

شرح بدلائل الحجة

لِلْعَلَامَةِ الْفَيْلَسُوفِ وَالْحَكِيمِ الْمُتَأَلِّهِ وَالْمُفَسِّرِ الْكَبِيرِ
آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حُسَيْنِ الطَّبَّاطَبَايِ قَدْ سَرَّ

شرح وتحقيق
مُحَمَّدَ مَهْدِي الْمُؤْمِنِ

الْجُزْءَانِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي

شرح بداية الحكمة

للعلامة الفيلسوف والحكيم المتأله والمفسر الكبير
آية الله السيّد محمد حسين الطباطبائي قدس سره

شرح و تحقيق
محمد مهدي المؤمن



منشورات ذوى القربى

اسم الكتاب: شرح بداية الحكمة ج ١ و ٢

المؤلف: العلامة الفيلسوف آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي

شرح وتحليق: محمد مهدي المؤمن

الطبعة: الاولى - ١٤٢٢ هـ. ق - ١٣٨٠ هـ. ش

عدد المطبوع: ١٢٥٠ نسخة

المطبعة: سبهر

شابك ٩-٤٦-٦٣٠٧-٩٦٤ (جلد ١) (VOL.1) 9 - 46 - 6307 - 964 ISBN

شابك: ٠-٤٥-٦٣٠٧-٩٦٤ (دوره ٢ جلدی) (2 VOL.SET) 0 - 45 - 6307 - 964 ISBN

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ،
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى وَلِيِّ أَمْرِكَ
القَائِمِ الْمُؤَمَّلِ، وَالْعَدْلِ الْمُنْتَظَرِ،
وَحُفَّةِ بِلَائِكَتِكَ الْمُقْرَبِينَ،
وَأَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

أصابني الدهشة والذهول وتآلمت كثيراً حين لاحظت عشرات الأخطاء المطبعية في الطبعة الأولى من هذا الكتاب، و ذلك عند مراجعتي له بقصد المقابلة والتصحيح والتحقيق، عندما عُرض عليّ الإذن بإعادة طبع الكتاب ونشره، إذ فقدت جميع نسخ الطبعة الأولى في سوق المكتبات، وإثما وقعت هذه الأخطاء وأحصيتها ثم صنّفتها على النحو التالي:

- ١ - تذكير المؤنث وتأنيث المذكر - لفظاً و ضميراً - .
- ٢ - الخطأ في طباعة الضمائر بجعل المفرد جمعاً - مثلاً - أو العكس، وجعل المثنى جمعاً وبالعكس.
- ٣ - وضع علامات الإعراب خطأً - في غير محلّها - .
- ٤ - تغيير بعض الكلمات أو الحروف بمشابهاتها.
- ٥ - حذف حرف أو كلمة، وزيادة همزة أو شدة وما شابه ذلك.
- ٦ - الخلط بين ما هو من الشرح وما هو من المتن، وذلك بإدخال بعض مطالب الشرح في المتن أو العكس.

٧- حذف عبارات وجمل مفصلة - طويلة أو قصيرة - بأكملها.

٨- تكرار جمل وعبارات مفصلة تزيد أحياناً على سطر أو سطرين.

٩- عدم التناسب والتنسيق بين المتن والشرح، بطباعة المتن في صفحة مثلاً وشرحه في صفحة أخرى.

١٠- ومن أفدحها وأفحشها طباعة ستة أسطر في الصّفحتين ١٤١ و ١٤٢، لاهي من المتن ولا من الشرح، بل كلام كتبه الطّبّاع المحترم بنفسه، وختمه باسمه الشريف.

١١- ثم إنه لم تقتصر هذه الأخطاء على الشرح بل عمّت حتى طالت المتن الذي كتبه المرحوم العلامة رحمه الله.

و حتى لا يتوهم القارئ الكريم أن التقصير قد يكون من الشارح المحقق للكتاب فإني أرى لزماً على نفسي التنبيه على أمور:
أولاً: أنّ الكتاب - قبل أن يدخل المطبعة - قد تمّت مقابلته للمتن الذي كتبه بخطي مرتين، كانت الثانية لي.

ثانياً: تبين فيما بعد أنّ الطّبّاع المحترم لكثرة مشاغله لم تسنح له الفرصة بإدخال ما قام به المؤلّف من تصحيح خلال مقابلته ومراجعته للكتاب حينذاك، وطبع الكتاب من غير تصحيح.

ثالثاً: أنّ معظم الأخطاء - سيما الفاحشة منها - أنّما وقعت في الجزء الأوّل من الطبعة الأولى، وما وقع في الجزء الثاني أقلّ منه بكثير، بل أكثرها ممّا لا يعتدّ به.
رابعاً: وكيف كان فإنّ هذه الأخطاء لا تضرّ بأصل مطالب الكتاب إلّا في النادر القليل جداً، لا يمكن التعرّف على أكثرها لدى طلاب هذا الفن.

خامساً: رغم ذلك أساء الكتاب - بسوء طباعته وكثرة أخطائه المطبعية التي

يمكن ملاحظتها بأدنى مقارنة بين الطبعتين الأولى وهذه التي بين أيديكم - إذن أساء الكتاب كثيراً إلى سمعة الشارح.

سادساً: كلّفنا الكتاب - عند طبعته الثانية - مبلغاً باهظاً، وأعباءً فكرية وجسدية بالغة حين إعادة النظر فيه، وتحقيقه وتصحيحه وطبعه ونشره من جدّد وجديد فشكراً جزيلاً لكل من ساهم في تصحيح هذا الكتاب وطبعه ونشره.

سابعاً: كلُّ ما وقع يهون إن لم يكن الكتاب قد تمّ طبعه ونشره في الداخل والخارج حيث تناولته أيدي أهل الفن مطالعة وتديساً ودراسة.

وأخيراً وليس آخرأ أقدم جزيل اعتذاري وشديد أسفي للقارئ الكريم الذي بذل ماله ووسعه لينتقي ما ينتفع به، وإذا به يُفاجأ بهذه الأخطاء - التي لا مبرر لها سوى الإهمال -، و يبتلي بكتابٍ مليءٍ بالأغلاط المطبعية التي كان يمكن تفاديها من قِبَل الطّبَاع سامحه الله وغفر الله له.

وفي الختام وقبل أن نطوي سجلّ الطبعة الأولى من كتابنا المعنيّ هنا، أودّ أن أرفّ هذه البشرى الى القارئ الكريم أنّا قد بذلنا قصارى جهدنا وما أمكن من وسعنا، رغم ضيق الوقت وكثرة الانشغال، لا سيما حلول فترة السّفر الى الأراضي المقدسة في مكة والمدينة لأداء مناسك الحج، وذلك في سبيل تنقيح الكتاب وتصحيحه وتحقيقه، آمليْن أن يقدّم الى القارئ الكريم في ثوبه الجديد الذي بات يختلف كثيراً عما كان عليه، عسى أن يكون عند حسن ظن الجميع، ويلقى رضا أهل العلم وطلابه. آمين.

والحمد لله رب العالمين

الشارح والمحقق

الأحد ١٧ من ذي القعدة الحرام ١٤٢١ هـ. ق

قم المشرفة

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

إِعْلَمُ أَنَّ نَوْعِيَّةَ التَّوَعِّ بِفصله الأخير، وهذا يعني أَنَّ إِنْسَانِيَّةَ الإنسان بفصله الأخير، ولَمَّا ثبت كون حقيقة الإنسان حيواناً ناطقاً، وقد ثبت كون الناطقيَّة فصلًا للإنسان، فَإِنَّ التُّنْقَ من خصائصه الذاتِيَّة، لقيام التُّنْق بالقدرة على التفكير والتفكير، وهما من خصائص العاقل، فالإنسان في الحقيقة حيوانٌ عاقل، لأنَّه يعقل ويُدرك ما حوله، وقادر على تحليل الاحداث وربط بعضها ببعض، والتجربة والاستنتاج، وهذه الخصائص لَمْ ولن تفارق الإنسان، لأنها من ذاتياته وبعضها من لوازمه الذاتِيَّة غير المفارقة لها، وبفقدانها يفقد الإنسان نوعِيَّته وحقيقته.

واعلم ايضاً أَنَّ التَّعْقُلَ والتفكُّر من لوازم الفلسفة، بل ليست الفلسفة سوى التفكير والتعقُّل، وكل ما عدا ذلك فهو سفسطةٌ واتباع هوى، اذ «العقل ما عُدَّ به الرَّحْمَنُ واكتُسِبَ به الجنان»، فالإنسان فيلسوفٌ وحكيم بطبعه و ذاته، إلَّا أَن الفلسفة لما كانت عبارة عن مسائل وأحكام وقوانين كلية عامة، ومسائل وأحكام وقوانين جزئية، والمسائل والقوانين الجزئية أمور تخصُّصِيَّة لا يتسنى لكلِّ أحد خوضُ غمارها، والتفرُّغ لمعرفة تفاصيلها، فقد اختصَّ بالتفرُّغ لها والاتصاف بها طائفة خاصة محدودة في كل زمانٍ ومكان، وأصبح علماً خاصاً له مصطلحاته

وقواعده، لكنها بقيت قواعد عقلية تتفق عليها العقول في معظمها، ولهذا فإنَّ الإنسان لا يتلانه الدائم والمستمرُّ بالأحكام والمسائل العامَّة الكليَّة للفلسفة، كان فيلسوفاً من هذه الجهة، ولأنَّه لا يكاد ينفكَّ عن هذه المسائل والأحكام، كمعرفة حقيقة الوجود والحياة، وحقيقة الوجود بما هو موجود، ليعرف غايته من الحياة، ومعرفة الخالق وصفاته، وعالم الدنيا وعالم الآخرة، والحياة في كليهما وأصول ما يتعلق بموت الإنسان ونشره وخلقه وإيجاده، وهلمَّ جرّاً، لهذه المسائل - ولأنَّه لا يكاد ينفكَّ عنها - كان حكيماً إلهياً بذاته.

ثمَّ إنَّ الفيلسوف يعالج هذه المسائل الكليَّة العامَّة والجزئية الخاصَّة، بالعقل والبرهان المحضين إن كان مشائياً بحثاً، ويجب عن كل ذلك بطريقة علم اليقين، كما يعالجها بالكشف والمعاينة إن كان إشراقياً، ويجب عنها بطريقة عين اليقين، ثمَّ إنَّه يعالجها بمزيج من علم اليقين وعين اليقين إن كان حكيماً إلهياً، والأولى طريقة أرسطو ومن تبعه، والثانية طريقة أفلاطون وأتباعه، وأما الثالثة فهي طريقة صدر المتألهين عليه السلام وأتباعه، وعلى طريقة المولى صدرا عليه السلام في أسفاره، مضى المؤلف - أعني العلامة الطباطبائي عليه السلام - في هذا الكتاب، ليقدمَّ للطالب مجهوداً مباركاً غايةً في التلخيص والإيجاز، وهو من أفضل ما كُتب في هذا المجال، ولهذا فقد أصبح جزءاً لا يتجزأ من مناهج حوزاتنا العلميَّة المباركة بعد انتصار الثورة الإسلاميَّة المظفرة كما أنَّه بات من أعمدة المناهج الفلسفية فيها.

وقد عمدتُ الى كتابة شرح موجزٍ لهذا السَّفر القيم العظيم، ليكون نبراساً يستضيء به طلاب الفلسفة وعُشَّاقها، وليكون قطرةً الى جنب بحرٍ مَواج لا تُدرَك أعماقه وحدوده، علَّه يرفع إيهاماً ويُزيل غُموضاً عن مطالبه، ويُضفي عليها ثوباً مبسوطاً في ذهن طالب الفلسفة والحكمة الإلهيَّة، ولا أدعي الكمالَ فيما كتبتُ وذلك لأسباب أولها وعمدتها العجز الذاتي، وثانيها لعروض أسباب أهمَّها قصد الإيجاز وعدم الإطالة تلبية لرغبات ثُلَّة من إخواني المؤمنين - أعزَّهم الله -،

وهكذا لضيق الوقت وقلة الفرصة، وتكاليف الطباعة، وضعف الهمة لدى طلاب هذا العصر في طلب العلم، ممّا حملتني على حذف مطالب عديدة، منها ما هو غاية في الضرورة لأهله، وإنما تركتها على أمل أن يوفقني الواجب جلّ وعلا لتأليف كتاب مستقلّ يجمعها بين دقّته آمين .

وكيف كان فإنني لأرحّب بكلّ نقدٍ سليم من أهل العلم والمعرفة سيّما أساتذة هذا الفن أيّدهم الله.

والحمد لله رب العالمين

محمد مهدي المؤمن

١٠ من ذي الحجة ١٤١٩

قم المشرفة

في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته

الحمد لله، وله الشناء بحقيقته، والصلاة والسلام على رسوله محمد خير خليقته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهية^(١)

(١) للفلسفة معان ثلاثة:

أولها: أنها كانت تطلق على مجموعة العلوم والمعارف الإنسانية، وكانت تنقسم إلى الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، كما كانوا يستعملون لفظ الفلسفة مرادفاً للحكمة، إذ كانا يعنيان كل ما يعرفه الإنسان من العلوم والفنون وهكذا كان المراد من الحكيم والفيلسوف من جمع شتى العلوم والمعارف.

ثم إنَّ الحكمة النظرية عبارة عن المعارف العقلية وموضوعها حقائق العالم وما يحيط بالعالم وهي على ثلاثة أقسام:

١ - ما كان يبحث عن عالم المادة والطبيعة وهي الحكمة والفلسفة الطبيعية موضوعها الأجسام المادية.

٢ - ما كان يبحث عن الرياضيات وموضوعها الرياضيات وهي الحكمة والفلسفة الرياضية والهندسة كالخط والسطح والحجم).

٣ - ما كان يبحث عن أحوال الوجود بالصورة الكلية أي الوجود بمعناه العام من غير

→ ملاحظة خصوصيات الموجود من حيث كونه جسماً متّصفاً بالجسمية ولا عدداً متّصفاً بالعديّة.

والفلسفة بهذا المعنى تنقسم إلى الفلسفة أو الحكمة الإلهيّة، والفلسفة أو الحكمة الرياضية، والفلسفة أو الحكمة الطبيعّية، كما يطلق عليها الفلسفة الأولى والوسطى والأخرى أو الدنيا. والأولى بمعنى ما يقع في المرتبة الأولى من الأهميّة والشرف لأنّها تبحث عن الأحكام الكلّية العامّة للوجود وكانت أساس سائر البحوث الفلسفيّة، ولولا الفلسفة الأولى لم يمكن التطرّق إلى الأخيرتين. وأعلم أنّ محور الحديث وأصله دوائر مدار الذات المقدّسة للواجب الوجود تبارك وتعالى، وإن كان يتناول مطلق الوجود، إذ البحث عن وجوده عزّ وجلّ رأس سلسلة هذه المباحث.

وسمّيت الفلسفة الرياضية بالوسطى لتوسطها من جهة الأهميّة والشرف بين الأولى والأخرى، وذلك أنّها تبحث عن أمور لا تنطبق على عالم المادّة والأجسام، والبحث عن العدد والخطّ والسطح والحجم وهي وإن كانت تعرض على المادّة والماديات غير أنّها لم تكن مادّة في حاق ذاتها كالعدد اثنين وإن عرض على الكتّابين لكنّه ليس بمادّة قطعاً. وأخيراً تقع المادّة في أدنى مراتب الوجود وقد عبّر عن ذلك صاحب المنظومة بالله بقوله: «عالم المادّة كصخرة المثانة في وجود الإنسان» هذا شأن عالم المادّة بالقياس إلى عالم الوجود.

أمّا الفلسفة العمليّة فموضوعها العمل، أعني ما الذي يجب على الإنسان فعله وما الذي لا يجب فعله أو يجب تركه وهي على ثلاثة أقسام أيضاً:

- ١ - ما يجب فعله وما لا يجب فعله فيما يخصّ الفرد أي في دائرة ذاته وشخصه ويسمّى بالأخلاق. ما الذي ينبغي الاتّصاف به وما لا ينبغي الاتّصاف به بل ينبغي اجتنابه.
- ٢ - ما يجب فعله أو تركه في دائرة الأسرة ويسمّى بإدارة المنزل والأسرة.
- ٣ - ما يجب فعله وما يجب تركه فيما يخصّ الحاكم والمحكوم وسمّيت بالسياسة الدائمة إلى إدارة البلاد.

هذه أقسام الفلسفة في قديم الأزمان لم يتطرّق إليها الحكماء والفلاسفة في العصور الأخيرة

→ سوى القليل منها كالطبيعيات التي أوردتها بعضهم كصاحب المنظومة وصاحب الشفاء وغيرهما وهكذا الأخلاق وذلك بعد أن اختصت الحكمة والفلسفة بمباحث الوجود المطلق والفلسفة الأولى فلم يعد هناك مكان لقسيمتها.

ثانيها: أن العلوم في العصور الأخيرة بعد ما اتسعت رقعتها وتشعبت وتفرعت كثيراً، أخذت تستقل عن الفلسفة تقوم بذاتها، وبعد ما كانت جزءاً من علم الفلسفة يبحثها الفلاسفة، أصبحت علوماً قائمة بنفسها، كالطبيعيات التي كانت تندرج جميعاً تحت مباحث الفلسفة الطبيعية وهي الآن تبحث في علوم أخرى فمنها المادة الميتة أو الجسم الميت الذي أصبح موضوعاً للفيزياء وهكذا ... فالفلسفة الطبيعية كانت تشتمل على علوم الفيزياء والكيمياء والنجوم وطب الأبدان والفلك وغيرها كعلم الأرض والنبات وغيرهما ... إذن كافة العلوم التجريبية كانت تندرج ضمن الفلسفة الطبيعية وقد انفصلت عنها وصار لكل منها علم خاص وبحوث عميقة وأجزاء وجزئيات يصعب حصرها.

ثم أنه بعد ما انفصلت الفلسفة الرياضية والطبيعية واستقلت بنفسها، صارت الفلسفة تطلق على القسم الأخير بوجه خاص وهو الفلسفة الإلهية، واشتهر ذلك حتى صار حقيقة عرفية لا يتبادر إلى الذهن منه سوى هذا المعنى وهو البحث عن أحكام الوجود وأحواله مطلقاً وهو أسلوب تعقلي محض، كالتوصل من المجهول إلى المعلوم ومن المعارف البديهية إلى المعارف النظرية من غير حاجة إلى التجربة أصلاً. ولهذا أطلقوا العلم في عصرنا الحاضر على ما يقابل الفلسفة، يريدون بالعلم ما يتوصل إليه عن طريق التجربة الحسية وحسروا الفلسفة على ما يتوصل إليه عن طريق العقل والبرهان، وهذا إجحاف لا يليق بمنزلة الفلسفة وأهلها فلا تقبل به على إطلاقه وإن كان عند الغربيين من الشائع الذائع، ذلك أن العلم مطلق ما يعرفه أو يقدر على معرفته الإنسان سواء كان عن حس وتجربة أو عقل وبرهان، والفلسفة سيد العلوم وأصلها بها تدفع المذاهب الباطلة مثل (ايدتاليسم) المذهب الخيالي الذي ينفي كل موجود ويصور العالم خيلاً محضاً، وبالفلسفة نشبت حقانية المذاهب الحقّة مثل (رئاليسم) وهو المذهب الواقعي، وبها تنفجر أمام العلوم الطبيعية مجالات للبحث والتحقيق وبغير ذلك يصبح الموضوع من كل علم

→ مشكوكاً أو خيلاً محضاً فلا يبقى أي جدوى للبحث عنه والتحقيق حوله.

ثالثها: إنّ للفلسفة اصطلاحات أخرى مثل قولهم: فلسفة العلم أو فلسفة الفيزياء، أو فلسفة الحقوق أو فلسفة الأخلاق أو فلسفة علم النفس، بإضافتها إلى العلوم أو إلى العلم المطلق، فلا علاقة لهذا المعنى بالفلسفة بالمعنى الأوّل (القديم) والفلسفة بمعناها الثاني (الحديث)، ويراد بهذا القسم البحث الفلسفي حول علم من العلوم أو شيء من الأشياء كالبحث عن أحوال المواد الجامدة بجعلها تحت المجهر حتّى يصير علم الفيزياء بنفسه موضوعاً للبحث بأن يقال ما هو موضوع الفيزياء وما هو دليله وما الذي يربط بين مسأله وكيفية الربط بينها وهل هو علم يفيد القطع أم لا يفيد؟ وهكذا الحقوق والصيام والصلاة والحجّ ... الخ.

لقد اعتاد العلماء والمصنّفون أن يبدؤا كتبهم بتعريف العلم الذي عنه يبحثون ويُسَبِّحونه ببيان موضوعه وغايته وهكذا صنع المؤلّف ﷺ فما تعريف الفلسفة؟ أنّها العلم الباحث عن أحوال الوجود العام الكلّي المطلق، لا الوجود الخاص الذي هو الجسم الجامد ولا الجسم الخاص الذي هو الجسم الجامد الميّت. ثمّ إنّ لهذا الوجود أقساماً متعدّدة منها المجرّد والمادي والوجود بالفعل والوجود بالقوّة والوجود السابق والوجود اللاحق، ذو مراتب مختلفة غير متساوية، والوجود بهذا المعنى لا ينقسم بالسوية على الموجودات بل بعضها أشدّ من بعض، ولكلّ من الموجودات مرتبة خاصة من الوجود ... كلّ هذه مسائل الفلسفة يبحثها دارس الفلسفة والفيلسوف.

وقد أخطأ من عرّف الفلسفة بأنّها علم يبحث عن أحوال الموجود لا الوجود بل الصحيح أن يقال كما قال المرحوم بهمنيار «هو العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود أعني الوجود».

فعرفنا من ذلك تعريف الفلسفة وموضوعه الذي هو الموجود بما هو موجود أو الوجود مطلقاً. أمّا غايتها فهو التمييز بين ما هو موجود حقيقة وما هو غير موجود إذ بذلك نعرف الموجود حقيقة وما له مصداق في الخارج، وبين ما هو مجرّد وهم وخيال فاقد لحقيقة الوجود، أو التمييز بين الموجود حقيقة والموجود اعتباراً، والاعتباريات لا حقيقة لها في الخارج سوى أنّ

علم يُبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود^(١) وموضوعها الذي يُبحث فيه عن أعراضه الذاتية^(٢)، هو الموجود، بما هو موجود، وغايتها معرفة

→ العقلاء اعتبروا لها حقيقة عرفية حتى يرتبوا عليها آثار الواقع، ولو كان حقيقياً لاستغنى عن اعتبار المعبر والعقلاء كالملكية بالنسبة للإنسان فهي اعتبارية محضة والشرع يؤيد هذه الملكية الاعتبارية الحاصلة بالبيع والشراء مثلاً ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، لكن من الناحية الفلسفية فإن هذا الكتاب باقٍ على حاله لم يطرأ عليه تغيير قط وقوله ﷺ «لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفس» إمضاء من الشارع المقدس لما اعتبره العقلاء، بخلاف الملكية الحقيقية التي يتوقف وجود المملوك وعدمه على المالك كقوله تعالى: ﴿مالك يوم الدين﴾ وليست هذه الملكية اعتبارية لدى العرف الخاص أو العام كما ذهب إليه بعض الملاحدة من الفلاسفة الماديين، بل ملكيته تبارك وتعالى تعني علته للأشياء، إذ الوجود به ومنه وإليه، والمعلول مفتقر إلى علته في البقاء كافتقاره إليه في الوجود تماماً.

وأما الأمور والقضايا الوهمية التي لا وجود لها أصلاً كالخط والنصيب والصدفة فلا مجال لها في الفلسفة سوى إثبات وهميتها وبطلانها.

(١) سؤال: ما هو المراد من «الموجود بما هو موجود» و «الموجود المطلق»؟

الجواب: إن لكل موجود أحكاماً متعدّدة بعضها يتعلّق بشكل ذلك الموجود وقالبه وحالته الخاصة وبعضها يتعلّق بوجوده فمثلاً حين تصوّر الخشب نجد أنّ له خصائص دون غيره من الموجودات، له وزن خاص، درجة خاصّة في الاحتراق، لون خاص وعشرات الخصائص الأخرى وهكذا الماء والحديد والإنسان والحيوان والنبات ... إلخ، لكن نفس هذا الخشب وغيره من الأمثلة لها أحكام عامّة تشترك فيها جميعاً بصورة من الصور ككونها معلولة جميعاً وحادثة وممكنة ومنشأ أثر وهكذا ... فالبحث هنا ليس عن خصائصها الذاتية بل عن وجودها المطلق أي القسم الثاني من الأحكام.

(٢) قوله: (وموضوعها الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية) قالوا موضوع كلّ علم: ما

يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وقالوا العرض الذاتي: ما يعرض للموضوع بلا واسطة، سواء كان أعم من الموضوع أو أخص منه أو مساوياً له، في مقابل العرض الغريب: الذي هو ما يعرض للموضوع بواسطة أمر آخر سواء كان أعم من الموضوع أو أخص منه أو مساوياً له.

الموجودات على وجهٍ كليٍّ، وتمييزها ممّا ليس بموجودٍ حقيقيٍّ^(١).

توضيحُ ذلك: أنّ الإنسان يجد من نفسه أنّ لنفسه حقيقةً وواقعيّةً، وأنّ هناك حقيقةً وواقعيّةً وراء نفسه، وأنّ له أن يصيها، فلا يطلب شيئاً من الأشياء ولا يقصده إلّا من جهة أنّه هو ذلك الشيء في الواقع، ولا يهربُ من شيء ولا يندفع عنه إلّا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة.

فالطفل الذي يطلب الضّرع مثلاً، إنّما يطلب ما هو بحسب الواقع لبنٌ، لا ما هو بحسب التوهّم والحسبان كذلك.

والإنسان الذي يهرب من سُبُعٍ، إنّما يهرب ممّا هو بحسب الحقيقة سُبُعٌ لا بحسب التوهّم والخرافة.

لكنّه ربّما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحقّ حقّاً في الخارج، كالبحث والغول، أو اعتقد ما هو حقّ في الخارج باطلاً خرافياً كالنفس المجرّدة، والعقل المجرّد، فمستّ الحاجة، بادئ بدءٍ إلى معرفة أحوال الموجود، بما هو موجود، الخاصّة به، ليميّز بها ما هو موجود في الواقع ممّا ليس كذلك والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهيّة.

فالحكمة الإلهيّة هي العلم الباحث عن أحوال الموجود، بما هو موجود، ويسمّى أيضاً الفلسفة الأولى، والعلم الأعلى. وموضوعه «الموجود بما هو موجود». وغايته: تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود، وبالأخصّ العلّة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات، وأسماءه

(١) وقوله (غايتها ... الخ) إشارة إلى أنّ الغاية من الحكمة الإلهيّة أمران:

١- معرفة الموجودات بصورة كليّة مطلقة ٢- تمييز ما هو حقيقي ممّا ليس بحقيقي وذكرنا أنّ غير الحقيقي إمّا وهميٌّ خيالي أو اعتباري. وفي الحقيقة يمكن حصر الثمرة والغاية في الأوّل وهو معرفة الموجودات وأمّا الثاني فهو ثمرة الأوّل قائم به ليس إلّا، فتأمّل.

الحسنى، وصفاته العليا، وهو الله عزّ اسمه^(١).

(١) أشار هنا ﷺ إلى وجود أمور ثلاثة بديهية لا تخفى على كلّ إنسان سليم العقل والنفس، وهي وجود الإنسان نفسه، ووجود أشياء حقيقية في خارج نفسه ومن حوله، وأنّه قادر على معرفتها، وأدّل دليل على هذه الأمور الثلاثة هو ما يصدر منه من السلوك والأفعال والتصرفات، حيث أنّه حين يطلب شيئاً إنّما يطلبه بعنوان كونه حقيقةً وواقعاً في الخارج، وحين يفرّ من شيء إنّما يفرّ منه لكونه حقيقةً وواقعاً كذلك لا على أساس وهميته وخياليته وهذا غير مختصّ بالبالغ الراشد بل هو غاية الطفل الصغير والرضيع كذلك.

فلا اعتبار بالشكاكين سواء الشكّ المطلق أو غيره من أنواع الشكاكين ولا بتشكيكاتهم، فمن يدّعي أنّه يشكّ في وجود الأشياء حتّى في وجود نفسه على نحو الحقيقة إمّا مريض نفساني وإمّا مجنون، أو معاند وكذلك من يدّعي التشكيك في وجود الأشياء وإن أقرّ بوجود نفسه على وجه الحقيقة، ولا اعتبار كذلك بقول من يدّعي «أنا أفكر فأنا موجود»، ومن ادّعى وجود الأشياء في ذهنه وشكّك في وجودها خارج حدود ذهنه في الواقع الخارجي وكذلك من أقرّ بالحقائق الخارجية وادّعى عجز الإنسان عن معرفة ما حوله من العالم الخارجي ... كلّ هؤلاء أخطأوا الطريق ولم يقولوا إلّا جزافاً باطلاً.

ولما لم يكن الإنسان معصوماً عن الخطأ في طريقة التفكير لزم وجود علم يميّز به الموجود الحقيقي من الوهمي والاعتباري وهو ما تكفّل به علم الفلسفة.

واعلم أنّ جميع العلوم في تصديق موضوعاتها تحتاج إلى الفلسفة، والعكس غير صحيح إذ الفلسفة غنيّة في ذلك عن سائر العلوم جميعاً بل هي تتكفّل ببيان موضوعها والتصديق به. وتفصيله في المطوّلات.

إلى هنا إنتهت المقدمة وسنشرع في المرحلة الأولى وهي في كليّات مباحث الوجود إن شاء الله تعالى.

قوله: (وغايته تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها ... الخ) استدراك لما ذكر في أوّل كلامه ان غايتها معرفة الموجودات على وجه كليّ، وتمييزها ممّا ليس بموجود حقيقيّ) حيث لم يتطرّق إلى معرفة العلل العالية إمّا نسياناً وإمّا أراد أنّ الأصل في معرفة الموجودات بمعنى معرفة

→ العلل العالية. وكيف كان فالحكمة الإلهية على قسمين: ١- الأمور العامة التي يُبحث فيها عن الموجود المطلق وأحكامه وتقسيماته ٢- بالمعنى الأخص وهو ما يدور حول الواجب تعالى وأوصافه السلبية والإيجابية والأسماء الحسنى. وأكثر ما مضى وما سيأتي والذي يشمل إحدى عشرة مرحلة من المراحل الاثنتي عشرة تختص بالقسم الأول ولم يبق سوى المرحلة الأخيرة التي تتحدث عن الواجب تبارك وتعالى والحاصل أن عدم ذكره ﷺ هذه الغاية وهي معرفة العلل العالية هناك وذكر غيره جاء من باب تناسب الحديث ولما أشار هنا إلى الحكمة الإلهية بالمعنى الأخص حسنَ إيراد غايتها بهذا المعنى فتأمل فلم يسبق منه - رضوان الله عليه - سهو ولا نسيان ولا غيرهما.

قوله: (كالنفس المجردة) قيل هي الروح.

قوله: (العقل المجرد) هو الموجود المجرد في مقام الذات وفي مقام الفعل، فهو مجرد عن المادة في الذات والفعل كالملائكة ولا يراد بها عقل الإنسان لأنه أحد أبعاد روح الإنسان والنفس تتعلق بالمادة في مقام العمل وإن كانت مجردة ذاتاً، إذ النفس في مقام التفكير تحتاج إلى المخ وفي العمل تحتاج إلى الجوارح والفرق بينهما بين.

المرحلة الاولى

في كليات مباحث الوجود

وفيها اثنا عشر فصلاً

الفصل الأول

في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه توسيط شيء آخر، فلا معرّف له من حدٍّ أو رسم، لوجوب كون المعرّف أجلى وأظهر من المعرّف. فما أورد في تعريفه من «أنّ الوجود، أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العين» أو «الذي يمكن أن يُخبر عنه» من قبيل شرح الاسم، دون المعرّف الحقيقي، على أنّه سيجيء أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصّة له بمعنى إحدى الكليات الخمس، والمعرّف يتركّب منها، فلا معرّف للوجود^(١).

(١) ذكرنا أنّ موضوع هذا الفن هو الموجود المطلق، وأنّ تصوّره وتصديقه بديهيّان، ونعلم أنّ البديهي لا يحتاج إلى واسطة في التصرّ والتصدق، فالبديهي بسيط والنظري مركّب، إذ مفهوم «موجود» لا في تصوّره ولا في تصديقه يفتقر إلى واسطة من غير فرق بين الطفل الرضيع والبالغ الرشيد. إذن مفهوم الوجود في غنى عن التعريف لشدة وضوحه وظهوره، بل لشدة ظهوره أبّ عن التعريف فلا يمكن تعريفه حقيقة وما يقال في تعريفه ليس إلّا «تعريفاً لفظياً» ومن قبيل «شرح الاسم» إذ قالوا في التعريف الحقيقي أنّه «المعلوم التصرّي الموصل إلى مجهول تصوّري، الواقع جواباً عن (ما) الحقيقة»، بخلاف التعريف اللفظي الذي يحصل ببيان لفظ من الألفاظ بواسطة لفظ آخر ومثال الأوّل أن يقال في تعريف الإنسان عند من أذعن بوجوده أنّه «حيوان ناطق» أو «جسم نام متحرّك بالإرادة ناطق» ومثال الثاني أن يقال في جواب من يسأل عن معنى

→ غضنفر أنه أسد.

قلنا انّ الوجود لا يمكن تعريفه وذلك لسببين: الأول لوجوب كون المعرّف أجلى وأظهر من المعرّف، الثاني انّ التعريف الحقيقي يتألف من الجنس والفصل والعرض الخاص لأنّه اما تعريف بالحدّ التام أو الحدّ الناقص أو الرسم التام أو الرسم الناقص ولا خامس لها. وهناك أسباب وشروط أخرى لم يوردها المصنّف رحمه الله ككون التعريف جامعاً مانعاً، وكون الألفاظ المستعملة في التعريف خالية من الإيهام والتعقيد، وعدم كون مفهوم المعرّف عين مفهوم المعرّف، وان لا يشتمل التعريف على الدور الباطل. ثمّ انّ الوجود لا جنس له ولا فصل ولا عرض خاص لأنّها من الكليات الخمس التي ترد على الماهية وهي تباين الوجود تبايناً كلياً.

قوله: «هو الثابت العين» أي الثابت بعينه أو «ثابت نفسه» وإذا كان الوجود ثابتاً وموجوداً بنفسه، بل هو الثبوت بعينه، في مقابل الماهية الثابتة بثبوت وجودها، إستحال تعريفه حقيقة إذ الثبوت هو الوجود والوجود هو الثبوت فهما لفظان لمعنى واحد وإذا صحّ هذا التعريف لزم تقدّم الشيء على نفسه. فتأمل.

قوله: «الذي يمكن أن يخبر عنه» ويؤخذ على هذا التعريف أنّه دوري إذ الإمكان هنا بمعنى سلب الضرورة من طرفي الوجود والعدم، فيتوقّف معرفة الإمكان على معرفة مفهوم الوجود وهكذا العكس فيتحقّق الدور الباطل.

وقد درسنا في المنطق انّ المفاهيم ضرورية ونظرية إذ كلّ نظري لابدّ أن ينتهي إلى بديهي ضروري وإلّا وقع الدور أو التسلسل وهما باطلان ومن المفاهيم البديهية التي توجد مع نشأة الإنسان هو الوجود فأنّه يدركه كما يدرك النور ولا شيء أوضح من مفهوم الوجود.

الفصل الثاني

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

يُحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحدٍ إشتراكاً معنوياً.

ومن الدليل عليه: أننا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض؛ ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه؛ ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام^(١).

(١) الفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي أن الثاني لفظ واحد موضوع بوضع واحد لمعنى كلي ذي مصاديق متعددة كلفظ الحيوان الذي يصدق على الأسد والفرس والإنسان... إلخ خلافاً للمشارك اللفظي الذي هو لفظ واحد موضوع بوضع متعدد لمعانٍ متعددة، أي وضع لكل معنى من معانيه بوضع خاص، ويطلق على كل مورد باعتبار أحد تلك المعاني كلفظ العين. ولهذا فإن المشترك المعنوي يمكن إطلاقه على موارد لا تحصى خلافاً للمشارك اللفظي، ثم أن المشترك اللفظي والمعنوي مفهومان نسبيان، وقد يكون لفظ واحد مشتركاً لفظياً ومعنوياً في آن واحد. فتأمل جيداً.

لو قلنا بأن لفظ الوجود يطلق على أشياء عديدة مثل قولنا: السماء موجودة والإنسان موجود والشجر موجود... إلخ، كان البحث لفظياً إذ الكلام أن لفظ «الموجود» في كل هذه الأمثلة استعمل بمعنى واحد أم بمعانٍ متعددة. أمّا لو كان الكلام عن أن ما في أذهاننا مفهوم واحد

ومن الدليل عليه: أنّا ربّما أثبتنا وجود شيء ثمّ تردّدنا في خصوصيّة ذاته، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً ثمّ تردّدنا في كونه واجباً أو ممكناً، وفي كونه ذا ماهيّة أو

→ يشتمل على جميع حقائق أفراده مع اختلاف أنواعهم وقابل للإنطباق عليهم جميعاً، أم ليس كذلك، بحيث لا نقصد لفظاً خاصاً كلفظ «الوجود» أو مترادفاته ولا نعني بذلك البحث عن لفظ الوجود هل ذو معنى واحد أم معانٍ عديدة، بل البحث عمّا يوجد في الذهن هل هو مفهوم عامّ بخصائصه، أم ليس كذلك، فلو ثبت هذا المفهوم يثبت أنّ اللفظ الدالّ عليه والموضوع له هو لفظ الوجود ومترادفاته، ويكون بذلك قد ثبت الاشتراك المعنوي وهو المطلوب، لتوقّف أصليين مهمّين عليه هما أصالة الوجود، ووحدة الوجود، وذلك أنّ الاشتراك المعنوي يقع في سلسلة مقدّمات الاستدلال القائم على إثبات هذين الأصليين. وقد صرّح أعلام هذا الفنّ ببداية كونه مشتركاً معنوياً، ولكن رغم بدايته تخبّط بعض المتكلّمين، فأورد المؤلف ﷺ أدلة قاطعة اللّجاج، ببيان الدليل الأوّل:

وهو مؤلف من مقدّمات ثلاث هي: أنّ لفظ الوجود معنويّ يتبادر إلى الذهن بمجرد إطلاقه، ثمّ يمكننا أن نقسّم لفظ الوجود باعتبار معناه المتبادر إلى أذهاننا على النحو التالي: الوجود وجود الواجب أو وجود الممكن. ووجود الممكن عبارة عن وجود الجوهر أو وجود العرض، ووجود الجوهر عبارة عن وجود العقل أو وجود النفس أو وجود المادّة أو وجود الصورة أو وجود الجسم... كما أنّ وجود العرض عبارة عن وجود الكمّ ووجود الكيف ووجود الإضافة. وأخيراً أنّ ما يقبل التقسيم العقليّ إلى أشياء عديدة، يكون ذا قيود متعدّدة، وكلّ قيد من القيود يضيف إليه قسماً من الأقسام ففيه ما به الاشتراك بين جميع أفراده وفيه ما به الامتياز وهي القيود الخاصّة بكلّ قسم مثل الكلمة وأقسامها الاسم والفعل والحرف.

تحصّل من ذلك أنّ للوجود معانٍ عديدة وهو يشملها جميعاً وأنّ الوجود مشترك معنوي. هذا الدليل الأوّل.

قوله: (ومن المعلوم أنّ التقسيم يتوقّف في صحّته ... الخ) إشارة إلى المقدّمة الثالثة وهي أنّ التقسيم تتوقّف صحّته على وحدة المقسم أي كونه أمراً واحداً وحقيقة واحدة يحمل في حاقه ما به الاشتراك بين أفراده كالوجود، ووجود المقسم في أقسامه أي صدقه على جميع أفراده حيث أنّ الوجود مثلاً متوزّع منتشر في أقسامه التي بيّناها قبل قليل، وإلّا فلا يصحّ التقسيم. فتأمّل.

غير ذي ماهية؛ وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثم شككنا في كونها مجردةً أو ماديةً، وجوهرًا أو عرضاً، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان. فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة^(١).

(١) أورد المصنف هذا الدليل قياساً استثنائياً حيث استثنى فيه نقيض التالي ليستنتج نقيض المقدم على النحو التالي: المقدمة الأولى - لو لم يكن الوجود مشتركاً معنوياً لزم أن يتغير معناه بتغير الموضوع في الإعتقاد.

بيان ذلك: أنه لو كان لفظ الوجود مشتركاً لفظياً للزم تغير معناه عند تغير موضوعه الذي حمل عليه. فمثلاً لزم كونه بمعنى عند من يعتقد بكون الشيء مجرداً وبمعنى آخر عند من يعتقد كونه مادياً، فقولنا «الروح موجودة» مثلاً، يستلزم كون المحمول وهو «موجودة» بمعنى عند من يعتقد بأن الروح مجردة وكونه بمعنى آخر لدى من يعتقد بكونها مادية، كما أن قولنا «الله موجود» بناءً على كون الوجود لفظاً مشتركاً يلزم أن يكون الموجود هنا بمعنى عند من يعتقد أن الخالق المتعال ممكن وبمعنى آخر عند من يعتقد بكونه تعالى واجباً.

وإلى هذه المقدمة أشار المصنف رحمه الله بقوله: «لتغير معناه بتغير موضوعاته، بحسب الاعتقاد بالضرورة».

أما المقدمة الثانية: لكن لا يتغير معنى الوجود عند تغير الموضوع في الاعتقاد.

بيان ذلك: أن من أذعن واعتقد أولاً بوجود الخالق المتعال مثلاً واعتقد ثانياً بكونه تعالى ممكناً، ثم تغير اعتقاده إلى الاعتقاد بكونه تبارك وتعالى واجباً، أن هذا التغير في اعتقاده لا يستلزم تغير اعتقاده في أصل الممكن أعني أنه لا يستلزم إنكاره للممكن من الأساس بل كل ما يحدث تبدل اعتقاده من كون الواجب (أي الله تعالى) ممكناً إلى كونه تعالى واجباً أما اعتقاده بوجود الممكنات فلا يزول لمجرد تبدل رأيه في حقيقة الخالق تبارك وتعالى.

وهكذا لو كان يعتقد بوجود الروح وكونها مادية، ثم تبدل رأيه واعتقاده إلى كونها مجردة، فإن هذا التبدل لا يستلزم إنكار المادة والماديات مطلقاً. حتى إذا تردد في كونه تعالى واجباً أو ممكناً أو تردد في كون الروح مجردة أو مادية فإن الشك في ذلك لا يستوجب الشك في أصل

ومن الدليل عليه: أنَّ العدم يُناقض الوجود، وله معنى واحد، إذ لا تمايز في العدم، فلوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلاَّ ارتفع النقيضان، وهو محال^(١).

→ وجوده تبارك وتعالى ولا في أصل وجود الروح.
والنتيجة: أنَّ الوجود مشترك معنوي.

إذن فالوجود مشترك معنوي لأنَّه [لو لم يكن كذلك] لكان مشتركاً لفظياً ولو كان لفظياً لاستلزم تغيُّر معناه بتغيُّر ما في الاعتقاد، وحينئذ لو رأى شجرة من بعيد فاعتقدها إنساناً ثم تبين أنَّها شجرة، فإنَّ اعتقاده بوجود الإنسان لا ينتفي مطلقاً بل ينتفي في هذا المورد الخاص. كما أنَّ اعتقاده بكون الشيء الفلاني حيواناً من نوع الأسد ثم تبدَّل اعتقاده عند الاقتراب منه ورؤيته بأنَّه ماعز، لا يستلزم تبدُّل رأيه في أصل كونه حيواناً، إذ كان المعتقد وهو الأسد أولاً ثم الماعز ثانياً مشتركاً في الحيوانية.

وهذا شأن الوجود فقد نعتقد بوجود شيء أولاً ثم نعتقد بكونه موجوداً بالقوَّة ثانياً، فيتبدَّل اعتقادنا إلى كونه موجوداً بالفعل لا بالقوَّة، هل هذا التبدُّل من المعتقد يستوجب التبدُّل في اعتقادنا بأصل الوجود حتَّى نعتقد بعدم الوجود أصلاً؟ كلا. نعم يتغيَّر إعتقادنا بكون الشيء الفلاني موجوداً بالقوَّة لكن لا يتغيَّر اعتقادنا بخصوص أصل الوجود ولا بخصوص وجود أمور بالقوَّة في هذا الكون.

من هنا يظهر أنَّ أصل اعتقادنا بالوجود يختلف عن اعتقادنا بالوجود ضمن خصائص معيَّنة، أعني أنَّ الوجود له معنى واحد عام لا يختلف بحمله على موضوع من الموضوعات ولا يتغيَّر معناه بتغيُّر موضوعه، وتشارك الموضوعات في الوجود فيحمل الوجود عليها جميعاً بمعنًى واحد.

قوله ﷺ: «فلو لم يكن للوجود معنى واحد ... الخ» إشارة إلى المقدَّمة الثانية وهي استثناء نقيض التالي.

(١) هذا ثالث أدلَّته ﷺ على عدم كون الوجود مشتركاً لفظياً، ويتألَّف من مقدَّمات ثلاث: الأولى - أنَّ الوجود والعدم نقيضان. الثانية - لا شك في أنَّ العدم مشترك معنوي ليس له سوى معنى واحد في كلِّ الإستعمالات، لأنَّ الاشتراك اللفظي يستلزم تعدُّد المعاني، وتعدُّد المعاني

والقائلون باشتراك اللفظي بين الأشياء، أو بين الواجب والممكن، إنما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخية بين العلة والمعلول مطلقاً أو بين الواجب والممكن ورُدَّ بأنَّه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة، فاتَّأ إذا قلنا: «الواجب موجود» فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يُفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنوي؛ وإن كان المفهوم منه ما يقابله وهو مصداق نقيضه، كان نقيضاً لوجوده، تعالى عن ذلك؛ وإن لم يُفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة؛ وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة^(١).

→ يستلزم التكتُّر في العدم وهو محال. الثالثة - أنَّ نقيض الواحد واحد لاستحالة أن يكون نقيض الواحد أكثر من واحد وإلا استلزم اجتماع النقيضين. فتأمل.

والنتيجة: أنَّ الوجود أمر واحد ذو معنى واحد وهذا هو المشترك المعنوي.

(١) والقائلون بأنَّ الوجود مشترك لفظي طائفتان:

طائفة من المتكلمين وقد اختلفوا إلى طائفتين - إحداهما - ذهبت إلى أنَّ حمل الوجود على كل ماهية يفيد معنى نفس تلك الماهية، فإذا قلنا بأنَّ «الإنسان موجود» يكون الوجود هنا بمعنى الإنسان إنسان، وإذا قلنا «الحيوان موجود» يعني أنَّ الحيوان حيوان، وقلنا «الشجرة موجودة» أي الشجرة شجرة وهكذا ... فالوجود إذا حمل على أية ماهية أفاد معنى تلك الماهية وعليه فلا حدَّ لمعنى الوجود ولا يحصى عدده بل بعدد المخلوقات.

ومنشأ هذا القول خلطهم بين خصائص المفهوم والمصداق، حيث أنهم ظنَّوا بأنَّ اتحاد معنى مفهوم الوجود يستلزم بالضرورة وحدة المصداق وهو الوجود الخارجي للعلَّة والوجود الخارجي للمعلول، وهو أي وحدة وجود العلة والمعلول في الخارج محال.

أمَّا الطائفة الثانية - فقد ادَّعت أنَّ لفظ الوجود مشترك لفظي لكن بين الواجب والممكن فقط، أي لا يمكن أن يطلق الوجود على الخالق بنفس المعنى الذي أطلق على المخلوق بل يختلف في المورد.

ومنشأ هذا القول أيضاً أنَّ حمل الوجود على الواجب والممكن يستوجب كونهما في

→ مستوى واحد وفي درجة واحدة من الوجود والتساوي بينهما في المصداق وهو محال لقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾.

يجاب عنهم بأن اتحاد المفهوم والاشتراك فيهما لا يستلزم بالضرورة اتحاداً بين المصداق، فاختلاف العلة والمعلول أو الواجب والممكن، إختلاف في المصداق لا في المفهوم. ثم إن المصنّف (أعلى الله مقامه الشريف) إضافة على قيام الأدلة الثلاثة وكفايتها للردّ على مزاعم الطائفتين أورد أدلة خاصّة للردّ على كلّ من القولين وقوله ﷺ: «ورّد بأنّه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة ... الخ» ردّ وإبطال للقول الثاني مباشرة وللأول ضمناً، بيانه:

أنّه لو صحّ حمل الوجود على كلّ شيء يفيد نفس ماهية ذلك الشيء و «الفرس موجود» أي الفرس فرس و «الكتاب موجود» بمعنى الكتاب كتاب، لو صحّ هذا، لزم كون جميع القضايا التي يقع المحمول فيها لفظ «موجود» من البديهيّات، أعني بناءً على هذا ينبغي أن يكون كلّ موضوع يحمل عليه الوجود بديهيّاً لا يحتاج في إثباته إلى دليل لضرورة حمل الشيء على نفسه وحمل الشيء على نفسه غني عن الدليل والبرهان.

وفي لفظ الوجود عند قولنا «الواجب تعالى موجود» ثلاثة احتمالات أشار إليها المصنّف ﷺ بقوله «فأنا إذا قلنا: «الواجب موجود» فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن» أي لو كان لفظ الوجود في هذه العبارة يفهم منه نفس ما يفهم منه عند قولنا «الممكن موجود» من غير فرق بينهما في المفهوم والمعنى «لزم الاشتراك المعنوي» وهو مذهبنا ومرادنا. هذا أول الإحتمالات.

قوله: «وان كان المفهوم منه ما يقابله، وهو مصداق نقيضه» أي وان كان المفهوم من لفظ الوجود «موجود» في المثال السابق «الواجب موجود» لا يعني الوجود المراد من القول «الممكن موجود» بل يراد معنى آخر، لزم أن يراد به نقيض الوجود وهو العدم والجملة السابقة تعني حينئذ «الواجب معدوم» وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وهذا ثاني الاحتمالات. وقد ثبت بطلانه، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله ﷺ: «كان نفيّاً لوجوده، تعالى عن ذلك».

قوله ﷺ: «وان لم يفهم منه شيء» والاحتمال الثالث أن نقول لا يفهم أي معنى من الوجود

الفصل الثالث

في أنّ الموجود زائد على الماهيّة عارضٌ لها

بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر؛ فللعقل أن يجرّد الماهيّة وهي ما يُقال في جواب ما هو - عن الوجود، فيعتبرها وحدها، فيعقلها، ثمّ يصفها بالوجود، وهو معنى العروض؛ فليس الوجود عيناً للماهيّة ولا جزءاً لها^(١).

→ في المثال السابق «الواجب موجود» كما زعم جماعة من المتكلمين وهو باطل أيضاً لأنّه على حدّ قول المصنّف رحمه الله «كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة» أي معرفة الواجب تبارك وتعالى وهو خلاف الفطرة والبدهة التي نجدّها من أنفسنا.

فصحّ الاحتمال الأوّل وهو كون الوجود في مثالنا «الواجب موجود» مشتركاً معنوياً يتحد معناه مع غيره من صور الحمل على الموضوعات والماهيات.

(١) يمكن وقوع مسألة زيادة الوجود على الماهيّة في مجالين: في الخارج كعروض الوجود على الماهيّة في الخارج بعروض اللون على الخشب وهذه الزيادة يرفضها جميع الحكماء والفلاسفة الإلهيين.

أما الزيادة الذهنيّة فلا مانع من وقوعها وهي التي تكون محوراً لهذا الفصل من الكتاب ويراد بهذه الزيادة تصوّر زيادة اللون للجسم مثلاً أو الوجود للإنسان والحيوان وغيرهما من المخلوقات والأشياء كأن يتصوّر الوجود شيئاً والإنسان شيئاً ويحمل ذاك على هذا، بشرط أن يكون من قبيل «الإنسان مخلوق» الذي لا يعتبر لفظ مخلوق عين موضوعه وهو الإنسان كما في قولنا «الإنسان إنسان» ولا يكون لفظه جزءاً للموضوع وهو الإنسان كما في قولنا «الإنسان حيوان»

والدليل عليه: أنَّ الوجود يصحّ سلبه عن الماهية؛ ولو كان عيناً أو جزءاً لها؛ لم يصحّ ذلك؛ لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه^(١).

وأيضاً، حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل؛ فليس عيناً ولا جزءاً لها؛ لأنّ ذات الشيء وذاتياته بيّنة الثبوت له، لا تحتاج فيه إلى دليل^(٢).

وأيضاً، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم؛ ولو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها، استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه^(٣).

→ الذي يكون حيوان جزء الإنسان وإنسان عين الإنسان. فلفظ مخلوق عارض للإنسان كما في قولنا: «الإنسان موجود» طبق النعل بالنعل.

ولمّا كان الوجود والماهية مفهومين متغايرين، لم يمتنع حمل أحدهما على الآخر. (١) ثمّ شرع ﷺ ببيان أدلّة زيادة الوجود على الماهية بقوله: «والدليل عليه أنّ الوجود يصحّ سلبه عن الماهية ... الخ» هذا الدليل قياس استثنائي أيضاً من مقدّمتين ونتيجة. المقدّمة الأولى - أنّ الوجود لو كان عين الماهية أو جزءاً لها، لم يصحّ سلبه عن الماهية. المقدّمة الثانية وهي استثناء نقيض التالي لكن سلبه عن الماهية صحيح، فالوجود ليس عيناً ولا جزءاً للماهية. بيان ذلك أنّه لو كان عيناً أو جزءاً من الماهية كما في قولنا «الإنسان حيوان ناطق» الذي يعدّ كلّ من الحيوان والناطق ذاتياً من ذاتيات الإنسان، أو يكون عين الماهية ولا يصحّ سلب الشيء عن نفسه كقولنا الإنسان ناطق.

(٢) والدليل الثاني قياس من النوع الاستثنائي على النحو التالي: أنّ الوجود لو كان عين الماهية أو جزءاً لها، لما احتاج حمله على أي من الماهيات إلى دليل وذلك أنّ حمل الذات وذاتيات الشيء عليه لا يحتاج إلى دليل لشدة بداهته لأنّ ذات الشيء وذاتياته بيّنة الثبوت لذلك الشيء، وعليه لا يحتاج إلى دليل لشدة بداهته لأنّ ذات الشيء وذاتياته بيّنة الثبوت لذلك الشيء، فتصوّر المثلث قائم الأضلاع يدلّ بالبداهة على ثلاثة أضلاع بثلاث زوايا متساوية، فالشيء هو هو بالبداهة. بينما نجد أنّ ثبوت الوجود للماهية لا يتمّ من غير دليل وتصوّر ماهية لا ينتهي ولا يكفي للتصديق بالوجود.

(٣) الدليل الثالث قياس استثنائي أيضاً وهو عدم امتناع حمل نقيض الوجود على الماهية

الفصل الرابع

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إنّا لا نرتاب في أنّ هناك أموراً واقعية، ذات آثار واقعية، ليست بوهم الواهم؛ ثمّ ننتزع من كلّ من هذه الأمور المشهودة لنا - في عين أنّه واحد في الخارج - مفهومين اثنين، كلّ منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتّحداً مصداقاً، وهما الوجود

→ وذلك أنّ المقدّمة الأولى: لو كان الوجود عين الماهية أو جزءاً لها، لامتنع حمل نقيض الوجود (وهو العدم) عليها، لاستحالة اجتماع النقيضين، وكون الماهية ممكنة الوجود، فعلى استحالة اجتماع النقيضين لا يصحّ حمل العدم على الماهية إذا كان الوجود عينها أو جزءاً لها، لأنّنا تارةً نحمل الوجود على الماهية وتارةً نحمل نقيضه أي العدم على الماهية نفسها ويستحيل صدق النقيضين على موضوع واحد في آن واحد لاستحالة اجتماع النقيضين.

ثمّ اتّنا نعلم بأنّ الماهية ممكنة الوجود أي متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم وكلّ ماهية في حدّ ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. وبهذا الأصل تثبت المقدّمة الثانية للاستدلال وهي عدم امتناع حمل نقيض الوجود (أي العدم) على الماهية.

ملاحظة: يشترك الدليل الأوّل والثالث في أنّ عدم زيادة الوجود على الماهية يستلزم امتناع سلب الوجود عنها، وهو مساوق لحمل العدم على الماهية، ويفترقان في أنّ الدليل الأوّل يجعل امتناع سلب الوجود عن الماهية بناءً على استحالة سلب ذاتي الشيء منه، وفي الثاني جعل امتناع سلب الوجود عن الماهية من جهة كون العدم نقيض الوجود واجتماع النقيضين محال.

والماهية، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزِع عنه أنّه إنسان، وأنّه موجود^(١).

(١) الأصالة والاعتبار - أمّا الأصالة فاصطلاح يراد به ما له مصداق حقيقي في الخارج وما بإزاء خارجي، وبتعبير أدقّ ما له تحقّق حقيقي في الخارج وفي متن الواقع ومنه الأصيل. وأمّا الاعتبار فهو عكس الأصالة أعني ما ليس له حقيقة في الخارج ولا متن الواقع، بل انتزعه العقل أو العقلاء من الأمر الأصيل واعتبره في حاق الواقع، من غير أن تكون له حقيقة خارجيّة. الوجود والماهية -

سبق في الفصل الأوّل أنّ مفهوم الوجود لشدّة بداهته لا يمكن تعريفه فلا معرّف له من حدّ أو رسم هذا باعتبار التعريف المنطقي والفلسفي أمّا باعتبار التعريف اللغوي فإنّ الوجود يفيد معانٍ ثلاثة أحدها المعنى الحرفي الرابط وسيأتي تفصيله في الفصل الثاني من المرحلة الثالثة ان شاء الله تعالى.

الثاني المعنى المصدري وهو معنى إعتباري خارج عمّا نحن فيه وبصده. الثالث بمعنى اسم المصدر وهو المطلوب عندنا. ومنه يشتق لفظ «موجود» في قولنا «هذا موجود». والماهية عبارة عن مصدر جعلي مشتق من «ما هو» ولكن يستعمل بمعنى اسم المصدر. والمفاهيم الماهوية مفاهيم تعكس ذات وذاتيات مصاديقها أي تبين ماهيّة الأشياء الخارجية ولذا قالوا «الماهية هي ما يقال في جواب ما هو؟» وهذا اصطلاح خاص بالممكنات، أي أنّ الماهية تقال في جواب ما هو عن الممكنات دون الواجب تبارك وتعالى، أمّا الواجب تعالى فيجيب عنه بماهية أعمّ من هذه وهي قولهم: «الماهية ما به الشيء هو هو» فالماهية هي الهوية والحقيقة، لكن الماهية بهذا المعنى الأعمّ خارج عن مبحث أصالة الوجود، والمراد بالماهية هنا نفس الاصطلاح الخاص بالممكنات، ثمّ أنّ المراد هنا هو الماهية والمفاهيم الماهوية بالحمل الشائع الصناعي لا الحمل الأولي أعني أنّ الكلام هنا عن أصالة مفاهيم كالإنسان والحيوان والنبات و... الخ لا مفهوم الماهية، أي ما هو الأصل والحقيقة الخارجية في الإنسان مثلاً هل هما وجوده أم هما ماهيته وحدوده وصورته وشكله.

على سبيل المثال عندما نلتفت إلى أي شيء في الخارج، فإنّنا ننصّر له مفهومين أحدهما مفهوم الوجود والآخر مفهوم ماهوي من قبيل الماء والتراب والفرس والإنسان والأبيض والأسود

وقد اختلف الحكماء في الأصل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود،

→ والطويل والقصير والكبير والصغير... الخ أما مفهوم الوجود فقد سبق أنه عام يشترك بين جميع الموجودات ويصدق عليها جميعاً، وأما المفاهيم الماهوية فهي مفاهيم تختص بمواردها دون غيرها فبعضها ماء وبعضها تراب وبعضها فرس وبعضها إنسان وبعضها أسود وبعضها أبيض... الخ. وكما تقدّم فإن مفهوم الوجود جامع مشترك بينها جميعاً، مع أنّ كلّ هذه الأشياء وغيرها من الموجودات لا تقبل الاثنيّة والتفكيك بل كلّ واحد منها شيء واحد في حاق الواقع والخارج لا كلّ منها شيان حقيقة، بل شيان عقلاً وذهناً، بعبارة أخرى حين نلاحظ الإنسان مثلاً، نجده ذا شقين في الذهن والعقل أحدهما أنّ هذا الهيكل العظمي المكسو باللحم إنسان، وثانياً أنّه موجود إلّا أنّه في الواقع والخارج شيء واحد.

بعد ما ثبت أنّ لكلّ شيء وجوداً وماهية فهل الأصالة للوجود أم للماهية؟

مثال: لو رسمنا دائرة باللون الأسود على جدار أبيض فقد حصل لدينا مفهومان مفهوم الدائرة ومفهوم السواد، فهل كلا المفهومين موجودان في الخارج حقيقة وكلّ منهما في عرض الآخر، أم أنّ أحدهما موجود حقيقة والآخر موجود في طوله أي مشتق ومتنزع منه، فوجود الأوّل أصيل ووجود الآخر اعتباري؟!

لا شك أنّ أحدهما موجود في الواقع بالأصالة والآخر وجوده اعتباري، فالمتحقّق على الجدار هو السواد أمّا الشكل الدائري فهو حدود هذا السواد وقالبه الذي انطبق عليه. ثمّ أنّ السواد هو الوجود المتحقّق في الخارج، والدائرة ماهية هذا الوجود أي حدوده وقالبه، لهذا فإنّ السواد ثابت على كلّ حال، بينما الشكل والحدّ والقالب الدائري قابل لأيّ تغيير، لإمكان تغييرها إلى مثلث أو مربع أو أي شكل من الأشكال وأيّة صورة من الصور، لهذا قلنا بأنّ الأصالة للوجود وسبق ان قلنا أنّ الوجود مشترك معنوي، وقلنا بأنّ الماهية اعتبارية وأنها مشترك لفظي. إذا تبين هذا ثبت أنّ الأصالة للوجود لا للماهية، بمعنى أنّ المتحقّق في الخارج حقيقة وواقعاً هو الوجود، وإنّ الماهية اعتبارية أي أنّها حدّ وقالب ذهني للوجود متنزع من الواقع الخارجي وهو الوجود ومنعكس على صفحة الذهن، ليس إلّا. ولهذا قال صاحب الأسفار في ج ٢ ص ٢٣٦ «فإنّ ماهية كلّ شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظلّ له» وفي ج ١، ص ١٩٨ قال رحمه الله «فإنّ الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية».

ونُسب إلى الإِشراقِيِّين القول بأصالة الماهية.

وأما القول بأصالتهما معاً، فلم يذهب إليه أحد منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة.

والحق ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود^(١).

(١) قوله: «وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما»، أعلم أنّ هنا احتمالات أربعة:
١- أصالة الوجود. ٢- أصالة الماهية. ٣- أصالتهما معاً. ٤- عدم أصالتهما معاً. أعرض ﷲ عن ذكر الاحتمال الرابع لبطلانه تماماً وعدم القول به إذ حاصله نفي الواقع الخارجي والحقائق الخارجية والقول بأن ما نراه في الخارج إنّما هو خيال في أذهاننا وهو باطل قطعاً.
وأشار إلى الاحتمال الثالث أي أصالة الوجود والماهية معاً بقوله «أما القول بأصالتهما ... إلخ» رغم أنّه ﷲ قال: «فلم يذهب إليه أحد».

والمراد من أصالة الماهية، جعل الواقع العيني والحقيقة الخارجية، مصداقاً ذاتياً وبلا واسطة للماهية وعليه يكون الوجود اعتبارياً أي أنّ مفهوم الوجود إنّما يحمل على الشيء بواسطة العقل منتزعاً من المفهوم الماهوي.

أما المراد من أصالة الوجود، جعل الواقع العيني والحقيقة الخارجية للشيء، مصداقاً بالذات وبلا واسطة للوجود، وعليه يكون مفهوم الماهية أمراً اعتبارياً أي مجرد قالب ذهني للحدود وحقائق الحدود ويحمل مفهوم الماهية حيثنّذ على الشيء بتصور العقل وبواسطة مفهوم الوجود.

ملاحظة: قرأنا في المنطق أنّ السؤال عن الأشياء (ما هو) تارة يكون سؤالاً عن كلّ حقيقة الشيء ويكون تارة أخرى عن بعض حقيقة الشيء. فالأول نوع، أما الثاني فإما أن يكون مشتركاً بين ذلك الشيء وغيره من الأشياء فهو الجنس، وإما أن يكون مختصاً بذلك الشيء فهو الفصل. وتسمى جميعاً بالماهية، لأنها ترد في جواب (ما هو) فالنوع لبيان تمام ماهية الشيء ويُسمى الماهية النامة، والجنس والفصل لبيان بعض ماهية الشيء ويسمى الماهية الناقصة.

مثلاً لو قلنا «زيد موجود» فإننا في الخارج لا نرى إلا شيئاً واحداً حقيقة هو «وجود زيد»، أما

والبرهان عليه: أنَّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الاستواء إلى مستوى الوجود، بحيث تترتب عليها الآثار، بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً وهو محال بالضرورة؛ فالوجود هو المُخرج لها عن حدّ الاستواء، فهو الأصيل^(١).

→ على صفحة الذهن فإننا نجد هنا أمرين أحدهما زيد والآخر موجود (الوجود)، والذي نراه في الخارج والواقع الخارجي فهو الوجود ليس إلّا، أمّا الماهية فهي قائمة بمصدق الوجود، فوجود زيد الخارجي مصداق لماهيته أيضاً، وللذهن أن يتصور ماهية لهذا الوجود بأن يتصور له وجوداً بهذه الصفات الخاصة مثل: «جسم نام - جسم نباتي» الخ. وهو مفهوم حاكٍ عن حدود الوجود يميّزه عن غيره من الوجودات والموجودات.

والقول بأصالة الماهية للإشراقيين وأساسه أفلاطوني.

لكن الصحيح عبارة عن تحقّق الماهية بواسطة الوجود لأنّ قوامها بالوجود وهو قول المشائين وهم أتباع أرسطو.

ملاحظة: إعلم أنّ مذهب المشائين مذهب عقلي برهاني استدلال.

ومذهب الإشراقيين قائم على تهذيب النفس والباطن، بأنّ العلوم والمعارف إشراقات سماوية إلهية تشرق على النفوس والقلوب السليمة، فلا إشكال في فاعلية الفاعل إنّما العيب في قابلية القابل، إذا صلحت القلوب وهُدّبت النفوس حلّت فيها العلوم والمعارف.

(١) ادّعى العلامة رحمه الله أصالة الوجود، وشرع كعادته بإقامة الدليل والبرهان على مدّعا، وبراهينه هنا أربعة، ذكر أولها ثمّ أتبعه بإشكال من بعض المخالفين والردّ على إشكالهم.

أمّا البرهان: تقدّم (أنّ الماهية من حيث هي) أي من دون اعتبار شيء معها وخاصية من خصائصها بل تصوّرها بنحو كليّ (ليست إلّا هي) لا تحمل معها وصفاً، ثمّ أنّ هذه الماهية (متساوية النسبة إلى الوجود والعدم) خمسون بالمائة منها وجود وخمسون بالمائة منها عدم أي قابليتها للوجود والعدم متساوية لا رجحان لأحد الطرفين على الآخر هذه المقدمة الأولى في الاستدلال. أمّا المقدمة الثانية التي أعرض عن ذكرها المصنّف رحمه الله هي: «وما كان متساوي النسبة إلى الوجود والعدم كان تحقّقه في الخارج متوقّفاً على الوجود وبواسطة الوجود إذ تقدّم أنّ

وما قيل: إنّ الماهية بنسبةٍ مكتسبةٍ من الجاعل تخرج من حدّ الاستواء إلى مرحلة الأصاله فتترتب عليها الآثار^(١).

→ الماهية كالإنسانية مثلاً أو الحيوانية في وجودها وتحققها تفتقر إلى الوجود، بينما الوجود متحقق بذاته ولا يحتاج في تحققه وثبوته إلى وجود آخر لأنّ الوجود ثابت بذاته. وإذا ثبت هذا ثبت أنّ الوجود أصيل، (فلو لم يكن خروجها) أي الماهية (من حدّ الاستواء) بين الوجود والعدم (إلى مستوى الوجود، بحيث تترتب عليها) أي على الماهية (الآثار) الخاصة بالشئ، الموجود كالأثار المتعلقة بالإنسان أو الحيوان (بواسطة الوجود) أي إن لم يكن تحقق الماهية بواسطة الوجود (كان ذلك) الخروج من حدّ الاستواء (انقلاباً) في حقيقة الماهية أي كانت الماهية موجودة بذاتها من غير حاجة إلى انضمام الوجود إليها وهذا انقلاب لحقيقة الماهية التي كانت متساوية النسبة إلى الوجود والعدم إذ الفرض حيثنذ عدم الاستواء وعدم تساوي النسبة إلى الوجود والعدم (وهو) أي هذا الانقلاب وكلّ انقلاب (محال بالضرورة) العقلية.

الخلاصة: أنّ الماهية في ذاتها لا تستحقّ الوجود ولا العدم. وأنّ بعض الماهيات ثابتة متحققة في الخارج. وأنّ وجود هذه الماهيات من غير انضمام الوجود إليها انقلاب. والانقلاب محال. والنتيجة أنّ الماهية تتحقّق بانضمام الوجود إليها فالوجود أصيل والماهية اعتبارية. والانقلاب تغيير الشئ حقيقة وذاتاً من شئ إلى شئ آخر من غير أن يضاف إليه شئ أو ينقص منه شئ، ولهذا كان محالاً، لاستلزامه اجتماع النقيضين.

وقد تطرّق الشهيد مطهري رحمه الله في شرحه على المنظومة بما خلاصته أنّ الإنسان مثلاً ماهية نسبته إلى الوجود والعدم متساوية لا يستحقّ حمل العدم عليه ولا الوجود (أي لا يخبر عنه بالوجود ولا العدم) في حاقّ ذاته، فإذا ضمنا إليه الوجود وتصورناه مع الوجود استحقّ حمل الوجود وإذا ضمنا إليه العدم استحقّ حمل العدم (وصحّ حيثنذ أن يقال الإنسان موجود أو معدوم)، بخلاف الوجود الذي هو عين الحقيقة والواقع والموجوديّة تنتزع من حاقّ ذاته لا من حاقّ ذات الماهية، فكيف لا يكون الوجود أصيلاً وقد ثبت أنّ الماهيات قاطبة تخرج من حدّ الاستواء وتساوي النسبة بين الوجود والعدم إلى حدّ الوجود، بسبب الوجود.

(١) أمّا الإشكال:

مندفع: بأنّها إن تفاوتت حالها بعد الإنتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل، وان سُمّي نسبة إلى الجاعل، وان لم تتفاوت، ومع ذلك حُمل عليها أنّها موجودة، وترتّب عليها الآثار، كان من الانقلاب كما تقدّم^(١).

برهان آخر: الماهيات مُثار الكثرة والاختلاف بالذات؛ فلو لم يكن الوجود أصيلاً، لم تتحقّق وحدة حقيقيّة ولا اتّحاد بين ماهيتين، فلم يتحقّق الحمل، الذي هو الاتّحاد في الوجود؛ والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهية موجودة به^(٢).

→ (وما قيل:) قال بعضهم إنّ الماهية لم تتّصف بالموجوديّة بنفسها ولا بضميمة شيء آخر كالوجود بل بسبب انتسابها إلى الجاعل أي الخالق المتعال، فلاّنها منتسبة إلى خالقها مضافة إليه تبارك وتعالى صار موجوداً، فالإنسان قبل أن يُنسب إليه تعالى أو يُضاف إليه لم يكن موجوداً بل كان معدوماً وبعد انتسابه إليه تعالى صارت موجودةً توصف بالوجود، وبذلك (تخرج) الماهية (من حدّ الاستواء) بين الوجود والعدم (إلى مرحلة الأصالة) أي أصالة الماهية (فتترّب عليها الآثار) الخاصّة بتلك الماهية المعيّنة كأثار الإنسانيّة على الإنسان مثلاً.

(١) (مندفع) هذا الإشكال فإنّا نسأل بعد ما انتسب الإنسان أعني الماهية إلى خالقها وجاعلها تعالى هل أضيف إليها شيء وحدث فيها تغيّر، أم لا؟ فإن أجبتم (بأنّها) قد تفاوتت حالها بعد الانتساب إلى جاعلها، قلنا (فما به التفاوت هو الوجود الأصيل) وهو قولنا إنّ الخالق تعالى بإفاضة الوجود الى الماهية أخرجها من العدم وكسا عليها ثوب الوجود.

وان أجبتم بأنّها لم تتفاوت ولم يحدث فيها تغيير ولا تبديل (ومع ذلك حمل عليها) أي الماهية (أنّها موجودة) أي حمل الوجود على الماهية، (وترتّب عليها) أي الماهية (الآثار) أي آثار الموجود فرتبنا على الإنسان آثار الإنسانيّة من غير تغيير ولا تبديل (كان من الانقلاب) وهو محال بالضرورة (كما تقدّم).

اعلم أنّ هذا من أهمّ البراهين والأدلة التي تقام على أصالة الوجود وهو مبني تماماً على أصل الحقيقة والواقع لا الأصول الموضوعية المعتمدة.

(٢) البرهان الثاني من مقدّماتين - الأولى: أنّ الوجود لو لم يكن أصيلاً، لم يتحقّق الحمل

→ الشايح الصناعي، ذلك أنّ الموضوع والمحمول في الحمل الشايح الصناعي متغايران مفهوماً ومتباينان ماهيةً كقولنا «النار، حارة» فماهية النار شيء وماهية الحرارة شيء آخر وكقولنا «النبات، أخضر» فماهية النبات وماهية الخضرة متباينتان، وقولنا «الإنسان موجود» فإنّ بين ماهية الإنسان والوجود تبايناً كلياً، فإذا لم يكن الوجود أصيلاً لم يصحّ حمل الوجود على الإنسان حملاً صناعياً أى لم يكن الإنسان متحقّقاً في الخارج ومتن الواقع وهكذا سائر الموجودات.

المقدّمة الثانية: لكننا نعلم بوجود الحقائق والمصاديق الخارجيّة ولا نشكّ في صحّة الحمل الشايح، لشدّة بداهته وضرورته.

والحاصل أنّ الوجود أصيل.

بيان ذلك - قوله «الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات ... الخ» يريد أنّ الماهيات كثيرة ومختلفة الحقائق من حاقّ ذاتها، وهذا الاختلاف أمّا في بعض الذات كالإنسان والحيوان فاختلافهما في الفصل الذي هو جزء الإنسان لكون الإنسان ناطقاً، وإن اشتركا في الجنس الذي هو جزء آخر، وأمّا في تمام الذات مثل الإنسان كاتب والثلج بارد والصفحة بيضاء، فالإنسان والثلج والصفحة ماهيات من الجواهر، والكتابة والبرودة والبياض ماهيات من الأعراض، والاختلاف هنا في الجنس، إذ الجنس موجود جوهري ذو أبعاد، واللون كالبياض مثلاً الذي هو من الأعراض. ورغم اختلاف ماهياتها فإنّها قابلة للحمل، ويراد بالحمل هنا أنّ هذا عين ذلك، فحمل الكتابة على الإنسان، والبياض على الصفحة، والبرودة على الثلج، لا بمعنى حمل شيئين متغايرين، بل بمعنى نسبة الشيء إلى نفسه، أي الثلج هو البارد، والبارد هو الثلج مثلاً، فعلى القول بأصالة الماهية، نجد أنّ لدينا ماهيتين متغايرتين، ولو تغايرت الماهيتان لزم تغايرهما من الخارج والمصدق، وعليه كيف يصحّ أن نقول هذا ذاك وذاك هذا. ولكن يصحّ هذا الحمل بناءً على أصالة الوجود لأنّ أصالة الوجود تقول: كلّ هذه المفاهيم عبارة عن ماهيات تحكي عن مراتب لوجود واحد وهو الوجود الخارجي لزيد الذي يحكي الإنسان عن بُعد الجوهري والكتابة أو القيام أو البياض أو السواد أو القصير أو الطويل ... الخ عن بعده العرضي، فالإنسان يحكي عن حقيقة زيد والقيام يحكي عن أعراض زيد وحالاته تلك الحقيقة الإنسانيّة، وكلاهما

برهان آخر: الماهية توجد بوجود خارجي، فتترتب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجود ذهني - كما سيأتي - فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، وكانت الماهية، وهي محفوظة في الوجودين، لم يكن فرق بينهما؛ والتالي باطل، فالمقدم مثله^(١).

→ مفهومان منتزعان من وجود واحد وإلا لو كان كل منهما متأصلاً قائماً بذاته لم يصح حمل أحدهما على الآخر بمعنى هذا عين ذاك، لكنهما حيث انتزعا من وجود واحد صح ذلك وهذا عين ذاك أو هذا ذاك أي أنّ مصداقهما واحد أعني موجودان بوجود واحد.

وبعبارة أخرى: الماهيات تختلف بذواتها، والتغاير بين الماهيتين أمّا بتمام الذات كماهية البياض وماهية الإنسان، أو بجزء الذات كالبياض والسواد فهما وإن اشتركا في كونهما من الكيف المبصر، لكنهما يتغايران في جزئهما المختص بذات كل منهما، إذ لكل ماهية تعريف خاص لا يقبل الانطباق على ماهية أخرى، فإذا لم نقل بأصالة الوجود لم يتحقق الحمل الشايع أي لا تتحقق مصاديقه في الخارج إذ لابد في الحمل الشايع من وجود جهة اشتراك واتحاد بين الماهيتين ليكون منشأ اتحاد بينهما أي بين الموضوع والمحمول ولما كان هذا الاتحاد حقيقياً وفي متن الواقع، لزم كون وجه الاشتراك وجهة الاتحاد أصيلاً واقعاً في الخارج، ولا يمكن أن يكون وجه الاشتراك وجهة الاتحاد، ماهية، لأن ماهية الموضوع والمحمول في الحمل الشايع متغايران. فلزم كون ذلك الأمر الأصيل أعني جهة الاتحاد بين الماهيتين هو الوجود.

قوله ﷺ: (الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات) أمّا بتمام الذات أو بجزء الذات وفي الحمل الشايع لابد من جهة اتحاد بين ماهية الموضوع وماهية المحمول ليصح حمل أحدهما على الآخر (فلو لم يكن الوجود أصيلاً) ليكون هو جهة الاتحاد بين الماهيتين (لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين) وإذا كان هكذا (فلم يتحقق الحمل) الشايع الصناعي بمعنى الوقوع الحقيقي في متن الخارج من خلال تحقق المصاديق والحمل الشايع (الذي هو الاتحاد في الوجود) بين الماهيتين حقيقة (والضرورة) التي لا تخفى على أحد (تقضي بخلافه) أي خلاف هذا القول، لتحقق مصاديق خارجية قطعاً وهو الحمل الشايع (فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات).

(١) البرهان الثالث عبارة عن قياس استثنائي مبني على مبحث الوجود الذهني وسيأتي

برهان آخر: الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدّم والتأخّر، والشدة والضعف، والقوة والفعل، لكنّ الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدّم أو قوي، كالعلة؛ وبعضها بخلاف ذلك، كالمعلول، وبعضها بالقوة، وبعضها بالفعل؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصيل كان اختلاف هذه الصفات مستندةً إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع؛ هذا خُلف. وهناك حجج أخرى مذكورة في المطولات^(١). وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حجج

→ ان شاء الله تعالى انّ لكلّ ماهية وجودين أحدهما خارجي والآخر ذهني والأوّل منشأ للآثار بمعنى أنّ وجود النار في الخارج والواقع منشأ للاحتراق والحرارة وما أشبه، أمّا الوجود الذهني فليس منشأً للآثار، إذ تصوّر النار في الذهن لو كان منشأً للآثار لأحرق صفحة الذهن. ولو كانت الماهية هي الأصلية لكان المتحقّق في الذهن هو المتحقّق في الخارج بعينه ولو كان كذلك للزم عدم الفرق بين الماهيتين الذهنية والخارجية من حيث كونهما منشأً للأثر، وكون النار منشأً لآثاره وهو الإحراق في الذهن، واختلافهما من جهة الوجود لا يضرّ بناءً على أصالة الماهية، لكون الوجود حيثنّذ أمراً اعتبارياً، وقد علمنا أنّ الفرق بين الموجود الخارجي والموجود الذهني بديهى لا يختلف فيه اثنان. فلزم كون الوجود أصيلاً لأنّ المتحقّق في الذهن هو الوجود لا الماهية ولهذا نجد الموجود الذهني لا يحمل أيّاً من آثاره الحقيقية.

(١) المفاهيم الكلية من جهة صدقها على مصاديقها تنقسم إلى المتواطئ والمشكّك، وقد مرّ هذا في المنطق وبيانه أنّ المتواطئ مفهوم يصدق على جميع أفرادها بالسوية من غير أن تختلف أفرادها من جهة التقدّم أو التأخّر أو الشدة أو الضعف ... الخ، فالجسم والإنسان والناطق وما أشبه مفاهيم متواطئة تحمل على جميع مصاديقها بالسوية فلا يختلف جسم أو إنسان أو ناطق من جهة الجسميّة والإنسانيّة والناطقيّة عن سائر الأفراد ولا يمتاز من هذه الجهات عنها وان كان لكلّ فرد من أفرادها خواص تميّزها عن غيرها. والمشكّك مفهوم يختلف صدقه على بعض مصاديقه عن البعض الآخر، إذ بعضها أكثر مصداقية له من بعضها الآخر فإنّ مفهوم السواد أو البياض أو الطويل أو القصير ... الخ لا تحمل على جميع مصاديقها بالسوية بل بعضها شديد

مدخولة؛ كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً، كان موجوداً في الخارج؛ فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل؛ وهو محال^(١).

→ السواد وبعضها أشدّ وبعض مصاديق البياض أبيض وبعضها أشدّ بياضاً وبعضها أقلّ بياضاً، وبعض افراد الطويل أطول من البعض الآخر، فيصدق عليهم مفهوم الطويل بطريق أولى من الذي هو أقلّ طولاً، وهكذا في البواقي، كما أنّ مفهوم الذكاء والبلادة والعالم والجاهل من هذا القبيل.

المقدّمة الأولى: بناءً على أصالة الماهيّة يلزم أن يكون مفهوم الماهيّة من المفاهيم المشكّكة.

ثمّ إنّ الماهيّة متواطئة أي من المفاهيم المتواطئة إذ التفاوت في الماهيّات ليس من جهة ذاتها بل من جهة أعراضها الخارجة عن حقيقة الماهيّة.

ثبت بهذه المقدّمة الثانية أنّ الماهيّة من المفاهيم المتواطئة لا المشكّكة.

وقد عرفنا أنّ التشكيك واقع لا محالة في الخارج لأنّنا نجد بعض أفراد الماهيّة علّة لفرد آخر فهو متقدّم عليه أو بعضها موجود بالقوّة وبعضها بالفعل وبعضها أشدّ من البعض الآخر وهكذا ... فإذا كانت الأصالة للماهيّة وجب كون الماهيّة منشأً لهذه الاختلافات التشكيكيّة والحال أنّنا في المقدّمة الثانية أثبتنا عدم تشكيك الماهيّة فلزم الإقرار بالنتيجة وهي أصالة الوجود.

قوله: (الماهيّة من حيث هي) أي من غير اعتبار الوجود معها (تستوي نسبتها إلى التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف، والقوّة والفعل) لأنّها مفهوم متواطئ (لكن الأمور الموجودة في الخارج) من قبيل الذكاء والبلادة والجمال والقيح والسواد والبياض ... الخ (مختلفة في هذه الأوصاف ... الخ).

قوله «كان اختلاف هذه الصفات مستندة إليها» أي الماهيّة «وهي» أي الماهيّة «متساوية النسبة إلى الجميع» إلى جميع الصفات «هذا خلّف» أي خلاف لما افترضناه وحققناه من كون الماهيّة متواطئة.

(١) أدلّة القائلين بأصالة الماهيّة:

قوله ﷺ: (كقولهم): أي القائلين بأصالة الماهيّة وقد ابتكره الشيخ شهاب الدين السهروردي

وأجيب عنه بأنّ الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية^(١).

→ الزنجاني الذي اشتهر بالإشراق وهذا الدليل يعتمد على إثبات اعتباريّة الوجود وبتبعه يثبت أصالة الماهيّة وذلك أنّ الأمرين المتقابلين إذا ثبت اعتباريّة أحدهما لزم من ذلك أصالة الآخر وهكذا العكس (لو كان الوجود أصيلاً، كان موجوداً في الخارج) حيث أنّ المقدّمة الأولى من الاستدلال تقول: يلزم من كون الشيء أصيلاً، صحّة حمل الموجود عليه فمعنى أصالة الشيء صحّة حمل الموجود عليه وهو يستلزم صحّة القول بل ضرورة القول: «الوجود موجود». والمقدّمة الثانية أنّ من لوازم حمل المشتق على شيء، كون ذلك الشيء ذا مبدأ اشتقاق أعني أن تكون له ذات، تتعلّق بها ويحمل عليها مبدأ الاشتقاق فإذا قلنا الوجود موجود لزم أن يكون للوجود ذات في الخارج قد تعلّق بها الوجود فقليل الوجود موجود بحيث يكون الوجود أمراً زائداً على تلك الذات وإلى هذا أشار العلامة رحمته بقوله: (فله وجود) أي في الخارج والواقع حتّى يصحّ حمل الموجود عليه في قولنا: «الوجود موجود» كالعالم مثلاً الذي هو «ذات ثبت له العلم» ففلان عالم أي له ذات وعلم زائد على ذاته.

قوله رحمته: (ولو لوجوده وجود) إشارة إلى المقدّمة الثالثة التي ابتكرها شيخ الإشراق في صورة قاعدة كليّة وهي قوله «كلّ ما يلزم من وجوده تكرّره فهو اعتباري» ويراد بها: لو كان تحقّق الشيء يستلزم تكراره فهو أمر اعتباري لأنّه لو كان حقيقياً وأصيلاً في الخارج لاحتاج كل مرتبة من مراتب تحقّقه إلى مرتبة متحقّقة قبلها أي لاحتاج هذا الوجود مثلاً إلى وجود آخر والوجود الثاني إلى ثالث والثالث إلى رابع وهكذا... الخ وهو تسلسل محال، ولهذا صحّ كونه أمراً اعتبارياً والاعتباري خال من التسلسل المحال إذ الاعتبار قليل المؤونة. وإذا ثبت اعتباريّة الوجود لزم من ذلك ثبوت أصالة الماهيّة ولا ثالث لهما.

الجواب:

(١) (وأجيب) أجاب بعض القائلين بأصالة الوجود عمّا أورده الماهويون هنا أنّ المقدّمة الثانية مخدوشة ولا يصحّ كونها قانوناً كلياً إذ حمل المشتق على شيء لا يشترط فيه كون مبدأ الاشتقاق زائداً على ذات ذلك الشيء الذي حمل عليه، ولا ملازمة بين حمل المشتق على شيء

ويظهر ممّا تقدّم: ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقّق الدّواني، وهو أصالة الوجود في الواجب تعالى وأصالة الماهيّة في الممكنات؛ وعليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى: أنّه نفس الوجود، وعلى الماهيّات بمعنى: أنّها منتسبة إلى الوجود، كاللّابن والتامر بمعنى المنتسب إلى اللّبن والتمر؛ هذا^(١).

→ وكون مبدأ الاشتقاق زائداً على تلك الذات التي حمل عليها المشتق، بل قد يكون على سبيل المثال إطلاق «الموجود» على ما له وجود زائد عليه ومن هذا القبيل حمل الموجود على الماهيّة. وقد يكون إطلاق «الموجود» على ما هو عين الوجود لا ذات زائدة على الوجود وإطلاق الموجود على الوجود من هذا القسم الثاني فالوجود موجود أي الوجود عين الموجود والواقع في الخارج وإنّ الوجود موجود لكن بذاته لا بوجود آخر زائد عليه، كالعالم الذي قد يحمل على ذات يكون العلم زائداً على ذاته كجميع المخلوقات وقد يطلق على ذات يكون العلم عين تلك الذات كحمله ونسبته إلى الباري تبارك وتعالى كقولنا «الله عالم» مع أنّ العلم ليس أمراً زائداً على ذاته المقدّسة.

(١) قوله: (ويظهر ممّا تقدّم ... إلى قوله ﷺ المحقّق الدّواني) هو العلامة جلال الدين محمّد بن أسعد الدين الدّواني الصديقي اشتهر بالعلامة والمحقّق الدّواني، من أبرز الفلاسفة المسلمين كانت ولادته عام ٨٣٠ وتوفي عام ٩٠٣ وقيل ٩٠٨ هـ. (وهو أصالة الوجود ... الخ) ذهب العلامة الدّواني إلى أنّ الوجود واحد لا يتعدّد وهو الواجب تعالى وأما الماهيات الممكنة فهي موجودة ومحقّقة في الخارج بانتسابها إلى خالقها تبارك وتعالى ليس إلّا. والماهية في ذاتها لا حقيقة لها وأصالتها ووجودها ليس بذاتها بل لانتسابها إلى الوجود الذي هو واحد لا أكثر. ولذا قال (وعليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى: أنّه نفس الوجود) وعين الوجود لا أمر زائد (و) إطلاق الموجود (على الماهيّات بمعنى ... الخ) قوله (كاللّابن والتامر) فاللّابن ليس بمعنى المتّصف باللّبن والتامر ليس بمعنى المتّصف بالتمر وإن كانا مشتقين من اللّبن والتمر ولكن (بمعنى المنتسب إلى اللّبن والتمر) قوله (هذا) أي خذ هذا، ولعلّه إشارة إلى الأدلّة التي أقامها في مبحث أصالة الوجود ونفي تأصيل الماهيّة ووجودها وتحقّقها بانتسابها إلى جاعلها وخالقها.

وأمّا على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته، والماهيّة موجودة بالعرض^(١).

(١) قوله ﷺ: (وأمّا على المذهب المختار... الخ) إشارة إلى أنّ الوجود واسطة في عروض الموجوديّة على الماهيّة، وهو إسناد حكم أحد المتّحدين مجازاً إلى المتّحد الآخر فالحقيقة والموجوديّة أوّلأً وبالذات تكون للوجود وثانياً وبالعرض تكون للماهيّة فقولنا مثلاً (وجود زيد، موجود) قضية حقيقة أي لا واسطة لها في العروض أمّا لو قلنا (زيد، موجود) فإنّها قضية مجازية وحمل موجود على زيد أمر مجازي يتبع وجود زيد.

ملاحظة: أثبتنا حتّى الآن أموراً أربعة:

أ - بداهة مفهوم الوجود.

ب - مفهوم الوجود مشترك معنوي.

ج - الوجود زائد على الماهيّة عارض لها.

د - أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة.

الفصل الخامس

في أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، وهو المنسوب إلى الفهلوليين من حكماء الفرس؛ فالوجود عندهم، لكونه ظاهراً بذاته مظهراً لغيره من الماهيات، كالنور الحسي، الذي هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار^(١).

(١) بعد ما عرفنا أنّ الوجود أمّا ذهني أو خارجي، وأنّ الذهن يقسم الأشياء إلى حيث الوجود وحيث الماهية، وعرفنا أنّ حيث الوجود هو الأصيل وغيره باطل محض، بقي أن نسأل هل ما في الخارج وعالم الواقع عبارة عن محض الوحدة، والكثرة أمر مجازي اعتباري أو أنّ العكس هو الصحيح، أم أنّ ما يرى في الخارج والواقع نوع من الكثرة الممزوجة بالوحدة والوحدة الممزوجة بالكثرة؟!

فهنا أربع نظريات لابدّ من إيرادها ولو بإيجاز واختصار.

أ - كثرة الوجود والموجود - أنّ ما في عالم الخارج والواقع ليس إلّا الكثرة المحضة والوحدة أمر اعتباري مجازي خال من كلّ حقيقة، وعليه فإنّ الأشياء الخارجيّة ذوات وجودات خاصّة بها تتباين عن غيرها أعني لا يوجد بينها جهة اشتراك واتحاد أصلاً بل هذه الوجودات المختلفة متباينة تماماً، فالكثرة حقيقة والوحدة مجاز واعتبار. هذا القول نسب إلى حكماء المشاء وسيأتي تحقيقه.

→ ب - الوحدة في عين الكثرة - قول أورده صدر المتألهين عليه السلام ونسبه إلى الفهوليين وهم حكماء الفرس القدماء وخلصته أن الكثرة والوحدة كلاهما حقيقة، وأصيلان معاً، أعني أن الكثرة في الخارج والواقع بمعنى تحقق وجودات متعددة مستقلة في الخارج أمر لا يرتاب فيه أحد. إلا أن هذه الكثرة لا تمنع وجود وحدة برافتها تلازمها وتجاورها ولا منافاة بين تحقق الكثرة والوحدة في الخارج في أن واحد إذ الكثرة لا تعني عدم وجود جهة اتحاد واشتراك بين الوجودات المتعددة المتكثرة، بل هذه الكثرة مرجعها ومآلها إلى نوع من الوحدة التي تجمعها حول محور واحد وهذه حقيقة يثبتها العقل والبرهان. وإلى هذا أشار المصنف عليه السلام بقوله (اختلف القائلون بأصالة الوجود) بعد ما اتفقوا على أصالة الوجود بدأت اختلافاتهم تظهر في تفاصيل هذه النظرية، (فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة) على نحو ما شرحناه في نظريتهم وهي الثانية القائلة بأن الكثرة الحاكمة على الوجودات الحقيقية الخارجية مآلها ومرجعها إلى نوع من الوحدة والاشتراك، وأن الوجودات الخارجية حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف والتقدم والتأخر وما أشبه ذلك.

الامتياز وأقسامه - اعلم أن الكثرة عبارة عن التعدد، والتعدد لا يتحقق إلا إذا كانت الأشياء متغايرة، فإذا كان شيان متفقين متحدتين في جميع الجهات من غير تغاير واختلاف بينهما، لا يمكن أن يكونا شيئين بل هما شيء واحد قطعاً لا تعدد فيه ولا كثرة. فالكثرة فرع على التعدد والتعدد فرع على التغاير، ثم أن هذا التغاير بين الأشياء لا يتحقق إلا بوجود وجه اختلاف وامتياز يميز أحدهما وتفرقه عن الآخر ويسمى «ما به الامتياز بين الأشياء» وقد يكون الامتياز من الطرفين أو من أحدهما فقط. وهذا الامتياز له صور أربع يتحقق من خلالها:

أ - الامتياز بتمام الذات كالجوهر والعرض فإنهما متغايران من جميع الجهات.

ب - الامتياز بجزء الذات كالإنسان والأسد فإنهما يتفقان في الحيوانية وهي جنسهما ويختلفان في فصليهما الخاصين بكل منهما.

ج - الامتياز بالأعراض الخارجة عن الذات كأفراد الإنسان أو أفراد أى من الأنواع فإنها تتفق في الحقيقة والذات لكنها تختلف ويمتاز بعضها عن البعض الآخر بأعراضها الخارجة عن ذاتها

فكما أنَّ النور الحسِّي نوعٌ واحدٌ، حقيقته أنَّه ظاهر بذاته مُظهِرٌ لغيره، وهذا المعنى متحقِّقٌ في جميع مراتب الأشعة والأظلة، على كثرتها وإختلافها؛ فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوماً للنورية حتَّى يخرج الضعيف منه، ولا عَرَضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته، ولا أنَّه مركَّب من النور والظلمة لكونها أمراً عديمياً، بل

→ كالطول والوزن والعمر و... الخ.

يلاحظ هنا أنَّ ما به الامتياز في الأقسام الثلاثة المتقدِّمة يختلف تماماً عما به الاشتراك فيها وهناك قسم رابع هو المراد والمطلوب في هذا المبحث وقد أشار إليه المصنِّف بقوله: (فالوجود عندهم ... كالنور الحسِّي الذي ... الخ).

د - هو القسم الرابع الذي يعود فيه ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك والامتياز والاختلاف يكون في نفس ما تشترك فيه ولا يكون الامتياز إلا من جهة الشدة والضعف والتقدُّم والتأخُّر والزيادة والنقصان والأقل والأكثر والأولية والآخرية والأولية وأمثال ذلك. مثاله النور.

بيان ذلك أننا لو لاحظنا ضوء الشمس وضوء المصباح فإنَّهما يشتركان في حقيقة النورية والضوئية فإنَّهما مضيئان نيران في أنفسهما ومضيئان لغيرهما من الأجسام الكثيفة القابلة للرؤية المجردة ولكن يمتاز ضوء الشمس عن ضوء المصباح من جهة القوة والضعف فضاء الشمس قوي جداً لا يقاس به ضوء المصباح، فقد امتازا بالقوة والضعف وأنت ترى أنَّ القوة والضعف معانها هنا قوَّة الإضاءة وضعف الإضاءة إذن يتفقان ويتحدان في الإضائية وحقيقة الضوئية وهما مختلفان من نفس جهة امتيازهما واختلافهما وهو الضوئية شدة وضعفاً، فما به الامتياز بينهما وهو القوة والضعف في الضوئية والإضاءة راجع إلى ما به اشتراكهما وهو الضوئية والإضاءة. وهذا القسم يختلف عن الأقسام الثلاثة الآتية الذكر. فتأمَّل جيداً. وقد سمِّي هذا الامتياز والاختلاف بالامتياز والاختلاف التشكيكي. وعلى هذا قس الوجود فإنَّه حقيقة واحدة ذات مراتب تشكيكية مختلفة متميزة بالشدة والضعف والتقدُّم والتأخُّر ... الخ وسيأتي إن شاء الله تعالى.

شدة الشديد في أصل النورية، وكذا ضعف الضعيف، فللنور عَرَضٌ عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف، ولكلّ مرتبة عَرَضٌ عريض باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة^(١).

(١) قوله ﷺ: (فكما أنّ النور الحسّي نوع واحد ... الخ) تفاصيل المطلب السابق وهو تشبيهه ﷻ الوجود بالنور الحسّي وقد بيّناه هناك. فراجع.
وقوله ﷺ: (فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوماً ... الخ) إشارة إلى أنّ الاختلاف في الشدة والضعف والتقدّم والتأخّر وأشباهها لا يضرّ في أصل كون الضوئين أو الوجودين من حقيقة واحدة إذ لا تعدّ هذه الاختلافات جزءاً مقوماً للشيء حتّى تختلف وتتغيّر حقيقته باختلافها وشدة ضوء الشمس وضعف ضوء المصباح لا يחדش في أصل كونهما من حقيقة واحدة هي الضوئية والنورية. وذلك أنّه لو كان جزءاً مقوماً لكان من القسم الثاني أعني ما يكون فيه الامتياز بجزء الذات وهو ليس كذلك، إذ الوجود والنور حقيقتان بسيطتان لا يتألفان من جزأين أحدهما مشترك بينهما والآخر مختص بكلّ واحد منهما.

قوله ﷻ: (ولا عَرَضاً خارجاً عن الحقيقة) أي الشدة والضعف وأمثالهما من وجوه الامتياز والاختلاف ليست عرضاً خارجاً عن حقيقة الوجود والنور عرضت لهما لكي توجب امتيازاً لمرتبة من مراتب الوجود والنور عن مرتبة أخرى وذلك أنّه بعد ثبوت أصالة الوجود لا يوجد ما له أصالة وحقيقة في الخارج سوى الوجود حتّى يعرض للوجود ويستلزم كثرة الوجود بل خصوصيّة كلّ مرتبة مقومة لتلك المرتبة فحسب وليست مقومة لحقيقة الوجود، وقوله ﷻ هنا إشارة إلى القسم الثالث من أقسام الامتياز وهو ما يكون الامتياز بين شيئين بأعراض خارجة عن الذات.

قوله ﷺ: (ولا أنّه مركّب من النور والظلمة ... الخ) ولا بمعنى تركيب تلك المرتبة من جزأين أي ليس ذلك بمعنى كون تلك المرتبة مركّبة من جزأين بل بمعنى عدم كون تلك الخصوصية خارجة عن تلك المرتبة، ومع انعدام تلك الخصوصية تنعدم تلك المرتبة واعتاد أرباب هذا الفنّ لبيان هذا الأمر أعني مسألة الاختلاف التشكيكي وإيضاح كيف يكون ما به الامتياز نفس ما به الاشتراك والاتحاد وسائر جوانب هذه المسألة، أن يمثلوا بالأرقام والأعداد

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متميزة بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وغير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد، فليست خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوِّماً للوجود، لبساطته - كما سيجيء - ولا أمراً خارجاً عنه، لأنَّ أصالة الوجود تُبطل ما هو غيره الخارج عنه؛ بل الخصوصية في كلِّ مرتبة مُقوِّمة لنفس المرتبة - بمعنى ما ليس بخارج منها -^(١).

→ الرياضيّة:

مثلاً الأعداد كثرة غير متناهية وهي ممّا يكون ما به الامتياز فيها من سنخ ما به الاشتراك ولأنَّ هذا المثال مفضل وقد دأبنا في هذا الكتاب على الإيجاز نترك الأمر إلى المطوّلات. ثمَّ أنّه كيف يمكن أن يكون مركّباً من النور والظلمة والحال أنّ الظلمة أمر عديمي والعديمي لا يكون جزءاً مقوِّماً للشيء أو مكملاً له.

(١) قوله ﷺ: (فليست خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوِّماً للوجود) أولاً لأنَّ بفقده ينعدم الكلّ وقد ثبت أنّ الوجود لا ينعدم بالشدة والضعف وما أشبه من الخصائص، وثانياً (لبساطته) أي لبساطة الوجود والبسيط لا جزء له كما سيأتي إثبات بساطة الوجود في الفصل السابع إن شاء الله تعالى. وعليه فليس الوجود من القسم الثاني من أقسام الامتياز أعني ما يكون فيه الامتياز بجزء الذات.

(ولا أمراً خارجاً عنه) أي عن الذات إشارة إلى القسم الثالث وهو ما يكون الامتياز بعارض خارج عن الذات، وعقّب كلامه هذا براءة الدليل على عدم كون ما به الامتياز عرضاً خارجاً وذلك بقوله (لأنَّ أصالة الوجود) التي تمَّ الاتفاق عليها (تُبطل ما هو غيره) أي ما هو غير الوجود أن يلزم الوجود ويرافقه (الخارج عنه) حال كون ذلك الغير الملازم للوجود خارجاً عن حقيقة الوجود عارضاً له (بل الخصوصية في كلِّ مرتبة) كالخصوصية الموجودة في أعلى مراتب الإضاءة وهو ضوء الشمس وأدنى مراتب الإضاءة وهو ضوء الشمعة على سبيل المثال، وبين هاتين المرتبتين تكون عادة مراتب عديدة من الإضاءة تختلف شدة وضعفها، ولا شكَّ أنّ لكلِّ

ولها كثرةٌ طوليةٌ باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، وهي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية وهي المادّة الأولى الواقعة في أفق العدم، ثمّ تتصاعد المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حدّ لها إلا عدم الحدّ. ولها كثرة عَرْضِيَّة باعتبار تخصّصها بالماهيات المختلفة التي هي مشار الكثرة^(١).

→ مرتبة من تلك المراتب العالية والدانية والمتوسطة خصائص من الشدّة والضعف وغيرهما (مقومة لنفس المرتبة) فإنّ ضوء الشمس لا يكون في المرتبة العالية إلا إذا كانت أقوى الأنوار والأضواء جميعاً وإلاّ قد تفقد مرتبتها فتهدوي إلى مرتبة أدنى ممّا كانت عليه وذلك إذا ضعف ضوؤها، كما أنّ ضوء الشمعة التي قد تكون في المرتبة الدانية تقوى فتفقد مرتبتها الدانية وتصير في مراتب أعلى وقس على ذلك سائر مراتب الضوء، لأنّ الشدّة والضعف والتقدّم والتأخّر وغيرها من الخصائص مقومة لنفس تلك المرتبة من النور والضياء والوجود، لكن فقدان بعضها وإحلال غيرها من الخصائص محلّها لا يخرجها من كونها أنوراً وأضوية ووجودات.

علمت من هذا أنّ حقيقة الوجود أشبه شيء بالنور الحسّي، أعني أنّ الحقائق الخارجيّة كما أنّها تشترك في حقيقة الوجود، فإنّها تختلف أيضاً في نفس حقيقة الوجود وليس فقط في مفهوم الوجود فبعض مراتب الوجود شديدة وبعضها أشدّ وهكذا صعوداً، كما أنّ بعض مراتبه ضعيفة وبعضها أضعف وأضعف وهكذا عدّاً تنازليّاً، وليس اختلاف مراتب الشدّة والضعف جزءاً مقوماً لحقيقة الوجود إذ الوجود حقيقة بسيطة وليس الوجود مركّباً من جزء مشترك وجزء مختصّ، كما أنّ خصائص كلّ مرتبة من الوجود ليس أمراً خارجاً عن حقيقة الوجود عارضاً للوجود حتى يكون علّة لا مميّز مرتبة عن أخرى إذ بعد ثبوت أصالة الوجود لا شيء في الخارج سوى الوجود حتّى يكون عارضاً له، ومكثراً له، بل خصوصيّة كلّ مرتبة مقومة لتلك المرتبة لكن ليس بمعنى كون تلك المرتبة مركبة من جزأين وبمعنى عدم كون تلك الخصوصية خارجة عن تلك المرتبة بل بمعنى كونها من حاقّ تلك المرتبة بحيث تنعدم تلك المرتبة بانعدام خصائصها وتبدّل إلى مرتبة أخرى أعلى أو أدنى.

(١) الكثرة الطولية والكثرة العرضيّة في النور الحسّي والوجود على حدّ سواء وأشار

وذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذاتها، أما كونه حقائق متباينة، فاختلاف آثارها؛ وأما كونها متباينةً بتمام الذات، فلبساطتها، وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها،

→ العلامة ﷺ إلى هذا قائلاً (ولها كثرة طولية) أي لمراتب النور الحسي ولمراتب الوجود كثرة طولية فما معنى الكثرة الطولية؟ والكثرة العرضية؟ اعلم أنّ حقيقة النور أو الوجود ذات نوعين من الكثرة، كثرة طولية وهي الكثرة الحاصلة بملاحظة ذاتها وباعتبار ما لها من مراتب مختلفة شدةً وضعفاً كاختلاف ضوء الشمعة عن ضوء المصباح واختلافهما عن ضوء الشمس وما يتخلل هاتين المرتبتين العليا والدنيا وهكذا في الوجود كاختلاف وجود الواجب تعالى وهو أعلى مراتب الوجود الذي لا يحده شيء ولا يقيد بقيد، ووجود الهيولى الأولى وهي أدنى مراتب الوجود وبينهما مراتب من الوجودات المتعددة كعالم المثال وعالم المادة وغيرهما فإن هذه المراتب كلما دنت من ضوء الشمس ووجود الواجب تبارك وتعالى زادت شدة، وبمقدار ابتعادها عنهما تزداد ضعفاً.

وكثرة عرضية تحدث بالعرض لا بالذات لحقيقة النور فإن كل مرتبة من مراتب النور، تحصل لها كثرة من جهة إضاءتها لأشياء متعددة فإن النور إذا أطل على جسم كثيف أضاءه وبذلك يتكثر ضوء الشمس، فإطالة مرتبة واحدة من ضوء الشمس أضاءت آلاف الأشياء، هذه الكثرة في الحقيقة وقعت من تلك الأشياء التي أطلت عليها الشمس بضائها، لكنها لا تختص بها بل تصدق على نفس تلك المرتبة وتسري إليها لتحدث لها كثرة أيضاً.

وهكذا الكثرة العرضية في الوجود تتحقق هذه الكثرة للوجود لكن لا بذات الوجود بل بعرض ماهيات مختلفة، كالکثرة المتحققة في الوجودات المادية، فإن وجود هذا العنصر كالحديد مغاير لوجود ذاك العنصر كالنيكل مثلاً وقس عليه ما شئت. ومنشأ هذه الكثرة نفس تلك الماهيات التي تحققت وأوجدت بواسطة الوجود، وذلك أنّ ماهية الحديد في الدرجة الأولى تغاير ماهية النيكل، ويسري هذا التغاير إلى وجود الحديد ووجود النيكل، ليجعلهما مختلفين متغايرين رغم كونها مرتبة واحدة من الوجود.

وإلى هذه الكثرة أشار ﷺ قائلاً: (ولها كثرة عرضية باعتبار ... الخ) وقد شرحنا الكثرة الطولية والكثرة العرضية بتفصيل وإسهاب. فتأمل.

لازماً لها^(١).

(١) قوله ﷺ: (وذهب قوم من المشائين ... الخ) إشارة إلى القول الأول الذي بيّناه في الصفحة ٤٥ وهو القول بكثرة الوجود والوجود فراجع هناك حتى لا يطول البحث بالتكرار وخلاصته أنّ وجود كلّ شيء في الخارج يباين الوجودات الأخرى، ولنا حقائق وجودية بعدد الأشياء المتحقّقة في الخارج، ولا يوجد أمر مشترك بين هذه الحقائق الوجودية سوى مفهوم الوجود، فالوجودات الخارجية حقائق متباينة بتمام الذات. قوله ﷺ: (أمّا كونه) أي الوجود (حقائق متباينة، فلاختلاف آثارها) هذا علّة كون الوجود حقائق متباينة، واختلاف الآثار في الوجودات المختلفة دليل على تباينها. واختلاف الآثار من قبيل آثار الحديد التي تختلف عن آثار الحجر وهما مختلفان عن آثار النار وهي تختلف عن آثار الماء وهكذا فلكلّ شيء أثر خاصّ به في الخارج. فممنشأ هذه الآثار وهو الوجود ذو حقائق كثيرة متعدّدة.

قوله ﷺ: (وأمّا كونها متباينة بتمام الذوات) أي من النوع الأول من أنواع الامتياز وهو كون ما به الامتياز بتمام الذات كالجوهر والعرض فعلة ذلك: (فلبساطتها) أي لبساطة الوجودات وعدم تركيبها من جزأين أو أكثر حتّى يكون الامتياز بجزء الذات مثلاً، (وعلى هذا) الأساس (يكون مفهوم الوجود المحمول عليها) أي على هذه الحقائق المتباينة في الواقع أمراً (عرضياً خارجاً عنها) أي عن ذوات هذه الحقائق المتباينة، (لازماً لها) أي لتلك الحقائق.

بيان ذلك أنّ هذا القول ينقسم إلى قولين: أحدهما: أنّ الكثرة أمر حقيقي، الثاني: أنّ اختلاف الوجودات الكثيرة وامتيازها يكون بتمام الذات.

والحاصل: أنّ اختلاف هذه الوجودات بتمام الذات لعدم وجود جهة اشتراك بينها، وأمّا حمل مفهوم الوجود على الوجودات كلّها لا يعني كون الأمور الخارجية ذوات حقيقة واحدة أو أنّها تشترك بجزء الذات، لأنّ هذا المفهوم الواحد أمر عرضي لا يحكي عن ذوات هذه الأشياء كإطلاق الماهية على الكم والكيف والجوهر وهي متباينة بالذات. واستدلّوا على مدّعاهم هذا ببساطة الوجود وذلك أنّهم لم يعرفوا سوى ثلاثة أنواع من الامتياز وهي بتمام الذات، ببعض الذات وبواسطة أعراض خارجة عن الذات ولهذا قالوا لا يمكن أن يكون الاختلاف بين الحقائق المتكثرة الوجودية مستنداً إلى أمر خارج من الذات وحقيقة الوجود، إذ كلّ ما عدا الوجود باطل

والحقّ أنّها حقيقة واحدة مشكّكة؛ أمّا كونها حقيقةً واحدةً، فلاّته لو لم تكن كذلك، لكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات؛ ولازمه كون مفهوم الوجود، وهو مفهوم واحد - كما تقدّم - منتزِعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة؛ وهو محال؛ بيان الاستحالة أنّ المفهوم والمصداق واحد ذاتاً، وإنّما الفارق كون الوجود ذهنيّاً أو خارجيّاً، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير؛ وهو محال^(١).

→ فلا يوجد شيء حتّى ينضمّ إلى الوجود فيحقق فيه الكثرة. كما لا يمكن أن يكون الامتياز فيه بجزء الذات إذ الوجود بسيط لا جزء له. فلا يبقى سوى الاحتمال والنوع الثالث من أنواع الامتياز وهو بتمام الذات.

ويرد عليه أنّ هناك نوعاً رابعاً من الامتياز وهو الذي يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك وتقدّم بيانه مفصّلاً.

ملاحظة: ذكرنا في الصفحة ٤٥ أنّ الأقوال أربعة ذكرنا قول الفهوليين والمشائين أمّا الثالث فهو القول بوحدة الوجود والموجود وأنّه لا شيء في العالم سوى الوحدة المحضة أي لا وجود حقيقة سوى وجود ذات الواجب تبارك وتعالى وما سواه سراب وباطل فلا كثرة في عالم الوجود وهو قول باطل بالضرورة.

والرابع ما ذهب إليه المحقّق الدواني من وحدة الوجود وكثرة الموجود وأنّ الوجود حقيقة هو ذاته المقدّسة فهو واحد، وأمّا غيره فموجودات كثيرة وهي تنسب إلى الوجود الحقيقي من غير أن يكون لها حظّ من الوجود.

(١) قوله ﷺ: (والحقّ أنّها حقيقة واحدة مشكّكة) إشارة إلى رأيه المختار عنده والضمير في (أنّها) عائد إلى الوجود، ولأنّ الوجود بمعنى الموجودات الكثيرة المتكثّرة فقد استعمل ضمير التأنيث. وكيف كان فإنّ المختار عنده ﷺ القول بالوحدة التشكيكية فهو يتألف من كون الوجود ذا حقيقة واحدة لا أكثر، فوحدة حقيقة تسيطر على الحقائق الخارجيّة في عالم الواقع، وإنّ نوعاً من الاختلاف التشكيكي يحيط بها كالضعف والقوّة والتقدّم والتأخّر ... الخ. فما الدليل على جزئي

وأيضاً، لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة، فإمّا أن تُعتبر في صدقه خصوصيّة هذا المصدق، لم يصدق على ذلك المصدق؛ وان اعتبر فيه خصوصيّة ذاك، لم يصدق على هذا؛ وان اعتبر فيه الخصوصيّتان معاً لم يصدق على شيء منهما؛ وان لم يُعتبر شيء من الخصوصيّتين، بل انتزع من القدر المشترك بينهما، لم يكن منتزِعاً من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد، كالكلي المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق

→ المدعى أعني الوحدة والتشكيك؟!

أمّا وحدة الوجود حقيقةً فالبرهان عليها من مقدّمتين إحداهما: لو لم يكن الوجود حقيقة واحدة، لكان حقائق متباينة بتمام الذات، وذلك أنّ الوجود بسيط فإذا لم يكن حقائق متباينة ولا يمكن أن يكون مركّباً من جزأين أحدهما مختصّ والآخر مشترك لبساطته المنافية للتركيب، لزم أن يكون حقيقة واحدة لا ثاني له. وإلى هذه المقدّمة أشار بقوله (أمّا كونها حقيقة واحدة ... الخ). والمقدّمة الأخرى: لماذا لا يكون الوجود عبارة عن حقائق متباينة؟ وأجاب عليه بقياس استثنائي على النحو التالي (ولازمه) أي ولازم كون الوجود حقائق متباينة (كون مفهوم الوجود، وهو مفهوم واحد) من جهة كونه واحداً أن يكون (منتزِعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة) ويحمل هذا المفهوم الواحد على تلك الحقائق المتباينة بما هي متباينة (وهو محال) إذ يستحيل انتزاع المفهوم الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير وحمله عليها جميعاً، وثبت بهذا بطلان القول بكون الوجود حقائق متباينة بتمام الذات.

أمّا المقدّمة الثالثة وهي استحالة انتزاع المفهوم الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير فلأنّ أولاً: لا فرق بين المفهوم والمصدق ذاتاً سوى أنّ وجود المفهوم من سنخ الوجود الذهني ووجود المصدق من سنخ الوجود الخارجي، فالفرق بينهما في كيفية الوجود لا في ذاتهما، فلو قلنا بانتزاع المفهوم الواحد من مصاديق متعدّدة متباينة بتمام الذات، لزم اتّحاد الواحد من جهة أنّه واحد مع الكثير من جهة أنّه كثير، وهو محال لاقتضائه اجتماع النقيضين. ولهذا قال الله: (بيان الاستحالة ... الخ).

على الجميع؛ هذا خُلف^(١).

(١) قوله ﷺ: (وأيضاً ... الخ) إشارة إلى الدليل الثاني على استحالة انتزاع المفهوم الواحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة وهو أنَّ انتزاع مفهوم واحد من مصداق واحد وصدق مفهوم من المفاهيم على مصداق من المصاديق، لا يصحّ إلّا باعتبار وجود خصوصيّة في ذلك المصداق، أعني لا بدّ من وجود جهة اشتراك بينهما، وإلّا لزم صحّة انتزاع أي مفهوم من أي مصداق وانطباق أي مفهوم على أي مصداق وهو باطل قطعاً، ولهذا صحّ انتزاع مفهوم الإنسان من زيد وعمرو وانطبق عليهما، بخلاف الباب والجدار فإنّ مفهوم الإنسان لم ينطبق عليهما ولا ينتزع منهما، لفقدان خصوصيّة الإنسان فيهما.

قوله ﷺ: (لو انتزع المفهوم الواحد ...) مثلاً لو كان عندنا زيد أبيض اللون تاجر طاعن في السنّ وهكذا من الصفات الخاصّة به وعمرو أسود اللون عالم فقير شاب ... الخ من الأوصاف الخاصّة به، ثمّ انتزعنا منهما مفهوم الإنسان، فإنّ هذا الانتزاع لا يخلو من حالات أربع:

أ - أن يكون من جهة الأوصاف الخاصّة بزيد أو من جهة إحدى صفاته مثلاً كونه الأبيض أو تجارته أو ما أشبه وإلى هذا أشار ﷺ بقوله: (فإنّما أن تعتبر في صدقه خصوصيّة هذا المصداق) أي أحد المصاديق كزيد مثلاً، (لم يصدق على ذلك المصداق) الآخر أي عمرو فإنّ مفهوم الإنسان بهذا الاعتبار لا ينطبق إلّا على زيد.

ب - قوله ﷺ: (وان اعتبر فيه) أي في انتزاع مفهوم الإنسان في المثال السابق (خصوصيّة ذلك) أعني عمرو كونه الأسود وعلمه وشبابه وما أشبه (لم يصدق) مفهوم الإنسان (على هذا) أي على زيد.

ج - قوله ﷺ: (وان اعتبر فيه) في الانتزاع (الخصوصيتين معاً) كالأوصاف الخاصّة بزيد والأوصاف الخاصّة وعمرو جميعاً (لم يصدق على شيء منهما) فإنّ مفهوم الإنسان على هذا التقدير لا يصدق على زيد ولا عمرو إذ المعتبر في انطباق مفهوم الإنسان كون كلّ واحد من المصاديقين جامعاً لتلك الأوصاف.

د - (وان لم يعتبر شيء من الخصوصيتين) كأن يكون ذلك المفهوم منتزِعاً من القدر المشترك بين المصاديق، وفي مثالنا يكون مفهوم الإنسان منتزِعاً من القدر المشترك بين زيد

وأمّا أنّ حقيقته مشكّكة فلما يظهر من الكمالات الحقيقيّة المختلفة، التي هي صفات متفاضلة غير خارجة عن الحقيقة الواحدة؛ كالشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، والقوّة والفعل، وغير ذلك، فهي حقيقة واحدة متكرّرة في ذاتها، يرجع فيها كلّ ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك^(١).

→ وعمرو وسائر أفراد الإنسان أعني من جهة كونهم جميعاً حيواناً ناطقاً. فالمفهوم الواحد يصدق على مفاهيم كثيرة من جهة اتّحادها لا من جهة كثرتها. وخلاصة القول أنّ الوجود لو لم يكن حقيقة واحدة، لزم أن يتركّب من حقائق متباينة بتمام الذات، وهذا لا يتناسب مع وحدة مفهوم الوجود وما تقدّم من اشتراكه المعنوي.

(١) بعد ما ثبت أنّ الوجود حقيقة واحدة شرع ﷻ في إثبات أنّ الوجود حقيقة مشكّكة أيضاً لا وحدة محضة بل نوع من الكثرة التي لا تنافي وحدة الوجود بل تؤكّد تلك الوحدة وقد تقدّم أنّ هذه الكثرة يعود فيها ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك وهي الكثرة التشكيكيّة لهذا قال ﷻ: (فلما يظهر من الكمالات الحقيقيّة ... الخ) وخلاصته أنّ العالم مليء بالفوارق والاختلافات بين الموجودات كالشدّة والضعف والفقر والغنى والقوّة والفعل ... الخ، ولما ثبت أنّ الوجود، أصيل، واحد وبسيط، فلا يمكن لهذه الكثرة والاختلاف أن تكون بواسطة الأعراض الخارجيّة ولا بواسطة جزء الذات ولا من جهة تباين حقائق الوجود على ما تقدّم مفصلاً، فلا يبقى سوى القول بأنّ الوجود حقيقة تشكيكيّة وهو المطلوب.

الفصل السادس

في ما يتخصّص به الوجود

تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة:

أحدها: تخصّص حقيقته الواحدة الأصلية بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

وثانيها: تخصّصها بخصوصيات مراتبها، غير الخارجة عن المراتب.

وثالثها: تخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيّات المختلفة الذوات وعروضه

لها، فيختلف باختلافها بالعرض^(١).

(١) أعلم أنّ الحقيقة الخارجية للوجود - لا مفهومه الذهني - ذات خصائص ثلاث تميّزها

عن غيرها، وقد تقدّمت الإشارة إليها ضمناً فيما مضى، لكنّه أفرد لها باباً ههنا لبسط الحديث فيها على النحو التالي:

أحدها: أنّ حقيقة الوجود تقابل العدم ذاتاً، فعالم الوجود بكافّة مراتبه ودرجاته ووحدته الأصلية قائم بنفس ذاته وحقيقته القائمة بنفس ذاتها من غير حاجة إلى غيرها إذ كلّ ما عدا الوجود باطل، يقابل العدم المطلق، ويتميّز عن العدم بتمام ذاته.

وثانيها: أنّ للوجود درجات ومراتب من الشدّة والضعف ... الخ، أقوى هذه المراتب هي مرتبة واجب الوجود، وأضعفها هي المادّة الأولى المسماة بالهولي الأولى وبينهما مراتب من الوجود، تزداد قوّة كلّما دنت من الواجب وتضعف كلّما دنت من المادّة الأولى، وهذا الاختلاف في مراتب الوجود ودرجاته جعل الوجود ذا مراتب تتميّز عن بعضها بواسطة درجاتها الوجوديّة

وعروض الوجود للماهية وثبوتها ليس من قبيل العروض المقولي، الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإنّ حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به، لأنّ ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريّتها، وإنّما العقل

→ الخاصة بها وقد تقدّم أنّ خصوصية كلّ مرتبة، مقومة لنفس تلك المرتبة، غير خارجة من تلك المرتبة، وإن لم تكن مقومة لحقيقة الوجود.

وثالثها: وأنّ حقيقة الوجود تتخصّص أيضاً بإضافتها إلى الماهيات المختلفة بذواتها، فإنّ الوجود المضاف إلى ماهية الحديد يختلف عن الوجود المضاف إلى ماهية الخشب والوجود المضاف إلى كلّ منهما يختلف عن الوجود المضاف إلى ماهية الإنسان وهكذا ... لكن هذا التخصّص والامتنياز مضاف إلى تلك الماهيات كماهية الخشب والحديد والإنسان وهكذا... أولاً وبالذات ويضاف ثانياً وبالعرض إلى الوجود المضاف إلى تلك الماهيات.

بـ تلخّص ممّا ذكرنا أنّ تخصّص الوجود بمعنى تعيّنه، وإن تعيّنه في مقابل العدم حاصل بذاته وذلك أنّ كلّ الوجود المتعيّن، قيامه بذاته، ولا علة لتعيّن عالم الوجود، لشهادة كلّ علة أنّها غير المعلول وخارجة عن حقيقته، وقد ثبت أنّه لا شيء خارج عالم الوجود وكلّ ما عده باطل وعدم محض، فالوجود قائم بذاته. وهذا أحد مقومات برهان الصّديقين.

ثمّ الوجود يصرخ بأعلى صوته أنّ بداخلي واجباً، وعليه فأمّا أن يكون الوجود بأكمله واجباً أي كلّ مصاديق الوجود أن يكون واجباً، وهذا يرفضه برهان التوحيد، أو أن يكون هناك واجب واحد، أو أكثر من واحد ويرفضه أيضاً برهان التوحيد، فلم يثبت سوى الاحتمال الثاني وهو كون الواجب واحداً بمقتضى برهان التوحيد.

جـ - وهناك تعيّن آخر للوجود باعتبار مراتبه، فوجود العقل وجود متعيّن، ووجود الملك متعيّن ووجود زيد متعيّن، ثمّ أنّ هذه الوجودات تعيّن بواسطة كون كلّ واحدة منها مرتبة من مراتب الوجود، وتعيّن كلّ مرتبة يكون بوجود تلك المرتبة لا من الخارج إذ لا شيء خارج الوجود.

③ وهناك تعيّن ثالث للوجود وهو التعيّن بالماهيات، ومجرّد كون الماهية المنتزعة من كلّ منها غير الماهية المنتزعة من الأخرى حالّ عن تعيّن كلّ منها.

ثمّ اعلم أنّ هذه الوجوه الثلاثة لتعيّن الوجود ليست مانعة الجمع بل هي من قبيل موانعة الخلو، فتأمّل جيداً وافهم.

لمكان أنسبه بالماهيات يفترض الماهية موضوعاً، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل^(١).

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية، من أن قاعدة الفرعية أعني أن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت؛ فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله، فإن

(١) بعد ما ثبت أن عروض الوجود للماهية، يوجب نوعاً من التخصص في حقيقة الوجود، نقول هل هذا العروض من قبيل عروض الضحك للإنسان، وعروض البياض للجسم الذي هو عروض العرض للجوهر ويسمى عروضاً مقولياً؟ كلا، إذ العرض لا يحمل على الجوهر والماهية إلا بعد ثبوت الماهية والجوهر في مرحلة متقدمة، والعارض في وجوده وتحققه قائم بالمعروض، وثبوته فرع على ثبوت المعروض والماهية والجوهر، بخلاف عروض الوجود للجوهر والماهية، وذلك أنه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية فلا شيء متحقق ومتعين سوى حقيقة الوجود، ولا يوجد مثلاً إنسان عرض له الوجود في الخارج إذ ليس الخارج سوى الوجود، فليس من قبيل ثبوت شيء لشيء أو حمل شيء على شيء كالمحمول والموضوع، بل هو عبارة عن ثبوت الشيء، ليس إلا، أي وجود الإنسان، وبعبارة أخرى فإن ثبوت الوجود للماهية أي ثبوت الماهية وتحققها بواسطة الوجود، ولهذا قال ﷺ (فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به)، وعليه فالأصل أن يقال «هذا الوجود أو الموجود، إنسان» بجعل الوجود موضوعاً لأصلاته وجعل الإنسان أو الماهية والجوهر محمولاً لاعتباريتها (لأن ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريتها) ولكننا عكسنا الأمور بجعل الوجود محمولاً والماهية موضوعاً (وإنما العقل) البشري (لمكان) بسبب (أنسه) وتعلقه (بالماهيات) الجوهرية كالماديات عموماً وغيرها من الجواهر والمراد أن الشغل الشاغل للذهن والعقل هو الارتباط بالمفاهيم والماهيات لا الأعيان والحقائق الخارجية ولهذا (يفترض الماهية موضوعة ... الخ) وهذا من عكس الحمل أي جعل المحمول مكان الموضوع والعكس.

قوله ﷺ: (العروض المقولي) يراد به ثبوت مقول لمقول آخر، أو حمل مقولة على مقولة أخرى.

كان ثبوتها عين ثبوته لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه؛ وان كان غيره، توقّف ثبوته لها على ثبوت آخر لها؛ وهلمّ جرّاً، فيتسلسل (١).

وقد اضطرّ هذا الإشكالُ بعضُهم إلى القول بأنّ القاعدة مخصّصة بثبوت الوجود للماهيّة، وبعضهم إلى تبديل الفرعيّة بالاستلزام، فقال: «الحقّ أنّ ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهيّة

(١) من باب دفع الدخل أورد هنا الإشكال المعروف المتعلّق بقاعدة الفرعيّة وهي من قواعد المنطق وتقضي بضرورة وجود الموضوع في القضية الحملية الموجبة، راجع التفصيل في كتب المنطق كمنطق المظفر رحمته الله. وعلى ضوء ما تقدّم في هذا الفصل يدفع الإشكال المزبور. وأخيراً يورد بعض ما ذكره الآخرون في دفع الإشكال المزبور، معلّقاً على عدم جدواها بقوله في ختام هذا الفصل (وشيء من هذه الأجوبة على فسادها لا يغني طائلاً).

أمّا الإشكال: بناءً على أصالة الوجود، وأيضاً قبول قاعدة الفرعيّة، فإنّ عروض الوجود للماهيّة يستلزم أحد محذورين: تقدّم الشيء على نفسه، أو تسلسل وجودات غير متناهية، بيان ذلك أنّ قاعدة الفرعيّة تقتضي ثبوت الماهيّة كالإنسان أعني معروض الوجود قبل عروض الوجود له، بينما قاعدة أصالة الوجود تقتضي ثبوت وتحقّق كلّ الماهيات بواسطة الوجود، ويلزم منها تقدّم ثبوت الماهيّة بوجود آخر، فان قلتم هذا الوجود الآخر، نفس الوجود الأوّل، قلنا يلزم منه كون هذا الوجود قبل عروضه للإنسان، عارضاً للإنسان وهذا تقدّم الشيء على نفسه وهو محال. وان قلتم هذا الوجود، وجود آخر غير الوجود الأوّل قلنا وقعتم في محذور التسلسل، إذ عروض هذا الوجود الثاني للماهيّة متوقّف على ثبوت الإنسان قبلاً، والثبوت القبلي للماهيّة محتاج إلى عروض وجود ثالث ... وهلمّ جرّاً.

ويجاب عنه: نعم يصحّ ذلك بناءً على كون الأمر عبارة عن ثبوت شيء لشيء، لا على ثبوت الشيء، وذلك أنّ قولنا «الإنسان موجود» يعني وجود شيء في الخارج ينتزع منه الإنسان (أي مفهوم الإنسان) لا وجود شيء في الخارج يعرض له الوجود، فيخرج المورد من تحت هذه القاعدة تخصّصاً لا تخصيصاً.

مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود، فلا إشكال»^(١).

وبعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج، والموجود معنى بسيط يُعبر عنه بالفارسية بـ «هست»، والاشتقاق صوري؛ فلا ثبوت له حتى يتوقف على ثبوت الماهية^(٢).

(١) الإجابة الأولى للإمام الفخر الرازي: (بأن القاعدة) أي قاعدة الفرعية (مخصصة) في القضايا التي يكون «موجود» محمولاً فيها وذلك (بثبوت الوجود للماهية) فما نحن فيه خارج بالتخصيص والاستثناء من تحت قاعدة «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وذلك أن هذه القضايا تحكي ثبوت الوجود للماهية لا أنها تثبت أو تريد إثبات الوجود لها. ويرد عليه أن هذه القاعدة عقلية لا تقبل التخصيص وإلا لم تكن قاعدة كلية عقلية وليست هي من قبيل القواعد الاعتبارية والوضعية كقواعد الشرع أي القواعد الفقهية أو القواعد النحوية والصرفية وما أشبه. والبرهان لا يتحقق إلا إذا كان المحمول عرضاً ذاتياً قريباً للموضوع وإذا كان كذلك لم ينفك المحمول عنه، وكلما تحقق الموضوع تحقق معه المحمول، والمقصود من كون المحمول عرضاً ذاتياً أن يكون أعم من الذاتي في باب إيساغوجي، أعني سواء كان مقوماً للموضوع وجنساً أو فصلاً، أو كان عرضاً لازماً للموضوع، فإذا وجدنا شيئاً لا يقبل الحمل على الموضوع، نعلم بأنه ليس بذاتي للموضوع.

واضطر هذا الإشكال (بعضهم) وهو المحقق الدواني رحمته الله (إلى تبديل الفرعية) في قولنا «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» فحذف كلمة «فرع» وأبدلها بكلمة استلزام (بالاستلزام) وسماها بقاعدة الملازمة لا الفرعية، والفرق أنه على الأولى يلزم ثبوت المعروض قبل ثبوت العارض وهو فيما نحن فيه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، أمّا على الثانية فيكفي وجود المعروض مقارناً لوجود العارض من غير حاجة ماسة إلى التقدم الربطي والزماني، وهذا حقيقة عروض الوجود للماهية، فلا إشكال، إذ الماهية تتحقق مقارنة لعروض الوجود لها، بواسطة نفس الوجود العارض لها. وأنت بصير بطلان هذا الحل لوضوح خروجه عن قاعدة الفرعية وآثارها ولوازمها، إلى قاعدة لا تمت بصلة إلى هذه القاعدة تُسمى قاعدة «الملازمة».

(٢) واضطر هذا الإشكال (بعضهم) وهو السيد السند علاء الدين علي بن محمد

وبعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلا المعنى المطلق، وهو معنى الوجود العام، والحصص، وهو المعنى العام مضافاً إلى ماهية ماهية بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً؛ وأما الفرد، وهو مجموع المقيّد والتقييد والقيد، فليس له ثبوت (١).

→ السمرقندي (إلى القول بأن الوجود لا تحقّق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج) وعليه فهو منكر لأصالة الوجود وللتعريف المفهومي للوجود، نعم (وللموجود معنى بسيط) غير مركّب فليس الموجود بمعنى «ما ثبت له الوجود» حتّى يكون مفهوم الوجود جزءاً له بل (يعبّر عنه بالفارسيّة بـ«هست») فلا مصداق للوجود في الخارج حتّى يعرض للماهيّة، ولا في ذهن حتّى يحمل عليها فلا تشمله قاعدة الفرعية وهو خارج عنها بالتخصّص. وبطلانه أوضح من سابقه لأنّه إنكار لما ثبت بالضرورة والبداية وهو الوجود^(١) الذهني المفهومي^(٢) والوجود الحقيقي الخارجي للوجود.

(١) واضطرّ هذا الإشكال (بعضهم) وهم جماعة من المتكلّمين (بأنّ الوجود ليس له) وجود خارجي بل ما هو (إلا المعنى المطلق) والمفهوم المطلق في ذهن، العامّ الشامل لكلّ الوجودات (وهو معنى الوجود العامّ) ثمّ إنّ هذا المفهوم العامّ بإضافته إلى الماهيات المختلفة [يحصل على حصص مختلفة متعدّدة، وهي] التي يتألّف منها المفهوم العامّ، فإنّ كلّاً من مفهوم الإنسان والفرس والماء والحديد ... الخ جهة من المفهوم العامّ للوجود، ويتألّف كلّ من هذه الحصص من جزأين المفهوم العامّ للوجود ويسمّى بالذات المقيّدة، وإضافة هذا المفهوم العامّ إلى الماهيّة وتسمّى تقيّداً، أمّا المضاف إليه وإن كان الطرف الآخر للإضافة أعني القيد، لكنّه غير داخل في الحصة، وإنّما نذكره لبيان التقييد والإضافة، والفرق بين الفرد والحصة، أنّ الفرد عبارة عن مجموع المفهوم العامّ والتقييد والقيد، أمّا الحصة فهي عبارة عن المفهوم العامّ بإضافة التقييد. ويرى هؤلاء أنّ لكلّ ماهية أبعاداً ثلاثة المفهوم والحصة والفرد، ولم يتحقّق منها في الخارج سوى الأخير، فالمفهوم العامّ للإنسان هو الإنسان المطلق المجرد من القيود، ولهذا المفهوم العامّ حصص تتحقّق من إضافة الإنسان إلى القيود المختلفة بحيث تدخل الإضافة ويخرج القيد كالإنسان المضاف إلى البياض والإنسان المضاف إلى العلم أو إلى الجهل وهكذا ...

وشيء من هذه الأجوبة على فسادها لا يُغني طائلاً. والحق في الجواب ما تقدّم من أنّ القاعدة إنّما تجري في «ثبوت شيء لشيء» لا في «ثبوت الشيء»، وبعبارة أخرى: مجرى القاعدة هو الهلّة المركّبة، دون الهلّة البسيطة، كما في ما نحن فيه (١).

→ وأما الفرد فهو كالإنسان مع الإضافة والبياض أي مجموع المقيد والتقييد والقيد، ولا يوجد في الخارج غير هذا، أما الوجود فعندهم اعتباري لقولهم بأصالة الماهيّة، والاعتباري لا فرد له أي لا حقيقة له في الخارج، وليس له سوى المفهوم العامّ والحصة. والقاعدة تقول ثبوت شيء لشيء، والوجود ليس بشيء حتّى يصدق عليه ثبوت شيء لشيء، فما نحن فيه وهو ثبوت الوجود للماهيّة خارج عن القاعدة تخصّصاً لا تخصيصاً. وأنت خبير ببطلان هذا القول من الأساس لاختلافنا معهم في المبنى وهو قولهم بأصالة الماهيّة.

(١) قوله ﷺ: (وشيء من هذه الأجوبة على فسادها) لأنّها إمّا أنّ ترفع اليد عن قاعدة الفرعية وتنفيها من الأساس أو ترفع اليد عن أصالة الوجود ولهذا (لا يغني طائلاً) في دفع الإشكال المبني أساساً على ثبوت القاعدتين معاً.

(والحق في الجواب ما تقدّم من أنّ القاعدة) الفرعية، (إنّما تجري في «ثبوت شيء لشيء») الذي يكون الموضوع غير المحمول ومبايناً له في الخارج (لا في «ثبوت الشيء») الذي يكون الموضوع والمحمول متحدين في الخارج وان اختلفا في الذهن والمفهوم. (وبعبارة أخرى مجرى القاعدة) قاعدة الفرعية (هو الهلّة المركّبة) التي لا يكون المحمول فيها «الوجود»، أو يكون المحمول وجوداً مركّباً ومبايناً في الخارج للموضوع كقولنا: «زيد قائم» فالقيام وجود لكنّه لا الوجود المطلق بل وجود مركّب مع خصوصيّة القيام أي وجود خاص (دون الهلّة البسيطة) التي يكون المحمول فيها الوجود، مثل الإنسان موجود، والفرس موجود والسماء موجودة ... وهلمّ جزءاً ممّا يكون المحمول فيها وجوداً مطلقاً. والهلّة أي ما يرد في جواب هل، إذ يرد تارة السؤال عن أصل الوجود هل هو موجود؟ والجواب يكون بالوجود المطلق. وتارة عن علّة وجوده، ما هو وجوده الخاص هل مادي أم مجرّد، أبيض أم أسود، جسم أم غير جسم؟! فالسؤال ليس عن الوجود المطلق للشيء بل عن وجوده المركّب أي عن وجوده الخاص وهو الهلّة المركّبة،

→ وتكون الإجابة هنا بقضية يكون المحمول فيها وجوداً مركباً أيضاً وتسمى الهلية البسيطة بهل هو أيضاً، واعلم أنّ تسمية هاتين القضيتين، بالهلية البسيطة والمركبة، من باب التسامح والمجاز، لا الحقيقة، إذ الهلية بمعنى ما كان استفهامياً بهل، والحال أنّ هاتين القضيتين ليستا استفهاميتين سواء في قولنا «الإنسان موجود» أم في قولنا «الإنسان ضاحك» فإنهما خاليتان من هل.

والدقة تقتضي القول بأنّ الهلية البسيطة أو القضية الأولى مفاد كان التامة مثل قولنا (كان زيد) أي وجد زيد أو هو موجود. وبأنّ الثانية مفاد كان الناقصة كقولنا «كان زيد قائماً» فمفاده ثبوت وجود مقيد خاص أعني وجود القيام لزيد. وإنما سميتا بالهلية لوقوعهما في جواب هل البسيطة والمركبة.

والحاصل أنّ القاعدة الفرعية لا جريان لها فيما نحن فيه.

الفصل السابع

في أحكام الوجود السلبية^(١)

منها: أنَّ الوجود لا غير له؛ وذلك أنَّ انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كلِّ ما يُفرضُ غيراً له أجنبيّاً عنه، بطلاناً ذاتياً^(٢).

(١) إعلم أنَّ المقصود في الحكمة المتعالية أصالة وبالذات هو البحث عن أحكام الحقيقة الخارجية للوجود، وخصائصها، وما البحث عن مفهوم الوجود سوى مقدّمة لإثبات الحقيقة الخارجية للوجود، ولهذا فإنَّ الكلام في هذا الفصل عن الأحكام السلبية لحقيقة الوجود، وقد أورد المصنّف رحمه الله ستّة أحكام من الأحكام السلبية للوجود مع بيان دليل كلِّ واحد منها. كما أنَّ المراد هنا البحث عن الحقيقة السلبية للوجود مع بيان دليل كلِّ واحد منها. كما أنَّ المراد هنا البحث عن الحقيقة المطلقة للوجود من غير أن يلاحظ فيه مرتبة خاصّة من الوجود، ثمَّ أنَّ الوجود مساوٍ للكمال والغنى والإطلاق والفعليّة، وأمّا النقص والفقر والضعف والتقيّد وأمثالها أعدام والوجود يقابل العدم، ولهذا فما يرد هنا من باب سلب النقص وسلب السلب الذي مرجعه الإيجاب. وكلّ ما يرد من أحكام في هذا الفصل جارٍ على كلّ ما في عالم الوجود فلا استثناء لموجود مطلقاً، بما في ذلك ذات الواجب تبارك وتعالى.

(٢) (منها) أي من الأحكام السلبية للوجود، أنّه لا يوجد في الخارج ما يغيّر حقيقة الوجود، وكلّ ما في الكون موجود وما عداه عدم إذ أصالة الوجود هي عينيّة الوجود، قوله ﷺ: (وذلك) إشارة إلى دليل مدّعه، إذ لما ثبت بطلان ما عدا الوجود حقيقة وانحصرت الأصالة في حقيقة الوجود، استلزم ذلك بطلان غيره وضدّه ومخالفه وكلّ ما ينافيه، وهذا البطلان للغير ذاتي أي بذاته لا يقبل التحقّق. فلا يوجد ما يغيّر الوجود بتمام الذات.

ومنها: أنه لا ثاني له؛ لأنَّ أصالة حقيقته الواحدة، وبطلان كلِّ ما يُفرضُ غيراً له، يَنفي عنه كلَّ خليطٍ داخلٍ فيه أو منضمٍّ إليه، فهو صرف في نفسه؛ وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرَّر، فكلُّ ما فُرض له ثانياً عاد أولاً، وإلاَّ امتاز عنه بشيءٍ غيره داخلٍ فيه أو خارجٍ عنه، والمفروض إنتفاؤه؛ هذا حُلف^(١).

ومنها: أنه ليس جوهرأً ولا عَرَضاً؛ أما أنه ليس جوهرأً، فلأنَّ الجوهر ماهية

(١) (ومنها) أي ومن الأحكام السلبية للوجود، أنه لا ثاني له، أي لا نظير له يتفق في حقيقته مع الوجود، ويختلف عنه ويغايره بوجه من الوجوه بحيث يتميز كل منهما عن الآخر، فيتفقان في الحقيقة ويختلفان في الأعراض الخارجية. أعني بحيث يكون ما به الامتياز بينهما خارجاً عن حقيقتهما أو داخلاً في حقيقتهما. إذن لا يوجد ثاني للوجود يتميز عنه في جزء الذات ولا ما يتميز عنه بما هو خارج عن الذات عارض للذات (لأنَّ) لام التعليل لبيان الدليل على هذا المدعى (أصالة حقيقته) أي حقيقة الوجود وهي الحقيقة (الواحدة) كما تقدَّم إلى قوله ﷺ: (فهو صرف في نفسه) هذه المقدمة الأولى للدليل وخلاصته أنَّ حقيقة الوجود صرف أي خال من كلِّ ضمنية، فلا يوجد معه شيء آخر مكملاً له، ولا عارضاً عليه، بل ليس في الخارج سوى الوجود المحض لما تقدَّم من أنَّ الوجود لا غير له، وكلُّ ما غيره عدم وباطل. وقوله ﷺ: (وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرَّر ... الخ) إشارة إلى المقدمة الثانية للدليل وهو كبرى الدليل أعني أنَّ صرف الشيء ومحضه لا يقبل التعدد والتكرَّر، سؤال لماذا صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرَّر؟ والجواب أنَّ الحقيقة الواحدة لا تتثنى أي لا يكون لها أفراد في الخارج إلا إذا كان أفرادها بالإضافة إلى اشتراكها في تلك الحقيقة تتميز فيما بينها بوجوه، وإلا إذا فقد ما به الامتياز بينها، كان كل واحد منهم عين الآخر، فيكون الجميع فرداً واحداً، إذ لا تتحقَّق الكثرة إلا بوجود الاختلاف بين الأفراد، (وإلا إذا لم يعد أولاً (امتاز عنه) أي عن الأول وعن حقيقة الشيء الأول (بشيء غيره) أي غير الأول (داخل فيه) أي في الشيء (أو خارج عنه) عارض له (والمفروض) في المسألة (انتفاؤه) أي انتفاء الغيرية للوجود حتى يكون جزءاً منه أو عارضاً له، إذن كل ما افترضه العقل ثانياً للوجود عاد وصار أولاً وهو الوجود بعينه وفرض المحال ليس بمحال، قوله ﷺ: (هذا حُلف) أي افتراض المعدوم موجوداً أو العدم وجوداً.

إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، والوجود ليس من سنخ الماهية، وأما أنه ليس بعرض، فلأنَّ العرض متقومٌ بالوجود بالموضوع، والوجود متقومٌ بنفس ذاته، وكلُّ شيء متقومٌ به^(١).

ومنها: أنه ليس جزءاً لشيء؛ لأنَّ الجزء الآخر المفروض غيره، والوجود لا غير له^(٢).

وما قيل: «إنَّ كلَّ ممكن زوج تركيبى من ماهية ووجود»، فاعتبار عقلي ناظر إلى الملازمة بين الوجود الإمكانى والماهية، لأنَّه تركيب من جزأين أصليين^(٣).

(١) (ومنها) أي من الأحكام السلبية للوجود وهو الحكم الثالث أنَّ الوجود ليس بجوهر ولا عرض. وذلك أنَّ الماهية إمَّا جوهر أو عرض، و (الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج، وجدت لا في موضوع) كالحجر والإنسان والشجر وغيرها من الجواهر التي توجد مستقلة لا تحتاج إلى موضوع تحلَّ فيه وتعرض له و (ليس بعرض، فلأنَّ العرض متقومٌ بالوجود بالموضوع) وإذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع كالألوان والرضا والغضب والفرح والحزن وما أشبه من الماهيات غير المستقلة بنفسها التي لا تتحقَّق إلَّا في موضوع. أمَّا عدم كون الوجود جوهرًا بدليل كون الجوهر من سنخ الماهية والوجود ليس كذلك إذ الوجود يقابل الماهية لهذا قلنا بأصالة الوجود واعتبارية الماهية باختلاف الوجود والماهية جوهرية لا يجتمعان أصلاً، وأمَّا عدم كونه عرضاً فبدليلين: أحدهما أنَّ العرض من سنخ الماهية أيضاً وهو أحد أقسام الماهية وقد سبق أنَّ الماهية تقابل الوجود، والثاني (أنَّ الوجود متقومٌ بنفس ذاته) مستقل بذاته بل (وكلُّ شيء متقومٌ به) أي بالوجود وذلك لأصالة الوجود.

(٢) (ومنها) الحكم الرابع من الأحكام السلبية للوجود، أنَّ الوجود لا كلُّ له حتَّى يكون الوجود جزءاً لذلك الكل، لماذا (لأنَّ الجزء الآخر المفروض) إذ لا بدُّ أن يكون معه جزء آخر ليتحقَّق منهما الكل وهذا الجزء الثاني يفترض أن يكون (غيره) أي غير الوجود وبغايره بتمام الذات وقد سبق في صدر هذا الفصل أنَّ (الوجود لا غير له).

(٣) إشكال ودفعه: أنَّ ما قاله الحكماء «أنَّ كلَّ ممكن» من الموجودات عبارة عن (زوج

ومنها: أنّه لا جزء له؛ لأنّ الجزء إمّا جزء عقلي، كالجنس والفصل؛ وأمّا جزء خارجي، كالمادّة والصورة؛ وأمّا جزء مقداري، كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي؛ وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء^(١).

أمّا الجزء العقلي، فلاّنه لو كان للوجود جنس وفصل، فجنسه إمّا الوجود،

→ (تركيب) أي مركّب (من ماهيّة ووجود) هذا القول ينافي قولكم (أنّه ليس جزءاً لشيء) بل الوجود جزء للممكن والإمكان والماهيّة جزء آخر له. نقول لا منافاة بينهما إذ قول الحكماء كلّ ممكن زوج تركيب... الخ (فاعتبار عقلي) إذ العقل يتصوّر هذا التركيب والتجزئة وينتزع من حقائق ممكن الوجود، مفهومين أحدهما مفهوم الوجود والآخر مفهوم الماهيّة، والماهيّة اعتباريّة ذهنيّة يستحيل أن تشكّل جزءاً لشيء ثالث في الخارج وهذا الاعتبار العقلي (ناظر إلى الوجود الإمكان) وهو ممكن الوجود (والماهيّة) إذ كلّ ممكن يصحّ افتراض ماهيّة ملازمة له (لا أنّه) كلّ ممكن (تركيب) أي مركّب (من جزأين أصليين) هما الوجود والماهيّة.

(١) (ومنها) خامس الأحكام السليبة للوجود أنّ الوجود لا جزء له، فليس هو كلّاً مركّباً من أجزاء بل هو حقيقة بسيطة، والتركيب إمّا حقيقي وهو على ثلاثة أنواع تركيب عقلي وهو ما يعتبره العقل والذهن مركّباً وينتزع منه أجزاء متعدّدة وهذا الجزء العقلي إمّا مشترك فهو الجنس وأمّا مختصّ فهو الفصل كالحَيوان الناطق بالنسبة للإنسان، والنوع الثاني من التركيب الحقيقي عبارة عن التركيب الخارجي وهو ما كان مركّباً في الخارج من المادّة والصورة كالحَيوان المركّب من الروح والجسم. والثالث هو التركيب المقداري الذي يقع فيما يكون متصلاً في الخارج قابلاً للتجزئة بالقوّة فيما يكون قابلاً للامتداد الزماني أو المكاني كالخطّ والسطح والحجم والعدد مثلاً لكلّ عدد جزء فالأثنان مركّب من واحد وواحد والثلاثة تتركّب من واحد وواحد وواحد وهكذا ... الخ والخط والسطح والحجم مقدار أو كم بالاصطلاح الفلسفي إذ كلّ خط يتركّب من جزأين أو ثلاثة وللخطّ طول يقبل التجزئة وقد يقصر الخطّ حتّى لا يقبل القسمة الحقيقيّة في الخارج لكن لا بدّ أن يقبل القسمة ولو عقلاً بخلاف النقطة التي لا تقبل القسمة أبداً. كلامه ﷺ هنا عن الجزء الحقيقي بأقسامه الثلاثة وخلصه أنّ الوجود لا أجزاء عقليّة له كالجنس والفصل ولا أجزاء خارجيّة كالمادّة والصورة ولا أجزاء مقداريّة.

فيكون فصله المقسّم مقوّمًا؛ لأنّ الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصيل ذاته لا أصل ذاته، وتحصيل الوجود هو ذاته، «هذا خُلف»؛ وأمّا غير الوجود، ولا غير للوجود^(١).

(١) (أما الجزء العقلي) كالجنس والفصل ليسا جزءاً للوجود (فلائته) الجنس أمر مبهم كلّياً لا يتحقّق في الخارج إلّا بالفصل والفصل أمر خارج عن حقيقة الجنس منضمّ إليه والجنس متحقّق ومتحصّل بالفصل كالحيوان الذي هو جنس يتحصّل بالناطق والصاهل والناهي وما أشبه، من غير أن يكون الفصل جزءاً مقوّمًا للجنس، نعم الفصل جزء مقوّم للنوع كالناطق بالنسبة للإنسان، والتحصيل نوع من التقسيم أيضاً أعني أنّ الفصل مقسّم للجنس فالناطق أي الحيوان أما ناطق أو غير ناطق والصاهل بمعنى حيوان صاهل وغير صاهل وهكذا الطائر والناهي وما أشبه. إذن الفصل مقسّم للجنس لا مقوّم له بمعنى أنّ الجنس أمر كلّياً مبهم غير متحقّق بذاته في الخارج فلا وجود للجسم الحساس المتحرّك بالإرادة إلّا إذا انضمّ إليه ناطق مثلاً ليكون إنساناً أو صاهل ليكون فرساً أو طائر ليكون طيراً أو خائراً ليكون بقرة أو ناهق ليكون حماراً وهلمّ جزاً.

وعليه فليس للوجود جنس لأنّ جنسه أمّا الوجود وأمّا غير الوجود، فإذا كان جنسه الوجود صار الوجود نوعاً إذ لو كان للوجود جنس وفصل كان الوجود نوعاً، ولزم من ذلك أن تكون له أجزاء لاشتغال النوع على أجزاء، فأحد أجزائه هو الوجود ولازم ذلك أن يكون الفصل مقوّمًا بعد ما كان مقسّمًا للجنس. وذلك أنّ الفصل يريد أن يحقّق الوجود للجنس، والحال أنّ الجنس هو الوجود، فما يريد أن يحقّق للوجود وجوده صار يريد أن يحقّق للوجود ذاته، ولهذا أصبح مقوّمًا بعد ما كان مقسّمًا وبعبارة أخرى لو كان الوجود نوعاً وأريد أن يكون له جنس فجنسه أمّا الوجود وأمّا غيره، فإن قلنا جنسه الوجود وقعنا في الإشكال السابق وإن قلنا جنسه غير الوجود، أي شيء آخر مغاير للوجود، قيل أنّه لا غير للوجود. ولما لم يكن للوجود جنس ولم يكن له فصل، انتفى الفصل بانتفاء أصله لأنّ الفصل فرع للجنس ولا فصل من دون الجنس.

قوله ﷺ: (كأجزاء الخط) وهو ما كان له طول فقط (والسطح) وهو ما كان له طول وعرض (والجسم التعليمي) وهو الحجم الذي له طول وعرض وعمق وارتفاع ثمّ إنّ الجسم الطبيعي كالأجسام الخارجيّة مثل الحجر والخشب وغيرهما والجسم التعليمي هو مقدار هذا الجسم

وأما الجزء الخارجي، وهو المادة والصورة، فلأن المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا، فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفاءهما^(١).

→ الطبيعي كمقدار الحجر والخشب سواء كان صغيراً جداً أو كبيراً جداً. فالمقدار من عوارض الجسم الطبيعي لا من ذاتياته ولهذا لا ينعدم الجسم بزيادته ونقصانه.

(١) مقدمة: المادة على قسمين - المادة الأولى والمادة الثانية، فالمادة الأولى هي الجوهر

الذي هو قوة الأشياء ويوجد الفعلية بصورة ما، كالحديد المركب من قوة، أي شيء يقبل صورة الحديد وفيه قابلية الصور الجوهرية كما له قابلية الصور الجسمانية، فإذا ذاب الحديد أو صار الخشب رماداً تبقى المادة محفوظة رغم انعدام الصورة الحديدية أو الخشبية أو ما أشبه، فهذه القوة المحضة القابلة لحلول الصورة فيها تسمى بالمادة الأولى. ثم إن المادة لا تقتصر على هذا في عالم الأجسام بل ربما وقعت تلك المادة مع صورتها مادة لصورة أخرى، فتقع صورة أخرى على مجموع المادة وصورتها الأولى، وكذلك فإن المادة المكونة لجسد الإنسان في مراحلها المختلفة واحدة منذ كونه نطفة ثم علقه ثم مضغه ... الخ وهي المادة الأولى أعني تلك القوة الكامنة في جميع الأجسام، المسماة بالهيولى، موجودة في جميع المراحل، والصور المختلفة المتعاقبة لا تحل في المادة الأولى بل تقع على القوة المحضة وفيها صور أخرى وكمالات أخرى غير المادة الأولى، ولهذا فتلك الحالة النباتية التي توجد في الجسم تصبح صورة والجسم (أعني الهيولى مع الصورة) يصبح مادة، والهيولى والصورة إذن صارتا مادة ثانية للنبات وهي تلك الصورة النامية النباتية، والنامي مع تلك الهيولى وتلك الجسمانية تصبح مادة للصورة الحيوانية، فيكون حيواناً وهذا كله يصبح مادة للصورة الإنسانية ليصبح ذلك الشيء إنساناً.

المقدمة الثانية - إن المادة أينما وجدت وجدت بصورة واحدة أكانت المادة الأولى أم المادة الثانية، ولو وجدت مادة وصورة في الخارج لأمكن تصورهما، ولو أمكن ذلك أصبحتا مادة وصورة ذهيتين في مقابل المادة والصورة الخارجيتين، مثلاً الحديد جوهر ذو أبعاد ثلاثة وله صورة حديدية، فالجوهر حاكٍ عن الهيولى، وأبعاده الثلاثة حاكية عن جسميته وقولنا له خواص الحديد حاكٍ عن أنه ذو صورة نوعية أيضاً وهو يختلف عن الأنواع الأخرى، كما أن قولنا الإنسان جوهر قابل للأبعاد الثلاثة نامٍ حساس متحرك بالإرادة ناطق، فإن ما عدا المفهوم الأخير

→ وهو (ناطق) فَإِنَّ المفاهيم الأخرى جميعها حاكية عن مادة الإنسان أي ما تحل فيه الصورة الإنسانية، كما أَنَّ (ناطق) يحكي عن نفس الموجود إلا أَنَّها حاكية عن مادة الشيء وناطق حاكٍ عن صورة ذلك الشيء، فالصورة الخارجيّة والنفس الناطقة التي تصورها تحقق الناطق، كما أَنَّ الأشياء الخارجيّة التي تصورها وكانت تحل عليها النفس الناطقة تحقق لنا مفهوم الحيوان أي جسم حسّاس متحرّك بالإرادة أو جوهر ممتد في الجهات الثلاث نام حسّاس متحرّك بالإرادة، فالجسم مركّب من المادة والصورة وهما قابلان للتصوّر الذهني ومع تصوّرهما نكون قد تصوّرنا جزأين منفصلين مستقلّين، ومع كون كلّ منهما جزءاً مستقلاً للمركّب، يكون كلّ منهما غير الآخر كما يكون كلّ منهما غير مجموعهما، فالجزء غير الكل أعني المادة غير كلّ الإنسان، وصورة الإنسان غير كلّ الإنسان، هاتان المادة والصورة العقليتان لو جعلناهما لا بشرط أي جعلت من هذه المفاهيم شيئاً قابلاً للحمل يصبح هذا الشيء جنساً، والجنس يتحقّق من المادة العقلية والمادة العقلية تؤخذ من المادة الخارجيّة، فإذا اعتبرنا الجسميّة والناميّة والتحرّك بالإرادة جزءاً للإنسان فإنّها بوصف كونها جزءاً للإنسان لا تقبل الحمل على الإنسان وكذلك النفس الناطقة، كما أَنَّ حمل الجزء على الجزء الآخر محال أيضاً، لكن لو تصوّرنا الناطق هو الإنسان، والحيوان هو الإنسان، فالحيوان يعني مفهوم قابل للحمل، والحيوان شيء أمّا إنسان أو بقر أو فرس أو ... الخ. فإذا تصوّرناه بهذا النحو صار جنساً، فحقيقة الجنس والمادة العقلية واحدة وحقيقة الفصل والصورة العقلية واحدة وإنّما اختلافهما بالاعتبار، أعني لو اعتبرنا كلّاً منها جزءاً من الكلّي تصوير مادة أو صورة، ولو تصوّرناها مفهوماً قابلاً للحمل تصوير جنساً وفصلاً، لهذا قالوا الفرق بين الجنس والفصل وبين الصورة والمادة، أَنَّ الأخيرتين بشرط لا أي شرطها ان تغاير قريبتها ومثلتها والأوليين لا بشرط أي لا يشترط فيهما المغايرة، واللا بشرط يجتمع مع ألف شرط أي قابل للاتحاد مع كلّ شيء، فيتحد مع الكلّ مثل: الإنسان حيوان ويتحد مع قرينه مثل الناطق حيوان والحيوان ناطق. وخلاصة القول أَنَّ الوجود ليس له مادة ولا صورة، لأنّه لو كان كذلك لأمكن تصوّرهما في الذهن، فتصيران ذهنيّتين، وحينئذ تكون مادة الوجود وصورته عقليّتين، ونفس تلكما المادة والصورة تكون الجنس والفصل ويلزم منه أن يكون للوجود جنس وفصل، إذ

وأما الجزء المقداري، فلأنَّ المقدار من عوارض الجسم، والجسم مركَّب من المادَّة والصورة، وإذ لا مادَّة ولا صورة للوجود فلا جسم له، وإذ لا جسم له، فلا مقدار له^(١).

→ يحكيان عن المادَّة والصورة، والجنس منتزَع من المادَّة والفصل منتزَع من الصورة، وقد تقدَّم أنَّ الوجود ليس له جنس ولا فصل وعليه فلا مادَّة له ولا صورة حتَّى يُنتزَع منهما الجنس والفصل. وإثما هما مختَصان بالموجودات التي لها مادَّة وصورة، وإثما الموجودات البسيطة غير المركَّبة فليس لها جنس ولا فصل حقيقيين، نعم للذهن أنَّ يتصوَّر لها مفهوماً عامّاً بمنزلة الجنس ويتصوَّر لها مفهوماً خاصّاً بمنزلة الفصل. ويظهر من هذا أنَّ الوجود ليس نوعاً أيضاً، لأنَّ النوع بما هو نوع مفهوم كلي لا يتحقَّق في الخارج بنفسه وإثما يتشخَّص في الخارج بوجود فرد من أفرادهِ، والنوع بما هو نوع غير متحصِّل في الخارج إلَّا بوجود أفرادهِ، بينما الوجود تحصُّله في الخارج بنفسه لا بغيرهِ.

خلاصة القول أنَّ الوجود إذا لم يكن ذا جنس وفصل، فلا يكون ذا مادَّة وصورة، لما ثبت من أنَّ المادَّة والصورة والجنس والفصل واحدة حقيقة وذاتاً، ولا تختلف إلَّا من جهة اعتبار المعبَّر، فإذا كان شيء في الخارج مركَّباً من جزأين أحدهما جزء مشترك والآخر جزء مختَص، أمكن للعقل أن يتصوَّر كلَّ جزء منهما باعتبار عدم صحَّة حملة على الآخر وعلى الكلِّ، فيسمَّى الجزء المشترك مادَّة والجزء المختَص صورة ويسمَّى الاعتبار بشرط لا. ويمكنه أن يتصوَّر كلاَّ منهما باعتبار صحَّة حملة على الجزء الآخر وعلى الكلِّ أيضاً، ويسمَّى الاعتبار لا بشرط، وهو يجتمع مع ألف شرط، وما ليس له جنس وفصل، ليس له مادَّة ولا صورة وقد تقدَّم أنَّ الوجود لا جزء عقلي له أي لا جنس ولا فصل له فلا يمكن أن يكون له جزء خارجي أعني المادَّة والصورة.

(١) قوله ﷺ: (وأما الجزء المقداري) فلا يتحقَّق إلَّا إذا كان للشيء امتداد مكاني أو زمني حتَّى يمكن تصوُّر أجزائه له بالقوَّة (فلأنَّ المقدار من عوارض الجسم) والامتداد المكاني مختَص بالجسم الذي هو جوهر ممتدِّ في الجهات الثلاث، والامتداد الزمني مختَص بما له حركة وهي من عوارض الجسم، ولا جسم للوجود (والجسم مركَّب من المادَّة والصورة) وهما جزءان للجسم (وإذ لا مادَّة ولا صورة للوجود) النتيجة (فلا جسم له) أي للوجود (وإذا) ثبت أنَّه (لا جسم له) ثبت أنَّه (فلا مقدار له).

ومما تقدّم يظهر أنّه ليس نوعاً، لأنّ تحصّل النوع بالتشخص الفردي،
والوجود متحصّل بنفس ذاته^(١).



(١) سادس الأحكام السليبيّة للوجود أنّ الوجود ليس نوعاً وقد بيّناه في الرقم (٣) فراجع.

الفصل الثامن

في معنى نفس الأمر^(١)

(١) إذا أرادوا أن يعبروا عن قضية بأنّها صادقة قالوا أنّها مطابقة لنفس الأمر، وإذا أرادوا أن يعبروا عنها بأنّها كاذبة قالوا غير مطابقة لنفس الأمر أو مخالفة لنفس الأمر، وفي مقام تعريف الكذب والصدق يقولون صدق الخبر مطابقتها لنفس الأمر، وكذب الخبر مخالفتها لنفس الأمر. فما المراد بنفس الأمر؟

إعلم أنّ التحقّق والثبوت على ثلاثة أنواع:

١ - ثبوت الحقيقة العينية للوجود وتحقّق الوجود وثبوته أمر ذاتي له بالأصالة، لهذا فالوجود عين الثبوت والتحقّق.

٢ - تحقّق الماهيّة وثبوتها: وهو الذي يرد في جواب ما هو لبيان ذوات مصاديق وذاتياتها كالإنسان، والماهيّة لها وجود ذهني وآخر خارجي، وهي اعتباريّة لكن لها نوع ثبوت وتحقّق عقلي.

٣ - وأخيراً تحقّق وثبوت المعقولات الثانية أعني المفاهيم الاعتباريّة العقلية التي ليست بماهية كمفهوم العلّة والمعلول ولهذين المفهومين مصاديق خارجيّة كيد الإنسان التي هي علّة حركة الخاتم والمعلول فيها حركة الخاتم ومثل الخالق جلّ وعلا علّة لجميع الخلائق فهي معلولة لذاته المقدّسة تبارك وتعالى إلا أنّ العلّة والمعلول ليستا من الماهيّات أي لا تكشف عن شبيّة الشيء أو عن ماهيّة الشيء، مثلاً ماهيّة النار حرارتها وليست العلّة كاشفة عن ماهيّة الشيء، والعلّة موجودة في كلّ شيء أي مفهوم عام لا يختصّ بنوع خاص ولا فرد خاص من الوجود، ولها مصاديق غير مشخصة، فتحقّق مفهوم العلّة يكون بتحقّق العلّة الخارجيّة، كما أنّ تحقّق مفهوم الإنسان يكون بتحقّق فردة الخارجي، إلا أنّ للإنسان ما بإزاء في الخارج وليس للعلّة ما

قد ظهر ممّا تقدّم: أنّ لحقيقة الوجود ثبوتاً وتحققاً بنفسه، بل الوجود عينُ الثبوت والتحقق؛ وأنّ للماهيات - وهي التي تقال في جواب ما هو وتوجد تارةً بوجود خارجي فتظهر آثارها وتارةً توجد بوجود ذهني فلا تترتب عليها الآثار - ثبوتاً وتحققاً بالوجود، لا بنفس ذاتها، وإن كانا متّحدين في الخارج؛ وأنّ المفاهيم الاعتباريّة العقلية - وهي التي لم تُنتزع من الخارج، وإنّما اعتبرها العقل بنوع من التعمّل لضرورة تضطرّه إلى ذلك؛ كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك - أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكيّة بها، وإن لم تكن هذه المفاهيم

→ بإزاء أصلاً. وهذا النوع من الثبوت يُنسب إلى مفاهيم اعتباريّة كالعلية والوجوب والوحدة والكثرة والإمكان والقوة والفعل، وهي تقابل المفاهيم الماهويّة والفرق بين المفاهيم الاعتباريّة العقلية والمفاهيم الماهويّة أنّ الأخيرة سهلة الحصول للذهن، إذ الذهن بمجرد ارتباطه ولحاحه لبعض مصاديق الماهية، يحقّق لنفسه ماهيتها الكلية لنفسه، فإذا ذاق طعم بعض الحوامض أو حتّى حامض واحد يتّضح له المفهوم الكلّي للحموضة وهكذا سائر المطعومات وهكذا الألوان وسائر الماهيات، خلافاً للمفاهيم الاعتباريّة العقلية فإنّ حصولها للذهن ليس بالأمر البين بل يحتاج إلى إعمال فكر ونظر، مثلاً لإدراك مفهوم العلية والمعلوليّة يذهب الذهن إلى مقايضة شيئين، أحدهما يتوقّف على الآخر فيعتبر أحدهما علّة والآخر معلولاً، فيلاحظ المناسبة بين النار وحرارتها ثمّ بالتأمّل يستنتج أنّ النار علّة للحرارة والحرارة معلولة لها، وقس على ذلك سائر هذه المفاهيم كالإمكان والوجوب والقوة والفعل و... الخ. ثمّ إنّ المفاهيم الاعتباريّة لها نوع من الثبوت ويكون ثبوتها بمصاديقها ومنشأ انتزاعها، فمنشأ انتزاع مفهوم العلّة هو النار ومنشأ انتزاع مفهوم المعلول هو الحرارة ثمّ إنّ مفهوم النار مفهوم ماهوي حالّ عن ذات الشيء وحقيقته، ومفهوم العلّة حالّ عن العلاقة الخاصّة للنار مع معلوله الذي هو الحرارة، مع أنّ الموجود والمتحقّق في الخارج هو وجود النار ووجود الحرارة لا غير وهما منشأ انتزاع مفهومي العلّة والمعلول. والحاصل أنّنا لا نجد عبارة أصدق ولا أشمل لأنواع الثبوت الثلاثة من «نفس الأمر» بمعنى الواقع، وواقع كلّ شيء بحسب نفسه، فواقع الوجود بعينيته، وواقع الماهية بكونها ماهية، وواقع مفهوم العلّة وغيره بنفسه.

مأخوذةً في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها^(١).

وهذا الثبوت العامّ، الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية، هو المسمّى بـ «نفس الأمر» التي يُعتبر صدق القضايا بمطابقتها فيقال: إنّ كذا كذا في نفس الأمر^(٢).

(١) قوله ﷺ: (قد ظهر ممّا تقدّم) في الفصل الرابع.

قوله ﷺ: (وأنّ المفاهيم الاعتبارية العقلية) كالعلة والمعلول والواجب والممكن والقوة والفعل ... الخ (وهي التي لم تنتزع من الخارج، وإنّما اعتبرها العقل بنوع من العمل والتأمل والتفكير وذلك (لضرورة تضطرّه) أي العقل (إلى ذلك) الاعتبار والعمل (كمفاهيم الوجود والوحدة والعلة ونحو ذلك، أيضاً لها نحو ثبوت) ونوع ثبوت وتحقق لكن (بثبوت مصاديقها المحكيّة بها، وإن لم تكن هذه المفاهيم) الاعتبارية (مأخوذة في مصاديقها) وأفرادها (أخذ الماهية في أفرادها) حيث إنّ الماهية تبيّن ذات أفرادها وذاتيات أفرادها بخلاف المفاهيم الاعتبارية وتدخل الماهية أيضاً (في حدود مصاديقها) وتعريفها وقد فصلنا البحث عن ذلك في الرقم (١) فراجع واغتنم.

(٢) قوله ﷺ: (توضيح ذلك: إنّ القضايا) على ثلاثة أنواع من حيث موضوعاتها ومحمولاتها فقد تكون موضوعاتها ومحمولاتها أموراً خارجية كقولنا «خرج من في البلد» إذ الموضوع فيها «من في البلد» ومحمولها «خرج» ومن في البلد أمور عينية خارجية بمصاديقها لا بمفاهيمها الذهنية ويقصد الخروج المتحقق في الخارج لا الخروج بالمفهوم الذهني الصرف. وقد يكون كلا الموضوع والمحمول ذهنيين مثل «الكليّ أمّا ذاتي أو عرضي» فمفهوم الكلّي ذهني «الكليّ صفة للمفهوم نقول المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزيي وإلا فكلّي» إذ ليس الكلّي في الخارج لأنّه صفة للمفهوم لا مصداق له في الخارج، وقولنا «ذاتي أو عرضي» فهو من صفات الكلّي وصفة الكلّي ذهنية، إذ صفة الذهني ذهني، وقد يكون الموضوع خارجياً والمحمول ذهنياً مثل «الإنسان نوع» فالإنسان خارجي هنا، لكن المحمول وهو «نوع» أمر ذهني، والنوع يحمل على أمور متّفقة الحقيقة.

توضيح ذلك: أنَّ من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي؛ كقولنا: «الواجب، تعالى، موجود» وقولنا: «خرج من في البلد» وقولنا: «الإنسان ضاحك بالقوة» وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني.

ومنها: ما موضوعها ذهني بحكم ذهني، أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني؛ كقولنا: «الكلّي ائماً ذاتي أو عرضي» و «الإنسان نوع» وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن؛ وكلا القسمين صادقان بمطابقتها لنفس الأمر فـ«ثبوت النفس الأمري» أعمّ مطلقاً من كلّ من «الثبوت الذهني» و «الخارجي».

وقيل: إنّ نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامّة، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنيّة والخارجيّة تطابق ما عنده من الصور المعقولة^(١).

→ فصدق القضايا الأولى بتحقيقها في ظرف الخارج موضوعاً ومحمولاً، وإلا كانت كاذبة، وصدق النوع الثاني من القضايا بصدق طرفيها في الذهن، ونفس الأمر لكلّ قضية يتناسب مع تلك القضية، أعني نفس الأمر القضايا الخارجيّة هو عالم الخارج ونفس الأمر القضايا الذهنيّة عالم الذهن. وظرف تحقّق القضايا الخارجيّة عالم العين والخارج وظرف تحقّق القضايا الذهنيّة عالم الذهن.

واعلم أنّ المحمول في القضايا الذهنيّة عبارة عن مفاهيم ذهنيّة كالكلّي والجزئي والعرضي والذاتي والمعرّف والحجّة والجنس والنوع والفصل.

وإلى هذا أشار بقوله ﷺ: (فـ«ثبوت النفس الأمري» أعمّ مطلقاً من كلّ من «الثبوت الذهني» و «الخارجي»). أي ذهني في الذهنيّات وخارجي في الخارجيّات.

(١) قوله ﷺ: (وقيل:). والقول لبعض الحكماء أنّ المراد من «الأمر» عالم آخر غير عالمنا المادي الذي نعيشه وهو عبارة عن عالم العقول والمجردات التامّة، وما من شيء في عالمنا هذا إلّا وله صورة تطابقه في ذلك العالم المسمّى بـ«العقل الفعّال»، فما كان له صورة تطابقه في هذا

وفيه: أنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلميّة، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوتٍ لمضامينها خارجٍ عنها تطابقه^(١).

→ العقل الفعّال كان صدقاً وما لا صورة له هناك فهو كذب، وصدق القضايا وكذبها بمطابقتها وعدم مطابقتها لهذا العالم الذي أشار إليه الباري جلّ وعلا في القرآن الكريم بقوله ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ أي في العقل الفعّال.

(١) (وفيه) أي من الإشكالات الواردة عليه (أنا ننقل الكلام إلى ما عنده) أي عند العقل المجرّد (من الصور العلميّة) أليست علوماً حصوليّة يحتمل فيها الصدق والكذب؟ ولا شك أنّها قضايا صادقة (فهي تصديقيّة تحتاج في صدقها إلى ثبوتٍ لمضامينها) في عالم الواقع ونفس الأمر (خارج عنها تطابقه) فأصبح الملاك لصدق القضايا وكذبها ثبوت وعدم ثبوت مفادها ومضامينها في الظرف المناسب لها، تارةً في الخارج وتارةً في الذهن وإلاّ لزم تصوّر عقل آخر لذلك العقل المجرّد ولنفس الأمر نفس الأمر ثانياً ولذاك ثالثاً وللثالث رابعاً وهلمّ جرّاً وهو تسلسل باطل.

الفصل التاسع

الشَيْئِيَّةُ تُسَاوِقُ الوجود^(١)

الشَيْئِيَّةُ تُسَاوِقُ الوجود، والعدم لا شَيْئِيَّةَ له، إذ هو بطلان محض لا ثبوت له؛ فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم^(٢).

وعن المعتزلة: «أنَّ الثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود»، فبعض المعدوم ثابت عندهم، وهو المعدوم الممكن؛ ويكون حينئذ النفي أخصّ من العدم، ولا يشمل إلّا المعدوم الممتنع^(٣).

(١) الشَيْئِيَّةُ هنا بمعنى الثبوت. والتساوق أخصّ من التساوي إذ يكفي في صدق التساوي تكافؤ المفهومين من جهة المصاديق لكن يشترط في التساوق تكافؤهما من جهة الصدق أيضاً، فكلّ متساوقين متساويان وبعض المتساويين متساوقان.

(٢) (الشَيْئِيَّةُ) أي الثبوت (تساوق) تكافؤ (الوجود) من جهة المصاديق وجهة الصدق، فكلّ شيء موجود وكلّ موجود شيء أعني كلّ ثابت في الخارج موجود خارجي وكلّ ثابت في الذهن موجود ذهني وكلّ موجود ذهني أو خارجي فهو ثابت إمّا ذهنياً أو خارجياً. (والعدم) مساوق للشيء إذ (لا شَيْئِيَّةَ له) واللا شيء مساوق للعدم وعليه فالثبوت في معنى الوجود والنفي في معنى العدم. وهذان أمران فطريان تصوّرهما الصحيح يكفي للتصديق بهما.

(٣) اتّفق الحكماء والمتكلّمون على أنّ الصانع لا بدّ أن يعلم بما يريد أن يصنع قبل أن يصنعه وإن يكون له تصوّر عنه، لكنّهم اختلفوا في كَيْفِيَّةِ علم الباري تعالى بالمصنوع قبل صنعه

وعن بعضهم: «أنَّ بين الوجود والعدم واسطةً»، ويسمونها الحال، وهي صفة الوجود، التي ليست بموجودة ولا معدومة؛ كالعالمية والقادرية والوالدية، من الصفات الانتزاعية، التي لا وجود منحازاً لها فلا يقال: «إنَّها موجودة»، والذات الموجودة تتَّصف بها فلا يقال: «إنَّها معدومة»، وأمَّا الثبوت والنفي فهما متناقضان، لا واسطة بينهما. وهذه كلّها أوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأنَّ عدم بطلان لا شَيْئَةَ له (١).

→ وبعبارة أخرى كيف يتمّ علمه بالمعدوم وهو معدوم، وللإجابة عن هذه الشبهة المتعلقة بعلم الخالق تبارك وتعالى قالوا: أنَّ المعدوم على قسمين، ما له نوع ثبوت وتحقّق وهو المعدوم الممكن كالبقرة الطائرة وجبل من ذهب وكالمخلوقات قبل أن تخلق وتوجد فيجوز العلم به بما له من ثبوت، وما ليس له حظ من الثبوت وهو المعدوم المحال كالشريك للباري جلّ وعلا، واجتماع النقيضين، وعلم الباري متعلّق بالمعدوم الممكن.

وعليه ذهبوا إلى أنَّ الثبوت أعمّ من الوجود مطلقاً، إذ كلّ موجود ثابت وبعض الثابت ليس بموجود، فيقع النفي مقابل الثبوت والعدم مقابل الوجود، ولا يقع النفي إلّا على المعدوم الممتنع، لهذا فإنَّ النسبة بين النفي والعدم هي العموم مطلقاً، أعني عدم أعمّ من النفي إذ يشتمل عدم على عدم الممكن والممتنع، ولا يشتمل النفي إلّا على المعدوم الممتنع، فكلّ منفي معدوم وبعض المعدوم ليس بمنفي.

ويرد عليهم أنَّ هذا خلاف الفطرة واجتماع بين النقيضين إذ المعدوم لا ثبوت له، فكيف يمكن أن يكون ثابتاً، والحال أنَّ الثبوت هو الوجود والوجود يقابل عدم ونقيضه.

(١) (وعن بعضهم) وهم من المعتزلة أيضاً قالوا («أنَّ بين الوجود والعدم واسطة») وأنَّ جميع الصفات الانتزاعية من هذا القبيل فهي لا موجودة ولا معدومة إذ أنَّها لا توجد في الخارج وليس لها بإزاء خارجي، لكنَّها تقع أوصافاً للحقائق والموجودات الخارجية، فبناءً على عدم استقلاليتها الذاتية لا يصدق عليها الوجود ولا يقال أنَّها موجودة، وبناءً على وقوعها وصفاً للموجود في الخارج لا يصدق عليها عدم، ولا يقال أنَّها معدومة (ويسمونها) أي هذه الواسطة

الفصل العاشر

في أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم

→ بين الوجود والعدم (الحال، وهي) أي هذه الصفات (صفة الموجود) مع أنها لا توجد في الخارج مستقلة إلا أنها صفة الموجود الخارجي (التي) أي الصفة التي (ليست بموجودة) في الخارج مستقلة (ولا معدومة) لوقوعها صفة للموجود الخارجي (كالعالمية والقادرية والوالدية) فزيد العالم مثلاً، جوهر ثابت في الخارج، وعلمه أيضاً عرض ثابت في الخارج، أما عالميته فلا توجد في الخارج مستقلة والحال أننا لا نقدر أن نصفها بالوجود لأنّ العالمية لا ثبوت لها حقيقة في الخارج ولا نقدر على وصفها بالعدم لأنها وصف للموجود حقيقة فهذه (من الصفات الانتزاعية) التي لها منشأ انتزاع (التي لا وجود منحازاً) ومستقلاً (لها) لهذا السبب (فلا يقال: «أنها موجودة») وبما أنّ (الذات الموجودة تتّصف بها) لهذا السبب (فلا يقال: «أنها معدومة») وخلافاً للقول السابق قالوا (وأما الثبوت والنفي فهما متناقضان، لا واسطة بينهما) وأخيراً (وهذه) الآراء التي جاء بها أقوام من المعتزلة والمتكلمين (كلّها أوهام) لا تحتاج إلى دليل بل (يكفي في بطلانها قضاء) وحكم (الفطرة بأنّ العدم بطلان) محض (لا شبيّه له).

وخلاصة القول الأول أنّ الوجود والعدم نقيضان فلا واسطة بينهما، وإنّ الثبوت والنفي نقيضان أيضاً فلا واسطة بينهما أيضاً، وكلّ موجود ثابت وبعض المعدوم منفي. أمّا خلاصة القول الثاني أنّ الثبوت والنفي نقيضان لا واسطة بينهما، أمّا بين الوجود والعدم فواسطة تسمى الحال وهي الصفات الانتزاعية، وكلّ موجود ثابت وكلّ معدوم منفي وبعض الثابت موجود وبعضه لا موجود ولا معدوم. فتأمل جيداً.

وخلاصة الإجابة عن القول الثاني الوجود والعدم نقيضان ولا واسطة بينهما، وإنّ الصفات الانتزاعية تابعة لمنشأ انتزاعها في وجودها وفي ثبوتها وليس لها وجود مستقل أصلاً، والوجود والعدم متساوقان.

أمّا عدم التمايز، فلأنّه فرع الثبوت والشيئية، ولا ثبوت ولا شيءية في العدم. نعم ربّما يتميّز عدم من عدم بإضافة الوهم إياه إلى الملكات وأقسام الوجود، فيتميّز بذلك عدم عن عدم؛ كعدم البصر، وعدم السمع، وعدم زيد، وعدم عمرو، وأمّا العدم المطلق فلا تميّز فيه^(١).

وامّا عدم العلّية في العدم، فلبطلانه وانتفاء شيءيته. وقولهم: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» قول على سبيل التقريب والمجاز؛ فقولهم مثلاً: «لم يكن غيم فلم يكن مطر» معناه بالحقيقة: أنّه لم تتحقّق العلّية التي بين وجود الغيم ووجود المطر؛

(١) علمنا أنّ في الوجود تمايزاً، وتمايز الموجودات فيما بينها وهذا التمايز وما به الامتياز أمّا بتمام الذات أو بجزء الذات أو بما هو خارج عن الذات عارض للذات، وقد يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، فهل في العدم تمايز أيضاً أم لا؟ كلّ لا تمايز في العدم لماذا؟ (فلأنّه) أي التمايز أولاً (فرع الثبوت والشيئية) ولما لم يكن للعدم تحقّق ولا ثبوت في الخارج أصلاً وقطعاً، كيف يمكن أن يكون فيه تمايز؟ وثانياً لا يكفي مجرّد الثبوت والشيئية بل يجب أن يكون له أفراد وأقلّه فردان حتّى يمكن تصوّر التمايز والافتراق والاختلاف بينهما، وإلا لو ثبت العدم ولم يثبت تعدّد الأعدام، استحال تصوّر التمايز فيه أيضاً.

سؤال: أليس هناك تمايز بين الأعدام كما هو بين الوجودات؟ فما قولكم في الفرق بين عدم الإنسان وعدم الحجر، والفرق بين عدم البياض وعدم السواد وهكذا سائر الأعدام؟ أليس هذا تمايزاً بين الأعدام؟

والجواب: (نعم ربّما يتميّز عدم من عدم) لكن لا بذاته بل هو تمايز ذهني لا حقيقي إذ مفهوم العدم موجود، وإن كان بذاته معدوماً في الخارج وإنّما يتمّ هذا التمايز الذهني (بإضافة الوهم) والذهن (إياه) أي العدم (إلى الملكات) مثل ملكة السمع وملكة البصر وإلى الصفات مثل عدم البياض وعدم السواد وبإضافة الوهم إياه إلى (أقسام الوجود) مثل عدم زيد وعدم عمرو وهكذا... (وامّا العدم المطلق فلا تميّز فيه) إذ لا ثبوت ولا شيءية ولا تكثر فيه.

وهذا - كما قيل - نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال: «سالبة حملية» و «سالبة شرطية» ونحو ذلك، وإنما فيها سلب الحمل وسلب الشرط^(١).

(١) (وإذا عدم العلية في عدم) يتصور بوجوه ثلاثة كون عدم علة للوجود وهو باطل لأنَّ عدم لا يكون منشأً أثر لشيء ليكون علة وأثره معلولاً له، كون الوجود علة لعدم والمعلوم للوجود وهو باطل أيضاً لأنَّ الباطل المحض لا يقع أثراً لشيء إذ الأثر وجودي، أن يكون عدم علة لعدم وهو باطل أيضاً للسببين الماضيين، ولهذا فلا علية في عدم (فلبطلانه) أي بطلان عدم (واتفاء شئيته) وما لا وجود له كيف تصدق فيه العلية؟!

إشكال: لقد ذكرتم قاعدتين ١- وجود العلة علة لوجود المعلوم. ٢- عدم العلة علة لعدم المعلوم، فكيف يمكن الجمع بين قولكم عدم العلة علة وبين قولكم لا علية في عدم؟ مفهوم العلة علة أي عدم يقع علة وهذا يناقض تصريحكم بعدم وقوع عدم علة أصلاً. فهو (قول على سبيل التقريب والمجاز) وعدم العلة علة لعدم المعلوم مجازي تسامحي مبني على التشبيه كقولنا «ذهبت فرأيت زيدا غير موجود في البيت» هل هذا يعني أننا رأينا عدم زيد على وجه الحقيقة؟! (فقولهم مثلاً «لم يكن غيم فلم يكن مطر») وهذا (معناه بالحقيقة) نفي العلية بين وجود الغيم ووجود المطر، والذهن ينتزع من هذه الحقيقة أمراً مجازياً يستعمله ههنا، بينما المفروض أن نقول «ذهبت فلم أر زيدا في البيت» و «كانت السماء صافية فلم يكن مطر»، (وهذا - كما قيل - نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة) فإنَّ في القضايا الحملية السالبة كقولنا «زيد ليس بقائم» سلب للحمل وفي القضايا الشرطية المتصلة السالبة نقول «ليس كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود» نفي للشرط، أجرنا أحكام القضايا الموجبة في القضايا السالبة وفي القضايا السالبة لا يحمل شيء على شيء ولا يعلّق شيء بشرط شيء بل هي في الحقيقة سلب للحمل في القضايا الحملية وسلب للشرط في القضايا الشرطية ولهذا سميت بالقضايا الحملية أو الشرطية مجازاً ليس إلا (فيقال «سالبة حملية» و «سالبة شرطية» ونحو ذلك) من القضايا السلبية عموماً (وإنما فيها سلب الحمل) لا الحمل (وسلب الشرط) لا الشرط. ومن هذا القبيل تكون القاعدة المزبورة «عدم العلة علة لعدم المعلوم».

الفصل الحادي عشر

في أنّ المعدوم المطلق لا يُخبر عنه^(١)

ويتبيّن ذلك بما تقدّم: أنّه بطلان محض لا شيء له بوجه، وإنّما يُخبر عن شيء بشيء^(٢).

وأما الشبهة بأنّ قولهم: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» يناقض نفسه، فإنّه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار، فهي مندفة، بما سيحيى في مباحث الوحدة والكثرة، من أنّ من الحمل ما هو أوليّ ذاتي، يتحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان اعتباراً؛ كقولنا: «الإنسان إنسان» ومنه ما هو شائع صناعي، يتحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً؛ كقولنا: «الإنسان ضاحك». والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي، ولا يُخبر عنه؛ وليس بمعدوم مطلق، بل

(١) ذكر المصنّف رحمه الله في الفصل العاشر حكيمين من أحكام العدم استطراداً وذلك أنّ موضوع الحكمة والفلسفة هو الموجود المطلق والوجود مطلقاً وأما العدم فليس مطلوباً هنا بذاته وإنّما لشدة ارتباطه بمبحث الوجود ووقوعه مقابلاً للوجود لزم بيان ما يتعلّق به من أحكام، والصدّ يكشف حسنة الصدّ.

(٢) أمّا الحكم الثالث فهو أنّه لا يخبر عن المعدوم المطلق، فلا يقع مخبراً عنه، كما أنّه لا يصحّ الإخبار به فلا يخبر به.

دليل هذا الإذعاء قوله ﷺ: (ويتبيّن ذلك بما تقدّم ... الخ) في الفصل التاسع والأمر أوضح من أن يحتاج إلى بيان، فراجع وتأمل.

موجود من الموجودات الذهنية، بالحمل الشائع، ولذا يُخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض^(١).

وبهذا التقريب يندفع الشبهة عن عدة قضايا تُوهِم التناقض؛ كقولنا: «الجزئي جزئي» وهو بعينه «كلي» يصدق على كثيرين، وقولنا: «شريك الباري ممتنع» مع

(١) قوله ﷺ: (وَأَمَّا الشبهة) القائلة (بأن قولهم) أي الفلاسفة والحكماء: («المعدوم المطلق لا يخبر عنه») فإنّ هذا القول (يناقض نفسه) بنفسه (فإنّه) أي هذا القول (بعينه) إخبار عنه بعدم الإخبار فكيف لا يخبر عن العدم وقد أخبرتم عن المعدوم هنا بأنّه لا يخبر عنه والمعدوم مصداق العدم فكيف التوفيق والجمع بينهما؟! (فهى) هذه الشبهة (مندفعة، بما سيجيء في مباحث الوحدة والكثرة) في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة وخلاصته (أنّ) الحمل على قسمين (من الحمل ما هو أولي ذاتي، يتحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً) كلياً لا مصداقاً خارجياً (ويختلفان) أي الموضوع والمحمول (اعتباراً) بالاعتبار العقلي لا الحقيقي (كقولنا: «الإنسان إنسان») والإنسان بشر والإنسان حيوان ناطق ... الخ فالمراد اتحاد الإنسان في الموضوع والإنسان والبشر والحيوان الناطق في المحمول مفهوماً ولا علاقة لنا هنا بالمصداق، (والمعدوم المطلق) في الذهن وفي الخارج (معدوم مطلق بالحمل الأولي) أي مفهوماً، (ولا يخبر عنه) من هذه الجهة، ومن الحمل ما هو شائع صناعي يتحد فيه الموضوع والمحمول مصداقاً لا مفهوماً مثل «الإنسان ضاحك» فإنّ مفهوم الإنسان وهو الموضوع يختلف عن مفهوم الضاحك وهو المحمول، إلّا أنّ مصاديقهما في الخارج واحدة لأنّ الضاحك عرض خاص ولهذا قال ﷺ والمعدوم (ليس بمعدوم مطلق) أي ذهنياً وخارجاً (بل موجود من الموجودات الذهنية) لكن لا بالحمل الأولي بل (بالحمل الشائع) الصناعي (ولذا يخبر عنه) أي العدم (بعدم الإخبار عنه) إذ الإخبار هنا عن مصداق العدم لا مفهومه ومصادقه أمر وجودي ذهني فيخبر عنه (فلا تناقض) بين القول السابق ونفسه ولا بينه وبين غيره هنا.

والحاصل أنّ قولهم «المعدوم لا يخبر عنه» يراد به مصداق المعدوم المطلق وما هو معدوم بالحمل الشائع، وليس مفهوم المعدوم المطلق مصداقاً للمعدوم المطلق، بل هو موجود ذهني بالحمل الشائع الذهني. فيستثنى من هذا الحكم.

أنّه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه «ممكناً» وقولنا: «الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه» والاّ ثابت في الذهن ثابت فيه لأنّه معقول^(١).

وجه الاندفاع: أنّ الجزئي جزئي بالحمل الأوّلي، كلّ بالشايع. وشريك الباري شريك الباري بالحمل الأوّلي؛ وممكن مخلوق للباري، بالشايع. والاّ ثابت في الذهن كذلك، بالحمل الأوّلي؛ وثابت فيه بالشايع^(٢).

(١) قوله ﷺ: (وبهذا التقريب) المتقدّم من التفريق بين الحمل الأوّلي والشايع (بندفع الشبهة عن عدّة قضايا) من هذا القبيل (توهم) للمستمع والقاري نوعاً من (التناقض) بنفسها (كقولنا: «الجزئي جزئي») فهذه قضية صادقة والجزئي يمتنع فرض صدقه على كثيرين (وهو) أي الجزئي (يعينه «كلّي») لأنّه (يصدق على كثيرين) لوجود مصاديق عديدة له كالصور الحسية والخيالية والذهنية كلّها أمور جزئية ويلزم من ذلك عدم كون الجزئي جزئياً وهذا محال لأنّه جمع بين النقيضين. هذه الشبهة الأولى وسيأتي جوابها في ختام هذا المبحث، (وقولنا: «شريك الباري ممتنع») الوجود، فكيف يمتنع وجود شريك الباري تعالى (مع أنّه) أي شريك الباري (معقول) متصوّر (في الذهن) أي ممكن الوجود في الذهن بل موجود فعلاً (فيكون موجوداً فيه) أي في الذهن («ممكناً»)؟! هذه الشبهة الثانية وسيأتي جوابها أيضاً. ومثل (قولنا: «الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه»).

أي أنّنا بعد أن نقسّم الأشياء إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه نعود فنقول «الشيء إمّا ثابت في الذهن» هذا المقطع لا يعيننا هنا إمّا بهمّا المقطع الثاني وهو قوله «أو لا ثابت فيه» كيف يكون الشيء لا ثابتاً في الذهن (واللا ثابت في الذهن ثابت فيه لأنّه) أي اللا ثابت (معقول) في الذهن إذ لا بدّ من طرفي القضية أن يثبتا في الذهن حتّى يصحّ هذا التقسيم في قولنا: «الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه» وهذه شبهة ثالثة.

(٢) أمّا دفع الشبهات الثلاث باختصار:

(وجه الاندفاع: أنّ الجزئي جزئي) لكن (بالحمل الأوّلي) أعني مفهوم الجزئي مفهوم جزئي، وأمّا مفهوم الجزئي نفسه («كلّي») أي ليس هو بل يصدق على كثيرين فهو أحد مصاديق

→ الكلّي، أعني أنّ الجزئي يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وأما مفهوم الجزئي فهو أحد المفاهيم الكلّية الصادقة على كثيرين. (وشريك الباري) فأنّه من جهة المفهوم الذهني (شريك الباري) وممتنع الوجود (بالحمل الأوّلي) ولكنّه من جهة المصادق فهو (ممكّن) الوجود و (مخلوق للباري) جلّ وعلا، ولما لم يكن مفهوم شريك الباري مصداقاً من مصاديق شريك الباري فلا تجري عليه أحكام مصاديقه أي لا يكون ممتنعاً.

(واللا ثابت في الذهن) لا ثابت فيه من جهة المفهوم (بالحمل الأوّلي) بينما هو (ثابت فيه) أي في الذهن بالحمل (الشائع) حين لا يكون اللا ثابت مصداقاً لنفسه.

الفصل الثاني عشر

في امتناع إعادة المعدوم بعينه

قالت الحكماء: «إنَّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة»، وتبعهم فيه بعض المتكلِّمين، وأكثرهم على الجواز^(١).

(١) أوَّل من تعرَّض لهذه المسألة هم المتكلِّمون فقالوا بجواز إعادة المعدوم بل بوجوب إعادته و (قالت الحكماء) والفلاسفة (أنَّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة) محالة، (وتبعهم فيه) أي في هذا القول (بعض المتكلِّمين) لما ظهر لهم من حقانيَّته (وأكثرهم) أي المتكلِّمون بقوا (على الجواز). فما المراد من إعادة المعدوم؟

الجواب: أنَّ الشيء إذا زال عن الوجود وانعدم وزالت صورته، فهل يمكن إعادته بتعيّناته وتخصّصاته بحيث يقال هذا ذاك بعينه وشخصه؟! مثلاً لو رسمت صورة على السَّبُورة ثمّ مسحها ورسمتها من جديد بنفس الشكل والحجم والأوصاف فهل هذا هو ذاك بعينه وشخصه بل هل يمكن أن تعيد ذلك الرسم بعينه وشخصه؟ قال الحكماء أنَّ الإعادة محالة وما رسمته من جديد وإن كان يشبهه من جميع الجهات فهو مثله ونظيره وليس هو هو بعينه وما يقال من أنَّ هذا ذاك أو عين ذاك مجاز لا حقيقة. ومثلاً لو حركت يدك من أعلى إلى أسفل أو قرأت شيئاً أو أتيت بأي عمل، فهل لك أن تعيده بعينه وشخصه، قالوا أكلاً ولو أعدت شيئاً نظيره وشبيهه فإنّما هو أمر آخر مثله وتكرار له لا هو، وإدّعاء أنّه هو، مجاز وباطل. فالأشياء وجودها في كلّ يوم مثل وجودها بالأمس وتكرار له لا عينه بل وجودها في كلّ لحظة غير وجودها في اللحظة التي قبلها وإنّما مثيل وتكرار لذلك الوجود وهكذا ما تحملها من أوصاف وما يصدر عنها من أفعال متشابهة

وقد عدَّ الشيخ «امتناعَ إعادة المعدوم» ضرورياً، وهو من الفطريَّات، لقضاء،
الفطرة ببطلان شبيئة المعدوم، فلا يتَّصف بالإعادة^(١).

والقائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه بوجوه:

منها: أنّه لو جاز للمعدوم في زمان، أن يُعاد في زمان آخر، بعينه، لزم تخلُّل
العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لأنّه حينئذ يكون موجوداً بعينه في زمانين
بينهما عدم متخلّل^(٢).

→ مكررة. والوجود الثاني لكلّ الأشياء غير الوجود الأوّل ووجود جديد. ليس البحث عن
تكرار الشيء بمثله بعد انعدامه، ولا إعادة الماهية بعد انعدامها بوجود آخر غير وجودها الأوّل. بل
البحث عن إعادة المعدوم بنفس وجوده السابق.

(١) (وقد عدَّ الشيخ) الرئيس ابن سينا في كتابه إلهيات الشفاء في الفصل الخامس («امتناع
إعادة المعدوم» ضرورياً) حيث قال هناك: «على أنّ العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج فيه إلى بيان،
وكلّ ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم» يريد أنّ العقل والفطرة السليمة يدفعان إمكان
إعادة المعدوم من غير حاجة إلى دليل وبرهان، وإن كلّ ما يقال ويذكر ويكتب من الأدلّة على
إثبات استحالة إعادة المعدوم، إنّما هو من باب التنبيه والإرشاد لا التعليم والاستدلال. (وهو) أي
هذا الامتناع (من الفطريات) وذلك أنّ الضروريات في المنطق على ستّة أقسام: الأوليات
والوجدانيات والمشاهدات والمتواترات والفطريات والعقليّات، (لقضاء الفطرة ببطلان شبيئة
المعدوم) إذ الفطريات هي القضايا التي تحمل أدلّتها معها وتصورها في الذهن مصحوب بالدليل
من غير حاجة إلى إعمال الفكر، والفطرة حاکمة ببطلان إعادة اللا شيء والمعدوم لا شيء محض
(فلا يتَّصف) المعدوم (بالإعادة)، فإنّ الإعادة إيجاد آخر والإيجاد عين الوجود، والإيجاد الثاني
عبارة عن الوجود الثاني، فالموجود الثاني غير الموجود الأوّل قطعاً.

(٢) لكن بعض من قالوا بامتناع إعادة المعدوم قالوا أنّ المسألة ليست فطرية بل هي نظرية
تحتاج إلى الدليل والبرهان والبحث والاجتهاد (والقائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه) أي على
إثبات هذا المدّعى (بوجوه):

حجة أخرى: لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يُماثله من جميع الوجوه ابتداءً واستئنافاً؛ وهو محال. أما الملازمة فلأنَّ «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد»، ومثل الشيء ابتداءً ومعاده ثانياً لا فرق بينهما بوجه، لأنَّهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه. وأما استحالة اللزوم فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التميُّز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير؛ وهو محال^(١).

→ (منها) أي من الأدلة (أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر، بعينه، لزِم تخلُّل العدم بين الشيء ونفسه) الذي يستلزم تقدُّم الشيء على نفسه زماناً وهو يعني تقدُّم وجوده على وجوده وأن يكون موجوداً قبل أن يوجد (وهو محال إذ يمكن لشيء أن يكون متقدِّماً على شيء آخر زماناً ويمكن تقدُّم جزئه على جزئه الآخر كذلك، لكن تقدُّمه بأكمله على نفسه بأكمله وعينه محال (لأنَّه يكون حيثُذ موجوداً بعينه في زمانين) أحدهما الإيجاد الأوَّل والثاني إيجاده الثاني (بينهما عدم متخلُّل)، ويلزم منه تناقضان الأوَّل: أن يكون في ذلك الزمان السابق ولا يكون فيه، والثاني أن يكون في هذا الزمان موجوداً ولا يكون موجوداً فيه، فإن كان في ذلك الزمان فليس هو في هذا الزمان وإن كان في هذا الزمان فليس في ذلك الزمان، إذ الزمان إحدى خصوصيات الشيء وإعادته بعينه يقتضي إعادة زمانه معه وهو خلاف الفرض بل محال.

(١) (حجة أخرى: لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز) وأمكن (إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه) والخصوصيات حتَّى الزمانية منها بحيث يوجد شيان متماثلان من جميع الجهات حتَّى المكانية والزمانية سواء كان إيجاد المماثل (ابتداءً) من غير أن يسبقه عدم أو (استئنافاً) بعد ما تخلَّله وتقبَّه عدم كلِّ ذلك محال. بيان ذلك أننا لو افترضنا (ألف) موجوداً ثمَّ انعدم وأعيد بعينه لكن سَمَّينا المعاد باءً، لجاز إيجاد مماثل للألف من جميع الجهات ابتداءً ولجاز إيجاد مماثل له استئنافاً أي إيجاد مماثل للباء وبطبيعة الحال نسمِّي هذا الموجود المماثل للألف أو الباء جيماً، فإذا كان باء عين الف والـف عين جيم، لزِم أن يكون الباء عين جيم (أي كونهما وجودين بحقيقة واحدة) إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد أي لو أمكن

حجة أخرى: إنَّ إعادة المعدوم توجب كون المُعاد هو المبتدأ؛ وهو محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف. بيان الملازمة أنَّ إعادة المعدوم بعينه يستلزم كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتَّى الزمان، فيعود المُعاد عَيْنَ المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف^(١).

→ أحد المثلين لزم إمكان المثل الآخر وإن استحال الأول استحال الآخر وهلمَّ جزءاً، فإذا جاز إعادة الشيء في زمانين مختلفين لجاز إعادته في زمان واحد أيضاً والحال أنَّ إيجاد مماثل للشيء في زمان واحد من جميع الجهات يتنافى مع التعدّد، إذ التماثل يقتضي التعدّد والتشابه من جميع الجهات يتنافى مع التعدّد، إذ التماثل يقتضي التعدّد والتشابه من جميع الوجوه حتَّى في الزمان يقتضي الاتحاد، فيلزم كون الشيء واحداً وكثيراً في آن واحد، ويلزم كون الشيء كثيراً حال كونه واحداً وحال كونه كثيراً ويكون واحداً ولا واحداً وكثيراً ولا كثيراً، فيكون الشيء مجمع المتقابلين. والتعدّد يستلزم الامتياز والاختلاف أما الاتحاد فيستلزم خلاف ذلك. خلاصة هذا الدليل أنَّ صغرى الدليل قوله ﷺ: (لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه).

كبرى الدليل استحالة إيجاد المماثل من جميع الوجوه.

النتيجة: عدم جواز إعادة المعدوم بعينه.

أما دليل الصغرى: (حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد).

وأما دليل الكبرى: (فلاستلزام اجتماع المثلين في الوجود وعدم التميّز بينهما) وهذا خلاف التعدّد لأنَّ التماثل يقتضي التعدّد والتعدّد يقتضي التمايز والحال أنَّه لا تمايز هنا بين المثلين.

(١) (حجة أخرى) دليل ثالث على المدعى يتوقّف على دفع توهم حصل للكثيرين وهو

أنهم توهموا الأشياء على قسمين ما يكون الزمان جزءاً حقيقياً له لا يتجزأ عنه داخلاً في خصوصياته وحقيقته، وما يكون الزمان مجرد ظرف لوقوعه لا جزءاً ولا خصوصية من خصوصياته، وقد أثبت المرحوم صدر المتألهين (قدّس سرّه الشريف) بطلان هذا التوهم بالإفصاح عن الحركة الجوهرية لكلّ الأشياء وأنَّ الزمان جزء لا يتجزأ وخصوصية من خصائص الأشياء الخاضعة للزمان (أنَّ إعادة المعدوم توجب كون المُعاد هو المبتدأ) بحيث يكون المُعاد

حجّة أخرى: لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً حدّاً معيّناً يقف عليه، إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ، وتعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص^(١).

احتجّ المجوّزون بأنّه لو امتنعت إعادة المعدوم، لكان ذلك إمّا لماهيّته، وإمّا للآزم ماهيّته؛ ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً، وهو ظاهر، وإمّا لعارض مفارق؛

→ حاملاً لجميع خصائص المبتدأ وأوصافه وملازماته (وهو) أي كون المعاد هو المبتدأ بعينه (محال، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف) كما سيأتي (بيان الملازمة) بين كون المعاد هو المبتدأ وبين الانقلاب أو الخلف (أنّ إعادة المعدوم بعينه يستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيّات المشخّصة للمبتدأ (حتّى الزمان فيعود المعاد عين المبتدأ) وهذا لا يخلو من أمرين إمّا القول بأنّ المبتدأ هو المعاد بعينه (وهو الانقلاب) إذ يستلزم كون المبتدأ متقبلاً إلى المعاد والانقلاب محال (أو) القول بأنّه المبتدأ بعينه وليس المعاد وهو (الخلف) أي خلاف ما افترضناه من حصول الإعادة للشيء بعينه.

(١) (حجّة أخرى) أوّلاً (لو جازت الإعادة) مرّة واحدة جازت مرّات عديدة بل (لم يكن عدد العود) والإعادة (بالغاً حدّاً معيّناً يقف عليه) بل جاز التكرار إلى ما لا نهاية (إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية) والثالثة والرابعة (وهكذا إلى ما لا نهاية له) إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. وثانياً (كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ) أي لا فرق بين المعاد الأوّل والمعاد الثاني والمعاد الثالث وهلمّ جزءاً ... لأنّها جميعاً عين المبتدأ ولا نعرف أنّ المعاد هل هو المعاد الأوّل أم الثاني أم الثالث ... الخ. ثالثاً (وتعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص) والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فالوجود ملازم للتعين والتشخص، ولا وجود للشيء ما دام مبهماً ولو من جهة واحدة من جهاته وخصائصه ولا مردّداً بين شيئين أو أكثر. والحاصل أنّ المعاد ليس له تعين عددي بمعنى أنّ المعاد لم يتعيّن هل هو المعاد الأوّل أم الثاني أم الثالث أم ... الخ لجواز الإعادة إلى ما لا نهاية وعدم التمايز بينها أصلاً [بحسب الفرض هنا] والشيء ما لم يتشخص ويتعيّن من جميع الجهات لم يوجد، فإعادة المعدوم ممتنع محال.

فيزول الامتناع بزواله^(١).

ورُدَّ بأنَّ الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده وهُوِيَّتِه، لا لماهيَّتِه، كما هو ظاهر من الحجج المتقدِّمة^(٢).

(١) (واحتجَّ المجوِّزون) من المتكلِّمين أي الذين أجازوا إعادة المعدوم (بأنَّه لو امتنعت إعادة المعدوم، لكان ذلك) الامتناع لأحد ثلاثة أسباب الأوَّل (أما لماهيَّتِه) أي أما ذاته وماهيَّتِه لا يقبلان الإعادة. الثاني (وأما للامتناع) أي بسبب أمر ملازم لماهيَّة المعدوم، (ولو كان) منشأ امتناع إعادة المعدوم (كذلك) أي أحد هذين السببين وهما اقتضاء الماهيَّة أو لازم الماهيَّة (لم يوجد) الشيء (ابتداءً) وحيث أنَّه وقع مرَّة ثمَّ انعدم فلا مانع من وقوعه ثانياً بالإعادة لا من جهة الذات ولا من جهة لوازمها (وهو) أي هذا الأمر من الوجود الابتدائي وإمكان الإعادة ذاتاً وملازمة أمر (ظاهر) لا يحتاج إلى بيان. السبب الثالث لامتناع إعادة المعدوم (وأما لعارض) خارج عن الذات عارض لها (مفارق) قابل للمفارقة لأنَّه يعرض أحياناً لا دائماً وأنت تعلم أنَّ هذا الامتناع قابل للزوال بزوال المانع الخارجي الذي يعرض له، (فيزول الامتناع بزواله) وبذلك يجوز إعادة المعدوم، واعلم أنَّ الاستحالة ان كانت من الذات تسمَّى بالمحال الذاتي وان كانت من اللزوم تسمَّى بالمحال الوقوعي، والمحال بهذين الوصفين لا يمكن أن يوجد أصلاً، والحال أنَّه قد وجد مرَّة ثمَّ انعدم، فلا مانع من إعادته.

(٢) (ورَدَ) هذا الاحتجاج من قبل الحكماء (بأنَّ) الامتناع ليس لأحد الأسباب والوجود الثلاثة التي أوردتموها بل (الامتناع) لأمر لازم، لكن لوجوده) أي لوجود المعاد وهو الوجود الثاني للشيء (وهويَّتِه) هوِيَّة المعاد وحقيقته، إذ الوجود الثاني للشيء يستلزم أن لا يكون وجوده الثاني بل أن يكون وجوده الأوَّل، في الوقت الذي هو وجوده الثاني وذلك أنَّ المعاد وجود ثانٍ للشيء بينما المعاد يفترض أن يكون عين المعدوم بنفس وجوده وهويَّتِه وهذا معناه نفس المعدوم لا إعادته ثانية، وقد سبق أنَّ الشيء ما لم يتشخَّص لم يوجد وتعيَّن الشيء بوجوده، والحال أنَّ الإعادة العينيَّة تستلزم عدم كون وجود الشيء المعاد أمراً ثانياً في حال كونه ثانياً وهذا تناقض ومحال وتستلزم كونه أولاً حال كونه يفترض أن يكون ثانياً، وأنت تعلم أنَّ هذا

وعمدة ما دعاهم إلى هذا القول بجواز الإعادة زعمهم أَنَّ الْمَعَادَ، وهو ممَّا نطقت به الشرائع الحقّة، من قبيل إعادة المعدوم.
ويردّه: أَنَّ الموت نوع استكمال، لا انعدامٌ وزوال^(١).

→ السبب أمر لازم للوجود والهويّة (لا لماهيّته) حتّى يقال لو كان كذلك لم يوجد ابتداءً أو يقال فيزول بزوال اللازم المفارق للماهيّة (كما هو) أي كون الامتناع لأمر لازم للوجود والهويّة لا الماهيّة أمر (ظاهر من الحجج المتقدّمة). فراجعها.

(١) إذا كان الأمر بهذا الوضوح ونابعاً عن الفطرة كما سبق عن الشيخ الرئيس رحمته الله فما بال جماعة من المتكلّمين خالفوا نداء الفطرة؟! (وعمدة ما دعاهم إلى هذا القول بجواز الإعادة للمعدوم (زعمهم) وتصوّره وتوهمهم واعتقادهم الباطل (أَنَّ المعاد) الأخرى (وهو ممَّا نطقت به الشرائع) السماويّة (الحقّة، من قبيل إعادة المعدوم) وأنّ المعاد جسماني بحث لا اعتقادهم بأنّ الإنسان بمادّته وجسده ولا علاقة للمعاد بالروح والنفس الإنسانيّة وبما أنّ الجسد يبلى ويفنى وينعدم بعد الموت، والشرائع أكّدت إعادة الإنسان، فإعادة المعدوم جائز ممكن، بل جميع الكائنات ستندعم بالنفخة الأولى وتعاد بالنفخة الثانية وهذا عين إعادة المعدوم.

(ويردّه) أي يرد هذه المزاعم الباطلة (أنّ الموت) ليس انعداماً بل (نوع استكمال) وتكامل للإنسان إذ حقيقته أمر مجرّد لا يزول وهي الروح ونفسه الناطقة وإن انقطعت علاقتها بالجسد الماديّ بعد الموت، لكنّها باقية إلى ما شاء الله، كما أنّ علاقتها بالجسد تقلّ أثناء النوم. أمّا الجسد فهو في تغيّر وتبدّل دائم من حال إلى حال في كلّ لحظة وأنّ، فليس المعاد بالجسد نفسه الذي عرض له الفناء، وليست القيامة كالدينا لتكون دينا أخرى، ولو لزم إعادة ذاك الجسد بعينه للزم إعادته بجميع خصائصه ومنها الزمان أعني هذه الدنيا وهذا يعني كون القيامة دينا أخرى وهو ما لم يقل به أحد. والموت انتقال من نشأة إلى أخرى ومن عالم الدنيا إلى عالم الآخرة التي تختلف عن عالم الدنيا بحقيقتها الجوهرية، فالموت نوع تكامل للروح الإنسانيّة والنفس الناطقة، فينطلق من عالم المادّة إلى عالم المجرّدات، وليس للجسد بعينه هناك نصيب ولا حظّ من الاعتبار.
فالموت حياة أخرى حقيقيّة (لا انعدام وزوال).

المرحلة الثانية

في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

وفيها فصل واحد

الفصل الأول

في الوجود الخارجي والوجود الذهني^(١)

المشهور بين الحكماء أنّ للماهيات، وراء الوجود الخارجي - وهو الوجود الذي يترتب عليها فيه الآثار المطلوبة منها - وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه الآثار؛ ويسمى وجوداً ذهنيّاً. فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع، بما أنّه جوهر، ويصحّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم؛ وبما أنّه نبات وحيوان وإنسان، ذو نفس نباتيّة وحيوانيّة وناطقة، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصّها. والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً، واجد لحدّه، غير أنّه لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجيّة^(٢).

(١) تقسيمات الوجود كثيرة منها الوجود بالقوّة والوجود بالفعل، ومنها الوجود الواجب والممكن والوجود النفسي والغيري، والوجود المتقدم والمتأخّر، والوجود المجرد والماديّ وهكذا ... الخ، ومنها الوجود الذهني والخارجي وهما المراد هنا، وهو من المباحث والمسائل الحديثة التي لم يرد لها ذكر في الكتب الفلسفيّة القديمة، وأوّل من تعرّض لهذا المبحث هو المرحوم العلامة خواجه نصير الدين الطوسي رحمه الله في كتابه تجريد الاعتقاد.

(٢) (المشهور بين الحكماء) الإسلاميين بخلاف المتكلّمين (أنّ للماهيات) مثل ماهيّة الإنسان والحيوان والفرس والحجر والنبات وما أشبه وجودين، أحدهما وجود خارجي و (وراء) هذا (الوجود الخارجي - وهو) أي الوجود الخارجي هو (الوجود الذي يترتب عليها) أي على

وذهب بعضهم إلى أنَّ المعلوم لنا، المسمَّى بالوجود الذهني، شبح الماهية لا نفسها؛ والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس، يُبين المعلوم الخارجي في ذاته، ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي، وهذا في الحقيقة سفسطة، ينسَدُّ معها باب العلم بالخارج من أصله^(١).

→ ماهية الوجود (فيه) أي في الخارج (الآثار المطلوبة منها) المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أولاً تتم به حقيقة الشيء كالحوانية والنطق في الإنسان، أو كمالاً ثانياً مترتباً على الشيء بعد تمام ذاته، كالتعجب والضحك للإنسان [من المؤلف ﷺ]، (منها) أي من الماهيات. والحاصل أنَّ الوجود الخارجي هو الوجود الذي يترتب فيه على الماهية تلك الآثار المطلوبة من الماهيات سواء كانت هذه الآثار ذاتية لها أو عارضة، وعلى سبيل المثال فإنَّ الإنسان جوهر جسم نامٍ متحرك بالإرادة ناطق، أمّا جوهريته فتقتضي استغناءه عن الموضوع ذاتاً، وأمّا جسميته فتقتضي امتداده في الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، وأمّا نموه وهو نباتيته فتقتضي نموه، وأمّا متحرك بالإرادة وهو حيوانيته فتقتضي كونه حساساً متحركاً، وأمّا ناطقيته فتقتضي كونه ذا نفس ناطقة وهي مبدأ التفكير والتعقل، فإذا كان هذا الإنسان بماهيته تترتب عليه هذه الآثار صدق عليه أنه موجود خارجي وثبت له الوجود الخارجي. ولكن وراء هذا الوجود الخارجي (وجوداً آخر لا يترتب عليها) أي الماهية (فيه) في ذلك الوجود (الآثار) المطلوبة من تلك الماهيات، فلا تترتب عليها أي من آثار الماهيات فلا يستغنى عن الموضوع، ولا هو ممتد في الأبعاد الثلاثة ولا متحرك بالإرادة ولا حساس ولا متفكر (ويسمى) هذا الوجود الخالي من الآثار مطلقاً (وجوداً ذهنيّاً). ثمَّ أنَّ (الإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا) في الذهن (إنسان ذاتاً) وحقيقة بأوصافه الذاتية وحقائقه (واجد لحدّه) أي لحدّ الإنسان وتعريفه وهو جوهر جسم نامٍ حساس متحرك بالإرادة ناطق (غير أنّه) هذا الإنسان الذهني (لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية) للماهيات.

(١) (وذهب بعضهم) وأغلبهم من الفلاسفة الماديين (إلى أنَّ المعلوم لنا) ههنا (المسمَّى

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقاً، وأنَّ علم النفس بشيءٍ إضافة خاصة منها إليه. ويردّه: العلم بالمعدوم، إذ لا معنى محصلاً للإضافة إلى المعدوم^(١).

→ بالوجود الذهني) وإن وافقناكم على الوجود الذهني وراء الوجود الخارجي إلا أننا نخالفكم في حقيقة هذا الموجود الذهني وذلك أنه ليس ماهية الأشياء ذاتها بل الموجود في الذهن (شبح الماهية) ويُغايّر الشيء الخارجي ذاتاً وماهيةً وإنما بينهما نوع تشابه وتناسب يجعله قادراً على حكاية بعض خصائصه ليس إلا، فهو شبح الماهية (لا نفسها) والصورة الذهنية أشبه بصور الأشياء التي تحكي الأشياء رغم تباينها للأشياء تبايناً تاماً، فكما أنّ صورة الإنسان عرض من مقولة الكيف وتباين الإنسان الخارجي الذي هو جوهر، لكنّها حاكية عن الإنسان (والمراد به) أي بالشبح (عرض و) من مقولة الكيف أي (كيف قائم بالنفس) لا بالغير كالصورة تماماً وهذا الشبح أو العرض (يبين المعلوم الخارجي في ذاته) وحقيقته وماهيته (ويشابهه) أي يشابه المعلوم الخارجي (ويحكيه في بعض خصوصياته ... الخ (وهذا الادّعاء (في الحقيقة سفسطة) لمغايرة الصور الحاصلة عند الإنسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلقاً وهو السفسطة [منه ﷺ] واعلم أنّه (ينسب معها) مع هذه السفسطة (باب العلم بالخارج من أصله، ذلك أنّ طريق ارتباطنا بالعالم الخارجي عبارة عن المفاهيم والتصورات الحاصلة لأذهاننا، فإذا كانت إدراكاتنا وعلومنا لا تطابق الأشياء الخارجية ذاتاً وماهيةً وكانت مجرد شبح لها بحيث تختلف إدراكاتنا وصورنا الذهنية عن الحقائق الخارجية تماماً، لزم أن تكون علومنا جهلاً ولزم انسداده باب العلم بالحقائق الخارجية من أصله وأساسه.

(١) (وذهب بعضهم) وهم الأشعريون من المتكلمين (إلى إنكار الوجود الذهني مطلقاً) لا بنحو الوجود الماهوي ولا بنحو الشبح الذهني، (و) ذهبوا إلى (أنَّ علم النفس بشيء) ليس إلا (إضافة خاصة منها) أي من النفس (إليه) أي إلى ذلك الشيء فإنَّ الأشياء على قسمين ما له بإزاء خارجي مستقل كالأوصاف الموجودة للأشياء فإنَّ زيداً العالم الأبيض اللون الكريم الشجاع ... الخ لأوصافه هذه ما بإزاء مستقل لأنّها أوصاف حقيقة قائمة به، وشيء ليس له ما بإزاء خارجي مستقل بل هو أمر انتزاعي له منشأ انتزاع كالإضافة والنسبة فإنّهما تحصلان من خلال المقارنة بين

واحتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه:

الأول: «أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية؛ كقولنا: «بحر من زيبق كذا» وقولنا: «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين»، إلى غير ذلك؛ والإيجاب إثبات، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له؛ فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، ونسميه الذهن^(١).

→ أمرين أو الإضافة والنسبة بينهما كنسبة الأبوة بين زيد وابنه والبنوة بينهما والأخوة بين زيد وأخيه والفوقية والتحتية ليس لها حقيقة خارجية بل لها منشأ انتزاع، وهي أمور اعتبارية يعتبرها العقل والذهن بين شيئين بإضافة أحدهما إلى الآخر، من غير أن يكون وصفاً حقيقياً لهما. فالعلم بالأشياء عندهم عبارة عن إضافة خاصة مناسبة للحال من النفس إلى المعلوم الخارجي. (ويرد: أن الإضافة نسبة بين شيئين، فلا تتحقق الإضافة بين الشيء ونفسه كإضافة زيد إلى نفسه مثلاً، كما أن الإضافة لا تتحقق بين أمر موجود وأمر معدوم لأن المعدوم باطل ولا شيء محض، مع أن العلم بالمعدوم) وهو أمر ثابت يرد هذا المدعى فإننا نتصور كثيراً مملاً لا وجود لها كجبل من ذهب وحمار يطير ولو كان تصورهما والعلم بها إضافة لكان محالاً، وإذا جاز العلم بالمعدوم جاز العلم بالموجود بطريق أولى (إذ لا معنى محصلاً) ومحققاً وحقيقة في الخارج (للإضافة إلى المعدوم) سوى في عالم الذهن والتصور والعلم بالمعدوم.

(١) تقدم أن للمسألة فرعين أحدهما أن الوجود إما ذهني أو خارجي والثاني اتحاد الموجودات الذهنية للموجودات الخارجية اتحاداً ماهوياً ذاتياً، لكن المطلوب إثباته في الأدلة الثلاثة القادمة هو الوجود الذهني العقلي ليس إلا ولهذا قال ﷺ: (واحتج المشهور) من الحكماء (على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه) ثلاثة: (الأول) أن سلب الحكم من الموضوع في القضايا السالبة ليس فرعاً لثبوت ونفي الموضوع، فيصح سلب الحكم فيها وإن كان الموضوع متنفياً من أساسه أي سالبة بانتفاء الموضوع كقولنا مثلاً «البقرة الطائرة لا تنام ولا تأكل» وهذا بخلاف القضايا الإيجابية ذلك (أنا نحكم على المعدومات) في القضايا الموجبة (بأحكام إيجابية كقولنا: «بحر من زيبق كذا» وقولنا: «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين» فإن قيل: أن

الثاني: أنّا نتصور أموراً تتّصف بالكلّية والعموم؛ كالإنسان الكلّي، والحيوان الكلّي، والتصور إشارة عقلية لا تتحقّق إلّا بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود للكلّي بما هو كلّي في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونسمّيه الذهن^(١).

→ أدلة الوجود الذهني مصيها إثبات الوجود الذهني للماهيات، والممتنعات «كالأمثلة السابقة» باطلة الذوات ليست لها ماهيات وإنما يختلق العقل مفهوماً لأمر باطل الذات، كشرىك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما. قلنا: أنّ لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً ما، لمكان الحمل، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، نسمّيه الذهن - منه ﷻ، (إلى غير ذلك) من الأمثلة (والإيجاب إثبات) المحمول للموضوع (وإثبات شيء لشيء) في القضية الموجبة (فرع ثبوت المثبت له) أي الموضوع بخلاف القضية السالبة، وقد افترضنا قضايا موجبة ثبوت محمولها فرع لثبوت موضوعها بدليل قاعدة الفرعية (فهذه الموضوعات المعدومة) كالبحر من زئبق واجتماع النقيضين ... الخ (وجود) بحسب ما افترضناه لا بحسب الحقيقة (وإذ ليس) هذا الوجود (في الخارج ففي موطن آخر و) هذا الموطن الآخر (نسمّيه الذهن) وإلّا ثبت المحمول من غير ثبوت الموضوع وهو محال.

(١) (الثاني) أنّ الموجودات الخارجية موجودات جزئية متشخّصة لا تصدق على أكثر من فرد واحد أو شيء واحد، إذ صدقه على أكثر من فرد يستلزم اجتماع الصفات المتضادة فيكون جميلاً وقبيحاً وعالماً وجاهلاً وصغيراً وكبيراً وهكذا ... في أنّ واحد وهو محال، ورغم هذا (أنّا) نتصور أموراً تتّصف بالكلّية والعموم) والكلّي في المنطق على ثلاثة أقسام - الكلّي المنطقي وهو مفهوم ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالإنسان وأيضاً الكلّي الطبيعي والكلّي العقلي وهو مجموع الكلّي الطبيعي المتّصف بالكلّي المنطقي (كالإنسان الكلّي والحيوان الكلّي) وهذا أيضاً غير موجود في الخارج لعدم تحقّق قيده في الخارج، وإن كان الإنسان الطبيعي قد يكون في الخارج إلّا أنّ «الإنسان الكلّي» يستحيل وجوده في الخارج، وبما أنّ الكلّي لا يتحقّق في الخارج فالإنسان بقيد الكلّي كذلك، ثمّ أنّه لا شك أنّ الإنسان الكلّي ممكن التصوّر أعني قابل لأن يؤسّر إليه بالذهن والفرق بين الإشارة الذهنية والخارجية أنّ المشار إليه في الذهن أي توجه الذهن إليه، ويوجد المشار إليه بمجرد إشارة الذهن وتوجهه إليه وليس له وجود قبل إشارة الذهن وتوجهه

الثالث: أَنَا نتصوّر الصّرف من كلّ حقيقة، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام؛ كاليابض المتصوّر بحذف جميع الشوائب الأجنبية، وصِرفُ الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر، فهو واحد، وحدةً جامعةً لكلّ ما هو من سنخه؛ والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نسمّيه الذهن^(١).

→ إليه، خلافاً للإشارة الخارجيّة فالمشار إليه في الإشارة الخارجيّة يجب أن يكون موجوداً قبل الإشارة إليه، فيقال الإشارات العقلية من باب الإضافات الإشراقية والإضافات الخارجيّة من باب الإضافات المقولية، وأنت تعلم أننا نتصوّر هذا الكلّي (والنصوّر إشارة عقلية لا تتحقّق إلّا بمشار إليه موجود) ولو بعد تصوّره والإشارة إليه (وإذ لا وجود للكلّي بما هو كلّي في الخارج) فأين يوجد هذا الكلّي المتصوّر المعلوم؟ (فهو) أي الكلّيات من هذا القبيل (موجودة في موطن آخر ونسمّيه الذهن).

(١) الدليل (الثالث) على إثبات الوجود الذهني هو دليل الصّرف وذلك أنّ الموجودات الخارجيّة ليست صرفة محضة بل هي مشوبة بقيود وأوصاف وضمائم وإضافات، فالإنسان الخارجي ليس إنساناً صرفاً ولا محضاً أي ليس عبارة عن الجوهر الذي له جسم ذو أبعاد ثلاثة نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، فليس الإنسان الخارجي صرف هذه الحقيقة المذكورة في التعريف بل هو خليط من هذه الحقيقة بإضافة الزمان الخاص والمكان الخاص واللون الخاص والصورة الخاصّة وهكذا ... فهي تشخّص الإنسان الخارجي وتجعله فرداً خاصاً مميزاً لا يصدق على أكثر من واحد وهذا الوجود الخارجي لا يعيننا ههنا، وإنّما المطلوب هنا هو الوجود الصّرف الفارغ من جميع الخصائص والإضافات الزائدة على الحقيقة الإنسانيّة مثلاً، لينطبق على كلّ فرد من أفراد الإنسان، وأنت تعلم (أنا نتصوّر) هذا الوجود (الصّرف) الخالي (من كلّ حقيقة) وخصوصيّة (وهو) أي الصّرف عبارة عن (الحقيقة) جوهر ذو أبعاد ثلاثة نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق (محذوفاً عنها) عن هذه الحقيقة كلّ (ما يكثرها) من جهة المصاديق والأفراد (بالخلط) إذ الجنس إذا اختلط به الفصل أصبح كثيراً خارجياً (والانضمام) وذلك أنّ النوع إذا انضمّ إليه شيء من

تنمية

قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن - بمعنى حصولها بأنفسها فيه إشكالات^(١):

الإشكال الأول: أنَّ القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهرًا وعَرَضًا معاً، وهو محال.

بيان الملازمة: أنَّ الجوهر المعقول في الذهن جوهر، بناءً على انحفاظ الذاتيات؛ وهو بعينه عَرَضٌ، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعرضه. وأمّا بطلان

→ العوارض الخارجة عن ذاته، كالضحك والمشي والزمان والمكان ... الخ، صار كثيراً خارجياً. وهكذا (كالبياض المتصور) في الذهن (بحذف جميع الشوائب الأجنبية) عن حقيقته (وصرف الشيء) خالياً من الخصائص الفردية مفهوم كلي ينطبق على كل بياض وأبيض فإنَّ البياض «نور مفرق لنور البصر» وهو المفهوم الصَّرف غير موجود في الخارج إذ لا يستثنى ولا يتكزَّر ولا يتكثَّر لاشتماله على مجرد ما به الاشتراك خالياً عما به الامتياز (فهو واحد، وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه) من أنواع البياض (والحقيقة بهذا الوصف) الكلِّي (غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نسَمِّيه الذهن).

فإنَّنا ننصِّر الماهية صرفة، والتصور الذهني إشارة عقلية إلى الأشياء ولا معنى للإشارة من غير وجود للمشار إليه، والماهية الصرفة لا يمكن تحققها في الخارج، فلا بدَّ أن يكون هذا الموجود الصرف موجوداً في الذهن.

واعلم أنَّ جميع إدراكاتنا من سنخ واحد، ولا فرق بين تصور المعلوم والموجود أو تصور الكلِّي والجزئي أو تصور الحقيقة الصرفة والحقيقة المشوبة بالخلط والانضمام.

(١) (قد استشكل) القائلون بالوجود الذهني لكن لا بحضور ماهية الأشياء في الذهن بل بحضور أشباحها، هؤلاء استشكلوا (على وجود الماهيات في الذهن) بستة إشكالات، وهناك إشكال واحد هو السابع أورده المنكرون للوجود الذهني مطلقاً وستأتي جميعاً أنَّ شاء الله تعالى.

اللازم، فللزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به^(١).

الإشكال الثاني: أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف، بناءً على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية؛ ثم إننا إذا تصوّرنا جوهرًا، كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر - لانهفاظ الذاتيات - وتحت مقولة الكيف، كما تقدّم؛ والمقولات متباينة بتمام الذوات، فيلزم التناقض في الذات. وكذا إذا تصوّرنا مقولة أخرى غير الجوهر، كانت الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتين. وكذا لو تصوّرنا كيفاً محسوساً، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني،

(١) (الإشكال الأول) للقائلين بالوجود الذهني لا بماهية الأشياء، على وجود الماهيات في الذهن أن جميع تصوّراتنا وإدراكاتنا وعلومنا ومعقولاتنا حالات عارضة لأذهاننا قائمة بأنفسنا كغيرها من الحالات النفسانية من قبيل الحزن والسرور والغضب والرضا وهكذا ... وهي أعراض، إذ العرض «ماهية إذا وجدت، وجدت في موضوع» والجوهر عبارة عن ماهية الأشياء المستقلة في وجودها وهو ماهية إذا وجدت، وجدت لا في موضوع، فإذا قلنا بحصول ماهية الأشياء في الذهن، كانت العلوم والتصورات الذهنية حال كونها أموراً عرضية لقيامها بالذهن والنفس الإنسانية، جواهر، لأنها عبارة عن ماهية الأشياء والجوهر غني عن الموضوع وبعبارة أخرى (أنّ القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن) لا بأشباحها (يستلزم كون الشيء الواحد) عند تصوّره (جوهرًا) لأنّه متصوّر بماهيته الغنية عن الموضوع (وعرضاً) لأنّه كيف نفساني قائم بالنفس وهي الموضوع (معاً) وفي أنّ واحد (وهو) أي كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضاً معاً (محال).

(بيان الملازمة) بين حصول الماهيات بأنفسها في الذهن وبين كون الشيء الواحد جوهرًا، وعرضاً معاً (أنّ الجوهر المعقول والماهية المتصورة (في الذهن جوهر، بناءً على انهفاظ الذاتيات) وبقائها في الذهن بماهيتها (وهو) أي الجوهر المعقول في الذهن (يعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعرّضه) وموضوعه (وأمّا بطلان اللازم) وهو استحالة كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضاً معاً (للزوم كونه) أي المعقول والمتصوّر على هذا النحو (قائماً بالموضوع) وهو العرض (وغير قائم به) أي بالموضوع وهو الجوهر.

وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة؛ واستحالته ضرورية^(١).

(١) (الإشكال الثاني) على القائلين بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن أنَّ المشهور من الحكماء كون الصور العلمية والتصورات الذهنية أعراضاً لا يقبل القسمة ولا النسبة بذواتها لأنها عارضة للنفس قائمة بها، فهي كميّات نفسانية والكيف عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ذاتاً وذلك أنَّ الكمَّ فيه قسمة ذاتاً وبقية الأعراض فيها نسبة ذاتاً مثل متى فأنها هيئة تحصل من نسبة الشيء بالزمان، وأين هيئة تحصل من نسبة الشيء بالمكان وهكذا ... والعلم مفهوم جوهر لا يقبل القسمة ذاتاً وخالي من النسبة ذاتاً والعلم كيف، والحاصل أنَّ مفهوم الجوهر عندنا جوهر وكيف أي عرض. وهذا يعني دخول الشيء الواحد واندراجه تحت مقولتين متباينتين، إذ تصوّر الشيء حينئذ يستلزم كون الصورة الذهنية جوهرراً لانحفاظ ذاتيات الشيء في الوجود الذهني بحسب ادّعاؤكم، وكونها عرضاً أيضاً لأنَّ جميع الصور الذهنية كميّات نفسانية وذلك (أنَّ الماهيات الذهنية) عند مشهور الحكماء (مندرجة تحت مقولة الكيف) النفساني (بناءً على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كميّات نفسانية) وهي نوع من الأعراض التسعة كما (ثمَّ إنَّما إذا تصوّرنا جوهرراً) كالماهيات (كان مندرجاً) هذا الجوهر (تحت مقولة الجوهر لانحفاظ الذاتيات) حسب ادّعاؤكم (وتحت مقولة الكيف) النفساني وهو من الأعراض وبين الجوهر والعرض تباين بتمام الذات (كما تقدّم) بل (و) جميع (المقولات متباينة بتمام الذوات فيلزم التناقض في الذات) لأنَّهما من مقولتين متناقضتين بتمام الذات، (وكذا إذا تصوّرنا مقولة أخرى غير الجوهر) بحيث لا يكون من جهة وجوده الخارجي جوهرراً ولا كيفاً بل داخلأ في مقولة ثالثة غيرهما كالعدد الذي هو من الكمّ (كانت الماهية المتصورة) وهي العدد (مندرجة تحت مقولتين) إحداهما مقولة الكمّ لأنَّ العدد محفوظ بذواته في الذهن حسب ما زعمتم والثاني مقولة الكيف لأنَّ الصور الذهنية كميّات نفسانية وهذا محال أيضاً. (وكذا لو تصوّرنا كيفاً محسوساً) أي لو تصوّرنا أنواعاً أخرى من مقولة الكيف كالبياض مثلاً فأنَّه كيف لكنَّه كيف محسوس (كان) هذا البياض الذي تصوّرناه في أذهاننا (مندرجاً تحت الكيف المحسوس) لأنَّ البياض محفوظ بذواته في الذهن وموجود بماهيته فيه على ما زعمتم ومندرج تحت (الكيف النفساني) لأنَّه من العلوم، والتصورات الذهنية وهي كميّات نفسانية (وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من

قالوا: وهذا الإشكال أصعب من الأوّل، إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهرًا وعَرَضًا، لأنّ التباين الذاتي الذي بين المقولات إنّما هو بين الجوهر والكيف والكمّ وغيرها؛ وأمّا مفهوم العَرَض، بمعنى القائم بالموضوع، فهو عَرَض عام صادق على تسع من المقولات؛ ومن الجائز أنّه «ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع» فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع، وهو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع. هذا.

وأما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين، كالجواهر والكيف، والكمّ والكيف، والمقولات متباينات بتمام الذوات؛ فاستحالته ضرورية لا مدفع لها^(١).

→ مقولة) واحدة هي الكيف لكنّه تارةً كيف محسوس وتارةً كيف نفساني (واستحالته) أي استحالة الأقسام الثلاثة سواء كان اندراج الشيء الواحد تحت مقولتين متباينتين كالجواهر والعرض وهكذا الكيف والكمّ، أو كان اندراجه تحت نوعين متباينين من مقولة واحدة كالكيف المحسوس والكيف النفساني، واستحالة هذا كلّهُ (ضرورية) لا يرتاب فيها أحد ولا تحتاج إلى دليل وبرهان لشدة وضوحها، إذ يستلزم كون الشيء الواحد بذاتين وماهيتين إذ الماهية دليل حدّ الوجود ولكلّ وجود حدّ واحد لا أكثر، وكون الشيء الواحد بذاتين وماهيتين يستلزم كون الشيء مثلاً حال كونه جوهرًا أن لا يكون جوهرًا وحال كونه كيفًا محسوسًا أن لا يكون كيفًا محسوسًا وهذا تناقض ومحال.

(١) أعلم أنّ الممكن إمّا جوهر أو عرض والجوهر نوع واحد والعرض تسعة أنواع وهي الكيف والكمّ والإضافة ومتى وأين والفعل والانفعال والوضع والجدة فهي كما أطلقوا عليها تسمّى بالمقولات العشر، كما أنّ كلّ واحدة منها جزء ذات مصاديقها وجزء ماهية مصاديقها لأنّ كلّاً منها جنس عال لمصاديقه وسمّيت بالأجناس العالّية، ثمّ أنّ العرض بنفسه ليس ماهية وإنّما مصاديقه هي من الماهيات والأجناس العالّية والمقولات، وهي أي الأعراض التسعة لها وجه اشتراك لقيامها جميعاً بالغير لا بالنفس وأطلق عليها العرض لكن هذا العنوان والاسم المشترك ليس جنساً لها إذ الجنس العالي ليس فوقه جنس آخر حتّى يكون له جنس آخر بل هو منتهى

وبالتوجه إلى ما تقدّم من الإشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله، بالقول بأنّ العلم بإضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط. وقد عرفت ما فيه (١).

→ الأجناس، والعرض عرض عام لها أعني أنّها جميعاً تشترك في شيء واحد خارج عن ذاتها وهو كونها أعراضاً كالإنسان والفرس اللذان يشتركان في المشي، والحال أنّ المشي يحمل على كليهما من غير أن يكون ذاتياً لهما أي ليس جنساً ولا فصلاً لهما وهذا هو العرض العام، كما أنّ هذه الأعراض التسعة متباينة فيما بينها بتمام الذات فماهية الكيف تباين ماهية الكم بتمام الذات وهكذا قس عليهما البواقي إذن فعنوان العرض عنوان عرضي لا عنوان ذاتي وهو عرض عام قائم بالأعراض والمقولات التسعة وقابل للحمل عليها ولهذا (قالوا): أي المستشكلون أو الحكماء (وهذا الإشكال) الثاني والأخير الذي تقدّم ذكره (أصعب من) الإشكال (الأول) إذ يمكن الرد على الإشكال الأول بسهولة (إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا لأنّ التباين الذاتي الذي موجود بين المقولات إنّما هو بين الجوهر والكيف والكم وغيرها) فلا تباين ذاتاً بين عنوان الجوهر وعنوان العرض وإن كان عنوان الجوهر عنواناً ماهوياً بخلاف عنوان العرض فأنه خارج عن ذات مصاديقه لكن يمكن الإجابة عن الإشكال الأول بأنّ الجوهر وإن كان ماهيةً إذا وجدت وجدت لا في موضوع إلّا أنّ هذا مختصّ بوجوده الخارجي أمّا إذا وجد في الذهن فأنه يوجد في موضوع فهو جوهر بوجوده الخارجي عرض بوجوده الذهني ولا منافاة بينهما، فيكون الجوهر عرضاً في الذهن وجوهرًا في الخارج، وما دام أنّ مفهوم العرض هنا عرض عام صادق على تسع من المقولات، فلا مانع أن يعمّ الجوهر الذهني أيضاً ويصدق عليه وهكذا ... الخ.

(وأمّا) الإشكال الثاني وهو (دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين) متباينتين بتمام الذات (كالجوهـر والكيف) النفساني وهو نوع من العرض (ووالكم والكيف) أو دخولها تحت نوعين متباينين من مقولة واحدة كالكيف المحسوس والكيف النفساني (والمقولات متباينات بتمام الذات، فاستحالته ضرورية لا مدفع لها).

(١) (وبالتوجه إلى ما تقدّم من الإشكال) الأول والثاني لا سيّما الثاني (ونحوه) من الإشكالات التي لا طائل تحت ذكرها، قام بعض القائلين بالوجود الذهني والمثبتين له بمحاولة

وبعضهم إلى أنّ الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباهاها، لا بأنفسها، وشبح الشيء يغير الشيء ويباينه، فالصورة الذهنية كيفية نفسانية، وأمّا المقولة الخارجية فغير باقية فيها، فلا إشكال وقد عرفت ما فيه^(١).

→ لدفع الإشكال، وقد حملهم ذلك إلى إنكار بعض المقدمات الضرورية بهذا الخصوص، بل (ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله) كيف أنكروا الوجود الذهني من أصله؟! اعلم أنّ الإشكال الثاني اعتمد على محاور خمسة، هي كون التصوّر عبارة عن وجود وانتقاش صورة المتصور والمعقول في الذهن، وأنّ التصوّر والمتصور أو العلم والمعلوم أو الإدراك والمدرك شيء واحد لا شيان، وأنّ العلم هو حصول ماهية الأشياء في الذهن، وأنّ العلم من مقولة الكيف، وأنّ المقولات متباينة فيما بينها ذاتاً فلا يندرج الشيء الواحد تحت مقولتين. أمّا جواب السؤال المتقدم هو أنّهم أنكروا الوجود الذهني من أصله (بالقول بأنّ العلم) لا يتحقّق إلّا (بإضافة من النفس إلى الخارج) لا بحصول الماهية في النفس والذهن وهذا هو نظرية الإضافة وقد أوردناها سابقاً كما أورد الإجابة عنها والحاصل (فالمعلوم) الذهني (مندرج تحت مقولته الخارجية فقط) أي تحت المقولة الخارجية للمعلوم (وقد عرفت ما فيه) من إشكال عند ردّه والإجابة عنه وبعبارة أخرى فإنّ أصحاب هذه النظرية أنكروا المحور الأوّل من الإشكال الثاني وحاصله أنّ المعلوم بالذات هو الشيء الخارجي بعينه لا صورته الذهنية، والشيء الخارجي ليس كيفاً نفسانياً قائماً بالنفس بل مندرج تحت مقولته أعني أنّ العلم نسبة بين العالم ومعلومه وهو من مقولة الإضافة لا غير. وقد أجاب عنه المصنّف رحمه الله في أوائل هذه المرحلة قائلاً (ويردّه: العلم بالمعدوم ... الخ).

(١) كما أنّ السعي إلى دفع الإشكال السابق دفع (بعضهم إلى) القول بدأنّ الماهيات الخارجية موجودة في الذهن) لكن لا بماهياتها بل (بأشباهاها، لا بأنفسها) وهي نظرية الأشباح (وشبح الشيء يغير الشيء ويباينه) وعليه (فالصورة الذهنية) للأشياء (كيفية نفسانية، أمّا المقولة الخارجية فغير باقية) ولا حاصلة (فيها) أي في النفس والحاصل أنّ الصورة الذهنية للشيء مندرجة تحت مقولة الكيف النفساني فقط وليس هناك شيء في الذهن اسمه الجوهر حتّى يرد الإشكال (فلا إشكال) وهو إنكار للمحور الثالث من محاور الإشكال فإذا لم يكن العلم

وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما عن بعضهم: أنَّ العلم غير المعلوم، فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن أمران: أحدهما: الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج، وهو المعلوم، وهو غير قائم بالنفس، بل قائم بنفسه، حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان، والآخر: صفة حاصلة للنفس، قائمة بها، يُطرَد بها عنها الجهل، وهو العلم؛ وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية، من جوهر أو كمٍّ أو غير ذلك، والعلم كيف نفساني؛ فلا اجتماع أصلاً لمقولتين ولا لنوعين من مقولة^(١).

→ عبارة عن حصول الماهية للنفس والذهن، وكان عبارة عن شبح الماهية لم يحدث كون الشيء الواحد مندرجاً تحت مقولتين واندفع الإشكال الثاني من أصله (وقد عرفت) في أوائل هذه المرحلة (ما فيه) بقوله ﷺ هناك (وهذا في الحقيقة سفسطة، ينسَد معها باب العلم بالخارج) فراجع.

(١) (منها) أي من هذه الأجوبة (ما عن بعضهم) وهو شارح التجريد علاء الدين علي بن محمد السمرقندي المعروف بالفاضل القوشجي إذ قال هذا المحقق إنَّ هذه الإشكالات مبنية على القول باتحاد العلم والمعلوم في الذهن والحق (أنَّ العلم غير المعلوم) كيف يكون العلم غير المعلوم في الذهن؟ أجاب بقوله (فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية) كالشجرة مثلاً (في الذهن) يتحقَّق عندنا (أمران) ذهنيان (أحدهما: الماهية الحاصلة نفسها) أعني ماهية الشجرة بنفسها (على ما كانت عليه) تلك الماهية (في الخارج، وهو) الذي يطلق عليه (المعلوم) والمتصور، فكما أنَّ نسبة الأشياء المادية إلى الزمان والمكان نسبة المنظور إلى ظرفه، لها ظرف خاص من الزمان والمكان، وهو لا يعني قيامها بالزمان والمكان، إذ الزمان والمكان أمران عرضيان ولا يقوم الجوهر وهو الشيء المادي بالعرض كالزمان والمكان بل يقع كل شيء مادي في ظرف خاص منهما، كذلك فإنَّ ماهية الشجرة أعني المعلوم، جوهر (وهو غير قائم بالنفس) التي هي من الأعراض (بل) هذا المعلوم في الذهن أعني ماهية الشجرة (قائم بنفسه) جوهر إذا

وفيه أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم، فإنَّ الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنَّا الجهل وتصير وصفاً لنا نتَّصف به^(١).

→ وجد في الخارج وجد لا في موضوع، فلا يمكن أن تقوم هذه الماهية المعلومة للذهن، وهي جوهر، بالنفس وهي من الأعراض بل حتَّى قيامها بجوهر آخر محال وخلف، لكن هذا المعلوم (حاصل فيه) أي في النفس والذهن (حصول الشيء في الزمان والمكان) فالنسبة بين المعلوم والذهن نسبة الظرف إلى مظهره. (والآخر: أي الأمر الثاني الذي يحدث - عند حصول ماهية من الماهيات في الذهن عبارة عن انعكاس ماهية الشجرة على صفحة الذهن والنفس وهذا (صفة حاصلة للنفس) إذ تنتقش صورة الشجرة عليها تكون هذه الصفة حاصلة و (قائمة بها) أي بالنفس (يُطرد بها) أي بواسطة هذه الصفة (عنها) أي عن النفس (الجهل و) هذا (هو العلم) الحاصل من هذا (و) بناءً (على هذا) الكلام (فالمعلوم) الذي هو الماهية الحاصلة بنفسها للذهن والنفس حصول الشيء في الزمان والمكان (مندرج تحت مقولته الخارجية من جوهر) ان كانت مقولته الخارجية جوهرًا (أو كمًّا أو غير ذلك) من أنواع الأعراض التسعة ان كانت مقولته الخارجية عرضاً (والعلم) الذي هو صفة حاصلة للنفس، قائمة بالنفس أيضاً تطرد الجهل عن نفس صاحبها عبارة عن (كيف نفساني) وهو نوع من الأعراض فبين المعلوم الخارجي والعلم الذهني أي صورته الذهنية فرق يبيِّن (فلا اجتماع أصلاً لا لمقولتين) كالجوهر والعرض (ولا لسوعين من مقولة واحدة) كالكم والكيف أو غيرهما من أنواع الأعراض التسعة.

والحاصل أنَّ العلم كالماء فإنَّه موجود في الحوض لا قائم بالحوض ويندرج تحت المقولة الخارجية له ولكن حين ينعكس على الذهن يدركه الذهن ويحصل له العلم به وبأوصافه وهذا هو العلم، فالعلم وصف قائم بالنفس لا فيها، ولزيادة البيان فقد قام المرحوم السبزواري بتشبيه الأمر بجسم كروي يوضع داخل غرفة جدرانها من المرايا، فإنَّها تنتقش على المرأة ومع وجودها في المرأة فإنَّ لها انعكاساً عليها أيضاً.

(١) (وفيه) أولاً عدم الدليل على المدعى، وثانياً (أنَّه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم) بشيء (فإنَّ الصورة الحاصلة في نفوسنا). وأذهانا (عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنَّا الجهل و) هي نفسها التي (تصير وصفاً لنا نتَّصف به) وليس هناك أمران مستقلَّان، كالحزن، فإنَّنا حين نحزن يحصل لنا أمر واحد فقط يكون لنا وصفاً ويحزننا في الوقت نفسه.

ومنها: ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية: أنّ الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية، ومنقلبة إلى الكيف. بيان ذلك: أنّ موجودية الماهية متقدمة على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً؛ والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدّل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنيّاً، جاز أن تنقلب الماهية، بأن يتبدّل الجوهر أو الكمّ أو غير ذلك كيفاً؛ فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقة معيّنة، بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في الخارج، كانت جوهرّاً أو غيره؛ والجوهر الخارجي إذا وُجد في الذهن، كان كيفاً نفسانياً؛ وأما مباينة الماهية الذهنية للخارجية، مع أنّ المدّعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن - وهو يستدعي أصلاً مشتركاً بينهما -، فيكفي في تصويره أن يصوّر العقلُ أمراً مبهماً مشتركاً بينهما، يصحّح به أنّ ما في الذهن هو الذي في الخارج؛ كما يصوّر المادة المشتركة بين الكائن والفاقد الماديين^(١).

(١) (ومنها) أي من هذه الإجابات (ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية): وهو المرحوم السيّد السند صدر الدين الشيرازي إذ قال بأنّ الأشياء لا توجد في الذهن بماهيتها الخارجية حتّى يرد الإشكال على مسألة الوجود الذهني بل (أنّ الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية ومنقلبة إلى الكيف) النفساني (بيان ذلك أنّ) الماهية فرع على الوجود ولهذا فإنّ (موجودية الماهية متقدمة على نفسها) أي على نفس الماهية إذ وجود الشيء متقدّم على ماهيته والشيء معدوم قبل أن يوجد والمعدوم لا ماهية له (فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً) للأشياء حتّى يقال أنّها جوهر أو كمّ أو كيف أو غير ذلك، ثمّ إنّ (الوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة) لكلّ منهما حقيقة تختلف عن حقيقة الآخر فلا مانع أن يكون الشيء الواحد جوهرّاً مثلاً بوجوده الخارجي وعرضاً بوجوده الذهني مثلاً، (فإذا تبدّل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي) وجوداً (ذهنيّاً) متصوّراً (جاز أن تنقلب الماهية) من الوجود الخارجي إلى الوجود الذهني وذلك (بأن يتبدّل الجوهر أو الكمّ أو غير ذلك) من الأعراض (كيفاً) نفسانياً، فالموجود في الذهن هو الشيء الخارجي بوجوده الخارجي لكن بعد ما يحدث انقلاب في ماهيته وتبدّل

وفيه أولاً: أنه لا محصل لما ذكره من تبدل الماهية واختلاف الوجودين في الحقيقة، بناءً على ما ذهب إليه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

→ حقيقته وذاته، ونسبة الموجود الذهني إلى الموجود الخارجي كنسبة المفهوم الكلّي الذي هو حقيقة مجردة إلى مصاديقه المادية الكثيرة إذ الكلّي في الخارج عين أفرادهِ ومصاديقهِ، والمصاديق في الذهن عين الكلّي. (فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقة معينة) خاصة بل تتغير ماهية الشيء بحسب وجوده (بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في الخارج كانت جوهرًا أو غيره) كالكلّي الخارجي الذي لا يوجد حتّى يتشخّص (والجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن كان كيفاً نفسانياً) كمصاديق الكلّي إذا وجدت في الذهن وجدت خالية من كلّ خصوصية وتشخّص (وأما مباينة الماهية الذهنية) للماهية (الخارجية) إلى قوله (وهو يستدعي أصلاً مشتركاً بينهما) فهذه العبارة كلّها إشارة إلى إشكال قد يطرأ عليه ودفع دخل يريد أنّ لقايل أن يقول أنّكم تدعون حضور الأشياء كالإنسان والحجر والجواهر والأعراض بماهياتها وأعيانها، في الذهن ثمّ تنقلب جميعاً في الذهن إلى كيف نفساني، فهناك نسبة وانطباق بين الجوهر الخارجي والكيف النفساني بحيث يكون ما في الذهن عين ما في الخارج، وهذا لا يمكن إلّا بوجود أمر مشترك بين الموجود الخارجي والموجود الذهني، وهذا ينافي ادّعاءكم واعتقادكم بمباينة الماهية الذهنية للماهية الخارجية بتمام الذات. ويرد هذا الإشكال بقوله (وأما مباينة الماهية الذهنية ... الخ).

الجواب: (فيكفي) في الردّ عليه و (في تصويره أن يصوّر) ويتصوّر (العقل) له (أمرًا مبهمًا) ومفهومًا عامًّا مثل مفهوم «الشيء» أو «الممكن ويجعل هذا الأمر المبهم (مشتركًا بينهما) أي بين الموجود الذهني والموجود الخارجي فيكون «الشيء» الخارجي حاضرًا في الذهن (يصحّح به أنّ ما في الذهن هو الذي في الخارج) بعينه وذلك (كما يصوّر المادة المشتركة بين) الشيء (الكائن) والحدث الجديد وبين الشيء (الفاسد) المعدوم من شيئين (ماديين) كالخشبة في عالم المادة حين تحترق وتصبح رمادًا، فإنّا نلاحظ مادة مبهمة لا تعيّن لها بين الخشبة والرماد بعنوان أنّها أمر مشترك بينهما ونتصوّر المادة التي كانت في صورة الخشب هي بعينها انقلبت إلى صورة الرماد هذا في الماديات وقس عليه الأمر في مورد ابتلائنا وهو أنّ الشيء الذي كان جوهرًا في الخارج صار الآن كيفاً نفسانياً في الذهن. هذا تمام نظر السيّد السند رحمته الله.

وثانياً: أنّه في معنى القول بالشبح، بناءً على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنيّة والمعلوم الخارجي؛ فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطة^(١).
ومنها ما عن بعضهم: أنّ العلم لما كان متّحداً بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم؛ إنّ جوهرأ فجوهر، وإن كماً فكّم، وهكذا^(٢).

(١) (و) لكن (فيه) من الإشكال (أولاً: إشكال مبنائي حيث (أنّه) قائل بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود ولهذا (لا محصل لما ذكره من تبدّل الماهيّة واختلاف الوجودين في الحقيقة) لأنّ الماهيتين اللتين تكونان من مقولتين مختلفتين متباينتان ذاتاً، ليس بينهما أمر مشترك جامع، حتّى يصحّ قوله بالانقلاب وتبدّل إحداهما إلى الأخرى، وهذا وارد حتّى على القول بأصالة الوجود نعم في بعض موارد القول بأصالة الوجود يمكن تصوّر ذلك وذلك عندما يكون الوجود الواحد قابلاً لتناوب ماهيتين عليه كما في الوجود الواحد السيّال الذي تتغيّر ماهيّته باستمرار بفعل الحركة الجوهريّة. إذن خالف مبناء بجعل الماهيّة تابعة للوجود وفرعاً له وهذا وإن كان يفيدنا بناءً على القول بأصالة الوجود أحياناً وفي بعض الصور إلّا أنّه لا يقوم دليلاً على المدعى.
(و) يرد عليه (ثانياً) إشكال بنائي حيث (أنّه) أي القول بوجود أمر مبهم مشترك بين الوجود الذهني والوجود الخارجي وإنكار التطابق الماهوي والحقيقي بين الموجود الذهني والموجود الخارجي والاعتقاد بعدم حضور الأشياء الخارجيّة بماهيّاتها في الذهن (في معنى القول بالشبح) ولا كثير فرق بينهما إذ معنى هذا القول أنّ الوجود الذهني للإنسان الذي يتصوّره العقل لا جوهر ولا جسم ولا حسّاس ولا متحرّك بالإرادة ولا ناطق، بل كيف نفساني وهذا هو القول بالشبح وهو باطل (بناءً على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين ... فيلحقه) أي يلحق هذا القول للسيد السند (ما لحقه) أي ما لحق القول بالشبح (من محذور السفسطة) وانسداد باب العلم بالعالم الخارجي. فتأمّل واغتنم.

(٢) (ومنها) أي من الإجابة على الإشكال السابق (ما) ورد (عن بعضهم) وهو المحقّق جلال الدين الدواني (أنّ العلم) متّحد مع المعلوم بالذات وهما شيء واحد، وتغايرهما اعتباري لا حقيقي (ولما كان) العلم (متّحداً بالذات مع المعلوم بالذات) وكان المعلوم بالذات مندرجاً

وأما تسميتهم العلم كيفاً، فمبنيٌّ على المسامحة في التعبير؛ كما يُسمَّى كلُّ وصف ناعت للغير كيفاً في العرف العامّ، وإن كان جوهرًا^(١).

→ تحت مقولة الشيء الخارجي - مقولة المعلوم بالعرض - (كان) العلم أيضاً (من مقولة المعلوم) فكما أنّ الشيء الخارجي جوهر فصورته العلميّة جوهر أيضاً (إن جوهرًا) كان المعلوم بالذات (فجوهر) أي فالعلم جوهر، كما تقدّم (وإن) كان المعلوم (كمّاً فـ) العلم (كمّ) وكما أنّ السواد كيف محسوس وهو المعلوم فصورته العلميّة أيضاً كيف محسوس، والحاصل أنّ الصورة الذهنيّة والمفهوم الذي في أذهاننا معلوم لنا بالذات فالحاضر عندنا هو المنكشف لنا، وهو المعلوم لنا حقيقةً وابتداءً وذاتاً، وقلنا نعلم بالخارج لأنّه يعكس الأمر الخارجي وهو ماهيّة ذلك الشيء الخارجي، والخارجي غير معلوم بالذات بل بواسطة هذه الصورة الذهنيّة، فالصورة الذهنيّة معلومة لي بالذات والخارج معلوم لي بالعرض، ثمّ أنّ تلك الصورة والمفهوم الذهني بوحدها علم ومعلوم بالذات، لأنّ المعلوم بالذات هو العلم نفسه، وبالعلم ينكشف لنا الخارج، فالأبيض هو البياض نفسه والجسم أبيض بالبياض واليباض أبيض بالذات، والأشياء بيضاء بالبياض، إذن لا علاقة بالمعلوم الخارجي ههنا لخروجه عن دائرة البحث، وما نحن فيه هو المعلوم بالذات لذا قال ما معناه أنّ العلم هو المعلوم بالذات والمعلوم بالذات هو الماهيّة، إذا ثبت هذا وعلمنا أنّ العلم متّحد مع المعلوم بالذات، فالعلم من جنس تلك الماهيّة المعلوم لنا، فلو تصوّرنا جوهرًا كان علمنا جوهرًا وإذا تصوّرنا كمّاً كان كمّاً، فالمعلوم بالذات حيثنّ هو مفهوم الكم والعلم أيضاً مفهوم كمّ وعلمنا يكون كمّاً وإذا تصوّرنا مقولة الوضع كهيئة الجلوس مثلاً، فإنّ هذه الحالة المتصوّرة وضع والمعلوم بالذات عندنا ماهيّة حقيقتها وضع، والعلم هو المعلوم بالذات، فعلمنا هنا يكون وضعاً. وهذا إنكار للمقدّمة الرابعة من المقدمات الخمس التي تقدّمت.

(١) (وأمّا) الإشكال بأنّ الحكماء قد سمّوا العلم كيفاً وهو يقتضي تعدّد العلم والمعلوم وتباينهما لكون المعلوم حيثنّ جوهرًا مثلاً والعلم عرضاً أي من مقولتين مختلفتين أو يكون المعلوم كمّاً والعلم كيفاً وهو يعني كونهما نوعين من مقولة واحدة فلا اتّحاد بينهما، فالجواب أنّ (تسميتهم العلم كيفاً فمبنيٌّ على المسامحة في التعبير) لا يراد به الاصطلاح الفلسفي والدقّة العقليّة بل هو وصف يقال له كيف (كما يسمّى كلّ وصف ناعت للغير كيفاً في العرف العامّ، وإن

وبهذا يندفع إشكال: اندراج المقولات الأخر تحت الكيف^(١).

وأما إشكال: كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا معاً، فالجواب عنه ما تقدّم: أن مفهوم العرض عرض عامّ شامل للمقولات التسع العرضيّة وللجوهر الذهني؛ ولا إشكال فيه^(٢).

وفيه: أن مجرّد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب

→ كان جوهرًا ولا يستلزم - ذلك كون جميع الأوصاف كيفاً، بل بعضها جوهري وبعضها أمر وضعي وبعضها إضافة، لكن بما أنّها وصف للشيء والوصف كيفيّة للشيء سمّيت بالكيف - والوصف الجوهري كالخشبيّة التي هي كيفيّة للخشب فإذا احترق الخشب تبدّلت كيفيته وحصلت له كيفيّة الرماد فيقال له كيف مع أنّه جوهر - وهكذا التعبير عن العلم بالكيف ليس حقيقة بل على وجه المجاز بمعنى كونه في مقابل الكمّ والجوهر وهكذا ... فقل كيف لأنّه وصف وكلّ وصف كيفيّة للموصوف أي أنّه كيف بالمعنى اللغوي، وبذلك لم يحصل اتّحاد الكم. (١) والكيف عند تصوّر الماهيّة وانعكاسها حقيقة على الذهن (وبهذا) الذي ذكرناه (يندفع إشكال اندراج المقولات الأخر تحت الكيف) وهو الإشكال الثاني القائل باندراج الماهيّة تحت مقولتين كالجوهر والكيف وكالكم والكيف أعني إشكال اندراج الشيء الواحد تحت مقولتين مختلفتين أو اندراجه تحت نوعين من مقولة واحدة.

(٢) (وأما) الإشكال الأوّل وهو (كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معاً) الذي تقدّم فهو مردود من غير حاجة إلى زيادة عناء (فالجواب عنه ما تقدّم) من المقارنة بين الإشكال الأوّل والثاني وهو أنّ اجتماع الجوهر والعرض غير محال أصلاً، و (أنّ مفهوم العرض عرض عامّ) إذ الصورة الحاصلة للذهن يحمل عليها عرض وهو (شامل للمقولات التسع العرضيّة) كما أنّ عرض عرضي عام لتسع مقولات فلا مانع من كونها عرضاً لهذا العاشر وهو الجوهر الذهني، فمفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضيّة (و) شامل (للجوهر الذهني) أيضاً، مع أنّه في الخارج جوهر إذا وجد وجد لا في موضوع لكنّه في الذهن أحد الأعراض إضافة إلى التسعة (ولا إشكال فيه) قطعاً.

اندراجه تحتها، كما ستجيء الإشارة إليه^(١).

على أن كلامهم صريح في كون العلم الحسولي كيفاً نفسانياً، داخلاً تحت مقولة الكيف حقيقة، من غير مسامحة^(٢).

ومنها ما ذكره صدر المتألهين عليه السلام في كتبه، وهو الفرق في إيجاب الاندراج بين الحمل الأولي وبين الحمل الشايع؛ فالثاني يوجبه دون الأول.

بيان ذلك: أن مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع؛ بل يتوقف الاندراج تحته

(١) (وفيه) إشكالان الأول ظنه بأن (مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات) كالجوهر (على شيء) كالإنسان يوجب اندراج الشيء تحت تلك المقولة والحال أنه (لا يوجب اندراج) أي الشيء (تحتها) أي تحت تلك المقولة، نعم مفهوم الجوهر جوهر ولكن صرف إطلاق لفظ الجوهر على شيء لا يقتضي إدخاله تحت مقولة الجوهر، فلا يكفي صرف أخذ مفهوم الجوهر في الإنسان مثلاً لتكون الصورة الذهنية للإنسان مندرجة تحت مقولة الجوهر، وهذا المعلوم بالذات عند تصوّر الجوهر وإن صحّ حمل الجوهر عليه لكنه ليس بجوهر، وهكذا ما عندنا وإن كان كمّاً متصوّراً يصحّ حمل الكمّ عليه إلا أنه ليس هو الكمّ بل مفهوم الكمّ، (كما ستجيء الإشارة إليه) إن شاء الله في مناقشتنا وطرحنا لنظرية صدر المتألهين (قدّس سرّه الشريف).

(٢) أضف (على) هذا الإشكال إشكالاً ثانياً وهو حمله لكلام الحكماء في كون العلم الحسولي كيفاً نفسانياً على أنه مجرد مسامحة منهم في التعبير بينما لا ريب (أنّ كلامهم صريح في كون العلم الحسولي كيفاً نفسانياً، داخلاً تحت مقولة الكيف حقيقة، من غير مسامحة) منهم في التعبير، لتطبيقهم تعريف الكيف على العلم جزءاً فجزءاً، يقولون إن كان العلم عرضاً فالعلم الحسولي للنفس - أي الصورة الذهنية - تكون عرضاً أيضاً فهو شيء قائم بالنفس والذهن، وإن قلنا بأن الكيف عرض لا يقبل القسمة، فالمفهوم الذهني المتصوّر عندنا لا يقبل القسمة أيضاً، وإن قلنا بأن الكيف عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة فالمفهوم الذي تصوّره في ذهنه عرض لا يقبلهما أيضاً.

على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجيّة على ذلك الشيء^(١).

(١) (ومنها) أي من الإجابة عن الإشكال الوارد على نظرية الوجود الذهني (ما ذكره صدر المتألهين عليه السلام في كتبه) وهو الأسفار (وهو) مبني على (الفرق في إيجاب الاندراج) تحت مقولة من المقولات (بين الحمل الأولي) وهو مبين لاتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً، وفي الحمل الأولي يعرف الموضوع ويتضح مفهوم هذا الموضوع فقولنا: «الإنسان حيوان ناطق» تعريف لماهية الإنسان وبيان لحقيقتها (وبين الحمل الشايع) وهو مبين لاتحاد الموضوع والمحمول وجوداً، وفي الحمل الشايع الصناعي يتضح اندراج الموضوع من المحمول وكون الموضوع من أفراد المحمول ومصاديقه ولهذا ترتب آثار المحمول على الموضوع ههنا، (فالثاني) أي الحمل الشايع (يوجهه) أي أنّ المفهوم الماهوي إذا صدق على شيء بالحمل الشايع يوجب اندراج ذلك الشيء في تلك الماهية، ولا تصدق ماهية بالحمل الشايع على شيء إلا إذا ترتبت آثارها على ذلك الشيء، (دون الأول) أي أمّا على الحمل الأولي فصدق مفهوم ماهوي على شيء بالحمل الأولي لا يدلّ على كون ذلك الشيء من مصاديق تلك الماهية ومندرجاً تحتها (بيان ذلك: أنّ مجرد أخذ مفهوم جنسي) كالجوهر أو الكيف (أو) أخذ مفهوم (نوعي) كالإنسان والبياض (في شيء) من الأشياء (وصدقه) أي ذلك المفهوم الجنسي أو النوعي (عليه) أي على ذلك الشيء (لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس) كالجوهر أو الكيف أو الكمّ مثلاً (أو) اندراجه تحت ذلك (النوع) كالإنسان والبياض (بل يتوقّف الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجيّة على ذلك الشيء) وهو لا يكون إلا في الحمل الشايع.

وخلاصته أنّ الجزئي جزئي بالحمل الأولي، وهو كلّ بالحمل الشايع وشريك الباري شريكه بالحمل الأولي لا بالحمل الشايع، قد تحمل المقولة على مقولة أخرى بالحمل الأولي بمعنى كون إحداها مفهوماً للآخرى مثل الجوهر جوهر، وقد نقول هذا الكتاب الخارجي جوهر بالحمل الشايع أي وجوده متحد مع الجوهر، فالكتاب والجوهر موجودان بوجود واحد، والموضوع والمحمول متحدان مفهوماً في الحمل الأولي وهما متحدان وجوداً بالحمل الشايع، فمفهوم الجوهر جوهر بالحمل الأولي، والكتاب مع الجوهر موجود بالحمل الشايع أعني أنّ هذا الوجود كتاب وجوهر كما نقول الإنسان ضاحك، فالوجود الخارجي إنسان وضاحك، إذن الكلّي

فمجرد أخذ الجوهر والجسم، مثلاً في حدّ الإنسان - حيث يقال: «الإنسان جوهر جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق» - لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم، حتّى يكون موجوداً لا في موضوع باعتبار كونه جوهرًا، ويكون بحيث يصحّ أن يُفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسمًا، وهكذا^(١).

وكذا مجرد أخذ الكمّ والاتّصال في حدّ السطح - حيث يقال: «السطح كمّ متّصل قارّ منقسم في جهتين» - لا يوجب اندراجه تحت الكمّ والمتّصل مثلاً؛ حتّى يكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنّه كمّ، ومشتملاً على الفصل المشترك من جهة أنّه متّصل وهكذا^(٢).

→ الطبيعي للإنسان مثلاً الموجود في الذهن يندرج تحت مقولة الجوهر ويعدّ من مصاديق الجسم لأخذ مفهوم الجوهر ومفهوم الجسم في حقيقته وهي تصدق عليه بالحمل الأوّلي وله جميع آثار الجوهر والجسم من كونه قائماً بنفسه لا في موضوع وهو أثر الجوهر ومن كونه ذا أبعاد ثلاثة الطول والعرض والعمق وهي آثار الجسم فحمل الجوهر والجسم على الكلّي الطبيعي للإنسان حمل أوّلي لاتّحادهما مفهوماً من غير ترتّب لآثارهما.

(١) (فمجرد أخذ الجوهر والجسم، مثلاً في حدّ الإنسان - حيث يقال: «الإنسان جوهر جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق» -) هذا التعريف للإنسان (لا يوجب اندراجه) أي الإنسان (تحت مقولة الجوهر أو) تحت مقولة (جنس الجسم، حتّى يكون) الإنسان الكلّي الذهني (موجوداً لا في موضوع باعتبار كونه جوهرًا) فتترتّب عليه آثار الجوهر بعدم قيامه في موضوع (و) لا يوجب اندراجه تحت مقولة جنس الجسم حتّى (يكون بحيث يصحّ أن يُفرض فيه الأبعاد الثلاثة) التي هي من آثار الجسم وذلك (باعتبار كونه) أي الإنسان الذهني (جسمًا، وهكذا) في سائر المقولات، نعم بناءً على الحمل الشائع كما تقدّم مجرد ذلك يوجب اندراج الشيء تحت تلك المقولة كالجوهر وغيره.

(٢) (وكذا) على نحو ما ذكرنا في الجوهر والجسم فإنّ (مجرد أخذ الكمّ والاتّصال) تعريفًا

ولو كان مجرد صدق مفهوم على شيء موجباً للاندراج، لكان كل مفهوم كلي فرداً لنفسه، لصدقه بالحمل الأولي على نفسه. فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار، ومعلوم أن ترتب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني^(١).

فتبين: أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب آثارها عليها؛ لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجي. وأما من حيث أنها حاصلة للنفس حالاً أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع، وهو أنه «عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته»، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقيساً إلى الخارج داخلياً تحت شيء من المقولات،

→ داخل (في حد السطح - حيث يقال: «السطح كم متصل قار منقسم من جهتين» - لا يوجب اندراجه) أي المفهوم الكلي للسطح (تحت) مقولة (الكم والمتصل مثلاً حتى) يكون المفهوم الذهني للسطح جامعاً لآثار الكم والمتصل وأحكامهما كأن (يكون) مفهوم السطح قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنه كم، ومشتملاً على الفصل المشترك ليتمكن تصوّر خط في منتصف السطح يقسمه إلى نصفين متساويين ويكون هذا الخط فصلاً مشتركاً بين نصفيه، (وهكذا) في سائر المقولات.

(١) (و) الدليل على أن مجرد حمل مفهوم على شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك المفهوم ولا كونه أحد مصاديقه، أنه (لو كان مجرد صدق مفهوم على شيء موجباً للاندراج، لكان كل مفهوم كلي فرداً لنفسه) لماذا؟ (لصدقه) أي كل مفهوم كلي (بالحمل الأولي) والاتحاد المفهومي (على نفسه) وكان كل مفهوم كلي مصداقاً لنفسه لحمل كل مفهوم على نفسه وهو محال، فمفهوم الجزئي جزئي بالحمل الأولي مع أنه ليس من مصاديق الجزئي بل هو من المفاهيم الكلية ذات المصاديق الكثيرة، فوجب التفريق بين الحملين الأولي والشائع فتأمل جيداً، ولهذا (فالاندراج) تحت مقولة (يتوقف على ترتب الآثار، ومعلوم: أن ترتب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الوجود الذهني).

لعدم ترتّب الآثار؛ اللهمّ إلّا تحت مقولة الكيف بالعرض^(١).

(١) (فتبيّن) ممّا تقدّم (أنّ الصورة الذهنيّة) عند تصوّر شيء عبارة عن حضور ماهيّة ذلك الشيء في الذهن، وهذا لا يعني اندراج الصورة الذهنيّة في تلك الماهيّة حتّى يعدّ الشيء من مصاديق الماهيّة، بل يعني صدق الماهيّة على تلك الصورة الذهنيّة بالحمل الأوّلي، وهو لا يستلزم اندراج الموضوع في المحمول قطعاً. فمعنى انعكاس ماهيّة الإنسان على الذهن كون الصورة الذهنيّة للإنسان إنساناً بالحمل الأوّلي، أي أنّه حيوان ناطق أو «جوهر جسم نام متحرّك بالإرادة ناطق» بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشائع حتّى يردّ عليه الإشكال السابق وهو أنّ قول الحكماء من جهة بحصول ماهيّة الشيء في الذهن عند تصوّره، ومن جهة أخرى قولهم بأنّ الصورة الذهنيّة للشيء وهي المسماة بالعلم، هي من مقولة الكيف يستلزم اندراج الشيء الواحد تحت مقولتين وهو محال لتباين المقولات ذاتاً. فعلى هذا المبني يسقط هذا الإشكال الذي أورد على الحكماء، فتبيّن أنّ الصورة الذهنيّة بناءً على هذا (غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات) خلافاً لما ادّعاء المستشكلون وذلك (لعدم ترتّب آثارها) أي آثار تلك المقولات (عليها) على تلك الصورة الذهنيّة لأنّ الآثار تترتّب على الوجود الخارجي وهو الحمل الشائع الصناعي لا ما نحن فيه وهو الوجود الذهني أعني الحمل الأوّلي، (ولكن) لا يعني هذا الكلام عدم اندراج الصورة الذهنيّة في أيّة مقولة من المقولات بل (الصورة الذهنيّة) لها حيثتان فهي من جهة (إنّما لا تترتّب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحداثها من الوجود الخارجي) فالموجود الذهني على هذا ما يقابل الموجود الخارجي ليس إلّا، من غير أن يحكي عن الآثار الخارجيّة للمحكي عنه فالموجود الذهني موجود بالحمل الأوّلي والموجود الخارجي موجود بالحمل الشائع، أعني الصورة الذهنيّة للشجرة جوهر بالحمل الأوّلي والشجرة الخارجيّة كيف بالحمل الشائع، والصورة الذهنيّة من هذا الحيث لا تندرج تحت مقولة من المقولات والتعبير عنها بالكيف أو القول باندراجها تحت مقولة الكيف أمر مجازي ليس إلّا، و (أمّا) نفس هذه الصورة الذهنيّة فهي من جهة أخرى و (من حيث أنّه) حال أو ملكة (حاصلة للنفس) ولكونها (حالاً أو ملكة) بحيث (تطرد عنها) أي عن النفس (الجهل) وعدم العلم (فهي) أي الصورة الذهنيّة، من هذا الحيث (وجود خارجي) ذات آثار خاصّة بها ككونها عين العلم

وبهذا البيان يتّضح: اندفاع ما أورده بعض المحقّقين على «كون العلم كيفاً بالذات وكون الصورة الذهنيّة كيفاً بالعرض»، من أنّ وجود تلك الصور في نفسها

→ والمعرفة أو منشأً للعلم والمعرفة، وهذا الوجود الخارجي (موجود للنفس ناعت لها) بالعلم والمعرفة ولهذا (يصدق عليه) أي على هذا الوجود الخارجي الموجود للنفس والناعت لها (حدّ الكيف) النفساني لكن (بالحمل الشايع) لأنّه فرد من أفراد الموجود الخارجي حينئذ. والحاصل أنّ الوجود لا يدرك بالعلم الحسولي وإنّما يدرك بالعلم الحسوري لأنّ حقيقة الوجود في غاية الخفاء، ونحن لا نعرف من الأشياء سوى ماهيّاتها وعلمنا بها علم بماهياتها، ثمّ إنّ هذه الماهيّة الخارجيّة للشيء عندما تنعكس على أذهاننا لا تندرج تحت مقولة الجوهر لأنّها فاقدة لأنّار الجوهر، وأمّا بلحاظ أنّها علم وكيف إنساني جعلت نفس العالم عالماً وقلبت الجهل علماً، تندرج تحت مقولة الكيف لصدق حدّ الكيف عليها، والكيف عرض قائم بالنفس لا يقبل القسمة، والعلم عرض قائم بالنفس لا يقبل القسمة ولا النسبة، من هنا نعلم أنّ القطع الطريقي والقطع الموضوعي في علم الأصول عين العلم عندنا بالاصطلاح الفلسفي، وأنّ الفرق بين العلم والوجودات الأخرى أنّ العلم والقطع وجودان ظاهران بأنفسهما مظهران لغيرهما من الوجودات بخلاف سائر الوجودات فإنّها ظاهرة بنفسها غير مظهرة لغيرها، لهذا شبّهوا العلم بالمرآة بلحاظ كاشفيّته وطريقيّته، ونحن لا نتوجّه إلى المفهوم الذهني بل إلى ما يكشف عنه وهو الجوهر الخارجي، فهو بهذا المعنى فناء تامّ فيما يكشف عنه لا يُرى بنفسه بل يُرى من خلاله وبواسطته، لا أثر له ولا يندرج تحت مقولة قطع، وأمّا بلحاظ المرآية نفسها فالعلم وصف للنفس كالفرح والحزن وهو كيف بهذا المعنى واللحاظ كما لو نظرنا إلى المرآة بلحاظ رؤيتها لا بلحاظ ما تكشف وتحكي عنه أليس للمرآة علاوة على كاشفيّتها ومرآيّتها وطريقيّتها شيء آخر وهو موضوعيّتها وحقيقتها الخارجيّة والعلم من هذا الحيث كيف كالمرآة، نعم يمكن أن يقال أنّه كيف غير عرض، إذ الحيثيتان لشيء واحد أعني أنّهما متّحدان وحكم أحد المتّحدتين يسري إلى الآخر، وبما إنّ ذاك كيف فهذا أيضاً كيف بالعرض، هناك كيف بالذات، وكيف بالعرض، فالعلم بلحاظ نفسه كيف بالذات وهو بلحاظ كاشفيّته عن الشيء الخارجي كيف عرضي، كالماء والميزاب، إذ نقول جرى الميزاب والحال أنّ الجريان للماء بداخل الميزاب وإنّما صحّ ذلك مجازاً لاتّحاد الماء والميزاب، والجريان للماء حقيقة وللميزاب مجاز عرضي.

وجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميعة تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس، لأنّ وجودها الخارجي لم يبق بكليّته، وماهيّاتها في أنفسها كلّ من مقولة خاصّة، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض؛ وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهيّة وذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضمّ إليه، وإلاّ لكان ظهور نفسه؛ وليس هناك أمر آخر؛ والكيف من المحمولات بالضميمة؛ والظهور والوجود للنفس لو كان نسبةً مقوليّة، كان ماهيّة العلم إضافة، لا كيفاً؛ وإذا كان إضافة إشراقيّة، كان وجوداً؛ فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهيّة^(١).

(١) (وبهذا البيان يتّضح: اندفاع ما أورده بعض المحقّقين) وهو المرحوم السبزواري رحمه الله في منظومته، حيث أورد إشكالاً (على) قول صدر المتألّهين رحمه الله (في كون العلم كيفاً بالذات وكون الصورة الذهنيّة كيفاً بالعرض) وقد تقدم مفصلاً (من) بيانية لبيان إشكال السبزواري رحمه الله وخلاصته لو كانت الصور الذهنيّة كيفاً بالذات لزم دخول مفهوم الكيف في ذاتها وماهيّاتها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ مفهوم مقولة أخرى كالجوهر أو الكمّ داخل أيضاً فيها، ولازمه اجتماع مقولتين متباينتين في شيء واحد وهو محال، فكما لا يمكن اندراج الشيء الواحد تحت مقولتين متباينتين كذلك لا يمكن دخول مقولتين متباينتين في شيء واحد، وإن غيّرتم رأيكم وقلتم بأنّ الصور الذهنيّة كيف بالعرض لا بالذات - إشارة إلى ما نحن فيه والإشكال وارد ههنا - قلنا فلا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، فما هذا الكيف بالذات الذي ينتهي إليه هذا الكيف بالعرض؟ فان قلتم هذا الكيف بالذات هو نفس وجود الصور الذهنيّة، نقول الوجود ليس بجوهر ولا عرض، لأنّ الوجود يقابل الماهيّة فهو خارج عن جميع الأقسام العشرة من الماهيّة. ثمّ حاول رحمه الله الإجابة عن هذا الإشكال مدّعياً بأنّ الكيف بالذات نفس الوجود ووجود تلك الماهيّات كونها وتحققها ووجود الصورة الذهنيّة للأشياء ليس إلّا ذاك الكون والتحقّق لتلك الصور الذهنيّة، بل لعلّه هناك وجود خاصّ له ماهيّة خاصّة، إضافةً إلى وجود هذه الصور الذهنيّة وهذا الوجود الزائد عبارة عن العلم والكيف بالذات ويكون ظهور هذا الوجود الخاص على النفس وهذا الوجود الخاص بعد

→ كمالاً ثانياً للماهيات المعلومة ولوجود تلك الصور الذهنية ووجود آخر إضافة إلى أصل وجودها وتحققها، لأن وجود الماهيات في الخارج كان مستحقاً ولم يكن هذا الوجود الخاص الكمالي فلم تكن ظاهرة للنفس، فلدى تصوّر الذهن شيئاً تتحقّق عنده صورة ذهنية تكون من مقولتها الخاصة لكنّها كيف بالعرض والمجاز، ثمّ ظهور تلك الصورة للنفس وهذا الظهور علم، وماهية العلم كيف بالذات، فهناك وجودان وجود في نفسه وهو الصور الذهنية ووجود لغيره وهو ظهورها للنفس ولكلّ وجود منهما ماهية خاصة، فلم تجتمع مقولتان متباينتان في حدّ الشيء الواحد وتعريفه. لكنّه ﷺ لم يقنع بجوابه واضطرّ للتخلّص من الإشكال الذي أورده بنفسه إلى أن ينكر كون العلم كيفاً بالذات لأنّ وجود تلك الصور في نفسها ووجودها لغيرها أي للنفس، وجود واحد لا يتعدّد، فوجود العرض لغيره نفس وجوده لنفسه، وليس وجودها لنفس العالم أمراً زائداً على أصل وجودها، وإلى هذا أشار السبزواري ﷺ بقوله (إنّ وجود تلك الصور في نفسها، ووجودها للنفس) أمر (واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها) الأصلي (تكون) تلك الضميمة (هي كيفاً في النفس، لأنّ) ظهور الشيء على صفحة الذهن يحقّق لدينا أموراً خمسة:

أولها: الوجود الخارجي للشيء و (وجودها الخارجي لم يبق بكلّيته).

ثانيها: ماهية ذلك الشيء (وماهياتها في أنفسها كلّ من مقولة خاصة) بتلك الماهية.

ثالثها: الوجود الذهني للشيء (وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض).

رابعها: ظهور ذلك الشيء للنفس أو ظهور ماهيته للنفس (وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود).

خامسها: ظهور الشيء للنفس بمعنى إضافته إلى النفس (إذ ظهور الشيء) للنفس (ليس أمراً خارجياً (ينضمّ إليه) أي إلى النفس، فظهور الصور الذهنية للنفس ليس أمراً آخر زائداً على الماهية والوجود الذهني للماهية حتّى يكون كيفاً بالذات (وإلاّ) لو كان ظهور الصورة للنفس أمراً ثالثاً منضمّاً إلى النفس (لكان) ذلك الظهور (ظهور نفسه) أي ظهور نفس الشيء لا ظهور صورته فإذا لم يكن ظهور الصور الذهنية كيفاً بالذات (وليس هناك أمر آخر) في النفس حتّى يجعل كيفاً

→ بالذات هذا من جهة، ومن جهة أخرى نعلم أنّ (الكيف من المحمولات بالضميمة) وذلك أنّ المحمول إما أن يكون خارجاً من ذات الموضوع نفسه، فيكون الموضوع والمحمول من حقيقة واحدة ولا تعدّد بينهما في الخارج كالإمكان والشيئية والوجود في قضايا «الإنسان موجود» أو «الإنسان ممكن». وإما أن يتعدّد الموضوع والمحمول ويتغايران في حقيقتهما في الخارج كما هو الحال في تكوين القضية الذهنية، ويحكم في الحالتين بعروض المحمول للموضوع ووجود نوع من الوحدة بينهما كالضاحك في قولنا «الإنسان ضاحك»، فالقسم الأول من المحمول يسمى خارج المحمول، والقسم الثاني يسمى المحمول بالضميمة، ثم إنّ جميع المقولات العرضية التسع من المحمولات بالضميمة عند الحكماء، والحاصل أنّ ظهور الشيء لدى النفس لا يكون كيفاً بالذات إلا إذا كان لهذا الظهور حقيقة خاصّة به عارضة للنفس، والحال أنّ ظهور الشيء لدى النفس عين وجود الصورة الذهنية لا تغاير بينهما في الحقيقة بل هما من حقيقة واحدة أي من خارج المحمول، وعليه فوجود الصورة الذهنية ليس كيفاً بالذات خلافاً لادّعاءكم.

(والظهور والوجود للنفس) أي لو كان ظهور الأشياء ووجودها للنفس وبعبارة أخرى الإضافة بين النفس والصورة الذهنية الحاصلة للنفس والتي تسمى علماً أيضاً (لو كان نسبة مقولية، كان ماهية العلم) حينئذ من مقولة الإضافة (لا كيفاً) أي لا من مقولة كيف كما ادّعى صدر المتألهين رحمته، والنسبة أو الإضافة المقولية ذات أمور ثلاثة المضاف والمضاف إليه ونسبة الإضافة بينهما، وتحقّق في وجود نسبة إضافية بين شيئين مستقلّين كعلاقة التحتية والفوقية بين السقف والسطح.

(وإذا كان) الإضافة بين النفس والصورة الذهنية لدى النفس - أي العلم - (إضافة إشراقية) لا مقولية، أعني كون الإضافة من جانب واحد لاتحاد الإضافة والمضاف إليه حقيقة وكون التغاير بينهما اعتبارياً لا حقيقياً كإضافة العلة بالنسبة إلى معلولها وهي إضافة إبداعية لا تدخل في مقولة من المقولات لأنّها ماهيات والوجود يقابل الماهية حقيقةً والحاصل إذا كانت هذه الإضافة بين النفس والصورة الذهنية إضافة إشراقية للنفس إلى الصورة الذهنية وبعبارة أخرى إفاضة وإيجاداً للصورة الذهنية كان العلم بالشيء نفس إيجاد الصورة الذهنية لذلك الشيء و

وجه الاندفاع: أنّ الصورة العلميّة هي الموجودة للنفس، الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها موجوداً ذهنياً مقيساً إلى خارج لا ترتّب عليها آثاره، بل من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً، وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها؛ وهذا أثر خارجي مترتب عليها؛ وإذا كانت النفس موضوعاً لها مستغنية

→ (كان) إيجاد الشيء (وجوداً) لذلك الشيء في إيجاد الشيء عين وجوده وعليه (فالعلم نور وظهور وهما) أي النور والظهور كلاهما (وجود) فالعلم وجود (والوجود) كما تقدّم (ليس ماهية) حتى يدخل في إحدى المقولات العشر بل يقابلها. فتأمل جيداً.

الحاصل: أنّ وجود الصورة وظهورها للنفس ليس ضميمة للنفس مع أنّ الكيف محمول بالضميمة، إذ ليس مع الصورة الذهنية، وجود خارجي - الماهية الخارجية ذات الآثار - بل الموجود في الذهن ماهية الشيء وهي ليست بكيف، لأننا افترضنا الماهية الذهنية نفس الماهية الخارجية، إن كانت الخارجية جوهرًا فهذه الصورة جوهر أيضاً، وإن عرضاً فعرض - أي إن كمّاً فكّم وإن وضعاً فوضع - ، ولا يقال لها كيف باعتبار ماهيتها لأن الماهية تابعة للخارج، وإن قلت باعتبار وجوده الذهني نقول بالضميمة فيه، قلنا فهو بهذا الاعتبار لا جوهر ولا عرض لخلوّه من جميع الآثار، والشيء في الذهن ليس كيفاً بلحاظ ماهيته ولا بلحاظ وجوده، ولا يوجد شيء ثالث ليكون كيفاً بالذات، هذا كلّ بلحاظ اعتبار الصورة الذهنية وحدها.

وإن قلت ظهور الصورة الذهنية للنفس كيف، قلنا هذا الظهور لا يخلو من وجهين أمّا أن نلاحظه وحده عند النفس فليس ظهور صورة الشيء إلّا نفس تلك الصورة وليس وجودها شيئاً مغايراً لظهورها، وإن قلت ظهور الصورة غير صورة الشيء بل يعرض الظهور على الصورة ولهذا نقول للصورة ظهور عند النفس، فيكون الظهور بالذات والصورة بالعرض، فما هو في الذهن ليس حقيقةً وهو محال. ولو قلتم الظهور رابطة بين الموجود الظاهر وبين النفس وتلك الرابطة كيف، قلنا الرابطة لا تخلو من حالين أمّا إضافة مقولية كالأخوة وأمّا إضافة إشراقية وهي علاقة العلّة والمعلول أعني إيجاد العلّة للمعلول، فعلى الأوّل تكون ماهية العلم من مقولة الإضافة لا الكيف، وعلى الثاني كان العلم بالشيء نفس إيجاد الصورة الذهنية للشيء وكان الإيجاد وجوداً فالعلم وجود والوجود ليس ماهية.

عنها في نفسها، فهي عرض لها، ويصدق عليها حدّ الكيف. ودعوى: أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضمّ إليها ممنوعة^(١).

(١) قال العلامة رحمه الله فيما تقدّم «وبهذا البيان يتّضح اندفاع ما أورده ... إلخ» ولنا أن نسأل فما وجه الاندفاع لإشكال السبزواري رحمه الله؟ ولهذا أجاب بنفسه قائلاً: (وجه الاندفاع: أنّ الصورة العلميّة هي الموجودة للنفس) بعينها وهي (الظاهرة لها) أي للنفس فالصورة الموجودة لدى النفس هي الصورة الظاهرة للنفس ولهذه الصورة الذهنيّة حيثان مختلفتان حكماً وموضوعاً، أمّا من حيث كونها موجوداً ذهنيّاً مقيساً مع مصاديقها الخارجيّة ومراًة لها، فهي موجود ذهني خالٍ من جميع الآثار، وهذا الحث خارج عمّا نحن فيه و (لكن) هذه الصورة الذهنيّة (لا من حيث كونها موجوداً ذهنيّاً مقيساً إلى خارج) حتّى (لا ترتّب عليها آثاره) أي آثار الخارج، (بل من حيث كونها) أي هذه الصورة العلميّة والذهنيّة (حالاً) قابلة للزوال والتغيّر كالضحك (أو ملكة للنفس) لا تقبل الزوال والتغيّر بل راسخة في النفس كالشجاعة والكرم والعدالة بحيث (تطرد عنها) أي عن النفس (عدماً) من الاعدام كالجهل ومن هذا الحث فهي منشأ أثر وموجود خارجي للنفس من مقولة الكيف (وهي كمال للنفس) من هذا الحث (زائد عليها) أي على النفس (ناعت لها) أي للنفس؛ (وهذا) الطرد للعدم والكمال للنفس (أثر خارجي مترتب عليها) أي على الصورة الذهنيّة ويصدق عليها حدّ الكيف بالحمل الشايح لأنّه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ذاتاً، (وإذا كانت) الصورة الذهنيّة عرضاً لتحقيقها للغير وقيامها بالغير، ومستغنية أيضاً عن النفس التي بها قيامها فإنّ (النفس موضوعة لها) أي للصورة الذهنيّة (مستغنية عنها) أي الصورة مستغنية عن النفس وان كانت النفس موضوعة لها ومحلاً لها أيضاً لكن الصورة مستغنية عن النفس (في نفسها) وحقيقتها (فهي) أي الصورة الذهنيّة (عرض لها) أي للنفس ولهذا (يصدق عليها) أي على الصورة هذه (حدّ الكيف) إذ العرض ماهيّة إذا وجدت وجدت في الموضوع رغم كونها مستغنيّة عن ذلك الموضوع وبما أنّ هذه الصورة والماهيّة لا تقبل القسمة ولا النسبة ذاتاً فهي كيف (و) أمّا (دعوى) المرحوم السبزواري رحمه الله (ان ليس هناك أمر زائد على النفس) عند علمه بالشياء أو الأشياء ومعرفته بها ولا يوجد بعد العلم والمعرفة أمر (منضمّ إليها) أي النفس، فإنّ هذه الدعوى باطلة و (ممنوعة) بالضرورة والوجدان لأنّنا نجد في أنفسنا تغييراً وزيادة عند معرفة الشياء والعلم بالشياء.

فظهر: أنَّ الصورة العلميّة من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس كيف حقيقة وبالذات، ومن حيث كونها موجوداً ذهنيّاً كيف بالعرض؛ وهو المطلوب^(١).

الإشكال الثالث: أنَّ لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارّةً باردةً، عريضةً طويلةً، متحرّكةً متحرّكةً، مربّعةً مثلثةً، مؤمنةً كافرةً، وهكذا، عند تصوّر الحرارة والبرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة؛ ببيان الملازمة: أنَّنا لا نعني بالحارّ والبارد، والعريض والطويل، ونحو ذلك، إلّا ما حصلت له هذه المعاني وما قامت به^(٢).

(١) (فظهر:) خلاصة (إنّ الصورة العلميّة) الذهنيّة (من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس) فإنّها (كيف) نفساني (حقيقةً وبالذات؛ ومن حيث كونها موجوداً ذهنيّاً) فإنّها (كيف بالعرض) فاحفظ هذه الثمرة والحقيقة والخلاصة جيّداً (وهو) أي هذا الذي ظهر لك هو (المطلوب) عندنا. والحاصل أنّ لكلّ وجود، سوى وجود الواجب جُلّ وعلا، ماهيّة، ولا بأس بكون الرابطة إشاريّة بين الصورة والنفس، فالنفس توجد ممكناً، وكلّ ممكن زوج تركيب من ماهيّة وجود، إذن ماهيّة عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ذاتاً، فهو كيف. وعلى أي حال فالصورة العلميّة موجودة للنفس ظاهرة لها لا من جهة أنّها وجود ذهني ولا ماهيّة للخارج لا تترتب عليها آثار الخارج لكونها مجرّد مفهوم، بل من حيث أنّها حال أو ملكة للنفس وهي كمال للنفس. وقولكم لا يوجد شيء ثالث باطل بل هناك جهة حقيقيّة ثالثة وهي كونها وصفاً للنفس حالاً أو ملكة.

(٢) (الإشكال الثالث) الوارد على نظرية الحكماء وقولهم بحصول نفس ماهيّة الشيء المتصوّر في الذهن (أن لازم القول) والاعتقاد (بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان) هاتان المقدّمتان أولاً (كون النفس) عند تصور شيء حار كالنار (حارّة) وعند حصول شيء بارد كالثلج (باردة) وعند تصوّر شيء عريض (عريضة) وعند تصوّر شيء طويل (طويلة) ... (وهكذا) وهلمّ جزءاً في جميع الأضداد، عند تصوّر كلّ صدين، وكون النفس حارّة عند تصوّر الحرارة باردة عند تصور البرودة، مؤمنة عند تصور الإيمان كافرة عند تصور الكفر، وما أشبه ذلك باطل بالضرورة والوجدان لأنّ ذلك يقتضي اجتماع الأضداد في نفس الإنسان وتلوّنها وتغيّرها

→ في كل آن. سؤال: ما الملازمة بين القول بالوجود الذهني وبين كون النفس مجعماً للأضداد؟ الجواب و (بيان الملازمة) بينهما (أنّ لا نعني بالحر) عند تصور الحرارة (و) لا نعني بـ (البارد) عند تصوّر البرودة، (و) لا نعني بـ (العريض) عند تصوّر شيء عريض (و) لا نعني بـ (الطويل) عند تصوّر شيء طويل، (ونحو ذلك) من اجتماع الأضداد (إلاّ ما حصلت له هذه المعاني) وذلك أنّ لفظ المشتق لا يطلق إلّا على الذات التي حصلت لها مبدأ الاشتقاق (وما) أي الذات التي (قامت به) أي قامت بمبدأ الاشتقاق، فلفظ المشتق كالحرّ، والبارد لا يطلق إلّا على الذات التي حصلت لها هذه المعاني والتي قامت به المعاني نفسها كالنفس فإنّها ظرف حصول هذه المعاني والأضداد كما أنّ هذه المعاني والأضداد لا تقوم إلّا بالذهن، ولهذا فالمؤمن مثلاً ذات حصل لها وقام بها الإيمان، كما أنّ الكافر ذات حصل لها وقام بها الكفر وهذه الذات هي النفس الإنسانية. إذا صحّ ما ادّعه الحكماء فإنّ من تصوّر الإيمان حصلت في نفسه ماهيّة الإيمان فهو مؤمن ومن تصوّر الكفر حصلت له ماهيّة الكفر في نفسه فهو كافر وهو خلاف الضرورة والوجدان، كما أنّه يلزم من ذلك كون الفرد الواحد كافراً في آنٍ ومؤمناً في آنٍ آخر أو أبيض في آنٍ وأسود في آنٍ آخر، فقيراً في آنٍ وغنياً في آنٍ آخر لمجرّد تصوّره لهما أو كون الإنسان فقيراً لتصوّره الفقر والآخر غنياً لتصوّره الغنى وهو باطل بالضرورة ... وإذا كان هذا باطلاً فحصول ماهيات الأشياء في الذهن عند تصوّرها باطل أيضاً.

(والجواب عنه: أنّ المراد بمبدأ الاشتقاق وقولهم «المشتق يطلق على ذات حصلت لها وقامت بها مبدأ الاشتقاق» ما كان مبدأ للاشتقاق بالحمل الشائع الصناعي، أعني الحار مثلاً يطلق على ما كان حاراً بالحمل الشائع وهكذا البارد والمؤمن والكافر والأبيض والأسود، ولا توصف الأشياء بهذه الأوصاف وأشباهاها إلّا بوجوداتها الخارجية، ولم يقل أحد بحصول الأشياء في النفس بآثارها الخارجية، فليس هذا مراد أهل هذا الفنّ بل مرادهم (إنّ المعاني الخارجية، كالحرارة والبرودة ونحوهما إنّما تحصل في الأذهان بماهياتها) ومفاهيمها (لا بوجوداتها العينية) وهذه المعاني (تصدق عليها) أي على تلك الوجودات الذهنية والصور العلمية (بالحمل الأولي) لا الشائع. (والذي يوجب الاتصاف) للصور الذهنية بهذه المعاني هو (حصول هذه المعاني

والجواب عنه: أنَّ المعاني الخارجية، كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية، وتصدق عليها بالحمل الأولي دون الشائع؛ والذي يوجب الاتِّصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ماهي هي بالحمل الأولي.

الإشكال الرابع: أنَّنا نتصوّر المحالات الذاتية؛ كشريك الباري، واجتماع النقيضين وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه، فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان؛ استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية^(١).

والجواب عنه: أنَّ الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي، دون الحمل الشائع؛ فشريك الباري في الذهن شريك الباري

→ بوجوداتها الخارجية وقيامها) تلك الصور (بموضوعاتها) كالنفس وهذا معنى مبدأ الاشتقاق (دون حصول ماهياتها) أي الماهيات الخارجية (لها) أي للنفس ولا صرف (قيام ماهي هي) كالإيمان والكفر أو البرودة والحرارة (بالحمل الأولي) الذاتي. فإنَّ حصول هذه الماهيات وقيامها بالنفس بمفاهيمها الكلية لا مانع منه أبداً.

(١) (الإشكال الرابع) على القول بالوجود الذهني (أنا) على رأي الحكماء عندما نتصوّر شيئاً تحصل في أذهاننا ماهية ذلك الشيء وحقيقته، ثمَّ إنَّنا قادرون على ان (نتصوّر المحالات الذاتية) التي يستحيل تحقُّقها ذاتاً (كشريك الباري) جلَّ وعلا (واجتماع النقيضين وارتفاعهما) أي ارتفاع النقيضين، (و) مثل (سلب الشيء عن نفسه) فإنَّنا نعتبر هذه الأمور موضوعات لبعض القضايا نحمل عليها أحكاماً مثل «شريك الباري محال» و «اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال» و «سلب الشيء عن نفسه محال» ومثل «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين»، ونحن نعلم أنَّ التصديق فرع التصرُّو والقضية لا تتحقَّق إلَّا بعد تحقُّق طرفيها الموضوع والمحمول (فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان) كما تدَّعون (استلزم ذلك) أي حصولها بأنفسها (ثبوت المحالات الذاتية) في الأذهان، فتجتمع المحالات في الأذهان وتتحقَّق فيها. وعليه فلا حصول للماهيات في الأذهان.

بالحمل الأولي، وأما بالحمل الشائع فهو كَيْفِيَّةٌ نفسانيَّةٌ ممكنة مخلوقة للباري، وهكذا في سائر المحالات^(١).

الإشكال الخامس: أأنا نتصوّر الأرض بما رَحُبَتْ بسهولها وجبالها وبراريها وبحارها، وما فوقها من السماء بأرجائها البعيدة، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة؛ وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن، بمعنى انطباعها في جزء عصبيٍّ أو قوّة دماغية - كما قالوا به - من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال. ودفع الإشكال بأنّ «المنطبع فيه» منقسم إلى غير النهاية لا يجدي شيئاً، فإنّ الكفّ لا تسع الجبل، وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية^(٢).

(١) (والجواب عنه: إنّ الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان) عند تصوّرها هو (مفاهيمها بالحمل الأولي) وهذا لا مانع منه إذ فرض المحال ليس بمحال (دون الحمل الشائع) وهو اجتماع مصاديقها، يريد أنّ تحقّق مصادق اجتماع النقيضين ومصادق شريك الباري ومصادق سلب الشيء عن نفسه محال لا مجرّد تحقّق مفاهيمها الكلية في الذهن (فشريك الباري في الذهن) يمكن تحقّقه لأنّه (شريك الباري بالحمل الأولي، وأما شريك الباري بمعنى وجود وتحقّق مصادقه الخارجي (بالحمل الشائع فهو كَيْفِيَّةٌ نفسانيَّةٌ) لأنّه من الأعراض (ممكنة مخلوقة للباري) جلّ وعلا، فالمحال ثبوته وتحقّقه هو المصادق الخارجي للمحالات الذاتية وهو غير مراد لدى الحكماء، وأما تحقّق المفاهيم الكلية لها في الذهن فلا امتناع ولا استحالة له.

(٢) (الإشكال الخامس) على نظرية الوجود الذهني وأدعاء حصول الأشياء بماهياتها لدى الذهن (أأنا نتصوّر الأرض ... الخ) والكون بأكمله وبناءً على حصول الأشياء بماهياتها للذهن ينبغي انعكاسها على العين ثمّ الأعصاب ثمّ العقل وانعكاس هذا الحجم الكبير على هذه العدسة الصغيرة محال لأنّه يقتضي انطباع الكبير في الصغير، إذن لا تنعكس الأشياء بماهياتها، وإنّما العلم إضافة بحصول الارتباط بيننا وبين الخارج لا انعكاس الخارج على أذهاننا ولهذا قال (وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن، بمعنى انطباعها) بماهياتها (في جزء عصبي) من أعصابنا (أو قوّة دماغية) ... الخ. لعلّ قائلًا يقول (ودفع) هذا (الإشكال) سهل وذلك (بأنّ المنطبع

والجواب عنه: أن الحق، كما سيأتي، أن الصور الإدراكية الجزئية غير مادية، بل مجردة تجرّداً مثالياً، فيها آثار المادّة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادّة؛ فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجرّدها المثالي، من غير أن تنطبع في جزء بدني أو قوّة متعلّقة بجزء بدني^(١).

→ (فيه) وهو الغصّب أو القوّة الدماغية أو الباصرة وما أشبه الذي ينعكس عليه الكبير سيأتي أنّه (منقسم إلى) أجزاء كثيرة وإلى (غير النهاية) فإنّ الجسم قابل للانقسام إلى أجزاء ونقاط لا نهاية لها وإنّ عجّزت القوى والآلات عن تقسيمه إلّا أنّ القوّة الواهمة تبقى قادرة على تقسيمه، وإذا عجّزت الواهمة عن ذلك فإنّ العقل يحكم بحكم كلّّي لا يكاد يندم وهو أنّ «كلّ ذي حجم قابل للتقسيم» فلا مانع من انعكاس الكبير على ما لا نهاية له وإن كان المنطّيع فيه صغيراً، إذ مهما كبر حجم الشيء فإنّه لا يزيد على حجم ما لا نهاية له فينطبع كلّ جزء من أجزاء الكون على جزء من أجزاء الدماغ العقليّة، والمتناهي لا يقاس باللامتناهي، ثمّ يقول المستشكل في الردّ على هذه الشبهة أنّ هذا الجواب وهو انطباع المتناهي وهي الأجرام على اللامتناهي كالعصب والدماغ غير محال (لا يجدي شيئاً) في دفع إشكالنا (فإنّ الكفّ) من اليد لا تقدر على حمل الجبل مع أنّ الكفّ أكبر من تلك الأعصاب والمخّ والدماغ، أضف إلى ذلك أنّ الكفّ غير متناهٍ أيضاً أي قابل للانقسام إلى ما لا نهاية له وهذا أمر بديهي رغم إمكان انقسام الكفّ إلى أجزاء غير متناهية، من الأجزاء العقليّة بالقوّة.

ملاحظة: أعلم أنّ الكبير والصغر من أوصاف الكمّ المتّصل، وعدم التناهي أي إمكان انقسام الشيء إلى أجزاء غير متناهية من أوصاف الكمّ المنفصل وبينهما فرق شاسع، فدفع الإشكال الوارد على الكمّ المتّصل بما يخصّ الكمّ المنفصل في غاية المغالطة والبطلان. ثمّ الكلام في الأجزاء الفعلية الحسّية والإجابة بالأجزاء العقليّة بالقوّة وهي مغالطة واضحة.

(١) (والجواب) النهائي (عنه) أي عن الإشكال الخامس (أنّ الحقّ، كما سيأتي) في الفصل الأوّل والثاني من المرحلة الحادية عشرة، خلاف ما تصوّرتهم من كون الذهن أمراً مادياً، كلّاً ليس الذهن هذه الأعصاب أو القوّة الدماغية بل هي أدوات للذهن، والذهن من مراتب النفس وأبعادها، إذ النفس المجرّدة ذات بعدين مستقلين جانب التحريك المسمّى «بالقوّة العاملة»

وأما الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشيء عند تخيله، فإنما هي مُعدّات تنهياً بها النفس لحصول الصور العلميّة الجزئية المثاليّة عندها^(١).

→ وجانب الإدراك المسمّى «بالقوة العاقلة أو العالمة»، والقوة العالمة ذات مراتب أيضاً إحداها مرتبة إدراك الصور الجزئية «غير القابلة للانطباق على كثيرين» كالصور الحسيّة والصور الخياليّة وهذا الإدراك من خصائص الروح، والذهن من مراتب الروح، إذ البُعد الحسولي للإدراك من خصائص الروح، وإن لم يتمّ العلم، ولا يحصل العلم بالأشياء إلاّ بواسطة الأداة، غير أنّ الأداة غير الذهن. والإدراك المقصود هنا مجرد فلا مانع من انعكاس الكبير على الصغير، إذ هناك معلوم بالذات حاضرٌ عندي وهو عبارة عن صورة مجردة وبذلك يندفع إشكال انطباع الكبير على الصغير ويرتفع هذا المحذور لاختصاصه بما إذا كان من قبيل انطباع أمر ماديّ كبير على أمر ماديّ صغير وهو محال ولهذا قال ﷺ: (أَنَّ الصور الماديّة الإدراكيّة الجزئية) كالصور الحسيّة والصور الخياليّة بخلاف الصور العقلية الكلّيّة (غير مادية) حتّى يرد الإشكال ونقع في محذور انطباع الكبير في الصغير (بل) صور جزئية (مجردة) ولكن لا تجرّداً عقلياً إذ التجردّ أمّا عقلي وهو ما لا صورة له أصلاً فلا طول له ولا عمق ولا حجم ولكن مجردة (تجرّداً مثاليّاً) وهو ما له طول وعمق وحجم أي (فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما) ممّا تتألّف منها الصورة (دون نفس المادّة) أي ولا مادّة لها، فحين نرى الأشياء تنعكس صورها على صفحة الذهن، هذه الصورة جزئية مجردة مثاليّة لا مادّة لها ولا وزن ولا حجم نظير ما نرى في المنام من صور الأشياء المجردة وإن كانت فيها آثار الطول والعرض واللون والعمق والارتفاع والحجم و... الخ من خصائص الأجسام الماديّة وهذه الصور الحسيّة والخياليّة المجردة المثاليّة (حاصلة للنفس في مرتبة تجرّدها المثالي) لا في مرتبة تجرّدها العقلاني لأنّه ظرف حصول الإدراكات الكلّيّة وهي خارجة عن موضوع البحث (من غير أن تنطبع) تلك الصور الحسيّة والخياليّة (في جزء بدني) كالعصب (أو قوة متعلّقة بجزء بدني) كالقوة الدماغية ولهذا فالصور الحسيّة والمثاليّة فاقدة للقوة والاستعداد، مطلقة من قيود الزمان والمكان، لأنّها من آثار ولوازم المادّة. والعلم مجرد في جميع مراتبه من الصور الحسيّة والخياليّة والعقلية.

(١) هنا دفع دخل كأنّه يقول ان كانت النفس محل الصور الإدراكيّة وظرف حصولها، فما

الإشكال السادس: أن علماء الطبيعة يتنوا: أن الإحساس والتخيل بحصول صور الأجسام المادية بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحاسة وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة، والإنسان ينتقل إلى خصوصية مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده، على ما فضّله في محلّه، ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان^(١).

→ فائدة هذه الأعصاب والقوى والأعضاء المادية كالباصرة واللامسة والشامة والسامعة والدماغ ... الخ؟! قلت: (أمّا الأفعال) الصادرة منها قبل إدراك شيء (والانفعالات الحاصلة) لهذه القوى والجوارح المادية بعد إدراكها لصور الأشياء لا ننكرها بل ثابتة بالوجدان فأنّه لاستماع صوت ينبغي توقّف المقتضي للسمع وعدم وجود المانع أو الموانع وبعد إدراكك لذلك الصوت قد تنفعل فتبكي أو تضحك وهلمّ جزءاً، لكن هذه الصور (في مرحلة المادّة عند الإحساس بشيء) بالأعضاء والجوارح (أو عند تخيله) بالقوة الدماغية (فإنّما هي) أي هذه التأثيرات والتأثيرات والأفعال والانفعالات (معدّات) وأدوات ووسائل (تتهيأ بها النفس) الإنسانية (لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها) وهي مقدّمات لحصول هذه الصور يتوقّف عليها حصول الصور الذهنية.

(١) (الإشكال السادس) على نظرية الوجود الذهني أنّ الإدراك من الأمور المادية الطبيعية ثبت بالحوّس والتجربة، فلا مجال للقول بحصول الأشياء بماهياتها في الذهن و (أنّ علماء الطبيعة) والمادّة والتجربة قد (يتنوا: أنّ الإحساس والتخيل) يتّمان (بحصول صور الأجسام المادية) كما تنعكس أشعة من ذلك الجسم على القرنية حتّى تصل إلى عدسة العين وتعبّر العدسة حتّى تنطبع على شبكية العين (بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية) فإنّ أشعتها تنعكس (في الأعضاء الحاسة) كالعين (وانتقالها) من شبكية العين (إلى الدماغ، مع ما لها) أي مع ما لتلك الأعضاء الحاسة (من التصرف فيها) أي في تلك الصور والأشعة المنعكسة عليها (بحسب طبائعها) أي طبائع تلك الأعضاء وبحسب وظائفها التكوينية ثم تنتقل تلك الصور إلى

والجواب عنه: أنَّ ما ذكروه من الفعل والانفعال المادّي عند حصول العلم بالجزئيات في محلّه، لكنّ هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجيّة ليست هي المعلومة بالذات، بل هي معدّات تهَيّء النفس لحضور الماهيّات الخارجيّة عندها بوجود مثاليّ غير مادّي، وإلّا لزمّت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحسّ والتخيّل وبين ذوات الصور^(١).

→ الدماغ (والإنسان) بعد ذلك عند تخيلها (ينتقل إلى خصوصيّة مقاديرها) أي مقادير تلك الصور والأجسام (وأبعادها) أي أبعاد تلك الصور والأجسام وهكذا إلى خصوصيّة (أشكالها) وذلك (بنوع من المقايسة) الخاصّة (بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده) لأنّ نسبة أجزاء الصور المنعكسة على عدسة العين وشبكيتها مطابقة تماماً للنسبة الحاصلة لتلك الأجزاء في الخارج وعالم الواقع، وذلك كلّه (على ما فضّله) أهل الطب وعلمائوه وعلماؤه والطبيعة (في محلّه) من كتب الطبيعيات الخاصّة بعلم الطب وعلم الأعضاء (مع ذلك) أي بعد هذا الكلام (لا مجال للقول بحضور الماهيّات الخارجيّة بأنفسها في الأذهان).

(١) (والجواب عنه: أنَّ ما ذكروه من الفعل والانفعال المادّي) الحاصل للأعضاء الحاسّة والأشياء الخارجيّة (عند حصول العلم بالجزئيات) الخارجيّة وانعكاس صورها على عدسة العين وشبكيتها وما أشبه صحيح (في محلّه) ولا مجال لإنكارها (لكن هذه الصور المنطبعة) على العدسة والشكبيّة وما أشبه (المغايرة للمعلومات الخارجيّة) أي أنّ هذه الصور كيف كانت فهي مغايرة للمعلومات والحقائق الخارجيّة (ليست) هذه الصور نفسها (هي المعلومة بالذات) لنا (بل هي) أي هذه الصور المنطبعة على أعضاءنا (معدّات) وآلات وأسباب (تهَيّء النفس لحضور الماهيات الخارجيّة عندها) أي عند النفس لكن لا بوجودها الخارجي بل (بوجود مثالي غير مادّي) كما تقدّم (وإلّا) إذا كانت معلوماتنا عبارة عن نفس هذه الصور المنطبعة على الأعضاء الماديّة (لزمّت السفسطة) والمغالطة (لمكان المغايرة) أي بسبب المغايرة (بين الصور الحاصلة في أعضاء الحسّ والتخيّل) بهذا المعنى (وبين ذوات الصور) وماهياتها وحقيقتها الخارجيّة، وهذه المغايرة بين الصور المحسوسة وحقائق هذه الصور وماهياتها نتیجتها كون ما ندركه مغايراً

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي، فإنّ الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخلُ عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجيّة ذوات الصور؛ ولازم ذلك السفسطة ضرورة^(١).

الإشكال السابع: أنّ لازم القول بالوجود الذهني كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر.

بيان الملازمة: أنّ ماهيّة الإنسان المعقولة، مثلاً، من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كليّة، ومن حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية وقيامها بها جزئية، متشخصّة بتشخصها، متميزة من ماهيّة الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس فهي كليّة وجزئية معاً^(٢).

→ لما هو في الخارج وإذا كانت مدركاتنا مغايرة لوجوداتها الخارجيّة، كان إدراكنا مخالفاً لما هو واقع، وإذا صحّ ذلك ولا طريق للمعرفة بالخارج سوى هذه الطريقة انتهى الأمر إلى السفسطة وانسد باب العلم لأنّ ما ندركه خلاف ما هو الواقع ولا يوجد طريق آخر للإدراك فأنحصر الإدراك والعلم بهذا وهو باطل.

(١) استدرك العلامة رحمه الله إشكالهم هذا وخلص منه على عكس مراد المستشكل إلى جعله دليلاً قوياً على الوجود الذهني بقوله رحمه الله: (بل هذا) الذي أورده المستشكل على نظرية الوجود الذهني لهو (من أقوى الحجج) والبراهين (على حصول الماهيات بأنفسها عند الانسان) لكن (بوجود غير مادي) وهو الوجود المثالي كما تقدم ... الخ كلامه رحمه الله.

(٢) (الإشكال السابع) والأخير (أنّ لازم القول بالوجود الذهني، كون الشيء الواحد كلياً) لأنّه بعد تصوّره وتعلّله يكون صورة معقولة مجرّدة من جميع عوارضها، وخصوبياتها، وكلّ صورة معقولة يصحّ انطباقها على كثيرين، فتصدق على جميع أفرادها، وأيضاً كون ذلك الشيء المتعلّق المتصوّر (جزئياً معاً) وفي آن واحد والجزئي هنا بمعنى الشخص لا ما يقابل الكلّي، إذ الجزئي المنطقي المقابل للكلّي هو لا يصحّ فرض صدقه على كثيرين أعني أنّه لا ينطبق على

والجواب عنه: أنَّ الجهة مختلفة، فهي من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كليّة، تقبل الصدق على كثيرين، ومن حيث إنها كفيّة نفسانيّة من غير مقايسة إلى الخارج جزئيّة^(١).

→ أكثر من فرد واحد والموجود الخارجي المتشخص المتعين جزئي بمعنى لا يقبل الانطباق على شيء حتّى الواحد، (وبطلانه) أي بطلان كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً متشخصاً معاً وفي آن واحد (ظاهر) واضح لا ينكره منكر للتباين الواضح بين الكلّي العقلي والجزئي المتشخص، إشكال: ما الملازمة بين القول بالوجود الذهني وبين كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً؟! الجواب: (بيان الملازمة: أنَّ ماهيّة الإنسان المعقولة مثلاً) بناءً على القول بالوجود الذهني، (من حيث تجويز العقل) أي من جهة أنَّ العقل يجوز (صدقها) أي الماهيّة المعقولة (على كثيرين) فهي (كليّة، و) أمّا (من حيث حصولها) أي هذه الماهيّة (لنفس عاقلها) ومتصوّرها (الشخصيّة) وهو جهة تشخصها وتعيّنها (وقيامها) أي تلك الماهيّة (بها) أي بالنفس فهي أعني الماهيّة المتصوّرة تكون (جزئيّة متشخصّة بتشخصها) صاحبها (متميّزة من ماهية الإنسان المعقولة) الكلّيّة (لغير تلك النفس من النفوس) وعليه (فهي) أي هذه الماهيّة المعقولة (كليّة وجزئيّة معاً)، والحاصل بطلان القول بالوجود الذهني وإلّا ثبت الإشكال.

(١) (والجواب عنه:) أنّا نسلّم بهذه القضية الشرطيّة من حيث كبرويتها لا من جهة صغرويتها وانطباقها على ما نحن فيه، فكون الشيء الواحد كلياً وجزئياً في آن واحد باطل بالضرورة ان كان ذلك من جهة واحدة وحيث واحد وهذا لا يصدق على مبحثنا وذلك (أنّ الجهة مختلفة) بالنسبة لموردنا (فهي) أي الماهيّة المعقولة (من حيث أنّها وجود ذهني) متصوّر (مقيس إلى الخارج) تكون (كليّة، تقبل الصدق على كثيرين و) أمّا (من حيث أنّها كفيّة نفسانيّة) وملكمة ذاتية للنفس عارضة لها لترفع عنها صفة الجهل (من غير مقايسة إلى الخارج) بل تصوّرها مستقلّة لذاتها فهي (جزئيّة) متشخصّة ومتعيّنة، ولا مانع من هذا، فتأمل.

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره،
وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

وفيها ثلاثة فصول

الوجود في نفسه والوجود في غيره

من الوجود: ما هو في غيره، ومنه: خلافه؛ وذلك أننا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة، كقولنا: «الإنسان ضاحك» وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر، به يرتبط ويتصل بعضهما إلى بعض، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده، ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر، فله وجود؛ ثم إن وجوده ليس ثالثاً لهما، واقعاً بينهما، مستقلاً عنهما؛ وإلا احتاج إلى رابطتين آخرين يربطانه بالطرفين، فكان المفروض ثلاثة خمسة، ثم الخمسة تسعة، وهلمَّ جرّاً؛ وهو باطل^(١).

(١) قبل أن نشرع بأصل المتن وشرحه لابدّ من مقدّمات:

الأولى: أنّ المراد من هذا الفصل تقسيم الوجود إلى الوجود المستقل والوجود الرابط ولكن الكلام هنا عن حقيقة الوجود في الخارج لا عن المفهوم الذهني للوجود.

الثانية: أنّ الذهن يتصوّر معنيين للوجود أحدهما معنى اسمي مستقل والآخر معنى حرفي رابط وبينهما تباين كليّ إذ المفهوم الاسمي والمعنى الاسمي مفهوم مستقل أي يمكن تصوّره من غير حاجة إلى انضمام مفهوم آخر إليه، لكن هذه المعاني الاسميّة لكي تؤلّف لنا جملة مفيدة يحسن السكوت عندها وتفيد معنى تامّاً تحتاج إلى ما يربط ويؤلّف بينها وهذه المفاهيم التي تؤلّف بين المفاهيم الاسميّة المستقلّة تسمّى مفاهيم رابطة ومعاني غير مستقلّة بل فانية بذاتها

→ في وجود المفاهيم الاسمية وقائمة بطرفها من غير أن تكون نفس طرفيها ولا جزأها ولا عين أحدهما، والربط عرض ذاتي لهذه المعاني الحرفية.

الثالثة: أننا بعد ما عرفنا المقدمتين الأوليين ظهر لنا الفرق بين المفهوم المستقل والمفهوم الرابط للوجود، ومثال المفهوم المستقل للوجود قولنا «زيد موجود» وهكذا، كما أن مثال المفهوم الرابط له قولنا: «زيد عالم» فإن الوجود هنا من ذلك فإن في لفظي زيد وعالم وربط بينهما لأصالة الوجود.

الرابعة والأخيرة: أننا ذكرنا في المقدمة الأولى أن مدار البحث في هذا الفصل هو الوجود المستقل والربط بالنسبة إلى الحقيقة العينية للوجود لا مفهوم الوجود، وإنما أوردنا بعض ما يتعلق بالمفاهيم ومفهوم الوجود لارتباط وعلاقة بين المبحثين ومن باب تعريف الخفي بالجلي ليس إلّا. ولهذا قال ﷺ: (من الوجود ما هو) وجود خارجي عيني منك، فإن (في غيره) كالمعاني الحرفية، (وفيه): أي من الوجود ما هو (خلافه) أي خلاف هذا القسم إذ الوجود على هذا مقسم، أحد قسميه رابط والآخر مستقل غير رابط، (وذلك) بيان لإثبات انقسامه إلى هذين القسمين (أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة) في الخارج (كقولنا: «الإنسان ضاحك») وصدق القضية في الخارج يعني تحقق جميع أجزائها في الخارج، ثم أننا (وجدنا فيها) أي في هذه القضية الذهنية موضوعاً هو الإنسان ومحمولاً هو ضاحك وكلاهما حقائق خارجية مستقلة ووجدنا في هذه القضية أيضاً (وراء الموضوع والمحمول، أمراً آخر) ثالثاً (به) أي بواسطته (يرتبط) أجزاء القضية أي المحمول بالموضوع (ويتصل بعضهما إلى بعض) ليفيد معنى يحسن السكوت عليه وإلا فمجرد تصور زيد وضاحك من غير رابط يربط بينهما لا يفيد معنى أصلاً وهذا الأمر الثالث (ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده) وتصورنا بعيداً عن المحمول، كما أن هذا الأمر الثالث لا وجود له أيضاً إذا تصورنا المحمول وحده ولهذا قال ﷺ: (ولا المحمول وحده و) هكذا (لا) وجود ولا أثر لهذا الأمر الثالث (إذا اعتبر كل منهما) أي إذا تصورنا كلياً من المحمول والموضوع (مع غير الآخر) كما لو تصورنا مفهوم الإنسان مع الحجر أو ضاحك مع الشجر، إذن هذا الأمر الثالث يرتبط ذاتاً ويقوم ذاتاً بطرفي القضية لا يتحقق من دونهما قطعاً وعلى هذا (فله وجود) خارجي حقيقةً (ثم

فوجوده قائم بالطرفين، موجود فيهما، غير خارج منهما ولا مستقلّ بوجه عنهما، لا معنى له مستقلاً بالمفهوميّة؛ ونسمّيه: «الوجود الرابط» وما كان بخلافه؛ كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنىّ مستقلّ بالمفهوميّة نسمّيه: «الوجود المحمولي» و «الوجود المستقلّ» فإذاً الوجود منقسم إلى: «مستقلّ» و «رابط» وهو المطلوب.

ويظهر ممّا تقدّم أولاً: أنّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها؛ لأنّ الماهيّة ما يقال في جواب ما هو، فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقلّ بالمفهوميّة، والرابطة ليس كذلك^(١).

→ إنّ وجوده) أي وجود هذا الأمر الثالث المندكّ الفاني في الموضوع والمحمول (ليس) وجوداً (ثالثاً لهما، واقعاً بينهما) وفي عرضهما وليس وجوداً (مستقلاً عنهما، وإلاّ لو كان وجوداً مستقلاً في عرضهما (احتاج) هذا الأمر الثالث (إلى رابطين آخرين يربطانه بالطرفين) وهما الموضوع والمحمول (فكان) بناءً على هذا ما هو (المفروض ثلاثة) أعني وجودين مستقلّين ووجود رابط صار (خمس) لأنّه فرض مستقلاً فحصل عندنا ثلاثة أمور مستقلّة كلّ اثنين بحاجة إلى رابط فالثلاثة تحتاج إلى رابطين إذن ثلاثة أمور مستقلّة وأمران رابطان مجموعها خمسة، (ثمّ) ما فرضناه خمسة يصير تسعة فقال ﷻ (الخمس تسعة) وذلك أنّا افترضنا الأمرين الآخرين أيضاً مستقلّين وقلنا أنّ كلّ مستقلّين يحتاجان إلى رابط والخمس تحتاج إلى روابط أربعة فالمجموع يصير تسعة (وهلمّ جزاً) إذ اعتبرنا الجميع وجودات مستقلّة وكلّ وجودين مستقلّين يحتاجان إلى رابط بينهما فيصير ما هو المفروض كونه تسعة، سبعة عشر وجوداً وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية (وهو) أي هذا التسلسل باطل. بل كلّ تسلسل باطل. والحاصل يجب القول بكون الطرفين في قضية «الإنسان ضاحك» وأشباهاها مستقلّة وكون الأمر الثالث رابطاً مندكاً فانياً فيهما قائماً بهما وأنّ الوجود مقسم أمّا وجود حقيقي خارجي مستقل أو وجود حقيقي خارجي رابط وإلاّ وقعنا في المحذور المتقدّم، وإلى هذا أشار بقوله ﷻ: (فوجوده قائم بالطرفين ...) إلى قوله: (وهو المطلوب).

(١) (ويظهر ممّا تقدّم) أمور (أولاً: أنّ الوجودات الرابطة) بما أنّها وجودات رابطة (لا

وثانياً: أنّ تحقّق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتّحاداً ما بينهما، لكونه واحداً غير خارج من وجودهما^(١).

→ ماهيّة لها) وذلك أنّ الوجودات الرابطة يمكن أن يتعلّق بها ويُلحظ لها وجود استقلالي فتحصل مفاهيم مستقلة منها حينئذ لدى الذهن تكون ماهيّة لها مثلاً في قضية سرت من الكوفة إلى البصرة فإنّ المعنى الحرفي لـ «من» و «إلى» ربطي فإنّ في الطرفين قائم بهما لا استقلاليّة له وأما من حيث أنّ «من» للابتداء و «إلى» لالتهاء فإنّ الابتداء والالتهاء مفهومان مستقلّان ذا ماهيتين، وهكذا في الحقائق العينيّة والخارجيّة فإنّ بين المخلوقات وخالقها وصانعها جلّ وعلا علاقة العلّية والمعلوليّة والمعلول وجوده قائم بعلّته فإنّ فيها، فالمعلول كالشمس مثلاً وغيرها من المخلوقات ما هي إلّا آية من الآيات الدالّة على صانعها جلّ وعلا فهي بلحاظ كونها آية لا استقلاليّة لها أصلاً بل فانية في صانعها وأما بلحاظ وجودها الخارجي العيني الذي أفاضه الصانع الحكيم فهو وجود مستقل، طبعاً ينبغي أن نعلم أنّ اللحاظ الثاني شرك والتوحيد الخالص التام أن لا ترى لمخلوق وجوداً مستقلاً بل لحاظه وجوداً معلولاً رابطاً ومجرّد آية من آياته تبارك وتعالى، (لأنّ الماهيّة) التي تقابل الوجود عبارة عن (ما يقال في جواب ما هو، فلها) أي الماهيّة (وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهوميّة) كما في القضايا التي ذكرت ووجود المعنى المستقل بالمفهوميّة يستلزم الوجود الحقيقي الخارجي العيني المستقل.

(والرابطة) لا وجود لها ذو معنى مستقل بالمفهوميّة، فلا وجود مستقل لها في الخارج (فليس كذلك) حتّى تكون كالوجود المحمولى.

(١) (وثانياً) نعلم (أنّ تحقّق الوجود الرابط بين أمرين) كالموضوع والمحمول في القضايا والعلّة والمعلول في الأمور العينيّة (يستلزم) بل يوجب (اتحاداً ما) أي نوعاً من الاتحاد الوجودي (بينهما) أي بين طرفي القضية وبين العلّة والمعلول مثلاً، (لكونه) تعليل للاستلزام معناه أنّ تحقّق الرابط بينهما يوجب ويستلزم اتّحاداً ما بينهما لكون هذا الرابط (واحداً) لا أكثر وحقيقته واحدة وفي عين وحدته (غير خارج من وجودهما) أي من وجود الموضوع والمحمول أو العلّة والمعلول، فهو في عين كونه واحداً وحقيقة واحدة مستهلك وفانّ في حقيقتين قائم بالطرفين موجود فيهما، وهذا الفناء والاستهلاك الوجودي للرابط في الطرفين محال إلّا إذا كان اتّحاد وارتباط ما بين الطرفين.

وثالثاً: أنَّ الرابط إنَّما يتحقَّق في مطابقِ الهليَّات المركَّبة، التي تتضمَّن ثبوت شيءٍ لشيءٍ، وأمَّا الهليَّات البسيطة، التي لا تتضمَّن إلَّا ثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقتها؛ إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها^(١).

(١) (وثالثاً) نعلم (أنَّ الرابط) لا يتحقَّق بين أمرين متَّحدين من جميع الجهات خاليتين من كلِّ ما به الامتياز والاختلاف و (إنَّما يتحقَّق في مطابقِ الهليَّات المركَّبة) وما بإزاء الهليَّات المركَّبة، وأنت تعلم أنَّ القضايا المركَّبة يكون فيها المحمول صفة والموضوع موصوفاً بها والصفة تغاير الموصوف إذ الموصوف جوهر والصفة عرض مثل «زيد شجاع أو عالم» والمحمول والموضوع هنا وإن كان بينهما نحو اتحاد ونوع وحدة كما تقدَّم في «ثانياً» إلَّا أنَّ بينهما تغايراً في الحقيقة أيضاً لأنَّ القضايا المركَّبة هي (التي تتضمَّن ثبوت شيءٍ لشيءٍ) مغاير له متَّحد معه (وأمَّا الهليَّات البسيطة) التي يكون المحمول فيها هو الوجود (والتي) بسبب كون الوجود محمولاً فيها (لا تتضمَّن إلَّا ثبوت الشيء) كقولنا «زيد موجود» فإنَّ زيداً عين وجوده وليس بينهما إلَّا الاتحاد التام (و) ثبوت الشيء (هو ثبوت موضوعها) أي موضوع الهليَّات البسيطة (فلا رابط في مطابقتها) أي مطابق هذه الهليَّات والقضايا البسيطة ولا في ما بإزائها (إذ لا معنى لارتباط الشيء) مثل «زيد» (بنفسه) كالوجود، ولا معنى (لنسبته إليها)، بل في الخارج حقيقة واحدة هي وجود الإنسان أو وجود زيد، ينتزع منها الذهن مفهوماً يحمل أحدهما على الآخر، وليس بين الشيء ووجوده تغاير وتمايز، فلا نسبة ولا رابط في مطابقتها وما بإزائها الخارجي لا الذهني، إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه وانتسابه إلى نفسه في الخارج.

الفصل الثاني

[كيفية اختلاف الرابط والمستقل]

اختلفوا في أنّ الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقلّ هل هو اختلاف نوعي، بمعنى أنّ الوجود الرابط ذو معنىّ تعلّقّي لا يمكن تعقّله على الاستقلال، ويستحيل أن يُسلخ عنه ذلك الشّأن فيعود معنىّ اسميّاً بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنىّ حرفيّاً؟ أو لا اختلاف نوعيّاً بينهما؟^(١).

والحقّ هو الثاني، لما سيأتي في مرحلة العلة والمعلول أنّ وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها؛ ومن المعلوم أنّ منها ما وجوده جوهرّي ومنها ما وجوده

(١) (اختلفوا ...) إلى قوله (هل هو اختلاف نوعي) أي (بمعنى أنّ الوجود الرابط ذو معنىّ تعلّقّي لا يتعلّق إلّا بعنوان كونه نسبة وإضافة بين شيئين و (لا يمكن تعقّله) ولحاظه (على الاستقلال) وكما أنّ وجود الرابط في الخارج وجود فإنّ منك مستهلك في غيره ولا وجود له من نفسه، كذلك في الذهن ليس له استقلاليّة ولا وجود ذهني مستقلّ أبداً بل معناه حرفي قائم بالغير، هذا على القول بكون الاختلاف بينهما اختلافًا نوعيّاً (و) على هذا (يستحيل أن يُسلخ عنه) أي عن الرابط (ذلك الشّأن) والمعنى الحرفي (فيعود معنىّ اسميّاً) مستقلّاً وذلك (بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنىّ حرفيّاً؟) هل الاختلاف بينهما نوعي حتّى يصحّ ما ذكر؟ (أو لا اختلاف نوعيّاً بينهما؟)، حتّى يمكن لحاظ الوجود الرابط وما هو عين الربط والتعلّق في الخارج، لحاظاً مستقلّاً، وإمكان تصوّره مستقلّاً، بافترض المستقلّ وتصور مفهوم مستقلّ له في الذهن، فأيهما هو الحقّ الحقيقي؟

عرضي، وهي جميعاً وجودات محمولية مستقلة، تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة؛ فإذن المطلوب ثابت^(١).

(١) (والحق) الحقيق (هو الثاني) أي عدم كون الاختلاف بينهما اختلافاً نوعياً (لما سيأتي) في المرحلة السابعة من الفصل الثالث (في مرحلة العلة والمعلول) من (أن وجودات المعاليل) ما هي إلا (رابطة بالنسبة إلى عللها) وذلك أن جميع الوجودات العينية والحقائق الخارجية بالنسبة إلى وجود عللها وجود رابط، وكل ما تصوّره مستقلاً من هذه الوجودات العينية فهي مستقلة بلحاظ وجودها بنفسها، ورابطة بلحاظ انتسابها إلى موجدتها، ولا يعني هذا أن لها وجوداً ولذلك الوجود رابطاً وبعبارة أخرى لا بمعنى أن يكون للعلّة وجود وللعلول وجود آخر ثم يكون لهذا الوجود المعلولي بالإضافة إلى وجود علته رابطة مع علته لتكون بينهما علاقة العلية والمعلولية، إذ وجود المعلول إفاضة من علته قائم بها، لا أن لها وجوداً وبواسطة الرابط يربطون وجوده بعلته وينسبونه إليها، والربط ذاتي للمعلول، فالمعلول وجود رابط بالعلّة (ومن المعلوم أن منها) أي من الوجودات العينية الخارجية (ما وجوده جوهرية) قائم بنفسه كالذوات (ومنها ما وجوده عرضي) قائم بالغير كالأوصاف (وهي) أي سواء الوجودات الجوهرية أو العرضية (جميعاً وجودات محمولية مستقلة، تختلف حالها بالقياس إلى عللها) فإنها بالقياس إلى عللها فانية (وأخذها في نفسها، فهي) أي هذه الوجودات (بالنظر إلى عللها) ما هي إلا (وجودات رابطة) غير مستقلة فانية في عللها (وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة) قائمة بذاتها أو بغيرها (فإذن المطلوب) وهو إمكان تصوّر وجود الرابط مستقلاً، وانتزاع مفهوم اسمي «في نفسه» (ثابت).

والحاصل أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته كالمعنى الحرفي تماماً وجميع الوجودات الخارجية معلولة لذات الواجب جلّ وعلا، ثم إننا ننزع مفاهيم ماهوية جوهرية أو عرضية من الوجودات الخارجية التي هي وجودات معلولة، فيمكن لحاظ الوجود الرابط لحاظاً مستقلاً كالمعنى الاسمي بالإضافة إلى لحاظه مستهلكاً كالمعنى الحرفي.

(ويظهر ممّا تقدّم أن المفهوم الذهني والوجود الذهني تابع في استقلاله بالمفهومية

ويظهر، ممّا تقدّم، أنّ المفهوم تابع في استقلاله بالمفهوميّة وعدمه لوجوده الذي يُنتزع منه، وليس له من نفسه إلّا الإيهام.

→ وعدمه) أي عدم استقلاله بالمفهوميّة (لوجوده) الخارجي الحقيقي (الذي يُنتزع منه ليس له) أي للمفهوم والوجود الذهني (من نفسه إلّا الإيهام) أي لا هو مستقل ولا رابط في حدّ ذاته، ولهذا لو لاحظنا المصداق الخارجي الذي انتزع منه المفهوم لحاظاً استقلالياً يكون المفهوم المنتزع منه مستقلاً أيضاً وإن لاحظناه رابطاً وفانياً كما لو لاحظناه بالنسبة إلى علته، فالمفهوم المنتزع منه يكون رابطاً فانياً أيضاً.

الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له «في نفسه» - وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم - وهو بعينه يطرد عدماً عن شيء آخر، لا عدم ذاته وماهيته، وإلا كان لوجود واحد ماهيتان، وهو كثرة الواحد؛ بل عدماً زائداً على ذاته وماهيته، له نوع مقارنة له؛ كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية، ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهل، الذي هو نوع من العدم يقارنه؛ وكالقدرة فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم، تطرد بعينها عن موضوعها العجز^(١).

(١) تقدّم أنّ الوجود مقسم لوجود مستقل في نفسه، ووجود رابط في غيره، ثمّ أنّ الوجود الرابط إذا لاحظناه مستقلاً كان وجوداً في نفسه أيضاً، ونقرأ في هذا الفصل أنّ الوجود بكلا قسميه المستقل حقيقة والمستقل اعتباراً ينقسم إلى الوجود لنفسه والوجود لغيره، فالوجود في نفسه أمّا وجود لنفسه وأمّا وجود الوجود لنفسه والوجود لغيره (والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود) ذا بعدين فهو علاوة على الوجود (الذي له «في نفسه») كما تقدّم (و) هذا البعد (هو الذي يطرد عن ماهيته العدم) ويمنح ماهيته الظهور والثبوت (وهو بعينه) من جهة أخرى وبُعْدٍ آخر (يطرد عدماً عن شيء آخر) أي يمكن انتزاع صفة منه ونسبة هذه الصفة إلى شيء آخر، كصفة العلم التي حين تتحقّق للنفس، تنتزع منها صفة العالم ونسبها إلى النفس أي نوصف بها

والدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض، فإنَّ كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم؛ وكذلك الصور النوعية الجوهرية، فإنَّ لها نوع حصولٍ لموادها تكملها وتطرّد عنها نقصاً جوهرياً؛ وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون «الوجود لغيره» وكونه ناعثاً.

ويقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب، كالأنواع التامة الجوهرية كالإنسان والفرس؛ ويسمى هذا النوع من الوجود «وجوداً لنفسه»؛ فإذاً المطلوب ثابت، وذلك ما أردناه.

وربّما يقسّم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته، والوجود بغيره؛ وهو بالحقيقة راجع إلى العلّية والمعلوليّة، وسيأتي البحث عنهما^(١).

→ النفس ذات الوجود والماهية الخاصة المغايرة لحقيقة العلم وذلك أنّ العلم كيف نفساني قائم بغيره لأنّه من العوارض، والنفس ذات مستقلة قائمة بنفسها لأنّها جوهر، والعلم من هذه الجهة كمال للنفس لطرّد الجهل عنها ولكن يطرد عدماً زائداً ونقصاً خاصاً من النفس (لا عدم ذاته وماهيته) أي لا أنّه يطرد العدم من ذات موضوعه وموصوفه ومن ماهيته، إذ يرتفع ويُطرّد العدم من ذات الشيء وماهيته بالوجود لا بهذه الأوصاف (وإلاّ) لو قلنا بطرده للعدم من ذات الشيء وماهيته (كان لوجود واحد ماهيتان) فيكون وجود الصفة كالعلم عندنا ذا ماهيتين، أعني يكون وجود العلم وجوداً للعلم وهو من الأعراض، ووجوداً للنفس الذي هو جوهر أيضاً (وهو يقتضي كثرة الواحد) أي يقتضي كون الواحد حال كونه واحداً، كثيراً أيضاً (بل) يطرد هذا الوصف (عدماً زائداً على ذاته وماهيته) حال كون ذلك العدم (له نوع مقارنة له) أي للشيء، (كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته) أي ماهية العلم (الكيفية) أي الماهية التي من مقولة الكيف (ومن الأعراض) هذا من جهة (و) من جهة أخرى (يطرد به) أي بوجوده (بعينه) أي بعين وجوده (عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه) أي يقارن ذلك الموضوع (وكالقدرة ... الخ).

(١) (وربّما يقسّم الوجود لذاته) ولنفسه (إلى الوجود بذاته) ونفسه أي بسبب ذاته ونفسه

→ لا بمعنى كونه علة لنفسه لأن الشيء لا يكون علة لنفسه بل أنه لا علة له فهو وجود في نفسه بنفسه لنفسه وهو وجود الواجب جلّ وعلا، (و) يقسم إلى (الوجود بغيره) أي لذاته بغيره وهي في نفسه لنفسه بغيره وهي الوجودات الجوهرية التامة غير وجوده تبارك وتعالى، وهناك ما هو في نفسه لغيره وما هو وجوده في غيره، والحاصل أنّ الوجود لنفسه أمّا علة فقط ليس بمعلول وأمّا معلول فقط ليس بعلة وسيأتي في مبحث العلّية والمعلولية ان شاء الله تعالى.

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاثة

الوجوب والإمكان والامتناع

والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود
إلى الواجب والممكن، والبحث عن الممتنع تبعيُّ

وفيها تسعة فصول

الفصل الأول

في تعريف المواد الثلاثة وانحصارها فيها

كلّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإمّا أن يجب له، فهو الواجب؛ أو يمتنع، وهو الممتنع؛ أو لا يجب له ولا يمتنع، وهو الممكن؛ فإنّه إمّا أن يكون الوجود له ضرورياً، وهو الأوّل؛ أو يكون العدم له ضرورياً، وهو الثاني؛ وأمّا أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً، وهو الثالث^(١).

(١) أعلم أنّا إذا اكتفينا في قضية بذكر طرفيها والنسبة بينهما سمّيت القضية مطلقة. وإذا أضفنا إلى طرفيها والنسبة التي بينهما أمراً رابعاً أعني بيان كَيْفِيَّة النسبة بين الموضوع والمحمول - هل النسبة على نحو الضرورة كالناطقية للإنسان؟ أم على نحو الإمكان كالكاتبة للإنسان - سمّيت القضية موجهة والكيفية مادة فتكون القضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة ومادة، وقولنا «الإنسان ناطق بالضرورة» قضية ضرورية والضرورة جهة، كما أنّ قولنا «الإنسان كاتب بالإمكان» قضية ممكنة والإمكان جهة، والقضيتان حينئذ موجهتان.

ملاحظة: أعلم أنّ الجهة موجودة في كلا القسمين سواء القضايا المطلقة أو الموجهة إلّا أنّها لم تظهر صراحة في المطلقة ويصرّح بها في الموجهة.

كما أنّ للمواد أقساماً عديدة في المنطق تنفّرع منها أقسام أخرى، ولهذا ذكروا للقضايا الموجهة ثمانية أنواع منها البسيطة والمركبة وغيرها تُطلب في محلّها، والذي يخصّ الفيلسوف والحكيم هنا هو القضايا الموجهة البسيطة لا غير، وهي عبارة عن جعل مفهوم من المفاهيم

وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين، فمرتفع بأدنى التفات^(١). وهي بيّنة المعاني، لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم؛ ولذا كانت لا تُعرَّف إلا بتعريفات دورية؛ كتعريف الواجب بـ«ما يلزم من فرض عدمه محال» ثم تعريف المحال وهو الممتنع بـ«ما يجب أن لا يكون»

→ موضوعاً وحمل الوجود عليه، إذ الفلسفة تبحث عن أحوال الوجود، وحينئذ علاقة المحمول - الوجود - بموضوعه - المفهوم - لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة ولهذا قال ﷺ: (كُلُّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود) فإنه لا يخلو من وجوه ثلاثة: (فأما أن يجب له) الوجود، أي يجب الوجود لذلك المفهوم (فهو الواجب) جَلَّ وعلا، هذا أوّل الأنواع، الثاني: (أو) أن (يمتنع) عنه الوجود (وهو الممتنع)، الثالث: (أو) أن (لا يجب له) الوجود (ولا يمتنع) عنه الوجود (وهو الممكن) ومثال الممتنع «اجتماع الضدين والنقيضين» و«شريك الباري»، ومثال الممكن «الإنسان وسائر الموجودات والممكنات مطلقاً»، والمراد بالمفهوم هنا بلحاظ مصداقه الخارجي أو الاعتباري لا بما هو مفهوم.

ملاحظة: أعلم أن المواد الثلاثة وهي الإمكان والوجوب والامتناع يبحث عنها في المنطق بالمعنى الأعمّ إذ كلّ قضية موجّهة لابد أن تكون بإحدى هذه المواد، وهي من أحكام القضايا، ولكن المواد المزبورة لا تستعمل إلا بالمعنى الأخصّ وهو تقسيم الوجود والموجود إليها فقط ولهذا نقول كلّ مفهوم لا يخلو من إحدى هذه الجهات الثلاث.

ثم إن القدماء كانوا يأخذون الماهية مقسماً وموضوعاً للمواد الثلاث بينما العلامة ﷺ والمتأخرون جعلوا المفهوم مقسماً وموضوعاً لها، لكونه أشمل وأعمّ من الماهية واختصاص الماهية بالمعقولات الأولى.

(١) هنا دفع دخل إذ لعلّ قائلًا يقول لماذا حصر الوجوه والجهات في الثلاث والحال أن هناك احتمالاً رابعاً هو كون المفهوم أو الوجود الخارجي ضروري الوجود والعدم معاً، بحيث يكون الشيء بالقياس مع الوجود يجب له الوجود ويجب له عدم معاً وهو قسم رابع وجهة رابعة؟! والجواب: (وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين) في مفهوم وموجود واحد (فمرتفع بأدنى التفات) لاقتضائه الجمع بين النقيضين وهو باطل بالضرورة.

أو «ما ليس بممكن ولا واجب» وتعريف الممكن بـ «ما لا يتمتع وجوده وعدمه»^(١).

(١) وهنا جواب سؤال مقدّر أيضاً، إذ لعلّ سائلاً يسأل عن تعاريف الجهات والمواد الثلاث، ولهذا قال ﷺ: (وهي بينة المعاني) أي أنها أمور بديهة واضحة المعاني، لأنها مفاهيم بسيطة والبسيط لا جزء له حتى يمكن تفكيك أجزائه وتحليلها وتوضيحها، ولهذا لا يقبل التعريف، والتعريف بيان للإجمال ولا إجمال في البسيط، كيف تكون هذه المواد الثلاث بسيطة؟ أجاب ﷺ: (لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم) إذ كل موجود لا يخلو من كونه مصداقاً لأحدها بل هذه مفاهيم عامة شاملة لكافة المفاهيم حتى المفاهيم المعدومة والمحالة، ولا جنس لها فوقها حتى تعرف به ولا هي مركبة من جنس وفصل حتى يمكن تعريفها لبساطتها، وأنت تعلم أنّ المفاهيم العامة التي لا جنس لها أعم منها تعدّ مفاهيم بديهة بينة المعاني (ولذا كانت لا تُعرف إلا بتعريفات دورية) هذا جواب إشكال محتمل: إذا كانت هذه المفاهيم والمواد غير قابلة للتعريف فلم يعرفونها بتعاريف مشهورة (كتعريف الواجب بـ «ما يلزم من فرض عدمه محال») وهلمّ جرّاً؟! والجواب أنّ هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقة بل هي تعاريف لفظية كتعريف الغضنفر بالأسد، كما أنّها تعاريف دورية بالواسطة لا بالمباشرة إذ تعريف الواجب مثلاً بـ «ما يلزم من فرض عدمه محال» يستلزم معرفة المحال أولاً، وتتوقّف معرفة الواجب حينئذ على معرفة المحال الممتنع (ثم تعريف المحال وهو الممتنع بـ «ما يجب أن لا يكون») المتوقّف معرفته على معرفة الواجب وهو «ما يجب أن يكون» حتى تعرف «ما يجب أن لا يكون» وهلمّ جرّاً وهو دور باطل. (أو) كما في تعريف الممتنع بـ «ما ليس بممكن ولا واجب» بينما نجد في تعريف الممكن بـ «ما لا يتمتع وجوده وعدمه» حيث أنّ معرفة الممكن متوقّفة على معرفة الممتنع قبلها، ومعرفة الممتنع متوقّفة على معرفة الممكن قبلها وهكذا وهو دور باطل أيضاً.

الفصل الثاني

انقسام كلّ من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس^١

كلّ واحدة من المواد ثلاثة أقسام: ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير؛ إلّا الإمكان، فلا إمكان بالغير والمراد بما بالذات: أن يكون وضع الذات كافياً في تحقّقه، وإن قطع النظر عن كلّ ما سواه؛ وبما بالغير: ما يتعلّق بالغير؛ وبما بالقياس إلى الغير: أنّه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتّصف به^(١).

(١) (كلّ واحدة من المواد) وهي الواجب والإمكان والامتناع تنقسم إلى (ثلاثة أقسام: ما بالذات) مثل الواجب بالذات والذاتي والإمكان بالذات والذاتي والامتناع بالذات والذاتي (وما بالغير) مثل الواجب بالغير والغيري والإمكان بالغير والغيري والامتناع بالغير والغيري (وما بالقياس) مثل الواجب بالقياس والقياسي والإمكان بالقياس والقياسي، والامتناع بالقياس والقياسي، فهذه تسعة أقسام، ومن هذه الأقسام التسعة كلّها ممكنة (إلّا الإمكان) بالغير (فلا إمكان بالغير)، هذا (والمراد بما بالذات): وهي الأقسام الثلاثة الأولى: (أن يكون وضع الذات كافياً في تحقّقه وإن قطع النظر عن كلّ ما سواه) وبعبارة أخرى أن يكون الشيء في نفسه وبذاته قابلاً للاتّصاف بإحدى هذه المواد الثلاث من غير حاجة إلى ضمّ ضميمة أصلاً. (وبما بالغير) يراد (ما يتعلّق بالغير) عندما لا يكون اتّصاف الشيء بإحدى المواد ذاتياً بل مسبباً عن أمر خارج عن ذاته (و) يراد (بما بالقياس إلى الغير: أنّه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتّصف به) فإذا قسنا

فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود، تعالى، فإنّ ذاته بذاته يكفي في ضرورة الوجوب له من غير حاجة إلى شيء غيره.

والوجوب بالغير كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعَلَّتِه^(١).

والوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر، فإنّ وجود العلوّ إذا قيس إليه وجود السّفْلِ يَأْبَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ لِلسّفْلِ وجود، فلو وجود السّفْلِ وجوب بالقياس إلى وجود العلوّ، وراء وجوبه بعَلَّتِه.

والامتناع بالذات كما في المحالات الذاتية، كشرىك الباري، واجتماع النقيضين؛ والامتناع بالغير، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علّته، وعدمه الممتنع لوجود علّته؛ والامتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر، وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر^(٢).

→ الأسفل إلى الأعلى مثلاً نجد أنّ الأسفل متّصف بالوجوب والضرورة أي أنّه واجب الوجود لا في نفسه ولا بالغير بل بالقياس إلى مقابله وهو الأعلى.

(١) قوله ﷻ: (والوجوب بالغير كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعَلَّتِه) وهو يشمل كافّة الموجودات الممكنة وذلك أنّ «الشيء ما لم يجب لم يوجد» فإذا صار الوجود له واجباً تمّ إيجاداه وحصل وجوده، وعلى هذا فإنّ جميع الممكنات واجبة الوجود بالغير وهذا الغير هو علّة إيجادها وهو الباري جلّ وعلا.

(٢) قوله ﷻ: (والامتناع بالغير، كما في وجود المعلول الممتنع) وجوده لا لاقتضاء ذاته الامتناع بل (لعدم) تحقّق (علّته) التامة أو الجزء الأخير من العلّة، وعدم علّة الشيء علّة تامّة لعدم الشيء وامتناعه عن الوجود، وعدم العلّة يوجب عدم المعلول وامتناعه كما أنّ وجودها يوجب وجوده. وكما في (عدمه) أي عدم المعلول (الممتنع) ذلك عدم لا لاقتضاء ذاته بل (لوجود علّته) إذ مع وجود العلّة وتحقّقها يمتنع عدم المعلول بل يجب وجوده (والامتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفين) كالمعلول بالقياس إلى علّته والسّفْلِ بالقياس إلى العلوّ (إذا

والإمكان بالذات، كما في الماهيات الإمكانية، فإنّها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم؛ والإمكان بالقياس إلى الغير، كما في الواجبين بالذات المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر ولا عدمه، إذ ليس بينهما علّة ومعلولة ولا هما معلولا علّةً ثالثة^(١).

وأما الإمكان بالغير فمستحيل، لأنّا إذا فرضنا ممكناً بالغير، فهو في ذاته إما واجب بالذات، أو ممتنع بالذات، أو ممكن بالذات، إذ المواد منحصرة في الثلاث؛ والأوّلان يوجبان الانقلاب، والثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغواً^(٢).

→ قيس) أحد المتضائفين (إلى عدم الآخر) فإنّ المتضائف المقاس ممتنع الوجود (و) كما (في عدمه) أي عدم أحدهما (إذا قيس إلى وجود الآخر) فإنّ عدم أحدهما يمتنع عند وجود الآخر، إذ وجود أحدهما يقتضي وجود مقابله ووجود المقابل يقتضي وجوده، وهكذا في عدمها. (١) قوله ﷺ: (والإمكان بالقياس إلى الغير) إذا لم يكن بين وجود الشئ وبين وجود الممتنع ولا عداوة بينهما تلازم ولا تعاند (كما في الواجبين بالذات المفروضين) حيث لا يوجد بينهما تعاند ولا تلازم (ففرض وجود أحدهما) أي أحد الواجبين بالذات (لا يأبى وجود) (الواجب) (الآخر، و) أيضاً فرض وجوده (لا) يأبى (عدمه) أي عدم الآخر وهكذا العكس، وقد اضطر المصنّف ﷺ إلى الاستشهاد بفرض وجود واجبين رغم استحالة وجود أكثر من واجب لانحصار المثال في الواجبين المفروضين، وعدم وجود مصداق حقيقي أو فرضي واعتباري سواء، وفرض المحال ليس بمحال.

(٢) (وأما الإمكان بالغير فمستحيل) كما تقدّم صدراً (لأنّا إذا فرضنا ممكناً بالغير فهو) لا يخلو (في ذاته) من حالات ثلاث (أما واجب بالذات) كالباري جلّ وعلا (أو ممتنع بالذات) كشريك الباري (أو ممكن بالذات) كجميع الماهيات والمفاهيم الماهوية (إذ المواد منحصرة في) هذه (الثلاث) فقط، (والأوّلان) يعني لو قلنا أنّ الواجب بالذات أو الممتنع بالذات هما اللذان حدث لهما الإمكان بالغير حال كونهما واجب وممتنع بالذات، فهذا القول يوجب زوال الوجوب والامتناع الذاتي وبهذا (يوجبان الانقلاب) فيكون الشئ الذاتي منقلباً إلى أمر غيري وهو

→ محال. (والثالث) أي لو قلنا أنّ الممكن بالذات صار ممكناً بالغير ليكون له إمكانان أحدهما ذاتي والآخر غيري، فإنّ هذا (يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغواً) واللغو فبيع على الحكيم جلّ وعلا. وجه اللغوية أنّ الشيء ما دام ممكناً بالذات فلا حاجة ولا داعي للغير حتّى يمنحه الإمكان ولاستحالة تنجز المتنبّز ثانياً.

الفصل الثالث

واجب الوجود ماهيته إنَّيته^(١)

واجب الوجود ماهيته إنَّيته بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به؛ وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً له، وكلّ عرضي معلّل بالضرورة، فوجوده معلّل^(٢).

(١) إعلم أنّ الفصلين الثالث - ما نحن فيه - والرابع - القادم - يختصان بالواجب الوجود، وكان الأخرى بهما - كما قال الشهيد مطهري (أعلى الله مقامه) في شرحه على المنظومة - إيرادهما والاختصاص بهما في مبحث الإلهيات، وإن كان من المعتاد إيراد البحث عن الواجب في الأبواب العامة من الفلسفة والحكمة، ثم إنّ للماهية معنيين أحدهما: ما يقال في جواب ما هو؟ وقد سبق الحديث عنها وهي التي تقابل الوجود فنقول مثلاً بأصالة الوجود في قبال من يدعون أصالة الماهية، وهذا المعنى أكثر استعمالاً في الفلسفة ولا سيما في مباحث هذا الكتاب. الثاني: وهو المقصود في هذا الفصل ويراد بها «ما به الشيء هو هو» أي «ما تكون شئته الشيء به» والشيء بسببه يكون شيئاً والمراد منه حقيقة الشيء والأشياء فيشمل حتى الوجود والماهية هنا أي الحقيقة والوجود.

(٢) (واجب الوجود ماهيته أي حقيقته إنَّيته) أي وجوده أي واجب الوجود هو هو، إذ لا ماهية له جلّ وعلا كما في المخلوقات ليكون لدينا في التحليل العقلي مفهومان أحدهما الماهية والآخر مفهوم الوجود، بل هو وجود صرف أي صرف الوجود ومحضه، والماهية بالمعنى الأول ممكنة الوجود زائدة على وجود الأشياء، ولو أريد بالماهية هنا المعنى الأول لكان لذاته تبارك

وعَلَّتُهُ إمَّا ماهيَّته أو غيرها، فإن كانت عَلَّتُهُ ماهيَّته - والعلة متقدِّمة على معلولها بالوجود بالضرورة - كانت الماهية متقدِّمة عليه بالوجود؛ وتقدُّمها عليه إمَّا بهذا الوجود، ولازمه تقدُّم الشيء على نفسه وهو محال؛ وإمَّا بوجود آخر، ونقل الكلام إليه ويتسلسل، وإن كانت عَلَّتُهُ غير ماهيَّته، فيكون معلولاً لغيره وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات^(١).

→ وتعالى وجوداً ممكنأ زائداً على ذاته خارجاً عنها إذ ذاته على هذا عين ماهيَّته وتتساوى فيه نسبة الوجود والعدم فما كان واجباً صار ممكناً، (وذلك أنه لو كانت له ماهية ذات وراء وجوده الخاص به) وصار الوجود خارجاً عن ذاته (لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً له) عارضاً له وأنت تعلم أن (كلّ عرضي معلّل) أي محتاج إلى علة (بالضرورة) وعليه (فوجوده) أي وجود الواجب بالذات (معلّل) مفتقر إلى علة لأنّه أمر عرضي.

(١) ثمّ هذه العلة لا تخلو (إمّا) أن تكون (ماهيَّته) أي نفس ذاته (أو) أن تكون عَلَّتُهُ (غيرها) أي غير ذاته وماهيَّته خارجاً عنهما، (فإن كانت عَلَّتُهُ) أي علة الواجب نفس (ماهيَّته) واجهنا إشكال القاعدة المسلّمة (العلة متقدِّمة على معلولها بالوجود، بالضرورة) فإذا كانت علة وجود الواجب هي ماهيَّته لزم كون ماهية الواجب موجودة قبل وجود الواجب، ويلزم تقدّم الماهية في الوجود على أصل الوجود و (كانت الماهية) حيثنّذ (متقدِّمة عليه) أي على وجود الواجب (بالوجود، وتقدّمها) أي الماهية (عليه) أي على وجود الواجب لا يخلو من أحد احتمالين (فإمّا) أن يكون تقدّمها عليه (بهذا الوجود) أي إمّا أن تكون الماهية موجودة قبل وجود الواجب بنفس وجود الواجب ثمّ يوجد وجود الماهية بعد ما كان نفس هذا الوجود سابقاً عليه، إذ وجود الماهية يفتقر إلى وجود عارض لها، (ولازمه) أي لازم القول بتقدّم الماهية على الوجود بنفس الوجود وبعبارة أخرى لو قلنا بأنّ علة وجود الواجب هي ماهيَّته، لزم كون الماهية موجودة قبل وجود الواجب لأنّنا قلنا بلزوم تقدّم علة الوجود على المعلول تقدّمأ وجوديأ، وبما أنّ وجود الماهية يفتقر إلى وجود عارض له، فإن كان الوجود العارض للماهية نفس الوجود الذي كان معلولاً لتلك الماهية لزم منه (تقدّم الشيء على نفسه) أي يلزم كون وجود الواجب عارضاً للواجب قبل تحقّقه

وقد تبين بذلك: أنَّ الوجوب بذاته وصف منتزَعٌ من حاقٍّ وجود الواجب، كاشفٌ عن كون وجوده بحثاً في غاية الشدَّة غير مشتمل على جهة عدمية، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام، حرَّم الكمال الوجودي الذي في مقابله؛ فكانت ذاته مقيدة بعدمه، فلم يكن واجباً بالذات صِرفاً له كلَّ كمال^(١).

→ بواسطة ماهية الواجب (وهو محال) وأيضاً يلزم منه تقدُّم الوجود على الماهية وتأخُّره عنها لأنَّه علَّةٌ للماهية ومعلول لها في آنٍ واحد وهو محال أيضاً (وامّا) وهو الاحتمال الثاني بكون ماهية الواجب متقدِّمة على وجود الواجب (بوجود آخر) غير وجود الواجب (وننقل الكلام) والإشكال (إليه) أي إلى الوجود الآخر إذ المفروض كونه عرضياً أيضاً ولا بدَّ له من علَّةٍ وعلته نفس ماهية الواجب، فيلزم منه تقدُّم ماهية الواجب على هذا الوجود الآخر بوجود ثالث وننقل الكلام إلى الوجود الثالث ثمَّ الرابع ثمَّ الخامس (و) هكذا (يتسلسل).

عود إلى بدء حيث قلنا لو كانت للواجب تعالى ماهية وذات وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً له كسائر الوجودات المعلولة، وكلَّ عرضي معلَّل بالضرورة، فوجود الواجب تعالى معلَّل بعلَّة، وعلَّة الواجب حيثُذاً أمّا ماهيته أو غيرها فإن كانت ماهيته تقدِّم الإشكال، والآن نقول (وان كانت علته) أي علَّة وجود الواجب شيئاً آخر (غير ماهيته، فيكون) الواجب تعالى حيثُذ (معلولاً لغيره وذلك) أي كون الواجب معلولاً للغير (ينافي وجوب الوجود بالذات) الثابت للواجب بالذات، وبطلانه مسلَّم.

والحاصل أنَّ الواجب لو كانت له ماهية زائدة على وجوده الخاص به كان مفتقراً إلى العلَّة، بينما الواجب غني بتمام المعنى لأنَّه كمال تام وهو علَّة العلل، فالواجب جلَّ وعلا لا ماهية له زائدة على ذاته المقدَّسة.

واعلم أنَّ هذا الاستدلال على نفي الماهية لواجب الوجود ينفع القائلين بأصالة الماهية لا القائلين بأصالة الوجود، وإن صحَّ أصل المدعى وتمَّ إثباته ببراهين أخرى، والعجب أنَّ المرحوم صدر المتألهين رحمته الله أورده في المجلَّد الأوَّل من أسفاره من غير أن يعلِّق عليه، ثمَّ ذكره في المجلَّد السادس ورَدَّ عليه بأنَّه غير تامَّ عنده بناءً على أصالة الوجود.

(١) قوله رحمته الله: (إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام ... الخ) إشارة إلى أنَّ الواجب وجود

الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكّن له بالإمكان العامّ، كان ذا جهة إمكانيّة بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه متساويةً نسبته إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقيّد ذاته بجهة عدميّة، وقد عرفت في الفصل السابق استحالتة^(١).

→ صرف في غاية الشدّة، غير مشتمل على جهة عدميّة، وإلاّ لزم كونه ناقصاً فاقداً لجملة من الكمالات الوجوديّة فيكون مقيداً محدوداً، وكلّ وجود مقيد محدود فهو منشأ لانتزاع الماهيّة، وما كان كذلك لم يكن واجباً بالذات، وذلك أنّ الواجب وجود صرف ومطلق من كلّ القيود والحدود.

(١) يراد أنّ واجب الوجود جميع كمالاته واجبة له لأنّها ذاتيّة بالنسبة له وصفاته عين ذاته تعالى ولهذا فعلمه وقدرته ورحمته... ثابتة لذاته بالضرورة لا بالإمكان وكلّ صفة كماليّة فهي ثابتة له بالضرورة، كما أنّ كلّ أوصاف العجز والنقص منفية عنه بالضرورة فهو مستجمع لصفات الجمال والجلال أي لصفات الكمال كلّها بالضرورة، (إذ لو كان) واجب الوجود (غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكّن له) أي للواجب (بالإمكان العامّ) أعلم أنّ الإمكان العام يقابله الإمكان الخاصّ وذلك أنّ الإمكان الخاصّ هو ما تتساوى فيه نسبة الوجود والعدم، بإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم من الشيء، وما كان كذلك فهو ممكن بالإمكان الخاصّ، أمّا الإمكان

→ العام فيراد به ما يتحقق فيه سلب ضرورة العدم فقط، أعني عدم كون عدمه ضرورياً فقولنا: هذه الصفة ممكنة للواجب جلّ وعلا، نعني أنّ عدم وجودها ليس أمراً ضرورياً أي عدمها ليس محالاً، ولو صار عدمها ضرورياً صارت محالاً، وأما وجودها للواجب تعالى فليس من شأننا إذ الإمكان ناظر إلى أنّ عدم الصفة ليس ضرورياً صار واجباً [واجب الوجود] وقد لا يكون عدمها ضرورياً فهي الممكن بالإمكان الخاص. وعليه فالإمكان العام أعم مطلقاً من الإمكان الخاص والوجوب لاشتماله عليهما. والمراد بالكمالات التي تمكن له بالإمكان العام تلك الكمالات التي لا تستحيل له أي ممكنة لذاته المقدسة جلّ وعلا، (كان ذا جهة إمكانيّة بالنسبة إليه) أي كان بالنسبة إلى ذلك الكمال ذا جهة إمكانيّة إذ يمكن اتّصافه به كما يمكن عدم اتّصافه به، وإذا كانت ذاته المقدسة فاقدة لذلك الكمال الإمكان (فكان خالياً في ذاته عنه) أي عن ذلك الكمال الإمكان (متساوية نسبته) أي نسبة وجود الواجب (إلى وجوده وعدمه) أي بالنسبة إلى وجود ذلك الكمال وعدمه، (و) هذا (معناه تقييد ذاته) جلّ وعلا (بجهة عدميّة، وقد عرفت في الفصل السابق استحالته).

والحاصل أنّ كلّ كمال ممكن للواجب تعالى بالإمكان العام أي لا يمتنع تحقّقه لذاته المقدسة فهو ضروري له، وإلاّ لو لم يكن ضرورياً له، كان نسبة الواجب إلى ذلك الكمال بالإمكان الخاص أي نسبة ذاته إلى ذلك الكمال متساوية الوجود والعدم، له أن يتّصف بها وإن لا يتّصف بها وهذا تقيّد لذات الواجب لفقدانه بعض الكمالات الممكنة له بالضرورة وهو محال عليه تبارك وتعالى.

الفصل الخامس

في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبطلان القول بالأولوية

لا ريب أن الممكن، الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم عقلاً، يتوقّف وجوده على شيء يسمّى علّةً وعدمه على عدمها^(١).

وهل يتوقّف وجود الممكن على أن تُوجب العلّة وجوده، وهو الوجوب بالغير؟ أو أنه يوجد بالخروج عن حدّ الاستواء، وإن لم يصل إلى حدّ الوجوب؟ وكذا القول في جانب عدم، وهو المسمّى بالأولوية؛ وقد قسّموها إلى الأوليّة الذاتيّة وهي التي يقتضيها ذات الممكن وماهيّته، وغير الذاتيّة وهي خلافها، وقسّموا كلّاً منهما إلى «كافية» في تحقّق الممكن و«غير كافية»^(٢).

(١) حاصله: أن نسبة كلّ ماهيّة متساوية بين الوجود والعدم، وما كان كذلك فهو يفتقر في وجوده إلى العلّة والسؤال أن العلّة ماذا تصنع؟ هل حصول العلّة التامة موجب لوجود الممكن (المعلول) وعدم العلّة التامة موجب لعدم الممكن (المعلول)؟ أم أن وجود العلّة مرجّح لوجود الممكن المعلول على عدمه ويمنحه الأولوية في الوجود على العدم والعكس بالعكس أعني أن عدم العلّة مرجّح لعدم الممكن المعلول على وجوده ويمنحه الأولوية في العدم على الوجود؟

(٢) (وهل يتوقّف وجود الممكن) المعلول (على أن يوجب العلّة وجوده) بعد حصول

→ العلة وتحققها (وهو) ما يسمّى (الوجوب بالغير) والجبر العلّي والمعلولي وهو القول الأول الذي ذهب إليه الحكماء والفلاسفة، مثلاً حبة الحنطة بذاتها لا تقتضي النمو ولا عدمه بل متساوية النسبة إلى النمو وعدمه، فإذا زرعتها وسقيناها حتى تحققت لها العلة التامة للنمو، قال الحكماء أنّ النمو حينئذ يجب لها بالضرورة ومع عدم تحقق العلة التامة فإنّ عدم النمو يجب لها، هل الحقّ مع الفلاسفة؟ (أو أنّه) ليس كذلك بل كما ادّعى المتكلّمون أنّه (يوجد) الممكن عند وجود وتحقيق علته (بالخروج عن حدّ الاستواء) وترجيح طرف الوجود على جانب العدم وأولوية أحدهما على الآخر (وان لم يصل) المعلول الممكن (إلى حدّ الوجوب؟) وهو القول الثاني (وكذا) اختلفوا أيضاً في (القول في جانب العدم) وقد مرّ بيانه (وهو) أي قول المتكلّمين (المسمّى بالأولوية) هذا (وقد قسّموها) أي قسّموا الأولوية (إلى الأولوية الذاتية، وهي التي يقتضيها ذات الممكن وماهيته) بأن يكون مقتضى ذاته مثلاً الأقربيّة والأولوية في جانب الوجود، أو يكون مقتضى ذاته الأولوية والرجحان في جانب العدم، (وغير الذاتية وهي خلافاً) بأن لا يكون مقتضى ذاته الرجحان لأحد الجانبين بل التساوي التام بينهما، وإنّما جاء الترجيح لأحد الجانبين على الآخر بسبب خارج عن ذاته. (وقسّموا) أي المتكلّمون (كلّاً منهما) أي كلّاً من الأولوية الذاتية والأولوية الغيرية (إلى) الأولوية الـ«كافية» (في تحقق الممكن) سواء في الأولوية الذاتية أو الغيرية فإنّ بعض الأولويات الذاتية أو الغيرية كافية لرجحان أحد طرفي الوجود أو العدم من غير حاجة إلى متّم ومكمل وضميمة خارجية أو داخلية، (و) إلى (غير كافية) ومنها أولوية ذاتية غير كافية وأولوية غيرية غير كافية في رجحان أحد طرفي الوجود والعدم بل تحتاج إلى مكمل ومتّم وضميمة وعامل آخر للرجحان.

تنبيه: أعلم أنّ المصنّف رحمه الله: وإن قسّم الأولويات إلى أربعة أقسام الأولوية الذاتية الكافية، وغير الكافية والأولوية الغيرية الكافية وغير الكافية، إلّا أنّ القسم الأوّل وهو الأولوية الذاتية الكافية وإن قال به الفلاسفة غير الإسلاميين إلّا أنّ الفلاسفة المسلمين نفوه جميعاً ولم يقل به أحد منهم. ثمّ إنّ ما ذهب إليه المتكلّمون في مقام تصوّر فقط، وإلّا يستلزم أن لا يكون لها علة أصلاً. وكما أنّ وجود العلة علة لوجود المعلول فإنّ عدمها علة لعدمه.

وسيشعر العلامة (أعلى الله مقامه) بإبطال جميع أقسام الأولوية فتأمّل.

والأولوية بأقسامها باطلة

أمّا الأولوية الذاتية، فلأنّ الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شبيّه لها حتّى تقتضي أولوية الوجود كافية أو غير كافية؛ وبعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر.

وأما الأولوية الغيرية، وهي التي تأتي من ناحية العلّة، فلاّنها لمّا لم تصل إلى حدّ الوجوب لا يخرج بها الممكن من حدّ الاستواء، ولا يتعيّن بها له الوجود أو العدم، ولا ينقطع بها السؤال: إنّه لمّ وقع هذا دون ذاك؟؛ وهو الدليل على أنّه لم تتمّ بعدّ للعلّة عليّتها^(١).

(١) قوله ﷺ: (وأمّا الأولوية الغيرية وهي التي تأتي من ناحية العلّة) أي أنّها تعطي وتمنح معلولها أولوية الوجود والرجحان على العدم لا الوجوب والضرورة وإنّ عدم العلّة يمنح للمعلول أولوية العدم ورجحانه على الوجود، وهذا باطل (فلاّنها) أي الأولوية الغيرية (لما لم تصل) بالمعلول (إلى حدّ الوجوب) وضرورة الوجود ولم تصل به إلى حدّ الوجوب وضرورة العدم يبقى الممكن على حاله و (لا يخرج بها الممكن من حدّ الاستواء) وهو استواء نسبته إلى الوجود والعدم فلا يقتضي بذاته عدماً ولا وجوداً (ولا يتعيّن بها) أي بالأولوية الغيرية (له) للمعلول الممكن (الوجود أو العدم) ويكون مع وجود العلّة محتمل العدم لأنّ الوجود لم يصل إلى حدّ الوجوب حتّى يتمّ له الاستقرار والثبات والأولوية قابلة للزوال في أي حال، وهكذا في جانب عدم العلّة يحتمل عروض الوجود للمعلول في أي آن ولحظة ... الخ. ولهذا مادام المعلول في حدّ الإمكان فإنه محتمل لطرو أي الطرفين عليه، ولكي يوجد أو ينعدم يفتقر إلى عامل وضم ضميّة من الخارج حتّى يرجّح أحد الطرفين له، فما فرضناه علّة تامّة كان علّة ناقصة (و) حيثنّذ (لا ينقطع بها) أي بأولوية العلّة (السؤال) فهناك مجال للسؤال عن وجود المعلول وتحقّقه ببلّائه لمّ وقع هذا) أي الوجود (دون ذاك؟) أي العدم، (و) صحّة هذا السؤال (هو الدليل على أنّه لم تتمّ

فتحصّل: أنّ الترجيح إنّما هو بإيجاب العلة وجود المعلول، بحيث يتعيّن له الوجود ويستحيل عليه العدم، أو إيجابها عدمه؛ فالشيء - أعني الممكن - ما لم يجب لم يوجد.

خاتمة

ما تقدّم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علته؛ وله وجوب آخر يلحقه بعد تحقّق الوجود أو العدم، وهو المسمّى بالضرورة بشرط المحمول؛ فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين: السابقة، واللاحقة^(١).

→ بعد للعلّة علّيتها) وإلا فلا يعقل أن تتمّ العلة ويتخلّف عنها المعلول بل هناك تلازم بين وجودهما وفرض احتياج العلة إلى عامل متمم دليل على عدم كونها علّة تامّة وهو خلاف الفرض، بل لا تكون العلة علّة حينئذ.

(١) (خاتمة: ما تقدّم من الوجوب) الذي ذكرناه قبل أسطر (هو الذي يأتي الممكن) المعلول (من ناحية علته) التامة لتجعل وجود معلولها ضرورياً واجباً فتوجده وتحقّقه في الخارج، وهو وجوب من ناحية العلة للماهية المعلولة والعقل يعتبره ويتصوّره قبل وجود المعلول ويسمّى الوجوب الغيري، (و) إضافة إلى هذا الوجوب (له) أي للمعلول الممكن (وجوب آخر يلحقه بعد تحقّق الوجود أو العدم) إذ الماهية والمعلول بعد وجودها تكون موجودة بالضرورة ما دامت موجودة (وهو) الوجوب (المسمّى بالضرورة بشرط المحمول) أي ما دام المحمول موجوداً فالموضوع موجود، والنتيجة من هذا كله: (فالممكن الموجود) وإن كان قبل وجوده متساوي النسبة إلى الوجود والعدم إلا أنّه بعد وجوده (محفوف بالضرورتين: السابقة) على وجود المعلول والماهية وهي الضرورة بالغير أو الوجوب الغيري (و) الثانية هي الضرورة (اللاحقة) لوجود المحمول والماهية بعد ما وجدت. فنقول مثلاً «الإنسان الموجود موجود» وهذا الوجود ضروري له بعد وجوده الأوّل ومثل «الإنسان الأسود أسود» وهكذا في جانب العدم «الإنسان الفاني فاني» أو «الإنسان اللاحي لا حي». كلّ ذلك بالضرورة.

الفصل السادس

في معاني الإمكان^(١)

الإمكان المبحوث عنه ههنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، وهو المسمى بـ«الإمكان الخاص» و«الخاصي».

وقد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق ضرورياً أو غير ضروري؛ فيقال: الشيء الفلاني ممكن أي ليس بمتنع؛ وهو المستعمل في لسان العامة، أعم من الإمكان الخاص؛ ولذا يسمى «إمكاناً عاماً» و«عاماً»^(٢).

(١) الكلام هنا في بعض معاني الإمكان وهي الإمكان الخاص والإمكان الأخص والإمكان

العام.

(٢) (الإمكان المبحوث عنه ههنا) في هذا الكتاب من أوله حتى هذه اللحظة (هو) ما (لا) يوجد في ذاته اقتضاء (ضرورة الوجود و) لا اقتضاء ضرورة (العدم)، فهو بعبارة أخرى ما لا يكون الوجود ضرورياً لذاته ولا العدم (بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي) هي، لا من حيث طرو عامل خارجي عليه ولا أي شيء آخر (وهو المسمى بـ«الإمكان الخاص») لأنه معنى أضيق للإمكان بالقياس إلى الإمكان العام (و) المسمى أيضاً بالإمكان («الخاصي») لانتسابه إلى الخواص وكثرة استعمالهم له.

أما المعنى الثاني للإمكان: (وقد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب

وقد يُستعمل في معنىٍ أخصّ من ذلك، وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتيّة؛ كقولنا: الإنسان كاتب بالإمكان، حيث إنّ الإنسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة، ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة، ولا وقت كذلك؛ وتحقّق الإمكان بهذا المعنى في القضية بحسب الاعتبار العقلي، بمقاييسه المحمول إلى الموضوع، لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة؛ ويسمّى «الإمكان الأخصّ»^(١).

→ المخالف (للقضية فإذا قلنا فلان ممكن يراد به عدم امتناع وجوده، وإنّ سلب الوجود عنه - وهو الجانب المخالف - ليس ضرورياً - سواء كان الجانب الموافق ضرورياً أو غير ضروري) أي لا شأن له بالجانب الموافق من القضية هل ضروري أو غير ضروري لذلك الممكن (فيقال: الشيء الفلاني ممكن أي ليس بممتنع) فالإمكان العام ينفي الامتناع فقط في القضايا الموجبة من غير أن يكون له شأن في بيان حكم الوجوب لا نفيّاً ولا إثباتاً، كما أنّه ينفي الوجوب فقط في القضايا السالبة من غير أن يلتفت إلى حكم الامتناع لا نفيّاً ولا إثباتاً (وهو المستعمل في لسان العامة) وهو أيضاً (أعمّ من الإمكان الخاصّ) لأنّه في الصورة الأولى يجتمع مع الوجوب مثل «الواجب ممكن» كما يجتمع مع الإمكان الخاصّ مثل قولنا: «زيد ممكن» وفي الصورة الثانية قابل للاجتماع مع الامتناع مثل «ابن الباري يمكن أن لا يوجد» وقابل أيضاً للاجتماع مع الإمكان الخاصّ «زيد يمكن أن لا يوجد» ولهذا فإنّ الإمكان العامّ أعمّ مطلقاً من الإمكان الخاصّ لاشتماله عليه أيضاً، فكُلّما كان الإمكان العامّ كان الإمكان الخاصّ، والعكس صحيح على نحو الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية. (ولذا سمّي) هذا القسم (إمكاناً عاميّاً) لأنّ العامة عادة يريدون بلفظ الإمكان هذا المعنى فإذا قالوا «فلان ممكن» يقصدون أنّه ليس بمحال ولكن هل واجب ضروري له الوجود أم لا فليس مقصوداً لهم، وقولهم «فلان ليس بممكن» يريدون أنّه ليس الوجود ضرورياً له، ولكن هل ممتنع وجوده أم لا فلا يلتفتون إليه، (و) هكذا يسمّى إمكاناً (عامّاً) لأنّه كما تقدّم أعمّ مطلقاً من الإمكان الخاصّ.

(١) (وقد يستعمل) الإمكان (في معنىٍ أخصّ من ذلك) المعنى الأوّل أي الخاصّ (وهو)

وقد يُستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أيضاً؛ كقولنا: «زيد كاتب غداً بالإمكان» ويختصُّ بالأُمور المستقبلية التي لم تتحقق بعد حتَّى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول؛ وهذا الإمكان إنَّما يثبت بحسب الظنِّ والغفلة عن أنَّ كلَّ حادثٍ مستقبلٍ إمَّا واجب أو ممتنع لانتهاه إلى علل موجبة مفروغ عنها؛ ويسمَّى «الإمكان الاستقبالي»^(١).

→ أي هذا المعنى الأخصَّ (سلب الضرورات الذاتية) أولاً، كقولنا: «الإنسان ناطق» فإنَّ المحمول في هذه القضية ضروري لذات الموضوع، (و) ثانياً: سلب الضرورة (الوصفيّة) كقولنا «الماشى متحرِّك الأقدام ما دام ماشياً» فإنَّ المحمول في هذه القضية وصف للموضوع، (و) ثالثاً: سلب الضرورة (الوقتيّة) كقولنا «الإنسان البصير متى يفتح عينيه بصير بالضرورة» فإنَّ المحمول ضرورته للموضوع مقيّدة بزمان خاصّ، وعليه فالإمكان الأخصَّ مثاله (كقولنا: الإنسان كاتب بالإمكان، حيث أنَّ الإنسانيّة لا تقتضي ضرورة الكتابة) ذاتاً، (ولم يؤخذ في الموضوع وصف) ليكون محمولاً (بوجب الضرورة) الوصفية للموضوع، (ولا) مأخوذ في الموضوع (وقت) ليكون محمولاً (كذلك) بوجب الضرورة الوقتيّة للموضوع، (و) اعلم أنَّ (تحقُّق الإمكان بهذا المعنى) الأخصَّ (في القضية، بحسب الاعتبار العقلي) أي يعتبره العقل بحسب اعتباره وذلك (بمقايسة المحمول إلى الموضوع) هذا الاعتبار العقلي (لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة) أي لا ينافي كون المحمول في الخارج ضرورياً للموضوع بسبب وجود وتحقُّق علته، والحاصل أنَّ تحقُّق الإمكان بهذا المعنى الأخصَّ - طبعاً هذا الكلام لا يختصُّ بهذا الإمكان بل شامل حتَّى للإمكانين بالمعنى الخاصِّ والعامِّ أيضاً - أو بمعانيه الثلاثة في القضية بحسب الاعتبار العقلي، بأنَّ يعتبر الإمكان للشيء بمقايسة المحمول إلى موضوعه أي يكون المحمول ممكناً للموضوع، هذا الإمكان لا ينافي ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة بحسب وجوده في الخارج عند تحقُّق علته.

(١) (وقد يستعمل) الإمكان بمعنى رابع هو (سلب الضرورة من الجهات الثلاث) الضرورة الذاتية والوصفيّة والوقتيّة (و) أضف إليها سلب (الضرورة بشرط المحمول أيضاً) فهذا

وقد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين:

أحدهما: ما يسمّى الإمكان الوقوعي، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير؛ وهو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، كما أنّ الإمكان العامّ سلب الضرورة عن الجانب المخالف^(١).

→ الإمكان مسلوب عنه ضرورات أربع، أي المحمول في القضية غير ضروري للموضوع لا بحسب الذات ولا الوصف ولا بحسب الوقت ولا بشرط المحمول لأنّنا لم نأخذ في الموضوع أمراً ذاتياً ولا وصفاً ولا وقتاً ولا بشرط المحمول كقولنا: «زيد كاتب غداً بالإمكان» فإنّ الكتابة غداً لزيد من الحوادث المستقبلية وجوداً وعدمياً وكلّ حادثة مستقبلية لم تتعيّن بعد وجوداً ولا عدمياً، فهي فاقدة للضرورة بشرط المحمول لأنّها حينئذ قد تحدث وقد لا تحدث، إذ الضرورة بشرط المحمول تختصّ بالأحداث الواقعة في الماضي أو الحاضر لتعيينها وجوداً وعدمياً لاستحالة أن تكون غير ما كانت أو غير ما هي عليه في الحال.

ثمّ أشكل عليه على الإمكان بهذا المعنى وردّه بقوله: (وهذا الإمكان إنّما يثبت بحسب الظنّ والغفلة) والفهم الخاطي عن الأحداث إذ لا فرق بين الأحداث الماضية والحاضرة والآتية إذ كلّها أحداث متعيّنة متعلّقة بأسبابها فما يقع غداً أو بعد شهرين أو بعد سنة معلول لعلّة أو علل خفية عنّا لكنّها متعيّنة وجوداً وعدمياً بالضرورة، وهم قد غفلوا (عن) هذه الحقيقة (أنّ كلّ حادث مستقبل) كالحوادث الماضية والحاضرة (إنّما واجب) له الوجود (أو ممتنع) له الوجود (لانتهاهه) أي الحدث القادم (إلى علل موجبة مفروغ عنها) لكنّها خافية علينا (و) هذا الإمكان (يسمّى «الإمكان الاستقبالي»).

(١) (أحدهما: ما يسمّى الإمكان الوقوعي) ويقابله الامتناع الوقوعي، كما أنّ الإمكان الذاتي أو بالذات يقابله الامتناع الذاتي أو بالذات، وكما أنّ الإمكان والامتناع الذاتيين نابعان من حاقّ الذات وخلافهما يؤدي إلى تناقض في ذاتهما كاجتماع الضدين فإنّه ممتنع ذاتاً بحكم العقل أو ارتفاع الضدين فإنّه ممكن ذاتاً بحكم العقل. والامتناع الوقوعي ما يكون ممتنعاً وقوعه وحصوله لا ذاتاً ولكن لأنّ وقوعه يستلزم محالاً خارجياً كاستحالة تحقّق المعلول من دون تحقّق

وثانيهما: الإمكان الاستعدادي، وهو، كما ذكروه، نفس الاستعداد ذاتاً، وغيره اعتباراً، فإنَّ تَهَيُّ الشيء لأنَّ يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ، ونسبة إلى الشيء المستعدّ له؛ فبالاعتبار الأوّل يسمّى «استعداداً» فيقال مثلاً: النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً؛ وبالاعتبار الثاني يسمّى «الإمكان الاستعدادي» فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة^(١).

→ علّته قبله، فإذا عرفت هذا كلّه فاعلم أنّ الإمكان الوقوعي عبارة عمّا لا يمتنع ذاتاً ولا يمتنع وقوعاً فهو ممكن بذاته ويمكن وقوعه (وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال) خارج ذاته (أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير و) لهذا ف(هو سلب الامتناع) بالذات وبالغير عن الجانب الموافق للخصيّة، ويقابله أيضاً الإمكان العامّ (كما أنّ الإمكان العامّ) تقدّم أنّه (سلب الضرورة عن الجانب المخالف) للخصيّة فإذا قلنا «فلان ممكن عام» فهم أنّ عدمه ليس ضرورياً وهذا معنى سلب الامتناع عن الجانب المخالف.

تنبيه وملاحظة: أراد ﷺ أن يبيّن الفارق بين الإمكان الوقوعي والإمكان العامّ والمابز بينهما، لكنّه أخطأ ﷺ بما لم يسبقه به غيره ولم يرد في سائر كتبه، وذلك أنّ سلب الضرورة عن الجانب المخالف هو نفس سلب الامتناع عن الجانب الموافق وهذا عود إلى الإمكان العامّ، والإمكان العامّ أعمّ من الإمكان الوقوعي فتأمّل.

(١) خلاصة القول في الإمكان الاستعدادي أنّ لكلّ شيء في عالم الطبيعة والمادّة، خاصيّة التبدّل والتغيّر إلى شيء آخر أو أشياء أخرى لكن لا التغيّر إلى أي شيء بل إلى شيء خاص يتعلّق به ذاتاً كالبيضة التي تحمل خاصيّة التبدّل إلى الفرخة وهذه الخاصيّة التي فيها قد تتعلّق بالبيضة نفسها من جهة، فتسمّى «استعداداً» ويقال البيضة مستعدة لأنّ تصير فرخة أو فيها استعداد لذلك، وقد تتعلّق هذه الخاصيّة بالفرخة من جهة أخرى، فتسمّى «إمكاناً استعدادياً»، لوقوع تلك الخاصّة وصفاً للفرخة حينئذ لا البيضة، ولهذا يقال للفرخة إمكان استعدادي أن توجد من البيضة وهكذا النطفة، فالإمكان الاستعدادي (كما ذكروه، نفس الاستعداد ذاتاً) أي بينهما وحدة ذاتية (و) لكن الإمكان الاستعدادي (غيره) أي غير الاستعداد (اعتباراً) أي متغايران

والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي: أنَّ الإمكان الذاتي، كما سيجيء، اعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة؛ فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الإنسانية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكوّن الإنسان^(١).

ولذا كان الإمكان الاستعدادي قابلاً للشدة والضعف، فإمكان تحقّق الإنسانية في العلّة أقوى منه في النطفة؛ بخلاف الإمكان الذاتي، فلا شدة ولا ضعف فيه^(٢).

→ بالاعتبار العقلي وإلاّ فهما واحد ذاتاً.

قوله ﷺ: (يمكن أن يوجد في النطفة) أراد أنه يمكن أن يوجد من النطفة.

(١) (و) أمّا بيان (الفرق بينه) أي بين الإمكان الاستعدادي (وبين الإمكان الذاتي) أعلم أنّ الفروق كثيرة، أورد المصنّف رحمه الله أحدها كأصل وترك البواقي وهي مذكورة في المطولات، فأهمّ فارق بينهما (أنّ الإمكان الذاتي، كما سيجيء) في الفصل الآتي مجرّد أمر اعتباري عقلي أي (اعتبار تحليلي عقلي) لا وجود منحاّز له في الخارج بل لمعروضه ما بإزاء في الخارج فقط ولهذا (يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي) ولهذه الماهية منشأ انتزاع وما بإزاء في الخارج فقولنا الإنسان ممكن لا يعني عروض شيء خاصّ باسم الإمكان موجود في الخارج للإنسان، كلّاً، لكنّ الذهن حين يعتبر الماهية الخالية من كلّ اقتضاء سواء الوجود والعدم فإنّه ينتزع منه صفة الإمكان ثمّ يحمل هذه الصفة على الإنسان - أي الماهية الموجودة في الخارج - (و) لكن (الإمكان الاستعدادي) عبارة عن (صفة وجودية) لها ما بإزاء خارجي (تلحق الماهية الموجودة) في الخارج فهو أمر حقيقي يلحق أمراً حقيقياً لأنّه من الأعراض العارضة للمادة، ولهذا فالمادة التي هي قوّة محضة واستعداد صرف لقبول الصور المختلفة لا تقدر على قبول صورة إلّاّ بعروض الإمكان الاستعدادي لها ومنحه إياها قابليّة الاختصاص بصورة من الصور ولهذا ف (الإمكان الاستعدادي يلحق النطفة) التي فيها المادة أو هي المادة (الواقعة في مجرى) وطريق (تكوّن الإنسان) لتجعل القابليّة بالقوّة قابلة لعروض صورة الإنسان بالفعل وتخرجها من القوّة إلى الفعل.

(٢) (لذا) أي لأنّ الإمكان الاستعدادي يلحق النطفة الموجودة الواقعة في طريق ومجرى

ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعدادي، يقبل الزوال عن الممكن، فإنّ الاستعداد يزول بعد تحقّق المستعدّ له بالفعل؛ بخلاف الإمكان الذاتي فإنّه لازم الماهيّة، هو معها حيثما تحقّقت.

ولذا أيضاً كان الإمكان الاستعدادي، ومحله المادّة بالمعنى الأعمّ، يتعيّن معه الممكن المستعدّ له، كالإنسانيّة التي تستعدّ لها المادّة؛ بخلاف الإمكان الذاتي الذي في الماهيّة، فإنّه لا يتعيّن معه لها الوجود أو العدم.

والفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي: أنّ الاستعدادي إنّما يكون في الماديات والوقوعي أعمّ مورداً.

→ تكون الإنسان ومعرض الإمكان الاستعدادي للشيء مادّة ذلك الشيء (كان الإمكان الاستعدادي قابلاً للشدّة والضعف) لأنّه متعلّق أمر موجود متعيّن ذو مراحل ومراتب بعضها ضعيف وبعضها شديد وبعضها أشدّ (فإمكان تحقّق الإنسانيّة) مثلاً في المضغّة أقوى من إمكان تحقّقها في العلقه، وإمكان تحقّق الإنسانيّة (في العلقه أقوى منه) أي من إمكان تحقّق الإنسانيّة (في النطفه) وهكذا (بخلاف الإمكان الذاتي) فإنه بسبب كونه أمراً اعتبارياً عقلياً محضاً لم يختصّ بالماهيّات الموجودة بل يلحق الماهيّة المأخوذة من حيث هي فتلحق الماهيّة المعدومة أيضاً ولهذا (فلا شدّة ولا ضعف فيه) لأنّه لا بشرط أي لا اقتضاء فيه أصلاً سواء اقتضاء العدم أو الوجود حتّى تكون له شدّة في طرف العدم أو الوجود لا سيّما أنّ الحديث هنا عن الوجود خاصّة.

الفصل السابع

في أنّ الإمكان اعتبار عقلي، وأنّه لازم للماهيّة^(١)

أمّا أنّه اعتبار عقلي، فلاّنه يلحق الماهيّة المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهيّة المأخوذة كذلك اعتباريّة بلا ريب، فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب؛ وهذا الاعتبار العقلي لا ينافي كونها بحسب نفس الأمر إمّا موجودة ومعدومة، ولازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين^(٢).

(١) يريد بالإمكان هنا الإمكان الذاتي.

(٢) (أمّا أنّه) أي الإمكان الذاتي (اعتبار عقلي) صرف لا وجود له حقيقة إلا على صفحة الذهن (فلاّنه) دليل كونه اعتباراً عقلياً: (يلحق الماهيّة) والماهيّة الواقعيّة والنفس الأمريّة أمّا موجودة محاطة بوجودين أو معدومة محاطة بعدمين، وقد تكون الماهيّة من حيث هي بقطع النظر عن وجودها وعدمها وحينئذ يكون الإمكان لاحقاً للماهيّة (المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم والماهيّة المأخوذة كذلك) أي عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم (اعتباريّة بلا ريب، فما يلحق بها) أي بالماهيّة ويقع وصفاً لها (بهذا الاعتبار) العقلي (كذلك) اعتباري عقلي (بلا ريب) فالماهيّة الاعتباريّة ليس فيها اقتضاء الوجود ولا العدم بل متساوية النسبة إليهما ولهذا تتّصف بوصف الإمكان، وإذا كان الموصوف - الماهيّة - أمراً اعتبارياً فالصفة - أعني الإمكان - اللاحق بها لا جرم يكون أمراً اعتبارياً أيضاً، (وهذا الاعتبار العقلي) للإمكان مع قطع النظر عن الوجود والعدم (لا ينافي كونها) أي كون الماهيّة (بحسب نفس الأمر) والواقع (أمّا موجودة) في الخارج (أو معدومة) كذلك (و) ان كان (لازمه) أي لازم وجودها أو عدمها (كونها)

وأما كونه لازماً للماهية، فلاّتنا إذا تصوّرنا الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كلّ ما سواها، لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم، وليس الإمكان إلّا سلب الضروريتين، فهي بذاتها ممكنة^(١). وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين، لكنّ العقل يضع لازم هذين السلبين، وهو استواء النسبة، مكانهما؛ فيعود الإمكان معنىً ثبوتياً، وإن كان مجموع السلبين منقياً^(٢).

→ أي الماهية (محفوفة بوجوبين) قبل وجودها: الوجوب الغيري «الشيء ما لم يجب لم يوجد» وجوب لأصل وجودها، وبعد وجودها: الوجوب بشرط المحمول «الشيء الموجود موجود بالضرورة»، (أو) محفوفة بـ (امتناعين) قبل عدمها: الامتناع الغيري «الشيء ما لم يمتنع لم ينعدم» وجوب لأصل الامتناع والعدم، وبعد عدمها: الامتناع بشرط المحمول، «الشيء الممتنع معدوم بالضرورة».

فالماهية قابلة للاتّصاف بالإمكان الذاتي عند تصوّرها مع قطع النظر عن الوجود وعلة الوجود وعن العدم وعلة العدم، كما تتّصف بالوجوب الغيري عند لحاظها من جهة ارتباطها بعلة وجودها وتتّصف بالوجوب بشرط المحمول إذا لاحظناها متلبّسة بالوجود وهكذا في جانب الامتناع الذاتي. (١) حاصله: أنّ الإمكان وصف للماهية منتزع من ذاتها والذاتي لا يقبل الزوال والانفكاك عن ماهيته بل ملازم لها.

(٢) هنا دفع دخل إذ لعلّ متوهماً يتوهم أنّ الإمكان الذاتي عبارة عن سلب ضرورتي العدم والوجود، ولا يمكن انتزاع وصف من السلب ينسب إلى الموضوع إذ السلب لا شيء واللاشيء لا يكون منشأ انتزاع، فلا يكون الإمكان وصفاً للماهية منتزعا من سلب الضروريتين. (و) الجواب أنّ (أصل الإمكان وإن كان هذين السلبين، لكن العقل) يتصوّر لازماً لهذين السلبين أولاً ثمّ يضع لازم هذين السلبين، وهو استواء النسبة) إلى الوجود والعدم الذي هو أمر وجودي (مكانهما) أي مكان السلبين وهما وإن كانا عدميين لا يصحّ كونهما منشأ انتزاع إلّا أنّ لازمهما أمر وجودي يصحّ أن يكون منشأ انتزاع (فيعود الإمكان معنىً ثبوتياً) يصحّ اعتباره وصفاً للماهية (وان كان مجموع السلبين منقياً) لا يكونان منشأ انتزاع، لأنّ مجموع السلبين سلب بخلاف سلب السلب الذي هو إثبات، أي ليس من قبيل سلب السلب حتّى يكون منشأ انتزاع.

الفصل الثامن

في حاجة الممكن إلى العلة وما هي علة احتياجه إليها

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولى، التي مجرد تصوّر موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها؛ فإنّ من تصوّر الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وتصور توقّف خروجها من حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدّق به^(١).

(١) أولاً نبحث هنا قانون العلّية والمعلوليّة و (حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولى) في مقابل الضروريات الثانوية التي لا يكفي مجرد تصوّر موضوعها ومحمولها في التصديق بها لحاجتها إلى التجربة والمشاهدة والملاحظة وتأمّل الأدلة كلّ على حسب حاجته، مثل «العالم متغيّر» وكقولنا «الجسم قابل للامتداد». لكن الضروريات الأولى هي (التي مجرد تصوّر موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها) كالاثنتين نصف الأربعة والأربعة زوج والضدان لا يجتمعان، وهي القاعدة الأساسية لمعرفة الإنسان وعلومه (فانّ من تصوّر الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وتصور أيضاً (توقّف خروجها) أي الماهية (من حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين، على أمر آخر) إذ ليس الخروج أمراً ذاتياً لها بل عارض عليها إذ الإمكان ذاتي لها كما ثبت في محلّه وهذا الأمر الآخر (يخرجها منه) أي من أحد الجانبين أو من حدّ الاستواء (إليه) إلى الجانب الآخر أو إلى حدّ وجوب أحد الجانبين (لم يلبث) هذا المتصور

وهل علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الإمكان، أو الحدوث؟ الحقّ هو الأوّل، وبه قالت الحكماء^(١).

واستدلّ عليه بأنّ الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّة الوجود، وباعتبار عدمها ضروريّة العدم، وهاتان الضرورتان بشرط المحمول، وليس الحدوث إلّا ترتّب إحدى الضرورتين على الأخرى، فإنّه كون وجود الشيء بعد عدمه، ومعلوم أنّ الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة، فما لم تعتبر الماهيّة بإمكانها لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى العلّة^(٢).

→ لهذين الأمرين وهما تصوّر الموضوع أي الماهيّة، وتصورّ المحمول أعني ترقّف خروجها من حدّ الإستواء على أمر ثالث لم يلبث ولا يتردّد (أن يصدّق به) وأنت تعلم أنّ هذا الثالث الذي يخرج الماهيّة من حدّ الاستواء هو علّة خروج الماهيّة من حدّ الاستواء. والترجيح بلا مرجّح محال.

(١) (و) لكن قد اختلف الحكماء والمتكلّمون في خصوص علّة حاجة الممكن (هل علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الإمكان) أي هل العلّة تابعة من ذات الممكن كما ادّعاء الحكماء (أو) علّة حاجة الممكن إلى العلّة هو (الحدوث) أي العلّة عارضة لا ذاتيّة وهي الحدوث الذي عرض على الممكن كان علّة لحاجة الممكن إلى العلّة؟! كما ادّعاء المتكلّمون (الحقّ هو الأوّل وبه قالت الحكماء)، وعلى الأوّل نقول في قانون العلّية «كلّ ممكن يحتاج إلى العلّة» وعلى الثاني نقول «كلّ حادث يحتاج إلى العلّة» والفرق بينهما واضح فتأمّل.

(٢) (واستدلّ عليه) بدليل ذي مقدّمات ثلاث ونتيجة المقدّمة الأولى: (بأنّ الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّة الوجود) فليحاذ أنّ وجودها مسبوق بالعدم يسمّى الشيء حادثاً، المقدّمة الثانية: (وباعتبار عدمها) أي الماهيّة (ضرورية العدم) ما دامت معدومة (وهاتان الضرورتان) أي ضرورة الوجود وضرورة العدم تسمّيان (بشرط المحمول) كما تقدّم آنفاً (وليس الحدوث إلّا ترتّب إحدى الضرورتين) وهي ضرورة الوجود (على الأخرى) أي على ضرورة العدم، المقدّمة الثالثة: (ومعلوم) أيضاً (أنّ الضرورة مناط الغنى) وملاك الاستغناء (عن السبب

برهان آخر: إنّ الماهيّة لا توجد إلّا عن إيجاد من العلة، وإيجاد العلة لها متوقّف على وجوب الماهيّة المتوقّف على إيجاب العلة، وقد تبيّن ممّا تقدّم، وإيجاب العلة متوقّف على حاجة الماهيّة إليها، وحاجة الماهيّة إليها متوقّفة على إمكانها؛ إذ لو لم تمكن، بأن وجبت أو امتنعت، استغنت عن العلة بالضرورة؛ فلحاجتها توقّف ما على الإمكان بالضرورة؛ ولو توقّفت مع ذلك على حدوثها، وهو وجودها بعد العدم، سواء كان الحدث علةً والإمكان شرطاً، أو عدمه مانعاً، أو كان الحدث جزءاً علةً والجزء الآخر هو الإمكان، أو كان الحدث شرطاً، أو عدمه الواقع في مرتبته مانعاً؛ فعلى أي حال يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب. وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه^(١).

→ وارتفاع الحاجة) فالماهيّة من جهة كون الوجود أو العدم ضروريّاً لها لا تحتاج إلى العلة، والنتيجة: أنّ الوجوب لا يرتفع عن الماهيّة إلّا إذا اعتبرنا الماهيّة خالية من وجودها وعدمها بحيث لا يكون لها اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم (فما لم تعتبر الماهيّة بإمكانها) الذاتي بقطع النظر عن وجودها وعدمها (لم يرتفع) عنها حدّ (الوجوب، ولم تحصل) لها (الحاجة إلى العلة) لأنّ الحدث كما تقدّم وصف منتزع من ترتّب ضرورة الوجود على ضرورة العدم، والضرورة مناط استغناء الماهيّة عن العلة، فلا يمكن للحدث أن يكون علةً، ولا بدّ للعقل أن يلحظ الماهيّة بإمكانها حتّى يدرك حاجتها إلى العلة، إمّا لحاظها بحدوثها لا يتمّ لأنّ الحدث متأخّر عن الإمكان بل متوقّف على الضرورة، وليس ذاتياً للماهيّة بل عارض لها، اذن علة حاجة الماهيّة إلى العلة هي إمكان تلك الماهيّة وهي علة ذاتيّة.

(١) (برهان آخر) اعلم أنّ الحدث عنوان منتزع من وجود الشيء بلحاظ كونه مسبوقاً بالعدم، فإذا كانت ماهيّة من الماهيّات معدومة بالأمس مثلاً، ثمّ وجدت اليوم، قلنا أنّها ماهيّة حادثّة، وعليه فرتبة الحدث متأخّرة عن رتبة الوجود، والوجود متقدّم في الرتبة على الحدث وهذا يعني توقّف حدوث الماهيّة على وجودها، وأنّت تعلم (أنّ الماهيّة لا توجد إلّا عن إيجاد من العلة) أي يتوقّف وجود الماهيّة على إيجاد العلة لها، فلا بدّ لعلة الماهيّة ان توجد الماهيّة

→ أولاً، (و) بمقتضى قانون «الشيء ما لم يجب لم يوجد» فإن (إيجاد العلة لها) أي للماهية (متوقّف على وجوب الماهية) وما دام الوجود لم يبلغ حدّ الضرورة للماهية لا تصير الماهية موجودة بالعلة ولهذا فإيجاد العلة لها متوقّف على وجوبها (المتوقّف) ذلك الوجوب (على إيجاب العلة) لتلك الماهية وذلك أنّ الماهية بذاتها لا اقتضاء لها إلى الوجود أو العدم بل لا اقتضاء محض وإنّما علتها هي التي توجب لها الوجود أو العدم، والعلة خارجة عن الذات (وقد تبين) هذا كله ممّا تقدّم في الفصول السابقة، (و) نضيف هنا أنّ (إيجاب العلة) لوجود الماهية (متوقّف على حاجة الماهية إليها) أي إلى العلة، (و) أخيراً فإنّ (حاجة الماهية إليها) أي إلى العلة (متوقّفة على إمكانها) أي إمكان الماهية وهو المطلوب، فالإمكان هو علة حاجة الماهية إلى العلة (إذ لو لم تمكن) أي لو لم تكن الماهية ممكنة (بأن وجبت أو امتنعت) ولا ثالث لهما أعني أنّها لو لم تكن ممكنة لكانت إمّا واجبة الوجود أو ممتنعة الوجود، ولو كانت كذلك (استغنت عن العلة بالضرورة) لأنّ الوجوب والامتناع أمران ذاتيان حينئذ، أعني أنّ الماهية لو لم تكن ممكنة الوجود بالذات كانت واجبة الوجود بالذات أو ممتنعة الوجود بالذات، وحينئذ يكون وجودها وعدمها غنيتين عن العلة إذ الضرورة ملاك استغنائها حينئذ عن العلة، وحاصل هذا كله ١ - توقّف الحدوث على وجود الماهية، ٢ - توقّف وجودها على إيجادها بالعلة، ٣ - توقّف الإيجاد على وجوبها، ٤ - توقّف وجوبها على إيجاب العلة لها، ٥ - توقّف إيجاب العلة لها على حاجتها إلى العلة، ٦ - وأخيراً توقّف حاجتها إلى العلة على إمكانها. طبعاً هذه المراتب الستّ تحليلات واعتبارات عقلية، وحيثيات يعتبرها العقل للماهية من غير أن يكون لها ما بإزاء خارجي سوى منشأ انتزاعها وهو مغاير لها في الواقع، وهذه المراتب ليست زمانية بل تقدّم بعضها وتأخّر بعضها تقدّم وتأخّر علّي ومعلولي وبينها نوع اتحاد حقيقي ولا يمكن انفكاكها خارج حدود العقل والذهن، (فلحاجتها) أي الماهية إلى العلة (توقّف ما) أي نوع من التوقّف (على الإمكان بالضرورة، ولو) قلنا بعد هذا (توقّفت مع ذلك) أي مع توقّفها على الإمكان توقّفت الماهية على الحدوث أيضاً بحيث تكون الماهية في وجودها متوقّفة على شيئين هما الإمكان والحدوث معاً (وهو) أي والحال أنّ الحدوث عبارة عن (وجودها) أي وجود الماهية (بعد العدم) هذا التوقّف لا

فلم يبق إلّا أن يكون الإمكان وحده علّة للحاجة، إذ ليس في هذه السلسلة المتّصلة المترتبة عقلاً قبل الحاجة إلّا الماهيّة وإمكانها.

وبذلك يندفع ما احتجّ به بعض القائلين بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هو الحدوث دون الإمكان، من أنّه لو كان الإمكان هو العلّة دون الحدوث، جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا أوّل لوجوده ولا آخر له؛ ومعلوم أنّ فرض دوام وجوده يُغنيهِ عن العلّة، إذ لا سبيل إليه حتّى يحتاج إلى ارتفاعه^(١).

→ يخلو من حالات أ- كون الحدوث علّة للماهيّة والإمكان شرطاً لتأثير هذه العلّة - الإمكان -
ب - أو كون الحدوث علّة وعدم الإمكان مانعاً من تأثير العلّة - الإمكان -، ج - أو كون الحدوث جزءاً للعلّة والإمكان جزءاً آخر لها أي كلاهما علّتان في عرض بعضهما أي جزءان متساويان في التأثير، د - أو كون الإمكان علّة والحدوث شرطاً للتأثير، هـ - أو كون الإمكان علّة وعدم الحدوث مانعاً عن التأثير. وكونهما علّتين باطل بجميع هذه الوجوه والحالات لما سيأتي ولهذا قال ﷺ: (سواء كان الحدوث علّة والإمكان شرطاً) للتأثير (أو) كان الحدوث علّة و (عدمه) أي عدم الإمكان (مانعاً) عن التأثير، (أو) كان الحدوث جزء علّة والجزء الآخر هو الإمكان، أو كان الحدوث شرطاً) والإمكان علّة (أو) كان الإمكان علّة و (عدمه) أي عدم الحدوث (الواقع في مرتبته) أي في مرتبة الإمكان (مانعاً) عن تأثير العلّة ولا سادس لها (فعلى أي حال) من هذه الحالات الخمس يلزم تقدّم الشيء على نفسه) لا بمرتبة واحدة بل بمراتب متعدّدة وقد لاحظت تقدّم حدوث الماهيّة على وجودها بأربع مراتب وهو محال.

قد يقال: إذن وجوب الماهيّة علّة حاجتها إلى العلّة لا الحدوث ولا الإمكان أو أنّ إيجاب العلّة لها هو علّة حاجتها إلى العلّة، فالجواب كلا (وكذا) أي يلزم تقدّم الشيء على نفسه (لو كان وجوبها أو إيجاب العلّة لها هو علّة الحاجة) إلى العلّة (بوجه) من الوجوه. فتأمّل جيداً بطلان مزاعم المتكلّمين.

(١) ادّعى بعض المتكلّمين أنّ علّة حاجة الماهيّة إلى العلّة هو الحدوث فقط، إذ لو كانت علّة الحاجة هي الإمكان، جاز أن يوجد القديم الزماني، وذلك أنّ الموجود أمّا حادث أو قديم،

وجه الاندفاع: أنَّ المفروض أنَّ ذاته هو المنشأ لحاجته، والذات محفوظة مع الوجود الدائم، فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنياً عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها.

وأيضاً سيجيء: أنَّ وجود المعلول، سواء كان حادثاً أو قديماً، وجود رابط، متعلّق الذات بعلته، غير مستقلّ دونها؛ فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له^(١).

→ فإذا لم تكن علة حاجة الماهية إلى العلة هي الحدوث، بل كانت العلة هي الإمكان، جاز أن يوجد القديم، لمقابلة الحدوث والقديم، وعدم مقابلة الإمكان والقديم بل الإمكان أعمّ من القديم فيشمّله، والحال أنَّ القدم ينافى الإيجاد، وفرض دوام وجوده يغنيه عن العلة، وكون الإمكان علة للقديم محال، إذ لا سبيل ولا طريق للعدم إلى القديم، والقديم لا يسبق بعدم، حتّى يحتاج إلى ارتفاع هذا عدم عن ذاته بواسطة الإمكان مثلاً. (وبذلك) أي بما تقدّم من الكلام (يندفع ما احتجّ به بعض القائلين ... الخ).

(١) جواب آخر (وأيضاً سيجيء) في الفصل الثالث من المرحلة السابعة ان شاء الله تعالى (أنّ وجود المعلول، سواء كان حادثاً أو قديماً، وجود رابط) بل عين الربط بالعلة، وحاجة المعلول إلى العلة عين وجود المعلول ومتعلّق به ذاتاً، فليس المعلول إفاضة الوجود من العلة، إذن وجود المعلول (متعلّق الذات بعلته، غير مستقلّ دونها) أي دون العلة (فالحاجة إلى العلة ذاتية) للمعلول (وملازمة له) سواء كان حادثاً أو قديماً ولا منافاة، بل القدم الزماني يزيد الحاجة إلى العلة. فتأمل جيداً.

الفصل التاسع

الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً^(١)

وذلك: لأنَّ علَّةَ حاجته إلى العلَّةِ إمكانه اللازم لماهيَّته، وهي محفوظة معه في حال البقاء، كما أنَّها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاج إلى العلَّةِ حدوثاً وبقاءً، مستفيض في الحالين جميعاً^(٢).

(١) تقدّم ادّعاء المتكلّمين بأنّ الحدوث - وهو وجود الشيء بعد عدمه - علَّةُ حاجة الممكن إلى العلَّةِ، وهو يقتضي استغناء الشيء عن العلَّةِ بعد وجوده، لأنَّه كان يحتاج إليها في حدوثه ووجوده وما دام الحدوث قد وقع له فلا حاجة له إليها، قالوا لو أمكن للخالق تعالى - والعباد بالله - أن ينعدم بعد ذلك لما كانت حاجة إليه في بقاء العالم، «لو جاز على الواجب العدم لما ضرَّ العالم»، إذ حاجة الشيء إلى العلَّةِ لا تكون إلّا في حدوثه، لأنَّه حدوث بعد العدم وأمّا بعد حدوثه فبقاء وجود بعد حدوث، ووجود بعد وجود وهكذا في كلّ مرتبة وأنّ من استمراريّة بقائه، والوجود بعد الوجود غني عن العلَّةِ، ولهذا فالشيء باقٍ حتّى يحصل له مانع من بقاءه فيفنى. وهذا مرفوض على مبنى الحكماء حين جعلوا علَّةَ الحاجة إلى العلَّةِ إمكان الممكن وذلك بأدلّة وبراهين تقدّمت، الذي يلزمه حاجة الممكن إلى علّته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً بالأدلّة والبراهين الآتية:

(٢) (وذلك: لأنَّ علَّةَ حاجته) أي الممكن (إلى العلَّةِ إمكانه اللازم لماهيَّته) واللازم للشيء

برهان آخر: إنّ وجود المعلول - كما تكرّرت الإشارة إليه وسيجيء بيانه - وجود رابط، متعلّق الذات بالعلّة، متقوم بها، غير مستقلّ دونها؛ فحالها في الحاجة إلى العلّة حدوثاً وبقاءً واحد والحاجة ملازمة^(١).

وقد استدلّوا: على استغناء الممكن عن العلّة في حال البقاء بأمثلة عامّة؛ كمثال البناء والبناء، حيث إنّ البناء يحتاج في وجوده إلى البناء، حتّى إذا بناه استغنى عنه في بقاءه.

وردّ: بأنّ البناء ليس علّة موجدة للبناء: بل حركات يده علل معدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء؛ واجتماع الأجزاء علّة لحدوث شكل البناء، ثمّ اليبوسة علّة لبقائه مدّة يُعتدّ بها^(٢).

→ لا يفارقه أبداً، يوجد بوجوده وينعدم بانعدامه (وهي) أي هذه العلّة - الإمكان - (محفوظة معه) أي مع الممكن (في حال البقاء، كما أنّها محفوظة) كانت (معه في حال الحدوث ... الخ).

قوله ﷺ: (مستفيض في الحالين جميعاً) أي يطلب ويرجو من علّته أن تفيض عليه الوجود في حالي الحدوث والبقاء.
ولهذا قال الشاعر الفارسي:

سبه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله أعلم

(سبه روئی) أي الإمكان ومعناه ان الإمكان لم ينفصل عن الممكن في عالم الحدوث والبقاء أو عند حدوثه وبقائه.

(١) حاصله: أنّ إيجاد العلّة ووجود المعلول مفهومان منتزعان من حقيقة واحدة لكن باعتبارين اثنين وهذه الحقيقة بلحاظ إضافتها إلى العلّة تسمّى إيجاداً وبلحاظ تعلّقها بالمعلول تسمّى وجوداً، وعليه فوجود المعلول لا ينفكّ عن وجود العلّة وما هو إلّا ربط وإضافة إلى العلّة، وحاجته إلى علّته ذاتية لا انفكاك له عنها.

(٢) حاصل الرّد: أنّهم توهّموا العلّة المعدّة، علّة موجدة أي جعلوا العلّة المعدّة علّة فاعلة، وبينهما بون بعيد.

خاتمة

قد تبين من الأبحاث السابقة: أنَّ الوجوب والإمكان والامتناع كميّات ثلاث لنسب القضايا، وأنَّ الوجود والإمكان أمران وجوديان، لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامّة بما لها من الجهة؛ فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقلّ، فهما كسائر المعاني الفلسفيّة، من الوحدة والكثرة، والقِدَم والحدوث، والقوّة والفعل، وغيرها، أوصاف وجوديّة موجودة للموجود المطلق، بمعنى كون الاتّصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن، وهي المسماة بـ«المعقولات الثانية» باصطلاح الفلسفة^(١).

(١) (قد تبين من الأبحاث السابقة) أنَّ المادة هي كيفية النسبة في نفس الأمر، هذه الكيفية موجودة في الذهن أم في الخارج؟ وقد تبين (أنَّ الوجوب والإمكان والامتناع) مواد والمادة كيفية النسبة بين الموضوع والمحمول فهذه (كميّات ثلاث لنسب القضايا) والنسبة بين أي محمول وموضوعه أمّا ضروريّة أو إمكانيّة أو امتناعيّة، وهذه المواد الثلاث إذا ذكرت في القضية سمّيت جهة لفظيّة، والقضية تسمّى حينئذٍ موجهة لفظيّة، وإذا تمّ تصوّرها عقلاً سمّيت جهة عقلية والقضية تسمّى حينئذٍ موجهة عقلية أو معقولة (و) قد تبين أيضاً (أنَّ الوجوب والإمكان أمران وجوديان) أي مفاهيم ليس لها مصاديق في الخارج ولا ما بإزاء خارجي مستقل بل موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها كالعلية والمعلولية التي بين النار والإحراق حيث نقول «النار علّة الإحراق» وقلنا «الإحراق معلولة للنار» فالموجود حقيقة هو النار ننتزع منها مفهوم العلية بلحاظ علاقتها الخاصّة بالإحراق ووجود التلازم بينهما، فالمفاهيم التي ينتزعها العقل والذهن بسبب علاقتها ببعض ملازماتها تسمّى «المعقولات الثانية الفلسفيّة» ومنها كافّة المفاهيم الكلية الفلسفيّة لأنّها تقع وصفاً للأشياء الخارجيّة وإن كان عروضها ذهنيّاً، أي وصفها في الخارج وعروضها في الذهن، بخلاف المفاهيم الذهنيّة التي لا تحمّل على مصاديق خارجيّة بل ليس لها

وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقلّ، ولا يُجبأ به. هذا في الوجوب والإمكان، وأمّا الامتناع فهو أمر

→ ما يباؤه خارجي أصلاً فاتصافها ذهني وعروضها ذهني أيضاً، أي لا تنفع وصفاً إلّا للأموار الذهنية كمفهوم المعرّف والحجّة، والكليّ والجزئي وما أشبه المسماة بالمعقولات الثانية المنطقية، وخلافاً للمفاهيم التي لها ما يباؤه خارجي أي لها وجود خارجي منحاز مستقل في نفسه، وإن كانت وجوداتها متعلّقة بالغير قائمة به كالبرودة والبياض بالنسبة للجسم وكجميع المفاهيم الماهوية التي يكون اتصافها خارجياً ويكون عروضها خارجياً أيضاً والمسماة بالمعقولات الأولى المنطقية والحاصل أنّ المفاهيم الكلية إمّا: ١- معقولات ثانية منطقيّة: اتصافها ذهني وعروضها ذهني أيضاً، ٢- معقولات أوليّة منطقيّة: ويكون اتصافها خارجياً - أي تقع وصفاً للموضوعات الخارجية - وكذلك عروضها يكون خارجياً أيضاً. ٣- ما يكون اتصافه خارجياً وعروضه ذهنيّاً وتسمّى بالمعقولات الثانية الفلسفيّة وما نحن فيه من مصاديق القسم الأخير أي من المعقولات الثانية الفلسفيّة فهما أمران وجوديّان أي اتصافهما خارجي ولكن عروضهما ذهني، وذلك: أولاً: إذا ثبت أنّ الوجوب والإمكان كيفية النسبة بين الموضوع والمحمول في القضايا، وثانياً: ثبت أنّ هناك قضايا خارجيّة صادقة تمّ فيها بيان النسبة بين الموضوع والمحمول كقولنا «الله موجود بالضرورة» و «الممكن موجود بالإمكان، وثالثاً: لا تكون القضية صادقة حتّى تطابق الخارج تماماً، إذا ثبت هذا كلّ كما هو الحقّ تبيّن أنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديّان وذلك (لمطابقة القضايا الموجهة بهما) أي بالوجوب والإمكان، مثل «الله موجود بالضرورة»، و «الإنسان موجود بالإمكان»، وهما من القضايا الموجهة لفظاً وهي مطابقة (للخارج مطابقة تامّة بما لها من الجهة) كجهة الضرورة في قضية «الله موجود» وجهة الإمكان في قضية «الإنسان ممكن»، وأنت تعلم أنّ المعقولات الثانية الفلسفيّة لا وجود لها في الخارج مستقلاً أي اتصافها خارجي وعروضها ذهني (فهما) أي الوجوب والإمكان (موجودان) أيضاً (لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل، فهما) أي الوجوب والإمكان معقولات ثانية فلسفيّة (كسائر المعاني الفلسفيّة من الوحدة والكثرة، والقدّم والحدوث، والقوّة والفعل، وغيرها) من المعاني الفلسفيّة التي هي (أوصاف وجوديّة موجودة للموجود المطلق، بمعنى ... الخ).

عدي بلا ريب^(١).

هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام؛ وأما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته، فالوجوب: كون الوجود في نهاية الشدة قائماً بنفسه مستقلاً في ذاته على الإطلاق، كما تقدّمت الإشارة إليه؛ والإمكان: كونه متعلّق النفس بغيره متقوّم الذات بسواه، كوجود الماهيات، فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما^(٢).

(١) (وذهب بعضهم) أي بعض أهل الفنّ (إلى كون الوجوب والإمكان) من المفاهيم الماهويّة والمعقولات الأوليّة المنطقية لكونهما (موجودين في الخارج بوجود مستقلّ منحا) أي اتّصافهما وعروضهما خارجي، مثلاً لو قلنا «زيد موجود بالإمكان» فإنّ الإمكان أمر منحا مستقلّ عارض لزيد من الخارج فاتّصافه وعروضه خارجيان لكنّه كلام باطل (ولا يُعبأ به) لاستلزامه التسلسل الباطل فتأمّل جيّداً.

والحاصل: لكي تكون القضية صادقة تماماً يلزم أن تكون مطابقة للواقع وذلك بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وكذلك كيفية النسبة بينهما موجودة في الخارج جميعاً وهذا شامل لما نحن فيه ووجود كيفيتي الوجوب والإمكان في الخارج بوجود منشأ انتزاعهما فننتزع الوجوب من وجود الواجب ونحمّله على وجود الواجب تعالى وننتزع الإمكان من وجود الممكن ثمّ نحمل الإمكان على وجود ذلك الممكن فنقول «زيد ممكن» و «زيد موجود بالإمكان»، والذهن يقول هذا الوجود واجب، لا أنّ في الخارج وجوباً عرض للوجود، وهكذا في الإمكان طبق النعل بالنعل، إذ الذهن إذا تصوّر أمراً خارجياً حلّله إلى واجب أو ممكن وينتزع منه الوجوب أو الإمكان ثمّ يحمله عليه.

(٢) (هذا) الذي تقدّم عن الوجوب والإمكان والامتناع (كلّه بالنظر إلى اعتبار العقل) وتحليله (الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام) وهي قضايا الهلّية البسيطة التي يكون موضوعها الماهيّة أو المفاهيم غير الماهويّة ويكون محمولها الوجود، فإنّ الوجود بالنسبة

→ لموضوعاتها أمّا ضروري وواجب، وأمّا سلب الوجود عن موضوعاتها ضروري، وأمّا النسبة متساوية، ولهذا فإنّ وجوب الشيء دليل على اقتضاء ذاته الوجوب وإمكان الشيء دليل على اقتضاء ذاته الإمكان وأنّ الوجوب للأوّل ذاتي وإنّ الإمكان للثاني ذاتي، هذا كلّ بناءً على أصالة الماهيّة، لوقوع الماهيّة موضوعاً للقضيّة والوجود محمولاً لها، (وأمّا بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها) أي للقضيّة (حقيقة لأصلته) كما هو الحقّ، (ف) نقول الوجود أمّا واجب أو ممكن و (الوجوب:) عبارة عن (كون الوجود في نهاية ... الخ) وعلى هذا (فالوجوب والإمكان وصفان) للوجود الخارجي (قائمان) لا بنفسهما بل (بالوجود) منتزعان من ذات الوجود.

ولهذا فأنّهما (غير خارجين من ذات موضوعهما) لأنّ قيامهما به ووجودهما بوجوده.

تنبيه: إعلم أنّ في هذا الفصل إشكالاً أو أكثر على المصنّف رحمه الله لا يجتمع مع قصدنا الاختصار فاطلبوها من الأستاذ شفاهاً.

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

وفيها ثمانية فصول

الفصل الأول

الماهية من حيث هي ليست إلهي^(١)

الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو - لما كانت تقبل الانصاف بأنها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلية أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حد ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة^(٢).

فالماهية من حيث هي ليست إلهي، لا موجودة ولا لا موجودة، ولا شيئاً

(١) الماهية بمعناها الخاص ما يقال في جواب ما هو؟ المفاهيم الماهوية عبارة عن مفاهيم تحكي ذات مصاديقها وذاتياتها، والماهية بهذا المعنى مختصة بالممكنات، والماهية بمعناها العام فهي عبارة عن حقيقة الشيء وهويته وترد في جواب الماهية ما به الشيء هو، والماهية بهذا المعنى شاملة للواجب جلّ وعلا، إذ لكلّ موجود حقيقة وهوية حتى الواجب تعالى، وليس للواجب تعالى ماهية فالمطروح في هذا الفصل هو المعنى الثاني.

(٢) (الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو - ... الخ) يراد به المعنى الأول الخاص من الماهية، فهي جزء من مباحث الفلسفة لأنها بحث عن الأحوال والأحكام الكلية للوجود، أي أحكام الموجود بما هو موجود، ولهذا فالموجود أمّا له ماهية أو ليس له ماهية، كما أنّ المراد أحكام مطلق الماهية لا ماهية خاصة من الماهيات. فالماهية لما كانت تقبل الانصاف بالوجود والعدم والوحدة والكثرة وسائر الصفات المتقابلة (كانت ... الخ) جواب لما في قوله (لما كانت ... الخ)، والمراد لما كانت الماهية هكذا، (كانت في حد ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة جميعاً).

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من مسائل

للماهية بالإضافة إلى ما عداها - ممّا يتصوّر لحوقه بها - ثلاث اعتبارات: إمّا أن تُعتبر بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط شيء؛ والقسمة حاصرة. أمّا الأول: فإنّ تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، فتصدق على المجموع؛ كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد، فيصدق عليه^(١).

(١) أعلم أنّا إذا تصوّرنا ماهية من الماهيات فإنّ (للماهية) المتصورة في أذهاننا (بالإضافة) والقياس (إلى ما عداها) من الأعراض (ممّا يتصوّر لحوقه بها) أي من الأعراض التي يمكن تصوّر لحوق ذلك العرض بالماهية، لكلّ عرض، وبعبارة أخرى فإنّ الماهية بالإضافة إلى عوارضها القابلة للإلحاق بها، لها (ثلاث إعتبارات) فللماهية حينئذ ثلاثة وجوه من اللحاظ والاعتبار والحيثية، (أما أن تعتبر بشرط شيء) الأول أن تكون الماهية بشرط شيء بالنسبة إلى ما عرض عليها، إذا لاحظنا الماهية مقرونة بتلك الخصائص والأعراض ومقيدة بها أي لها مكان خاص وزمان خاص ولون خاص وهكذا من اللواحق والأعراض الخارجية بها وسيأتي أنّها تسمّى الماهية المخلوطة وتنطبق على الأفراد والأشخاص كما سيأتي إن شاء الله تعالى، (وبشرط لا) الثاني أن تكون بشرط لا بالنسبة إلى عوارضها ولواحقها، وذلك إذا تصوّرتها ولا حظناها بذاتها وماهيتها فقط وما به قوامها لا غير وأنّها هي هي وليست إلّا هي خالية من كلّ عارض ولاحق أي مقيدة بعدمها وسيأتي أنّها تسمّى الماهية المجردة وهي بهذا المعنى لا تحقّق لها

آخر؛ وهذا معنى قولهم: إنَّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية، يريدون به: أنَّ شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية، وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة^(١).

(١) (ف) الحاصل ممّا تقدّم أنّ (الماهية من حيث هي ليست إلّا هي) وهذه قاعدة معروفة والمراد أنّ الماهية ليست سوى جنس وفصل، لأنّهما ذاتيات الماهية تتألف منهما، وليس لها وراء الجنس والفصل شيء في ذاتها فالإنسان من حيث ذاته «حيوان ناطق»، وكلّ ما كان قابلاً للاتّصاف بالصفات المتقابلة فإنّ تلك الأوصاف لا تدخل في ذاته، كالعدم الذي ضدّ الوجود أو اللا وجود الذي هو ضدّ الوجود، إذ لو اتّصف بوصف استحال اتّصافه بضدّه، ولهذا فإنّ عدم الوجود وأمثالهما من المتقابلات ليست جنساً ولا فصلاً للإنسان ليُتّصف بها، لهذا قال الله: «(لا موجودة ولا لا موجودة، ولا شيئاً آخر) من المتقابلات، لكن هذه الماهية في الخارج، أمّا موجودة أو معدومة، وهو خارج عن مرتبة الماهية، والماهية خالية في ذاتها من الوجود والعدم وأمثالهما وإن كانت في الخارج لا تخلو من أحدهما، وعليه فإنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي أي ليس في مرتبة ذاتها شيء سواها وكلّ خارج عن ذات الماهية مسلوب من ذاتها غير داخل فيها، وهذا معنى قولهم: إنّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية) فلا يمكن أن يكون الوصفان المتقابلان ذات الماهية ولا ذاتي الماهية (يريدون به: إن شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في ذات الماهية) فليس الوجود ولا عدم جنساً أو فصلاً للإنسان مثلاً حتّى يكونا ذات الإنسان ولا هما جزء الإنسان حتّى يكونا ذاتاً للإنسان وهكذا الوحدة والكثرة وغيرهما من المتقابلات كالذكورة والأنوثة والضحك والبكاء والسواد والبياض وأمثالها فإنّها أوصاف متقابلة خارجة عن ذات الإنسان، والإنسان من حيث وجوده موجود لا من حيث إنسانيّته، (وإن كانت) الماهية (في الواقع) والخارج (غير خالية عن أحدهما بالضرورة) فهي أمّا موجودة في الخارج أو معدومة، وكثيرة أو واحدة، وكلّية أو جزئية، وهكذا.

والحاصل: أنّ الماهية لمّا كانت قابلة للاتّصاف بالأوصاف المتقابلة المتضادة، كانت تلك الأوصاف خارجة عن ذات الماهية، ولألزم اجتماع النقيضين، فكانت الماهية في عين وجودها معدومة وفي عين عدمها موجودة، أو لزّم كون الماهية موجودة غير قابلة للعدم إذا أخذ الوجود في مرتبة الماهية أو العكس وهو خلاف البدهة والوجدان.

فماهيّة الإنسان - وهي الحيوان الناطق - مثلاً وإن كانت إمّا موجودة وإمّا معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ لكنّ شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها، فللإنسان معنى، ولكلّ من الوجود والعدم معنى آخر؛ وكذا الصفات العارضة، حتّى عوارض الماهيّة، فلماهيّة الإنسان مثلاً معنى، وللإمكان العارض لها معنى آخر وللأربعة مثلاً معنى، وللزوجيّة العارضة لها معنى آخر.

ومحصّل القول أنّ الماهيّة يُحمل عليها بالحمل الأوّلي نفسها، ويُسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك^(١).

(١) (ومحصّل القول، أنّ) المراد من قولهم «أنّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهيّة» رغم أنّ هناك قاعدة عقلية ثابتة لا تقبل الاستثناء وهي «استحالة اجتماع النقيضين»، المراد أنّ أياً من النقيضين لم يؤخذ في الماهيّة لا على نحو العينيّة ولا الجزئية الداخليّة ولا الجزئية الخارجيّة كالأعراض فلا تحمل على الإنسان - الماهيّة - بالحمل الأوّلي ولهذا فإنّ الماهيّة يحمل عليها أي على الماهيّة (بالحمل الأوّلي، نفسها) أي نفس الماهيّة وبهذا الحمل لا يحمل عليها شيء سوى نفسها، وحينئذ ترتفع جميع الأوصاف المتقابلة ويرتفع النقيضان عن ذات الماهيّة ومرتبتهما فليست هي موجودة ولا معدومة ولا غير ذلك (وتُسلب عنها) أي عن الماهيّة (بحسب هذا الحمل) الأوّلي (ما وراء ذلك) أي كلّ ما هو خارج عن ذات الماهيّة ومرتبتهما. وإن كان بالحمل الشايح لا تخلو الماهيّة في الخارج من إحدى هذه الأوصاف المتقابلة، فهنا مورد جريان القاعدة «النقيضان لا يرتفعان» لا هناك.

وأما الثاني: فأن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها، وهذا يُتصور على قسمين: أحدهما؛ أن يقصر النظر في ذاتها، وأنها ليست إلا هي، وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث الماهية، كما تقدّم. وثانيهما؛ أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض، كان زائداً عليها، غير داخلٍ فيها؛ فتكون إذا قارنها جزء من المجموع «مادةً» له، غير محمولة عليه^(١).

→ أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن ولا ثالث لهما حتى يكون ظرفاً لتحقيقها. (أو لا بشرط شيء) الثالث أن تكون لا بشرط شيء بالنسبة إلى عوارضها ولواحقها، إذا اعتبرناها ولا حظناها مطلقة، غير مقيدة بوجود العوارض ولا بعدمها وسيأتي أنها تسمى الماهية المطلقة لأنها تنطبق على الأفراد خالية من خصائصها انطباقاً كلياً لا جزئياً متشخصاً ولهذا فمحلّها وظرف تحقيقها الذهن.

قوله ﷺ: (والقسمة حاصرة) أي محصورة لا تزيد ولا تنقص عن هذه الأقسام الثلاثة، لأنه إما أن يشترط شيء مع الماهية أو لا يشترط معها شيء، وهذه قضية منفصلة حقيقية لدوران الأمر بين النفي والإثبات، والأول أي بشرط الشيء أما بشرط وجود الشيء أو بشرط عدمه، والقاعدة أن أطراف الحصر إن كانت اثنين لزم وجود قضية حقيقية منفصلة واحدة وكلما زادت الأطراف تكثر القضية الحقيقية لتكون بين كل طرفين قضية واحدة.

(١) لقد أورد المصنّف رحمه الله قسمين للاعتبار الثاني من اعتبارات الماهية تقدّم بيان القسم الأول (وثانيهما): يرد في مبحث الجنس والفصل واختلافهما عن المادة والصورة، حيث قلنا فيما سبق أن الجنس بشرط لا هي المادة بعينها، والفصل إن لاحظناه بشرط لا فهو الصورة بعينها، فالجنس ماهية، فإن لاحظناها بشرط لا صارت ماهية أخرى إذ المادة المذكورة مادة ذهنية وهو تصور للمادة الخارجية لهذا لا يسمى الجنس حينئذ جنساً بل يسمى مادة، والمادة ماهية كما أن الجنس ماهية، والماهية وإن كان معها شيء باسم الصورة إلا أنها بشرط لا من تلك الصورة أعني ليست متحدة مع تلك الصورة وغير قابلة للحمل عليها ولا يقال هذا ذاك أو [المادة صورة]، لأن الجزء يختلف عن الجزء الآخر وكلّ جزء يختلف عن غيره من الأجزاء المؤلفة للكل، كما أن الجزء

وأما الثالث: فإن لا يُشترط معها شيء؛ بل تؤخذ مطلقة، مع تجويز أن يقارنها شيء، أو لا يقارنها.

فالقسم الأوّل هو الماهيّة بشرط شيء وتسمّى «المخلوطة» والقسم الثاني هو الماهيّة بشرط لا، وتسمّى «المجرّدة» والقسم الثالث هو الماهيّة لا بشرط وتسمّى «المطلقة».

والماهيّة التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلّي الطبيعي، وهي التي

→ يوحدّه يختلف عن الكلّ عند تفكيك الأجزاء وهذه الغيريّة تعني أنّ هذا الجزء بشرط لا من ذاك الجزء وكذلك الأجزاء بشرط لا من الكلّ، والحاصل أنّ المادّة الذهنيّة ماهيّة بشرط لا، بحيث لو سلبنا منها بشرط لا صارت جنساً قابلاً للحمل كالحيوان القابل للحمل لأنّه جنس لا مادّة. والجنس مفهوم كليّ مشترك بين الأنواع المختلفة في الحقيقة، فإذا تصوّرناه جزءاً من هذا المركّب صار مادّة وماهيّة ذهنيّة أمّا لو لوحظ باعتبار المقول على كثيرين لا الجزء بل باعتبار نفس الإنسان والفرس والبقر مثلاً فهو جنس.

والحاصل أنّ «بشرط لا» بالمعنى الثاني لحاظ الماهيّة مجرّدة تامّة بحيث يكون كلّ ما يقارنها زائداً على ذاتها خارجاً عنها، ولتمامها وكمالها لا تحتاج إلى ما يتمّ ذاتها، فإذا انضمّ إليها شيء آخر، حصلنا على ماهيّة جديدة مغايرة للماهيّة الأولى، فلو لاحظنا الحيوان ماهيّة تامّة غنيّة عن فصولها الناطق والصاهل والناحق وأشباهها كان الحيوان هنا بشرط لا فلو انضمّ إليه فصل من فصوله كانت الفصول زائدة على ذاته ويحصل من تركيبها ماهيّة جديدة كالحيوان الناطق وحاصله الإنسان أو الحيوان الناهق وحاصله الحمار أو الحيوان الصاهل وحاصله الفرس وهلمّ جراً وهذه الماهيّة تكون مغايرة للحيوان ولا يمكن حمل الحيوان عليها، لما تقدّم من أنّ الحيوان والناطق أو الحيوان والصاهل أو الحيوان والناحق وهكذا ... كلّ واحد منهما جزء للماهيّة الجديدة، وأجزاء الكلّ لا تحمل بعضها على بعض كما أنّها مفردة لا تحمل على الكلّ، لأنّ الحيوان هنا مادّة وعلة مادّيّة لتلك الماهيّة أيّاً كانت. بينما حمل الجنس كالحيوان على الفصل كالناطق أو على الماهيّة كالإنسان، لا يصحّ إلّا إذا اعتبرنا ماهيّة الحيوان ناقصة مفتقرة إلى ضمّ ضميعة أي اعتباراً لا بشرط لا كما نحن فيه.

تعرضها الكلية في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين؛ وهي موجودة في الخارج، لوجود قسمين من أقسامها، أعني المخلوطة والمطلقة فيه، والمقسم محفوظ في أقسامه موجود بوجودها^(١).

والموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد؛ ولو كان واحداً موجوداً بوحدته في جميع الأفراد لكان الواحد كثيراً بعينه؛ وهو محال، وكان الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة؛ وهو محال^(٢).

(١) (والماهية التي هي المقسم) والمقسم هو القدر الجامع والجهة المشتركة بين جميع أقسامه بحيث يكون بالنسبة إلى أقسامه لا بشرط، فالمقسم (للأقسام الثلاثة) أعني بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط شيء (هي الكلية الطبيعي) أي الماهية والطبيعة بنفسها التي توصف بالكلية إذا ما لوحظت في الذهن وتوصف بالتشخص والجزئية إذا ما لوحظت في الخارج، وعليه فماهية الشيء كلي طبيعي والكلّي العارض عليها في الذهن كلي منطقي، والشيء الكلّي بما هو كلي، كلي عقلي، (وهي أي الماهية (التي تعرضها الكلية في الذهن) وتكون كلياً منطقياً (فتقبل الانطباق على كثيرين) وهذا لا يكون إلا في الذهن كما أنّ الكلّي العقلي أيضاً لا يكون ظرفه إلا الذهن، لكنهم اختلفوا في الكلّي الطبيعي فقل هو موجود في الذهن وإنما الخارج ظرف وجود أفراد، وخالفهم الباقر ومنهم العلامة رحمته حيث قال (وهي موجودة في الخارج).

(٢) ثم إنّ الكلّي الطبيعي الموجود في ضمن أفراد، واحد مفهوماً، ومتعدد عدداً بعدد أفراد في الخارج، ولهذا فالكلّي الطبيعي متعدد ومتكثر بتعدد أفراد لهذا قال رحمته: (والموجود منها) أي من الكلّي الطبيعي (في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد) فالإنسان الموجود في ضمن زيد غير الإنسان الموجود في ضمن عمرو وهكذا جميع أفراد الإنسان، في كل فرد من أفراد يوجد إنسان خاص بذلك الفرد الخارجي، ومع ذلك فإنّ هذا الكلّي الموجود ضمن أفراد متعددة متحد مفهوماً وإن لم يكن متعدداً عدداً، أمّا الدليل على تعدده خارجاً قوله رحمته: (ولو كان واحداً) ضمن أفراد غير متعدد حال كونه (موجوداً بوحدته في جميع الأفراد، لكان الواحد) في عين وحدته (كثيراً بعينه) إذ الكلّي الطبيعي عين وجود أفراد في الخارج لا يستقل وجوده عن

الفصل الثالث

في معنى الذاتي والعرضي^(١)

→ وجودها، وأفرادها متعدّدة الوجود فهو كذلك متعدّد الوجود بالضرورة، ولو فرض فيه وحدة العدد والوجوب لكان الواحد كثيراً (وهو محال) هذا البرهان الأوّل، وأمّا الثاني فهو قوله ﷺ ولو كان واحداً موجوداً بوحدته في جميع الأفراد (كان الواحد بالعدد) حينئذٍ (متّصفاً بصفات متقابلة) إذ تختلف أوصاف أفراد الماهيّة الواحدة فمثلاً الإنسان الموجود في ضمن أفراد مختلفة يكون واحداً عدداً، ويكون هذا الإنسان بوحده أبيض وأسود وهكذا عريباً وأعجمياً، أو عالماً وجاهلاً، وهلمّ جزءاً، (وهو محال) أيضاً. فالماهيّة والكلّي الطبيعي متعدّدة بتعدّد أفرادها. وهنا تفاصيل لا تسع هذه الوجيزة.

(١) المراد منهما الذاتي والعرضي بالمعنى الخاص الوارد في باب الكلّيات الخمس من علم المنطق. فنسبة المحمول إلى الموضوع أمّا أن يكون تمام ذاته أو جزء ذاته، أي تتحقّق حقيقة الموضوع به، فهو الذاتي الذي ينعدم الموضوع بانعدامه ويرتفع بارتفاعه ويتحقّق بتحقّقه، كالحيوانيّة والناطقة بالنسبة إلى الإنسان.

وأمّا أن يكون خارجاً عن ذات موضوعه محمولاً عليه وهو على قسمين: أمّا أن لا يمكن انتزاعه من الشيء ولا حمله عليه إلّا بالانضمام وضمّ ضميمة، كقولنا «الجسم حارّ» فإن حار منتزع من الحرارة وبعد انضمامه إلى الجسم صار يطلق على الجسم أو يوصف بأنّه حارّ وتسمّى «محمولات بالضميمة». وأمّا أن لا ينتزع من ضميمة شيء إليه بل من مجرد علاقته وإضافته إلى ما يقابله ويسمّى بـ «الخارج المحمول» كالعالي والسافل، فالعالي عالٍ بالنسبة إلى السافل لا بانضمام شيء إليه.

واعلم أنّ العرضي يختلف عن العرض، بأنّ العرضيّ عبارة عن مفاهيم مشتّقة تحمل على

المعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها - وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها - تسمى «الذاتيات»؛ وما وراء ذلك «عرضيات» محمولة، فإن توقف انتزاعها وحملها على انضمام، سميت «محمولات بالضميمة»، كانتزاع الحارّ وحملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، وإلا ف«الخارج المحمول»، كالعالي والسافل.

والذاتي يميّز من غيره بوجوه من خواصّه:

منها: أن الذاتيات بيّنة، لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي إلى وسط.

ومنها: أنها غنيّة عن السبب، بمعنى أنها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي، فعلة وجود الماهية بعينها علّة أجزائها الذاتية.

ومنها: أن الأجزاء الذاتية متقدّمة على ذي الذاتي (١).

→ موضوعاتها لا بشرط كالأبيض والنائم والكريم وما أشبه، بينما العرض عبارة عن مفاهيم هي مبدأ للاشتقاق وهي لا بشرط كالبياض والنوم والكرم وما أشبه، كما أن العرضي يقابل الذاتي، والعرض يقابل الجوهر، فتأمل واغتنم.

والحاصل أن خارج المحمول عبارة عن المفاهيم العرضية التي ليس لمبادئ اشتقاقها، ما بإزاء خارجي مستقل ووجود منحاز في نفسه، ينتزعها العقل من الأشياء الخارجية بمقارنة وقياس بعضها إلى بعض ثم يحملها عليها، والمحمول بالضميمة عبارة عن تلك المفاهيم العرضية التي لمبادئ اشتقاقها ما بإزاء خارجي منحاز مستقل تعرض لموضوعاتها في الخارج من غير حاجة إلى تحليل ذهني عقلي وضمّ ضميمة، كالأبيض والكريم، لا ينتزعان من الإنسان مثلاً ولا يحملان عليه، إلا إذا عرض وجود البياض ووجود الكرم للإنسان أولاً وانضمّا إليه، مثال خارج المحمول «كالواحد فرد، والإثنان زوج» فإن الزوجية والفردية انتزعتا من ذات الواحد والاثنين وحملتا عليهما من غير حاجة إلى ضمّ ضميمة وتحليل عقلي لأنهما مفهومان انتزعا من ذات الموضوع وحملتا عليه.

(١) خصائص الذاتي المائزة له عن غيره:

والإشكال في تقدّم الأجزاء على الكلّ، بـ «أنّ الأجزاء هي الكلّ بعينه فكيف تتقدّم على نفسها؟!»، مندفع بأنّ الاعتبار مختلف، فالأجزاء بالأسر متقدّمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلية؛ على: أنّها إنّما سمّيت أجزاءً، لكون الواحد منها جزءاً من الحدّ، وإلاّ فالواحد منها عين الكلّ، أعني ذي الذاتي^(١).

→ (منها) أولاً: (أنّ الذاتيات بيّنة) بديهية (لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي) أي للماهية إلى حدّ (وسط) إذ حدّ الوسط هو أصل البرهان وأساسه، والبرهان مؤلّف من صغرى وكبرى ونتيجة، والكبرى هي حدّ الوسط للقضية والبرهان، فالإنسان إذا عرف بأنّه حيوان ناطق بذاته استغنى عن الحاجة إلى الدليل والبرهان بخلاف قولنا «العالم متغيّر» و «كلّ متغيّر حادث»، «فالعالم حادث» إذ لا يمكن تصوّر الحادث بمجرد تصوّر العالم لأنّ الحادث ليس أمراً ذاتياً للعالم بل عارض له، وهذه تسمّى بالواسطة في الإثبات.

(ومنها) ثانياً: (أنّها) أي الذاتيات جميعاً (غنيّة عن السبب) والواسطة في الثبوت لا بمعنى أنّها واجبة الوجود بذاتها لا تحتاج إلى علّة في الوجود كلّاً، بل (بمعنى أنّها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي) أي الماهية (فعلّة وجود الماهية) وهي الكلّي (بعينها علّة) وجود (أجزائها الذاتية) وجعل الماهية وأجزائها الذاتية يتمّ بجعل واحد لا غير. فإذا وجد الإنسان مثلاً وجد معه الحيوان والناطق من غير حاجة إلى علّة خاصة لإيجادهما غير تلك العلّة، بخلاف العرضي الذي علّته غير علّة ماهيته المسماة بالواسطة في الثبوت، والذاتي غني عن هذه الواسطة.

(ومنها) ثالثاً: (أنّ الأجزاء الذاتية متقدّمة) في الوجود (على ذي الذاتي) أي على الماهية، إذ يوجد الحيوان والناطق ثمّ بآثلافهما يتألّف ويوجد الإنسان وهكذا في سائر الماهيات، وهذا التقدّم ذهني أعني أنّ الذهن يتصوّر أجزاء الماهية أولاً ثمّ يتصوّر الماهية.

(١) (والإشكال ... الخ فمندفع بأنّ الاعتبار مختلف) أي وإن كان «حيوان» و «ناطق» مثلاً متقدمين، وكان المتأخّر هو الإنسان الذي هو في الحقيقة «حيوان ناطق» أيضاً أي وإن تقدّم «حيوان» «ناطق» على «حيوان ناطق» غير أنّ المتقدّم باعتبار حيوان وناطق والمتأخّر باعتبار آخر حيوان ناطق، وذلك أنّ الحيوان الناطق ماهية والماهيات تقدّم أنّ لها اعتبارات ثلاثة بشرط شيء، بشرط لا، ولا بشرط، إن كان المتقدّم هو الحيوان بأحد هذه الاعتبارات الثلاثة والمتأخّر هو

الفصل الرابع

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك^(١)

الماهية التامة، التي لها آثار خاصة حقيقية، من حيث تمامها تسمى «نوعاً» كالإنسان والفرس^(٢).

→ الحيوان الناطق باعتبار آخر منها، لا يستلزم تقدّم الشيء على نفسه، فالمتقدّم من قسم اللا بشرط، تقدّم على الكلّ الذي هو الحيوان الناطق بشرط الاجتماع، إذن حيوان ناطق متقدّم لا بشرط في الأجزاء ومتأخّر بشرط الاجتماع في الكلّ، (فالأجزاء بالأسر) جميعها لا بشرط الاجتماع (متقدّمة على الأجزاء) نفسها لكن (بوصف الاجتماع والكلية) وبشرط الاجتماع، زد (على) ذلك: (أنّها) مثلاً الحيوان والناطق أي الجنس والفصل (إنّما سمّيت أجزاءً) لا لكونها جزءاً للماهية حقيقة لأنّها في الحقيقة عين الماهية لكنّها سمّيت أجزاءً (لكون الواحد منها جزءاً من الحدّ) والتعريف لا جزءاً من الماهية (وإلا فالواحد منها) أي فكلّ واحد من الجنس والفصل وكلّ واحد من الذاتيات (عين الكلّ، أعني ذي الذاتي) وهو الماهية، بيانه أنّ الذاتي كالجنس والفصل ليسا جزأين من النوع ولا كلّ واحد منهما جزء للنوع، بل الجنس بوحده هو النوع بعينه لكن مع الإيهام، والفصل بوحده هو النوع أيضاً بعينه لكن مع التعيّن والتشخص، فيقبلان الحمل على النوع، فلو كان الجنس جزءاً للنوع أو كان الفصل كذلك لاستحال حملهما معاً أو أحدهما على النوع، لاستحالة حمل الجزء على الكلّ، إذ جزء الشيء غير الشيء.

(١) هذا المبحث من مباحث علم المنطق إلّا أنّ إيراد ههنا جاء مقدّمة لما سيأتي إن شاء

الله تعالى. وتفصيله المذكورة في كتب المنطق، كمنطق الشفاء والمنظومة والمظفر، فراجع.

(٢) لكنّه ﷺ ذكر ههنا للنوع مثلاً معنىً جديداً يشمل النوع الحقيقي والنوع الإضافي وهو

ثمّ إنّنا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما، كما أنّ فيها ما يختصّ بنوع، كالناطق المختصّ بالإنسان، ويسمّى المشترك فيه «جنساً» والمختصّ «فصلاً»^(١). وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد؛ وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عالٍ ومتوسّط وسافل، وقد فصلّ ذلك في المنطق^(٢).

ثمّ إنّنا إذا أخذنا ماهيّة «الحيوان» مثلاً، وهي مشترك فيها أكثر من نوع، وعقلناها بأنّها: جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة، جاز أن نعقلها وحدها - بحيث يكون كلّ ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها خارجاً من ذاتها، وتكون هي مباينة للمجموع غير محمولة عليه، كما أنّها غير محمولة على المقارن الزائد - كانت الماهيّة المفروضة «مادة» بالنسبة إلى ما يقارنها و«علّة ماديّة» للمجموع؛ وجاز أن نعقلها مقيسة إلى عدّة من الأنواع، كأنّ نعقل ماهيّة الحيوان بأنّها: الحيوان الذي هو أمّا إنسان، وأمّا فرس، وأمّا بقر، وأمّا غنم؛ فتكون ماهيّة ناقصة غير محصّلة حتّى ينضمّ إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعاً تامّاً فتكون هي ذلك النوع

→ قوله ﷺ: (الماهية التامة) الكاملة (التي لها آثار خاصة حقيقية، من حيث تمامها) وكما لها، هذه الماهية (تسمى «نوعاً» كالإنسان والفرس) اللذان هما نوعان حقيقيّان في أنفسهما، وأيضاً نوعاً إضافيّا بالنسبة إلى جنسهما أي الحيوان، والحيوان الذي هو نوع إضافي فقط بالنسبة إلى ما فوقه من جنسه أي الجسم النامي وهكذا، والحيوان من جهة اندراجه تحت الجسم النامي، عبارة عن ماهية تامة لها آثار خاصة حقيقية كالإحساس والحركة بالإرادة، وإن كان الحيوان من جهة كونه جنساً لأنواع متعدّدة، يُعدّ ماهية ناقصة.

(١) والجنس بتعبير المصنّف ﷺ: كلّ ذاتي مشترك بين أنواع متعدّدة والفصل كلّ ذاتي مختصّ بنوع واحد.

(٢) (وقد فصلّ ذلك في المنطق) فراجع هناك.

بعينه، وتسمى الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار «جنساً» والذي يحصله فصلاً^(١).

والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختص، ويسمى

(١) ذكرنا في الفصل الثاني من هذه المرحلة ما يكفي عن الفارق بين المادة والجنس ونكتفي هنا بهذا المثال: لا شك أنّ الإنسان نوع حقيقي مؤلف من جزأين في الخارج هما المادة والصورة، مادة الإنسان جسده النامي الحساس المتحرك بالإرادة، ثمّ إنّنا إذا لاحظنا هذا الجسم - أي الجزء - جزءاً محصلاً ومشخصاً للإنسان كما هو في الخارج، أعني لاحظناه بشرط لا في الواقع والخارج، كان هذا الجزء - الجسم - مادة ذهنية غير قابلة للحمل على الإنسان، ولا على الجزء المنضم إليه المؤلف من مجموعهما الإنسان، فلا يصحّ أن يقال: الإنسان جسم أو الجسم إنسان، ولا أن يقال النفس الناطقة جسم أو العكس.

وأما إذا لاحظنا الجسم - الجزء - مبهماً مشتركاً بين الإنسان والبقرة والفرس والغنم ... الخ ممّا لا تتمّ ماهيته إلّا بضمّ الفصل إليه، ولا تتحصّل إلّا بتمام ماهيته، نكون حينئذ لاحظناه لا بشرط، ويكون قابلاً للحمل على الماهية - الإنسان - وهكذا الناطق.

(ثمّ إنّنا إذا أخذنا ماهية «الحيوان» مثلاً، وهي ماهية مشتركة فيها أكثر من نوع) واحد، من النوع الإضافي (وعقلناها) أي تصوّرناها (بأنّها ... كذا ...، جاز أن نعقلها وحدها - بحيث يكون كلّ ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها خارجاً من ذاتها) أي ذات ماهية الحيوان (وتكون هي) أي ماهية الحيوان (مباينةً للمجموع غير محمولة عليه) أي على المجموع (كما أنّها) أي الماهية (غير محمولة على المقارن الزائد -) إذا تمّ ذلك كلّ (كانت الماهية المفروضة «مادة» بالنسبة إلى ما يقارنها) من الزوائد (و «علّة مادية» للمجموع) منها وهو الاعتبار بشرط لا. (وجاز أن نعقلها) ونصوّرها أي الماهية (مقيسةً إلى عدّة من الأنواع) بعنوان أنّها مقسم لما تحتها من الأنواع (كأن نعقل ماهية الحيوان) مثلاً (بأنّها: الحيوان الذي هو أمّا إنسان ... الخ، فتكون) الماهية المتصورة حينئذ (ماهية ناقصة غير محصّلة) تبقى ناقصة هكذا (حتّى ينضمّ إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعاً تامّاً فتكون هي ذلك النوع بعينه وتسمى ... الخ) فالقسم أمر مبهم مردّد بين أقسامه ولا يتحصّل في الذهن إلّا بضمّ قيد أحد أقسامه إليه، كما أنّ المقسم عين أقسامه أيضاً أي متّحد معها اتحاداً تامّاً. وهو اللا بشرط.

بالاعتبار الأوّل «صورة» ويكون جزءاً لا يُحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر، وبالاختبار الثاني «فصلاً» يحصل الجنس ويتمّ النوع ويحمل عليه حملاً أولياً^(١).

ويظهر ممّا تقدّم أولاً: أنّ الجنس هو النوع مبهماً، وأنّ الفصل هو النوع محصّلاً، والنوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إيهام أو تحصيل^(٢).

(١) (والاعتباران) المذكوران للتمايز بين المادة والجنس أي (في الجزء المشترك، جاريان بعينهما في الجزء المختص) أعني الصورة والفصل، (ويسمى بالاعتبار الأوّل) وهو من جهة اعتبار الناطق مثلاً وحده جزءاً من ماهية الإنسان ومن جهة كونه مفهوماً تاماً مستقلاً ملحوظاً في نفسه، لا تحمل على الحيوان ولا على الإنسان يسمى (صورة) مختصة بالنوع ملحوظة بشرط لا (ويكون جزءاً) في مقابل جزء آخر وفي مقابل الكلّ بحيث (لا يحمل على الكل ولا على الجزء الآخر) هذا بالاعتبار الأوّل (و) أمّا (بالاعتبار الثاني) أي باعتبار كونه جزءاً مختصاً بالنوع الذي يلحظه العقل لا بشرط، ومن جهة تحصيله لمفهوم الحيوان المبهم واتّحاده معه حتّى يصير إنساناً، بهذا الاعتبار يكون (فصلاً) للماهية - كالإنسان - (يحصّل الجنس ويتمّ النوع، ويحمل عليه) أي على الجنس أو النوع (حملاً أولياً) لأنّ الفصل لا ماهية له بخلاف الصورة التي لها ماهية جوهرية.

(٢) (ويظهر ممّا تقدّم) النتائج التالية (أولاً: أنّ الجنس هو النوع مبهماً) وغير متحصّل واعتباره يكون بشرط بالنسبة إلى التحصّل (وأنّ الفصل هو النوع محصّلاً) متعيّناً واعتباره بشرط شيء بالنسبة إلى التحصّل والحاصل أنّ هناك مفهوماً واحداً يمكن لحاظه بوجهين، في أحد اللحاظين جنس وفي الآخر فصل والمفهوم نفسه نوع (والنوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إيهام أو تحصيل) لأنّه لا بشرط مقسمي بالنسبة إلى حيثيّة الإيهام والتحصّل، وليس كالجنس والفصل لا بشرط قسمي وذلك أنّ الالابشرط القسمي يلحظ فيه الحيثيتان حيثيّة الإيهام وحيثيّة التحصّل أولاً وبالذات لكن يحذف القيدان ويلحظ مطلقاً عنهما، أمّا الالابشرط المقسمي فإنّ الحيثيتين لم تُلحظاً أصلاً ولذلك فإنّه يجتمع مع إيهام الجنس وتحصّل الفصل، والحاصل أنّ النوع ماهية تامة لا بشرط مقسمي بالنسبة إلى حيثيتي الإيهام والتحصّل، مطلق عن القيدين وهو

وثانياً: أنَّ كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أولياً؛ وأمّا النسبة بينهما أنفسهما: فالجنس عَرَضٌ عامٌّ بالنسبة إلى الفصل، والفصل خاصّة بالنسبة إليه^(١).

وثالثاً: أنَّ من الممتنع أن يتحقّق جنسان في مرتبة واحدة، وكذا فصلان في مرتبة واحدة، لنوع؛ لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين^(٢).

→ إذا لوحظ مبهماً قابلاً للانطباق على أنواع مختلفة كان جنساً، وإذا لوحظ مشخصاً مقيّداً ملحوظاً فيه نوع معيّن كالإنسان كان فصلاً. ومن هنا تنفّج النتيجة الثانية.

(١) وثانياً: أنَّ كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع) أي حمل الجنس على النوع وحمل الفصل على النوع يكون (حملاً أولياً) وذلك لما تقدّم في النتيجة الأولى من كون مفهوم الجنس هو مفهوم النوع بعينه لكن بلحاظ إيهامه، وكون مفهوم الفصل عين مفهوم النوع أيضاً لكن بلحاظ تعينه وتحصله، وكلّما كان المحمول وموضوعه متّحدين مفهوماً، يكون الحمل أولياً، (وأمّا النسبة بينهما أنفسهما) أي بين الجنس والفصل يكون حملاً شائعاً صناعياً (فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل) لأنّ الفصل ليس جزءاً ذاتياً داخلاً في مفهوم الجنس، كالحويان الذي لم يؤخذ في مفهومه الناطق وليس هو الناطق بعينه أيضاً، (والفصل) عرض (خاصّة بالنسبة إليه) أي إلى الجنس لأنّ الجنس ليس جزءاً ذاتياً داخلاً في مفهوم الجنس ولا هو الجنس بعينه كالناطق الذي يعني ذا الروح المدركة للكلّيات ولم يؤخذ في مفهومه الجنس ولا هو الجنس بعينه، إذ الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد في الوجود بالحمل الشائع لا في المفهوم الذهني لأنّ الجنس بشرط لا من التحصل الذهني، والفصل بشرط شيء منه، وبين المفهومين تغيّر أحدهما لا بشرط الآخر بشرط شيء، فلا اتحاد بينهما بالحمل الأولي، وهذا التغيّر وعروض أحدهما للآخر وحمل أحدهما على الآخر ليس إلّا في ظرف التحليل العقلي وإلّا فهما في الخارج متّحدان اتحاداً تاماً أحدهما عين الآخر.

(٢) وثالثاً: أنَّ من الممتنع أن يتحقّق جنسان) لا في طول بعضهما البعض بل (في مرتبة واحدة) وعرض واحد، وكذلك من الممتنع أن يتحقّق أزيد من ذلك (وكذا) من الممتنع أن

ورابعاً: أنَّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادّة إذا أخذت بشرط لا، كانت جنساً، كما أنَّ الجنس إذا أخذ بشرط لا، كان مادّة، وكذا الصورة فصل إذا أخذت لا بشرط، كما أنَّ الفصل صورة إذا أخذ بشرط لا.

واعلم أنَّ المادّة في الجواهر الماديّة موجودة في الخارج، على ما سيأتي؛ وأمّا الأعراض فهي بسيطة غير مركّبة في الخارج، ما هو الاشتراك فيها عينٌ ما به الامتياز، وإنّما العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات فيعتبرها أجناساً وفصولاً؛ ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتصير موادّ وصوراً عقلية^(١).

→ يتحقّق فصلان) أو أكثر لا في طول بعضها البعض، بل (في مرتبة واحدة) وعرض واحد (لنوع) واحد، ولا مانع من تحقّقها طولاً كالإنسان الذي له أجناس متعدّدة تبدأ من الحيوان ثمّ الجسم النامي ثمّ الجسم المطلق ثمّ الجوهر، وله فصول متعدّدة كالناطق والحساس المتحرّك بالإرادة والنامي وذو الأبعاد الثلاثة، (لاستلزام ذلك) أي تحقّق جنسين أو أكثر وفصلين أو أكثر في مرتبة واحدة (كون نوع واحد، نوعين) رغم كونه واحداً وهو محال، إذ لو كان للماهيّة جنسان في مرتبة واحدة تحصل وتعيّن كلّ واحد منهما بفصل، وصار كلّ واحد منهما ماهيّة نوعيّة خاصّة، وهكذا لو كان للماهيّة النوعيّة الواحدة فصلان في مرتبة واحدة، لقام كلّ من الفصلين بتحصيل وتعيّن حصّة من الجنس وجعلهما ماهيّة نوعيّة خاصّة، وهذا معناه كون الماهيّة الواحدة ماهيتين أو ذا ماهيتين.

(١) (واعلم أنَّ المادّة) وهي الحقيقة المبهمة الموجودة في جميع الماديّات، والقوّة القابلة للتغيّر والتبدّل من صورة إلى صورة وعروض صور متنوّعة عليها (في الجواهر الماديّة) أي الجسم وأنواعه (موجودة في الخارج) أي مركّبة تلك الجواهر والأجسام من المادّة والصورة، وبانضمام الصور النوعيّة المتنوّعة في الخارج، إلى الجسم تتحقّق الأنواع المندرجة تحت الجسم، وبملاحظة المادّة والصورة الخارجيتين يتمّ تعقّل المادّة والصورة الذهنيّة ثمّ يلحظهما الذهن لا بشرط ويتصوّرهما جنساً وفصلاً للماهيّة النوعيّة، فالخشب هو الصورة للمادّة وليست هي المادّة بعينها، إذ المادّة تارة خشب وتارة فحم وتارة رماد، والصورة الخشبيّة ماديّة والحجم

الفصل الخامس

في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل، نوع انقسام، إلى المنطقي والاشتقاقي.

فالفصل المنطقي هو أخصّ اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها، وهو إنّما يؤخذ ويوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقي الذي يقوم النوع، كالناطق للإنسان، والساهل للفرس، فإنّ المراد

→ مادي واللون مادي لتعلقها بالمادة، والجوهر عبارة عن تلك الصورة المتغيرة والعرض كاللون والحجم والطعم وهكذا ... وقوله ﷺ: (في الجواهر المادية) لأنّ الأعراض مادية لكنّها فاقدة للمادة فخرجت الأعراض وإن كانت مادية لفقدانها المادة وكذلك خرجت الجواهر غير المادية كالعقل - الملائكة - فهو أمر جوهري ليس بعرض لكن لا علاقة له بالمادة. (على ما سيأتي) في الفصل الرابع من المرحلة السادسة. (وأما الأعراض) فأمرها يختلف عن الجواهر المادية (فهي بسيطة غير مركبة في الخارج) من المادة والصورة حتّى تكون مركبة من جزأين متّحدين تماماً، يؤلّفان عرضاً واحداً كما هو في الجواهر المادية، بل ماهيات بسيطة متباينة بتمام الذات (ما به الاشتراك فيها) أي في الأعراض (عين ما به الامتياز) هذا من جهة الواقع، وأما من جهة اللحاظ والاعتبار العقلي ليس كذلك (وإنّما العقل يجد فيها مشتركات) أي عند قياس بعضها ببعض يجد وجوه اشتراك وتشابه فيما بينها (و) يجد فيها (مختصّات) تغيّر بعضها البعض (فيعتبرها) أي العقل يعتبر تلك المشتركات (أجناساً) ويعتبر تلك المختصّات (فصولاً) لتلك الأعراض (ثمّ يعتبرها) أي الأجناس والفصول أو المشتركات والمختصّات (بشرط لا) من التحصّل والإيهام (فتصير) الأجناس (موادّ) كما تصير الفصول (صوراً عقلية) أي تصوّرها العقل بعد هذا كلّه.

بالنطق مثلاً، إمّا النطق بمعنى التكلّم وهو من الكيفيّات المسموعة، وأمّا النطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيّات النفسانيّة؛ والكيفيّة كيفما كانت من الأعراض، والعرض لا يقوّم الجوهر؛ وكذا الصهيل؛ ولذا ربّما كان أخصّ اللوازم أكثر من واحد، فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي، كما يؤخذ «الحساس» و«المتحرّك بالإرادة» جميعاً فصلاً للحيوان، ولو كان فصلاً حقيقياً لم يكن إلّا واحداً، كما تقدّم^(١).

والفصل الاشتقاقي مبدأ الفصل المنطقي، وهو الفصل الحقيقي المقوّم للنوع، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة في الإنسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة في

(١) (فالفصل المنطقي هو أخصّ اللوازم) وأشهرها (التي تعرض النوع و) هكذا (أعرفها) وذلك أنّ المفاهيم العارضة لنوع ما المحمولة عليه، بعضها عرضي مفارق كالجود والعلم والسخاء والشجاعة وما أشبهه، وبعضها عرضي لازم للذات والماهيّة النوعيّة كالتكلّم والتعجب والمتحرّك بالإرادة وما أشبهه، والعرضيّات اللازمة تارة لوازم عامّة وتارةً لوازم خاصّة، وبعضها معروف في غاية الشهرة وبعضها أدنى شهرة وهكذا حتّى أنّ بعضها خفيّة. والفصل المنطقي إذن نوع مفهوم عرضي لازم لنوعه بل أعرفها وأشهرها مساوٍ لنوعه غير قابل للحمل على غيره من الأنواع، ثمّ أنّ الفصل المنطقي ليس فصلاً حقيقياً للنوع (وهو) أي الفصل المنطقي (إنّما يؤخذ ويوضع في الحدود) والتعريفات (مكان الفصول الحقيقيّة) للماهيّات والأنواع وذلك (لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقي الذي يقوّم النوع كالناطق للإنسان) فالنطق هنا ليس جزءاً ذاتياً للإنسان (و) (ك)الصاهل للفرس) والصاهل ليس جزءاً ذاتياً حقيقياً للفرس، بدليل (أنّ المراد بالنطق مثلاً، ... الخ) هذا دليل عدم كون النطق ذاتياً حقيقياً للإنسان (وكذا الصهيل) إذن عجز الإنسان عن معرفة حقائق الأشياء وذاتياتها حمله على تعريف الأشياء بعوارضها وخواصها وأثارها ولوازمها الحسّية أو الحدسيّة، (وربّما كان أخصّ اللوازم) أي الفصل (أكثر من واحد) رغم أنّ الماهيّة الواحدة لا يكون لها في المرتبة الواحدة إلّا فصل واحد، لأنّها ليست فصولاً حقيقيّة بل أخصّ لوازم الشيء (فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي) وذلك لزيادة بيان الشيء (كما يؤخذ «الحساس» و«المتحرّك بالإرادة» جميعاً فصلاً للحيوان، ولو كان ... الخ).

الفرس^(١).

ثم إن حقيقة النوع هي فصله الأخير، وذلك: لأنَّ الفصل المقوم هو محصل نوعه، فما أخذ في أجناسه وفصوله الآخر على نحو الإيهام مأخوذ فيه على وجه التحصل^(٢).

ويتفرّع عليه: أن هذية النوع به، فنوعية النوع محفوظة به، ولو تبدّل بعض أجناسه، وكذا لو تجرّدت صورته، التي هي الفصل بشرط لا، عن المادّة، التي هي الجنس بشرط لا، بقى النوع على حقيقة نوعيته، كما لو تجرّدت النفس الناطقة عن البدن^(٣).

(١) تقدّم أنّ الفصل المنطقي أمر اعتباري مجازي لأنّه أخصّ اللوازم وأعرفها، ويوضع مكان الفصول الحقيقية، (و) أمّا (الفصل الاشتقاقي) الجذري الذي هو مبدأ الاشتقاق للفصل المنطقي، والمراد منه المشتقّ منه لأنّه مصدر مجهول وقع وصفاً للمشتقّ منه وقد أُشيع استعمال المصدر بمعنى اسم المفعول، وهذا الفصل الاشتقاقي، المأخوذ والمشتقّ منه الفصل المنطقي (مبدأ الفصل المنطقي) وأصله الذي منه أخذ (وهو) أيضاً (الفصل الحقيقي المقوم للنوع) لأنّه جزؤه الذاتي المختصّ به، ولذلك يسمّى فصلاً حقيقياً أيضاً.

(٢) ثمّ إنّ حقيقة النوع هي فصله الأخير) أي القريب (لأنّ الفصل المقوم) للنوع الذي به يتحقّق النوع وبزواله يزول ويبقائه يبقى (هو محصل نوعه) وهو الفصل القريب كالنفس الناطقة بالنسبة لنوع الإنسان، إذ النفس الناطقة هي الإنسان المتحصّل بما هو متحصّل (فما أخذ في أجناسه) كالجوهر والنامي والحساس (وفصوله) كالأبعاد الثلاثة والمتحرّك بالإرادة أعني في تلك الأجناس والفصول (الأخر) أي المتوسطة أو البعيدة (على نحو الإيهام) والتردد، (مأخوذ فيه) أي في الفصل الأخير القريب (على وجه التحصل) فإنّ جميع ما يشترط في الحيوان من الجوهر والجسم والنامي وذو الأبعاد الثلاثة والمتحرّك بالإرادة فهي معتبرة مشروطة في النفس الناطقة على نحو التحصل والتعيّن.

(٣) تقدّم أنّ الفصل هي الصورة الملحوظة لا بشرط، كما تقدّم أنّ نوعية النوع في الأنواع

ثم إنَّ الفصل غير مندرج تحت جنسه، بمعنى أنَّ الجنس غير مأخوذ في حدّه، وإلّا احتاج إلى فصل يقومّه، وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتّب فصول غير متناهية^(١).

→ الماديّة المركّبة عبارة عن الصورة لا المادّة لهذا قال (ويتفرّع عليه) أي على الفقرة السابقة (إنّ هذية النوع) أي نوعية النوع وشيئته الشيء (به) بالفصل لأنّه الصورة بشرط لا، وهي عبارة عن فعلية النوع بخلاف المادّة التي ليست سوى القوّة القابلة للآثار والكمالات، ثمّ إن كانت الصورة عبارة عن فعلية النوع، ولكلّ نوع فعلية واحدة، فليس للنوع الواحد إلّا صورة واحدة هي التي تجتمع فيها الآثار والكمالات أعني آثار النوع وكمالاته، فكما أنّ حقيقة النوع يفصله الأخير (فنوعية النوع محفوظة به) أي بالفصل الأخير لذلك النوع، (و) الحاصل (لو تبدّل بعض أجناسه) أي بعض أجناس النوع بسبب حركته الجوهرية، إذ قبل حصول الفصل الأخير وتحقّقه لا يتحقّق النوع، فما هو إنسان الآن لم يكن إنساناً قبل حلول النفس الناطقة - الروح الإنسانيّة - فيه بل كان حيواناً محضاً، وما دام الفصل باقياً فإنسانيّته باقية أعني النوع باقياً أيضاً ببقاء فصله، فإن زال هذا زال ذلك، هذا بخلاف الجنس فإنّه في تغيّر دائم، كالنمو الذي هو جنس متوسط للإنسان، فإنّه في تغيّر مستمر، كلّما نما الإنسان تبدّلت خلاياه، وكلّما تغيّرت خلاياه تغيّر نموه، ومع ذلك فإنّ حقيقته ثابتة لأنّها قائمة بالفصل الأخير لا بالجنس (وكذا لو تجرّدت صورته) أي صورة النوع (التي هي الفصل بشرط لا) كما تقدّم (عن المادّة) أي تجرّدت عن المادّة (التي هي بشرط لا) عن التحصّل والإيهام (بقي النوع على حقيقة نوعيته) فكّلما افترضنا تجرّد الفصل عن الجنس بمعنى تجرّد الصورة عن المادّة - تجرّد الروح عن البدن وخروجها منه - فإنّ حقيقة النوع - الإنسان مثلاً - باقية لا تزول لأنّ حقيقته يفصله الأخير، ومع زوال باقي الأجناس والفصول لا يخرج النوع عن نوعيته - ولا الإنسان عن إنسانيّته مثلاً - والحاصل لو تجرّد النوع بسبب حركته الجوهرية، عن المادّة - مادته - وجنسه، فإنّه باقٍ ما دام فصله الأخير باقياً، ولهذا فإنّ الإنسان رغم فقدانه لبدنه - أي تجرّد روحه عن بدنه بعد الموت مثلاً أو في بعض حالات الخلع والتجريد - يبقى نوعه محفوظاً لأنّ الإنسان إنسان بروحه - النفس الناطقة - لا بجسده وبدنه الماديّ.

(١) الحكم الثالث والأخير من أحكام الفصل: (ثمّ إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه ...

الفصل السادس

في النوع وبعض أحكامه

الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، لأن الحمل بين كلّ منها وبين النوع أولي، والنوع موجود بوجود واحد؛ وأمّا في الذهن فهي متغايرة

→ (الخ) أنّ الفصول غير مركبة أي غير مندرجة تحت أجناسها، وذلك إنّنا نجد في الأجناس أنّ لكلّ جنس جنساً فوقه كالحيوان فإنّ فوقه أجناس مثلاً، فهل يندرج الفصل تحت جنس أي هل له جنس أصلاً؟ هل يندرج الناطق مثلاً تحت النامي أو الجوهر مثلاً؟ كلّ ليس له جنس ولا يندرج تحت جنس قطّ، (بمعنى أنّ الجنس غير مأخوذ في حدّه) أي حدّ الفصل وتعريفه (وإلاّ) إذا كان مندرجاً تحت جنسه أو أجناسه (احتاج) جنسه (إلى فصل يقومه، ونقل الكلام إليه) أي إلى الفصل المقوم له، بمعنى أنّ هذا الفصل يحتاج حينئذ إلى جنس ما، وهذا الجنس يحتاج إلى فصل يقومه وهلمّ جرّاً (ويتسلسل بترتّب) وتوالي (فصول غير متناهية) لحاجة كلّ فصل إلى جنس وفصل حتّى يصير فصلاً، كالناطق الذي يحتاج حينئذ إلى فصل وجنس أي الحيوان بضميمة فصل ليتألّف منهما الناطق - الفصل - وذاك الفصل بحاجة إلى جنس وفصل - الحيوان بضميمة فصل - ليتألّف منهما الفصل، وهكذا يتسلسل. وعلى هذا لو أردنا تعريف «ناطق» مثلاً بأنّه «جوهر مجرّد»، وكان «مجرّد» في حدّ ذاته مركّباً من جنس وفصل، أصبح هناك ثلاثة مفاهيم داخل لفظ «ناطق» هي جوهر، مجرّد، والمجرّد ينقسم إلى جزأين هما الفصل والجنس، وهذا الفصل الذي يتألّف منه «مجرّد» مركّب من جنس وفصل، ثمّ هذا الفصل مركّب أيضاً من جنس وفصل، وهلمّ جرّاً إلى ما لا نهاية من المفاهيم المأخوذة من لفظ «ناطق» والحال أنّ المفاهيم متناهية وهذا التسلسل باطل، فالجنس عرض عامّ للفصل لا ذاتي له.

بالإيهام والتحصّل، ولذلك كان كلّ من الجنس والفصل عرضيّاً للآخر زائداً عليه، كما تقدّم (١).

ومن هنا ما ذكرناه: أنّه لا بدّ في المركّبات الحقيقيّة - أي الأنواع الماديّة المؤلّفة من مادّة وصورة - أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض حتّى

(١) المدعى أنّ (الماهيّة النوعيّة) أمّا بسيطة غير مركّبة في الخارج من المادّة والصورة أي ليس لها مادّة ولا صورة في الخارج، وإن كان لها جنس وفصل وهكذا مادّة وصورة عقليّة منتزعة جميعها من منشأ انتزاعها وهو الماهيّة النوعيّة، كالأعراض والماهيات المجردة وهذا القسم من الماهيّة النوعيّة لا يخصّنا هنا، ولكن الماهيّة النوعيّة المركّبة في الخارج من المادّة والصورة كجميع الأنواع المندرجة تحت الجسم فإنّه (توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد) أيضاً كما في النوعيّة البسيطة منها، وكلا جزئي الماهيّة المركّبة موجودان بوجود واحد هو النوع.

أمّا الدليل فقولهُ ﷺ: (لأنّ الحمل بين كلّ منها) أي من المادّة والصورة والجنس والفصل، (وبين النوع) حمل (أوّلي) إذ المادّة الخارجيّة مصداق للمادّة، والصورة الخارجيّة مصداق للصورة الذهنيّة، والمادّة والصورة الذهنيّتان هما الجنس والفصل، وهما يحملان على النوع بالحمل الأوّلي، وذلك أنّ الجنس هو النوع لكن مبهماً والفصل هو النوع أيضاً لكن محصّلاً، فإذا كان الحمل بينهما أوّلين، والنوع موجود بوجود واحد في الخارج، إذ النوع الواحد ماهيّة تامّة واحدة، والماهيّة التامّة الواحدة لا تكون حدّاً إلّا لوجود واحد، إذا كان الأمر كذلك لزم كون الجنس والفصل موجودين أيضاً بوجود واحد في الخارج، هو النوع، وهكذا المادّة والصورة. هذا حكم أجزاء الماهيّة النوعيّة في الخارج، فما حكمها في الذهن (وأمّا في الذهن فهي) أي الجنس والفصل - والمادّة والصورة - (متغايرة) غير موجودة في الذهن بوجود واحد بل الجنس موجود (بالإيهام) وبشرط لا والفصل موجود بشرط شيء (والتحصّل) وهما متغايران في المفهوم (ولذلك) أي لكونهما متغايرين وموجودين بوجودين لا بوجود واحد (كان كلّ من الجنس والفصل عرضيّاً) بالنسبة (للآخر) أي الجنس عرضيّ للفصل والفصل عرضيّ أيضاً للجنس، وليس أحدهما ذاتيّاً للآخر كما كانا ذاتيين للنوع، وهكذا كان كلّ منهما (زائداً عليه) أي على الآخر لأنّه عرضيّ لا ذاتيّ له فالحمل بينهما حينئذٍ شايع صناعي (كما تقدّم) في الفصل الرابع.

ترتبط وتتحد حقيقةً واحدة، وقد عدّوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان.

ويمتاز المركّب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية، وذلك بأن يحصل من تألف الجزأين مثلاً أمر ثالث، غير كلّ واحد منهما، له آثار خاصّة غير آثارهما الخاصّة؛ كالأموار المعدنيّة التي لها آثار خاصّة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركّب من أفراد، والبيت المؤلّف من اللبن والجصّ وغيرهما^(١).

ومن هنا أيضاً يرجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة اتّحادي لا انضمامي، كما سيأتي.

ثم إنّ من الماهيات النوعيّة ما هي كثيرة الأفراد، كالأنواع التي لها تعلّق ما بالمادّة، مثل الإنسان، ومنها ما هو منحصر في فرد، كالأنواع المجردة تجرّداً تامّاً، من العقول؛ وذلك لأنّ كثرة أفراد النوع إمّا أن تكون تمام ماهيّة النوع، أو بعضها، أو لازمة لها، وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقّق لها فرد، لوجوب الكثرة في كلّ ما صدقت عليه، ولا كثرة إلّا مع الآحاد، هذا خلف؛ وإمّا أن تكون لعرضٍ مفارق يتحقّق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة، ومن الواجب حينئذ أن يكون في النوع إمكان العروض والانضمام، ولا يتحقّق ذلك إلّا بمادّة، كما سيأتي فـ«كلّ نوع كثير

(١) (ويمتاز المركّب الحقيقي ... الخ) كالإنسان المركّب من الروح والجسد ولكلّ واحد من جزأيه آثار خاصّة تختلف عن المركّب منهما وهو الإنسان، وكالماء المركّب من الأوكسجين والهيدروجين فإنّ لكلّ واحد من جزأيه آثاراً غير آثار الماء، والتركيب بين الأجزاء تركيب حقيقي بحيث يفتّى الجزء في الكلّ ولا يرى أثر إلّا للكل الذي هو المجموع المركّب. بخلاف التركيب الصناعي والاعتباري ولهذا قال ﷺ: (لا كالعسكر المركّب من أفراد) فأنّه تركيب اعتباري بمعنى أنّنا نعتبر العسكر قوّة واحدة مع أنّها مجموعة قوى متّحدة صارت واحدة لاعتبارنا لها كذلك وإلّا ففي الحقيقة كلّ من أفرادها قوّة مستقلّة بذاتها وليس التركيب حقيقياً بفناء الأجزاء فناءً حقيقياً في الكلّ والمركّب. (و) لا كـ (البيت المؤلّف من اللبن والجصّ وغيرهما) من الأجزاء فأنّه تركيب صناعي لا حقيقي.

الأفراد فهو مادي»، وينعكس إلى أن ما لا مادة له، وهو النوع المجرد، ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب.^(١)

(١) آخر حكم من أحكام النوع هنا: (ثم إن الماهيات النوعية) على قسمين أولاً: (ما هي كثيرة الأفراد، كالأنواع التي لها تعلق ما بالمادة) سواء كان تعلقها فعلياً فقط (مثل الإنسان) أو كان ذاتياً وفعلياً كالحجر والشجر مثلاً، (و) الثاني (منها ما هو منحصر في فرد) واحد فقط (كالأنواع المجردة تجزءاً تاماً من) أمثال (العقول) هذا كله من حيث المصداق الخارجي، وأما من حيث المفهوم فهي جميعاً تقبل الانطباق على كثيرين، ثم إن المجرد التام الذي لا علاقة له بالمادة أصلاً وهو المجرد التام يسمى في الفلسفة «عقلاً» لتجرده عن المادة ذاتاً وفعلاً أي بذاته وفعله ولهذا فالعقل الأول ليس له إلا مصداق واحد، وهكذا الموجود الثاني الذي هو معلول العقل الأول ويسمى بالعقل الثاني ليس له إلا مصداق واحد. هذا المدعى، أما الدليل فقوله ﷺ: (وذلك لأن كثرة أفراد النوع الواحد) لا تخلو من أسباب أما ذاتية داخلية في الذات أو عرضية خارجة من الذات، وإذا كان السبب ذاتياً فـ (أما أن تكون) العلة (تمام ماهية النوع) وتمام ذات الماهية (أو بعضها) أي جزء الذات لا تمام الذات، وإن كان السبب عرضياً فأما أنه عرض مفارق للماهية النوعية (أو لازمة لها) أي عرض لازم للماهية هذه علل وأسباب أربعة لتحقق الكثرة في مصاديق وأفراد الماهية الواحدة والنوع الواحد (وعلى جميع هذه التقادير) الثلاثة الأوائل لأنه في المتن لم يذكر حتى الآن سوى ثلاثة أسباب وتقادير، أما الرابع وهو العرض المفارق فإنما قدمناه وسيأتي الكلام عنه بعد هذا، كيف كان فعلى جميع التقادير الثلاثة (لا يتحقق لها) أي للماهية (فرد) أصلاً لاستحالة وجود ماهية يكون تمام ذاتها أو جزء ذاتها أو عرض لازم لذاتها موجباً لكثرتها، إذ لا يمكن للشيء أن يكون كثيراً بتمام ذاته والكثرة بتمام الذات محالة، لاستحالة كون الكثرة جنساً وفصلاً قريبين أو فصلاً قريباً للشيء، كما يستحيل أن تؤخذ الكثرة جزءاً لذات الشيء كالفصل القريب فقط وهكذا كون الكثرة عرضاً لازماً غير منفك عن الشيء - الماهية - محال، كل ذلك محال (لوجوب الكثرة في كل ما صدقت عليه) من أفراد وآحاد فيكون كل ما فرض واحداً، كثيراً، وكل ما فرض فرداً ومصدقاً لهذه الماهية وجب أن يكون كثيراً متعدداً إذ بناء على هذا يكون الفرد ماهية أخذت الكثرة على نحو تمام ذاتها أو بعض ذاتها أو لازم ذاتها فلا يتحقق الفرد الواحد

→ الحقيقي، (و) أنت تعلم أنّ (لا كثرة إلّا مع الأحاد) إذ الكثير لا يتحقّق إلّا مع تحقّق أفراد أحاد حقيقيّة، ولا كثرة من غير وجود الأحاد، و (هذا خلف) وخلاف لما افترضناه من أنّ بعض الماهيات النوعية كثيرة.

بقي الاحتمال الرابع والأخير وهو كون الكثرة عرضاً مفارقاً للماهيّة وجميع الكثرات من هذا القبيل ولهذا قال ﷺ: (وأما أن تكون لعرض مفارق) فتعرض عليها الوحدة تارةً والكثرة تارةً أخرى و (يتحقّق بانضمامه) أي العرض (وعدم انضمامه الكثرة ومن الواجب حينئذ ... الخ) فإنّ الكثرة بحاجة إلى ما به الاشتراك بين الأحاد والأفراد لتكون أفراداً للماهيّة تجمعهم حقيقة واحدة، وكذلك تحتاج إلى ما به الامتياز بينها، بأن تكون لكلّ فرد خصوصيّة تميّزها عن غيرها من أفراد نفس الماهيّة، (و) هذا العروض والانضمام (لا يتحقّق إلّا بمادّة) إذ العروض لا يكون ولا يتحقّق إلّا في المادّيات، والمجرد لا يتشكّل بأشكال ولا يحلّ في مكان، ولا يؤثّر فيه الزمان ولا وضع له ولا كيف ولا أين الخ ... والكثرة فرع على ما به الامتياز وليس للمجرد ما به الامتياز بل ما به الاشتراك كلّ، (كما سيأتي) في الفصل الرابع من المرحلة السادسة (ف«كلّ نوع كثير الأفراد فهو مادّي») وعكس نقيض هذه القضية «كلّ ما ليس بمادّي فهو ليس بكثير الأفراد» وتقدّم في المنطق أنّ كلّ قضية كان أصلها صادقاً فعكس نقيضها صادق أيضاً (وهو المطلوب).

الفصل السابع

في الكلّي والجزئي ونحو وجودهما^(١)

ربّما ظنّ: أنّ الكلّيّة والجزئيّة إنّما هما في نحو الإدراك، فالإدراك الحسّي لقوّته يدرك الشيء بنحو يمتاز عن غيره مطلقاً، والإدراك العقلي لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقاً ويقبل الانطباق على أكثر من واحد؛ كالشبح المرئي من بعيد، المحتمل أن يكون هو زيداً، أو عمراً، أو خشبة منصوبة، أو غير ذلك، وهو أحدها قطعاً، كالدرهم الممسوح القابل الانطباق على دراهم مختلفة^(٢).

(١) الكلام في الكلّي والجزئي، أولاً هل هناك مفاهيم كليّة حقيقة أم لا؟ وهل هناك مفاهيم جزئيّة حقيقة أم لا؟ وما الفرق بينهما؟ وهل ظرف وجودهما الذهن أم الخارج؟ وهل هما شيء واحد وإنّما الفرق في كفيّة إدراكنا لهما؟

نعم هناك مفاهيم وتصوّرات كليّة حقيقة قابلة للصدق والانطباق على كثيرين وإنّما وجود المفاهيم الجزئيّة فمن البديهيّات التي لم يقع فيها خلاف أصلاً. وإن أنكر بعضهم في غابر الأزمنة وجود الكلّي من أساسه، وإليك النظرّة التي أوردها المصنّف (قدّس سرّه الشريف):

(٢) (ربّما ظنّ) بصيغة المبني للمجهول أي ربّما ظنّ البعض (أنّ) المفاهيم والتصوّرات (الكلّيّة والجزئيّة) لا فرق بينهما و (إنّما هما) يختلفان (في نحو الإدراك) وكيفيّته (فالإدراك الحسّي) وهو إدراك الجزئي، إدراك للشيء بالتمام والكمال وكافّة خصائصه، وهذا الإدراك (لقوّته

ويدفعه: أن لا لازمه أن لا تصدق المفاهيم الكلية؛ كالإنسان مثلاً على أزيد من واحد من أفرادها حقيقة، وأن تكذب القوانين الكلية المنطبقة على مواردها اللا متناهية إلا في واحد منها، كقولنا: الأربعة زوج، وكل ممكن فوجوده علّة، وصريح الوجدان يبطله؛ فالحق أن الكلية والجزئية نحوان من وجود الماهيات^(١).

→ يدرك الشيء بنحو يمتاز عن غيره مطلقاً من جميع جوانبه بحيث لا ينطبق إلا على فرد واحد في الخارج، (و) أمّا (الإدراك العقلي) فهو إدراك الشيء مشوّشاً غير واضح لفقدانه بعض خصوصياته، وهذا النحو من الإدراك (لضعفه يدركه) أي يدرك نفس الجزئي لكن (بنحو لا يمتاز عن غيره من الأفراد والمصاديق (مطلقاً) من جميع الجهات بل (ويقبل الانطباق على أكثر من واحد) من المصاديق والأفراد فيحتمل أن يكون هذا أو ذاك أو ذلك وهكذا وان كان في الواقع فرداً جزئياً واحداً مشخصاً معيناً لكن غير واضح الملامح، (كالشيخ المرثي من بعيد، المحتمل أن يكون) ذلك الشيخ (هو زيدا، أو عمرواً، أو خشبة منصوبة، أو غير ذلك) من الموجودات الداخلة في الاحتمال لا مطلق الموجود (و) الحال أننا نعلم أنّ هذا (هو) أي الشيخ (أحدها) أحد هذه المصاديق الداخلة في الاحتمال والقابلة لأن تكون مصداقاً لهذا الشيخ (قطعاً) وعليه فلا فرق بين المدرك وإنّما في نحو الإدراك أي لا فرق بين الكلي والجزئي حقيقة وإنّما الكلي هو الجزئي مبهماً ومردداً بين أشياء عديدة وان كان في الواقع شيئاً واحداً لا غير.

وأوضح مثال للجزئي والكلي (كالدرهم) الذي لم تُمَحْ نقوشه ولم تذهب علائمه فأنّه من البين أنّه مشخص معيّن لا يشترك بين دراهم متعدّدة لأنّه معلوم الخصائص والانتماء، بأنّه ينتمي إلى العصر الكذائي والدولة الكذائية وهكذا، ولهذا فهو جزئي. وأمّا الدرهم (الممسوح القابل الانطباق على دراهم مختلفة) لعدم وضوح نقوشه وعلائمه، فهو كلي قابل للانطباق على درهم هذه الدولة وتلك وغيرهما وهذا العصر وذاك وذلك وهلمّ جراً.

(١) هذا القول باطل وهراء (ويدفعه: ان لازمه) أي لازم هذا القول أن لا يكون للمفاهيم الكلية إلا مصداق واحد حقيقة لكن هذا المصداق قد يكون هذا الفرد أو هذا أو هذا وهكذا أي لا

الفصل الثامن

في تميّز الماهيات وتشخصها

تميّز ماهيّة عن ماهيّة أخرى بينونتها منها، ومغايرتها لها، بحيث لا تتصادفان؛ كتميّز الإنسان من الفرس باشتماله على الناطق. والتشخص كون الماهيّة بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، كتشخص الإنسان الذي هو زيد^(١).

→ تصدق عليهم جميعاً إلا على نحو البدلية ومعنى هذا الكلام (أن لا تصدق المفاهيم الكلية، كالإنسان مثلاً) والحيوان والعالم والجاهل وهكذا لا تصدق (على أزيد من) فرد (واحد من أفرادها حقيقةً) وإنّ الكلّي صورة ذهنيّة لفرد واحد من مصاديقه لكنّها صورة مبهمّة غير منطبقة على فرد واحد بل قابلة للانطباق على جميع أفراد الكلّي ومصاديقه وعليه فلا يمكن إطلاق القضايا الكلية مثل «الإنسان عالم بالقوّة» فتأمل. ولازمه أيضاً (أن تكذب القوانين الكلية ... إلخ). (فالحقّ) في المفاهيم الكلية والجزئية (أنّ الكلية) أي المفاهيم الكلية، (و) المفاهيم (الجزئية) نحوان من وجود الماهيات) مرتبطة بكيفيّة وجود الماهيات لا كيفيّة إدراكها، أعني أنّ الفرق في المدرك لا في الإدراك وفي كيفية المدرك لا في نحو الإدراك وحيثه، فالجزئية من لوازم الوجود الخارجي للماهية، كما أنّ الكلية من لوازم الوجود الذهني لها، إذ الوجود الخارجي يلازمه عدم القابليّة للصدق على أزيد من فرد واحد، بخلاف الوجود الذهني الذي يلازمه القابليّة لذلك، أي للصدق على الكثيرين لأنّه مفهوم يحكي عن غيره ومصاديقه والجزئي المطلوب هنا غير حاكٍ عن شيء، والكلام عن مفهومي الكلّي والجزئي، وأما الفرد الخارجي ليس مفهوماً حتّى يكون جزئياً أو كلياً، وكيف كان فالجزئي من حيث كونه مفهوماً لا يقبل الصدق على شيء.

(١) الكلام في حكمين من أحكام الماهية أحدهما: التميّز وهو بمعنى الميز أي مغايرة

ومن هنا يظهر أولاً: أَنَّ التميّز وصف إضافي للماهيّة؛ بخلاف التشخيص، فإنّه نفسي غير إضافي^(١).

وثانياً: أَنَّ التميّز لا ينافي الكلّيّة، فإنّ انضمام كلّي إلى كلّي لا يوجب الجزئيّة، ولا ينتهي إليها وإن تكرّر؛ بخلاف التشخيص^(٢).

→ ماهيّة لماهيّة أخرى بوجه من الوجوه حتّى لا تصدق إحداهما على الأخرى فلا يقال هذه تلك، أو العكس كالإنسان والفرس.

والثاني: التشخيص وهو فرديّة الماهيّة وعدم تعدّدها أي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين وهو الماهيّة بشرط شيء مع جميع شرائط وخصائص الفرد الواحد كالإنسان الذي هو زيد بن عمرو وزنه كذا لونه كذا طوله كذا صفاته كذا وهلمّ جزءاً، فهو كونه بحيث يمتنع الاشتراك فيه. وهي الماهيّة المخلوطة.

(١) وممّا تقدّم يظهر أنّ بينهما فرقين (أولاً: أَنَّ التميّز وصف إضافي للماهيّة) أي لا معنى للتميّز إلّا عند قياس ماهيّة بماهيّة أخرى وإضافة الواحدة إلى الأخرى وملاحظة النسبة بينهما والفوارق التي تكمن في كلّ منهما بالنسبة إلى أختها كالقويّة والاحتية، فإذا وجدنا ماهيتين مشتركيتين في مفهوم عامّ جامع بينهما نبحت حينئذ عن وجوه التغاير بينهما أي نبحت عن الخصائص التي تميّز إحداهما عن الأخرى (بخلاف التشخيص فإنّه) وصف (نفسي) أي موجود بنفسه في الماهيّة من غير حاجة إلى مقايستها بماهيّة أخرى مثل اتّصاف الإنسان بالعلم فإنّه نفسي (غير إضافي).

(٢) وثانياً: أنّ التميّز لا ينافي الكلّيّة) ومهما ذكرنا خصائص وأوصافاً مميّزة لكلّي عن غيره من الكلّيّات لا يخرج ذلك الكلّي من كونه كليّاً مثلاً الإنسان العالم فإنّ العالم ميّز الإنسان عن غير العالم ولكن يبقى مفهوماً كليّاً قابلاً للانطباق على كثيرين وهكذا الإنسان الأبيض القصير القوي الفقيه الحليم الكبير الكريم ... وهكذا فإنّ كلّ وصف ميز الإنسان عن غيره إلّا أنّه يبقى كليّاً (فإنّ انضمام كلّي) كالعالم والأبيض والقصير والقوي والفقيه ... الخ كما في المثال (إلى كلّي) كالإنسان (لا يوجب الجزئيّة) للإنسان (ولا ينتهي) الكلّي (إليها) أي إلى الجزئيّة (وان تكرّر)

ثم إنَّ التميّز بين ماهيتين: إمّا بتمام ذاتيهما؛ كالأجناس العالية البسيطة، إذ لو كان بين جنسين عاليتين مشترك ذاتي، كان جنساً لهما واقعاً فوقهما، وقد فُرضا جنسين عاليتين، هذا خُلف.

وإمّا ببعض الذات، وهذا فيما كان بينهما جنس مشترك، فتتمايزان بفصلين كالإنسان والفرس^(١).

وإمّا بالخارج من الذات، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهية النوعية فتتمايزان بالأعراض المفارقة، كالإنسان الطويل المتميّز بطوله من الإنسان القصير^(٢).

وههنا قسم رابع، أثبتته من جوّز التشكيك في الماهية، وهو اختلاف نوع واحد بالشدة والضعف، والتقدّم والتأخّر، وغيرها، في عين رجوعها إلى ما به الاشتراك؛ والحقّ أنّ لا تشكيك إلّا في حقيقة الوجود، وفيها يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز^(٣).

→ القيد وصار ألف قيد وألف صفة، نعم تضيق دائرة مصاديقه الخارجية وأفراده ويقبل صدقه على الأفراد، وهذا (بخلاف التشخيص) فإنّه جزئي لامتناع صدقه على كثيرين ولهذا ينافي الكلية، فلا يمكن أن يكون المتشخص كلياً.

(١) (وامّا) أن تشترك الماهيتان في الجنس وتميّزا (ببعض الذات) في الفصل (وهذا فيما كان بينهما) أي بين الماهيتين (جنس مشترك) كالحَيوان (فتتمايزان بفصلين كالإنسان والفرس) وهذا يعمّ كافّة الأنواع المندرجة تحت أحد الأجناس العالية.

(٢) (وامّا) ان تشتركا في النوع وتميّزا (بالخارج من الذات) أي بالعوارض المفارقة الخاصّة أو العامّة (وهذا فيما إذا ... الخ).

(٣) (وههنا قسم رابع) من وجوه التمايز بين ماهيتين وقد (أثبتته من جوّز التشكيك في الماهية) وسمّي بالاختلاف التشكيكي وهو عبارة عن رجوع ما به الامتياز بين الماهيتين إلى ما به الاشتراك بينهما، فيكون ما به الاشتراك وما به الامتياز شيئاً واحداً هو الذات والحقيقة (وهو)

وأما التشخيص: فهو في الأنواع المجردة من لوازم نوعيتها؛ لما عرفت أنّ النوع المجرد منحصر في فرد، وهذا مرادهم بقولهم: «إنّها مكتفية بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتي»، وفي الأنواع المادية، كالعنصریات، بالأعراض اللاحقة، وعمدتها: الأين، ومتى، والوضع، وهي تُشخص النوع بلحوقها به في عرضٍ عريض بين مبدأ تكونه إلى منتهاه، كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا، ومبدأ زماني كذا إلى مبدأ زماني كذا، وعلى هذا القياس. هذا هو المشهور عندهم (١).

→ عبارة عن (اختلاف نوع واحد) أي وقوع الاختلاف بين أفراد ماهية نوعية واحدة (بالشدة والضعف والتقدم والتأخر) والكمال والنقص (وغيرها) من الامتيازات النابعة من داخل الذات لكن باعتبارات مختلفة (في عين رجوعها إلى ما به الاشتراك) وهو الذات والنوع كما في النور مثلاً فإنّ أفرادَه يشتركون في حقيقة واحدة هي النورية «ظاهر بنفسه ومظهر لغيره»، ويختلفون في مراتب هذه الحقيقة أي يتغايبون من جهة النورية أيضاً (بالشدة) في نور الشمس وأقل مرتبة في المصابيح الكبيرة وهكذا إلى الشمعة الضعيفة فإنّها جميعاً أنوار لكنّها تختلف بشدة البعض وضعف البعض الآخر. (والحقّ) كما ذهب إليه الفلاسفة والحكماء (ان لا تشكيك) في الماهيات، إذ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، والماهية حدّ للوجود بما هو، فإذا صار حدّاً لأحد أفراد الوجود، امتنع كونه حدّاً لسائر أفرادِه واختصّ بذلك الفرد وهو محال، هي لا بشرط بالنسبة إلى مراتب الوجود المختلفة ولا تشكيك (إلّا في حقيقة الوجود وفيها) أي في حقيقة الوجود أو الحقائق الوجودية (يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز). انتهى الكلام في التمايز. (١) (وأما التشخيص) فكيفية حصوله للماهية مورد خلاف بين الفلاسفة، (فهو) عند بعضهم أنّ التشخيص يختلف في المجردات عنه في الماديات فقالوا (في الأنواع المجردة) كالملائكة والعقل يكون التشخيص (من لوازم نوعيتها) فلا تحتاج الأنواع المجردة في تشخيصها إلى مادة قابلة فتصير تلك القوة الكامنة في المادة خاصّة بفرد من أفراد ذلك النوع بواسطة الخصائص الفردية لذلك الفرد الخاص (لما عرفت أنّ النوع المجرد منحصر في فرد) واحد لا

والحقّ - كما ذهب إليه المعلّم الثاني وتبعه صدر المتألّهين - أنّ التشخّص بالوجود، لأنّ انضمام الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية؛ فما سمّوها أعراضاً مشخّصة هي من لوازم التشخّص وأماراته^(١).

→ قابليّة لها للانطباق على أكثر من فرد (وهذا مرادهم) أي مراد ذلك البعض من الفلاسفة (بقولهم: «أنّها») أي الأنواع المجرّدة (مكتفية) في تشخّصها وتعيّنها (بالفاعل) وبعّلّتها الفاعليّة وتكفيها العلّة الفاعلة لكي تتحقّق وتشخّص، و (توجد بمجرد إمكانها الذاتي) من غير حاجة إلى مادة سابقة تحمل إمكانها الاستعدادي وتشخّصه بخصائصه الذاتية.

(و) أمّا (في الأنواع الماديّة كالعنصریات) والأجسام فالأمر يختلف لأنّ تشخّصها ليس ذاتياً كالمجرّدات بل تشخّصها يكون (بالأعراض اللاحقة) لها وهي الأعراض الخارجة عن ذاتها وحقيقتها واللاحقة لها، (وعمدتها) أي عمدة هذه الأعراض (الأين، ومتى، والوضع، وهي) الثلاثة اللاتي (تشخّص النوع بلحوقها به) أي بالنوع لا أنّ فرداً خاصاً من هذه المقولات الثلاث تشخّص النوع بل تشخّص النوع (في عرض عريض) ومجموعة كبيرة من هذه المقولات العارضة للفرد الخاصّ على مرور الزمان واختلاف الألوان طيلة حياته (بين مبدأ تكوّنه) في صورة نقطة (إلى منتهاه) وتكامله ... الخ.

وعليه فهذه الأعراض اللاحقة منشأ تشخّص النوع وعدم قابليّة صدق ذلك الفرد المتشخّص على غيره.

(١) (والحقّ) خلاف ذلك (كما ذهب إليه المعلّم الثاني) الفارابي رحمه الله (وتبعه صدر المتألّهين) قدّس سرّه الشريف (أنّ التشخّص بالوجود) لا بالماهية، وإنّما تشخّص الماهية بواسطة الوجود، فالوجود واسطة في عروض التشخّص للماهية، ثمّ أنّ الماهية بما هي أمر كلي لا تفيد التشخّص (لأنّ انضمام الكلّي إلى الكلّي) والماهية إلى الماهية (لا يفيد الجزئية) وإن بلغت ما بلغت إلّا أن ينضمّ إليها ما هو متشخّص بذاته (فما سمّوها أعراضاً مشخّصة) ليست عللاً ولا أسباباً للتشخّص بل (هي من لوازم التشخّص وأماراته) التي تلحق الماهية وتتأخّر عن وجودها وتشخّصها فمتى وأين والوضع أي الزمان والمكان والوضع ليست أموراً مشخّصة للنوع لأنّها أمور كليّة كلّها، وانضمام الكلّي إلى الكلّي كما تقدّم في كلام المصنّف رحمه الله لا يفيد الجزئية والتشخّص، فالمشخّص لفردية الفرد وجوده الخارجي لا وجوده الذهني.

المرحلة السادسة

في المقولات العشر*
وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات

وفيهما أحد عشر فصلاً

(*) إعلم أنّ المقولة وصف للماهيّة، وهي عبارة عن الجنس العالي الذي لا جنس فوقه لكون حمله على مصاديقه حملاً ذاتياً، ويختصّ بحث المقولات بالمعقولات الأولى وهي المفاهيم الماهويّة أي الموجودات الماهويّة ثمّ إنّها مقولات عشر، إحداها جوهر وتسعة منها أعراض. والمقول هو المحمول وفي اليونانيّة قاطيغوريا.

ومن خصائص هذه المقولات أنّها بسيطة غير مركّبة ومتباينة بتمام الذات ولا تندرج الماهيّة الواحدة إلّا تحت مقولة واحدة؛ ثمّ إنّ الماهيات البسيطة وما لا ماهيّة له كالواجب والممتنع والمعقولات الثانية كلّها خارجة عن دائرة مبحثنا هذا لعدم كونها من المقولات.

[تعريف الجوهر والعرض - عدد المقولات]

تنقسم الماهية، انقساماً أولياً، إلى جوهر وعرض؛ فإنّها إمّا أن تكون بحيث «إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده»؛ سواء وُجدت لا في موضوع أصلاً، كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وُجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده، كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقوِّمة بها؛ وإمّا أن تكون بحيث «إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها»، كما هيّة القُرب والبُعد بين الأجسام، كالقيام والقعود، والاستقبال والاستدبار، من الإنسان^(١).

(١) قال رحمه الله: (تنقسم الماهية) فذكر الماهية لما تقدّم من اختصاص مبحث المقولات بالموجودات والمفاهيم الماهوية أي التي لها ماهية فالكلام كلّ عن الماهيات ولو بالواسطة (انقساماً أولياً) التقسيمات الأولية تقسيمات تقبل الانقسام إلى تقسيمات أخرى أي قابلة لانقسامات أخرى فهي أولية لعدم اندراجها تحت أقسام وتقسيمات أخرى فوقها. وما تحتها من التقسيمات ثانوية (إلى جوهر وعرض) والجوهر ماهية «إذا وجدت في الخارج فأمّا أن لا توجد في موضوع أصلاً» كالجواهر القائمة بنفسها المستغنية عن أصل الموضوع، فيكون وجودها لنفسها مثل الجواهر المجردة التامة ومثل ماهية الإنسان والحجر والشجر والفرس وما أشبه من هذه الجواهر والماهيات التامة، وأما ان توجد في موضوع لا يستغني ذلك الموجود عن تلك

ووجود القسمين في الجملة ضروري، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض؛ فقال بوجوده من حيث لا يشعر^(١).

→ الماهية في وجوده، فالحاجة من الطرفين، كما يحتاج المحمول إلى موضوعه كذلك يحتاج الموضوع إلى محموله، وهو في الجواهر التي وجودها لغيرها لا لنفسها أي وجودها ناعتي كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة بالمادة والمادة متقومة بها أيضاً، وكان القدماء يعتقدون بأن العناصر الأولية أربعة في كل الأشياء هي الماء والهواء والتراب والنار، وصور هذه العناصر هي الحالات التي تنطبع في مادتها - موادها - بالشكل الخاص في كل ماهية بحسبها، أما المعاصرون فأنهم يرون العناصر كثيرة منها الكلسيوم والمنجنيز والهيدروجين والأكسجين وغيرها، فصورها هي حالاتها المنطبعة فيها بالنحو الخاص بها، وقوام هذه الصور بمادتها كما أن قوام موادها بها فأنها لا توجد ولا تتحقق في الخارج إلا بصورها.

(وإذاً أن تكون بحيث ... الخ) (كماهية القرب والبعد) فأنهما عرضان من مقولة الإضافة يقومان بالماهية الموصوفة بالقرب أو البعد فهما نسبتان بين شيئين والوصفان مفتقران في وجودهما إلى وجود موضوعهما وهو القريب والبعيد مع أن موضوعيهما غنيان عنهما (وكالقيام والقعود) فلا يتحقق قيام ولا قعود إلا بوجود ماهية قائمة أو ماهية قاعدة وإن كانت تلك الماهية بذاتها مستغنية عن الوصفين في وجودها.

(١) وقد أنكر البعض وجود الجوهر والعرض وهو غير صحيح (و) لكن وجود القسمين في الجملة لا على نحو الإطلاق (ضروري) لأن بعض أنواع الجوهر والعرض ليس ضرورياً في الخارج بل يحتاج إلى إثباتها بالدليل والبرهان، كالجوهر المجرد مثل الملائكة والنفس والعقل من أنواع الجواهر، وكالإضافة التي من أقسام العرض غير البديهية. وذلك أننا نجد في أنفسنا ونعلم بالوجدان وجود أمور عارضة للنفس قائمة بها كالحب والبغض والجوع والعطش والجبن والشجاعة وما أشبه، فإذا ثبت وجود هذه الأعراض لدينا بالوجدان وعلمنا أنها أمور قائمة بالغير لا بالنفس وإذا وجدت وجدت في موضوع وهذا الموضوع هو الجوهر بعينه، لزم أن نقول بوجود الجوهر أيضاً ولهذا (فمن أنكر وجود الجوهر) في الخارج (لزمه) أن يقول بـ (جوهرية الأعراض) وأن الأعراض جواهر قائمة بنفسها وذاتها لأن ما بالغير لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات

والأعراض تسعة هي المقولات والأجناس العالية، ومفهوم العرض عرض عامّ لها، لا جنس فوقها؛ كما أنّ المفهوم من الماهية عرض عامّ لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها^(١).

→ ومن قال بهذا (ف) قد (قال بوجوده) أي الجوهر (من حيث لا يشعر) أي هذا اعتراف منه بوجود الجوهر، وإلاّ إن لم نقل حيثنّذ بجوهرية الأعراض لزم كون الأعراض قائمة بذواتها وهذا خلف وباطل، وإن قلنا بأنّها أعراض وموضوعاتها أعراض أيضاً احتاج وجودها إلى موضوعات أخرى قائمة بالنفس وإن اعتبرنا تلك الموضوعات أعراضاً أيضاً احتاج وجودها إلى موضوعات أخرى وهكذا يتسلسل وهو باطل أو ينتهي إلى الموضوع القائم بالذات وهو الجوهر وهو المطلوب. وعليه فوجود الجوهر ضروري ملازم لوجود العرض لا ينفكّ عنه.

(١) (والأعراض) ليست مقولات لعدم كونها مفاهيم ماهوية بل هي مفاهيم انتزاعية لكنّها (تسعة) أقسام وهذه الأقسام التسعة هي المقولات ومنتشاً انتزاع تلك الأعراض (وهي المقولات) التسعة القادمة (و) المقولة العاشرة وهي الجوهر، هذه المقولات العشر عبارة عن (الأجناس العالية) كالعقل والنفس والمادة والصورة والجسم وهذه موضوعات للأعراض، والمقولات العشر جميعها من المعقولات الثانية، لكن بعضها قائم بذاته وبعضها وهي الأكثر قائم بغيره. (ومفهوم العرض عرض عامّ لها) أي مفهوم العرض الذي يطلق على هذه الأعراض التسعة عرض عام لهذه المقولات التسع، وليس هذا المفهوم جنساً فوق تلك الأعراض والمقولات التسع، وإلاّ صارت المقولة الواحدة مقولتين، جوهرأ وعرضأ. وما المانع من كون العرض مقولة؟ والجواب: أنّه عبارة عن قيام وجود الشيء بشيء آخر يستغني عنه في الوجود، فالعرض صفة الماهية لا صفة الوجود ولهذا يصدق على الماهية بعد تحقّق وجودها وما يصدق على الشيء بعد وجوده لا يكون مقولة، (كما أنّ المفهوم من الماهية عرض عامّ لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها) أي إذ أنّ مفهوم الماهية اسم وضع بإزاء تلك المقولات، ولا دلالة له على ماهيتها، ولو كان مفهوم الماهية جنساً لها لصارت المقولات كلّها واحدة لا أكثر، ومعناه انحصار المقولات في مقولة واحدة هي الماهية، وليس من الضروري دلالة جميع المفاهيم على ماهية الشيء أو وجوده، بل من المفاهيم ما لا دلالة له على الماهية ولا على الوجود كجميع المفاهيم المنطقية - المقولات

والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والجدة والإضافة، وأن يفعل، وأن لا يفعل. هذا ما عليه المشاؤون من عدد المقولات، ومستندهم فيه الاستقراء^(١).

→ المعقولات المنطقية الثانية - مثل الكلية أعني مفهوم الكلّي، ومثل الإنسان نوع، فما دلالة هذه المقولات على الخارج، هل الخارج نوع؟ كلاً لا يوجد في الخارج نوع إذ النوع هو المقول على الكثيرين المتفقة الحقيقة وهو أمر ذهني اعتباري لا خارجي حقيقي، وهو الحيوان الناطق بوصف كونه نوعاً، فالنوع عروضة ذهني واتصافه ذهني أيضاً، إذن بعض المفاهيم ليست من صفات الوجود، ولا هي الماهية بعينها، بل هي من صفات الماهية أي الماهية موصوفة وصفتها مغايرة لها، لأنّ الصفة غير الموصوف «لدلالة كلّ صفة أنّها غير الموصوف ودلالة كلّ موصوف أنّه غير الصفة»، فصفة هذه الماهية أنّها نوع، وصفة تلك الماهية أنّها جنس، أمّا نفس الجنس فليس بماهية وقولنا الحيوان جنس لا نريد ان «جنساً» ماهية للحيوان، وإنّما هو صفة لمفهوم الحيوان.

(١) (والمقولات التسع العرضية هي: الكم) بمعنى المقدار والكمية بحسب الحجم والعدد والمقدار، فالسنة كمّ من الزمان والمتر كمّ والعدد كم، (والكيف) وهي حالات لا كميات ومقادير، كاللون والرائحة والعلم الذي يعدّ كيفاً نفسانياً، وكالإرادة والفرح والسرور، فهي كيفيات للنفس أو للجسم، (والأين) تلك الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى المكان فكون الكتاب فوق الطاولة يعدّ حقيقة عارضة للكتاب وهو النسبة إلى المكان، (ومتى) نسبة الشيء إلى الزمان كنسبة علي عليه السلام إلى صدر الإسلام والقرن الأوّل الهجري لا نسبته إلى نفس الزمان والقرن إذ القرن والزمان من مقولة الكمّ أمّا نسبة الشيء إليه فهو من مقولة متى أي حالة للشيء تسمّى متى، (والوضع) وهي الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض ونسبة مجموعها إلى الخارج كالوقوف والقيام والقعود. (والجدة) وهي الهيئة الحاصلة من إحاطة المحيط بالمحاط يعني من جزاء إحاطة شيء بشيء آخر تحدث هناك حالة، هذه الحالة تسمّى جدة، وهناك الإحاطة التامة كارتداء المرأة للعباءة والإحاطة الناقصة كلبس الخاتم وارتداء القميص، وهذا الارتداء والتلبّس حقيقة عرضية قائمة بالإصبع والخاتم والجسد والثوب أو العباءة، والجدة هي

وذهب بعضهم إلى أنّها أربع، بجعل المقولات النسبية، وهي المقولات السبع الأخيرة، واحدة. وذهب شيخ الإشراق إلى أنّها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركة^(١).

والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جداً؛ ونحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع إشارات إلى غيره.

→ الملك والملكية، (والإضافة) وهي العلاقة والنسبة بين شيئين كأخوة زيد وعمرو وعمرو لزيد وهي نسبة متكررة (وأن يفعل) هي الحالة الحاصلة من التأثير التدريجي لمادة في مادة أخرى كالغاز أو النار التي تسخن الماء تدريجاً فهي كيفية للنار أو الغاز أو الشمس، المادة المؤثرة، والفعل المضارع مع أن الناصبة يفيدان التدريج. (وأن يفعل) ثم إنّ الماء الذي يسخن بالتدريج ويتأثر بالنار وحرارة الشمس يسمّى منفِعلاً وهو عبارة عن التأثير التدريجي الحاصل للماء، أو لأي شيء آخر.

(١) (وذهب بعضهم) وهو عمر بن سهلان المعروف بابن سهلان (إلى أنّها) أي المقولات جميعها (أربع) لا عشر مقولات وذلك (بجعل المقولات النسبية، وهي المقولات السبع الأخيرة) أي متى والوضع والجدّة والإضافة وأن يفعل وأن يفعل (واحدة) فتكون المقولات عبارة عن الجوهر والكم والكيف والنسبة. (وذهب شيخ الإشراق إلى أنّها) أي المقولات (خمس) فوافق عمر بن سهلان في الأربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة (وزاد على هذه الأربعة) مقولة مستقلة أخرى هي الحركة) والقولان باطلان.

الفصل الثاني

في أقسام الجواهر

قسّموا الجواهر، تقسيماً أولياً، إلى خمسة أقسام: المادّة، والصورة والجسم، والنفس، والعقل^(١). ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر. فالعقل هو «الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً»؛ والنفس هي «الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً المتعلّق بها فعلاً»؛ والمادّة هي «الجوهر الحامل للقوّة»؛ والصورة الجسميّة هي «الجوهر المفيد لفعليّة المادّة من حيث الامتدادات الثلاث»؛ والجسم هو «الجوهر الممتدّ في جهاته الثلاث»^(٢).

(١) قسّموا الجواهر تقسيماً أولياً، إلى خمسة أقسام) لا على نحو الحصر بل هذه ما قام عليها الدليل وهي (المادّة) وهي جوهر لا يحلّ في شيء أي لا محلّ له لكنّه محلّ لغيره من الجواهر، (الصورة) الماديّة وهي جوهر يحلّ في محلّ دائماً وأبداً، (والجسم) جوهر لا يحلّ في شيء أي لا محلّ له ولا يقع محلاً لجوهر آخر لكنّه مؤلّف من المادّة والصورة، (والنفس) جوهر لا محلّ له ولا يقع محلاً لغيره وغير مؤلّف من المادّة والصورة لكنّه يتأثّر بما يطرأ على الجسم من حالات، (والعقل) وهو جوهر لا محلّ له ولا يقع محلاً لغيره ولا مؤلّف من المادّة والصورة ولا يتأثّر بما يحدث للجسم من تغيير وتبدل في الأحوال.

(٢) (فالعقل هو «الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً») كما تقدّم في تعريفه وهذا العقل في الاصطلاح الفلسفي أحد أقسام الجواهر يختلف عن العقل الذي هو أحد مراتب النفس طبقاً

→ لاصطلاح آخر. والمراد أنّ للعقل إطلاقات متعدّدة فتارةً يطلق ويراد به ما يقابل الأربعة الأخرى - النفس والجسم والمادة والصورة - وهو الذي قام بتعريفه المصنّف رحمه الله ههنا، ويعبّر عنه في لسان الوحي بالملك والملائكة.

وتارةً يطلق ويراد به العقل الإنساني وسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى وهو أحد مراتب الإدراك الإنساني وهو في الاصطلاح الفلسفي غير ما هو مشهور عند العرف، إذ العقل في العرف يعني الفهم والشعور والإدراك، وأمّا في الفلسفة فإنّ الإدراك ينقسم أولاً إلى حصولي وحضوري، ولا يقال للإدراك الحضوري عقلاً في الفلسفة، فيختصّ العقل بالإدراك الحصولي عندهم، ثمّ ينقسم الإدراك الحصولي إلى عدّة أقسام منها الحسيّ والخيالي والعقلي، والمرتبة الأخيرة من مراتب الإدراك الحصولي تسمّى عندهم - أي الفلاسفة - تعقلاً، وتلك القوّة المدركة له تسمّى عقلاً.

فالعقل على هذا أحد القوى المدركة للنفس، أي الروح الإنسانيّة لها قوتان مستقلّتان إحداها قوّة مدركة والأخرى قوّة عاملة - القوّة العاملة والقوّة العاملة -، ثمّ إنّ القوّة العاملة على قسمين وأحد هذين القسمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام أو أربعة أقسام حسب اختلاف الفلاسفة، ومرتبتهما العالية - أعلى مراتبها - تسمّى عقلاً.

(والنفس وهي الجوهر المجرد ... الخ) والنفس هي الروح المجردة ذاتاً المتعلقة بالمادة فعلاً، وأفعال هذه الروح سواء الادراكية أو التحريكية منها مرتبطة متعلّقة بالمادة ولا تتحقّق إلّا من خلال المادة. فالنفس هي التي ترى بواسطة العين كآلة التصوير التي لا ترى الأشياء وهي الروح. وهكذا بالنسبة إلى سائر الحواس كاللامسة والذائقة والشامّة ...

(والصورة الجسميّة هي الجوهر ... الخ) إلّم أنّ الصورة أمّا جسميّة أو نوعيّة، والنوعيّة هي الصور الكليّة الواقعة على المادة والحاصلة لها، كالصورة الترابيّة الحاصلة لمادة التراب والصورة الحديدية الحاصلة لمادة الحديد، أمّا الصور الجسميّة فهي الصور الشخصيّة للمادة كصورة الإنسان - زيد وعمرو وبكر ... - وهكذا، والمصنّف رحمه الله ذكر أنّ مطلق الصورة جوهر ثمّ لدى تعريف أنواع الجواهر هنا اقتصر على تعريف قسم واحد من أقسام الصورة وهي الصورة الجسميّة

ودخول الصورة الجسميّة في التقسيم دخول بالعرض، لأنّ الصورة هي الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر، كما عرفت في بحث الماهيّة؛ ويجري نظير الكلام في النفس^(١).

→ فقط وهذا تسامح منه ﷺ.

ولبيان الصورة النوعيّة والجسميّة نقول: الشيء الذي يجعل المادّة المبهمة ذات حجم تسمّى بالصورة الجسميّة، وما يجعلها ماءً أو تراباً يُسمّى بالصورة النوعيّة، فيعطينا نوعاً خاصاً من المادّة، والصورة بمعناها العامّ ما يمنح الفعلية للمادّة. فالصورة الجسميّة تفيد الفعلية للمادّة من جهة الحجم، أمّا الصورة النوعيّة فتفيد الفعلية للمادّة من جهة النوع. والصورة الجسميّة لا تنفكّ عن المادّة بل موجودة في كافّة الجواهر الجسمانيّة.

والحاصل أنّ الصورة الجسمانيّة جوهر يفيد فعلية المادّة في امتداداتها الثلاثة - أي من جهة الحجم - والصورة النوعيّة تتحقّق في الصورة الجسميّة كالصور العنصريّة والصور الحيوانيّة والصور النباتيّة وهكذا ...

(والجسم هو «الجوهر الممتد في جهاته الثلاث) الطول والعرض والعمق.

(١) (ودخول الصورة الجسميّة في التقسيم) المذكور حيث قسّمنا الجواهر خمسة أقسام أحدها الصورة الجسميّة، وهكذا دخول النفس في التقسيم المذكور وجعلها من أقسام الجواهر ونوعاً من أنواع الجوهر (دخول بالعرض) والمجاز والمسامحة، لا على نحو الحقيقة، لعدم اندراجهما تحت مقولة الجوهر وعدم كون الجوهر جنساً عالياً لهما، (لأنّ الصورة) الجسميّة والنفس صورتان، والصورة (هي الفصل مأخوذاً بشرط لا) والفصل ماهية بسيطة غير مركّبة من الجنس والفصل (و) لهذا فإنّ (فصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر) ولا يدخل الجوهر في حدّها (وإن صدق عليها) أي على الصورة الجسميّة - وعلى النفس - (الجوهر) أي وإن صدق عليهما أنّهما جوهر (كما عرفت في بحث الماهيّة) من أنّ النفس والصورة الجسميّة جوهر بالحمل الشائع الصناعي لا بالحمل الأولي الذاتي فالجوهر محمول عرضي لهما لا محمول ذاتي ولا منافاة في ذلك.

→ (ويجري نظير الكلام في النفس) كما قلنا بأن الصورة لا تدخل في أقسام الجوهر لأن الصورة في الواقع هي الفصل بشرط لا والفصل ليس قسماً من أقسام الجوهر فلا يقال الصورة جوهر حقيقة لعدم كون الجوهر جنساً للصورة، وليس ذاتياً للصورة، وأما قولنا أنها جوهر أي جنس اعتباري لها، لا حقيقي، والصورة بما أنها فصل ليس لها جنس ولا فصل، فلا يقال جوهر بالحمل الأولي وإن صدق عليها أنها جوهر بالحمل الشايع. وكل ما قيل في الصورة يجري في النفس طبق النعل بالنعل وذلك أن النفس أيضاً صورة الإنسان، إذ هو مركب من المادّة والصورة، مادته جسمه وصورته نفسه، والصورة فصل والفصل بسيط فالصورة بسيطة، فالنفس غير مركبة من جنس وفصل، وقولنا: النفس جوهر لا يعني أن الجوهر جنس وذاتي للنفس ولا أن النفس مندرجة تحت مقولة الجوهر بالحمل الأولي الذاتي بل حمل الجوهر على النفس حمل مجازي، إذ الحمل الأولي عبارة عن حمل الشيء على نفسه والجنس هو الشيء نفسه والفصل كذلك هو الشيء نفسه، ولما كان الجنس والفصل هما الشيء نفسه صح حملهما عليه أولاً وبالذات لاتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً، بخلاف ما نحن فيه حيث أن مفهوم الصورة لم يؤخذ فيه مفهوم الجوهر والجوهر أمر عرضي للصورة.

الفصل الثالث

في الجسم^(١)

لا ريب أنّ هناك أجساماً مختلفةً تشترك في أصل الجسيميّة، التي هي الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث، فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة، وله وحدة اتّصاليّة عند الحسّ؛ فهل هو متّصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحسّ، أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحسّ؟^(٢).

وعلى الأوّل، فهل الأقسام التي له بالقوّة متناهية، أو غير متناهية؟ وعلى الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل - وهي التي انتهى التجزّي إليها - لا تقبل الانقسام خارجاً، لكن تقبله وهماً وعقلاً، لكونها أجساماً صغاراً ذوات حجم، أو أنّها لا تقبل الانقسام لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، لعدم اشتغالها على حجم،

(١) هو الجوهر الوحيد من بين الجواهر الخمسة الذي لا يحتاج في وجوده وثبوته إلى دليل أو برهان .. ولمّا كان الجسم قابلاً للانقسام في جهاته الثلاث كان قابلاً للانقسام في جميع الجهات. والبحث عن الجسم داخل في الفلسفة الطبيعيّة. والحاصل أنّ البحث في مصاديق الجسم وأحكامها لا نفس الجسم.

(٢) قوله (فهل هو متّصل واحد ... الخ) يريد أنّ القطعة من الحديد أو الخشب أو الورق أو غيرها، التي تظهر عليها الوحدة والاتّصال فهل هي في الواقع وحدة متّصلة أيضاً لا أجزاء لها أم أنّها في الواقع عبارة عن أجزاء منفصلة وذرات صغيرة بينها فواصل من الفراغ وإن كانت حواسنا تدركها كقطعة متّصلة واحدة؟

وإنّما تقبل الإشارة الحسّية، وهي متناهية أو غير متناهية؟ ولكلّ من الشقوق المذكورة قائل^(١).

(١) (وعلى الأول) أي على القول بأنّها وحدة متّصلة حقيقة (فهل الأقسام التي له) أي للجسم، أي هل الأجزاء التي للجسم (بالقوة) لا بالفعل؟ إذ يثبت على هذا أن لا جزء للجسم بالفعل بحيث تدركه الحواس الظاهرة، فالأجزاء بالقوة، التي تدرك بقوة الوهم والعقل، هل هذه الأجزاء، (متناهية) محدودة (أو غير متناهية) ومطلقة الانقسام، قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية؟ لو أخذنا ورقة ومزّقناها مرّة بعد مرّة وكزّنا العمليّة مرّات ومرّات، بناءً على كون أجزائها متناهية فإنّ التقسيمات الظاهرة المحسوسة ستنتهي عند حدّ فننتقل إلى تقسيمات وهميّة وإذا انتهت الأجزاء الموهومة انتقلنا إلى التقسيمات العقلية وسنبلغ مرتبة يقف عندها التقسيم وتنتهي الأجزاء فلا مجال للزيادة هناك، وعلى الثاني وهو القول بعدم التناهي لا تقف التجزئة عند حدّ بل للجسم أجزاء غير متناهية بالقوة، مدركة بقوة العقل ومهما صغر حجم الجسم في العقل فإنّه قابل للتقسيم ما دام يصدق عليه أنّه جسم، بحيث يقبل الانقسام إلى أجزاء ممتدّة في الجهات الثلاث. هذا كلّ على القول بالاتّصال.

(وعلى الثاني) وهو القول بكون الأجسام عبارة عن مجموعة أجزاء ذات فواصل في الواقع خلافاً لما تدركه حواسنا الظاهرة وإنّ لها أجزاء بالفعل لا بالقوة (فهل الأقسام) والأجزاء (التي هي بالفعل) لا بالقوة (- وهي التي انتهى التجزّي إليها -) هل هذه الأجزاء (لا تقبل الانقسام خارجاً) وانتهى إليها الانقسام في الخارج وبالحواس الظاهرة (لكن تقبله) أي الانقسام (وهماً وعقلاً) أي بالقوة الواهمة والعاقلة (لكونها أجساماً صغاراً ذوات حجم) وكلّ ما كان ذا حجم فهو ممتد في الجهات الثلاث وله قابلية الانقسام (أو أنّها) أي تلك الأجزاء الخارجيّة الصغيرة (لا تقبل الانقسام) بعد ما وصلته من جزء لا يتجزأ (لا خارجاً ولا) حتّى (وهماً ولا عقلاً) وذلك (لعدم اشتمالها) حينئذ (على حجم) ليكون قابلاً للامتداد والانقسام (وإنّما تقبل) أي تلك الأجزاء تقبل (الإشارة الحسّية) فقط (وهي) بعد قبولها الإشارة الحسّية هل (متناهية) محدودة بمقدار معيّن وتصل إلى جزء ينتهي قابليّتها للإشارة بعدها حسّاً (أو غير متناهية) تقبل الإشارة ولو حسّاً إلى ما لا نهاية؟ فالأول للشهرستاني والثاني للحكماء والثالث لذي مقراطيس والرابع لجمهور المتكلّمين

فالأقوال خمسة:

الأول: أنَّ الجسم متَّصل واحد بحسب الحقيقة، كما هو عند الحسّ، وله أجزاء بالقوّة متناهية؛ ونُسب إلى الشهرستاني.

والثاني: أنَّه متَّصل حقيقة كما هو متَّصل حسّاً، وهو منقسم انقسامات غير متناهية - بمعنى لا يقف -، أي: إنَّه يقبل الانقسام الخارجي بِقَطْعٍ أو باختلاف عَرَضَيْن ونحوه؛ حتّى إذا لم تعمل الآلات القطّاعة في تقسيمه لصغره، قسّمه الوهم؛ حتّى إذا عجز عن تصوّره، لصغره البالغ، حكم العقل كليّاً بأنّه كلّما قُسّم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل، لكونه ذا حجم له طرف غير طرف، يقبل القسمة، من غير وقوف، فإنّ ورود القسمة لا يعدم الحجم؛ ونُسب إلى الحكماء.

الثالث: أنَّه مجموعة أجزاء صغار صُلْبَة لا تخلو من حجم، يقبل القسمة الوهميّة والعقليّة، دون الخارجيّة؛ ونُسب إلى ذي مقراطيس.

الرابع: أنَّه مؤلّف من أجزاء لا تتجزّأ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وإنّما تقبل الإشارة الحسيّة، وهي متناهية، ذوات فواصل في الجسم، تمرّ الآلة القطّاعة من مواضع الفصل؛ ونُسب إلى جمهور المتكلّمين.

الخامس: تأليف الجسم منها، كما في القول الرابع، إلّا أنّها غير متناهية.

ويدفع القولين الرابع والخامس: أنّ ما ادّعي من الأجزاء التي لا تتجزّأ، أن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقّق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن

→ والخامس للنظام.

(١) الجسم إمّا طبيعي وهو القابل للامتداد في الجهات الثلاث وإمّا تعليمي وهو الحجم والطبيعي إمّا مركّب أو بسيط والمبحوث عنه ههنا هو الجسم الطبيعي البسيط الذي تتركّب أجزاؤه من ماهيّة وحقيقة واحدة لا حقائق مختلفة.

كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهمي والعقلي بالضرورة، وإن فُرض عدم انقسامها الخارجي لنهاية صغرها^(١).

على أنها لو كانت غير متناهية، كان الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة. وقد أُقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزّى وجوه من البراهين المذكورة في المطوّلات^(٢).

ويدفع القول الثاني، وهُنّ الوجوه التي أُقيمت على كون الجسم البسيط ذا اتّصال واحد جوهري من غير فواصل كما هو عند الحسّ، وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علميّة ممتدّة: أنّ الأجسام مؤلّفة من أجزاء صغار ذريّة، مؤلّفة من أجزاء أخرى، لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم، وليكن أصلاً

(١) التحقيق في الأقوال الخمسة:

(ويدفع القولين الرابع) لجمهور المتكلّمين (والخامس) للنظام بجواب واحد وهو (إنّ ما ادّعي) من قِبَل المتكلّمين والنظام (من) وجود (الأجزاء التي تتجزّأ) والمسمّاة بجواهر الفرد وهي الذرّات التي لا تقع القسمة على كلّ واحدة منها بمفردها ادّعاء باطل، لأنّ هذه الأجزاء لا تخلو من وجهين أمّا أن تكون ذوات حجم قابل للامتداد في الجهات الثلاث، أو لا تكون كذلك، فإن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقّق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة) والبداهة، إذ لو اجتمعت عدّة آلاف ممّا لا حجم لها، لا يمكن أن يتألّف من اجتماعها حجم أو ما له حجم، (وان كانت) تلك الأجزاء والذرّات (ذوات حجم) قابل للامتداد (لزمها الانقسام الوهمي والعقلي بالضرورة) والبداهة، لأنّ الامتداد ملازم لقابليّة الانقسام ولو عقلاً (وان فرض عدم انقسامها الخارجي) المحسوس بالآلة الماديّة (لنهاية صغرها) ظاهراً.

(٢) بالإضافة إلى الإشكال السابق الوارد على كلا القولين فإنّ هناك إشكالاً آخر يرد على القول الأخير - أي قول النظام - (على أنها) أي الأجزاء (لو كانت غير متناهية، كان الجسم المتكوّن من اجتماعها) أي من اجتماع هذه الذرّات والأجزاء اللا متناهية (غير متناهي الحجم) أيضاً (بالضرورة) والبداهة، رغم أنّ الجسم محدود متناه بالضرورة.

موضوعاً لنا^(١).

ويدفع القول الأول: أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس، بجمعه بين القول باتّصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوّة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق^(٢).

(١) (ويدفع القول الثاني) وهو للحكماء من عهد سقراط حتّى القرون الأخيرة (وهن الوجوه) والأدلة (التي أقيمت على كون الجسم البسيط ذا اتّصال واحد جوهرى من غير فواصل كما هو عند الحسن) ولما كانت أدلتهم ضعيفة (وقد تسلم علماء الطبيعة) بعد بحث وتحقيق وتجارب عديدة (أخيراً) و (بعد تجربات علميّة ممتدة: أنّ الأجسام مؤلّفة من أجزاء صغار ذريّة وهذه الأجزاء الذريّة (مؤلّفة) بدورها (من أجزاء أخرى) أصغر منها تسمّى بالالكترون والنوترون والبروتون وهذه الأجزاء الأخيرة (لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم) فلا بدّ من الانتباه والأخذ بعين الاعتبار لهذا المطلب المستحدث (وليكن) هذا القول الحديث الذي اكتشفه علماء الفيزياء (أصلاً موضوعاً لنا) نعتد عليه في نظريّاتنا وآرائنا. ولهذا سمّيت الذرّة بالانجليزية «ATOM» ومعناه «لا ينكسر» إذ حرف «A» يرمز إلى «لا» النافية و «TOM» يعني «ينكسر»، وإنّما جعلت أصلاً موضوعاً لأنها لم تكن من الأصول المستنبطة والمستكشفة عند الحكماء والفلاسفة بل ممّا اكتشفه غيرهم وكلّ أصل وقانون اكتشفه أهل فنّ وسلّم به علماء فنّ آخر سمّي أصلاً موضوعيّاً أو موضوعاً عند المسلمين به في مقابل الأصول المتعارفة التي يسلم بها علماء كلّ علم وفن وهي أصول بديهيّة مأخوذة من القواعد العلم ذاته.

(٢) (ويدفع القول الأول) وهو أسوأ الأقوال (أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني) أي يرد على قول الشهرستاني ما ورد من الإشكال على قول الحكماء وما ورد على القول (الرابع) وهو قول المتكلّمين (و) ما ورد على القول (الخامس)، وهما إشكالات، الأول: ما ورد على نظرية الحكماء من ضعف الأدلة والوجوه التي أوردت لإثبات كون الجسم البسيط ذا اتّصال واحد جوهرى من غير فواصل، كما هو عند الحسن تماماً. سيّما بعد ما برزت نظرية علماء الفيزياء والعلوم التجريبيّة في عصرنا هذا والعصور المتأخّرة، والثاني: ما ورد على نظرية المتكلّمين

فالجسم الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يُفرض فيه الامتدادات الثلاثة، ثابت لا ريب فيه؛ لكن مصداقه الأجزاء الأولية التي يحدث فيها الامتداد الجزمي وإليها تتجزأ الأجسام النوعية، دون غيرها، على ما تقدّمت الإشارة إليه، وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح ما^(١).

→ والنظام، من أنّ الجسم إذا كان ذا حجم وامتداد فهو قابل للانقسام ولو بالقوة إلى ما لا نهاية، وإنّما ورد الإشكالان على هذا القول (لجمعه) أي هذا القول الأول (بين القول باتصال الجسم بالفعل) وهو قول الحكماء (وبين انقسامه بالقوة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق) وهو مفاد القولين الرابع والخامس. فراجع وتأمل جيداً.

(١) (فالجسم) الطبيعي البسيط (الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يُفرض فيه الامتدادات الثلاث) طولاً وعرضاً وعمقاً، هذا الجسم بهذه المواصفات (ثابت لا ريب فيه؛ فالجسم يتكوّن من ذرات صغيرة متّصلة صلبة، ولا تقبل القسمة في الخارج نعم قابلة للقسمة الوهميّة والعقليّة، لأنّ لها حجماً وامتداداً من جميع الجهات (ولكن) يبقى تعيين وتحديد مصداق هذه الأجزاء الصغيرة جداً، بيد العلوم التجريبية وعلمائها، وقد ذكروا أنّ الذرة أصغر ما في الوجود من المادّة ثمّ ذكروا البروتون والالكترون كأجزاء لهذه الذرة وأنهما أصغر منها، وذكروا أخيراً ما هو أصغر منهما والله أعلم حيث ينتهي بهم وبنا أمر هذه الأجزاء والمصاديق، وكيف كان فإنّ (مصداقه) أي مصداق هذا الجسم هو تلك (الأجزاء الأولية) الصغيرة جداً جداً (التي يحدث فيها الامتداد الجزمي) في الجهات الثلاث (وإليها تتجزأ الأجسام النوعية) والعناصر (دون غيرها) من أجزاء (على ما تقدّمت الإشارة إليه).

والحاصل: إنّ القول الأوّل والثاني يتفقان في أنّ الجسم وحدة متّصلة حقيقة كما هي حسّاً، ويفترقان في القول الأوّل بقابليّته للانقسام إلى ما لا نهاية والقول الثاني بجواز انقسامها إلى ما لا نهاية له. أمّا الأقوال الثلاثة الأخيرة فإنّها تجتمع وتشترك في أنّ الجسم في الحقيقة مجموعة أجزاء منفصلة وإن كانت متّصلة حسّاً، وتفترق من جهة أنّ القول الثالث يذهب إلى قابليّة الجسم للانقسام وهماً وعقلاً لا حسّاً، ويذهب القول الرابع إلى عدم قابليّته للانقسام أصلاً وأجزاؤه متناهية، ويذهب الخامس إلى عدم قابليّته للانقسام مطلقاً وأجزاؤه غير متناهية.

الفصل الرابع

في إثبات المادة الأولى والصورة الجسميّة^(١)

إنّ الجسم من حيث هو جسم - ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولاً وبالذات - أمر «بالفعل»، ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعيّة ولواحقها أمر «بالقوّة»، وحيثيّة الفعل غير حيثيّة القوّة، لأنّ الفعل متقوم بالوجدان والقوّة متقومة بالفقدان؛ ففيه جوهر هو قوّة الصور الجسمانيّة، والجسميّة التي بها الفعلية صورة مقومة لها؛ فتبيّن أنّ الجسم مؤلّف من مادّة وصورة جسميّة؛ والمجموع المركّب منهما هو الجسم^(٢).

(١) اختلف الحكماء فذهب الإشراقيون إلى أنّ الجسم بسيط وهو جرم متّصل ووحدة جوهرية ممتدة، فالمادّة الأولى والهيولى الأولى ومادّة المواد عندهم هي الصورة الجسميّة، والجواهر عندهم ثلاثة لا خمسة هي [العقل والنفس والصورة الجسميّة]. وخالفهم المشاؤون كما تقدّم، لقولهم بتركيب الجسم من مجموع المادّة المبهمة والصورة، وأمّا ما يسمّى بالصورة الجسميّة - وهي الجرم المتّصل والصورة الممتدة في الجهات الثلاث - فما هي إلّا جزء حقيقة الجسم والصورة تختلف عندهم تماماً عن المادّة، والصورة والمادّة متلازمتان لا تقبلان الانفكاك، رغم أنّهما جوهران مستقلّان عندهم، وقد سبق أنّهم ذكروا للجوهر أقساماً خمسة.

(٢) إعلم (أنّ الجسم) ذو بُعدين وحيثين، فأمّا (من حيث هو جسم - ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولاً وبالذات -) ممتدّ في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق (أمر

تتمة

فهذه هي المادّة الشائعة في الموجودات الجسمانيّة جميعاً، وتسمّى المادّة

→ «بالفعل» أي متحقّق في الحال، وما ليس له حجم - من طول وعرض وعمق - فليس جسماً بالفعل في مقابل السطح الذي يمتدّ في جهتين الطول والعرض وفي مقابل الخطّ الذي يمتدّ في جهة واحدة فقط هو الطول. ثم إنّ هذا الامتداد الثلاثي للجسم نفسه امتداد أولي ذاتي في مقابل الامتداد الذي يحدث لعوارضه فإنّها امتدادات عرضيّة لتلك الأعراض، مثلاً امتداد الإنسان الثلاثي حقيقة ذاتية في جسمه أمّا نفس هذا الامتداد يحدث بتبع الجسم للون الإنسان وهذا الامتداد لون عرضي، (و) أمّا (من حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعيّة) كالعناصر (ولو احقّها) وأعراضها فالنواة تصير شجرة أو نباتاً والنطفة تصير إنساناً أو حيواناً والماء يصير بخاراً وهكذا من القابليّات لتلحق بها الصور النوعيّة كالجماديّة والنباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة وما أشبه أو ما يعرض لتلك الصور النوعيّة من لون وحجم وشكل وهلمّ جزءاً، والحاصل أنّ هذا البرهان سمّي ببرهان القوّة والفعل، وصورته أنّ الجسم من حيث هو جسم - أي ممتدّ حالاً في الجهات الثلاث - أمر بالفعل، وأنّ الجسم من حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعيّة ولو احقّها (أمّر «بالقوّة») وهو ما يكون مجرّد استعداد وقابليّة لتلحق به الصور النوعيّة وعوارضها. والفعل مساوق للوجدان ومتقوم به بينما القوّة مساوقة للفقدان ومتقوم به، وعليه فحيثيّة الفعل غير حيثيّة القوّة وهو قوله ﷺ: (و) الجسم (من حيثيّة الفعل) والوجود والتحقّق (غير) الجسم (من حيثيّة القوّة) والفقدان ومجرّد الاستعداد والقابلية (لأنّ الفعل متقوم بالوجدان) والتحقّق (والقوّة متقومّة بالفقدان) والنتيجة أنّ الجسم مركّب من جوهرين متباينين: (فيه) أي في الجسم (جوهر هو قوّة الصور الجسمانيّة) والاستعداد لتلحق به تلك الصور، والجوهر الثاني هو (الجسميّة) المتحقّقة فعلاً وهي (التي بها الفعلية صورة مقومة لها) أي للجسميّة، فالجزءان أحدهما حيثيّة الفعلية، وهذا الجوهر هو الصورة، والآخر حيثيّة القوّة، هذا الجوهر هو المادّة (فتبيّن) ممّا تقدّم مفصلاً (أنّ الجسم مؤلّف من مادّة) هي حيثيّة القوّة في الأجسام، ومن (صورة جسميّة) هي حيثيّة الفعلية في الأجسام.

الأولى والهيولى الأولى^(١).

(١) فاختلاف الإشراقيين والمشائين على حقيقة المادة الأولى والهيولى الأولى ومادة المواد، من جهة أنها هل هي جوهر بالفعل ونوع من الجوهر الجسماني، أم هي قوة محضة مبهمه وهل المادة في الواقع هي الصورة أم أنهما متباينتان، وقد انتهى هذا النزاع لصالح المشائين القائلين بأن المادة والصورة أمران متباينان وهما حيثان من حيثيات الأجسام، بفضل دليل القوة والفعل (فهذه هي المادة) المبهمه التي لا لون لها ولا شكل ولا أي شيء آخر بل هي مجرد قوة واستعداد وقابلية للصور النوعية وهي (الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعاً) ولا قدرة لها على التحقق إلا بانضمام الصور الجسمانية إليها (و) لهذا (تسمى المادة الأولى والهيولى الأولى). (ثم هي) أي المادة والهيولى الأولى (مع الصورة الجسمية) أي بانضمام الصورة الجسمية إليها تعتبر (مادة) ثانية (قابلة للصور النوعية اللاحقة) بتلك المادة وهذه الصور النوعية الخمسة عند القدماء أول الصور اللاحقة بالمادة الأولى، (و) هذه المادة (تسمى المادة الثانية) لغيرها. فالمادة هي التي سميت بالمادة الأولى وهي المبهمه المحضة والقوة الصرفة، وأمّا المادة الثانية فهي مجموع تركيب المادة الأولى مع أية صورة من الصور النوعية سواء كان هذا التركيب مع صورة واحدة أو عدة صور، إذ كما تمّ تصحيح العبارة في بعض الكتب أنّ المادة الثانية هنا في مقابل الأولى، سواء كانت مادة في المرتبة الثانية حقيقة كما مثلنا وهو تركيب المادة مع الصورة الجسمية لإيجاد صورة نوعية أو كانت في المرتبة الثالثة بأن كانت المادة مع الصورة الجسمية مع صورة نوعية تصوير جميعاً مادة لصورة نوعية ثانية كما أنّ الاوكسجين والهيدروجين لكلّ منهما مادة فلسفية وصورة - من طول وعرض وعمق - وأيضاً لكلّ منهما صورة نوعية خاصة، وذلك كون كلّ منهما جسماً مستقلاً ومجموعهما يكون مادة للصورة النوعية المائتة.

فالمادة الثانية هي التي توجد مع صورة وتؤلف معها مادة جديدة لصورة أخرى وهكذا. ومهما تعددت المادة فهي المادة الثانية.

ملاحظة: إعلم أنّ المادة الفلسفية تختلف عن المادة الطبيعية - في علم الفيزياء - إذ المادة الطبيعية عبارة عن الجسم أو الشيء الذي له وزن وحجم ويشغل حيزاً من الفراغ، والمادة الفلسفية ما لا يترتب عليه شيء من هذه الآثار بل هي قوة الأشياء واستعداد محض لحللول الصور

→ الجسمانية، وأما الآثار الخارجية فهي للصورة النوعية، فالمادة الطبيعية هي الجسم بعينه والمادة الفلسفية هي جزء من الجسم وهي قوة محضة.

ثم إنَّ الهيولى عند المشهور لا يطلق إلا على المادة الأولى لعالم الوجود، وعليه فلا وجه لتوصيفها بالأولى، وهناك قول آخر يطلق الهيولى على ما هو أعم من المادة الأولى وما بعدها، ولهذا ذكر الأولى، فلا إشكال.

فإن قيل: إنَّ المؤثر أمر جوهري، وقد تقدّم أنَّ الجوهر مادة وصورة جسمية، فأيهما هو المؤثر والعلة لتلك الأعراض؟ هل هي المادة أم الصورة؟

إن قيل إنها المادة قلنا بأن المادة - على ما تقدّم - حيثيتها حيثية القبول، وهي قوة محضة وإيهام صرف، غير مؤثرة أصلاً، بل هي قابلية محضة للتأثر بالغير، باستقبال الصور والأشكال المختلفة، فالآثار ليست للمادة ولا هي نابعة من المادة، أضف إلى ذلك أنَّها لو كانت للمادة للزم كون الآثار واحدة في جميع الأجسام لأنَّ المادة واحدة لا تتغير ومع عدم تغير العلة ثبت عدم تغير المعلول، إذ المادة التي هي قوة محضة تبقى قوة محضة في التفاحة وفي الحديد وفي التراب والإنسان وهكذا من غير تغير واختلاف، لأنَّ المؤثر يترك أثراً من سنخه لا من غير سنخه.

وقد يقال إنها معلولة للصورة الجسمية بمعنى أنَّها علة لتلك الآثار، ومنشأ لها. قلنا هذا أبعد من الصواب وأوضح من صاحبه في البطلان، لأنَّ الجسمية متحدة في كلِّ الأجسام، مشتركة بينها جميعاً، فلو كان إحراق النار مثلاً من آثار جسمية النار وطعم التفاحة ورائحتها من الآثار الجسمية للتفاح، لزم أن تكون كلُّ الأجسام محرقة وكلها بطعم التفاح ورائحتها لاشتراكها جميعاً في الجسمية.

وإن قيل بأنَّ العلة فيها عرض من الأعراض أيضاً، هو منشأ هذه الأعراض، مثلاً طعم التفاحة هكذا ورائحتها هكذا ولونها هكذا لأن كذا، أو النار محرقة لأن شكلها كذا. قلنا: إنَّ هذه الأعراض التي هي العلل والمؤثرات تحتاج إلى علل ومؤثرات أخرى، وهكذا تلك العلل والمؤثرات تفتقر إلى علل ومؤثرات أخرى وهلمَّ جراً، حتَّى تنتهي جميعاً إلى أمر جوهري قائم بنفسه، وجميع تلك الآثار قائمة به، فما هو هذا الأمر الجوهري بعد ما نفينا احتمال كونه المادة والصورة

ثمّ هي مع الصورة الجسميّة مادّة قابلة للصور النوعيّة اللاحقة، وتُسمّى المادّة الثانية.

→ الجسميّة وهكذا كونه عرضاً من الأعراض.

والجواب باختصار أنّ في الأجسام جواهر أخرى مختلفة، بمعنى أنّ لكلّ نوع من أنواع الجسم جوهراً خاصّاً بذلك الجسم يختلف عن جواهر غيره وهي المسماة بالصورة النوعيّة. ولإثبات هذه الصور النوعيّة يقول المصنّف رحمته الله: المقدّمة الأولى: إعلم أنّ (الأجسام الموجودة) في الفصل القادم - الخامس -.

الفصل الخامس

في إثبات الصور النوعية^(١)

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافاً بيّناً من حيث الأفعال والآثار، وهذه الأفعال لها مبدأ جوهري لا محالة؛ وليس هو المادة الأولى، لأنّ شأنها القبول والانفعال دون الفعل؛ ولا الجسميّة المشتركة، لأنّها واحدة مشتركة وهذه الأفعال كثيرة مختلفة؛ فلها مبادٍ مختلفة؛ ولو كانت هذه المبادي أعراضاً مختلفة وجب انتهاؤها إلى جواهر مختلفة، وليست هي الجسميّة لما سمعت من اشتراكها بين الجميع؛ فهي جواهر متنوّعة تتنوّعُ بها الأجسام،

(١) بملاحظة الأجسام نجد أنّ فيها آثاراً مختلفة، لكلّ نوع من أنواع الجسم نجد آثاراً خاصّة بذلك النوع، كخاصيّة الحرارة والإحراق للنار، والحرارة للشمس. وخاصيّة التأثير في بعضها والتأثر في بعضها الآخر، فإنّ الحديد يقبل الذوبان والانصهار بالنار وهذه الخاصيّة غير موجودة في الحجر، والماء يتبخّر بدرجة حرارة مائة أمّا الدهن فلا يتبخّر بنفس الدرجة، ونجد أنّ لكلّ نوع من أنواع الزهور أثرأ خاصاً به ورائحة تختلف عن غيرها، وهذا كلّ أمر بديهي للغاية.

إنّما الكلام في منشأ هذه الآثار، وما هي علّتها، ومبدؤها؟

فإنّ الأمر لا يخلو من أحد وجهين: وذلك لا ريب أن تكون هذه الآثار أعراضاً ولما كانت أعراضاً للأجسام فهي إمّا معلولة لعرض أو لجوهر أعني إمّا أن تكون العلّة فيها ومنشأ أثرها عرضاً أو جوهرأ.

تسمى «الصور النوعية»^(١).

تَقَمَّة

أَوَّل ما تتنوّع الجواهر الماديّة، بعد الجسميّة المشتركة، إنّما هو بالصور النوعيّة التي تتكوّن بها العناصر؛ ثمّ العناصر مواد لصور أخرى تلحق بها وكان القدماء من علماء الطبيعة يُعدّون العناصر أربعاً، وأخذ الإلهيون ذلك أصلاً

(١) والعناصر البسيطة (في الخارج تختلف اختلافاً بيّناً من حيث الأفعال والآثار) ولكلّ منها خصائص من جهة اللون والوزن والحجم وعشرات الخصائص الأخرى وهي ما به الامتياز في هذه العناصر والأجسام كما أنّ ما به الاشتراك فيها جسميّتها، (وهذه الأفعال) والآثار والأعراض (لها مبدأ جوهرى لا محالة) هو علّة تلك الآثار ومنشأ اختلافها، (وليس هو) أي المبدأ الجوهري ومنشأ هذه الأفعال والآثار المختلفة، ليس هو (المادّة الأولى) والهوى (لأنّ شأنها القبول والانفعال) والتأثّر (دون الفعل) والتأثير إذ هي جوهر مبهم لا تعيّن لها وما لا تعيّن له يستحيل أن يكون منشأ تعيّن وتأثير، (ولا) الصورة (الجسميّة المشتركة) الموجودة في جميع الأجسام على السواء (لأنّها واحدة مشتركة، وهذه الأفعال) والآثار (كثيرة مختلفة، فلها مبادٍ مختلفة) أي لكلّ نوع منها مبدأ ومنشأ وعلّة، إن قلتم إنّ هذه المبادي أعراض مختلفة لاحقة لتلك الأجسام هي منشأ اختلافها ومبدأ آثارها وأفعالها، قلنا: (ولو كانت هذه المبادي أعراضاً مختلفة وجب انتهائها إلى جواهر مختلفة) لحاجة كلّ ما بالعرض إلى ما بالجوهر وانتهاء كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات (وليست) هذه المبادي (هي الصورة الجسميّة لما سمعت) قبل قليل (من اشتراكها) أي الصورة الجسميّة. (بين الجميع) أي جميع الأجسام (فهي) أي المبادي لهذه الآثار والأفعال لا بدّ أن تكون (جواهر متنوّعة، تتنوّع بها الأجسام، تسمى «الصور النوعيّة»)، والحاصل أنّ المادّة مع كلّ قوّة واستعداد تنقلب إلى نوع خاص، فالمادّة الجسمانيّة إذا تحوّلت إلى أي من هذه العناصر، فإنّ جوهرها ينقلب إلى جوهر آخر، والعناصر عندما تأخذ صورة من صور المركّبات تنقلب إلى شيء آخر، أعني أنّ التغيير فيها يكون جوهرياً، لا أنّها تبقى على حقيقتها وماهيّتها وتتغيّر آثارها وخواصها فقط.

موضوعاً؛ وقد أنهاها الباحثون أخيراً إلى ما يقرب من مائة وبضع عنصر^(١).

(١) (أول ما تنتزع الجواهر المادية، بعد) تنوعها في (الجسمية المشتركة، إنما هو) أي التنوع الحاصل للمادة المبهمة يكون (بالصور النوعية) فالصور النوعية التي تشخص المادة المبهمة وتخرجها من إبهامها تأتي في المرحلة الأولى بعد الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام التي هي مبهمة أيضاً، وهذه الصور النوعية عبارة عن الصورة المائتة والصورة الترايبية والصورة النارية والصورة البخارية وهي (التي تتكون بها العناصر) من خلال التركيبات الحاصلة بين هذه الصور النوعية (ثم) هذه (العناصر) التي تكونت من خلال التركيبات الخاصة بين الصور الأربعة تصير (مواد لصور أخرى) من المركبات التي (تلحق بها) أي بتلك الصور (وكان القدماء من علماء الطبيعة) والفلسفة الطبيعية (يعدون العناصر) الحاصلة من جزاء التركيبات الحادثة للصور النوعية (أربعاً) والصحيح أن يقول ﷺ أربعة بدل أربعاً، هي الماء والتراب والنار والهواء (وأخذ الإلهيون ذلك أصلاً موضوعاً) من علماء الطبيعة لا أصالة له في القضايا الفلسفية، ولهذا لم يقفوا عند ما تمسك به القدماء بل لاحظوا فيها الحقائق والكشفيات في كل عصر، ولقد تبين خطأ ما تمسك به أولئك وبطلان ما ذهبوا إليه (وقد أنهاها الباحثون أخيراً) من علماء الطبيعة والعلوم التجريبية والفيزياء (إلى ما يقرب من مائة وبضع عنصر) بدل ما ذهب إليه أرسطو والقدماء من كونها عناصر أربعة وتبعهم على ذلك غالبية فلاسفة المسلمين كابن سينا ﷺ.

الفصل السادس

في تلازم المادّة والصورة^(١)

المادّة الأولى والصورة متلازمان لا تنفك إحداهما عن الأخرى.
أمّا أنّ المادّة لا تتعرّى عن الصورة، فلأنّ المادّة الأولى حقيقتها أنّها بالقوّة من جميع الجهات، فلا توجد إلّا متقوِّمةً بفعليّة جوهرية متّحدة بها، إذ لا تحقّق لوجود إلّا بفعليّة، والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة؛ فإنّ المطلوب ثابت^(٢).

(١) المادّة الطبيعيّة في الفيزياء عبارة عن حقيقة عينية بثلاثة أنواع هي الجامد، والسائل والغاز، فكلّ سائل وجامد وغاز مادّة عند الفيزيائي.
أمّا هي عند الفيلسوف فعبارة عن نفس الجامد المركّب من فعليّة - وهو ما عليه الآن - ومن قوّة - وهي القدرة على التغيير من حالة الجمود إلى السيلان والغازية أو إلى جامد آخر مثله - فهي مركّبة من مادة وصورة، وهذا يعمّ كلّ أنواع المادّة من جامد وسائل وغاز، فالمادّة الفلسفيّة تختلف كثيراً عن المادّة الطبيعيّة.

(٢) ما الدليل على تلازم المادّة للصورة والعكس؟ (أمّا أنّ) الدليل على أنّ (المادّة لا تتعرّى) ولا تنفك (عن الصورة) أي عن صورتها الخاصّة (فلأنّ) أولاً: (المادّة الأولى) والهيولى (حقيقتها أنّها) مبهمّة لا تعيّن لها وتختلف عن العدم بكون العدم مبهماً من جميع الجهات لا يشكل فعليّة للأشياء ولا قوّة لها، أمّا المادّة وإن لم تكن فعليّة لشيء لكنّها (بالقوّة) والاستعداد

وأما أن الصور التي من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرد عنها، فلأن شيئاً من الأنواع التي ينالها الحس والتجربة لا يخلو من قوة التغير وإمكان الانفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعية، وما فيه القوة والإمكان لا يخلو من مادة؛ فإذن المطلوب ثابت^(١).

→ لتقبل صور الأشياء (من جميع الجهات) ولما كانت المادة هكذا (فلا توجد) ولا تتحقق في الخارج (إلا متفوّمة بفعليّة جوهرية) أي بما له فعليّة جوهرية لا عرضيّة، إذ الجوهر قائم بنفسه مقوم لغيره بخلاف العرض، (متّحدة بها) متّحدة هذه الفعليّة الجوهرية بالمادة الأولى اتّحاداً لا يقبل الانفكاك كما يذوب السكر في الماء فلا يبقى إلا طعمه وأثره، وهذا الاتّحاد للمادة بالفعليّة الجوهرية نابع من أن الوجود مساوق للفعليّة (إذ لا تحقّق لموجود إلا بفعليّة) جوهرية (والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه) قابل للاتّحاد مع المادة ومنح المادة وجوداً وإخراجها من قوتها إلى الفعليّة والتحصّل والتحقّق والتعيّن والتشخّص (هو الصورة، فإذن) والنتيجة أن (المطلوب) وهو ملازمة المادة للصورة (ثابت). والفعليّة إمّا ذاتيّة كما في المجرّدات فإنّ فعليّتها ذاتيّة وهي لا تهّمنا هنا، وإمّا خارجيّة بمعنى أن الفعليّة تكون في الواقع لشيء آخر، وبسبب فعليّة الغير تحقّقت الفعليّة لهذا، كما في فعليّة المادة الأولى والهيولي.

(١) وما الدليل على تلازم الصورة للمادة؟ (وأما أن الصور التي من شأنها أن تقارن المادة لا يمكن أن تتجرد عنها) أي عن المادة - واعلم أن الصورة إمّا صورة جوهرية مجرّدة وهذه ليس من شأنها أن تقارن المادة، وإمّا صورة ماديّة، فهي من شأنها أن تقارن المادة - لوجهين أيضاً، أولاً: (فلأن شيئاً من الأنواع التي ينالها الحس والتجربة) وهي الأجسام التي نشاهدها من حولنا كيفما كانت كلّ ذلك (لا يخلو من قوة التغير) من حال إلى حال وعروض الأعراض المختلفة عليها من قبيل الكمّ والكيف والوضع وهكذا، كما لا يخلو من (إمكان الانفعال) بحلول الصور النوعيّة المختلفة عليها (و) أنت تعلم أن (هذا) الوجه الذي ذكرناه مقدّمة للدليل أو جزءاً من الدليل (أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيّة) والفيزياء وليس ممّا اكتشفه الحكماء والفلاسفة، (و) ثانياً: فإنّ (ما فيه) أي كلّ شيء وجسم محسوس فيه (القوة والإمكان) في استقبال الصور المختلفة والأعراض المتنوّعة المتعدّدة والانقلاب والتغير إلى شيء آخر بل حقيقة أخرى، هذا الشيء (لا

الفصل السابع

في أنّ كلّاً من المادّة والصورة محتاجة إلى الأخرى

بيان ذلك أمّا إجمالاً: فإنّ التركيب بين المادّة والصورة تركيب حقيقي اتّحادي، ذو وحدة حقيقيّة، وقد تقدّم أنّ بعض أجزاء المركّب الحقيقي محتاج إلى بعض^(١).

→ يخلو من مادّة) قابلة مستعدّة، لكي تكون موضوعاً وظرفاً لتلك الصورة - إن صحّ التعبير - (فالمطلوب) وهو ملازمة الصور الجسمانيّة والصور النوعيّة المندرجة تحتها، للمادّة والهيولى الأولى (ثابت) لا ريب فيه. وهذه الكبرى في الوجه الثاني والمقدّمة الثانية من الدليل أصل عقلي فلسفي، فتأمّل.

(١) قوله ﷺ: (وقد تقدّم) في الفصل السادس من المرحلة الخامسة (أنّ بعض أجزاء المركّب الحقيقي محتاج إلى بعض) في الوجود والتحقّق بخلاف المركّب الاعتباري إذ المركّب الحقيقي عبارة عن وجود وحدة حقيقيّة بين أجزاء المركّب بحيث يتولّد من اجتماعها وتركيبها أمر ثالث مغاير للمركّب ولأجزائه على انفراد، ولهذا الشيء الجديد آثار خاصّة به، والحاصل أنّ المركّب الحقيقي موجود واحد حقيقة لا مجازاً بخلاف المركّب الاعتباري الذي هو متكوّن ومتعدّد حقيقة لكن يتمّ اعتباره واحداً بالمجاز والتسامح. وحاجة أجزاء المركّب الحقيقي إلى بعضها مسلّم لا شية فيه وبديهي غاية البدهاة لدى الحكماء والفلاسفة، وهذا التركيب عند متأخريهم كالمولى صدر المتألّهين (أعلى الله مقامه الشريف) اتّحادي لا اتحاد الأجزاء في الوجود، لا اتحاد انضمامي كما ادّعى جماعة من الفلاسفة، لبطلان هذا المدّعى بالضرورة.

وأما تفصيلاً: فالصورة محتاجة إلى المادّة في تَعَيُّنها، فإنّ الصورة إنّما يتعيّن نوعها باستعداد سابق تتحمّله المادّة، وهي تقارن صورةً سابقة، وهكذا^(١).
وأيضاً: هي محتاجة إلى المادّة في تشخُّصها، أي في وجودها الخاصّ بها، من حيث ملازمتها للعوارض المسماة بالعوارض المشخّصة، من الشكل، والوضع، والأين، ومتى، وغيرها^(٢).

(١) (وأما تفصيلاً) - فإنّ قوله ﷺ: التركيب بين المادّة والصورة تركيب حقيقي اتّحادي، ذو وحدة حقيقية - تفصيله وبيانه وتوضيحه أنّ (الصورة) الجسميّة (محتاجة إلى المادّة) الأولى والهولي (في تَعَيُّنها) وتشخُّصها إذ «كُلّ حادث زمني مسبوق بقوة ومادّة تحملها» (فإنّ الصورة الجسميّة (إنّما يتعيّن نوعها) لتصير صورة نوعيّة (باستعداد) موجود محقّق وقوّة محقّقة (سابق) على وجود الصورة وتحقّقها بحيث (تحمّله المادّة) أي المادّة تتحمّل ذلك الاستعداد والنوع، إذ يتوقّف وجود الشيء في عالم المادّة على تحقّق المبادئ والظروف الملازمة وتقدّم علّته وتحقّقها، وإلاّ استحال وجود المعلول وتحقّقه. فلا تتحقّق صورة نوعيّة خاصّة إلّا بتحقّق سابق للاستعداد والظروف الملازمة والعوامل المساعدة لتحقّق تلك الصورة، ولما كانت القوّة والاستعداد صورة نوعيّة وهي من الأعراض افتقرت إلى جوهر تقوم به، وهذا الجوهر هو المادّة ليس إلّا، وعليه فالصورة في تشخُّصها وتحقّقها وتعيّنها النوعي بأمرس الحاجة إلى المادّة (و) هذه المادّة هي التي كانت (تقارن صورة سابقة) قبل أن تقارن هذه الصورة النوعيّة (وهكذا) أي لعلّها كانت تحمل وتقارن صوراً عديدة لأنّ التربة مثلاً لها قابليّة التقارن بالصور المختلفة فإذا اشتدّت إحداها قوّة وتحقّقت العوامل المساعدة والظروف الملازمة وهي جميعاً استعدادات وقوى مكمونة في المادّة الأولى أعني التراب، إذا كان كذلك تحقّقت الصورة النوعيّة حينئذ، ولعلّ هذه المادّة كانت مسبوقة بالتقارن بعشرات بل ألوف الصور النوعيّة قبل تقارنها بهذه الصورة النوعيّة الخاصّة.

(٢) (وأيضاً) فإنّ الصورة الجسميّة كما (هي محتاجة إلى المادّة) الأولى في تنوعها وتعيّنها النوعي، فإنّها محتاجة إلى المادّة (في تشخُّصها) وفرديّتها (أي في وجودها الخاصّ بها ...

وأما المادّة، فهي متوقّفة الوجود حدوثاً وبقاءً على صورة ما من الصور الواردة عليها، تتقوّم بها؛ وليست الصورة علّة تامّة ولا علّة فاعليّة لها، لحاجتها في تعيّنهما وفي تشخّصهما إلى المادّة، والعلّة الفاعليّة إنّما تفعل بوجودها الفعلي؛ فالفاعل لوجود المادّة جوهر مفارق للمادّة من جميع الجهات، فهو عقل مجرّد أوجد المادّة، وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجدها في المادّة.

فالصورة جزء للعلّة التامّة، وشريكة للعلّة للمادّة، وشرط لفاعليّة وجودها. وقد شبهوا استبقاء العقل المجرّد المادّة بصورة ما، بمن يستحفظ سقف بيت بأعمدة متبدّلة، فلا يزال يزيل عموداً وينصب مكانه آخر.

واعترض عليه: بأنهم ذهبوا إلى كون هيوليّ عالم العناصر واحدة بالعدد، فكون صورة ما، وهي واحدة بالعموم، شريكة للعلّة لها يوجب كون الواحد بالعموم علّة للواحد بالعدد وهو أقوى وجوداً من الواحد بالعموم، مع أنّ العلّة يجب أن

→ (الخ).

والحاصل أنّ المادّة مبهمّة من جميع الجهات وقوّة محضة (فهي متوقّفة الوجود حدوثاً وبقاءً على صورة من الصور) أمّا الصورة الجسميّة فإنّها تحتاج إلى المادّة في تعيّنهما وتشخّصهما، لأنّ الصورة ذات مرتبتين أولاً تعيّنهما النوعي كأنّ تصوير إنساناً، وثانياً تشخّصها الفردي بأنّ تصوير زيدا أو عمراً أو بكراً وهكذا، والصورة مسبوقه بالمادّة الأولى إذا أردت التحصّل بالنوع، لكنّها غير مسبوقه بالمادّة بل محاذية الوجود والتحقّق لها عند تشخّصها. (والعلّة الفاعليّة إنّما تفعل) وتؤثّر (بوجودها) أي بوجود المادّة (الفعلي) لا بالقوّة ولا الاستعدادي (فالفاعل) والعلّة الفاعليّة (لوجود المادّة) عبارة عن (جوهر) مجرّد و (مفارق للمادّة من جميع الجهات) إلّا أنّ هذا الجوهر يوجّد ويحصّل ويعيّن المادّة بواسطة الصورة النوعيّة التي يمنحها لتلك المادّة، (فهو) أي هذا الجوهر (عقل مجرّد) من المادّيات (أوجد المادّة) بواسطة الصورة (وهو) أي هذا الجوهر (يستحفظها) أي يستحفظ المادّة (بالصورة بعد الصورة) وبالصور النوعيّة المختلفة التي يمنحها للمادّة و (التي يوجدها في المادّة).

تكون أقوى من معلولها^(١).

ولو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب: أَنَّ تَبَدُّلَ الصور يستوجب بطلانَ الصورة السابقة وَتَحَقُّقَ اللاحقة في محلِّها، وإذا فرض أَنَّ الصورة جزء العلة التامة للمادة، فبطلانها يوجب بطلان الكل، أعني العلة التامة، وَتَبْطُلُ بذلك المادة؛ فأخذُ صورةٍ ما شريكةَ العلةِ لوجود المادةِ يُوَدِّي إلى نفي المادة^(٢).

(١) (واعترض عليه) بإيراد إشكالين هامين على ادعاء كون الصورة جزءاً للعلة التامة للمادة وكونها شريكة العلة للمادة أولهما: (بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر) والمادة الأولى (واحدة بالعدد) أي أَنَّ هذه الهيولى فرد واحد ومادة واحدة مبهمة، تتَّصف بالتعدّد والتكثّر بواسطة اتحادها بالصور المتعدّدة المتكثّرة، فالكثرة في الحقيقة لتلك الصور لا للمادة والهيولى نعم تنسب إلى الهيولى بالعرض والمجاز، فالمادة صرف قوّة، وقوّة محضة، وصرف الشيء لا يتشكّى ولا يتكرّر.

ثمَّ إنّ ما ذكر علة للهيولى ليس إلّا صورة ما مبهمة (فكون صورة ما، وهي) صورة (واحدة بالعموم) مبهمة لأنَّ وحدتها عامّة غير مشخصّة، أي مفهوم واحد ذو مصاديق كثيرة، لا وحدة شخصية لها، وكلّ صورة من صور المادة في الخارج ومصادق من مصاديقها الخاصّة تعتبر مصداقاً لصورة ما، ومعنى كون صورة ما علة للمادة كون كلّ واحدة من هذه الصور علة لمادة واحدة على نحو البدلية ولهذا قال ﷻ فكون صورة ما، وهي واحدة بالعموم (شريكة العلة) وجزءاً للعلة التامة في المادة (يوجب) إشكالاً هو (كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد) وكيف يكون الواحد المبهم علة للواحد المشخص المعين (وهو) أي الواحد بالعدد والتشخص (أقوى وجوداً من الواحد بالعموم) والإشكال الرابع والأخير كيف يمكن هذا (مع أَنَّ العلة يجب أن تكون أقوى من معلولها) فكيف يكون الواحد المبهم وهو صورة ما علة للواحد المعين والحال أَنَّ المعلول هنا أقوى من العلة المفروضة؟ وهذا خلف ومحال فلا يمكن لصورة ما من الصور أن تكون علة أو جزء علة تامة للمادة وشريكة العلة لها.

(٢) أمّا الإشكال الثاني قوله ﷻ: (ولو أغمضنا عن ذلك) الإشكال وشككنا في أصل

والجواب: أنه سيأتي في مرحلة القوة والفعل: أن تبدّل الصور في الجواهر الماديّة ليس بالكون والفساد وبطلان صورة وحدوث أخرى؛ بل الصورة المتبدّلة موجودة بوجود واحد سيّال يتحرّك الجوهر الماديّ فيه، وكلّ واحد منها حدّ من حدود هذه الحركة الجوهرية؛ فهي موجودة متّصلة واحدة بالخصوص، وإن كانت وحدة مهمة تناسب إيهام ذات المادّة التي هي قوّة محضة؛ وقولنا: إنّ صورةً ما واحدةً بالعموم شريكة العلة للمادّة، إنّما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام^(١).

→ الإشكال الأوّل أو في بعض مقدّماته أو جميعها أو سلمنا في الكبرى وهي وجوب كون العلة أقوى من معلولها، ولكن خدشنا في صدقها على ما نحن فيه ورفضنا كون الواحد بالعموم أقوى من الواحد بالعدد أي رفضنا الصغرى مثلاً (فلاريب) ولا خدشة ولا طعن في هذا الإشكال وهو: (أنّ تبدّل الصور) النوعيّة على المادّة وحلول صورة محلّ صورة، وفساد صورة وكون أخرى مكانها (يستوجب) ويستلزم (بطلان الصورة السابقة وتحقّق) الصورة (اللاحقة في محلّها، وإذا فرض أنّ الصورة) النوعيّة (جزء العلة التامة للمادّة) والهيولى (فبطلانها) أي بطلان الصورة وفسادها وزوالها (يوجب بطلان الكلّ، أعني) من الكلّ (العة التامة) إذ مع بطلان جزء العلة تبطل العلة التامة كلّها وإذا كانت الصورة جزء العلة فبطلانها يستلزم بطلان العلة كلّها لزوال الكلّ بزوال جزئه (وببطل بذلك المادّة) إذ الشيء يبطل ببطلان علته التامة وهو خلاف الحقيقة والفرض بدوام المادّة وبقيائها، (فأخذ صورة ما) مبهمّة عامّة (شريكة العلة لوجود المادّة يؤدّي إلى نفي المادّة) وبطلانها والحاصل لو كانت الصورة جزءاً للعة التامة للمادّة، لكانت المادّة في تغيّر وتبدّل دائمين وكلّما بطلت صورة بطلت مادّتها فحلّت محلّها مادة أخرى لصورة جديدة أخرى وهلمّ جزءاً، وهذا يوجب نفي المادّة من الأساس لأنّها يجب أن تكون أمراً واحداً مشتركاً في جميع الأجسام والصور، وإذا بطل كونها أمراً واحداً مشتركاً انتفى وجودها من الأصل، ولما كانت المادّة حقيقة لا ريب فيها ووحدة مشتركة، لزم القول بعدم كون الصورة جزءاً للعة التامة للمادّة.

(١) (والجواب) عن الإشكاليين معاً أنّهما مبنيان على أنّ تبدّل الصور في الجواهر الماديّة

→ بالكون والفساد و (أنه سيأتي في مرحلة القوة والفعل) في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة: (أن) الأمر ليس كما ادعيتم وأن (تبدل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون والفساد و) ليس بـ (بطلان صورة وحدوث) صورة (أخرى) محلها، فإن هذا الذي ذهب إليه المشاؤون باطل، (بل الصورة المتبدلة) في الحكمة المتعالية (موجودة) غير زائلة ولا فاسدة بهذا المعنى وهي موجودة جميعاً (بوجود واحد سيال) تدريجي ممتد، والوجود الواحد الممتد للصورة (يتحرك الجوهر المادي فيه) أي في هذا الوجود الواحد الحاصل بالتدرج وهذا الوجود الواحد يقبل تارة صورة التراب مثلاً وتارة صورة النبات ثم صورة الحيوان وأخيراً صورة الإنسان بالترتيب وبحسب المراحل (وكل واحد منها) أي من تلك الصور المتبدلة أو من الوجود السيال التدريجي (حد من حدود هذه الحركة الجوهرية، فهي) أي الصورة التي هي جزء علّة المادة (موجودة متصلة واحدة) ومتشخصة (بالخصوص) لا واحد بالعموم والإيهام (وإن كانت) الصورة (وحدة مبهمه) ولقائل أن يقول حينئذ: كيف يكون المبهمة علّة للواحد المشخص؟! إذ نقول إن هذه الوحدة المبهمة (تناسب إيهام ذات المادة التي هي) أي المادة (قوة محضة) بيان ذلك أن المادة المبهمة والصرفه تناسب الاتحاد بشيء سيال متغير بالتدرج، يمنع المادة تحضلاً وتعيناً وتشخصاً، وهذا شأن الصورة، فالإشكال باطل.

إشكال: أن كانت الصورة وحدة متصلة متشخصة فما المراد من قولكم إن صورة ما شريكة العلّة للمادة وصورة ما مبهمه، فكيف التوفيق بينهما؟! للردّ عليه نقول (وقولنا: إن صورة ما واحدة بالعموم شريكة العلّة للمادة) مجازي وتسامح في التعبير لأن الصورة وحدة متصلة مشخصة في الواقع لا تبطل في حال من الأحوال و (إنما هو) أي التعبير بصورة ما أمر مجازي اعتباري (باعتبار ما يطرأ عليها) أي على الصورة (من الكثرة) والتعدد (بالانقسام) الذهني دون الخارجي، والصور المختلفة من جهة تصوّر ذهن لها مراتب وحالات مختلفة تارة ترابية وأخرى نباتية وثالثة حيوانية وأخيراً إنسانية على سبيل المثال، وأمّا في الواقع والخارج فلا نجد ولا نشعر بهذه الانقسامات قطعاً.

محتويات الكتاب

مقدمة - للشارح - الطبعة الثانية	٥
مقدمة - للشارح - الطبعة الأولى	٩
مقدمة - الكتاب -	١٣

المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود

الفصل الأول - في بداهة مفهوم الوجود	٢٣
الفصل الثاني - في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي	٢٥
الفصل الثالث - في أنّ الموجود زائد على الماهية عارض لها	٣١
الفصل الرابع - في أصالة الوجود واعتبارية الماهية	٣٣
الفصل الخامس - في أنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة	٤٧
الفصل السادس - في ما يتخصّص به الوجود	٥٩
الفصل السابع - في أحكام الوجود السلبية	٦٧
الفصل الثامن - في معنى نفس الأمر	٧٦
الفصل التاسع - [الشيئية تُساوق الوجود]	٨١
الفصل العاشر - في أنّه لا تمايز ولا عليّة في العدم	٨٣

الفصل الحادي عشر - في أنّ المعدوم المطلق لا خبر عنه ٨٦

الفصل الثاني عشر - في امتناع إعادة المعدوم بعينه ٩٠

المرحلة الثانية

في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

الفصل الأوّل - [في الوجود الخارجي والوجود الذهني] ٩٩

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود الى ما في نفسه وما في غيره الخ

الفصل الأوّل - [الوجود في نفسه والوجود في غيره] ١٤١

الفصل الثاني - [كيفية اختلاف الرابط والمستقلّ] ١٤٦

الفصل الثالث - من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه ١٤٩

المرحلة الرابعة

في الموارد الثلاث: الوجوب والإمكان والامتناع ... الخ

الفصل الأوّل - في تعريف الموادّ الثلاث وانحصارها فيها ١٥٥

الفصل الثاني - [انقسام كلّ من المواد إلى ما بالذات وما] ١٥٨

٢٦٣	محتويات الكتاب.
١٦٢	الفصل الثالث - [واجب الوجود ماهيته إنَّيته].
١٦٥	الفصل الرابع - واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
١٦٧	الفصل الخامس - في أنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبطلان القول بالأولوية
١٧٠	خاتمة.
١٧١	الفصل السادس - في معاني الإمكان.
١٧٨	الفصل السابع - في أنَّ الإمكان اعتبار عقلي، وأَنَّهُ لازم للماهية.
١٨٠	الفصل الثامن - في حاجة الممكن إلى العلَّة وما هي علَّة احتياجه إليها.
١٨٦	الفصل التاسع - الممكن محتاج إلى علَّته بقاءً كما أَنَّهُ محتاج إليها حدوثاً.
١٨٨	خاتمة.

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

١٩٥	الفصل الأول - [الماهية من حيث هي ليست إلَّا هي].
١٩٨	الفصل الثاني - في اعتبارات الماهية وما يُلحق بها من مسائل.
٢٠٢	الفصل الثالث - في معنى الذاتي والعرضي.
٢٠٥	الفصل الرابع - في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يُلحق بذلك.
٢١١	الفصل الخامس - في بعض أحكام الفصل.
٢١٥	الفصل السادس - في النوع وبعض أحكامه.
٢٢٠	الفصل السابع - في الكلِّي والجزئي ونحو وجودهما.

الفصل الثامن - في تميز الماهيات و تشخيصها ٢٢٢

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

الفصل الأول - [تعريف الجوهر والعرض - عدد المقولات] ٢٢٩

الفصل الثاني - [في أقسام الجوهر] ٢٣٤

الفصل الثالث - في الجسم ٢٣٨

الفصل الرابع - في إثبات المادة الأولى والصورة الجسميّة ٢٤٤

تتمّة ٢٤٥

الفصل الخامس - في إثبات الصور النوعيّة ٢٤٩

تتمّة ٢٥٠

الفصل السادس - في تلازم المادة والصورة ٢٥٢

الفصل السابع - في أنّ كلّاً من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى ٢٥٤

شرح بداية الحكمة

للعلامة الفيلسوف والحكيم المتأله والمفسر الكبير
آية الله السيّد محمد حسين الطباطبائي قدس سره

شرح و تحقيق
محمد مهدي المؤمن



منشورات ذوى القربى

اسم الكتاب : شرح بداية الحكمة ج ١ و ٢

المؤلف : العلامة الفيلسوف آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره

شرح وتحليق : محمد مهدي المؤمن

الطبعة : الاولى - ١٤٢٢ هـ . ق - ١٣٨٠ هـ . ش

عدد المطبوع : ١٢٥٠ نسخة

المطبعة : سبهر

شابك ٧ - ٤٧ - ٦٣٠٧ - ٩٦٤ (جلد ٢) ISBN 964 - 6307 - 47 - 7 (VOL.1)

شابك: ٠ - ٤٥ - ٦٣٠٧ - ٩٦٤ (دوره ٢ جلدی) ISBN: 964-6307-45-0(2 VOL.SET)

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ،
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى وَلِيِّ أَمْرِكَ
القَائِمِ الْمُؤَمَّلِ، وَالْعَدْلِ الْمُنْتَظَرِ،
وَحُفَّةِ بِلَائِكَتِكَ الْمُقْرَبِينَ،
وَأَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.

الفصل الثامن

النفس والعقل موجودان

أما النفس، وهي الجوهر المجرد من المادّة ذاتاً، المتعلّق بها فعلاً، فلما نجد في النفوس الإنسانيّة من خاصّة العلم وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول: أنّ الصور العلميّة مجرّدة من المادّة موجودة للعالم، حاضرة عنده؛ ولولا تجرّد العالم بتنزّهه عن القوّة ومحوضته في الفعلية، لم يكن معنىّ لحضور شيء عنده، فالنفس الإنسانيّة العاقلة مجرّدة من المادّة؛ وهي جوهر، لكونها صورة لنوع جوهرية، وصورة الجوهر جوهر، على ما تقدّم^(١).

(١) بعد الانتهاء من الجواهر الماديّة الثلاثة الجسم والمادّة والصورة وهي الماديّة ذاتاً وفعلاً بقي الكلام عن جوهرين مجرّدين هما النفس والعقل (أما النفس، وهي الجوهر) وقد تقدّم إثبات جوهريتها في بداية مبحث الجواهر والأعراض وهو مسلّم لا حاجة إلى مزيد كلام فيه (المجرّد من المادّة ذاتاً) كما ستبحث في هذا الفصل أصالة (المتعلّق بها) أي بالمادّة (فعلاً) كما سيشمّله البحث استطراداً وضمناً، أمّا الدليل على تجرّد النفس ذاتاً (فلما نجد في النفوس الإنسانيّة) بالعلم الوجداني (من خاصّة العلم) واختصاصنا بالعلم والإدراك أي القدرة على العلم بالأشياء وإدراكها وإنّا جاهلون بالفعل في بدء وجودنا وولادتنا، لكن نشعر بوجود قوّة واستعداد بداخلنا يؤهّلنا لمعرفة الأشياء من حولنا وإدراكها ﴿والله أخرجكم من بطون أمّها تكلم لا تعلمون شيئاً﴾ فالإنسان عالم بالقوّة لا بالفعل حين ولادته. وهذا قول حكماء المشاء وأرسطو خلافاً لما

وأما العقل، فلما سيأتي: أنَّ النفس في مرتبة العقل الهيلولائي أمر بالقوة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها، فالذي يفيض عليها الفعلية فيها يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوة، ولا أي أمر ماديّ مفروض، فمفيضها جوهر مجرد منزّه عن

→ زعمه افلاطون فتأمل. وهو أمر بديهي وجداني (وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول):
في الفصل الأوّل والثاني من المرحلة الحادية عشرة (أنّ الصور العلمية) والمدرّكة بعقولنا صور (مجردة من المادّة موجودة للعالم، حاضرة عنده) أي عند العالم بها والمدرّك لها، والمجرد لا توجد إلّا للمجرد ولا تحضر إلّا عند المجرد ولا يدركه إلّا المجرد (ولولا تجرد) نفس (العالم) وقوله ﷺ «تجرد العالم» من غير توسطه بالنفس لأنّ الإنسان حقيقته نفسه وروحه المجردة لا جسمه وبدنه، أو لأنّ العلم والإدراك عند العالم لا يحصل إلّا بنفسه وحيث فلا حاجة لذكر النفس لأنّ العالم عالم بنفسه ليس إلّا، فلولا تجرد العالم (بتنزهه عن القوة ومحوضته في الفعلية) بأن يكون فعلاً محضاً منزّهاً عن مجرد القوة والاستعداد، لولا ذلك كلّ (لم يكن معنى لحضور شيء عنده) أي عند العالم، فالعالم والنفس العالمة بفعليتها الصرفة عالمة قابلة لحضور المعلومات عندها، وأمّا المادّة والماديات فهي قوّة محضة لا فعلية لها وما شأنه ذلك ليس له قابلية إدراك نفسه وأشباهه من الماديات، فضلاً عن المجردات، النتيجة (فالنفس الإنسانية العاقلة) العالمة المدرّكة (مجردة من المادّة) ذاتاً، ثبت هذا بالأصالة، والنفس الإنسانية متأثرة بمدركاتها من الماديات وما يحوم حولها من الأشياء المادية ومؤثرة فيها بتدبير أمور بدنه وأعضائه وجوارحه وإدارة شؤونها، ولولا ذلك لم يصدق عليها آثار الفرح والسرور والغضب والحزن من جزاء اتصالها بالماديات وهكذا الألم وما أشبهه، فثبت أنّ النفس متعلّقة بالمادّة وبالجسد، فعلاً، حيث إنّها تنفعل وتتأثر بكلّ ما يجري على مادّته من الداخل والخارج، وثبت هذا ضمناً. ثمّ هذا الموجود المجرد أعني النفس عرض أم جوهر؟ (وهي جوهر) لا عرض (لكونها) أي النفس (صورة لنوع جوهري) والصور النوعية بسيطة غير مركبة من جنس وفصل، ولهذا فالمراد من كون النفس جوهرًا أنّها مقوّمه لحقيقة جوهريّة وهو كونها صورة لنوع جوهري وهي الصورة الإنسانية القائمة بالنفس (وصورة الجوهر) والمراد الجوهر الإنساني (جوهر) أيضاً قائم بنفسه (على ما تقدّم) في الفصل الثاني من هذه المرحلة. فإنسانية الإنسان القائمة بالنفس جوهر، ويلزم كون النفس جوهرًا أيضاً.

القوة والإمكان، وهو العقل^(١).

وأيضاً، تقدّم: أنّ مفيض الفعلية للأنواع المادية، بجعل المادة والصورة واستحفاظ المادة بالصورة، عقل مجرد؛ فالمطلوب ثابت.

وعلى وجودهما براهين كثيرة أخرى، ستأتي الإشارة إلى بعضها^(٢).

(١) (وأما العقل) وهو آخر الجواهر كلّها، وكونه مجرداً ذاتاً وفِعْلاً، أمّا كونه مجرداً ذاتاً (فلما سيأتي) في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة من أدلة وجوهه أولاً: (أنّ النفس في مرتبة العقل الهولاني) وفي وجوده الأولي (أمر بالقوة) فاقد للإدراكات وقوة محضة واستعداد صرف (بالنسبة إلى الصورة المعقولة لها) أي لتلك النفس، والإدراكات الكلية لا تتحقّق للنفس إلّا بتحقّق عللها وأسبابها، (فالذي يفيض عليها) أي على تلك الصور المعقولة والإدراكات الكلية (الفعلية فيها) أي في النفس ويجعلها مدركة حاضرة عند النفس لا يخلو من أحد ثلاثة إمّا أن يكون المفيض عليها هو النفس وهذا محال لأنّه (يمتنع أن يكون) المفيض عليها الفعلية هو النفس (نفسها) وكيف يمكن ذلك (وهي) أي النفس أمر (بالقوة) ومجرد استعداد لإدراك هذه الصور الكلية وهي فاقدة في بدو أمرها وأول خليقتها ووجودها لجميع هذه الصور وفاقد الشيء لا يعطيه، وإمّا أن يكون المفيض عليها الفعلية أمر من الأمور المادية، وهذا أبعد من صاحبه وذو قبله (ولا) يكون المفيض (أي أمر مادي مفروض) لأنّ المادة أدنى وأضعف مراتب الوجود وتقدّم أنّ العلة يجب أن تكون أقوى من معلولها، أضف إلى هذا فقدانها للصور الكلية المعقولة بل لا قابلية لها للعلم والإدراك، وإذا بطل كون المفيض هذين الأمرين ولم يبق إلّا جوهر مجرد تامّ حامل لتلك الصور (فمفيضها) أي مفيض الصور العقلية الكلية (جوهر مجرد) تامّ منزّه عن القوة والإمكان) وفعلية محضة (وهو العقل) الذي يحمل كمالات تلك الصور المعقولة معه، وهو يفيضها على النفس، لترقى مدارج الكمال.

(٢) (وأيضاً) الدليل على تجرّد العقل ذاتاً ما (تقدّم) في هذه المرحلة من أنّ المادة موجود ممكن معلول ومن (أنّ مفيض الفعلية للأنواع المادية لا يمكن أن تكون نفس الصور النوعية أو الشخصية لحاجتها إلى المادة والعلة لا تفتقر إلى معلولها، وليس المفيض لها أمر آخر من

خاتمة

من خواصّ الجوهر: أنّه لا تضادّ فيه، لأنّ من شرط التضادّ تحقّق موضوع يعتوره الضدّان، ولا موضوع للجوهر^(١).

→ المادّيات الخارجة عنها لما تقدّم، فمفيض الفعلية للأنواع المادّية وذلك (بجعل المادّة والصورة واستحفاظ المادّة بالصورة) ليس إلّا (عقل مجرّد) عن المادّة خالق للصور الجسمانيّة وجاعلها مقوّمّة للمادّة وإذا اتّضح هذا (فالمطلوب) وهو تجرّد العقل ذاتاً (ثابت).

(١) (خاتمة:)

(من خواصّ الجوهر: أنّه لا تضادّ فيه) إعلم أنّ التضادّ على أقسام، منه التضادّ العرفي وهو الحاصل بين شيئين متغايرين متقابلين وهو يقع أيضاً بين الجوهرين كالماء والنار فإنّهما لا يجتمعان.

وأما التضادّ الفلسفي فهو عبارة عن تعاقب أمرين أو شيئين وعروضهما لموضوع واحد كالبياض والسواد، فلا معنى لتحقّق هذا النوع من التضادّ في الجوهر لأنّ الجوهر غنيّ عن موضوع يقوم به إذا وجدت وجدت لا في موضوع وهذا التضادّ خاص بالأعراض، فلا يقع في الجوهر (لأنّ شرط التضادّ تحقّق موضوع) قائم بنفسه (يعتوره) ويعرض له (الضدّان، و) الحال أنّه (لا موضوع للجوهر) وكيف يكون للجوهر موضوع والجوهر قائم بنفسه وموضوع للأعراض؟!

الفصل التاسع

في الكمّ وانقساماته وخواصّه

الكمّ عرض يقبل القسمة الوهميّة بالذات. وقد قسّموه قسمةً أوّليّةً إلى المتّصل والمنفصل^(١).

(١) (الكم عرض) قائم بغيره لا بنفسه (يقبل القسمة) والقسمة إمّا حقيقةً أو وهمية، وإمّا ذاتية أو عرضية إذ الأشياء إمّا تقبل القسمة والانقسام بواسطة حجمها العارضة له كالأجسام أو بواسطة سطحها العارضة له كالألوان فإنّ التفاحة حين تنقسم يكون قسمتها بواسطة حجمها وامتدادها في الجهات الثلاث، كما أنّ لون التفاحة يقبل القسمة بواسطة قابليّة سطح التفاحة مثلاً، وهذه القابلية للانقسام ليست ذاتية للجسم واللون بل جاءت بتبع الحجم والسطح وهما ظرفان لعروض الجسم واللون، أمّا قابلية القسمة في الكمّ وقابلية الكمّ للانقسام فأمر ذاتي لا واسطة له في الثبوت. وأنت تعلم أنّ الحجم والسطح والخطّ كمّ، فالكمّ واسطة للانقسام في غيره وأمّا هو فقابل للانقسام بذاته لكن هذه القسمة ليست حقيقة خارجية في الكمّ إذ الكمّ المنقسم في الخارج ينعدم تماماً، ويحصل أو يحدث كمّ آخر يختلف تماماً عن سابقه، لكن القسمة (الوهميّة) في الكمّ، لأنّ هذه القابليّة لا تكون إلّا للمادة الأولى التي هي قوّة محضة واستعداد والهولي لاجتماعها مع جميع أقسام الكمّ ووجودها مع الجميع وفي الجميع، ولأنّ الانقسام وهمي وفرضي قال «يقبل القسمة» والقابليّة هنا وهمية وأمر استعدادي بالقوّة. ولهذا فإنّ الحجم كمّ يقبل القسمة الذهنيّة إلى سطوح متعدّدة والسطح كمّ يقبل القسمة إلى خطوط عديدة والخطّ

والمتمّصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حدّ مشترك؛ والحدّ المشترك ما إن اعتبر بداية لأحد الجزأين أمكن أن يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر؛ كالنقطة بين جزئي الخطّ؛ والخطّ بين جزئي السطح؛ والسطح بين جزئي الجسم التعليمي؛ والآن بين جزئي الزمان^(١).

والمنفصل ما كان بخلافه؛ كالخمس مئة مثلاً، فإنّها إن قُسمت إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حدّ مشترك، وإلاّ فإن كان واحداً منها عادت الخمسة أربعة، وإن كان واحداً من خارج عادت ستّة، هذا خلف.

الثاني، أعني المنفصل، هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد، وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد لعدم صدق حدّ الكمّ عليه، وقد عدوا كلّ واحدةٍ من مراتب العدد نوعاً على حدة، لاختلاف الخواصّ^(٢).

→ كمّ يقبل القسمة إلى أجزاء متعدّدة. وقد أشكل المصنّف ﷺ على تعريف الكمّ بأنّه أخصّ من المعرّف وحاصله أنّه يشمل الكمّ المتمّصل ولا يشمل المنفصل لأنّ المنفصل لا يقبل القسمة، لأنّه منقسم وله أجزاء بالفعل. فراجع وتأمل.

(١) (و) الكمّ (المتمّصل) هو (ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء، بينها) أي بين هذه الأجزاء المفروضة (حدّ مشترك) يربط بين كلّ جزأين فيكون بداية لجزء ونهاية لجزء آخر (والحدّ المشترك) الذي يقع بين أجزاء الكمّ المتمّصل هو (ما إن اعتبر بداية لأحد الجزأين، أمكن أن يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر) بحيث تتساوى نسبته إلى الجزأين، فيرتبط ويتعلّق بكلا الجزأين، ولا يختصّ بأحدهما دون الآخر، وذلك أنّ الحدّ المشترك بين أجزاء كلّ كمّ من الكمّيات، لا يعدّ جزءاً من أجزاء ذلك الكمّ. أمّا في الكمّ المنفصل الذي سيأتي بيانه فلا يوجد حدّ مشترك بين أجزائه لما سيأتي.

(٢) القسم (الثاني، أعني) الكمّ (المنفصل، هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد) إذ العدد يتألّف من وحدات متعدّدة، فمع تكرّر الواحد ثلاث مرّات - واحد وواحد وواحد - يحصل العدد

والأول؛ أعني المتصل، ينقسم إلى: قارٌّ، وغير قارٌّ. والقارُّ: ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود؛ كالخطّ مثلاً، وغير القارِّ بخلافه، وهو الزمان؛ فإنَّ كلَّ جزء منه مفروض لا يوجد إلّا وقد انصرم السابق عليه ولمّا يوجد الجزء اللاحق.

والمتصل القارُّ على ثلاثة أقسام: جسم تعليمي، وهو الكميّة السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها؛ وسطح، وهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين؛ وخطّ، وهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة^(١).

→ ثلاثة وقس عليه ما شئت (وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد) إذ الواحد من جهة وحدته وكونه واحداً لا يقبل الانقسام إلى أجزاء أخرى وإلّا لم يكن واحداً، و (لعدم صدق حدّ الكم) وتعريفه (عليه) أي على العدد ولهذا لا يعدّ الواحد عدداً لدى الفلاسفة وتبدأ الأعداد عندهم من الاثنين (وقد عدّوا) أي الفلاسفة (كلّ واحدة من مراتب العدد) وكلّ واحد من الأعداد (نوعاً) خاصاً (على حدة) من الكمّ المنفصل (لاختلاف الخواص) أي لأنّ لكلّ عدد من الأعداد حكماً خاصاً به، فالخمس مثلاً نوع من العدد لها أفراد ومصاديق مختلفة مثل خمسة دنائير وخمسة رجال وخمس بقرات وهكذا، كما أنّ للعدد خمسة أحكاماً خاصّة به مثل قابليته للانقسام إلى ثلاثة واثنين، وإذ تضاعفت مرّة صارت عشرة ومرتين صارت خمسة عشر وإذا ضربت في نفسها خمس مرّات صارت خمساً وعشرين وآلاف الأحكام من هذا القبيل.

(١) (جسم تعليمي) يقابل الجسم الطبيعي، والجسم التعليمي امتداد عرضي وموضوع لعلم الهندسة يبحث عنه هناك ومقدار وكم للجسم الطبيعي، ونسبته إلى الجسم الطبيعي نسبة أمر معيّن إلى أمر مبهم أمّا الجسم الطبيعي فامتداد جوهرى موضوع لعلم الفيزياء والعلوم الطبيعيّة وعبرة عن امتداد مبهم، فالجسم التعليمي (وهو) عبارة عن (الكميّة السارية في الجهات الثلاث) (الطول والعرض والعمق (من الجسم الطبيعي) فالجسم التعليمي هو الحجم الذي يحيط بالجسم الطبيعي، ويعيّن حدوده المبهمة من الجهات الثلاث فهو الكميّة (المنقسمة فيها) أي في

وللقائلين بالخلاء - بمعنى الفضاء الخالي من كلّ موجود شاغل يملؤه - شكّ في الكمّ المتّصل القارّ؛ لكنّ الشان في إثبات الخلاء بهذا المعنى ^(١).

تَقَمّة

يختصّ الكمّ بخواصّ: الأولى أنّه لا تضادّ بين شيء من أنواعه، لعدم اشتراكها في الموضوع، والاشتراك في الموضوع من شرط التضادّ ^(٢).

→ الجهات الثلاث، هذا أوّل أنواع الكمّ المتّصل القارّ بالذات، (و) الثاني (سطح) وعند افتراض جزأين للجسم التعليمي مثلاً، فإنّ الحدّ المشترك بينهما يسمّى سطحاً (وهو نهاية الجسم التعليمي) للكميّة (المنقسمة في جهتين) الطول والعرض، (و) الثالث (خطّ) عند افتراض جزأين للسطح مثلاً، فإنّ الحدّ المشترك بينهما يسمّى خطاً (وهو عبارة عن (نهاية السطح) للكميّة (المنقسمة في جهة واحدة) فقط وهي الطول.

(١) تَبّه المصنّف ﷺ إلى أنّ هناك من يقول بوجود الخلأ المكاني ونترك الردّ على هذا الزعم إلى الكتب المفصلة ونكتفي بالقول (وللقائلين بالخلاء - بمعنى الفضاء) والمكان (الخالي من كلّ موجود) جوهرية (شاغل يملؤه -) لهؤلاء القائلين بالخلأ (شكّ) وتردّد (في) وجود (الكمّ المتّصل القارّ) في الخارج، وذلك أنّ وجود الكمّ المتّصل القارّ متوقّف على وجود امتداد جوهرية في الخارج، ومع وجود الخلأ في الخارج، يقع الشكّ في وجود هذا الامتداد الجوهري الذي ينتهي إلى الشكّ بوجود الكمّ المتّصل، فلا تكون الأجسام عارضة لكمّ متّصل باسم الجسم التعليمي لانتهائه، وإذا انتفى الجسم التعليمي انتفى السطح وإذا انتفى السطح انتفى الخطّ، فلا كمّ متّصل قارّ الذات. (لكن) بطلانه واضح إذ (الشان) والبحث ينبغي أن يكون أولاً (في إثبات الخلأ بهذا المعنى) وهو محال.

(٢) يختصّ الكمّ بخواصّ: الأولى أنّه لا تضادّ بين شيء من أنواعه) أي أنواع الكمّ لأنّ من شروط التضادّ بين الشيئين أن يكون لهما موضوع واحد يعرضان له، وهو غير محقّق (لعدم اشتراكها) أنواع الكمّ (في الموضوع) والمعروض (والاشتراك في الموضوع من شرط التضادّ)

الثانية: قبول القسمة الوهميّة بالفعل، كما تقدّم.

الثالثة: وجود ما يعدّه، أي يفنيه بإسقاطه منه مرّة بعد مرّة؛ فالكمّ المنفصل وهو العدد مبدؤه الواحد، وهو عاد لجميع أنواعه، مع أنّ بعض أنواعه عادّ لبعض؛ كالاثنتين للأربعة، والثلاثة للتسعة؛ والكمّ المتّصل منقسم ذو أجزاء، فالجزء منه يعدّ الكلّ^(١).

الرابعة: المساواة واللامساواة، وهما خاصّتان للكمّ، وتعرضان غيره بعروضه^(٢).

→ كاجتماع البياض والسواد في جسم واحد واجتماع العلم والجهل في نفس واحدة، وهو لا يصحّ في أنواع الكمّ مطلقاً.

(١) (الثالثة) من خواصّ الكمّ (وجود ما يعدّه) أي يعدّد العدد ويعدّه بالفعل وهو خاص بالكمّ المنفصل (أي) وجود ما يفنيه (أي يفنى العدد وينهيه (بإسقاطه) أي إسقاط العدد (منه) أي من الكمّ، ويحذفه من الكمّ (مرّة بعد مرّة) يصل إلى مرتبة ينتهي فيه وعنده العدد بحيث لا يقبل الكمّ انقساماً عند ذلك العدد، فالكمّ يشتمل على شيء وعدد إذا انتهى عنده ووصل إليه فقد قابليّته للانقسام بعده وهذا العاد من العدد موجود بالفعل (فالكمّ المنفصل وهو العدد ومبدؤه الواحد وهو) أي الواحد (عادّ لجميع أنواعه) أي أنواع العدد لأنّ جميع الأعداد تنقسم على الواحد وتقبل القسمة عليه (مع أنّ بعض أنواعه) أي أنواع العدد (عاد لبعض) أعني أنّ العادّ في العدد لا ينحصر بالواحد بل الواحد قابل للقسمة على جميع الأعداد، وأمّا بقيّة الأعداد فبعضها يقبل القسمة على البعض وبعضها عاد لبعض آخر منها (كالاثنتين) العادّ والقابل للقسمة (لأربعة) فاثنتان واثنتان أربعة يعدّ الأربعة ويقسمها إلى جزأين متساويين (والثلاثة) بالنسبة (للتسعة) هذا كلّه في الكمّ المنفصل (و) أمّا (الكمّ المتّصل منقسم ذو أجزاء) بتقسيم كلّ كمّ متّصل إلى النصف والربع والثلث والخمس والسدس وهكذا فإنّ كلّ قسمة من هذه الأقسام جزء مقسّم وعاد للكم المتّصل (فالجزء منه يعدّ الكلّ) لكن بالقوّة لا بالفعل.

(٢) (الرابعة) من خواصّ الكمّ (المساواة) ذاتاً بأن يكون لكلّ كم حجمّ أو سطحّ أو خطّ أو

الخامسة: النهاية واللانهاية، وهما كسابتيهما.

→ عدد، فإذا قيس وقورن بين كمّين مثلاً كانت النسبة بينهما التساوي والمساواة تارة (واللا مساواة) واللا تساوي تارةً أخرى، فإمّا أن يكونا متساويين من جهة الكمّ والمقدار أو يكون أحدهما أكبر من الآخر، (و) من خواصه أنّ المساواة واللا مساواة والتساوي وعدم التساوي (تعرضان غيره) أي غير الكمّ من الأجسام وغيرها (بعروضه) أي بعروض الكمّ وبواسطته، فإنّنا حين نقول هذا الجسم يساوي هذا الجسم وأكبر منه، نعني أنّ حجم الجسمين متساويان أو حجم هذا أكبر من ذاك أو طول هذا يساوي طول ذاك أو أكبر من طوله إن كان خطأً أو طوله وعرضه يساويه أو أكبر منه إن كان سطحاً وهكذا.

الفصل العاشر

في الكيف^(١)

وهو «عَرَضٌ لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته». وقد قَسَمُوهُ بالقسمة الأولى إلى أربعة أقسام^(٢):

أحدها: الكيفيات النفسانية؛ كالعلم، والإرادة، والجبن، والشجاعة، واليأس، والرجاء^(٣).

وثانيها: الكيفيات المختصة بالكميات؛ كالاستقامة، والانحناء، والشكل، ممّا يختصّ بالكمّ المتّصل؛ وكالزوجيّة والفرديّة في الأعداد، ممّا يختصّ

(١) الكيف عبارة عن الحالات والعوارض المعنوية الباطنية التي يدركها الإنسان بالوجدان وعلمه الحضورى كالغضب والفرح والحزن والدّعة وما أشبه، وهكذا الحالات والصفات التي تحصل له ويدركها بحواسه الخمس.

(٢) (وهو) أي الكيف (عرض) من الأعراض وليس بجوهر، وعليه فهو ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، وهو ممكن أيضاً ليس بواجب (لا يقبل القسمة) بذاته خلافاً للكمّ الذي يقبل القسمة (ولا النسبة لذاته) أيضاً خلافاً للمقولات السبع، وخلافاً لكلّ ما يقبل القسمة والنسبة الذاتية، كما تقدّم، بينما يصدق على ما يقبلهما بالعرض والتبعيّة.

(٣) (أحدها: الكيفيات النفسانية) وهي أعراض مجرّدة تعرض للجواهر النفسانية ولا تتعلّق بالأجسام (كالعلم و... الخ) وهي إمّا حال أو ملكة.

بالكم المنفصل^(١).

وثالثها: الكيفيات الاستعدادية؛ وتسمى أيضاً القوة واللا قوة، كالاستعداد الشديد نحو الانفعال، كاللين؛ والاستعداد الشديد نحو الانفعال، كالصلابة. وينبغي أن يُعدّ منها مطلق الاستعداد القائم بالمادة. ونسبة الاستعداد إلى القوة الجوهرية التي هي المادة، نسبة الجسم التعليمي، الذي هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، إلى الجسم الطبيعي، الذي فيه إمكانه^(٢).

(١) (وثانيها: الكيفيات المختصة بالكميات) والتي تعرض للأجسام بواسطة الكم، فإنها تعرض للكميات أولاً ثم تعرض للأجسام التي تتصف بتلك الكميات فالكم هنا واسطة في العروض لهذه الكيفيات وهي على ثلاثة أقسام: أولاً، (كالاستقامة، والانحناء) ممّا يختص بالكم المتصل القارّ ويعرض لهذا الكمّ وهما من أعراض الخطّ والسطح. ثانياً: (والشكل) والزوايا ويراد بالشكل الأشكال الهندسية وبالزوايا جزء منها، وهذا أيضاً ممّا يختص بالكم المتصل) ثالثاً: (وكالزوجية والفردية في الأعداد) وهي عارضة للأعداد (ممّا يختص بالكم المنفصل).

(٢) (وثالثها: الكيفيات الاستعدادية) نوع خاص من الاستعداد نحو التأثير وعدم التأثير (وتسمى أيضاً القوة واللا قوة، كالاستعداد الشديد) في جسم ما (نحو الانفعال) والتأثر بشيء خارج عن ذاته (كاللين) أي كحالة اللين الموجودة في بعض الأجسام نحو بعض الأشياء الخارجة عن ذاتها والمتأثرة بها وتسمى لا قوة أي اللا قوة والاستعداد للتأثر (و) (كالاستعداد الشديد) الموجود في بعض الأجسام (نحو الانفعال) بالنسبة إلى بعض الأمور الخارجة عن ذاتها (كالصلابة) الموجودة في الحديد مثلاً التي تمنعه من كثير من الانفعالات وهذا هو القوة والاستعداد للتأثر والانفعال. والحاصل أنّ مطلق الاستعداد يسمى كيفاً استعدادياً وقد يكون بالقوة أو اللا قوة، وليس المراد هنا القوة التي في الهولوى والمادة الأولى، ولا بمعنى ما قيل في الحركة من أنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل بل هي بمعنى المقاومة وعدم المقاومة، فالكيفيات الاستعدادية هي ما يرتبط باستعداد الشيء والاستعداد نوعان: استعداد المقاومة وتسمى قوة لمقاومتها للعوامل الخارجة عن ذاتها، واستعداد اللا مقاومة واللا قوة وهي عدم

ورابعها: الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة؛ وهي إن كانت سريعة الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سمّيت «انفعالات»؛ وإن كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سمّيت «انفعاليات».

→ المقاومة أمام العوامل الخارجة عن ذاتها. (و) إعلم أنّ الكيف الاستعدادي لا ينحصر في القوة واللا قوة بهذا المعنى (بل ينبغي أن يُعدّ منها) أي من الكيفيات الاستعدادية (مطلق الاستعداد القائم بالمادة) والهيولى الأولى، فإنّ نسبة الاستعداد إلى المادة الأولى نسبة المعين إلى المبهم، إذ المادة الأولى قوة محضة مبهمة والكيف الاستعدادي حين يعرض لها يمنحها قوة خاصة وتخرجها من حالة الإيهام إلى التعيّن الخاص ولهذا قال ﷺ: (ونسبة الاستعداد) وهو كيف استعدادي ونوع من أنواع الكيف (إلى القوة الجوهرية التي هي المادة) في الواقع مثل (نسبة الجسم التعليمي الذي هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، إلى الجسم الطبيعي، الذي فيه إمكانه) فالجسم التعليمي الذي هو نوع من الكمّ إذا عرض للجسم الطبيعي الذي هو من الجواهر الممتدة ذاتاً في ثلاث جهات امتداداً مبهماً، فإنّ الجسم التعليمي يمنحه امتداداً معيناً خاصاً. فإنّ الجسم الطبيعي عبارة عن إمكان الامتداد والتعليمي عبارة عن فعلية الامتداد. وهذا الادعاء من العلامة ﷺ لا يخلو من إشكال فتأمل جيداً (*).

فالمادة الأولى وهي من الجواهر، لها أيضاً كيفية الاستعداد لقبول صورة خاصّة وحجم خاصّ ولون خاص وما أشبه ...

(*) خلاصة الإشكال أنّ للجسم الطبيعي أيضاً فعلية الامتداد لكنّه امتداد مبهم في مقابل الامتداد المتعيّن في الجسم التعليمي، وليس الجسم الطبيعي ما فيه إمكان الامتداد وقوّته فحسب، وعبارته هنا تخالف كلامه ﷺ لموضعين من هذا الكتاب، ولكلامه ﷺ في النهاية أيضاً، فإنّ الذي له إمكان الامتداد وقوّته هو المادة الأولى، وإنّما جسمية الجسم بوجود أبعاده وإلا فلا يكون جسماً ولهذا قال في الفصل الثالث من المرحلة السادسة «لا ريب أنّ هناك أجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسميّة، التي هي الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث»، فكان الصحيح أن يقول ﷺ: «نسبة الجسم التعليمي الذي هو تعيّن الامتداد في الجهات الثلاث، إلى الجسم الطبيعي الذي فيه إيهام التعيّن ... الخ».

ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في: كون الكيفيات المحسوسة موجودة في الخارج، على ما هي عليه في الحسّ، مشروح في كتبهم.

الفصل الحادي عشر

في المقولات النسبية^(١)

وهي الأين، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة، والفعل، والانفعال.

أما الأين: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان^(٢).

وأما متى: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان؛ وكونه فيه أعمّ من كونه في نفس الزمان، كالحركات؛ أو في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآنية الوجود، من الاتصال والانفصال والمماسّة ونحوها؛ وأعمّ أيضاً من كونه على وجه الانطباق، كالحركة القطعية، أو لا على وجهه، كالحركة التوسّطية^(٣).

(١) أعلم أنّ النسبة بين الأشياء وهذه المقولات كالنسبة إلى الزمان أو المكان في المقولات النسبية، هذه النسبة لا تعدّ مقولة بذاتها، والمقولات النسبية في الحقيقة هيئات قائمة بموضوعاتها، توجد من خلال النسب الموجودة في موضوعاتها والنسبة من المعاني الحرفيّة الرابطة ووجودها في الغير وبالغير.

(٢) (أما الأين) الحقيقي (فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان) الخاصّ به بحيث يستحيل أن يشاركه فيه غيره كوجود اليد في القفاز ووجود القدمين في الحذاء، وأما الأين المجازي فهو خلاف الحقيقي كوجود زيد في الدار والسّمك في البحر والطير في السماء. والمكان من خصائص الأجسام لأنّ الجسم من شروط جسميّته والمادّة من شروط مادّيّتها أن تشغل حيّزاً من الفراغ.

(٣) (وأما متى) الحقيقي (فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان) الخاصّ به بحيث

→ يستحيل أن يشاركه فيه غيره وذلك إذا كانت الهيئة الحاصلة مستوعبة للزمان المعين من أوله إلى آخره كأن يقال سهرت حتى الصباح أو صمت النهار كله، ومتى المجازي خلافه كقولنا نمت اليوم مع أن النوم لم يستغرق إلا ساعة أو ساعتين مثلاً وهلمّ جزءاً وسيأتي إن شاء الله أن لكل حركة مقداراً متغيراً خاصاً به يختلف عن مقادير سائر الحركات، وهذا المقدار هو الزمان الخاص بتلك الحركة، ومنشأ هذا الزمان هو الحركة العارضة للمتحرّك الخاص والمقاسة بغيرها أو بالزمان العام وهو دوران الأرض حول محورها، أو حول الشمس. (وكونه فيه) أي وجود الشيء في الزمان على أربعة أوجه ولهذا فهو (أعمّ من كونه) أي الشيء أولاً (في نفس الزمان، كالحركات) وهي الانتقال من مكان إلى مكان آخر مثلاً الذي يقع بالتدرّج لا دفعة واحدة بحيث يستوعب زمان الانتقال. ثانياً (أو) يكون (في طرفه) أي طرف الزمان (وهو الآن) واللحظة (كالموجودات الآتية الوجود) التي تنسب إلى طرفي الزمان فقط (من) قبيل (الاتصال) الزماني بالمكان الجديد (والانفصال) الزماني من مكانه القديم وهما نهاية الحركة أو بدايتها الزمانيتان (و) من قبيل (المماسّة) وملامسة مكان فإن هذه المماسّة آتية تقع في آن من الزمان (ونحوها) أي مثل هذه الثلاثة كالافتراق والانفكاك، فإنهما آتيان أيضاً، ثمّ اعلم أن ما كان في نفس الزمان وهو الوجه الأول ذا وجهين أيضاً واعتبارين ولهذا قال ﷺ: (وأعمّ أيضاً من كونه) أي كون الشيء أو المتحرّك (على وجه الانطباق) والقطع (كالحركة القطعية) التدريجية، تقع جميع أجزائها في الزمان وتستوعب الزمان كله، بمعنى أن كلّ جزء من أجزائه يستوعب الزمان الخاص به فأوله يشغل أول الزمان ووسطه وسطه وآخره آخره وهكذا، ولا يوجد كلّ جزء منه في كلّ جزء من الزمان. وهذا هو الثالث، ورابعاً: (أو) كون الشيء (لا على وجهه) أي لا على وجه الانطباق (كالحركة التوسّطية) أي الواقعة بين المبدأ والمنتهى الواقعة دفعة واحدة لا على نحو التدرّج والامتداد وهي حركة موجودة كلّ أجزائها في كلّ أجزاء الزمان وفي كلّ لحظة وأن من أناته، فيوجد أولها في أول الزمان ووسطه وآخره ويوجد وسطها في أوله وأوسطه وآخرها ويوجد آخره في أوله وأوسطه وآخره، لأنّه مفهوم بسيط ينطبق جميعه على الآن الأول والثاني والثالث وهكذا.

وأما الوضع: فهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج؛ كالقيام الذي هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصّة بين أعضائه نفسها، وبينها وبين الخارج، من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت.

وأما الجدة ويقال له: الملك: فهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط؛ سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة، كالتجلبب؛ أو إحاطة ناقصة، كالنقص والتعلّل.

وأما الإضافة: فهي هيئة حاصلة من تكرّر النسبة بين شيئين، فإنّ مجرد النسبة لا يوجب إضافة مقولية، وإنّما تفيدها نسبة الشيء الملحوظ من حيث إنّهُ منتسب إلى شيء، هو منتسب إليه لهذا المنتسب؛ كالأب المنسوب، من حيث إنّهُ أب لهذا الابن، إليه من حيث إنّهُ ابن له^(١).

وتنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالأخوة والأخوة، ومختلفة الأطراف

→ تنبيه: قد توهم بعض العبارات أنّ هناك نوعين من الحركة بعضها قطعية وبعضها توطئية، وكلّ منهما يتحقّق في مراحل خاصّة به، كلا فإنّ الحركة التي في الخارج واحدة يصدق عليها مفهومان أحدهما القطع والآخر التوسط، كالشخص القادم فإنّه قاطع للمسافة ومتوسط لها كذلك، وكلاهما حركة واحدة بمعنيين مختلفين، لا أنّهما نوعان من الحركة مستقلّان.

(١) (وأما الإضافة) المقولية: (فهي هيئة حاصلة من تكرّر النسبة بين شيئين) فهي نسبة متكرّرة لا مطلق النسبة فإنّ مطلق النسبة وإن كانت هيئة حاصلة بين شيئين إلّا أنّها من طرف واحد وجهة واحدة أي غير متكرّرة (فإنّ مجرد النسبة) بين شيئين (لا يوجب إضافة مقولية، وإنّما تفيدها) أي تفيد الإضافة المقولية (نسبة الشيء الملحوظة) من طرفي الإضافة وإنّ النسبة في كلّ طرف غير ما في الطرف الآخر (من حيث إنّهُ) أي المضاف (منتسب إلى شيء) كالأب المنتسب إلى الابن - ابنه - (هو) أي الأب فإنّه (منتسب إليه، لهذا المنتسب) فإنّ الابن أيضاً ينتسب إلى أبيه وبينهما علاقة ونسبة تلازمهما ولا تنفكّ عنهما أبداً (كالأب المنسوب) إلى ابنه (من حيث إنّهُ أب لهذا الابن) وهذا الابن منسوب (إليه) أي أبيه (من حيث إنّهُ) أي الابن (ابن له) لأبيه.

كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية.

ومن خواص الإضافة: أنَّ المضافين متكافئان وجوداً وعدماً، وفعلاً وقوة، لا يختلفان من حيث الوجود والعدم، والفعل والقوة^(١).

واعلم: أنَّ المضاف قد يُطلق على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة؛ ويسمى «المضاف الحقيقي»، وقد يُطلق على معروضها كالأب والابن؛ ويسمى «المضاف المشهوري».

وأما الفعل: فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر، ما دام يؤثر؛ كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخن، ما دام يسخن^(٢).

(١) (ومن خواص الإضافة) لا المضاف ولا علاقة لهذا الكلام بأصل المضاف والمضاف إليه أبداً وإن كان الكلام هنا عن المضافين ولكن المراد به الإضافة لا غير (أنَّ المضافين متكافئان وجوداً وعدماً) فإذا كان المضافان موجودين في الخارج تحققت الإضافة وإلا فلا معنى للإضافة لأنها حينئذ سالبة بانتفاء موضوعها، كما أنَّهما متكافئان أيضاً (فعلاً وقوة) فإن كان وجود أحدهما فعلياً كان وجود الآخر فعلياً ومحققاً أعني كانت الإضافة فعلية وإلا تقدم أنَّ ذات المضاف قد يوجد مع عدم وجود ذات المضاف الآخر أعني المضاف إليه وهكذا العكس، وقد يكون ذات أحدهما موجوداً بالفعل وذات الآخر بالقوة، وإن كان أحدهما بالقوة كان الآخر كذلك أعني كانت الإضافة بالقوة كذلك فمع انعدام أحدهما تنعدم نسبته بالآخر ونسبة الآخر به فتتعدم الإضافة، ومع كون أحدهما بالفعل والآخر بالقوة تنعدم النسبة بينهما فتتعدم الإضافة بينهما وهكذا.

(٢) (وأما الفعل) ويقال له «أن يفعل» أيضاً (فهو) عبارة عن (الهيئة) التدريجية المتغيرة غير القارة (الحاصلة من تأثير المؤثر، ما دام) المؤثر (يؤثر، كالهيئة الحاصلة من تسخين) النار وهي (المسخن) للماء تدريجاً، هذه الهيئة والحالة الخاصة التي تحصل للنار عند تسخينها للماء بالتدريج (ما دام يسخن) أي ما دامت النار مستمرة في تسخينها، فإنَّ هذه الحالة المؤثرة في الماء تسمى فعلاً ما دامت النار تسخن، وإلا فمع انقطاعها عن التسخين تنعدم هذه الهيئة والحالة.

وأما الانفعال: فهو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر؛ كالهيئة الحاصلة من تسخّن المتسخّن ما دام يتسخّن، واعتبار التدرّج في تعريف الفعل والانفعال لإخراج الفعل والانفعال الإبداعيين، كفعل الواجب تعالى، بإخراج العقل المجرّد من العدم إلى الوجود، وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد إمكانه الذاتي^(١).

(١) (وأما الانفعال) على عكس الفعل (فهو الهيئة) التدريجية غير القارة والمتغيرة الحاصلة من تأثر المتأثر، ما دام يتأثر، كالهيئة الحاصلة من تسخّن الماء المتسخّن على النار (ما دام) الماء (يتسخّن) وحالة ذلك الماء تسمّى انفعالاً و «ان ينفعل» أيضاً. (واعتبار التدرّج) واشتراطه (في تعريف الفعل والانفعال) لم يأت من فراغ وإنما كان (لإخراج الفعل والانفعال الإبداعيين) اللذين لا تدرّج فيهما بل يقعان دفعةً واحدة (كفعل الواجب تعالى ... الخ)، لأنّ الفعل والانفعال عبارة عن الإيجاد والوجود والإيجاد عين الوجود، والوجود يغيّر الماهية ويقابلها، فلا تدرّج تحت مقولة من هذه المقولات، وإن كان فعله تبارك وتعالى (بإخراج العقل المجرّد من العدم إلى الوجود) يكون فعلاً، (وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد إمكانه الذاتي) يكون انفعالاً.

المرحلة السابعة

في العلة والمعلول

وفيها أحد عشر فصلاً

الفصل الأول

في إثبات العلّية والمعلوليّة وأنهما في الوجود

قد تقدّم أنّ الماهيّة في ذاتها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم وأنهما في رجحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها وعرفت أنّ القول بحاجتها في رجحان عدمها إلى غيرها نوع تجوّز، وإنّما الحاجة في الوجود، فلو جودها توقّف على غيرها^(١).

(١) إعلم أنّ البحث عن قانون العلّية والمعلوليّة خلافي بين الفلاسفة والمتكلّمين من جهة وبين الفلاسفة أنفسهم من جهة أخرى، فزعم بعضهم أنّ الموجود بما هو موجود موضوع لقانون العلّية والمعلوليّة، وزعم آخرون أنّه الحادث بما هو حادث، وزعم قوم بأنّه المعلول بما هو معلول فقال الأولون إنّ الموجود محتاج إلى العلّة، وقال أوسطهم إنّ الحادث محتاج إلى العلّة، وقال الآخرون إنّ المعلول محتاج إلى العلّة، ولا يخفى على البصير ضعف هذه المزاعم وبطلانها. فما هو موضوع قانون العلّية والمعلوليّة إذن؟

الجواب: (قد تقدّم) في الفصل السابع من المرحلة الرابعة (أنّ الماهيّة في ذاتها ... الخ) فالماهية من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، وترجيح أحد الطرفين المتساويين على الطرف الآخر، بلا مرجّح، محال، فلا بدّ من مرجّح لأحد طرفي الوجود والعدم على الطرف الآخر حتّى يتحقّق الراجح على المرجوح، ثمّ إنّ هذا المرجّح لا بدّ أن يكون أمراً خارجياً عن ذات الماهية لما تقدّم من استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم فليس المرجّح ذاتياً وإلّا بطل استواء

وهذا التوقّف لا محالة على وجود الغير، فإنّ المعدوم من حيث هو معدوم لا شيءيّة له؛ فهذا الموجود المتوقّف عليه في الجملة هو الذي نسمّيه «علّة» والماهيّة المتوقّفة عليه في وجودها معلولتها.

ثمّ إنّ المجعول للعلّة، والأثر الذي تضعه في المعلوم، إمّا أن يكون هو وجوده، أو ماهيّته، أو صيرورة ماهيّته موجودة؛ لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهيّة، لما تقدّم أنّها اعتباريّة، والذي للمعول من علّته أمر أصيل، على أنّ

→ النسبة فيها إليهما. فالمرجح إذن خارجي (وعرفت) أيضاً في الفصل العاشر من المرحلة الأولى وهو سيأتي إن شاء الله تعالى (أنّ القول بحاجتها) أي الماهيّة (في رجحان عدمها إلى) عامل خارجي آخر (غيرها، نوع تجوّز) فإنّ علاقة العلّة علاقة وجوديّة وهذه العلاقة لا تحصل إلّا بين أمرين وجوديين، فالماهية في وجودها محتاجة إلى مرجّح يخرجها من دائرة الاستواء مع عدم إلى ترجيح الوجود فقولنا: إنّ الماهية في رجحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها، هذا القول نوع من المجاز والتسامح في التعبير (وإنّما الحاجة) إلى الغير (في الوجود) فقط، إذ إنّ وجود الماهيّة يحتاج إلى المرجّح وإلّا «فلا علّة في الأعدام» والمعدوم بما هو معدوم لا يحتاج في كونه معدوماً إلى علّة سوى أنّها صرف عدم (فلوجود) فقط (توقّف على غيرها) أي غير ذات الماهيّة، دون عدمها. إذ جعل عدم علّة للشيء حقيقة باطل وإنّما يصحّ من باب المسامحة بأن نفترض عدم وجوداً أو المعدوم موجوداً، ونعتبره علّة لذلك الشيء، بينما العلّة في الحقيقة أمر وجودي ليس إلّا، كقولنا نجحت لأنّي لم ألعب، والواقع أنّ علّة النجاح عبارة عن الاجتهاد في المطالعة والانتباه وما أشبه من العلل الوجوديّة، نعم يلازمها عدم اللعب والإهمال.

والحاصل أنّ المصنّف رحمه الله جعل الماهيّة موضوعاً لقانون العلّة وموضوعاً لعلّة حاجة المعول إلى العلّة، وأنت خبير بأنّ الأولى اعتبار الإمكان موضوعاً وهو المستفاد من كلامه رحمه الله هنا، والمصرّح به أشدّ تصريح - في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة - حيث قال رحمه الله: «فلم يبق إلّا أن يكون الإمكان وحده علّة للحاجة» إلى أن يقول رحمه الله «وبذلك يندفع ما احتجّ به بعض القائلين بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هو الحدوث دون الإمكان» فراجع وتأمل.

الذي تستقرّ فيه حاجة الماهية المعلولة ويرتبط بالعلّة هو وجودها، لا ذاتها^(١). ويستحيل أن يكون المجهول هو الصيرورة؛ لأنّها معنئٍ نسبيّ قائم بطرفيه ومن المحال أن يقوم أمر أصيل خارجي بطرفين اعتباريين غير أصيلين فالمجهول من المعلول والأثر الذي تفيذه العلّة هو وجوده، لا ماهيته ولا صيرورة ماهيته موجودة؛ وهو المطلوب^(٢).

(١) ثمّ إنّ المجهول للعلّة) والصادر من العلّة والأثر الحقيقي لها، وما يتحقّق بالعلّة الفاعليّة (والأثر الذي تضعه) العلّة الفاعليّة (في المعلول) لا يخلو من أحد ثلاثة أشياء أولاً: (إمّا أن يكون) هذا الأثر الصادر منها (هو وجوده) أي وجود المعلول ثانياً: (أو) يكون (ماهيته) أي ماهية المعلول، ثالثاً: (أو صيرورة ماهيته موجودة) فالصادر من العلّة شيء واحد، تنتزع منه مفاهيم عديدة هي الوجود أو الماهية أو اتّصاف الماهية بالوجود، هذا برهان السبر والتقسيم وهو من أدقّ البراهين، الدليل على عدم كون المجهول والأثر هو الماهية (لكن يستحيل أن يكون) الأثر و (المجهول) للعلّة (هو الماهية) أولاً: (لما تقدّم) في الفصل الرابع من المرحلة الأولى من (أنّها) أي الماهية (اعتبارية) لا واقع لها في العالم الخارجي (والذي للمعلول من علّته أمر أصيل) أي المجهول لابدّ أن يكون أصيلاً حقيقياً لا أمراً اعتبارياً، إذ المعلول يستمدّ حقيقته من علّته، فالمعلول أصيل لأنّ ما كانت علّته أصيلة كان أصيلاً أيضاً. وثانياً: (على أنّ) أي علاوة على أنّ هناك اتحاداً وتعلّقاً شديداً بين المعلول وعلّته، ممّا يجعل الانفكاك بينهما محالاً، ويجعل المعلول عين الإضافة إلى علّته، فالمعلول مرتبط بتمام ذاته بالعلّة و (الذي تستقرّ فيه حاجة الماهية المعلولة ويرتبط بالعلّة هو وجودها) أي وجود الماهية، لأنّ الوجود أصيل والماهية اعتبارية، (لا ذاتها) أي لا ذات الماهية، إذ الماهية من حيث ذاتها ومن حيث هي ليست إلّا هي، لا علاقة بينها وبين غيرها مطلقاً، فلا علاقة لها بذاتها مع علّة ولا غير علّة أبداً. والحاصل أنّ الماهية لا تكون أثراً ولا مجعولاً للعلّة بالذات، ولا موضوعاً لقانون العلّية والمعلوليّة.

(٢) (ويستحيل أن يكون المجهول) والمعلول بالذات للعلّة (هو الصيرورة) لماذا؟ (لأنّها)

→ أي لأن الصيرورة، والمراد صيرورة الماهية موجودة واتّصافها بالوجود (معنى) ومفهوم (نسبي) لا حقيقي (قائم بطرفيه) أي بطرفي النسبة وهما الوجود والماهية، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الوجود والماهية أمرين اعتباريين (ومن المحال أن يقوم أمر أصيل خارجي) وهو المجمعول الأصيل (بطرفين اعتباريين) هما الوجود والماهية بناءً على المدعى وأنهما (غير أصيلين) وعليه (فالمجمعول من المعلول والأثر الذي تفيدته العلة) لا يمكن أن يكون الصيرورة بل المجمعول من المعلول وأثر العلة (هو وجوده) أي وجود المجمعول والأثر (لا ماهيته ولا صيرورة ماهيته موجودة) قد ثبت هذا (وهو المطلوب) عندنا.

الفصل الثاني

في انقسامات العلة

تنقسم العلة إلى تامة وناقصة، فإنها إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد، وهي «العلّة التامة»؛ وإما أن تشتمل على البعض دون الجميع، وهي «العلّة الناقصة»؛ وتفرقان من حيث إنّ العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدمه؛ والعلّة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه.

وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة؛ وتنقسم أيضاً إلى البسيطة، وهي ما لا جزء لها، والمركبة، وهي بخلافها؛ والبسيطة: إما بسيطة بحسب الخارج، كالعقل المجرد والأعراض؛ وإما بحسب العقل، وهي ما لا تركيب فيه خارجاً من مادة وصورة، ولا عقلاً من جنس وفصل؛ وأبسط البسائط ما لم يتركّب من وجود وماهيّة، وهو الواجب، عزّ اسمه^(١).

(١) (وتنقسم) العلة (إلى) العلة (الواحدة) التي ليس لها بديل في إيجاد المعلول وهي العلة المنحصرة والمعلول هنا لازم خاصّ للعلّة، (و) إلى (الكثيرة) التي تكون العلل متعدّدة توجد كلّ منها المعلول على نحو الاستقلاليّة، إذا وجدت كلّ واحدة من تلك العلل تحقّق المعلول على نحو الملازمة، والمعلول حينئذ لازم أعمّ للعلّة كالحرارة التي تلازم النار والشمس

وتنقسم أيضاً إلى قريبة وبعيدة؛ والقريبة: ما لا واسطة بينها وبين معلولها؛ والبعيدة بخلافها، كعلّة العلّة^(١).

وتنقسم العلّة إلى داخلية وخارجية؛ والعلل الداخلية - تسمى أيضاً «علل القوام» - هي المادّة والصورة المقوّمتان للمعلول؛ والعلل الخارجية - وتسمى أيضاً «علل الوجود» - هي الفاعل والغاية، وربّما سميّ الفاعل «ما به الوجود»، والغاية

→ والحركة وهكذا فإنّ كلّاً من هذه العلل تتحقّق مع وجودها الحرارة على نحو الاستقلال، (وتنقسم) العلّة (أيضاً إلى) العلّة (البيّطة، وهي ما لا جزء لها) من الموجودات العليّة، وهي المادّة والصورة والنفس والعقل، والأعراض التسعة، (والمركبة، وهي بخلافها) أي بخلاف العلّة البيّطة، ويعني من المركبة، الموجودات المركبة من الصورة والمادّة أو مركبة من جنس وفصل أو مركبة من وجود وماهيّة ولهذا قال ﷺ: (والبيّطة) على ثلاثة أنواع (أما بيّطة بحسب الخارج) فقط أي لا أجزاء لها في الخارج (كالعقل المجرد) والمادّة والصورة والنفس (والأعراض) التسعة، (وأما) بيّطة (بحسب العقل) أي ليس لها أجزاء عقليّة علاوة على عدم تركّبها من أجزاء خارجيّة (وهي ما لا تركيب فيه خارجاً من مادّة وصورة، ولا تركيب فيه عقلاً (من جنس وفصل) كما لو وجدت أنواع بيّطة غير مندرجة تحت المقولات العشر، أما النوع الثالث والأخير من العلل البيّطة (و) هي (أبسط البساط) وهي (ما لم يتركّب من وجود وماهيّة) إضافة إلى عدم تركّبها من مادّة وصورة ولا من جنس وفصل وهذا النور أو القسم منحصر في الذات المقدّسة الربوبية (وهو الواجب، عزّ اسمه) وتبارك وتعالى ذكره.

(١) (وتنقسم) العلّة (أيضاً إلى) علّة (قريبة وبعيدة) وأبعد وأبعد وهكذا (والقريبة: ما لا واسطة بينها وبين معلولها) كحركة اليد فإنّها معلولة للإنسان مباشرة وبلا واسطة، (والبعيدة بخلافها) أي بخلاف العلّة القريبة (كعلّة العلّة) فإنّ الإنسان علّة لحركة يده وحركة يده علّة لحركة القلم بيده فهو علّة لعلّة حركة القلم، وأبعد مثل الكتابة، فإنّي علّة لحركة يدي وحركة يدي علّة لحركة قلّمي وحركة قلّمي علّة للكتابة، فأنا علّة لعلّة علّة الكتابة وهكذا. قد تزيد الوسائط وقد تقل.

«ما لأجله الوجود»^(١).

وتنقسم العلة إلى العلل الحقيقية والمعدّات؛ وفي تسمية المعدّات عللاً تجوّز، فليست عللاً حقيقية، وإنّما هي مقربّات تقربّ المادّة إلى إفاضة الفاعل؛ كورود المتحرّك في كلّ حدّ من حدود المسافة فإنّه يقربه إلى الورود في حدّ يتلوّه؛ وكانصرام القطعات الزمانيّة، فإنّه يقرب موضوع الحادث إلى فعلية الوجود.

(١) (وتنقسم) العلة أيضاً (إلى) علة (داخلية و) علة (خارجية؛ والعلل الداخلية - تسمّى أيضاً «علل القوام» -) لأنّها جزء ذات المعلول ومقومة لذات المعلول، والعلل الداخلية الذاتية على قسمين أيضاً (هي المادّة) التي تعدّ قوّة الأشياء، لكنّها علة مادّية لنوعها المركّب منها ومن الصورة (والصورة) أيضاً علة ذاتية وهي فعلية الأشياء وتنجزها، لكنّها علة صورية للنوع المركّب من المادّة والصورة أي منها ومن المادّة، والمادّة والصورة هما (المقومتان للمعلول) لأنّهما جزء ذات المعلول، (والعلل الخارجية - وتسمّى أيضاً «علل الوجود») - على قسمين أيضاً (هي الفاعل والغاية) والفاعل ما قام به وجود المعلول، كما أنّ الغاية أو العلة الغائية ما قام لأجله المعلول (وربّما سمّي الفاعل) والعلّة الفاعلية («ما به الوجود» و) سمّي الغاية والعلّة الغائية (ما لأجله الوجود) ويسمّيان علل الوجود أيضاً.

الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إذا كانت العلة التامة موجودة، وجب وجود معلولها؛ وإلا جاز عدمه مع وجودها، ولازمه تحقّق عدمه المعلول لعدم العلة من دون علة^(١).

(١) قاعدة: (إذا كانت العلة التامة موجودة، وجب وجود معلولها) بالضرورة والفرق بين هذه المسألة ومسألة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد - التي تقدّمت في المرحلة الرابعة من الكتاب - أنّ المراد بالوجوب هاهنا، الوجوب بالقياس إلى الغير وهو وصف إضافي يتّصف به العلة والمعلول معاً، وأمّا الوجوب في تلك المسألة، هو الوجوب بالغير وهو صفة نفسية مختصة بالمعلول وإن كان بين الأصليين والقاعدتين والمسألتين ارتباط قوي جداً.

دليل هذا المدعى قوله ﷺ: (وإلاّ أي وإلاّ إذا لم تجب وجود المعلول عند وجود علته التامة (جاز عدمه) أي عدم المعلول وأمكن عدمه بالإمكان العام وهو سلب الضرورة من الطرف المخالف (مع وجودها) أي مع وجود علته، فإنّ عدم وجوب المعلول عند وجود علته التامة يساوي إمكان عدم المعلول عند وجود علته التامة (ولازمه) أي ولازم القول بإمكان عدم العلة مع وجود المعلول (تحقّق) المعلول من غير علة، ولازم هذا تحقّق (عدمه) أي عدم المعلول (المعلول لعدم العلة، من دون علة)، وتحقّق عدم المعلول من دون علة محال، حاصله أنّ وجود المعلول في ظرف وجود العلة، واجب، وإلاّ كان عدم المعلول في ظرف وجود العلة ممكناً، وإذا

وإذا كان المعلول موجوداً، وجب وجود علته؛ وإلاّ جاز عدمها مع وجود المعلول، وقد تقدّم أنّ العلة، سواء كانت تامّة أو ناقصة، يلزم من عدمها عدم المعلول.

ومن هنا يظهر: أنّ المعلول لا ينفكّ وجوده عن وجود علته، كما أنّ العلة التامّة لا تنفكّ عن معلولها^(١).

فلو كان المعلول زمانياً موجوداً في زمان بعينه، كانت علته موجودة واجبة في ذلك الزمان بعينه؛ لأنّ توقّف وجوده على العلة في ذلك الزمان، فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان؛ ولو كانت العلة موجودة في زمان آخر معدومة في زمان وجود المعلول، والإفاضة قائمة بوجودها، كانت مفيضة للمعلول وهي معدومة، هذا محال.

برهان آخر

حاجة الماهيّة المعلولة إلى العلة ليست إلّا حاجة وجودها إلى العلة، وليست الحاجة خارجة من وجودها، بمعنى أن يكون هناك «وجود» و «حاجة»؛ بل هي

→ صحّ هذا كان تحقّق المعلول من غير علته التامّة ممكناً أيضاً، وهو محال، فإذا كانت العلة التامّة موجودة، وجب وجود معلولها.

(١) (ومن هنا) وعلى هذا الذي ذكرناه توّأ (يظهر) أولاً: (أنّ المعلول لا ينفكّ وجوده عن وجود علته) سواء كانت علة تامّة أو ناقصة أي جزء العلة أو تمام العلة فإنّ المعلول لا يتحقّق إلّا بتحقّق جميع أجزائه ويمتنع تحقّقه ولو بامتناع جزء من علته، وثانياً: (كما أنّ العلة التامّة) فقط دون الناقصة (لا تنفكّ عن) وجود (معلولها) والعلة والمعلول بقانون العلّية متلازمان، إذ ما يوجد في الخارج حقيقتان فقط حقيقة العلة وحقيقة المعلول التي هي عين إفاضة العلة، فالعلة حقيقة تامّة والإيجاد والوجود والموجود في المعلولات حقيقة واحدة أيضاً ليس إلّا.

مستقرّة في حدّ ذات وجودها، فوجودها عين الحاجة والارتباط؛ فهو «وجود رابط» بالنسبة إلى علّته، لا استقلال له دونها، وهي مقوّمه له؛ وما كان هذا شأنه استحالة أن يوجد إلّا متقوّمًا بعلّته، معتمداً عليها؛ فعند وجود المعلول يجب وجود علّته؛ وهو المطلوب^(١).

(١) (برهان آخر)، على وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة التامّة وهو من أقوى البراهين: (حاجة الماهيّة المعلولة إلى العلّة) لا تعني أنّ للمعلول - الماهيّة المعلولة - وجوداً مستقلاً حقيقة، لكنّها تحتاج إلى العلّة حتّى يكون وجودها شيئاً آخر غير حاجتها إلى العلّة، كلّاً فإنّ هذا يعني أنّ حاجتها إلى العلّة أمر عارض لذاتها لا مقوّم لذاتها وهو باطل، بل حاجة الماهيّة المعلولة إلى العلّة عين وجود الماهيّة المعلولة و (ليست) حاجتها إلى العلّة (إلّا حاجة وجودها إلى العلّة) عيناً وتحقيقاً (وليست الحاجة) إلى العلّة فيها (خارجة من وجودها) أبداً، فإنّ وجود المعلول بالنسبة إلى علّته وجود رابط وماهيّته عين فقره وحاجته إلى العلّة.

الفصل الرابع

[قاعدة «الواحد»]

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وذلك: أن من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سنجية ذاتية ليست بين الواحد منهما وغير الآخر، وإلا جاز كون كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلول لكل شيء؛ ففي العلة جهة مسانحة لمعلولها، هي المخصصة لصدوره عنها؛ فلو صدرت عن العلة الواحدة؛ وهي التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة، معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه، لزمه تقرّر جهات كثيرة في ذاتها وهي ذات جهة واحدة؛ هذا محال^(١).

(١) هناك قاعدة لدى الحكماء والفلاسفة هي أنّ (الواحد) وهو الواحد لا الكثير والبسيط لا المركّب (لا يصدر عنه إلا الواحد) البسيط، فأطلقها بعضهم حتّى عمّت كافة أقسام العلة والواحد، وضيّقها بعضهم حتّى خصّها بالواجب تعالى، أمّا المصنّف رحمه الله ففسّرها بقوله (وذلك أن: من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سنجية ذاتية ليست) هذه السنجية موجودة (بين الواحد منهما) أي من العلة والمعلول (وغير الآخر) أي فرد ثالث غير العلة والمعلول أنفسهما، وحاصلها أنّ العلة الفاعلية الواحدة البسيطة لا يصدر عنها إلا معلول واحد بوجه من الوجوه. برهانه على المدعى قوله ﷻ: (وإلا) لو لم يجب أن يكون بينهما سنجية بمعنى كون العلة جامعة لكمالات المعلول في مرتبة أعلى ممّا هي في المعلول، فتشترك العلة ومعلولها ذاتاً في أمور كمالية لكنّها

ويتبيّن بذلك: أنّ ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير، فإنّ في ذاته جهة كثيرة؛ ويتبيّن أيضاً: أنّ العلل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد^(١).

→ توجد في العلّة بمرتبة أشدّ وأعلى وأوضح من المعلوم، وإلاّ لو لم يجب ذلك (جاز كون كلّ شيء علّة لكلّ شيء) بلا ميزان ولا حدود ولا نسخيّة ككون النار مثلاً علّة لبرودة الهواء، (و) كون (كلّ شيء معلولاً لكلّ شيء) ككون برودة الماء معلولة لحرارة الهواء مثلاً وهذا منتهى السفسطة والجهالة (ففي العلّة جهة مسانخة لمعلولها، هي) الجهة (المخصّصة لصدوره) أي صدور المعلوم (عنها) أي عن العلّة (فلو صدرت عن العلّة الواحدة، وهي التي ليست لها في ذاتها إلاّ جهة واحدة ... الخ) وخلاصته أنّ الشيء الواحد حقيقة لا يمكن أن يصدر عنه أمور متباينة الحقائق، لتنافي الجهة الواحدة مع الجهات الكثيرة ولا تصدر الجهات الكثيرة إلاّ عن العلّة ذات الجهات الكثيرة وهذا خلاف الفرض عندنا.

(١) (ويتبيّن) ويستنتج (بذلك) الذي تقدّم ذكره (أنّ) أولاً: (ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير) وجهات عديدة من الأمور المتباينة ذاتاً كما تصدر عن الإنسان أو الحيوان أو النار أمور متعدّدة الحقائق مختلفة ذاتاً (فإنّ في ذاته) أي في ذات المصدر والعلّة (جهة كثيرة) صدر كلّ فعل وكلّ أمر من تلك الأمور والأفعال من جهة من جهاته.

(ويتبيّن) ثانياً: (أيضاً أنّ العلل الكثيرة) المتعدّدة المختلفة والمتباينة ذاتاً (لا تتوارد على معلول واحد) حقيقة وذاتاً ليست فيه جهة كثيرة أصلاً، وإلاّ كانت للمعلول جهات كثيرة وردت كلّ علّة بحسب تلك الجهة المسانخة لها.

الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أمّا استحالة الدور - وهو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف عليه وجوده؛ إمّا بلا واسطة، وهو الدور المصرّح؛ وإمّا بواسطة أو أكثر، وهو الدور المضمّر - فلأنّه يستلزم توقّف وجود الشيء على نفسه، ولازمه تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، لتقدّم وجود العلّة على وجود المعلول بالضرورة^(١).

وأمّا استحالة التسلسل - وهو ترتّب العلل لا إلى نهاية - فمن أسدّ البراهين عليها ما أقامه الشيخ في إلهيّات الشفاء؛ ومحصّله: أنا إذا فرضنا معلولاً وعلّته، وعلّة علّته، وأخذنا هذه الجملة، وجدنا كلاًّ من الثلاثة ذا حكم ضروري يختصّ به؛ فالمعلول المفروض، معلول فقط؛ وعلّته علّة لما بعدها معلولة لما قبلها؛ وعلّة العلّة علّة فقط غير معلولة؛ فكان ما هو معلول فقط طرفاً، وما هو علّة فقط طرفاً آخر، وكان ما هو علّة ومعلول معاً وسطاً بين طرفين؛ ثمّ إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة، كان للطرفين ما تقدّم من حكم الطرفين، وكان الاثنان الواقعان بين

(١) (أمّا استحالة الدور) وهو عبارة عن حركة دائرية تنتهي حركته إلى مبدئه، فيلتقي المبدأ والمنتهى عند نقطة واحدة وهي حركة مغلقة، وعرفه المصنّف ﷺ بقوله: (- وهو توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه وجوده) بحيث يكون من جهةٍ علّةٍ لعلّته ومن جهةٍ أخرى معلولاً لمعلوله.

الطرفين مشتركين في حكم الوسط - وهو أن لهما العلوية والمعلوية معاً بالتوسط بين طرفين - ثم كلّمّا زدنا في عدد الجملة إلى ما لا نهاية له كان الأمر جارياً على مجرى واحد، وكان مجموع ما بين الطرفين - وهي العدة التي كل واحد من أحادها علّة ومعلول معاً - وسطاً له حكمه^(١).

(١) (وأمّا استحالة التسلسل - وهو) عبارة عن (ترتب العلل لا إلى نهاية -) سواء كان هذا الترتب اللا متناهي من جهة العلل والمعاليل معاً أو من جهة العلل فقط أو من جهة المعاليل فقط، ولا يكون التسلسل محالاً إلا إذا كانت أجزاءه موجودة معاً في آن واحد بوجود فعلي وكان بعضها متوقفاً على بعض بينها علاقة العلوية والمعلوية بحيث يكون بعضها معلولاً لبعض، أمّا لو كانت الأجزاء غير موجودة معاً كأجزاء الزمان أو بعضها بالفعل وبعضها بالقوة كما في الأعداد، أو كان بعض الأجزاء غير متوقف على بعضها أي لم يكن بين بعض الأجزاء علاقة العلوية والمعلوية والسببية والمسببية، فإنّ التسلسل حينئذ لا يكون محالاً بل يكون جائزاً.

والحاصل: أنّ توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده إن كان توقفاً بواسطة من أحد الطرفين فهو دور بمرتبة واحدة كتوقف وجود (أ) على وجود (ب)، وتوقف وجود (ب) على وجود (ج)، وتوقف وجود (ج) على وجود (د) ثمّ توقف وجود (د) على وجود (أ)، فإن توقف وجود (أ) على (د) كان بواسطة (ب و ج) أمّا توقف وجود (د) على وجود (أ) فليس بواسطة بل توقف بالمباشرة.

وإن كان توقفاً بواسطة من الطرفين فهنا يحدث دور بمرتبتين، أولاً توقف وجود (أ) على وجود (ب)، ثمّ توقف وجود (ب) على وجود (د) وثانياً: توقف وجود (د) على وجود (ج)، وتوقف وجود (ج) على وجود (أ). وقد تزيد الأدوار وتتعدد، كما لو توقف - أ - على - ب - وتوقف - ب - على - ج -، وتوقف - ج - على - د -، ثمّ توقف - د - على - ج -، وتوقف - ج - على - ب - وتوقف - ب - على - أ -، فهنا ثلاث مراتب من الدور فقد توقف (أ) على (د)، وتوقف (د) على (أ) بواسطة أيضاً والأدوار الثلاثة هي: توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ)، ثمّ توقف (ب) على (ج) و (ج) على (ب)، ثمّ توقف (ج) على (د) و (د) على (ج).

برهان الشيخ الرئيس في الشفاء على استحالة التسلسل، ويسمى برهان الوسط الذي أقامه

فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة إلى غير النهاية، كان ما وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطاً لا طرف له؛ وهو محال^(١).

→ لتناهي العلة الفاعلية، ثم زعم أنه يكفي لإثبات التناهي في كافة أقسام العلل لا خصوص العلة الفاعلة، أمّا البرهان: (أنا إذا فرضنا معلولاً) أولاً، (وعلته) ثانياً، (وعلة علته) ثالثاً، (وإذا أخذنا هذه الجملة) مثلاً «أ» علة لـ«ب» و «ب» علة «ج» (وجدنا) أنّ (كلاً من الثلاثة ذا حكم ضروري يختص به) «أ» علة فقط «ج» معلول فقط، و «ب» علة من جهة ومعلول من جهة، (فالمعلول المفروض) مثل «ج» (معلول فقط، وعلته) أي علة «ج» وهو «ب» (علة لما بعدها) أي لـ«ج» (معلولة لما قبلها) أي لـ«أ» لأن «ب» وسط فهو علة ومعلول في آن واحد، (وعلة العلة) أي «أ» التي هي علة «ب» التي هي علة «ج» (علة فقط، غير معلولة) لأنها طرف سلسلة المعاليل بل مبدأ سلسلة العلل، (فكان ما هو معلول فقط) أي «ج» (طرفاً) لهذه السلسلة أي طرفاً تنازلياً ونهاية لهذه السلسلة، (و) كان (ما هو علة فقط) أي «أ» (طرفاً آخر) لهذه السلسلة أعني طرفاً تصاعدياً ومبدأ لهذه السلسلة، (وكان ما هو علة ومعلولاً معاً) أي «ب»، (وسطاً بين طرفين) بين «أ» و «ج»، (ثم إذا فرضنا الجملة أربعة) لزيادة جزء أو عضو رابع إلى الثلاثة المتقدمة مثلاً «أ» علة «ب» و «ب» علة «ج» و «ج» علة «د»، بإضافة الدال هنا أو فرضنا أكثر من ذلك نحو مائة عضو أو ألف أو أكثر مثلاً، (كان للطرفين) وهما المبدأ والمنتهى أي العلة المطلقة والمعلول المطلق (ما تقدّم من حكم الطرفين) في المثال الأول المتألف من ثلاثة أعضاء وأجزاء (وكان الاثنان الواقعان بين الطرفين) هذا في المثال الرباعي مثل «ج» و «د»، وكلّما زادت الأعضاء زادت الأجزاء الواقعة في الوسط (مشاركين في حكم الوسط - وهو أنّ لهما العلية والمعلولية معاً بالتوسط بين طرفين -) علة في طرف العلية، ومعلول في طرف المعلولية وكلّما زادت زاد عدد المشتركين في هذه الخصوصية وفي هذا الحكم المشترك، (ثمّ كلّما زدنا في عدد الجملة) وأجزائها (إلى ما لا نهاية له كان الأمر جارياً على مجرى واحد) على نحو ما تقدّم من كون الطرف الأعلى علة مطلقة والأدنى معلولاً مطلقاً (وكان مجموع ما بين الطرفين) من الأجزاء المشتركة في العلية والمعلولية (- وهي العدة التي كلّ واحد من أحادها علة ومعلول معاً - وسطاً له حكمه) أي له حكم الوسط وهو كونه علة من جهة ومعلولاً من جهة.

(١) نتيجة هذه المقدمات: (فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة إلى غير النهاية) على نحو

وهذا البرهان يجري في كل سلسلة مترتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول، سواء كانت تامة أو ناقصة، دون العلة المعدّة^(١).

ويدلّ على وجوب تناهي العلة التامة خاصّة ما تقدّم أنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته؛ فإنّه لو ترتبت العلية والمعلولة في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي إلى علة غير معلولة كانت وجودات رابطة متحقّقة من غير وجود نفسي مستقلّ تقوم به؛ وهو محال^(٢).

→ ما تقدّم (كان ما وراء المعلول الأخير) مثل «د» في المثال الأخير، فإنّ ما عدا «د»، نجد جميع العلل الواقعة في الوسط مثل «ب» و«ج» في المثال الأخير، فما وراء المعلول الأخير (من الجملة غير المتناهية) يكون (وسطاً) فقط (لا طرف له) أصلاً أي ليس للوسط المشترك طرفاً له حكم العلة المطلقة ولا المعلول المطلق، بينما اشترطنا في صحته كون كلّ وسط محاطاً بطرفين أعني كونه علة مطلقة أو معلولاً مطلقاً وهذا لم يتحقّق (وهو) أي كون الشيء وسطاً لا طرف له (محال).

(١) (وهذا البرهان) المسمّى ببرهان الطرف أو الوسط (يجري في كلّ سلسلة مترتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول، سواء كانت العلة تامة، أو ناقصة) والناقصة سواء كانت علة فاعلية أو غائية أو مادية أو صورية، (دون العلة المعدّة) وذلك أنّ العلة المعدّة سمّيت عللاً مجازاً لا على نحو الحقيقة كما تقدّم، وكلامنا في العلة الحقيقيّة، وسواء كان في العلة أو المعاليل.

(٢) (ويدلّ على وجوب تناهي العلة التامة خاصّة) هذا البرهان الثاني من حيث المجموع، وإن اختصّ بإثبات تناهي العلة التامة خاصّة وهي العلة الفاعليّة (ما تقدّم) من (أنّ وجود المعلول) أولاً (وجود رابط) حرفي (بالنسبة إلى علته) وليس للمعلول من نفسه وجود وإنّما هو بالنسبة إلى علته الفاعلية وجود في غيره منك متعلّق بوجود علته متوقّف عليه حدوثاً وبقاءً (فإنّه لو ترتبت العلية والمعلولة في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي إلى علة غير معلولة) مستقلّة بنفسها تنتهي عندها سلسلة العلل، لو فقدت السلسلة هذه العلة المطلقة (كانت)

ولهم على استحالة التسلسل حجج أخرى، مذكورة في المطولات.

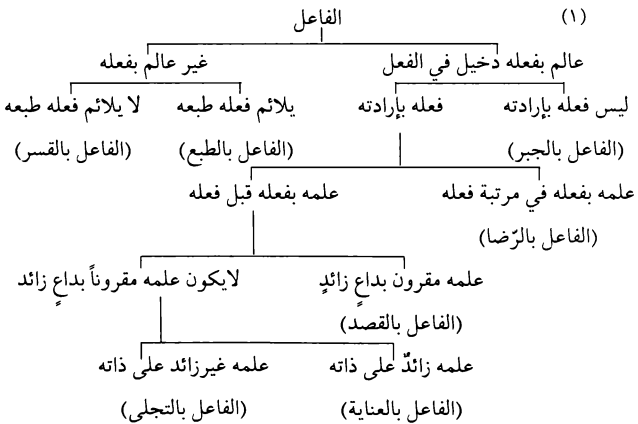
.

→ جميع العلل (وجودات رابطة) غير مستقلة ورغم ذلك (متحققة من غير) حاجة إلى (وجود) عللي (نفسي مستقل) تنتهي إليه جميعاً (وتقوم به) لأنَّ هذا يعني كون الوجود الرابط حال كونه رابطاً غير رابط أيضاً، وكون الوجود المستقل حال كونه مستقلاً غير مستقل وهكذا (وهو محال) بالضرورة والبرهان.

الفصل السادس

[العلة الفاعليّة وأقسامها] ^(١)

العلة الفاعليّة، وهي التي تفيض وجود المعلول وتفعله، على أقسام. وقد ذكروا في وجه ضبطها: أنّ الفاعل إمّا أن يكون له علم بفعله، أو لا؛ والثاني إمّا أن يلائم فعله طبعه، وهو «الفاعل بالطبع»، أو لا يلائم وهو «الفاعل بالقسر»؛ والأوّل - وهو الذي له علم بفعله - إن لم يكن فعله بإرادته، فهو «الفاعل بالجبر»، وإن كان بها، فإنّما أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله، بل عين فعله، وهو «الفاعل بالرضا»، وإمّا أن يكون علمه بفعله قبل فعله؛ وحينئذ إمّا أن يكون علمه مقرونًا بداعٍ زائد،



وهو «الفاعل بالقصد» وإما أن لا يكون علمه مقروناً بداع زائد، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً لصدور المعلول؛ وحينئذ فإما أن يكون علمه زائداً على ذاته، وهو «الفاعل بالعناية»، أو غير زائد على ذاته، وهو «الفاعل بالتجلي»؛ والفاعل في ما تقدّم إذا نسب إلى فعله من جهة أنّه وفعله فعل لفاعل آخر، كان «فاعلاً بالتسخير».

فللفاعل أقسام ثمانية:

أحدها: الفاعل بالطبع، وهو الذي لا علم له بفعله، مع كون الفعل ملائماً لطبعه؛ كالنفس في مرتبة القوى البدنية الطبيعية، تفعل أفعالها بالطبع^(١).

الثاني: الفاعل بالقسر، وهو الذي لا علم له بفعله، ولا فعله ملائم لطبعه؛ كالنفس في مرتبة القوى عند المرض، فإنّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو الذي له علم بفعله، وليس بإرادته؛ كالإنسان يكره على فعل ما لا يريد.

الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادة، وعلمه التفصيلي بالفعل عين الفعل، وليس له قبل الفعل إلّا علم إجمالي به بعلمه بذاته؛ كالإنسان يفعل الصور الخيالية، وعلمه التفصيلي بها عينها، وله قبلها علم إجمالي بها بعلمه بذاته؛ وكفاعلية الواجب

(١) (أحدها: الفاعل بالطبع، وهو الذي) أولاً: (لا علم له بفعله) ولا يراد به مطلق العلم كيف كان بل ليس له علم ذو دخل في وقوع الفعل، وثانياً: (مع كون الفعل ملائماً لطبعه) أي لطبع الفاعل وطبيعته (كالنفس في مرتبة القوى البدنية الطبيعية) أي في حالة صحة القوى البدنية وسلامتها، لأنّ النفس حينئذٍ تؤدّي أفعالها بمقتضى طبيعتها، والقوى البدنية الطبيعية عبارة عن القوة الهاضمة والدافعة والجاذبة والماسكة، وفي هذه القوى (تفعل) النفس (أفعالها بالطبع) غير عالمة بها على نحو مؤثر فيها.

للأشياء عند الإشرافيين^(١).

الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل، بداع زائد؛ كالإنسان في أفعاله الاختيارية.

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل، نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل، من غير داع زائد؛ كالإنسان الواقع على جذع عال، فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض؛ وكالواجب في إيجاداه على قول المشائين^(٢).

(١) (الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذي) أولاً: (له إرادة) واختيار في فعله الصادر منه، وله مرتبتان من العلم بفعله، علم تفصيلي وعلم إجمالي، أمّا علمه الإجمالي بفعله فمتقدّم على فعله، ونابع من علمه بذاته وبمجرد التفاته إلى قدرته على الإتيان به (و) أمّا (علمه التفصيلي بالفعل) فهو علم حضوري للفاعل كما أنّه (عين الفعل) ونفس المعلوم (وليس له) أي للفاعل (قبل الفعل) الصادر منه علم بفعله (إلا علم إجمالي) كلي وذلك (بعلمه) أي بعلم الفاعل (بذاته) وأنه قادر على خلق هذا الفعل وإيجاده (كالإنسان) قبل أن (يفعل الصور الخيالية) في ذهنه لا يعلم بها تفصيلاً بل يعلم أنّه قادر على إيجادها، فإذا حصل له علم تفصيلي بها تكون قد تحققت لأنّ العلم التفصيلي بالفعل وإيجاد الصور الخيالية مقارن لوجودها وتحققها بل (وعلمه التفصيلي بها) أي بالصور الخيالية (عينها) أي عين تلك الصور لا تتقدّم عليها ولا تتأخّر عنها، نعم (وله قبلها) أي للفاعل قبل تحقق الصور الخيالية (علم إجمالي) كلي (بها) أي بالصور ... الخ.

(٢) (السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي) أولاً: (له إرادة) واختيار في صدور الفعل منه، ثانياً: (وعلم سابق على الفعل) مفصلاً لا مجملاً، وثالثاً: علمه التفصيلي بفعله هذا (زائد على ذات الفاعل) لا عين ذاته، ورابعاً: فإنّ (نفس الصورة العلمية) الموجودة عنده من الفعل (منشأ لصدور الفعل) منه (من غير) حاجة إلى (داع زائد) وقصد زائد على العلم بالفعل (كالإنسان الواقع ... الخ). (وكالواجب) تبارك وتعالى (في إيجاداه) وخلقها للأشياء فإنّ علمه التفصيلي بالأشياء علم زائد على ذاته المقدسة، وهو منشأ صدور الكائنات منه تعالى (على قول المشائين).

والسابع: الفاعل بالتجلي، وهو الذي يفعل الفعل، وله علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته؛ كالنفس الإنسانية المجردة فإنّها لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها، كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها، وعلمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها، وإن لم يتميّز بعضها من بعض؛ وكالواجب تعالى بناءً على ما سيجيء، من أنّ له تعالى علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي^(١).

الثامن: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل إذا نُسب إليه فعله من جهة أنّ لنفس الفاعل فاعلاً آخر، إليه يستند هو وفعله؛ فهو فاعل مسخّر في فعله؛ كالقوى الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة المسخّرة في أفعالها للنفس الإنسانية؛ وكالفواعل الكونيّة المسخّرة للواجب تعالى في أفعالها^(٢).

(١) (الفاعل بالتجليّ وهو الذي) أولاً: (يفعل الفعل) بإرادته واختياره، ثانياً: (وله علم سابق تفصيلي به) أي بفعله، وثالثاً: هذا العلم التفصيلي بفعله (هو عين علمه البسيط الإجمالي بذاته لا أمر زائد على ذاته، ورابعاً نفس علمه بفعله يكون منشأً لصدور فعله من غير أن يوجد داع زائد ولا قصد زائد على ذاته، فعلمه الإجمالي بالأشياء كشف تفصيلي في الحقيقة للأشياء من دون تمييز بعضها عن بعض) كالنفس الإنسانية المجردة) فإنّها فاعل بالعناية بالنسبة إلى كمالاتها الثانويّة (فإنّها) النفس الإنسانية (لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها، كانت على بساطتها) وتجردها (هي المبدأ لجميع كمالاتها) الثانويّة (وآثارها) وأفعالها (الواجدة لها) أي لتلك الكمالات والآثار (في ذاتها) ولما كانت مبدأ جميع كمالاتها الثانويّة في مرتبة ذاتها (و) نتيجة ذلك أنّ (علمها) أي علم النفس (الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها) أيضاً (وإن لم يتميّز بعضها من بعض) حتّى لا تتنافى مع بساطة النفس وتجردها (وكالواجب تعالى بناءً على ما سيجيء) في الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشرة (من أنّ له) بناءً على رأي الحكماء (علماً إجمالياً) بسيطاً في مرتبة ذاته المقدّسة بجميع الأشياء والأفعال (في عين الكشف التفصيلي).

(٢) (الثامن: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل، إذا نسب إليه فعله من جهة أنّ لنفس الفاعل

وفي كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعية - على ما يقتضيه التقسيم - كلام^(١).

→ فاعلاً آخر، إليه يستند هو) أي هذا الفاعل (وفعله) وحاصل هذا الكلام أنه قد يجتمع فاعلان في فعل واحد، ويكون الفاعل القريب سبباً لقيام الفاعل البعيد بأداء الفعل، فيكون لنفس الفاعل البعيد فاعلاً آخر، يستند الفاعل البعيد وفعله الذي صدر منه إلى الفاعل القريب الذي كان سبباً في قيام الفاعل البعيد بأداء الفعل (فهو) أي الفاعل البعيد (فاعل مسخّر) من قبل الفاعل القريب (في فعله) الذي صدر منه (كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية) في النفس الإنسانية مثل عمل القلب وجهاز الهضم والتنفس والسماعة والباصرة والأعضاء والجوارح كلها (المسخرة في أفعالها للنفس الإنسانية) والقوى الطبيعية هذه هي التي تحصل بواسطتها حركاته وسكناته؛ والقوى النباتية التي في الإنسان وهي القوى الغذائية والمغذية، والقوة النامية التي بها ينمو جسمه والقوة المولدة التي بها يتكاثر، والقوة الحيوانية عبارة عن قوتين: العاملة وهي التي بها يعمل بالإرادة، والعالمة وهي التي بها يعلم ويفهم. (وكالفاعلات الكونية) بناءً على قبول هذا المدعى أن هناك قوى فاعلة سوى الله تعالى مستقلة عنه تبارك وتعالى لكنها مسخرة لذاته المقدسة وهذا باطل محض، لكن بناءً على هذا فإن جميع الأفعال الصادرة من العلل الفاعلية في كوننا هذا وهي الأفعال الصادرة من الكائنات والمخلوقات جميعاً على نحو الفاعلية (المسخرة للواجب تعالى في أفعالها).

(١) ذكرنا أن الفاعل بالجبر عالم بفعله بنحو يؤثر في فعله لكنه مسلوب عنه الاختيار والإرادة، والجبر ينافي العلم بالفعل على نحو يؤثر فيه، إذ العلم على هذا لا يجتمع مع الجبر بل لابد أن يكون مريداً مختاراً في فعله، فوجب أن يكون العالم بفعله فاعلاً بالقصد والإرادة وإلا وقع التناقض، وهكذا في الفاعل بالعناية وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفعل فلا يمكن أن يكون فعله من غير داع زائد، بل هناك داع زائد على الذات وليست الصورة العلمية منشأً لصدور الفعل، كلاً بل الداعي لصدور الفعل موجود فبالقصد موجود أيضاً ولا يمكن الفصل بين العلم ووجود الداعي والقصد إلى الفعل، ولهذا قال الله: (وفي كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعية - على ما يقتضيه التقسيم -) الآنف الذكر

→ الذي قَسَمَ العلل والفواعل إلى ثمانية أقسام (كلام) وإشكال إذ لا فرق بينهما وبين الفاعل بالقصد لما ذكرناه، وإن كان الإشكال في الحقيقة وارداً على الأمثلة لا على أصل القسمين، فتأمل.

ملاحظة:

قوله ﷺ: (والفاعل في ما تقدّم إذا نُسب إلى فعله من جهة أنّه وفعله فعل لفاعل آخر، كان «فاعلاً بالتسخير») اعلم أنّ هذا القسم من الفاعل ليس قسماً ولا نوعاً مستقلاً، بل الفواعل على سبعة أقسام، وأمّا هذا فليس في عرضها قسماً مستقلاً حتّى يعدّ ثامناً، بل هو مقسم لتلك الأقسام بمعنى أنّ كلّ قسم من الأقسام السبعة إذا نسب إلى فعله من جهة أنّه وفعله فعل لفاعل آخر، كان «فاعلاً بالتسخير» أي أن لا يكون فاعلاً مستقلاً بل يكون كلّ فاعل من الأقسام السبعة مسخراً هو وفعله لفاعل آخر كقوله تعالى ﴿مَسْخَرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ وقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي خلقكم وخلق أفعالكم وأعمالكم فهي معلولة لله تبارك وتعالى لأنّنا معلولون له فأعمالنا كذلك معلولة له ونحن مخلوقات رابطة، فليس المراد أنّ الله تعالى علماً ولنا علماً آخر في عرض علمه تعالى وليس المعنى أنّ الله تعالى معلولات ولنا معلولات هي أفعالنا، لأنّه شرك بين إذ يعني كون الإنسان خالقاً مستقلاً في عرض الله تبارك وتعالى - أعاذنا الله من هذا القول - نعم نحن واسطة في فعل الله تعالى فإنّنا وأفعالنا مفعولون جميعاً لله تعالى، إذ ليس كلّ ما في عالم الوجود من فعل يكون صادراً منه تعالى مباشرة، بل بعضها معلولة له بالواسطة كما تقدّم، وبالنتيجة فإنّ جميعها معلولة لله تبارك وتعالى.

الفصل السابع

في العلّة الغائيّة (١)

وهي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله (٢).
فإن كان لعلم الفاعل دخل في فاعليّته، كانت الغاية مرادةً للفاعل في فعله؛

(١) سؤال: هل هناك علّة غائية لأفعال الكائنات والخلائق أم لا؟ وبناءً على التصديق وإثباتها وجوداً وإجمالاً، فهل هي مطلقة تشتمل كافّة أفعال الخلائق والكائنات سواء العاقل منها وغير العاقل والمدرك منها وغير المدرك والنامي منها والجامد ... الخ، أم إنّها تختصّ بالمتحرّك بالإرادة مثلاً أم بالعقل أم بفئة خاصّة، والحاصل ما هي دائرة جريان العلّة الغائية؟
الجواب: أنّه قد ذهب إلى كلّ من هذه الأقوال جماعة من الحكماء والفلاسفة والمتكلّمين واختلفوا فيما بينهم، فقال الحكماء الإلهيّون بأنّ أصل العلّة الغائية حاكمة وجارية في جميع الكائنات، فكلّ ما يصدر منها من فعل اختياري وإجباري وإلزامي وما أشبهه، لا يخلو من كونه لعلّة وغاية.

(٢) إعلم أنّ الحركة الصادرة من الأشياء غير مطلوبة بذاتها بل هي مطلوبة من باب كونها مقدّمة لغيرها، والحركة هي الكمال الأوّل الذي يصدر من الفاعل سواء كانت هذه الحركة إرادية أم غير إرادية، فالحركة غيريّة في الأشياء لا نفسيّة، وإذا لم تكن الحركة ذاتية للأشياء بل هي غيريّة لهدف معيّن وغاية محدّدة فما تكون هذه الغاية؟ طبعاً تسمّى بالعلّة الغائية التي تنتهي عندها حركة الأشياء (وهي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل) والمتحرّك (في فعله) وحركته. ولا حركة في الكون من غير غاية «إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر وما أمرنا إلّا واحدة كلمح بالبصر».

وإن شئت فقل: كان الفعل مراداً له لأجلها، ولهذا قيل: إنَّ الغاية متقدِّمة على الفعل تصوّراً، ومتأخّرة عنه وجوداً^(١).

وإن لم يكن للعلم دخل في فاعليّة الفاعل، كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل؛ وذلك: أنَّ لكمال الشيء نسبة ثابتةً إليه، فهو مقتضى لكماله؛ ومنعه مقتضاء دائماً أو في أكثر أوقات وجوده، قسرٌّ دائمٍ أو أكثرٍ، ينافي العناية الإلهيّة بإيصال كلّ ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه؛ فلكلّ شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه؛ وأمّا القسريّ الأقليّ، فهو شرٌّ قليل، يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير، وإنّما يقع فيما يقع في نشأة المادّة بمزاحمة الأسباب المختلفة^(٢).

(١) (فإن كان لعلم الفاعل دخل في فاعليّته) كالإنسان في أفعاله الاختياريّة التي لا تصدر منه إلّا بعد أن يتصوّر لها غاية وهدفاً في ذهنه (كانت الغاية مرادة للفاعل) العالم بفعله (في فعله) بتصوره لها في ذهنه وترسيمها وتحديدها (وإن شئت فقل: كان الفعل) الصادر من الفاعل العالم بفعله (مراداً له) أي للفاعل (لأجلها) أي لأجل تلك الغاية المرسومة المتعيّنة، (ولهذا قيل: إنَّ الغاية متقدِّمة على الفعل تصوّراً) في الذهن وترسيماً (ومتأخّرة عنه) أي عن الفعل (وجوداً) وتحقّقاً خارجياً. فالوجود الذهني للغاية علّة للعلة الفاعليّة.

(٢) (وإن لم يكن للعلم دخل في فاعلية الفاعل) كما في الفاعل الطبيعي الذي تصدر منه أفعاله من غير علم منه بها ولا إرادة منه في صدورها (كانت الغاية) في أفعال الفواعل الطبيعيّة عبارة عن (ما ينتهي إليه الفعل؛ وذلك) بيان لما ينتهي إليه الفعل: (أنَّ لكمال الشيء) عند الحكماء الإلهيّين (نسبة ثابتة إليه) أي جميع أنواع الكائنات والموجودات الطبيعيّة تسير نحو كمالها الخاصّ بها وهو ما تنتهي إليه حركتها، فبينها وبين كمالاتها علقه ذاتية (فهو) أي ما ينتهي إليه الفعل (مقتضى لكماله) أي لكمال الفاعل الطبيعي، (و) أمّا ما يحدث أحياناً في عالم الطبيعة من موانع تحول دون بلوغ بعض الأشياء كمالها ونهاية فعلها بسبب التزاحم الموجود بين الأشياء والتجاذب والتدافع الذي بينها (ومنعه) أي منع الفاعل الطبيعي (مقتضاء) الذي يقتضي أن يبلغه من الكمال فليس هذا المنع يقع دائماً أو في أكثر أوقات وجوده) بمعنى أنّه (قسر دائمٍ أو

→ أكثرى) يمنع الفاعل من بلوغ غايته من الكمال، فلا يمكن أن يكون المنع دائماً ولا أكثرياً لأنه حينئذ ينافي العناية الإلهية والقاضية والحاكمة (بإيصال كل ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه) وعلى هذا (فلكل شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه) وينتهي إليه (وأما القسري الأقلّي) الذي يحول أحياناً ونادراً دون بلوغ الفاعل غايته ويمنعه مقتضاه (فهو شر قليل، يتداركه ما بحذائه) وما يقع معه (من الخير الكثير، وإنما يقع الشر القليل النادر (فيما يقع) من الموجودات الطبيعية (في نشأة المادة) وعالم المادة إنما يقع (بمزاومة الأسباب المختلفة المتباينة).

ملاحظة:

إذا سلمنا بما يزعمه الإلهيون من وجود العلة الغائية في مطلق الموجودات الطبيعية حتى التي لا إدراك ولا علم لها بأفعالها خلافاً للماديّين الزاعمين باختصاصها بالإنسان أو به وبالحيوان لأنهما مدركان لأفعالهما أو لأنّ الأول عالم ومدرّك، أقول لو سلمنا بمقولة الإلهيين فلا بد أن نقول بأنّ منع بعض الأشياء مقتضاه وبلوغ غايته ومناه وكمالها والحيلولة دون ما ينتهي إليه فعله الذي يقع أحياناً أو نادراً، فإنّ ما وصل إليه وإن لم يكن المقرّر والمقتضى والمقدّر له من جهة لكنّها غاية مقدّرة من جهة أخرى وهي أنّ القادر المتعال الذي قدّر لكل شيء غايته، جعل غاية هذه الأشياء بهذا المقدار، فالحبة من الحنطة التي غرسناها إذا لم تنمُ أصلاً أو نمت قليلاً وماتت فلم تصل إلى نهايتها، فإنّ عدم بلوغها ذلك لا يعني أنّها خلقت لتلك الغاية بالضرورة بل كانت مقدّرة بهذه الغاية وهذا المقدار، ولهذا فإنّها لم تتخلف عن بلوغ كمالها بل هذا الحال أو ما وصلت إليه هو كمالها الذي قدّره صانعها الحكيم، وليس بالضرورة أن يكون نهاية ما يصل إليه نوعها، غاية لهذه الحبة أيضاً، بل غايتها والعلة الغائية التي خلقت من أجلها هي هذا المقدار ليس إلّا.

تنبيه هام:

ذهب الماديّون إلى أنّ الأشياء خلقت ساكنة لا غاية لها ولا لأفعالها، سوى الإنسان وحده وذلك في أفعاله الاختيارية الإرادية فقط دون العبيثات واللا إراديّات الصادرة منه، أو هو والحيوان فقط. وخالفهم الإلهيون حيث قالوا: ما من ذرة في الكون إلّا وخلقت لغاية ولا فعل إلّا

→ وينتهي إلى غاية مخلوق هو لأجلها، ثم إنَّ جميع الغايات لا بدَّ أن تنتهي إلى غاية قصوى، ومنتهى الكمال وقطب دائرة الوجود وهو ذاته المقدَّسة تبارك وتعالى ﴿أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ و ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾. وما ذهب إليه المادَّيون من اختصاص العلة الغائية ببعض المخلوقات كالإنسان أو هو والحيوان من أعمالهما الإرادية، وما ذهب إليه جماعة من الإلهيين من اختصاصها بالممكنات المادية دون الواجب تعالى والمجردات، والذي حاصل القولين إخراج الطبيعيات غير المدركة والأفعال اللا إرادية الصادرة من الإنسان والحيوان وذات الواجب تعالى وأفعاله وهكذا ذات المجردات وأفعالها من كونها ذات علة غائية، فقالوا: كلَّ فعل إجباري أو عبثي خالٍ من الغاية لأنَّ الغاية أمر قصدي والإجبار والعبث لا قصد معهما وذات الواجب تعالى خالٍ من الغاية وهكذا المجردات كالملائكة، فلأنَّ الغاية حركة من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال وهذا ينافي الذوات الكاملة التامة كذات الواجب تعالى والمجردات، كما أنَّ كلَّ الجامدات لا شعور لها ولا إدراك ولهذا تصدر أفعالها لغير غاية أيضاً.

ويجاب عن ذلك: أنَّ العلة الغائية قد تنسب إلى العلة وقد تنسب إلى المعلول، وأنَّ العلة الغائية عند الإلهيين كما تقدَّم عبارة عن علاقة ذاتية بين العلة والمعلول والفاعل والمفعول، ونوع من الملازمة بينهما لا يتخلف أحدهما عن الآخر إلَّا عند المانع أو عدم المقتضى وقد تقدَّم أنَّ هذا أيضاً حكمة وغاية إلهية في حدِّ ذاته، وليس المراد إيجاد علاقة خارجة عن ذاتهما هذه العلاقة صنيع فعل الإنسان وذهنه وعقله، كما أنَّ الغاية إمَّا أن تكون بمعنى ما إليه الحركة أو ما لأجله الحركة، فالغاية بالمعنى الأوَّل تصدق في ما كانت الحركة متوجَّهة إليه، سواء كانت عن تعبد وإدراك وحاجة ونقص أو عن غير ذلك كلِّه ويكون الفعل وتكون الحركة ذاتية له نحو ذي الغاية، وهي بالمعنى الثاني أي ما لأجله الحركة تصدق فيما تصدر الحركة لأجله في متن الواقع عن قصد وإدراك لذات الشيء أو فعله، ثمَّ ما إليه الحركة قد تختلف عمَّا لأجله الحركة كأفعال الإنسان على سبيل المثال، وقد تتحدَّ ما إليه وما لأجله الحركة، كما في أفعال الواجب تبارك وتعالى.

إذا عرفت هذا وأمعت النظر فيه، تبين لك بطلان ما ذهب إليه المادَّيون وما ذهب إليه بعض

→ الإلهيين واندفعت إشكالاتهم وشبهاتهم وثبت حَقَانِيَّة ما ذهب إليه مشهور الإلهيين.
 واطلب تفاصيل ما أوجزناه هنا من المطولات وسل فيها أساتذة هذا الفن حتَّى لا يبقى
 لديك إبهام يحول دون معرفة الحقيقة، وستأتي التفاصيل في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

الفصل الثامن

في إثبات الغاية فيما يُعدّ لعباً، أو جزافاً، أو باطلاً، والحركات الطبيعية، وغير ذلك

ربّما يُظنّ: أنّ الفواعل الطبيعيّة لا غاية لها في أفعالها، ظناً: أنّ الغاية يجب أن تكون معلومة مرادة للفاعل؛ لكنك عرفت: أنّ الغاية أعمّ من ذلك، وأنّ للفواعل الطبيعيّة غاية في أفعالها، هي ما ينتهي إليه حركاتها^(١).

وربّما يُظنّ: أنّ كثيراً من الأفعال الاختيارية لا غاية لها؛ كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها؛ وكاللعب باللحية؛ وكالتنفّس؛ وكانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب؛ وكوقوف المتحرّك إلى غاية عن غايته، بعروض مانع يمنعه عن ذلك؛ إلى غير ذلك من الأمثلة.

والحقّ: أنّ شيئاً من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية؛ توضيح ذلك: أنّ في

(١) (ربّما يُظنّ: أنّ الفواعل الطبيعيّة) التي تصدر أفعالها بطباعها لا عن إرادة وعلم واختيار وإدراك (لا غاية لها في أفعالها) لأنّ الغاية لا تتحقّق إلّا بالإرادة (ظناً) منهم: (أنّ الغاية يجب أن تكون معلومة) للفاعل بعلم له دخل في تحقّق الفعل و (مرادة للفاعل) أيضاً بالاختيار (لكنك عرفت) من الفصل السابق (أنّ الغاية أعمّ من ذلك) فهي بمعنى ما ينتهي إليه الفعل وهو أعمّ من الغاية بالمعنى الأخصّ وهو ما لأجله الفعل والحركة المختصّ بالأفعال المعلومة المدركة (وأنّ للفواعل الطبيعيّة) في الحقيقة (غايةً في أفعالها، هي ما ينتهي إليه حركاتها) لا ما لأجله الفعل.

الأفعال الإرادية مبدأً قريباً للفعل، هو القوة العاملة المنبئة في العضلات؛ ومبدأً متوسطاً قبله، وهو الشوق المستتبع للإرادة والإجماع؛ ومبدأً بعيداً قبله، هو العلم وهو تصوّر الفعل على وجه جزئيّ: الذي ربّما قارن التصديق بأنّ الفعل خير للفاعل (١).

(١) (والحقّ) والصواب: (أن شيئاً من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية؛ توضيح ذلك: أنّ في الأفعال الإرادية للإنسان ثلاثة مبادئ طولية، يتوقّف بعضها على بعض ولها من حيث المجموع تأثير مختلف في الفعل الاختياري وسائر أفعال الإنسان يتناسب مع ذلك الفعل، فإنّ هذه المبادئ والقوى تتلخّص في كونها أولاً: (مبدأً قريباً للفعل) الاختياري الصادر من الإنسان، و (هو) عبارة عن (القوة العاملة المنبئة في العضلات) وتسمّى القوة العاملة، وهي المنتشرة في كافّة أعضاء البدن من أعصاب، تؤدّي حركات تتناسب مع ذلك العضو وتلك العضلة، والقوى العاملة منها ما تخضع حركاتها لإرادة الإنسان واختياره ومنها ما حركاتها إجبارية غير إرادية، (و) ثانياً: (مبدأً متوسطاً) للفعل يقع (قبله) أي قبل الفعل (وهو) عبارة عن (الشوق المستتبع للإرادة والإجماع) أي العزم، وتسمّى القوى الشرعيّة التي هي مبدأً للميول والرغبات الطبيعيّة أو الاكتسابية في الإنسان، كالرغبة والشوق إلى الأكل والشرب والنوم والزواج والتعلّم والعبادة وما أشبه من الرغبات الطبيعيّة أو الفطرية أو الاكتسابية، (و) ثالثاً: (مبدأً بعيداً) عن الفعل مع كونه (قبله) أي قبل المبدأ المتوسط أي قبل الشوق والإرادة والإجماع، و (هو العلم) والإدراك (وهو تصوّر الفعل على وجه جزئيّ) وتسمّى القوة المدركة التي تقوم بإيصال المعلومات إلى الذهن أو بتجزئتها وتحليلها وتركيبها بعد أن أدركها الذهن أي بعد ما صارت صوراً ذهنيّة قام بإجراء مجموعة من الفعل والانفعالات فيها أو حفظها في الذاكرة كالحواس الظاهريّة والقوى الباطنيّة، هذا تصوّر (الذي ربّما قارن التصديق بأنّ الفعل خير للفاعل) فتكون هذه القوى باعثة للإنسان إلى الفعل، لكن على نحو الطولية لا العرضيّة أعني أنّ القوى المدركة ترى أو تسمع أو تذوق أو تشمّ أو تلمس الشيء مثلاً، فتحرّك القوى الشوقيّة في الإنسان أو الحيوان لمباشرة الفعل، فيشتاق ويقبل على الفعل بقواه العاملة وهي أعضاؤه وجوارحه، وبعبارة أخرى فإنّ الفاعل المختار يتصوّر أولاً الفعل بغايته على نحو جزئي بقوة الحسّ أو الخيال وهما من القوى المدركة، فيدرك خير الفعل

ولكلّ من هذه المبادئ الثلاثة غاية؛ وربّما تطابقت أكثر من واحد منها في الغاية، وربّما لم يتطابق.

فإذا كان المبدأ الأوّل - وهو العلم - فكرياً، كان للفعل الإرادي غاية فكريّة؛ وإذا كان تخيلاً من غير فكر؛ فربّما كان تخيلاً فقط، ثمّ تعلّق به الشوق، ثمّ حرّكت العاملة نحوه العضلات، ويسمّى الفعل عندئذٍ «جزافاً»، كما ربّما تصوّر الصبي حركةً من الحركات فيشتاق إليها فيأتي بها، وما انتهت إليه الحركة حينئذٍ غاية للمبدي كلّها^(١).

وربّما كان تخيلاً مع خلق وعادةٍ كالعبث باللحية، ويسمّى «عادةً»؛ وربّما كان تخيلاً مع طبيعة، كالتنفّس، أو تخيلاً مع مزاج، كحركات المريض، ويسمّى «قصداً ضرورياً»، وفي كلّ هذه الأفعال لمبadiها غاياتها، وقد تطابقت في أنّها: «ما انتهت إليه الحركة»؛ وأمّا الغاية الفكرية فليس لها مبدأً فكري، حتّى

→ ويتأمّل في حسنه ثمّ يشتااق إليه أو إنّهُ يشتااق إليه من غير إدراك لخيره وشرّه ولا تأمّل في حسنه، ثمّ تبدأ قواه العاملة بتحقيق ما تصبو إليه نفسه من الفعل.

(١) (ولكلّ من هذه المبادئ الثلاثة) والقوى الثلاث (غاية) وهدف خاصّ به (وربّما

تطابقت أكثر من واحد منها في الغاية، وربّما لم يتطابق) كما سيأتي.

(فإذا) الفاء للتفريع على المطلوب السابق (كان المبدأ الأوّل - وهو العلم -) والإدراك (فكرياً)

قد تمّ بعد التفكير والتأمّل في خير الفعل وشرّه وفساده وصلاحه وحسنه وقبحه (كان) حينئذٍ (للفعل الإرادي غاية فكريّة) عقليةً وعقلانية كالأفعال الاختيارية في الإنسان (وإذا كان تخيلاً من غير فكر) وتعقّل في خيره وشرّه (فربّما كان تخيلاً فقط، ثمّ تعلّق به الشوق، ثمّ حرّكت العاملة نحوه العضلات، ويسمّى الفعل عندئذٍ «جزافاً» كما ربّما تصوّر الصبي) في مخيلته (حركة من الحركات، فيشتاق إليها) وتدفعه القوى الشوقية إلى تحريك القوى العاملة وهي بدورها تحرك الأعضاء (فيأتي بها) الصبي، (وما انتهت إليه الحركة) أي الشيء الذي انتهت عنده حركة الصبي وفعله، تعدّ (حينئذٍ غايةً للمبadi كلّها) سواء المبادئ الأولى أو الوسطى أو القصوى.

تكون له غايته^(١).

(١) (وربما كان) المبدأ الأول - وهو العلم والإدراك - (تخيلاً) ذهنياً للفعل (مع خُلُق وعادة) اعتادها وتخلّق بها (كالعبث باللعبة، «ويسمى «عادة»، وربما كان) المبدأ الأول (تخيلاً) ذهنياً وتصوراً للفعل (مع طبيعة) في الإنسان (كالتنفس، أو) كان المبدأ الأول (تخيلاً) وتصوراً ذهنياً للفعل (مع مزاج) أي ممزوج بمعنى تمازج الأشياء، وذلك أنّ القدماء كانوا يعتقدون بأنّ الإنسان مركّب من امتزاج أربعة أشياء هي الماء والهواء والنار والتراب أي الرطوبة واليبوسة والحرارة والبخار وتسمّى حالياً بالسوداء والصفراء والبلغم والدم فكانوا يقولون ما دام التعادل بين هذه العناصر الأربعة محققاً، وكلّ منها يوجد في الجسم بالقدر اللازم، فالجسم سالم من الآفات والأمراض، وإذا اختلّ توازنها بزيادة أحدها أو بعضها وتغلبه على البواقي، فالجسم يعتلّ حيثئذ ويفقد صحته وسلامته (كحركات المريض) الذي اختلّ مزاجه بوقوع الخلل في عناصر مزاجه (ويسمّى «قصداً ضرورياً») وقعت للمريض من غير إرادة واختيار فإنّ انقلابه من جانب إلى جانب وبعض حركاته الجسمانيّة إجبارية لا إراديّة لهذا سمّيت «قصداً» أي مقصوداً لكن بالضرورة والإكراه، (وفي كلّ هذه الأفعال) اللا إراديّة (للمبادئ) تقع (غاياتها) التي تناسبها والخاصّة بها، فإنّ القوّة العاملة في حقيقتها فاعل طبيعي لا علم ولا إدراك له بفعله (وقد تطابقت جميعاً في أنّها: أي الغايات عبارة عن (ما انتهت إليه الحركة) في الأفعال ليس إلّا، وأمّا غاية القوى الشوقيّة والقوى المدركة عند وقوع الفعل على أساس من التعقّل والتفكّر وتحليل الخير والشرّ والمنافع والمضارّ عبارة عن نفس المصالح ووجوه الخير المترتبة على الفعل.

والحاصل أنّ ما ليس له مبدأ فكري من الأفعال، سواء كان جزافاً أو إعادة أو قصداً ضرورياً، فإنّ غاية القوّة الشوقيّة والمدركة فيها نفس غاياتها أي نفس غايات القوّة العاملة وهي ما ينتهي إليه الحركة، وبما أنّها فاقدة للغاية الفكرية وللمبادئ الفكرية، أشكلوا على كونها ذوات غايات بذواتها وفي أنفسها، وودّ بأنّ الغاية التي تناسب هذه الأفعال هي ما انتهت إليه الحركة وهي نفس غاية القوّة العاملة، وفقدانها للمبادئ الفكرية يجعلنا غير متوقّعين منها غاية فكرية والغاية التي تناسبها هي ما انتهت إليه حركتها وهو يجزي في كونها ذوات غايات، لكنّها قد تتطابق مع غايات سائر المبادئ والقوى وقد تختلف معها ولهذا قال ﷺ: (وأمّا الغاية الفكرية) التي توقّعها البعض

وكلّ مبدأ من هذه المبادي إذا لم يوجد غايته، لانقطاع الفعل دون البلوغ إلى الغاية بعروض مانع من الموانع سُمّي الفعل بالنسبة إليه «باطلاً»؛ وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول إلى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله^(١).

→ من هذه المبادي والأفعال (فليس لها) أي ليس لهذه الأفعال (مبدأ فكري، حتى تكون له) لذلك المبدأ (غايته) أي غايته الفكرية.
(١) إشكال آخر:

لايُطال قانون «لابدّ لكلّ حركة وفعل من غاية» بمعناه العامّ الشامل لجميع الأفعال والحركات أوردوا شبهة الأفعال الناقصة التي يحول المانع دون تحقّقها، بأنّها أفعال لم ترتّب عليها غاياتها ولهذا فإنّ قانون العليّة الغائية بهذا المعنى باطل.

والجواب: أنّ لكلّ فعل غاية ذاتية لا تفارقها إذا تحقّق ذلك الفعل وتمّ حيثما تنتهي إليه عادة (وكلّ مبدأ من هذه المبادي) الثلاثة المدركة والشوقية والعاملة (إذا لم يوجد غايته) ولم تتحقّق غايته (لانقطاع الفعل دون البلوغ إلى الغاية) المرسومة لها وذلك (بعروض مانع من الموانع) (سُمّي الفعل بالنسبة إليه) أي ذلك المبدأ (باطلاً) لعدم تماميّة الفعل (وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه) أي بين الفعل (وبين الوصول إلى الغاية) المرسومة المقدّرة له وعدم ترتّب الغايات على الأفعال الباطلة (غير كون الفاعل لا غاية له في فعله) بالذات والأصالة.

والحاصل أنّ عدم ترتّب الغايات على الأفعال الباطلة شيء، وإنكار العلّة الغائية لهذه الأفعال من الأصل أمر آخر لا تلازم بينهما، فإنّ هذه الأفعال لو كانت قد تمّت وبلغت نهايتها لترتّب عليها غاياتها.

الفصل التاسع

في نفي القول بالاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين ما يعدّ غاية للأفعال وبين العلل الفاعليّة

ربّما يظنّ: أنّ من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي غير مقصودة لفاعلها، ولا مرتبطة به؛ ومثّلوا له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز والعثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتبطة به، ويسمّى هذا النوع من الاتفاق «بختاً سعيداً»؛ وبمن يأوي إلى بيت ليستظلّ فينهدم عليه فيموت ويسمّى هذا النوع من الاتفاق «بختاً شقيّاً»^(١).

وعلى ذلك بنى بعض علماء الطبيعة كينونة العالم، فقال إنّ عالم الأجسام مركّبة من أجزاء صغار ذريّة مبثوثة في خلاء غير متناه، وهي دائمة الحركة فاتفق أن تصادمت جملة منها، فاجتمعت فكانت الأجسام، فما صلح للبقاء بقي، وما لم

(١) حاصل كلام المصنّف رحمه الله: أنّ هناك من ينفي العلّة الغائية بين الأفعال على نحو الإطلاق، بقانون الصدفة والاتفاق، وذلك بلأنّ من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي غير مقصودة لفاعلها) أصلاً، بل (ولا) هي (مرتبطة به) أي بالفاعل أو بالفعل، أمّا عدم ارتباطها بالفاعل فلا أعرف ولا أجدلّه وجهاً، وأمّا عدم ارتباطها بالفعل، فأَي ارتباط بين حفر البئر والعثور على الكنز؟! وأي ارتباط بين الاستظلال بالسقف وانهدامه عليه؟! ويبدو من هذا أنّ الضمير في «به» إذ قال «ولا مرتبطة به» راجع إلى الفعل وحده دون الفاعل.

يصلح لذلك فَنِي سريعاُ أو بطِئاً^(١).

والحقّ: أن لا اتفاق في الوجود. ولنقدّم لتوضيح ذلك مقدّمة، هي: أن الأمور الكائنة يمكن أن تتصوّر على وجوه أربعة: منها ما هو دائمي الوجود، ومنها ما هو أكثرّي الوجود، ومنها ما يحصل بالتساوي كقيام زيد وقعوده مثلاً ومنها ما يحصل نادراً وعلى الأقلّ كوجود الإصبع الزائد في الإنسان.

والأمر الأكثرّي الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه في بعض الأحيان، كعدد أصابع اليد، فإنّها خمسة على الأغلب، وربما أصابت القوّة المصوّرة للإصبع مادّة زائدة صالحة لصورة الإصبع، فصوّرتها إصبعاً؛ ومن هنا يُعلم: أنّ كون الأصابع خمسة مشروط بعدم مادّة زائدة، وأنّ الأمر بهذا الشرط دائمي الوجود لا أكثرّيه وأنّ الأقلّي الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضاً دائمي الوجود لا أقلّيه؛ وإذا كان الأكثرّي والأقلّي دائميّين بالحقيقة، فالأمر في المساوي ظاهر؛ فالأمور كلّها دائميّة الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف^(٢).

(١) (وعلى ذلك) أي بناءً على تخلف بعض الأفعال عن غاياتها الذاتية، وصيرورتها إلى غايات غير مقصودة (بنى بعض علماء الطبيعة) يعني ذي مقراطيس (كينونة العالم) وحدوثه (فقال: إنّ عالم الأجسام مركّبة من أجزاء صغار ذريّة) في غاية الصغر بأشكال مختلفة، من جنس واحد كانت (مبثوثة في خلاء غير متناهٍ) من الفضاء الواسع اللامتناهي، قبل أن توجد السماوات والأرض وسائر الكائنات (وهي دائمة الحركة) لكن لا إلى غاية أو نهاية (فاتّفق أن تصادمت جملة منها) أي من تلك الذرّات (فاجتمعت) على هيئة خاصّة فحدثت السماوات والأرض ومن تراكيبها الجزئيّة حدثت انفعالات مقصودة (فكانت الأجسام) الماديّة والأمور الجزئيّة لكن عن قصد وغاية (فما صلّح للبقاء بقي) من باب البقاء للأقوى (وما لم يصلح لذلك فني سريعاُ أو بطِئاً).

(٢) (والحقّ: أن) يقال (لا اتفاق في الوجود) أصلاً لا بمعنى نفي العلّة الفاعليّة ولا بمعنى

→ نفي إيجاب الفاعل ولا بمعنى كون الاتفاق أمراً حقيقياً في مقابل العلل الأربع - العلة الفاعلية والغائية والصورية والمادية - ولا بمعنى نفي العلة الغائية التي نحن بصدد البحث عنها هاهنا (ولتقدم لتوضيح ذلك) وهو ادعاء نفي الاتفاق في الوجود (مقدمة، هي: أَنَّ الأمور) الممكنة (الكائنة) كغايات للأفعال مرتبطة بتلك الأفعال (يمكن أن تتصور على وجوه أربعة) أولاً: (منها ما هو دائمي الوجود) أي وقوعها لمنشأ آثارها دائمي لا تقبل التخلف عنه كالبرودة الملازمة دائماً للثلج والحرارة الملازمة دائماً للنار، ثانياً: (ومنها ما هو أكثرى الوجود) لا دائمي كاستواء الخلقة في المولود، والنمو في الأعضاء والجوارح. ثالثاً: (ومنها ما يحصل بالتساوي ... الخ).

(والأمر الأكثرى الوجود) كالأمر الدائمي لا يمكن أن تصدر بلا غاية والعقل يرفض صدوره صدفةً واتفاقاً، فله علة في صدوره وهي غايته، إذ الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرىً وهذا أمر مسلم لاشية فيه، لكنّه (يفارق الدائمي الوجود) ويختلف عنه (بوجود معارض) في الأكثرى الوجود (يعارضه في بعض الأحيان) ويمنعه عن الوقوع ويصدّه عن بلوغ غايته وكماله، بخلاف الأمر الدائمي (كعدد أصابع اليد) الواحدة (فإنّها خمسة على الأغلب، وربما أصابت القوة المصورة) في رحم الأم (للإصبع مادة زائدة) على ما تقتضيه طبيعتها (صالحة لصورة الإصبع، فصورتها) أي صورت تلك المادة الزائدة (إصبعاً) فكانت إصبعاً سادساً (ومن يعلم: أَنَّ كون الأصابع خمسة ... الخ) ولولا هذه الزيادة والمعارضة للطبيعة لما وقع هذا الأمر ولم تخرج الأصابع ستّة، (و) من هنا يعلم أيضاً (أَنَّ الأمر بهذا الشرط) أي بشرط عدم مادة زائدة يكون أيضاً (دائمي الوجود، لا أكثرىه) أي لا أكثرى الوجود.

(و) من هنا يعلم أيضاً (أَنَّ الأقلّي الوجود) لم يكن كذلك إلّا بوقوع مانع أو معارض يمنعه عن بلوغ غايته وأنّ هذا الأقلّي الوجود (مع اشتراط المعارض) والمانع (المذكور) دائماً أي مع وجود المانع من تحقّق هدفه (أيضاً دائمي الوجود) لكن لا لغايته الأصلية بل لغاية أخرى تجلّدت بوجود المعارض الدائم، فهو حيثنّز دائمي الوجود (لا أقلّيّه) أي لا أقلّي الوجود، فإنّ عدم رطوبة الخشب يجعل النار محرقة له دائماً مع المجاورة، ووجود الرطوبة دائماً يجعلها غير

وإذا كان كذلك، فلو فرض أمر كمالي مترتب على فعل فاعل ترتباً دائماً لا يختلف ولا يتخلف، حكم العقل حكماً ضرورياً فطرياً بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل، رابطة تقتضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية^(١).

ولو جاز لنا أن نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب، جاز لنا أن نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها وتوقف الحوادث والأمر على علّة فاعلية، إذ ليس هناك إلّا ملازمة وجودية وترتب دائم؛ ومن هنا ما أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العلّة الفاعلية، كما أنكر العلّة الغائية، وحصر العلّة في العلّة المادية، وستجيء الإشارة إليه^(٢).

→ محرقه له دائماً أيضاً (وإذا كان) الأمر (الأكثر) الوقوع (والأقل) الوقوع (دائمين بالحقيقة، فالأمر في المساوي) الوجود والعدم (ظاهر) إذ لو تحققت جميع شرائط قيام زيد وارتفعت موانعه جميعاً كان زيد قائماً بالضرورة، ولو تحققت شروط الجلوس ووقع المانع عن القيام دائماً كان جالساً بالضرورة دائماً، فالأمر كلّها دائمة الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف) عن ذلك النظام، ونسبة الأمور إلى علّتها التامة لا الناقصة وإلى أسبابها وعللها الحقيقية دون الوهمية وتأثيرها دائم حتماً.

(١) (وإذا كان كذلك) أي إذا كانت الأمور عند انتسابها إلى عللها الحقيقية تكون دائمة محتومة (فلو فرض) أنّ فعل الفاعل غائي و (أمر كمالي) بكمال خاص دائم (مترتب على فعل فاعل ترتباً دائماً) بحيث (لا يختلف) عن غايته (ولا يتخلف) عنها (حكم العقل حكماً ضرورياً بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالي المذكور) وتلك النتيجة والغاية الحقيقية (وبين فعل الفاعل) وتكون هذه الرابطة الحقيقية الوجودية بينهما (رابطة تقضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما) أي بين الفعل وغايته وثمرته (ينتهي إليه) أي إلى ذلك الكمال والاتحاد الوجودي (قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية) فليس ادّعاؤنا في أصل العلّة الغائية للأفعال سوى وجود علاقة ضرورية حتمية بين الأفعال وكمالها الذي ينتهي إليه ذلك الفعل.

(٢) (ولو جاز لنا أن نرتاب) ونشكّ ونتردّد (في ارتباط غايات الأفعال) الحقيقية وكمالات

فقد تبين من جميع ما تقدّم: أنّ الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غايات دائميّة ذاتيّة لعلّها، وإنّما تنسب إلى غيرها بالعرض؛ فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائماً، وهو غاية له بالذات، وإنّما تُنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء بالعرض؛ وكذا البيت الذي اجتمعت عليه أسباب الانهدام يهدم على من فيه دائماً، وهو غاية للمتوقّف فيه بالذات، وإنّما عُدّت غايةً للمستظلّ بالعرض؛ فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب^(١).

→ الأفعال (بفواعلها) أي بفواعل تلك الأفعال - وفواعل جمع فاعل، ويصحّ أيضاً أن يقال «فاعلها» أي بفاعلي تلك الأفعال - (مع ما ذكر) في هذا الفصل (من دوام الترتّب) أي دوام ترتّب هذه الغايات على فواعل أفعالها وحتمية الترتّب بينها وبين فواعلها، لو جاز ذلك (جاز لنا أن نرتاب) أيضاً وبطريق أولى (في ارتباط الأفعال بفواعلها) وجاز لنا أن نرتاب في ارتباط الفعل بفاعله، وجاز لنا أيضاً أن نرتاب في (توقّف الحوادث و) سائر (الأُمور على علّة فاعليّة) فكان يمكن أن نقول حيثنّذ باحتمال عدم وجود ارتباط بين الفعل وفاعله، واحتمال عدم توقّف الأحداث على عللها الفاعليّة (إذ ليس هناك) بين الأفعال وفواعلها وبين الحوادث وعللها الفاعليّة (إلا ملازمة وجوديّة) بين الفعل وفاعله والحادثة وعلتها الفاعليّة، (و) ليس بينها أيضاً إلا (ترتّب دائمي) كما في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها تماماً (ومن هنا) أي بسبب عدم الفرق بين ارتباط الغايات بفواعلها وبين الأفعال بفواعلها (ما أنكر كثير من القائلين بالاتفاق) وعدم الارتباط بين غايات الأفعال وفواعلها، الذين ينسبون الغايات إلى مجرّد الصدفة والوقوع الاتفاقي لا الغائي، هؤلاء اضطروا إلى إنكار (العلّة الفاعليّة) أيضاً (كما أنكروا العلّة الغائيّة) لعدم وجود فرق بينهما (و) ذهبوا إلى (حصر العلّة في العلّة الماديّة) ليس إلا (وستجيء الإشارة إليه) في الفصل الآتي إن شاء الله تعالى.

(١) (فقد تبين من جميع ما تقدّم في الفصول السابقة لا سيّما هذا الفصل، أنّ الغايات النادرة الوجود) للأفعال (المعدودة) عند المادّي (من الاتفاق) والصدفة إنّما هي (غايات دائميّة ذاتيّة لعللها) الفاعليّة الحقيقيّة التامة (وإنّما تنسب إلى غيرها) من العلل (بالعرض) والمجاز

الفصل العاشر

في العلة الصوريّة والماديّة

أمّا العلة الصوريّة فهي الصورة، بمعنى ما به الشيء هو بالفعل، بالنسبة إلى النوع المركّب منها ومن المادّة؛ فإنّ لوجود النوع توقّفاً عليها بالضرورة، وأمّا بالنسبة إلى المادّة فهي صورة وشريكة العلة الفاعليّة على ما تقدّم، وقد تطلق الصورة على معانٍ آخر خارجة من غرضنا^(١).

→ (فالحافر لأرض تحتها كنز) وهو المثال الأوّل ليعثر على ماء لكتّه يعثر على الكنز فجأة بدل الماء فإنّه (يعثر على الكنز دائماً) فإنّ لعثوره على الكنز سبب ذاتي وعلة ذاتيّة تتوفّر معها الشروط جميعاً وتفقد الموانع جميعاً أعني علته التامة للعثور على الكنز (وهو غاية له) أي للعثور على الكنز دائماً و (بالذات) وملازمة له لا تتخلّف عنه فلا صدفه حيثئذ ولا اتفاق في البين، وهناك سبب عرضي وعلة مجازية وهو مطلق الحفر من غير توقّف المقتضي وفقدان المانع، فإذا تمّ العثور للحافر على الكنز بدل الماء هاهنا، يكون الأمر اتفاقاً صديقاً، وأمّا مع توقّف الشروط اللازمة للعثور على الكنز وهو كون الحفر بحذاء الكنز المخفي وعدم وجود مانع للعثور عليه كان العثور على الكنز دائماً حتمياً (وإنّما تنسب) العلة (إلى الحافر للوصول إلى الماء بالعرض) لا بالحقيقة، إذ الحفر في الواقع كان للعثور على الكنز وظاهراً كان للعثور على الماء لا واقعاً.

(١) (أمّا العلة الصوريّة) وهي العلة الثالثة من العلل، بعد العلة الفاعليّة والغائية وتختلف هي والتي بعدها عن هاتين، باختصاصهما بالجواهر الجسمانيّة، وأمّا الفاعليّة والغائية فهما علّتان

وأما العلة الماديّة؛ فهي المادّة، بالنسبة إلى النوع المركّب منها ومن الصورة؛ فإنّ لوجود النوع توقّفاً عليها بالضرورة؛ وأما بالنسبة إلى الصورة فهي مادّة قابلة معلولة لها على ما تقدّم^(١).

وقد حصر قوم من الطبيعيّين العلة في المادّة والأصول المتقدّمة ترده، فإنّ المادّة سواء كانت الأولى أو الثانية حيثيّتها القوّة، ولازمها الفقدان، ومن الضروري

→ مشتركتان شاملتان لكافة الجواهر الجسمانيّة والمجرّدة وحتىّ الأعراض باختلاف أنواعها، (فهي) أي العلة الصورية التي هي جزء من ذات الجواهر الجسمانيّة، ومقوم لتلك الذات (الصورة، بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل) فهي ملاك فعليّة الشيء، ومنشأ لجميع الخواص والآثار المترتبة على ذلك الجسم، وبما أنّ الجسم مركّب من المادّة والصورة ولهذا فإنّ ما به الشيء هو هو بالفعل لا مطلقاً بل (بالنسبة إلى النوع المركّب منها) أي من الصورة (ومن المادّة؛ فإنّ لوجود النوع) من الجوهر الجسماني (توقّفاً عليها) أي على الصورة (بالضرورة) والبداهة من باب توقّف الكل على الجزء، فالصورة علة لكل المركّب - أي للنوع الخاص من الجسم المركّب - من الصورة والمادّة (وأما) حكم الصورة ووضعها (بالنسبة إلى المادّة، فهي) أي الصورة (صورة) لتلك المادّة (وشريكة العلة الفاعليّة) أي شريكة للمادّة في كونها علة فاعليّة لنوع المادّة (على ما تقدّم) في الفصل السابع من المرحلة السادسة، وهذا لا يعني كون الصورة علة صورية للمادّة أيضاً، لاستغناء المادّة في ذاتها عن الصورة، نعم هي فقيرة محتاجة إلى الصورة في تحصيلها وتشخصها، فالصورة شريكة العلة الفاعليّة للمادّة لا مقومة لها.

(١) حاصله أنّ الجوهر القابل للكمالات علة مادّيّة بالنسبة إلى النوع المركّب من المادّة والصورة، وأما نفس هذا الجوهر - أي المادّة - فهو مجرد مادّة قابلة بالنسبة إلى الجزء الآخر من ذلك النوع أي بالنسبة إلى الصورة التي يتوقّف عليها فعليّة النوع ولهذا قال ﷻ: (وأما بالنسبة إلى الصورة) أي وأما حكم المادّة ووضعها بالنسبة إلى الصورة التي هي جزء آخر من أجزاء الجسم المركّب ونوع الجسم (فهي) أي المادّة (مادّة قابلة) لتلك الصورة (معلولة لها) أي للصورة أيضاً (على ما تقدّم) قبل قليل من أنّ الصورة علة للمادّة أي شريكة العلة الفاعليّة للمادّة، وما تقدّم في الفصل السابع من المرحلة السادسة، فراجع.

أنّه لا يكفي لإعطاء فعلية النوع وإيجادها، فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علّة. وهو محال^(١).

وأيضاً، قد تقدّم: أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، والوجوب الذي هو الضرورة واللزوم لا مجال لاستناده إلى المادّة التي حيثيتها القبول والإمكان، فوراء المادّة أمر يوجب الشيء ويوجده، ولو انتفت رابطة التلازم التي إنّما تتحقّق بين العلّة والمعلول أو بين معلول علّة ثالثة وارتفعت من بين الأشياء، بطل الحكم باستتباع أي شيء لأي شيء، ولم يجز الاستناد إلى حكم ثابت، وهو خلاف الضرورة العقلية، وللمادّة معانٍ آخر غير ما تقدّم خارجه من غرضنا^(٢).

(١) (وقد حصر قوم من الطبيعيين) والماديين المنكرين لما وراء الطبيعة والمادّة (العلّة في المادّة) بإنكار العلل الثلاث في الآخر، (والأصول المتقدّمة) التي تقدّم ذكرها وبحثها في الفصول السابقة (تردّه) أي تردّ هذا الحصر والقول بالحصر، أمّا الأدلّة على بطلان الحصر بالمادّة (فإنّ المادّة، سواء كانت الأولى) كالهيلولي (أو الثانية) الناتجة عن الأولى أولاً: (حيثيتها) أي حيثيّة المادّة مطلقاً تكون حيثيّة (القوّة) وقبول الصور المختلفة، ليس إلّا، (و) ثانياً: (لازمها) أي لازم القوّة والقبول عبارة عن (الفقدان) فإنّ ما كان حيثه حيث القوّة لا غير، فإنّه لا بدّ أن يكون فاقداً لما يمكن أن يصير إليه، إذ القوّة ملازمة للفقدان، فالنواة القابلة لأن تكون نخلة أي نخلة بالقوّة فاقدة لخصائص النخلة وآثارها وإلّا لو كانت تملك تلك الخصائص والآثار، لكانت نخلة بالفعل لا بالقوّة، (و) ثالثاً: فإنّ (من الضروري) والبديهي (أنّه) أي أنّ ما كان بالقوّة فاقداً لآثار الشيء وخصائصه (لا يكفي لإعطاء فعلية النوع وإيجادها) أي إيجاد فعلية النوع، وذلك أنّ فاقد الشيء لا يعطيه، والمادّة فاقدة لآثار الأنواع وخصائصها فكيف لها أن تعطي الفعلية للنوع وتمنحها الوجود، وإذا ثبت عدم كون المادّة علّة للأشياء وأنكرنا علّية ما وراء المادّة (فلا يبقى للفعلية) في الأنواع والأشياء (إلّا أن توجد من غير علّة، وهو محال) فثبت أنّ فعلية الجسم بعلة فاعلية أعني بعلة صورية هي علّة للمادّة، وأمّا العلّة الصورية فهي معلولة للعلّة الفاعلية.

(٢) الدليل الثاني على بطلان حصر العلّة بالمادّة أو بالعلّة المادية قوله ﷺ: (وأيضاً) يدلّ

→ على بطلان الحصر ما (تقدّم:) في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة من (أنّ الشيء ما لم يجب) وجوده بوجود علته التامة (لم يوجد) في الخارج، والعكس بالعكس فإذا وجدت علته التامة وجب أن يوجد في الخارج، هذا أولاً، ثانياً: (واللزوم) الذي يبين وجود العلة التامة ومعلولها، وضرورة عدم الانفكاك التي بينهما (لا مجال لاستناده إلى المادة، التي حيثيتها (القبول) والقوة (والإمكان) إذ نسبة المقبول إلى قابله نسبة إمكانية، وهكذا نسبة المادة بكمالاتها اللاحقة بها، وعلاقتها بها، نسبة الإمكان بالقياس، لا نسبة ضرورية لزومية (ف وراء المادة) الميتة الفاقدة لكل شيء (أمر يوجب الشيء ويوجده) بإخراجه من القوة إلى الفعل ومنحه الفعلية النوعية بالتلازم والضرورة بحيث إذا وجد السبب وجد المسبب وإذا وجدت العلة التامة وجد المعلول بلا تخلف ولا انفكاك.

إن قلت: لا نقبل الرابطة الضرورية ولا التلازم القطعي بين العلة ومعلولها، بل العلاقة بينهما إمكانية بحتة، قلنا: (ولو انتفت رابطة التلازم التي إنّما تتحقّق بين العلة والمعلول) كطلوع الشمس ووجود النهار الملازم له، (أو) انتفت رابطة التلازم التي تتحقّق (بين معلول علة ثالثة) أي معلولي علة ثالثة، فلو انتفت هذه الملازمة (وارتفعت من بين الأشياء) التي بينها عليّة ومعلوليّة (بطل الحكم باستتباع أي شيء لأي شيء) آخر، وملازمة أي شيء لأي شيء آخر (ولم يجز الاستناد إلى حكم ثابت) أصلاً، إذ لا ملازمة بين الأشياء حينئذ إذ جميع الملازمات، تعود إلى الملازمة بين العلة والمعلول، ومنشأ هذه الملازمة هو القانون الثابت «الشيء ما لم يجب لم يوجد» ومع إنكار هذا الأصل وتلك الملازمة لا يستوي حجر على حجر. (وهو) أي عدم جواز الاستناد إلى حكم ثابت (خلاف الضرورة العقلية) والوجدان، فما أكثر توقّف الأشياء على بعضها ولزوم وجود أحدها لوجود الآخر، إذ يلزم من وجود المائة مثلاً وجود الواحد إلى التاسع والتسعين ولا ينفك أحدهما عن الآخر عندئذ.

الفصل الحادي عشر

في العلة الجسمانية

العلل الجسمانية متناهية أثراً، من حيث العدة والمدة والشدة، قالوا: لأنّ الأنواع الجسمانية متحرّكة بالحركة الجوهرية، فالطبائع والقوى التي لها منحلّة منقسمة إلى حدود وأبعاد، كلّ منها محفوف بالعدمين محدود ذاتاً وأثراً^(١).

وأيضاً، العلل الجسمانية لا تفعل إلّا مع وضع خاصّ بينها وبين المادّة، قالوا: لأنّها لمّا احتاجت في وجودها إلى المادّة احتاجت في إيجادها إليها، والحاجة إليها في الإيجاد هي بأن يحصل لها بسببها وضع خاصّ مع المعلول، ولذلك كان

(١) (العلل الجسمانية متناهية) ذاتاً بناءً على القول بالحركة الجوهرية وهو الصحيح، فالأنواع الجسمانية في حركة دائمة مع جواهرها وأعراضها، ومنشأ آثارها وهي صورها النوعية في حركة دائمية أيضاً لوقوعها بين عدمين، فهي متناهية (أثراً) كما أنّها متناهية ذاتاً وتناهيها من حيثيّات ثلاثة (من حيث العدة) والعدد والتعداد (و) من حيث (المدة) والزمان (و) من حيث (الشدة) والضعف والقوة، (قالوا) أي هؤلاء الفلاسفة في سبب تناهي العلل الجسمانية أثراً: لأنّ الأنواع الجسمانية متحرّكة) سيّالة (بالحركة الجوهرية) التي تجعل صورها النوعية متغيّرة دائماً (فالطبائع والقوى التي لها) أي الصور النوعية والقوى والآثار التي لتلك الصور (منحلّة منقسمة إلى حدود وأبعاد خاصة، كلّ منها) أي كلّ من تلك الحدود والأبعاد (محفوف بالعدمين) قبل حدوثها وبعد الحدوث (محدود ذاتاً) ومحفوف بالعدمين من حيث الذات ومحدود (أثراً) محفوف بالعدمين من حيث الأثر.

للقرب والبعد والأوضاع الخاصة دخل في تأثير العلل الجسمانية^(١).

(١) (وأيضاً) قال الفلاسفة والحكماء إنّ (العلل الجسمانية لا تفعل) ولا تؤثر في معلولاتها (إلاّ مع وضع خاص بينها) أي بين العلل (وبين المادّة) التي تنفعل بها، كما يتوقّف إحراق النار للخشب على تماسها للخشب (قالوا:) يعني الفلاسفة: لا تنفعل ولا تفعل إلاّ مع وضع خاصّ (لأنّها) أي العلل الجسمانية الماديّة (لما احتاجت في وجودها إلى المادّة احتاجت في إيجادها) وتأثيرها بغيرها (إليها) أيضاً لأنّها محتاجة إلى المادّة وجوداً وبقاءً وفعلاً وانفعلاً وتأثيراً وتأثراً، والتأثير فرع الوجود، سؤال: كيف تكون محتاجة إلى المادّة في الإيجاد؟

الجواب: (والحاجة إليها) أي إلى المادّة (في الإيجاد هي) بيان للحاجة (بأن يحصل لها) أي للعلل الجسمانية (بسببها) أي بسبب المادّة، (وضع خاصّ) وموقع مكاني خاصّ (مع المعلول) أي موقع مكاني خاصّ بينها وبين معلولاتها حتّى تتمكّن من التأثير فيها (ولذلك) أي لحاجة العلل الجسمانية إلى المادّة بوضع خاصّ بينها وبين معلولاتها (كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصة) التي بينها وبين معلولاتها (دخل في تأثير العلل الجسمانية) في معلولاتها.

المرحلة الثامنة

في انقسام الوجود إلى الواحد والكثير

وفيها عشرة فصول

الفصل الأول

في معنى الواحد والكثير

الحقّ أنّ مفهومي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة التي تنتقش في النفس انتقاشاً أوليّاً، كمفهوم الوجود ومفهوم الإمكان ونظائرها، ولذا كان تعريفهما بأنّ «الواحد ما لا ينقسم من حيث إنّهُ لا ينقسم» و «الكثير ما ينقسم من حيث إنّهُ ينقسم» تعريفاً لفظيّاً، ولو كانا تعريفيْن حقيقيّين لم يخلوا من فساد، لتوقّف تصوّر مفهوم الواحد على تصوّر مفهوم ما ينقسم، وهو مفهوم الكثير، وتوقّف تصوّر مفهوم الكثير على تصوّر مفهوم المنقسم الذي هو عينه، وبالجملّة: الوحدة هي حيثيّة عدم الانقسام، والكثرة حيثيّة الانقسام^(١).

(١) (الحقّ أنّ مفهومي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة التي تنتقش في النفس انتقاشاً أوليّاً) لأنّهما من التصورات البديهية الفطرية التي لا تحتاج إلى نظر واستدلال، وبما أنّ هناك من التصديقات ما هو بديهيّ فإنّه بطريق أولى توجد تصورات بديهية أيضاً، لأنّ التصديق مسبق بالتصوّر متوقّف عليه بتصوّر الموضوع والمحمول أولاً، (كمفهوم الوجود ومفهوم الإمكان ونظائرها) كالتشخص والضرورة والفعلية من المفاهيم البسيطة، فكّل مفهوم بسيط بديهيّ وكلّ مفهوم بديهيّ فهو بسيط، إذ البسيط يقابل المركب، ولما كان التعريف بذات الشيء لا يكون إلّا بمعرفة أجزائه وعناصره ومركباته، والبسيط لا جزء له من جنس وفصل، فلزم امتناعه عن التعريف أي عدم حاجته إليه واستغناؤه عنه، ولهذا كان أمراً بديهيّاً لا يمكن تصوّره إلّا بصورة

تنبيه

الوحدة تساوق الوجود مصداقاً، كما أنّها تباينه مفهوماً، فكلّ موجود، فهو من حيث إنّهُ موجود، واحد، كما أنّ كلّ واحد، فهو من حيث إنّهُ واحد، موجود (١).

→ واحدة، ليس فيه تصوّر إجماليّ وتصور تفصيلي على نحو ما في المركّب، (ولذا كان تعريفهما) أي الواحد أولاً: (بأنّ «الواحد ما لا ينقسم من حيث إنّهُ لا ينقسم» و) تعريف الكثير ثانياً: بأنّ (الكثير ما ينقسم من حيث إنّهُ ينقسم) كان هذا التعريف (تعريفاً لفظياً) للواحد والكثير يعني أنّهما بيان لمعنى الواحد والكثير وتمييزهما عن سائر المعاني والمفاهيم، لأنّهما مفهومان منتقشان في النفس انتقاشاً أولياً، وما ذكر هنا ليس إلّا المعاني اللغوية للواحد والكثير، ولا علاقة له بالتعريف الحقيقي المبين لجنس الشيء وفصله (ولو كانا) هذان التعريفان (تعريفين حقيقيين) أعني ما ينتشش بواسطته هذان المفهومان في النفس (لم يخلوا) أي لم يخل التعريفان حينئذ (من فساد) وذلك لأخذ مفهوم «عدم الانقسام» في التعريف الأول - الواحد - وهذا فاسد (لتوقّف تصوّر مفهوم الواحد على تصوّر مفهوم ما ينقسم) فإنّ عدم الانقسام عدم مضاف ولا يعرف إلّا بمعرفة المضاف إليه، فعدم الانقسام لا يعرف إلّا بمعرفة الانقسام أولاً، و «ما ينقسم» أعني الانقسام (و) بعبارة أدقّ ما يقبل الانقسام (هو مفهوم الكثير) فالانقسام هو الكثرة وما ينقسم هو الكثير، إذن توقّف مفهوم الواحد على معرفة مفهوم الكثير، وقد افترضنا حاجة الكثير إلى التعريف أيضاً لعدم كونه من المفاهيم البديهية وهذا تعريف مجهول بمجهول آخر مثله، ووجه الفساد في تعريف الكثير هو أخذ مفهوم «ما ينقسم» في التعريف، مع أنّ مفهوم الكثير عين مفهوم «ما ينقسم» والمنقسم والقابل للانقسام فهو عبارة عن تعريف الشيء بنفسه أو بما يشبهه وهو عبارة عن (توقّف تصوّر مفهوم الكثير على تصوّر مفهوم المنقسم الذي هو عينه) أي المنقسم عين الكثير، (وبالجملة: الوحدة هي حيثيّة عدم الانقسام والكثرة حيثيّة الانقسام) فالشيء الذي من حيث، ينقسم ومن حيث آخر غير قابل للانقسام، يكون بالاعتبار الأول كثيراً وبالاعتبار الثاني واحداً.

(١) مفهوم (الوحدة تساوق) مفهوم (الوجود مصداقاً) أي المفهومان متساوقان من جهة

فإن قلت: انقسام الموجود المطلق إلى الواحد والكثير يوجب كون الكثير موجوداً كالواحد، لأنّه من انقسام الموجود، ويوجب أيضاً كون الكثير غير الواحد مбайناً له، لأنّهما قسيما، والقسيما متباينان بالضرورة؛ فـ«بعض الموجود - وهو الكثير من حيث هو كثير - ليس بواحد»، وهو يناقض القول بأنّ

→ مصاديقهما إذ كلّ ما كان مصداقاً لهذا فهو مصداق لذاك، وأيضاً متساويان من حيث الصدق والدلالة على مصاديقهما. واعلم أنّ التساوق أعمّ من التساوي، إذ التساوي عبارة عن مرحلة تحصل بين مفهومين باتّحاد مصاديقهما دائماً كالإنسان والضاحك، والتساوي يحصل من موجبتين كليتين «كلّ إنسان ضاحك» و «كلّ ضاحك إنسان»، أمّا التساوق فزيادة على اتّحاد مصاديق المفهومين، يلزم اتّحاد حيثيّة الصدق التي بينهما، واتّحاد الحيثيّة غير مطلوب في التساوي، فالإنسان والضاحك يختلفان حيثيّة، لكون الإنسان جوهرًا مركبًا من الجنس والفصل - المادّة والصورة - بحيث يكونان حاكبين عن الإنسان، بينما الضحك مفهوم عرضي أي حالة وهيئة خاصّة تحصل للإنسان أحياناً، فحيثيّة صدق مفهوم الإنسان على مصداقه الخارجي - زيد - مثلاً تختلف تماماً عن حيثيّة صدق الضحك على مصداقه الخارجي - زيد - مثلاً، فمن حيث إنّّه جوهر حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق يكون إنساناً، وبما أنّ مفهوم الإنسان والضحك متغايران، فمن حيث حدوث هذا العرض - الضحك - لزيد واتّحاد ذلك الجوهر - الإنسان - مع هذا العرض - الضحك - يسمّى زيد ضاحكاً ويكون كذلك.

(كما أنّها) أي الوحدة (تباينة) أي تباين الوجود (مفهوماً) إذ كلّ واحد منهما يدلّ على معنى يغاير معنى الآخر وهو واضح جداً [وذلك أنّ الوجود حاكٍ عن أصل وجود الشيء وتحقّقه بينما الوحدة حاكية عن عدم قابليّته للانقسام]. (فكلّ موجود فهو من حيث إنّّه موجود) فهو (واحد) إذ لا تتحقّق من دون الوحدة والشيء لا يتحقّق إلّا إذا كان واحداً، حتّى الكثير فإنّه في الخارج عبارة عن كثرة واحدة أي كتلة واحدة وإلّا لم تتحقّق، ولهذا تسمّى كتلة وكتلتان وثلاث كتل وهكذا ... ويقال أيضاً كثرة وكثرتان وثلاث كثرات وهلمّ جرّاء، (كما أنّ كلّ واحد) من الأشياء (فهو من حيث إنّّه واحد) فهو (موجود) وإلّا لم يكن موجوداً لأنّ الوجود والتحقّق في الحقيقة للواحد والوحدة في الحقيقة للموجود.

«كلّ موجود فهو واحد».

قلت: للواحد اعتباران: اعتباره في نفسه، من دون قياس الكثير إليه، فيشمل الكثير؛ فإنّ الكثير من حيث هو موجود فهو واحد، له وجود واحد؛ ولذا يعرض له العدد، فيقال مثلاً: عشرة واحدة وعشرات وكثرة واحدة وكثرات؛ واعتباره من حيث يقابل الكثير، فيبينه^(١).

(١) (فإن قلت) هاهنا إشكال وهو التناقض الصريح بين أقوال الحكماء فإنّهم يقولون من جهة ب(انقسام الموجود المطلق) قبل أن يتّصف بشيء (إلى الواحد والكثير) وهذا القول (يوجب كون الكثير) أولاً: (موجوداً كالواحد) وأنّ للموجود فردين أحدهما الواحد والآخر الكثير (لأنّه) أي الكثير (من انقسام الموجود) إلى هذا وذلك، (و) ثانياً: (يوجب أيضاً كون الكثير غير الواحد مباحيناً له، لأنّهما) أي الكثير والواحد (قسيمان) فهما قسمان للموجود وكلّ واحد منهما قسم لصاحبه (والقسيمان متباينان بالضرورة) وإلاّ لم يصدق كونهما قسيمين بل لزم اتّحادهما، وعلى هذا (ف«بعض الموجود - وهو الكثير من حيث هو كثير - ليس بواحد) والحاصل أنّ بعض الموجودات كثيرة وهي مباحنة أيضاً للواحد، فبعض الموجود ليس بواحد (وهو) أي كون بعض الموجود ليس بواحد (يناقض القول) الذي تقدّم (بأنّ «كلّ موجود فهو واحد»).

(قلت) في جواب الإشكال (لِلوَاحِدِ اعْتِبَارَانِ) أحدهما: (اعتباره في نفسه، من دون قياس الكثير إليه) أي من دون مقايضة بين مصاديقه (فيشمل الكثير) بهذا الاعتبار (فإنّ الكثير من حيث هو موجود فهو واحد، له وجود واحد) وكلّ موجود بهذا الاعتبار يكون واحداً وإن كان كثيراً (ولذا يعرض له) أي للكثير (العدد) وتوصف بالأعداد (فيقال مثلاً: عشرة واحدة) وعشرتان وثلاث عشرات (و) عدّة عشرات (و) كذلك نقول مثلاً (كثرة واحدة) وكثرتان وثلاث كثرات (و) عدّة كثرات) فالواحد بهذا الاعتبار النفسي والجهة النفسية مفهوم عام شامل للكثير والواحد معاً. هذا بالاعتبار الأوّل وأما بالاعتبار الثاني: (و) هو (اعتباره) أي اعتبار الواحد اعتباراً قياسيّاً وإضافيّاً (من حيث إنّّه يقابل الكثير، ف) إنّّه (يبينه) أي يبين الكثير وبغايره وذلك أنّ الموجودات على قسمين بعضها واحد لا يقبل الانقسام كالواحد على سبيل المثال وبعضها قابل للانقسام أي كثير. فالكثرة وصف إضافي للموجود والوحدة وصف نفسي له، فلا منافاة ولا تناقض بينهما.

توضيح ذلك: أننا كما نأخذ الوجود تارةً من حيث نفسه ووقوعه قبال مطلق
العدم، فيصير عين الخارجية وحيثية ترتب الآثار؛ ونأخذ تارةً أخرى، فنجد في
حال تترتب عليه آثاره، وفي حال أخرى لا تترتب عليه تلك الآثار، وإن تترتب
عليه آثار أخرى فنعدّ وجوده المقيس وجوداً ذهنيّاً لا تترتب عليه الآثار،
وووجوده المقيس عليه وجوداً خارجيّاً تترتب عليه الآثار، ولا ينافي ذلك قولنا:
إنّ الوجود يساوق العينية والخارجية وإنّه عين ترتب الآثار^(١).

(١) (توضيح ذلك) ممّا برع فيه المصنّف (أعلى الله مقامه) أن أورد هنا شبهة أخرى ذكرها
البعض فأجاب عنها وجعل الإجابة هذه توضيحاً وبياناً لجوابه عن الإشكال الآنف الذكر، فهو هنا
أورد إشكالاً ثانياً وأجاب عنه ثمّ جعل هذه الإجابة توضيحاً لإجابته عن الإشكال الأوّل فتأمّل،
وأما الإشكال الثاني فهو: أنّ بين قول الحكماء «الوجود مساوق للتعين والتشخص» وبين قولهم
«الوجود إمّا خارجي أو ذهني» تناقضاً صريحاً، إذ يلزم من القول الأوّل كون الموجود منحصرّاً في
الموجود الخارجي وينفي وجود قسم للموجود الخارجي كما ينفي وجود أكثر من فرد للوجود
بنفي كلّ قسم سوى الخارجي، ويلزم من القول الثاني عكس الأوّل وانقسام الموجود إلى
الخارجي، ويلزم من القول الثاني عكس الأوّل وانقسام الموجود إلى الخارجي والذهني، وثبوت
قسم للخارجي هو الذهني. فما الجواب؟ والجواب: (أنّا كما نأخذ الوجود تارةً من حيث نفسه
ووقوعه قبال مطلق العدم) من غير قياس ولا إضافة إلى غيره (فيصير) الوجود (عين الخارجية)
والتعين والتشخص (و) عين (حيثية ترتب الآثار) الخارجية عليه، فهو من هذه الجهة وبهذا
الاعتبار مساوق للخارجية والتعين، (ونأخذ تارةً أخرى) أي نأخذ الوجود باعتبار آخر بالقياس
والإضافة إلى وجود آخر (فنجده) أي الوجود بهذا الاعتبار (في حال تترتب آثاره) أحياناً فهو
موجود خارجي (و) نجده (في حال أخرى لا تترتب عليه) أي على الوجود (تلك الآثار) الخارجية
الخاصة، فهو موجود ذهني (وإن تترتب عليه آثار أخرى) غير الآثار الخارجية (فنعدّ وجوده
المقيس) إلى الوجود الآخر أو إلى الوجودات الأخرى (وجوداً ذهنيّاً لا تترتب عليه الآثار، و) نعدّ
(وجوده المقيس عليه) أي قايسنّا عليه الوجود الذهني نعدّه (وجوداً خارجيّاً تترتب عليه الآثار)

كذلك ربّما نأخذ مفهوم الواحد بإطلاقه من غير قياس، فنجدّه يساوق الوجود مصداقاً، فكلّ ما هو موجود فهو من حيث وجوده واحد؛ ونجدّه تارةً أخرى وهو متّصف بالوحدة في حال، وغير متّصف بها في حال أخرى، كالإنسان الواحد بالعدد، والإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد فنعدّ المقيس كثيراً مقابلاً للواحد الذي هو قسيمه، ولا ينافي ذلك قولنا: الواحد يساوق الموجود المطلق، والمراد به الواحد بمعناه الأعمّ المطلق من غير قياس.

→ فالوجود الذهني وإن كان له آثاره الخاصّة لأنّه كيف نفساني يزيد النفس الإنسانيّة علماً بالشيء أو رغبة فيه أو خشية منه وما أشبهها لكنّه مقابل للوجود الخارجي الذي تختلف آثاره كالنار في الخارج وهي في الذهن، (ولا ينافي ذلك) أي انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي لا ينافي (قولنا: إنّ الوجود يساوق العينيّة والخارجيّة، وإنّه) أي الوجود (عين ترتّب الآثار) الخارجيّة، فذاك باعتبار قياس الوجود إلى مصاديقه وإضافته إليها، وهذا باعتبار الوجود في نفسه غير مقيس إلى أفرادهِ ومصاديقهِ. وإذ لا منافاة بين القولين فلا تناقض بينهما.

الفصل الثاني

في أقسام الواحد

الواحد إمّا حقيقي وإمّا غير حقيقي. والحقيقي: ما اتّصف بالوحدة بنفسه من غير واسطة في العروض كالإنسان الواحد، وغير الحقيقي بخلافه كالإنسان والفرس المتّحدين في الحيوانية^(١).

والواحد الحقيقي إمّا ذات متّصفة بالوحدة، وإمّا ذات هي نفس الوحدة؛ الثاني هي الوحدة الحقّة كوحدة الصرف من كلّ شيء، وإذا كانت عين الذات فالواحد والوحدة فيه شيء واحد؛ والأوّل هو الواحد غير الحقّ كالإنسان الواحد^(٢).

(١) (الواحد إمّا حقيقي وإمّا غير حقيقي) تفصيل هذا المجلّم وبيانه: (والحقيقي: ما اتّصف بالوحدة بنفسه) وبذاته اتّصافاً حقيقياً (من غير واسطة في العروض) بحيث يكون إسناد الواحد إليه إسناداً حقيقياً لا مجازياً، (و) الواحد (غير الحقيقي بخلافه) أي بخلاف الحقيقي فالإسناد ليس بنفسه وذاته بل مع الواسطة في العروض (كالإنسان والفرس) فإنّهما وإن لم يصحّ اتّصافهما بالوحدة لأنّهما في الحقيقة اثنان إلّا أنّ كونهما (المتّحدين في الحيوانية) وهي الجنس المشترك بينهما يصحّ أن يتّصفا بالوحدة الحيوانية، وقد يتحدان في النوع وإن تعدّدا في الحقيقة كزيد وعمر فإنّهما اثنان لكن يصحّ اتّصافهما بالوحدة لاتّحادهما في الإنسانية وهلمّ جزاً.

(٢) (الواحد الحقيقي) على قسمين أيضاً، فهو: (إمّا ذات متّصفة بالوحدة) بحيث يكون وصف الوحدة زائداً على ذاته، والوحدة عارضة لتلك الذات، فتوصف بالوحدة لذلك (وإمّا ذات

والواحد بالوحدة غير الحقّة إمّا واحد بالخصوص وإمّا واحد بالعموم؛ والأوّل هو الواحد بالعدد، وهو الذي يفعل بتكرّره العدد؛ والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد^(١).

والواحد بالخصوص إمّا أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً، كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته، وإمّا أن ينقسم؛ والأوّل إمّا نفس

→ هي نفس الوحدة) وعين الوحدة العينية الخارجية المانعة لتعدد الواحد وتكرّره، ويمتنع تكرّره ذاتاً، (الثاني) وهو ما كان الذات نفس الوحدة (هي) التي تسمّى (الوحدة الحقّة) ويسمّى الواحد منها واحداً حقّاً (كوحدة الصرف من كلّ شيء) والوحدة المحضة من كلّ حقيقة سوى ذاتها، وكلّ ما كان صرفاً ومحضاً لا يخالطه ولا يشوبه غيره فهو الواحد حقّاً ووحدته وحدة حقّة (وإذا كانت) الوحدة (عين الذات) لا أمراً زائداً على الذات (فالواحد والوحدة فيه شيء واحد) لا فرق بينهما لأنّ كليهما يرجع إلى الذات، (والأوّل) أي الذات المتّصفة بالوحدة (هو) الذي يسمّى (الواحد غير الحقّ) لأنّ الوحدة وصف زائد على ذاته (كالإنسان الواحد) الذي هو نوع في الحقيقة له أفراد متّفقة الحقائق فهو كثير من جهة وواحد بلحاظ آخر.

(١) (والواحد بالوحدة غير الحقّة) وهو ما لم يتّصف بالوحدة ذاتاً بل بواسطة في العروض، على قسمين أيضاً: (إمّا واحد بالخصوص) والتشخّص وهو الواحد العددي القابل للتكرار والتعدد وهو مبدأ الأعداد ومنشأ وجودها (وإمّا واحد بالعموم) وهو ما كان له أفراد ومصاديق متعدّدة متكرّرة وإن كان واحداً حقيقة (والأوّل) وهو الواحد بالخصوص (هو الواحد بالعدد) الذي يكون منشأ للأعداد (وهو الذي يفعل) ويصنع ويوجد ويحدث (بتكرّره العدد) إذ الاثنان عبارة عن واحد وواحد، والثلاثة عبارة عن واحد وواحد وواحد وهكذا، (والثاني) أي الواحد بالعموم (كالنوع الواحد) مثل الإنسان الذي هو واحد بلحاظ ماهيّة الإنسان الواحدة ومتكرّر بلحاظ مصاديقه وأفراده كزيد وعمرو وبكر وهكذا ... (والجنس الواحد) مثل الحيوان الذي هو واحد بلحاظ ماهيّة الحيوان الواحدة ومتكرّر بلحاظ مصاديقه المتعدّدة. فالإنسان والحيوان بلحاظ ماهيتهما يتّصفان بالوحدة حقيقة وبلحاظ مصاديقهما يتّصفان بالوحدة مجازاً لا حقيقة.

مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وإما غيره، وغيره إما وضعي كالنقطة الواحدة، وإما غير وضعي، كالمفارق، وهو: إما متعلق بالمادة بوجه، كالنفس، وإما غير متعلق، كالعقل^(١).

والثاني، وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة إما أن يقبله بالذات، كالمقدار الواحد، وإما أن يقبله بالعرض، كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره^(٢).

(١) (والواحد بالخصوص) والتشخص على قسمين أيضاً، فهو: (إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة له أيضاً) أي لا يقبل الانقسام حتى يلاحظ كونه موصوفاً بالوحدة أيضاً (كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته)، هذا القسم الأول، الثاني: (وإما أن) لا ينقسم من حيث وصف وحدته ولكن (ينقسم) من حيث الطبيعة المعروضة له؛ (والأول) وهو ما لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة له أيضاً، على أربعة أقسام، فهو: (إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام) بأن يكون الموصوف بالوحدة هو الوحدة بنفسها، إذ الوحدة واحدة ذاتاً، والوصف والموصوف هنا واحد، وهذه الوحدة هي مبدأ الأعداد، (وإما غيره) أي وإما غير مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، بأن لا يكون الموصوف بالوحدة هو الوحدة نفسها، بل أمر آخر، (وغيره) على قسمين أيضاً: (إما وضعي) بحيث يكون الموصوف بالوحدة أمراً آخر، لكن له وضعاً خاصاً بحيث يمكن الإشارة إليه بالحواس، (كالنقطة الواحدة) فإنها لا تقبل الانقسام يلاحظ ذاتها والموصوف بالوحدة لا يقبل الانقسام أيضاً، كما أنها لا تقبل الانقسام يلاحظ وحدتها، لأنها فاقدة للأبعاد الثلاثة مع أن لها وضعاً خاصاً أي قابلية للإشارة الحسية، (وإما) أن هذا الغير (غير وضعي) يعني أن لا يكون الموصوف بالوحدة هو الوحدة بنفسها، ولا يكون له وضع أيضاً، أعني أن لا يكون قابلاً للإشارة الحسية أيضاً، ولا بد أن يكون أمراً مجرداً خارجاً عن دائرة الماديات ذاتاً (كالمفارق) للمادة (وهو) أي المفارق للمادة على قسمين أيضاً: (إما متعلق بالمادة بوجه) من الوجوه وله نوع تعلق بها (كالنفس) المجردة ذاتاً المتعلقة بالمادة فعلاً (وإما غير متعلق) بالمادة أصلاً لتجرده ذاتاً وفعلاً (كالعقل).

(٢) (والثاني، وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة) وان لم يقبل الانقسام

والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم المفهومي، وإمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة؛ والأوّل إمّا واحد نوعي، كوحدة الإنسان، وإمّا واحد جنسي، كوحدة الحيوان، وإمّا واحد عرضي، كوحدة الماشي والضاحك.

والواحد بالعموم، بمعنى السعة الوجوديّة، كالوجود المنبسط^(١).

والواحد غير الحقيقي ما اتّصف بالوحدة بعرض غيره، بأن يتّحد نوع اتّحاد مع واحد حقيقي، كزبد وعمره فإنّهما واحد في الإنسان؛ والإنسان والفرس، فإنّهما واحد في الحيوان، وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة بالعرض؛ فالوحدة في معنى النوع تسمّى تماثلاً، وفي معنى الجنس تجانساً؛ وفي

→ بحسب وصف وحدته، على قسمين أيضاً: (إمّا أن يقبله) أي يقبل الانقسام (بالذات، كالمقدار الواحد) من الكميات، فإنّ الكميات تقبل القسمة من جهة كونها مؤلّفة من أجزاء حقيقة بالفعل أو مجازية بالقوة لكنّها لا تنقسم من جهة وحدتها، (وإمّا أن يقبله) أي القسمة لا بالذات بل (بالعرض) وبالتبع (كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره) الذي انقسم إليه لكن بتبع الجسم التعليمي العارض للجسم الطبيعي، فإنّ القسمة أولاً وبالذات تكون للجسم التعليمي في الأبعاد الثلاثة وتبعه يحصل للجسم الطبيعي.

(١) (والواحد بالعموم) الذي تقدّم أنّه في عين وحدته شامل لأفراد متعدّدة وأنّه واحد حقيقي من جهة وغير حقيقي من جهة أخرى، على قسمين أيضاً: (إمّا واحد بالعموم المفهومي) أي كونه مفهوماً كلياً واحداً، (وإمّا واحد بالعموم السعي) (بمعنى السعة الوجوديّة، والأوّل أي الواحد بالعموم المفهومي على ثلاثة أقسام: (إمّا واحد نوعي) إذا كان تمام حقيقة أفراد (كوحدة الإنسان) والفرس والبقر، (وإمّا واحد جنسي) إذا كان جزء حقيقة أفراد (كوحدة الحيوان، وإمّا واحد عرضي) خارج عن حقيقة الذات وذاتيات أفراد (كوحدة الماشي والضاحك).

(والواحد بالعموم) الثاني أي (بمعنى السعة الوجوديّة) فهو عند العرفاء بمعنى تجلّي ذات الواجب تعالى في أفعاله والماهيات الإمكانية (كالوجود المنبسط) ويسمّى أيضاً بالنفس الرحماني والإطلاق الانبساطي والفيض المقدّس.

الكيف تشابهاً؛ وفي الكمّ تساوياً؛ وفي الوضع توازياً؛ وفي النسبة تناسباً.
ووجود كلّ من الأقسام المذكورة ظاهر؛ كذا قرّروا.

الفصل الثالث

[الهوّهوّة وهو الحمل]^(١)

من عوارض الوحدة الهوّهوّة؛ كما أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة^(٢).
ثمّ الهوّهوّة هي الاتّحاد في جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما؛ وهذا هو الحمل، ولازمه صحّة الحمل في كلّ مختلفين بينهما اتّحاد ما، لكنّ التعارف خصّ

(١) إعلم أنّ الهوّهوّة والحمل مصطلحان معناهما اتّحاد شيئين رغم وجود نوع من الاختلاف والمغايرة بينهما، وإن كانت المغايرة اعتبارية، والأصل فيهما مطلق الاتّحاد، وأمّا الكثرة والمغايرة فهما عرضيان لهما، وقد يردان بالمعنى الأخصّ أعني اتّحاد شيئين في الوجود، وعليه يشملان الحمل الشائع والحمل الأوّلي، إذن يستعملان بالمعنى الأعمّ وهو مطلق الاتّحاد وتارةً بالمعنى الأخصّ وهو الاتّحاد في الوجود فقط.

(٢) ثمّ إنّ (من عوارض الوحدة) الذاتية (الهوّهوّة) فالهوّهوّة ملازمة للوحدة لا تنفك عنها، لأنّ الأصل فيها الاتّحاد وقوامها به، فمثلاً «زيد شجاع» عبارة عن وجود واحد، يصدق عليه مفهومان مختلفان قابلان للانفكاك الذهني الاعتباري دون الحقيقي، وهذا الوجود الواحد كان سبباً للاتّحاد بين المفهومين المتغايرين إذ زيد هو الشجاع والشجاع هو زيد بعينه غير قابلين للانفكاك إلّا في الذهن، (كما أنّ) في المقابل نلاحظ أنّ (من عوارض الكثرة) الذاتية هي (الغيريّة) فإنّ الغيريّة وهي عكس الهوّهوّة تعني ليس هذا هذا أو ليس هو هو أو ليس هذا ذاك، ولهذا كانت الغيريّة من أحكام الكثرة وعوارضها الذاتية لأنّ الكثرة تعدّد والتعدّد تعني كون كلّ فرد غير الآخر.

إطلاق الحمل على موردين من الاتحاد بعد الاختلاف^(١):

أحدهما: أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً وماهيةً، ويختلفا بنوع من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً، وإنّما يختلفان بالإجمال والتفصيل، وكالاختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه، فتغاير نفسه نفسه، ثمّ يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة، فيقال: «الإنسان إنسان» ويسمّى هذا الحمل بـ«الحمل الذاتي الأوّلي»^(٢).

(١) ثمّ الهوية كما في «زيد شجاع» (هي الاتحاد من جهة ما) هي جهة حقيقتهما فإنّهما يتحدان في الحقيقة لأنّ كلّاً منهما عين الآخر، (مع الاختلاف من جهة ما) اعتباريّة وهي عبارة عن الاختلاف الذي يعتبره العقل بين مفهومي زيد والشجاعة، (وهذا الاتحاد والهوية هو الحمل) بعينه (ولازمه) أي لازم هذا الاتحاد والحمل (صحة الحمل في كلّ مختلفين) ولو مفهوماً واعتباراً (بينهما اتحاد ما) وإن لم يكن مطلق الاتحاد ولا اتحاداً في الوجود فقط، بل كان من قبيل حمل عمرو على زيد كقولنا «زيد عمرو» لأنّهما متّحدان في الإنسانية وإن اختلفا في عوارضهما الشخصية، فلا ينحصر في الحمل الذاتي والشائع بل شامل لكلّ متّحدين بعد الاختلاف، (لكن التعارف) بين الناس (خصّ الإطلاق) الحمل على موردين من الاتحاد بعد الاختلاف الاعتباري بينهما:

(٢) فإذا اتحد الأمران في المفهوم والماهية واختلفا في أمور كالإجمال والتفصيل كان الحمل أولياً وهو عبارة عن كون مفهوم الموضوع وماهيته عين مفهوم المحمول وماهيته وهو قوله ﷺ: (أحدهما أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً وماهيةً ويختلفا بنوع من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل) كما (في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ الحدّ أي المحمول (عين المحدود) أي الموضوع (مفهوماً) لأنّه عبارة عن حمل الحدّ التامّ على المحدود - الموضوع - فالمحدود - الإنسان - هنا يدلّ على ماهية ما لكن على نحو الإجمال وأمّا الحدّ التامّ - المحمول - فهو يدلّ على نفس الماهية لكن على نحو التفصيل، هذا القسم الأوّل من الحمل

→ الذاتي الأولي، أما الثاني فعبارة عن حمل الجنس على النوع مثل «الإنسان حيوان» فالجنس هو النوع بعينه وإنّما يختلفان باعتبار الإيهام الذي في الجنس وعدم الإيهام الذي في النوع، والثالث عبارة عن حمل الفصل على النوع مثل «الإنسان ناطق»، وهما أيضاً شيء واحد إذ الفصل عين النوع وإنّما يختلفان في كون الفصل معتبراً بشرط التحصّل والنوع لا بشرط من التحصّل. (و) الرابع عبارة عن حمل الشيء على نفسه (كالاختلاف بفرض انسلاّب الشيء عن نفسه) والمراد أنّ الموضوع والمحمول متّحدان مفهوماً إلّا أنّهما يختلفان بأمر وهمي اعتباري وهو فرض عدم كون الشيء نفسه (فتغاير نفسه) أي المحمول (نفسه) أي الموضوع (ثمّ يحمل) المحمول الذي فرض مغايراً لنفسه - الموضوع - (على نفسه) الموضوع وذلك (لدفع توهم المغايرة) بين الموضوع والمحمول (فيقال: «الإنسان إنسان» ويسمّى هذا الحمل بـ«الحمل الذاتي الأولي») وأقسامه أربعة أوردناها جميعاً وإن اكتفى المصنّف ﷺ بإيراد اثنين منها، وهذا الأخير وهو حمل الشيء على نفسه أظهر مصاديق الهوية وأبرزها على الإطلاق.

(وثانيهما) أي المورد الثاني من الموارد التي يتّحد فيها الموضوع والمحمول بعد الاختلاف هو: (أن يختلف أمران مفهوماً ويتّحداً وجوداً) وهو أقسام أيضاً، حمل المفهوم العرضي على الماهيّة الجوهرية (كقولنا: «الإنسان ضاحك» و) الثاني حمل المفهوم العرضي على الفرد مثل (زيد قائم)، والثالث حمل مفهوم عرضي على مفهوم عرضي آخر مثل «الضاحك ماثٍ» والرابع حمل الماهيّة الجوهرية على فردها ومصادقها مثل «زيد إنسان»، (ويسمّى هذا الحمل بـ«الحمل الشائع الصناعي»).

ملاحظة:

سمّي الحمل في القسم الأوّل من القضايا حملاً ذاتياً لأنّ المحمول عين الموضوع وذاته، وسمّي أوليّاً لأنّه يقع في القضايا الأوليّة البديهية. وسمّي الحمل في القسم الثاني من القضايا حملاً شائعاً لأنّه يقع في القضايا الشائعة بين الناس وسمّي صناعياً لأنّ القضايا التي تحكي مسائل العلوم والصناعات شاملة جميعها لهذا النوع من الحمل. الفرق بين الحمل الشائع والحمل الأولي أنّ الحمل الأولي يشترط فيه اتّحاد المفهوم والوجود معاً، وكلّ محمول

وثانيهما: أن يختلف أمران مفهوماً ويتّحداً وجوداً، كقولنا: «الإنسان ضاحك» و «زيد قائم»؛ ويسمّى هذا الحمل بـ«الحمل الشائع الصناعي».

→ وموضوع اتّحداً مفهوماً فالحمل بينهما أوّلي، وكلّ محمول وموضوع اتّحداً وجوداً كان الحمل بينهما شائعاً، إذ الحمل الشائع يشترط فيه اتّحاد الوجود فقط بين المحمول والموضوع. وأخيراً يستفاد من قوله ﷺ: (أحدهما: أن يتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً وماهيّةً) أنّ بين المفهوم والماهيّة اشتراكاً في المعنى يكونهما لفظين مترادفين، والحال أنّهما متقابلان - على ما سيأتي إن شاء الله تعالى - يقال عنهما مفهوماً أو ماهيّةً، ولكلّ منهما معنى خاصّ به، فالماهيات هي المعقولات الأوّليّة - الأولى - التي لها ما بإزاء خارجي، والمفهوم أعمّ من الماهيّة، مثلاً مفهوم العدم خال من الماهيّة - لا ماهيّة له - وهكذا مفهوم الوجود لا ماهيّة له، لأنّه يقابل الماهيّة، وهكذا مفهوم الشئيّة والوحدة والكثرّة ونظائرهما مفاهيم لا ماهيّة لها أو ليست بماهيّة، كما أنّ بعض الأشياء ماهيات وليست بمفاهيم، كالماهيّة الموجودة في الخارج - كما يدّعي العقلاء - وإن ثبت بالدقّة العقليّة أنّ لا ماهيّة في الخارج.

فبين المفهوم والماهيّة عموم وخصوص من وجه كالإنسان الذهني الذي هو مفهوم وماهيّة للشخص، وبعض المفهوم ليس بماهيّة كمفهوم العدم والوجود والشئيّة والإمكان والضرورة وهكذا ... وبعض الماهيّة ليست بمفهوم، كالماهيّة الخارجيّة التي لم تدخل حيّز الذهن.

الفصل الرابع

[تقسيمات للحمل الشائع]

وينقسم الحمل الشائع إلى «حمل هو هو»، وهو: أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد، نحو «الإنسان ضاحك» ويسمى أيضاً «حمل المواطة»؛ و«حمل ذي هو» وهو: أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد، كتقدير ذي، أو الاشتقاق كزيد عدل، أي ذو عدل أو عادل^(١).

(١) وينقسم الحمل الشائع إلى «حمل هو هو»، وهو أن يحمل المحمول على الموضوع حقيقة بلا واسطة في الحمل و (بلا اعتبار أمر زائد) على نفس الشيء (نحو «الإنسان ضاحك») و «الثلج بارد» و «النار حارة» وهكذا (ويسمى أيضاً «حمل المواطة») أي الموافقة لتوافق المحمول والموضوع توافقاً تاماً، وانطباقه له حقيقة، وبمجرد الإشارة إليهما تقول هذا ذاك وبالعكس ذلك هذا. (و) الثاني («حمل ذي هو» وهو أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد) لأنه لا يحمل على الموضوع حقيقة وبلا واسطة خلافاً للقسم الأول، (كتقدير ذي) في الجملة حتى تكون هذه اللفظة واسطة في حمل المحمول على الموضوع واتحادهما معاً و «ذي» بمعنى صاحب (أو) بتقدير (الاشتقاق) يعني اشتقاق لفظ آخر من المحمول يتناسب مع الموضوع ليصح اتحادهما معاً بحمل المشتق على الموضوع كحمل المصدر أو اسم المصدر على موضوع ما (كزيد عدل) فإن حمل العدل على زيد ونسبته إليه واتحاده معه لا يصح إلا إذا قدرنا في البين لفظة «ذي» (أي «ذي عدل») لتكون واسطة في الحمل (أو) جئنا بمشتق من المحمول يتناسب

وينقسم أيضاً، إلى «بَتِّي» و «غير بَتِّي»؛ والبتِّي: ما كانت لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها عنوانه، كالإنسان ضاحك، والكاتب متحرك الأصابع؛ وغير البتِّي: ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة، كقولنا: «كل معدوم مطلق فإنه لا يخبر عنه» و «كل اجتماع النقيضين محال»^(١).

→ مع المعنى مثل (عادل) فإنه مشتق من العدل وهو الأنسب للاتحاد مع زيد فأصله «زيد عادل» لا عدل وإنما وقع ذلك مجازاً، ونظيره «الإنسان ضحك» و «الثلج برد» ... الخ، بمعنى ذي ضحك أو ضاحك، وبمعنى ذي برد أو بارد، ويسمى هذا القسم بالحمل الاشتقاقي أو حمل الاشتقاق وسمي «ذي هو» لتغاير المحمول والموضوع وعدم كون هذا ذاك أي ليس بينهما علاقة «هو هو» بل هذا ذو ذاك وذاك ذو هذا مثلاً. ولما كان الكلام في الحمل الشائع عن حكم المصاديق لا نفس المفهوم فمعنى هذه الأمثلة أن أفراد الإنسان ضاحكون ومصادقه ضاحك، وشخص زيد عادل ومصادق الثلج ذو برد ومصادق النار ذو حرّ أو ذو حرارة وهكذا ...

(١) (وينقسم) الحمل الشائع (أيضاً إلى «بتّي» و «غير بتّي»؛ والبتّي) عبارة عن القضية التي يكون تحقق أفراد ومصاديق لموضوعها ممكناً، فيكون موضوع القضية أمراً ممكناً أي (ما كانت لموضوعه أفراد محققة) بالإمكان من غير لزوم وجودها الخارجي بل يكفي إمكان وجودها وتحققها في الخارج بحيث (يصدق عليها) أي تلك الأفراد والمصاديق (عنوانه) أي عنوان الموضوع (كالإنسان ضاحك والكاتب متحرك الأصابع) ما دام كاتباً، فإن للإنسان والكاتب أفراداً محققة في الخارج ومثل قولنا: «بحر من الزئبق بارد» و «جبل أبي قبيس ذهب» فإنها قضايا يسمى الحمل فيها بتّيًا، (و) أمّا الحمل (غير البتّي) فعبارة عن القضية التي يستحيل فيها تحقق أفراد ومصاديق للموضوع، فالحمل في هذه القضايا يسمى «غير بتّي» لاستحالة تحقق موضوع القضية وبعبارة أخرى (ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة) أي يستحيل تحققها (كقولنا: «كل معدوم مطلق) أي ما لا تحقق له في الخارج ولا في الذهن (فإنه لا يخبر عنه)» لأنّ الإخبار عن الشيء تصديق به والتصديق فرع التصوّر إذا لم يكن له وجود ذهني فلا تصوّر له عندنا وما لا يقبل التصوّر لا يقبل التصديق به والإخبار عنه. (و «كل اجتماع النقيضين محال») فإنّ العقل بعد ما يتصوّر النقيضين كالأبيض والأسود والحارّ والبارد - الحرارة والبرودة - فإنه يحكم باستحالة

وينقسم أيضاً إلى «بسيط» و «مركب»؛ ويسميان: «الهلية البسيطة» و «الهلية المركبة»؛ والهلية البسيطة: ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود؛ والمركبة: ما كان المحمول فيها أثراً من آثار وجوده، كقولنا: الإنسان ضاحك^(١).

وبذلك يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعية - وهي أن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» - بأن ثبوت الوجود للإنسان مثلاً في قولنا: الإنسان موجود، فرع ثبوت الإنسان قبله، فله وجود قبل ثبوت الوجود له، وتجري فيه قاعدة الفرعية وهلمّ جرّاً، فيتسلسل .

فوجه الاندفاع أن قاعدة الفرعية إنما تجري في ثبوت شيء لشيء ومفاد

→ اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد.

إذن يحمل الحكم في القسم الأول من القضايا على المصاديق والموضوعات الحقيقية الموجودة بالفعل أو بالقوة والإمكان، ويحمل الحكم في القسم الثاني منها على المصاديق المجازية لا الحقيقية أعني أن الحكم يحمل على المصاديق الفرضية للموضوع لا الحقيقية بأن يفترض العقل للموضوع - كالنقيضين أو المعدوم المطلق - مصداقاً، ثم يحكم عليه بكذا.

(١) (وينقسم الحمل الشائع (أيضاً إلى) حمل (بسيط) و) حمل «مركب»، ويسميان: «الهلية البسيطة» و «الهلية المركبة»، و «الهلية البسيطة»: عبارة عن القضية التي يكون الحمل فيها حملاً بسيطاً، أي (ما كان المحمول فيها) أي القضايا التي يكون المحمول فيها عبارة عن (وجود الموضوع) فيكون المحمول هو الموجود ويكون مفادهما أصل التحقق والثبوت للموضوع لا ثبوت شيء له (كقولنا: الإنسان موجود، و) أمّا القسم الثاني وهي القضايا (المركبة) فعبارة عن ثبوت حكم من أحكام الموضوع لا أصل ثبوته له، أي (ما كان المحمول فيها أثراً من آثار وجوده) أي أثراً من آثار وجود الموضوع زائداً على أصل وجوده، لأنه ثبوت شيء لشيء (كقولنا: الإنسان ضاحك) فإنّ الضاحك من خواص الإنسان وأحكامه.

الهلية البسيطة ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء، فلا تجري فيها القاعدة^(١).

(١) (وبذلك) أي بتقسيم القضايا إلى الهلية البسيطة والمركبة وأن الهلية البسيطة عبارة عن ثبوت الشيء نفسه بخلاف المركبة التي عبارة عن ثبوت شيء لشيء (يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعية) والمستشكل هو (وهي) أي القاعدة المزبورة (أن) «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» الذي يسمّى بقاعدة الفرعية، أمّا مضمون الإشكال الذي أورده (بأن ثبوت الوجود للإنسان مثلاً في قولنا: الإنسان موجود، فرع ثبوت الإنسان قبله) أي مفاد هذه القاعدة في هذه القضية كون ثبوت الإنسان قبل وجود الإنسان وعليه (فله) أي للإنسان (وجود قبل ثبوت الوجود له، وتجري في) هذا الوجود الذي للإنسان قبل ثبوت الوجود له (قاعدة الفرعية) بلزوم أن يكون لهذا الوجود السابق على ثبوت وجوده ثبوت وجود سابق عليه (وهلم جرّاء، فيتسلسل) إلى ما لا نهاية وهو محال.

(وجه الاندفاع) لهذا الإشكال: (أن قاعدة الفرعية) كما تقدّم في الفصل السادس من المرحلة الأولى (إنما تجري في ثبوت شيء لشيء) كما هو واضح وهذا مفاد الهلية المركبة (و) أمّا مفاد الهلية البسيطة فهو (ثبوت الشيء) نفسه (لا ثبوت شيء لشيء، فلا تجري فيها) أي في الهلية البسيطة (القاعدة) أي قاعدة الفرعية لا تجري في الهلية البسيطة نعم تجري في الهلية المركبة، ولا مجال للتسلسل المذكور هنا.

وهذا الجواب لصدر المتألهين عليه السلام: وقد تخلّص الدواني عن الإشكال بتبديل الفرعية بالاستلزام، فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، فلا إشكال في الهلية البسيطة، لأن ثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بهذا الوجود. وفيه: أنه تسليم لورود الإشكال على القاعدة، وعن الإمام الرازي أن القاعدة مخصّصة بالهلية البسيطة؛ وفيه أنه تخصيص في القواعد العقلية - منه - .

الفصل الخامس

في الغيرية والتقابل

قد تقدّم: أنّ من عوارض الكثرة الغيرية؛ وهي تنقسم إلى غيرية ذاتية، وغير ذاتية؛ والغيرية الذاتية هي: كون المغايرة بين الشيء وغيره لذاته، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمّى «تقابلاً»؛ والغيرية غير الذاتية هي كون المغايرة لأسباب آخر، غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، ويسمّى «خلافاً»^(١).

(١) (قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة الغيرية) كما تقدّم أنّ من عوارض الوحدة الهووية (وهي) أي الغيرية على قسمين و (تنقسم) أولاً: (إلى غيرية ذاتية) وثانياً: (إلى غيرية غير ذاتية) هذا إجمال الكلام أمّا تفصيل ذلك فقولهُ ﷺ: (والغيرية الذاتية هي كون المغايرة بين الشيء وغيره لذاته) فتكون الغيرية بين الشيئين ناشئة من التغاير والانفكاك والتنافر الذاتي بينهما، بحيث يطرد كلّ منهما الآخر (كالمغايرة) التي (بين الوجود والعدم) وبين السواد والبياض وبين العلم والجهل وهكذا... (وتسمّى) هذه المغايرة (تقابلاً) كما سيأتي إن شاء الله تعالى، (و) أمّا (الغيرية غير الذاتية هي كون المغايرة، لأسباب آخر، غير ذات الشيء) فلا يكون التنافر بينهما ذاتياً ناشئاً من ذاتهما بل يكون لأمر خارج من ذاتهما (كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم) فإنّ حلاوة السكر وسواد الفحم أمران متغايران، لكن تغايرهما ليس نابعاً من ذاتهما، أعني أنّ الحلاوة بذاتها لا تغاير السواد وهكذا العكس، لإمكان اجتماعهما في شيء آخر كالتمر

وينقسم التقابل، وهو الغيرية الذاتية - وقد عرّفوه بامتناع اجتماع شيئين في محلّ واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد - إلى أربعة أقسام: فإنّ المتقابلين: إمّا أن يكونا وجوديين، أو لا، وعلى الأوّل إمّا أن يكون كلّ منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، كالعلوّ والسفل، فهما «متضائفان» والتقابل، تقابل التضائف، أو لا يكونا كذلك، كالسواد والبياض، فهما «متضادّان» والتقابل تقابل التضادّ؛ وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً، إذ لا تقابل بين عدميّين وحينئذ، إمّا أن يكون هناك موضوع قابل لكلّ منهما، كالعمى والبصر ويسمّى تقابلهما «تقابل العدم والملكة»، وإمّا أن لا يكون كذلك، كالنفي والإثبات، ويسمّيان «متناقضين» وتقابلهما تقابل التناقض؛ كذا قرّروا^(١).

→ الذي يجمع بين السواد والحلاوة، وإنّما التغير في مثالنا السابق ناشئ من عروضهما لموضوعين مختلفين، فالتغير بين الحلاوة والسواد جاء بسبب تغير موضوعيهما، (ويسمّى هذا القسم من الغيرية «خلافاً»).

(١) (وينقسم التقابل، وهو الغيرية الذاتية - وقد عرّفوه بامتناع اجتماع شيئين) ذاتاً (في محلّ واحد) حقيقي أو اعتباري (من جهة واحدة) خرج بهذا القيد التقابل من جهتين واعتبارين، فإنّه لا مانع من وقوعه ككون الشيء الواحد جامعاً بين شيئين متقابلين لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين بكونه مثلاً علّة من جهة ومعلولاً من جهة أخرى (في زمان واحد) فلا مانع من اجتماع المتقابلين في موضوع واحد لكن في زمانين مختلفين كأن يكون الشيء أسود صباحاً وأبيض ظهراً. ينقسم التقابل (إلى أربعة أقسام) هي تقابل التناقض وتقابل العدم والملكة وتقابل التضادّ وتقابل التضاييف (فإنّ المتقابلين) المتغيرين ذاتاً (إمّا أن يكونا وجوديين، أم لا) يكونان وجوديين بل يكونان عدميّين (وعلى الأوّل) وهو كونهما وجوديين (إمّا أن يكون كلّ منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر) فلا يمكن تصوّر أحدهما من دون تصوّر الآخر، بل لابدّ في تصوّر أحدهما من تصوّر الآخر لعدم الانفكاك بينهما عقلاً (كالعلوّ والسفل، فهما) يسمّيان «متضائفان» والتقابل الذي بينهما يسمّى (تقابل التضاييف) لعدم إمكان تصوّر كلّ منهما مستقلاً عن غيره بل

ومن أحكام مطلق التقابل: أنه يتحقق بين طرفين، لأنه نوع نسبة بين المتقابلين، والنسبة تتحقق بين طرفين^(١).

→ لزوم تصوّرهما مضافاً ومقاساً إلى مقابله، (أو لا يكون كذلك) أي لا يكون تصوّر أحدهما متوقفاً على تصوّر الآخر بل يمكن تصوّر كلّ واحد منهما مستقلاً عن صاحبه، (كالسواد والبياض، فهما) يسميان «متضادّان» (و) يسمّى (التقابل) الذي بينهما (تقابل التضادّ)؛ هذا كلّهُ على الأوّل أي كونهما أمرين وجوديين (و) أمّا (على الثاني) وهو كونهما أمرين غير وجوديين معاً (لا يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً) إن قيل لِمَ لا يكونان أمرين عدميّين قلنا: (إذ لا تقابل بين) أمرين (عدميّين) ولا تمايز ولا تغاير بين الأعدام (وحيثنّذ) أي حين إذ ثبت أنّ التقابل هنا بين أمر وجودي وآخر عدمي فلا إمّا أن يكون هناك موضوع قابل لكلّ منهما كالعمى والبصر، ويسمّى تقابلهما) حيثنّذ (تقابل العدم والملكة) فإنّ العمى عبارة عن عدم البصر فيما يكون قابلاً للإبصار - أي فيه قابليّة البصر - (وإمّا أن لا يكون كذلك) أي لا يكون هناك موضوع قابل لكلّ منهما (كالنفي والإثبات، ويسمّيان) حيثنّذ «متناقضين» (و) يسمّى (تقابلهما تقابل التناقض؛ كذا قرّروا).

(١) (ومن أحكام مطلق التقابل: أنّه) أي التقابل بمعنى التغاير الذاتي بين شيئين وعدم إمكان اجتماعهما في محلّ واحد في زمن واحد عبارة عن وقوع نسبة وعلاقة بين الشيئين، ولهذا فإنّ التقابل لا (يتحقّق) إلّا (بين طرفين) متغايرين (لأنّه) أي التقابل (نوع نسبة بين المتقابلين، والنسبة) لا (تتحقّق) إلّا (بين طرفين) وعليه فإنّ مفهوم التقابل قسم من أقسام التضاييف، والمتقابلان في الحقيقة متضاييفان لا يمكن تصوّر أحدهما من دون الآخر، وإذا كان التقابل من أقسام التضاييف وقع التعارض بينه وبين عدّ التضاييف من أقسام التقابل - كما فعل المصنّف في هذا الفصل - لاستحالة كون القسم مقسماً لمقسمه، وأجاب المصنّف رحمه الله في حاشية الكتاب قائلاً: (أي أنّ مفهوم التقابل بما هو وإن كان يعمّ التضاييف وغيره) فيكون مقسماً له ولغيره ويكون التضاييف قسماً من أقسام التقابل، (ولكن مصداقه) أي مصداق التقابل وأفراده (مندرج تحت خصوص التضائف)، والحاصل أنّ التقابل إذا لوحظ مفهوماً عامّاً له مصاديق عديدة، بحيث يكون حاكياً وكاشفاً عن مصاديقه، فهو مقسم له أربعة أقسام كما تقدّم، وإذا لوحظ بعنوان كونه

الفصل السادس

في تقابل التضاييف

من أحكام التضاييف: أنَّ المتضاييفين متكافئان وجوداً وعدماً، وقوّة وفعلًا؛ فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً بالضرورة، وإذا كان أحدهما معدوماً كان الآخر معدوماً بالضرورة، وإذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوّة كان الآخر كذلك بالضرورة؛ ولازم ذلك أنَّهما معان، لا يتقدّم أحدهما على الآخر، لا ذهنًا ولا خارجاً^(١).

→ وصفاً من الأوصاف التي يتّصف بها بعض الأشياء، وهو لحاظ مصداقي، فهو بهذا اللحاظ أحد مصاديق التضاييف وأفراده.

فالتقابل باللحاظ المفهومي مقسم وباللحاظ المصداقي قسم، فافهم وتأمل.

(١) فالمتضاييفان لا يفترقان عن بعضهما أبداً بل متلازمان وملازمان لبعضهما ذهنًا وخارجاً، كالقوّة والتحتيّة، والأبوة والبنوّة، والعليّة والمعلوليّة، والتقدّم والتأخّر وهلمّ جرّاء، مثلاً لا يمكن أن تتحقّق أبوة زيد لعمره حتّى تتحقّق بنوّة عمرو لزيد في الوقت ذاته وفي الحين نفسه.

الفصل السابع

في تقابل التضاد

التضادّ على ما تحصّل من التقسيم السابق: كون أمرين وجوديّين غير متضائفين متغايرين بالذات، أي غير مجتمعين بالذات^(١).

ومن أحكامه: أن لا تضادّ بين الأجناس العالية، من المقولات العشر، فإنّ الأكثر من واحد منها تجتمع في محلّ واحد، كالكمّ والكيف وغيرهما في الأجسام؛ وكذا أنواع كلّ منها مع أنواع غيره؛ وكذا بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر، كاللون مع الطعم مثلاً؛ فالتضادّ بالاستقراء إنّما يتحقّق بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب، كالسواد والبياض

(١) (التضادّ على ما تحصّل من التقسيم السابق) في الفصل الخامس من هذه المرحلة هو نفس ما عرفه قدماء الفلاسفة أعني (كون أمرين وجوديين غير متضائفين، متغايرين بالذات) أي لا يجتمعان بذاتهما في محلّ واحد، في زمن واحد، ومن جهة واحدة (أي غير مجتمعين بالذات) فالتضادّ أن أمران وجوديان غير متضائفين، لا يجتمعان في محلّ واحد في زمن واحد من جهة واحدة، ذاتاً. ولما كان فلاسفة المشاء قد أضافوا ثلاثة قيود أخرى لتحقيق التضادّ، إضافة إلى ما ذكره القدماء وقع الخلاف هل هناك فرق بين القدماء والمشائين في مفهوم التضادّ أم إنّ الحاصل واحد عند الطائفتين؟! فقام المصنّف رحمه الله، لكي يبيّن اتفاق الطائفتين في مفهوم التضادّ بإيراد قيود المشائين في ثوب من أحكام التضادّ بعد ما أورد تعريف القدماء له. فتأمّل جيداً.

المندرجين تحت اللون؛ كذا قرّروا^(١).

ومن أحكامه: أنّه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه، إذ لا موضوع

(١) (ومن أحكامه) أي من أحكام التضادّ الثابتة بالاستقراء، أنّ التضادّ لا يتحقّق إلّا بين أمرين مندرجين تحت جنس قريب، ومعنى ذلك: (أن لا تضادّ بين الأجناس العالية، من المقولات العشر) التي تقدّم ذكرها في محلّه وهي جوهر وتسعة أعراض (فإنّ الأكثر من واحد منها) أي من هذه الأجناس (تجتمع في محلّ واحد، كالكمّ والكيف وغيرهما) من الوضع ومتى وأين (في الأجسام) فإنّ هذه الأجناس تجتمع جميعاً في الجوهر الجسماني في زمن واحد، من جهة واحدة، (وكذا) تجتمع (أنواع كلّ منها) أي أنواع كلّ من الأجناس العالية (مع أنواع غيره) أي مع الأنواع المندرجة تحت الأجناس العالية الأخرى والمراد أنّ بعض الأجناس المتوسطة - الأنواع - المندرجة تحت بعض الأجناس العالية كالكميّة المتّصلة القارة الذات مثلاً المندرجة تحت الكميّة، مع بعض آخر من الأجناس المتوسطة - الأنواع - المندرجة تحت أجناس عالية أخرى، كاجتماع الكميّة المتّصلة القارة الذات مثلاً مع الطعم المندرج تحت الكيفيّة، (وكذا) تجتمع (بعض الأجناس) المتوسطة - الأنواع - الأخيرة (تحت) الجنس (الواحد) العالي (منها) مع بعض آخر) من تلك الأنواع - الأجناس المتوسطة - (كاللون) الذي هو كيف محسوس مبصر، (مع الطعم) الذي هو كيف محسوس مذوق (مثلاً) أي على سبيل المثال وقس عليه ما شئت. انتهى القيد والحكم الأوّل.

والحاصل: أنّ التضادّ لا يتحقّق إلّا بين نوعين مندرجين تحت جنس قريب واحد وهو حكم استقرائي لأنّ المتضادّين لا يخلوان من إحدى صور خمس: ١- إمّا إنّهما جنسان عاليان، فلا تضادّ بينهما كالجوهر والكيف اللذين يجتمعان في الوجود الخارجي وإن حلّلناهما وفصلناهما في الذهن، كالورق الأبيض، فإنّ الورقة والبياض يجتمعان وموجودان بوجود واحد كما أنّه لا تضادّ بين أنواع الجوهر وأنواع الكيف الخمسة. ٢ - وإمّا أن يكون أحدهما نوعاً من أنواع جنس عالٍ، والآخر نوعاً من أنواع جنس عالٍ آخر، كاجتماع نوع من الجوهر مع نوع من العرض - كأنواع الكيف الخمسة - ٣ - وإمّا إنّهما نوعان من أنواع جنس عالٍ واحد، فلا تضادّ بينهما أيضاً هذا ما ذكره المصنّف رحمه الله.

شخصي مشترك لم يمتنع تحققهما في الوجود، كوجود السواد في جسم والبياض في آخر^(١).

ولازم ذلك أن لا تضادّ بين الجواهر، إذ لا موضوع لها توجد فيه، فالتضادّ إنّما يتحقّق في الأعراض؛ وقد بدّل بعضهم الموضوع بالمحلّ حتّى يشمل مادّة الجواهر، وعلى هذا يتحقّق التضادّ بين الصور الجوهرية الحالة في المادّة^(٢).

ومن أحكامه: أن يكون بينهما غاية الخلاف؛ فلو كان هناك أمور وجودية متغايرة، بعضها أقرب إلى بعضها من بعض، فالتضادّان هما الطرفان اللذان بينهما

(١) (ومن أحكامه) أي من أحكام التضادّ وقيوده (أنّه يجب أن يكون هناك موضوع) واحد (يتواردان عليه) أي يتوارد الأمران المتضادّان على هذا الموضوع (إذ لولا) هناك (موضوع شخصي مشترك) يردان عليه ويتحدان معه (لم يمتنع تحققهما في الوجود كوجود السواد في جسم والبياض في آخر) فلا تضادّ بينهما لأنّ السواد في هذا الجسم والبياض في ذلك، وإذ لا اتحاد بينهما في موضوع واحد لا استحالة في وجودهما وتحقيقهما.

(٢) (ولازم ذلك) أي يلزم من وجوب الاجتماع في موضوع واحد وإلا فلا استحالة لاجتماعهما (أن لا تضادّ بين الجواهر) ولا تنافر بينهما، وجه الملازمة (إذ لا موضوع لها) أي للجواهر (توجد فيه)، وكلّ ما لا موضوع له فلا تضادّ بين أفرادها، بيان ذلك أنّهم ذكروا في تعريف الجواهر أنّه «ماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع» وإذا كان من شرط التضادّ وجود موضوع يتواردان عليه فلا تضادّ بين الجواهر لأنّها حيثئذ سالبة بانتفاء الموضوع وخارجة بالتخصّص لا التخصيص، (فالتضادّ) بناءً على هذا (إنّما يتحقّق في الأعراض) خاصة، وأمّا بالنسبة إلى مادّة الجواهر فهل يقع التضادّ فيها أم لا؟ قيل بلى (وقد بدّل بعضهم) أي من الفلاسفة (الموضوع بالمحلّ) أي حذف لفظ الموضوع من هذا الحكم والقيد وجاء بلفظ «محلّ» (حتّى يشمل) التعريف والحكم (مادّة الجواهر) أيضاً أي ليشمل المحلّ المستغنى عن الحال، والمحلّ القائم بالحال والمفتقر إليه وهو مادّة الجواهر (وعلى هذا يتحقّق التضادّ بين الصور الجوهرية الحالة في المادّة) أيضاً، لكن من هذه الجهة وإلا فمن بعض الجهات الأخرى والقيود الأخرى قد لا يتحقّق التضادّ، فالتضادّ الذي هنا ليس بمعنى غاية الخلاف بين الأمرين وهو القيد الأخير. فافهم.

غاية البُعد والخلاف، كالسود والبياض الواقع بينهما ألوان أخرى متوسطة، بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض، كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحُمرة مثلاً^(١).

ومما تقدّم يظهر: معنى تعريفهم المتضادّين بأنّهما: «أمران وجوديّان، متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف».

(١) (ومن أحكامه) وهو ثالث وآخر أحكام التضادّ وقيوده (أن يكون بينهما) أي بين الأمرين المتضادّين (غاية الخلاف) والبيئونة والتنافر، وعلى هذا (فلو كان هناك أمور وجوديّة) وأنواع متعدّدة مندرجة تحت جنس من الأجناس وكانت هذه الأنواع (متغايرة) فيما بينها ومتنافرة، بحيث تكون درجة التغاير بينها مختلفة أي (بعضها أقرب إلى بعضها من بعض) إذا كان الأمر هكذا (فالمضادّان) من بينها (هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد والخلاف) والتنافر والتغاير فاللون مثلاً جنس تحته أنواع مختلفة هي البياض والصفرة والحمرة والخضرة وهكذا... إلى السود (كالسود والبياض الواقع بينهما ألوان أخرى متوسطة) لأنّهما نوعان لجنس واحد والألوان الواقعة بينهما تختلف درجتها من حيث شباهتها بالأسود والأبيض إذ (بعضها) أي بعض الألوان ذات الدرجة المتوسطة بين السود والبياض (أقرب إلى أحد الطرفين من بعض، كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثلاً) وكالبُنيّ الذي هو أقرب إلى السود من الأخضر - الخضرة -. فإنّ التضادّ لا يقع إلّا بين السود والبياض دون البياض والصفرة أو السود والخضرة مثلاً، أو حتّى الصفرة والخضرة لأنّها عبارة عن تركيب من السود والبياض، ومعنى هذا أنّ جميع الألوان مركّبة من البياض والسود وأنّهما أصل الألوان، وكلّ تضادّ بين تلك الألوان المتوسطة عائد في الحقيقة إلى التضادّ بين أصلها وهو السود والبياض.

الفصل الثامن

في تقابل العدم والملكة

ويسمى أيضاً: «تقابل العدم والقنية»، وهما: أمر وجودي لموضوع من شأنه أن يتّصف به؛ وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمى، الذي هو فقد البصر للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصر^(١).

فإن أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية التي من شأنها أن تتّصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاصّ، سمياً ملكة وعدمًا حقيقيّين؛ فعدم البصر في العقر عمى وعدم ملكة، لكون جنسه وهو الحيوان موضوعاً قابلاً للبصر، وإن كان نوعه غير قابل له، كما قيل؛ وكذا مرودة الإنسان

(١) ويسمى أيضاً: «تقابل العدم والقنية» بضمّ القاف أو كسره ومعناه الملكة أو التملك (وهما) أي العدم والملكة أمران أحدهما (أمر وجودي لموضوع) أي وصف وجودي لموضوع (من شأنه) أي من شأن هذا الموضوع (أن يتّصف به) أي بذلك الوصف الوجودي، أي لابدّ أن يكون الموضوع قابلاً وصالحاً للاتّصاف بهذا الوصف كالبصر والعلم والعدالة والسمع وهكذا من الأوصاف الوجودية بالنسبة إلى الإنسان مثلاً، (و) الثاني أمر عديمي أي: (عدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع) القابل لذلك الوصف أيضاً (كالبصر) والعلم والعدالة والسمع ... بالنسبة إلى الأول أعني الملكة (و) مثل (العمى) والجهل والفسق والصمم ... بالنسبة إلى الثاني أعني عدم الملكة: (الذي هو) أي العدم عبارة عن (فقد البصر للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصر) كالإنسان، فالموضوع القابل والصالح للعدم والملكة شرط أساسي لهذا التقابل.

قبل أوان التحائه من عدم الملكة، وإن كان صنفه غير قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ^(١).

وإن أخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصية، وقيد بوقت الاتّصاف سميّاً عدماً وملكة مشهورين؛ وعليه فقد الأكمه - وهو الممسوح العين - للبصر؛ وكذا المرودة، ليسا من العدم والملكة في شيء^(٢).

(١) (فإن أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية) بحيث يكون موضوع الملكة أعمّ من الطبيعة الشخصية والنوعية أو الجنسية ليشملها جميعاً، وبحيث تكون الطبائع الثلاث هي (التي من شأنها أن تتّصف بالملكة في الجملة) أي إجمالاً ولو ليس على وجه التحقيق (من غير تقييد بوقت خاصّ) أي بحيث لا تكون تلك الطبيعة مقيدة بزمن خاصّ بل قابلة وصالحة للاتّصاف بالملكة في أي وقت وزمان، فإن كان الأمر من هذا القبيل (سميّا) أي الملكة والعدم (ملكة وعدماً حقيقيين) وهو القسم الأول من العدم والملكة كما في العقرب مثلاً (فعدم البصر في العقرب) يعدّ عميً وعدم ملكة) بالنسبة إليه (لكون جنسه وهو الحيوان موضوعاً قابلاً للبصر، وإن كان نوعه) أي نوع العقرب وطبيعته النوعية بل طبيعته الشخصية أيضاً (غير قابل له) أي للبصر، (وكذا مرودة الإنسان) وهو فترة الصبا أو الغلطة وقبل البلوغ الشرعي عادةً أي (قبل أوان التحائه) يعدّ أيضاً (من عدم الملكة) لكون نوعه وهو الإنسان موضوعاً قابلاً للالتحاء، (وإن كان صنفه) أي صنف الأمرد والغلام أو الصبي (غير قابل للالتحاء) أصلاً (قبل أوان البلوغ). هذا الرأي الغالب عند الفلاسفة وهو أخذ موضوع الملكة، الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية ... الخ.

(٢) لكن ذهب البعض إلى رأي آخر فقالوا (وإن أخذ الموضوع) في الملكة وعدمها (هو الطبيعة الشخصية) وحدها دون الطبيعة النوعية والجنسية (وقيد) الموضوع - وهو الطبيعة الشخصية - (بوقت) معيّن أعني وقت (الاتّصاف) بذلك الوصف أعني لو كان الموضوع فاقداً لوصف وجودي، حال كونه صالحاً للاتّصاف به تحقّق العدم والملكة و (سميّا) أي العدم والملكة (عدماً وملكة مشهورين) وعلى هذا فإنّ العدم والملكة أضيق دائرة من الحقيقيين

الفصل التاسع

في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسلب، بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب، فهو بحسب الأصل في القضايا، وقد يحوّل مضمون القضية إلى المفرد، فيقال: التناقض بين وجود الشيء وعدمه، كما قد يقال: نقيض كلّ شيء رفعه^(١).

→ (وعليه) فإن (فقد الأكمه - وهو الممسوح العين -) المولود أعمى أي الأعمى بالولادة، فإنّ فقده (للبرص؛ وكذا المرودة) وهما مثالان عُدّا من العدم والملكة الحقيقيّين (ليسا من العدم والملكة في شيء) فتأمل.

واعلم أن ليس هناك قسمان للعدم والملكة أحدهما الحقيقيّان والآخر المشهوريّان، كلا، بل فسّر الأغلب العدم والملكة بالأوّل والبعض بالثاني، وإلّا فكيف يكون قسم الشيء قسمه، فتأمل جيّداً.

(١) (وهو) أي تقابل التناقض عبارة عن (الإيجاب) أي الحكم بثبوت شيء لشيء (والسلب) أي الحكم بنفي شيء عن شيء مثل زيد موجود، وزيد ليس بموجود - في الوقت ذاته - (بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب) من الموضوع والمحمول مثل زيد قائم وليس زيد قائماً، فهو تناقض بين وجود الشيء وعدمه، ثمّ إنهم اختلفوا فقيل إنّ اتّصاف المفردات بالتناقض ونسبة التناقض إلى المفاهيم المفردة يجري في عرض اتّصاف القضايا بالتناقض، من غير حاجة إلى إعادة تلك المفاهيم إلى ما بإزائها من القضايا، بل تتّصف المفاهيم المفردة بالتناقض اتّصافاً مستقلاً تاماً، وقيل إنّ اتّصافها بالتناقض يكون في طول اتّصاف القضايا

→ التي بإزائها ومنهم العلامة رحمته إذ قال هنا: (فهو) أي تقابل التناقض يكون (بحسب الأصل) أولاً وبالذات (في القضايا، وقد يحوّل مضمون القضية إلى المفرد) فيكون اتّصاف المفردات بالتناقض باعتبار رجوعها إلى القضايا التي تقع بإزائها، وبيان آخر هل تقابل التناقض جارٍ أولاً وبالذات في الوجود والعدم والسلب والإيجاب ثمّ جارٍ في سائر الأشياء بتبعهما أم إنّ جريانه في الجميع على حدّ سواء؟ فهل الإنسان مثلاً نقيضه اللاّ إنسان أم يجب إرجاعهما إلى قضيتين الإنسان موجود وليس الإنسان موجوداً حتّى يصحّ فيهما حدوث التناقض؟ قال بعضهم بهذا وقال آخرون بذلك وأمّا المصنّف رحمته فيرى الأصالة في نسبة التناقض إلى القضايا وأمّا المفردات فنسبة التناقض إليها جارٍ بتبع القضايا وفي طول القضايا لا في عرضها (فيقال: التناقض بين وجود الشيء وعدمه) كما في الإنسان موجود والإنسان معدوم أو ليس بموجود ولا يصحّ التناقض بين الإنسان واللاّ إنسان إلّا بهذا المعنى - أي بعد إعادتهما إلى القضيتين اللتين بإزائهما، فالتناقض أولاً وبالذات يكون بين السلب الذي في القضية السالبة والإيجاب الذي في القضية الموجبة، لا بين الموضوع ولا المحمول ولا أي شيء آخر وإمّا بتبع التناقض الحاصل بين السلب والإيجاب يقع التناقض بين القضيتين وبين جميع أطرافهما، وهكذا.

(كما قد يقال: نقيض كلّ شيء رفعه) توهم البعض بل أشيع أنّ مفهوم هذه القاعدة أنّ نقيض كلّ شيء نفيه، فجعلوا نفي الشيء نقيضاً للشيء سواء كان الشيء وجودياً أم سلبياً فقالوا نقيض الإنسان هو اللاّ إنسان واللاّ إنسان نقيضه اللاّ لا إنسان هذا في المفردات وأمّا في القضايا فنقيض زيد قائم، زيد ليس بقائم أو زيد ليس بقائم نقيضه ليس زيد ليس بقائم مثلاً فقال المصنّف رحمته لدفع هذا التوهم في حاشية الكتاب: (فالمراد برفع الشيء طرده وإبطاله) أي طرد ذلك الشيء وإبطاله ذاتاً (فرغ الإنسان) عبارة عن (اللاّ إنسان. كما أنّ طرد اللاّ إنسان) ورفع عبارة عن (الإنسان) هذا في المفرد، وأمّا في القضايا فقد تقدّم المثال، (لا كما توهمه بعضهم) من: (أنّ رفع الشيء نفيه، وأنّ نقيض الإنسان) هو (اللاّ إنسان، ونقيض اللاّ إنسان) هو (اللاّ لا إنسان و) أمّا قولنا - على زعمهم - أنّ نقيض اللاّ إنسان هو الإنسان باطل، إذ (إنّ الإنسان لازم النقيض) وليس بنقيض لّلاّ إنسان، أي أنّه لازم اللاّ لا إنسان وليس نقيضاً لللاّ إنسان، إذ اللاّ لا إنسان هو الإنسان بالضرورة

وحكم النقيضين، أعني الإيجاب والسلب، أنهما لا يجتمعان معاً، ولا يرتفعان معاً، على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية؛ وهي من البديهيات الأوليّة التي عليها يتوقّف صدق كلّ قضية مفروضة، ضروريّة كانت أو نظريّة؛ إذ لا يتعلّق العلم بقضيّة إلاّ بعد العلم بامتناع نقيضها، فقولنا: الأربعة زوج، إنّما يتمّ تصديقه إذا علِمَ كذب قولنا: ليست الأربعة زوجاً؛ ولذا سمّيت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارْتِفاعهما «أولى الأوائل»^(١).

ومن أحكام التناقض: أنّه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء البتّة؛ فكلّ شيء مفروض إمّا أن يصدق عليه زيد أو اللاّ زيد؛ وكلّ شيء مفروض إمّا أن يصدق

→ والملازمة (وليس به) أي وليس الإنسان نقيضاً لمفهوم اللاّ إنسان، وذلك أنّ التناقض تقابل والتقابل نسبة متكرّرة بين شيئين من الطرفين، ولهذا فهو مفهوم متضايّف، وأنت خبير بأنّ بين الشيء ونفيه، أو بين اللاّ شيء ونفيه لا توجد نسبة متكرّرة من الطرفين، بل النسبة من طرف واحد، فلا تضايّف بينهما حينئذ، إذ الإنسان واللاّ إنسان إذا كانا متناقضين لزم أن يكون «الإنسان» نقيضاً لـ«اللاّ إنسان»، كما أنّ «اللاّ إنسان» نقيض لـ«الإنسان» بينما نجد أنّ «اللاّ إنسان» نقيض لـ«الإنسان»، أمّا «الإنسان» فليس نقيضاً لـ«اللاّ إنسان»، إذ نقيض «اللاّ إنسان» هو «اللاّ لاّ إنسان»، وأمّا الإنسان كما تقدّم فهو ملازم النقيض وليس بنقيض لـ«اللاّ إنسان»، وبهذا يتّفيّ التضايّف بانتفاء النسبة المتكرّرة بين الطرفين، وينتفيّ بذلك التناقض، وهو خلاف الفرض.

(١) حاصل هذا الحكم وهو في غاية الوضوح أنّه لا يمكن العلم بصدق قضية من القضايا إطلاقاً، إلاّ إذا علمنا بكذب نقيض تلك القضية، وإلّا مع الشكّ والترديد في كذب نقيضها يستحيل العلم بصدقها (ولذا) أي لأنّ التصديق بقضيّة - سواء كانت موجبة أو سالبة - يستلزم التكذيب بنقيض تلك القضية - سواء كان النقيض موجباً أو سالباً - لهذا (سمّيت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارْتِفاعهما) وهي قضية «أمّا صدق القضية الموجبة أو صدق القضية السالبة» سمّيت هذه القضية والقاعدة (أولى الأوائل). أي أولى القضايا البديهيّة الضروريّة وأصلها وأساسها وأمّها جميعاً، لتوقّف العلم بأية قضية على العلم بهذه القضية والتصديق بها وإلّا فلا يتمّ العلم والتصديق بأية قضية أخرى.

عليه البياض أو اللابياض، وهكذا^(١).

وأما ما تقدّم في مرحلة الماهية: أنّ النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات، كقولنا: الإنسان من حيث أنّه إنسان ليس بوجود ولا لا موجود، فقد عرفت: أنّ ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء، بل مآله إلى خروج النقيضين معاً عن مرتبة ذات الشيء، فليس يحدّ الإنسان بأنّه «حيوان ناطق موجود»؛ ولا يحدّ بأنّه «حيوان ناطق معدوم»^(٢).

(١) (ومن أحكام التناقض) الخاصة بالمفاهيم المفردة وهو عبارة أخرى عن الحكم السابق الذي كان للقضايا ويتفرّع على ذلك الحكم. إذ كلّ شيء نلاحظه إمّا زيد مثلاً أو لا زيد ومجموع زيد ولا زيد يؤلّف كلّ الموجودات وهكذا البياض واللابياض فإذا لم يكن الموجود زيداً كان لا زيداً وإذا لم يكن بياضاً يكون لا بياضاً بالضرورة ومثال زيد للشخص والبياض للنوع.

(٢) قد يتوهم البعض فيقول إنّ هذا الحكم يتنافى مع ما تقدّم في مبحث الماهية، حيث جاء هناك أنّ النقيضين يرتفعان معاً عن مرتبة الذات والماهية، فماهية الإنسان مثلاً تقدّم أنّها لا موجودة ولا لا موجودة ولا معدومة ولا لا معدومة ولا مدركة ولا لا مدركة، وهكذا، فكيف تقولون هنا إنّ لا يخرج عن حكم النقيضين شيء البتّة؟! فأجاب رحمه الله: (وأما ما تقدّم في مرحلة الماهية) في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة، من (أنّ النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات فقد عرفت) هناك: (أنّ ذلك) أي ارتفاع النقيضين عن مرتبة الذات بمعنى عدم أخذ النقيضين في تعريف الماهية وحدها، أي عدم حمل أي منهما على الماهية بالحمل الأولي إذ الإنسان بالحمل الأولي لا هذا ولا ذاك ولا أي شيء آخر لأنّ شيئاً من هذه الأمور لم يؤخذ جنساً أو فصلاً للماهية، ولا يحمل على الإنسان بالحمل الأولي إلّا ذاتياته و (ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء) إذ النقيضان مرتفعان عن مرتبة الذات بالحمل الأولي الذاتي (بل مآله إلى خروج النقيضين معاً عن مرتبة ذات الشيء) بالحمل الأولي ولهذا (فليس يحدّ الإنسان بأنّه «حيوان ناطق موجود»؛ ولا يحدّ) أيضاً بأنّه «حيوان ناطق معدوم» هذا كلّهُ بالحمل الأولي، وأما بالحمل الشائع الصناعي فلا مانع من اتّصاف الشيء بأحد النقيضين بل لزوم اتّصافه بأحدهما لعدم

ومن أحكامه: أن تحقّقه في القضايا مشروط بثمان وحدات معروفة، مذكورة في كتب المنطق؛ وزاد عليها صدر المتألهين عليه السلام وحدة الحمل، بأن يكون الحمل فيهما جميعاً حملاً أولياً، أو فيهما معاً حملاً شائعاً، من غير اختلاف؛ فلا تناقض بين قولنا: «الجزئي جزئي» أي مفهوماً وقولنا: «ليس الجزئي بجزئي» أي مصداقاً^(١).

→ خروجه من دائرة النقيضين، فإما أن يكون مصداقاً لهذا أو مصداقاً لذاك فهو إما مصداق للإنسان أو لـ لا إنسان وهكذا ...

(١) (ومن أحكامه) أي التناقض: (أنّ تحقّقه في القضايا) بعد اشتراط تقابل السلب والإيجاب بكون إحدى القضيتين موجبة والأخرى سالبة وتعلّقهما بموضوع واحد بأن يكون هو الذي ورد بشأنه السلب والإيجاب معاً إنّ ذلك كلّ (مشروط بثمان وحدات معروفة) أي لا يقع التناقض بين قضيتين موجبة وأخرى سالبة إلّا بتحقق اتحاد بينهما في ثمانية أمور (مذكورة في كتب المنطق) وهي وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط والإضافة والقوة والفعل والجزء والكل، فمثلاً زيد عالم وزيد ليس بعالم لا يتحقق التناقض بينهما إلّا بكون الموضوع - زيد - في كليهما شخصاً واحداً معيّناً والمحمول - عالم - شيئاً واحداً معيّناً، وثبوت الحكم أو نفيه عن الموضوع في وقت واحد ومكان واحد معيّن وكون الموضوع - زيد - عالماً وليس بعالم بشرط كونه عالماً، وبإضافته إلى محموله أيضاً، أي زيد العالم ليس بعالم، وكون زيد عالماً بالقوة، وليس عالماً بالقوة أيضاً، أو عالماً بالفعل، وليس عالماً بالفعل أيضاً، وعالماً باعتبار كونه جزءاً أو باعتبار كونه كلّاً، أي بأخذ أحد قيدي القوة والفعل وحذف الآخر وأخذ أحد قيدي الجزء والكل وحذف الآخر تستخلص لدينا قيود ثمانية.

فقولنا: زيد قائم وعمرو جالس لا يفيد التناقض لتعدّد الموضوع فيهما، ولا تناقض أيضاً في قولنا زيد قائم وزيد عالم لتعدّد المحمول، ولا في قولنا زيد قائم في النهار ونائم في الليل لتعدّد الأزمنة، ولا في قولنا زيد قائم على الأرض وجالس على الكرسي لتعدّد الأمكنة، ولا في قولنا إذا لم تطلع الشمس فالنهار غير موجود لتعدّد الشرط، ولا في قولنا: علم زيد كثير وعلم

→ عمرو قليل لتعدد المضاف إليه - ويعود هذا إلى تعدد الموضوع - ولا في قولنا كل إنسان عالم بالقوة وبعض الناس عالم بالفعل، لتعدد القوة والفعل والجزئي والكلي.

(وزاد عليها) أي على الشروط الثمانية (صدر المتألهين ﷺ وحدة الحمل) بأن يتحدا مصداقاً أي كل ما يصدق عليه هذا يصدق عليه ذلك وهكذا العكس، أو يتحدا مفهوماً أي كل ما يعنيه ويدل عليه هذا يدل عليه ويعنيه ذلك، أو يتحد مفهوم أحدهما مع مصداق الآخر بأن يكون مفهوم هذا مصداقاً لذلك، ومثال الأول الإنسان أو زيد ضاحك فمصاديق المحمول عين مصاديق الموضوع، ومثال الثاني الإنسان ناطق إذ مفهوم الإنسان والناطق واحد، ومثال الأخير الحيوان جنس، إذ مفهوم الحيوان مصداق من مصاديق الجنس، فعقد الحمل وعقد الوضع في الأول شايع في ناحية الموضوع والمحمول، وفي الثاني ذاتي أولي في ناحية الموضوع والمحمول، وفي الأخير ذاتي أولي من ناحية الموضوع وشايع من ناحية المحمول، (بأن يكون الحمل فيهما) أي في القضيتين (جميعاً أولياً) كما هو في الثاني (أو) يكون الحمل (فيهما معاً حملاً شائعاً) صناعياً كما في الأول (من غير اختلاف) في وضع الحمل ووضع العقد فلا بد أن تكون القضيتان من أحد الأقسام الثلاثة المذكورة حتى يتحقق بينهما التناقض، أما لو كان عقد الوضع في كلتا القضيتين أولياً مثلاً، وكان عقد الحمل في إحدهما أولياً وفي الأخرى شائعاً، لم يتحقق بينهما التناقض وعليه (فلا تناقض بين قولنا: «الجزئي جزئي» أي مفهوماً) فإن هذه القضية من القسم الأول أعني اتحاد المصاديق فإن كل مصاديق الموضوع عين مصاديق المحمول (و) بين (قولنا: ليس الجزئي بجزئي» أي مصداقاً) فإنها مندرجة تحت القسم الأخير، إذ عقد الوضع فيها ذاتي أولي، بينما عقد الحمل شايع صناعي. فقيده «مفهوماً» في الأول عائد إلى عقد الوضع وعقد الحمل معاً، بخلاف «مصادقاً» في الثاني المقصود به عقد الحمل لا غير.

الفصل العاشر

في تقابل الواحد والكثير

اختلفوا في تقابل الواحد والكثير، هل هو تقابل بالذات، أو لا؟ وعلى الأوّل، ذهب بعضهم إلى أنّهما متضائقان، وبعضهم إلى أنّهما متضادّان، وبعضهم إلى أنّ تقابلهما نوع خامس، غير الأنواع الأربعة المذكورة.

والحقّ: أنّ ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء؛ لأنّ اختلاف الموجود المطلق، بانقسامه إلى الواحد والكثير، اختلاف تشكيكي، يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتّفاق؛ نظير انقسامه إلى الوجود الخارجي والذهنيّ؛ وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوّة؛ والاختلاف والمغايرة التي في كلّ من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتّحاد، فلا تقابل بين الواحد والكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة^(١).

(١) (والحقّ: أنّ ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء) إذ التقابل المصطلح يشترط فيه كون المغايرة ذاتية وما كان كذلك فلا يرجع ما به الامتياز إلى ما به الامتياز في المتقابلين خلافاً للواحد والكثير، لأنّ الواحد والكثير من أقسام الموجود المطلق، إذ الموجود إمّا واحد أو كثير (ولأنّ اختلاف الموجود المطلق، بانقسامه إلى الواحد والكثير) هذا من جانب ومن جانب آخر فإنّ الواحد مساوٍ للوجود، واختلاف الموجود المطلق (اختلاف تشكيكي) فالواحد والكثير كلاهما مصداق للواحد إذ (يرجع فيه) أي في المشكك (ما به

تتمّة

التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، بل عقلي بنوع من الاعتبار؛ لأنّ التقابل نسبة خاصّة بين المتقابلين، والنسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محقّقين، وأحد الطرفين في التناقض هو السلب، الذي هو عدم وبطلان، لكنّ العقل يعتبر السلب طرفاً للإيجاب فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتهما^(١).

→ الاختلاف إلى ما به الاتفاق) وهذا من خصائص التشكيك، فلا يتّصف الشيء بالكثرة إلّا إذا قيس بغيره إن كان ذلك الغير واحداً حكم على هذا بأنّه كثير بالنسبة إلى ذلك، ولهذا كان الاختلاف بين الواحد والكثير (نظير انقسامه) أي الموجود (إلى الوجود الخارجي والذهني) فاختلاف الواحد والكثير شبيه باختلاف الوجود الذهني والخارجي (و) كذلك نظير (انقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوّة) فإنّ اختلاف الواحد والكثير نظير اختلاف ما بالفعل وما بالقوّة، حيث إنّ ما به الامتياز فيها جميعاً يرجع إلى ما به الاتحاد وهي الوحدة والخارجية والفعلية، إذ وجود الكثير مأخوذ من وجود الواحد والوجود الذهني مأخوذ من الوجود الخارجي والوجود بالقوّة أصله ومنشؤه الوجود بالفعل، ودرجة الوجود في الفرع أضعف من درجة الوجود في الأصل، (و) هذا بخلاف أقسام التقابل أو (الاختلاف والمغايرة التي في كلّ واحد من أقسام التقابل الأربع) أعني تقابل التضاييف والتضادّ والعدم والملكة والتناقض (يمنع أن يرجع) ما به الاختلاف (إلى ما به الاتحاد) ولهذا (فلا تقابل بين الواحد والكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة). ولما كان التقابل منحصراً في الأنواع الأربعة هذه، امتنع كونه نوعاً خامساً، لامتناع وجود نوع خامس للتقابل قطعاً. (١) (التقابل بين الإيجاب والسلب) أو الوجود والعدم (ليس تقابلاً حقيقياً وخارجياً بل) تقابل (عقلي بنوع من الاعتبار) الذهني، فالتقابل على أربعة أقسام ثلاثة منها تقابل حقيقي، وقسم منها تقابل اعتباري (لأنّ التقابل نسبة خاصّة بين المتقابلين) والطرفين (والنسب) مطلقاً وعموماً عبارة عن (وجودات رابطة) بين الطرفين لا استقلالية لها بذاتها حتّى في المفهوم و (قائمة

→ بطرفين موجودين مُحَقَّقَين) في الخارج، فلا بدّ من تحقّق الطرفين أولاً في الخارج ليتحقّق وجود الرابط، وبعبارة أخرى أنّ التقابل نسبة والنسبة قوامها بالطرفين، فإذا انعدم الطرفان معاً أو انعدم أحدهما لا تتحقّق النسبة، وحينئذ فلا تقابل حقيقي، ونحن نعلم أنّ في التضادّ مثلاً أمرين وجوديين كالبياض والسواد اللذين بينهما رابطة خاصّة في الخارج هي أنّ كلّاً منهما يطرد الآخر من موضوعه أي البياض يطرد السواد من محلّ البياض والسواد يطرد البياض من محلّ السواد، وبما أنّ الطرفين وهما السواد والبياض أمران عينيّان خارجيّان، فالتقابل بينهما تقابل عيني خارجي حقيقي، وهكذا في تقابل التضاييف فإنّ الأبوة والبنوة كلّ منهما تطرد الأخرى عن موضوعها، إذ الأب لا يمكن أن يكون ابناً لابنه، والابن يستحيل أن يكون أباً لأبيه وهذا الطرد المتقابل بينهما حقيقي لأنّهما أمران وجوديّان، وبينهما رابط خارجي حقيقي يسمّى التقابل.

أمّا إذا كان أحد الطرفين أمراً وجوديّاً، والآخر أمراً عديميّاً كالسلب والإيجاب والوجود والعدم (وأحد الطرفين في التناقض هو السلب، الذي هو عدم وبطلان) محض، فكيف يتحقّق بينهما التقابل، أعني كيف يطرد كلّ منهما الآخر عن محلّه مع أنّ أحدهما موجود والآخر معدوم، وهل يمكن للوجود أن يطرد ما ليس بموجود أصلاً أي العدم من محلّه وهل يمكن للعدم أن يطرد الوجود من محلّه، فهل يعقل هذا؟!

أمّا العدم في العدم والملكمة عبارة عن العدم فيما يصلح للاتّصاف بالملكمة لا عدم محض، كما نحن فيه، والفرق واضح وسيأتي في الختام.

وكيف كان فإنّ نسبة التقابل في الإيجاب والسلب - أي المطاردة بينهما غير حقيقيّة، لعدم وجود أحد الطرفين حقيقة، فما معنى تقابل الإيجاب والسلب إذن؟!

تقابلهما حاصل بعد تصوّر مفهوم العدم في الذهن، كاعتبار وتصوّر مفهوم الوجود، حاكياً عن الخارج، فننصّور العدم ونجعله حاكياً عن العدم - اللا وجود - ومفهوم الوجود بما له من المحكي متقابل لمفهوم العدم بما له من المحكي، وبعبارة أخرى، محكي مفهوم الوجود ومحكي مفهوم العدم متقابلان أي يطرد أحدهما الآخر.

وعليه فإنّنا بعد تصوّر العدم نكون قد منحناه الوجود الذهني الاعتباري فنجد أنّ بينه وبين

وأما تقابل العدم والملكة، فللعدم فيه حظٌّ من التحقق، لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتّصف بها، فينتزع عدما منه، وهذا المقدار من الوجود الانتزاعي كاف في تحقق النسبة^(١).

→ الوجود تقابلاً، فتقابل التناقض تقابل اعتباري بحسب اعتبار المعتبر، وبقطع النظر عن اعتباره لا يوجد إلا طرف واحد هو الإيجاب والوجود، والمعتبر هو الذي يوجد هذا التقابل بينهما. وإلى هذا أشار بقوله ﷺ: (لكن العقل يعتبر السلب طرفاً للإيجاب) والعدم طرفاً للوجود (فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما) مع أنّ المعتبر هو الذي أوجد هذا التقابل بينهما باعتبار العدم أمراً وجودياً مقابل للوجود.

(١) (وأما تقابل العدم والملكة) فقد ذكرنا قبل قليل أنّ العدم فيه ليس محضاً أي لا يراد منه مطلق العدم كما في تقابل السلب والإيجاب، كلّاً (فللعدم فيه) أي في تقابل العدم والملكة (حظٌّ من التحقق) والوجود والثبوت (لكونه صفة من شأن الموضوع أن يتّصف بها، فينتزع عدما) أي عدم هذه الصفة (منه) أي من الموضوع، وهذا الموضوع الذي هو أمر ثبوتي، باعتبار فقدانه لذلك الوصف يقع مصداقاً لذلك الوصف (وهذا المقدار من الوجود الانتزاعي كافٍ في تحقق النسبة). فالتقابل هنا حقيقي لأنّ الوجودات ثلاثة ١- إمّا حقيقي كوجود البياض مثلاً في الخارج، ٢- وجود اعتباري قائم باعتبار المعتبر، ٣- وجود انتزاعي وهو أمر بين الأمرين السابقين ووجود بين الوجودين أعني له منشأ انتزاع فإنّنا مثلاً ننتزع العمى من عمرو الموجود، فعمرو هو الموضوع ومنشأ انتزاع العمى - عدم البصر فيمن من شأنه أن يتّصف به - وعمرو هو منشأ انتزاع عدم البصر - العمى - عيناً وحقيقة لأنّ الموضوع - عمراً - مصداق العمى والوصف السلبي العدمي، وهلمّ جزاً كالجهل والجبن وما أشبه من الصفات السلبية.

المرحلة التاسعة

في السبق واللاحق والقَدَم والحدوث

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

في معنى السّبق والحق وأقسامهما والمعيّة

إنّ من عوارض الموجود بما هو موجود: «السّبق» و «الحق»؛ وذلك أنّه ربّما كان لشيئين، بما هما موجودان، نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي، لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر؛ كنسبة الاثنين والثلاثة إلى الواحد، لكنّ الاثنين أقرب إليه، فيسمّى سابقاً ومتقدّماً، وتسمّى الثلاثة لاحقاً ومتأخّرة. وربّما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين، فتسمّى حالهما بالنسبة إليه «معيّة» وهما معان^(١).

(١) (إنّ من عوارض الموجود بما هو موجود) أي الموجود المطلق المبحوث عنه في الفلسفة الأولى، («السبق» و «الحق») على ما عبّر عنه المرحوم السبزواري في شرحه على منظومته والعلامة هنا، وكان المتقدّمون يسمّونهما قبلاً وبعداً وأطلق عليه المتأخرون التقدّم والتأخّر، وكيف كان فالسبق والحق من عوارض الموجود المطلق (وذلك أنّه ربّما كان لشيئين، بما هما موجودان) لا بما أنّهما من الجنس الفلاني أو النوع الكذائي أو الصنف الفلاني بل بما أنّهما موجودان مطلقاً (نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي) من جهة أنّ بين كلّ منهما ومبدأ وجوده فاصلة معيّنة مثلاً (لكن لأحدهما منها) أي من النسبة (ما ليس للآخر) أي حظّاً من النسبة المشتركة أكثر من الآخر (كنسبة الاثنين والثلاثة إلى الواحد) فإنّ بينهما وبين مبدأ وجودهما - أي الواحد - نسبة ومسافة مشتركة (لكن الاثنين أقرب إليه) أي إلى الواحد من الثلاثة، فللثنين حظّ

وقد عدّوا للسّبق واللاحق أقساماً، عثروا عليها بالاستقراء:

١ - منها: السّبق الزماني، وهو السّبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، كالأمس على اليوم، وتقدّم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق؛ ويقابله للحوادث الزماني^(١).

→ من النسبة المشتركة أكبر من الثلاثة إزاء الواحد - مبدأ وجودهما - (فيسمّى) الاثنان (سابقاً ومتقدّماً) على الثلاثة (وتسمّى الثلاثة لاحقة ومتأخّرة) عن الاثنين. (وربّما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المتتبعين) فتكون النسبة بينهما متساوية ليس لأحدهما زيادة على الآخر، (فتسمّى حالهما بالنسبة إليه «معية») أي هذا مع ذاك (وهما معان) في رتبة واحدة، فلو افترضنا ثلاثة متتابعين أحدهم أقرب إلى خطّ النهاية، والآخرون خلفه لكنّهما في مرتبة واحدة تتساوى نسبتهم إلى خطّ النهاية، فإنّ الأوّل يسمّى «متقدّماً» والآخرون بالنسبة إلى الأوّل «متأخّران» وبالنسبة إلى بعضهما البعض فهما معان والنسبة الحالية بينهما «معية».

ويستفاد من هذا كلّهُ أنّ «التقدّم والتأخّر» الفلسفي يعود إلى «التشكيك» المنطقي فافهم وتأمل.

(١) (منها: السبق واللاحق الزماني، وهو السبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق) ويسمّى تقدّماً وتأخّراً انفكاكياً لا امتناع اجتماع المتقدّم والمتأخّر معاً في زمن واحد (كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض) ذاتاً (كالأمس) المتقدّم (على اليوم) تقدّماً انفكاكياً ذاتياً (و) مثل تقدّم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق) فإنّ تقدّمها وتأخّرها ليس ذاتياً، بل واقع يتبع التقدّم والتأخّر الزماني أعني مثلاً غزوة بدر متقدّمة على غزوة أحد لأنّ الأولى وقعت في العام الثاني من الهجرة المباركة والثانية وقعت في العام الثالث منها.

وملاك هذا التقدّم والتأخّر هو الأشدّ قوّة أو الأضعف قوّة بالنسبة إلى بالفعل، بيان ذلك أنّا لو افترضنا أنّ مبدأ الزمان هي الساعة الواحدة ظهراً، فإنّ الواحدة ظهراً زمان بالفعل، أمّا الثانية والثالثة والرابعة عصرها فهي ساعات وأزمنة بالقوّة لم تتحقّق فعلاً، لكن الثانية متقدّمة على الثالثة لأنّها أشدّ قوّة أي أقرب إلى الفعلية والتحقّق والثالثة متأخّرة عن الثانية لأنّها أضعف قوّة أي أبعد عن الفعلية بالنسبة إلى الثانية وهكذا.

٢- ومنها: السبق بالطبع وهو تقدّم العلة الناقصة على المعلول، كتقدّم الانثيين على الثلاثة^(١).

٣- ومنها: السبق بالعلية، وهو تقدّم العلة النائمة على المعلول.

٤- ومنها: السبق بالماهية، ويسمى أيضاً التقدّم بالتجوهر، وهو تقدّم علل القوام على معلولها، كتقدّم أجزاء الماهية النوعية على النوع؛ وعدّ منه تقدّم الماهية على لوازمها، كتقدّم الأربعة على الزوجية؛ ويقابله اللحق والتأخر بالماهية والتجوهر^(٢).

وتسمى هذه الأقسام الثلاثة، أعني؛ ما بالطبع، وما بالعلية، وما بالتجوهر،

(١) (٢- ومنها: السبق بالطبع) والطبيعة (وهو تقدّم العلة الناقصة) لا النائمة (على المعلول) لأنّ العلة النائمة لا تقدّم لها على معلولها بالطبع بل هي متقدّمة عليه تقدّماً عللياً - وسيأتي - إذ بمجرد حصول النار تحصل الحرارة، ولو ربّما كانت مراتب الحرارة مختلفة شدّة وضعفاً من زمن إلى آخر أو من نار إلى أخرى. وتقدّم العلة الناقصة على المعلول أمر طبيعي لأنّ العلة الناقصة عبارة عن جزء العلة وجزء العلة لا يكفي لإيجاد المعلول، فربّما تحقّقت العلة الناقصة رغم عدم تحقّق المعلول، نعم المعلول لا يوجد إلّا بعد وجود جميع أجزائه. وملاك هذا التقدّم والتأخر كما قيل هو الوجود إذ العلة الناقصة أقرب إلى الوجود أو أسرع وجوداً من وجود المعلول.

(٢) (٤- ومنها: السبق بالماهية) أو السبق وللحق الماهوي (ويسمى أيضاً التقدّم بالتجوهر، وهو) عبارة عن (تقدّم علل القوام) أي العلل الداخلية - أي الذاتية - (على معلولها، كتقدّم أجزاء الماهية النوعية على) نفس (النوع) وبعبارة أخرى كتقدّم أجزاء الماهية - الجنس والفصل - على نفس الماهية المؤلفة والمركبة من الجنس والفصل، وملاك هذا التقدّم والتأخر هو «تقرّر الماهية»، إذ الماهية النوعية والجنس والفصل تشترك جميعاً في أصل الثبوت الماهوي، مع فرق أنّ أجزاء الماهية - الجنس والفصل - أقرب إلى هذا الثبوت والتقرّر من الماهية النوعية نفسها، وسيأتي في النهاية إن شاء الله تعالى أنّ هذا صحيح بناء على أصالة الماهية لا أصالة الوجود. فتأمل جيّداً.

سبقاً ولحوقاً بالذات.

٥ - ومنها: السَّبق بالحقيقة، وهو أن يتلبَّس السابق بمعنى من المعاني بالذات، ويتلبَّس به اللاحق بالعرض؛ كتلبَّس الماء بالجريان حقيقة وبالذات، وتلبَّس الميزاب به بالعرض؛ ويقابله اللّحوق بذاك المعنى، وهذا القسم ممّا زاده صدر المتألّهين.

٦ - ومنها: السَّبق والتقدّم بالدهر، وهو تقدّم العلّة الموجبة على معلولها، لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له كما في التقدّم بالعلية، بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول، وتقرّر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدّم نشأة التجردّ العقلي على نشأة المادّة؛ ويقابله اللّحوق والتأخّر الدهري^(١).

(١) (ومنها: السبق والتقدم بالدهر) وهو أن يقع شيء في مرتبة لا يمكن لغيره أن يقع في تلك المرتبة، وهي ليست مرتبة زمانية، وبعبارة أخرى كما أنّ للموجودات المادية ظرفاً زمنياً تحصل فيه، فإنّ الأشياء التي هي فوق عالم المادّة - وهو عالم التجردّ العقلي - لها ظرف خاص بها عند قياسها بعالم المادّة، وهذا الظرف اسمه الدهر.

فهل الموجود في ظرف الدهر - أعني المجردات العقلية - متقدّم على الموجود المادي؟ نعم يتقدّم على الموجود المادي من جهة كونه علّة للموجود المادي لأنّه وجود أقوى، والمادي وجود أضعف، وهذا يسمّى تقدّماً بالعلية لأنّ لنا به، ولكنه يتقدّم عليه أيضاً أنّه عالٍ والمادي عاجز عن الوصول إليه، إذ هو في ظرف ومكان دهرى، والمادي في مكان زماني، فهو سابق ومتقدّم على الموجود المادي من هذه الجهة، وهذا من أنواع التقدّم والتأخّر التي لا يجتمع فيها المتقدّم والمتأخّر، فالدهر ظرف الموجودات الثابتة عند قياسها بالموجودات المتغيرة.

(وهو) أي هذا السبق والتقدّم عبارة عن (تقدّم العلّة الموجبة) التامّة (على معلولها) وكذلك تأخّر المعلول عن علّته التامّة الموجبة (لكن لا من حيث إيجابها) أي لا من حيث إيجاب العلّة

وهذا القسم قد زاده السيّد الداماد عليه السلام، بناءً على ما صوّره من الحدوث والقِدَم الدهريّين، وسيجيء بيانه.

٧- ومنها: السّبق والتقدّم بالرتبة، أعمّ من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، أو بحسب الوضع والاعتبار؛ فالأوّل: كالأجناس والأنواع المترتبة، فإنّك إن ابتدأت أخذاً من جنس الأجناس، كان سابقاً متقدّماً على ما دونه، ثمّ الذي يليه، وهكذا حتّى ينتهي إلى النوع الأخير؛ وإن ابتدأت أخذاً من النوع الأخير، كان الأمر في التقدّم والتأخّر بالعكس.

والثاني: كالإمام والمأموم، فإنّك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب، كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثمّ من يليه على من يليه؛ وإن اعتبرت

→ التامة (لوجود معلولها وإفاضتها له) أي للمعلول (كما) سبق (في التقدّم بالعليّة)، كلا ليس المراد هذا (بل من حيث انفكاك وجودها) أي العلة (وانفصاله) أي انفصال وجود العلة (عن وجود المعلول و) من حيث (تقرّر) وتحقّق (عدم المعلول في مرتبة وجودها) أي وجود العلة (كتقدّم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادّة) فإنّ هذا التقدّم دهرى، لأنّ الشأين جزء من عالم الوجود فيشتركان في كونهما ثابتين في حاقّ عالم الوجود، لكن عالم التجرد لأنّه علة لوجود عالم المادّة وله إحاطة وجوديّة على عالم المادّة، فإنّه موجود مع عالم المادّة في تلك المساحة التي يشغلها عالم المادّة من عالم الوجود، ويشاركه في تلك المساحة، بل يشغل مساحة أخرى خاصّة به خارجة عن حدود عالم المادّة بحيث تعجز يد المادّة أن تتناوله وتصل إليه، والحاصل أنّ عالم التجرد العقلي يشارك عالم المادّة في ما يشغله من مساحة من عالم الوجود وينفرد بمساحة زائدة على تلك المساحة ألا وهي عالم التجرد الخاصّ بالعقليات والمعقولات ولا مجال لتحقّق المادّة هناك، والنتيجة أنّ عالم المجردات العقليّة والتجريد العقلي متقدّم على عالم المادّة من هذا الحيث ومن هذه الجهة.

تحصّل من هذا أنّ العلة التامة لها تقدّم وسبق من وجهين، أحدهما: التقدّم والسبق العليّ أو بالعليّة والآخر: تقدّم وسبق بالدهر، فتأمّل.

المبدأ هو الباب، كان أمر السبق واللاحق بالعكس^(١).

(١) (ومنها: السبق والتقدم بالرتبة) وملاكه نسبة القرب من مبدأ خاص وهو لا يتصور إلا عند لحاظ أمور يجمعها مبدأ اعتباري مشترك واحد، فتقاس إليه، قريباً وبعداً، ثم إن هذا الترتيب الموجود في هذه الأمور قد يكون ترتيباً طبيعياً وقد يكون ترتيباً وضعياً لهذا قال ﷺ: (أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع) وطبيعة تلك الأمور المتصورة (أو بحسب الوضع والاعتبار، فالأول) وهو الترتيب بحسب الطبع: (كالأجناس والأنواع المترتبة) أي كالترتيب الذي بين الأجناس والأنواع المترتب بعضها على بعض وهو ترتيب طبيعي عقلي بهذا البيان: (فإنك إن ابتدأت أخذاً من جنس الأجناس) وأنه جوهر، جسم، جسم نام، حيوان، ناطق، فإن هذا الترتيب طبيعي حقيقي، لكن تعيين المبدأ اعتباري، فإنك إن ابتدأت أخذاً من جنس الأجناس - الجوهر - (كان) الجسم (سابقاً متقدماً على ما دونه) وهو الجسم النامي، وعلى هذا المنوال (ثم الذي يليه) وكان الجسم النامي متقدماً على الحيوان (وهكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير)، والتقدم طبيعي حقيقي لا يمكن تغيير مرتبة بمرتبة أخرى وإلا اختل الترتيب بأكمله، (وإن) تغير اعتبار المبدأ وعكست الأمر مثلاً، أعني (ابتدأت أخذاً من النوع الأخير) وهو نوع الأنواع - الإنسان أو الناطق - في سلسلة الترتيب (كان الأمر في التقدم والتأخر بالعكس تماماً فالحيوان يتقدم على الجسم النامي والجسم النامي يتقدم على الجسم وهكذا.

(والثاني: أي التقدم بالرتبة وضعاً وحساً (كالإمام والمأموم) أي عامة المأمومين.

(ومنها: السبق بالشرف) وهو في المعنويات القابلة للزيادة والنقصان لا في عامة الأمور ولا في عموم المعنويات (وهو السبق في الصفات الكمالية) ولا مانع أيضاً أن يكون سبقاً في الصفات الرذيلة فيكون سبقاً بالرذيلة لا بالشرف (كتقدم العالم على الجاهل) لأنهما يجتمعان في الأمر المعنوي من باب العدم والملكة إذ العالم عالم بالفعل والجاهل عالم أيضاً لكن بالقوة، فالجاهل عبارة عن عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالماً، وكلما كان عدماً من شأنه أن يتصف بالوصف المعدم كان من هذا القبيل، فإن العالم أقرب لهذه الفضيلة من الجاهل (و) كذلك مثل تقدم (الشجاع على الجبان) وقس عليه ما شئت، بل لك أن تطبقه على الرذائل والصفات الدنيئة أي لو صار الأمر معكوساً، باعتبار الصفات الرذيلة مبدأ صار الجاهل مقدماً على العالم والجبان

ويقابل السبق والتقدّم بالرتبة اللّحوق والتأخّر بالرتبة.

٨- ومنها: السّبق بالشرف، وهو السّبق في الصفات الكمالية، كتقدّم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان.

→ مقدّمًا على الشجاع وهلمّ جرًا. وجعل البعض الملاك في السبق بالشرف كون الأوصاف المترتبة من باب أفعال التفضيل، يعني أنّ كلّ ما كان وصف أفعال أي أشدّ في الموصوف من غيره فهو أقرب إلى المبدأ - بالشرف أو بالدنو - وهكذا مثل عالم وأعلم فالأعلم، وجاهل وأجهل فالأجهل.

الفصل الثاني

في ملاك السّبق في أقسامه

وهو الأمر المشترك بين المتقدّم والمتأخّر، الذي فيه التقدّم.^(١)

ملاك السبق في السبق الزماني هو النسبة إلى الزمان، سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني؛ وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود، وفي السبق بالعلية هو الوجوب، وفي السبق بالماهية والتجوهر هو تقرّر الماهية؛ وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقّق، الأعمّ من الحقيقي والمجازي؛ وفي السبق الدّهري هو الكون بمتن الواقع؛ وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدأ محدود، كالمحارب أو الباب في الرتبة الحسّية، وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقلية، وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزية.^(٢)

(١) (وهو) أي ملاك السبق والتقدّم عبارة عن (الأمر المشترك فيه) أي الأمر الذي وقع الاشتراك فيه (بين المتقدّم) السابق (والمتأخّر) اللاحق وهو (الذي) يقع (فيه التقدّم).

(٢) (ملاك السبق في) التقدّم (الزماني، هو النسبة إلى الزمان، سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني) وفيه أنّ انتساب أجزاء الزمان ونسبتها إلى الزمان، وإن كان انتساباً إلى أمر مشترك واحد، إلّا أنّ هذه النسبة متساوية فيها جميعاً لا تقدّم لبعضها على بعض في نسبتها إلى الزمان، وعليه فإنّ هذه النسبة متواطئة لأجزاء الزمان بالنسبة إلى الزمان، والمفروض أن تكون النسبة على نحو التشكيك والاختلاف بين الأجزاء قياساً بمبدأ اشتراكها، ولهذا فقد أعرض الله عن هذا

→ إلى بيان الملاك بنحو أدق في نهايته فراجع وتأمل وسيأتي في محله عند دراستنا للنهاية إن شاء الله تعالى.

(و) ملاك السبق (في السبق بالطبع هو النسبة) أي نسبة المتقدم والمتأخر (إلى الوجود) فهما يشتركان في أصل الوجود، (و) ملاك السبق (في السبق بالعلية هو الوجوب) إذ بمقتضى قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، والعلّة هي التي تفيض على المعلول نعمة الوجوب، في وجوب الوجود أعني أنّ كليهما واجب الوجود - بالغير لا بالذات - إلا أنّ حظّ وجود العلّة من الوجوب أكبر من حظّ المعلول في ذلك لأنّ وجوب وجودها متقدّم على وجوب وجوده، إذ وجوده متقوم بوجودها متوقّف على وجودها، وليس العكس صحيحاً.

(و) ملاك السبق (في السبق بالماهية والتجوهر هو تفرّر الماهية) وذلك أنّ ماهية نوعية كالإنسان - الكلّ - مثلاً تتألف من جزأين هما الجنس والفصل أي الحيوان والناطق، فكما أنّ وجود الكلّ متوقّف على وجود أجزائه فإنّ ذات الكلّ متوقّف على ذات أجزائه، والكلام هنا عن مرتبة ذات الماهية، من غير أن يتوقّف وجود الأجزاء على وجود الكلّ ولا ذات الأجزاء على ذات الكلّ، وأنت تعلم أنّ جزء الماهية، ماهية أيضاً، فالكلّ وأجزاؤه والماهية النوعية تشترك في الماهوية والذاتية والجوهرية مع ذات أجزائها وهذا هو الاشتراك في الماهية وتفرّر الماهية، نعم وجود الأجزاء متقدّم من حيث التفرّر على وجود الكلّ، لأنّ وجودها مقوم لوجوده. (و) ملاك السبق (في السبق بالحقيقة، هو مطلق التحقق، الأعمّ من الحقيقي والمجازي) فالملاك عبارة عن أصل الثبوت والتحقّق سواء كان تحقّقاً حقيقياً أو مجازياً، إذ المتقدّم والمتأخر يشتركان في أصل تحقّقهما، إلا أنّ الثبوت والتحقّق الحقيقي متقوم على المجازي. (و) الملاك (في السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع) في عالم الوجود، فالأمر المشترك بينهما هو التحققّ في عالم الوجود، وللمتقدّم حظّ أوفر ونصيب أكبر من هذا التحققّ.

الفصل الثالث

في القدم والحدوث وأقسامهما

كانت العامة تُطلق اللفظتين: «القديم» و«الحادث» على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد، إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر، فكان الأكثر زماناً هو القديم والأقل زماناً هو الحادث والحديث. وهما وصفان إضافيان؛ أي، إن الشيء الواحد يكون حادثاً بالنسبة إلى شيء، وقديماً بالنسبة إلى آخر؛ فكان المحصل من مفهوم الحدوث هو: مسبوقة الشيء بالعدم في زمان، ومن مفهوم القدم: عدم كونه مسبوقةً بذلك.

ثم عَمَّموا مفهومي اللفظتين، بأخذ عدم مطلقاً يعمّم عدم المقابل، وهو عدم الزماني الذي لا يجامع الوجود، والعدم المجامع، الذي هو عدم الشيء في حد ذاته المجامع لوجوده بعد استناده إلى العلة.

فكان مفهوم الحدوث: مسبوقة الوجود بالعدم، ومفهوم القدم: عدم مسبوقة بالعدم. والمعنيان من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود، فإن الموجود بما هو موجود، إما مسبوق بالعدم، وإما ليس بمسبوق به؛ وعند ذلك صحّ البحث عنهما في الفلسفة.

فمن الحدوث: الحدوث الزماني، وهو مسبوقة وجود الشيء بالعدم الزماني، كمسبوقة اليوم بالعدم في أمس، ومسبوقة حوادث اليوم بالعدم في أمس؛ ويقابله

القديم الزماني، وهو عدم مسبقية الشيء بالعدم الزماني، كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان ولا زماني، وإلا ثبت الزمان من حيث انتفى، هذا خلف^(١).

(١) كان القديم يطلق عند العامة على ما مضى عليه زمان أكثر بالقياس إلى الحادث الذي يليه، والحادث كان يطلق على ما مضى عليه زمان أقل قياساً بالقديم، ويعتبر في عرفهم هذا القدم والحادث الزماني، وهو واقع في العدم الزماني الذي وجوده وعدمه لا يجتمعان، أعني أنه يختص بما هو موجود بالفعل، وكان معدوماً فيما مضى، ولهذا (كانت العامة تطلق) هاتين اللفظتين: «القديم» و «الحادث» على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد) معين كما يجتمع العلامة صاحب الكتاب رحمته مع تلميذه الشهيد المطهري رحمته في فترة زمنية واحدة معينة عاصر كل منهما الآخر (إذا كان زمان وجود أحدهما) وهو العلامة رحمته في المثال (أكثر من زمان وجود الآخر) أي الشهيد المطهري رحمته، لكن من جانب المبدأ والأزل لا من جانب المنتهى والأبد، إذ أدرك العلامة رحمته وعاش فترة من الزمان قبل أن يوجد العلامة المطهري رحمته، (فكان) العلامة رحمته (الأكثر زماناً) من جانب الأزل (هو القديم و) الذي كان (الأقل زماناً) من جانب الأزل - أعني الشهيد المطهري - في المثال (هو الحادث والحديث) قياساً بالعلامة رحمته، ولو قال «يشتركان في الانطباق على زمان عام» لا واحد بعينه كان أفضل ليشمل كل أنواع القديم والحادث فإن الملاً صدرا رحمته يشترك مع العلامة في الانطباق على زمان عام إذ عاش كل منهما فترة من الزمان، لكن الملاً صدرا أدرك فترة زمنية لم يدركها العلامة رحمته فالعلامة قديم في المثال الأول قياساً إلى الشهيد المطهري، والملاً صدرا قديم في المثال الثاني قياساً بالعلامة.

(وهما) أي القديم والحادث (وصفان إضافيان ... الخ) فإن الملاً صدرا - قدس الله روحه - قديم بالنسبة إلى العلامة صاحب الكتاب، والعلامة رغم كونه حادثاً بالنسبة إلى الملاً صدرا رحمته إلا أنه قديم بالنسبة إلينا مثلاً وهكذا.

(فكان المحصل من مفهوم الحادث) في عرف العامة (هو: مسبقية الشيء) الحادث (بالعدم في زمان) وجود القديم (و) المحصل (من مفهوم القدم: عدم كونه) أي القديم (مسبقاً بذلك) العدم الذي كان الحادث فيه معدوماً، فالقديم يوجد في فترة من الزمان الذي لم يوجد فيه الحادث بعد.

→ ثم جاء الفلاسفة ليعمّموا معنى العدم بسلب قيد الزمان منه وذكره مطلقاً حتى يشمل العدم الزماني والعدم المجامع وهو العدم الذاتي الذي يجتمع مع الوجود، وهذا العدم للممكنات، إذ كلّ ممكن لا يوجد في حدّ ذاته أعني أنّه معدوم في حدّ ذاته، بل وجوده متقوّم بوجود علّته، ومرهون بوجودها، في الوقت الذي له وجود خارجي، فإنّه ليس بوجود في الوقت ذاته، أي ليس بوجود بالذات، فهو موجود بعلّته ومعدوم بذاته. فالعدم الفلسفي يشمل العدم الزماني الذي لا يجتمع فيه وجود الشيء وعدمه، أي وجود أجزائه وعدمها، كما يشمل أيضاً العدم المجامع الذي يجتمع فيه الوجود والعدم في الممكنات.

فمفهوم القدم والحدوث عند الفلاسفة عبارة عن الحدوث بمعنى مسبوقيّة الشيء بالعدم، والقدم بمعنى عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم مطلقاً. ثم إنّ هذا الحدوث والقدم بهذا المعنى المطلق من عوارض الوجود، إذ الوجود إمّا مسبوق بالعدم أو غير مسبوق به مطلقاً، وإلى هذا أشار بقوله (ثم عمّموا) أي الفلاسفة (مفهومي اللفظين) وسعوا نطاقهما المعنوي وذلك (بأخذ العدم مطلقاً) لا العدم النسبي والإضافي المقاس، بحيث (يعمّ العدم المقابل، وهو) أي العدم المقابل عبارة عن (العدم الزماني الذي لا يجامع الوجود) ولا يجتمع معه، (و) كذلك جعلوا مفهومي اللفظين يعمّان ويشملان (العدم المجامع). وهو (الذي هو عدم الشيء في حدّ ذاته المجامع لوجوده) أي الذي يجتمع مع وجود الشيء (بعد استناده) أي بعد استناد ذلك الشيء (إلى العلّة) فيكون مفهوما الحدوث والقدم عندئذ مفهومين نفسيين لا إضافيين كما تقدّم، ويكون المفهومان عامّين لا يختصّان بالسبق الزماني.

(فكان) في اصطلاح الفلاسفة (مفهوم الحدوث: مسبوقيّة الوجود بالعدم، و) كان (مفهوم القدم) ومعناه: (عدم مسبوقيته بالعدم، والمعنيان) الفيلسفيان للقدم والحدوث (من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود) ومن أحكام الموجود المطلق (فإنّ الموجود بما هو موجود) بقطع النظر عن تعيّناته وتخصّصاته (إمّا مسبوق بالعدم، وإمّا ليس) وجوده (بمسبوق به) أي بالعدم، فالموجود المطلق إمّا حادث أو قديم (وعند ذلك صحّ البحث عنهما) أي الحدوث والقدم (في الفلسفة) إذ الفلسفة تبحث عن الأحكام والعوارض الذاتية للموجود المطلق، ثمّ إنّه وإن كان المراد

→ من «السبق» في مبحث القدم والحدوث الفلسفيين، معناه العام، إلا أن المعتاد استعماله هنا بأربعة معانٍ فقط هي السبق الزمني والذهري والعليّ والحقّ.

(فمن) أنواع (الحدوث): الحدث الزمني، وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزمني (لذلك الشيء) فإذا كان الشيء معدوماً قبل وجوده، ثم وقع له الوجود، كان حادثاً زمانياً (كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس و... الخ) فالعدم الزمني عدم تدريجي لا يقع دفعة واحدة وينطبق على الزمان. ثم إنه لا شك أن جميع ما يقع في عالم الوجود من أحداث ووقائع كبيرة أو صغيرة، تعدّ حوادث زمنية، وكلّ واحد منها حادث زمني، لكن هل الأجزاء المفروضة للزمان تعدّ حوادث زمنية أيضاً؟!

هذا ما صرح به المصنّف هنا، يكون أجزاء الزمان كلّها حوادث زمنية، وهو الصحيح بناءً على كون الحدث بالمعنى الأعمّ الأشمل أي كونه بمعنى صرف تحقّق الشيء ووجوده بعد عدمه، وكون هذه البعدية - وجوده بعد عدمه - بعدية زمنية، إذ الزمان قابل للتأخر والتأخر والقبلية والبعدية الذاتيتين، فكلّ جزء من أجزاء الزمان مسبوق بعدم ذلك الجزء، وكلّ جزء لاحق مصداق لعدم ذلك الجزء، لا ظرفه الزمني، لكن بهذا المعنى لا بناءً على كون الحدث بمعنى مسبوقية وجود الشيء بالعدم - عدم ذلك الشيء - .

(ويقابله) أي يقابل الحدث الزمني (القدم الزمني) لأنّ القدم والحدوث الزمانيين متقابلان (وهو) أي القدم الزمني عبارة عن (عدم مسبوقية الشيء بالعدم الزمني) ويلزم من عدم كون الشيء مسبوقاً بالعدم الزمني، كون ذلك الشيء موجوداً في كلّ جزء من أجزاء الزمان المتتالية، وانطباقه على كلّ تلك الأجزاء (كمطلق الزمان الذي لا يتقدّمه زمان ولا زمني) وهذا تصريح منه ﷺ بكون مطلق الزمان قديماً زمانياً، ودليله برهان الخلف: (وإلاّ) إذا لم يكن مطلق الزمان قديماً زمانياً، لكان حادثاً زمانياً ولو كان كذلك، لزم فرض زمان خال من الزمان أي لزم عدم وجود الزمان في زمان ثمّ حدوثه بعد ذلك، ولو كان كذلك لكانت القضية متناقضة الطرفين و (ثبت الزمان من حيث انتفى) أي ثبت الزمان من حيث تصوّرنا عدمه، و (هذا خلف) لما افترضناه من ضرورة نفي الزمان عند تصوّر عدمه. وكيف كان فإنّ من قال بحدوث الزمان، فقد أقرّ

ومن الحدوث: الحدوث الذاتي، وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة، التي لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها، وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا بالعدم^(١).

فإن قلت: الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الإمكان، ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم وخلو الذات عن الوجود والعدم جميعاً، دون التلبس بالعدم، كما قيل.

قلت: الماهية وإن كانت في حد ذاتها خالية عن الوجود والعدم، مفتقرة في

→ وصرح بقدمه من حيث لا يشعر فتأمل جيداً. والحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم، فإنّ العدم هنا عدم مقابل وهو العدم الذي لا يجتمع مع الوجود اللاحق للشيء، والعدم الزمني من هذا القبيل، إذ كلّ منهما رافع للآخر أعني أنّ الموجود ليس عدماً زمائياً والمعدوم الزمني ليس بموجود.

(١) (ومن الحدوث: الحدوث الذاتي، وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته) في ذات ذلك الشيء وكون هذا العدم ذاتياً له، وليس من عوارض الذاتية - كما في الحدوث الزمني - أيضاً فإنّ هذا العدم عدم مجامع خلافاً للعدم المقابل في الحدوث الزمني، وهذا العدم يجتمع مع الوجود اللاحق للشيء، أعني أنّ الشيء معدوم ذاتاً، حال كونه موجوداً، وعدم الشيء حينئذ متقدّم ذاتاً على وجود الشيء، (كجميع الموجودات الممكنة، التي لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها) وذلك أنّ الممكن ذو مراتب عقلية متعدّدة - لا حقيقة - بين مرحلتَي الماهية والوجود ولهذا قالوا: «الماهية تقرّرت، فأمكنّت، فاحتاجت، فأوجبت، فأوجدت، فوجدت» والمراد أنّ العقل يتصوّر الماهية المحضّة أولاً، فيعتبر الإمكان لها ثانياً، فيعتبر ويلحظ حاجة الماهية إلى العلة ثالثاً، فيلاحظ إيجاب العلة للماهية رابعاً، فيلاحظ وجود الماهية بالغير خامساً، فيلاحظ إيجاد العلة للماهية سادساً، فتوجد الماهية في الخارج، وبهذا يتّضح أنّه كيف يكون وجود الماهية الممكنة مسبوقاً بعدم الوجود في مرتبة الماهية، (وليس لها) أي ليس للموجودات الممكنة (في) مرتبة (ماهيّتها وحدّ ذاتها إلا بالعدم) وإنّما كان الوجود من عوارضها، فهي معدومة بالذات موجودة بالعرض.

تلبّسها بأحدهما إلى مرجّح؛ لكنّ عدم مرجّح الوجود وعلّته كافٍ في كونها معدومة؛ وبعبارة أخرى: خلوّها في حدّ ذاتها عن الوجود والعدم وسلبيهما عنها إنّما هو بحسب الحمل الأوّلي، وهو لا ينافي اتّصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشايح^(١).

ويقابل الحدوث بهذا المعنى القِدَم الذاتي، وهو عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم في حدّ ذاته؛ وإنّما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته، وهو الوجود الواجبي الذي «ماهيّته إنّيتّه».

ومن الحدوث الحدوث الدهري، الذي ذكره السيّد المحقّق الداماد رحمته الله، وهو مسبوقيّة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرّر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطوليّة، وهو عدم غير مجامع، لكنّه غير زماني؛ كمسبوقية عالم المادّة بعدمه المتقرّر في عالم المثال، ويقابله القِدَم الدهري، وهو ظاهر.^(٢)

(١) (فإن قلت:) وهذا دفع دخل (الماهيّة ليس لها في حدّ ذاتها إلّا الإمكان، ولازمه تساوي نسبتها) أي الماهيّة (إلى الوجود والعدم، و) لازمه أيضاً (خلوّ الذات عن الوجود والعدم جميعاً، دون التلبّس بالعدم، كما قيل) فإنّ خلوّ الذات والماهيّة عن الوجود والعدم، وتساوي نسبتها إليهما، ينافي قولكم «مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم في ذاته» وكيف يمكن خلوّ الذات عن الوجود والعدم مع فرض كون عدم ذاتياً للماهيّة؟!

(قلت: الماهيّة وإن كانت في حدّ ذاتها خالية ... الخ) وحاصله أنّنا لا نجد تنافياً بين القولين إذ المراد هنا أنّ وجود الممكن لا يتقرّر في مرتبة ذات الممكن وماهيّته، وليس المراد أنّ وجود الممكن مسبوق بعدم يقتضيه ذاته وماهيّته، حتّى يرد الإشكال، إذن (خلوّها) أي الماهيّة (في حدّ ذاتها عن الوجود والعدم وسلبيهما عنها إنّما هو بحسب الحمل) الذاتي (الأوّلي وهو) أي سلبيهما عنها بحسب الحمل الأوّلي، (لا ينافي اتّصافها) أي اتّصاف الماهيّة (بالعدم حينئذ) لكن (بحسب الحمل الشايح) كما تقدّمت موارد مشابهة لما نحن فيه في الفصول والمراحل السابقة.

(٢) (ومن الحدوث الحدوث الدهري، الذي ذكره السيّد المحقّق الداماد رحمته الله) كما ذكر لأوّل

→ مرّة التقدّم والتأخّر الدهري أيضاً، وبمراجعة معنى التقدم والتأخّر الدهري يتّضح معنى الحدوث الدهري ومفهومه (وهو مسبوقيّة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرّر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطوليّة) فكما أنّ هناك عدماً زمانياً لا يجمع وجود الشيء وعدماً ذاتياً يجمعه، فإنّ هناك عدماً دهرياً ينتزع من العلّة التامة للشيء (وهو عدم غير مجامع) أيضاً (لكنّه غير زمني) ولما كانت العلّة التامة مقدّمة على مرتبة الوجود الخاصّ للشيء، كان العدم الدهري للشيء الذي يقع في مرتبة علّته التامة مقدّماً على الوجود الخاصّ لذلك الشيء (كمسبوقيّة عالم المادّة بعدمه المتقرّر في عالم المثال) فإنّ وجود كلّ معلول مسبوق بعدمه في مرتبة أعلى من السلسلة الطوليّة للوجود، وهو الحدوث الدهري (ويقابله القدم الدهري وهو ظاهر) فتأمّل.

المرحلة العاشرة

في القوّة والفعل

وفيها ستة عشر فصلاً

المرحلة العاشرة في القوة والفعل

وجود الشيء في الأعيان، بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه، يسمّى «فعلاً» ويقال: إن وجوده بالفعل؛ وإمكانه الذي قبل تحقّقه يسمّى «قوة»، ويقال: إن وجوده بالقوة بعد؛ وذلك كالماء يمكن أن يتبدّل هواءً فإنّه ما دام ماءً ماءً بالفعل وهواءً بالقوة، فإذا تبدّل هواءً صار هواءً بالفعل وبطلت القوة؛ فمن الوجود: ما هو بالفعل، ومنه: ما هو بالقوة، والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة^(١).

(١) (وجود الشيء في الأعيان) الخارجيّة ووجوده في الخارج أساساً، (بحيث يترتب عليه) أي إذا كان بحيث يترتب عليه (آثاره) أي آثار ذلك الشيء الخارجي العيني (المطلوبة منه) أي من الشيء الخارجي لا مطلق الآثار بل آثاره الخاصّة به، فإذا قلنا زيد عالم بالفعل أي إنّه ذو علم وقادر مثلاً على التدريس والتأليف والإبداع في مجال تخصّصه، وإذا قلنا هذا إنسان فمعناه أنّه ذو آثار الجسم المطلق والنامي والمتحرّك بالإرادة والناطقة من كونه قادراً على التحرك والتفكير ومختاراً عاقلاً قادراً على التعليم والتعلّم والهداية والضلالة والإصلاح والإفساد وهكذا، وحينئذ (يسمّى «فعلاً») أي أنّه منشأ للآثار الخاصّة بوجوده الخارجي بالفعل (ويقال: إن وجوده بالفعل) مع جميع آثاره الحقيقيّة وأوصافه الخارجيّة، (و) أمّا (إمكانه) أي الإمكان الاستعدادي لوجود الشيء في الأعيان الخارجيّة (الذي) يكون (قبل تحقّقه) أي قبل تحقّق ذلك الشيء في الخارج، كما لو كان في المثال الأوّل زيد جاهلاً - أميّاً - وكان في المثال الثاني هذا نطفة أو علقة أو مضغة مثلاً، فإن الأوّل قابل لأن يصير عالماً والثاني قابل لأن يصير إنساناً ولهذا (يسمّى «قوة») أي ليس منشأ للآثار الخارجيّة فعلاً (ويقال) عنه حينئذ: (إن وجوده بالقوة بعد؛ وذلك كالماء ... الخ). فالقوة معنى إضافي يحصل من خلال مقارنة ومقايسة شيئين مع بعضهما أو أشياء بعضها البعض بحيث يكون أحدهما متقدماً على الآخر بالقياس بالقوة متقدّمة في الشيء على الفعل،

وفيها ستة عشر فصلاً

→ أعني أنّ الشيء المتقدم من جهة فقدانه للوجود المتأخر وقابليّته للتلبّس به يسمّى موجوداً بالقوّة، أمّا إذا تلبّس به سمّي بالفعل، وإن كان الموجود بلحاظ نفسه ولحاظه في نفسه متّصفاً بالفعليّة بالضرورة.

الفصل الأول

كلّ حادث زمني مسبوق بقوة الوجود

كلّ حادث زمني فإنّه مسبوق بقوة الوجود، لأنّه قبل تحقّق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود، يجوز أن يتّصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد، إذ لو كان ممتنع الوجود استحالة تحقّقه؛ كما أنّه لو كان واجباً لم يتخلّف عن الوجود، لكنّه ربّما لم يوجد؛ وإمكانه هذا غير قدرة الفاعل عليه، لأنّ إمكان وجوده وصف له بالقياس إلى وجوده، لا بالقياس إلى شيء آخر كالفاعل^(١).

(١) (كلّ حادث زمني فإنّه مسبوق بقوة الوجود) هذه قاعدة فلسفيّة تعني استحالة حدوث ظاهرة ماديّة، من العدم واللا شيء المحض، إذ كلّ حادث زمني فإنّه مسبوق بالمادّة وتوجد مادّته قبل وجوده، وتلك المادّة هي قوّة هذا الحادث التي تبدّلت إلى الفعل، والمادّة تحمل القوّة الزمانيّة، فالحادث الزمني مسبوق بقوّته أي بمادّته التي فيها قوّته، وعليه يجب في الحادث الزمني أن يكون ممكن الوجود، دليل ذلك كما في إلهيات الشفاء لابن سينا هو: (لأنّه) أي الحادث الزمني (قبل تحقّق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود) بحيث (يجوز أن يتّصف) هذا الحادث الزمني (بالوجود كما يجوز أن لا يوجد) ولا يتّصف بالوجود بحيث يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فكلّ حادث إضافة إلى مسبوقيّته بالقوّة والإمكان مسبوق بمادّة حاملة لتلك القوّة أيضاً (إذ لو كان) الحادث الزمني (ممتنع الوجود استحالة تحقّقه) في الخارج (كما أنّه لو كان) الحادث الزمني (واجباً) لكان موجوداً أزليّاً أبديّاً أي قديماً زمانياً و (لم يتخلّف

→ عن الوجود) ولم يكن معدوماً في أيّ زمان (لكنّه ربّما لم يوجد) قبل هذا ثمّ يوجد بعده.

ثمّ إنّ هذا الإمكان الذي في الحادث الزماني هل هو إمكان ماهوي؟ أم إنّهُ إمكان آخر؟ أي له خصوصيّة أخرى؟

ف قيل: هذا الإمكان هو قدرة الفاعل على الشيء الممكن، أي أنّ قدرة الله تعالى على خلق الممكن هو معنى الإمكان في الممكن، لكنّه غير صحيح، وذلك أنّ القدرة صفة للفاعل، والإمكان صفة لهذا الشيء المعلوم «القابل». والإمكان وصف للممكن عند تصوّر الممكن نفسه والقدرة وصف الفاعل عند قياسه بالممكن أي بفعله. فالإمكان قد يرد بمعنى قدرة الفاعل على الفعل كأن يقال مثلاً «الله قادر على كذا وكذا»، لكن المراد هنا ليس هذا المعنى، لأنّ الإمكان هنا بمعنى قدرة الفاعل على إتيان الفعل قياساً بالفاعل وقدرته على إيجاد الفعل، بينما الإمكان هناك وصف نفسي للممكن، وقولنا: الشيء ممكن، الإمكان صفة لنفس الشيء، فهذا الإمكان الذي اتّصف به الممكن وعلى أثره دخل حيّز الوجود، غير الإمكان الماهوي الذي كنّا نعرفه وهو تساوي الشيء بالنسبة إلى الوجود والعدم، إذ هذا التساوي خالٍ من الشدّة والضعف لأنّه من صفات الماهيّة، والماهية بنفسها غير قابلة للتشكيك، فصفاتها كذلك بطريق أولي، ولا يقال إنّ هذا الشيء نسبته متساوية للوجود والعدم الآن ونسبته غداً إليهما أكثر وأشدّ تساويًا، إذ التساوي لا يقبل الشدّة والضعف، بل هو حالة واحدة ونسبة معيّنة واحدة.

أمّا هذا الإمكان الذي نحن بصددّه هنا عبارة عن اتّصاف الشيء به، فإنّه قابل للقوّة والضعف - التشكيك - حيث إنّ الإنسان قد يوجد في الطعام وفي دم الأب وفي نظفته وفي المضغة وفي العلقه وفي الجنين، والإنسان في كلّ هذه الأمور ممكن بالقوّة، إلّا أنّه أقرب في بعض المراحل إلى الإمكان من بعضها الآخر، فالعلقه مثلاً أقرب إلى الإنسان من النطفة مع وجود الاستعداد والإمكان الإنساني فيها جميعاً، ولهذا قال ﷺ: (وإمكانه) أي إمكان الحادث الزماني (هذا، غير قدرة الفاعل عليه، لأنّ إمكان وجوده وصف له بالقياس إلى وجوده) وإلى نفسه (لا بالقياس إلى شيء آخر، كالفعل) بل هذا الإمكان وصف يتّصف به الشيء من حيث وجوده. والحاصل أنّ

وهذا الإمكان أمر خارجي، لا معنىً عقلياً اعتباري لاحق بماهية الشيء، لأنه يتّصف بالشدة والضعف، والقرب والبعد، فالنطقة التي فيها إمكان أن يصير إنساناً أقرب إلى الإنسانية من الغذاء الذي يتبدّل نطقة، والإمكان فيها أشدّ منه فيه^(١).

وإذ كان هذا الإمكان أمراً موجوداً في الخارج فليس جوهرًا قائماً بذاته، وهو ظاهر؛ بل هو عرض قائم بشيء آخر؛ فلنسمّه «قوة»، ولنسمّ موضوعه «مادة»؛ فإذن لكلّ حادث زماني مادة سابقة عليه تحمل قوة وجوده^(٢).

→ الإمكان المبحوث عنه هنا إمكان استعدادي أي إمكان واستعداد الشيء للصيرورة إلى شيء آخر، لا الإمكان الذاتي الذي هو عبارة عن سلب ضروري الوجود والعدم عن الماهية.

(١) ثم إنّ (هذا الإمكان) لأنه قابل للشدة والضعف وكلّ ما كان كذلك فلا بدّ أن يكون موجوداً، فهو (أمر خارجي) وجودي (لا معنىً عقلي) ماهوي (اعتباري لاحق بماهية الشيء ... الخ) إذ الإمكان الذاتي مفهوم اعتباري وأمر انتزاعي غير مستقل بوجود خاصّ به في الخارج بل موجود بتبع منشأ انتزاعه وهو معروضه، فقولنا الإنسان ممكن لا يعني أنّ هناك شيء حقيقي في الخارج يسمّى ممكناً ذو وجود خاصّ به عارض للإنسان، كلّاً بل بمعنى أنّ مجرد تصوّر الإنسان - ماهية الإنسان - من حيث هو أي من غير اقتضائه للوجود والعدم، يتمّ انتزاع وصف الإمكان منه، بينما هذا الإمكان المبحوث عنه هنا وهو الاستعدادي أمر وجودي حقيقي له ما بإزاء خارجي وذلك (لأنّه يتّصف بالشدة والضعف و... الخ). والإمكان الاستعدادي هو القوة المبحوث عنها هنا أيضاً، فكلّ حادث زماني مسبق بقوة الوجود. وإن كان لا يخلو من إشكال فتأمّل.

وكيف كان فإنّ كلّ حادث زماني مسبق بإمكان استعدادي أي بقوة وجودية على ما زعمه العلامة رحمته الله.

(٢) ثم إنّ هذا الأمر الوجودي - القوة الوجودية - يلزم أن يكون جوهرًا أو عرضاً، لعدم خروج الموجودات الخارجيّة من هذين القسمين، فهو إمّا قائم بذاته - أي لا يوجد في موضوع -

ويجب أن تكون المادّة غير آبية عن الفعلية التي تحمل إمكانها، فهي في ذاتها قوّة الفعلية التي فيها إمكانها، إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لأبت عن قبول فعلية أخرى، بل هي جوهر فعلية وجوده أنّه قوّة الأشياء؛ وهي لكونها جوهرًا بالقوّة قائمة بفعلية أخرى، إذا حدثت الفعلية التي فيها قوتها، بطلت الفعلية الأولى وقامت مقامها الفعلية الحديثة؛ كالماء إذا صار هواءً، بطلت الصورة المائية، التي كانت تقوم المادّة الحاملة لصورة الهواء، وقامت الصورة الهوائية مقامها، فتقومت بها المادّة التي كانت تحمل إمكانها.

ومادّة الفعلية الجديدة الحادثة والفعلية السابقة الزائلة واحدة، وإلا كانت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة، فاستلزمت إمكاناً آخر ومادّة أخرى، وهكذا، فكانت لحادث واحد موادّ وإمكانات غير متناهية، وهو محال؛ ونظير الإشكال لازم فيما لو فرض للمادّة حدوث زمني (١).

→ أو قائم بالغير - أي يوجد في موضوع - ولأنّ هذه القوّة الوجودية وهذا الإمكان الاستعدادي وصف لشيء آخر أي لغيره، فهو ليس أمراً جوهرياً في مقابل ذلك الشيء (وإذا كان هذا الأمر موجوداً في الخارج فليس جوهرًا قائماً بذاته، وهو ظاهر) لأنّه وصف لغيره فليس جوهرًا (بل عرض قائم بشيء آخر) لا بنفسه، ولا ثالث لهما، لأنّ الشيء إن لم يكن جوهرًا كان عرضاً بالضرورة (فلنسمّه) أي هذا الإمكان الاستعدادي والأمر الوجودي (قوّة) لحاجته إلى الموضوع، والموضوع أمر جوهرى لهذا (ولنسمّ موضوعه «مادّة») والعرض هو الكيف الذي يسمّى قوّة واستعداداً، فالشيء الذي وجد الآن ولم يكن موجوداً من ذي قبل، كان مادّة حينذاك حاملاً لقوّة هذا الشيء الحادث .

(١) أحكام وخصائص هذه المادّة:

(ويجب) أولاً: أن لا تكون فعلية بنفسها، فالمادّة جوهر لا فعلية له من نفسه، إلّا فعلية القبول والاستعداد، ولهذا وجب (أن تكون المادّة غير آبية عن الفعلية التي تحمل إمكانها) لأنّها ما هي

→ إلّا فعلية القبول (فهى) أي المادّة (في ذاتها قوّة الفعلية، التي فيها إمكانها) فيلزم كونها بالقوّة (إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لأبت عن قبول فعلية أخرى) وذلك أنّها لو كانت فعلية وحصلت لها فعلية أخرى للزم كونها ذات وجودين، إذ الوجود مساوق للفعلية، فالمادّة عارية في ذاتها من أية فعلية بل هي قوّة محضة (بل هي) أي المادّة (جوهر فعلية وجوده) أي فعلية وجود الجوهر (أنّه) أي الجوهر (قوّة الأشياء وهي) أي المادّة (لكونها جوهرًا بالقوّة) لا بالفعل لأنّها محض استعداد وقابلية للصيرورة إلى أشياء أخرى، ولكونها (قائمة) حينئذ (بفعلية أخرى) فما كان قوّة محضة لا يمكن كونه ذا وجود خارجي فهي موجودة في ظلّ فعلية أخرى (إذا حدثت الفعلية التي فيها قوتها، بطلت الفعلية الأولى وقامت مقامها الفعلية الحديثة) وتلك الفعلية تزول لتحلّ محلّها فعلية أخرى، فتتبدّل صور المادّة من فعلية إلى فعلية أخرى، والمادّة واحدة ثابتة لا تقبل التغيّر أبداً.

لعلّ قائلاً يقول: إنّ المادّة والصورة السابقتين قد انعدمتا تماماً وحدثت مكانهما مادّة أخرى جديدة وصورة أخرى غير تلكما المادّة والصورة الأوليين، أو إنّهما تبدّلتا إلى هاتين الجديدتين؟! ونردّ عليه بقولنا: (ومادّة الفعلية الجديدة الحادثة، والفعلية السابقة الزائلة) أعني مادّة كلا الفعليتين (واحدة) البرهان: أنّنا قد أثبتنا بأنّ المادّة حادثة زمانية، وأثبتنا أيضاً بأنّ كلّ حادث زماني مسبوق بالمادّة، فيلزم كون هذه المادّة مسبوقه بمادّة حاملة لقوّة تلك المادّة اللاحقة فتعدم تلك القوّة لتتبدّل إلى الفعلية، فإذا احتاجت هذه المادّة إلى مادّة سابقة أجرينا الكلام إلى هذه المادّة السابقة وهلمّ جرّاء، ولهذا فلا يمكن أن تكون المادّة الجديدة شيئاً حادثاً بعد العدم بل هي نفس تلك المادّة، (وإلّا) لو اختلفت مادّة الفعلية الجديدة عن مادّة الفعلية السابقة (كانت) مادّة الفعلية الجديدة (حادثة بحدوث الفعلية الحادثة) الجديدة (فاستلزمت) المادّة الجديدة (إمكاناً) آخر ومادّة أخرى، وهكذا) وهلمّ جرّاء إذ يجري الكلام على هذه المادّة الأخرى بمثل ما تقدّم على سابقتها (فكانت) بناءً على هذا (لحادث واحد مواد وإمكانات غير متناهية، وهو محال) إذن بالحكم الثاني أنّ المادّة جوهر قائم بفعلية أخرى، لأنّ الوجود مساوق للفعلية، وصرف القوّة لا يوجد إلّا بتبع ما بالفعل، فالمادّة مبهمّة لأنّها لو كانت متعيّنة لأبت عن قبول سائر التعيّنات،

وقد تبين بما مرّ أيضاً أولاً: أنّ كلّ حادث زمنيّ فله مادّة تحمل قوّة وجوده.
وثانياً: أنّ مادّة الحوادث الزمانيّة واحدة مشتركة بينها.

وثالثاً: أنّ النسبة بين المادّة وقوّة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعيّ والجسم التعليمي؛ فقوّة الشيء الخاصّ بتعيّن قوّة المادّة المبهمة، كما أنّ الجسم التعليميّ تعيّن الامتدادات الثلاث المبهمة في الجسم الطبيعيّ^(١).

→ لا متنازع تحقّق أكثر من تعيّن واحد في الوجود الواحد، والوجود يساوق التعيّن، فلا وجود للمادّة إلّا في ظلّ أمر متعيّن وذلك باتّحادها معه وهذا الأمر المتعيّن هو الصورة التي تتّحد مع المادّة لإيجاد شيء وإخراجه من القوّة إلى الفعل.

والحكم الثالث: أنّ هذه الفعلية والصورة المقوّمة للمادّة قابلة للزوال والتغيّر والتبدّل من حال إلى حال ومن حقيقة إلى أخرى وهكذا كما تقدّم.

والحكم الرابع: أنّ المادّة ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الفعليات والصورة المقوّمة لها، بل المادّة في جميعها واحدة كما تقدّم أيضاً.

والحكم الخامس: أنّ المادّة الأولى قديمة زمانية، فهي كالزمان قديمة زمانية أي لم تكن مسبقة بالعدم، ومهما رجعنا إلى الوراء نجدّها موجودة، لا توجد فترة زمنية خالية من المادّة الأولى والهيولى الأولى، وذلك أنّ الزمان يحصل من حركة المادّة ومع عدمها تنعدم الحركة فينعدم الزمان، وإذا وصلنا إلى مرحلة ينعدم فيها الزمان فهي مرحلة انعدام المادّة، وحيث لا مادّة لا زمان، وهو موجود في ما وراء المادّة، (ونظير الإشكال) السابق (لازم فيما لو فرض للمادّة الأولى (حدوث زمني)، أي استلزمّت إمكاناً آخر ومادّة أخرى وهكذا فكانت لمادّة واحدة، مواد وإمكانات غير متناهية، لأنّها حينئذ من مصاديق القاعدة المعروفة «كلّ حادث زمنيّ مسبوق بقوّة ومادّة تحملها» كلّ مادّة يجب أن تكون مسبقة بمادّة أخرى وهكذا ... يتسلسل، والتسلسل في العلل الماديّة باطل ومحال.

(١) (وثالثاً: أنّ النسبة بين المادّة وقوّة الشيء التي تحملها) تلك المادّة عبارة عن (نسبة الجسم الطبيعيّ والجسم التعليمي) فقد تقدّم مكرراً أنّ نسبة المادّة إلى القوّة مثل نسبة الجسم

ورابعاً: أنَّ وجود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغيّر في صورها إن كانت جواهر، أو في أحوالها إن كانت أعراضاً^(١).

وخامساً: أنَّ القوّة تقوم دائماً بفعليّة، والمادّة تقوم دائماً بصورة تحفظها؛ فإذا حدثت صورة بعد صورة، قامت الصورة الحديثة مقام القديمة، وقومت المادّة. وسادساً: يتبيّن بما تقدّم: أنَّ القوّة تتقدّم على الفعل الخاصّ تقدّماً زامنياً، وأنّ مطلق الفعل يتقدّم على القوّة بجميع أنحاء التقدّم، من عليّ، وطبعيّ، وزمانيّ، وغيرها^(٢).

→ الطبيعي إلى الجسم التعليمي وذلك أنَّ الأوّل جوهر ممتد في الجهات الثلاث ذاتاً، لكنّه مجرّد قابليّة للامتداد المبهّم، أي من غير تعيّن لمقدار هذا الامتداد في كلّ جهة، وأمّا الجسم التعليمي فهو المتكفّل بتعيين هذا المقدار، الجسم التعليمي متكفّل بمسألة التعيّن في الجسم الطبيعي وجعل إبهامه متحصّلاً متعيّناً (فقوّة الشيء الخاصّ تعيّن قوّة المادّة المبهمة، كما ... الخ)، فقوّة المادّة مبهمّة ذات قابليات متعدّدة أي أنّها قابليّة محضة واستعداد صرف من دون أن يتعيّن فيها ماذا تصير هل تكون إنساناً أم حيواناً؟ ذهباً أم فضّة؟ نفاعاً أم رماناً؟ هذا أم ذاك؟ وهلمّ جرّاً، وإنّما قوّة الشيء هي التي تعيّن ماذا تكون المادّة، فتمنحها تعيّن خاصّاً. واعلم أنّ هذا التكرّر أمر ذهني وإلّا فالجسم الطبيعي والتعليمي في الحقيقة شيء واحد والمادّة والصورة أيضاً شيء واحد، لا يقبلان الانفكاك بذاتيهما.

(١) حاصله أنَّ الحوادث الزمانية إمّا جوهرية أو عرضية، فإذا كانت جوهرية لازمها تغيير في صورها بمعنى أنّ حدوث صورة جديدة ملازم لزوال الصورة القديمة، وإذا كانت حوادث عرضية لازمها تغيير في أحوالها، إذ حدوث عرض جديد ملازم لزوال العرض القديم، فالصور والأحوال هي المتغيّرة.

(٢) (أنّ القوّة تتقدّم أي قوّة الشيء تتقدّم (على الفعل الخاص) أي على فعليّة ذلك الشيء (تقدّماً زامنياً) فقط (وأنّ مطلق الفعل) لا الفعل الخاص بشيء ما (يتقدّم على القوّة) الخاصة (بجميع أنحاء التقدّم) وبعبارة أخرى: إذا لاحظنا قوّة الشيء الخاص بمطلق الفعليّة، فإنّ الفعليّة

→ المطلقة متقدمة على القوة الخاصة بجميع أنحاء التقدّم (من) تقدّم (علّيّ) كتقدّم العقل والصورة معاً على المادة والقوة لأنّهما معاً علّة تامّة للمادة والقوة. (و) من تقدّم (طبيعيّ) كالصورة المتقدّمة على المادة والقوة لأنّها شريكة العلّة الفاعلية لهما، (و) من تقدّم (زمانى) مثل تقدّم فعليّة النواة على قوّة الشجرة للإثمار، وفعلية النطفة على قوّة الإنسان على الاجتهاد. (وغيرها) من أنواع التقدّم. فتأمّل.

وبعبارة أوضح فإنّ المراد من مطلق الفعل المتقدّم على مطلق القوّة بالتقدّم الزمانى هو تقدّم جنس الفعل على جنس القوة، كالبذرة فإنّها فعلية في ذاتها، تكمن فيها قوة مطلقة أو خاصة، والشجرة التي تحصل من تلك البذرة لها فعلية وقوة أيضاً، وقوتها عبارة عن قابليتها للتبدّل والتغيّر إلى كثير من الأشياء، ففعل البذرة متقدم على تلك القوة التي في الشجرة، وتقدمه تقدم زمانى، والقوة التي في البذرة متقدمة على الفعل «فعلية الشجرة» تقدماً زمانياً، ونلاحظ في نفس المثال تقدم الفعل على القوة تقدماً طبيعياً - بالطبع - أيضاً، وذلك أنّ المادة معلولة للصورة بمعنى أنّ الصورة شريكة العلّة للمادة، وهي لما كانت شريكة العلّة للمادة، كانت شريكة العلّة لكيفيّة المادة أيضاً حيث إنّ كفيّة المادة هي العرض الذي في المادة، والقوة هي الكيف الاستعدادى القائم بالمادة، وإذ ثبت كون الصورة شريكة العلّة للمادة فهي شريكة العلّة لتلك القوة أيضاً، والصورة هي الفعلية، وهو تقدم للفعلية على القوة بالطبع.

ثمّ إنّ الفعلية تتقدم كذلك على القوة تقدماً بالعلية، إذ العقل مع الصورة علّة تامّة للمادة، والعقل يوجد المادة بواسطة الصورة ويحفظها بتلك الصورة، ولما كانت الصورة توجد المادة وتحفظها، فهي تحفظ عرضها والاستعداد والقوّة أيضاً، والقوّة والاستعداد إذن معلولة لهاتين الفعليتين وهما العقل والصورة. فالعقل والصورة معاً فعلية متقدمة على تلك القوّة تقدماً بالعلية. ونلاحظ هنا تقدم الفعلية على القوة بالماهية أيضاً، إذ جاء في تعريف القوة أنّها شيء لا فعلية له سوى أنّه قوة الأشياء، فقد ذكرنا الفعلية - لا فعلية - في تعريف القوة، وعليه فالفعلية من علل قوام القوّة أي لا تعرف القوة إلّا بمعرفة الفعل، وذلك أنّ الفعل من أجزاء تعريف القوة ولهذا فهو متقدم على القوة بالماهية.

→ وهكذا يتقدم الفعل على القوة بالحقيقة والمجاز، فقد قال المَلَا صدرا رحمته في أسفاره: إِنَّ لكلَّ قوة ماهية - للقوة وجود و ماهية - لأنَّ القوة ممكنة الوجود، لها ماهية لأنَّها كيف استعدادي، والكيف الاستعدادي من أقسام الكيف، والكيف من أقسام العرض، والعرض من أقسام الماهية، فللقوة ماهية و ماهيتها هي الكيف الاستعدادي ولها وجود أيضاً، ووجودها متقدم على ماهيتها، وهذا التقدّم تقدّم بالحقيقة والمجاز، والمتّصف بالوجود حقيقة هو نفس وجود القوة، ونسبة الوجود إلى الماهية تسامح ومجاز، وذلك لأصالة الوجود، وقلنا: الماهية موجودة، فهذا يعني أنَّها موجودة بالعرض لا بالذات، وعليه فجميع الوجودات تتقدم على الماهيات بالحقيقة والمجاز، وذلك أنَّ جميع الوجودات متّصفة بالوجود حقيقة وجميع الماهيات متّصف بالوجود مجازاً. ومنها وجود القوة و ماهيتها، فوجود القوة متّصف بالوجود حقيقة، و ماهية القوة تتّصف بالوجود مجازاً، ووجود القوة عبارة عن الفعلية لأنَّ الوجود مساوق للفعلية، والفعلية هنا متقدمة على القوة بالحقيقة والمجاز.

أمّا التقدّم بالدهر فأمثله كثيرة جداً، حيث إنّ جميع عالم المجردات فعلية محضة، والفعلية المحضة فيها متقدمة على القوة التي في جميع الموجودات المادية - في عالم المادة - وتقدمها تقدم بالدهر.

وتتقدم بالرتبة أيضاً، لأننا في ترتيب سلسلة الوجود حين نبدأ بالأعلى إلى الأسفل فإننا نشرع بالموجودات الفعلية المحضة ثمّ ندرّج ونهبط إلى قواتها أعني الصور الجوهرية التي وجودها أقوى وهكذا ندرّج بالأقوى فالأقوى فالقوي، حيث نصل إلى الأمور الفعلية في السلسلة التشكيكية للوجود، حتّى نصل إلى القوة، وبما أنَّ المبدأ في التقدّم والتأخّر بالرتبة أمر اعتباري خاضع لاعتبار المعبر، فإننا نقدر على جعل رتبة القوة متقدمة، وذلك إذا جعلنا العدّ السابق معكوساً، فبدأنا من الأسفل إلى الأعلى.

ويتقدّم الفعل على القوة بالشرف أيضاً، وذلك أنَّ الفعل أشرف من القوة، لحاجة القوة إلى الفعل، من غير حاجة الفعل إلى القوة.

الفصل الثاني

في تقسيم التغير

قد عرفت أنَّ من لوازم خروج الشيء من القوة إلى الفعل حصول التغير، إمَّا في ذاته، أو في أحوال ذاته؛ فاعلم: أنَّ حصول التغير إمَّا «دفعي»، وإمَّا «تدريجي»؛ والثاني: هو الحركة، وهي نحو وجود تدريجي للشيء، ينبغي أن يبحث عنها من هذه الجهة في الفلسفة الأولى^(١).

(١) (قد عرفت) في النتيجة الرابعة المعبر عنها بـ«رابعاً» في الفصل الأول من هذه المرحلة (أنَّ من لوازم خروج الشيء من القوة إلى الفعل حصول التغير، إمَّا في ذاته) أي في ذات المتغير إن كانت الفعلية الجديدة فعلية جوهرية، (أو) حصول التغير (في أحوال ذاته) إن كانت الفعلية الجديدة فعلية عرضية، والحاصل تقدّم في الرابع من الفصل السابق «أنَّ وجود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغير في صورها إن كانت جواهر، أو في أحوالها إن كانت أعراضاً» وهنا نريد أن نقول خروج الشيء من القوة إلى الفعل - وهو عبارة أخرى عن وجود الحوادث مع فرق أنَّ هنا أعم من الحوادث الزمانية وغير الزمانية وهناك يختص الحكم بالحوادث الزمانية كما صرح به المؤلف رحمه الله - فالتغير في ذات المتغير وجوهره إن كانت الفعلية الجديدة الحادثة، فعلية جوهرية ذاتية، ويكون التغير في أحوال المتغير وعوارضه إن كانت الفعلية الحادثة الجديدة، فعلية عرضية. (فاعلم) بعد هذا (أنَّ حصول التغير) ذاتياً كان أم عرضياً على قسمين (إمَّا «دفعي») وهو خروج الشيء من السكون إلى الحركة أو العكس فإنَّهما لا يحصلان إلا دفعة واحدة فإنَّ الجزء

→ الأول من الحركة بعد السكون أو العكس أعني الجزء الأخير من الحركة إلى السكون يكونان دفعيين ولا يقعان إلا دفعة واحدة (وإما «تدرجي» والثاني: هو الحركة، وهي) أي الحركة (نحو وجود تدرجي للشيء) فإن التغير التدريجي عبارة عن حركة الشيء من حالة إلى حالة فإن الجزء الأول من الحركة كما تقدم تغير دفعي وهكذا الجزء الأخير منه لكن التحرك بين الجزأين والنقطتين تدريجي، ثم إنه ذكر التدريجي وقام ببيانه دون الدفعي لأن الحركة الدفعيّة من توابع الحركة والتدرج، فما لا حركة، لا تغير دفعياً، وإذا اتضح لنا الثاني اتضح الأول ضرورة.

ثم إنه لو قيل إن الاتصال حادث في الزمان لزم عدم حدوث الاتصال أبداً، فإن حركة اليدين باتجاه بعضهما مثلاً، حركة في الزمان، وخارجة عن مرادنا، وهذه الحركة وإن كانت في حد ذاتها متغيراً، لكن اتصاليهما وانفصالهما دفعة واحدة أمر آني، إذ لو كانا زمانيين لوقعا في زمن معين، فنسأل في أي آن وقع الانفصال أو الاتصال؟ إن قيل في الواحدة مثلاً قلنا أتريد أنه تحقق في الثانية الأخيرة من الواحدة؟ فإن قيل نعم، قلنا في أي جزء من أجزاء هذه الثانية؟ فإن قيل في جزئها الأخير أو الأول مثلاً، قلنا الجزء أيضاً قابل للانقسام إلى أجزاء، ففي أي جزء من أجزاء الثانية؟ وكلما قيل في الجزء الفلاني قلنا في أي جزء من أجزائه وهكذا إلى ما لا نهاية، أي لا يوجد جزء لا يقبل الانقسام عقلاً، وإذا صح ذلك لزم منه عدم تحقق الانفصال ولا الاتصال أبداً، وعليه فالأصل أمر دفعي خارج عن حدود الزمان، بل حادث في انعدام الزمان، إذ الحركة تحدث في الزمان بل توجد الزمان، بخلاف السكون الذي لا يحدث في الزمان بل يتحقق عندما ينتهي الزمان، ويسمى في الفلسفة «آنًا» ونسبة الزمان إلى الآن كنسبة النقطة إلى الخط، فإن النقطة طرف الخط وهي خالية من الطول، والآن طرف الزمان أي ليس من الزمان.

وسياتي في النهاية إن شاء الله تعالى أن كل تغير دفعي لا يخلو من تغير تدريجي، بل لكل تغير دفعي هناك تغير تدريجي ينتهي إلى تغير دفعي، وليس هناك تغير دفعي مستقل عن التدرج. واعلم أن العقل قادر على تصوّر تغيرات دفعيّة عديدة في أثناء كل تغير تدريجي وكل حركة وذلك أن حركة اليد اليمنى باتجاه اليسرى والعكس ابتدأوها تغير دفعي وانتهأوها تغير دفعي أيضاً وبينهما تغير تدريجي إن تصوّرنا الحركة بينهما متصلاً، أمّا إذا قسمنا الأمر إلى أجزاء فإن

الفصل الثالث

في تحديد الحركة

قد تبين في الفصل السابق: أنَّ الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً؛ وإن شئت فقل: هي تغيير الشيء تدريجاً (والتدريج معنىً بديهي التصور بإعانة الحس عليه)؛ وعرفها المعلم الأول بأنها: «كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة»؛ وتوضيحه: أنَّ حصول ما يمكن أن يحصل للشيء كمال له، والشيء الذي يقصد بالحركة حالاً من الأحوال، كالجسم مثلاً، يقصد مكاناً ليمكن فيه، فيسلك إليه، كان كل من السلوك والتمكن في المكان الذي يسلك إليه كمالاً لذلك الجسم؛ غير أنَّ السلوك كمال أول، لتقدمه، والتمكن كمال ثان؛ فإذا شرع في السلوك فقد تحقق له كمال، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنه بعد بالقوة بالنسبة إلى كماله الثاني، وهو التمكن في المكان الذي يريده؛ فالحركة كمال أول لما هو بالقوة بالنسبة إلى

→ الانتقال بين كل جزأين تغيير دفعي والوصول إلى كل جزء تغيير دفعي أيضاً، وإن كانت الحركة في الخارج والواقع بسيطة لأجزاء لها.

(ينبغي أن يبحث عنها) أي الحركة (من هذه الجهة) أي من جهة كونها تغييراً تدريجياً ممتداً في مقابل السكون الذي عبارة عن التغيير الدفعي الذي لا امتداد له (في الفلسفة الأولى) لأنَّ الوجود حينئذ مطلقاً إما ممتد أو غير ممتد وإما دفعي أو تدريجي وإما ساكن أو متحرك، فالحركة من أحكام الوجود المطلق، والبحث عن أحكام الوجود المطلق لا شك أنه يدخل في مباحث الفلسفة الأولى.

الكمالين، من حيث إنه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني^(١).

(١) قوله ﷺ: (أَنَّ الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً) هذا تعريف الحركة وهو تعريف لفظي لأنَّ الحركة ليست مفهوماً ماهوياً حتى يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً، ولهذا عبّر عن هذا التعريف بتعبير آخر حيث قال: (وإن شئت فقل: هي) أي الحركة عبارة عن (تغيّر الشيء تدريجاً) فقد قام بجعل التدريج بياناً للحركة أعني أَنَّ معرفة الحركة تتوقّف على معرفة التدريج ولهذا لعلّ سائلاً يسأل: أليس التدريج عبارة عن كون الشيء في موضع غير موضعه السابق، وأليس التدريج يتحقّق أناً فأناً؟ وأليس الآن عبارة عن ظرف من الزمان؟ وأليس الزمان عبارة عن مقدار الحركة؟ وإذا كان كذلك فإنّ هاهنا إشكالاً، إذ معرفة الحركة حينئذ تتوقّف على معرفة التدريج، ومعرفة التدريج تتوقّف على معرفة الآن، ومعرفة الآن تتوقّف على معرفة الزمان، ومعرفة الزمان تتوقّف على معرفة الحركة، فالحركة تتوقّف معرفتها على معرفة التدريج، وتتوقّف معرفة التدريج على معرفة الحركة، وهذا دور باطل، وإن كان توقّف معرفة كلّ منهما على الآخر حاصلاً بعدّة وسائط على نحو الدور المضمّر.

ولدفع هذا الإشكال قال ﷺ: (والتدريج معنىً بديهي التصوّر بإعانة الحسّ عليه) وتدرجيّة الحركة عبارة عن كون كلّ جزء عقلياً فعلياً بالنسبة للجزء العقلي السابق، وقوة للجزء العقلي القادم، فهو مفهوم بديهي غني عن التعريف نتصوّره بعقولنا من خلال احتكاك أحاسيسنا بالأحداث والأمور الخارجيّة، كما أنّ هذا التعريف كما تقدّم لفظي والتعريف اللفظي لا يخضع للدقّة العقلية، بل فيه كثير تسامح وتجوّز، فالإشكال مرفوع.

(وعرّفها) أي الحركة (المعلّم الأوّل) وهو ارسطو أو ارسطاطاليس زعيم فلسفة المشاء ومؤسّسها وواضع أصولها وأسسها (بأنّها: كمال) اعلم أنّ الكمال في الفلسفة مأخوذ من العقل النظري، أعني أنّ الكمال لدى الفلاسفة عبارة عن فعلية الأشياء ووجودها، إذ كلّ وجدان بالفعل كمال وكلّ فقدان بالفعل نقص، ولهذا فالحركة لأنّها وجدان بعد فقدان ووجود بعد عدم فهو كمال (أوّل) لأنّه أوّل مرحلة من مراحل الكمال (لما بالقوة، من حيث أنّه بالقوة) فللجسم حيث الفعلية وحيث القوة، وكماله الأوّل صورته النوعية، وكماله الثاني أعراضه وآثاره الخارجية، وأنت تعلم أنّ الحركة ليست الصورة النوعية للجسم حتّى تكون كماله الأوّل، فالمراد أنّ الحركة كمال أوّل

وقد تبين بذلك: أنَّ الحركة تتوقَّف في تحقُّقها على أمور ستّة: المبدأ الذي منه الحركة؛ والمنتهى الذي إليه الحركة؛ والموضوع الذي له الحركة، وهو المتحرِّك؛ والفاعل الذي يوجد الحركة، وهو المحرِّك؛ والمسافة التي فيها الحركة؛ والزمان الذي ينطبق عليه الحركة نوعاً من الانطباق؛ وسيجيء توضيح ذلك.

→ بالقياس إلى القوة وعلى هذا فالقوة كمال أيضاً لكنّه كمال ثانٍ قياساً إلى الحركة من نقطة إلى نقطة ثانية كمال للجسم المتحرِّك، فإنَّ السكون والتوقُّف عند النقطة الثانية كمال آخر ولهذا قال ﷺ: (وتوضيحه: أنَّ حصول ما يمكن ... الخ)، إلى قوله ﷺ: (كالجسم مثلاً) الذي له حيث الفعلية وحيث بالقوة، وكماله الأوَّل صورته النوعية والثاني آثاره، فإنَّ الجسم (يقصد مكاناً ليتمكَّن فيه) ويتوقَّف عنده لأنّه كمال له (فيسلك إليه) أي المكان الآخر الذي يتمكَّن فيه ويتوقَّف عنده، (كان كلّ من السلوك) وهو الحركة من السكون ومن النقطة الأولى (والتمكَّن في المكان الذي يسلك إليه، كمالاً) جواب كان أي كان التمكن في المكان الجديد كمالاً (لذلك الجسم) المتحرِّك (غير أنَّ السلوك) والتحرُّك (كمال أوَّل) للجسم (لتقدّمه) أي لتقدّم السلوك على التمكن.

الفصل الرابع

في انقسام الحركة إلى توسيطية وقطعية^(١)

تعتبر الحركة بمعنيين: أحدهما: كون الجسم بين المبدأ والمنتهى، بحيث كلّ حدّ فرض في الوسط فهو ليس قبله ولا بعده فيه؛ وهو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها، وتسمّى «الحركة التوسيطية»^(٢).

(١) وقد كان ارسطو أوّل من ذكر هذا الانقسام.

(٢) (تعتبر الحركة) في الفلسفة (بمعنيين) كلاهما معنى لفظي لا تعريف حقيقي (أحدهما: كون الجسم) المتحرّك واقعاً (بين المبدأ والمنتهى) مبدأ شيء ومنتهى شيء آخر (بحيث كلّ حدّ من حدود المسافة إذا (فرض في الوسط، فهو) أي الجسم المتحرّك (ليس قبله) أي ليس قبل الحدّ المفروض في تلك اللحظة (ولا بعده فيه) في تلك اللحظة أيضاً؛ فالمتحرّك في الآن السابق والآن اللاحق غير موجود في ذلك الحدّ المفروض، (وهو) أي هذه الحركة بهذا المعنى (حالة بسيطة) توجد وتحدث في اللحظة الأولى من حركة المتحرّك و (ثابتة) إلى آخر لحظة من حركة المتحرّك فهي باقية منذ حدوثها حتى انتهاء فترة حركة الجسم، فالكرة حين تندرج بين نقطتي ألف وباء فإنّها تتصفّ بالحركة منذ انطلاقتها من نقطة ألف وتبقى متلبّسة بالحركة ما دامت تدور بينهما، وهي في كلّ آن تكون في حدّ ليس هو الحدّ السابق ولا الحدّ اللاحق، وهذه الحالة البسيطة من الحركة الثابتة (لا انقسام فيها) لأنّ الانقسام من خصائص المركّب، ولهذا فليس لهذا النوع من الحركة جزء ماضٍ وجزء آتٍ، بل نسبتها إلى حدودها المفروضة كنسبة الكلّي إلى أفرادها تنطبق عليها جميعاً على حدّ سواء (وتسمّى) هذه الحركة بـ(الحركة التوسيطية) لأنّ حدوثها آتٍ وبقائها زمني أعني أنّ حدوثها يكون في الآن وبقائها يكون في الزمان أي طيلة زمان حركتها.

وثانيهما: الحالة المذكورة، من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة، من حدّ تركها ومن حدّ لم يبلغها؛ أي، إلى قوة تبدّلت فعلاً، وإلى قوّة باقية على حالها بعد، يريد المتحرّك أن يبذلها فعلاً؛ ولازمه الانقسام إلى الأجزاء والانصرام والتقصّي تدريجاً، كما أنّه خروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً؛ ويسمّى «الحركة القطعية». والمعنيان جميعاً موجودان في الخارج، لانطباقهما عليه بجميع خصوصيّاتهما^(١).

(١) (وثانيهما) أي ثاني المعنيين أو المعنى الثاني للحركة هو (الحالة المذكورة) في الحركة التوسّطية أعني «كون الجسم بين المبدأ والمنتهى، بحيث كلّ حدّ فرض في الوسط فهو ممّا له نسبة بتلك الحدود المفروضة للمسافة» (من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة) خلافاً للحركة التوسّطية، لأنّ وجودها ممتدّ سيّال، أي وجود حادث في كلّ لحظة وفانٍ في كلّ لحظة وهذا يتّضح بقوله ﷺ: (من حدّ تركها) فهو وجود فانٍ (ومن حدّ لم يبلغها) فهي عبارة عن حدوث تدريجي وفناء تدريجي أيضاً (أي) لا نسبة (إلى قوة تبدّلت فعلاً) وهو وجود حادث (وإلى قوّة باقية على حالها بعد، يريد المتحرّك أن يبذلها فعلاً) ويخرجها من القوّة إلى الفعل، لأنّ الحركة القطعية تتحقّق في طول الزمان لا في اللحظة والآن، (ولازمه) قابليّة (الانقسام إلى الأجزاء) كالكل الذي له أجزاء وقابليّة الأجزاء للانقسام إلى ما لا نهاية، ولازمه أيضاً قابلية (الانعدام) أي قابلية الأجزاء للانعدام (والتقصّي تدريجاً) بحيث ينصرم جزء وينقضي ليحلّ محلّه جزء آخر تدريجاً من غير توقّف بين المبدأ والمنتهى، كمثال الكرة لكن بحيث تتدرّج بين نقطتين تدرّجاً ممتدّاً متصلاً كأنّه يرتسم معه خطٌّ بينهما تدريجاً لكنّه لا يبقى بل ينمحي وينعدم بعد ارتسامه وهذه فترة حدوث هذا الخطّ - أعني هذه الحركة هي المدة التي يرتسم فيه وخلافه هذا الخطّ (كما أنّه) أي المتحرّك (خروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً) إذ تتحدّ القوة والفعل في هذه الحركة، وتجد باستمرار تبدّل قوّة إلى الفعل وتحققها، وانقضاء فعل وحصول قوّة وهكذا، فوجود المتحرّك في هذه الحركة دائم التغيّر حدوثاً وفناءً، لأنك تجده حادثاً في آنٍ وفانياً معدوماً في آنٍ آخر وهكذا يفقد فعليّة ويحصل على فعليّة أخرى، حادث في الزمان غير أنّه لا بقاء ولا دوام له في الوجود (ويسمّى «الحركة القطعية»).

وأما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة، بأخذ الحدّ بعد الحدّ من الحركة وجمعها فيه صورة متّصلة مجتمعة منقسمة إلى الأجزاء، فهي ذهنيّة لا وجود لها في الخارج، لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة، وإلا كان ثباتاً لا تغييراً^(١).

→ والحاصل أنّ الحركة التوسّطيّة بسيطة غير ممتدّة ولا تقبل الانقسام توجد في أوّل الزمان وأوسطه وآخره، وثابت باق بتمام وجوده في كلّ آن من آنات الزمان، لكن في كلّ آن يوجد في حدّ معيّن من المسافة التي بين المبدأ والمنتهى. بخلاف الحركة القطعيّة التي ممتدّة مركّبة، تملأ كلّ آنات الزمان، بحيث يشغل أوّله أوّل الزمان وأوسطه وأوسطه وآخره وآخره وكلّه كلّ، من غير أن يكون له ثبوت وبقاء في ذلك الزمان إطلاقاً.

(والمعنيان) المذكوران للحركة أو بالأحرى التفسيران والتعريفان والقسمان المذكوران للحركة وقعا مورد خلاف ونزاع بين الفلاسفة، من جهة تحقّقهما في الخارج وعدم تحقّقهما، فقبل الموجود حقيقة في الخارج هو الحركة القطعيّة وقيل هو التوسّطيّة وأما العلامة ﷺ فقد قال والمعنيان (جميعاً موجودان في الخارج) وليس لأيّ منهما وجود ذهني صرف وأما دليل وجودهما في الخارج معاً فقوله ﷺ: (لانطباقهما) أي الحركة القطعيّة والتوسّطيّة معاً (عليه) أي على الخارج (بجميع خصوصيّاتهما) فإنّ الجسم المتحرّك له نسبة إلى المبدأ والمنتهى وعلاقة بهما، بسيطة ثابتة غير ممتدّة لا تقبل الانقسام وهذه الحركة من هذه الجهة توسّطيّة، كما أنّ له نسبة وعلاقة أخرى بهما، مركّبة ممتدّة سيّالة غير ثابتة وقابلة أيضاً للانقسام وهي قطعيّة من هذه الجهة، فالحيثان كلاهما لمنشأ انتزاع واحد وبعدان على حقيقة واحدة تتّصف تارةً بكيت وأخرى بكيت، ومن كلا الحيتين وكلتا الجهتين لها تحقّق خارجي.

(١) (وأما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة) بين نقطتين مثل ألف وباء وذلك (بأخذ الحدّ) من المسافة (بعد الحدّ من الحركة، وجمعها) أي جمع تلك الحدود (فيه) أي في الخيال بكونها أو جعلها كأنّها (صورة متّصلة مجتمعة) ممتدّة مرسومة و (منقسمة إلى الأجزاء) المختلفة الكثيرة من غير أن تمحى وتنعدم بل يتصوّرهما باقية مستمرة، وذلك أنّ قوّة الخيال البشري تجمع حدود الحركة وأجزائها المفروضة ويجعلها متّصلة كالسلك الواحد الممتدّ، ويلتقط هذه الصورة من الحركة التدريجيّة التي بين النقطتين، للمتحرّك (فهو) صورة (ذهنيّة)

وقد تبين بذلك: أَنَّ الحركة - ونعني بها القطعية - نحو وجود سيال، منقسم إلى أجزاء، متمتج فيه القوة والفعل، بحيث يكون كلّ جزء مفروض فيه فعلاً لما قبله من الأجزاء وقوة لما بعده، وينتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها وإلى فعل لا قوة معه^(١).

→ خيالية محضة (لا وجود لها في الخارج) قطعاً وذلك (لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة) والحال نجد أَنَّ أجزاء الحركة مجتمعة في هذا الفرض وهذا التصوّر للحركة، رغم استحالة اجتماعها في زمان واحد ولحظة واحدة معاً، واستحالة وجودها بالفعل في آنٍ واحد، بل نرى في كلّ لحظة فعلية حدّ من حدود الحركة وتحققه، (وإلاّ) إذا اجتمعت الأجزاء في لحظة معاً (كان ثباتاً لا تغيّراً) وحركة، لأنّ التغيّر من لوازم الحركة والثبات من لوازم السكون، ولا حركة إلاّ بالسيلان والتغيّر.

ولعلّ مراد من أنكر وجود الحركة القطعية في الخارج ومتن الواقع وجعلها من التصوّرات الذهنية البحتة، أقول لعلّه أراد بها هذا المعنى من الحركة، وإلاّ فكيف يمكن إنكار وجود هذه الحركة القطعية مع ثبوتها قطعاً في الخارج لا مجرد ذهن!

(١) (وقد تبين بذلك) الذي تقدّم في هذا الفصل (أَنَّ الحركة - ونعني بها القطعية (ذات خصائص أربع أولاً: أنّها (نحو وجود سيال) ممتدّة تدريجي تقع في طول الزمان. ثانياً: وجود (منقسم إلى أجزاء) أي قابل للانقسام إلى أجزاء. ثالثاً: (تمتج فيه القوة والفعل) أي كلّ جزء من أجزائه فعلية لما قبله ويحمل قوة ما بعده - قوة لما بعده - (بحيث يكون كلّ جزء مفروض فيه، فعلاً لما قبله من الأجزاء وقوة لما بعده)، رابعاً: (و) هذه الحركة وجود (ينتهي من الجانبين) الابتداء والانتهاء - أي المبدأ والمنتهى، ينتهي من جانب (إلى قوة لا فعل معها) تحقيقاً أو اعتباراً، (و) من جانب (إلى فعل لا قوة معه) تحقيقاً أو تقديرًا، فكلّ حركة جوهرية كانت أو عرضية، تنتهي إلى فعلية محضة من جهة وتنتهي إلى قوة محضة من جهة أخرى فهي من ناحية المبدأ قوة محضة ومن ناحية المنتهى فعل محض.

والحركة الجوهرية مبدؤها ومنتهاها قوة محضة وفعل محض حقيقة، أمّا الحركة العرضية فمبدؤها ومنتهاها قوة محضة وفعل محض اعتباراً. وسوف تأتي التفاصيل في المطولات إن شاء الله، فلتطلب هناك.

الفصل الخامس

في مبدأ الحركة ومنتهاها

قد عرفت: أنَّ في الحركة انقساماً لذاتها؛ فاعلم أنَّ هذا الانقسام لا يقف على حدٍّ، نظير الانقسام الذي في الكمّيات المتّصلة القارّة، من الخط والسطح والجسم، إذ لو وقف على حدٍّ كان «جزءاً لا يتجزأ»، وقد تقدّم بطلانه (١).

(١) أعلم أنَّ أجزاء الحركة ستّة وهي التي بها قوام الحركة، وقد تقدّم أنَّ لكلّ شيء مبدأً ومنتهاً، فربّما يتوهم البعض أنَّ مبدأ الحركة ومنتهاها جزءان من نفس الحركة وسيجيب عنه في هذا الفصل.

(قد عرفت) في الفصل السابق - الرابع من هذه المرحلة - (أنّ في الحركة) أي الحركة القطعية، وأينما وردت الحركة مطلقة، أريد بها الحركة القطعية ليس إلّا، إذن عرفت أنَّ في الحركة القطعية (انقساماً لذاتها) لأنّ هذه الحركة ممتدة والانقسام ذاتي لكلّ وجود ممتد وبما أنَّ الحركة لا تعدّ كمّاً ولا مفهوماً ماهوياً، فإنّ عروض الزمان لها جعلها قابلة للانقسام ذاتاً، إذ الزمان عبارة عن كمٍّ متّصل غير قارّ وقابل للانقسام.

إذ قد عرفت هذا (فاعلم أنَّ هذا الانقسام) وقابليّة هذه الحركة للانقسام (لا يقف على حدٍّ) ولا يكاد ينتهي، إذ كلّ جزء قابل للانقسام فيأتي الدور إلى القوة الواهمة والخياليّة وهكذا، فإذا عجزت هي الأخرى، جاءت النوبة إلى القوة العاقلة فإنّها تمضي في الانقسام تلو الانقسام، ولا حدّ للانقسامات العقلية بل تستمرّ عملية الانقسام إلى ما لا نهاية، وهو (نظير الانقسام الذي في الكمّيات المتّصلة القارّة، من الخط والسطح والجسم، إذ لو وقف) الانقسام (على حدٍّ) من

وأيضاً: هو انقسام بالقوة لا بالفعل، إذ لو كان بالفعل بطلت الحركة، لانتهاء القسمة إلى أجزاء دفعية الوقوع^(١).

وبذلك يتبين: أنه لا مبدأ للحركة ولا منتهى لها، بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذي كذلك، لما عرفت آنفاً؛ أن الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع غير تدريجية، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة لأنها تدريجية الذات^(٢).

→ الحدود (كان) ذلك الحدّ والجزء (جزءاً لا يتجزأ) على حدّ قول من ذهب إلى وجود الجزء الذي لا يتجزأ في كلّ أمر ممتدّ سيّال حتّى الحركة والزمان (وقد تقدّم بطلانه) أي بطلان القول بوجود «الجزء الذي لا يتجزأ» وذلك في الفصل الثالث من المرحلة السادسة فراجع وتأمل. (١) (وأيضاً) اعلم أنّ هذا الانقسام (هو انقسام بالقوة لا بالفعل) فإنّ الحركة الواحدة قابلة للانقسام إلى حركات عديدة، لا أنّها عبارة عن حركات وأجزاء عديدة فعلاً، كالكمّ المتّصل من الخطّ وأمثاله (إذ لو كان) الانقسام إلى حركات متعدّدة انقساماً (بالفعل بطلت الحركة) من أساسها، ولم يصدق على الحركة أنّها حركة (لانتها القسمة إلى أجزاء دفعية الوقوع) بيان ذلك: أنّ بناءً على كون أجزاء الحركة فعلية، لا يخلو الأمر من كون هذه الحركات الجزئية من جنس الحركة أيضاً أم كونها وجودات دفعية آتية، ولا ثالث لهما، فإن كانت من جنس الحركة أي هي حركات أيضاً لزم كونها مؤلّفة من أجزاء فعلية أخرى، ونجري الكلام على تلك الأجزاء وهلمّ جزءاً ممّا يستلزم كون الحركة الواحدة ذات أجزاء غير متناهية، وإن كانت من جنس التغيّر الدفعي، ودفعي الوقوع وجود غير ممتدّ ولا سيّال كالنقطة، ولو اجتمع المليارات من هذه النقاط والوجودات غير السيّالة لم يتألّف منها وجود سيّال، فالأجزاء الدفعية الوقوع لا تؤلّف جزءاً أو وجوداً دفعي الوقوع ولو اجتمعت، والحركة وجود سيّال ممتدّ.

والحاصل أنّ الحركة وحدة متّصلة واحدة، والانقسام وهمي لا حقيقي حتى يدرك بالحواس ولو كان كذلك لبطل كونها حركة.

(٢) (وبذلك) الذي تقدّم هنا وهناك (يتبين: أنه لا مبدأ للحركة (ولا منتهى) ليس المراد

وأما ما تقدّم: أنّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها وفعل لا قوة معه، فهو تحديد لها بالخارج من ذاتها^(١).

→ مطلق المبدأ والمنتهى لضرورة المبدأ والمنتهى في كلّ شيء ولكن (بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة، والجزء الآخر الذي كذلك) أي لا ينقسم من جهة الحركة، فقد يكون مبدأ الوجود الممتد قابلاً للانقسام بنفسه، لكنّه لا يجوز أن يكون قابلاً للانقسام من جهة ذلك الوجود الممتد، وذلك (لما عرفت آنفاً) في الفصل السابق (أنّ الجزء بهذا المعنى) أي لو كان من جهة ذلك الوجود السيّال، قابلاً للانقسام، لكان (دفعي الوقوع غير تدريجيّه) فكان بحاجة إلى مبدأ آخر يؤلّف جزؤه الأول، ويسري الكلام إلى ذلك المبدأ الآخر فإنّه بحاجة أيضاً إلى مبدأ يؤلّف جزؤه الأول، واحتاج إلى مبدأ رابع، وهلمّ جزاً، ومآله إلى التسلسل الذي لا مبدأ له ولا منتهى أو ينتهي إلى ما لا مبدأ له، وهو ضروري البطلان أيضاً، إذ لا بدّ لكلّ أمر ممتد سيّال من مبدأ ومنتهى. وهذا الأمر بعينه جارٍ على المنتهى، إذ لو كان منتهى الوجود السيّال قابلاً للانقسام من جهة ذلك الأمر الممتد السيّال، لاحتاج إلى منتهى آخر، يتألّف منه جزؤه الأخير، وهذا الجزء الأخير الذي يعدّ المنتهى لذلك الجزء القابل للانقسام، يحتاج أيضاً إلى جزء آخر وهكذا ... وإذا كان الجزء الأول أو الآخر - المبدأ والمنتهى - دفعي الوقوع كان عاجزاً أن يكون جزءاً - مبدأً أو منتهى - لما تقدّم من أنّ الأجزاء الدفعية مهما كثرت لا يؤلّف اجتماعها حركة وذلك أن الحركة سيّالة ممتدة والأجزاء الدفعية ليست كذلك.

والحاصل أنّه لا مبدأ للحركة بمعنى الجزء الذي لا يقبل الانقسام من جهة الحركة وهكذا بالنسبة إلى المنتهى، وإلاّ (فلا ينطبق عليه) أي على ذلك الجزء - المبدأ أو المنتهى - الدفعي الوقوع (حدّ الحركة) وتعريفها إذ الحركة وجود ممتد سيّال (لأنّها تدريجيّة الذات) والدفعي ليس كذلك. ولا بدّ إذن من كون جزء الحركة من مقولة الحركة نفسها أعني كونه وجوداً سيّالاً تدريجي الذات وإذا صحّ هذا وثبت، فليس للحركة مبدأ ولا منتهى.

(١) (وأما ما تقدّم) هذا دفع دخل وردّ إشكال محتمل، إذ لعلّ قائلاً يقول تقدّم في الفصل السابق (أنّ الحركة تنتهي من الجانبين) أي المبدأ والمنتهى (إلى قوة لا فعل معها) كما في مبدأ الحركة التي هي قوة محضة، (و) تنتهي إلى (فعل لا قوة معه) كما في منتهى الحركة التي هي فعل

→ محض، (فهو) من جهة (تحديد لها بالخارج من ذاتها) ومن جهة بيان لحدود الحركة بما هو خارج من ذاتها، فإنَّ الجزء الأوَّل والأخير خارجان عن ذات الحركة، فلا ينافي ما ذكرناه هنا من أنَّه لا مبدأ للحركة ولا منتهى بمعنى الجزء الذي لا يقبل الانقسام، وذلك أنَّ كثيراً ما يكون المبدأ والمنتهى من غير جنس الوجود السيَّال الممتدَّ، فلا يعد جزءاً له لا من حيث المبدأ ولا من حيث المنتهى كما في النقطة بالنسبة إلى الخط وأشباه ذلك.

الفصل السادس

في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبّس بها^(١)

قد عرفت: أنّ الحركة: خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، وأنّ هذه القوة يجب أن تكون محمولة في أمر جوهري قائمة به، وهذا الذي بالقوة كمال بالقوة للمادة متّحد معها؛ فإذا تبدّلت القوة فعلاً، كان الفعل متّحداً مع المادة مكان القوة؛ فمادة الماء مثلاً هواء بالقوة، وكذا الجسم الحامض حلو بالقوة؛ فإذا تبدّلت الماء هواءً، والحموضة حلاوة، كانت المادة التي في الماء هي المتلبّسة بالهوائية، والجسم الحامض هو المتلبّس بالحلاوة؛ ففي كلّ حركة موضوع، تسعته الحركة وتجري عليه^(٢).

(١) (في موضوع الحركة، وهو) أي موضوعها (المتحرك) أي الأمر الثابت الذي تجري عليه الحركة و (الذي يتلبّس بها) أي يتّصف بالحركة، فموضوع الحركة الجوهرية هو المادة التي هي قوة محضة ذات قابلية واستعداد لتقبّل الصور النوعية المختلفة وقد مضى بيانه مفصلاً في المراحل السابقة من هذا الكتاب، وأمّا موضوع الحركة العرضية فهو ذات المتحرك الذي تتبدّل أعراضه وأوصافه فقط سواء كانت الحركة في الكيف أو الوضع وما أشبهه.

(٢) (قد عرفت) في الفصل السابق أموراً، أولاً: (أنّ الحركة) عبارة عن (خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً) فلكلّ حركة قوة تنتهي بالنتيجة إلى الفعل، ثانياً: (وأنّ هذه القوة) قائمة

ويجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً، تجري وتتجدد عليه الحركة، وإلا كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل، فلم تتحقق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً. ويجب أن لا يكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كل جهة، كالعقل المجرد، إذ لا حركة إلا مع قوة ما، فما لا قوة فيه فلا حركة له؛ ولا أن يكون بالقوة من جميع الجهات، إذ لا وجود لما هو كذلك؛ بل أمراً بالقوة من جهة وبالفعل من جهة، كالمادة الأولى التي لها قوة الأشياء، وفعليّة أنّها بالقوة؛ وكالجسم الذي هو مادة ثانية، لها قوة الصور النوعيّة والأعراض المختلفة وفعليّة الجسميّة وبعض الصور النوعيّة^(١).

→ بالغير لا وجود لها مستقلاً (فيجب أن تكون محمولة في أمر جوهري) قائم بالنفس ذي وجود مستقل، وتكون تلك القوة (قائمة به) أي بذلك الوجود الجوهري النفسي المستقل، ثالثاً: (وهذا) الوجود والأمر (الذي بالقوة) الآن هو (كمال بالقوة للمادة) والمادة هذه موضوع ومعرض لتلك القوة (متحد معها) حتّى كأنهما شيء واحد بل لا ينفكّان إلا بالتصور الذهني، رابعاً: (فإذا تبدّلت القوة فعلاً ... الخ).

والنتيجة: (ففي كلّ حركة موضوع) أي شيء ووجود سيّال متغيّر وهو قوة من جهة وفعل من جهة، أو في أحد طرفيه قوة وفي الأخرى فعل، تتحد مع ذلك الموضوع و (تنتعته الحركة) وتوصفه (وتجري عليه) الحركة، فيكون الموضوع ثابتاً والحالات الطارئة له متغيّرة، كالمادة الموجودة في الماء فإنّها تحمل معها قوة البخار، وتتحد معها، مع أنّها تتحد مع الصورة النوعيّة للماء، فإذا غلي الماء وأخذ بالتبخير حلّت الصورة البخارية محل الصورة المائية واتحدت مع مادة الماء، فالمادة ثابتة غير قابلة للتغيير في الحركة الجوهرية وأنّها هي المادة الأولى والهيولى التي تقدّم عنها الكلام مفصلاً. وهذا بعينه جارٍ في الحركات العرضيّة فتأمل جيداً، فإنّ هذه النطفة التي كانت نطفة بالفعل وصارت إنساناً مستويّاً كانت نطفة بالفعل ومعها قوة الإنسانية، فإذا صارت إنساناً كاملاً، اتحدت مع هذه الفعلية الجديدة بعد ما كانت متحدة مع فعلية أخرى، ومتحدة مع قوة الإنسانيّة لا فعليتها. فافهم.

(١) فلا بدّ من كون موضوع الحركة ذا حيثين، حيث القوة وحيث الفعل (كالمادة الأولى)

الفصل السابع

في فاعل الحركة وهو المحرّك

يجب أن يكون المحرّك غير المتحرّك، إذ لو كان المتحرّك هو الذي يوجد الحركة في نفسه، لزم أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة؛ وهو محال، فإنّ حيثيّة «الفعل» هي حيثيّة «الوجدان» وحيثيّة «القبول» هي حيثيّة «القدان»؛ ولا معنى لكون شيء واحد واجداً وفاقداً من جهة واحدة^(١).
وأيضاً: المتحرّك هو بالقوّة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة وفاقد

→ والهيولى (التي لها قوة الأشياء) من جهة المبدأ (وفعلية أنّها بالقوة) من جهة المنتهى، فهي قوة محضة واستعداد صرف لقبول الصور المختلفة، ولها حظّ من الفعلية، لأنّ لها قوة الأشياء واستعداد قبولها، وهذا في ذاته فعلية لا بأس بها، (وكالجسم الذي هو مادة ثانية) لأنّه ذو حثين مركّب من اتحاد المادة الأولى مع الصورة و (لها قوة الصور النوعية والأعراض المختلفة) من جهة الاتحاد مع المادة (و) لها (فعلية) الصور (الجسمية وبعض الصور النوعية) أي فعلية الامتداد في الجهات الثلاث من جهة اتّحادها مع الصورة الجسمية.

(١) سؤال: هل يمكن أن يكون المتحرّك علّة فاعلية لحركته أم لا؟

الجواب: أنّه كلّاً بل (يجب أن يكون المحرّك غير المتحرّك) ومغايراً له تماماً، وذلك أنّ المحرّك فاعل والمتحرّك قابل، (إذ لو كان المتحرّك هو الذي يوجد الحركة في نفسه، لزم أن يكون شيء واحد) في أنّ واحد (فاعلاً وقابلاً) معاً (من جهة واحدة؛ وهو محال، ... الخ.

له، وما هو بالقوة لا يفيد فعلاً^(١).

ويجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيّراً متجدّد الذات؛ إذ لو كان أمراً ثابت الذات من غير تغير وسيلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه، فلم يتغيّر جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء، لثبات علّته من غير تغير في حالها، فلم تكن الحركة حركة، هذا خلف.

(١) (وأيضاً: المتحرّك هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له) أي للمتحرّك (بالحركة) أي بواسطة الحركة (وفاقد له) أي لذلك الفعل قبل الحركة وقبل تمام الحركة (وما هو بالقوة) بالنسبة إلى شيء كما هو الحال بالنسبة إلى المتحرّك الذي يكون بالقوة بالنسبة إلى ذلك الفعل، وما زال لم تتحقّق فعليّته، هذا المتحرّك بالقوة (لا يفيد فعلاً) إذ فاقد الشيء لا يعطيه والمتحرّك فاقد لفعلية الحركة فكيف يكون فاعلاً لها؟! وبعبارة أخرى فإنّ الفعلية التي تحصل للمتحرّك بعد الحركة مفقودة الآن عند المتحرّك وبالنسبة إليها بالقوة، وما كان بالقوة إلى شيء يعجز عن إيجاد ذلك الشيء.

الفصل الثامن

في ارتباط المتغير بالثابت

ربّما قيل: إنّ وجوب استناد المتغير المتجدّد إلى علّة متغيرة متجدّدة مثله،
يوجب استناد علّته المتغيرة المتجدّدة أيضاً إلى مثلها في التغير والتجدّد، وهلمّ
جرّاً، ويستلزم ذلك: إمّا التسلسل، أو الدور، أو التغير في المبدأ الأوّل، تعالى عن
ذلك^(١).

(١) (ربّما قيل) في مقام إيراد الإشكال على قانون وجوب كون علّة المتغير متغيرة (إنّ
وجوب استناد المتغير المتجدّد إلى علّة متغيرة متجدّدة مثله) على ما تقدّم في الفصل السابع
(يوجب استناد علّته المتغيرة المتجدّدة أيضاً إلى) علّة أخرى متغيرة متجدّدة (مثلها في التغير
والتجدّد) وبناءً على ما تقدّم فإنّ تلك العلّة أيضاً تحتاج إلى علّة أخرى متغيرة متجدّدة مثلها
(وهلمّ جرّاً) من لزوم علل متغيرة متجدّدة (ويستلزم ذلك: إمّا التسلسل أو الدور أو التغير في
المبدأ الأوّل، تعالى عن ذلك) علوّاً كبيراً.

بيان ذلك: أنّ وجوب كون علّة المتحرّك، متحرّكة مثله، فإن قلنا بأنّ تلك العلّة هي علّة العلل
أعني واجب الوجود تعالى، لزم القول بالتغير في المبدأ الأوّل تبارك وتعالى، وإن قلنا بأنّها علّة
ممكّنة، كانت بحاجة إلى علّة أخرى، فإذا كانت تلك العلّة أيضاً متحرّكة - بناءً على ما تقدّم - فهي
أيضاً إمّا واجبة أو ممكّنة، فإن كانت واجبة، لزم القول بالتغير في المبدأ الأوّل أيضاً، وإن كانت
ممكّنة احتاجت إلى علّة ثالثة وهلمّ جرّاً، ولما استحال كون المبدأ الأوّل والواجب تعالى قابلاً

وأجيب: بأنَّ التجدد والتغير ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدد ذاتياً له، فيصح استناده إلى علّة ثابتة توجد ذاته، لأنَّ إيجاد ذاته عين إيجاد تجدده^(١).

→ للتغير، لأنّه مستلزم لكونه حادثاً وقد كفر من قال بذلك بل هو قديم عزّ وجلّ، لأنّ من لوازم التغير الحدوث ومن لوازم القدم الثبات والثبوت، فإذا استحال كون العلّة واجبة، لزم كونها ممكنة، وكلّ علّة ممكنة متغيرة تحتاج إلى علّة ممكنة متغيرة مثلها وهلمّ جزاً إلى ما لا نهاية وهو التسلسل الباطل لأنّه أمر محال، وإما أن تكون هذه العلّة الممكنة منتبهة إلى علّة كانت معلولة قبل ذلك، أي أن تكون العلّة في الحقيقة وبعد اللبث والتي، نفس المعلول الأول أو الثاني أو الثالث وهكذا بحسب التعدد والتكرار في مراتب العلل والمعالي، وهذا دور محال، لتوقف الشيء على نفسه أمّا مباشرة فهو دور صريح وأمّا بالواسطة فهو دور مضمّر، وكلاهما محال باطل. فافهم.

(١) (وأجيب) عن هذا الإشكال في الحكمة المتعالية (بأنَّ التجدد والتغير) والحركة إمّا عرضيّة أو ذاتية، فما كان التغير والحركة من حاق ذاته، وماهيته وحقيقته ووجوده الحركة، ليس له إلّا الحركة والتغير، كلّ ما كان هكذا فالحركة ذاتية له وهو متحرك بذاته، وما كان بخلاف هذا بأن كان التغير والتجدد والحركة أموراً زائدة على ذاته وحقيقته، فهو متحرك بالعرض وحركته عرضيّة عارضة له، ولهذا فإنّ الحركة الذاتية والمتحرك بالذات - أعني الحركة نفسها والمتحرك الذي خلق متحركاً لا أنّه خلق ثابتاً وعرض له التغير والحركة - هذا التجدد والتغير والحركة لا شك أنّه (ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدد) والتغير والتحريك (ذاتياً له) من حاق ذاته لا من عوارضه الذاتية (فيصح استناده) أي هذا التجدد (إلى علّة ثابتة) لا دخل ولا وجه للتغيير والتجدد في ذاته وهذه العلّة هي علّة العلل التي (توجد ذاته) فقط وذلك أنّ المبدأ الأول والواجب تبارك وتعالى موجد لذات الشيء إمّا متحركاً وإمّا ثابتاً، ثمّ يجعل الحركة من عوارض الثابت وأمّا ذات الحركة وذات المتحرك فلا يحتاج إلى فيض آخر يعرض له الحركة والتجدد (لأنّ إيجاد ذاته) أي ذات المتحرك (عين إيجاد تجدده) وتحركه وتغيره لا شيء زائد على ذاته، وحينئذ فالحركة والمتحرك والتغيير والتغير والتجدد مع المتجدد شيء واحد في الحقيقة والخارج وإن

الفصل التاسع

في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة

مسافة الحركة هي: «الوجود المتصل السيال الذي يجري على الموضوع المتحرك» وينتزع منه لا محالة مقولة من المقولات، لكن لا من حيث إنه متصل واحد متغير، فإنّ لازمه وقوع التشكيك في الماهية، وهو محال؛ بل من حيث إنه منقسم إلى أقسام آتية الوجود، كلّ قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغيره؛ كنموّ الجسم مثلاً، فإنّ حركة منه في الكم، يرد عليه في كلّ آنٍ من آنات الحركة نوع من أنواع الكمّ المتصل مبائن للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق والنوع الذي سيرد عليه في اللاحق^(١).

→ أمكن انفكاكهما في الذهن، إذ الخالق أوجد الحركة والمتحرك معاً وفي آن واحد وذلك لعدم صدق الحركة من غير مصداق وموضوع يحلّ فيه. والخاص أن قاعدة وجوب استناد المتغير إلى علّة متغيرة متجدّدة مثله خاص بما كان التجدد زائداً على ذاته أمّا المتحرك والمتجدّد بالذات فليس كذلك.

(١) (مسافة الحركة هي) ما تقع فيه الحركة، وهي عبارة عن (الوجود المتصل ... الخ) كما تقطع الكرة مسافة معيّنة بين نقطتي ألف وباء فإنّ ما بين النقطتين مسافة الحركة (ومنتزع منه) أي من هذا الوجود المتصل السيال (لا محالة مقولة من المقولات) العشر، أعني لو كانت حركة الشيء جوهرية ذاتية، كانت المسافة لنفس جوهر الشيء بل نفس الجوهر، وإن كانت عرضية

→ فبحسب تلك المقولة، وذلك أَنَّ الحركة إمَّا من مقولة الكمِّ مثل نمو النبات ونمو الإنسان إذ المتحرِّك فيهما الجسم والمسافة فيهما كميَّة الجسم ومقدار نموّه، وكلّ جسم نامٍ فهو متغيّر من حال إلى حال في كلّ لحظة وأنّ، بحيث يفقد كميَّة ويجدّد كميَّة أخرى وهكذا باستمرار حتّى يبلغ كماله الأخير، وإمَّا من مقولة الكيف كتبديل حموضة البرتقال إلى حلاوته، فإنّ هذه الفاكهة قطعت مسافة كميَّة من الحموضة إلى الحلاوة، وإمَّا من مقولة الأين كما في تدرج الكرة وانتقالها بين نقطتين مكانيتين فإنّها في كلّ لحظة تشغل فراغاً خاصاً وتحتلّ مكاناً خاصاً جديداً وتفقد مكاناً وهكذا تتجدّد حركته حتّى تبلغ كمالها، وإمَّا حركة وضعيّة من مقولة الوضع «والشمس تجري لمستقرّها» فإنّ دوران الشمس حول نفسها والأرض في حركتها الذاتية حول نفسها تمثّلان حركة وضعيّة تتجدّد وتتغيّر في كلّ آن ولحظة.

ثمّ إنّ هذا الوجود المتّصل السيّال ذو ماهية بل ينتزع منه الماهيّة لأنّه وجود ممكن محدود، وكلّ ما كان كذلك ينتزع منه ذلك (لكن لا من حيث إنه متّصل واحد متغيّر) أي إنّ انتزاع مقولة من المقولات من هذا الوجود السيّال - مسافة الحركة - لا يكون من جهة كونه وجوداً متّصلاً واحداً، وذلك أنّ هذا الوجود تشكيكي ذو مراتب مختلفة وانتزاع ماهيّة خاصّة من جميع مراتبه ووجوده التشكيكي باطل (فإنّ لازمه) أي لازم انتزاع ماهيّة خاصّة من جميع مراتب هذا الوجود التشكيكي (وقوع التشكيك في الماهيّة) بمعنى صدق الماهيّة الواحدة خلال حركتها وفي تلك المسافة على ما تختلف مراتبه بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان وهكذا (وهو) أي الوقوع التشكيكي وصدق الماهيّة الواحدة على ذي المراتب المختلفة التشكيكيّة (محال) ولهذا فإنّ هذا الوجود السيّال في كلّ آن وفي كلّ مرحلة من مراحل قطعه لتلك المسافة - أعني من مراحل حركته - يكون ذا ماهيّة خاصّة - أعني ينتزع منه نوع خاص من تلك المقولات - المتغيّرة المتجدّدة باستمرار، من غير أن تكون له حدود يقف عندها، وبالتحليل العقلي فإنّ مقدار النوع العارض للمتحرِّك من إحدى المقولات لا يكاد يحصى، إذ الشيء قابل للتجزئ العقلي إلى ما لا نهاية، وكلّ جزء نوع خاص من مقولة خاصة، فلكلّ شيء ما لا نهاية من الأنواع، وإلى هذا أشار بقوله ﷺ: (بل من حيث إنّه) إشارة إلى الوجود السيّال - المسافة - (منقسم إلى أقسام آتية الوجود)

فمعنى حركة الشيء في المقولة: أن يرد على الموضوع في كلّ آن نوع من أنواع المقولة مبائن للنوع الذي يرد عليه في آن غيره.

→ تتغيّر وتتجدّد في كلّ آن، فإنّ (كلّ قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغيره) من الأنواع السابقة والأنواع اللاحقة (كنمو الجسم مثلاً ... الخ).

واعلم أنّ انتزاع ما لا نهاية له من أنواع الماهية الواحدة من هذا الوجود السيّال خلال مسافة محدودة معيّنة، لا يعني الانتزاع الفعلي الحقيقي، بل يعني قابليّة الانتزاع، لأنّ الحدود المفروضة لهذا الوجود السيّال غير حقيقيّة، فالآنات المتصورة له فرضية أيضاً، وإلاّ فإنّ الشيء لا يحقّق ماهية خاصة ولا تحصل له تلك الماهية إلاّ إذا بلغ كماله ونهاية المسافة وأمّا خلال ذلك فكُلّ ماهية له تكون بالقوّة لا بالفعل.

الفصل العاشر

في المقولات التي تقع فيها الحركة^(١)

المشهور بين قدماء الفلاسفة: أنَّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات: الأين، والكيف، والكم، والوضع.

أمَّا الأين: فوقوع الحركة فيه ظاهر، كالحركات المكانية التي في الأجسام؛ لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم؛ بل الأين ضرب من الوضع، وعليه فالحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعية^(٢).

(١) تقدّم أنَّ الحركة في مقولة الأين مثلاً، هو كون الشيء بحيثية معينة، بأن ينتزع منه في كل آن فرد من أفراد الأين غير الفرد السابق وغير الفرد اللاحق، كما أنَّ الحركة في مقولة الكم مثلاً، تعني كون الشيء بحيث ينتزع منه نوع أو فرد من الكم غير النوع والفرد المنتزع من الكم السابق وغير النوع والفرد المنتزع من الكم اللاحق.

والكلام هنا أولاً: هل الحركة تختص بمقولات معينة أم تجري في سائر المقولات أيضاً وتعمّها جميعاً، فهل يتحقّق ذلك في مقولة متى بأن يكون مثلاً الشيء بحيث ينتزع منه متى في كل آن غير متى السابق وغير متى اللاحق، وكالكيف أو فرد الكيف السابق وغير النوع أو الفرد من الكيف اللاحق، وهكذا في الجوهر بأن يكون الشيء بصورة بحيث تنتزع منه صورة جوهرية غير الصورة الجوهرية السابقة لها وغير الصورة الجوهرية اللاحقة لها.

(٢) قوله ﷺ (بل الأين ضرب من الوضع) إشارة إلى أنَّ الوضع على ثلاثة أقسام: ١- وضع

وأما الكيف فوقع الحركة فيه، وخاصّة في الكيفيّات غير الفعلية، كالكيفيّات المختصّة بالكميّات، كالاستواء والاعوجاج ونحوهما، ظاهر؛ فإنّ الجسم المتحرّك في كمّه يتحرّك في الكيفيّات القائمة بكمّه^(١).

→ تمام المقولة وهو عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض ونسبة المجموع إلى الخارج .. ٢- وضع جزء المقولة وهي عبارة عن نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض .. ٣- وضع جزء المقولة بمعنى الهيئة الحاصلة من نسبة مجموع أجزاء الشيء إلى الخارج من غير نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض.

والأين من القسم الأخير الذي هو من أقسام الوضع، حيث إنّ المكان هو خارج الشيء، فخارج الشيء أي مكان الشيء، ولهذا فنسبة مجموع الأجزاء إلى الخارج أي نسبتها إلى المكان، كالجسم الكروي الذي تكون أجزاؤه ثابتة غير متحرّكة بعضها بالنسبة إلى بعض، غير أنّ مجموع هذه الكرة - الجسم الكروي - متحرّك بالنسبة إلى الخارج - هذا على رأي مشهور القدماء الذين كانوا يعتقدون بثبوت هذه الأجزاء واختصاص التغيّر والحركة في المجموع لا غير، وقد ثبت بطلان هذا الزعم في العصور المتأخّرة، بعد ما ثبت وقوع التغيّر والتجدّد في الأجزاء أيضاً، وعدم ثبوت شيء منها قطعاً.

فعلى رأي القدماء يكون تغيّر المجموع إلى الخارج من غير حدوث التغيّر في الأجزاء بعضها إلى بعض، وهكذا في الحركة الأينية فإنّ نسبة مجموع الشيء إلى الخارج في تغيّر مستمر مع ثبوت الأجزاء بعضها إلى بعض.

وكيف كان فإنّ الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء الواحد بعضها إلى بعض، ونسبة مجموع الأجزاء إلى الخارج، كما أنّ الأين عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة مجموع أجزاء الشيء، إلى المكان، ولا شك أنّ المكان أحد مصاديق الخارج الذي ورد في تعريف الوضع، ولهذا فالأين عند المصنّف يحرّف ضرب من الوضع. فافهم.

(١) (وأما) وقوع الحركة في مقولة (الكيف) سبق أنّ الكيف على أقسام أربعة: ١- الكيف الاستعدادي، ٢- الكيف النفساني، ٣- الكيف المحسوس، ٤- والكيف المختصّ بالكمّ، وتقدّم أنّ الكيف المحسوس ينقسم بحسب الحواس الخمس إلى الكيف المحسوس بالباصرة وهي

→ المبصرات، والكيف المحسوس بالسامعة وهي المسموعات، والكيف المحسوس باللامسة وهي الكيفيات الملموسة أو الملموسات، والكيف المذوق، والكيف المشموم. ثم إنَّ الكيف المحسوس باللامسة ينقسم إلى قسمين: ١- الكيف الفعلي، ٢- والكيف الانفعالي، والأوّل يطلق فيما يؤثّر بالمجاورة كالحرارة والبرودة المؤثّران في الأشياء. والثاني يطلق على ما يتأثّر بالمجاورة كالرطوبة واليبوسة المتأثّرة بالبرودة والحرارة والناجتان عنهما. (فوق الحركة فيه) أي في الكيف يظهر بوضوح في الكيفيات المختصة بالكميات وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة الكمية (كالاستواء والاعوجاج ونحوهما) من الأشكال المختلفة، فوق الحركة في هذه الكيفيات (ظاهر) لا يحتاج إلى دليل (فإنَّ الجسم المتحرّك في كمّه) أي له حركة كمية (يتحرّك في الكيفيات القائمة بكمّه) العارضة لكمّه، قطعاً وقيناً، لاستحالة تغيير المعروض وتجّده مع ثبوت العارض وسكونه، فنمو الإنسان كمّاً يستلزم نموّه كيفياً أيضاً، لكن من جهة كيفياته المختصة بذلك الكمّ، فإنَّ نموّ جسمه لا محالة يستلزم نموّ شكله واستواء خلقته وكلّ العوارض القائمة بتلك الكم.

نعود إلى موضوع الكيف الفعلي والانفعالي لنقول إنَّ الحكماء قد اختلفوا في الكيف الملموس الفعلي أيضاً إلى ثلاثة أنظار:

١- نظرية القائلين بأنَّ التآثر حاصل بنحو النفوذ والخروج، وأنَّ البرودة والحرارة تحصلان بنحو النفوذ في الأجسام والخروج منها بمعنى نفوذ الأجزاء في الجسم المتأثّر، فالحرارة عبارة عن دخول الأجزاء النارية في الجسم الحار، والبرودة عبارة عن خروج هذه الأجزاء النارية نفسها من الجسم نفسه فلا يسخن الجسم المتأثّر ولا يبرد، وهو المقبول لدى المعاصرين. وعليه فلا معنى للحركة الكيفيّة، حيث إنَّ التغيّر الحاصل للجسم بالحرارة مثلاً ليس حركة، وإنّما هو نفوذ أجزاء نارية فيه والبرودة بالعكس، وليس هذا تغيّراً بل دخول جواهر في الجسم لم تكن فيه أو خروجها منه بعد ذلك.

٢ - نظرية القائلين بالكمون والبروز، بمعنى أنّ الجسم حين يصبح حارّاً فإنّه يحمل بداخله هذه الحرارة وليس للعامل الخارجي وهو النار سوى إبراز هذه الحرارة المكمونة فيه، وهكذا فإنّه

وأما الكمّ: فالحركة فيه «تغيّر الجسم في كمّه تغيراً متّصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً»، كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متّصلة منتظمة تدريجاً^(١).

→ تكمن فيه البرودة، وليس للبرد إلا إبراز هذه البرودة المكمونة فيه، وعليه فلا حركة أيضاً في كيف الفعلية بهذا المعنى، وقد كان مختار القدماء. فالحرارة عندهم، موجودة في الجسم بالفعل، لا بالقوّة، لكنّها لم تبرز إلا في ظروف خاصّة.

أما الحركة في الكيفيات غير الفعلية فثابتة ولهذا قال الله ﷻ فوقوع الحركة فيه (وخاصة في الكيفيات غير الفعلية) ظاهر، وأما في الكيفيات الفعلية، فهي غير ثابتة لاختلاف الآراء والأنظار، وعدم صدق الحركة فيها على هذين القولين السابقين ظاهر أيضاً. وبطلان القولين ظاهر، فلم يبق إلا كيف النفساني وهو أيضاً ممّا لا تجري فيه الحركة، لتجرّدها.

٣ - بعد بطلان القولين السابقين بقيت نظرية الحركة في الكيفيات غير الفعلية أيضاً بمعنى التغيّر والتجدّد حاصلين في الجسم الحار والبارد من فقدان ماهيّة وحدث أخرى أنّ بعد آن في عملية التسخين والحرارة وعملية التبريد والبرودة.

(١) (وأما الكمّ: فالحركة فيه) عند شيخ الإشراق مجرّد الزيادة والنقيصة المتّصلة، وأما إذا كانت الزيادة انضماميّة خارجية أو النقيصة كذلك، فليس من الحركة الكمية. بيان ذلك: أنّ الزيادة والنقيصة في الأشياء إما ذاتية تحدث من غير ضمائم خارجية كالانبساط والانقباض في الأجسام الحديدية بالحرارة والبرودة، وإما خارجية بفعل الضمائم الخارجية كنمو الأجسام وذوبها، فشيخ الإشراق خصّ الحركة الكمية بالقسم الأوّل أما المصنّف رحمه الله فيقول: فالحركة فيه عبارة عن «تغيّر الجسم في كمّه تغيراً متّصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً»، كالنمو ... الخ). بمعنى أنّ كلا القسمين من نوع الحركة الكمية.

وقد أجاب المصنّف رحمه الله عن الإشكال الذي أورده شيخ الإشراق بما هو واضح جداً وفي غنى عن البيان، ونكتفي هنا بإيراد إشكال الشيخ مختصراً:

الحركة بحاجة إلى موضوع ثابت تطرأ عليها الحركة والتغيير، وبعبارة أخرى نحتاج إلى

وقد أورد عليه: أَنَّ النموَّ إِنَّمَا يتحقَّق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم، فالكمّ الكبير اللاحق هو الكمّ العارض لمجموع الأجزاء الأصليّة والمنضمّة، والكمّ الصغير السابق هو الكمّ العارض لنفس الأجزاء الأصليّة؛ والكمّان متباينان غير متّصلين، لتباين موضوعيهما، فلا حركة في كمّ، بل هو زوال كمّ وحدث آخر.

وأجيب عنه: أَنَّ انضمام الضمائم لا ريب فيه، لكن الطبيعة تبدّل الأجزاء المنضمّة بعد الضمّ إلى صورة الأجزاء الأصليّة، ولا تزال تبدّل؛ وتزيد كمية الأجزاء الأصليّة تدريجاً بانضمام الأجزاء وتغيّرها إلى الأجزاء الأصليّة، فيزداد الكمّ العارض للأجزاء الأصليّة زيادة متّصلة تدريجيّة، وهي الحركة.

وأما الوضع فالحركة فيه أيضاً ظاهر، كحركة الكرة على محورها، فإنّه تبدّل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها، وهو تغيّر تدريجي في وضعها^(١).

→ موضوع متحرّك ثابت تطرأ عليها الحركة والتغيّر حتّى يصحّ القول بأنّه انتقل بالتدرّج من هنا إلى هناك، وأما إذا اختلف الذي هاهنا عن الذي هناك، وكان كلّ منهما شيئاً مغايراً للآخر، منضمّاً إليه ضميمّة خارجية، فلم تحدث حركة، لتعدّد الموضوع ووقوع كلّ واحد دفعة أو تدريجاً على حده، والحاصل أنّ ما يحدث للنمو - الجسم النامي - عبارة عن زوال كمية أصليّة وحدث أخرى جديدة وما يحدث للذبول - الجسم الذابل - عبارة عن زوال الكمّيّات الأصليّة أو الزائدة، وليست هذه العملية حركة كمية.

(١) (وأما الوضع: فالحركة فيه أيضاً ظاهر) وذلك أنّ للشيء أجزاء، ولمكانه الذي يشغله أجزاء أيضاً، فإذا تغيّرت نسبة هذه الأجزاء بعضها إلى بعض وقعت الحركة الوضعيّة، بيان ذلك: أنّه تارةً تتغيّر مجموع أجزاء مكان المتحرّك مع تغيّر مجموع أجزاء المتحرّك نفسه، وتارةً يكون مجموع أجزاء المكان - مجموع المكان - ثابتاً رغم تغيّر مجموع أجزاء المتحرّك، فالحركة حاصلّة

قالوا: ولا تقع حركة في باقي المقولات، وهي الفعل، والانفعال، ومتى، والإضافة، والجدة، والجوهر.

أما الفعل والانفعال: فإنه قد أخذ في مفهوميهما التدريج، فلا فرد آني الوجود لهما، ووقوع الحركة فيهما يقتضي الانقسام إلى أقسام آتية الوجود، وليس لهما ذلك^(١).

→ للمتحرك وضعاً على كلا الحالين، ومجموع أجزاء الكرة الأرضية مثلاً في حركتها الوضعية متغيرة بالنسبة إلى أجزاء الفضاء المحيط بها سواء كانت تلك الأجزاء المكانية - الفضائية - متحركة متغيرة أيضاً أو لم تكن كذلك بل كانت ثابتة.

(١) (أما الفعل والانفعال) فالفعل هو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر، والانفعال هو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر وعليه فإن في مفهوم كل منهما أخذ التدريج، وما أخذ في مفهومه وحقيقته التدريج، فلا يوجد له فرد آني (فلا فرد آني الوجود لهما) أي للفعل والانفعال، والتدريج بمعنى وقوع الشيء في الزمان واستمرارية وقوعه وإن كان بمقدار ثانية أو لحظة واحدة، إذن فالتدريج هو التمدد ولو لفترة وجيزة جداً بمعنى الوقوع في الزمان، بينما - الآن - ليس بزمان أصلاً، بل هو رأس الزمان ومبدؤه، كالنقطة التي هي مبدأ الخط، ولما لم يكن لهما فرد آني غير تدريجي ولا واقع في الزمان خلافاً للمقولات الأربع السابقة، كان وقوع الحركة فيهما يقتضي انقسامهما إلى أقسام تكون ذات حدود آتية، ولا بد حينئذ من انتزاع الفعل والانفعال من تلك الحدود الآتية كما في سائر الأشياء القابلة للحركة، غير أن انتزاع الفعل والانفعال من الحد محال، إذ الحد آني وهما تدريجيان، (وليس لهما ذلك) الانقسام.

وللمرحوم صدر المتألهين في الحركة هاهنا كلام هذا نصّه «نعم هي بعينها مقولة «أن ينفعل» إذا نُسب إلى القابل، ومقولة «أن يفعل» إذا نسب إلى الفاعل، ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما، لأنهما الخروج من هيئة والترك لهيئة. فهي يجب أن يكون خروجاً عن هيئة قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها - وبالجمله معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة، فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آتية بالقوة، وليس لتينك المقولتين فرد آني».

وكذا الكلام في متى، فإنّه: «الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان»، فهي تدريجيّة تنافي وقوع الحركة فيها، المقتضية للانقسام إلى أقسام آتية الوجود^(١).
وأما الإضافة: فإنّها انتزاعيّة تابعة لطرفيها، فلا تستقل بشيء، كالحركة؛ وكذا الجدة، فإنّ التغيّر فيها تابع لتغيّر موضوعها، كتغيّر النعل أو القدم عمّا كانتا عليه^(٢).

(١) (فإنّه) أي متى (الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان) فهي أي هذه الهيئة الحاصلة (تدريجيّة) لأنّ الزمان تدريجي الوقوع وهذه الهيئة تحصل من نسبة الشيء إلى الزمان، فهي تدريجيّة أيضاً، ليس لها أفراد آتية الوجود حتّى يتلبّس المتحرّك في كلّ لحظة بفرد من أفرادها، وفي الحقيقة معنى الحركة في المقولة - بعد أن لزم القول بأنّها غير قابلة للتشكيك - والمقولة ماهيّة لا تنتزع من قطعة - جزء - من الحركة، وإن كانت قطعة صغيرة جدّاً، وإنّما تنتزع من حدود الحركة أي أنّ كلّ حركة قابلة للانقسام إلى أقسام معيّنة بين كلّ قسم من أقسام الحركة، والمقولة لا تنتزع إلّا من هذه النقطة أعني الحدود المشتركة بين الأقسام لا من شيء متّصل تدريجي. والحاصل يلزم انتزاع الحركة من شيء أني الوقوع، والحال أنّ متى تدريجي الوقوع، فالزمان والحركة شيء واحد وبمعنى واحد إجمالاً، وذلك أنّ المتحرّك بلحاظ مقدار حركته معيّناً ومحدّداً بمقدار خاص، يكون زماناً، وبلحاظ حركته العامّة المبهمة يكون من مقولة متى، فكلّ متحرّك زمني، وكلّ زمني متحرّك، فلا زمان بلا حركة، كما لا حركة بلا زمان، وهما متلازمان.

إذن فالهيئة الحاصلة تدريجيّة (تنافي وقوع الحركة فيها) أي في تلك الحركة والهيئة التدريجيّة (المقتضية) بطبيعة الحال (للانقسام إلى أقسام آتية الوجود) تأتي وتذهب وتغيّر وتبدّل باستمرار، بينما الهيئة الحاصلة آتية الوجود ثابتة، وجه التنافي أنّ الانقسام وصف للمتغيّر التدريجي المتجدّد، أمّا الآني فوصف للأمر الثابت، والتنافي بينهما واضح.

(٢) (وأما الإضافة: فإنّها انتزاعية) وليست من المفاهيم الماهوية، وليس لها ما بإزاء خارجي مستقل، بل هي ماهيّة ذائبة في الطرفين - المضاف والمضاف إليه - (تابعة لطرفيها) ولهذا قالوا إنّها أضعف الأعراض (فلا تستقل بشيء، كالحركة) لأنّ الانتزاعي لا وجود له إلّا بوجود المنتزع منه، ووجوده قائم بوجوده، فالأخوة والأبوة والبنوة والفوقية والتحتية مثلاً، لا

وأما الجوهر فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت، وقد تقدّم^(١)؛ أن تحقّق الحركة موقوف على موضوع ثابت باق ما دامت الحركة^(٢).

→ وجود لها حقيقة بنحو الاستقلال، وإنّما وجودها منتزع من المضاف والمضاف إليه وتابع لهما، وإذا تحقّقت حركة وتغيّر، فإنّما تنسب إلى المتحرّك أولاً وبالذات وهو الطرفان في الإضافة، ونسبتهما إلى الإضافة تبعي مجازي.

(وكذا الجدة) فإنّها الهيئة الحاصلة من إحاطة الشيء بغيره مثل إحاطة الثياب بجسد الإنسان، وإحاطة العمامة برأسه، فهذه الهيئة الحاصلة من إحاطة المحيط بالمحاط، أمر انتزاعي، وكلّ ما يجري عليها من حركة أو سكون، فهو تابع لطرفي الإحاطة وهما المحيط والمحاط. ولا يخفى عليك أنّ هذه الحركة التبعية أكانت في مقولة الإضافة أو الجدة، لا تخلو أن تكون إحدى حركات أربع أمّا حركة كمية - في الكمّ - أو حركة كيفية - في الكيف - أو حركة أينية - في الأين والمكان - أو حركة وضعيّة - في الوضع - (فإنّ التغيّر فيها) أي في مقولة الجدة (تابع لتغيّر موضوعها) كمّاً أو كيفاً أو وضعاً أو أيناً (كتغيّر النعل أو القدم عمّا كانت عليه) من حالة إلى أخرى حيث يمكن أن ينسب هذا التغيّر إلى الهيئة الحاصلة - الجدة - مجازاً وبالتبع.

والحاصل أنّ نفي الحركة عن مقولتي الجدة والإضافة ليس نفيّاً مطلقاً، وإنّما الحركة الذاتية فيهما منتفية فقط دون الحركة التبعية، فافهم.

(١) في الفصل السادس.

(٢) (وأما الجوهر: فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت) إذ ذهب المشهور إلى أنّ وقوع الحركة في العرض إنّما كان حاصلًا، لكونه كمّاً سيّالاً، وهذا الكمّ السيّال اسمه المسافة، والموضوع في هذه الحركة هو أصل الجسم الذي هو شيء ثابت من أوله إلى آخره، وكمّ الجسم يتغيّر، بينما الجوهر - جوهره - ثابت. وهذا عام في الحركة العرضيّة، إذ العرض يكون هو الأمر السيّال والمسافة، وموضوعنا الجوهر الثابت، أمّا لو افترضنا كون الجوهر بذاته هو المسافة بمعنى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، بأن يكون الأمر السيّال هو الجوهر - كون جوهر الشيء سيّالاً - أقول لو افترضنا ذلك فما هو الموضوع فيها؟

الفصل الحادي عشر

في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق

ذهب صدر المتألّهين عليه السلام إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر؛ واستدلّ عليه بأُمور، أوضحها: أنّ وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضيّة يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر، لأنّ الأعراض تابعة للجواهر، مستندة إليها استناد الفعل إلى فاعله، فالأفعال الجسمانيّة مستندة إلى الطبائع والصور النوعيّة، وهي الأسباب القريبة لها؛ وقد تقدّم: أنّ السبب القريب للحركة أمر تدريجي كمثلها؛ فالطبائع والصور النوعيّة في الأجسام المتحرّكة في الكمّ والكيف والأين والوضع متغيّرة سيّالة الوجود كأعراضها؛ ولولا ذلك لم يتحقّق سبب لشيء من هذه الحركة^(١).

→ إذن بعد ما ثبت وجود الحركة في العرض، لزم وجودها في الجوهر أيضاً بالملازمة القطعيّة، وأمّا وجه الملازمة ودليله فسيأتي في الفصل الحادي عشر إن شاء الله تعالى.

(١) (ذهب صدر المتألّهين عليه السلام إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر) ونصّ عليه وصرّح به وقام بإثباته خلافاً لإجماع الفلاسفة القدماء والمتأخّرين (واستدلّ عليه بأُمور، أوضحها: أنّ وقوع الحركة) في جملة من الأعراض بديهي لدى الفلاسفة جميعاً كما هو (في المقولات الأربع العرضيّة) الكيف والكمّ والأين والوضع، ووقوع أصل الحركة في بعض المقولات العرضيّة (يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر) وذلك أنّ التغيّر الحاصل في الصور النوعيّة المنطبعة في تلك الأعراض سبب لتغيّر الأعراض ووقوع الحركة فيها، فالجواهر المنطبعة في الأعراض علّة لتغيّر

وأورد عليه: أنّا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجدّدة، كيف صدرت عن المبدأ
الثابت وهي متجدّدة؟!

→ الأعراض (لأنّ الأعراض تابعة للجواهر) ولا يمكن أن يكون العرض متغيّراً متجدّداً،
وجوهره وذاته ثابتاً، فالجواهر متغيّرة بذواتها والأعراض متغيّرة بتغيّر جواهرها، إذ وقوع التغيّر
في المعلول يستلزم وقوعه في علّته بطريق أولى، لأنّ الأعراض (مستندة إليها) أي إلى الجواهر
(استناد الفعل إلى فاعله، فالأفعال) والأعراض (الجسمانيّة مستندة إلى الطبائع والصور النوعيّة)
الجوهرية (وهي) أي الصور النوعيّة والطبائع عبارة عن (الأسباب القريبة لها، وقد تقدّم) في
الفصل السابع (إنّ السبب القريب للحركة ... الخ).

والحاصل: إنّ وجه الملازمة أوّلاً أن: الأعراض معلولة للجواهر، وثانياً: أنّ التغيّر الحاصل
في الأعراض كان لأجل ذلك القانون القائل بوجود كون الفاعل القريب للحركة - مطلقاً -
متحرّكاً، فلزم كون الجواهر متحرّكاً، ومع عدم القول بالحركة الجوهرية لا وجود لفاعل الحركة
العرضيّة.

وإنّ الأعراض تابعة للجواهر بمعنى أنّها مستندة إلى تلك الجواهر، قائمة بها، كما أنّ الفعل
قائم بالفاعل مستند إليه، وهذا الاستناد نوعي، أي أنّ نوع استناد الأعراض إلى الجواهر من نوع
استناد الفعل إلى الفاعل. فالأفعال الجسمانيّة وآثار الجسم من قبيل اللون والرائحة وغير ذلك،
إنّما هي مستندة إلى الطبائع والصور النوعية - عطف تفسير للطبائع - قائمة بها، فلون التفاحة أو
رائحتها مثلاً إنّما تكون بهذه الصورة والكيّفة تبعاً لنفس التفاحة، فإذا وقع التغيّر في لون التفاحة
أو رائحتها مثلاً، كان وقوع التغيّر في التفاحة ذاتها أولى وأوضح، كما أنّ اختلاف آثار الرمان مثلاً
عن التفاح مستند أيضاً إلى اختلاف الصورة النوعية التي هي للرمان عمّا هي للتفاحة.

وقوله ﷺ: (ولو لا ذلك لم يتحقّق سبب لشيء من هذه الحركات) أي لولا كون الجواهر
متحرّكاً سيّلاً كالعرض، لم تتحقّق علّة في العالم لشيء من هذه الحركات العرضيّة، ونحن بحاجة
إلى العلّة في الحركات العرضيّة، كما نحتاج إلى العلّة في أصل وجود العرض، والعلّة في أصل
وجود العرض هو الجوهر، فالعلّة في حركة العرض هي حركة الجواهر، لأنّ علّة حركة المعلول هي
حركة العلّة.

وأجيب عنه: بأنَّ الحركة لما كانت في جوهرها، فالتغيّر والتجدّد ذاتي لها، والذاتي لا يُعلّل؛ فالجاعل إنّما جعل المتجدّد، لا أنّه جعل المتجدّد متجدّداً^(١).

وأورد عليه: أنّا نوجّه استناد الأعراض المتجدّدة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه، من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجدّدة؛ فالتجدّد ذاتي للعرض المتجدّد، والطبيعة جعلت العرض المتجدّد، ولم تجعل المتجدّد متجدّداً.

وأجيب عنه: بأنَّ الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر وتابعة له،

(١) (وأورد عليه) أي على القول بوقوع الحركة في الجوهر عدّة إشكالات منها أنّكم تدعون أنّ حركة الأعراض معلولة لحركة جواهرها، وإنَّ علّة المتغيّر متغيّرة، (أنّا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجدّدة) والجواهر المتغيّرة أنّها (كيف صدرت عن المبدأ الثابت وهي متجدّدة؟!) بعبارة أوضح: كيف صدرت هذه الطبائع المتجدّدة والصور النوعية من جوهر مفارق مجرّد كما صرّحتم في الفصل الثامن من المرحلة السادسة، ومن عقل مجرّد ثابت، حال كونها متغيّرة على ما زعمتم؟! وكيف التوفيق؟! بل لازمه القول ببطالان هذه القاعدة وعدم لزوم كون علّة المتغيّر متغيّرة أيضاً بالضرورة.

(وأجيب عنه) بما تقدّم في الفصل الثامن من المرحلة السادسة أيضاً، وحاصله إنّ علّة الوجود هنا علّة الحركة أيضاً وهو مفيض الحركة والوجود معاً، والجعل هنا جعل بسيط والحركة من حاق ذات المتحرّك، لا كغيره أعني الثوابت التي تكون الحركة زائدة على ذواتها لكونها جعلاً مركّباً. فراجع. وإذا كانت الحركة ذاتية استغنت عن العلّة المستقلّة عن علّة وجودها - أصل وجودها - لأنّ الذاتي لا يُعلّل، وعدم حاجة الذاتي إلى العلّة هو عدم حاجته إلى الوساطة في الثبوت - ويقابله عدم حاجة الشيء إلى البرهان والدليل، الذي يعني عدم حاجته إلى الوساطة في الإثبات -.

وقوله ﷺ: (أنّه جعل المتجدّد ... الخ) قاعدة عامّة جارية في الذاتيات، ومعنى إيجاد الشيء هو عين إيجاد ذاتياته، كما في جعل الإنسان وإيجاده، فإنّ الفاعل الحكيم تبارك وتعالى أوجد الإنسان الذي هو الحيوان الناطق، لا أنّه تعالى أوجد شيئاً باسم الإنسان وأضاف إليه شيئاً باسم الناطقية والحيوانية.

فالذاتية لا بد أن تتم في الجواهر^(١).

وأورد عليه أيضاً: أن القوم صحّحوا ارتباط هذه الأعراض المتجدّدة إلى المبدأ الثابت، من طبيعة وغيرها، بنحو آخر، وهو: أن التغيّر لاحق لها من خارج، كتجدّد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية؛ وكتجدّد أحوال أخرى في الحركات القسريّة التي على خلاف الطبيعة؛ وكتجدّد إرادات جزئية منبعثة من النفس في كلّ حدّ من حدود الحركات النفسانيّة التي مبدؤها النفس.

وأجيب عنه: بأننا ننقل الكلام إلى هذه الأحوال والإرادات المتجدّدة، من أين

(١) (وأورد) على الجواب الأسبق (أنّا) لا نختلف معكم في رجوع الحركات والتجدّد إلى أمر متغيّر بالذات، وانتهائها إليه، كما لا نختلف معكم في ضرورة انتهاء هذا المتغيّر بالذات إلى علّة ثابتة، لكنكم تنسبون التغيّر الذاتي والحركة الذاتية هذه إلى الجوهر وتقولون إنّ جوهر الشيء متغيّر بالذات، ونحن (نوجّه استناد الأعراض المتجدّدة إلى الطبيعة بهذا الوجه) أي لا نرى ضرورة في كون المتغيّر بالذات هو الجوهر، (من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجدّدة) بل الأعراض تتجدّد بذواتها، (فالتجدّد ذاتي للعرض المتجدّد، والطبيعة) والصورة النوعية قد (جعلت العرض المتجدّد) بمعناه البسيط لا المركّب (ولم تجعل المتجدّد) من الأشياء (متجدّداً) حتّى يكون العرض مجعولاً له بجعل آخر، وكلّ ما قيل في جعل الجوهر وبساطته نقوله هنا في جعل العرض وبساطته.

(وأجيب عنه: بأنّ الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر وتابعة له) كما تقدّم كراراً، ووجودها بوجوده، فلا يصحّ استناد التغيّر والحركة إلى الأعراض، لأنّها حركات وتجدّدات وتغيّرات، لا متحرّكات ومتجدّدات ومتغيّرات، لأنّها وجودات وصفية نعتية (فالذاتية لا بد أن تتمّ في الجواهر) دون الأعراض، لأنّ الحركات العرضيّة تجدّد بالذات والحركة الجوهرية متجدّدة بالذات، والمتجدّد بالذات يكون علّة لحركة الأعراض كما يكون معلولاً للعقل والجوهر المجرد الثابت أي ينتهي إليه، ففي الحركة الجوهرية تتحدّ الحركة والمتحرّك وتكون الحركة عين المتحرّك وذاته، خلافاً للحركة العرضية التي تنفك فيها الحركة عن المتحرّك.

تجددت؟ فإنها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعية إلى الطبيعة؛ وكذا في القسرية، فإن القسر ينتهي إلى الطبيعة؛ وكذا في النفسانية؛ فإن الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضاً الطبيعة، كما سيجيء^(١).

(١) (وأورد عليه أيضاً: أن القوم) من الفلاسفة لم ينكروا ولم يخالفوا هذه القاعدة بلزوم كون علّة المتغير متغيرة أيضاً إلا أنهم (صَحّوا ارتباط هذه الأعراض المتجددة إلى المبدأ الثابت) والعقل المجرد، إذ ليس ارتباطها إليه كما ذكرتم، بكون طبيعة الجسم علّة تامة لحركة الأعراض، نعم لو كانت الطبيعة علّة تامة صح ما زعمتم، لكن الحركة في الأعراض أعني الحركات العرضية مؤلفة (من طبيعة) الجسم (وغيرها) من العوامل الخارجية المنضمة إلى تلك الطبيعة، وليست الطبيعة إلا جزءاً للعلّة التامة والمعلول لا يوجد بتحقيق جزء علته، فنصحح علاقة الأعراض بالمبدأ وارتباطها إليه سواء كانت أعراضاً طبيعية أو غير طبيعية مثل الحركات القسرية والإرادية (بنحو آخر، وهو) بيان للتصحيح (أنّ التغير لاحق لها) أي لتلك الأعراض لا بذاتها بل (من خارج) فمناً هذه التغيرات هي العوامل الخارجية اللاحقة بالطبيعة وغيرها - أي اللاحقة بالحركات الطبيعية أو القسرية أو الإرادية - (كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية) فإنّ الجاذبية الأرضية مثلاً تجعل في الأجسام رغبة طبيعية للهبوط إلى الأرض، والجسم إذا خالف هذه الطبيعة فإنّ ميله الطبيعي يجذبه إلى الأرض، وهذا التغير الحاصل ضعيف في بداياته، لكنّه كلما ازداد هبوطاً ازدادت رغبته الطبيعية وهكذا حتّى يرتطم بالأرض أو يسقط عليها، فيكون قد عاد إلى ميله الطبيعي بالتمام والكمال.

(وكتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية التي على خلاف الطبيعة) بيان ذلك أنّ الحركات القسرية هي الحركات المخالفة للحركات الطبيعية، ويتبين ذلك من المثال السابق إذ الجسم الصاعد والمرفوع عن سطح الأرض متحرك في جهة مخالفة لجهة حركته الطبيعية، والحركة القسرية إجبارية لا تتمّ الأبقوة مخالفة للقوى الطبيعية، ولولا القوة الخارجية والعامل الخارجي، لم تتحقق الحركة القسرية للمتحرك، فقد يكون هذا العامل عبارة عن الإنسان - الرامي - أو الهواء الجاري في نفس الاتجاه المساعد للحركة القسرية، أو الأجهزة الحديثة والمكانن التي تدفع الشيء أو تجزه في الاتجاه المخالف للطبيعة، وقد تكون العوامل الخارجية مانعة

→ لاستمرارية الحركة القسرية كما لو كان جريان الهواء ومهب الريح مخالفاً لتلك الحركة مما يضعفها ويعيد الجسم إلى طبيعته وإلى حركته الطبيعية.

(وكتجدد إرادات جزئية منبعثة من النفس في كل حدّ من حدود الحركات النفسانية التي مبدؤها النفس) بيان ذلك أنّ الحركات النفسانية الكلية كقصد القيام بعمل معيّن والوصول إلى غاية معيّنة، تحمل في طبيعتها حركات وإرادات لا شعورية جزئية متتابعة، تتوارد على النفس آنأ فآنأ، وهذه الحركات والإرادات المتجددة المتغيرة توجب الحركة في الأعراض، مثلاً تأليف الكتاب يحتاج إلى إرادة كلية في تأليفه بأسره، لكن هذه الإرادة بوحدها لا تكفي للشروع في التأليف، بل هناك إرادة خاصة في كل صفحة يكتبها بل في كل سطر بل في كل كلمة بل في كل حرف، وإن كانت إرادات لا شعورية، حتّى يتمّ الكتاب بأسره وتحقّق إرادته الكلية.

فالثابت هو العلة الذاتية والداخلية لحركات الأعراض وتغيّراتها، وهي علة ناقصة، وهذه العلة الناقصة لا تشملها قاعدة «علة المتغيّر متغيرة»، لأنّها تختص بالعلة التامة لهذه الحركات والتغيّرات أعني الطبيعة والعوامل الخارجية، متغيرة لا العلة الناقصة.

(وأجيب عنه:) أنّ الفاعل المباشر والقريب هو طبيعة الجسم حتّى في الحركات القسرية فضلاً عن الطبيعية والإرادية، وهذا لا يعني إنكار تأثير الفاعل البعيد، فأنّه مؤثّر حتماً، ألا ترى أنّ القاسر أو المرید له تأثير قطعي في حركة الجسم وطبيعته؟ فالفاعل المباشر في جميع الحركات هو الطبيعة أو النفس، وأمّا العوامل الخارجية فتأثيرها طولي، وتكميلي، وجعل العوامل الخارجية المنضمة إلى المبدأ الثابت من طبيعي وغيره علة للتغيرات وحركات الأعراض لا أساس له من الصحة، لو سلمنا فأنّا نجيب أيضاً (بأنّا ننقل الكلام إلى هذه الأحوال والإرادات المتجددة) والحوادث والعوامل المتغيرة الخارجية (من أين تجددت؟ ... الخ) وحاصله أنّ نفس الحالات التي تحصل للجوهر وهي حالات غير ثابتة أعني ذلك القرب والبعد بأنواعهما، وتلك الإرادات والابتعاد عن المركز واصطدامها بالموانع الجديدة، ما هو العامل في كلّ هذا الذي ذكرتموه؟ أليست هذه الحالات أعراضاً أيضاً؟! وتلك المتغيرات لماذا أصبحت متغيرات؟ لقد جعلتم القرب والبعد المتغيرين عاملاً لتلك العين المتغيرة، نسألکم: فما هو عامل هذين القرب

ويمكن أن يستدلّ على الحركة في الجوهر بما تقدّم: أنّ وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر، فتغيّره وتجدّده تغيّر للجوهر وتجدّد له^(١).

→ والبعد المتغيّرين؟ إنهما أمران عرضيان متغيّران، يحتاجان إلى عامل، إذ لا يصحّ تعليل عرض بعرض آخر، لأنّ العرض معلول على كلّ حال لا بدّ أن ينتهي إلى جوهر، قد يصحّ القول بأنّ هذا العرض معلول ذاك العرض، لكن لا يصحّ القول أنّه عرض مستقل، إذ لو صار مستقلاً لم يكن عرضاً حينئذ، بينما يصحّ أن نقول بأنّ هذا العرض معلول لذاك العرض، وذاك العرض معلول للجوهر، ليتمّ البرهان، (فإنّها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعيّة إلى الطبيعة) ثمّ إن كانت تلك الطبيعة متغيّرة متجدّدة أيضاً، ثبت المطلوب، وإلّا عاد السؤال والإشكال بأنّها كيف تكون منشأ لهذه الحركات والأحوال المتغيّرة؟! وهكذا وهلمّ جرّاً نجري الكلام إلى الطبيعة الأخرى حتّى ينتهي بنا المطاف إلى طبيعة متغيّرة بذاتها، وإلّا اصطدنا بمحذور الدور أو التسلسل وهما باطلان.

وقد قال الفلاسفة بأجمعهم إنّ الفاعل المباشر هي الطبيعة لجميع الحركات، وهو واضح بالنسبة إلى الفاعل الطبيعي الذي يقتضي هبوط الجسم إلى أسفل، وفي الحركات القسرية أيضاً يعدّ الجسم بطبيعته مباشراً للأفعال المخالفة للطبيعة كالصعود والارتفاع، وإنّما اليد والعوامل الخارجيّة تهَيّئ الظروف الملائمة للحركة القسرية.

كما أنّ النفس معدّة ومهيّأة للظروف التي يتحرّك الجسم من خلالها، وإلّا فالجسم هو الفاعل للحركة، إذ المتحرّك هو الجسم حقيقة، والنفس ثابتة لتجرّدها، ونسبة الحركة إلى النفس مجازي يراد بها اتحادهما مع الجسم، ولذلك يجري عليها كلّ ما يجري على الجسم، إذ حكم أحد المتحدّين يسري إلى الآخر.

والحاصل أنّ الفاعل المباشر للحركة - والتحرك - هو الطبيعة سواء في الحركات الطبيعيّة أو القسرية أو النفسانية.

(١) ويمكن الاستدلال على الحركة في الجوهر بما تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة، ويتّضح ذلك بمقدمتين: الأولى أنّ العرض من مراتب الجوهر بمعنى أنّه لا يوجد في

ويتفرّع على ما تقدّم أولاً: أنّ الصور الطبيعيّة المتبدّلة صورة بعد صورة على المادّة، بالحقّيقة صورة جوهرية واحدة سيّالة، تجري على المادّة، وينتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره.

هذا في تبدّل الصور الطبيعيّة بعضها من بعض؛ وهناك حركة اشتدادية جوهرية أخرى، هي حركة المادّة الأولى إلى الطبيعيّة، ثمّ النباتيّة، ثمّ الحيوانيّة؛ ثمّ الإنسانيّة^(١).

→ الخارج وجودان أحدهما وجود الجواهر والثاني وجود العرض، بل ليس في الخارج إلّا وجود واحد هو القائم بالنفس ذو تجليات وآثار هي الأعراض ولهذا (فانّ وجود العرض من مراتب وجود الجواهر ... الخ) فالتفاحة ولونها موجودان بوجود واحد، وهكذا سائر أوصافها، لأنّهما وجود واحد، ينتزع من مرتبة من مراتب ماهية الجواهر وينتزع من مرتبة أخرى من مراتب ماهية العرض.

وبعبارة أخرى هناك نوعان من الحمل: فأمّا أن يتحد المحمول والموضوع مفهوماً وماهية مثل قولنا: «الإنسان إنسان» أو أن يتحد وجوداً يصحّ حمل أحدهما على الآخر. فوجود الجواهر والعرض وجود بسيط واحد ذو مرتبتين إحداها مرتبة الجواهر والأخرى مرتبة العرض، فإذا صار العرض مرتبة من مراتب الجواهر فليس له وجود مستقل بذاته، ولما كان العرض متغيّراً علمنا أنّ هذا الوجود متغيّراً أيضاً لعدم انفكاكهما، وكونهما موجودين بوجود واحد لا بوجودين مستقلّين، وإن اختلفت ماهية كل منهما - كالتفاحة والحمرة - وكانت ماهية كلّ منهما غير ماهية الآخر، إذ الحركة ليست للماهية بل هي للوجود، وإذا ثبت اتّحادهما في الوجود فلا معنى لثبوت أحدهما وحركة الآخر، بل كلاهما متحرّكان متغيّران (فتغيّره) أي العرض (وتجدّده تغيّر للجواهر وتجدد له).

(١) (ويتفرّع على ما تقدّم) أمور (أولاً): أنّه لا كون ولا فساد في العالم بمعنى انعدام صورة وحلول صورة أخرى محلّها، فقولهم صار الماء بخاراً والخشبة رماداً بمعنى انعدام الصورة الخشبية أو العائية إلى صورة رمادية أو بخارية، قولهم هذا بهذا المعنى باطل، إذ لو صحّ ذلك لزم

→ انعدام المادّة مع انعدام الصورة، وذلك أنّ المادّة حينئذ تكون فاقدة لأيّة صورة - أعني تبقى بلا صورة - في تلك اللحظة التي تنعدم فيها الصورة الأولى لتحلّ محلّها أخرى، في هذه اللحظة والطرفة السريعة التي يسير الأمر إلى الانقلاب والتبدّل بين لحظة الانعدام والحلول تبقى المادّة بلا صورة، والحال أنّ قوام المادّة وتحققها وبقائها مرهون بوجود الصورة، وهي قائمة بالصورة من غير تفكيك حقيقي لوجودهما، وإنّما التفكيك عقلي اعتباري، وإن استقلت كلّ منهما في الماهيّة، والكلام كلّّه في الوجود لا الماهيّة، إذ الماهيّة أمر ينتزعه الذهن من حدود ذلك الوجود الواحد السيّال، نعم الماهية في كلّ مرتبة من مراتبها وحدّ من حدودها، تنفكّ عن الماهيّة في المرتبة الأخرى والحدّ الآخر، والماهية المنتزعة في كلّ حدّ غير الماهية المنتزعة في الحدّ الآخر كما تقدّم في حركة الكمّ والأين إنهما وجود متّصل واحد سيّال في كلّ مراتبهما.

فالأمر الأول (أنّ الصور الطبيعيّة) النوعية الجوهرية (المتبدّلة صورة بعد صورة على المادّة، بالحقيقة صورة جوهرية واحدة سيّالة، تجري على المادّة) والهويلى الأولى (وينتزع من كلّ حدّ من حدودها) أي من حدود تلك الصورة الجوهرية الواحدة السيّالة (مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره) وهذا المفهوم عبارة عن ماهيّة نوعية بأثارها الخاصّة بها، التي تغاير آثار سائر الماهيات المنتزعة منها.

فالأجسام التي تبدو لنا ماهيّة نوعيّة واحدة، هي في الحقيقة عبارة عن مجموعة كبيرة من الماهيات النوعية، كالإنسان الذي ينمو باستمرار وتتغيّر أعراضه وآثاره وأوصافه باستمرار كمّاً وكيفاً وأيناً ووضعاً، فإنّ جسمه في حالة دائمة التغيّر والتبدّل من ماهيّة نوعية إلى أخرى وهكذا ففي كلّ لحظة وأن يكون في وضع وشأن بين الماهيات النوعية المختلفة، ويمكن انتزاع ماهية جديدة من كلّ لحظة من لحظاته وأن من آناته.

(هذا في تبدّل الصور الطبيعيّة بعضها من بعض، وهناك حركة) جوهرية أخرى، إذ الحركات الجوهرية إمّا عرضية أو طولية، وأشار هنا إلى الحركة الجوهرية الطوليّة بقوله وهناك حركة (اشتدادية جوهرية أخرى) عبارة عن تبدّل الصور وتغيّرها بنحو اللّبس بعد اللّبس، والارتداء بعد الارتداء والمادّة ثابتة لا تتغيّر أعني أنّ الصورة السابقة لا تزول بحلول الصورة الجديدة على

وثانياً: أنَّ الجوهر المتحرّك في جوهره متحرّك بجميع أعراضه، لما سمعت من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها.

ولازم ذلك: كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث من قبيل الحركة في الحركة؛ وعلى هذا ينبغي أن تسمّى هذه الحركات الأربع أو الثلاث «حركات ثانية»، وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه «حركات أولى»^(١).

→ المادّة بل هي باقية معها كأنّها تكتمل بالأولى، فهي موجودة في ضمن الصورة الجديدة، وهكذا كلّ الصور السابقة تبقى في ضمن ما تتلوها من الصور، والصور التالية كمال للصور السابقة و (هي حركة المادّة الأولى إلى) الصور النوعية و (الطبيعيّة، ثمّ النباتيّة، ثمّ الحيوانيّة، ثمّ الإنسانيّة) والحاصل أنّ حركة المادّة إلى أن تصير إنساناً تمرّ بمراحل عديدة في كلّ مرحلة تضاف صورة أو صور جديدة على القديمة وتتراكم، ثمّ إنّ المادّة كلّما تحقّقت لها فعليّة جديدة فقدت فعليّة قديمة. وهذا بخلاف الحركة العرضية في الجوهر فإنّها كما تقدّم في بعض الفصول تقتضي فقدان الصور القديمة بحلول الصور الجديدة، لأنّ تبدّلها يكون على نحو الخلع واللبس، لأنّ المادّة في كلّ مرتبة تخلع صورة وتلبس أخرى كالخشبة إذا صارت رماداً، والماء إذا صار بخاراً، فإنّ الصورة النوعية خلعت من المادّة وأبدلت بصورة أخرى، وهكذا.

(١) (ولازم ذلك: كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث) الكمّ والكيف والوضع والأين - والتثليث هنا باعتبار رجوع الأين إلى الوضع (من قبيل الحركة) العرضية (في الحركة) الجوهرية (وعلى هذا) فإنّ هناك حركتين، حركة أصليّة ذاتية وهي للجواهر وحركة تبعية غيريّة هي حركات الأعراض المستمّدة من حركات الجواهر، وهذه حركة الأعراض اللازمة الثابتة ظاهراً. فتارةً الحركة للجوهر فقط وتارةً له ولأعراضه هذا القسم من قبيل الحركة في الحركة كالماشي في السفينة المتحرّكة فإنّه متحرّك في متحرّك وحركة في حركة بخلاف الجالس في السفينة المتحرّكة فإنّه ساكن في متحرّك (وعلى هذا) التفكيك بين الحركة وأقسامها (ينبغي أن تسمّى هذه الحركات الأربع أو الثلاث «حركات ثانية») بعد وقوع الحركة الأولى في الجوهر لأنّ

وثالثاً: أنَّ العالم الجسماني بمادّته الواحدة حقيقة واحدة سيّالة، متحرّكة بجميع جواهرها وأعراضها، قافلة واحدة، إلى غاية ثابتة لها الفعلية المحضة^(١).

→ حركتها تابعة للحركة التي في الجوهر (و) ينبغي أن يسمّى (ما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه «حركات أولى») فلولا تغيير جوهر الإنسان في كلّ آن وأنّاً بعد آن لما وقع التغيير في أعراضه كلونه وشكله وحجمه وهكذا.

(١) (وثالثاً: أنَّ العالم الجسماني) والمادّي (بمادّته الواحدة حقيقة واحدة سيّالة، متحرّكة بجميع جواهرها الخ). فمبدأ هذه الحركة قوّة صرفة هو المادّة والهيولى الأولى (إلى غاية ثابتة لها الفعلية المحضة) وهذه غايتها وهي عبارة عن التجرد التام الذي لا قوّة فيه مطلقاً إلاّ فعلية كونها قوّة كما تقدّم.

الفصل الثاني عشر (١)

(١) مقدّمة:

الذين سبقوا صدر المتألهين عليه السلام كانوا يرون استحالة الحركة في الجوهر، لأنهم كانوا يقولون بأن الحركة مفتقرة إلى الموضوع، وأما الحركة في الأعراض فلائها ذات موضوع وموضوع الأعراض هو الجوهر. فما هو موضوع الجوهر حتّى تثبت له الحركة؟ وبما أنّ الجوهر لا موضوع له فالحركة الجوهرية محالة. إذ الحركة تحتاج إلى موضوع والجوهر لا موضوع له.

في الفصل السابق أثبت المصنّف عليه السلام الحركة الجوهرية وفي هذا الفصل يقوم بإثبات الموضوع للجوهر، فما هو موضوع الجوهر؟

قال صدر المتألهين عليه السلام ومن تابعه أنّ موضوع الجوهر هو الهيولى أي المادة. الموضوع هو الأمر الثابت الموجود من أوّل الحركة حتّى نهايتها وهو باقٍ لا ينعدم بحال من الأحوال، والموضوع عبارة عن ذلك الشيء الذي يجري عليه هذا الأمر التدريجي والسيّال، ففي الحركة الجوهرية - أعني حين يتغيّر الماء إلى البخار والبخار إلى الماء، أو عندما يصبح الجامد نامياً ثمّ هذا النامي يمرّ بمراحل النباتية والحيوانية والإنسانية في كلّ هذه التغيّرات والتحوّلات هناك أمر ثابت سيّال وهو عبارة عن المادة. المادة هي التي تتّصف بهذه التغيّرات وإنّ الأمر السيّال يجري عليها. أي مجموعة صور جوهرية - نحن نسمّيها بالصور وهي في الحقيقة صورة واحدة في الخارج، ولكن صورة واحدة سيّالة. وحين نعبّر عنها بالصور إنّما نقول ذلك لأنّنا ننتزع صورة جوهرية بوضع اليد على كلّ حدّ من حدوده كما سبق في الحركات العرضيّة، فمثلاً في مراحل تكامل التفاحة قلنا أنّ فيها كمّاً واحداً سيّالاً تسمّى بالمسافة والتفاحة كانت هي الموضوع، وإنّما كنّا نعبّر عن ذلك بالكمّ المختلف المتعدّد لأنّنا كنّا ننتزع مفهوماً من كلّ حدّ من حدود تكامل التفاحة وننتزع من ذلك الشيء ماهية هي نوع من الكمّ غير النوع الذي تمّ انتزاعه قبلاً وغير النوع المنتزع بعداً.

إذن تلك الصورة السيّالة الواردة على الشيء وبتعبيرنا تلك الصور المتعاقبة، صورة سيّالة واحدة ليس لها إلّا وجود واحد من أوّله إلى آخره. وهذا الوجود يختلف فتارةً يكون كالمجردات الثابتة، وتارةً يكون كوجود الماديّات التي تتجدّد أنّاً فأنّاً وتغيّر كذلك لأنّها في حركة دائمة،

→ وهذا الوجود هو وجود الحركة.

إذن موضوع الحركة الجوهرية هو المادة، سؤال: هل هذه المادة واحدة؟ إذ يشترط في الموضوع ثبوته على حاله من أوله إلى آخره لا يتغير ولا يتبدل بل يبقى على حاله!!
يقول: نعم، أن المادة ثابتة، وإن كانت متقومة بالصورة، لكنّها بصورة ما مبهمة أية صورة كانت، تارة تكون صورة مائية وأخرى تكون صورة هوائية وثالثة تكون في صورة نباتية وقد تكون صورة نامية وتارة تكون صورة حيوانية وتارة تكون صورة إنسانية.

فالمادة قائمة ومحفوظة بواسطة صورة ما، قد يقال: إن هذه الصورة مبهمة!!

ويجب عليه: أنها ليست كذلك بل هي مخلوقة عقل مشرف عليها على الدوام، هو الذي يحفظ هذا الأمر السيال. وهو الذي أوجده. فالصورة في بقائها وفي وجودها مستندة إلى ذلك العقل المجرد.

وبناءً عليه فالموضوع عبارة عن نفس المادة والهولي والأمر المتغير التدريجي المسمى بالحركة عبارة عن الصورة الجوهرية السيالة الجارية على هذه المادة.

الذين نفوا الحركة الجوهرية فأنهم أيضاً قالوا مثل قولنا هذا. أعني أنهم قالوا بأن الصورة (صورة ما) هي الحافظة للمادة وأن العقل المجرد حافظ لتلك الصورة، رغم قولهم بالكون والفساد، ومعنى الكون والفساد هو أن تفسد صورة جوهرية وتحل محلّها صورة جوهرية أخرى من غير أن تكون إحداها امتداداً للأخرى، ومن غير اتحادهما معاً، فالماء موجود له صورة مائية تنعدم دفعة لا تدريجاً وتتبدل إلى صورة بخارية لا ارتباط بينهما من حيث كون الثانية تنمّة لوجود الأولى، بل كلّ صورة مستقلة عن غيرها حدثت الثانية بعد انعدام الأولى فلا ارتباط بينهما. إذن حتّى هؤلاء يقولون بوجود أمر مشترك بين المتكوّن وبين الفاسد عبارة عن المادة، والمادة محفوظة بصورة ما (بواسطة صورة ما) أعني من كونها صورة مائية أو هوائية إذ في كلّ حالة لها صورتها الخاصة التي تحفظها وليست هذه صورة مبهمة.

والتحقيق: إن القول بحاجة الحركة إلى موضوع، وأن كلّ حركة تتوقّف على سبب أمور أحدها الموضوع، يختص بالفترة التي كانوا يقولون بانحصار الحركة في الأعراض وقد تبدل المبنى، بعد

→ القول بالحركة في الجواهر ولا حاجة حينئذ إلى الموضوع لأسباب:

أولاً: لماذا كنّا في السابق نحتاج إلى موضوع وما السرّ في ذلك؟

والجواب: أنّ السرّ قد يكون أحد أمرين: أولاً: أنّ الحركة بحاجة إلى الموضوع لبقاء اتّصالها من الابتداء إلى الانتهاء، فإذا أردنا كون الحركة وحدة متّصلة واحدة سيّالة غير متفكّكة ولا متجزّئة، لزم القول بوجود أمر ثابت من أوّله إلى آخره، حتّى يصبح وجوداً واحداً وأمراً واحداً متّصلاً.

وهذا الادّعاء غير سليم، لأنّ الحركة متّصلة بنفسها، وهي لا تحتاج في اتّصالها إلى شيء آخر، ولا في وحدتها، إذ الحركة وجود سيّال واحد، ليس له أقسام أخرى، ولا له أجزاء، نعم يمكن تقسيمها وتجزئتها في حدود الوهم والذهن، وليس التقسيم هنا فكياً خارجياً ولا حقيقياً. فلا تحتاج لاتّصالها، إلى موضوع، وعليه فليس السرّ هو الحفاظ على وحدة الحركة، إذ الحركة مستمرة متّصلة إلّا إذا اصطدمت بسكونٍ فتنتهي وإذا حدثت بعد السكون فهي حركة حادثة ثانية غير الأولى، كالخطّ المنكسر الذي بينه نقطة أو عدّة نقاط وهو لا يعتبر خطّاً واحداً بل أكثر من خطٍّ بعدد النقاط الفاصلة والنقطة مغايرة في الجنس للخطّ والخطّ لا يكون خطّاً إلّا بوحدة الجنس. نعم الحركة وحدة تدريجيّة لا تجتمع أجزاؤها وإلّا لما تحقّقت الحركة.

ثانياً: أنّ السرّ في الحاجة إلى الموضوع هو كون الموضوع موصوفاً والحركة صفة، لأنّ الحركة معنى وصفي يحتاج إلى شيء يوصفه، كالتغيير الذي يحتاج إلى شيء متغيّر لأنّه معنى وصفي، وعليه فوجوده غيري يحتاج إلى ما هو وجوده لنفسه (نفسه).

وهذا الادّعاء أيضاً يختص بالأعراض، بيان ذلك: أنّ الحركة إن كانت في الأعراض، بمعنى أنّ لدينا تغييراً لو أردنا أنّ نتزعه من حدٍّ من حدود الماهيّة فإنّه تنتزع ماهيّة عرضيّة. وبعبير آخر، لدينا عرض سيّال (أي وجود عرضي سيّال)، والعرض مفتقر إلى الجواهر وهو الموصوف. لأنّ معنى الحركة العرضيّة هو وجود شيء سيّال نعتي، إذ العرض معناه النعت أي ما وجوده لغيره. والحركات العرضيّة معناها تلك الحركات التي تكون مسافات عبارة عن العرض، وذلك الأمر السيّال عبارة عن أمر عرضي، وهذا الأمر السيّال لا بدّ أن يقع على الجواهر.

في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها

قالوا: إنّ موضوع هذه الحركة هو المادّة المتحصّلة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتحدة بالاتّصال والسيّلان، فوحدة المادّة وشخصيّتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدّلة؛ وصورة ما وإن كانت مبهمة، لكن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق، هو الفاعل للمادّة، الحافظ لها ولوحدتها وشخصيّتها بصورة ما، فصورة ما

→ أمّا في الحركة الجوهرية فإنّ الأمر السيّال هو الجوهر نفسه والجوهر ذات قائم بالنفس سيّال، هذا معنى الحركة الجوهرية. وعليه فوجوده لنفسه لا لغيره حتّى يحتاج إلى الغير، فلا حاجة للحركة الجوهرية إلى الموضوع، لأنّ الحركة والمتحرّك شيء واحد لا غير. وحينئذ لو سمّينا المادّة موضوعاً - من باب المسامحة - من جهة اتّحاد المادّة مع هذا الأمر الجوهري (أي الصورة)، فلا إشكال ولا مانع من ذلك. لكن من باب اتّحادها مع الموضوع أعني من باب إسناد ما هو له، أي من باب جرى الميزاب، وإلاّ فإذا لاحظنا المادّة في حدّ ذاتها فهي قوّة محضة عارية من كلّ فعلية وكلّ عارٍ من الفعلية لا حكم له، ولا يمكن أن يوجد بذلك الوصف، فلا بدّ من وجود الصورة، والحكم في الحقيقة للصورة وإن نُسب إلى المادّة.

قوله: (في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها) فاعل الحركة الجوهرية أي المتّصف بالحركة، أي فاعل ما به الوجود، وما به يقوم وجود الحركة (وجود الحركة قائم به) وهو الموصوف أي الموضوع، والفاعل عبارة أخرى عن الموضوع، وليس الفاعل هنا بمعنى الموجد أي ما منه الوجود، بل ليس الفاعل بهذا المعنى الأخير محلّاً لبحتنا. فالمراد بالفاعل هو فاعل ما به لا فاعل ما منه.

قوله (لكن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق) أي جوهر مفارق للمادّة أي ليس من المادّة وهو العقل المجرد.

شريكة العلة للمادة؛ والمادة المتحصلة بها هي موضوع الحركة^(١).

وهذا، كما أنَّ القائلين بالكون والفساد النافين للحركة الجوهرية قالوا: إنَّ

(١) تقدّم أنَّ قوماً أنكروا الحركة الجوهرية بحجة أنَّ الحركة تحتاج إلى موضوع ثابت لا يقبل التغيّر يبقى في طول الحركة ويدوم بدوامها أعني أنَّ الحركة تقوم به وهو يحفظ وحدتها وانسجامها، وإنَّ الموضوع في الحركات العرضية هو ذات الحجم وجوهره، فلزم ثبوت الجوهر وامتنع بل استحال وقوع الحركة في هذا الموضوع وهو الجوهر، وإلاّ انتفى تحقّق الحركة من الأصل، وقد فصلنا الأمر في محلّه، وللردّ على هذه المزاعم قام العلامة رحمته بسرد الإجابة على النحو التالي:

(قالوا) في مقام الردّ على الإشكال: (إنَّ موضوع هذه الحركة) الجوهرية (هو المادة) والهيولى الأولى (المتحصلة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتحدة بالاتصال والسيلان) والحاصل أنَّ المادة الأولى لكونها قوة محضة يتعذّر بل يستحيل أن تتحقّق وتتحصّل بذاتها، فإنّها تتحقّق في ضمن الصورة النوعية الخاصة بها (فوحدة المادة) الأولى (وشخصيتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدّلة) وقد سبق أكثر من مرّة كيفيّة تبدّل الصور النوعية وأنّها أمّا عرضية أو طولية في حركتها، والمهمّ حفظها بالصورة من غير فرق بين صورة وأخرى، فالمادة محفوظة في الحركة الجوهرية بالصورة (وصورة ما) من الصور النوعية (وإن كانت مبهمّة) والمادة بضميمة صورة ما يكون أمراً واحداً لا يقبل الانفكاك إلّا في مجال الذهن وحدوده، فالوحدة للمادة محفوظة قطعاً (لكن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق) هو العقل المجرد و (هو الفاعل للمادة، الحافظ لها و) الحافظ (لوحدها وشخصيتها بصورة ما) وعليه فللمادة حينئذ وحدة عامّة بصورة ما، ووحدة شخصيّة وهي بواسطة الجوهر المفارق الموجد للهيولى الأولى بصورة ما من الصور، ثمّ يحفظ وجود تلك المادة بالخلع واللّبس أو اللّبس بعد اللّبس وتوالي الصور عليها، فالجوهر المفارق هو العلة الفاعليّة للمادة (فصورة ما شريكة العلة للمادة) إذ العلة هي الجوهر المفارق بواسطة صورة ما، ولهذا كانت صورة ما شريكة للعلة (والمادة المتحصلة) المتشخّصة (بها) أي بتلك الصورة (هي موضوع الحركة)، فصورة ما المبهمّة تمثّل موضوع الحركة، وما فيه الحركة عبارة عن الصور المتعيّنة المتحصلة، ولهذا فما هو جزء موضوع الحركة - صورة ما - بغير ما فيه الحركة - المسافة - إذ ما فيه الحركة عبارة عن الصورة المتشخّصة المتحصلة كما تقدّم.

فاعل المادّة هو صورة ما، محفوظة وحدتها بجوهر مفارق يفعلها ويفعل المادّة بواسطتها، فصورة ما شريكة العلّة بالنسبة إلى المادّة، حافظة لتحصلها ووحدها^(١).

والتحقيق: أنّ حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة ولا تنثلم بطرؤ الانقسام عليها وعدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتّصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهماً غير فكّي كافٍ في ذلك؛ وإن كانت لأجل أنّها معنى ناعتي يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، حتّى يوجد له وينعته؛ كما أنّ الأعراض والصور الجوهرية المنطبعة في المادّة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد له وتنعته، فموضوع الحركات العرضية أمر جوهري غيرها، وموضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، إذ لا يعني بموضوع الحركة إلّا ذاتاً تقوم به الحركة وتوجد له؛ والحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيّالة، كانت قائمة بذاتها موجودة

(١) (وهذا) لا غبار عليه (كما أنّ القائلين بالكون والفساد) بمعنى تعاقب الصور على المادّة دفعة، وإن تغيّر الصور وتعاقبها على المادّة دفعي لا تدريجي، وإن كلّ صورة تنفصل عن غيرها لا يجمعها شيء، وهؤلاء هم كانوا (النافين للحركة الجوهرية) لا اعتقادهم بحدوث صورة دفعة واحدة وزوال التي قبلها دفعة واحدة وهكذا فإنّهم رغم اعتقادهم بالكون والفساد وإنكارهم للحركة الجوهرية السيّالة التدريجيّة أنّاً فإنّاً، (قالوا: إنّ فاعل المادّة) وعلّتها الفاعليّة (هو صورة ما) مبهم (محفوظة وحدتها) أي وحدة تلك المادّة الأولى (بجوهر مفارق) مجرد، وهذا الجوهر المجرد هو الذي (يفعلها) أي يفعل الصورة (وفعل المادّة بواسطتها ... الخ) فهم يذعنون بوحدة الصورة المبهم وثبوتها وبقائها واستمراريتها لكن بواسطة الوحدة العددية للجوهر المجرد الذي أوجدها، وهذا الجوهر كفيّل بحفظها ودوامها من حال إلى حال. وحينئذ فلا يختلفون معنا في أنّ المادّة تتحصّل بصورة ما، فصورة ما شريكة العلّة لتحصل المادّة وهو الكفيّل بحفظها وبقائها أيضاً.

لنفسها، فهي حركة ومتحرّكة في نفسها^(١).

(١) ساد الكثير اعتقاد بأنّ ملاك حاجة الحركة إلى موضوع ثابت واحد في طول حركته وتغيّراته، هو حفظ وحدة الحركة واتّحادها، يربط أجزائها بعضها ببعض، لتبدو أمراً واحداً بالتمام والكمال. (والتحقيق) في المسألة يثبت وهن هذا الاعتقاد وضعفه بل بطلانه، وذلك أنّا نجد بناءً على أصالة الوجود أنّ الحركة وجود سيّال ممتد واحد، وامتداده واتّصاله كفيّل بحفظ وحدته وضامن لها و (أنّ حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باقٍ) ممتد متّصل مستمر، موجودة هذه الحاجة (ما دامت الحركة) هذه الحاجة (إن كانت لأجل أنّ نتحفّظ به وحدة الحركة ولا تنتظم بطرؤ الانقسام عليها و) أيضاً لا تنتظم بطرؤ (عدم اجتماع أجزائها في الوجود) إن كانت الحاجة لأجل هذا (ف) الجواب: أنّ (اتّصال الحركة في نفسها) وكون الاتّصال ذاتياً جوهرياً للحركة (وكون الانقسام) بين الحركة وفيها باعتبار أجزاء للحركة، ليس إلّا أمراً (وهمياً) يعتبره العقل (غير فكّي) ولا قابل للانفكاك في الخارج، هذا الاتّصال الحقيقي الخارجي والانفكاك الوهمي الذهني (كافٍ في ذلك) الغرض والهدف - أعني أنّه كافٍ لأجل الحفاظ على وحدة الحركة.

(و) أمّا (إن كانت) حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باقٍ (لأجل أنّها) أي الحركة عبارة عن (معنى ناعتي) يوصف غيره وعارض لموضوع ما، فإنّه حيثنّذ (يحتاج إلى أمر موجود لنفسه) قائم بنفسه (حتّى يوجد له وينعته) فهي مفهوم يعرض للموضوع ولأنّ وجوده غيري فيحتاج إلى وجود نفسي، يوجد لذلك الوجود النفسي وينعته بل ويقوم به فالحركة تحتاج إلى متحرّك توجد له وتعرض له وتوصفه (كما أنّ الأعراض والصور الجوهرية المنطبقة في المادّة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد) تلك الأعراض والصور الجوهرية (له) لذلك الموضوع (وتنعته) طبق النعل بالنعل فكما أنّ هنا هكذا فهناك هكذا أيضاً، وإذن: (فموضوع الحركات العرضيّة أمر جوهرى غيرها) أي مغاير لنفس الحركة، والحاصل: أنّ حاجة الحركة إلى موضوع توجد له وتنعته، تامّة صحيحة لكن في الحركات العرضيّة التي يختلف فيها المتحرّك والحركة وكلّ منهما ماهيّة مستقلّة مغايرة للأخرى.

(و) أمّا بالنسبة إلى (موضوع الحركة الجوهريّة) الذي هو عبارة عن (نفس الحركة) لاتّحاد الحركة والمتحرّك بل الموضوع هناك بسيط كما تقدّم والحركة ذاتية للمتحرّك، ولهذا فإنّ الوجود

وإسناد الموضوعية إلى المادة التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال والسيلان لمكان اتحادها معها، وإلا فهي في نفسها عارية عن كل فعلية.

→ النعتي والناعتي والإضافي والوصفي لا محل له من الإعراب هنا في خصوص الحركة (إذ لا نعني بموضوع الحركة إلا ذاتاً تقوم به ... الخ).

وكيف كان فإنَّ للحركة اعتبارين من الوجود، فهي باعتبارها عرضاً تحتاج إلى موضوع تنعته وتوجد له، وهو خارج عما نحن فيه وبصده، وأما باعتبارها جوهرًا متحركًا بنفسه قائمًا بذاته، وجوده لنفسه، فلا حاجة له إلى موضوع تنعته، بل لا موضوع لها حينئذ، وأما قولهم إنَّ موضوع الحركة الجوهرية هو المادة والهولي الأولى فلا يخفى عليك ما فيه من تسامح ومجاز، (وأما إسناد الموضوعية إلى المادة التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال والسيلان) فإنَّما هذا الإسناد مجازي والسّر فيه (لمكان اتحادها) أي الصور الجوهرية (معها) أي مع الحركة (وإلا) إذا انتفت هذه الوحدة ولم يوجد هذا الاتحاد بين الصور الجوهرية والحركة (فهي في نفسها عارية عن كل فعلية) وبعبارة أخرى: لكانت عبارة عن قوة وبقيت كما كانت من خروج عن دائرة القوة إلى الفعل - أعني أنَّ فعلية المادة بالصورة الجوهرية والحركة مادة أولى فعليتها بصورتها ولولا تلك الوحدة والاتصال التي في صورتها لبقيت قوة ولم تخرج إلى الفعل.

الفصل الثالث عشر

في الزمان^(١)

إنّا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمة إلى قطعات، لا تجماع قطعة منها القطعة الأخرى في فعلية الوجود، لما أنّ فعلية وجود القطعة المفروضة ثانياً متوقّفة على زوال الوجود الفعلي للقطعة الأولى؛ ثمّ نجد القطعة الأولى المتوقّفة عليها منقسمة في نفسها إلى قطعتين كذلك، لا تجماع إحداهما الأخرى، وهكذا كلّما حصلنا قطعة قبلت القسمة إلى قطعتين كذلك، من دون أن تقف القسمة على حدٍّ^(٢).

(١) ما هي حقيقة الزمان؟ فإنّهم اختلفوا على آراء وعقائد شتى ذهب المشهور منهم إلى أنّها كمّ متّصل غير قارّ الذات تعرض للجسم بواسطة الحركة. هذا أصل المدّعى، أمّا الدليل:

(٢) (إنّا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة) أي المتغيرة (منقسمة إلى قطعات) وأجزاء متعدّدة (لا تجماع قطعة منها القطعة الأخرى في فعلية الوجود) أي لا تجمّع أجزائها في الخارج وإن اجتمعت بالقوّة، (لما أنّ فعلية وجود القطعة المفروضة ثانياً، متوقّفة على زوال الوجود الفعلي للقطعة الأولى) إذن: الحوادث الواقعة ذات أقسام وأجزاء، وكلّ جزء منها غير قابل للاجتماع مع الجزء الآخر فعلاً، وثالثاً: (ثمّ نجد القطعة الأولى المتوقّفة عليها) وعلى زوالها فعلية القطعة الأخرى، (منقسمة) أيضاً (في نفسها إلى قطعتين كذلك ... الخ) والحاصل أنّ كلّ قطعة تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية، فعند سقوط جسم من أعلى مثلاً نجد أنّ لها مراتب في

ولا يتأتى هذا إلا بعروض امتداد كمّي على الحركة، تتقدّر به وتقبل الانقسام؛ وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة، لأنّه امتداد متعيّن، وما في الحركة في نفسها امتداد مبهم، نظير الامتداد المبهم الذي في الجسم الطبيعي وتعيّنه الذي هو الجسم التعليمي^(١).

→ النزول، وكلّ مرتبة سابقة لا تجتمع في الفعلية والوجود مع المرتبة اللاحقة، بل يجب انعدام القطعة الأولى لتحقيق القطعة الثانية، ولا يتوقّف التقسيم عند هذا الحدّ، بل كلّ جزء في حدّ ذاته ينقسم إلى أجزاء سابقة وأجزاء لاحقة لا تجتمع في الفعلية والوجود، وهذا معنى الحركة السيّالة الممتدة التدريجيّة، وهذا الامتداد هو الزمان، والحاصل أنّ هناك كمّاً غير قارّ متّصل وهو الحركة يعرض لجميع الأجسام المتحرّكة، لأنّ الحركة كمّ والكمّ عرض يقبل القسمة لذاته، ولاستحالة اجتماع أجزائه كان الكمّ غير قارّ ولكون أجزائه ممتدّة إلى ما لا نهاية كان الكمّ متّصلاً أيضاً. ولهذا فالحركة لاستحالة اجتماع أجزائها كانت كمّاً غير قارّ، ولكون أجزائها ممتدّة إلى غير النهاية كانت كمّاً متّصلاً.

(١) قد يقال: إنّ هذا الكم والامتداد غير القارّ، المتّصل، هو الحركة والحركة هي هذا الامتداد، لأنّ الامتداد عارض لها، ولا أن يكون للحركة شيء زائد على وجودها يسمّى «الزمان»، إذ الحركة هي الامتداد التدريجي الذي يخفى بداخله الامتداد، والحركة تحمل في ذاتها الامتداد. ونجيب: لا ريب أنّ الامتداد ذاتي للحركة وأنها ممتدّة متصلة غير قارّة بذاتها، لكن الحركة بهذا المعنى أيضاً لا يمكن أن تكون هي الزمان، لأنّ امتداد الزمان غير امتداد الحركة (وليس هذا الامتداد نفس حقيقة الحركة) فإنّ هذا الامتداد المذكور هنا ليس نفس الحركة (لأنّه) أي هذا الامتداد الذي ذكرناه هنا - الزمان - (امتداد متعيّن) متشخّص (وما في الحركة) من امتداد (في نفسها امتداد مبهم) إذ للحركة أصل الامتداد ولكي يصدق عليها أنّها حركة لا بدّ أن تكون ممتدّة، ولكن لا حدود لهذا الامتداد بل يصدق الامتداد وإن كان بمقدار ثانية أو جزء من الثانية أو أقلّ أو أكثر من أجزاء الزمان، ولو حدّدنا امتداداً خاصّاً للحركة، كما لو قلنا أنّ حقيقة الحركة عبارة عن ذلك التغيّر التدريجي بمقدار ثانية واحدة مثلاً، فأنّه يستفاد من هذا أنّ التغيّر بأقلّ أو أكثر من ذلك لا يصدق عليه أنّه حركة، لأنّنا جعلنا حدّاً خاصّاً من الامتداد في حقيقة الحركة.

فهذا الامتداد، الذي به تعيّن امتداد الحركة، كم متّصل عارض للحركة؛ نظير الجسم التعليمي، الذي به تعيّن امتداد الجسم الطبيعي، للجسم الطبيعي؛ إلاّ أنّ هذا الكمّ العارض للحركة غير قارّ ولا يجمع بعض أجزائه المفروضة بعضاً، بخلاف كمية الجسم التعليمي فإنّها قارّة مجتمعة الأجزاء.

وهذا هو الزمان العارض للحركة ومقدارها، وكلّ جزء منه، من حيث إنّّه متوقّف عليه الآخر، متقدّم بالنسبة إليه؛ ومن حيث إنّّه متوقّف، متأخّر بالنسبة إلى ما توقّف عليه. والطرف منه الحاصل بالقسمة هو «الآن»^(١).

→ نعم تحقّق ممّا سبق أنّ في كلّ حركة علاوة على وجود الحركة التي قوامها بأصل الامتداد، هناك شيء آخر يعرض الامتداد، وهو تعيّن ذلك الامتداد - أي الامتداد المتعيّن - كامتداد الثانية الواحدة أو الساعة الواحدة أو غير ذلك، وهذا الامتداد المتعيّن العارض للحركة يسمّى زماناً (نظير الامتداد المبهّم الذي في الجسم الطبيعي وتعيّنه الذي هو الجسم التعليمي) وإذا اتّضح هذا علم أنّ أصل الامتداد شيء والامتداد المتعيّن شيء آخر، كما لاحظنا نظيره في الجسم والحجم، إذ الجسم أمر جوهري - وجوده لا في موضوع - ولكن يحمل في حقيقته شيئاً وهو قولنا: «الجسم هو الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث» فالامتداد في الجهات الثلاث موجود مستتر بداخل الجسم.

فالعلاقة بين الحركة والزمان نظير العلاقة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، إذ الجسم الطبيعي وإن كان جوهراً قابلاً للامتداد في الجهات الثلاث، لكن هذه القابلية مبهمّة، يقوم بتعيينها وتحديد مقدارها وحدودها الجسم التعليمي العارض لها، ويعبر عنه بالكمّ القارّ، كما أنّ لكلّ حركة امتداداً وحدوداً معيّنة، يقوم الكمّ بتحديدده، وهذا الكمّ هو الزمان.

(١) (فهذا الامتداد الذي به تعيّن امتداد الحركة، كمّ متّصل عارض للحركة) والكمّ إمّا متّصل، أو منفصل، والأوّل إمّا قارّ، أو غير قارّ، ويقسم القارّ إلى الحجم والسطح والخطّ، والحجم عبارة عن الامتدادات الثلاثة وهي سارية في الجسم الطبيعي، بحيث يحيط بجميع وجود الجسم الطبيعي، وقد تقدّم أنّ الجسم والجوهر لا يصدق عليه الجسميّة إلاّ إذا كان في ذاته وحقيقته

وقد تبين بما تقدّم أولاً: أنّ لكلّ حركة زماناً خاصّاً بها هو مقدار تلك الحركة؛ وقد أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العامّ، الذي هو مقدار الحركة اليوميّة، لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافّة؛ وقد قسّموه إلى: القرون، والسنين، والشهور، والأسابيع، والأيام، والساعات، والدقائق،

→ ممتدّاً، نعم الجسم علاوة على ما به من الامتداد الذاتي فإنّه يعرض عليه شيء يسمى الحجم. والفرق بين الحجم وبين تلك الامتدادات الثلاثة التي في حقيقة الجسم، هو الإبهام في الامتدادات التي في حقيقة الجسم، لأنّها أصل الامتداد الذي في الجسم لكن لا على نحو التعيين بل كلّ امتداد يكفي في حقيقة الجسم ليكون جسماً، والتعّين هو الامتداد العارض على الجسم بحسب مصداقه الخارجي وذلك الامتداد المبهم الذي في ذات الجسم لا يجعل الجسم يتحقّق في الخارج إلّا بالامتداد المتعّين الخاص العارض للجسم.

والزمان هو الامتداد المتعّين العارض للحركة من الخارج، ذات الامتداد المبهم فتجعل امتداد الحركة متعيّناً، والزمان كالحركة لا تجتمع أجزاءه المتتالية بالفعل والوجود، فالزمان أيضاً امتداد غير قارّ - كمّ غير قارّ - متصل. والحدّ المشترك الذي بين أجزاء الزمان - الجزء السابق والجزء اللاحق - يسمّى «آن» وهو الذي ينتهي عنده الزمان - يفصل جزءاً من الزمان عن جزئه الآخر، والآن ليس من الزمان، نظير النقطة بين أجزاء الخط وهو الحد الفاصل الذي ليس بخطّ وينتهي عنده الخطّ أو يفصل بين أجزاءه. وهذا أنّ فلسفي يختلف عن الآن العرفي الذي يطلق على الزمان - جزء من الزمان - .

ولصدر المتألّهيّن ﷺ ههنا نكات ظريفة أوّلها: أنّ الزمان من العوارض التحليليّة للأجسام وللحركة أيضاً، كما أنّ الحركة أيضاً من العوارض التحليليّة للأجسام، لأنّها من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وهي مفهوم ينتزع من كينيّة وجود الشيء، فليس لها وجود مستقلّ منحاز عن وجود موضوعها وقد تقدّم هذا مكرّراً. والثانية: أنّ الزمان امتداد رابع من امتدادات الجسم، إضافة إلى امتداده في الطول والعرض والعمق، بمعنى أنّ الجسم ذو أربعة أبعاد أحدها الزمان، فليس الزمان ظرفاً مستقلاًّ للأحداث، بل زمان كلّ شيء يمثّل جانباً آخر ووجهاً آخر للشيء، وليس الزمان وجوداً خارجاً عن الشيء، بل الطرف هنا عين المظروف.

والثواني، وغيرها، لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

والزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانيّة، عند المثبتين للحركة الجوهريّة، هو زمان الحركة الجوهريّة^(١).

(١) (وقد تبين بما تقدّم) أمور خمسة (أولاً: أنّ لكلّ حركة زماناً خاصّاً بها) كما أنّ لكلّ جسم حجماً خاصّاً به، وهذا الزمان الخاصّ بالحركة (هو مقدار تلك الحركة) من جهة كونها كمية متصلة غير قازّة، فيوجد في العالم من الزمان بعدد ما يوجد فيه من حركات، وأمّا ما اشتهر عند الناس من كون الزمان عبارة عن ما يقع من حركة الأرض ودورانها حول محورها وحول الشمس، وهو ما يحدث منه الليل والنهار والفصول الأربعة، وإنّما تقاس الأشياء والحركات والأزمنة بهذا الزمان الممتدّ الواحد، فلا يوجد مع كلّ حركة زمان خاص بها.

(و) الجواب: لا شكّ أنّه (قد أطبق الناس) واتفقوا (على تقدير) وتحديد مقدار (عامّة الحركات وتعين النسب بينها ب) واسطة (الزمان العام) وهو زمان حركة الليل والنهار (الذي هو مقدار الحركة اليومية) وذلك (لكونه) أي لكون هذا الزمان العام - مقدار الحركة اليومية - (معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافة، وقد قسّموه) أي قسّموا الزمان العام الناتج من تعاقب الليل والنهار - الحاصل من دوران الأرض حول محورها - (إلى القرون، والسنين ... الخ) جعلوا هذه التقسيمات كلّها (لتقدير الحركات) ومعرفة مقاديرها (بالتطبيق عليها) على تلك الأجزاء والأقسام، والحاصل أنّ الحركة اليومية وسيلة لقياس الحركات بها، لمعرفة مقاديرها، كما وضع الترمومتر مثلاً لقياس درجات الحرارة بها وتطبيقها عليها، وهكذا جميع المقاييس ووسائل القياس، وهذا لا يعني أنّ الزمان منحصر في زمان الحركة اليومية، لأنّ النسبة بينهما - أي بين الحركة والزمان - نسبة المبهم والمعين، فالساعة من الزمان أو العشرون دقيقة منه، عبارة عن وقوع الحركة في جزء من زمان الحركة اليومية، بهذا المقدار المعين، لا أنّ هناك ظرفاً ممتدّاً واحداً باسم الزمان تقع فيه الحوادث والحركات الأخرى، لبطلان نسبة الظرفيّة والمظروفية بين الحركة والزمان وذلك أنّ الظرف غير المظروف بينما الزمان عين الحركة ملازم لها ناتج عنها.

(والزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانية) ومربط بتلك الحوادث (عند المثبتين

وثانياً: أنَّ التقدّم والتأخّر ذاتيّان بين أجزاء الزمان، بمعنى أنَّ كون وجود الزمان سيّالاً غير قارّ، يقتضي أن ينقسم، لو انقسم، إلى جزء يتوقّف على زواله وجود جزء آخر بالفعل، والمتوقّف عليه هو المتقدّم والمتوقّف هو المتأخّر^(١).

وثالثاً: أنَّ الآن، وهو طرف الزمان والحدّ الفاصل بين الجزأين لو انقسم، هو أمر عديم؛ لكون الانقسام وهمياً غير فكّي^(٢).

→ للحركة الجوهرية) والقائلين بها (هو زمان الحركة الجوهرية) إذ الزمان تبع للحركة ونتاج عنها وأما الحركة الأصيلية عبارة عن الحركة الجوهرية، وسائر الحركات آثار تلك الحركة. وأما المنكرون للحركة الجوهرية، فإنهم لا يعتقدون بسرّيان الزمان في الجواهر والذوات، لكون الجوهر عندهم ثابتاً ساكناً، وإنّما يعتقدون اختصاص الحركة بالأعراض.

(١) وثانياً: إنّ التقدّم والتأخّر ذاتيان بين أجزاء الزمان) الفرضية الاعتبارية فإنّ توقّف هذه الأجزاء الاعتبارية بعضها على بعض أمر ذاتي لها نابع من ذات تلك الأجزاء المفروضة (بمعنى أنّ كون وجود الزمان سيّالاً غير قارّ) متغيّراً ممتداً باستمرار (يقضي أن ينقسم) الزمان (لو انقسم) بحسب الفرض والاعتبار (إلى) أجزاء عديدة متعاقبة فمثلاً ينقسم إلى (جزء يتوقّف على زواله وجود) وتحقّق (جزء آخر بالفعل) فلا يخرج الثاني من القوّة إلى الفعل إلا بزوال الأوّل - المتقدّم - وكلّ جزء بالنسبة إلى ما قبله متوقّف وبالنسبة إلى ما بعده متوقّف عليه (والمتوقّف عليه هو المتقدّم) الذي ننتظر زواله حتّى يتحقّق ما بعده بالفعل (والمتوقّف هو المتأخّر) حيث يتوقّف على زوال ما قبله ليخرج من القوّة إلى الفعل.

(٢) قوله: (هو أمر عديمي) أي وجود «الآن» وجود فرضي واعتباري لا حقيقة له في الخارج (لكون الانقسام) في الزمان بجعله مجموعة أجزاء وقطع متصلة (وهمياً) لا حقيقةً إذ الزمان في الخارج وجود واحد ممتدّ سيّالاً أمّا العقل فيعتبر له أجزاءً فرضيةً وهميةً (غير فكّي) أي غير قابل للتفكيك الحقيقي في الخارج، وإلاّ وقعنا في محذور الجزء الذي لا يتجزّأ وقد تقدّم بطلانه. وفي كون الآن أمراً عديمياً نظراً، نعم ليس له وجود بالفعل، معنى هذا أنّ له وجوداً بالقوّة، وعدم كون الشيء موجوداً بالفعل لا يستلزم كونه أمراً عديمياً، نعم هو أمر انتزاعي من طرفي الزمان، ففي قوله ﷺ: «هو أمر عديمي» نظراً، فافهم وتأمل.

ورابعاً: أنَّ تتالي الآتات - وهو اجتماع حدّين عدميين أو أكثر من غير تخلّل جزء من الزمان فاصل بينهما - محال، وهو ظاهر؛ ومثله الكلام في تتالي الآتات المنطبقة على طرف الزمان، كالوصول والافتراق^(١).

وخامساً: أنَّ الزمان لا أوّل له ولا آخر له، بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه، لأنّ قبول القسمة ذاتيّ له^(٢).

(١) (رابعاً) إذا عرفنا أنّ «الآن» أمر عديمي انتزاعي من طرفي الزمان - طرفي زمان ما - وعرفنا أنّه قائم بالزمان منتزع منه، وعرفنا أنّ لكلّ زمان طرفين لا أكثر، إذا عرفنا هذا كله وأدعنا به، عرفنا (أنّ تتالي الآتات - وهو) عبارة عن (اجتماع حدّين عدميين أو أكثر من غير تخلّل جزء من الزمان فاصل بينهما -) هذا الأمر (محال، وهو ظاهر) لاستلزام كون زمان ما، ذا حدود عديدة، كبدايتين ونهايتين أو أكثر، كالنقطة التي تقدّم أنّها طرف الخطّ وليس للخطّ الواحد إلّا بداية واحدة ونهاية واحدة وتتالي الآتات واجتماعها كاجتماع النقاط وتواليها الذي يقتضي وجود أكثر من بداية للخطّ الواحد وأكثر من نهاية له، فبين كلّ نقطتين أو آتين، خطّان أو زمانان.

(٢) (وخامساً: أنّ الزمان لا أوّل له ولا آخر له) فلا يوجد جزء من الزمان يمكن أن يقال هذا أوّل هذا الزمان وهذا آخره (بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه ومنتهاه) لأنّ الجزء الأوّل والآخر الذي لا يقبل الانقسام تناقض صريح، أعني كيف يكون جزءاً من الزمان رغم كونه لا يقبل الانقسام، وذلك أنّ الجزئية ملازمة لقابلية الانقسام وأما كون الشيء جزءاً حال كونه لا ينقسم تناقض صريح (لأنّ قبول القسمة ذاتي له) أي للزمان ولأجزائه، فكيف يمكن سلب ذاتي الشيء من الشيء هذا وجه آخر لبطلان الادّعاء وإثبات عدم الجزئية بهذا المعنى، وأما كون المبدأ والمنتهى ثابتين آنيين غير قابلين للقسمة فهو باطل أيضاً لضرورة كون الجزء من سنخ الشيء نفسه وإذا كان من غير سنخه لم يكن جزءاً له.

الفصل الرابع عشر

في السرعة والبطؤ

إذا فرضنا حركتين واعتبرنا النسبة بينهما، فإن تساوتا زماناً، فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما، وإن تساوتا فأقلهما زماناً أسرعهما؛ فالسرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل، والبطؤ خلافه^(١).

قالوا: إن البطؤ ليس بتخلّل السكون، بأن تكون الحركة كلّما كان تخلّل السكون فيها أكثر كانت أبطأ، وكلّما كان أقل كانت أسرع؛ وذلك لا تتّصل الحركة بامتزاج القوّة والفعل فيها، فلا سبيل إلى تخلّل السكون فيها^(٢).

(١) قوله ﷺ (فإن تساوتا زماناً، فأكثرهما قطعاً للمسافة أسرعهما) مثلاً لو سارت سيارتان في طريق واحد، مدّة ساعة واحدة، في وقت واحد، فالتّي قطعت مسافة أكثر خلال هذه الفترة الزمنية - الساعة الواحدة - هي الأسرع. (وإن تساوتا مسافة فأقلهما زماناً أسرعهما) كما لو قطعت سيارتان مسافة واحدة - مائة كيلومتر مثلاً - فالتّي قطعت هذه المسافة في فترة زمنية أقل، تعتبر هي الأسرع.

(٢) قيل: إنّ البطؤ - في حركة الجسم - ناشئ عن تخلّل السكون بين أجزاء الحركة وكلّما كانت السكّنات المتخلّلة أكثر كانت حركة الجسم أبطأ، وكلّما قلّت السكّنات، ازدادت السرعة في حركة الجسم، لكن هذه السكّنات لشدة خفائها لا يمكن الاحساس بها وملاحظة وجودها بالحواس، فإننا نجد الجسم دائماً عند حركته من نقطة إلى أخرى في اتّصالٍ حال حركته أعني أنّ

وقالوا: إنّ السرعة والبطؤ متقابلان تقابل التضادّ؛ وذلك لأنّهما وجوديّان، فليس تقابلهما تقابل التناقض، أو العدم والملكة؛ وليس بالمتضائقين، وإلاّ كانا كلّما ثبت أحدهما ثبت الآخر، وليس كذلك؛ فلم يبق إلّا أن يكونا متضادّين، وهو المطلوب.

وفيه: أنّ من شرط المتضادّين أن يكون بينهما غاية الخلاف، وليست بمحقّقة بين السرعة والبطؤ، إذ ما من سريع إلّا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، وكذا ما من بطيء إلّا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

والحقّ: أنّ السرعة والبطؤ وصفان إضافيّان، فسرعة حركة بالنسبة إلى أخرى

→ له حركة ممتدة متصلة لا نشعر بوجود سكنات تتخلّل حركته، إلّا أنّ هذه السكنات موجودة حقيقة لكنّها تزيد وتقص وتشدّ وتضعف وهكذا، رغم أنّنا لا نجد لها أثراً ظاهراً ولا نشعر بوجودها.

لكن الفلاسفة والحكماء في ردّ هذه النظرية وهذه المقولة (قالوا: إنّ البطؤ... الخ) أمّا الدليل والبرهان على ردّ هذه النظرية وبطلانها قوله ﷺ: (وذلك) أي سبب البطلان (لاتّصال الحركة) ووحدتها بشكل ممتدّ سيّال، ووجود السكون وتخلّله بين أجزائها يعني انقطاعها عن كونها حركة واحدة ممتدة فأمّا أن تكون مجموعة حركات قد تصل إلى ما لا نهاية أو تكون مجموعة سكنات، وعلى كلّ حال لا يصدق عليها الحركة الواحدة، وعلى الثاني لا يصدق عليها الحركة أصلاً، فلا أجزاء للحركة ولا يتخلّلها سكنات بل هي أمر بسيط واحد ممتدّ، وهذا الاتّصال في الحركة واقع (بامتزاج القوة والفعل فيها) لأنّها لا تقبل الانقسام إلّا من هذه الجهة - أي بالقوّة - أعني أنّ الحركة فيها أجزاء تحقّقت بالفعل وهي المسمّاة بالحركة حقيقة وهذه الفعلية لأجزاء لها لبساطتها ووحدتها الحقيقيّة، ولها أجزاء لم تتحقّق بعد لكنّها في طريقها إلى التحقّق والفعلية وهي حركة بالقوّة، ولو تخلّل السكون بين الحركة لانقسمت الحركة بالفعل وصارت مركّبة من أجزاء فعلية الوجود، ولم يطلق عليها أنّها حركة حيثنّذ وقد بيّنا علّة ذلك في الأسطر السابقة، ولهذا (فلا سبيل إلى تخلّل السكون فيها).

بطؤ بعينها بالنسبة إلى ثالثة، وكذلك الأمر في البطؤ، والسرعة بمعنى الجريان والسيلان خاصة لمطلق الحركة، ثم تشتد وتضعف، فيحدث بإضافة بعضها إلى بعض السرعة والبطؤ الإضافيان^(١).

(١) (وقالوا) وعلى رأس القائلين يلوح لنا صدر المتألهين - أعلى الله مقامه - (إنّ السرعة والبطؤ متقابلان تقابل التضادّ) أمّا أنّهما متقابلان فلاّ اجتماعهما في الشيء الواحد ومن جهة واحدة محال، إذ الحركة الواحدة يستحيل أن تكون سريعة وبطيئة - أو تتصف بالسرعة والبطؤ - من جهة واحدة في آنٍ واحد، وأمّا كون التقابل بينهما تقابل التضادّ (وذلك لأنّهما) أي لأنّ السرعة والبطؤ وصفان وجوديان، لا أنّ وجود أحدهما يقتضي عدم صاحبه مطلقاً، حتّى يكون التقابل بينهما تقابل التضادّ، ولا أنّ وجود أحدهما يقتضي عدم الآخر فيما يكون قابلاً له، حتّى يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وهكذا (فليس تقابلهما تقابل التناقض) لأنّ وجود أحدهما لا ينفي وجود الآخر مطلقاً (أو العدم والملكة) لأنّ وجود أحدهما لا يقتضي عدم صاحبه فيما يكون قابلاً، (وليسا بالمتضائفين) أيضاً (وإلاّ) إذا كانا متضائفين (كانا) بحيث كلّما ثبت أحدهما في الوجود الذهني أو الخارجي (ثبت الآخر) أيضاً في الوجود الذهني أو الخارجي، إذ المتضائفان متلازمان في الوجود مطلقاً (وليس) التقابل الذي بين السرعة والبطؤ (كذلك) أي من هذا القبيل، لعدم التلازم بينهما وجوداً، وإذا بطل وانتفى إمكان كون التقابل بينهما أحد هذه الأنواع الثلاثة (فلم يبق إلّا أن يكونا متضادّين) في تقابلهما (وهو المطلوب) عندنا.

والحاصل أنّهم قالوا: إنّ السرعة والبطؤ لكونهما وصفين وجوديّين - أي كلاهما عبارة عن حدوث الحركة وحصولها - فتقابلهما تقابل التضادّ، وليس التناقض ولا العدم والملكة، لأنّ المتناقضين أمران عدميّان، والملكة وعدمها أمران أحدهما وجودي والآخر عديمي، وليس بالمتضائفين لأنّ التقابل بالمتضائفين يشترط فيه ثبوت الثاني كلّما ثبت الأول، كالأبوة والبنوة، والتحتيّة والفوقيّة، ولا يمكن تصوّر أحدهما من غير تصوّر صاحبه، والسرعة والبطؤ ليسا من هذا القبيل لعدم توقّف تصوّر أحدهما على الآخر ولعدم وجود التلازم بينهما.

(والحقّ: إنّ السرعة والبطؤ وصفان إضافيّان) وذلك أنّ للسرعة معنى مطلق في نفسه وبهذا المعنى صفة لمطلق الحركة، إذ كلّ حركة من حيث كونها حركة لها وجود ممتدّ واحد يصدق على

→ كل حركة في حدّ نفسها، فكلّ حركة في نفسها سريعة، وأمّا إذا قيس بعض أفراد الحركة إلى البعض الآخر، فإنّا نلاحظ فرقاً واضحاً بينها من حيث السرعة والبطؤ وهو في الواقع بلحاظ شدة السرعة وبطؤها لا أنّ للبطؤ وجوداً مستقلاً منحازاً في حدّ ذاته مقابل السرعة بل مفهوم منتزع من مفهوم السرعة، فالبطؤ والسرعة بهذا المعنى مفهومان إضافيان، والسرعة حينئذ مفهوم نسبي وكذلك البطؤ، لكن لما كان الأصل للسرعة فالإكتفاء بذكرها صحيح (فسرعة حركة بالنسبة إلى) حركة (أخرى) الذي هو بالنتيجة عبارة عن سرعة متحرّك بالنسبة إلى متحرّك آخر (بطؤ بعينها بالنسبة إلى) حركة (ثالثة) ومتحرّك ثالث، فسرعة حركة سيارة تسير مائة كيلومتر في الساعة، قياساً إلى حركة سيارة تسير بسرعة تسعين كيلومتراً في الساعة، تلك السرعة المائة كيلومتراً تعتبر بطؤاً بالنسبة إلى سيارة ثالثة مائة وعشرين كيلومتراً في الساعة، فالأولى سريعة بالنسبة إلى الثانية بطيئة بالنسبة إلى الثالثة والثالثة سريعة بالنسبة إلى الأولى والثانية، والثانية بطيئة بالنسبة إلى كلتا السيارتين الأولى والثالثة، (وكذا الأمر في البطؤ) فبطؤ حركة بالنسبة إلى أخرى سرعة بعينها بالنسبة إلى ثالثة والمثال السابق يوضّح الأمر برمته.

(والسرعة) بالمعنى الأعم أي (بمعنى) عموم (الجريان والسيلان، خاصّة لمطلق الحركة) أي من خواص مطلق الحركة، فالسرعة إن كانت بمعنى عموم الجريان والسيلان، أو بعبارة أخرى فالجريان والسيلان إذا كانا مقصودين من السرعة، كانت السرعة خاصة بمطلق الحركة، لأنّ الجريان والسيلان من خصائص كلّ حركة، إلّا أنّ هناك مقصوداً آخر عند اشتداد حركة وبطؤ أخرى أو ضعفها التي يكون بعضها أشدّ حركة من بعضها الآخر فهو أسرع بهذا المعنى.

فليس السرعة والبطؤ متقابلين بل اختلافهما تشكيكي كاختلاف الواحد والكثير وقد تقدّم في محلّه مفصلاً. ولم يأت بتفاصيل هذا البحث لأنّه اكتفى بإيرادها في كتاب النهاية وهكذا في حاشيته على الأسفار فراجع وتأمل.

الفصل الخامس عشر

في السكون

يطلق السكون على: خلوّ الجسم من الحركة قبلها أو بعدها؛ وعلى: ثبات الجسم على حاله التي هو عليها؛ والذي يقابل الحركة هو المعنى الأول، والثاني لازمه، وهو معنى عديمي، بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم، فيكون هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك؛ فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة. ولا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني، إلّا ما كان آني الوجود، كالوصول إلى حدّ المسافة، وانفصال شيء من شيء، وحدوث الأشكال الهندسيّة، ونحو ذلك^(١).

(١) (يطلق السكون على) معنيين أحدهما: (خلوّ الجسم من الحركة قبلها أو بعدها) أي عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون متحرّكاً، فهو بهذا المعنى أمر عديمي لكن لا العدمي المحض بل هو عدم الملكة، وتقابله مع الحركة حيثئذ تقابل العدم والملكة، والملكة أمر وجودي في مقابل السكون العدمي، وهو المعنى الصحيح والمطلوب للسكون كما سيأتي بعد قليل إن شاء الله تعالى، فالسكون بالإطلاق الأول يعني خلوّ الجسم من أيّة حركة؛ (و) يطلق أيضاً (على) معنى آخر وهو (ثبات الجسم على حاله التي هو عليها) والمعنيان متلازمان، إذ لازم المعنى الأول كون السكون ثباتاً وثبوتاً، إذ الثابت القابل للحركة، والذي لا يتحرّك رغم قابليته للحركة، يلزم أن يكون ساكناً وثابتاً في الزمان، فهو ثابت في الآن الأول والثاني والثالث والرابع وهكذا... أي في جميع

→ الآتات واللحظات، ما دام على سكونه، والثبات أمر وجودي، ولهذا فالساكن باقٍ في مكانه السابق وعلى حالته الأولى، وهذا معنى وجودي لأنه متحقق وحاصل في محلّه الأول. فالمعنى الثاني عبارة عن بقاء الجسم وثباته على حاله الأولى مقداراً من الزمان، (و) أمّا المعنى (الذي يقابل الحركة) من هذين المعنيين (هو المعنى الأول) فإنّ السكون في الحقيقة عبارة عن خلوّ الجسم من الحركة، وقد يكون هذا الخلو من الحركة قد حصل بعد حركة الجسم كأن يكون متحرّكاً فيحصل له السكون، أو يكون حاصلأً قبل حركة الجسم، ولا يشترط في الساكن كونه ساكناً طيلة فترة وجوده ودائماً له السكون بدوام وجوده، كلا، بل قد يكون متحرّكاً في حين وساكناً في حين آخر. ثمّ أنّه لما كان المعنى الأول للسكون هو الحقيقي المقابل للحركة، فما هو حكم المعنى الثاني، لهذا قال ﷺ: (و) المعنى (الثاني لازمه) أي لازم للمعنى الأول، وجه الملازمة وبيانه: أنّ الجسم الخالي من الحركة في مقولة من المقولات، يحمل معه ماهيّة نوعيّة خاصّة من تلك المقولة - وهو عبارة عن بقاءه على حاله - فالجسم الخالي من الحركة والفاقد لها في مقولة الأين مثلاً - أعني الخالي من الحركة المكانية - تكون نسبته المكانية والأين العارض له ثابتاً ساكناً وهكذا في سائر المقولات.

(وهو) أي السكون (معنى عديمي) يعني عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون متحرّكاً (بمعنى انعدام الصفة) أي السكون هنا (عن موضوع قابل) لتلك الصفة وذلك الموضوع القابل (هو الجسم... الخ)، وأمّا عدم كون التقابل بين الحركة والسكون تقابلاً بالتضادّ ولا التضاييف لاشتراط كون المتقابلين فيهما أمرين وجوديين كالأبيض والأسود المتضادين واللذين يتمتع اجتماعهما، وكالأبوة والبنوة وهما أمران وجوديان أيضاً لا يمكن تصوّر أحدهما دون تصوّر الآخر، وأمّا عدم كونه تقابلاً بالتناقض لاشتراط كون أحد المتناقضين وجودياً والآخر عديمياً، ثمّ كون العدمي، عدماً مطلقاً، بينما نلاحظ أنّ السكون وإن كان عديمياً إلاّ أنّه ليس عدماً محضاً بل هو عدم فيما من شأنه أن يتحرّك، ولو كان السكون عدماً محضاً ومطلق العدم لكانت العقول المجردة مثلاً ساكنة ولصحّ إطلاق السكون عليها وهو محال. إذن فالسكون أمر نسبي في العالم ولا يوجد سكون مطلق، والسكون النسبي يعني أننا حين نقول عن شيء أنّه ساكن إنّما نعني كونه ساكناً

→ بالقياس إلى بعض خصوصياته لا مطلقاً، فمثلاً حين نقول التفاحة ثابتة - ساكنة - قد نريد به ثبوت لونها على الحمرة بعد مرور لونها بمراحل عديدة وانتهاهه عند الحمرة، ولا يتغير بعد ذلك أي يثبت لونها عند الحمرة، فهذا السكون بالنسبة إلى كمّه أو كيفه، أو بالنسبة إلى عدم الزيادة والتغير في حجمه، نقول إنّه ساكن لثبوت كمّها الحجمي لا الثاني (ولا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني) والأمر الجسماني هو المنسوب إلى الجسم وإن لم يكن بنفسه جسماً، وذلك لارتباطه بالجسم كأعراض الجسم وأفعاله، فكلّ الأشياء متحرّكة ولا يخلو شيء منها عن الحركة، فلا يخلو جوهر مادّي من الحركة - وليس للسكون مصداق من الجواهر الماديّة - وذلك أنّ بناءً على القول بالحركة الجوهرية التي أثبتتها صدر المتألّهين عليه السلام وتمّ بيانها في محلّه، أقول بناءً على هذه النظرية لا يخلو جسم من حركة دائمة في ذاته وجوهره، وهكذا أعراضها في حركة دائمة تبعاً لحركة الأجسام، أضف إلى ذلك أنّ للأعراض حركة أخرى منقطعة ومحدودة، خلافاً لحركة الجواهر وحركة الأعراض التابعة لحركة الجواهر، فهذه الحركة الجوهرية دائميّة غير منقطعة باقية بقاء الجسم ودائمة بدوام الجوهر ولا تنقطع إلّا بعد زوال الجوهر وفناء الجسم وإلى الحركة المنقطعة في الأعراض أشار بقوله: (إلّا ما كان أنّي الوجود) فإنّ ما كان وجوده أنّياً كان خارجاً عن حدّ الحركة بالتخصّص بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لعدم كونه حركة حيثنذ كالنقطة التي في طرف الخطّ وهي ليست من الخطّ و (كالوصول إلى حدّ المسافة) فإنّ الوصول أنّي الوجود وساكن الحقيقة (وانفصال شيء من شيء) قبل التحرك أي الجزء الأخير من السكون قبل الحركة، والآني الوجود ليس زمانياً (و) مثل (حدوث الأشكال الهندسيّة) فهي لا تحدث إلّا بحدوث مقدّماتها كما في الآني من الوصول والانفصال حتّى يتمّ الاتّصال والانفصال من خلال حركة تتحقّق، وليس الإتّصال والانفصال زمنيّين، وهكذا بالنسبة إلى الأشكال الهندسية، فإنّها لا تحدث ولا تتحقّق إلّا بتحقيق مقدّماتها من الحركة الزمانيّة مع أنّ حدوث الأشكال الهندسية بنفسها أنّي ليس بزمنيّ.

الفصل السادس عشر

في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلّق بها ذاتها. فانقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى: كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا، والحركة من لون كذا إلى لون كذا، وحركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا^(١). وانقسامها بانقسام الموضوع: كحركة النبات، وحركة الحيوان، وحركة الإنسان^(٢).

(١) إنّ الحركة من حيث توقّفها على ستة أمور، تنقسم بمناسبة كلّ واحد من الأمور الستة إلى تقسيمات خاصّة، فقد تقدّم أنّ للحركة مبدءاً ومنتهى، فهي تنقسم باعتبار مبدئها ومنتهاها إلى أقسام ووجوه، فمثلاً إن كان المبدأ نقطة خاصّة والمنتهى نقطة أخرى خاصّة أيضاً تعدّ حركة بمبدأ ومنتهى خاصين، ولو كان المبدأ نقطة أخرى والمنتهى كذلك نقطة أخرى، عدّت هذه حركة ثانية غير الأولى، أو كان المبدأ نفس النقطة الأولى والمنتهى نقطة أخرى، أو كان المبدأ نقطة أخرى والمنتهى نفس النقطة، عدّت كلّ واحدة منها حركة جديدة غير أختها، بيان ذلك إذا كان المبدأ نقطة «س» والمنتهى نقطة «ص»، أو كان المبدأ نقطة «أ» والمنتهى نقطة «ب»، أو كان المبدأ نقطة «س» والمنتهى نقطة «ع»، أو كان المبدأ نقطة «ل» والمنتهى نقطة «ص»، وهكذا. وعليه فتعدّد الحركة وانقسامها عائد إلى تعدّد مبدئها ومنتهاها وإلى نوع انقسامهما.

(٢) ثمّ إنّ الحركة قد تنقسم باعتبار الموضوع، فيقال إنّ للحركة أقساماً وانقسامات، فهي

وانقسامها بانقسام المقولة: كالحركة في الكيف، والحركة في الكم، والحركة في الوضع^(١).

وانقسامها بانقسام الزمان: كالحركة الليلية، والحركة النهارية، والحركة الصيفية، والحركة الشتوية.

وانقسامها بانقسام الفاعل: كالحركة الطبيعية، والحركة القسرية، والحركة الإرادية؛ ويلحق بها بوجه: الحركة بالعرض؛ فإنّ الفاعل إمّا أن يكون ذا شعور وإرادة بالنسبة إلى فعله، أم لا؛ والأوّل هو الفاعل النفساني، والحركة نفسانية، كالحركات الإرادية التي للإنسان والحيوان؛ والثاني إمّا أن تكون الحركة منبثّة عن نفسه لو خُلّي ونفسه، وإمّا أن تكون منبثّة عنه لقهر فاعل آخر إتياء على الحركة؛ والأوّل هو الفاعل الطبيعي والحركة طبيعية، والثاني هو الفاعل القاسر والحركة قسرية، كالحجر المرمي إلى فوق^(٢).

→ تارةً في الموجودات الطبيعية كحركة حجر من مكان إلى مكان، وتارةً في النباتات كحركة النبات وهي عبارة عن نموّها، وتارةً تكون في الحيوان والإنسان كحركة الحيوان وهي انتقالها من مكان إلى آخر وحركة الإنسان كذلك، ولهذا فالحركة باعتبار موضوعها تنقسم إلى الحركة الطبيعية وحركة الطبيعة وهي الجماد والنبات والحيوان.

(١) والحركة باعتبار المقولة - المسافة - تنقسم أيضاً إلى الحركة في مقولة الأين وهي فيما إذا كانت الحركة في مسافة الأين، وإلى مقولة الوضع، وهي إذا كانت الحركة في مسافة الوضع وإلى مقولة الكم إذا كانت الحركة في مسافة الكم، فباعتبار المسافة تنقسم الحركة، وقد ادّعى المشهور وقوع الحركة في أربع مقولات فقط كما تقدّم في محلّه، ثمّ تبين وقوعها في جميع المقولات، بعد ما ثبت وقوعها في الجوهر على يد صدر المتألّهين - أعلى الله مقامه - والأعراض تابعة للجوهر، فلمّا ثبتت الحركة في الجوهر ثبت فيها بالنسبة، وقد تقدّم هذا كلّ مفصلاً.

(٢) ثمّ إنّ الحركة إمّا إرادية شعورية، أو لا إرادية لا شعورية، والحركات الإرادية تختص

→ بالمتحرك بالإرادة وهو الحيوان والإنسان، وأمّا الحركات اللا إرادية اللا شعورية الصادرة باعتبار انقسام الفاعل فهي على قسمين، أحدهما: (كالحركة الطبيعية) الصادرة من الفاعل لا عن شعور ولا إرادة لكن مطابقة لاقتضاء طبيعتها وتحرك بمقتضى طبيعتها الأولى، بغير تأثير من عامل خارجي، (و) الثاني: (الحركة القسرية) الحاصلة بتأثير من فاعل خارجي وعامل أجنبي عن المتحرك، (والحركة الإرادية) من هنا يستفاد أنّ الحركة عند المصنّف ﷺ على ثلاثة أقسام، الطبيعية والقسرية والإرادية، لكنّه ليس في الحقيقة على هذا المنوال فالأقسام ليست ثلاثة بل هما قسمان الحركة الإرادية واللا إرادية واللا إرادية على قسمين الطبيعية والقسرية كما تقدّم، فليس الأختيار في عرض الحركة الإرادية وليس كلّ منهما قسيماً للحركة الإرادية، بل هما معاً قسم واحد لها، وكيف كان فإنّ حركة الشمس من المشرق إلى المغرب وحركة الأرض ودورانها حول محورها وحول الشمس وأشباهاها حركات لا إرادية طبيعية، كما أنّ حركة الجسم إلى أعلى وارتفاعه بخلاف جاذبية الأرض تعدّ حركة قسرية لا تقع إلّا بعامل خارجي مؤثّر، والحركات الإرادية في الإنسان والحيوان واضحة لا تحتاج إلى بيان.

(ويلحق بها) أي بالحركة الإرادية (بوجه) من الوجوه (الحركة بالغرض) إذ الحركة إمّا بالذات وإمّا بالغرض، والحركة بالذات عبارة عن كون المحرك بداخل المتحرك، وأن يحركه حقيقة لا مجازاً، والحركة الذاتية وصف لنفس المتحرك، أي لا يحتاج المتحرك للاتّصاف بالحركة الذاتية إلى واسطة في العروض، بخلاف الحركة العرضية التي تكون وصفاً للمتحرك مجازاً وذلك باعتبار تعلّق الوصف بحال متعلّق الموصوف، والحاصل أن يكون فاعل الحركة شيئاً آخر، ونسبت الحركة إلى غير فاعلها، فليس الفاعل متحركاً بالذات للمتحرك، وليس المتحرك مفعولاً له حقيقة، كراكب السفينة فإنّ الحركة في الحقيقة للسفينة ونسبتها إلى راكب السفينة مجاز، فالقوة الفاعلة هي المحركة في الحقيقة للسفينة، وراكبها في الحقيقة ساكن، وإنّما نسبت الحركة إلى الراكب باعتبار الحال والمحلّ.

والحاصل أنّ الحركة الذاتية إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية، وبعبارة أخرى الحركة الذاتية إمّا إرادية أو لا إرادية، واللاإرادية إمّا طبيعية أو قسرية. وأمّا الحركة العرضية فقد ألحقها المصنّف ﷺ

قالوا: إنّ الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرّك، عن تسخير نفساني، أو اقتضاء طبيعي، أو قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة؛ والمبدأ المباشر المتوسّط بين الفاعل وبين الحركة هو مبدأ الميل، الذي يوجد الفاعل في طبيعة المتحرّك، وتفصيل الكلام فيه في الطبيعيات^(١).

→ بالحركة الذاتية، فالحركة العرضية عنده ﷻ إمّا نفسانية أو طبيعية أو قسرية، لأنّها حركة تبعيّة لجوهر المتحرّك.

(١) قالوا أي الفلاسفة والحكماء (أنّ الفاعل القريب) والمباشر (للحركة) والمبدأ القريب للحركة (في جميع هذه الحركات) النفسانية والطبيعية والقسرية (هو طبيعة المتحرّك، عن تسخير نفساني) في الحركات النفسانية (أو) عبارة عن (اقتضاء طبيعي) في الحركات الطبيعية (أو) عبارة عن (قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة) في الحركات القسرية القهرية، فالفاعل إذا كان ذا شعور ومريداً في فعله كان الفاعل لفعله هي النفس، أعني وقوع الجسم تحت تسخير النفس، والأفعال والحركات الصادرة من الجسم إنّما تقع بتأثير النفس على الجسم، إذ حركة اليد مثلاً لا تحدث إلّا بأمر صادر من نفس الإنسان، أمّا المبدأ القريب والفاعل المباشر لهذه الأفعال والحركات الإرادية، عبارة عن طبيعة الجسم المتحرّك، والقوّة المكمونة المودعة في ذلك العضو والجسم المتحرّك. وإن كان الفاعل لا إرادة له في فعله ولا شعور بالنسبة إلى ما يصدر منه من أفعال وحركات، كان الفاعل لهذه الأفعال اللاإرادية الطبيعية عبارة عن اقتضاء طبيعة الجسم المتحرّك، كالصخرة التي تقتضي طبيعتها السقوط باتجاه الأرض، وهذا الاقتضاء الطبيعي الذي بداخلها هو الفاعل لحركتها، كما أنّ الفاعل القريب للأفعال القسرية عبارة عن طبيعة الجسم المتأثر بالعوامل الخارجية، إذ طبيعة القاسر هنا قاهرة لطبيعة المقسور، فالفاعل هو طبيعة حركة القاسر، وإن نسبت الحركة إلى المقسور. والحاصل أنّ الطبيعة في كلّ منها، هي الفاعلة لحركتها. مثلاً: حين يرمي الإنسان بملء إرادته حجراً إلى أعلى، فإنّ ههنا حركة إرادية شعورية من فاعل إرادي شعوري وهي حركة اليد عند الرمي، فإنّ فاعلها القريب المباشر هو طبيعة اليد لكن هذه الطبيعة نابعة من تسخير النفس الإنسانيّة لليد وإصدار الأمر إليها بالحركة والرمية، وأيضاً ههنا حركة قسرية مخالفة لطبيعة الصخرة المرميّة هي صعود الصخرة إلى أعلى أي خلافاً لجهة

خاتمة

ليعلم: أنّ «القوة» أو «ما بالقوة» كما تطلق على حيثيّة القبول، كذلك تطلق

→ طبيعتها التي هي الهبوط والسقوط، وفاعل هذه الحركة القسرية عبارة عن طبيعة الصخرة المتحرّكة إلى أعلى لكن تحت نفوذ وتأثير العامل الخارجي وهو تأثير وقهر طبيعة القاسر لطبيعة المقسور، وههنا حركة طبيعيّة أيضاً، هي عودة الصخرة إلى طبيعتها بعد انتهاء تأثير العامل الخارجي القسري عليها، وشروعها بالهبوط، فإنّ فاعل نزولها وهبوطها هو طبيعتها أي اقتضاء طبيعتها أو الطبيعة النابعة عن اقتضاء طبيعتها. فالفاعل في الحركة القسرية هو طبيعة المقسور أيضاً، لعدم إمكان كون هذا الفاعل هو تأثير المؤثّر ورمي الرامي، فإنّ الرمية وقعت أناً واحداً ثمّ انقطعت والفاعل لا يكون فاعلاً قريباً مباشراً حتّى يكون مؤثّراً بدوام المتأثّر والتأثير، وما دام التأثير موجوداً يكون الفاعل أيضاً موجوداً معه في كلّ لحظة من لحظات حركته وليس هذا سوى طبيعة المقسور - الصخرة في المثال - فإنّ طبيعة المقسور هي الفاعل المباشر لحركة المقسور - وارتفاع الصخرة - خلافاً لطبيعته، لكن بتأثير من عامل خارجي كيد الإنسان.

(والمبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل وبين الحركة) أي العامل المباشر الذي لا يكاد ينفصل عن الحركة بل تقوم الحركة بواسطته، ويقع هذا العامل وسطاً بين الفاعل وفعله - الحركة - (هو مبدأ الميل) أي ما فيه من الكيفيّة التي يوجدها الفاعل في طبيعة المتحرّك، ومبدأ الميل (الذي يوجده الفاعل في طبيعة المتحرّك) فإنّ طبيعة الجسم المتحرّكة للجسم، توجد هذا التحريك في الجسم بواسطة إيجاد الميل في المتحرّك نحو هذا الفعل وهذه الحركة، وهذا الميل هو الفاعل المباشر لحركة الجسم (وتفصيل الكلام فيه في الطبيعيات) وخلاصته أنّ هذا الميل إمّا توجده النفس المختارة المريدة، إن كان الفاعل نفسانيّاً، أو يوجده القاسر، كما في الحركة القسرية، أو أنّ توجد بداخل الشيء كما في الحركة الطبيعيّة، فالميل مباشر للحركة يفصل بينها وبين الفاعل لها، ولولا هذا الميل لم يقدر الفاعل على إيجاد الحركة، وهذا الميل في المريد توجده النفس، وفي القسري يوجده القاسر - حركة القاسر - وفي الطبيعي نابع من طبيعة الشيء، كالميل إلى السقوط في الصخرة فأنّه نابع من طبيعتها، وهذا الميل يفصل بين الفاعل وهو طبيعة الحجر - الصخرة - وبين المفعول - وهو الحجر - وبذلك تسقط الحجارة.

على حيثية الفعل إذا كانت شديدة؛ وكما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك، كذلك تطلق على مبدأ الفعل، كما تطلق «القوى النفسانية» ويراد بها: مبادي الآثار النفسانية، من إِبصار وسمع وتخيل وغير ذلك؛ وكذلك القوى الطبيعية لمبادي الآثار الطبيعية^(١).

(١) (ليعلم أنّ «القوة» أو «ما بالقوة») لما كان الحديث عن القوة بمعنى حيثية القبول، أو مبدأ القبول، وعن الفعل، شرع في إيراد الإطلاقات المختلفة التي ترد بشأن القوة، وهو أنّ للقوة إطلاقات أربعة، سبق أن تعرّضنا لإطلاقين منها أحدهما: أنّ القوة تطلق على الأمر الجوهري الذي تقوم به جميع القوى وهو المادة، وهي مبدأ القبول، لكونها قوة محضة، ثانيهما: أنّ القوة تطلق على تلك الكيفيّة الحاصلة للمادة وتسمى «الكيف الاستعدادي» فأنّها قوّة أيضاً، قلنا أنّ المادة أمر جوهري وإن كانت استعداداً مطلقاً، إلّا أنّ هذا الاستعداد المطلق ليس على صورة الاستعداد المطلق في جميع الموارد، لأنّه في كلّ مورد يظهر في صورة استعداد خاص، وهذا الاستعداد يسمّى بالقوّة العرضيّة، ويسمّى إمكاناً استعدادياً، وسمّي استعداداً أيضاً، لكنّه بلحاظ آخر، وهذا الاستعداد الذي يعدّ أمراً عرضياً يسمّى قوّة. فنفس المادة - قد سبق أنّ النسبة بين المادة والاستعداد كنسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي، أي نسبة الحركة إلى الزمان - نفس هذه المادة بها أصل القبول لا لشيء خاص، بل لكلّ شيء، ولكن إذا وضعنا اليد على أي من أنواع المادة، وجدنا فيها قابلية صورة خاصة، وكان تحقّقها تدريجياً، وكان هذا الشيء مستعداً أيضاً لتقبّل جميع الصور بالتدرّج، كالنطفة التي في رحم الشاة مثلاً، لا تكون إلّا شاة في المستقبل، والنطفة في رحم المرأة لا تكون إلّا إنساناً، وحبة الحنطة لا تكون إلّا حنطة وهلمّ جزءاً والشيء ما لم يتشخّص لم يوجد.

فالمادة مع استعدادها الواسع لا توجد في موارد خاصّة، إنّما توجد باستعداد خاصّ، وهو الاستعداد الخاص المسمّى بالكيف الاستعدادي، فهو استعداد، وعرض، ونفس المادة عبارة عن أمر جوهري، وقد أطلق على كلّ منهما القوة، فالقوة تطلق على مبدأ كلّ القابليات وعلى نفس حيثية القبول أيضاً.

والقوة كما أنّها تطلق على مبدأ القبول وحيثية القبول، كذلك تطلق على حيثية الفعل، بيان

→ ذلك: أنّ القبول في مقابل الفعل وحيثية الفعل بمعنى حصول الفعل وحدوثه لا قبول الفعل، فإذا وقع فعل، وكان لوقوعه شدة سمي الفعل قوياً، إذن حيثية الفعل من حيث كونها شديدة تسمى بالقوة، وكما أنّ القوة تطلق على حيثية الفعل في صورة كونها شديدة، كذلك تطلق على مبدأ القوة وهو منشأ الفعل، كالقوة الباصرة التي ينشأ منها عمل الإبصار، وكالقوة السامعة التي هي منشأ عملية السماع ... الخ.

والحاصل: أنّه كما كنّا نطلق القوة على المادّة، لكونها مبدءاً لجميع القابليات والاستعدادات، ومجمّعاً لها جميعاً، كذلك نطلق القوة على هذه الطاقة، لكون هذه الطاقة مبدءاً للفعل، بعكس المادّة التي كانت مبدءاً ومنشأً للقبول، وكما أطلقنا القوة على نفس القبول، فكذلك نطلقها على نفس الفعل حال كونه شديداً.

إذن (كما تطلق) «القوة» (على حيثية القبول) أولاً، (كذلك تطلق على حيثية الفعل) سيّما إذا كانت حيثية الفعل (شديدة) وهو إطلاق ثانٍ للقوة واستعمال آخر لها، وثالثاً أو الاستعمال والإطلاق الثالث لها: (كما تطلق على مبدأ القبول القائم به ذلك) أي كما أنّها تطلق على مبدأ القبول والاستعداد، وهو المادّة والهيولى الأولى التي هي قوّة محضة، ومبدءاً لجميع الانفعالات، لكونها جميعاً قائمة بالمادّة - أي مبدأ القبول، (كذلك تطلق) في استعمال رابع (على مبدأ الفعل) والحركة (كما تطلق «القوى النفسانية» ويراد بها: مبادي الآثار النفسانية) لا القوى النفسانية حقيقة (من إبصار وسمع وتخيل) «من» هنا بيانيّة وهذه أمثلة يراد بها أنّ القوّة الباصرة مثلاً تطلق على مبدأ الإبصار - العين - فيقال هذه القوّة الباصرة أو هذه باصرة، ويراد أنّها مبدءاً ومنشأً للإبصار، وأنّ القوّة السامعة تطلق على مبدأ السمع - الأذن - فيقال هذه القوّة السامعة أو هذه السامعة، ويراد أنّها مبدءاً ومنشأً للإسماع والسمع وهكذا في سائر الأعضاء والجوارح الماديّة وحتى الذهنيّة والعقليّة وغير الماديّة، (وكذلك) تطلق (القوى الطبيعيّة لمبادئ الآثار الطبيعيّة) وأسبابها، فإنّا قد نقول «هذه قوّة طبيعيّة» ونريد أنّها المبادئ الصادرة من الأمور الطبيعيّة. أعني أنّ القوى الطبيعيّة قد تطلق على تلك الآثار الطبيعيّة التي تنشأ من القوى الطبيعيّة، لا على القوى الطبيعيّة نفسها، كالقوّة الماسكة والقوّة الجاذبة والقوّة الدافعة في بعض الأجسام، إذ ينشأ منها الإمساك والجذب

وهذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشية، سميت «قدرة الحيوان»؛ وهي «علّة فاعلة»، تحتاج في تمام عليّتها ووجوب الفعل بها إلى أمور خارجة، كحضور المادّة القابلة وصلاحيّة أدوات الفعل وغيرها، تصير باجتماعها «علّة تامّة»، يجب معها الفعل^(١).

ومن هنا يظهر أولاً: عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة بأنّها: «ما يصحّ معه الفعل والترك»، فإنّ نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنّما تكون بالصحة والإمكان إذا كان جزءاً من العلّة التامّة، لا يجب الفعل به وحده، بل به وبقية الأجزاء التي تتمّ بها العلّة التامّة؛ وأمّا الفاعل التامّ الفاعليّة، الذي هو وحده علّة تامّة: كالواجب،

→ والدفع وهكذا ...

فالقوة بالنسبة إلى القبول قد تطلق على القبول نفسه، وقد تطلق على المبدأ القائم به ذلك القبول، والأول نوع انفعال كما أنّ الثاني أمر جوهري - المادّة الأولى - والقوة بالنسبة إلى الفعل قد تطلق على نفس الفعل والتأثير، وقد تطلق على الصورة النوعية والمبدأ الذي يقوم به هذا الأثر والتأثير. ولمزيد البيان راجع النهاية.

(١) (وهذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشية) والإرادة (سميت «قدرة الحيوان»؛ لأنّ الحركة الصادرة من الحيوان نابعة عن علم وإدراك فهو متحرّك بالإرادة، والمراد هنا الحيوان بالمعنى الأعمّ، لا الحيوان الناطق (وهي) أي هذه القوة الفاعلة المسماة بقدرة الحيوان (علّة فاعلة) ناقصة (تحتاج في تمام عليّتها ووجوب الفعل بها) أي خروجها من القوة إلى الفعل وتحقّقها الخارجي (إلى أمور خارجة) وظروف وعوامل خاصة، والحاصل أنّها بحاجة إلى ضامم خارجية تنضمّ إليها، لتتمّ بها عليّتها وتصير علّة تامّة، ويصبح صدور الفعل عنه واجباً (كحضور المادّة القابلة) من نطفة سليمة أو بذرة سليمة، (وصلاحيّة أدوات الفعل) من رحم سليم مناسب أو أرض طيبة صالحة (وغيرها) من العوامل المكتملة لفعليتها وتحقّقها، كالتغذية الجيدة بالنسبة إلى النطفة، وعدم تعرّضها لما يفسدها، وكالماء الحلو والسماد المناسب والتهوية الجيدة بالنسبة إلى البذرة وهكذا حتّى (تصير باجتماعها) واثلافها وتلاقحها («علّة تامّة» يجب معها الفعل) فتجب الفعلية لتلك المادّة، لتنمو النطفة، وتنبث البذرة.

تعالى، فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان^(١).

(١) (ومن هنا) حيث ثبت إطلاق القوة على ما ينشأ منه الفعل - وهو الفاعل - وتطلق على القوة التي تحدث الفعل كقوة الباصرة والسماعة ونظائرها .. ثم قال بأن هذه القوة التي هي منشأ الفعل، إذا أضيف إليها العلم والإرادة سميت قدرة، وهذه القدرة تختص بالحيوان، بالمعنى الأعم، وأعلى مراتبها يختص بالإنسان، وأقل مراتبها بالموجود الحي، الذي يصدق عليه مجرد العلم والحياة، من هذا كله (يظهر) ويتبين أمور (أولاً: عدم استقامة) وعدم صحة (تحديد بعضهم) وهم المتكلمون (للقدرية) وتعريفها (بأنها) أي القدرة عبارة عن (ما يصحّ معه الفعل والترك) ومعناه تساوي نسبة القدرة إلى الفعل والترك، وإنها في مرتبة واحدة من الإمكان إزاء الفعل والترك، وعدم صحة واستقامة هذا التعريف لإطلاقه وعمومه، نعم هو صحيح على نحو الموجبة الجزئية، ومع قيد كون الفاعل أو العلة الفاعلية ناقصة، وذلك أنّ القدرة عبارة عن القوة الفاعلية والعلة الفاعلية الممزوجة بالعلم والإرادة، والعلة الفاعلية إما ناقصة تحتاج إلى متمم، وضمان خارجية تتم لها عليتها كما تقدّم، (فإنّ نسبة الفعل والترك إلى الفاعل) والعلة الفاعلية الناقصة (إنما تكون بالصحة والإمكان) وتتساوى نسبتها إلى الفعل والترك (إذا كان) الفاعل والعلة الفاعلية (جزءاً من العلة التامة) بحيث (لا يجب الفعل) ولا يخرج الفعل من دائرة الإمكان إلى دائرة الوجوب (به) أي بالفاعل (وحده، بل) يجب ويتم (به) أي بالفاعل (وببقية الأجزاء التي تتم بها العلة التامة) وقد فصلنا الحديث عنها، كما في قدرة الحيوان بالمعنى الأعم، إذن نسبة الفاعل في العلة الفاعلية الناقصة تتساوى إلى الفعل والترك ونسبتها إليهما نسبة إمكانية، وعليه فالتعريف بالنسبة إلى خصوص العلة الناقصة تام لا غبار عليه.

(وأما الفاعل التامّ الفاعلية الذي هو وحده علة تامة) من غير حاجة إلى ضمّ ضميمة ولا متمم إليه (كالواجب تعالى، فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان) ولا يصحّ في حقّه تعالى ولا في العقول المجردة تساوي النسبة إلى الفعل والترك، فلا يصحّ إطلاق هذا التعريف لعدم شموله للفاعل التامّ، وذلك أنّ الفاعل التامّ نسبه إلى الفعل هي الضرورة والوجوب، ولا يستوي عنده الفعل والترك، بل الفعل له واجب دائماً وأبداً، والقدرة في الفاعل التامّ هي ما يجب معه الفعل ويمتنع معه الترك. بيان ذلك: أنّ القدرة لا تنحصر في الفاعل الناقص الفاعلية، بل هناك

ولا يوجب كون فعله واجباً أن يكون موجباً مجبراً على الفعل غير قادر عليه، إذ هذا الوجوب لاحق بالفعل من قبّله، وهو أثره؛ فلا يضطره إلى الفعل، ولا أن هناك فاعلاً آخر يؤثر فيه بجعله مضطراً إلى الفعل^(١).

→ ما يكون من مصاديق القدرة وهو الفاعل التامّ الفاعليّة، فإنّ نفس الفاعل هنا علّة تامّة في القدرة على الفعل، أعني أنّ نفس القدرة علّة تامّة للفعل كالواجب تعالى وقدرة الواجب تعالى على إيجاد المجردات، فأنّه تعالى بالنسبة إلى أوّل مخلوقاته - وهو المجردات - قادر على إيجاده ولكن لا بمعنى أنّه تعالى قادر على الإيجاد ونسبته إلى فعله هذا وترك فعله هذا نسبة الإمكان والتساوي، أي ليس بمعنى أنّه يمكن أن يوجد ويمكن أن يتركه، فيوجد مثلاً لدى اجتماع العلل والأسباب والشرائط والعلل، وعدم إيجاده عند عدم اجتماعها، حيث أنّنا افترضناه أوّل مخلوق لله تعالى، ليس قبله إلّا الواجب تعالى، وقدرة الواجب عين ذاته، فقدّرتة تعالى علّة تامّة لخلق الموجود الأوّل وإيجاده، إذ لا شيء في عالم الوجود ليكون مادّة قابلة للإيجاد ولا إيجاد ولا وسائط ولا أدوات ولا عوامل خارجية عن ذات الفاعل جلّت قدرته، وقد تقدّم أنّ وجود المعلول واجب عند وجود علّته التامّة، فلا معنى لنسبة الإمكان ههنا.

(١) قد توهم المتكلّمون أنّ الضرورة والوجوب يساوقان الجبر، وإنّ نسبة الفاعل إلى فعله إذا كانت واجبة ضرورية، لزم الجبر على الفاعل، ومعنى وجوب الفعل على الواجب تعالى، سلب الاختيار منه وعدم كونه مختاراً، ولزوم كون الفاعل المختار فاعلاً موجباً وهذا تناقض صريح وبطلانه غني عن البيان. لكن الفلاسفة أجابوا عن هذا الإشكال ودفعوا التوهم بقولهم (ولا يوجب كون فعله) تعالى (واجباً أن يكون) تبارك وتعالى فاعلاً (موجباً مجبراً على الفعل، غير قادر عليه) أي على ترك الفعل (إذ) الجبر لا يكون إلّا بفرض الفعل على الفاعل بواسطة العوامل والعلل الخارجة عن ذات الفاعل، بأن يكون الوجوب لاحقاً بالفعل من جهة تأثير خارجي على الفاعل، وإجباره على الفعل، بينما نجد أنّ (هذا الوجوب) الذي ثبت للواجب تعالى بالنسبة إلى فعله الأوّل وهو إيجاد المجردات (لاحق بالفعل من قبّله) تعالى لا بتأثير العوامل الخارجية بل وجوب نابع من ذات الواجب تعالى فإن قيل إنّ المؤثّر في الواجب والموجب له على فعله - بناءً على هذا - قد يكون هو الفعل الصادر عنه تبارك وتعالى، قلنا هذا محال لأنّ الفعل صادر من الفاعل -

وثانياً: بطلان ما قال به قوم: إنَّ صحَّةَ الفعل متوقِّفة على كونه مسبوقاً بالعدم الزمني، فالفعل الذي لا يسبقه عدم زمني ممتنع؛ وهو مبني على القول بأنَّ علَّةَ الاحتياج إلى العلَّة هي الحدوث دون الإمكان، وقد تقدَّم إبطاله وإثبات أنَّ علَّةَ الحاجة إلى العلَّة هو الإمكان دون الحدوث، على أنَّه منقوض بنفس الزمان^(١).

→ الواجب تعالى (وهو) أي هذا الفعل (أثره) جلَّتْ عظمته (فلا) يمكن لأثره وفعله الصادر منه والناشئ من قدرته وإرادته تعالى أن (يضطرَّه إلى الفعل) ذاته، لاستلزامه الدور وهو باطل قطعاً.

فإن قيل هناك إذن فاعل آخر يؤثر فيه - جلَّ وعلا -، قلنا: (ولا أن هناك فاعلاً آخر يؤثر فيه) تبارك وتعالى وذلك (بجعله مضطراً إلى الفعل) لأنَّ الفرض عدم وجود ثالث سوى الواجب تعالى وفعله الأول، فمن أين جاء هذا الفاعل؟! والحاصل أنَّ الفعل واجب لذاته المقدَّسة من غير جبر ولا إلزام عليه - جلَّتْ قدرته - وكما قال الشيخ الرئيس رحمه الله هذا الفعل يجب منه تعالى .. أي يجب وجوباً من جانبه تعالى لا من جانب غيره، فهو واجب منه لا واجب عليه، لأنَّه العلَّة التامة ولا يتخلَّف المعلول عن علَّته.

(١) (وثانياً) يظهر ممَّا تقدَّم (بطلان ما قال به قوم) من المتكلمين (أنَّ صحَّةَ الفعل) وصدوره من الفاعل (متوقِّفة على كونه) أي ذلك الفعل (مسبوقاً بالعدم الزمني) حاصله أنَّ الفعل الذي يصحُّ فعله وتركه يجب أن يكون معدوماً في زمان سابق على وجوده، وهذا الفعل يسمَّى مقدوراً، أي ما يمكن فعله وتركه، فقد يكون وقد لا يكون، قالوا: (فالفعل الذي لا يسبقه عدم زمني ممتنع) إذ لو كان أزلياً، غير مسبوق بعدم زمني، كان واجباً بالذات، غير مفتقر إلى العلَّة، وامتنع كونه فعلاً لفاعل، فالقدم الزمني مانع من كون الشيء فعلاً وأثراً، لضرورة كون الفعل والأثر حادثاً، مسبوقاً بعدم زمني، (وهو) أي صحَّة هذا القول (مبني على القول بأنَّ علَّةَ الاحتياج إلى العلَّة هي الحدوث) الزمني (دون الإمكان) وما ليس بحادث زمني لا يحتاج إلى العلَّة، إذ ما ليس بحادث زمني، إمَّا أن يكون واجب الوجود، فلا يحتاج إلى العلَّة، وإمَّا أن يكون ممتنع الوجود، فلا تؤثر فيه العلَّة، فالفعل لا يكون ممكناً إلَّا إذا كان حادثاً زمانياً، وإلَّا لم يكن معلولاً، وملاك المعلوليَّة والحاجة إلى العلَّة هو الحدوث الزمني.

وثالثاً: بطلان قول من قال: إنَّ القدرة إنَّما تحدث مع الفعل، ولا قدرة على فعل قبله. وفيه: أنَّهم يرون أنَّ القدرة هي كون الشيء بحيث يصحَّ منه الفعل والترك، فلو ترك الفعل زماناً ثمَّ فعل، صدق عليه قبل الفعل أنَّه يصحَّ منه الفعل والترك، وهي القدرة^(١).

→ (وقد تقدّم) في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة (إبطاله) أي إبطال القول بأنَّ علّة الاحتياج إلى العلّة هي الحدوث، وتمَّ (إثبات أنَّ علّة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان دون الحدوث) فأولاً يرد على هذا القول بأنَّ علّة الحاجة إلى العلّة في الأشياء، ليس حدوثها الزماني، بل إمكانها الذاتي، والممكن محتاج إلى العلّة سواء كان قديماً أو حادثاً. وهذا الجواب مبني على بطلان مبني هؤلاء القوم.

وثانياً: (على أنّه) أي هذا القول والمبني (منقوض بنفس الزمان) لأنَّهم يعتقدون بأنَّ الزمان مخلوق، فعليه أن يعدّوه حادثاً زمانياً، وهو محال، وبعبارة أخرى: دعوى عدم كون الشيء ممكناً مقدوراً إلا إذا كان حادثاً زمانياً، يجعلنا نتساءل هل يمكن كون الزمان بأكمله حادثاً زمانياً مسبقاً بالعدم؟! ولا يجزّو أحدهم على القول بالإثبات، لاستلزامه حينئذ افتراض زمان خال من الزمان، وكون فترة من الزمان خالية من الزمان أي لم يكن فيها زمان، وافتراض زمان قبل الزمان، وهو تناقض لأنَّه يستلزم نفي الزمان من حيث إثباته، بل نفيه هذا عين إثباته، فالزمان قديم في عين كونه ممكناً، وإلا كان ممتعاً أو واجباً، وكلاهما لا يقول به أحد.

(١) وثالثاً: بطلان قول من قال) من المتكلّمين إنَّ نسبة القدرة إلى الفعل نسبة التضائف كألوبة البنوة والنحية والفوقية، وإنَّ القدرة إنَّما تحدث مع الفعل) ولا تسبق الفعل (ولا قدرة على فعل قبله) أي قبل الإتيان بالفعل وقبل الشروع فيه، فالفاعل القادر على الكتابة مثلاً إنَّما هو قادر على الكتابة حين الكتابة، وأمّا قبل ذلك فلا قدرة على الكتابة، وأمّا نسبة القدرة إليه على الفعل قبل التلبّس بالفعل، مجاز محض.

(وفيه: أنَّهم) أي هؤلاء المتكلّمين (يرون) ويعتقدون (أنَّ القدرة هي كون الشيء بحيث يصحّ) ويمكن أن يصدر (منه الفعل والترك) ونحن نرد على مدّعاهم ونجيب عن قولهم هذا على نفس مبناهم، وذلك أنَّ الفاعل لو أتى بالفعل زماناً، كالكاكب إذا كتب زماناً ثمَّ ترك الفعل زماناً

→ (فلو ترك الفعل زماناً) ولم يكتب (ثم فعل) وكتب ومارس الكتابة، نسألهم: ألا يصدق عليه قبل الكتابة في المرة الثانية - وبعد التوقّف عن الفعل الأول - ألا يصدق عليه أنّه ممّا يصحّ ويمكن منه الفعل والترك؟! فأنّهم سيجيبون حتماً أنّ الفاعل (صدق عليه قبل الفعل، أنّه يصح) ويمكن (منه الفعل والترك) وحيثنذ نقول لهم (و) هذه الصّحة وهذا الإمكان (هي القدرة) التي نحن بصدد الحديث عنها. هذا على مبناهم، وأمّا الردّ على المبنى الحقّ والصحيح: أنّ القدرة هي الطاقة القادرة على الفعل بالعلم والإرادة، وهذه الطاقة والقوّة أينما وجدت، وجدت معها القدرة، أكان معها عمل أو لم يكن، سواء كان قبل الفعل أو معه أو بعده.

المرحلة الحادية عشرة

في العلم والعالم والمعلوم

وفيها اثنا عشر فصلاً

المرحلة الحادية عشرة - في العلم والعالم والمعلوم

قد تحصل ممّا تقدّم: أنّ الموجود ينقسم إلى ما بالقوّة وما بالفعل، والأوّل هو المادّة والمادّيّات والثاني غيرهما وهو المجرّد؛ وممّا يعرض المجرّد عروضاً أوّلياً أن يكون علماً وعالمًا ومعلومًا، لأنّ العلم - كما سيجيء بيانه - حضور وجود مجرّد لوجود مجرّد، فمن الحري أن نبحث عن ذلك في الفلسفة الأولى^(١).

(١) من البديهي أنّ الفلاسفة كانوا يطرحون البحث عن العلم والعالم والمعلوم في قسم الطبيعيات من الفلسفة، حتّى جاء صدر المتألّهين، وقام بالبحث عنها في الفلسفة العامّة - الفلسفة الأولى - وتبعه من بعده من الفلاسفة إلّا الشاذّ النادر، ولهذا فإنّ المؤلّف رحمه الله تطرّق لذلك تبعاً لصدر المتألّهين رحمه الله، فلماذا كانت الأمور الثلاثة تبحث هناك؟ ولماذا صارت تبحث هنا؟ للإجابة عن السؤال الأوّل نقول: لأنّهم كانوا في تلك العصور يعدّونها من المباحث الطبيعّية التي يبحث عنها في الفلسفة الثانية لا أنّها من الأحكام العامّة للوجود حتّى يبحث عنها في الفلسفة الأولى. وللإجابة عن السؤال الثاني نقول: بعد ما أثبت صدر المتألّهين رحمه الله كونها من الأحكام العامّة للوجود، بدأ البحث عنها فيما يناسب المقام وهو الفلسفة الأولى.

فما الدليل على كونها من الأحكام الكلّية العامّة للوجود؟ وأجاب المؤلّف رحمه الله عن هذا السؤال قائلاً: (قد تحصل ممّا تقدّم) في مبحث الوجود والأحكام العامّة للوجود (أنّ الموجود) لا يخلو من قسمين لأنّه (ينقسم إلى ما بالقوّة) أي الموجود بالقوّة (وما بالفعل) أي الموجود بالفعل، والموجود بالفعل هو الذي تحقّقت له جميع كمالاته الممكنة، أمّا الموجود بالقوّة فهو الذي لم تتحقّق له جميع كمالاته الممكنة، ثمّ إنّ الموجود بالقوّة هو المادّة التي تقبل الصور المختلفة من نباتية وحيوانية وإنسانية وهكذا ... لكنّها لم تتحقّق لها هذه الممكنات والكمالات، وكذلك فإنّ جميع المادّيّات تكون بالقوّة لأنّها مع ما هي عليه يمكن أن تتحلّى بكمالات أخرى، لأنّ الموجود المادّي قابل للتغيّر فهو قابل لحصول كمال آخر وآخر وهكذا ... ممّا ليس فيه من

→ وجوه الكمال، وقد فصلنا الحديث في المراحل السابقة عن الموجودات بالقوة - الموجودات المادية والمادة - وتختص هذه المرحلة بالموجودات المجردة وهي التي بالفعل، بل هي التي محض الفعل والفعلية كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فهو إما محض القوة وإما محض الفعلية، والقسم (الأول) أي الموجود بالقوة المحضة (هو المادة والماديات) المقارنة للمادة والعارضة لها (والثاني) أي الموجود بالفعل والفعلية المحضة (غيرهما) وكل ما هو مغاير للمادة والماديات (وهو المجرد) لمغايرته المادة والماديات وهذا التقسيم من التقسيمات الأولية للوجود، كما قسمناه إلى الوجود الذهني والخارجي، والواجب الوجود والممكن الوجود، وهلم جرا، فإننا نقسمه أيضاً إلى الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وإذا صحّ هذا كما هو ظاهر، (و) ثبت أيضاً أنّ (مما يعرض) الموجود (المجرد) والوجود بالفعل (عروضاً أولياً) (ومما يكون من الأحكام العامة للموجود المجرد (أن يكون علماً وعالمًا ومعلومًا) فإنّ المجردات في الآن الواحد تكون علماً وعالمًا ومعلومًا (لأنّ العلم كما سيجيء بيانه) عبارة عن (حضور وجود مجرد لوجود مجرد) فالمجرد مساوٍ للعلم، كما أنّ المجرد مساوٍ أيضاً للعالمية والمعلومية، فالمجرد من حيث كونه مجرداً ما هو إلّا العلم بل هو عين العلم ليس إلّا، وكون العلم عبارة عن مجرد وجود مجرد لوجود مجرد آخر، فالحضور هو الوجود بعينه، ووجود الشيء في الحقيقة هو الشيء بعينه، والنتيجة أنّ العلم هو الوجود المجرد بعينه، لكن باعتبار تعلّقه بوجود مجرد آخر، وهذا الوجود الآخر، قد يكون نفس المجرد وقد يكون غيره من المجردات، وعليه (فمن الحريّ) والجدير (أن نبحث عن ذلك في الفلسفة الأولى) لأنّه بحث عن أحد الأقسام الأولية للوجود، وعن حكم من الأحكام العارضة لقسم من أقسام الوجود وهو المجرد، هذا، وقد جعله بعضهم من الأحكام الكلية لمطلق الوجود لا خصوص الموجود المجرد بما هو مجرد، بل الموجود بما هو موجود. فتأمّل.

تنبيه: اعلم أنّ الماديات جمع المادي، والمادي هو المنسوب إلى المادة، فالماديات هي الأمور المنسوبة إلى المادة، ممّا لها علاقة وارتباط بالمادة كالجسم، والصور النوعية التي للأجسام كالتفاحة والشجرة والماء وما أشبه من الصور النوعية.

الفصل الأول

في تعريف العلم وانقسامه الأولي

حصول العلم لنا ضروري، وكذلك مفهومه عندنا؛ وإنّما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصّه، لنميّز بها مصاديقه وخصوصيّاتها^(١).

فنقول: قد تقدّم في بحث الوجود الذهني: أنّ لنا علماً بالأُمور الخارجة عنّا في الجملة، بمعنى أنّها تحصل لنا وتحضر عندنا بما هيّاتها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتّب عليها الآثار، فهذا قسم من العلم، ويسمّى «علماً حصولياً».

(١) (حصول العلم لنا ضروري) لأنّ إنّيته ووجوده عين ذاته وماهيّته، فهو بسيط، والحدود والتعاريف لا تصدق ولا تصلح إلّا للمركّبات (وكذلك مفهومه عندنا) ضروري بديهي لأنّه من المفاهيم والحقائق الوجدانية التي يشعر بها الإنسان من غير حاجة إلى تكلف أو تعلّم. إشكال: إذا كان العلم غنيّاً عن التعريف كما تقولون هنا، بل يمتنع تعريفه؟ أقول إذا كان العلم كذلك، فلمَ عزّتموه قبل قليل بقولكم «لأنّ العلم حضور وجود مجرّد، لوجود مجرّد»؟ وكيف نجتمع بينهما؟

والجواب: أنّ هذا التعريف لفظي، وليس حدّياً أو رسمياً، إذ لا حدّ له ولا رسم له كما تقدّم (وإنّما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصّه) وأحكامه وعوارضه، فإنّ من هذه الخواص والأحكام أن يكون العلم عبارة عن حضور مجرد لمجرد آخر، وليس هذا تعريفاً للعلم، وأمّا الغرض من بيان أحكام العلم هو (لنميّز بها) أي ببيان تلك الأحكام والخواص (مصاديقه) أي مصاديق العلم (و) نميّز (خصوصيّاتها) أي خصوصيات تلك المصاديق.

ومن العلم: علم الواحد ممّا بذاته، التي يشير إليها بـ«أنا»، فأنّه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال؛ سواء في ذلك الخلاء والملاء، والنوم واليقظة، وأيّة حال أخرى.

وليس ذلك بحضور ماهيّة ذاتنا عندنا حضوراً مفهوماً وعلماً حصولياً؛ لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى الصدق على كثيرين وإنّما يتشخّص بالوجود الخارجي، وهذا الذي نشاهده من أنفسنا ونعبّر عنه بـ«أنا» أمر شخصي لذاته لا يقبل الشراكة، والتشخّص شأن الوجود، فعلمنا بذواتنا إنّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصية وترتّب الآثار؛ وهذا قسم آخر من العلم ويسمّى «العلم الحضورى»^(١).

(١) والحاصل: أنّ العلم إمّا هو حصول ماهيّة المعلوم للعالم، ويسمّى علماً حصولياً، أي علماً بماهيّة المعلوم، أو حصول وحضور وجود المعلوم للعالم - وعنده - ويسمّى علماً حضورياً، أي علماً بوجود المعلوم، فالعلم الحضورى عبارة عن حضور الوجود الخارجي والهويّة الخارجية للشّيء، لدى العالم، ومن هذا القبيل علمنا بأنفسنا التي نعبّر عنها بـ«أنا»، وعلمنا بقوانا وحالاتنا النفسانية كالجوع والعطش والشجاعة والجبن والفرح والحزن وما أشبه، ولهذا فلا يقع الخطأ في العلم الحضورى بخلاف العلم الحصولى، كما لا ينقسم العلم الحضورى إلى التّصوّر والتصديق خلافاً للعلم الحصولى. فافهم.

(ومن العلم: علم الواحد ممّا بذاته) وعلمنا بذواتنا قد يكون بواسطة الصورة العلمية، وحضور مفهوم النفس ومعناه في الذهن، وذلك أنّنا حين نعبّر عن أنفسنا فإنّ القضية تكون من قبيل العلم الحصولى، كقولنا «أنا حزين» أو «أنا غاضب» أو «أنا فرحان» وهكذا... فالموضوع في هذه القضايا وهو عبارة عن «أنا» في الحقيقة مفهوم وصورة علمية نحملها في أذهاننا عن أنفسنا وذواتنا، وقد يكون علمنا بذواتنا بلا واسطة، وهو العلم بذاته (التي يشير إليها بـ«أنا») مباشرة وبلا واسطة، فأنّه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال... الخ) وهذا يختلف عن العلم بالأعضاء والجوارح، إذ العلم بالأعضاء والجوارح لا يكون إلّا عند توجّه الإنسان إليها وأمّا عند غفلته عنها

وهذان قسمان ينقسم إليهما العلم قسمة حاصرة، فإنَّ حصول المعلوم للعالم: إمَّا بما هيَّته، أو بوجوده؛ والأوَّل هو العلم الحسولي، والثاني هو العلم الحضورى. ثمَّ أنَّ كون العلم حاصلًا لنا، معناه: حصول المعلوم لنا، لأنَّ العلم عين المعلوم بالذات، إذ لا نعني بالعلم إلَّا حصول المعلوم لنا، وحصول الشيء وحضوره ليس إلَّا وجوده، ووجوده نفسه^(١).

→ فلا علم ولا شعور له بها، بخلاف علمه بذاته التي لا تخفى عليه قطَّ ولا يغفل عنها قطَّ. (وليس ذلك) العلم الذي هو علم الواحد منَّا بذاته (بحضور ماهية ذاتنا عندنا حضوراً مفهوماً، وعلماً حصولياً) بواسطة حصول الصورة الذهنية لذاتنا لدينا، فليس علمنا بذواتنا من هذا القبيل (لأنَّ المفهوم الحاضر في الذهن، كيفما فرض) يكون كلياً في نفسه سواء كان مفهوماً عقلياً أو حسياً أو خيالياً، وسواء كان مرتبطاً بالخارج أو لم يكن كذلك فهو كلي على كلِّ حال ولهذا (لا يأبى الصدق على كثيرين، وإنَّما يتشخَّص) هذا المفهوم الكلي (بالوجود الخارجى) فإنَّ اتِّصاف المفاهيم الحسية والخيالية بالجزئية والتشخَّص لا يصحَّ إلَّا بلحاظ ارتباطها بالمصدق الخارجى، وإلَّا فإنَّها مفاهيم كلية في نفسها تصدق على كثيرين (وهذا الذي نشاهده من أنفسنا) أي علم الواحد منَّا بذاته (ونعبر عنه بـ «أنا»، أمر شخصي لذاته لا يقبل الشركة) بخلاف حضور ماهية ذاتنا عندنا حضوراً مفهوماً، فإنَّه يقبل الشركة لأنَّه كيف كان فهو مفهوم كلي يقبل الانطباق على كثيرين (والتشخَّص شأن الوجود) لا الماهية فعلمنا بذواتنا علم بمتشخَّص لا يقبل الشركة ولا يقبل الانطباق على غير ذواتنا (فعلمنا بذواتنا إمَّا هو بحضورها لنا بوجودها الخارجى الذي هو ملاك الشخصية) والتشخَّص والتعيّن (و) ملاك (ترتَّب الآثار) وليس بواسطة حضور مفهومها وماهيتها في الذهن

(١) (ثمَّ أنَّ) هناك في العلم الحسولي، معلومين، أحدهما المعلوم بالذات والآخر المعلوم بالعرض، والأوَّل عبارة عن الصورة الذهنية التي تدركها النفس مباشرة، من غير واسطة، والثاني عبارة عن الوجود الخارجى للمعلوم، واعلم أنَّ (كون العلم حاصلًا لنا، معناه: حصول المعلوم لنا) بذاته والمراد بالمعلوم هنا هو المعلوم بالذات (لأنَّ العلم عين المعلوم بالذات) وهذا معنى اتِّحاد

ولا معنى لحصول المعلوم للعالم إلاّ اتّحاد العالم معه، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً؛ فإنّ المعلوم الحضورى: إن كان جوهرراً قائماً بنفسه، كان وجوده لنفسه، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتّحد العالم مع نفسه؛ وإن كان أمراً وجوده لموضوعه، والمفروض أنّ وجوده للعالم، فقد اتّحد العالم مع موضوعه، والعرض أيضاً من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه، فكذلك مع ما اتّحد مع موضوعه، وكذا المعلوم الحسولي موجود للعالم، سواء كان جوهرراً موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره، ولازم كونه موجوداً للعالم اتّحاد العالم معه^(١).

→ العالم والمعلوم (إذ لا نغني بالعلم إلاّ حصول المعلوم لنا، وحصول الشيء وحضوره) عندنا (ليس إلاّ وجوده ووجوده نفسه) فحين إدراكنا للشيء يحصل لنا اتّحاد بالصورة العلميّة لذلك الشيء لا وجوده الخارجى، وليس معنى إدراك الشيء عبارة عن اتّحاد ماهيّة العالم مع ماهيّة المعلوم إذ معنى هذا أنّ من أدرك وتصوّر شيئاً فقد اتحدت ماهيّة بماهيّة ذلك الشيء وهو محال لكونه من مصاديق اجتماع النقيضين، لأنّ تصوّر حيوان يستلزم اتّحاد ماهيتنا مع ماهية ذلك الحيوان وهلمّ جزءاً وهذا الاتحاد محال. والحاصل أنّ اتّحاد العالم والمعلوم، اتّحاد وجودى أي اتّحاد وجودين وجود العالم ووجود المعلوم.

(١) أعلم أنّ اتّحاد وجودين أو أكثر يتحقّق بوجوه أهمّها: أ - اتّحاد الصورة بالمادة، لأنّ قوام المادة بالصورة، ب - واتّحاد المادة الأولى والهيولى بالصورة، لأنّ فعلية المادة الأولى تكون بواسطة اتّحادها مع الصورة، ج - واتّحاد الجوهر والعرض، لأنّ العرض قائم بالجوهر، وتقدّم بيانها بتفاصيلها في المراحل السابقة.

ثمّ إنّ بعضهم ذهب إلى كون الاتحاد بين العلم والعالم من قبيل اتّحاد الصورة والمادة وذهب آخرون إلى أنّه من قبيل اتّحاد الجوهر والعرض. وأمّا المصنّف رحمه الله فله تفصيل وكلام آخر في المقام قائلاً: (ولا معنى لحصول المعلوم للعالم إلاّ اتّحاد العالم معه) أي مع المعلوم (سواء كان معلوماً حضورياً أو) معلوماً (حصولياً) بيان ذلك: (فإنّ المعلوم الحضورى) والمراد هو العلم إذ تقدّم الكلام في اتّحاد العلم والمعلوم، كما أنّ المراد هنا هو المعلوم الحضورى بالذات، فإنّ هذا

على: أنه سيجيء: أن العلم الحسولي علم حضوري في الحقيقة^(١).

→ الوجود الخارجي الحاصل للعلم بالعلم الحسولي إما جوهر قائم بنفسه، كعلم الإنسان بذاته وبنفسه، إذ الذات والنفس الإنسانية معلوم جوهري، أو عرض قائم بموضوعه، كعلم الإنسان بحالاته وخصائصه النفسانية، فإنها أمور عارضة لنفس الإنسان والنفس موضوعها، فإن المعلوم الحسوري (إن كان جوهرًا قائمًا بنفسه) على نحو ما تقدّم بيانه (كان وجوده لنفسه) وإلا كان وجوده لغيره، ولو كان كذلك لزم كون وجود المعلوم لنفسه ولغيره في آن واحد وهو محال، فثبت أن وجوده لنفسه (وهو) أي المعلوم الحسوري بالذات (مع ذلك) يكون وجوده (للعالم) وإذا ثبت هذا (فقد اتحد العالم مع نفسه) وهو في غاية الوضوح، فالمعلوم متحد مع العالم ضرورة وبالبداهة، (وإن كان) المعلوم الحسوري بالذات (أمرًا) عرضيًا (وجوده لموضوعه) وقائم بموضوعه (والمفروض أن وجوده للعالم) وقائم بالعالم مطلقًا، والشيء الواحد لا يتعلّق بأمرين متباينين، لاستلزامه تعلّق الشيء بمتغايرين وحلول عرض واحد لموضوعين مختلفين في آن واحد، وهو محال (فقد اتحد العالم مع موضوعه) أي مع موضوع المعلوم العرضي (والعرض أيضًا من مراتب وجود موضوعه) أي من مراتب موضوع نفس العرض (غير خارج منه) أي من موضوعه فإن العرض من مراتب وجود الجواهر، وهما موجودان بوجود واحد، وبهذا ثبت اتحاد المعلوم العرضي مع جوهره وموضوعه، وإذا ثبت هذا (فكذلك) يتحد العرض (مع ما اتحد مع موضوعه) إذ لما كان الموضوع متحدًا مع العالم، كان المعلوم متحدًا مع العالم، للقانون المعروف «المتحد مع المتحد متحد». فافهم وتأمل جيدًا.

(وكذا المعلوم الحسولي موجود للعالم) ومتحد معه (سواء كان) المعلوم (جوهرًا موجودًا لنفسه أو) كان المعلوم (أمرًا) وعرضًا (موجودًا لغيره) فإنه على كلّ حال متعلّق في وجوده بالعالم (ولازم كونه) أي المعلوم الحسولي (موجودًا للعالم، اتحاد العالم معه).

(١) (على: أنه سيجيء: في الفصل العاشر إن شاء الله تعالى (أن العلم الحسولي) ليس إلّا أمرًا اعتباريًا، وإنّما هو (علم حضوري في الحقيقة) وينتهي إليه، وأن كلّ ما قيل هنا عن العلم الحسوري بالنسبة إلى اتحاد المعلوم مع العالم يجري في العلم الحسولي أيضًا طبق النعل بالنعل. وذلك أن حصوليّة العلم الحسولي باعتبار كونه ماهية لشيء خارجي، من جهة أن هذه

فحصول العلم للعالم من خواص العلم، لكن لا كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعلية محضة لا قوّة فيه لشيء مطلقاً؛ فإنّا نشاهد بالوجدان: أنّ المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، ولا يقبل التغيّر عمّا هو عليه؛ فهو حصول أمر مجرد عن المادّة خالٍ من غواشي القوّة، ونسمّي ذلك «حضوراً». فحضور المعلوم يستدعي كونه أمراً تامّاً في فعليّته، من غير تعلّق بالمادّة والقوّة يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوّة^(١).

→ الماهية ماهية ذلك الأمر الخارجي، يقال له علماً حصولياً، بمعنى أنّ نفس الخارج لم يحضر عند العالم بل حضر مفهومه وماهيته عنده، وبما أنّ هذا المفهوم وهذه الماهية الحاضرة لدى العالم، إنّما حاضرة عنده بوجودها فهي معلومة بالعلم الحضورى، أعني أنّ العلم بالمعلوم بالذات، علم حضوري دائماً، والعلم الحصولي يتحقّق بمقايسة هذا المعلوم بالذات مع ذاك المعلوم بالعرض. وإلّا فإذا تأملنا في المعلوم الحاضر عند العالم، وجدنا أنّه موجود عنده بوجوده لا بماهيته ومفهومه، إذن في كلّ علم حصولي يوجد علم حضوري هو المعلوم بالذات، وحصوليته إنّما تكون بسبب كونه ماهية الشيء الخارجى - أي ماهية ذلك المعلوم بالعرض. وإذا سلمنا برجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضورى، فلا حاجة حينئذ إلى بيانين منفصلين، بل يكفي ما قيل عن العلم الحضورى ونفي العلم الحصولي نفيّاً موضوعياً.

(١) من خصائص العلم أنّه أمر مجرد (فحصول العلم للعالم من خواص العلم) ومن قبيل حصول المجرد لغيره (لكن لا كلّ حصول كيف كان) سواء كان بالقوّة أو بالفعل (بل حصول أمر بالفعل) وليس كونه بالفعل يعني كونه مسبوقاً بالقوّة أو ملحوقاً بها بأن يكون في مرحلة التكامل أو قطع مدارج الكمال، بل بمعنى كونه (فعلية محضة لا قوّة فيه لشيء) آخر ولمرحلة ومرتبة أخرى (مطلقاً)، هذا المدعى وأمّا البرهان: فإنّا نشاهد بالوجدان: إنّ الأشياء من حولنا في تغيّر دائم من حال إلى حال، لا تستقر على حال، كما أنّا نشاهد بالوجدان خلاف ما نشاهده في الأمور المادية (إنّ المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر) لأنّه فعلية محضة، خالٍ من كلّ قوة لأنّه كمال محض فلا حاجة له إلى مدارج من الكمال (ولا يقبل التغيّر عمّا هو عليه) لكونه

ومقتضى حضور المعلوم: أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمراً فعلياً تاماً
الفعليّة، غير ناقص من جهة التعلّق بالقوّة، وهو كون العالم مجرداً عن المادّة خالياً
من القوّة.

→ أمراً ثابتاً وحقيقة ثابتة (فهو) أي المعلوم عبارة عن (حصول أمر مجرد عن المادّة خالٍ
من غواشي القوّة، ونسمّي ذلك «حضوراً»).

(فحضور المعلوم ... الخ) لعلّ قارئاً يقول كيف يصحّ هذا، ونحن نلاحظ بالوجدان إمكان
إدراك صور علميّة ناقصة تتكامل بالتدرّج كتصوّر نطفة تصير علقة ومضغة وهكذا إلى أن تصير
إنساناً، أو ندرك إنساناً من طفولته إلى أن يشيب، أو نتصوّر حركة الكرة من نقطة إلى أخرى وفي
حركاتها كمالها، فالصور العلمية تتكامل أيضاً وفيها قوّة الأشياء، فكيف التوفيق؟!

والجواب: إنّ إدراك هذه الأمور والمراحل والحركات لا تعني تغيير صورة إلى أخرى وانتقال
حالة إلى أخرى، بل هي في الحقيقة عبارة عن توالي الصور واجتماع بعضها إلى بعض بنحو من
الترتيب، لا حلول بعضها محلّ البعض الآخر وانقلابها إلى صورة أخرى، كلّاً، وعلى هذا فلا معنى
للتكامل الحقيقي في العلم، بل هو تكامل للنفس التي أدركت تلك الصور مرحلة بعد أخرى،
وأضيفت بذلك معلومات جديدة إلى علومها ومعارفها، فليس العلم كالنطفة التي تتكامل في
الخارج حقيقة، لتصير علقة ثم مضغة وهكذا ...، دليل ذلك أنّنا نتصوّر الشجرة في الصيف والربيع
مخضرة مثلاً، ثم ندركها ونتصوّرها جافة صفراء في الشتاء، ومع ذلك فإنّ الصورة الجديدة تبقى
بجوار القديمة لا تمحيها ولا تزيلها، بل كلتا صورتين تبقيان في أذهاننا لا يزاحم بعضها بعضاً
ولا يُزيل بعضها بعضاً، وهو خير دليل على تجرّدها وصيانتها من عوامل التغيير، ولو كانت غير
ذلك لانمحت الأولى بحلول الأخيرة كما تنمحي الصور المادية عند تحوّلها من حال إلى حال
وصورة إلى أخرى.

(وسيجيء) في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى (معنى تعلّق العلم بالأمور المادية) وحاصله
أنّ العلم يتعلّق بصورة المادّة وهي صورتها المثالية المجردة، وليس معنى تعلّق العلم بالأمور
الماديّة حضور الماديّات بماهيّاتها في الذهن، بل هي صورة ذهنيّة مجردة تنتقش على صفحة
الذهن.

فقد بان: أنَّ العلم حضور مجرد لموجود مجرد؛ سواء كان الحاصل عين ما حصل له، كما في علم الشيء بنفسه؛ أو غيره بوجه، كما في علم الشيء بالماهيات الخارجة عنه.

وتبيّن أيضاً أولاً: أنَّ المعلوم، الذي هو متعلّق العلم، يجب أن يكون أمراً مجرداً عن المادّة؛ وسيجيء معنى تعلّق العلم بالأُمور الماديّة.

وثانياً: أنَّ العالم، الذي يقوم به العلم، يجب أن يكون مجرداً عن المادّة أيضاً.

الفصل الثاني

ينقسم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي^(١)

والكلي: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كالعلم بماهية الإنسان، ويسمى «عقلاً» و «تعلّلاً»؛ والجزئي: ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كالعلم بهذا الإنسان بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة، ويسمى «علماً إحساسياً»،

(١) هذا التقسيم كما تقدّم يختص بالعلم الحصولي، لأنّه تقسيم بلحاظ كيفية صدق العلم وانطباقه على مصاديقه، وهل يقبل الصدق والانطباق على كثيرين أم لا يقبل ذلك، وأنت تعلم أنّ هذا الأمر لا يحدث إلّا فيما يدرك بواسطة المفاهيم والصور العلمية، وهو العلم الحصولي، بخلاف العلم الحضورى الذي يحدث بلا واسطة وبحضور المعلوم بوجوده الخارجى عند العالم، وليس هذا من سنخ المفاهيم المحكية عن الحقائق الخارجية.

ملاحظة: لعلّ هذا التقسيم لم يكن مرتباً على النحو المطلوب، وذلك أنّ مقتضى القاعدة أولاً: تقسيم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق - وإن أورد هذا التقسيم فيما بعد إلّا أنّه خلاف للقاعدة والترتيب - .

ثانياً: تقسيم العلم الحصولي التصوريّ إلى الكليّ والجزئيّ، لأنّ الكليّ والجزئيّ من خصائص العلم الحصولي التصوري، وأمّا العلم الحصولي التصديقي، فلا ينقسم إليهما بهذا المعنى، وما قيل فيه من الكليّ والجزئيّ إنّما هو بمعنى كون القضية إمّا كلية أو جزئية، لا بهذا المعنى الذي نحن بصده، وحين نقول في المنطق: المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فالمراد منه المفهوم التصوريّ أي العلم الحصولي لا بمعنى القضية المشتملة على حكم ما.

وكالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادّته، ويسمّى «علماً خيالياً»؛ وعدّ هذين القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنّما هو من جهة اتّصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجي في العلم الإحساسي، وتوقّف العلم الخيالي على العلم الإحساسي؛ وإلاّ فالصورة الذهنيّة، كيفما فرضت، لا تأبى أن تصدق على كثيرين. والقسمان جميعاً مجردان عن المادّة، لما تقدّم؛ من فعليّة الصورة العلميّة في ذاتها وعدم قبولها للتغيّر^(١).

وأيضاً: الصورة العلميّة، كيفما فرضت، لا تمتنع عن الصدق على كثيرين، وكلّ أمر مادّي متشخص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد^(٢).

(١) (والقسمان) العلم الحسولي الكلّي - الصور الحسولية الكلّيّة - والعلم الحسولي الجزئي - الصور الحسولية الجزئية - كلا القسمين أي مطلق الصور العلمية (جميعاً) سواء كانت عقلية كليّة أو جزئية حسية أو خيالية فهما (مجردان عن المادّة، لما تقدّم) في الفصل الثاني وهو أوّل البراهين على تجرّد الصور العلمية مطلقاً: (من) بيان لما تقدّم (فعليّة الصورة العلمية في ذاتها) من جهة كونها علماً وإدراكاً (وعدم قبولها للتغيّر) لأنّها فعلية محضة وكمال محض لا تحتاج إلى متّمم للكمال، وكلّ ما كان ثابتاً غير قابل للتغيّر فهو مجرد عن المادّة لأنّ المادّة قوّة محضة وهي في حركة دائمة وتغيّر مستمر نحو الكمال والفعلية من فعلية إلى أخرى وهلمّ جزءاً، هذا أوّل البراهين.

(٢) (وأيضاً) البرهان الثاني أنّ (الصورة العلمية كيفما فرضت) أكانت عقلية أم حسية أم خيالية (لا تمتنع) في حدّ نفسها (عن الصدق على كثيرين، و) الحال أنّ (كلّ أمر مادّي متشخص) جزئي (ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد) فالصور العلمية غير مادية وإذا لم تكن ماديّة لزم كونها مجردة. وهو المطلوب. وهو ثاني البراهين.

(وأيضاً) البرهان الثالث والأخير أنّ الأمور الماديّة ومنها الصور العلمية - هذه الأمور الماديّة مطلقاً تقبل الانقسام، سواء كانت أموراً جوهرية أو عرضية، ولا حدّ لهذا الانقسام. إلى أن لا يبقى من المنقسم شيء، فالأمور المادية تقبل الانقسام إمّا ذاتاً أو تبعاً، هذا أولاً، وأمّا ثانياً: فإنّ الأمور

وأيضاً: لو كانت الصورة الحسيّة أو الخياليّة ماديّة، منطبعة بنوع من الانطباع في جزء بدني، لكانت منقسمة بانقسام محلّها، ولكان في مكان وزمان، وليس كذلك، فالعلم لا يقبل القسمة، ولا يشار إليه إشارة وضعيّة مكانيّة، ولا أنّه مقيد بزمان، لصحّة تصوّرنا الصورة المحسوسة في وقت، بعد أمد بعيد، على ما كانت عليه، من غير تغير فيها؛ ولو كانت مقيدة بالزمان لتغيّرت بتقصّيه^(١).

→ المادية مقيدة بالزمان لما تقدّم من حركتها الدائمة ووجودها السيّال الممتد، وثالثاً: فإنّ الأمور المادية قابلة للإشارة الحسيّة ويمكن أن تنسب إلى مكان خاص، وعلى هذا (لو كانت الصورة الحسيّة أو الخياليّة، مادية، منطبعة بنوع من الانطباع في جزء بدني) بالنسبة إلى المدرك والعالم بها (لكانت منقسمة) تلك الصورة الحسيّة أو الخياليّة (بانقسام محلّها) إلى أقسام وأجزاء لا حدّ لها حتّى يصل الانقسام إلى درجة لا يبقى معه ذلك المنقسم - الصورة الحسيّة أو الخياليّة مثلاً - لأنّ المفروض أنّها مادية ومحلّها مادي، فإذا كان المحل مادياً كان قابلاً للانقسام إلى ما لا نهاية انقساماً بالذات، وكانت الصورة الحسيّة أو الخياليّة منقسمة أيضاً إلى ما لا نهاية انقساماً بالتبع - أي بتبع موضوعها ومحلّها - هذا أولاً، (و) ثانياً (لكان) العلم يتبع محلّه وموضوعه (في مكان) معيّن مقيداً بمكان يمكن الإشارة إليه، (و) ثالثاً (لكان) العلم يتبع محلّه وموضوعه في (زمان) معيّن، مقيداً بزمان، لكونه أمراً مادياً وقد ذكرنا قبل قليل أنّ هذه الأمور من خصائص وشؤون الأمور الماديّة (و) الحال أنّ الأمر (ليس كذلك، فالعلم لا يقبل القسمة) أولاً، (ولا يشار إليه إشارة وضعيّة مكانيّة) ثانياً، (ولا أنّه مقيد بزمان) لماذا لا يكون العلم مقيداً بزمان؟ (لصحّة تصوّرنا الصورة المحسوسة في وقت) كالיום مثلاً نتصوّر فلاناً الغائب عن أنظارنا (بعد أمر بعيد) نتصوّر الآن وقد غاب عنّا منذ عشرة أعوام مثلاً (على ما كانت عليه) من الصورة والحالة الخاصّة (من غير تغير فيها) أي في تلك الصورة المحسوسة، فإنّا نتصوّر اليوم على صورته قبل عشرة أعوام (ولو كانت) الصورة العلميّة (مقيدة بالزمان لتغيّرت بتقصّيه) وتوالي الأيّام والأعوام لأنّ الصورة المادية أعني الأمور المادية تتغير بتقصّي الزمان وانقضائه، بينما الصورة العلميّة باقية على حالها، وهذا ثالثاً.

(١) (وما يتوهم: من مقارنة حصول العلم للزمان) إذ يتوهم المستشكل أنّ العلوم لا سيّما

→ الحسّية منها مقارنة للزمان لا تخلو من وقوع في زمان معيّن وانطباق على زمان خاص بها، لحصولها ووقوعها في الزمان الخاص المعيّن، ولا يخلو شيء عن الزمان لوقوع كلّ الأشياء في الزمان ومنها الصور العلمية، وهو أمر وجداني لا يحتاج إلى زيادة بيان أو دليل. وللإجابة عن هذا الإشكال ودفعاً لهذا التوهّم نقول: هذه المقارنة للزمان ليست للعلم، وانطباقها على الزمان ليس للعلم، و (إنّما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له) أي للزمان، فإنّ المقارن للزمان والمنطبق عليه هو الشرائط والعوامل الخاصّة لحصول الاستعداد عند المدرك - العالم - حين العلم والإدراك، إذ الصورة العلمية لا تتحقّق إلّا بمقدّمات وشرائط خاضعة للزمان، فالمنطبق على الزمان هي شرائط الإدراك وعوامله (لا نفس العلم).

(وأما) ما يتوهّم: من (توسط أدوات الحسّ في حصول الصورة المحسوسة) وأنّها لا تحصل للإنسان إلّا بتوسّط من آلات وجوارح حسّية في الإنسان على ما ثبت في علم الفيزياء، من أنّ إدراك المحسوس لا يتمّ إلّا بواسطة الأذن والعينين وسائر الحواس الخمس وبعد حدوث مجموعة من التفاعلات والتأثير والتأثر والفعل والانفعال. يحصل للإنسان علم بالمحسوس وهكذا فإنّ المخّ في الرأس له دور أساسي في إدراك الصور والعلم بالأشياء ولولا تلك الأعضاء والآلات المادية، لم يتحقّق العلم والإدراك لدينا، فهذه الأدوات تأثير حتميّ في علومنا ومعارفنا وإدراكاتنا، وهذا خير دليل على كون العلم حسياً (وتوقّف الصورة الخيالية) وهكذا العقليّة (على ذلك) أي على حصول الصورة المحسوسة دليل على أنّ الصورة العقليّة والخيالية حسّية مادية أيضاً تتبع الصورة المحسوسة.

وللردّ على هذا التوهّم نقول: أمّا توسّط الأعضاء والحواس الخمس وأدوات الحسّ في حصول الصورة المحسوسة للإنسان - للنفس الإنسانية - (فإنّما هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس) كما ذكرنا في ردّ التوهّم السابق من كونها مقارنة شرائط الاستعداد للزمان لا مقارنة نفس العلم للزمان، وحصول هذه الأمور الفيزيائية إنّما هو لحصول الاستعداد في النفس (لتقوى به على تمثيل الصورة العلمية) وإدراك تلك الصورة والعلم بها فهي آلات للتصوير لا التصوير بعينه ولا الصورة بعينها وبينها فرق شاسع، فليس العلم أمراً مادياً، (وتفصيل القول) يُطلب (في علم

وما يتوهم: من مقارنة حصول العلم للزمان إنما هو مقارنة شرائط حصول الاستعداد له، لا نفس العلم.

وأما توسط أدوات الحس في حصول الصورة المحسوسة، وتوقف الصورة الخيالية على ذلك، فإنما هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصورة العلمية؛ وتفصيل القول في علم النفس.

ومما تقدم يظهر: أن قولهم: «إنَّ التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادّة والأعراض المشخّصة له حتّى لا يبقى إلّا الماهيّة المعرّة عن القشور، كالإنسان المجرد عن المادّة الجسميّة والمشخّصات الزمانيّة والمكانيّة والوضعيّة وغيرها، بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادّة واكتناف الأعراض والهيئات الشخصية، والخيال المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخّصة، من دون حضور المادّة»، قول على سبيل التمثيل للتقريب، وإلّا فالمحسوس صورة مجردة علميّة، واشتراط حضور المادّة والاكتناف بالأعراض المشخّصة لحصول الاستعداد في النفس للإحساس، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل، وكذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على اشتراط تخيّل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقل الماهيّة الكلّيّة، المعبر عنه بانتزاع الكلّي من الأفراد^(١).

→ النفس) لا في هذا الكتاب.

وليت شعري كيف يكون مادياً ما لا يحمل شيئاً من خواص المادة بل يعارضها جهرًا وإعلاناً.

(١) والحاصل أنّ كثيراً من الفلاسفة كانوا يعتقدون أنّ مراتب العلم والإدراك تبدأ عن طريق الإدراك الحسي، وذلك أنّ المعلوم الخارجي ينتقل إلى الإنسان عن طريق حواسه الخمس، بعد وقوع سلسلة من الفعل والانفعالات الخاصّة بتلك الحاسة - أداة الحس - والمحسوس أو بالعالم

→ والمعلوم أو خاصة بالمدرّك والمدرّك، وأنّ الصورة العلمية في هذه المرتبة وهي مرتبة الحسّ والإدراك الحسّي، لا تحصل إلّا بحضور المادّة وأعراضها المتشخّصة والمشخّصة، ثم إنّ هذه الصورة العلمية ظاهرة مادّيّة أيضاً، هذه أولى المراتب وهي مرتبة الإدراك الحسّي وإدراك المحسوسات، أمّا في المرتبة الثانية وهي مرتبة تخيّل الصور العلمية فإنّ التخيّل لا يحصل إلّا بحضور تلك الصور المادّيّة المحسوسة لدى الذهن، مجرّدة عن مادّتها الخارجيّة لكن لا تجرّداً تامّاً بل نوعاً من التجرّد النسبي، بعد جعلها صوراً لطيفة مجردة عن بعض مراتبها المادّيّة، وفي المرتبة الثالثة والأخيرة أعني مرتبة التعقّل التامّ، وهي مرتبة إدراك الماهيات والمفاهيم الكلية والعلم بها، ولا تتحقّق هذه المرتبة إلّا بتجرّد الصور الخياليّة مما بقى من المادّيّات فيها وهي عبارة عن تجرّد الصور المادّيّة تجرّداً تامّاً، لا يرافقها شيء من المادّيّات، أعني إنّها تتجرّد من كلّ خصائص المادّة، وتتجرّد عن خصائصها الفردية، ليكون حضورها لدى الذهن حضوراً كليّاً قابلاً للانطباق على كثيرين.

لكن المصنّف رحمه الله لم يورد المطلب بهذا الترتيب لقوله ﷺ: (إنّ التعقّل) فبدأ بمرتبة التعقّل وهي آخر مراتب الإدراك عندهم (إنّما هو) أي التعقّل (بتقشير المعلوم) أي إخراج المعلوم من قشرته وإلقاء القشرة (عن المادّة والأعراض المشخّصة له) أي لذلك المعلوم (حتّى لا يبقى إلّا الماهية) الكليّة (المعرّاة عن القشور) هكذا تحصل مرتبة التعقّل وهكذا يكون التعقّل للأمور (كالإنسان المجرّد عن المادّة الجسميّة) الفردية (والمشخّصات الزمانيّة والمكانيّة والوضعيّة وغيرها) من أحكام وعوارض المادّة والمادّيّات (بخلاف الإحساس) فإنّ مرتبة الإدراك الحسّي لا تتحقّق إلّا بحضور المادّة ومشخّصاتها وخصائصها لأنّ الإدراك الحسّي هو الإدراك (المشروط بحضور المادّة واكتناف الأعراض والهيئات الشخصيّة)، وأمّا مرتبة (الخيال) وهي مرتبة بين بين، أعني بين مرتبة الإدراك التعقّلّي والإدراك الحسّي، فإنّ الإدراك الخيالي هو (المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخّصة للمعلوم (من دون حضور المادّة) نفسها.

يقول ﷺ: هذا القول (قول على سبيل التمثيل للتقريب) إلى الأذهان، لا على وجه الحقيقة لأنّه يوهّم بأنّ الصورة الحسيّة عبارة عن حضور مادّة المحسوس مع جميع عوارض المشخّصة

وتبيّن ممّا تقدّم أيضاً: أنّ الوجود ينقسم، من حيث التجرّد عن المادّة وعدمه، إلى ثلاثة عوالم كليّة: أحدها: عالم المادّة والقوّة؛ والثاني: عالم التجرّد عن المادّة

→ الفردية لدى آلة الحسّ، وأنّ الصورة الخيالية عبارة عن تجرّد المعلوم عن المادّة فقط - أي عن مادّته - وحضوره لدى الذهن بعوارضه المشخّصة فقط، وأنّ الصورة العقليّة عبارة عن تجرّد المعلوم عن جميع عوارضه المشخّصة أيضاً، وحضوره لدى العقل مجرداً عن كلّ المادّة والماديات، وحضوره على نحو الماهية المحضة.

(وإلّا) ليس الأمر على هذا الوجه حقيقة وليس تحقّق المراتب الثلاث من الإدراك على هذا النحو (فالمحسوس) في الحقيقة (صورة مجردة) عن المادّة (علمية) بحتة محضة، وهكذا الصورة الخياليّة صورة مجردة عن المادّة علمية محضة، (و) أمّا (اشتراط حضور المادّة والاكتناف بالأعراض المشخّصة) بحضور المادّة عند الأعضاء وأدوات الحسّ حال كونها مقترنة بأعراضها الشخصية الفردية ليس إلّا (لحصول الاستعداد في النفس) الإنشائية (للإحساس) والتخيّل، فإنّ رؤية الشيء أي حضوره بمادّته أمام البصر أو سماعه بحضور مادّته الصوتية أمام السمع وهكذا سائر الأحاسيس، سبب معدّ لحصول الاستعداد في النفس للإحساس بالشيء، كما أنّ حضور الشيء لا بمادّته بل بمجرد خصائصه وأعراضه المشخّصة لدى الذهن، وهو أحد المدركات في الإنسان، سبب معدّ لحصول الاستعداد في النفس للإحساس الذهني بذلك الشيء المتخيّل وهو المراد من قوله ﷺ: (وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل، وكذا) أي لحصول الاستعداد لدى النفس للإحساس العقلي - للتعلّل - ثمّ (اشتراط التقشير في التعلّل للدلالة على اشتراط تخيّل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعلّل الماهية الكلية، المعبر عنه بانتزاع الكلّي من الأفراد). والحاصل أنّ الصورة العقلية ليست منتزعة من الصورة الحسيّة أو الخيالية، بل هي صورة مستقلّة، تدرّكها النفس، لكن كما أنّ الإحساس لا يتمّ إلّا بمباشرة آلة الحسّ للمحسوس، فإنّ التعلّل لا يتمّ إلّا باستعداد النفس لإدراك الصورة العقليّة وذلك بإدراكها لمصاديق عديدة من تلك الماهية الكلية التي تريد إدراكها، ولا يمكن هذا الإدراك إلّا بعد تقشير المعلوم عن المادّة والأعراض المشخّصة له.

والنتيجة: أنّ الصور العلمية مطلقاً، مجردة، فالصور الحسيّة والخيالية مجردات مثالية، والصور العقلية مجردات عقلية. فافهم.

دون آثارها، من الشكل والمقدار والوضع وغيرها، ففيه الصور الجسمانية وأعراضها وهيئاتها الكمالية من غير مادة تحمل القوة والانفعال، ويسمى «عالم المثال» و«البرزخ» بين عالم العقل وعالم المادة؛ والثالث: عالم التجرد عن المادة وآثارها، ويسمى عالم العقل^(١).

وقد قسموا عالم المثال إلى: المثال الأعظم القائم بذاته، والمثال الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة الحقّة والجزافيّة، فتأتي أحياناً بصورة حقّة صالحة وأحياناً بصورة جزافيّة تعبت بها. (٢)

(١) (وتبيّن ممّا تقدّم) من تجرد الصور العلميّة مطلقاً، ولزوم حضور المادة الخارجية عند الإدراك الحسيّ، أمام الحواس الخارجية الظاهرة، ومن عودة العلوم الحسولية إلى العلوم الحضورية، وكون الأصل في جميع العلوم هو العلوم الحضورية - كما تقدّم وسيأتي أيضاً - واتحاد النفس الإنسانيّة مع الصور المثالية المجردة من باب اتّحاد العالم والمعلوم لدى الإدراك الحسيّ والخيالي، واتّحادها مع الموجودات العقلية المجردة، لدى إدراكها للعلوم العقلية كذلك من باب اتّحاد العالم والمعلوم، يتبيّن من هذاكلّه (أيضاً): وإضافة إلى ما تقدّم (أنّ الوجود ينقسم، من حيث التجرد عن المادة وعدمه، إلى ثلاثة عوالم كليّة) من الوجود الإمكاناني، لا مطلق الوجود، وذلك أنّ الواجب تبارك وتعالى ليس من هذه العوالم، بل هي مخلوقاته، خلقها وجعلها آيات تدلّ عليه وعلى عظّمته.

(٢) (وقد قسموا عالم المثال إلى: المثال الأعظم القائم بذاته) أي عالم المثال الأعظم القائم بذاته، كما أنّ عالم العقل قائم بذاته، وعالم المادة عالم قائم بذاته، وتوجد فيه جميع الصور الجسمانية بجميع أعراضها وخصائصها، وهذا المثال الأعظم، (و) القسم الثاني من عالم المثال هو (المثال الأصغر القائم بالنفس) أي عالم أذهاننا في مرتبة التخيّل (الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب) رغبة الإنسان و (الدواعي المختلفة) التي لديه كالدعوي وال رغبات (الحقّة و) الدواعي (الجزافيّة) التي لا تتبع هدفاً معيّناً وغاية حقّة (فتأتي) تلك الدعوي وال رغبات

والعوالم الثلاثة المذكورة مترتبة طويلاً؛ فأعلاها مرتبة، وأقواها وأقدمها وجوداً، وأقربها من المبدأ الأول، تعالى، عالم العقول المجردة، لتتمام فعليّتها وتنزّه ذواتها عن شوب المادّة والقوّة؛ ويليه عالم المثال، المتنزّه عن المادّة دون آثارها؛ ويليه عالم المادّة موطن كلّ نقص وشرّ، ولا يتعلّق بما فيه علم إلّا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل. (١)

→ (أحياناً بصورة حقّة صالحة، وأحياناً بصورة جزائيّة تعبت بها) والحال أنّ في التخيل الحقيقي - الواقعي - أي عند ارتباط الذهن بالصورة المتخيّلة، لم يكن التخيل بحسب رغبة النفس الإنسانية كيف تشاء، إذ حين كان يرى الشيء فإنّ الصورة الحقيقيّة لذلك الشيء كانت تظهر على مخيلته وذهنه، لا صورة يضعها بقوة ذهنه وخياله كيف شاء، فعند النظر إلى الشجرة مثلاً، نرى الصورة المثالية لتلك الشجرة، وهي صورتها في عالم المثال، وترتبط وتتعلّق بها، ولكن يوجد هناك عالم مثالي آخر يسمّى «الأصغر» وهو قائم بالنفس الإنسانية، وتعرّف فيه نفس الإنسان، كالمهندس الذي يرسم لنفسه وعلى صفحة ذهنه صورة عن المبنى قبل أن يقوم بإيجاده وبنائه، وهي صورة خياليّة يصنعها كيفما يشاء، وهي غير التخيل الواقعي الحاصل للإنسان في عالم الخيال الواقعي، إلّا أنّها صورة متفرّعة على التخيل الواقعي، إذ المهندس - في مثالنا السابق - قبل كلّ شيء يكون قد رأى الخطوط والسطوح الخارجية الحقيقيّة حتّى يستطيع تصور خطّ وسطح وحجم كيف يشاء من خلال معرفته بالأساس الواقعي.

والدواعي في هذا التخيل النفسي مختلفة والأغراض منه متعدّدة، كتخيّل المهندس لما سيبنيه، وقد يكون التخيل خالياً من الدواعي، كالتخيّلات التي لا غرض من ورائها كتخيّل الإنسان الفقير لقصر الملك ودخوله فيه وجلسه على كرسيّه وهكذا... إذ كلّما كان تخيلاً جزائياً خالياً من الدواعي والأهداف العقلانيّة، لا جرم أنّه يكون عبثاً فكرياً ولهواً نفسانياً وذهنياً.

(١) (ولا يتعلّق بما فيه علم إلّا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل) هذا دفع دخل وردّ على إشكال محتمل، وهو أنّكم ذكرتم أنّ العلم مجرد وأنّ الصور العلمية والمعلومات مطلقاً، مجردة، ونقول هنا إذا صحّ ذلك وثبت كونها مجردة ونحن نعلم أنّ أحد العوالم عالم المادّة،

الفصل الثالث

ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كلي وجزئي

والمراد بالكلي: ما لا يتغيّر بتغيّر «المعلوم بالعرض»، كصورة البناء التي يتصوّرُها البناء في نفسه لبنني عليها، فالصورة عنده على حالها قبل البناء، ومع البناء، وبعد البناء، وإن خرب وانهدم؛ ويسمّى «علم ما قبل الكثرة»، والعلوم الحاصلة من طريق العلل كليّة من هذا القبيل دائماً، كعلم المنجم بأن القمر منخفض يوم كذا ساعة كذا إلى مدّة كذا يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيولة

→ فكيف يتعلّق العلم المجرد بالمادّة وعالمها؟ وكيف يتمّ العلم بالمادّة، إذا كان العلم من غير سنخ المادّة بل كان نقيضاً لها؟ والجواب: إنّ العلم (لا يتعلّق) مباشرة (بما فيه) أي بما في عالم المادّة (إلا من جهة) تعلّقه في الحقيقة بـ (ما يحاذيه) أي ما يحاذي عالم المادّة (من المثال والعقل). فالعلم لا يتعلّق مباشرة بالمادّة وما في عالمها، ولا تقع الماديات معلومة بالذات، بل يتعلّق بها العلم لا مباشرة بل بواسطة تعلّق العلم بالموجود المجرّد المثالي أو الموجود المجرد العقلي الواقع محاذياً للموجودات المادية أولاً وبالذات، وعن طريق تعلّقه بالموجود المجرد المثالي والموجود المجرد العقلي يتعلّق بالموجود المادي، فإنّ العلم يتعلّق ببعض الأشياء مباشرة ويتعلّق ببعضها بطريق غير مباشر، كما قد يتعلّق نور الشمس بالشيء مباشرة، وقد يقع عليه بعد سقوطه على المرأة أولاً وبالذات وانعكاسه على الشيء ثانياً وبالعرض، فقد تعلّق نور الشمس بالمرأة حقيقة، وإنّما تعلّق بالجسم بواسطة المرأة.

الأرض بينه وبين الشمس؛ فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف، ومعه، وبعده^(١).
والمراد بالجزئي: ما يتغيّر بتغيّر المعلوم بالعرض، كما إذا علمنا من طريق
الإبصار بحركة زيد؛ ثمّ إذا وقف عن الحركة، تغيّرت الصورة العلميّة من الحركة
إلى السكون؛ ويسمّى «علم ما بعد الكثرة»^(٢).

(١) (والمراد بالكليّ) ليس الكليّ المعروف في علم المنطق والذي يعني «ما يعتبر فرض
صدقه على كثيرين»، المبحوث عنه في باب التصورات، بل هذا الكليّ شيء آخر يبحث عنه في
باب القضايا في المنطق عادةً وهو أنّ العلم بقضية قد يكون علماً كلياً وهو (ما لا يتغيّر) العلم
(بتغيّر «المعلوم بالعرض») أي لا يتغيّر هذا العلم عند العالم به وإن تغيّر المعلوم في الخارج
والحقيقة، إذ المعلوم إمّا يكون معلوماً بالذات، وهو ما لا يقع فيه التغير، أو المعلوم بالعرض
وهو ما يقع فيه التغير، بيان ذلك أنّ من الأشياء ما يتعلّق به علماً تعلّقاً ثابتاً لا يتغيّر علمنا به رغم
وقوع التغير فيه، ويكون علمنا به قبل وقوعه وحينه وبعده على حدّ سواء ويسمّى هذا النحو من
العلم بالأشياء علماً كلياً، وعلى عكسه وقوع التغير في علمنا بالشيء مع وقوع التغير في المعلوم،
فأنّه يسمّى علماً جزئياً.

والحاصل أنّ العلم بالأشياء عن طريق الحدس والملازمة بين العلل والمعالييل والأسباب
والمسببات مثلاً، هذا العلم يقع بحسب بعض الحسابات الخاصة التي يعرف من خلالها
الشخص بملازمة الشيء الفلاني للشيء الآخر الكذائي أو ملازمة هذا الحدث لهذا الحدث، فإنّ
العلوم الحاصلة من هذا الطريق وبهذا الاعتبار علوم كليّة سواء وقع الاختلاف في المعلوم
بالعرض أو لم يقع، وهي علوم حصوليّة غير حاصلة للإنسان من العوامل الخارجية، فليست تابعة
للمعلوم الخارجي، ولا متأثرة به، فلا تتغيّر بتغيّره.

(٢) بخلاف العلم بالأشياء عن طريق الحسّ والفعل والانفعال الخارجي، فأنّه تابع للمعلوم
بالعرض ومتأثر به، أعني أنّه يتغيّر بتغيّره (كما إذا علمنا من طريق الإبصار بحركة زيد) من البصرة
إلى الكوفة في سيارته، فأنّه في كلّ لحظة يتغيّر مكانه وتتغيّر حالاته، وكلّما تغيّر، تغيّر معه علمنا
به وبحركته، وعلمنا به في تغيّر دائم ما دام مواصلاً لحركته (ثمّ إذا وقف عن الحركة، تغيّرت
الصورة العلمية من حالة (الحركة) والتغيّر (إلى) حالة (السكون) والثبات وهلمّ جرّاً.

فإن قلت: التغير لا يكون إلا بقوة سابقة، وحاملها المادة؛ ولازمه كون العلوم الجزئية مادية، لا مجردة.

قلنا: العلم بالتغير غير تغير العلم، والمتغير ثابت في تغيره، لا متغير؛ وتعلق العلم به، أعني حضوره عند العالم، من حيث ثباته لا تغيره؛ وإلا لم يكن حاضراً، فلم يكن العلم حضور شيء لشيء؛ هذا خلف^(١).

(١) (فإن قلت: التغير) الذي ذكر في الجزئي هنا يبعث على الإشكال لعدم التوفيق بينه وبين زعمكم كون العلوم مجردة مطلقاً، وذلك أن التغير (لا يكون) ولا يتحقق (إلا بقوة سابقة) فالتغير في الأشياء لا يحصل إلا بوجود قوة سابقة فيه، وهي القوة على التغير والتبدل إلى كل ما يناسبه، حتى إذا بلغت هذه القوة مرحلة الفعلية، صدق عليها حصول التغير وحدثه، وبعبارة أخرى: التغير عبارة عن الخروج من القوة إلى الفعل (وحاملها) أي حامل هذه القوة هو (المادة) فإن المتفق عليه كون المادة حاملة للقوة، والمادة جوهر خالٍ من أية فعلية بل قوة محضة (ولاظمه) أي ولازم كون العلم متغيراً بهذا المعنى (كون العلوم الجزئية مادية) أيضاً (لا مجردة) لأنها علوم قابلة للتغير، والحاصل أن كل متغير فهو ذو قوة على التغير، وكل ذي قوة، ذو مادة، وكل ذي مادة فهو مادي فالعلم الجزئي مادي وليس بمجرد، فكيف التوفيق؟!

(قلنا) في مقام الردّ والجواب أن (العلم بالتغير) كما في العلم الجزئي حيث يكون العلم بالتغير، فإننا نعلم بتغير الأشياء، والتغير الحاصل في الأشياء، لا يعرف إلا عن طريق أفعال وانفعالات خاصة تحدث للدماغ وللأعصاب والأعضاء والجوارح والحواس تجاه المحسوسات والمعلومات، تنهياً النفس على أثرها لإدراكها، وهذا (غير تغير العلم) ويختلف عنه تماماً إذ لم يحصل عندنا تغير في العلم حقيقة بل حصل التغير في متعلق العلم والمعلوم والحواس وأجهزة الإدراك قاطبة، لا في العلم ذاته، فالصورة الحاصلة لزيد في أذهاننا وهو يتحرك، لا تزال باقية على حالها، لم تنعدم لتحل محلها صورة أخرى، وبعد توقّفه إنما تحصل لك صورة أخرى وعلم آخر، هو العلم بسكون زيد، فكلا صورتين ثابتتان، والعلم ثابت لم يتغير، وبحصول العلمين نعلم أن لنا علمين معلومين بالذات، وإتّهما تغيراً، مع أن الواقع شيء واحد، يتبين أن الخارج متغير، أي

الفصل الرابع

في أنواع التعقل

ذكروا أنَّ التعقل على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون «العقل بالقوة»، أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل، ولا له شيء من المعقولات بالفعل، لخلو النفس عن عامة المعقولات^(١).

→ عندنا علمان مختلفان مع وحدة وجود الأمر الخارجي - المعلوم الخارجي - يتبين لنا أنَّ ما في الخارج هو المتغير لا العلم، فعلمنا ثابت، وعلى هذا فمن طريق علمين ثابتين أو ثلاثة علوم أو أكثر ... ثوابت، يحصل لنا علم بالتغير لا أنَّ علمنا يتغير، (والتغير) وهو المعلوم بالعرض أي المعلوم الخارجي (ثابت في تغيره، لا متغير في تغيره (وتعلق العلم به) أي بالمتغير (أعني حضوره عند العالم من حيث ثباته) أي أنَّ حضور المتغير عند العالم من حيث كون التغير ثابتاً فيه، لا من حيث تغيره، (وإلاَّ) إذا كان التغير عند العالم من حيث تغيره (لم يكن) المتغير (حاضراً) لكونه متغيراً في كلِّ آن (فلم يكن العلم) حينئذ عبارة عن (حضور شيء لشيء) آخر (وهذا خلف) وخلاف لما ثبت من كون العلم عبارة عن حضور شيء لشيء.

والحاصل: أنَّه خلط بين العلم بالتغير وبين تغير العلم، وهو في الحقيقة خلط بين الحمل الأولي والحمل الشايع.

(١) (ذكروا أنَّ التعقل) وهو الإدراك الكلِّي في عالم العقل الذي يقابل عالم المثال والتخيّل وعالم المادة والحسّ، والتعقل عبارة عن كيفية حصول المعقولات للعقل (على ثلاثة أنواع) من

الثاني: أن يعقل معقولاً أو معقولات كثيرة بالفعل، مميّزاً لبعضها من بعض، مرتباً لها؛ وهو «العقل التفصيلي»^(١).

الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميز بعضها من بعض، وإنما هو عقل بسيط إجمالي فيه كلّ التفاصيل؛ ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك علم بها، فحضرك الجواب في الوقت؛ فأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تميّز بعضها من بعض، ولا تفصيل، وإنما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عندك منبع تتبع وتجري منه التفاصيل؛ ويسمّى «عقلاً إجمالياً»^(٢).

→ الكيفيّات وتقع في مراحل ثلاث: (أحدها) وهو إشارة إلى عقل الإنسان بعد ولادته (أن يكون «العقل بالقوّة») بالنسبة إلى جميع المعقولات (أي لا يكون) قد أدرك (شيئاً من المعقولات بالفعل) ولم يكن عنده معقول فعلي، (ولا له) أي ولا للعقل (شيء من المعقولات بالفعل) بل ليس له تعقل أصلاً وإن كان يتمتّع بقوة التعقل في نفسه، فهو لم يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ولا حتّى ذاته، فإنّه لم يعقلها أيضاً، وإن كان قادراً على أصل الإدراك والتعقل في مرحلة معيّنة من الكمال، ليس لها بالفعل شيء من المعقولات، كما أنّها ليست بالفعل لنفسها أيضاً (لخلو النفس عن عامّة المعقولات) في هذه المرحلة.

(١) (الثاني) أي النوع الثاني من أنواع التعقل والمرحلة الثانية من مراحل حصول المعقولات للعقل: (أن يعقل معقولاً واحداً بالفعل ومفهوماً من المفاهيم، كتصوّر مفهوم الإنسان (أو) أن يعقل (معقولات كثيرة بالفعل) كتعقل وإدراك مفهوم الإنسان والحيوان والشجر وما أشبه ... وهي مرحلة فعلية عقل الإنسان تدريجياً، وبداية إدراك الكلّيات (مميّزاً لبعضها من بعض) حاضرة لدى النفس حال كون العقل (مرتباً لها) بحسب الأولوية والشدّة والضعف من جهة مراتب الوجود (وهو «العقل التفصيلي») لأنّ المفاهيم موجودة وحاضرة لدى النفس بالتفصيل ويسمّى تعقلاً تفصيلياً أيضاً، أي تعقلاً متميّزاً.

(٢) (الثالث: أن يعقل معقولات كثيرة) جدّاً بدرجة أعلى وأكمل من المرحلة الثانية «العقل

→ التفصيلي»، وأن يعقلها (عقلاً) على نحو الإجمال والكلّي المجمل لكن (بالفعل) والتحقّق والإجمال (من غير أن يتميّز بعضها من بعض) وليس المراد بالإجمال كونه مبهماً (وإنّما هو عقل بسيط إجمالي فيه كلّ التفاصيل) إذ يدرك حينئذ معقولات كثيرة في آنٍ واحد بوجه بسيط (ومثّلوا له) في كتب الفلسفة (بما) اشتهر لدى الفلاسفة، وذكره العلامة رحمته، ونمثّل له هنا بمثال آخر: لو أنّ شخصاً أجهّد نفسه في طلب علم من العلوم أو فنٍّ من الفنون، أو معرفة من المعارف، حتّى حاز على ملكة الاجتهاد في تلك المادّة العلميّة وفي ذلك الفنّ والعلم، كعالم الرياضيات الذي صار مجتهداً فيها، حتّى صار قادراً بالفعل على حلّ كلّ مسألة من مسائل الرياضيات، وكالفقيه الذي بلغ مرتبة حصلت له القدرة والملكة على استنباط الأحكام الشرعيّة والإجابة عن كلّ مسألة فقهية، فإنّه أصبح منبعاً يتدفّق منه أحكام علم الرياضيات أو تتدفّق منه الأحكام الشرعيّة، فهو ليس عقلاً ولا تعقلاً بالقوّة ولا هو عقل أو تعقل بالتفصيل، وأمّا عدم كونه بالقوّة لأنّه يرى في نفسه القدرة على حلّ كلّ مسألة تطرأ عليه من مسائل ذلك العلم بالفعل والتحقّق، وأمّا عدم كونه تفصيلياً فلا لأنّ المجتهد أو العالم لا يستحضر جميع الحلول والإجابات على تلك المسائل مفصّلة أي واحدة واحدة، قبل أن يطرح عليه كلّ سؤال على حده وإن كان عالماً بها إجمالاً على نحو بسيط، لكنّه إذا سئل فإنّه يجيب عن كلّ سؤال، وهكذا إذا التفت إلى صورة المسألة فإنّه يستحضر الجواب كأنّ ما عنده منبع تنبع وتجري منه التفاصيل.

تنبيه: إعلم أنّ العلم الإجمالي هنا يختلف عن العلم الإجمالي المصطلح عند الأصوليين، وذلك أنّ العلم الإجمالي المصطلح هناك في الحقيقة علم من وجه وجهلان من وجه آخر، أي مركّب من علم وجهلين، ففي العلم الإجمالي بخميرية أحد الإنائين مثلاً، أعلم بصورة كليّة عامّة بمائية أحد السائلين، وخميرية الآخر، المعلوم عندي عبارة عن المفهوم الكلّي وهو نجاسة أحدهما، وأحدهما عنوان كلّي، وفي الوقت ذاته أكون جاهلاً بحقيقة كلّ من السائلين، فأجهل هل هذا السائل خمر أم ذاك؟ أو أنّ هل هذا ماء أم ذاك؟ وأنت تلاحظ هنا أنّني جاهل بأمرين، أي عندي جهلان لا جهل واحد، وكلّما زادت أطراف العلم الإجمالي زاد عدد الجهل عندي أو عدد المجهول عندي.

الفصل الخامس

في مراتب العقل

ذكروا أنّ مراتب العقل أربع:

إحداها: كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع المعقولات، ويسمّى «عقلاً هيولانياً»، لشباهته في خلوه عن المعقولات «الهيولي»، في كونها بالقوة بالنسبة إلى جميع الصور^(١).

→ أمّا العلم الإجمالي فيما نحن فيه، فيراد به العلم البسيط، لا مقارنة بالعلم التفصيلي الأصولي، بل قياساً بالعلم التفصيلي الفلسفي، ولا يعني كونه علماً مبهماً، بل جميع تفاصيل العلم التفصيلي هنا، مصدرها ومنبعها هو العلم الإجمالي، لأنّ العلم الإجمالي هنا أصل وتلك العلوم التفصيليّة فروعه وآثاره، كما أنّ العلم التفصيلي في الأصول هو العلم المحض وهو أقوى من العلم الإجمالي، والعلم الإجمالي هناك علم مخلوط مشوب بجهلين أو أكثر، والفرق واضح بين العلم التفصيلي الأصولي والعلم الإجمالي الأصولي، وبين ما اصطلاح منهما في الحكمة والفلسفة، وذلك أنّ العلم الإجمالي أصل هنا للعلم التفصيلي، ومنبع له وعلة للعلوم التفصيليّة جمعاء وأقوى منها جميعاً، وهو عقل بسيط إجمالي، أي أنّه نحو وجود واحد من غير تفصيل، لأنّه موجود بوجود واحد، وفيه كلّ التفاصيل.

(١) تطرّقنا في الفصل السابق الى كيفيّة حصول المعقولات للعقل، ونبحث هنا مراتب حصول المعقولات للعقل، ولهذا (ذكروا أنّ مراتب العقل) وهو القوة الموجودة في الإنسان

وثانيتهما: «العقل بالملكة»، وهي المرتبة التي تعقل فيها الأمور البديهية من التصورات والتصديقات؛ فإنّ تعلّق العلم بالبيّهات أقدم من تعلّقه بالنظريات^(١). وثالثتها: «العقل بالفعل»، وهو تعلّقه النظريات بتوسيط البديهيات وإن كانت مرتبة بعضها على بعض^(٢).

→ والمسمّاة بالقوّة المدركة والعقل النظري، هذه المراتب (أربع) على النحو التالي: (إحداها: كونه) أي العقل (بالقوّة) المحضة وقوّة محضة (بالنسبة إلى جميع المعقولات) وهذه المرحلة الأولى من القوّة المدركة أو العقل النظري التي تبدأ بمرحلة الطفولة، وتكون قوّة المدركة مدركة بالقوّة، (ويسمّى «عقلاً هيولانيّاً» ... الخ). لأنّ العقل في هذه المرتبة من الإدراك يشبه الهيولي والمادة الأولى في خلوها من جميع كمالاتها فعلاً، وكونها مجرد قوّة على بلوغ تلك الكمالات ونيلها، كما ان الهيولي الأولى قوّة محضة بالنسبة إلى جميع الصور النوعية، وهي مجرد استعداد لتقبّل أيّة صورة من الصور، هكذا العقل كأنّها صفحة ناصعة البياض مستعدّة لتقبّل أي نوع من العلوم والمعارف والصور الإدراكية.

(١) وثانيتهما: «العقل بالملكة» وهي المرتبة التي تعقل فيها الأمور البديهية ... الخ) أي مع نمو الإنسان الجسدي والعقلي يبدأ عقله وتبدأ قوّة المدركة بمرحلة جديدة من مراحل الإدراك والتعقل، ألا وهي مرحلة تعقل وإدراك البديهيات سواء التصورية كإدراك مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والشيء وما أشبه من المفاهيم العامة التي هي الأصل في التصورات لشدة بداهتها، ويتمّ تصوّر غيرها من الأشياء بواسطة تصوّرها، أو التصديقية مثل إدراك مفهوم «اجتماع النقيضين محال» ومفهوم «الكل أعظم من جزئه» و «الجزء أصغر من كلّ» ... (فانّ تعلّق العلم والعقل والإدراك (بالبيّهات) والضروريات العقلية (أقدم) مرتبة (من تعلّقه) أي من تعلّق العلم والعقل والإدراك (بالنظريات) لأنّ العلم بها مقدّمة للعلم بالنظريات.

(٢) وثالثتها: «العقل بالفعل» ... الخ) وهو التوصل من البديهيات إلى معرفة النظريات المجهولة، فإنّ العقل بعد ما أدرك مجموعة من التصورات والتصديقات البديهية، يقوم بضمّ بعض التصورات إلى بعض بحسب تناسبها ويشكل منها معرّفاً يعرّف به مجهولاً تصوّرياً - أي

وراعتها: عقله لجميع ما استفاده من المعقولات البديهية والنظرية، المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باستحضاره الجميع والتفاتة إليها بالفعل، فيكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني؛ ويسمى «العقل المستفاد»^(١).

→ التصور النظري - كما يقوم بضمّ بعض التصديقات البديهية إلى بعض بحسب تناسبها ليشكل منها قياساً وبرهاناً يوضح به ويتوصل به إلى معرفة مجهول تصديقي - وهو التصديق النظري - وسمي عقلاً بالفعل لوجود المعقولات النظرية عند العقل وجوداً فعلياً، وهو في الحقيقة عبارة عن إحضار المعقولات النظرية بعد اكتسابها وحصولها للعقل، لأنّها مرتبة اكتساب تلك المعقولات النظرية، فيكون العقل في هذه المرتبة قد اكتسب علوماً جمّة، لكنّها غير حاضرة عنده حضوراً فعلياً ولا مجتمعة لدى النفس في آنٍ واحد بحيث يلتفت إليها الإنسان بأجمعها في آنٍ واحد، بل هو قادر على مجرّد إحضارها متى ما شاء.

(١) (وراعتها: عقله لجميع ما استفاده من المعقولات البديهية والنظرية ... الخ) وهي أعلى مراتب الكمال حيث يعلم كلّ ما من شأنه أن يعلم، حتّى لا يبقى شيء في العالم يجهله، وهو أن تكون تلك المعقولات والمعلومات حقيقة، مطابقة لحقائق العالم غير نابعة من الجهل المركّب، بإدراك كلّ ما في عالم الوجود على حقيقته (فيكون عالماً) أي يكون العقل في هذه المرتبة عالماً (علمياً مضاهياً) أي مشابهاً (للعالم العيني) وهو العالم الخارجي الواقعي، ولهذا يقال في تعريف الفلسفة بمعناها الأعمّ وهي ما تشتمل على الفلسفة الأولى بجميع أقسامها والحكمة العلمية، والحكمة النظرية والرياضيات والطبيّيات، والحاصل أنّ هذه الفلسفة عبارة عن «العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية».

فيلبغ العقل مرتبة يكون جميع ما اكتسبه من العلوم حاضراً عنده بالفعل، ملتفتاً إليها التفاتاً فعلياً، ومتوجّهاً إليها، يعقل كلّ ما اكتسبه من العلوم المطابقة للواقع سواء الحقائق السماوية المتعلقة بالعالم العلوي أم الحقائق الأرضية المتعلقة بالعالم السفلي، فهو عالم بها جميعاً من جهة حضورها جميعاً لديه والالتفات إليها جميعاً وبهذا يكون عالماً علمياً وعالماً من العلوم والفنون المختلفة يشبه ويضاهي العالم العيني الخارجي بجميع ما فيه وتفاصيله. (ويسمى) العقل في هذه المرتبة (العقل المستفاد) لأنّ العقل يستفيد جميع علومه ومعارفه من العقل الفعّال، وسيأتي

→ في نهاية الحكمة للمصنّف ﷺ أَنَّ هذه المرتبة مرتبة تجرّد الإنسان أو العقل والنفس
تجرّداً تامّاً لا يمنع شَيْء عن إدراك المعقولات.

الفصل السادس

في مفيض هذه الصور العلمية

أما الصور العقلية الكلية: فإن مفيضها، المخرج للإنسان مثلاً من القوة إلى الفعل، عقل مفارق للمادة، عند جميع الصور العقلية الكلية؛ وذلك: أنك قد عرفت أنّ هذه الصور، بما أنّها علم، مجردة عن المادة؛ على: أنّها كلية، تقبل الاشتراك كثيرين، وكلّ أمر حالّ في المادة واحد شخصي لا يقبل الاشتراك، فالصورة العقلية مجردة عن المادة، ففاعلها المفيض لها أمر مجرد عن المادة، لأنّ الأمر المادّي ضعيف الوجود، فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً؛ على: أنّ فعل المادة مشروط بالوضع الخاصّ، ولا وضع للمجرد.

وليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجردة العلمية، لأنّها بعد بالقوة بالنسبة إليها، وحيثيّتها حيثيّة القبول دون الفعل، ومن المحال أن يخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلى الفعل^(١).

(١) السؤال: أنّ من هو مفيض الصورة العلمية ومانحها للإنسان، ومن هو مخرج النفس من كونها بالقوة بالنسبة إلى تلك العلوم إلى صيرورته فعلياً وبالفعل بالنسبة إليها، والحاصل ما هي العلّة الموجدة للصور العقلية الكلية وما هي العلّة الموجدة للصور الجزئية. والجواب: (أما الصور العقلية الكلية: فإنّ مفيضها) وهو (المخرج للإنسان مثلاً) أو لغيره من العقلاء إن كان هناك عاقل

→ غير الإنسان بهذا المعنى، ولعلّ الجنّ في ذلك كالإنسان وكيفما كان فإنّ المخرج للإنسان (من القوة إلى الفعل) بالنسبة إلى علومه العقلية (عقل مفارق للمادة) وجوهر مجرد عن المادة تماماً (عنده جميع الصور العقلية الكلية) أمّا دليلنا على هذا المدعى فهو قوله ﷺ: (وذلك أنّك قد عرفت) أولاً: (أنّ هذه الصور) العقلية (بما أنّها علم) فهي (مجردة عن المادة، على) أي علاوة على (أنّها كلية) أيضاً ممّا يستلزم أن (تقبل الاشتراك بين كثيرين) وبين موارد عديدة (وكلّ أمرٍ حالّ في المادة واحد شخصي لا يقبل الاشتراك، والحاصل أنّ الصور العلمية مجردة لأنّها أمور كلية تقبل الاشتراك والصدق على كثيرين بخلاف الأمور المادية التي لا تكون إلّا جزئية لا تقبل الاشتراك والصدق على أكثر من شخص واحد، ولهذا فالصور العقلية مجردة عن المادة) قطعاً، وفاعلها المفيض لها لا يخلو من ثلاثة: أمّا أمر ماديّ، وأمّا هو النفس بذاتها، وأمّا موجود جوهرى مجرد غيره، أقوى منه، (ففاعلها المفيض لها أمر مجرد عن المادة) أيضاً، وليس فاعلها أمر مادي (لأنّ الأمر الماديّ ضعيف الوجود) لكونه بالقوة بينما هذه الصور بالفعل وفعليّة محضة (فلا يصدر عنه) أي عن الأمر المادي (ما هو أقوى منه وجوداً) كالصور العقلية المجردة، والحاصل ثانياً: أنّ الأمور المادية لا يصدر عنها المجردات لأنّها أضعف من المجردات ولا يصدر الأقوى من الأضعف أو القوي من الضعيف (على) أي علاوة على (أنّ فعل المادة) وتأثيرها في غيرها (مشروط بالوضع الخاص) وذلك أنّ العلل المادية لا تؤثر إلّا إذا وقعت من المعلول في وضع خاص كقرب النار من الخشب ووجود المقتضي للإحراق وعدم المانع من الإحراق، وهلمّ جزءاً في جميع العلل المادية ومعاليلها (ولا وضع) ولا مكان خاصّ أو حالة خاصة (للمجرد) بالنسبة إلى أي شيء لا سيّما بالنسبة إلى العلل والموجودات المادية.

(و) ثالثاً: (ليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجردة العلمية) لأنّها أولاً وإن كانت مجردة لكنّها متعلّقة بالمادة، فقد تقدّم في محلّها أنّها مجردة ذاتاً ومتعلّقة بالمادة فعلاً، وثانياً: (لأنّها) أي النفس (بالقوة بالنسبة إليها) أي بالنسبة إلى الصور فاقدة لها بالفعل (ومن المحال أن يخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلى الفعل) لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

والحاصل: أنّ الصور العلمية مجردة لأنّ العلم بما هو علم مجرد، وتقدّم أيضاً في الفصل

فمفيض الصورة العقلية جوهر عقلي مفارق للمادة، فيه جميع الصور العقلية الكلية على نحو ما تقدّم من العلم الإجمالي العقلي، تتحدّ معه النفس المستعدّة للتعقّل على قدر استعدادها الخاصّ، فيفيض عليها ما تستعدّ له من الصور العقلية، وهو المطلوب^(١).

→ الثالث أنّ العلم بكلّا قسميه أعني الكلّي والجزئي مجرّد، وإذا كان المعلول مجرداً استحال كون علته مادّية، لأنّ المادة أدنى مرتبة من المجرد وأضعف منه في الوجود، والحال أنّ العلة يجب أن تكون أقوى من المعلول.

وأما عدم كون النفس علّة موجدة ومفوضة لها، لأنّ النفس يفترض أنّها فاقدة لتلك الصور بالفعل وقوّة محضة بالنسبة إليها وفاقد الشيء لا يعطيه، وبعبارة أخرى: النفس بالقوّة بالنسبة إلى ذلك الكمال وبعد حصول الكمال لها تصبح بالفعل بالنسبة إليه وهي بحاجة إلى قوّة وعلة خارجة منها تخرجها من القوّة إلى الفعل بالنسبة إليها، ولما قيل في مبحث الحركة إنّ المحرك يجب أن يغيّر المتحرّك، وذلك أنّ المتحرّك فاعل وقابل، ولا يمكن اتّحاد الفاعل والقابل، إذ معنى القابل ما فيه قابليّة حصول الشيء، فهو فاقد للشيء، والفاعل يعني ما عنده الشيء بالفعل. أضف إلى ذلك أنّ فعل المادة مشروط بالوضع الخاصّ أي أنّها لا تؤثر في معلولها إلّا إذا كانت بوضع خاصّ يتناسب مع الأثر، وفعلها وهو الإيجاد فرع من الوجود، أي إذا كان الوجود بوضع خاصّ لزم كون الإيجاد بوضع خاصّ أيضاً، والوضع الخاصّ ككون العلة يميناً أو يساراً أو أعلى أو أسفل أو بمقربة من المعلول وما أشبه ... والمجرد مجرد من الوضع مطلقاً.

(١) (مفيض الصورة العقلية) على النفس (جوهر عقلي مفارق للمادة) يسمّى العقل الفعّال، وهو أقرب العقول إلى الإنسان وعالم المادة توجد وتجتمع (فيه) أي في ذلك الجوهر (جميع الصور العقلية الكلية، على نحو ما تقدّم من العلم الإجمالي العقلي) حيث يكون جامعاً للصور العقلية بشكل مجمل وبسيط من غير تفصيل وتمييز بينها، ثمّ أنّه (تتحدّ معه) أي مع هذا العقل والجوهر (النفس) فاعل تتحدّ (المستعدّة للتعقّل) فإنّ النفس المستعدّة للتعقّل تتحدّ مع العقل الفعّال (على قدر استعدادها الخاصّ) وحينئذ (فيفيض) ذلك الجوهر (عليها) أي على النفس المستعدّة (ما تستعدّ له من الصور العقلية) أي على قدر استعدادها لتلقّي الصور.

وبنظير البيان السابق يتبيّن: أنّ مفيض الصور العلميّة الجزئيّة جوهر مثالي مفارق، فيه جميع الصور المثاليّة الجزئيّة على نحو العلم الإجمالي، تتّحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد^(١).

(١) (وبنظير البيان السابق) الذي ذكرناه عن العلّة المفيضة للصور العلميّة الكلية لكن مع فرق بسيط (يتبيّن: ما هو العلّة المفيضة للصور الجزئية وذلك (أنّ مفيض الصور العلمية الجزئية) بخلاف مفيض الصور العلمية الكلية (جوهر مثالي مفارق) للمادة، بيان ذلك أنّ مفيض الصور الكلية، بناءً على لزوم السنخية والتجانس بين العلّة ومعلولها، كان عبارة عن مجرّد عقلي لأنّ الصور الكلية مجردة عن المادّة ذاتاً وفعلاً فتجردها عقلي، ولهذا فإنّ علّة وجودها ومفيضها جوهر عقلي مجرد، وبما أنّ الصور الجزئية الحسيّة والخياليّة مجردات مثالية لتعلّقها بالمادّة فعلاً وأثراً، فإنّ مفيضها وعلّة وجودها جوهر مثالي مفارق (فيه جميع الصور المثالية الجزئية) بالفعل (على نحو العلم الإجمالي) البسيط من غير تفصيل أو تمييز (تتّحد معه النفس) أي النفس تتّحد مع ذلك العقل والجوهر المثالي (على قدر ما لها من الاستعداد) بعد توفّر شروط الاتحاد بينهما، ويتعلّقان في الوجود حتّى تدرك النفس تلك الصور على قدر استعدادها.

الفصل السابع

ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق

لأنّه إمّا صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب، ويسمّى «تصوّراً» كتصوّر الإنسان والجسم والجوهر؛ وإمّا صورة حاصلة من معلوم معها إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، كقولنا: الإنسان ضاحك، وقولنا: ليس الإنسان بحجر، ويسمّى «تصديقاً»، وباعتبار حكمه «قضيّة»^(١). ثمّ إنّ القضيّة، بما تشتمل على إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، مركّبة من أجزاء فوق الواحد.

والمشهور: أنّ القضيّة الموجبة مؤلّفة من «الموضوع» و«المحمول» و«النسبة الحكميّة»؛ وهي نسبة المحمول إلى الموضوع، و«الحكم باتّحاد الموضوع مع المحمول»؛ هذا في الهلّيات المركّبة، التي محمولاتها غير وجود الموضوع؛ وأمّا الهلّيات البسيطة، التي محمولها وجود الموضوع، كقولنا: «الإنسان موجود»، فأجزاؤها ثلاثة: «الموضوع» و«المحمول» و«الحكم» إذ لا معنى لتخلّل النسبة،

(١) قوله ﷺ: (ويسمّى «تصوّراً») والتصوّر إمّا بسيط (كتصوّر الإنسان والجسم والجوهر) ونظائرها، وإمّا مركّب كتصوّر عقل الإنسان ونموّ الجسم وحركة الجوهر وكتاب زيد وهكذا... والتصوّر «بشرط لا» من الحكم والإيجاب والسلب، والتصديق «بشرط شيء» أي بشرط الحكم والإيجاب والسلب.

وهي الوجود الرابط، بين الشيء ونفسه.

و: أَنَّ القضية السالبة مؤلفة من «الموضوع» و «المحمول» و «النسبة الحكمية الإيجابية»، ولا حكم فيها، لا أَنَّ فيها حكماً عديمياً، لأنَّ الحكم جعل شيء شيئاً، وسلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه^(١).

(١) قوله ﷺ: (ثُمَّ إِنَّ الْقَضِيَّةَ ... الْخ) وقع الخلاف في عدد الأجزاء التي تتركَّب منها القضية الموجبة والقضية السالبة، فقد وصلت الأقوال في عدد أجزاء القضية الموجبة إلى أربعة أقوال وأربع نظريات، وفي عدد أجزاء القضية السالبة إلى خمسة أقوال وخمس نظريات، بدأ المصنّف ببيان القول المشهور حول أجزاء القضية الموجبة وقد نسبها صاحب الأسفار إلى القدماء، وهو القول بالتفصيل بين القضية الموجبة المركَّبة والموجبة البسيطة، وقال المصنّف ﷺ: (والمشهور) أي بين القدماء من الفلاسفة: (أَنَّ الْقَضِيَّةَ الْمَوْجِبَةَ الْمُرَكَّبَةَ وَالْهَلِيَّةَ الْمُرَكَّبَةَ) (مؤلفة) من أربعة أجزاء ذكرها المصنّف ﷺ جميعاً.

(وَأَمَّا الْهَلِيَّاتُ الْبَسِيطَةُ) والقضايا الموجبة البسيطة (التي) يكون (محمولها) عبارة عن (وجود الموضوع، كقولنا: «الإنسان موجود») وأشباهاها (فأجزاؤها ثلاثة) لأنَّ المحمول عين الموضوع ولا مغايرة بين المحمول والموضوع فلا حاجة إلى نسبة المحمول إلى الموضوع، (إذ لا معنى) لوقوع النسبة بين الشيء ووجوده، ولا معنى (لتخلُّل النسبة) بين الشيء ونفسه (وهي) أي حال كون النسبة وجوداً رابطاً ليس إلّا، وربط الشيء بنفسه أو الربط بين الشيء ونفسه قبيح بل متعسّر، إذ الوجود الرابط وجود قائم بالغير وهو طرفا القضية أي الموضوع والمحمول، ليقوم بعملية الربط بين أمرين متغايرين، بينما لا يوجد هنا تغاير بين الموضوع والمحمول لاتحادهما حقيقة.

إشكال:

يرد على المصنّف ﷺ هنا: أنّه لا فرق في عدد الأجزاء بين الهليّات المركَّبة والهليّات البسيطة، فكما أنّ في قولنا «زيد ضاحك» نلاحظ وجود الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية بينهما وأخيراً الحكم باتّحادهما، فإنّ في قولنا: «الإنسان موجود» نلاحظ أيضاً وجود أجزاء أربعة

→ هي الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية بينهما، والحكم باتّحادهما، فالنسبة الحكمية موجودة في الهليات البسيطة أيضاً، لأنّ الموضوع عبارة عن الماهية، وليس الموضوع نفس الوجود، فإنّنا لا نقول «الوجود وجود»، بل قلنا «الإنسان موجود» وحتى نحكم على الموضوع لابدّ من ملاحظة النسبة بينه وبين المحمول، لإمكان كون الإنسان موجوداً وإمكان كونه معدوماً.

وقوله ﷺ: (إذ لا معنى لتخلّل النسبة ...) هذا خلط منه ﷺ إذ قال في مبحث وجود الرابط بعدم وجود الرابط في الهليات البسيطة، نعم الرابط غير موجود في مطابقه أي في الخارج، وقلنا: «الإنسان موجود» لا يعني كون إنسان في الخارج وكون وجود في الخارج، ثمّ كون رابط يربط بينهما في الخارج، بهذا المعنى صحيح، غير أنّنا لا نبحت الواقع الخارجي بل نبحت العلم والقضية التي هي التصديق، وهو الصورة العلمية الحاصلة لدى الفرد. وهذه الصورة العلمية تصوّر للموضوع، وليس الموضوع عبارة عن الوجود بل الموضوع ماهية، أعني أنّ الموضوع الخارجي الواحد ينقسم في الحقيقة انقساماً ذهنياً إلى ماهية ووجود، فهما في الحقيقة شيان، وهذه الماهية قابلة للوجود، وقابلة للعدم، وحيث لا بدّ من وجود النسبة بينهما حتى يصدق الحكم على الموضوع، فقلوه ﷺ: (إذ لا معنى لتخلّل النسبة ... الخ) خلط بين القضية وبين مطابق القضية، والقضية عبارة عن العلم الذي فيه النسبة، ومطابقها ممّا لا معنى لوجود النسبة فيه، فالنسبة في القضية لا في مطابقها.

ملاحظة: لفظ المطابق الذي ورد في الإشكال المطروح قبل قليل يلفظ بفتح الباء لا بكسرها، ومعناه ما ينطبق عليه الشيء وهو هنا ما تنطبق عليه القضية. وأما بقية النظريات والأقوال حول القضية الموجبة وأجزائها فهي باختصار: القول بأربعة أجزاء أيضاً لكن من غير تفصيل بين الهليات البسيطة والمركبة.

والقول باشمالها على جزأين فقط هما تصوّر الموضوع والمحمول، لكن تصوّراً يتبادر منهما النسبة بينهما وتصورهما يستلزم نسبة بينهما وحكماً صادراً باتّحادهما. وأخيراً القول بكونها مؤلفة من ثلاثة أجزاء، بجعل الحكم والنسبة الحكمية أمراً واحداً.

والحقّ: أنّ الحاجة إلى تصوّر النسبة الحكميّة إنّما هي من جهة الحكم: بما هو

→ وأنت تلاحظ أنّه لا فرق جوهرى بين الأقوال إلّا بين القول الأوّل والأقوال الثلاثة جميعاً، ولهذا اكتفى ﷺ ببيان الأوّل وأعرض عن البواقي، فتأمّل جيداً وافهم.

(وإنّ القضية السالبة مؤلّفة) عند المشهور أيضاً، إذ الواو عاطفة فالقضية السالبة مؤلّفة من «الموضوع» و «المحمول» و «النسبة الحكمية الإيجابية» وهي أجزاء ثلاثة خلافاً للقضية الموجبة، ففي القضية السالبة هناك تصوّر للموضوع والمحمول والنسبة الحكمية، (ولا حكم) للذهن بعد ذلك (فيها) أي في القضية السالبة (لأنّ فيها حكماً عدمياً) بل يجعل اللا حكم بمنزلة الحكم، وكما كان الحكم محمولاً في القضية الموجبة، فإنّ اللا حكم محمول في السالبة.

ويرد عليه أولاً: أنّه ﷺ نسب هذا القول إلى المشهور إذ جعله معطوفاً على القضية الموجبة، وهو ليس بصحيح، إذ لم يذهب إلى هذا الرأي سوى المصنّف ﷺ وتلميذه المرحوم الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري ﷺ في تعليقه على كتاب «أصول الفلسفة» الجزء الثاني، ثمّ قال ﷺ: هذا الرأي يختص بالماتن لم يقل به واحد من العلماء.

ثانياً: إنّ هذا القول مردود، وذلك أنّ القضية السالبة تشتمل على الحكم أيضاً، لأنّا نحكم فيها بعدم المحمول للموضوع ولهذا عرّفوا الحكم بقولهم: «إثبات شيء لشيء، أو نفي شيء عن شيء» فجعلوا نفي الشيء عن الشيء حكماً أيضاً، إذ الحكم عبارة عن القضاء بثبوت المحمول للموضوع، أو بعدمه له، على أنّه لو صحّ ما ذهب إليه ﷺ لم يكن ثمة فرق بين القضية السالبة والشكّ، ولا تكون القضية السلبية تصديقاً، لأنّا لو اقتصرنا على تصوّر الموضوع والمحمول من غير أن نحكم، لم نتجاوز حدّ التصرّو، ولم تتحقّق لدينا قضية أصلاً، لعدم وجود الحكم الذي هو أحد أركان القضية.

وأما صدر المتألّهين وابن سينا رحمهما الله فقد قالَا بتأليف كلّ من القضية الموجبة والسالبة من أربعة أجزاء، وإنّ النسبة الحكمية في كليهما ثبوتية اتحادية، وإنّما يفترقان من جهة الحكم، فإنّ الذهن بعد تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية، يحكم بوجود هذه النسبة وثبوتها في الواقع، في القضية الموجبة، بينما يحكم بعدم هذه النسبة في الواقع ونفس الأمر، في القضية السالبة.

ونعرض عن إيراد سائر الأقوال رعاية للإيجاز، وتطلب من مصادرها وفي المطولات.

فعل النفس، لا بما هو جزء القضية، أي، إنّ القضية إنّما هي الموضوع والمحمول والحكم، ولا حاجة في تحقّق القضية، بما هي قضية، إلى تصوّر النسبة الحكمية، وإنّما الحاجة إلى تصوّرها لتحقّق الحكم من النفس وجعلها الموضوع هو المحمول؛ ويدلّ على ذلك: تحقّق القضية في الهلّيات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع^(١).

فقد تبين بهذا البيان: أولاً: أنّ القضية الموجبة ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، والسالبة ذات جزأين: الموضوع والمحمول؛ وأنّ النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم، لا القضية بما هي قضية في انعقادها. وثانياً: أنّ «الحكم» فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهني، وليس من الانفعال التصوري في شيء؛ وحقيقة الحكم في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ موجوداً واحداً، هو «زيد القائم»، ثمّ تجزئه إلى مفهومي

(١) لا يخفى أنّ مختاره ﷺ هو ما أورده من قول المشهور في كلتا القضيتين الإيجابية والسلبية، إلّا أنّ له تعليقاً على ذلك: (والحقّ: أنّ الحاجة إلى تصوّر النسبة الحكمية) حتّى في الهلّيات المركّبة التي تشتمل على الحمل الشائع، ليس من جهة كونها جزءاً للقضية، و (إنّما هي) أي الحاجة إليها (من جهة الحكم: بما هو فعل النفس) لأنّ الحكم فعل نفساني، فأنّه بحاجة إلى تصوّر النسبة الحكمية (لا بما هو جزء القضية، أي، أنّ القضية إنّما) تتألف من ثلاثة أجزاء (هي ... الخ).

والحاصل: أنّ الحكم من جهة كونه أمراً ذهنياً كاشفاً عن الواقع وحاكياً عن الخارج، يعتبر جزءاً للقضية، فهو لا يحتاج إلى النسبة الحكمية من هذه الجهة، وإنّما من جهة كونه فعلاً نفسانياً وموجوداً خارجياً، فهو يحتاج إلى النسبة الحكمية. أمّا دليل هذا المدّعى: (ويدلّ على) صحّة هذه النظرية ويدلّ على صحّة (ذلك) القول: وهو عدم كون النسبة الحكمية جزءاً للقضية (تحقّق القضية في الهلّيات البسيطة) أي أنّ الهلّيات البسيطة تعتبر قضايا مسلمة (بدون النسبة الحكمية ... أي رغم خلوّها من النسبة الحكمية. وفيه نظر، فتأمّل).

«زيد» و «القائم» وتخزّنتهما عندها؛ ثمّ إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج، أخذت صورتَي زيد والقائم من خزانتها، وهما اثنتان، ثمّ جعلتهما واحداً ذا وجود واحد، وهذا هو الحكم، الذي ذكرنا: أنّه فعل للنفس تحكي به الخارج على ما كان^(١).

فالحكم: فعل للنفس، وهو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها؛ ولو كان الحكم تصوّراً مأخوذاً من الخارج، كانت القضية غير مفيدة لصحة السكوت، كما في كلّ من المقدّم والتالي في القضية الشرطيّة؛ ولو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج، لم يحك الخارج^(٢).

(١) (وثانياً: إنّ «الحكم») في المرحلة الأولى (فعل من النفس) كالرضا والغضب لأنّها جميعاً أفعال تصدر من النفس (في ظرف الإدراك الذهني) حاضراً لدى النفس لأنّه معلوم حضوري لا حصولي وفعل خارجي من أفعال النفس (وليس) الحكم (من الانفعال التصوري في شيء) لأنّه يختلف في وجوده لدى الذهن - النفس - عن سائر الصور والتصورات؛ (وحقيقة الحكم في قولنا: زيد قائم، مثلاً، أنّ النفس تنال من طريق الحسّ ... الخ).

(٢) (فالحكم) أولاً: (فعل للنفس) صادر منها ومعلوم حضوري وفعل خارجي للقوّة الحاكمة (وهو) أي الحكم ثانياً: (مع ذلك) أي رغم كونه فعلاً نفسانياً يعدّ (من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها)، ثانياً: ليس الحكم تصوّراً مأخوذاً من الخارج (ولو كان الحكم تصوّراً مأخوذاً من الخارج) أي من خارج النفس (كانت القضية غير مفيدة لصحة السكوت) فلم يصح السكوت عندها حينئذ، إذ مجرد التصوّر لا يؤلّف تصديقاً وقضية وجملة مفيدة يصحّ السكوت عندها (كما في كلّ من المقدّم والتالي في القضية الشرطيّة) حيث إنّ قولنا: إنّ كانت الشمس طالعة، وحده، أو تصوّر: كانت النهار موجودة، وحده، غير مفيد لصحة السكوت ولا يؤلّف بوحده قضية تامة، فالحكم ليس مجرد تصوّر مأخوذ من الخارج لا علاقة له بالنفس، ورابعاً: ليس الحكم تصوّراً أنشأته النفس من عندها، (ولو كان تصوّراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج، لم يحك الخارج) والحاصل: إنّ الصورة الذهنية ولو كانت صورة انفعالية، لكنّها لا تخلو من الارتباط

وثالثاً: أنَّ التصديق يتوقف على تصوّر الموضوع والمحمول، فلا تصديق إلاّ عن تصوّر^(١).

→ بالخارج، بل هي صورة توجد بها النفس باستعانة من الأمور الخارجية، فالنفس أوجدت الحكم وحكمت على زيد بالقيام من خلال مشاهدتها لزيد حال قيامه - أي قائماً -، وإلاّ استحال أن تحكم بذلك حاكية عن الواقع الخارجي. فافهم.

(١) (وثالثاً: أنَّ التصديق) وهو القضية (يتوقف) تحقّقه (على تصوّر) أجزائه ومنها أو أهمّها (الموضوع والمحمول) من باب توقّف الكل على أجزائه، (فلا تصديق إلاّ عن تصوّر) متقدّم عليه تقدّماً طبعياً أو رتيباً.

الفصل الثامن

وينقسم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري

والبديهي منه: ما لا يحتاج في تصوّره أو التصديق به إلى اكتساب ونظر، كتصوّر مفهوم الشيء والوحدة ونحوهما، وكالتصديق بأنّ الكلّ أعظم من جزئه وأنّ الأربعة زوج؛ والنظري: ما يتوقّف في تصوّره أو التصديق به على اكتساب ونظر، كتصوّر ماهيّة الإنسان والفرس، والتصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، وأنّ الإنسان ذو نفس مجرّدة.

والعلوم النظرية تنتهي إلى العلوم البديهيّة، وتبيّن بها، وإلّا ذهب الأمر إلى غير النهاية، ثمّ لم يفد علماً على ما بيّن في المنطق^(١).

(١) (والعلوم النظرية تنتهي إلى العلوم البديهيّة) لأنّها في الأصل تنشأ من مجموعة علوم بديهيّة (وتبيّن بها) أي تلك العلوم البديهيّة (وإلّا) إذا لم تنته العلوم النظرية إلى علوم بديهيّة (ذهب الأمر إلى غير النهاية) أي لزم كون جميع علومنا نظرية ولو كان كذلك لزم التسلسل، إذ على هذا يناط كلّ علم بغيره، أعني أنّه حيثشذ كلّ علم نظري لا بدّ أن يعود إلى علم نظري آخر، وينتهي عنده، وهذا الآخر لا بدّ أن ينتهي عند علم نظري ثالث والثالث عند رابع وهكذا وهلمّ جرّاء، ولا تنتهي هذه السلسلة إلّا عند علم بديهي لا يتقدّم عليه شيء ولا يحتاج إلى علم آخر يعود إليه ويعتمد عليه، والتسلسل محال، فكلّ علم نظري ينتهي إلى علم بديهي، وهو دليل على وجود العلوم البديهيّة والنظرية أيضاً.

والبديهيّات كثيرة مبنيّة في المنطق؛ وأولاها بالقبول: الأوّلِيّات، وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع والمحمول، كقولنا الكل أعظم من جزئه، وقولنا: الشيء لا يسلب عن نفسه.

وأولى الأوّلِيّات بالقبول: قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهي قضية منفصلة حقيقيّة: «إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب»؛ ولا تستغني عنها في إفادة العلم قضية نظريّة ولا بديهيّة، حتّى الأوّلِيّات، فإنّ قولنا: «الكل أعظم من جزئه» إنّما يفيد علماً إذا كان نقيضه، وهو قولنا: ليس الكلّ بأعظم من جزئه، كاذباً.

فهي أوّل قضية مصدّق بها، لا يرتاب فيها ذو شعور، وتبنتي عليها العلوم؛ فلو وقع فيها شكّ، سرى ذلك في جميع العلوم والتصديقات (١).

→ ثم إنّ بداهة العلم لا يستلزم كونه معلوماً بالضرورة لدى الجميع، وذلك أنّ معرفة البديهيّات وإن كانت لا تحتاج إلى إعمال فكر ونظر، إلّا أنّها بحاجة إلى بعض اللوازم الأساسيّة للإدراك مثل: الانتباه وعدم الغفلة عن المعلوم البديهي، وسلامة الذهن والفكر والعقل، وسلامة الحواس الخمس، وعدم وجود الشبهات الفاسدة والمغالطات الفكرية في الذهن والعقل، ممّا يستوجب إنكار البديهيّات وهي كثيرة في العلوم العقليّة، والاعتماد على أمور غير عقليّة كالوجدان والتواتر وما أشبه ممّا لا تحتاج إلى إعمال فكر ونظر فإذا اجتمعت هذه الأمور كما ذكرها المنطقيون كان البديهي بديهيّاً لدى الإنسان وإذا اختلّ بعضها اختلط عنده الحابل بالنابل.

(١) (والبديهيّات كثيرة مبنيّة في المنطق ... الخ) وهي كما عند المنطقيّين وأوردتها المرحوم المظفر مفصلة في كتابه، عبارة عن المحسوسات بالحواس الخمس، والمتواترات وهي إخبار جماعة كثيرة يستحيل اتّفاقهم على الكذب عادةً، والوجدانيات التي تتوقّف على الحواس الباطنة، والأوّلِيّات التي مجرد تصوّر طرفي القضية يوجب التصديق بها ولهذا قال الله مشيراً إلى هذا القسم (وأولاها بالقبول: الأوّلِيّات ... الخ) وهي أوضحها لأنّها بديهيّات أوّلِيّة، وأمّا سائر

تتمة

السوفسطي، المنكر لوجود العلم، غير مسلم لقضية «أولى الأوائل»، إذ في تسليمها اعتراف بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحدهما حقة صادقة.

ثم السوفسطي، المدعي لانتفاء العلم والشاك في كل شيء، إن اعترف بأنه يعلم: أنه شاك، فقد اعترف بعلم ما، وسلم قضية أولى الأوائل، فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنه شاك، كعلمه بأنه يرى، ويسمع، ويلمس، ويدوق، ويشم، وأنه ربما جاع فقصد ما يشبعه، أو ظمأ فقصد ما يرويه؛ وإذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم، لأن العلم ينتهي إلى الحس كما تقدّم (١).

→ البديهيات فإنها بديهيات ثانوية لأنها في التصديق بها تحتاج إلى أمور أخرى كالحس في الحسيات والحس الباطن في الوجدانيات والتجربة في التجريبات والسمع مكرراً في المتواترات وقياس خفي في الفطريات. والتفاصيل في كتب المنطق.

(١) (السوفسطي) السوفسطائي وهو (المنكر لوجود العلم) والمنكر لوجود القدرة على معرفة الحقائق مصطلح منقول من معنى الحكمة والحكيم إلى معنى المغالطة التي هي طريقة مخالفة تماماً في الاستدلال، للحكمة والفلسفة، وهم في الأصل قالوا بعدم وجود حقائق في الخارج، فأنكروا كل حقيقة خارجية والحقائق بأسرها، مدعين بأن ما نشاهده من حولنا ليس إلا أوهاماً وخيالاتٍ تعتبرها أذهاننا وتعتقد أنها وجودات وحقائق خارجية، إلا أنهم سرعان ما وجدوا أن إنكارهم هذا هو في الحقيقة إثبات لهذه الوجودات والحقائق، وأنها تكشف عن وجود الحقائق الخارجية، فعدلوا عن ذلك إلى القول بالتشكيك وأن العلم بالأشياء والحقائق الخارجية ممنوع، وإننا نشك في كل ما حولنا، فأنكروا العلم بالحقائق بعد ما كانوا ينكرون أصل الحقائق والوجودات الخارجية، وهذا ما أشار إليه المصنف رحمه الله هنا، فهو «المنكر لوجود العلم»، ولهذا فإن السوفسطي (غير مسلم لقضية «أولى الأوائل») وهي قضية أبده البديهيات، وإنما أنكر هذه القضية

→ (إذ في تسليمها) والإقرار بها وقبولها (اعتراف بأن كل قضيتين فإن إحداهما حقة صادقة) بيان ذلك: إن الشكّاكين ومنكري العلم بالحقائق لا يمكنهم قبول قضية امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعهما، لأن في قبولها هزيمتهم واندحارهم، وذلك أن القبول بها يستلزم الإقرار بصدق إحدى القضيتين ومطابقتها للواقع، وكذب الأخرى ومخالفتها للواقع، وهذا في حد ذاته اعتراف ولو إجمالي بوجود نوع من العلم والمعرفة وإمكانهما بالأشياء والحقائق الخارجية، لأننا إذا اعترفنا بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فقد اعترفنا وسلمنا بأننا نعلم آلاف القضايا من هذا الطريق، إذ هذا يستلزم التصديق بالآلاف القضايا بل الملايين منها، مثل «الظلم إما قبيح أم لا» و «العدل إما حسن أم لا» و «الواجب إما حق أم لا» و «العقل إما مجرد أم لا» و «المادة إما أزلية أم لا» ... هكذا. وهي عبارة عن قضايا منفصلة حقيقية يتناقض طرفاها.

فإن إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة بالضرورة، وعليه أن يصدق بالمنفصلة الحقيقية المتناقضة الطرفين، وإن كان شاكاً بالنسبة إلى كل من طرفي النقيض. وكما أن إنكار القضية المنفصلة الحقيقية لا يفيد علماً، فإن قبولها والإقرار بها لا يفيد مطلق الشك بالنسبة إلى الحقائق الخارجية. فافهم.

(ثم) السوفسطائيون على أقسام، فإن (السوفسطي، المدعي لانتفاء العلم) والمنكر لوجود العلم (والشاك في كل شيء) وهم الشكّاكون (إن) قال إنني شاك في كل شيء، ثم (اعترف بأنه يعلم: أنه شاك، فقد اعترف بعلم ما) وهو علمه بأنه شاك (وسلم قضية أولى الأوائل) وأقر بها وصدقها، وثبت بذلك بطلان مزاعمه (فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنه شاك) وذلك أنه لما علم أنه شاك، لزم أن يكون عالماً أيضاً بقضية «امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما» وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان لأنهما مانعة الجمع ومانعة الخلو، وأما وجه الملازمة بين اعترافه بأنه يعلم وبين قبول القضية المنفصلة الحقيقية، فهو أن إنكار هذه القضية إنكار لكل علم حتى العلم بأنه شاك، لاحتمال أن يكون حينئذ شاكاً في شكّه لا عالماً بشكّه، فقبول القضية المنفصلة والإقرار بها، مقدّم على كل علم ومعرفة حتى العلم بأنه شاك، والإقرار بها إقرار بملايين القضايا، (فأمكن) حينئذ (أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنه شاك، كلمه بأنه يرى، ويسمع،

وإن لم يعترف بأنه يعلم: أنه شاك، بل أظهر: أنه شاك في كل شيء، وشاك في شكّه، لا يدري شيئاً، سقطت معه المحاجة، ولم ينجع فيه برهان؛ وهذا الإنسان إما مبتلى بمرض أورثه اختلالاً في الإدراك، فليراجع الطبيب، وإما معاند للحق يظهر ما يظهر لدحضه، فليضرب وليؤلم، وليمنع ممّا يقصده ويريده، وليؤمر بما يبغضه ويكرهه، إذ لا يرى حقيقة لشيء من ذلك.

نعم، ربّما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية، وهو غير مسلّح بالأصول المنطقية ولا متدرّب في صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بين الإثبات والنفي والحجج التي أقاموها على كلّ من طرفي النقيض، ولم يقدر لقلّة بضاعته على تمييز الحقّ من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة، فأساء الظنّ بالمنطق، وزعم أنّ العلوم نسبيّة غير ثابتة، والحقيقة بالنسبة إلى كلّ باحث ما دلّت عليه حجّته.

وليعالج أمثال هؤلاء بإيضاح القوانين المنطقية وإراءة قضايا بديهية لا تقبل التردد في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، واستحالة سلبه عن نفسه، وغير ذلك، وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا، وليؤمروا أن يتعلّموا

→ ويلمس، ويدوق، ويشمّ ... الخ) هذا من جهة حالاته الجسمانية وحواسه الظاهرية أي ما تحصل له من علوم حسّية عن طريق حواسه الظاهرة (وأنّه ربّما جاع فقصد ما يشبعه، أو ظمأ فقصد ما يرويه) وغضب وفرح وحزن وعشرات الحالات النفسانية التي تحصل له عن طريق القوى الباطنية، فإنّها تزيد علماً ومعرفة بوجود الحقائق الخارجية وإمكان العلم بها أكانت محسوسة ملموسة أم كانت نفسانية غير محسوسة (وإذا ألزم بها) أي بالمحسوسات وأنّه يعلم هذه المحسوسات (ألزم بما دونها) أي بما دون هذه المحسوسات (من العلوم) العقلية وما وراء الطبيعية (لأنّ العلم) بالنتيجة (ينتهي إلى الحسّ كما تقدّم) في الفصل الثاني، وذلك أنّ نفس ما يجعل الإنسان عالماً بشكّه، يجعله عالماً بهذه الأمور أيضاً، وقد تقدّم أنّ حضور هذه الأمور لدى النفس تجعل الإنسان عالماً بها، كما أنّ حضور الشكّ لدى النفس، يستوجب علم الإنسان به.

العلوم الرياضية^(١).

وههنا طائفتان أخريان من الشكّاكين؛ فطائفة: يتسلّمون الإنسان وإدراكاته، ويظهرون الشكّ في ما وراء ذلك فيقولون: «نحن وإدراكاتنا ونشكّ فيما وراء ذلك»؛ وطائفة أخرى: تفتنّوا بما في قولهم: «نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف بحقائق كثيرة، من أناسي وإدراكات لهم، وتلك حقائق خارجيّة، فبدّلوا الكلام بقولهم: «أنا وإدراكاتي وما وراء ذلك مشكوك».

ويدفعه: أنّ الإنسان ربّما يخطئ في إدراكاته، كما في موارد أخطاء الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكر، ولولا أنّ هناك حقائق خارجة من الإنسان وإدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لا تنطبق، لم يستقم ذلك بالضرورة^(٢).

(١) (وإن لم يعترف) السوفسطائي وهم الطائفة الثانية (بأنّه يعلم: أنّه شاكّ ... الخ) وهم القائلون بالشكّ المطلق. وإن كان هذا الشكّك وأمثاله بادعائه هذا قد سلّم بأمر كثيرة واعترف بأنّه عالم بأمر كثيرة كعلمه باختلاف الباحثين في المسائل، وعلمه بعدم قدرته على تمييز الحقّ من الباطل، وعلمه بأنّ العلوم نسبية وهلمّ جزءاً، فإنّه من خلال إنكاره المطلق وبيان وجه إنكاره، اعترف وسلّم بعلوم جمّة.

(٢) (وههنا طائفتان أخريان من الشكّاكين؛ فطائفة: يتسلّمون ... الخ) وهذا بحدّ ذاته اعتراف منهم بأنّهم يعلمون أموراً كثيراً وذلك أنّ نفس ما جعلهم يعلمون بوجود الناس وبوجود إدراكاتهم، يستوجب علمهم بسائر الأمور والأشياء التي من حولهم، كالعلم بوجود النباتات وحالاتها والحيوانات وحالاتها والجمادات وحالاتها وما وراء الطبيعة وأحكامها والمجردات وأحكامها ... الخ. لعدم الفرق بينها وبين العلم بالناس وبحالاتهم وإدراكاتهم، لكونها جميعاً دالّة على الحقيقة ذات وجودات خارجية حقيقة.

(وطائفة أخرى: تفتنّوا بما في قولهم) أي بما في قول الطائفة السابقة («نحن وإدراكاتنا» من الاعتراف ... فبدّلوا الكلام) من ضمير الجمع «نحن» إلى ضمير الواحد - المفرد المتكلّم والمتكلّم

→ وحده - (بقولهم: «أنا وإدراكاتي») بدل «نحن وإدراكاتنا» أي لا علم لي إلا بنفسني وجودي وإدراكاتي الشخصية من حواسي الظاهرة والباطنة، أي العلم بهذه الصور الذهنية الشخصية، ليس إلا، وذلك أنني عالم بنفسني وإدراكاتي الذهنية، لكنني لا أعلم إن كانت هذه الإدراكات الذهنية تعكس الواقع الخارجي وتحكي عن حقائق أم أنها إدراكات وصور خيالية لا حقيقة لها في الخارج أصلاً. واستدلوا على زعمهم هذا بوقوع الخطأ في الحواس، وذلك أن كثيراً ما نرى أو نسمع أو نشم شيئاً ثم يتبين أنه خلاف ما كنا نجده، فقد نشم رائحة فنظن بل نعلم أنها طيبة ثم يظهر لنا أنها رائحة كريهة أو نرى شيئاً فيحصل لنا العلم بأنه إنسان ثم يتبين أنه شجرة وهلم جزءاً، وكذلك بوقوع الخطأ في العقل والبراهين العقلية، إذ ما أكثر ما يحصل العلم بالقانون العقلي الكذائي والبرهان الكذائي والقاعدة الكذائية ثم يتبين خلافه، فالحاصل أن العلم والمعرفة أحسب أنهما أمر نسبي ليس له واقع خارجي أو له واقع خارجي غير قابل للإدراك الصحيح غير القابل للخدشة، ولربما ثبت فيما بعد بطلان جميع هذه العلوم والمعارف التي توصل إليها الإنسان.

(ويدفعه: أن الإنسان) كما زعمتم بأنفسكم (ربما يخطئ في إدراكاته، ... الخ) وهذا على خلاف زعمكم ثبت وجود الحقائق الخارجية، لكنها قد تنطبق عليها علومنا وإدراكاتنا وقد لا تنطبق، ولولا القدرة على الانطباق وإمكان العلم بها حقيقة لبطل وجودها من رأس وهذا ما لا تقولون به، ووقوع الخطأ أحياناً في الإدراك لا ينفي أصل الإدراك، بل يشبهه ويضمن وقوعه، ولولا وجود إدراكات صحيحة، لاستحال وتعذر إثبات الإدراك الخاطئ، لأن الأشياء تعرف بأضدادها، بل لا تعرف إلا بأضدادها، والضد يثبت حسنه الضد.

ولو صحَّ تعميم هذا الاستقراء الناقص، وأمكن الحكم الكلّي على ضوء هذه الجزئيات الناقصة، للزم أن يشكّكوا في كلّ ما حولهم، فيشكّك الواحد منهم أن هذه زوجته حقيقة أم لا، وهذا منزله أم لا، وهذا ابنه أم لا، وهذا شارع أم نهر ماء، وهذه سيارة أم مجرد خيال، وهلم جزءاً، فلا يتعامل مع شيء إلا بعين التردد والرب والشك، لاحتمال أن يكون إدراكه خطأ وأن حواسه مخطئة في تشخيصها وإدراكاتها، مع أننا نجدهم على خلاف هذا تماماً، لأننا نراهم يعيشون

وربما قيل: إنَّ قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيء، بل المراد أنَّ من المحتمل: أنَّ لا تنطبق الصور الظاهرة للحواس، بعينها على الأمور الخارجية، بما لها من الحقيقة، كما قيل: إنَّ الصوت بما له من الهوية الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارجه، بل السمع إذا اتَّصل بالارتعاش بعدد كذا، ظهر في السمع في صورة الصوت؛ وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشاً، ظهر في البصر في صورة الضوء واللون، فالحواس، التي هي مبادي الإدراك، لا تكشف عمَّا وراءها من الحقائق، وسائر الإدراكات منتبهة إلى الحواس.

وفيه: أنَّ الإدراكات إذا فرضت غير كاشفة عمَّا وراءها، فمن أين علم أنَّ هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك؟! ثمَّ من أدرك أنَّ حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا؟! وحقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا؟! وهل يصل الإنسان إلى الصواب، الذي يخطي فيه الحواس، إلَّا من طريق الإدراك الإنساني؟!

وبعد ذلك كله، تجويز: أنَّ لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه، لا يحتمل إلَّا السفسطة، حتَّى أنَّ قولنا: «يجوز أنَّ لا ينطبق شيء من إدراكاتنا على الخارج» لا يؤمن أنَّ لا يكشف، بحسب مفاهيم مفرداته والتصديق الذي فيه، عن شيء^(١).

→ بارتياح البال ويتعاملون مع كلِّ ما حولهم بنفس ما أدركوه بحواسهم الظاهرة وعقولهم وهذا ممَّا لا ينكره منصف.

(١) (وربما قيل) في الدفاع عن نظرية هؤلاء الشكَّاكين، بما ذهب إليه الفيزيائيون من (أنَّ قول هؤلاء) الشكَّاكين (ليس من السفسطة في شيء، بل المراد أنَّ من المحتمل) أنَّهم قصدوا ما قصده الفيزيائيون وهو (أنَّ لا تنطبق الصور الظاهرة للحواس بعينها على الأمور الخارجية، بما لها من الحقيقة) وذلك أنَّ الأشياء لها ظهوران ظهور وجود ذاتي ونفسي، وظهور وجود غيري أي لغيرها، فأنَّها في حدِّ نفسها عبارة عن مجموعة ذرَّات متحرَّكة وأمواج مرتعشة، وإنَّما حواسنا

→ عندما تتوجّه إليها تتأثّر بها فتدركها على هذه الأشكال والألوان والأصوات وهكذا ... ولو كانت الحواس مدركة لحقائقها لأدركتها كما هي عليه في الخارج لا على شاكلة خلاف شاكلتها، وإذا كانت الإدراكات العقلية تابعة للإدراكات الحسية، كانت هي أيضاً تدرك الأشياء على خلاف حقائقها، وهذا دليل على وهمية إدراكاتنا وعدم وجود إدراك صحيح لدى الإنسان مطلقاً، لأنّه (كما قيل: إنّ الصوت بما له من الهوية الظاهرة على السمع، ليس له وجود في خارجه) لأنّ الصوت مجرد ارتعاشات هوائية ليس لها أي مفهوم أو دلالة وإنّما أسمعنا تتأثّر بها وتخلق منها هذه الأصوات على اختلافها، وهكذا فإنّ هذه الارتعاشات تخلق وتظهر لأبصارنا ألواناً كالأحمر والأخضر والأصفر وهكذا ... رغم أنّ العلم يثبت بالتجربة والتحقيق عدم وجود أي لون في الخارج وإنّما هي ألوان في أعيننا وأنظارنا، (فالحواس التي هي مبادئ الإدراك) عندنا لأنّ جميع إدراكاتنا تتوقّف على الحواس الخمس (لا تكشف عمّا وراءها من الحقائق، وسائر الإدراكات) العقلية وغيرها (منتهية إلى الحواس) أي منشؤها الحواس، فإذا ثبت أنّ الحواس غير كاشفة ولا حاكية عمّا وراءها، ثبت عدم حكاية غيرها من الإدراكات عمّا وراءها، بطريق أولى. وعليه فليست لدينا إدراكات صحيحة.

(وفيه): (أولاً: (أنّ الإدراكات إذا فرضت غير كاشفة عمّا وراءها) لزم عدم صحّة أي علم من العلوم وعدم صدق كلّ ما توصّل إليه الإنسان وكون كلّ ادّعاء وقول باطلاً، وإذا لزم بطلان كلّ مقولة (فمن أين علم أنّ هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك؟) على ما تزعمون، وكيف علمتم أنّ هذه الحقائق الخارجية في نفسها لها وجودات غير ما تدركها حواسنا ونحن ندركها على خلاف ما هي عليه، كيف توصلتم إلى هذا كلّ إذا كان الإدراك حتّى الحسيّ منه غير كاشف عن الواقع، فكلامكم هذا غير كاشف أيضاً عن الواقع ولا يصحّ الاعتماد عليه، (ثمّ) إذا لم تكن الإدراكات كاشفة عمّا وراءها فلا من أدرك أنّ حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا و... الخ). والحاصل لو صحّ ما تدّعون، للزم الصمت وعدم التصريح بأي شيء حتّى في أبده البديهيات، مع أنّنا نجدكم تزعمون العلم بأشياء كلّها خارجية وتزعمون أنّها حقائق في الخارج على هذا النحو لا على ذاك النحو، وهذا تناقض في القول ومخالفة صريحة لعملية لادّعاء لسانی

الفصل التاسع

وينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري^(١)

والحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارةً بوجود خارجي فتترتب عليه آثاره، وتارةً بوجود ذهني لا تترتب عليه آثاره، وهذا هو «الماهية»؛ والاعتباري: ما كان بخلاف ذلك، وهو: إمّا من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنّه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والفعلية وغيرهما، فلا يدخل الذهن، وإلّا لا تقلب؛ وإمّا من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنّه في الذهن، كمفهوم الكلّي والجنس والنوع، فلا يوجد في الخارج، وإلّا لا تقلب^(٢).

→ لفظي، لأننا بناءً على زعمكم نعيش في جهل مطبق بالنسبة إلى ما حولنا فلا يحلّ لنا أن ندلي بأي حكم عنها ولا زعم اتجاهها، وحتىّ (تجوز) القول: (أن لا ينطبق شيء من إدراكاتنا على ما وراءه، لا يحتمل إلّا السفسطة ... الخ).

(١) وينقسم العلم الحسولي (التصوّري العقلي، فخرج بالحسولي، العلم الحسوري، وخرج بالتصوّري، العلوم الحسولية التصديقية، كما خرج بالعقلي، تلك العلوم الحسولية التصورية الحسّية والخيالية. فالعلم الحسولي التصوّري العقلي ينقسم (إلى) علم حسولي تصوّري عقلي (حقيقي واعتباري)، أي المعقولات الأولى والمعقولات الثانية.

(٢) (و) العلم الحسولي (الحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد) لا بشرط عن الوجود الخارجي وعدمه، أي لا بشرط بالنسبة إلى ترتب الآثار وعدمه، والا بشرط يجتمع مع ألف

وهذه المفاهيم إنما يعملها الذهن بنوع من التعمّل، ويوقعها على مصاديقها، لكن لا كوقوع الماهية وحملها على أفرادها، بحيث تؤخذ في حدّها^(١).

→ شرط، فيوجد (تارةً بوجود خارجي ... وتارةً بوجود ذهني ... الخ) لوجود نوع من العينية بين المفهوم والمصدق، وأنّ العلم بالشيء يكشف عن ذات ذلك الشيء، أي المفهوم كاشف تماماً عن المصدق وعين المصدق، كمفهوم الإنسان الذي له وجود ذهني خالٍ من آثاره، ووجود خارجي مع آثاره، وكلّ من الوجودين عين الوجود الآخر، لا يختلف عنه، (وهذا) المفهوم الحقيقي (هو «الماهية») بالحمل الشائع كالبياض والسواد وأمثالهما.

(و) العلم الحسولي (الاعتباري: ما كان بخلاف ذلك) أي بشرط شيء على كلّ حال (وهو: أمّا من المفاهيم التي ...) والحاصل أنّه من المفاهيم التي بشرط ترتّب الآثار من الخارج وبشرط الوجود الخارجي، فلا عينية بين المفهوم والمصدق، ولا ينطبق المفهوم على المصدق انطباقاً حقيقياً ذاتياً وهي المعقولات الثانوية (كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والفعلية وغيرهما) من صفات الوجود الحقيقية مثل الوجوب والإمكان، فإنّها في الخارج عين الوجود، ولا يمكن تفكيكها وتحليلها إلّا في ظرف التصور والذهن (فلا يدخل) هذا النوع من المفاهيم (الذهن) لأنّه أمر خارجي منشأ للأثر، ولا يدخل ذهن إلّا ما كان خالياً من آثاره الخارجية (وإلّا) لو أمكن دخولها الذهن (لانتقلب) أي لوقع الانقلاب وهو أنّ الشيء في عين كونه منشأ للآثار، أن يكون خالياً من الآثار وهو انقلاب، ورغم كونه أمراً عينياً خارجياً، أن يكون أمراً ذهنياً، وهو انقلاب في الذات ومحال. وتسمّى المعقولات الثانية الفلسفية.

(وأمّا من المفاهيم التي ...) أي أنّه من المفاهيم التي بشرط عدم ترتّب الآثار الخارجية، أي بشرط الوجود الذهني، يستحيل وجودها في الخارج، إذ مصاديقها عبارة عن المفهوم بما هو مفهوم (كمفهوم الكلّي والجنس والنوع) والقضية والبرهان والحجّة وأشباهها (فلا يوجد) لهذه المفاهيم مصداق (في الخارج) لأنّ مصاديقها عين مفاهيمها الذهنية ووجوداتها التصورية (وإلّا) لو كان لها وجود ومصدق خارجي (لانتقلب) أي لوقع الانقلاب في الذات، ولكان ما وجوده ذهني صرف خالٍ من الآثار، وجوداً خارجياً ترتّب عليه الآثار. وهي المعقولات الثانية المنطقية. (١) (وهذه المفاهيم) التي مصاديقها هي المفاهيم نفسها من حيث أنّها مفاهيم (إنّما

ومما تقدّم يظهر أولاً: أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً، كالوجود والحياة، فهو اعتباري؛ وإلاّ لكان الواجب ذا ماهيّة تعالي عن ذلك. وثانياً: أنّ ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة، كالحركة، فهو اعتباري؛ وإلاّ كان مجتسماً بجنسين فأزيد، وهو محال.

وثالثاً: أنّ المفاهيم الاعتبارية لا حدّ لها، ولا تؤخذ في حدّ ماهيّة من الماهيّات^(١).

→ يعملها الذهن) ويصنعها (بنوع) خاص (من التحمّل ويوقعها) ويطبّقها بعد ذلك (على مصاديقها، لكن لا كوقوع الماهية وحملها على أفرادها، بحيث تؤخذ الماهية (في حدّها) أي في حدّ تلك المصاديق والأفراد وتؤخذ في تعريفها، فالمفاهيم الاعتبارية لها مصاديق وليس لها أفراد حقيقيّون في الخارج، إذ فرد الشيء وشخصه هو الشيء بأضافة خصائص الفرد وعوارضه، وفرد الماهية هي الماهية بأضافة قيود أخرى خاصّة بالفرد المعيّن من الأبعاد الثلاثة الخاصة وما أشبه، وهذا يختص بالمفاهيم الماهوية التي لها مصاديق وأفراد، لا الاعتبارية التي ليس لها أفراد.

(١) (ومما تقدّم يظهر أولاً: أنّ ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً) بأن تقع محمولاً ويقع الواجب والممكن موضوعاً لتلك المفاهيم كالخير والقدرة والعلم وما أشبه من الأوصاف التي يمكن حملها على الواجب والممكن معاً (كالوجود والحياة) أيضاً (فهو) أي ذلك المفهوم (اعتباري) لا حقيقي (وإلاّ لو لم تكن اعتبارية لكانت حقيقة ماهوية، ولو كانت حقيقة ماهوية (لكان الواجب ذا ماهية تعالي) الواجب (عن ذلك) وبعبارة أخرى لكان الواجب تعالي مصداقاً لماهية - أي لمفهوم ماهوي - والماهية محدودة ولا تصدق الحدود إلا على الممكنات، والواجب وجود محض، ومحض الوجود لا يحمل عليه شيء من المفاهيم الماهوية مطلقاً.

(وثانياً: أنّ ما كان منها) أي من المفاهيم (محمولاً) أي قابلاً للحمل (على أزيد من مقولة واحدة، كالحركة) التي لها مصداق في مقولة الكمّ فتحمل عليها، ولها مصداق في مقولة الكيف والوضع والأين والجوهر (فهو) أي هذا المفهوم القابل للحمل على أزيد من مقولة واحدة مفهوم

وللاعتباري معانٍ أُخر، خارجة عن بحثنا؛ منها: الاعتباري مقابل الأصيل، كالماهية مقابل الوجود؛ ومنها: الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز، مقابل ما له وجود منحاز، كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها، مقابل الجوهر الموجود بنفسه؛ ومنها: ما يقع ويحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه والمناسبة، للحصول على غاية عملية، كإطلاق الرأس على زيد، لكون نسبته إلى القوم كنسبة الرأس إلى البدن، حيث يدبر أمرهم، ويصلح شأنهم، ويشير إلى كلِّ بما يخصه من واجب العمل^(١).

→ (اعتباري)، (وإلا) لو لم يكن اعتبارياً لكان مفهوماً حقيقياً ماهوياً، ولو كان كذلك لكان مجنساً بجنسين فأزيد) لأنه حينئذ يكون مندرجاً تحت عدّة مقولات، واندراجه تحت عدّة مقولات يستلزم أن يكون له عدّة أجناس، كالحركة في المثال بناءً على كونها مفهوماً حقيقياً ينبغي أن تتجنس بجنس الكم والكيف والأين والوضع (وهو) أي اندراجها تحت أكثر من مقولة وبالنتيجة تجنسها بأكثر من جنس (محال)، وجه الاستحالة أنّ ذلك يوجب كون الماهية الواحدة عدّة ماهيات، حال كونها ماهية واحدة وهذا يعني الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة.

(والتأثير: أنّ المفاهيم الاعتبارية لا حدّ لها) لأنّها مفاهيم غير ماهوية فلا تندرج تحت مقولة من المقولات، وما كان كذلك فلا جنس له ولا فصل له، وما لا جنس له ولا فصل، امتنع عن التعريف، فلا حدّ ولا تعريف حقيقي للمفاهيم الاعتبارية، هذا أولاً، (ولا تؤخذ هذه المفاهيم (في حدّ ماهية من الماهيات) أبداً، لأنّها ليست جزءاً - أي ليست جنساً - لماهية من الماهيات، وما لم يكن جنساً لماهية لم يقع حدّاً لماهية، فهي لا تقع جنساً لماهية من الماهيات.

(١) (منها: الاعتباري مقابل الأصيل)، والأصيل هنا ما كان منشئاً للآثار بالذات مقابل الاعتباري الذي هو ما كان منشئاً للآثر بالعرض (كالماهية) التي تحقّقها بالعرض (مقابل الوجود) الذي تحقّقه أصيل وذاتي.

الفصل العاشر

في أحكام متفرقة

منها: أنَّ المعلوم بالعلم الحصولي ينقسم إلى «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض»؛ والمعلوم بالذات هو: الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم؛ والمعلوم بالعرض هو: الأمر الخارجي الذي تحكيه الصورة العلمية؛ ويسمَّى معلوماً بالعرض والمجاز، لا اتحاد ما له مع المعلوم بالذات^(١).

(١) (منها: أنَّ المعلوم بالعلم الحصولي) فقط، لأنَّ الوجود العلمي للشيء في العلم الحصولي مغاير لوجوده العيني، بخلاف العلم الحضورى الذي يكون الوجود العلمي للشيء نفس وجوده العيني، فلا ينقسم إلى هذا التقسيم، (ينقسم إلى «معلوم بالذات ... الخ) وحاصله أنَّ المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة للإنسان من الأشياء الخارجية، والمفهوم الحاصل عند الذهن باسم الصورة الذهنية، وهي الحاصلة للنفس، والعلم هو الحضور، أي حضور شيء لشيء، ولأنَّه حاضر عند النفس فهو المعلوم الواقعي والمعلوم أولاً وبالذات.

والمعلوم بالعرض هو الموجود الخارج عن المدرك - أي النفس - وصورته حاضرة عند النفس، دون ذاته، فهو حصول المفهوم - أي الماهية - عند الذهن، لا حضور المعلوم بنفسه، والمعلوم أولاً وبالذات هو صورة المدرك، ولهذا يقال له المعلوم مجازاً.

وإنَّما سمَّى معلوماً بالعرض والمجاز (لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات) وحاصله أنَّ المناسبة هي كون المعلوم بالذات ماهيةً للشيء الخارجي، وهذا الأمر الخارجي له نوع اتحاد مع

ومنها: أنّه تقدّم: أنّ كلّ معقول فهو مجرد، كما أنّ كلّ عاقل فهو مجرد؛ فليعلم أنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة، التي تكتسب بحصولها لها الفعلية، حيث كانت مجردة، فهي أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها وآثارها مترتبة عليها، فهي في الحقيقة: موجودات مجردة، تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العاملة، فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر، وبموضوعاتها المتّصفة بها إن كانت أعراضاً؛ لكنّا، لا نتّصلنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد، نتوهم أنّها نفس الصور القائمة بالمواد، نزعاها من المواد من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادّة، فصارت وجودات ذهنيّة للأشياء، لا يترتب عليها آثارها^(١).

→ المعلوم بالذات في الماهية، وإن كان وجوده وجوداً خارجياً، وما في الذهن وجود ذهني إلاّ أنّهما يشتركان في اتحاد ماهيتهما، لأنّ نفس الماهية التي كانت موجودة بوجود خارجي أصبحت موجودة بوجود ذهني، فالماهية والمفهوم الموجود في الذهن يسمّى المعلوم بالذات، وذلك الخارجي لأنّه نفس هذه الماهية الموجودة بوجود خارجي تسمّى المعلوم بالعرض، وإلاّ فهو في الحقيقة ليس معلوماً، والمعلوم بالذات عبارة عن الصورة الذهنية، ولكن بما أنّ الصورة الذهنية هي ماهيّة ومفهوم حاكٍ عنه، يقال له معلوماً أيضاً.

مثلاً عندما ننظر إلى شجرة ما، فإنّ المرئي عندنا حقيقة هو صورة الشجرة الحاضرة لدينا، وحين تصوّر الإنسان فإنّ مفهوم الإنسان حاضر لدينا، ومعلومنا عبارة عن مفهوم الإنسان، وأما الشجرة الخارجية والإنسان الخارجي فهما معلومان لنا بالعرض لاتحادهما مع المعلوم بالذات - الصورة والمفهوم - اتحاداً ماهوياً. فالاتحاد الموجود بين الصور وما تحكي عنه تلك الصور من الحقائق الخارجية، يستوجب أن يكون علمنا بتلك الصور، علماً بما تحكي عنه من الحقائق، فالعلم في الحقيقة بالحاكي، لكنّه كإنّما علم بالمحكي عنه، فالمعلوم حقيقة وبالذات هو الحاكي - الصور - وإنّما نسب إلى المحكي عنه عرضاً ومجازاً.

(١) (ومنها: أنّه تقدّم في الفصل الأوّل والثاني: (أنّ كلّ معقول) أي جميع العلوم والإدراكات - الحسّية والخيالية والعقلية - (فهو) أي كلّ معقول من هذه المعقولات (مجرد) عن

→ المادّة، وتقدّمت الأدلّة على تجريد العلم: أ - أنّه فعل محض لا قوّة فيه، ب - أنّ العلم كليّ، ج - خلوّ العلم من خواص المادّة كالزمان والمكان والانقسام، هذا أولاً.

(كما) تقدّم في الفصل الرابع والخامس والسادس من هذه المرحلة (أنّ كلّ عاقل فهو مجرد) إذ بعد ما ثبت كون العلم مجرداً لزم كون العالم به مجرداً أيضاً، لأنّه لو كان العالم مادياً، للزم كون العلم الحاصل له مادياً أيضاً، فالنفس العاقلة مجردة، هذا ثانياً.

(فليعلم أنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة) أي النفس وهي التي (تكتسب بحصولها) أي بحصول تلك المفاهيم (لها) أي للنفس (الفعلية، حيث كانت) تلك المفاهيم (مجردة)، وحاصله: أنّ النفس تتكامل وتبلغ مرحلة الفعلية بواسطة هذه العلوم والمفاهيم، لأنّ هذه المفاهيم مجردة والنفس أيضاً مجردة فيتكامل المجرد بمجرد آخر، وهذا ثالثاً.

(فهي) أي المفاهيم الظاهرة للقوّة العاقلة والتي تفيض عليها الفعلية وتضفي عليها التكامل (أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها) أي بتلك المفاهيم (وأثارها) أي آثار تلك المفاهيم (مترتبة عليها) أي على النفس العاقلة. والحاصل: إذ ثبت كون العلم مجرداً، لزم كونه أقوى من النفس في الوجود، لأنّ النفس وإن كانت مجردة ذاتاً إلا أنّها تتعلّق بالمادّة فعلاً - في مقام الفعل - وتحتاج في أفعالها إلى المادّة، بينما الصورة العلمية مجردة ذاتاً فعلاً عن المادّة، وكما أنّ المجرد مطلقاً أقوى من المادّي والمادّة مطلقاً، فإنّ المجرد مطلقاً - أي من جميع الجهات - أقوى في الوجود من المجرد من جهة واحدة، ووجوده أقوى وأشدّ من وجود المجرد من جهة واحدة. ولهذا فإنّ هذه المفاهيم أقوى من النفس العاقلة لأنّ ما يتكامل به الشيء أقوى من الشيء نفسه. وهذا رابعاً.

(فهي) أي تلك المفاهيم (في الحقيقة: موجودات مجردة) ذاتاً فعلاً - أي مطلقاً - (تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة، فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر ... الخ) والحاصل: نستنتج من المقدمات الأربع، أنّ علومنا وإدراكاتنا موجودات مجردة لها أثارها الخاصّة بها، ووجودها أقوى من النفس ومن الماديات، لا أنّها مجرد صور ذهنية فاقدة لكل أثر.

إعلم أنّ المصنّف رحمه الله قد صرّح هنا وفي غيره من كتاباته كالنهاية وتعليقاته على الأسفار تارةً

→ انّ العلم الحسولي عبارة عن حصول صور المجردات المثالية أو العقلية التي نشاهدها بالعلم الحسوري، وانّ جميع العلوم الحسولية تنتهي إلى العلوم الحسورية أي كلّ علم حسولي لابدّ أن ينتهي إلى علم حسوري، وانّ المفاهيم لا تحصل للنفس إلّا من أمور ظاهرة حاضرة لدى النفس والعقل.

وتارةً انّ العلم الحسولي علم حسوري لكنّه يظهر المعلوم بالذات لا غير، ولا يكشف عمّا وراء المعلوم بالذات إلّا باعتبار العقل، فالعلم الحسولي مجرد اعتبار عقلي لا محيص عنه، فالمراد حينئذ من انتهاء العلم الحسولي إلى العلم الحسوري، انّ العلم مطلقاً حسوري، وأمّا الصور الذهنية فهي موجودات مجردة توجد في عالم المثال أو العقل، تراها وتشاهدها النفس من بعيد، لتطلّع عليها حضورياً وعن كُتب.

وصرّح تارةً كما هو في هذا الفصل على ما سيأتي من قوله ﷺ: (فقد تبين) أيضاً (بهذا البيان: انّ العلوم الحسولية في الحقيقة علوم حسورية) فأنّه تصريح بعينية العلمين وانّ العلم الحسولي عين العلم الحسوري، وليس الكلام هنا عن انتهاء الحسولي إلى الحسوري ورجوع الأوّل إلى الثاني ولا أنّها موجودات مجردة تشاهدها النفس من بعيد، كلا، لا هذا ولا ذاك، بل كلّ منهما عين الآخر (لكنّا، لاتّصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد) فإنّنا من خلال ارتباطنا بالأمور المادية بواسطة أدوات الإدراك المادية والحواس الخمس التي تتمتع بها (نتوهّم أنّها) أي انّ هذه العلوم الحاصلة لنا هي هي نفس الصورة القائمة بتلك الشجرة (نزعاها من المواد) ونزعا صورة الشجرة من تلك الشجرة التي هي مائة للصورة العلمية التي في أذهاننا (من دون آثارها) أي آثار المواد الخارجية (المرتّبة عليها) أي على موادّها (في نشأة المادّة) فإنّ للشجرة آثاراً خاصة في الخارج ونحن نتوهّم أنّنا تصوّرنا تلك الشجرة خالية من آثارها الخارجية (فصارت) صورة المادّة والشجرة في المثال والصور العلمية مطلقاً (وجودات ذهنيّة للأشياء) الخارجية (لا يترتب عليها آثارها) الخارجية وخواصّها المادية. هذا ما يتوهّمه الإنسان بالنظرة السطحيّة الابتدائية، ولكنّه بعد التأمّل والتدبّر كما ذهب إليه المصنّف (قدّس الله روحه) يعرض عن هذا القول ويرى الصور العلمية الذهنية صوراً أخذت لموجودات مجردة مثالية أو عقلية مستقلّة لا علاقة لها

فقد تبين بهذا البيان: أنَّ العلوم الحسولية في الحقيقة علوم حضورية^(١).

وبان أيضاً: أنَّ العقول المجردة عن المادة لا علم حسولياً عندها، لانقطاعها عن المادة ذاتاً وفعلاً^(٢).

→ بالموجودات المادية، وأنها أخذت بعد إدراك تلك الموجودات المجردة حضوراً. والحاصل: إذا كان الأمر يقتضي حضور وجود مجرد عند النفس يسمى معلوماً بالعلم الحسوري، فهذه الأمور المجردة ليست إلّا وجود نفسها، وليس الحاضر عندنا صورة تلك الموجودات المجردة، بل هي حاضرة عندنا بوجودها، وعلمنا بها علم حضوري لا حسولي. وإثما سميت حسولياً لوجود اتحاد بينها وبين المعلوم بالعرض، ولهذا نتوهم أنَّ الصور الذهنية المجردة قد تمَّ انتزاعها من الخارج بواسطة حواسنا الظاهرة - السمع والبصر واللمس والطعم والشم - فتتوهم مثلاً أنَّ صورة الشجرة الموجودة في أذهاننا تمَّ انتزاعها من الخارج بواسطة حاسة العين، ونقول إنَّ في أذهاننا صورة خارجية، لا وجود خارجي، وهو توهم محض لأنَّ العلم الحسولي عبارة عن حصول الشيء وماهيته.

(١) (فقد تبين بهذا البيان) الذي فصلناه تفصيلاً (أنَّ العلوم الحسولية في الحقيقة علوم حضورية) عيناً لا فرق بينهما، ولا مغايرة بينهما أصلاً، وإنَّ ما نتوهمه مجرد حصول صورة لموجود مادي خارجي على صفحة الذهن، إثما هو صورة لموجود مجرد مثالي أو عقلي موجود حاضر لدى النفس والعقل له آثاره الخاصة، فإن كان موجوداً مثالياً، كانت له آثار الموجود المثالي وإن كان موجوداً عقلياً، كانت له آثار الموجود العقلي.

(٢) (وبان أيضاً: أنَّ العقول المجردة عن المادة لا علم حسولياً عندها، لانقطاعها عن المادة ذاتاً وفعلاً) وإنَّ العلم الحسولي مختص بالإنسان، ولا يتحقّق للموجودات المجردة المفارقة وهي التي تفوق مرتبة الإنسان، لعدم وجود التوهم الذي أشرنا إليه، عندهم وانعدام التوهم في عالمهم، إذ كان مصدر العلم الحسولي هو التوهم الحاصل من تصوّر الفرد أنه بواسطة الحواس الخمس يرتبط بالمادة ويتنزع صورة من تلك المادة، ثمَّ كان يقال: حصول صورة الشيء عنده فالعالم العلوي ليس علومها حسولية بل حضورية محضة.

الفصل الحادي عشر

كل مجرد فهو عاقل^(١)

لأنّ المجرّد تامّ ذاتاً، لا تعلّق له بالقوّة، فذاته التامّة حاضرة لذاته موجودة لها، ولا نعني بالعلم إلّا حضور شيء لشيء بالمعنى الذي تقدّم، هذا في علمه بنفسه؛ وأمّا علمه بغيره، فإنّ له، لتامّ ذاته، إمكان أن يعقل كلّ ذات تامّ يمكن أن يعقل، وما للموجود المجرّد بالإمكان فهو له بالفعل، فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تامّ الوجود؛ كما أنّ كلّ مجرّد فهو معقول بالفعل وعقل بالفعل^(٢).

(١) (كلّ مجرد فهو عاقل) أي كلّ مجرد فهو مدرك أي عالم، وعلمه حضوري، وكلّ مجرد عالم بنفسه، وعالم بالمجردات الأخرى، أمّا علمه بنفسه وذاته، فلا أنّه مجرد عن المادّة، فذاته لا تغيب عنه مثاله: إنّ الموجودات الفوقانية في العوالم العلوية كالعقول والموجودات المثالية لا يوجد عندها مانع من حضور ذاتها عندها.

(٢) والمهمّ أنّ كلّ مجرد عالم بجميع المجردات مدرك لها، إن كانت قابلة للإدراك، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع، والمقتضي كونها مجردة، لإمكان حضور مجرد آخر عند المجرد وعدم استحالة ذلك، وكلّ ما هو ممكن عند المجردات فهو محقّق عند عدم المانع، لأنّ المجردات ليست من النوع الذي يمكن لها شيء هي فاقدة له، أي ليس لها قابلية واستعداد وقوّة الشيء، لا بمعنى إمكان الشيء لها، وإنّ الله تعالى قد حجب عنها ذلك، لأنّ الفاعل تامّ الفاعليّة وعلمه تامّ، ولا يبخل بشيء، وأمّا المجرد فله قابلية إدراك الشيء، ليس إلّا.

→ ولهذا فكلّ موجود في عالم الوجود لا يمنعه الله تعالى من تحصيل ما يمكنه من كمال، بل يفسح له المجال للتكامل بما له من استعداد وقوة لتحصيل الكمال، ففي الموجودات المادية يلزم عليها السعي والاجتهاد لترقى إلى مستوى استحقاق الفيوضات الإلهية الغيبية، أمّا في المجردات فلا معنى ولا وجود لهذه الحركة والسعي والاجتهاد لتحصيل الكمال بالخروج من القوة إلى الفعل، لأنّها موجودات وجودها محض الفعلية لا يشوبها قوة، وعندها بالفعل كلّ ما يمكن لها من كمال، وإنّ الواجب تعالى خلقها كذلك لا أنّ الكمالات حاضرة بذواتها وأعيانها عندها.

فكلّ موجود مجرد يدرك كلّ موجود مجرد آخر، إن كان يمكن إدراكه، وهي الموجودات المجردة المساوية له في المرتبة أو تكون دونه في المرتبة. أمّا المجردات التي تعلو مرتبتها عنها، فلا تستطيع إدراكها بكنهها، لأنّها محيطة بذلك المجرد، والمحاط لا يدرك كنه المحيط، وإذا أدركها لزم صيرورة المحيط محاطاً، والمحاط محيطاً، وهذا المحاط لا قدرة له على الإحاطة بذلك المحيط - أي بما يحيطه - لضيق وجوده، إلّا أن ينقلب الكبير صغيراً والصغير كبيراً، أو كما قلنا أن ينقلب المحيط محاطاً والمحاط محيطاً.

والحاصل أنّ المدعى: كلّ مجرد فهو عالم بنفسه لأنّ المجرد حاضر عند نفسه، والعلم هو حضور مجرد عند مجرد آخر (هذا في علمه بنفسه).

وإنّ كلّ مجرد عالم بغيره من المجردات (وأمّا علمه بغيره، فإنّ له) أي للمجرد (لتمام ذاته) فالمجرد لكون ذاته تامّة له (إمكان أن يعقل كلّ ذات تامّة) إذا كان ذلك المعقول (يمكن أن يعقل) أي كان العلم به ممكناً لا مستحيلاً، كما أنّ كلّ مجرد يمكن أن يقع معقولاً لمجرد آخر أيضاً، إذ المانع من الحضور عند المجرد، أو كون الشيء محضراً للمجرد آخر، هو الماهية والمادية وقابلية التغيّر، والمجرد التامّ خالص من كلّ هذه الموانع.

(وما للموجود المجرد بالإمكان فهو له) أي للمجرد نفسه (بالفعل) فكلّ كمال ممكن للموجود المجرد فهو موجود للمجرد بالفعل لا بالقوة، لأنّ مقتضى قدرته وعلمه تبارك وتعالى إيجاد ما يمكن إيجاده أو بالأحرى إيجاد ما يمكن له الوجود وما يمكن أن يوجد، فمقتضى

فإن قلت: مقتضى ما ذكر كون النفس الإنسانية عاقلة لكلّ معقول، لتجردها؛ وهو خلاف الضرورة.

قلت: هو كذلك، لكن النفس مجردة ذاتاً لا فعلاً، فهي لتجردها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، لكن تعلقها فعلاً يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة؛ فإذا تجرّدت تجرّداً تاماً، ولم يشغلها تدبير البدن، حصلت لها جميع العلوم حصوياً بالعقل الإجمالي، وتصير عقلاً مستفاداً بالفعل^(١).

→ الفاعل إيجاد ما يمكن وجوده ومقتضى القابل مطلق القبول من غير حاجة إلى مادة وقوة وما أشبه لأنّه مجرد تامّ والفاعل كذلك، ولهذا فحضور مجرد لمجرد وعلم المجرد بمجرد آخر مثله أمر حتمي لا يمنعه من وقوعه مانع، والمقتضى موجود قطعاً (فهو) أي المجرد (عاقل بالفعل لكلّ مجرد تامّ الوجود) ولا قوة فيه لشيء أصلاً.

(كما أنّ كلّ مجرد فهو معقول بالفعل) فإذا ثبت كون كلّ مجرد عالماً بذاته، ثبت كونه معلوماً لذاته ونفسه أيضاً، وإذ ثبت كونه عالماً بغيره من المجردات، ثبت كونه معلوماً لغيره من المجردات أيضاً.

كما أنّ كلّ مجرد فهو (عقل بالفعل) وذلك أنّ كلّ عقل فهو معقول والعلم عين المعلوم والعقل عين المعقول، ولما ثبت كون المجرد معقولاً بالفعل - قبل قليل - لنفسه ولغيره، ثبت كونه عقلاً بالفعل وهذا من لوازم ذاك لا ينفك عنه.

(١) إشكال:

(فإن قلت: مقتضى ما ذكر) من قولكم: «وما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل» مقتضى هذا الكلام (كون النفس الإنسانية عاقلة لكلّ معقول، لتجردها) فتجرد النفس يقتضي كونها مدركة لكلّ معقول ومعلوم (وهو) أي كون النفس الإنسانية عاقلة لكلّ معقول (خلاف الضرورة) والوجدان.

الردّ على الإشكال:

(قلت: هو كذلك ... الخ) وذلك أنّ النفس مجردة ذاتاً ومتعلقة بالمادة فعلاً، فهي ليست

وغير خفيّ: أنّ هذا البرهان إنّما يجري في الذوات المجردة الجوهرية، التي وجودها لنفسها؛ وأمّا أعراضها، التي وجودها لغيرها، فلا، بل العاقل لها موضوعاتها. (١)

→ مجردة تامة، بل هي بالقوة بالنسبة إلى كمالاتها الخارجة عن ذاتها وهي في مرتبة العقل الهولاني، وعليها أن تسعى ليحضر عندها بالتدرّج كلّ ما في الوجود حين يصل إلى درجة العقل بالمستفاد وهي أعلى درجات المرحلة الإدراكية لدى الإنسان.

والحاصل أنّ هذا الإشكال يرد إذا كانت النفس مجردة تامة، وأمّا بناءً على كونها مجردة ذاتاً متعلّقة بالمادّة فعلاً، فلا يرد الإشكال، وذلك أنّها ذاتاً بالفعل، وأمّا فعلاً فهي بالقوة، ولهذا فإنّها تكسب العلوم والمدرّكات بالتدريج.

(١) (وغير خفيّ: أنّ هذا البرهان) أعني كلّ مجرد فهو عاقل (إنّما يجري في الذوات المجردة الجوهرية، التي وجودها لنفسها) وحضورها لنفسها ووجودها عين حضورها.

الفصل الثاني عشر

في العلم الحضوري، وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

قد تقدّم: أنّ الجواهر المجردة لتمامها وفعليّتها حاضرة في نفسها لنفسها، فهي عالمة بنفسها علماً حضورياً؛ فهل يختص العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه، أو يعمّه وعلم العلّة بمعلولها إذا كانا مجرّدين، وبالعكس؟ المشاؤون على الأوّل؛ والإشراقيّون على الثاني، وهو الحقّ^(١).

وذلك: لأنّ وجود المعلول، كما تقدّم، رابط لوجود العلّة، قائم به، غير مستقلّ عنه؛ فهو، إذا كانا مجرّدين، حاضر بتمام وجوده عند علّته، لا حائل بينهما، فهو

(١) أعلم أنّ للعلم الحضوري علاوة على علم المجرد بنفسه، نوعين آخرين من العلم هما: علم العلّة المجردة بمعلولها المجرد، وعلم المعلول المجرد بعلّته المجردة. والفرق بينهما أنّ علم العلّة بالمعلول أشدّ من علم المعلول بعلّته إذ العلّة محيطّة والمعلول محاط، والمحيط عالم بكلّ ما للمحيط وبكنهه وذاته، أمّا المحاط فعلمه الحضوري بعلّته على قدر ارتباطه بها، وهو ما ذهب إليه الإشراقيّون واختاره المصنّف رحمه الله خلافاً لمختار المشائين الذين قالوا إنّ العلم الحضوري يختص بعلم المجرّد بنفسه وأمّا بالنسبة إلى غيره فليس له علم حضوري وإنّما علمه بها حصولي مطلقاً وذلك بحصول صورة المعلوم للعالم، حتّى في علم الله تعالى بالنسبة إلى مخلوقاته.

بنفس وجوده معلوم لها، علماً حضورياً.

وكذلك: العلة حاضرة بوجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها، إذا كانا مجردين، من غير حائل يحول بينهما، فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً، وهو المطلوب^(١).

(١) أما الدليل على ما ذهب إليه الإشراقيون واختاره المصنّف رحمه الله أولاً (وذلك: لأن وجود المعلول، كما تقدّم) في الفصل الثالث من المرحلة السابعة، وجود (رابط لوجود العلة، قائم به) أي قائم بوجود العلة (غير مستقل عنه) أي عن وجود العلة (فهو) أي المعلول (إذا كانا مجردين) أي العلة والمعلول إذا كانا مجردين تجرداً تاماً، (حاضر) خبر لمبتدأ متقدّم في قوله «فهو» والحاصل أنّ العلة والمعلول إذا كانا مجردين فهو أي المعلول حاضر (بتمام وجوده عند علته) لأنّ الوجود الرابط قائم بوجود مستقل، ليس له وجود من نفسه أصلاً، ولهذا فالوجود الرابط حاضر عند مقومه، وهكذا بالعكس فإنّ كلّ وجود مستقل أيضاً حاضر عند ما قام به أي عند الوجود الرابط، والحاصل أنّ كلّ معلول حاضر عند علته وبالعكس، فكُلّ معلول عالم بعلته وكلّ علة عالمة بمعلولها، لكن علم العلة بالمعلول كما تقدّم أشدّ وأقوى من علم المعلول بالعلة، وذلك أنّ العلة محيطة والمعلول محاط، وعلم المعلول بعلته يقتصر على مقدار ما له علاقة بعلته، ومقدار ما يتمتّع به من كمال علته.

واعلم أنّ علم العلة بمعلولها، وعلم المعلول بعلته، في الحقيقة راجع إلى علم العلة بنفسها، فالعلة تعقل نفسها وتعلم بنفسها على كلّ حال وإنّما قد يُنسب ذلك إلى غيرها كما في علم المعلول بعلته، وهي نسبة مجازية، فافهم وتأمل.

المرحلة الثانية عشرة

ما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته
وصفاته وأفعاله

وفيها أربعة عشر فصلاً

الفصل الأول

في إثبات ذاته تعالى

حقيقة الوجود - التي هي أصيلة لا أصيل دونها، وصرفة لا يخالطها غيرها، لبطان الغير، فلا ثاني لها، كما تقدّم في المرحلة الأولى - واجبة الوجود، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع صدق نقيضه - وهو العدم - عليه؛ ووجوبها إمّا بالذات أو بالغير، لكن كون وجوبها بالغير خلف، إذ لا غير هناك، ولا ثاني لها؛ فهي واجبة الوجود بالذات^(١).

(١) يقدّم المصنّف رحمه الله دليلين وبرهانين لإثبات وجود واجب الوجود تبارك وتعالى، الأول: أنّه بعد بطلان مذهب «إيدئاليسم» الذي ينفي الوجود من الأساس، وينفي وجود الحقائق الخارجيّة برمتها، لكونه مذهباً مخالفاً للبداهة والوجدان، وبعد إثبات وجود الحقائق الخارجيّة في العالم، وإثبات أنّ هذه العينيّة هي الوجود لا الماهية، لكون حقيقة الوجود أصيلة لا أصيل سواها.

وانّ هذا الوجود المتأصل لا ثاني له أي لا غير له، والمراد بالوجود هنا مطلق الوجود وعمومه، لا الوجود بمعناه الخاص لفرد معيّن من أفراد، بل صرف الوجود الذي لا يقابله سوى العدم.

وبناءً على هذا فحقيقة الوجود واجبة الوجود أي ضرورية الوجود، فالوجود واجب الوجود لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وهو ثبوت الوجود للوجود، وعليه فثبوت الوجود للوجود واجب

→ بالضرورة.

وأيضاً لامتناع صدق نقيضه - أي العدم - عليه.

ثمَّ إنّ وجوب الوجود إمّا بالذات أو بالغير ولا ثالث لهما، أمّا كونه واجباً بالغير، فهو خلاف المدعى، والثابت من كونه أصيلاً صرفاً لا ثاني له، فلزم كونه واجباً بالذات.

إشكال: قد يقال - كيف تقولون الوجود مستقل أصيل لا ثاني له وهو واجب الوجود، والحال أنّ في الوجود ما هو ممكن - أي بعض الموجود ممكن وجودها بغيرها لا بنفسها أليس قولكم هذا يعني أنّ كلّ ما في الوجود وكلّ موجود فهو واجب؟! والجواب: نعم قلنا بأنّ حقيقة الوجود واجبة، لكنّها واجبة في أعلى مراتبها، وأمّا سائر

الموجودات فهي قائمة بها والوجود لها ممكن ولا تهافت بينهما.

بيان ذلك: أنّ الوجود برمته لا غير له يقوم به ويعتمد عليه، بل وجود بنفسه ولنفسه، وذلك أنّ للوجود مراتب عديدة، وعلّة العلل أعلى مراتب الوجود، وما سواه معلول له، ومن شؤونه وفعله، لأنّها في أدنى مراتب الوجود، ولا يمكن افتراض علّة العلل في مرتبة وسطى أو في أدنى مراتب الوجود، لاستحالة كون علّة العلل وواجب الوجود في مرتبة دون أعلى مراتب الوجود، فالوجود قائم بنفسه لا يعتمد على غيره، وموجود في ذاته وبذاته، لأنّ جميع الوجود واجب في جميع مراتبه، ولا نقول بوجود جميع مراتب الوجود، وحقيقة الوجود مشكّك ولهذا فإنّ له مراتب عديدة، وأعلى مراتبه واجب. وعلى كلّ حال فإنّ البرهان الأوّل يبتني على أصالة الوجود. أوّلاً: (حقيقة الوجود - التي هي أصيلة لا أصيل دونها).

ثمَّ إنّ حقيقة الوجود - التي هي (صرفة لا يخالطها غيرها، لبطلان الغير) إذ كلّ ما سوى الوجود باطل لا حقيقة له ومجرد أمر اعتباري، والمراد من كلّ ما سوى الوجود هو الماهية وقد مضى البحث عنها في محلّه، وليس في الخارج وعالم الحقيقة إلّا الوجود.

(فلا ثاني لها، كما تقدّم في المرحلة الأولى) في الفصل الرابع والسابع أنّ صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، وما دام حقيقة الوجود صرفة خالية من كلّ قيد وحدّ، فإنّها حقيقة واحدة لا ثاني لها.

حجة أخرى

الماهيات الممكنة المعلولة موجودة، فهي واجبة الوجود، لأن «الشيء ما لم يجب لم يوجد»؛ ووجوبها بالغير، إذ لو كان بالذات، لم تحتج إلى علة؛ والعلة، التي بها يجب وجودها موجودة، واجبة؛ ووجوبها إما بالذات، أو بالغير ويستتبي إلى الواجب بالذات، لاستحالة الدور والتسلسل^(١).

→ كما أن حقيقة الوجود - التي هي أصيلة وصرفة ولا ثاني لها - (واجبة الوجود) بالذات (لضرورة ثبوت الشيء لنفسه) وحمله على نفسه، ولما كان عدم نقيض الوجود ولا يحمل النقيضان معاً على موضوع واحد، لزم (امتناع صدق نقيضه) أي نقيض الوجود (- وهو عدم - عليه) أي على الوجود، ولا يمكن أن تكون حقيقة الوجود معدومة، وإذا امتنع الشيء أن يكون عدماً لزم أن يكون واجباً.

(وجوبها) أي وجوب حقيقة الوجود (إما بالذات أو بالغير) ولا ثالث لهما (لكن كون وجوبها بالغير خلف) أي خلاف المدعى وهو كونها أصيلة، صرفة، لا ثاني لها (إذ لا غير هناك ولا ثاني لها) أي لا ثاني لحقيقة الوجود، وإذ لا ثاني لها يمنحها الوجود وهي صرفة أصيلة (فهي) إذن (واجبة الوجود بالذات). والصرافة هنا بمعنى البساطة وعدم التناهي، فإن كون حقيقة الوجود صرفة أي لا يمكن أن ينتزع منها مفهوم ماهوي أو عدمي، وهي تلازم البساطة وعدم التناهي المطلق واللا قيدية واللا محدودية.

ويرد عليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى: أن الحقيقة الصرفة والوجود الصرف، والوجود غير المتناهي، واجب الوجود بالذات، إذا كان موجوداً متحققاً في الخارج، لا خالياً عن التحقق وفاقداً لكل مصداق، إذ الفاقد للمصداق لا يصح أن يحمل عليه شيء بالحمل الشائع، فافهم.

والحاصل أن وجود الواجب بالذات لا يثبت بقاعدة أصالة الوجود وحدها، ولعلها تفي بالغرض إذا أضيف إليها غيرها وضم إليها شيء آخر.

(١) (حجة أخرى:)

→ هذا البرهان اشتهر في كتب الكلام مثل كتاب الباب الحادي عشر وملخصه: أنّ الموجودات الممكنة معلولة، والمعلول مفتقر إلى العلة، والمعلول بمعنى ما هو واجب الوجود بالغير، فما هو هذا الغير؟

هل هذا الغير واجب وجوده بالغير أيضاً؟ أم واجب وجوده بالذات فإن كان هذا الغير الذي عُدَّ علةً للمعلول، واجب الوجود بالغير أيضاً، افتقر إلى علة أخرى، ولا يمكن أن تكون العلة هي المعلول الأول لاستلزامه الدور الصريح الباطل، وحيث بطل الدور، لزم أن تكون العلة أمراً آخر، فإذا استمر الأمر هكذا وعلى هذا المنوال، بأن ذكرنا لكل معلول علةً ممكنة وتضاعدا حتى تعددت العلل والمعالي، ولم تنته عند علة واجبة بذاتها، وقعنا في محذور التسلسل الذي لا يقف، وهو باطل أيضاً. فيجب انتهاء سلسلة العلل عند علة العلل الذي لا علة له سواه، أي لا يعقل بغيره، وهو واجب الوجود بالذات تبارك وتعالى.

لا شك أنّ في الخارج أموراً ماهوية تسمى الماهيات، وهذه الماهيات ممكنة الوجود وأنّها تحتاج إلى علة في الوجود - أي ويجب لها الوجود - إذن (الماهيات الممكنة المعلولة موجودة) في الخارج وما دامت موجودة (فهي واجبة الوجود، لأنّ «الشيء ما لم يجب لم يوجد») وقد مضى البحث عن هذه القاعدة في محلّه مفصلاً، وذلك في مبحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فجميع الماهيات الموجودة واجبة الوجود (وجوبها) أي وجوب الماهيات (بالغير، إذ لو كان وجوبها بالذات، لم يحتج وجودها (إلى علة) لأنّ الواجب بالذات غني عن العلة (والعلة التي بها يجب وجودها) أي العلة التي بتلك العلة يجب وجود هذه الماهيات (موجودة) أيضاً لاستحالة كون المعلول موجوداً والعلة معدومة، وهذه العلة (واجبة) الوجود أيضاً لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، (وجوبها) أي وجوب العلة لا يخلو من وجهين (إمّا بالذات فهو المطلوب الذي نحن بصده (أو بالغير) ولا بدّ (أن ينتهي بالذات) ولا ثالث لهما (لاستحالة الدور) أمّا الصريح بلا واسطة أو المضمّر مع الوسطة وقد مضى بيانه في صدر الكلام (و) استحالة (التسلسل). وقد بيّناه في محلّه.

والحاصل: أنّ الموجود إمّا واجب وجوده بالذات، أو واجب وجوده بالغير، وكلّ واجب

الفصل الثاني

في إثبات وحدانيته تعالى

كون واجب الوجود، تعالى، حقيقة الوجود الصرف، التي لا ثاني لها، يثبت وحدانيته، تعالى، بالوحدة الحقّة، التي يستحيل معها فرض التكرّر فيها، إذ كلّ ما فرض ثانياً لها عاد أولاً، لعدم الميز، بخلاف الوحدة العددية، التي إذا فرض معها ثانٍ عاد مع الأول اثنين، وهكذا^(١).

→ الوجود بالغير لابدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود بالذات، فلا بدّ من وجود واجب الوجود بالذات ليكون علّة العلل تنتهي إليه سلسلة العلل والمعالي، وهو المطلوب.

(١) إعلم أنّ وحدة ذات الباري عزّ وجلّ وحدة حقّة، لا وحدة عددية، بدليل الكبرى الكلية القائلة «صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر» فهي وحدة لا يمكن افتراض ثاني لها. الوحدة الحقّة أي الوحدة لا بمعنى وجود ذات متّصف بالوحدة بل بمعنى كون الشيء عين الوحدة، وإذا كانت الوحدة ذاتية الشيء وكانت ذات الشيء هي الوحدة، فيستحيل معها فرض التكرّر فيها.

التوحيد المبحوث عنه في هذا الفصل هو التوحيد بمعنى وجوب الوجود بالذات واختصاصه بذاته المقدّسة دون غيره، وليس البحث هنا عن سائر معاني التوحيد وهي كثيرة، وإن كانت سائر المعاني تدخل بالضرورة في هذا المعنى إذ انحصار التوحيد في ذاته المقدّسة يقتضي بل يستلزم بساطته من جميع الجهات، وتوحيده في الخالقيّة يقتضي بل يستلزم بساطته من

حجة أخرى

لو كان هناك واجبان فصاعداً، امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود؛ وما به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضرورة، ولازمه تركّب ذاتهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، ولازم التركّب الحاجة إلى الأجزاء، وهي

→ جميع الجهات، وتوحيده في الخالقِيّة والربوبِيّة، وتوحيده في الفاعلية الحقيقيّة، وتوحيده بمعنى نفي المغايرة بين الصفات والذات أو بعبارة أخرى نفي مغايرة الصفات للذات، فإذا ثبت توحيده تعالى بالمعنى الذي نحن بصددّه، ثبت توحيده تعالى بجميع هذه المعاني لأنّها ملازمة له. فافهم وتأمل.

ههنا برهانان وحجتان على وحدانيّته تعالى إحداهما شبيهة بالحجّة الأولى التي تقدّمت في الفصل الأوّل لإثبات وجود الواجب بالذات تبارك وتعالى، بل لعلّها هي بعينها كما يبدو بالنظر الدقيق، وهاك بيانها: (كون واجب الوجود، تعالى، حقيقة الوجود الصرف) التي لا حدود لها ولا قيود وهي كمال محض، ثمّ أنّ هذه الحقيقة هي (التي لا ثاني لها) لأنّها لا تتشّنى ولا تتكرّر، فكون واجب الوجود تعالى، كذلك (يثبت وحدانيّته، تعالى، بالوحدة الحقّة، التي يستحيل معها فرض التكرّر فيها) فكيف يمكن أن يفرض واحداً حقّاً لا واحداً عددياً - وحدته غير عددية - مع فرض التكرّر في وحدته الثابتة؟! (إذ كلّ ما فرض ثانياً لها عاد أولاً) وذلك أنّنا بعد ما أثبتنا أنّ وجود الواجب تعالى، مطلق لا حدّ له ولا قيد، يستحيل أن نفترض معه وفي عرضه وجوداً مطلقاً آخر، وإذا فرضنا له ثانياً فهو إمّا توهم وباطل محض، وإمّا هو الواجب نفسه أي ظهوره وتجليه ليس إلّا، (لعدم الميز) أي لأنّه صرف، ولا امتياز في الصرف، إذ لو أريد ميز شيء عن شيء وامتيازه عنه، لزم كون كلّ منهما متّصفاً بشيء ليس في الآخر، وهذا تركيب ينافي الصرفية، لأنّه يستلزم تركّب كلّ منهما من وجه اشتراك بينهما ووجه امتياز يميّزهما عن بعضهما بخلاف الوحدة العددية التي يمكن افتراض ثانٍ معها، يؤلّف الثاني مع الأوّل شيئين وحقيقتين، أمّا في الأولى فلو افترضنا معها ثانياً كان الثاني هو الأوّل أو عائداً إليه لبساطته، أمّا في الوحدة العددية فالوحدة قابلة للتكرار كما أنّها محدودة مقيدة.

تنافي الوجوب الذاتي، الذي هو مناط الغنى الصرف^(١).

تتمة

أورد ابن كمونة على هذه الحجة: أنه لِمَ لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان، مجهولتا الكنه، مختلفتان بتمام الماهية، يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما، مقولاً عليهما قولاً عرضياً. وأجيب عنه: بأنّ فيه انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة، بما هي مختلفة، وهو غير جائز^(٢).

(١) (حجة أخرى:)

إعلم أنّ الكثرة والتعدّد فرع على التمايز، أي لا يتعدّد الشيء إلا إذا كان بين أفراد وجه اشتراك ووجه تمايز كالإنسان فإنّ أفرادهم مجتمعون في الحيوانية والناطقة ويتميزون في أمور أخرى كالصفات والحالات والخصائص الخاصة بكلّ منها، والواجبان يشتركان في وجوب الوجود، فأين وجه الامتياز والاختلاف بينهما و (لو كان هناك واجبان، امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود ... الخ) ولو امتاز كلّ منهما عن الآخر لزم كون ذاتهما مركباً من جزء مشترك وجزء ممتاز مختص، أو أكثر من ذلك، (ولازم التركّب الحاجة إلى الأجزاء) لأنّه من دونها ناقص (وهي) أي الحاجة كيفما كانت (تنافي الوجوب الذاتي ... الخ).

(٢) (أورد ابن كمونة) شبهة (على هذه الحجة) وهي الحجة الثانية على إثبات وحدانية الواجب تعالى. وقد سبقه بها شيخ الإشراق في مطارحاته، وكيف كان فحاصل الشبهة: (أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان ... الخ) فإنّكم قلتم في هذه الحجة أنّ وجود واجبين يستلزم التركيب لاشتراكهما في وجوب الوجود، ولأنّهما اثنان فلا بدّ لهما ما به الامتياز، الذي يغيّر ما به الاشتراك، فكلّ واحد منهما يتركّب من ما به الاشتراك وما به الامتياز، وبعبارة أخرى: أنّكم افترضتم وجوب الوجود المشترك بينهما أمراً ذاتياً، يستلزم الوحدة وبيان الكثرة، وتعدّدتهما

→ يقتضي تركّب ذاتيهما من جزء مشترك وجزء ممتاز، وهذا ينافي بساطة الواجب، أليس

هذا مرادكم؟!

إشكال ابن كمّونة على هذا الكلام والبرهان:

يقول ابن كمّونة: أنّنا لا نحتاج إلى افتراض ما به الاشتراك بينهما بل لا مانع من وجود شيئين بسيطين غير مركّبين، أي كونهما ما به الامتياز فقط، من غير وجود وجه اشتراك بينهما أصلاً، لتباين ذاتيهما بتمام الذات. وبيان أوضح، نقول: لا ضرورة ولا حاجة من فرض وجوب الوجود ذاتياً من ذوات واجب الوجود - أي ذاتياً للواجب - بل نقول هذا الوجوب أمر عرضي للواجب، فلا مانع من وجود واجبين كلّ منهما بسيط يغاير الآخر بتمام الذات، فهما يشتركان فيما هو عرضي خارج من ذاتيهما، ويتميزان بتمام الذات، (مختلفان بتمام الماهية) بحيث (يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته) إن قلت: كيف يكونان واجب الوجود، وكيف يتعدّد الواجب من غير وجه اشتراك بينهما؟

قلت: (ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما) معاً لا من أحدهما أي أنّ مفهوم واجب الوجود مجرد مفهوم وليس أمراً عينياً خارجياً، وهذا المفهوم تمّ انتزاعه من وجودين متباينين (مقولاً عليهما قولاً عرضياً) وبعبارة أخرى: إن كان هذا المفهوم - واجب الوجود - ذاتياً لهما كان لابدّ من وجه الاشتراك بينهما، لكنّه ليس بذاتي لهما لتباين ذاتيهما بتمام الذات، وهذا المفهوم مفهوم عرضي لا مانع من إطلاقه على المتباينين بتمام الذات، فهما يشتركان فيما هو خارج من ذاتيهما أي مشتركان في خارج الذات، لا في الذات، لأنّ مفهوم واجب الوجود عرضي لهما خارج عن ذاتيهما.

(وأجيب عنه) أي عمّا أورده ابن كمّونة: بأنّه كيف يمكن انتزاع مفهوم واحد - وإن كان عرضياً - من مصاديق مختلفة في الحقيقة لا وجه اشتراك بينها؟! أليس انتزاع مفهوم ما من شيئين مختلفين يدلّ على وجود مناسبة لانتزاع ذلك المفهوم منهما، وهذه المناسبة كائنة فيهما على أثرها تمّ انتزاع ذلك المفهوم منهما، وهذه المناسبة هي وجه الاشتراك الذي بينهما.

والحاصل أنّ تصوّره لتعدّد واجب الوجود تعالى وهمي، لا يمتّ إلى الواقع بصلّة، إذ كيف

على: أنَّ فيه إثبات الماهية للواجب، وقد تقدّم إثبات أنَّ ماهيته تعالى وجوده؛ وفيه أيضاً اقتضاء الماهية للوجود، وقد تقدّم أصالته واعتباريتها، ولا معنى لاقتضاء الاعتباري للأصيل^(١).

ويتفرّع على وحدانيته تعالى، بهذا المعنى: أنَّ وجوده تعالى، غير محدود بحدٍّ عديمي يوجب انسلابه عمّا وراءه^(٢).

→ يمكن انتزاع مفهوم واحد من مصداقين متباينين بما هما متباينان؟! ولا يمكن ذلك إلا بوجود وجه اشتراك بينهما، ثمَّ أنه تصوّر واجبي وجود لكلّ منهما ماهية خاصة بسيطة، وهذا خلط بين بين الماهية في مقابل الوجود، وهي ما يقال في جواب ما هو، وبين الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو التي هي الوجود، والواجب بالمعنى الأول مقصود لدى المستشكل، بينما الماهية المطلوبة هنا هي التي بالمعنى الثاني، إذ الواجب منزّه عن الماهية بالمعنى الأول لاختصاصها بالمادة والماديات. نعم هذه الشبهة ترد على القائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، لأنّها جعلت ماهية الواجب علّة أو مقتضية لوجود الواجب وهذا خلاف مبنائي.

(١) (على أنَّ فيه إثبات الماهية للواجب) أي علاوة على ما ذكرنا من إشكال على ما أورده ابن كمّونة، فإنّ في ما أورده إشكال آخر وهو قوله «مختلفان يُشمام الماهية» وهذا الكلام فيه إثبات الماهية بالمعنى الثاني - الذي قدّمناه قبل قليل - للواجب تعالى، (وقد تقدّم) في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة (إثبات) ماهية للواجب تعالى (وأنّ ماهيته تعالى) عين (وجوده) لا شيء آخر مختلف عن وجوده تعالى (وفيه أيضاً) أي في ما أورده ابن كمّونة إشكال ثالث أيضاً هو (اقتضاء الماهية للوجود) لقوله «يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، وهذا الكلام يقتضي كون الماهية - ماهية الواجب - علّة لوجود الواجب، وهذا ينافي أولاً أصالة الوجود، واعتبارية الماهية، وكيف لأمر اعتباري أن يكون سبباً وعلّة واقتضاء لأمر حقيقي أصيل؟!، كما أنه ينافي أيضاً كون الواجب تعالى منزّهاً عن الماهية بهذا المعنى.

فالمجموع ثلاثة إشكالات على ما أورده ابن كمّونة، فافهم.

(٢) (ويتفرّع على وحدانيته تعالى، بهذا المعنى) أي الوحدانية الحقّة أو الوحدة الحقّة (أنّ

ويتفرّع أيضاً: أنّ ذاته تعالى بسيطة، منفي عنها التركيب، بأي وجه فرض؛ إذ التركيب، بأي وجه فرض، لا يتحقّق إلّا بأجزاء يتألّف منها الكلّ ويتوقّف تحقّقه على تحقّقها، وهو الحاجة إليها، والحاجة تنافي الوجوب الذاتي.

→ وجوده، تعالى، غير محدودٍ بحدٍّ عدميّ) بحيث يوجب سلب وجوده، تعالى، عمّا وراءه (يوجب انسلابه عمّا وراءه) بأن يقال الشيء الفلاني أو الشخص الفلاني له شيء ليس يوجد عند الواجب جلّت عظمته، فلا حدّ لوجوده، تعالى، بل له كلّ شيء من الكمالات ومنزّه عن كلّ نقص وعيب لأنّه تعالى «الذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال» والكمال اجتماع صفات الجمال وانتفاء صفات الجلال، وكلّ كمال في غيره ما هو إلّا شعاع وبصيص من نور كمالاته تبارك تعالى، وظهور لكمالاته جلّ وعلا. وهذا المعنى ورد في كثير من آيات القرآن الكريم والأحاديث النبويّة وأقوال أئمّة الهدى عليهم الصلاة والسلام أجمعين.

الفصل الثالث

في أنّ الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكلّ وجود وكمال وجودي

كلّ موجود غيره، تعالى، ممكن بالذات، لانحصار الوجوب بالذات فيه، تعالى، وكلّ ممكن فإنّ له ماهيّة، هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهي التي تحتاج في وجودها إلى علّة، بها يجب وجودها فتوجد؛ والعلّة إن كانت واجبة بالذات فهو، وإن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات؛ فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كلّ ذي وجود من الماهيّات^(١).

(١) يعتقد البعض أنّ الواجب واحد لا شريك له مستجمع لكلّ أوصاف الكمال، مفيض للكمالات، وكلّ كمال غيره منه، لكنّه خلق مخلوقاً واحداً أو أكثر، ثمّ خرجت الأمور من يده وقدرته وصار هذا المخلوق هو الموجد لسائر الخلائق والمدبّر لأمرها والقائم بشؤونها، فهو وإن كان ممكن الوجود ومخلوقاً للواجب تعالى إلا أنّه مستقل في إيجاد غيره من الممكنات وفي تدبير شؤونها. وهو كما تلاحظ شرك من نوع آخر، ولهذا فقد عقد المصنّف ﷺ هذا الفصل وخصّه بالتوحيد الربوبي وتوحيد الرّبّ جلّ وعلا، وذلك أنّ نفس الواجب تبارك وتعالى الواحد، مالك ومدبّر لكلّ الوجود، ومعنى كونه تعالى هو المالك المدبّر أنّ جميع الوجود من فيضه، وهو خالقه ومنشؤه، وتعبير الفلاسفة كلّ الوجود معلول له تعالى ومخلوق له وإنّ كلّ ما في الوجود من مخلوق أو كمال وجودي معلول له تبارك وتعالى حدوثاً وبقاءً.

ومن طريق آخر

ما سواه تعالى، من الوجودات الإمكانية، فقراء في أنفسها، متعلقات في

→ وبعبارة أخرى: بالإضافة إلى وحدة واجب الوجود في عالم الوجود، فإنَّ الربَّ أيضاً واحد في عالم الوجود، وقد تقدّم في الفصل السابق بيان وحدة واجب الوجود، وهنا نبين وحدة الربِّ والخالق تبارك وتعالى، والفرق بين الأمرين واضح، ولم نبحت كون الواجب تعالى، علّة العلل والخالق الخلق، ولا منافاة بين وحدانيّة واجب الوجود تعالى، وبين عدم كونه هو الربِّ والخالق، ولا ملازمة بين وحدة الواجب، ووحدة الربِّ تعالى، إذ يجوز كون الربِّ تعالى هو الواجب، ويجوز كونه غير الواجب تعالى، فيكون الربُّ تعالى أكثر من واحد، ويكون الواجب واحداً، بحيث يكون الواجب خالقاً لبعض الأشياء، والخالق والربُّ تعالى خالقاً لأشياء أخرى، ولهذا عقدنا هذا الفصل لإثبات وحدة الربِّ تعالى، كما أثبتنا وحدة الواجب، وأقام المصنّف ﷺ لهذه الأمر برهانين:

الأوّل وهو برهان المشّائين محضه: إنّ الواجب، تعالى، واحد كما تقدّم وإنّ (كلّ موجود غيره، تعالى، ممكن بالذات، لانهصار الوجوب بالذات فيه) تبارك وتعالى، ثانياً: (وكلّ ممكن فإنّ له ماهية، هي) أي الماهية (التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهي التي تحتاج أيضاً (في وجودها إلى علّة، بها) أي بتلك العلّة (يجب وجودها فتوجد) وثالثاً: فإنّ علّة الممكن إمّا هو الواجب مباشرة أو ممكن آخر أو عدّة ممكنات لكن لا بدّ أن تنتهي جميعاً إلى واجب الوجود بالذات، رابعاً: (والعلّة إن كانت واجبة بالذات فهو) المطلوب (وإن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات) إذ علّة العلّة علّة بالواسطة، النتيجة: (فالواجب) تعالى (بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كلّ ذي وجود من الماهيات) وإنّ سلسلة الممكنات تنتهي عند واجب الوجود، هو خالقها جميعاً ومدبّر شؤونها ابتداءً واستمراراً، حدوثاً وبقاءً، وحيثُذ فإنّ الله تعالى فاعل بالواسطة أي هو الفاعل البعيد وهذه الوسائط فاعلة قريبة، أعني أنّه الفاعل حقيقة والمؤثر حقيقة وكذلك هذه العلل المتوسطة مؤثّرة أيضاً حقيقة لكن التأثير بالنتيجة للواجب تبارك وتعالى ﴿قل يتوفّاكم ملك الموت الذي وكلّ بكم﴾ نسب الوفاة والإماتة إلى ملك الموت بينما يقول تعالى ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ فالخالق للموت هو الله تعالى، وهو الذي يتوفّى الأنفس. فافهم وتدبّر.

حدود ذواتها، فهي وجودات رابطة، لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاءً وإنما تتقوم بغيرها، وينتهي ذلك إلى وجود مستقل في نفسه، غني في ذاته، لا تعلق له بشيء تعلق الفقر والحاجة، وهو الواجب الوجود، تعالى وتقدس.

فتبين أن الواجب الوجود، تعالى، هو المفيض لوجود ما سواه. وكما أنه مفيض لها مفيض لآثارها القائمة بها والنسب والروابط التي بينها، فإن العلة، الموجبة للشيء المقومة لوجوده، علة موجبة لآثاره والنسب القائمة به ومقومة لها. فهو، تعالى، وحده المبدأ الموجد لما سواه، المالك لها، المدبر لأمرها؛ فهو رب العالمين، لا رب سواه^(١).

(١) (ومن طريق آخر):

أولاً: (ما سواه، تعالى، من الوجودات الإمكانية، فقراء في أنفسهم، متعلقات في حدود ذواتها، فهي وجودات رابطة) لأن وجود المعلول وجود رابط وفي غيره (لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاءً، وإنما تتقوم بغيرها) حدوثاً وبقاءً ولا يمكن أن تحدث ولا أن تبقى لحظة واحدة من دون عللها، ثانياً: لا قيمة ولا أثر لوجود الرابط وكل ما له إنما مستمد من علته، فإذا كانت العلة هي الواجب كان هو المفيض لها والمقوم لها، وإن كانت العلة ممكناً آخر واحداً أو أكثر، فلا بد أن ينتهي ذلك) الممكن (إلى وجود مستقل في نفسه، غني في ذاته، لا تعلق له بشيء تعلق الفقر والحاجة، وهو الواجب الوجود، تعالى وتقدس). هذا ثالثاً.

(فتبين) مما تقدم ونتيجة ما تقدم (أن الواجب الوجود، تعالى، هو المفيض لوجود ما سواه) من الموجودات (وكما أنه مفيض لها) وخالقها وموجدتها (مفيض لآثارها) كالعلم والقدرة وجميع كمالاتها (القائمة بها) أي القائمة بتلك الذات الممكنة، (و) مفيض كذلك (لـ) النسب والروابط التي بينها) أي التي بين الشيء وأثره، كالنسبة بين العلم والعالم والقدرة والقادر وهلم جرا. وهو برهان الحكماء في الحكمة المتعالية.

حاصل البرهانين المتقدمين إثبات وحدانية الخالق جلّ وعلا أي بعد ما أثبت الله وحدة الواجب في ذاته، بادر إلى إثبات وحدة الواجب في أفعاله، وتلخص بأن برهان حكماء الحكمة

تَقَمَّة

قالت الثنويّة: إنّ في الوجود خيراً وشرّاً، وهما متضادّان، لا يستندان إلى مبدأ واحد؛ فهناك مبدءان: مبدأ الخيرات، ومبدأ الشرور.

وعن أفلاطون في دفعه: أنّ الشرّ عدم، والعدم لا يحتاج إلى علّة فيّاضة، بل علّته عدم الوجود. وقد بيّن الصغرى بأمثلة جزئية، كالقتل الذي هو شرّ مثلاً، فإنّ الشرّ ليس هو قدرة القاتل عليه، فإنّه كمال له، ولا حدّة السيف مثلاً وصلاحيته للقطع، فإنّه كمال فيه، ولا انفعال رقبة المقتول من الضربة، فإنّه من كمال البدن، فلا يبقى للشرّ إلّا بطلان حياة المقتول بذلك، وهو أمر عديمي؛ وعلى هذا القياس في سائر الموارد^(١).

→ المتعالية أسدّ من برهان حكماء المشاء وذلك أنّ على الأوّل يلزم القول بوجود علل أخرى غيره تعالى هي فاعلة أيضاً ومفيضة كالواجب تعالى بخلاف البرهان الثاني الذي يلزم منه حصر العلّة الفاعليّة والمفيض، فيه تعالى دون غيره، وإنّ ما سواه ليس إلّا معدّاً أو مستعدّاً، وعلى الأوّل يثبت أنّه تعالى علّة العلل فقط، وعلى الثاني يثبت أنّه تعالى علّة العلل وعلّة قريبة لكلّ الكائنات لا واسطة بينه وبين خلقه أبداً، وهو المطلوب. فالثاني أولى بإثبات المدعى. فتأمّل.

(١) لا شك أنّ هناك أموراً تحيط بالإنسان من خارجه ومن خلال العوامل الطبيعيّة أو نابعة من داخله تكوينيّاً، خارجة عن إرادته، وبما أنّها تعود إليه بالمصائب والآلام والآفات والشقاء الدنيوي وأنواع البلوى، فإنّه قد يعتبرها شرّاً قد أحقق به، كما في الزلازل والعواصف والأمراض والفقر والضعف والحرمان والأمراض الباطنية والفسسانية والعقليّة وما أشبهها ممّا تنقّص على الإنسان معيشتة وحياته. وكيف يجوز للخالق أن يكون خالقاً للشرّ، والحال أنّ الشيء لا يصدر منه إلّا ما يسانخه، ولا سنجية بين الإله الذي هو خير تامّ وبين الشرّ، وبعبارة أخرى الخير والشرّ ضدّان ولا يصدر الشيء إلّا ممّن يسانخه، فلا يمكن صدور كليهما من خالق واحد.

→ ثمَّ انَّ جماعة من المعتقدين بوجود الخالق تبارك وتعالى، حين تحرّروا في تبرير هذه الظواهر وتوجيهها، بادروا إلى الادعاء التالي:

(قالت الثنوية) وهم المشركون (إنَّ في الوجود خيراً وشرّاً، وهما متضادّان، لا يستندان إلى مبدأ واحد، فهناك مبدءان) أحدهما: (مبدأ الخيرات) وخالقها ومصدرها، (و) الثاني (مبدأ الشرور) وخالقها. فجعلوا شريكاً ونذّاً وكفوّاً يقابل الواجب تبارك وتعالى وهو عاجز عن التصدي له ولدفع شروره. تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

(وعن افلاطون) وحكماء الحكمة المتعالية (في دفعه) كلام طويل ملخصه (أنَّ الشرَّ عدم، والعدم لا يحتاج إلى علّة فيّاضة، بل علّته عدم الوجود) بيان ذلك: أنَّ الأمور إمّا وجودية أو عدميّة، والوجودية إمّا أنّها خير بذاتها ولا يصدر منها إلّا الخير أي أنّها خير مطلق، أو أنّها ليس كذلك أعني أنّها خير بذواتها لكن قد يصدر منها الخير وقد يصدر منها الشرّ، أو لا يصدر منها إلّا الشرّ، فالتّي أمور وجوديّة لا يصدر منها إلّا الخير، فهي لا تدخل فيما نحن فيه، والتي لا يصدر منها إلّا الشرّ وهي الشرّ بذاتها فعلى تقدير ثبوتها، تدخل في الأعدام وسيأتي الكلام عنها بعد هذا. يبقى الأمور الوجوديّة التي قد يصدر منها الخير وقد يصدر منها الشرّ، فإنّ هذه الأمور الوجوديّة لها وجودان وجود لذواتها ووجود لغيرها أي وجود نفسي ووجود غيري، فأما وجودها لأنفسها ليس شرّاً بل هو خير قطعاً، على أنّ وجودها لغيرها أيضاً قد لا يكون شرّاً مطلقاً، بل هي خير لبعض الأشياء وشرّ لبعضها الآخر، إذن لم يبق من الأمور الوجوديّة إلّا ما كان يصدر منه الشرّ، أي بمقدار ما يصدر منه الشرّ، فإنّ ما يصدر منها وهو الشرّ عديمي، والأمور العدميّة مطلقاً لا تحتاج إلى خالق ومنشأ، بل منشؤها عدم الخير فيما من شأنه أن يكون خيراً، لأنّها نواقص وعيوب والنقص خلاف الكمال، وإذا كان الكمال وجوديّاً كما هو الحقّ، فالنقص عديمي من باب عدم الملكة.

وبعبارة أخرى: الشرّ على قسمين: شرّ بالذات وهو عدم محض، وشرّ بالعرض أعني أنّه ليس شرّاً بذاته بل ينشأ عنه بعض الشرور، فالشرّ بالذات كالموت مثلاً والجهل والفقر والعُمى والصمم والقيح والظلم وما أشبه، فإنّه صفة حقيقيّة لها، أعني أنّ اتّصاف هذه الأمور بالشرّ وحمل

→ الشرّ عليها اتّصاف وحمل حقيقيّين، لا مجاز فيهما، فالجهل مثلاً شرّ حقيقة والظلم شرّ كذلك، أمّا القسم الثاني فإنّها من حيث وجوداتها لنفسها ليست شروراً بل هي خير، حتى بالنسبة إلى غيرها أيضاً لا تعدّ شرّاً مطلقاً بل قد تكون خيراً بالنسبة إلى بعضها وشرّاً بالنسبة إلى بعضها الآخر، فهي لا تعدّ شرّاً بذواتها لأنّها أمور وجوديّة، وكونها شرّاً بالنسبة إلى البعض، يجعلها شرّاً نسبياً إضافيّاً لا شرّاً حقيقةً فإنّ السيول مثلاً أو الزلازل شرّ بالنسبة إلى من يتضرّر بها وبالنسبة إلى ما يحدث منها من أضرار، وبعبارة أوضح: هي شرور لا لذاتها بل لما يحصل منها من أضرار وهذه الأضرار هي الشرّ بذاتها وهي أمور عدميّة ليست وجوديّة وإن كان منشؤها أمراً وجودياً، والأمور العدميّة مطلقاً كما تقدّم لا تحتاج إلى خالق يخلقها وصانع يصنعها، بل الجعل والإيجاد لا يتعلّق إلاّ بالوجوديّات، والأمور الوجوديّة المتّصّفة بالشرّ، ليست شرّاً من جهة كونها مجعولة للواجب، تعالى، لأنّ جعلها خير قطعاً من هذه الجهة، وإنّما هي من جهة حدوث الشرّ منها تعدّ شرّاً وهذا شرّ عرضي لا ذاتي.

إذا كانت الأعدام لا تحتاج إلى خالق يخلقها وموجد يوجدّها فكيف وجدت؟!
والجواب: إنّنا نعود لنقول أنّها لم توجد لأنّها أعدام وإنّما عرفت بواسطة الوجودات التي هي منشأ وجودها ومنشأ انتزاعها، فالعمى مفهوم انتزع من عدم البصر والظلم مفهوم انتزع من عدم العدل والجهل مفهوم انتزع من عدم العلم لأنّ هذه المفاهيم العدميّة تقابل المفاهيم الوجوديّة، لأنّ العدم لا شيء واللا شيء لا يقابل الشيء، كالظلمة التي هي عدم النور لا أنّها حقيقة وجوديّة تقابل النور، ولهذا فالظلمة توجد حيث يمنع مانع من وصول النور، لأنّها مخلوقة في مقابل النور، وهكذا في جميع الشرور، إذ العمى تحصل حيث يمنع مانع من الرؤية والبصر، والجهل يحصل حيث يمنع مانع من العلم والتعلّم وهلمّ جرّاً.

(قد بيّن افلاطون (الصغرى) أي صغرى القياس وهي قوله إنّ الشرّ عدم (بأمثلة جزئية، كالقتل الذي هو شرّ مثلاً) بالنسبة للمقتول وأهله (فإنّ الشرّ) في القتل (ليس هو قدرة القاتل عليه) أي على القتل، (فإنّه) أي القتل أو القدرة على القتل (كمال له) أي للقاتل (ولا حدّة السيف) أي وليس الشرّ حدّة السيف، وآلة القتل (مثلاً، و) وليس الشرّ (صلاحيته للقطع) هذه الأمور ليست

وعن أرسطو: أنَّ الأقسام خمسة: ما هو خير محض، وما خيره كثير وشره قليل، وما خيره وشره متساويان، وما شره كثير وخيره قليل، وما هو شر محض؛

→ شرٌّ (فأنه) أي القتل أو القدرة على القتل (كمال فيه) أي في السيف (ولا انفعال رغبة المقتول من الضربة فأنه) أي الانفعال (من كمال البدن) هذه كلّها كمالات ووجودات يتعلّق بها الخلق والجعل والإيجاد، (فلا يبقى للشرِّ إلّا بطلان حياة المقتول بذلك) الفعل (وهو) أي الموت وبطلان حياة المقتول وعدم حياته (أمر عديمي) والأعدام مطلقاً لا تقبل الجعل والإيجاد (وعلى هذا القياس في سائر الموارد).

وما أورده هنا افلاطون وما سيأتي عن أرسطو من أقسام الخير والشرِّ، يرجعان إلى أمر واحد هو كون الشرور أعداماً ولا فرق بين القولين إلّا بالتفصيل الأرسطوني والإيجاز الافلاطوني، فأنهم وتأمّل.

واعلم أنّ بين الشرِّ والعدم عموم وخصوص مطلق، بمعنى أنّ كلّ شرٍّ عديمي، وبعض الأعدام شرور، أي كلّ شرٍّ عديمي وليس كلّ عديمي بشرٍّ. ثمّ أنّ استناد الخير إلى الله تعالى استناد حقيقي وبالذات لأنّه مقتضى ذاته التي هي كمال محض ولأنّ الخير أمر وجودي حقيقي، وأمّا استناد الشرِّ إلى ذاته المقدّسة استناد مجازي وبالعرض.

لأنّ الشرور عدميّة وإنّما أسند إليها الوجود بالعرض لا بالحقيقة، فتعلّق بها الجعل والإيجاد مجازاً.

قوله ﷺ: (وكذا القسم الثاني) إشارة إلى ما خيره كثير وشره قليل (كسائر الموجودات الماديّة ... الخ) فإنّ موطن الشرور ومركزها عبارة عن عالم المادّة، وذلك أنّ الشرّ عبارة عن عدم الذات أو عدم كمال من كمالات الذات، فلا بدّ من قابلية الذات للعدم كالجواهر الماديّة القابلة لزوال الصورة النوعية عنها، وبزوالها ينعدم نوع ذلك الجوهر المادّي، والذات التي تفقد أحد كمالاتها بوقوع الشرِّ فيها ينبغي أن تكون قابلة لفقدان ذلك الكمال، ولا يتحقّق ذلك إلّا إذا كان الكمال عرضيّاً لها لا ذاتيّاً كما في الماديّات، والشرّ عدم ملكة الخير فإذا لم يكن الموضوع قابلاً لذلك الخير، لم يكن فقدانه شرّاً للموضوع كما في المجردات التامّة، فعالم الشرِّ وموطنه هو المادّة، وشرور المادّة لا تنفك عن خيراتها، وعدم إيجاد منشأ الشرور بمعنى عدم إيجاد الشرِّ بالعرض يستلزم عدم خلق عالم المادّة والماديّات أو جعل عالم المادّة لا مادّة.

وأول الأقسام موجود، كالعقول المجردة التي ليس فيها إلا الخير؛ وكذا القسم الثاني، كسائر الموجودات المادية، التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام، فإنّ في ترك إيجاده شرّاً كثيراً؛ وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فهي غير موجودة؛ أمّا ما خيره وشرّه متساويان، فإنّ في إيجاده ترجيحاً بلا مرجع؛ وأمّا ما شرّه كثير وخيره قليل، فإنّ في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح؛ وأمّا ما هو شرّ محض، فأمره واضح؛ وبالجمله لم يستند بالذات إلى العلة إلا الخير المحض والخير الكثير، وأمّا الشرّ القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه.

الفصل الرابع

في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتّصافه بها

تنقسم الصفات الواجبية، بالقسمة الأولى، إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، كحياته تعالى وعلمه بنفسه، وتسمى «الصفة الذاتية»؛ وما لا يتم الاتّصاف به إلّا مع فرض أمر خارج من الذات، كالخلق والرزق والإحياء، وتسمى «الصفة الفعلية».

والصفات الفعلية كثيرة، وهي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل، خارجة عن الذات^(١)، والكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتية. فنقول:

(١) تنقسم الصفات الواجبية إلى عدّة أقسام أهمّها انقسامها (بالقسمة الأولى) بما هي هي ويقطع النظر عن أمور خارجية: (إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية ... الخ) فإنّ انتزاعها واتّصاف الواجب تعالى بها لا يحتاج إلى مؤونة زائدة واعتبار أمور خارجة عن ذاته المقدّسة بل يكفي فيها أن تنتزع من ذاته المقدّسة ويتّصف بها بنفس الذات المقدّسة، ليس إلّا، (كحياته تعالى وعلمه بنفسه) وقدرته وما أشبه (وتسمى «الصفة» أو الصفات (الذاتية))، (و) يقابلها (ما لا يتم الاتّصاف به إلّا مع فرض أمر خارج من الذات) مضاف إليها ومنسوب إليها ثمّ تنتزع هذه الصفة من خلال تلك العلاقة بين الذات المقدّسة والموجود الخارجي - الممكن - (كالخلق والرزق والإحياء) فإنّها لا تنتزع إلّا بعد حصول فعل من الواجب تعالى بإيجاد الشيء وخلقها، وقد يحتاج

قد عرفت: أنه، تعالى، هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي، وقد ثبت في المباحث السابقة: أن العلة المفيضة لشيء واجدة لحقيقة ذلك الشيء بنحو أعلى وأشرف، فمعطي الشيء غير فاقده له، فله سبحانه، اتّصاف ما بصفات الكمال، كالعلم والقدرة والحياة، فلننظر في أقسام الصفات ونحو اتّصافه بها فنقول:

تنقسم الصفة إلى «ثبوتية»، كالعالم والقادر، و«سلبية» تفيد معنى سلبياً؛ لكنك عرفت آنفاً أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبية ما دلّ على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، ومن ليس بعاجز، وما ليس بجوهر؛ ولما كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب سلب الكمال وهو إيجاب الكمال، فمعنى «ليس بجاهل»: سلب سلب العلم، ومعناه: إيجاب العلم^(١).

→ الانتزاع إلى أكثر من تصوّر فعله تعالى، بل إلى الفعل وحاجة المخلوق إلى الرزق وظرف الزمان والمكان الذي تحصل فيه الأرزاق وهكذا، والقيود جميعها تختص بالمرزوق والمخلوق لا علاقة لها بذات الواجب تبارك وتعالى، (وتسمى «الصفة الفعلية»). والصفات الفعلية كما تعلم مقيدة بالزمان والمكان الخاص بكل فعل من الأفعال الصادرة منه تعالى.

(والصفات الفعلية كثيرة، وهي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل) لأنها أمور حادثة متأخرة عن ذات الواجب تعالى وهي (خارجة عن الذات) المقدسة فلا تصدق على ذاته المقدسة حقيقة ولا تحمل عليها حقيقة أيضاً، لأن اتّصافه بها حقيقة يستلزم على ما قال الفلاسفة وهو الحق، أن تكون ذاته المقدسة مركبة من حيثيات متغايرة مختلفة كثيرة، لكنها أوصاف منشؤها القدرة وهي صفة الذات، ولأنها كمالات وكل كمال فهو متّصف بها قطعاً، فإسنادها إلى ذات الواجب تعالى مجازي اعتباري لأنها صفات أفعاله تبارك وتعالى النابعة من صفة ذات هي القدرة.

(١) (تنقسم الصفة إلى «ثبوتية») وهي الدالة على الكمال المطلق الذي لا نقص معه، ونافية لكل نقص (كالعالم والقادر، و«سلبية» تفيد معنى سلبياً) وعدمياً (لكنك عرفت آنفاً أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال) فهذه الصفات السلبية وإن كانت

ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى «حقيّة»، كالعالم، و «إضافيّة» كالقادرية والعالمية، وتنقسم الحقيّة إلى «حقيّة محضة»، كالحيّ، و «حقيّة ذات إضافة»، كالعالم بالغير.

ولا ريب في زيادة الصفات الإضافيّة على الذات المتعالية، لأنّها معانٍ اعتباريّة، وجلّت الذات أن تكون مصداقاً لها؛ والصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية الحقيّة، فحكمها حكمها^(١).

→ تحمل على الواجب تعالى، ويتّصف بها، إلّا أنّ معانيها عدمية سلبية (فصفاته السلبية ما دلّ على سلب النقص والحاجة) عن الموصوف وهو الواجب تعالى (كمن ليس بجاهل، ومن ليس بعاجز، وما ليس بجوهر) عندما نقول الله تعالى ليس بعاجز وليس بجوهر (ولمّا كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب سلب الكمال وهو إيجاب الكمال) فالصفات السلبية راجعة إلى سلب سلب الكمال وهو إيجاب الكمال، فإذا قلنا مثلاً الله تعالى ليس بعاجز، فالعاجز هو «فاقد القدرة والقوّة» ومعناه أنّه تعالى ليس بفاقد للقدرة» الذي يستلزم قدرته تعالى، إذن كلّ صفة سلبية ترجع إلى سلب النقص الذي هو إثبات الكمال له تعالى.

والحاصل أنّ كلّ مفهوم يكون حاكياً عن الكمالات الوجودية والثبوتية، فهو قابل للحمل على ذاته المقدّسة ويمكن اتّصافه به بل يجب اتّصافه تعالى به، إذا لم يكن يتضمّن معنى النقص ولم يكن مقيداً بقيد، إذن كلّ ما كان كذلك يقع صفة لذاته المقدّسة، وكلّ ما كان خلاف ذلك وكان مفهوماً متضمناً لشيء من النقص والتقييد، فهو من صفاته السلبية.

(١) (ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى «حقيّة» التي لها ما بإزاء خارجي مستقل أي لها مصاديق خارجية مستقلّة (كالعالم) الذي له ما بإزاء ومصاديق خارجي مستقل وهو العلم (و «إضافيّة») أي النسبة التي بين الذات وغيرها، فالصفات الإضافية أمور اعتبارية هنا لا إضافة حقيّة وذلك أنّ الإضافة الحقيّة لا تحصل إلّا بين شيئين مستقلّين وهذه الإضافة لا تصدق بين الواجب تعالى وغيره، إذ كلّ ما سواه فهو وجود ربطي غيري ليس له من نفسه شيء، فالإضافة

→ اعتبارية لا حقيقية، وذلك بعد ما يعتبر العقل هذه الوجودات الرابطة، ووجودات مستقلة منحازة، فيتصور بينها وبينه تعالى نسبة خاصة. والصفات الإضافية (كالقادرية) التي هي رابطة بين القادر والمقدور (والعالمية) وهي رابطة بين العالم والمعلوم، فحين تنسب الرابطة إلى العالم يقال: «العالمية»، وحين تنسب إلى المعلوم يقال: «المعلومية» وهكذا القادرية والمقدورية، وما أشبهها، هي الرابطة التي تنسب تارةً إلى العالم، وتارةً إلى المعلوم وتسمى «الصفة الإضافية» ووجود هذه العلاقة والنسبة جعلت هذه الصفات إضافية.

فالصفات الثبوتية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - الحقيقية كالعالم.

٢ - الإضافية كالقادرية والعالمية، وهي أمور إضافية ربطية.

٣ - (وتنقسم الحقيقية إلى «حقيقة محضة» كالحي) وهي علاوة على كونها أموراً حقيقية بذاتها لا توجد إضافة في معانيها كالحي وصفة الحياة له تعالى، فأنها صفة لها ما بإزاء عيني خارجي قائم بالذات نفسها لا قائم بالطرفين - بطرفي الإضافة - كما في الإضافية، حتى في معناه لا توجد إضافة حتى يقال إن له حياة بشيء، كما يقال له علم بالشيء الكذائي، هذه الإضافة المعنوية تحصل لصفة العالم ولا تحصل لصفة الحي والحياة.

(و «حقيقة ذات إضافة») فهي صفة حقيقية رغم كونها ذات إضافة ونسبة إضافية أخذ في مفهومها الإضافة إلى الغير، ولهذا يتوقف تصوُّرها على تصوُّر ذلك الغير، بخلاف صفات الذات التي لا تتوقف في مقام التحقق والوجود على الغير.

والفرق بين هذه الأوصاف وبين صفات الفعل أن الأخيرة هي التي لا يتحقق الاتصاف بها إلا بفرض أمر خارجي، أي ما كان الوصف ليتحقق لولا الأمر الخارجي، والحال أن «الصفة الحقيقية ذات الإضافة» لا يتوقف تحققها على أمر خارجي، بل هو عالم بالغير وإن لم يخلق غيراً بعد، لأن علمه ليس علماً انفعالياً حتى يتأثر بوجود شيء لم يكن، كتأثر زيد مثلاً عند علمه بحقيقة جميلة أو بوجه قبيح أو ما أشبه، إذ علمه هذا حصل له بعد إيجاد تلك الحقيقة وذلك الوجه أما علم المهندس مثلاً بالعمارة والمبنى التي يستعد لإنشائها وبنائها قبل أن يبنيها، هذا العلم ليس علماً

وأما الصفات الحقيقية، أعم من الحقيقة المحضة والحقيقة ذات الإضافة، ففيها أقوال:

أحدها: أنها عين الذات المتعالية، وكل منها عين الأخرى.

وثانيها: أنها زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها.

وثالثها: أنها زائدة على الذات حادثة.

ورابعها: أن معنى اتّصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بها،

→ انفعالياً حتّى يحدث بالانفعال مع المعلوم بالعرض، بل هو سبب لايجاد المعلوم بالعرض وإحداثه، ويسمّى «علماً فعلياً»، وعلم الباري جلّ وعلا يشبه هذا العلم، وإن كان علمه تعالى غير قابل للتشبيه وبينهما بون بعيد، وذلك أنّ هذا العلم - أي علم المهندس بالمبنى قبل أن يبنيه - علم حصولي، وعلمه تعالى بالأشياء وبمخلوقاته علم حضوري لا حدود له ولا قيود.

والحاصل أنّ الصفات الثبوتية إما حقيقية أو إضافية، والحقيقة سواء كانت صفات الذات أو صفات الفعل فإنّها أوصاف حقيقية، إذ صفات ذاته تعالى عين ذاته، وصفات فعله عين فعله وكلّها حقائق لا يرد عليها الوهم مطلقاً.

ثمّ إنّ الصفات الحقيقية إما حقيقية محضة كالحي أو حقيقة إضافية كالخالق والرازق، ولهذا فإنّ بعض الصفات ذات الإضافة ذاتية وبعضها فعلية، وليست جميع هذه الأوصاف فعلية كما قد يتوهم البعض، كالعلم الذي هو صفة ذات في عين كونه صفة ذات إضافة.

أولاً: قسّم الصفات إلى ذاتية وفعلية.

ثانياً: قسّم الذاتية إلى ثبوتية وسلبية.

ثالثاً: قسّم الثبوتية إلى الحقيقية المحضة والحقيقة ذات الإضافة.

رابعاً: لا شك أنّ صفات الفعل خارجة عن الذات، فهي خارجة عن مورد الكلام هنا، وهكذا الصفات الذاتية الثبوتية الإضافية، خارجة عن البحث لأنّها صفات خارجة عن الذات.

خامساً: البحث ينحصر في أحكام الصفات الذاتية الثبوتية الحقيقية المحضة، والحقيقة

ذات الإضافة والصفات السلبية لرجوعها إلى الثبوتية ولهذا تدخل في مبحث الصفات الثبوتية.

فمعنى كونها عالمة: أنها تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه ودقة جهاته، وهكذا: فالذات نائبة مناب الصفات^(١).

والحقّ هو الأوّل، المنسوب إلى الحكماء، لما عرفت: أنّ ذاته المتعالية مبدأ لكلّ كمال وجودي، ومبدأ الكمال غير فاقد له، ففي ذاته حقيقة كلّ كمال يفيض عنه، وهو العينيّة.

ثمّ حيث كانت كلّ من صفات كماله عين الذات الواجدة للجميع، فهي أيضاً واجدة للجميع وعينها، فصفات كماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصداق الذي هو الذات المتعالية.

وقول بعضهم: «إنّ علّة الإيجاد مشيئته وإرادته، تعالى، دون ذاته»، كلام لا محصل له، فإنّ الإرادة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتيّة هي عين الذات، كانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين نسبته إلى الذات؛ فلم يأت بباطل، وإن كانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل، فللفعل تقدّم عليها، واستناده في وجوده

(١) (أحدها: أنّها) أي الصفات الحقيقيّة للواجب من جهة وجودها الخارجي، (عين الذات المتعالية، وكلّ منها عين الأخرى) من جهة المصداق والوجود الخارجي، وإن كانت متباينة من جهة مفاهيمها. وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

(وثانيها: أنّها) أولاً (زائدة على الذات) المتعالية ثانياً: (لازمة لها) أي للذات المتعالية (فهي قديمة بقدمها) أي بقديم الذات المتعالية وهو قول الأشاعرة. وثالثها: أنّها زائدة على الذات) لازمة لها لكنّها (حادثه) وهو قول الكرامية.

(ورابعها: أنّ معنى اتّصاف الذات بها، كون الفعل الصادر منها، فعل من تلبّس بها) أي أنّ اتّصاف الذات بها مثل فعل من هو واجد لتلك الصفة متلبّس بها (فمعنى كونها) أي الذات المقدّسة (عالمة: أنّها تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه ودقة جهاته) وهلمّ جزاً في سائر صفاته (وهكذا: فالذات نائبة مناب الصفات) وتقوم مقامها وتفعل أفعالها، وما ينسب في المخلوق إلى صفاته، ينسب في الواجب إلى ذاته، وأمّا ذاته المتعالية فبسيطة عندهم. والقول للمعتزلة.

إليها تقدّم المعلول على العلة، وهو محال؛ على: أنّ لازم هذا القول كون نسبة الإيجاد والخلق إليه تعالى مجازاً^(١).

وأما القول الثاني، وهو منسوب إلى الأشاعرة، ففيه: أنّ هذه الصفات، وهي - على ما عدّوها - الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام، إمّا أن

(١) (وقول بعضهم: «أنّ علة الإيجاد مشيئته ... الخ) هو إشكال على المقدمة الأولى من مقدمات البرهان الذي أثبتنا به عينيّة الصفات للذات والمقدمة هي «أنّ ذاته المتعالية مبدأ لكلّ كمال وجودي» ويقول المستشكل ليس الأمر حيث ذهبتم بل مبدأ كلّ كمال وعلة الإيجاد هو مشيئته وإرادته دون ذاته المتعالية، فإرادته تعالى هي الخالق والمدير للأشياء والموجد لها لا ذاته، هذا القول (كلام لا محصل له) ولا يثبت مدّعاهم ولا طائل تحته، إذ الإرادة إمّا صفة ذات أو صفة فعل (فإنّ الإرادة عند هذا القائل) من أهل الكلام (إن كانت صفة ذاتية هي عين الذات) لا زائدة عليها ولا جزءاً منها (كانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين نسبتها إلى الذات) لعدم الفرق بين الإرادة والذات، لأنّهما واحدة حقّاً وكلّ منهما عين الأخرى ونسبة الإيجاد إلى الإرادة كنسبته إلى الذات بل هو عين نسبتها إلى الذات، لأنّ اتحاد الذات والصفة، وعلى هذا (فلم يأت) هذا المتكلم (بطائل) وإن ادّعى أنّها صفة ذاتية زائدة على الذات وقع في محذورين أولهما التناقض وهو كون الذاتيّ زائداً على الذات، وثانيهما لزوم كونه تعالى فاقداً للكمال المتعلّق بتلك الصفة ولا أظن يقول به أحد. وإن ادّعى أنّها جزء الذات وقع في محذور التركيب ونفي البساطة عن ذاته المتعالية، (وإن كانت) الإرادة (من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل) معنى هذا وقوع فعل ما ونسبته إلى الذات المتعالية لانتزاع هذه الصفة وحيثنذا (فللفعل تقدّم عليها) أي على الذات المتعالية إذ لا بدّ من وجود الفعل قبل الذات وبإضافته إلى الذات تنتزع الصفة، فإذا جعلنا الإرادة مبدءاً لهذا الفعل أي (واستناذه) أي الفعل (في وجوده إليها) أي إلى الإرادة (تقدّم المعلول على العلة) لأنّ الفرض أنّ الفعل متقدّم على الإرادة، فإذا كانت الإرادة علة للفعل وقع هذا المحذور (وهو محال) خذ هذا (على) أي أضف إلى الإشكال السابق هذا الإشكال وهو (أنّ لازم هذا القول) أي القول بأنّ الإرادة صفة الفعل لا الذات (كون نسبة الإيجاد والخلق إليه تعالى مجازاً) لا حقيقة، وهو سلب العليّة عن الواجب تبارك وتعالى.

تكون معلولة أو غير معلولة لشيء^(١).

فإن لم تكن معلولة لشيء وكانت موجودة في نفسها واجبة في ذاتها، كانت هناك واجبات ثمان، وهي الذات والصفات السبع، وأدلة وحدانية الواجب تبطله. وإن كانت معلولة، فإمّا أن تكون معلولة لغير الذات المتّصفة بها أو معلولة لها. وعلى الأوّل، كانت واجبة بالغير، وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها، وأدلة وحدانية الواجب تبطله كالشقّ السابق؛ على: أنّ فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتّصافه بصفات كماله إلى غيره، وهو محال^(٢).

وعلى الثاني، يلزم كون الذات المفيضة لها متقدّمة عليها بالعلية، وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال، وهو محال.

على: أنّ فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدّم: أنّه صرف الوجود، الذي لا يشدّ عنه وجود ولا كمال وجودي، هذا خلف^(٣).

(١) (وأما القول الثاني ... الخ) هذه الصفات السبع (إمّا أن تكون معلولة) وممكنة (أو غير معلولة لشيء) لكونها واجبة.

(٢) (وان كانت) الصفات السبع المعنية (معلولة) فالأمر لا يخلو من أحد وجهين (فإمّا أن تكون معلولة لغير الذات ... الخ).

(وعلى الأوّل) أي بناءً على كونها معلولة لغير الذات المتّصفة بها، أي بناءً على معلوليتها لغير الواجب تعالى، (كانت واجبة بالغير) وهذا يستلزم أولاً أن (ينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها) وهذا يعني تعدّد الواجب وإثبات نذ للواجب تعالى (وأدلة وحدانية الواجب تبطله كالشقّ السابق، على أنّ فيه) إشكالاً آخر هو (حاجة الواجب الوجود لذاته في اتّصافه ... الخ) وجه الاستحالة أنّه غني مطلق وهذا دليل الفقر لا الغنى.

(٣) (وعلى الثاني) أي كونها معلولة لنفس الذات المتعالية (يلزم كون الذات المفيضة لها

وأما القول الثالث، وهو منسوب إلى الكراميّة، فلازم ما فيه من كون الصفات زائدة حادثة، كون الذات المتعالية ذات مادّة قابلة للصفات التي تحدث فيها، ولازمه تركّب الذات، وهو محال، وكون الذات خالية في نفسها عن الكمال، وهو محال^(١).

وأما القول الرابع، وهو منسوب إلى المعتزلة، فلازم ما فيه من نيابة الذات عن الصفات، خلوّها عنها، وهو - كما عرفت - وجود صرف، لا يشدّ عنه وجود ولا كمال وجودي، هذا خلف.

→ متقدّمة عليها بالعلية) أي أن تكون الذات المتعالية فاقدة لهذه الصفات الكمالية، وفي الوقت ذاته خالقة لها، وهل يمكن أن يكون فاقد الشيء معطياً؟! إذ كيف للجاهل أن يخلق العلم، ثم يتّصف به ويخلق الحياة والقدرة و... الخ ثم يتّصف بها؟! (وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال، وهو محال) لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

(على: أن فيه) إشكالاً آخر هو (فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال) السبعة لأنّها أضيفت إليه من خارج (وقد تقدّم: أنّه) تعالى (صرف الوجود... الخ) وهناك إشكالات أخرى منها محذور التركيب في ذاته المقدّسة.

(١) (وأما القول الثالث) وهو أوهن الأقوال وأضعفها لكثرة ما عليه من إشكال (فلازم ما فيه من كون الصفات زائدة) على الذات (حادثة) أولاً: (كون الذات المتعالية ذات مادّة) وقوّة واستعداد (قابلة للصفات التي تحدث فيها) فيقع في ذاته المتعالية أنواع التغيّر والتبدّل الجوهرية، إذ حدوث صفة دليل على عدمها قبل ذلك، والذات تحتاج إلى مادّة مستعدّة لقبول تلك الصفة (ولازمه تركّب الذات) المتعالية من المادّة والصورة (وهو محال) لبساطة الذات المتعالية، (و) يستلزم ثانياً: (كون الذات) المتعالية (خالية في نفسها عن الكمال) ثمّ أحدثتها واتّصفت بها أو أحدثها واجب آخر، واتّصف بها هذا الواجب (وهو محال) كما في الردّ على الأشاعرة طبق النعل بالنعل.

الفصل الخامس

في علمه تعالى

قد تقدّم: أنّ لكلّ مجرّد عن المادّة علماً بذاته، لحضور ذاته عند ذاته، وهو علمه بذاته^(١).

وتقدّم أيضاً: أنّ ذاته المتعالية صرف الوجود، الذي لا يحده حدّ ولا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي، فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي، فهو موجود عنده بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض، فهو معلوم عنده علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي^(٢).

(١) الكلام في علمه تعالى لا تسعه هذه الوجيزة لطوله وكثرة تفاصيله ووجوه الخلاف فيه ونحن نقتصر على ما أورده المصنّف رحمه الله حيث قال: (قد تقدّم) في الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة (أنّ لكلّ مجرد عن المادّة علماً بذاته) وذلك، أولاً: (لحضور ذاته عند ذاته، و) ثانياً: (هو) أي حضور ذاته عند ذاته نفس (علمه بذاته) وهذا يعمّ كلّ مجرد كالواجب تعالى فإنّ ذاته حاضرة عند ذاته وهذا معنى علمه بذاته، وحتى النفس الإنسانية فإنّ ذات الإنسان حاضرة عند ذاته، يعني عالمة بذاتها، لعدم وجود ما يحجب المجرد عن ذاته.

أمّا علمه تعالى بسائر الأشياء وبغيره مطلقاً:

(٢) (وتقدّم أيضاً: أنّ ذاته المتعالية صرف الوجود) ومحض الوجود، (الذي لا يحده حدّ، ولا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي) لأنّه الذات المستجمع لجميع صفات الكمال (فما في

ثم إنّ الموجودات، بما هي معاليل له، قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل، حاضرة بوجوداتها عنده، فهي معلومة له علماً حضورياً في مرتبة وجوداتها، المجردة منها بأنفسها، والمادية منها بصورها المجردة.

فقد تحقق: أنّ للواجب تعالى علماً حضورياً بذاته؛ وعلماً حضورياً تفصيلياً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته؛ وعلماً حضورياً تفصيلياً بها في مرتبتها، وهو خارج من ذاته. ومن المعلوم أنّ علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم^(١).

→ تفصيل الخلقة من وجود أو كمال ... الخ) لكن هذه الكمالات (غير متميّز بعضها من بعض) لأنّ ذاته المتعالية بسيطة لا تقبل التركيب وتمييز الكمالات يستلزم تركيبها وتركبها، فهي غير متميّزة لأنّ ذاته المقدّسة بسيطة، وقد تقدّم أنّ علم المجرد ما هو إلّا حضوره وحضور الشيء عنده (فهو) عالم بها جميعاً وبما بينها من نسب وعلاقات وكلّ ذلك (معلوم عنده علماً إجمالياً) أي بسيطاً لا مبهماً (في عين الكشف التفصيلي) هذه مرتبة من علم الواجب تعالى بما عداه وهو العلم الذي تعلّق بالمخلوق قبل خلقه في مرتبة الذات وعين الذات.

(١) (ثمّ أنّ) هناك مرتبة أخرى من علمه تعالى بالمخلوقات لا قبلها بل هو عين وجوداتها الخارجية وذلك (إنّ الموجودات، بما هي معاليل له، قائمة الذوات به قيام الرابط) أي الموجودات الرابطة (بالمستقل) وهو ذات الواجب تعالى كما أنّها (حاضرة بوجوداتها عنده) والعلم عبارة عن حضور مجرد لمجرد آخر (فهو معلومة له) تبارك وتعالى (علماً حضورياً في مرتبة وجوداتها ... الخ) فعلمه تعالى بها عين وجوداتها الخارجية، ووجوداتها الخارجية عين علمه تعالى بها في مرتبة الفعل لأنّه حينئذ من صفات الفعل لا الذات، لتعلّقها بالخارج.

قوله ﷻ: (فهو معلومة له علماً حضورياً في مرتبة وجوداتها) إذ العلم لا يتعلّق بالمادة والماديات مباشرة وقد تقدّم أنّ التجرد شرط في العلم والعالم والمعلوم وهذه المراتب الوجودية تارةً مجردة فالعلم بها يكون علماً بالمجرد مباشرة لقوله (المجرد منها) أي تعلّق العلم في مرتبة الوجود المجرد من المراتب الوجودية أو مراتب الوجود، يكون المعلوم هو الوجودات المجردة

تَقَمَّة

ولمّا كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات، كانا من مطلق العلم، وثبتا فيه تعالى، فهو تعالى سميع بصير، كما أنّه عليم خبير^(١).

تنبيه وإشارة

للناس في علمه تعالى أقوال مختلفة ومسالك متشعبة أخرى، نشير إلى ما هو المعروف منها:

أحدها: أنّ لذاته تعالى علماً بذاته، دون معلولاته، لأنّ الذات أزليّة ولا معلول إلاّ حادثاً.

وفيه: أنّ العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به، كما عرفت.

الثاني: ما نسب إلى المعتزلة: أنّ للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم، وهي التي تعلّق بها علمه تعالى قبل الإيجاد.

→ (بأنفسها) مباشرة، (و) أمّا الوجودات (الماديّة منها) فإنّ العلم لا يكون بالمادي مباشرة بل (بصورها المجردة) أي الصور المادية المجردة ومن خلال العلم بها يتحقّق العلم بالماديّات أيضاً وفيه إشكال فتأمّل.

(١) (ولمّا كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات كانا من مطلق الفعل) وقد ثبت أنّ الواجب تعالى له مرتبتان من العلم بالأشياء، علم في مرتبة ذاته المتعالية، وعلم في مرتبة المخلوق (وثبتا فيه تعالى) فإنّه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات في مرتبة الذات وفي مرتبة الفعل معاً (فهو تعالى سميع بصير) في مرتبة الذات (كما أنّه عليم خبير) كذلك، وسميع بصير في مرتبة الفعل.

وفيه: أنّه تقدّم، بطلان القول بثبوت المعدومات.

الثالث: ما نسب إلى الصوفيّة: أنّ للماهيّات الممكنة ثبوتاً علمياً يتبع الأسماء والصفات، هو المتعلّق لعلمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنّ القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّات ينفي أي ثبوت مفروض للماهيّة قبل وجودها العيني الخاص بها.

الرابع: ما نسب إلى افلاطون: أنّ علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النوريّة والمثل الإلهيّة، التي تتجمّع فيها كمالات الأنواع.

وفيه: أنّ ذلك على تقدير ثبوتها إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها، لا في مرتبة الذات، فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي وهو وجود صرف لا يشدّ عنه كمال وجودي، هذا خلف.

الخامس: ما نسب إلى شيخ الإشراق، وتبعه جمع من المحقّقين: أنّ الأشياء بأسرها، من المجرّدات والمادّيات، حاضرة بوجودها عنده تعالى، غير غائبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء.

وفيه: أنّ الماديّة لا تجامع الحضور، كما تقدّم^(١) في مباحث العلم والمعلوم،

(١) (أحدها: إنّ لذاته تعالى علماً بذاته) فقط (دون معلولاته) ومخلوقاته فلا علم له بشيء من مخلوقاته (لأنّ الذات أزليّة) وعلمه أزلي أيضاً ولا يتعلّق العلم الأزلي إلّا بذات أزليّة وأمّا الحادث فلا يتعلّق به علم أزلي (ولا معلول إلّا حادثاً) فلا يتعلّق علمه تعالى بالمعلول، لأنّ العلم به يحصل في مقام الفعل متأخراً عن الذات، والعلم يتبع المعلوم ولا علم حيث لا معلوم، فهو تعالى قبل أن يخلقها لا يعلم بها.

(وفيه: إنّ العلم بالمعلول في الأزل) يعني تعلّق العلم الأزلي بشيء (لا يستلزم وجوده) أي وجود المعلوم (في الأزل بوجوده) الخارجي (الخاص، كما عرفت) في محلّه بل يكفي وجود

→ وثبوت وتحقق كماله الوجودي في الذات المتعالية بنحو أعلى وأكمل وأنتم من غير حدود ماهوية وقيود خارجية، فهي موجودة بكمالاتها في الذات الربوبية، لكن بالوجود الإلهي لا بوجوداتها الخاصة بها.

(الثاني: ما نسب إلى المعتزلة: أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم) وقبل أن تتحقق (وهي) أي هذه الماهيات الثبوتية هي (التي تعلق بها علمه، تعالى، قبل الإيجاد) وهذا إثبات الماهيات للمعدوم، وقعوا في هذه الورطة لأنهم جعلوا العلم تابعا للمعلوم هنا ولهذا فلا تابع إلا بعد وجود المتبوع ولا علم إلا بعد وجود المعلوم، وهذا قول بأزلية الماهيات وثبوتها عند عدمها. (وفيه: أن الوجود والثبوت متساوقان وما لا وجود له لا ثبوت له (أنه تقدم) في الفصل التاسع من المرحلة الأولى (بطلان القول بثبوت المعدومات) لأن اجتماع الثبوت والعدم عين اجتماع النقيضين وهو بطلان محض.

(الثالث: ما نسب إلى الصوفية) وهو يشبه ما نسب إلى المعتزلة وذلك (أن للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً) خلافاً للمعتزلة الذين جعلوا للأعدام والماهيات المعدومة ثبوتاً عينياً، فبناءً على ما نسب إلى الصوفية يكون للأعدام ثبوت علمي (بتبع الأسماء والصفات) وهذا الثبوت العلمي للأعدام (هو المتعلق لعلمه تعالى) منذ الأزل و (قبل الإيجاد)، والحاصل أن علمه تعالى متعلق بهذه الأعيان والماهيات الثابتة.

(وفيه) ما في قبله، من (أن القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهيات) يقتضي كون الوجود والثبوت متساوقين ومقابلين للعدم وهذا في حد ذاته (ينفي أي ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها) فالماهية المعدومة لا ثبوت لها مطلقاً، حتى يتعلق بها علمه تبارك وتعالى، كيف يكون لها ثبوت قبل وجودها وهي منتزعة من الوجود، وليس لها أي نحو من التقدم على الوجود.

هذا ما أشكله العلامة رحمته على ما نسب إلى الصوفية، بيد أن صدر المتألهين رحمته حمل هذا القول على معنى يندفع معه كل إشكال وحاصله أن الكثرة قد تكون في الكثرة وقد تكون في الوحدة، إذ قد توجد الماهيات الكثيرة بوجود عقلي واحد بسيط، ولما كانت هذه الأعيان

→ والماهيات من لوازم أسمائه وصفاته تبارك وتعالى، وكانت أسمائه وصفاته عين ذاته المقدسة، فهي موجودة له تعالى تتبع أسمائه وصفاته بوجود عقلي واحد بسيط إجمالي، وعلمه تعالى بها من هذا الباب. وتفصيل ذلك في محله إن شاء الله.

(الرابع: ما نسب إلى افلاطون) وهي نظرية المثل المنسوبة إلى افلاطون، فإن طبقاً لمبانيه والمقدمات التي يقول بها ومن جملتها قوله بالمثل وهو أن لكل موجود مادي في هذا العالم فرداً مجرداً مثالياً جامعاً لجميع كمالات هذه الأفراد المادية في جميع الأزمنة، أعني أن جميع أفراد الإنسان مثلاً منذ بدء الخليقة حتى قيام الساعة لهم في الحقيقة فرد مثالي واحد جامع لكمالاتهم جميعاً بنحو أكمل وأتم وفي أعلى مراتب تلك الكمالات وأشرفها، وهذا الفرد الجامع للكمالات مدبر لشؤون جميع أفراد الإنسان، وهذا الفرد المثالي موجود في كل نوع من أنواع المخلوقات، فهو قائل بالمثل والمثل لكل نوع واشتهرت بالمثل الافلاطونية. إذن فهو طبقاً لمبناه القائل بالمثل لكل نوع، والأنواع كثيرة فالمثل كثيرة بتبعها، ذهب إلى أن علمه تعالى بالأشياء عبارة عن حضور تلك المثل الإلهية عند الواجب تعالى، أي علم الواجب بتلك المثل، والحاصل (أن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء) يختلف عن علمه الإجمالي بمعنى أنه تعالى في مقام الذات لا يعلم بالأشياء إلا علماً إجمالياً، وفي مقام الفعل يصبح علمه بالأشياء تفصيلياً، وإن علمه التفصيلي بالأشياء عبارة عن علمه في الحقيقة بما (هو) عبارة عن (المفارقات النورية والمثل الإلهية) أي الفرد الذي خلقه الله تعالى من كل نوع طبيعي، وهو مجرد من عالم العقول ويسمى رب النوع الذي يقوم بتدبير أمور أفراد نوعه، ولما كانت الأنواع كثيرة كانت هذه الأفراد المجردة (التي تتجمع فيها كمالات الأنواع) كثيرة أيضاً. والحاصل: أن مجرد حضور المفارقات والمجردات النورية عنده تعالى، هو علمه تعالى بها، والمجردات النورية والمثل الإلهية كلاهما يفيدان معنى واحداً، ولما كانت تلك المثل والمفارقات تتجمع في كل منها كمالات نوعها، وكانت هي حاضرة عنده تعالى - أي عالم بها - كان تعالى عالماً بجميع الموجودات المادية.

(وفيه: أن ذلك) وهو كون علمه تعالى عبارة عن علمه بالمثل (على تقدير ثبوتها) أي ثبوت تلك المثل، أي لو سلمنا بثبوت تلك المثل الافلاطونية (إنما يكفي) هذا الادعاء ويصح (لتصوير

على: أنّه إنّما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء، فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلميّ، كما في القول الرابع.

السادس: ما نسب إلى تاليس الملطيّ، وهو أنّه تعالى يعلم العقل الأوّل، وهو المعلول الأوّل، بحضور ذاته عنده، ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأوّل.

وفيه: أنّه يرد عليه ما ورد على سابقه.

السابع: قول بعضهم إنّ ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأوّل وإجمالي بما دونه، وذات المعلول الأوّل علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما دونه، وهكذا.

وفيه: ما في سابقه.

الثامن: ما نسب إلى فرفور يوس: أنّ علمه تعالى باتّحاده مع المعقول.

وفيه: أنّه إنّما يكفي لبيان نحو تحقّق العلم، وأنّه بالاتّحاد دون العروض

→ العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها) أي في مرتبة الأشياء نفسها (لا في مرتبة الذات) وهي مرتبة قبل الخلق والإيجاد، حين كانت ذاته المقدّسة ولم توجد المثل بعد، وعلى هذا القول فإنّ علمه بها تحقّق في مرتبة ذوات الأشياء، لا في مرتبة ذاته المقدّسة (فتبقى الذات) المقدّسة (خالية) حينئذ (من الكمال العلمي) في مرحلة ذاته المقدّسة التي تسبق ذوات الأشياء (وهو) أي ذات الواجب تعالى (وجود صرف) جامع لكلّ كمال ولا يشذّ عنه كمال وجودي) فالوجود الصرف والوجود المحض مستجمع لكلّ كمال لا يجوز أن يكون في فترة من الفترات فاقداً لها أو لبعضها، خالياً منها أو من بعضها، وكان المهمّ أن يصوّر علمه تعالى بالأشياء في مرتبة الذات الربوبية المقدّسة أي قبل خلق الأشياء وإيجادها، لا علمه بها في مرتبة ذواتها أي بعد خلقها، وما صوّره افلاطون هنا لا بأس به إلّا أنّه غير كافٍ لبيان الغرض، ولا يفي به، لخروجه عمّا نحن بصدّد البحث عنه وهو بيان علمه تعالى بالأشياء في مقام ذاته المقدّسة لا في مقام ذوات الأشياء فافهم.

ونحوه، وأما كونه علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد مثلاً فلا، فيه ما في سابقه.
التاسع: ما نسب إلى أكثر المتأخرين: أن علمه بذاته علم إجمالي بالأشياء، فهو تعالى يعلم الأشياء كلها إجمالاً بعلمه بذاته، وأما علمه بالأشياء تفصيلاً فبعد وجودها، لأن العلم تابع للمعلوم، ولا معلوم قبل وجود المعلوم.
وفيه: ما في سابقه؛ على أن كون علمه تعالى على نحو الارتسام والحصول ممنوع، كما سيأتي.

العاشر: ما نسب إلى المشائين: أن علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الوجود لذاته تعالى، لا على نحو الدخول فيها والاتحاد بها، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكلية، بمعنى: عدم تغير العلم بتغير المعلوم، فهو علم عنائي حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني؛ وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين، وإن خطأه وطعنوا فيه من حيث إثبات الكلية في العلم، فأنهم جروا على كونه علماً حصولياً قبل الإيجاد، وأنه على حاله قبل وجود الأشياء وبعده.

وفيه: ما في سابقه؛ على: أن فيه إثبات العلم الحسولي لموجود مجرد ذاتاً وفعلاً، وقد تقدّم^(١) في مباحث العلم والمعلوم أن الموجود المجرد ذاتاً وفعلاً لا

(١) (السادس: ما نسب إلى ثالث) ويقال له بالعربية طاليس أيضاً وتاليس وطاليس وتالس (الملطّي) نسبة إلى ملطا وهي من بلاد اليونان القديم (وهو أنه تعالى يعلم العقل الأول) أي أنه تعالى عالم به علماً حضورياً (وهو المعلول الأول) للباري جلّ وعلا وهو المعلوم الأول له تعالى أيضاً (بحضور ذاته عنده) تبارك وتعالى ولما كان المعلوم والمعلول الأول جامعاً لكافة الحقائق والعلوم، كان العلم به علماً بسائر الأشياء (و) لهذا فأنه تعالى (يعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأول)، وذلك أن العقل الأول يعلم الأشياء بالعلم الحسولي وهو إرتسام صور

→ الأشياء عنده، والواجب تعالى لعلمه بالعقل الأول علماً حضورياً فإنه يعلم بالأشياء بواسطة العقل الأول.

(وفيه) أنّ هذا ليس ترسيماً للعلم الذاتي كما تقدّم، أضف إلى ذلك ما أورده في النهاية من أنّ العلم الارتسامي لا معنى له عند العقل، فلا معنى للعلم الحسولي عند العقل، لأنّ العلم الحسولي مختص بالإنسان الموجود المتعلّق بالمادة، أمّا الموجود الذي لا تعلّق له بالمادة فلا يتصوّر فيه العلم الحسولي.

(السابع:) وحاصله أنّ علم الواجب تعالى بالأشياء عبارة عن (أنّ) نفس (ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول) وهذا العلم الذاتي التفصيلي بالمعلول الأول سبب للعلم الإجمالي بما دونه، فهو علم تفصيلي بالمعلول الأول (و) علم (إجمالي بما دونه) أي بما دون المعلول الأول وبما سواه من الخلائق (و) هكذا فإنّ (ذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني، وإجمالي بما دونه) وسبب للعلم الإجمالي بما سواه (وهكذا) فإنّ ههنا علم الذات بنفسه وعلمه التفصيلي بالمعلول الأول وعلمه الإجمالي بما سوى المعلول الأول، وعلمه التفصيلي بالمعلول الأول نفس علمه بذاته المقدّسة، وأيضاً فإنّ هناك علماً للمعلول الأول بذاته، وعلماً له بالمعلول الثاني تفصيلاً يكون نفس علمه بذاته، وهناك علم إجمالي للمعلول الأول بالمعلول الثاني وهلمّ جرّاً، فعلمه تعالى تفصيلاً بالمعلول الثاني جاء بتبع علمه تعالى تفصيلاً بالمعلول الأول وهكذا بالنسبة إلى المعلول الثاني والثالث والرابع والخامس والعاشر... إلى آخر المعاليل، فعلمه تعالى بالأشياء ذو مراتب مختلفة، وليس له في مرتبة الذات علم تفصيلي بالأشياء، بل علمه التفصيلي بكلّ شيء لا يقع إلّا في المرتبة السابقة على وجود ذلك الشيء، والعلم التفصيلي في كلّ مرتبة علم تفصيلي بالمرتبة التالية لها، وعلم إجمالي بالمراتب المتأخّرة عنها.

(وفيه) العديد من الإشكالات التي أهمّها ما أورده عليه صدر المتألّهين رحمته في أسفاره، أضف إلى ذلك ما ورد على سابقه من إشكال وهو كونه تعالى في مقام الذات خالياً من العلم التفصيلي بالأشياء بناءً على هذا وكونه فاقداً للعلم التفصيلي بجميع الأشياء وهو أمر في غاية القبح، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

→ (الثامن: ما نسب إلى فرفوريوس) ويلفظ بفتح الفاء المعجمة الأولى وبضمّها. وحاصل ما نسب إليه (أنّ علمه تعالى باتّحاده مع المعقول) وذلك أنّه كان يقول بأنّ علم الواجب تعالى بالأشياء عبارة عن اتّحاده تعالى مع صور الأشياء، لا وحدته مع الأشياء، للفرق الواضح بين الاتّحاد والوحدة، فالاتّحاد تحفظ معه الاثنينيّة، أمّا الوحدة فهي التي لا اثنينيّة فيها، والحاصل أنّ هناك اتّحاداً وارتباطاً بين الواجب والممكنات، وهذه العلاقة لا تجعل الواجب تعالى والمخلوق شيئاً واحداً، بل هي موجودة عنده تعالى بصورها، وعلمه تعالى بها حاصل باتّحاد العالم والمعلوم أي اتّحاد الواجب تعالى مع معلومه، فأتنا حين نقول زيد وعمرو متّحدان نعني أنّ بينهما اتّحاداً وارتباطاً لا أنّهما فرد واحد حقيقة، بخلاف قولنا زيد وابن علي - إذا كانا إشارة إلى فرد واحد - واحد، إذ نعني أنّ اللفظ متعدّد وأمّا المشار إليه والمعنيّ من القول فرد واحد على الحقيقة.

فعلمه تعالى بالأشياء عبارة عن حصول صورها للواجب تعالى بنحو اتّحاد الذات بتلك الصور العقليّة لا بنحو الارتسام الذهني.

(وفيه أنّه) أي هذا القول (يكفي لبيان نحو) وكيفيّة (تحقّق العلم) له تعالى (وأنّه) أي وأنّ العلم يحصل له تعالى (بالاتّحاد) بين العالم والمعلوم (دون العروض) أي لا بواسطة عروض العارض للمعروض، والعارض غريب على المعروض (ونحوه) أي ونحو العروض، كالحلول وهو عروض الحالّ على المحلول - المحلّ - والحالّ وهو العارض غريب عن المحلّ وهو المعروض (وأمّا كونه) أي كون علمه تعالى بالأشياء (علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد مثلاً) الذي هو المطلوب إثباته هنا (فلا) أي فلا يكفي لإثبات ذلك، فهو غير كافٍ لبيان كون هذا العلم تفصيلياً بالأشياء قبل إيجادها، (ففيه) من الإشكال (ما في سابقه) من خلوّ الذات تعالى من هذا الكمال وفقده للعلم التفصيلي بالأشياء وهو خلف.

(التاسع: ما نسب إلى أكثر المتأخّرين:) وملخصه أنّ علم الواجب تعالى بذاته يقتضي كونه عالماً بالأشياء بالعلم الإجمالي، وعلمه تعالى بذاته تفصيلي، فهو تعالى يعلم الأشياء كلّها على نحو الإجمال وبصورة إجمالية بواسطة علمه بذاته تفصيلاً، لأنّها معلولة لذاته المقدّسة، والعلم

→ بالعلّة علم بمعلولها، لكنّه علم إجمالي، وبعد وجود الأشياء وإيجادها يصير علمه تعالى بها علماً تفصيلياً، لأنّ العلم تابع للمعلوم ولا علم تفصيلاً إلّا بعد وجود المعلوم ولهذا قال ﷺ: (ولا معلوم قبل وجود المعلوم) أي لا معلوم مفصلاً لدى العالم إلّا بعد وجود المعلوم.

(وفيه: ما في سابقه) من خلّو ذاته تعالى من الكمالات، (على أنّ) أي إضافة إلى أنّ هذا القول يقتضي (كون علمه تعالى) بالأشياء (على نحو الارتسام والحصول) والعلم الحسولي (ممنوع) محال على الباري جلّ وعلا، لأنّ العلم الحاصل يتبع وجود الأشياء علم حسولي، والعلم الحسولي محال عليه تعالى، كما سيأتي من أنّ الموجود المجرد ذاتاً وفعلاً من جميع الجهات لا معنى ولا مجال عنده للعلم الحسولي (كما سيأتي) إن شاء الله تعالى عن قريب في الردّ على القول العاشر، وإن كان قد أورده سابقاً بالتفصيل.

(العاشر: ما نسب إلى المشائين) وحاصله أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها عنده تعالى لا بحضور وجوداتها، لأنّها غير موجودة على هذا الفرض، وحضور ماهياتها عنده تعالى يكون على نفس النظام والقانون الموجود في الوجود من قبيل تقدّم عالم المثال على عالم المادّة، وتقدّم الأب على الابن وتقدّم عالم العقل على عالم المثال، بنفس هذا الترتيب يعلم بها، فعلم الواجب تعالى بها جميعاً قبل وجودها يكون بماهياتها على نفس النظام الحاكم في الوجود، فكّل ترتيب في الوجود بعد الخلق حسب النظام القائم بوجود في الماهيات عند علمه تعالى بها قبل إيجادها، لا على نحو الدخول في ذات الواجب تعالى ولا على نحو الاتحاد بذاته المقدّسة تعالى، بل على نحو قيام تلك الماهيات بذاته تعالى بالثبوت الذهني على وجه الكلّيّة. ومعنى الكلّيّة عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم أي يعلم بها بعلم ثابت موجود قبل الإيجاد ومع الإيجاد وبعد الإيجاد وبعد الانعدام. (فهو علم عنائي) أي علمه تعالى علم عنائي أي العلم الذي له الفاعل بالعناية والفاعل بالعناية سبق أن ذكرنا في مبحث الفاعل أنّ نوعاً من الفاعل هو الفاعل بالعناية، وهو الذي علمه زائد على ذاته، ونفس وجود العلم يكفي لتحقيق المعلوم بمعنى عدم كون العلم تابعاً للمعلوم بل العلم سابق على المعلوم موجود قبله ونفس العلم يوجد المعلوم، ولهذا قالوا: حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني، ولا يوجد داعٍ زائد لحصوله العيني كما في

→ الفاعل بالقصد، بل علمه علّة لإيجاده (وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين ... الخ) فإنّ المتكلمين وافقوا على كلام المشائين إلّا أنّهم نفوا إثبات الكلية في علمه تعالى (فأنّهم) أي المتكلمون (جروا على كونه علماً حصولياً قبل الإيجاد) أي سبب نفهم للكلية في العلم وتخطّتهم المشائين في ذلك أنّهم - المتكلمين - ذهبوا إلى كون علمه تعالى قبل إيجاد الأشياء علماً حصولياً بتلك الأشياء (وأنّه) أي العلم والمراد علمه تعالى (على حاله) لم يتغيّر (قبل وجود الأشياء وبعده) أي بعد وجود الأشياء.

والحاصل أنّ المتكلمين وافقوا المشائين على رأيهم في علم الواجب تعالى بالأشياء، إلّا أنّهم نفوا الكلية في علمه تعالى بالأشياء، لأنّهم تصوّروا أنّ المراد بالكلّي والكلية هنا ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، بينما كان مراد المشائين من الكلّي والكلية هنا ثبات العلم على حاله قبل وجود الأشياء وبعد وجودها، ولو عرفوا مرادهم لما خطّأوهم حتّى في إثبات الكلية في علمه تعالى.

وبعبارة أخرى فإنّ المشائين يرون أنّ علم الواجب تعالى بالأشياء تفصيلاً، علم زائد على ذاته تعالى وهو علم حصولي، وعلم سابق على وجود المعلوم، وحاصل بحضور ماهيات الأشياء الخارجية عنده تعالى، وإنّ ماهيات الأشياء وصورها الذهنيّة ليست جزءاً للواجب ولا عين ذاته المقدّسة ولا هي متّحدة بها، بل قائمة بالواجب بالثبوت الذهني، وهذا العلم على نحو الكلية لا يتغيّر بتغيّر المعلوم، ثابت على الدوام، وأخيراً فعلمه تعالى بالأشياء مبدأ لإيجادها ووجودها فهو علم عنائي لا يتخلّف وجود المعلوم وتحقّقه الخارجي عن تحقّقه العلمي.

(وفيه: ما في سابقه، على أنّ فيه) أيضاً إیرادات ثلاثة، أولاً: (إثبات العلم الحصولي لموجود مجرد ذاتاً وفعلاً ... الخ) وإنّ العلم الحصولي مختص بالموجود المادي فعلاً الذي يحتاج في إدراكه وتصوّره لما حوله إلى الحواس الماديّة، ويرتبط بواسطتها بما حوله ويتخيّل أنّه ينتزع من الخارج صورة هي الصورة الخارجة لا الوجود الخارجي، ويسمّى علماً حصولياً، فهو حصول صورة الشيء عند العقل والذهن، وهو علم بالماهية لا بالوجود ... وهو ضروري الانتفاء عن الواجب تعالى.

يتحقّق فيه علم حصولي؛ على: أنّ فيه إثبات وجود ذهني من غير وجود عيني يقاس إليه، ولازمه أن يعود وجوداً عينيّاً آخر للموجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاص به ومنفصلاً عنه تعالى، ويرجع لا محالة إلى القول الرابع.

→ (على: أنّ) ثانياً أنّ قولهم: العلم حصولي وثبوته ذهني إنّ الثبوت الذهني أمر قياسي، والوجود الذهني في حدّ نفسه خارجي وليس ذهنيّاً، أي كما توجد النفس في الخارج فإنّ الصورة القائمة بها تعتبر وجوداً خارجياً أيضاً، ولهذا قلنا أنّ الصورة الذهنية ذات بعدين، أحدهما أمر خارجي له آثاره الشخصية، ومن هذه الجهة كانت الصورة الذهنية كيفاً وشخصاً وجزئية، والشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فمن هذه الجهة لم تكن الصورة الذهنية وجوداً ذهنيّاً بل هي وجود خارجي ترتّب عليها آثارها، فمن أي جهة كانت هذه الصورة وجوداً ذهنيّاً؟! الجواب: أنّ وجودها الذهني كان من جهة عدم ترتّب آثارها الخارجية عليها عند قياسها بالخارج، فهي ماهية خارجية ليس لها أي أثر.

ونجد هنا في كلامهم إثبات وجود ذهني من غير أن يوجد الوجود العيني الذي يقاس إليه الوجود الذهني، ليمتّز به، حيث أنّنا نفينا الوجود الذهني حقيقة وقلنا أنّ الوجود الذهني يكون عند القياس بالوجود الخارجي، إذ الوجود الخارجي ترتّب عليه آثار الخارج، بخلاف الوجود الذهني، فإثبات وجود ذهني من غير وجود عيني له يقاس ذهن إليه محال، وبما أنّ الوجود العيني لازم لإثبات الوجود الذهني، لانتزاع الأخير من الأوّل، وبما أنّ الوجود الذهني هنا مفقود، لزم أن يعود الوجود الذهني وجوداً عينيّاً آخر للوجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاص به، وكونه منفصلاً عنه تعالى، ويرجع لا محالة إلى قول افلاطون بوجود المثل النورية التي يتملّ فيها علم الواجب تعالى أي علمه عبارة عن تلك المثل النورية كما سبق، وقد ثبت بطلان قول افلاطون فهذا القول باطل أيضاً.

الفصل السادس

في قدرته تعالى

قد تقدّم: أنّ القدرة: كون الشيء مصدراً للفعل عن علم، ومن المعلوم أنّ الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية، إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلاّ الوجود الواجبي من غير قيد وشرط، فهو المصدر للجميع، وعلمه عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة، فله القدرة، وهي عين ذاته^(١).

(١) والكلام ههنا في أمور، أولاً معنى القدرة وماهيتها (قد تقدّم) في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة (أنّ القدرة: كون الشيء مصدراً للفعل) أي ما كان مبدءاً للفعل، دون ما كان مبدءاً للانفعال إذ بين القوّة والقدرة عموم وخصوص مطلق، فالقوّة أعمّ مطلقاً من القدرة، إذ القوّة تطلق على ما كان مصدراً للفعل والانفعال معاً، بخلاف القدرة التي لا تطلق إلاّ على ما كان مصدراً للفعل، والقدرة هي كون الشيء مصدراً للفعل لا مطلقاً وكيفما كان بل إذا كان، مصدراً للفعل (عن علم) وفهم ودراية بما يفعل، ولهذا فما كان مصدراً للفعل عن غير علم ودراية بما يفعل، ليس يسمى قدرة كما في الفاعل الطبيعي، وليس هذا نهاية الطريق، بل يشترط أيضاً في القدرة كون الشيء مصدراً للفعل عن علم، وأن يكون علمه بأنّه خير له وصلاح لحاله وكمال لذاته حمله على صدور الفعل منه عن قصد وإرادة واختيار تامّ، لا أن يكون بفعل فاعل خارجي، إذ لا قدرة ولا معنى للقدرة مع الجبر والإلزام، ومن خرج فعله عن حدود اختياراته، لم يصدق عليه أنّه فاعل مقدر وأنّه قادر وذو قدرة.

فإن قلت: أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة لنفس الإنسان، لأنّها منوطة باختياره، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؛ ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له، كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه، فأفعال الإنسان الاختيارية خارجة عن تعلّق القدرة، فالقدرة لا تعمّ كل شيء.

قلت: ليس معنى كون الفعل اختيارياً تساوي نسبته إلى الوجود والعدم حتّى حين الصدور، فمن المحال صدور الممكن من غير ترجّح وتعيّن لأحد جانبي وجوده وعدمه، بل الفعل الاختياري لكونه ممكناً في ذاته يحتاج إلى وجوده إلى علّة تامّة لا يتخلّف عنها، نسبته إليها نسبة الوجوب، وأمّا نسبته إلى الإنسان الذي هو جزء من أجزاء علّته التامّة، فبالإمكان، كسائر الأجزاء التي لها، من المادّة القابلة وسائر الشرائط الزمائية والمكانية وغيرها.

فالفعل الاختياري لا يقع إلّا واجباً بالغير، كسائر المعلولات؛ ومن المعلوم أنّ الوجوب بالغير لا يتحقّق إلّا بالانتهاء إلى واجب بالذات، ولا واجب بالذات إلّا هو تعالى، فقدّرتة تعالى عامّة حتّى للأفعال الاختيارية.

ومن طريق آخر: الأفعال، كغيرها من الممكنات، معلولة؛ وقد تقدّم في مرحلة العلّة والمعلول: أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علّته، ولا يتحقّق وجود

→ (ومن المعلوم أنّ الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية، إذ لا يبقى ... الخ) اعلم أنّ الأمر الثاني المبحوث عنه ههنا إثبات القدرة له تعالى وذلك أنّ كلّ ما سوى الواجب تعالى فهو ممكن ومعلول وكلّ معلول وممكن ينتهي إلى الواجب الذي هو علّة العلل، وما سواه ليس إلّا وجود ربطتي قائم بالغير (فهو المصدر للجميع) لأنّه علّة جميع الممكنات، ثمّ الواجب تعالى عالم بالنظام الأصلح (وعلمه) هذا بالنظام الأصلح (عين ذاته) المقدّسة (التي هي المبدأ) والأصل والمصدر (لصدور المعاليل الممكنة) باختياره التام وإرادته الخالصة من غير قيد وشرط (فله القدرة) بهذا البرهان القاطع (وهي عين ذاته).

رابط إلّا بالقيام بمستقل يقوّمه، ولا مستقل بالذات إلّا الواجب بالذات، فهو مبدأ أوّل لصدور كلّ معلول متعلّق الوجود بعلة، وهو على كلّ شيء قدير^(١).

(١) (فإن قلت: أفعال الإنسان الاختيارية ... الخ) إشارة إلى قول المعتزلة فإنهم لمّا رأوا التهافت والتناقض - على حدّ تعبيرهم - بين القول بكون أفعال الإنسان مخلوقة لله تبارك وتعالى، وبين كونها اختيارية إرادية للإنسان، ذهبوا إلى القول بخروج هذه الأفعال من حیطة القدرة الإلهية، ولنفس السبب ذهب الأشاعرة خلافاً للمعتزلة، إلى القول بنفي الأفعال الاختيارية وأنها مخلوقة للواجب تعالى، وإنّما الإنسان مختار في إرادة الفعل والقصد إليه وبمجرّد إرادته فعلاً من الأفعال فإنّ الله تعالى يخلقها ويجعلها ميسورة له وإنّ الإنسان يثاب ويعاقب على إرادته وقصده، مستدلّين لذلك بجملة من الآيات كقوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ وقوله تعالى ﴿الله خالق كلّ شيء﴾ ونظائرها، وعليه فقول المعتزلة ينفي القدرة عن الباري جلّ وعلا في خصوص الأفعال الاختيارية للإنسان وقول الأشاعرة ينفي القدرة عن الإنسان في أفعاله وكلاهما باطل لما سيأتي، وإن اقتصر المصنّف ﷺ على إيراد قول المعتزلة والردّ عليه لنفيه عموم القدرة عن الواجب تعالى.

(قلت:) في الردّ على ادّعاء المعتزلة في زعمهم أنّ أفعال الإنسان لا تخضع للقدرة الإلهية وإنّ قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» تجري في كلّ شيء عدا أفعال الإنسان الإرادية لأنّ مفهومها أنّ الشيء إذا وجب وُجد بمعنى أنّ الشيء إذا اجتمعت جميع مقتضيات وجوده وارتفعت جميع موانع وجوده صار له الوجود ضرورياً وصار وجوده حيثنّذ واجباً بعلة التامة، ما عدا أفعال الإنسان الاختيارية فإنّها بالرغم من حصول جميع مبادئها وشرائطها وارتفاع موانعها، لا تبلغ مرتبة الوجوب والضرورة بل تبقى متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، قد يقوم بها الإنسان وقد يعرض عنها، أي تبقى تحت سيطرة الإنسان وفي قبضته لا يجب لها الوجود بحيث تخرج من إرادة الإنسان وسيطرته في جميع الأحوال ولا تصير واجبة الوجود ولا يكون الوجود لها ضرورياً، حتّى لو اجتمعت جميع مبادئها ومقتضياتها وارتفعت كافّة موانعها، لأنّها لو صارت كذلك لانتفى كونها اختيارية ولا يجوز عليها الثواب والعقاب، فتقول في الردّ على هذا المدّعى (ليس معنى كون الفعل اختيارياً تساوي نسبته) أي لزوم كونه متساوي النسبة (إلى الوجود

فإن قلت: الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية التزام بكونها جبرية، فإن لازمه القول بتعلّق الإرادة الإلهية بالفعل الاختياري، وهي لا تتخلّف عن المراد، فيكون ضروري الوقوع، ويكون الإنسان مجبراً عليه، لا مختاراً فيه.

وبوجه آخر: ما وقع من الفعل متعلّق لعلمه تعالى فوقوعه ضروري، وإلا عاد علمه جهلاً، تعالى عن ذلك، فالفعل جبري لا اختياري.

قلت: كلا! فالإرادة الإلهية إنّما تعلّقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، والذي عليه الفعل هو أنّه منسوب إلى الإنسان الذي هو جزء علّته التامة بالإمكان، ولا يتغيّر بتعلّق الإرادة عمّا هو عليه، فقد تعلّقت الإرادة بالفعل من طريق اختيار الإنسان، ومراده تعالى أن يفعل الإنسان الفعل الفلاني باختياره، ومن المحال أن يتخلّف مراده تعالى عن إرادته.

والجواب عن الاحتجاج بتعلّق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلّق

→ والعدم حتّى حين الصدور) نعم الفعل الاختياري لا يكون اختياريّاً إلا إذا كان متساوي النسبة إلى الوجود والعدم قبل مرحلة الصدور أي في مراحله الأولى عند إعداد الظروف والمباني وتهيئة الشرائط وارتفاع الموانع لا بعد تمامية المباني وارتفاعها بالنحو الأتمّ الأكمل (فمن المحال صدور الممكن من غير ترجّح) لأحد طرفي الوجود والعدم فلا يصدر ولا يوجد إلا إذا صار الوجود مرجّحاً بل وضرورياً له، كما أنّه من المحال صدوره من غير (تعيّن لأحد جانبي وجوده وعدمه) فالشيء ما لم يجب لم يوجد (بل الفعل الاختياري لكونه ممكناً في ذاته يحتاج في وجوده إلى علّة تامة لا يتخلّف عنها) حاله حال جميع الأفعال وكلّ الأشياء لا فرق بينها أصلاً، ويكون (نسبته) أي نسبة الفعل (إليها) أي إلى العلّة التامة (نسبة الوجوب) فيكون الفعل الاختياري الصادر من الإنسان واجباً ضرورياً بالنسبة إلى علّته التامة، التي تنتهي إلى الواجب تبارك وتعالى لأنّ العلّة التامة لكلّ شيء هو الواجب تعالى وهو علّة العلل لكلّ الأشياء، وهو الواجب الوجود بالذات وما عداه واجب بالغير، (وأما نسبته) أي نسبة الفعل (إلى الإنسان الذي هو جزء من أجزاء علّته التامة، فبالإمكان ... الخ).

الإرادة به، فالعلم إنما تعلق بالفعل على ما هو عليه، وهو أنه فعل اختياري يتمكن الإنسان منه ومن تركه، ولا يُخرج العلم المعلوم عن حقيقته، فلو لم يقع اختياريًا، كان علمه تعالى جهلاً^(١).

(١) قوله: (ومن طريق آخر ... الخ) أعاد البرهان السابق بصورة أدقّ وبنحو أصوب، لأنّ البرهان الأوّل لا يثبت إلّا فاعليّة الواجب تعالى لأفعال الإنسان الاختيارية على نحو الفاعل بالواسطة وهو غير تامّ، وأمّا الثاني فإنّه يثبت فاعليّة الواجب لها بالمباشرة، نعم الوسائط المادية حتّى غير المادية عموماً، كلّها وسائط طوليّة وفواعل طولية أي في طول فاعلية الواجب تعالى لا في عرض فاعليّته تعالى، وحتّى فاعليّتها بفعل الواجب تعالى لا بفعل نفسها، ومعلول المعلول معلول، وإرادة الإنسان التي هي الجزء الأخير للعلّة التامّة في أفعاله، عبارة عن وجود ربطتي قائم بالغير كسائر أجزاء العلّة، وهذا الغير المقوّم لإرادته هو الواجب تعالى، كما هو المقوّم لسائر الأجزاء، وليس شيء يستغني عن الواجب بالغاً ما بلغ، ولا شيء يخرج عن حدود قدرته تبارك وتعالى، وإرادة الإنسان كسائر أفعاله وسائر أفعاله كأصل وجوده خاضعة للقدرة الإلهيّة. فهو الفاعل لكلّ الأشياء على الحقيقة وبالمباشرة.

(وبوجه آخر: ما وقع من الفعل) الإنساني أحد مقوماته القدرة، ومن مقومات القدرة هو العلم، فكلّ ما كان متعلّقاً لقدرة تعالى كان متعلّقاً لعلمه تعالى، وما وقع من الفعل فهو (متعلّق لعلمه تعالى) ولما كان علمه تعالى مصيباً للحقّ بل هو الحقّ بعينه ولا يكون إلّا الحقّ والصواب المطابق للواقع، منزّهاً عن كلّ خطأ وشبهة، (فوقوعه) أي فوقوع الفعل الإنساني الذي تعلق به علم الواجب تعالى (ضروري) لا يتخلّف عن علمه تعالى، (وإلّا) إذا تخلّف ولم يكن ضروري الحدوث والوقوع (عاد علمه جهلاً، تعالى عن ذلك) علوّاً كبيراً، وإذ ثبت أنّ فعل الإنسان خاضع لإرادة الواجب وقدرته، ثبت كونه خارجاً عن إرادة الإنسان وقدرته (فالفعل) بناءً على هذا (جبّري) على الإنسان (لا اختياري) للإنسان، فلا اختيار للإنسان على أفعاله وهو قول الأشاعرة، وهذا سلب مطلق الاختيار عن الإنسان.

(قلت:) في مقام الردّ على هذه الشبهة (كلّا!) ليس الأمر كما تزعمون (فالإرادة الإلهيّة) لم تتعلّق بفعل الإنسان من غير تعلق إرادة الإنسان نفسه بفعله، أعني أنّ الإنسان يريد شيئاً، فإذا أراد،

فإن قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق: توقّف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير وانتهاء ذلك إلى الواجب بالذات، ينتج خلاف المطلوب، فإنّ كون فعله تعالى واجباً يستلزم كونه تعالى موجباً - بفتح الجيم -،

→ تعلّقت به إرادة الله تعالى، وبما أنّ الإنسان كسائر المخلوقات لا قدرة له على شيء، فإنّ إرادته أيضاً خاضعة لقدرة الله تعالى فهو لا يريد شيئاً إلّا إذا منحه الله تعالى القدرة على أصل الإرادة، فلم تتعلّق إرادة الله تعالى بفعل الإنسان إلّا إذا تعلّقت به إرادة الإنسان، فالإرادة الإلهيّة (إنّما) تعلّقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه) أي في نفس الأمر عند الإنسان أو في نفس الإنسان، وتعلّق الإرادة الإلهيّة به مؤكّد لكونه مختاراً في فعله، ومؤكّد لوقوعه منه، لا سلب لاختياره، فهو تعالى يريد الفعل على النحو الذي يريده الإنسان، ويوقع الفعل طبقاً لإرادة الإنسان، لا خلافاً لإرادته حتّى يكون سلباً لاختياره (والذي عليه الفعل) في نفس الأمر أو في نفس الإنسان (هو أنّه منسوب إلى الإنسان الذي هو جزء علّته التامّة بالإمكان) وجزء العلّة لا يخرج الممكن من حدّ الإمكان فإذا تمّت العلّة باجتماع باقي أجزائها خرج الممكن من دائرة الإمكان ليدخل دائرة الوجوب ولا يكون ذلك إلّا بالقدرة والإرادة الإلهيتين (ولا يتغيّر) الفعل (بتغيّر الإرادة عمّا هو عليه) في نفس الإنسان وفي الواقع (فقد تعلّقت الإرادة بالفعل من طريق اختيار الإنسان) لا بالجبّر المفروض عليه... الخ.

(والجواب عن الاحتجاج بتعلّق العلم الأزلي بالفعل ... الخ) وهو الذي أوردناه في الشرح وبادرنا إلى بيانه وتوضيحه فكلتا المقدّمتين الوادتين في شبهة القدرة الإلهيّة وشبهة العلم الأزلي الإلهي صحيحتان لا غبار عليهما وذلك أنّ القدرة الإلهيّة تتعلّق بفعل الفاعل بإرادته وطبقاً لإرادته وكذلك العلم الإلهي يتعلّق بفعل الفاعل المرید بإرادته وطبقاً لإرادته لا خلافاً لها، وعلم الله تعالى فعلي أيضاً لا انفعالي بمعنى أنّ علمه تعالى بالمعلوم موجب لوقوع المعلوم حتماً وقطعاً، لكن لا يستلزم هذا كونه الإنسان مجبراً في فعله ومسلوب الاختيار فيما يصدر منه، إذ الإنسان الذي تمّ خلقه في نظام التكوين مختاراً، وتمّ وضعه في النظام العلمي مختاراً كذلك لا تقع أفعاله إلّا باختياره ولو حدث خلاف ذلك، لكان علمه تعالى جهلاً - والعياذ بالله - لأنّه خلق مختاراً في نظام التكوين ونظام التشريع وهذا ما تعلّق به علم الله تعالى، ولم يتعلّق علمه تعالى بغير هذا، فلو وقع غير هذا لكان علمه جهلاً - نعوذ بالله - .

أي واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك، ولا معنى لعموم القدرة حينئذ.

قلت: الوجوب - كما تعلم - منتزع من الوجود، فكما أنّ وجود المعلول من ناحية العلة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها، ومن المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود الشيء مؤثراً في وجود مؤثره، فالإيجاب الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله، ويسلب عنه بذلك عموم القدرة، وهي عين ذاته^(١).

(١) (فإن قلت: السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق ... الخ) إشارة إلى ما أجاب به العلامة رحمته من انتهاء سلسلة العلل والمعاليل إلى علة العلل ورأس سلسلة العلل وهو الواجب تعالى، إذ كلّ ممكن فأنه واجب بالغير وكلّ واجب بالغير لا جرم سينتهي إلى الواجب بالذات، وهو واجب الوجود تعالى، فكلّ الأشياء حتّى أفعال الإنسان الاختيارية معلولة له تعالى، (ينتج خلاف المطلوب) إذ المطلوب إثبات عموم القدرة لله تعالى - طبعاً بحيث لا يتنافى مع اختيار الإنسان - وادّعاء أنّ الشيء ما لم يجب لم يقع ولم يوجد حتّى في أفعال الإنسان ينافي القدرة المطلقة وعموم القدرة الإلهية وذلك أنّ فعل الإنسان إذا بلغ مرتبة الوجوب خرج عن قدرته تعالى - بناءً على هذا - فلا تعمّ قدرته كلّ الأشياء (فإنّ كون فعله تعالى واجباً يستلزم كونه تعالى موجباً - بفتح الجيم - ... الخ) وهذا عود إلى القول بمقولة المعتزلة وهي نفي عموم القدرة عنه تعالى، بل هذا يقتضي نفي مطلق القدرة عنه تعالى وسلب القدرة عنه مطلقاً، ووصفه تعالى بالعجز وعدم القدرة، لأنّ قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» الذي يفهم منه الشيء إذا وجب، ووجد، يفيد وقوع كلّ ما وجب له الوقوع وعدم وقوع غيره، سواء طابق مشيئة الله تعالى وإرادته أم لم يطابقهما، والأفعال على هذا تابعة لمبادئها وشرائطها وموانعها لا لإرادة الله تعالى وقدرته.

والحاصل: لو أردتم إثبات عموم القدرة للواجب تعالى بهذا الدليل فإنّكم ستواجهون مشكلة عويصة وهي كون فعله تعالى واجباً عليه، ومعنى ذلك أن يجب على الله تعالى تلك الأفعال، وإنّ أفعاله الصادرة منه لا إرادية بل مفروضة عليه، وينتج من هذا سلب القدرة والإرادة منه تعالى، وقد نفيت عموم القدرة عنه تعالى من حيث أردتم إثبات عمومها له تعالى، فما وقع

ويتبين بما تقدّم: أنّه تعالى مختار بالذات، إذ لا إيجاب إلّا من أمر وراء الفاعل، يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه، وليس وراءه تعالى إلّا فعله،

→ لم يقصد وما قصد لم يقع.

(قلت: الوجوب - كما تعلم - منتزع من الوجود) وكلّ معلول يجب قبل أن يوجد، والشيء ما لم يجب لم يوجد، وهذا الوجوب للشيء من ناحية الغير - أي من ناحية العلة - (فكما أنّ وجود المعلول لا يكون إلّا (من ناحية العلة) لأنّ أصل وجود الأشياء من ناحية عللها (كذلك وجوبه) أي وجوب المعلول فأنّه لا يكون واجباً (بالغير) إلّا (من ناحيتها) أي من ناحية العلة، وهذا المعلول الذي صار واجباً ليس واجباً بالذات، لأنّ وجوبه من ناحية الواجب تعالى، وإذا كان وجوب الفعل كوجوده كلاهما من ناحية الباري جلّ وعلا، امتنع واستحال أن يعود هذا الفعل ليؤثر في الواجب تبارك وتعالى، (ومن المحال أن يعود الأثر) وهو الفعل الصادر من الإنسان المختار و(المرتّب على وجود الشيء، مؤثراً في وجود مؤثره) وهو الله تبارك وتعالى، لأنّ هذا الوجوب أثر للباري تعالى ويستحيل أن يكون أثر الشيء مؤثراً في وجود مؤثره.

وكما قال المرحوم ابن سينا أنّ التوهّم الحاصل للمستشكل نابع من استعمال كلمة الواجب، ولم يفظن إلى أنّ هناك واجبين أحدهما: ما وجب عنه، والآخر: ما وجب عليه، والفرق بينهما بين، إذ المطلوب هنا حصول الوجوب لكلّ معلول من ناحية الغير، وهذا الغير ينتهي إلى الواجب بالذات كما تقدّم، فهذا الفعل واجب عنه تعالى، لا واجب عليه - كما توهّم المستشكل، وقد جاء في البرهان: أنّ كلّ معلول وجب عنه - تعالى - لا وجب عليه، أو وجب عن العلة لا وجب على العلة. فافهم.

والحاصل: يكفي في كون الفاعل مختاراً، أن يكون غير متأثر في فعله بغيره، بل يكون مستقلاً كامل الاستقلال في إرادته وفعله وغير محتاج في فعله إلى الغير، عالماً بفعله، مريداً له، قاصداً إيّاه، راغباً فيه، محبباً له، ولما كان الباري جلّ وعلا جامعاً لهذه الأوصاف في فعله، وهي آثاره الذاتية، فهو يحببها كما يحبّ ذاته المقدّسة - لأنّه عين الحبّ لذاته تعالى - والوجوب الذي جعله الله تعالى في فعل الإنسان علة لوجوده، لا يمكن أن يعود ليؤثر في ذات الله تعالى وقدرته وإرادته.

والفعل ملائم لفاعله، فما فعله من فعل هو الذي تقتضيه ذاته ويختاره بنفسه^(١).

(١) (وتبين بما تقدّم: أنّه تعالى مختار بالذات ... الخ) لأنّه تعالى اختياره عين ذاته ولا شيء حاكم عليه ولا قوّة خارجة عن ذاته المقدّسة تفرض عليه شيئاً أو تجبره على فعل (إذ لا إيجاب) ولا يقع إيجاب على أحد (إلاّ من أمر وراء الفاعل) خارج عن ذات الفاعل مغاير له، بحيث يقوم ذلك الأمر والشيء الخارجي بإجبار الفاعل وسلب إرادته منه، وذلك بأن (يحمّله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه) ولا يريده، كأنّ يجزّه إلى الوراء وهو يريد السير إلى الأمام مثلاً، أو أن يحمّله على ما لا يقتضيه كأن يحدث فيه الحركة وهو يقتضي بطبيعته السكون، كما لو رمى حجراً أو دحرج كرة فأحدث فيها حركة، بينما مقتضى ذات الحجر والكرة وطبيعتهما هو السكون والثبوت، دون الحركة (وليس وراء الله تعالى إلّاّ فعله) أي لا يوجد ههنا شيء وراء ومغاير لوجود الله تعالى سوى وجود فعله الصادر منه (والفعل) الصادر منه تعالى (ملائم لفاعله) ومطابق لاقتضاء ذات الفاعل وهو الباري تعالى، وليس فعله تعالى مخالفاً لاقتضاء ذاته تعالى حتّى يحمل فاعله على خلاف ما تقتضيه ذاته المقدّسة، أضف إلى ذلك أنّ الفعل يستحيل أن يؤثّر في فاعله لاستحالة تأثير المعلول في علته. فافهم.

الفصل السابع

في حياته تعالى

الحي عندنا هو «الدَّرَكُ الفَعَّالُ»؛ فالحياة مبدأ الإدراك والفعل، أي مبدأ العلم والقدرة، أو أمر يلزمه العلم والقدرة. وإذا كانت الحياة تحمل علينا والعلم والقدرة فينا زائدتان على الذات، فحملها على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العينية، كالذات الواجب الوجود بالذات، أولى وأحقّ، فهو تعالى حياة وحي بالذات.

على: أنّه تعالى مفيض لحياة كلّ حي، ومعطي الشيء غير فاقد له.^(١)

(١) (الحي عندنا) وهو من له الحياة أمّا ناقص في جميع مراتبه، لا توجد له مرتبة خالية من النقائص والفقر، وهو الذي أصله مادة ميتة ثمّ تنمو وتكبر وتحتاج إلى الغذاء والطعام وعوامل أخرى لتبلغ مرتبة الكمال. وأمّا أن يكون ناقصاً في بعض مراتبه، وأمّا في أعلى مراتبه لا يوجد نقص ولا فقر أو حاجة و (هو «الدَّرَكُ الفَعَّالُ»؛) الذي يدرك الأمور ويفهمها ويعلم بها، وتصدر منه الأفعال باختياره وإرادته، والحي عالم مختار، ونحن وإن كنّا عاجزين عن معرفة حقيقة الحياة إلّا أنّنا نعرفها بآثارها وملازماتها (فالحياة) بهذا المعنى الثاني الذي يصدق على الواجب تعالى أمّا أن تكون (مبدأ الإدراك والفعل، أي مبدأ العلم والقدرة) لأنّ الإدراك عبارة عن العلم وإدراك الشيء أي العلم به ومعرفته، كما أنّ الفعل يعني القدرة على الشيء، وعلى هذا يكون الحي عبارة عن العالم القادر (أو) أنّ الحياة (أمر يلزمه العلم والقدرة) ولا ينفكّان عنه كملازمة

→ الحرارة للنار، فإنّ الحيّ لا بدّ أن يكون عالماً قادراً، وعلى الأوّل تكون الحياة والعلم والقدرة أموراً متّحدة بالذات، وعلى الثاني تكون مستلزمة للعلم والقدرة لا مرادفة لهما متّحدة بهما ذاتاً وحقيقة، والظاهر صحّة الثاني دون الأوّل كما صرّح به ﷺ في النهاية، فراجع واغتنم. وإن كانت الحياة بمعناها الخاص وفي أعلى مراتبها وأكملها وهي مرتبة الحي القيوم تعالى لا مجال فيها للمعنى الثاني، لاختصاصها بالمعنى الأوّل وهو القول باتّحاد الحياة والعلم والقدرة وهذا هو الصواب الذي لا نقاش فيه لأنّ صفاته تعالى عين ذاته وكلّ منها عين الأخرى فالاتّحاد والعينية في صفاته أمر قطعي حتّى في حياته وعلمه وقدرته تعالى، نعم هي تختلف من حيث المفهوم فقط.

هذا أصل المدّعى، وأمّا الدليل والبرهان على ثبوت الحياة للواجب تعالى فهو على النحو التالي، واكتفى ﷺ بإيراد برهانين واضحين أولاً: أنا نجد في أنفسنا وما حولنا من بشر أنّ لنا العلم والقدرة، ثمّ إنّ العلم والقدرة زائدتان على ذاتنا، ورغم ذلك فإنّنا بواسطتهما نتّصف بالحياة أعني أنّه لا تطلق علينا الحياة ولا نوصف بالأحياء إلّا لأنّنا نعلم ونقدر أي ندرك ما حولنا ونقدر باختيارنا ان تأتي بكثير من الأفعال (وإذ كانت الحياة تحمل علينا) ونتّصف بها (والعلم والقدرة) أي حال كون العلم والقدرة (فيها زائدتان على الذات) وليس عين الذات (فحملها) أي الحياة (على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العينية، كالذات الواجبة الوجود بالذات) وهي ذاته المقدّسة تبارك وتعالى التي عين العلم والقدرة، لا زائدتين عليها (أولى وأحقّ) جواب فحملها أي فحملها أحقّ وأولى واتّصاف الواجب تعالى بالحياة أولى من اتّصافنا بها.

الثاني: (على:) أنّ الحياة كمال بل من أعظم الكمالات وأصل كلّ كمال و (أنّه تعالى مفيض لحياة كلّ حي، ومعطي الشيء غير فاقده له) لأنّ فاقده الشيء لا يعطيه، وإذا كان المفاض عليه متّصفاً بالحياة، فالمفيض أولى بالاتّصاف بها.

الفصل الثامن

في إرادته تعالى وكلامه

قالوا: إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح؛ وبعبارة أخرى: علمه بكون الفعل خيراً، فهي وجه من وجوه علمه تعالى، كما أنّ السمع، بمعنى العلم بالمسموعات، والبصر، بمعنى العلم بالمبصرات، وجهان من وجوه علمه، فهو عين ذاته تعالى.

وقالوا: الكلام فيما نتعارفه: لفظ دالّ على ما في الضمير كاشف عنه؛ فهناك موجود اعتباري - وهو اللفظ الموضوع - يدلّ دلالة وضعيّة اعتباريّة على موجود آخر، وهو الذي في الذهن؛ ولو كان هناك موجود حقيقي دالّ بالدلالة الطبعيّة على موجود آخر كذلك، كالأثر الدالّ على مؤثره، وصفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الاتّم في علّته، كان أولى وأحقّ بأنّ يسمّى كلاماً، لقوّة دلالته؛ ولو كان هناك موجود أحديّ الذات ذو صفات كمال في ذاته، بحيث يكشف بتفاصيل كمال وما يترتّب عليه من الآثار عن وجوده الأحدي، وهو الواجب تعالى، كان أولى وأحقّ باسم الكلام؛ وهو متكلم لوجود ذاته لذاته.

أقول: فيه إرجاع تحليلي لمعنيي الإرادة والكلام إلى وجه من وجوه العلم والقدرة، فلا ضرورة تدعو إلى إفرادهما عن العلم والقدرة، وما نسب إليه تعالى في الكتاب والسنة من الإرادة والكلام أريد به صفة الفعل، بالمعنى الذي

سيأتي إن شاء الله. (١)

(١) اختلف القوم في مسألة إرادة الله تعالى إلى أنظار متعددة متباينة في بعضها، فذهب قوم إلى أنها أمر حادث متجدد الحدوث، وذهبت طائفة إلى أنها صفة ذاتية زائدة على الذات المقدسة، وذهبت أخرى إلى أنها من صفات الفعل للواجب تعالى، وأما المشهور وتبعهم المصنف (قالوا: إرادته تعالى) عبارة عن نفس (علمه بالنظام الأصلح) الأتم، وقد صرح المرحوم ابن سينا في إلهيات الشفاء: «ليست الإرادة مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه» بل الإرادة هي علم الواجب تعالى، لا غير، وهذا مراد قوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فإذا تعلّق علم الواجب تعالى بشيء وقعت الإرادة منه ووجب له الوجود فصار موجوداً. وعلى هذا فإن إرادته تعالى من صفات الذات ولهذا قالوا إنّ إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح، ومعناه أنّه تعالى يعلم كيف يصنع الأفضل، وعلى أي نظام وقانون يعمل حتّى يتمّ الأصلح، وعليه فليست الإرادة بذاتها صفة مستقلة لأنها هي العلم بالنظام الأصلح، فهي كالسمع والبصر اللذين لا يعدّان صفتين في عرض العلم، بل هما عبارة عن مطلق العلم، أي بعد ما ثبت مطلق العلم، فإنّ السمع والبصر يذكران كفرعين للعلم، (فهو) أي إرادته (وجه من وجوه علمه تعالى) بالأشياء ولهذا فإنّ علمه عين إرادته وهكذا العكس.

(و) أمّا الحديث عن الكلام وهو من المسائل الفلسفية الهامة، فإنهم أعني اللغويين والمنطقيين (قالوا) في تعريفه: (الكلام فيما نتعارفه) في عرف أهل اللغة عُرِفَ تارةً بأنّه لفظ موضوع مفرد وعُرِفَ أخرى بأنّه لفظ وضع لمعنى مفرد، وأخيراً بأنّه (لفظ دالّ على ما في الضمير كاشف عنه) أي عمّا في الضمير، فهو لفظ يدلّ على معنى بحسب الوضع والاعتبار، وبعبارة أوضح: (فهناك موجود اعتباري) اعتبره أهل اللغة (- وهو اللفظ الموضوع -) في قبال معنى معيّن من المعاني (يدلّ دلالة وضعية اعتبارية) لا عقلية ولا طبيعية (على موجود) ومعنى (آخر، وهو) الموجود (الذي في الذهن)، إذ اللفظ موضوع للدلالة على موجود خارجي حقيقي مرسم لدى الذهن أي له صورة ذهنية، فالكلام اعتبر وجوداً لفظياً للمعنى، والكلام من جهة كونه مشتملاً على أمر اعتباري، هو اعتباره دالاً على موجود آخر، فهو موجود اعتباري أيضاً، وإن كان من جهة كونه لفظاً مستقلاً، ذا وجود حقيقي قائم بذاته. والحاصل أنّه اعتباري من جهة وحقيقي من جهة

→ أخرى، فهو اعتباري بالحمل الأولي - مفهوماً ودلالةً - وحقيقي بالحمل الشائع الصناعي - مصداقاً ووجوداً - فهو اعتباري بالنسبة إلى المعنى الذي يدلّ عليه. فتأمل.

(ولو كان هناك) في عالم الوجود (موجود حقيقي) لا اعتباري (دالّ بالدلالة الطبيعية) التي هي من الدلالات الحقيقية لا الاعتبارية (على موجود آخر كذلك)، مثل دلالة حمرة الوجه على الوجل، وصفوته على الخجل، مثلاً، فإنهما دالتان حقيقتان لا اعتبار فيهما ولم يأتيا باعتبار المعبر و (كالأثر الدالّ على مؤثره) مثل الدخان الدالّ على النار، والمخلوق الدالّ على الخالق، والمصنوع الدالّ على الصانع، (و) مثل (صفة الكمال) الموجودة (في المعلوم) والمخلوق (الكاشفة) بطريق أولى (عن) وجود (الكمال الأتم في علته) وخالقه، كما فيما نحن فيه فإنّ الكلام كمال بلا ريب ولا تردد، وإذا كان المعلوم والمصنوع متمتعاً بهذا الكلام والكمال، كان العلة والصانع له، أولى وأحقّ بالتمتع به، بل كان متمتعاً بأعلى مراتبه وأشرفها، ثم لو كان هناك موجود حقيقي دالّ بالدلالة الطبيعية الحقيقية على موجود آخر، كما في الأمثلة السابقة، (كان) هذا الموجود الحقيقي - لا الاعتباري - (أولى وأحقّ بأن يسمى كلاماً) من الموجود الاعتباري - وهو اللفظ الدالّ على المعنى - (لقوة دلالاته) أي لأنّ دلالة الموجود الحقيقي على شيء أقوى من دلالة الموجود الاعتباري على الشيء، أليست دلالة الدخان على وجود النار، أقوى من دلالة لفظ زيد على الشخص الفلاني؟، وأليست دلالة الممكن والمصنوع على وجود الواجب والصانع، أقوى من دلالة لفظ أسد على الحيوان المفترس؟ وعلى هذا فكلّ الكائنات كلمات دالّة على الصانع الحكيم ودلالاتها عليه تعالى أفصح وأقوى وأشدّ من دلالة الألفاظ على معانيها، وكلّ مصنوع فهو كلمة الله وجميع مصنوعاته كلامه تبارك وتعالى، كقوله تعالى بشأن عيسى عليه السلام في الآية ١٧١ من سورة النساء ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتَهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾، وإذا كان المصنوع كلمة للصانع دالّة عليه، ولا تصوّر كلمة من غير متكلم، فالصانع الحكيم تعالى هو المتكلم والمتّصف بالكلام.

بعد هذا كلّ (ولو كان هناك موجود أحديّ الذات) كالواجب تعالى البسيط، من جميع الجهات «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، حال كونه أيضاً (ذو صفات كمال) في أعلى مراتب الكمال

→ وأتمّها وأشرفها (في ذاته، بحيث يكشف بتفاصيل كماله) وصفاته التفصيليّة التي هي عين ذاته المقدّسة (و) بلما يترتّب عليه من الآثار، عن وجوده الأحدي أي بحيث يكشف بتفاصيل كماله وبما يترتّب عليه من الآثار الكمالية عن ذاته المقدّسة البسيطة الخفيّة، لأنّها من مظاهر وجوده وكماله تعالى، (وهو الواجب تعالى) المتّصف بالكمال (كان) حينئذ (أولى وأحقّ باسم الكلام) وبما أنّ صفاته عين ذاته (فهو متكلم لوجود ذاته لذاته) وكلامه تعالى عين ذاته، ويستحيل تخلف الذات عن نفسها وعن عينها، فالذات لا تتخلف عن ذاتها، والباري جلّ وعلا يدلّ بذاته على ذاته «يا من دلّ على ذاته بذاته» - دعاء الصباح - كما يدلّ أيضاً بذاته على جميع مخلوقاته، لأنّه تعالى خلق ما يدلّ على وجوده بآثاره الصادرة منه، وكذلك يدلّ على خالقه بوجوده، فالباري تعالى يدلّ على ذاته بأسمائه وصفاته، فهي كلامه، وهو تعالى متكلم بذاته.

(أقول:) لو اكتفيينا بالمعنى العرفي الدارج عندنا وعند أهل اللغة عن الإرادة والكلام، لا يمكن عدّهما صفتين ذاتيتين للواجب تعالى، وقد استعملهما الفلاسفة في معانٍ جديدة غير ما وضعتا له، و (فيه) أي فيما صنعه الفلاسفة من استعمال الكلمتين في معانٍ جديدة (إرجاع تحليلي) واستعمالي (لمعني الإرادة والكلام) وكلامهم في الحقيقة تحليل عن معنى الإرادة والكلام لا بيان لما وضع له اللفظان من المعاني على وجه الحقيقة اللغوية، ولهذا فهو إرجاع لمعنى اللفظتين (إلى وجه من وجوه العلم) فالإرادة على هذا وجه من وجوه وجانب من جوانب علم الواجب تعالى كالسمع والبصر - الذي مضى الحديث عنهما - فلا معنى لعدّ الإرادة من صفات الذات وفي عرض علم الواجب تعالى، لأنّها حينئذ من لوازم علمه تعالى، كما أنّ كلامه تعالى أيضاً يرجع إلى وجه من وجوه قدرته تعالى، فلا معنى لعدّ من صفات الذات الواقعة في عرض القدرة الإلهيّة، لكونها حينئذ من لوازم قدرته تعالى، ولو صحّ - بناءً على هذا - عدّهما من صفات الذات، للزم عدّ جميع المعاني الوجوديّة المشوبة بالعدم، من جملة صفاته الذاتية، بنوع من التحليل وإزالة الأعدام، ولو أمكن ذلك لأمكن هذا، ولا يلتزم به أحد.

وحيث ثبت أنّهما من لوازم صفات الذات، وليسا من صفات الذات (فلا ضرورة) بعد هذا (تدعو إلى إفرادهما) أي الإرادة والكلام (عن العلم والقدرة) فما ذكر عن الفلاسفة عن الإرادة

الفصل التاسع

في فعله تعالى وانقساماته

لفعله تعالى - بمعنى المفعول - وهو الوجود الفائض منه، انقسامات بحسب ما تحصل من الأبحاث السابقة، كانقسامه إلى مجرّد ومادّي، وانقسامه إلى ثابت وسيّال، وإلى غير ذلك.

والمراد في هذا الفصل الإشارة إلى ما تقدّم سابقاً: أنّ العوالم الكليّة ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادّة.^(١)

→ والكلام، خلاف ما هو معروف في اللغة، إذ الكلام، مثلاً، بمعنى عين الذات، لا يستوي مع ما ورد في القرآن الكريم عن كلامه تبارك وتعالى، ولهذا فأتّهما من صفات الفعل لا من صفات الذات (وما نسب إليه تعالى في الكتاب والسنة من الإرادة والكلام) كقوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾، ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ ... الخ، وكقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً﴾ ... الخ، كلّ هذه الآيات وما شابهها من الكتاب والسنة (أريد به) أي أريد بالكلام والإرادة في جميع هذه الموارد (صفة الفعل بالمعنى الذي سيأتي إن شاء الله تعالى) في نهاية الحكمة.

(١) قوله ﷻ: (إنّ العوالم الكليّة) يريد به عالم الإمكان، لعدم صحّة إطلاق لفظ «العالم» على ذاته المقدّسة، إذ العالم اسم آلة يُعلم بها ويُدلّ بها على الغير، وذات الباري منزّه عن ذلك،

فعالم العقل مجرد عن المادّة وآثارها.

وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها، من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها، ففيه أشباح جسمانيّة، متمثّلة في صفة الأجسام التي في عالم المادّة على نظام يشبه نظامها في عالم المادّة، غير أن تعقّب بعضها لبعض بالترتّب الوجودي بينها، لا بتغيّر صورة إلى صورة، أو حال إلى حال، بالخروج من القوّة إلى الفعل من طريق الحركة، على ما هو الشأن في عالم المادّة، فحال الصور المثالية في ترتّب بعضها على بعض حال الصور الخياليّة من الحركة والتغيّر، والعلم مجرد لا قوّة فيه ولا تغيّر، فهو علم بالتغيّر لا تغيّر في العلم.^(١)

→ وأمّا لفظ «الكلّي» في كلامه ﷺ فإنّه يعني السعة الوجودية واشتمال العوالم الثلاثة على وجودات مختلفة متنوّعة.

إعلم أنّ الفلاسفة اختلفوا في عدد الجواهر، ممّا أدّى بهم إلى أن يختلفوا في عدد عوالم الوجود، حيث أنّ المشائين ذكروا للجواهر خمسة أنواع، الجوهر النفساني والجسماني والمادّة أو الهولي الأولى والصورة والجوهر العقلائي، وقد تقدّم البحث عنها مفصلاً في محلّه، ولهذا قسّموا عوالم الوجود إلى عالم المفارقات والمجردات، وعالم المادّة والماديّات، بينما ذكر الإشراقيون للجواهر أربعة أنواع هي الجوهر العقلائي والنفساني والجسماني والمثالي، ولهذا قسّموا العوالم إلى عالم المجردات وعالم النفوس وعالم الأشباح المجردة والمثل، وعالم الأجسام. وأمّا صدر المتألّهين ﷺ فقد ذكر للجواهر ثلاثة أنواع الجوهر العقلائي والجسماني والمثالي، وقسم العوالم بتبعها إلى ثلاثة عوالم هي عالم المادّة وعالم العقل وعالم المثال، وتبعه في ذلك العلامة المصنّف (قدّس الله أسرارهما) على النحو الذي في الكتاب، وسيأتي برهان المصنّف ﷺ في إثبات عالم المثال في الفصل الثاني والسادس من المرحلة الحادية عشرة من الكتاب إن شاء الله تعالى.

(١) (وعالم المثال) الذي سيأتي إثباته بالدليل والبرهان (مجرّد عن المادّة) فقط (دون آثارها) فإنّ هناك بعض آثار المادّة لا جميع آثارها موجود في الجوهر المثالي (من الأبعاد) الثلاثة

وعالم المادّة، بجواهرها وأعراضها، مقارن للمادّة. (١)

→ الطول والعرض والعمق التي هي من خصائص الأجسام والماديات، (والأشكال) والصور المختلفة (والأوضاع) الخاصّة من الكيف والأين والوضع وما أشبه (وغيرها) من الخصائص لا كلّها فإنّ عالم المثال مجرّد عن القوة والاستعداد والتغيير التي هي من خصائص المادّة أيضاً، والموجودات المثالية تجلّيات للموجودات العقليّة في مرتبة دانية، ناشئة عن الموجودات المجردة، قائمة بها معلولة لها، كما أنّ الموجودات المادية ظهورات وتجليات نازلة في مرتبة دانية للموجودات المثالية، إلّا أنّ توالي الصور وتعاقبها في الموجودات المادية تقع بتبع الحركة وخروج الماديات من القوّة إلى الفعل، كما تقدّم مكرّراً، بخلاف الموجودات المثالية فإنّ توالي الصور لا يتمّ بتبدّل صورة إلى أخرى في الخارج والحقيقة لأنّها مجردات ووجودات ثابتة لا تغيير فيها ولا حركة، بل يتوهم الرائي أنّها تتبدّل وتتغيّر، مع أنّها صورة ثابتة بعد صورة في كلّ مرتبة ومرحلة يتوجّه إلى إحداها وهكذا تتوالى الصور وتتعاقب بعضها على بعض، فهو علم بالحركة لا حركة في الواقع، فاختلاف صور الشيء الواحد في عالم المثال، لا يتنافى مع وحدته الجوهرية ولا مانع من تمثّل الشيء الواحد بصور مختلفة، كما نجد أنّ لكلّ قوم من الأقوام وطائفة من الناس بل لعلّ لكلّ إنسان صورة ذهنية خاصة وتصور خاص عن ذات الباري جلّ وعلا، مع أنّ هذا كلّ لا يضرّ بوحدانيّته تعالى.

(ففيه) أي ففي عالم المثال والموجود المثالي والوجود المثالي (أشباه جسمانية) أي موجودات (متمثّلة في صفة الأجسام التي من عالم المادّة) فأوصاف أجسام عالم المادّة متمثّلة فيها (على نظام يشبه نظامها) أي نظام الأجسام (في عالم المادّة، غير أنّ تعقّب بعضها لبعض) أي بعض الصور المثالية لبعضها الآخر وتواليها يتمّ (بالترتّب الوجودي بينها) على نحو الصور الذهنية والخياليّة التي يتخيّل صاحبها أنّها صور متعاقبة متتالية متغيّرة متحرّكة (لا بتغيّر صورة إلى صورة) كما في الصور المادية والموجودات المادية (أو حال إلى حال) فليس تبدّل الصور المثالية انقلاب من حال إلى حال أخرى (بالخروج من القوّة إلى الفعل من طريق الحركة ... الخ) بل تتعاقب الصور المثالية بواسطة الترتّب الوجودي الثابت الذي بينها لا التغيير في الصورة ولا في الحالة.

(١) (وعالم المادّة، بجواهرها وأعراضها، مقارن للمادّة) غير مجرد عنها وإلّا لم يصدق

والعوالم الثلاثة مترتبة وجوداً، فعالم العقل قبل عالم المثال، وعالم المثال قبل عالم المادة وجوداً، وذلك لأنّ الفعلية المحضة التي لا تشوبها قوة أقوى وأشدّ وجوداً ممّا هو بالقوة محضاً أو تشوبه قوة، فالمفارق قبل المقارن للمادة، ثمّ العقل المفارق أقلّ حدوداً وقيوداً وأوسع وأبسط وجوداً من المثال المجرد، وكلّما كان الوجود أقوى وأوسع، كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشكّكة أقدم، ومن المبدأ الأوّل، الذي هو وجود صرف ليس له حدّ يحده ولا كمال يفقده، أقرب؛ فعالم العقل أقدم وجوداً من الجميع، يليه عالم المثال، يليه عالم المادة. (١)

ويتبيّن بما ذكر: أنّ الترتيب المذكور ترتيب في العلية؛ أي: إنّ عالم العقل علّة مفيضة لعالم المثال وعالم المثال علّة مفيضة لعالم المادة.

→ عليها المادة.

(١) (والعوالم الثلاثة مترتبة وجوداً) بينها تقدّم وتأخّر حقيقي ووجودي، كما أنّ بينها ترتيب عليّ، فبعضها علّة للبعض الآخر وبينها علاقة العلية والمعلوليّة، ثمّ أنّ هذه العوالم الثلاثة تتطابق من جهة اشتغال العلوي منها على جميع كمالات السفلى منها، فعالم العقل وما فيه من موجودات عقلية تتمتع بكلّ كمال يتمتع به ما في عالم المثال من موجودات مثالية، ولها كمالات زائدة على ما للموجودات في عالم المثال، وهكذا فإنّ لموجودات عالم المثال كلّ كمالات موجودات عالم المادة بل ولها كمالات أزيد من ذلك أيضاً، فلها ما لتلك وزيادة. قوله ﷺ: (وكلّما كان الوجود أقوى وأوسع) من جهة قلّة عيوبه ونقائصه وكثرة تشبّه أجزائه الزمانية ومن جهة قلّة تعلّقه بالمادة والماديات والقيود المادية (كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشكّكة أقدم) بيان ذلك أنّ حقيقة الوجود حقيقة تشكيكية ذات مراتب من حيث القوة والضعف، وهذا التشكيك خاصّ من خصائص الوجود، والتشكيك الخاص يقتضي تقدّم الوجود الأقوى على الوجود الأضعف تقدّماً عليّاً. والحاصل أنّه كلّما كان الوجود أقوى وأوسع كانت له مرتبة أعلى وأقدم في السلسلة التي لها ترتيب خاص وتمتّ بترتيب خاص من حقيقة الوجود المشكّكة.

ويتبين أيضاً بمعونة ما تقدّم: من أنّ العلةّ مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف: أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة، ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي النظام المادّي، وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابقه، لكنّه موجود بنحو أبسط وأجمل، ويطابقه النظام الربوبي الموجود في علم الواجب تعالى.

الفصل العاشر

في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه، لو كانت فيه كثرة

وليُعلم: أنَّ الماهية لا تتكثّر تكثراً أفرادياً إلا بمقارنة المادّة؛ والبرهان عليه: أنَّ الكثرة العددية إمّا أن تكون تمام ذات الماهية، أو بعض ذاتها، أو خارجة من ذاتها إمّا لازمة أو مفارقة؛ والأقسام الثلاثة الأول يستحيل أن يوجد لها فرد، إذ كلّما وجد لها فرد كان كثيراً، وكلّ كثير مؤلّف من آحاد، والواحد منها يجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهية، وهذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد، فيتسلسل، ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق لها واحد، فلا يتحقّق كثير، هذا خلف؛ فلا تكون الكثرة إلا خارجة مفارقة، يحتاج لحوقها إلى مادّة قابلة، فكلّ ماهية كثيرة الأفراد فهي مادية، وينعكس عكس النقيض إلى أن كلّ ماهية غير مادية، وهي المجردة وجوداً، لا تتكثّر تكثراً أفرادياً؛ وهو المطلوب.

نعم، يمكن الكثرة الأفردية في العقل المفارق فيما لو استكملت أفراد من نوع ماديّ، كالإنسان، بالحركة الجوهرية من مرحلة المادية والإمكان إلى مرحلة التجرّد والفعلية فتستصحب التميّز الفردي الذي كان لها عند كونها مادية.

ثمّ إنّه، لما استحالت الكثرة الأفردية في العقل المفارق، فلو كانت فيه كثرة فهي الكثرة النوعية، بأن توجد منه أنواع متباينة كلّ نوع منها منحصر في فرد،

ويتصور ذلك على أحد وجهين: إما طويلاً، وإما عرضاً؛ والكثرة طويلاً، أن يوجد هناك عقل ثم عقل إلى عدد معين، كل سابق منها علّة فاعلة للاحقه مباين له نوعاً؛ والكثرة عرضاً: أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علّة لبعض ولا معلولاً، وهي جميعاً معلولات عقل واحد فوقها. (١)

(١) من باب المقدمة يتطرق المصنّف ﷺ إلى ذكر مطلب مختصر قد سبق أن ذكره في مبحث الماهية وهو أنّ الكثرة العددية والتعدد غير ممكن إلّا في نوع مادي أي الكثرة لا تتحقّق إلا في الأنواع المادية. بتعبير آخر: النوع المادي يمكن أن تكون له أفراد متعدّدون. أمّا لو كان النوع مجرداً لا علاقة له بالمادة فلا يمكن تحقّق الكثرة العددية فيه، بأن تكون له أفراد كثيرون بل يستحيل للمجرد أن يكون له أكثر من فرد واحد. والحاصل: كلّ مجرد مفارق ينحصر نوعه في فرد واحد.

بدليل أنّ الكثرة لا تتحقّق إلّا بأحد أنواع أربعة:

- ١ - إمّا أن يكون ذات النوع مقتضياً للكثرة.
- ٢ - وإمّا أن يكون بعض الذات مقتضياً للكثرة، كأن يكون جنسه مقتضياً للكثرة أو يكون فصله مقتضياً للكثرة.
- ٣ - أن يكون مقتضياً للكثرة على أثر أمر خارج عن الذات لازم للماهية غير مفارق لها. والعرض على قسمين: العرض اللازم والعرض المفارق.
- ٤ - أن يكون اقتضاؤه للكثرة على أثر أمر خارج عن الذات مفارق للذات أي غير لازم لها. بتعبير آخر: فعامل الكثرة إمّا تمام الذات أو جزء الذات أو منشؤها العرض اللازم أو العرض المفارق.

قوله: (الفصل العاشر في العقل المفارق) أي القسم الأوّل من المخلوقات. أوّلاً هل الكثرة ممكنة في العقل المفارق؟

ثانياً: على افتراض إمكان ثبوتها فيه فهل هو متحقّق فيه أم غير متحقّق فيه؟ وسيأتي أنّه متحقّق فيه أيضاً والمراد من الكثرة في العقل هي الكثرة النوعية لا الأفرادية لاستحالة الثانية في العقل.

→ قوله: (وليُعلم: أنَّ الماهية لا تتكثَّر تكثُّراً فرادياً إلّا بمقارنة المادة) أي اعلم أنَّ الماهية لا تتكثَّر تكثُّراً فرادياً، وإن أمكن فيها حصول التكثُّر النوعي بأن يكون لها عدَّة أنواع كلِّ منها في عرض الآخر، وهذه كثرة نوعية لا أفرادية.

فالماهية بمعنى النوع لا تتكثَّر تكثُّراً فرادياً إلّا بمقارنة المادة أي إلّا إذا كانت الماهية مادية. قوله: (أنَّ الكثرة العددية) أي الكثرة الأفردية وذلك بأن يكون نوع الأشياء واحداً بحيث يتكرَّر وتتحقَّق من تكرَّره الكثرة في مقابل الوحدة العددية وهي كون النوع ليس له إلّا فرد واحد وهذه الكثرة منشؤها (إمّا أن تكون ذات الماهية) ما عبَّر عنه في مبحث الماهية أفضل من تعبيره هنا إذ جاء هناك «لأنَّ كثرة أفراد النوع إمّا أن تكون تمام ماهية النوع أو بعضها أو لازمة لها وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقَّق لها فصل» اعلم أنَّ هذه العبارة إلى هنا لا تختلف عمّا نحن فيه ولكن الشاهد هو قوله بعد ذلك: «وامّا أن تكون لعرض مفارق» من قوله (لعرض) يستفاد أنَّ المقصود فيما نحن فيه هو تقدير اللام أيضاً لأنَّ الكثرة تكون هي الماهية نفسها أو جزء الماهية أو كون الكثرة لازمة لذات الماهية بل المعنى أنَّ عامل الكثرة أي أنَّ الكثرة إمّا لجهة تمام الماهية أعني أنَّ علَّتها تمام الماهية أو أنَّ علَّتها بعض الماهية أو أنَّ علَّتها لازمة الماهية كما أنَّه إمّا أن تكون علَّتها عرضاً مفارقاً.

لأي شيء ينبغي تفسير عبارة المرحوم العلامة بهذا التفسير؟

الجواب: أنَّ الكثرة والوحدة من المفاهيم الماهوية كالوجوب والإمكان والعلية والمعلولية لأنَّها من المعقولات الثانية، وحينئذ فلا يقال عنها أنَّها ماهيات، فكيف يقال إنَّها تمام الماهية؟ رغم أنَّها ليست من الماهيات إذ الماهيات تعدُّ من المعقولات الأولى ومفاهيم الوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وما أشبهها لا دخل لها في بيان حقيقة الأشياء وماهياتها بل هي مبيِّنة لنحو وجود الأشياء مثل مفهوم الوجود الذي ليس من المفاهيم الماهوية ولهذا لابدَّ من القول بأنَّ الكثرة إمّا أن يكون عامله تمام الذات أي بسبب تمام الذات أعني أنَّ تمام هذه الذات يقتضي الكثرة لا أنَّ الذات هي الكثرة. أو أنَّ بعض الذات يقتضي الكثرة. أو أن يكون عامل الكثرة شيئاً خارجاً عن ذات الماهية وهذا العامل هنا إمّا لازم وامّا مفارق.

→ قوله: (والأقسام الثلاثة الأول يستحيل أن يوجد لها فرد) وذلك أن مقتضى الذات فيها هو الكثرة ولأجل ذلك يستحيل أن يوجد لها فرد واحد إذ الفرد الواحد ليس بكثير. وأيضاً ما يقتضي بعض ذاته الكثرة أي فصله أو جنسه يقتضي الكثرة لا يكون الفرد الواحد كثيراً حتى يعتبر فرداً له. كما أن ما يكون لازمة ذاته الكثرة لا يتحقق إلا بعد تحقق الكثرة فيه والفرد الواحد ليس كثيراً حتى يعدّ فرداً له (إذ كلّمًا وجد لها فرد كان كثيراً) أي أن فرد الأقسام الثلاثة الأولى لابد أن يكون كثيراً، فإذا فرض لها فرد وجب كونه كثيراً والحال أن الكثير يحتاج إلى أفراد متعددين ولا يكفي في تحققه وجود فرد واحد (وكلّ كثير مؤلف من آحاد) وهي الأفراد المتعددة. إن قلت: نعم لكلّ منها أفراد قلت: كلّ من هذه الأفراد أفراد للماهية فيلزم كونها كثيرة وهو قوله: (والواحد منها يجب أن يكون كثيراً، لكونه مصداقاً للماهية، وهذا الكثير أيضاً مؤلف من آحاد) والواحد منها أيضاً يجب أن يكون كثيراً ... الخ (فيتسلسل) والنتيجة أن هذه الماهية لا يكون لها فرد لقوله (ولا ينتهي إلى واحد) لوجوب كون هذا الواحد كثيراً على كلّ حال وإذ لم يوجد لها فرد واحد (فلا يتحقق لها واحد) وما ليس له واحد فليس له كثير (فلا يتحقق كثير) وهذا خلاف ما افترضناه إذ أننا افترضناه كثيراً لكون الكثرة من مقتضى ذات هذه الماهية، أو أنها مقتضى بعض ذاتها، أو أنها ملازمة لذاتها.

والحاصل من كلّ ما سبق (فلا تكون الكثرة إلا خارجة مفارقة) أي لا كثرة إلا بتأثير عامل خارج عن الذات مفارق للماهية وهذا العامل أو الأمر الخارجي تارة يلتحق بالشيء وتارة لا يلتحق، يلتحق بفرد ولا يلتحق بفرد آخر. فإذا صار خارجاً مفارقاً (يحتاج لحوقها) أي الملازمة للماهية وهي الأمر الخارج المفارق (إلى مادة قابلة) لأنّ الأمر الخارج الذي ليس تمام الذات ولا بعضها ولا لازمها لو أراد العروض على الذات لزم كون الذات قابلاً له (فكلّ ماهية كثيرة الأفراد فهي مادية).

قوله: (وينعكس عكس النقيض) وعكس نقيض الموجبة الكلية موجبة كلية مع تغيير مواضع الموضوع والمحمول وتبديل كلّ منهما إلى نقيضه بأن يقال في «ماهية كثيرة الأفراد» ماهية ليس بكثيرة الأفراد ويقال في «فهي مادية» فهي مجردة وتنعكس عكس النقيض إلى هذه

→ القضية (أن كل ماهية غير مادية) بجعل المحمول موضوعاً (وهي المجردة وجوداً) وجعل الموضوع محمولاً بقولنا (لا تتكرر كثيراً أفرادياً).

(نعم، تمكن الكثرة الأفردية في العقل المفارق) في هذه الصورة وهي النوع، أعني أن الكثرة الأفردية التي تطرقنا لها قبل قليل ممكنة التحقق في النوع وهو قوله: (فيما لو استكملت أفراد من نوع مادي كالإنسان، بالحركة الجوهرية من مرحلة المادية والإمكان إلى مرحلة التجرد والفعلية فتستصحب التميز الفردي الذي كان لها عند كونها مادية) وذلك أنها حين كانت مادية كان لها ما يميزها من الخواص وقد استصحب نفس تلك الخواص والسمات معها في فعليتها وببنفس تلك السمات تحصل لها الكثرة وهي مغايرة للعقل الأول الذي لم تكن له أي من هذه التميزات الفردية والأعراض المفارقة التي تصبح معها جوهرأ أي تتحول إلى صورة جوهرية، فمثلاً حين يصدر من الإنسان فعل ما لا سيما إن كان شرأ محرماً كالغيبة فإن اللسان حين يتحرك يكون تحركه حركة عينية وهكذا حركة الشفاه حركة عينية بمعنى أن مكانها وهو عرضها في حال التغيير والانتقال، ثم أن جميع هذه الأقوال والحركات أمور حقيقية، أما كونها حراماً فهو أمر اعتباري أعني أن حركة اللسان موجودة في ذكر الله تعالى وقول الخير كما أنها موجودة في المعصية والشر ولا فرق بينهما تكويناً سواء في الكذب أو التسبيح إلا أنهما مختلفتان بلحاظ الاعتبار الشرعي بممدوحية أحدهما عند الشارع المقدس ومذمومية الآخر عنده. ونفس هذا الأمر الاعتباري في الدنيا يصير مشخصاً في الآخرة على صورة ثعبان أو عقرب أو ما أشبه ليلدغ صاحب الكذبة أو الغيبة مثلاً، ولهذا قال تعالى: ﴿أَنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا إِنْهَا يَأْكُلُونَ فِي بَطُونِهِمْ نَاراً﴾ وليس المعنى أنهم يأكلون النار في الآخرة فحسب بل المراد أنهم حال أكل الربا في الدنيا يأكلون النار لكنهم لا يشعرون بذلك، وظهور الفعل المضارع في قوله تعالى «يأكلون» في الحال ثم يقول تعالى: ﴿وَيَسِيلُونَ سَعِيراً﴾ إشارة إلى أنهم حينئذ في الآخرة يشعرون بحرارة ما أكلوه من النار في الدنيا ويتألمون بأكلهم ذلك.

إذن فكل ما يكتسبه الموجود المادي في عالم المادة والدنيا ينتقل معه إلى عالم المثال والآخرة بخلاف العقل المجرد الذي لم يكتسب شيئاً من تلك الخصوصيات منذ الأول سوى

→ سلسلة النزول لعدم كونه ذا مادة وهو الآن فارغ منها، والفرق بينهما أن أحدهما يحمل معه ما اكتسبه من التميّزات الفردية كالإنسان الذي انتقل إلى مرتبة العقل الأول لا يختلف عن الآخر، فتحصل الكثرة بسبب تلك الأعراض المفارقة التي اكتسبها وقد صارت جزءاً لذاته ومن ملكاته وبها يختلف عن العقل الأول أو سائر العقول، كالذي بلغ مرتبة العقل الثاني أو أدنى من ذلك، ولا يبلغ مراحلها العالية كلّ أحد.

قوله: (ثمّ، أنّه لما استحالت الكثرة الأفردية في العقل المفارق) وذلك في سلسلة النزول قبل الوصول إلى عالم المادة حتّى يتكامل في عالم المادة إنسان بحيث يصير العقل الأول، فني عالم الخلقة حين يخلق الله تعالى العقل أولاً يستحيل وجود عقليين من نوع واحد (فلو كانت فيه كثرة) أي في العقل كثرة (فهي الكثرة النوعية) بمعنى أنّه لو كان لدينا هناك عقلاّن كلّ واحد منهما في حدّ ذاته نوع مستقل لا أنّهما فردان لنوع واحد وذلك (بأن توجد منه أنواع متباينة) بأن توجد من العقل أنواع متباينة من الموجودات المجردة كما أنّ الإنسان والفرس والحمامة موجودات مادية لكنّها أنواع متباينة، فكلّ ذلك هناك موجودات مجردة لكنّها أنواع متباينة (كلّ نوع منها منحصر في فرد) واحد. ولكي تحصل الكثرة وتكون الكثرة نوعية بأن يكون كلّ فرد في حدّ ذاته نوعاً مستقلاً (يتصوّر ذلك بأحد وجهين: إمّا طويلاً، وإمّا عرضاً، والكثرة طويلاً أن يوجد هناك عقل ثمّ عقل إلى عدد معيّن، كلّ سابق منها علّة فاعلة للاحقه مباين له نوعاً) لكون الكثرة كثرة نوعية فالعقل الأول نوع مستقل والثاني نوع آخر مستقل وهكذا البواقي وجميعها مجردة (والكثرة عرضاً: أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة، ليس بعضها علّة لبعض ولا معلولاً، وهي جميعاً معلولات عقل واحد فوقها).

تلخّص ممّا تقدّم وحاصل الكلام: أنّ الماهيّة لا يكون لها أفراد مختلفة إلّا إذا قورنت بالمادّة وتعلّقت بها بتمام الذات أو بجزء الذات أو بالفعل فقط. وليس للمجرد التام إلّا فرد واحد ابتداءً. يمكن للموجود المادي أن يتكامل حتّى يبلغ أعلى مراتب الكمال ويصير مجرداً تاماً كما في النفوس الإنسانية المستعدّة، ويحصل بذلك نوع كثرة أفردية في عالم العقول.

البرهان: وذلك أنّ سبب التكرّر في الماهية إمّا أن يكون أمراً داخلياً في الماهية أو يكون أمراً

الفصل الحادي عشر

في العقول الطولية وأول ما يصدر منها

لَمَّا كَانَ الواجب تعالى واحداً بسيطاً من جميع الجهات، امتنع أن يصدر منه

→ خارجاً عنها، فالعامل إما داخلي أو خارجي، وبناءً على كون العامل داخلياً فهو إما أن يكون تمام ذات الماهية أو جزء ذاتها، وعلى كون العامل خارجياً فإما أن يكون عرضاً لازماً للماهية أو عرضاً مفارقاً لها، هذه حالات أربع لعامل الكثرة في الماهية، ثم أن كون العامل - عامل الكثرة - تمام ذات الماهية أو جزء ذاتها أو عرضاً لازماً لها، محال ممتنع الوجود، إذ كل ما لوحظ فرداً للماهية حينئذ، لزم أن يكون كثيراً، لكونه فرداً للماهية التي كانت الكثرة ذاتية لها، أو من لوازم ذاتها، ويلزم من ذلك كله كون الواحد كثيراً، وعدم كون الواحد واحداً وهو باطل، وعليه فليس للماهية حينئذ فرد قطعاً، إذ لا يتحقق الكثير إلا بتحقق الواحد، وما لا واحد له لا كثير له وما لا وحدة له لا كثرة له، فلا فرد لهذه الماهية.

نعم ينحصر عامل الكثرة في العرض المفارق، وذلك أن الماهية التي لها أفراد مختلفة في الحقيقة لا بد أن يمتاز أفرادها - بعضها عن بعض - في عوارضها المفارقة، لوجود عامل وحدة يجمع بينها لاشتراكها فيه وهو من ذاتياتها، ووجود عامل آخر يميز بعضها عن بعض وهو عرضها المفارق، ولولا العرض المفارق ووجه الامتياز، لم يكن للماهية إلا فرد واحد، إذ كثرة الأفراد وتعددها لا يتحقق إلا بوجود ما يميز بعضها عن بعض وهو العرض المفارق.

ثم أن هذه الأعراض المفارقة من خواص الأنواع المادية، إذ الماهية لا تنصف بعرض مفارق إلا إذا كانت تحمل بداخلها القوة والاستعداد للاتصاف به، وهذه القوة بحاجة إلى ما يحملها، ولا تحملها إلا المادة ولا توجد هذه المادة الحاملة لها إلا في الأنواع المادية. فافهم.

الكثير، سواء كان الصادر مجرداً كالقول العرضية، أو مادياً كالأشياء المادية، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فأول صادر منه تعالى عقل واحد، يحاكي وجوده الواحد الظليّ وجود الواجب تعالى في وحدته.

ولما كان معنى أوليّته هو تقدّمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة، وهو العلية، كان علّة متوسّطة بينه تعالى وبين سائر الصوادر منه، فهو الواسطة في صدور ما دونه، وليس في ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبة التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدّم البرهان عليها، وذلك: لأنّ صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحد ممتنع، على ما تقدّم، والقدرة لا تتعلّق إلاّ بالممكن، وأمّا المحالات الذاتية الباطلة الذوات، كسلب الشيء عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما مثلاً، فلا ذات لها حتّى تتعلّق بها القدرة، فحرمانها من الوجود ليس تحديداً للقدرة وتقييداً لإطلاقها.

ثمّ، إنّ العقل الأوّل، وإن كان واحداً في وجوده بسيطاً في صدوره، لكنّه لمكان إمكانه تلزمه ماهيّة اعتباريّة غير أصيلة، لأنّ موضوع الإمكان هي الماهيّة؛ ومن وجه آخر، هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى، فيتعدّد فيه الجهة، ويمكن أن يكون لذلك مصدراً لأكثر من معلول واحد.

لكن الجهات الموجودة في عالم المثال، الذي دون عالم العقل، بالغة مبلغاً لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأوّل، فلا بدّ من صدور عقل ثانٍ ثمّ ثالث وهكذا، حتّى تبلغ جهات الكثرة عدداً يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال.

فتبيّن: أنّ هناك عقولاً طويلة كثيرة، وإن لم يكن لنا طريق إلى

إحصاء عددها. (١)

(١) اتَّفَقَ الحكماء الإلهيُّونَ على وجود عالم عقلي يتوسَّطُ في إيجاد العوالم الأخرى، وإن اختلفوا في بعض الجزئيات كعدد العقول وجهة الكثرة فيها، ثمَّ إنَّ عالم العقل ليس له إلَّا فرد واحد - عندنا - لما سيأتي، ويسمَّى بالعقل الأوَّل وذلك بالبرهان التالي أنَّه (لَمَّا كان الواجب تعالى واحداً) لا كثرة فيه من خارج ولا الكثرة العقليَّة فليس هو مركَّباً من المادَّة والصورة ولا الوجود والماهية، وكان تعالى (بسيطاً من جميع الجهات) ليس فيه جهة تركيب قطَّ لبساطته المحضه (امتنع أن يصدر منه الكثير ... الخ) فالمعلول الأوَّل الذي لا واسطة بينه وبين الواجب تعالى في الإيجاد أي المعلول المباشر للواجب تعالى هو العقل الواحد المسمَّى بالعقل الأوَّل لأنَّه جوهر عقلائي مجرد ذاتاً وفِعْلاً - مجرد تامٌ - وغيره لا يمكن أن يكون واسطة في الخلق ومخلوقاً بالمباشرة، لأنَّه إمَّا مادَّة أو صورة أو جسم أو عرض أو نفس وكلٌّ من هذه الخمسة إمَّا مادَّة أو مادي أو متعلِّق بالمادَّة، بينما الصادر الأوَّل واحد بالفعل لا يقوم إلَّا بذات الواجب تبارك وتعالى.

(ولمَّا كان معنى أوليَّته) أي أوليَّة العقل الأوَّل - الصادر الأوَّل - (هو تقدُّمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة) في عالم المثال وعالم المادَّة (وهو) أي تقدُّمه على غيره من جهة (العليَّة) لأنَّه علَّة لغيره من الوجودات التي دونه في الوجود، لما كان معنى أوليَّة العقل الأوَّل تقدُّمه على غيره (كان) العقل الأوَّل (علَّة متوسطة بينه تعالى، وبين سائر خلقه و (الصوادر منه، فهو الواسطة في صدور ما دونه) من الصوادر والمخلوقات.

إشكال أورده المتكلِّمون هنا وهو: أليس توسَّط العقل أو أي شيء في الخلقة تحديد لقدرته تعالى على الخلق، لأنَّه تعالى - على هذا - عاجز عن إيجاد الأشياء إلَّا بواسطة، وهو تعالى منزَّه عن كلِّ عجز ونقص؟! «وهو على كلِّ شيء قدير».

الجواب: كلاً (وليس في ذلك) والحاجة إلى الواسطة (تحديد القدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدَّم) من الفصل السادس (البرهان عليها، وذلك لأنَّ ... الخ) باختصار: النقص والعجز والعيب هنا من القابل وليس من الفاعل، إذ لا عيب في فاعلية الفاعل بل العيب في قابلية القابل أي العيب من جهة قابلية القابل لا من جهة فاعلية الفاعل والمحدودية في

→ القابل وليس في الفاعل. فافهم.

(ثم إنَّ) المعلول على ما تقدّم ظهور لعلته، وكلّما كانت العلة أشرف كان المعلول أيضاً أشرف بتبع علته، (والعقل الأول) بناءً على ما تقدّم من قانون العلية والمعلولية من اكتساب المعلول شرفه من علته (وإن كان) هذا العقل (واحدًا) في وجوده بسيطاً في صدره) فهو أشرف ما في عالم الإمكان (لكنّه لمكان إمكانه) ولكونه ممكناً (تلزّمه ماهية اعتبارية غير أصيلة) فهو مع كمال شدّته الوجودية يلازمه نوع نقصان ذاتي ونوع محدودية إمكانية، لأنّ الماهية حدّ الوجود، وكلّ موجود محدود، لا يخلو من ماهية، إذ لكلّ ممكن موضوع قائم به و (لأنّ موضوع الإمكان هي الماهية) إذ المحدودية الإمكانية تعيّن المرتبة الوجودية للعقل الأول، ومستلزم أيضاً للماهية الإمكانية.

(ومن وجه آخر) وجهة أخرى (هو) أي العقل الأول لأنّه معلول فله جهتان من التعقّل فهو (يعقل ذاته، ويعقل الواجب تعالى) وعلى هذا (فيتعدّد فيه الجهة) التعقّلية (ويمكن أن يكون لذلك) أي لكونه ذا جهتين من التعقّل (مصدراً لأكثر من معلول واحد) بخلاف ذات الواجب تعالى الذي ليس فيه إلّا جهة واحدة والواحد لا يصدر منه إلّا الواحد. والحاصل إنّ العقل الواحد فيه نوع كثرة، بالرغم من وحدته الشخصية، وبعبارة أخرى فإنّ العقل الأول رغم وحدته الشخصية، فيه نوع كثرة يجعل صدور الكثير منه ممكناً لأنّه مركّب من ماهية ووجود، من جهة، وله تعقّلان، تعقّل ذاته وتعقّل علته الواجبة، من جهة أخرى، وهاتان جهتان وكلّ ما كان له أكثر من جهة واحدة، أمكن صدور الكثير منه.

(لكن الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل، بالغة مبلغاً) أي كثيرة جداً بحيث (لا تفي بصورها الجهات القليلة التي في العقل الأول) لأنّ الجهات التي تمّ إحصاؤها للعقل الأول هي جهة تعقّل الذات الممكنة وجهة تعقّل الواجب تعالى وجهة تعقّل وجوبه الغيري، وهذه الجهات الثلاث لا تفي بصدور الجهات الكثيرة التي في عالم المثال، (فلا بدّ من صدور عقل ثانٍ) من العقل الأول ذو جهات أكثر (ثم ثالث) من الثاني ذو جهات أكثر من الثاني (وهكذا) عقل رابع ذو جهات أكثر من الثالث، وعقل خامس، وهلمّ جرّاً، (حتّى) يصدر عقل في

الفصل الثاني عشر

في العقول العرضية

أثبت الإشراقيون في الوجود عقولاً عرضية، لا عليّة ولا معلوليّة بينها، هي بحذاء الأنواع الماديّة التي في هذا العالم المادّي، يدبر كلّ منها ما يحاذيه من النوع؛ وتسمّى «أرباب الأنواع» و«المثل الأفلاطونيّة»، لأنّه كان يصرّ على القول بها؛ وأنكرها المشاؤون، ونسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطوليّة، الذي يسمّونه «العقل الفعّال».^(١)

→ المرحلة الأخيرة (تبلغ جهات الكثرة) فيه (عدداً) كبيراً بحيث (يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال) وذلك أنّ عالم المثال يتلو عالم العقل. وقد ذكر المشاؤون عشرة مراتب للعقول الطولية، وأنّ عدد العقول الطولية عشرة آخرها العقل الفعّال ذو الجهات الكثيرة جدّاً الذي يصدر منه عالم المثال وقد أسهب ابن سينا الحديث عن هذه العقول العشرة في كتابه إلهيات الشفاء، إلّا أنّ المصنّف رفض تحديد هذه العقول وبيان عددها والتعرّض لها لا اعتقاده بطلانها.

(١) العقول العرضية أو المثل الافلاطونية نظرية رفضها حكماء المشاء ولكن (أثبت الإشراقيون) بأدلة متعدّدة أوردها المصنّف رحمه الله هنا (عقولاً عرضية) مقابل العقول الطولية التي ذهب إليها حكماء المشاء وهذه العقول العرضية (لا عليّة ولا معلوليّة بينها) لأنّها في عرض بعضها البعض لا طولية بينها حتّى يكون بعضها علّة للبعض الآخر كما في العقول الطولية و (هي) أيّ العقول العرضية مجموعة من الحقائق ما وراء الطبيعة التي لا وجود لها في عالم المادّة،

وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها؛ وأصحّ الأقوال فيها - على ما قيل - هو أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع الماديّة فرداً مجرداً في أوّل الوجود، واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعتني بأفراده الماديّة، فيدبّرّها بواسطة صورته النوعية، فيخرجها من القوة إلى الفعل بتحريكها حركة جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضيّة.

وقد احتجّوا لإثباتها بوجوه:

منها: أنّ القوى النباتيّة، من الغذائية والنامية والمولّدة، أعراض حالة في جسم النبات، متغيّرة بتغيّره، متحلّلة بتحلّله، ليس لها شعور وإدراك، فيستحيل أن تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب والأفاعيل المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة، على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحرّج فيه العقول والألباب،

→ لكونها مجردة عن الزمان والمكان فهي حقائق من عالم مجرد لا تقبل الفناء والزوال، وهي علل لهذه الأنواع المادية وتقع (بعذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم المادي) فكلّ نوع مادي يقابله في عالم مجرد آخر عقل مستقل بذاته (يدبّر كلّ منها) أي كلّ من العقول العرضية يدبّر (ما يحاذيه من النوع) المادي لأنّ بينها علاقة العلّية والمعلولية (وتسمّى تلك العقول العرضية («أرباب الأنواع» و «المثل الافلاطونية» لأنّه) أي افلاطون (كان يصرّ على القول بها ... الخ). وكان يعتقد أنّ هذه العقول هي حقائق الأنواع المادية ووجود الأنواع المادية وجود ظليّ بالنسبة لها، وحكمها حكم الظل للإنسان، بالنسبة إلى تلك العقول، وإن كان عالم المادّة والأنواع المادية لها حقائق بذواتها وفي حدّ أنفسها، وأنّها حقائق خارجية لا أوهام وخيالات محضّة، لكنّها بالقياس إلى «أرباب الأنواع» و «المثل» المعروفة تعدّ أشباحاً لتلك الحقائق وكأنتها ضوء مصباح مقابل الشمس. وحاصل هذه النظرية على ما فسّرها المصنّف ﷺ أنّ لكلّ نوع مادي «ربّ النوع» وهو فرد مجرد للنوع المادي - يختلف تماماً عن أفراده المادية - لكنّه يشترك معها في الماهية والنوعية، أعني أنّ النوع الواحد له فرد مجرد وهو حقيقة ذلك النوع، فيه جميع كمالات النوع، وأفراده مادية كثيرة معلولة لهذا الفرد المجرد، القديم الأزلي.

فليس إلّا أنّ هناك جوهرًا مجرداً عقلياً يدبّر أمرها ويهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك. (١)

وفيه: أنّ من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى ربّ النوع إلى غيره، فإنّ أفعال كلّ نوع مستندة إلى صورته النوعيّة، وفوقها العقل الأخير الذي يثبته المشاؤون، ويسمّونه «العقل الفعّال».

ومنها: أنّ الأنواع الواقعة في عالمنا هذا، على النظام الجاري في كلّ منها دائماً من غير تبدّل وتغيّر، ليست واقعة بالاتّفاق، فلها ولنظامها الدائمي المستمر علل حقيقيّة، وليست إلّا جواهر مجردة توجد هذه الأنواع وتعتني بتدبير أمرها، دون ما يتخرّصون به من نسبة الأفاعيل والآثار إلى الأمزجة ونحوها من غير دليل، بل لكلّ نوع مثال كلّيّ يدبّر أمره، وليس معنى كليّته: جواز صدقه على كثيرين، بل إنّ لتجرّدّه تستوي نسبته إلى جميع الأفراد. (٢)

(١) (منها: إنّ القوى النباتية ... الخ) حاصل هذا البرهان أنّ القوى النباتية التي هي النامية والغاذية - المسؤولة عن التغذية - والمولّدة - المسؤولة عن التوليد أو الناتج عنها النمو والتغذية والتوليد - الولادة - والحياة، هذه قوى وأعراض لا تدرك ولا تقدر على العلم والمعرفة وليس لها شعور بما حولها، فلا يمكن أن تكون مصادر فاعلة لما في النبات مثلاً من التراكيب والأفاعيل المختلفة والأشكال والألوان المتنوعة الزاهية وإذا كانت هذه القوى عاجزة عن كونها مصدراً فاعلياً لما يحدث للنبات وهكذا الإنسان والحيوان وما أشبه من المخلوقات كلّ بحسب قواها (فليس إلّا أنّ هناك جوهرًا ... الخ). ولما كانت الأنواع كثيرة ولا يفي فرد مجرد واحد بإيجاد ورعاية كلّ هذه الأنواع، كان لابدّ من تعدّد هذه الأنواع، وكان في مقابل كلّ نوع من الأنواع المادية «ربّ» خاص لذلك النوع الخاص.

(٢) (ومنها: أنّ الأنواع الواقعة في عالمنا هذا، ... الخ) البرهان الثاني الذي أقامه الإشراقيون على إثبات العقول العرضية هو أنّ لكلّ نوع من الأنواع المادية في عالمنا المادي نظام دقيق حكيم

وفيه: أنَّ الأفعال والآثار المترتبة على كلِّ نوع مستندة إلى صورته النوعية، ولولا ذلك لم تتحقّق نوعيّة لنوع، فالأعراض المختصة بكلِّ نوع هي الحجّة على أنَّ هناك صورة جوهرية هي المبدأ القريب لها، كما أنَّ الأعراض المشتركة دليل على أنَّ هناك موضوعاً مشتركاً.^(١)

ففاعل النظام الجاري في النوع هو صورته النوعية، وفاعل الصورة النوعية - كما تقدّم - جوهر مجرد يفيضها على المادّة المستعدّة، فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات؛ وأمّا أنَّ هذا الجوهر المجرد عقل عرضي يخصّ النوع ويوجده ويدبّر أمره، أو أنّه جوهر عقلي من العقول الطولية إليه ينتهي أمر عامّة الأنواع، فليست تكفي في إثباته هذه الحجّة.

ومنها: الاحتجاج على إثباتها بقاعدة إمكان الأشرف؛ فإنّ الممكن الأخس إذا وجد، وجب أن يوجد الممكن الأشرف قبله، وهي قاعدة مبرهن عليها؛

→ وقانون بل قوانين دقيقة، تجري هذه القوانين وهذه الأنظمة الدقيقة في كلّ تلك الأنواع المادية بصورة دائمة من غير تبدّل وتغيّر، وهذه الأنظمة والقوانين وجرانها الدائم في كلّ الأنواع ليست واقعة بالصدفة والاتفاق، بل لها جميعاً علل حقيقيّة، وهذه العلل لا يمكن أن تكون إلّا جواهر مجردة، وليس عللها الحقيقيّة عبارة عن الآثار والأمزجة ونحوها - كما يدّعيها المشاؤون - لأنّها أعراض ويستحيل على العرض أن يكون علّة لإيجاد هذه الأنظمة الدقيقة الدائمة.

(١) ومنشأ هذا الاختلاف بين الإشراقيين والمشاّين هو أنّ الأولين أنكروا كون الصور النوعية من أقسام الجواهر لتكون مبدءاً مباشراً لآثار الأنواع وأفعالها ولهذا قالوا بالعقول العرضية، بيد أنّ المشاّين أنكروا العقول العرضية لأنهم أسندوا أفعال كلّ نوع وآثاره إلى الصورة النوعية لذلك النوع وجعلوا الصورة النوعية مصدراً مباشراً لها، بعد ما اعتبروا الصورة النوعية لكلّ منها معلولاً للعقل الفعّال ولهذا قال المصنّف (قدّس الله نفسه): (وفيه: أنّ الأفعال والآثار المترتبة على كلّ نوع مستندة إلى صورته النوعية) لا كما زعم الإشراقيون أنّها مسندة إلى عقل عرضي وربّ النوع.

ولاريب في أن الإنسان المجرد، الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانية مثلاً، أشرف وجوداً من الإنسان المادي، الذي هو بالقوة في معظم كمالاته؛ فوجود الإنسان المادي، الذي في هذا العالم، دليل على وجود مثاله العقلي، الذي هو ربّ نوعه.

وفيه: أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط بكون الأشرف والأخس مشتركين في الماهية النوعية، حتى يدلّ وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته؛ ومجرد صدق مفهوم على شيء لا يستلزم كون المصداق فرداً نوعياً له كما أنّ صدق مفهوم العلم على العلم الحضورى لا يستلزم كونه كيفاً نفسانياً؛ فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلّي الذي نعقله مثلاً، عقلاً كلياً من العقول الطولية، عنده جميع الكمالات الأولى والثانية التي للأنواع المادية، فيصدق عليه مفهوم الإنسان مثلاً، لوجدانه كماله الوجودي، لا لكونه فرداً من أفراد الإنسان.^(١)

وبالجملة: صدق مفهوم الإنسان مثلاً على الإنسان الكلّي المجرد الذي نعقله، لا يستلزم كون معقولنا فرداً للماهية النوعية الإنسانية، حتى يكون مثلاً عقلياً للنوع الإنساني.

(١) قوله ﷺ: (كما أنّ مفهوم العلم الحضورى وإن كان كيفاً نفسانياً، إلّا أنّ (صدق مفهوم العلم) مطلقاً (على العلم الحضورى لا يستلزم كونه كيفاً نفسانياً) لأنّ العلم الحضورى إمّا علم الواجب بذاته تعالى فهو لا ماهية له إذ علمه بذاته عين ذاته، وإمّا علم العقل بذاته ونفسه فهو جوهر عقلائي، وإمّا علم النفس بذاتها فهو جوهر نفساني. إذن فمجرد تمتّع الشيء واتّصافه بالكمال الإنساني، مثلاً، لا يستلزم كونه فرداً للماهية الإنسانية وهكذا في سائر الأنواع المادية، فإنّ كلّ علّة واجدة لكمالات معلولها، ولا يجب مع ذلك أن تكون العلّة متحدة الماهية مع معلولها. فافهم.

الفصل الثالث عشر

في المثال

ويسمى البرزخ، لتوسطه بين العقل المجرد والجوهر المادّي، والخيال المنفصل، لاستقلاله عن الخيال الحيواني المتّصل به.

وهو كما تقدّم مرتبة من الوجود مفارق للمادّة دون آثارها، وفيه صور جوهرية جزئية صادرة من آخر العقول الطولية، وهو العقل الفعّال عند المشائين، أو من العقول العرضية على قول الإشراقيين، وهي متكثّرة حسب تكثر الجهات في العقل المفيض لها، متمثلة لغيرها بهيئات مختلفة، من غير أن ينشلم باختلاف الهيئات في كلّ واحد منها وحدته الشخصية^(١).

(١) أعلم أنّ المثال هنا عبارة عن عالم المثال الذي يتوسط عالم الدنيا والمادّة المحضّة، وعالم الآخرة والتجرد المحض، ويسمى بعالم البرزخ أيضاً، وهو يختلف تماماً عن المثال الافلاطونية والعقول العرضية التي تقدّم الحديث عنها في محلّه، والفرق بينهما بملاحظة تفاصيل الفصلين في غاية الوضوح، وذلك أنّ المثال الافلاطونية أولاً مجردة عن المادّة تجرداً تاماً، أي ذاتاً وأزراً، فعلاً وانفعلاً. لتعلّقها بعالم العقول، المجردة تجرداً تاماً، وثانياً هي موجودات مثالية تتقدّم في الوجود على عالم المادّة وعالم المثال الذي يتأخّر عن عالم المادّة فهو يتأخّر عن هذه المثال بمرتبتين في الوجود، ولهذا سمّيت «ربّ النوع» وقد مضى التفصيل عنها فراجع وتأمل، بخلاف عالم المثال، وهو ثابت بأدنى تأمل، هذا ما ذهب إليه صدر المتألّهين تبعاً

→ للإشراقيين الذين جعلوا العلاقة بين عالم المادة والمثل الافلاطونية، علاقة العلية والمعلولية، حيث اعتبروا المثل أرباباً للأنواع المادية وعللاً لها، خلافاً لحكماء المشاء الذين أنكروا المثل الافلاطونية كما تقدّم، وأمّا العلامة ﷺ فقد أثبت عالم المثل كما أثبت المثل الافلاطونية، إلا أنّه نسب عالم المادة إلى عالم المثل، وجعل عالم المثل علّة في الوجود، لعالم المادة، أي أثبت العلية والمعلولية بين عالمي المثل والمادة، باعتبار الأول علّة للثاني، لا كما زعم الإشراقيون باعتقاد أنّ المثل الافلاطونية هي الواسطة في وجود عالم المادة والعلّة لوجوده. ولكي يتّضح ما ذكرناه من نظرية العلامة ﷺ لا بدّ من العودة إلى متن الكتاب في هذا الفصل وإمعان النظر في عباراته.

والحاصل أنّ عالم المثل يتقدّم في الوجود على عالم المادة تقدّماً علّياً حقيقياً، خلافاً لما ادّعاه حكماء الإشراق.

سمّي بعالم البرزخ لتوسطه بين عالم العقل وعالم المادة والبرزخ بمعنى الوسط أو الحائل كما في قوله تعالى «بينهما برزخ لا يبغيان»، وذلك أنّ المادة لا تصدر من الفعل مباشرة بل بواسطة عالم المثل الذي يجمع بين أوصاف كلّ منهما وهو لذلك حدّ مشترك بين عالم العقل وعالم المادة إذ عالم المثل مجرد عن المادة فلذلك قريب من العقل وأيضاً له آثار المادة ولذلك فهو قريب من المادة.

ويسمّى أيضاً بالخيال المنفصل مقابل الخيال المتّصل، والخيال المتّصل هو الحدّ المشترك بين الحيوان والإنسان لوجوده في حيوانية الإنسان أي جانبه الحيواني، وبيانه: أنّ الإنسان حين يدرك صورة أو مجموعة من الصور وحين يدرك طعماً أو رائحة، فهو بعد انقطاع الإحساس وانتفائه، تبقى تلك الصور والروائح المدركة مخزونة في مكان لديه، هذا المكان يسمّى بعالم الخيال، وهو تلك المرتبة من النفس التي يختزن الإنسان فيها تلك الصور، وقد يرتّب عليها أموراً تدخل في حياته العملية كما أنّه قد يخلق صوراً من طريق التشابه بتلك الصور المحسوسة الخارجية أو بطريق تجزئة تلك الصور وتحليلها. كتخيّل الإنسان للفرس الطائر وتخيّله للإنسان الطائر وما أشبه من الصور الخيالية المركّبة والمستفادة من الصور الخارجية الحقيقية.

→ أمّا عالم المثال فإنّه كالخيال في كون الصور الموجودة فيه ذات أشكال وألوان وأبعاد وأحجام لكنّها منفصلة عن الإنسان والحيوان أي أنّها خارجة عنه غير داخله في حقيقة الإنسان والحيوان، بل هو عالم عيني خارج عن حدود الإنسان والحيوان، ومن مرحلة معيّنة من الوجود الإنساني ينتقل الإنسان إلى ذلك العالم، ويسمّى لهذا بالخيال المنفصل.

قوله: (وفيه صور جوهرية جزئية) صور جوهرية أي أنّها ليست من الكيف النفساني الذي قيل في الخيال المتّصل بل جميع صور الخيال المنفصل وعالم المثال قائمة بذاتها، جزئية أي مشخّصة مميّزة كلّ منها غير الأخرى.

قوله: (أو من العقول العرضية) أي أنّها صادرة من العقول العرضية بمعنى أنّ أفراد كلّ نوع صادر من عقل ذاك النوع، فأفراد الإنسان المثاليون يصدرون من ربّ النوع الإنساني والأفراد المثاليون للحيوان كلّ صادر من ربّ النوع الخاص به وقس عليهما سائر الخلائق والموجودات التي في العالم. هذا على قول الإشراقيين.

قوله: (وهي متكتّرة حسب تكتّر الجهات في العقل المفيض لها) أي أنّ الصور الجوهرية في عالم المثال كثيرة بحسب وتعداد تكتّر الجهات التي في العقل المفيض لها، بيان ذلك: إنّ العقل تنزّل إلى درجة بحيث أمكن أن تصدر عنه جميع تلك الكثرات والمتفرّقات والموجودات المختلفة، وقد صدرت عنه كلّ ما يمكن صدوره في عالم المثال إذ عالم المثال من هذه الجهة يشبه العقل في عدم توقّفه على القوّة والاستعداد بمعنى أن تكون هناك موجودات في عالم المثال ممكنة الوجود لكنّها غير موجودة ولم توجد حتّى الآن لعدم انتهاء استعداداتها ولم تتحقّق شرائط وجودها بل بعكس هذا كلّ ما يوجد من عالم المثال موجود من الأزل إلى الأبد أعني أنّها موجودة بأزليته تعالى لا بالاستقلال ولا مخافة من القول بأنّ الأشياء موجودة كما أنّ الله تعالى موجود وليس هذا شركاً، وإذا جاز هذا القول فلا مانع من القول بأنّ الأشياء أزلية بأزلية الباري تبارك وتعالى. وكما أنّها موجودة بإرادة الله تعالى فهي أزلية أيضاً بإرادته وأزليته تعالى لا بنفسها.

قوله: (متمثّلة لغيرها بهيئات مختلفة) أي تظهر وتتجلّى هذه الصور المثالية لغيرها بهيئات

الفصل الرابع عشر

في العالم المادي

وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسّها، ويتميّز من غيره بتعلّق الصور الموجودة فيه بالمادّة وارتباطها بالقوّة والاستعداد؛ فما من موجود فيه إلّا وعامّة كمالاته في أوّل وجود بالقوّة، ثمّ يخرج إلى الفعلية بنوع من التدرّج

→ مختلفة فتظهر للمؤمن بصورة وتظهر للمنافق والكافر بصورة أخرى، كما يظهر مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عند الاحتضار فإنّ ظهوره ليس بهيئة واحدة عند الجميع بل يظهر للمؤمن بصورة وللمنافق بصورة أخرى تماماً. وقال عليه السلام للحارث الهمداني:

يا حار همدان من يمت يرني من مؤمن ومنافق قُبلا

قوله: (من غير أن ينثلم باختلاف الهيئات في كلّ واحد منها وحدته الشخصية) أي أنّ وحدته الشخصية الجزئية محفوظة من غير أن يחדش اختلافه في الهيئات المتعدّدة بوحدته، أي رغم أنّ له صوراً متعدّدة مختلفة في أنّ واحد يظهر بكلّ واحدة منها إلّا أنّ هذه الصورة والهيئات المتعدّدة المختلفة في الآن الواحد لا تنثلم ولا تחדش في وحدته.

تنبيه: هذا السنخ من الوجود لا يمكن قبوله إلّا بشهادة الروايات، أمّا إدراك حقيقته فخارج عن قدرتنا. ثمّ أنّ عدم كون المثال وجوداً في عرض عالم المادّة يسهّل علينا جزءاً من هذه المسألة، أعني أنّ وجود زيد المثالي ليس وجوداً في عرض وجوده المادي حتّى تجري عليه أحكام المادّة من استحالة تعدّد الهيئات في أنّ واحد مع وحدة الشخصية، بل المثال وجود في طول المادّة محيط بعالم المادّة فمع التوجّه إلى كونه محيطاً يسهل هضم المسألة إلى درجة ما.

والحركة، وربما عاقه من ذلك عائق، فالعالم عالم التزاحم والتمانع.

وقد تبين بالأبحاث الطبيعية والرياضية إلى اليوم شيء كثير من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها، ولعلّ ما هو مجهول منها أكثر ممّا هو معلوم.

وهذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي، واحد سيّال في ذاته متحرّك بجوهره، ويتبعه أعراضه، وعلى هذه الحركة العامة حركات جوهرية خاصّة نباتيّة وحيوانيّة وإنسانيّة؛ والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجردّ التامّ للمتحرّك، كما تقدّم في مرحلة القوّة والفعل.

ولمّا كان هذا العالم متحرّكاً بجوهره سيّالاً في ذاته، كانت ذاته عين التجدد والتغيّر؛ وبذلك صحّ استناده إلى العلّة الثابتة، فالجاعل الثابت جعل المتجدّد، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً، حتّى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم. (١)

(١) خلاصة ما في هذا الفصل:

١ - إنّ العالم المادّي أو الهبولى الأوّلي هو العالم المنسوب إلى المادّة بتمام الذات وتمام الآثار.

٢ - وإنّ اتحاداً حقيقياً بين أجزاء عالم المادّة، وإنّ الوحدة الحقيقية الناشئة من العلفة الشديدة والارتباط الوثيق بين أجزاء هذا العالم ضمن قانون طبيعي دقيق، هذه الوحدة هي الحاكمة في عالم المادّة، وإن اختصّ كلّ جزء من أجزائه بما يميّزه عن غيره وله قانون خاص به، إلّا أنّ جامعاً مشتركاً يربط بينها جميعاً، خلافاً لمن ادّعى أنّ لا علاقة بين هذه الأجزاء أصلاً، بل ذهب المصنّف رحمه الله إلى أبعد من هذا حيث جعل العلاقة بين أجزاء عالم المادّة علاقة وثيقة لا تقبل الانفكاك لحاجة كلّ جزء في بقائه على الآخر ولا بقاء للبعض دون بعض، خلافاً لمن ادّعى أنّ العلاقة محدودة ضيقة كالعلاقة التي بين أجزاء معمل أو ماكينة أو سيارة لإمكان استغناء بعضها

→ عن بعض، وتفكيك بعضها عن بعض. والحاصل أنه يُحْتَمَلُ يعتقد أنّ عالم المادّة واحد حقيقي طبيعي له صورة واحدة ونفس واحدة وحياة واحدة وهذه النفس الواحدة هي المدبّرة لأُمُور أجزاء العالم وتقوم على شؤونها، وهذه النفس الواحدة القائمة المدبّرة مخلوقة لبارئها قائمة له تعالى وخاضعة لمشيئته وصائرة بإرادته تبارك وتعالى.

٣- كما أنّ الحركة الجوهرية لعالم المادّة يجعل هذا العالم يمضي ويسير باتجاه التجرد التام، وغاية هذه الحركة الواحدة المتواصلة، هي التجرد التام ويخرج حيثُذ عالم المادّة من الاستعداد والقوّة إلى الفعلية المحضّة ومن الحركة إلى السكون والثبوت ﴿وَأَنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ غافر آية ٣٩.

قوله: (وقد تبينّ بالأبحاث الطبيعّية والرياضيّة ... الخ) العلوم الطبيعّية موضوعها الأجسام، والعلوم الرياضيّة موضوعها المقدار الذي على الأجسام.

قوله: (وهذا العالم، بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي واحد سيّال في ذاته) متحرّك متغيّر بذاته والغيّر ذاتي لهذا العالم وهو غير ثابت أصلاً (متحرّك بجوهره وتتبعه أعراضه) يتبع حركة الجوهر (وعلى هذه الحركة العامّة) أي علاوة على الحركة الجوهرية العامّة التي تعمّ جميع أفراد هذا العالم من الموجودات، توجد (حركات جوهرية خاصّة، نباتية، وحيوانية وإنسانية) فالحركة تجري في نباتية الإنسان مثلاً ثمّ في حيوانيّته ثمّ في إنسانيّته أي أنّها حركة نباتية عند كون الإنسان نباتاً، ثمّ إذا صار حيواناً صارت حركته حيوانية، وحين صيرورته إنساناً يصبح حركته إنسانية حتّى يصير إنساناً كاملاً (والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التام للمتحرّك) أي نهاية هذه الحركة الجوهرية هي قوله تعالى ﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ و ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ فحين يصبح العالم كلّ مجرّداً تامّاً كالأرض التي هي هي إلّا أنّها مجردة حيثُذ والإنسان هو هو في ذلك العالم إلّا أنّه مجرد وهكذا سائر الماديات (كما تقدّم في مرحلة القوّة والفعل) وهو أنّ لكلّ حركة غاية وما دامت القوّة موجودة فالحركة موجودة وتنتهي الحركة بانتهاء القوّة إذ الحركة هي الخروج من القوّة إلى الفعل.

تمّ الكتاب والحمد لله. ووقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب من شهور سنة ألف وثلاث مائة وتسعين قمرية هجرية في العتبة المقدسة الرضوية على صاحبها أفضل السلام والتحية.

→ قوله: (فالجاعل الثابت جعل المتجدّد) أي أوجده وخلقه فالجعل هنا جعل بسيط (لا أنّه جعل الشيء متجدّداً) أي ليس جعلاً مركباً حتّى يكون قد جعل الشيء متجدّداً أي في الواقع أوجد الحركة في الشيء الثابت أصلاً وذاتاً وليس أوجد المتجدّد بعينه ومحصل العبارتين أنّه تعالى الثابت جعل المتجدّد ولم يوجد الحركة في الثابت (حتّى يلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت) ليس المراد هو جعل الشيء متجدّداً إذ لو كان جعل الشيء متجدّداً للزم المحذور من أنّه كيف يمكن استناد المتغيّر إلى الثابت؟ ولكن حين قلنا أنّه تعالى أوجد العالم المتجدّد فليس يحصل هذا المحذور وكذلك لا يحصل محذور آخر وهو (ارتباط الحادث بالقديم). والحمد لله ربّ العالمين تمّ الشرح.

محتويات الكتاب

الفصل الثامن - النفس والعقل موجودان	٥
الفصل التاسع - في الكمّ وانقساماته وخواصّه	٩
الفصل العاشر - في الكيف	١٥
الفصل الحادي عشر - في المقولات النسبيّة	١٩

المرحلة السابعة

في العلّة والمعلول

الفصل الأوّل - في إثبات العلّيّة والمعلوليّة وأنّهما في الوجود	٢٧
الفصل الثاني - في انقسامات العلّة	٣١
الفصل الثالث - في وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة التامّة، ووجوب وجود العلّة عند وجود المعلول	٣٤
الفصل الرابع - [قاعدة «الواحد»]	٣٧
الفصل الخامس - في استحالة الدور والتسلسل في العلل	٣٩
الفصل السادس - [العلّة الفاعليّة وأقسامها]	٤٤
الفصل السابع - في العلّة الغائيّة	٥٠
الفصل الثامن - في إثبات الغاية فيما يُعدّ لعباً، أو جزافاً، أو باطلاً، والحركات الطبيعيّة، وغير ذلك	٥٥

الفصل التاسع - في نفي القول بالاتفاق؛ وهو انتفاء الرابطة بين ما يعد غاية

للأفعال وبين العلل الفاعلية ٦٠

الفصل العاشر - في العلة الصورية والمادية ٦٥

الفصل الحادي عشر - في العلة الجسمانية ٦٩

المرحلة الثامنة

في انقسام الوجود الى الواحد والكثير

الفصل الأول - في معنى الواحد والكثير ٧٣

الفصل الثاني - في أقسام الواحد ٧٩

الفصل الثالث - [الهووية وهو الحمل] ٨٤

الفصل الرابع - [تقسيمات للحمل الشائع] ٨٨

الفصل الخامس - في الغيرية والتقابل ٩٢

الفصل السادس - في تقابل التضاف ٩٥

الفصل السابع - في تقابل التضاد ٩٦

الفصل الثامن - في تقابل العدم والملكة ١٠٠

الفصل التاسع - في تقابل التناقض ١٠٢

الفصل العاشر - في تقابل الواحد والكثير ١٠٨

المرحلة التاسعة

في السّبق واللّحوق والقدم والحدوث

- الفصل الأوّل - في معنى السّبق واللّحوق وأقسامهما والمعيّة..... ١١٥
- الفصل الثاني - في ملاك السّبق في أقسامه..... ١٢٢
- الفصل الثالث - في القدم والحدوث وأقسامهما..... ١٢٤

المرحلة العاشرة

في القوة والفعل

- الفصل الأوّل - كلّ حادث زماني مسبوق بقوة الوجود..... ١٣٥
- الفصل الثاني - في تقسيم التغيّر..... ١٤٤
- الفصل الثالث - في تحديد الحركة..... ١٤٦
- الفصل الرابع - في انقسام الحركة إلى توطيّة وقطيّة..... ١٤٩
- الفصل الخامس - في مبدأ الحركة ومنتهىها..... ١٥٣
- الفصل السادس - في موضوع الحركة وهو المتحرّك الذي يتلبّس بها..... ١٥٧
- الفصل السابع - في فاعل الحركة وهو المحرّك..... ١٥٩
- الفصل الثامن - في ارتباط المتغيّر بالثابت..... ١٦١
- الفصل التاسع - في المسافة التي يقطعها المتحرّك بالحركة..... ١٦٣
- الفصل العاشر - في المقولات التي تقع فيها الحركة..... ١٦٦

١٧٤	الفصل الحادي عشر - في تعقيب ما مرّ في الفصل السابق
١٨٨	الفصل الثاني عشر - في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها
١٩٣	الفصل الثالث عشر - في الزمان
٢٠٠	الفصل الرابع عشر - في السرعة والبطء
٢٠٤	الفصل الخامس عشر - في السكون
٢٠٧	الفصل السادس عشر - في انقسامات الحركة
٢١١	خاتمة

المرحلة الحادية عشرة

في العلم والعالم والمعلوم

٢٢٥	الفصل الأول - في تعريف العلم وانقسامه الأولي
٢٣٣	الفصل الثاني - ينقسم العلم الحسولي إلى كليّ وجزئيّ
٢٤٢	الفصل الثالث - ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كليّ وجزئيّ
٢٤٥	الفصل الرابع - في أنواع التعقّل
٢٤٨	الفصل الخامس - في مراتب العقل
٢٥٢	الفصل السادس - في مفيض هذه الصور العلمية
٢٥٦	الفصل السابع - ينقسم العلم الحسولي إلى تصوّر وتصديق
٢٦٣	الفصل الثامن - وينقسم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري
٢٧٢	الفصل التاسع - وينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري

محتويات الكتاب..... ٣٧٥

الفصل العاشر - في أحكام متفرقة ٣٧٦

الفصل الحادي عشر - كلّ مجرد فهو عاقل..... ٣٨١

الفصل الثاني عشر - في العلم الحضورى، وأنّه لا يختص بعلم الشيء بنفسه ٣٨٥

المرحلة الثانية عشرة

ما بالواجب تعالى من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله

الفصل الأوّل - في إثبات ذاته تعالى..... ٣٨٩

الفصل الثاني - في إثبات وحدانيّته تعالى ٣٩٣

الفصل الثالث - في أنّ الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكلّ وجود

وكمال وجودى..... ٣٩٩

الفصل الرابع - في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتّصافه بها..... ٣٠٧

الفصل الخامس - في علمه تعالى ٣١٦

تتمّة..... ٣١٨

الفصل السادس - في قدرته تعالى..... ٣٢٩

الفصل السابع - في حياته تعالى ٣٣٨

الفصل الثامن - في إرادته تعالى وكلامه ٣٤٠

الفصل التاسع - في فعله تعالى وانقساماته ٣٤٤

الفصل العاشر - في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه، لو كانت فيه كثرة .. ٣٤٩

الفصل الحادي عشر - في العقول الطولية وأوّل ما يصدر منها..... ٣٥٥

٣٧٦ بداية الحكمة

٣٥٩ الفصل الثاني عشر - في العقول العرضية

٣٦٤ الفصل الثالث عشر - في المثال

٣٦٧ الفصل الرابع عشر - في العالم المادّي