم (١٣٢).

والقوّة ههنا في مقابل الفعل، ومعناه إمكان وجود شيء لم يوجد بعدُ، فإذا وُجد تبدّلت إلى الفعل. وغير خفيّ أنّ هذا الإمكان غير ما هو لازم للمهيّة أينما تقرّرت، والذي لا يتبدّل إلى مقابله أبداً.

ثمّ إنّ القوّة بهذا المعنى كالإمكان معنى ذو إضافة ينتزع من وجود شيئين أحدهما متقدّم على الآخر زماناً ويمكن وجود المتأخّر فيه، فبهذا الاعتبار يسمّى المتقدّم حاملاً لقوّة المتأخّر ويقال إنّ المتأخّر موجود فيه بالقوّة، فإذا تحقّق سمّي موجوداً بالفعل، ويقال: إنّ المتقدّم هو المتأخّر بالقوّة، كما يقال: النطفة إنسان بالقوّة. فتقسيم الموجود إلى ما بالقوّة وما بالفعل تقسيم قياسيّ كتقسيمه إلى ما في الذهن وما في الخارج، ولازم هذا الاعتبار ــ أعني اعتبار إمكان وجود المتأخّر في المتقدّم ــ أن يبقى المتقدّم ولو بجزء منه بعد تحقّق المتأخّر، لكن

١ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء.

٢ــ راجع الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيّات الشفاء.

٣ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٤ــ راجع التحصيل: ص ٤٧١ــ٤٧٤، والأسفار: ج ٣، ص ٢ــ٥.

قد يعمّم ما بالقوّة إلى كلّ سابق يمكن أن يلحقه لاحق في طول الخط وإن لم يبق شيء من السابق بعد تحقّق اللاحق كما في جزئي الزمان[١].

١ـ راجع القبسات: ص ٨٤.

الفصل الأوّل

٢٨٦ــ قوله «كلّ حادث زمانيّ فإنّه مسبوق بقوّة الوجود»

قد ظهر من تعريف القوّة و الفعل أنّهما يوجدان في ما هو واقع في ظرف الزمان، لكن قد يراد بما بالفعل ما ليس فيه قوّة و إمكان لِشيْ آخر فيختصّ بالمفارقات و يقال إنّها فعليّات لاقوّة معها، أمّا مابالقوّة فيختصّ بالماديّات. و ينقدح ههنا سؤال هو أنّه هل يوجد في الماديّات ما لايكون مسبوقاً بقوّة و إمكان في شيْ آخر أولا؟ و جوابهم عن هذا السؤال هو أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بمادّة حاملة لقوّة وجوده. فلو وجد مالم يكن مسبوقاً بمادّة كذلك لم يكن حادثاً زمانيّاً. و الهيولى الأولى عند هم غير مسبوقة بمادّة أُخرى دفعاً للتسلسل، و لذلك يعدّونها قديماً من حيث الزمان و يصفونها بأنّ وجودها إبداعيّ. و أمّا من يقول بحدوث العالم المادّيّ برمّته بمعنى وجود المبدء الزمانيّ له فيقول إنّ المادّة الأُولى إبداعيّة غير مسبوقة بعدم زمانيّ لكنّه ينكر قِدمَها، و لايرى تلازماً بين كونها إبداعيّة و كونها قديمة.

ثمّ إنّ بعض المدقّقين أضاف أنّ كون البدن حاملاً لقوّة النفس ليس بمعنى إمكان وجودها و حلولها في البدن، بل معناه كونه حاملاً لإمكان حدوث النفس متعلّقةً به.[١]

و كيف كان فقد استدلّوا لضرورة سبق المادّة على كلّ حادث زمانيّ بأنّ الحادث قبل وجوده يكون ممكن الوجود، و إلّا لكان واجباً أوممتنعاً، و هذا الإمكان أمر عينيّ لقبوله الشدّة و الضعف و القرب و البعد، و حيث إنّه لايكون جوهراً فلابدّ من وجود

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٥٥.

جوهر يكون قائماً به، فاستنتجوا أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بمادّة حاملة لإمكانه.[١]

و يلاحظ عليه أوّلاً أنّ الإمكان المقابل للوجوب والامتناع ليس هو الإمكان الذي يتبدّل إلى الفعليّة و يرتفع بحصولها؛ و ثانياً أنّ هذا الإمكان المقابل للفعليّة أمر منتزع من حصول الشرايط و ارتفاع الموانع أو هو تعبير عن عدم المانع و ليس امراً عينيّاً ذاماهيّة حتّى يبحث عن كونه جوهراً أوعرضاً؛ و قدمرّ البحث عنه تحت الرقم (١٣٢).

٢٨٧— قوله «يجب أن تكون المادّة غير ممتنعة عن الاتّحاد...»

هذا هو مغزى البرهان الذي أُقيم على وجود الهيولى الأُولى كقوّة جوهريّة لافعليّة لها، و قدمرّ الكلام فيه تحت الرقم (١٣٢).

٢٨٨— قوله «و مادّة الفعليّة الجديدة...»

هذا هو ما أشرنا إليه تحت الرقم (٢٨٦) من انتهاء المواد إلى مادّة أُولى، دفعاً للتسلسل و لا تناهي العلل المادّيّة.

٢٨٩— قوله «و نظير الإشكال...»

الإشكال إنّما يرد بناءً على فرض كون المادّة حادثاً زمانيّاً بمعنى كونها مسبوقة بعدم زمانيّ، و أمّا على فرض كونها أمراً إبداعيّاً يبتدئ الزمان بوجوده فلايرد ذلك الإشكال، فتبصّر.

١— راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٤٤٣ و ص ٤٨١، و راجع لأسفار: ج ٣، ص ٤٩، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١٣٥ والنمط الخامس من الإشارات.

الفصل الثاني

٢٩٠— قوله «في استئناف القول...»

بعد ما ذكر البيان المشهور لإثبات تقدّم القوّة على كلّ حادث زمانيّ أخذ في طور آخر من البحث يتبيّن به العلاقة بين القوّه و الفعل، و تحقّق الحركة بالإنتقال من الأوّل إلى الثاني، بل تثبت به الحركة الجوهريّة أيضاً مع بعض ما يتفرّع عليها. و قدركّز في هذا البيان على وجود النسبة بين القابل و المقبول و اتّحاد طرفيها، ثمّ استنتج أنّ الاختلاف بين القوّة و الفعل يرجع إلى ضعف الوجود و شدّته، فهناك وجود واحد يسير من الضعف إلى الشدّة و ينقسم بالقوّة إلى جزء سابق هو قوّة لمايليه. فالحركة تنطوي في صميمها على قوى و فعليّات مترتّبة، لأنّ كلّ جزء سابق منها قوّة بالنسبة إلى جزء لاحق. فلننظر إلى أيّ مدى ينجح هذا البيان.

٢٩١— قوله «إنّ مابين أيدينا...»

هذا البيان— كما أشرنا إليه آنفاً— مركّز على وجود النسبة الخارجيّة بين القابل و المقبول، أمّا وجود القابل و المقبول فمشهود من تبدّل نوع جوهريّ إلى نوع جوهريّ آخر في الجملة؛ و أمّا كون النسبة أمراً عينيّاً فيُعرف من تعيّن القابل و المقبول، فلوكان أمراً اعتباريّاً لما تعيّن أحدهما للقابليّة للآخر و جازالعكس أو اعتبار شيء آخر قابلاً أو مقبولاً. و يعرف أيضا من اتّصاف النسبة بالقرب و البعد و الشدّة و الضعف.

و يلاحظ عليه **أوّلاً** أنّ نفي الاعتباريّة الجزافيّة عن النسبة المذكورة لايعني كونها أمراً عينيّاً، فليكن من الاعتبارات العقليّة الحاصلة من المقايسات و الإضافات، كمامرّ

الكلام فيه مراراً. و **ثانياً** أنّ اتّصافها بالأوصاف الوجوديّة إنّما هو باعتبار تحقّق الشرايط و ارتفاع الموانع واحداً بعد آخر، كما ذكرنا في اتّصاف الإمكان الاستعداديّ بها، فلايدلّ ذلك على أنّ هناك أمراً عينيّاً باسم النسبة يقترب شيئاً فشيئاً، أو يشتد يسيراً يسيراً وراء مايتوفّر من الشروط و يرتفع من الموانع.

٢٩٢— قوله «و كلّ نسبة موجودة...»

هذا هو المبنى الثاني للبيان، و هو أنّ وجود النسبة بين شيئين يستلزم أوّلاً وجود الطرفين في ظرف وجود النسبة، و ثانياً كون أحدهما موجوداً للآخر. و يلاحظ عليه **أوّلاً** أنّ النسبة— كمامرّ— اعتبار عقليّ ظرف عروضه هو الذهن و إنّما الخارج هو ظرف الاتّصاف بها، فإن اقتضى وجودُها وجودَ طرفيها في ظرف وجودها لاقتضى وجودَ الطرفين في الذهن، و **ثانياً** أنّه ربما يعتبر النسبة بين موجود و معدوم كنسبة الأمس إلى اليوم و نسبة اليوم إلى الغد، فعلى فرض وقوع النسبة في الخارج لايقتضي ذلك وجود طرفيها في زمان وقوعها، بل ولايقتضي الاتّصال بينهما كالنسبة بين منفصلين في المكان أو الزمان، و **ثالثاً** منع اقتضاء النسبة كون وجود أحد الطرفين للغير، كالنسبة المتكرّرة بين الأخوين أو بين الأب والابن، فلايصحّ تعليل كون الوجود الرابطيّ للغير بوجود النسبة بينهما، و في ما نحن فيه لايصحّ تعليل كون الوجود بالفعل لما بالقوّة بمجرّد النسبة بينهما، لأنّه من قبيل التعليل بالأعمّ.

٢٩٣— قوله «و إذ كان المقبول...»

هذه العبارة توهم أنّ المراد بالوجود الخارجيّ ما يقابل الوجود الذهنيّ، خاصّةً بالنظر إلى ما وصفه به من منشأيّة الآثار، ولعلّه أتى بلفظة «الجميع» في العبارة الآتية فرقاً بين هذا الوجود الضعيف المفروض و الوجود الذهنيّ، حيث إنّ الوجود الذهنيّ لايترتّب عليه شيء من آثار الوجود الخارجيّ بخلاف هذا الوجود الذي ربّما يترتّب عليه بعض آثار الوجود القويّ المتأخّر، لاجميعها، فتأمّل.

و كيف كان فقد استنتج— قدّس سرّه— من ثبوت النسبة بين القابل و المقبول و لزوم وجود الطرفين في ظرف وجود النسبة أنّ المقبول يجب أن يكون موجوداً في ظرف وجود القابل الذي هو ظرف وجود النسبة، و أضاف إليه أنّ المقبول بوجوده المتأخّر ليس موجوداً في القابل فلابدّ أن يكون له وجود آخر— و إن شئت قلت: مرتبة أخرى من

الوجود— في ظرف تحقّق القابل، و حيث إنّ هذه المرتبة من وجوده لايترتّب عليه جميع آثار الوجود المتأخّر كانت لامحالة مرتبة صغيفة منه.

و يلاحظ عليه مضافاً إلى مامرّ من منع وجود النسبة في الخارج كأمر عينيّ، و منع استلزامها لوجود الطرفين في زمان واحد، **أوّلاً** أنّ لقائل أن يقول: إنّ ظرف وجود النسبة في الواقع هو ظرف وجود المقبول، و في ذلك الظرف يكون القابل موجوداً لمامرّ من لزوم بقاء القابل بعد تحقّق المقبول؛ **وثانياً** أنّه لوفرض للمقبول وجود آخر في القابل كانت النسبة ثابتة بين القابل وتلك المرتبة الضعيفة من وجود المقبول، فحينئذ ينقدح سؤال: هل يوجد بين القابل ووجود المقبول المتأخّر أيضاً نسبة أولا؟ فإن كان الجواب بالإثبات لزم الاعتراف بوجود النسبة بين المتقدّم والمتأخّر مع اختلاف الزمان، وفيه هدم لأساس الحجّة؛ وإن كان الجواب بالنفي فلايفي البيان بإثبات اتّحاد القابل والمقبول، ذلك الاتّحاد الذي يُطلب بهذه الحجّة، لأنّ ملاك الاتّحاد على الفرض هو النسبة، وهي مفقودة بين المتقدّم والمتأخّر.

٢٩٤— قوله «فوجود القابل ووجود المقبول بالقوّة ووجوده بالفعل جميعاً وجود واحد».

غاية ما يثبت بالبيان المذكور— بصرف النظر عن جميع الملاحظات المذكورة— اتّحاد تلك الوجودات لاوحدتها، فإنّ الوحدة المشكّكة إنما يوجد في مراتب وجود واحد يكون بعضها رابطاً غير مستقلّ بالنسبة إلى الآخر، لارابطيّاً متعلّق الوجود به، و مقتضى البيان المذكور هو الثاني دون الأوّل، اللّهمّ إلّا أن يراد التشكيك العامّي بين مرتبتين من وجود المقبول— على فرض صحّة عدّ الجزئين المتّصلين مرتبتين مشكّكتين— لكنّ الغرض الأصليّ هو بيان العلاقة بين القابل والمقبول لابين جزئَي المقبول، فافهم.

ثمّ إن أُريد بهذا البيان إثبات أنّ العلاقة بين القوّة والفعل هي نوع من العلاقة بين الضعيف والشديد وأنّ المقبول يكون مطلقاً أقوى وأشدّ من القابل ففيه منع واضح— مضافاً إلى مامّر من الشكّ في التشكيك المذكور— فإنّ القابل إنّما يكون فاقداً لشخص الكمال الذي يوجد في المقبول، سواء كان فاقداً لنوعه أولأنواع أكمل منه أولم يكن، وإنّما يتبدّل القوّة فعلاً بتحقّق ذلك الشخص من الكمال في القابل ولو كان ذلك بقيمة فقد ما يجده من الكمال المساوي أو الأشدّ أوالأضعف. وهذه نكتة هامّة يبتني عليها كثير من المسائل من أهمّها وجود الحركة المتشابهة الأجزاء، والحركة التضعّفيّة، فتدبّر حقّه.

٢٩٥ــ قوله «كان لجميع الحدود وجود واحد»

بناءً على تركّب القابل من مادّة وصورة، وخاصّةً بناءً على كون القوّة والإمكان الاستعداديّ عرضاً قائماً بالقابل، تنحلّ سلسلة القوابل و المقبولات إلى ثلاث سلاسل متشابكة، ولا تكون كلّ حلقة سابقة بمجموعها قوّةً لماتليها، بل تكون كلّ حلقة مركّبة من ثلاثة أُمور يكون واحد منها قوّة لما يحدث في الحلقة اللاحقة، فكيف يكون للجميع وجود واحد ذو مراتب؟! غاية الأمر أن تكون لها وجودات متّحدة بضروب من الاتّحاد. نعم، بناءً على إنكار الهيولى كقوّة جوهريّة محضة و كون الإمكان الاستعداديّ أمراً انتزاعيّاً من غير أن يكون له مهيّة، يمكن أن يكون بعض الحلقات أمراً وحدانيّاً.

و كيف كان، ففرض سلسلة من القوابل والمقبولات يكون كلّ واحدة من حلقاتها موجوداً واحداً هو بعينه قوّة لما بعده فرض لانعقله لاسيّما بالنظر إلى مباني القوم، اللّهمّ إلاّ في نفس الزمان بناءً على صحّة عدّ كلّ جزء مفروض منه قوّةً لما يليه، كما أشرنا إليه تحت الرقم (٢٨٥) وذلك لايستقيم إلّا باعتبار القوّة أمراً قياسيّاً، فتفطّن.

ثمّ إنّ تلك السلسلة إنّما تتصوّر في أُمور طوليّة يتبدّل بعضها إلى بعض دون الأُمور العرْضيّة المتزامنة، بل هناك سلاسل لا تُحصى من الحوادث، فلايصحّ أن يستنتج أنّ عالم المادّة جميعاً وجود واحد متدرّج ذو مراتب، فتبصّر.

٢٩٦ــ قوله «فينطبق عليه حدّالحركة».

الذي يستفاد من ذلك البيان هو ترتّب القوى والفعليّات في سلسلة واحدة من دون فصل بينها، ففي تلك السلسلة المفروضة تتّصل الفعليّة التي هي كمالٌ ثانٍ بقوّتها، فليس هناك مجال لتحقّق الكمال الأوّل حتّى ينطبق عليه حدّالحركة. وبعبارة أُخرى: إنّ «الكمال الأوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة» إنّما يتصوّر بين قوّة وفعل هما مبدء الحركة وغايتها ــ على ما قيل ــ وذلك يستلزم فصلاً زمانيّاً بينهما، وأمّا إذا فرض ترتّب الفعليّات بعضها على بعض من دون فصل زمانيّ بينها فهناك يحصل الكمال الثاني من دون توقّف على شيء آخر يسمّى بالحركة. وفرق واضح بين أن يقال: إنّ الحركة هي ترتّب القوى والفعليّات، وأن يقال: إنّ الحركة هي الواسطة بين القوّة والفعل. وتفسير الحركة بترتّب الفعليّات إنّما يوافق النزعة القديمة لبارمنيدس وزنون ممّن يفسّرها بترتّب السكونات، وهو في الواقع إنكار لحقيقتها.

٢٩٧ــ قوله «فقد تبيّن بما تقدّم...»

بل تحقّق أنّ «ما بالقوّة» معقول ثان كسائر المفاهيم الفلسفيّة يطلق على موجود سابق زماناً باعتبار إمكان وجود أمر لاحق فيه أو متعلّقاً به (كالنفس التي تتعلّق بالبدن) وليس للقوّة والإمكان مهيّة جوهريّة أوعرضيّة، كما أنّهما لايعبّران عن ضعف الوجود أوشدّته. وقد يطلق مابالقوّة على معنى أعمّ، فيشمل كلّ سابق يمكن أن يلحقه لاحق كالجزء المتقدّم من الزمان من حيث إمكان لحوق الجزء المتأخّر به. وأمّا «مابالفعل» فربما يطلق على الموجود اللاحق باعتبار لحوقه بالسابق اوتحقّقه في الحال، كما ربّما يطلق على ما ليس فيه قوّة أصلاً كما في المجرّدات.

٢٩٨ــ قوله «وتبيّن أنّ مالوجوده قوّة...»

قد عرفت أنّ هذا المعنى لايستنتج من البيان السابق، وكذا ما فرّع عليه.

الفصل الثالث

٢٩٩ــ قوله «في زيادة توضيح لحدّ الحركة»

الكلام حول الحركة يقع في أمور:

الأمر الأوّل في تعريف الحركة. الحركة في العرف يطلق غالباً على الانتقال من مكان إلى مكان آخر وإليه يرجع الحركة في الوضع لتغيّر مكان الأجزاء، لكن معناها المصطلح في عرف الفلاسفة أعمّ من ذلك ،فيشمل الحركة في الكيف والكم وغيرهما أيضاً. ثمّ إنّ تعريف الحركة المصطلحة لايمكن بالحدّ المنطقيّ، سواء اعتُبرتْ مقولةً كما ذهب إليه في التلويحات[1]، أو اعتُبرتْ نحواً من الوجود كما اختاره صدر المتألهين وأتباعه وهو الحقّ، لعدم وجود الجنس والفصل لاللمقولات و للمفاهيم الوجوديّة التي هي من المعقولات الثانية الفلسفيّة.

وقد عرّفوا الحركة بتعاريف مختلفة[2] كمايلي:

الف ــ الحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، أو يسيراً يسيراً، أولادفعة،

ب ــ الحركة كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة،

ج ــ الحركة موافاة حدود على الاتّصال،

د ــ الحركة كون الشيء بين المبدء والمنتهى، أو بين القوّة والفعل،

١ــ راجع التلويحات: ص ١١.

٢ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء، والنجاة: ص ١٠٥، والتحصيل: ص ٤١٨ــ٤٢٠، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٤٧ــ٥٥٠، والأسفار: ج ٣، ص ٢١ــ٣١.

إلى غير ذلك ،والأحسن أن يقال: الحركة هي التغيّر التدريجيّ. فالتغيّر بمنزلة الجنس للحركة، والتدريجيّ بمنزلة الفصل لها يخرج به التغيّر الدفعيّ. ومن وجوه حسن هذا التعريف قلّة ألفاظه، وخلوّه عن المفاهيم الغامضة المحتاجة إلى التبيين، أوالمشتركة المحتاجة إلى التعيين، أوالخارجة من حقيقة الحركة من غير ضرورة إلى استخدامها.

وقد حاول السيّد الأستاذ— قدّس سرّه الشريف— تطبيق ما أفاده في الفصل السابق على التعريفين الأوّلين، وقد أشرنا إلى ما في ذلك من النظر، فراجع الرقم (٢٩٦).

الأمر الثاني في إثبات وجود الحركة. يبدولأوّل وهلة أنّ وجود الحركة لاسيّما الحركة الأينيّة والوضعيّة يثبت بالحسّ والمشاهدة، لكن يمكن أن يقال: إنّ الذي تراه العين مثلاً هو صور مترتّبة واحدةً بعد أُخرى تتّصل ببعضها في ظرف الإدراك، فيظنّ أنّها متّصلة في ظرف الواقع أيضاً كما في تصويرات الأفلام، فلا يثبت بمثل هذا الإدراك وجود الحركة كأمر وحدانيّ متّصل في الخارج، فمن المحتمل أن تكون هناك أمور ساكنة مترتّبة تنعكس في ظرف الإدراك كأمر واحد ممتدّ.

و هذه الشبهة تجري في جميع المحسوسات، والسبيل إلى دفعها هوالاستعانة بالبراهين العقليّة، لكن ههنا طريقان للعلم بوجود الحركة في الجملة من غير حاجة إلى تلك البراهين: أحدهما أنّ حصول صورة إدراكيّة تدريجاً يعني وجود الحركة في وعاء من الواقع، فإنّ الذهن بصرف النظر عن مرآتيّته لما وراءه أمرعينيّ. وثانيهما أنّ تغيّرالكيف النفسانيّ تدريجاً يعلم بالعلم الحضوريّ الذي لايقبل الخطاء، فيثبت به هذا النوع من الحركة.

الأمر الثالث في دفع بعض ما أُورد من الشكوك حول وجود الحركة[1]. حكي عن عدّة من فلاسفة يونان يُنسَبون إلى أرض «إيليا» أنّهم كانوا ينكرون الحركة كامتداد واحد غير مركّب من أجزاء دفعيّة لاتقبل الانقسام، كما كانوا ينكرون الانقسام إلى غيرالنهاية في كلّ امتداد كالخطّ والزمان، فكانوا يقولون بأنّ الممتدّات كلّها مركّبة من أجزاء لاتتجزّأ. فالخطّ يتركّب من نقاط لاطول لها، والزمان ينقسم إلى آنات لاامتدادلها، والحركة تتشكّل من سكونات متتالية لاتدرّج فيها. وحكي عن واحد منهم يسمّى «زنون الإيليائيّ» شبهات حول وجود الحركة أهمّها هاتان الشبهتان:

الشبهة الأُولى: لوكانت الحركة امتداداً واحداً غير مركّب من أجزاء دفعيّة لما وقف

١ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٤٩، ولاسفار: ج ٣، ص ٢٦ــ٢٨.

انقسامها إلى نهاية، فكانت كلّ حركة مركّبةً من حركات غير متناهية، وكان لكلّ واحدة منها امتداد لامحالة، فيلزم كون الحركة المتناهية غير متناهية.

وقد أجيب عنها بأنّ أجزاء الحركة غير موجودة بالفعل، ووجودها بالفعل رهن انقسامها بالفعل وتبدّلها إلى حركتين أو أكثر، وعندئذٍ تنعدم الحركة الواحدة، وهكذا في كلّ جزء منها.

والأولى أن يستفصل فيقال: إن أريد بعدم تناهي الحركة عدم تناهي عدد الأجزاء فهذا اللاتناهي هو بمعنى لايقف، و كون الحركة الواحدة قابلة للانقسام إلى أجزاء لاتتناهى كذلك لايعني اجتماع الوحدة واللاتناهي في شيء واحد، فإنّ الوحدة نعت الكلّ، واللاتناهي هو وصف الأجزاء الموجودة بالقوة، كما لايوجب قابليّةُ انقسام الواحد إلى نصفين كونه اثنين. وإن أريد به عدم تناهي مقدار الأجزاء (الكم المتّصل) بدعوى أنّه إذا كان هناك عدد غير متناه من الامتدادات لزم كون مقدار الجميع غير متناه، مع أنّ المفروض أنّ مقدار الحركة متناه، فالجواب أنّ مقدار كلّ واحد من الأجزاء هو كسرٌ مقامه عدد الأجزاء، فمجموع مقادير الكسور يساوي مقدار الكلّ وإن كان المقام غير متناه.

الشبهة الثانية: لوكانت الحركة غير مركّبة من السكونات والأجزاء الدفعيّة لزم أن يكون المتحرّك في كلّ آن غير موجود في نقطة من المسافة وإلّا كان ساكناً فيها، مع أنّه في زمان الحركة لايكون خارجاً عن النقاط المتوسّطة بين المبدء والمنتهى، فيلزم التناقض. وهذه الشبهة هي التي دعتْ بعض فلاسفة أروپا (هيجل) إلى القول بوجود التناقض في الأعيان وأنّ الحركة هي تناقض عينيّ!

والجواب أنّه كما لاتنقسم الحركة إلى اجزاء دفعيّة كذلك لاينقسم الزمان إلى الآنات ولا الخطّ إلى النقاط، وإنّما هي مفاهيم عدميّة تحكي عن نهايات تلك الامتدادات، ففرض النقطة في الخطّ إنّما هو بفرض انقسامه إلى خطّين فيسمّى منتهى أحدهما ومبتدأ الآخر نقطةً، وكذلك الآن بالنسبة إلى الزمان والطرف الآنيُّ بالنسبة إلى الحركة. وإذا أخذنا هذه الحقيقة بعين الاعتبار اتّضح معنى كون المتحرّك في كلّ آن في نقطة من المسافة، وهو أنّه لوانقطعت الحركة وكذلك الزمان والمسافة انطبقت المقاطع الثلاثة بعضها على بعض. وبهذا المعنى لايصحّ نفي كون المتحرّك في آن مفروض في نقطة مفروضة، ولكن ليس معنى كونه فيها سكونه و استقراره فيها، فتفطّن.

وهناك أمور أُخرى سيأتي البحث عنها إن شاءالله تعالى.

٣٠٠ــ قوله «وقد تبيّن بذلك ...»

سيأتي الكلام على كلّ واحد منها في محلّه.

الفصل الرابع

٣٠١– قوله «في انقسام التغيّر»

الأولى تقديم البحث عن التغيّر على الحركة لكونه أعمّ منها، وبالنظر إلى انقسامه إلى الدفعيّ والتدريجيّ يتحصّل تعريف للحركة بأنّها تغيّر تدريجيّ كما صرّح به الأُستاذ– قدّس سرّه– ههنا، وقد أشرنا إليه تحت الرقم (٢٩٩). وجدير بالذكر أنّ تصوّر مفهوم التغيّر لايتوقّف على تصوّر مفهومَي القوّة والفعل، بل يكفي فيه تصوّر أمرين يزول أحدهما ويحدث الآخر (الغير) مكانه، بل يكفي فيه تصوّر زوال شيء وتبدّل وجوده إلى عدمه، ولهذا يكون مفهومه أوضح منهما كما أنّه أوضح من سائر المفاهيم المأخوذة في تعريف الحركة.

والمتغيّر في العرف يطلق على شيء تزول عنه صفة وتحدث فيه صفة اخرى، ومقتضى ذلك ثبات الذات في الحالين، ولعلّه من هذا نشأ الإشكال في الحركة الجوهريّة بأنّ مقتضاها عدم بقاء الذات، وسيأتي الكلام فيه. لكن بالتأمّل يظهر أنّ اتّصاف الذات بالتغيّر إنّما هواتّصاف بحال المتعلّق، والتغيّر في الحقيقة وصف لما يزول ويحدث مكانه غيره، وينسب إلى موصوفه بالعرض. ويمكن أن يعتبر التغيّر مجموع الزائل والحادث، خاصّةً في ما إذا كانا جزئين لشيء واحد. وكيف كان فيصحّ تقسيم الموجود العامّ بالنظر الفلسفيّ إلى ثابت ومتغيّر.

والتغيّر قديكون بحيث يتميّز حدّ بين المتغيّر والمتغيّر إليه، فيصحّ أن يقال: إنّ في هذا الآن مثلاً زال الأوّل وحدث الثاني، وقديكون بحيث لايتميّز حدّ بينهما، فلايصحّ تعيين آنٍ أونقطة لحصول التغيّر ولا طرفٍ لامتداد الزائل وحدوث الحادث. والأوّل هوالتغيّر

الدفعيّ،والثاني هوالتغيّر التدريجيّ أعني الحركة. والأُستاذ— قدّس سرّه— خصّص التغيّر الدفعيّ بالمعاني الآنيّة كالاتّصال والانفصال ممّا ينتزع عن آن ابتداء أوانتهاء حركة أوحركتين، ولهذا أكّد على أنّ التغيّر الدفعيّ لايتمّ إلّا بحركة، لكن تتصوّر له فروض أُخرى سنشير إليها، اللّهمّ إلّا أن يكون المراد أنّه بناءً على ثبوت الحركة في الجوهر الجسمانيّ وحركة الأعراض بتبع الجواهر لايبقى مصداق للتغيّر الدفعيّ إلّا المعاني الآنيّة، فليتأمّل.

ثمّ إنّه تفرض في بدء النظر صور للتغيّر:

ألف— زوال ذات وحدوث ذات أُخرى مكانها،

ب— زوال جزء موجود بالفعل من الكلّ وحدوث جزء آخر كذلك مكانه،

ج— زوال جزء موجود بالقوّة وحدوث جزء آخر كذلك،

د— زوال صفة وحدوث صفة أُخرى مكانها،

هـ — زوال جزء موجود بالفعل منها وحدوث جزء آخر منها كذلك ،

و— زوال جزء موجود بالقوّة من الصفة وحدوث جزء آخر منها كذلك ،

أمّا الصورة الأُولى فلا مصداق لها في الخارج، لأنّ الأجسام لا تنعدم بالكلّية، وإنّما تزول عنها صورة وتخلفها صورة أخرى.

وأمّا الصورة الثانية فمصداقها هو تبدُّل الصور، فبناءً على أنّ الصورة الأُولى تفسد دفعةً وتحدث مكانها صورة أُخرى تكون هذه الصورة من مصاديق التغيّر الدفعيّ (الكون والفساد) ولا ضير في القول بأنّ كلتا الصورتين متحرّكتان بحركة جوهريّة، لأنّ التغيّر الحاصل من تبدّل إحدى الحركتين بالأُخرى غير التغيّر التدريجيّ في كل واحدة منهما، فتفطّن.

و أمّا بناءً على كون الصور الجسمانيّة صورة واحدة سيّالة فتكون من قبيل التغيّر التدريجيّ، وسيأتي الكلام عليه.

وأمّا الصورة الثالثة فإنّما يتحقّق لها مصداق بناءً على القول بالحركة الجوهريّة، وأمّا بناءً على إنكارها فلا يتصوّر لها مصداق.

وأمّا الصورة الرابعة فمصداقها تعاقب الأعراض المتضادّة، ولايكون إلّا دفعيّاً.

وأمّا الصورة الخامسة فلا مصداق لها إلّا تبدّل مراتب العدد، وقدمرّ النظر في اعتباره وصفاً حقيقياً، فراجع الرقم (١٦٠).

وأمّا الصورة السادسة فمصداقها الحركات العَرَضيّة، وهو مورد اتّفاق الكلّ.

ثمّ إنّه يمكن فرض صورة أُخرى للتغيّر، وهو حدوث أمر من غير زوال أمر آخر، أمّا في الذوات فكما في حدوث الصور المتراكبة مع بقاء الصورة النازلة السابقة، وهو من التغيّر الدفعيّ، و يصحّ اعتبار الزوال فيها بالنظر إلى زوال وصف الوحدة أوالنقص أوغير ذلك. وأمّا في الأعراض فكما في ازدياد الكم بالنموّ واشتداد الكيف، وهو من التغيّر التدريجيّ.

كما أنّه يمكن فرض صورة أُخرى أيضاً، وهو زوال أمر من غير حدوث أمر آخر، أمّا في الذوات فكتبدّل النبات إلى التراب بزوال الصورة النباتيّة مع بقاء الصورة الترابيّة السابقة بناءً على القول بتراكب الصور واجتماع الفعليّات، وهذا من التغيّر الدفعيّ أيضاً وإن كانت كلّ من الصور الزائلة والباقية متحرّكة بحركة جوهريّة، كمامرّ في الصورة الثانية. وأمّا في الأعراض فكانتقاص الكم بالذبول وتضعّف الكيف، وهو من التغيّر التدريجيّ، فافهم.

٣٠٢ــ قوله «ثمّ الحركة تعتبر تارة...»

اعلم أنّ الشيخ ذكر للحركة معنيين، وخصّ وجود أحدهما بالذهن، والآخر بالخارج[١]. وقد لخّص ذلك البيان في المباحث المشرقيّة[٢]، ونقله في الأسفار[٣]، ودارت حوله مناقشات لانطيل بذكرها ونقدها. ومن هنا نشأالبحث حول الحركة التوسّطيّة والقطعيّة، فقيل بوجود الحركة بمعنى التوسّط في الخارج دون القطع، وقيل بالعكس، وقيل بوجود هما معاً. وقد اختلفت كلماتهم في تفسير الحركة بالمعنيين و وجه الفرق بينهما، وقال السيد الداماد «الحركة التوسّطيّة حالة بسيطة شخصيّة هي كون المتحرّك متوسّطاً بين المبدء والمنتهى غير مستقرّ النسبة إلى حدود ما فيه الحركة، فلا محالة أيّ آن يفرض في زمان الحركة تكون فيه للمتحرّك موافاةُ حدٍّ من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولابعده، فلايكون له ذلك الحدّ في آنين. وهذه الحالة البسيطة بحسب ذاتها، السيّالة الغير القارّة بحسب نسبتها اللازمة لها إلى حدود المسافة بالموافاة يقال له الحركة التوسّطيّة ــ فالحركة بهذا المعنى لايتصوّر انطباقها على مسافة مّا،ولا على زمان مّا، ولا على أمر مّاممتدّ الهويّة أصلاً... والثاني هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما

١ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

٢ــ راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٥٠ــ٥٥٤.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣١ــ٣٧.

بين طرفيها المبدء والمنتهى تقال لها الحركة القطعيّة، وهي تدريجيّة الوجود غير قارّة الأجزاء[١]» انتهى ملخّصاً.

وقد فرّق بينهما أيضاً بأنّ الحركة التوسّطيّة راسمة للزمان، والحركة القطعيّة واقعة في وعاء الزمان، وأنّ الأُولى تكال بالآن السيّال، والثانية تقدّر بالزمان.

ثمّ إنّه أقام ثلاثة براهين على وجود كلتا الحركتين في الخارج، وقال في بعض كلامه: «لولم يكن له —أي للمتحرّك— في الوجود إلّا الحركة التوسّطيّة والآن السيّال لم يكن يتصوّر له بحسب الوجود في الخارج إلّا موافاة الحدود من دون موافاة شيء من المقادير المتّصلة التي هي بينها، فيلزم لامحالة أن يكون يطفر مادام متحرّكاً بطفرات لا إلى نهاية». وقد أنكر إسناد القول بنفي الحركة القطعيّة إلى كبار الفلاسفة، ونسبه إلى شرذمة من المقلّدين، واستشهد بكلمات للشيخ لإثبات أنّه قائل بالحركة القطعيّه أيضاً في الخارج[٢]، وفي كلامه مواقع للنظر.

والذي يلوح من المتن أنّ خاصّة الحركة التوسّطيّة هي كونها ثابتة بسيطة غير منقسمة، وخاصّة القطعيّة هي كونها متقضّية تدريجاً ومنقسمة إلى أجزاء و سيأتي في الفصل الحادي عشر أنّ تصوير الآن السيّال تصوير وهميّ مجازيّ. وقدوجّه وجود كلا المعنيين في الخارج بأنّ للحركة اعتبارين: أحدهما كون المتحرّك بين المبدء والمتنهى من دون اعتبار نسبة لها إلى حدود المسافة، وثانيهما اعتبار نسبة الحركة إلى حدود المسافة التي يقطعها المتحرّك تدريجاً، فيؤول الأمر إلى اختلاف الاعتبار، ثمّ ذكر في آخر كلامه أنّ الصورة التي يأخذها الخيال من الشيء المتحرك شيئاً فشيئاً فتجتمع فيه صورةً واحدة متّصلة هي غير موجودة في الخارج، وجدير بالذكر أنّ الشيخ ركّز على هذا الأمر في نفيه الحركة بغير معنى التوسّط عن الخارج، فتامّل جيّداً.

وكيف كان ففي المسألة جهات من الإبهام لعلّها تتوضّح بتذكّر أُمور:

١— انّ المفهوم المعقول من الحركة— وهي الحركة بالحمل الأوّليّ— وكذا الصورة الخياليّة التي تحصل في الذهن على نعت الاتّصال والاجتماع لا تكونان حركةبالحمل الشائع، فلايكون لهما خواصّ الحركة الخارجيّة، كما هوشأن سائر المفاهيم. والظاهر أنّ هذا هوالمعنى الأوّل الذي أكّد الشيخ على عدم وجوده في الأعيان، حيث وصفه بالأمر المعقول.

١— راجع القبسات: ص ٢٠٤—٢٠٥.

٢— راجع نفس المصدر: ص ٢٠٦—٢١٧.

٢ــ انّ الحركة ــ كما حقّقها صدر المتألهين ــ ليست من العوارض الخارجيّة للأشياء بل هي من العوارض التحليليّة للوجود، فمن الموجود ماهو ثابت ومنه ماهو سيّال، فكما أنّ الثبات ليس أمراً عارضاً للموجود الثابت كذلك الحركة والسيلان والتدرّج ليس أمراً عارضاً للموجود السيّال، وإنّما العقل ينتزع من الأوّل مفهوم الثّبات ومن الثاني مفهوم السيلان والتدرّج والحركة، فليس بإزاء مفهوم الحركة في الخارج إلاّ نحو وجود الموجودات المتحرّكة. والوجود السيّال وجود واحد متّصل ممتد، وليس له أجزاء بالفعل ولاحدود متميّزة، وحدوث الحدّ والجزء بالفعل يساوق انقطاع الحركة وانفصام الوحدة، لكنّ الانقسام بالقوّة لايقف إلى نهاية كما هوالشأن في كلّ امتداد و بُعد، كالخطّ والسطح والزمان. فلايلزم من صدق الحركة على الخارج كون الشيء بصرف النظر عن حمل الحركة عليها أمراً غير تدريجيّ، كما لايلزم منه وجود كون آنيّ أو أكوان آنيّة لنفس الحركة كما ربما يتوهّم. ولعلّ من هذا التوهّم نشأالقول بأنّ الحركة التوسّطيّة تكال بالآن السيّال، فليتأمّل.

٣ــ انّ الزمان ــ كما حقّقه صدرالمتألهين أيضاً وسيأتي في الفصل الحادي عشرليس أمراً مباينا للأمور الزمانيّة ولا ظرفاً فارغاً تملأه الحوادث، بل هوفي الحقيقة بُعد من أبعاد الموجودات المادّية يعبّر عن ترتّب أجزائها بالقوّة، وقد اعتبروه عرَضاً غير قارّ من أنواع الكم المتّصل، ولنا في كونه مهيّة عرَضيّة كلام يجري في سائر أقسام الكم المتّصل أيضاً، والأشبه أنّه معقول ثان ينتزع من نحو وجود الزمانيّات بالنظر إلى ترتّب أجزائها المفروضة طوليّاً بحيث لا يوجد جزء إلاّ مع انعدام جزء سابق عليه. فهذاالبُعد الخاصّ يسمّى زماناً و الأشياء الواجدة له تسمّى زمانيّات، كما أنّها بالنظر إلى تغيّر ها تدريجاً تسمّى متحرّكات، ونفس التغيّر التدريجيّ يسمّى حركة، وهما مفهومان متلازمان وليس بينهما علّيّة ومعلوليّة بمعنى التأثير والتأثّر الخارجيّ[1].

٤ــ انّ اعتبار «الكون بين المبدء والمنتهى» أو «التوسّط بينهما» كأمر ثابت لايتغيّر ولا ينقسم، لايعني إلاّ مفهوماً عقليّاً هو الحركة بالحمل الأوّليّ، وليس كلّيّاً طبيعيّاً ولا وجوداً شخصيّاً خارجيّاً، و أما الكون والتوسّط الخارجيّ فهو أمر تدريجيّ قابل للانقسام، ولا يتّصف بالثبات والبساطة بمعنى عدم قبول الانقسام، نعم يتّصف بالاتّصال والوحدة، ولاينافي ذلك تحقّق أجزائه المفروضة مترتّباً بعضها على بعض. فإن كان المراد بالحركة

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٩٩ــ٢٠٠.

التوسّطية ذلك المفهوم العقليّ فإنّه وإن كان أمراً ثابتاً لايتغيّر ولا ينقسم لكنّه ليس أمراً خارجياً وإنّما له من الحركة مفهومها بالحمل الأوّليّ، ولاينافي ذلك كون مصداقها أمراً متدرّجاً منقسماً بالقوّة، لتعدّد الحمل. وإن كان المراد بها الكون السيّال الخارجيّ فهو ليس أمراً ثابتاً لاينقسم. ومجرّد عدم اعتبار نسبتها إلى الحدود لايصحّح ثباتها وعدم قابليّتها للانقسام. فالحركة التوسّطيّة كأمر ثابت غير منقسم لاتنطبق على حقيقة الحركة الخارجيّة والتي هي حركة بالحمل الشائع، ولا يجدي في ذلك اعتبار نسبتها إلى الثابتات في وعاء الدهر، كما أنّه لايصحّ جعلها بهذا الاعتبار راسمةً للزمان الذي هو عين التدرّج وعدم الثبات، إذا صحّ جعل الحركة بوجهٍ راسمةً للزمان.

والحاصل أنّ الأمر يدور بين اعتبار الحركة التوسّطية كمفهوم عقليّ له خاصّته من الثبات والكلّية وعدم الانقسام فيلزم نفيها عن الخارج، وبين إلغاء قيد الثبات وعدم الانقسام فتصير هي الحركة القطعيّة بعينها، ولايبقى فرق بينهما إلاّ بحسب الاعتبار، وليس من شأن الحكيم أن يولي عناية بمثل هذا الفرق.

وقد ظهر أنّ نفي الحركة القطعيّة بمعنى الأمر الواحد المتّصل المتدرّج القابل للانقسام لا إلى نهاية يؤول إلى نفي حقيقة الحركة والقول بالوجودات الآنيّة المترتّبة. اللّهمّ إلاّ أن يكون مراد النافي نفي الأكوان المترتّبة بحيث يعدّ كلّ واحد منها قطعاً لحدّ من المسافة، أو يكون مراده نفي اجتماع أجزائها في الخارج كاجتماع أجزائها في الخيال ــ كما لايبعد هذا المعنى عن كلام الشيخ ــ فليتأمّل.

الفصل الخامس

٣٠٣ــ قوله «في مبدء الحركة ومنتهاها»

قد مرّ أن الحركة تتعلّق بستّة أمور منها المبدء والمنتهى. ويمكن أن يستدلّ للزومها في كلّ حركة بما يستفاد من التعريف المشهور «انّ الحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً» فهناك قوّة هي مبدء الحركة، وفعليّة هي منتهاها، والحركة هي نفس الخروج أوالتوسّط بينهما. لكن يمكن أن يقال: إنّ المبدء والمنتهى إنّما يلزمان الحركة المحدودة بما أنّها محدودة لابما أنّها حركة، فلو وجدت حركة أزليّة وأبديّة ــ كما يقال عن حركة الأفلاك ــ لم تحتج إلى مبدء ومنتهى. وبذلك يظهر أنّ أخذ القوّة والفعل في تعريف الحركة ليس بمعنى أنّهما طرفان لازمانِ لكلّ حركة[1]، وبالنظر إلى هذا الإيهام يظهر وجه حسنٍ آخر للتعريف الذي اخترناه.

ثمّ إنّ وجود المبدء والمنتهى للحركة المحدودة ليس بمعنى أنّ جزئين منها يتّصفان بهذين الوصفين، لأنّ كلّ جزء فُرض للحركة كان له امتداد قابل للانقسام لا إلى نهاية، فكان لما فُرض مبدءاً مبدء، ولمبدئه مبدء وهكذا. لكن لايلزم من ذلك أن يكون المبدء والمنتهى أمرين وجوديين واقعين في طرفَي الحركة، بل يكفي اعتبار الطرفين العدميّين مبدءاً ومنتهى لها، كما هوالشأن في سائر الامتدادات، كالنقطة التي تعتبر مبدءاً ومنتهى للخطّ.

نعم، الأمر الذي لابدّ من وجوده في كلّ حركة هوجهة الحركة، وتعدّد جهات الحركة أحد أمارات تعدّدها، ولعلّ اعتبار المبدء والمنتهى إنّما هو بالنظر إلى تعيّن الجهة

١ــ راجع أواخر الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

بهما، فليتأمّل.

فالقوّة والفعل إنّما يصحّ اعتبارهما مبدءاً وغايةً للحركة بالعرض لا بالذات، خاصّةً بالنظر إلى أنّ المادّة عندهم هي موضوع الحركات، وسيأتي الكلام فيه.

الفصل السادس

٣٠٤ــ قوله «وهي المقولة التي تقع فيها الحركة»

ربما يظنّ أنّ الحركة من الأعراض التي تلحق الجواهر بلاواسطة أو بواسطة عرض آخر، ومن هنا جعلها الشيخ الإشراقيّ من المقولات العرضيّة، وربما يظنّ أنّ الحركة إذا نُسبت إلى المحرّك كانت من مقولة أن يفعل، وإذا نُسبت إلى المتحرّك كانت من مقولة أن ينفعل، إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكرها الشيخ في طبيعيّات الشفاء[1]. ثمّ قال: «إنّ قولنا إنّ مقولة كذافيها حركة قديمكن أن يفهم منه أربعة معان: أحدها أنّ المقولة موضوع حقيقيّ لها قائم بذاته، والثاني أنّ المقولة وإن لم تكن الموضوع الجوهريّ لها فبتوسّطها تحصل للجوهر،إذهي موجودة فيها أوّلاً كما أنّ الملاسة إنّما هي للجوهر بتوسّط السطح، والثالث أنّ المقولة جنس لها وهي نوع لها، والرابع أنّ الجوهر يتحرّك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف. والمعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير[2]».

ثمّ إنّ تحوّل شيء الى شيء آخر يتصوّر على وجوه: أحدها أن يتحوّل من فرد من مهيّة إلى فرد آخر مع وحدة الصنف، ثانيها أن يتحوّل من صنف إلى صنف آخر من مهيّة واحدة، وثالثها أن يتحوّل من نوع إلى نوع آخر مع وحدة الجنس القريب، ورابعها أن يتحوّل من جنس قريب أو متوسّط إلى جنس آخر كذلك ، و خامسها أن يتحوّل من

١ــ راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

٢ــ راجع الثالث من ثانية الأوّل من طبيعيّات الشفاء، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٦٣ ـ٥٦٧، والأسفار: ج ٣، ص٦٩ــ٧٥.

مقولة (جنس عال) إلى مقولة أخرى. أمّا الفرضان الأوّلان فلايوجبان تغيّراً في الذاتيّات، وأمّا سائر الفروض فيوهم تغيّر الذاتيّ و انقلاب المهيّة. وقد لاحظنا أنّ الشيخ جعل من مصاديق المعنى الصحيح لوقوع الحركة في المقولة أن يتحرّك الموضوع من نوع من تلك المقولة إلى نوع آخر منها، وسيأتي أنّ الحركة عند صدر المتألّهين وأتباعه تستلزم دائماً تبدّل نوع إلى نوع آخر. وكيف كان فيتساءل عن كيفيّة الجمع بين قبول هذا التحوّل وقبول القاعدة القائلة انّ تخلّف الذاتيّ وتبدّله محال.

والجواب أنّ الحركة إنّما هي سيلان الوجود، وليست من المهيّات ولا من الاعتبارات اللاحقه بها بما أنّها مهيّات. فالموجود إذا كان ثابتاً انعكس في الذهن كمفهوم ما هويّ ثابت لايتغيّر ولايتبدّل، وأمّا إذا كان سيّالاً فربما ينتزع عن جميع حدود حركته مهيّة واحدة، وهذا هوالذي يعبّر عنه بتحوّله من فرد إلى فرد آخر، أو من صنف إلى صنف آخر، يعنون الفرد أوالصنف الموجود بالقوّة. وربما تنتزع عن الحدود المختلفة مهيّات متعدّدة، وعند ذلك يقال إنّه تحوّل من نوع إلى نوع آخر، لكن لايعني ذلك انقلاب المهيّة، فإنّ المهيّة بما أنّها مهيّة لم تنقلب عمّا هي عليه، وإنّما التحوّل والتغيّر واقع في حدود الوجود وينتزع من كل حدّ من حدوده مهيّة خاصّة ثابتة بما أنّها مهيّة. وأمّا التحوّل من مقولة إلى مقولة أخرى فغير واقع.

وقد يظنّ أنّ تغيّر الوجود في نفسه الذي يطردالعدم عن المهيّة، أيضاً يوجب تغيّر المهيّة، و لهذا نسبوا التغيّر إلى الوجود الناعت، كما أنّه قيل إنّ التشكيك في العرضيّات دون الأعراض. و يلاحظ عليه أنّ الوجود الناعت الذي يعبّر عنه بالمشتقّات كالمتكمّم والمتكيّف مفهوم انتزاعيّ، ولا يعقل التغيّر فيه إلّا بتغيّر منشأ انتزاعه.

والحاصل أنّ جعل المسافة— بمعنى ما فيه الحركة— هي المقولة إنّما يتوجّه بالنظر إلى أنّها لاتتغيّر في أيّ حركة، فلصدق مفهومها على جميع مراتب الحركة يصحّ اعتبارها كمجرى لها.

الفصل السابع

٣٠٥ــ قوله «خاصّةً في الكيفيّات المختصّة بالكميّات»

قدمرّ في الفصل الثالث عشر من المرحلة السادسة أنّ تبدُّل الخطّ المستقيم إلى المستدير ممتنع إلّا بزوال الأوّل وحدوث الثاني، فلايصحّ عدّ هذا التغيّر حركة، مضافاً إلى توقّفه على إثبات الحركة فى الكم، فكان الأولى تقديم ذلك ،وسيأتي الكلام فيها.

٣٠٦ــ قوله «لكنّ الطبيعة تُبدّل الأجزاء المنضمّة...»

للمعترض أن يرجع القول فيسلّم تبديل الأجزاء المنضمّة إلى الأجزاء الأصليّة و ينكركون ذلك بالحركة، بدعوى أنّ الجزء المنضمّ وإن حصل فيه تغيّرات تدريجيّة لكن صورة الجزء الأصليّ إنّما تحصل فيه دفعةً، وبعبارة أخرى: عندما يستعدّللحوقه بالأجزاء الأصليّة ينعدم الكم السابق ويحدث كم جديد، فتبدّل الكم دفعيّ لاتدريجيّ[1].

٣٠٧ــ قوله «فقد أخذ في مفهومها التدريج...»

أخذ التدرّج في مفهوم شيء بأيّ نحو كان يستلزم عدم انفكاكه عن الحركة، فإذا كانت الحركة مستدعية للانقسام إلى أجزاء آنيّة الوجود كان الشيء الذي أُخذ في مفهومه التدرّج أيضاً منقسماً إلى أجزاء آنيّة الوجود، لكن قدعرفت أنّ الحركة والتدرّج لا تقتضي الانقسام إلى أجزاء آنيّة،وإنّما تقتضي الانقسام إلى أجزاء ممتدّة من سنخها، والجزء الآنيّ للحركة تعبير مسامحيّ حقيقته أنّه إذا انقسمت الحركة إلى أجزاء بالفعل

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٨٩ــ٩٣.

كان كلّ جزء منها منتهياً إلى طرف آنيّ هو في الواقع أمر عدميّ.

و كيف كان فقد عرفت في محلّه[1] أنّ ما يسمّى بمقولة أن يفعل ومقولة أن ينفعل هو في الواقع معقول ثان يعبّر عن نحو العلّية والمعلوليّة بين الأمور المادّية، ولايتمّ ذلك إلّا بالحركة. فالإشكال في وقوع الحركة فيهما يرجع إلى الإشكال في وقوع الحركة في الحركة، وسيأتي الكلام فيه في الفصل اللاحق.

٣٠٨ــ قوله «فانتفاء الموضوع في الحركة الجوهريّة ممنوع»

بل لزوم الموضوع في كلّ حركة ممنوع، وسيأتي الكلام فيه في الفصل التاسع.

١ــ راجع التعليقة، الرقم ٢٠٧.

الفصل الثامن

٣٠٩ــ قوله «لكنّ المحكيّ من كلماتهم...»

من ذلك ما حكى الشيخ عن بعضهم أنّ الجوهر أيضاً منه قارّ ومنه سيّال[١]، لكنّه أوّله بالكون والفساد، ووصفه في موضع آخر[٢] بأنّه قول مجازيّ، ثمّ أقام حججاً على عدم جواز وقوع الحركة في الجوهر[٣].

٣١٠ــ قوله «من أوضحها أنّ الحركات العرضيّة...»

هذا هو أوّل البراهين التي أقامها صدرالمتألّهين على وجود الحركة في الجوهر[٤]، وهو يتشكّل من مقدّمتين: إحداهما أنّ علّة الحركات العرضيّة هي الطبيعة الجوهريّة، وثانيتهما أنّ علّة المتحرّك يجب أن تكون متحرّكة، فينتج أنّ الطبيعة الجوهريّة متحرّكة. أمّا المقدّمة الأولى فقد تصدّى لإثباتها في فصل مستقلّ[٥]، وحاصل كلامه فيه أنّ الحركات سواءٌ كانت طبيعيّة أوقسريّة أو إراديّة تنتهي لامحالة إلى الطبيعة[٦]، واستشهد بقول الحكماء في تعريف الطبيعة أنّها المبدء بالذات لحركة المتحرّكات. وأمّا المقدّمة الثانية

١ــ راجع الثاني من ثانية الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

٢ــ راجع الثالث من ثانية الأوّل من طبيعيّات الشفاء، و راجع الأسفار: ج ٣، ص ١١١.

٣ــ راجع نفس المصدر، والأسفار: ج ٣، ص ٨٥، وص ١٠٥ــ١٠٧، و راجع التحصيل: ص ٤٢٦، و راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٨٣ــ٥٩٣.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٦١ــ٦٤.

٥ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٦٤ــ٦٧.

٦ــ سيأتي الكلام فيه في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

فاحتجّ لها كما في المتن بأنّ العلّة إذا كانت ثابتة كان معلولها ثابتاً ولم تنعدم أجزاؤه شيئاً فشيئاً.

و يمكن أن يستشكل بأنّ الطبيعة إن كانت علّة للحركات العرضيّة فلِمَ لا تكون تلك الحركات دائمة بدوام الطبيعة؟ ولِمَ لايجوز أن يستشهد بالسكونات على ثبات الطبيعة؟

ويمكن أن يقال في دفع الإشكال: إنّ بعض الطبائع مسخّرة لفاعل إراديّ، كالقوى المنبثّة في عضلات الحيوان، ففعلها تابع لإرادة النفس المسخّرة لها، وأمّا سائر الطبايع فأفعالها منوطة بحصول شرائط كوجود موادّ خارجيّة وأوضاع خاصّة وارتفاع موانع، فالطبيعة إنّما تكون مقتضية للحركات العرضيّة لاعلّة تامّة لها.

لكن هناك إشكال أصعب دفعاً، وهو عدم ثبوت الحركات العرضيّة في جميع الأجسام بالضرورة، فغاية ما يثبت بهذا البيان وجود الحركة الجوهريّة في الجملة. اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ إمكان الحركة العرضيّة في جميع الأجسام كافٍ لإثبات مبدء لها يصحّ استناد تلك الحركة الممكنة الوقوع إليه على فرض التحقّق، أو يقال بأنّ الطبايع أمثال فحكمها واحد، فليتأمّل.

٣١١– قوله «فان قيل...»

حاصل الإشكال أنّ استناد المعلول المتغيّر إلى العلّة الثابتة ممّا لامحيص عنه، فكما أنّ القائل بالحركة الجوهريّة يسند الجوهر المتحرّك بالذات إلى العلّة الثابتة فلتكن الأعراض المتغيّرة أيضاً مستندة إلى جوهر ثابت.

وحاصل ما ذكره من الجواب أنّ بين الحركة الجوهريّة والحركة العرضيّة فرقاً من جهة أنّ الحركة الجوهريّة هي عين وجودالجوهر ومجعولة بجعله جعلاً بسيطاً، لما أنّ وجوده لنفسه، أمّا الأعراض فليس وجودها لأنفسها بل لموضوعاتها، فتكون مجعولة بجعل تأليفيّ ولابدّ من واسطة هي الجوهر.

لكن يلاحظ عليه أنّ وجود الصور الجوهريّة أيضاً للموادّ كما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الثانية، فإن كان ملاك الفرق هو كون وجود الأعراض للغير لجرى ذلك في الصور الجوهريّة ايضاً. قال الشيخ فى التعليقات (ص ٦٤): « الجسم ليس مستقلاً بنفسه فإنّ وجوده لغيره، فالصور الجسميّة موجودة للهيولى، قائمة بها». والأولى في الجواب أن يقال –مضافاً إلى أنّ الحركة لوكانت ذاتيّة للأعراض لما تخلّفت عنها– إنّ تغيّر الفاعل

إنّما يلزم في الفاعل الطبيعيّ، والحركة الجوهريّة لمّا كانت عين وجود الجوهر لاتحتاج إلاّ إلى فاعل إلهيّ يفيض وجوده الذي هوعين الحركة، وأمّا الأعراض فهي على صنفين: منها أعراض لازمة لموضوعاتها مجعولة بجعلها على ما سيأتي، ومنها أعراض مفارقة تقع فيها الحركات المشهورة، وهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعيّ يستند إليه تغيّرها لاوجودها، والفاعل الطبيعيّ يجب أن يكون متغيّراً بتغيّر فعله، فافهم.

٣١٢ــ قوله «حجّة أخرى»

ذكر في الأسفار مقدّمة لهذا البرهان بيّن فيها أنّ العوارض المشخّصة إنّما هي علامات التشخّص، وأنّ الوجود متشخّص بذاته، وإنّما تنبعث عنه انبعاثَ الضوء عن المضيء، ثمّ قال: «كلُّ شخص جسمانيّ يتبدّل عليه هذه المشخّصات كلّاً أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والأين و غيرها فتبدُّلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إيّاها، بل عينه بوجه، فإنّ وجود كلّ طبيعة جسمانيّة يُحمل عليه بالذات أنّه الجوهر المتّصل المتكمّم الوضعيّ المتحيّز الزمانيّ لذاته، فتبدّل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدّل الوجود الشخصيّ الجوهريّ الجسمانيّ، وهذا هوالحركة في الجوهر[1]».

والحاصل أنّ كلّ شخص من الموجودات الجسمانيّة فله وجود واحد متشخّص بذاته، وتنتزع عنه مفاهيم عرَضيّة هي علامات تشخّصه، وتبدّل تلك العلامات يعني تبدّلاً في ذي العلامة، وهو الجوهر الباقي بشخصه.

وهذا البيان إنّما يتمّ بعد إثبات أنّ لكلّ موجود جسمانيّ وجوداً واحداً هو بعينه وجود مهيّته الجوهريّة وماهيّاته العرضيّة، لا أنّ هناك وجوداتٍ منضمّةً ببعضها أومتّحدةً اتّحادَ الرابطيّ بموضوعه. وذلك هوالذي يعبّر عنه بأنّ وجودات الأعراض من مراتب وجود الجوهر أوشؤونه وأطواره. ومجرّد إثبات أنّ الوجود متشخّص بذاته لايكفي مؤونته، لجواز أن يكون للجوهر وجود متشخّص بذاته، و ينضمّ إليه أو يتّحد به وجودات عرَضيّة لكلٍّ منها تشخُّصه.

ولهذا ركّز في المتن على أنّ الأعراض من مراتب وجود الجوهر، كمقدّمة أولى للبرهان، و بيّنها بأنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. لكن لقائل أن يقول: إنّ الوجود للغير الذي يعبّر عنه بالوجود الناعت ليس إلاّ عنواناً انتزاعيّاً يحكي عن اتّحاد بين الوجودين لاوحدتهما حقيقةً. فمعنى العينيّة أن ليس هناك وجودان اثنان للعرض، لا أنّ وجود العرض عين وجود الجوهر، فتأمّل.

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٠٤.

و أسدُّ البراهين لإثبات الحركة في الجوهر هو ما أشار إليه صدرالمتألّهين في مواضع، و يبتني على معرفة حقيقة الزمان كبُعد تدريجيّ للموجود الجسمانيّ، فكما أنّ الجسم التعليميّ دليل على أنّ الجسم الطبيعيّ أمر ممتدّ في ذاته يتعيّن امتداده بالجسم التعليميّ كذلك الزمان يدلّ على أنّ الموجود الجسمانيّ أمر متدرّج في ذاته. بل الحقّ أنّ الزمان ليس من العوارض الخارجيّة للأجسام، وإنّما هو مفهوم عقليّ ينتزع عن نحو وجودها التدريجيّ، و يجري ذلك في مطلق الكم المتّصل كما أشرنا إليه مراراً.

قال صدرالمتألّهين: «فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيّين، كما أنّ الجسم التعليميّ مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان، ولها مقداران: أحدهما تدريجيّ زمانيّ يقبل الانقسام الوهميّ إلى متقدّم ومتأخّر زمانيّين، والآخر دفعيّ مكانيّ يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيّين. ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعيّن إلى المبهم، وهما متّحدان في الوجود، متغايران في الاعتبار، وكما ليس اتّصال التعليميّات المادّية بغير اتّصال مّا هي مقاديره فكذلك اتّصال الزمان ليس بزائد على الاتّصال التدريجيّ الذي للمتجدّد بنفسه. فحال الزمان مع الصورة الطبيعيّة ذاتِ الامتداد الزمانيّ كحال المقدار التعليميّ مع الصورة الجرميّة ذاتِ الامتداد المكانيّ. فاعلم هذا، فإنّه أجدى من تفاريق العصا.

ومن تأمّل قليلاً في مهيّة الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلّا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجيّة للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما، بل الزمان من العوارض التحليليّة لما هو معروضه بالذات. ومثل هذا العارض لاوجود له في الأعيان إلّا بنفس وجود معروضه، إذ لا عارضيّة ولا معروضيّة بينهما إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ، وكما لا وجود له في الخارج إلّا كذلك فلاتجدّد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلّا بحسب تجدّد ما أُضيف إليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره. والعجب من القوم كيف قرّروا للزمان هويّة متجدّدة! اللّهمّ إلّا أن عنوا بذلك أنّ مهيّة الحركة مهيّة التجدّد والانقضاء لشيء، والزمان كميّتها. ولهذا رأى صاحب التلويحات أنّ الحركة من حيث تقدّرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي حركة، فهو لايزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط[1]».

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٠٣ــ١٠٤، و ص ١١٥ــ١١٨.

وقال في موضع آخر: «اعلم أنّه فرق بين الأحوال التي هي من ضرورياّت وجود الشيء ولوازم هويّته بحيث لايمكن خلوّالموضوع عنها وعمّا يستلزمها أومايلزمها بحسب الواقع، والأحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلوّالموضوع عنها في الواقع، فالقسم الأوّل كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم، والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة وأشباهها له —إلى أن قال— لاشبهة في أنّ كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة «متى»— سواء كان بالذات أو بالعرض— هو نحو وجوده، كما أنّ كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقولة «أين»— سواء كان بالذات أو بالعرض— هو نحو وجوده. فإنّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئاً من الأشياء الزمانيّة أوالمكانيّة يمتنع بحسب وجوده العينيّ وهويّته الشخصيّة أن ينسلخ عن الاقتران بهما و يصير ثابت الوجود بحيث لاتختلف عليه الأوقات ولا تتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز، ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله، و عاند ظاهرهُ باطنه، ولسانُه ضميرَه.

فإذن كون الجسم بحيث تتغيّر وتتبدّل عليه الأوقات و يتجدّد له المضيّ والحال والاستقبال ممّا يجب أن يكون لأمر صوريّ داخل في قوام وجوده في ذاته حتّى يكون في مرتبة قابليّته لهذه التجدّدات غير متحصّلة الوجود إلاّ بصورة التغيّر والتجدّد— إلى أن قال— فإذنْ تبيّن وانكشف أنّ نعت التغيّر والتجدّد للأجسام ووقوعها في مقولة متى أمرٌ صوريّ جوهريّ مقوّم لها أومقوّم لما يلزم وجودها وشخصيّتها أو في مرتبة وجودها وشخصيّتها، وليس من العوارض التي يمكن تجرّد الجسم عنها وخلوّه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما، فوجب أن يكون صورة الأجسام صورة متجدّدة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها و يتحصّل نوعيّتها و يتقوّم مادّتها أمراً متجدّدة الهويّة متدرّجة الكون حادثة الذات...[1]».

والحاصل أنّه ما من شيء جسمانيّ إلاّ و ينتزع مفهوم الزمان عن نحو وجوده ومن جهة انقسامه إلى أجزاء سابقة ولا حقة بالقوّة، ولا يمكن انتزاع مثل هذا المفهوم إلّا ممّا كان وجوده تجدّدياً وقابلاً للانقسام إلى أجزاء سابقة ولا حقة زماناً، فوجود جميع الجواهر الجسمانيّة يكون متجدّد الذات، وهو الحركة في الجوهر.

ولا يخفى أنّ هذا البرهان يثبت الحركة الجوهريّة المتشابهة الأجزاء، كما أنّ الزمان أمر وحدانيّ لا تشكيك في أجزائه إلّا من حيث التقدّم والتأخّر. وهذا لايوافق ما يقال

١ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٩٠ــ٢٩٥.

من لزوم الاشتداد في كلّ حركة، وسيأتي الكلام فيه.

٣١٣– قوله «ان الصور الجوهريّة المتبدّلة...»

سيأتي في الفصل التالي أنّ الصور الجوهريّة على قسمين: قسم منها يتعاقب على المادّة من دون أن تكون الصورة اللاحقة مرتبة كاملة من وجود الصورة السابقة بل بطريق اللبس بعدالخلع، وقسم منها يحصل طوليّاً بطريق اللبس بعداللبس. وفي هذا القسم فقط يمكن أن تعتبر الصور المتواردة صورةً واحدة ذات مراتب، لكن في هذا القسم أيضاً يمكن منع وحدة الصور، لأنّ هذه الوحدة تقتضي أن ترجع الاختلافات إلى الضعف والشدّة، فتتحقّق مرتبة من الحيوان والنبات وآثارهما في التراب مثلاً، وأيضاً يلزم من وحدتها عدم تعيّن حدود بين المراتب بحيث يصحّ تمييز الأنواع عن بعضها، والواقع خلافه. فالحقّ أنّ لكلّ من الصور الجوهريّة وجوداً سيّالاً خاصّاً، وأنّ بعضها يوجد فوق بعض حالّاً فيه أومتعلّقاً به. فهناك حركة جوهرية واحدة تعمّ جميع الأجسام، وتوجد فوقها صور متعاقبة أو متراكبة حسب ما تستعدّ لها المواد، ولكلّ واحدة منها حركتها الجوهريّة الخاصّة بها.

٣١٤– قوله «والحركة على الإطلاق وإن كانت لاتخلو من شائبة التشكيك...»

يتصوّر الحركة– وهي التغيّر التدريجيّ– على ثلاثة أشكال: حركة متشابهة لاتختلف بالشدّة والضعف، وحركة اشتداديّة تسير من الضعف إلى القوّة، وحركة تضعّفية تسير من القوّة إلى الضعف. وتوجد أمثلتها في الحركة الأينيّة، فمثال الأولى الحركة التي تكون سرعتها ثابتة، ومثال الثانية الحركة التي تزداد سرعتها شيئاً فشيئاً، ومثال الثالثة الحركة التي تنتقص سرعتها يسيراً يسيراً. ويجري هذا التقسيم فيها أيضاً باعتبار اشتداد وجود المقولة بالحركة أوتضعّفه أوانحفاظ مرتبة وجوده في مراحلها. لكن بعض التعاريف التي ذكرها الفلاسفة للحركة يوحي بنفي الحركة التضعفيّة بل المتشابهة أيضاً، من ذلك ما يستظهر من أوّل التعاريف التي ذكرنا ها تحت الرقم (٢٩٩) أن المتحرّك يصير أقوى بالحركة لما يخرج من القوّة إلى الفعل، وخاصّةً بالنظر إلى ما صرّح به الأُستاذ– قدّس سرّه الشريف– أنّ العلاقة بين القوّة والفعل هي العلاقة بين الضعف والشدّة وبين النقص والكمال، وكذا ما يستظهر من التعريف الثاني أنّ المتحرّك يستكمل بالحركة لما أنّها كمال أوّل له ومقدّمة للحصول على الكمال الثاني. لكن يمكن أن يقال: إن الفعليّة إنّما تكون أقوى بالنسبة إلى حيثيّة القوّة التي في المتحرّك لاإلى

فعليّته، وكذا الاستكمال إنّما تكون بالنظر إلى تلك الحيثيّة. وكيف كان فقد بيّنّا تحت الرقم (٢٩٤) و (٢٩٧) أنّ القوّة والفعل أمران قياسيّان، وأنّ الموجود بالقوّة إنّما يسمّى «بالقوّة» بالنظر إلى إمكان تبدّله إلى موجود آخر، سواء كان مساوياً له أو أقوى أو أضعف منه، و يتمّ ذلك بترك ما يجد من الفعليّة التي تزول لامحالة بانصرام الزمان ويمتنع العود إليها البتّة، ولا تكون الحركة المتشابهة عوداً إلى القوّة، ولا التضعّفيّة عوداً إلى قوّة القوّة، وإنّما هما سير إلى الفعليّة التي تساوي الفعليّة الزائلة أو تنقص منها بحسب مرتبة الوجود وشدّته وضعفه.

نعم، إذا كانت الحركة إراديّة قد يكون اختيار التضعّف فاقداً للمصلحة ومخالفاً للحكمة إذا لم يكن وراءه غاية أشرف، لكن مخالفة الحكمة غير الامتناع، وجميع الحركات ليست إراديّة، ووجود الغاية الحكيمة للعالم الجسمانيّ كنظام واحد لاينافي وجود الحركة المتشابهة والتضعّفيّة فيه، وسيتّضح وجهه عند الكلام على كيفيّة وجود الشرور في القضاء الإلهيّ. وسيأتي في الفصل التالي قبول الحركة المتشابهة في الجملة.

ثم إنّ لصدر المتألّهين كلاماً استُظهر منه لزوم الاشتداد في كلّ حركة حيث قال: «لكنّ المقولة التي فيها الحركة لابدّ أن تقبل الاشتداد والاستكمال، وهذا في الأين والوضع غير ظاهر عندالناس وذلك متحقّق فيها، فإنّ كلّاً منها يقبل التزيّد والتنقّص، وأمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أوتضعّفه[1]...» فقال المحقق السبزواريّ في تعليقته على صدر هذا الكلام: «... وهذا تشكيك في متن الحركة بما فيها من الاتّصال واختلاف الأجزاء، ويتفرّع عليه امتناع الحركة من الشدّة إلى الضعف بالذات، فإنّ لازمها هو خروج الشيء من الفعل إلى القوّة تدريجاً...» وكتب السيّد الأستاذ في تعليقته: «هذا صريح منه— ره— في أنّه لايرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك، ولازمه المنع من وقوع الحركة من الشدّة إلى الضعف، وكذا الحركة من مشابه إلى مشابه أي مع التساوي بين الأجزاء من حيث الشدّة والضعف» وليت شعري على ماذا حملوا عبارته الأخيرة «أمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أوتضعّفه»؟! فهذه العبارة أمارة واضحة على أنّ مراده لزوم كون المقولة التي تقع فيها الحركة ممّا يقبل الاشتداد والتضعّف والتزيّد والتنقّص، لا لزوم كون كلّ حركةٍ اشتداديّةً.

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٨٠ــ٨١.

٣١٥– قوله «فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة في الحركة»

لعبارة «الحركة في الحركة» ثلاثة معان: **أحدها** أن يكون تحقّق الحركة والتدريج تدريجيّاً، فيفرض لها حال لايصدق عليها الحركة ولا السكون، وهذا واضح البطلان. **وثانيها** أن تتصف حركة مّا بوصف آخر تدريجاً، كما تتصف الحركة الأينيّة بازدياد السرعة أوانتقاصها، فحيثيّة التسارع التدريجيّ العارضة على تلك الحركة غير ما كان لها بما أنّها حركة أينيّة، فلك أن تعتبرها حركتين اثنتين تختلفان باختلاف المبدء والمنتهى وباختلاف الجهة، فالحركة الأينيّة يكون مبدؤها نقطة خاصّة و منتهاها نقطة أُخرى و تكون جهتها من اليمين إلى اليسار على الخطّ المستقيم مثلاً، وأمّا ازدياد السرعة فتعتبر حركة أُخرى مبدؤها درجة من السرعة ومنتهاها درجة أُخرى لها، و يكون جهتها من الضعف إلى الشدّة على الخطّ المنحني مثلاً. **وثالثها** أن يوجد أمر متحرّك في محلّ متحرّك ، فيكون للحالّ حركة بتبع المحلّ، وحركة أُخرى لها بالأصالة، كما في الصور المتراكبة– على القول بها– فحركة المحلّ تكون حركة متشابهة وكذا حركة الحالّ بتبعه، وأمّا الحركة الأصيلة للحالّ فربما تكون متشابهة أيضاً، وربما تكون اشتداديّة أوتضعّفيّة. ومن هذا القبيل وجود الحركتين للأعراض المتغيّرة تدريجاً. والمعنيان الأخيران صحيحان، فلنسمّهما بالحركة على الحركة فرقاً بينهما و بين المعنى الباطل.

٣١٦– قوله «والإشكال في إمكان تحقّق الحركة في الحركة...»

قال صدرالمتألّهين: «هي– أي الحركة– بعينها مقولة أن ينفعل إذا نُسبت إلى القابل، ومقولة أن ينفعل إذا نُسبت إلى الفاعل، ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما، لأنّها الخروج عن هيئة والترك لهيئة، فهي يجب أن تكون خروجاً عن هيئة قارّة، لأنّها لووقعت في هيئة غير قارّة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها. وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرّك في كلّ آنٍ فردٌ من تلك المقولة، فلابدّ لما يقع فيه الحركة من أفراد آنيّة بالقوّة، وليس لتينك المقولتين فرد آنيّ[1]...»

وفيه تصريح بأنّها تين المقولتين هما نفس الحركة، وإنّما تختلفان بالاعتبار، ولازم ذلك أن تكونا مفهومين انتزاعيّين لامهيّتين حقيقيّتين، كما أشرنا إليه سابقاً، فراجع الرقم (٢٠٧) و الرقم (٣٠٧). ثمّ إنّه بيّن عدم إمكان الحركة فيهما التي هي في معنى الحركة في

١– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٧٧–٧٩، والتحصيل: ص ٤٢٩.

الحركة بأنّ الحركة خروج عن هيئة، فإن كانت تلك الهيئة غير قارّة لم يتحقّق خروج عنها بل كان الخروج إمعاناً فيه، وهذا ما أشار إليه سيّدنا الأُستاذ بقوله «على أنّ لازم الحركة...» وقال السبزواريّ في تعليقته على هذا الموضع من الأسفار «لأنّ الهيئة الغير القارّة لكلّ فرد منها أجزاء غير متناهية، ففي الان لايمكن للموضوع الخروجُ منها، فليلبث في كلّ منها زماناً، فيلزم السكون فيها لعدم التبدّل فيها» ويمكن توضيحه بأنّ مبدء الحركة أمر آنيّ ينطبق على الآن الذي هو مبدء زمانها، وتحقُّق الحركة إنّما هو بالخروج عن ذلك المبدء الآنيّ، وأمّا على فرض وقوع الحركة في الحركة فيلزم أن يكون المبدء أمراً زمانيّاً تدريجيّ الوقوع، فلم يكن شروع الحركة بالخروج عنه بل بالإمعان فيه، و حيث انّ الحركة هي الخروج فلايتحقّق لها شروع.

وكيف كان فالظاهر أنّ مراده بنفي الحركة في الحركة هوالمعنى الأوّل الذي أشرنا إليه آنفاً، و يكفي لإبطاله أن يقال: يلزم منها أن يفرض للمتحرّك حال لايكون فيه متحرّكاً ولاساكناً. لكنّ الأستاذ —قدّس سرّه— وجّه الإمعان في الحدود بحصول البطء في الحركة، ممّا يمكن إرجاعه إلى المعنى الثاني من المعاني التي ذكرناها للحركة في الحركة، فليتأمّل.

وأمّا قوله «وبالجملة معنى الحركة —الخ—» فالمراد به أنّ الحركة لو تقطّعت لَصدق على مقاطعها مفهوم المقولة التي تقع الحركة فيها، لكنّه لايصدق على مقاطعها مفهوم أن يفعل أو أن ينفعل كما لايصدق عليها مفهوم الحركة. وهذا الوجه أيضاً ينفي الحركة في الحركة بالمعنى الأوّل، لكنّه لمّا كان موهماً لنفي سائر المعاني تصدّى الأُستاذ —قدّس سرّه— لنقده بأنّ الذي نسلّم هو لزوم انتهاء الحركة إلى أفراد آنيّة ولو مع الواسطة، وذلك حاصل في الحركة على الحركة، فافهم.

٣١٧— قوله «فإذ كانت هي موضوع الحركة العاقة...»

يلاحظ عليه مضافاً إلى عدم ثبوت المادّة كقوّة لافعليّة لها أنّ الوحدة المبهمة للمادّة لا تقتضي كون العالم بأجمعه حقيقة واحدة سيّالة، كيف وقد صرّح —قدّس سرّه— بأنّ المادّة في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة، فالأولى أن يستدلّ بكثرة الصور على كثرة المادّة وكثرة الحقايق السيّالة في العالم. اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ وحدة الصورة قد ثبتت بالبيان السابق، لكن قد عرفت النظر فيه، فراجع الرقم (٢٩٥) و (٣١٣). نعم، الوحدة الاتّصاليّة للأجسام تُثبت وحدة الحركة المتشابهة فيها، لكنّها لا تنافي الكثرة الحاصلة بتكثّر الصور المتعاقبة والمتراكبة، فتفطّن.

الفصل التاسع

٣١٨ــ قوله «قد تبيّن أنّ الموضوع لهذه الحركات هوالمادّة»

اعلم أنّ للموضوع اصطلاحاً في المنطق، وهو جزء القضيّة الذي يحكم عليه؛ واصطلاحين في الفلسفة بينهما عموم وخصوص مطلق، فالاصطلاح العامّ يشمل الجوهر بما أنّه معروض للأعراض، والمادّة التي تحلّ فيها الصورة، والاصطلاح الخاصّ يختصّ بالأخير. قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: «يقال»«موضوع» لكلّ شيء من شأنه أن يكون له كمال ما وقد كان له، و يقال «موضوع» لكلّ محلٍّ متقوّم بذاته مقوّمٍ لما يحلّ فيه ــ كما يقال «هيولى» للمحلّ الغير المتقوّم بذاته بل بما يحلّه ــ و يقال «موضوع» لكلّ معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب»[1].

فإن أريد بموضوع الحركة موضوع القضيّة التي يحمل فيها الحركة عليه، فالموضوع بالذات هوالوجود ويحمل عليه الحركة كعارض تحليليّ، وتحمل على المهيّة والمقولة بعرض الوجود. وإن أُريد بموضوع الحركة موضوع العرض فذلك يختصّ بالحركات العرضيّة بما أنّها أنحاء وجودات الأعراض، ولايصحّ التساؤل عن موضوع الحركة الجوهريّة بهذا المعنى، وإن وقع السؤال كان الجواب بالسلب التحصيليّ. وإن أُريد به محلّ الصور الجوهريّة السيّالة اختصّ وجود الموضوع بحركاتها خاصّةً، فتبقى حركات الموادّ بلا موضوع، إلّا على القول بثبوت المادّة التي لافعليّة لها ونفي إسناد الحركة إليها لعدم تحصّلها بذاتها، فتأمّل.

١ــ راجع رسائل ابن سينا: ص ٩٤.

وكيف كان فإطلاق الموضوع على المادّة إنّما هو باعتبار حلول الصورة فيها لا باعتبار حركة الصورة، فالحركة بما أنّها حركة لا تقتضي موضوعاً أصلاً. وتوهُّم لزوم الموضوع لكلّ حركة إنّما نشأمن توهُّم كون الحركة من العوارض الخارجيّة.

٣١٩– قوله «ولا فعليّة إلّا واحدة»

قدمرّ الكلام فيه تحت الرقم (٢٧٩) و (٣١٣).

٣٢٠– قوله «أوّلاً أنّ الحركة في القسم الثاني بسيطة»

بل في هذا القسم أيضاً توجد حركتان: إحداهما للجسم المتحصّل بما أنّه جسم، وهى حركة متشابهة دائماً، و ثانيتها للصورة المنطبعة في الجسم بناء على جوهريّتها. و أمّا في القسم الأوّل فربما توجد حركات كثيرة بناء على تراكب الصور.

٣٢١– قوله «في كلّ حدّ من الحدود...»

إن أُريد بأنّ مجموع الفعليّة والقوّة يصير قوّةً لفعليّة الحدّ اللاحق، بقاء الفعلية السابقة بعد حدوث اللاحقة أيضاً كان اعترافاً بتعدّد الفعليّات، و إن أُريد أنّ الفعليّة السابقة لا تبقى على نعت الفعليّة بل تندمج في الصورة اللاحقة وتملك الأخيرة آثارها، فهو ممنوع كما مرّ الكلام فيه، مضافاً إلى أنّه يستلزم كون الموضوع في الحركات الطوليّة أيضاً نفس المادّة الأولى.

٣٢٢– قوله «لامعنى للحركة النزوليّة»

قدمرّ الكلام فيه تحت الرقم (٣١٤) وأمّا تسمية الحركة التضعّفيّة حركةً بالعرض فكأنّه في غير محلّه، لأنّ حقيقة الحركة ليست إلّا التغيّر التدريجيّ وهي موجودة في الحركة التضعّفيّة أيضاً. ومع فرض الإصرار على سائر التعاريف والالتزام بكون الحركة اشتداديّة دائماً يبقى السؤال عن حقيقة هذا التغيّر التدريجيّ النزوليّ من الوجهة الفلسفيّة. نعم، قد تكون غاية هذه الحركة مقصودة بالعرض أو بالتبع، لكن لايقتضي ذلك كون الحركة بالعرض. وأمّا دعوى تشافع هذه الحركة بحركة اشتداديّة في جميع الموارد فممنوعة، ومع التسليم فلا يوجب ذلك سلب حقيقة الحركة عنها.

٣٢٣ــ قوله «انّ الحركة أيّاً ما كانت...»

يلاحظ عليه أوّلاً أنّ المبدء والمنتهى يختصّان بالحركة المتناهية، وثانياً أنّ المبدء والمنتهى فيها بالذات هما طرفاها العدميّان[1]، وثالثاً أنّه على فرض قبول المادّة كمبدء للحركة وقبول الفعليّة المحضة كغاية لها إنّما يتّجه ذلك في الحركات الطوليّة الاشتداديّة دون الحركات العرْضيّة المتشابهة، ورابعاً أنّه يتوقّف على وحدة تلك الحركات الطوليّة، وقد عرفت النظر فيها[2].

١ــ راجع التعليقة، الرقم ٣٠٣.

٢ــ راجع التعليقة، الرقم ٢٩٥ و ٣١٣.

الفصل العاشر

٣٢٤ــ قوله «في فاعل الحركة»

قد ظهر ممّا سبق أنّ الفاعل يقال على معنيين[١]: أحدهما الفاعل الإلهيّ الذي يفيض وجود معلولاته، وثانيهما الفاعل الطبيعيّ الذي يستند إليه تغيّر الأجسام في أعراضها. فالحركة الجوهريّة لمّا كانت عين وجود الجوهر لاتحتاج إلّا إلى فاعل إلهيّ معط للوجود. وأمّا الحركات العرضيّة فهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعيّ أيضاً[٢]، ومن هنا أقام صدر المتألّهين الحجّة الأُولى على وجود الحركة في الجوهر على مامرّ بيانه، فراجع الرقم (٣١٠) و (٣١١).

ثمّ إنّهم أقاموا حججاً على لزوم الفاعل الطبيعيّ للحركات العرضيّة[٣]، وناقش الإمام الرازيّ في جملة منها[٤]، وأجاب عليه صدرالمتألّهين[٥]، ولا نطيل بذكرها ونقدها.

٣٢٥ــ قوله «إذ لوتخلّل الجعل...»

قدمرّ الكلام في القاعدة المشهورة القائلة «انّ الفاعل الجسمانيّ لايفعل إلّا بمشاركة المادة والوضع» تحت الرقم (٢٨٤). وأمّا الاستدلال بها لإثبات كون الأعراض اللازمة

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٥ــ١٦.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٨، و ص ٦٤.

٣ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيّات الشفاء، والأسفار: ج ٣، ص ٤١.

٤ــ راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٥٥٤ــ٥٦١.

٥ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢ــ٤٦.

مجعولةً بجعل موضوعاتها دون الأعراض المفارقة، فيرد عليه أن لاملاك للفرق فى مقتضى تلك القاعدة، فإذا كان من شرط التأثير الجسمانيّ حصول وضع بين الفاعل وا لمنفعل لمْ يجزْ اعتبارالأعراض المفارقة أيضاً معلولةً لموضوعاتها، واختصّ ذلك بالحركة القسريّة بناء على استنادها إلى القاسر، فافهم.

ثمّ إنّه بناءً على كون الأعراض من مراتب وجود الجوهر أيضاً يلزم أن تكون بأجمعها مجعولة بجعل واحد من غير فرق بين العرض اللازم والمفارق، و عليه فلا تتمّ الحجّة الأُولى على وجود الحركة الجوهريّة، ولو فُصّل بينها لم تتمّ الحجّة الثانية، إلّا أن يقال: إنّ وجود العرض مطلقاً مجعول بجعل الجوهر، لكن تغيّره مستند إلى الطبيعة الجوهرية، فتأمّل.

٣٢٦ــ قوله «فلأنّ القاسر ربما يزول...»

يمكن أن يقال: إنّ القاسر بالذات أمر يدخل في المقسور و يبقى فيه مادامت الحركة باقية، و يؤيّده مايقول علماء الفيزياء اليوم من انتقال الطاقة إلى الجسم المتحرّك.

الفصل الحادي عشر

٣٢٧ــ قوله «في الزمان»

إنّ للناس في الزمان أقوالاً مختلفة جداً بين من يقول إنّه هوالله ــسبحانه و تعالى عمّايصفون ــ و من يقول إنّه جوهر مجرّد، و من يقول إنّه جوهر جسمانيّ هوالفلك، و من يقول إنّه مقدارالوجود، و من يقول إنّه مقدار حركة الفلك الأقصى، و من يقول إنّه مقدار الحركة مطلقاً، إلى من يقول إنّه أمر منتزع عن ذات البارئ ــ جلّ وعزّ ــ و من يقول إنّه أمر موهوم[١]. والمشهور بين الفلاسفة أنّه كم متّصل غيرقارّ يعرض للجسم بتوسّط الحركة، و اختاره الشيخ و استدلّ عليه بما حاصله أنّ للحركة مقداراً تتقدّر به، و تتعيّن درجة سرعتها و بطئها بالنظر إليه، وهو الزمان[٢].

و ذكر صدرالمتألّهين لإثبات وجودالزمان برهانين[٣]: أحدهما على طريقة الطبيعيّين، و هوماذكره الشيخ في الشفاء، وثانيهما على طريقة الإلهيّين، وهوماذكره في المتن. وقد اعتبره تارة عرضاً غيرقارّ من مقولة الكم، و ربما أردفه بمقولة متى، و تارة جعل فاعله نفس الفلك الأقصى[٤]. إلاّ أنّ ما انتهى إليه رأيه هومانقلنا عنه تحت الرقم (٣١٢) من أنّه من العوارض التحليليّة للوجودات السيّالة، و التي لاوجود لها في الأعيان إلاّ بنفس وجود معروضاتها، كما أنّ الحركة كذلك، ولازمه أن يكون لكلّ متحرّك زمان يخصّه كماصرّح به في المتن.

١ــ راجع العاشر من ثانية الأوّل من طبيعيات الشفاء، والاسفار: ج ٣، ص ١٤١ــ ١٤٨، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٤٢ــ ٦٥٣.

٢ــ راجع الحادى عشر من ثانية الأوّل من طبيعيات الشفاء، والتحصيل: ص ٤٥٣.

٣ــ راجع الاسفار: ج ٣، ص ١١٥.

٤ــ راجع الاسفار: ج ٣، ص ١٢٣.

٣٢٨ــ قوله «والحركة التوسّطية منطبقة عليه بواسطة القطعيّة»

قدعرفت أنّ الحركة التوسّطية كأمر غيرمنقسم لاوجود لها في الخارج، وأما العنوان المنتزع من المتحرّك وهو الكون بين المبدء والمنتهى فإنّما يصدق عليه بوساطة الحركة القطعيّة.

٣٢٩ــ قوله «وتبيّن أيضاً أنّ تصويرالتوسّطي من الزمان...»

قدمرّ أنّ الحركة القطعيّة تنطبق على الزمان بلاواسطة، فاعتبروا للحركة التوسّطية بما أنّه أمر بسيط غيرمنقسم أمراً تنطبق عليه بلاواسطة بحذاء الزمان للحركة القطعية، وسمّوه بالآن السيّال والزمان التوسّطيّ، وشبّهوه بنقطة رأس المخروط التي تمرّبوحدها على نقاط الخط، و بالواحد الساري في مراتب العدد. وقد عرفت حال العرش فضلاً عن النقش.

٣٢٠ــ قوله «ولازمه تحقّق مادّة مشتركه بينها»

بناءً على أنّ زمان كلّ متحرّك أمرقائم بنفس ذلك المتحرّك لايبقى للزمان المشترك بين الحركتين إلاّ زمان متحرّك آخر أطول امتداداً منها فينطبق زمان كل منهما على جزئه، ولست أفهم كيفيّة استلزام ذلك لوجود مادّة مشتركة بينهما، إلاّ أن يراد باشتراكها شمول زمانها لزمان كلتا الحركتين، أو يراد تحقّق كلتا الحركتين في موضوع واحد، فليتأمّل.

٣٣١ــ قوله «تنبيه»

قال الشيخ في الشفاء: «وأمّا الأمور التي لا تقدُّم فيها ولا تأخُّر بوجه فإنّها ليست في زمان، و إن كانت مع الزمان، كالعالَم فإنّه مع الخردلة وليست في الخردلة،وإن كان شيئاً له من جهة تقدُّم وتأخّر، مثلاً من جهة ماهو متحرّك، وله جهة أخرى لايقبل التقدّم والتأخّر، مثلاً من جهة ماهو ذات وجوهر، فهو من جهة مالايقبل تقدُّماً وتأخّراً ليس في زمان، وهو من الجهة الأُخرى في الزمان. والشيْ الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كلّه هوالدهر، وكلّ استمرار وجود واحد فهوفي الدهر، وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كلّ وقت بعد وقت على الاتّصال، فكان الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات. ونسبة هذه المعيّة إلى الدهر كنسبة تلك المعيّة إلى الزمان. و نسبة الأُمور الثابتة بعضها إلى بعض والمعيّة التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر. و يشبه أن يكون أحقّ مايسمّى به السرمد. وكلّ استمرار وجود بمعنى سلب التغيّر مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوقت هوالسرمد»[1].

وقال في عيون الحكمة: «وذوات الأشياء الثابتة وذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة

١ــ راجع الثالث عشر من ثانية الأوّل من طبيعيّات الشفاء.

والثابتة من جهة، إذا أُخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزمان بل مع الزمان. ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان [إلى الزمان من جهة مامع الزمان] هوالدهر، ونسبة ماليس في الزمان إلى ماليس في الزمان من جهة ماليس في الزمان، الأولى أن يسمّى السرمدَ، والدهر في ذاته من السرمد، وبالقياس إلى الزمان دهر»[١].

وقال في التعليقات: «العقل يفرض[٢] ثلاثة أكوان: **أحدها** الكون في الزمان، وهو متى الأشياء المتغيّرة التي يكون لها مبدء ومنتهى، ويكون مبدأه غير منتهاه، بل يكون متقضّياً ويكون دائماً في السيلان وفي تقضّي حال وتجدّد حال. **والثاني** كون مع الزمان ويسمّى الدهر، وهذا الكون محيط بالزمان، وهو كون الفلك مع الزمان، والزمان في ذلك الكون، لأنّه ينشأ من حركة الفلك ،وهو نسبة الثابت إلى المتغيّر، إلّا أنّ الوهم لايمكنه إدراكه، لأنّه رأى كلّ شيْ فى زمان، ورأى كلّ شيْ يدخله «كان» و «يكون» والماضى والحاضر والمستقبل، ورأى لكلّ شيْ متى، إمّا ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً. **والثالث** كون الثابت مع الثابت، ويسمّى السرمدَ، وهو محيط بالدهر»[٣].

وقال في التحصيل: «وهذه المعيّة إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات فهو الدهر، وهو محيط بالزمان. وإن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت فأحقُّ مايسمّى به السرمد، بل هذا الكون— أعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت— بإزاء كون الزمانيات في الزمان، فتلك المعيّة كأنّها متى الأُمور الثابتة، وكون الأُمور الزمانيّة في الزمان مَثَلُها. وليس للدهر ولا للسرمد امتداد، لافي الوهم ولافي الأعيان، وإلّا كان مقدار الحركة»[٤].

وقال في القبسات: «للحصول في نفس الأمر أوعية ثلاثة: فوعاء الوجود المتقدّر السيّال أو العدم المتقدّر المستمرّ للمتغيّرات الكيانيّة بما هي متغيّرة، زمان؛ ووعاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح، المرتفع عن أُفق التقدّر واللاتقدّر، للثابتات بما هي ثابتات، وهو حاقّ متن الواقع، دهر؛ ووعاء بحت الوجود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغيّر مطلقاً، والمتعالي عن سبق العدم على الإطلاق، وهو صرف الفعليّة المحضة

١— راجع عيون الحكمة: ص ٤٢.

٢— في القبسات: يدرك.

٣—راجع التعليقات،ص١٤١—١٤٢، وص ٤٣.

٤— راجع التحصيل: ص ٤٦٣.

من كلّ جهة، سرمد. وكما الدهر أرفع وأوسع من الزمان فكذلك السرمد أعلى وأجلّ وأقدس وأكبر من الدهر. فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح أحقُّ الأسماء وأجدرها به الحدوث الدهريّ»[1].

وتنقدح حول هذه الكلمات وأشباهها أسئلة كمايلي:

١ــ هل الدهر اسم لوعاء الثابتات أو لنسبة الثابتات إلى المتغيّرات؟ وبعبارة أُخرى: هل الدهر هو بإزاء الزمان للمتغيّرات أو بإزاء «متى» التي تعدّ من المقولات النسبيّة؟ والجواب أنّه اسم للوعاء الذي يعتبر بإزاء الزمان، لكن حيث لم يوجد لفظة للدلالة على المعنى النسبيّ بإزاء متى أُطلق الدهر على ذلك المفهوم النسبيّ أيضاً، وكذلك السرمد.

٢ــ هل للثابتات وعاء حقيقيّ كالزمان للمتغيّرات أو إطلاق الوعاء هناك إطلاق مجازيّ؟ والجواب أنّه وإن كان ظاهر بعض الكلمات أنّ للثابتات وعاءاً حقيقيّاً أيضاً لكنّ الحقّ أنّه نحو من التجوّز، كما أنّ إطلاق ألفاظ العالم والصقع والساحة ونحوها أيضاً كذلك. بل الحقّ أنّ الزمان أيضاً ليس وعاءاً حقيقيّاً للمتغيّرات، بل هو عبارة عن بُعد من أبعاد المادّيّات، كما مرّ الكلام فيه. والحاصل أنّ الدهر بمعناه الفلسفيّ (لا اللغويّ) مفهوم ينتزعه العقل من نحو ثبات الوجود في الثابتات ويعتبره كوعاء لها، كما أنّه ينتزع مفهوم الزمان من نحو الوجود السيّال، ويعتبره كوعاء للمتغيّرات بما لها من الحركة والسيلان.

٣ــ هل الذي ينسب إلى الدهر والسرمد هوالمعيّة فقط، أو يصحّ نسبة التقدّم والتأخّر إليها أيضاً؟

والجواب أنّه لايعقل التقدّم والتأخّر في نفس السرمد والدهر، لعدم انقسامهما إلى أجزاء بالقوّة، وكذا في ماينسب إليها كوعائين، فليس مثلاً بين المجرّدات تقدّم وتأخّر دهريّان، وإنّما يكون بينها معيّة دهريّة فقط. وأمّا بين السرمد والدهر والزمان فظاهر كلام الشيخ وتلميذه أنّ النسبة بينها هي المعيّة، فالنسبة بين السرمد والدهر معيّة سرمديّة، والنسبة بين الدهر والزمان معيّة دهريّة، وكذا بين ماينسب إليها. لكنّ السيّد الداماد ينسب نوعاً من التقدّم والتأخّر إليها، فيجعل السرمد متقدّماً على الدهر تقدّماً

١ــ راجع القبسات: ص ٧، وراجع في ما يتعلّق بذلك المباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٤٥، وتعليقة صدر المتألّهين على إلهيّات الشفاء، ص ١٥٧.

سرمدياً، ويجعل الدهر متقدماً على الزمان تقدماً دهرياً. ومن هنا فإنّه ينسب الحدوث الدهريّ إلى الفلك الأقصى ونفس الزمان[١]، ويخصّ الحدوث الزمانيّ بالحوادث الواقعة في وعاء الزمان. ويمكن توجيهه بحيث لاينافي المعيّة بأنّ الدهر مثلاً أوسع من الزمان فيصحّ اعتبار شموله وإحاطته بالزمان من جهة البدء وهوالتقدّم، و يصحّ اعتبار إحاطته عليه من جهة المنتهى وهوالتأخّر، كما يصحّ اعتبار وجوده مع وجود الزمان، وهو المعيّة. وهذا نظير مايقال في معنى قوله تعالى «هو الأوّل والآخر» وقوله سبحانه «وهو معكم أينما كنتم». كما أنّه يمكن تأويل تقدم السرمد علي الدهر وتقدم الدهر على الزمان إلى التقدم الرتبيّ أو الذاتي، فليتأمّل.

٤ــ هل الدهر مختصّ بنسبة الثابتات إلى المتغيّرات أو يشمل نسبة الثوابت بعضها إلى بعض؟

والجواب أنّ الدهر بمعنى الوعاء يختصّ بالثابتات الممكنة، كما أنّ السرمد بمعنى الوعاء يختصّ بالواجب تعالى وتقدس[٢]. وأمّا معناهما الإضافيّ فالدهر عبارة عن نسبة الثابتات الممكنة أو جميع الثوابت حتّى الواجب تعالى إلى المتغيّرات، كما أنّ المعنى الإضافيّ للسرمد يختصّ بنسبة الواجب سبحانه إلى سائر المجرّدات. وأمّا نسبة الثابتات الممكنة بعضها إلى بعض فربما يقتضي إطلاق كلماتهم كونه من السرمد، لكنّ الأولى جعلها من الدهر، فمن الغريب جعل وعاء المجرّدات هوالدهر وجعل نسبة بعضها إلى بعض من السرمد!

٥ــ هل المراد بالثابتات في كلماتهم هذه هوالمفارقات أو أعمّ منها؟

والجواب أنّ الثابتات في كلمات الشيخ ومن يحذو حذوه تشمل الجواهر الماديّة في الجملة، وعلى الأقلّ تشمل الفلك ،وقد صرّح به في التعليقات. ومنشأ ذلك أنّهم يجعلون الفلك فاعلاً للزمان وراسماً له بحركته، فلايكون الفلك نفسه واقعاً في وعاء الزمان بل هو موجود مع الزمان معيّةً دهريّة. والسرّ فيه أنّ الزمان هو مقدار الحركة، والحركة عندهم تختصّ بالأعراض، فالذي يصحّ اعتباره راسماً للزمان العامّ هوالحركة الوضعيّة للفلك ،وأمّا جوهر الفلك فلا حركة له فلا زمان له[٣]. وعلى هذا فبناءاً على القول بالحركة

١ــ راجع القبسات: ص ١٨، و راجع نفس المصدر: ص ٨٧ــ٩٠.

٢ــ راجع القبسات: ص ١٦ــ١٧.

٣ــ راجع التعليقات: ص ١٣٩.

الجوهريّة وجعل الزمان بُعداً من أبعاد الجواهر المادّية تنحصر الثابتات في المجرّدات، فتفطّن.

٦ــ هل للمتغيّر وجهُ ثباتٍ ينسب إلى الدهر أولا؟ وعلى الثبوت فما هو معنى ذلك الوجه؟

والجواب أنّ للجواهر المادّية وخاصّةً جوهر الفلك ــعندالشيخ وسائر المنكرين للحركة الجوهريّةــ حيثيّتين: حيثيّة ذات الجوهر، وحيثيّة كونه معروضاً للأعراض التي تقع فيها الحركة. فحيثيّة الذات هي حيثيّة الثبات، وتنسب إلى الدهر، وأمّا حيثيّة التغيّرات العرضيّة فتنسب إلى الزمان. وأمّا القائلون بالحركة الجوهريّة ففي كلماتهم ايضاً مايدلّ على وجود الحيثيّتين لبعض الموجودات، منها ماصرّح به صدر المتألّهين من أنّه مامن شئ إلّا وله نحو من الثبات، وإن كان الثباتُ ثباتَ التغيّر[1]. ويمكن تقريبه بأنّ المتغيّر إنّما يكون متغيّراً بلحاظ تبدّل أجزائه المفروضة أو تبدّل أوصافه، وأمّا وصف التغيّر فلايكون متغيّراً، بل هو ثابت له. وهذا الثبات لابدّ من نسبته إلى الدهر الذي هو وعاء الثابتات.

ويلاحظ عليه أنّ ثبات وصف التغيّر إنّما هو باعتبار وجود مفهومه في الذهن، وأمّا التغيّر الخارجيّ فلايتصّف بالثبات بما أنّه تغيّر خارجيّ بالحمل الشائع.

ويمكن تقريبه بوجه آخر، وهو أنّ وقوع كلّ حادث زمانيّ في زمانه الخاصّ به ثابت لايزول عنه، ويرجع إلى نسبته إلى الثابتات. وبناءاً عليه فيحمل ذلك الكلام على أنّ وجه ثبات كلّ متغيّر هو نسبته إلى الثابتات، ومن هذه الحيثيّة تجتمع المتفرّقات في وعاء الدهر، فيصحّ أن يقال انّ لها معيّة دهريّة من جهة ثباتها.

ثمّ إنّ لهذا الكلام تأويلاً آخر، وهو أنّ للمتغيّرات صوراً ملكوتيّة ثابتة فمعيّة بعضها لبعض تكون باعتبار تلك الصور دهريّةً[2]. لكن تلك الصور أمور ثابتة ليس لها حيثيّة التغيّر أصلاً.

وممّا يتصوّر له حيثيّتان بوجه خاصّ النفس، فإنّ لها وجهين: وجهاً إلى المفارقات، ووجهاً إلى البدن والماديّات. فبالنظر إلى تجرّد ذاتها تنسب إلى الدهر وهو وجهها الثابت، وبالنظر إلى تعلّقها بالبدن تنسب إلى الزمان، وهو وجهها المتغيّر، فتفطّن.

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٨٣.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٠٤ــ١٠٥.

٣٣٢ــ قوله «ويسمّى السرمد»

قد عرفت أنّ الأولى جعلُ نسبة الثابتات الممكنة بعضها إلى بعض من النسب الدهريّة. نعم، نسبة الواجب إلى سائر المجرّدات سرمديّة. والمراد بالكلّيّ في كلامه هذا هوالمصطلح في باب الوجود، لا ماينطبق على كثيرين، فتبصّر.

٣٣٣ــ قوله «وليس بإزاء هذه المعيّة...»

قد عرفت صحّة اعتبار التقدّم السرمديّ للواجب على جميع المخلوقات، وكذا اعتبار التقدّم الدهريّ للمجرّدات على الحوادث، لكنّه لاينفي المعيّة السرمديّة والدهريّة، لاختلاف الاعتبارين. والمعيّة وإن كانت لا تُقابل التقدّم ولا التأخّر بالذات، إلّا أنّها لاتجامع شيئاً منهما من جهة واحدة، لأنّ كلّاً منهما يقابلها بالعرض لكونه مصداقاً لسلب المعيّة وعدم التقارن. وسيجيء تتمّة الكلام.

الفصل الثاني عشر

٣٣٤ــ قوله «في معنى السرعة والبطء»

من المفاهيم المتعلّقه بالحركة مفهوم السرعة، و يُعنى بها ثلاثة معان: **أحدها** مايحصل من نسبة المسافة التي يقطعها المتحرّك إلى زمان قطعها، وهولازم كلّ حركة، و يتراوح فى ما بين الصفر واللانهاية، لأنّ معنى كون السرعة صفراً عدم حصول القطع في أيّ زمان، وهو السكون، ومعنى كون السرعة غير متناهية تحقّق القطع بلازمان، وهو الطفرة الدفعيّة لاالحركة التي هي التغيّر التدريجيّ. والسرعة بهذا المعنى أمر تشكيكيّ يتّصف بالشدّة والضعف، ولا يقابل البطء كما أشارإليه في آخر الفصل.

وثانيها السرعة في مقابل البطء، و يتحصّل معناها بالمقايسة بين حركتين مختلفتين من حيث شدّة السرعة ــبالمعنى الأوّلــ وضعفها، فالحركة الشديدة السرعة بالقياس إلى غيرها تسمى سريعة، والأخرى بطيئة. ولايعقل أن تتّصف حركة واحدة مقيسة إلى حركة خاصّة أُخرى بالسرعة والبطء كليهما، فالمفهومان متقابلان. و حيث إنّهما وجوديّان ولايتصوّر أحدهما إلّا مع تصوّر الآخر و بالقياس إليه فهما متضايفان.

و وزانُ السرعة في مفهوميها هذين وزانُ الطول، فإنّه قد يستعمل بمعنى الامتداد اللازم في كلّ خطّ، وقد يستعمل في مقابل القِصَر و بالقياس إليه.

وثالثها ازدياد السرعة شيئاً فشيئاً، و يعبّرعنه بالتسارع في مقابل التباطؤ. وقدمرّ تحت الرقم(٣١٥) أنّه يصحّ اعتباره حركةً على الحركة، وإن شئت قلت: السرعة كيفيّة للحركة، والتسارع حركة اشتداديّة في هذه الكيفيّة، كما أنّ التباطؤ حركة تضعّفية فيها. وكان الاستاذ ــقدّس سرّهــ قد وعدَنا في الفصل الثامن أن يبيّن لنا أنّ الحركة في

الحركة توجب بطئاً في الحركة[1]، ولكن لم يحالفه التوفيق. والذي نتصوّر في تقريبه —وإن كان بعيداً عن مساق كلامه— أن تتباطأ الحركة لتضعّف القوّة المحرّكة أولمعارضتها بقوّة أضعف منها، فيعتبر التباطؤ حركةً نزوليّة لكيفيّة تلك الحركة. لكن من الجدير أن يقال: إنّ الحركة على الحركة قد توجب ازدياد السرعة أيضاً، وذلك عند اشتداد القوّة المحرّكة أوتعزّزها بقوّة موافقة لها من حيث الجهة، فليتأمّل.

٣٣٥ــ قوله «فهما وصفان إضافيّان غير متقابلين»

قد عرفت أنهما وصفان متضايفان، وبالتالي فهما متقابلان، ومجرّد اتّصاف حركة واحدة بهما لاينافي تقابلهما لتعدّد الاعتبار، كما أنّ اتّصاف شخص واحد بالأب من جهة وبالابن من جهة أُخرى لاينافي تقابلهما.

٣٣٦ــ قوله «لأنّ المضافين متلازمان في الوجودين»[2]

قد مرّ تحت الرقم(١٩٢،١٩٣،٢٢٤) أنّ عروض الإضافة ذهنيّ، وأنّ التضايف يكون في الواقع بين الإضافتين، فتلازم المضافين إنّما يلزم في الذهن وعندالتعقّل،ولاينافي ذلك انفكاكهما في الخارج عن بعضهما، كما في تضايف المتقدّم والمتأخّر الزمانيّين[3].

١ــ وراجع تعليقة الأستاذ على الأسفار: ج ٣،ص ١٩٩.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٩٨، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٦٠٥.

٣ــ قال الشيخ في التعليقات (ص ٩١): «المتضايفان من حيث هما متضايفان متكافئان في اللزوم لافي الوجود» وراجع نفس المصدر: ص ١٤٣.

الفصل الثالث عشر

٣٣٧ــ قوله «في السكون»

الغرض من هذا الفصل بيان مفهوم السكون ونسبته إلى الحركة وكيفيّة وجوده في الخارج. فابتدأ ــقدّس سرّهــ بما هو مرتكز في الأذهان من عدم اجتماع الحركة والسكون في شيء واحد من جهة واحدة، واستنتج منه أنهما متقابلان. ثمّ تصدّى لإثبات أنّ السكون ليس أمراً ثبوتيّاً، فلايكون تقابله مع الحركة من التضايف والتضادّ. ثمّ بيّن أنّ السكون لوكان بمعنى سلب الحركة لكان كلّ غير متحرّك ساكناً، وليس كذلك، فإنّه لايصدق الساكن على الواجب تعالى ولا على المجرّدات. فالسكون عدم للحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، فالنسبة بينهما نسبة العدم إلى الملكة. وتحصّل بذلك مفهومه، ونسبته إلى مفهوم الحركة[1].

ثمّ تعرّض لكيفيّة وجوده في الخارج. وبيانه أنّ السكون إذا وجد كان لامحالة في ما من شأنه الحركة وهو الجسم باعتبار مايقع فيه الحركة من المقولات التي تحمل عليه، دون المفارقات. فعلى القول بالحركة الجوهريّة لايوجد جوهر جسمانيّ ساكن في جوهريّته، ولا في أعراضه المتحرّكة بتبع جوهره من حيث هي تابعة. وأمّا الحركات المشهورة في الأعراض ــوهي التي سمّاها من ذي قبل بالحركات الثانيةــ فليست بدائمة، وربما يخلفها سكون. فاتّصاف الأجسام بالسكون إنّما يكون باعتبار عدم وقوع هذه الحركات في

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٨٩، وراجع سابع رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٩٤ــ٥٩٧.

أعراضها، وهذا هو المراد بسكونها النسبيّ، أي السكون في الجملة، وهو السكون المتأصّل المقابل للحركات الأصيلة للأعراض دون حركاتها التبعيّة. ولايذهبنّ عليك أنّ هذه النسبيّة غير مايقول به بعض علماء الفيزياء من أنّ الحركة والسكون أمران نسبيّان، فتبصّر.

الفصل الرابع عشر

٣٣٨ــ قوله «تنقسم الحركة...»

إنّ الحكماء بعد ما أثبتوا وحدة شخصيّة لكلّ حركة ــعلى خلاف ما كان يتوهّمه بارمنيدس وأتباعه من تركّب كلّ حركة من سكونات كثيرة ــ تناولوا كثرة الحركات بالبحث، فاعتبروا لها كثرة جنسيّة ونوعيّة وعدديّة، وبيّنوا أنّ الكثرة تحصل لها بتعدّد الموضوع والزمان والمسافة وسائر ماتتعلّق به، كما أنهم بحثوا عن تخالف الحركات وتضادّها إلى غير ذلك [١]. وقد عدل سيّدنا الأستاذ ــقدّس سرّه الشريف ــ عن تلك المسائل ــ ولعلّه لما رأى من قلّة فوائدها أوكونها أنسب بالطبيعيات ــ وأشار إجمالاً إلى انقسامات الحركة، وجعل محور تلك الانقسامات الأُمورَ الستّة التي تتعلّق بها. فابتدأ بالكثرة التي تحصل لها باختلاف المبدء والمنتهى، لكنّ الأمثلة التي ذكرها في هذا الموضع هي التي تذكر للانقسام الذي يحصل باعتبار اختلاف المقولات، فتدبّر.

٣٣٩ــ قوله «خاتمة»

لمّا استوفى البحث عن القوّة بمعنى القبول حاول تتميم الكلام بالبحث عن القوّة بمعنى مبدء الفعل، وخاصّةً بالنظر إلى مناسبة ذلك للبحث عن فاعل الحركة وأقسامه، وقد

١ــ راجع الفصل الثاني إلى السادس من رابعة الأوّل من طبيعيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٤٣٤ــ٤٤٣، و ص ٥٨٧ــ٥٩٥، و ص ٦١٩ــ٦٢٢، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٥٩٨ــ٦٠٤، و ص ٦٠٦ــ٦١٢، و ص ٦٢١ــ٦٢٢، و ٦٢٩ــ٦٣٩، و راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٩٣ــ١٩٦، و ص ٢٠٠ــ٢٣٢.

صدّر مبحث القوّة والفعل في الأسفار بهذا البحث[١].

٣٤٠ــ قوله «وهذه القوّة الفاعلة...»

والحاصل أنّ القدرة أخصُّ من القوّة حيث تختصّ بالفاعل العلميّ. لكن للقدرة مصاديق مختلفة منها مايوجد في الحيوان وذوي النفوس، ومنها ما يوجد في المجرّدات التامّة وفي الواجب تعالى. أمّا قدرة الحيوان فليست علّة تامّة للفعل، وإنّما تتمّ العلّة بلحوق أُمور أُخرى كحضور المادّة وغيره من الشروط وأجزاء العلّة التامّة. وأمّا قدرة الواجب تعالى التي هي عين ذاته المقدّسة فهي علّة تامّة لماسواه بما فيه الصادر الأوّل، ولايعقل توقّف صدوره على أمر آخر، لانتفاء كلّ شيء في تلك المرتبة غير ذاته سبحانه. واستنتج أنّ تعريف مطلق القدرة بصحّة الفعل والترك ،غير صحيح. لأنّ الصحّة المضافة إلى الوجود والعدم لايعني في الفلسفة إلاّ الإمكان الخاصّ الذي هو عبارة عن انتفاء الضرورتين وتساوي النسبتين، والحال أنّ نسبة الصادر الأوّل مثلاً إلى الواجب تعالى ليس هو ذلك الإمكان، بل الضرورة، فليلتمس للقدرة تعريف أعمُّ حتّى يشمل قدرة الواجب سبحانه أيضاً[٢]، وسيأتي الكلام فيه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشر.

ثمّ انتقل إلى مباحث أُخرى حول القدرة ممّا قد مضى بعضها في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة والفصل الثالث من المرحلة الثامنة، وسيأتي بعضها الآخر.

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٥ وما بعدها، و راجع الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الهيّات الشفاء

٢ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٨ــ١٥، و راجع القبسات: ص ٣٠٩ــ٣١٣.

المرحلة العاشرة

الفصل الأوّل

٣٤١ــ قوله «في السبق واللحوق...»

هذه المرحلة تشتمل على البحث عن التقدّم والتأخّر، والبحث عن الحدوث والقدم. وقد قدّم في الأسفار البحث عن الحدوث والقدم، والأحسن ماصنعه الأستاذ ــقدّس سرّه الشريف ــ في المتن. وقد ذكروا حول التقدّم والتأخّر أبحاثاً، منها البحث عن مفهومهما وكيفيّة الانتقال من بعض أقسامها إلى بعض، ومنها البحث عن كيفيّة اشتراك المفهومين بين الأقسام، ومنها البحث عن تعداد أقسامها، إلى غير ذلك.

أمّا مفهوم التقدّم والتأخّر فحاصل ما ذكره الشيخ[1] أنّ معناهما الأقربيّة والأبعديّة عن مبدء محدود، وإليه يرجع ما ذكره في المتن. وعلى هذا فانتزاع هذين المفهومين يتوقّف على تصوّر شيئين مترتّبين وتصوّر مبدء لهما يشتركان في النسبة إلى ذلك المبدء و يفترقان في أنّ لأحدهما من النسبة ما للآخر من غير عكس، كما أنّ الإمام والمأموم يشتركان في النسبة إلى المحراب، لكن للإمام من القرب إليه ماليس للمأموم.

وربما يُشعر ذلك البيان بضرورة وجود أمر خارج عن المتقدّم والمتأخّر ــ كالمحراب الخارج عن الإمام والمأموم ــثمّ قياس كليهما إليه وأخذ تمايزهما في النسبة إليه بعين الاعتبار. لكن من المحتمل أن يكون المراد هو الاستعانة بذلك الأمرالخارج على تصوّر الجهة في خطّ الترتّب، فإنّ مجرّد ترتّب الشيئين لايكفي لانتزاع مفهوم المتقدّم والمتأخّر عنهما، بل يلزم علاوةً على ذلك،أخذ جهة الترتّب بعين الاعتبار، وذلك يتوقّف على اعتبار المبدء. والمبدء وإن كان يمكن اعتباره في نفس المتقدّم والمتأخّر كالنقطة التي يبتدئ منها

١ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء.

الامتداد الملحوظ بينهما إلّا أنّ اعتبار المبدء الخارجيّ أقرب إلى فهم المتعلّم. ويمكن تأييد هذا الوجه بما ذكره الشيخ من أنّ المبدء في التقدّم والتأخر الزمانيّين هو الآن.

بل يمكن أن يقال: إنّ أخذ المبدء —ولو كان ذلك هو النقطة أو الآن أوماشابههما— أيضاً غير لازم لتعقّل معنى التقدّم والتأخّر، وأنّ تعيين جهة الترتّب لايتوقّف على تعيين المبدء، كما أنّه يكفي لتصوّر معنى الفوق تصوّر أمر يصحّ أن يعتبر بالنسبة إليه تحتاً. وإنّما يلزم تصوّر المبدء لتحقّق إضافة الأقربيّة والأبعديّة.

والحاصل أنّ التقدّم والتأخّر مفهومان متضايفان، و يكفي في تعقّلهما مقايسة أمرين مترتّبين واعتبار جهة الترتّب. وأمّا الأقربيّة والأبعديّة فهما حاصلان بإضافة أُخرى عارضة على تلك الإضافة كالأكبريّة والأصغريّة العارضتين على إضافة الكبر والصغر. على أنّ إضافة التقدّم والتأخّر ليس هي إضافة القرب والبعد بعينها، بل القرب والبعد من المبدء أمارة التقدّم والتأخّر.

ثمّ إنّ الترتّب بين المتقدّم والمتأخّر قد يكون حقيقيّاً وقد يكون بالجعل والاعتبار، فترتّب المعلول على العلّة وترتّب أجزاء الممتدّات بما فيها الزمان ترتّبٌ حقيقيّ، أمّا ترتّب الأشياء الموضوعة بعضها تلوَ بعض فهو غير حقيقيّ و يرجع إلى الترتّب بالعرض. لكن الترتّب الحقيقيّ لايستلزم كون الجهة أيضاً حقيقيّة، فإنّ ترتّب أجزاء الخطّ والسطح مثلاً حقيقيّ لكن لايتعيّن جهة الترتّب بالذات، ولهذا يمكن اعتبار كلّ من الجزئين متقدّماً من جهة ومتأخّراً من جهة أُخرى، بخلاف جهة الترتّب في الزمان، فإنّها متعيّنة بالذات. وحتّى في ما يكون جهة ترتّبه متعيّنة يمكن اعتبار جهة أُخرى على خلاف تلك الجهة، كما إذا أخذنا سلسلة من العلل والمعاليل، وابتدأنا من المعلول الأخير واعتبرناه هو الأوّل واعتبرنا علّته هو الثاني وهكذا.

وأمّا كيفيّة انتقال الذهن إلى أقسام التقدّم فلاينبغي الارتياب في سبق الحسيّات ثمّ ما هو أقرب إليها، ولهذا جعل الشيخ معرفة التقدّم المكانيّ والزمانيّ مقدّماً على سائر الاقسام،ثمّ أشار إلى التقدّم بالشرف ثمّ إلى التقدّم بالطبع،وختم الأقسام بالتقدّم بالعلّية. ولانرى كثير فائدة في البحث عن كيفيّة الانتقال وتعيين السابق واللاحق والمناقشة في ما ذكر في هذا الباب.

وأمّا كيفيّة إطلاق لفظتي التقدّم والتأخّر على أقسامها فقد نقل صدرالمتألّهين عن بعضهم أنّه على سبيل الاشتراك اللفظيّ، وعن صاحب المطارحات القول بالاشتراك المعنويّ بين التقدّم بالعلّية والتقدّم بالطبع، وجعل التقدّم الزمانيّ من قبيل التقدّم

بالطبع، وإرجاع التقدّم المكانيّ إلى الزمانيّ، وجعل التقدّم بالشرف من قبيل المجاز أوالاشتراك في الاسم. وعن أكثر المتأخرين القول بالاشتراك المعنويّ بين جميع الأقسام، بين من يقول بأنّه على نعت التواطؤ ومن يقول بأنّه على نعت التشكيك [١].

ثمّ إنّه نقل عن بعضهم أنّ الأمر المشترك بين جميع أصناف السبق هو أنّه يوجد للمتقدّم الأمرُ الذي به المتقدّم أولى من المتأخّر. وناقش فيه بأنّ المتقدّم بالزمان لايمتاز بشيْ هو أولى به من المتأخّر ممّا يقع باعتباره التقدّمُ الزمانيّ [٢].

وقال الشيخ: «إنّ التقدّم و التأخّر وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة فإنّها يكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك في شيء، و هو أن يكون للمتقدّم، من حيث هو متقدّم، شيء ليس للمتأخّر، و يكون لاشيْ للمتأخّر إلّا و هو موجود للمتقدّم» [٣]. و مثله كلام تلميذه فى التحصيل [٤].

وناقش فيه صدرالمتألّهين بأنّ الزمان الموجود للحادث المتأخّر ليس بموجود للمتقدّم ولا كان موجوداً له، كما أنّ المتقدّم كذلك .وبأنّه يوجد كثير من المعاني للمتأخّر ولايوجد مثلها للمتقدّم كالإمكان والجوهريّة وغيرهما ممّا يوجد في المبدعات المتأخّرة عن المبدع الأوّل. فكان ينبغي أن يقيّد بما فيه التقدّم، وهو مع ذلك منقوض بأجزاء الزمان [٥].

ويمكن الدفاع عنه بأنّ قيد الحيثيّة في كلام الشيخ يفيد التقييد المذكور. وأمّا الإشكال الأخير فقد أجاب عنه سيّدنا الأُستاذ— قدّس سرّه— بأنّ الأمر المشترك بين المتقدّم والمتأخّر بالزمان هو قوّة مايلحق بها والذي يعدّمبدءاً لها ويمتاز المتقدّم بقوّة المتأخّر أيضاً. وهو حاصل ما ذكره في المتن.

و يلاحظ عليه أنّ مقايسة المتقدّم والمتأخّر إلى أمر لاحق بهما إنّما يلزم في انتزاع مفهوم الأقرب والأبعد— كما أشرنا إليه— لافي انتزاع نفس هذين المفهومين.

والحاصل أنّ الأمر المشترك بين جميع أقسام التقدّم هو اعتبار جهة الترتّب بين أمرين مترتّبين.

١— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٨، وتعليقة صدر المتألهين على الهيّات الشفاء، ص ١٥٤، والمطارحات: ص ٣٠٣—٣٠٧، والقبسات: ص ٦١، و ص ٣٠٢.

٢— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٩، والمطارحات: ص ٣٠٤.

٣— راجع الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء.

٤— راجع التحصيل: ص ٤٦٧.

٥— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٩، والمطارحات: ص ٣٠٣.

وجدير بالذكر أنّ استعمال التشكيك في مورد التقدّم ربما يكون باعتبار كون التقدّم من الأمور التي يقع بها التشكيك —أعني التشكيك بالأوّليّة— وربما يكون باعتبار أنّ إطلاق التقدّم على بعض الأقسام أسبق أو أولى منه على بعض آخر، وهذا أيضاً ممّا لاغبار عليه[1]. وربما يكون باعتبار أنّ مافيه التقدّم في المتقدّم أولى أو أشدّ أو أكثر منه في المتأخّر، كما يظهر من بعض الكلمات، وهو محلّ نظر.

٣٤٢— قوله «إلى تسعة أقسام»

ذكر الشيخ للتقدّم والتأخّر خمسة أقسام، وتبعه على ذلك غيره[1]. ولمّا كانت العلّية عندهم على قسمين: العلّية في الوجود، والعلّية في التقرّر الماهويّ، وتسمّى بالعلّية في القوام، لهذا أفرز بعضهم القسم الأخير وسمّاه بالتقدّم بالتجوهر، فصارت الأقسام ستّة. وزادالسيّد الداماد التقدّمَ الدهريّ. لكن لم يتعرّض له صدرالمتألّهين وزاد قسمين آخرين: التقدّم بالحقيقة، والتقدّم بالحقّ[3].

وقد نبّه سيّدنا الأُستاذ— قدّس سرّه الشريف— على أنّ بعض هذه الأقسام اعتباريّ، لكن لم يعيّن القسم أوالأقسام الاعتباريّة. ولعلّ المتيقّن من التقدّم الاعتباريّ مايكون بحسب الجعل والاعتبار كالتقدّم الرتبيّ الوضعيّ، لكنّه ليس قسماً برأسه، بل هو بحسب التقسيم المذكور يكون صنفاً من التقدّم الرتبيّ. ويمكن عدّ التقدّم بالتجوهر أيضاً اعتباريّاً لكونه تابعاً للمهيّة الاعتباريّة، وقد نسبه الأُستاذ— قدّس سرّه— إلى القائلين بأصالة المهيّة. وحصر في المطارحات التقدّمَ الحقيقيّ في التقدّم بالعليّة[4] بما يشتمل على التقدّم بالطبع وبرجوع التقدّم الزمانيّ إليه. فتمييز التقدّم الحقيقيّ عن غيره يتطلّب مزيد تدقيق.

فنقول: التقدّم والتأخّر من المعقولات الثانية، ويكونان بأنفسهما اعتباريّين بأحد معاني الاعتبار المذكورة سالفاً تحت الرقم(١٠) لكن تقسيمهما إلى الحقيقيّ والاعتباريّ يكون من وجهة نظر أخرى. وقد عرفت أنّ مفهومهما يتحصّل بملاحظة الترتّب بين أمرين وجهةِ الترتّب بينهما، فإذا كان الترتّب حقيقيّاً وجهةُ الترتّب متعيّنةً بالحقيقة كان التقدّم

١— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٦٦.

٢— راجع التحصيل: ص ٤٦٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٤٤٦، والتلويحات: ص ٢٩.

٣— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٥٧، والمسألة السادسةوالعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق.

٤— راجع المطارحات: ص ٣٠٧.

لايقاً باسم «الحقيقيّ». فلننظر في أيّ الأقسام يكون الأمران حقيقيّين.

ثمّ إنّ التقدّم والتأخّر قد يلاحظان في الوجودات العينيّة، وقد يلاحظان في المفاهيم والمهيّات، فالأولى بالقائل بأصالة الوجود جَعْلُ التقدّم الماهويّ من الأقسام الاعتباريّة وإن فُرِضَ له جهةُ ترتّب متعيّنةٌ في نظر العقل، كتقدّم الجنس على النوع أوتقدّم الجنس العالي على المتوسّط والسافل. وعلى هذا فالتقدّم الرتبيّ و التقدّم بالتجوهر يعدّان من الأقسام الاعتباريّة. أمّا الأخير فواضح، وأمّا الأوّل فلأنّ صنفاً منه تابع للوضع والاعتبار، و صنفاً منه يتعلّق بالمفاهيم و الماهيّات.

والظاهر أنّ اتّصاف الشريف والدنيّ، أو الأشرف والشريف،أو الدنّي و الأدنى بالتقدّم والتأخّر بالشرف أيضاً يكون اعتباريّاً، والنسبة بينهما بالحقيقة تكون بالكمال والنقص أو بالشدّة والضعف. وتلك المفاهيم و إن كانت مشكّكة ويمكن اعتبار تضايف بينها لكنّها غير مفهوم التقدّم والتأخّر، فهذان المفهومان إنّما يعتبران في مواردها اعتباراً.

وأمّا التقدّم والتأخّر في كلّ جزئين من أجزاء الزمان فهمامن الأوصاف اللازمة لها المنتزعة عن نحو وجوده السيّال. فالترتّب بينها حقيقيّ، وجهة الترتّب متعيّنة بالذات من جانب الأزل إلى جانب الأبد. فهذا التقدّم ممّايليق باسم «الحقيقيّ» بل لايبعد كونه أصلاً في هذا المعنى. أمّا الأقدميّة فهي إضافة عارضة لها كإضافة الأكبريّة الحاصلة من مقايسة كبيرين ببعضهما بعد انتزاع مفهوم الكبرعن مقايسة كلّ واحد منهما بالصغير.

ولا يلاحظ في انتزاع مفهوم المتقدّم والمتأخّر من أجزاء الزمان توقّفُ أحد الجزئين على الآخر، ولا كون أحدهما قوّة للآخر— إذا صحّ هذا التعبير فى مورد أجزاء الزمان— ولا قربه من مبدء محدود، فلايصحّ إرجاعه إلى التقدّم بالطبع أو غيره. وإن لوحظ شيء من هذه الأمور كان ذلك مقتضياً لاعتبار تقدّم آخر. كما إذا اعتبر جهةٌ أخرى لترتّب أجزاء الزمان على خلاف جهتها الطبعيّة، كأن يفرض الآن الأخير مبدءاً واعتبر الزمان المتّصل به متقدّماً والذي قبله متأخّراً وهكذا بالرجوع قهقرى. وأمّا التقدّم والتأخّر في الزمانيات فهو تابع لما في أجزاء الزمان.

وأمّا التقدّم بالطبع فهو في الواقع نوع من التقدّم بالعلّية بالمعنى العامّ، ومن يحلو له تكثير الأقسام فله أن يجعله قسماً برأسه، كما لأحد أن يفرد العلّة المفيضة الإلهيّة. وكيف كان فالترتّب بين العلّة والمعلول أمر عقليّ وله جهة متعيّنة في نظر العقل، و يعبّر عنه بالفاء المتخلّل بين وجود العلّة ووجود المعلول، كما يقال: تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح.

فيصحّ عدّ التقدّم بالعلّية أيضاً من الأقسام الحقيقيّة. وأمّا أخذ سلسلة من العلل والمعاليل وجعل المعلول الأخير مبدءاً للسلسلة فهو أمر آخر، والتقدّم الحاصل منه هو من الأقسام الاعتباريّة.

وأمّا التقدّم الدّهريّ فإنّه وإن كان في مورد العلّة إلّا أنّ الملحوظ فيه ليس هو حيثيّة العلّية، ولهذا فلا يجري في مطلق العلل، بل الملحوظ هو تقدّم وعاء على آخر، ومثله التقدّم السرمديّ. فإن ركزنا على عنوان الوعاء أشكل جعله من الأقسام الحقيقيّة، لأنّ إطلاق الوعاء في مورد المجرّدات ولا سيّما الواجب تبارك وتعالى مبنيٌّ على المسامحة والتجوّز. وإن لاحظنا مرتبة الوجود أمكن إرجاعه إلى التقدّم العلّيّ أو الرتبيّ، ولعلّ هذا هو السرّ في عدم ذكره في كلام صدر المتألّهين.

وأمّا التقدّم بالحقيقة فهو يتصوّر بعد اعتبار تعميم الوجود لما هو بالعرض والمجاز، ومثل هذا التقدّم لايصحّ عدّه تقدّماً حقيقيّاً.

وأمّا التقدّم بالحقّ فهو نوع خاصّ من التقدّم بالعلّيّة بمعناها العامّ. واعتبار الفلاسفة وجود مطلق المعلول كأمر مستقلّ لايوجب عدّ تقدّم الوجود المستقلّ على الرابط قسماً برأسه، فإنّ ذلك يرجع إلى خطأهم في تفسير العلّية. كيف وقد أثبت صدر المتألّهين نفسه الوجودَ الرابط من طريق تحليل حقيقة العلّية. وقد أشرنا آنفاً إلى صحّة اعتبار تقدّم كلّ نحو من العلّة تقدّماً على حدة، من غيرما يوجب ذلك.

نعم، بناءاً على اختصاص حقيقة الوجود بالواجب تبارك وتعالى ونفيها عن المخلوقات —كما هو المأثور عن الصوفيّة— لم يندرج التقدّم بالحقّ في التقدّم بالعليّة ، لكنّه يرجع إلى التقدّم بالحقيقة، فافهم.

والحاصل أنّ التقدّم الحقيقيّ على قسمين: التقدّم الزمانيّ، والتقدّم بالعلّية على أنحائه.

الفصل الثاني

٣٤٣ــ قوله «في ملاك السبق واللحوق»

إنّ المتقدّم والمتأخّر يجمعهما امتداد أو ماهو بمنزلته من المعاني العقليّة يصحّح الترتّب بينهما، ويمكن تمثيله كخطّ عموديّ، وهو الذي يسمّونه بـ «مافيه التقدّم» ويختصّ كلٌّ منهما بموضعه الخاصّ من ذلك الأمر الجامع، و يسمّى الوصف الخاصّ بالمتقدّم من جهة تقدُّمه بـ «ما به التقدّم». وقد عرفت أنّ ذلك لايعني تشكيكاً بين المتقدّم والمتأخّر بالأولويّة أوالأشدّية أو الأكمليّة، كما أنّ الجزء المتقدّم من الزمان ليس أولى بالزمانيّة ولا أشدّ ولا أكمل من الجزء المتأخّر، فما يُرى من الأولويّة وأختيها في بعض أقسام التقدّم ليس هي ما به التقدّم، إلاّ أن يعتبر فيه تقدّم اعتباريّ آخر، فتفطّن.

ثمّ إنّ الأمر الجامع في التقدّم المكانيّ هو الامتداد المكانيّ، وفي التقدّم الزمانيّ هو الامتداد الزمانيّ، وفي التقدّم بالطبع هو الوجود بصرف النظر عن وجوبه، وفي التقدّم العلّيّ هو وجوب الوجود، وفي التقدّم الدهريّ هو وعاء الوجود، وفي التقدّم بالحقيقة هو مطلق الثبوت، وفي التقدّم بالحقّ هو حقيقة الوجود من حيث الاستقلال والربط. وأمّا التقدّم بالشرف فيختلف بحسب الموارد، ففي مثال الشجاع والجبان يكون الأمر الجامع هو الوصف الحاصل للنفس من قوّتها الغضبيّة، وفي مثال العالم والجاهل هو الوصف الحاصل من القوة العقليّة، وهكذا.

وقد جعل الأستاذ ــقدّس سرّه الشريف ــ ملاك التقدّم الزمانيّ اشتمال المتقدّم والمتأخّر على قوّة الأجزاء اللاحقة، وجعل ما به التقدّم أكثريّةَ تلك القوى في المتقدّم بالنسبة إلى المتأخّر، وكأنّه عدل ههنا إلى أنّ ما به التقدّم هو قوّة المتأخّر. لكن قد عرفت

عدم الحاجة إلى اعتبار القوّة في انتزاع مفهوم التقدّم والتأخّر اصلاً. على أنّ استعمال القوّة في مورد أجزاء الزمان لايعني إلّا تقدّم بعضها على بعض، وهو غير المعنى المصطلح الذي ينسب إلى المادّة، وإلّا لاحتاج الخروج عن كلّ جزء إلى مايليه إلى حركة و زمان، فتبصّر.

الفصل الثالث

٣٤٤ــ قوله «في المعيّة»

المعيّة أوالتقارن إضافة متشابهة الأطراف بين أمرين،وتُنتزع من وقوعهما في عَرْض واحد، فيصحّ اعتبار الأمر المشترك بينهما كخطّ أُفقيّ على خلاف الأمر المشترك بين المتقدّم والمتأخّر، وتختلف هذه الإضافة عن إضافة التقدّم والتأخّر في أنّها متشابهة الأطراف فيتّصف كلٌّ من المتضايفين بمثل مايتّصف به الآخر، بخلاف تلك الإضافة حيث إنّها متخالفة الأطراف، ومقتضى ذلك أن يتّصف كلّ منهما بمقابل الآخر، وهذا هوالسرّ في اختصاص المتقدّم بما به التقدّم لا أولويّته بالأمر المشترك أوما يشابهها.

وعلى ضوء هذا التحليل يظهر أن كلّاً من الإضافتين معنًى وجوديٌّ يعتبر بين أمرين وجوديّين، وإن صحّ اعتبار أمر عدميّ فيهما فلا يختصّ ذلك بإحداهما، فليس شيء منهما أولى بالعدميّة من الأُخرى، حتّى يعتبر بينهما تقابل السلب والإيجاب، أو تقابل العدم والملكة. فإذا وجد بينهما تقابل بالذات كان من قبيل التقابل بين المفاهيم الوجوديّة. فإن عُمّم التضادّ إلى الإضافات أمكن جعله من قبيل التضادّ، وإلّا كان التقابل بينهما بالعرض لكون كلّ واحدة من الإضافتين مصداقاً لسلب الأُخرى. هذا، مضافاً إلى مامرّ تحت الرقم(٢٢٤) أنّ التقابل بالذات إنّما يكون بين الوجود والعدم.

الفصل الرابع

٣٤٥– قوله «في معنى القدم والحدوث»

شروع في القسم الثاني من مباحث هذه المرحلة. وابتدأ –قدّس سرّه– ببيان مفهوم القدم والحدوث، فذكر أنّ للقدم معنىً عرفياً، هو أطوليّة امتداد أحد الوجودين من جانب الأزل، ويقابله الحدوث، ولازمه كون وجود الحادث متأخّراً عن القديم ومسبوقاً بعدمه المقارن لجزء من وجود القديم[1].

وأمّا المعنى الفلسفيّ لهما فيحصل بتصرّفين في المعنى العرفيّ: أحدهما تبديل المفهوم النسبيّ إلى النفسيّ بأن يؤخذ الحادث بمعنى «المسبوق بالعدم» والقديم بمعنى «غير المسبوق بالعدم». وثانيهما التعميم إلى الذاتيّ والدهريّ وما بالحقّ أيضاً. وقد أشرنا تحت الرقم(٣٤٢) إلى رجوع الأخيرين إلى الذاتيّ بمعنى العلّي.

وقد ظهر سرّ أولويّة تقديم مبحث التقدّم والتأخّر على مبحث القدم والحدوث، وهو أخذ معنى السبق والتقدّم في مفهومهما.

١– راجع الأسفار: ج٣، ص ٢٤٤.

الفصل الخامس

٣٤٦– قوله «في القدم والحدوث الزمانيّين»

للحدوث الزمانيّ تعريف مشهور هوكون وجود الشيء مسبوقاً بعدم زمانيّ، مع تفسير العدم الزمانيّ بعدم ذلك الشيء مقارناً لجزء من الزمان. وهذا التعريف إنّما ينطبق على الحوادث الزمانيّة لاعلى نفس الزمان كامتداد واحد ولا على أجزائه، لأنّه لايعقل للزمان ظرف زمانيّ ينطبق وجود كلّه أو بعضه على شيء من ذلك الظرف.

وللقدم الزمانيّ تعريف هوكون وجود الشيء الزمانيّ غير مسبوق بعدم زمانيّ، ولا مصداق له سوى الأفلاك على القول بوجودها و أزليّتها. فالزمان لايتّصف نفسه بالقدم الزمانيّ بهذا المعنى أيضاً لعدم شأنيّته لذلك .

لكن يمكن تعريف الحدوث الزمانيّ بوجه آخر، وهو وجود المبدء الزمانيّ للشيء، وكذا يمكن تعريف القديم الزمانيّ بما لا أوّل زمانياً لوجوده[1]. فبناءاً على هذا التعريف يتّصف كلّ جزء من أجزاء الزمان بالحدوث الزمانيّ، لأنّه مبدوّ بآن هو أوّل زمانيّ له و إن لم يكن الآن جزءاً من الزمان، وكذا يتّصف به كلّ الزمان بناءاً على القول بمحدوديّته من جهة البدء، وأمّا بناءاً على القول بعدم محدوديّته فيتّصف بالقدم الزمانيّ بهذا المعنى.

وكذا يمكن أخذ النفي في تعريف القديم على نعت السلب التحصيليّ، فتتّصف به المجرّدات أيضاً، و يكون معنى قدمها زماناً أنّه لايتصوّر أيّ زمان إلّا وتكون هي موجودة معه، و إن لم تكن موجودة فيه. ولعلّه إلى هذا المعنى أشار شيخ الإشراق حيث قال:

١– راجع التحصيل: ص ٤٦٣، و راجع القبسات: ص ١٧٠– ١٧٢.

«وعلى الاصطلاحات كلّها لايخرج الشئ من القدم والحدوث»[١].

٣٤٧ــ قوله «وكذلك الكلّ»

إذا فرض الزمان غير متناه من جهة البدء فلا يتصوّر مسبوقيّته بجزء زمانيّ آخر، كما لايتصوّر له مبدء آنيّ، فقياس الكلّ على الأجزاء ههنا في غير محلّه، إلّا على القول بتناهيه، حيث يتصوّر له حينئذ مبدء آنيّ.

١ــ راجع المطارحات: ص ٣٢٥، والاسفار: ج ٣، ص ٢٤٦.

الفصل السادس

٣٤٨ــ قوله «في الحدوث والقدم الذاتيين»

المشهور بين الحكماء أنّ الحدوث على قسمين: زمانيّ، وذاتيّ.[١] أمّا الزمانيّ فقدمرّ الكلام فيه، وأمّا الذاتيّ فهو الحدوث الذي ينسب إلى ذات الشيء بصرف النظر عن الزمان. وبيّنوا ذلك ببيانين: **أحدهما** أنّ كلّ ممكن فهو من حيث مهيّته لايستحقّ الوجود، وإنّما يستحقّ الوجود بالنظر إلى علّته، فالعقل يعتبر له مرتبة متّصفة بالعدم سابقة على مرتبة وجوده الحاصل من الغير، فيصحّ أن يقال إنّ وجوده مسبوق بالعدم الثابت لذاته ومهيّته. وهذا العدم يجتمع مع الوجود بخلاف العدم الزمانيّ، لأنّ مصبّه هو مرتبة الذات ولا يتخلّى الموجود عنها أبداً[٢].

وحيث كان هذا البيان مشعراً بأنّ تلك المرتبة المتقدّمة هي مرتبة ذات المهيّة من حيث هي، وتلك المرتبة لا تقتضي وجوداً ولا عدماً، فكما لايصحّ نسبة استحقاق الوجود إليها كذلك لايصحّ نسبة استحقاق العدم إليها أيضاً، لهذا عدل بعضهم عن التعريف المشهور للحدوث، وهو المسبوقيّة بالعدم، إلى المسبوقيّة بالغير، وبيّن للحدوث الذاتيّ **ثاني البيانين**، وهو أنّ كلّ ممكن فهو مسبوق بوجود علّته، لأنّ وجوده مستفاد منها، فيصحّ أن يقال إنّه حادث بمعنى مسبوقيّته بالعلّة[٣]. وتعبير «السبق العلّي» كمامرّ في كلام الأُستاذ

١ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ١٣٤، والأسفار: ج ٣، ص ٢٤٦ و ص ٢٧١، والتحصيل: ص ٤٦٨ــ٤٦٩، و راجع القبسات: ص ١٩ــ٢٢.

٢ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيّات الشفاء وتعليقة صدرالمتألهين: ص ١٥٩ ــ ١٦٠.

٣ــ راجع المسألة السادسة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق.

—قدّس سرّه الشريف— أوفق بهذا البيان.

وكيف كان فالحدوث الذاتيّ مساوق للإمكان الذاتيّ، كما أنّ القدم الذاتيّ مساوق للوجوب الذاتيّ. وكما أنّ الإمكان الذاتيّ أوفق بالقول بأصالة المهيّة كذلك الحدوث الذاتي،ثمّ إنّ السيّد الداماد —قدّس سرّه— استظهر من بعض كلمات الشيخ تثليث أقسام الحدوث، وجعل القسم الثالث الحدوث الدهريّ[1].

١— راجع القبسات: ص ٣— ٥.

الفصل السابع

٣٤٩– قوله «في الحدوث والقدم بالحق»

هذا الاسم مأخوذ من التقدّم بالحقّ الذي زاده صدر المتألهين على الأقسام المشهورة للتقدّم، وقد سمّاه نفسه بالفقر الذاتيّ حيث قال بعد ذكر البيانين للحدوث الذاتيّ: «لكن هذان الوجهان لايجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى، وقد أشرنا إلى أنّ لها ضرباً آخر من التأخّر، فلها ضرب آخر من الحدوث، وهو الفقر الذاتيّ، أعني كون الشيء متعلّق الذات بجاعله. وبعبارة أُخرى: كون الموجود بما هو موجود متقوّماً بغيره. والمهيّة لا تعلّق لها من حيث هي هي بجاعل، وليست هي أيضاً بما هي هي موجودة، فلا حدوث لها بهذا المعنى ولاقِدم، ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلّا الواجب، ولا بأس بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم»[1].

فالفرق بين الحدوث بالحقّ والحدوث الذاتيّ بالمعنى المشهور هوالفرق بين الإمكان الفقريّ الجاري في الوجود والإمكان الذاتيّ الجاري في المهيّة. وهذه المناسبة بين الحدوثين هي الموجبة لتقديم الحدوث بالحقّ على الحدوث الدهريّ.

١– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٤٩– ٢٥٠.

الفصل الثامن

٣٥٠– قوله «في الحدوث والقدم الدهريّين»

إنّ السيّد الداماد بعد ما ذكر سبعة أقسام للتقدّم والتأخّر بزيادة التقدّم الدهريّ والسرمديّ على الأقسام الستّة المشهورة، بيّن أنّ قسمين منها يتميّزان بكون القبليّة فيهما بحسب الانفكاك في ظرف الوجود لا بحسب خصوص المرتبة العقليّة، وهما التقدّم الزمانيّ، والتقدّم السرمديّ[1]. ثمّ تعرّض لوجوه الاختلاف بينهما وهي خمسة أوجه[2].

فالخاصّة التي يتميّز بها الحادث الدهريّ عن الحادث الذاتيّ هو انفكاك وعائه عن وعاء القديم الدهريّ في متن الأعيان بخلاف الحادث الذاتيّ الذي يكون تأخّره في ظرف التحليل الذهنيّ فقط. لكن بالنظر إلى أنّ استعمال الوعاء في مورد المجرّدات ولاسيّما في مورد الواجب تبارك وتعالى لا يخلو عن تجوّز، يمكن إرجاع التقدّم الدهريّ والسرمديّ إلى تقدّم مراتب الوجود العالية على المرتبة الدانية المادّية في متن الواقع. ولذا فسّر الأستاذ –قدّس سرّه الشريف– الحدوثَ الدهريّ بمسبوقيّة المعلول بعدمه المتقرّر في مرتبة علّتها.

ثمّ إنّه ذكر أنّ القبليّة والبعديّة الزمانيّتين ليستا متقابلتين، لأنّ من شرط التقابل وحدة الزمان، ولا يتصوّر ذلك فيهما، فليس بين العدم والوجود الزمانيّين لشيء واحد تقابل، بخلاف القبليّة والبعديّة الدهريّة، حيث لا اختلاف زمانيّاً بينهما[3]. و هذا هو المراد بما حكى عنه في المتن من أنّ القبليّة والبعديّة في الحدوث الدهريّ غير مجامعتان.

١– راجع القبسات: ص ٦٢ و ص ٨٨.

٢– نفس المصدر: ص ٨٨– ٩٠.

٣– نفس المصدر: ص ١٧.

المرحلة الحادية عشر

الفصل الأوّل

٣٥١– قوله «في تعريف العلم»

الغرض من هذا الفصل كما صرّح به في عنوانه بيان ثلاثة أمور: تعريف العلم، وانقسامه الأوّليّ، وهو انقسامه إلى الحصوليّ والحضوريّ، وبعض خواصّه وهو تجرّده. أمّا مطلب «ما» الشارحة و «هل» البسيطة فهما واضحان في مورد العلم، لبداهة مفهومه، وضرورة وجوده. فبالعلم يُعرف كلُّ شيء، فكيف لايكون نفسه معروفاً؟ وبالعلم يُثبَت وجود كلّ شيء فكيف يكون وجوده مجهولاً؟ وأمّا المراد بتعريفه فليس تعريفاً بالجنس والفصل، لأنّ العلم بمعناه العامّ ليس من قبيل المهيّات، لوجوده في الواجب تعالى أيضاً، مضافاً إلى إنّ المفهوم البديهيّ لايحتاج إلى تعريف، بل لا يمكن تعريفه مطلقاً[1]. بل المراد ذكر أخصّ خواصّه، وهوما سيأتي في آخر الفصل.

وابتدأ –قدّس سرّه– بتقسيم العلم إلى الحصوليّ والحضوريّ، وعرّف الأوّل بالعلم بمهيّات الأشياء، والثاني بالعلم بوجوداتها. لكنّ الأحسن تعريف الحصوليّ بالعلم غير المباشر وبوساطة الصورة العلمية، وتعريف الحضوريّ بالعلم المباشر وبلا وساطتها. لأنّ العلم الحصوليّ لاينحصر في العلم بالمهيّات، فلنا علوم بالوجودات وبالواجب تبارك وتعالى تتمثّل في المعقولات الثانية، وهي علوم حصوليّة، ولو كان العلم الحصوليّ مختصّاً بالمهيّة لَمَا تعلّق بما لا مهيّة له كالواجب الوجود.

ولمّا كان البحث عن الوجود الذهنيّ –الذي مرّ في المرحلة الثالثة– في الواقع بحثاً عن العلم الحصوليّ، قدّم ذكر الحصوليّ بالإشارة إلى ما مرّ في تلك المرحلة. ثمّ جاء إلى

١– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٧٨.

العلم الحضوريّ ليُثبته من طريق بعض مصاديقه الحاصلة لنا بالوجدان، وهو علمنا بأنفسنا ووجود هذا العلم وإن كان بديهيّاً إلّا أنّه لمّا كان من المحتمل أن يحصل خطأ في تفسيره و يُتوهَّم أنّه من قبيل العلوم الحصوليّة، نبّه على ذلك بوجهين[1]:

أحدهما أنّ عِلم كلّ أحد بنفسه التي يشير إليها بضمير المتكلّم لوكان علماً بالمهيّة و بوساطة المفهوم لكان ذلك المفهوم في حدّ نفسه قابلاً للصدق على كثيرين، والحال أنّ هذا المعلوم أمر شخصيّ لاينطبق على غيره بوجه. لكنّه يتمّ بعد إثبات أنّ ذلك المفهوم لابدّ وأن يكون مفهوماً كلّياً وليس من قبيل المفاهيم الجزئيّة ،فإنّ المفهوم أعمّ من الكليّات، ولهذا يقع مقسماً للكليّ والجزئيّ. كما أنّ المهيّة التي تكون متعلّقة لمطلق العلوم بما فيها الإدراكات الحسيّة والخياليّة لابدّ أن تؤخذ بمعنى يصدق على الجزئيّات، فتفطّن.

وثانيهما أنّه لوكان هذا العلم علماً بالمهيّة دون الوجود الشخصيّ للنفس كان لازمه أن تكون للنفس مهيّة قائمة بوجودها العينيّ، ومهيّة أُخرى قائمة بالذهن الذي هو أيضاً من مراتب وجودها العينيّ، فكان لها مهيّتان قائمتان بوجود واحد، ويمتنع ذلك لأنّه من قبيل اجتماع المثلين.

و يرد عليه النقض بالعلم الحصوليّ بالنفس،فإنّه ليس لأحد إنكار ذلك زائداً على العلم الحضوري بها. والحلّ أنّ هذا الاجتماع —بعد قبول امتناعه في الجملة— إنّما يلزم إذا كانت المهيّتان قائمتين بمرتبة واحدة من الوجود، وفي مانحن فيه ليس كذلك ،فإنّ إحداهما قائمة بنفس الوجود، وثانيتها قائمة بمرتبة خاصّة منها يعبّر عنها بالذهن. والقيام بها ليس على نهج واحد، فإنّ المهيّة القائمة بالوجود هي مهيّة ذلك الوجود لكنّ المهيّة القائمة بالذهن ليست هي مهيّة الذهن ولا متّحدة به اتّحاد المهيّة بالوجود، وإنّما هو مفهوم حاصل له يحمل عليه النفس بالحمل الأوّليّ فقط، ولا يحمل عليه الذهن بوجه.

ثمّ إنّه يمكن التنبيه على ضرورة العلم الحضوريّ بأنّه إذا كان المعلوم بالعلم الحصوليّ معلوماً بوساطة الصورة العلميّة يجب أن تكون تلك الصورة الواسطة معلومة بنفسها دفعاً للتسلسل، فالعلم بها يكون بلاوساطة، وهو العلم الحضوريّ.

١— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٨٨— ٢٨٩ وج ٦، ص ١٥٦— ١٦٤، و راجع حكمة الإشراق: ص ١١١، والتحصيل: ص ٨٠٨، والتلويحات: ص ٧٠، والمطارحات: ص ٤٨٤، والتعليقات: ص ٧٩، ص ١٤٧ و ١٤٨، وص ١٦٠— ١٦١ و ١٦٢.

٣٥٢– قوله «انّ الحصوليّ منه ينتهي إلى علم حضوريّ»

يمكن أن يراد بهذه العبارة ثلاثة معان: **أحدها** أنّ كلّ علم حصوليّ لابدّ وأن يكون مأخوذاً عن معلوم حضوريّ، بدعوى أنّ العلم الحصوليّ صورة ولا يمكن أخذ الصورة إلّا بحضور ذي الصورة،ولو أمكن لم يعلم مطابقتها لها. لكنّ الكلّية ممنوعة، فمن الجائز أن تحصل صورة علميّة بلا فعّاليّة من النفس نظير مايحصل من الصور في المرائي، و يعلم المطابقة من البرهان.

وثانيها أنّ كلّ صورة علميّة لابدّ وأن يكون نفسها معلومة بالعلم الحضوريّ. وهذا ما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام في ضرورة وجود العلم الحضوريّ. لكنّه لايزلزل موقع العلم الحصوليّ بل يثبّته.

وثالثها أنّ ما نعتبره علماً حصولياً كاشفاً عن المعلومات بالعرض هو في الواقع علم حضوريّ كاشف عن المعلومات بالذات فقط، وكاشفيّته عمّا وراءه إنّما هو باعتبار من العقل. فالعلم الحصوليّ اعتبار يضطرّ إليه العقل –على حدّ تعبيره الآتي–. وهذا هوالذي يرومه بهذه العبارة و يرمي إليه. وبهذا الصدد يقدّم البحث عن تجرّد العلم.

٣٥٣– قوله «بيان ذلك...»

شروع في إثبات تجرّد العلم، وهو أخصّ خواصّه. وقد عقدفي الأسفار فصلاً لنقل كلمات القوم حول حقيقة العلم ونقدها[١]. ومن جملتها أنّ التعقّل عبارة عن حضور صورة مجرّدة عن المادّة عند موجود مجرّد عن المادّة. وقال في نقده «وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنّه ليس الإدراك نفسَ حضور الصورة[٢]». ثمّ قال «وأمّا المذهب المختار –وهو أنّ العلم عبارة عن الوجود المجرّد عن المادّة الوضعيّة– فيرد عليه أيضاً إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر، ولكن كلّها مندفعة عند إمعان النظر» ثمّ أخذ في بيان الإشكالات ودفعها[٣]. ثمّ عالج تبيين مذهبه بقوله: «العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرّد عن المادّة، ولا إضافياً، بل وجوداً، ولا كلّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوّة،

١– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٢٨٤– ٢٩٦، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣١٩– ٣٣٢، وراجع النمط الثالث من شرح الإشارات، وراجع التلويحات: ص ٦٨، والمطارحات: ص ٤٧٤– ٤٨٩.

٢– راجع نفس المصدر: ص ٢٩٠.

٣– نفس المصدر: ص ٢٩٢ - ٢٩٦.

ولا كلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علماً —إلى أن قال— فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلّا بصورة غير صورتها الوضعيّة المادّية التي في الخارج[1]».

ثمّ تعرّض لوجوه الفرق بين حضور الصورة الإدراكيّة للنفس و بين حصولها في المادّة، وهي ثمانية أوجه[2]. وقال في موضع آخر: «الحقّ كما سبق أنّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول: العلم هوالوجود للشيء المجرّد عن المادّة، سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر، فإن كان لغيره كان علماً لغيره، وإن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه[3]».

وجديربالذكر أنّه صرّح في مواضع أخرى بسريان العلم والحبّ في جميع الموجودات[4]، ولا يتيسّر الجمع بينهما إلّا بتكلّف، فليتأمّل.

والحاصل أنّ العلم عند صدر المتألّهين هو نحو الوجود المجرّد عن المادّة، ولهذا فهو يرى أنّ المعقوليّة أمر ذاتيّ للصورة العقليّة، وكذا المحسوسيّة للصورة الحسيّة، والمتخيّليّة للصورة الخياليّة. ومن هنايقيم برهاناً على اتّحاد العالم والمعلوم، وسيأتي الكلام فيه. وكذا يرى المعلوميّة مساوقةً للتجرّد، ولهذا قال في كلامه الذي مرّ ذكره أنّه لاعلم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه إلا بصورة غير صورتها المادّية.

لكن في كلا الأمرين نظر، و يشبه أن يكون تحقّق العلم خاصّاً بالموجود المجرّد الذي وجوده لنفسه[5]، فالجوهر الجسمانيّ لايكون عالماً لعدم تجرّده، والعرض لايكون عالماً لعدم كون وجوده لنفسه وإن فرض مجرّداً كما في الكيف النفسانيّ. وكذا يشبه أن يكون شرط تجرّد المعلوم خاصّاً بالعلوم الحصوليّة، وأمّا علم العلّة بالمعلوم علماً حضوريّاً فيمكن تعلّقه بالموجود المادّيّ بما أنّه مادّيّ. والإشكال بأنّه لاحضور للموجود المادّي لنفسه فكيف يكون حاضراً للعالِم؟ مندفع بأنّ غيبوبة أجزائه بعضها عن بعض لا تنافي حضورها للفاعل المفيض، كما أنّ تفرّق الزمانيّات لاينافي اجتماعها في وعاء الدهر. وسيأتي تتمّة للكلام

---

١ — نفس المصدر: ص ٢٩٨.

٢ — نفس المصدر: ص ٣٠٠— ٣٠٤، و راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٣٢.

٣ — نفس المصدر: ٣٥٤.

٤ — راجع الأسفار: ج ٢، ص ٢٣٥— ٢٣٩، وج ٧، ص ١٤٨— ١٦٨.

٥ — راجع التعليقات: ص ٦٠ و ص ٦٩ و ص ٧٧ و ٧٨ و ص ١٨٩، و راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٦٥— ١٦٧.

عند البحث عن علم الواجب تبارك وتعالى إن شاء الله العزيز.

وكيف كان فالصورة العلميّة التي هي عماد العلوم الحصوليّة مجرّدة عن المادّة، وتوجد في كلمات القوم إشارات إلى ذلك [١]، وإن كان تركيزهم على الصورة العقليّة. وقد استدلّ سيّدنا الأُستاذ –قدّس سرّه الشريف– على تجرّدها مطلقاً بوجهين، ويمكن استفادة وجه ثالث من أواخر كلامه، وسنشير إليه.

الوجه الأوّل: أنّ الصورة العلميّة أمر بالفعل، ولا يعقل لها قوّة تخرج عنها بالحركة، وتكون في مابين القوّة والفعل غير متّصفة بالمعلوميّة ولا باللامعلوميّة، كمالا يتصوّر لها إمكان التبدّل إلى صورة أُخرى. وما يتوهّم من التغيّر والتحوّل فيها فإنّما هو بحدوث صورة جديدة. وما هذا شأنه لايكون أمراً مادّياً.

الوجه الثاني: أنّ الصورة العلميّة فاقدة للخواصّ اللازمة للمادّة، وهي الانقسام والمكان والزمان. فإنّ الأمر المادّيّ سواء كان جوهراً أو عرضاً حالاً فيه يقبل الانقسام إمّا بالذات كالكم، وإمّا بالتبع كالجوهر الجسمانيّ وسائر أعراضه، فيصحّ أن ينقسم إلى جزئين بانعدام الكلّ وتبدّله إلى شيئين آخرين. والصورة العلميّة ليست كذلك ،أمّا الصور العقليّة والمعاني الجزئيّة فواضح، وأمّا الصور المقداريّة فإنّها وإن لم تفقد بعض آثار المادّة إلّا أنّها لا تتجزّأ إلى الأجزاء بالفعل كالأُمور المادّية، وتصوُّر الأجزاء لها إنّما هو بحدوث صور أُخرى لابتبدّل الكلّ إليها. ولا تكون أجزاؤها المفروضة أجزاء العلم بحيث يكون نصفُها نصفَ العلم وثلثُها ثلثَه وهكذا.

وكذلك كلّ أمر مادّي يصحّ نسبتها إلى المكان ويمكن الإشارة الحسيّة إليه، والصورة العلميّة ليست كذلك ،كما أنّ وجودها ليس تدريجيّاً منطبقاً على الزمان ولا متغيّراً بتغيّره.

٣٥٤– قوله «فإن قلت...»

حاصل الإشكال أنّ ماذكر من عدم وجود خواصّ المادّيات في الصورة العلميّة ممنوع، أمّا الانقسام فلإمكان عروضه لها بعرض المحلّ بأن تفرض الصورة العلميّة منطبعة في محلّ مادّيّ فتنقسم بانقسامه. و أمّا النسبة إلى المكان فلما ثبت في العلوم الطبيعيّة من

١– راجع التحصيل: ص ٧٤٥، وراجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء، وراجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٧٥– ٤٨٧، و ص ٤٩٣– ٤٩٧.

اختصاص كلّ جزء من أجزاء الدماغ بنوع من الإحساس، بحيث يختلّ ذلك الإحساس باختلال الجزء الدماغيّ الخاصّ به. وأمّا النسبة إلى الزمان فلحدوث كلّ إدراك في زمان معيّن.

و حاصل الجواب أنّ انطباع الصور الإدراكيّة في الأعضاء الحسيّة أو الجهاز العصبيّ و المخّ ممتنع، لاستلزامه انطباع الكبير في الصغير[1]. ولايجدي القول بأنّ الصورة المنطبعة صغيرة في نفسها و إنّما يعلم مقدار ذي الصورة بالمقايسات، لأنّ مايدرك أخيراً ولوكان ذلك بعد حصول المقايسات هو صورة كبيرة لايمكن انطباعها في جسم صغير، و ليس إدراك الصورة الكبيرة مركّباً من إحساس صورة صغيرة و علم آخر بمقدارها الواقعيّ، كما هو واضح بالوجدان[2].

وأمّا ما ثبت بالتجارب العلميّة من ارتباط كلّ نوع من الإحساس بجزء خاصّ من الدماغ مثلاً فلا يعني انطباع الصورة الإدراكيّة فيه، بل معناه كون ذلك الجزء آلة للإحساس، و بتأثره بالتفاعلات الفيزيائية– الكيمياويّة،تستعدّ النفس للإدراك والنسبة الزمانيّة أيضاً تحصل بمقارنة تلك التفاعلات الماديّة للزمان.

وأخيراً استدلّ على عدم زمانيّة الصورة الإدراكيّة ببقائها بعينها وتذكّرها بعد سنين متطاولة، والأمور الزمانيّة لاتبقى بعينها لتدرّج وجودها.

ويمكن استفادة دليل آخر على تجرّد الإدراك ، وهو أنّ المادّة البدنيّة وحتّى المادّة العصبيّة تتحوّل بالتحلّل وجذب موادّ غذائيّة جديدة، فلو كانت الصورة العلميّة حالّة فيها و كانت هي المدركة لها لتغيّر الإدراك بتغيّر المحلّ المدرك.ولايجدي فرض تماثل الصور المتناوبة، لعدم بقاء مايدرك تلك الصور و يدرك تماثلها.

و أيضاً إذا قايسنا بين صورتين، سواء كانتا متماثلتين أومتخالفتين، و سواء كانتامتزامنتين أو غير متقارنتين في زمان حدوثهما، لزم وجودهما لمدرك واحد، ولايستقيم ذلك بالانطباع، لأنّ كل جزء من الدماغ مثلاً إنّما يدرك – على الفرض – ماينطبع فيه خاصّةً، ولا خبرله عن ما يدرك الجزء الآخر حتّى يقايس بينهما. فالصور العلميّة أمور مجرّدة قائمة بالنفس المجرّدة، و هي التي تدركها و تقايس بينها، و تحكم بتماثلها أوتخالفها.

١– راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٩٩، وج ٨، ص ١٧٨– ١٧٩، و ص ٢٣٠– ٢٤١.

٢– راجع حكمة الإشراق: ص ١٠٠.

٣٣٥ــ قوله «فقد تحصّل بما تقدّم»

بعد ما أثبت ــ قدّس سرّه ــ تجرّد الصور العلميّة رجع إلى ماأشار إليه من انتهاء العلم الحصوليّ إلى الحضوريّ فقال: إنّ الصورة العلميّة بما أنّها مجرّدة تكون أقوى وجوداً من الماديّات، فرتبة وجودها فوق مرتبة الماديّات، و التشكيك في مراتب الوجود يقتضي كون العالي علّةً للسافل و كون المجرّد علّةً للمادّيّ، فالصور العلميّة في الحقيقة هي مبادئ وجود الماديّات و عللها المفيدة لها، و العلم يعني شهودها. لكن قدتكون المشاهدة عن قُرب، كما في المشاهدات العرفانيّة، و قدتكون عن بُعد، كما في العلوم العاديّة، فهي أيضاً علوم حضوريّة إلاّ أنّها تحصل لمن لم يصل بعدُ إلى قرب تلك الحقائق المجرّدة بحيث يستطيع مشاهدتها عن قريب[1].

فالعلم سواء كان إحساساً أو تخيّلاً أو تعقّلاً إنّما هو مشاهدة أُمور مجرّدة عن المادّة، تجرّداً مثاليّاً كما في الإحساس والتخيّل، أو تجرّداً عقلانيّاً كما في التعقّل. وإنّما ينسب إلى الماديّات لكونها آثار وجود تلك المجرّدات، ولاشتراكها معها في المهيّة. فما يسمّى علماً حصوليّاً بالماديّات لاحقيقة له، بل إنّما هو علم حضوريّ بالأُمور المجرّدة، و ينسبه العقل إلى الماديّات اعتباراً. و الداعي إلى هذا الاعتبار هو احتياج الإنسان إلى الاتّصال بالماديّات و الانتفاع بها، فيضطرّ العقل إلى ذلك الاعتبار.

وهذا الاتّجاه هوالاتّجاه الأفلاطونيّ[2] إن لم يكن أبعد مدى منه، وسيأتي منه في الفصل العشرين من المرحلة الثانية عشر الإشكال في إثبات المُثُل الأفلاطونيّة. اللّهمّ إلاّ أن يؤوّل كلامه ههنا بوجود الأُمور العقليّة على نعت البساطة في عقل واحد، فليتأمّل.

ثُمّ إنّ صدر المتألّهين ذهب إلى أنّ الإدراك الحسّيّ و الخياليّ يحصل في المرتبة المثاليّة للنفس لا في المثال الأعظم البرزخيّ، على خلاف ما ذهب إليه الشيخ الإشراقيّ، فالمدرَكات الجزئيّة هي صور قائمة بالنفس لامستقلّة عنها، و بهذا يفترق الإدراك العاديّ عن المشاهدة العرفانيّة. و استدلّ على ذلك بأنّ النفس ربما تتصوّر صوراً قبيحة و جزافيّة لايصحّ إسنادها إلى الحكيم، فهي ليست إلاّ من شيطنة القوّة المتخيّلة، و حيث لافرق بين إدراكها و إدراك سائر الصور فهي كلّها موجودة في صقع النفس[3].

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٢٨٧ــ ٢٩١.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٥٠٧.

٣ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٠٣، وراجع تعليقة صدرالمتألهين على الهيات الشفاء: ص ١٣٢، و راجع المطارحات: ص ٤٩٥.

و يمكن تعميم هذا الإشكال إلى المفاهيم العقليّة أيضاً با لنظر إلى وجود المفاهيم العدميّة والاعتباريّة والمفاهيم الكليّة المأخوذة من الصور القبيحة، فينتج أنّ الإدراكات العقليّة أيضاً حاصلة في المرتبة العقليّة للنفس لا في العالَم العقليّ المستقلّ، فهي ليست إلّا مفاهيم قائمة بالنفس.

وكيف كان، فيلا حظ على ما استدلّ به لكون الأُمور المعلومة عللاً فاعليّة للماديّات أنّ تجرُّد الصور العلميّة لايكفي دليلاً على كونها في سلسلة العلل، فلعلّها من قبيل الكيفيّات النفسانيّة المجرّدة الحاصلة للنفس، وليست عللاً مفيدة لأيّ شـيْ. وإنّما الذي يقع في سلسلة العلل المفيدة هو المجرّد التامّ الذي لا تعلّق له بالمادّة بنحو من الأنحاء ولوكان بوساطة النفس.

والحاصل أنّ الصور العلميّة— سواء كانت عقليّة أو خياليّة أو حسّية— صور مجرّدة حاصلة للنفس قائمة بها لا استقلال لها دون النفس، ومشهودة لها شهوداً حضوريّاً، وتفترق عن سائر الكيفيّات النفسانيّة بخاصّة ذاتيّة لها هي مرآتيّتها لماوراءها، فإذا نُظر إليها كانت معلومة بالعلم الحضوريّ، وإذا نظر فيها كانت علوماً حصوليّة للمعلومات الخارجيّة. فالصور أنفسها معلومات بالذات علماً حضوريّاً، والأشياء الخارجيّة معلومات بالعرض بوساطة تلك الصور علماً حصوليّاً. فانتهاء العلوم الحصوليّة إلى الحضوريّة إنّما يصحّ بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة تحت الرقم(٣٥٣) ولا يقتضي كون نسبة العلم إلى الأشياء الخارجيّة اعتباريّة، فتبصّر.

٣٥٦— قوله «غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له»

لابدّ من تأويل لهذه العبارة بمايرجع إلى حضور الذات لذاتها، لأنّه إن أُريد بالكمالات الممكنة مايعمّ الكمالات الثانية كما هو الظاهر فهي غير حاصلة لجميع النفوس، وإن أُريد بها خصوص الكمالات الأوّليّة المقوّمة للنوع فهي لاتختصّ بالمجرّدات، بل الأنواع المادّية أيضاً واجدة لها، كما أنّها واجدة لبعض كمالاتها الثانية.

ثمّ إنّه بالنظر إلى مامرّ يمكن أن يعرّف العلم بحضور شيْ بذاته أو بصورته المجرّدة عندالموجود المجرّد الذي وجوده لنفسه. مع تفسير حضور الشيْ بما يعمّ حضور العالِم عند نفسه أوّلاً، وبما يعمّ حضور الماديّات لعللها المفيضة ثانياً.

الفصل الثاني

٣٥٧– قوله «في اتّحاد العالم بالمعلوم»

لا ريب أنّ علم المجرّد بذاته ليس أمراً خارجاً عن ذاته فهو عالم ومعلوم وعلم. وهذا ممّا اتّفق عليه الحكماء. وأمّا علمه بغيره فالمشهور عندهم أنّه يتحقّق بحصول صورة علميّة للعالم، لكن اختلفت كلماتهم في تفسير هذا الحصول و بيان الفرق بينه و بين سائر انواع الحصول والوجود للغير، والذي يستفاد من كلمات الشيخ وأتباعه أنّه نحو من وجود العرض للموضوع، والفرق يرجع إلى التجرّد وعدمه، فالموضوع المجرّد يصير عالماً بالصورة الحالّة فيه لأجل تجرّده بخلاف الموضوعات الجسمانيّة.

وهذا البيان لم يُقنع شيخ الإشراق وصدر المتألّهين. فقال الأوّل في التلويحات[1]: «وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقّح لي» ثمّ نقل مكاشفة له رأى فيها المعلم الأوّل وسأله عن مسائل العلم، وانتهى رأيه إلى أنّ العلم إضافة إشراقيّة. وقال صدر المتألّهين: «إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكميّة التي لم تنقّح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا[2]» وانتهى رأيه إلى اتّحاد العاقل بالمعقول وجوداً، وأنّ حصول الصورة العلميّة للعالم شبيه بحصول الصور الجسمانيّة للمادّة[3].

وقد حُكي القول باتّحاد العاقل والمعقول عن بعض القدماء. قال الشيخ في

١– راجع التلويحات: ص ٧٠– ٧٤.

٢– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣١٢.

٣– راجع نفس المصدر: ص ٣١٩.

الإشارات[١]: «إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقليّة صار هوهو– إلى أن قال– وكان لهم رجل يعرف بـ «فُرفوريوس» عمِل في العقل و المعقولات كتاباً يُثني عليه المشّاؤون، وهو حَشَفٌ كلّه. وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لايفهمونه ولا فرفوريوس نفسه. وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بماهو أسقط من الأوّل». وقال في الشفاء[٢]: «وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم قولهم أنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون– إلى أن قال– نعم هذا في شيءٍ آخر يمكن أن يكون، على ما سنفصّله في موضعه».

و لعلّ هذا الموضع الذي أشار إليه هو الفصل السابع من المقالة الأُولى من كتاب «المبدء و المعاد» حيث صحّح القول به في الواجب تبارك و تعالى و بيّنه ببيان طويل نقله في الأسفار و نقده[٣].

و قال في التعليقات: «كلّ ما يعقل ذاته فإنّه هو العقل و العاقل و المعقول. و هذا الحكم لايصحّ إلّا في الأوّل[٤]» و مراده أنّ هذا الاتّحاد في مورد العلم بالغير يختصّ بالواجب تبارك و تعالى، و أمّا في العلم بالنفس فهو حاصل في جميع الجواهر المجرّدة.

و قال في التعليقات أيضاً: «و أمّا ما يقال إنّا إذا عقلنا شيئاً فإنّا نصير ذلك المعقول، فهو محال، فإنّه يلزم أن يكون إذا عقلْنا الباري أن نتّحد به ونكون هو. و هذا الحكم لايصحّ إلّا في الأوّل، فإنّه يعقل ذاته، و ذاته مبدء المعقولات، فهو يعقل الأشياء من ذاته، و كلّ شيءٍ حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل[٥]» ولعلّه أراد بذلك أن يفرّق بين علم الواجب بغيره و علمنا بغيرنا بأنّ الثاني من قبيل العرض الحالّ في جوهر النفس بخلاف الأوّل[٦]، و عليه فينبغي تعميم الاتّحاد إلى علوم المفارقات[٧]، فليتأمّل.

ثمّ إنّه أورد في كتبه إشكالات على القول بالاتّحاد، و قد تصدّى في الأسفار

١– راجع النمط السابع من الإشارات.

٢– راجع الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء.

٣– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٣٧– ٤٤٣.

٤ و ٥– راجع التعليقات: ص ١٥٩.

٦– راجع التعليقات: ص ٨١، وراجع السادس والسابع من ثامنة إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٧٣– ٥٧٤.

٧– راجع النجاة: ص ١٩٣.

للإجابة عليها[١]، كما أنه أقام برهاناً على الاتحاد غير ما في المتن سنشير إليه. لكن ينبغي قبل ذلك إلقاء ضوء على مفهوم العبارة، و لعلّه بهذا يندفع كثير من الإشكالات لولا كلّها.

فنقول: المراد بالاتّحاد المعقول بين العاقل و المعقول هو الاتّحاد في الوجود دون المفهوم و المهيّة. فمن البديهيّ أنّ مهيّة العاقل لاتنقلب إلى مهيّة المعقول، ولا مهيّة المعقول تنقلب إلى مهيّة العاقل، كما أنّ اتّحاد مفهومين متباينين ببعضهما أو اتّحاد وجودٍ بما أنّه وجود بمفهوم بما أنّه مفهوم أيضاً غير معقول.

و أمّا اتّحاد الوجودين فليس المراد به أنّ وجودين اثنين يصيران وجوداً واحداً بعينه، بل المراد مايشتمل اتّحاد الرابط بالمستقلّ، و اتّحاد الرابطيّ بالموضوع. أمّا الأوّل فيجري في كلّ علّة مفيضة للوجود مع معلولها، و يرجع إلى التشكيك الخاصّ في حقيقة الوجود، و معناه عدم استقلال المعلول دون العلّة و كونه ربطاً محضاً بها. فالاتّحاد بهذا المعنى حاصل في علم العلّة و المعلول ببعضهما علماً حضوريّاً. و أمّا العلوم الحصوليّة فما كان منها من فعل النفس كما في المعقولات الثانية يجري هذا المجرى، و كذا في غيرها عند من يعدّها من فعل النفس. لكن هذاالمشى يختصّ بالقائلين بالتشكيك الخاصّيّ في حقيقة الوجود كصدر المتألّهين و أتباعه.

و أمّا الاتّحاد بالمعنى الثاني فينقسم إلى قسمين: اتّحاد العرض بالجوهر، و اتّحاد الصورة بالمادّة. فكلّ من يقول بأنّ العلم كيف نفسانيّ و يصحّح اتّحاد وجود العرض بوجود الجوهر لايتحاشى عن اتّحاده بالنفس اتّحاذ العرض بالموضوع، كما صرّح به صدر المتألّهين و أتباعه و منهم الأستاذ— قدّس سرّه الشريف— في مواضع متعدّدة[٢]، ولاسيّما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر و شؤونه. و حيث إنّ المعلوم بالذات هو الصورة العلميّة فيتمّ القول باتّحاد العلم والعالم والمعلوم بهذا المعنى. لكن يظهر من كلامهم في هذا الباب أنّهم يذهبون إلى أبعد من ذلك ، ممّا يرجع إلى كون النفس كمادّة للمعقولات، و كونها كصور للنفس تتحصّل بالاتّحاد معها تحصّلاً جوهريّاً جديداً. فلننتظر ما ذايفيده البرهان.

١— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٢١— ٣٣٥، و ص ٣٤٦— ٣٥٩، و ص ٤٢٧، وراجع المطارحات: ص ٤٧٤، والمباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٣٢٨— ٣٣١.

٢— راجع الأسفار: ج١، ص ٣٠٦.

قال صدر المتألهين ماملخّصه: «انّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شئ واحد من جهة واحدة بلااختلاف. فلوفُرض أنّ المعقول بالفعل أمرٌ وجودُه غير وجود العاقل و يكون الارتباط بينهما بمجرّد الحاليّة و المحليّة لكان يلزم أن يمكن اعتبار وجود كلٍّ منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه. لكنّ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلاّ هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لابشئ آخر. و كون الشئ معقولاً لايتصوّر إلاّ بوجود عاقل له، فلوكان العاقل أمراً مغايراً له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول، لكنّ المعقول بالفعل لايمكن أن يكون إلاّ معقولاً بالفعل، لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليّته، سواء عقله غيره أولم يعقله. و قدمّر أنّ المتضايفين متكافئان في الوجودو في درجة الوجود أيضاً.

و إذا علمتَ الحال في الصورة المعقولة فاعلم أنّ الحال في الصورةالمحسوسة أيضاً على هذا القياس— إلى أن قال— ثمّ إنّهم زعموا أنّ الجوهرالمنفعل العقليّ من الإنسان يصادف الصور العقليّة و يدركها إدراكاً عقليّاً، فنقول: تلك القوّة الانفعاليّة بماذا أدركت الصورة العقليّة؟ أتدركها بذاتها المعرّاة عن الصور العقليّات؟ فليت شعري كيف تـدرك ذاتٌ عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقليّ صورةً عقليّةً نيّرةً في ذاتها معقولة صرفةً، و العين العمياء كيف تبصر و ترى! و إن أدركتْها بما استنارت به من صورة عقليّة فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل— إلى أن قال— حصول الصورة الجسمانيّة الطبيعيّة للمادّة التي تستكمل بها و تصير ذاتاً متحصّلة أُخرى يُشبه هذا الحصول الإدراكيّ، فكماليست المادّة شيئاً من الأشياء المتعيّنة بالفعل إلاّ بـالصور فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوّة[1].

و قدركّز في هذا البيان على أنّ الصورة العقليّة تكون بذاتها معقولة لابعروض أمرفيها، فمع قطع النظر عن جميع الأشياء تكون معقولة، و لمّا كانت حيثيّة المعقوليّة هي حيثيّة الوجود للغير (أي للعاقل) فيلزم أن تكون الصورة العقليّة بذاتها عاقلة لذاتها. و أيضاً لمّا كانت المعقوليّة مفهوماً إضافياً و هي مع ذلك ثابتة لذات الصورة العقليّة لزم أن تكون العاقليّة أيضاً ثابتة لها لتكافؤ المتضايفين. و أخيراً أشار إلى وجه ثالث هو أنّ النفس الفاقدة في ذاتها للصورة العقليّة لايمكنها أن تدرك تلك الصورة، كما أنّ العين العمياء لايمكنها أن تُبصر وترى، فيجب أن تتّحد بما هي عاقلة لذاتها حتّى تعقلها.

١— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣١٣— ٣٢٠، وج ٦، ص ١٦٥— ١٦٨، وتعليقة السبزواريّ عليه.

لكن يلاحظ على الوجه الأوّل أنّ وصف المعقوليّة مفهوم إضافيّ غير داخل في ذات شيء من الأشياء ولامنتزع عنها إلاّ باعتبار طرف هو عاقل لها، فالصورة العقليّة إنّما تكون بحيث يمكن أن تصير معقولة، و أمّا فعليّة هذا الوصف فهي رهن لفعليّة وجود العاقل بما أنّه عاقــل. فإن ثبت كونها عاقلة لذاتها كما في الجوهر المجرّد اتّصفت بالمعقوليّة لذاتها، و إن لم يثبت كما في الصورة التي يكون وجودها للغير فمعقوليّتها إنّما تكون للغير لالذاتها.

و منه يظهر النظر في الوجه الثاني، فإنّ الذي ينسب إلى الصورة العقليّة بصرف النظر عن الموجود الذي هي حاصلة له هو إمكان المعقوليّة، فيتضايف مع إمكان وجود عاقل له.

و أمّا الوجه الثالث فهو أشبه بالبيان التمثيليّ منه بالبيان البرهانيّ، فلقائل أن يقول: إنّ عاقليّة النفس بالفعل إنّما هي عين قيام الصورة العقليّة بها، فللنفس في ذاتها استعداد العاقليّة، و فعليّتها هي بحصول الصورة العقلية لها، فهي كالعين المبصرة التي لم تصادف الصورة المرئيّة بعدُ، فإذا صادفتها صارت مبصرة بالفعل، ولايستلزم ذلك كون الصورة المرئيّة مبصرة لنفسها.

ثمّ إنّ اعتبار نسبة الصورة العقليّة إلى النفس كنسبه الصورة إلى المادّة لايفترق عن اعتبارها كنسبة العرض إلى الجوهر في أنّ النفس تستكمل[1] بها، كما أنّهما لايفترقان في أنّ المفروض في كليهما اتّحاد وجودين ببعضهما، و إنّما يختلف الاعتباران في أنّ الصورة جوهر تتحصّل بها المادّة تحصّلاً جوهريّاً جديداً بخلاف العرض، وإنّما يصحّ ذلك في ما ثبت جوهريّته، وجوهريّة الصورة العقليّة مطلقاً ممنوع. بل لقائل أن يقول: إنّ اتّحاد الجوهر بالعرض أوثق من اتّحاد المادّة بالصورة، خاصّةً بالنظر إلى القول بـأنّ العرض من شؤون وجود الجوهر، فليتأمّل.

وكيف كان، فلمّا كان هذا البيان غيرَوافٍ عند الأستاذ —قدّس سرّه— بإثبات المرام كماصرّح به في تعليقته على الأسفار[2] عدل عنه إلى بيان آخر، وحاصله أنّ العلم بالشيء هو حصول الصورة العلميّة للعالم، فوجودها نوع من الوجود للغير (أي للعالم)، والوجود للغير يتّحد مع وجود ذلك الغير وإلاّ كان له وجود لنفسه أيضاً، فالعلم الذي هو المعلوم بالذات متّحدمع وجود العالم، وهو المطلوب.

١— راجع التعليقات: ص ٧٧ (الفرق بين الاستكمال والانفعال).

٢— راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ٣١٣— ٣١٤، وج ٦، ذيل الصفحه ١٦٩— ١٧٠.

وهذا البيان يُثبت الاتّحاد الأعمّ من اتّحاد العرض بالجوهر واتّحاد الصورة بالمادّة، لكن في تعميمه للعلم الحضوريّ نظر واضح، فلا حضور الشيء لنفسه من قبيل الوجود للغير، ولا حضور المعلول عند العلّة، ولاحضور العلّة عند المعلول. مضافاً إلى أنّه لايساعد ماذهب إليه من رجوع العلم الحصوليّ إلى الحضوريّ وأنّه مشاهدة الصور المجرّدة المستقلّة، فإنّ وجودها يكون لأنفسها، فتبصّر.

٣٥٨ــ قوله «فإن قلت...»

قد أوردفي هذا الكلام إشكال على جريان هذا البرهان في العلم الحصوليّ وإشكالات على القول بالاتّحاد في العلم الحضوريّ. أمّا الإشكال الأوّل فهو أنّ هذا البرهان مبتنٍ على كون وجود العلم للغير، مع أنّ الذي ينقسم إلى ما وجوده لنفسه وما وجوده لغيره هو الموجود الخارجيّ الذي يكون وجوده في نفسه، فالأعراض الخارجيّة التي هي بالحمل الشائع أعراض يكون وجودها لغيرها، وبعض الجواهر الخارجيّة التي هي بالحمل الشائع جواهر يكون وجوده لنفسه، أمّا الجوهر أو العرض الذهنيّ فليس مندرجاً في مقولة حتّى يقال إنّ وجوده لنفسه أو لغيره، وإنّما يحمل الجوهر أو العرض عليه بالحمل الأوّليّ. والحاصل أنّه لامعنى لفرض الاتّحاد بين وجود النفس والمفاهيم الذهنيّة.

والجواب أنّ للمفاهيم اعتبارين: اعتبار المفهوميّة، واعتبار الوجود في الذهن، والاتّحاد إنّما يلاحظ بين وجود النفس والصورة العلميّة بما أنّها وجودلا بما أنّها مفهوم، وبهذا الاعتبار تدخل في مقولة الكيف بالنظر إلى مهيّته، كمامرّ الكلام فيه في المرحلة الثالثة.

لكنّ الأستاذ ــقدّس سرّهــ أجاب عن الإشكال برجوع العلم الحصوليّ إلى الحضوريّ، فتدبّر.

وأمّا العلم الحضوريّ فأُورد عليه بأنّ اتّحاد شيئين يقتضي تعدّداً بينهما كما أنّه يقتضي جهة وحدة لهما، لكن في العلم بالنفس لاتوجد جهة كثرة، فلايصدق الاتّحاد وإنّما هو الوحدة. وأمّا في علم العلّة بالمعلول وبالعكس وعلم أحد المعلولين بالآخر فلا توجد جهة وحدة للعالم والمعلوم. على أنّ لازم الاتّحاد صيرورة جميع المجرّدات شخصاً واحداً، لأنّها لا تخلومن أن يكون كلّ اثنين منها علّة ومعلولاً أو يكونا معلولين لعلّة ثالثة، فيلزم أن يكون كلّ واحد منها عالماً بالجميع ومعلوماً للجميع، والقول باتّحادها يستلزم كون الجميع شخصاً واحداً.

وقد أجاب سيّدنا الأُستاذ —قدّس سرّه الشريف— عن إشكال وحدة العالِم والمعلوم في العلم بالنفس بأنّ إطلاق الاتّحاد هناك إنّما هو بالنظر إلى التغاير الاعتباريّ بينهما. وأمّا إشكال تعدّد العالم والمعلوم في علم العلّة بالمعلول و بالعكس فقد أجاب عنه بأنّ مردانا بالاتّحاد ليس هو صيرورة العالم والمعلوم وجوداً واحداً شخصيّاً ذا مرتبة واحدة، و إنّما يشمل اتّحاد الوجود الرابط بالمستقلّ —كما أشرنا إليه عند توضيح المسألة— فالعلّة تتّحد بالمعلول الذي هو عين الربط بها اتّحادَ الحقيقة بالرقيقة، كما أنّ المعلول يتّحد بها اتّحادَ الرقيقة بالحقيقة. وبهذا يظهر الجواب عن الإشكال الأخير. وأمّا معلولا علّة ثالثة فالمراد باتّحادهما انتزاع ماهيّتي العالم والمعلوم عن كلّ واحد منهما بما أنّه عالم.

لكنّ فهمي يقصر عن نيل ما أراد بهذا الكلام الأخير، وقد أجاب في بعض دروسه بأنّ لكلّ واحد من المعلولين علماً حضوريّاً بالعلّة، فيشاهد ما للآخر من الكمال الوجوديّ في ذات العلّة. ويمكن أن يناقش فيه بأنّ علم كلّ واحد منهما بالعلّة يتعلّق بالحيثيّة التي صدر عنها وجوده، وإن كانت جميع الحيثيّات موجودة في ذات العلّة على نعت البساطة، لكن لايتجلّى للمعلول إلاّ ما يرتبط به وجوده، ولهذا لايحيط المعلول بالعلّة علماً[1]. كما أنّ فرض معلولين مجرّدين في مرتبة واحدة لايخلو من صعوبة بالنظر إلى مبانيهم، فإن فُرضا متّحدين بالنوع كان الفرض مخالفاً لما التزموا به من انحصار كلّ نوع مجرّد في فرد واحد، وإن فُرضا مختلفين بالنوع كالعقول العرْضيّة كان مخالفاً لقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد، خاصّةً بالنظر إلى رأي الأُستاذ في المُثُل الأفلاطونيّة. فينحصر مورد الفرض في النفوس المفارقة، بصرف النظر عن ماذهب إليه صدر المتألّهين من تنوّعها بالصور العقليّة والملكات الخُلقيّة، فتفطّن.

وكيف كان فإثبات العلم الحضوريّ لمعلولي علّة ثالثة ببعضهما بالبيان الفلسفيّ مشكل جدّاً. وكان الأولى تأخير هذا البحث إلى الفصل الحادي عشر أو تقديم ذلك الفصل.

١— راجع المبدء والمعاد: ص ٣٤.

الفصل الثالث

٣٥٩ــ قوله «في انقسام العلم الحصوليّ إلى كليّ وجزئيّ...»

المراد بالعلم في عنوان الفصل هو التصوّر، فإنّه إمّا أن يكون بحيث لايمتنع صدقه على أكثر من واحد وهو الكلّيّ، أو يمتنع ذلك وهو الجزئيّ، والأوّل هو المفهوم العقليّ، والثاني ينقسم إلى الحسّيّ والخياليّ. فكان الأولى تقديم انقسام العلم الحصوليّ إلى التصوّر والتصديق.

وقدنبّه الأستاذ ــقدّس سرّهــ على أنّ الصورة العلميّة أيّاً ماكانت لا تمتنع بذاتها عن الانطباق على أكثر من واحد، وشأنها شأن التصاوير التي لايمتنع انطباقها على ذوات متعدّدة. فامتناع الصورة الجزئيّة عن ذلك لابــدّ وأن يرجع إلى أمر خارج عن ذاتها. وعلّله باتّصال أدوات الحسّ بالمعلوم الخارجيّ الشخصيّ، وبتوقّف الصورة الخياليّة على العلم الحسّي.

ويمكن المناقشة فيه **أوّلاً** بأنّ اتّصال أدوات الحسّ بالخارج لايوجب بنفسه عدم صدق الصورة العلميّة على غير ماتتّصل به آلة الإحساس، **وثانياً** بأنّه لايكفي توقّف الصورة الخياليّة على العلم الحسّيّ دليلاً على جزئيّتها، كيف والصور العقليّة أيضاً مسبوقة به. بل السرّفيه يرجع إلى ما أشرنا إليه تحت الرقم (٩٠) و (٣٥٥) من أنّ الصورة العلميّة بماهيّتها من المرآتيّة قابلةٌ لأن تكون منظوراً فيها وأن تكون منظوراً إليها، فإذا نُظر فيها بحيث لم تكن نفسها ملحوظة استقلالاً كان التوجّه معطوفاً إلى المحكيّ، فإن كان المحكيّ أمراً شخصيّاً عُدّالعلم جزئيّاً، وإلاّ عُدّكلّياً. وهذا هوالعلم الحصوليّ. وأمّا إذانُظر إليها نظراً استقلاليّاً واختُبر قابليّتها للانطباق لم يمتنع انطباقها على أكثر من واحد، لكن هذا

الانطباق ليس هوانطباق العلم وحكايته عن المعلوم، بل هو من قبيل انطباق القوالب على الأشياء. كما أنّه إذانُظر إلى كلّ صورة إدراكيّة كأمر موجود في ظرف الذهن كانت أمراً شخصياً لا مفهوماً كلياً ولا جزئياً، وهذا هو اعتبار كونها معلومةً بالعلم الحضوريّ.

٣٦٠– قوله «الثاني أنّ أخذ المفهوم –إلى قوله– والارتباط بالخارج»

المراد بالخارج هوالخارج عن وعاء المفاهيم، لاخصوص الخارج عن البدن أو الخارج من النفس، فالنفس والبدن كلاهما يعتبران خارجين بالنسبة إلى المفاهيم الحاكية عنها، والعلم الحضوريّ بالنفس هوعلم بوجودها الخارجيّ.

ثمّ إنّ من العلوم الحصوليّة ماينتزع عن الموجود الخارجي المشهود بالعلم الحضوريّ بلا فعاليّة إيجابيّة من العقل، كالمفاهيم الماهويّة المأخوذة عن النفس وقواها وأفعالها المباشرة وحالاتها وانفعالاتها كمفهوم العقل والخيال والإرادة والمحبة والخوف، ومنها ماينتزع بتعمّل منه ومقايسه بعض المشهودات إلى بعض كمفهوم العلّة والمعلول وغيرهما من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وقد عرفت سابقاً أنّ مفهوم الجوهر والعرض أيضاً من هذا القبيل، ومنها ما ينتزع عن المفاهيم الذهنيّة الحاضرة عندالنفس، فتعتبر تلك المفاهيم مصاديقَ ذهنيّةً لها، كانتزاع مفهوم «الكلّيّ» عن مفهوم «الخوف» في الذهن، وهذه هي المعقولات الثانية المنطقيّة. ومن المفاهيم مايحصل للذهن بارتباطٍ بالخارج المادّيّ وانفعالٍ للنفس بتبع انفعال البدن عنه، إمّا بلاواسطة كالصورالحسّية، أو بواسطة كالصور الخياليّة والمفاهيم الماهويّة الحاكية عن المحسوسات كمفهوم اللون والصوت وغيرهما. وهذه المفاهيم هي التي تنتهي إلى الحسّ، ومن فقدَ حاسّةً من الحواسّ فقدَ العلوم المتعلّقة بها[1].

ثمّ إنّ المشهور بينهم أنّ هناك نوعاً آخر من العلم الحصوليّ غير الحسّيّ والخياليّ والعقليّ، وهو الوهميّ[2]. ولا بأس بالإشارة إلى بعض كلماتهم في هذا الباب.

قال الشيخ في النجاة: «ثمّ القوّة الوهميّة، وهي قوّة مرتّبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغيرالمحسوسةالموجودة في المحسوسات الجزئيّة، كالقوّة الحاكمة بأنّ الذئب مهروب عنه وأنّ الولد معطوف عليه[3]». وقال أيضاً: «وأمّا المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أوّلاً، مثل إدراك الشاة

١– راجع الفصل الخامس من المقالة الثالثة من برهان الشفاء.

٢– راجع التحصيل: ص ٧٤٥– ٧٤٦.

٣– راجع النجاة: ص١٦٣.

معنى المضادّ في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إيّاه وهربها عنه، من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك البتّة[١]».

وقال في الإشارات: «فإنّ الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئيّة معاني جزئيّة غير محسوسة ولا متأدّية من طريق الحواسّ، مثل أدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس، إدراكاً جزئيّاً يحكم به كما يحكم الحسّ بمايشاهده[٢]».

و قال في الشفاء ما ملخّصه: «إنّ الوهم هوالحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيّليّ، من غير أن يكون ذلك محقّقاً، وهذا مثل مايعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته للمرارة، فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذلك ،ويتّبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذّبه. والحيوانات وأشباهها من الناس إنّما يتّبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقيّاً له، بل هوعلى سبيل انبعاث ما فقط —إلى أن قال— إنّ من الواجب أن يبحث الباحث و يتأمّل أنّ الوهم الذي لم يصحبه العقل حال توهّمه كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات عندما ينال الحسّ صورتها. فنقول: إنّ ذلك للوهم من وجوه: من ذلك الإلهامات الفائضة على الكلّ من الرحمة الإلهيّة، مثل حال الطفل ساعةً يولد في تعلّقه بالثدي، وإذا تعرّض لحدقته بالقذى بادر فأطبق جفنه قبل فهم ماتعرّض وما ينبغي أن يفعل بحسبه، كأنّه غريزة لنفسه لااختيار معه. وكذلك للحيوانات إلهامات غريزيّة، وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات في ما يضرّ و ينفع، فيكون الذئب يحذره كلُّ شاة وإن لم تره قطّ و لا أصابتها منه نكبة. وقسم آخر يكون لشيء كالتجربة، وذلك أنّ الحيوان إذا أصابه ألم أو لذّة أو وصل إليه نافع حسّيّ أوضارّ حسّيّ مقارناً لصورة حسّية فارتسم في المصوّرة صورة الشيء وصورة مايقارنه، فاذالاح للمتخيّلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصوّرة وتحرّك معها ماقارنها من المعاني النافعة أو الضارّة، فأحسّ الوهم بجميع ذلك معاً، فرأى المعنى مع تلك الصورة، وهذا هو على سبيلٍ تُقارب التجربة، ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها. وقديقع للوهم أحكام أخرى بسبيل التشبيه، بأن يكون للشيء صورة تقارن معنى وهميّاً في بعض المحسوسات، وليس تقارن دائماً ذلك وفي جميعها، فيلتفت مع

١— راجع النجاة: ص ١٦٢.

٢— راجع النمط الثالث من الإشارات.

وجود تلك الصورة إلى معناها وقد تخلّف[١]».

وقال في منطق النجاة: «الوهميّات هي آراء أوجب اعتقادَها قوّةُ الوهم التابعةُ للحسّ، مصروفة إلى حكم المحسوسات لأنّ قوّة الوهم لا تتصوّر فيه خلافَها. ومثال ذلك اعتقاد الكلّ من الدهماء ـ مالم يُصر فواعنه قسراً ـ أنّ الكلّ ينتهي إلى خلاء، أو أن يكون الملأغير متناه، ومثل تصديق الأوهام الفطريّة كلّها بأنّ كلّ موجود فيجب أن يكون متحيّزاً في جهة. وهذان المثالان من الوهميّات الكاذبة. وقد يكون منها صادقة يتبعها العقل، مثل أنّه كما لايمكن أن يُتوهّم جسمان في مكان واحد فكذلك لايوجد ولا يعقل جسم واحد في وقت واحد في مكانين ـ إلى أن قال ـ ففطرة الوهم في المحسوسات وفي الخواصّ التي لها من جهة ما هي محسوسة، صادقة يتبعها العقل، بل هو آلة للعقل في المحسوسات. وأمّا فطرتها في الأمور التي ليست بمحسوسة لتصرفها إلى وجود محسوس فهي فطرة كاذبة[٢]».

وقال شيخ الإشراق: «وأثبت بعض الناس في الإنسان قوّة وهميّة هي الحاكمة في الجزئيّات، وأخرى هي متخيّلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب أنّ محلّها التجويف الأوسط. ولقائل أن يقول: إنّ الوهم بعينه هو المتخيّلة ـ إلى أن قال ـ فالحقّ أنّ هذه الثلاث شئ واحد وقوّة واحدة، باعتبارات يعبّر عنها بعبارات[٣]».

وقال صدر المتألّهين: «والتوهّم إدراكٌ لمعنى غير محسوس بل معقول، لكن لايتصوّره كلّياً بل مضافاً إلى جزئيّ محسوس، ولا يشاركه غيرهُ لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصيّ ـ إلى أن قال ـ واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمّي والعقليّ ليس بالذات، بل أمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئيّ وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته[٤]».

وقال في موضع آخر: «واعلم أنّ الوهم عندنا وإن كان غيرالقوى التي ذُكرتْ إلّا أنّه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقليّة إلى شخص جزئيّ

١ـ راجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء، والتحصيل: ص ٨٠١.

٢ـ راجع النجاة: ص ٦٢ـ ٦٣.

٣ـ راجع حكمة الإشراق: ص ٢٠٩ـ ٢١٠، وراجع الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء

٣ـ راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ٣٦٢.

٤ـ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٦٠ـ ٣٦٢.

راجع نفس المصدر.

وتعلّقها به وتدبيرها له، فالقوّة العقليّة المتعلّقة بالخيال هو الوهم، كما أنّ مدركاته هي المعاني الكليّة المضافه إلى صور الشخصيّات الخياليّة[١]».

وكتب الأُستاذ –قدّس سرّه الشريف– في تعليقته على الأسفار: «لاينال الوهم كلّ صورة عقليّة مضافة إلى الجزئيّ، كالإنسان والفرس والسواد والبياض مثلاً[٢]، وإنّما ينال أُموراً جزئيّة موجودة في باطن الإنسان كالمحبّة والعداوة والسرور والحزن، ولا مانع من نسبة إدراكها إلى الحسّ المشترك كما سيأتي في سفر النفس، ومجرّد تسميتها معاني في مقابل الصورالمدركة من طريق الحواسّ الظاهرة لايوجب مباينةً نوعيّةً في الفعل حتّى يحوج إلى إثبات قوّة أُخرى، فالحقّ إسقاط الوهم من رأس و إسناد فعله إلى الحسّ المشترك[٣]».

وقال أيضاً: «الحقّ أنّ الإدراك نوعان بإسقاط الإحساس كما أُسقط الوهم، فإنّ حضور المادّة المحسوسة وغيبتها لايوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه. نعم، الغالب هوكون الصورة أقوى جلاءً عندالنفس مع حضور المادّة، وربما كان المتخيَّل أقوى وأشدّ ظهوراً مع عناية النفس به[٤]».

وتثور حول هذه الكلمات تساؤلات كمايلي:

١– هل يدرك الوهمُ المعانيَ الجزئيّة المتعلّقة بالخارجيّات كعداوة الذئب مثلاً أو يدرك المعاني الحادثة في النفس؟

٢– هل يُدرك الوهم خصوص التصوّرات، وشأنه شأن الحواسّ الظاهرة في إدراكها للصور الحسّية، أوهومدرك للتصديقات، وشأنه شأن النفس العاقلة في حكمها بالإيجاب والسلب؟

٣– هل الوهم مدرك لنوع واحد من المعاني أوله أنواع متعدّدة من الإدراك؟

٤– ماهو منشأ الأحكام الوهميّة؟ وماهي قيمةتلك الأحكام؟

٥– هل الواهمة قوّة مستقلّة في قبال سائر القوى الإدراكيّة للنفس أو ليست في

١– راجع الأسفار: ج ٨، ص ٢١٥– ٢٢٠.

٢– قال في التحصيل (ص ٧٨٤): وههنا معانٍ لايدركها الحسّ كالمعنى الذي ينفرّ الشاة عن الذئب، بل كالإنسانية والشكلية والعددية، لامجرّدة بلّ مأخوذة مع شخص محسوس منتشر، ولامحالة انّ النفس تدركها بواسطة قوة بدنيّة. والقوة التي بها تدركها تسمّى وهماً.

الواقع إلاّ إحدى تلك القوى وتسمّى واهمةً باعتبار خاصّ؟ وماهي نسبة هذه القوّة إلى سائر القوى؟

أمّا السؤال الأول فالجواب عنه أنّ مدلول كلمات القوم هوالأوّل، لكن ظاهر كلام الأُستاذ –قدّس سرّه– في تعليقته على الأسفار هوالثاني. ولعلّ مراده أنّ ما ننسبه من المعاني إلى الخارجيّات هو في الواقع ممّا قد وجدناه أوّلاً في أنفسنا، ثمّ بمشاهدة آثاره في الحيوان أو الإنسان الخارجيّ نعتقد بوجود ذلك فيه. وهذا حقٌّ في مانشعر به من الإدراكات المنطوية على نوع من الاستدلال الارتكازيّ، لكن مدّعى القوم أنّ في الحيوان إدراكاً غريزيّاً للمعاني الجزئيّة المتعلّقة ببعض الأشياء الخارجيّة، كإدراك الشاةِ عداوةَ الذئب، وهو من فعل قوّته الواهمة.

أمّا الجواب عن السؤال الثاني فهو أنّ مقتضى عدّهم القوّةَ الواهمة من الحواسّ الباطنة أنّ شأنها التصوّر كسائر الحواسّ، لكنّهم قدينسبون الأحكام إلى الحواسّ أيضاً كما أنّهم ينسبون اللذّة والألم إليها. والحقّ أنّ الحكم لايكون إلاّ للنفس، وإنّما يُنسب بعض الأحكام إلى الحواسّ بالنظر إلى أنّ متعلّقه أمر محسوس بالحسّ الظاهريّ أو الباطنيّ، و أنّ طريق الوصول إليه هوالحسّ.

وأمّا السؤال الثالث فالجواب عنه أنّ ماينسب إلى الوهم كقوّة مدركة للتصوّرات هو نوع واحد من المدرَكات، وهو المعنى الجزئيّ المتعلّق بالمحسوسات. وأمّا الأحكام الموصوفة بالوهميّات فهي على أنواع ذكرها الشيخ في الشفاء وتلميذه في التحصيل[1]، وتشترك في اعتبار معنى وهميّ في متعلّقها. لكن يشكل هذا الاعتبار في الوهميّات التي ذكروها في المنطق، كتوهّم أنّ كلّ موجود يجب أن يكون في مكان و زمان. والظاهر أنّه من قبيل الاشتراك في الاسم، فتفطّن.

و بالتأمّل في كلامهما يظهر الجواب عن السؤال الرابع أيضاً.

وأمّا السؤال الخامس فقد عرفت أنّ المشهور بينهم كون القوّة الواهمة قوّةً مستقلّةً، لكن احتمل الشيخ في موضع من الشفاء[2] كونَ المتوهّمة هي المفكّرة والمتخيّلة بعينها، وذهب شيخ الإشراق إلى وحدة الواهمة والمتخيّلة والحسّ المشترك، وذهب سيّدنا

١– راجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء،وراجع التحصيل: من ٨٠١.

٢– راجع الأوّل من رابعة السادس من طبيعيّات الشفاء.

الأُستاذ –قدّس سرّه– في تعليقته على الأسفار إلى كونها هي الحسّ المشترك، لكنّه نسب إليها إدراك المحبّة ونحوها، مع أنّها معلومة بالعلم الحضوريّ، ويمكن تأويل كلامه إلى أنّه يتصوّر معانيها الجزئيّة. وذهب صدر المتألّهين إلى أنّ الوهم هوالعقل المتنزّل عن مرتبته، ولا يخلو كلامه عن غموض، فليتأمّل.

والحقّ أنّ المحبّة ونحوها من الكيفيّات النفسانيّة تُعلم علماً حضوريّاً، و يأخذ الذهن منها معاني جزئيّة، على وزان الصور الخياليّة، فيتذكّرها بعد زوالها، كما أنّه يأخذ معاني كلّيّةً كسائر المعقولات. وأمّا المعاني الجزئيّة التي ندركها في الحيوانات والأناسيّ فهي في الأصل مأخوذة من حالاتنا النفسيّة، وننسبها إليها لِمانرى فيها من آثارها. وأمّا الإدراك الغريزيّ فله شأن آخر، وليس أمراً مشعوراً به. وأمّا الأحكام فكلّها صادرة من النفس، فما كان منها منتهياً إلى البديهيّات فهو صادق وذوقيمة منطقيّة، وما كان منها ناشئاً عن مجرّد التخيّل والتمثيل فقيمته رهن للبرهان.

الفصل الرابع

٣٦١ــ قوله «ينقسم العلم الحصولىّ...»

العلم بالشئ قد يحصل من طريق الحسّ والمشاهدة و يتعلّق بالأُمور القابلة للزوال بماهي كذلك ، فيتغيّر بتغيّر المعلوم كما أنّ حدوثه منوط بوجود المعلوم، و يسمّى علماً جزئيّاً وزائلاً ومتغيّراً، وقد يحصل من طريق العقل و بالاستدلال بالعلل والأسباب على المعاليل والمسبّبات، كعلم المنجّم بوقوع الخسوف ليلة كذا، من طريق العلم بأسبابه، ومثل هذا العلم لايكون تابعاً لوجود المعلوم ولا يتغيّر بتغيّره، فيمكن حصوله قبل تحقّق المعلوم ومعه و بعده، و يسمّى علماً كلّياً ودائماً وثابتاً.

فهذا التقسيم يجري أصالةً في لقضايا والتصديقات بخلاف التقسيم السابق، وإن صحّ اتّصاف التصوّرات المأخوذة منها أيضاً بالكلّي والجزئيّ بهذا المعنى، فيقال: انخساف القمر ليلة كذا معلوم للمنجّم علماً كلّياً.

وقد يستعمل الكلّي والجزئيّ بهذا الاصطلاح في مقدّمات البرهان، حيث يشترطون في براهين العلوم أن تكون مفيدة لليقين الدائم، فيجب أن تكون مقدّماتها يقينيّة على الدوام، فيعبّرون عن هذا الشرط بالكلّية والدوام[1].

ثمّ إنّ المشّائين ذهبوا إلى أنّ علم الواجب تعالى بالحوادث الجزئيّة يكون بهذا المعنى كلّياً[2]، لما أنّه ناشئ من ذات الواجب التي هي علة أُولى لجميع الموجودات، ولما أنّه

١ــ راجع الفصل الثامن من المقالة الثانية من برهان الشفاء، والتحصيل: ص ٢٣٨،

٢ــ راجع النمط السابع من الإشارات، وراجع التعليقات: ص ١٣ــ ١٥ و ٢٣ــ ٢٥ و ص ٩٧ و ص

موجود قبل حدوثها كما أنّه لايتغيّر بتغيّرها، وبهذا الاعتبار يسمّى علم ماقبل الكثرة[1]

→

١١٥– ١١٦، و ١٢٠ و ١٢١، و ص ١٦٢– ١٦٣ و راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٠٣– ٤١٧، و راجع الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٦٣– ٣٦٥، والتحصيل: ص ٤٩٥– ٤٩٦، و ص ٥٧٦، والنجاة: ص٢٤٧–٢٤٩.

١– راجع المطارحات: ص ٣٣٢.

الفصل الخامس

٣٦٢– قوله «في أنواع التعقّل»

ذكر الشيخ في الشفاء أنّ النفس مادامت متعلّقة بالبدن تكون عقلاً بالقوّة بالنسبة إلى أُمور، وإن كانت عقلاً بالفعل بالنسبة إلى أُمور أُخرى، و يسمّى عقلاً هيولانيّاً بمعنى مطلق الاستعداد (لابمعنى الاستعداد المطلق) وجوّز العقل بالفعل من جميع الجهات في النفوس القدسيّة كنفوس الأنبياء.

ثمّ ذكر أنّ التعقّل يكون على وجوه ثلاثة: **أحدها** أن تكون الصورة العلميّة حاضرة عندالنفس تفصيلاً وتكون النفس ملتفتة إليها. **وثانيها** أن تكون الصورة مكتسبة لكنّ النفس أعرضتْ عنها لاشتغالها بغيرها،ويمكنها استحضارها متى شاءت. **وثالثها** أن يكون التعقّل على نعت البساطة والإجمال من غير تفصيل وتكثّر، كمن يُسأل عن مسائل يعلم جوابها من غير تفصيل، وإنّما يحصل التفصيل عند الشروع في البيان. وجعل علم المفارقات بالكثرات من هذا القبيل. كما أنّه وجّه علم الواجب تعالى بالأشياء على هذا الوجه[١].

وقدناقش الشيخ الإشراقيّ[٢] والإمام الرازيّ[٣] في القسم الأخير. وقال صدر المتألّهين: إنّ إثبات العقل البسيط لايمكن إلاّ بالقول باتّحاد العاقل والمعقول، والقول بأصالة الوجود

١– راجع السادس من خامسة السادس من طبيعيّات الشفاء، والسابع من ثامنة إلهيّات الشفاء، وراجع التعليقات: ص ١٢٠، و ص ١٥٢ و ص ١٩٣، وراجع التحصيل: ص ٨١٢– ٨١٤.

٢– راجع المطارحات: ص ٤٧٨– ٤٨٠، وحكمة الإشراق: ص ١٥١.

٣– راجع المباحث المشرقيّة: ج ١، ص ٣٣٥– ٣٣٧.

وتشكّكه[١].

وليُعلمْ أنّ العقل البسيط الذي أثبته الشيخ إنّما هو في العلم الحصوليّ، وعلم الواجب تعالى أجلُّ شاناً من ذلك كما سيأتي الكلام فيه، وكذلك علم المفارقات. نعم، بناءً على تعميمه للعلم الحضوريّ يجري في علم المجرّدات وعلم الواجب تبارك وتعالى على وجه أشرف وأعلى.

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٦٨ــ ٣٧٧.

الفصل السادس

٣٦٣– قوله «في مراتب العقل»

نُقل عن المعلّم الأوّل أنّ العقل على ثلاثه أضرب: العقل الهيولانيّ وهو القوّة التي للنفس للتعقّل قبل أن تعقل بالفعل، والعقل بالملكة وهو الذي قد صار يَعقل وله ملكة أن يَعقل، والعقل الفعّال وهو الذي به يصير الهيولانيّ ملكة،ونسبته إلى النفس العاقلة نسبة ضوء الشمس إلى العين المبصرة[١].

وقال المعلّم الثاني: إنّ العقل النظريّ واقع عند القدماء على أربعة أنحاء: عقل بالقوّة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال. وإنّما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذليس بينه و بين العقل الهيولانيّ كثير تفاوت في الدرجة العقليّة[٢].

و ذكر الشيخ للقوّة النظرية للنفس أربع مراتب: العقل الهيولانيّ، والعقل بالملكة وهو الذي قد حصلت له الأوّليات مثل أنّ الكلّ أعظم من الجزء، والعقل بالفعل وهو الذي حصلت له الصور المكتسبة من الأوّليات مخزونةً عنده بحيث متى شاء رجع إليها وطالعها بالفعل، والعقل المستفاد و هو الذي تكون الصورة حاضرة عنده فيطالعها و يعقلها بالفعل و يعقل أنّه يعقلها بالفعل. و يسّمى مستفاداً لكونه مستفاداً من العقل الفعّال[٣].

١– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢٨– ٤٣٣.

٢– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٢١– ٤٢٧.

٣– راجع الخامس من أولى السادس من طبيعيّات الشفاء، والنمط الثالث من الإشارات، والنجاة: ص ١٦٥– ١٦٦، وراجع التحصيل: ص ٨١٥ و ص ٨١٩.

وقال في الأسفار: «والفرق بينه (أي العقل المستفاد) وبين العقل الفعّال أنّ العقل المستفاد صورة مستفادة كانت مقترنة بالمادّة ثمّ تجرّدت عنها بعد تحوّلها في الأطوار، والعقل الفعّال هو صورة لم تكن في مادّة أصلاً، ولا يمكن أن تكون إلاّ مفارقة»[١].

وقال المحقّق السبزواريّ في تعليقته على الأسفار: «في حصول العقل المستفاد بالنسبه إلى كلّ المعقولات مادامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف، والحقّ حصوله، إذ البدن يصير بالنسبة إلى بعض المتألّهة كقميص يلبسه تارة ويخلعه أُخرى»[٢].

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٦١.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ٤٢٦.

الفصل السابع

٣٦٤– قوله: «في مفيض هذه الصورة العلميّة»

إذا كان التعقّل عبارة عن حصول صورة عقليّة للنفس فلابدّ من وجود مبدء لتلك الصورة تفيض عنه عند حصول استعداد خاصّ للنفس بالنسبة إليـــها. وذلك المبدء هو العقل الفعّال الذي هو أقرب العقول إلى عالم المادّيات[1]. ثمّ إنّ النفس قد تنسى ما تعقّلته ثمّ تتذكّره بعد حين، فتجده عين ما اكتسبته سابقاً، وهذا دليل على أنّ للصور العقليّة خزانةً قد تتّصل النفس بها بسبب استعداد خاصّ، وقد تنقطع عنها لحصول مانع، وتلك الخزانة هي العقل الفعّال[2]. وقد استدلّوا لوجوده بوجوه أُخرى[3].

هذا ما ذكره أتباع المشّائين ممّن يرى أنّ التعقّل هو حصول صورة عقليّة للنفس، وأمّا من يرى أنّ العلم من مقولة الإضافة أو يرى أنّ الإدراك هو مشاهدة أُمور مجرّدة مستقلّة كسيدنا الأُستاذ –قدّس سرّه الشريف– فلايحتاج إلى إثبات مبدء لإفاضة الصورة العقليّة، لعدم اعتقاده بحصول صورة للنفس.

ثمّ إنّهم عبّروا عن ارتباط النفس بالعقل الفعّال واستفاضتها منه بالاتّصال، لكن حكي عن بعض القدماء أنّ النفس تصير عند التعقّل متحدةً بالعقل الفعّال. وقد ناقش

١– راجع الخامس من خامسة السادس من طبيعيّات الشفاء، والنجاة: ص ١٦٦، و ص ١٩٢، وراجع التحصيل: ص ١٦٠، و ص ٨١٠– ٨١١، و ص ٨١٤– ٨١٥، وراجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٦٤.

٢– راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٧٤، وراجع التحصيل: ص ٨١٥، و راجع القبسات: ص ٣٨٥– ٣٨٧.

٣– راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٦٢– ٢٨١.

فيه الشيخ الرئيس[١] وشيخ الإشراق[٢] والإمام الرازي[٣]، وقد تصدّى صدر المتألّهين لتوجيهه بما لايخلو عن نظر.

ويمكن أن يقال: إنّ اتّحاد النفس بالعقل الفعّال هو من قبيل اتّحاد الوجود الرابط بالمستقلّ، وهذا الاتّحاد وإن لم يختصّ بحال التعقّل لكن لمّا كانت النفس تستكمل بالصور العقليّة و يشتدّ بها وجودها كان اتّحادها به عند التعقّل أقوى وأوثق، فإنّ وجود المعلول كلّما كان أقوى وأوسع كان اتّحاده بالعلّة أوثق وأشمل.

٣٦٥— قوله «وراء العقول الطوليّة ودونها»

يعني أنهم أثبتوا علاوةً على العقول الطوليّة عقولاً عرضيّة هي المُثلُ الأفلاطونيّة، وسيأتي الكلام فيها في الفصل العشرين، و مرتبة هذه العقول العرضيّة هي دون مرتبة العقول الطوليّة.

١— راجع النمط السابع من الإشارات.

٢— راجع التلويحات: ص ٦٨— ٦٩، والمطارحات: ص ٤٧٥.

٣— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٢٧.

٤— راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٣٥— ٣٤٤، و ص ٤٦١— ٤٦٥.

الفصل الثامن

٣٦٦ــ قوله «حاصلة من معلوم واحد»

يريد التأكيد على بساطة التصوّر، في مقابل التصديق المحتاج إلى تصوّرين لاأقلّ منها، لكن ليُعلم أنّ من التصوّر ماهو مركّب تركيباً ناقصاً لايصحّ السكوت عليه كالتركيب الإضافيّ و مقدّم الشرطيّة، وكتصوّر القضيّة التامّة من غير إذعان للنفس بالنسبة بين أجزائها. ومهما تعدّدت التصوّرات فلاتحصل منها قضيّة إلاّ بتحقّق الحكم، وبهذا يظهر أنّ قوام القضيّة إنّما هو بالحكم ولاتخلو منه أيّة قضيّة. وقد مرّ الكلام فيه تحت الرقم(٣٩).

واعلم أنّ لفظة «التصديق» مشتركة بين نفس الحكم و مجموع القضيّة المشتملة عليه.

٣٦٧ــ قوله «إذ لامعنى لتخلّل النسبة...»

ومثل هذا الكلام يجري في الحمل الأوّلي. وقد مرّ أنّ النسبة إنّما تلاحظ بين الموضوع والمحمول الموجودين في الذهن، ولاشكّ في تغايرهما في ذلك الوعاء، وإن لم يتغايرا في الخارج.

٣٦٨ــ قوله «ولا حكم فيها»

قد عرفت أنّ القضيّة أيّاً ماكانت لاتتحقّق إلاّ بالحكم، فالقول بنفي الحكم في القضيّة السالبة يساوق القول بنفي كونها قضيّة، وهو كما ترى. ولهذا ذكر الأستاذ

ـقدّس سرّه ـ في بعض كلماته أنّ في مثل هذه القضايا يعتبرعدم الحكم حكماً عدمياً.

٣٦٩ـ قوله «وأمّا كون الحكم فعلاً نفسانياً...»

بالنظر إلى أنّ القضيّة لا تتشكّل إلاّ بالحكم ينقدح سؤال هو أنّه هل الحكم من سنخ التصوّر و يكشف عن أمر خارجيّ أوليس له شأن الكاشفيّة؟ فعلى الأوّل يكون كسائر التصوّرات التي لا تتلاحم بأنفسها، وعلى الثاني يكون قوام القضيّة بأمر غيركاشف عن الخارج.

فأجاب ـقدّس سرّه ـ بأنّ الحكم وإن كان فعلاً للنفس إلاّ أنّ هذا الفعل يفترق عن سائر الأفعال بكونه أمراً حاكياً عن اتّحاد الموضوع والمحمول في الخارج.

توضيح ذلك أنّ المعلوم الخارجيّ ينحلّ في الذهن إلى مفهومين، وقد مثّل له بأنّا إذا رأينا زيداً القائم حصلت لنا صورة إدراكيّة بسيطة، ثمّ إذا رأينا عمرواً القائم ورأينا زيداً في غير حال القيام استعدّ الذهن لتحليل كلّ من هذه الإدراكات البسيطة إلى مفهومين، فإذا أردنا حكاية ما شاهدناه أخذنا المفهومين و جعلناهما موضوعاً ومحمولاً في قضيّة وحكمنا باتّحادهما لتصلح القضيّة حاكيةً عن المعلوم البسيط. هذا في الهليّات المركّبة، ويجري مثله في تحليل المدرَك إلى مهيّة و وجود في الهليّة البسيطة.

فهذا الحكم باتّحاد الموضوع والمحمول في الحمليّات و بالملازمة أوالعناد بين المقدّم والتالي في الشرطيّات وإن كان هذا الحكم فعلاً صادراً عن النفس إلاّ أنّه من سنخ المفاهيم ويحكي عن اتّحاد المفهومين قبل التحليل، فليس أمراً أجنبيّاً عن الخارج.

الفصل التاسع

٣٧٠ــ قوله «وقد أنهوا البديهيّات إلى ستّة أقسام»

الحكم باتحاد الموضوع والمحمول ونحوه قد لايحتاج إلّا إلى تصوّر الطرفين فيكون بديهياً أوّليّاً، وذلك في القضيّة التحليليّة التي ينحلّ موضوعها إلى المحمول بوجه. وقديحتاج الحكم إلى استخدام الحواسّ الظاهرة فتسمّى القضيّة محسوسة، أو إلى الحواسّ الباطنة فتسمّى وجدانيّة، وقديعبّر عنها بالمشاهدات. وقديحتاج إلى إجراء تجربة على المواد الخارجيّة فتسمّى تجربيّة، أو إلى إخبار عدّة يمتنع تواطؤهم على الكذب فتسمّى متواترة، أو إلى قياس خفيّ يكون حدّه الأوسط حاضراً في الذهن فتسمّى فطريّة، ويعبّرعنها بالقضيّة التي يكون قياسها معها، كالحكم بزوجيّة الأربعة لأجل انقسامها إلى متساويين.

وكلّ هذه الأُمور لايعدّونه اكتساباً، بلّ يخصّون الاكتساب بالتعمّل الفكريّ والسير الذهنيّ من المطلوب إلى مباديه ثمّ من المبادي إلى المطلوب. والأولى اختصاص الأوّليّات والوجدانيّات المأخوذة عن العلوم الحضوريّة باسم البديهيّ، وجعل سائر الأقسام، إذا كانت يقينيّة من القضايا القريبة إلى البداهة، لاحتياج جميعها إلى نوع من القياس والاستنتاج، وأقربها إلى البداهة هي التي سمّوها باسم الفطريّات.

لكن في عدّ جميعها يقينيّةً نظر، فأنّ المحسوسات لا تكون يقينيّة على الإطلاق لمانرى من كثرة الخطأ في القضايا الحسيّة، فلا يحصل اليقين بالمدركات الحسيّة إلّابالبرهان. وأمّا الصور الحسيّة فهي معلومة بالعلم الحضوري ولا تعدّمن المحسوسات، لأنّ الكلام في العلوم الحصوليّة الحاكية عمّا وراءها وأمّا القضايا الحاكية عن ثبوت تلك الصور الحسيّة

فهي من الوجدانيّات، وتكون بديهيّة لامحالة لحكايتها عن المعلومات الحضوريّة.

وأمّا المتواترات فاحتياجها إلى البرهان واضح، ويختلف إحراز امتناع التواطؤ على الكذب في الموارد، وليس له حدّ مضبوط.

وأمّا التجربيّات فيرد عليها مايرد على المحسوسات من احتمال الخطأ، لابتنائها على المحسوسات. ثمّ إنّ فيها إشكالاً من جهة أخرى، وهو أنّ تعميم الحكم من الموارد التي أُجريت عليها التجربة إلى غيرها يحتاج إلى ضمّ مقدّمة أخرى، فما هي تلك المقدّمة؟

وقد ذكر المنطقيّون أنّ تلك المقدّمة هي أنّ الأمر الدائميّ أوالأكثريّ ليس اتّفاقياً و أنّ القسر الدائميّ أوالأكثريّ محال[1]. و يلاحظ عليه أنّ هذه المقدّمة ليست بديهيّة، فما يبتني عليه أولى بعدم البداهة. مضافاً إلى أنّ اختبار أكثر الموارد غير متيسّر فضلاً عن جميعها، فكيف يُعلم باندراج مواردالتجربة المحدودة في مفاد هذا الكبرى النظريّة على فرض كونها يقينيّة؟

وقد يقال: إنّ تلك المقدّمة هي أنّ حكم الأمثال في ما يجوز ومالا يجوز واحد. و يلاحظ عليه بمنع التماثل في ماهو ملاك التأثير، فمن أين يُعلم تماثل شيئين في العلّية التامّة لحصول أثر مُعيّن إذا لم يعلم تماثلهما من كلّ وجه، و احتمل اختصاص أحدهما بمصاحبة أمر خاصّ؟ مضافاً إلى أنّ ضمّ هذه المقدّمة لايقتضي تكرّرالإدراك .

وقد لجأالطبيعيّون إلى أصل موضوع هو أنّ فعل الطبيعة يكون دائماً على وتيرة واحدة. و يلاحظ عليه مضافاً إلى عدم بداهته أنّه لاينفي تأثير عامل أوشرط غير ملتفت إليه في التجربة حتّى يثبت استناد الأثر إلى طبيعة معيّنة.

وقديتمسّك بمحاسبات الاحتمالات في التجارب المتكرّرةممّا يؤدّي إلى تضعّف احتمال الخلاف لغايته فيلحق بالعدم[2]. و يلاحظ عليه أنّ احتمال الخلاف و إن كان في غاية الضعف يكون مانعاً عن حصول اليقين المطلوب.

والحاصل أنّ الحكم الكلّيّ يتوقّف على معرفة كون الموضوع علّة تامّة للمحمول حتّى يندرج في تلك الكبرى القائلة انّ انفكاك المعلول عن علّته التامّة محال. و معرفة العلّية الخاصّة تتوقّف غالباً على تغيير الأمورالحافّة بالمعلول حتّى يُعرف مايتوقّف عليه وجوده بالضبط. لكن يبقى بالأخرة احتمال وجودأمر غير محسوس مؤثّر في تحقّق المعلول ولوكان على

١ــ راجع التحصيل: ص ٩٦ــ ٩٧، والنجاة: ص ٦١، و راجع الفصل التاسع من المقالة الأولى والفصل الخامس من المقالة الثالثة من برهان الشفاء.

٢ــ راجع الأسس المنطقيّة للاستقراء.

نعت الشرط.

ولهذا فلن تصل القوانين التجريبيّة إلى حدّ اليقين المضاعف. مضافاً إلى أن ليس في وسع التجربة تعيين العلّة المنحصرة. فيبقى احتمال وجود علّة أُخرى تنوب عن العلّة المحرزة على حاله.

٣٧١ــ قوله: «وهي منفصلة حقيقيّة»

لاريب في أنّه يستحيل اجتماع النقيضين وارتفاعهما وأنّه لاواسطة بين الإيجاب والسلب، وأنّ هذا حكم بديهيّ أوّليّ، ويمكن التعبير عن هذا المعنى بقضيّتين حمليّتين بأن يقال: اجتماع النقيضين محال، و ارتفاعهما محال. فيكون موضوع إحداهما «اجتماع النقيضين» و موضوع الاخُرى «ارتفاع النقيضين» و يكون المحمول في كلتيهما مفهوم «محال».

و من المعلوم أنّ مفهوم المحال أوالممتنع مأخوذ من موادّ القضايا، فكلّ واحدة من هاتين القضيّتين مأخوذة من قضيّة أُخرى بإقحام المحمول في الموضوع وجعل المادّة محمولاً، فكان الأصل هكذا: النقيضان لايجتمعان بالضرورة، ولايرتفعان بالضروره، وهذا هوالشكل الثاني لبيان ذلك المعنى البديهيّ، والموضوع فيها عنوان انتزاعيّ من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة.

ويمكن التعبير عنه بوجه ثالث بأن يقال: النقيضان لايُحملان على موضوع واحد، ولايُسلبان عنه. فالقضيّة الأُولى ناظرة إلى موجبتين تكون إحداهما معدولة المحمول، والقضيّة الثانية ناظرة إلى سالبتين كذلك . وهذا الوجه يرجع إلى اعتبار التناقض في المفردات.

لكنّ الأستاذ ــقدّس سرّهــ حاول إرجاع القضيّتين إلى قضيّة واحدة على شكل المنفصلة الحقيقيّة بأن يقال: القضيّة إمّا أن يكون إيجابها صادقاً وسلبها كاذباً، وإمّا أن يكون إيجابها كاذباً وسلبها صادقاً. فموضوع هذه المنفصله الحقيقيّة هو ذات القضيّة بصرف النظر عن الإيجاب والسلب. فالموضوع من المعقولات الثانية المنطقيّة، و يكون المحمول مأخوذاً من قضيّة أُخرى حاكية عن صدق قضيّة ثالثة وكذب قضيّة رابعة. وعلى هذا فاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما من الأحكام المنطقيّة و يكون موضوعها قضيّتين متناقضتين، و يؤول الأمر إلى اعتبار التناقض بين الصدق والكذب بالأصالة، وقد مرّ الكلام فيه تحت الرقم(٢٢٢). والأبسط الأقرب هو الوجه الثاني، وهو الأنسب بالمباحث

الفلسفيّة.

وأمّا أنّ هذا الحكم بديهي أوّليّ فيمكن بيانه بناءاً على الوجه المذكور بهذا الشكل:

إنّ مفهوم «عدم الاجتماع» الذي هو محمول القضيّة مأخوذ في مفهوم الموضوع أي النقيضين ومندرج في تعريفه، فالقضيّة تحليليّة ينحلّ موضوعها إلى المحمول، ولهذا تكون من البديهيّات الأوّليّة.

٣٧٢ــ قوله «واليها تنتهي جميع العلوم النظريّة والبديهيّة»

يعني أنّه كلّما حصلنا على قضيّة معلومة سواء كانت بديهيّة أونظريّة أجرينا عليها قياساً استثنائيّاً بهذا الشكل: إمّا أن تكون هذه القضيّة صادقةً و نقيضها كاذباً وإمّا أن تكون كاذبةً ونقيضها صادقاً. لكنّها صادقةٌ فيكون نقيضها كاذباً. فيحصل لنا اليقين المضاعف أي العلم بصدق الأصل وكذب النقيض. ولولم تكن تلك المنفصلة معلومة لنا لكان من المحتمل صدق النقيضين معاً، ولم نكن نستطيع نفي احتمال الخلاف، ولهذا سمّيت بأمّ القضايا وأولى الأوائل[1].

والحاصل أنّ كلّ قضيّة تحتاج في نفي احتمال النقيض إلى قضيّة استحالة الجمع بين النقيضين. وعليه يحمل كلام صدرالمتألّهين حيث شبّه نسبة هذه القضيّة إلى سائر القضايا بنسبة الواجب إلى الممكنات[2]، لامارما يتراءى منه أنّ نفس هذه القضيّة تكفي لإثبات سائر القضايا وتحصيل العلم بجميع المعلومات.

ثمّ إنّ من الواضح أنّ حصول الاعتقاد الجزميّ بأيّة قضيّة لا يتوقّف على الالتفات إلى هذه القضيّة، بل غاية ما يمكن أن يقال في توقّف سائر القضايا على هذه القضيّة أنّ الالتفات إلى استحالة نقيضها يتوقّف على الالتفات إلى هذه القضيّة، بل يمكن منع هذا التوقّف أيضاً، خاصّةً بالنظر إلى اعتبارها من القضايا المنطقيّة، فليتأمّل.

٣٧٣ــ قوله «تنبيه»

يتحدّث تاريخ الفلسفة عن أشخاص كانوا يعيشون في اليونان في عصر سقراط،

١ــ راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء، وراجع تعليقة صدرالمتألهين على الشفاء، ص ٣٨، وراجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٤٨، وراج الأسفار: ج ١، ص ٩٠، و ج ٣، ص ٤٤٣.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٤٤.

وكانوا يسمّون بـ«سوفيست» بمعنى الحكيم، وقد أُخذ عنه السوفسطي والسفسطة في اللغة العربيّة. وكانت لهم آراء شاذّة حول مسائل المعرفة من إنكار المعقولات والقيم الأخلاقيّة، وأغربها ما حكي عن واحد منهم باسم «جورجياس» أنّه قال في كتاب له أن لاوجود لأيّ شيء، ولو كان هناك موجود لم يمكن معرفته، ولو كان يمكن معرفته لما أمكن تعريفه للآخرين!

وبالرغم من عدم صمود هذه الآراء تجاه الهجمات العنيفة التي شنّتها عليها الفلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد أورثتْ نزعاتٍ تبلورتْ في آراء الشكّاكين واللاأدريّين، حتّى انتهت إلى المثاليّة والنسبيّة وغيرهما من مدارس الشكّ في الفلسفة الغربيّة إلى يومنا هذا.

ونحن لانملك معلوماتٍ واسعةً عن عقائد السوفسطيّين والدوافع التي دفعتهم إلى هذا الاتّجاه المتطرّف الذي كان يحمل أشدّ الأخطار على الفكر والأخلاق، وليس لدنيا مايسمح بإصدار حكم قاطع بشأنهم، ولأجل ذلك نتلقّى ما حكي عنهم كشبهات تتطلّب أجوبة حاسمة.

وقد تعرّض الشيخ لبعض هذه الشبهات ودفعها، وللعلل التي توجب تحيُّر الضعفاء وطريق علاجها، وتبعه على ذلك من تأخّر عنه[1].

٣٧٤ــ قوله «السوفسطيّ...»

إذا كان السوفسطيّ منكراً لمطلق العلم كان مفتاح تبكيته أن يُلزَم بأنّ إنكاره هذا لايجتمع مع عدم الإنكار، فيُقِرّ بعلمه باستحالة اجتماع النقيضين، ثمّ يؤخذ منه الاعتراف بوجود نفسه وشكّه وهكذا. وأمّا إذا أبدى الشكّ في هذه الأمور أيضاً لم ينجح محاجّته، ومثل هذا الشخص إمّا أن يكون معانداً فليؤدّب، وإمّا أن يكون مصاباً في عقله فليسلّم إلى الطبيب. والوجه في ذكر شبهات السوفسطيّين في هذا الموضع أنّ مفتاح حلّ تلك الشبهات هو إلزامهم بقبول الأوّليّات ولاسيّما قضيّة استحالة اجتماع النقيضين.

٣٧٥ــ قوله «ويدفعه أنّ الإنسان ربما يخطئ...»

إذا كان المدّعى نفي أيّ واقعيّة وراء النفس وإدراكاتها أوالشكّ في ذلك اتّجه هذا

١ــ راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيّات الشفاء، وتعليقة صدرالمتألهين عليه، ص ٣٩ــ ٤١، والتحصيل: ص ٢٩٢، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٤٩ــ ٣٥١، والمطارحات: ص ٢١٢، والأسفار: ج ١، ص ٩٠، وج ٣، ص ٤٤٥.

الدفع. فإنّه لامعنى لوقوع الخطأ في الإدراك إلاّعدم مطابقته لما يحكي عنه، فقبول الخطأ في الإدراك ينطوي على قبول الواقع الخارجيّ. ومن الطريف أنّ بعض المثاليّين استدلّوا على نفي الواقع المادّيّ بوجود الخطأ في الإدراكات الحسيّة،مع أنّه نعم الدليل عليه نفسه. أمّا إذا كان المدّعى نفي العلم بحقايق تلك الواقعيّات بعد الاعتراف بوجودها في الجملة فلا يجدي هذا البيان. ومثل هذا الشخص المفروض يمكنه أن يفرّق بين إدراك النفس وشؤونها وإدراك ماوراء النفس بأنّ الأوّل علم حضوريّ غير قابل للخطأ بخلاف الثاني.

٣٧٦ــ قوله «ويدفعه أنّه إذا كان الحسّ...»

المراد هدم المبنى القائل إنّ كلّ علم ينتهي إلى الحسّ، بأنّه لوكان كذلك لم يحصل لنا علم بعدم مطابقة الإدراكات الحسّية للمدرَكات المحسوسة، فليس هناك حاسّة تفيدنا هذا العلم، ولو كان لنا مثل هذه الحاسّة لكانت إدراكاتها غير مطابقة للواقع على الفرض فكان نفس هذا الاعتقاد أيضاً غير مطابق للواقع. فيُعلم أنّ لنا مبدءاً آخر للإدراك وراء الحواسّ، وهوالعقل،وخطأ الحواسّ لايمسّه بسوء. وقد مرّ الكلام في أنّ قسماً من العلوم ينتهي إلى الحسّ لاجميعا، فراجع الرقم(٣٦٠).

٣٧٧ــ قوله «كما أنّ مآل القول...»

إن كان مرادالقائل بالأشباح أنّ جميع الصور الذهنيّة حتّى المعقولات المأخوذة عن المعلومات الحضوريّة ليست إلاّ أشباحاً غير مطابقة لمحكيّاتها أدّى ذلك إلى السفسطة وإنكار مطلق العلم الحصوليّ، أمّا إذا كان مراده خصوص الصور الحسّية فدفعه يحتاج إلى بيان آخر.

٣٧٨ــ قوله «إن كان نفسه قولاً نسبيّاً»

يعني أنّه إذا كان نفس هذا الكلام «العلوم نسبيّة» إنّما يصدق نسبيّاً كان معناه أنّه لايصدق في بعض الموارد، فهناك علم غير نسبيّ، فيكون مطلقاً. وإمّا إذا كان هذا الكلام يصدق مطلقاً فهو نفسه علم مطلق.

٣٧٩ــ قوله «نعم في العلوم العمليّة...»

سيأتي في الفصل اللاحق أنّ من المفاهيم مايعتبر لأجل حاجة المجتمع وتأمين

مصلحته،فاعتباره تابع لتلك الحاجة والمصلحة، فيصحّ عدّ مثل هذه المفاهيم والقضايا المتشكّلة منها نسبياً بهذا المعنى.

الفصل العاشر

٣٨٠– قوله «ينقسم العلم الحصوليّ إلى حقيقيّ واعتباريّ»

مقسم هذا التقسيم في الأصل هوالتصوّر، ووصف التصديقات بها بالنظر إلى التصوّرات التي تتعلّق بها. والحقيقيّ ههنا اصطلاح خاصّ منسوب إلى الحقيقة بمعنى المهيّة، و يساوي المفهوم الماهويّ، و ينحصر في المقولات وأنواعها، بناءاً على كون نفس المقولات من المفاهيم الماهويّة كما هو المشهور. وأمّا نفس مفهوم الماهيّة وكذا مفهوم العرَض –على القول المشهور– فهما من المفاهيم الاعتباريّة. وغير خفيّ أنّ هذا الاصطلاح أنسب بالقول بأصالة المهيّة.

ثمّ إنّ لفظة «الاعتباريّ» تطلق على معان مختلفة قد أشرنا اليها تحت الرقم(١٠) وستأتي الإشارة إلى بعضها في المتن. والمرادبه ههنا مطلق المعقولات الثانية، سواء كانت فلسفيّة او منطقيّة. أمّا الفلسفيّة فتنقسم إلى قسمين: قسم منها يحكي عن الوجود وشؤونه، فمصداقه الوجود العينيّ، وقسم منها يحكي عن عدم الوجود، فيفرض له مصداق. وأمّا المفاهيم المنطقيّة فلها مصاديق ذهنيّة فقط[١]. واعلم أنّ شيخ الإشراق بذل جُهداً بالغاً في تبيين الاعتبارات العقليّة وتمييزها عن المفاهيم الماهويّة، وتقسيمها إلى الذهنيّة والعينيّة، وإن كان في كلماته مواقع للنظر[٢].

١– راجع الأسفار: ج ١، ص ٣٣٢– ٣٣٩.

٢– راجع التلويحات: ص ٢١– ٢٦، والمقاومات: ص ١٢٥– ١٢٨، والمطارحات: ص ٣٤٠– ٣٧١، وحكمة الإشراق: ص ٦٤– ٧٣.

٣٨١ــ قوله «بيان ذلك أنّ النفس...»

لم نجد في كلمات القوم إشارة إلى كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود وتعرُّف الذهن عليه، وإنّما اكتفوا بأنّ مفهومه بديهيّ التصوّر بل هو أوّل التصوّرات البديهيّة وأعرفها. وإنّما سيّدنا الأُستاذ ــقدّس سرّه الشريفــ هو أوّل من تعرّض له من فلاسفتنا في من نعلم.

وحاصل بيانه أنّ النفس تنشئ وجوداً رابطاً بين جزئي القضيّة ــكما مرّ ذكره في الفصل الثامن من هذه المرحلةــ وهذا الوجود الرابط من حيث إنّه فعل صادر من النفس وجود خارجيّ تعلم به علماً حضوريّاً، ومن حيث إنّه يحكي عن اتّحاد الموضوع والمحمول في الخارج يُعدّ مفهوماً، فهذا الوجود الذي يكون وجوداً بالحمل الأوّليّ و بالحمل الشائع كليهما هو مبدء تعرّف الذهن على مفهوم الوجود. لكنّه معنى حرفيّ غير قابل للحكاية عن الوجودات المستقلّة، فتعمد النفس وتنظر إليه نظراً استقلاليّاً، كما تنظر إلى الحروف ذلك النظرَ فتحكي عنها كمعنى اسميّ، كما يقال: مِنْ للابتداء. وهكذا تَنتزع مفهوم الوجود المضاف إلى المحمول، كوجود القيام، ثمّ تجرّده عن تلك الأضافة أيضاً فتنال مفهوم الوجود المستقلّ كمعنى اسميّ عامّ.

ويجرى نظير هذا البيان في انتزاع مفهوم العدم، فإنّ في القضايا السالبة أيضاً يُعتبر حكم عدميٌّ، وإن لم يكن حكماً حقيقيّاً على رأي الأُستاذ ــقدّس سرّه الشريفــ فتَعتبر ذلك عدماً رابطاً، ثمّ تَنتزع عنه مفهومَ عدم المحمول، ثمّ تُجرّده عن الإضافة فيحصل مفهوم العدم على نعت الإطلاق.

لكنّ الالتزام بمثل هذا البيان في سائر المفاهيم الفلسفيّة مشكل جدّاً، فليس هناك مثلاً وجوداتٌ حاضرةٌ عند النفس تكون علّةً ومعلولاً بالحمل الأوّليّ والحمل الشائع معاً، وإذا كان يكفي في أمثالها أن تكون وجودات حاضرة عند النفس و يكون تأثيرها أو تأثّرها معلوماً لها علماً حضوريّاً فلِمَ لانقول بكفاية حضور وجود عينيّ عندها لانتزاع مفهوم الوجود منه؟ نعم، يبقى السؤال عن سبب عدم انتزاع مفهوم الوجود لأوّل وهلة تشاهد وجوداتها، ولأوّل مرّة تلتفت إلى وجودها. والجواب أنّ الذهن إنّما يستعدّ لانتزاع هذه المفاهيم بعد مقايسة مصاديقها بمقابلاتها، كمقايسة وجود شيء بزواله، ومقايسة العلّة إلى معلولها، وهكذا. وهذا هوالسرّ في كون هذه المفاهيم مزدوجة.

٣٨٢ــ قوله «الثالث: المعنى التصوّريّ أو التصديقيّ...»

إنّ في مايتعلّق بعمل الإنسان مفاهيم وقضايا مختلفة تتطلّب تبييناً فلسفيّاً من جهات

متعدّدة: فهناك عبارات إنشائيّة ليست من قبيل القضايا ولاتحكي بمداليلها المطابقيّة عن واقعيّات وراءها، فلا تحتمل الصدق والكذب، وإنّما تدلّ بالالتزام على مطلوبيّة متعلّقاتها للمنشئين، كالأوامر والنواهي الشرعيّة والتكاليف القانونيّة والعرفيّة. وهناك قضايا حمليّة أو شرطيّة يمكن إرجاعها إلى الحمليّات، وربما تخلف العباراتِ الإنشائيّة، كالحكم بحسن فعل أو قبحه ووجوبه أو حرمته أو جوازه، ومثل القضايا التي تثبت أحكاماًوضعيّة كالصحّة والفساد والمالكيّة والزوجيّة ونحوها. وتنقسم هذه القضايا إلى فقهيّة وأخلاقيّة وقانونيّة (حقوقيّة). وتنقسم الأخيرة بدورها إلى مدنيّة واقتصاديّة وجزائيّة وسياسيّة وغيرها. وجميع هذه العبارات الإنشائيّة والخبريّة تشتمل على أنواع من المفاهيم الاعتباريّة، مثل مايقع متعلّقاً للأحكام القيميّة كالملك والحقّ والزوج ونحوها، و يايقع متعلّقاً للإنشاء أو ينتزع من الأمر والنهي كالوجوب والحرمة.

فالبحث عن هذه المفاهيم والقضايا يدور حول أُمور من أهمّها:

ألف— كيف تحصل المفاهيم المأخوذة في هذه العبارات وكيف يتعرّف الذهن عليها، وتحت أيّ نوع من أنواع المفاهيم تندرج؟

ب— هل العبارات القيميّة والمتعلّقة بالأعمال الاختياريّة كلّها إنشائيّة، وحتّى مايكون بحسب ظاهر اللفظ قضيّة خبريّة يرجع إلى الإنشاء، أو يكون الأمر بالعكس، أو الموارد مختلفة: فالأصل في بعضها هو الإنشاء وفي بعضها الآخر هو الإخبار.

ج— هل القضايا القيميّة كلّها تابعة لأميال ورغبات للأفراد أو المجتمعات، أو لجميعهارصائد واقعيّة تستند تلك القضايا إليها، أو هي مختلفة في ذلك ؟ وإذا كانت هناك ملاكات حقيقيّة فما هي تلك الملاكات؟

د— ماهو الفرق بين القضايا الشرعيّة والأخلاقيّة والقانونيّة؟ وهل يرجع ذلك الفرق إلى ملاكاتها الواقعيّة إذا كان هناك مثل تلك الملاكات؟

ومن الواضح أنّ المجال لايَسَعُ إشباعَ الكلام حول هذه المَحاوِر، فسوف نكتفي ببيان موجز في كلّ باب.

أمّا المحور الأوّل فقد تصدّى الأُستاذ —قدّس سرّه الشريف— لتبيينه بأنّ المفاهيم المختصّة بهذا الباب استعيرت من سائر المفاهيم —أعمّ من المعقولات الأُولى والثانية— وتُشكّل نوعاً خاصّاً من الاعتباريّات.

وجدير بالذكر أنّه ذكر في مبحث الاعتباريّات من «أُصول فلسفه» أنّ الوجوب المستعمل في هذا الباب مستعار من الوجوب بالغير الذي هو من المعقولات الفلسفيّة،

لكنّ الأولى جعله مستعاراً من الوجوب بالقياس الذي تتّصف به العلّة أيضاً بالقياس إلى معلولها، لأنّ الفعل سبب لحصول الغاية و يعدّ واجباً لأجل التوصّل به إلى تحصيل الغاية المطلوبة بالأصالة.

وليُعلمْ أنّ إطلاق الاستعارة ههنا ليس يعني الاستعارة في علم البيان بعينها، فإنّ هذه الإطلاقات حقيقيّة بحسب عرف المحاورة، وإنّما تشير إلى بدء انتقال الذهن من سائر المفاهيم إلى هذه الاعتباريّات الخاصّة.

وأمّا المحور الثاني فزعم بعض فلاسفة أُروبا المتأخّرين أنّ العبارات القيميّة كلّها إنشائيّة لاتحتمل الصدق والكذب، ولهذا يصبح البحث عن صحّتها وسقمها لغواً، وإنّما هي رغبات الناس أو الحكّام تتبلور في تلك الإنشاءات، وليس يصحّ إدانة تشريع كما لايصحّ إدانة أحد في انتخاب لون اللباس. ومن هنانشأت نظريّة النسبيّة والوضعيّة في الأخلاق والحقوق، التي تؤدّي إلى هلاك القيم الأخلاقيّة والدينيّة، وانهيار اسس الفضائل والكمالات الإنسانيّة. وقد تبنّى هذا الأصلَ بعض المسلمين وحاول إثبات مبدء ذاتيّ للقيم وهو الله تعالى كما أنّه مبدء ذاتيّ للوجود، ممّا يؤدّي في أحسن وجوهه إلى النزعة الأشعريّة في الحسن والقبح.

وواضح أنّ المجال يضيق بنا عن نقد هذه الآراء السخيفة ونقض المغزولات الواهية، ولهذا نركّز على أهمّ النكات فنقول:

القيمة —بمعناها الخاصّ— عبارة عن مطلوبيّة الفعل الاختياريّ بتبع مطلوبيّة غايته، فإن كانت الغاية المطلوبة بالأصالة كمالاً حقيقيّاً للإنسان مطلوباً له بفطرته كان الفعل المؤدّي إليها ذاقيمة مطلقة، وإذا كانت الغاية كمالاً مقدّميّاً صار الفعل ذاقيمة محدودة بقدر مايؤثّر في التوصّل إلى الغاية القصوى. والوجوب المستعمل في هذا الباب أو مايؤدّي معناه كهيئة الأمر مأخوذ من الوجوب بالقياس كما أشرنا إليه، وهو الذي يشكّل مادّة القضيّة. وبهذا يتّضح العلاقة بين المفاهيم الواقعيّة والمفاهيم القيميّة، وكيفيّة استنتاج القضايا القيميّة من القضايا الواقعيّة، فتفطّن.

فليست القيمة ناشئة عن الأمر والإنشاء، فإنّ الإنشاء قد يستعمل في أُمور غيرقيميّة كأمر المعلّم بتركيب عنصرين للحصول على ظاهرة كيمياويّة خاصّة، أو بالقيام بعمليّة رياضيّة للحصول على نتيجتها. وقد يستعمل في روابط اجتماعية ساذجة كأمر الخادم بإحضار الطعام، و يكون منشاه غالباً رغبة الآمر في موضوع الأمر، ولا يثبت بذلك قيمة للفعل في حدّ نفسه، وإذا كانت هناك قيمة فإنّما هي لإطاعة ذلك الأمر، و يعتبر الأمر

موضوعاً لها فقط. وقد يستعمل في الأفعال القيميّة المطلوبة لجميع العقلاء أو لطائفة منهم كالأوامر الشرعيّة والتشريعيّة، و يلعب دور تعيين القيمة وتثبيتها، كما أنّه قديعبّر عنها بقضايا خبريّة كالإخبار عن حسن الفعل وقبحه. وتفصيل الكلام موكول إلى فلسفات الأخلاق والتشريع والسياسة.

وأمّا المحور الثالث فمقتضى النزعة المشار إليها أنّ القيمة تابعة لرغبات الناس وأميالهم، وليس وراءها حقايق ثابتة تستند إليها، كما أنّه ليس هناك ماتُدان به رغبة دون أُخرى. لكنّ الحقّ أنّ القيم تابعة لعلاقات واقعيّة بين الأفعال الاختياريّة وغاياتها المترتّبة عليها. والفرق بين القضايا القيميّة وغيرها أنّها تكشف عن علاقة الأسباب الاختياريّة بغايتها المطلوبة لذاتها، بخلاف القضايا الواقعيّة، حيث لايشترط فيها أن تكون المعلولات مطلوبة بالفطرة أو مؤدّية إلى الكمال الحقيقيّ والسعادة الأبديّة، ولا أن تكون أسبابها أفعالاً اختياريّة.

نعم، يمكن أن يُعتبر بعض الأفعال ذاقيمة عند بعض الطوائف دون بعض، فتختلف و تتدافع القيم الاجتماعيّة، لكنّ السرّ فى هذا التعارض هو اختلاف الناس في معرفة الهدف الأعلى وفي معرفة الطرق المؤدّية إليه. ولا محالة يكون بعض الآراء صائبة و بعضها خاطئة، ولهذا يصحّ إدانة الآراء الخاطئة وتوضيح بطلانها ببيان مايترتّب عليها من المفاسد و منع الفرد والمجتمع عن نيل مايبتغيه من المصالح. وبهذا يظهر أنّ للقيم الحقيقيّة رصائد واقعيّةً، و يصحّ البرهنة لها باعتبار تلك الرصائد، كما يصحّ الاستدلال على القيم الزائفة ببيان بطلان ما اعتبرته من الأهداف وما اتّخذتْه من الوسائل والسبل لتحقيقها.

و لمّا كان تقييم الأفعال رهنَ معرفةِ علاقاتها الغامضة والمعقّدة بجميع شؤون الإنسان من الفرديّة والاجتماعيّة، والبدنيّة والروحيّة، والدنيويّة والأُخرويّة وترجيح بعض المصالح على بعض عندالتزاحم ممّا لايتيسّر للأشخاص العاديّين كان إقامة البرهان في جميع الموارد في حدّ المحال. وهذا هو سرّ حاجة الإنسان إلى منبع آخر للمعرفة وهوالوحي والنبوّة.

وللنسبيّة في الأخلاق والتشريعات معنى آخر يرجع إلى أخذ قيود و شروط مكانيّة و زمانيّة وغيرها في موضوعات القضايا، وذلك لايختصّ بالقضايا القيميّة، فإنّ للقضايا الواقعيّة أيضاً قيوداً و شرائط تختصّ بها، وهذه القيود لاتنافي إطلاق القضيّة في دائرة مدلولها، كما أنّها لاتعني كونها جزافيّة غير مستندة إلى ملاكات حقيقيّة.

وأمّا المحور الرابع فالفرق بين القضايا الأخلاقيّة والقوانين الوضعيّة أنّ الغاية المنشودة للقيم الأخلاقية هي وصول الإنسان إلى كماله الحقيقيّ وسعادته الأبديّة، بينما تكون غاية القوانين الوضعيّة تأمين مصالح المجتمع في هذه الدنيا بما أنّها قوانين وضعيّة اجتماعيّة، وتتّسم بضمان الإجراء من ناحية الحكومة. نعم، يمكن أن تكون قضيّةٌ واحدة بعينها أخلاقيّةً من جهة و وضعيّةً من جهة أُخرى، فيكون لكلٍّ من الجهتين حكمها و لوازمها. وأمّا القضايا الشرعيّة فتختصّ بكون المشرّع هوالله تعالى بالمباشرة أو بوساطة من نصبه لذلك من المعصومين، ولهذا فلا سبيل للـخطأ إليها بوجه. وتعمّ الأحكام الأخلاقيّه والقانونيّة وغيرها ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته.

والأنظمة المختلفة تجتمع في النظام الكلّيّ الإسلاميّ كحلقات مرتبطة ببعضها، و يُسيطر على الجميع النظامُ الأخلاقيّ الهادف إلى الغاية القصوى. فغايات سائر الأنظمة تصير كغايات متوسّطة للنظام الجامع، وتتبلو رغايته النهائيّة في غاية النظام الأخلاقيّ، و تتحدّد سائر الغايات والقيم التابعة لها على ضوء غاية النظام الأخلاقيّ.

٣٨٣ــ قوله «وأمّا انّها لابرهان عليها...»

القضايا الاعتباريّة بما لها من المفاهيم المستعارة من الحقايق لا تتوفّر فيها شرايط البرهان، ولا تستنتج من مقدّمات كذلك، لكنّ القضايا المستندة إلى الحقايق يمكن البرهنة عليها بالنظر إلى تلك الحقايق، كما أشرنا إليه آنفاً.

٣٨٤ــ قوله «و يظهر أنّ القياس الجاري فيها جدل»

ذكر المنطقيّون أنّ الجدل يتشكّل من المقدّمات المشهورة والمقبولة، لكن لايعني ذلك أنّ المقدّمات المشهورة غير يقينيّة و غير صالحة لتشكيل البرهان مطلقاً، بل ربما تكون نظريّة تحتاج إلى برهان، وقد يكون صدقها مشترطاً بشرط خفيّ غير مذكور في القضيّة. فمثل هذه القضايا بصرف النظر عن إقامة البرهان عليها و بشكلها المطلق لا تصلح للبرهان.

قال الشيخ في برهان الشفاء: «بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق ولكن يحتاج في أن يصير يقيناً إلى حجّة، ومنها ما هو صادق بشرط دقيق لايفطن له الجمهور» .

١ــ راجع الفصل الرابع من المقالة الأولى من برهان الشفاء، وراجع الخامس من أولى السادس من طبيعيّات الشفاء.

فالقضيّة المشهورة إذا كانت مستندة إلى برهان كانت يقينيّة، والتي لها شرط دقيق إذا أخذ فيها ذلك الشرط كانت يقينيّة و جاز تشكيل البرهان منها و عليها. وأمّا النصوص المتلقّاة من الوحي ونحوه فهي لا تقصر عن المتواترات في إفادة اليقين، فتبصّر.

الفصل الحادي عشر

٣٨٥– قوله «إن كانا مجرّدين»

قدمرّ تحت الرقم (٣٥٣) و (٣٥٦) أنّ تجرّد المعلوم في العلم الحضوريّ بالغير غير لازم، وأنّ غيبوبة الشيء المادّي عن ذاته لايستلزم غيبوبته عن فاعله المفيض، كيف والمعلول مادّياً كان أو مجرّداً ليس إلّا عين الربط بالعلّة فهي مهيمنة عليه و محيطة به بتمام معنى الكلمة، ولايتمّ ذلك إلّا بحضوره عندها.

٣٨٦– قوله «قد تقدّم أنّ كلّ علم حصوليّ...»

هذا بيان لإثبات علم أحد المعلولين المجرّدين بالآخر علماً حضوريّاً، وتقريره أنّه قدتقدّم أنّ حقيقة العلم الحصوليّ ليست إلّا مشاهدة الصورة العقليّة أو المثاليّة عن بُعد، فالنفس والصورة المجرّدة التي تشاهدها و تعلم بها علماً حضوريّاً معلولان لعلّة ثالثة، فيثبت علم أحدهما بالآخر علماً حضوريّاً.

و قدمرّ المناقشة في رجوع العلم الحصوليّ إلى الحضوريّ بهذا المعنى، فراجع الرقم (٣٥٥)، كما أنّه قد أشرنا تحت الرقم (٣٥٨) إلى ما في إثبات العلم الحضوريّ لمعلولي علّة ثالثة ببعضهما بالبيان الفلسفيّ من الصعوبة.

الفصل الثاني عشر

٣٨٧– قوله «كلّ مجرّد فإنّه عقل...»

هناك مسألتان: **إحداهما** أنّ كلّ مجرّد يكون وجوده لنفسه فهو عالم بذاته، و معلوم لذاته، وهو نفس العلم بذاته. وإنّما اعتبرنا قيد الوجود لنفسه في عنوان المسألة لما سيأتي في آخر الفصل أنّ هذا الحكم يختصّ بما يكون كذلك. و قد أسلفنا ذلك تحت الرقم (٣٥٣) و (٣٥٦).

وثانيتها أنّ كلّ مجرد فهو علم و معلوم لكلّ مايصلح للعالميّة به، وإذا كان وجوده لنفسه و كان تامّ التجرّد أيضاً كان عالماً بكلّ مايصلح للمعلوميّة. وذلك الغير الذي يصلح للعالميّة والمعلوميّة حضوراً إمّا أن يكون علّته، أو معلولَه المجرّد– عند من يشترط التجرّد في المعلوميّة مطلقاً– أو شريكه في المعلوليّة لثالث إذا ثبت العلم الحضوريّ لمعلولي علّة ثالثة ببعضها.

أمّا المسألة الأُولى فقد تصدّى– قدّس سرّه– لإثباتها بادئاً بإثبات معلوميّة المجرّد لذاته. وتقريره أنّ كلّ مجرّد فهو بما أنّه مجرّد يكون أمراً بالفعل، فهو واجدلشرط المعلوميّة، فيمكن أن يكون معلوماً، والإمكان في المجرّدات يساوق الفعليّة، فهو معلوم بالفعل. ولمّا كان المعلوم والعلم متّحدين مصداقاً ومختلفين اعتباراً ثبت كونه عين العلم. وأمّا العالميّة فشرطها الكافي هوالتجرّد و كون الوجود لنفسه، فالجوهر المجرّد يكون عالماً بنفسه، فثبت المطلوب[1].

لكنّ الأولى إثبات العالميّة أوّلاً ثمّ ترتيب المعلوميّة عليها، لأنّ فعليّة عنوان المعلوميّة

١– راجع الأسفار: ج ٣، ص ٤٤٧– ٤٦١، والنمط الثالث من الإشارات.

فرع على فعليّة وجود العالم، كما سبقت الإشارة إليه تحت الرقم (٣٥٧).

وأمّا المسألة الثانية فقد اكتفى بدعوى جريان البرهان المذكور في المسألة الأولى فيها أيضاً، ثمّ تعرّض لإشكال كتبه إلى الشيخ الرئيس بعض معاصريه[١]، وهو أنّ لازم ذلك كون النفس عالمة بجميع المعلومات، والوجدان يدفعه. وأجاب عنه بأنّ شرط العالميّة بجميع المعلومات هوالتجرّد التامّ، وهو غير موجود في أنفسنا مادام بعض كمالاتها لم يخرج إلى الفعليّة بعدُ. ولهذا اعتبرنا في عنوان المسألة أن يكون العالم تامَّ التجرّد.

لكن يمكن المناقشة في جريان ذلك البرهان في علم أحد المعلولين بالآخر حضوراً بمنع إمكان العالميّة والمعلوميّة لكلّ منهما بالنسبة إلى الآخر، لعدم كون أحدهما رابطاً قائم الذات بالآخر كمافي العلّة والمعلول، وقصور مايُثبت نحواً آخر من الحضور لهما، فليتأمّل.

---

١ – نفس المصدر: ص ٤٥٨.

الفصل الثالث عشر

٣٨٨– قوله «في أنّ العلم بذي السبب...»

تثار حول هذا العنوان تساؤلات كمايلي:

ألف– هل يشمل العلم المذكور في العنوان كلّ علم، سواء كان حضوريّاً أو حصوليّاً، وسواء كان الحصوليّ بديهيّاً أوغير بديهيّ إلى غير ذلك من الأقسام أويختصّ بقسم خاصّ منها؟ وعلى الأخير فما هو ذلك القسم؟

ب– هل يشمل السبب أنواع العلّة من التامّة والناقصة، والمفيضة والمعدّة، والمقتضي والشرط، وسبب الوجود وسبب القوام، أويختصّ بقسم خاصّ من الأسباب، وعليه فما هو ذلك القسم؟

ج– كيف يجمع بين هذه القضيّة ومانرى من حصول العلم بذوات الأسباب من غير طريق العلم بأسبابها، كعلمنا الحضوريّ بأنفسنا وكالعلم بالمشاهدات والمجرّبات والمتواترات و غيرها؟ وإذا كان طريق العلم بالمسبّبات منحصراً في العلم بأسبابها لزم عدم حصول العلم بشيء من غير طريق العلم بالواجب تبارك و تعالى لأنّه سبب كلّ ذي سبب، والوجدان يدفعه.

وبصدد الإجابة على هذه الأسئلة نرى من الواجب بيان الغرض من عقد هذه المسألة والنظر في ما استدلّ به لإثباتها، فنقول:

قال الشيخ في منطق الشفاء ماحاصله: إذا كان ثبوت المحمول للموضوع معلولاً لعلّة مّا كانت النسبة الضروريّة بينهما لأجل وجود تلك العلّة، وإلّا كانت النسبة بينهما بالإمكان لابالوجوب. وحيث إنّ مقدّمات البرهان يجب أن تكون بحيث تنتج علماً

ضروريّاً بالنتيجة كان من الواجب أن يكون الحدّ الأوسط علّة لثبوت المحمول للموضوع إذا كان لذلك الثبوت علّة، ومثل هذا البرهان يسمّى لميّاً. وأمّا إذا لم يكن ثبوت المحمول للموضوع معلولاً لعلّة توجبه بل كان ذاتيّاً له (بالمعنى المصطلح في كتاب البرهان)[١] فلايخلو إمّا أن يكون ذلك بيّناً بنفسه فلايحتاج إلى برهان، وإمّا أن يكون غير بيّن، فالعلم به يحصل إمّا بالاستقراء أو من طريق الملازمة بينه وبين لازمٍ آخر بيّنٍ، وهو برهان الإنّ المطلق. وأمّا الاستدلال بالمسبّب فلايفيد علماً بالسبب المعيّن، لاحتمال تحقّق المسبّب من غير هذا السبب، إلّا إذا علم بانحصار السبب التامّ[٢].

وبالتأمّل في كلامه هذا يتضح **أوّلاً** أنّ الغرض من عقد هذه المسألة هو بيان الفرق بين البرهان اللمّي المفيد للعلم الضروريّ والدليل الذي لايفيد ذلك العلم، وبيان المورد الذي لايحصل العلم الضروريّ فيه إلّا من طريق برهان اللمّ.

وثانياً أنّ المراد بالعلم ههنا هوالعلم المكتسب بالبرهان دون العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ البديهيّ والعلم المتغيّر الجزئيّ. ومنه يظهر الجواب عن السؤال الأوّل.

وثالثاً أنّ المراد بالسبب هوالسبب التامّ لثبوت المحمول للموضوع لامطلق الأسباب. وهذا هوالجواب عن السؤال الثاني.

وبعد اتّضاح هذه النكات يظهر الجواب عن السؤال الثالث أيضاً، وهو أنّ هذه العلوم التي لاتحصل من طريق العلم بالأسباب هي علوم غير مكتسبة بالبرهان، فلا تدخل في موضوع المسألة.

ثمّ إنّ الإمام الرازيّ عقد فصلاً خاصّاً لبيان أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول دون العكس، وفصلاً آخر لبيان أنّ العلم بذوات الأسباب لايحصل إلّا بالعلم بأسبابها[٣]، وتبعه على ذلك صدرالمتألهين في الأسفار، لكنّه عمّم البحث إلى جميع العلوم حتّى العلم الحضوريّ بالنفس، وذكر لتوجيهه بياناً غامضاً[٤]. ومن الواضح أنّه خروج عن مورد المسألة التي ذكرها الشيخ[٥]، وفي كلامهما مواقع للنظر لانطيل بذكرها.

١ــ إنّما أضفنا هذا التوضيح لأنّ الذاتيّ المصطلح في كتاب إيساغوجي لايكون إلّا بيّناً، فتفطّن.

٢ــ راجع الفصل الثامن والفصل التاسع من المقالة الأولى من كتاب البرهان.

٣ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٥٧ــ ٣٦٣.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ٣٨٧ــ ٤٠٣.

٥ــ راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ٢٢٩ــ ٢٣٠.

٣٨٩ــ قوله «ممتنعاً استناده إلى غيره...»

إشارة إلى قاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير، وقد عرفت منع شمولها لمثل العلل المركّبة. ولو كانت جارية فيها لكان الدليل أيضا مفيداً لليقين مطلقاً. على أنّ هذه المقدّمة مستغنىً عنها، لأنّ العلم بأحد السببين التامّين أيضاً يوجب العلم بالمسبّب، كما أنّ النسبة بينه و بين معلوله ضرورية، فافهم.

٣٩٠ــ قوله «فإن قلت...»

قد عرفت أنّ مثل هذا العلم خارج عن مورد المسألة عندهم، لاختصاصها بالعلوم المكتسبة بالبرهان، وهم يعدّون المحسوسات من البديهيّات. نعم، بناءاً على كون المحسوسات غير بديهيّة كما هوالحقّ يحتاج التصديق بوجود المحسوسات الخارجيّة إلى برهان، كأن يقال: هذا الأثر الحادث في النفس أمر معلول، فعلّته إمّا أن تكون هي النفس أوماهو خارج عنها، لكنّ النفس ليست بعلّة له، فعلته موجودة في خارج النفس. و حيث انّ الحدّ الاوسط ــ وهو عدم عليّة النفس ــ في هذا القياس ليس علّة ولامعلولاً للمطلوب بل يكون أمراً ملازماً له فهو برهان إنّي مفيد لليقين. واعلم أنّ الشيخ صرّح بأنّ الحكم بوجود المحسوس في الخارج إنّما هوللعقل، وتبعه على ذلك غيره[1].

١ــ راجع التعليقات: ص ٦٨، و ص ٨٨ و ص ١٤٨، والأسفار: ج ٣، ص ٤٩٨.

الفصل الرابع عشر

٣٩١ــ قوله «في أنّ العلوم ليست بذاتيّة للنفس»

حكى الإمام الرازيّ القولَ بذاتيّة العلوم للنفس عن بعض القائلين بقدم النفوس، ونقل عنهم حجّةً ضعيفةً ونقدَها. وتبعه على ذلك صدرالمتألهين في الأسفار[١]. ثمّ إنّ الرازيّ حكى القول بالتذكّر عن المحقّقين من القائلين بقدم النفوس مع الاعتراف بعدم كون العلوم ذاتيّة للنفس، ثمّ ذكر حجّة لهم وناقش فيها كماصنع في الأسفار[٢].

٣٩٢ــ قوله «فتدبير البدن ذاتيّ لها»

عدُّ تدبير البدن أمراً ذاتيّاً للنفس بمعنى كونها علّة تامّة له ينافي القول بقدمها كما ينافي القول ببقائها بعد مفارقة البدن، لاستلزامهما تخلّف الذاتيّ عن الذات فلابدّ من تأويله إلى الاقتضاء، وعليه فلامنافاة بين تزاحمه مع الالتفات إلى علومه، لإمكان تأويل ذاتيّة العلوم إلى الاقتضاء المستلزم لفعليّتها لولا المانع. فتزاحمهما يضاهي تزاحم الأفعال الصادرة من النفس بوساطة القوى المتعلّقة بالبدن، ممّا هو غير قابل للإنكار.

والأولى أن يقال: إذا كان الاشتغال بتدبير البدن مانعاً عن الالتفات إلى العلوم الذاتيّة المفروضة لما أمكن الالتفات مادام الاشتغال باقياً، وهو باطل بالضرورة.فتوقّف حصول العلم على مقدّماته دليل على أنّ للنفس استعداداً للعلوم فقط، وأنّه مقتضى جوهر ذاته دون فعليّتها. كما أنّ عدم استطاعة الطفل تعقّل كثير من المعقولات دليل على عدم حصولها له وتوقّف ذلك على الاكتساب.

١ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧٤، والأسفار: ج ٣، ص ٤٨٧.

٢ــ راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧٦، والأسفار: ج ٣، ص ٤٩١.

الفصل الخامس عشر

٣٩٣— قوله «من العلم ماهو فعليّ»

العلم الفعليّ يستعمل بمعنيين: أحدهما مايقابل الانفعاليّ[١]، وهو ما ذكره ههنا، وثانيها مايقابل الذاتيّ، والمراد به العلم في مقام الفعل دون مقام الذات، كما في العلم بعد الإيجاد.

١— راجع التعليقات: ص ٦٦، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٦٥.

المرحلة الثانية عشر

٣٩٤ــ قوله «وهي في الحقيقة مسائل...»

إلى هنا انتهى البحث عن الأمور العامّة التي تشكّل موضوعاتٍ لمسائل الفلسفة الأُولى بمعناها الخاصّ، ولقسم منها بمعناها العامّ الشامل للإلهيّات. وقد مرّت الإشارة إلى اختلاف الحكماء في اندراج العلم الإلهيّ ومعرفة الربوبيّة في الفلسفة الأُولى، فراجع الرقم(٤).

وقد حاول سيّدنا الأُستاذ ــ قدّس سرّه الشريف ــ توجيه اندراج مسائل هذا العلم في الفلسفة الأُولى بأنّها في الحقيقة تتعلّق بمبحث الوجوب والإمكان الذي مرّ ذكره في المرحلة الرابعة من هذا الكتاب. وإنّما أفردوا هذه المسائل المتعلّقة بالواجب تبارك وتعالى لشرافة موضوعها. ويمكن مثل هذا التوجيه لاندراج هذه المسائل في مبحث العلّة والمعلول، بالنظر إلى كون الواجب تعالى هوالعلّةالأُولى، وله أتمّ معاني العلّية وأكمل مراتبها.

وظاهر صدر المتألهين في الأسفار أنّه اعتبر العلم الإلهيّ علماً مستقلاً عن الفلسفة الأُولى وعلم ما بعدالطبيعة، حيث قال في مقدّمة السفر الثالث: «فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة، وهو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والإلهيّات، والمسمّى بمعرفة الربوبيّة والحكمة الإلهيّة ــ إلى أن قال ــ وهو مشتمل على علمين شريفين: أحدهما العلم بالمبدء، و ثانيهما العلم بالمعاد[1]».

وهناك مناهج أخرى لتقسيم المباحث العقليّة وترتيبها. من أشهرها تقديم المباحث المنطقيّة، وإتباعها بالطبيعيّات، وختمها بالأُمور العامّة والإلهيّات. ومنها ماصنعه بهمنيار

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣ و ص ٨.

في التحصيل مقتدياً في الترقي بالحكمة العلائية لأستاذه، حيث قسّمه إلى ثلاثة كتب: الكتاب الأوّل في المنطق، والكتاب الثاني في الأمور العامّة أو علم مابعدالطبيعة، والكتاب الثالث في العلم بأعيان الموجودات، وجعله مشتملاً على مقالتين: إحداهما في البحث عن الواجب تعالى، وأخرا هما في البحث عن أبواب الطبيعيّات، وجعل الباب الأخير منها في البحث عن أحوال النفس ومعادها.

وسلك الشيخ في الإشارات مسلكاً بديعاً، فجعل هذا الكتاب على قسمين: قسم في المنطق، وقسم في الحكمة، وجعل قسم الحكمة على عشرة أنماط: النمط الأوّل في تجوهر الجسم، الثاني في الجهات، الثالث في النفس الأرضيّة والسماويّة، الرابع في الوجود و علله بمايشتمل على البحث عن الواجب تعالى و وحدته، الخامس في الصنع والإبداع، السادس في الغايات و مباديها، السابع في التجريد، الثامن في البهجة والسعادة، التاسع في مقامات العارفين، والعاشر في أسرار الآيات وخوارق العادات.

والحاصل أن كيفيّة تقسيم المباحث العقليّة وترتيبها ليست أمراً متّفقاً عليه بين الفلاسفة، ولاملتزماً به في كتب فيلسوف واحد، وقدمرّ مايتعلّق بذلك تحت الرقم(٨) و (٢٥).

الفصل الأوّل

٣٩٥– قوله «البراهين الدالّة على وجوده...»

قال الشيخ: «الحقّ ماوجوده له من ذاته. فلذلك ،البارئ هوالحقّ، وماسواه باطل. كما أنّ واجب الوجود لابرهان عليه، ولايعرف إلّا من ذاته. فهو كما قال «شهدالله أنّه لاإله إلّاهو[1]».

ويمكن تفسير هذا الكلام بأنّ مراده هو نفي برهان اللمّ، و يستشهد بكلامه في الشفاء حيث قال: «ولا برهان عليه لأنّه لاعلّة له[2]» ويجمع بين قوله هذا وما أقام من البراهين في كتبه المختلفة على وجود الواجب تبارك وتعالى كغيره من الفلاسفة بأنّها ترجع إلى براهين إنّية[3].

لكن لهذا الكلام تأويل آخر أشدُّ مناسبةً لذيل كلامه، أعني قوله «ولايعرف إلّا من ذاته» وإن كان بعيداً عن مساق كلمات المشّائين وأتباعهم. وهو أنّ غاية ماتفيده البراهين أنّ في دارالوجود موجوداً مّايمتنع عدمه فيقال إنّه واجب الوجود، وهكذا يوصف بالحياة والعلم والقدرة من الصفات الذاتية، كما أنّهُ يتّصف بالعلّية والخالقيّة والربوبيّة وغيرها من الصفات الفعليّة والإضافيّة. و موضوع جميع هذه الأوصاف هو مايطلق عليه «شيء» أو «موجود» ونحوهما من المفاهيم العامّة، وأمّا حقيقته فغائبة عن إدراكنا ومعرفتنا، كما أنّ صفاته التي ننسبها إليه إنّما نعرفها بمصاديقها المحدودة في أنفسنا ثمّ نجرّد المفاهيم عن

١– راجع التعليقات: ص ٧٠،والآية في سورة آل عمران: ١٨.

٢– راجع الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٣–راجع تعليقة الأستاذ– قدّس سرّه– على الأسفار: ج ٦، ص ٢٩.

الحدود العدميّة تجريداً ذهنياً فننسبها إليه سبحانه. فلاحقيقةُ ذاته معروفةٌ لنا، ولاكُنْهُ صفاته معلوم لعقولنا. وهذا هو معنى مايقال من عدم قدرة العقل على معرفة كنه ذاته و صفاته، وقد يستدلّ عليه بأنّ العقل إنّما يمكنه اكتناه المهيّات، وحيث إنّه تعالى لامهيّة له— كمامرّ البحث عنه تحت الرقم (٦٢) وسيأتي الكلام فيه أيضاً— فلايستطيع العقل اكتناهَ ذاته سبحانه[١].

لكنّ العبارة القائلة «لايعرف إلّا من ذاته» توحي بإمكان معرفته من طريق آخر، كما وردت عن ائمّة أهل البيت —عليهم الصلاة والسلام— روايات مستفيضة تدلّ على أنّه تعالى لايعرف إلّا به، وإنّما خَلْقُه يعرف به لابالعكس[٢]. وعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «و من زعم أنّه يعبد بالصفة لابالإدراك فقد أحال على غائب —إلى أن قال— إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه[٣]». و عن الإمام الباقر عليه السلام: «كلُّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم[٤]». و قد تكرّر هذا المضمون في أدعيتهم و مناجاتهم كقول سيّد الشهداء عليه السلام في دعاء عرفة «أيغيبُ عنك من الظهور ماليس لك حتّى يكون هوالمظهر لك ؟!» وقول الإمام السجّاد عليه السلام في مناجاته التي رواها أبوحمزة الثماليّ «بك عرفتك وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك ،ولولا أنت لم أدرِ ما أنت».

والتفسير الفلسفيّ لهذه المعرفة هو أنّه علم حضوريّ للمعلول بالنسبة إلى علّته المفيضة، وله مراتب أدناها ما هو حاصل لكلّ إنسان حصولاً غير مشهور به في هذه النشأة للجميع، ولعلّه هو ما أشارإليه عزّ اسمه بقوله «ألست بربّكم قالوا بلى[٥]» خاصّةً بالنظر إلى ماورد في تفسيره عن ائمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ هذا الجواب كان عن رؤية ومُعايَنة[٦]. وهو أحد معاني فطريّة معرفته سبحانه.

ولهذا العلم مراتب كاملة تحصل بتكامل النفس وتعاليها عن الماديّات واقترابها من

١— راجع المبدء والمعاد: ص ٣٣— ٤٠.

٢— راجع الكافي: ج ١، باب أنّه تعالى لايعرف إلّابه.

٣— راجع تحف العقول: كلامه عليه السلام في وصف المحبّة لأهل البيت عليهم السلام.

٤— راجع المحجة البيضاء (طبعة مكتبة الصدوق): ج ١، ص ٢١٩.

٥— سورة الأعراف: ١٧٢

١— راجع الكافي: ج ٢، ص ١٣، وتفسير الميزان: ج ٨، ص ٣٤٠ وص ٣٤٥.

الحضرة الإلهيّة إلى أن تصل إلى «مقعد صدق عند مليك مقتدر[١]» وتخاطب بقوله عزّ من قائل «ارجعي إلى ربّك راضية مرضيّة[٢]». وأكمل مراتبه ما يفوز به الأنبياء الكاملون، والأولياء المقرّبون، والشهداء والصدّيقون. فطوبى لهم، ثمّ طوبىٰ لهم.

وليُعلمْ أنّ تلك المعرفة السامية مع شموخ مقامها وعلوّ درجتها لا تعني اكتناة ذاته المقدّسة، فإنّه خاصّ به سبحانه قد استأثره لنفسه «ولا يحيطون به علماً[٣]» وإنّما لكلٍّ منهم ماتسّعه مرتبة وجوده الخاصّ، وتتجلّى له الذات الإلهيّة بقدر ماتستعدّ له مرآته الصافية[٤].

وهذه المعرفة الحضوريّة إنّما يستطيع إثباتها مَن لا يحصر العلمَ الحضوريَّ في عِلم الشيء بنفسه، وأمّا المشّاؤون و أتباعهم فلاسبيل لهم إلى إثباتها، ولهذا أشرنا إلى أنّ هذا التفسير بعيد عن مساق كلماتهم، و غير موافق لمبانيهم. والحمدلله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

٣٩٦ــ قوله «وأمتنها هوالبرهان...»

المعرفة الحصوليّة العقليّة بالواجب تبارك وتعالى إمّا أن تحصل بانعكاس العلم الحضوريّ في الذهن كقضيّة بديهيّة متشكّلة من مفاهيم عامّة، وهي رهن لاشتداد العلم الحضوريّ بحيث تستطيع النفس الالتفاتَ إليه، وهي المعرفة الفطريّة بمعنى آخر؛ وإمّا أن تحصل من طريق البرهنة والاستدلال، وهي التي تتيسّر لكلّ عاقل، وتُطلب بالأبحاث الفلسفيّة.

والبراهين التي تفيد هذا العلم الاكتسابيّ كثيرة، وأمتنها مايتشكّل من مقدّمات عقليّة محضة ولاتحتاج إلى مقدّمات حسّية وتجريبيّة ونحوها، كالبرهان الذي أقامه الشيخ في الإشارات، وحاصله أنّ الموجود إمّاأن يكون واجباً فهو المطلوب، وإمّا أن يكون ممكناً فيحتاج إلى علّة ترجّح وجوده، والعلّة إمّا هوالواجب فيثبت المطلوب، وإمّا أن يكون ممكناً آخر، فلابدّ من انتهاء سلسلة العلل إلى الواجب دفعاً للدور و التسلسل. ثمّ قال: «تأمّلْ كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل و وحدانيّته و براءته عن الصمات إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه، و إن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق

١ــ سورة القمر: الآية ٥٥.

٢ــ سورة الفجر: الآية ٢٧ــ٣٠.

٣ــ سورة طه: الآية ١١٠.

٤ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١١٣ــ ١١٩.

وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر مابعده في الوجود. و إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهيّ «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ» أقول: هذا حكم لقوم. ثمّ يقول «أولم يكف بربّك أنّه على كلّ شيْ شهيد[1]» أقول: هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لاعليه».

وقال المحقّق الطوسيّ في شرحه: «المتكلّمون يستدلّون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر إلى أحوال الخليقة على صفاته واحدةً فواحدة. والحكماء الطبيعيّون أيضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرّك ، وبامتناع اتّصال المحرّكات لا إلى نهاية على وجود محرّك أوّل غير متحرّك ،ثمّ يستدلّون من ذلك على وجود مبدء أوّل. وأمّا الإلهيّون فيستدلّون بالنظر في الوجود وأنّه واجب أو ممكن على إثبات واجب، ثمّ بالنظر في مايلزم الوجوب والإمكان على صفاته، ثمّ يستدلّون بصفاته على كيفيّة صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد.

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأُولى بأنّه أوثق وأشرف، وذلك لأنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين هوالاستدلال بالعلّة على المعلول، وأمّا عكسه الذي هوالاستدلال بالمعلول على العلّة فربما لايعطي اليقين، وهو إذا كان للمطلوب علّة لايعرف إلّا بها كما تبيّن في علم البرهان.

ثمّ جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى «سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ أولم يكف بربّك أنّه على كلّ شيْ شهيد» أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحقّ، و مرتبة الاستشهاد بالحقّ على كلّ شيْ بإزاء الطريقتين. ولمّا كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصدّيقين، فإنّ الصدّيق هو ملازم الصدق[2]».

ثمّ إنّ صدر المتألّهين بعد ذكر هذا البرهان قال: «وهذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصدّيقين، وليس بذلك كمازُعم، لأنّ هناك (يعني في منهج الصدّيقين على مابيّنه وسيأتي ذكره في المتن) يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وههنايكون النظر في مفهوم الوجود —إلى أن قال— فهذاما وصفه الشيخ في الإشارات بأنّه طريقة الصدّيقين وتبعه

١— سورة فصّلت، الآية ٥٣.

٢— راجع آخر الخط الرابع من شرح الإشارات.

المتأخّرون فيه »ثمّ تعرّض لبعض ما أورد فيه من الشبهات وما قيل في دفعها، وقال في آخر كلامه «والحقّ كما سبق أنّ الواجب لابرهان عليه بالذات بل بالعرض، وهناك برهان شبيه باللّميّ»[1].

وتثور حول هذه الكلمات تساؤلات كمايلي:

ألف— هل هذا البرهان إنّيّ أولمّيّ؟

ب— ما هي الميزة الأساسيّة الفارقة بين البرهان المنسوب إلى الإلهيّين وسائر البراهين؟ وهل ترجع تلك الميزة إلى الفرق بين اللّميّ والإنّيّ؟

ج— ما هوالمراد بقولهم «لابرهان على الواجب بالذات بل بالعرض»؟

د— هل في الآية الكريمة إشارة إلى الطريقتين أوإلى طريقة ثالثة؟

هـ — هل للصدّيقين منهج خاصّ لمعرفة الله سبحانه؟ وهل ينطبق ذلك على شيء من تلك البراهين؟

أمّا السؤال الأوّل فالجواب عنه أنّه يصحّ اعتبار هذا البرهان لمّياً بناءاً على تعميم العلّية المعتبرة في البرهان اللميّ للعلاقة الملحوظة بين المفاهيم الفلسفيّة واعتبار الإمكان مثلاً علّةً لحاجة الممكن إلى العلّة[2]، كمامرّ بيانه تحت الرقم(٨) وإلاّ فهوبرهان إنّي يسلك فيه من أحد اللوازم العقليّة إلى آخر، كما هو رأي سيدنا الأُستاذ —قدّس سرّه الشريف— في جميع البراهين المذكورة في الأبحاث الفلسفيّة.

وأمّا السؤال الثاني فالجواب عنه أنّ الميزة التي نؤكّد عليها هي ما أشرنا إليه من تركّب هذا البرهان من مقدّمات عقليّة محضة بخلاف البراهين المنسوبة إلى المتكلّمين والطبيعيّين. مضافاً إلى قلّة مقدّماته بالنسبة إليها، فإنّ تلك البراهين تثبت أوّلاً وجود محرّك غيرمتحرّك ومحدِث غيرحادث، ثمّ تحتاج في إثبات وجوب ذلك المحرّك والمحدث إلى مثل ما أُخذ في هذا البرهان من المقدّمات.

ويمكن اعتبار ميزة ثالثة للبرهان الإلهيّ هي أنّه لايتوقّف على قبول وجود الممكن في الخارج فضلاً عن معرفة صفاته وأحواله، بل يكفي فيه الترديد بين كون الموجود الذي لا شكّ في وجوده وجباً أوممكناً، بخلاف سائر البراهين التي تحتاج إلى معرفة صفات المخلوقات من الحدوث والإمكان وغيرهما بعد قبول وجودها في الخارج. ولعلّه إلى هذا

١— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٦— ٢٩.

٢— راجع النهج التاسع من منطق شرح الإشارات، والأسفار: ج ٦، ص ٢٨.

أشار الشيخ حيث قال «ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه».

لكن يمكن من جهة أُخرى إثبات ميزة لتلك البراهين بإزاء هذه الميزة، هي كفايتها لإثبات كون الواجب غير العالَم، بخلاف هذا البرهان الذي إنّما يثبت موجوداً واجباً بالذات، ثمّ يحتاج في إثبات كونه غير العالَم إلى بيان صفات الواجب بالذات و عدم انطباقها على صفات العالَم.

وربما يظهر من شرح المحقّق الطوسيّ أنّ وجه أشرفيّة البرهان الإلهيّ هوكونه استدلالاً من العلّة على المعلول. و يلاحظ عليه بعد تأويل العلّة إلى ما أشرنا إليه آنفاً أنّ برهان الحركة والحدوث ليسامن قبيل الاستدلال بالمعلول على العلّة، بل هما من قبيل البرهان الإنّي المفيدلليقين، وليس للبرهان اللميّ فضل عليه، بل يمكن أن يقال بأنّ جميع البراهين اللمّية تنطوي على برهان إنيّ يتضمّن قاعدة عدم انفكاك المعلول عن علّته التامّة ككبرى له، فتأمّل.

وأمّا السؤال الثالث فقدأُجيب عنه بوجوه[1] أحسنها أنّ جميع البراهين إنمّا تُثبت أنّ هناك موجوداً يمتنع عدمه، فالذي يثبت بها أصالةً وبالذات هو هذا العنوان، وأمّا مصداقه العينيّ فإنمّا يعلم بها بالعرض. وأمّا قول صدر المتألّهين أنّ هناك برهاناً شبيهاً باللميّ فقد فسّره الأُستاذ —قدّس سرّه الشريف— بأنّ البرهان الإنّي المطلق الذي يسلك فيه من أحد اللوازم إلى آخرَ شبيهٌ بالبرهان اللميّ في كونه مفيداً لليقين، وقد فسّره غيره بغيره[2]. ويحتمل أن يكون مراده أنّ برهان الصدّيقين حسب ماذكر له من التقرير يفضل على سائر البراهين بأنّه شبيه بالبرهان اللميّ[3]، فليتأمّل.

وأمّاالسؤال الرابع فالجواب عنه أنّ الآية الكريمة بصرف النظر عن ماقيل أويمكن أن يقال في تفسيرها من الوجوه لا تدلّ على طريقتين للاستدلال، وإذا كان لذيلها إشارة إلى نوع آخر من معرفته سبحانه فلتكن هي المعرفة الشهوديّة، خاصّةً بالنظر إلى تفسير لفظة «شهيد» في الآية بـ«مشهود».

وأمّا السؤال الخامس فالجواب عنه أنّا لم نظفر بدليل على أنّ للصدّيقين منهجاً خاصّاً لمعرفة الله تعالى، وإنمّا نَسب الشيخ برهانَ الإلهيّين إليهم لما كان يرى أنّه أوثق

١— راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ٢٩.

٢— نفس المصدر.

٣— راجع تعليقة الأستاذ— قدّس سرّه— على الأسفار: ج ٦، ص ١٣، وراجع المبدء والمعاد: ص ٤٦.

وأشرف البراهين، ثمّ أقام صدرالمتألّهين برهاناً آخر ورأى أنّه أشرف، فنسب برهانه إلى الصدّيقين. وإذا كانت ميزة معرفتهم أنهم يعرفون الله به لابغيره انطبقت تلك المعرفة على المعرفة الشهوديّة التي أشرنا إليها في التعليقة السابقة، وهي ليست ممّا يؤدّي إليه أيُّ برهان، بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء. وأمّا الاستعداد للفوزبها فيحصل من الإخلاص في العبادة وتركيزتوجّه القلب إلى ساحة قدسه سبحانه، والإعراض عمّا سواه «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك ،وأنِرْ أبصارَ قلوبنا بضياء نظرها إليك ».

٣٩٧ــ قوله «وأوجز ماقيل...»

لكن يجب تتميمه ببيان الاستلزام، فإن كان المتمّم هوما تمسّك به الشيخ من استحالة الدور والتسلسل رجع إلى البرهان الذي نسبه إلى الإلهيّين والصدّيقين، وقد مرّ تقريره آنفاً، وسيأتي بيانه في المتن في الفصل التـالي، وقد قرّره في شرح المنظومة[1] بوجهين آخرين: **أحدهما** على سبيل الخلف (بأخذ لفظة «إمّا» بمعنى الترديد في الفرض) بأن يقال: حقيقة الوجود الصِرفة واحدة لاتتثنّى، فإن كانت واجبة فهو المطلوب، وإن فُرضتْ ممكنةً لزم كونها متعلّقة بالغير، فيلزم أن يكون وراء هذه الحقيقة الصرفة حقيقة أُخرى تتعلّق هذه الحقيقة بها، مع أنّ الصِرف لايتثنّى. **وثانيها** على سبيل الاستقامة (بأخذ لفظة «إمّا» بمعنى التقسيم) بأن يقال: الوجود حقيقة ذات مراتب، فإن انتهت المراتب إلى الواجب فهو المطلوب، وإلاّ لزم الدورأ والتسلسل. ثمّ وصف الوجه الأوّل بأنّه أوثق وأشرف وأخصر.

و يلا حظ على الوجه الأوّل أنّ ماثبت بالأبحاث الفلسفيّة هو أصالة الوجود وكونه ذامراتب، وأمّا أنّ هناك حقيقةً صرفةً لايخالطها مهيّةٌ وليس لها حدّ عدميٌّ وأنّها غير قابلة للتكرّر والتكثّر فليست ببيّنة ولا مبيّنة في البرهان. وربما يقال في تبيين ذلك إنّ الوجود إمّا أن يكون صِرفاً خالصاً من شوب عدم ومهيّة فهو المطلوب، وإمّا أن يُفرض مختلطاً بالعدم، محدوداً بحدود تنتزع عنها المهيّة فيلزم اختلاط الوجود بغير الوجود في حاقّ الأعيان، وهو باطل على القول بأصالة الوجود.

و يلاحظ عليه أنّ صرافة حقيقة الوجود بمعنى عدم شوبها في متن الواقع بالعدم لاينفي كثرة المراتب، فإنّ كلّ مرتبة منه و إن كانت في غاية الضعف ليس في متن الواقع إلاّ وجوداً، و إنّما ينتزع الذهن منها

١ــ راجع شرح المنظومة: الفريدة الأولى من الإلهيّات.

مفاهيم عدميّة، ولا يعني ذلك تحقّق العدم في حاقّ الأعيان واختلاطه بحقيقة الوجود. وقد عرفت تصريح الأستاذ —قدّس سرّه الشريف— في الفصل الثاني من المرحلة الأولى بأنّ تكثّر الوجود أمر بديهيّ، وقد أخذه مقدّمة أولى لإثبات التشكيك في حقيقة الوجود. وأمّا الصرافة بمعنى اللاتناهي المطلق وعدم المحدوديّة بحدود ماهوّية وكونه بحيث لاينتزع الذهن مفاهيم عدميّة وما هويّة عنه فهو يختصّ بوجود الواجب تبارك وتعالى، وهو الذي يُطلب بهذا البرهان. والحاصل أنّ التقرير الخلفيّ لايتمّ إلاّ على قول الصوفيّة[1]، و يؤول إلى المصادرة بالمطلوب.

وأمّا السبيل المستقيم فيمكن تقريره بوجه لايتوقّف على سبق إبطال التسلسل، وهو أن يقال: الوجود حقيقة ذات مراتب، والمراتب النازلة هي مفتقرة الذات وعين التعلّق والفقر الوجوديّ بما وراءها، فتستلزم مرتبة مستقلّة على الإطلاق، وإلاّ عاد المفتقرغنيّاً، والرابط مستقلاً. وهذا هو نفس البرهان الذي أُقيم على استحالة التسلسل في العلل الفاعليّة —على مامرّ بيانه في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة— لاأنّه مبتنٍ عليها، فتبصّر.

٣٩٨— قوله «وفي معناه ماقرّر...»

هذا التقرير للمحقّق السبزواريّ في تعليقته على الأسفار[2]، وهو نظير السبيل الخلفيّ الذي نقلنا عنه آنفاً في تفسير التقرير السابق، بتبديل الصرافة بالإرسال، وقد فسّر الإرسال بالصرافة والبساطة في جواب الإشكال. وقد عرفت ما فيه من المناقشة. والحاصل أنّه إن أُريد بالحقيقة المرسلة التي هي أصيلة ولاأصيل غيرها انحصار الوجود الحقيقيّ في الواجب تعالى فهو قول الصوفيّة، و يرد عليه مضافاً إلى منافاته للكثرة الثابتة بالضرورة أنّه مصادرة بالمطلوب، فإنّ المطلوب بالبرهان إثبات وجود صرف غيرقابل للعدم بوجه، وقد أُخذ ثابتاً مفروغاً عنه. وإن أُريد بهامايعمّ الوجودات الإمكانيّة فالمناقض لكلّ واحد منها هوالعدم الخاصّ لامطلق العدم، ولا يثبت بمناقضة العدم للوجود وجود حقيقة واجبة غير متّصفة بأيّ مفهوم عدميّ يحكي عن محدوديّتها.

٣٩٩— قوله «وقرّر صدرالمتألهين...»

هذا التقرير يبتني على أُصول: أحدها أصالة الوجود، وثانيها كونه ذامراتب، وثالثها

١— راجع تمهيد القواعد: ص ٥٩.

٢— راجع الأسفار: ج ٣، ذيل الصفحة ١٦ و ١٧.

كون المعلول مفتقر الذات إلى العلّة وعينَ الربط بها. وقد مرّ إثبات كلّ واحد منها في محلّه. فبالنظر إلى هذه الأُصول يقرّر البرهان على هذا النمط: الوجود الأصيل إن كان مستغنياً عن غيره فهو المطلوب، وإن كان غير مستغنٍ بالذات كان معلولاً مفتقراً إلى ماهو مستغنٍ بالذات، لاستحالة تحقّق المفتقر المتعلّق الذي هو عين التعلّق والربط بلامستقّل غنيّ تامّ. وقد أشار في ضمن كلامه إلى قواعد حكميّة أُخرى لمزيد التوضيح والتأكيد[١].

وهذا التقرير هو الذي أشرنا إليه آنفاً في توضيح التقرير الأوّل على السبيل المستقيم. وله مزيّة على برهان الشيخ هي عدم احتياجه إلى سبق إبطال التسلسل، بل هو بنفسه برهان عليه. كما أنّه ناظر إلى حقيقة الوجود العينيّة. بخلاف برهان الشيخ، حيث إنّ المأخوذ فيه هو عنوان الموجود القابل للانطباق على المهيّة، كما أنّ عنوان الممكن المأخوذ فيه هو وصف للمهيّة، فلايناسب القول بأصالة الوجود. وإلى هذا الوجه أشار حيث قال «وههنا —يعني في برهان الشيخ— يكون النظر في مفهوم الوجود»[٢].

ثمّ قال بعد تقرير البرهان: «واعلم أنّ هذه الحجّة في غاية المتانة والقوّة، يقرب مأخذها من مأخذ طريقة الإشراقيّين التي تبتني على قاعدة النور»[٣]. وهذه الطريقة هي التي بيّنها شيخ الإشراق بقوله «النور المجرّد إذا كان فاقراً في مهيّته فاحتياجه لايكون إلى الجوهر الغاسق الميّت، إذ لايصلح هو لأن يوجِد أشرفَ وأتمّ منه لافي جهة، وأنّى يفيد الغاسق النور؟ فإن كان النور المجرّد فاقراً في تحقّقه فإلى نور قائم. ثمّ لا تذهب الأنوار القائمة المترتّبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتّبات المجتمعة، فيجب أن تنتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيآتها إلى نور ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار»[٤].

وقال صدر المتألّهين: «والحاصل أنّ صاحب الإشراقيّين لوكان قصَد بمهيّة النور الذي هو عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صحّ ما ذهب إليه، وإن أرادبه مفهوماً من المفهومات التي من شأنها الكلّية والاشتراك بين الكثيرين فلايمكن تصحيحه»[٥].

١— راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٤— ١٦.

٢— نفس المصدر: ص ٢٦— ٢٧.

٣— نفس المصدر: ص ١٦— ١٧.

٤— راجع حكمة الإشراق: ص ١٢١.

٥— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٣.

ثمّ إنّه بناءاً على تطبيق النور على حقيقة الوجود يبقى فرق بارز بين البرهانين، وهو احتياج البرهان الإشراقيّ إلى إبطال التسلسل، دون برهان صدرالمتألهين. ولعلّه لأجل ذلك جعل برهانه قريب المأخذ من ذلك .وهناك وجه آخر للفرق أشار إليه المحقّق السبزواريّ في تعليقته على الأسفـار، وهو أنّ قاعدة النور لا تشمل الأجسام والأعراض التي هي عندهم غواسق، بخلاف نور الوجود[1].

وليُعلمْ أنّ برهان صدرالمتألهين يشترك مع برهان الشيخ في أنّهما إنمّا يُثبتان وجود حقيقة واجبة الوجود، ويحتاجان في إثبات أنّه غير العالم إلى بيان آخر، كإثبات بساطة وجود الواجب وصرافته ولا تناهيه على الإطلاق، ممّا لايوجد في العالم المادّيّ ولا في ماوراءه من المجرّدات الفاقرة الذوات. وقد أشار صدرالمتألهين في ضمن بيانه إلى أنّ الوجود المستغني بسيط صرف، لكنّ الأُصول السالفة لا تفي بإثباته، فيبقى إثبات ذلك رهنَ مايأتي من البرهان في الفصل الرابع. وقد مرّمايفيد لهذا الباب في خامس الأُمور التي ذكرناها تحت الرقم(٢٣١).

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ١٧.

الفصل الثاني

٤٠٠ــ قوله «من البراهين عليه...»

هذا هو نفس البرهان الذي نسبه الشيخ إلى الصدّيقين. وهناك برهان آخر يثبت فيه إمكان العالَم بما يشتمل عليه من المادّيات والمجرّدات من طريق ثبوت المهيّة لها وملازمتها الإمكان أومن طريق آخر[1]، ثمّ ينضمّ إليه احتياج الممكن إلى العلّة ولزوم انتهاء سلسلة العلل إلى الواجب بالذات المستغني عن العلّة. وللأوّل فضل عليه من جهة عدم احتياجه إلى معرفة صفات الخلق، وله فضل على الأوّل من جهة عدم احتياجه إلى إثبات كون الواجب وراء العالَم.

وقد أقام شيخ الإشراق حجّة أُخرى مبنيّة على إثبات إمكان العالم من طريق احتياجه إلى اجزائه[2]، وناقش فيها صدرالمتألّهين[3].

ثمّ إنّ هناك برهاناً ربما يسمّى «برهان الإمكان» أقامه الفارابيّ وقرّره صدرالمتألّهين[4]، ولايحتاج إلى سبق إبطال التسلسل. وحاصله أنّ الممكن سواء كان واحداً أومتعدّداً، مترتباً أومتكافئاً، لايقتضي وجوب الوجود، فلابدّ في وجود الممكن المترتّب على وجوبه من موجود واجب بالذات.

ولعلّ صدرالمتألّهين استلهم برهانه من هذا البرهان بتبديل الإمكان الماهويّ بالفقر

١ــ راجع المطارحات: ص ٣٨٨ والمباحث المشرقيه: ج ٢، ص ٤٥٠.

٢ــ راجع المطارحات: ص ٣٨٦ــ ٣٨٧.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٠ــ٣٦.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٦ــ ٣٧.

الوجوديّ.

٤٠١ــ قوله «أقامه الطبيعيّون من طريق الحركة»

برهان الحركة يبتني على أربع مقدّمات، هي احتياج المتحرّك إلى المحرّك ،ولزوم انتهاء المحرّك إلى ماليس بمتحرّك ،وتجرّد ماليس بقابل للحركة، ولزوم انتهاء سلسلة المجرّدات إلى الواجب بالذات[1]. والمقدّمة الأخيرة هي التي تتبيّن بالمقدّمات المأخوذة في سائر البراهين، كما أشرنا إليه سابقاً.

وقال صدرالمتألّهين بعد تقريره «وكمال هذه الطريقة بما حقّقناه وأحكمناه من إثبات الحركة الجوهريّة في جميع الطبائع الجسمانيّة»[2].

إن قلت: المقدّمة الثانية تنافي ماذكروا من لزوم كون علّة الحركة متحرّكة، وهو الذي تبنّاه صدرالمتألّهين في أحد البراهين التي أقامها على الحركة الجوهريّة.

قلت: المحرّك الذي يجب أن يكون متحرّكاً هو المحرّك الطبيعي أي السبب المباشر لتغيّر الأجسام في أعراضها، وأمّا الذي يجب انتهاء سلسلة المحرّكات إليه فهو المحرّك الإلهيّ أي موجد الحركة والمتحرّك ، فلا تهافت بين القاعدتين. وربما يفسّر المحرّك الإلهيّ بالعلّة الغائيّة لحركات الأجسام، بناءاً على كون حركات الأفلاك معلولة لشوق نفوسها إلى التشبّه بالمفارقات، وكون الواجب تعالى غاية قصوى لجميع الموجودات، فتأمّل.

٤٠٢ــ قوله «من طريق النفس الإنسانيّة»

هذا البرهان يبتني على خمس مقدّمات هي: تجرّد النفس، وحدوثها، وإمكانها، واحتياجها إلى سبب غير جسمانيّ، ولزوم انتهاء سلسلة الأسباب المجرّدة إلى الواجب بالذات. والمقدّمة الثانية تتبيّن ببرهان يتبني على امتناع تمايز النفوس قبل الأبدان وامتناع تناسخها بعدها، والمقدّمة الثالثة متفرّعة عليه. وأمّا المقدّمة الأخيرة فيحتاج إثباتها إلى المقدّمات المأخوذة في سائر البراهين كما في البرهان السابق. ومع ذلك فقد وصفه صدرالمتألّهين بأنّه شريف جدّاً[3].

١ــ راجع المطارحات: ص ٣٨٨ــ ٣٨٩، والأسفار: ج٦، ص٤٢ــ ٤٤، والمبدء والمعاد: ص ١٧ــ ١٨.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٤.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٤ــ ٤٧، والمبدء والمعاد: ص ١٨ــ ٢١، والمطارحات: ص ٤٠٢ــ ٤٠٣.

٤٠٣ــ قوله «برهان آخر للمتكلّمين...»

هذا البرهان يبتني على أربع مقدّمات مترتّبة هي قابليّة الأجسام للتغيّر، وحدوثها، واحتياجها إلى علّة غير جسمانيّة، وبطلان الدور والتسلسل. والمتكلّمون يرون أنّ تغيّر الأعراض كافٍ في إثبات حدوث الجواهر الجسمانيّة، وأنّ الحدوث يكفي في إثبات احتياجها إلى العلّة، وأنّ القدم الزمانّي والتجرّد ينحصران في الواجب تعالى فيتوسّلون لإثبات انتهاء الأسباب إلى سبب قديم ومجرّد بإبطال الدور والتسلسل. لكن استلزام تغيّر الأعراض لحدوث الأجسام غير بيّن ولامبيّن كمانبّه عليه الأُستاذ ــقدّس سرّهــ إلاّ على القول بالحركة الجوهريّة، والحدوث إنّما هو أمارة على الإمكان الذي هو ملاك الحاجة. فينبغي أخذ ذلك مقدّمة أُخرى. والتجرّد كالقدم الزمانيّ لايلازم وجوب الوجود، فليؤخذ المقدّمة الأخيرة لإثبات لزوم انتهاء العلل إلى الواجب بالذات، كمامرّ نظيره في البرهانين الأخيرين.

الفصل الثالث

٤٠٤ــ قوله «في أنّ الواجب لذاته لامهيّة له»

قدمرّ البحث عنه في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، وقد أشرنا هناك إلى بعض ما يترتّب عليه من النتائج تحت الرقم(٦٢) وسوف تلاحظ الاستفادة منه في الفصل التالي لإثبات بساطة وجود الواجب تعالى.

ومجموع ما استدلّ به في هذا الكتاب لإثبات المسألة أربعة براهين: الأوّل ما أشار إليه في كلا الموضعين من تساوق المهيّة مع الإمكان ممّا قد ثبت في الفصل الأوّل من تلك المرحلة فينتج أن لامهيّة لغير الممكن. والبرهان الثاني أيضاً قدمرّ ذكره تفصيلاً، وإنّما أعاده ههنا تمهيداً لذكر إشكال لم يذكر هناك ودفعه. والبرهان الثالث مذكور هناك فقط، وخصّ البرهان الرابع بالذكر ههنا.

٤٠٥ــ قوله «ونقضها بالمهّية ــإلى قوله ــ غير مستقيم»

هذا هو الإشكال الذي أشرنا إليه آنفاً، وحاصله أنّه قد ذُكر في هذا البرهان أنّه لايجوز كون المهيّة المفروضة للواجب علّةً لوجودها لاستلزامه تقدّمها ــوهي علّة فاعلة ــ علي الوجود المعلول. فيرد عليه النقض بتقدّم القابل في المهيّة الممكنة، حيث إنّها تقبل الوجود من الفاعل فيلزم تقدّمها حتّى يصحّ نسبة القبول إليها. فكما أنّ تقدُّم القابل هناك غيرُضارٍّ فليكن تقدُّم الفاعل ههنا كذلك

وحاصل الجواب أنّ القابل على قسمين: قابل حقيقيّ هوعلّة مادّية للمجموع منه ومن الصورة التي يقبلها، وهو متقدّم بالطبع لكونه جزء العلّة؛ وقابل اعتباريّ يختصّ قبوله

بوعاء التحليل الذهنيّ حيث ينحلّ الموجود إلى مهيّة و وجود. وهذا القبول الاعتباريّ لايعني إلاّ وقوع المهيّة موضوعاً للقضيّة المترتّبة على ذلك التحليل، فلايستلزم تقدّماً حقيقيّاً لها على الوجود. وأمّا فرض فاعليّة المهيّة للوجود العينيّ فمعناه تأثيرها الحقيقيّ فيه و يستلزم تقدّمها بالوجود. فالوجود الذي هو ما فيه التقدّم لوكان نفس الوجود الذي فُرض معلولاً لزم تقدّم الوجود على نفسه، ولوكان وجوداً آخر نُقل الكلام إليه، وهلّم جرّاً.

واعلم أنّ هذا الإشكال هوللإمام الرازيّ[1]، و زعم صدرالمتألّهين وروده فقال «هذه الحجّة غيرتامّة عندنا لأنّها منقوضة بالمهيّة الموجودة[2]...» لكن دفعه سيّدنا الأُستاذ —قدّس سرّه الشريف— وأعلن أنّها حجّة تامّة لاغبار عليها.

٤٠٦— قوله «حجّة أُخرى»

هذه الحجّة هي التي أقامها شيخ الإشراق[3]، وحاصلها أنّه لوكان للواجب مهيّة لكانت داخلة إمّا في مقولة الجوهر وإمّا في إحدى المقولات العرَضيّة، لانحصار المهيّات فيها. فلو كانت من مقولة الجوهر كان الجوهر جنساً لها، فاحتاج إلى فصل يقوّمه، والاحتياج أمارة الإمكان. ومن طريق آخر: لاشكّ في احتياج بعض أنواع الجوهر إلى الفصل، والنوع يشترك مع الجنس في مايجوز ومالايجوز، فما جاز لنوع جاز لجنسه، وكذا ما يمتنع عليه أويجب له. فجنس الجوهر يتّصف بالصفة الإمكانيّة لاتّصاف بعض أنواعه بها. فلايجوز أن تكون المهيّة المفروضة للواجب داخلة تحت مقولة الجوهر، و بطريق أولى لايجوز دخولها تحت المقولات العَرضيّة، لكون الحاجة فيها أبينَ، فينتج أن لامهيّة له سبحانه.

ويمكن المناقشة في هذه الحجّة بأنّ حصْر جميع المهيّات في المقولات ممنوع، وقد صرّح صدرالمتألّهين[4] بأنّ الاندراج في المقولات يختصّ بالمهيّات المركّبة من الأجناس والفصول، فلامانع عقلاً من فرض مهيّة بسيطة غير مركّبة من الجنس والفصل ولا داخلة في شيء من المقولات. مضافاً إلى مامرّ من أنّ الجوهر والعرض ليسا مفهومين جنسيّين، بل هما من المعقولات الثانية، كما اختار شيخ الإشراق نفسُه في بعض كتبه[5]، فراجع

١— راجع المباحث المشرقية: ج ١، ص ٣٧، وراجع التلويحات: ص ٣٤، وراجع الأسفار: ج١، ص ٩٨.

٢— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٨.

٣— راجع المطارحات: ص ٣٩١— ٣٩٢، وراجع الأسفار: ج١، ص ١٠٦—١٠٨، وج ٦، ص ٥٦—٥٧.

٤— راجع الأسفار: ج ٤، ص ٦.

٥— راجع حكمة الإشراق: ص ٦١ وص ٧١.

الرقم(١١١).

٤٠٧ــ قوله «وقد تبيّن ممّا تقدّم...»

قدمرّ بيان أقسام الضرورة في الفصل الأوّل والفصل الثالث من المرحلة الرابعة. والضرورة الأزليّة مأخوذة من مادّة قضيّة لايشترط ثبوت المحمول لموضوعها بشيء حتّى وجود الموضوع الذي يشترط في الضروريّة الذاتيّة. فإنّ هذا الشرط إنّما يتصوّر في ما كان الموضوع ذامهيّة لكن فرضها معدوم ، كما أنّ بقاء الوصف إنّما يشترط في مايمكن زوال الوصف عنه.

الفصل الرابع

٤٠٨ــ قوله «في أنّ الواجب تعالى بسيط...»

بعد الفراغ عن البحث عن وجود الواجب تبارك وتعالى تجيء النوبة إلى البحث عن بساطته ووحدته ونفي أيّ كثرة عنه سبحانه. فإنّ الكثرة قد تفرض مع الوحدة، وهي الكثرة في ذات الشيء ولازمها التركّب، وقد تفرض دون الوحدة ولازمها تعدّد الذات، وسيأتي البحث عنها في الفصل التالي.

ثمّ الكثرة الداخليّة والتركّب في الذات قد تتصوّر من أجزاء موجودة بالقوّة، وهي الأجزاء المقداريّة ولازمها الجسميّة، أومن أجزاء موجودة بالفعل، وتلك الأجزاء قد تعتبر في الوجود الخارجيّ وهي عندهم عبارة عن المادّة والصورة الخارجيّتين، وتختصّ أيضاً بالأجسام. وقد تعتبر في المهيّة الذهنيّة وهي الأجناس والفصول إذا أُخذت لابشرط، والموادّ والصور العقليّة إذا أُخذت بشرط لا. وقدمرّ في المرحلة الخامسة أنّ الأجناس والفصول عندهم مأخوذة من الموادّ والصور الخارجيّة إذا كان هناك تركيب خارجيّ، وكان صدرالمتألّهين ممّن يصرّ على أخذ الجنس من الهيولى الأُولى، وإن كان ذلك قابلاً للمناقشة. وإذا لم يكن الموجود الخارجيّ مركّباً من المادّة والصورة اعتبر العقل له جنساً وفصلاً إذا كان له مشارك في معنًى ماهويّ، وهو التركيب العقليّ كمافي الأعراض والمجرّدات. وأمّا إذا فرضنا موجوداً له مهيّة بسيطة غيرمشاركة لمهيّة أُخرى في معنًى ذاتيّ لم يتصوّر له تركيب ماهويّ في الذهن أيضاً، لكن للعقل أن يحلّل ذلك الموجودإلى مهية و وجود إذا كان ممكن الوجود، ولهذا قالوا: «كلّ ممكن زوج تركيبي» فالبساطة الحقيقيّة التامّة إنّما تختصّ بموجود لامهيّة له مطلقاً، و يعبّر عنها بالصرافة، ولازمها اللاتنا هي

المطلق.

٤٠٩ــ قوله «فليس له حدّ»

هذا البرهان يهدف إلى نفي الأجزاء بالفعل عن الواجب تعالى[١]، سواء فُرضت الأجزاء خارجيّة أوذهنيّة. و يبتني على مامرّ في الفصل السابق من نفي المهيّة عنه سبحانه. وتقريره أنّ الأجزاء الذهنيّة وهي الأجناس والفصول هي التي تشكّل الحدّ، والحدّ يختصّ بالمهيّة ــوإن لم يكن العكس ثابتاً لصحّة فرض مهيّة بسيطة غيرمركّبة من جنس وفصل ــ فإذا لم تكن لموجودمّا مهيّةٌ لم يكن لهحدّ، فلم تكن له أجزاء ذهنيّة من الأجناس والفصول. ثمّ بالنظر إلى أنّ الموجود الخارجيّ إذا كان مركّباً من مادّة وصورة كان له جنس وفصل لامحالة ــوإن لم يكن عكسه صادقاً لثبوت الجنس والفصل لبعض البسائط الخارجيّة أيضاً كالأعراض والمجرّدات ــوقد ثبت أنّ مالامهيّة له فلا جنس له ولافصل، فينتج أنّ مالا مهيّة له لاجزء خارجيّاً له، فليس مركّباً من المادّة والصورة الخارجيّتين، كما أنّه لايكون مركّباً من مادّة وصورة عقليّتين أيضاً لأنهّما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا.

٤١٠ــ قوله «لوكان له جزء...»

هذاالبرهان[٢] أيضاً ينفي الأجزاء الفعليّة من طريق أنّ للأجزاء تقدُّماً بالطبع على الكلّ، فيحتاج الكلّ إليها و يتوقّف عليها و يتأخّر عنها، وكلّ هذه أمارات الإمكان.

٤١١ــ قوله «لوتركّبت ذات الواجب...»

هذاالبرهان[٣] كسابقيه يرمي إلى نفي الأجزاء بالفعل، وتقريره أنّ الأجزاء المفروضة إمّا أن تكون كلّها واجبة الوجود وإمّا أن يكون بعضها أوكلّها ممكن الوجود، والفرض الأوّل يَبطل بعدم حصول التلاحم بين الواجبين المفروضين، لكون النسبة بينهما إمكاناً بالقياس، ممّا يكشف عن عدم تلازم بينهما مطلقاً، مع أنّ الأجزاء يجب أن تتلاحم وتتلازم في الكلّ، وإلاّ كانت أموراً كثيرة مستقلّة لاواحداً مركّبا من الأجزاء. فيرجع

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠٣، وراجع النجاة: ص ٢٢٧ــ ٢٢٨.

٢ــ راجع المباحث المشرقيه: ج ٢، ص ٤٥٦، والأسفار: ج ٦، ص ١٠٠، والمبدء والمعاد: ص ٤١.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠٢ــ ١٠٣، والمبدء والمعاد: ص ٤١ــ ٤٢.

الفرض إلى تعدّد الواجب لا تركّبه، وسيأتي الكلام فيه، والفرض الثاني يستلزم توقّف الواجب على الممكن وهو محال، و يستلزم أيضاً دخول المهيّة في حقيقة الواجب، وقد مرّ بطلانه في الفصل السابق. مضافاً إلى أنّه يُنقل الكلام حينئذ إلى الممكن الذي يشكّل جزءاً للواجب و يتساءل: هل هو معلول للواجب المتشكّل منه ومن غيره، أو معلول لغير هذا الواجب، واولئك لهما لاحتياج الممكن أيّاً ماكان إلى علّة. فلو فرض معلولاً لهذا الواجب استلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين، ولو فرض معلولاً لواجب آخر بالمباشرة أو بالتوسيط استلزم كون الواجب معلولاً لغيره، وهو مناقض لوجوب وجوده.

٤١٢ــ قوله «لوكان للواجب جزء مقداريّ...»

هذا البرهان هو الذي أُقيم على نفي الأجزاء بالقوّة ــوهي الأجزاء المقداريّةــ عن الواجب تعالى[1]. وحاصله أنّ معنى كون موجود ذا أجزاء مقداريّة هو إمكان انقسامه إلى أجزاء بالفعل ولو في نظر العقل، فتلك الأجزاء إمّا أن تكون على فرض تحقّقها بالفعل ممكنةً وإمّا أن تكون واجبة، وعلى الأوّل يلزم كون الأجزاء المقداريّة مغايرة الحقيقة للكلّ، وهو محال، وعلى الثاني يلزم كون الأجزاء الواجبة موجودة بالقوّة، والوجود بالقوّة ينافي وجوب وجودها. و يرد على الفرضين جميعاً أنّهما يستلزمان إمكان زوال الواجب بانقسامه إلى الأجزاء، وهو يناقض وجوب وجوده. فليُجعل هذا برهاناً آخر.

٤١٣ــ قوله «ثمّ إنّ من التركّب...»

وههنا يعالج مسألة البساطة بمعناها الأدقّ، وهو كون الوجود بحيث لاينتزع عنه مفهوم عدميّ يحكي عن أيّ قصور و نقص ومحدوديّة فيه. ويمكن إثبات ذلك بالنظر إلى أنّ المهيّة إنّما تحكي عن حدود الوجود، فكلّ ذي مهيّة فهو ناقص محدود الوجود من جهة من الجهات، فنفي المهيّة عن الواجب يُنتج نفي أيّ حدّ ونقص عنه، فيثبت صرافة وجوده ولا تناهيه المطلق. وقوله «من السلوب» بيان للموصول في قوله «مايتّصف» والمراد أنّ من المركّب ما يحصل من تشافع الجهات الوجوديّة والعدميّة، لامن خصوص الأعدام والسلوب. فاتّصاف موجود بوصف سلبيّ ــإذا كان راجعاً إلى سلب الكمالــ هو نوع من التركّب، و ينحلّ بتحليل العقل ذلك الموجود الناقص إلى حيثيّة وجوديّة وأُخرى عدميّة.

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠١.

٤١٤ــ قوله «بيان ذلك...»

هذا البيان يهدف إلى إثبات أنّ كلّ هوّية يسلب عنها كمال وجوديّ فهو مركّب نوعاً من التركيب الدقيق العقليّ، ثمّ يستنتج منه أنّ كلّ ماهو بسيط الحقيقة فلايسلب عنه شئ من الكمالات الوجوديّة. فإذا ثبت بساطة وجود الواجب تعالى على الإطلاق من طريق نفي المهيّة عنه كما أشرنا إليه آنفاً يجعل ذلك صغرى لتلك الكبرى الكلّية، و يستنتج أنّ الواجب لايكون فاقداً لأيّ كمال وجوديّ.

لكنّ الأُستاذ ــقدّس سرّه الشريف ــ عمد إلى إثبات كلّ الكمالات له من طريق أنّ كلّ كمال وجوديّ للممكنات فهو فائض عن عللها، وتنتهي سلسلة العلل إلى الواجب بالذات، فهو واجد لجميع كمالاتها على وجه أشرف وأعلى، لاستحالة كون معطي الشئ فاقداً له، ثمّ استنتج أنّه بسيط الحقيقة.

لكن غاية مايثبت بهذا البيان أنّ له تعالى كلّ الكمالات الحاصلة للممكنات على وجه أتمّ وأعلى، لا أنّ له كلّ كمال مفروض. و بعبارة أُخرى لاينا في هذا البرهان فقد الواجب لكمال لم تحصل ولن تحصل مرتبة منه للممكنات أيضاً، فتأمّل.

٤١٥ــ قوله «فإن قيل: لازم ما تقدّم...»

هذا الإشكال إنّما نشأمن قولهم «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتمام الأشياء»[1] فتُوُهّم أنّ لازمه جواز حمله على كلّ الأشياء و بالعكس، لكن قدظهر من البيان السابق أنّ معنى ذلك الكلام هو أنّ له كمالات الأشياء على وجه أتمّ مما هو موجود في الأشياء، ولايجوز حمل شئ من الأشياء ولا مجموعها على الله تعالى ولا بالعكس، أمّا مهيّات الأشياء فواضح، لعدم تطرّق المهيّة والمعاني الماهويّة إلى ذاته سبحانه، وأمّا وجوداتها الخاصّة فلو وقع حمل بينها و بين الواجب لاستلزم اتّحاد الواجب بجهاتها العدميّة أيضاً. فالحمل في ذلك العنوان ليس ممّا يتعارف في المحاورات، بل هو من قبيل حمل الحقيقة والرقيقة، وقدمرّ تحت الرقم(٢١٥) أنّ مرجعه إلى حمل «ذي هو» فيكون المعنى أنّ بسيط الحقيقة واجد لجميع الكمالات الوجوديّة على وجه أشرف وأعلى ممّا يوجد في الممكنات.

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ١١٠ــ ١١٨.

الفصل الخامس

٤١٦ــ قوله «في توحيد الواجب لذاته...»

ربما يظهر من بعض كلمات الشيخ وغيره[1] أنّه إذا ثبت أنّ الواجب تعالى هو نفس الوجود المتشخّص بذاته وأنّه لامهيّة له ثبت وحدته أيضاً، لأنّ الكثرة إنّما تتصوّر في أفراد مهيّة كلّية غير متشخّصة بذاتها، فيتشخّص كلّ فرد منها بعوارض مشخّصه تخصّه، وحيث إنّ الواجب تعالى ليس إلاّ وجوداً بحتاً بسيطاً متشخّصاً بذاته لابعوارض مشخّصة، فلايتصوّر تعدّده. ويمكن المناقشة فيه بمنع انحصار الكثرة في تعدّد أفراد المهيّة، فلأحدأن يفرض واجبين يكون كلّ واحد منهما نفس الوجود المتشخّص بالذات بلاجامع ماهوىّ بينهما، كما نبّه عليه صدرالمتألّهين[2].

٤١٧ــ قوله «قدتبيّن في الفصول السابقة...»

هذا البرهان يتشكّل من مقدّمتين: إحداهما و هي الصغرى أنّ الواجب تعالى وجودٌ صِرفٌ، و ثانيتها و هي الكبرى أنّ كلّ ماهو صرف فلايقبل التكرّر والتكثّر، فينتج أنّ الواجب واحد لايمكن تعدّده. ولابدّ من توضيح لتينك المقدّمتين، فنقول:

الصِرف ــ وهو الخالص المحض ــ قديقع نعتاً للمهيّة، و يرادبه المهيّة المطلقة، و معناه

١ــ راجع التعليقات: ص ٦١، والفصل السابع من المقالة الأولى والفصل الخامس من المقالة الخامسة من إلهيّات الشفاء، وراجع التحصيل: ص ٥٠٦، و ص ٥٧٠، وراجع التلويحات: ص ٣٦، والقبسات: ص ٧٦.

٢ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٢٩.

أنّ كلّ مهيّة إذا جُرّدتْ عن جميع العوارض المشخّصة فهي أمر وحدانيّ. و هذه الوحدة هي الوحدة النوعيّة في الأنواع والوحدة الجنسيّة في الأجناس، ولا تتّصف بها إلاّ المهيّة المطلقة في وعاءالذهن بما أنّها مفهوم، لا بما أنّ لها وجوداً ذهنياً، فإنّ وجودها الذهنيّ يتكثّر بتكثّر التصوّرات والأذهان، كما أنّ الكلّي الطبيعيّ، و هي المهيّة المطلقة من قيد الإطلاق أيضاً يتكثّر بتكثّر الأفراد الخارجيّة لصدقها على المهيّة المخلوطة. و بالجملة فهذه الصرافة المفهوميّة لا تمتّ إلى صرافة وجودالواجب بصلة أصلاً، فلا تغفل.

وقديقع الصِرف نعتاً للوجود، و هذا على ضربين: فقد يراد به قصر النظر على الوجود العينيّ لموجودمّا بلا التفات إلى خصوصيّاته وحدوده و نقائصه ممّا يصير منشأً لانتزاع المهيّات و سائر المفاهيم، كما في توجّه النفس إلى وجودها العينيّ المشهود لها حضوراً من غير أن تلاحظ خصوصيّاته من العلّية والمعلوليّة و غيرها و من غير أن تلاحظ حدودها التي هي منشأ انتزاع مهيّة النفس. فهذا المعنى من الصرف يتّصف به كلّ وجود عينيّ، و يوصف بأنّه لايتكرّر بالمعنى الذي مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الأُولى و يرجع إلى نفي تماثل الوجودين من جميع الجهات. و هذا المعنى أيضاً غير مراد ههنا، لأنّ غاية ما يستفاد منه أنّه إذا فرض واجبان كان لكلّ منهما جهة امتياز تخصّه، و هذا هوالذي يفيد للبرهان الآتي، دون هذا البرهان.

وقد يراد بصرافة الوجود كونه بحيث لايمكن انتزاع مفهوم ماهويّ و عدميّ منه، و يساوق بساطة الحقيقة واللاتناهي المطلق على مامرّ ذكره في آخر الفصل السابق، وهوالذي يفيد في هذاالبرهان، و عليه يحمل كلام شيخ الإشراق حيث قال «صِرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلّما فرضته فإذا نظرت فهو هو، إذلاميز في صِرف الشيء[1]».

و أمّا الكبرى فإن أُريد بكلّيتها مايشمل صرافة المهيّة وصرافة الوجود بالمعنى الأوّل كان معناها جمعَ حقايقَ مختلفةٍ في لفظ مشترك ، فإنّ إطلاق الصِرف على المعاني المذكورة أشبهُ بإطلاق المشترك اللفظيّ على معانيه، كما أنّ نفي التكرّر و التكثّر في كلّ مورد يعطي معنًى خاصّاً بذلك المورد. و إن أُريدبها صرافة الوجود بالمعنى الثاني كانت منحصرة في مصداق واحد هو ذات الواجب تبارك و تعالى. فالكلّية إنّما هي باعتبار فرض مصاديق متعدّدة، كما يقال انّ النسبة بين كلّ واجبين مفروضين هي الإمكان بالقياس. و كيف كان فالذي يفيد في هذا البرهان هو أنّ الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه والذي

١ــ راجع التلويحات: ص ٣٥.

يلازم اللاتناهي المطلق واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة، وليست قابلة للتكثّر و التكرّر بوجه[١]. وقد تبيّنت هذه المقدّمة في آخر الفصل السابق.

لايقال: لازم هذا البرهان أن لايتحقّق وجود لأيّ شيء آخر ولوكان مخلوقاً له تعالى، لأنّ فرض أيّ وجود مباين له يعني خلوّ الأوّل عنه، و يستلزم ذلك تناهيه وشوبه بمعنى عدميّ لأجل فقدانه للوجود الثاني.

فإنّه يقال: الذي ينافي صرافته ولا تناهيه هو أن يفرض وجود مستقلّ في عرضه، بأن يفرض واجب آخر، و أمّا فرض وجود رابط في طوله فلاينافي صرافته و وجدانه لكلّ كمال وجوديّ، فإنّ الوجود الإمكانيّ هوعين الفقر والربط والتعلّق، ولا استقلال له حتّى يعدّ ثانياً للواجب تعالى، وهو سبحانه واجد بوجوده البسيط الأحديّ كلّ كمال مفروض على وجه أتمّ وأعلى.

٤١٨ــ قوله «وأورد عليه الشبهة...»

قال شيخ الإشراق بعد ما استدلّ للتوحيد بما يبتني على نفي المهيّة عن الواجب تعالى: «وأمّا الذي يطول في الكتب من البرهان على وحدة واجب الوجود... فإنّما يتقرّر إذا بُيّن أنّ الوجود لايصحّ أن يكون اعتباريّاً لواجب الوجود ولا زائداً على المهيّة، و إن لم يتبيّن هذا فيقول القائل: يشتركان في وجوب الوجود وهو اعتباريّ لاوجود له في الأعيان، فليس ممّا يحتاج إلى علّة[٢]». وقال أيضاً بصدد المناقشة في برهان آخر: «يقول الخصم: وجوب الوجود لازم اعتباريّ، و لكلّ واحد منها ذات وحدانيّة ــ إلى أن قال ــ بل إنّما يتأتّى إذا بُيّن أنّ الوجود في واجب الوجود خاصّةً ليس باعتباريّ و إن وُضع اعتباريّاً في غيره، و أنّ ماهيّته عين الوجود[٣]».

وقد أكّد صدرالمتألّهين على أنّ براهين التوحيد إنّما تتمّ على القول بأصالة الوجود و نفي المهيّة عن الواجب تعالى، و أنّ هذه الشبهة شديدة الورود على القول بأصالة المهيّة مطلقاً[٤]. وقال المحقّق السبزواريّ في تعليقته على الأسفار ما حاصله أنّ الشبهة المذكورة تردعلى القول بكون الوجودات حقايقَ متباينةً أيضاً، لتجويزهم انتزاعَ مفهوم واحد عن

١ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣٥ــ ١٣٧، و راجع الرقم (٦٦) من هذه التعليقة.

٢ــ راجع المطارحات: ص ٣٩٣.

٣ــ راجع المطارحات: ص ٣٩٥.

٤ــ راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣١، وج ٦، ص ٥٨ــ ٦٠، والمبدء والمعاد: ص ٥٣.

حقايقَ متباينةٍ، فلا يمكنهم دفع هذا الشبهة[١].

لكن يمكن أن يقال بأنّ القول بنفي المهيّة عن الواجب تعالى يكفي لدفع الشبهة و إن قيل باعتبارية الوجود في الممكنات ويبقى جواب السؤال عن هذا التفصيل على ذمّتهم. و كذا يمكن دفعها على القول بتباين ذوات المهيّات في الوجود مع القول بنفي المهيّة عن الواجب تعالى. وقدمرّ تحت الرقم (٢٨، ٢٩) أنّ التشكيك الخاصّي في الوجود يختصّ بما بين العلل و معاليلها دون المعاليل الواقعة في مرتبة واحدة.

و كيف كان فقد قال صدر المتألهين في دفع الشبهة ما هذا لفظه: «وجه الاندفاع أنّ مفهوم واجب الوجود لايخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها، أيّة حيثيّة كانت، أومع اعتبار تلك الحيثيّة، وكلا الشقّين مستحيلان. أمّا الثاني فلمامرّ أنّ كلّ مالم يكن ذاته مجرّدَ حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتمام فهو ممكن في حدّ ذاته، ناقص في حريم نفسه. و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات— و بالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى و بحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أيّة حيثيّة و أيّةِ جهة أُخرى كانت— لايمكن أن يكون حقايقَ مختلفة الذوات، متباينة المعاني، غيرَ مشتركةٍ في ذاتيّ أصلاً[٢]». وقال في موضع آخر «لوكان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعيّ مشتركاً بينهما كما هو مسلّم عندالخصم، وكان ما بإزائه من الوجود الحقيقيّ مشتركاً أيضاً بوجه ما، فلابدّ من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات، إذ جهة الاتّفاق بين الشيئين إذا كانت ذاتيّة لابدّ و أن يكون جهة الامتياز والتعيّن أيضاً ذاتيّاً، فلم يكن ذات كلّ منهما بسيطة، والتركيب ينا في الوجوب كما علم[٣]».

٤١٩— قوله «لوتعدد الواجب بالذات...»

حاصله أنّه لوفرض واجبان كان لكلّ منهما ما ليس للآخر من الكمال الوجوديّ، لكنّ الواجب صِرفٌ بسيطٌ لايفقد أيّ كمال، فليس إلاّ واحداً. فهذا البرهان يرجع إلى البرهان الأوّل، والفرق بينهما هوالفرق بين البيان المستقيم والخلفيّ.

١— راجع الأسفار: ج ٦، ذيل الصفحة ٥٨ و ٥٩.

٢— راجع الأسفار: ج ١، ص ١٣٣.

٣— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٦٠.

٤٢٠ــ قوله «برهان آخر ذكره الفارابيّ...»

ونقله عنه في الأسفار ثمّ قال «هذا مجملٌ تفصيلُه ماسبق من البيان».

والظاهر إنّه إشارة إلى البرهان المذكور قبله: «لو تعدّد الواجب فإمّا أن يتّحد المهيّة في ذلك المتعدّد أو تختلف، وعلى الأوّل لايكون حملها على كثيرين لذاتها، و إلّا لما كانت مهيّتها بواحدة، فيلزم تحقّق الكثير بدون الواحد. وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضاً لها، وكلُّ عارض معلول إمّا لمعروضه فقط أو بمداخلة غيره، والقسمان باطلان: أمّا الأوّل فلاستيجاب كونه علّة نفسه وأمّا الثاني فأفحش[1]». ولاريب أنّ المراد بالمهيّة ههنا هو «ما به الشيء هو هو» فلاينافي نفي المهيّة بمعنى «مايقال في جواب ماهو» عنه تعالى.

وللشيخ عبارات في التعليقات قريبة منها، كقوله «لايصحّ في واجب الوجود الاثنينيّة، فإنّه لاينقسم، لأنّ المعنى الأحديّ الذات لاينقسم بذاته، فإن انقسم هذا المعنى ــ وهو وجوب الوجود ــ فإمّا أن يكون واجباً فيه أوممكناً أن ينقسم، وكلا الوجهين محال في واجب الوجود، فإنّه غير واجب فيه أن ينقسم لأنّه بذاته واجب ولا علّة له في وجوده، فهو أحديّ الذات، والإمكان منه أبعد[2]». ولعلّ التعبير بالانقسام بدلاً عن التعدّد والتكثّر ــ كما عبّر به الفارابيّ أيضاً ــ هولأجل الإشارة إلى حقيقته العينيّة دون مفهوم الواجب.

وقال في موضع آخر: «فإن تكثّر واجب الوجود وكان تكثّره بذاته لم يكن واحد أصلاً ولم تكن كثرة أيضاً، فيبطل أن يوجَد الواحد من واجب الوجود، فإذن لايتكثّر معنى واجب الوجود. و واجب الوجود شخصه في ذاته لايتشخّص بغير ذاته[3]».

وقال أيضاً: «لايصحّ في واجب الوجود أن يتكثّر لا في معناه ولا في تشخّصه، والشيء إذا تكثّر فإمّا أن يتكثّر في معناه، و كلّ معنى فإنّه في ذاته واحد لايتكثّر في حقيقته، و إمّا في تشخّصه، فإنّ شخص واجب الوجود أنّه هو، فتشخّصه و «أنّه هو» واحد، وهو نفس ذاته و حقيقته[4]».

و أحسن كلماته في هذا الباب هو قوله «إن كان واجب الوجود اثنين، فكلّ واحد

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٦٢ــ٦٣، والمقاومات: ص ١٨٨ــ ١٨٩.

٢ــ راجع التعليقات: ص ٣٧.

٣ــ راجع التعليقات: ص ١٨٤.

٤ــ نفس المصدر: ص ٦١.

منهما إمّا أن يكون وجوب الوجود وهويّته شيئاً واحداً فيكون كلُّ ماهو واجب الوجود هو بعينه، و إن كان وجوب الوجود غير هويّته لكنّه يختصّ به و يقارنه، فاختصاصه به إمّا لذاته أولعلّة، فإن كان لذاته ولأنّه واجب الوجود كان كلّ ماهو واجب الوجود هوبعينه، و إن كان لسبب كان معلولاً[1]».

١ـ راجع التعليقات: ص١٨٤، وراجع الصفحة ١٨٢ و ص ١٨٣ أيضاً، وراجع النمط الرابع من الإشارات، والقبسات: ص ٧٦ـ ٧٧، والنجاة: ص ٢٢٩ـ ٢٣٠، وراجع الفصل السابع من المقالة الأولى والفصل الخامس من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

الفصل السادس

٤٢١ــ قوله «في توحيد الواجب لذاته في ربوبيّته...»

هذاالفصل يحاذي ما عقده في الأسفار بهذاالعنوان «في أنّ واجب الوجود لاشريک له في الإلهيّة و أنّ إله العالم واحد[١]» و قال في وجه إفراده بالذكر: «إذ مجرّد وحدة الواجب بالذات لايوجب في أوّل النظر كون الإله واحداً». و لعلّ النكتة في الإتيان بالربوبيّة والربّ ــ بدلاً عن الإلهيّة والإله ــ أنّ الأصل في معنى الإله هوالمعبود، والمراد بهذا الفصل بيان التوحيد في الخلق والتدبير، فكان الأنسب به مفهوم الربوبيّة.

ثمّ إنّه ذكر بياناً مبنيّاً على وحدة الواجب في وجوب الوجود، حاصله أنّه لمّا ثبت وحدة الواجب بالذات و كون ماسواه ممكناً بالذات ثبت استناد ماسواه إليه، لاحتياج الممكنات إلى الواجب بالذات بلاواسطة أومع الواسطة، فالكلّ من عندالله[٢].

و ذكر برهاناً آخر مبتنياً على وحدة العالم و نسبه إلى أرسطو، و حاصله أنّ العالم الجسمانيّ واحد وحدةً شخصيّة متلازمة الأجزاء، و كلّ ما كان كذلك كان له علّة واحدة.و أمّاالعقول فهي علل متوسّطة لهذا العالم، وأمّا النفوس فهي صور مدبّرة للأبدان، فجميع ماسواه يستند إليه، وهوالمطلوب[٣]. وقد بسط القول في إثبات وحدة العالم على ماهو المأثور من المتقدّمين[٤] و فيه مواقع للنظر.

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٢.

٢ ــ نفس المصدر: ص ٩٣ــ ٩٤، وراجع المبدء والمعاد: ص ٥٥.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٤ــ ١٠٠، والمبدء والمعاد: ص ٥٨ــ ٦٤.

٤ــ راجع النجاة: ص ١٣٦ــ ١٣٨.

ثمّ إنّه حاول تطبيق مفاد الآية الكريمة «لوكان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا[١]» على هذاالبرهان قائلاً «ولا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأساً. و وجه الدلالة انّ المراد أنّه لوتعدّد الإله (تعالى عن ذلك) لزم أن يكون العالم الجسمانيّ وما ينوط به متعدّداً، واللازم باطل كمامرّ، فالملزوم مثله، كما وضح من قوله «إذن لذهب كلّ إله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض[٢]».

وجدير بالذكر أنّ وحدة العالم قد يرادبها الوحدة الاتّصالية، وهي التي تلوح من كلام المعلّم الأوّل، و قد يرادبها أنّ للعالم صورةً طبيعيّةً شخصيّة، وهو الذي يظهر من بعض ما نُقل عنه في غير هذا الموضع[٣]، وقد يرادبها أنّ له نفساً مدبّرةً تسمّى بالنفس الكلّية، فيصير العالم مع تلك النفس أكبر موجود حيّ، و يعبّر العرفاء، عنه بالإنسان الكبير، كما أنّهم قديعبّرون به عن كلّ ماسوى الله[٤]، وقد يرادبها وحدة النظام بالنظر إلى ما لأجزائها من الفعل والتأثير في بعضها والانفعال والتأثّر عن بعضها، و هوالذي يظهر من كلام بهمنيار[٥]، وقد ركّز عليه الأستاذ— قدّس سرّه الشريف— في بيانه في هذا الفصل.

أمّا الوجه الأوّل فقد تصدّى المعلّم الأوّل لإثباته من طريق نفي الخلأ— على ما حكي عنه—، وأمّا الوجهان المتوسّطان فلم يقم عليهما برهان في ما نعلم، وما ذُكر لهما من بيان فهوأشبه بالخطابة. و أمّا الوجه الأخير فمستند إلى التجارب الحسّية، لكنّه لايكفي دليلاً على الوحدة الشخصيّة الحقيقيّة للعالم حتّى تصدق عليه الكبرى القائلة «المعلول الواحد الشخصيّ لايصدر إلاّ عن علّة واحدة بالشخص»، ولعلّه لأجل ذلك عدل الأستاذ— قدّس سرّه—عن هذاالبرهان إلى مايأتي بيانه.

وأمّا الآيات الكريمة فالظاهر عدم انطباق مفادها على هذاالبرهان، و تفسيرالفساد بالانتفاء و عدم التحقّق رأساً مشكل جدّاً، خاصّةً بالنظر إلى قوله تعالى «فيهما» فتأمّل.

١— الأنبياء: الآية ٢٢.

— راجع الأسفار: ج ٦، ص ٩٩، والآية هي ٩١ من سورة «المؤمنون».

٣— راجع الفصل العاشر من الفن الثاني من طبيعيّات الشفاء، والأسفار: ج ٧، ص ١١٣، والقبسات: ص ٤١٥.

٤— راجع القبسات: ص ٣٤٠، و ص ٤١٣— ٤١٤، و ص ٤٢٥، و ص ٤٦٠— ٤٦٢، و راجع الأسفار: ج ٥، ص ٣٤٩.

٧— راجع التحصيل: ص ٦٥٦.

ولعلّ ما سيأتي من البيان هوالأوفق بمفادها، فانتظر.

٤٢٢– قوله « الفحص البالغ...»

هذاالبيان يتشكّل من ثلاث مقدّمات: هي وحدة نظام العالم الجسمانيّ، و معلوليّته لنظام عقليّ، و معلوليّة ذلك لنظام ربّانيّ، فينتج أنّ هذاالعالم مخلوق مدبّر للواجب تعالى بوساطة العالم العقليّ، فهو ربّ العالمين. ولك أن تعتبر له مقدّمة رابعة هي أنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء.

أمّا المقدّمة الأُولى فتتبيّن بارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض، فإنّ الأجزاء الحاليّة ترتبط بالأجزاء التي سوف تحدث من حيث إنّها تشكّل موادّها و تهيّئ الأرضيّة لحدوثها، كما أنّها حدثتْ من الأجزاء السابقة. والأجزاء المتزامنة يرتبط بعضها ببعض بأنواع من التأثير والتأثّر والفعل والانفعال ممّا يؤدّي إلى نموّ بعضها وذبول بعضها الاخر إلى غير ذلك. فماء البحر مثلاً يتسخّن بضوء الشمس فيتبخّر و يصعد إلى الجوّ سحاباً،ثمّ يتبدّل بتأثير العوامل الجوّيّة إلى المطرفينزل على سطح الأرض فينمو به النبات، فيأكله الحيوان، كما أنّ الإنسان يتغذّى به و بلحم الحيوان. فلكلّ جزء من أجزاء العالم ارتباط عرْضيّ بالأجزاء المتزامنة وارتباط طوليّ زماناً بالأجزاء السابقة واللاحقة، ممّا يجعل الكلّ منتظماً بنظام واحد شامل، فيحتاج بعضها إلى بعض في حدوثه و بقائه ونشوئه وتحوّله.

أمّا المقدّمة الثانية فتنحلّ إلى أُمور: أحدها وجود العالم العقليّ، وهوالذي أُشير إليه في مامضى و سيأتي تفصيل القول فيه. وثالثها وحدته، و يعلم من وحدة النظام الناشيء منه، فإنّ مثل هذا النظام الواحد الجاري في العالم الجسمانيّ لايمكن أن يصدر عن فواعل متعدّدة، لأنّ فرض علل كثيرة لها يعني أنّ كلّ واحد منها يستقلّ بإيجاد قسم من هذا العالم و تدبيره بلاحاجة إلى أمر آخر، ممّا يؤدّي إلى انعزال أجزاء العالم بعضها عن بعض، وقد تبيّن خلافه. و ثانيها علّيته للعالم الجسمانيّ، و يعلم من وقوعه في مرتبة عليا من مراتب الوجود بالنسبة إلى العالم الجسمانيّ واشتماله على كمالات هذا العالم بنحو أتمّ.

وأمّا المقدّمة الثالثة فتنحلّ أيضاً إلى ثلاثة أُمور: أحدها وجود الواجب تعالى، و ثانيها وحدته، وقد تبيّنا في سالف الفصول. و ثالثها علّيته للعالم العقليّ،و يتبيّن بمثل ماتبيّن به علّية العالم العقليّ للعالم الجسمانيّ. و أمّا اعتبار النظام في العالم العقليّ و في علم

الواجب تبارك و تعالى فبالنظر إلى اشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمالات مادونها بوجه أتمّ و أعلى، وأصل الاصطلاح للمشّائين حيث اعتبروا وجود الصور في العالم العقليّ و في علم الباريء سبحانه، فافهم.

فبهذه المقدّمات يتبيّن أنّ الواجب بالذات الواحدَ في وجوب وجوده علّةٌ للعالم العقليّ الذي هو علّة للعالم الجسمانيّ، فتنضمّ إليه المقدّمة الأخيرة، فيستنتج أنّه علّة لما سواه بلاواسطة أومع الواسطة، و يثبت وحدته في الربوبيّة.

و يمكن الاستغناء عن المقدّمة الثانية بأن يقال: للعالم الجسمانيّ نظام واحد، و مثل هذا النظام لايمكن أن يستند إلاّ إلى علّة مفيضة واحدة، استناداً مباشراً أوغيرَ مباشر، و ليست إلاّ الواجب بالذات. و هذا البيان يتّفق مع القول بالعقول العرْضيّة أيضاً.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذاالبيان لايحتاج إلى سبق إثبات وحدة الواجب في وجوب وجوده أيضاً، لأنّ المطلوب هو وحدة الربّ لهذا العالم، وهويتمّ بهذاالبيان ولو فرض وجود واجب آخر غير فاعل لشيء أصلاً. ثمّ تنضمّ إليه مقدّمة أُخرى هي أنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، فيبطل فرض واجب يمكنه إيجاد العالم وقد عطّل فعله، فيثبت وحدة الواجب في وجوب وجوده أيضاً.

و لعلّ مفاد الآية السابقة الذكر أشدُّ انطباقاً على هذاالبيان، و تقريره أنّ قوام هذا العالم هو بارتباط أجزائه بعضها ببعض، و فرض علل متعدّدة و أرباب متفرّقين له يستلزم انعزال أجزائه بعضها عن بعض، لقيام كلّ جزء منه حينئذ بعلّته بلاواسطة أو بوساطة معلولاتها، فينعزل عن غيرها و عن معلولات غيرها، وهو يؤدّي إلى فساد هذاالنظام.

٤٢٣ــ قوله «على أنّه لو فرُض...»

هذا بيان آخر لإثبات التوحيد في الربوبيّة، و يبتني على ثلاث مقدّمات: هي أنّ تعدُّد الآلهة يتوقّف على تميّز كلّ واحد منها بكمال وجوديّ خاصّ به، و أنّ اختصاص كلّ منها بخاصّة وجوديّة يؤدّي إلى اختلاف في أفعالها لضرورة المسانخة بين العلّة والمعلول، و أنّ ذلك يوجب عدم تلاؤم أجزاء العالم بل تدافعها و فسادها.

و يلاحظ عليه أنّه إن أُريد بتميّز كلّ واحد من الآلهة المفروضين بكمال وجوديّ خاصّ مايوجب اختلاف سنخ الكمال فيها فالمقدّمة الأُولى ممنوعة، لأنّه يكفي في حصول التميّز اختلافُها في التشخّص من غير اختلاف في السنخ والنوع، و إن أُريد به ما يشمل اختلاف الأشخاص مع وحدة نوع الكمال فالمقدّمة الثانية ممنوعة، لجواز أن يكونوا جميعاً

من سنخ واحد، فلا تتدافع أفعالها.

و يمكن الدفاع عنه بأنّ الكلام في تعدّد موجودَين مجرّدَين، و قدمرّ في آخر المرحلة الخامسة أنّ كلّ مجرّد ينحصر في فرد واحد، ففرض تعدّد الآلهة إنّما يتمشّى مع فرض الاختلاف النوعيّ بينها. لكن قد عرفت المناقشة فيه تحت الرقم (١٠٨) ولو كان ذلك أصلاً محقّقاً لكان الأولى الاستناد إليه رأساً في إثبات التوحيد، فتأمّل.

و يمكن المناقشة في المقدّمة الثالثة أيضاً بأنّ التدافع إنّما يتصوّر في ما إذاقام الجميع بتدبير شيء واحد، وأمّا إذا استقلّ كلٌّ منها بتدبير جزء خاصّ من العالم فلايحصل تدافع. نعم، هذاالفرض لايلائم ارتباط أجزاء العالم و تلازمها، فليؤخذ المقدّمة الأُولى من مقدّمات البرهان السابق كمقدّمة رابعة في هذه الحجّة.

٤٢٤ــ قوله «فإن قيل ...»

حاصل هذا الإشكال أنّ التدافع في التدبير إنّما يلزم إذا لم يتوافقوا على مخطّط واحد، لكنّ الحكمة تقتضي التوافق على ما يصلح لبقاء العالم، فما المانع من أن تكون هناك آلهة متوافقون على النظام الجاري في العالم بقيام كلّ واحد منهم بتدبير جزء منه؟

وقد يجاب عنه بأنّ هذا لايلائم وجوبهم بالذات، لأنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، فلايصحّ فرض تعطيل بعض أفعاله لأجل الآخرين.

وللمستشكل أن يقول: لانفرض وجوب الأرباب بالذات، بل نفرض أنّهم مخلوقون للواجب بالذات، لكن يخلق كلٌّ واحد منهم جزءاًمن العالم و يقوم بتدبيره، إلاّ أنّه تتلاءم تلك الأفعال بحيث يحصل منها هذا النظام. وخلقهم على هذا النمط هو مقتضى حكمة الواجب بالذات.

لكن مآل ذلك إلى أنّهم لايكونون أرباباً مستقلّين في أفعالهم، و إنّما هم وسائط في الإيجاد و مدبّرون للعالم من قِبل الواجب بالذات وعلى ما أعطاهم من العلم والقدرة لذلك، و تسميتهم بالربّ ليس يعني ما يوجب إشراكهم في ربوبيّة الواجب، لعدم استقلالهم في أفعالهم، بل هم المدبّرون بإذنه. ولا سبيل إلى نفي مثل هؤلاء المدبّرين، بل هناك ما يدلّ على وجودهم من النصوص الدينيّة، مثل ما يدلّ على وجود ملائكة موكّلين بالتصوير والتدبير و تقسيم الأرزاق و توفّي النفوس إلى غير ذلك . والذي يوجب الشرك هوالقول باستقلالهم في هذه الأفعال و عدم استنادهم إلى إذن الله تكويناً كما يقول المشركون، سبحانه و تعالى عمّا يصفون.

و أمّا ما أجاب به الأُستاذ— قدّس سرّه الشريف— فحاصله أنّ وجود هؤلاء الأرباب المفروضين إمّا أن يكون مجرّداً تامّاً فيلزم أن يكون علمهم حضورياً وفاعليّتهم بالرضا و نحوه لابالقصد والتروّي، فلايصحّ فرض تشاورهم و توافقهم على عمل، ولاالكفّ عمّا يقتضيه كمالُهم و علمُهم لأجل التوافق مع الآخرين؛ و إمّا أن يكون وجودهم متعلّقاً بالمادّة و يكون علمهم حصوليًّا فمثل هذا العلم لابدّ و أن ينتهي إلى الموجودات الخارجيّة مباشرةً أومع الواسطة، و يكون حصوله تابعاً لوجود المعلوم متأخّراً عنه، لاسابقاً عليه مؤثّراً فيه.

الفصل السابع

٤٢٥ــ قوله «في أنّ الواجب بالذات لامشارك له...»

هذاالفصل أيضاً يحاذي ما ذكره صدرالمتألهين، وقد أضاف الأُستاذ ــ قدّس سرّه ــ قيد «من حيث المصداق» في عنوان الفصل، لأنّ بعض المفاهيم و إن كان مشتركاً بين الواجب والممكنات كالحياة والعلم والقدرة و غيرها إلّا أنّ الممكنات تختلف عنه من حيث المصداق، فهذه الصفات مثلاً زائدة على ذوات الممكنات بخلافها في الواجب كما سيأتي البحث عنه، مضافاً إلى أنّ ما للواجب من حقيقة هذه المفاهيم و أشباهها من المفاهيم الوجودية هوالمرتبة الغير المتناهية في الشدّة والتي لايخالطها نقص ولاعدم بخلاف الممكنات. فهذاالفصل كأنّه تفصيل لما أُجمل في قوله تعالى «ليس كمثله شيء[1]» و إن كان العنوان لايخلو عن إبهام.

وجدير بالذكر أنّ صدرالمتألهين أكّد في هذاالفصل على نفي أيّ مناسبة بين الواجب والممكنات كالحلول والاتّحاد و نسبة النفس إلى البدن و نحوها ممّا وقع في بعض كلمات الصوفية[2].

١ــ سورة الشورى: الآية ١١.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٠٧ــ ١٠٩، والمبدء والمعاد: ص ٦٤ــ ٦٦.

الفصل الثامن

٤٢٦ــ قوله «في صفات الواجب...»

تنقسم المفاهيم إلى ثبوتيّة و سلبيّة، والمفاهيم الثبوتيّة قدتكون حاكيةً عن الوجودات المكتنفة بالأعدام من حيث إنّها مكتنفة بها بحيث اذاجُرّدتْ عن جهات النقص تبدّلتْ إلى مفاهيم أُخرى كمفهوم الجسم ومايشابهه من المفاهيم الماهويّة، و كمفهوم القوّة والاستعداد ومايضاهيه من المعقولات الثانية. و مثل هذه الصفات والمفاهيم لا تتّصف به ذاته المتعالية، لاستلزامها النقص والمحدوديّة فيه سبحانه. وقد تكون حاكيةً عن الجهات الوجوديّة مطلقاً سواءً كانت مكتنفة بالأعدام أولم تكن، فإنّها و إن انتزعتْ لأوّل مرّة عن الوجودات الفاقرة إلّا أنّه يصحّ تجريدها من الجهات الماهويّة والعدميّة من غير أن تتبدّل إلى مفاهيم أُخرى. وهذه المفاهيم هي التي تشكّل الصفات الثبوتيّة للواجب تعالى كالعلم والقدرة والحياة، بل الجمال والحبّ والبهجة و غيرها[1]، وقد مرّ في الفصل السابق أنّ مصداق هذه المفاهيم في الواجب يختلف عن المصاديق الممكنة.

و أمّا المفهوم السلبيّ فقد يكون سلباً محضاً كمفهوم العدم المطلق، ولاسبيل له إلى ساحة قدسه، وقديكون سلباً إضافيّاً، فالمضاف إليه السلبُ قديكون أمراً وجوديّاً مشترطاً بحدود عدميّة كالجسم والمكان والزمان فيتّصف الواجب تعالى بسلوبها، لرجوع ذلك إلى سلب الحدود العدميّة، فيؤول إلى الإثبات. وقديكون المضاف إليه السلبُ أمراً وجوديّاً غير مشترط بحدود عدميّة كسلب العلم (= الجهل) و سلب القدرة (= العجز) فلايتّصف الواجب تعالى بمثل هذه السلوب، لاستلزامه سلب كمال وجوديّ عنه وقد تحقّق بطلانه،

١ــ راجع المبدء والمعاد: ص ١٤٨ــ ١٦٠، وراجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤٩٤.

ولإدّائه إلى التناقض، لا تّصافه بمقابلاتها.

٤٢٧ــ قوله «والصفات الثبوتيّه تنقسم...»

ذكر صدرالمتألّهين أنّ الصفات الثبوتيّة تنقسم إلى حقيقيّة كالعلم والحياة، وإضافيّة كالخالقيّة والرازقيّة والتقدّم والعلّية[1]. و ظاهر كلامه خاصّةً بالنظر إلى ما مثّل به للصفات الإضافيّه أنّ المراد بها هي المفاهيم المنتزعة عن مقايسة الذات إلى شيء آخر ــ و ينحصر ذلك الشيء في أفعاله و مخلوقاته ــ فتنطبق على الصفات الفعليّة. و أمّا جعل العالميّة والقادريّة إضافيّة و جعل الخالق والرازق حقيقيّة ذات إضافة فيمكن توجيهه بأنّ المراد بالعالميّة والقادريّة نفس الإضافة، و بالخالق والرازق هوالمضاف. لكن لا أرى فائدة في هذاالتقسيم، فليتأمّل.

١ ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ١١٨ــ ١١٩.

الفصل التاسع

٤٢٨ــ قوله «فالذات نائبةٌ منابَ الصفات»

المراد أنّ خصوصيّات أفعالنا الكماليّةَ مستندةٌ[١] إلى صفاتنا التي هي غير ذواتنا، و هذه الخصوصيّات الكماليّة موجودة في أفعال الواجب تعالى بنحو أتمّ، من غير وجود صفات له، بل يكون ذاته بحيث تصدر عنها الأفعال الحكيمة من غير حاجة إلى صفات توجب ، فالذات نائبة عن الصفات.

و هذا القول أقرب الأقوال إلى قول الحكماء. و ربما يتمسّك لتأييده بكلام مولانا أمير المؤمنين ــ صلوات اللّه عليه ــ «وكمال توحيده نفي الصفات عنه» وقد تصدّى صدر المتألّهين لتفسير هذا الكلام بما ينطبق على القول الحق[١].

٤٢٩ــ قوله «و بهذا يبطل...»

و يرد عليه أيضاً أنّ نفي أحد المتقابلين هو في قوّة إثبات الآخر إذا لم يكن واسطة بينهما، فلا معنى لنفي الجهل والعجز مع عدم إثبات العلم والقدرة، و يؤدّي ذلك إلى التناقض. مضافاً إلى أنّ هذه المفاهيم العدميّة إنّما تحصل من إضافة العدم إلى ملكاتها، فما لم تتصوّر تلك الملكات لم تنتزع هذه المفاهيم، ومالم تثبت تلك الملكات للموضوع لم يصحّ سلب أعدامها عنه.

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٣٦ــ ١٤٥.

الفصل العاشر

٤٣٠ــ قوله «في الصفات الفعليّة...»

الصفات الفعليّة هي المفاهيم التي تنتزع من إضافة الذات إلى أفعالها. و تلك المفاهيم تكون ذات طرفين: يقع أحدهما على الواجب، والآخر على مخلوقاته، كالخالق والرازق و غيرهما، فلاتحكي عن حقايقَ عينيّةٍ زائدةٍ على الوجود الوجوبيّ و ماهو طرف له من الوجودات الإمكانيّة، ولا تعني إلّا انتساب وجود المعلول إلى وجود العلّة باعتبار خاصّ. فإذالاحظْنا وجوداً إمكانياً غير مسبوق بمادّة ولامثالٍ سابقٍ انتز ننا مفهوم الإبداع، و إذا لاحظنا وجوداً إمكانياً يحتاج إليه موجود آخرُ في بقائه واستكماله انتزعنا مفهوم الرزق، وهكذا. وليس في حاقّ الأعيان إلّا وجودالواجب و وجود مخلوقاته، وقدمرّ مراراً أنّ الإضافة ليست من الحقايق العينيّة، فتذكّر.

وليست هذه الصفات الإضافيّة عين ذات الواجب، ولاعين ذوات المخلوقات، ولا منتزعةً عن أحد الطرفين بعينه، لتوقّف انتزاعها على لحاظ الطرفين.

وإذا كان المخلوق حادثاً زمانياً ومحدوداً بقيود وضعيّة وغيرها كان لهذه المفاهيم اعتباران: اعتبارُ انتسابها إلى الواجب، فلا تتّصف من هذه الحيثيّة بالحدوث و غيره من الصفات الإمكانيّة، واعتبارُ انتسابها إلى الحوادث المحدودة، فتتّصف من هذه الحيثيّة بالحدوث والحدود. لكنّ الإضافة بما أنّها أمر قائم بالطرفين كانت تابعة لأخسّهما.

فإذا قيل: خلق الله هذا الحادث في هذا الزمان، فليس معناه أنّ الخلق من حيث تعلّقه بالواجب تعالى واقع في وعاء الزمان بحيث يحتاج إلى تصوّرزمان في الصقع الربوبيّ، بل إنّها زمانيّته تكون باعتبار تعلّقه بالمخلوق الحادث. و بعبارة أُخرى: لايكون الفعل والإيجاد

بالمعنى المصدريّ المنسوب إلى الفاعل واقعاً في ظرف الزمان والمكان مثلاً، بل الذي يقع في مثل هذه الظروف هو حاصل الفعل وبمعنى اسم المصدر و من حيث الانتساب إليه، وهو نفس الوجود الإمكانيّ. و بهذا يفسّر مايدلّ على قيودٍ لفعل الواجب تعالى، فتبصّر.

الفصل الحادي عشر

٤٣١ــ قوله «في علمه تعالى»

هذه المسألة هي من أغمض المسائل الحكميّة. وقد بذل كبار الفلاسفة والمتكلّمين جهوداً وافرة لتبيينها، وعقدوا مسائلَ كثيرةً في باب العلم تمهيداً لحلّها، كالعقل الإجماليّ، والعلم الكلّي الحاصل من الأسباب قبل تحقّق مسبّباتها، وغيرهما ممّا ركّز عليه الشيخ في كتبه، و يكفيك نموذجاً جليّاً لهذه الجهود ماترى في كتاب التعليقات، حيث عالج هذه المسألةَ مرّةً بعد أُخرى، ممّا يشكّل قسماً كبيراً من هذا الكتاب[1]. ولهم أقوال عديدة، ومباحثات طويلة، ومناقشات عنيفة، تعرّض لبعضها صدرالمتألهين[2]، وتصدّى للمحاكمة بينها، وقد مهّد نفسه مقدّمات[3] لتوضيح مااختاره من العلم الإجماليّ في عين الكشف التفصيليّ، ممّا يُعدّ أروعَ منتوجٍ للتفكير الفلسفيّ، وأبدعَ منسوجٍ للعقل البشريّ، وإن كان حقيقة المقصود أرفعَ ممّا يحلّق إليه طائر الذهن الإنسانيّ، «ولايحيطون بشيء من علمه إلّا بماشاء».

٤٣٢ــ قوله «وأمّا المادّية فبصورها المجرّدة»

قال صدرالمتألهين: «أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقناه من أن لاحضور لهذه المادّيات

١ــ راجع التعليقات: ص ١٣ــ ١٥، و ص٢٤ــ ٢٩، و ص ٤٨ و ص ٦٠ و ص ٦٥ــ ٦٦، و ص ٧٨ و ص ٨١، و ص ٩٧، و ص١٠٢، و ص ١٠٣، وص١١٦، وص١١٨و١١٩ــ١٢٦، وص١٤٩، و ص١٥٢ــ١٥٦، وص ١٥٨ــ١٥٩، وص١٩١ــ١٩٣.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٦٩ــ ٢٨٩.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٤٩ــ ١٦٨، والمبدء والمعاد: ص ٧٦ــ ١٢٣.

والظلمات عند أحد، ولا انكشاف لها عند مبادئها إلّا بوسيلة أنوار علميّة متّصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهيّاتها الموجودة بها[١]».

وقال المحقّق السبزواريّ في تعليقته على الأسفار: «وإن سألت عن الحقّ فأقول: عدم كون هذه المادّيات والظلمات أنواراً علميّة إنّما هي بالنسبة إلينا، وأمّا بالنسبة إلى المبادئ العالية— و خصوصاً بالنسبة إلى مبدء المبادئ— فهي علوم حضوريّة فعليّة ومعلومات بالذات، وإن لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم العنائيّ الذاتيّ. فحصولها للمادّة ينافي العلم فينا، إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها، وأمّا بالنسبة إلى المحيط بالمادّة ومافيها فحضورها للمادّة حضور له، إذ لم يشذّ المادّة عن حيطته، بل حضورها له بنحو أشدّ، لأنّ لها حضوراً للفاعل بالوجوب، لأنّ نسبة المعلول إلى فاعله بالوجوب— إلخ—[٢]».

وقد مرّ مايتعلّق بهذا الموضوع تحت الرقم (٣٥٣) و (٣٨٥).

٤٣٣— قوله «ويتفرّع على ذلك ...»

وهذه العلوم على مراتبها متوسّطةٌ بين العلم الذاتيّ الذي هو عين ذاته المقدّسة والعلم الذي هو عين ذوات المادّيات، كما ذهب إليه المحقّق السبزواريّ وسبقه إليه شيخ الإشراق وقدمرّ تأييده. وتُسمّى علوماً فعليّة باصطلاحين: أحدهما بمعنى كونها عللاً لوجود مادونها، وثانيهما بمعنى كونها في مقام الفعل دون مقام الذات، كما أنّ العلم في مرتبة الحوادث يُسمّى علماً فعليّاً بالمعنى الثاني فقط.

وليُعلَم أنّ كون المجرّدات علوماً للواجب كما ربما يظهر من بعض النصوص كقوله تعالى «وعنده مفاتح الغيب— إلى قوله— ولارطب ولايابس إلّا في كتاب مبين[٣]» وقوله تعالى «قال علمها عند ربّي في كتاب لايضلّ ربّي ولاينسى[٤]» وكذا كون الحوادث علوماً للواجب كما ربما يؤيّده مايدلّ على العلوم الحادثة له سبحانه، كقوله «ليَعلَم أن قد أبلغوا رسالات ربّهم[٥]» وقوله«ولنبلونكم حتّى نعلم المجاهدين منكم والصابرين[٦]» وقوله

١— راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٦٤.

٢— راجع نفس المصدر: ذيل الصفحة ١٦٥.

٣— سورة الأنعام، الآية ٥٩.

٤— سورة طه، الآية ٥٢.

٥— سورة الجنّ، الآية ٢٨.

٦— سورة محمّد(ص): الآية ٣١.

«الآن خفّف الله عنكم وعلم أنّ فيكم ضعفاً[١] » إلى غير ذلك ، أقول: كون هذه كلّها علوماً للواجب لايعني أنّها تزيد في علمه شيئاً، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، بل إنّما هي أظلال لعلمه الذاتيّ، واتّصافه بها إنّما هو من قبيل اتّصافه بالصفات الفعليّة التي مرّ شرحها تحت الرقم (٤٣٠).

٤٣٤ــ قوله «ويتفرّع أيضاً...»

الظاهر أنّ السميع والبصير بمفهوميهما ليسا من الصفات الذاتيّة، فإنّ مفهوم السمع غير مفهوم العلم بالمسموع ممّا يصدق قبل وجود المسموع، و كذا الإبصار، فهما من الصفات الفعليّة التي تنتزع عند وجود صوت يُسمع ولون يُبصَر، كقوله تعالى «لقد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما إنّ الله سميع بصير[٢]» وقوله تعالى «إنّني معكما أسمع وأرى[٣]» إلى غير ذلك . وليس في النصوص مايدلّ على كونهما من الصفات الذاتيّة، ولو وجد ماظاهره ذلك أمكن إرجاعه إلى العلم، بل كان الأولى إرجاعه إلى القدرة، كما أنّ مايدلّ على كونه تعالى خالقاً قبل أن يخلق يفسرّ بقدرته على الخلق. على أنّ إرجاعهما إلى العلم أو القدرة لايعني إثبات صفتين أُخريين في مقام الذات، بل معناه أنّ العلم يسمّى سمعاً باعتبار تعلّقه بنوع خاصّ من المعلومات، وإبصاراً باعتبار تعلّقه بنوع آخر، أو يعتبر من حيث قدرته على خلق المسموعات والمبصرات حاضرةً عنده معلومةً له سمعياً بصيراً بمعنى القادر على السمع والإبصار.

٤٣٥ــ قوله «وفيه أوّلاً أنّ قوله بحضور المادّيات...»

بل ينبغي أن يعتبر هذا نقطة قوّةٍ في قوله، فراجع الرقم (٣٥٣) و (٣٨٥) و (٤٣٢).

٤٣٦ــ قوله «العاشر مانسب إلى الصوفيّة...»

قال صدرالمتألهين: «وأمّا مانقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيّة فيرد على ظاهره مايرد على مذهب المعتزلة، فإنّ ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر واضح الفساد، سواء نُسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان ــ إلى أن قال ــ مع أنّ ظواهر أقوالهم بحسب النظر

١ــ سورة الأنفال: الآية ٦٦.

٢ــ الآية الأولى من سورة المجادلة.

٣ــ سورة طه: الآية ٤٦.

الجليل ليست في السخافة والبطلان ونُبوّ العقل عنها بأقلّ من كلام المعتزلة فيها[١]». لكنه قام بتأويل كلامهم إلى ماينطبق على مذهبه[٢].

١– راجع الأسفار: ج ٦، ص ١٨٢– ١٨٣.

٢– نفس المصدر: ص ٢٨٠– ٢٨٩.

الفصل الثاني عشر

٤٣٧ــ قوله «أمّا العناية...»

أصل هذا الاصطلاح هولأتباع المشّائين، حيث اعتبروا فاعليّة الواجب تعالى بالعناية، يَعنونَ أنّ نفس علمه كافٍ في صدور أفعاله عنه بلاحاجة إلى قصد وداع زائدين على ذاته. لكنّهم لمّا كانوا يعتبرون علمه بما سواه حصوليّاً، و كان هذا المذهب في علمه غيرَ مرضيّ عند الإشراقيّين أنكر صاحب الإشراق العناية بهذا المعنى، وقال: «وأمّا العناية فلاحاصل لها، وأمّا النظام فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية ممّا كانوا يُبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النوريّة ذوات الطلسمات، وهي في نفسها غير صحيحة[1]».

وقال صدرالمتألهين: «وأمّا العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيّين، وأثبتها أتباع المشّائين كالشيخ الرئيس ومن يحذوحذوه، لكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض، وقد علمت مافيه».

ثمّ قام بتفسيرلها بحيث ينطبق على مذهبه في علم الواجب تعالى، فقال: «والحقّ أنّها عِلمُه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدّساً عن شوب الإمكان والتركيب، فهي عبارة عن وجوده بحيث تنكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ، مؤدّياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له، أتمّ تأديةٍ لاعلى وجه القصد والرويّة. وهي علم بسيط واجب لذاته، قائم بذاته، خلاّق للعلوم التفصيليّة العقليّة والنفسيّة، على أنّها عنه لا على

١ــ راجع حكمة الإشراق: ص ١٥٣.

أنّها فيه[٢]». وسيأتي تتمة الكلام في الفصل السادس عشر.

٤٣٨ــ قوله «وأمّا القضاء...»

كأنّ الأصل في معنى القضاء هوالإتمام، قال تعالى حكاية عن قول موسى لشعيب ــعلى نبيّنا وآله وعليهما السلام ــ «أيّما الأجلين قضيتُ فلاعد وانّ عليّ[٢]» ثمّ اعتُبر إتمامُ القاضي للمشاجرة وفيصلتُه للمخاصمة قضاءاً. والقضاء الالهيّ هو إتمام مراحل تحقّق الفعل. قال سبحانه «إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون[٣]». وهذا الإتمام قد يكون باعتبار الوجود العينيّ، فيسمّى قضاءاً عينيّاً[٤]، و ينطبق على مرحلة الإيجاب التي يعتبرها العقل قبل تحقّق الوجود الإمكانيّ، حيث يَعتبر الممكنَ محتاجاً إلى العلّة، فتوجبه، فتجب، فتوجده، فتوجَد. و ينطبق الإيجادُ على قوله «كن» ووجودُه على قوله «فيكون». وقد يكون باعتبار الوجود العلميّ، فينطبق على علم الواجب تعالى بوقوع الشيْ على ماهو عليه في ظرف وجوده، وقوعاً واجباً بإيجاب علّته التامّة. وقدمرّ أنّ لعلمه سبحانه مراتبَ منها ماينطبق على الوسائط النوريّة التي يُسمّى بعضها بالكتاب المبين والكتاب المكنون وأمّ الكتاب واللوح المحفوظ. فثبوت الحوادث في ذلك الوعاء الرفيع ثبوتاً علميّاً مطابقاً لما يوجد في الخارج يصحّ اعتباره قضاءاً علميّاً إلهيّاً سابقاً على الأشياء[٥].

فالقضاء بهذا المعنى ينتزع عن مقام الفعل، أي مقام وجود المفارقات، كما أنّ القضاء بالمعنى العينيّ أيضاً ينتزع عن مقام الفعل، أي مقام وجود الكائنات. وأمّا إرجاع القضاء إلى العلم الذاتيّ فإنّه وإن كان في حدّ نفسه معنى صحيحاً إلّا أنّه لاينطبق على ماورد في الكتاب والسنّة، فلاموجب له فضلاً عن القول بحصر القضاء فيه[٣]، فتدبّر.

وجدير بالذكر أنّه نسب القضاء إليه سبحانه في كتابه العزيز بوجوه أُخرى لاصلةَ لها بهذا المبحث كالقضاء بين العباد يوم القيامة، كما في قوله تعالى «إنّ ربّك يقضي بينهم

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٩١، والمبدء والمعاد: ص ١٢٤.

٢ــ سورة القصص: الآية ٢٨.

٣ــ سورة آل عمران: الآية ٤٧.

٤ــ راجع القبسات: ص ٤٢٠ــ ٤٢١، والأسفار: ج ٢، ص ٥٠.

٥ــ راجع الفصل الأوّل من المقالة العاشرة من إلهيّات الشفاء، والفصل الخامس عشر من الفنّ الثالث من طبيعيّات الشفاء، والنمط السابع من الإشارات، وراجع المبدء و المعاد لصدر المتألهين: ص ١٢٥.

٦ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٩٢.

يوم القيامة في ما كانوا فيه يختلفون » وكالقضاء التشريعيّ والحكم الإلزاميّ المؤكّد، كما في قوله تعالى «وقضى ربّك أن لا تعبدوا إلّا إيّاه و بالوالدين إحساناً[٢]». وقد يُضمَّن معنى الوحي ونحوه، كما في قوله تعالى «وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب[٣]» إلى غير ذلك.

٤٣٩ــ قوله «ومن هنا يظهر ضعف...»

يعني ضعف كلّ من القولين لأجل حصره القضاء في أحد قسميه. وقد عرفت أنّ القول المشهور هوالأوفق بظواهر الكتاب والسنّة.

٤٤٠ــ قوله «وأمّا القدر...»

القدر ــ بإسكان الدال وفتحها ــ هو مبلغ الشيء وحدّه، و يستعملان كمصدرين بمعنى قياس الحدّ وتعيينه، كالتقدير. فالقدر أيضاً على نوعين: قدر عينيّ هو تحدُّد الشيء بحدود خاصّة لأجل مايوجبها من العلل والأسباب، وقدر علميّ هو تحدّده في ظرف العلم، ولهذا يعتبر سابقاً على وجوده.

وأمّا الفرق بين القضاء والقدر فقد قال السيّد الداماد بشأنه «القضاء نسبة فاعليّة البارئ الحقّ سبحانه على حسب علمه وعنايته إلى الإنسان الكبير في مرتبة شخصيته الواحدنيّة الجُمليّة. والقدر نسبة فاعليّته سبحانه إلى هذا الإنسان الكبير في مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه، وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه، بحسب تأدية الأسباب المترتّبة المتأدّية إلى خصوصيّات تفاصيلها[٤]».

وقال صدرالمتألّهين بعد تفسير القضاء بصورة علم الله تعالى القديمة بالذات: «وأمّا القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسيّ السماويّ على الوجه الجزئيّ، مطابقةً لما في موادّها الخارجيّة الشخصيّة، مستندةً إلى أسبابها وعللها، واجبةً بها، لازمةً لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة، و يشملها القضاء شمولَ العناية للقضاء[٥]».

و يظهر من كلام سيّدنا الأُستاذ ــ قدّس سرّه الشريف ــ أنّ القضاء هوالعلم

١ــ سورة يونس: الآية ٩٣.

٢ــ سورة الإسراء: الآية ٢٣.

٣ــ سورة الإسراء: الآية ٤.

٤ــ راجع القبسات: ص ٤١٨، وراجع نفس المصدر: ص ٤١٦، وص ٤٢١ــ ٤٢٣.

٥ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٢٩٢ــ ٢٩٣.

بالنسبة الوجوبية للشئ إلى فاعله التامّ، والقدر هوالعلم بنسبته الإمكانيّة إلى السبب الناقص، وقد صرّح به في موارد أُخرى. و يتفرّع عليه أنّ القضاء لايتغيّر بخلاف القدر، كما هو مقتضى نسبة القضاء إلى اللوح المحفوظ، ونسبة القدر إلى لوح المحو والإثبات. ولاريب أنّ التغيّر إنّما يتصوّر في المادّيات، وهذا يوجب اختصاص القدر بها، بخلاف القضاء حيث عمّموه إلى المجرّدات أيضاً. وجدير بالذكر أنّ القضاء والقدر قديستعملان كمترادفين، و يعتبر ان نوعين: حتميّ، وغير حتميّ. فما ورد من إمكان التغيّر في القضاء الإلهيّ يحمل على هذا المعنى.

٤٤١ــ قوله «وغرضهم من عقدهذاالبحث...»

كثيراً ما ينقدح سؤال بشأن القضاء والقدر، هو أنّه ماهوالسرّ في طرح هذه المسألة والتأكيد على ثبوتها و لزوم الاعتقاد بها مع ما تثور حولها من شبهات؟ و من جهة أُخرى فقد وردالنهي عن الخوض فيها من أئمّةالدين ــ عليهم السلام ــ ووصفوها ببحر عميق لايأمن من ولجه، و طريق وعرلايسلم من سلكه، و سرّ الله الذي لاينبغي تكلّف كشفه!

والجواب أنّ معرفة التوحيد الأفعاليّ هي من أشرف المعارف و أنفعها و أعزّها، ولفهمه الصحيح والاعتقاد به تأثير بالغ في كمال الإيمان وقيمته العمل ممّا يؤدّي إلى رقيّ الروح والوصول إلى السعادة المنشودة. والمعارف التي أُشير إليها في الكتاب والسنّة من إناطة جميع الحوادث و حتّى الأفعال الاختياريّة بإذن الله تعالى و مشيّته و إرادته و قدره و قضائه هي في الواقع تعاليم متدرّجة للهداية إلى التوحيد الأفعاليّ، و فوقه التوحيد الصفاتيّ والذاتيّ بالمعنى الدقيق الذي لايتيسّر نيله لكلّ أحد. و أمّا النهي عن خوض هذه اللجج فإنّما هولرعاية الضعفاء لئلاّيقعوا في و رطات الجبر و الاستخذاء والكسل واللامبالاة بل الكفر والإلحاد ممّا هو قرّة عيون شياطين الإنس والجنّ، أعاذنا الله تعالى.

الفصل الثالث عشر

٤٤٢ – قوله «في قدرته تعالى»

قدمرّ في خاتمة المرحلة التاسعة أنّ القوّة أعمّ مورداً من القدرة، فالقوّة تُستعمل في موردالفعل و في مورد الانفعال معاً بخلاف القدرة فإنّها تختصّ بالفعل، ثمّ القوّة الفعليّة أعمُّ مورداً من القدرة أيضاً لشمولها للقوى الطبيعيّة و غيرها بخلاف القدرة حيث تختصّ بمبدئيّة الفاعل الحيّ، و يشترط فيها كون الفاعل عالماً بفعله علماً مؤثّراًفي صدور فعله عنه. و لمّا كان فعل كلّ نوع من الفواعل إنّما يمتاز بأنّه كمال مسانخ لذلك النوع فالفاعل العلميّ إنّما يفعل فعله إذا علم بما هو كمال و خيرله بما أنّه فاعل لذلك الفعل فيختاره. و مثل هذه المبدئيّة للفعل يسمّى قدرة.

ثمّ إنّ للقدرة مصاديقَ مختلفةً حسب اختلاف مراتب الفواعل في الوجود، فإذا كانت لبعض مصاديقها لوازمُ و توابعُ تلحق الفاعلَ لأجل ما تقتضيه نوعيّتُه فليس يعني ذلك وجوبَ مثل هذه اللواحق في جميع المصاديق. فإنّ لذوي النفوس المتعلّقة بالمادّة خصائصَ لا توجد في غيرها من الفواعل ذوي القدرة، لأنّ تلك الخصائص إنّما تلزم لضعف مرتبة وجودها، وليست من شأن ماهو أقوى وجوداً منها. و ذلك كما في الإنسان مثلاً، حيث يتوقّف فعله الاختياريّ على التصوّر والتصديق والشوق والإرادة. فهذه المبادئ إنّما تتحقّق فيه لأجل كونه ذانفس متعلّقة بالمادّة، و أمّا المجرّد التامّ فعلمه حضوريّ وليس من قبيل التصوّر والتصديق، كما أنّه منزّه عن الكيف النفسانيّ والشوق إلى ما يفقده.

والحاصل أنّ حقيقة القدرة هي المبدئيّة للفعل الملازمة للعلم والاختيار، وهي

متحقّقة في الواجب تعالى على ما يليق بساحة قدسه، فعلمه ليس أمراً زائداً على ذاته كما سبق تحقيقه، كما أنّ اختياره ليس بحدوث إرادة في ذاته سبحانه.

و ههنا تلتقي مسألة القدرة و مسألة الإرادة، و تُثار تساؤلات حول إرادة الواجب و اختياره، مثل أنّه إذا لم يكن اختياره بحدوث الإرادة في ذاته فما هي حقيقة اختياره؟ وهل له إرادة غير الكيفيّة العارضة للذات؟ و على فرض الثبوت فهل هي عين ذاته أو أمر خارج عن الذات؟

وقد اختلفت كلمات المتكلّمين والفلاسفة في الإجابة على هذه الأسئلة[1]، كقول الأشاعرة بالإرادة القديمة الملازمة للذات، وقول المعتزلة بحدوث الإرادة له و تجدّدها، وقول الفلاسفة برجوع إرادته الذاتيّة إلى العلم بالنظام الأصلح، إلى غير ذلك ممّا أدّى إلى مشاجرات عنيفة، و اتّهامات قاسية. فالمتكلّمون اتّهموا الفلاسفة بإنكار اختيار الواجب و إيجابه في أفعاله سبحانه[2]، والفلاسفة اتّهموهم بالتجسيم والتشبيه و نسبة صفات الممكنات والماديات إليه تعالى. فلنلبث في هذاالموقف يسيراً، لعلّنا نجد في ما آنسنا من الحقّ تيسيراً، و نحصل في المسألة على ماهو أحسن تفسيراً. ولْنُشِرْ كمقدّمة للكلام إلى نُقاوة ما ذكرنا تحت الرقم (١٨١) في تفسير الإرادة والاختيار:

أمّا الارادة فقد تستعمل بمعنى الحبّ، وقد تستعمل بمعنى إجماع العزم المسبوق بالعلم والشوق، وهي التي يعبّر عنها بالقصد، و يختصّ بالفاعل بالقصد الذي مرّ توضيحه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة. وقد تستعمل بمعنى طلب الفعل من الغير، و تسمّى بالإرادة التشريعيّة. ولعلّ نكتة الاشتراك بين هذه المعاني هي وجود الحبّ في جميع الموارد، و إن لم يكن الاشتراك معنويّاً.

ثمّ الإرادة بالمعنى الأوّل هي حقيقة وجوديّة تشترك بين الواجب والممكنات على اختلاف مراتبها كالعلم والقدرة و غيرهما، و يكون ما يوجد منها في ذوي النفوس ذاهيّة من قبيل الكيف النفسانيّ، بل يصحّ اعتبار بعض مصاديقه جوهراً، فإنّ حبّ النفس كالعلم بالنفس هوعين ذاتها، كما أنّ حبّ المفارقات هوعين جواهرها، و حبّ الواجب

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٠٧ــ٣٦٨، وص ٣٧٩ــ٤١٣، وراجع المباحث المشرقية: ج ٢ ص ٤٨٥ــ٤٩٣، والقبسات: ص ٣١١ــ٣١٣

٢ــ راجع القبسات: ص ٤٤٤ــ٤٤٧، وراجع التعليقات: ص ٥٠ــ٥٤، و ص ٦١ــ٦٢، و ص ٧١ــ٧٢.

تعالى لذاته المستتبع لحبّ آثاره من حيث حيريّتها هوعين ذاته المقدّسة. و أمّا بالمعنى الثاني فالمشهور أنّها من أنواع الكيف النفسانيّ، لكن لايبعد كونها فعلاً نفسانياً، فيكون قيامها بالنفس قياماً صدوريّاً، و فاعليّة النفس لها بالتجلّي. و أمّا بالمعنى الثالث فهو خارج عن محلّ البحث.

و أمّا الاختيار فقد يستعمل مرادفاً للإرادة بالمعنى الثاني، وقد يستعمل بمعنى أخصّ وهو انتخاب أحد أمرين مطلوبين في حدّ أنفسهما على الآخر، و يختصّ بما إذا كان للفاعل مطلوبان أومطلوبات متزاحمة، كما في الإنسان الذي يتردّد أمره بين إشباع نفسه و إشباع ولده، وبين إرضاء نفسه بمعصية ربّه و إرضاء ربّه بمخالفة هواه. وقد يستعمل في مقابل الإكراه، فيختصّ بما إذاكان انتخاب الفاعل للفعل من قِبل نفسه من دون إكراه و تهديد من الغير. وقد يستعمل في مقابل الاضطرار الذي ربما يتّفق للإنسان مثلاً حينما ينحصر حفظ نفسه في طريق غير مرضيّ كأكل الميتة لإبقاء الحياة. وقد يستعمل في مقابل الإجبار الذي يحصل من ضغط العامل الخارجيّ بحيث لايُبقي له مجـالاً للانتخاب مطلقاً. وهذا المعنى يتحقّق في الفاعل بالقصد و بالعناية و بالرضا و بالتجلّي، لأنّ أفعال هذه الفواعل إنّما تتعيّن من قِبل أنفسهم و تنتشئ من حبّهم و رضاهم أوقصدهم و عنايتهم، لامن تحميل و إجبارمن الغير. وبعد اتّضاح هذه المقدّمة نقول:

لاريب في ثبوت الاختيار للواجب تعالى بالمعنى الأخير، سواء قلنا بأنّ فاعليّته هي بالتجلّي أو بالرضا أو بالعناية. و حتّى لوصحّ القول بكون فاعليّته بالقصد كان معناه ثبوت الاختيار له. لكنّ الحقّ أنّه فاعل بالتجلّي، وهوالذي يكون فعله عن حبّه لذاته و علمه التفصيليّ في مقام ذاته و يكون فعله قائماً به كربط محض لااستقلال له مطلقاً. والحاصل أنّه لايفرض هناك ما يورد ضغطاً على الواجب ليقوم بالفعل، حتّى أنّه ليس في ذاته تعدّد جهات و حيثيّات و قوى متزاحمة في التأثير. فهذا أتمّ مراتب الاختيار و أكملها و أشرفها، و يليه اختيار المفارقات المحضة، ثمّ اختيار النفوس، وهو أضعف مراتب الاختيار.

ثمّ ماكان من أفعال ذوي النفوس من قبيل التجلّي أوشبيهاً به كالإرادة كان أتمّها في الاختياريّة— بالعكس ممّا ربما يتوهّم أنّ الإرادة إذالم تكن مسبوقة بإرادة أخرى كانت جبريّة— و يليه ماكان من قبيل الفعل بالرضا كالتصوّرات الذهنيّة، و يليه ماكان بالقصد كأفعال الجوارح، و هي أضعفها في الاختياريّة، لتوقّفها على أمور غير اختياريّة كثيرة.

و أمّا الاختيار في مقابل الإكراه والاضطرار و نحوهما فهو أيضاً صادق في الواجب تعالى لاستحالة انفعاله من غيره إطلاقاً. و أمّا الاختيار بالمعنى الأوّل فيتّضح بتوضيح معنى إرادته سبحانه.

أمّا إرادة الواجب سبحانه فإن أُريد بها المعنى الأوّل المرادف للحبّ فهي ثابتة في ذاته تعالى كسائر الصفات الذاتيّة بلا تعدّد جهة وحيثيّة، وقد صرّح بذلك أساطين الحكمة. قال الشيخ: «فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال و بتمام التعقّل و بتعقّل العاقل والمعقول على أنّهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظمَ عاشق و معشوق، و أعظمَ لاذّوملتذّ[1]» وقال أيضاً: «بل هو عالم بكيفيّة نظام الخير في الوجود و أنّه عنه، و عالم بأنّ هذه العالميّة تفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً و نظاماً، و عاشق ذاته التي هي مبدء كلّ نظام خير من حيث هو كذلك ، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنّه لايتحرّك إلى ذلك عن شوق، فإنّه لاينفعل منه البتّة، ولايشتاق شيئاً ولايطلبه. فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق و إزعاج، قصداً إلى غرض[2]».

وقال صدرالمتألهين: «الإرادة والمحبّة معنى واحد كالعلم، و هي في الواجب تعالى عين ذاته، و هي بعينها عين الداعي، و في غيره ربما تكون صفة زائدة عليه و تكون غيرالقدرة و غيرالداعي كما في الإنسان— إلى أن قال— فهذه الثلاثة— أعني القدرة والإرادة و الداعي— متعدّدة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله، متّحدة في حقّ البارئ سبحانه، وكلّها فيه عين الذات الأحديّة، وفي الإنسان صفات زائدة عليه[3]».

و أمّا الإرادة بمعنى إجماع العزم فإن قيل بأنّها كيفيّة نفسانيّة فلايمكن فرضها في ذات الواجب تبارك و تعالى، لما يترتّب عليه من توالي فاسدة جدّاً، كتركّب الذات و كونه ذامهيّة، والتغيّر في ذاته المستلزم لكونها مادّيّة ذات قوى و استعدادات، إلى غير ذلك . و إن قيل بأنّها فعل صادر من النفس فهي في الحقيقة خارجة عن ذات الفاعل، فاتّصافه سبحانه بهايكون من قبيل اتّصافه بالصفات الفعليّة. وعلى هذا المعنى يحمل ماورد من استناد الإرادة إليه كأمر حادث، كقوله تعالى «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن

١ــ راجع أواخر المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ص ٢٤٥.

٢ــ راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٤١، وراجع القبسات: ص ٣٢٢ــ٣٢٣.

فيكون[١]».

والحاصل أنّ إسناد الإرادة إلى الواجب يكون على وجهين: أحدهما كصفة ذاتيّة أزليّة، وهي حبّه الذاتيّ لذاته و لآثاره من حيث خيريّتها. ثانيها كصفة فعليّة حادثة، وهي معنى منتزع عن مقام الفعل، بالنظر إلى أنّ صدوره ليس جبريّاً عن كره، بل له منشأ في ذاته تعالى هو حبّه للخير و علمه بوجه خيريّته.

وقدتبيّن بذلك **اوّلاً** أنّ الإرادة التي ينفيها الحكماء عن الواجب تعالى هي الكيفيّة الحادثة الحالّة في ذاته. والمشهور عندهم إرجاع الإرادة الذاتيّة إلى العلم بالأصلح، وقد صرّح الشيخ بوحدتها مفهوماً في مورد الواجب تعالى، حيث قال «ليست الإرادة مغايرة الذات لعلمه، ولا، مغايرة المفهوم لعلمه[٢]». و لهذا ناقش فيه سيّدنا الأُستاذ— قدّس سرّه الشريف— بأنّه أشبه بالتسمية، والأولى إرجاعها إلى الحبّ، فإنّه أوفق باللغة والعرف، وهو مقتضى كلامه في مواضع أُخرى[٣]. و أمّا إسناد المتكلّمين القولَ بكون الواجب فاعلاً موجَباً إلى الفلاسفة فهو لأجل زعمهم إنحصارَ الاختيار في الفاعل بالقصد الذي يكون قصده و إرادته زائداً على ذاته، وقد عرفت أنّ أعلى مراتب الاختيار هو للفاعل بالتجلّي ثم بالرضا ثم بالعناية.

وثانياً أنّ استعمال الإرادة في مورد الواجب تبارك و تعالى كصفة فعليّة منتزعةٍ عن مقام الفعل استعمالٌ حقيقيٌّ على حدّ ماللخالق والرازق و غيرهما من الحقيقة. و أمّا إسناد الغضب و الأسف و نحوهما إليه سبحانه فله شأن آخر، و فرض مجازيّة هذه الاستعمالات لايوجب كون جميع الصفات الفعليّة مجازيّة. اللّهمّ إلّا أن يقال: نفس استعمال هذه اللفظة الموضوعة لكيف نفسانيّ في معنى انتزاعيّ يكون مجازيّاً، لكن لأحدٍ منعُ هذا الوضع الانحصاريّ، فليتأمّل.

وثالثاً أنّ استعمال الإرادة كصفة فعليّة لاتنفي صحّة استعمالها كصفة ذاتيّة، و وزان ذلك وزان استعمال الخالق كصفة فعليّة واستعمالِه بمعنى مبدء الخلق الراجع إلى القدرة الذاتيّة، بل وزان العلم المستعمل على وجهين، كمامرّ تحت الرقم(٤٣٣).

١ــ سورة يس، الآية ٨٢.

٢ــ راجع الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء.

٣ــ راجع التعليقات: ص ١٥٧ــ١٦٠، وراجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٤١ و ص ٣٥١ و ص ٤١٥، و راجع المبدء والمعاد: ص ١٣٥.

الفصل الرابع عشر

٤٤٣ــ قوله «وهو المعنونُ عنه بشمول إرادته للأفعال»

الغرض الأصليّ من هذا الفصل هو تبيين نسبة أفعال الإنسان الاختياريّة إلى الواجب تبارك وتعالى، وكيفيّة تعلّق إرادته بها، وحلّ مسألة الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين.

ولهذه المسألة أبعاد متعدّدة كالجبر الطبيعيّ والجبر الاجتماعيّ والجبر الفلسفيّ[1] والجبر الإلهيّ. ثمّ الجبر الإلهيّ يتصوّر على وجهين: **أحدهما** من جهة علمه تعالى، حيث يُتوهّم أنّ اختيار الإنسان في فعله ينافي سبق علمه تعالى بمايصدر عنه، لأنّ مقتضى الاختيار كون تعيّن الفعل أوالترك مستنداً إلى إرادة الفاعل، فيلزم أن يكون الفعل بصرف النظر عن إرادته متساويَ الطرفين، مع أنّ علمه تعالى قدعيّنه سابقاً، ويمتنع وقوع الفعل على خلافه، لاستلزام ذلك كون علمه تعالى جهلاً![2] وقدمرّ الكلام فيه تحت الرقم (٢٣٩) وستأتي الإشارة إليه في آخر هذا الفصل.

وثانيهما من جهة إرادته تعالى، حيث يُتوهّم أنّه إذاصحّ شمول إرادته لأفعالنا لزم كونها جبريّة، وإلاّ جاز تخلّف المراد عن إرادته تعالى، وهو محال، لاستلزامه سلب قدرته على إنفاذ إرادته. ولهذا التزم الأشاعرة بالجبرــ على ماحكي عنهمــ وذهب المعتزلة إلى خروج أفعالنا الاختياريّة عن نطاق إرادته سبحانه و التزموا بالتفويض، وهو ينافي

١ــ راجع في مايتعلّق بالجبر الفلسفيّ الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، والفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ١٣٥ــ١٣٦، و ج ٦، ص ٣٨٤ــ٣٨٥.

التوحيد الأفعاليّ. و ذهب أصحابنا الإماميّة تبعاً لأئمّتهم عليهم السلام إلى الأمر بين الأمرين، لكن اختلفت كلماتهم في تبيين ذلك .

وكان الفلاسفة قبل صدر المتألّهين يبيّنون ذلك على أساس أنّ الفعل معلول للإنسان، و الإنسان معلول لله تبارك وتعالى، ومعلول المعلول معلول لعلّته، ففعل الإنسان معلول وفعل لله تعالى أيضاً. و بعبارة أُخرى: إرادته تعالى تعلّقت بوجود الإنسان بشؤونه كلّها، ومن تلك الشؤون إرادته واختياره، وإرادة الإنسان تتعلّق بفعله، ففعله متعلّق لإرادة الله سبحانه بوساطة إرادته التي هي من شؤون وجوده. وحيث كانت إحدى الإرادتين في طول الأُخرى لم يمتنع استناد الفعل إليها، بخلاف ما لوكانتا مجتمعتين في عرْض واحد، حيث كان يلزم اجتماع علّتين على معلول واحد شخصيّ.

لكن كان لهذا البيان قصور من جهة أنّ أُصولهم ما كانت تفي بإيضاح العلاقة العلّية بحيث يتبيّن عدم استقلال الإنسان في وجوده وفي إرادته، ولهذا كان له ميل إلى مذهب المعتزلة. إلى أن قام صدر المتألّهين بإيضاح تلك العلاقة، و أنّ المعلول ربط محض بعلّته المفيضة لااستقلال له دونها بوجه من الوجوه. فعلى ضوء ذلك وَجدت المسألة تبييناً فلسفياً متقناً ناضجاً وافياً، وهو من أروع ثمرات الفلسفة الإسلاميّة التي يَنَعَتْ بفضل مساعي هذا الحكيم المتألّه العظيم. وقد أوصى بالتأمّل في أفعال النفس للاستعانة بها على فهم هذا المطلب الشريف[1].

وجدير بالذكر أنّ نطاق القدرة أوسع من نطاق الإرادة، لأنّ مفهوم القدرة يشمل كلّ ما أمكن وجوده، لكنّ الإرادة تختصّ بما يوجد فقط بما أنّه خير حقيقيّ أو مظنون. و أفعال الإنسان الاختياريّة و إن لم يكن جميعها خيراتٍ حقيقيّة، إلاّ أنّها من حيث استنادها إلى إرادة الله تعالى توصف بالخيريّة، لأنّها تابعة لوجود الفاعل المختار الذي هو خير في مجموع النظام الأحسن، وسيتضّح ذلك في الفصل الثامن عشر.

٤٤٤ــ قوله «قيام العرض بموضوعه»

نفس كون الإنسان موضوعاً لأعراضه لايصحّح فاعليّته لها فضلاً عن استنادها إلى إرادته واختياره. والمراد أنّ أفعال الإنسان المباشرة قائمةٌ به كقيام العرض بموضوعه، فلامحالة تستند إليه استنادَ أفعالِ كلّ نوع إلى صورته النوعيّة بالنظر إلى مامرّ من أنّ الأعراض معلولة لصور موضوعاتها النوعيّة، فافهم.

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٣٦٩ــ٣٧٩.

٤٤٥ــ قوله «وأمّا قولهم انّ كون الأفعال...»

هذا الإشكال يضاهي الإشكال على تعلّق القضاء الإلهيّ بالشرور، بل هوهو نفسه، فيدفع بمثل مايوجّه به دخول الشرور في القضاء الإلهيّ على ما سيأتي بيانه في الفصل الثامن عشر، وذلك بوجهين: أحد هما أنّ الشرور مقصودة بالتبع لملازمتها للخيرات المقصودة بالأصالة. وأنمّا تقصد بالتبع لغلبة جهات الخير عليها، ولولم تقصد كذلك لزم ترك تلك الخيرات الغالبة. وثانيها أنّ الشرّ أمر عدميّ، وحيث لاسبيل للعدم إلى دارالوجود فالشرور ترجع إلى جهات النقص في الموجودات. والذي يصدر من الواجب تعالى وتتعلّق به إرادته بالذات هو نظام الوجود الإمكانيّ بما يشتمل على الموجودات الناقصة، وذلك النظام هو أحسن نظام ممكن على ما يأتي بيانه في الفصل السابع عشر ــ فجهات النقص هي مقصودة بالعرض.

٤٤٦ــ قوله «وأيضاً قد ظهر ممّا تقدّم...»

حاصله أنّه على القول بكون الإرادة مرجّحةً للفعل بجعله أولويّ الحصول دون ضرورته مع بقاء إمكان عدمه يبقى السؤال عن علّة وقوعه مع جواز العدم، فوجود مثل هذا المرجّح لايغنيه عن العلّة المعيّنة الموجبة بحيث ينقطع السؤال عن علّة الوقوع[1]. وحيث كانت الحاجة إلى المرجّح لأجل تعيين أحد الطرفين المتساويين في حدّ أنفسهما تعييناً حتميّاً ضروريّاً يمتنع معه الطرف الآخر فلو فُرضت الإرادةُ غيرَ معيّنةٍ للفعل ذاك التعيينَ لكان وقوع الفعل صدفةً من غير حاجة إلى المرجّح. وهذا هوالذي أشار إليه بقوله «وأيضاً الترجيح بالإرادة...» فالوجه الثاني مترتّب على الأوّل، فافهم.

١ــ راجع القبسات: ص ٣١٤.

الفصل الخامس عشر

٤٤٧ــ قوله «في حياته تعالى»

الحياة على ما يتحصّل من التأملّ في مواردها معنًى يلازم العلم والقدرة[١]، ولهذا ربما يُظنّ أنّ الحياة هي مجموع العلم والقدرة أو معنى ينتزع منهما، وليس كذلك لجواز الانفكاك بينها وبين كلّ واحد من العلم والقدرة في الذهن بل في الخارج أيضاً في الجملة. قال صدر المتألّهين «واعلم أنّ حياة كلّ حيّ إنمّا هي نحو وجوده، إذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدرعنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة. لكن من الأشياء الحيّة ما يجب فيه أن يسبق هذا الكونَ كونٌ آخرُ، ومنها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخرُ. فالقسم الأوّل كالأجسام الحيّة، فإنّ كونها ذاتَ حياةٍ إنمّا يطرأ عليها بعد كون آخرَ له يسبق هذا الكونَ الحيوانيَّ... وأمّا القسم الثاني فهو في ما يخرج عن الأجسام، فإنّ ما ليس بجسم لايمتنع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة... و واجب الوجود أولى بأن يكون حياته عينَ وجوده، لكونه بسيط الحقيقة[٢]».

١ــ راجع الاسفار: ج ٦، ص ٤١٣، وراجع حكمة الإشراق: ص ١١٧، والتعليقات: ص ١١٧.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤١٧ــ٤١٨.

الفصل السادس عشر

٤٤٨ــ قوله «و أمّا الكلام...»

التكلّم عبارة عن إلقاء لفظ دالّ على معنًى بالدلالة الوضعيّة الاعتباريّة لإعلام المخاطب بما في ضمير المتكلّم، وذلك اللفظ يسمّى كلاماً. فقوام هذا المعنى هو بالوضع والاعتبار. وربما يتوسّع فيه فيستعمل في مطلق الإعلام ولو كان بغير اللفظ و بغير الدلالة الوضعيّة والاعتباريّة. وقدأُطلقت «الكلمة» في القرآن الكريم[1] على المسيح بن مريم ــ على نبيّنا وآله وعليهما السلام ــ ولعلّ النكتة فيه أنّ خلقه الخارق للعادة من أحسن وجوه إعلام الخلائق بصفات الخالق. والظاهر أنّ المراد بالكلمات في قوله تعالى «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي[2]» أيضاً الكلمات التكوينيّة المعربةُ عن صفات مكوّنها. و أمّا توسعة مفهوم الكلام بحيث يشمل صفات الله الذاتيّة، واعتبارُه متكلّماً في مقام ذاته واعتبار الكلام صفة ذاتيّة له، فهو خروج عن عرف المحاورة، وليس له شاهد من الكتاب والسنّة كما نبّه عليه الأُستاذ ــ قدّس سرّه الشريف ــ.

٤٤٩ــ قوله «و إرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة»

بل يرجع ذلك التحليل إلى اعتبار الصفات كلّها كلاماً والذات متكلّماً.

١ــ سورة آل عمران: الآية ٣٩ و ٤٥، و سورة النساء: الآية ١٣١.

٢ــ سورة الكهف: الآية ١٠٩، و راجع سورة لقمان: الآية ٢٧.

٤٥٠ــ قوله «هذا جارٍ في السمع والبصر»

قدمرّ تحت الرقم (٤٣٤) أنّ الظاهر أنّهما من الصفات الفعليّة، وأن لادليل على اعتبار هما من الصفات الذاتيّة إلاّ ما اشتهر في ألسنة المتكلّمين وتبعهم على ذلك بعض الفلاسفة. نعم، حكي عن صاحب الإشراق أنّ علمه راجع إلى بصره، لاأنّ بصره يرجع إلى علمه[1]. وهو مبتنٍ على ما ذهب إليه من كون علمه التفصيليّ عين وجود الأشياء، و تفسير الإبصار بالشهود، فتبصّر.

١ــ راجع الأسفار: ج ٦، ص ٤٢٣.

الفصل السابع عشر

٤٥١ــ قوله «في العناية الإلهيّة...»

حاصل ما ذكر في تحليل معنى العناية أنّها اهتمام الفاعل بفعله حتّى يتحقّق على وجه الخير أوعلى أحسن وجوهه إذا كانت هناك وجوه من الخير. لكن عناية الإنسان وذوي النفوس بأفعالهم إنّما تكون لأجل مايتوخّون من منافعَ تعود إليهم، وذلك لفقدانهم تلك المنافع والكمالات، وأمّا المجرّد التامّ فحيث إنّه واجد في ذاته لكلّ كمال ممكن الحصول له فلا يتوخّى منفعة من فعله. ولهذا ذهب بعض المتكلّمين كالأشاعرة إلى إنكار الغاية في فعله تعالى، وذهب بعض آخر كالمعتزلة إلى أنّ غايته وصول الخلق إلى منافعهم ومصالحهم. وقدمرّ في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة أنّ غاية المجرّدات هي في الحقيقة نفس ذواتها، وأنّ منافع مادونها مقصودة لها بالتبع.

فقوام العناية يكون بالفاعليّة، وعلم الفاعل، وحبّهِ للفعل التابع لحبّ ذاته[1]. وهذه الأُمور ثابتة في الواجب تعالى فتثبت عنايته سبحانه بخلقه. فإذا أخذنا هذه الأضافة إلى وجود الممكنات بعين الاعتبار كانت العناية من الصفات الإضافية الفعليّة. لكن يمكن إرجاعها إلى العلم بالأصلح أو إلى الحبّ الذاتيّ، فتعود صفةً ذاتيّة، نظير مامرّ في الإرادة[2]، ومثله يجري في الحكمة.

قال الشيخ في التعليقات: «العناية هي أنّ الأوّل خير، عاقل لذاته، عاشق لذاته، مبدء لغيره. فهو مطلوب ذاته، وكلُّ ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخيرَ الذي هو ذاته.

١ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٥٧، وراجع الرقم (٤٣٧) من هذه التعليقة.

٢ــ راجع الرقم (٤٤٢).

وكلُّ هذه الصفات ما لم تعتبرْ فيها هذه الاعتبارات واحدة. وكلّ من يعتني بشيء فهو يطلب الخير له. فالأوّل إذا كان عاشقاً لذاته لأنّه خير، وذاته المعشوق مبدء الموجودات، فإنّها تصدر عنه منتظمةً على أحسن نظام».

و قال أيضاً: «العناية صدور الخير عنه لذاته، لالغرض خارج عنه فتكون له إرادةٌ متجدّدة. فذاته عناية. وإذا كان ذاته عنايته، وذاته مبدء الموجودات، فعنايته بها تابعة لعنايته بذاته. وأيضاً إذا كان مطلوبه الخير، و الخير ذاته وهو عنايته، وهو مبدء لما سواه، فعلمه بذاته أنّه خير، مبدء لهذه الأشياء وعناية له بها. ولو لم يكن عاقلاً لذاته، وعاقلاً لأنّ ذاته مبدء لما سواه لَمّا كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام. و كذلك لو لم يكن عاشقاً لذاته لكان ما يصدر عنه غيرَ منتظم، لأنّه يكون كارهاً له غير مريدله. وليست الإرادة إلاّ أنّ الموجودات غير منافية لذاته. ولمّا كان عاشقاً لذاته، وكانت الأشياء صادرة عن ذاتٍ هذه صفتها— أي معشوقة— فإنّه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنيّاً به، لأنّه عاشق ذاته، ومريد الخيرله[1]».

ولك أن تقول: عدم عناية الفاعل بفعله حتّى يتحقّق على أحسن الوجوه إمّا أن يكون لأجل جهله بوجه الخير، أولأجل عجزه عن تحقيقه، أو لأجل عدم حبّه لكماله وعدم إرادته له، أو لأجل بخله وإمساكه واستئثار ذلك الكمال لنفسه. فكلّ هذه النقائص مسلوبة عنه سبحانه، ومقابلاتها ثابتة له تعالى، فيثبت من طريق اللم كون العالَم على أحسن ما يمكن. قال تعالى: «الذي أحسن كلَّ شي خلَقه[2]» وقال «صُنع اللّه الذي أتقن كلَّ شيْ[3]».

وقد بيّن صدر المتألّهين إتقان نظام العالم ببيان إجماليّ، ثمّ تصدّى لتفصيل ذلك من طريق اللم و الإنّ معاً، ثمّ أخذ في بيان آثار حكمته وعنايته تعالى في خلق العالم في عدّة فصول[4].

١ــ راجع التعليقات: ص ١٥٧، والتحصيل: ص ٥٧٨ــ٥٧٩، والقبسات: ص ٣٣٣ــ٣٤٢، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤٩٢، وراجع النمط السادس و النمط السابع من شرح الإشارات.

٢ــ سورة السجدة: الآية ٧.

٣ــ سورة النمل: الآية ٨٨.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٩١ــ٩٣، وص ١٠٦ــ١٤٨، وراجع المبدء والمعاد: ص ١٩٣ــ٢٢٢، والقبسات: ص ٤٢٥ــ٤٢٨، والتلويحات: ص ٧٦ــ٧٨.

٤٥٢ــ قوله «والمشهود من النظام...»

إشارة إلى البيان الإنّي لحسن نظام العالم وإتقانه و إحكامه، ولايزال معرفة الإنسان تزداد بجودة الخلق، وحسن النظام، وإتقان الصنع، وكمال التدبير، ودقايق الحكمة على ضوء تقدّم العلوم التجريبيّة، ممّا لايُبقي ريباً للناظر السليم، في أنّ هذا النظام القويم، صادر من خالق قادر حكيم، وربّ جواد كريم، ومدبّر ناظم عليم. «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولنّ خلقهنّ العزيز العليم[1]».

١ــ سورة الزخرف: الآية ٩.

الفصل الثامن عشر

٤٥٣ــ قوله «في الخير والشرّ...»

عندما يطرح مسألة النظام الأحسن وعناية البارئ وحكمته تعالى يثار سؤال، هو أنّه إذا كان له سبحانه عناية بخلقه وكان لازمها أن يتحقّق العالم على أحسن مايمكن وأحكمه، فلِمَ يوجد في العالم مايشاهد من الشرور الكثيرة، أعمّ ممّا يحصل من ناحية العوامل الطبيعيّة كالزلازل والأمراض وسائر البلايا، أومن ناحية الأناسيّ من أنواع الظلم والمعاصي وإهلاك الحرث والنسل؟ ألم يكن من الأحسن أن يكون العالم نزيهاً عن تلك الشرور والمصائب؟

وقدذهبت الثنويّة إلى أنّ هناك مبدأين: أحدهما للخيرات، وثانيهما للشرور، ولايزالان يتنازعان إلى أن ينتهي الأمر بغلبة مبدء الخير. وذهب بعض الناس إلى القول بالإرادة الجزافيّة وإنكار العناية الإلهيّة، وذهب الملحدون إلى إنكار الخالق الحكيم وجعلوا الشرور أماراتٍ على نفي الحكمة. سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون.

وقد نهض الفلاسفة الموحّدون بالإجابة على ذلك السؤال ودفع مايتعلّق به من الشبهات ممّا أدّى إلى جوابين: أحدهما أنّ الشرور من لوازم عالم الطبيعة، فهي مقصودة بالتبع لابالأصالة. وثانيهما أنّ الشرّ بالذات هو العدم، وشرور هذا العالم ترجع إلى جهاتٍ عدميّةٍ، فتكون مقصودةً بالعرض لابالذات.

فالغرض من عقد هذا الفصل هو توضيح هذين الجوابين، وذلك بتحليل مفهومَي الخير والشرّ، وإثبات أنّ الشرور أُمور عدميّة، وأنّها تختصّ بعالم الماديّات، حتّى تتمهّد الأرضيّة لبيان ذينك الجوابين. وله فوائد أُخرى تتعلّق بمبحث الغايات وغيره. وبهذا يظهر

سرّما أولت الفلاسفة من عناية بهذا المبحث، فإنّ به يتبيّن بطلان مذهب الثنويّة، و يتحقّق حكمة البارئ تعالى وعنايته بخلقه، وكون العالم على أحسن مايمكن من النظام، و به يجاب عن شبهات الملحدين في أسمائه وصفاته، والمنكرين لعدله وحسن قضائه وتمام تدبيره وكمال ربوبيّته.

٤٥٤ــ قوله «الخير مايطلبه...»

لا ريب أنّ الخير و الشرّ متقابلان، فلايكون شيء واحد من جهة واحدة خيراً وشرّاً معاً. فإن اعتُبرا وجوديّين كانامن قبيل المتضادّين ــ لوضوح عدم كونهما متضايفين ــ وإلاّ كان أحدهما عدميّاً لامحالة. فهل هناك مايدلّ على تعيين أحد الفرضين؟

يمكن أن يُتوهّم أنّهما أمران وجوديّان متضادّان، لاتّصاف بعض الأعيان الخارجيّة بالخير و بعضها الآخر بالشرّ، كاتّصاف الأفعال الاختياريّة والملكات النفسانيّة بهما أيضاً. لكن بالنظر إلى أنّ الأوصاف أعمُّ ممّا بالذات وما بالعرض، وما بالأصالة وما بالتبع، ينبغي أن يُجتهد في تحليل معناهما والتعرّف على حقيقتهما.

وممّن لم يألُ جهداً في هذا المضمارالشيخ الرئيس، حيث قام بفحص بالغ لمواردهما، وتحليل عميق لمفهومهما، و بيان جامع لحقيقتهما. ولولا مخافة التطويل لنقلنا عباراته بألفاظها، فسوف نكتفي بذكر محصّل بياناته:

ألف ــ الشرّ قديستعمل في النقص كالجهل والضعف والعمى وغيرها من الأمور العدميّة. و واضح أنّه ليس لهذه الأمور جهة وجوديّة يصحّ أن تنسب الشرّيّة إليها حتّى يُتوهّم أنّ الجهة العدميّة تابعة غير متّصفة بالشرّ بالأصالة. فلا ريب أنّ الشرّ في هذه الموارد هو نفس الجهة العدميّة. وقد يستعمل الشرّ في الأمور الوجوديّة المتعلّقة بالأعدام كالآلام والغموم، فإنّها وإن كانت إدراكاتٍ وجوديّةً إلاّ أنّها تتعلّق بأمور عدميّة كفقدالسلامة والمطلوبات. والإدراك بما أنّه إدراك ليس شرّاً، فالشرّ ناشئ عن متعلّقه وهو الفقد والعدم. وقد يستعمل في مجمع الأمرين، كمن يتألّم بفقدان اتّصال عضو بحرارة ممزّقة، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان: الألم، وإدراك الحرارة. أمّا الألم فقد اتّضح أمره، وأمّا إدراك الحرارة فليس شرّاً بما أنّه إدراك ، ولا الحرارة تكون شرّاً بما أنّها حرارة، بل بالقياس إلى العضو المتأذّي بها. فههنا توجد جهات متعدّدة، لكنّ الشرّ يعود إلى الجهة العدميّة فقط. ففي هذين القسمين أيضاً يكون الشر من النقص والعدم.

ب ــ قديتّصف الشيء بالشرّ من أوّل وجوده كتشوّه الخلق، وقد يطرأعليه بعد

ماوُجد خيراً. والأوّل حاصل من أسباب خارجة أوجبتْ فَقْدَ استعداد المادّة لماهو أكمل. فهذا الشرّ هو ناشئ عن نقص استعداد المادّة. وأمّا القسم الثاني فقد يكون لأجل مانع عن وصول الشئ إلى كماله، كمنع السُحُب المتراكمة وأظلال الجبال الشاهقة عن يَنْع الثمار، وقد يكون لأجل عامل مضادّ مفسد، كالديدان التي تفسد الثمار. و كلاهما يرجعان إلى النقص والعدم.

ج— الكمالات تنقسم إلى كمالات أوّليّة بها تتحصّل نوعيّة النوع، وكمالات ثانويّة تقتضيها نوعيّة النوع وتوجد في أكثر الأفراد، وهي قريبة من الأولى، وكمالات أُخرى توجد في أفراد قليلين بعد حصول استعدادات خاصّة لها. أمّا فقد الكمالات الأولى والثانية فلا ريب في شرّيته. وأمّا مايحصل في بعض الأفراد فلا يعتبر فقده شرّاً بالنسبة إلى النوع كالجهل بالفلسفة والهندسة بالنسبة إلى نوع الإنسان، وإن كان شرّاً باعتبار آخر.

د— قديطلق الشرّ (بمعناه القيميّ) على الأفعال المذمومة كالظلم والزنا، وهذه الشرّية تكون بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك الفعل إليه كما في الظلم، أو بالقياس إلى المجتمع الذي يفقد كمالاً يجب له في السياسة المدنيّة كما في الزنا، وكلاهما شرّ للنفس الناطقة التي كمالها في كسر الشهوة والغضب. وقد يطلق الشرّ (بهذا المعنى القيميّ) على الملكات الرذيلة باعتبار مايلزمها من فَقْد النفس كمالاتٍ تجب لها.

هـ — لايوجد فعل يتّصف بالشرّ من حيث وجوده وصدوره عن الفاعل بما أنّه فعله، بل بالقياس إلى السبب القابل، أو إلى فاعل آخر يُمنع من فعله الأولى. فالشرور كلّها ترجع إلى فقد الكمال لقصور المادّة، أو لتأثير فاعل يزيل استعدادها، أو يُفسد الكمال الحادث فيها، أو يَمنع من تأثير فاعل آخر. وموطن هذه كلّها هو عالم المادّة الذي هو محلّ الحوادث والتزاحمات.

و— الأُمور العدميّة ليست من فعل فاعل، فلا تستند إلى المبادئ العالية ايضاً إلّا بالعرض، وأمّا الأُمور الوجوديّة التي قد تتّصف بالشرور فلها جهتان أو جهات، وإنّما تكون شرّيتها بالقياس إلى قابل يفقد استعداداً لكمال جديد، أو لبقاء كماله الموجود، أو تكون بالقياس إلى فاعل آخرَ يُمنع من فعله الخير. فهذه الأُمور الوجوديّة وإن كانت مستندةً إلى فواعلها وتنتهي إلى المبادئ العالية حقيقةً لكن جهات خيرها أكثر وأغلب، فهي بما لها من الخيرات مقصودةٌ بالقصد الأوّليّ، وبما يلزمها من النقايص والشرور مقصودةٌ بالقصد الثاني. وذلك لأنّ التضادّ في التأثير والتزاحم في الحصول على الكمالات

من لوازم عالم المادّة التي لا تنفكّ عنها، ولولا ذلك لم تحصل فيها كمالات جديدة كثيرة. فالأمر يدور بين وجود هذا العالم بما فيه الخير الكثير والشرّ القليل، وعدمه المستلزم لعدم الخير الكثير. لكن ليس من الحكمة الإلهيّة أن يترك الخيرات الفائقة الدائمة والأكثريّة لأجل شرور غير دائمة ونادرة[1].

ز– إذا كان الشرّ هو عدم وجود أو عدم كمال وجود (ولا محالة يرجع إلى عدم الوجود، لأنّ الكمال أيضاً وجود) فالخير يقابله، فهو إمّا وجود وإمّا كمال وجود. وكلّما كان الوجود أكملَ كان خيريّته أفضلَ، فالوجود المجرّد أشدُّ خيريّةً من الموجود المادّيّ، والواجب الوجود هو الخير المحض. أمّا اتّصاف العدم بالخيريّة أحياناً فإنّما هو لأجل استتباعه وجوداً، فهو خير بالعرض، كما أنّ اتّصاف الوجود بالشرّ كان لأجل استتباعه عدماً، وكان شرّاً بالعرض. وقد يقع الخير وصفاً لموجود بما أنّه مفيد الكمال لشيء آخر، فالواجب الوجود يكون خيراً من هذه الجهة أيضاً، لأنّه يفيد كلَّ وجود وكلَّ كمال وجوديّ[2].

ثمّ إنّ الشيخ عرّف الخير بأنّه مايتشوّقه كلُّ شيء[3]. والتشوّق إنّما يكون إلى الوجود وكمال الوجود، ولا يحصل شوق إلى عدم إلّا باعتبارما يلازمه أو يستتبعه من الوجود وكماله. وتبعه على ذلك صدر المتألّهين وغيره[4]. لكن حيث كان معنى التشوّق مستلزماً لفقد المتشوَّق إليه ممّا لايوجد إلّا في ذوي النفوس المتعلّقة بالموادّ، بدّله الأُستاذ –قدّس سرّه الشريف– بالطلب والإرادة والحبّ. ومع ذلك فإنّه يثور ههنا سؤالان:

أحدهما أنّه هل يجب في كلّ خير أن يكون مطلوباً لكلّ طالب ومريد؟

وثانيهما أنّه هل يراد بالطلب والحبّ حقيقةُ معناهما ممّا لايوجد إلّا في ذوي الشعور، أو يراد بهما أعمُّ من ذلك ؟

أمّا السؤال الأوّل فيمكن الإجابة عليه بأنّ خير كلّ شيء هو ما يحبّه ويكون مطلوباً له، لوضوح أنّ كمال كلّ نوع إنّما يكون مطلوباً لذلك النوع، فالكمال الخاصّ

١– راجع الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ص ٢٨٤–٢٩١، والمباحث المشرقيّة: ج ٢، ص ٥١٩–٥٣٢، والأسفار: ج ٧، ص ٥٨–٦٢.

٢– راجع الفصل السادس من المقالة الثامنة من إلهيّات الشفاء، والنجاة: ص ٢٢٩، والقبسات: ص ٤٢٨–٤٣٦، والتعليقات: ص ١٠٣.

٣– راجع نفس المصدرين السابقين، والتعليقات: ص ٧٢، و ص ٧٧.

٤– راجع الأسفار: ج ٧، ص ٥٨، والقبسات: ص ٤٢٨.

بالفرس مثلاً ليس مطلوباً لنوع آخر من الحيوان. فالمراد بتلك العبارة أنّ الوجود على اختلاف أنحائه يكون مطلوباً لكلّ طالب، لكن كلّ موجود إنّما يحبّ وجوده وكمال وجوده نفسه. ويمكن أن يكون المراد أنّ الخير المطلق وهو الله تعالى يتشوّقه كلُّ شيء، فافهم.

وأمّا السؤال الثاني فالظاهر لزوم تأويل الحبّ والطلب إلى معنى أعمّ كالاقتضاء مثلاً، لوضوح عدم اختصاص الخير بذوي الشعور. ولعلّ النكتة في التركيز على مطلوبيّة الخير هي الإشارة إلى أصل معناه اللغويّ والعرفيّ.

توضيح ذلك أنّ الخير والشرّ ليسا من المفاهيم الماهويّة، وإنّما هما مفهومان منتزعان عن قياس الأشياء بعضها ببعض. وأوّل مايحصل فيه المقايسة للإنسان هو خير نفسه، فمايجد في نفسه ميلاً وشوقاً حبّاً له يسمّيه خيراً،وما يجد في نفسه كراهة ونفرة وبغضاً له يسمّيه شرّاً. فإذا أخذنا في تحليل هذين المعنيين نجد أنّ حقيقتهما ترجعان إلى الملاءمة والمنافرة للنفس، وإذا أمعنّا في التحليل وصلْنا إلى الكمال والنقص، فإنّ الملائم هو الكمال، والمنافر هو النقص. وبتدقيق أكثر نستنبط أنّ الخير هو الوجود والشرّ هو العدم، لأنّ الكمال لايكون إلّا وجوديّاً، والنقص لايكون إلّا عدميّاً. فهذان المعنيان المستنبطان —وإن لم يساعِد عليهما العرف كلّ المساعدة— قابلان للصدق على غير ذوي الشعور أيضاً. نعم، لوثبت سريان العلم والحبّ والإرادة والطلب في جميع الموجودات لأمكن التركيز على الحبّ بمعناه الحقيقيّ في تفسير الخير، فتفطّن.

٤٥٥— قوله «فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات»

قد تحصّل من التحليل الذي قام به الشيخ أنّ الشرّ قسمان: أحدهما عدمي كالجهل والعمى، وثانيهما وجوديّ يلازم أو يستتبع عدماً. وهذا القسم الأخير إنّما يكون شرّاً بالقياس إلى شيء آخر من جهة ما يوجب فقداً ونقصاً له. فيمكن أن يتوهّم أنّ تقابل الشرّ والخير ليس في جميع الموارد على نهج واحد، فالقسم الأوّل من الشرّ يتقابل مع الخير تقابُلَ العدم والملكة، أمّا القسم الثاني منه فيتقابل معه تقابُلَ الضدّين، لأنّهما وجوديّان، وعلى هذا فلايصحّ أن يقال مطلقاً إنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات، وأن لاذات للشرّ، بل يجب أن يعتبر لقسم من الشرور ذات.

وربما يقال في دفع هذا التوهّم أنّ هذا القسم من الشر أمر إضافيٌّ ومعنى نسبيّ والإضافة هي من الأمور الاعتباريّة، ولا ذات لها كما لايتعلّق بها جعل وإيجاد.

و يلاحظ عليه أنّ هذه الإضافة لاتختصّ بالشرور، فمن الخيرات أيضاً ما هو إضافيّ، بل يمكن أن يقال إنّ الخير والشرّ مطلقاً من المفاهيم ذات الإضافة، فإنّ الكمال إنّما يكون خيراً لمايجده، والنقص إنّما يكون شرّاً للموضوع الذي يتّصف به، ولا يتعلّق بشيء من هذه المعاني الإضافيّة والرابطيّة جعلٌ، وإنّما يتعلّق الجعل بمنشأالانتزاع وطرفي الإضافة.

والجواب الحاسم هو بالفرق بين المعنى العرفيّ والمعنى الفلسفي، فإذا اعتبرنا الشرّ بمعناه العرفيّ كان له قسمان، وكان تقابلُ أحد قسميه مع الخير من قبيل تقابل الضدّين، كمامرّ في التقابل بين الألم واللذّة تحت الرقم (١٨٩). لكن بالنظر الدقيق الفلسفيّ يعتبر اتّصاف الوجود بالشرّ إتّصافاً بالعرض، وذلك بتحليل الموجود إلى حيثيّتين أو أكثر، وإرجاع الشرّ إلى الحيثيّة العدميّة، كمامرّ في كلام الشيخ.

وبعبارة أُخرى: إذا ركّزنا في معنى الخير والشرّ على مفهومَي المطلوب والمنفور كان بعض الموجودات متّصفاً بالشرّ اتّصافاً حقيقيّاً، كالآلام والغموم، وهذا مايتوافق مع عرف المحاورة. أمّا إذا أمعنّا في التحليل وتعقّبنا منشأ هذا الاتّصاف وجدنا أنّه في كلّ هذه الموارد هو النقص وعدم الكمال. وبهذا الاعتبار يقال: إنّ الشرّ بالذات هوالعدم، وأن لاذات للشرّ. وهذا نظير مامرّ تحت الرقم (١٠) أنّ اتّصاف المهيّة والكلّي الطبيعيّ بالوجود يكون بالعرض والمجاز من وجهة النظر الفلسفيّة، وإن لم يساعد عليه العرف، بل اعتبر بهذا النظر سفسطة.

٤٥٦ــ قوله «والدليل...»

هذا الدليل هو الذي أقامه قطب الدين الشيرازيّ في شرح حكمة الإشراق[١]، وتبعه صدر المتألّهين[٢]. وهو في الحقيقة يهدف إلى ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الشرّ بالذات من وجهة النظر الفلسفيّة هوالعدم بعد قبول أنّ الشرّ مطلقاً لاينفكّ عن العدم، فليس مصادرةً بالمطلوب.

وحاصله أنّ الشرّ لوكان أمراً وجوديّاً لكان الشرُّ غيرَ شـرّ، والتالي باطل فالمقدّم مثله. وبيان الملازمة أنّ الشرّ لوكان أمراً وجوديّاً لكان إمّا شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره. والأول محال، لأنّ معنى كون الشيء شرّاً لنفسه هو اقتضاؤه لعدم ذاته أو لعدم

١ــ راجع شرح حكمة الإشراق: المقالة الخامسة، ص ٥٢٠ (من الطبعة القديمة).

٢ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٥٩.

كمالاته، لامرّ أنّ الموجود الشرّ إنّما يكون شرّاً لاقتضائه عدماً، ولو اقتضى شيء عدم ذاته لما وجد، ولو اقتضى عدم شيء من كمالاته لكان الشرّ ذلك العدم لاهو. مضافاً إلى أنّ مثل هذا الاقتضاء غير معقول، لوضوح أنّ الأشياء إنّما تقتضي كمالاتها لاعدم تلك الكمالات، والعناية الإلهيّة تقتضي إيصال كلّ شيء إلى كماله. وأمّا الثاني وهو كون الأمر الوجوديّ شرّاً لغيره فإنّما يتصوّر بإفساده أو إفضاء نقص إليه، فيعود الشرّ بالذات إلى ذلك الفساد والنقص العدميّين، وقد فرض أنّ الشرّ بالذات هوالوجود.

٤٥٧ــ قوله «فإن قلت...»

هذا الإشكال هوالذي ذكره المحقّق الدوانيّ في حاشية التجريد، وحاصله أنّ الألم الذي يحصل عند قطع العضو مثلاً أمر وجوديّ، وهو شرٌّ حقيقةً وبلا تجوّز، وإذا اعتبر الانفصال الذي يرجع إلى العدم شرّاً فهو شرٌّ آخر. ثمّ قال: والتحقيق أنّهم إن أرادوا أنّ منشأ الشرّيّة هوالعدم، فلايرد النقض عليهم. وإن أرادوا أنّ الشرّ بالذات هوالعدم، وما عداه إنّما يوصف به بالعرض، حتّى لايكون بالحقيقة إلّا شرّيّةٌ واحدةٌ هي صفة العدم بالذات، وتنسب إلى غيره بالتوسّط كماهو شأن الاتّصاف بالعرض، فهو وارد. فافهم.

وقد تعرّض صدر المتألّهين لهذا الإشكال في موضعين من الأسفار[1] ــ كما أنّه قد تقدّمت الإشارة إليه في هذا الكتاب أيضاً في الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة ــ ودفعه بعد اختيار ثاني الشقّين بما حاصله أنّ الألم هو إدراك الانفصال أو زوال السلامة أو غيرهما من الأمور العدميّة إدراكاً حضوريّاً، والإدراك عين المدرَك بالذات. فهو عين ذلك الأمر العدميّ.

ويلاحظ عليه أوّلاً أنّ العدم بما أنّه عدم ليس له حضور عند النفس، ولا يتعلّق به إدراك حضوريّ، وثانياً أنّ الألم غير إدراك الانفصال أو أيّ أمر عدميّ آخر. وقدمرّ أنّ اللذّة والألم ليسا عين العلم والإدراك وإن كانا من الكيفيّات الإدراكيّة، فراجع الرقم (١٨٨ــ١٨٩).

ثمّ إنّ المحقّق السبزواريّ بعد المناقشة في كلام صدر المتألّهين ذكروجهاً آخر لدفع الإشكال، وهو أنّ الألم أمر وجوديّ، لكنّه من هذه الجهة ليس شرّاً، وإنّما شرّيته ناشئة عن عدم ملاءمته للنفس، وهو أمر عدميّ[2].

١ــ راجع الأسفار: ج ٤، ص ١٢٦، وج ٧، ص ٦٢ــ٦٧.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٧، ذيل الصفحة ٦٢ــ٦٧.

والأشبه مانبّهنا عليه تحت الرقم (٤٥٥) أنّ الشرّ بمعناه العرفيّ يعمّ بعض الأمور الوجوديّة كالآلام والغموم والجهل المركّب والملكات الرذيلة، وعليه فلامناص عن قبول الشقّ الأوّل من الشقّين اللذين ذكرهما المحقّق الدوانيّ، و يكون أحد مصاديقه الألَمَ الذي هو أمر وجوديٌّ بلا ريب، سواء كان من قبيل الإدراك أو نوعاً آخر من الكيف النفسانيّ. وأمّا معناه التحليليّ الفلسفيّ فينحصر في الأمر العدمّي، و يكون اتّصاف بعض الوجودات به اتّصافاً بالعرض، نظير اتّصاف المهيّة بالوجود.

والحاصل أنّ الألم أمر وجوديٌّ بلا شبهة، وشرٌّ حقيقيٌّ بالنظر الجليل العرفيّ، وإنّما يكون منشأه زوالَ الراحة الذي هو نقص لكمال النفس في مرتبتها النازلة. لكن بالنظر الدقيق الفلسفّي يكون الألم شرّاً بالعرض، وأمّا الشرّ بالذات فهو تلك الجهة العدميّة. فالمراد بلفظة «بالذات» في قولهم «العدم شرّ بالذات» هو أنّ الجهة العدميّة هي التي تتّصف أوّلاً وفي الرتبة المتقدّمة بالشرّ في النظر التحليليّ العقليّ الدقيق، حيث تتميّز جهته الوجوديّة عن جهته العدميّة. وأمّا مايقال «الألم شرٌّ بالذات» فهو في مقابل اتّصاف بعض اللّذات بالشرّ من حيث استتباعها لألم أشدّ، فتفطّن.

٤٥٨ — قوله «ثمّ إنّ الشرّ لمّا كان...»

قد تحقّق أنّ الشرّ أيّاً ما كان لاينفكّ عن جهة عدميّة، سواء كان الأمر المتّصف بالشرّ ذاجهة واحدة هي بعينها العدميّة كالجهل، أو كان ذاجهات وكان شرّيته راجعة إلى جهته العدميّة، وسواء اعتبرنا نفس الجهة العدميّة شرّاً بالذات (كما في النظر التحليليّ الدقيق) أو اعتبرنا الجهة العدميّة حيثيّةً تعليليّةً خارجةً عن ذات الشرّ (كما في النظر الجليل) وسواء كان العدم عدماً لكمال أوّل به قوام شيئيّة الشيء و يعبّر عنه بعدم الذات أو كان عدماً لكمال ثان يعبّر عنه بعدم كمال الذات. فكلّما فرض شرٌّ كان لامحالة هناك أمر عدمّي. وهذا الأمر العدمّي يكون عدماً لملكة هي خير بالذات، ولابدّ من فرض موضوع يصحّ اتّصافه بهذه الملكة و بعدمها. والموضوع الخارجيّ الذي يعتبر له كمال أوّل أو كمال ثان جائز الزوال لايكون إلاّ من المادّيات، لأنّ المجرّدات ثابتة بذواتها وكمالاتها، ولا يصحّ فرض كمال جائز الزوال لها. فينتج أنّ الشرّ خاصّ بعالم المادّيات، حيث يوجد فيه تزاحم الفواعل في التأثير ممّا يتأدّى إلى منع بعضها عن التأثير في إعداد شيء آخر لصورة جديدة أو لكمال جديد، أو إلى فساد صورة وزوال كمال ثان بعد تحقّقهما.

وأمّا الأعدام والنقائص اللازمة للمهيّات حتّى المجرّدات فليست ممّا يمكن تبدّلها إلى وجود حتّى تُعتبر أعداماً لملكات، و يُعتبر للموضوع شأنيّة الاتّصاف بها و بأعدامها. فلا تكون إلّا أعداماً نسبيّة تنتزع من بعض مراتب الوجود بمقايستها إلى ماهو أتمّ منها. ومثل هذه الأعدام لا تُعدّ شروراً، لأنّه ليس لموضوعاتها اقتضاء لمقابلاتها. فليس للصادر الثاني مثلاً اقتضاء للوصول إلى مرتبة الصادر الأوّل حتّى يعتبر نقص وجوده شرّاً له، كما أنّه لايكون شرّاً لغيره أيضاً. نعم، للخير مراتب، والخير المحض الذي لايتصوّر له جهة عدميّة إطلاقاً هوالله تبارك وتعالى[1].

بل يمكن أن يقال: إنّ الشرّ هو عدم لملكة يقتضيها شخص الموضوع لانوعه فضلاً عن جنسه. فحرمان أنواع الحيوان من النفس الناطقة وكمالاتها لايعدّ شراً لها، بل حرمان بعض أفراد الإنسان عن الكمال الذي يناله الأولياء المقرّبون لايعدّ شرّاً لهم إذا لم يكن لهم استعداد للوصول إليه. وإنّما الشرّ هو حرمان كلّ فرد عمّا لشخصه استعداد خاصّ للوصول إليه، واقتضاء لنيله، وشوق إلى تحصيله.

٤٥٩ــ قوله «غير أنّها كيفما كانت...»

إلى هنا انتهى البحث عن حقيقة الخير والشرّ والفحص عن مواردهما، و بذلك تهيّأت الأرضيّة للإجابة على السؤال عن سبب دخول الشرور في القضاء الإلهيّ. والجواب المشهور هو المأثور عن المعلّم الأوّل، وهو أنّ الشرور الموجودة في العالم المادّي لازمة للطبائع المادّية بما لها من التضادّ والتزاحم، فلا سبيل إلى دفعها إلّا بترك إيجاد هذا العالم، وفي ذلك منع لخيراته الغالبة على شروره، وهو خلاف حكمته وجوده سبحانه. مضافاً إلى أنّ كثيراً من هذه الشرور مقدّمة لحصول خيرات وكمالات جديدة، فبموت بعض الأفراد تستعدّ المادّة لحياة آخرين، و بإحساس الألم يندفع المتألّم إلى معالجة الأمراض والآفات وإبقاء حياته، إلى غير ذلك من المصالح التي تترتّب على الشرور[2].

وهذا الجواب يتّفق مع القول بوجوديّة الشرور أيضاً، و يبتني على أنّ شرور هذا العالم أقلّ من خيراته. وقد عمد إلى إثبات هذه المقدّمة من طريق اللم بالاستناد إلى ماثبت

١ــ راجع القبسات: ٤٢٨ــ٤٣٣.

٢ــ راجع السادس من تاسعة إلهيّات الشفاء، والتلويحات: ص ٧٨ــ٩٥، والمطارحات: ص ٤٦٦ــ٤٧٣، والقبسات: ص ٤٣٣ــ٤٣٥، والقبسات: ص ٤٤٨ــ٤٤٩. والأسفار: ج ٧، ص ٦٨ــ٧٧.

من عنايته تعالى. فيكون حاصل الجواب على القول بوجوديّة بعض الشرور أنّها مقصودة بالتبع وبالقصد الثاني. وأمّا على القول بعدميّة جميع الشرور فيكون الجواب أنّها مقصودة بالعرَض، لعدم ذات لها حتّى يتعلّق بها قصد حقيقي، سواء كان بالأصالة أو بالتبع.

وربما يستشكل على الجواب الأوّل بمنع غلبة الخيرات في العالم الإنسانيّ، فإنّ أكثر أفراد هذا النوع لاينالون جميع الكمالات الإنسانيّة، خاصّةً بالنظر إلى قلّة المؤمنين بالنسبة إلى الكفّار والمشركين في جميع الأعصار، وبالأخصّ بالنظر إلى مايلزم الكفر والعصيان من العذاب الخالد والشقاء الدائم.

وقد أُجيب عنه بأنّ قلّة الكاملين في ما مضى ليس دليلاً على قلّتهم في ماسيأتي، فعنايته سبحانه تقتضي بقاء العالم بحيث يغلب فيه الخير على الشرّ، والكامل على الناقص. وأمّا خلود الكفّار في العذاب فقد أوّله بعضهم إلى طول المدّة، وذهب إلى أنّ الأمر ينتهي بأخرةٍ إلى نجاة الجميع[1].

لكن يمكن أن يجاب عنه بما يرفع الاستبعاد ولا يستلزم مخالفة نصوص الكتاب والسنّة. وهو أنّ غلبة الخيرات لاينحصر فرضها في أكثريّة الكاملين من حيث العدد، بل يتحقّق غلبة الخيرات بأخذ الكيفيّة وشدّة الخيريّة ومراتبها أيضاً بعين الاعتبار، فيمكن أن يكون الكاملون أقلّ عدداً من الناقصين، لكن تكون مراتب كمالهم راجحة على شرور الهالكين[2]. بل لايبعد أن تكون كمالات المعصومين عليهم الصلاة والسلام راجحة على نقائص جميع الأوّلين والآخرين، وهم المقصودون بالخلق بالأصالة.

١ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٧٩ــ٨١، وص ٨٨ــ٩٠.

٢ــ راجع القبسات: ص ٤٣٧.

الفصل التاسع عشر

٤٦٠ــ قوله «انّ عوالم الوجود الكلّيّة ثلاثة»

المشهور بين الحكماء أنّ ماسوى الله تعالى ينقسم انقساماً أوّليّاً إلى عالمين اثنين: أحدهما عالم المادّيات، وهو عالم الأجسام بموادّها وصورها وأعراضها والنفوس المتعلّقة بها، وثانيهما عالم المفارقات، وهو عالم العقول المجرّدة عن المادّة، والمنزّهة عن آثارها وخواصّها كالزمان والمكان وغيرهما. وأنّ نظام العالم المادّيّ تابع لنظام العالم العقليّ، كما أنّه بدوره ظلٌّ للنظام الربّانيّ في علمه سبحانه. أمّا العالم المادّيّ فهو مشهود بالحسّ، و يثبت وجوده العينيّ بمعونة من العقل كمامرّت الإشارة إليه تحت الرقم (٣٩٠) وأمّا العالم العقليّ فيثبت بالبرهان، وقد أقاموا براهين[1] لإثباته مماسبقت الإشارة إلى بعضها تحت الرقم (٣٦٤).

وقد أثبت شيخ الإشراق عالَماً متوسّطاً بينهما سمّاه «عالم الأشباح المجرّدة» و «الصور المعلّقة» واستدلّ لإثباته بضرب من البرهان، وذهب إلى أنّ الإدراكات الجزئيّة تحصل بمشاهدة تلك الصور، وأنّها هي التي تظهر في المرايا. وكان يرى أنّ حشر المتوسّطين إلى ذلك العالم. لكن كانت عمدة مستنده هي المكاشفات. وقد جعل عالم النفوس عالَماً برأسه، فتصير العوالم عنده أربعة: أحدها عالم المفارقات المحضة التي يسمّيها بالأنوار القاهرة، وثانيها عالم النفوس التي يسمّيها بالأنوار المدبّرة والأنوار الإسفهبديّة، وثالثها عالم الأشباح المجرّدة أو الصور أو المُثل المعلّقة (وهي غير المُثل الأفلاطونيّة والعقول العرْضيّة)

١ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٦٢ــ٢٧٦، وراجع القبسات: ص ٣٨٠ــ٣٨٧.

ورابعها عالم الأجسام التي يسمّيها بالبرازخ، و يصفها بالظلمات والغواسق والصياصي. أمّا عالم الأشباح فيتشكّل من صور نوريّة للسعداء، وصور ظلمانيّة للأشقياء، و ينسب الجنّ والشياطين إلى هذا العالم، كما أنّه ينسب الملائكة إلى عالم الأنوار القاهرة[1].

وفي كلامه مواقع للنظر والمنع، كالقول بأنّ الإدراكات الجزئيّة تتعلّق بعالم الأشباح، وأنّ الصور المعلّقة هي التي تظهر في المرايا، وأن الجنّ من عالم الأشباح، إلى غير ذلك ومن جانب آخر: فربما يتأيّد وجود عالم الأشباح بالأدلّة النقليّة، خاصّةً بالنظر إلى ورود تعابير الأشباح والأظلال في الروايات الشريفة. ويمكن تطبيق ماورد في عالم البرزخ عليه.

وقد ناقش صدر المتألّهين في قسم من كلماته في مواضع من كتبه، لكنّه سلّم عالم الأشباح المجرّدة، وجعل للنفس مراتب بإزاء العوالم الكلّية، وهي مرتبتها العقليّة بإزاء العالم العقليّ، ومرتبتها المثاليّة التي ينسب إليها الإدراكات الجزئيّة و يسمّيها «المثالَ الأصغر» بإزاء المثال الأعظم (عالم الأشباح المجرّدة)،ومرتبتها النازلة المتعلّقة بالبدن. وبهذا الشكل لايعتبر عالم النفوس عالَماً برأسه، فتكون العوالم عنده ثلاثة، وهو الذي ارتضاه سيّدنا الأُستاذ —قدّس سرّه الشريف— وركّز عليه في مواضع من هذا الكتاب، واستدلّ عليه بمامرّ في الفصل السابع عشر، وحاصله أنّ الموجود الإمكانيّ إمّا أن يوجد فيه القوّة والاستعداد والتغيّر والتحوّل، وهو الموجود المادّي، أولا توجد فيه هذه الأُمور، وهو الموجود المجرّد. ثمّ المجرّد إمّا أن توجد فيه آثار المادّة وهو الموجود المثاليّ أو البرزخيّ، وإمّا أن لايوجد فيه شيء من آثار المادّة، وهو المجرّد العقليّ.

لكن مقتضى هذا التقسيم أن تُعدّ النفس في بدء وجودها من عالم نازل، ثمّ بعد استكمالها ترتقي إلى أعلى، أو تُعتبر لها نشآت مختلفة. وهو خلاف ظاهر التقسيم. فالأولى جعلها نوعاً برأسه، ممّا لايستلزم صيرورتها عقلاً من العقول بعدما كانت صورةً من الأشباح، بل لها جوهرها الخاصّ بها، القابل للاشتداد والتضعّف، وللصعود والسقوط، وللعروج والنزول، من غير أن ينقلب جوهرها و يتبدّل عالَمها. مضافاً إلى أنّ التقسيم الثاني هو تقسيم ثانويّ في طول التقسيم الأوّل، فلْتجزْ تقسيمات أُخرى وإن لم نعلم بتفصيلها، وليجزْ وجود عوالم أُخرى وإن لم يكن لعقولنا سبيل إلى معرفتها. وكيف كان فلانرى موجباً لحصر العوالم في الثلاث، فليتأمّل.

١ــ راجع حكمة الإشراق، ص ١٣٨ــ١٤٨، وص ٢٢٩ــ٢٣٦.

٤٦١ــ قوله «و إذ كان الوجود...»

بعد الفراغ عن إثبات العوالم تجيء النوبة إلى تبيين ارتباطها ببعض. فذكر الأستاذ ــقدّس سرّه الشريف ــ أوّلاً أنّ بينها تقدُّماً وتأخّراً، وثانياً أنّ بينها علاقةَ العلّية، وثالثاً أنّها متطابقة باشتمال كلّ عالم أعلى على كمالات مادونه، ورابعاً أنّها جميعاً آيات للواجب تعالى.

أمّا الأوّل فيمكن أن يراد بتقدّم بعضها على بعض تقدُّمه بالشرف، لكن مراده هو التقدّم في المرتبة الوجوديّة، خاصّةً بالنظر إلى ماركّز عليه كمقدّمة هذه المطالب من كون الوجود حقيقةً واحدةً ذات مراتبَ مشكّكة. وأمّا الثاني فقد حاول تبيينه بتوقّف بعضها على بعض، وسبق المتوقَّف عليه. لكنّ التوقُّف غيربيّن ولامبيّن، والسبق أعمُّ من السبق بالعلّية. ولعلّه عوّل على النتيجة الأُولى بضميمة تلك المقدّمة في كون اللاحق متوقّفاً على السابق. و يلاحظ عليه أنّ التشكيك في الوجود على نحوين: التشكيك العامّيّ كما في لونين مختلفين بالشدّة والضعف مثلاً، والتشكيك الخاصّي الذي يوجد بين المعلول وعلّته المفيضة، والأوّل لايُثبت ماهو بصدده من العلّية الإيجاديّة، و ثبوت الثاني ههنا رهن للبرهان. فمن المحتمل أن يكون العالم المثاليّ والعالم المادّيُّ صادرين معاً عن العالم العقليّ وليس هناك ما يُثبت أنّ كلّ مجرّد فهو واقع في سلسلة العلل للمادّيات، كما أنّ الصور الذهنيّة والكيفيّات النفسانيّة لا توجد شيئاً من الجواهر المادّية وأعراضها في عالم الأعيان. مضافاً إلى صعوبة تبيين صدور النفس بناءاً على وساطة عالم المثال،بالنظر إلى مراتبها المختلفة في عين وحدتها، فليتأمّل. وأمّا الثالث فهو فرع ثبوت العلّية بين الجميع، وأمّا الرابع فواضح لضرورة كون الجميع معلولاً له سبحانه.

الفصل العشرون

٤٦٢ــ قوله «في العالم العقليّ...»

لم نجد خلافاً من الحكماء في أنّ للعالم العقليّ وساطةً في إيجاد مادونه. وأمّا نفس العالم العقليّ ففي كثرته طولاً وعرضاً خلاف[1]، وأشهر الأقوال هو قول أتباع المشّائين بالعقول العشرة المترتّبة بعضها على بعض، ووساطة كلّ منها في إيجاد مادونه. كما أنّ الأوّل منها واسطة في إيجاد الفلك الأقصى والنفس المتعلّقة بها ــعلى زعمهمــ أيضاً، وأنّ الثاني منها واسطة في إيجاد فلك البروج ونفسه، وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر الذي هو الفاعل المباشر لعالم العناصر. فعلى هذا القول لايصدر في المرتبة الأولى إلاّ العقل الأوّل، لكن في كلّ واحدة من المراتب التالية تصدر ثلاثة أمور: عقل ونفس وجرم فلك ، وأمّا العقل العاشر فيصدر عنه هيولى العناصر والصورة الجسمية المنطبعة فيها اللازمة لها، ثمّ جميع الصور الجوهريّة وأعراضها حسب الاستعدادات الحاصلة من تأثير الأوضاع الفلكيّة وحركاتها.

وأمّا الإشراقيّون فقد ذهبوا إلى أنّ في المرتبة الأخيرة من مراتب العالم العقليّ صدرت عقول كثيرة بعدد الأنواع الموجودة في هذا العالم، وهي المُثُل الأفلاطونيّة، وسيأتي الكلام في كلّ من القولين.

ومن المتّفق عليه بين الكلّ أنّ الصادر الأوّل هو أشرف العقول وأكمل جميع المخلوقات والواسطة لصدور مادونه، وربما يتأيّد ببعض الروايات الواردة بشأن أوّل ماخلق الله تعالى. وقد استدلّوا على ذلك بقاعدة «الواحد» التي مرّ الكلام فيها تحت الرقم

١ــ راجع القبسات: ص ٣٨٧ــ٣٨٩.

(٢٤٣) وقد أشرنا هناك إلى أنّه يمكن إثبات هذا المطلب من طريق آخر غير تلك القاعدة، وهو يبتني على أصالة الوجود، وكونه ذامراتب طوليّة، وأنّ الوجود كلّما كان أقوى كان أبسط وأقرب إلى التأحّد، فلابدّ أن يكون أعلى المراتب الإمكانيّة وأقربُها إلى الذات الأحديّة أبسطَها وأشملَها للكمالات الإمكانيّة، ولا يمكن فرض ثان له في تلك المرتبة.

٤٦٣ــ قوله «ثمّ إنّ الماهيّة لا تتكثّر...»

الذي يثبت بقاعدة «الواحد» هو الوحدة النوعيّة للصادر الأوّل ــبناءاً على اختصاص القاعدة بالواحد النوعيّ ــ فيبقى السؤال عن الدليل على وحدته الشخصيّة. ولأجل الإجابة عليه استندوا إلى قاعدة أُخرى هي «انحصار كلّ مجرّد تامّ في شخص واحد» وقدمرّ الكلام عليها تحت الرقم (١٠٨). وأمّا الوجه الذي أشرنا إليه آنفاً فهو يثبت الوحدة الشخصيّة أيضاً، فتدبّر.

٤٦٤ــ قوله «وانّ فيه أكثر من جهة واحدة...»

بناءاً على تعميم قاعدة «الواحد» لغير الواجب ــخلافاً لصدر المتألّهين في بعض كلماته ــ يلزم أن تكون هناك سلسلة واحدة من العلل ولا يصدر عن شئ منها إلاّ معلول واحد يكون بدوره علّة لمادونه، فيثور السؤال عن كيفيّة حصول الكثرة العرْضيّة، وعن إمكان صدور جرم الفلك ونفسه عن كلّ من العقول التسعة مع صدور عقل منه، وكيفيّة حصول الكثرات في عالم العناصر وصدورها عن العقل العاشر ــ حسب ما زعموا ــ وكذا عن كيفيّة صدور العقول العرْضيّة الكثيرة على رأي الإشراقيّين.

وقد احتالوا للإجابة عليه[1] بأنّ العقل الأوّل وإن كان واحداً شخصيّاً إلاّ أنّه تلزمه جهات متعدّدة هي علمه بمهيّته الممكنة، وبوجوده الواجب بالغير، وبعلّته الموجبة له، وهو الواجب تبارك وتعالى. فعلمه بالواجب الذي هو أشرف جهاته صار علّةً لصدور العقل الثاني، وعلمه بوجوده الواجب بالغير صار علّة لصدور نفس الفلك الأقصى، وعلمه بإمكان وجوده هو علّة لصدور جرم ذلك الفلك، وهكذا إلى العقل التاسع. وأمّا العقل العاشر فالذي يصدر عنه بلا مشاركة من غيره هوجرم عالم العناصر، وأمّا ما يحدث فيه من

١ــ راجع الفصل الرابع والفصل الخامس من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، وراجع النجاة: ص ٢٧٣ ــ٢٧٨، والمباحث المشرقية: ج ٢، ص ٥٠١ــ٥١٥، والأسفار: ج ٧، ص ١٩٢ــ٢٨١.

الصور والأعراض فبمشاركة من التأثيرات الفلكيّة ممّا يؤدّي إلى استعدادات للمادّة لصور وأعراض حادثة. فلا تكون هذه الكثرة صادرة عن فاعل واحد بما أنّه واحد، فلا تنتقض قاعدة «الواحد» بها.

والذي دعاهم إلى هذه التكلّفات هوما تسلّموه كأصل موضوع من الأفلاك التسعة دوي النفوس، فالتزموا بوجود عقول تسعة لصدورها، و بوجود عقل عاشر لصدور عالم العناصر الذي هو في جوف تلك الأفلاك .وقد اتّضح بفضل تقدُّم العلوم الطبيعيّة بطلان ذلك الأصل وفساده من أصله، فانهار البناء بعد انهدام الأساس على عروشه فضلاً عن نقوشه. مضافاً إلى ماكان يتوجّه إليهم من أسئلة لم تكن تجدُ أجوبةً صحيحةً عندهم كمايلي:

ألف— هل تلك الجهات الثلاثة المفروضة في العقول كثرة حقيقيّة أو اعتباريّة؟ فإن اختير الشقّ الأوّل لزم صدور الكثير عن الواحد في المرتبة الأولى، وإن اختير الشقّ الثاني لزم ذلك في المرتبة الثانية.

ب— ماهي العلاقة الذاتيّة بين كلّ واحد من تلك العلوم و بين مايصدر عنها بحيث يتعيّن بها صدور كلّ واحد من المعاليل الثلاثة عن جهة خاصّة بالضرورة؟ مع أنّ الذي يعتبر في الفاعل العلميّ هو علمه بمعلوله لاغير.

ج— لِمَ لم يصدر عن العقل الثاني أكثر من ثلاثة أشياء بالرغم من زيادة جهة فيه، وهي علمه بالعقل الأوّل أيضاً؟ وهكذا في سائر العقول حيث يزداد جهاتها كثرةً.

د— ما هوالمانع عن صدور عقل آخر وفلك آخر مع نفسيه عن العقل العاشر؟ إلى غير ذلك وكيف كان فقد طوى سيّدنا الأستاذ— قدّس سرّه الشريف— عن هذه الفرضيّة كشحاً، ومرّ بها كريماً. وركّز على أنّ الوجود كلّما تنزّل ازدادت جهة الكثرة فيه، فيجب أن تتنزّل مراتبه إلى حيث تتكافأ تلك الجهات مع مافي العالم الذي يلي عالم العقول من الكثرة، وهو عالم المثال حسب رأيه.

٤٦٥— قوله «وتُسمّى هذه العقول أربابَ الأنواع والمُثُلَ الأفلاطونيّة»

لفظة «المُثل» في كتب الفلسفة مقرونة بـ «أفلاطون» بحيث صارت الكلمتان تتداعيان في الذهن كالحاتم والسخاء... ولاشكّ أنّ القول بالمُثل يشكّل رُكناً من أركان فلسفة أفلاطون، بل ليس من الجزاف أن يقال: إنّه رُكنها الركين وعمادها القويم، لأنّه عليه يبتني كثير من نظريّاته في باب المعرفة، و نظام الوجود، والأخلاق

وغيرها. وبالرغم من اشتهار هذا القول ليس لدينا مايوضح كلَّ جوانبه، و يُحدّد صِلاتِه بسائر المسائل. وقد اختلفت كلمات الناقلين والشارحين بحيث يصعب الجمع بينها والاستيقان بمراد أفلاطون بالضبط.

والمتيقَّن أنّه كان قائلاً بوجود أمور مجرّدة تامّة لها علّية لما في هذا العالم المادّي. لكن حول ذلك نقاط مبهمة كثيرة لم تتوضّح للمحقّقين الجُدُد من الغربيين أيضاً، فلا تزال موضعَ نقاش وجدال بينهم، لافي قبولها أوردّها فحسب، بل في تعيين ماكان يعتقد أفلاطون بشأنها. وإليك نماذج من الأسئلة التي تتعلّق بهذه النقاط:

١ــ هل لجميع ماينتسب إلى هذا العالم مثال عقليّ، سواء كان من الطبيعيّات أو الرياضيّات أو غيرها، أو هي مختصّة بالطبيعيّات؟ ثمّ هل هي لجميع الطبيعيّات أو لكلّ الأنواع الجوهريّة منها، أو للأنواع الشريفة خاصّةً، فلا يوجد للأشياء الخسيسة والخبيثة مثال عقليٌّ ــ كما عن بعض محاوراته ــ؟

٢ــ هل للأخلاق والجمال أيضاً مُثل عقليّةٌ أولا؟ وعلى الإثبات فهل للأخلاق الرذيلة أيضاً مثال أو مُثُل أولا؟

٣ــ هل المُثل جواهرُ عينيّةٌ قائمة بذواتها أو هي صور عقليّة قائمة بذات الباريء سبحانه ــ كما ربما يظهر من الفارابيّ حيث حاول الجمع بين رأي أفلاطون و رأي تلميذه أرسطو في هذا الباب ــ؟

٤ــ هل تحصل المعرفة العقليّة والعلم بالمفاهيم الكليّة دائماً بمشاهدة المُثل أو تذكّرها أويختصّ ذلك ببعض العلوم؟ وعلى الأخير فكيف يحصل العلم بسائر المفاهيم الماهويّة والمعقولات الثانية والمفاهيم الاعتبارية؟

٥ــ هل كان أفلاطون نفسه يبرهن على وجود المُثل أوكان يكتفي بالشهود والتجربة الذاتيّة أو بالاعتماد على شهود الآخرين أو آرائهم؟

٦ــ ماهي النسبة بين المُثل أنفسها؟ هل هي جميعاً في عرْض واحد بلا تفاضل بينها أوهي على طبقات متفاوتة ودرجات متفاضلة؟ وإذا كان بينها تفاضل فهل يعني ذلك نوعاً من العليّة بينها أولا؟

٧ــ ماهي النسبة بين المُثل والطبائع الكليّة وأفرادها المادّية؟ هل المُثل هي الطبائع أو أفراد مجرّدة منها أو لاهذا ولاذاك وإنّما هي علل فاعليّة للأفراد؟

ولعلّك تحصل على أجوبة لهذه الأسئلة في مانقل عنه في مطاوي كتب القوم[١] وخاصّةً في كتب شيخ الإشراق، لكنّها غير مفيدة لليقين، مضافاً إلى مايتراءى بينها من تعارضات.

وكيف كان، فكلام الأستاذ —قدّس سرّه الشريف— ههنا مبنيٌّ على اعتبار المُثل كأفراد مجرّدة من المهيّات النوعيّة الجوهريّة التي توجد لها أفراد مادّية في هذا العالم، وإن لم نجد تصريحاً بفرديّتها لتلك المهيّات في مصدر معتبر، وإنّما حمل صدر المتألّهين كلامهم عليه لئلّا يرد عليه بعض الإشكالات[٢].

٤٦٦— قوله «أحدها أنّ القوى النباتيّة...»

هذا الدليل هوالذي أقامه شيخ الإشراق في المطارحات[٣]، و نقله عنه في الأسفار[٤]، و حاصله أنّ القوى النباتيّة أعراض ثابتة في النباتات، فلابدّ من حامل ثابت لها، وهو إمّا الروح البخاريّ أونفس الأعضاء أوالنفس المدبّرة المتعلّقة بها أوالعقل المفارق. أمّا الروح البخاريّ و الأعضاء فهي دائمة التحلّل والتبدّل فلا تصلح لحفظ تلك القوى، و أمّا النفس فليست موجودة للنبات، وإلّا لكانت ضايعة متعطّلة ممنوعة من الكمال أبداً، وهومحال. فلابدّ أن تكون أفعالها العجيبة التي تؤدّي إلى حصول الهيئات الحسنةوالتخاطيطالرائعة صادرةً عن عقل مفارق حافظ لقواها و مدبّر لأفاعيلها.

و يلاحظ عليه **أولاً** أنّه لوتمّ لدلّ على ثبوت المُثُل للنباتات فقط، أمّا الجماد فليست له تلك القوى المختلفة الثابتة، و أمّا الحيوان فله نفس مدبّرة تغنيه عن تدبيرالمفارق مباشرةً، **وثانياً** أنّ هذا البيان مبتنٍ على إنكار الصور الجوهريّة المنطبعة في المادّة، فليس بمقنع لأتباع المشّائين، ولهم أن يقولوا بأنّ حامل القوى هو تلك الصورة النوعيّة، و أمّا تدبيرها الحكيم فمستند إلى العقل الفعّال، كماجاء في المتن.

١— راجع الفصل الثاني والفصل الثالث من المقالة السابعة من إلهيّات الشفاء، والمطارحات: ص ٤٥٣—٤٦٤، وحكمة الإشراق: ص ١٣٨—١٤٧، وص ١٥٥—١٦٧، والمباحث المشرقية: ج ١، ص ١١٠—١١٣، والأسفار: ج ٢، ص ٤٦—٨١، وج ٧، ص ١٦٩—١٧١، وج ٥، ص ٥٠٤—٥٠٦.

٢— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٦٢.

٣— راجع المطارحات: ص ٤٥٥—٤٥٩.

٤— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٥٣—٥٥.

٤٦٧ــ قوله «الثاني أنّ الأنواع الطبيعيّة...»

هذاالدليل هوالذي أقامه في حكمة الإشراق[١] و ضمّ إليه صدرالمتألّهين[٢] بعض ما ذكره في المطارحات، و حاصله أنّ الأنواع الطبيعيّة باقية منحفظة بأفرادها، وليس وجود الأفراد واحداً بعد واحد بمجرّد الاتّفاق، فهناك تدبيرٌ واعٍ لحفظها و إبقائها، ولايكون ذلك إلاّ من قِبل عقل مفارق حافظ للنوع بتعاقب الأفراد و تكاثرها، خاصّةً بالنظر إلى ما في صُنع كلّ فرد منها من الحِكم و الأسرار العجيبة التي لايمكن إسنادها إلى مزاج أوقوّة عمياء.

و يلاحظ عليه أنّ بقاء النوع معلول لأفاعيل الأفراد كأنواع التناسل والتوليد، و تلك الأفاعيل هي من خواصّ صُوَرها النوعيّة. و أمّا هذا النظام الحكيم الجاري فيها فهو مستند إلى العقل الفعّال، و هذاالبيان لايُثبت وجود مدبّر خاصّ بكلّ نوع.

٤٦٨ــ قوله «الثالث...»

هذاالدليل هوالذي أشارإليه في حكمة الإشراق بقوله «والإمكان الأشرف يقتضي وجود هذه الأنواع النوريّة المجرّدة[٣]» وقد ناقش فيه الأستاذ ــ قدّس سرّه ــ بما حاصله أنّه إمّا أن يشترط في مجرى القاعدة كون الأشرف والأخسّ من نوع واحد[٤] و إمّا أن لايشترط ذلك ، فعلى الاشتراط لانسلّم صحّة القاعدة لقصور برهانها عن إثبات هذا الشرط ــ على ما سيأتي ذكره ــ فإنّ مقتضى ذلك البرهان هولزوم وجود الممكن الأشرف في مرتبة متقدّمة على وجود الأخسّ ممّا يرجع إلى علّيته له، لالزوم صدق مهيّة الأخسّ على الأشرف أيضاً بحيث يصيران من نوع واحد. و أمّا بناءاً على عدم الاشتراط فلا تثبت بها المُثُل بمعنى الأفراد المجرّدة من الأنواع بحيث تندرج تلك الأفراد في مهيّاتها، و إنّما يثبت بها وجود موجود أشرفَ واجدٍ لكمالات الأخسّ بنحو أتمّ، و إن لم يندرج في مهيّة الأخسّ، و هذا هوالعقل الفعّال المشتمل على جميع كمالات مادونه.

وهذه المناقشة مبنيّة على تفسيرالمُثُل بالأفراد المجرّدة من المهيّات التي لها أفراد مادّية

١ــ راجع حكمة الإشراق: ص ١٤٣ــ١٤٤.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٢، ص ٥٦ــ٥٧.

٣ــ راجع حكمة الإشراق: ص ١٤٣، والأسفار: ج ٢، ص ٥٨.

٤ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٤٧.

أيضاً، كما أشرنا إليه تحت الرقم (٤٦٥) وهوالذي التزم به صدرالمتألهين و نسبه إلى صريح كلماتهم، خلافاً لشيخ الإشراق حيث حمل كلامهم على مجرّدالمناسبة والعلّية لاالمماثلة النوعيّة[1]. و هذاهو مقتضى كلامه ههنا أيضاً حيث عبّر بـ«الأنواع المجرّدة» دون «الأفراد المجرّدة من الأنواع». وقد أشرنا إلى أنّالم نظفر بدلالة صريحة بل ظاهرة ممّا نُقل عن أفلاطون على التفسير الذي قدّمه صدرالمتألهين للمُثل، و لعلّ تفسير شيخ الإشراق هوالأقرب.

وكيف كان، فلقائل أن يقول: يمكن أن يثبت بقاعدة إمكان الأشرف والأخسّ وجود عقول عرْضيّة متوسّطة بين العقل الفعّال— حسب مايراه المشّاؤون— والعالَم المادّيّ، من غير أن تُعتبر أفراداً مجرّدةً للأنواع المادّية، سواء كانت هي التي سمّاها أفلاطون بالمُثل أوغيرها.

تقرير ذلك أنّ العقل يجوّز أن تكون هناك موجوداتٌ مجرّدة بحيث يكون كلّ واحدمنها واجداً لكمالات نوع واحد من المادّيات بنحو أتمّ— لالكمالات جميع الأنواع المادّية كالعقل الفعّال المفروض— بحيث يصلح أن يكون علّة لما بحذائه من النوع المادّي، فبمقتضىتلك القاعدة يجب أن يكون هذا الأشرف موجوداً في مرتبة متقدّمة على النوع المادّي و علّةً مباشرةً له.

و على هذا يمكن أن يكون نظام العالم العقليّ بهذا الشكل: يكون في المرتبة الأُولى موجود بسيط واجد لجميع الكمالات الإمكانيّة، وهوالعقل الأوّل، ويليه عدد من العقول في مرتبة واحدة، لكلّ منها قسم من الكمالات الموجودة في العقل الأوّل، و هكذا تتنزّل مرتبة العقول إلى أن توجَد عقول يكون كلّ واحد منها واجداً لكمالات نوع واحد من المركّبات والمواليد في هذاالعالم كالإنسان و سائرا أنواع الحيوان والنبات، ثمّ يصدر عن كلّ واحد منها عقول أُخرى يكون كلّ واحدٍ منها واجداً لنوع خاصّ من كمالات هذه الأنواع،وعلّة. لنوع بسيط من الأنواع المادّية كالعناصر مثلاً. و في هذا النظام يكون كلّ عقلٍ واقعٍ في مرتبة عليا مهيمناً على العقول الجزئيّة الصادرة عنه و تكون للعقول المتكافئة أيضاً مراتب شتّى. و لعلّه أوفق بماورد في لسان الشرع من طبقات الملائكة عليهم السلام، كما أنّ منهم من هو في مرتبةٍ أدونَ من مراتب العقول، وهم الموكّلون بعالم البرزخ والحوادث المادّية، كما ورد في الراوايات الشريفة، والله العالم.

١— راجع الأسفار: ج ٢، ص ٦٠.

٤٦٩ــ قوله «تنبيه»

قدلاحظْنا أنّ أحسن مايتمسّك به لإثبات العقول العرْضيّة هو قاعدة إمكان الأشرف، ولم يبحث عنها في هذاالكتاب حتّى الآن، ولهذا فقد تصدّى لبيانها والاستدلال عليها. وأوّل من استعملها هوالمعلّم الأوّل في كتاب السماء والعالم حيث نقل عنه أنّه قال «يجب أن يعتقد في العلويّات ماهو أكرم» و تبعه فلوطين الإسكندرانيّ في «أثولوجيا» ثمّ الشيخ الرئيس في مواضع من الشفاء والتعليقات، وقداعتنى بشأنها شيخ الإشراق في التلويحات والمطارحات و حكمة الإشراق[1]، و تبعه الشهرزوريّ في «الشجرة الإلهيّة» ثمّ أمعن السيّد الداماد[2] و صدرالمتألّهين[3] في تحقيقها و دفع ما استشكل عليها.

٤٧٠ــ قوله «وقد قرّر الاستدلال...»

هذه الحجّة هي التي أقامها شيخ الإشراق و قرّرها قطب الدين الشيرازيّ في شرح حكمة الإشراق والسيّد الداماد في القبسات و صدرالمتألّهين في الأسفار، حاصلها أنّه لو لم يوجد الأشرف قبل الأخسّ ــ بأن لايوجد العقل الأوّل قبل الثاني مثلاً ــ فإمّا أن يصدر معه أو بعده أولايصدر أصلاً. والأوّل يستلزم صدورالكثير عن الواحد، والثاني يستلزم علّيّة الأخسّ للأشرف، والثالث يستلزم حاجة الأشرف إلى علّةٍ أشرفَ من الواجب تعالى وهو محال، أوامتناع وجوده والمفروض أنّه ممكن.

وهذه الحجّة مبتنية على قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد و قدمرّ الكلام فيها. ثمّ إنّ المحقّق الدوانيّ أورد إشكالاً عليها في شرح الهياكل، و قدوصفه السيّد الداماد بالشك المعضل، و صدرالمتألّهين بالشكّ العويص، و تصدّيا لدفعه[4]، ولانطيل ببيانه والمناقشة فيه، كما أنّ السيّد أقام برهانين آخرين عليها[5].

٤٧١ــ قوله «و يمكن الاستدلال...»

حاصل هذاالدليل أنّ العلّية علاقة ذاتيّة بين الوجود الرابط والوجودالذي هو مستقلّ

١ــ راجع التلويحات: ص ٣١ــ٣٢، والمطارحات: ص ٤٣٤ــ٤٣٥، وحكمة الإشراق: ص ١٥٤.

٢ــ راجع القبسات: ص ٣٧٢ــ٣٨٠.

٣ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٤٤ــ٢٥٧.

٤ــ راجع القبسات: ص ٣٧٤ــ٣٧٧، والأسفار: ج ٧، ص ٢٤٩ــ٢٥٣.

٥ــ راجع القبسات: ص ٣٧٧ــ٣٧٨.

بالنسبة اليه، و يرجع ذلك إلى التشكيك الخاصّي في مراتب الوجود، فلووُجد الأخسّ ولمّا يوجَد الأشرف بعدُ كان وجوده بلاعلّة مباشرة، و يعني ذلك استقلاله عنها.

و يمكن أن يناقش فيه بأنّ الأخسّ في الفرض المذكور لايصير مستقلّاً مطلقاً، فإنّه رابط بالنسبة إلى الواجب تعالى، و لزوم الواسطة بينهما ممنوع.

لكن يمكن الدفاع عنه بأنّ علاقة العلّية بين شيئين إمّا واجبة و إمّا ممتنعة ولا ثالث لهما، لأنّ فرض إمكانها الخاصّ ينافي ذاتيّتها، فإمكانها مساوق لوجوبها، فلوأمكن علّية شيء للأخسّ المفروض كان ذلك واجباً. وقدمرّ نظير الكلام في خامس الأُمور التي ذكرناها تحت الرقم (٢٣١). و بهذاالبيان يثبت تسلسل مراتب الوجود وامتناع الطفرة بينها.

و بالنظر إلى ذلك يبدو إشكال، هو أنّ مراتب الوجود تُشكّل سلسلةً ممتدّةً تتمثّل في الذهن كخطّ مستقيم، فكلّما أخذنا مرتبتين منها أمكن فرض مرتبة متوسّطة بينهما وهكذا إلى غيرالنهاية، فيلزم أن تكون مراتب الوجود غير متناهية و هي محصورة بين حاصرين: مرتبة وجود الواجب و أيّ مرتبة أخذناها بعين الاعتبار إلى أدنى مراتب الوجود.

قال صدرالمتألّهين: «وهذا الإشكال ممّا عرضته على كثيرمن فضلاء العصر، وماقدر أحد على حلّه[1]» ثمّ ذكر في دفعه ما استفاده من التأمّل في حقيقة النفس و مراتبها و درجاتها، حاصله أنّ تلك المراتب غير منفصلة بعضها عن بعض، إلاّ في مقاطع محدّدة تتعيّن بظهور آثار خاصّة. و بعبارة أُخرى: هي كالأجزاء المفروضة لامتداد واحد، حيث لا تستلزم اجتماع أُمور غيرمتناهية بالفعل بين حدّين.

و جدير بالذكر أنّه أسّس قاعدة أُخرى سمّاها «إمكان الأخسّ» و أثبت بها الحياة المثاليّة والإدراكات الخياليّة في عالم البرزخ والصور الجوهريّة في عالم المادّة[2].

١ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٥٥.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٥٧ــ٢٥٨.

الفصل الحادي والعشرون

٤٧٢ــ قوله «ويسمّى أيضاً البرزخ»

وهو نظير اصطلاح المتشرّعة حيث يسمّون العالم المتوسّط بين الدنيا والآخرة برزخاً، وكأنّه مأخوذ من قوله تعالى «و من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون[1]» بل يمكن أن يقال إنّه هو بعينه، و إنّما الفرق بينهما من حيث قوس النزول والصعود. و هذا العالم هو الذي يسمّيه شيخ الإشراق «عالم الأشباح المجرّدة» و «المُثُل المعلّقة» وهو غير عالم البرازخ ــ حسب اصطلاحه ــ فإنّ المراد به هو عالم الأجسام المادّية، كما مرّ تحت الرقم (٤٦٠).

والمعوّل في إثبات هذا العالم على المكاشفات التي يؤيّدها بعض الأدلّة النقليّة. ولو ثبت إمكان علّية الصور المثاليّة للأمور المادّية ــ كما هو رأي سيّدنا الأستاذ ــ لجرى فيها قاعدة إمكان الأشرف أيضاً، لكن إثبات ذلك مشكل كما أشرنا إليه تحت الرقم (٤٦١) و لعلّه لهذا لم يستدلّ بها شيخ الإشراق و صدر المتألّهين لإثبات هذا العالم.

ولقائل أن يقول: يمكن إجراء القاعدة في الصور المعلّقة من جهة أنّها أشرف من صورنا الذهنيّة الخياليّة، حيث إنّها أعراض قائمة بالنفس و هي جواهر قائمة بذواتها، لكن غاية ما يثبت بها علّيتها للصور الإدراكيّة الجزئيّة لا لجميع ما في هذا العالم من الجواهر والأعراض، كما يمكن أن يستدلّ بقاعدة إمكان الاخسّ، فليتأمّل.

٤٧٣ــ قوله «وفيه أمثلة الصور...»

قد مضى في الفصل السابق أنّ مراتب العقول تتنزّل إلى عقل توجد فيه جهات من

١ــ سورة «المؤمنون»، الآية ١٠٠.

الكثرة تتكافأمع ما في العالم الذي يليه من الكثرة، وهو عالم المثال. فجهات الكثرة و إن لم تكن متمايزة فى وجود العقل إلاّ أنّه يوجد بحذاء كلّ منها جوهر مثاليّ هو ظلّ و معلول لتلك الجهة. ثمّ إنّ هذه الجواهر المثاليّة تتمثّل بعضها لبعض على هيئات مختلفة تتحقّق بها جهات أُخرى من الكثرة بحيث تصلح لصدور كثرات متكاثرة عنها في العالم المادّي. و تلك الجهات المتعدّدة في الجواهر المثاليّة لا تنافي وحدة الجوهر في كلّ واحد منها. وقد مثّل لذلك مثالاً للتقريب إلى الأذهان، وهو أن يتصوّر عدّةٌ من الأفراد شخصاً واحداً في ذهنه بأن يتمثّل ذلك الشخص في كلّ ذهن على هيئة خاصّة غير ما في ذهن الآخر من الهيئة. فالهيئات مختلفة والشخص واحد، فتأمّل.

ثمّ انتقل إلى ماذكره صدرالمتألّهين من تقسيم المثال إلى مثالٍ أصغر هو مرتبة من مراتب النفس، و مثالٍ أعظمَ هو ذلك العالم المستقلّ عن الأذهان،وأشار إلى ما استدلّ به للمثال الأصغر من تحقّق صور قبيحة و جزافيّة لايصحّ استنادها إلى ذلك العالم، وقدمرّت الإشارة إليه تحت الرقم (٣٥٥).

الفصل الثاني والعشرون

٤٧٤ــ قوله «وقد تبيّن في الأبحاث السابقة...»

الذي تبيّن لنا من الأبحاث السابقة هوالوحدة الاتّصاليّة بين الجواهر المادّية و وحدة النظام الجاري في هذاالعالم. و أمّا كون العالم المادّيّ برمّته شخصاً واحداً ذاحركة واحدة شخصيّة فقد مرّ الكلام فيه تحت الرقم (٢٩٥) و (٣١٣) و (٣١٧).

٤٧٥ــ قوله« والغاية التي تنتهي إليها...»

كون المجرّد غاية للمادّي يتصوّر على وجوه: أحدها أن يكون المجرّد غايةً بالذات لحركة المادّيّ، و ثانيها أن يكون غايةً لها بالعرض، و ثالثها أن يكون علّةً غائيّةً لها. أمّا غاية الحركة بالذات فقد مرّ تحت الرقم (٣٠٣) أنّها هي الطّرف العدميّ الذي تنتهي إليه الحركة المتناهية كالنقطة من الخطّ، و أمّا العلّة الغائيّة فقد مرّ تحت الرقم (٢٥٨ــ٢٦٢) أنّها تختصّ بذوي الشعور، فيبقى أن يكون المجرّد غايةً بالعرض للحركات الطبيعيّة، و علّةً غائيّةً لبعض الحركات الإراديّة، فافهم.

٤٧٦ــ قوله «وإذكان هذاالعالم...»

و ههنا يشير إلى مسألة ربط الحادث بالقديم والمتغيّر بالثابت، التي كانت تُبيَّن على أساس حركات الأفلاك مع ثبات ذواتها، والتي وَجدتْ حلّاً وافياً على ضوء الحركة الجوهريّة التي أثبتها صدرالمتألّهين، حيث تبيّن أنّ وجود الجوهر الجسمانيّ هوعين التغيّر والحركة والسيلان، فإفاضة هذاالوجود يعني إيجاد الحركة لاإيجاد شيء و جَعْله متحرّكاً

جعلاً تركيبياً، ولايلزم أن يكون الموجِد متغيّراً و متحرّكاً، لأنّ الموجِد هوالفاعل الإلهيّ لاالفاعل الطبيعيّ. و بعبارة أُخرى: تتنزّل مراتب الوجود إلى أضعف مراتبها التي ليس لها وجود جمعيّ، و إنّما تحصل شيئاً فشيئاً بحيث ينتزع عنه الزمان والحركة، ولا يقتضي ذلك سريان الزمان والحركة إلى الفاعل. فالنسبة الإيجاديّة لا تقع في ظرف الزمان، ولا تكون مسبوقة بعدم زمانيّ، بل المنتسب و طرف الإضافة هو عين التجدّد والتغيّر والسيلان، و ينتزع مفهوم الحركة والزمان من نحو وجوده[1].

١ــ راجع الأسفار: ج ٣، ص ١٣٣ــ١٤١.

الفصل الثالث والعشرون

٤٧٧ــ قوله «في حدوث العالم»

قدتحصّل من الأبحاث الماضية في المرحلة العاشرة أنّ الحدوث على أربعة أقسام: الحدوث الذاتيّ لكلّ ذي مهيّة، والحدوث الفقريّ لكلّ وجود امكاني، والحدوث الدهريّ لكلّ ماينسب إلى وعاءالدهر، والحدوث الزمانيّ الذي لايتّصف به إلاّ الزمانيّات. ثمّ إنّه لاريب في الحدوث الذاتيّ لجميع ما سوى الله تعالى، ومثله الحدوث الفقريّ أو الحدوث بالحقّ على القول بأصالة الوجود، و كذاالحدوث الدهريّ على ما قال به السيّد الداماد.

و أمّا الحدوث الزمانيّ فهو معركة الآراء بين الفلاسفة والمتكلّمين: فالمشهوربين المتكلّمين أنّ القِدم بجميع معانيه خاصّ بالواجب تعالى، و أنّ ماسواه حادث ذاتاً و زماناً. وقد أنكروا وجود المجرّد التامّ المتعالي عن وعاء الزمان والمكان في المخلوقات، وذهبوا إلى أنّ العالم (= العالم الجسمانيّ) حادث زماناً بمعنى أنّه مسبوق بعدم زمانيّ، و قدمرّ الكلام فيه في الفصل السادس من المرحلة الرابعة والفصل الثالث من المرحلة الثامنة، و أشار إليه أيضاً في خاتمة المرحلة التاسعة، وسيتعرّض له في آخر هذاالفصل.

و أمّا الفلاسفة فهم قائلون بوجود المجرّدات المتعالية عن الزمان والمكان، و واضح أنّه لامعنى لاتّصافها بالحدوث الزمانيّ. و أمّا اتّصافها بالقدم الزمانيّ فيصحّ بمعنى سلبيّ أي سلب الحدوث الزمانيّ والزمان عنها لابمعنى وجود زمان أزليّ لها. و أمّا عالم الأجسام فالمشهور بينهم أنّ الأفلاك مع نفوسها قديمة زماناً بمعنى ثبوت زمانٍ أزليّ لها حاصلٍ بحركتها الأزليّة، و كذا جرم عالم العناصر بمادّته و صورته الجسميّة، و إنّما يتّصف

بالحدوث الزمانيّ أشخاص الجواهر النوعيّة وأعراضها.

و أمّا صدرالمتألّهين فقد أثبت بفضل الحركة الجوهريّة أن لاشيء ثابتاً في عالم الأجسام، فالأجرام الفلكيّة أيضاً ليس لها وجود ثابت، بل وجودها نفس الحدوث والتجدد[1] لكن لايعني ذلك انتهاء وجودها من جهة البدء إلى مبدء آنيّ، كما أنّ سلسلة الحوادث كذلك.

ثمّ إنّ السيّد الداماد بذل غاية مجهوده لإثبات الحدوث الدهريّ الانفكاكيّ لجملة ما سوى الله تعالى ثمّ نهض بإثبات تناهي الزمان و مقدار الحركة و عدد الحوادث، و أجرى فيها براهين التسلسل لاجتماعها جيمعاً في وعاءالدهر[2]. و هذه المسألة تشكّل المحور الرئيسيّ لأبحاثه في كتاب القبسات، وقد صرّح في مقدّمته أنّ إثبات حدوث العالم هوالغرض من تدوينه.

و أمّا الأستاذ— قدّس سرّه الشريف— فقد حاول إثبات الحدوث الزمانيّ لعالم الأجسام من طريق آخر، وهو أنّ هذاالعالم— كمامرّ في الفصل السابق و في المرحلة التاسعة— حركةٌ جوهريّة ممتدّة، لاريب أنّ كلّ قطعة منها حادثةٌ حدوثاً زمانيّاً، فالمجموع أيضاً كذلك، لأنّه ليس شيئاً وراء الأجزاء والقطعات. و ذلك كما أن مجموع المجرّدات ليس شيئاً وراء أشخاصها، و بثبوت الحدوث الذاتيّ أوالفقريّ أوالدهريّ لكلّ واحد منها يثبت ذلك للمجموع.

و يلاحظ عليه— مضافاً إلى مامرّ من الإشكال في وحدة الحركة— أنّ حدوث كلّ جزء من الحركة لايكفي دليلاً على حدوث الكلّ كواحد ممتدّ، لأنّ كل جزء منها إنّما يتّصف بالحدوث الزمانيّ لسبق عدم زمانيّ عليه ينتزع من جزء آخر منها، لكن لايجرى ذلك في الكلّ لعدم شيء سابق عليه سبقاً زمانيّاً. ولايقاس هذا بالحدوث الذاتيّ أوالفقريّ أوالدهريّ، لأنّ ملاك تلك الأنواع من الحدوث موجود في المجموع.

والحاصل أنّ إسراء حكم الأجزاء أوالأفراد إلى المجموع إنّما يصحّ في ما إذا لم تتصوّر للمجموع خاصّةٌ لا توجد في الأجزاء والأفراد كما في حدوث الكلّ حدوثاً ذاتيّاً أوفقريّاً أو دهريّاً، بخلاف الحدوث الزمانيّ في الحوادث المتسلسلة، لصحّة اتّصاف كلّ واحدة منها بالمسبوقيّة بعدم زمانيّ، بخلاف المجموع. على أنّ اتّصاف الجزء الأوّل أوالحادثة الأولى

١ــ راجع الاسفار: ج ٥، ص ١٩٤ــ٢٤٨، وج ٧، ص ٢٨٢ ــ٣٣١.

٢ــ راجع القبسات: ص ٢٢٦ــ٢٢٨.

بذلك أيضاً ممنوع، فلايصدق أنّ كلّ واحدة من قطعات الحركة مسبوقة بعدم زمانيّ. إلّا أن يفسّر الحادث الزمانيّ بماله مبدء آنيٌّ. و مع ذلك فيمكن المناقشة فيه أيضاً بمنع وجود المبدء الآنيّ لكلّ ما مضى، فلو فُرضت الحركة الجوهريّة غير متناهية زماناً من حيث البدء والختم لم يصحّ الاستدلال على إبطاله بوجود مبدء آنيّ لها من طريق وجود المبدء الآنيّ لكلّ قطعة من قطعاتها. على أنّه بناءاً على وحدة الحركة لاوجود للقطعات بالفعل حتّى يثبت لها حكم و يُسرى إلى الكلّ، فافهم.

فلوجرتْ براهين التسلسل في الحوادث المتسلسلة— كما هورأي السيّد الداماد— ثبت المبدء الآنيّ للعالم الجسمانيّ من حيث البدء والختم، لكن في جريانها نظر كما نبّهنا عليه تحت الرقم (٢٤٤) فتبقى المسألة مشكوكاً فيها من وجهة النظر الفلسفيّة، و إن شئت فسمّها «جدليّة الطرفين» كما حكي عن المعلّم الأوّل والشيخ الرئيس، و إن كان كلامهما ناظراً ألى جهة أُخرى، كما نبّه عليها في القبسات[1]. والله العالم.

١— راجع القبسات: ص ٢، و ص ٢٥—٣٦.

الفصل الرابع والعشرون

٤٧٨ــ قوله «في دوام الفيض»

إنّ ممّا تُمسّك به لإثبات قِدم العالم و نفي المبدء الزمانيّ عنه هواطلاق فاعليّته تعالى و سرمديّة فيضه و دوام جوده. قال صدرالمتألّهين حكاية عنهم: «إنّ الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه، غير متغيّر ولامتبدّل، و إنّه متشابه الأحوال والأفعال، فإن لم يوجد عنه شيء أصلاً بل كانت الأحوال كلّها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان، و إن تجدّد حال من الأحوال المذكورة موجبةٌ لوجود العالم فهو محال، لأنّه ليس في العدم الصريح حال يكون الأولى فيه أن يكون العالم موجوداً، أو بالبارئ أن يكون موجداً، أو يكون فيه حال آخرُ تقتضي وجوبه، لتشابه الحال».

ثمّ قال: «وهذه المقدّمات كلّها صادقة حقّة اضطراريّة، لكن مع ذلك لايلزم منها قِدم العالم، فإنّك قد علمت أنّ المهيّة المتجدّدة الوجود ثباتها عين التجدّد...[1]»

و قال في موضوع آخر: «فالفيض من عندالله باقٍ دائمٌ، والعالم متبدّل زائل في كلّ حين، و انّما بقاؤه بتوارد الأمثال، كبقاء الأنفاس في مدّة حياة كلّ واحد من الناس، والخلق في لبس و ذهول عن تشابه الأمثال، و بقائها على وجه الاتّصال[2]».

والحاصل أنّه سلّم أنّ مقتضى وجوب الوجود من جميع الجهات و دوام فيضه سبحانه عدمُ تناهي سلسلة الحوادث من حيث البدء، لكنّ الأستاذ ــ قدّس سرّه الشريف ــ منعَ إمكان القابل، واستند إلى الحجّة التي أقامها على حدوث العالم زماناً في الفصل

١ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٢٩٩ــ٣٠٠.

٢ــ راجع الأسفار: ج ٧، ص ٣٢٨.

السابق. فكما أنّ أبعاد العالَم المكانيّة متناهيةٌ عندهم، و تناهيها لاينافي سعة جوده سبحانه، كذلك تناهي بُعده الزمانيّ هو مقتضى البرهان، ولاينافي دوام فيضه سبحانه[1]. أمّا العوالم التي فوق عالم الطبيعة فلاسبيل لهذه المحدوديّات إليها، و إنّما محدوديّتها هي من حيث شدّة الوجود، و هي مقتضى إمكانها الذاتيّ و فقرها الوجوديّ، فهما بلغ كمال وجودها من الشرف والكرامة والقوّة والشدّة كانت رابطة محضة لااستقلال لها دون الواجب تعالى، ولا يمكن فرض واسطة بين المرتبة الوجوبيّة الغنيّة ومراتبها الإمكانيّة الفقيرة، فهو تعالى فوق مالايتناهى بما لايتناهى. و أمّا محدودية عالم الأجسام من حيث الزمان أومن حيث المكان فإنّما هي من قِبل ذاته، لقيام الحجّة على استحالة لا تناهيه، و ليست من إمساك الواجب تعالى عن توسعتها والإفاضة عليها.

لكن قد عرفت قصور البراهين عن إثبات تناهي الأبعاد و تناهي الزمان، فنذر المسألتين في بقعة الإمكان، حتّى يذودنا عنها قائم البرهان، والله المستعان.

٤٧٩ــ قوله «ولا تكرُّر في وجود العالم»

حُكي عن بعض فلاسفة يونان وغيرهم القول بأنّ حوادث العالم تتكرّر بعد حقب من القرون،وذلك بحصول للأفلاك مشابه لما كانت عليه في الدورة السابقة، وهكذا تتكرّر الأدوار. وردّ عليه بأنّه لادليل عليه. لكن من المعلوم أنّ عدم الدليل لايكفي دليلاً على العدم.

٤٨٠ــ قوله «و ما قيل...»

هذا في الواقع إجابة لمطالبة الدليل، وحاصله أنّ العلّة الفاعليّة لوجود الحوادث هوالعقل المفارق الدائم،ومقتضى دوام وجوده دوام أنواع معلولا ته،وأمّا اشخاصها فهي منوطة بحصول شروط ومعدّات من الأوضاع الفلكيّة المتغيّرة، و بتكرّر تلك الأوضاع تتمّ العلّة لوجود أمثالها.

وحاصل الجواب هو منع انحصار الشروط والمعدّات في الأوضاع المفروضة، ومنع تكرّر الأوضاع بعينها. مضافاً إلى بطلان فرضيّة الأفلاك ،التي اعتبرتْ كأصل موضوع.

***

٣ــ راجع القبسات: ص ٣٢.

هذا آخر ماقدّر الله تعالى كتابته بأناملي الخاطئة حول كتاب نهاية الحكمة. فإن اهتديتُ فبما هداني ربّي، وإن ضللتُ فإنمّا هومن قصوري وجهلي.

والحمدلله أوّلاً وآخراً، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، لاسيّما الحجّة ابن الحسن العسكريّ، عجّل الله تعالى فرجه، وجعلنا من أعوانه وأنصاره.

اللّهمّ إنّ هذا هديّتي إلى سيّدي وأُستاذي السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، صلواتك ورحمتك وبركاتك ورضوانك عليه. فتقبّل منّي بأحسن قبول، وزدفيها ما ينبغي لكرمك وجودك ،إنّك جواد كريم وذوفضل عظيم.

إلهي منك مايليق بكرمك ،ومنّي مايليق بلؤمي، فعاملْني بفضلك ،وشفّعْ فيّ أولياءك الذين جعلتهم ذخراً لعبادك العاصين.

«فاطرَ السماوات والأرض، أنت وليّي في الدنيا والآخرة، توفّني مسلماً وألحقني بالصالحين».

٧٠٠ ريال