



مبادئ الفلسفة الإسلامية

عبد الجبار الرفاعي

مبادئ الفلسفة الإسلامية

تأليف
عبد الجبار الرفاعي



مبادئ الفلسفة الإسلامية

عبد الجبار الرفاعي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبرُ الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٧٤٩ ٧

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠١.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٥.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي. جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور عبد الجبار الرفاعي.

المحتويات

١٣	مقدمة
١٥	مدخل إلى الفلسفة
١٧	١- معنى الفلسفة
١٩	٢- أقسام الفلسفة
٢٣	٣- مسائل الفلسفة
٢٥	٤- نشأة الفلسفة
٢٩	مسار الفلسفة الأوروبية
٣١	١- أزمنة الفلسفة الأوروبية
٥٩	٢- وظيفة الفلسفة
٦٧	٣- الفلسفة الإسلامية
٧١	مصادر إلهام التفكير الفلسفي في الإسلام
٧٣	١- منابع الحياة العقلية عند المسلمين
٨٣	٢- مدارس الفلسفة الإسلامية
٨٧	منهج الدرس الفلسفي عند الطباطبائي
٨٩	١- محطات حياة الطباطبائي
٩٥	٢- علوم الحكمة في الحَوْزَة في مطلع القرن الرابع عشر الهجري
١٠١	٣- الطباطبائي يجسّد الحكمة العملية في سلوكه

- ١١٣ ٤- الآثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي
١١٥ ٥- منهج البحث الفلسفي عند الطباطبائي
١٢٩ ٦- الطباطبائي مؤسس حلقة قم الفلسفية
١٣٣ ٧- ندوة حوار فلسفي في طهران
١٣٥ ٨- الإبداع الفلسفي للعلامة الطباطبائي
١٤٧ ٩- بداية الحكمة ونهاية الحكمة

شرح بداية الحكمة

- ١٥١
١٥٣ مقدمة

المرحلة الأولى: في كليات مباحث الوجود

- ١٦٣ ١- في بداية مفهوم الوجود
١٦٥ ٢- في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي
١٧١ ٣- في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها
١٨١ ٤- في أصالة الوجود واعتبارية الماهية
١٨٥ ٥- في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة
١٩٩ ٦- فيما يتخصص به الوجود
٢١٣ ٧- في أحكام الوجود السلبية
٢١٩ ٨- في معنى نفس الأمر
٢٢٧ ٩- الشئئية تساقط الوجود
٢٣١ ١٠- في أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم
٢٣٥ ١١- في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه
٢٣٩ ١٢- في امتناع إعادة المعدوم بعينه
٢٤٥

المرحلة الثانية: في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

- ٢٥١
٢٥٣ ١- في الوجود الخارجي والوجود الذهني

المرحلة الثالثة: في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره

- ٢٨١ وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره
٢٨٣ ١- الوجود في نفسه والوجود في غيره

- ٢٨٧ ٢- كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل
٢٨٩ ٣- من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

المرحلة الرابعة: في المواد الثلاث: الوجوب والإمكان والامتناع

- ٢٩٣ ١- في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها
٢٩٥ ٢- انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس
٢٩٩ ٣- واجب الوجود ماهيته إننيته
٣٠٣ ٤- واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
٣٠٩ ٥- في أن الشيء ما لم يجب لا يُوجد، وبطلان القول بالأولوية
٣١١ ٦- في معاني الإمكان
٣١٥ ٧- في أن الإمكان اعتبار عقلي، وأنه لازم للماهية
٣٢٣ ٨- في حاجة الممكن إلى العلة وما هي علة احتياجه إليها
٣٢٧ ٩- الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً
٣٣٣

المرحلة الخامسة: في الماهية وأحكامها

- ٣٣٩ ١- الماهية من حيث هي ليست إلّا هي
٣٤١ ٢- في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل
٣٤٣ ٣- في معنى الذاتي والعرضي
٣٥١ ٤- في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك
٣٥٥ ٥- في بعض أحكام الفصل
٣٦١ ٦- في النوع وبعض أحكامه
٣٦٥ ٧- في الكلي والجزئي ونحو وجودهما
٣٧١ ٨- في تميز الماهيات وتشخصها
٣٧٣

المرحلة السادسة: في المقولات العشر: وهي الأجناس العالية التي إليها

- ٣٧٧ تنتهي أنواع الماهيات
٣٧٩ ١- تعريف الجوهر والعرض - عدد المقولات
٣٨٩ ٢- في أقسام الجوهر
٣٩٥ ٣- في الجسم

- ٤- في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية ٤٠١
 ٥- في إثبات الصور النوعية ٤٠٣
 ٦- في تلازم المادة والصورة ٤٠٥
 ٧- في أن كلاً من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى ٤٠٧
 ٨- النفس والعقل موجودان ٤١٥
 ٩- في الكم وانقساماته وخواصه ٤٢١
 ١٠- في الكيف ٤٢٩
 ١١- في المقولات النسبية ٤٣٥

المرحلة السابعة: في العلة والمعلول

- ١- في إثبات العلوية والمعلولية وأنهما في الوجود ٤٤٥
 ٢- في انقسامات العلة ٤٤٩
 ٣- في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول ٤٥٣
 ٤- قاعدة الواحد ٤٥٩
 ٥- استحالة الدور والتسلسل في العلل ٤٦٣
 ٦- العلة الفاعلية وأقسامها ٤٦٧
 ٧- في العلة الغائية ٤٧٧
 ٨- في إثبات الغاية فيما يُعد لعباً، أو جُزافاً، أو باطلاً والحركات الطبيعية وغير ذلك ٤٨١
 ٩- في نفي القول بالاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين ما يُعد غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية ٤٨٩
 ١٠- العلة الصورية والمادية ٤٩٥
 ١١- في العلة الجسمانية ٤٩٩

المرحلة الثامنة: في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

- ١- في معنى الواحد والكثير ٥٠٥
 ٢- في أقسام الواحد ٥٠٩
 ٣- الهووية وهو الحمل ٥١٥

٥١٧	٤- تقسيمات الحمل الشائع
٥٢١	٥- في الغيرية والتقابل
٥٢٥	٦- في تقابل التضايّف
٥٢٧	٧- في تقابل التضاد
٥٣١	٨- في تقابل العدم والملكة
٥٣٥	٩- في تقابل التناقض
٥٤١	١٠- في تقابل الواحد والكثير

المرحلة التاسعة: في السبق واللاحق والقدم والحدث

٥٤٥	١- في معنى السبق واللاحق وأقسامهما والمعيّة
٥٤٧	٢- في ملاك السبق في أقسامه
٥٥٣	٣- في القدم والحدث وأقسامهما

المرحلة العاشرة: في القوة والفعل

٥٦٣	مقدمة
٥٦٥	١- كل حادث زمني مسبوق بقوة الوجود
٥٦٩	٢- في تقسيم التغيّر
٥٧٧	٣- في تحديد الحركة
٥٧٩	٤- في انقسام الحركة إلى توسيطية وقطعية
٥٨٣	٥- في مبدأ الحركة ومنتهائها
٥٨٥	٦- في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبّس بها
٥٨٩	٧- في فاعل الحركة وهو المحرّك
٥٩١	٨- في ارتباط المتغير بالثابت
٥٩٣	٩- في المسافة التي يقطعها المتحرك
٥٩٥	١٠- في المقولات التي تقع فيها الحركة
٥٩٧	١١- الحركة الجوهرية
٦٠٣	١٢- في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها
٦٠٩	١٣- في الزمان
٦١٣	١٤- في السرعة والبُطء

- ١٥- في السكون ٦٢١
١٦- في انقسامات الحركة ٦٢٥

المرحلة الحادية عشرة: في العلم والعالم والمعلوم

- تمهيد ٦٣٧
١- في تعريف العلم وانقسامه الأوّلي ٦٣٩
٢- ينقسم العلم الحسولي إلى كلي وجزئي ٦٤٥
٣- ينقسم العلم انقسامًا آخر إلى كلي وجزئي ٦٥٣
٤- في أنواع التعقل ٦٥٥
٥- في مراتب العقل ٦٥٧
٦- في مفيض هذه الصور العلمية ٦٥٩
٧- ينقسم العلم الحسولي إلى تصوّر وتصديق ٦٦٣
٨- ينقسم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري ٦٦٧
٩- ينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري ٦٧٥
١٠- في أحكام متفرقة ٦٨٣
١١- كل مجرد فهو عاقل ٦٨٩
١٢- في العلم الحسوري، وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه ٦٩٣

المرحلة الثانية عشرة: فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته

وصفاته وأفعاله

- ١- في إثبات ذاته تعالى ٦٩٧
٢- في إثبات وحدانيته تعالى ٦٩٩
٣- في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجودٍ وكمالٍ وجودي ٧٠٥
٤- في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها ٧٠٩
٥- في علمه تعالى ٧١٣
٦- في قدرته تعالى ٧٢١
٧- في حياته تعالى ٧٣٣
٨- في إرادته تعالى وكلامه ٧٣٩
٩- في فعله تعالى وانقساماته ٧٤١
٧٤٥

المحتويات

٧٤٩	١٠- في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه لو كانت فيه كثرة
٧٥٣	١١- في العقول الطولية وأول ما يصدر منها
٧٥٧	١٢- في العقول العرضية
٧٦١	١٣- في المثال
٧٦٣	١٤- في العالم المادي

مقدمة

يسود تقليدٌ مدرسي موروث في الحوزة العلمية، يتمثلُ بتكرار الأستاذ لتدريس الكتاب مراتٍ عديدة، حتى عُرف بعض المدرسين باستظهار المتون وحفظها. وكنتُ ممن وُفقوا لاقتفاء أثر السلف في هذا التقليد، فأعدتُ تدريس كتاب «المنطق» لمحمد رضا المظفر ١٢ مرة، وهكذا كررتُ تدريس الحلقة الأولى من «دروس في علم الأصول» المعروفة بالحلقات لمحمد باقر الصدر خمس مرات، والحلقة الثانية ست مرات، والحلقة الثالثة ثلاث مرات، وغيرها من الكتب المتعارفة للدراسة في الحوزة العلمية.

أما كتابا «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» لمحمد حسين الطباطبائي، فقد استأثرا باهتمامي ولازمتهما بالتدريس عدة سنوات، وكانت المرة السابعة هي المرة الأخيرة التي درّستُ فيها بداية الحكمة للعام الدراسي ١٤١٦ / ١٤١٧ هـ.

وكتاب «مبادئ الفلسفة الإسلامية» ثمرة لتدريس كتاب «بداية الحكمة» فهو يشتمل على محاضراتي في تدريس هذا الكتاب؛ ولذلك يطغى على كتاب «مبادئ الفلسفة الإسلامية» الأسلوب التعليمي التوضيحي، الذي لا يخلو من التكرار والإسهاب في التوضيح أحياناً، طبقاً لما يتطلبه تدريس متون المعقول في الحوزة العلمية، فأثرتُ إبقاءها على صورتها المدرسية. كما تجنّبتُ إدراج أية تعليقات أو ملاحظات على آراء الحكماء؛ لأن هدف هذا الكتاب هو توضيح وتيسير المفاهيم والمقولات الفلسفية للمبتدئين في دراسة الفلسفة، وإبعادهم في أول الطريق عن سجالات الفلاسفة وإشكالاتهم المتنوعة؛ ذلك أن المطالب الفلسفية تحتاج إلى جدية ومثابرة لتصورها تصويراً صحيحاً، وقد ينجم عن انهمار التعليقات والاستفهامات في المرحلة الأولى للدارس، وقبل وعي المفاهيم والمقولات الفلسفية، اضطرابٌ وقلقٌ عقلي، وتشوّه في الرؤية.

ومما تعلَّمته من دراستي وتدريسي للفلسفة في الحوزة العلمية أن الطالب طالما ظلَّ أسيرَ نصوص ما يدرسه من كُتب، دون أن يتعرف على بواكير الفلسفة، ومسارها، ومدارسها، واتجاهاتها راهناً. مضافاً إلى أنه ربما لم يكتشف معالم منهج البحث الفلسفي لمحمد حسين الطباطبائي، ومكانته في تحديث الدرس الفلسفي في الحوزة؛ لذلك حاولتُ أن أدوّن مدخلاً موجزاً إلى الفلسفة، تناولتُ فيه: معنى الفلسفة، وأقسامها، ووظيفتها، ونشأتها، وأزمنتها، وأبرز تياراتها ومدارسها عبر التاريخ، ومصيرها في العصر الحديث، والمناهل الإسلامية للتفكير الفلسفي، ومدارس الفلسفة الإسلامية.

كل ذلك دونته باختصارٍ شديد، بغية إنارة وعي الدارس بهذه المسائل ذات الصلة العضوية بما يدرسه. وأردفتُ ذلك ببحثٍ حول منهج الدرس الفلسفي للطباطبائي، وأثره في إحياء وتطوير الدرس الفلسفي في الحوزة.

وتبقى هذه الدروس مدينةً لتلامذتي الكرام الذين كان لاستفهاماتهم وإشكالاتهم وحواراتهم الفضل في تبلور الكثير من صيغها، ومدينةً أيضاً لما تكرم به الأخ غلام رضا الفياضي من نظراته وتعليقاته القيّمة على كتاب «بداية الحكمة».

أما ما يتضمّنه هذا الكتاب من هفوات ونواقص فهو تعبير عن قصوري ونقصي. وقديماً قيل: لو كنتُ أنتظر الكمال ما فرغتُ من عملي هذا. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلتُ وإليه أنيب.

عبد الجبار الرفاعي

مدخل إلى الفلسفة

الفصل الأول

معنى الفلسفة

الفلسفة لفظٌ استعارته العربية من اللغة اليونانية، وأصله في اليونانية كلمةٌ تتألف من مقطعين:

فيلوس Philos وهو بمعنى «صديق أو محب»، والثاني هو سوفيا Sophia أي «حكمة»، فيكون معناها «محب الحكمة».

ويبدو أن كلمة Sophia ليست يونانية الأصل وإنما هي مقتبسة من لغةٍ شرقية، حسبما أكد الباحث الغربي المعاصر M. Bernal.

وبذلك تدل كلمة «الفلسفة» من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو إيثارها، وقد نقلها العرب إلى لغتهم بهذا المعنى في عصر الترجمة.

وكان فيثاغورس (٥٧٢-٤٩٧ ق.م.) أول حكيم وصف نفسه من القدماء بأنه فيلسوف، وعرف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة بتأمل الأشياء، فجعل حب الحكمة هو البحث عن الحقيقة، وجعل الحكمة هي المعرفة القائمة على التأمل.

وعلى هذا أضحى تعريف الفلسفة بأنها: العلم الذي يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية.

تجدر الإشارة إلى أن كلمة «الفلسفة» استعملت في معانٍ متعددة عبر التاريخ، واتسع معناها في بعض المراحل ليستوعب العلوم العقلية بأسرها، فيما تقلص هذا المعنى في مراحل أخرى فاستعمل عند البعض كما في التراث الإسلامي فيما يخص الفلسفة الأولى، التي تبحث عن المسائل الكلية للوجود التي لا ترتبط بموضوعٍ خاص.

الفلسفة والسفسطة

وفي مقابل الفلسفة تُستعمل كلمة «السفسطة» وهي تعني نوعاً من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة؛ فقد كانت السفسطة عنواناً لتيارٍ واسع حاول أن يعصف بالأسس المنطقية للتفكير الصحيح، ويُكر أي واقعٍ خارج إطار الذهن، ظهر عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. بيد أن ظهور سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م.) فيما بعدُ ساهم بشكلٍ فعّال في الإجهاد على هذا التيار، وإعادة الاعتبار لأسس التفكير والاستدلال الصحيح، واقتفى أثره تلميذه أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م.) ثم جاء تلميذ الأخير أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) الذي كان صاحب الدور الريادي في تقنين ما تم اكتشافه من قواعدٍ وأسس التفكير الصحيح، والتي صاغها فيما عُرف بعد ذلك بـ «المنطق الأرسطي».

ومثلما فعل فيثاغورس من قبلُ فإن سقراط أسمى نفسه بالفيلسوف أيضاً، ومنذ عصر سقراط أصبحت كلمة الفلسفة تُستعمل دائماً في مقابل السفسطة؛ لأنها تعني التعرف على الحقيقة واكتشافها على ما هي عليه بالأسلوب البرهاني، خلافاً للسفسطة التي تُنكر الحقيقة وتُمارس تزيفاً للمعرفة يعتمد على الخداع والمغالطة.

الفلسفة محور العلوم

تُعتبر الفلسفة عند القدماء محوراً لكافة العلوم الحقيقية أو المعارف العقلية، مما يرتبط بالطبيعة أو ما وراء الطبيعة منها، كالطبيعيات والرياضيات والإلهيات، فانتظمت في إطارها تمام المعارف، ولم يشذّ منها سوى المعارف التي تعبّر عن مواضعٍ واتفاقاتٍ واعتباراتٍ جعلها البشر، مثل النحو والصرف.

الفصل الثاني

أقسام الفلسفة

لما كانت الفلسفة عند القدماء اسمًا تدرج تحته المعارف العقلية بمجموعها، جرى تصنيف هذه المعارف إلى نوعين رئيسيين، وهما:

أولاً: العلوم النظرية، أو الحكمة النظرية

وهي التي يُطلب فيها استكمالُ القوة النظرية من النفس، بحصول العقل بالفعل، ويندرج تحتها:

(أ) الإلهيات

وتُسمَّى العلم الإلهي، والعلم الأعلى، والعلم الكلي، والميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة)، والفلسفة الأولى، تمييزًا لها عن الرياضيات المسماة بالفلسفة الوسطى، وذلك لأنها تقع في مرتبة متوسطة بين الطبيعيات والإلهيات. وتُعتبر الإلهيات لدى القدماء أشمل وأوسع من غيرها من العلوم، مضافًا إلى أنها برهانية ويقينية أكثر من غيرها. وتنقسم الإلهيات إلى:

(١) الأمور العامة

وهي العناوين والأحكام والصفات التي لا تختصُّ بموجودٍ دون سواه، وإنما تسري في جميع الموجودات، ويتصف بها الموجود بما هو موجود، ولا يُشترط أن يكون الموجود المتصف بها له ماهيةٌ معينة. وهي مثل: الحدوث والقدم، والوجوب والإمكان؛ فكل موجود إما أن يكون حادثًا أو قديمًا، وكل موجود إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا.

مع العلم أن شمول هذه العناوين للموجودات تارةً يكون بمعنى شمول كل واحدٍ منها لكافة الموجودات. مثلما نلاحظ في الوجود والشيئية، وتارةً يكون بمعنى شمول هذه المفاهيم للموجودات بنحو التقابل، كالوجوب والإمكان، فإن كل موجود لا بد أن يكون مندرجاً تحت عنوان الواجب أو الممكن. ويُعبّر عنها بـ «الأحكام العامة للوجود» و«الإلهيات بالمعنى الأعم».

(٢) معرفة الله

ويدور البحث فيها حول وجود الباري، وتوحيده، وصفاته، وما يرتبط بذلك من مسائل. وتُسمّى بـ «الإلهيات بالمعنى الأخص» في مقابل «الإلهيات بالمعنى الأعم».

(ب) الرياضيات

وتُسمّى العلم الأوسط، والفلسفة الوسطى لوقوعها في مرتبةٍ متوسطة في سُلّم المعرفة بين «الإلهيات» و«الطبيعيات»، وهي تنقسم إلى:

- (١) الحساب.
- (٢) الهندسة.
- (٣) الهيئة.
- (٤) الموسيقى.

(ج) الطبيعيات

وتُسمى العلم الأدنى، والفلسفة الدنيا؛ لأنها تقع في أدنى المراتب في سُلّم المعرفة، وفوقها تقع «الرياضيات»، فيما تكون «الإلهيات» العلم الأعلى. وهي تبحث في أحوال الأجسام الطبيعية، وتنقسم إلى:

(١) السماع الطبيعي

تعود هذه التسمية لكتاب «السماع الطبيعي لأرسطو» الذي عرفه المسلمون لأول مرة عبر السُريان، وفي تسميته ما يشير إلى ذلك، فإن الأصل السُرياني هو «شمعا كيانا».

والسماع الطبيعي أول ما يُبحث عادةً من الطبيعيات، وبكلمةٍ أخرى هو أول ما يُسمع منها، ويجري البحث فيه حول الأسباب والمبادئ للطبيعيات، وبيان أحوال العلل المختلفة، والمادة والصورة، والحركة وما يرتبط بها من مسائل، والأجسام كمّاً وكيفاً.

(٢) الفلكيات

الفلك عند القدماء جسمٌ كروي الشكل، لا ميل فيه، ثابت بكليته، متحرك بأجرامه دوراناً. وهو بسيط لم يتركب من أجسامٍ مختلفة في طبائعها، غير قابل للخرق، ذو نفسٍ حيوانية، ونفسٍ ناطقة.

ويقوم مذهب القدماء في تفسير نظام خلق العالم على أساس أن العقل الأول هو ما صدر من ذات الحق تعالى، ومن العقل خلق فلك الأفلاك، وهكذا بقية الأفلاك. وقد اعتبر الحكماء العالم الجسماني بعد عالم المجردات في نظام الخلق، والعالم الجسماني مركباً من تسعة أفلاكٍ متداخلة؛ أي يحيط بعضها بالآخر، وذهب بعضهم إلى اعتبار فلك الأفلاك هو مجموع الأفلاك.

(٣) العنصریات

ويُبحث فيها حول: طبقات الأرض، والكائنات الجوية، والمعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان. بيد أن بعض الحكماء منذ عصر صدر المتألهين الشيرازي اعتبر الطبيعيات أربعة أقسام، وهي:

(١) السماع الطبيعي.

(٢) الفلكيات.

(٣) العنصریات.

(٤) النفس.

ثانياً: العلوم العملية، أو الحكمة العملية

هي التي يُطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية، بحصول العلم التصوّري والتصديقي بأمور هي بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق. وبكلمةٍ

أخرى: الحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي علينا أن نعلّمها ونعملها تُسمى حكمةً عملية، بينما الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي علينا أن نعلّمها وليس علينا أن نعملها تُسمى حكمةً نظرية.

وتنحصر العلوم العملية أو الحكمة العملية في ثلاثة أقسام، هي:

(أ) الحكمة المدنية، أو علم سياسة المدن وتدبير المجتمع

وهي تُعلّم كيفية المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان.

(ب) الحكمة المنزلية، أو علم تدبير المنزل والعائلة

وهي تُعلّم كيفية المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزلٍ واحد، لتتنظم به المصلحة المنزلية.

(ج) الحكمة الخُلُقِيَّة، أو علم الأخلاق

وهي تُعلّم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكّو النفس، وتُعلّم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهّر عنها النفس.

هذا هو التصنيف الذي اعتمده القدماء في بيان شجرة المعرفة، وما تشتمل عليه من فروع العلوم البشرية المتنوعة.

ويعود تاريخ الهيكل الأساسي لهذا التصنيف إلى عصر الفيلسوف اليوناني أرسطو، ثم تبناه وأكمّله مَنْ جاء بعده من الحكماء، وربما اختلف معه غيرُ واحدٍ ممن تأخّر عنه في تفاصيل وحدود هذا التصنيف، كما يظهر في قسم الطبيعيات من كتاب «الشفاء» لابن سينا مثلاً.

أما الفلسفة الأوروبية الحديثة، فقد تخلّت عن هذا التصنيف، وتبنّت نموذجاً آخر في بيان شجرة المعرفة، وتصنيف العلوم لا يتطابق مع ما تقدّم.

الفصل الثالث

مسائل الفلسفة

تناولت الفلسفة عبر عصورها الممتدة — بدءاً بنشأتها إلى عصرنا الراهن — مسائل كثيرة، استوعبت فيها تمام المعارف البشرية، وإن استقلَّت منها بعض المعارف والعلوم منذ عصر النهضة في أوروبا، ومن أبرز القضايا التي انبسط عليها البحث الفلسفي:

(١) الإلهيات

هي الفلسفة الباحثة في أحوال الوجود بما هو موجود، وقد أسماها أرسطو بالفلسفة الأولى أو اللاهوت، تمييزاً لها عن الطبيعيات والرياضيات.

(٢) المنطق

هو علم يُعنى بدراسة قواعد وأسس التفكير الصحيح، وأساليب الاستدلال التي تعصم مراعاتها العقل عن الخطأ في عملية التفكير.

(٣) نظرية المعرفة

يدور البحث في نظرية المعرفة حول منابع التصورات والتصديقات في ذهن البشري، وقيمة هذه المعارف ومدى مطابقتها للواقع وكشفها عن الحقيقة، وطبيعة هذه المعرفة وحقيقتها، وحدودها، وهل بإمكانها تجاوز دائرة ما هو محسوس والتعرُّف على ما وراء الطبيعة؟

وعلى هذا تُدرس في نظرية المعرفة المسائل التالية:

- (أ) مصدر المعرفة.
- (ب) قيمة المعرفة.
- (ج) طبيعة المعرفة.
- (د) حدود المعرفة.

(٤) الأخلاق

علم يُعنى بدراسة ما ينبغي وما لا ينبغي في السلوك البشري، وما يرتبط بمسألة «الحسن والقبح» من مسائل كحُسن العدل وقُبْح الظلم، وحُسن الصدق وقُبْح الكذب، وحُسن الحق وقُبْح الباطل ... وغير ذلك.

(٥) فلسفة الجمال

علم يتناول دراسة وتحليل ألوان ومظاهر التعبير الفني، ونزعة الحس الجمالي في حياة الإنسان.

(٦) فلسفة الدين

علم يهتم بدراسة وتحليل طبيعة المعرفة الدينية وما تنطوي عليه المعتقدات، ونوع الأدلة والبراهين التي تستند إليها تلك المعرفة، وتحاول تحليل التجارب الإيمانية والبحث عن منابعها وتجلياتها وأحوالها.

(٧) فلسفة العلم

فلسفة تُعنى بفهم وتفسير ظاهرة العلم فهمًا يعمّقها، فتبحث في التنظيم الأمثل لمناهجه، ومعرفة خصائصه ومقوماته، ومحاولة حل مشكلاته التي تخرج عن دوائر اختصاص العلماء.

وهناك مسائل أخرى تناوَلتها الفلسفة من قبيل: فلسفة القانون، وفلسفة التاريخ، وفلسفة التربية، وغيرها.

الفصل الرابع

نشأة الفلسفة

دأب قطاعٌ واسع من مؤرّخي الفلسفة على اختزال تأريخ الفلسفة الممتد عبْر الزمان والمكان باليونان فقط، واعتبروا المنحى العقلي في الحضارة اليونانية هو بداية الوعي العقلي المنتظم في حياة الإنسان، وصار هذا الوعي مُعبّرًا عن البادرة الأولى للمعرفة الفلسفية في التاريخ حسب زعمهم.

يَبْدُ أن الإرث العقلي الذي عثّر عليه خبراء الآثار في بقايا تراث وادي الرافدين، ووادي النيل، والصين، والهند، وغيرها من الأمم القديمة، برهنَ بشكلٍ واضح على حضور الوعي الفلسفي، فيما تمّ تفسيره من الكتابات على الألواح الطينية الكثيرة التي وصلتنا من تراث هذه الأمم؛ فمثلاً عثّر المنقبون في وادي الرافدين على أكثر من مليون لوحٍ طيني ترقد تحت طبقات الأرض، من بقايا الحضارات السومرية والأكدية والبابلية والآشورية، نهبت مُعظمها البعثاتُ الأثرية الغربية، ووزّعَتْها كغنائم على متاحف أوروبا وأمريكا.

المصطلح المقابل لكلمة الفلسفة عند الأمم الأخرى

إن اصطلاح الفلسفة لا خلاف في أنه جاء من اللغة اليونانية، أما المعنى المُستخدَم فيه هذا المصطلح، فنجد ما يوازيه ماثلاً عند الأمم الأخرى، مثل «نيميقي» عند البابليين، «سوفيا» عند المصريين، «جنيانا» عند الهنود. وقد أدرك بعض الفلاسفة هذه المسألة في وقتٍ مبكّر، فأوضح الفارابي المتوفى سنة ٣٢٩هـ «أن هذا العلم — ويعني به الفلسفة — على ما يُقال: إنه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين.» وتحدّث ابن سينا عن منطق المشرقيين والحكمة المشرقية أيضاً، في كتابه

«منطق المشرقين» لكنه لم يُكْمَل هذا الكتاب، فضاعت تفاصيل ربما كانت من الأهمية بمكان في تاريخ الحكمة الشرقية، فيما لم يصلنا من حكمة المشرقين لابن سينا. كذلك أكد شيخ الإشراق السهروردي على تأثير حكمة المشرقين في الفلسفة اليونانية، طبقاً لما حكاه صدر المتألهين الشيرازي عنه.

أين ظهر التفكير الفلسفي؟

يمكن القول إن التفكير الفلسفي لا تتحدد نشأته بعرقٍ أو جنسٍ خاص من بني الإنسان، أو بقعةٍ جغرافيةٍ محددة، وإنما هو ماثلٌ في كل مكان وحاضرٌ في حياة جميع الشعوب؛ فهو موجود في كل زمانٍ ومكانٍ حيثما كان الإنسان وعاش في مجتمع، بل نستطيع أن نؤكد أن هذا التفكير لا ينفكُّ عن الكائن العاقل، حتى على فرض عيش الإنسان وحيداً في جزيرة، كما دُلِّل على ذلك الفيلسوف المسلم ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١هـ في «حي بن يقظان»؛ ذلك لأن هذا التفكير إنما هو مظهرٌ لنزوع العقل البشري لتفسير الواقع المحيط به، والتعرف على أسرارهِ، واكتشاف موقعه ومبدئه ومصيره كجزء من هذا الواقع، وتحديد وظيفته في ضوء هذه الرؤية.

التاريخ الصحيح للفلسفة

إن التاريخ الصحيح للوعي الفلسفي يبدأ مع ظهور الكائن البشري العاقل على الأرض؛ لأن هذا الكائن منذ تجربته الأولى في الحياة واستثمار الطبيعة، ما انفكَّ يثير السؤالِ تلو السؤالِ عن مبدئه ومصيره وحقيقته، وحقيقة العالم المحيط به. وعلى هذا لا تتصف بالصواب أية محاولة تسعى لحذف دور البشرية بمجموعها في بناء الفكر الفلسفي، وربطه ببيئةٍ ومحيطٍ خاص، مثلما فعل معظم مؤرخي الفلسفة حين اختصروا تاريخ الحياة العقلية للإنسان بالفلسفة اليونانية، فيما تجاهلوا ما سواها، وبكلمةٍ أخرى جرى تزويرُ لتاريخ الفلسفة، حين وقف عددٌ كبير من هؤلاء المؤرخين موقف الإهمال حيال التجربة العقلية الواسعة خارج إطار البيئة الأوروبية، فتغافلوا عن المصادر غير المعلنة للوعي الأوروبي، ولم يعلنوا عن جذور هذا الوعي وروافده، واعتبر الإنسان الغربي رائداً لأول تجربة عقلية في التاريخ. بينما لو حاولنا أن نقرأ تاريخ الوعي الفلسفي في حياة الإنسان، عبر تفكيك مكونات الفكر اليوناني وتحليلها، ثم إحالة كل عنصرٍ منها إلى

الروافد الأصيلة التي استقى منها، لرأينا أن ما لدى اليونان ما هو إلا ميراثٌ يأتلف من عناصرٍ متنوّعة راكمته إنجازاتُ حضاراتٍ سالفة ممتدة في أعماق الزمان.

منابع الفلسفة اليونانية

امتصّت الفلسفة اليونانية مادةً أساسية من العناصر المقوّمة لها، مما أنجزته الحضارات الأخرى خارج الفضاء الأوروبي، مضافاً إلى ما أنجزته البيئة المحلية الخاصة بها، فعملت على مزجه وهضمه وتمثّله، ثم أعادت إنتاجه في إطار المحيط اليوناني الخاص وما يتوالد فيه من سجالٍ ومعاركٍ عقليةٍ عارمة.

صحيحٌ أن للمحيط اليوناني أثراً بالغاً في تخصيب مضمون الفلسفة اليونانية، وتغذيتها بالوقود اللازم للإشعاع والتوهّج بعيداً عن المركز مكانياً وزمانياً، لكن ذلك ما كان يتحقق لولا اقتباسُ خاماتٍ معرفية من حضاراتٍ ازدهرت في قارة آسيا قبل ذلك بقرونٍ عديدة؛ ذلك أن الشرقَ مهدُ النبوات والحضارات، كما تقول لنا الكتب المقدسة والوثائق التاريخية، والفلسفة اليونانية لم تكن مقطوعة الصلة عما يدور في وادي النيل وآسيا الصغرى، التي كانت بدورها على اتصالٍ جغرافي وتاريخي من جهة الشرق بحضاراتٍ ما بين النهرين وغيرها. وإنه لا يمكن اكتشاف حجم إبداع اليونانيين إلا بمعرفة المصادر الشرقية للمعارف اليونانية، وقد أدرك بعض الباحثين هذه الحقيقة فصرّح شارل فرنر مثلاً: «إن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من تماسّ اليونان بالشرق».

الفلسفة اليونانية تلتهم التراث الشرقي

نستطيع أن نوّكد أن الإنجاز المعرفي الأوروبي ما كان يتم لولا ما استعارته أوروبا من الشرق؛ فإن اللحظة الفاصلة في تاريخ أوروبا القديم هي ظهور الفلسفة اليونانية، وقد لاحظنا أن هذه الفلسفة إنما أثمرت معطياتها المعرفية بالمزاوجة بين ما وصلها من الشرق، وما أتاحتها البيئة اليونانية من حيوية عقلية. وهكذا كانت اللحظة الثانية في تاريخ أوروبا الحديثة؛ فإن اتصال أوروبا بالشرق من جديد، عبر الأندلس والحروب الصليبية، مكّنها من القيام بترحيلٍ معرفيٍّ واسع لمعطيات الحضارة الإسلامية، التي أفادت منها في تأسيس نهضتها الحديثة.

وبذلك أضحت روحُ الشرق وميراثه المعرفي هي المادة الخام التي وظّفها الإنسان الغربي في لحظتين تاريخيتين، زحف عبر الأولى بفلسفته نحو آسيا والشرق من خلال

مدرسة الإسكندرية، فاخترت هذه الفلسفة أحقاب الزمان، وأكّدت حضورها الأبدي في تراث المعقول عند الإسلاميين في العصور اللاحقة. فيما زحف عبّر اللحظة الثانية بأساطيله العسكرية على العالم الآخر في آسيا وأفريقيا والأمريكيتين، فانتَهَب ثرواتها، وأباد جماعات من سكانها الأصليين، وفرض نمط حياته وثقافته على شعوبها.

مسار الفلسفة الأوروبية

منذ العصر اليوناني اتخذت الفلسفة في القارة الأوروبية لنفسها مساراً خاصاً تميّزت به، وقد حاول عددٌ كبير من الباحثين في تأريخ الفلسفة تحقيق أزمّة تطوّر الفلسفة والحياة العقلية بتمامٍ مناشطها في التاريخ، عبّر قنوات حركة الوعي الفلسفي الأوروبي، متجاهلاً حضور التجربة الفلسفية عند المسلمين ومدارسها المتعدّدة ومسارها الخاص، كما سنُشير إلى ذلك لاحقاً.

وعلى هذا سنشير بإيجاز قبل الحديث عن الفلسفة الإسلامية إلى أزمّة الفلسفة الأوروبية على امتداد «٢٥٠٠» سنة تقريباً، كيما نكشف عن حدود هذه الفلسفة، ومديات تأثيرها، وانتشارها الجغرافي، ودرجة نفوذها في خارج حدود أوروبا، وفي ضوء ذلك يتجلّى بصورة واضحة المسار الخاص للفلسفة الإسلامية وظهور الحياة العقلية عند المسلمين، وأثر الفلسفة الأوروبية في تكوينها، والحجم الحقيقي للعناصر الوافدة في ولادة المعقول الإسلامي ونموه.

وقد يكون من الخطأ منهجياً أن نُحقّق تاريخ الفلسفة فنقطّعه إلى عصورٍ متمايضة؛ لأن مسيرة الفلسفة تعبّر عن حلقاتٍ مترابطة تدرّج فيها العقل البشري بخطواتٍ متوالية، أتمّت الخطوة التالية ما سبقها، ولم تتألف هذه المسيرة من سلسلة انقطاعات، لكن ذلك لا يعني غياب السمات الخاصة التي تتميّز بها كل حقبة، وما تحفّل به من مقولاتٍ ونظرياتٍ ومفاهيم، تكون مرآة لعصرها، وتعكس روحه السائدة، وترتسم فيها تطلّعاته المستقبلية.

الفصل الأول

أزمة الفلسفة الأوروبية

نوجز فيما يلي أزمة الفلسفة الأوروبية، ونسوقها في قنوات مسارها الخاص، وهي:

(١) عصر الحكماء قبل سقراط

وهم اثنا عشر فيلسوفًا، يغطّون الفترة بدءًا بالقرن السادس حتى النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، وتتوزّعهم على التوالي: المدرسة الأيونية، والمدرسة الفيثاغورية، والمدرسة الإيلية. ويُعتبر طاليس (٦٢٤-٥٤٦ ق.م.) أشهر فلاسفة أيونية، وهو أحد الحكماء السبعة الذين ظهروا في هذه الفترة. ويميل مؤرّخو الفلسفة إلى اعتبار لحظة الحكماء السبعة وعلى رأسهم طاليس، هي اللحظة الأولى التي تؤرّخ لولادة الفلسفة الأوروبية وبداية الشوط الأول من أشواط هذه الفلسفة.

وكانت فلسفة هؤلاء الحكماء تُعنى بإصلاح النُظم والأخلاق، وقد صيغت بعض حِكْمهم بعبارات موجزة ذهبت أمثالا.

والمعروف أن طاليس كان قد زار مصر وبابل، واطَّلَعَ على المدوّنات الفلكية عند البابليين، ولها يعود ما نُسب إليه من معرفة بالفلك، وربما قوله بأن أصل العالم هو الماء. ويندرج في هذه الفترة مجموعة أخرى من الفلاسفة عُرف منهم: أنكسيمندر (٦١٠-٥٤٧ ق.م.)، وأنكسيمانس (٥٨٨-٥٢٤ ق.م.)، وهيراقليطس (٥٤٠-٤٧٥ ق.م.)، وفيثاغورس (٥٧٢-٤٩٧ ق.م.)، وإكسانوفان (٥٧٠-٤٨٠ ق.م.)، وبارمنيدس (٥٤٠ ق.م.)، وزينون الإيلي (٤٩٠-٤٣٠ ق.م.)، وأنابادوقلس (٤٩٠-٤٣٠ ق.م.)، وأنكساغوراس (٥٠٠-٤٢٨ ق.م.)، ولوقيبوس (٤٤٠-٣٣٠ ق.م.)، وديمقريطس (٤٦٠-٣٦١ ق.م.).

ولم يصل شيءٌ أساسي من أعمال هؤلاء الفلاسفة، وإنما أمكن التعرف على بعض آرائهم بواسطة المدونات التي صُنفت في فتراتٍ تالية.

(٢) عصر نزوح الفلسفة اليونانية

سبق نزوح الفلسفة اليونانية ظهور الحركة السوفسطائية، التي أشاعت نوعاً من الاستدلال المخال، الذي يقوم على الخداع والمغالطة وتزييف الحقائق. واشتهر من أعلامها بروتاغوراس (٤٨٤-٤١٠ ق.م.)، الذي وفد إلى أثينا سنة ٤٥٠ ق.م.، وظهر له كتابٌ فيها باسم «الحقيقة»، أثار ضده موجةً من الاحتجاج واتهم جرّاء ذلك بالإلحاد، فحكّم عليه بالموت، إلا أنه هرب من الإعدام، فمات غرقاً. وكان يقول «بأن المعرفة نسبية وليست مطلقة، وأن لكل قضية جانبين يناقض أحدهما الآخر، ولا شيء أصدق من شيء، لكنه قد يكون أفضل منه بالقياس إلى منظور الفرد.»

كذلك برز جورجياس (٤٨٠-٣٧٥ ق.م.) من رجال هذه الحركة، الذي ألف كتاباً باسم «اللاوجود»، أثار فيه جملة مزاعم، يذهب فيها إلى أنه «لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء، فإن الإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا افترضنا أن الإنسان أدرك ذلك الشيء، فإنه لا يستطيع إبلاغه إلى الآخرين.»

دور سقراط

يعود الفضل للفيلسوف الأثيني سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م.) في القضاء على الحركة السوفسطائية، وتحرير الوعي اليوناني من الإرباك والتشويش والاضطراب في الرؤية الذي نشرته تلك الحركة.

وقد افتتح سقراط بفلسفته مرحلةً جديدة في ازدهار الفلسفة اليونانية، ومهد لتلميذه أفلاطون تطوير هذه الفلسفة إلى مدياتٍ واسعة، انتهت إلى ذروتها على يد تلميذ الأخير أرسطو.

يرى سقراط «أن الإنسان روح وعقل يُسيطر على الحس ويُديره، والقوانين عادلة؛ لأنها صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة، وأن ما في العقل من القوانين هي صورة لقوانين إلهية غير مكتوبة بل مرسومة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين يحترم العقل والنظام الإلهي.

والإنسان يريد الخير دائماً ويرفض الشر. وعنده أن الفضيلة علم، والرذيلة جهل، أما الدين فهو تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية، وأمن بالخلود، وأن النفس متميزة عن الجسد، ولا تفسد بفساده، بل إنها تخلص منه بالموت؛ لأنه سجن لها، وتعود بعد ذلك إلى طبيعتها الصافية.»

لقد أحدث سقراط تأثيراً هائلاً في الحياة العقلية عند أهل أثينا، مما أدى إلى حنق بعضهم عليه، فلفقوا ضده تهمة إنكار الآلهة الشعبية، وإفساد عقول الشباب، فحكّم عليه سنة ٣٩٩ ق.م. بتجرّع السم، وقضى بعد أن تجرّع سم الشوكران.

دور أفلاطون

أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م.) أحد أشهر فلاسفة ثلاثة برزوا في أثينا؛ إذ استطاع هو وأستاذه سقراط وتلميذه أرسطو أن يطبعوا الحياة العقلية عند اليونان برؤاهم ومقولاتهم، التي اخترقت في العصور اللاحقة الزمان، وسجلت حضورها المتواصل في الفلسفة الأوروبية والإسلامية فيما بعد.

وقع أفلاطون تحت تأثير رؤية أستاذه سقراط، وكان هو الذي احتفظ بفلسفته ودون أفكاره؛ لأنه لم يصل لنا شيء مما كتبه سقراط. أسس الأكاديمية سنة ٣٨٥ ق.م.، ومارس فيها نشاطه الفلسفي، كتب مجموعة مؤلفات ضمنها آراءه وما تعلمه من أستاذه سقراط، وقد حظيت هذه المؤلفات بعناية كبيرة من دارسي الفلسفة والفلاسفة، وعدها بعض المؤرخين الغربيين من أعظم الأعمال الفلسفية والأدبية في العالم. تكاملت على يديه الفلسفتان الأخلاقية والكونية، واشتهرت عنه نظرية «المثل» التي يعزوها بعض إلى أستاذه سقراط.

دور أرسطوطاليس

أرسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) فيلسوف يوناني مقدوني وليس أثينياً، تكاملت على يديه الفلسفة اليونانية فبلغت الذروة في نضوجها. يعدّه مؤرّخ الفلسفة المعروف الدكتور عبد الرحمن بدوي هو وأستاذه أفلاطون وعمانوئيل كانط «أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الإنساني»، وأشار في موضع آخر إلى أنه «أعظم فيلسوف جامع لكل

فروع المعرفة الإنسانية في تاريخ البشرية كلها، ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج، واستقامة البراهين، والاستناد إلى التجربة الواقعية، وهو واضع علم المنطق كله تقريباً؛ ومن هنا لُقّب بـ «المعلم الأول» و«صاحب المنطق». ترك عدداً كبيراً من المؤلفات، ذكر بطليموس الغريب ٨٢ عنواناً منها، تتألف من ٥٥٠ مقالة، لكنّ قسمًا كبيراً منها ضاع ولم يصل إلينا، لكن لحسن الحظ أن الذي بقي هو الجانب الأهم.

يمثّل أرسطوطاليس الحلقة الأهم في تاريخ الفلسفة اليونانية؛ فقد ظلت آراؤه الفلسفية وأفكاره الأخرى في كافّة حقول المعرفة تحتل موقع الصدارة إلى عهد قريب في أوروبا. كذلك نفذ المنطق الذي وضعه في مساحة واسعة من التراث الإسلامي، ومثّل مرجعية للعلوم العقلية في هذا التراث، واستعان به العلماء المسلمون كأداة في صياغة غير واحد من العلوم الإسلامية، لا سيما علوم المعقول؛ من هنا اصطبغت الحياة العقلية لدى المسلمين بهذا المنطق ولم تُفلت من أسرهِ إلى اليوم.

(٣) العصر الهلنستي

الهلينستية تسمية اصطلاحية اتفق الدارسون على إطلاقها على المدة ما بين وفاة الإسكندر المقدوني (٣٢٣ ق.م.) وهيمنة الممالك الإغريقية—المقدونية (أو الممالك الهلينية) على الشرق، وحتى اكتساح الجيوش الرومانية لهذه الممالك وسقوط آخرها، وهي مملكة مصر في عهد كليوباترة (٣٠ ق.م.).

وتعني هذه التسمية التمييز بين مرحلتين من مراحل الحضارة الهلينية (الإغريقية) قبل اختلاطها بالحضارات الشرقية وبعده، ثم أصبحت صفة لكل ما ساد في المدة المذكورة من تعليم وثقافة ونُظم وما إلى ذلك؛^١ فقد اختلطت الفلسفة اليونانية بالمعتقدات والأفكار الشرقية في هذه المدة في آسيا وحوض المتوسط، ونهض بتعليمها وصياغتها وتدوينها فلاسفة غير يونانيين، وإن سكن بعضهم أثينا واتخذوا اليونانية لغة لهم؛ فمثلاً كان زينون (٣٣٦-٢٦٤ ق.م.) قبرصياً، فيما كان إبيقور (٣٥١-٢٧٠ ق.م.) من آسيا

^١ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، «مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع»، القاهرة، ١٩٧٩م، ج ٢١، ص ١١٦.

الصغرى، وفيلون (٣٠ ق.م. - ٥٠ م) المنسوب إلى الإسكندرية تيساليًا. وتميّزت الفلسفة في هذا العصر بانفصالها عن العلوم^٢. وظهرت في هذا العصر مدارس كانت من أكبر المدارس الفلسفية، وهي:

(أ) المدرسة الإبيقورية

مؤسس هذه المدرسة إبيقور، اهتم بالناحية الأخلاقية العملية أكثر من اهتمامه بالمسائل العلمية؛ فالفلسفة عنده تعني «محاولة جعل الحياة سعيدة بالنظر والمعرفة»^٣. وتتمثل السعادة لديه باللذة. وهو يؤثر اللذات العقلية والروحية على اللذات الحسية والجسمية، وهذه اللذات يعتبرها الغاية في الحياة؛ حيث يقول: «تشهد التجربة بأننا نطلب اللذة، وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم؛ فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها، لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصوّر خيرٍ مجرد من كل عنصرٍ حسي، وكيف يستطيع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات؛ ومن ثم إلى لذات وآلام؟ وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبقى شيء ... ومتى تقرّر أن اللذة غاية، لزم أن تكون الوسيلة إليها فضيلة، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم بتدبير الوسائل وتوجّهها إلى الغاية المنشودة، وهي الحياة اللذيذة السعيدة؛ فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة، شريفة أو خسيسة؛ لأن كل لذة خير، وكل وسيلة إلى اللذة خير، بشرط أن تكون اللذة لذة، وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة»^٤.

(ب) المدرسة الرواقية

أسس هذه المدرسة زينون الكتيومي، وإنما سُميت بالرواقية لأن مؤسسها زينون كان يدرّس تلامذته في أحد الأروقة. ولد زينون في مدينة كتيوم من أعمال قبرص، وكان أبوه تاجرًا يؤم أثينا ويشترى منها الكتب ليقرأها ابنه. وفي سن الثانية والعشرين قَدِم إلى أثينا واستمع إلى معلّمها.

^٢ الحفني، د. عبد المنعم، «الموسوعة الفلسفية»، بيروت دار ابن زيدون، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص ٥٠٣.

^٣ مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٩م، ص ٢.

^٤ العربي، د. محمد، «المناهج والمذاهب الفكرية والعلوم عند العرب»، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م، ص ٤٦-٤٧.

كان زينون عكس إبيقور خشن الطبع والخلقة، يأكل الطعام نيئاً ولا يشرب إلا الماء القراح، ولا يُبالي بالحر أو البرد أو المطر. نادى الرواقيون بأن الناس جميعاً إخوة، وأن العالم كله مدينة الله. وكانت النزعة الأخلاقية قد طبعت آراء الرواقيين، حتى يمكن القول إن دعوتهم كانت أخلاقية. وقد جاءت هذه الدعوات ردّاً فعلٍ على حياة الترف التي انزلق إليها ملوك الدويلات اليونانية فيما وراء اليونان.^٥

(ج) مدرسة الإسكندرية

انتقل مركز الدراسة والبحث من أثينا إلى مدينة الإسكندرية بمصر، التي أصبحت أهم مدن الإسكندر الجديدة، بعد أن احتضنت الفلاسفة والعلماء ورجال الدين اليهودي والمسيحي، الذين وفدوا إليها من بقاع شتى، فتلاقحت في أروقة مدرستها مجموعة تيارات الفلسفة اليونانية مع المعتقدات اليهودية والمسيحية، مضافاً إلى موروث الحضارات والأقوام الشرقية.

واشتهر في هذه المدرسة طائفة كبيرة من العلماء والفلاسفة من أمثال الجغرافي «أراتوستينيس» الذي عمل لبعض الوقت أميناً عاماً لمكتبة الإسكندرية الكبرى، والرياضي «إقليدس» الذي كان يعلم الرياضيات في هذه المدرسة، والرياضي «أبولونيوس»، و«أرخميدس» الذي تعلم فيها أيضاً.

وفي الإسكندرية ظهرت الأفلاطونية الجديدة، التي تمازجت فيها عناصر تنتمي إلى الحضارات البابلية والفارسية والمصرية القديمة، مضافاً إلى الحضارة الهلنستية والمعتقدات اليهودية والمسيحية.

ويعزى تأسيس المدرسة الأفلاطونية الجديدة إلى «أمونيوس ساكاس» الذي لا تتوفر معلومات بشأنه إلا أنه أستاذ أفلوطين (٢٠٤-٢٧٠م) الذي هو أعظم الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد.

وُلد أفلوطين في مصر ودرس في الإسكندرية ومكث فيها حتى عام ٢٤٣م، وانتهى أخيراً إلى أن يستقر في روما ويقضي فيها ما تبقى من حياته، بعد أن رحل من مصر إلى بلاد ما بين النهرين، للتعرف على ميراث الحضارات الشرقية في رفقة جيش الإمبراطور

^٥ الحفني، د. عبد المنعم، «الموسوعة الفلسفية»، ص ٢٢٦، ٥٠٣.

«جورديان الثالث» الذي قاد حملة ضد الفرس، بيد أن أفلوطين فرّ من بلاد ما بين النهرين عام ٢٤٤م بعد مقتل الإمبراطور وهزيمة الجيش أمام الفرس. تحمل أعمال أفلوطين الباقية اسم «التساعات» وهي عبارة عن أربع وخمسين رسالة جمعها تلميذه فرفوربوس السوري (٢٣٣-٣٠٥م)، وقُدِّم لها بترجمة لحياة أفلوطين، ووَزَّعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل؛ لذلك سُمِّيت بالتساعات. وهي تتَّسم بطابع أفلاطونيّ عام، وإن كانت تفتقر إلى اتساع نطاق أعمال أفلاطون وحيويتها؛ إذ تكاد تقتصر كلها على نظرية المثل وبعض الأساطير الفيثاغورية.^٦

وتغلَّط آراء أفلوطين بنحوٍ واسع في التراث الفلسفي الإسلامي، من دون أن يتعرَّف الفلاسفة المسلمون على أفلوطين؛ إذ وقع التباسٌ في نسبة آراء أفلوطين إلى أرسطو؛ ذلك أن كتاب «التساعات» تم تلخيصه بانتخاب الأجزاء الرابع والخامس والسادس منه مع تغيير ترتيبها وتوسُّع في نصها ابتغاء الإيضاح، وتألَّف من هذا الملخِّص كتابٌ عُرف عند المسلمين بـ «أثولوجيا أرسطاطاليس»، اعتمد عليه الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين»، الذي سعى فيه للتوفيق بين أفلوطين وأرسطو، فنُسبت آراء أفلوطين خطأً إلى أرسطو، ولم يتنبَّه لذلك إلا بعضُ الباحثين في القرن التاسع عشر.^٧

إن مدرسة الإسكندرية التي قامت في القرن الثالث قبل الميلاد، وتواصلَ نشاطها حوالي تسعة قرون؛ أي إلى القرن السادس بعد الميلاد، كانت آخر المدارس التي امتدَّت بها حياة الفلسفة اليونانية، بعد أن أُعيد إنتاجها واصطبغت بعناصر شرقية.

(٤) العصر الوسيط

ينظر بعض مؤرِّخي الفلسفة الأوروبية إلى العصر الوسيط على أنه يمثِّل المدة الممتدة بين القرن التاسع والرابع عشر أو الخامس عشر، فيما يعتبر آخرون الفترة الممتدة من القرن الأول إلى القرن التاسع، هي التي تمثِّل دور التأسيس لفلسفة العصر الوسيط؛ لأن هناك

^٦ رسل، برتراند، «حكمة الغرب»، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣م، ج١، ص٢٠١-٢٢٦.

^٧ بدوي، د. عبد الرحمن (تحقيق وتقديم)، «أفلوطين عند العرب»، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م، ص٢-٧.

اتصالاً عضوياً بين الإنتاج الفلسفي في تلك الحقبة والقرون التالية لها حتى القرن الثالث عشر. وهو ما تدل عليه السمات المشتركة في الأعمال الفلسفية المصنفة في هذه المدة. في هذا الضوء يمكن أن نلاحظ فترتين تتداخل إحداهما بالأخرى في هذا العصر، يُطلق على الأولى منهما فترة «آباء الكنيسة» بينما يُطلق على الثانية «الفلسفة المدرسية». وفيما يلي تعريف موجز بكل واحدة منهما:

(أ) آباء الكنيسة

تُسمى الفترة الممتدة بين القرن الأول حتى القرن التاسع بفترة «الآباء»؛ لأن التفكير في هذه الفترة كان مقتصرًا على آباء الكنيسة، الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الغارات العنيفة التي شنها الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون.^٨ وقد ظهر في هذه الفترة كلمنت الإسكندري (١٥٠-٢١٧م) الذي اعتنق المسيحية منذ صباه، وحاول أن يرفع الإيمان المسيحي إلى مستوى المعرفة اليونانية اعتمادًا على أفلاطون وأرسطو والرواقية وفيلون، نظرًا لرغبته في بناء فلسفة مسيحية لها نسقها الداخلي المحكم. وتلميذه أوريجين (١٨٥-٢٥٣م) الذي ترهب وأسس مكتبة ومدرسة، ودافع عن المسيحية ضد سلسوس الذي طالب بفصلها عن اليهودية نظرًا للخلاف الجوهرى بين الديانتين. وقام بنشرة نقدية للعهد القديم وفسره تفسيراً رمزياً، وكتب عدة مؤلفات حاول التوفيق فيها بين المسيحية والفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية.^٩

القديس أوغسطين

إن أعظم آباء الكنيسة على الإطلاق هو القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)؛ ذلك أنه هو الذي أعطى المسيحية نسقها الكامل، ولم تزل الفلسفة بعده تستقي من أعماله؛ فإن الفلاسفة الذين جاءوا من بعده إما أعادوا صياغة فلسفته، أو عدلوا بما أضافوا إليها

^٨ بدوي، د. عبد الرحمن، «فلسفة العصور الوسطى»، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م، ص ١٥.

^٩ حنفي، د. حسن، «مقدمة في علم الاستغراب»، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ص ١٢٤.

من تأويلاتٍ وعناصرٍ جديدة، وظلت فلسفتهُ تسودُ الفكرَ الغربي والكنسي، وخاصة عند الفرنسيين، حتى مجيء «توما الأكويني»، فبدأت وتتنزُّ بالاضمحلال.^{١٠} وُلد أوغسطين في «طاغشت» من أعمال نوميديا «الجزائر اليوم»، ودرس في مدرسة هذه المدينة أولاً، ثم انتقل منها إلى مدارس أخرى في قرطاجنة وروما وميلانو، ارتد عن المسيحية في صباه، وتنقَّل بين الثقافة اليونانية والثقافة المانوية والثقافة اللاتينية. اختلف إلى محاضرات الأسقف أمبروز (٣٣٣-٣٩٧م) وحلقات الأفلاطونيين المحدثين. كتب في اعترافاته سنة ٤٠٠م: إن التعاليم الأفلاطونية مهَّدت لاعتناقه المسيحية، وإن الأفلاطونية فلسفةٌ بها كل المبادئ المسيحية، ولم يرَ الفارق بين الاثنين إلا بعد اعتناقه للمسيحية بزمانٍ طويل.

جعل موضوع الإيمان والعقل أحد المحاور الرئيسة في حياته؛ فهو الذي وضع مبدأ «أومن كي أعقل» الذي استمر حتى القديس «أنسلم» في القرن الحادي عشر. عاش راهباً كثير التنقُّل، يكتب ويراسل ويدخل في صراعاتٍ مع المانوية وغيرهم.^{١١}

(ب) الفلسفة المدرسية

تبدأ فترة الفلسفة المدرسية بالقرن التاسع وتتواصل إلى القرن الخامس عشر تقريباً؛ أي حتى عصر النهضة. وإنما تُعرف هذه الفلسفة بالمدرسية لأنها كانت تُعلِّم في المدارس، وعلى هذا فإن تسمية مَدْرَسي تُطلق على كل من يدرس في المدارس آنئذٍ، أو مَنْ حَصَلَ جميع المعارف التي كانت تُدرس في تلك المدارس. وهي مدارسُ كنسية تقام إما داخل الأديرة، وهي مدارسُ رهبان، أو خارج الأديرة، وهي مدارسُ أسقفية لإعداد رجال الدين غير المترهبين.^{١٢}

امتداد الأوغسطينية

تخطَّت الفلسفة المدرسية عدة مراحل، وقَعَت المرحلة الأولى منها ما بين القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر؛ حيثُ ازدادت في هذه الحقبة المدارس وانتظَم التعليم، فشهد

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٣٢.

^{١١} الحفني، د. عبد المنعم، «الموسوعة الفلسفية»، ص ٧٥-٧٧.

^{١٢} بدوي، د. عبد الرحمن، «فلسفة العصور الوسطى»، ص ٤٣.

القرن التاسع نشاطاً واسعاً برز فيه «جون سكوت أريجين»، إلا أن هذا النشاط انكمش في القرن العاشر بفعل بعض الاضطرابات، ثم استؤنف النشاط في القرن التالي.^{١٣} وكانت البضاعة العلمية الأساسية لللاهوتيين المدرسيين هي الآثار التي تركها القديس أوغسطين وبعض الآراء الأفلاطونية.

وكان القديس الإيطالي أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩م) من أكبر الأسماء التي عرّفَتْها هذه المرحلة؛ فقد اشتهر بدليله الأنطولوجي على وجود الله، وجمع في مؤلفاته بين الإيمان بالأناجيل والتصديق بفلسفة أوغسطين، ويقوم منهجه على تعقل الإيمان، أو كما يقول هو: «إني أؤمن كي أعقل».^{١٤}

التوماوية

تمخّضت المرحلة الثانية عن ظهور أعظم فيلسوفٍ لاهوتي في تاريخ الكنيسة، وهو القديس توما الأكويني (١٢٢٤-١٢٧٤م) مؤسس الأرسطوطالية المسيحية، التي نقض بها المذهب الأوغسطيني، الذي ظل مهيمناً على الفلسفة الأوروبية عدة قرون. ترك الأكويني ثمانية وتسعين كتاباً، يصل بعضها إلى ثلاثة آلاف صحيفة. نشأت حركة عقب وفاته تناوئ فلسفته وتتهمه، إلا أن فلسفته التي أصبحت تُسمى التوماوية تنامى أنصارها بالتدريج، حتى إن البابا أعلن في سنة ١٣١٨م أن التوماوية منحة إلهية، وأن الأكويني قديس. وقد وجد الكاثوليك في التوماوية أسلحةً فلسفية ينازلون بها الفلسفات الحديثة واللاأدرية.^{١٥}

(ج) الاسمية

انتهت الفلسفة المدرسية في مرحلتها الأخيرة في القرن الرابع عشر إلى ما يُسمى بالاسمية، وهي تيارٌ فلسفي أخذ في نقد المجردات، والدّعى أنها ليست إلا أسماء أو ألفاظاً جوفاء، واهتم بالاعتماد على المشاهدة والتجربة، وقد بلغ النزاع بين الاسميّين والواقعيّين ذروته

^{١٣} كرم، يوسف، «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط»، بيروت، دار القلم، ١٩٧٩م، ص٢.

^{١٤} الحفني، د. عبد المنعم، «الموسوعة الفلسفية»، ص٧٠.

^{١٥} المصدر السابق.

في هذه الفترة، وامتازت هذه المرحلة بظهور التصوف. وكان وليم أوف أوكام (١٢٩٥-١٣٤٩م) من أبرز الفلاسفة الذين بشرّوا بالاسمية؛ فإنه كان من الفرنسيين ولكنّه تحرّر من فلسفتهم، بل ومن كل فلسفة مدرسية، وبأشّر نقد الفلسفة والعلم القديم، ودعا للفصل بينها وبين الدين، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية.

من هنا عدّه بعض الباحثين مؤسس الفكر الحديث؛ فإن «جون لوك» تعرّض لملاحقة الكنيسة؛ ففي سنة ١٣٢٤م استدعاه البابا بمدينة أفينيون بفرنسا للتحقيق معه في تهم منافية للدين منسوبة إليه، واستمرّ التحقيق معه أربع سنوات.^{١٦}

أفضت فلسفة الكنيسة المدرسية بالعقل الغربي إلى الاسمية، التي قادت إلى الحسية، وإنكار كل شيء لا تناله الحواس الخمس، بما في ذلك الله تعالى وكل ما وراء الطبيعة.

لقد عمل آباء الكنيسة على تأويل الفكر الفلسفي في ضوء المعتقدات الكنسية المحرّفة، واقتفى أثرهم أتباع الفلسفة المدرسية، فلم يستسغ العقل آراءهم، ولم تنسّق هذه الآراء مع منطق الفطرة، فضلاً عن أنها لم تروّ ظمناً الوجدان، فتحرّر العقل من تأويلاتها المبهمة، وراح يفتش له عن نسق عقدي آخر، لكنه ضلّ الطريق هذه المرة أيضاً فلم يهتد إلى سواء السبيل، وراح يتخبّط في ظلمات المادة بعيداً عن نور الله تعالى، بعد أن شوّهت فلسفة الكنيسة عقيدة التوحيد الفطرية، وأحالتها إلى مفاهيم محنّطة ممسوخة لا تنسجم مع الفطرة.

(٥) عصر النهضة

يحدّد بعض الباحثين عصر النهضة على أساس أنه حقبة من تاريخ أوروبا الغربية، تمتد من سنة ١٣٠٠م إلى سنة ١٦٠٠م تقريباً، ومهما يكن تاريخ هذه الحقبة فإنها تمثّل حلقة الاتصال بين العصر الوسيط والعصور الحديثة، وهو العصر الذي أضحى بوابة لدخول أوروبا في حياتها الحديثة، ومغادرتها نهائياً لتسلط الكنيسة.

وكانت النهضة بوصفها حركة فكرية إحيائية قد بدأت في إيطاليا، ثم امتدّت منها إلى شتى أنحاء أوروبا؛ ففي عصر النهضة بدأت حركة مزدوجة تتمثّل في العودة إلى التراث اليوناني والتحرّر من الفلسفة الكنسية المدرسية، عبر إحياء ذلك التراث وتحقيقه، وتفسيره تفسيراً يبتعد به عن النزعة التأويلية لفلسفة العصر الوسيط.

^{١٦} كرم، يوسف، «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط»، ص ٤، ٢٣٥-٢٥٠.

وفي الوقت نفسه بدأت في الانفصال عن التراث اليوناني، كما تبلور ذلك تدريجياً في موقفٍ مناهضٍ لأرسطو؛ فإنه بسبب إعادة قراءة التراث اليوناني، وازدهار العلوم الطبيعية والرياضيات، والتبشير بفلسفة «فرنسيس بيكون» التي تدعو إلى الملاحظة والتجريب، ازدادت الانتقادات الموجهة لفلسفة أرسطو؛ فمثلاً انتقد لورنزو (١٤٠٧-١٤٥٧م) في إيطاليا فلسفة أرسطو الفاسدة، كذلك انتقد بتريز (١٥٢٩-١٥٥٧م) تناقضات أرسطو مستخلصاً ضرورة الإقلاع عن تدريس مصنّفاته. أما كامبانيلا (١٥٦٨-١٦٣٩م) فقد أبان عن نزعة أفلاطونية وانتقد تصنيف أرسطو للكائنات. وفي فرنسا انتقد راموس (١٥١٥-١٥٧٢م) فلسفة أرسطو في رسالته المقدّمة بعنوان «كل ما قاله أرسطو وهم» وانتقد منطقهُ على وجه الخصوص لما فيه من تناقضات.^{١٧}

فرنسيس بيكون أشد المناهضين لأرسطو

وُلد فرنسيس بيكون في سنة ١٥٦١م في إحدى ضواحي لندن، وتوفي سنة ١٦٢٦م، وهو الرائد الأول في الفلسفة الأوروبية للمنطق الاستقرائي، وواضع الأسس المنطقية للمذهب التجريبي، فإن الاكتشافات العلمية كانت تجري عن طريق الصدفة أو المحاولة والخطأ، حتى جاء بيكون فوضع أسس منهج البحث العلمي، الذي يقود الباحث إلى اكتشاف القوانين الطبيعية لو ترسّم خطواته بدقة.

لقد حاول بيكون التعويل على الطريقة الاستقرائية، ونبذ الطريقة القياسية الموروثة من أرسطو؛ فقد كان من أكبر المناهضين لأرسطو؛ حيث أبرز نقائص المنطق الصوري، ودعا إلى ضرورة الاعتماد على التجربة؛ لأنه كان يرى أن العلم الصحيح هو القائم على التجربة والملاحظة.^{١٨} وكان كتابه «الأورغانون الجديد» أو «العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة» الذي بدأ يعمل فيه منذ سنة ١٦٠٨م، ثم عدّل فيه ١٢ مرة، ونشره نشرةً نهائية سنة ١٦٢٠م،^{١٩} من أهم الأعمال التي فتحت الطريق لإصلاح العلوم باعتماد المنهج

^{١٧} سبيلا، محمد، «فلسفة النهضة»، في: «الموسوعة الفلسفية العربية»، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨م، مج ٢، ق ٢، ص ١٠٣٥.

^{١٨} المصدر السابق، ص ١٠٣٥-١٠٣٦.

^{١٩} بدوي، عبد الرحمن، «موسوعة الفلسفة»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م، ج ١، ص ٣٩٤.

التجريبي. ومن طريف ما يُؤثّر عنه أن آخر عبارة خطّها قلمه وهو على سرير الموت هي: «لقد نجحت التجربة نجاحًا عظيمًا».

الكوجيتو الديكارتي والعقلانية الأوروبية

ولد رينيه ديكارت في فرنسا سنة ١٥٩٦م وتوفي سنة ١٦٥٠م، يُعد رائد الفلسفة العقلانية في العصر الحديث، كان في الوقت نفسه رياضياً ممتازاً؛ إذ ابتكر الهندسة التحليلية. يرى بعض الباحثين أن الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر فأنا إذن موجود» هو نقطة بداية الوعي الأوروبي العقلاني الحديث. استهدفت فلسفة ديكارت تحقيق ثلاثة أمور:

(١) إيجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلاً من العلم الموروث من الفلسفة المدرسية.

(٢) تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقاً عملياً يمكن الناس «من أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة».

(٣) تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين الموجود الأعلى؛ أي الله، وذلك بإيجاد ميثافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

وتتحقق الغاية الأولى بإيجاد منهجٍ علميٍّ دقيق، وهذا ما عرضّه ديكارت في كتابه: «مقال في المنهج» و«قواعد لهداية العقل». ويقوم هذا المنهج على أربع قواعد، أهمها هي القاعدة الأولى التي تعبّر عن الشك الذي سيُنعت بالشك الديكارتي و«الكوجيتو الديكارتي»، وهو ما عبّر عنه ديكارت في التأمل الأول من تأملاته بقوله: «مضت عدة سنوات منذ أن لاحظتُ أن كثيراً من الأشياء الباطلة، كنتُ أعتقد إبان شبابي أنها صحيحة، ولاحظتُ أن الشك يعتور كل ما أقمته على أساس هذه الأمور الباطلة، وأنه لا بد أن تأتي لحظة في حياتي أشعر فيها بأن كل شيء يجب أن يُقلب رأساً على عقب تماماً، وأن أبدأ من أساس جديد إذا شئتُ أن أقرّر شيئاً راسخاً وبقياً». ويستمر ديكارت في تأكيد هذا الشك فيقول: «إنني أفترض إذن أن كل الأمور التي أشاهدها هي باطلة، وأقنع نفسي بأنه لم يُوجد شيءٌ مما تمثّله لي ذاكرتي المليئة بالكاذيب، وأتصور أنه لا يُوجد عندي أي حسّ، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست إلا تخيلاتٍ من صنع عقلي،

فماذا عسى أن يُعدَّ حقيقياً؟ ربما أنه لا شيء في العالم يقيني. لكن من يُدريني لعل هناك شيئاً مختلفاً عن تلك الأشياء التي حسبْتُها غير يقينية، شيئاً لا يمكن أبداً الشك فيه؟ ألا يوجد إله أو قوة أخرى تصنع في عقلي هذه الأفكار؟ يجب عليّ أن أستنتج وأتيقن أن هذه القضية «أنا كائن، أنا موجود» هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة أنطق بها أو أتصورها في عقلي». ٢٠

(٦) عصر التنوير

التنوير تيارٌ عقلي ظهر في الفلسفة الأوروبية وبلغت الدعوة إليه ذروتها في القرن الثامن عشر، أما نقطة بدايته فهي موضعُ خلافٍ بين مؤرّخي الفلسفة، مثلما هو الموقف من تاريخ الأفكار، الذي يميل الباحثون فيه على الدوام إلى التفتيش عن بدايات ترتدُّ إلى عصورٍ تسبق تداول تلك الأفكار وشيوعها في الوسط الثقافي.

ومهما يكن فالرأي الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصرٌ من صنع الفلاسفة. وقد تأثر التنوير بمفكرين عظيمين، هما: لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) ونيوتن (١٦٣٤-١٧٢٧م) اللذين عارضاً ديكارت.

بحث لوك في أصل الأفكار في كتابه «محاولة في الإدراك الإنساني» فردّها إلى معطيات التجربة الحسية؛ فالنفس في الأصل كلوحٍ مصقولٍ لم يُنقش فيه شيء، وإن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً.

أما نيوتن فقد كان لمنهجه العلمي ولكتشفاته أثرٌ في فلاسفة التنوير، وكان اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلي وموطداً للثقة في المنهج الرياضي. ٢١

وكان ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤م) قد أعلن عن رفض الميتافيزيقيا التقليدية وألحَّ على تبني عقلانية المنهج العلمي، وكانت روحُ التنوير شديدةَ العداء للكنيسة، وللسلطة متمثلة بالدولة، وللخرافة والجهل والفقر، وغالى التنويريون في دعوتهم للعودة بالإنسان إلى الطبيعة حتى كان بعضهم من دعاة البدائية. ٢٢

٢٠ المصدر السابق، ج ١، ص ٤٩١-٤٩٣.

٢١ وهبة، مراد، «التنويرية»، في: «الموسوعة الفلسفية العربية»، مج ٢، ق ١، ص ٣٨٧-٤٠٠.

٢٢ الحفني، د. عبد المنعم، «الموسوعة الفلسفية»، ص ١٤٢-١٤٣.

ويمكن التعرف على مجموعة سمات عامة لفلسفة التنوير في كل الأقطار الأوروبية، مثل اعتبار أن للعقل سلطاناً على كل شيء، وأن العقل أساس النقل، وأنه مقياس لصحة العقائد، وأساس للعلم، ووسيلة للقضاء على الخرافة والجهل والخوف، واتجاه نحو العالم الحسي، فأصبح العقل والطبيعة أساسين للوحي القديم.^{٢٣}

(٧) عصر سيادة الفلسفة الألمانية

تميّزت الفلسفة الألمانية عن مثيلاتها في القارة الأوروبية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، بعد بروز الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) الذي أصبح «أعظم فلاسفة العصر الحديث»^{٢٤} كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي، والفيلسوف الألماني الآخر فريدريك هيغل (١٧٧٠-١٨٣١م) الذي تلوّنت بديالكتيكة أوسع الفلسفات السياسية في العصر الحديث في فترة لاحقة، وهي «المادية الديالكتيكية» التي صاغها كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) مؤسس الشيوعية.

لقد اتسمت الفلسفة الألمانية وقتئذٍ بسماتٍ تميّزها عن الفكر الفلسفي في عموم أوروبا؛ فبينما طغت بين الفلاسفة الإنجليز النزعة التجريبية الحسية، تميّزت الفلسفة الألمانية بنزعتها العقلية والروحية، وبالعودة إلى الأنا كنقطة ابتداء في البحث الفلسفي. ومنذ ذلك التاريخ اصطبغت التجربة الفلسفية في ألمانيا بلون خاص بنا بها منحنى آخر لا يتطابق مع ما عليه تيار الفلسفة خارج ألمانيا، وصارت بعض مقولات الفلاسفة الألمان ذات دورٍ تأسيسي لغير واحد من الأنساق الفلسفية الراهنة في فرنسا وبريطانيا، بل وفي الغرب عامة.

عمانوئيل كانت

وُلد في بروسيا الشرقية (ألمانيا الشرقية) وتلقّى تعليمه بالمدرسة الثانوية في المدينة، ثم بجامعة هاله التي أصبح محاضراً فيها ثم أستاذاً ثم مديراً لها، وكانت حياته العقلية

^{٢٣} حنفي، د. حسن، «مقدمة في علم الاستغراب». ص ٢٢٢.

^{٢٤} بدوي، د. عبد الرحمن، «موسوعة الفلسفة»، ج ٢، ص ٢٦٩.

هي كل حياته؛ فلقد استمر يُدرّس الفلسفة ٤٢ سنة، وعاش ٨٠ سنة قضاها كلها في مدينة واحدة لم يبرحها، وكانت حياته منظّمة، وكان أول فيلسوفٍ يقضي حياته مُدرّساً للفلسفة.^{٢٥}

ويُعد الفيلسوف كانط قمة عصر التنوير بلا منازع، وهو ما تلخّصه مقالته التي نشرها سنة ١٧٨٤م، بعنوان «جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟» والتي جاء فيها: «التنوير هجرة الإنسان عن اللارشد، واللاّرشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونةٍ من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الإنسان ذاته، هذا إذا لم يكن سببه نقصاً في العقل وإنما نقصاً في التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونةٍ من الآخرين. كن جريئاً في استخدام عقلك، هذا هو شعار التنوير ... إنه يطيب لنا أن يكون الكتاب بديلاً عن عقلي، والكاهن بديلاً عن وعيي، والطبيب مرشداً لما ينبغي تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير إذا كان في مقدوري شراؤه، فالآخر كفيل بتوفير جهدي ...

إن التنوير ليس بحاجة إلى الحرية، وأفضل الحريات خلواً من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادي قائلة: لا تفكّر. يقول الضابط: لا تفكّر بل تدرب! ويقول الممول: لا تفكّر بل ادفع. ويقول الكاهن: لا تفكّر بل آمن. ولكن ثمة سيدٌ واحد في العالم ينادي قائلاً: فكّر كما تشاء وفيما تشاء ولكن أطلع.

ومعنى ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذي يعرقل التنوير؟ بل ما القيد الذي يقيّد التنوير؟ جوابي على النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هي التي تُنير البشر. أما الاستخدام الخالص فقد يكون مقيداً، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدّم التنوير. وأعني بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة إلى القراء جميعاً، وأعني بالاستخدام الخاص استخدام الإنسان لعقله في وظيفته المدنية.^{٢٦}

كتب عمانوئيل كانط عدة مؤلفات، من أشهرها: «نقد العقل الخالص أو النظري» (١٧٨١م)، «نقد العقل العملي» (١٧٨٨م)، «نقد الحكم» (١٧٩٠م)، «الدين في حدود

^{٢٥} الحفني، د. عبد المنعم، «الموسوعة الفلسفية»، ص ٣٧٢.

^{٢٦} وهبة، مراد، «التنويرية»، في «الموسوعة الفلسفية العربية»، مج ٢، ق ١، ص ٣٩٨-٣٩٩.

العقل الخالص» (١٧٩٣م)، «ميتافيزيقيا الأخلاق» (١٧٩٧م) في جزأين؛ الأول هو: «المبادئ الميتافيزيقية للحق». والثاني: «المبادئ الميتافيزيقية للفضيلة».

فريدريك هيغل

وُلد هيغل بشتوتغارت في ألمانيا، وكان تلميذاً لشلنغ مع أنه كان يكبره بخمس سنوات. يُعد من أعظم الفلاسفة تأثيراً في تاريخ الفلسفة الحديثة؛ إذ لا يمكن أن نفهم: الوجودية، والماركسية، والبراجماتية، والفلسفة التحليلية، والنزعة النقدية، من دون أن نفهم هيغل وتأثيره فيها جميعاً بالسلب والإيجاب.^{٢٧}

كتب عدة مؤلفات اتسم أسلوبه فيها بالتعقيد والإبهام وكثرة استخدام المصطلحات؛ أولها: «فينومولوجيا ذهن» (١٨٠٧م) وهو وصف للظواهر الذهنية وآثارها في حياة الإنسان، «المنطق» في ثلاثة مجلدات (١٨١٢-١٨١٦م) وهو عرضٌ للمعاني الأساسية الميتافيزيقية والمنطقية؛ ولذلك صار حجر الزاوية في بناء مذهبه، بينما عالجت كتبه الأخرى أقسام المذهب، «موسوعة العلوم الفلسفية» (١٨١٧م)، «دروس في فلسفة الدين»، «تاريخ الفلسفة»، «فلسفة الجمال»، نُشرت الثلاثة الأخيرة بعد وفاته.^{٢٨}

(٨) القرن التاسع عشر

لم يكن وضع الفلسفة الأوروبية في هذا القرن بمنأى عن تأثير الأفكار الفلسفية التي وُلدت في أوروبا في القرن الثامن عشر نفيّاً أو إثباتاً؛ فقد امتدت الفلسفة الكانطية لثُهيمن على التفكير الفلسفي في القرن التاسع عشر، وتطبع التطورات اللاحقة في هذا القرن بمقولاتها الأساسية، وأضحت بمثابة المنبع الذي استقت منه تيارات الفكر الكبرى وقتئذٍ. ورغم ظهور اتجاهٍ مضادٍّ لاتجاهها في نهاية ذلك القرن، إلا أن بعض المفكرين يستمرّون في القرن العشرين في الخضوع لسلطانها.^{٢٩}

^{٢٧} الحفني، د. عبد المنعم، «الموسوعة الفلسفية»، ص ٥١١.

^{٢٨} كرم، يوسف، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، القاهرة، دار المعارف، ص ٢٧٤.

^{٢٩} أ.م. بوشنسكي، «الفلسفة المعاصرة في أوروبا»، ترجمة: د. عزت قرني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢م، ص ٢٨.

مذاهب القرن التاسع عشر

الاتجاه الذي اتسم به هذا القرن هو السعي لبناء نُظْمٍ فلسفية؛ أي العمل على التأليف والتركيب بين الأفكار، فخرجت مذاهب بعض الفلاسفة عبر مزج معطيات فلسفية سالفة. كما تأثرت المذاهب الفلسفية بالعلم مثلما نجد في المذهب المادي والوضعي.

ففي ألمانيا تبنّى المادية فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢م)، وموليشط (١٨٢٢-١٨٩٣م)، وبوخنر (١٨٢٤-١٨٩٩م)، وكارل فوجت (١٨١٧-١٨٩٥م).

أما في فرنسا فقد أسّس أوجست كُونت (١٧٩٨-١٨٥٧م) الفلسفة الوضعية، وتبعه جون استيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م) في إنجلترا، وأرنست لاس (١٨٣٧-١٨٨٥م) ويودل (١٨٤٨-١٩١٤م) في ألمانيا. وقد رأى هؤلاء جميعاً أن الفلسفة ليست إلا تجميعاً لنتائج العلم.

وجرى تأييد المذهب المادي الوضعي تأييداً حاسماً بمذهب تشارلز دارون (١٨٠٩-١٨٨٢م) العالم الإنجليزي الذي فسّر تطوّر أنواع الكائنات الحية في كتابه «في أصل الأنواع بالانتخاب الطبيعي». وصارت فكرة التطور مذهباً شاملاً عاماً، وأدّت إلى ظهور المذهب التطوّري الذي دافع عنه توماس هنري هكسلي (١٨٢٥-١٨٩٥م)، وهربرت اسبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣م)، بينما نشره في مختلف طبقات القراء الألماني إرنست هيغل (١٨٣٤-١٩١٩م).

بالإضافة إلى ذلك فإن القرن التاسع عشر شهد اتجاهًا لا عقلياً في الفلسفة الأوروبية يعارض المذهب العقلي الهيجلي، وممثّل هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠م) الذي كان يرى أن المطلق ليس العقل بل إرادة عمياء ولا عقلية. وإلى جانب شوبنهاور ظهر الفيلسوف الدنماركي كيركغارد (١٨١٣-١٨٥٥م) ليدفع إلى مدى أبعد الهجوم على المذهب العقلي. وفي مرحلة تالية ظهر نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م) الذي دعا لمراجعة كل القيم ونادى بعبادة الرجل العظيم.^{٣٠}

البراغماتية (الذرائعية)

ومن أبرز المذاهب التي ظهرت في القرن التاسع عشر البراغماتية أو الذرائعية Pragmatism وهي مشتقة من اللفظ اليوناني Pragma ويعني العمل، وقد هيمنت

^{٣٠} المصدر السابق، ص ٣٠-٣٤.

البراغماتية على الحياة العقلية مدّة طويلة في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي فلسفة تتخذ من العمل مقياساً مطلقاً، وقد وردت هذه الفكرة للمرة الأولى في مقال للفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندروز بيرس في سنة ١٨٧٨م بعنوان: «كيف نوضح أفكارنا». ولم تتضح أهمية هذا المقال إلا بعد أن كشف عنه وليم جيمس في محاضراته عن البراغماتية سنة ١٨٩٨م «المفاهيم الفلسفية والنتائج العملية».

واقترنت البراغماتية في الأذهان باسم وليم جيمس (١٨٤٣-١٩١٠م) وهو أكبر دُعائها في أمريكا، وأحد مؤسسي علم النفس الحديث، ويرى جيمس أن معيار صدق القضية هو نتائجها العملية، وليس مطابقتها للواقع، ومعيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عملياً، فيقول: «الفكرة صادقة إذا كانت تعمل». ويقول: «الفكرة صادقة إذا كانت لها نتائج عملية تقودنا إلى الموضوع المقصود بها إدراكه». ويتابع «القضية صادقة إذا كانت تعطينا أكبر كم من الرضا، بما في ذلك إرضاء الذوق ... وإن أهم خاصية للحقيقة هي التحقق العملي».

ويذهب الفيلسوف الأمريكي الآخر «ديوي» إلى أن تحديد مفهوم ما أي فكرة إنما هو بأنها أداة فعل. ويقول: «النظرية أداة أو آلة للتأثير في التجربة وتبديلها، والمعرفة النظرية وسيلة للسيطرة على المواقف الشاذة، أو وسيلة لزيادة قيمة التجارب السابقة من حيث دلالاتها المباشرة».

وينجم عن ربط الحقيقة وصدق الفكرة بالنتائج العملية والرضا والمصلحة نسبية الحقيقة وتعُدُّها، تبعاً لتنوع مصالح الأفراد. وهذا يعني أن البراغماتية تتعارض مع المذهب العقلي الذي يعتقد أن الحقيقة وصدق الفكرة مرهونٌ بكشفها عن الواقع ومطابقتها للحقائق الخارجية. ويبدو أن البراغماتية تجسّد أحد تجليات الوعي الغربي الذي طغت فيه المصلحة المادية على كل شيء، حتى أضحت الحقيقة في هذا الوعي تدور مدار المصلحة.

(٩) القرن العشرون

اتسم النصف الأول من هذا القرن بغزارة الإنتاج الفلسفي؛ ففي إيطاليا وحدها كان عدد المجلات الفلسفية المتخصصة لا يقل عن الثلاثين في عام ١٩٤٦م، كما أن قائمة غير كاملة للكتب الفلسفية، أصدرها المعهد الدولي للفلسفة اشتملت على أكثر من سبعة عشر ألفاً من المنشورات في النصف الأول من العام ١٩٣٨م.

ويمارس الفلاسفة الغربيون في القرن العشرين طرائق التحليل أكثر من أية طريقة أخرى، مخالفين بذلك اتجاه الفلاسفة في القرن التاسع عشر الذي كان يعلو فيه التركيب والمزج على التحليل.

وقد تميزت هذه الحقبة بكثافة الاتصالات بين الفلاسفة من شتى الاتجاهات، وتعددت المؤتمرات الفلسفية الدولية واللقاءات ذات الموضوعات المتخصصة التي تتناول مذهباً بعينه أو موضوعاً خاصاً.

كذلك أسست مجلات للمذاهب؛ فمثلاً ظهرت للتوماوية وحدها حوالي عشرين مجلة متخصصة.

من هنا يمكن القول إن هذه الفترة من أخصب فترات الإنتاج الفلسفي في الغرب، وإن عدداً كبيراً من فلاسفة القرن العشرين سوف يترك آثاراً دائمة في تاريخ الفكر الفلسفي.^{٣١} ومنذ بداية هذا القرن تبلورت بالتدريج بعض الاتجاهات والمناهج والمدارس التي سادت التفكير الفلسفي في الغرب، وتحول بعضها إلى تيار واسع نفذ إلى كافة مناشط الحياة الثقافية هناك، بل تجاوز حدود أوروبا متوغلاً في شعوب أخرى. وفيما يلي إشارات سريعة إلى أبرز تلك المناهج والمدارس والاتجاهات:

(أ) المنطق الرياضي

أهملت الفلسفة الأوروبية الحديثة المنطق الصوري حتى توارى في زوايا النسيان؛ فلم يكن بين الفلاسفة في أوروبا الحديثة إلا واحد هو «ليبنتز» كان منطقياً مرموقاً، أما الآخرون فكانوا يجهلون أسس المنطق الصوري.

وفي عام ١٨٤٧ م ظهر كتابان في المنطق الرياضي الجديد، كلٌ منهما مستقلٌ عن الآخر، هما أول ما نُشر في ذلك؛ الأول للرياضي الإنجليزي مورجان (١٨٠٦-١٨٧٨ م)، والثاني لمواطنه الرياضي جورج بول (١٨١٥-١٨٦٤ م). واستمر في الاتجاه نفسه إرنست شرودر (١٨٤١-١٩٠٢ م)، وبيانو (١٨٥٨-١٩٣٢ م)، وفريجه (١٨٤٨-١٩٢٥ م) الذي كان منطقياً مرموقاً.

بيد أن هذا المنطق ظل مجهولاً عند معظم الفلاسفة، ولم تتجه الفلسفة الإنجليزية للاهتمام به إلا بعد نشر برتراند رسل لكتابه «أسس الرياضيات» في عام ١٩٠٣ م، وذلك

^{٣١} المصدر السابق، ص ٧٢-٧٦.

إثر مقابلته مع الرياضي بيانو عام ١٩٠٠ م. وفي ١٩١٠-١٩١٣ م ظهر الكتاب الضخم «مبادئ الرياضيات» الذي اشترك في تأليفه رسل مع وايتهد، وهو المؤلف الذي أسرع من خطأ تطوّر المنطق الرياضي.

وقد أثر المنطق الرياضي تأثيراً مزدوجاً على الفلسفة؛ فمن ناحية ظهر أنه أداة دقيقة في تحليل المفاهيم والبراهين، وأنه أداة يمكن تطبيقها على ميادين أخرى غير الرياضيات. ومن ناحية أخرى أدّى المنطق الرياضي إلى إلقاء الضوء على مشكلاتٍ عتيقة، مثل مشكلة الثالث المرفوع وغيرها.^{٣٢}

(ب) الظاهراتية (الفنومنولوجيا)

يقوم المنهج الفنومنولوجي في أساسه على تحليل جوهر المعطى أو الظاهرة. وهو يمثّل الاتجاه الثاني بعد المنطق الرياضي الذي ظهر في الفكر الأوروبي وساهم في قطع الجسور مع اتجاهات القرن التاسع.

والاختلاف الرئيس بين هذا المنهج والمنطق الرياضي يتمثّل في أن المنهج الفنومنولوجي لا يستخدم الاستنباط على الإطلاق، ولا يهتم إلا قليلاً باللغة، ولا يقوم بتحليل الوقائع التجريبية بل بتحليل الماهيات.^{٣٣}

ومؤسس هذا المنهج هو إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨ م)، الذي كان قد درس الرياضيات والفلسفة في لايبزيغ وبرلين وفيينا، قبل أن يصبح فيلسوفاً يطبع عصره بطابعه المنهجي الخاص. ولا يخلو فكر هوسرل من اللبس أحياناً والغموض أحياناً أخرى؛ لذلك قد لا يكون ممكناً تقديم عرض موجزٍ يُفصح عن تمام أبعاده.^{٣٤}

(ج) الوضعية المنطقية

اسمٌ أطلقه بلومبرج وفايجل عام ١٩٣١ م على الأفكار الفلسفية الصادرة عن الجماعة التي أطلقت على نفسها «جماعة فينا». وقد أنشأت هذه الجماعة في أوائل العشرينيات

^{٣٢} المصدر السابق، ص ٤٤-٤٥.

^{٣٣} المصدر السابق، ص ٤٦-٤٧.

^{٣٤} خوري، أنطوان، «الظاهراتية»، في: «الموسوعة الفلسفية العربية»، مج ٢، ق ٢، ص ٨٣٩.

من القرن العشرين حلقةً للمناقشة غيرَ رسمية بجامعة فينَّا، يتزعمها مورييس شليك (١٨٨٢-١٩٣٦م) أستاذ كرسي العلوم الاستقرائية في هذه الجامعة.^{٣٥}

ومن أعضاء هذه الجماعة البارزين رودلف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠م)، وفردريك فايزمان، وكلاهما تعلَّم تعليمًا رياضيًّا في بداية الأمر، وكارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩١م).

وانخرط في هذه الجماعة مجموعة من العلماء توزَّعت اهتماماتهم العلمية في عدة تخصصات؛ فمثلاً كان «هانزهان» و«كارل مينجر» و«كورت جودل» من علماء الرياضيات، بينما كان «أوتونيورات» عالم اجتماع، و«فكتور كرافت» مؤرخاً، و«فليكس كوفمان» رجل قانون، و«فيليب فرانك» أستاذ فيزياء بجامعة براغ.

أما سبب لقاء هذه الجماعة في حلقة معرفية مشتركة، فيعود إلى توحدها في همٍّ مشتركٍ بينها، يتمثَّل في الاهتمام بالمنهج كمدخلٍ أساسي، والسعي لتأسيس الفلسفة العلمية أو التنظير للفلسفة علمياً من خلال ممارسة التحليل المنطقي، فضلاً عن السعي لتوحيد العلوم جميعاً.

والتأثير المباشر على فلسفة جماعة فينَّا جاء من كتابات هيوم، ومل، وإرنست ماخ، وغيرهم، لكن التأثير الأكبر والأخطر جاء مباشرةً من رسالة فتجنشتاين (١٨٨٩-١٩٥١م) «رسالة منطقية فلسفية» التي صدرت بالألمانية عام ١٩٢١م، وترجمت إلى الإنكليزية عام ١٩٢٢م.

وفي عام ١٩٢٩م أصدرت جماعة فينَّا مؤلفاً بعنوان «حلقة فينَّا تصوُّرها العلمي للعالم» أعلنت فيه عن أهدافها ومنهجها. وبعد ذلك بعامٍ ابتاعت الجماعة صحيفة «حوليات الفلسفة» وأطلقت عليها اسماً جديداً هو مجلة «المعرفة» التي أشرف على تحريرها «كارناب» و«رايشنباخ»، وأخذت تنشر أبحاث الوضعية المنطقية.

وبعد اشتهاار الوضعية المنطقية عالمياً انفرط عقد جماعة فينَّا؛ ففي عام ١٩٣٠م صار كارناب أستاذاً بجامعة براغ، ورحل هربرت فايجل إلى الولايات المتحدة، ومات هانزهان عام ١٩٣٤م، وقُتل شليك على يد أحد تلامذته عام ١٩٣٦م. ثم حضرت

^{٣٥} «الموسوعة الفلسفية المختصرة»، نقلها عن الإنكليزية: فؤاد كامل، وجلال العشري، وعبد الرشيد صادق، بيروت، دار القلم، ص ٥٣٧.

السلطات النازية نشاط الجماعة عام ١٩٣٨م، فتوزّع بقية أعضائها بين أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وأضحى كل عضو منهم يعمل بمفرده.^{٣٦}

وينبغي الإشارة إلى أن الفلاسفة البارزين في الوضعية المنطقية كلهم من الألمان، لكن بعد أن زادت دعوتها تجاوب معها بعض الفلاسفة في أوروبا والولايات المتحدة، خاصة في بريطانيا؛ فقد تبنى أفكارها «ألفريد جوائز آير» الذي اشتهر بوضعه كتاب «اللغة والصدق والمنطق» في عام ١٩٢٦م، والذي كان من أكثر الكتب رواجاً بين الناطقين بالإنكليزية وأشدها تأثيراً في الفكر الفلسفي في بريطانيا، سار فيه على خطى رسل وفتجنشتاين وجماعة فينّا، ولكنه خرج على الشكل العام للوضعية المنطقية، وأدخل عليه بعض عناصر التراث التجريبي البريطاني عن طريق باركلي وهيوم.^{٣٧}

(د) الوجودية

تُطلق الوجودية على اتجاهات فلسفية متعددة، تتفق على أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته، وأن الإنسان لا يمكن فهمه إلا في المواقف التي يختارها لنفسه. وتندرج في الوجودية اتجاهات يقول بعضها بوجودية مسيحية يمثلها كلٌّ من سورين كيركغارد (١٨١٣-١٨٥٥م)، وغبريل مارسيل (١٨٨٩-١٩٧٣م)، ووجودية ملحدة يمثلها كلٌّ من مارتين هيدغر (١٨٨٩-١٩٧٦م)، وجان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠م)، أو وجودية فردانية نجدها عند كيركغارد وسارتر، ووجودية منطبعة بالماركسية كما عند هنري لوفيفر. وقيل بوجودية لا تنطوي تحت هذه التصنيفات كوجودية كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩م)، وموريس مرلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١م).^{٣٨}

لقد كان للوجودية تأثيرٌ واسع على الثقافة والأدب والفنون، مثلما نلاحظ في روايات ومسرحيات سارتر، وألبير كامو، وسيمون دي بوفوار، وجان جينيه وغيرهم، وامتد تأثيرها على مظاهر الحياة الاجتماعية، لا سيما لدى الشباب.

^{٣٦} محمد، ماهر عبد القادر، «الوضعية المنطقية»، في: «الموسوعة الفلسفية العربية»، مج ٢، ق ٢، ص ١٥٥٥-١٥٥٦.

^{٣٧} الحفني، د. عبد المنعم، «الموسوعة الفلسفية»، ص ٧٩-٨٠.

^{٣٨} الهنا، غانم، «الوجودية»، في «الموسوعة الفلسفية العربية»، مج ٢، ق ٢، ص ١٥٠٤.

(هـ) مدرسة فرانكفورت

نشأت هذه المدرسة في جامعة فرانكفورت حول معهد البحث الاجتماعي، الذي تأسس عام ١٩٢٣م، وكان مؤسسوها أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، وهم: ماكس هوركهايمر (١٨٥٩-١٩٧٣م) مؤسس معهد البحث الاجتماعي ومديره لمدة طويلة، وأدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩م) الذي عمل أستاذًا في جامعة فرانكفورت، وماركوز (١٨٩٨-١٩٧٩م) الذي درس الفلسفة في برلين وفريبورج وحاضر في جامعات كولومبيا وهارفارد، وكان أستاذًا للفلسفة والسياسة في جامعة براندايز، ثم أصبح أستاذًا للفلسفة في جامعة كاليفورنيا بسان دييجو، وهابرماس (١٩٢٩م) الذي كان أستاذًا للفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة فرانكفورت، ثم أصبح مديرًا لمعهد ماكس بلانك في شتارنبرج.

أسس المعهد «مجلة البحث الاجتماعي» لنشر أبحاث هذا الفريق، فكانت الأبحاث تحقيقًا لمشروع مشترك، وهو تأسيس النظرية النقدية للعلوم الاجتماعية في صيغة برنامج مشترك، وهو يعادل في الفكر المعاصر المذهب في الفلسفة الحديثة.

كانت هذه المدرسة تعمل كفريقٍ مشترك؛ إذ يأخذ هوركهايمر الموقف، ويقوم زملاؤه بالبحث: «بولوك» في الاقتصاد السياسي، و«فروم» في التحليل النفسي، و«لوفنتال» في النقد الأدبي، و«ماركوز» في الفلسفة، و«أدورنو» في الموسيقى خاصة وفي النقد الأدبي والتحليل النفسي وعلم الاجتماع عامة.

أجرت مدرسة فرانكفورت مراجعةً شاملة للوعي الأوروبي تكوينًا وبنية، وأعادت النظر في أهم مذاهب الفلسفة الغربية وتياراتها، وقد بيّن هوركهايمر وأدورنو حدود التنوير بأنه أعلى ما وصل إليه الوعي الأوروبي، وأعلنوا نهايته.^{٣٩}

(و) البنيوية

بلغت البنيوية أو «البنائية» ذروةً ذيوعها كاتجاهٍ فكريٍّ فلسفيٍّ في الستينيات من القرن العشرين، وبات مألوفًا بين المثقفين أن يُنظر إليها كمذهبٍ فلسفيٍّ يتسم بالشمول، ويهدف إلى تقديم تفسيرٍ موحدٍ لعددٍ واسعٍ من قضايا الفكر والمعرفة؛ فقد امتدّت إلى ميادينٍ متنوّعة انبسطت على عدة مجالات؛ ففي مجال اللغويات نجد «جاكوبسون»

^{٣٩} حنفي، د. حسن، «مقدمة في علم الاستغراب»، ص ٣٩٤-٣٩٩.

و«شومسكي»، وفي التحليل النفسي نجد «لاكان»، وفي النقد الأدبي «رولان بارت» الذي فتح عهدًا جديدًا في تفسير النصوص على أساس بنائي، وفي الفلسفة كان «ميشال فوكو» يُبهر الجماهير بأرائه في كتابه «الكلمات والأشياء»، أما «ألتوسير» فقد كان يقرأ التراث الماركسي «رأس المال» قراءةً بنائيةً جديدة، وكان عالم الأنثروبولوجيا «كلود ليفي شتراوس» يواصل جهوده الحثيثة في قراءة القرابة والأسطورة في المجتمعات التقليدية، هذه الجهود التي حققت مكانة بارزة للبنوية بين المذاهب الفلسفية في النصف الثاني من القرن العشرين.^{٤٠}

وتعود الأفكار الأساسية لهذا المذهب إلى مؤسسها الأول السويسري فريديناند دي سوسير (١٨٥٧-١٩١٣م) الذي عمل على تحديد موضوع علم اللغة، وإن كان بعض يذهب إلى أن مفهوم البنية وُجد قبل سوسير في أعمال جان جاك روسو، وعمانوئيل كانط، وماركس، وفرويد، وغيرهم، بيد أنه لم يصبح أداةً للتحليل وقاعدةً لمنهج نظريٍّ معيّن إلا بعد عام ١٩٢٨م.

وأبرز ما تمتاز به البنوية فلسفيًا هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهةٍ أخرى؛ فهي تذهب إلى أن العقل ينمو نموًا عضويًا بحيث تظل فيه صور هي أشبه بالنواة الثابتة، وإن كنا نزيدها على الدوام توسيعًا وتعميقًا. وبذلك تعتقد أنها انتقلت بدراسة الإنسان إلى مرحلة العلم المنضبط، وأوقفت النزعة التاريخية الطاغية، التي ترجع إلى القرن الثامن عشر، وطفعت في القرن التاسع عشر، وكانت لها امتدادات قوية في القرن العشرين، تلك النزعة التي تؤكد على وجود اتصال واستمرارٍ تاريخي بين الظواهر؛ فالحاضر كامن في الماضي، والمستقبل كامن في الحاضر، فجاءت البنوية بتصوير آخر لا يقوم على أساس أن التقدم يعني تراكمًا تدريجيًا لمكتسبات يُضاف الجديد منها إلى القديم إضافةً خارجية، وإنما يقوم على أساس أن الأفكار الجديدة هي مجرد توسيعٍ لأفكار سبق ظهورها من قبل؛ فالعقل الإنساني لا يسير بطريقة جيولوجية؛ أي إنه لا يضيف طبقةً من المعرفة فوق طبقةٍ أخرى، وإنما يسير بطريقة عضوية، يُعيد فيها تمثّل القديم بطريقةٍ أصعب وأعقد، ويحتفظ فيها ببناؤه القديم، وإن كان يدرك خلال تطوّره أن ذلك البناء الذي كان يُعد صحيحًا صحةً مطلقة في وقتٍ مضى

^{٤٠} زكريا، د. فؤاد، «آفاق الفلسفة»، القاهرة، مكتبة مصر، ص ٢٨١-٢٨٢.

لا يمثّل إلا جانباً من الحقيقة، هو ذلك الجانب الذي كان عقلنا يستطيع بلوغه في ذلك الوقت.

بناءً على ذلك يمكن القول إن طريق التقدّم في نظر البنيوية يتمثل في أن كل تقدّم يظل محتفظاً بالنواة المركزية، وإن طريق المستقبل يمرّ بالماضي، وإن طريق الوصول إلى الغد يتم من خلال مراجعة ما كان تمّ بالأمس؛ فالبذور القديمة موجودة دائماً، وكل ما يفعله الإنسان أنه يُنمّيها دائماً.^{٤١}

(ز) ما بعد البنيوية

منذ بداية السبعينيات في القرن العشرين ظهرت محاولات في أوروبا لبناء فلسفة جديدة تملأ الفراغ الفلسفي في الثلث الأخير من هذا القرن، بعد تراجع البنيوية وتزايد الأعمال النقدية لمقولاتها، فولدت الفلسفة التفكيكية كأقوى اتجاه فلسفيٍّ معاصرٍ من بين عدة اتجاهات بعد هذه الفترة، وأصبحت هي السائدة في فرنسا، وانتشرت بعد ذلك في الولايات المتحدة واليابان.

ورائد هذه الفلسفة الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (١٩٣٠م)، الذي بدأ بالظاهريات، ثم ثنى بهيدغر، ثم تميّز بعد ذلك بتحليلاته اللغوية الفلسفية الخاصة، وأسس «الكلية الفلسفية» لممارسة الفلسفة التفكيكية كفريق.

وكان الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (مات منتحراً سنة ١٩٩٦م) الذي جمع بين النقد الأدبي والفلسفة من أشهر الممثلين لهذه المدرسة.

وتمثّل التفكيكية آخر صرخة للوعي الأوروبي؛ فهي ليست الحداثة، بل ما بعد الحداثة، وليست البنيوية بل ما بعد البنيوية، ويقوم منهجها على تحليل وتفكيك بنية العلوم الإنسانية؛ فقد بدأت انطلاقة دريدا عام ١٩٦٧م عندما أصدر كتاباً بفرنسا نقض فيه الفكر الغربي منذ أفلاطون في العصر اليوناني إلى هيدغر وشتراوس في هذا العصر، وحاول تشريح أعمال الفلاسفة كيما ينقّضها من داخلها، فصار كل فيلسوفٍ ينقض مقولاته بأفكاره، من خلال تفكيك أعماله وقراءتها قراءة ما يحجّبه الخطاب ويخفيه.

^{٤١} المصدر السابق. ص ٢٧٨-٣٠٠.

وعلى هذا يهتم دريدا بالبحث عن أَلْفَاظ التفكيك في الخطاب وليس أَلْفَاظ الربط؛ فهو يؤسّس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية؛ فالأجزاء لها الأولوية على الكل، والهدم قبل البناء.

وبالتالي تبدو فلسفته وكأنها مراجعة حساب الوعي الأوروبي لنفسه، ويذكر دريدا مصطلح «نهاية الزمان» ويكثر الإشارة للغرب، وكأن الغرب قد وصل إلى نهايته دون مخلص جديد؛ فالفلسفة التفكيكية مراجعة الوعي الأوروبي لذاته، مفككا نفسه بنفسه، ومنتهاً إلى الدم، و«دق أجراس الموت»، كما جاء في كتاب دريدا.^{٤٢}

^{٤٢} حنفي، د. حسن، «مقدمة في علم الاستغراب». ص ٤٢٩-٤٣٤.

الفصل الثاني

وظيفة الفلسفة

قبل الخوض في بيان وظيفة الفلسفة، نشير إلى بعض المسائل التي تُضيء الموقف إزاء الدور الذي تنهض به الفلسفة في الحياة العقلية للإنسان.

التباس مفهوم الفلسفة

أُشيعت حول كلمة «الفلسفة» مداليلُ متنوّعة أفضت إلى تُهمٍ عديدة؛ فقد أضحت هذه الكلمة ملتبسة بمعانٍ سلبية وأفكارٍ مثيرة منقّرة، تتوثب أذهان عامة الناس حين سماعها، فيتبادر منها: أنها شيءٌ معقّد، ومبهم، وغامض، وربما لا نفع فيه، وهرطقة، وضياعٌ للوقت والعمر، واستنزافٌ للجهود، وإهدار للعقل، فيما لا طائل منه، حتى خُيل لبعض أن كثرة قراءة الفلسفة ودراساتها ربما تقود إلى الهستيريا والجنون — كما تقول خرافات العجائز.

تاريخ الاختلاف حول الفلسفة

يرتد الاختلاف حول قيمة الفلسفة، والوظيفة العقلية التي يمكن أن تؤديها وجدوى الاستمرار بدراساتها وقراءة مدوّناتها، إلى فترةٍ مبكّرة في تاريخ البشرية؛ فمنذ ظهور الحضارة، وبدايات تدوين الفكر الفلسفي، ذهب الناس مذاهبَ شتى، وتقاطعت آراؤهم حيال الفلسفة؛ فبينما حرص بعضهم على دراسة الفلسفة، وتبنّى الدفاع عن الفلاسفة، عمّد آخرون إلى رفضها وتسفيه من يتعاطى دراستها.

وكان السّجال متواصلًا في هذا المضمار، وطالما تفاقم واشتدّ بمرور الزمان، خصوصًا في الفترات التي تزدهر فيها الحياة العقلية، ويتصاعد الأفق الفكري للمجتمع، في مثل

هذه الظروف يتسع الكلام حول الفلسفة، وينفذ إلى دوائر غير معنية بالفكر، فإذا هبط الحوار إلى مثل هذه الدوائر، عادةً ما تشيع أخطاء كثيرة في تفسير الفلسفة وفهم مقولات الفلاسفة، حين يسعى كل شخصٍ لتقويل الفلاسفة ما لم يتفوهوا به، أو يقوم باجتزاء بعض مقولاتهم، واقتطاعها من نسق المنظومة الفلسفية وإسقاط تفسيرٍ خاصٍ عليها يتنافى مع ما تقوله تلك المنظومات، فتتعرض آراء الفلاسفة إلى عمليات تأويل، يجري فيه مسحٌ وتشويهٌ مقرّف لها، وتُفرَّغ من تمام ما تكتنزه من دلالاتٍ ومفاهيم عميقة، وتُفْضي منظومات الفلاسفة إلى مجموعات عباراتٍ هزيلة ساذجة.

القضايا الكبرى في الفكر قضايا فلسفية

إن الاطلاع على التراث الفكري للحضارات السالفة، والذي وصلنا عبر الألواح الطينية وغيرها، يكشف لنا عن أن أعظم المشكلات المعرفية في تاريخ الفكر تعود إلى قضايا فلسفية، مثلما نجد في قضية الألوهية، والمبدأ والمصير، وما يتوالد منها من رؤى ومعتقدات ومقدّسات وطقوس، ظلّت تُلازم الإنسان في مختلف مراحل وأشكال حياته، مضافاً إلى أنها ليست من الاهتمامات الفكرية الخاصة بالفلاسفة أو رجال الدين، بل هي من المشاغل العقلية للبشرية بأسرها؛ فإن كل إنسانٍ لا بد أن تتشكل في ذهنه رؤيةٌ كونية — وإن كانت ساذجة — عن الكون والإنسان والحياة، مبدئها ومآلها، ويحاول عقله دائماً تعميق هذه الرؤية عبر الاستعانة بتحصيل البراهين عليها، كما يسعى إلى تجسيدها في أنماط سلوكه وعلاقاته بما حوله؛ فإن سلوك الإنسان يتكيّف في إطار ما تحدّدته رؤيته الكونية، بما تنطوي عليه من تقرير طبيعة علاقته بالمبدأ الأول، وموقعه في الكون، والهدف من خلقه، ومصيره.

قوانين العلوم الطبيعية تنبثق من قوانين فلسفية

ولدت القوانين العلمية جميعاً في فضاء الأسس والمقولات التي كشف عنها وصاغها العقل الفلسفي، وهذه حقيقة لا يستطيع إنكارها أشدُّ خصوم الفلسفة؛ فإن ما نادى به التجريبيون من استغناء العلوم الطبيعية عن الفلسفة، واعتماد العلوم على التجربة فقط، لا يُمكن قبوله؛ لأن العلوم الطبيعية التي يريد التجريبيون إقامتها على أساس التجربة الخالصة، هي بنفسها تحتاج إلى أصولٍ عقليةٍ أوليّةٍ سابقة على التجارب؛ ذلك أن التجربة

إنما يقوم العالم بها في مختبره على جزئيات موضوعية محدودة، فيضع نظرية لتفسير الظواهر التي كشفتها التجربة في المختبر، وتعليلها بسبب واحد مشترك، كالنظرية القائلة بأن سبب الحرارة هو الحركة، استناداً إلى عدة تجارب فسّرت بذلك، ومن حقنا على العالم الطبيعي أن نسأله عن كيفية إعطائه للنظرية صفة قانون كلي ينطبق على جميع الظروف المماثلة لظروف التجربة، مع أن التجربة لم تقع إلا على عدة أشياء خاصة، أفليس هذا التعميم يستند على قاعدة، وهي أن الظروف المتماثلة والأشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب أن تشترك في القوانين والنواميس؟ وهنا نتساءل مرة أخرى عن هذه القاعدة، كيف توصل إليها العقل؟ ولا يمكن للتجريبيين هنا أن يزعموا أنها قاعدة تجريبية، بل يجب أن تكون من المعارف العقلية السابقة على التجربة؛ لأنها لو كانت مستندة إلى تجربة، فهذه التجربة التي تركز عليها القاعدة، هي أيضاً لا تتناول بدورها إلا موارد خاصة، فكيف ركزت على أساسها قاعدة عامة؟ فبناء قاعدة عامة وقانون كلي في ضوء تجربة واحدة أو عدة تجارب لا يمكن أن يتم إلا بعد التسليم بمعارف عقلية سابقة.

وبهذا يتضح أن جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية تركز على عدة معارف عقلية لا تخضع للتجربة، بل يؤمن بها العقل إيماناً مباشراً، وهي:

أولاً: مبدأ العلية، بمعنى امتناع الصدفة؛ ذلك أن الصدفة لو كانت جائزة لما أمكن للعالم الطبيعي أن يصل إلى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه.

ثانياً: مبدأ الانسجام بين العلة والمعلول، الذي يقرّر أن الأمور المتماثلة في الحقيقة لا بد أن تكون مستندة إلى علة مشتركة.

ثالثاً: مبدأ عدم التناقض، الحاكم باستحالة صدق النفي والإثبات معاً.^١

على أن الفلسفة كما كانت بالأمس علم العلوم، فإنها اليوم مصدر إلهام البحث العلمي في حقل الطبيعة؛ ذلك أن القوانين العقلية التي يتكفل بها البحث الفلسفي لا يمكن أن تستغني عنها أية محاولة للبحث العلمي؛ فهي تؤمن للباحث الأدوات المعرفية اللازمة في بحثه، وبعبارة أخرى إنها تمثل الإطار المرجعي النظري الذي لا تنتظم أية عملية للتفكير والبحث بدونه.

^١ المصدر، محمد باقر، «فلسفتنا»، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٠م، ص ٨٢-٨٣.

الفلسفة حاجة عقلية

اقترن ظهور التفلسف بوجود الكائن العاقل على الأرض؛ ذلك أن العاقل بطبيعته يندesh باستمرار إذا ما أثاره شيء أو موقف أو مشكلة، وكل ما في العالم يدعو للدهشة، فيثير استفهامات وأسئلة متنوعة، تتناسل عنها دائماً استفهامات أخرى، وتثوي وراءها مجهولات شتى، لا تجد الإجابات القاطعة عليها أبداً حالما تُوجد. غير أن العقل يتفاعل فيفتش عن مفاهيم، ويسعى لاستكشاف رؤى، تُوفي تلك الأسئلة بإجابات تُخرج الإنسان من دائرة المجهول، وتُثير له شيئاً مما يُحيط به، وتُتيح له الاقتراب نحو الحقيقة، وتُفضي به في نهاية المطاف إلى إِبصار الحقيقة كما هي. فيستلهم عقله وعياً بالوجود، والمبدأ، والمصير، ومركز الإنسان في الكون، وليست الفلسفة إلا وعي العقل بهذه القضايا الكبرى، وإفصاحه عن أسرار الوجود العظمى، وتشخيصه لموقع الإنسان، وبهذا الوعي ينجو الإنسان من حالة الاغتراب في هذا العالم؛ لأن شعوره بأنه جزء من عالم الموجودات، وهي مجموعها متماثلة بالوجود، ينتشله من حالة الاغتراب.

مَنْ هو الفيلسوف؟

إن وعي الواقع، واستكناه أسراره، والتأمل في نسق القوانين النازمة له، نحو من التفلسف، لكن ليس كل ألوان الوعي والإدراك فلسفة؛ ذلك أن الفيلسوف هو مَنْ يؤصل مقولات، ويُبديع نظريات، ويُعنى بصياغة منهج تنتظم في إطاره عملية التفكير، كيما يوجّه العقل لسبر أغوار الواقع، والتعرف على حدود العالم وتخومه وآفاقه، واستجلاء حقيقة الوجود على ما هو عليه، أو بما هو موجود — بحسب تعبير الحكماء.

في هذا الضوء يصبح الفيلسوف أعظم مكتشف يعمل على رصد الوجود، وتحديد مدياته الحقيقية، ونفي جميع ما يغلف الحقيقة من أوهام زائفة. وبذلك لا تغدو الفلسفة إلا عبارة عن الوعي الإيجابي بالعالم، هذا الوعي الذي يحكي تمام الأبعاد الحقيقية للعالم، وبتعبير الحكماء «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً، مضاهياً للعالم العيني»^٢، وتحريره مما يكتسي عقله من مفاهيم موهومة.

^٢ السبزواري، ملا هادي، «شرح غرر الفرائد» (شرح المنظومة)، باهتمام: مهدي محقق، وتوشي هيكو إيزوتسو، طهران، ١٩٨٢م، ص ٢٨.

الفلسفة مظهر الرقي الحضاري

إن لحظة ولادة الفلسفة في تاريخ الوعي البشري، هي لحظة تألّق وتسامي العقل، باعتبارها تجسيداً مكثّفاً ومعماً للوعي الكوني، مضافاً إلى أنها تؤرّخ لأخصب مُنجز معرفي في التاريخ؛ من هنا يمكن القول بأن المعيار والمظهر الذي يتجلّى به الرقي الحضاري في حياة أية أمة من الأمم هو ازدهار التفكير الفلسفي لديها، وبوسعنا أن ندلّل على ذلك عبر استقراء سريع لمسار الحضارة الإنسانية؛ فقد تميّزت الحضارة اليونانية على سواها من الحضارات المتاخمة لها، حتى صارت من أبرز الحضارات التي عاشت قبل الميلاد، وعُرف عن هذه الحضارة تعاظمي رجال الفكر فيها للفلسفة بشكلٍ واسع؛ بحيث كان الموروث الفلسفي هو الميراث الأعظم الذي خلّفته، وهو أخصب ميراث فلسفي مدوّن يصلنا من عصور ما قبل الميلاد. ومن المعروف أن معطيات الحضارة اليونانية منوطة بالإنجاز الفلسفي للفلاسفة اليونان.

كذلك خلّفت الحضارة الإسلامية ميراثاً فلسفياً هائلاً، وكانت لحظات ازدهار التفكير الفلسفي، هي لحظات صعود هذه الحضارة؛ ذلك أن سيادة المنحى العقلي وتألّق العقلانية، واكبه دوماً تطوّر واسع شمل حقول الحياة الإسلامية بأسرها، مثلما نرى ذلك في القرن الرابع الهجري.

الفلسفة تؤسّس للنهضة

في الحضارة الأوروبية الحديثة تبدو هذه المسألة بصورة جلية؛ فقد مهّد لدخول أوروبا عصر النهضة قبل حوالي خمسة قرون، ولادة تيارٍ فلسفي عميق، تبادل الأدوار فيه فلاسفة بارزون، من أمثال فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م)، ورينيه ديكارت (١٥٩٥-١٦٥٠م).

وعلى هذا لم نجد أحداً ممن أرخوا لأوروبا عصر النهضة، يُغفل الدور العظيم الذي اضطلع به هؤلاء الفلاسفة، في إرساء الأسس المعرفية الضرورية لولوج العقل الأوروبي عصر الاكتشافات والاختراعات؛ ومن ثمّ حدوث الثورة الصناعية.

لقد ظل العقل الغربي حبيس مجموعة مفاهيم ومقولات خاطئة، أعاقته وعيه وعطّلت وظيفته قروناً عديدة، حتى إذا جاء هؤلاء الفلاسفة حطّموا تلك المفاهيم، وأطلقوا العقل من أغلاله، فأعادوا للتفكير الفلسفي مهمته في ترشيد حركة الوعي، من خلال المنهج

الجديد الذي بَشَرُوا به. ويعود لهذا المنهج الذي أثمرته الجهود الفلسفية لفلاسفة عصر النهضة، الأثر الأساسي في زحزحة المفاهيم القدرية التعطيلية التي فرضتها الكنيسة على العقل الغربي، وظلت تُعيق هذا العقل ما يُناهز ألف سنة. واستطاع الإنسان الأوروبي بفضل الاستعانة بالمنهج الجديد أن يحقق فتوحاته العلمية المهمة في الطبيعة، وأن يؤسس نهضته التقنية التي اعتمد عليها في بسط نفوذه على المعمورة.

على أن كل ذلك ما كان يحدث لو لم يُمهّد له الوعي الفلسفي، ليسود الحياة الفكرية تيار يشيد بدور العقل، ويتخذ التفكير الفلسفي صنعة له. وهذا ما أفصح عنه ديكرت بقوله: «إن الفلسفة وحدها هي التي تميّزنا من الأقوام المتوحّشين والهمجيين، وإنما تُقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها؛ ولذلك فإن أجلّ نعمة ينعم الله بها على بلدٍ من البلاد، هي أن يمنحه فلاسفةً حقيقيين.»^٣ تأسيساً على ما سبق يمكن القول إن نمو عدد الفلاسفة في حياة أية أمة، وشيوع التفكير الفلسفي، علامة نهوض الأمة؛ ذلك أن النهضة دائماً تتأسّس على وعيٍ فلسفي مستنير؛ لأن تغيير العالم إنما يجري عبر تغيير وعي الناس، وتحول أفكارهم ومفاهيمهم، وهذا ما تتكفّل به الفلسفة.

الوظيفة التحليلية النقدية للفلسفة

تتولى الفلسفة الكشف، والتحليل، والتفسير؛ فهي تحكي لنا عما هو كائن، فيما تنفي ما سواه، مما يثوي في الذهن من أوهام وخرافات، تحول بينه وبين بلوغ الحقيقة، وتُعيقه عن الخلق والإبداع. إن الفلسفة تُسبِغ على الذهن نزعةً تحليلية نقدية، تُطهّره من كافة العناصر التي تُفسد التفكير المستقيم، وتمنحه أدوات تتوكأ عليها كل عملية تفكير مبرهنة. ويعتبر توليد الفلسفة لهذه الأدوات من مهامها التحليلية النقدية الأساسية؛ لأنه لما كانت الوظيفة الكبرى للفلسفة هي اكتشاف الواقع وإدراكه كما هو، والتعرف على الحقيقة بتمام أبعادها، والحقيقة عادةً ما تغلّفها حُجُبٌ موهومة، يصطنعها جهل الإنسان؛ من هنا تبدو الأهمية البالغة للأدوات النقدية التي تنتجها الفلسفة؛ فبواسطتها يجري تحطيم الحُجُب، التي تتسبّب في نشوء الوعي الزائف بالحقيقة، وإدراك الحقيقة كما هي.

^٣ ديكرت، «مبادئ الفلسفة»، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ٤٨.

غير أن حاكمية العقل في كافة مناشط الحياة إذا أُريد لها أن تتحقق فيجب أن يسود النقد الحياة؛ ذلك أن النقد هو الوقود اللازم لكل منحنى عقلاني في التفكير. والنقد أحد أبرز وظائف الفلسفة القديمة؛ فإن الفيلسوف هو المفكر الذي يقول لنا ما لا يقوله غيره، بمعنى أنه يُرينا ما أَلْفناه وتلقّيناه بالقبول والتسالم، وحسبنا هو الحقيقة، أنه ليس كما يُخيل لنا، وإنما هو وهمّ التبس علينا إدراكه، بعد أن ارتدى ثياب الحقيقة، فاشتبه بها؛ ومن ثمّ طَمَسَهَا فحلّ محلّها، فيجيء الفيلسوف ليكشف لنا ما جرى طمسه من الحقيقة؛ لأنه يستطيع أن يخترق برؤيته الأعماق، ويسرّ غور الواقع، ويستجلي أسرارها، فيُرينا ما لا نقوى على رؤيته، بأدواتنا وطريقتنا المبسّطة التي طالما اعتمدناها في معاينة الواقع.

الفلسفة والحقائق الإلهية

إن الوظيفة الأهم للفلسفة هي إيصال الإنسان إلى الحقائق الإلهية، عبر تزويده بما يلزم عملية الاستدلال على ما وراء الطبيعة، والبرهنة على التوحيد، وترسيخ هذه العقيدة، بنحوٍ تصير معه هي المحور الذي تنبثق عنه تمام رؤى الإنسان ومفاهيمه عن الكون والحياة، ويصدر سلوكه في إطار ما تهديه هذه العقيدة، فيسري التوحيد في كافة أبعاد حياته؛ لأن وعيه عن العالم سيُصاغ في فضاء عقيدة التوحيد، وكذا سلوكه سينتظم طبقاً لما تُملّيه هذه العقيدة، فتكون — حسب تعبير الطباطبائي — «كل قضية علمية كانت أو عملية في الإسلام هي «التوحيد»، قد تلبّس بلباسها، وظهر في زيّها، وتنزّل في منزلها؛ فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى «التوحيد»، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما.»^٤

على أن الأسئلة الكبرى التي تُواجه الوعي البشري تجد إجاباتها لدى الفلسفة، ولولاهما لظلّ الإنسان في حيرة وتيه يتخبط خبط عشواء، لا يدري من أين أتى وإلى أين سيؤول فيما بعد، ولا يدري شيئاً عن كنه العالم حوله. فتتولى الفلسفة تزويده بما يهدي عقله إلى المبدأ والمعاد، وتقوده في نهاية المطاف إلى نيل الحقائق الإلهية، فيتطابق ما يدعو إليه الدين الحق مع ما تؤديه الفلسفة؛ لأن «الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيل الحقائق الإلهية

^٤ الطباطبائي، محمد حسين، «علي والفلسفة الإلهية»، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ، ص ١٣.

بشعوره الاستدلالي، الذي جُهِّزَ به، وهذا هو بالذات ما يُعبَّر عنه بـ «الفلسفة الإلهية»، فكيف صَحَّ — بعد هذا — الفصل بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية، مع أنهما شيءٌ واحد، لا تعدُّ فيه، ولا اختلاف.»[°]

[°] المصدر السابق، ص ١٣.

الفصل الثالث

الفلسفة الإسلامية

الفلسفة هي الوعي العقلي بالعالم، المطابق للعالم تطابقاً تاماً، بمعنى «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^١ حسب تعبير السبزواري، وتحرير الإنسان مما يكتسي تفكيره من أوهام وخيالات، فقد يخال الإنسان ما ليس بموجود موجدًا، وما ليس بحقيقة حقيقة، فيظل أسير ما أوحاه له خياله من أنه حقيقة، بينما هو ليس بحقيقة، ويقوده ذلك إلى جملة مشكلاتٍ نظرية وعملية تؤدي إلى انحطاط منظومة معارفه وشقائه فيما بعد، ولا تقف المسألة عند شقاء الفرد، بل تتعداه إلى شقاء المجتمع الذي يعيش فيه، عندما تضطرب حياته العقلية بما يسودها من أوهام، وتثول بنيته الاجتماعية إلى التداعي، وتتبعثر إمكاناته الحياتية فيما لا ينفعه، وتتشتت طاقاته، بعد غياب وعيه، وتعطلُّ عقله عن التفكير المستقيم. فلا يقدر على بناء نهضة، وإبداع مقومات حضارة سليمة، بعد ذوبان قدراته وإمكاناته، فيتلاشى دوره، ويضمحل إسهامه في رفق تطور المعارف البشرية، ويخرج المجتمع عندئذٍ من نسق الحركة التاريخية، ويتهمَّش دوره في الحياة، فتجيء الفلسفة لتحمي معطيات العقل البشري، ومكاسب التجربة الإنسانية، من الانهيار؛ لأن الفلسفة تؤمن للعقل وعياً إيجابياً عميقاً إزاء الوجود، يخترق معه العقل ما يحول بينه وبين إدراك الموجودات على حقيقتها، ويتغلب على الوعي الزائف، الذي يحجبه عن رؤية الواقع كما هو؛ ذلك أن الفلسفة — كما يقول صدر المتألهين الشيرازي — تعني «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت نظم

^١ السبزواري، «شرح غرر الفوائد»، تحقيق: مهدي المحقق، ص ٢٨.

العالم نظماً عقلياً، على حسب الطاقة البشرية.^٢ وكذلك يُفصح عن غايتها بأنها: «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتماحه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني ... وهذا الفن من الحكمة، هو المطلوب لسيد الرسل المسئول في دعائه صلى الله عليه وآله إلى ربه؛ حيث قال: «رَبِّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ».^٣

مسائل الفلسفة الإسلامية

إن المحور الأساس لمسائل الفلسفة الإسلامية هو «الموجود»، والموجود في الفلسفة كـ «بدن الإنسان بالنسبة إلى الطب»، و«العدد» بالنسبة إلى الحساب، و«المقدار» بالنسبة إلى الهندسة. وتعبير آخر إن موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود» وجميع مباحث الفلسفة تدور حول الوجود. ويعني قيد «بما هو موجود» دراسة الأحكام العامة للموجود، والبحث عن الحثثيات المشتركة، وليس الأحكام الخاصة بموجود معين، والحثثيات المختصة له؛ أي البحث عن أحوال وعوارض الموجود العام غير المقيّد بخصوصية يكون بها موجوداً خاصاً.

وفيما يلي تلخيص سريع لمسائل الفلسفة الإسلامية، التي تتمحور حول الوجود:

(١) مسائل ترتبط بالوجود، وبالأمرين المقابلين له، وهما الماهية والعدم

فإنه وإن كانت الواقعية للوجود فحسب، وليس هناك شيء في الواقع والعالم الخارجي العيني سوى الوجود، غير أن ذهن البشري يصطنع مفهوماً آخرين في مقابل الوجود؛ الأول: العدم، والآخر: الماهية.

وهناك مسائل عديدة في الفلسفة يكون محور البحث فيها «الوجود والماهية»، مثل مسألة «أصالة الوجود واعتبارية الماهية» فيما يكون محور البحث في مسائل أخرى «الوجود والعدم»، مثل مسألة امتناع إعادة المعدوم.

^٢ «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٢٠.

^٣ المصدر السابق، ص ٢١.

(٢) مسائل ترتبط بأقسام الوجود

تقع تحت الوجود عدة أقسام، تكون كالأنواع بالنسبة للوجود، ومن ذلك: تقسيم الوجود إلى عيني وذهني، وتقسيمه إلى واجب وممكن، وإلى حادث وقديم، وإلى ثابت ومتغير، وإلى واحد وكثير، وإلى ما بالقوة وما بالفعل، وهذه بمجموعها تقسيمات أولية للوجود، تعرض على الوجود من حيث هو موجود، بينما هناك تقسيمات أخرى للوجود مثل انقسامه إلى أسود وأبيض، وإلى كبير وصغير، ومُساوٍ وغير مُساوٍ، وطويل وقصير ... ونظير ذلك، فإنها ليست تقسيمات للموجود بما هو موجود، وإنما هي انقسامات للموجود بما هو موجودٌ مختص، فإن تقسيمه إلى كبير وصغير بما هو جسم، وتقسيمه إلى مساوٍ وغير مساوٍ بما هو كم ... وإلخ.

(٣) مسائل ترتبط بالقوانين العامة الحاكمة على الوجود

وهي نظير: قانون العلّية، السخية بين العلة والمعلول، التقدّم والتأخّر والمعيّة في مراتب الوجود.

(٤) مسائل ترتبط بإثبات مراتب وطبقات الوجود أو عوالم الوجود

يعتقد الحكماء المسلمون بتعدد طبقات الوجود؛ حيث أنهاها المشهور منهم إلى أربعة عوالم كلّية أو أربع نشآت، وهي:

(أ) عالم الطبيعة أو الناسوت

وهو عالم المادة، والحركة، والزمان والمكان، وبكلمة أخرى هو عالم الطبيعة والمحسوسات أو عالم الدنيا.

(ب) عالم المثال أو الملكوت

وهو أعلى مرتبة من عالم الطبيعة؛ لأنه عالم مجرد من المادة، لا تطرأ عليه الحركة والتغيير والزمان، لكن فيه صور المادة وأبعادها.

(ج) عالم العقول أو الجبروت

وهو عالم المعنى، ويقع فوق عالم الملكوت في رتبته، وهو مجرد من الصور والأشباح والمادة.

(د) عالم الإله أو اللاهوت

وهو عالم الإلهية والأحادية.^٤

وزهد الحكماء إلى أن لكل شيء موجود في العالم الطبيعي وجُوداتٍ آخر في العوالم الثلاثة السابقة عليه، من عالم المثال، وعالم العقل، وعالم الإله، يعني أن لكل شيء طبيعي وجودًا مثاليًا يُشاهد بصورته المثالية، ووجودًا عقليًا يُنال بحقيقته، ووجودًا إلهيًا؛ إذ الإله هو بسيط الحقيقة، وهو كل الأشياء، وليس بشيء منها.^٥

(٥) مسائل ترتبط بالعلاقة بين عالم الطبيعة والعوالم الثلاثة الأخرى الأعلى منه

وهي المسائل التي ترتبط بالقوس النزولي من الباري تعالى إلى الطبيعة، والقوس الصعودي من الطبيعة إلى العوالم الأعلى. وهذا ما نراه بوضوح في بحث مسألة «المعاد» في مدرسة الحكمة المتعالية.^٦

^٤ مطهري، مرتضى، «أشنائي با علوم إسلامي»، ج ١، ص ١٨٩-١٩١.

^٥ جوادى آملى، «أسرار الصلاة»، ص ٣.

^٦ مطهري، المصدر السابق، ص ١٩١-١٩٢.

مصادر إلهام التفكير الفلسفي في الإسلام

دأب بعض الباحثين في تاريخ الفلسفة الإسلامية على إنكار وجود علاقة بين الدين والفلسفة، فسعوا إلى البحث عن مصادر أخرى للحياة العقلية بتمام أبعادها لدى المسلمين خارج إطار الدين الإسلامي، ولم يتنبَّهوا — كما يقول الطباطبائي — إلى: «أن الدين لا يدعو الإنسان إلَّا إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي، الذي جُهِز به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ «الفلسفة الإلهية»، فكيف صَحَّ بعد هذا الفصل بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية، مع أنهما شيء واحد، لا تعدُّد فيه، ولا اختلاف؟ فلا قيمة إذن لما أصرَّ عليه جمعٌ من الباحثين الأوروبيين واستحسنه آخرون من المسلمين، من أن الدين يقابل الفلسفة، وأنهما معًا يقابلان العلم المُعتمد على الحس والتجربة ... فدَعُ عنك هذه الأقاويل وتيقَّن أن الدين لا يدعو إلَّا إلى الفلسفة الإلهية، وهي الحصول على المعارف الإلهية عن حجة.»^١

^١ الطباطبائي، محمد حسين، «علي والفلسفة الإلهية»، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ، ص ١٣-١٥.

الفصل الأول

منابع الحياة العقلية عند المسلمين

يفتّش غير واحد من الباحثين الغربيين عن جذور المنحى العقلي في الإسلام في آثار أمم وحضارات أخرى؛ ولذا اهتموا بالتنقيب عن النظائر والأمثال والإشارات فيما وصلنا من كتابات مدرسة أثينا أو الإسكندرية، أو النصوص الهندية والفارسية القديمة، فيتأولون قراءتها في إطار هذه الرؤية، كيما يُحيلون ما أنجزه العقل المسلم عبر مئات السنين إلى أصول خارج فضاء الحضارة الإسلامية، ولا تبقى وظيفة للعقل المسلم عندئذ سوى النقل والاقتباس.

فالفلسفة الإسلامية — كما يقولون — ظلت «على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتثريبًا لمعارف السابقين، لا ابتكارًا، ولم تتميز تميزًا يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها ... ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردُّوا أنفسهم عن التفلسف ... ولندع الآن ردَّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه تاركين هذا المبحث قائمًا بذاته.»^١

^١ ت. ج. دي بور. «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧م، ص ٥٠-٥١.

لقد أوضحت هذه الرؤية فيما بعد سلطة مرجعية لم ينفك من أسرها الكثير من الباحثين الغربيين في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وحجبتهم عن التعرف على الروافد الأصيلة التي انبثق منها المعقول الإسلامي، فلم يسع هؤلاء لتدبر آيات القرآن الكريم، والتأمل في معاني الأحاديث الشريفة، والأدعية الماثورة عن الرسول ﷺ، وأهل بيته (ع)، ليُصروا ما تكتنزه تلك الآثار المقدسة من مقولات وقواعد ومفاهيم فلسفية مهمة. وكأن رؤية هؤلاء الذين يَعمَرون ولادة المنحى العقلي في التفكير الإسلامي إلى عوامل خارجية فقط، بمثابة مَنْ يرى شخصاً واقفاً إلى جانب نهر عظيم وبيده قدح ماء، ثم يسأله قائلاً: من آية بركة ملأت هذا القدح؟! — حسب تعبير أحد الأدباء — من دون أن يريد رؤية الماء الغزير الذي يتدفق في النهر.

ومن المؤسف أن هذا الموقف تأكد بنحو أشد لدى بعض الباحثين المهتمين بدراسة التراث الشيعي وتحليل مكوناته، فأثاروا جملة شبهات واستفهامات حول نشأة الكلام والفلسفة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وأصروا على نفي معظم محتواهما عن البيئة الإسلامية، وهو ما نراه بوضوح في كتابات غير واحد من الباحثين القدماء والمحدثين. ولم يميز بعضهم بين نشأة المنحى العقلي في التفكير الإسلامي وتطوره لاحقاً؛ فمما لا شك فيه أن تطوره تأثر تأثراً واضحاً باستلهم الموروث المعرفي لحضارات أخرى، وعلى هذا نستطيع القول: إن المنحى العقلي الإسلامي الولادة، بيد أنه استلهم في تطوره واتساعه عناصر من خارج الحضارة الإسلامية.^٢

وفيما يلي إشارات موجزة لمنابع الحياة العقلية عند المسلمين، وهي:

(١) القرآن الكريم

احتل الحث على استخدام العقل، والدعوة إلى التفكير، والتدبر، والنظر، مساحة واسعة في القرآن الكريم؛ فقد جاءت مشتقات العقل في تسع وأربعين آية كلها بالصيغة الفعلية، مثل يعقلون، وتعقلون، ونعقل، وعقلوه، ويعقلها، بينما لم ترد كلمة العقل بالصيغة الاسمية

^٢ الرفاعي، عبد الجبار، «منطلق الحياة العقلية عند المسلمين»، مجلة التوحيد، ع ٨٢ (محرم ١٤١٧هـ)، ص ٢٢-٢٣.

في القرآن، وإن وردت مرادفاتهما بهذه الصيغة، مثل: اللب، والحلم، والجبر، والنهي، والقلب، والفؤاد، التي جاءت بمعنى العقل.^٣

واشتمل القرآن على أكثر من ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكير أو التذكر أو التعقل، أو تلقن النبي (ص) الحجة لإثبات حق أو لإبطال باطل، أو تحكي الحجة عن أنبيائه وأوليائه. ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتى إنه علل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم.^٤

ويمكن القول إن تلبس العقل في تمام الموارد التي جاء فيها في القرآن بالصيغة الفعلية يُوحي بتوجيه العقل نحو النهوض بوظيفته التي خلق لأجلها، وهي العمل باستمرار على التفكير، والتدبر، والتبصر، والنظر، والتذكر، والتفقه، وهذه كلها أفعال تتطلب فعالية دءوبة متوثبة للعقل بنحو متواصل.

القرآن محور المعارف الإسلامية

منذ بداية الدعوة الإسلامية بادر المسلمون لتدبر القرآن واستظهار آياته، فكان القرآن هو المعين الأول الذي نهلت منه الحياة العلمية في الإسلام، وتفرغت عن تأويل مداليه شتى الاتجاهات الفكرية في الإسلام، واصطبغت العلوم الإسلامية في نشأتها بنمط تفسير آياته، حتى إن «الحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني؛ فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقيا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة ... إلخ. وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يُبحث في هذا النطاق؛ في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت وترعرعت، وفيه تطورت، وواجهت علوم الأمم الأخرى تؤيدها أو تنكرها في ضوئه».^٥

^٣ إسماعيل، فاطمة، «القرآن والنظر العقلي»، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ، ص ٦٤.

^٤ الطباطبائي، محمد حسين، «الميزان في تفسير القرآن»، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ، ج ٥، ص ٢٦٠.

^٥ النشار، د. علي سامي، «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»، القاهرة، دار المعارف، ط ٨، ج ١، ص ٢٢٧.

وبما أن القرآن «حَمَلٌ أوجه» فقد كان يُعطي لكل «الوجه الذي يريد» في ضوء ما تقود إليه مواقفه القبلية؛ ولذلك تشعبت الاتجاهات والمذاهب تبعاً لتنوع التأويلات المتباينة للنص القرآني. إلا أن ما نرمي إليه هو التدليل على أن مناحي الفكر الإسلامي بأسرها انطلقت من القرآن وإن لم تنبثق في مسارها التكاملي في مداراته.

القرآن كتابٌ استدلالي

اهتم القرآن اهتماماً بالغاً بالتأكيد على النظر العقلي، والحث على تحصيل العلم والمعرفة كثمرة للنظر العقلي، وتجلى هذا الحث بوضوح في تكرار مادة العلم ومشتقاته في القرآن أكثر من تسعمائة مرة، بدأت بأول كلمة نزلت في القرآن «اقرأ...»^٦ وتوالى منبئة في آيات كثيرة غيرها.

وجاء في موارد متعددة من القرآن ذمُّ التقليد الأعمى،^٧ باعتبار أن مثل هذا التقليد يعطلُّ العقل ويُلغي وظيفته، كذلك حذر القرآن من الاعتماد على الظن،^٨ وأوضح بأن «الظن لا يغني من الحق شيئاً»،^٩ وأن المعرفة لا بد أن تقوم على يقين، كما أن القرآن نبّه إلى أخطر آفات العقل وهو اتباع الهوى، فورد في عدة آيات أن الهوى يقود إلى الضلال والتهيه،^{١٠} ويحجب القلب عن رؤية الحق، ويحول بين العقل وبلوغ الحقيقة.

وعمد القرآن إلى استخدام الاستدلال على ما جاء فيه من عقائد وأحكام، ولم يطلب من الناس التصديق بمضمونه من دون برهان، وابتعدت أساليب الاستدلال فيه عن المفاهيم العقلية التجريدية، وتمحورت حول ما هو محسوس ومُشاهد في هذا الكون الفسيح، وجرت الأدلة في سياق الأمثال والقصص، فاكتست ببيانٍ يُوقن به الوجدان والفترة السليمة بأدنى تأمل، ويُبعدها عن أساليب الاستدلال الملتوية.

فقد حكى الأمثال القرآنية الواقع المحسوس، وتحدّثت القصص عن وقائع وأحداثٍ تاريخية عاصرتها الأجيال السابقة على الأرض، وأشارت الكثير من الآيات إلى الأرض وما

^٦ العلق: ١.

^٧ البقرة: ١٧٠، المائدة: ١٠٤.

^٨ النجم: ٢٧-٢٨، الأنعام: ١١٦، ١٤٨، النساء: ١٥٧، الحجرات: ١٢.

^٩ النجم: ٢٨.

^{١٠} ص: ٢٦، الروم: ٢٩، الأنعام: ١١٩، القصص: ٥٠، المائدة: ٤٨.

عليها من مخلوقات، والكون وما يزخر به من أجرام، تضبطها مجموعة قوانين صارمة لا تتخلف ولا تختلف، وهي بمجموعها يُعابنها الإنسان، ولا يحتاج إلى تفكيرٍ معمّقٍ للتصديق بها. لكن أسلوب القرآن الاستدلالي لم يقتصر في خطابه على طائفة دون غيرها؛ فليس هو خطاباً لعامة الناس فحسب أو للخاصة، وإنما هو للناس كافة؛ فإن «القارئ لآيات القرآن من دُهماء الناس يرى فيه علماً بما لم يكن يعلم، قد أدركه بأسهل بيان وأبلغه، ويرى فيها العالم الفيلسوف الباحث في نشأة الكون دقة العلم وأحكامه وموافقة ما وصل إليه العقل البشري لما جاء بذلك النص الكريم، مع سُمُو البيان وعلو الدليل، فتبارك الذي أنزل القرآن.»^{١١}

(٢) السنة الشريفة

تشتمل الأحاديث الشريفة، ونهج البلاغة، والمأثورات الأخرى عن الرسول وأهل بيته على طائفةٍ من النصوص التي تتحدّث بوضوحٍ عن مباحث الفلسفة الإلهية، ويمكن القول إن كتاب «نهج البلاغة» الذي يضم بين دفتيه مجموعةً من خطب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) وتعاليمه وكتبه ووصاياه، هو أول كتاب — بعد القرآن الكريم — استقى منه المسلمون الأوائل مسائل ومقولات الإلهيات الأساسية؛ فقد كان أمير المؤمنين (ع) أول من تناول مسائل التوحيد، وما يرتبط بها من صفات الباري تعالى، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وغير ذلك من قضايا الفلسفة الإلهية ببيانٍ دقيق وبراهين واضحة، بل هو — كما يقول الطباطبائي: «أول من برهن واستدل في الفلسفة الإلهية في هذه الأمة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم؛ فإنه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الإلهية ... وإنه قد أتى بمسائل في الفلسفة الإلهية، لم يسبقه إلى التنبيه إليها أحد، كما أنه فيما أقامه عليها من البراهين، ووضعه لها من الحلول كان رائداً متفرداً، لم يسبقه لها الأولون، ولم يتنبه لها الآخرون إلا بعد قرون وقرون، وقد بقيت روائع أنظاره العالية رهن الإبهام قروناً متتالية بعد زمانه، حتى وفقّ لكشفها والوقوف عليها ثلّة من جهابذة العلم وأفذاذ المفكرين ... وإنه عليه السلام أول من استخدم الألفاظ العربية لبيان المقاصد الفلسفية، التي لا

^{١١} أبو زهرة، محمد، «المعجزة الكبرى القرآن»، القاهرة، دار الفكر العربي، ص ٣٧١.

تفي بها الألفاظ — في اللغة العربية — بمعانيها الشائعة واستعمالاتها المتعارفة إلا بعد تجرُّدها على نحو ما عن غواشي المادة وشوائب الخصوصيات.»^{١٢}

فحين نراجع ما ورد في نهج البلاغة، ونحاول قراءة محتوياته قراءةً فلسفية، سنلتقي بمضامين تُفصح لنا عن أنه المنهل الأساسي الذي ارتشف من معينه المتكلمون والفلاسفة والعُرفاء المسلمون مقولاتهم في فترة مبكِّرة، وامتد تأثير ما ورد عن أمير المؤمنين عدّة قرون في التفكير الفلسفي عند المسلمين؛ فمثلاً نجد «بعض المسائل الفلسفية الأساس التي تطرحها خطب الإمام علي (ع) تأخذ كل مداها عند الملا صدرا ومدرسته.»^{١٣}

التوحيد في نهج البلاغة

في الخطبة الأولى من نهج البلاغة — طبقاً للترتيب الذي صنّفه جامع الكتاب الشريف الرضي — نلتقي بنصّ توحيدي يكتنز بالمرتكزات الأساسية لعقيدة التوحيد، فيبدأ ببيان مراحل معرفة الله التي تبدأ من أدنى المراتب وتأخذ بالسير صعوداً إلى أعظم هذه المراتب وأدقّها بحسب طاقة الإنسان العقلية، متدرجة على وَفْق درجات الإيمان؛ حيث يقول عليه السلام: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل موصوف أنه غير الصفة؛ فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال: «فيم؟» فقد ضمنه، ومن قال: «علامة؟» فقد أخلى منه. كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده.»^{١٤}

يحدّد هذا النص خمس مراتب لمعرفة الله، وهي بإيجاز كما يلي:

^{١٢} الطباطبائي، محمد حسين، «علي والفلسفة الإلهية»، ص ٧٨-٧٩.

^{١٣} كوربان، هنري، «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، ترجمة: نصير مروّة، وحسن قبيسي، راجعه: موسى الصدر، وعارف تامر، بيروت - باريس، منشورات عويدات، ط ٣، ١٩٨٣م، ص ٨١.

^{١٤} الإمام علي بن أبي طالب (ع)، «نهج البلاغة»، جمعه: الشريف الرضي، ضبط نصّه: د. صبحي الصالح، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص ٣٩-٤٠.

المرتبة الأولى

«أول الدين معرفته»: فمعرفة الله، والإقرار بألوهيته، هي: الاعتقاد النظري بأن للعالم إلهًا، وهو ما يشترك فيه المشرك والموحد، كالوثنيين والثنويين وأهل الكتاب والمسلمين، وكل من اعترف بالإله، وأدّعى وجوده، وخضع له، واقتصر على مجرد العلم النظري.

المرتبة الثانية

«وكمالُ معرفته التصديقُ به»: هذا التصديق هو الذي يوجب خضوع الإنسان له في عبوديته، وبهذا التصديق يرسخ الاعتقاد؛ لذلك كان هذا التصديق كمال المعرفة.

المرتبة الثالثة

«وكمالُ التصديق به توحيدُه»: توحيدُه هو إثبات أنه تعالى واحد لا شريك له، وبذلك يمتاز دين التوحيد عن أديان الشرك التي تُثبت مع الله آلهةً أخرى، والتوحيد هو كمالُ التصديق به.

المرتبة الرابعة

«وكمالُ توحيدِه الإخلاصُ له»: الإخلاص له يكون بالإعراض عمّا سواه علمًا وعملاً، وقصر الوجود الحق وحصره فيه تعالى، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل، وإذا كان كذلك انتفى عنه تعالى كل واقع، أو متوهم، أو مفروض، فيكون واحدًا بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

المرتبة الخامسة

«وكمالُ الإخلاص له نفْيُ الصفات عنه...»: فإنه تعالى إذا كان حقًا على الإطلاق ووجوده غير محدود، فلا يمكن للمفاهيم الذهنية أن تُحيط به، ولا أن تنطبق عليه تعالى حق الانطباق؛ لأن المفاهيم محدودة في أنفسها. وإذا كان الإله سبحانه — على كل تقدير — غير محدود بحدٍّ موجود، وهو حقٌّ على الإطلاق، فإن المفاهيم الذهنية، التي يصف العقل بها كل شيء أراد أن يعرفه أو يُعرِّفه، لا تستطيع أن تتناوله فتحيط به وتنطبق عليه.

وهكذا نرى أن التعمُّق في معنى الإخلاص قد أدى إلى نفي الصفات عنه تعالى، فيصح أن يُقال: إن نفي الصفات عنه تعالى هو كمال الإخلاص له.^{١٥}

الفلسفة في آثار أهل البيت

لم تقتصر المسائل المرتبطة بالتوحيد والقضايا الأخرى في الفلسفة الإلهية على ما جاء في نهج البلاغة، وإنما احتلَّت مساحةً واسعة من النصوص الأخرى الماثورة عن الأئمة (ع) ففي «الأصول من الكافي»^{١٦} نجد الكليني يُفرد قسمًا خاصًا لأحاديث أهل البيت (ع) الواردة في موضوع التوحيد، يذكر فيه المروي عنهم في مجموعة مسائل منها: «حدوث العالم وإثبات المحدث، وإطلاق القول بأنه شيء، وأنه لا يُعرف إلا به، وإبطال رؤيته تعالى، والنهي عن الكلام في الكيفية، والنهي عن الوصف بغير ما وصف به نفسه، والنهي عن الجسم والصورة، وصفات الذات، والإرادة وكونها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، وحدوث الأسماء، وتأويل الصمد، والعرش والكرسي، وجوامع التوحيد، والجبر والقدر، والأمر بين الأمرين، والهداية ... وغير ذلك.»

أما الصدوق فقد ألَّف كتابًا مستقلًا بعنوان «التوحيد» ضمَّنه «٥٨٣» حديثًا مما ورد عن أهل البيت (ع) في مسائل التوحيد. وتُعنى بإيضاح قضايا أساسية في الفلسفة الإلهية، ولا سيما ما جاء منها بصيغة حُجج برهانية في نقض مزاعم الزنادقة؛ فمثلاً جاء في ثنایا البراهين التي ساقها الإمام جعفر الصادق (ع) في الرد على الزنديق قوله (ع) في سياق الجواب: «... إذ لم يكن بين الإثبات والنفي منزلة»،^{١٧} وهي إشارة صريحة إلى الحقيقة الفلسفية المعروفة في نفي الوسطة بين الوجود والعدم، التي اشتبه فيها الأمرُ بعدُ على بعض متكلمي المعتزلة، فذهبوا إلى القول بأن هناك واسطةً بينهما.

ومن هذا القبيل قول الإمام الرضا (ع) في بيان أصل مبدأ العلية، وأن كل موجود إن لم يكن وجوده عين ذاته، كان قائمًا بغيره ومتحققًا فيه ومعتمدًا عليه؛ أي معلولًا له؛ لأن

^{١٥} الطباطبائي، محمد حسين، «علي والفلسفة الإلهية»، ص ٤٤-٤٩.

^{١٦} كتاب «الكافي» للشيخ الكليني من أهم الجوامع الحديثية في مدرسة أهل البيت (ع)، بلغ عدد الأحاديث المروية فيه ١٦١٩٩ حديثًا؛ أي ما يزيد على ما في الصحاح الستة متونًا وأسانيد. وهو مطبوع عدة مرات.

^{١٧} الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، «التوحيد»، تصحيح: هاشم الحسيني الطهراني، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ص ٢٤٦.

«... كل قائم في سواه معلول»^{١٨} وهذا ما ينعكس بعكس النقيض إلى ما لا يكون معلولاً؛ فهو ليس قائماً في سواه، وإنما هو قائم بذاته مستغن عن غيره، لا يحتاج إلى موجود آخر.^{١٩}

ومن ذلك قوله (ع) في بيان عدم إمكان اكتناؤه ومعرفة ذاته تعالى، ونفي الماهية عنه، إن «كلَّ معروفٍ بنفسه مصنوع»^{٢٠}، بمعنى أن كل موجود مخلوق، فإن له ماهيةً معينة يُعرف بها، أما ما لا يكون مصنوعاً ومخلوقاً، وإنما هو خالق جميع الأشياء، فإنه لا يكون معروفاً بذاته وماهيته؛ لأنه لا ماهية له وراء وجوده، فهو وجودٌ محض، وماهيته إنَّيته أي وجوده؛ ولذا لا يدركه العقل بالكُّنه لعدم وجود صورةٍ له تحكيه، ولا مثال له يحاذيه؛ لأنه ليس كمثله شيء.^{٢١}

وفي حوار الإمام الرضا (ع) مع رجل من الزنادقة «قال له الرجل: رحمك الله، فأوجدني كيف هو، وأين هو؟ فأجاب الإمام قائلاً: ويلي، إن الذي ذهبَ إليه غلط، هو أينَ الأين، وكان ولا أين، وهو كيفَ الكيف، وكان ولا كيف، ولا يُعرف بكيفوفية، ولا بأينونية، ولا يُدرك بحاسة، ولا يُفاس بشيء، فقال الرجل: فإذاً إنه لا شيء؛ إذ لم يُدرك بحاسة من الحواس؟ فقال أبو الحسن (ع): ويلي، لما عجزت حواسُك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسُنا عن إدراكه أيقناً أنه ربُّنا خلاف الأشياء. فقال الرجل: فأخبرني متى كان؟ فقال أبو الحسن (ع): أخبرني متى لم يكن، فأخبرك متى كان»^{٢٢} إن هذه الإجابات تؤسِّس لبعض المرتكزات المعروفة في مباحث الإلهيات عند الفلاسفة الإسلاميين، فإنه «لا بد أن يكون للحادث مبدأً أزلي قديم مصون عن الحس؛ إذ لو كان محسوساً لما كان وجوده عين ذاته، لاحتياجه إلى أين، ومتى، وكم، وكيف، وغير ذلك، حتى يناله الحس، وكل ما كان محتاجاً فليس بمبدأً أزلي»^{٢٣}

^{١٨} المصدر السابق، ص ٣٥.

^{١٩} جوادى آملي، عبد الله، «علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية»، قم، دار الإسراء للنشر، ١٤١٥هـ، ص ١٨.

^{٢٠} الصدوق، «التوحيد»، ص ٣٥.

^{٢١} جوادى آملي، مصدر سابق، ص ١٧-١٨.

^{٢٢} الصدوق، مصدر سابق، ص ٢٥١.

^{٢٣} جوادى آملي، مصدر سابق، ص ٣٠-٣١.

تأسيساً على ما سبق يمكن القول بأن «نقطة الانطلاق في التأمل الفلسفي عند الشيعة، تبدأ من القرآن وسنن الأئمة؛ فعلى كل محاولة تنزع إلى عرض الفلسفة النبوية التي نشأت عن هذا التأمل، أن تنطلق من نفس المنهل الذي نهلت منه هذه الفلسفة». ^{٢٤} وبذلك يتضح أن من الخطأ تفسير بزوغ المنحى العقلي في التفكير الإسلامي بعوامل أجنبية، فيما نتجاهل أثر القرآن الكريم والسنة الشريفة، وما أسهما فيه من إيقاظ العقل المسلم وتوجيهه نحو آفاقٍ قسوية. ^{٢٥}

^{٢٤} كوربان، هنري، «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، ص ٨٢.

^{٢٥} الرفاعي، عبد الجبار، «منطلق الحياة العقلية عند المسلمين»، التوحيد، ع ٨٢ (محرم ١٤١٧هـ) ص ٢٢-٢٣.

الفصل الثاني

مدارس الفلسفة الإسلامية

لو أردنا أن نبسط القول في هذه المدارس لاستلزم ذلك حديثاً مسهباً، ولكن نودُّ أن نشير إشارةً مقتضبة، تعرّف باختصارِ المدارس المشهورة للفلسفة الإسلامية، وهي:

(أ) المدرسة المشائية

هي المدرسة التي تستند إلى البرهان العقلي في التدليل على مطالبها. أما تسميتها بالمشائية فمنسوبة، كما يُقال، للفيلسوف الذي كان يُدرّس الفلسفة ماشياً؛ فإن أرسطو الذي تُنسب له هذه المدرسة كان يدرّس تلامذته ماشياً. فعُبر عن مدرسته بالمدرسة المشائية، والفلاسفة المسلمون الذين اتبعوه هم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ممن اشتهروا بالفلاسفة المشائين، وأبرزهم هو الرئيس ابن سينا، والذي يُعرف برئيس المشائين في الإسلام، وينتمي لهذه المدرسة معظم الفلاسفة في دنيا الإسلام، ولهذه المدرسة تراثٌ ومؤلفاتٌ كثيرة أشهرها كتاب «الشفاء» لابن سينا.

(ب) المدرسة الإشراقية

مؤسسها هو شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، الذي قُتل في حلب سنة ٥٨٧ هجرية، وهو في عمرٍ لم يتجاوز ٣٨ سنة.

وربما توغل بعض الباحثين عميقاً في التاريخ فوجد منابع إلهام المدرسة الإشراقية في تراث أفلاطون ومدرسة الإسكندرية والأفلاطونية الجديدة.

وترى المدرسة الإشراقية أن المعرفة تحصل عبْر إشراقها على النفس. وبذلك تمتاز مدرسة شيخ الإشراق عن سابقتها؛ فإن منهج المدرسة المشائية يستند إلى النظر والبرهان

وإعمال العقل؛ فهي حكمةٌ استدلالية، بينما منهج المدرسة الإشراقية يبتني على تجلية النفس وصقلها، لكي تشرق عليها المعارف، فتكون كالمرآة المجلوة المصقولة، والوصول للحقيقة إنما يكون من خلال الارتياض ومجاهدة النفس والكشف وليس من خلال العقل؛ فهي حكمةٌ ذوقية تستند إلى الذوق والإلهام والإشراق.

(ج) مدرسة الحكمة المتعالية

مؤسسها هو الفيلسوف محمد إبراهيم القوامي الشيرازي المعروف بصدر الدين وصدر المتألهين وملا صدرا، المتوفى سنة ١٠٥٠ هجرية، في طريقه للحج بالبصرة.

ومن المؤسف أن صدر الدين الشيرازي ظل مجهولاً على نطاق واسع بين دارسي الفلسفة خارج الحوزات العلمية، بالرغم من أنه «أحد الكبار المجهولين في التاريخ»، حسب تعبير أحد الباحثين الغربيين، وقد اشتهر بين مؤرّخي الفلسفة خطأً أن الفلسفة الإسلامية خُتِمت بآبَن رَشَد، بينما الصحيح أنها لم تُختم به، وإنما انبعثت من جديد وولدت ولادةً أخرى في عصر صدر المتألهين، الذي شيد مدرسةً فلسفيةً متنوّعة الأبعاد في مقابل المشاء والإشراق.

إن فلسفة صدر المتألهين كما يقول مرتضى مطهري هي ملتقى لأربعة طرق؛ أي توجد أربع قنوات تغذيها، وتندرج وتتوحد فيها، وهي: الفلسفة المشائية، والإشراقية، والعرفان النظري، وعلم الكلام.

ولم يقتصر دور ملا صدرا على المزج المبسط لهذه المناهج، وإنما عمل على دمج مكونات هذه المناهج وبناء معالم مدرسةٍ جديدة، هي مدرسة الحكمة المتعالية، التي تلتقي مع مدرسة المشائين بالاستناد إلى البرهان، مثلما تلتقي مع المدرسة الإشراقية؛ لأنها تقول إن الكشف يمكن أن يوصل إلى الحقيقة، وهي تستلهم من منابع الوحي وتراث النبوة وأهل البيت عليهم السلام.

وكان الفيلسوف ابن سينا أول من ذكر مصطلح «الحكمة المتعالية» في كتابه «الإشارات والتنبيهات» قبل ملا صدرا؛ ففي الجزء الثالث (ص ٣٣٩-٤٠١) يشير ابن سينا لمصطلح «الحكمة المتعالية». كذلك نجد إشارة لهذا المصطلح لدى داود القيصري في شرحه لفصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن عربي، كما في «رسائل القيصري» (ص ١٥).

وقد اصطبغت فلسفة ملا صدرا بتراث العُرفاء، حتى إن منهج البحث الفلسفي في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» ترسم منهج العُرفاء في السلوك القلبي، فأضحى السلوك العقلي لديه بمثابة السلوك الروحي للعُرفاء؛ ذلك أن السالك من العُرفاء يقطع في مسيرته أربعة أسفار، هي:

(١) السفر من الخلق إلى الحق: إذ يتجاوز السالك عالم الطبيعة، وبعض عوالم ما بعد الطبيعة، ليصل إلى ذات الحق، فلا حجاب بينهما.

(٢) السفر بالحق في الحق: وهو سفر في كمالاته وأسمائه تعالى.

(٣) السفر من الحق إلى الخلق بالحق: وفيه يكرّ السالك راجعاً إلى الخلق، فيمكث في عالم الخلق، لكن عودته لا تعني انفصاله وانقطاعه عن ذات الحق؛ لأنه يراه مع كل المخلوقات وفيها.

وهذا السفر يقابل السفر الأول؛ لأنه من الحق إلى الخلق بالحق.

(٤) السفر في الخلق بالحق: يسعى السالك في هذا السفر لإرشاد الناس وتوجيههم في الوصول إلى الحق.

وهذا السفر يقابل السفر الثاني من وجه؛ لأنه بالحق في الخلق.^١

وعلى هذا الأساس صنف ملا صدرا كتابه «الأسفار الأربعة»؛ حيث قال: «فرتبْتُ كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار، على أربعة أسفار»^٢ وهذه الأسفار هي:

(١) السفر من الخلق إلى الحق: في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية. وهي بمثابة المدخل لمسائل التوحيد.

(٢) السفر بالحق في الحق: في مسائل التوحيد ومعرفة الله وصفاته وكمالاته وأسمائه.

(٣) السفر من الحق إلى الخلق بالحق: في أفعال الباري تعالى وعوالم الوجود الكلية.

(٤) السفر في الخلق بالحق: في مباحث النفس والمعاد.

^١ مطهري، مرتضى، «أشنائي با علوم إسلامي»، ج ١، ص ١٩٥.

^٢ الشيرازي، صدر الدين، «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، بتصحيح: حسن حسن زاده آملي، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤١٤ هـ، ج ١، ص ١٩.

منهج الدرس الفلسفي عند الطباطبائي

الفصل الأول

محطات حياة الطباطبائي

وُلد الطباطبائي في أسرة علمية مشهورة في تبريز سنة ١٣٢١هـ، واكتوى بمرارة اليتم باكراً، ففقد أمه وهو في الخامسة من عمره، وبعدها بأربع سنوات فقد أباه، وبقي هو وأخوه محمد حسن القاضي الطباطبائي تحت كفالة وصيّ أبيه الذي كان يرعاهما برفق، وامتدت حياته إلى سنة ١٤٠٢هـ، تنقل خلالها في مراحل أربع، نوجزها كما يلي:

الأولى: مرحلة التكوين

تبدأ هذه المرحلة بولادته، وتنتهي بهجرته من تبريز إلى النجف الأشرف سنة ١٣٤٤هـ، وقد اتسمت هذه المرحلة من حياته بمعاناة وألم اليتيم، حتى إنه عندما انخرط في دراسة علم الصرف والنحو لم يجد في نفسه رغبة في مواصلة التحصيل والدراسة، وأمضى أربع سنوات من عمره يقرأ من دون أن يفهم ماذا قرأ، أما بعد ذلك فيقول: «ولكنني انقلبت فجأة بعد أن شملتني العناية الإلهية؛ بحيث وجدت نفسي فاهماً مجداً مدفوعاً بنبض داخلي خاص إلى تحصيل الكمال؛ فمئذ ذلك الوقت إلى أخريات أيام دراستي، التي استمرت زهاء سبع عشرة سنة، ما كسلت وما توانيت في طلب العلم، حتى نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاستها، وانقطعت عن كل أحد وكل شيء باستثناء أهل العلم، مقتصرًا في حياتي على الحد الأدنى، مقتنعًا بالضروريات من لوازم الحياة، صارفًا ما تبقى من الوقت في المطالعة، ووقفْتُ نفسي للدرس والتعليم وبث معارف الإسلام وتربية الطلاب. وطالما قضيت الليل في القراءة حتى شروق الشمس خصوصًا في فصلي الربيع والصيف. وحين كان يعترضني إشكالٌ علمي كنتُ أجهد لمعالجته وحلّه بكل الوسائل والسبل. وكـم

معضلة حُلَّت لي خلال مطالعاتي! وكنتُ أقرأ درس الغد قبل مجيء يومه فلا تبقى لي مشكلة عندما أواجه الأستاذ.»^١

الثانية: مرحلة النضوج الفلسفي والعلمي

تبدأ هذه المرحلة بهجرته من تبريز إلى النجف الأشرف سنة ١٣٤٤هـ، وتنتهي بعودته من النجف إلى تبريز سنة ١٣٥٤هـ، وتُعتبر هذه المرحلة أخصبَ مرحلةٍ تكامل فيها البعد الفلسفي والعرفاني والعلمي في شخصية الطباطبائي، بعد أن احتضنته في الحوزة العلمية في النجف مجموعة من الأساتذة الكبار، والذين نبغ كل واحدٍ منهم في حقلٍ أو أكثر من حقول التراث الإسلامي الغنية، فكان الحكيم حسين البادكوبي (١٢٩٣-١٣٥٨هـ) أستاذه في الفلسفة، تتلمذ على يديه ست سنوات، درس فيها «منظومة السبزواري» و«الأسفار الأربعة» و«المشاعر» لملا صدرا، و«الشفاء» لابن سينا، وكتاب «أثولوجيا» لأرسطو، و«التمهيد» لابن تركة، و«الأخلاق» لابن مسكويه.

وكان لأستاذه البادكوبي أثرٌ عميق في تنمية المنحى العقلي في شخصيته، وترسيخ النزعة البرهانية في تفكيره؛ ولذلك وجَّهه إلى دراسة الرياضيات ولم يقتصر على تدريسه الفلسفة فحسب، فاختار له أحد العلماء البارعين في العلوم الرياضية يومئذٍ في النجف وهو السيد أبو القاسم الخونساري وأمره أن يحضر دروسه، فقرأ عليه دورةً كاملة في الرياضيات «الحساب الاستدلالي، والجبر الاستدلالي، والهندسة المسطحة والفضائية».

وساقه التوفيق لأن يحظى برعاية خاصة من فيلسوفٍ وأصوليٍّ آخر وهو محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦-١٣٦١هـ) الذي ظل ملازمًا له مدةً تُناهز العشر سنوات، أكمل في ست سنواتٍ منها دورةً كاملة في أصول الفقه، فيما مكث في درسه الفقهي أربع سنوات، وكان الطباطبائي يصف مقدار استفادته من دروس أستاذه الأصفهاني قائلاً: «في المدة التي حضرتُ فيها دروسه استغنيْتُ عن غيره.»

كذلك أفاد من أصوليٍّ بارعٍ آخر وهو محمد حسين النائيني، الذي لازمه لثماني سنواتٍ أنهى خلالها دورةً كاملة في أصول الفقه مضافاً إلى حضوره دروسه الفقهية.

^١ الأمين، محسن، «أعيان» الشيعة، حققه وأخرجه، حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، المجلد التاسع، ص ٢٥٥.

وانفتح على غير هؤلاء الأساتذة أيضًا، فحضر فترةً محدودةً الدروسَ الفقهية لأبي الحسن الأصفهاني، كما وُقِّ لتعلم «كليات علم الرجال» عند الحجة الكوهكمري.^٢ وكان للطباطبائي لقاء مع أستاذ آخر استلهم من أخلاقه وتعاليمه وارتياضه أعمق تجربة روحية في السَّير والسلوك، مضافًا إلى استلهام أسلوب تفسير القرآن بالقرآن وفقه الحديث من منهجه، وهذا الأستاذ هو الميرزا علي القاضي الطباطبائي (١٢٨٥-١٣٦٦هـ)، المعروف بأنه «فريد عصره في تهذيب النفس، والأخلاق، والسَّير والسلوك، وكافة المعارف الإلهية، والواردات القلبية، والمكاشفات الغيبية السبحانية والمشاهدات العينية»،^٣ وهو تلميذ أحمد الكربلائي الطهراني، والأخير تلميذ المولى حسين قلي الهمداني، رائد المدرسة السلوكية الحديثة في الحوزة العلمية في النجف.

تعهد علي القاضي تعليم وتربية نخبة من التلامذة في النجف، من أبرزهم السيد محمد حسين الطباطبائي وأخوه محمد حسن إلهي القاضي الطباطبائي، وقد استأثر به هذان الأخوان واستلهما منه منهج السَّير والسلوك، كذلك تعلم محمد حسين الطباطبائي من أستاذه القاضي منهجًا جديدًا في التفسير وظَّفه فيما بعد في تفسيره الميزان، كما ينص على ذلك بقوله: «علمني المرحوم القاضي أسلوب تفسير الآية بالآية، وأنا في التفسير أقتفي أثره وأتبع طريقته، وقد كان ذا ذهنٍ واسع وواضح في فهم معاني الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين، كذلك تعلمتُ منه طريقة فهم الأحاديث؛ أي فقه الحديث.»^٤

الثالثة: مرحلة العمل بالفلاحة

تبدأ هذه المرحلة من حياة الطباطبائي لما اضطرَّ للعودة إلى موطنه تبريز من النجف، إثر تدهور أحواله الاقتصادية سنة ١٣٥٤هـ، وانصرافه للعمل فلاحًا في زراعة الأرض، ومكث في مزاوله هذه المهنة إلى سنة ١٣٦٥هـ؛ أي ما يزيد على عشرة أعوام، ودراسة هذه الحقبة من حياة هذا الفيلسوف تُضيء لنا بُعدًا آخر في شخصية الطباطبائي، من النادر أن نعتز عليه في حياة فيلسوفٍ آخر في الشرق أو الغرب؛ إذ ربما نعتز على بعض الفلاسفة

^٢ المصدر السابق؛ «يادنامه مفسر كبير استاد علامة سيد محمد حسين طباطبائي» (بالفارسية)، انتشارات شفق، ١٣٦١ش، ص ٥٤-٥٩.

^٣ الطهراني، محمد حسين، مهترتابان (بالفارسية)، نشر باقر العلوم، ص ١٧.

^٤ المصدر السابق، ص ١٧.

الذين اختاروا طريق العزلة وانفردوا في صومعة، بعيداً عن صخب الحياة، وألّفوا التقشُّف والفاقة مثلما يفعله بعض الصوفية في خانقاهاتهم والرهبان في أديرتهم، لكن لم نلتق بفيلسوفٍ عارفٍ فقيهٍ أصولي كالطباطبائي ينخرط في مهنةٍ شاقة كالفلاحة، وينصرف عن مطالعته ودروسه ويعيش مع الأرض، بعيداً عن حاضرتة العلمية.

إن علينا أن نقف وقفةً متأنيةً كيما نتعلم أشياء كثيرة من هذا الموقف المدهش، الذي يستعيد تجربة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، عليه السلام، يوم كان يُدير جهاز الخلافة في الكوفة بيد فيما لا تغيب يده الأخرى عن الفلاحة والتعاون مع صاحبه ميثم في حانوته لبيع التمر.

إن تجربة الطباطبائي وإن كانت خسارةً فادحةً بالمعايير العلمية كما يحكي لنا هو ذلك: «ففي الحقيقة كانت تلك الأيام أياماً تعيسة في حياتي؛ لأنني بسبب الحاجة الماسة للإعاشة ولتدبير شؤون الحياة انشغلتُ عن التفكُّر والدراسة والتدريس إلا من النذر اليسير، واشتغلتُ بالفلاحة لتأمين معاشي.»^٥ بيد أن هذه التجربة تُفصح لنا عن أن الطباطبائي وصل من حيث الكمال الروحية إلى مقاماتٍ سامية، حتى استطاع أن يشاهد صور عالم الغيب، الذي لا يمكن للأفراد العاديين مشاهدتها،^٦ حسب تعبير تلميذه المطهري، وهي تجربةٌ لا أحسبها تتكرَّر في عصرنا الذي أضحى فيه الكثير من المثقَّفين وطلاب العلوم الإسلامية والمتعلمين غرباء عن مثل هذه التجارب الروحية العميقة.^٧

^٥ الأمين، محسن، «أعيان الشيعة»، مج ٩، ص ٢٥٥.

^٦ «إدنامه مفسر كبير استاد علامه طباطبائي» (بالفارسية)، ص ٦٢.

^٧ رافق الطباطبائي في هذه المحطات الثلاث من حياته أخوه الأصغر السيد محمد حسن إلهي القاضي الطباطبائي؛ فقد هاجرًا ممًا إلى النجف الأشرف، وعكفا ممًا على دراسة الفلسفة والفقه والأصول، واحتضنهما علي القاضي في مدرسته السلوكية، فأضحى كلُّ منهما إمامًا في التربية السلوكية والعرفان العملي، كذلك اضطرا للعودة سوية إلى تبريز، إلا أن محمد حسن إلهي مكث في تبريز بعد أن هاجر منها أخوه الطباطبائي إلى قم، وتفرَّغ في الحوزة العلمية في تبريز لتدريس الكتب الفلسفية مثل «الشفاء» لابن سينا، و«الأسفار الأربعة»، وغيرها من مؤلفات صدر الدين الشيرازي. مضافاً إلى ما اتَّسمت به شخصيته من تجربةٍ روحيةٍ غزيرة أفاضت على تلامذته توجيهاً تربوياً فريداً. تُوِّفِّي عام ١٣٩٣هـ، ونُقل جثمانه من تبريز ودُفن في قم.

الرابعة: مرحلة تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية والسلوكية

تبدأ هذه المرحلة بهبوط الطباطبائي في الحوزة العلمية في قم سنة ١٣٦٥هـ، وتتواصل إلى وفاته في ١٨ محرم الحرام ١٤٠٢هـ، وهي مرحلة زاخرة بالعباءة والإنتاج الغزير في عدة حقول، توزعت على التدريس والتربية والتأليف؛ ففي حقل التدريس وجد الحوزة العلمية في قم تُعاني من فراغٍ في دراسة التفسير وعلوم القرآن، فباشر تدريس تفسير القرآن، وافتتح بعمله هذا باباً واسعاً للدراسات القرآنية والتفسير في الحوزة العلمية، وأحيا حضور القرآن في حلقات الدرس الحوزوي بعد أن ظل مهجوراً مدةً ليست قصيرة. كذلك لاحظ فراغاً آخر في هذه الحاضرة العلمية يتمثل في ندرة الدراسات الفلسفية والعقائدية، بينما تتعاطم يوماً بعد آخر الدعوة للفلسفة المادية في مختلف أقاليم العالم الإسلامي، حتى بلغت إشعاعاتها الحوزات العلمية، فشرع في تدريس الفلسفة وتوافد عددٌ لا يُستهان به من التلامذة النابهين إلى حلقات دروسه، ثم أسس بعد فترةٍ ما سنصطلح عليه بـ «حلقة قم الفلسفية».

وبموازاة ذلك عُني الطباطبائي عنايةً فائقة بتربية تلامذته وتزكيتهم، عبر تجربته الخاصة في الارتياض، وما استقاه من قواعد السَّير والسلوك من أستاذه علي القاضي في النجف الأشرف، فكان يواظب على تدريس خاصة تلامذته «رسالة السَّير والسلوك»، المنسوبة لبحر العلوم، حتى إذا ما فرغ منها عاد ليستأنف تدريسها من جديد، وقد حرص تلميذه محمد حسين الطهراني على تقرير هذه الدروس في عامي ١٣٦٨-١٣٦٩هـ، لما تشرف بحضورها، ثم نشرها فيما بعدُ تحت عنوان «رسالة لبُّ اللُّباب في سير وسلوك أولي الألباب»^٨.

من أجل التوفُّر على تفاصيل الحياة العلمية والسلوكية لمحمد حسن إلهي انظر:

- (أ) كلي زواره، غلام رضا، جُرعه هاي جانبخش (بالفارسية)، ص ٤١٩-٤٢٣.
- (ب) الطهراني، محمد حسين، مهريتابان (بالفارسية)، ص ٢٣-٢٤.
- (ج) زاده آملی، حسن، هزار ويك نكته (بالفارسية)، ص ٦٢٩-٦٣٠.
- (د) زاده آملی، حسن، درآسمان معرفت (بالفارسية)، ص ٣٩-٤٠، ٨٦-٩٠.

^٨ نقلها إلى العربية: عباس نور الدين، وصدرت عن دار التعارف في بيروت، سنة ١٤١٢هـ.

وحاول الطباطبائي أن ينخرط في تدريس بحث خارج الفقه والأصول في الفترة الأولى من قدومه إلى قم، فشرع بتدريس كتاب «الصوم» في الفقه، مضافاً إلى تدريس أصول الفقه أيضاً، ودون نظرياته وآراءه النقدية الجديدة في «تعليقته على كفاية الأصول» التي نقض فيها المرتكزات العقلية للفكر الأصولي، في ضوء ما اكتشفه من اختلاف الإدراكات الحقيقية والاعتبارية. إلا أن تدريسه للفقه والأصول لم يدم طويلاً بسبب وفرة الأساتذة في هذين العلمين، ونُدرة الأساتذة في علوم التفسير والحكمة والعقيدة، فكتف جهوده العلمية في هذه العلوم خاصة، وأنجز في كل واحدةٍ منها إبداعاتٍ باهرة.

أما في حقل التأليف فقد انصبَّت جهوده على تدوين تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن» والذي تواصل عمله فيه عشرين عاماً انتهت في «ليلة القدر المباركة، الثالثة والعشرين من ليالي شهر رمضان، من شهور سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة»، طبقاً لما جاء في خاتمة هذا التفسير.^٩

مضافاً إلى ما اضطلع به من أعمالٍ أخرى، كان أبرزها كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» والذي صدر مذيلاً بهوامش وتعليقاتٍ توضيحية لتلميذه مرتضى المطهري بخمسة أجزاء.

^٩ «الميزان في تفسير القرآن»، الجزء العشرون، ص ٤٦١.

الفصل الثاني

علوم الحكمة في الحوزة في مطلع القرن الرابع عشر الهجري

عُرِّضَتْ دراسة علوم الحكمة للهجر في القرون الأخيرة في الحوزات العلمية، ولجأ بعض دارسي هذه العلوم لتعاطيها سرًّا بعيدًا عن أولئك الذين يحاربونهم ويُلصقون بهم شتى النعوت والأوصاف، كما يحكي ذلك النجفي القوجاني المتوفى سنة ١٣٦٣هـ، في كتابه «سياحة في الشرق» الذي يصوِّر فيه الحياة الداخلية لطلّاب العلوم الإسلامية، فيكتب عن تجربته في دراسة بعض كتب المعقول في مشهد: «درّسنا شرح المطالع وشرح التجريد بصورة سرّية؛ حيثُ كنا نذهب قبل أذان الفجر إلى المدرسة الجديدة الواقعة خلف مسجد «جوهرشاد» لندرس هناك، ونعود والوقت ما يزال ظلامًا أيضًا؛ إذ إنّ علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا في الغالب يرون أنفسهم منزّهين عن كتب الفلسفة، التي كانوا يرون فيها بأسرها كتبًا للضلال، فإن رأوا نسخةً من كتاب «المتنوي» في حجرة أحدهم اعتقدوا بكفره. وكانوا يرون أن كتب الفلسفة نجسة، ولا يمسّون بأيديهم غلافها حتى لو كانت جافّة، بل يرون أنها أكثر نجاسةً من جلد الكلب والخنزير ... فقد كانوا يلجئون إلى إشاعة أمثال تلك الافتراءات و«الناس أعداء ما جهلوا»، بينما الحقيقة: أنّ لبّ لباب الفلسفة هو توحيد ذات الحقّ تعالى وصفاته وأفعاله، وذلك أصل الدين، وقد قيل: «إنَّ أوّل الدين معرفته»، فإذا كان ذلك هو الكفر فما هو الدين إذن؟»^١

كان هذا اللون من التفكير هو السائد في الحوزات العلمية وقتئذٍ؛ لذلك أعرّض غير واحدٍ من الحكماء وأساتذة علوم الحكمة عن تدريسها أمام الملأ، بل سعى بعضهم سعيًا

^١ النجفي القوجاني، «سياحة في الشرق»، ٦٥، ترجمة: يوسف الهادي.

حديثاً بالتظاهر بتدريس الفقه والأصول، بعد شيوع تقليد حوزوي خاطئ يخص وصف العالم في الحوزة بمدرّس هذين العلمين، فخرجت الحوزة العلمية من كونها جامعةً تستوعب جميع العلوم الإسلامية إلى كليةٍ فقهية.^٢

ولم يقتصر الموقف السلبي من علوم الحكمة على حوزتي مشهد والنجف، وإنما سبقتهما بذلك قم؛ فمنذ صدر الدين الشيرازي اشتدّ الموقف المناوئ للفلسفة، ممّا اضطرّ الشيرازي أن يختار له منفى في قرية «كهك»، ويظل معتكفاً فيه على التأمل الفلسفي والتأليف مدّة عشر سنوات، تجلّت له فيها الكثير من الحقائق الفلسفية والذوقية التي ذكرها في كتابه «الأسفار الأربعة»، وتواصل هذا الموقف في فترات لاحقة، وربما ترسّخ بشدّة في العصر الحديث؛ فقد أشار الخميني إلى أنّ تعلّم «الفلسفة والعرفان كان يُعدّ ذنباً وشرّاً»^٣، وحينما كان يُدرّس الفلسفة آنذاك في قم أبدى بعضُ مواقف متصلّبة لا أخلاقية إزاءه، ومن هذه المواقف كما يقول: إنه «في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرحوم مصطفى وعاءً وشرب منه الماء، فقام أحدهم وطهّر الوعاء؛ لأنني كنتُ أدرّس الفلسفة»^٤.

في هذه البيئة دشّن الطباطبائي اللبّات الأساسية لمشروعه الجديد في تعليم التفسير وعلوم الحكمة، ومع معرفته الدقيقة بما يكتنف مهمّته من عقبات، غير أنه أصرّ على المضيّ قدماً في عمله حتى قطف الثمرة في نهاية المطاف.

يؤرّخ الطباطبائي لبعض المواقف التي اصطدم بها لما بدأ تدريس كتاب «الأسفار الأربعة» بعد وفوده إلى قم مباشرة قائلاً: «عندما جئتُ من تبريز إلى قم بدأتُ درس «الأسفار» وتجمّع عددٌ يقارب المائة من التلامذة لحضور هذا الدرس. أمر البروجردي بقطع راتب التلامذة الذين يحضرون درس الأسفار، وعندما بلغني الخبر تحيّرتُ، فماذا أفعل؟ فإذا قطع راتب هؤلاء التلامذة القادمين إلى الحوزة من مدن بعيدة، وليس لديهم مورد رزق سوى هذا الراتب، فماذا يفعلون؟ وإذا تركتُ تدريس الأسفار لأجل ذلك، فإن هذه تمثّل ضربةً قاضيةً للوضع العلمي والعقدي للتلامذة. وفي اليوم نفسه أو بعده

^٢ المطهري، مرتضى، «الاجتهاد في الإسلام»، ٥٨، ترجمة: جعفر صادق الخليلي.

^٣ بيان الخميني في ١٥ رجب ١٤٠٩ هـ.

^٤ المصدر السابق.

بيوم جاءني أحمد خادم البروجردي إلى المنزل بهذه الرسالة من السيد، وهي أنه يقول: حينما كنا شباباً، كنا ندرس «الأسفار» عند المرحوم جهانكيرخان^٥ ونحن مجموعة صغيرة وبشكل سري، وأمّا الدرس العلني للأسفار في الحوزة الرسمية فإنّه غير صالح بأيّ شكل من الأشكال، ولا بدّ أن يُترك، فقلتُ له: أرجو أن تقول للبروجردي، نحن أيضاً درسنا هذه الدروس الرسمية المتعارفة كالفقه والأصول، ونحن مستعدّون لتدريسها وتشكيل حلقاتٍ دراسية خاصة بها، ولسنا أقلّ من الآخرين في هذا المضمار. غير أنّي لما وفدتُ إلى قم من تبريز كان هدفي فقط وفقط تصحيح عقائد الطلاب على أساس الحق، ونقض العقائد المادّية الباطلة، ويومذاك حينما كان يذهب البروجردي بشكل سريّ إلى درس المرحوم جهانكيرخان، كان الناس والطلاب بحمد الله مؤمنين وذوي نيّات طاهرة، ولم تكن هناك حاجة لتأسيس حلقات دروسٍ علنية للأسفار، أما اليوم فإن كل طالب يرد إلى قم يحمل معه سلة من الشبهات والإشكالات، وعلى هذا لا بدّ أن نعمل على إعداد الطلاب هذا اليوم، عبّر تعليمهم الفلسفة الإسلامية الحقّة، ودحض المذاهب المادّية والمثالية؛ من هنا لا يمكن أن أتخلّى عن تدريس الأسفار. غير أنّي في الوقت نفسه أعتقد بأن البروجردي حاكمٌ شرعي، فإذا حكم بترك تدريس الأسفار، فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو آخر.^٦

وبعد أن ذهب أحمد إلى البروجردي حاملاً رسالة الطباطبائي حصل تحوّل واضح في موقف البروجردي، وانصرف عن قراره السابق، الذي حاول فيه أن يحظر تدريس الفلسفة في قم؛ حيث أفاد الطباطبائي: «أن البروجردي لم يعارضه بعد ذلك، وأنه واصل تدريس مؤلّفات الفلسفة المعروفة، كالشفاء والأسفار، لسنواتٍ مديدة. وأن السيد البروجردي كان يحترمه، وكتعبيرٍ عن تقديره له بعث له في أحد الأيام بهديّة نفيسة، هي عبارة عن أحسن وأصحّ طبعة للقرآن الكريم.»^٧

^٥ جهانكيرخان قشقائي، حكيمٌ متألّه، وُلد سنة (١٢٤٣هـ) وتُوفي في أصفهان سنة (١٣٢٨هـ)، من أبرز أساتذة الفلسفة في أصفهان في القرن الثالث عشر الهجري. من تلامذته في الفلسفة آقا ضياء العراقي، وأبو الحسن الأصفهاني، وحسين البروجردي، والميرزا محمد علي الشاهآبادي، وجمال الدين الكلبايكاني، وغيرهم.

^٦ الطهراني، محمد حسين، «مهرتابان»، ٦٠-٦٢.

^٧ المصدر السابق، ٦٢.

لقد كانت الغيرة على الدين طافحةً في سائر أنشطة الطباطبائي، كما ترسمها لنا بوضوح خطواته الواثقة الجادة في التدريس والتأليف، فكما قادته هذه الغيرة للتخلي عن تدريس البحث الخارج في الفقه والأصول، والتفرُّغ لتدريس علوم الحكمة والعقيدة، عمل بموازاة ذلك أيضًا على إحياء دراسة التفسير وعلوم القرآن في قم بعد أن كانت مهجورة، ومنذ ذلك الحين نمت وترعرعت البذرة التي غرسها الطباطبائي، فأفضت إلى ما نشاهده أخيرًا من انفتاح جيد على القرآن الكريم، واهتمام متزايد بالتفسير والدراسات القرآنية. غير أنَّ ذلك الموقف كان يُعدُّ تضحيةً كبرى بالمقام من قبل الطباطبائي بحسب المعايير المتعارفة في الحوزة العلمية، طبقًا لما حكاه تلميذه مرتضى المطهري عن الخوئي، يقول المطهري: «قبل شهر تشرف أحد الفضلاء بزيارة العتبات المقدسة، وعند عودته ذكر أنه تشرف بلقاء الخوئي حفظه الله، فسأله: لماذا تركتَ درسَ التفسير الذي كنتَ تدرسه في السابق؟ (فقد كان للخوئي قبل عدة سنوات درسٌ في التفسير في النجف الأشرف، طُبِعَ قسم منه)، فأجاب الخوئي أن هناك موانع ومشكلات في تدريس التفسير. قال: فقلتُ له: إن الطباطبائي مستمرٌّ في تدريس التفسير في قم، فأجاب أن الطباطبائي يُضحي بنفسه؛ أي إن الطباطبائي قد ضحى بشخصيته الاجتماعية».^٨ أما المطهري فلم ينقل هذا الجواب من دون أن يعقب عليه؛ لأنه كان من أقرب تلامذة الطباطبائي إليه، ومن أخبرهم بشئونه وشجونه، فقال معقبًا على ما أفاده الخوئي: «وقد صحَّ ذلك. إنه لعجيبٌ أن يقضي المرء عمره في أهم العلوم الإسلامية كتفسير القرآن، ثم يكون عرضةً لكثير من المصاعب والمشاكل، في رزقه، في حياته، في شخصيته، في احترامه، وفي كلِّ شيءٍ آخر. غير أنه لو صرف عمره في تأليف كتابٍ مثل «الكفاية» لنال كل شيء. فتكون النتيجة أن هناك آلافًا من الذين يعرفون «الكفاية» معرفةً فائقة؛ أي إنهم يعرفون «الكفاية»، والردُّ عليها، وردَّ الردَّ عليها، والردُّ على ردِّ الردِّ عليها، لكن لا نعثر على شخصين يعرفان القرآن معرفةً صحيحة، وعندما تسأل أحدًا عن تفسير آية قرآنية، يقول لك: يجب العودة إلى التفاسير».^٩ ومن المؤسف أن تقابل بعض الأوساط في الحوزة العلمية الإنجاز العظيم للطباطبائي في تفسيره «الميزان» بردود فعلٍ سلبية، وربما عدوانية؛ فقد كتب بعضهم كتابًا ينطوي

^٨ المطهري، مرتضى، «إحياء الفكر الديني»، ٤٥، طهران، مؤسسة البعثة.

^٩ المصدر السابق، ٦٢.

على روح مخاصمة وليس نقدًا وتقويمًا علميًا موضوعيًا، تحت عنوان «حول الميزان»، فيما أثار آخرون ضجةً وصخبًا في الحوزة العلمية في النجف بعد صدور «الميزان»، دفعت تلميذ الطباطبائي مسلم الملكوتي أن يتصدى للدفاع عن تفسير أستاذه، فخاض حواراتٍ عديدةً مع هؤلاء من دون أن يجد أذنًا صاغية لما يقول، وكان يذهب إلى أن هؤلاء لم يندفعوا بسوء نية لاتخاذ هذا الموقف وافتعال الضجيج، وإنما يعود ذلك لسوء الفهم، وربما كان لبعض الأيدي الخفية دورٌ مهمٌ في ذلك؛ من هنا اضطرَّ الطباطبائي أن يحصل على تقريرٍ للميزان من بعض المراجع وقتئذٍ، لإخماد نار هذه الفتنة وإن كان «الميزان» لا يحتاج إلى تقريرٍ أحد، حسب تعبير الملكوتي.^{١٠}

ويتحدث الملكوتي عن حادثةٍ أخرى تمثلت باعتراض أحد المراجع في النجف على طباعة بعض آثار الطباطبائي، وكما لم يجد حواراً مع الذين أثاروا الضجة ضد «الميزان» في النجف، كذلك لم يجد حواراً هذه المرة مع ذلك المرجع ولم يقتنع بالتراجع عن موقفه، وملخص القصة طبقاً لرواية الملكوتي: إن للطباطبائي هوامش وتعليقاتٍ تتضمن نظراتٍ نقدية على كتاب «العقل» من «بحار الأنوار»، وقد تبرع أحد المحسنين بالإئافاق على طباعة البحار مع تلك الهوامش، وكان هذا التاجر المحسن مقلداً لأحد المراجع المقيمين في النجف آنذاك، فاستجازه في ذلك، لكن هذا المرجع لم يأذن لمقلده بطبع البحار مذيلاً بتعليقات الطباطبائي. يقول الملكوتي: كنتُ يومها في النجف، فذهبتُ إلى هذا المرجع، وقلتُ له: مولانا لماذا لم تأذن بذلك، مع العلم أنَّ مثل هذه الهوامش النقدية سيكتبها آخرون في المستقبل، أليس من الأفضل أن يقررها الطباطبائي الآن، إذن لماذا تمنع ذلك؟ غير أنَّ هذا المرجع فضّل عدم الإذن، وبرّر موقفه قائلاً: إن طباعة هذه الهوامش ستذهب عظمة وأبهة بحار الأنوار، وليس في ذلك صلاحٌ للإسلام والتشيع. وبسبب هذا الموقف لم تُطبع تعليقات الطباطبائي على البحار في تلك الطبعة.^{١١}

^{١٠} علامه مؤسس تفسير در حوزة در كفتكو با حضرت شيخ مسلم ملكوتي (مؤسس التفسير في الحوزة في حوار مع حضرة مسلم ملكوتي)، مجلة بصائر (السنة الثالثة، عدد خاص بالطباطبائي، ٦).

^{١١} المصدر السابق، ٦، ومجلة حوزة، ع ٧٨، ص ١٩٠.

الفصل الثالث

الطباطبائي يجسّد الحكمة العملية في سلوكه

كان الطباطبائي «ملكاً بصورة إنسان ... وهو مصداقٌ للحديث: كونوا للناس دُعاةً بغير ألسنتكم»^١ — حسب تعبير جلال الدين الآشتياني — إذ استطاع أن يجسّد روح الشريعة المقدّسة بسلوكه الذي أحيا به غير واحدة من السُّنن، وأضحى قدوةً وأسوةً خصوصاً لطلّاب العلوم الإسلامية، وليس بوسعنا أن نقف عند سائر الأبعاد الأخلاقية والتربوية في سلوكه؛ لأن ذلك يتطلّب دراسةً مستأنفة تُعنى بمعرفة تلك الأبعاد واستكشاف دلالاتها، غير أنّ ذلك لا يمنعنا من الإشارة إلى شيءٍ منها، باعتبارها تُضيء مظاهر الحكمة العملية في شخصية الطباطبائي. وعلى هذا سنقف عند بعض النماذج:

(١) العفاف في العيش

اعتمد الطباطبائي في تأمين نفقات حياته ونفقات عائلته على ريع مزرعة كان يمتلكها أبوه في تبريز، وكان يمتنع عن استلام الحقوق الشرعية المخصّصة لطلاب الحوزة العلمية في النجف الأشرف، ويكتفي وأسرته بما يصله من عائدات ما ورثه من أبيه، وربما تأخّر وصولها وقتاً طويلاً، لكنه فضّل عيشة الكفاف على أن يتصرّف بشيء من الحقوق الشرعية، ثم عمّد إلى مغادرة النجف حين اضطرّته أحواله الاقتصادية لذلك، وظلّ يعمل

^١ مجلة كيهان فرهنگي، ١٧، السنة الثانية، العدد ٦ (شهريرور/١٣٦٤ش).

بالفلاحة أكثر من عشر سنوات في تبرز متعففًا عن الاستفادة من الخمس وغيره من الأموال الشرعية، كما ألمعنا لذلك.^٢

لقد أحيأ الطباطبائي بسلوكه هذا ما كنا نقرؤه عن أصحاب أهل البيت عليهم السلام من رواية الحديث والفقهاء الذين تعرّفهم مصنّفات الرجال بالنسبة إلى مهنهم، فيقال: «الحنّاط، والسّمّان، والصيرفي، وبيّاع الطاطري، والجّمّال، ... إلخ.»

ولما هاجر إلى قم استأجر منزلًا لا تتجاوز مساحته عشرين مترًا، يشتمل على غرفة واحدة مقسومة إلى ما يشبه غرفتين عبر نصب ستارة في وسطها، ولم تتوفر على مطبخ؛ ولذلك كانت تضطر زوجته للطبخ في داخل الغرفة،^٣ وظلّ يسكن حتى سنوات متأخرة من حياته في منزل بائس مستأجر، كان ماله لا يسمح للطباطبائي باستقبال الأصدقاء والضيوف فيه، غير أن الطباطبائي لم يستطع أن ينتقل من هذا المنزل ويستأجر منزلًا آخر، لعدم توفر المال اللازم لذلك؛ لأنّه ظلّ مدينًا طيلة تلك الفترة، ومع كل ذلك استمرّ يواصل نشاطه العلمي في التدريس والبحث والتأليف بجديّة وحضور قلب تامّ، ولم يُبدِ توجّعًا أو شكوى من حاجة يوميًا ما لأحد.^٤ بل كان يمتنع من استلام مساعدة من أيّ إنسان حتى لو كان ولده! يقول أحد فضلاء الحوزة: عرض أحد التجّار المحسنين شراء منزل للطباطبائي بواسطتي، فقلت له بذلك، فأجابني: هذا رجل صالح، جزاه الله خيرًا، إلّا أنّي أعتذر عن ذلك، لتوفر مبلغ لديّ من إرث والدي، ولا يمكن أن أتصرّف بسهم الإمام، فأعدت المبلغ لصاحبه. فقال التاجر المحسن: قل له: إنّ هذه هدية وليس من سهم الإمام. فعدت له مرّة أخرى وقلت له ذلك. فأجاب: لا حاجة لي بذلك. وأخبرت صاحب المبلغ بذلك، فقال: قل له: تصرّف بهذا المبلغ حسيما تراه صلاحًا. فعدت إليه مرّة ثالثة وأخبرته بذلك، فأجاب معتذرًا: لا أستطيع ذلك. فأرجعت المبلغ لصاحبه.^٥

وبالرغم من أنه امتلك منزلًا في السنوات الأخيرة من حياته في قم، إلّا أنه لم يستعين بأحد في تهيئة ثمنه حتى أولاده، وإنما توفرّ لديه الثمن ممّا وصله أخيرًا من ميراث.

^٢ بصائر، ١٥-١٦، السنة الثالثة (عدد خاص بالطباطبائي).

^٣ مجله مطالعات مديريت، ١٤-١٥، العدد ١، (بهار/ ١٣٧٠ش).

^٤ آينه عرفان، ٤٠، (ملحق صحيفة جمهوري اسلامي الخاص بالذكرى العاشرة لرحيل الطباطبائي).

^٥ مجلة مكتب اسلام، ٦٢، السنة ٢١، العدد ١٠.

يقول أحد أولاده: كان أبي يمتنع من استلام أي شيء منّا، حتى لو كان بقيمة خمسة ريالات؛ لأنّه يمتنع بإباء وعزّة نفسٍ عجيبة. حتى إنه تعرّض إلى وعكةٍ صحيّة في أواخر عمره، فنصحه الأطباء بالاستجمام والاستراحة في منطقة هواؤها نقيّ، فاستأجرت له بستاناً في دماوند، وأعطيت قيمة الإيجار لصاحب البستان، وبعد ثلاثة أيام من إقامته هناك استدعاني فسألني: ما هي قيمة الإيجار؟ فقلتُ له: ليس مهمّاً، فقال بإصرار: أيمكن أن أعطي الإيجار أم لا؟ فقلتُ: أنا دفعته. فأجاب: إمّا أن تأخذ منّي قيمة الإيجار أو سأضطر لمغادرة هذا المكان. فأجبرني على قبول قيمة الإيجار.^٦

(٢) التواضع والبساطة في الحياة

اتّسمت حياة الطباطبائي بالبساطة والفرار من البروتوكولات والبهرجة، التي يُحيط بها معظم ذوي الشأن المالي والسياسي والعلمي حياتهم في المأكّل والملبس والركب، تقول ابنته: عندما كنتُ أقدم له ألواناً متنوّعة من الطعام على المائدة كان يكتفي بنوعٍ واحدٍ لا غير.^٧

ويقول تلميذه محمد تقي مصباح اليزدي: ما زلتُ أتذكّر هندامه لما ورَد من قرية «شاد آباد» من توابع تبريز إلى مدينة قم، وهو يرتدي عمامة قطن ذات لونٍ كُحلي، ولم يكن لديه أيُّ إمكاناتٍ ماديّة، وكان يستأجر منزلاً يشتمل على غرفتين بثمانين تومانا، فتساءلتُ: أهذا هو الشخص الذي يدّعي أنه سيُحدث ثورةً في الحوزة العلمية؟^٨

ويقول تلميذه علي أكبر المسعودي: إن حياة الطباطبائي كانت تتّسم بالبساطة؛ فمثلاً في كل مرة يريد السفر إلى طهران يمتطي الحافلات الكبيرة (الأتوبوس) بمعيّة الناس، مثلما يفعل أيُّ شخصٍ عادي، حتى إنه في إحدى المرات ظلّ ينتظر جالساً في الحافلة أكثر من ساعة حتى امتلأت بالركّاب وتحركت، وفي مرةٍ أخرى أُصيب بجرحٍ إثر اصطدام الحافلة التي كان مسافراً بها إلى طهران.^٩

^٦ المصدر السابق: ٦٢.

^٧ كلي زواره، غلام رضا، جرعهای جانبخش، فرازهای از زندگی علامه طباطبائی، ٣٧٦، قم، انتشارات حضور، ١٣٧٥ ش.

^٨ المصدر السابق، ٣٧٣.

^٩ المصدر السابق، ٣٧٨.

ويروي تلميذه محمد حسين الطهراني صورةً أخرى من تواضعه، فيقول: عندما كنت طالباً في الحوزة بقم كنت كثير التردد إلى منزل أستاذي الطباطبائي، ومن الحشرات التي ظلّ يختزنها فؤادي حرمانني من الاقتداء به في الصلاة؛ لأنّه كان يمتنع عن أن يتقدّم على أحد، وفي شهر شعبان ١٤٠١هـ تشرفّ بزيارة مشهد، ثمّ ورد إلى منزلي، ولما حلّ وقت صلاة المغرب أعددت له ولرفيق كان بصحبته سجّادة الصلاة، وخرجت من الغرفة لكي يبدأ بالصلاة، ثم أقتدي به حالة انشغاله بالصلاة، إلّا أنّي مكثت خمس عشرة دقيقة أترقب خارج الغرفة من دون أن يبدأ بالصلاة، ثم ناداني مرافقه قائلاً: سيظلّ الطباطبائي جالساً حتى تصلي أنت. فقلت له: أنا أريد الاقتداء بكم، فقال: أنا أريد الاقتداء بك، ثم أردف: تفضّل صلّ. فأجبتّه: منذ أربعين عاماً تحدوني الرغبة للصلاة مأموماً وراءكم، فتبسّم وقال: أضف سنةً أخرى على الأربعين. ثم أضاف: تفضّل للصلاة، أنا أريد الاقتداء بك، فخلجت كثيراً، وقلت له: إن كان هذا أمراً من جنابك فأنا مطيع لك. وأخيراً نزلت على رغبته، فتقدّمت للصلاة، وصلى خلفي مأموماً، وهكذا وبعد أربعين عاماً لم أحرم من الائتمام به فحسب، بل انتهى الأمر لأن أكون إماماً له. ثم يستشهد الطهراني بهذا البيت من الشعر لصفي الدين الحلي:

خُلِقَ يُخَجِّلُ النِّسِيمَ مِنَ اللَّطْفِ فِ وَبَاسٌ يَذُوبُ مِنْهُ الْجَمَادُ^{١٠}

وكان الطباطبائي أبعد الناس عن التظاهر بالعلم، يشعّ حياءً ورقّةً وسكينة؛ فعندما كان يقوم بالتدريس يجلّله التواضع أمام تلامذته، فيجلس وسط حلقة الدرس خافضاً رأسه من دون أن يرتقي المنبر،^{١١} ولازمه هذا الأدب حتى بعد أن ازداد عدد تلامذته؛ فمثلاً كان درس التفسير يزدحم بكثرة الحاضرين، وكان صوته لا يكاد يصل إلى كافة الطلاب، فالتسمه الحضور وبإصرار أن يرتقي المنبر حال التدريس، غير أنه امتنع عن ذلك وظلّ يجلس بتواضع في حلقة الدرس حيثما يجلس تلامذته.^{١٢}

^{١٠} الطهراني، محمد حسين، «مهترابان»، ٥١-٥٢.

^{١١} مجلة حوزة. العدد ٥٥، ٥٠.

^{١٢} مجلة مكتب اسلام. السنة ٢١، العدد ١٠، ٦٤.

ولم يُشاهد في الغالب مستقلاً سيارة في زهابه وإيابه من دروسه وإليها، أو في زيارته للحرم الشريف، أو زيارة تلامذته وأصدقائه، وكان يُجيب على أيّ سؤال علمي وهو ماشٍ،^{١٢} فضلاً عن إماطته للأذى عن طريق المارّة، يقول تلميذه إبراهيم الأميني: رافقته ماشياً في شارع صفائية الذي يؤدّي إلى الحرم في قم، فكان يرمي بحذائه أو عصاه قشور الموز والبرتقال بعيداً عن الطريق، ويُلقِيها في قناة المجاري.^{١٤} وما كانت تبدو على مظهره أية علامة تشير إلى مقامه الرفيع، حتى إن تلميذه جعفر السبحاني يقول: لو أن شخصاً سافر بمعيتّه سنّة بتمامها ولم يكن على معرفة من قبل بمقامه العلمي، فلن يكتشف أن هذا الرجل هو صاحب المنهج الجديد في التفسير، وذو الإبداع والتجديد في الفلسفة، وأستاذ السّير والسلوك.^{١٥}

(٣) الجديّة وقوة الإرادة

اتّسمت حياة الطباطبائي بجديّة ومثابرة قلّ نظيرها في سائر الأعمال التي كان يضطلع بها، ولم يفرط بأيّ فرصة من حياته، تحكي ابنته «نجمة السادات» عن هذا البعد في حياة أبيها نقلاً عن أمّها؛ حيث تقول: في السنوات التي عشناها في النجف كنتُ أوقّت جرس الساعة في كل ليلة لأجل إيقاظه لصلاة الليل، وحين أوقظه يتوضّأ ويؤدّي الصلاة، ثم لا ينام بعد ذلك، إذ كان يقول: ينبغي ألا يُنام بين صلاتي الليل والصبح، وفي هذه الفترة كان يتدرّب على الخط هو وأخوه محمد حسن إلهي، وبعد صلاة الصبح ينصرفان لمباحثة الدروس، فأتولّى أنا إعداد الشاي لهما، كي لا يصيبهما الإرهاق والتعب، وبعد ساعة أجلب لهما الإفطار.^{١٦}

أما قوة الإرادة فقد وهبه الله عزماً من النادر أن نعثر على ما يماثله في الناس العاديين، وتمتّع شخصيته بإرادة حازمة لا تتزلزل، ويكفي لمعرفة هذا البعد في شخصيته قصة إجراء عملية له من دون تخدير؛ فإنه عندما ذهب إلى لندن لعلاج عينه،

^{١٢} كلي زواره، غلام رضا. جرعهای جانبخش، ٣٦٩.

^{١٤} المصدر السابق، ٣٨١.

^{١٥} «يادنامه مفسر كبير علامة طباطبائي»، ٤٨.

^{١٦} مجلة زن روز، العدد ٨٩٢.

أخبره الأطباء أن هذه الغشاوة التي على عينه تتطلب عملية جراحية، وإلا فسيفقد بصره، فوافق على ذلك، غير أن الأطباء قالوا له: لا بدّ من التخدير قبل إجراء العملية، فرفض ذلك، وطلب إجراء العملية من دون تخدير، فأجابه الأطباء أن العملية تتطلب بقاء العين مفتوحة من دون أن تغلق لمدة خمس عشرة دقيقة، فقال لهم: ستظل عيني مفتوحة كذلك، وبالفعل تمّ إجراء العملية واستمرت سبع عشرة دقيقة من دون تخدير، وأبقى الطباطبائي عينه مفتوحة تمام هذه المدة من دون أن يُغمضها برهه^{١٧}.

(٤) الفرق والشفقة والمداراة في العشرة

كانت شخصية الطباطبائي منهلاً يُفيض الحب والعطف والموّدة على أفراد أسرته وتلامذته ومن يعاشره من الناس؛ فلو وقفنا عند حياته داخل الأسرة لبهرتنا طبعه وسجاياه في التعامل مع زوجته وأولاده، يتحدث ولده عبد الباقي عن أشعة من سلوكه داخل المنزل قائلاً: كان في المنزل رحيماً جداً، لا يصدر منه أدّى، ولا أوامر؛ فحين يحتاج إلى شيء أو غيره يسعى بنفسه لتأمين ما يحتاج، وحينما تدخل زوجته أو أحد أبنائه الغرفة يقف منتصباً احتراماً له، إلى هذه الدرجة بلغ أدبه وخلقه. وطالما كان يؤكّد أنه مدينٌ بهذا التوفيق لزوجته.

وتتحدّث ابنته نجمة السادات قائلة: كان أبي يذكر أمي ذكراً حسناً على الدوام، فيقول: إن هذه المرأة هي التي أوصلتني إلى ما وصلت إليه، هي شريكتي فيما أنجزته، كل كتابٍ ألفته نصفه يعود إليها. ولما سُئلت هذه السيّدة [زوجته] السؤال التالي: كيف يوفق الطباطبائي والذي يتمتع بهذه الشخصية العلمية العظيمة وهذه المشاغل الفكرية بين تلك المشاغل والمتطلبات العائلية؟ أجابت: لقد خصّص في برنامجه اليومي أوقاتاً وساعات خاصةً بالعائلة؛ فإنه بعد أن يعمل لمدة سبع ساعات يقول: إن فترة ما بعد الظهر إلى المساء هي للمجلس الخاص بالأسرة، فينادي: تعالوا اجلسوا واسمعوا ما أقول: إن هذه الساعة هي أفضل الأوقات لديّ، ومع تعاظم وازدياد أعماله إلا أنه لم يغفل عن عائلته؛ إذ كان يهتم بزوجته وأبنائه اهتماماً خاصاً، وبالرغم من انشغاله الدائم بتلك الأعمال، وما كان يتسم به من حبّ شديد للضيوف، فإنه كان يسعى لمساعدة أمي، مع

^{١٧} آينه عرفان، ٥٩.

أنها لم تكن ترضى أن يمارس هو أعمالها. على العموم كانت أمّي هي مدبّرة المنزل؛ فإن ما يرتبط بدراستنا وذهابنا وإيابنا وسائر الشؤون الأخرى كانت تتولّاها أمّي، لكي يكون أبي متفرّغاً بشكل تامّ لمشاغله العلمية.^{١٨}

وقد كانت علاقته بزوجته تنطوي على مودّة عميقة، حتى إنّه تأثّر تأثراً شديداً، وبكى بحزنٍ بالغ عند وفاتها، يقول تلميذه إبراهيم الأميني: فوجئتُ بانهمار دموعه بغزارة، وحزنه وتأثّره الشديد بعد وفاة زوجته، فقلتُ له في أحد الأيام: نحن نستلهم الصبر منك في تحمّل المصائب، لماذا تتأثّر بهذا الشكل؟ فأجاب: شيخنا الأميني الموت حق، كلُّنا لا بدّ أن نموت، أنا لا أبكي لموت زوجتي، وإنما أنا أبكي لصفاء وحُب هذه السيدة؛ فإن حياتنا كانت صعبة وشاقّة، عندما كنْتُ في النجف الأشرف كانت تُواجهني متاعب جمّة، وأنا لا أعرف شيئاً بالنسبة لمتطلّبات الحياة المختلفة، فكانت هذه المرأة هي التي تتولّى إدارة حياتنا، فطوال مدّة حياتنا لم تُقدِّم على عملٍ يُمكن أن أقول عنه: لماذا فعلت ذلك؟ ولو بمستوى أن أحدث نفسي بذلك. كما لم تترك عملاً يُمكن أن أقول عنه: لماذا تركت هذا العمل؟ كذلك لم تعترض عليّ طوال حياتها، فلم تقل: لماذا فعلت ذلك؟ أو لماذا تركت ذلك؟ فمثلاً أنت تدري أن عملي داخل المنزل، وأنا دائماً مشغول في المنزل بالكتابة أو المطالعة، ومن المعلوم أنني أصاب بالإجهاد فاحتاج للاستراحة وتجديد طاقتي للعمل. هي كانت على بينة من هذا الأمر؛ لذلك كان «السماور» مشتغلاً باستمرار والشاي جاهز، وفي ذات الوقت الذي كانت مشغولةً بأعمال المنزل، كانت تجلب لي كل ساعة فنجان شاي إلى غرفتي ثم تعود إلى عملها إلى ساعةٍ أخرى. شيخنا الأميني: كيف يتسنّى اليّ أن أنسى كل هذه المحبّة والصفاء؟^{١٩}

وظلّ الطباطبائي وفيّاً لهذه المرأة الصالحة؛ فقد كان يزور قبرها كل يوم طيلة ثلاث أو أربع سنواتٍ بعد وفاتها، ولمّا تراكمَت أعماله ولم يجد فرصة، استمرّ يزورها بشكلٍ منظم مرّتين كل أسبوع في يومي الإثنين والخميس، وكان يقول: يجب أن يكون عبد الله شكوراً، إذا لم يستطع الإنسان تأدية حقّ الناس فلن يتمكّن من أداء حق الله.^{٢٠}

^{١٨} مجلة زن روز، العدد ٨٩٢.

^{١٩} «يادنامه مفسر كبير علامه طباطبائي»، ١٢٩-١٣٠.

^{٢٠} كلي زواره، جرعههای جانبخش، ٣٩١؛ والطهراني، محمد حسين، مهترتابان، ٢٤-٢٥.

وتشير ابنته إلى حنانه وشفقته ومودته لأطفاله، بل ولأطفالها، قائلة: كان يُنفق ساعاتٍ عديدة من وقته الثمين للإنصات إلى ما يحكيه الأطفال، أو بتعليمهم الرسم، وإعطائهم تمارينَ وواجباتٍ للحل.^{٢١}

أما عطفه وشفقته على الآخرين، فنكتفي بذكر موقفٍ واحدٍ يُفصح عن أسلوب معاشرته للناس، يقول ابنه: حينما كان أبي يعمل في مزرعته بتبريز، كان يتولّى تسويق المحاصيل بعض الأشخاص مقابل أجورٍ يتقاضونها من الثمن على هذا العمل، فيما يدفعون باقي الثمن إلى أبي. وفي إحدى المرات أعطى هؤلاء لأبي أوراقاً تُثبت مديونيتهم بعض المبالغ لأبي، ثم بعد ذلك شاهدتُ أبي يُخرج هذه الأوراق من جيبه وينظر فيها ملياً، ويمزّقها بمجموعها ويرميها، مع العلم أنا كنا في أمسّ الحاجة للمال لتأمين النفقات الاعتيادية لحياتنا، فتساءلتُ بتعجب: لماذا تفعل ذلك يا أبي؟ فنظر إليّ بتأمل، وقال: لو كان لديهم مالٌ لجلبوه ووفّوا مديونيتهم، الله لا يرضى أن نمارس ضغطاً عليهم من أجل وفاء الدين مع علمنا بعدم توفّر شيء لديهم. بعد ذلك يعقّب ولده على هذا الموقف: لقد تعلّمتُ درساً بليغاً في شموخ النفس وبعْد الهمة وتوكل أبي على الله وأنه هو الرزاق.^{٢٢}

(٥) من آدابه مع تلامذته

تميّزت علاقة الطباطبائي بتلامذته بمودةٍ صادقة ورعايةٍ خاصّة، توفّق فيها الدارسون في حلقات دروسه باستلهاهم تجربةً تربويةً أخلاقيةً عميقة، منحت شخصياتهم مقوّماتٍ روحيةً أساسية، ما كان لهم أن يحصلوا عليها لولا هذا الأستاذ، فضلاً عن العلوم التي أغنتهم عن الرجوع إلى غيره.

وهذا ما أكّده غير واحد من تلامذته في حديثهم عن آدابه في التعامل معهم، يكتب تلميذه محمد تقي مصباح اليزدي: طيلة الثلاثين سنةً التي أفخر بحضوري فيها لديه لم أسمع منه كلمة «أنا»، وعوضاً عن ذلك طالما سمعتُ منه عبارة «لا أعلم» عند جوابه عن الأسئلة. هذه العبارة التي يعتبرها أدياء العلم عاراً، غير أنّ هذا البحر المتلاطم من

^{٢١} مجلة زن روز، العدد ٨٩٢.

^{٢٢} مجلة جوانان، العدد ٨٢١.

العلم والحكمة يقولها من فرط تواضعه بسهولة، ثمّ بعد ذلك يُجيبه على السؤال مبتدئاً بقوله: يحتمل أو في نظري.^{٢٣}

أما تلميذه الآخر إبراهيم الأميني فيكتب: اشتركتُ حدود ثلاثين سنةً في درسه، مضافاً إلى حضوري ليلي الخميس والجمعة أيضاً في درسه الخاص، لا أتذكر طَوَالَ هذه المدة أنه صار عصبياً، أو صدر من لسانه قولٌ شديد أو توهينٌ لأحدٍ من تلامذته، كان متواضعاً جداً، لم نَرِ منه تعريفاً وتمجيذاً بنفسه، كما لم يبخل بالتعليم والتربية على أحد، وعادةً ما يوضّح المطالب العالية وبعض ابتكاراته ببيانٍ ميسّر مفهوم للمخاطبين، من دون أن يشير إلى أن هذا المطلب من ابتكاراتي وأنه مطلبٌ مهم. وكان يحرص على إشاعة العلم، فلم يترك سؤالاً لأحدٍ بلا جواب، ويأتي جوابه بمستوى فهم السائل. ولا يلجأ لاستخدام العبارات المقعّرة، ويُجيب بعباراتٍ مختصرة، لا يعبأ بكثرة أو قلّة حضور طلابه، فحتى لو اقتصر الحضور على اثنين أو ثلاثة لا يبخل بالدرس. لم يحرم من الإفادة منه غير الطلاب؛ فأَي شخص وأياً كان زيّه ولباسه وعمره يمكنه الاستفادة منه، وطالما انتفع منه مثل أولئك. وطالما أجاب على الرسائل الكثيرة التي كانت تصل إليه وتنطوي على أسئلةٍ متنوّعة بخط يده.^{٢٤}

ولعلّ أهمّ مزية تعلّمها منه تلامذته هي التواضع العلمي في بيئة تزدهم بالادعاءات والتفاخر والتعالّم؛ فكثيراً ما نسمع أو نقرأ أن هذا المطلب لم يسبقني به أحد، وهذا ما أفاضه الله عليّ، بينما اتّسمت شخصية الطباطبائي بأدبٍ مختلف في البحث العلمي، كما ذكر تلميذه مصباح اليزدي: لا أتذكر ولو لمرة واحدة أنه أشار إلى أنه توصّل إلى حلٍّ هذه المسألة التي عجز عن حلّها الآخرون.^{٢٥}

وبلغ من تواضعه العلمي أن يعبر عن تلامذته بـ «رفاقي» ولا يحبّذ أن يسمّيهم تلامذته، كما تقول ابنته: إنه كان خارج المنزل في أحد الأيام، فجاء أحد تلامذته لزيارته، فقلتُ له حين عاد إلى المنزل: جاء أحد تلامذتك ولم يجدك، فأجاب: قولي أحد رفاقي، هؤلاء رفاقي.^{٢٦} وهذا ما جعل طلابه ينجذبون إليه ويلتصقون بشخصيّته، ويحبّونه

^{٢٣} «يادنامه مفسر كبير علامة طباطبائي»، ٣٧.

^{٢٤} المصدر السابق، ١٢٢-١٢٣.

^{٢٥} آينه عرفان، ١٤.

^{٢٦} صحيفة أطلاعات، العدد ١٩٧٦٧ (٢٤ / ٨ / ١٣٧١ ش) (لقاء مع السيدة نجمة السادات الطباطبائي).

بشغف بالغ؛ بحيث كان بعضهم يصاحبه ماشياً في طريق عودته إلى المنزل، فيما يتوافدون عليه في أوقاتٍ أخرى إلى المنزل لاستلھام الأجوبة على إشكالاتهم وأُسئلتهم، من دون أن يحول بينهم وبينه أي حجاب، وفي بعض الليالي كان يمشي عدّة كيلومترات مع ما هو عليه من ضعف البدن والارتعاش الذي ابتلي به، كيما يحضر مجالسهم الخاصّة ويوضّح لهم المطالب العلمية، وربما تستغرق هذه المجالس ساعاتٍ طويلة، ليعود بعد الانصراف منها ماشياً إلى منزله.^{٢٧}

(٦) عمق الصلة بالله

حفّلت حياة الطباطبائي بالانقطاع إلى الله، ودوام الاتصال به، والإدمان على ذكره في السر والعلن، ومما لا شك فيه أن التوفيق الذي أحرزه الطباطبائي، والإبداع الوفير الذي اشتهلت عليه آثاره، كان مظهرًا لعمق صلته بالله. يكتب تلميذه إبراهيم الأميني: إنه كان من أهل الذكر والدعاء والمناجاة؛ فحتى في الطرقات لا نراه يفارق ذكر الله، وحين كنتُ أحضر مجالسه بمجرد أن يتوقّف الحديث وتحصل حالة سكوت يعود للذكر، مضافاً إلى التزامه بالنوافل، حتى إنه كان يغتنم لحظات سيره في الطريق لأداء النافلة.^{٢٨} ومن الطريف أن أحد معارف الطباطبائي شاهده ماشياً في الشارع، فسلمّ عليه، فردّ عليه الطباطبائي السلام، ومضى من دون أن يسأله عن أحواله، فانزعج ذلك الشخص، وبلغ انزعاجه فيما بعد، فاضطرّ الطباطبائي للإفصاح عن السبب بقوله: في كل وقتٍ أخرج من المنزل أشرع بصلاة نافلة إلى أن أصل المحل الذي أقصده، ولم يكن أحد يعلم بذلك قبل هذه الحادثة.^{٢٩}

أما شهر رمضان فيظل في ليلاليه مستيقظاً حتى الصباح، يُحيي بعض الليل بالمطالعة، فيما يُحيي ما بقي منه بالدعاء وقراءة القرآن والصلاة والأذكار.^{٣٠} وكما عُرف الطباطبائي بطهارة الجنان اشتهر أيضاً بطهارة اللسان؛ فقد ذكر تلميذه محمد باقر الموسوي الهمداني «مترجم الميزان إلى الفارسية»: إنّ الطباطبائي لم

^{٢٧} تاجديني، علي، يادها ويادكارها، طهران، كانون انتشارات بياض نور، ٧٧-٧٨.

^{٢٨} «يادنامه مفسر كبير علامة طباطبائي»، ١٣١.

^{٢٩} مجلة زن روز، العدد ٨٩٢.

^{٣٠} «يادنامه مفسر كبير علامة طباطبائي»، ١٣١.

يذكرُ أي إنسان بسوء، لقد دامت علاقتي معه « ٣٥ » سنةً لم أسمع به في أثنائها يذكرُ أحدًا بسوء. وكان هذا الرجل مواظبًا على مراقبة نفسه، وكان زمامها بيده، كانت له سيطرةٌ على اللسان واليد وجميع الأعضاء والجوارح، والله شاهدٌ على ما أقول إني لم أسمع منه طَوَالَ هذه المدّة غيبة ولو لمرةً واحدة، كما لم أسمع منه كلمةً في مدح نفسه والتمجيد بذاته.^{٣١}

^{٣١} كيهان العربي، العدد ٣٨٠٥ (١٣ / ١١ / ١٩٩٦ م).

الفصل الرابع

الأثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي

تعددت وتنوعت الآثار الفلسفية للطباطبائي؛ فبينما جاء بعضها على شكل رسائل مدونة ببيان مكثف موجز، مثلما نجد في «الرسائل التوحيدية» و«الرسائل المنطقية» التي ألفها أيام اشتغاله بالفلاحة في تبريز، بعد عودته من النجف الأشرف، جاء بعضها الآخر على شكل تعليقاتٍ وحواشٍ على أعمال حكماء معروفين، كما في «تعليقته على الأسفار الأربعة»، أو مؤلفاتٍ مستقلة في الفلسفة، كما في «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» و«بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة».

وعمد الطباطبائي إلى اقتفاء الأسلوب المتداول في تدوين المسائل الفلسفية لدى مؤلفي مدرسة الحكمة المتعالية في الكتابين الأخيرين، فبدأ بالأمور العامة أو الإلهيات بالمعنى الأعم وأردفها بالإلهيات بالمعنى الأخص، إلا أنه استبعد بعض المباحث، وأعاد تنظيم بعضها الآخر، بنحو لم يتجاوز فيه طريقة السلف كلياً. ولعل تمسكه بذلك يعبر عن هدفه من تأليف «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» كمقررين لدراسة الفلسفة في الحوزة العلمية؛ ولذا ينبغي أن يوصلا دارس الفلسفة إلى تراث الفلسفة الإسلامية بيسر وانتظام؛ من هنا صار محور المباحث ومركزها فيهما هو «الأحكام الكلية للوجود» والتي تشكّل «أصالة الوجود» و«الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود» منبعها الأساسي؛ فإن سائر المباحث في «الحكمة المتعالية» تترتب على الفراغ عن القول بهاتين المسألتين، بينما تتأثر البحث حول «نظرية المعرفة» في مواضع متفرقة من هذين الكتابين؛ فتارة نعثر عليه في ثنايا بحث «الوجود الذهني» و«الكلي والجزئي» و«الكيفيات النفسانية»، أو نراه في مباحث «العقل والعاقل والمعقول».

أمّا في «أصول الفلسفة» فقد استأثرت «نظرية المعرفة» بمساحة واسعة من مباحث الكتاب؛ فبعد أن فرغ الطباطبائي في المقاليتين الأولى والثانية من بيان «معنى الفلسفة

وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية» دشّن بحثه بنظرية المعرفة، وأولاهها أهميّة متميّزة حين جعلها تتصدّر مسائل الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها على وَفْق ثلاثة محاور متسلسلةٍ منطقيّاً، تبدأ بـ «قيمة المعرفة» ويليهما «مصدر المعرفة» وتنتهي بـ «حدود المعرفة».

ومضافاً إلى تقديم البحث في «نظرية المعرفة» وما يتّصل بها من مسائل «الإدراكات» على غيرها، فإنّها احتلّت مساحةً واسعةً من هذا الكتاب؛ إذ انبسطت على معظم صفحات الجزء الأوّل وصفحات الجزء الثاني بتمامها، فيما اشتملت الأجزاء الثلاثة الباقية على كافة المسائل الأخرى. وبذلك يكون «أصول الفلسفة» أوّل مؤلّف في الفلسفة الإسلامية يعالج مسألة المعرفة بهذه الكيفية، ويُوليها هذا القدر من التحليل والدراسة.

الفصل الخامس

منهج البحث الفلسفي عند الطباطبائي

تبلّورت في مجموع أعمال الطباطبائي من مؤلفات ودروس أصول منهجية واضحة، جرى ضبطُ وتدوينُ المسائل الفلسفية في إطارها، ودأب على تجسيدها كمعاييرٍ وأسسٍ لا يحيد عنها في بحثه الفلسفي، وبوسعنا القول إن النتائج التي انتهى إليها في آثاره، تُعد ثمرةً لتلك الأسس التي تحرّك عبْرها تفكيره الفلسفي، وهذا لا يعني وجود الأسس كمعطى ناجز قبل عملية البحث، وإنما يعني أنها كانت تتوالد على الدوام في فضاء عملية البحث؛ لأن الإطار المنهجي يتشكّل باستمرارٍ مع تطوّر عملية البحث وامتدادها أفقياً ورأسياً بامتداد الموضوع.

وسنُشير بإيجازٍ إلى أبرز هذه الأسس المنهجية للبحث الفلسفي عند الطباطبائي، وسيُضح لنا أنها تصلح كمرتكزاتٍ ومنطلقاتٍ أساسية لصياغة منهجٍ ملائم في دراسة الفلسفة الإسلامية:

(١) الاستناد إلى البرهان في البحث الفلسفي

اعتمد الطباطبائي في بحثه الفلسفي على الأسلوب البرهاني في عملية الاستدلال،^١ واجتنَب ما لجأ إليه بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة الإسلامية من الاستعانة بالشعر والنصوص الصوفية والعرفانية والعبارات الذوقية، مثلما نلاحظ في تراث الفلسفة

^١ الطباطبائي، محمد حسين، «نهاية الحكمة»، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ص ٦.

المشرقية بعد ابن رشد، بعد التفاعل الواسع الذي حصل في مدرسة أصفهان بين المدارس الفلسفية والكلامية والعرفانية.

وقد أوضح الطباطبائي أن البراهين المستعملة في الحكمة ليست براهين لمية، وهي البراهين التي يكون السلوك فيها من العلة إلى المعلول؛ لأنه لا غير للوجود سوى العدم، فلا علة للوجود خارج الوجود، وإنما البراهين فيها براهين إنئية تعتمد على الملازمات العامة التي يسلك فيها من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر.^٢ بمعنى أنه لا يمكن الاستناد إلى البرهان اللمّي في الفلسفة الإلهية؛ لأن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق الشامل لكل شيء، وليس هناك علة للوجود غير الوجود. بينما يشترط في البرهان اللمّي أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر، والحد الأصغر في الفلسفة هو الوجود المطلق. والحد الأكبر لا بد أن يرجع إلى الوجود؛ لأن المحمولات في الفلسفة لا بد أن تكون من سنخ الوجود، من قبيل: «العلّية والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل». وعلى هذا يكون الحد الأصغر الذي هو موضوع الفلسفة الوجود المطلق الشامل لجميع مراتب الوجود، والمحمولات في الفلسفة تعود إلى الوجود ولا علة للوجود خارج الوجود؛ فلا مجال للبرهان اللمّي في الفلسفة. وتفصيل القول في هذه المسألة خارج عن غرضنا هنا.

(٢) عدم الخلط بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية

لعل حصول الخلط في البحث الفلسفي بين الكلّيات والجزئيات، والماديات والمجردات، والحقائق والاعتباريات، مما يوجب الاضطراب في تصوير المسائل الفلسفية فضلاً عن التصديق بها، وقد نشأ من عدم التمييز بين الحقائق والاعتباريات، التباس في مباحث غير واحد من العلوم العقلية، ولا سيما علم أصول الفقه، غير أن الطباطبائي كشف النقاب عن هذه المسألة، وتوصّل إلى تفسير محدّد للفرق بين هذين النوعين من الإدراكات، وأكّد أن البرهان لا يجري في مورد الاعتباريات، وعلى هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي.^٢

^٢ الطباطبائي، محمد حسين، «نهاية الحكمة»، ص ٦.

^٢ الطباطبائي، محمد حسين، «أصول فلسفة وروش رئاليسم» (بالفارسية)، تعليق: مرتضى المطهري، طهران، نشر: صدرا، ١٣٦٨ ش، ج ٢، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٣) التسلسل المنهجي للمسائل وتنظيمها تنظيمًا منطقيًا متسقًا

لم تنظّم المسائل الفلسفية في الكثير من المؤلفات الفلسفية تنظيمًا منهجيًا متسقًا، يتدرّج فيه البحث من الكليات إلى الجزئيات، ومن الخاص إلى العام، ومن المقدمات إلى النتائج، فربما تتقدم مسألة يكون حقها التأخير، وبالعكس قد تؤخّر مسألة من حقها التقديم، وربما تأتي مقدّمة عقيب نتيجتها وبالعكس. وقد أدّى هذا الارتباك في نظم المسائل أحيانًا إلى وقوع التباس وإرباك في فهم المسائل.

غير أن الطباطبائي التزم وبصرامةٍ منهجيةٍ في مؤلفاته الفلسفية مثل «أصول الفلسفة، وبداية الحكمة، ونهاية الحكمة» بتنضيد المسائل بصورةٍ مندرّجة يرقى منها الدارس مرقاةً مرقاة؛ ولذلك عبّر عنها في كتابه بداية الحكمة ونهاية الحكمة بالمراحل، فجعل كلّاً منهما على اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تتوزّع على فصول. ابتداءً بالمراحل يبحث المسائل التي تكون فيها المحمولات (الأحكام) مساوية للموضوع، بمعنى أن موضوع الفلسفة لما كان هو الوجود، فالمحمولات في هذه المرحلة تساوي الموضوع، كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والشئئية، ثم تلتها المراحل التي تكون فيها الأحكام أخصّ من الموضوع «الوجود»، بمعنى أنها وما يقابلها تساوي الوجود، كتقسيم الوجود إلى خارجي وذهني ومستقل ورابط.^٥ ثم انتهى في المرحلة الأخيرة إلى الإلهيات بالمعنى الأخص أي ما يتعلق بالباري تعالى من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله؛ لأنها الغاية القصوى للبحث في الفلسفة الإلهية، ومسائلها تبني على ما يتقرّر في الأمور العامة أو الأحكام العامة للوجود.

(٤) التصوير الدقيق للمسائل

طالما نشأت الإشكالات في الفلسفة من عدم تصوّر المسائل تصوّرًا صحيحًا، فيجري نزاع واسع في البحث الفلسفي إثر ذلك؛ من هنا سعى الباحثون في الفلسفة إلى تحرير محل النزاع، وبيان ما هو موضوع الخلاف بين الاتجاهات المتعارضة. وترجع الصعوبة في تصوّر المسائل إلى إبهام بيان الفلاسفة وشيوع مصطلحاتٍ عديدةٍ خاصة بهم، تبتعد أحيانًا عن مدلولها اللغوي، مضافًا إلى الاختلاف بين المدارس ومناهج التفكير لدى

^٥ الطباطبائي، محمد حسين، «نهاية الحكمة»، ص ٥.

الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة والمتكلمين، الذي يجعل مصطلحًا واحدًا في بعض الحالات يُستعمل لدى كل طائفة بمعنى لا يتطابق مع مدلوله لدى الطائفة الأخرى؛ لذا يُقال: إن التصوُّر الصحيح للمسائل الفلسفية يساوق التصديق بها.

لذلك حرص الطباطبائي على تصوير المسائل تصويرًا دقيقًا وبيان المصطلحات بوضوح، وربما استعان بتحديد معنى المصطلح بالإشارة إلى المعاني المختلفة له، كما نلاحظ ذلك في مواردٍ عديدة في مؤلفاته.^٥

(٥) بيان المسائل بصورة موجزة مكثفة

من الثغرات المنهجية الواضحة في المؤلفات الفلسفية، الاستطراد الواسع والتشعب بتفاصيل دقيقة، تنتهي إلى ترهل البحث، وربما اختفاء هيكله الأساسي في تلك المتاهات المعقدة، وقد نجم عن ذلك تضخم هذه المؤلفات بنحو يتعذر معه على الباحث الإلمام بمحتوياتها إلا إذا أوقف حياته لذلك، مضافًا إلى أن بعض الباحث التي تضمُّها تلك المؤلفات تُعد من الباحث المندثرة الميتة؛ لأنها كانت تبتني على أصولٍ موضوعية ثبت بطلانها، فلم تُعد هناك حاجة لاستهلاك العمر فيها أو دراستها إلا بالنسبة للمعنيين بتاريخ العلوم.

لذلك قام الطباطبائي بتأليف كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة، وجعل الأول كالبدل لمنظومة الملا هادي السبزواري، فيما جعل الثاني كالبدل للأسفار الأربعة لملا صدرا، ويمكن معرفة أهمية هذا الإنجاز إذا قارنًا بين نهاية الحكمة والأسفار، فإن الأخير يقع في تسعة مجلدات، بينما تقع نهاية الحكمة في مجلد واحد لا يتجاوز «٣٣٠» صفحة، وهي أقل من أي مجلد من مجلدات الأسفار في عدد صفحاتها، أما بداية الحكمة فهي لا تتجاوز «١٨٠» صفحة. وبوسع الدارس أن يتوفّر على دراسة كتابي الطباطبائي بمدة لا تتجاوز ثلاث سنوات دراسية في الحوزة العلمية، بينما يحتاج لدراسة الأسفار الأربعة فقط إلى أكثر من خمسة عشر عامًا، وهي فترة طويلة جدًا بحسابات الزمن في نهاية القرن العشرين.

^٥ انظر على سبيل المثال ذكر الطباطبائي لأربعة معانٍ متغايرة للاعتباري في كتابه: «نهاية الحكمة»، ص ٢٥٦-٢٥٩.

صحيحٌ أن كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة لا يشتملان على تمام المباحث الفلسفية التي بين دفتي مجلدات الأسفار التسعة، لكن هذين الكتابين يشتملان على المهم مما يحتاجه دارس الحكمة المتعالية، مع المسائل الجديدة التي ابتكرها الطباطبائي. لقد عمد الطباطبائي إلى استخدام عبارات مختصرة وجملة قصيرة مكثفة في بيان المطالب الفلسفية، واستبعد كل الاستطرادات، والمسائل الزائدة والثانوية، وحرص على ذكر المهم والأساسي فقط من دون أن يتشعب في فضول لا يتسع له عمر تلميذ الفلسفة في هذا العصر؛ فمثلاً اقتصر في «نهاية الحكمة» على بيان برهان واحد على أصالة الوجود فقط، وهو أسد وأخصر البراهين، فيما ذكر ملا صدرا ثمانية أدلة في أحد كتبه الصغيرة على هذه المسألة.^٦

واعتمد الأسلوب ذاته في تدوين «أصول الفلسفة» الذي استوعب فيه المهم من مسائل الفلسفة الإسلامية مقارنةً بالفلسفة الأوروبية الحديثة بكتاب لا يتجاوز مجلداً صغيراً، لكن بعد أن كتب عليه تلميذه مرتضى المطهري هوامش توضيحية مفصلة، طبع في خمسة أجزاء صغيرة، كل واحدٍ منها بحدود مائتي صفحة. ومن المعلوم أن هذا الأسلوب الذي اعتمده الطباطبائي في تدوين مباحث الفلسفة الإسلامية يتواءم مع طريقة تدوين العلوم في هذا العصر، والتي تقوم على الاختزال والتكثيف، وتستجيب لمتطلبات الدارسين في عصر انفجار المعلومات والتراكم الهائل للمعرفة البشرية.

(٦) تحرير البحث الفلسفي من الطبيعيات الكلاسيكية

لما كانت الفلسفة تاريخياً هي الأصل الذي تتفرّع عنه المعارف والفنون، اندرجت تحتها المعارف العقلية التقليدية برُمّتها آنذاك، ومنها الطبيعيات، أو ما يُسمى بالفلسفة الأخرى، والرياضيات أو ما يُسمى بالفلسفة الوسطى. ومنذ بداية عصر النهضة في أوروبا واعتماد العلوم الطبيعية على التجربة، افترقت العلوم الطبيعية والعلوم البحتة عن الفلسفة القديمة، وسارت في قنواتها الخاصة، وأحرزت نجاحاتٍ ومكاسب هائلة في مضمار اكتشاف القوانين الطبيعية وتسخيرها لخدمة الإنسان، وبرهنت بما لا مزيد

^٦ الشيرازي، صدر الدين، «كتاب المشاعر»، طهران، مكتبة طهوري، ١٣٦٣ش، ص ٣٧-٤٤...

عليه على بطلان بل وخرافة معظم العلوم الكلاسيكية، في الهيئة والطبيعات الموروثة من الإغريق. لكن المؤلفات المعروفة للفلاسفة المسلمين مثل «الشفاء» لابن سينا، ومن تأخر عنه، حتى المنظومة للسبزواري المؤلفة في القرن الثالث عشر الهجري، تم تصنيفها بالاعتماد على العلوم الطبيعية الإغريقية، وأدرجت هذه العلوم في قسم الطبيعات منها، مما كان يتحتم على تلميذ الفلسفة أن يدرس تلك العلوم عند دراسته للكتب المذكورة، إلا أن الطباطبائي أزاح الطبيعات القديمة عن مؤلفاته الفلسفية، بل واستبعدا كأصول موضوعة تستند إليها بعض المسائل الفلسفية، وأشار إلى فسادها وانفاسها، فمثلاً يكتب «إن القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة من الهيئة والطبيعات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء.»^٧ كما استعان بمعطيات العلم الحديث، واعتبره أصلاً موضوعاً حيثما لزم ذلك؛ فمثلاً يكتب في معرض رفضه وعدم قبوله لآراء القدماء في بيان حقيقة الجسم «وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فنية أن الأجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لا تخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد، فليطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الجسيمات الذرية التي هي مبادئ تكوّن الأجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا.»^٨

وبذلك حرّر الفلسفة الإسلامية من قيد أبدي، ظلت ترزح فيه أحقاباً متمادية، وحرّر التفكير الفلسفي من متاهات لا متناهية استنزفت منه جهوداً عظيمة لا طائل من ورائها. وإن كان فض الاشتباك بصورة تامة بين الفلسفة الإسلامية والطبيعات والعلوم الكلاسيكية يتطلب أعمالاً مستأنفة تواصل ما أنجزه الطباطبائي.

(٧) تصحيح نسب المسائل الفلسفية واكتشاف إبداع الفلسفة الإسلامية

من الثغرات التي يُمْنى بها البحث الفلسفي، الأخطاء الفاحشة في تاريخ المسائل الفلسفية، والاشتباه في بيان نسبها واكتشاف جذورها، فنُسبت غير واحدة من المسائل إلى اليونان

^٧ الطباطبائي، محمد حسين، «نهاية الحكمة»، ص ٣٢٦.

^٨ المصدر السابق، ص ٩٨-٩٩.

بينما لم يرد لها ذكرٌ في أي أثرٍ من آثار الفلاسفة اليونان، وإنما تأخّر ظهورها أكثر من ألف عام عن إغلاق أكاديمية أثينا، وهكذا دأب بعضهم لنسبة بعض المسائل خطأً إلى الفهلويين «حكماء إيران القدماء»، مثلما فعل السبزواري في منظومته حين نسب القول بوحدة الوجود التشكيكية إليهم، بقوله:

الفهلويون الوجودُ عندهم حقيقة ذات تشكُّكٍ تعم

بينما لم نعثر على أي أثرٍ يحكي لنا عن آراء الفهلويين.^٩ كذلك نسب السبزواري خطأً القول بأصالة الوجود إلى المشائين القدماء، بينما لم يتبلور هذا المصطلح في الفلسفة الإسلامية إلا في القرن الحادي عشر الهجري، في مدرسة أصفهان الفلسفية.^{١٠} وهذا ما دعا المطهري للتعبير عن السبزواري بالمصلح في الحقل العلمي؛ لأنه حيثما وجد رأياً في التراث الفلسفي المتأخر سعى للتوفيق بينه وبين آراء السابقين، وتوغّل به نحو الماضي، مشيراً إلى أن هذا الرأي يعود إلى حكماء الإغريق أو الفهلويين مثلاً،^{١١} «ولهذا فإنه إذا أراد البحث في تاريخ الفلسفة فأقواله ليست ذات قيمة».^{١٢}

ولم ينفرد السبزواري بذلك، وإن كانت الأخطاء في نسبة المسائل إلى غير أصحابها لديه أكثر من غيره لاهتمامه بالإشارة إلى تاريخها، وإنما نشاهد في مؤلفات الفلاسفة أحياناً نسبة المسائل إلى آخرين أبعد عصرًا من عصر ظهورها، وربما لا يعود ذلك إلى الخطأ في تاريخ المسألة فقط، بل هناك عاملٌ آخر أدّى إلى ذلك، وهو خشية أصحاب الآراء الجديدة من ردود الأفعال العنيفة من معاصريهم، ممن يخضعون في تفكيرهم لسلطة السلف ويرفضون كل رأيٍ جديد، كما حصل مع صدر الدين الشيرازي وغيره، وهذا ما دعا بعض الفلاسفة للارتداد بإبداعاتهم الفلسفية إلى عصورٍ لا تنتمي إليها.

^٩ المطهري، مرتضى، «شرح المنظومة»، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، قم، مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ، ج ١، ص ١٧٢.

^{١٠} المصدر السابق، ج ١، ص ٦٣-٦٧.

^{١١} المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٢.

^{١٢} المصدر السابق، ج ١، ص ٦٦. وكمثال على الأخطاء العديدة للسبزواري في تاريخ المسائل الفلسفية، انظر: مطهري، مرتضى، «مقالات فلسفي». طهران، نشر حكمت، ١٣٦٩ش، ج ٣، ص ٥٦-٦٠.

وقد نجم عن ذلك اختفاء ابتكار العقل الفلسفي الإسلامي وترديد آراء بعض الباحثين الغربيين التي تزعم أن الفلسفة الإسلامية ليست هي إلا فلسفة يونانية مدونة بحروف عربية.^{١٢} هذه المقولة التي أُعيد إنتاجها غير مرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.^{١٤}

في هذا الضوء تتجلى أهمية العمل الذي نهض به الطباطبائي، لما اكتشف أن عدد المسائل الفلسفية التي ورثتها الفلسفة الإسلامية من مدرستي أثينا والإسكندرية لا تتجاوز مائتي مسألة،^{١٥} بينما بلغ رصيد الفلسفة الإسلامية في مدرستها الأخيرة «الحكمة المتعالية» ما يناهز سبعمائة مسألة، وهذا التفاوت الذي يبلغ خمسمائة مسألة ذو دلالة مهمة في تقويم روح الإبداع الفلسفي في الحضارة الإسلامية، ولا سيما إذا لاحظنا أن التطوير والتوضيح امتد ليشمل حتى المائتي مسألة الموروثة، فلم تبَقْ هذه المسائل على الصورة التي وصلت عليها للمسلمين، وإنما أُعيد بناء معظمها في ضوء منظومة التفكير الفلسفي الإسلامي، بينما اتسَحَّ سواها برداء آخر، فيما انحصر ما بقي على صورته القديمة منها في مسائل محدودة.^{١٦}

كما أفصح الطباطبائي عن أن المسائل الفلسفية التي جاءت من الأقدمين، اتسمت بانفصالها، الواحدة عن الأخرى دون أن يكون ثمة رابط بينها، بالإضافة إلى أنها وجَّهَتْ توجيهًا فلسفيًا غير منظَّم، بينما اكتسبت هذه المسائل في الدور الأخير للفلسفة الإسلامية نظامًا رياضيًا؛ بحيث ارتبطت فيما بينها، وترتَّبت بانتظام.

^{١٢} لاحظ قول المستشرق الفرنسي رينان في: عبد الرازق، مصطفى، «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤م، ص ١١.

^{١٤} لاحظ كمثال على المحدثين: صليبا، د. جميل، «من أفلاطون إلى ابن سينا»، بيروت، دار الأندلس، ط ٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

وكمثال على المعاصرين: الجابري، د. محمد عابد [ثلاثية نقد العقل العربي] (١) تكوين العقل العربي، (٢) بُنية العقل العربي، (٣) العقل السياسي العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤م [الأول]، [الثاني والثالث] مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م، ١٩٩٠م.

^{١٥} الطباطبائي، محمد حسين، «صدر الدين بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن ١١ هجري». في: «يادنامه ملا صدرا»، طهران، كلية علوم المعقول والمنقول، ١٣٨٠هـ، ص ٢١.

^{١٦} الطباطبائي، محمد حسين، «الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان»، قم، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٦هـ، ص ١٠٤-١٠٥.

(٨) الكشف عن المناهل الأصلية للفلسفة الإسلامية

لم يلتفت بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية إلى المناهل الإسلامية التي استقت منها هذه الفلسفة، فيما يتكتم آخرون على هذه المصادر؛ من هنا تُنسب الفلسفة بل تمام مظاهر المنحى العقلي في التفكير الإسلامي، إلى منابع خارج فضاء الحضارة الإسلامية، وكأن القرآن الكريم كتاب لا صلة له بالعقل، ولم يميّز هؤلاء بين نشأة المنحى العقلي في التفكير الإسلامي وتطوره لاحقاً؛ فمما لا شك فيه أن نمو واتساع المعقول الإسلامي بعد ولادته تأثر بوضوح باستلهاام الموروث المعرفي لحضارات أخرى، بيد أنه نشأ وترعرع في فضاء البيئة الإسلامية، وتغذى من مناهلها الخاصة المتمثلة بالكتاب والسنة.^{١٧}

وقد اهتم الطباطبائي بمسألة إمالة اللثام عن التطابق بين الدين الإسلامي والحكمة الإلهية؛ حيث نجد هذه المسألة منبثة في مؤلفاته بأسرها، بل أفرد لها أكثر من بحث كما سنشير إلى ذلك في النقطة التالية، وللتدليل على ذلك نجده يقرّر بوضوح لا لبس فيه «إن الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهِز به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ «الفلسفة الإلهية»، فكيف صحّ بعد هذا، الفصل بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية، مع أنهما شيء واحد لا تعدد فيه ولا اختلاف».^{١٨}

(٩) استلهاام الفلسفة الإلهية من الكتاب والسنة

في محاولة لتحرير الحكمة الإلهية من التهم الزاهية إلى أن الفلسفة الإسلامية هي مجموعة مفاهيم ورؤى مستنسخة من بعض المقولات الوافدة من خارج البيئة الإسلامية، وللإفصاح عن عناصر الحكمة الإلهية في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ألف الطباطبائي رسالة بعنوان «علي والفلسفة الإلهية»، ورسالة ثانية بعنوان «الولاية»، مضافاً إلى الأبحاث الواسعة التي اشتمل عليها كتابه «الميزان في تفسير القرآن»، والبحوث التي ضمتها مؤلفاته الأخرى، مثل بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت».^{١٩} والذي هو عبارة

^{١٧} الطباطبائي، محمد حسين، «علي والفلسفة الإلهية»، طهران، مؤسسة البعثة، ط ٢، ١٤٠٢هـ، ص ١٣.

^{١٨} الطباطبائي، محمد حسين، «الشيعية: نص الحوار مع كوربان»، ص ١٥٣-٢٠٣.

^{١٩} المصدر السابق، ص ٩٨.

عن رسالة بعثها للمستشرق الفرنسي هنري كوربان، جواباً على خمسة أسئلة سألها بها كوربان.

وقد انصبت جهوده في كل هذه المحاولات على بيان أن أمثلة البحث الفلسفي منبثة في الكثير من الآيات القرآنية التي تستخدم أسلوب الاستدلال العقلي والاحتجاج البرهاني، وكذا الحال بالنسبة للسنة الشريفة؛ فهناك عددٌ من الأخبار تناولت المبدأ والمعاد، وهي تنطوي على التفكير الفلسفي ومنهجه.

ويمكن القول إن كتاب «نهج البلاغة» الذي يضم بين دفتيه مجموعة خطب الإمام علي بن أبي طالب، عليه السلام، وتعاليمه وكتبه ووصاياه، هو أول كتاب بعد القرآن الكريم استقى منه المسلمون الأوائل المسائل الفلسفية؛ إذ كان الإمام علي، عليه السلام، أول من تناول مسألة التوحيد وما يتصل بها من صفات الباري، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وما إليها من قضايا فلسفية ببيان دقيق وبراهين واضحة، بل إنه، عليه السلام — حسب تعبير الطباطبائي — «أول من برهن واستدل في الفلسفة الإلهية في هذه الأمة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم؛ فإنه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الإلهية».^{٢٠}

ويمكن معاينة بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت» الذي انتقى منه الطباطبائي عشرين نصاً من الأخبار الماثورة عن الأئمة، عليهم السلام، تتحدث عن مسائل ما وراء الطبيعة «المتافيزيقيا»، وأشار إلى أن التعمق والتدبر في مضامينها بإمعان يُوقِّفنا على مسائل أساسية في الفلسفة الإسلامية (من قبيل: مسألة أصالة الوجود، الوحدة السَّخْية للوجود، في أن الوجود حقيقة واحدة مشكَّكة، انقسام الوجود إلى مطلق ومحدود، وانقسامه إلى ذهني وخارجي، وإلى مستقلٌّ ورابط، مسألة الوجود والإمكان والامتناع، مسألة اقتران الجوهر والماهية بالوجود المحدود، مسألة الوحدة والكثرة، مسألة العلة والمعلول، مسألة الحدوث والقدم، مسألة القوة والفعل، ومسألة العلم الحسولي والعلم الحضورى)،^{٢١} فهذه المسائل التي تؤلف أمّهات الفلسفة الإسلامية في مرحلتها الأخيرة يمكن استيعاؤها بمجموعها من النصوص، وبذلك استطاع الطباطبائي استلهاً

^{٢٠} الطباطبائي، محمد حسين، «علي والفلسفة الإلهية»، ص ٧٨.

^{٢١} الطباطبائي، محمد حسين، «الشيعه: نص الحوار مع كوربان»، ص ١٩.

الفلسفة الإسلامية من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وكان ذلك أحد أهم سمات وملامح منهج البحث الفلسفي في آثار الطباطبائي خاصة في تفسيره الميزان.

(١٠) اعتماد منهج البحث المقارن

اعتمد الطباطبائي في بحثه الفلسفي على بيان المواقف المتنوعة لمدارس الفلسفة الإسلامية في المسألة المبحوثة، والطباطبائي وإن كان من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، غير أنه لا يقتصر على بيان موقف هذه المدرسة وحُججها، وإنما يذكر أيضاً موقف المدرسة المشائية والإشراقية،^{٢٢} وربما يشير إلى آراء المتكلمين أيضاً بمختلف شيعهم وفرقهم، إن كانت المسألة من موارد الخلاف المهمة بين الفلاسفة والمتكلمين، مثلما نلاحظ في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وربما يتسع أفق البحث فيذكر عشرة آراء في مسألة واحدة ويمحصها وينقضها، ثم يصوغ الرأي الصواب.^{٢٣}

ومع أن الطباطبائي صدرائي المبنى إلا أنه سينوي المشرب؛ فهو لا يتقيد بأقوال صدر الدين الشيرازي حرفياً، وإنما يقبلها إن انتهى إليها البرهان، فيما يرفضها ويصوغ رأياً آخر إن لم يُسَعِّفها البرهان؛ فهو في قبول الآراء ورفضها لا يعتمد الذوق وإنما يستند إلى البرهان كما هو أسلوب المشائين.

كذلك اهتم الطباطبائي بمقارنة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية الحديثة، والكشف عن موارد الالتقاء والافتراق في كتابه «أصول الفلسفة».

(١١) تجسير العلاقة بين الفلسفة الشرقية والغربية

ظهرت أول محاولة في الشرق الإسلامي للتعرف على الفلسفة الأوروبية الحديثة، ومقارنتها بالفلسفة الإسلامية، في مدرسة طهران الفلسفية في القرن الثالث عشر الهجري، على يد الفيلسوف علي المدرس (١٢٣٤-١٣٠٧هـ)،^{٢٤} الذي استطاع أن يلتقي بفلاسفة أوروبا

^{٢٢} الطباطبائي، محمد حسين، «نهاية الحكمة»، لاحظ كنموذج مسألة أصالة الوجود ص ٩-١٧.

^{٢٣} المصدر السابق، لاحظ كنموذج مسألة علم الباري تعالى، ص ٢٨٨-٢٩٢.

^{٢٤} الحكيم المؤسس علي المدرس الزنوزي ابن ملا عبد الله الزنوزي المتوفى سنة ١٢٥٧هـ، هاجر أبوه إلى طهران من أصفهان، فغرس بذرة مدرسة طهران الفلسفية، والتي بلغت ذروة نشاطها على يدي ولده علي

بعد عصر النهضة، ويعقد مقارنةً بين الفلسفة المشرقية الصدرائية والفلسفة الأوروبية الكانطية.^{٢٥}

وفي مطلع القرن الرابع عشر الهجري أَلَف جمال الدين الأفغاني مدة إقامته بالهند رسالته في «الرد على الدهريين»^{٢٦} التي نقد فيها المذهب الطبيعي الذي انتشر بين النخبة المسلمة في الهند، وهذا العمل يشير إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة، ويسعى إلى نقض بعض اتجاهاتها، بَيِّد أنه لا يتكئ على براهينَ فلسفيةٍ محكمة، بل لا يعبر عن عملٍ متكامل في التعرُّف على تلك الاتجاهات.

وبعد هذه الرسالة كُنِبَت عدة مؤلفاتٍ لا تخلو من إشاراتٍ ولحاحٍ للتعرُّف على الفلسفة الغربية، لعل أوفاهما ما اشتملت عليه أعمال محمد إقبال، غير أن الإنجاز الأهم الذي عبّر عن محاولةٍ متكاملة وناضجة في التعرُّف على الفلسفة الأوروبية الحديثة وتحليل مقولاتها وتصنيف أفكارها، واكتشاف مواطن لقائها وافتراقها مع الفلسفة الشرقية، هو إنجاز الطباطبائي الذي تجلّى بوضوحٍ في كتابه «أصول الفلسفة»، وانبث في مواضعٍ عديدةٍ من مؤلفاته الأخرى، من قبيل تفسيره «الميزان» وغيره.

تجدر الإشارة إلى شيوع تصوّر يحسب الفلسفة الأوروبية بسائر مدارسها واتجاهاتها تتقاطع تقاطعاً تاماً مع الفلسفة الإسلامية، باعتبار أن كلاهما تحرّكت في مسارها الخاص، واحتضنتها بيئةٌ مغايرةٌ للأخرى، وهذا التصوّر، وإن كان يمكن قبوله بنحوٍ إجمالي، لكن الدراسة التحليلية المتأنية تكشف لنا عن محطات لقاءٍ في غير واحدة من المسائل الأساسية؛ فمثلاً تُعتبر الفلسفة الإسلامية فلسفة واقعية فإن فلاسفة كثيرين في أوروبا يتفقون مع الفلسفة الإسلامية بالإيمان بالواقعية، وكما أن الفلسفة الإسلامية فلسفة عقلية كذلك حفل تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة بفلاسفةٍ عظماء من أنصار المذهب العقلي، مثل ديكارت.^{٢٧} وإن كانت نظرات هؤلاء ومقولاتهم التفصيلية

المدرس، ومحمد رضا قمشي (ت ١٣٠٦هـ)، وميرزا أبو الحسن جلوه (ت ١٣١٤هـ). كان الحكيم علي المدرس أول حكيم يتولّى تقويم مدرسة الحكمة المتعالية، فساهم بتطوير بعض مقولاتها، فيما نقد بعضها الآخر.

^{٢٥} مجتهدى، كريم، «ذكر فلاسفة غرب در بدايع الحكم»، راهنماي كتاب، س ١٨، ع ١٠-١٢.

^{٢٦} كتب جمال الدين هذه الرسالة في حيدر آباد يوم كان في الهند بالفارسية، ونقلها إلى العربية تلميذه محمد عبده، بالاستعانة برفيق الأفغاني أبي تراب.

^{٢٧} لاحظ: إقبال، محمد، «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ١٩٦٨م، ص ٦، ٧، ١٠، ١١، ٢٤، ٢٨ (وغيرها).

لا تتطابق تمامًا مع مقولات الفلسفة الإسلامية، إلا أن هذا الاختلاف يماثل الاختلاف في الرؤى بين فلاسفة المدرسة الواحدة، فضلاً عن الاختلاف بين المدارس والاتجاهات المتعددة من داخل الفلسفة الإسلامية.

إن تفحص «أصول الفلسفة» وما حفلت به آثار الطباطبائي الأخرى من إشارات للفلسفة الأوروبية يؤكد لنا أن الطباطبائي لا يهدف إلى نقد الفلسفة الأوروبية المادية فحسب، وإنما يعمل على بناء نظام فلسفي متين عبر توظيف معطيات الفلسفة الإسلامية، وإعادة إنتاجها، بمزاوجتها بالعناصر الصحيحة في الفلسفة الأوروبية.^{٢٨}

(١٢) الدقة والإيجاز والوضوح في التدريس

يعزي بعض تلامذة الطباطبائي التوفيق والنجاح المتميز الذي أحرزه أستاذه في الحوزة العلمية إلى ثلاثة عوامل، ثالثها: طريقته النموذجية في التدريس، فإنه كان يعلم الفلسفة بأسلوبٍ منتظم يبتعد عن الحشو والاستطراد، يبدأ الدرس بقراءة جملة من الكتاب، ويوضح هذه الجملة بعبارات موجزة واضحة، ثم ينتقل إلى الجملة التي تليها، وهكذا حتى نهاية الدرس، بهذه الطريقة كان يدرس الفلسفة، لا سيما كتاب «الأسفار» الذي أحيا بتدريسه فلسفة صدر الدين الشيرازي.^{٢٩}

فيما يصف طريقته تلميذه الآخر بأنها كانت تتسم بالنظم الرياضي في طرح المسائل وبيانها؛ فهو لا يبدأ ببيان القسم الثاني ما لم يفرغ من القسم الأول، كما لا يبحث مسألة من القسم الأول في القسم الثاني، ولا يجعل المسألة الفرعية مستقلة عن أصلها وإنما يدرجها بالبحث كفرعٍ لذلك الأصل.^{٣٠}

^{٢٨} الطباطبائي، محمد حسين، «أصول فلسفة وروش رثاليسم» (بالفارسية)؛ والصدر، محمد باقر، فلسفتنا.

^{٢٩} الطباطبائي، محمد حسين، «أصول فلسفة» (بالفارسية)، ج ٢: ص ٦-٧ (مقدمة مرتضى المطهري).

^{٣٠} «حوار مع مسلم الملكوتي» (مصدر سابق)، بصائر، ص ٦٥.

الفصل السادس

الطباطبائي مؤسس حلقة قم الفلسفية

شهد العقد الثالث من القرن العشرين ولادة حلقتين للبحث الفلسفي الجماعي في أوروبا، ظهرت الأولى كحلقةٍ للمناقشة غير رسمية بجامعة (فينّا)، وأطلقت على نفسها (جماعة فينّا)، كان يتزعمها موريس شليك (١٨٨٢-١٩٣٦م) أستاذ كرسي الدراسات الاستقرائية في تلك الجامعة، ومن أعضائها، البارزين رودلف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠م) وكلاهما تعلّم تعليمًا رياضيًا في بداية الأمر، وكارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩١م). وكان يوحد هذه الجماعة همٌّ مشترك، وهو السعي إلى تأسيس الفلسفة العلمية أو التنظير علميًا للفلسفة، وقد أُطلق عام (١٩٣١م) اسم «الوضعية المنطقية» على الأفكار الفلسفية الصادرة عنها. وبعد اشتهاار الوضعية المنطقية عالميًا انفرط عقد جماعة «فينّا» في مطلع الثلاثينيات. وفي عام (١٩٢٣م) نشأت «مدرسة فرانكفورت» حول معهد البحث الاجتماعي الذي تأسس عام (١٩٢٣م)، وكان مؤسسوها أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، هم: ماكس هوركهايمر (١٨٥٩-١٩٧٣م)، وأدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩م)، وماركوز (١٨٩٨-١٩٧٩م)، وهابرماس (١٩٢٩م)، وكانت هذه الجماعة تعمل كفريقٍ مشترك أيضًا، حتى انفرط عقدها.

وقد كان لهاتين الجماعتين خصوصًا الأولى منهما دويٌّ واسع في الغرب، ترددت أصدائه في ديارنا عبر المترجمات، وكان ملفتًا للنظر أن تشترك جماعة في صياغة مذهبٍ فلسفي؛ لأن المذاهب الفلسفية يُبدعها فيلسوف فرد ويتم بناؤها على يد أتباعه عادة. وبعد ظهور هاتين الحلقتين في الغرب بثلاثة عقود تقريبًا أسّس الطباطبائي في قم حلقةً فلسفية بعيدًا عن الأضواء ووسائل الإعلام، بعد ضراوة هجوم الفلسفة المادية وشيوعها بين الشباب والنخبة المثقفة، فانتقى الطباطبائي ثلة من خيرة تلامذته لتشكيل حلقة الفلسفية، بدأت بكل من «المطهري، البهشتي، القدوسي، المفتح، المنتظري، موسى

الصدر، ابراهيم الأميني، عبد الحميد الشرباني، مرتضى الجزائري، جعفر السبحاني، مهدي الحائري»، والتأمت هذه الحلقة منذ سنة (١٩٥١م) بعقد ندوة علمية فلسفية ليلتين كل أسبوع،^١ كان هدف الطباطبائي من تشكيل هذه الجماعة تأليف دورة فلسفية تشتمل على الإنجازات القيمة للفلسفة الإسلامية عبر ألف عام، مضافاً إلى الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة؛ بحيث تستطيع ردم الهوة الواسعة التي تتبدى بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة، وتجسّر العلاقة بينهما. كما تساهم هذه الدورة الفلسفية بتلبية المتطلبات الفكرية الراهنة، وتُفصح عن قيمة الفلسفة الإلهية التي تتجلى من خلالها عظمة الحكماء المسلمين، والتي تشيع عنها الفلسفة المادية أنها اندثرت وانتهت. مضافاً إلى أن هذه الدورة تهتم بالتعرف على الفلسفة الأوروبية الحديثة، ونقض أسس الفلسفة المادية والمادية الديالكتيكية منها بالذات.

وكان الطباطبائي يقرّر المسألة، في هذه الحلقة، ثم يجري حوار يتبادل فيه الحضور من تلامذته الآراء والإشكالات والاستفهامات بين يدي أستاذهم، بعد ذلك تدوّن المسألة. وقد دأب الطباطبائي كعادته، ببيان المطالب بنحو موجز مكثف، يبتعد ما أمكنه عن الإبهام وعدم الوضوح، كي تكون هذه المسائل في متناول أوسع شريحة من القراء، واقتصر على بيان أمهات المسائل الفلسفية، وأعرض عن ذكر الأدلة والبراهين العديدة لكل مسألة، واكتفى بما هو أسهل البراهين وأبسطها لإثبات المدعى. وعهد إلى تلميذه مرتضى المطهرى بكتابة هوامش توضيحية على الكتاب.

يضم الكتاب أربع عشرة مقالة، وقد صدر بعنوان «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» في خمسة أجزاء صغيرة، في فترات متباعدة بعد صدور الجزء الأول سنة (١٩٥٢م).

ويُعتبر صدور الجزء الأول من «أصول الفلسفة» في مطلع العقد السادس من القرن العشرين أعمق تحدٍّ فلسفي واجهته المادية الديالكتيكية؛ لذلك عكف المعنويون بالشأن الفلسفي من الماركسيين الإيرانيين على مراجعة هذا الكتاب، فأدهشتهم البراهين الدامغة التي ساقها الطباطبائي في نقض الأسس الفلسفية للمادية الديالكتيكية، وبهرتهم الامانة والدقة العلمية في بيان هذه الأسس، ومنذ ذلك الحين لم يجزّ أحدٌ منهم على منازلة الطباطبائي.

^١ «يادنامه مفسر كبير علامه طباطبائي». ص ١٦٦-١٦٥ (بالفارسية).

ويمكن القول إن إنجاز الطبائبي في «أصول الفلسفة» الذي وُلد في فضاء حلقة قم الفلسفية يظل إنجازاً متميزاً لم يرقَ إليه عملٌ مما سبقه، كذلك لم يتوفّر أثرٌ فلسفي مما تلاه على تمام الأبعاد والخصائص التي توفّر عليها مجتمعة، ليس لأنه حاكمٌ الفلسفة المادية وتوغّل في أعماقها ونقّض مرتكزاتها، وليس لأنه أضحى مرجعاً أفادت منه أعمال الإسلاميين اللاحقة في هذا المضمار، بل لأنها المرة الأولى التي صاغ فيها فيلسوفٌ مسلم بعد صدر الدين الشيرازي نظاماً فلسفياً متيناً يستوعب أمهات المسائل الفلسفية، بالتوكؤ على العناصر الحية التي أبدعتها الفلسفة الإسلامية عبر ألف عام، والإفادة من العناصر الصحيحة في الفلسفة الأوروبية.^٢

غير أن هذا الأثر الخالد ظل منسياً مدة نصف قرنٍ تقريباً منذ تأليفه إلى اليوم، ولم يسمع به سوى القلة خارج الحوزات العلمية، بينما تكتسب بعض الآثار الثانوية التي ربما لا تنطوي على أي إبداع شهرةً واسعة، بفعل ما تقوم به أجهزة الدعاية. وهذا هو قدر الأمة إذا تخلّفت فإنها تُصاب بتبلد رؤيتها وانشطار وعيها، فلا تقدر على تشخيص المبدعين من أبنائها، وتدع منجزاتها مهملةً على رفوف المكتبات.

كانت هذه لمحةً مقتضبةً عن حلقة قم الفلسفية، أتينا فيها على الإشارة لأبرز مكتسباتها، ولم يكن غرضنا بيان تاريخها وتام آثارها ومنجزاتها؛ لأن ذلك يتطلب عملاً مستأنفاً مفصلاً يخرج عن هدف هذا البحث، وإنما أردنا أن نلفت النظر إلى أن هذه الحلقة تمثل أول حلقة منتظمة للبحث الفلسفي تُولد في ديارنا في العصر الحديث، وتمارس نشاطها بصمت، من دون أن يدري أحدٌ بإنجازها المميز في إعادة بناء الفلسفة الإسلامية، فيما يسعى أساتذة الفلسفة في جامعاتنا للتعرف على كل شاردة وواردة عن الاتجاهات الفلسفية الراهنة في الغرب وموضات الفكر الأوروبي المعاصر، ويتبارى أنصاف المثقفين في بلادنا بالتباهي بترديد أسماء الفلاسفة الغربيين، والتفاخر بذكر مصطلحاتهم والبيان المشوّه المنقوص لآرائهم.

ويتهافت قطاع من الشباب الجامعي على ملاحقة الكتب والدوريات التي تُعنى بآثار الكتّاب الغربيين، بالرغم مما يكابدونه في استجلاء مداخل تلك الكتابات الحافلة بمفاهيم ومصطلحات لم تتشكل بنحوٍ محدد في لغاتها التي وُلدت فيها حتى الآن، أو

^٢ الطبائبي، محمد حسين، «أصول فلسفة»، ج٢، ص٧ (مقدمة المطهري).

لم تُنحت المصطلحات المقابلة لها في لغاتنا؛ ولذا لجأ بعض القراء في بلادنا إلى تأويل تلك النصوص أو تقويلها ما لا تقوله، وما برحوا منشغلين بسجلات طالما اشتد أوارها إثر الاختلاف في فهم النصوص الغربية وما تستبطنه من مداليل لا يُفصح عنها ظاهر اللفظ، مع أن تلك النصوص تستلهم مرجعياتها الغربية، المتمثلة بالمعطيات الراهنة في العلوم الإنسانية الغربية، والتي لم يُتَح لأصحابنا الاطلاع على ركائزها النظرية.^٣

ومن المعروف أن معظم المعارك الساخنة التي تدور رحاها في الدوريات والصحف في بلداننا عادةً ما تصطلي حين يكتشف بعض المترجمين والكتّاب مذهباً أو اتجاهاً يحسبونه جديداً في الفكر الغربي، بينما كان ذلك المذهب أو الاتجاه أحد الموضات الفكرية التي عبرها هذا الفكر إلى محطةٍ أخرى، وهذه لعبةٌ متداولة في المشهد الثقافي الأوروبي المعاصر،^٤ وقد أفصح المفكر الفرنسي البلغاري الأصل «تودوروف» عن سطوع الأفكار وتوهجها ثم انطفائها في فرنسا بقوله: «من المؤكد أن فرنسا تشهد من حين لآخر ظواهر ثقافية سطحية، وأزياء دارجة عديدة، هذه أشياء معروفة في البيئات الباريسية، فعندما يكون فيلسوف ما ينتمي إلى الموضة الدارجة، فإن كل الناس يتحدثون باسمه، ثم عندما تنقلب الأمور يدخل هذا الفيلسوف في مرحلة عبور الصحراء من حياته.»^٥

^٣ الرفاعي، عبد الجبار، «دعاة الحداثة وتزييف الوعي»، الفكر الجديد، ع ٩، (١٩٩٤م)، ص ١٤٩.

^٤ المصدر السابق، ص ١٥٣.

^٥ «حوار مع تودوروف»، الفكر العربي المعاصر، ع ٤٠، ١٩٨٦م، ص ٢٧.

الفصل السابع

ندوة حوار فلسفي في طهران

بقي أن نشير إلى أن الطباطبائي حاول الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وبيان مكتسبات الفلسفة الإسلامية، وتعميم الثقافة الفلسفية خارج حدود الحوزة العلمية، فباشر بنفسه افتتاح ندوة للحوار في طهران في خريف سنة ١٩٥٨م انتظمت في منزل الدكتور الجزائري،^١ جمعته بالمستشرق المعروف الدكتور هنري كوربان أستاذ الفلسفة في جامعتي السوربون وطهران، ورئيس المعهد الفرنسي الإيراني، والمتخصص بالدراسات الإيرانية،^٢ الذي حاوره حول التشيع نشأةً وعقيدةً وأفكارًا، وحول الشيعة في مسارهم التاريخي ومعطيات مدرستهم، ومنهجهم في العلوم، من قبيل علم الكلام والفلسفة وغيرهما، وقد جرى هذا الحوار عبر عدة لقاءات تخللتها مراسلات في الحالات التي يغادر فيها كوربان طهران إلى باريس، وتضمنت المراسلات بحثًا معمقًا كتبه الطباطبائي حول التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت، ومسألة الولاية والارتباط بينها وبين النبوة. وتم تدوين الحوار والمراسلات فوقعت في جزأين تولى تحريرها وكتابة الهوامش التوضيحية وتنظيم المصادر، هادي خسروشاهي وعلي أحمدي.

^١ الدكتور الجزائري أستاذ جامعي ووزير ثقافة سابق.

^٢ الطباطبائي، محمد حسين، «الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان»، ص ٤٥-٤٦.

الفصل الثامن

الإبداع الفلسفي للعلامة الطباطبائي

ربما يحسب بعض الباحثين الجهود الفلسفية للطباطبائي أنها ليست إلا شروحا وهوامش على مقولات وآراء مدرسة الحكمة المتعالية، تلك المدرسة التي صاغ أسسها صدر الدين الشيرازي عبر دمج مجموعة عناصر استقاها من الفلسفة المشائية والإشراقية والحكمة العرفانية وطرائق المتكلمين، وسكبها في بوتقة واحدة، وأشاد منها منظومته الفلسفية المعروفة. غير أن دراسة الآثار الفلسفية للطباطبائي تدل على أنه ليس مجرد شارح لأفكار ملا صدرا؛ فمع أن آثار الطباطبائي تنخرط في سياق مدرسة الحكمة المتعالية إلا أنه فيلسوفٌ تبلورت آراؤه وإبداعاته الفلسفية الخاصة في نسق هذه المدرسة، كما هي آراء أي فيلسوف آخر ينتمي لإحدى المدارس الفلسفية، ويواصل التأسيس والإبداع في إطار نظامها الفلسفي.

ولعل مراجعة عاجلة لآثار الطباطبائي تكشف لنا عن تجلي سمات الإبداع الفلسفي فيها، والذي يضعه في موقع الفلاسفة الكبار الذين ساهموا في إحياء وتجديد الفلسفة الإسلامية، ووصلها بالعصر ورهاناته المعرفية. وفيما يلي إشارات موجزة إلى أمثلة من تلك الإبداعات:

(أ) تقرير برهان الصديقين ببيان جديد

برهان الصديقين أحد أبرز البراهين التي اكتشفها الحكماء الإسلاميون لإثبات الباري تعالى، ولعل أول صياغة فلسفية لهذا البرهان جاءت في آثار ابن سينا، ومنذ ذلك الحين تنوعت بيانات الحكماء في تقرير برهان الصديقين حتى انتهت إلى تسعة عشر تقريراً،

كما ذكر الميرزا مهدي الآشتياني في تعليقه على شرح منظومة السبزواري،^١ فإذا ضَمَمنا لها تقرير الطباطبائي فإنها تبلغ عشرين تقريراً، غير أن أهمَّ البيانات لهذا البرهان ثلاثة، وهي بيان ابن سينا وملاً صدرا والطباطبائي.

ويستند هذا البرهان على الاستشهاد به تعالى عليه وعلى كلِّ شيء، بمعنى أن الطريق إلى المقصود يكون هو عين المقصود؛ أي إنَّ الصَّديقين «يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحداً بعد واحد».^٢ وهذا السبيل يرمي إليه مدلول قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾،^٣ كذلك صرَّحت به نصوصٌ مأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، كما في دعاء الصباح المأثور عن أمير المؤمنين عليه السلام: «يا من دلَّ على ذاته بذاته»،^٤ وما جاء عن الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: «أَيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! متى غبتَ حتى تحتاج إلى دليل يدلُّ عليك؟! ومتى بُعدتَ حتى تكون الآثار هي التي تُوصلُ إليك؟! عميتَ عينٌ لا تراك ولا تزال عليها رقيقاً! وخسرتَ صفقهُ عبيدٍ لم تجعل له من حُبِّك نصيباً!»^٥ وما رواه أبو حمزة الثمالي عن الإمام السَّجَّاد عليه السلام في الدعاء المعروف باسمه: «بك عرفتُك وأنتَ دلَّلتني عليك».

وكان ابن سينا هو أوَّل مَنْ قرَّرَ هذا البرهان، ووسمه بأنه طريق الصَّديقين في معرفته تعالى، وملخص ما أفاده: أنه لا شك في وجود موجودٍ ما؛ فهو إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلَّا استلزمه، دفعاً للدور والتسلسل،^٦ وأكَّد أنه لم يحتجَّ في بيانه لإثبات الباري ووحدانيَّته إلى تأمُّل لغير نفس الوجود، «ولم يحتجَّ إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب».

^١ آشتياني، ميرزا مهدي، «تعليقه بر منظومه حكمت سبزواري»، ٤٨٩، باهتمام: عبد الجواد فلاطوري، ومهدي محقق.

^٢ صدر الدين الشيرازي، «الأسفار الأربعة»، ١٣: ١٤-١٥، قم، المكتبة المصطفوية، ١٣٨٦هـ.

^٣ فصلت: ٥٣.

^٤ السبزواري، ملا هادي، «شرح دعاء الصباح»، ٢٥، تحقيق: نجفقي حبيبي، طهران، جامعة طهران، ١٩٩٣م.

^٥ المصدر نفسه، ٢٨.

^٦ آشتياني، ميرزا مهدي، مصدر سابق، ٤٨٩.

وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. أقول: إن هذا حكم لقوم، ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.^٧
أما تقرير صدر المتألهين لبرهان الصديقين فإنه يبتني على ثلاث مقدمات وهي:

- (١) إثبات أصالة الوجود.
- (٢) إثبات الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود.
- (٣) إثبات بساطة الوجود.

وقد وردت هذه المقدمات في ثانيا حديثه عن هذا البرهان في غير واحد من مؤلفاته، كـ «الأسفار الأربعة»^٨، فمثلاً يكتب في الأخير: أن «الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدٍّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود، فنقول: لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، واللازم بذهبي البطلان فكذا الملزوم...»^٩
وليس غرضنا الخوض في تفاصيل بيان ملأ صدرنا لهذا البرهان، غير أن ذلك لا يمنعنا من التنويه بأن الصياغة الجديدة لبرهان الصديقين ألبسته ثوباً آخر، وارتقت به نحو أفقٍ جديد؛ فبعد أن كان السلوك في هذا البرهان يمرّ عبر مفهوم الوجود لدى ابن سينا تحرّك لدى ملأ صدرنا عبر حقيقة الوجود، وبعد أن كان المقسم هو مفهوم الوجود الشامل للواجب وللماهيات الممكنة الموجودة، في فلسفة ابن سينا، أضحى المقسم حقيقة الوجود الشامل لمراتبه بما فيها أعلى المراتب، في الحكمة المتعالية، ولأنّ الحكمة المتعالية لم تستند إلى الإمكان الماهوي واعتمدت الإمكان الفقري استغنت عن الحاجة إلى إبطال الدور والتسلسل في هذا البرهان، بخلاف المدرسة المشائية التي استندت إلى الإمكان الماهوي فلزمها إبطال الدور والتسلسل. مضافاً إلى أن برهان الأخيرة اقتصر على إثبات ذات البارئ فقط، بينما شمل برهان الحكمة المتعالية إثبات وحدانيته تعالى فضلاً عن وجوده.

^٧ ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، ٦٦، طهران، ١٣٧٩هـ.

^٨ صدر الدين الشيرازي، «الأسفار الأربعة»، ١٢: ٢٦.

^٩ صدر الدين الشيرازي، «المشاعر»، ٤٥-٤٦، طهران، طهوري، ١٣٤٢ش.

من هنا وصف صدر المتألهين المنهج الذي سلكه في بيان برهان الصديقين بأنه «أشدّ المناهج وأشرفها وأبسطها؛ حيث لا يحتاج السالك إليها في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسُّط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل؛ فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته، شهد الله أنه لا إله إلا هو، ويعرف غيره، ولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد».^{١٠}

ثم جاء ملا هادي السبزواري بعد أكثر من قرنين، فاستغنى عن مقدمتين من المقدمات الثلاث التي ابتنى عليها تقرير ملا صدرا، واستند في بيانه لبرهان الصديقين على أصالة الوجود فقط، وبذلك أُتيح له أن يطوي مسار التفكير في هذا البرهان.^{١١} لكن النقلة القصوى في تقرير برهان الصديقين تحققت على يد الطباطبائي، الذي أزاح المقدمات الثلاث في تقرير ملا صدرا، ولم يستند إلى أية واحدة منها، فأصبحت مسألة إثبات الباري تعالى هي المسألة الأولى في تسلسل مسائل الحكمة الإلهية لديه، بعد الفراغ عن نفي السفسطة وإثبات الواقعية؛ ذلك أن الفلسفة تبدأ حيث تنفي السفسطة، بينما جاءت مسألة إثبات الباري بعد الفراغ عن إثبات أصالة الوجود ووحدته وبساطته في برهان ملا صدرا، فوقعت في المرتبة الرابعة، فيما وقعت في المرتبة الثانية بعد إثبات أصالة الوجود في بيان السبزواري، فالمسألة الأولى من مسائل الفلسفة هي أصالة الوجود، والتي يترتب على القول بها برهان الصديقين.

أما بيان الطباطبائي لهذا البرهان فقد اختزل سائر المقدمات، فتصدّرت مسألة وجود الباري مسائل الحكمة الإلهية، ولم تتوقّف على التصديق بسواها، بمعنى أنها تبدأ حيث تبدأ الفلسفة، والفلسفة لا تعني إلا الإيمان بالواقعية،^{١٢} والواقعية — حسب الطباطبائي — هي التي ندفع بها السفسطة «ونجد كل ذي شعور مضطراً إلى إثباتها وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتى إن فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها؛ فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً (أي الواقعية ثابتة)، وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في

^{١٠} «الأسفار الأربعة»، ٢٥:٦-٢٦.

^{١١} المصدر نفسه، ١٦:٦-١٧ (تعليق السبزواري).

^{١٢} جوادي آملي، «شرح حكمت متعاليه أسفار أربعة»، ج ١: ١٣٣-١٣٥، ١٧٢-١٨٤، ٢٧٨-٢٨١، طهران، انتشارات الزهراء، ١٤١٠هـ.

واقعيّتها فعنده الأشياء موهومة واقعيًا، والواقعية مشكوكة واقعيًا (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة)، وإذ كانت الواقعية بالأصل لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعيةً مفتقرة إليها في واقعيّتها قائمة الوجود بها؛ ومن هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة».^{١٣}

(ب) التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية

الإدراكات الحقيقية هي ما ينكشف للذهن من الواقع ونفس الأمر،^{١٤} والمفهوم الحقيقي (المفهوم الذي يُوجد تارةً في الخارج فيترتب عليه آثاره وتارةً في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان).^{١٥}

أما الإدراكات الاعتبارية فهي افتراضاتُ اصطنعها الذهن لأجل تأمين متطلّبات الحياة؛ وعلى هذا فهي وضعيّة اتفاقيةً اعتباريّةً لا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر،^{١٦} فالمفهوم الاعتباري بخلاف المفهوم الحقيقي، ليس له حدٌّ بالمعنى المنطقي، ولا برهان عليه أيضًا؛ ذلك أنّ الحدَّ إنما هو للماهية وبالماهية — كما هو معروف — والمعاني الاعتبارية لا ماهية لها، فلا حدَّ لها، «وأما أنها لا برهان عليها، فلأنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدّماته ضرورية دائمة كليّة، وهذه المعاني لا تتحقّق إلّا في قضايا حقّة تُطابق نفس الأمر، وأنّى للمقدّمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدّى حدّ الدعوى ... فالقياس الجاري فيها جدلٌ مؤلّف من المشهورات والمسلمات، والمقبول منها ما له أثرٌ صالح بحسب الغايات، والمردود منها اللغو الذي لا أثر له».^{١٧}

بينما تعتمد البراهين الفلسفية والعلمية على المعاني الحقيقية؛ فهي التي تتشكل منها مقدّمات الاستدلال في الفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم البحتة، كما أن ما نظفر به من نتائج في عمليات الاستدلال هذه هو — أيضًا — من الإدراكات الحقيقية، بناءً على

^{١٣} «الأسفار الأربعة»، ١٤:٦-١٥ (تعليقة الطباطبائي)؛ «نهاية الحكمة»، ٢٧١-٢٧٠.

^{١٤} الطباطبائي، محمد حسين، «أصول فلسفة وروش رئاليسم»، ١٣٨:٢.

^{١٥} الطباطبائي، محمد حسين، «نهاية الحكمة»، ٢٥٦.

^{١٦} «أصول الفلسفة»، ٢٥٦:٢.

^{١٧} «نهاية الحكمة»، ٢٥٩.

ذلك تتَّصف الإدراكات الحقيقية بأنها ذات قيمةٍ منطقية، فيما لا تتَّصف بذلك الإدراكات الاعتبارية؛^{١٨} لأن الأخيرة تظل خاضعة للحاجات الحياتية المتجددة، فيما تظل الإدراكات الحقيقية بمعزل عن تأثير تلك الحاجات، فتكون مطلقةً ثابتة لا تخضع للتغيُّر والتحوُّل تبعاً لتنوُّع البيئات وتحوُّلاتها.

وقد نجم عن الخلط وعدم التمييز بين هذين النوعين من الإدراكات وقوع اضطراب والتباس في غير واحد من العلوم الإسلامية؛ فبعد أن زحفت أحكام الإدراكات الحقيقية على الاعتبارية، وتعامل الباحثون في حقل الإدراكات الاعتبارية بمعايير وأدوات الإدراكات الحقيقية، انحرف مسار التفكير في بعض العلوم عن قنواته الخاصة، واستغرق في متاهاتٍ وفوضى لا متناهية، هي أقرب للتمارين الذهنية منها للتفكير المنطقي المنتظم.^{١٩} لكنَّ الطباطبائي حاول أن يضع حدًّا لهذه الفوضى العقلية، بتفكيكه بين هذين النوعين من الإدراكات، وتحديد هوية كلٍّ منهما وحدوده وحقله الخاص، ونوع المعارف والعلوم التي تعتمد في قوانينها وأحكامها ومفهوماتها.

وبالرغم من أنَّ بوادر التمييز بين الإدراكات الاعتبارية والحقيقية تضرب بجذورها في أعماق التراث الفلسفي الإسلامي، كما نلاحظ بذرتها في آثار ابن سينا،^{٢٠} إلا أنَّ هذه المسألة تحرَّكت نحو آفاقٍ أخرى في آثار الطباطبائي، بعد أن فرغ من صياغة حدودها ومدياتها بدقَّة ووضوح.

(ج) استنتاج مجموعة ثمرات من القول بالحركة الجوهرية

القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر من إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية؛ فهو الذي برهن عليها وأشاد أسسها في آثاره، غير أنه لم يقطف تمام ثمراتها، ولم يفرغ من تنقيح كلِّ أبعادها وفروعها؛ من هنا حاول الطباطبائي أن يجني هذه الثمار ويستكشف بعض الأبعاد التي ظلَّت خفية منذ أن ابتكرها الشيرازي،^{٢١} وفيما يلي إشاراتٌ موجزة إلى شيء من هذه الثمرات:

^{١٨} «أصول الفلسفة»، ٢، ١٣٨.

^{١٩} «الميزان في تفسير القرآن»، ٥، ٢٨٦.

^{٢٠} مطهري، مرتضى، «حول الثورة الإسلامية»، ١٠٠-١٠١، طهران، دار سروش للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ.

^{٢١} «يادنامه مفسر كبير استاد علّامة طباطبائي»، ١٧٧-١٨٣.

(١) اكتشاف بُعْدٍ رابع للجسم غير الطول والعرض والعمق يتمثل بالزمان؛ فقد كتب الطباطبائي في تعليقه على الأسفار: «إن للجسم «أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان».^{٢٢}

(٢) اكتشاف الحدوث الزماني لعالم المادة والطبيعة، وامتناع القدم الزماني لعالم المادة، فإنه مضافاً للحدوث الذاتي فإن «لعالم المادة والطبيعة حدوثاً آخر يخصه وهو الحدوث الزماني».^{٢٣}

(٣) الكشف عن تحقُّق الحركة في الحركة؛ لأن العرض لما كان من مراتب الجوهر، والجوهر متحرك بذاته، فلا بد أن تعمَّ الحركة سائر المقولات العرضية، و«تكون جميعاً متحرِّكة بحركة موضوعها الجوهرية سيَّالة بسيلانه، وإن كنا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها، فالجواهر المادية متحرِّكة سيَّالة في جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقولية كائنة ما كانت، وإن كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير متغيرة. والتأمل الكافي يرشدك إلى أن لازم ما تقدّم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعية في مقولة كيف والكم والوضع والأين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة».^{٢٤}

(٤) التغيُّر لا يتم إلاَّ بحركة، وعلى هذا فإن «التغيُّر الدفعي بما أنه يحتاج إلى موضوع يقبل التغيُّر وقوة سابقة على حدوث التغيُّر لا يتحقَّق إلاَّ بحركة».^{٢٥} فلو لم يحصل التغيُّر التدريجي لن يتحقَّق التغيُّر الدفعي، وبذلك تكون سائر الحركات الحقيقية تكاملية.^{٢٦}

(٥) عالم المادة حقيقة واحدة متحرِّكة سيَّالة متوجَّهة من مرحلة القوة المحضة إلى فعلية محضة لا قوة معها؛^{٢٧} أي إن جميع الماديات تتحرَّك نحو التجرُّد والثبات.^{٢٨}

(٦) بحث مسألة الحركة في مباحث الحكمة الإلهية «الفلسفة الأولى» باعتبار الحركة نحو وجود للشيء المتحرك، وهي مرتبة من مراتب الوجود، خلافاً لما درج عليه

^{٢٢} «الأسفار الأربعة»، ١٤٠، ٣ (الحاشية).

^{٢٣} «نهاية الحكمة»، ٣٢٤-٣٢٥.

^{٢٤} «الأسفار الأربعة»، ٦٢، ٣، ٧٨ (الحاشية)؛ «نهاية الحكمة»، ٢٠٩-٢١٠؛ «بداية الحكمة»، ١٣٠.

^{٢٥} «نهاية الحكمة»، ٢٠٢.

^{٢٦} «يادنامه مفسر علّامة طباطبائي»، ١٨٠.

^{٢٧} «نهاية الحكمة»، ٢١٠؛ «بداية الحكمة»، ١٣٠.

^{٢٨} «الأسفار الأربعة»، ٦٢، ٣، ١٨٢ (الحاشية).

الباحثون في الفلسفة القديمة، الذين بحثوا الحركة في مباحث الطبيعيات «الفلسفة الدنيا» باعتبارها من الأحكام العامة للجسم.^{٢٩} وقد ترتب على نقل مسألة الحركة للفلسفة الأولى عدّة نتائج.^{٣٠}

(٧) النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء؛ أي إن الجسم والروح مرتبتان لوجود واحد؛ ذلك أنّ الجسم لما كان متحرّكًا بالحركة الجوهرية، والحركة دائماً تتّجه نحو الكمال والتحرّر من النقص؛ أي نحو التجرد، فإن المادّة المتغيّرة المتحرّكة تتبدّل إلى وجودٍ مجرّد ثابت هو الروح.

لقد أمارط الطباطبائي اللثام عن الصلة العميقة بين حدوث النفس والحركة الجوهرية للبدن،^{٣١} وحدّد بوضوح هذه المسألة التي تُعتبَر إحدى أهم نتائج القول بالحركة الجوهرية.

(٨) تفسير ارتباط المتغيّر بالثابت على أساس الحركة الجوهرية، باعتبار «التجدّد والتغيّر» ينتهي إلى جوهرٍ متحرّكٍ بجوهره، فيكون التجدّد ذاتياً له، فيصح استناده إلى علّة ثابتة تُوجد ذاته؛ لأن إيجاد ذاته عينُ إيجاد تجدّده.^{٣٢} وكذلك تصحيح ارتباط الحادث الزماني بالمبدأ القديم.^{٣٣}

(٩) البرهنة على أن موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة؛ فالحركة هي حركة وهي متحرّكة في نفسها؛ لأن موضوع الحركة هي الذات التي تقوم بها الحركة، «والحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيّالة، كانت قائمة بذاتها موجودةً لنفسها».^{٣٤}

(د) تنظيم مباحث «نظرية المعرفة» في الفلسفة الإسلامية

تناثرت مباحث المعرفة والإدراك والعلم في التراث الفلسفي الإسلامي في مواضع متفرّقة، ولم تُعنون بنحوٍ مستقلٍّ في معظّم مؤلّفات الفلاسفة، وإنما ذُكرت في ثنايا مباحثٍ أخرى

^{٢٩} «نهاية الحكمة»، ١٩٦-١٩٧، ٢٠١.

^{٣٠} «يادنامه مفسر علامة طباطبائي»، ١٧٩.

^{٣١} المصدر نفسه، ١٧٩؛ «نهاية الحكمة»، ٢٦٣.

^{٣٢} الطباطبائي، محمد حسين، «بداية الحكمة»، ١٢٥؛ «نهاية الحكمة»، ٢٠٨-٢٠٩.

^{٣٣} «نهاية الحكمة»، ٣٢٤-٣٢٦.

^{٣٤} «بداية الحكمة»، ١٢٦.

ترتبط بها بوشيجة عضوية أحياناً، وربما دُكرت في مباحث لا ترتبط بها بشكل مباشر، فمثلاً ورد بحثها في باب المقولات عند تقسيم الكيف إلى كيف نفساني وغيره، باعتبار أن العلم يندرج تحت هذه المقولة، وأورد ابن سينا مسألة العلم والإدراك في النمط الثالث من «الإشارات» في سياق بحثه عن النفس وأحوالها.^{٣٥} أمّا الفخر الرازي فقد أفرد للعلم وأحكامه باباً مستقلاً أورد به مناسبة بحث الكيفيات النفسانية في «المباحث المشرقية»،^{٣٦} بينما جعل صدر المتألهين المرحلة العاشرة في مباحث الأمور العامة من «الأسفار الأربعة» في «العقل والمعقول»،^{٣٧} ولم يمنح ملاً هادي السبزواري مسألة المعرفة اهتماماً كافياً؛ ولذا لم يخصص لها بحثاً مستقلاً في «المنظومة» وإنما اكتفى بإشارة مقتضبة إليها في خاتمة مبحث الوجود الذهني.^{٣٨}

ولعلّ تشتت المواضيع التي بُحِثت فيها مسألة المعرفة في التراث الفلسفي الإسلامي وعدم انتظامها في نسقٍ محدّد يعود إلى أنّ محور البحث أو موضوع البحث — حسب تعبير القدماء — في الفلسفة الإسلامية هو الوجود، والبحث فيها يدور حول الأحوال العامة للوجود؛ أي التي لا تختصّ بموجودٍ خاص، وعلى هذا جرى بحث مسائل المعرفة والإدراك في سياق مباحث تقسيم الوجود إلى خارجي وذهني، أو أحكام الوجود والماهية المختلفة.

بينما احتلّت مسألة المعرفة في الفلسفة الأوروبية الحديثة موقعاً متميزاً، وتحرّرت بالتدرّج من مسارها التقليدي في أزمنة هذه الفلسفة السالفة، ثم ما لبثت أن صارت هي محور البحث الفلسفي لدى الاتجاهات الفلسفية المتأخّرة في أوروبا، وكان لهذا المنحى الذي اتخذته مسألة المعرفة في التفكير الفلسفي الكثير من الآثار الحاسمة في تطوّر العلوم الطبيعية والإنسانية في الغرب الحديث.

في هذا الضوء نستطيع أن نتعرّف على الإنجاز المهم الذي نهض به الطباطبائي، لما عمل على صياغة منظومةٍ متّسقة منطقياً لمباحث المعرفة؛ فقد دشّن كتابه «أصول الفلسفة» ببحث نظرية المعرفة، بعد الفراغ من تحديد معنى الفلسفة وحدودها،

^{٣٥} ابن سينا، «الإشارات والتنبيهات»، ٢، ٢٩٤، ٣١٣، ٣٣١، ٣٥٨، ٣٨٢.

^{٣٦} فخر الدين الرازي، «المباحث المشرقية»، ١، ٣١٩، قم، ١٤١١هـ.

^{٣٧} صدر الدين الشيرازي، «الأسفار الأربعة»، ٣، ٢٧٨.

^{٣٨} المطهري، مرتضى، «شرح المنظومة»، ٨، ٢، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي.

واستأثرت نظرية المعرفة بثلاث مقالات من مجموعة أربع مقالات اشتمل عليها الجزء الأول من هذا الكتاب، فيما استوعبت مباحثها الجزء الثاني بتمامه، وانتظمت هذه المباحث بطريقة منطقية محكمة، فجعل بحث «قيمة المعرفة» في الصدارة، وأردفه بـ «مصدر المعرفة» ثم ختم هذه المباحث بـ «حدود المعرفة».

وبذلك كان الطباطبائي أول فيلسوفٍ مسلم يتولى إعادة بناء الفلسفة الإسلامية، ويُعيد ترتيب مسائلها في ضوء مقتضيات التفكير الراهن،^{٣٩} بل تجاوز ذلك إلى إبداع أساسي في إطار نظرية المعرفة عندما قام بتفكيك الإدراكات الحقيقية والاعتبارية، وأوضح حدود كلٍّ منها وميدانه ودائرته الخاصة — كما أُلْعِنَا لذلك — فأَمَّنَ بذلك الأدوات اللازمة لتحرير البحث العلمي من الالتباس والخلط الناشئ من توظيف الإدراكات الاعتبارية خارج حقلها أو العكس بتوظيف الإدراكات الحقيقية خارج حقلها الخاص.

(هـ) إبداعات أخرى

لا تقتصر إبداعات الطباطبائي على ما تقدّم، وإنما كانت له آراءٌ مبتكرة في غير واحدة من مسائل الفلسفة المتوارثة؛ فمثلاً نفى أن يكون «الآين» مقولةً مستقلةً مقابل المقولات الأخرى؛ ففي تحليله لحقيقة هذه المقولة وجد أنها تعود إلى مقولة «الوضع»،^{٤٠} بناءً على أن حصر المقولات بعشر ليس حصراً عقلياً وإنما هو بالاستقراء، فلا مانع من الزيادة فيها أو ضم بعضها إلى البعض الآخر.^{٤١}

وتفحّص الطباطبائي عدّة مسائل أخرى فأعاد النظر فيما تلقّاه الحكماء بالقبول منها، ولم يجز في قبوله أو نفيه لموقفٍ ما إلّا على أساس ما يتوصّل إليه اجتهاده الفلسفي.^{٤٢}

^{٣٩} ينبغي التنويه بالجهود المتميّزة التي بذلها محمد باقر الصدر في سبيل بعث الفلسفة الإسلامية، وإعادة صياغة نظرية المعرفة في «فلسفتنا»، واستئناف تأصيل نظرية المعرفة في «الأسس المنطقية للاستقراء».

^{٤٠} «نهاية الحكمة»، ٢٠٦؛ «بداية الحكمة»، ١٢٦.

^{٤١} المصدر نفسه، ٨٩.

^{٤٢} المصدر نفسه، ١٧٣. «كمثال لذلك عدم قبوله بالفصل بين الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد، وإرجاعهما إلى قسم واحد، وهكذا الفاعل بالعناية». «وكذلك لما أرجع بالتحليل كلّاً من إرادة الباري تعالى إلى وجه من وجوه العلم، وكلامه تعالى إلى القدرة». لاحظ: «بداية الحكمة»، ١٧٠.

من هنا يمكن القول: إنّ جهود الطباطبائي الواسعة انتزعت الفلسفة الإسلامية من كهوفها وتوغّلت بها في عمق هموم العصر وإشكالياته العقلية، إلّا أنّ هذه الجهود تظلّ خطوة من الخطوات الرائدة على الطريق الطويل، فينبغي أن يواصل أساتذة الفلسفة الإسلامية المسار النقديّ التأسيلي الاجتهادي الذي افتتحه الطباطبائي في العصر الراهن، ولا يكرّروا الجهود فيما فرغ منه الطباطبائي، أو ينكفئوا فيعودون القهقريّ إلى ما تجاوزه الطباطبائي، وينفخوا في رماد الهموم التقليدية في التراث الفلسفي، ويقلّدوا السلف فيما هو نسبيّ من آرائهم، ويُجهدوا عقولهم في التأويل ومحاولة تقديم معنى لما لا معنى له من تلك الآراء.

الفصل التاسع

بداية الحكمة ونهاية الحكمة

كتاب «بداية الحكمة» ألّفه الطباطبائي ليكون بديلاً عن كتاب «منظومة» الملا هادي السبزواري في تدريس الفلسفة، بينما كان يهدف من تأليف كتاب «نهاية الحكمة» أن يكون بديلاً لكتاب «الأسفار الأربعة» لملا صدرا؛ لأنه قبل ذلك كان على الطالب دراسة كتاب المنظومة أولاً، ثم يدرّس كتاب «الأسفار الأربعة» بعد ذلك.

فبداية الحكمة عبارة عن دورة في الفلسفة مكثّفة وملخّصة، ونهاية الحكمة أشدّ تكثيفاً وأوسع من البداية؛ فهي تستوعب جُل مطالب البداية وزيادة؛ فهما يُناظران الحلقتين الثانية والثالثة في الأصول لمحمد باقر الصدر مع فوارق.

خصائص كتابي البداية والنهاية

ألّف الطباطبائي كتاب «البداية» سنة ١٣٩٠هـ، ثم ألّف كتاب النهاية سنة ١٣٩٥هـ، أما خصائص البداية والنهاية فإنها تتمثّل بما يلي:

(١) اعتمد المؤلف الأسلوب البرهاني في إثبات المسائل؛ أي إنه اقتصر على البراهين والحُجج العقلية فقط، فيما تجنّب الاستناد للتجارب الذوقية والشعر العرفاني والمكاشفات.

(٢) رتّب المسائل في هذين الكتابين ترتيباً منطقيّاً يرتقي فيه الدارس من مرحلة إلى أخرى، كأنه يرقى سلماً؛ فقد قسّم المصنّف هذين الكتابين كل واحد منهما إلى اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تمثّل مقاماً معرفيّاً، يرتقي العقل فيه نحو المرحلة اللاحقة، وهكذا حتى ينتهي إلى المرحلة الأخيرة في الإلهيات بالمعنى الأخص.

(٣) مؤلفات الفلسفة القديمة كثيرًا ما تشير إلى العلوم الكلاسيكية وتستند إلى معطياتها، ومن المعلوم أن العلم الحديث نسخ الكثير من تلك المعطيات؛ ولذلك حاول الطباطبائي تحرير المباحث من الطبيعيات الكلاسيكية وأشار بصراحة في خاتمة كتابه «نهاية الحكمة» إلى «أن القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة في الهيئة والطبيعيات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء.»

(٤) المصنّف في هذين الكتابين استطاع أن يصنّف المعارف إلى حقيقية واعتبارية، ولم يخلط بينهما، بينما كان يحصل تداخلٌ وخلطٌ بينهما في التراث الفلسفي.

(٥) لم يستغرق المصنّف في ذكر تمام البراهين حول المسألة الواحدة، وإنما ينتقي أقوى البراهين وأشدّها اختصارًا. ولم يحاول أن يستطرّد ويتوسع في بيان هذه البراهين، وقد يستدل هو من عنده بأدلة جديدة لم تُذكر من قبل في الكتب الفلسفية السابقة.

الفرق بين كتابَي البداية والنهاية

تُوجَد مجموعة فوارق ولكنها ليست جوهرية؛ لأن النهاية ما هي إلا عبارة عن تفصيلٍ وتعميقٍ لكتاب «البداية»، وأبرز الفوارق ما يلي:

(١) في ترتيب المراحل وقع بعض الاختلاف؛ فمثلاً بحث الوجود الذهني في البداية جعله المصنّف مرحلةً ثانية، بينما جعله المصنّف في النهاية المرحلة الثالثة. وهكذا بحث الوجود المستقل والرابط؛ ففي بداية الحكمة جعله المرحلة الثالثة وفي نهاية الحكمة جعله مرحلةً ثانية. وكذلك بحث العلة والمعلول في البداية جاء في المرحلة السابعة، بينما في النهاية وقع في المرحلة الثامنة. وبحث الواحد والكثير جعله في بداية الحكمة المرحلة الثامنة وفي النهاية المرحلة السابعة. وبحث القوّة والفعل جعله في البداية المرحلة العاشرة وفي النهاية التاسعة.

(٢) أن كثيراً من المسائل قد بحثها المصنّف في بداية الحكمة في فصولٍ مستقلة، فيما جعلها في نهاية الحكمة نتائج وفروعاً؛ فمثلاً في المرحلة الأولى في بداية الحكمة جعل الفصول اثني عشر فصلاً، بينما في النهاية وضع المرحلة الأولى في خمسة فصول فقط؛ أي إنه اعتبر بقية الفصول نتائج وفروعاً في نهاية الحكمة.

(٣) أن المصنّف بحث بعض الفصول في النهاية بحثاً مفصلاً، استوعب فيه فروع المسائل، وما يتصل بها من إشكالات ومفاهيم، بخلاف البحث في البداية الذي اختزل فيه الكثير من المطالب.

أما البيان والأسلوب فهما متقاربان في الكتابين، ومن الطريف أن بعض الدارسين لكتاب «بداية الحكمة» يُخَيِّلُ إليه أنه كتابٌ سهل وميسرٌ، فهو يعدُّه ألفباء الحكمة والمداخل لها، بينما سنرى أن كل جملة فيه تحتاج لتدبرٍ وشرح.

ما ينبغي لتلميذ الفلسفة

هناك جملة أمور ينبغي أن نتوفّر عليها في دراستنا لكتاب بداية الحكمة وكتب الفلسفة الأخرى، من أجل أن نستوعب الأفكار المطروحة في هذه الكتب، ومن أهم هذه الأمور ما يلي:

(١) دراسة المنطق كمقدّمة لدراسة الفلسفة: ينبغي دراسة المنطق دراسةً دقيقةً متأنية لا مجرد قراءة ومطالعة؛ أي لا بد من استيعاب مطالبه، وإلا فإن دراستنا للفلسفة تكون من دون جدوى؛ لأن المنطق هو البوابة الرئيسة للفلسفة، وكتاب «المنطق» للشيخ محمد رضا المظفر يؤمّن هذه الحاجة.

(٢) ينبغي دراسة الفلسفة بطريقة فلسفية؛ لأن الفلسفة فنٌّ فيه دقة وعمق، فتحتاج إتقاناً وتدبراً وتعمقاً وفهماً. وهذا يتطلب دراسة الكتاب كلمةً كلمةً وجملةً جملةً. ويجب تسجيل الملاحظات والشروح على الكتاب، وإلا فهذه المطالب كالزئبق لا يُمكن القبض عليها بسهولة.

(٣) من المشاكل الدراسية عندنا هي الاستعجال في قطف الثمرة؛ فيمرّ الدارس عادةً على الكتب مروراً عاجلاً، أو يقرأ بعض الكتب ويُهمل بعضها الآخر، ويُخَيِّلُ إليه أنه ارتقى في المعرفة؛ لأنّه عندما يدرّس الكتاب الفلاني يحسب أن مقامه أضحى مقاماً مرموقاً، بينما هو لا يدري لو أنه يدرّس كتاباً واحداً ويتقنه خير له من المرور على كل الكتب مروراً عاجلاً، سريعاً، فيدرسها دراسةً مشوشةً، مضطربة، من دون استيعابٍ وتدبرٍ.

المهم أن نستوعب المنهج، وندرّس الكتاب من ألفه إلى يائه، وبالذات في علوم المعقول؛ أي في المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه.

أما أن ندرّس شيئاً من الكتاب الفلسفي ونهمل الباقي، فإن ذلك يُوقِعوننا في التباساتٍ شتى في الفهم؛ لأن الفلسفة علمٌ على خلاف العلوم، يُقال إن الراكب يجد الفرقَ في شطآنه بينما يجد الأمان في لوجه وأعماقه. الفلسفة في بداياتها قد تُغرِق، لكن عندما تستوعبها وتتوغّل في أعماقها تنجو.

فلو درسنا بعض الكتاب وبطريقة مشوّشة، قد تتوالد من دراستنا شبهات وإشكالات شتى، بينما إذا درسنا الكتاب واستوعبنا مطالبه، فسوف نتوفّر على دورة متكاملة في الفكر الفلسفي.

فلا بد من دراسة الكتاب بتمامه، ولا بد أن نصغي للدرس ونكتبه، ونُباحثه، ونلخصه، حتى نستوعبه بشكل تام.

(٤) يجب التسلّح بالعقل النقدي؛ لأن هذا الكتاب الذي ندرسه، أو كتاب «النهاية»، أو «المنظومة»، أو «الأسفار»، أو أي كتاب فلسفي آخر، ليس كتاباً مقدّساً، بل هو آراء ونظريات أنضجتها عقول الرجال.

صحيح أن هؤلاء رجال محترمون نُجلُّهم ونُجلِّهم، لكن لا ينبغي الاستسلام لكل ما يرون ويقولون، بأن نتعامل معه باعتباره آراء مطلقة ونهائية، وإنما ينبغي مراجعته وتقويمه؛ لأن التفكير الفلسفي يتطوّر وينمو بالنقد والحوار. وإن وظيفة الفلسفة الأساسية هي تنمية العقل النقدي، وبالرغم من الأهمية الفائقة للميراث الفلسفي الإسلامي، غير أنه ليس بمقدّس.

وإن لدراسة الفلسفة وظيفة أساسية في تنمية العقل النقدي، ومن المعلوم أن العقل النقدي يتشكّل في سياق دراسة الفلسفة وفهم مقولاتها والتعرّف بدقّة على مسالكها ومناهجها ومدارسها؛ فإن محاكمة الآراء، ونقدّها، غير ممكنة قبل اكتشافها ومعرفتها. لذلك ينبغي ابتداءً أن ندرّس ونستوعب هذا التراث الفلسفي، ندرّس البداية ثم النهاية، ونتعرّف على الأسفار الأربعة، ثم نحاول بعد ذلك التسلّح برؤية نقدية تحاكم الأفكار وتُغريها وتُحصّها.

شرح بداية الحكمة

مقدمة

في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته

في هذه المقدمة نتناول ثلاثة مطالب، هي:

الأول: في تعريف هذا الفن.

والثاني: في موضوعه.

والثالث: في غايته وفائدته.

هنا نبحث ثلاثة مبادئ من المبادئ التصورية في الحكمة الإلهية. ومن المعلوم أن ذكر تعريف العلم وموضوعه وغايته وفائدته هو مما اعتاده القدماء في مصنّفاتهم. والمصنّف سار على هذا النهج في تعريف الحكمة الإلهية، فذكر موضوعها، وغايتها.

المطلب الأول: المقصود بالحكمة الإلهية

تُسمّى الحكمة الإلهية الفلسفة الأولى في مقابل الرياضيات التي هي الفلسفة الوسطى، والطبيعيات التي هي الفلسفة الأخرى، كما تُسمّى الحكمة الإلهية العلم الأعلى، وذلك لعلوه على قسيميّه من الرياضيات والطبيعيات.

وتُعتبر موضوعات العلوم من مصاديق العلم الأعلى (الحكمة الإلهية)؛ ولذلك قال الحكيم الأملي: ^١ «إن نسبة موضوع هذا العلم إلى موضوعات سائر العلوم نسبة الكلي

^١ «درر الفوائد»، ج ٢، ص ١٢٦.

إلى أفرادها، فتكون موضوعات العلوم من مصاديق هذا العلم؛ ولهذا استحق بأن يكون له الرياسة المطلقة على سائر العلوم، ويُسمَّى بالعلم الأعلى، والفلسفة الأولى. وأما وجه تسميته بالعلم الأعلى فهو لتقدُّم موضوعه على موضوعات كل العلوم، وبالفلسفة الأولى فلتقدُّم مرتبته على مراتب سائر العلوم بتقدُّم موضوعه.»

والحكمة الإلهية علم يُبحث فيه عن أحوال الموجود، بما هو موجود؛ أي من حيث هو موجود، بمعنى تلك الأحوال العامة المشتركة بينه وبين الموجودات الأخرى، وليس الأحوال الخاصة بهذا الموجود دون سواه.

والموجود أمرٌ بديهي، والموجودات هي: أنا، أنت، السماء، الواجب تعالى؛ ففي الحكمة الإلهية نبحث عن أحوال الموجود، المقيَّدة بهذا القيد — المذكور في التعريف — من حيث هو موجود. وهذا يشير إلى أن للموجود نوعين من الأحوال فتارةً تكون أحواله من حيث هو موجودٌ عامٌ مطلق، وتارةً أخرى ليس من حيث هو موجودٌ مطلق، بل من حيث هو موجودٌ خاص، بمعنى أنه لو أخذتُ هذا الكتاب فتارةً أبحثُ عن أحواله من حيث هو موجودٌ يشترك مع غيره من الموجودات، وأخرى عن أحواله من حيث هو كتابٌ خاص؛ أي بما أنه مؤلَّف من ورق، وأنه مطبوع، وأن لون حبر الطباعة أسود، وأن وزنه وحجمه كذا، بينما لو لاحظنا هذا الكتاب من حيث هو موجودٌ مطلق، للاحظنا الحيثية التي يشترك فيها مع بقية الموجودات، والتي هي حيثية الوجودية؛ فكما أن هذا الكتاب موجود كذلك القلم موجود والإنسان موجود والسماء موجودة والواجب تعالى موجود.

فإذا بحثنا عن أحواله من حيث هو موجود، باعتبار الحيثية المشتركة — وهي الوجود — بينه وبين كل موجود وما يعود إلى حيثية الوجود، كالخارجية، والشيئية، وغيرهما، التي يشترك فيها الكتاب مع كل موجودٍ خارجي وكل شيءٍ موجود، فيكون البحث من هذه الجهة بحثاً فلسفياً. مثلاً نبحث في هل هذا الكتاب حادث أم قديم، واجب أم ممكن، وغير ذلك؟ فهذا بحث عن أحواله المشتركة مع كل الموجودات الأخرى، ولا ينفرد بها بوجوده الخاص ككتاب.

وقد قال صاحب التحصيل: «الموجود بما هو موجود، أعني الوجود، فإن الموجود بما هو موجود ليس إلا الوجود»، بمعنى ليس إلا الوجود المطلق دون أي قيد أو شرط، والحكمة الإلهية تبحث عن الموجود المطلق. أما غيرها من العلوم الجزئية فإن كلاً منها وإن كان يبحث أيضاً عن موجود، لكنه لا يبحث عنه من حيث هو موجودٌ مطلق، الموجود بما هو موجود، وإنما يبحث عنه بما هو جسمٌ أو كَمٌّ أو غير ذلك.

المطلب الثاني: موضوع الحكمة الإلهية

قبل بيان الموضوع نذكر مسألتين، ليتضح موضوع الحكمة الإلهية، وهما:

المسألة الأولى: المقصود بموضوع العلم

لنأخذ أي علم كالمنطق أو النحو؛ فما هو موضوع علم النحو؟ إن موضوعه هو الكلمة، والبحث النحوي يُعنى بحالة آخر حرفٍ من الكلمة.

وهنا نتساءل كيف اكتشفنا أنَّ موضوع علم النحو هو الكلمة؟ والجواب لو راجعنا مسائل علم النحو، من قبيل: الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، الاسم كلمة، الحرف كلمة، الفعل كلمة ... إلخ، فكل واحدة من هذه المسائل هي عبارة عن قضية منطقية تشتمل على موضوع ومحمول. وإن هذه الموضوعات بمجموعها لو لاحظناها لوجدناها مصاديق لمعنى واحد. يُوجد مفهومًا كليًا ينطبق عليها جميعًا؛ فعندما نقول: الفاعل مرفوع، ينطبق على الموضوع أي الفاعل أنه كلمة، فالفاعل مصداقٌ للكلمة. وقولنا: المفعول منصوب، كذلك ينطبق عليه أنه كلمة؛ لأنه مصداقٌ للكلمة. وهكذا عندما نقول: الحال منصوب، فالحال «موضوع» وينطبق عليه أيضًا أنه كلمة؛ لأنه مصداقٌ لها.

وعليه فإننا نرى أن موضوعات مسائل علم النحو هي مصاديق لمفهوم الكلمة، بمعنى أنَّ مفهوم الكلمة ينطبق على موضوعات مسائل علم النحو بأجمعها. من هنا يتضح أن موضوع علم النحو هو الكلمة؛ لأنها تمثل المفهوم الكلي الذي تكون تمام الموضوعات في مسائل علم النحو مصاديق له.

لكن البحث في موضوع علم النحو — وهو الكلمة — إنما يدور حول الأعراض التي تحمل على الكلمة؛ أي البحث عن الأعراض أو عن المحمولات أو قل عن أحوال الكلمة.

المسألة الثانية: ما يعرض على الشيء

ينقسم ما يعرض ويحمل على الشيء إلى ما يلي:

(١) ما يعرض من دون واسطة في العروض؛ أي عارض لنفس الشيء وليس هناك واسطة في العروض ولا في الثبوت، وهو إما أن يكون أعم، كالحيوان العارض للناطق، وأخرى يكون مساويًا كالتعجب العارض للإنسان، وثالثة يكون أخص، كالناطق العارض للحيوان.

(٢) ما يعرض مع الواسطة في العروض؛ أي إنه لا يكون العارض عارضاً للشيء حقيقة، بل يكون عارضاً لغيره، وإنما يُنسب إليه تجوزاً، مثل الجري العارض للميزاب، فإنه يُنسب للميزاب بالعرض والمجاز، لعلاقة بينه وبين الماء.

(٣) ما يعرض مع الواسطة في الثبوت، وهذه الواسطة تارة تكون داخلية، وأخرى تكون خارجية.

والداخلية مرة تكون مساوية، كالتكلم يعرض على الإنسان بواسطة جزء الإنسان الداخلي المساوي له وهو الناطق، وأخرى تكون أعم، كالمشي يعرض على الإنسان بواسطة جزء الإنسان الداخلي الأعم وهو الحيوان.

والخارجية إما أن تكون أخص، كالضحك يعرض للحيوان بواسطة التعجب، والتعجب أخص؛ لأن الإنسان فقط يتعجب من أنواع الحيوان.

وإما أن تكون مساوية، كالضحك يعرض على الإنسان بواسطة التعجب؛ فإن من يتعجب يضحك، والتعجب أمرٌ خارجي، وهو مساوٍ للإنسان.

وإما أن تكون أعم، كالتحيز يعرض للأبيض بواسطة الجسم الأعم منه؛ لأن الجسم متحيز. وإما أن تكون الواسطة في الثبوت الخارجية مبينة، كالحرارة تعرض للماء بواسطة النار، والنار أمرٌ مباينٌ للماء.

كذلك تنقسم الأعراض بتقسيم آخر إلى:

(١) الأعراض الذاتية: وقد ذهب جماعة إلى أنها ما يعرض على الشيء بلا واسطة، وما يعرض بواسطة أمرٍ داخلي أو خارجي مساوٍ.

(٢) الأعراض الغريبة: وهي — كما ذهب جماعة — ما يعرض بواسطة أمرٍ خارجي أعم أو أخص أو مباين، مضافاً إلى ما يعرض مع الواسطة في العروض.

وقد قيل في تعريف العرض الذاتي، كما ذكر ذلك الخواجه نصير الدين الطوسي:^٢ «هو أن يُقال ما يُؤخذ في حدِّ الموضوع أو يُؤخذ الموضوع في حده».

وقيل هو ما يعرض ذات الشيء حقيقة من الأحكام والخواص والآثار. وقد اختلفوا في معيار تمييز العرض الذاتي عن العرض الغريب، وذكرت شتى الأقوال في ذلك.

^٢ «شرح الإشارات والتنبيهات»، ج ١، ص ٦١.

وقد ذكر المصنف في حاشيته على الأسفار الأربعة.^٣ إن العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط، ويتميز بأخذه في حده، كأخذ الإنسان في حد المتعجب، وأخذ الإنسان المتعجب في حد الضاحك، لكن يجب أن يتنبه إلى أن القضية ربما انعكست أو استعملت منعكسة؛ ولذلك كان من اللازم أن يُقال: إن المحمول الذاتي ما يُؤخذ في حده الموضوع، أو يُؤخذ هو في حد الموضوع؛ فالأول كما في قولنا: الموجود ينقسم إلى واحد وكثير، والثاني كما في قولنا: «الواجب موجود».

ما هو موضوع كل علم؟

إن موضوع كل علم هو «ما يُبحث فيه عن أعراضه الذاتية»؛ فمثلاً موضوع الفلسفة أو موضوع علم النحو. هو الذي يُبحث فيه عن أعراضه الذاتية «المحمولات الذاتية لهذا الموضوع». وإذا قيل بأن موضوع الفلسفة الإلهية هو «الموجود بما هو موجود»؛ فالموضوع، هو الموجود لا المعدوم، وإذا بُحِثت مسائل وأحكام العدم فإنها تُبحث استطراداً؛ لأن البحث في الحكمة الإلهية حول الموجود بما هو موجود. وهذا يعني أن البحث يكون من جهة الحثيات والخصوصيات العامة وليس الأحوال الخاصة، فالبحث في الحكمة الإلهية في الموجود، كمثال الكتاب الذي مرَّ سابقاً، وللتمييز بين موضوع الحكمة الإلهية وموضوعات سائر العلوم الأخرى نذكر مثلاً، فلو لاحظنا الطير، فالبحث في أحواله يمكن أن يكون بنحوين:

تارةً يكون البحث في الأعضاء المكوّنة لهذا الطير، عضواً، عضواً، كالعين تشرّح ويُؤخذ تكوينها الأساسي من أجزائها وهكذا، أو نأخذ الجناح أو الرأس ونبحث أجزائه بالتفصيل. هذا نحو من البحث، لكنه ليس بحثاً فلسفياً بل هو بحثٌ علمي.

وتارةً يكون محور البحث هو هذا الجسم، لكن نأخذه ككل، باعتباره أمراً واحداً عاماً بقطع النظر عن أجزائه، ونلاحظ حيثياته المشتركة مع بقية الموجودات، فنقول: كل موجود لا يخرج عن أن يكون إما حادثاً أو قديماً، فهل هذا الجسم حادث أو قديم؟ والجواب أنه حادث، فهذا البحث يكون بحثاً فلسفياً؛ لأن البحث هنا عن أحوال الجسم العامة التي يشترك بها مع بقية الموجودات أي من حيث هو موجود؛ فعندما نبحث

^٣ «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٣١.

عن الموجود وأحواله من حيث هو موجودٌ عامٌ يشترك مع الموجودات الأخرى في بعض الأحوال والأحكام يكون بحثنا فلسفيًا.

وبذلك يمتاز موضوع الحكمة الإلهية عن بقية موضوعات العلوم؛ لأن بقية موضوعات العلوم يكون البحث فيها عن الموجود لكن لا بما هو موجود، بل بما هو موجودٌ خاص؛ فمثلاً في الطبيعيات نبحث عن الموجود بما هو جسم، لا بما هو عام مطلق، وفي الرياضيات نبحث عن الموجود بما هو عدد، وليس بما هو موجود عام مطلق، بينما في الحكمة الإلهية نبحث عن الموجود وعوارضه ومحمولاته وأحكامه من حيث هو موجود؛ أي بما يشترك به مع بقية الموجودات.

فالحكمة الإلهية بتعبير المصنّف تعرّفنا على أحوال الموجود، بما هو موجود، الخاصة به. وهو لا يريد بالخاصة هنا بمعنى إحدى الكليات الخمسة؛ لأن الوجود لا خاصة له، وإنما يقصد بخواصّ الوجود عوارضه التحليلية، التي هي عين الوجود خارجاً وغيره مفهوماً، كالأصالة والتشكيك، والشيئية، والوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والعليّة، والتجرد، والمادية ... وغيرها.

المطلب الثالث: ما الغاية من دراستنا للحكمة الإلهية؟

تترتّب على دراستنا للحكمة الإلهية جملة غايات، ذكر المصنّف منها هنا اثنتين فقط، هما:

الغاية الأولى

تمييز الموجودات الحقيقية عن غير الحقيقية؛ أي تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية. ونشير مقدّمًا لما هو المقصود بالحقيقي والاعتباري والوهمي؛ فإن المدركات في عقولنا على ثلاثة أقسام؛ حقائق، واعتباريات، وهميات. أما الحقائق، فهي تلك المفاهيم والمعاني التي لها مصاديقٌ واقعيّة، مثل المفاهيم الموجودة في ذهننا ولها مصاديق في الخارج، كالكتاب، القلم، السماء، الأرض، الغرفة، الشجر ... إلخ.

وأما الاعتباريات، فهي مفاهيمٌ ومعانٍ ليس لها مصاديقٌ واقعيّة في الخارج، ولكن العقل يعتبر وينتزع لها مصاديق.

وليتضح الفرقُ بين المدركات الحقيقية والاعتبارية نذكرُ مثالاً، إذا رأينا سرباً من الطيور، فتارةً نلاحظ السرب فرداً فرداً، فلكل طيرٍ واحدٍ صورة في ذهننا، وكل صورةٍ ومفهومٍ ذهني لها مطابقٌ ومصدقٌ واقعي في الخارج؛ فإدراكنا للأفراد إدراك حقيقي. وتارةً نلاحظ هذا السرب كمجموع؛ أي كل الألف طير، لا الأفراد فرداً فرداً بل السرب من حيث هو مجموعةٌ واحدة، فإن هذا المركب «السرب» هل له وجودٌ حقيقي وراء وجود الأفراد؟ فلو تفرقت الطيور، فهل يبقى وجودٌ حقيقي للسرب، أم أنه ينعدم بعد تفرق الأفراد؟ لا بد أنه ينعدم؛ إذن فوجود السرب وجودٌ غير حقيقي، وإنما الوجود الحقيقي للأفراد.

فإدراكنا للأفراد إدراكٌ حقيقي؛ لأن له مصداقاً واقعياً خارجياً، أما إدراكنا للسرب فهو إدراكٌ اعتباري؛ لأن المجموع من حيث هو مجموع لا مصداق له في الخارج وراء الأفراد؛ ولذلك لو وصلت الطيور إلى مثابقتها لا يبقى مصداقٌ في الواقع للسرب، بل مصداقُ الأفراد يبقى فقط؛ فالذي له تحقق في الخارج هو كل فرد من الأفراد لا المجموع بما هو مجموع.

والنوع الثالث من الإدراك الذهني، هو المفاهيم أو الإدراكات الوهمية، وهي التي لا مصداق لها في الخارج إطلاقاً، وهي أمورٌ موهومة، باطلةٌ من أساسها، كما نتصورُ مثلاً، العنقاء والغول أو الفينيق أو غيرها من الكائنات الخرافية.

من هنا يتضح الفرق بين الاعتباريات والوهميات؛ إذ الاعتباري هو ما لا مصداق حقيقياً له، غير أن العقل يعتبر ما ليس مصداقاً له مصداقاً، أما الوهمي فهو ما لا مصداق له أصلاً، لا حقيقة، ولا في اعتبار العقل، كالغول والبخت.

والوظيفة الأساسية للفلسفة الإلهية هي أنها تُميز لنا بين الأمور الحقيقية والاعتبارية والوهمية. ولهذا أهميةٌ كبيرة في المعرفة البشرية؛ لأن النقطة الأولى في المعرفة البشرية تنطلق من هنا؛ حيث إن المشكلة الأساسية في المعرفة البشرية هي كثرة الأخطاء التي يرتكبها الإنسان في تمييز ما هو حقيقي عن غيره؛ لأنه أحياناً يعتبر بعض القضايا الوهمية حقيقية وبالعكس.

ألم يعتقد بعضُ الناس بأمورٍ خرافية لا واقع ولا وجود لها ويعتبرها أموراً واقعية، فتظل تُعيق التفكير البشري من بلوغ الكمال؟ ومن المعلوم أن تطوّر العلوم يحصل بانحسار وتلاشي الأخطاء والمفاهيم الموهومة في معتقدات العلماء؛ فإنه عندما يكتشف بطلان المعتقدات الخطأ يتطوّر العلم وتتكامل المعرفة البشرية؛ فمثلاً في اليونان القديمة

كانوا يعتقدون بأن الأرض هي مركز الكون، وهذا إدراكٌ خطأ، ثم فيما بعدُ أثبت العلماء بأن الأرض ليست هي مركز الكون، بل هي أحد الكواكب السيارة التابعة للشمس؛ فالتطور في حقول المعرفة البشرية، إنما يتم بانحسار دائرة الموهومات واتساع دائرة الأمور الحقيقية والواقعية، ووظيفة الحكمة الإلهية هي تمييز الأمور الحقيقية عن غير الحقيقية.

لكن معرفة وتمييز الموجودات والأمور الواقعية إنما يكون على وجهٍ كلي؛ لأن البحث عن الجزئيات خارجٌ عن وسعنا، على أن البرهان لا يجري في الجزئي بما هو متغيرٌ زائل، وطريق البحث في الحكمة الإلهية منحصر في البرهان، حسبما أفاده الطباطبائي في نهاية الحكمة.

الغاية الثانية

هي إثبات العلة الأولى؛ فالحكمة الإلهية تسلّحنا برؤيةٍ كونيةٍ توحيدية؛ ففي هذا الكتاب بعد دراسة إحدى عشرة مرحلة سنصل إلى مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وستُبرهن الفلسفة الإلهية على وجود الله تعالى وصفاته.

أي إن البحث في الحكمة الإلهية يقودنا نحو الإيمان بالله تعالى، ويحدّد لنا رؤيةً كونيةً توحيدية، ويحدّد لنا موقع وجود الإنسان في عوالم الوجود؛ فهذا الوجود منظمٌ بدقة وبإحكام «ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى»، «صنع الله الذي أتقن كل شيء»، فكل كائنٍ موجود له موقعٌ طبيعي يحتله في سلم الموجودات، والفلسفة الإلهية تحدّد لنا الموقع الذي يحتله الإنسان من هذا العالم، والسلسلة التي تربط الموجودات في هذا النظام؛ فالعالم محكوم بقانون العلّية وتنتهي به الأسباب والعِلَل إليه تعالى.

وقد لخص المصنّف الغاية للحكمة الإلهية بأنها تعرّفنا العِلل العالية للوجود، وبالأخص العلة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات، وأسماءه الحسنی، وصفاته العليا، وهو الله عزّ اسمه.

وقد ذكر المدرس الزنوزي ما مضمونه:^٤ أن الفرق بين الاسم والصفة إنما يكون باختلاف الاعتبار، كالفرق بين العرض والعرضي، والصورة والفصل، والمادة والجنس؛

^٤ «اللمعات الإلهية»، ص ٢٧٠.

فإن كل معنى ناعت إذا لوحظ بشرط لا عُدَّ صفة، وإذا لوحظ لا بشرط عُدَّ اسمًا. ويعبر عن الأول بلفظ المبدأ وعن الثاني بلفظ المشتق. فالعلم صفة، والعالم اسم. وكذا القدرة والقادر، وغيرهما. وفي معناه ما في تمهيد القواعد، ص ١١٩.

المرحلة الأولى:
في كليات مباحث الوجود

الفصل الأول

في بداهة مفهوم الوجود

قبل الدخول في هذا الفصل نشير إلى أن المقصود بعنوان المرحلة الأولى «في كليات مباحث الوجود» هو أحكام الوجود الكلية؛ أي الأحكام التي موضوعها الوجود بقولٍ مطلقٍ، بخلاف ما يأتي في سائر المراحل، فإنها من المباحث التقسيمية للوجود، فيقسم الوجود أولاً إلى أقسام، ثم يبحث في أحكام الأقسام، كلها، أو بعضها، فكلُّ حكمٍ من الأحكام فيها إنما هو لقسمٍ من أقسام الوجود.

وفيما يلي نذكر بعض النقاط التوضيحية التي تنفعنا في دراسة هذا الفصل والفصل الذي يليه.

النقطة الأولى

أن مباحث الوجود تنقسم إلى قسمين:

- (١) قسم يتعلّق بمفهوم الوجود ومعناه؛ أي بالصورة الذهنية للوجود، والمباحث التي تتعلق بمفهوم الوجود التي ندرّسها في هذا الكتاب هي ثلاثة مباحث:
- الأول:** في بداهة مفهوم الوجود وهو الذي ندرّسه في الفصل الأول.
- الثاني:** في الاشتراك المعنوي للوجود وهو ما ندرّسه في الفصل الثاني.
- الثالث:** في أن مفهوم الوجود زائدٌ على الماهية عارض لها وهو ما ندرّسه في الفصل الثالث.

(٢) وقسم يتعلق بحقيقة الوجود والواقعية، والخارجية، والشيئية، التي تُساوي الوجود، وفي الفلسفة ندرُس حقيقة الوجود؛ أي واقع الوجود، ومصادق الوجود، ولا يتعلق بحثنا بمفهوم الوجود.

أما العلم الذي ندرُس فيه المفاهيم فهو المنطق؛ فإنه يُعنى بالمعاني وتصنيفها وبيان العلاقات بينها في الذهن. بينما ندرُس في الفلسفة أحوال الوجود من حيث هو موجود؛ أي أحوال الموجود وحقيقة الوجود وما يتعلق بها. فدراسة مسائل مرتبطة بمفهوم الوجود يعود لارتباط هذه المسائل بالمسائل التي تليها، فهذه المسائل التي تدرُس أحكام مفهوم الوجود تُعدُّ بوابةً ومداخل لتلك المسائل التي تبحث أحكام حقيقة الوجود، كأصالة الوجود ووحدة الوجود، وغيرها، مما سيأتي. فنحن ندرُس في هذا الفصل مفهوم الوجود؛ ولذلك عنون المصنّف المبحث بقوله: بداهة مفهوم الوجود.

النقطة الثانية

أن العلم ينقسم إلى قسمين؛ تصوّر وتصديق. والتصور ينقسم إلى قسمين؛ تصوّر بديهي وتصور نظري. والمقصود بالتصور البديهي، أن صورة الشيء تحصل في الذهن بأدنى التفات أو بدون حاجة إلى نظر وتأمّل، بينما التصوّر النظري، هو أن صورة الشيء في الذهن تحتاج إلى تأمل ونظر. والتصديق أيضًا قسّموه إلى قسمين؛ تصديق بديهي وتصديق نظري، والتصديق البديهي هو الذي لا يحتاج إلى برهان واستدلال، بينما النظري هو الذي يحتاج إلى عملية استدلال؛ ففي كتب الهندسة المستوية مثلاً، تُذكر عادةً بديهيات في بداية هذه الكتب ثم تُذكر النظريات، فيُقال مثلاً: الواحد نصف الاثنين، وإذا أُضيفت كمّيات متساوية إلى أخرى متساوية تبقى النتائج متساوية ... إلخ، فهذه بديهيات لا تحتاج إلى برهان، بعد ذلك تُذكر نظريات، مثل: أن مجموع زوايا المثلث يساوي ١٨٠ درجة، فهذه نظرية تحتاج إلى برهان. وهنا يصحّ القول إن تصوّر مفهوم الوجود هو تصوّر بديهي وليس تصوّرًا نظريًا؛ لأنه لا يحتاج إلى نظر وتأمّل بل بأدنى التفات يُدرك.

النقطة الثالثة

ينقسم التعريف إلى: تعريف لفظي، وهو استبدال لفظٍ بآخر، كما يُستبدل لفظ الأسد بلفظ السبع، ولفظ القط بلفظ الهر عندما يُقال: ما هو القط؟ فيكون الجواب هو الهر. فهذا في الواقع ليس تعريفاً بل هو استبدال لفظٍ بآخر.

والنوع الثاني من التعريف هو التعريف الحقيقي؛ لأن التعريف اللفظي تسامحاً يُقال عنه تعريف. والتعريف الحقيقي ينقسم إلى: حد ورسم، والحد ينقسم إلى: حد تام وحد ناقص، والرسم كذلك.

وفي الحد التام عندما نعرّف شيئاً نُعرّفه بالجنس القريب والفصل القريب، فعندما نعرّف الإنسان نقول: حيوانٌ ناطق. وبالحَدِ الناقص عندما نعرّف الإنسان نُعرّفه بالجنس البعيد والفصل القريب، فنقول: جسمٌ ناطق، أو بالفصل القريب خاصة، فنقول: ناطق. وفي الرسم التام نُعرّفه بالجنس القريب وبخاصة، فنقول: حيوانٌ ضاحك. وفي الرسم الناقص نُعرّفه بالخاصة فقط فنقول: الإنسان ضاحك. والتعريف الحقيقي هو الحدُّ والرسم.

النقطة الرابعة

ما هو ملاك بدهاة المفهوم؟ حينما نقول هذا المفهوم بديهي وذاك المفهوم نظري، فما هو الملاك في كون هذا المفهوم بديهيّاً وذاك المفهوم نظريّاً؟

الملاك في بدهاة المفهوم يعتمد على طبيعة هذا المفهوم؛ لأن المفاهيم تنقسم إلى قسمين؛ مفهوم بسيط ومفهوم مركّب، وهذا نظير المركّبات والعناصر البسيطة؛ فمرة يكون عنصراً بسيطاً كالهيدروجين، ومرة يكون مركّباً من المركّبات كالماء، الذي هو مركّب من الهيدروجين والأكسجين، وهكذا المفاهيم فتارة تكون بسيطة وأخرى تكون مركّبة، والمفهوم المركّب عندما يحلّ في الذهن، فتارة يعرفه الإنسان بهيئته وحالته التركيبية، بما هو مركّب ولا يعرف عناصره، وأخرى يعرفه بهيئته التركيبية كما يعرف العناصر المركّبة منها؛ أي تارة يلاحظ الماء بما هو ماء بحالته التركيبية، وأخرى يعرف أن هذا الماء مؤلّف من هيدروجين وأوكسجين، وأن المعرفة الدقيقة لهذا المركّب تقتضي تحليله إلى عناصره الأولية والبسيطة المكوّن منها، فإذا أردنا معرفة الماء معرفةً علمية فلا بد أن نحلّل الماء تحليلاً كيميائياً فيزيائياً ونتعرّف على العناصر المكوّن منها، فتكون حينئذٍ المعرفة علميةً ودقيقةً.

وهكذا المفاهيم العقلية، فتارةً يكون المفهوم مفهوماً بسيطاً، غير مركّب؛ فبمجرد الالتفات إليه يمكن معرفته وتصوّره، وأخرى يكون المفهوم مركّباً كمفهوم الإنسان؛ فمفهوم الإنسان ماهيةً، والماهية تتركّب من أمرين — عنصرين عقليّين — هما جنس وفصل، أي ممّا هو أعم وهو الجنس، وممّا هو مساوٍ وهو الفصل، فإذا أردنا معرفة الماهية معرفةً دقيقة، فلا بد أن نحلّل ونجزئ الماهية، نحلّلها إلى عناصرها العقلية المكوّنة لها، وهي الحيوان والناطق في ماهية الإنسان، وحينئذٍ تتم معرفة الإنسان معرفةً صحيحة.

وعلى هذا الأساس يصح القول إذا كان المفهوم مركّباً يُجريّ ذهن عليه عملية تحليل، وهذا التحليل هو التعريف، يحلّله إلى عناصره الأساسية، إلى جنسه وفصله، وإذا كان المفهوم بسيطاً غير قابل للتحليل والتجزئة، فلا يحتاج الذهن إلى تحليله إلى عناصره؛ لأنه ليس هناك عناصر مؤلّفة له، كما أنه غير قابل للتحليل؛ ولذلك فهذا المفهوم البسيط هو مفهومٌ بديهي وليس مفهوماً نظرياً.

ولهذا كان يُعبرُ القدماء عن مبحث التعريف بمبحث التحليل، كما نرى ذلك في تراث أرسطو وتبعاً له الفارابي.

مفهوم الوجود لا يحتاج إلى تعريف

هل يحتاج مفهوم الوجود إلى التعريف أو هو مستغن عن التعريف؟ فإذا كان محتاجاً للتعريف يكون نظرياً؛ لأنه تتم معرفته بواسطة غيره، مثلما تتم معرفة الإنسان بواسطة الحيوان والناطق، وإذا كان مستغنياً عن التعريف، تتم معرفته ويتم العلم به ويتعلّقه الإنسان بنفس ذاته من دون حاجة لشيءٍ آخر.

الصحيح أن مفهوم الوجود، مفهومٌ بسيط، غير مركّب؛ فهو غير محتاج لتوسيط شيءٍ آخر في معرفته، وقد ذكر المصنف دليلين على بدهية مفهوم الوجود، هما:

الأول: لأن الوجود ظاهرٌ بنفسه مُظهرٌ لغيره. يشبّهون الوجود عادةً بالنور، فكما أن النور ظاهرٌ بنفسه مُظهرٌ لغيره، كذلك الوجود كالنور ظاهرٌ بنفسه مُظهرٌ لغيره، والمعرف لا بد أن يكون أجلى وأظهر من المعرف؛ لأن عملية التعريف، مثل الضوء الذي نسقطه على شيءٍ غير واضح فيكشفه لنا، وهكذا التعريف يكشف ويُبَيِّن لنا الشيء المعرف، أمّا إذا كان هذا الشيء المعرف هو بنفسه واضحاً ومضيئاً فحينئذٍ لا يحتاج إلى تعريف؛ فتارةً تبحث عن شيءٍ في مكانٍ مظلم فتحتاج إلى المصباح، فأنت

تحتاج للمصباح حتى تصل إلى هذا الشيء، وأخرى أنت تريد أن تصل إلى مصباح مضيء، فلا تحتاج إلى أن تحمل مصباحاً بيدك لأجل الوصول لذلك المصباح.

هكذا الوجود فهو مضيء بنفسه كما أنه يضيء غيره، ظاهر بنفسه ومُظهر لغيره، فليس هناك شيء أوضح وأعرف من الوجود، بل قال ابن سينا: ^١ «إن الوجود لا يمكن أن يُشرح بغير الاسم؛ لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسُّط شيء». وهو يعني بذلك أن كل شيء لا بد أن يُعرف بواسطة الوجود؛ لأن تعريف أي شيء يحتاج لتصور سابق عن الوجود، فأنت عندما تريد أن تُعرِّف «أ» تقول هو «ب» فهذه كلمة «هو» تعني الوجود، إذن لا بد أن يكون لديك تصور سابق عن الوجود حتى تتمكن من تعريف «أ»، فليس هناك أوضح من الوجود، بل ليس هناك غير الوجود أساساً.

وبتعبير صدر المتألهين: ^٢ «ولا أجلى من الوجود؛ لأنه أبسط من كل متصور وأول كل تصور».

أمّا ما ذُكر من تعاريف للوجود، مثل تعريف جماعة من المتكلمين، بأنه «هو الثابت العين»، أو تعريف جماعة من الحكماء بأنه «هو الذي يُمكن أن يُخبر عنه» ولعل مرادهم من الإخبار الإخبار الإيجابي؛ إذ الإخبار السلبي يتأتى في العدم أيضاً؛ فإن هذه التعاريف لفظية وليست تعاريف حقيقية؛ حيث قال المصنف: هي من قبيل شرح الاسم ...

وشرح الاسم هو التعريف اللفظي، وهو تبديل لفظ مجهول المعنى بلفظ آخر مرادف له معلوم، وهو ما يتكفل به اللغوي، بخلاف التعريف الحقيقي، الذي هو شرح مفهوم الشيء وتفصيله ببيان ذاتياته، كما في الحد، أو بيان خاصته لتمييزه عن جميع ما عداه، كما في الرسم.

قال صدر المتألهين ^٣ في تعريف شرح الاسم: «وهو تنبيه للذهن وإخطار المعنى بالبال وتعيينه بالإشارة، من بين سائر المرتكزات في العقل، لا إفادته بأشياء أشهر منه».

^١ «النجاة»، ص ٢٠٠.

^٢ «المبدأ والمعاد»، ص ١٠.

^٣ «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٢٧.

تجدُر الإشارة إلى أن كلاً من التعريف الاسمي وشرح الاسم قد يُطلق أيضاً على جواب «ما الشارحة» الذي هو من التعريف الحقيقي.

الثاني: إذا أردنا تعريف شيء فلا بد أن نُعرِّفه بما هو أعم وهو الجنس، وبما هو مساوٍ وهو الفصل. والوجود ليس هناك ما هو أعم منه، إذن فلا جنس له، كما أن الوجود لا فصل ولا خاصة له، ومعلوم أن التعريف إنما يتم بهذه الأمور الثلاثة، فالتعريف إما حدٌّ أو رسم، والحد والرسم يتألفان من هذه الثلاثة: الجنس، والفصل، والخاصة، كما أن مقسم الجنس والفصل والخاصة الذي يتفرَّعان عنه هو الماهية، والماهية في مقابل الوجود، إذن فهذه ماهيات والماهية مقابلة للوجود. وعلى هذا ما دام المعرَّف يتألف من هذه الأمور، وهذه الأمور مقابلة للوجود، فلا معرَّف حقيقياً للوجود، والتعاريف التي تُذكر هي عادةً تعاريف لفظية.

ملخص لما سبق

أن العلم ينقسم إلى تصوُّر وتصديق، والتصور بديهي ونظري، وتصور مفهوم الوجود بديهي.

وأن التعريف ينقسم إلى لفظي وحقيقي، وليس هناك تعريف حقيقي للوجود وإنما تعريفه لفظي، وأن ملاك بداهة المفهوم هو أن يكون المفهوم بسيطاً وليس مركباً، ومفهوم الوجود بسيط، وأنه لا يمكن تعريف الوجود؛ لأنه أظهر وأوضح من كل شيء، والمعرَّف لا بد أن يكون أظهر من المعرَّف.

وأن الوجود لا جنس ولا فصل ولا خاصة له، وبهذه الأمور يتم التعريف بالحدِّ أو الرسم، وبذلك لا يمكن تعريف الوجود، فهو إذن مفهوم بسيط غير قابل للتحليل؛ وبالتالي هو مفهوم بديهي.

الفصل الثاني

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

نشير ابتداءً إلى بعض النقاط ذات الصلة بالموضوع، ثم ننتقل لما أفاده المصنّف في الكتاب.

النقطة الأولى: المقصود بالمشترك اللفظي والمشارك المعنوي والفرق بينهما

إن المشترك اللفظي يعني أن لفظاً واحداً يكون موضوعاً لعدة معانٍ، وكل معنى يغير المعنى الآخر، كلفظ العين؛ فهو لفظٌ واحدٌ موضوعٌ لمعانٍ عديدة، هي الباصرة، النابعة، الذهب والفضة، وغيره، فهذا اللفظ يُسمّى بالمشارك اللفظي؛ لأن الاشتراك هنا باللفظ فقط، وأمّا المعنى فمتغير، وإذا تغيرت المعاني في المشارك اللفظي اختلفت وتغيّرت المصاديق، كلفظ زيد، فإنه يُوضَع لأفرادٍ وأعلامٍ متعددة بعدد الأفراد الموضوع لهم.

أما المشارك المعنوي، فهو أن هناك لفظاً واحداً موضوعاً لمعنى واحد ولكنه معنى عام، كلّ، وله مصاديق متعدّدة، كلفظ الكتاب، فهو لفظ موضوع لمعنى الكتاب، فاللفظ واحد والمعنى واحد، والمعنى — معنى الكتاب — كلّ، عام، وهذا المعنى له مصاديق متعدّدة؛ لأن معنى الكتاب، ينطبق على الكتاب الصغير والكتاب الكبير، المطبوع والمخطوط، القديم والحديث، فالاشتراك هنا في المعنى، ولكن المصاديق مختلفة ومتغيرة؛ ولذلك نقول المشترك هنا معنوي، الحيوان لفظٌ واحد لكن مصاديقه متعدّدة، كالإنسان، والطير، والفرس ... إلخ.

وبذلك يتضح أن المشترك اللفظي هو اللفظ الواحد الموضوع لمعانٍ متعدّدة، كلّ بوضع على حدة، بينما المشارك المعنوي لفظٌ واحد موضوع لمعنى واحد، يقبل الانطباق على كثيرين، وإن كان ذلك المعنى الواحد جامعاً انتزاعياً من معانٍ مختلفة متباينة.

والفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي عند الحكيم وغيره هو أن المناط عند الحكيم تعدُّ المعنى ووحدته، أما المناط عند غيره كاللغوي فهو تعدُّ الوضع ووحدته. والكلام في هذا الفصل في أن مفهوم الوجود مفهومٌ واحد، خلافاً لمن زعم أنها مفاهيمٌ متعددة، مع أن اللفظ والوضع واحد.

النقطة الثانية: متى ظهرت هذه المسألة؟

يُقال إن هذه المسألة ممَّا ورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية، وهنا نشير إلى قضية، وهي أن هناك زعمًا بأن الفلسفة الإسلامية لم تتوقَّف على إبداع، وأن مهمَّتها كانت كساعي البريد؛ أي إنها نقلت التراث الفلسفي القديم لليونان إلى أوروبا الحديثة، وهذه دعوى غير دقيقة؛ لأن الذي توصَّل إليه المحققون أن ما ورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية لا يتجاوز مائتي مسألة، بينما بلغ مجموع المسائل في الفلسفة الإسلامية سبعمائة مسألة؛ فالفلسفة الإسلامية إذن أضافت وابتكرت على الأقل خمسمائة مسألة جديدة في الفلسفة، هذا أولاً.

وثانياً: حتى ما ورثته الفلسفة الإسلامية من مسائل؛ أي المائتي مسألة القديمة لم تبقَ على صورتها الأصلية التي ورثتها من الفلسفة اليونانية وإنما أعادت إنتاجها؛ أي استوعبها الفلاسفة المسلمون وتمثَّلوها وأعادوا صياغتها بطريقة جديدة؛ فلم تكن وظيفتهم وظيفة نقل بدائية ساذجة.

أما تاريخ هذه المسألة، فإن هذه المسألة ممَّا ورثته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية؛ إذ ظهرت أولاً على يد المتكلمين، فقد ظهر بينهم بحثٌ يرتبط في مسألة التشبيه والتنزيه في صفات الله تعالى، ومنهم من ذهب إلى التنزيه، فقال كل ما يصدَّق على المخلوق لا يمكن أن يصدَّق على الخالق؛ ولهذا قالوا: إن معنى العالم الذي يصدَّق وينطبق على المخلوق معنًى معيَّن لا يمكن أن ينطبق على الخالق بنفس المعنى، وعلى هذا الأساس فمعنى الوجود في المخلوق يُغيِّر معناه في الخالق.

وهناك اتجاه آخر هو اتجاه التشبيه، وهذا الاتجاه ذهب إلى أن ما يصدَّق على المخلوق يصدَّق على الخالق؛ ولهذا قالوا إن معنى سميع في الخالق أنه يسمع بألة للسمع، كما أن المخلوق يسمع بألة للسمع هي الأذن، وكذلك بصير وغيره مما يصدَّق على المخلوق فإنه يصدَّق على الخالق، فنشأت إثر ذلك فكرة الاشتراك اللفظي؛ ففي اتجاه التنزيه يكون معنى «موجود» في قولنا «الله موجود» غير معناه في قولنا «الإنسان

موجود». وسيأتينا أن القول بالاشتراك اللفظي غير صحيح وأن القول بالاشتراك المعنوي هو الصحيح.

وهنا ينبغي أن نشير إلى أن التراث الكلامي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام عالج مسألة التنزيه والتشبيه؛ فعندما نرجع إلى نهج البلاغة مثلاً نجد الإمام علياً عليه السلام يتحدث عن صفات الله تعالى في أكثر من موضع، وكان بحثه عميقاً ودقيقاً، وقد ذهب المتكلمون الشيعة إلى أن ما يصدق على المخلوق نوعان:

الأول: ما فيه شائبة النقص.

الثاني: ما يحكي عن الكمال.

وأن ما فيه شائبة النقص، كالجهل، العجز، البخل، وغيره؛ كل النواقص تعود إلى العدم؛ فالجهل يعود إلى عدم العلم، والعجز يعود إلى عدم القدرة، البخل يعود إلى عدم الكرم.

والكمالات تعود إلى الوجود، فالعلم أمرٌ وجودي، وكذلك القدرة، والكرم، فكل الكمالات تعود إلى الوجود، وما نسلبه عنه تعالى من صفات، عندما ننزّله ونقول: سبحانه الله، إنما ننزّله عمّا فيه شائبة النقص، وما نصف به الخالق تعالى هو الكمال الذي يعود إلى شدة الوجود، فيمكن استخدام المعاني التي تعود إلى الكمال في ذات الحق تعالى، فنقول: هو عالم، هو خالق، هو قادر، هو كريم، وليس في ذلك تشبيه؛ ومن هنا يصح ما قيل: وفي كل شيء له آية؛ أي إن المخلوقات تكون آياتٍ للحق؛ لأنها مظهرٌ للحق.

فإذن هذا البحث نشأ من اختلافٍ ظهر بين المتكلمين المسلمين في القرن الثاني الهجري، وتطوّر البحث في القرن الرابع الهجري، لدى المتكلمين المعروفين، وأشهرهم المتكلم أبو الحسن الأشعري الذي وضع القواعد والأسس العقلية لاتجاه المحدثين، ومن أبرز كتبه «مقالات الإسلاميين».

وقد افترق السنتان إلى اتجاهين؛ اتجاه المحدثين، الذين اعتمدوا على ظواهر النصوص وتقيّدوا بحرفيّتها، وهو الاتجاه الظاهري، والاتجاه الآخر، هو الذي انتسب إلى الأشعري، ومن انتسب إليه عُرف بالأشاعرة.

النقطة الثالثة: ما أهميّة هذه المسألة

خاصة وأن البحث فيها هو بحث في مفهوم الوجود، كالمسألة الأولى في الفصل الأول، وكذلك المسألة الثالثة في الفصل الثالث؛ ففي جميعها يدور البحث حول مفهوم الوجود،

بينما ذكرنا أن البحث الفلسفي يُعنى بحقيقة الوجود، أمّا البحث في مفهوم الوجود، فهو بحثٌ استطرادي، وبمثابة التوطئة والتمهيد للمباحث الأخرى؛ فما هي قيمة هذا البحث إذا لم يكن مقصودًا لذاته؟

تظهر قيمة هذا البحث في جملة مسائل أساسية في الفلسفة، وخاصةً لدى مدرسة الحكمة المتعالية؛ حيث يتوقف إثبات تلك المسائل على أن الوجود مشتركٌ معنوي، كمسألة أصالة الوجود، وهذه المسألة هي المحور الأساسي الذي تتمحور حوله المسائل الأخرى في مدرسة الحكمة المتعالية. كما أن مسألة وحدة الوجود التشكيكية تقوم على أصالة الوجود؛ وبالتالي فهذه المسألة تقوم على القول بالاشتراك المعنوي للوجود؛ إذ لو لم يكن مفهوم الوجود واحدًا لما أمكن القول بوحدة الوجود التشكيكية؛ فهذه ثمرة لمسألة الاشتراك المعنوي للوجود.

كما أن هذا البحث تظهر فائدته في مسألة أن موضوع الفلسفة واحد وليس متعددًا؛ إذ لو لم نقل بالاشتراك المعنوي للوجود، فإن موضوع الفلسفة لا يكون الوجود أو الموجود بما هو موجود، باعتبار أن معناه لا يكون واحدًا؛ لأن معنى الوجود أو الموجود سيتعدّد بتعدّد الموجودات، فيكون لكل مسألة موضوعٌ خاص بها، ولا يُوجد موضوعٌ كُلّي جامع يكون محورًا جامعًا لمسائل الحكمة الإلهية.

الأقوال في هذه المسألة

في المسألة قولان أساسيان:

الأول: ما ذهب إليه الحكماء

وهو أن الوجود مشتركٌ معنوي مطلقًا بين الواجب والممكن والممكنات جميعًا، بمعنى أنه لو قلنا: الواجب موجود، الإنسان موجود، الكتاب موجود، فإن معنى موجود «المحمول» في القضية الأولى «الواجب موجود» نفس معناه في القضية الثانية «الإنسان موجود». وهنا ننبه على أن كلا منا في المفهوم لا في المصادق، وإلّا فمِمّا لا إشكال فيه، أن حقيقة الواجب تعالى في الخارج تختلف عن حقيقة الممكن؛ أي إن حقيقته وكنهه ليس كمثله شيء، وهي غير حقيقة مخلوقاته.

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

إن المفهوم من كلمة موجود، ومعنى هذه الكلمة هو الأمر (الثابت، الخارجي، الحقيقي) فمعنى موجود في هذه القضايا واحد؛ ولذلك فهو مشترك معنوي، لكن مصاديقه متغايرة، كما أن الكتاب مشترك معنوي ومصاديقه مختلفة.

الثاني: القول بالاشتراك اللفظي

وهذا القول فيه تفصيل؛ فمنهم من قال إن الوجود مشترك لفظي بين الموجودات؛ أي إن الوجود له معانٍ بعدد الموجودات، وبذلك يكون الوجود أوسع مشترك؛ لأنه يتعدد معناه بتعدد الموجودات؛ فمعنى الموجود أو الوجود يكون بعدد الموجودات.

قال المحقق اللاهيجي: ^١ «اتفق جمهور المحققين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، وخالفهم فيه أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري، وذهبوا إلى أن وجود كل شيء عين ماهيته، ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود.»

بيان ذلك، عندما نقول: القلم موجود، الكتاب موجود، السماء موجودة ... إلخ، فمعنى موجود في كل قضية غير معناه في القضية الأخرى، وبذلك يكون معنى الوجود متعدداً بتعدد الموجودات، وأن معناه في الواجب غير معناه في الممكن، وبذلك يكون الوجود مشتركاً لفظياً، فهو لفظاً واحد لكن معانيه متعددة، كما أن العين لفظاً واحد إلا أن معانيه متعددة، كالنابغة، والباصرة، والذهب ... إلخ.

ومنهم من قال: إن الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن؛ أي للوجود معنيان فمعناه في الواجب غير معناه في الممكن، فهو أيضاً قول بالاشتراك اللفظي، لكن معناه في الممكنات واحد، وليس متعدداً مثلما يرى القول السابق بالاشتراك اللفظي.

بعد هذا التفصيل تكون الأقوال ثلاثة: فقول بالاشتراك المعنوي بين الواجب والممكنات. وقول بالاشتراك اللفظي بين الموجودات بأسرها. وقول بالاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن، أما في الممكنات فيكون الاشتراك معنوياً.

الدليل على قول الحكماء

القول الأول هو مختار الحكماء؛ إذ ذهبوا إلى أن الوجود مشترك معنوي؛ أي يُحمل على الواجب والممكن والممكنات جميعاً بنفس المعنى، واستدل المصنّف على ذلك بثلاثة أدلة، هي:

^١ «شوارق الإلهام»، ج ١، ص ٢٥. ولاحظ أيضاً: «شرح المواقف»، ج ٢، ص ١٢٧.

(١) أن مفهوم الوجود يقع مقسمًا في تقسيم حقيقي، وهذا ينسجم مع القول بالاشتراك المعنوي فيما لا ينسجم مع القول بالاشتراك اللفظي.

بيان ذلك، أنه لو أردنا أن نقسم «الكلمة» قسمًا حقيقية، فالكلمة تقع مقسمًا لكل من: الاسم والفعل والحرف، وهنا لو لاحظنا هذا المقسم «الكلمة» نجده موجودًا في جميع الأقسام حقيقة، الكلمة موجودة في الاسم؛ لأن الاسم مصداقٌ للكلمة، والكلمة موجودة في الحرف؛ لأن الحرف مصداقٌ للكلمة، وكذلك في الفعل؛ فالفعل أيضًا مصداقٌ للكلمة، ولكن هناك اختلافٌ في الخصوصيات؛ لأن خصوصيات الحرف وقيوده وأحواله غير خصوصيات الفعل والاسم وأحوالهما وقيودهما.

وهكذا الأمر في مفهوم الوجود؛ فإنه يمكن تقسيمه إلى الواجب والممكن، ومعناه في الواجب نفس معناه في الممكن؛ لأن الواجب موجود، والممكن موجود، والممكن يمكن تقسيمه إلى: جوهر وعرض، والجوهر يمكن تقسيمه إلى أقسامه الخمسة المعروفة: عقل ونفس وصورة وجسم ومادة، والعرض يمكن تقسيمه إلى أقسامه المعروفة أيضًا، كيف وكم ومتى ... إلخ.

والتقسيم يعني ضم القيود إلى مورد القسمة؛ أي عندما نقول: الوجود واجب وممكن، فالواجب هو الوجود زائدًا خصوصية معينة، هي أنه مستغن عن غيره، والممكن هو الوجود زائدًا خصوصية معينة، هي أنه مفتقر إلى غيره؛ فالمقسم موجود في كل هذه الأقسام، والقسم هو مجموع مورد القسمة مع القيد؛ أي الممكن يساوي الوجود زائدًا القيد (الممكن = الوجود + القيد) والقيد «هو أنه مفتقر إلى غيره».

فقبول الوجود للقسمة الحقيقية، ووجود المقسم في جميع الأقسام يدل على أن الوجود مشتركٌ معنوي؛ لأنه لو كان مشتركًا لفظيًا لما صحت القسمة بهذه الكيفية.

(٢) أنا ربما أثبتنا وجود شيء ثم تردّدنا في خصوصية ذلك الشيء؛ فلو أثبتنا أنه في هذا المكان — ولنفترضه بيتًا مغلقًا — يُوجد حيوان، ولكن حصل لدينا تردّد في هذا الحيوان، أهو إنسان أم ليس بإنسان؛ فلو نفينا كون هذا الحيوان ناطقًا، كأن سمعنا صوتًا يدل على أن هذا الحيوان ليس بإنسان، فلو كان معنى الوجود في الإنسان غيره في الحيوان، لأمكننا نفي الإنسان هنا، وبنفية ينتفي كل وجود؛ فالإنسان موجود، ومعنى موجود فيه غير معناه في قولنا «الفرس موجود»، فإذا نفينا الإنسان لا بد أن ينتفي معه الوجود؛ أي وجود الحيوان الآخر، بينما نحن نفينا وجود الإنسان فقط، وما زلنا نؤمن بوجود حيوان، ولكنه ليس بإنسان؛ فعليه لو لم يكن للوجود معنى واحد؛ أي لو كان

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

الوجود مشتركاً لفظياً ومعناه متعدّد بتعدّد موضوعاته، لتغيّر معناه بتغيّر موضوعاته، فلم يمكن بقاء العلم بالوجود مع الشك في موضوعاته، ولم يمكن العلم بالوجود مع التردّد في الموضوع.

(٣) الوجود نقيض العدم، والعدم له معنى واحد؛ فعدم الأرض وعدم السماء وعدم المطر، العدم في كل ذلك بمعنى واحد؛ لأن العدم لا شيء، والتميّز إنما هو بالوجود؛ إذ لا فرق في الإعدام من حيث العدم، فإذا كان معنى العدم واحداً، فلا بد أن يكون معنى الوجود الذي هو نقيض العدم واحداً أيضاً. وإلا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين؛ فإنه لو كان للوجود أكثر من معنى؛ أي كان معنى الوجود في الإنسان غير معناه في الكتاب؛ فقولنا الإنسان موجود، يعني ارتفاع العدم لأنه نقيضه، وفي قولنا الكتاب موجود، كذلك العدم مرتفع، ومعنى موجود في الكتاب غير معنى موجود في الإنسان، بناء على الاشتراك اللفظي لا المعنوي. إذن في قولنا الإنسان موجود، العدم مرتفع؛ لأنه نقيضه بالبداهة، كما أن الوجود مرتفع؛ أي معنى الوجود المقيّد بالكتاب، فيرتفع بذلك عن شيء واحد «الإنسان» الوجود والعدم وهذا محال؛ لأنه ارتفاع النقيضين، إذ كلّ من مصاديق المفهومين يُسلب عنه المفهوم الآخر كما يُسلب عنه العدم، والمفهوم الآخر والعدم نقيضان، فيلزم ارتفاع النقيضين.

وبعبارة أخرى أنه لما كان للوجود الذي هو نقيض العدم معنى واحد، فلا بد أن يكون للعدم الذي هو نقيضه معنى واحد؛ لأن نقيض الواحد واحد، وإلا ارتفع النقيضان.

فلو كان للوجود معنيان مثلاً، لصدق على مصداق كلّ من المفهومين أنه ليس بعدم، وأنه ليس بوجود بالمعنى الآخر. والعدم والمفهوم الآخر نقيضان، فيرتفع النقيضان في كل مصداق من مصاديق كلّ من المفهومين.

هذه هي الأدلة الثلاثة التي ذكرها المصنّف على قول الحكماء، في الاشتراك المعنوي للوجود.

وأما القول بالاشتراك اللفظي للوجود، وأن الوجود يتعدّد معناه بتعدّد الموجودات، فهو منسوب إلى أبي الحسن الأشعري، وإلى أبي الحسين البصري الذي هو أحد كبار رجال المعتزلة.

والقول الآخر في الاشتراك اللفظي، وأن الوجود مشترك لفظي ومعناه في الواجب غيره في الممكن ذهب إليه القاضي سعيد القمي تبعاً لشيخه المولى رجب علي التبريزي،

وينسبه إلى بعض المحدثين أيضًا، وهو يعني أن معنى الوجود في الممكنات كافة هو التحقق والثبوت، وفي الواجب هو سلب النقيض؛ أي ليس بمعدوم. ويبدو أن الصدوق ذهب إلى هذا القول، لما قال: ^٢ «كل ما وصفنا الله تعالى به من صفات ذاته فإنما نريد بكل صفةٍ منها نفي ضدها».

مناقشة القول بالاشتراك اللفظي

قد يُقال: ما هو السبب الذي أدّى بهؤلاء إلى القول بالاشتراك اللفظي للوجود، سواء بين الواجب والممكن، أو بين الممكنات كافة؟ قالوا: حذرًا من لزوم السنخية بين الخالق والمخلوق؛ أي حتى لا نقول بالمشابهة بين الخالق والمخلوقات! لذلك قالوا بأن معنى الوجود في الخالق غير معناه في المخلوق. والرد على ذلك:

أولاً: سيأتي في الفصل الرابع من مرحلة العلة والمعلول، أن الشرط الأساسي في نظام العلّية هو وجود السنخية بين العلة والمعلول، وأن السنخية لا تتنافى مع الآية الكريمة *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ*، فالسنخية إذن من شرائط العلّية والمعلولية. أي إن السنخية بين العلة والمعلول واجبة، وإن الاختلاف إنما هو في الوجود العيني، لا في المفهوم؛ فهو من باب خلط المصداق بالمفهوم. وتعبير آخر أن السنخية بين العلة والمعلول ضرورية، كما سيأتي في قاعدة الواحد، فما عدّوه محذورًا ليس بمحذور، بل هو ضروري. هذا مضافًا إلى أن الاختلاف بين العلة والمعلول إنما هو في وجودهما الخارجي، لا في مفهوم الوجود، فمنشأ اشتباههم خلط المفهوم بالمصداق، كما صرّح بذلك الحكيم السبزواري، ^٢ والمصنّف في «نهاية الحكمة».

ثانيًا: أن الاشتراك اللفظي يلزم منه لوازم باطلة؛ إذ يلزم منه تعطيل العقول عن معرفته تعالى؛ لأنه إذا كان معنى الوجود في الواجب غير معناه في الممكن، فذلك المعنى لا يخرج عن أحد ثلاثة:

^٢ «شرح المنظومة»، ص ١٧٠.

^٣ «رسالة العقائد»، ص ٦٨.

إما أن المفهوم من قولنا «الواجب موجود» نفس المفهوم من قولنا «الممكن موجود»، فهذا هو القول بالاشتراك المعنوي.

أو أن المفهوم من قولنا «الممكن موجود» نقيض «موجود» في قولنا «الواجب موجود»، ونقيض الوجود هو العدم، وهذا يعني نسبة العدم إليه وهذا يعني نفيًا لوجوده.

أو أننا لم نفهم من معنى قولنا «الواجب موجود» شيئًا، بينما معنى قولنا «الإنسان أو الممكن موجود»، أنه ثابت، واقعي، فيلزم من ذلك تعطيل العقل عن معرفته تعالى، بينما قال أمير المؤمنين عليه السلام «أول الدين معرفته، وكمال الدين التصديق به». ونحن نجد أننا نعرفه ونؤمن به تعالى؛ فالنفس تنزع نزوعًا فطريًا للإيمان بالله تعالى، إلا إذا حصل ما يحجب هذه الفطرة فقد تنحرف، والعياذ بالله.

وفي ختام هذا الفصل ننبيه إلى مسألة ذكرناها قبل قليل، وهي أن القول بالاشتراك اللفظي عند هؤلاء نشأ من شبهة الخلط بين المفهوم والمصداق؛ فالمغايرة والاختلاف بين الواجب والممكن هي من حيث المصداق، مصداق الوجود؛ أي الوجود الخارجي، أما المفهوم — أي معنى موجود — فإنه في الواجب والممكن بمعنى واحد، وهو الواقعي والحقيقي والثابت، وحكم المغايرة للمصداق بينما الاتحاد والاشتراك المعنوي للمفهوم.

الفصل الثالث

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

الكلام في هذا الفصل — كما في الفصل الأول والثاني — في معنى الوجود ومفهومه لا في حقيقة الوجود ومصادقه، فيكون مدلول العنوان هكذا «إن مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهية عارض لها» وعارض على الماهية بمعنى محمول عليها؛ ولذلك قال السبزواري:

أن الوجود عارضُ الماهية تصوُّراً واتحداً هويّة

أي إن الوجود عارض الماهية في التصور والمفهوم وإن كانا متحدّين في الخارج، فهما في الخارج أمرٌ واحد، لكنهما في الذهن متغيّران. خلافاً لما يراه الأشعري الذي قال بعينيّته لها ذهنًا، بمعنى أن المفهوم من أحدهما عينُ المفهوم من الآخر.

معنى الماهية

والمراد بالماهية أنها تارة تُطلق ويُراد منها المعنى الأخص، وهي ما يُقال في جواب ما هو؟ فلو سُئلنا ما هو الإنسان؟ لقلنا: حيوانٌ ناطق. وهي مصدرٌ جعلي مأخوذ من ما هو؟ أي هي ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّره لها تصوّرًا تامًّا، أو هي قالبٌ ذهني للموجودات العينية الإمكانية، أو هي الحدُّ العقلي المنعكس في العقل من الموجودات المحدودة.

والماهية بالمعنى الأخص إنما تكون للماهيات القابلة للكنه والمعرفة الذهنية؛ أي التي لها حدود، والمحدود يمكن أن ينعكس في الذهن عبر حدوده، أمّا ما لا حدود له فلا ماهية له.

في هذا الضوء يمكن تقسيم المفاهيم في الذهن إلى قسمين؛ مفاهيم ماهوية، كمفهوم الإنسان، ومفاهيم ليست ماهوية، كمفهوم العدم.

وهناك معنى أعمّ للماهية، وهو ما به الشيء هو هو؛ أي ما يتحقق به الشيء، ويشمل هذا المعنى مطلق الوجود، حتى الوجود غير المحدود، وما ليس له ماهية بالمعنى الأول للماهية؛ ولذلك عندما نقول: إن الواجب تعالى ماهيته إنيته، نعني بها المعنى الثاني للماهية؛ أي المعنى الأعم، ما به يتحقق الشيء، وليس المأخوذ من ما هو؟ والمقصود بالبحث في هذا الفصل هو المفهوم الماهوي بالمعنى الأخص؛ أي ما يناله الذهن من الموجودات الممكنة.

كل ممكن زوجٌ تركيبى له ماهية ووجود

في هذا البحث يريد المصنف من «أن الوجود زائد على الماهية عارض لها» أن يبين مسألة، وهي: أن العقل حينما يلاحظ أي موجود ممكن، كالقلم، الكتاب، الأرض ... إلخ، فإنه يرى كل ممكن زوجاً تركيبياً له ماهية ووجود؛ أي إن الذهن ينتزع من هذا الموجود الممكن مفهوماً مشتركاً، يشترك به هذا الموجود مع بقية الموجودات، وينتزع من هذا الممكن مفهوماً مختصاً به دون غيره؛ ففي قولنا القلم موجود، الكتاب موجود، الإنسان موجود، ندرك أن هذه الأشياء كلها موجودة، فهناك ما هو مشترك بين هذه الأشياء؛ أي ما به الاشتراك، وهو الوجود، كما أن الذهن يدرك ما به الاختصاص؛ أي إن كل واحدة من هذه الممكنات (الكتاب، القلم، الإنسان)، تغاير الأخرى؛ فكل ممكن ينتزع منه حيثيتين، ينتزع الذهن حيثية يشترك بها مع غيره، وحيثية يختص بها.

إذن للقلم في الذهن حيثيتان، أو بُعدان؛ بُعد يشترك به القلم مع الكتاب وكل الممكنات الموجودة الأخرى، وهو الوجود، وبُعد يختص به القلم عن بقية الممكنات الموجودة الأخرى، كالإنسان والكتاب والشجر، وهي الماهية. والذهن يُميّز بينهما، فيرى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وعلى هذا الأساس نقول إن الوجود ليس عين الماهية ولا جزء الماهية في الذهن.

الدليل على زيادة الوجود على الماهية

أما الدليل على ذلك فقد ذكر المصنف عدة أدلة هي:

(١) يصح سلب الوجود عن الماهية؛ إذ يصح أن نقول: الإنسان قبل آدم ليس موجوداً. فهنا سلبنا الوجود عن ماهية الإنسان، فالوجود يصح سلبه عن الماهية، بينما لا يصح سلب الماهية عن نفسها، كقولنا «الإنسان ليس بإنسان».

فمبدأ الهووية يقول الإنسان هو هو، ولا يصح سلب الذات عن ذاتها، كما لا يمكن سلب الوجود عن الماهية لو كان جزء الذات؛ إذ لا يمكن سلب الذاتي عن الذات، فلا نستطيع القول: الإنسان ليس بحيوان، أو ليس بناتق، بينما يصح أن نقول: الإنسان ليس بموجود، إذ هو قبل آدم لم يكن موجوداً، أو الإنسان ليس موجوداً في هذه الدار أو في المريخ، فيمكن سلب الوجود عن الماهية، وعلى هذا الأساس نقول: لو كان الوجود نفس الماهية، وذات الماهية، لما صحَّ سلبه عن الماهية؛ إذ لا نستطيع القول المثلث ليس بمثلث، ولو كان الوجود جزء الماهية أيضاً لما أمكن سلبه عنها، فلا يمكن أن نقول: المثلث ليس شكلاً، الإنسان ليس بحيوان؛ لأن سلب الشيء عن نفسه أو سلب جزء ذاته عنه معناه نفي الشيء، بينما لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها فلا يمكن سلبه عنها، وما دام يمكن سلبه عنها فهو ليس عين الماهية ولا جزءها في الذهن.

(٢) أن حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل؛ ولذلك قال المحقق السبزواري: «ولافتقار حمله إلى الوسط»؛ أي افتقار حمل الوجود على الماهية إلى الدليل.

بيان ذلك، في الذاتيات يكفي أن نحلل الذات إلى أجزائها لكي نحمل الذاتي على الذات، فعندما نريد أن نحمل الحيوان أو الناطق على الإنسان، لا نحتاج إلى برهان لحمل الحيوان أو الناطق على الإنسان، ولا نحتاج دليلاً عندما نحمل الحيوان على الإنسان، إنما نحتاج أن نحلل ماهية الإنسان إلى أجزائها، حتى نحمل كل ما هو ذاتي لها على الذات، من دون حاجة إلى برهان؛ فحمل الذاتي على الذات لا يحتاج إلى برهان؛ ولذلك اشتهر بينهم القول: «لا يُكتسب الحدُّ بالبرهان»، كما قرأنا في المنطق، ومعناه أن الحد لا يحتاج حمله على المحدود أو المعرّف لا يحتاج حمله على المعرّف إلى دليل، بل يكفي الحصول على أجزاء الذات من خلال تحليلها.

بينما نحتاج في حمل الوجود على الماهية إلى دليل؛ أي عندما نتساءل: هل توجد حياة في المريخ؟ حتى نبرهن على صحة هذه القضية وهي: الحياة موجودة، ونثبت وجود الحياة في المريخ، نحتاج إلى دليل، كي نحمل الوجود على الماهية؛ ولذلك بُعِثَت المركبات الفضائية من أجل اكتشاف هذا الكوكب؛ فلو كان الوجود ذاتياً، وكان نفس ذات الماهية أو ذاتياً لها لما احتاج حمل الذات والذاتي على الذات إلى دليل، كقولنا المثلث شكل.

وقد عبر المصنف بقوله: «لأن ذات الشيء وذاتياته بينة الثبوت له»، والمقصود بالذات هي تمام حقيقة الشيء وماهيته، وهي النوع، أما الذاتي فهو جُزؤها من الجنس والفصل. وقد يُطلق الذاتي على ما يعم الذات، وذلك في مثل قول المناطقة: «الكلي إما ذاتي وإما عَرَضِي، والذاتي هو النوع والجنس والفصل».

(٣) الماهية متساوية النسبة للوجود والعدم؛ فالماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، ففي الماهية لم يُؤخذ الوجود ولا العدم؛ إذ لا نقول في ماهية الإنسان مثلاً: «الإنسان حيوان ناطق موجود»، أو «الإنسان حيوان ناطق معدوم»، وإن كانت الماهية في الواقع لا بد أن تكون متلبسة بالوجود أو العدم، لكن الماهية من حيث هي متساوية النسبة للوجود والعدم؛ فلو كان الوجود عينها؛ أي كان الوجود عين ماهية الإنسان، مثلاً، أو كان الوجود جزءاً لها؛ أي كان الوجود جزءاً ماهية الإنسان، كما الحيوان جزءاً ماهية الإنسان، أو كما الناطق، فمن المستحيل أن ننسبها للعدم الذي هو نقيض الوجود، فمن المحال أن نقول: إن الإنسان ليس بموجود هنا؛ لأنه يلزم من ذلك اجتماع النقيضين؛ فعندما نقول الإنسان معدوم، معنى ذلك أن الإنسان الذي تستبطن ذاته الوجود معدوم، بعد أن افترضنا الوجود عين الماهية، فإذا نسبنا له العدم، يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه؛ أي يلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال.

وعلى هذا فلا بد أن يكون مفهوم الوجود غير مفهوم الماهية في الذهن.

الفصل الرابع

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

نذكر أولاً مدخلاً لهذا الفصل يشتمل على فوائد، ونحاول الابتعاد قدر الإمكان عن الاستطراد؛ فلا نريد إقحام الطالب في أكثر مما هو مقرّر له في هذه المرحلة وفي هذا الكتاب.

وفيما يلي نذكر هذه الفوائد في عدة نقاط:

الأولى: إشارة مختصرة لتأريخ المسألة.

الثانية: مصادر إلهام القول في نظرية أصالة الوجود.

الثالثة: أهمية القول بهذه المسألة.

الرابعة: ما هو المقصود بأصالة الوجود؟

الخامسة: تحرير محل النزاع.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان الأقوال في هذه المسألة.

وقبل الدخول في بيان مختصر لتأريخ هذه المسألة، نُذكّر بما سبق من أن مباحث الوجود تنقسم إلى قسمين؛ قسمٌ منها يتعلق بمفهوم الوجود، وهي الفصول الثلاثة الأولى المتقدمة، وقسمٌ منها ما يتعلق بحقيقة الوجود ومصادقه، وهي بقية المباحث، كأصالة الوجود، ووحدة الوجود التشكيكية، وغير ذلك.

(١) مختصر تاريخ مسألة أصالة الوجود

لم تُطرح هذه المسألة في الفلسفة اليونانية، ولكن اشتهر بين دارسي الفلسفة أن القول بأصالة الوجود منسوب إلى المشائين، والقول بأصالة الماهية منسوب إلى الإشراقيين، والحال أن القول بأصالة الوجود لم يُصغَ بشكلٍ نظري وبصورة واضحة إلا في مدرسة

الحكمة المتعالية، على يد صدر المتألهين الشيرازي؛ لأننا إذا راجعنا التراث الفلسفي اليوناني فلا نجد لهذه المسألة ذكراً، كذلك عندما نراجع تراث الفارابي المتوفى سنة (٣٣٩هـ) لا نجد عنواناً لهذه المسألة، كذلك لو رجعنا إلى تراث ابن سينا المتوفى سنة (٤٢٨هـ) لا نجد في تراثه عنواناً لأصالة الوجود، كذلك لا نجد عنواناً لها في تراث الخواجه نصير الدين الطوسي المتوفى سنة (٦٧٢هـ)، كما لا نجدها مُعَوَّنةً في تراث شيخ الإشراق السهروردي ولا في تراث غيره، وإنما أول ما طُرِحت هذه المسألة بهذا العنوان عند محمد باقر الميرداماد المتوفى سنة (١٠٤٠هـ) من مدرسة أصفهان الفلسفية، وهو أستاذ صدر المتألهين الشيرازي، والميرداماد كان يتبنّى القول بأصالة الماهية، واقتفى أثره ابتداءً تلميذه صدر المتألهين، ثم بعد ذلك رفض صدر المتألهين القول بأصالة الماهية وأشاد أركانَ نظرية أصالة الوجود التي أضحت محوراً أساسياً لإبداعاته الفلسفية، وإبداعات مدرسته، مدرسة الحكمة المتعالية.

نعم يُمكن أن نجد كلاماً يُفسّر بالقول بأصالة الوجود أو بأصالة الماهية في تراث المتقدمين، وقد نجد في تراث فيلسوفٍ واحد ما يقبل التفسير بأصالة الوجود وأصالة الماهية معاً.

(٢) مصادر إلهام القول بنظرية أصالة الوجود

المصدر الأول

تراث المتكلمين؛ فالتكلمون يهتمون بنوعين من البحوث، قسم يرتبط بالمسائل العقائدية، وهو البحث الأساسي عند المتكلمين، وقسم آخر يُمثّل مقدّمةً لمباحثهم، ويرتبط بالمسائل الفلسفية، وقد حصل تمازجٌ واضح بين الفلسفة والكلام عند المتكلمين المتأخرين، وخصوصاً منذ الخواجه نصير الدين الطوسي المتوفى سنة (٦٧٢هـ) حتى الآن. لقد طُرِحت مسألة زيادة الوجود على الماهية أولاً لدى المتكلمين، ثم دخلت هذه المسألة إلى الفلسفة بسبب إشكالاتهم، وهذه المسألة كانت أحدَ المنابع التي سبّبت القول بأصالة الوجود.

المصدر الثاني

تراث العرفاء، فهم يهتمون ببحث مسألة الوحدة، وحدة الوجود، أو وحدة الشهود، أو وحدة الحقيقة.

فقد طُرِحَت وحدة الوجود وُبُحِثَت وتمت صياغة أصولها النظرية بشكلٍ واضح في تراث «محيي الدين بن عربي»، ثم أضحت هذه المسألة محورًا لأفكار «جلال الدين الرومي» في كتابه الشهير «المثنوي»، وبعد ذلك من خلال تراث العرفاء عبّرت هذه المسألة إلى البحث الفلسفي عند صدر المتألهين؛ ولذا نجد جذورَ غيرِ واحدةٍ من المسائل الفلسفية في مدرسة الحكمة المتعالية في تراث ابن عربي، كما يقول بعض المحققين.

المصدر الثالث

البحث المعروف الذي سيأتي (واجب الوجود ماهيته إنَّيته).

(٣) ثمرة القول بأصالة الوجود

يقول الطباطبائي: ^١ «افتتح صدر المتألهين فلسفته مع أصالة الوجود، ثم التشكيك في الوجود، واستطاع أن يؤسّس مدرسته الفلسفية على أساس هاتين المسألتين». ويقول المطهري في تعليقه على أصول الفلسفة لأستاذه الطباطبائي: ^٢ «إن القول بأصالة الوجود تترتب عليه نتائج كثيرة في الفلسفة، بل قد لا نجد مسألةً فلسفيةً إلا ويرتبط مصيرها بذلك».

إذن هذه المسألة محورٌ أساسي في مدرسة الحكمة المتعالية؛ فيرى محمد تقي مصباح اليزدي: أن مسألة أصالة الوجود، مسألة جارية وأساسية، ولا ينبغي إطلاقاً أي تساهل في تناولها؛ لأن مسائل العلوية وعلاقة المعلول بالعللة ونتيجة ذلك ترتبط بأصالة الوجود، وعلى أساس ذلك تُحل كثيرٌ من المسائل المهمة، كنفي الجبر والتفويض، وإثبات التوحيد الأفعالي، وغير ذلك، كما أن مسألة الحركة الجوهرية تستند إلى أصالة الوجود؛ ولذلك نقول إن هذه المسألة — أصالة الوجود — أصبحت محورًا في مدرسة الحكمة المتعالية.

(٤) المقصود بأصالة الوجود

لا بد أن نعرف مدلول ثلاثة مصطلحات، وهي: الوجود، الماهية، الأصالة والاعتبار.

^١ «مجموعة مقالات» (بالفارسية)، ج ٢، ص ٧.

^٢ «أصول فلسفة» (بالفارسية)، ص ٣٨٣.

أما الوجود: فيُطلق ويُراد به أحد ثلاثة معانٍ؛ إما المعنى الحرفي الرابط بالقضايا الدالة عليه كلمة «است» بالفارسية، أو «Is» بالإنجليزية، أو الهيئة التركيبية في الجملة العربية؛ أي المعنى الحرفي، وهذا ليس هو المقصود.

أو أن المقصود بالوجود في أصالة الوجود، مفهوم الوجود — الذي قرأناه في بداية هذه المرحلة وقلنا إنه بديهي التصور — وليس هذا هو المقصود.

أو أن المقصود نفس الحقيقة العينية الخارجية، التي تترتب عليها الآثار ويحكي عنها مفهوم الوجود، حكاية كل مفهومٍ عن مصداقه، وهذا هو المراد بالوجود في قولنا أصالة الوجود.

فالمراد بأصالة الوجود، هو أصالة الحقيقة العينية، وهي الخارجية التي تترتب عليها الآثار، وليس المراد بأصالة الوجود أصالة مفهوم الوجود، ولا المراد أصالة المعنى الحرفي للوجود.

أما معنى الماهية: فقد أوضحناه في درسٍ سابق، وذكرنا أنها تُستعمل بمعنيين:

الأول: هو مصدرٌ جعلي مأخوذ من «ما هو» وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوُّرها تصوُّراً تاماً، أو هي قالبٌ كُلِّي ذهني للموجودات العينية، وهذه هي الماهية بالمعنى الأخص، وهي إنما تكون للموجودات القابلة للكنه، أما غير القابلة لذلك، كالوجود فإنه لا ماهية له، فكُنْه في غاية الخفاء، كما يقول الملا هادي السبزواري. والعدم أيضاً لا حدود له.

الثاني: هو المعنى الأعم للماهية أي ما به الشيء هو هو؛ أي ما يتحقق به الشيء، وهذا النوع من الماهية يشمل الموجود المحدود وغير المحدود.

والمقصود في هذا البحث هو المعنى الأول؛ أي الماهية بالمعنى الأخص.

أما معنى الأصالة والاعتبار: فإن الأصل: هو الأمر الواقعي الحقيقي الخارجي، الذي تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وبالذات، والمراد من الأصالة هي الأصالة في التحقق؛ أي كون الخارج مصداقاً له بالأصالة، وبلا مجاز في الإسناد، وبعبارة أخرى: هي كون الشيء ذا مصداقٍ عيني متحقق بالذات، هو منشأ الآثار، كما يُستفاد من قوله: «إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليه الآثار»، وقوله: «إلى مرحلة الأصالة فتترتب عليها الآثار»؛ من هنا تساوي الأصالة العينية ومنشئية الآثار حقيقة بلا مجاز في الإسناد.

وفي قبال الأصيل، الاعتباري؛ فالاعتبار يقابل الأصالة، وهو ما لا تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وبالذات. واعتبارية الماهية بمعنى كون الماهية صرف اعتبار من الذهن للحكاية عمّا به يمتاز هذا الوجود عن ذلك، مع عدم كون ما به الامتياز في كل وجود إلا نفس الوجود وعينه، كما سيتضح في مبحث الوحدة التشكيكية للوجود. والقائل بأصالة الماهية يرى: أن ما في الخارج من المصدق هو مصداق للماهية بالذات، وأما مفهوم الوجود فليس إلا اعتباراً ذهنياً للحكاية عن أصالة الماهية، التي هي ليست إلا عين الماهية.

(٥) تحرير محل النزاع في المسألة

محل النزاع هو: من الذي يملأ الواقع الخارجي، وتترتب عليه الآثار الخارجية، أهو الوجود أم الماهية؟

هذا هو منشأ النزاع في المسألة، فأما الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون هو الحقيقة العينية فهو الوجود، عندها يكون هو الأصيل، هذا معنى أصالة الوجود، وإذا كانت هي الماهية فإن الأصالة للماهية.

ولكن ما الذي يذهب إليه العقل؟ الجواب: هناك أربع فرضيات، وهي:

(١) يكون كلا الأمرين (الوجود والماهية) اعتباريين؛ أي لا توجد حقيقة تملأ الواقع الخارجي وتكون منشأ لترتب الآثار الخارجية.

(٢) كلاهما أصيل؛ أي كلاهما يملأ الواقع وتترتب عليه الآثار، فيصبح كل شيء حقيقته مزدوجة من ماهية ووجود.

(٣) الوجود أصيل والماهية اعتبارية.

(٤) الماهية أصيلة والوجود اعتباري.

الفرض الأول يؤدي إلى القول بالسفسطة، وهي إنكار الواقع الخارجي، والفلسفة تبدأ حيث تنتهي السفسطة؛ فالفلسفة هي التيار العقلي الذي يُثبت واقعية الأشياء، وهي التي نقضت السفسطة، وإنكار الواقع هو رفض صوري؛ لأن من ينكره يعترف به في مضمون إنكاره، فهو عندما يجوع يذهب ليأكل الطعام؛ لأنه أمر واقعي، وعندما تأتيه

سيارة يهرب منها؛ لأنها واقعية، أو تقرب منه عقرب فإنه يهرب؛ لأنها أمر واقعي، وإلا فالأمور الافتراضية الوهمية لا تُوجب الهروب.

أما الفرض الثاني: وهو كون الوجود والماهية كليهما أصيلاً؛ أي كلُّ منهما يملأ الواقع الخارجي وتترتب عليه الآثار الخارجية، فهو قولٌ غير صحيح؛ لأنه يلزم منه المُحال، على اعتبار أن كل شيء سوف يتعدد؛ فكل شيء يصبح شيئاً، كالقلم في يد يصبح مزدوجاً، ونحن ندرك بالبداهة، أن القلم له في الخارج حقيقة واحدة تترتب عليها الآثار.

ومن المعروف أن المفاهيم الماهوية لا يصدق منها مفهومان على شيء واحد. لكن المفاهيم غير الماهوية يمكن أن يصدق منها أكثر من مفهوم على شيء واحد، وكذلك يمكن أن يصدق على الشيء الواحد مفهومٌ ماهوي ومفهوم آخر غير ماهوي.

ويبقى الفرضان الثالث والرابع، فما هو الصحيح منهما؟

الذي ذهب إليه مدرسة الحكمة المتعالية هو القول الثالث؛ أي القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ فالوجود هو الحقيقة في العالم العيني، وهو المنشأ لترتب الآثار الخارجية، أما الماهية فهي أمرٌ اعتباريٌّ مُنتزَع من الوجود، فلا تترتب عليها الآثار الخارجية وإنما الآثار تترتب على منشأ انتزاعها وهو الوجود؛ ولذلك يمكن أن تُنسب لها كما سنوضح لاحقاً.

الأقوال في المسألة

القول بأصالة الوجود، وهو قول مدرسة الحكمة المتعالية، والقول بأصالة الماهية، وهو قولٌ منسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي، وقولٌ ثالثٌ وهو المنسوب إلى المحقق الدواني، فقد قال بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن.

القول بأصالة الوجود

قبل بيان الأدلة على أصالة الوجود، نشير إلى مسألة، وهي أن هذا البحث بالقياس لما سبقه من مباحث يتسلسل منطقياً بالكيفية التالية:

أولاً: هذا القول يبتني على إنكار السفسطة والقول بالواقعية.

ثانياً: أن هذا القول يبتني على القول بأن مفهوم الوجود مشتركٌ معنوي.

ثالثًا: أن مفهوم الوجود زائدٌ على الماهية مغايرًا لها تصوّرًا.

رابعًا: أن هذه الواقعية لا يمكن أن تكون مصداقًا حقيقيًا للوجود والماهية معًا؛ إذ الواقعية إما للوجود أو للماهية، وسوف نثبت أنها للوجود لا للماهية؛ فإنه ليس في الخارج إلا أمرٌ واحد، إلا أنه يتعدد مفهومه؛ أي وإن اتحد الوجود والماهية مصداقًا، غير أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر. وكل واحدٍ من الوجود والماهية يصدّق على المصداق الخارجي العيني على نحو الحقيقة اللغوية، ولكن صدق أحدهما عليه لا يكون إلا على نحو المجاز العقلي. وهذا نظير جريان الميزاب وجريان الماء، فإن مصداقهما واحد، وهو الجريان العارض للماء حقيقة، والمنسوب إلى الميزاب بالعرض. وهنا يُقال: الإنسان موجود، والوجود أيضًا موجود، غير أن الوجود يُنسب للوجود بالذات، والوجود يُنسب إلى الإنسان بالعرض.

إذن ندخل في بيان القول الأول وهو القول بأصالة الوجود، وهو الذي ذهب إليه صدر الدين الشيرازي، وقرّره في فلسفته المعروفة بالحكمة المتعالية، وقد ذكر على هذا القول مجموعة أدلة متناثرة في كتابه «الأسفار الأربعة»، وقد جمعها في كتابه «المشاعر» فأنهاها إلى ثمانية أدلة، وهي متفاوتة في قوّتها، والملا هادي السبزواري في «المنظومة» ذكر ستة أدلة، فيما ذكر الطباطبائي في نهاية الحكمة دليلًا واحدًا، وهنا ذكر مجموعة أدلة.

الأدلة على أصالة الوجود

(١) البرهان الأول

الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، الماهية بحد ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم؛ لأن الوجود والعدم خارجان عن ذاتها، فهي متساوية النسبة إليهما؛ لأن الماهية تقبل الاتصاف بالعدم، كما تقبل الاتصاف بالوجود، وإن لم تكن متساوية النسبة، وكان الوجود مأخوذًا فيها، لما قبلت الاتصاف بالعدم، للزوم اجتماع النقيضين، ونظيره ما لو كان العدم مأخوذًا فيها؛ فعندما نريد تحليل ماهية ما، كماهية الإنسان، فلا نقول الإنسان: حيوان ناطق موجود؛ لأن الوجود خارج عن ذات الماهية. الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فالجوهر مثلًا مأخوذ في ماهية الإنسان؛ ولهذا فلا يمكن أن نقول إن الإنسان يمكن أن يكون جوهرًا ويمكن ألا يكون جوهرًا؛ لأن الجوهر مأخوذ في ماهية الإنسان، لكن يمكن القول بأن الإنسان يمكن أن يكون موجودًا ويمكن ألا يكون موجودًا؛ لأن الوجود لم يُؤخذ في ماهية الإنسان.

وهنا ينبغي أن نشير إلى أن للحمل صورتين:

الأولى: الحمل التحليلي أو الذاتي، وفي هذه الصورة نستخرج المحمول من ذات الموضوع؛ أي حمل الذاتي على الذات؛ ولذلك نقول: الإنسان جوهرٌ جسمٌ حيوانٌ ناطقٌ، فهنا نحمل الذاتي على الذات، كل هذه المحمولات ذاتيات بالنسبة للإنسان، وفي هذه الحالة نستخرج المحمول من ذات الموضوع، وهنا يستحيل حمل نقيض المحمول على الموضوع، فعندما نقول: الإنسان جوهر، لا يمكن القول: الإنسان ليس بجوهر.

الثانية: الحمل التركيبي، وهو حمل شيء من خارج ذات الموضوع على الموضوع، مثل: الإنسان أبيض، الإنسان طويل، الإنسان قصير، ففي هذه الحالة لا يستحيل حمل نقيض المحمول على الموضوع، إذ نستطيع القول الإنسان أبيض والإنسان ليس بأبيض، ففي هذا الحمل لا يكون المحمول مستخرجاً من ذات الموضوع؛ أي ليس من حمل الذاتي على الذات.

وهنا نسأل: هل حمل الوجود والعدم على ماهية ما، كماهية الإنسان، من الحمل التحليلي أم التركيبي؟

الجواب: إن الوجود والعدم معنيان تركيبان؛ أي ليسا داخليين في معنى الماهية، وإنما يحملان على الماهية من باب حمل شيء من خارج ذات الموضوع على الموضوع؛ ولذلك لا يستحيل حمل نقيض أحدهما على الماهية، فيمكن أن نقول: الماهية موجودة، الإنسان موجود، ونقول الماهية معدومة، الإنسان معدوم.

الحمل في القضية الأولى حمل الوجود على الماهية وفي الثانية حمل نقيضه وهو العدم، وهذا الحمل تركيبى؛ ولذلك فالوجود والعدم غير مأخوذَين في مفهوم الماهية، وهذا معنى القول: «الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة» وإن كانت الماهية في الواقع ونفس الأمر إما موجودة أو معدومة، كالإنسان. والآن نقول من الذي أخرج ماهية الإنسان من حالة الحياض بين الوجود والعدم وجعلها متلبسة بالوجود؟

الجواب: إن الذي أخرجها هو الوجود، وهذا معنى أصالة الوجود. هذا ملخص الكلام في الدليل الأول، وربما يقول قائل إن الذي يُخرجها غير الوجود، أو هي التي تخرج بذاتها، لكن يكون ذلك منها انقلاباً؛ أي انقلاباً للماهية الممكنة إلى الواجب، فإنها إذا كانت موجودة بنفسها كانت واجبة.

إذن لكي تخرج الماهية من حالة الاستواء إلى حالة الوجود لا بد من مُخرِجٍ لها، وهذا المُخرِج لا يمكن أن يكون هو الماهية لأنها متساوية النسبة للوجود والعدم، فلا بد أن يكون هذا المخرج هو الوجود، ومن هنا تكون الآثار الخارجية ناشئة عن الوجود، والمتحقق في الخارج هو الوجود.

قد يُقال: إن المُخرِج للماهية من حد الاستواء ليس الوجود، وإنما بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة فتترتب عليها الآثار.

الجواب: إن هذا الكلام غير تام، لماذا؟ لأننا نسأل عن هذه الحيثية المكتسبة، وهي أن الماهية عندما انتسبت إلى الجاعل فقد تحققت، وعندها تترتب عليها الآثار؛ أي حيثية تكون متلبسة بالوجود والأصالة، اكتسبتها من الجاعل، فنقول: أهذه الحيثية المكتسبة، حقيقية متأصلة في الأعيان خاصة، أم هي أمرٌ اعتباري؟ فإذا كانت أمراً خارجياً حقيقياً عينياً أصيلاً، فهذا هو ما نعنيه بأصالة الوجود. وإن كانت هذه الحيثية المكتسبة لم تغَيِّر من حال الماهية؛ أي الماهية قبل وبعد الانتساب للفاعل مستوية النسبة للوجود والعدم، فحينئذٍ يلزم من ذلك الانقلاب، وهو مُحال.

بمعنى أن الأمر الاعتباري ينقلب إلى أصيل، الأمر المعدوم يغدو موجوداً بلا سبب فيلزم التناقض، والتناقض مُحال.

وبعبارة موجزة: إن أعطاهما الجاعل شيئاً فهو الوجود، وإن لم يُعْطِها شيئاً ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة كان انقلاباً.

(٢) البرهان الثاني: وله مقدمات هي

(أ) أن الماهيات مثار الكثرة والمغايرة، فكل ماهية مغايرة للماهيات الأخرى، وهذه المغايرة تستند لذات الماهية؛ ولهذا يُقال الماهيات منشأ الاختلاف والكثرة.

(ب) أن الحمل هو الاتحاد في جهة ما، والاختلاف في جهة أخرى.

ولهذا ذكروا للحمل شرطين:

الأول: وجود المغايرة بين الموضوع والمحمول، وإلا فلا فائدة في الحمل؛ لأنه حمل الشيء على نفسه.

الثاني: أن يكون هناك اتحادٌ بينهما من جهة ما، وإلا فالتباينان من كل جهة لا يصح حمل أحدهما على الآخر، مثل: الإنسان حجرٌ، فهذه قضية كاذبة، إذن نحتاج مناطاً وحدة واتحاداً بين الأمرين.

(ج) أن تحقق وجود الحمل أمرٌ بديهي، كقولنا: الإنسان ضاحك، والإنسان ناطق.

فالحاصل من هذه المقدمات الثلاث، من الأولى: أن الماهيات مثار الكثرة والاختلاف، ومن الثانية، أن للحمل شرطين هما الاتحاد من جهة والاختلاف من جهة أخرى، والثالثة: أنه لا يمكن إنكار أن هناك حملًا فهو أمرٌ بديهي.

وعلى هذا الأساس نقول إن جهة التغير في كل حمل تعود إلى الماهيات، وهنا يجب أن نبحث عن جهة الاتحاد بين الماهيات في الحمل، وليس هناك سوى الوجود؛ لأنه لو كانت الماهية هي مناط الاتحاد في الحمل، لما تحقق حملٌ أصلاً في القضايا؛ لأن الماهيات — كما قلنا — هي مثار الكثرة والمغايرة، فلا يمكن أن يكون منشأ الاختلاف هو نفسه منشأ للاتحاد، وإنما منشأ الاتحاد لا بد أن يكون شيئاً آخر، وهو الوجود؛ فالاتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية إنما يتحقق بالوجود؛ فهو جهة الوحدة بين الماهيتين المختلفتين، وهذا الكلام إنما يتم على القول بأصالة الوجود، وأنه المنشأ لترتب الآثار، أما لو كان الوجود اعتبارياً، فيتحقق الركن الأول فقط في الحمل دون تحقق الركن الثاني.

على أنه لو فرض المحال وصح الحمل بين الماهيات المختلفة بناء على أصالة الماهية، لم يكن فرقٌ بين الماهيات في حمل كلٍّ منها على الأخرى، مع أننا نرى صحة حمل الضاحك على الإنسان وعدم صحة حمل الحجر عليه.

(٣) البرهان الثالث: ويتم بيانه من خلال مقدمتين، وهما

(أ) أن إدراكنا للأشياء إنما يتم من خلال الماهيات؛ أي إن الماهيات هي الرابطة بين الذهن والخارج، فالرابطة بين الذهن والكتاب الخارجي مثلاً هي رابطة ماهوية لا وجودية.

(ب) أن ماهية المعلوم بالذات؛ أي صورته في الذهن، هي عين ماهيته بالذات.

فماهية الإنسان في الذهن نفسها في الخارج، لكن الإنسان في الذهن لا تترتب عليه الآثار المترتبة على ماهيته في الخارج، وهنا نقول لو كانت الماهية أصيلة؛ أي إنها هي المنشأ لترتب الآثار الخارجية، والوجود أمراً اعتبارياً، وأدركنا ماهية ما، كالنار مثلاً، للزم أن تأتي آثارها، كالإحراق والحرارة للذهن.

ولكن ذلك باطل جزماً؛ إذ لا تترتب الآثار على صورة الماهية، فإنَّ ماهية النار في الذهن ومع ذلك لا يترتب عليها آثار النار وهي الإحراق، إذن فالمنشأ لترتب الآثار هو الأصل، وهو الوجود.

(٤) البرهان الرابع: وله مقدمتان، وهما

(أ) أن الموجودات في الواقع الخارجي مختلفة من حيثُ التقدم والتأخر، والشدة والضعف، والقوة والفعل، فاعلة متقدمة على المعلول، ووجود العلة أشد من وجود المعلول ... إلخ.

(ب) أن الماهية بالمعنى الأخص متساوية النسبة؛ أي لا يختلف حال الماهية بالنسبة للقديم والحديث والشديد والضعيف ... إلخ؛ لأن الماهية لا يقع فيها التشكيك.

فالماهية متساوية الحال بالنسبة لجميع الأمور، فلا يختلف حال الماهية بالنسبة للإنسان المتقدم والمتأخر، فالجنيين والكبير، والحي والميت، تنطبق عليهم جميعاً ماهية الإنسان.

ولذلك قالوا: لا تشكيك في الماهية؛ فلو كانت الماهية هي الأصلية لما وقع في الخارج تقدُّم وتأخر، أو شدَّة وضعف؛ لأن الماهية متساوية النسبة للجميع حسب المقدمة الثانية، وفي المقدمة الأولى أثبتنا وجود التفاوت في الموجودات من حيثُ التقدم والتأخر و... إلخ. إذن الماهية ليست أصلية، وإنما تثبت الأصالة لأمرٍ آخر هو الوجود، ويكون التفاوت — التشكيك — للوجود لا للماهية.

القول بأصالة الماهية

القول الثاني وهو أصالة الماهية، وهو منسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي، وأشهر كتاب له هو «حكمة الإشراق» وفيه عنوان: «حكومة الماهية على الوجود»، وقد ذكر برهاناً نتيجته أن الماهية أصلية والوجود اعتباري، ويقوم هذا البرهان على ما يلي:

عندما نقول (الكتاب موجود)، نجد المحمول — موجود — اسم مفعول، وهو مشتق من المشتقات؛ أي إنه يشتمل على ذات ومبدأ للاشتقاق، بمعنى ذات ثبت لها الوجود كقولنا: عالم، شيء ثبت له العلم؛ أي ذات ومبدأ للاشتقاق.

كذلك هنا، موجود ينحلُّ إلى شيء ثبت له الوجود، فننقل الكلام للوجود، ونسأل أهو موجود أم معدوم؟ فإن كان موجوداً، فهذا معناه، أنه شيء ثبت له الوجود، ثم ننقل

الكلام للوجود الثالث، وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، والتسلسل في الوجودات المحمولة مُحال، فلا بد أن يكون الوجود اعتبارياً والماهية أصيلة. وهذا الكلام يبتني على قاعدة قرَّرها شيخ الإشراق ومفادُها: «كل شيء لازم من تحقُّقه تكررُه لا إلى نهاية فهو اعتباري»، وهنا الوجود شيء، ويلزم من تحقُّقه في الخارج تكررُه، فحينئذٍ يكون اعتبارياً، وصدر الدين الشيرازي في كتابه «الأسفار» قال: نقبل هذه القاعدة، ولكن لا نقبل النتيجة التي ذكرها السهروردي؛ أي إن تطبيق القاعدة غير صحيح.

والجواب على كلام السهروردي سهل، والمسألة تعود أساساً إلى بحث المشتق؛ ففي ضوء معرفة بحث المشتق تنحلُّ هذه المسألة.

إن قولنا «موجود» الموجود ليس ذاتاً ثبت لها الوجود، وإنما الموجود هو عين الوجود وعين الواقعية؛ أي إن الوجود الخارجي موجود بنفس ذاته، وأما العروض والحمل فإنما هو في الذهن للحكاية، الإخبار.

إن هذا الإشكال ينشأ من تفسير المشتق بأنه ذاتٌ ثبت لها المبدأ، ولكن الصحيح أن المشتق يستعمل في موردين:

تارةً نستعمله في ذات ثبت لها المبدأ، كما نقول: «زيد عالم»، فعالم ذات ثبت لها العلم؛ لأن العلم شيء وزيداً شيء آخر، ومرة أخرى قد نستعمل المشتق في موارد يكون المحمول عين الموضوع كما نقول: البياض أبيض، والنور مضيء، فالبياض هو عين الأبيض، وكذلك النور هو نفس الضوء.

وهكذا في الوجود موجود؛ فالمشتق هنا بنفس معنى مبدأ الاشتقاق، الوجود وموجود بمعنى واحد.

وقد ذهب صاحب الكفاية إلى أن الوجود دائماً بنفس معنى مبدأ الاشتقاق، وقال بأن الفرق بينهما اعتباري؛ لأن الفرق بين عالم وعلم، ليس في المعنى، المعنى واحد.

القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن

هناك قولٌ ثالث بالتفصيل؛ أي أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن، وهذا القول منسوب إلى المحقق جلال الدين الدواني، وهو أحد الفلاسفة الذين عاشوا في القرن التاسع الهجري، وهذا الفيلسوف نشط في مدرسة شيراز الفلسفية، التي ظهرت قبل ظهور مدرسة الفلسفة في أصفهان. وهو يرى أصالة الوجود في الواجب؛ أي ليس هناك

موجود غير الواجب تعالى، فما يتصف بالوجود حقيقةً هو «الواجب تعالى» واتصاف غيره بالوجود بمعنى انتسابه للوجود، بمعنى أنه منتسب للوجود الذي هو الواجب. فعندما نقول «الماهيات موجودة» أي منتسبة للوجود، والانتساب يعني وجود رابطة بين الشيء والمبدأ، بينما يعني الاتصاف، الاتحاد بين الشيء — الذات — والمبدأ. فعندما نقول «زيد قائم» يعني متصفً بالقيام؛ أي هناك اتحاد بين الذات (زيد) و المبدأ (القيام). وعندما نقول «بغداد، تامر»، فهناك شخص منسوب إلى بغداد، أو إلى التمر وهو بائع التمر.

وهذا يعني عدم وجود اتحاد بين الذات والمبدأ؛ أي بين زيد وبغداد، ولا بين زيد والتمر، وإنما هناك ارتباط ونسبة بين بغداد وزيد، بين المبدأ والذات، بينما عندما نقول «عالم» فهناك اتحاد بين زيد وبين العلم، فالانتساب يعني عدم الاتحاد، والاتصاف يعني الاتحاد، والانتساب كما في انتساب شخص إلى مدينة أو إلى مهنة ما، كالتمر نقول تامر، يعني أنه يبيع التمر، ولا يوجد اتحاد بينه وبين التمر.

وعلى هذا الأساس يرى الدواني: أن معنى الإنسان موجود، يعني أنه منتسب إلى الوجود ومرتبطة به؛ أي توجد علاقة وارتباط بين الوجود وزيد ولا يُوجد بينهما اتحاد؛ فالماهية قبل الانتساب اعتبارية، ولكنها توجد وتحقق بالانتساب إلى الجاعل.

يقول المحقق الدواني في «تفسير سورة الإخلاص»: ^٢ «إن لفظة الموجود الذي يُطلق على الممكنات ليست صفة — أي اسم مفعول — حتى يدل على اتصاف الذات بالمبدأ حقيقة، فيلزم منه تحقق الوجود وأصالته، بل إنما هي صيغة من صيغ النسبة، فهو يدل على مجرد انتساب الذات إلى المبدأ، كالمشمس واللابن والتامر.»

والجواب على ذلك: إن حصل للماهية ثبوت وتحقق بعد الانتساب للوجود الذي هو الواجب تعالى، فهذا هو معنى القول بأصالة الوجود، وإن ظلت الماهية على حالها بعد الانتساب للفاعل الواجب، فيلزم من ذلك الانقلاب، وهو مُحال.

ومعنى الانقلاب أن الماهية كانت قبل الانتساب أمرًا اعتباريًا، وبعد الانتساب — مع أنه لم يطرأ عليها أي تغيير في ذاتها — فإنها تكون أصيلة، وهذا يعني أنها في ذاتها تكون اعتبارية وأصيلة، والاعتباري مقابل الأصل، وهذا معنى الانقلاب، وهو مُحال.

^٢ «الرسائل المختارة»، ص ٥٢.

الفصل الخامس

في أن الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكة

البحث في هذا الفصل كالبحث في الفصل الرابع، من المباحث الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية، ونحن فيما سبق أثبتنا الواقعية في مقابل مَنْ أنكرها — السفسطائي — ثم أثبتنا أن مفهوم الوجود مشتركٌ معنوي بين الموجودات، وأثبتنا أن مفهوم الوجود زائدٌ على الماهية، وأثبتنا أن الذي يكون منشأ لترتّب الآثار الخارجية هو الوجود لا الماهية، وهنا سوف نُثبت أن الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكة، بمعنى أن حقيقة الوجود هي العينية وظهور الذات والمظهرية للغير، وهي متحقّقة في جميع المراتب الطولية والعرضية. وهذا البحث راجعٌ إلى حقيقة الوجود لا إلى مفهومه.

وبغية بيان هذه المسألة بجلاء نُشير بإيجاز إلى بعض المسائل، وهي:

(١) الجذور التاريخية للمسألة

هل كانت هذه المسألة مطروحة في الفلسفة القديمة أم لا؟

إن مسألة وحدة الوجود لم تكن مطروحة في الفلسفة سابقاً، لكن في كل الفلسفات القديمة قد نعثر على قول بالوحدة، وإن كانت الأقوال بالوحدة مختلفة، فمنها قول بوحدة الحقيقة، كما في تراث الهند القديمة، ومنها قول بوحدة العالم ... إلخ.

أما في الفلسفة الإسلامية فإن هذه المسألة لم تتبلور بصورتها النظرية في تراث ابن سينا أو الفارابي من قبله، وإنما تبلورت في تراث محيي الدين بن عربي، صاحب «الفتوحات المكية»؛ فهو الذي أشاد أركان هذه المسألة، ثم أخذت صورتها الناضجة في مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي.

(٢) الأقوال في المسألة

حين نراجع تراث الأمم الأخرى نجد عدة أقوال في الوحدة، كوحدة الحقيقة، ووحدة العالم، ووحدة المادة، كما في الفيزياء الحديثة، أما في تراث المتصوفة والعرفاء الإسلاميين، فنجد عدة أقوال: منها القول بوحدة الشهود، وهذا ما قاله بعض المتصوفة القدماء، وهي تعبر عن صفة نفسية للصوفي أو العارف؛ أي إنه لا يشهد ولا يرى إلا الله تعالى أما غيره فلا يراه، كما في تعبير سعدي الشيرازي؛ إذ يقول: قد يصل الإنسان إلى مقام لا يرى فيه سوى الله تعالى في هذا الكون.

وهناك قول آخر في الوحدة في تراث العرفاء، وهو وحدة الوجود، وهي تعني أن الوجود واحد لا كثرة فيه. «فليس في الدار غيره موجود ديار»، حسب تعبيرهم، فحقيقة الوجود تساوي ذات الواجب تعالى، أما نحن «فعدم متظاهر بالوجود» كما يقول جلال الدين الرومي، أو «العالم غائب ما ظهر قط، والله تعالى ظاهر ما غاب قط»، كما يقول ابن عربي، وإذا تنازلوا قالوا إن العالم شيء تجلت فيه الحقيقة الإلهية، فهو عبارة عن ظل ليس إلا.

قال المحقق اللاهيجي:^١ «ذهب جماعة من الصوفية إلى أن ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركيب فيها أصلاً، بل لها صفات هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها من شوائب العدم وسمات الإمكان، ولها تقيدات بقيود اعتبارية، بحسب ذلك تتراعى موجودات متميزة، فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي».

غير أن المحقق اللاهيجي تبعاً للمحقق الشريف أجاب على ذلك بقوله:^٢ «إن هذا خروج من طور العقل؛ فإن البداهة شاهدة بتعدد الموجودات تعدداً حقيقياً، وأنها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط..»

وهناك قول بالوحدة تبنته مدرسة الحكمة المتعالية، وهو القول بأن حقيقة الوجود حقيقة واحدة مشككة؛ فالوجود واحد ذو مراتب، وهو يعني الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة؛ أي الوجود حقيقة واحدة يرجع كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، ويرجع ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز؛ فالوجود حقيقة واحدة مشككة، يرجع ما به الامتياز إلى الوجود وما به الاشتراك إلى الوجود.

^١ «شوارق الإلهام»، ج ١، ص ٣٠.

^٢ المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠.

وقد نسب الملا هادي السبزواري هذا القول خطأً إلى الفهلويين. والفهلويون هم فلاسفة إيران القدماء، وفهلة منطقة في إيران تشمل أصفهان ونهاوند وأذربيجان، وتراث الفهلويين — حكماء إيران القدماء — لم يصلنا ولم يَقع بأيدينا. والقول الآخر في هذه المسألة المنسوب للمشائين، وهو القول بأن الوجود ليس واحداً، وأن حقائق الوجود متباينة بتمام الذات، ولا اشتراك ولا سنخية بين الموجودات؛ هذه هي الأقوال في المسألة.

(٣) تحرير محل النزاع يتوقف بيانه على ذكر نقطتين

(أ) بيان المقصود بحقيقة الوجود

المراد بحقيقة الوجود، أحد ثلاثة معانٍ؛ فإما يُراد بها الوجود الواجب تعالى، أو يُراد بها مراتب الوجود المتكثرة بما لها من السَّعة والانبساط، فيشمل الوجود الواجب والممكن بتمام مراتب الممكن بدءاً بالمادة الأولى، أو يُراد بحقيقة الوجود كُنه الوجود، فيقال: حقيقة الوجود مجهولة؛ أي كُنه الوجود مجهول. لكن ما هو المعنى المراد هنا بحقيقة الوجود؟ المعنى المراد هنا هو المعنى الثاني؛ أي مراتب الوجود بما لها من السَّعة والانبساط التي تبدأ من المادة الأولى وتتصاعد حتى تشمل الواجب، فتدخلُ فيها تمام الموجودات؛ هذا هو المقصود بحقيقة الوجود.

(ب) المقصود بالتشكيك

إنما سُمي المشكك، مشككاً لأننا إذا نظرنا لأول وهلة إلى معناه حسبنا أنه واحد، وإذا نظرنا إلى مصاديقه حسبنا أنه متعدّد، فيجعلنا نشك في أنه مشتركٌ معنوي أم لفظي. والتشكيك يُستعمل بثلاثة معانٍ؛ فمرة يُطلق بالمعنى اللغوي، فنقول: الرازي إمام المشككين، والمقصود هو معناه اللغوي؛ أي الذي يثير الشكوك والإشكالات والشبهات، حتى يُقال إن الرازي ساهم في تطوير التراث العقلي عند المسلمين من خلال التشكيك والإشكالات الكثيرة التي كان يثيرها، فيُضطرّ الآخرون للإجابة عليها. ومرة أخرى يُراد بالمشكك ما له عدة معانٍ متضادة؛ أي هو مشتركٌ لفظي، من قبيل الجون الذي ينطبق على الأسود والأبيض.

ومرةً ثالثة يُقصد بالمشكك صفة للمفهوم الكلي؛ فالكلي المشكك هو الكلي المتفاوت المختلف في انطباقه على مصاديقه؛ أي في مقابل الكلي المتواطئ وهو الذي تكون مصاديقه ليست مختلفة؛ فالأبيض مفهومٌ كلي مشكك؛ لأن البياض له مراتب، والوجود أيضًا مفهومٌ متفاوت في انطباقه على مصاديقه، وهذا التشكيك هو التشكيك المنطقي، تشكيك مرتبط بالمفهوم.

ومرةً أخرى نريد به صفة الوجود الحقيقية؛ أي ليس صفة لمفهوم الوجود بل صفة لحقيقة الوجود؛ أي بالمعنى الفلسفي صفة للوجود الخارجي، الوجود بما له من مراتب متعددة تبدأ بأدنى المراتب وتنتهي بالمرتبة التي لا يحدُّها حد؛ فالكثرة في هذه المراتب تعود للوجود، كما أن الوحدة بينها تعود للوجود؛ فما به الامتياز هو الوجود، وما به الاتحاد هو الوجود، وهذا هو التشكيك الفلسفي، وهذا هو المقصود بالتشكيك في قولنا: «الوجود حقيقة واحدة مشككة».

تلزم الإشارة إلى أن في التشكيك مصطلحًا آخر، فتارةً يكون تشكيكًا عاميًا، وأخرى يكون تشكيكًا خاصيًا.

فالتشكيك العامي يعني أن جهة الاختلاف في شيء وجهة الاتفاق في شيء آخر؛ أي إذا كان ما به الاختلاف غير ما به الاتفاق يعبر عن هذا التشكيك بالعامي، وإذا كان ما به الامتياز عين ما به الاتحاد فهذا هو التشكيك الخاصي، والمقصود في عنوان هذا البحث — الفصل الخامس — هو التشكيك الخاصي لا العامي.

ولبيان الفرق بين التشكيك العامي والخاصي نذكر بعض الأمثلة، المثال الأول للتشكيك العامي، نقول: إن الوجود يصدق على الأب والابن معًا، ولكن صدق الوجود على الأب ليس بدرجة صدقه على الابن، لماذا؟ لأن الأب متقدم والابن متأخر في الوجود، فهذا ما به الاتحاد هو جهة الوجود، وجود الأب والابن، وما به الامتياز والاختلاف ليس هو ما به الاتحاد وهو الوجود، بل هو الزمان؛ لأن زمان وجود الأب غير زمان وجود الابن، فما به الاتحاد غير ما به الاختلاف، هذا هو التشكيك العامي.

أما التشكيك الخاصي فنذكر له مثالين؛ الأول: عقلي، والثاني: عُرفي حسي، فنقول في المثال العُرفي الحسي: النور له مراتب، وهو ينطبق عليها من أدناها إلى أعلاها، والنور من المفاهيم المشككة؛ لأنه ينطبق على نور الشمعة ونور الشمس، وبين الشمعة والشمس مراتبٌ عديدة من النور؛ فهناك مصباح درجة نوره واطئة — كمصباح النوم — ومصباح درجة إنارته أعلى وأعلى حتى تصل إلى الشمس، فهذا ما به الاتحاد والاشتراك بين هذه

في أن الوجود حقيقةً واحدةً مشكّكة

المراتب من النور هو النور، وما به الاختلاف بين هذه المراتب من النور هو النور نفسه أيضًا؛ فالمصباح ذو الدرجة «٤٠» والمصباح ذو الدرجة «٦٠» لا يختلفان في شيءٍ آخر غير النور؛ فما به الاتحاد وما به الاختلاف بين الدرجتين من النور هو نفسه النور، فلا شدة الشدید ولا ضعف الضعیف من النور مأخوذة فيه قیّدًا، فالشدة والضعف في اصل النورية.

وحسب تعبير المصنف: «إن النور الحسي نوعٌ واحد، حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره، وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة، على كثرتها واختلافها». والمقصود بالشعاع هو النور الذي يشرق من الشيء المنير مباشرة وبلا واسطة، أما الظل فهو النور المنعكس من ذلك النور؛ فالشعاع كنور الشمس، والظل كنور القمر. والمثال العقلي: خذ مراتب العدد المختلفة ١، ٢، ٣، ٤ ... إلخ؛ فهذه المراتب ينطبق عليها العدد، ولكنه متفاوت في انطباقه على هذه المراتب؛ فالواحد غير الأربعة، فما به الاتحاد بين هذه المراتب هو العددية؛ لأن الواحد عدد والأربعة عدد، وما به الامتياز الذي جعل الواحد غير الأربعة والفرد غير الزوج هو نفس العددية أيضًا؛ لأن الاثنين لا يختلف عن الثلاثة إلا في العددية، كما أن الإثنين لا يتفق مع الثلاثة إلا في العددية، فما به الاشتراك هو العددية، وما به الامتياز هو العددية.

والتشكيك في هذا الفصل هو التشكيك الخاصي؛ لأن حقيقة الوجود حقيقةً واحدة ذات مراتب مشككة متميزة في الشدة والضعف والتقدم والتأخر، فما به الاتحاد بين مراتب الوجود هو الوجود، وما به التمايز والاختلاف بين مراتب الوجود هو الوجود نفسه.

ومن المعروف أن التشكيك يتقوم بأربعة أمور، وهي:

- (١) كون الوحدة حقيقية.
- (٢) كون الكثرة حقيقية.
- (٣) رجوع الكثرة إلى الوحدة حقيقة؛ أي كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.
- (٤) كون الواحد عين الكثير حقيقة؛ أي كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

المراتب العرضية والطولية

ما نلاحظه من كثرة في الوجود له نوعان، الكثرة الطولية، والكثرة العرضية، فنحن نلاحظ كثرة ماهيات فنقول هذا كتاب، هذا قلم، ذاك ماء ... إلخ، فهذا النوع من الكثرة

يعود إلى كثرة الماهيات بالذات؛ لأن ماهية الماء غير ماهية القلم، فالماهيات متعددة كثيرة، فمنشأ الكثرة هنا هو الماهيات، والوجود يتصف بهذه الكثرة لكن بالعرض لا بالذات؛ لأن الماهية متحدة بالوجود، وحكم أحد المتحدّين يسري إلى الآخر؛ فلذلك تسري هذه الكثرة من الماهية إلى الوجود، باعتبار أن الماهيات أوعية وقوالب الوجودات الإمكانية، وهذه كثرة اعتبارية؛ لأن الماهية اعتبارية، وهي صفة للماهية، وصفة الاعتباري اعتبارية، وهذا نوع من الكثرة، الوجود يتكثر بالماهيات بالعرض لا بالذات من خلال تخصّصه بالماهيات. وهذا يعني حصول خصوصية للوجود بأمر خارج عنه، وهو الماهية، مع أنها متأخرة عن الوجود بل هي أمرٌ اعتباري لا حقيقة لها، وحصول التخصيص بها يوجب كون الكثرة اعتبارية غير حقيقية.

ويبدو أن مراد المصنف بقوله: ولحقيقة الوجود «كثرة عرضية، باعتبار تخصّصها بالماهيات المختلفة التي هي مثار الكثرة»، الماهيات المختلفة هي الماهيات المعتمدة بشرط شيء؛ بحيث لا تصدق كلّ منها إلا على فرد واحد؛ فماهية الإنسان بشرط كونه ذا وضع وأين ومتى وإضافة ... إلخ، توجب تخصّص وجود زيد، وهكذا توجب تخصّص وجود عمرو. وليس المراد الماهيات النوعية؛ فإنه على ذلك تختص الكثرة العرضية بأفراد الأنواع المختلفة، وأما كثرة زيد وعمر فتبقى بلا وجه.

وهناك كثرة أخرى نراها في هذا العالم، كما نقول وجود العلة غير وجود المعلول، والوجود بالقوة غير الوجود بالفعل، وجود الواجب غير وجود الممكن، والعلة والمعلول كلاهما أمرٌ وجودي، والقوة والفعل كلاهما أمرٌ وجودي، والوجود الواجب والممكن كلاهما أمرٌ وجودي، فهنا الماهية لم تؤخذ في الكثرة، فعندما نقول «الوجود الواجب» تعني الوجود المستغني عن غيره، فالوجوب هنا عين الوجود؛ لأن الوجوب هو شدة الوجود، وعندما نقول «الوجود الممكن»، فالإمكان هنا بمعنى الفقر؛ أي الإمكان الفقري، وهو عين وجود الممكن وليس صفة للماهية؛ فالممكن معناه الوجود الفقير المحتاج لغيره.

فالكثرة هنا ثابتة للوجود لأنه لا ماهية هنا، وهذه الكثرة تعني أن حقيقة هذه الكثرات واحدة، فهذه الكثرة تمثّل مراتب للموجود؛ إذ إنّ مرتبة الممكن أوطأ من مرتبة الواجب، فالكثرة هنا كثرة طولية، والمقصود بالطولية: الشيء في طول الآخر؛ أي إنه مترتب عليه، فالمعلول في طول العلة؛ أي مترتب عليها، الاثنان في طول الواحد؛ أي مترتب عليه.

وعلى هذا الأساس نقول إن هذه الكثرة التي نلاحظها في وجود العلة والمعلول هي كثرة ثابتة بالوجود وبالذات، فالوجود حقيقة واحدة متكثرة؛ أي لها مراتب طولية ومراتب عرضية، والمراتب العرضية ناشئة من تكثر الوجود بواسطة الماهيات، والمراتب العرضية هي المراتب التي في رتبة واحدة، في مستوًى واحد، وعلى صعيد واحد، كما في القلم والكتاب والإنسان والتراب والنبات، بينما الواجب والممكن ليسا في رتبة واحدة. وبعبارة أخرى: إنه في الكثرة العرضية يكون لكل من الكثرات ما به يمتاز عن غيره؛ فهو واحدٌ لشيء يكون غيره فاقداً له، وفاقدٌ لشيء يكون غيره واجداً له. وأما في الكثرة الطولية، فما به الامتياز إنما هو للمرتبة العالية بالنسبة إلى المرتبة النازلة، والعالي غني، والنازل فقير، العالي واجد، والنازل فاقد.

التقييد والإطلاق في مراتب الوجود

هناك تقييد وإطلاق في مراتب الوجود، بمعنى أنه ليس تقييداً وإطلاقاً مفهوماً، كما نقول: إنسان وإنساناً عالم، أو فقير وفقيرٌ عادل، وإنما هو إطلاقٌ وتقييدٌ في مراتب الوجود، في حقيقة الوجود الخارجية العينية؛ فالمرتبة الضعيفة — للوجود مراتب متسلسلة من المادة الأولى (الهيولى) وتتصاعد إلى أعلى المراتب وهي الواجب تعالى — مقيدة، بينما المرتبة التي تليها مطلقة بالنسبة إليها؛ لأن المرتبة الضعيفة فاقدة لكمال المرتبة الأقوى.

نذكر مثلاً ليتضح الأمر: إذا كان لدينا قطعتان، الأولى طولها متر، والثانية طولها متران، فالأولى مقيدة بالنسبة للثانية؛ لأنها فاقدة لكمال المرتبة الأخرى — ذات المترين — لأن التي طولها متر تنقص مقداراً من الوجود، وهو ما تشتمل عليه الثانية ذات المترين، بينما الثانية تشتمل على كمالٍ أوسع تفقده التي قبلها، وعليه فإن كل مرتبة ضعيفة تكون مقيدة، وكل مرتبة بالنسبة لما فوقها تكون مقيدة؛ لأنها فاقدة لكمال المرتبة الأشد. إذن المراتب الطولية للوجود فيها تقييدٌ وإطلاق، وهذا ناشئٌ من فقدانها للكمال الذي تحتويه المرتبة الأعلى؛ فكل مرتبة من الوجود لها حدودٌ ما عدا أعلى مراتب الوجود فلا حدَّ لها، وهذه الحدود تكون ملازمة للإعدام؛ أي وجودها ينتهي عند هذه النقطة. أما الواجب فلا حدَّ له؛ لأنه بسيطٌ غير مركَّب من الوجود والعدم — وهذا تركيبٌ اعتباري عقلي — فهو وجودٌ صرفٌ مطلقٌ كامل. وبذلك يتضح أن المقوم لكل مرتبة من مراتب الوجود ليس خارجاً من المرتبة، لبساطة الوجود؛ أي إن خصوصية الوجود في

كل مرتبة هي عين تلك المرتبة. بينما تقوّم في باب الماهية هو الجزء الذي به قوام الشيء من الجنس والفصل.

ما نُسب إلى المشائين

ذهب قومٌ من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينةً بتمام ذواتها، ولا تُوجد جهة وحدة ترجع إليها هذه الحقائق الوجودية، ويمكن تحليل هذا المدعى إلى دعويين:

الأولى: أن الواقع الخارجي كثير حقيقةً، بخلاف ما يذهب إليه بعض المتصوفة من أن الواقع الخارجي لا تكثر فيه.

الثانية: أن هذه الحقائق متباينةً بتمام ذواتها ولا تُوجد بينها جهة اتحاد.

أما ما استدل به القوم على الدعوى الأولى، فهو أن الموجودات الخارجية تختلف من حيث الآثار المترتبة عليها؛ فالنار تختلف عن الماء في آثارها، وهذا يختلف في آثاره عن التراب، وهكذا، وإن اختلف أثر النار عن أثر الماء يكشف عن اختلاف المؤثرات؛ فأثر النار هو الإحراق، وأثر الثلج هو البرودة؛ ولذلك فإن الواقع الخارجي مؤلف من حقائق متعدّدة كثيرة، تبعاً لاختلاف الآثار.

هذه الدعوى الأولى، وهي أن الواقع الخارجي مؤلف من حقائق كثيرة لا من حقيقة واحدة كما يدّعي بعضهم.

والدعوى الثانية في القول المنسوب إلى المشائين: أن هذه الحقائق المتعددة والموجودة في العالم الخارجي متكترة بتمام الذات، والتغاير والتباين إما أن يكون بأمر خارج عن الذات، أولاً، والثاني إما أن يكون ببعض الذات أو بتمامها. والخارج عن الذات لا يُتصور في الوجود؛ لأن الخارج عن الوجود ليس إلّا العدم، بعد انحصار الأصالة بالوجود. والتباين بتمام الذات، كالتباين بين الماهيات والأجناس العالية، كالكم والكيف والجوهر ... إلخ.

والتباين ببعض الذات، كما في التباين بين الإنسان والفرس، اللذين يشتركان في الحيوانية، ويتباينان في فصل كل واحد منهما؛ ففصل الإنسان هو الناطق وفصل الفرس هو الصاهل.

وقد يكون الاختلاف والتمايز بشيءٍ خارج عن الذات؛ أي في الأعراض الخارجة عن الذات، كما في ملاحظة شيءٍ لونه أبيض وآخر لونه أسود، فالتغاير في أمورٍ عرضية خارجية.

فهؤلاء قالوا: إن هذه الحقائق الموجودة في الخارج، متغايرة ومتباينة بتمام الذات، واستدلوا على ذلك، فقالوا: لأن الوجودات بسيطة وليست مركّبة، فإذا كانت متباينة — كما بيّنّا في الدعوى الأولى — فلا بد أن يكون الاختلاف والتغاير بينها بتمام ذاتها، وإلا لما كانت بسيطة بل يلزم كونها مركّبة، مركّبة من حيثية بها الاشتراك بينها وبين الموجودات الأخرى، وحيثية أخرى بها الامتياز عن الموجودات الأخرى، وقد تبين أن هذه الحقائق الوجودية بسيطة وأن مراتب الوجود بسيطة وليست مركّبة.

إذن حال هذه الموجودات نظير المقولات والأجناس العالية، كالجوهر والكم والأين والإضافة ... إلخ؛ أي إن التمايز بينها بتمام ذاتها، هذا ما ذهب إليه المشاءون من أن الموجودات الخارجية كثيرة ومختلفة بتمام الذات.

إشكال وجواب

إذا كان الوجود الخارجي مؤلفاً من جملة حقائق متباينة بتمام الذات فكيف يصح أن نحمل عليها مفهوماً واحداً، وهو مفهوم الوجود، فنقول: النار موجودة، الكتاب موجود، الماء موجود، فكما ذكرنا سابقاً أن مفهوم الوجود مشتركٌ معنوي؛ فهو يحمل عليها بنفس المعنى، وهذا غير ممكن؛ لأن هذا المفهوم البديهي واحد، والواحد من حيث هو واحد لا يمكن أن يحكي عن الكثير من حيث هو كثير، أو عن المتباينات من حيث إنها متبايناتٌ متكثرة، هذا هو الإشكال؛ أي إن مفهوماً واحداً هو مفهوم الوجود يحمل على هذه الموجودات المتباينة بمعنى واحد، وهذا لا يصح؛ لأن هذا المفهوم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن أن يحكي أموراً متكثرة ومتباينة من حيث هي متكثرة.

والجواب على ذلك: أن مفهوم الوجود هذا المفهوم العام إذا كان يحمل على هذه الموجودات المتباينة بتمام الذات، بنحو صدق الذاتي على أفرادها، كما في صدق الكتاب على هذا الكتاب وذاك الكتاب، فيرد الإشكال المذكور، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأن مفهوم الوجود إنما يصدق على هذه المصاديق الخارجية بنحو العرض اللازم، وهو نحو صدق مفهوم العرض على المقولات التسعة العرضية، فمفهوم العرض لا يصدق عليها بنحو صدق الذاتي على أفرادها، كصدق مفهوم القلم على هذا القلم وذاك القلم وكل قلم، وإنما

يصدق عليها بمعنى أنها تشترك جميعها — المقولات التسعة — في مفهوم عامّ عرضي، وهو مفهوم العرض، والأمر هنا كذلك؛ أي إن مفهوم الوجود يصدق على هذه الموجودات المتباينة بتمام الذات، من قبيل صدق العرض اللازم على هذه المقولات.

وحدة الوجود التشكيكية

والاتجاه الآخر هو القول بالوحدة التشكيكية للوجود، فالقول المنسوب للمشائين غير تام؛ لأن اختلاف الآثار صحيح أنه يكشف عن اختلاف المؤثرات، ولكن هل هذه المؤثرات — الموجودات — هي حقائق متباينة بتمام الذات أم هي حقيقة واحدة لها مراتب متعددة؟ الصحيح هو أن الوجود الذي يكون منشأ لترتب الآثار هو حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب متعددة، تبدأ بأدنى المراتب، وتنتهي بالمرتبة التي لا يحدها حد.

وهنا قد يُقال: كيف تكون الموجودات كثيرة حقيقة وبسيطة حقيقة، ومع ذلك تعود إلى جهة واحدة، فإن رجوعها إلى جهة واحدة يعني أنها مركبة، كيف نقول ذلك؟

لا بد أن نقول إن هذه الكثرة التي نراها في الخارج لا تعود إلى جهة كثرة حقيقية واقعية في العالم الخارجي، وهذا الإشكال ينشأ من الخلط والتوهّم بين التشكيك العامي والخاصي، وقد قلنا إن ما به الاختلاف مرة يعود إلى ما به الاشتراك، فيكون تشكيكاً خاصياً؛ إذ هناك مراتب مختلفة يعود ما به الاتحاد إلى ما به التمايز والاختلاف، ومرة أخرى لا يعود ما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد، فيكون التشكيك عاماً، فتوهّم أن هذا التشكيك عامّي يؤدي لإثارة مثل هذا الإشكال، أما إذا عرفنا أن التشكيك هنا خاصيّ — ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف — حقيقة واحدة، فعندها نستطيع أن نلتزم ببساطة الموجودات من جهة، ورجوع الكثرة وما به التمايز إلى الوحدة، من دون أن تكون هذه الكثرة باطلة، وعليه نقول: إن ما نراه من كثرة بين الموجودات يعود إلى الوجود نفسه؛ فإن ما به الاتحاد وما به التمايز يعودان إلى حقيقة واحدة، مثلما قلنا في الاتحاد والتمايز بين الأعداد، الواحد والاثنين والثلاثة ... إلخ.

إذن اتضح أن الواقع الخارجي حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، يعود ما به الاتحاد لنفس ما به التمايز والاختلاف، بالتشكيك الخاصي.

ومدعى كون الوجود حقيقة واحدة مشككة، يعود إلى أمرين:

الأول: أن الواقع الخارجي حقيقة واحدة.

والثاني: أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة، بالتشكيك الخاصي.

الوجود حقيقةً واحدة

ما الدليل على أن الواقع الخارجي حقيقةً واحدة؟

الجواب: إن مفهوم الوجود مشتركٌ معنوي؛ أي يُحمل بمعنى واحدٍ على مصاديقه، وهنا نسوق هذا الدليل، وهو قياسٌ استثنائيٌّ مؤداه ما يلي: لو لم يكن الوجود حقيقةً واحدةً لكان حقائقٌ متباينة، والتالي باطلاً فالمقدم مثله؛ أي الوجود ليس حقائقٌ متباينة، إذن الوجود حقيقةً واحدة.

ولتوضيح هذا الدليل نسوق هذه المقدمة: فنقول إن المفهوم والمصداق من حيث الذات والذاتيات هما شيءٌ واحد؛ لأن مفهوم زيد ومصادقه نفسه، والتغاير إنما هو في أن وجود المصداق بوجودٍ خارجي، والمفهوم نفس المصداق لكن بوجودٍ ذهني، وإلا لو لم يكن المفهوم والمصداق أمرًا واحدًا لما أمكن أن يحكي المفهوم عن المصداق، والاختلاف بين المفهوم والمصداق هو في طبيعة الوجود بالذهن أو بالخارج.

إذن فمفهوم الوجود واحد؛ إذ لا يمكن أن تنتزع مفهوم الوجود الواحد من مصاديق متباينة من حيث هي متباينة؛ لأنه يلزم أن يكون الواحد عين الكثير والكثير عين الواحد، وذلك مُحال، هذا هو الدليل الأول على الدعوى الأولى.

والدليل الثاني على الدعوى الأولى، بيانه يتوقف على مقدمة وهي: لو كان هناك في الواقع الخارجي مصداقان «أ، ب» وحاولنا أن ننتزع مفهومًا واحدًا من هذين المصداقين فهنا عدة فروض:

الأول: أن نأخذ في هذا المفهوم المنتزع من هذين المصداقين خصوصية المصداق «أ» فلا ينطبق على المصداق «ب».

الثاني: أن نأخذ فيه خصوصية المصداق «ب» فقط، فلا ينطبق على المصداق «أ»؛ لأن المصداقين متباينان بتمام الذات، وليس بينهما جهة اشتراك أصلاً.

الثالث: أن نأخذ فيه الخصوصيتين معاً، خصوصية «أ» وخصوصية «ب»، وعندها سوف لا ينطبق على «أ» ولا على «ب»؛ لأن المصداق «أ» ليس فيه شيء من خصوصية المصداق «ب»، وكذلك المصداق «ب» ليس فيه شيء من خصوصية المصداق «أ»؛ أي لأن شيئاً منهما ليس واجداً لكلا الخصوصيتين.

الرابع: أن ننتزع المفهوم من الخصوصية المشتركة بين المصداق «أ، ب» وهذا الفرض معقول، كما ننتزع الإنسان من الخصوصية المشتركة بين زيد وعمر وبكر، لكن هذا

خلاف ما فرضناه؛ لأننا فرضنا أن المصاديق متباينة بتمام الذات، ولا تُوجد بينها جهة اشتراك أصلاً، فثبت ما فرض أولاً من انتزاعه من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة.

وبذلك يتبين من خلال الدليلين أن مفهوم الوجود العام المشترك المعنوي لا يمكن أن ننتزعه من مصاديق متباينة بتمام الذات من حيث هي متباينة بتمام الذات، إذن لا بد أن تكون هناك حقيقة واحدة مشتركة جامعة بين تمام هذه المصاديق، لتكون هي الملك لانتزاع هذا المفهوم الواحد.

كما أن مفهوم الإنسان حقيقة واحدة مشتركة بين أفراد الإنسان ومنتزعاها من بين هذه الأفراد، وإلا لو لم تكن هناك حقيقة واحدة مشتركة بين تمام المصاديق للزم أن ننتزع المفهوم من دون مناط، ولازم ذلك — كما قال المطهري — انتزاع أي مفهوم من أي مصداق، وهذا واضح البطلان؛ ولذلك لا بد أن يكون هناك شيء خارجي عيني يعود ما به الاشتراك إلى ما به الاختلاف؛ أي لا بد أن تكون هناك حقيقة واحدة ترجع إليها تمام التمايزات بين الوجودات.

هذا تمام الكلام في الدعوى الأولى، وهي أن الوجود حقيقة واحدة.

الوجود حقيقة واحدة مشككة

أما الدعوى الثانية، وهي أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة؛ أي ليست حقيقة واحدة شخصية، بل حقيقة واحدة لها مراتب متعددة، وهذه المراتب متغايرة.

والدليل على ذلك هو أننا نلاحظ هذه المراتب، كما نلاحظ الحدوث والقدم، وما بالقوة وما بالفعل، والشدة والضعف، والعلية والمعلولية، والوجوب والإمكان؛ أي نجد الكمالات الحقيقية لا الاعتبارية، وهي التي تمثل المراتب الطولية للوجود، كما نجد مراتب عرضية للوجود؛ إذ نلاحظ أن وجود الماء يختلف عن وجود النار، فحيثية الاختلاف بين الوجودات تعود إلى حيثية الاتحاد بين الوجودات؛ أي ما به الامتياز عين ما به الاشتراك وبالعكس، وهذا هو التشكيك، فللوجود مراتب طولية ومرتبات عرضية.

وقد أوضحنا ذلك سابقاً، ولكن لأهمية ذلك نقف وقفة بسيطة عند هذه المسألة؛ فهناك سلسلة طولية للموجودات، تبدأ بأدنى مراتب الموجودات وتنتهي بأعلى المراتب، وفي السلسلة الطولية يفترض أن هناك تسلسلاً بين الموجودات، وهناك عوالم مترتبة تبدأ من عالم الطبيعة — الذي هو أدنى العوالم — ثم هناك عالم أشد منه في وجوده وهكذا

إلى أعلى العوالم، وعلى حد تعبير المطهري في «شرح المنظومة» أن الرابطة بين هذه العوالم هي رابطة المحيط والمحاط؛ أي عالم الطبيعة يُحيط به العالم الذي يليه فهو محاط والآخر محيط، وكل عالمٍ أعلى يحيط بالعالم الأدنى وجودًا، كما أنه يكون أقوى وجودًا. هذه هي السلسلة الطولية للعالم، وفيها كل عالم أعلى يُحيط بالذي هو أسفل منه.

وهناك مراتبٌ متكررةٌ أخرى هي المراتب العرضية، وهذه الكثرة تلحق الوجود من الخارج؛ فهي كثرة بالعرض لا بالذات، ومنشؤها الماهيات، والراتب فيها على صعيد واحد، وليست طولية، ولا عليّة ومعلولية، وإنما هي على مرتبةٍ واحدة؛ ولذلك فالتعبير بالمراتب العرضية تعبيرٌ مسامحي، فالصحيح هي كثرةٌ عرضية، وهذا لا يعني أنها متساوية في درجتها الوجودية؛ لأنها يُوجد بينها طولية وعليّة ومعلولية.

نمثل لذلك لتتضح المسألة، وإن كان المثال يقرب من جهة ويبعد من جهة كما يُقال، ولكن لكي تتضح الفكرة، نقول: لو سلطنا النور على عدة صفائح زجاجية، وكل زجاجة ذات لونٍ خاص، فالنور سوف يتلون ويتشكل طبقًا للون الزجاج، فالنور الساقط على الزجاج الأزرق يكون أزرق، والذي يسقط على الزجاج الحمراء سيكون أحمر، بينما هذا النور في حقيقته أمرٌ واحد، لونه لونٌ واحد، ولكنه تشكّل وتلون تبعًا للقوالب والقوالب من الزجاج التي سقط عليها، وعلى هذا الأساس فالوجود في المراتب العرضية يتكرر تبعًا للأوعية والقوالب؛ أي الماهيات التي يعرض عليها.

وفي الكثرة الطولية يكون ما به الاتحاد وما به الاختلاف هو حقيقة الوجود، فيكون التشكيك فيها خاصيًا، أما الكثرة العرضية، فلا يكون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف؛ أي إن التشكيك يكون عاميًا؛ لأن ما به الاختلاف في الكثرة العرضية هو الماهيات، وما به الاشتراك هو الوجود.

وبهذا يتضح أن الوجود حقيقةً واحدةً مشكّكة، متكررةٌ في ذاتها، وهذا النوع من التكرّر لا ينافي الوحدة، بل يؤكدها؛ لأنها تدل على أنه ليس هناك إلّا الوجود؛ حيث إن ما به الامتياز فيه هو الوجود، كما أن ما به الاشتراك هو الوجود، فيرجع كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وكل ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز، وهذا هو التشكيك.

فيما يتخصص به الوجود

قال المحقق الآملي:^١ «اعلم أن الموجودات متميزة بحسب الخارج، وأما الوجودات فهي متميزة في السلسلة الطولية بالتقدم والتأخر، والغنى والفقر، والوجوب والإمكان، والكمال والنقص، والشدة والضعف. وأما في السلسلة العرضية، فباعتبار ما معه من اللواحق والأعراض، وذلك عند من يقول بتحقيق الوجود، كما أن من يقول باعتباره يقول بتمييزه، باعتبار إضافته إلى الماهيات.»

ويرجع هذا البحث إلى حقيقة الوجود لا إلى مفهومه. ويدور هذا البحث حول ما يتعين ويتشخص به الوجود، ومن المعلوم أن التشخص والتعين إنما يكون بالوجود ذاته، وبمراتبه غير الخارجة عنه؛ فالتخصص بها هو تخصص بالوجود، أما التخصص بالماهيات فليس هو إلا تخصصاً اعتبارياً محضاً، لاعتبارية الماهية وكونها لا حقيقة لها.

الوجود يتخصص بثلاثة وجوه

الأول: بحقيقته العينية البسيطة؛ لأن الوجود أمرٌ حقيقي خارجي عيني واقعي، ما يملأ هذا الواقع ويكون منشأً لترتب الآثار، وهو حقيقةٌ بسيطة، وليست مركبة، وهذه الحقيقة البسيطة متشخصة بنفسها، ومتعيّنة بنفس موجودية الوجود.

الثاني: بخصوصيات المراتب؛ أي إن الوجود يتكثّر تبعاً لمراتبه الطولية المختلفة — وقد بيّناه في آخر الفصل السابق — كما أنه يتكثّر عرضياً تبعاً للقوابل وهي الماهيات، فيتكثّر طولياً تبعاً لمراتبه المختلفة، من الشدة والضعف، والتقدم والتأخر ... إلخ؛

^١ «درر الفوائد»، ج١، ص ١٦٥.

ففي كل مرتبة خصوصيات، فمرتبة الوجود بالقوة فيها خصوصيات غير خصوصيات مرتبة الوجود بالفعل.

الثالث: التكثر العرضي، فالوجود يتخصّص تبعاً للأوعية والقوالب؛ أي الماهيات، ولكن هذا الاختلاف والتكثر للموجودات ليس تكثرًا بالذات؛ لأن الماهية أمرٌ اعتباري، ولما كان هذا الأمر الاعتباري متحدًا مع الوجود فالعقل ينسب حكم أحد المتحدّين إلى الآخر، فنقول هذه الوجودات متغايرة، والتغاير ليس بذات الوجود بل هو تغاير بالعرض؛ أي يتغاير الوجود تبعًا لتغاير الماهيات، كما نقول: زيد تحرك بسيّارته إلى بغداد، والواقع أنه لم يتحرك؛ لأن الذي تحرّك واقعًا هو السيارة، ولكن الحركة تُنسب له لمكان الاتحاد بينهما؛ أي ننسب حكم أحد المتحدّين إلى الآخر، ومن هنا يتخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيات المتنوعة، فتتعدّد الوجودات تبعًا لتعدّد الماهيات.

وهنا قد يُقال: كيف يكون عروض الوجود للماهية؟ أن ثبوت الوجود للماهية من قبيل ثبوت القيام لزيد، فنثبوت القيام لزيد يتوقف على وجود زيد أولاً، ثم بعد ذلك يثبت له القيام؛ لأنه لا بد أن يكون الموضوع ثابتًا ثم يثبت له المحمول، أم أن عروض الموجود للماهية بنحو آخر؟ فيقال: إن عروض الوجود للماهية ليس من قبيل عروض القيام لزيد؛ أي ليس من قبيل العروض المقولي، وهو عروض مقولة على مقولة، وبكلمة بديلة حمل مقولة على مقولة، من قبيل حمل البياض على الورقة، فالبياض مندرج تحت مقولة الكيف والورقة مندرجة تحت مقولة الجوهر، فحين نقول: الورقة بيضاء، فإننا حملنا الكيف على الجوهر، وإنما عروض الوجود للماهية ليس عروضًا وحملًا مقوليًا بل هو عروض وحمل بنحو آخر؛ لأن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هو أن الماهية ثابتة بالوجود، وهذا هو معنى كون الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية.

فإذا قلنا: الإنسان موجود؛ أي أصبح الموجود محمولًا والماهية موضوعًا، فمن المعلوم أنه لا بد أن يكون الموضوع ثابتًا أولاً، حتى يتحقّق ويثبت له المحمول.

وإنما نقوم بذلك لأن الذهن يأنس بالماهيات؛ ولذلك يفترضها هي الموضوع، وإنما يأنس الذهن بالماهيات لأنها هي الرابطة للاتصال بالعالم الخارجي، وهي التي يتصورها الذهن، وأما الوجود فلا يحضر عند النفس إلّا بالعلم الحضورى، وقلما يحصل؛ ولذلك بسبب أنس الذهن بالماهيات يعتبرها هي الموضوع، والوجود هو المحمول؛ ولذا قيل بأن حمل الوجود على الماهية هو من عكس حمل.

إذن اتضح أن حمل الوجود على الماهية هو في الواقع حمل للماهية على الوجود.

إشكال مبدئي على قاعدة الفرعية

وقع بعضهم في إشكال وملخصه: يُقال في قاعدة الفرعية «إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له»؛ أي إن ثبوت القيام لزيد، أو ثبوت المحمول للموضوع، أو ثبوت الوجود للماهية، عندما نقول: الإنسان موجود، هو فرع ثبوت المثبت له؛ أي فرع ثبوت الموضوع. فالإشكال يقول: لا بد أن تكون الماهية ثابتة — موجودة — حتى يثبت لها الوجود، لأنه لو لم تكن الماهية ثابتة قبل ثبوت الوجود للزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.

وإن قلنا بأن ثبوت الوجود للإنسان في قولنا: «الإنسان موجود» ليس بهذا الوجود وإنما بغيره، فنقول أيضاً هذا الوجود يتوقف بثبوته وتحققه على ثبوت آخر للماهية، ويؤدي ذلك إلى التسلسل، وهو محال.

وبعبارة أخرى إن هذا الثبوت والتحقق للماهية قبل عروض الوجود عليها، إما بنفس الوجود المحمول على الماهية أو بغير الوجود المحمول على الماهية؛ فإنه لا يخلو من أحد فرضين:

فإن كان هو نفس الوجود المحمول على الماهية، فيلزم من ذلك كون هذا الوجود المحمول المتأخر متقدماً، ويلزم كون المتقدم — وهو الوجود — الثابتة فيه الماهية متأخراً، وهو محال، للزوم الدور، والدور محال.

وإن كان هذا الثبوت للماهية (قبل عروض الوجود عليها) ليس بنفس الوجود المحمول عليها وإنما بوجود آخر للماهية، هنا ننقل الكلام إلى الوجود الآخر الثاني، والوجود الثاني أيضاً عارض، فتأتي هنا قاعدة الفرعية، التي تقول إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلا بد أن يكون للماهية ثبوت قبل هذا الثبوت الثاني، فنحتاج إلى تحقق وثبوت ثالث، ونحتاج إلى تحقق وثبوت رابع، وهكذا، فيتسلسل، والتسلسل محال.

جواب الإشكال

لعل هذا الإشكال هو الذي دفع البعض للقول بأصالة الماهية؛ فهو من الإشكالات التي تصلح أن تتخذ دليلاً على أصالة الماهية.

وقد أجب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة نذكر أهمها:

(١) إجابة ذكرها صدر الدين الشيرازي واختارها المصنّف، وملخصها هو أن المسائل في الفلسفة مسوقة على طريق عكس الحمل؛ أي إن المحمول في واقعه هو موضوع والموضوع محمول.

فعندما نقول: الواجب موجود، أو الممكن موجود، فهذه في أصلها هكذا: الوجود يكون واجباً، الوجود يكون ممكناً، فلا يرد الإشكال المذكور؛ لأن الوجود موجود بذاته، والماهية أمرٌ اعتباري منتزع من الوجود، فما لم يتحقق الوجود في الخارج، لا يمكن أن تنتزع ماهية من الماهيات، والإنسان يجعل الماهيات موضوعاً والوجود محمولاً؛ لأنه يتصل بالعالم الخارجي عبر الماهيات.

(٢) الجواب الآخر يُسلم بأن الوجود محمول والماهية موضوع، ولكنه يقول: إن الهليات، تارةً يُطلب بها ثبوت الشيء، وتارةً يُطلب بها ثبوت شيءٍ لشيء، فهل التي يُطلب بها ثبوت الشيء هي هل البسيطة، وهل التي يُطلب بها ثبوت شيءٍ لشيء هي هل المركبة، أو كان التامة وهي ما تثبت لنا الشيء، وكان الناقصة وهي التي يثبت بها شيء لشيء. وقاعدة الفرعية تجري في هل المركبة، التي يُطلب فيها ثبوت شيء لشيء، وليست هل البسيطة، نقول: هل الإنسان ناطق؟ فيكون الجواب: نعم، فنثبت النطق للإنسان الموجود، وحمل الوجود على الماهية ليس من قبيل الهلية المركبة، وإنما هو من قبيل الهلية البسيطة، فلا تجري القاعدة فيه، ولا يرد الإشكال هنا.

(٣) ادعى الفخر الرازي أن قاعدة الفرعية مخصصة؛ أي إن مثل هذه القضايا التي يُحمل فيها الوجود على الماهية خارجة عن المقام؛ فهو يقول بأن قاعدة الفرعية العقلية لا تنطبق على هذه الحالة، فلا يرد الإشكال المذكور؛ أي إشكال الدور أو التسلسل. لكن هذا القول غير تام؛ لأن القاعدة العرفية، والعقلانية، والشرعية، قابلة للتخصيص، أما القواعد العقلية فغير قابلة للتخصيص، كقاعدة استحالة اجتماع أو ارتفاع النقيضين، فكل قاعدة عقلية آبية عن التخصيص، ومعنى التخصيص هو بطلانها.

(٤) ما ذكره المحقق الدواني وملخصه: هو أنه استبدل الفرعية بالاستلزام، بمعنى أن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له.

وإن الاستلزام لا يقتضي أن يكون للمثبت له ثبوتٌ قبل ثبوت المحمول عليه، وإنما يقتضي الاستلزام أن يكون الموضوع ثابتاً في ظرف ثبوت المحمول، وذلك أعمُّ من أن يكون الموضوع ثابتاً قبل ثبوت المحمول أو بنفس ثبوت المحمول على الموضوع. لكن هذا الجواب غير تام أيضاً؛ لأن الإشكال نشأ من قاعدة الفرعية؛ فلو أنكرنا قاعدة الفرعية، ينتفي الإشكال أساساً، كما أن هذا ليس جواباً على الإشكال وإنما هو اعتراف بالإشكال؛ لأنه لم يفعل أي شيء سوى أنه بدّل الفرعية بالاستلزام.

(٥) ما ذكره صدر الدين الدشتكي، وهو أحد فلاسفة الدورة الشيرازية؛ فالفلسفة نشطت في شيراز أولاً ثم انتقلت إلى أصفهان بعد انتقال صدر المتألهين الشيرازي إليها. وكان الدشتكي أو السند والصدر كما يُسمى في كتب الفلسفة من القائلين بأصالة الماهية، وهو يرى أن المحذور إنما يرد لو كان للوجود المحمول نحو تحقق وثبوت فيأتي الإشكال، ولكن الوجود ليس له تحقق، كما يقول، لا في الخارج ولا في الذهن، فلا يكون الوجود ثابتاً للماهية، حتى يرد الإشكال المذكور، وهو أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له؛ لأن الوجود إذا لم يكن له تحقق لا في الخارج ولا في الذهن فلا يرد الإشكال، ومثال ذلك لو قلنا: الإنسان موجود، فإن هذه القضية ليست مصداقاً لقاعدة الفرعية؛ لأن موجود هذا ليس ثابتاً ولا متحققاً لا في خارج ولا في ذهن.

وهنا قد يُقال إنه عندما نحمل الموجدية على الماهيات فنقول: الإنسان موجود؛ فمن الواضح أن كلمة موجود مشتق، والمشتق يدل على ذاتٍ ثبت لها مبدأ الاشتقاق؛ أي ثبت لها الوجود، إذن فكيف يقول الصدر إن الوجود لا تحقق له لا في خارج ولا في ذهن؟ بينما عندما نقول «موجود» فالموجود يعني ذاتاً ثبت لها الوجود.

هذا الإشكال كما يقول الصدر الدشتكي غير وارد؛ لأن «موجود» ليس مشتقاً، وإن كان اللفظ مشتقاً، لكن معناه ليس مشتقاً، بل معناه بسيط غير مشتق، فلا يدل على ذاتٍ ثبت لها الوجود، وإنما هذا مثل كلمة «هست» الفارسية فإنها ليست مشتقة، وإنما هي تدل على معنى بسيط، وهذا المعنى يعني التحقق ومطلق الثبوت، والذي يقول بأصالة الماهية لا يعني عندما يقول: الإنسان موجود، بأن الإنسان له وجود، بل يعني أن الماهية متحققة وثابتة في الخارج.

وبعبارة أخرى يرى الدشتكي أن للموجود معنى بسيطاً والاشتقاق صوري، يعني أن الوجود وإن لم يكن له تحقق في الخارج ولا في الذهن فلا معنى له، إلا أن الموجود

يكون ذا معنى، ولكن لا يكون معناه مركباً من الذات والمبدأ، حتى يلزم بثبوت المبدأ في الذهن، فينافي ما ذكره أولاً، من أن الوجود لا ثبوت له لا في الذهن ولا في الخارج. ولما اعترض عليه أن الموجود مشتق وكل مشتق يُدَلُّ على المبدأ على الأقل، فكون الموجود ذا معنى؛ أي كونه موجوداً في الذهن، يستلزم ثبوت الوجود في الذهن، دفع الاعتراض بقوله «والاشتقاق صوري».

(٦) جواب مبني على القول بأصالة الماهية، وهو مذهب شيخ الإشراق، والمحقق الداماد، وصاحب الشوارق، ومذهب القائلين باعتبارية الوجود من المتكلمين؛ فهم يزّون أنه ليس للوجود فردٌ حقيقي أصلاً، والمتأصل في الخارج ليس إلا الماهيات، أما الوجود المعتبر مضافاً إلى الماهية؛ بحيث يتأصل بتأصلها أو يصير فرداً خارجياً للوجود فلا تحقق له، وإنما مفهوم الوجود موجود في الذهن، إما مطلقاً أو مضافاً إلى ماهية؛ بحيث لا تكون الماهية المتأصلة داخلة في المقيد.

ويفرق صاحب دستور العلماء^٢ بين الحصة والفرد، في أن الفرد هو الطبيعة المأخوذة مع القيد، بأن يكون كلٌّ من القيد والتقيد داخلياً، كزيد وعمرو للإنسان، والحصة هي الطبيعة المضافة إلى القيد، بأن يكون التقيد من حيث هو تقييد داخلياً والقيد خارجياً، كوجود زيد ووجود عمرو، وعلم زيد وعلم عمرو.

وهذا جوابٌ غير تام؛ لأنه أيضاً مبني على أصالة الماهية، وهي باطلة كما سبق. وبذلك يتبين أن الجواب الصحيح هو جوابٌ صدر المتألهين، وهو أن الحمل في مثل هذه القضايا هو من عكس الحمل؛ أي إن الوجود هو الموضوع والماهية هي المحمول، والوجود موجود بذاته والماهية موجودة بالوجود، فلا يرد إشكال الفرعية.

^٢ «دستور العلماء»، ج ٢، ص ٣٤٤.

الفصل السابع

في أحكام الوجود السلبية

كان الكلام في الفصول المتقدمة في جملة من الأحكام الإيجابية الثبوتية للوجود، وهي على قسمين؛ الأول ارتبط بمفهوم الوجود، في الفصول الثلاثة الأولى، وفي الثلاثة الأخرى كان البحث في حقيقة الوجود.

وفي هذا الفصل سنذكر بعض الأحكام التي تُسلب وتُنفي عن الوجود، وهي لا ترتبط بمفهوم الوجود بل بحقيقة الوجود. والمراد من الوجود في عنوان هذا الفصل هو الوجود بما هو وجود ساقط بالإضافة إلى الماهيات، كما يُستفاد ذلك من تعليقة المحقق السبزواري على «الأسفار»^١.

الحكم الأول

يُقال إن حقيقة الوجود لا غير لها؛ لأننا فيما سبق — في بحث أصالة الوجود — أثبتنا أن الأصل الذي يكون منشأ لترتب الآثار الخارجية هو الوجود دون سواه، وما عداه هو العدم، والعدم لا شيء، بطلان محض؛ وبالتالي فلا يمكن أن يكون غيرًا للوجود؛ أي لا يصح أن نقول هناك الوجود وهناك العدم؛ لأن العدم لا شيء، فلا يمكن أن يكون غيرًا للوجود.

أما الماهية فقد يُقال: إن غير الوجود هو الماهية، لكن الماهية أمرٌ اعتباري، انتزاعي، ينتزعه الذهن، ولا تحقق لها وراء الوجود، وإنما هي قوالبٌ ذهنية وحدودٌ ينتزعها العقل من الموجودات الممكنة، فهي ثابتةٌ بالوجود لا بذاتها! إذن فلا غير للوجود. وقد يعبر عنه بأنه لا ضد له.

^١ «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٣٥٣.

الحكم الثاني

أن حقيقة الوجود الشاملة لكل مراتبه من أدناها إلى أعلاها ليس لها ثانٍ؛ فلو لاحظنا الإنسان مثلاً فيمكن أن نفترض له ثانيًا، الأول الإنسان يُوجد بوجود زيد، ووجود ثانٍ بنفس حقيقة الإنسان هو بوجود بكر، كما أن حقيقة الإنسان لها غير، كحقيقة الكتاب، وهكذا، فالتغاير إذا كان في الحقيقة فلا يُعد ثانيًا، وإن لم يكن الاختلاف في الحقيقة بل بوجود ثانٍ لحقيقة واحدة فهذا وجودٌ ثانٍ.

وعليه، فالحكم الأول ينفي أن تكون حقيقة ثانية غير الوجود، أما الحكم الثاني فينفي أن يكون هناك وجودٌ ثانٍ للوجود غير الوجود الأول للوجود؛ لأن المفروض أن حقيقة الوجود واحدة.

وقد يُقال: لماذا لا يمكن أن نفرض لحقيقة الوجود وجودًا ثانيًا؟ فيُقال: لو فرضنا لحقيقة الوجود وجودًا ثانيًا فإن ما به الاشتراك بينهما هو الوجود، وما به الاختلاف بينهما لا يمكن أن يكون حقيقة الوجود، بل يجب أن يكون أمرًا خارجًا عن حقيقة الوجود، وهذا الأمر الخارج لا بد أن يكون غير الوجود، وقد أثبتنا في الحكم الأول أن لا غير لحقيقة الوجود، ولهذا قالوا إن الثاني الذي فرضناه لا بد أن يكون نفس الوجود الأول، لأن كل ما يفرض هو وجود وداخل في حقيقة الوجود؛ لأن كل شيء وجود، وغير الوجود عدمٌ باطلٌ لا شيء.

وقد يعبر عن أن الوجود لا ثاني له، بأنه لا مثل له، والفرق بينه وبين الغير أن ثاني الشيء يوافق الشيء في الذات والحقيقة، وهذا بخلاف الغير، فإن غير الشيء يباينه في ذلك.

الحكم الثالث

الوجود لا جوهر ولا عرض، عندما نقسم الوجود نقول: إنه ينقسم إلى واجبٍ وممكن، والممكن ينقسم إلى جوهر وعرض، فالجوهرية والعرضية مرتبطة بمرتبة من مراتب الوجود الإمكانية، والجوهر ماهية من الماهيات، والعرض ماهية إن وجدت في الخارج وجدت في موضوع، وحقيقة الوجود لا يمكن أن يكون لها موضوع؛ لأنه لا يوجد غير للوجود فيقوم به.

الحكم الرابع

أن الوجود ليس جزءاً في مركّب، يتركّب من الوجود ومن غيره؛ أي ليس الوجود جزءاً عينياً لمركّب خارجي، بأن يكون هناك أمرٌ مركّب من جزأين خارجيّين أحدهما الوجود؛ لأن الوجود لا غير له، ولو كان هناك غير للوجود لأمكن افتراض مركّب من الوجود وذلك الغير، أما إذا قلنا بأنه لا يُمكن افتراض غير للوجود، فلا يمكن افتراض مركّب يتألف من الوجود ومن غيره.

وهنا يرد إشكال مفاده: أن كل ممكن زوج تركيبى، له ماهية ووجود، فقد يُقال: إن الوجود الإمكانى مركّب من الوجود زائداً أمراً آخر، فكيف قلنا: إن الوجود ليس مركّباً؟

ونُجيب على هذا الإشكال بما تقدّم، فقد قلنا إن الأصيل هو الوجود، أما الماهية فهي أمرٌ اعتباري؛ أي إن الوجود الإمكانى وجودٌ محدود ينتزع الذهن منه الماهية، وهي عبارة عن قالبٍ يحكي عن حدود هذا الوجود الإمكانى المحدود، أما وجود الواجب فإنه سنخ وجودٍ غير متناهٍ وغير محدود، فلا يُمكن للذهن أن ينتزع منه ماهيةً — أي حدّاً — لأنه غير محدود، فليس في الوجود الممكن — فضلاً عن الوجود الواجب — سوى الوجود، والماهية أمرٌ اعتباريٌّ انتزاعي، فليس الممكن مركّباً من جزأين أصليّين، وإنما الممكن الموجود له جزءٌ أصيل هو الوجود فقط، والماهية ليست أصيلة، وإنما هي أمرٌ اعتباري. وهذا معنى قول الحكماء: إن كل وجودٍ ممكن هو زوجٌ تركيبى له ماهية ووجود.

الحكم الخامس: أن الوجود لا جزء له

في الحكم الرابع كنا نقول إن الوجود ليس جزءاً لمركّب، وهنا نقول: إن الوجود لا جزء له غير الوجود؛ لأنه لا شيء غير الوجود. والجزء إما أن يكون عقلياً أو خارجياً، أو جزءاً مقدارياً.

ونشير هنا إلى التركيب، حتى يتبين أن الوجود غير مركّب لا خارجياً ولا عقلياً، فالتركيب أساساً له أقسامٌ متعددة، والمصنّف ذكر ثلاثة منها:

القسم الأول: هو التركيب من الجنس والفصل.

القسم الثاني: التركيب من المادة والصورة.

القسم الثالث: التركيب من الأجزاء المقدارية.

وهنا نريد أن ننفي هذه الأقسام من التركيب عن حقيقة الوجود، حتى نثبت أن الوجود لا جزء له.

الوجود غير مركّب من جنس وفصل

أما التركيب الأول: فهو التركيب من الجنس والفصل، وهذا التركيب تركيبٌ عقلي، وهنا نريد أن ننفي أن يكون الوجود مركّباً من جزأين أحدهما جنس والثاني فصل. فمثلاً لو لاحظنا الإنسان لوجدناه مركّباً من جزأين أحدهما الجنس — حيوان — وهو يمثل الجزء المشترك بين الإنسان وبقية الحيوانات، والجزء الآخر هو الفصل — ناطق — وهو يمثل الجزء المختص بالإنسان، وبواسطة التركيب بين الجنس والفصل يتحقّق النوع، الذي هو الثالث من الذاتيات المذكورة في المنطق. وهذا النوع من التركيب يكون بحسب التحليل العقلي، والوجود لا يُمكن أن يتحقّق فيه هذا النحو من التركيب، وبيان هذه المسألة بشكّل دقيق يتوقف على بعض النقاط:

الأولى: النسبة بين الفصل (الناطق) والنوع (الإنسان) هي أن الفصل مقوّم للنوع؛ لأنّ الناطق داخل في ماهية الإنسان وأحد الأجزاء الذاتية له.

الثانية: النسبة بين الجنس (الحيوان) والفصل (الناطق) هي نسبة عرضيّة؛ فالجنس عرضٌ عام للفصل، والفصل خاصة للجنس؛ أي إن الجنس ليس من الأجزاء الذاتية للفصل. الحيوان ليس جزءاً ذاتياً للناطق، كما أن الفصل ليس من الأجزاء الذاتية لماهية الجنس، فالناطق والحيوان كلّ منهما خارج عن حقيقة الآخر وذاته؛ ولذلك لا يصدق الحيوان على الناطق صدقاً ذاتياً، كما لا يصدق الناطق على الحيوان صدقاً ذاتياً، ومن هنا فلا الناطق مقوّم للحيوان، ولا الحيوان مقوّم للناطق.

فالنسبة بين الجنس والفصل هي نسبة العرض العام، نسبة الحيوان إلى الناطق، كنسبة الماشي إلى الإنسان، ونسبة الناطق إلى الحيوان هي نسبة العرض الخاص، كنسبة الضاحك إلى الإنسان.

الثالثة: وهي تبثني على الثانية، إن نسبة الناطق إلى الحيوان كنسبة الضاحك بالنسبة إلى الإنسان، وإن وظيفة الفصل ليست تقويم ماهية الجنس وإنما تخصيص وتقسيم الجنس إلى الأنواع المتعددة؛ أي وظيفة الناطق هي تقسيم الحيوان إلى أقسام، وحصص متعددة، كذلك وظيفة الناطق تحصيل الجنس؛ أي تحصيل الوجود الخارجي للحيوان،

ولهذا قالوا: إن الفصل هو المحصل، الذي يحقق الوجود الخارجي للجنس، وهو مقسّم، يقسّم الجنس إلى ناطق وغيره، فالفصل ليس مقوّمًا لماهية الجنس.

فإذا كان الوجود مركّبًا من جنس وفصل، فما هو جنس الوجود؟ المفروض أن جنسه إما الوجود أو غيره، وفصله إما الوجود أو غيره، والقسمة عقلية حاصرة، وقد قلنا سابقًا — في الحكم الأول — أن لا غير للوجود، فيكون الجنس هو الوجود، والفصل هو الوجود أيضًا، فيلزم أن يكون الفصل — الذي هو الوجود — محصّلًا لذات الجنس؛ لأنه وجود أيضًا، وهذا خلاف ما أثبتناه، من أن الفصل ليست وظيفته تقويم الماهية — ماهية الجنس — وإنما وظيفة الفصل تحصيل ماهية الجنس، ولم يُشر المصنف إلى أن الوجود لا فصل له؛ لأن قولنا أن لا جنس للوجود كافٍ؛ إذ لا وجود لفصل بلا جنس، وهذا كله نفي أن يكون الوجود مركّبًا من جنس وفصل تركيبًا عقليًا. ومنه يُعلم أنه لا يمكن أن يكون الوجود جنسًا لشيء مطلقًا.

الوجود غير مركّب من مادة وصورة

أما نفي أن يكون الوجود مركّبًا تركيبًا خارجيًا من مادة وصورة، فيمكن بيانه بما يلي: حيث إن المدرسة المشائية ذهبت إلى أن الأشياء في الخارج مركّبة من جزأين حقيقيّين هما المادة والصورة، والمادة هي القابلية والاستعداد الموجود في الأجسام لقبول التغيّرات والتحوّلات المختلفة، والصورة هي حيثية الفعلية، فمثلاً لو كانت: هذه بيضة بالفعل، فهنا لو لاحظنا هذه البيضة فإننا نجد فيها حيثيتين؛ إحداها حيثية قبول الفعلية، تقبل أن تكون دجاجة، وهذه هي المادة، وحيثية أخرى تترتب عليها الآثار الخارجية وهي «الصورة».

فالذهن ينتزع من المادة والصورة مفهومين، هما المادة والصورة في داخل الذهن، وهما غير المادة والصورة في الخارج، فإذا لاحظ العقل هذين المفهومين، بنحو لا يحمل كل واحد على الآخر، ولا يُحملان على الكل؛ أي المجموع المؤلّف منهما (الجسم) مثلاً، فهنا بهذا الاعتبار يُسمّيان مادة وصورة، ويعبر عنهما بشرط لا من جهة الحمل، لأننا نلاحظهما بشرط ألا يُحمل أحدهما على الآخر، ولا يُحملا على المركب منهما (الجسم).

أما إذا لاحظهما الذهن باعتبار آخر، بنحو يمكن أن يحمل أحدهما على الآخر؛ أي يمكن أن تُحمل المادة على الصورة، والصورة على المادة، فهنا يلاحظهما لا بشرط

من الحمل، ويعبر عنهما بتعبير آخر، فيُسَمَّيان الجنس والفصل، ولهذا فإن الجنس هو المادة، والفصل هو الصورة، فالجنس والمادة أمرٌ واحد لكن باختلاف الاعتبار، وكذلك الفصل والصورة حقيقةً واحدة لكن باختلاف الاعتبار.

وعلى هذا الأساس يُقال: إن الوجود ليس مركبًا من مادة وصورة خارجية؛ لأن الوجود لا جنس ولا فصل له، وحيثُ إن المادة هي الجنس وإن الصورة هي الفصل مع اختلاف الاعتبار، فإذا انتفى الجنس والفصل عن الوجود انتفت عنه المادة والصورة، الخارجية والعقلية أيضًا؛ ولذلك يُقال: إن الوجود غير مركَّب من مادة وصورة.

وبعبارة أخرى إن المادة والصورة العلميتين اللتين تحكيان المادة والصورة الخارجيتين هما الجنس والفصل، كما يُستفاد من المصنّف في نهاية الفصل الرابع من المرحلة الخامسة، وكما صرّح به الحكيم السبزواري في حاشية شرح المنظومة. ويتضح أيضًا أن الجنس والفصل، وهما أمران ذهنيّان، لا يكونان بأنفسهما هما المادة والصورة الخارجيتين.

ويتلخّص مما سبق، أنه لو كانت للوجود مادة وصورة خارجيتان، لكانت له مادة وصورة ذهنيّتان. ولو كانت له مادة وصورة ذهنيّتان، لكان له جنس وفصل، لكن لا جنس له ولا فصل، فليست له مادة وصورة خارجيتان.

الوجود غير مركَّب من أجزاءٍ مقدارية

النحو الثالث من التركيب المنفي عن الوجود، هو تركيبٌ خارجي أيضًا، وهو أن الوجود غير مركَّب من أجزاءٍ مقدارية، والمقصود بالأجزاء المقدارية — كما سيأتي — أن هذه الأجسام التي نراها في الخارج لها عوارض، وهذه العوارض تتمثل في الجسم التعليمي والسطح والخط؛ فالجسم التعليمي هو عبارة عن الامتداد في الأبعاد الثلاثة؛ الطول والعمق والعرض، ويُقال عن السطح إنه امتدادٌ في بُعدين، ويُقال عن الخط إنه الامتداد في بُعدٍ واحد، فهذه الأقسام الثلاثة للامتداد يعبرُ عنها بالمقدار؛ لأنها قابلةٌ للانقسام إلى أجزاءٍ لا متناهية. وهذه يعبرُ عنها بالأجزاء المقدارية، والوجود ليس مركبًا من أجزاءٍ مقدارية؛ لأن افتراضها يعني افتراض الجسم التعليمي أو السطح أو الخط، بينما قلنا إن هذه الأمور عوارضٌ تعرض للجسم، والجسم هو ما يتألف من مادة وصورة، وقد تبين فيما سبق أن الوجود ليس مؤلفًا من مادة وصورة؛ فالوجود ليس جسمًا، وبالتالي فلا جزءٌ مقداريًا للوجود؛ لأن الجزء المقداري إنما يكون للخط والسطح والجسم التعليمي، وهذه الأمور الثلاثة إنما هي عوارضٌ للجسم، فالوجود لا أجزاءً مقداريةً له.

الوجود ليس نوعاً

إن الوجود ليس نوعاً، وهذا واضح مما تقدم؛ حيث إن النوع مرَّكَّب من جنس وفصل، وليس للوجود جنس ولا فصل؛ وبالتالي فلا نوع له، لكن المصنَّف ساق برهاناً قال فيه: النوع إنما يتحقَّق في الخارج من خلال التشخص الفردي، كالإنسان يتحقَّق بزيد، وذكرنا سابقاً أن الوجود موجودٌ بذاته؛ فلو كان الوجود نوعاً للزم أن يوجد بغيره، وهذا خلاف ما فرضناه من أنه موجودٌ بذاته.

الفصل الثامن

في معنى نفس الأمر

عندما نقول هذه القضية صادقة أو ليست بصادقة، مثل: الإنسان نوع، الإنسان كلي، فهل يعني ذلك أن لها مصداقاً في الخارج؟ الجواب: إن القضية «الإنسان كلي» صادقة لأنها مطابقة لنفس الأمر.

ومن هنا تنقسم القضايا إلى:

(١) الخارجية: يعني أن للقضية مصداقاً خارجياً؛ فالمحمول والموضوع أمرٌ خارجي، كما في «زيد قائم»، أو «الإنسان كاتب»، ف «الإنسان» و«الكاتب» كلاهما أمرٌ خارجي، وكذلك «زيد» و«قائم».

(٢) الذهنية: ويكون فيها المحمول من الأمور الذهنية، بينما الموضوع يمكن أن يكون ذهنياً ويمكن أن يكون خارجياً، كما في «الإنسان نوع»، أو «الكلي ذاتي وعرضي»، فهذه قضايا ذهنية.

(٣) القضايا الصادقة ومع ذلك ليس لها مطابق لا في الذهن ولا في الخارج؛ ويعبر عنها بقضايا «نفس الأمر» كما نقول: «العدم باطل الذات» فهذه القضية لا مطابق لها لا في الذهن ولا في الخارج؛ لأن الموضوع لا مصداق له لا في الخارج ولا في الذهن، ولكن مع ذلك هذه القضية صادقة.

ولذلك نقول: إن صدق النوع الأول من القضايا يكون بمطابقتها للخارج، لمصداقها الخارجي، كما نقول «الإنسان كاتب»، وصدق النوع الثاني من القضايا، كما في «الإنسان نوع» إنما يكون بمطابقتها للذهن؛ أي إن مفهوم الإنسان في الذهن نوع، والذهن كما هو معلوم أمرٌ عيني، والقضايا نفس الأمرية: هي القضايا التي تعني أن لا مطابق لها

بالذات وإنما مطابقها بالعرض، كما نقول «عدم العلة علة لعدم المعلول»، أو «عدم الغيم علة لعدم المطر»، فإنما تصدق هذه القضية بالتبع لقضية «الغيم علة للمطر»؛ أي قضية «لكل معلول علة».

وببيان آخر أن الثابت الحقيقي هو الوجود، ولأن الماهيات هي ظهورات الوجودات الإمكانية العينية وحدود هذه الوجودات، فالعقل اعتبر الثبوت للماهيات، باعتبار أن عملية التفكير تتطلب ذلك، وكذلك اعتبر العقل الثبوت لأحكام الماهيات، كما أن العقل كان مضطراً في عملية التفكير أن يمنح الثبوت والتحقق لكل المفاهيم والمعقولات الثانية — وسيأتي بيان المعقولات الثانية — حيثُ يعتبر العقل الثبوت لمفهوم الماهية، ومفهوم عدم، فإذا عبّرنا بنفس الأمر، نعني به الثبوت المطلق الأعم من الأول والثاني والثالث، فيكون الثبوت العام الأعم من الأول: ثبوت الوجود، والثاني: ثبوت الماهية، والثالث: ثبوت المعقولات الثانية، وهذا ما يعبر عنه بقضايا نفس الأمر بالمعنى الأعم، وهي تشمل الوجود الحقيقي، والماهيات، والأمور الثابتة التي يعتبر لها العقل الثبوت. وأما نفس الأمر بالمعنى الأخص، فهو ما ينطبق على الأمر الثالث فحسب، فنفس الأمر هو معنى واسع للثبوت، يعم الثبوت الحقيقي والاعتباري. والحقيقي هو الوجود، والاعتباري هو ثبوت الماهيات، والمعقولات الثانية.

أنواع المعقولات

ينبغي أن نشير إلى مسألة، وهي أن المفاهيم أو المعقولات تنقسم إلى قسمين أساسيين، هما: المفاهيم الماهوية «المفاهيم الأولية» كمفهوم الكتاب والإنسان، والمفاهيم الثانوية «الثانية»، والأخيرة تنقسم إلى:

- (١) المفاهيم الفلسفية، أو المعقولات الثانية الفلسفية، كمفهوم العلة والمعلول.
- (٢) المفاهيم المنطقية، أو المعقولات الثانية المنطقية، كمفهوم العكس المستوي وعكس النقيض وغيره.

هذه هي المفاهيم الاعتبارية التي تُستعمل عادةً في عملية التفكير، وهذا التقسيم الثلاثي من مبتكرات الفلاسفة المسلمين، ولهذا التقسيم دورٌ أساسي في المعرفة البشرية.

معنى آخر لنفس الأمر

ذهب بعضهم إلى أن المقصود بنفس الأمر: هو عقلٌ مجرد كلي، وجوده وجودٌ واسع، ليس محدودًا بزمان ولا مكان، وهو المسمّى بالعقل الفَعَال،^١ فعندما نقول عقلٌ كلي، نعني أنه واسعٌ وغير محدود، وهو غير الكلي في المنطق؛ لأن الكلي في المنطق، هو القابل للانطباق على كثيرين، بينما العقل الكلي هنا، بمعنى أن وجوده مجردٌ غير محدود بزمان أو مكان.

فعندما يُقال نفس الأمر، فإنما يُقصد به ذلك العقل الكلي المجرد، وهذا العقل المجرد يشتمل على صور المعقولات؛ أي إن كل المفاهيم والصور الذهنية موجودة في ذلك العقل المجرد من الزمان والمكان، ومعنى أن القضايا صادقة بمطابقتها لنفس الأمر؛ أي بمطابقتها للصور العلمية الموجودة في ذلك العقل الكلي المجرد، وهذا الكلام مبنيٌّ على أساس أن هناك طوليةً في العوالم، وأن هناك عالم العقل.

والمراد بذلك أنهم يقولون: إن الموجودات الإمكانية إما مجردة ذاتًا وفعلًا عن المادة وآثارها، فهي ما يُسمّى — بحسب اصطلاحهم — بالعقل المجرد.

أو هي مجردة عن المادة ذاتًا دون أن تكون مجردة عن المادة فعلًا؛ أي مجردة عن المادة دون آثارها، فيُسمّى ذلك بعالم المثال.

أو تكون الموجودات الإمكانية مادية، وهي تتمثّل بعالم الطبيعة، وهو عالمنا هذا. وقد ناقش المصنّف هذا الكلام، وقال إنه غير تام؛ لأننا نسأل عن المفاهيم والمعارف الموجودة لدى هذا العقل المجرد المشتغل على المعارف، فما هو ملاك صدقها وكذبها؟ لأن المفاهيم الموجودة في أذهاننا ملاكٌ صدقها وكذبها هو مطابقتها للمفاهيم الموجودة في ذلك العقل المجرد بحسب الفرض، لكن ما هو ملاك صدق وكذب تلك المفاهيم التي لدى ذلك العقل؟

إذا كان الملاك هو المطابقة لما هو موجود عند عقل آخر، فننقل الكلام إلى العقل الآخر، فنقول: ما هو ملاك صدق ما هو موجود لديه من معارف ومفاهيم؟ فلا بد أن تكون مطابقةً لما هو موجود في عقل ثالث، وفي العقل الثالث نقول كذلك: ما هو ملاك صدقها؟

^١ الخواجه نصير الدين الطوسي، «شرح الإشارات»، ج ٢، ص ٣٦١؛ و«كشف المراد»، ص ٧٠؛ وملا هادي السبزواري، «شرح المنظومة»، ص ٥٤.

فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، والتسلسل محال، إذن هذا القول غير تام. والصحيح ما ذكرناه، وهو أن ملاك الصدق في القضايا هو المطابقة لما هو ثابت، سواء كان هذا الثبوت خارجياً أو ذهنياً؛ أي الثبوت بالمعنى الأعم.

الفصل التاسع

الشيئية تساوق الوجود

معنى المساواة

المصطلحات في الفلسفة دقيقة؛ فالمساواة ليست بمعنى المساواة، بل بمعنى أخص من المساواة، ولكي يتضح الفرق بين المساواة والمساواة نقول: يُوجد لدينا مفهوم، ويُوجد لدينا مصداق، وتُوجد لدينا حيثية الصديق، فإذا كانت حيثية الصديق نفسها بينهما مشتركة، فتكون بينهما مساواة، وإذا كانت حيثية الصديق بينهما غير مشتركة فلا تكون بينهما مساواة بل مساواة، ففي المساواة يُشترط أن يكون المصداق واحدًا، لكن المفهوم متعدّد، بينما حيثية الصديق قد تكون واحدة أو مختلفة، بخلاف المساواة التي تتحد فيها حيثية الصديق أيضًا.

وبعبارة أخرى إن الفرق بين المساواة والمساواة، هو أن المساواة تعني اتحاد معنيين في جميع مصاديقهما؛ بحيث كل ما صدق عليه هذا المعنى صدق عليه ذلك المعنى أيضًا، سواء كانت حيثية الصديق واحدة أم مختلفة. وأما المساواة فيُشترط فيها مع ذلك اتحاد جهة الصديق وحيثيته؛ فالمساواة أعم من المساواة.

من هنا يكون معنى الوجود مساوياً للشيئية، أن كل موجود فهو من حيث إنه موجودٌ شيء، كما أن كل شيء فهو من حيث إنه شيءٌ موجود. وذلك لأنه ليس هناك أمرٌ وراء الوجود به يكون الشيء شيئاً. وهكذا الوجود والوحدة كما سيأتي في الفصل الأول من المرحلة الثامنة، بل الوجود مساوٍ لكل من صفاته العامة، كالخارجية المطلقة، والفعلية المطلقة، والتشخيص، وغيرها.

وربما يتحقّق التساوي من دون المساواة، كما في الإنسان والضحك، فإنه وإن كان يصدق الإنسان على كل ما يصدق عليه الضاحك، وبالعكس، إلا أن حيثية الصديق مختلفة؛ فإن المصداق تلك، من جهة ذاتها وجواهرها إنسان، ومن جهة بعض عرضياتها

وأعراضها ضاحك، فلا يكون الإنسان من حيث إنه إنسان ضاحكاً، ولا الضاحك من حيث إنه ضاحكٌ إنساناً.

الوجود والشيئية متساوقان

إن الوجود والشيئية متساوقان؛ أي وإن كان مفهوم الوجود في الذهن غير مفهوم الشيئية، ولكن مصداقهما في الخارج واحد، وحيثية الصدق واحدة؛ فإن الوجود وجود من حيث هو شيء، والشيء شيء من حيث هو وجود، إذن بينهما مساوقة؛ فكل ما صدق عليه أنه شيء يصدق عليه أنه وجود، وكل ما صدق عليه أنه وجود يصدق عليه أنه شيء من نفس الحيثية، فالشيئية لا تساوي الوجود فقط بل هي تساوقه، فالوجود هو الشيء، والشيء هو الوجود؛ إذ لا غير للوجود إلا العدم، وهو بطلانٌ محض لا ثبوت له، والوجود هو الأصيل الذي يكون منشأً لترتب الآثار الخارجية، والمسألة واضحة إذ إن مجرد التصور الصحيح لها يكفي للتصديق وجداناً بها.

شبهة المعتزلة

إن سبب إثارة هذا البحث، هو شبهة ذكرها المعتزلة، وملخصها: أنهم زعموا أن الثبوت أعمُّ مطلقاً من الوجود؛ أي إن المعدومات قُسِّمَتْ إلى قسمين؛ معدوم ممكن ومعدوم محال، والمعدوم الممكن ثابت؛ فالثابت عندهم أعم، يشمل الموجود والمعدوم الممكن، بينما غير الثابت — المنفي بتعبيرهم — يكون معنىً أخص من المعدوم؛ لأنه لا يشمل إلا المحال — المعدوم غير الممكن — وقد ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الوجود لا يساوق الشيئية، فقالوا إن الوجود لا يساوق الثبوت وإنما الثبوت معنىً أعم من الوجود، وإن المعدومات قسمان، منها ما هو ممتنع، كاجتماع النقيضين، وشريك الباري، ومنها ما هو ممكن؛ أي له ثبوت قبل وجوده وتحققه، إذن هو شيء.

وإنما ساقوا ذلك لشبهة طرأت لديهم، ملخصها: أن الله تعالى يعلم بالأشياء قبل إيجادها، والعلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة؛ أي يحتاج العلم إلى متعلق، فعندما نقول مثلاً: فلان يعلم بالكتاب، أو يعلم بالأمر الفلاني، فلا بد أن يكون هذا الأمر المعلوم ثابتاً حتى يتعلق به العلم، والله تعالى يعلم بالممكنات قبل وجودها، فلا يمكن أن تكون هذه الممكنات المعلومة معدومة — عدماً محضاً — لأن المعدوم ليس ثابتاً، وما ليس ثابتاً

لا يمكن أن يتعلّق به علم. ومن جهةٍ أخرى أن الحق تعالى عالمٌ علماً تفصيلياً أزليّاً بالأشياء قبل إيجادها، فلا بد أن يكون لهذه الأشياء نحو ثبوت وشيئية في حال عدمها، لكي تقع متعلّقا لعلمه تعالى. وعلى هذا الأساس قالوا: إن الممكنات المعدومة ليست موجودة ولكنها ثابتة، ومعنى الثابت عندهم، هو ما يُمكن أن يُخبر عنه، أو ما يُمكن أن يُعلم، والمنفِيُّ نقيضُه وبالتالي ينطبق على الثابت عنوان الشيئية، فلا تكون الشيئية مساوقة للموجودية، وإنما تكون الشيئية أعمّ من الموجودية؛ إذ قد يكون الشيء ثابتاً ولكنه ليس بموجود، كما في الممكنات المعدومة قبل وجودها، وهذه الشبهة أدّت بهذه الطائفة من المعتزلة إلى الالتزام بهذه الدعوى الباطلة، وهي أن الثبوت أعم من الوجود؛ أي يشمل بعض المعدومات، وأن النفي يقابل الثبوت، وهذه شبهة في مقابل البداية.

كما نُسب إلى بعضهم أن هناك واسطةً بين الوجود والعدم وهي الحال، فعندما نَصِفُ زيدا بالعالمية، ونَصِفُ الكتاب بالمعلومية، فإنها من الصفات الانتزاعية التي لا وجود منحازاً لها، وإن كان لها وجود غير منحاز، حيث إنها إضافة، والإضافة — كما صرّح المصنّف في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة من نهاية الحكمة — موجودة بوجود موضوعها. وهذا معنى كونها انتزاعية، فإن الانتزاعي هو الذي يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وليس له وجودٌ منحاز؛ فلو حلّلنا «زيد عالم» لما وجدنا إلا زيدا الذات والعلم، والعلم هو منشأ لانتزاع العالم، أما العالمية؛ أي الرابطة والإضافة والعلاقة بين زيد والعلم، فليس لها ما بإزاء في الخارج، أما العالم فهو موجود في الخارج لأنه يُوجد لدينا «علمٌ وزيد» موجود في الخارج، أما العالمية فليس لها ما بإزاء في الخارج، إذن هي ليست موجودة، وبما أنها صفة لزيد وهو موجود، وصفة الموجود لا بد أن تكون موجودة، فإذن هي غير معدومة، ولكنها غير موجودة في الخارج بمصادق، فلما كانت هذه الصفة — العالمية — لا موجودة ولا معدومة، إذن هي حالةٌ وسطى بين الوجود والعدم، عبّروا عنها بالحال.

فالحال حالةٌ وسطى بين الوجود والعدم، وليست هناك حالةٌ وسطى بين الثابت والمنفي عندهم.

وملخص القول فيما نُسب إلى المعتزلة، أنهم يرون أن الثابت نقيض المنفي، والمنفي هو المعدوم الممتنع، أما الثابت فهو الموجود والمعدوم الممكن.

بينما يرى بعضهم أن الثابت يشمل الموجود والمعدوم الممكن بالإضافة إلى الحال.

جواب الشبهة

وهذا الكلام شبهة في مقابل البديهة؛ لأن الوجود والعدم متناقضان ولا واسطة بينهما. وإن الثابت شاملٌ للوجود والحال التي يقول بها المعتزلة، والنفي مساوٍ للعدم. وهذه الدعوى تبتني على أن الموجود لا بد له من مصداقٍ منحازٍ مستقل في الخارج، وهذا الأصل الذي ابتنت عليه دعوى الحال لا دليل عليه، بل الدليل على عدمه — كما سوف يأتي — لأن بعض ما يصدق عليه أنه موجود، محالٌ أن يكون له ما بإزاء منحازٍ مستقل في الخارج؛ أي لا يكون له وجود في نفسه، كالوجود الرابط بين الموضوع والمحمول، ليس له ما بإزاء في الخارج موجود بنفسه متشخص قائم بذاته؛ لأنه قائم بطريقه.

وبكلمةٍ بديلةٍ إن الاعتقاد بثبوت العدم وشيئيته، مع أنه مخدوشٌ من جهة توهم ضرورة الوجود المنحاز لكل موجود، وعدم الالتفات إلى أن الصفات الإضافية المحضة التي هي نفس الإضافة، سنخ وجودها أنه ليس وجودًا مستقلًا، وإلا لم يكن ربطًا وإضافة.

الفصل العاشر

في أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم

هذا البحث هو بحثٌ استطرادي؛ لأن موضوع الفلسفة هو الوجود، والبحث فيه في أحوال الموجود من حيث إنه موجود، والعدم في مقابل الوجود، فلا يكون البحث في العدم داخلًا في الفلسفة، وإنما يبحث بحثًا استطراديًا بتبع الوجود.

ولكن العدم وإن لم يكن له تحقُّق في عالم الأعيان لأنه يقابل الوجود، ولكن مما لا ريب فيه أن مفهوم العدم له تحقُّق في ذهن الإنسان، كأبي مفهوم فلسفي آخر، إذا العدم والمعدوم — وإن لم يكن له تحقُّق في الأعيان — إلا أنه من المفاهيم الفلسفية التي تدخل في بناء المعرفة البشرية، فالبحث في العدم مهمٌّ في المعرفة البشرية.

والبحث هنا إنما هو في إطار وجود المفاهيم؛ لأن العدم مفهوم في ذهن، والذهن يميّز هذا المفهوم عن غيره من المفاهيم.

فما هو العدم إذن؟ العدم هو لا شيء؛ ولذلك نقول أن لا تمايز في الأعدام ولا عليّة في الأعدام، فهنا دعويان:

الأولى: لا تمايز في الأعدام.

الثانية: لا عليّة في الأعدام.

(١) لا تمايز في الأعدام

الدعوى الأولى: لا تمايز بين عدم وعدم، وهذه الدعوى بديهية، ولكن البديهيات نوعان؛ قسم غير قابل للاستدلال، وقسم منها قابل للاستدلال، ومنها هذه المسألة، مسألة أن لا تمايز ولا اختلاف بين عدم وعدم؛ فعلى الرغم من كونها مسألة بديهية نراها قابلةً للاستدلال.

بيان الاستدلال، بماذا يكون الامتياز حتى يتميّز شيء عن شيء؟ التمايز تارةً يكون بتمام الذات كالأناس العالية؛ فالجوهر يمتاز عن الكيف، والكيف يمتاز عن الأين، بتمام الذات، وتارةً يكون التمايز بجزء الذات، كالتمايز بين الإنسان والفرس، فكلاهما من جنس الحيوان، لكن فصل الفرس هو الصاهل وفصل الإنسان هو الناطق. ويكون التمايز تارةً أخرى بالأعراض (المنضّمات)، كالتمايز بين هذه الورقة البيضاء وتلك السوداء باللون، وهنا نقول إن العدم لا ذات ولا حقيقة له لأنه بطلانٌ محض، فإذا لم تكن هناك ذاتٌ للعدم فلا تمايز بتمام الذات، كما لا تمايز بجزء الذات، ولا تمايز بالمنضّمات للذات.

العدم المطلق والعدم المضاف

ولكن قد يُقال إننا نشعر بالاختلاف والتمايز بين عدم السمع وعدم البصر، فمن أين نشأ هذا الفرق؟ الجواب: العدم نفسه ينقسم إلى عدمٍ مطلقٍ وعدمٍ مضاف، والعدم المطلق: هو العدم بلا قيد وإضافة لشيء، والمضاف: هو العدم الذي يُضاف إلى شيء، كما في: عدم البصر، وعدم السمع، فالبصر شيءٌ أُضِفَ له العدم، والسمع شيءٌ أُضِفَ له العدم، وهنا بما أن السمع موجود، والبصر موجود، وهما متمايزان، والذهن يدرك الفرق بينهما، فعندما ننفي البصر، يشعر الذهن أن نفيه يُغيّر نفي السمع، وهذه المغايرة ليست حقيقية وذاتية، وإنما هي مغايرة بالعرض والمجاز؛ لأن التمايز والاختلاف في الواقع بين وجودين هما السمع والبصر، بمعنى أن التمايز الحاصل بالإضافة تمايز بالعرض، فإن التمايز بالحقيقة هو الملكات وأقسام الوجود، ويُنسب مجازاً إلى الأعدام المضافة إليها؛ لذلك قال المصنّف: ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم إياه إلى الملكات وأقسام الوجود. والمقصود بالوهم هنا القوة الواهمة المدركة للمعاني الجزئية، كما فسّره المحققون الأشثاني والأملّي والهيدي في تعاليقهم على شرح المنظومة. وقد يُراد بالوهم الذهن، كما فسّره آخرون.

ومن المعلوم أن عدم السمع وعدم البصر هو عدمٌ مضافٌ إلى الملكات، أما عدم زيد وعدم عمرو فهو عدمٌ مضافٌ إلى أقسام الوجود.

(٢) لا عليّة في العدم

أما الدعوى الثانية: وهي أنه لا عليّة في العدم؛ أي إن عدم الشيء لا يكون علّة لعدمٍ آخر، لكن ربما يُقال فكيف يصح القول: «عدم العلة علّة لعدم المعلول؟».

في أنه لا تمايز ولا علّة في العدم

فعندما نقول النار علّة للغليان، أو الحرارة علّة للتمدّد، فالعلة تعني وجود شيء هو النار، وهكذا المعلول، إذن العلة والمعلول أمورٌ حقيقية، أما نفي الأثر والمؤثر فإنها أمورٌ غيرُ حقيقية؛ أي إن العلّة هي التأثير، والتأثير أمرٌ وجودي، وهو لا يتحقق بين عدمين، فكيف نقول عدم العلّة علّة للمعلول؟

الجواب: هذا كلامٌ مجازي وليس كلامًا حقيقيًا؛ أي إننا نريد أن نقول هكذا: إذا لم يكن سببٌ فلا يوجد مسببٌ، فمرة نقول: إذا وجد الغيم وجد المطر، إذا وجدت العلة وجد المعلول، ومرة أخرى نريد نفي وجود المطر، فنقول: إذا لم يكن مؤثرٌ لم يكن أثر، إذا لم تكن علة لم يكن معلول، إذا لم يكن غيمٌ لم يكن مطر، فنعبّر عن هذا تعبيرًا مجازيًا، فنقول: عدم العلّة أي عدم الغيم علّة لعدم المعلول؛ أي علة لعدم المطر، وإلا ففي الواقع لا علّة هنا؛ لأن عدم الغيم وعدم المطر، عدمٌ وبطلانٌ ولا شيء.

وبهذا يتضح أنه قولٌ على سبيل تقريب تعلّق وجود المعلول بوجود العلة تعلقًا مطلقًا؛ بحيث لا يمكن تحقيقه بدونها.

وهذا كما في القضية الحملية السالبة؛ ففي القضية الحملية الموجبة يوجد حملٌ حقيقي، حكمٌ ثابت لموضوع حقيقة، أما في القضية السالبة عندما نقول: الإنسان ليس بحجر، فليس هناك حملٌ حقيقي، بل نفي الحمل، سلبٌ للحمل، لا يوجد حكم على الإنسان، بل نفي للحكم، لكن مع ذلك نسمّي هذه القضية بالحملية السالبة، والشئ نفسه يُقال في القضية الشرطية السالبة، فالتعبير عن الحملية السالبة بالحملية هو تعبيرٌ مجازي؛ لأنه ليس في الحملية السالبة إلا سلبُ الحمل، وكذلك في الشرطية السالبة.

وهناك ما يشبه ذلك في كلمات أصحاب المعقول؛ فهم يقولون: منفصلةٌ حقيقيةٌ سالبة، ومنفصلةٌ مانعةٌ جمع سالبة، ومنفصلةٌ مانعةٌ خلو سالبة، مع أن في سالبة المنفصلة الحقيقية يُنفى ويُسلب العناد من الطرفين، وفي سالبة مانعة الجمع يُسلب امتناع الجمع، وكذا في مانعة الخلو السالبة يُسلب منع الخلو.

ومن ذلك أيضًا إطلاق الشرطية على المنفصلة، قال ابن سينا في منطق المشرقيين: «وكان الواجب بحسب لغة العرب أن تكون الشرطية هي المتصلة، فإنك تجد هناك شرطًا موضوعًا وجزاءً مرادفًا، لكنهم يُسمّون المنفصلة أيضًا شرطية، وكأنهم يعنون بالشرطية ما يلحق فيه قضية ...»

في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

معنى المعدوم المطلق

المعدوم المطلق هو الذي لا تحقق ولا ثبوت له في أي مرتبة من مراتب الوجود، بمعنى أن المعدوم المطلق لا تحقق له لا في الخارج ولا في الذهن.^١ أما الذي لا تحقق له في الخارج وله وجود في الذهن، كالمعقولات الثانية المنطقية، فإنها ليست من مصاديق المعدوم المطلق؛ لأن الذهن مرتبة من مراتب الوجود الخارجي؛ إذ الخارجية أعم من الذهن والخارج، كما سيأتي.

المعدوم المطلق لا يُخبر عنه

وما لا تحقق له في الخارج ولا في الذهن هو المعدوم المطلق، وهذا لا يقع موضوعاً في قضية؛ لأنه بطلان محض، ولهذا فلا يصح أن يُحمل عليه شيء ولا أن يُخبر عنه بشيء؛ لأن الأخبار والحكم إنما يكون عما هو متحقق وثابت، والمعدوم المطلق لا تحقق له بالخارج ولا بالذهن، فلا يمكن أن يُخبر عنه، أما ما له تحقق في الخارج فيمكن أن نُخبر عن وجوده الخارجي، وكذلك ما له وجود ذهني.

تجدُر الإشارة إلى أن امتناع الإخبار عن المعدوم المطلق، إنما يختص بالإخبار الإيجابي الذي يكون بطريق الحمل الشائع؛ لأنه يكون إخباراً عن شيء بشيء، أما الإخبار

^١ لاحظ: «التحصيل»، ص ٢٨٨؛ و«الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٧٦، ١٣٨.

الإيجابي بطريق الحمل الأولي، فلأنه إخبار عن الشيء بنفسه، وليس إخبارًا عن شيء بشيء فيصح؛ حيث يُقال: المعدوم المطلق معدومٌ مطلق، وهكذا يصح الإخبار السلبي، كما يُقال: المعدوم المطلق ليس بوجود؛ ولذلك قال ابن سينا في إلهيات الشفاء: «والمعدوم المطلق لا يُخبر عنه بالإيجاب.»

إشكال

وهنا قد يُثار سؤالٌ ملخصه: كيف تقولون إن المعدوم المطلق لا يُخبر عنه، بينما أنتم بقولكم هذا نفسه تُخبرون عنه؟ لأن هذه القضية «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» فيها موضوع هو «المعدوم المطلق»، وفيها محمول هو «لا يُخبر عنه»، والمحمول هو حكم؛ أي خبر، فيكون خبرًا عن هذا الموضوع. إذن هذه القضية تناقض نفسها؛ لأنها بنفسها هي إخبار عن المعدوم المطلق بعدم الإخبار عنه.

جواب الإشكال

ولكي ندفع ما يبدو من تناقض لا بد من بيان نوعين من الحمل؛ فالحمل ينقسم إلى قسمين؛ حمل أولي ذاتي، وحمل شائع صناعي، وسوف نبينهما بشكل موجز، وسنلاحظ أن هذه الشبهة تُحل على أساس تعدد نوعي الحمل، وأن هذه القضية من قبيل جملة من القضايا كقولنا: شريك الباري شريك الباري، وشريك الباري ليس بشريك الباري، والجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي بل كلي، وغيرها، فهذه القضايا في النظرة الأولية لها قد تبدو متناقضة، فكيف نصح هذه القضايا وندفع التناقض؟

الجواب: إن التناقض يتحقق إذا توفرت شروطه، وهي الوحدات الثماني المعروفة، والتي أضاف إليها ملا صدرا وحدة تاسعة، وهي وحدة الحمل، وعلى أساسها يُحل هذا الإشكال.

ومن المعروف أنه لكي يتحقق الحمل لا بد من توفر ركنين:

الأول: أن يكون هناك تغاير بين الموضوع والمحمول.

الثاني: وجود نحوٍ من الاتحاد بين المحمول والموضوع.

في أن المعلوم المطلق لا خبر عنه

وللحمل عدة تقسيمات، لكن ما يهْمنا هنا هو تقسيمه إلى حمل أولي ذاتي وحمل شائع صناعي؛ ففي الحمل الشائع الصناعي يكون التغير في المفهوم؛ أي إن المفهومين مختلفان، والاتحاد يكون في المصداق، كقولنا: «الإنسان ناطق»، فالمفهومان مختلفان، والمصداق واحد في الخارج.

أما إذا كان الاتحاد في المفهوم والمصداق، والمغايرة اعتبارية، كما في قولنا: الإنسان إنسان، فالحمل أولي ذاتي؛ إذ إن الذهن يعتبر الإنسان ويلاحظه مرة ويجعله موضوعاً، ثم يعتبره ويلاحظه مرةً أخرى ويجعله محمولاً، فالإنسان هو الإنسان ذاتاً وماهية، لم يتعد إلا في ملاحظة الذهن واعتباره.

ويُسمى هذا الحمل بالأولي نسبة إلى الأوليات؛ أي لا يحتاج حمل المحمول على الموضوع إلى دليل، كما في صحة حمل الحيوان الناطق على الإنسان، ومعنى كونه حملاً ذاتياً نسبةً إلى الذات والذاتيات؛ لأن الأساس في هذا الحمل هو حمل الذات والذاتيات على الذات، وهنا قد يُقال: ما الفائدة من الحمل الذاتي إذا كان هو حمل الذات على الذات أو حمل الذاتيات على الذات؟

الجواب: الفائدة تظهر إذا كان هناك من يشك في أن الشيء ثابتٌ لنفسه؛ أي هو هو أو ليس هو هو.

وعلى هذا يمكننا الإجابة على الإشكال المتقدم ونفي ما يبدو من تناقض بين القضايا المارة الذكر، فإذا كان الإيجاب بنحو الحمل الأولي والسلب بنحو الحمل الشائع فلا يقع التناقض، فعندما نقول: الجزئي جزئي بالحمل الأولي، والجزئي ليس بجزئي؛ أي كلي بالحمل الشائع، فلا يقع التناقض بينهما، لماذا؟ لأنه في الحمل الأولي نلاحظ المفهوم، وبالنسبة للحمل الشائع نلاحظ المصداق.

أي إن مفهوم الجزئي هو مفهوم الجزئي بالحمل الأولي، وعندما يكون نظرنا إلى المصداق نقول بأن مفهوم الجزئي في الذهن هو مصداق من مصاديق الكلي؛ لأن الحمل الشائع ينصرف النظر فيه إلى المصداق.

قال صدر المتألهين: «إنه قد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين، ويكذب عنها بالآخر، كمفهوم الجزئي، والتشخص، والجنس، والفصل، واللامفهوم، واللاشيء، واجتماع النقيضين، وشريك الباربي، وعدم العدم، وأشباهها، بل مفهوم الحركة، والزمان، والاستعداد، والهوى، ونظائرها؛ ولهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحداتٍ أخرى من جملة الوحدات، وهي وحدة الحمل، فإن كلاً من المذكورات يصدق على نفسه ويكذب

عنها، لكن بنحوين من العمل لا بنحو آخر؛ فبهذا الأصل ينحلُّ كثير من الإشكالات المختصة بالتعقل.^٢

ولا بد من الإشارة إلى أن معنى الحمل الأوَّلي والحمل الشائع يُستعملان في كلمات الفلاسفة بنحوين؛ فتارة يكون الحمل الأوَّلي والحمل الشائع قيداً للموضوع في القضية، وأخرى يكونان قيداً لنفس القضية المؤلفة من الموضوع والمحمول، فهنا لا بد أن نلاحظ هل الحمل مأخوذ قيداً للموضوع خاصة، أو أنه مأخوذ قيداً لتمام القضية المكوَّنة من المحمول والموضوع؟

لقد ذكر المصنّف قيد الحمل الأوَّلي والحمل الشائع في كتاب «بداية الحكمة» قيدين للقضية ذاتها المؤلفة من الموضوع والمحمول. فإذا كانا قيدين للقضية يفيدان كيفية الحمل وأن الاتحاد بين المحمول والموضوع هل هو اتحادٌ مفهومي أم مصداقي؟ بينما إذا كانا قيدين للموضوع فإنهما يفيدان حال ما حكم عليه وهل هو المفهوم أو المصداق؟ إن القضايا من قبيل الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي، وشريك الباري شريك الباري، وشريك الباري ليس بشريك الباري، وإن كان يبدو أن بينها تناقضاً إلا أنه لا تناقض فيها، لاختلاف وحدة الحمل؛ فالجزئي جزئي بالحمل الأوَّلي؛ أي مفهوم الجزئي الذي يتمتع صدقه على كثيرين هو نفسه مفهوم الجزئي، والجزئي ليس بجزئي؛ أي كلي بالحمل الشائع، بمعنى أن الجزئي الذي لا يتمتع صدقه على كثيرين هو مصداق للكلي؛ أي إن مفهوم الجزئي في الذهن هو مصداقٌ كلي ينطبق على كل جزئي، فهو مصداق للكلي، الذي لا يتمتع فرض صدقه على كثيرين، كما في الإنسان الخارجي الذي هو مصداق الإنسان، أما الإنسان الموجود في الذهن فهو مفهوم الإنسان؛ أي ليس مصداقاً للإنسان الحقيقي الخارجي.

أما القول: كل معدوم مطلق لا يُخبر عنه، فكل معدوم مطلق معدوم مطلق لا يُخبر عنه بالحمل الشائع؛ لأن المعدوم المطلق لا وجود له لا في الخارج ولا في الذهن، ولكن الذهن يفترض مصداقاً، وهذا المصداق الافتراضي لا يمكن أن يُخبر عنه؛ لأنه لا شيء؛ ولذلك فكل ما هو مصداقٌ افتراضي للمعدوم المطلق؛ أي بالحمل الشائع، فإنه معدومٌ مطلق لا يُخبر عنه، أما ما وقع الإخبار عنه، عندما نقول: المعدوم المطلق معدومٌ

^٢ «الشواهد الربوبية»، ص ٢٨.

في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

مطلق، فهو مفهوم المعدوم المطلق؛ أي المعدوم المطلق بالحمل الأولي، إذن فما نُخبر عنه هو مفهوم المعدوم المطلق وليس مصداق المعدوم المطلق الافتراضي؛ أي إن المعدوم المطلق بالحمل الأولي يُخبر عنه؛ أي عن مفهومه، أما مصداقه الافتراضي، أي المعدوم المطلق بالحمل الشائع، فلا يُخبر عنه؛ لأنه لا شيء؛ وبالتالي يحل التهافت والتناقض بين القضيتين.

وبعبارة أخرى: إن ما يُخبر عنه هو الوجود الذهني؛ أي مفهوم المعدوم المطلق، أما ما لا يمكن الإخبار عنه فهو المصاديق التي يفترضها ذهن للمعدوم المطلق، وهذه المصاديق الافتراضية لا شيء.

قال صدر المتألهين: «فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه، يتوجّه عليه صحة الإخبار عنه، وإن كان بعدم الإخبار عنه. وإن امتناع الإخبار إنما يتوجّه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديرًا. وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق»^٣

وهنا ينبغي بيان نقطة في المقام، وهي أن مفهوم العدم يمكن أن يتصوّرّه الذهن، تبعًا لتصوّرّه للوجود، وهذا المفهوم لا مصداق له في الخارج، لكن له وجودٌ ذهني، فيمكن أن نحكم على مفهوم العدم المتلبّس بالوجود الذهني؛ لأن الذهن أحد مفردات عالم الوجود؛ فما يفترضه الذهن يتلبّس بالوجود الذهني، وإن كان أمرًا غير موجود خارج الذهن.

^٣ «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٣٤٧.

الفصل الثاني عشر

في امتناع إعادة المعدوم بعينه

منشأ هذا البحث ظهر لدى المتكلمين، ثم أدرج في مباحث الفلاسفة بعد أن صار موردًا للأخذ والرد، وكان منشأ هذا البحث شبهةً ارتبطت بمسألة المعاد؛ حيث رأى بعض المتكلمين أن مسألة البعث والمعاد يوم القيامة هي إعادة للمعدوم؛ لأن الإنسان حسب رأيهم عندما يتوفاه الله تعالى ينعدم، فإذا انعدم فكيف يُبعث يوم القيامة؟ إذن لا بد من القول بإمكان إعادة المعدوم، حتى يصح الاعتقاد بالبعث والمعاد. ولكن هذا كلامٌ غير دقيق، فإن إعادة المعدوم ممتنعة وليست ممكنة، كما زعم هؤلاء المتكلمون، ومن المتكلمين تسرّب هذا البحث إلى الفلسفة، فبحثه الفلاسفة، وقرّروا أن إعادة المعدوم من الأمور الممتنعة.

معنى امتناع إعادة المعدوم

ما هو المقصود بامتناع إعادة المعدوم؟ المقصود هو أن يكون هناك شيءٌ موجود وله مشخصات؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لا يُوجد، فهذا الكتاب الذي بيدك، متشخصٌ في وجوده، في زمانه الخاص، وفي مكانه الخاص ... إلخ، فإعادة المعدوم تعني، أن هذا الكتاب عُدم — فرضًا — وتلاشى، فهل يمكن إعادته بنفس حالته السابقة وببنفس مشخصاته؟ الفلاسفة قالوا: إن ذلك مستحيل، إعادة المعدوم بشخصه مستحيل، لكن شبيهه ومثيل هذا الكتاب يُمكن أن يعود وليس الكتاب نفسه، فالثاني هو مثل للأول، فإعادة شبيهه للمعدوم غير ممتنع، لكن إعادة المعدوم نفسه بشخصه وعينه ممتنع ومستحيل.

وبعبارة أخرى إنه ليس البحث في إعادة ماهية كانت موجودة وانعدمت، إعادتها بعينها في وجودٍ آخر. وأيضًا ليس البحث في إبداع وجود يماثل الموجود المعدوم. وإنما

الكلام في إعادة موجود بعينه وشخصه بعد انعدامه، بأن يكون شخص الموجود موجوداً بوجودين؛ وجود قبل الانعدام، ووجود بالإعادة.

ومن المعلوم أن المفهوم الحقيقي الذي تدل عليه لفظة «الإعادة» هو ما يُفیده قيد «بعينه» فيكون ذكره للتأكيد، في قولهم «إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة».

ونضرب مثلاً آخر بسيطاً: نقول حرّك يدك حركةً معيّنة، فهذه الحركة بعد برهة سوف تنقضي وتنتهي، ثم حرّك يدك مرةً أخرى بنفس أسلوب الحركة السابقة، فهل هذه الحركة الثانية هي نفس الحركة الأولى؟ من الواضح أن الحركة الثانية ليست إعادة للحركة الأولى بتمام مشخصاتها وأبعادها؛ لأن الحركة الأولى تَمَّت مثلاً في الساعة الخامسة والدقيقة الخامسة والثانية الخامسة، بينما الحركة الثانية تَمَّت بنفس الساعة والدقيقة لكن في الثانية الثامنة، فحينئذ الزمان اختلف وهو من المشخصات، فالحركة الثانية ليست هي نفس شخص الحركة الأولى بل هي مماثلة لها، فهما حركتان لا حركةً واحدة، وإن كانت الحركة الثانية شبيهة ومماثلة للحركة الأولى من جهاتٍ كثيرة، لكنها غيرها.

رأي الحكماء

والقول بامتناع إعادة المعدوم بعينه، هو الذي ذهب إليه الحكماء وقالوا إنه من البديهيات، وتبعهم بعض المتكلمين، ومنهم الفخر الرازي المعروف بتشكيكاته الكثيرة؛ فهو يقول: إن امتناع إعادة المعدوم أمرٌ بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال، لكن قال كثيرٌ من المتكلمين إن إعادة المعدوم ممكنة.

من هنا تعددت الأقوال في المسألة؛ فالحكماء قالوا: باستحالة إعادة المعدوم بعينه، وأكثر المتكلمين قالوا: بإمكان الإعادة، وقسمٌ من الحكماء قالوا ببدهاء استحالة إعادة المعدوم بعينه، وبعضهم قال بأنها نظريةٌ تحتاج برهاناً. وقد عدَّ ابن سينا امتناع إعادة المعدوم ضرورياً، فقال في الإلهيات «الشفاء»^١ عن إعادة المعدوم: «على أن العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج إلى بيان، وكل ما يُقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم».

^١ «الشفاء»، الإلهيات، ص ٢٩٨.

وقال صدر المتألهين:^٢ «إن المسألة بديهية أولية، بعد تذكر الوجود والعدم والإعادة؛ وذلك لأن الوجود ليس إلا نفس هوية الشيء الوجودي. وكذا عدم ليس إلا بطلان الشيء، فكما لا يكون لشيء واحد إلا وجود واحد، فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها.» وهنا قد يُقال: إذا كانت هذه المسألة بديهية فلماذا لم يقلها بعضهم؟ الجواب: إن الذهن يأنس بالماهيات؛ ولذلك كانت القضايا في الفلسفة مسوقة على عكس الحمل؛ أي إن الذهن يضع الماهية موضوعاً ثم يحمل عليها المحمول، بينما في الواقع الموجود هو الموضوع والماهية هي المحمول، فأنس الذهن وإلفه بالماهيات هو الذي سبب الالتباس في هذا الموضوع.

الأدلة على هذه المسألة؟

ذكر المصنف أربعة أدلة، وهي:

(١) لو جاز للمعدوم في زمان أن يُعاد في زمان آخر، كما لو انعدم هذا الكتاب اليوم وأريدت إعادته غداً مثلاً، يلزم من ذلك أن يتخلل العدم بين الشيء ونفسه، بين الكتاب وذاته، وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال؛ لأنه حينئذ يكون موجوداً في زمانين بينهما عدم متخلل.

فإن الشيء الواحد سيكون له تقدّم على نفسه، ولا يمكن أن يكون شيء متقدماً على نفسه، أما أن يتقدم جزء الشيء على جزئه الآخر فهذا لا محذور منه.

إن فيلزم من إعادة المعدوم بعينه تخلل العدم بين وجود الشيء ووجوده نفسه، فيكون الشيء متقدماً على نفسه؛ أي إنه سيتقدّم الشيء على نفسه بالزمان، وهو بحذاء تقدّم الشيء على نفسه بالذات،^٣ وهذا محال.

(٢) لو جازت إعادة المعدوم بعينه بعد عدمه، لجاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه، ابتداءً واستئنافاً؛ أي إيجاد ما هو عينه، فعلى فرض إعادة هذا الكتاب بعينه، يجوز إيجاد كتاب يماثله من جميع الوجوه، يماثله ابتداءً، ويماثله استئنافاً فيكون هو هذا الكتاب، وهذا محال.

^٢ «تعليقة صدر المتألهين على الشفاء»، ص ٢٩.

^٣ «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٣٥٦؛ «شرح المنظومة»، ص ٤٨.

وهذا يعتمد على قاعدة عقلية وهي «مبدأ الانسجام والتماثل» وملخصها: أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. ومن المعلوم أن الجواز في مصطلح الفلاسفة بمعنى الإمكان، وفي مصطلح الفقهاء بمعنى الإباحة في العبادات والصحة في المعاملات. فعندما نلاحظ قطعة حديد تتمدد بالحرارة، نقول القطعة المماثلة لها حكمها أيضاً؛ أي حكم هذه القطعة من الحديد نفسها. والحكم المنفي عن قطعة الحديد الأولى هو كذلك منفي عن الثانية؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

وابتداء مثل الشيء ومعاد الشيء لا فرق بينهما بوجه؛ لأن الشيء المبتدأ والشيء المعاد هما أمر واحد، متماثلان من جميع الوجوه، فإذا جازت إعادة الشيء بعينه بعد أن ينعدم جاز إيجاد ما يماثله ابتداءً أو استئنافاً، وهذا محال؛ لأنه يلزم من ذلك اجتماع المثليين في الوجود، وهو محال؛ لأن اجتماعهما يعني عدم التمييز بينهما، وهذا يقتضي وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال؛ فإن المثليين من جميع الوجوه يعني العيّنين. وبتعبير آخر، إن هذا الكتاب يجوز أن يوجد ما يماثله بكل شيء ابتداءً، فإذا جاز ذلك يصبح لدينا شخصان لهذا الكتاب، متطابقان في كل الشخصيات، فيلزم ألا يكون بين الكتابين أي مائز أو فارق، فيكونان أمراً واحداً، ولكننا قد فرضنا أنهما اثنان (كثير) فيلزم من ذلك أن يكون الكثير واحداً والواحد كثيراً، وهذا محال.

(٣) إن إعادة المعدم توجب كون المعاد هو المبتدأ، يعني إعادة هذا الكتاب بعد انعدامه، تعني أن إعادة الكتاب في اليوم الثاني هو عين الكتاب الأول، وهذا محال؛ لأنه يلزم من ذلك إما الانقلاب أو الخلف.

إن إعادة المعدم بعينه يستلزم أن تكون إعادة هذا الكتاب الذي انعدم هو عين هذا الكتاب الذي بأيدينا ذاتاً، في جميع الشخصيات والخصوصيات، فيكون المعاد عين الكتاب الأول، فيلزم من ذلك الانقلاب، أو يلزم من ذلك الخلف؛ لأنه يلزم ألا يكون عوداً، ونحن فرضنا أن الكتاب (الذي سيكون) المعاد هو إعادة.

وكما هو مستفاد من شرح المنظومة، أن المعاد إذا صار عين المبتدأ، ولم يكن هناك إلا موجود واحد، فإن قلتم إن الموجود ذلك معاد، لزم انقلاب المبتدأ وصيرورته معاداً. وإن قلتم إنه مبتدأ، لزم الخلف؛ إذ عليه لا تتحقق إعادة المفروض تحققها. وإن قلتم إنه معاد ومبتدأ، لزم اجتماع المتقابلين.

(٤) لو جازت الإعادة وجاز أن يُعاد الكتاب المعدم غداً بنفس شخصاته، فهذه الإعادة لهذا الكتاب، تُمكن عدة مرات، بل إلى ما لا نهاية؛ لأنه إذا أمكن أن يُعاد مرة

فيمكن أن يُعاد لما لا نهاية وذلك يعني عدم وجود فرق بين الكتاب المعاد والكتاب المبتدأ، وتعيّن العدد من لوازم الشيء المتشخص، والشيء ما لم يتشخص لا يُوجد فإنه في الأنواع التي تقبل الكثرة في أفرادها، لا تخلو الأعراض ومنها العدد، إما أن تكون أسباباً للشخص، كما ذهب إليه جمهور الفلاسفة، أو أنها تكون أمارات ولوازم للتشخص، كما ذهب إليه الفارابي، وتبعه ملا صدرا، والمصنّف، وعلى أي حال فلا ينفك التشخص عنها. وتقرير هذا البرهان بشكلٍ آخر، أن الإعادة إما مستحيلة أو ممكنة، فإذا كانت ممكنة فإنها ممكنة ليس في المرة الأولى فقط بل هي ممكنة فيما لا نهاية من المرات؛ لأن الإعادة إذا كانت جائزة في المرة الأولى، فإنها جائزة أيضاً لما لا نهاية، فإذا كانت الإعادة ممكنة لما لا نهاية، إذن لا يمكن أن نعيّن العدد، ولما كان تعيين العدد من لوازم الشيء المتشخص، والشيء ما لم يتشخص لا يُوجد، فلا يمكن إعادة المعدوم. هذا هو تمام الكلام في قول الحكماء.

رأي جماعة من المتكلمين

أنهم قالوا: بإمكان إعادة المعدوم؛ حيث استدلوا بأنه لو كانت إعادة المعدوم ممتنعة فهذا لا يخلو من ثلاثة احتمالات، إما أن يكون هذا الامتناع ناشئاً من ماهية هذا الشيء، فأساساً لا توجد هذه الماهية الممتنعة، أو لأمر لازم للماهية، فإذا لزم الماهية أمرٌ ممتنع تمتنع الماهية، أو أن الامتناع لأمر خارج عن الماهية، عارض ومفارق للماهية، فبعد أن يزول هذا الأمر يزول امتناع الماهية.

لكن هذا الكلام غير تام؛ لأن الامتناع لم ينشأ من الماهية؛ لأنها أمرٌ اعتباري، وإنما الامتناع ينشأ من وجود الشيء المعدوم، أو لأمر ملازم لوجوده. وهو أنه لا يمكن أن يكون لموجود وجودان؛ لأن معنى العينية هي الوحدة وعدم التمايز بشيء، ولزام الإعادة الاثنينية، فإعادة الشيء بعينه تستلزم التناقض.

ومن الواضح أن الممتنعات كاجتماع النقيضين ماهيتها مفروضة؛ لأن المحالات الذاتية لا ماهية لها.

معنى المعاد

ما الذي دعا هؤلاء إلى القول بجواز الإعادة؟ إن الذي دعاهم هو زعمهم أن المعاد هو إعادة للمعدوم، والمعاد أمرٌ يقيني؛ لأنه نصّت عليه الشرائع السماوية.

لكن الصحيح أن المعاد ليس إعادة المعدوم؛ لأن الموت ليس انعدامًا كما توهموا. الله تعالى يعبر عنه بالتوفي ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ فالموت ليس إعادة للمعدوم؛ لأنه عبر عنه بالتوفي، والتوفي هو التحول، تحول الإنسان إلى نشأة أخرى، والانتقال من عالم إلى عالم، من النشأة الدنيوية إلى النشأة البرزخية ثم العالم الآخر يوم القيامة، فالتوفي ليس من مادة «فوت» بل هو من مادة «وفي» بمعنى استوفى أي حوَّله، كما لو فرضنا أن شخصًا وفي آخر يطلبه، بمعنى أعطاه الدين، والله تعالى يتوفاه بمعنى يأخذه من هذا العالم إلى عالم آخر؛ ولهذا عبر المصنّف عنه بقوله إن الموت نوع استكمال؛ أي انتقال من عالم إلى عالم آخر، ومن نشأة إلى أخرى، وليس انعدامًا وزوالًا.

المرحلة الثانية: في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني

الفصل الأول

في الوجود الخارجي والوجود الذهني

البحث في المرحلتين الثانية والثالثة ليس في كليات مباحث الوجود، كما تقدّم في المرحلة الأولى؛ أي ليس في الأحوال المساوية للوجود من حيث هو موجود؛ فقد كنّا نبحث عن أصالة الوجود؛ أي إن الوجود هو منشأ ترتّب الآثار، فالمحمول مساوٍ للموضوع، والأصالة مساوية للوجود، وهكذا الوجود شيء، فالشيئية مساوية إلى الوجود.

أما هنا فنبحث في الأحوال وفي الأحكام التي هي وما يقابلها تساوي الوجود؛ فإن الوجود ينقسم إلى ذهني وخارجي، وينقسم إلى مستقلّ ورابط — كما في المرحلة الثالثة — فالوجود ليس خارجياً فقط وليس ذهنياً فقط، وإنما الوجود ينقسم إلى خارجي وذهني؛ أي الخارجية زائداً الذهنية تساوي الوجود.

الخارجية المطلقة والخارجية بالقياس

عندما نطلق مصطلح الخارجية، تارةً نعني به الخارجية في مقابل الذهنية، وأخرى نعني به الخارجية المطلقة. وبعبارةٍ أخرى الخارجية تارةً تكون خارجيةً مطلقة، وأخرى تكون خارجيةً بالقياس، وما نعنيه في هذه المرحلة هي الخارجية بالقياس لا الخارجية المطلقة.

والخارجية بالقياس هي ما يقابل الذهنية، والخارجية المطلقة هي ما تشمل الخارجية والذهنية. ونعني بالخارجية المطلقة، الوجود الذي يكون منشأً لترتّب الآثار؛ فكما أن الوجود الخارجي يكون منشأً لترتّب الأثر — النار في الخارج تُحرق — كذلك الوجود الذهني يكون منشأً لترتّب أثرٍ معيّن. قد يُقال كيف؟ الجواب: هو أنّ الوجود الذهني يطرد الجهل؛ أي صورة الكتاب الآن في ذهنك تطرد عدم الصورة، أو عدم علمك

بالكتاب مثلاً، كما تكون منشأً لترتب آثار أخرى؛ فهذه الأحكام التي نثبتها للوجود الذهني هي من آثاره الوجودية، بمعنى أثر لما هو موجودٌ خارجي، وهكذا قد تتصور أحياناً «العنب الحامض» فيسيلُ لعابك، فصار الوجود الذهني هنا منشأً لترتب أثر معين، لترتب انفعال نفسي معين؛ فالوجود الذهني بهذا اللحاظ يكون وجوداً خارجياً، ويعني مصطلح الخارجية هنا الخارجية المطلقة، التي هي أعمُّ ممَّا هو في الخارج وممَّا هو في الذهن؛ أي يشمل كل ما يكون منشأً لترتب الآثار.

أما المقصود بالخارجية في هذا الفصل فهي الخارجية بالقياس وليس الخارجية المطلقة.

ومن المعلوم أن ذهنية الذهن إنما هي في كونه مرآة وحاكياً للخارج، وإلا فهو من حيث نفسه وجودٌ خارجي ترتب عليه آثاره؛ حيث إنه علم، والعلم أمرٌ وجودي، وليس أمراً عديمياً.

ويُسمَّى وجود الماهية في الذهن وجوداً ذهنياً، كما يُسمَّى علماً حصولياً، وهو أعمُّ من العلم الحسي والخيالي والعقلي.

تاريخ بحث الوجود الذهني

يقول المطهري:^١ لا نجد بحثاً بعنوان الوجود الذهني في التراث الفلسفي الإسلامي حتى القرنين الخامس والسادس الهجريين، ولم تكن هناك براهين وأدلة على هذه المسألة، ولا الإشكالات التي ذُكرت فيما بعد، ولكن مسألة الوجود الذهني عُنوت لأول مرة في القرن السادس الهجري في كتاب «المباحث المشرقية» للفخر الرازي.

كما أن مسألة الوجود الذهني أسهم فيها المتكلمون والحكماء والعرفاء، وكان لكلٍّ منهم دورٌ مهم في المسألة، ولكن دور المتكلمين كان دوراً تخريبياً، أو بالأصح كان دورهم في هذه المسألة هو إثارة الإشكالات والنقوض عليها، فيما قام العرفاء والحكماء بدورٍ رائد في بيان هذه المسألة وجلائها. وقد انتهت هذه المسألة في مدرسة الحكمة المتعالية إلى مستوى النضج، وهو ما تبناه المصنّف في هذا الكتاب.

^١ «شرح المنظومة»، ج ١، ص ٢٠٩.

أهمية البحث في هذه المسألة

هذه المسألة من المسائل المهمة؛ لأنها ترتبط بموضوع العلم والإدراك، وفي الفلسفة الحديثة هناك بحثٌ مهمٌ حول قيمة المعرفة، وبحثٌ في قضية إلى أيِّ مدى تكشف المعارف الموجودة في الذهن عن الواقع؟

نظريات الوجود الذهني

أمَّا الحديث هنا فهو في بيان النظريات في الوجود الذهني؛ فإنه ابتداءً يمكن أن نصنّف الاتجاهات إلى قسمين؛ أي يوجد موقفان في هذه المسألة؛ موقفٌ أنكر الوجود الذهني أساساً، وموقفٌ قال بالوجود الذهني.

والموقف الذي تبنّى القول بالوجود الذهني فيه قولان: قول بأن الوجود الذهني هو وجود الماهيّات في الذهن، وقول بأن الوجود الذهني هو وجود شبح الماهية، وليس الماهية نفسها. والنتيجة تكون النظريات ثلاثاً:

الأولى: تقول بأن هناك وجوداً ذهنيّاً، وهو وجود الماهيّات في الذهن بنفسها.

الثانية: تقول بأن هناك وجوداً ذهنيّاً، لكنه ليس وجود الماهية في الذهن، بل هو وجود شبح الماهية في الذهن؛ فإن القائل بالشبح منكر للوجود الذهني للماهية نفسها؛ حيث إن ما يعتقده ويثبتّه هذا القائل ليس وجوداً ذهنيّاً للشيء ذاته، وإنما هو وجودٌ ذهنيٌّ لشبحه.

الثالثة: أنكرت الوجود الذهني، وقالت بأنه ليس هناك وجودٌ ذهني، وأن الذي يتحقّق في حالة علمنا بشيء هو إضافة بين العالم والمعلوم.

والآن نبدأ ببيان هذه النظريات الثلاث:

نظرية الحكماء

النظرية الأولى ذهبت إلى أن العلم أو المعارف؛ أي ما هو موجود في الذهن، هو وجود الماهيّات، وهذا ما ذهب إليه الحكماء؛ فصورة الكتاب التي في ذهنك، وصورة السماء التي في ذهنك، هي وجود هذه الماهيّات في ذهنك بنفسها، وهذه الماهيّات هي التي تكشف وتحكي لك عمّا في الخارج، ولكن هذه الماهيّات لها حالتان؛ حالة تكون فيها موجودة بوجودٍ خارجي، كالنار تكون موجودةً بوجودٍ خارجي، فتترتّب عليها الآثار الخارجية؛ أي

إنَّ ماهيَّة النار إذا كانت موجودة بالوجود الخارجي تترتَّب عليها الآثار الخارجية للنار، فتكون محرقة، مضيئة، وأخرى تكون هذه الماهيَّات موجودة في الذهن بوجود ذهني، فلا تترتب عليها الآثار الخارجية، فماهيَّة النار في الذهن لا تُحرق، وهذا الوجود الآخر للماهية في الذهن هو الذي نسمِّيه بالوجود الذهني، فالوجود الذهني هو الوجود الآخر للماهية في الذهن، الذي لا تترتَّب عليه الآثار الخارجية، والذي لا يكون منشأً للآثار الخارجية. والآثار الخارجية ليست للماهيَّة بما هي ماهيَّة؛ أي إن ما يُحرق في الخارج هو وجود النار لا ماهيَّة النار، فالماهية تتلبَّس بالوجود الخارجي فتترتَّب عليها الآثار الخارجية، تترتَّب هذه الآثار على وجود الماهيَّة في الخارج، لا على ذات الماهيَّة. والماهيَّة تتلبَّس بالوجود الذهني فلا تترتَّب عليها الآثار الخارجية، والحكماء قالوا: إن الموجود في الذهن هو الماهية، وهي التي تكشف لنا عن الخارج، ولكن هذه الماهية الموجودة في الذهن لا تترتَّب عليها الآثار الخارجية. فالوجود الذهني هو وجود الماهيَّة في الذهن المجردة عن الآثار الخارجية؛ لأن الآثار الخارجية إنما تتحقق للماهيَّة إذا تلبَّست بالوجود الخارجي لا الوجود الذهني.

أدلة الحكماء

وقد استدل الحكماء على نظريتهم بعدة أدلة، وهنا المصنف ذكر ثلاثة:

الدليل الأول: أننا نحكم بأحكام إيجابية على الأمور المعدومة، نقول مثلاً: «اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين»، ونقول: «بحر الزئبق بارد»، ونقول: «شريك الباري محال»؛ ففي: «بحر الزئبق بارد»، بحر الزئبق غير موجود في الخارج، لكن هذا الحكم صحيح، وكذلك بقية الأمثلة؛ فهذه الأحكام الموجبة على المعدومات تعني وجود هذه المعدومات، ولكنها غير موجودة في الخارج، إذن لا بد أنها تكون موجودة في موطن آخر، هو الذهن.

الدليل الثاني: نتصور مفهوم الإنسان ونصف هذا المفهوم بأنه كُلي؛ أي نتصور الكليات العقلية، فما هو التصوُّر؟ التصوُّر إشارة عقلية كما يقولون؛ فأنت عندما تتصور شيئاً تشير إليه، والتصور هو إشارة عقلية، تقتضي وجود المشار إليه، ولو بالإشارة نفسها، و«الكلي من حيث هو كُلي غير موجود في الخارج، بل الموجود هو الجزئي» لأن زياداً في الخارج إنساناً جزئياً، فإذاً هذه الأمور التي نتصورها والتي تتصف بالكلية، ليست موجودة إلَّا في الذهن، وهذا يعني أن الوجود الذهني ثابت.

ومن المعلوم أن الإشارة العقلية تُغايِر الإشارة الحسية؛ فإن الإشارة الحسية تحتاج إلى مُشارٍ إليه موجود قبل الإشارة، بخلاف الإشارة العقلية، حيث إن المشار إليه فيها يُوجد بنفس الإشارة، فالأولى من قبيل الإضافة المقولية، والثانية من قبيل الإضافة الإشراقية.

الدليل الثالث: نحن عادةً نتصور الصّرف من كل شيء، ونعني بالإنسان الصّرف مثلاً، هو المجرّد من كل ما هو منضم له ومختلط به؛ فالصّرف هو الشيء الخالص والبحت الخالي من الزوائد؛ فعندما نتصور الإنسان، الصّرف الإنسانية، نجده عبارةً عن الإنسان محذوفاً عنه: الطول، اللون، الوزن، المزاج ... إلخ. فحقيقة الإنسان الصرفة هذه لا تتثنّى ولا تتكرر؛ لأن التثنية إنما تحصل من خلال القيود والضمايم، وهي أمورٌ خارجية، بينما هذه كلها محذوفة من الصّرف؛ فالإنسان إنما يتكرّر بما يخالطه من ضمايم؛ لأن زيّداً في الخارج يساوي إنساناً زائداً ضمايم خارجية، أمّا الصّرف الخالص فلا يتثنّى ولا يتكرر؛ ولذا فهو واحدٌ وحدةً جامعةً لكل أفراد الإنسان؛ لأنه ينطبق على كل إنسان قديماً كان أو حادثاً، ميتاً أو حياً ... إلخ، والصّرف بهذه المواصفات غير موجود في الخارج؛ لأن الموجود في الخارج من حقيقة الإنسان متميزة ومختلفة؛ فمن الناس طويل، ومنهم قصير ... إلخ.

وعلى هذا الأساس لمّا لم يكن الصّرف موجوداً في الخارج، إذن لا بدّ أنه موجودٌ في موطن آخر وهو الذهن.

وهذه الأدلة التي ذكرها المصنّف على قول الحكماء إنما تثبت مطلق الوجود الذهني؛ أي تثبت أنه يُوجد موجود في الذهن، لكن هل هو ماهيّة أو شبح؟ لا تفصح عنه هذه الأدلة.

نظرية الشبح

الشبح ما بدا لك شخصه غير جلي من بُعد، وشبح الشيء ظلّه وخياله، والقول بالشبح يعني أن ما موجود في الذهن هو رسم الماهيّة أو ظلّها أو شبحها أو صورتها، أشبه بصورة الشخص في المرآة، ولكن هذه الصورة ليست دقيقةً للشخص، وغير مطابقة للماهية الخارجية، وإنما هي مباينة لها، ولكن تُشابهها بنحو ما وتحكي عن بعض خصائصها، بمعنى أن الموجود في الذهن هو شبح الماهيّة، صورة الماهيّة، لا حدّ الماهيّة، لا الماهية نفسها. ما هو موجود في الذهن عبارة عن صورةٍ حاكية عن هذا الأمر الخارجي،

وهذه الصورة مباينة له غير مطابقة؛ أي بمثابة الظل، كظلك عندما تسير في الشمس فإنه يرافقتك، وظلك لا يطابقك، ولا يحكي عنك حكاية دقيقة تفصيلية، وإن كان يُشابهك مشابهة عامة، لكن بالتدقيق هو مباينٌ لك؛ لأنه قابلٌ لأن ينطبق على غيرك أيضًا، إذ هو يحكي عن بعض خصوصياتك.

قال صدر المتألهين: «اعلم أن قومًا من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني، وتعرّس عليهم التخلّص عن الجميع اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات، بل أشباحها وظلالها الحاكية عنها بوجه ... الحاصل في الذهن ظلٌّ من المعلوم، وأنموذجٌ له، له نوع محاكاة عنه، كمحاكاة اللفظ والكتابة.»^٢

مناقشة نظرية الشبّح

وهذا الكلام يقود إلى السفسطة وإنكار الواقع؛ لأن هذه الصورة إذا لم تكن مطابقة لما هو في الخارج، فلا تكون حاكية عنه حكاية دقيقة وتامة، وحينئذٍ يؤدي ذلك إلى إنكار الخارج؛ إذ لا طريق لنا للاتصال بالواقع غير هذه الصورة الذهنية، وإذا لم يمكن الاتصال بالواقع فلا يمكن إثبات أن هناك واقعًا، وبالنتيجة ينتهي الموقف إلى السفسطة التي تُنكر الواقع، والفلسفة تبدأ حيث تنتهي السفسطة؛ أي الفلسفة تقوم على إثبات الواقعية، ثم التحقيق فيم هي هذه الواقعية؟ أهى وجود أم ماهية؟ وإذا كانت وجودًا، فهل هو واحدٌ أو كثيرٌ؟ ... إلخ.

وهنا نشير إلى نقطة في المقام، وهى أن مسألة الوجود الذهني ترتبط بإدراك المدرك غيره، وليس بإدراكه لذاته؛ أي هي ترتبط بالعلم الحسولي لا الحضورى؛ أي بما نعلمه نحن وما لدينا من صورٍ ذهنية، وليس بإحساسنا بلذاتنا أو آلا منا التي هي علمٌ حضوري لدينا.

نظرية الإضافة

وقد تبناها بعض قدماء المتكلمين، وسماها بعضهم كنصير الدين الطوسي، بالتعلّق. وهذه النظرية يمكن تقسيم القائلين بها إلى فريقين:

^٢ «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٣١٤.

الفريق الأول: يقول بوجود صورة من المعلوم في الذهن، ولكن لجملة أسباب يقولون إن العلم ليس هذه الصورة الموجودة في الذهن، بل إن العلم هو إضافة بين العالم وبين تلك الصورة.

الفريق الثاني: أنكروا وجود صورة في الذهن أساساً، ولم يعتبروا العلم إلا إضافة بين العالم والشيء المدرك — المعلوم — أي أنكروا «الوجود الذهني» ونجد هذين الرأيين عند الفخر الرازي، الأول في كتابه «المباحث المشرقية»، ونراه يختار القول الثاني في كتابه «المحصل».

مناقشة نظرية الإضافة

أنت تعلم بأن شريك الباري محال، وتعلم بأن اجتماع النقيضين محال. وشريك الباري واجتماع النقيضين أمران عديميان، فإذا كان العلم إضافة ونسبة بين العالم وبين المعلوم الخارجي، فهنا بالنسبة لشريك الباري لا يوجد في الخارج معلوماً؛ إذ لا مصداق له في الخارج، مع أننا نعلم بأن شريك الباري محال.

إذن العلم بالمعدومات ينفي نظرية الإضافة؛ لأنه لا يمكن أن نستفيد معنى محدداً في العلاقة بالنسبة للمعدوم؛ لأن الإضافة لا بد أن تكون بين العالم والمعلوم الثابت والمتحقق. والإضافة إلى العدم وهو اللاشيء لا حقيقة لها إلا عدم الإضافة.

الإشكالات على نظرية الحكماء

الإشكال الأول

إذا قلنا إن الوجود الذهني هو حصول الماهية بنفسها في الذهن، فإن هذا القول يستلزم أنه إذا حصلت ماهية جوهر في الذهن تكون هذه الماهية في آن واحد جوهرًا وعرضًا معًا، ولا يمكن أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا في آن واحد؛ فحين تصوّرت الكتاب أو الحجر، فإنه جوهرٌ في الخارج؛ أي موجود لا في موضوع، فمعنى وجود صورة هذا الكتاب أو الحجر في ذهنك أن ماهية الكتاب — الجوهر — وجدت في ذهنك بذاتها، كما تقول نظرية الحكماء؛ لأن ماهية الكتاب أو الحجر هي جوهر، فإن الجوهر في الذهن جوهر، لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. ولكن لو لاحظت هذه الصورة الموجودة في الذهن من حيث إنها قائمة بالذهن، أو موجودة في الذهن، فحينئذ تكون موجودًا في

موضوع؛ لأن هذه الصورة عارضة على الذهن، وقائمة بالذهن قيام العرض بمعروضه، يعني كقيام البياض بالورقة، فتكون عرضاً؛ لأنها موجودة في موضوع.
وبعبارة أخرى إن ماهية الكتاب أو الحجر في الخارج جوهر؛ لأنها موجودة لا في موضوع، ومن حيث هي قائمة في النفس، وموجودة في الذهن وجود العرض بمعروضه، فتكون عرضاً؛ لأن العرض هو الموجود بموضوع، فتكون في آن واحد جوهرًا وعرضًا.
ولا إشكال أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد جوهرًا وعرضًا — قائمًا في موضوع وغير قائم به — لأن الشيء إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا، بينما هذه الصورة — صورة الكتاب مثلًا — التي في الذهن أصبحت في آن واحد جوهرًا وعرضًا، هي جوهر لأنها ماهية الجوهر، وهي عرض لأنها موجودة في موضوع وهو الذهن.

الإشكال الثاني

أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف، كما أنها تكون مندرجة تحت مقولة أخرى غير مقولة الكيف. وقبل توضيح ذلك نشير أولاً إلى نقطة مهمة، وهي أن المقولات العشر المعروفة: الجوهر، ومقولات العرض التسعة: الكم، الكيف، الأين، المتى، الإضافة، الجدة، أن يفعل، أن ينفعل، هذه الماهيات بتمامها متباينة الذات، وهي أجناس عالية ليست فوقها أجناس، فهي بسيطة؛ فالجوهر الذي هو جنس الأجناس بسيط لا يتألف من جنس وفصل، بخلاف الأجناس التي تقع تحته، فإنها كلها تتألف من جنس وفصل. وهكذا الكم والكيف والأين ... إلخ.

ولما كانت هذه الأجناس العالية بسيطة غير مركبة، ليس فوقها جنس عالٍ، فإن هذه الماهيات العشر متباينة بتمام الذات.

وبما أن الصورة الذهنية هي حضور ماهية ذلك الشيء في الذهن، فإنها تكون جوهرًا لانحفاظ ذاتيات الماهية، وبما أنها علم، والعلم مندرج تحت ماهية الكيف النفساني، فتكون الصورة العلمية للكتاب الموجودة في الذهن مندرجة تحت مقولتين؛ مقولة الجوهر؛ لأنها ماهية للكتاب، الذي ماهيته الخارجية جوهر، فماهيته في الذهن كذلك جوهر لانحفاظ الذاتيات، والجوهر في الذهن جوهر، لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، وكذلك تكون ماهيته من مقولة الكيف النفساني؛ لأنها علم، والعلم مندرج تحت الكيف النفساني، فتكون هذه الصورة الذهنية للكتاب جوهرًا، بما هي حاكية عن الكتاب الخارجي الذي هو جوهر، وتكون كيفًا نفسانيًا بما أنها علم، والعلم مندرج تحت الكيف النفساني.

كذلك لو تصوّرنا، كمّا معيّنًا، طول شارعٍ معيّن، فهذا الطول بما أنه ماهيّة يكون مندرجًا تحت مقولة الكم، وبما أنه علم، يكون مندرجًا تحت مقولة الكيف النفساني؛ لأن العلم مندرج تحت الكيف النفساني، فتكون الصورة العلمية للطول في الذهن كمّا وكيفًا في آن واحد؛ أي مندرجة تحت مقولتين.

كذلك لو تصوّرنا صورةً للونٍ معيّن، فإنها تكون مندرجة تحت مقولة الكيف المحسوس، وبما هي علم، فإنها تكون كيفًا نفسانيًا؛ وبالتالي تكون صورة اللون مندرجة تحت نوعين مختلفين من مقولة واحدة، وهذا محال.

قد يُقال: لم لا يجوز اندراج ماهيّة واحدة تحت مقولتين؛ أي جنسين، مع أنه يمكن أن يكون الشيء الواحد ذا أجناسٍ مختلفة، عالية وسافلة ومتوسطة؟

الجواب: يمكن ذلك في الأجناس التي يكون كلُّ منها في طول الآخر، وأما الأجناس التي يكون كلُّ منها في عرض الآخر — كما في حالتنا هذه — فلا يجوز اندراج ماهيّة واحدة تحت أكثر من واحدٍ منها؛ إذ يلزم كون شيءٍ واحد ذا حقيقتين أو أكثر، وهي كثرة الواحد.

جواب الإشكال الأول

أن التباين الذاتي إنما هو بين المقولات العشر: «الجوهر، الأين، المتى، الكم، ... إلخ»، فهي أجناسٌ عالية، متباينة بتمام الذات، أما العرض، فهو مفهومٌ عام (وليس مقولة) تقع تحته مقولات العرض التسع، فالعرض ليس جنسًا عاليًا لهذه المقولات التسع، وإنما هو مفهومٌ عام وعنوانٌ كلي لهذه المقولات التسع، وهي تندرج تحته؛ أي يندرج تحته كل ما هو موجودٌ في موضوع.

أما الجوهر فيمكن أن نقسمه إلى قسمين: الجوهر في الخارج، وصورة الجوهر ومفهومه في الذهن.

والجوهر الذي يكون منشأً لترتب آثار الجوهر ويندرج تحت مقولة الجوهر هو الجوهر الخارجي؛ أي إن الجوهر هو الماهية التي إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع، وإذا وُجدت في الذهن فمن الجائز أن تقوم في موضوع، هو الذهن، قيام العرض بمعروضه، كما يقوم اللون الأبيض بهذه الورقة البيضاء، أما إذا وُجد في الخارج فلا يُوجد في موضوع، وعلى هذا الأساس يمكن أن تندرج صورة الكتاب في الذهن — الجوهر الذهني — تحت مفهوم العرض العام، الذي هو عنوانٌ عام، فيكون مفهوم العرض عرضًا عامًا يشمل الجوهر الذهني، وبذلك ينحل الإشكال الأول.

جواب الإشكال الثاني

وملخص الإشكال كما تقدّم: أن الماهية الواحدة تدخل تحت مقولتين، فتكون جوهرًا أو كمًّا أو متى ... إلخ، وكيفًا نفسانيًا، أو تكون كيفًا محسوسًا وكيفًا نفسانيًا، وبما أن المقولات متباينة بتمام الذات، فذلك مُحال.

الجواب بإنكار الوجود الذهني

وهذا الإشكال لدقته اضطر بعضهم أن ينكر الوجود الذهني أساسًا؛ ولذلك قال بأن العلم إضافة بين العالم والمعلوم؛ ولهذا فإن المعلوم يكون دائمًا مندرجًا تحت مقولته الخارجية فقط؛ أي إن علمنا بالجواهر فسيكون المعلوم جوهرًا، وإن علمنا بالكم فسيكون المعلوم كمًّا، وإن علمنا بالكيف فسيكون المعلوم كيفًا. وقد اوضحنا سابقًا أن القول بالإضافة غير تام؛ لأن علم الإنسان بالمعدومات لا يصحّح هذا القول، مثل علمنا بأن جبل الذهب يلمع، أو بحر الزئبق بارد، مع أنه لا يُوجد جبل ذهب ولا بحر زئبق في الخارج.

الجواب بالقول بالشبح

كما أن بعضهم أجاب عن الإشكال الثاني، بأن الماهيات الخارجية موجودة بأشباحها؛ أي إن أصحاب النظرية الثانية في تفسير الوجود الذهني، وهي النظرية القائلة بأن الوجود الذهني هو وجود شبح الشيء وصورته وظله؛ أي إن الأشياء ليست موجودة بماهياتها في الذهن وإنما الموجودة هي أشباحها، وبعبارة أخرى إن الموجود في الذهن هو صورة ضبابية تحكي عن الواقع، إن كانت هذه الصورة غير مطابقة للواقع تمامًا فهي صورة تختلف عن الواقع الخارجي، وإن كانت تُشابهه ببعض الخصوصيات، وعلى هذا تكون الصورة العلمية في الذهن مندرجة تحت الكيف النفساني؛ أي هذا الشبح الموجود في الذهن يكون مندرجًا تحت الكيف النفساني، أما هل هذا جوهرٌ أو كيفٌ أو كم؟ فإنها لا تكون جوهرًا في الذهن؛ لأن المقولة الخارجية غير باقية في الصورة الذهنية، وعلى هذا الأساس حاول القائل بالشبح أن يحلّ هذا الإشكال.

لكن بيّنّا أن القول بالشبح غير سديد؛ لأنه ينتهي إلى السفسطة. إذن الجواب على الإشكال الثاني بنظريتيّ الإضافة والشبح غير صحيح لبطلان النظريتين.

وقد ذكّر المصنّف عدة إجابات، منها للقوشجي شارح «تجريد الاعتقاد» ولصدر الدين الدشتكي، ولجلال الدين الدواني، ولكن الإجابة الصحيحة التي تبناها المصنّف هي إجابة صدر المتألهين، وهي أدقّ الإجابات كما سنلاحظ.

جواب القوشجي

يعتقد القوشجي بأن هناك أمرين في الذهن: أحدهما هو العلم، والثاني هو المعلوم، فلو علمتُ أنا بشيء كالكتاب، فالموجود في ذهني أمران، المعلوم والعلم، والمعلوم مندرج تحت المقولة الخارجية للكتاب؛ أي المعلوم جوهر؛ لأن الكتاب في الخارج جوهر، فالمعلوم مندرج تحت مقولته، إن كان جوهرًا فجوهر أو كمًّا فكم، أما العلم فهو مندرجٌ تحت مقولة الكيف ومن نوع الكيف النفساني.

وبالتالي فلا إشكال؛ لأن الإشكال ينشأ من أن الصورة العلمية الموجودة في الذهن هي صورة واحدة، موجود ذهني واحد، فكيف يمكن لهذا الموجود الذهني الواحد في آن واحد أن يندرج تحت مقولتين، هما الجوهر والكيف النفساني؟ أو تحت الكم والكيف النفساني؟ أما إذا قلنا بأن الموجود في الذهن اثنان، أمران، هما المعلوم، والعلم، والمعلوم مندرج دائمًا تحت مقولته، ماهيته الخارجية، أما العلم فهو صفةٌ للنفس تطرد عنها الجهل، وهي مندرجة تحت مقولة الكيف النفساني.

وهذا كما لو وضعنا شيئًا في غرفة وكان في جدرانها مرايا، فهنا تظهر صورة الكتاب في المرايا كما أن الكتاب موجود في الغرفة، فهنا يكون للكتاب وجودان؛ الأول: هو وجوده في وسط الغرفة وهذا يمثل وجود المعلوم أي قيامه بنفسه، والثاني: ظهور الكتاب أو صورته في المرايا، وهو العلم. وبذلك لا يُوجد تناقض؛ لأن العلم شيء والمعلوم شيء آخر، العلم مندرج تحت مقولة الكيف النفساني، والمعلوم جوهر، فلا اجتماع لمقولتين أو لنوعين من مقولة واحدة.

مناقشة جواب القوشجي

لو رجعنا إلى أنفسنا عندما نعلم بشيء، ندرك صورة الكتاب مثلًا، أفنجد في ذهننا أمرين أم أمرًا واحدًا؟ أي ما ندركه من صورة الكتاب أتعبر عن معلوم زائد علمًا، أم أنها تعبر عن شيء واحد، صورة واحدة، أمر واحد فقط؟

لا إشكال أننا ندرك الصورة العلمية وهي شيء واحد، وهي ذاتها تكون وصفًا لنا نتصف به وهو العلم، فحينئذٍ ليس هناك معلومٌ مستقلٌّ عن العلم؛ فنحن نلاحظ وجودًا ذهنيًا واحدًا، صورةً واحدة، هي التي تطرد عنا الجهل.

جواب صدر الدين الدشتكي

صدر الدين الدشتكي المعروف بالسند، وهو من القائلين بأصالة الماهية، وملخص جوابه: أن الماهية عندما تحضر في الذهن تتغير وتنسلخ من حقيقتها، فإذا كانت جوهرًا فإنها تتبدل من حقيقة الجوهر وتكون شيئًا آخر، وإذا كانت كمًّا فإنها كذلك تنسلخ من حقيقة الكم وتكون شيئًا آخر؛ أي إن الماهية مهما كانت في الخارج فإنها سوف تتغير في الذهن إلى كيف. ولما كانت الماهية في الذهن مندرجة تحت مقولة كيف فلا يرد الإشكال المتقدم، وقد أوضح السند الدشتكي هذا الجواب فيما يلي:

أولاً: إن الماهية بقطع النظر عن الوجود الذهني أو الخارجي لا تتحدد حقيقتها. وبعبارة أخرى يقول: إن موجودية الماهية متقدمة على الماهية، فإن الماهية بقطع النظر عن الوجود لا شيء أصلاً.

ثانيًا: أن الوجود تارة يكون ذهنيًا وأخرى يكون خارجيًا، والوجود الذهني يغير الخارجي حقيقةً، فإذا تبدل الوجود الخارجي إلى وجود ذهني، فحينئذٍ لا بد أن يكون ما بالذهن مغايرًا لما بالخارج؛ لأن هناك اختلافًا حقيقيًا بين الوجودين.

وعلى هذا الأساس تتحدد حقيقة الماهية؛ لأن الماهية مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئًا أصلاً، فحينئذٍ تنسلخ الماهية عن حقيقتها، فإذا كانت في الخارج كمًّا، فإنها تتغير في الذهن تبعًا للوجود الذهني المغاير للوجود الخارجي، وإذا كانت في الخارج جوهرًا، تتحول في الذهن إلى كيف؛ أي إن الذي يحدد حقيقة الماهية هو الوجود الذهني، فتكون دائمًا كيفًا، أما الوجود الخارجي لها فيكون جوهرًا أو كمًّا أو كيفًا حسب حقيقتها.

وهنا قد يُقال: ألا يلزم من ذلك التباين بين الماهية الذهنية والماهية الخارجية؛ لأن ماهية الكتاب في الخارج جوهر، وماهيته في الذهن كيف نفساني؟ فكيف يصدق هذا كيف النفساني على الجوهر الخارجي وبينهما تباين؟

الجواب: يمكن حل هذا الإشكال بالبحث في أمر مشترك بين الماهيتين — الذهنية والخارجية — فالعقل يمكن أن يصور عنصرًا مشتركًا قابلاً للانطباق على ما بالخارج

وما بالذهن، كأن يكون عنوان الشيئية والأمرية، فيصدق على ما في الخارج أنه شيء ويصدق على ما في الذهن أنه شيء؛ لأنَّ الشيء عنوانٌ عام، كذلك يصدق عليهما الأمر. وعلى هذا الأساس يمكن أن ينطبق ما في الذهن على ما في الخارج، ويكون ما في الذهن نفس ما في الخارج، وهذا من قبيل الأصل المشترك بين الكائن والفاقد الماديَّين؛ فالخشب عندما يحترق يفسد — حسب تعبيرهم — لكن هناك أصلٌ مشترك بين هذا الخشب والرماد، هو المادة، التي تلبَّست بصور مختلفة، فهذا الأصل المشترك بين الخشب والرماد، نصوِّر نظيره بين الماهية الذهنية (الكيف النفساني) وبين الماهية الخارجية (الجوهر) فتصلح حينئذٍ الماهية الذهنية للانطباق على الماهية الخارجية.

مناقشة جواب الدشتكي

وهذا الجواب ناقشه المصنف بما يلي:

أولاً: هذا الجواب لا يتطابق مع مبنى الدشتكي القائم على أصالة الماهية؛ لأن هذا الجواب يبتني على أساس أن الماهية لا حقيقة لها بقطع النظر عن الوجود؛ وبالتالي هذا الجواب لا يتطابق مع أصالة الماهية.

ثانياً: أن هذا الجواب ينتهي إلى نفس الجواب الذي انتهى إليه القول بالشبح؛ لأن القول بالشبح مضمونه يعني المغايرة بين الصورة العلمية للكتاب والكتاب الخارجي؛ لأن صورة الكتاب هي شبح للكتاب يمكن أن ينطبق على الكتاب أو على غيره، تُباين الكتاب مع الاحتفاظ ببعض خصوصياته، وهذا ينتهي إلى السفسطة؛ أي إنكار معرفة الواقع؛ لأنه يقول إن الصورة التي في الذهن مباينة للماهية الخارجية. ولكن نصوِّر شيئاً عامّاً ينطبق على الصورة والشيء الخارجي، وفي المحصلة فهو كالشبح؛ لأنه كما ينطبق على هذا الكتاب قابل أن ينطبق على القلم أو على الأشياء الأخرى، وفي النتيجة لا تكون هذه الصورة كاشفة عن الواقع كشفاً تامّاً، فيفسد الطريق لاكتشاف الواقع والاتصال به، ويلزم من ذلك السفسطة، وينتهي هذا القول إلى نفس ما انتهى إليه القول بالشبح من لزوم محذور السفسطة.

ومن المعلوم أن القول بوجود أصلٍ مشترك بين الأمرين، لا يكفي لتصحيح أن ما في الذهن هو نفسه ما في الخارج؛ لأنه إن أريد بالأصل المشترك كون كلٍّ منهما شيئاً أو أمراً أو ماهية، فإن المصحح هو بقاء شيءٍ من الأمرين في الآخر، وهو منتفٍ هنا؛

فإن الوجودين مختلفان بالحقيقة، كما هو المفروض، والماهيتين أيضاً مختلفتان بتمام الذات، وهذا بخلاف الكائن والفاقد الماديّين، كالخشب ورماده والماء وبخاره، فإن المادة الموجودة في الكائن باقية في الفاسد.

جواب الدواني

إن العلم لما كان متحدًا مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم، إن جوهرًا فجوهر، وإن كمًّا فكَم، وهكذا.

بمعنى أنه لا يقول بأن هناك علمًا مستقلًّا عن المعلوم كما قال القوشجي. والمعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لأنها موجودة بالذهن، والمعلوم بالعرض هو المصدق الخارجي لأننا نعلمه من خلال الصورة الذهنية، ولا بد أن يكون العلم من مقولة المعلوم؛ أي إن العلم دائمًا من مقولة المعلوم، وليس كيفًا، فإن كان المعلوم — كالكتاب — جوهرًا كان العلم جوهرًا كذلك، وهكذا إن كان المعلوم كمًّا كان العلم كذلك؛ فالدواني ينفي أن يكون العلم من مقولة كيف النفساني. وهذا القول عكس القول الثاني؛ لأن الثاني يقول إن العلم دائمًا يكون كيفًا نفسانيًا، ولا يندرج تحت مقولة الشيء الخارجي، بل الماهية الخارجية حينما تتحول للذهن فإنها تتحول إلى كيف النفساني، بينما هذا القول يرى أن الماهية الخارجية تبقى على حالها؛ لأن العلم والمعلوم أمرٌ واحد.

وهنا قد يرد على الدواني، لماذا يُقال: بأن العلم كيف نفساني؟ فيجيب: إن هذا القول مبنيٌّ على التسامح في التعبير؛ أي الفلاسفة عندما يقولون بأن العلم كيف نفساني، إنما يقصدون بذلك أن كَيْفِيَّتَهُ هذه، كما يُقال عن هذا الخشب بأن كَيْفِيَّتَهُ خشبية، أو عن هذا الورق بأن كَيْفِيَّتَهُ ورقية، فالناس يعبرون تعبيرًا عرفيًا بالوصف بالكيفية، كذلك يُسمى العلم مجازًا كيفًا، وإلا فهو في الواقع ليس كيفًا، كما يسمُّون كل وصفٍ ناعت للغير بالعرف العام. كما يسمُّون كيفية هذا الحجر حجرية، وإن كان هو في الواقع جوهرًا.

وبكلمة موجزة إن قولهم مبنيٌّ على التسامح في التعبير، ووجه التسامح أنهم عبّروا بالكيف ولم يريدوا به المعنى الذي اصطَلَحُوا هم أنفسهم عليه، بل أرادوا به مطلق الوصف الناعت، الذي ليس هو إلَّا معنىً عرفيًا؛ أي إن الفلاسفة تكلموا هنا بلسان أهل العرف واللغة، فعبروا بالكيف وأرادوا به الوصف الناعت، ولم يريدوا به المعنى المصطلح عليه عندهم.

وبذلك ينحل الإشكال الثاني؛ لأن الصورة الذهنية لا تندرج تحت مقولتين، بل هي مندرجة تحت مقولة واحدة، هي مقولة الشيء الخارجي.

أما الإشكال الأول: وهو كون أمر واحد جوهرًا وفي الوقت نفسه عرضًا، فجوابه ما تقدم من أن مفهوم العرض هو عرض عام تقع تحته المقولات التسع العرضية كما يقع تحته الجوهر الذهني؛ لأن الجوهر في الذهن قائم في موضوع.

مناقشة جواب الدواني

في نقض جواب الدواني يمكن القول:

أولاً: إن مجرد صدق مفهوم مقولة ما، كصدق مقولة الجوهر على الماهية الذهنية، لا يوجب اندراج هذه الصورة الذهنية تحت الجوهر، إلا إذا كانت منشأ لترتب آثار الجوهر الخارجية، والمفهوم — الصورة الذهنية — ليست مصداقًا، ولا تترتب عليها الآثار الخارجية للشيء، فلا تندرج تحت مقولة الشيء الخارجية، إن كان جوهرًا أو كمًا أو كيفًا ... إلخ.

ثانيًا: من قال إن العلم ليس كيفًا نفسانيًا؟ فقد ذكرنا أن الوجود الذهني يعني العلم الحسولي، وهو مندرج تحت كيف النفساني، وهذا متفق عليه بين علماء المعقول، ولم يقل أحد إن ذلك مجاز ومسامحة، كما زعم الدواني؛ فإننا نجدهم في مباحث كيف يعدّون العلم من الكيفيات النفسانية. وأيضًا يطبقون حد كيف — وهو أنه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته — حرفًا بحرف على العلم.

ولذلك فليس صحيحًا في حل الإشكال ما أفاده الدواني.

جواب صدر المتألهين

أن صدر المتألهين يحل هذا الإشكال بناءً على تمييزه بين نوعي الحمل الشائع والأولي؛ حيث يقول: إن الحمل الأولي لا يوجب اندراج الشيء تحت المقولة، بينما الحمل الشائع يوجب ذلك.

وبناءً على أن ما في الذهن ذو وجهين وحيثيتين؛ بأحدهما هو وجود ذهني، وبالأخر هو علم.

توضيح ذلك: عندما نقول إن هذه المقولة يندرج تحتها شيء، مثل مقولة الجوهر، فلا بد لكي يدخل شيء تحت هذه المقولة من أمرين:

أولاً: صدق مفهوم الجوهر على هذا الشيء، كالكتاب الذي لا بد أولاً أن يصدق مفهوم الجوهر عليه.

ثانياً: لا بد أن تترتب آثار الجوهر على الكتاب؛ فلا يكفي أن يدخل شيء تحت مقولة ما، بصدق مفهومها فقط عليه دون ترتب الآثار، وإلا لو كان ذلك يكفي لصارت كل المفاهيم هي مصاديق ذلك الشيء.

وعلى هذا الأساس نقول: إن مجرد أخذ مفهوم في حد شيء ما هل يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك المفهوم أو لا يوجب اندراجه؟ فعندما أخذت مفهوم الحيوان في حد الإنسان، فهل يُوجب ذلك اندراج حد الإنسان تحت الحيوان وعندما أخذت الجوهر في حد الإنسان، فهل يوجب ذلك اندراج حد الإنسان تحت مقولة الجوهر؟
الجواب: لا، بل إنما يتوقف اندراجه على ترتب الآثار عليه حقيقة، وإنما تترتب الآثار على مصداق الإنسان في الخارج، على زيد الخارجي، ولا تترتب الآثار على الصورة الذهنية والمفهوم.

وبعبارة فنية، عندما نقول: «الإنسان إنسان» بالحمل الشائع، و«الإنسان إنسان» بالحمل الأولي، أو قل: الإنسان حيوان بالحمل الأولي، والإنسان حيوان بالحمل الشائع، أو الإنسان جوهر بالحمل الأولي، والإنسان جوهر بالحمل الشائع، فالإنسان جوهر بالحمل الأولي؛ أي ليس للإنسان من الجوهر إلا مفهوم الجوهر، صورة الجوهر، أي هذا الإنسان ينطبق عليه مفهوم الجوهر، فالاتحاد في الحمل الأولي — كما قلنا سابقاً — اتحاد مفهومي؛ أي إن مفهوم الإنسان هو نفس مفهوم الجوهر، وإذا قلنا الإنسان جوهر بالحمل الشائع، فذلك يعني أن مصداق الإنسان يكون مصداقاً حقيقياً للجوهر، وتترتب عليه الآثار الحقيقية للجوهر، ويكون موجوداً لا في موضوع.

فالحمل الأولي يوجب أن يكون للشيء مفهوم المقولة فقط، بينما الحمل الشائع يوجب أن يكون الشيء مندرجاً حقيقة تحت تلك المقولة، ومصادقاً لتلك المقولة؛ فالصورة الذهنية للجوهر لا تندرج تحت الجوهر؛ لأنها لا تترتب عليها آثار الجوهر الخارجية.

كما أن ما في الذهن ذو وجهين وحيثيتين؛ بأحدهما هو وجود ذهني، وبالأخر هو علم فيمكن أن نلاحظ الصورة الذهنية بلحاظين، فتارةً من حيث هي وجود ذهني حاكٍ عن الوجود الخارجي، لا تكون هذه الصورة — بهذا اللحاظ — جوهرًا ولا عرضًا.

وتارةً نلاحظ صورة الجوهر في الذهن من حيث هي أمرٌ موجود وحاصل للذهن؛ أي بما هي وجودٌ تترتب عليه آثار، وهو أنها تطرُد عدم الصورة، بمعنى أنها علم، فحينئذٍ إذا ترتب عليه أثرٌ يكون وجودًا خارجيًا؛ لأن الخارجية بالمعنى الأعم هي حيثية تترتب الآثار.

فإذا لاحظنا هذه الصورة بقطع النظر عن الخارج، وبما هي تطرُد عن الذهن الجهل؛ أي تكون منشأً لأثرٍ خارجي، فإنها تكون مصداقًا حقيقيًا للكيف؛ فهي كيف بالحمل الشائع؛ أي مندرجة تحت مقولة الكيف، وتكون مصداقًا حقيقيًا لمقولة الكيف؛ لأنها علم.

ويمكن تلخيص مدعى الحكماء في أن الوجود الذهني للماهية هو نفس الوجود الخارجي، ما عدا ترتب الآثار على الماهية في الخارج، بذكر عدة مقدمات:

الأولى: إذا أدركنا شيئًا فإنه يوجد شيءٌ في الذهن حال الإدراك، وهذا اعترافٌ بالوجود الذهني.

الثانية: أن ما يحصل في الذهن هو شيءٌ واحد لا شيئين.

الثالثة: أن ما يحصل في الذهن هو عين ماهية الشيء لا شيء آخر.

الرابعة: الموجود في الذهن — الصورة العلمية — يقع تحت مقولة الكيف، باعتبارها علمًا، والعلم يندرج تحت الكيف النفساني.

الخامسة: أن المقولات متباينة بتمام الذات.

وفي ضوء هذه المقدمات يمكن معرفة الفرق بين نظرية الحكماء وغيرها.

الفرق بين نظرية الحكماء والنظريات الأخرى

إن نظرية الإضافة القائلة بأن العلم هو إضافة ونسبة بين العالم والمعلوم، تنكر المقدمة الأولى؛ أي لا تقول بوجود شيءٍ في الذهن حال الإدراك.

أما نظرية القوشجي فإنها تنكر المقدمة الثانية؛ إذ تقول: إن ما يحصل في الذهن شيئين هما العلم والمعلوم، كما لو كانت هناك قنينة زجاجية شفافة داخلها مصباح أحمر، فإن القنينة الزجاجية الشفافة سوف تتلون باللون الأحمر للمصباح الأحمر، فالمصباح هو المعلوم، والقنينة المتلونة بلون المصباح الأحمر هي العلم. بينما المقدمة الثانية تقول: إن ما في الذهن هو أمرٌ واحد لا أمران.

أما نظرية الشبح فإنها تنكر المقدمة الثالثة، التي تقول إن ما يحصل في الذهن هو عين ماهية الشيء، بينما نظرية الشبح تقول إن ما يحصل في الذهن هو رسمُ الماهية وشبحُ الماهية.

بينما تنكر نظرية صدر الدين الدشتكي المقدمة الثالثة، فإنها تقول: إن ما يحصل في الذهن ليس نفس الماهية بل الماهية تنسلخ عن مقولتها الخارجية، وتتحول إلى كيف نفساني في الذهن.

أما نظرية المحقق الدواني فإنها تنكر المقدمة الرابعة، التي تقول: إن الموجود في الذهن يقع تحت مقولة كيف؛ لأن المحقق الدواني يقول: إن ما في الذهن لا يقع تحت مقولة كيف، وإنما يقع تحت مقولته الخارجية، وأما التعبير بالكيف فهو تعبيرٌ مسامحي ومجازي.

مصطلحات الحمل

ينقسم الحمل الشائع في أحد تقسيماته إلى الحمل الشائع بالذات، والحمل الشائع بالعرض.

والمقصود بالأول: أن يكون المحمول مأخوذاً في ذات الموضوع الخارجي، فنقول: «زيد إنسان»؛ فالمحمول هنا جزءٌ ماهويٌّ مأخوذٌ في ذات الموضوع.

أما الحمل الشائع بالعرض: فهو الحمل الذي يكون فيه المحمول متحدًا مع عرض من أعراض الموضوع، كما في «زيد كاتب»؛ فالكتابة ليست جزءًا ذاتيًا من زيد لأنه إنسان، وإنما هي أمرٌ عرضي.

وهناك مصطلحٌ آخر في الحمل وهو أن المحمول تارةً يكون محمولًا بالضميمة، وأخرى يكون محمولًا بالصميمة أو خارج المحمول.

المحمول بالضميمة، عندما نقول: الورقة بيضاء، هنا ينضم شيء للورقة وهو البياض، وهذا البياض هو الذي يكون منشأً لصحة الحمل، فلا يكون المحمول من صميم الموضوع. وإنما المحمول منضمٌ إلى الموضوع.

وأما المحمول أو الحمل بالصميمة: فلا ينضم شيء إلى الموضوع، بل المحمول مستخرجٌ من صميم الموضوع، كالإنسان ممكن أو زيد شيء، فالشيئية ليست أمرًا إضافيًا منضمًا لزيد؛ لأن كل وجود شيء، فالمحمول هنا — الشيئية — مستخرج من صميم الموضوع.

الإضافة المقولية والإشراقية

تُقَسَّم الإضافة إلى:

- (١) المقولية: هي التي تكون إحدى المقولات — مقولات العرض التسع — كما إذا كان هناك طرفان وبينهما نسبةً متكررة، كالأخوة مثلاً؛ فالأخوة تفترض زياداً وبكراً، ولا يمكن أن تكون من طرف واحد، فلا يكون زيدٌ فقط أخاً لبكر، وبكر ليس أخاً له.
- (٢) الإشراقية: هي التي لا يكون فيها طرفان، بل طرف واحد، مثل العلة والمعلول، الواجب تعالى علّة العلل، والممكنات معلولات له، فهي ليست طرفاً حقيقياً في قبال الواجب، بل الواجب، هو الذي يُفيض هذا الوجود الإمكانى، وهو الذي يُشرق هذا الوجود؛ ولذلك تُسمّى الإضافة بالإشراقية، فالعلة تُفيض وتُشرق بوجودها وجود المعلول.

جواب صدر المتألهين على الإشكال ببيان آخر

أن الحمل الأوّل لا يوجب الاندراج، والحمل الشائع يوجب الاندراج؛ أي عندما نقول صورة الإنسان التي في الذهن جوهرٌ بالحمل الأوّل، يعني أن هذه الصورة ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإنما ليس لها من الجوهر إلا مفهوم الجوهر؛ لأن اندراج شيء تحت مفهوم ما لا بد أن ينطبق عليه هذا المفهوم أولاً، وثانياً، لا بد أن تترتب على هذا الأمر الآثار الخارجية للشيء، فصورة الإنسان في الذهن جوهرٌ بالحمل الأوّل؛ أي ليس لها إلا مفهوم الجوهر، بينما الإنسان في الخارج جوهر بالحمل الشائع؛ أي مندرج تحت مقولة الجوهر، تترتب عليه الآثار الخارجية للجوهر، وهو أنه موجودٌ لا في موضوع.

هذا هو الأمر الأول، الذي يبتني عليه جواب صدر المتألهين.

أما الأمر الثاني من الأمرين اللذين يبتني عليهما جوابه، فهو أن هذه الصورة الذهنية يمكن أن نلاحظها بلحاظين؛ فتارة بما هي وجودٌ ذهني حاكٍ عن الإنسان الخارجي، فلا تكون جوهرًا ولا عرضًا، وإذا لاحظنا هذه الصورة الذهنية باعتبارها أمرًا موجودًا في النفس، يتصف به الذهن، ويطرّد عن الذهن حالةً من الجهل بالإنسان؛ أي نلاحظها من حيث هي علم، فحينئذ تكون أحد مصاديق الخارجية المطلقة، الخارجية بالمعنى الأعم، فإذا لاحظنا الماهية بهذا اللحاظ عندها تكون موجودًا إمكانياً، والذهن ينتزع منه ماهية، وهذا الوجود الإمكانى يندرج تحت مقولة الكيف النفساني، ولكن يمكن أن نصف اللحاظ الأول للصورة الذهنية، إذا لاحظناها بما هي مقيسة للخارج،

وقلنا إنها ليست جوهرًا ولا عرضًا، فيمكن أن نقول إنها عرض وداخلة تحت مقولة كيف بالعرض؛ أي يصدق عليها باللاحاظ الأول أنها كيف بالحمل الشائع بالعرض؛ لأن ما في الذهن هو أمرٌ واحد، لكن نلاحظه بلحاظين، مرّةً بما هو حاكٍ عن الخارج، وأخرى بقطع النظر عن الخارج، وباعتباره متحدًا مع نفس الصورة الذهنية التي لاحظناها بقطع النظر عن الخارج، والتي كانت مندرجة تحت كيف النفساني بالذات، يعني التي يصدق عليها أنها كيفٌ نفساني بالحمل الشائع بالذات، فلمّا كانت متحدة مع ذلك، وحكم أحد المتحدين يُمكن أن يسريه الذهن إلى المتحد الآخر، كانت هذه الصورة المقيسة إلى الخارج بهذا اللحاظ كيفًا بالعرض؛ أي هي بالحمل الشائع بالعرض كيفٌ.

قال المصنف في تعليقه على الأسفار: ^٢ «ثم هذا الذي وجدت في النفس، وجود صفة لموصوف، داخل تحت مقولة كيف بالذات، وحيث كانت حيثية معقوليتها غير الداخلة تحت مقولة، متحدة الوجود مع هذه الحيثية الداخلة تحت كيف بالذات، فهي كيف بالعرض.» وقال أيضًا: ^٤ «فللوجود الذهني جهتان حقيقتان:

الأولى: جهة كونه مقيسًا إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقدٌ للأثار الخارجية التي له في الخارج. وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلا الحكاية عما وراءه فقط. وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

والثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى الوجود الخارجي، بل من جهة أن هذا الحاكي أمرٌ ثابتٌ طارِدٌ للعدم [يطرد العدم عن ماهيته الكيفية، ويطرد العدم عن النفس وهو الجهل]. وله من هذه الجهة آثارٌ وجوديةٌ مترتبةٌ عليه، وهو من هذه الجهة وجودٌ خارجي [ينعت أمرًا خارجيًا هو النفس] لا ذهني. «والجهة الأولى هي ما يُسمّى بالوجود الذهني، أما الجهة الثانية فهي العلم.

إشكال المحقق السبزواري على جواب صدر المتألهين

يمكن تقرير إشكال المحقق السبزواري بصورةٍ فنية؛ ذلك أن السبزواري استدل بمقدمتين يتألف منهما قياسٌ من الشكل الثاني، كما يلي:

^٢ «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٢٦٤.

^٤ «الأسفار الأربعة»، ج ١: ص ٢٨٦.

المقدِّمة الأولى

أن وجود الصورة الذهنية ليست ضميمةً تزيد على النفس، بل وجودها في نفسها ووجودها للنفس واحد.

وحاول أن يبرهن على هذه المقدِّمة بأنه عند وجود صورة في الذهن هناك أربعة أمور يحتمل التمسك بها لإثبات وجود عرض ينضم إلى النفس، وهي:

(١) الوجود الخارجي لهذه الصورة، ولكن لا يخفى أنه لم يبقَ بكليته، فإن الذي يحضر النفس، عند العلم بالأشياء، إنما هي ماهياتها، لا وجوداتها، كما هو المفروض في محل البحث.

(٢) ماهية الصورة الذهنية، ولكنها في نفسها من مقولته الخاصة، إن جوهرًا فجوهر، وإن كمًّا فكم، وهكذا.

(٣) وجود تلك الماهية في الذهن، وهو الوجود الذهني. وهذا لا يفيد المدَّعي أيضًا، لاعترافه بأن الصورة الذهنية من جهة كونها وجودًا ذهنيًا ليست داخله تحت شيء من المقولات؛ فهي ليست بجوهر ولا عرض.

(٤) ظهور الماهية لدى النفس، الذي هو للماهية الذهنية، من قبيل الصفات الحقيقية ذات الإضافة. ولكن هذا أيضًا لا يفيد؛ لأن ظهور الماهية لدى النفس، ليس إلا نفس الماهية (الأمر الثاني) مع وجودها الذهني (الأمر الثالث)؛ فإن ظهور الشيء ليس أمرًا زائدًا عليه ينضم إليه، وإلا لكان ذلك الأمر ظهورًا لنفسه حقيقة وبالذات، وكان نسبة الظهور المنضم إليه مجازًا وبالعرض.

وقد أوضح المحقِّق الأملي ذلك بقوله: «فليس ذلك إلا موجوديَّتها بوجود النفس وتقومها بها، وهو ليس إلا كونها وتحققها بتحقيق النفس، لا بوجود آخر ينضم إلى النفس، وإلا كان هذا الوجود ظهور الماهية في نفسها؛ أي تصوير مستقلة بالوجود لا ظهورها لدى النفس. وإن كان المراد هو الظهور للنفس بمعنى نسبتها إلى النفس، فتلك النسبة إما مقولية؛ أي متوسطة بين النفس وبين الصورة العلمية، وماهية هذه النسبة هي العلم، فيلزم أن يكون العلم من مقولة الإضافة، لا الكيف، وإما نسبةً إشرافية فائضة من النفس بإفاضتها تتحقَّق الصور العلمية، لا بمعنى أنها شيء والصور العلمية المتحققة بها شيء آخر، بل بمعنى أنها عين تلك الصور العلمية. والفرق بينهما هو الفرق بين الإيجاد والوجود؛ فنفس تلك الإضافة الإشرافية من حيث انتسابها إلى النفس

إيجاد، ومن حيث استنادها إلى الصور العلمية وجود لها. وفي الحقيقة ليس إلا النفس وهذا الإشراق، لكن يُنتزع من هذا الإشراق وتلك الإضافة ماهية الصور العلمية. وعلى هذا يكون العلم من سنخ الوجود، والوجود ليس ماهية.^٥

المقدمة الثانية

إن الكيف من المعمولات بالضميمة، كما تقرّر ذلك في محله. ويستنتج المحقّق السبزواري من هاتين المقدمتين، أن الصورة الذهنية ليست كيفًا بالذات بوجه.

لكن قد يُقال: إن هناك أمرًا آخر غير ما ذكره، لعله هو الضميمة التي يحصل الكيف بانضمامها إلى النفس وارتباطها بها، وهي بنسبة الصورة إلى النفس، وارتباطها بها، التي هي من قبيل الصفات الإضافية المحضة.

الجواب: لو كانت نسبة مقولية، كانت ماهية العلم إضافة، لا كيفًا، وإذا كان إضافة إشراقية (نسبة إشراقية فائضة من النفس بإفاضتها تتحقّق الصور العلمية) كان وجودًا، والوجود ليس ماهية، بمعنى أن الإضافة المقولية، مقولة من مقولات العرض التسعة، أو قل هي ماهية من الماهيات، بينما الإضافة الإشراقية ليست كذلك؛ لأنها إيجاد، والإيجاد والوجود واحد حقيقة، ويختلفان باعتبار النسبة إلى الفاعل والقابل، والوجود مقابل لمقسم المقولات، وهو الماهية.

جواب إشكال المحقّق السبزواري

بالنسبة للصورة العلمية، نحن نحس بالوجدان عندما نعلم بشيء أن هناك أمرًا أضيف إلى أنفسنا؛ أي نحس بالوجدان أن هناك وجودًا ذهنيًا حصل لدينا، طردَ عدم العلم بهذا الشيء، وهذا الوجود الذهني الذي حصل لدينا يعبر عن كمال للنفس؛ فصورة الكتاب في الذهن هي أمر موجود في الذهن، وهو وجود ممكن من الممكنات، وكل ممكن له ماهية، فننتزع منه ماهيته، ولمّا لم تكن هذه الماهية كمًّا ولا إضافة ولا جوهرًا، فإنها كيف؛ أي إنه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وهو من نوع الكيف النفساني.

^٥ «درر الفوائد»، ج ١، ص ١٢١.

الإشكال الثالث

أنه يلزم من القول بالوجود الذهني — بناء على المشهور عند الحكماء، من أن الماهيات تحصل بأنفسها في الذهن — أن تجتمع بالذهن المتنافيات، فإذا علمنا بالثلج، يلزم أن تحضر ماهية الثلج، فيكون الذهن باردًا، وإذا علمنا بالنار، تكون ماهية النار حاضرة بالذهن فيكون الذهن حارًا ويحترق الذهن، وهكذا.

لأننا نعني بالبارد أو الحار ما تحصل وتقوم به هذه المعاني، فيلزم من ذلك أن تجتمع في الذهن المتنافيات.

جواب الإشكال الثالث

وهذا الكلام واضح البطلان؛ لأن المعاني الخارجية لا تحصل في الذهن بوجوداتها العينية التي تكون منشأ لترتب الآثار، وإنما تحصل في الذهن بصورها، بماهياتها؛ أي النار الذهنية نارٌ بالحمل الأوَّلي؛ أي ليس لها من النار إلا صورة النار ومفهومها، والنار الخارجية نارٌ بالحمل الشائع، فما في الذهن ليس له من الماهية إلا مفهومها وصورتها، والذي يوجب الاتصاف بالحرارة والبرودة هو حصول هذه الوجودات بوجوداتها الخارجية لا الذهنية.

الإشكال الرابع

أنا نتصور المحالات الذاتية، كشريك الباري، واجتماع النقيضين ... إلخ، فلو كانت هذه المحالات ثابتة في الذهن، للزم من ذلك ثبوت الأشياء المستحيلة في الذهن، فعندما نقول: إن اجتماع النقيضين لا مصداقًا خارجيًا له لأنه محال، فموطن ثبوته هو الذهن، ومعنى ذلك أن المحالات الذاتية ثابتة بالذهن، ومن المعلوم أن المحال لا ثبوت له لا بالخارج ولا بالذهن.

جواب الإشكال الرابع

المحالات الذاتية مفاهيمها ثابتة في الذهن، لا مصاديقها؛ أي إن اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين في الذهن بمفهومه، وليس مصداق اجتماع النقيضين قائمًا بالذهن.

كذلك شريك الباري؛ أي مفهوم شريك الباري هو مفهوم شريك الباري، وليس هذا المفهوم الموجود بالذهن هو مصداقًا حقيقياً لشريك الباري، تعالى الباري عن ذلك علوًا كبيراً، وإنما هو ممكنٌ مخلوق للباري؛ فشريك الباري في الذهن هو صورة، هو مفهوم، وهو كيفٌ نفساني، وهو موجودٌ ممكنٌ مخلوق للباري.

الإشكال الخامس

أنه لو كانت الأشياء بماهيتها تحضّر في الذهن، فإن هناك أشياء في الخارج لها من الاتساع قدرٌ هائل، كسعة البحار أو الأرض مثلاً؛ فلو كان حضور الماهيات في الذهن بأنفسها، للزم من ذلك أن ينطبع هذا الكبير أو هذه الأمور الواسعة جداً في الصغير الذي هو الدماغ، ومُحالٌ أن ينطبع الكبير في الصغير؛ ففي الإناء الصغير لا تستطيع أن تستوعب البحر بتمامه.

ومن المعلوم أن الإشكال الخامس والسادس يجريان في الصور الإدراكية المحسوسة والمتخيّلة، كما أن غيرهما من الإشكالات إنما تجري في الصور الإدراكية المعقولة. والصور الإدراكية المحسوسة والمتخيّلة جزئية، بينما المتعقّلة تكون كلية.

جواب الإشكال الخامس

أن العصب الذي تنطبع فيه الصورة، أو القوة الدماغية هذه التي تظهر فيها الصورة واسعةٌ كبيرة؛ لأنها تنقسم إلى ما لا نهاية، فهذا الدماغ الذي تنطبع فيه الصورة ينقسم إلى ما لا نهاية، فهذا الدماغ لو قسمناه إلى جزأين، ثم كل جزء نُقسمه، وهكذا حتى نصل إلى الذرة مثلاً، فإنها كذلك يمكن تقسيمها؛ إذ فيها أعلى وأسفل، والأسفل فيه يمين وشمال، والقسم اليمين يمكن تقسيمه إلى يمين وشمال وأسفل وأعلى، وهكذا لما لا نهاية. لكن يرد على الجواب المتقدم ما يلي: أن التقسيم غير متناهٍ عقلياً، ولكن الأقسام متناهية، كالذرة، تنقسم إلى إلكترون وبروتون ونيوترون، ثم تقف عند هذا، وتتفتّت بتحوّلها إلى طاقة. أمّا إمكان التقسيم فالعقل يقول يمكن أن نقسّم إلى ما لا نهاية، فالممكن هو التقسيم، أمّا الأقسام فإنها متناهية وتقف عند نقطةٍ معيّنة.

ومن جهة ثانية فإننا ندرك بالوجدان أن كَفَّ الإنسان لا يمكن أن تستوعب الجبل، حتى لو فرضنا أن هذا الكف كانت أقسامه غير متناهية. إذن الجواب على الإشكال غير تام.

والصحيح في جواب الإشكال الخامس أن نقول:
أولاً: إن الصورة العلمية الموجودة في الذهن تنقسم إلى صورة حسية وصورة خيالية
وصورة عقلية.

والصورة الحسية: هي صورة القلم الذي نشاهده الآن مثلاً، وهي صورة جزئية.
والصورة الخيالية: هي نفس صورة القلم لو رفعته أو أغمضت عيني؛ أي صورته
بعد أن يغيب هذا القلم، وهي جزئية أيضاً.

والصورة العقلية: هي صورة القلم الكلي، مفهوم القلم الكلي، الذي لا يمتنع أن
ينطبق على أي مصداق من مصاديقه؛ فالصورة الحسية والخيالية مجردة عن المادة دون
آثارها؛ إذ فيها طول القلم ولونه ومواصفاته الأخرى. أما الصورة العقلية — مفهوم
القلم الكلي — فهي مجردة عن المادة وآثارها.

وبكلمة بديلة ينقسم المجرد إلى: مثالي وعقلي. والعقلي هو المجرد عن المادة وجميع
آثارها، أما المثالي فهو المجرد عن المادة دون آثارها، فإن فيه آثاراً من المادة، كالشكل،
والمقدار، والوضع، وغيرها.

وهنا نقول: إن الصورة التي ندركها — صورة القلم أو الكتاب أو الأرض أو البحار
— هذه الصورة الجزئية هي صورة مجردة عن المادة تجرداً مثالياً، وهو غير التجرد
العقلي؛ لأنه تجرد عن المادة وإن كانت فيها آثار المادة — شكل المادة، طولها، لونها
... إلخ — فإن هذه الصورة تحصل في النفس، والنفس أيضاً مجردة عن المادة، وإن
كانت في فعلها مرتبطة بالمادة، فالصورة موجود غير مادي، والنفس أيضاً موجود غير
مادي، والصورة تحصل في النفس، والكبير والصغير من خصائص المادة، أما المجرد فلا
يُوصف بالكبير والصغير، فيمكن أن تحل صورة الأرض مثلاً في النفس؛ لأنها صورة
مجردة عن المادة تجرداً مثالياً؛ أي تحمل مواصفات هذا الشيء الجزئي وتحل في النفس
المجردة أيضاً عن المادة، وعليه يمكن حل الإشكال.

وقد يُقال: ما هذه الأفعال والانفعالات التي نراها في أجهزة الحواس؟ فعندما نحس
بشيء بأجهزة الحواس فإن الجهاز العصبي ينفعل ويتأثر وتطراً عليه تغيرات مثل هذه
الانفعالات والتغيرات، لكن الجهاز العصبي ما هو إلا قناة توصل الصور إلى النفس.
وبتعبير فلسفي: إن الإحساس هو الذي يؤدي إلى انتقال الصور للنفس، وهذه الانفعالات
والأفعال إنما هي معيدات أو مقدّمات؛ أي توصل هذه الصور العلمية إلى النفس، وتجعل
النفس مستعدة لقبول هذه الصور.

الإشكال السادس

أن علماء الطبيعة المعاصرين يفسّرون الإدراك تفسيراً مادياً، فيقولون إنك عندما تدرك صورة الكتاب في ذهنك وتحضّر صورته لديك، يسقط شعاع من هذا الكتاب على عدسة عينك أو على القرنية، ثم ينتقل من القرنية إلى الشبكية، وهذه النظرية بخلاف النظرية القديمة التي تقول إن الشعاع يخرج من العين ويسقط على الجسم المرئي. والشبكية تحتوي على قَدَرٍ هائلٍ من الخلايا الحسّاسة العصبية، وهذه الخلايا تحصّل فيها حالة ارتعاش أو إحساس أو تفاعل فسلجي معيّن، وحينئذٍ تنقل الشبكية الصورة إلى الدماغ، وبالنتيجة لا يكون الإدراك إلا هذا. وعلى هذا الأساس لا يكون إدراك ماهيّة الكتاب، هو حضور ماهيّته في النفس كما قال الفلاسفة.

جواب الإشكال السادس

إننا لا نفسّر الإدراك تفسيراً مادياً، وإلا لو كنّا نفسّره مادياً لكنّا نقبل ما قلتم؛ لأن تفسير الإدراك تفسيراً مادياً يؤدي إلى السفسطة؛ إذ لا طريق لنا إلى معرفة الواقع حينئذٍ؛ لأن هذه الصورة المفترضة التي انتقلت إلى الدماغ لا تكون مطابقةً للواقع الخارجي. وعليه فنحن نفسّر الإدراك تفسيراً آخر، فنقول: إن الصور العلمية تنقسم إلى صور عقلية وصور حسية وخيالية جزئية، وكل الصور مجرّدة، ولكن الصور الخيالية والحسية مجرّدة تجرّداً مثالياً؛ لأنها تحمل بعض آثار المادة، بينما الصور العقلية مجرّدة تجرّداً تاماً عن المادة، وهذه الصورة المجرّدة تحضّر لدى النفس المجرّدة، وعلى هذا فإنّ الماهية بنفسها تكون حاضرةً في الذهن، وحينئذٍ تكون مطابقةً للخارج مطابقةً تامة.

الإشكال السابع

أنه عندما نتصوّر صورة الكتاب مثلاً، فهذه الصورة لمفهوم الكتاب الكلي، كما أنها تكون كلية فإنها جزئية أيضاً، ولا يمكن أن تكون ماهيةً واحدةً كليةً وجزئيةً. أما كيف تكون كليةً وجزئيةً؟ فيقول صاحب الإشكال: إذا لاحظت مفهوم الكتاب في الذهن، من حيث كونه هذا المفهوم كلياً، ينطبق على كل مصداقٍ للكتاب في الخارج، فهذه صورة كلية، وإذا لاحظت مفهوم الكتاب في الذهن، من حيث هو موجود في ذهن

زيد أو في ذهنك الآن، فالصورة جزئية؛ لأنها مرتبطة بمحلٍّ معين، في ذهنك خاصة دون أذهان الآخرين، وزمانٍ معين، ومرتبطة بخصائص تجعلها جزئية؛ فصورة الكتاب الكلية الموجودة في ذهنك غير صورة الكتاب الكلية الموجودة في ذهني؛ فإن تلك في ذهنك وهذه في ذهني، فالمحل ليس واحدًا، فتكون الصورة التي في الذهن كلية وجزئية في آنٍ واحد. وهذا لا يمكن؛ إذ هناك مغايرة بين الكلي والجزئي.

جواب الإشكال السابع

ليس هناك إشكال أن يكون هذا الشيء كليًّا بلحاظٍ معيّن، ويكون جزئيًّا بلحاظٍ آخر، فإذا لاحظناه من حيث انطباقه على الخارج، على مصاديقه الخارجية، يكون حينئذٍ كليًّا، وإذا لاحظناه بلحاظٍ آخر، من حيث هو موجود في ذهنك، في هذا المحل، وموجود في هذا الزمان، فهو جزئي، فلا مانع من أن تكون هذه الصورة كلية وجزئية باختلاف اللحاظ.

المرحلة الثالثة:

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

الفصل الأول

الوجود في نفسه والوجود في غيره

لو لاحظنا هذه القضية الموجبة «الإنسان ضاحك»، فإن فيها موضوعًا ومحمولًا وكلاهما موجود في الخارج، الموضوع وهو الإنسان موجود في الخارج، كزيد، والضحك هو المحمول، وهو أيضًا موجود في الخارج، كـ «زيد يضحك» مثلاً. لكن هل يُوجد وراء الموضوع والمحمول أمرٌ آخر غيرهما، أو أن الموجود هو الموضوع والمحمول فقط؟ الصحيح أن هناك وجودًا آخر غير وجود الموضوع والمحمول؛ أي وجود ثالث، وهو الوجود الذي يربط بين الموضوع والمحمول ويحقق الاتحاد بينهما، وإن كنا مسامحةً نعبر عن هذا الوجود بأنه وجودٌ ثالث؛ لأن هذا الوجود ليس وجودًا مستقلًا بل هو قائم بالطرفين؛ فوجود الإنسان وجودٌ مستقل، ووجود الضاحك وجودٌ مستقل، أمّا الوجود الرابط بين الإنسان والضحك فهو غيرٌ مستقل، بل هو رابط بين الوجودين؛ ولذلك فليس هناك وجودٌ مستقل في الخارج غير هذين الوجودين، ليس هو وجودًا ثالثًا مستقلًا؛ إذ إن وجوده بوجود الطرفين، قائمٌ بالطرفين؛ لأنه لو كان له وجودٌ منحاز، لأصبح لدينا ثلاثة أطراف، ولكي يتحقق ربط بين هذه الوجودات الثلاثة لا بد أن يكون بين الطرفين الأول والثاني وجود، وبين الطرفين الثاني والثالث وجود، فتصبح عندنا خمسة وجودات، وهذه الوجودات الخمسة إذا كانت مستقلة كلها فسوف نحتاج إلى أربعة روابط، تربط الأول بالثاني والثاني بالثالث والثالث بالرابع والرابع بالخامس فتصبح تسعة، وهذه التسعة وجودات إذا كانت كلها مستقلة نحتاج إلى ثمانية روابط، وهكذا تتسلسل العملية إلى ما لا نهاية، وهذا محال.

إذن فالصحيح هناك وجودٌ مستقلٌ للموضوع، ووجودٌ مستقل للمحمول، ووجودٌ رابط بينهما، وهو قائمٌ بهما. هذا في الخارج.

أما في الذهن، فهل هذا المفهوم الرابط بين الطرفين مستقلٌ في مفهومه في الذهن؟
الجواب: هو ليس مستقلاً في مفهومه في الذهن؛ فعندما نتصوره، نتصوره أيضاً بما هو
رابطٌ بين الطرفين؛ أي إن معناه في الذهن هو معنىٌ حرّفي وليس معنىً اسمياً — كما
قرأنا في الأصول — إذ المعنى الاسمي هو المستقل بالمفهومية، كمعنى زيد، وضاحك، أما
المعنى الحرّفي فليس مستقلاً بالمفهومية بل إنما يتصور في إطار ووعاء طرفيه؛ لأنه قائمٌ
بالطرفين، مثل معنى «من». هذا هو الوجود الرابط القائم بطرفيه.

والوجود الآخر هو الوجود المستقل أو الوجود المحمولى، ومعناه الذي له معنىٌ
مستقلٌ في المفهومية، ويقبل الحمل على غيره، مثل «الضاحك» إذ تستطيع أن تحمله على
غيره فتقول: الإنسان ضاحك.

وبعبارة أخرى إن الوجود المستقل هو ما يُفهم مستقلاً؛ أي يكون ذا مفهوم مستقل
سواء كان عرضاً موجوداً في الموضوع، أو جوهرًا موجوداً في المحل، أو جوهرًا غير موجود
في المحل.

تجدر الإشارة إلى أن الوجود الرابط إنما يكون في القضايا الموجبة، التي فيها رابط
بين الموضوع والمحمول، أما القضايا السالبة فليس فيها أي ربط بين الموضوع والمحمول،
وإنما فيها سلب الربط.

نتائج

يستخلص المصنف نتائج ثلاثاً:

الأولى: أن كل وجودٍ رابطٍ لا ماهيةً له. وهنا نشير إلى نقطة، وهي أن الممتنع لا ماهيةً
لها، كما أن الواجب تعالى لا ماهيةً له، بل ماهيته إننيته — كما سوف يأتي — كذلك
الوجود الرابط لا ماهيةً له، مع أنه وجودٌ ممكن وليس وجوداً واجباً؛ لأن الماهية —
كما قلنا — هي ظهورات الوجود الممكن للذهن أو حدوده، والحدود تقتضي وجوداً
مستقلاً؛ فالوجود المستقل له حدودٌ معينة، والذهن ينتزع منه هذه الحدود، وحدود
الوجود الممكن هي ماهيته، أما بالنسبة للوجود الرابط فليس مستقلاً؛ وعليه فلا يمكن
أن يكون له معنىٌ مستقل؛ ولذلك لا يمكن أن تكون له ماهيةٌ مستقلة.

الثانية: أن ثبوت الوجود الرابط يقتضي اتحاداً بين طرفين؛ فكلما كان هناك وجودٌ
رابط فلا بد من اتحاد بين طرفين، كزيد والقيام؛ لأن الوجود الرابط أمرٌ واحد وليس

متعددًا، وهو قائمٌ بطرفيه وغير خارجٍ منهما، فلا بد أن تكون هناك وحدة بين الطرفين، حتى يتحقق الوجود الرابط.

الثالثة: الوجود الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة دون مطابق الهليات البسيطة؛ فقد قلنا سابقًا إن «هل المركبة» هي التي يُطلب فيها ثبوت شيءٍ لشيءٍ، تسأل «هل زيد قائم؟» فـ «هل» هنا مركبة. أمّا «هل البسيطة»، فهي التي يُطلب فيها ثبوت الشيء؛ أي يُسأل فيها عن وجود الشيء، لا ثبوت شيءٍ لشيءٍ آخر، فالوجود الرابط بما أنه يربط بين شيئين فهو يربط بين شيءٍ وشيءٍ؛ لذلك فهو يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي يكون في مطابقتها شيئان، والوجود الرابط يربط بين هذين الشيئين. أمّا مطابق الهليات البسيطة، فليس هناك إلا طرفٌ واحد؛ إذ هي تدل على ثبوت الشيء، والطرف الواحد لا يتحقق فيه رابط لأن الرابط إنما يربط بين طرفين.

وبكلمةٍ بديلة، كما أن الوجود الرابط متحقق في نفس الهلية المركبة، وهي القضية المعقولة، كذلك في مطابقتها، وهو الخارج، وأمّا في الهليات البسيطة فالربط وإن كان متحققًا في الذهن إلا أنه غير متحقق في مطابقتها، وهو الخارج؛ إذ ليس في الخارج إلا شيءٌ واحد.

ولا يخفى أن الربط إنما يتحقق في الموجبة منها، وأمّا السالبة ففيها سلب الربط، ولا بد لصدقها من عدم وجود الربط في مطابقتها.

الفصل الثاني

كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل

هل الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل اختلاف سنخي (نوعي)؟ بمعنى أن سنخ وحقيقة ونوع الوجود الرابط غير سنخ ونوع الوجود المستقل. أو لا يوجد اختلاف نوعي بينهما؟ هناك موقفان في هذه المسألة، تبني المصنّف أحدهما واعتبره الحق. موقف يرى أن الوجود الرابط سنخ وجود غير الوجود المستقل، والاختلاف بينهما حقيقي نوعي.

بينما اختار المصنّف عدم الاختلاف النوعي بينهما، فقال: يمكن أن ينسلخ الوجود الرابط عن معناه التعلّقي فيلاحظه الذهن مستقلاً.

وليس المراد من الاختلاف النوعي بين الوجود الرابط والمستقل اختلاف ماهيتين، كالإنسان والفرس، فإن الموضوع للحكم هنا هو الوجود، كما ليس المراد تباين الوجودات بتمام الذات، كما هو منسوب إلى المشائين، ولا اختلافهما التشكيكي، فإن البحث عنها قد مرّ في موضعه، بل الاختلاف النوعي هنا مصطلح خاص يُراد به عدم إمكان النظر إلى الرابط بالاستقلال، وفرضه كذلك، حتى يصير ذا مفهوم مستقل، بعدما كان رابطاً ذا مفهوم غير مستقل.

ولا يخفى أن العلاقة بين المعلول والعلة علاقة ربط؛ أي المعلول مرتبطٌ بالعلة، المعلول مضافٌ للعلة، وهذه الإضافة إشراقية؛ أي إن المعلول ليس له وجود وراء وجود العلة، وإنما العلة هي التي تُفيض وتُشرق المعلول، وفي ضوء نظرية الفقر الوجودي للممكنات، فإن هذه الممكنات مفتقرة في وجودها للواجب؛ أي هي ظلُّ له، وإشعاعٌ له، ومفاضةٌ منه، كما جاء في الدعاء الشريف: «إلهي أنا الفقير في غناي، فكيف لا أكون فقيراً في فقري».

فإذا لاحظنا الوجود الإمكانى (وجود المعلول)، بالنسبة إلى الواجب تعالى، فإن وجوده لا يكون مستقلاً، وإنما يكون وجوده وجوداً رابطاً، تعلقياً، وإذا لاحظناه في نفسه بقطع النظر عن علته، فمنه ما هو جوهر، ومنه ما هو عرض، والأعراض والجواهر هي موجوداتٌ مستقلة؛ أي وجودها وجودٌ محمولٌ مستقل. وعليه يمكن أن يكون هذا الوجود الممكن وجوداً رابطاً من جهة، ووجوداً مستقلاً من جهة أخرى.

ومن هنا يتبين أن أي مفهوم ومعنى من المعاني إنما يكون معنى مستقلاً أو معنى رابطاً، تبعاً للوجود الذي يُنتزع منه، فإذا انتزعناه من وجودٍ مستقل يكون معنى مستقلاً، وإذا انتزعناه من وجودٍ رابط يكون رابطاً؛ أي حيث كان النفسي والرابط من أقسام الوجود، فالمفهوم والماهية يتبعان الوجود في الاستقلال وعدمه، فإذا كان الوجود رابطاً كان المفهوم منه رابطاً، وإن كان مستقلاً كان المفهوم منه مستقلاً.

أما إذا لاحظنا المفهوم بقطع النظر عن الوجود الذي يُنتزع منه؛ أي لاحظناه في نفسه، فلا يكون إلا مبهماً، فلا نستطيع أن نصفه بالمستقل أو الرابط، فالمفهوم من حيث هو مفهوم لا مستقل ولا رابط، بمعنى يقبل أن يكون مستقلاً كما يقبل أن يكون رابطاً، لكن وجوده الذي يُنتزع منه هو الذي يحدد ما إذا كان مستقلاً أم رابطاً.

ولا يخفى أن المفهوم في أصل مفهوميته لا يمكن أن يكون مبهماً؛ فإنه مناقض لكونه مفهوماً؛ أي معلوماً، لكن المفهوم من وجهة الاستقلال والارتباط ليس له في نفسه إلا الإبهام، فالمفهوم من حيث هو مفهوم لا مستقلاً ولا رابط، بمعنى يمكن أن يكون رابطاً كما يمكن أن يكون مستقلاً.

الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

إن معنى وجود الشيء في نفسه لغيره، أنه يطرد عدم نفسه، وعدمًا مقارنًا لمحلّه، مثل وجود العرض. وحقيقة وجود العرض يمكن أن تتضح بالمثال؛ فالعلم عرض، ووجود العلم يطرد عن ماهيته العدم، كما يطرد عدمًا عن الماهية التي يحلُّ فيها؛ فعندما تعلم بشيءٍ يطردُ علمُك به عدم العلم، ويطردُ عدمًا آخر عن ذهنك، عن المحل الذي حلَّ فيه؛ أي يطرد عن ذهنك عدم العلم «الجهل».

إذن الوجود في نفسه لغيره يطردُ، عدم نفسه، ويطردُ عدمًا مقارنًا لماهيّة غيره. خذ وجود البياض بالنسبة للورقة، فإنه أولاً يطرد العدم عن ماهيّة البياض، وثانيًا يطرد عدمًا مقارنًا للورقة؛ لأن البياض كان معدومًا في الورقة، فطرده البياض لتصبح بياضًا.

ولكن هل العلم أو البياض يطرد عدم الماهية التي يحل فيها؟

الجواب: لا، بل العلم يطرد عدمًا عن الذهن وهو عدم العلم، يطردُ عدمًا عن الماهية التي يحلُّ فيها. والبياض يطرد عدمًا عن الورقة التي يحلُّ فيها، فتتصف بأنها بياضًا، ولا يطرد عدم ماهيّة الورقة؛ أي لا يُوجد الورقة. وإلا لو فرضنا أنه يطرد عدمه ويطرد عدم الماهيّة التي يحلُّ فيها — لا عدمًا عنها — فسيكون لأمرٍ واحدٍ ماهيتان، يكون للعلم ماهيتان، ماهية نفسه، كيف نفساني، وله ماهيّة الذهن، وللبياض أيضًا تكون ماهيتان، ماهية نفسه، وماهيّة المحل وهي الورقة؛ أي يلزم أن يكون للوجود لغيره ماهيتان، ماهية نفسه وماهية معروضه؛ حيث يطرد عن ماهية نفسه العدم، وعن ماهية معروضه العدم. وهذا محال؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون الأمر الواحد كثيرًا، والواحد من حيث هو واحد ليس بكثير. وهذا مُحال.

إذن الوجود في نفسه لغيره يطرد عدم نفسه، عدم ذاته، عدم ماهيته، ويطرد عدماً مقارناً للمحلّ الذي يحلُّ فيه؛ أي يطرد عدم العلم عن الذهن، أو يطرد عدم البياض عن الورقة.

وبتعبير أدق إن الوجود لغيره لا يطرد إلّا عدماً واحداً، وهو نقيضه كالعلم يطرد عدم العلم، لكن لما كان هذا العدم له نوع مقارنة لشيءٍ آخر، فعدم العلم له نوع مقارنة للذهن، فهو عدمٌ نعتي؛ أي إن هذا العدم هو عدم ملكة، يُنتزع من موجود، ويكون ناعثاً له.

وبذلك يتضح الفرق بين الوجود لغيره والوجود لنفسه، فإن العدم الذي يطرده الوجود لغيره له نوع مقارنة لشيء، فهو عدم نعتي، بينما العدم الذي يطرده الوجود لنفسه ليس له نوع مقارنة لشيء، بمعنى أنه ليس ناعثاً.

قد يُقال: ما هو الدليل على تحقُّق الوجود في نفسه لغيره؟

الجواب: إن وجودات الأعراض هي الدليل على تحقُّق هذا القسم من الوجود في نفسه لغيره؛ لأن كل عرض من الأعراض، كالعلم والبياض، والقدرة، يطرد عن ماهيته العدم، البياض يطرد عدم البياض، فيوجد البياض، كما يطرد نوعاً من العدم المقارن للورقة.

كذلك الدليل على وجود هذا القسم هو الصور النوعية الجوهرية؛ فقد قلنا سابقاً، إن الجسم مؤلَّف من مادة وصورة، والمادة جوهر، والصورة أيضاً جوهر، والمادة هي حيثية القبول، والصورة هي حيثية الفعلية؛ فالإنسان يبدأ نطفة ثم علقه ... إلخ؛ أي في كل مرة يلبس صورة، أو البذرة تلبس صورة البذرة، ثم صورة النبتة، ثم صورة السنبل، ثم صورة الطحين، ثم صورة الخبز، فهذه الصورة هي صورةٌ نوعية جوهرية، تحدّد ماهيةً نوع من الأنواع، والمادة تقبل هذه الصور، وهذه الصور الجوهرية، تطرد العدم عن نفسها؛ لأنها عندما تُوجد صورة النبتة تطرد عدم النبتة، كما أنها تطرد عدماً مقارناً للمادة؛ لأن المادة لم تكن لابسة لصورة النبتة، وهذا النوع من الطرد هو الذي عبّرنا عنه بالوجود لغيره، الوجود الناعت لغيره، وبذلك يتضح أن الوجود في نفسه لغيره يشمل الأعراض مضافاً إلى الصور النوعية الجوهرية.

والفرق بين الصور النوعية التي هي من الجواهر وبين العرض، أن العرض حالٌ في الموضوع، والموضوع مستغنٌ عنه، والصورة النوعية حائلةٌ في الهيولى والمادة، والمادة لا تستغني عنها؛ إذ المادة لا تُوجد إلّا مع الصورة.

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

والصورة النوعية تحصل الهيولى، والهيولى تشخص الصورة النوعية؛ إذ لا توجد صورة نوعية بدون مادة.
ويقسّم الوجود لذاته إلى: الوجود بذاته، والوجود بغيره، والوجود لذاته أي لنفسه، وأما الوجود في غيره والوجود لغيره، فلا يتصور فيهما الوجود بذاته؛ لأنّ كلّاً منهما قائم بغيره، فلا يمكن إلّا أن يكون معلولاً.

المرحلة الرابعة:
في المواد الثلاث: الوجوب
والإمكان والامتناع

الفصل الأول

في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

نشير أولاً إلى معنى بعض المصطلحات ذات العلاقة بهذا المبحث، مثل جهة القضية ومادة القضية، عندما يُقال: هذه القضية موجهة، فالمقصود بالجهة هو كيفية النسبة بين مفهوم ومفهوم؛ ففي قولنا: «زيد قائم»، كيفية النسبة في الذهن بين مفهومي زيد وقائم تُسمَّى جهة القضية، ونفس كيفية النسبة في الواقع الخارجي تُسمَّى مادة القضية. ومن المعلوم أن محور بحث الفيلسوف هو الواقع والوجود؛ ولذلك يُقال في بحث القضايا هل الوجود أمرٌ ضروري أم ممتنع أم غير ضروري؟

والمادة هنا — مصطلحاً — ليست بمعنى المادة الذي ذكرناه سابقاً، عندما كنّا نقول إن الجسم مركَّب من مادة وصورة، وإنما نعني بمصطلح المادة هنا هو المصطلح المنطقي، الذي يعني: كيفية النسبة في الواقع بين أمرين؛ فمادة القضية هي كيفية النسبة في نفس الأمر، وإذا أتى بها في القضية، سواء كانت القضية معقولة أو ملفوظة، سُميت جهة.^١ ففي هذه المرحلة ندرس كيفية النسبة في الخارج بين أي أمر والوجود، فإذا لاحظنا أمراً ما كالإنسان أو الكتاب أو اجتماع النقيضين، فإذا كان الوجود ضرورياً له، يكون واجباً، وإن كان الوجود ممتنعاً له، كما في اجتماع النقيضين، يكون ممتنعاً، وإن لم يكن الوجود ضرورياً للثبوت ولا ضرورياً للامتناع كان ممكناً؛ فالكلام في الفصل الأول يقع في نقطتين:

الأولى: انحصار المواد في هذه الثلاث.

الثانية: في معنى الوجوب، والإمكان، والامتناع.

^١ «حاشية ملا عبد الله»، ص ٧٤؛ «شرح المنظومة»، ص ٦٣.

والمقصود بالوجوب والامتناع والإمكان، هو أنَّ أي مفهوم إذا قسناه للوجود؛ أي حملنا الوجود عليه، فلا يخلو من إحدى ثلاث حالات، فعندما نقول: «الباري تعالى موجود»، فالنسبة بين الوجود والباري هي الضرورة «الوجوب»؛ أي إن الوجود ضروريُّ له، ولا يمكن أن ينفك عنه، وإذا لاحظنا الإنسان ونسبنا الوجود له، فإن الوجود لا ضروري الثبوت ولا ضروري العدم؛ أي يتساوى فيه الطرفان، وبذلك تكون ضرورة الوجود مرتفعة وضرورة العدم مرتفعة، فيكون مُمكناً. وإذا لاحظنا اجتماع النقيضين ونسبناه إلى الوجود، فثبوت الوجود بالنسبة إلى اجتماع النقيضين ممتنع؛ أي إنه مُحال، وضروري العدم.

وعندما نعبّر بالمفهوم في قولنا «كل مفهوم إذا قسناه للوجود» إنما يعني المفهوم ما يُفهم من اللفظ، وهو أعم من الماهية، والماهية أعم من الحقيقة؛ إذ الحقيقة هي الماهية الموجودة.

انحصار المواد في الثلاث

هذه المواد منحصرة في الثلاث؛ لأن الشيء إمَّا ضروري الوجود، أو ضروري العدم، أو لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم (ممكِن). ومن المعلوم أن الحصر هنا عقلي، والحصر العقلي إذا كان ذا أطرافٍ ثلاثة ينحلُّ إلى منفصلتين حقيقيتين، فيُقال: المفهوم إذا قيس إلى الوجود، فهو إما ممتنع وإما غير ممتنع، وغير الممتنع منه إما أن يجب له الوجود أو لا يجب. والوجه في ذلك، أن المنفصلة لا يكون لها أكثر من طرفين؛ فالأطراف الثلاثة إنما تُستفاد من منفصلتين.^٢

وقد يُقال: لماذا لم يكن هناك ما هو ضروري الوجود وضروري العدم؟
الجواب: هذا مُحال؛ لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين؛ أي اجتماع الوجود والعدم.

معنى المواد الثلاث

إن هذه المواد الثلاث بديهية، مستغنية عن التعريف؛ أي لا تُعرَّف تعريفاً حقيقياً؛ لأن هذه المفاهيم مثلها، كالوجود، كما أن الوجود مفهومٌ عامٌّ بسيط، مستغنٍ عن

^٢ «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ١٦١.

التعريف، مفهومٌ بديهي، كذلك هذه المفاهيم، بسيطة، فهي مستغنية عن التعريف، فإذا لاحظتَ الضرورة، فإن حكمها هو حكم الوجود؛ لأن جميع الضرورات تنشأ من الوجود، والضرورة تساوي الوجود بالنتيجة؛ وعليه فكما أن الوجود مستغنٍ عن التعريف فكذلك الضرورة.

وهكذا الأمر في الإمكان، فإنه غير قابلٍ للتعريف؛ فهو وإن كان منسوباً للماهية؛ لأن الماهية هي الممكن، وهي يمكن أن يعتبرها الذهن بشكلٍ مستقل، باعتبار أن مفهوم الماهية زائد على الوجود، ولكن الماهية لا تكون مستقلة عن الوجود في الواقع؛ أي لا تتحقق ماهية بلا وجود؛ فالماهية إما تكون متلبسة بالوجود الخارجي والذهني أو على الأقل متلبسة بالوجود الذهني، فالإمكان دائر مدار الوجود، وبما أن الوجود مستغنٍ عن التعريف فكذلك الإمكان، فضلاً عن أن الإمكان هو سلبٌ لضرورة طرف الإيجاب وسلبٌ لضرورة طرف السلب.

أما الامتناع فهو عبارة عن ضرورة العدم، فإذا عرّفنا الوجود وعرّفنا العدم عندها يكون الامتناع واضحاً؛ لأنه ضرورة العدم.

وعليه يتضح أن هذه الأمور الثلاثة مستغنية عن التعريف، مُتأسية فيه بالوجود، كما يقول السبزواري. وما ذُكر لها من تعاريف يلزم منها الدور؛ لأنه يؤخذ أحدها في الآخر؛ إذ يقولون في تعريف الواجب: «ما يلزم من فرضٍ عدمه محال» فأخذ فيه عدم الامتناع، ويقولون في تعريف المحال: «ما يجب ألا يكون» أخذ فيه عدم الوجوب، ويقولون في تعريف الممكن: «ما ليس بممتنع ولا واجب» أخذ في تعريفه عدم الوجوب وعدم الامتناع.

الفصل الثاني

انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

كل واحدة من المواد الثلاث تنقسم إلى عدة أقسام؛ فالوجوب، ينقسم إلى واجب بالذات وواجب بالغير، وواجب بالقياس إلى الغير، وكذلك الامتناع، ممتنع بالذات، وممتنع بالغير، وممتنع بالقياس إلى الغير، وأما الإمكان، فنقسمه إلى ممكن بالذات، وممكن بالقياس، وأما الممكن بالغير فإنه غير معقول، فتكون الأقسام ثمانية.

إن المقصود بالواجب بالذات هو أن المحمول ضروري التحقق بالنسبة إلى الموضوع، وهذه الضرورة ناشئة من ذات الموضوع؛ أي إن الموضوع من حيث هو، من حيث ذاته، يقتضي المحمول، وبأي شكل لا يمكن سلب الوجود عن هذا الموضوع، لا يمكن التفكيك بين الواجب وبين الوجود، بين المحمول والموضوع.

أما الممتنع بالذات فهو مقابل الواجب بالذات؛ فالممتنع بالذات يعني أن الذات يمتنع وجودها، اجتماع النقيضين من حيث هو، وجوده محال؛ أي إن العدم ضروري لهذه الذات — ونعبر بالذات على سبيل التسامح في التعبير؛ لأن العدم لا ذات له؛ أي الحالات لا ذات، لها وإنما ذاتها مفترضة — فعندما نقول: اجتماع النقيضين محال، يعني العدم ضروري لهذه الذات المفترضة.

بينما الممكن بالذات يعني لو لاحظنا الذات من حيث هي، فليست ضرورية الوجود؛ أي الوجود ليس ضرورياً لها، ولا ضرورية العدم، أنت الآن تفترض كائناً معيناً، فهذا الكائن لا الوجود ضروري له ولا العدم ضروري له؛ أي إنه يمكن أن يوجد ويمكن أن يكون معدوماً، فوجوده متوقف على وجود علته، وعدمه متوقف على عدم علته، هذا هو الممكن الوجود بالذات.

وأما المقصود بالوجوب بالغير، فهو لاحظنا الممكن بحسب ذاته؛ فإما أن يكون موجوداً، لكن وجوده بسبب الغير، وجوده يعتمد على وجود علته، حتى يُوجَد الغليان، فلا بد من وجود النار، إذا وُجِدَت علته وُجِدَ، فوجوده يكون ضرورياً إذا وُجِدَت علته، وبذلك يكون وجوده واجباً ولكنه واجب بالغير لا بالذات. وإذا لم تُوجَد علته، فإنه يكون ضروري العدم؛ أي ممتنعاً بالغير، كالماء الممتنع الغليان لانعدام علته، فامتناعه لامتناع علته؛ لأن امتناعه عن الغليان ليس لذاته، فالممكن بالذات يمكن أن يكون ممتنعاً بالغير لعدم المقتضي لوجوده، ويمكن أن يكون واجباً بالغير إذا وُجِدَت علته.

أما الإمكان بالغير فإنه غير معقول، محال؛ لأن الممكن بالغير نفترضه إمّا أن يكون ضرورياً، واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته، أو ممكناً بالذات؛ لأن المواد لا تخلو عن ثلاث، فإذا كان واجباً بذاته فإنه لا يمكن أن يكون ممكناً بغيره؛ لأن الواجب بذاته، يستحيل عدم وجوده؛ أي الوجود من لوازم ذاته، والإمكان يعني ألا يكون الوجود ضرورياً ولا العدم ضرورياً.

ولو فرضنا أنه ممتنع بالذات، فإنه لا يمكن أن يكون ممكناً بالغير؛ لأن الامتناع ضروري لهذه الذات، ولا يمكن التفكير بين الامتناع وبين الذات.

إذن لا يبقى لدينا إلا الممكن بالذات، والممكن بالذات لا يمكن أن يكون ممكناً بالغير؛ لأنه ممكن بذاته، إن تحقق له إمكان بالغير أو لم يتحقق له فهو ممكن بذاته، ولا يؤثر فيه ذلك الإمكان.

وعلى هذا يكون الإمكان بالغير ممتنعاً؛ لأن الأمر لا يخرج عن ثلاثة احتمالات، كلها لا يكون معها ممكناً بالغير.

وأما الوجوب بالقياس: فمعناه أنه إذا وُجِدَ شيء فإن هذا الشيء بالنسبة إليه يكون ضرورياً؛ أي من المحال أن يُوجَد «أ» ولا يوجد «ب»؛ لأن «أ» واجب بالقياس إلى «ب»، و«ب» واجب بالقياس إلى «أ» كما في المتضايقين؛ أي إذا كان هناك أ، فبالقياس إليه يُوجَد أ، آخر، وإذا كان هناك زوج، فبالقياس إليه تُوجَد زوجة.

أما الامتناع بالقياس إلى الغير فكما في وجود أحد المتضايقين إذا قيس إلى عدم الآخر؛ أي إذا قيس وجود الزوج إلى عدم الزوجة، فوجود الزوج يكون ممتنعاً؛ لأن وجود الزوج موقوف على وجود الزوجة؛ أي على أصل وجود الزوجية.

أما الإمكان بالقياس إلى الغير فإنه أمر افتراضي، كما لو افترضنا هناك واجبين — قلنا بالافتراض وإلا فبالواقع، قل هو الله أحد، وحده لا شريك له، لكن بالافتراض — فلو

انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

فرضنا هناك واجباً «أ» وواجباً هو «ب» فالواجب «أ» بالقياس إلى الواجب «ب» ممكن؛ لأنه لا ضروري الوجود بالنسبة إليه ولا ضروري العدم، وهذا معنى الإمكان؛ لأنه لا علّة ولا معلولية بينهما.

الفصل الثالث

واجب الوجود ماهيته إنَّيته

نبحث هذه المسألة عبْر نقاط:

الأولى

أن هذه المسألة، لم تُبحث في الفلسفة اليونانية، وأول من بحث هذه المسألة الفيلسوف المسلم الفارابي، ثم ابن سينا، ثم المتأخرون، فهذه المسألة من مبتكرات الفلسفة الإسلامية.

الثانية

أن الماهية — كما ذكرنا — عندما تُطلق يُراد بها أحد معنَيَيْن؛ إما الماهية بالمعنى الأخص أو الماهية بالمعنى الأعم، والماهية بالمعنى الأخص هي ما يُقال في جواب ما هو؟ نقول ما هو الإنسان؟ الجواب: حيوانٌ ناطق.

أمَّا الماهية بالمعنى الأعم فهي ما يتحقَّق به الشيء، بمعنى ما به الشيء هو هو، سواء كان هذا الشيء له ماهية، مثل الممكنات، كالإنسان والكتاب، أو لم تكن له ماهية، كالواجب تعالى، فإن الواجب تعالى متحقَّق بذاته؛ أي متحقق بوجوده، فالماهية بالمعنى الأعم إنما تعني الوجود، وهنا عندما يُقال: واجب الوجود ماهيته إنَّيته، المقصود بالماهية هنا التحقق والوجود؛ فواجب الوجود ماهيته وجوده، وإنَّيته المقصود بها الوجود.

الثالثة

تبحث عادةً مسألة «واجب الوجود ماهيته إنَّيته» في موضعَيْن في الفلسفة الإسلامية:

أحدهما: الأمور العامة، في بحث الوجود والعدم والماهية؛ لأن هذا البحث يخص الكيفية المتعلقة بالوجود؛ ولذلك يبحث في هذه المرحلة؛ لأنه بحث في نحو الوجود، في كيفية وجود الواجب تعالى، هل له تعالى ماهية أم لا؟

وثانيهما: هو الإلهيات بالمعنى الأخص، وهي المرحلة الثانية عشرة من هذا الكتاب. وقد بحثها صدر المتألهين في كتابه «الأسفار» في الأمور العامة، كما بحثها في الإلهيات بالمعنى الأخص. كذلك بحثها السبزواري في كتابه «المنظومة» في موضعين.

الرابعة

قلنا إن المقصود بالماهية هنا ما به الشيء هو هو، لا الماهية بالمعنى الأخص بل الماهية بالمعنى الأعم، ما به يوجد الشيء، سواء كان الشيء ممكناً أم واجباً، فإن الواجب تعالى ماهيته وجوده.

لقد حصل خلاف في المسألة، فإن بعضاً كالفخر الرازي والمحقق الدواني، وإن بحثوا المسألة تحت هذا العنوان، ولكنهم فسروا «واجب الوجود ماهيته إنيتة» بتفسير آخر، فقالوا: إن الواجب حقيقة ثبت لها الوجود. ومعنى ذلك أنه عند التحليل سنلاحظ هناك معنيين للواجب، معنى ذاتياً ومعنى وجودياً، كما أن الممكن له معنى ذاتي ومعنى وجودي، ولكن الفرق بين الممكن والواجب أن الممكن ذاته معلومة، ماهيته معلومة الحقيقة، وأما الواجب فذاته غير معلومة، ماهيته مجهولة الحقيقة، من هنا أثبتوا وجود ماهية للواجب، فقالوا: كما أن الممكن له ماهية كذلك الواجب، ولكن الفرق أن ماهية الممكن معلومة، بينما ماهية الواجب غير معلومة، مجهولة الكنه.

وعلى هذا الأساس قالوا: إن الفرق بين الواجب والممكن هو أن الماهيات الممكنة بذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم؛ أي لا تنتزع من ذات ماهية الإنسان، بقطع النظر عن الوجود والعدم، لا تنتزع منها الوجود ولا العدم، أما ماهية الواجب، ذات الواجب، فهي ذات تنتزع منها لذاتها الوجود بقطع النظر عما عداها، هي في مرتبة ذاتها تكون منشأً لانتزاع الوجود؟

فهذا الموقف يُثبت الماهية للواجب، ولكنه يقول: إنها مجهولة، والفرق بين ماهية الواجب والممكن أن ماهية الممكن لا تنتزع منها الوجود ولا العدم بقطع النظر عما عداها، إذا لاحظناها بما هي، فهي لا موجودة ولا معدومة، أما ماهية الواجب من حيث هي تنتزع منها الوجود.

ولكن صدر الدين الشيرازي الذي بحث هذه المسألة بالتفصيل قال: إن الواجب لا ماهية له، وماهيته وجوده؛ لأن الماهية هي حدُّ الوجود الإمكانى؛ فالوجود لا بد أن يكون محدودًا حتى ينتزع منه الذهن الحد. الوجودات الإمكانية لها حدود، لها جنس معيَّن، لها فصل معيَّن، لها علَّة معيَّنة ... إلخ؛ فالذهن يستطيع أن ينتزع من هذا الوجود حدودًا معيَّنة، هي الماهية، أما الوجود الواجب فليس محدودًا بحدود، بل هو وجودٌ مطلق، لا يحده أي حدٌّ من الحدود؛ ولهذا لا يمكن أن ينتزع منه حدودًا، وفي النتيجة فلا ماهية له؛ لأن الماهية هي حدُّ الوجود، والواجب لا حدَّ له؛ أي لا حدود للمطلق.

من هنا يُقال: إن الحقائق المحدودة قابلة للإدراك والتصور؛ ولذا ينتزع الذهن منها ماهيات، أمَّا حقيقة الوجود الواجب فهي مطلقة، غير محدودة، فلا ينتزع الذهن منها ماهية؛ ولهذا نقول لا ماهية للواجب، بل ماهيته هي وجوده.

الخامسة

في البرهان على أن الواجب تعالى لا ماهية له؛ فقد برهن المصنّف على ذلك ببرهانٍ مذكور في كتاب «المنظومة»، فقال: إذا فرضنا لواجب الوجود ماهيةً ووجودًا، فيلزم من ذلك أن يكون وجوده عارضًا على ماهيته.

لاحظ الورقة البيضاء، فالبياض عارض على الورقة، وكل عارض على شيء لا بد أن يكون معللًا؛ أي محتاجًا إلى علة، فنقول: لماذا كانت الورقة بيضاء لا خضراء؟ لأن العرضي — البياض للورقة — معلل، أمَّا الذاتي فلا يعلل، فلا نقول: لماذا الإنسان حيوان؟ أو لماذا النبات كائنٌ حي؟ لأن الذاتي لا يعلل.

فلو كان للواجب ماهيةً ووجود، لاقتضى ذلك أن يكون الوجود عارضًا على الماهية، كما يعرض البياض على الورقة، فإذا كان عارضًا، والعرضي يحتاج دائمًا إلى علة، فيكون ثبوت الوجود لماهيته محتاجًا إلى علة، وهذه العلة يمكن حصرها بأمرين لا ثالث لهما؛ فإما أن تكون هذه العلة خارجة عن ذاته، بمعنى أن ثبوت وجوده لماهيته يكون سببه خارجًا عن ذات الواجب، فيعني ذلك أن الواجب تعالى أصبح فقيرًا إلى غيره، بينما الوجوب مناط الغنى بالذات وعدم الافتقار إلى الغير، فلا يمكن أن نفرض أن تكون العلة خارجة عن ذاته.

وإما أن تكون العلة هي ذات الواجب، فيلزم من ذلك المحال؛ لأن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة التقدم والتأخر، فالعلة متقدمة والمعلول متأخر، فإذا كان هو علة

لذاته يلزم من ذلك أن يكون هو متقدماً على ذاته، وهذا يعني تقدُّم الشيء على نفسه، وتقدُّم الشيء على نفسه محال. وإذا قلنا لا، فإن وجود المرتبة الثانية غير وجود المرتبة الأولى، يعني أن وجود الذات بالمرتبة الأولى عندما نقول «الواجب موجود» غير وجود الذات بالمرتبة الثانية، فهنا قد يُقال: لا يلزم تقدُّم الشيء على نفسه؛ وبالتالي فالاستحالة تنتفي، ولكن نقول هنا أيضاً يلزم التسلسل، وهو مُحال كذلك؛ لأنه ننقل الكلام إلى المرتبة الأولى، فوجودها أهو وجودٌ عرضي، محتاج علة أم لا؟ فإذا كان وجوداً معللاً، عرضياً، ننتقل إلى علة هذا فنقول: العلة إما أن تكون خارج الذات وهذا خلاف افتراض كونه واجباً بالذات، أو تكون نفس الذات، فإذا كانت العلة هي نفس الذات لزم من ذلك إما تقدُّم الشيء على نفسه، أو أن وجود الذات في المرتبة هذه غيره في المرتبة تلك، وهنا ننقل الكلام لتلك المرتبة، فنقول هل وجودها معلَّل أم ليس بمعلَّل؟ وحينئذٍ ننتهي إلى التسلسل وهو مُحال. فافتراض وجود ماهية للواجب يلزم منه الاستحالة.

وملخص القول، أنه تعالى لو كانت له ماهية غير وجوده، سيكون وجوده زائداً على ذاته، عرضياً لها؛ لأن المفروض كونه ذا ماهية، وكون ماهيته أمراً وراء وجوده، فتكون ماهيته وهي ذاته كسائر الماهيات، من جهة عدم كون الوجود مأخوذاً فيها ذاتياً لها، وكل محمول لم يكن ذاتياً فهو عرضي بالضرورة.

السادسة

وصف الوجوب، عندما نقول: «الباري واجب» هذا الوصف أهو مفهوم أم ماهية؟ فأنت عندما تقول «القلم موجود» فالقلم ماهية، و«موجود» مفهوم، والمفهوم أعم من الماهية؛ إذ قد يكون أمرٌ ما مفهوماً، لكن لا ماهية له، كما في الحالات الذاتية، كشريك الباري؛ إذ لها مفاهيم في الذهن، صورٌ ذهنية موجودة لها، لكن لا ماهية للمُحال؛ لأن الماهية للممكن فقط.

والواجب تعالى لا ماهية له، والوجوب مفهومٌ فلسفي، هو معقولٌ ثانٍ فلسفي منتزع من ذاته تعالى، من ذات وجوده؛ فعندما نقول «إنه تعالى واجب»، فالوجوب يعني الاستغناء عن الغير، وأيضاً أن وجوده، غير محدود، مطلق، وغير مقيّد بقيّدٍ عديمي؛ فلو كانت ذاته مقيّدة بقيّدٍ عديمي كانت محدودة، فتكون ذات ماهية، فإن الحد هو الماهية، باعتبار الماهيات حدود الوجود.

بينما وجود الكتاب مقيد بقيودٍ عدمية، مثل: الكتاب ليس بكائنٍ حي، ليس بعالم، ليس بعقل، الإنسان أيضًا ليس بعالمٍ مطلقًا، ولا بقادرٍ مطلقًا، الإنسان الذي لا يقرأ ليس بقارئ، بينما وجود الواجب ليس مقيدًا بقيودٍ عدمي، وإلا لو كان مقيدًا فسوف ينتفي عنه الكمال الوجودي، كما لو فرضنا أنه كان محرومًا من العلم فلا يكون واجبًا بالذات؛ لأن الواجب بالذات يقتضي أن يكون له كل كمالٍ وجودي ولا ينقص عنه كمالٌ ما.

الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

هذا الموضوع كان الأنسب أن يُبحث في مرحلة الإلهيات بالمعنى الأخص، لكن بحثه المصنّف في سياق البحث السابق.

والمقصود بذلك أن كل صفة من الصفات التي نشأتها له تعالى، فنقول: «الباري تعالى عالم، مريد، قادر»، لا بد أن يكون كل كمالٍ وجودي واجباً بالنسبة له؛ أي ضروري الثبوت له، فكل كمالٍ ننسبه له لا بد أن يكون ضرورياً له؛ أي لا بد أن يكون الواجب تعالى واجباً من جميع الجهات، من جهة حياته، من جهة علمه، من جهة قدرته؛ أي الحياة واجبة له، ضرورة الثبوت له ... إلخ.

ولا يخفى أن الكمالات على قسمين؛ الأول منها كمال الموجود المحدود بما أنه محدود، كالنمو للنبات، والتغذية للحيوان، وهذا القسم من الكمال ممتنع في حقّه تعالى، لاستلزامه النقص والمحدودية في موصوفه.

والقسم الثاني منها كمال الوجود بما هو وجود، كالحياة والعلم والقدرة، أو كمال للوجود غير المحدود بما أنه غير محدود، كالاستقلال والغنى، وهذا القسم من الكمالات ممكن بالإمكان العام له تعالى.

وصفات الباري تعالى هي عين ذاته — كما سيأتي في الإلهيات بالمعنى الأخص — وكل صفة هي عين الأخرى، وإلا لو لم تكن هذه الصفات ضرورية الثبوت له، لعنى ذلك أن تكون ذاته خالية منها؛ فالقدرة مثلاً، لو لم يكن قادراً بذاته، لكانت ذاته مقيدة بقييدٍ عديمي أو جهةٍ عدمية، وقد ذكرنا أن ذاته لا تكون مقيدة بقييدٍ عديمي؛ لأن ذلك يعني أن هذه الذات ليست كاملة؛ وبالتالي فهي ليست واجبة بالذات.

فواجب الوجود، كل الصفات الثابتة له بالإمكان العام تكون ضرورية الثبوت له. والإمكان العام، هو سلب ضرورة عن الطرف المخالف؛ فعندما نقول الباري عالم بالإمكان العام، فيعني ذلك سلب ضرورة العدم، أو سلب الامتناع، والإنسان موجود بالإمكان العام يعني سلب ضرورة العدم، سلب الامتناع؛ فإما أن يكون وجود الإنسان ضرورياً، أو أن يكون ممكناً بالإمكان الذاتي أو الخاص؛ فالإمكان العام أعمُّ من المواد الثلاث، وهي الضرورة، والإمكان الخاص، والامتناع؛ وعليه فكل ما يثبت له بالإمكان العام يكون ضرورياً بالنسبة له، وليس ممكناً بالإمكان الخاص بالنسبة إليه؛ فعندما نقول «الباري تعالى عالم»، فثبوت العلم ضروريُّ له، وهكذا عندما نقول «حي» ... إلخ.

الفصل الخامس

في أن الشيء ما لم يجب لا يُوجد، وبطلان القول بالأولوية

في هذا الفصل مطلبان:

الأول: في أن الشيء ما لم يجب لا يُوجد.

الثاني: بطلان القول بالأولوية.

في المطلب الأول يشير المصنّف إلى رأي الحكماء، وفي الثاني يشير المصنّف إلى ما ذهب إليه المتكلمون.

الشيء ما لم يجب لا يُوجد

المقصود بـ «الشيء ما لم يجب لا يوجد»: الشيء هو الممكن؛ فالممكن إذا لم يصل إلى درجة الوجود فإنه لا يُوجد ولا يمكن أن يتحقّق، والممكن هو الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، والعقل يحكّم أنه لا بد من شيء يُخرجه إلى مرتبة الوجود، أو ينعدم ذلك الشيء حتى يعدم؛ أي إن وجوده متوقف على العلة كما أن عدمه متوقف على عدم العلة.

الممكن حتى يُوجد؛ أي يخرج من حالة التساوي إلى حالة الوجود لا بد أن تصل درجة الوجود إلى ١٠٠٪، ولا يكفي في طرف الوجود أن يصل إلى درجة ٥١٪، بل لا بد أن تصل الدرجة في طرف الوجود ١٠٠٪ لكي يُوجد، ويكون طرف العدم صفرًا٪، بل إن طرف الوجود حتى لو بلغ ٩٩٪ لا يُوجد الممكن، مع أن طرف العدم هو ١٪ وهذا معنى الوجود؛ فما لم يصل الشيء للوجود لا يُوجد؛ فوجود الممكن متوقّف على أن يبلغ الوجود حد ١٠٠٪؛ أي حد الوجود، والعدم تكون درجته صفرًا.

بطلان الأولوية

قال بعض المتكلمين يمكن في وجود الممكن أن يكون طرف الوجود أولى من طرف العدم؛ أي إذا كان طرف الوجود ٥١٪ وطرف العدم ٤٩٪، فيكون طرف الوجود أولى من طرف العدم، فيُوجد الممكن حينئذٍ.

ثم هذه الأولوية، قُسمت إلى أولوية ذاتية وأولوية غيرية. والذاتية، تعني أن ذات الممكن أي وجوده في ذاته أولى من عدمه؛ أي ذاته تقتضي ذلك.

والأولوية الغيرية، بمعنى أن الغير، العلة أو الأمر الخارجي، هو الذي يجعل ذات الممكن أولى من عدمه.

وهذه الأولوية قُسمت إلى: كافية: وهي التي يتحقق معها الوجود، وغير كافية: وهي التي لا يتحقق معها الوجود.

فأقسام الأولوية تكون أربعة، تنقسم أولاً إلى ذاتية وغير ذاتية، والذاتية، هي التي يقتضيها ذات الممكن ونفسه لا من الخارج، والأولوية الغيرية هي التي تكون بسبب العلة الخارجية، والأولوية الذاتية تنقسم إلى كافية، وغير كافية.

إن الأولوية بتمام أقسامها باطلة، أما الأولوية الذاتية، فلأننا لو لاحظنا ماهية الممكن قبل وجودها، فهي أساساً أمرٌ عديمي، مثل ولدك قبل أن تتزوج، فإن درجة وجوده صفر؛ لأن الماهية قبل أن تُوجد، فهي لا تقتضي الوجود، ولا يكون وجودها أولى من عدمها؛ فالماهية إذا لاحظناها قبل وجودها، من حيث هي، تكون متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولا يكون وجودها أولى من عدمها؛ فالقول بأن وجود الممكن بذاته أولى من عدمه، أو أن ذات الممكن تقتضي الوجود، فالأولوية الذاتية باطلة؛ لأن الممكن قبل أن يُوجد هو عدمٌ محضٌ غير موجود فلا يكون وجوده أولى من عدمه.

أما الأولوية الغيرية، أي بواسطة العلة الخارجية، فهذه العلة إذا دفعت الممكن نحو الوجود؛ أي جعلت وجوده أولى من عدمه، فإنه لا يُوجد ما دام باب العدم مفتوحاً؛ أي إذا كان العدم في الطرف المقابل ١٪ فالممكن لا يُوجد، بل يُوجد إذا أصبح طرف العدم صفرًا، وطرف الوجود ١٠٠٪، فيصل للوجوب حسب التعبير الفلسفي. وبذلك ينقطع السؤال عند وصوله إلى درجة ١٠٠٪، فلا يُقال لماذا وجد هذا؟ ولمن وجد هذا؟ بينما الأولوية التي لا توصله إلى درجة ١٠٠٪ بل توصله إلى درجة ٩٩٪ فلا ينقطع معها السؤال، ما زال يُوجد في الطرف الآخر احتمال العدم ولو ١٪، ولهذا فالأولوية لا تصل بالممكن إلى الوجوب مع وجود طرف العدم.

في أن الشيء ما لم يجب لا يُوجد، وبطلان القول بالأولوية

إن الممكن لا يخرج بالأولوية عن حد الاستواء؛ أي من حد لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم، وهو الإمكان، الذي يعبر عنه باستواء النسبة إلى الوجود والعدم، فإن المواد منحصرة في الثلاث، وليس بين الإمكان والوجوب ولا بين الإمكان والامتناع واسطة. وبكلمة موجزة إن الاستواء لازم الإمكان، الذي هو لا ضرورة الوجود والعدم، كما سيأتي في الفصل السابع؛ فحيث لم يصِر الوجود أو العدم ضرورياً كان الاستواء باقياً، وما لم تُسد كافة ثغور العدم وسبل الانتفاء لا يُوجد الشيء.

وجوب الموجود الممكن

يتبين أن الشيء لكي يُوجد لا بد أن توصله العلة إلى درجة الوجوب، وبتعبير آخر إن الموجود لا بد أن يكون واجباً، ولكن هذا الوجوب تارةً يكون وجوباً بالذات، وتارةً يكون واجباً بالغير، فالأول هو وجوب الباري تعالى، والثاني هو كل هذه الموجودات في عالم الإمكان؛ فكل موجود واجب، لكن وجود الباري واجب بالذات، ووجود الممكنات الموجودة واجب بالغير، فالعلة لا بد أن توصل الممكن إلى درجة الوجوب لكي يُوجد.

الضرورة بشرط المحمول

إذا لاحظنا القلم أو الكتاب، ففيه ضرورتان «وجوبان»:

الأولى: من جهة العلة؛ لأن العلة لا بد أن تُوصل القلم أو الكتاب إلى درجة الوجوب حتى يُوجد؛ لأن الشيء «الممكن» ما لم يجب لا يُوجد. إذن يثبت لهذا القلم وأي ممكن وجوبٌ من طرف العلة وبالعلة. وإن صفة العلة هي الإيجاب، وأما الوجوب فهو صفة الممكن، وبذلك يكون معنى القاعدة: أن الشيء ما لم يجب من جهة إيجاب علته إياه لم يُوجد؛ فالوجوب وصف للممكن بحال نفسه. نعم يحصل له هذا الوصف بسبب العلة؛ فالعلة واسطة في ثبوت هذا الوصف لا في عروضه.

الثانية: كما أن الوجود يكون واجباً أيضاً لهذا القلم أو الكتاب من جهة أخرى، وهي جهة المحمول، فالكتاب الموجود موجودٌ بالضرورة؛ أي إن ثبوت الوجود للكتاب الموجود واجب، فهنا يكون ثبوت المحمول لهذا الكتاب الموجود واجباً وضرورياً.

لكن ما هو الموضوع هنا؟ الموضوع هو «الكتاب الموجود» والمحمول هو «موجود»؛ فهنا أصبح المحمول جزءاً من الموضوع؛ ولذلك نسمّيها «ضرورة بشرط المحمول»؛ أي إن المحمول صار جزءاً وصار شرطاً في الموضوع؛ ولذا فإن ثبوت المحمول للكتاب ضروري، وهذه الضرورة من طرف المحمول.

ولكي يتضح المطلب نضرب مثلاً آخر وهو أن نقول: الورقة بيضاء بالإمكان، فثبوت البياض للورقة يكون ممكناً، أو نقول: الورقة البيضاء بيضاء بالضرورة؛ لأن المحمول هنا صار جزءاً في الموضوع، أو نقول: «زيد قائم بالإمكان»، ولكن إذا قلنا «زيد القائم قائم»، فيكون المحمول ثابتاً للموضوع بالضرورة لا بالإمكان؛ لأن زيداً القائم قائم بالضرورة، فهذه ضرورة من جهة المحمول وبشرط المحمول.

ولهذا قالوا: «الممكن دائماً محفوف بضرورتين سابقة ولاحقة» فهذا الكتاب الموجود وجوده ضروري، فهو متصف بالضرورة من ناحيتين؛ من ناحية ثبوت الوجود له؛ أي من ناحية العلة، وتوجد ضرورة أخرى من طرف المحمول، فالكتاب الموجود موجود بالضرورة.

الفصل السادس

في معاني الإمكان

الإمكان هو سلب الضرورة؛ أي الافتقار. وسلب الضرورة له أنحاء؛ ولذا فسوف نتحدث هنا في عدة نقاط، وفي كل نقطة نبين مصطلحاً من مصطلحات الممكن، وبكلمة أخرى سنلاحظ أننا إذا سلبنا ضرورةً واحدةً عن شيءٍ سُميَ ممكنًا، ويُصطلح عليه اصطلاحٌ خاص، وكلما سلبنا ضرورةً إضافيةً سُميَ ممكنًا أيضًا، وله اصطلاحٌ آخر، وهكذا ...

(١) الإمكان العام

إذا سلبنا ضرورةً واحدةً سُميَ الممكن بالإمكان العام؛ فالإمكان العام هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف، بقطع النظر عن الجانب الموافق، سواء كان ضروريًا أو ممكنًا؛ ففي القضية الموجبة لو كان الجانب الموافق ضروريًا صار واجبًا، ولو كان غير ضروري صار ممكنًا خاصًا؛ فالممكنة العامة الموجبة شاملة للواجب والممكن الخاص. وفي القضية السالبة لو كان الجانب الموافق ضروريًا صار ممتنعًا، ولو كان غير ضروري صار ممكنًا خاصًا؛ فالممكنة العامة السالبة شاملة للممتنع والممكن الخاص.

وإنما يُسمَّى العام لأنه أعم من الإمكان الخاص. ويُسمَّى أيضًا عاميًا؛ لأنه يستعمله عامة الناس، في مقابل الإمكان الخاص، الذي يستخدمه الخاصة.

لو قلنا: «الباري موجود بالإمكان العام»، فهنا سلبنا ضرورة الامتناع، ضرورة العدم؛ أي الجانب المخالف، فحينئذٍ وجوده إمّا أن يكون واجبًا وضروريًا أو يكون ممكنًا، ومما لا شك فيه أن وجود الباري واجب.

والجانب الموافق يشمل ما إذا كان ضروريًا أو ممكنًا بالإمكان الخاص؛ ففي قولنا: «الإنسان موجود بالإمكان العام»، فهذا الإمكان عام؛ لأنه أعم من الإمكان الخاص، ونسميه عاميًا؛ لأنه يُستعمل في لسان العامة من الناس. كما لو سأل سائل: أتمطر

السماء الآن أم لا؟ فيأتيه الجواب: «يمكن أن تمطر»؛ فقولنا: يمكن، معناه أنه قد يكون المطر بالنسبة للغميم ضرورياً وقد يكون غير ضروري؛ أي ممكناً بالإمكان الخاص؛ فهنا نريد أن ننفي الامتناع، ننفي ضرورة العدم.
إذن عندما نسلب ضرورة واحدة نُسَمَّى الإمكان عاماً.

(٢) الإمكان الخاص

إذا سلبنا ضرورتين؛ ضرورة الوجود، وضرورة العدم، يُسَمَّى بالإمكان الخاص، وفيه تُسَلَب ضرورة الوجود وضرورة العدم، ويُسَمَّى بالإمكان الخاصي، والإمكان الذاتي، والإمكان الماهوي، وكلها بمعنى واحد.

وإنما يعبر عنه بالإمكان الذاتي؛ لأنه سلِب للضرورة الذاتية.
ويُسَمَّى إمكاناً ماهوياً، في مقابل الإمكان الوجودي؛ لأن هذا الإمكان ملازمٌ للماهية. ويُسَمَّى بالإمكان الخاص؛ لأنه سلِب الضرورة من الجانبين، فهو خاص بالنسبة إلى الإمكان العام.

كما يُسَمَّى بالإمكان الخاصي؛ لأنه المستعمل في لسان الحكماء، لسان الخاصة، في مقابل الإمكان العام، الإمكان العامي، وهو المستعمل في لسان العامة.

(٣) الإمكان الأخص

إذا سلبنا ثلاث ضرورات يُسَمَّى الإمكان بالإمكان الأخص. وهو أخص من المعنى السابق (الإمكان الخاص)، وبيان أخصية هذا المعنى على السابق؛ لأن الإمكان الخاص هو سلِب الضرورة الذاتية فقط؛ ولذلك يُسَمَّى بالإمكان الذاتي أيضاً. بينما الإمكان الأخص سلِب الضرورة الذاتية منضمةً إلى الضرورتين الوصفية والوقتيّة.

ولا بد من الإشارة إلى أن الضرورات قُسمَت إلى أقسام، وهي: الضرورة الذاتية، والأزلية، والوصفية، والضرورة بشرط المحمول. وما نحن بصددده هو ما إذا سلبت ثلاث ضرورات، وهي الضرورة الذاتية، والوصفية، والوقتيّة، فنُسَمَّى هذا الإمكان بالإمكان الأخص.

والضرورة الذاتية هي التي يكون فيها قيدٌ ما دامت الذات موجودة، يُقال: الإنسان حيوانٌ ناطق بالضرورة، فهذه ضرورةٌ ذاتية؛ أي ما دامت ذات الإنسان موجودة فهو حيوانٌ ناطق.

وفي مقابلها الضرورة الأزلية، وهي التي يكون فيها المحمول ضروري الثبوت للموضوع من دون أي قيد أو شرط حتى الوجود.

أما في الضرورة الوصفية فنقول: «الكاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً» فهنا المأخوذ هو الوصف؛ ففي هذه القضية يُوجَد موضوع هو الكاتب، ويُوجَد محمول هو حركة الأصابع، فحركة الأصابع ثابتة للموضوع بالضرورة، لكن بقيد ما دام كاتباً، بهذا الوصف، حال وأثناء الكتابة؛ فهذه الضرورة ثابتة ما دام الوصف، لا ما دامت الذات؛ إذ الذات لا علاقة لها بهذا الوصف؛ لأن حركة الأصابع ليست ثابتة لذات الإنسان، بل ثابتة بوصفه كاتباً، وفي حالة الكتابة، فهذه هي الضرورة الوصفية.

أما الضرورة الوقتية فهي أيضاً من نوع الضرورة الوصفية، ولكن مأخوذة فيها وقت خاص؛ أي إن المحمول يكون ثابتاً للموضوع بوقت محدد، يُقال: القمر منخسف بالضرورة، متى ما كانت الأرض واقعة بين الشمس والقمر، في هذا الوقت لا في كل وقت؛ فثبوت الخسوف للقمر ضروري لكن ليس دائماً؛ فلا ضرورة ذاتية، وإنما هذه الضرورة وقتية، في الوقت الذي تكون فيه الأرض بين القمر والشمس.

يتلخّص مما تقدّم أننا إذا سلبنا ضرورة واحدة، نُسَمِّي الإمكان بالإمكان العام، وإذا سلبنا ضرورتين؛ ضرورة الوجود، وضرورة العدم؛ أي الضرورات الذاتية، يُسَمَّى بالإمكان الخاص أو الذاتي أو الماهوي، وإذا سلبنا ثلاث ضرورات؛ الذاتية والوصفية والوقتية، يُسَمَّى هذا الإمكان بالإمكان الأخص؛ لأنه أخص من الخاص. وثبوت هذا الإمكان في القضية إنما هو بحسب التحليل العقلي؛ أي إن العقل إذا نسب المحمول إلى الموضوع، نسب الكتابة إلى الإنسان، بحسب العلة؛ أي إذا كانت العلة ثابتة، يكون ثبوت الكتابة للإنسان ضرورياً، إذا كان الإنسان يكتب؛ أي حالة الكتابة، ولكن إذا لاحظ العقل ذلك فإنه يلاحظ أن ثبوت الكتابة للإنسان ليس ضرورياً، ضرورة ذاتية؛ لأنه لم يُؤخذ في ذات الإنسان، وليس ضرورياً ضرورة وقتية، كضرورة ثبوت الخسوف للقمر في وقت حلول الأرض بينه وبين الشمس. وهذا هو الإمكان الأخص.

(٤) الإمكان الاستقبالي

وهو الذي تُسَلَب فيه أربع ضرورات؛ الضرورة الذاتية — ضرورة الوجود وضرورة العدم — والضرورة الوصفية، والوقتية، والضرورة بشرط المحمول، فإذا سُلِبَت هذه الضرورات الأربع يكون لدينا نوع آخر من الإمكان نُسَمِّيهِ بالإمكان الاستقبالي.

وهو يختص بالأمر الذي لم يتحقق بعد. بينما كنا نتحدث في الإمكان الذاتي والأخص عما يكون زمنه الماضي أو الحاضر، أما ما يكون زمانه المستقبل فإنه مجهول بالنسبة إلينا، فالحوادث التي لم تقع ولم تتلبس بالوجود لم يكن وجودها ضرورياً، كذلك لا يكون عدمها ضرورياً؛ أي إن هذه الحوادث يحتمل أن تقع ويحتمل ألا تقع. لكن بالنظر العقلي الدقيق إلى هذه الحوادث فإنها إما أن تقع أو لا تقع، فإذا وُجِدَت علة الشيء التامة فقد وقع هذا الشيء وإذا لم تُوجَد علة الشيء التامة لم يقع ذلك الشيء، مثلاً عندما تريد السفر غداً إلى مكانٍ معين، صحيح أن السفر لم يتحقق، لكنه في الغد إما أن يقع حتماً إذا تحققت علته التامة من قصد السفر وتوفر الراحة ... إلخ، أو لا يقع حتماً — مستحيل الوجود — إذا لم تتوفر علته التامة، فهو في ظرفه الزمني الخاص، وهو المستقبل، إما أن يكون ضرورياً الوجود إذا توفرت علته التامة، أو يكون ضرورياً العدم إذا لم تتوفر علته التامة؛ أي إن هذه الضرورة من جهة العلة.

لكننا لو نظرنا إليه فلا نعلم هل سيقع حتماً أو لا، بل الأمر محتملٌ عندنا، يمكن أن يقع ويمكن ألا يقع، ولهذا يُعبّر عن الإمكان الاستقبالي بالإمكان الاحتمالي؛ لأنه يعود إلى نحو من أنحاء الاحتمال، فالحوادث المستقبلية بالنسبة لنا غير معلومة، بل هي محتملة، أما إذا لاحظناها بالنسبة إلى عللها، إلى وجود علتها وعدم وجود علتها؛ فإما أن تكون موجودة حتماً، إذا توفرت علتها، أو لا تكون، إذا لم تتوفر علتها؛ ولهذا فإن الحوادث التي لم تقع بعد هي ممكنة بالإمكان الاستقبالي، ويعني ذلك أنها لا ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم، كما أنها ليست ضرورية بشرط المحمول؛ لأن الضرورة بشرط المحمول إنما تكون للمحمول الموجود، للحادثة الموجودة، فالضرورة بشرط المحمول مترتبة على الوجود، أما الشيء غير الموجود فلا يُمكن أن تثبت له الضرورة بشرط المحمول، فالسفر الموجود موجود بالضرورة، أما السفر الذي لم يقع بعد فلا يُمكن أن نقول إنه موجود بالضرورة؛ أي الأمر المستقبلي لا يُمكن أن تثبت له الضرورة من جهة علمنا به؛ أي من زاوية ولحاظ الذهن له، أما في الواقع وفي وعائها الزمني الخاص بها، إذا كان زمناً استقبالياً فضلاً عن الزمن الحاضر والماضي، فالحادثة من حيث علتها التامة، إذا وُجِدَت كانت الحادثة ضرورية الوجود، وإذا امتنعت العلة التامة كانت الحادثة ضرورية العدم، فالإمكان الاستقبالي احتمالي، يعود إلى علمنا وعدم علمنا؛ فهو ممكن من هذه الجهة، وإن كان في زمانه الخاص ضرورياً الوجود إذا وُجِدَت علته التامة، أو ضرورياً العدم إذا لم تُوجَد علته التامة؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يُعدم.

وبكلمة موجزة إن الحوادث المستقبلية كالحوادث الحاضرة والماضية إما واجبة أو ممتنعة، وإن كانت بحسب الظن والغفلة ممكنة.

(٥) الإمكان الوقوعي

وهو ما لا يلزم من فرض وقوعه مُحال؛ أي ليس ممتنعًا بذاته ولا ممتنعًا بغيره؛ لأن الشيء تارةً يكون بذاته ممتنعًا كاجتماع النقيضين، وتارةً يكون بغيره ممتنعًا مثل الممكن المعدم العلة؛ فهو يكون واجب الوجود إذا وُجدت علته التامة؛ أي يكون واجبًا بغيره — بعلته — أمّا إذا لم تكن علته موجودة، كعدم المطر لعدم الغيم، فهو ممتنع بغيره.

ويقابل الإمكان الوقوعي الامتناع الوقوعي، وهو ما يلزم من وجوده مُحال. والإمكان الوقوعي: هو أن يكون الشيء غير ممتنع بذاته، وغير ممتنع بغيره، فإذا لم يكن ممتنعًا لا بذاته ولا بغيره، فحينئذٍ يقع؛ لأن سبب عدم الوقوع، وعدم الوجود، هو إما الامتناع بالذات أو الامتناع بالغير.

مثال: إذا كانت لديك سيارة فلا تمتنع حركتها فهي بالذات لا تمتنع عليها الحركة، ولكن لو فرضنا أن السيارة غير مزودة بالوقود، فامتناع الحركة سببه بالغير لا بالذات، فبسبب عدم حركتها عدم الوقود؛ أي إن امتناع حركتها بالغير لا بذاتها؛ فانعدام الوقود هو المانع لحركة السيارة بالغير لا بذاتها؛ إذ السيارة بذاتها قابلة لأن تتحرك؛ فالشيء الممكن الوقوع هو كحركة السيارة، التي هي غير ممتنعة ذاتًا وغير ممتنعة بالغير، فإذا كانت جاهزةً للحركة والسير بلا خلل ونقص، وكانت متحرّكة على الطريق، فنقول هذه الحركة ممكنة للسيارة بالإمكان الوقوعي.

وبذلك يكون الممكن الوقوعي أخصّ من الممكن العام؛ لأنه هو الممكن العام الذي ليس ممتنعًا بالغير، بينما الممكن العام هو ما ليس ممتنعًا بالذات، سواء كان ممتنعًا بالغير أم لا.

(٦) الإمكان الاستعدادي

وهو أن كل شيء من الأشياء في عالم الطبيعة يحمل استعداد التحوّل في داخله إلى شيءٍ آخر، كالبيضة التي تحمل في داخلها استعداد التحوّل إلى دجاجة، خذ حبة الحنطة مثلًا

فإنها تحمل في داخلها استعداد التحول إلى نبتة الحنطة، وهكذا كل شيء موجود في عالم المادة؛ ولهذا يمكن أن تتحوّل الأشياء من حالة إلى أخرى، وهذا الأمر معروف اليوم في الفيزياء؛ فإن المادة تتحول إلى طاقة والطاقة إلى مادة، على وفق قوانين خاصة معروفة في الفيزياء الحديثة، ولولا ذلك ل بقي كل شيء في العالم على حاله، ودخل عالم الطبيعة حالة السكون والثبات، بينما هذا العالم متغيّر، فلو لاحظنا حبة الحنطة وبيضة الدجاجة، لرأينا فيها أنها تحمل استعداد وجود شيء آخر والتحوّل إليه؛ فحبة الحنطة تحمل استعداد التحوّل إلى نبتة الحنطة، وبيضة الدجاجة تحمل استعداد وجود الدجاجة، وهذا نسّميه استعداداً؛ أي إن كل شيء يحمل استعداد وجود شيء خاص نسّميه استعداداً. بينما ذلك الشيء الخاص الذي يمكن أن تثول إليه، كنبته الحنطة إذا لاحظناها بالنسبة إلى حبة الحنطة، فإنّ حبة الحنطة فيها إمكان استعدادي أن تصير نبتة الحنطة، فمن طرف نبتة الحنطة يكون إمكان استعدادي، أما من طرف حبة الحنطة فيكون استعداد؛ فحبة الحنطة فيها استعداد أن تكون نبتة حنطة، ولكن نبتة الحنطة يمكن أن تُوجد في حبة الحنطة، فهو من ناحية الحبة نسّميه استعداداً، ومن ناحية نبتة الحنطة نسّميه إمكاناً استعدادياً.

فالإمكان الاستعدادي والاستعداد متحدان ذاتاً، والفرق بينهما اعتباري. تارةً نلاحظه من زاوية المستعد — نفس البيضة — فنسّميه استعداداً، وأخرى نلاحظه من زاوية المستعد له — الدجاجة — فنسّميه إمكاناً استعدادياً.

الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي

الإمكان الذاتي هو الإمكان الخاص، أو الماهوي، أو الخاصي. وهذا الإمكان هو صفة تلحق الماهية، بينما الإمكان الاستعدادي صفة تلحق الوجود؛ فالإمكان الذاتي هو أمرٌ اعتباريٌ عقلي تحليلي، تتصف به الماهية، التي هي أيضاً أمرٌ اعتباري، والأمر الاعتباري يتصف بأمرٍ اعتبارية، أمّا الأمر الوجودي فيتصف بأمرٍ وجودية واعتبارية. والإمكان الذاتي صفة تتصف به الماهية المأخوذة من حيث هي، بغض النظر عن وجودها وعدمها، والإمكان الاستعدادي تتصف به الماهية الواقعة في مجرى تكون أمرٍ آخر.

وعلى هذا الأساس يتضح أن هناك جملة فروق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي، نوجزها فيما يلي:

أولاً: الإمكان الاستعدادي قابل للشدة والضعف؛ أي إن تحقّق نبتة الحنطة في الحبة المغروسة في التربة أكثر إمكاناً لوجود نبتة الحنطة منه في الحبة قبل أن تُغرس، كذلك إمكان وجود الدجاجة في بيضة بعد عشرة أيام من وضعها في المفقسة أكثر من إمكان وجودها في بيضة قبل وضعها في المفقسة. أما الإمكان الذاتي فلا شدة ولا ضعف فيه.

ثانياً: الإمكان الاستعدادي يمكن أن يزول عن الممكن؛ فحبة الحنطة فيها إمكان أن تصبح نبتة حنطة، لكن لو نخرت الحبة لزال هذا الإمكان، كما أن الاستعداد يزول بعد تحقّق المستعد له، كما في تحول حبة الحنطة إلى نبتة حنطة؛ لأن الفعلية التي يستعد لها الممكن إذ وجدت بطلت القوة والاستعداد التي كانت له قبلها؛ فإن الفعل والقوة متقابلان لا يجتمعان.

أما الإمكان الذاتي فهو ثابتٌ وملازمٌ للماهية، وهو معها حيثما كانت قبل وبعد وجودها.

ثالثاً: الإمكان الاستعدادي يتعين معه الممكن المستعد له، بينما في الإمكان الذاتي لا يتعين معه الممكن المستعد له؛ فحبة الحنطة تتعيّن معها النبتة التي هي مستعدة لها، بينما في الإمكان الذاتي لا يتعيّن لا الوجود ولا العدم.

الفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي

الإمكان الاستعدادي الذي جاء في اصطلاحات الحكماء أحياناً يقع الخلط بينه وبين الإمكان الوقوعي؛ أي أحياناً يُستعمل الإمكان الوقوعي بدل الإمكان الاستعدادي.

والفرق بينهما هو أن الإمكان الوقوعي يعني أن الشيء غير ممتنع ذاتاً وغير ممتنع بالغير أيضاً؛ أي لا يلزم منه أمرٌ ممتنع؛ لأنه قد يكون الشيء ممكناً بذاته، لكن يلزم منه أمرٌ ممتنع بالغير، وعلى هذا الأساس يمتنع الشيء؛ فالإمكان الوقوعي إضافة إلى أنه غير ممتنع بالذات كذلك هو غير ممتنع بالغير، فلا يلزم من وقوعه أمرٌ محال؛ ولذلك يُقال في تعريفه: ما لا يلزم من تجويز وقوعه المحال.

والإمكان الاستعدادي يكون في الماهيات الموجودة؛ أي فيما هو موجود؛ ولهذا فإن الإمكان الاستعدادي أخصّ موردًا؛ لأنه يكون في الماديات، بينما الإمكان الوقوعي يكون أعمّ موردًا، لتطرّقه إلى المجرّدات أيضاً، ولا استعداد فيها.

الفصل السابع

في أن الإمكان اعتبار عقلي، وأنه لازم للماهية

البحث في هذا الفصل في مطلبين:

الأول: أن الإمكان اعتبار عقلي.

الثاني: أنه لازم للماهية.

الإمكان اعتبار عقلي

المقصود بذلك أن الإمكان من أحكام الماهية، وهذا الحكم من الأحكام الثابتة للماهية اللازمة لها، كلزوم الزوجية بالنسبة للأربعة، والماهية — كما علمنا سابقاً — هي مفهوم اعتباري ينتزعه العقل من الموجودات الممكنة، أو هي حدود الموجودات الممكنة. وهذا المفهوم الاعتباري أحكامه وصفاته التي ينتزعها الذهن أيضاً اعتبارية.

فالإمكان ثابت للماهية وهي أمر اعتباري؛ فلذلك الإمكان أمر اعتباري؛ لأن ما يتصف به الاعتباري هو أمر اعتباري، ولا يمكن أن يكون لازم الاعتباري وما يتصف به الاعتباري أمراً حقيقياً، نعم يمكن أن يكون لازم الأمر الحقيقي أمراً اعتبارياً؛ لأن الأمر الواقعي الحقيقي يتصف بأمور حقيقية كما يتصف بأمور اعتبارية، أما الأمر الاعتباري فلا يتصف إلا بأمور اعتبارية، فكون الإمكان اعتباراً عقلياً؛ أي كونه حكماً للماهية وهي أمر اعتباري، فلا بد أن يكون حكمها اعتبارياً؛ لأن ما يتصف به الاعتباري اعتباري.

قد يُقال: إن الإمكان الذي هو اعتبار عقلي هل ينافي كون الماهية بحسب الواقع ونفس الأمر إمّا موجودة أو معدومة؟ لأن الماهية إمّا أن تكون موجودة إذا وُجِدَتْ علتها التامة، وتكون حينئذٍ محفوفة بوجوبين؛ وجوب من جهة العلة ووجوب من جهة

المحمول، وإما أن تكون معدومة، والماهية المعدومة تكون محفوفةً بامتناعين، امتناع وجود من جهة عدم العلة، وامتناع من جهة عدم المحمول؛ فالماهية المعدومة معدومة بالضرورة، فهل ينافي كون الماهية بحسب الواقع ونفس الأمر إما موجودة أو معدومة، كون الإمكان اعتبارًا عقليًا للماهية؟
الجواب: لا توجد منافاة؛ لأن الإمكان تتصف به الماهية ولا ينافي ذلك كون الماهية بحسب الواقع ونفس الأمر إما موجودة أو معدومة.

الإمكان لازم الماهية

إن الإمكان من لوازم الماهية؛ أي من الأحكام الثابتة لها بدرجة اللزوم، وليس عرضًا مفارقًا وإنما هو لازمٌ لا ينفك عن الماهية، كالزوجية بالنسبة للأربعة. وهذا ما اتفق عليه الحكماء المسلمون.

لو لاحظنا — في ضوء ما تقدّم من بحث المواد — العلاقة بين المحمول والموضوع؛ أي نسبة المحمول لأي موضوع، فإنها لا تخرج عمّا يلي:

إما أن يكون الموضوع مقتضيًا للمحمول ولا ينفك عنه، كقولنا: الباري موجود.
أو يكون الموضوع غير مقتضى للمحمول؛ أي يقتضي عدم المحمول، فيكون المحمول ممتنعًا عن الحمل على هذا الموضوع، فلا نقول: «اجتماع النقيضين موجود»، بل نقول: «اجتماع النقيضين محال» وهذا الموضوع يقتضي عدم ثبوت الوجود بالنسبة له، فاجتماع النقيضين محال الوجود.

أو أن الموضوع لا يقتضي وجود المحمول ولا يقتضي عدم المحمول؛ أي لا الحالة الأولى ولا الحالة الثانية.

الحالة الأولى الوجوب، والحالة الثانية الامتناع، أمّا الحالة الثالثة التي لا يقتضي الموضوع فيها لا وجود المحمول ولا عدمه، وإنما العلاقة تكون علاقة نفي ضرورة الوجود ونفي ضرورة العدم؛ أي سلب الضرورتين، فعندما نقول: «الإنسان موجود» فالوجود لا هو ضروري الثبوت للإنسان ولا هو ضروري العدم، نفي للضرورتين، هذا هو الإمكان؛ فالإمكان لازم للماهية. وإذا كان الإمكان لازمًا لها، فإن كل ما بالذات تكفي الذات لتحقيقه، فلا بد من تحقيقه كلما تحققت الذات، واستحال انفكاكه عنها، وهو معنى اللزوم.

في أن الإمكان اعتبار عقلي، وأنه لازم للماهية

لكن قد يُقال: إن الإمكان إذا كان سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم، والسلب معنًى منفي، بينما نحن نصف الماهية بمعنًى وجودي، فنقول: «الإنسان ممكن» فالقضية هنا موجبة لا سالبة، والإمكان هنا أمرٌ مثبت لا منفي؛ فهو ثابتٌ للموضوع، فكيف يكون الإمكان أمرًا ثبوتيًا مع أنه يساوي سلب ضرورة الوجود، وسلب ضرورة العدم؟

الجواب: عادةً ما يجعل العقل أمرًا لازمًا لسلب ضرورة العدم وسلب ضرورة الوجود، وهذا الأمر اللازم هو اللاقتضاء، لا اقتضاء الوجود، ولا اقتضاء العدم؛ أي ماهية الإنسان لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، فاستواء النسبة للوجود والعدم يجعله العقل أمرًا لازمًا لسلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، فيكون الإمكان على هذا الأساس معنًى ثبوتيًا لا معنًى سلبيًا، وإن كان في حقيقته عبارةً عن مجموع نفيتين، وهذا المعنى الثبوتي هو معنًى لازم لهذين النفيين.

الفصل الثامن

في حاجة الممكن إلى العلة وما هي علة احتياجه إليها

البحث في هذا الفصل في مطلبين:

الأول: في حاجة الممكن إلى العلة.

الثاني: في علة أو مناط الاحتياج إلى العلة.

حاجة الممكن إلى العلة

إن حاجة الممكن إلى العلة من الأشياء البديهية، أو الضرورية الأولى، والضروريات تنقسم إلى قسمين؛ بديهيات أولية، وبديهيات غير أولية، وفي المنطق ذكروا ستة أقسام للبديهيات، القسم الأول منها فقط هو البديهيات الأولية أو الضروريات الأولية، بينما الأقسام الخمسة الأخرى، بديهيات غير أولية، وهي: المحسوسات، التجريبيات، النظريات، المتواترات، الحدسيات، وقد قالوا إنما يكون التصديق بالبديهيات غير الأوليات بمساعدة الحس أو التجربة ... إلخ. أما الأوليات فلا يحتاج التصديق بها إلى شيء آخر، بل يكفي تصوّر الموضوع والمحمول، مع نسبة المحمول إلى الموضوع، للتصديق بها.

فهذه القضية — الممكن محتاج إلى العلة — من البديهيات الأولية، التي يكفي تصوّر الموضوع والمحمول، مع نسبة المحمول إلى الموضوع للتصديق بها.

قد يُقال: إن بعضهم أحياناً لا يصدّق بهذه القضية، فكيف نقول إن المسألة

بديهية؟

الجواب: إن بدهة هذه المسألة تعتمد على صحة تصوّر الموضوع والمحمول؛ لأن سبب التشكيك وعدم التصديق في القضايا البديهية ينشأ من عدم تصوّرها تصوّراً صحيحاً؛ ولهذا في القضايا الفلسفية كثيراً ما تكون المشكلة تصوّرية وليست مشكلة تصديقية؛ أي كثيراً ما لا نؤمن بقضية فلسفية، وسبب عدم الإيمان هو عدم التصوّر الصحيح للموضوع والمحمول. كذلك منشأ عدم التصديق في هذه القضية البديهية هو عدم التصوّر الصحيح للموضوع والمحمول، وإلا فإذا تصوّرنا الممكن، وهو الذي تستوي نسبته للوجود والعدم، كميزانٍ متساوي الكفتين، وتصورنا الاحتياج إلى العلة، ومعناه أن ارتفاع أحد طرفي الميزان وانخفاض الآخر يحتاج إلى سبب، فنقول: إن خروج الممكن إلى الوجود يحتاج إلى علة، كما أن انعدام الممكن يحتاج إلى عدم علة، فهذا معنى الاحتياج إلى العلة، فإذا تصوّرنا الممكن — الموضوع — تصوّراً صحيحاً، وتصورنا الاحتياج إلى العلة تصوّراً صحيحاً — المحمول — ونسبنا المحمول إلى الموضوع، حينئذٍ نصدّق بهذه القضية بلا حاجة إلى برهان، وبذلك نقول إن قضية حاجة الممكن إلى العلة من القضايا البديهية الأولى.

لماذا يحتاج الممكن إلى العلة

تُوجد عدة نظريات أشار إليها محمد باقر الصدر في القسم الثاني من كتاب فلسفتنا، ومنها: نظرية الحدوث، والإمكان الوجودي، والإمكان الماهوي. وفي كتاب بداية الحكمة نقرأ نظرية الحدوث، ونظرية الإمكان.

فقد قال المتكلمون إن حاجة الممكن إلى العلة ناشئة من حدوثه؛ فهذا الكتاب محتاج إلى العلة لأنه لم يكن ثم كان؛ إذ هو أساساً عدم، فلأنه حصل بعد عدمه احتاج إلى علة، والا لو لم يكن أو كان قديماً لاستغنى عن العلة.

أما الحكماء فقالوا: إن سبب حاجة الممكن إلى العلة هو إمكانه؛ أي لأنه ممكن بقطع النظر عن حدوثه أو عدم حدوثه؛ فسواء كان قديماً أو حادثاً فهو محتاج ومفتقر إلى العلة.

وهذه المسألة من المسائل التي سبّبت نزاعاً بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ممّا دعا العالم المعروف أبا حامد الغزالي إلى تأليف كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي ذهب فيه إلى آراءٍ مُنكرة بحق الفلاسفة المسلمين، ثم ردّ عليه الفيلسوف المعروف ابن رشد بكتابه «تهافت التهافت».

في حاجة الممكن إلى العلة وما هي علة احتياجه إليها

الإمكان علة حاجة الممكن إلى العلة

الصحيح ما قاله الحكماء، وهو أن علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان دون الحدث، وقد استدلل المصنّف على ذلك بدليّين:

الأول: إذا لاحظنا الماهيّة، فتارةً نلاحظها بما هي؛ أي بقطع النظر عن الوجود والعدم، لاحظًا عقليًا بحثًا، وأخرى نلاحظها لا بما هي، فحينئذٍ إمّا أن تكون موجودة أو معدومة؛ لأن الماهيّة فعلًا إمّا أن تكون علّتها التامة موجودة فتوجد، أو لا تكون علّتها موجودة فتتعدم، فحينئذٍ الماهيّة الموجودة الوجود ضروريّ وواجب لها، لكن هذه الضرورة بشرط المحمول، الماهية الموجودة موجودة بالضرورة.

ما هو الحدث؟ الحدث هو ترتّب ضرورة الوجود على ضرورة العدم؛ أي كانت سابقًا ضرورية العدم، الضرورة بشرط المحمول، والآن هي ضرورية الوجود، ضرورة بشرط المحمول، وعلى هذا الأساس يعني الحدث تحقّق الشيء بعد عدمه.

إذن الماهية قبل وجودها كانت ضرورية العدم، وبعد وجودها أصبحت ضرورية الوجود، ضرورة بشرط المحمول. والضرورة مناط الغنى؛ أي الضروري مستغن عن غيره، فالماهية الموجودة موجودة بالضرورة، وإذا كانت موجودة بالضرورة فهي مستغنية عن غيرها، والماهية المعدومة معدومة بالضرورة، فإذا كانت ضرورية العدم فهي مستغنية أيضًا عن غيرها؛ فالضرورة هي مناط الاستغناء عن السبب؛ لأن الشيء إذا كان ضروريّ الوجود فلا يحتاج علة، وإذا كان الشيء ضروريّ العدم فلا يحتاج علة، مع فرق بينهما؛ لأن عدم حاجة الواجب إلى العلة هو لشدة وجوده، والممتنع مستغن عن العلة لضعفه، ولأنه ليس بشيء حتى يحتاج إلى علة؛ فعندما نقول إن الضرورة هي مناط الغنى وعدم الاحتياج، لا بد أن نلاحظ أنه قبل الوجود كانت ضرورية العدم، وبعد الوجود أصبحت ضرورية الوجود.

إن الحدث يعني ترتّب ضرورة الوجود على ضرورة العدم، وهذه ضرورة بشرط المحمول، ولما كانت الضرورة مناط الغنى، والحدث هو ترتّب ضرورة على ضرورة، فحينئذٍ لا يكون الحدث مناطًا للاحتياج إلى العلة، ولا بد أن يكون مناط الاحتياج إلى العلة هو الإمكان، وليس الحدث؛ فالإمكان هو أمر ملازم للماهية ويمثّل فقرها واحتياجها؛ فهي بسببه مفقورة إلى العلة؛ هذا هو البرهان الأول.

الثاني: لو لاحظنا ماهية من الماهيات الموجودة، كماهية الإنسان مثلاً، فهذه الماهية حسب التحليل العقلي لها عدة مراتب، وهذه المراتب دقيقة جداً، وعلى أساس فهم هذه المراتب نفهم هذا البرهان.

ف عندما يحلّ العقل ماهية الإنسان الموجود يلاحظ عدة مراتب مرّت بها هذه الماهية حتى وُجِدَتْ، وهذه المراتب ليس بينها تقدّم وتأخّر زمني، وإنما تقدّم وتأخّر رتبي، وهي كما يلي:

الأولى: تقرر ذات الماهية.

الثانية: إمكان الماهية.

الثالثة: احتياج الماهية إلى العلة حتى تُوجَد.

الرابعة: إيجاب العلة؛ أي إذا وُجِدَتْ العلة التامة وُجِدَ المعلول.

الخامسة: وجوب المعلول (الماهية).

السادسة: إيجاد العلة للمعلول.

السابعة: مرتبة وجود المعلول.

الثامنة: إذا وُجِدَ حدث (حدوث المعلول).

وهذا كله شيء واحد، ولكن العقل بقدرته التحليلية الدقيقة يحلّل هذا الأمر الواحد إلى مراتب؛ ولهذا ذكروا هذه المراتب بعبارة مختصرة بقولهم: الشيء قُرّرَ فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد فحدث.

فالشيء الممكن قُرّرَ (المرتبة الأولى)، فأمكن (المرتبة الثانية)، فاحتاج (المرتبة الثالثة)، فأوجبَ (المرتبة الرابعة)، فوجب (المرتبة الخامسة)، فأوجدَ (المرتبة السادسة)، فوجد (المرتبة السابعة)، فحدث (المرتبة الثامنة).

فهذه المراتب طويلة؛ أي إن المرتبة السادسة لا يصح أن تكون خامسة مثلاً؛ لأنها مترتبة عقلاً عليها، فإذا قلنا إن علة احتياج الممكن إلى العلة هي الحدث، فيلزم من ذلك أن يكون هذا المتأخر — الحدث — الذي هو في المرتبة الثامنة متقدماً؛ لأن الحاجة إلى العلة في المرتبة الثالثة، وهي مترتبة على المرتبة الثانية، التي هي إمكان الماهية، وليس حدوث الماهية الذي رتبته الثامنة؛ فليس معقولاً أن تكون المرتبة الثالثة معلولة للمرتبة الثامنة؛ لأنه يلزم المحال، وهو أن الشيء المتأخر يصبح علّة للمتقدم.

في حاجة الممكن إلى العلة وما هي علة احتياجه إليها

إذن علة الحاجة إلى العلة في الممكن هي الإمكان لا الحدث؛ أي المرتبة الثالثة سببها المرتبة الثانية، وليس سببها المرتبة الثامنة وهي الحدث.

مناقشة نظرية الحدث

إن الذي قال إن علة الحاجة إلى العلة هي الحدث ذهب إلى أنه لو قلنا: إن علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان، للزم من ذلك القول بالقديم الزماني؛ أي جواز وجود القديم الزماني، وهو الذي لا بداية له، هو غير حادث؛ أي الأزلي الذي لا أول لوجوده، والقول بالقديم الزماني يلزم منه أن نقول بأشياء مستغنية عن العلة، ما دام قديمًا، أزليًا، فحينئذ يكون مستغنيًا عن العلة؛ لأنه أساسًا لم يكن عدمًا، لكي يحتاج إلى رفع عدم بالعلة، فهو موجود من الأزل ومستمر بالوجود؛ ولذلك قالوا: علة الاحتياج إلى العلة هي الحدث لا الإمكان.

والجواب على ذلك بما يلي:

أولاً: افتراض القديم الزماني لا يغني عن العلة؛ لأن منشأ الحاجة إلى العلة هو ذات الشيء المفترقة بوجودها وبقائها إلى غيرها، وهي محفوظة مع الوجود الدائم؛ فإن هناك حاجة إلى العلة حتى مع فرض وجود القديم الزماني، هناك حاجة إلى العلة، وهذه الحاجة كامنة في ذاته، وهي حاجة دائمة؛ لأنه مفتقر إلى غيره. أي على فرض أنه دائم ومستمر، فلا بد أن يكون متصلًا بالعلة حتى يدوم ويستمر وجوده؛ لأن ذاته فقيرة لا تقوم بذاتها، وإن كان إذا لاحظناه بشرط المحمول يكون مستغنيًا عن العلة.

وبكلمة بديلة نلاحظ هذا القديم الزماني بلحاظين؛ أي وهو محفوف بوجوبين، وجوب وجود من جهة العلة، وجوب وجود من جهة المحمول، فإذا لاحظناه من جهة العلة فهو مفتقر لها ومحتاج لها بذاته، وإذا لاحظناه من جهة المحمول فهو مستغن عن العلة؛ لأن القديم الموجود موجود بالضرورة، فهو بذاته محتاج إلى العلة، وهذه الحاجة كامنة ومستقرة فيه.

ثانيًا: أن وجود أي معلول — بقطع النظر عن كونه حادثًا أو قديمًا — وجود رابط لا مستقل، كما أسلفنا من قبل، ومعنى الوجود الرابط هو أنه كوجود الضوء بالنسبة إلى الشمس؛ لأنه لو انطفأت الشمس فسوف ينطفئ الضوء فورًا، فوجود المعلول دائمًا

وجود رابط، وجوده مُفاض من علته؛ فلو انطفأت علة أنا ما ينطفي الفيض، وبذلك تنطفئ المعلولات. فهذا العالم بكل ما فيه هو مُفاض منه تعالى. فالحاجة إلى العلة ذاتية، سواء كان هذا العالم قديماً، أو حادثاً، فهو محتاج إلى العلة بذاته؛ لأن وجوده وجودٌ فقير، ووجودٌ رابط، وجودٌ قائم بغيره وليس مستقلاً بذاته.

الفصل التاسع

الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً

البحث هنا لدفع توهم ساذج، وإلا فبالنظر العقلي التحليلي لا ينشأ مثل هذا التوهم؛ فقد يُقال: إن الممكن الذي أوجدته العلة قد يستغني عن العلة؛ لأنه وُجد وتحقق، فيستغني عنها، ويمثّل لذلك بمثال بسيط: وهو بناء الغرفة؛ فبمجرد أن يأتي البناء ويبنيها تُوجد الغرفة، وقد يموت البناء، وتبقى الغرفة قائمة، كما هو في الأهرامات وغيرها من الأبنية التي مضى عليها آلاف السنين وهي قائمة؛ فالأشياء الممكنة بمجرد أن توجد تستغني عن علّتها.

وهذا القول يفترض أن هذه الموجودات تستغني عن البارئ تعالى بمجرد أن يُوجدتها، بينما عقيدة التوحيد تقول بأن هذا الوجود مُفاضٌ منه تعالى ومرتبب به؛ فلو انقطع الفيض منه آنًا ما لانعدم الوجود وتلاشى ولم يبقَ منه شيء.

فما هو الرد على هذا الكلام، الذي يقول إن الممكن يستغني عن العلة بعد وجوده؟ الجواب: كما أن الممكن محتاج إلى العلة في وجوده، كذلك هو محتاج في بقاءه واستمرار وجوده إلى العلة أيضاً، ولو انقطع ارتباطه بالعلة لحظةً من اللحظات لتلاشى وجوده واستحال إلى عدم، وذلك لما يلي:

البرهان الأول: أن حاجة الممكن إلى العلة ناشئة من إمكانه — كما أثبتنا في الفصل السابق — وإمكانه ملازم للماهية ولا ينفك عنها، وهذه الماهية قبل وجودها يلزمها الإمكان، وهو علة حاجتها إلى العلة، وبعد الوجود لا ينفك عنها الإمكان؛ أي هو محفوظ مع الماهية في حالة حدوثها واستمرارها وبقائها وأبديتها؛ فما دام الإمكان ملازماً للماهية فهي مفتقرة إلى العلة غير مستغنية عنها.

فالحاجة إلى العلة ناشئة من الإمكان وهو ملازم للماهية؛ فالماهية الممكنة كما هي في حاجة إلى العلة في حدوثها، كذلك في استمرارها وبقائها تحتاج إلى العلة.

البرهان الثاني: وجود الممكنات ووجود المعلولات وجودٌ رابط، وهو وجودٌ قائمٌ بغيره لا بنفسه، متعلق الذات بسواه، متقومٌ بغيره، فهو لا يستغني عن غيره، سواء كان وجوده قديماً أو حادثاً؛ لأنه غير مستقل بذاته؛ ولهذا فإن الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحدة؛ أي الحاجة لازمة للمعلول الممكن، فالممكنات والعالم بأسره لو انقطع عن الواجب لحظة واحدة لتلاشى.

إذن الممكن محتاج إلى العلة في بقاءه كما هو محتاج إليها في حدوثه.

والذين استدلوا على هذه المسألة استدلوا بأمثلة ساذجة وبسيطة، ومنها مثال البناء والبناء، والصحيح أن البناء ليس علة للبناء، وإنما هو علة مُعدة ومهيئة، وهو ليس بعلة حقيقية؛ لأن الأدوات ومواد البناء كالطابوق والجص هي جزء العلة أيضاً، فالبناء ليس إلا مُقرباً إلى العلة ومُهيئاً وممهداً لها.

خاتمة

إن الإدراكات الموجودة في الذهن تنقسم إلى قسمين؛ فمنها ما هو جزئي، ومنها ما هو كلي، فإدراكك لهذا الكتاب هو أمرٌ جزئي، أما إدراكك لمفهوم الكتاب الكلي، فهو إدراكٌ لمفهوم كلي.

والمعقولات هي المعاني الكلية لا الجزئية الموجودة في الذهن؛ فالمعاني في الذهن تُقسَّم إلى معقولات وغير معقولات، والمعقولات هي المعاني الكلية المدركة، وغير المعقولات هي المعاني الجزئية الموجودة في الذهن، والمعقولات الكلية تُقسَّم إلى أولية وثانية.

ومراتب الإدراك تُقسَّم إلى أربع مراتب:

الأولى: الإدراك الحسي.

الثانية: الإدراك الخيالي.

الثالثة: الإدراك الوهمي.

الرابعة: الإدراك العقلي.

ومراتب الإدراك الثلاث الأولى هي مراتب إدراك المعاني أو الصور الجزئية، والمرتبة الأخيرة (الإدراك العقلي) هي مرتبة إدراك المعاني الكلية.

الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً

والإدراك الحسي، كما في إحساسك بشيء تراه بعينك، وليكن قلمًا، فتكون له صورة في ذهنك، وهذه صورة محسوسة، ولو أغمضت عينك فتكون لهذا القلم صورة جزئية خيالية، والخيال فوق الحس، أما الصورة الوهمية فهي صورة الأشياء المجردة الجزئية، كمعنى الحب والألم والبغض.

والإدراك الخيالي غير الإدراك الحسي، فكل صورة تولد في وعاء غير وعاء الصورة الأخرى، كما تُحفظ في الوعاء الذي تولد فيه.

ثم يأتي دور الإدراك العقلي؛ فكما أن الصورة الخيالية حصلت في عالمها الخاص، كذلك تحصل صورة أخرى تتناسب مع قوة أخرى هي القوة العقلية؛ أي إن الذهن يقوم بعملية تجريد، فيقوم بعملية تجزئة وتحليل لهذه الصورة الحسية، فيبعد منها بعض الأشياء ويحتفظ ببعضها الآخر؛ أي ينفي ما به الامتياز، ويحفظ ما به الاشتراك، فيحصل على صورة مجردة، هي الطبيعي أو الكلي.

وعلى هذا الأساس فعندما ندرك صورة هذا القلم فالصورة تأتي أولاً من الحس، فتكون صورة محسوسة، ثم بعد ذلك تأتي إلى الخيال فتكون صورة متخيلة، ثم من الخيال إلى العقل، عندما يجرد العقل هذه الصورة فيستبعد ما به الامتياز، ويحتفظ بما به الاشتراك بين هذا القلم وبقيّة الأقلام، فيحصل على صورة كلية للقلم. وبذلك تكون هذه الصورة مندرجة تحت مقولة من المقولات العشر، (مقولة الجوهر والمقولات العرضية التسع).

وعلى هذا تكون هذه الصورة التي مرّت بمرحلة الحس ثم الخيال ثم العقل من المعقولات الأولية، والمعقولات الأولية معاني كلية متلقاة من الخارج، وهي تندرج تحت مقولة من المقولات العشر أو الماهيات.

أما المعقولات الثانية فهي عبارة عن مجموعة من المعاني الكلية الموجودة في الذهن، والتي تُغايّر المعقولات الأولية.

الفرق بين المعقولات الأولية والثانية

إذا كانت المعقولات الثانية معاني كلية، والمعقولات الأولية معاني كلية أيضاً، فما هو الفرق بينهما؟

أولاً: المعقولات الثانية ليست صوراً للموجودات الخارجية، التي نحس بها وتأتي للذهن، بينما المعقولات الأولية لا بد أن تكون مسبقة أولاً بالحس، بينما الثانية غير مسبقة

بالحس؛ أي إن الأولية تُمر بالمراحل المذكورة، وهي أن الصورة تكون حسية، ثم خيالية، ثم عقلية، بينما المعقولات الثانية لا تفرض لها صورة خيالية ولا حسية. **ثانياً:** المعقولات الأولية تختص بمجموعة أشياء، كصورة القلم، الكتاب، المندرجة تحت الجوهر، البياض المندرجة تحت الكيف، ... وغيرها؛ أي إن كل مجموعة منها تقع تحت عنوان ما، يُسمّى مقولة، بينما المعقولات الثانية لا تدخل تحت هذه المقولات.

أقسام المعقولات الثانية

المعقولات الثانية تنقسم إلى قسمين:

الأول: المعقولات الثانية المنطقية.

الثاني: المعقولات الثانية الفلسفية.

ملخص لما سبق

يتلخّص مما سبق ما يلي:

- (١) أن المعاني الموجودة في الذهن قسمان، معانٍ جزئية ومعانٍ كلية.
- (٢) أن المعاني الجزئية هي الصور الحسية، والخيالية، والوهمية، والمعاني الكلية الموجودة في الذهن هي الصور العقلية.
- (٣) أن الذهن عندما يُحس بالصورة أولاً تكون صورة محسوسة، ثم إذا قطع إحساسه بها تكون خيالية، ثم ترتقي إلى مرتبة العقل، والعقل يستبعد ما به الامتياز ويبقى ما به الاشتراك.
- (٤) أن الصور التي يتلقاها الذهن من الخارج تندرج تحت مقولة ما؛ أي الماهيات.
- (٥) أن هذه المقولات هي المعقولات الأولية، وهي غير نوع آخر يُسمّى بالمعقولات الثانية، والفرق بينهما أن المعقولات الأولية مسبوقة بالحس والخيال، بينما الثانية ليست مسبقةً بذلك.
- (٦) أن المعقولات الثانية لا تندرج تحت مقولة من المقولات، بينما المعقولات الأولية تندرج تحت مقولة ما؛ أي إن الثانية أعم.

الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً

(٧) أن المعقولات الثانية تنقسم إلى منطقية وفلسفية، والمعقولات الثانية المنطقية هي المعاني الذهنية المحضة التي يكون عروضها والاتصاف بها في الذهن؛ أي يكون ظرف وجودها هو الذهن ولا علاقة لها بالخارج، وإن كان بنحو ارتباطها بالمعقولات الأولية يكون لها نحو ارتباط بالخارج، والمفاهيم والقضايا التي ندرُسها في المنطق هي معقولاتٌ ثانيةٌ منطقية، مثل العكس المستوي، عكس النقيض، الجزئي، الكلي، ... إلخ.

فالمعقولات الثانية المنطقية هي معقولاتٌ كلية؛ لأنها صورٌ معقولةٌ كلية، وهي لا يتلقاها الذهن مباشرة عن طريق الحواس، وهي ليست موجودة في خارج الذهن، وإنما عروضها والاتصاف بها في الذهن؛ فعندما نقول: الإنسان نوع، فالنوعية معقولٌ ثانوي منطقي، والاتصاف بها يكون في الذهن؛ أي ليس الإنسان الذي هو بالخارج نوعاً، بل صورة الإنسان في الذهن، فالنوعية تعرض على الإنسان الذهني لا الإنسان الخارجي. والمعقولات الثانية الفلسفية هي مجموعة المفاهيم والمعاني المستخدمة في الفلسفة، كالعلة والمعلول، والإمكان، والقوة والفعل، والوحدة والكثرة ... إلخ. وهذه المعقولات ليست صوراً ومعاني للأشياء الخارجية، مثل المعقولات الأولية، التي هي ماهيات، كما هيّة الكتاب، وما هيّة الإنسان. كما أن المعقولات الثانية الفلسفية لا يتلقاها الذهن مباشرة عن طريق الحس كما في المعقولات الأولية، ولكنها ليست كالمعقولات المنطقية التي يكون موطن صدقها الذهن؛ أي العروض والاتصاف يكون في الذهن؛ لأن موطن صدق المعقولات الثانية الفلسفية هو الخارج؛ أي لها نحو وجود في الخارج، عروضها في الذهن، والاتصاف بها في الخارج، فمثلاً في: الإنسان ممكن، فإن اتصاف الإنسان بالإمكان يكون بالخارج، أو مثلاً: العلاقة بين العلة والمعلول ضرورية، فإن الضرورة ليست أمراً ذهنياً، بل هي علاقة واقعية في الخارج، فالمعقولات الثانية الفلسفية يكون العروض فيها في الذهن والاتصاف في الخارج، ولكن ليس لها وجودٌ منحاز في الخارج، كوجود الماهيات.

الوجوب والإمكان والامتناع

إن الوجوب والإمكان والامتناع، التي هي كصفات لنسب القضايا، تنقسم إلى قسمين:

الأول: عديمي، وهو الامتناع.

الثاني: وجودي، وهو الوجوب والإمكان، فهما أمران وجوديان؛ أي ليسا عديميين، وإنما لهما واقعية في الخارج.

عندما نقول: الكتاب ممكن، فهل يوجد في الخارج أمران، كتاب زائد إمكان؟
الجواب: لا، بل إن نحو الوجود في الخارج للوجوب والإمكان ليس منحاذاً، وإنما وجودهما بوجود موضوعاتهما عادة؛ فليس لهما وجود مستقل.
إن الشيء الموجود في الخارج يتصف بالإمكان؛ لأن الإمكان معقول ثانٍ فلسفي، الاتصاف به في الخارج، وليس صحيحاً ما ذهب إليه بعضهم من أن وجود الإمكان والوجوب في الخارج يكون منحاذاً ومستقلاً، بل هما موجودان بوجود الأمر الخارجي الثابتين له، موجودان بوجود الموضوع؛ فالإمكان موجود بوجود الكتاب مثلاً.
وهذا الكلام بناءً على أن العقل يعتبر المفاهيم والماهيات هي الموضوعات للأحكام، وأما إذا اعتبر العقل الوجود هو الموضوع، فيغدو معنى الوجوب هو صفة حقيقية خارجية، لكنها ليست زائدة على وجود الواجب، بل إن الوجوب هو وجود الواجب في غاية الشدة، وكذلك يغدو معنى الإمكان صفة حقيقية وجودية، غير أنها ليست زائدة على وجود الممكن، وإنما تعني أن وجود الممكن وجودٌ فقير ومقيّد بقيودٍ عدمية، غير مستغنٍ عن غيره، وليس متقوماً بذاته.

المرحلة الخامسة: في الماهية وأحكامها

الفصل الأول

الماهية من حيث هي ليست إلا هي

البحث في المرحلة الخامسة في الماهية وأحكامها، وبحث الماهية إنما هو بتبع الوجود؛ لأن البحث في الفلسفة إنما هو في الوجود وأحواله، والماهية موجودة بالوجود؛ لأنها موجودة بالعرض، والموجود بالذات هو الوجود.

أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي

بيان ذلك فيما يلي:

أولاً: الماهية مرة تكون ماهية بالمعنى الأعم ومرة بالمعنى الأخص، وهنا الحديث حول الماهية بالمعنى الأخص، وهي ما يُقال في جواب ما هو؟ وليس ما يتحقق ويوجد به الشيء؛ أي ما به الشيء هو هو، وهو الماهية بالمعنى الأعم.

ثانياً: الماهية عادةً تقبل أوضاعاً متقابلة، نقول: «ماهية الإنسان موجودة» و«ماهية العنقاء معدومة»، وماهية الشمس واحدة، وماهية الإنسان كثيرة — من باب وجود الكلي الطبيعي في أفرادهِ — وماهية الإنسان المطلق كلية، وماهية الإنسان بشرط انضمامهِ إلى زيد جزئية، وكذلك يمكن القول: الإنسان بدين وضعيف، وطويل وقصير، وأبيض وأسود. فلما كانت الماهية تقبل هذه الصفات المتقابلة، فلا بد أن تكون هذه الصفات خارجة عن ذات الماهية، وإلا لو كانت الصفات داخلة في ذات الماهية للزم من ذلك اجتماع النقيضين؛ فالماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة، لا معدومة، لا طويلة، لا قصيرة، لا سوداء، لا بيضاء ... إلخ.

وهذا هو المقصود بقول المصنف: النقيضان يرتفعان عن مرتبة ذات الماهية؛ فليس معنى هذا أن النقيضين يرتفعان، بل النقيضان لا يرتفعان ببداهة العقل،

وإنما المقصود أن الماهية لم يُؤخذ فيها الوجود ولم يُؤخذ فيها العدم؛ لأنه لو أخذ فيها الوجود أو العدم للزم من ذلك اجتماع النقيضين.

وإن كان في الواقع ونفس الأمر الماهية متلبسة بالوجود أو العدم، وعلى هذا الأساس فإنه في الواقع ونفس الأمر الماهية إما موجودة أو معدومة، وإلا فلو كانت موجودة ومعدومة للزم من ذلك اجتماع النقيضين، أما لو كانت لا موجودة ولا معدومة للزم ارتفاع النقيضين.

ولكن لو لاحظنا الماهية بقطع النظر عن الوجود والعدم وأي شيء آخر، فهي من حيث هي ليست إلا هي، فحتى عوارض الماهية غير مأخوذة فيها، كالإمكان العارض على الماهية اللازم لها، لكنه غير مأخوذ في الماهية. وهكذا الزوجية العارضة للأربعة، فإنه وإن كان وجود الأربعة لا ينفك عن الزوجية في الخارج، بحيث لو انتفت الزوجية انتفت الأربعة، ولكن ماهية الأربعة تتصور من دون أن تتصور الزوجية، من هنا يتضح أن الزوجية ليست ذاتياً للأربعة؛ أي إنها ليست جنساً ولا فصلاً للأربعة، وإنما هي عرض لازم ولكونه لازماً لا يتصور انفكاكه عن ملزومه عقلاً.

مع العلم أن عوارض الماهية على قسمين:

- (أ) عوارض الماهية، وهي التي تعرضها من حيث هي هي.
- (ب) عوارض الوجود، وهي التي تعرضها بلحاظ الوجود.

ثالثاً: أن الماهية تحمل عليها ذاتها بالحمل الأولي، ونسلب عنها لوازمها وكل شيء آخر بالحمل الأولي أيضاً. حيث نقول: الإنسان حيوانٌ ناطق، والإنسان ليس بحجر، كل ذلك بالحمل الأولي.

وهذا ما عبّر عنه المصنف بقوله: «إن الماهية يُحمل عليها بالحمل الأولي نفسها، ويُسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك.» وحمل نفسها عليها بمعنى حمل ذاتها وذاتياتها؛ لأن الذاتيات من الجنس والفصل كلٌّ منها عند المصنف نفس الماهية؛ ولذا تُحمل عليها، كما ستأتي الإشارة إليه في الفصل الرابع.

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

ملخص تاريخ البحث في اعتبارات الماهية

لعل أول من أدخل هذا البحث إلى الفلسفة هو نصير الدين الطوسي في كتابه «تجريد الاعتقاد»، وإلا ففي تراث من سبقه كابن سينا، لا نعثر على بحثٍ مستقل لديه بعنوان اعتبارات الماهية، وكذلك في مصنّفات شيخ الإشراق السهروردي، ولكن المتأخرين بحثوا ذلك؛ ومنهم الملا صدرا في كتابه «الأسفار».

ثم بعد ذلك استعار الأصوليون هذا البحث من الحكماء، وبحثوا هذه المسألة في علم الأصول في القرن الأخير، وعادةً تُبحث هذه المسألة في الأصول في بحث المطلق والمقيّد. كما في كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر، والحلقة الثالثة للشهيد الصدر، وغيرهما من الكتب الأصولية الحديثة.

الماهية الذهنية والخارجية

إن الماهية التي تلاحظ بهذه الاعتبارات هي الماهية الذهنية، لا الخارجية؛ أي هذه الاعتبارات تكون للماهية إذا لاحظناها في الذهن، لا في الخارج، كما أن لها بعض هذه الاعتبارات إذا لاحظناها في الخارج.

اعتبارات الماهية

لتقريب هذه الفكرة يمكن تطبيق الاعتبارات الثلاثة على دعوتنا لشخص كزيد إلى المنزل؛ فتارةً ندعوه بشرط كونه مع بكر، وأخرى بشرط كونه وحده، وثالثة ندعوه غير ملاحظين

اشتراط وجود بكر معه، ولا عدم وجوده معه؛ أي مجوّزين كونه مع بكر، وكونه وحده. فالأول: بشرط شيء، والثاني: بشرط لا، والثالث: هو اللابشرط القسمي.

كما أن دعوة زيد تلاحظ إضافتها إلى ما عداها، وهو المقسم للأقسام الثلاثة لا بشرطٍ مقسمي؛ ولذا لا وجود له إلا في الأقسام.

كذلك نذكر مثلاً آخر لتسليط الضوء على هذه الفكرة، أنت عندما تريد شيئاً معيناً، تارة تلاحظ به صفةً معينة أو قيداً، وتارة تلاحظ به عدم صفة، وثالثة لا تلاحظ به صفةً معينة أو عدم صفة، فإذا أردت أن تشتري سيارة مثلاً، تارة تقول للبائع: أريد سيارة بلون أحمر، فأنت لاحظت في السيارة صفةً معينة واشترطت شرطاً معيناً.

وتارة أخرى تقول للبائع: أريد سيارة بشرط ألا تكون سوداء مثلاً، أما أي لون آخر فلا مانع منه؛ أي أخذت اللون الأسود قيداً وشرطاً، ولكن هذا القيد عديمي، بشرط عدم اللون الأسود.

وثالثة تقول للبائع: أريد شراء سيارة، فيقول لك: ما لونها؟ فتقول له: لا أشرتط لوناً معيناً؛ أي لون كان، بقطع النظر عن اللون؛ أي لابشرط من جهة اللون.

فهنا إذا لاحظت هذه الاعتبارات التي اعتبرت بها السيارة من جهة اللون، فتارة اشتترط لوناً معيناً، اشتترطت مع السيارة اللون الأحمر، فتقول السيارة مأخوذة بشرط اللون الأحمر؛ أي «الماهية المأخوذة بشرط شيء».

ومرة أخرى اشتترطت مع السيارة، لكن ليس لوناً معيناً، بل عدم لون معين، اشتترطت عدم اللون الأسود، فهنا اشتترطت أيضاً، ولكن شرطك كان عديمياً، وهذا هو «بشرط لا».

وأخرى تقول أنا لا أشرتط اللون؛ أي لون لا مانع منه، أنت لاحظت السيارة من دون شرط اللون؛ أي «لابشرط شيء».

وهذه الاعتبارات التي لاحظتها في السيارة، هي التي تلاحظها في الماهية، فنقول: الماهية مأخوذة بشرط شيء، عندما تشتترط السيارة مأخوذة باللون الأحمر، وأخرى تكون الماهية مأخوذة بشرط لا؛ أي نعتبر السيارة مشروطة بعدم اللون الأسود، وثالثة تكون الماهية مأخوذة لابشرط، فلا نعتبر مع السيارة أي شرط معين، بل نعتبر السيارة بشكلٍ مطلق.

وعلى هذا الأساس تكون اللحاظات ثلاثة: لحاظ لابشرط، لحاظ بشرط شيء، لحاظ بشرط لا. وتُسمى الماهية «اللابشرط» الماهية المطلقة، وتُسمى الماهية «بشرط شيء» الماهية المخلوطة، وتُسمى الماهية «بشرط لا» الماهية المجردة.

والمقسم في هذا التقسيم هو الماهية المقيسة إلى ما عداها؛ أي الماهية بالإضافة وبالنسبة إلى غيرها، فهي أخص من الطبيعة المهملة، وهي الماهية لبشرط، فإن الماهية بمعنى الطبيعة المهملة تارةً تُؤخذ مقيسةً إلى ما عداها، وأخرى تُؤخذ غير مقيسةً إلى ما عداها، وثالثة تُؤخذ مطلقةً من القياس، مع تجويز أن تُقاس إليه وألاً تُقاس، فالمقسم للاعتبارات الثلاثة هو نفسه قسمٌ من الطبيعة المهملة.

الماهية بشرط لا

إن الماهية (بشرط لا) تلاحظ بلحاظين:

الأول: أن يشترط عدم مقارنة الماهية لأي شيء معها؛ أي نلاحظ الماهية ونقصر النظر عليها، فنلاحظ الماهية من حيث هي، والماهية من حيث هي ليست إلا هي؛ أي في هذه الحالة لا يكون شيء ما محمولاً عليها كما لا يكون أي شيء من الأشياء معها؛ أي نأخذها دون أن يكون شيء مقارناً لها. وهذا هو الذي تقدّم في الفصل الأول.

الثاني: نأخذ الماهية وحدها؛ بحيث لو قارن الماهية أمرٌ معيّن فلا تُحمل الماهية عليه، فتكون الماهية حينئذٍ محلّاً للمقارن.

فمثلاً النسبة بين الصورة والمادة، الصورة جوهر، والمادة أيضاً جوهر، والنسبة بين صورة الجسم ومادة الجسم هي نسبة الحالّ والمحل، وهي بمثابة حلول العرض بالجوهر، فالنسبة بين الصورة والمادة، الصورة حالّ والمادة محل، وهي بمثابة حلول البياض (العرض) بهذه الورقة (الجوهر) فالمادة تكون محلّاً تحل فيه الصورة، والصورة هي الحالّ، ولكن هذا لا يعني أن الصورة موضوع والمادة محمول، بل الصورة حالّ والمادة محلّ يحلّ به هذا الحالّ، كما يحلّ البياض بهذه الورقة؛ أي المادة محلّ تنطبع به الصورة، فالصورة غير المادة، والمادة غير الصورة، لكن الصورة تنطبع بالمادة.

ولهذا نقول لا تُحمل الصورة على المادة، كما لا تُحمل المادة على الصورة، ولكن المادة موضوعة للصورة، بمعنى أنها حاملة لها وتنطبع الصورة فيها.

فالماهية «بشرط لا» بهذا المعنى في اللحاظ الثاني؛ أي تكون الماهية موضوعاً ومحلّاً لما يقارنها، ولكن ما يقارنها لا يُحمل عليها، فهي «بشرط لا»؛ أي بشرط الإبقاء عن الحمل، وليس بشرط ألا يقارنها أي شيء، وإنما يقارنها شيء، لكن لا تصدّق ولا تُحمل على ما يقارنها، فهي وإن قارنها شيء، لكنها لا تُحمل على المقارن ولا تصدّق عليه،

كما أنها لا تُحمل ولا تصدّق على المجموع منها ومن الجزء الآخر المقارن لها، وإنما هي تصدّق على نفسها خاصة، كما أن الصورة لا تُحمل على المادة، والمادة لا تُحمل على الصورة؛ لأن الصورة هي الفصل «بشرط لا»، بشرط الإبقاء عن الحمل، والمادة هي الجنس «بشرط لا»، بشرط الإبقاء عن الحمل.

والفرق بين أن نقصّر النظر على الماهية في ذاتها، وأنها ليست إلّا هي، وأن نأخذ الماهية وحدها؛ بحيث لو قارنّاها أي مفهوم مفروض كان زائداً عليها. الفرق بين المعنى الأول والثاني من وجوه ثلاثة، وهي:

(١) أن ما أخذت الماهية مجردة عنه في هذا الاصطلاح هو جميع ما عداها حتى الوجود والعدم؛ ولذا لا تكون الماهية بهذا الاعتبار في الذهن، فضلاً عن الخارج، إذن يكون في الذهن شيء ما عداها، والمفروض اعتبار تجرّدها عن جميع ما عداها، حتى الكون في الذهن.

وما أخذت مجردة عنه في الاصطلاح الثاني هو الشيء المخصوص، وهو الذي لو قارنّاها لحصل من انضمامه إليها مجموع مركب، لا تصدّق تلك الماهية على هذا المركب بهذا الاعتبار؛ أي باعتبار أنها مجردة عما ينضم إليها.

(٢) أن السلب في المعنى الأول متوجّه إلى الأمور الزائدة عليها، ويكون المراد اعتبارها مع عدم وجود شيء مما عداها، وفي الثانية متوجّه إلى صدقها على مقارنتها، والمراد سلب اتحادها معه في الوجود، وإن كانت معه.

(٣) أن الماهية بشرط لا بالمعنى الثاني موجودة، بخلافها بالمعنى الأول.^١

الماهية اللابشرط المَقْسَمِي

لاحظنا أن للماهية ثلاثة لحاظات، وهي «بشرط شيء»، و«بشرط لا»، و«لابشرط»، وهذه الثلاثة هي أقسام، والأقسام لا بد لها من مَقْسَمٍ؛ فعندما نقول: اسم، وفعل، وحرف، فهي أقسام، وهذه الأقسام لا بد لها من مَقْسَم وهو الكلمة.

وهنا عندما نقول: الماهية «بشرط شيء»، الماهية «بشرط لا»، الماهية «لابشرط»، فهذه أقسام، ولا بد لها من مَقْسَم يمثل القدر المشترك بين هذه الأقسام؛ لأن لازم كل

^١ «حاشية الآمل على شرح المنظومة»، ج ١، ص ٣٠٣.

تقسيم، أن يكون هناك قدرٌ مشتركٌ بين الأقسام؛ فهناك قدرٌ مشترك بين الاسم والفعل والحرف هو الكلمة، وإلا لو لم يوجد هذا القدر المشترك والقاسم المشترك لما صحَّت القسمة أساسًا؛ أي لو لم يكن هناك مقسمٌ فلا معنى للتقسيم أساسًا، والمقسم لا بد أن يكون «لابشروط» بالنسبة لأقسامه.

فالمقسم للماهية باعتباراتها الثلاثة لا بد أن يكون «لابشروط» بالنسبة إلى هذه الأقسام الثلاثة، والكلمة كمقسم للاسم والفعل والحرف لا بد أن تكون «لابشروط» بالنسبة إلى هذه الأقسام الثلاثة؛ ولهذا يُقال في معنى الكلمة: هي اللفظ الدال على معنى مفرد، بينما الاسم: هو اللفظ الدال على معنى مستقل في ذاته، من دون أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحرف: هو اللفظ الدال على معنى غير مستقل في ذاته، والفعل: هو اللفظ الدال على معنى مستقل في ذاته، ولكنه مقترن بزمان، بينما الكلمة تمثل القدر المشترك الموجود في هذه الأقسام الثلاثة؛ أي إنها لفظٌ دال على معنى مفرد، فهو لابشروط، من حيث اقترانه بالزمان أو عدم اقترانه، أو دلالته على معنى مستقل أو عدم دلالته.

وعلى هذا الأساس تكون نسبة المقسم إلى أقسامه هي من قبيل نسبة اللابشروط إلى المشروط؛ أي إن نسبة الكلمة إلى الفعل والاسم والحرف هي نسبة اللابشروط إلى المشروط. ففي كل قسمة عقلية نحتاج أولاً إلى قدر مشترك بين الأقسام، وتكون النسبة بين المقسم والأقسام هي نسبة اللابشروط إلى المشروط، وعلى هذا الأساس إذا قسمنا الماهية إلى الاعتبارات الثلاثة؛ لابشروط، بشرط شيء، بشرط لا، تكون «الماهية اللابشروط» هي المقسم.

«الماهية اللابشروط» القسَمي والمقسمي

قد يُقال: ألا يلزم من ذلك إشكال، وهو: تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؟ أي الماهية اللابشروط تنقسم إلى: الماهية اللابشروط، زائدًا الماهية بشرط شيء، زائدًا الماهية بشرط لا، وهذا بمثابة ما لو قسمنا الكلمة إلى: كلمة واسم وفعل وحرف، فيكون المقسم قسمًا، ويكون القسم مقسمًا، فلا بد من التمييز بين أمرين: اللابشروط القسم، واللابشروط المقسم.

جواب الإشكال: أن الماهية اللابشروط تنقسم إلى قسمين، فلدينا ماهية لابشروط مقسمي، وماهية لابشروط قسمي، وهناك فرق بين الماهية اللابشروط المقسمي، والماهية اللابشروط القسمي.

وهو يعود إلى أن اللابشروط القسمي مقيدٌ بلاشروط؛ لأنه يُعتبر مع اللابشروطية؛ فعندما تقول: أريد سيارة بقطع النظر عن اللون، فهنا تُعتبر السيارة مطلقة، فكأنك

اعتبرت السيارة هنا مقيّدة بعدم القيد، هذا اللا بشرط القسّمي. فاللا بشرط القسّمي يكون معناه مطلقاً، ويكون قسّميّاً إلى: بشرط شيء وبشرط لا.

أمّا اللا بشرط المَقْسَمي، فهو الذي لم يلحظ معه أي قيد حتى قيد الإطلاق، حتى قيد اللا بشرط، لا نلاحظ معه قيّداً، والذهن قادر على هذا اللحاظ الدقيق، وعلى هذا الأساس يعبرون عن الماهية اللا بشرط المَقْسَمي بالماهية المبهمة؛ أي الخالية من كل قيد حتى الإطلاق، بينما يعبر عن الماهية اللا بشرط القسّمي، الماهية المطلقة؛ أي الماهية الملاحظة فيها الإطلاق، أما الماهية اللا بشرط المَقْسَمي، فلا يُلاحظ فيها أي قيد، حتى الإطلاق؛ أي إنها لوحظت من حيث هي، والماهية من حيث هي ليست إلا هي؛ أي لم تقيّد بشيء حتى الإطلاق.

مما سبق يتخلّص أن الماهية اللا بشرط المَقْسَمي التي يُطلق عليها الماهية المبهمة، هي العارية والمجرّدة من كل قيد حتى الإطلاق، والماهية اللا بشرط القسّمي هي الماهية المجرّدة والعارية من القيود المأخوذة في الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا؛ أي إن الماهية اللا بشرط القسّمي مجردة من هذين القيدَين — بشرط شيء وبشرط لا — ولكنها مشروطةٌ بالإطلاق، أن تكون مطلقة من حيث «الأحمر والأحمر» بمعنى أنها بمثابة المقيّدة ولكن قيدها أنها مطلقة، بينما الماهية اللا بشرط المَقْسَمي مجردة من أي قيد.

الماهية في الخارج

الماهية إذا لاحظناها في الخارج، فهي لا تعدو حالتَين، إما أن تكون بشرط شيء، السيارة بشرط اللون الأحمر، أو تكون لا بشرط؛ أي السيارة مع أي لونٍ آخر، أمّا الماهية بشرط لا فهي غير موجودة في الخارج؛ أي ما هو موجود في الخارج هو الماهية المخلوطة، والمطلقة، دون الماهية بشرط لا، أما الموجودة في ذهن من اعتبارات الماهية، إضافة إلى الثلاثة، كذلك الماهية اللا بشرط المَقْسَمي؛ أي ما عبّر عنه في المنطق بالطبيعي، طبيعي السيارة، طبيعي الإنسان، وهذا الطبيعي هو الذي يتصف بالكلية، نقول: الإنسان كلي، فهذا الإنسان الذي عرضت عليه الكلية هو ماهية الإنسان في ذهن التي تقبل الانطباق على كثيرين.

إذن الماهية في الخارج لا تعدو حالتَين؛ مخلوطة ومطلقة، بشرط شيء، واللا بشرط القسّمي.

في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

ولا يخفى أنه بالنظر العقلي الدقيق وبناءً على القول بأصالة الوجود، فإنه لا وجود لفرد الماهية في الخارج، بل الماهية سواء المخلوطة والمجردة والمطلقة ليست إلا اعتباراً يعتبره العقل ولكن تحقق الماهية في الخارج إنما هو بالوجود.

الماهية في الذهن

الماهية في الذهن يمكن ملاحظتها بلحاظاتها الثلاثة، بشرط شيء، ولا بشرط، وبشرط لا، فضلاً عن الماهية اللا بشرط المَقْسَمي، وبذلك يتضح الفرق بين الماهية اللا بشرط المَقْسَمي وبين الماهية اللا بشرط القسَمي، فإن الماهية اللا بشرط القسَمي معقول أول، والماهية اللا بشرط المَقْسَمي معقول ثان.

وجود الطبيعي

هل الماهية اللا بشرط المَقْسَمي موجودة في الخارج بوجود النوعين، المخلوطة والمطلقة، فوجودها في الخارج في فرد نفس وجودها في الفرد الآخر؛ أي إن هذا الطبيعي، طبيعي الإنسان، وجوده في زيد نفس وجوده في بكر، أو إن وجوده في الخارج متغاير؛ أي إن الموجود في بكر من الإنسان غير الموجود في زيد من الإنسان؟

الجواب: إن الموجود في كل فرد من الطبيعي غير الموجود في الفرد الآخر بالعدد، وإلا لو كان الموجود في زيد من طبيعي الإنسان والموجود في خالد وبكر واحداً، للزم أن يكون الموجود الواحد واحداً في عين أنه كثير، والواحد والكثير بينهما تقابل؛ فالواحد ليس بكثير، والكثير ليس بواحد، فيكون الواحد بعينه كثيراً وهو مُحال، كما يلزم من ذلك أن يكون الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة، زيد طويل، بكر قصير، والصفات المتقابلة لا تجتمع في محل واحد؛ فالطبيعي الموجود في كل فرد غير الطبيعي الموجود في الفرد الآخر.

الفصل الثالث

في معنى الذاتي والعرضي

للذاتي إطلاقاً متعددة، منها: ما يقابل العرض، وأعمُّ من تمام الماهية وجزئها، وهو المراد في انقسام الكليات الخمسة إلى ذاتي وعرضي.
ومنها ما يقابل العرضي وذا الذاتي، فيختص بأجزاء الماهية ولا يشمل تمامها وهو النوع.

والمعنى الأول هو الذاتي بالمعنى الأعم، والثاني هو الذاتي بالمعنى الأخص، وهو المراد هنا، بقريضة مقابلته لذي الذاتي كالعرضي.
ومن المعلوم أن ما يُحمل على الماهية إما ذاتي وإما عرضي. والذاتي هو الذي تنتفي الماهية بانتفائه؛ أي هو مقوّم للماهية، كالناطقية بالنسبة للإنسانية؛ فعندما ينتفي الناطق ينتفي الإنسان.

أما العرضي، فهو ما لا تنتفي الماهية بانتفائه، وهو ينقسم إلى قسمين؛ فتارةً يكون لازماً، كلزوم الزوجية للأربعة، ولزوم الإمكان لماهية الإنسان، وأخرى يكون غير لازم. كما أن المحمول تارةً يكون محمولاً بالضميمة، وأخرى لا يكون محمولاً بالضميمة، وهو ما يُسمى بخارج المحمول.

والمحمول بالضميمة، هو ما لا يُحمل على الماهية إلا إذا انضم أمرٌ آخر للماهية، فعندما نقول: «زيد عالم»، ينضم العلم إلى زيد، أو «هذا الماء حار»، تنضم الحرارة إلى الماء، فهناك ضميمة تنضم، حتى تنتزع الحار، ونحمله على الماء، فلا بد من انضمام الحرارة إلى الماء، أو العلم إلى زيد، حتى تنتزع العالم، ونحمله على زيد؛ أي إن انتزع الحار من الجسم متوقف على انضمام الحرارة إليه، كما أن حمل الحرارة عليه أيضاً يتوقف على هذا الانضمام؛ فإنه لو زالت الحرارة عن الجسم لم يمكن حمل الحرارة عليه، ولم يكن حملها عليه إلا كذباً.

أما الخارج المحمول أو المحمول من صميمه فهو ما لا يكون منضمًّا من خارج الشيء إلى الشيء، وإنما يكون منتزَعًا من نفس الشيء، ومن صميم الشيء، مثل: الإنسان شيء.

وبتعبير آخر إن الخارج بالمعنى المستخرج من ذات الشيء المحمول عليه؛ فإن العلو يُستخرج من ذات العالي، والسفل يُستخرج من ذات السافل. تجدر الإشارة إلى أن العلو لا يُستخرج من السقف — لعلوه — ولا السفل يُستخرج من الأرض — لسفلها — بل يُستخرجان من العالي والسافل، وأما بالنسبة إلى السقف والأرض فهما من المحمولات بالضميمة؛ وذلك لأن العالي والسافل مضافان، والإضافة وإن كانت موجودة في الخارج، ولكن نحو وجودها بأن العقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفًا ناعيًا لهما، انتزاعًا من غير ضمِّ ضميمة فهي موجودة بوجود موضوعها، وإذا لم يكن للإضافة وجودٌ منحاز فلا مجال لانضمامه إلى شيء هو الذات.^١

الفرق بين الذاتي وغير الذاتي

يمكن إيضاح هذا الفرق فيما يلي:

أولاً: أن الذاتيات بيّنة الثبوت بالنسبة إلى الذات؛ فعندما نقول: الإنسان ناطق، فالناطقية بيّنة الثبوت بالنسبة لذات الإنسان؛ أي لا تحتاج في ثبوتها لذات الإنسان إلى برهان، وعندما نقول: الإنسان حيوانٌ ناطق؛ فحيوانٌ ناطق هو حد الإنسان، والحد كما هو معلوم لا يُكتسب بالبرهان، بل هو واضحٌ وبديهي، ولا حاجة فيه إلى الدليل. وبكلمة موجزة كما أن ثبوت الذات لنفسها ضروري، فكذا ثبوت الذاتيات للذات ضروري؛ لأنها مقوّمات الذات بل عينها.

ثم إن هذا الفرق بالنظر إلى مقام الإثبات، بينما الفرق الثاني بالنظر إلى مقام الثبوت.

ثانيًا: أن الذاتيات لا تحتاج إلى سببٍ آخر خارج الذات؛ فنفس العلة التي تُوجدُ الذات تُوجدُ الذاتيات؛ ولهذا نقول: إن الذاتيات مستغنية عن السبب، بمعنى أنها لا تحتاج لسبب وعلة غير علة وجود الذات؛ أي إن الذاتيات لا تحتاج إلى جعلٍ وإيجابٍ مستقل، فعلة وجود الإنسان هي بعينها علة وجود الناطق وعلة وجود الحيوان.

^١ «نهاية الحكمة»، المرحلة ٦، الفصل ١٦.

ثالثاً: ممّا تختص به الأجزاء الذاتية، هو أن الأجزاء الذاتية متقدمة على الذات؛ أي إن الذاتيات متقدمة على الذاتي، فالحيوان والناطق متقدمان على الإنسان، وهذا التقدم ليس تقدماً زمانياً؛ أي لا يُوجد أولاً حيوان وناطق، ثم بعد مدة يُوجد إنسان، وإنما المقصود تقدّم رتبي، فإذا تحقّق الحيوان والناطق يتحقّق الإنسان. الأجزاء أولاً ثم الذات.

وهنا قد يُثار إشكال وهو: كيف تتقدّم الأجزاء — الناطق والحيوان — على الكل — الإنسان — مع أن الكل ليس هو إلا مجموع الأجزاء؛ أي الأجزاء هي الكل بعينه، فكيف نقول إن الأجزاء متقدّمة على الكل؛ أي أجزاء الحيوان والناطق هي الإنسان بعينه، فكيف تكون متقدّمة على الإنسان؟

غير أن هذا الإشكال مندفع بأدنى التفات؛ لأن اللحاظ مختلف؛ فمرة نلاحظ الأجزاء، الحيوان والناطق من دون وصف الاجتماع، فحينئذ تكون متقدمة على الإنسان، وتارة أخرى نلاحظ الحيوان والناطق بما هما مجتمعان ومنضمّ أحدهما للآخر، فتكوّن الكل وهو الإنسان.

وبعبارة أخرى مرة نلاحظ الأوكسجين والهيدروجين بوصفهما غير مجتمعين، ومرة نلاحظهما عندما يجري تفاعلٌ بينهما فيتحقّق الماء.

فإن ذوات الأجزاء من دون شرط وصف الاجتماع متقدّمة على الأجزاء بشرط الاجتماع، وإن شئت فقل: الحيوان والناطق متقدّمان على «الحيوان الناطق».

ونضيف إلى ذلك أن الأجزاء هي نفس الكل؛ أي الناطق هو نفس الإنسان، والإنسان هو نفس الناطق، ولكن إنّما نُسَمَّى الناطق جزءاً من الإنسان؛ لأن الناطق جزءٌ من حدّ الإنسان التام؛ فالحد التام للإنسان هو ناطق زائد حيوان.

ويمكن القول إن للذاتيات اعتبارين، وهما:

(١) اعتبار كونها أجزاء من الحد، وبهذا الاعتبار يصح الفرق الثالث؛ إذ إن أجزاء الحد متقدمة على المحدود؛ فإنه ما لم تُعرف أجزاء الحد لم يُعرف المحدود.

(٢) اعتبار كون كلّ منها عين المحدود؛ وعليه لا يبقى موقعٌ للفرق الثالث، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه.

ولك أن تُسمّي الاعتبار الأول بالمنطقي، والثاني بالفلسفي.

الفصل الرابع

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية التامة والناقصة

الماهية التامة، هي النوع؛ أي الماهية التي تكون لها آثارٌ حقيقية واقعية، فالإنسان ماهية تامة؛ لأنه مؤلف من حيوان وناطق (جنس وفصل)، وله آثارٌ حقيقية واقعية، يمشي، يكتب، يقرأ ... إلخ.

أما الماهية الناقصة فهي الجنس بلا فصل، أو الماهية غير المحصلة؛ فالماهية مرة نلاحظها بما هي تامة، فتكون محصلة، ومرة نلاحظها بما هي مرددة؛ أي بما هي ناطق، أو صاهل ... إلخ، فتكون ماهية ناقصة غير محصلة؛ أي غير محددة.

الجنس والفصل

إن الذاتي ينقسم إلى: نوع وفصل وجنس، والمقصود بالجنس هو الحقيقة المشتركة، كالحیوان حقيقة مشتركة بين الإنسان والفرس.

والمقصود بالفصل: هو ما يختص بالنوع، كالصاهل المختص بالفرس، والناطق المختص بالإنسان.

فما هو مشترك بين الماهيات النوعية يُسمى جنساً، وما هو مختص بكل نوع يُسمى فصلاً.

والجنس والفصل كلاهما ينقسم إلى: قريب وبعيد؛ فالجنس القريب للإنسان هو الحيوان، والجنس البعيد هو الجسم المطلق، الإنسان جوهرٌ جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة ناطقٌ، والفصل القريب للإنسان هو الناطق، والفصل البعيد له هو الحسّاس المتحرّك بالإرادة.

وكذلك ينقسم الجنس والنوع إلى: عالٍ ومتوسط وسافل؛ فمثلاً الجوهر جنسٌ عالٍ بالنسبة للإنسان، والجسم النامي جنسٌ متوسط للإنسان، والحيوان جنسٌ سافل بالنسبة للإنسان.

أمّا النوع، فالجسم النامي أيضاً نوعٌ بالنسبة للإنسان، ولكنّه نوع عالٍ، والحسّاس المتحرّك بالإرادة نوعٌ متوسط، والحيوان الناطق نوعٌ سافل.

لحاظ الماهية المشتركة

إذا لاحظ العقل الماهية المشتركة؛ أي الجنس، الذي يشترك به عدّة أنواع، فيمكن للعقل أن يلاحظها بلحاظين:

(١) تارةً نلاحظها بشرط لا؛ أي وحدها، فيكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها؛ أي إنّها تكون مباينةً لما يقارنها من المفاهيم، لا تُحمل على ما يقارنها، كما أنّها لا تُحمل على المجموع.

فإذا أخذنا الحيوان بشرط لا؛ أي بشرط الإبقاء عن الحمل، ولاحظناه بالنسبة إلى ما يقارنه، إلى الناطق؛ أي إنّنا نأخذ الحيوان بشرط عدم الحمل على الناطق، فلا يكون قابلاً للحمل على الناطق بل مبايناً للناطق، كما يكون مبايناً للمجموع منه ومن الناطق، فلا يُحمل على الإنسان (الحيوان الناطق).

فالماهية التي نأخذها بشرط لا، لا تقبل الحمل على ما يقارنها، ولا على المجموع، فالحيوان لا يقبل الحمل على الناطق، ولا على المجموع (الإنسان).

ونعبر عن هذا (الحيوان) بالمادة؛ فالمادة هي الجنس بشرط لا، بشرط عدم الحمل، وهذه المادة تكون محلاً لانطباع الصورة، بالنسبة إلى ما يقارنها؛ أي بالنسبة إلى الناطق، الذي هو الفصل بشرط لا، فإذا لاحظنا الجنس (الحيوان) بشرط لا بالنسبة إلى ما يقارنه كان مادة، نسمّيه مادة، وإذا لاحظنا الجنس (الحيوان) بالنسبة إلى المجموع (الإنسان، الحيوان الناطق) يُسمّى بالعلّة المادية، هذا هو اللحاظ الأوّل.

وبعبارة موجزة يمكن أن نعقل الماهية وحدها بأن نعقلها على أنها جزء من الإنسان، والجزء غير الجزء الآخر، كما أنه غير الكل، ولا يُحمل على شيءٍ منهما. وهذا كما أن المادة الخارجية أيضاً جزء من المركَّب غير الجزء الآخر وهي الصورة، وغير نفس المركَّب.

(٢) وتارةً أخرى نلاحظ الماهية المشتركة (الحيوان) على أنها أمرٌ عام ومبهم، يندرج تحتها أنواع، ويُحمل على كلٍّ من تلك الأنواع، فيكون كما قيل في تعريف الجنس إنه يصدق على الكثرة المختلفة الحقيقة؛ فمثلاً نلاحظ الحيوان بما هو حيوان ولكن مردداً، غير معين، غير محصل، غير محدد؛ حيث نقول: الحيوان إما أن يكون إنساناً، أو فرساً، أو بقراً ... إلخ، كما تقول لضيفك: سأذبح لك حيواناً، فهذا الحيوان مردد بين الدجاج، والغنم، والبقرة ... إلخ، فهذا يكون ماهية ناقصة؛ أي غير محصلة وغير محددة؛ لأن الذي يحدد ويعين الماهية هو الفصل، الناطق هو الذي يحدد الحيوان، وعلى هذا الأساس فالماهية بهذا اللحاظ تكون هي النوع إذا انضم لها فصل وحصلها. وأما الماهية المرددة، فتسمى جنساً، والذي يحدد هذا الجنس ويحصله هو الفصل؛ أي إن الماهية من دون أن ينضم إليها الفصل غير محصلة ذهنياً؛ فإن الماهية كما يقول المصنّف في المرحلة ٥ الفصل ٦: «وأما في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصّل» وتتحصّل ذهنياً بالفصل، فتكون هي النوع بعينه ذهنياً ومفهوماً.

الفصل والصورة

اللاحاظان الذهنيان للجزء المشترك بينهما، يمكن أن نلاحظهما في الجزء المختص، وهو الناطق بالنسبة للإنسان، فتارةً نلاحظ الناطق بشرط لا من الحمل، فلا يكون قابلاً للحمل على ما يقارنه ولا على المجموع (الإنسان)؛ أي لا على الجزء ولا على الكل، فيُسمّى صورة؛ فالصورة هي الفصل بشرط لا.

وإذا لاحظناه لا بهذا اللحاظ — بشرط لا — كما لاحظنا الحيوان بما هو مردد بين أنواعه، فيكون فصلاً، وهذا الفصل يحدّد النوع ويحصله، ويكون هذا الفصل هو النوع؛ أي يكون الناطق هو الإنسان، والإنسان هو الناطق؛ ولذلك يُحمل الفصل على النوع حملاً أولياً. فعندما نقول: الإنسان ناطق، يكون حمل الناطق على الإنسان حملاً أولياً باللاحاظ الثاني، وليس حملاً شائعاً.

نتائج

أولاً: أن الجنس، كالحیوان مثلاً، هو نفس النوع (الإنسان)، والنوع (الإنسان) هو نفس الجنس (الحيوان)، ولكن الجنس هو النوع مردداً؛ لأنه يتحصّل ويتعيّن بالفصل، كالحیوان يتعيّن بالناطق.

فالحیوان هو النوع مبهماً ومردداً؛ لأنه إمّا يكون طيراً، أو فرساً، أو إنساناً، أو شيئاً آخر.

أما الفصل فهو النوع محصّلاً، فالناطق هو الإنسان المعین، والنوع هو الماهية التامة، من دون أن نلاحظ فيها إبهاماً، أو ترديداً، أو تحصيلاً. ماهية تامة تترتب عليها الآثار الحقيقية.

ثانياً: أن الجنس والفصل يُحمل كل واحدٍ منهما على النوع حملاً أولياً، نقول: الإنسان حيوان، والإنسان ناطق؛ لأن الجنس هو النوع مبهماً، والفصل هو النوع محصّلاً، والشئ يُحمل على نفسه حملاً أولياً وليس شائعاً.

أما النسبة بين الجنس والفصل، الحيوان والناطق، فالحیوان عرضٌ عام للناطق، كالماشي للإنسان، فهو عرضٌ عام للإنسان، والفصل خاصة بالنسبة للحيوان، كالضاحك للإنسان، الناطق يكون كذلك للحيوان، والخاصة كما تكون مساوية كذلك قد تكون أخص، والفصل بالنسبة إلى الجنس من القسم الثاني.

ولا يُقال: يلزم من القول «إن الجنس هو النوع، وإن الفصل هو النوع» أن يكون كلٌّ من الفصل والجنس نفس الآخر أيضاً. وإذا كان كذلك، فكيف يكون كلٌّ منهما عرضاً للآخر؟ فإن الجواب: هو أن الجنس هو النوع مبهماً، وإن الفصل هو النوع محصّلاً، والمبهم غير المحصّل. أما كون النوع عين كلٍّ منهما، فلأن النوع هو الماهية لا بشرط الإبهام أو التحصّل، واللابشرط يجتمع مع ألف شرط.

ثالثاً: من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة؛ أي يمتنع أن يكون شيء واحد إنساناً وحجراً، وذلك لأن الجنس هو النوع مبهماً، فتحقّق جنسين في مرتبة واحدة يستلزم تحقّق نوعين. كذلك يمتنع أن يتحقّق فصلان في مرتبة واحدة، فيكون الإنسان مثلاً صاهلاً وناطقاً في نفس المرتبة؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون النوع الواحد نوعين، إنساناً وحجراً، أو صاهلاً وناطقاً؛ لأن تعدّد الفصل يستلزم تعدّد الجنس، وكذا العكس، فلا يكون الجنس متعدداً إلا إذا تعدّد الفصل، فيحصل النوعان؛ إذ إن كل جنس مع فصلٍ يوجد نوعاً.

رابعاً: الجنس والمادة متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً؛ أي الاختلاف بالاعتبار العقلي؛ لأن المادة هي الجنس لا بشرط؛ فالحيوان إذا أخذناه لا بشرط يكون جنساً، وإذا أخذنا الحيوان بشرط لا يكون مادة، كذلك الفصل والصورة متحدان ذاتاً ولكن مختلفان اعتباراً؛ فالناطق لا بشرط يكون فصلاً والناطق بشرط لا يكون صورة.

خامساً: المادة في الجواهر المادّية موجودة بالخارج، مع العلم أن الجواهر تنقسم إلى مادّية وغير مادّية (مجردة)، والمادّية كالحجر، وغير المادّية كالعقل والنفس.

أمّا الأعراض، وكذلك الجواهر المجردة، فإنها غير مركّبة في الخارج بل هي بسيطة؛ فإن ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، يعني أنه ليس لها ما به الاشتراك خارجاً، لا أنها تكون كالوجود لها ما به الاشتراك، كما به الامتياز، ولكن أحدهما عين الآخر؛ من هنا فإن التركيب يكون في الذهن؛ فالذهن يحلّ ماهيّة البياض، فيرى أنها مركّبة مما به الاشتراك مع الألوان الأخرى، وما به الامتياز والاختصاص عن بقيّة الألوان، فيعتبر ما به الاشتراك جنساً، وما به الاختصاص فصلاً، ثم يلاحظها بشرط لا فتكون مادّة، ويلاحظها لا بشرط فتكون جنساً. وما به الاختصاص يلاحظه بشرط لا فيكون صورة، ويلاحظه لا بشرط فيكون فصلاً.

وبعبارة أخرى إنها تصير موادّ وصوراً عقلية؛ فالجنس إذا أخذ بشرط لا كان مادة عقلية لا خارجية، وكذا الفصل إذا أخذ بشرط لا كان صورة عقلية لا خارجية. ولا يخفى أن قولهم في أن مادة الإنسان هي البدن، إنما يريدون به أن البدن يتضمّن المادة لا أنه هو المادة.

الفصل الخامس

في بعض أحكام الفصل

أقسام الفصل

ينقسم الفصل إلى عدة أقسام، في أكثر من تقسيم، فهو ينقسم إلى: منطقي واشتقائي، والفصل المنطقي ينقسم إلى: مشهوري وغير مشهوري، وينقسم الفصل إلى: قريب وبعيد، ويعبر عن الفصل بأنه: مقوم ومقسّم.

الفصل المنطقي

الفصل المنطقي هو الفصل المستخدم في لسان المنطقة، وهذا الفصل الذي يستخدمه المنطقة ليس فصلاً حقيقياً، وإنما هو من لوازم الفصل؛ أي يكون الفصل الحقيقي ملزوماً لهذا الفصل، وهذا الفصل هو اللازم، كما أن الزوجية هي اللازم والأربعة هي الملزوم.

ولا يخفى أن هذا الاصطلاح للفصل المنطقي هو غير الاصطلاح الذي يُقال فيه المنطقي مقابل الطبيعي والعقلي.

ولكن لماذا يلجأ المنطقة إلى ذلك، ولا يستعملون الفصل الحقيقي في لسانهم؟
الجواب: إن الفصول الحقيقية في الغالب من المتعذر غالباً الوصول إليها ومعرفتها، وعلى هذا الأساس لما كان الوصول إلى الفصل الحقيقي صعباً فلا بد من المصير إلى فصل أو إلى شيء يكون لازماً لذلك الفصل الحقيقي، والفصل الحقيقي هو الملزوم.
من الذي يقول إن فصل الإنسان الذي هو الناطق ليس فصلاً حقيقياً، وإنما هو لازم للفصل الحقيقي، وكذلك الفصول للأنواع الأخرى؟

الجواب: خذ الناطق مثلاً، فهو إما أن يكون من النطق بمعنى التكلم؛ أي التلُّفُظ والصوت، أو يكون من النطق بمعنى التعقُّل؛ أي إدراك الكليات، فإذا كان النطق بمعنى التكلم والتلفُّظ، فالتكلم ليس جوهراً بل هو عرض؛ لأن التكلم كيف مسموع، والكيف المسموع من الأعراض، والعرض لا يقوِّم الجوهر الذي هو الإنسان. وإذا قلنا: إن النطق بمعنى التعقُّل وإدراك الكليات، فإن التعقُّل والإدراك كيف نفساني، وهذا عرض أيضاً، والعرض لا يقوِّم الجوهر (الإنسان).

وكذلك لو لاحظنا الصاهل لأن الصهيل صوت أيضاً، فهو كيف مسموع، وهو بالتالي عرض، والعرض لا يقوِّم الجوهر.

وعليه فإن الفصول المستخدمة في لسان المنطقة غير حقيقية، لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقية، وإنما هذه الفصول تمثل لوازم للفصول الحقيقية، أو قل هي أخص اللوازم وأوضح هذه اللوازم التي تعرض على النوع.

ولا يخفى أن اللازم الذي يوضع مكان الفصل الحقيقي لا بد وأن يكون خاصة مساوية، لا اللازم الأعم، ولا الأخص؛ فالمراد من أخص اللوازم هي الخاصة المساوية اللازمة التي تكون أوضح وأعرف من غيرها في كونها خاصة لازمة.

وهذه اللوازم، التي هي أخص اللوازم التي تُحمل على النوع، تارة تكون أمراً واحداً، كالناطق بالنسبة للإنسان، والصاهل بالنسبة للفرس، وتارة تكون أكثر من واحد، وتوضع بمجموعها موضع الفصل الحقيقي، كما في فصل الحيوان، الذي هو الحساس المتحرك بالإرادة، وهذا دليل آخر على أن هذه الفصول — المستخدمة في لسان المنطقة — ليست فصولاً حقيقية، وإلا لو كان فصل الحيوان فصلاً حقيقياً لكان فصلاً واحداً؛ لأن الفصل الحقيقي لا يكون إلا أمراً واحداً، وليس مركباً من حساس زائد متحرك بالإرادة، فهذا الفصل (حساس متحرك بالإرادة) هو أخص وأوضح اللوازم التي تُحمل على الحيوان، وتعرض على النوع.

الفصل الاشتقاقي

الفصل الاشتقاقي مبدأً ومنشأً اشتقاق الفصل المنطقي، أو هو الملزوم، والفصل المنطقي هو اللازم، فالفصل المنطقي ليس هو الفصل الحقيقي، بل الفصل الاشتقاقي هو الفصل الحقيقي، وهو الذي يُشتق منه ويلازمه الفصل المنطقي؛ فالفصل الحقيقي الذي يقوِّم

ماهية النوع، والذي بانتفائه ينتفي النوع هو الفصل الاشتقاقي، من قبيل، أن الإنسان له نفسٌ ناطقة، فهذا هو الفصل الحقيقي للإنسان، وكون الفرس ذا نفسٍ صاهلة، هو الفصل الحقيقي للفرس.

حقيقة النوع هي فصله الأخير

إن حقيقة النوع بفصله الأخير، وهو فصله القريب؛ فحقيقة الإنسان بالنفس الناطقة، وحقيقة الفرس بالنفس الصاهلة؛ لأن الفصل الأخير (النفس الناطقة بالنسبة للإنسان) هو الذي يعيّن النوع ويحدّده ويؤجّده؛ فالحيوان قبل الناطق لا يتعيّن إنساناً ولا يتحدّد، بينما الناطق هو الذي يحدّد الإنسان؛ أي الحيوان قبل أن ينضم إليه الناطق مبهمًا، لا ندري أهو إنسان أم ليس بإنسان؟ ولكن الناطق حينما ينضم إليه فإنه يحدّده ويعيّنهُ ويؤجّده؛ ولهذا نقول إن النفس الناطقة هو الفصل الذي يُوجد الإنسان.

عندما نقول: هذا إنسان، وهذا فرس، فحقيقة النوع — الإنسان والفرس — بفصله الأخير، أي هذبة الإنسان — بتعبير المصنّف — وحقيقته بفصله الأخير، وهذبة النوع بمعنى عندما نشير إليه بـ «هذا»؛ أي حقيقته، فإذا كانت حقيقة النوع بفصله الأخير، فإذا تبدّل جنسه، فهل يتبدّل ويتلاشى النوع؟ لا؛ لأنه ما دام فصل النوع باقياً، فإن حقيقة النوع باقية، إلا إذا تبدّل فصله الأخير فحينئذٍ يتلاشى النوع ويتبدّل؛ أي تتبدّل صورته، أو قل فصله؛ لأن الفصل هو الصورة بشرط لا.

وبعبارة أخرى إن الجوهرية والجسمية والنمو والحركة بالإرادة والحس مأخوذاتٌ في الأجناس العالية، ولكنها لما كانت في مسير وجود الإنسان لم تكن هذه الأمور فيه محصّلة بل مبهمة، فإذا تعيّن للموجود صورة الإنسانية كان في تلك الصورة جميع تلك الأمور محصّلاً، كما لو تجرّدت النفس الناطقة عن البدن، والبدن هو الذي يشتمل على المادة، لا أنه هو نفس المادة.

فلو فرضنا أن هذا الإنسان الذي فصله النفس الناطقة، تحوّل جنسه، فهو الآن جسمٌ مؤلّف من مادة وصورة، ولكن هذا الجسم تحوّل، احترق مثلاً وتحوّل إلى رماد، فهل تتلاشى حقيقة هذا الإنسان؟ وبعبارة أخرى أن جنسه تحوّل، فهل تتحوّل إنسانية الإنسان؟ الجواب: لا، لا تتلاشى ولا تتحوّل إنسانية الإنسان؛ لأنه ما دام فصل الإنسان باقياً، وهو النفس الناطقة، الذي هو أمرٌ مجرد غير مادي، فإن حقيقة الإنسان بفصله الأخير، بنفسه الناطقة، وحينئذٍ إذا احترق الإنسان تتجرّد صورته عن مادته، عن بدنه،

فمادته تتحوّل، وصورته تتجرّد، أو قلّ فصله؛ لأنّ الفصل بشرط لا هو الصورة، ففصله يبقى على حاله، وما دام فصله موجودًا إذن الإنسان موجود؛ لأن حقيقة الإنسان بفصله الأخير، باعتبار الفصل بشرط لا هو الصورة، والصورة لا بشرط هي الفصل. وبذلك يُمكن أن تتجرّد النفس الإنسانية عن البدن، كما يحصل في الموت، وحينئذٍ يبقى الإنسان على إنسانيّته؛ أي هو بالموت لا يفنى، وإنما تُستوفى روحه من بدنه، وتتمام حقيقة الإنسان بنفسه الناطقة.

الفصل غير مندرج تحت الجنس

النفس الناطقة غير مندرجة تحت الحيوان، وإنما الفصل بالنسبة إلى الجنس يكون خاصة، والجنس بالنسبة إلى الفصل يكون عرضًا عامًّا؛ أي الحيوان بالنسبة للناطق يكون كالماشي بالنسبة إلى الإنسان، عرضًا عامًّا، والناطق بالنسبة للحيوان كالضاحك للإنسان، خاصة، فالفصل ليس مندرجًا تحت الجنس؛ أي الجنس لا يدخل في حقيقة الفصل، ولا يُؤخذ في ماهيّته، بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حدّ الفصل، وإلا لو كان مأخوذًا لاحتاج الفصل إلى فصل يقوّمه، وهذا الفصل الآخر يحتاج إلى فصل يقوّمه؛ لأنّ الجنس مبهم يحتاج في تحصّله إلى فصل، ولأنّ الفصل إذا كان مندرجًا تحت الجنس كان نوعًا يحتاج إلى فصل يقوّمه، وهكذا، فيتسلسل ويكون الفصل نوعًا، وإنما يتسلسل بترتّب فصول غير متناهية، فيلزم تركّب فصل واحد من جنس وفصول غير متناهية، وهو يستلزم عدم كونه مفهومًا؛ لأنّ الإنسان لا يقدر على تصوّر مفاهيم غير متناهية.

الفصل السادس

في النوع وبعض أحكامه

الماهية النوعية تُوجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد

تبين مما مضى في الفصلين الثالث والرابع أن الجنس والفصل ليسا أجزاء النوع، بل كلُّ منهما هو النوع، فوجه تسميتهما بالأجزاء كونهما أجزاءً للحد؛ فالإنسان موجودٌ بوجود واحد في الخارج وليس بوجوداتٍ متعددة، فأيةً ماهيةً نوعيةً موجودة في الخارج إنما هي بوجود واحد؛ أي إن الماهيات النوعية المركبة من جنس وفصل، ويكون هذا التركيب تركيباً ذهنياً، وهذه الأجزاء أجزاءً ذهنية للماهية، وإلا فليس في الخارج أمرٌ مركبٌ من جنس وفصل، فالجنس والفصل في الخارج موجودان بوجود واحد، الحيوان والناطق موجودان في الخارج بوجود الإنسان. وعليه يكون حمل الحيوان على الإنسان، وحمل الناطق على الإنسان حملاً أولياً؛ لأنها كلها أمرٌ واحد، موجودة بوجود الإنسان، أما في الذهن فهي متغايرة؛ لأن الحيوان (الجنس) مبهم غير معيّن، بينما الفصل (الناطق) يُحصّل الجنس ويحصّل النوع؛ أي هو الذي يُعيّن النوع، فلو لاحظنا الحيوان وحده لكان مردداً بين الإنسان وغيره، ولكن بالإضافة إلى الناطق يكون محصلاً ومحدداً، فالفصل هو الذي يُحصّل الجنس والنوع.

وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا الجنس والفصل بالنسبة إلى كلٍّ منهما، يكون كلُّ منهما عرضياً بالنسبة إلى الآخر وليس ذاتياً. كما قلنا سابقاً: إن الجنس عرضٌ عامٌ بالنسبة إلى الفصل، والفصل خاصة بالنسبة إلى الجنس.

الأنواع المادية مركّبات حقيقية

ينقسم المركّب إلى: مركّب حقيقي، ومركّب انضمامي اتحادي، والمركّب الحقيقي: هو الذي يكون بين أجزائه فقرٌ وحاجةٌ من بعضها إلى البعض الآخر، كالماء؛ فهو مركّب حقيقي؛ إذ إنه يحصل باندماج عنصرَي الهيدروجين والأكسجين، فيكون بين أجزاء الماء، بين كل واحدٍ منها فقرٌ وحاجة، فالأكسجين محتاجٌ إلى الهيدروجين لكي يوجد الماء، وكذلك الهيدروجين محتاجٌ إلى الأكسجين؛ فبالاتحاد والاندماج بينهما نحصل على حقيقة واحدة هي الماء.

وهذه مسألة من المسائل البديهية؛ ففي الأنواع المادية — وهي غير الأنواع المجردة — كالحجر والماء، يتألّف النوع المادي من مادة وصورة، وهذه الأنواع المادية يكون بين أجزائها عادةً احتياج؛ فالمادة محتاجة إلى الصورة، والصورة محتاجة إلى المادة، حتى يتحقّق النوع التام.

أمّا النوع الثاني للمركّب فهو المركّب الانضمامي الاتحادي، ويحصل من انضمام شيء إلى شيء آخر، كانضمام أفراد الجيش بعضهم إلى بعض، فيحصل فوج، أو كانضمام حبّات الطعام، فيحصل كيس من الطعام مثلاً، فهذا مركّب غير حقيقي؛ أي مركّب انضمامي اتحادي.

الفرق بين المركّب الحقيقي والانضمامي

إن المركّب الحقيقي فيه وحدةٌ حقيقيةٌ مغايرةٌ لأجزائه التي تركّب منها؛ أي يحصل من اتحاد الأكسجين والهيدروجين مثلاً، وحدةٌ حقيقية هي الماء، والماء هو شيءٌ آخر غير عنصرَيه المكوّن منهما، ذو آثارٍ غير آثار الأكسجين والهيدروجين. بينما المركّب الانضمامي — المركّب الاعتباري — كفوج الجيش، أو كيس الحنطة مثلاً، لا يحصل اندماجٌ بين أجزائه؛ إذ لا يحصل اندماج بين حبّات الحنطة، ولا تكون في الكيس خصائصٌ وآثارٌ أخرى غير آثار الحبّات.

التركيب بين المادة والصورة الحقيقي

هل الوحدة بين المادّة والصورة في الأجسام وحدةٌ حقيقية أم وحدةٌ انضمامية؟ أي التركيب بين المادة والصورة أم هو من قبيل التركيب بين الأكسجين والهيدروجين، أم من قبيل التركيب بين حبّات الحنطة؟ أي أم هو تركيبٌ حقيقي أم انضمامي؟

الجواب: إن التركيب بين المادة والصورة هو تركيبٌ حقيقي، والوحدة وحدةٌ حقيقية وليست وحدةً اعتبارية، وليس التركيب انضمامياً؛ فإن الجنس هو المادة الذهنية (ولكن لا بشرط) والمادة الذهنية هي مفهوم المادة الخارجية، وكذا الفصل هو الصورة الذهنية (ولكن لا بشرط) والصورة الذهنية هي مفهوم الصورة الخارجية، فإذا اتحد الجنس والفصل في الوجود، فلا بد من اتحاد المادة والصورة الخارجيتين أيضاً؛ إذ إن وجودهما ليس إلا وجود الجنس والفصل.

ولا يخفى أن التركيب الحقيقي لا يتوقف على أن يكون كلُّ منهما محتاجاً إلى الآخر، بل يحصل باحتياج أحد الجزأين مثلاً إلى الآخر، كما تحتاج المادة إلى الصورة؛ فإن مجرد كون المادة صرف القوة، وكونها محتاجةً في فعليتها إلى صورة، يكفي في ارتباطهما واتحادهما حقيقة واحدة.

النوع المنحصر في الفرد

الماهيات النوعية تنقسم إلى: ماهيات مادية محضة، كالحجر والكتاب، وماهيات مجردة، والماهيات المجردة تنقسم قسمين؛ ماهيات مجردة تجرداً تاماً، كالعقول — بمصطلح الفلاسفة — أو مجردة تجرداً جزئياً؛ فالمجردة تجرداً تاماً، تكون مجردة في ذاتها وفي فعلها، بينما المجردة تجرداً جزئياً، تكون مجردة في ذاتها بينما هي غير مجردة في فعلها، كالنفس الإنسانية الناطقة.

وهذه الماهيات النوعية تنقسم إلى قسمين؛ ماهيات نوعية لها أفرادٌ ومصاديقٌ كثيرة ومتعددة، كالإنسان، والحجر، فإن لها أفراداً متعددة. وماهيات نوعية أو أنواع ليس لها إلا فردٌ واحد. ويُعبّر عنها بأنها نوعٌ منحصر في فرد.

والنوع الأول من الماهيات، ذات الأفراد الكثيرة، وهي التي لها تعلُّق بالمادة؛ إما أن تكون في ذاتها وفي فعلها مادية، كالشجر والحجر، أو تكون في ذاتها مجردة وفي فعلها مادية، كالنفس الإنسانية فإنها في ذاتها مجردة، ولكنها عندما تريد أن تمارس أي فعل فإنها تمارسه من خلال المادة.

أما الأنواع التي ليس لها إلا فردٌ واحد، فهي الأنواع المجردة تجرداً تاماً، وهي العقول بمصطلح الفلاسفة.

ولكن ما الدليل على أن الأنواع المجردة تجرداً تاماً ليس لها إلا فردٌ واحد؟

استدلُّوا على ذلك بقولهم: لو فرضنا أن لهذه الأنواع أفرادًا كثيرة، فكثرة أفراد النوع لا تخرج عن أربعة احتمالات:

إمَّا أن تكون الكثرة تمام ماهية النوع، أو تكون الكثرة بعض ماهية النوع، أو تكون الكثرة لازمة لماهية النوع، أو تكون الكثرة مفارقة لماهية النوع.

فإذا كانت الكثرة تمام ماهية النوع، بمعنى أنها تكون تمام ماهية العقل، وإذا كانت الكثرة جزء ماهية النوع، فإن ماهية العقل تساوي أمرًا معينًا زائدًا كثرة أفراد، كما نقول: إن الإنسان ماهيته تساوي حيوانًا زائدًا ناطقًا زائدًا كثرة أفراد، وإذا لم تكن الكثرة تمام الماهية ولا جزءها وإنما هي عرضٌ لازم للماهية، فإنها تكون كلزوم الزوجية للأربعة، وإذا كانت الكثرة عرضًا للماهية، لكنه عرضٌ غير لازم بل هو عرضٌ مفارق، فهي بمعنى أنها منضمّة إلى ماهية النوع المجرد.

لكن هذه الاحتمالات باطلة، فيتضح أن النوع المجرد منحصر في فردٍ واحد. وفيما يلي بيان ذلك:

أما الاحتمالات الثلاثة الأولى، فإن الكثرة إذا كانت هي تمامًا أو جزءًا أو لازمًا للماهية، فعلى هذه التقادير يلزم ألا يتحقّق لهذه الأنواع المجردة مصداقٌ وفردٌ في الخارج؛ لأن كل ما فرضناه مصداقًا لها لا بد أن يكون كثيرًا، وإذا كان كثيرًا فالكثير مؤلّف من آحاد، فحينئذٍ نلاحظ أي فرد من هذه الآحاد، وهذا الفرد إذا لاحظناه فلا بد أن تنطبق عليه ماهية النوع المجرد، وإذا انطبقت الماهية عليه، فالكثرة مأخوذة في الماهية؛ لأن الكثرة إما تمام أو جزء أو لازم للماهية، فلا بد أن هذا الواحد الذي لاحظناه يكون كثيرًا، وهذا الكثير لا بد أن يكون مؤلّفًا من آحاد، والواحد الذي لاحظناه أيضًا يكون كثيرًا، وهذا الكثير مؤلّف من آحاد، والواحد الذي نلاحظه منه أيضًا كثيرًا، ولزم ذلك ألا نحصل على فرد أبدًا، بل يلزم أن يحصل تسلسل إلى ما لا نهاية.

وببيان آخر: إنه على الفروض الثلاثة، إذا قلنا إن الكثرة هي تمام الماهية أو جزء الماهية أو لازم للماهية، فيلزم من ذلك ألا تصدّق هذه الماهية — ماهية النوع المجرد تجردًا تامًا — على أي فرد، لا يتحقّق لها فرد؛ لأنه في هذه الحالة، إذا وجدت هذه الماهية في الخارج؛ أي تحقّق لها فرد، فلا بد أن يكون هذا الفرد كثيرًا؛ لأن الكثرة مأخوذة في الماهية؛ فهي إمَّا تمام أو جزء أو لازم للماهية، وهذا الكثير مؤلّف من آحاد؛ أي أفراد فنأخذ منه فردًا، والفرد لا بد أن يكون كثيرًا، ليكون مصداقًا لهذا النوع، المأخوذة الكثرة

في حقيقته، وهكذا الكثير تأخذ منه فردًا، فيكون كثيرًا، فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، ولا نحصل على مصداقٍ وفردٍ واحد.

هذا من جهة ومن جهة ثانية يلزم من ذلك الخلف؛ لأنه عندما نقول: هذا فرد، فلا يمكن أن يتحقق فرد؛ لأنه مجرد أن يكون فردًا، لا بد أن يكون كثيرًا؛ لأن الكثرة إما تمام الذات أو جزء الذات أو لازم للذات، فيلزم من ذلك ألا يتحقق فرد، ويلزم من ذلك الخلف؛ لأننا افترضنا تحقق أفراد؛ فالكثرة تعني تحقق أفراد، هذا بناء على الفروض الثلاثة.

وأما إذا قلنا، تكون الكثرة عرضًا مفارقًا؛ أي إن الكثرة منضمة إلى الماهية، فحينئذ تكون الماهية وهذا النوع المجرد قابلاً لأن ينضم إليه شيء، قابلاً لأن يعرض ويحمل عليه شيء، بمعنى تحمل وتعرض عليه الكثرة، والقبول وعدم القبول إنما يتحقق إذا كانت هناك مادة، أما إذا كانت الماهية مجردة، فليس هناك إمكان لأن يحمل ويعرض عليها وينضم إليها شيء؛ لأن ما لا مادة له ليس لديه استعداد لقبول أو عدم قبول ما يعرض عليه.

وعليه يمكن تقرير هذه القاعدة وهي «أن كل نوع كثير الأفراد مادي» وهذا ينعكس بعكس النقيض بأن ما لا مادة له — النوع المجرد — ليس بكثير الأفراد، وإذا صدق الأصل صدق العكس، وهذا العكس هو عكس النقيض على طريقة القدماء، وهو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف.

والنتيجة: أن كل ماهية نوعية مجردة تكون منحصرة بفردٍ واحد؛ ولذلك يُقال: نوع منحصر في فرد.

الفصل السابع

في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

إن الاختلاف بين الكلي والجزئي هل يعود إلى الإدراك أم المُدْرَك؟ أي إن الاختلاف بين مفهوم الكلي (مفهوم الإنسان في الذهن) وبين مفهوم الجزئي (زيد) أهو اختلافٌ من حيثُ الإدراك أم من حيثُ المُدْرَك؟ وبعبارةٍ أخرى: هل إدراك الجزئي بالحس، فيكون إدراكًا شديدًا، بينما إدراك الكلي هو إدراك عقلي؛ لأنه من المعقولات، فيكون هذا الإدراك ضعيفًا، بمعنى هل الاختلاف بين الكلي والجزئي يرتبط بالإدراك، فالإدراك للجزئي قوي لأنه حسي، بينما الإدراك للكلي ضعيف ومبهم، لا ندركه بوضوح؛ ولذلك يقبل الكلي الانطباق على أكثر من واحد، أو أن الفرق بينهما هو: أن صورة الكلي المدركة غير صورة الجزئي؟

قال بعضُ: إن الفرق بينهما يعود إلى نوع الإدراك؛ لأن نحو إدراك الكلي ضعيف ومضطرب؛ ولذلك يمكن أن نطبِّقه على كثيرين، بينما نحو إدراك الجزئي شديد وواضح؛ لأنه صورةٌ جلية وناصعة؛ ولذلك لا تصدق على كثيرين.

وبيان آخر: إن إدراك الكلي كالدرهم المسحوق — بلا كتابة — يمكن أن ينطبق على درهم العصر العباسي، أو على درهم العصر الأموي، أو درهم العصر العثماني، بينما هو في واقعه لا بد أن ينتمي إلى عصر من العصور، فهنا الفرق يعود إلى نحو الإدراك.

فيما قال الحكماء: إن الاختلاف والفرق يعود إلى نوع المدرك، وقد مثَّلوا ببعض الأمثلة: كما في إدراكنا لشبح من بعيد يتحرك، فإننا لا نعلم أهو إنسان أم سيارة أم حيوان؛ لأن صورته في الذهن كلية، فتتنطبق على السيارة والإنسان والحيوان، ولكن الجزئي لا تنطبق صورته إلا على مصداقه؛ لأنها صورةٌ واضحة.

وبذلك يتضح أن الفرق بين الكلي والجزئي يعود إلى الصورة المدركة؛ أي للمُدْرَك لا لنحو الإدراك؛ لأن لازم القول بأن الفرق بين الكلي والجزئي يعود إلى نحو الإدراك، وأن

الكلي هو نفس الجزئي، وأن الجزئي هو نفس الكلي، لازم ذلك سقوط القوانين العلمية وانتهيارها؛ أي لازم ذلك ألا نصل إلى أي قانونٍ علمي في حقول العلوم جميعًا طبيعية أو غيرها؛ لأنه ما لم نقل إن صورة الكلي في الذهن غير صورة الجزئي، لا يمكن أن ننتزع قانونًا عامًا، فإذا كان هذا العام هو نفس الجزئي، فهذا القانون — كل حديد يتمدد بالحرارة — لا ينطبق على أية قطعة حديد سوى هذه التي بأيدينا مثلًا، فتسقط بذلك القوانين الكلية.

ومن هنا يتبين أن الكلية والجزئية نحوان من وجود الماهيات؛ فالماهية الموجودة بالوجود الخارجي جزئية شخصية، والماهية الموجودة بالوجود الذهني كلية مشتركة فيها، كما شرح المصنف ذلك في نهاية الحكمة، المرحلة ٥ الفصل ٣.

الفصل الثامن

في تمييز الماهيات وتشخصها

معنى التمييز والتشخص

تقدّم في مبحث الوحدة التشكيكية للوجود أن تمايز الوجودات بنفس الوجود، فإن ما به الامتياز فيها هو عين ما به الاشتراك، وأما التشخص فسيأتي في آخر الفصل وفي انقسام العلم الحسولي إلى جزئي وكلي، وقد مرّت الإشارة إليه في الفصل السابق، وأنه وصف للوجود بالذات، وتتصف الماهية به بالوجود.

إن تمييز ماهية عن ماهية كتمييز ماهية الإنسان عن ماهية الحجر، معناه اختلافها ومغايرتها؛ فالإنسان ليس بحجر، والحجر ليس بإنسان، فهذه الماهية مباينة لتلك الماهية؛ بحيث لا يمكن صدق الماهيتين معاً على مصداقٍ واحد.

أما التشخص فيعني أن الماهية المتشخصة هي التي تمتنع أن تصدق على كثيرين؛ أي لا تصدق إلا على فردٍ واحد، كتشخص ماهية هذا الكتاب الذي بيدك؛ فماهيته متشخصة فيه، فهو لا يصدق على كتابٍ آخر، وكتشخص ماهية الإنسان بزيد، فهو لا يصدق على فردٍ آخر؛ فالماهية المتشخصة هي الماهية الموجودة في الخارج، التي لا تصدق إلا على هذا الفرد؛ أي يمتنع صدقها على كثيرين.

التمييز وصف إضافي

يتضح مما سبق أن التمييز وصف إضافي للماهية، بينما التشخص وصف نفسي وليس بإضافي؛ فإن تمييز ماهية الإنسان عن الحجر، بمعنى إذا لاحظناها بالمقارنة لماهية الحجر، فتكون مباينة ومغايرة له، أمّا إذا لاحظنا ماهية الإنسان بقطع النظر عن ماهية

الحجر أو أية ماهية أخرى، فلا تتميز، فهي إنما تتميز بملاحظتها بالمقارنة مع الماهيات الأخرى، وبالنسبة إلى غيرها.

أما التشخص فذاتي ونفسي، فعندما نلاحظ هذا القلم يكون متشخصاً بطوله ولونه ومواصفاته الخاصة، بقطع النظر عن مقارنته بالأقلام الأخرى، أو الأشياء الأخرى كالكتاب.

كذلك تبين أن التميز لا ينافي الكلية، بينما التشخص ينافي الكلية؛ فالتشخص معناه امتناع صدق هذا القلم على أقلام كثيرة، التشخص غير الكلية، التشخص هو الجزئية الحقيقية، بينما التميز لا ينافي الكلية؛ لأنه يمكن أن ينضم كلياً إلى كلي فلا ينتهي للجزئية ولا يحققها.

فإن المتمايزين قد يكونان كليين كما قد يكونان جزئيين، كالجوهر والكيف، أو هذا الجوهر وذاك الكيف، فيما إذا كان التمايز بتمام الذات، وكالإنسان والفرس، أو هذا الإنسان وذاك الفرس، فيما إذا كان التمايز ببعض الذات، وكالإنسان الطويل والإنسان القصير، أو هذا الإنسان الطويل وذاك الإنسان القصير، فيما إذا كان التمايز بالعرضيات المفارقة.

أنحاء التميز

إن التميز إما أن يكون بتمام الذات، كالتميز بين الجوهر والكيف والكم؛ أي التميز بين المقولات العشر، فإن هذه المقولات أجناس عالية، وهي بسيطة غير مركبة من مادة وصورة؛ أي غير مركبة من جنس وفصل؛ لأن المادة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا؛ فلو فرضنا أنها مركبة لكان فوقها أجناس، وحينئذ يكون فوق الأجناس أجناس، وهكذا، فهي بسيطة، وهذه الأجناس البسيطة متباينة فيما بينها بتمام الذات.

أو يكون التميز ببعض الذات، كالتميز بين الفرس والإنسان؛ فهما مشتركان بالحيوان، ومتمايزان بالصاهل والناطق.

أو يكون التميز بما هو خارج عن الذات، يتميزان بالأعراض المفارقة أو قل بالمنضّمات، بما هو عارض ومنضم للذات، كالتميز بين الإنسان الطويل والقصير، الإنسان الذي يقرأ ويكتب والذي لا يقرأ ولا يكتب ... إلخ؛ فهما يشتركان بماهية واحدة، ولكن يمتازان بما هو منضم للماهية، كالطول والعرض والقراءة والكتابة.

التميُّز بناءً على القول بأصالة الماهية

ذهب شيخ الإشراق السهروردي إلى أن هناك نوعاً آخر من التميُّز، وهو تميُّز الماهيَّات بالماهية؛ أي إن القائل بأصالة الماهية جوِّز التشكيك في الماهية، فقال: في نوع واحد، كالإنسان مثلاً، يمكن أن تكون الماهية مشككة، إنسان ضعيف، وإنسان قوي، إنسان قديم، وإنسان حديث ... إلخ. وهنا ما به الامتياز يعود إلى الماهية، كما أن ما به الاشتراك بين هذه الأفراد من الإنسان الشديد والضعيف والمتقدم والمتأخر يعود إلى الماهية أيضاً، بمعنى يمكن أن يختلف نوعٌ واحد فيما بين أفرادها، على أساس الاختلاف في الماهية؛ لأنه كما أن الاختلاف في الماهية، كذلك يكون الاتحاد بالماهية؛ فإن الإنسانية الموجودة في الإنسان القديم غيرها في الإنسان الجديد؛ أي يعود ما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد. ولكن الصحيح — كما قرأنا فيما سبق في وحدة الوجود التشكيكية — أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، وأن ما نراه من تشكيك لا يعود إلى الماهية بل يعود إلى حقيقة الوجود؛ فكل ما نراه من اختلاف وتمايز في النوع الواحد، من الشدة والضعف، التقدم والتأخر، يعود إلى التمايز والاختلاف في حقيقة الوجود؛ لأن الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، والماهية حقيقة واحدة لا مراتب لها؛ لأنه لا تشكيك في الماهية. وأما مفهوم الوجود فهو أيضاً كالمفاهيم الأخرى والماهيات لا تشكيك فيه إلا بالعرض؛ لأن التشكيك في حقيقة الوجود.

التشخُّص في الأنواع المجردة والمادية

التشخُّص مرّة يكون في الأنواع المجردة — العقول — فيكون لازماً لها؛ لأن النوع المجرد منحصر في فرد؛ أي للعقل مصداقٌ واحد، ولا يصدق إلا على فردٍ واحد، وهذا ما عبّروا عنه بقولهم: «إن الأنواع المجردة مكتفية بالفاعل، تُوجَد بمجرد إمكانها الذاتي»؛ أي مكتفية بالفاعل وغير محتاجة إلى هيولى تحمل إمكانها الاستعدادي، وإنما يكفي إمكانها الذاتي في وجودها؛ فهي تُوجَد بمجرد إمكانها الذاتي، ولا تحتاج إلى إمكانٍ استعدادي تحمله المادة.

وأما التشخُّص في الأنواع المادية: كالحجر، والكتاب، فإنه يكون بالأعراض اللاحقة، وهذه الأعراض اللاحقة، هي: الأين؛ فهذه الورقة لها مكانٌ معيَّن مثلاً، والمتى؛ أي هي في زمانٍ معيَّن، والوضع؛ فلهذه الورقة هيئةٌ معيَّنة، فتشخُّص النوع المادي إنما يكون بلحوق هذه الأعراض به؛ هذا هو القول المشهور لدى الحكماء.

ولكن المصنف تبعًا للفارابي ومن جاء بعده كصدر المتألهين، يرى: أن التشخيص إنما يكون بالوجود؛ فعندما تقول: إن ماهية الورقة متشخصة، بالآين والمتى والوضع، فإن هذا الكلام غير تام؛ لأن ماهية الإنسان أو الورقة ماهية كلية، والآين ماهية كلية، والمتى ماهية كلية، والوضع كذلك، فانضمام كلي إلى كلي لا يفيد الجزئية، بل ما يفيد الجزئية هو التشخيص، والتشخيص إنما يكون بالوجود، سواء في الأنواع المجردة أو المادية؛ ولهذا قالوا: التشخيص بالوجود لا بالماهية، وما عبّروا عنه بأنه أعراض مشخصة، كالوضع والآين والمتى ... إلخ، إنما هي من لوازم التشخيص ومن أماراته، لا أنها هي المشخصة؛ لأن هذه الأعراض هي ماهيات كلية، وبإضافة ماهية كلية إلى أخرى إلى أخرى ... إلى ما لا نهاية، لا نحصل على الجزئي؛ أي إذا أضفنا ماهية الإنسان الكلية إلى الآين والمتى والوضع والكيف ... إلخ، فلا نحصل على ماهية جزئية، إنما نحصل على ماهية جزئية بتحقيق الوجود لماهية الإنسان، وهذه الأعراض التي تُسمى بالأعراض المشخصة، كالكم والآين والوضع ليست هي المشخصة، وإنما هي لازمة للتشخيص اللازم للوجود. ولا يخفى أن النوع المجرد لدى الفلاسفة مع قطع النظر عن الوجود يكون كلياً، وإلا لم يكن نوعاً.

المرحلة السادسة: في المقولات العشر:
وهي الأجناس العالية التي إليها
تنتهي أنواع الماهيات

الفصل الأول

تعريف الجوهر والعرض - عدد المقولات

معنى المقولات

المفاهيم والمعاني والصور الموجودة في ذهن الإنسان، تنقسم إلى قسمين؛ معانٍ جزئية ومعانٍ كلية، والمعاني الكلية خاصة هي التي نسميها بالمعقولات، أمّا المعاني الجزئية فلا نصلح عليها بالمعقولات؛ فالمعقولات هي الصور الكلية الموجودة في الذهن. والمعاني الجزئية الموجودة في الذهن تنقسم إلى معانٍ محسوسة، ومعانٍ متخيّلة، ومعانٍ موهومة؛ أما المعاني الكلية فهي تنقسم إلى: معقولاتٍ أولية، ومعقولاتٍ ثانية.

ولكي تتبين هذه المسألة، نُشير إشارةً إجماليةً إلى مسألة الإدراك؛ إذ يفسّر الفلاسفة الإدراك على الوجه الآتي، عندما يواجه الإنسان أي شيء في الواقع الخارجي يدرك هذا الشيء عبر حواسّه؛ فأنت عندما ترى هذا الكتاب تحصل لديك صورةٌ له بواسطة حاسة البصر، وحينئذٍ يحصل لديك ارتباطٌ واتصالٌ بالكتاب، من خلال هذه الحاسة، وتُوجد هذه الصورة في القوة الحاسّة، أو في المدارك الحسيّة؛ ولهذا نقول: إن الكتاب الذي تراه أمامك هو صورةٌ محسوسة.

وتأتي بعد هذه المرحلة من الإدراك مرحلةٌ أخرى، وفي هذه المرحلة تعمل قوّة أخرى تُسمّى قوة الخيال؛ أي قوّة الحافظة، وهذه القوة تلي قوة الحس، بمعنى أنها تكون فوقها في مرتبة، وفي درجة أعلى منها.

وقوّة الخيال تمارس عملاً على الصورة الموجودة في القوة الحاسّة، وهذا العمل يطابق العمل الذي قامت به القوة الحاسّة على الوجود العيني؛ فإن القوة الحاسّة التقطت هذه الصورة من الوجود العيني الخارجي، بينما قوة الخيال تأخذ هذه الصورة من القوة الحاسّة؛ أي إنه في القوة الحاسّة تحصل صورة عند الإحساس وهي الصورة

الحسيّة، بينما قوة الخيال تخلق صورةً تناسبها من تلك الصورة الحسيّة، وهذه الصورة هي الصورة الخيالية.

وهنا ينبغي أن ننتبه إلى أن الصورة الموجودة في القوة الحاسّة غير الصورة الموجودة في القوة الخيالية؛ أي إن القوة الحاسّة تحتفظ بصورة مناسبة لها، بينما قوّة الخيال تصطنع صورةً غير تلك الصورة، وتكون هذه الصورة موجودةً في وعاء خاص في قوة الخيال.

أما في المرحلة الثالثة، فتكون قوّة الإدراك أرقى وأسمى من القوة الحاسة والقوة الخيالية، والقوة الثالثة يكون عملها بالنسبة إلى القوة الخيالية وكأنه عمل القوة الخيالية بالنسبة إلى القوة الحاسّة؛ فالقوة الخيالية تأخذ الصورة عن القوة الحسيّة، كذلك القوة الثالثة تأخذ الصورة عن القوة الخيالية وتحتفظ بها لديها، وهذه الصورة تتطابق وتتناسب مع القوة الثالثة، وحينئذ تكون هذه الصورة صورةً كلية، وهذه القوة نعبر عنها بالقوة العقلية؛ أي إن المرتبة العقلية هي المرتبة الثالثة، بينما المرتبة الأولى هي المرتبة الحسية، والثانية هي المرتبة الخيالية؛ ولهذا تكون المدركات المحسوسة والمتخيّلة مدركات جزئية، بينما المدركات والمعاني المعقولة تكون مدركات كلية.

كيفية توالد المعقولات في الذهن

يُوجد اتجاهان في تفسير هذه المدركات الكلية، اتجاه يذكره نصير الدين الطوسي وابن سينا؛ حيث يذهب هذا الرأي إلى أن العقل يقوم بعملية تجريد؛ أي العقل يُحاول أن يجرد الصورة الحسيّة، فيبعد ما به الامتياز ويحتفظ بما به الاشتراك، ينفي ما به الامتياز ويبقي ما به الاشتراك؛ أي يجرد هذه الصورة، فحينئذ يحصل العقل على الكلي من الجزئي.

بينما ذهب صدر المتألهين إلى اتجاه آخر يرى أن الصورة الحسيّة تبقى محفوظة في القوة الحاسة، والصورة الخيالية تبقى محفوظة في القوة الخياليّة، فيما القوة العاقلة تخترع وتصطنع صورة تناسب مرتبة القوة العاقلة، وهذه هي الصورة العقلية؛ أي إن الصورة ترتقي وتتطور وتتعالى في القوى النفسية، الصورة الحسيّة تتعالى إلى صورة خيالية، والصورة الخيالية تتعالى إلى صورة عقلية، بنوع من التطور، وإن كانت كل صورة تلبث في وعائها الخاص.

إذن الصورة الحسيّة والخياليّة هي صورة جزئية، بينما الصورة العقلية صورة كلية.

أقسام المعقولات

المعقولات الموجودة في الذهن تنقسم إلى قسمين: معقولات أولية، ومعقولات ثانية. والمعقولات الثانية تنقسم إلى قسمين: معقولات ثانية فلسفية، ومعقولات ثانية منطقية، والمقصود بالمعقولات الأولية، هي الصور الكلية أي المعاني الكلية المباشرة للأشياء في الذهن، أو قل هي ماهيات الأشياء، أو قل هي المقولات العشر التي سوف ندرسها هنا. إذن فالمقولات تعني المعقولات الأولية، وتعني الماهيات، وهي المعاني الكلية التي يتلقاها الذهن مباشرة من الواقع، كمعنى الكتاب الكلي الموجود في الذهن، ومعنى البياض الكلي، ومعنى التراب الكلي، ومعنى الورقة الكلي ... إلخ. أمَّا المعقولات الثانية، فهي صفات وأحوال للمعقولات الأولية، وهي تارة تكون فلسفية وأخرى منطقية، والفلسفية هي ما نقرؤه في الفلسفة، كالإمكان والضرورة والوجوب، والامتناع، والعلة والمعلول، وغير ذلك. بينما المعقولات الثانية المنطقية هي ما نقرؤه في المنطق، كالكلي والجزئي، والمحمول والموضوع، وغير ذلك. والمعقولات الثانية الفلسفية يكون الاتصاف بها بالخارج وعروضها في الذهن، بينما المعقولات الثانية المنطقية الاتصاف بها في الذهن وعروضها في الذهن أيضًا.

الفرق بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانية

توجد فروق أساسية بين القسمين من المعقولات، فالمعقولات الأولية: هي المعاني الكلية للأشياء التي يتلقاها الذهن مباشرة من الخارج، بينما المعقولات الثانية هي مجموعة أوصاف وأحوال ذهنية للمعقولات الأولية؛ ولذلك نقول: إن المعقولات الثانية منتزعة من المعقولات الأولية، ومعنى كونها مجموعة أوصاف وأحوال للمعقولات الأولية يمكن تصويره بالمثل الآتي، فلو لاحظنا مفهوم الكتاب الكلي فهو معقول أولي؛ أي ماهية الكتاب في الذهن معقول أولي، ولكن اتصاف الكتاب بكونه كلياً — مفهوم الكتاب في الذهن كلي وليس جزئياً — فهذه الكلية أي مفهومها أو وصفها معقول ثان، وصف الأمر الفلاني بأنه علة معقول ثان. مثلاً النار علة للغليان، فاتصاف النار بكونها علة والغليان معلولاً، هذا نفسه معقول ثان لا أولي، ولهذا يُقال: المعقولات الثانية لم تؤخذ من الخارج، بينما المعقولات الأولية مأخوذة من الخارج مباشرة، وكلاهما مفاهيم كلية.

فالمعقولات الأولية عبارة عن المفاهيم أو المعقولات التي يتلقاها الذهن مباشرةً من الخارج، بينما المعقولات الثانية أوصافٌ وأحوالٌ ذهنيةٌ للمعقولات الأولية، وهذا ينطبق على المعقولات الثانية المنطقية؛ لأنَّ عروضها في الذهن والاتصاف بها في الذهن. كما أن المعقولات الثانية لا مصداقٌ مستقلاً لها في الخارج؛ أي إنها غير موجودة في الخارج بوجودٍ منحازٍ مستقل، بخلاف المعقولات الأولية، فمفهوم الكتاب الكلي، فإن له مصداقاً في الخارج، بينما المعقولات الثانية لا مصداق لها في الخارج؛ فالمعقولات الثانية منتزعة من المعقولات الأولية، بينما المعقولات الأولية منتزعة ومأخوذة من الخارج مباشرة.

وهنا نذكر مثلاً للمعقولات الثانية المنطقية، كما نذكر مثلاً للمعقولات الثانية الفلسفية؛ فمثلاً الكلي والجزئي من المعقولات المنطقية، مفهوم الكتاب يتصف في الذهن بأنه كلي، والكلية هي قابلية المفهوم على أن ينطبق على مصاديق كثيرة ولو بالفرض، وهذه القابلية حالة من الحالات التي يتصف بها مفهوم الكتاب في الذهن؛ فالاتصاف بالكلية يكون في الذهن، كما أن عروضها يكون على المفهوم الذهني، كمفهوم الكتاب الذهني. والجزئية كذلك أيضاً. وإن كنا نقول أحياناً لشيء بأنه جزئي أو متشخص، لكن الجزئي غير المتشخص، التشخص يساوق الوجود؛ فالتشخص عين الخارج، أما الجزئي بالمصطلح المنطقي فهو صفةٌ للمفهوم مقابل صفة الكلي؛ أي إن المفهوم الذي لا يقبل الانطباق على كثيرين هو الجزئي، ولهذا نقول: إن الجزئية من أحوال المفهوم الذهني، وليست من أحوال الأمر الخارجي المتشخص.

فالجزئية والكلية هي معقولاتٌ ثانية منطقية؛ أي إن الاتصاف بها في الذهن، وعروضها في الذهن أيضاً. كذلك الكليات الخمس، الجنس، والنوع، والفصل، والعرض العام، والخاصة، كلها من المعقولات الثانية المنطقية.

وللمعقولات الثانية، سواء كانت منطقية أو فلسفية، دورٌ أساسي في المعرفة البشرية. أما المعقولات الثانية الفلسفية، فالاتصاف بها يكون في الخارج، ولكن عروضها يكون في الذهن. ومعنى ذلك أن ما هو موجود في الخارج تارةً يكون وجوده مستقلاً، كوجود الكتاب، الحجر، الإنسان، ومرةً لا يكون وجود الشيء الخارجي مستقلاً، مثل لون هذا الكتاب، أو الحرارة بالنسبة للماء؛ فالحرارة ليست موجودة بشكلٍ مستقل، لكن الحرارة موجودة في الخارج، وهي ليست عين الماء الحار، وإن كانت الحرارة ليست منفصلةً عن الماء، فإذاً هي موجودة، ولكن وجودها وجودٌ عرضي؛ فهي حالة

عارضة للماء، وهذه الحالة منضمة إلى الماء؛ فعندما يكون الماء حارًا، يكون للماء وجود، وللحرارة وجود، لكن الفرق بين الوجودين هو أن وجود الماء مستقل وقائم بنفسه، بينما وجود الحرارة يكون عارضًا على الماء وغير منفصل عنه، وإن كانت الحرارة موجودة في الخارج.

وليس وجود المعقولات الثانية الفلسفية في الخارج كوجود الحجر، الذي هو وجودٌ مستقل، ولا كوجود الحرارة التي هي حالة في الماء، وإنما هي موجودة بوجود منشأ انتزاعها.

ومن أمثلة المعقولات الثانية الفلسفية هي الماهية، لكن ليس بمعنى المقولات العشر، بل بمعنى مفهوم الماهية، الذي هو مفهومٌ عامٌ ينطبق على كل المقولات العشر؛ فالماهية معقولاً ثانيًا غير الماهية معقولاً أوليًا، الماهية معقولاً أوليًا هي المقولات العشر، بينما الماهية معقولاً ثانيًا بمعنى ما هو مُنتزَع من هذه المقولات العشر؛ أي الكلي الذي ينطبق عليها.

وهنا يكون مفهوم الماهية كمفهوم العلية والمعلولية، والإمكان، والضرورة، فهذه كلها معقولاتٌ ثانيةٌ فلسفية، لا وجودٌ مستقلًا لها في الخارج كوجود الحجر، كما أن وجودها ليس كوجود الحرارة بالنسبة للماء، لكن مع ذلك تتصف الأشياء بها في الخارج؛ فاتصاف النار بأنها علّة للغليان، هذه الصفة موجودة في الخارج، ولكن صفة العلية هذه ليس لها وجودٌ غير وجود النار؛ أي النار كما هي مصداق لماهية النار كذلك هي مصداق لمفهوم العلة؛ ولذلك يكون مفهوم العلة، مفهومًا ثانيًا فلسفيًا، مفهومًا انتزاعيًا، الاتصاف به في الخارج، بينما عروضه يكون في الذهن، وعلى هذا الأساس تختلف المعقولات الفلسفية عن المعقولات المنطقية.

المقولة

معنى المقولة هو المحمولة؛ فالمقولات تعني المحمولات. وإنما تُطَلَق على المحمول مقولة لأن «المحمول في القضية مقولٌ على الموضوع، وجمعها مقولات، وهي الأجناس العالية، التي تحيط بجميع الموجودات «في عالم الإمكان»، أو المحمولات الأساسية التي يمكن إسنادها إلى كل موضوع. وعددها عند أرسطو عشرة ... والمقولات عند «كانط» هي التصورات الكلية الأساسية التي يتضمَّنُها العقل المحض، وهي صورٌ قبلية للمعرفة، تُستنبط من طبيعة الحكم في مختلف صورته، وتمثِّل الجوانب الأساسية للتفكير النظري

أو الاستدلالي، وهي: (١) الكم، (٢) والكيف، (٣) والإضافة، (٤) والجهة، ولكل واحدة من هذه المقولات الأربع ثلاثة أقسام؛ بحيث تكون مجموعها ١٢ مقولة.^١

الجوهر والعرض

تنقسم الماهية انقسامًا أوليًا إلى قسمين، كما تنقسم الكلمة انقسامًا أوليًا إلى: اسم وفعل وحرف، ثم بعد هذا الانقسام الأولي، ينقسم الفعل إلى: ماضٍ ومضارع وأمر، فهذا انقسامٌ ثانٍ.

وهنا نقول أيضًا الماهية تنقسم انقسامًا أوليًا إلى: جوهر وعرض، وهذا الانقسام هو للماهية بمعنى المعقول الثاني لا المعقول الأول. وما يندرج تحت هذه الماهية هو المعقولات الأولية؛ أي الجوهر والأعراض التسعة.

تعريف الجوهر

المقصود بالجوهر، هو الماهية التي إذا وُجِدَتْ في الخارج وُجِدَتْ لا في موضوع، كالكتاب يُوجَد في الخارج مستقلًا؛ أي قائمًا بنفسه، وجوده غير وجود الحرارة للماء، أو البياض للورقة؛ فالحرارة موجودة بغيرها، بينما الكتاب موجود بنفسه.

قد يُقال: بعض الجواهر موجودة في الخارج ولكن لا بنفسها، بل موجودة في موضوع، من قبيل الصورة الجسمية الموجودة في المادة، فهي موجودة في موضوع، فلا ينطبق عليها تعريف الجوهر؛ ولهذا ذكروا قيدًا، فقالوا: إن الموجود في موضوع له نوعان، تارةً يكون موجودًا في موضوع، وهذا الموضوع مستغنٍ عنه، كالحرارة الموجودة في الماء، ولكن الماء مستغنٍ عن الحرارة؛ فلو جردنا الماء عن الحرارة لبقِيَ الماء، كذلك البياض فإنه موجود في الورقة، وهي مستغنية عن البياض؛ إذ لو جردنا الورقة من البياض لبقِيََت الورقة، فهذا نوع من الوجود في موضوع، وفيه يكون الموضوع مستغنًا عنه.

وأخرى يكون الموجود في الموضوع غير مستغنٍ عنه الموضوع؛ أي لو لم يُوجَد الحالُّ لم يُوجَد المحلُّ فعليًا، كالصورة الجسمية، التي تفيد فعلية الجسم في الامتدادات الثلاثة؛

^١ جميل صليبا، «المعجم الفلسفي»، ج ٢، ص ٤١٠-٤١١.

فالجسم له فعلياتٌ متعددة، أحدها أنه ممتد في الأبعاد الثلاثة، الطول، العرض، العمق، والتي منها يتشكّل الحجم، إذن فالصورة الجسمية تفيد فعلية الجسم في الأبعاد الثلاثة، وهذه الصورة موجودة في موضوع، وموضوعها هو المادة، ولكن المادة غير مستغنية عن الصورة؛ لأن الصورة هي التي تحقّق الفعلية؛ إذ لولا الصورة لما تحقّق ارتفاع أو طول أو عرض، وبهذا القيد الجديد ينطبق تعريف الجوهر على الصورة، فنقول: الصورة مع أنها موجودة في موضوع، موجودة في المادة، ولكن هذا الموضوع غير مستغنٍ عنها؛ لأن المادة غير مستغنية في وجودها عن الصورة، باعتبار أن الصورة هي التي تفيد فعلية المادة، والصورة الجسمية هي التي تفيد فعلية الجسم في الامتدادات الثلاثة. ولهذا قُيد التعريف بهذا القيد، فقليل: إن ماهية الجوهر إذا وُجِدَت في الخارج وُجِدَت لا في موضوعٍ مستغنٍ عنها في وجوده.

تعريف العرض

العرض هو الموجود في موضوع، لكن ليس كل ما وجد في موضوع هو عرض، بل العرض هو ما وُجد في موضوع وكان الموضوع مستغنًا عنه، كالحرارة الموجودة في الماء، والماء مستغن عنها، والبياض الموجود في الورقة، والورقة مستغنية عن البياض؛ ولهذا نقول: الماهية إذا وُجِدَت في الخارج، ووُجِدَت في موضوع، وكان هذا الموضوع مستغنًا عنها، كانت هذه الماهية هي العرض.

الدليل على وجود الجوهر والعرض

وجود الجوهر والعرض بديهي؛ لأن الأعراض لا شك في وجودها، والفلاسفة كلهم آمنوا بوجودها، لكن منهم من أنكر الجوهر، كالفلاسفة الماديين، والمصنّف يقول إن من ينكر الجوهر لا بد أن يقول بجوهرية الأعراض؛ لأن الجوهر هو عبارة عن المحور الذي تلتقي به هذه الأعراض؛ فلو لاحظت التفاحة، فإن لها لونًا، وهو عرض، ولها طعم، وهو أيضًا عرض، ولها وزن، وهو كذلك عرض ... إلخ، فهذه الأعراض بمجموعها تلتقي بمحور واحد هو التفاحة، وهو الجوهر؛ أي لو ذهب لون التفاحة تبقى تفاحة، كذلك لو ذهب طعمها، أو وزنها تغيّر، أو رائحتها تغيّرت، فإنها تبقى تفاحة؛ فبقاؤها يعني بقاء جوهرها، وانعدامها يعني انعدام جوهرها، فالذي ينفي الجوهر لا بد أن يقول بجوهرية

الأعراض؛ أي إنه يذهب إلى أن حقيقة التفاحة في أعراضها؛ وبالتالي حتى من ينفي وجود الجوهر لا بد أن يقول بوجود حقيقة للأشياء، وهذه الحقيقة هي الجوهر، وإن لم يُسمَّ هو بهذا الاسم فإنه حيث أنكر الجوهر يجب أن يلتزم بأن الأعراض لا تحتاج إلى موضوع، فهي جواهر.

المقولات لا أجناس فوقها

الجوهر والعرض هي مقولاتٌ وأجناسٌ عالية؛ أي إن هذه الأجناس لا أجناس فوقها، وإلا لو قلنا بوجود أجناس فوقها، فذلك يعني أن هذه الأجناس لا بد أن تكون مركبة؛ أي يكون الجوهر مركبًا من جنس ومن فصل، وحينئذ لا بد أن تكون الأجناس التي فوقها مركبة أيضًا، وهكذا إلى ما لا نهاية، فيتسلسل، والتسلسل مُحال.

الفرق بين الجوهر والعرض

هناك فرق بين الجوهر والعرض، وهو أن مفهوم الجوهر مفهومٌ ماهوي؛ أي معقول أولي؛ لأنه أحد المقولات العشر، بينما مفهوم العرض مفهومٌ فلسفي؛ أي معقول ثانٍ فلسفي؛ لأنه ليس واحدًا من المقولات العشر، بل هو مفهومٌ أو عرضٌ عام ينطبق على مقولات العرض التسع، ومثله كمثّل مفهوم الماهية، فهو مفهومٌ ثانٍ فلسفي؛ أي معقول ثانٍ فلسفي، ينطبق على المقولات العرض التسع، وليس جنسًا لمقولات العرض؛ لأن مقولات العرض أجناسٌ عالية لا جنس فوقها، وهي بسيطة، كالجوهر الذي هو جنسٌ عالٍ لا جنس فوقه.

عدد المقولات

عدد المقولات عشر، وهي الجوهر، والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والائين، والمتى، والوضع، والجدة، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل، كما قال المشاءون، ودليلهم على ذلك هو الاستقراء.

ولكن ذهب عمر بن سهلان الساوجي صاحب البصائر النصيرية إلى أن المقولات أربع، وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والبقية السبع، اعتبرها واحدة، وعبر عنها بالنسبة،

بالتزام كون النسبة ذاتياً لها وجنساً عالياً فوقها؛ لأن الأين هو نسبة الشيء إلى المكان، والمآتى نسبة الشيء إلى الزمان، والوضع نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والجدة نسبة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، والإضافة تكرر النسبة بين شيئين. أما شيخ الإشراق السهروردي فقد اعتبر المقولات خمساً، وهي: كم، وكيف، ونسبة، وحركة، وجوهر.

والبحث في كتب الفلسفة في هذه المسائل مفصل وطويل، ونحسب أن استغراق الفلسفة القديمة في مثل هذه المشاغل هو الذي استهلك عبقرية الفلاسفة في قضايا نظرية بعيدة عن الواقع، وأعاق الفلسفة الإسلامية عن أن تؤسس لنهضة جديدة للأمة في العصر الحديث.

الفصل الثاني

في أقسام الجوهر

لكل من الجوهر والعَرَض أقسام، والبحث هنا عن أقسام الجوهر، ثم عن أقسام العرض بعد ذلك.

في أقسام الجوهر تُوجَد عدة أقوال، نوجزها فيما يلي:

(١) أن الجوهر ماهية أو معقولٌ أولي، ينقسم إلى خمسة أقسام، وهي: المادة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل.

(٢) أن الماهية تنقسم إلى: جوهر وعرض، وكما أن العرض هو عرضٌ عام ينطبق على مقولات العرض التسع، كذلك الجوهر هو عرضٌ عام لمقولات الجوهر الخمس؛ أي إن الجوهر ليس ماهية من الماهيات، مثلما أن مفهوم العرض ليس ماهية من الماهيات، بمعنى كما أن مفهوم العرض معقولٌ ثانٍ فلسفي كذلك هو مفهوم الجوهر.

(٣) أن الجوهر ماهية من الماهيات، وهذه الماهية تندرج تحتها بعض هذه الأقسام الخمسة، ولا يندرج بعضها الآخر، كما أن الحيوان ماهية من الماهيات، وهذه الماهية تندرج تحتها أنواعٌ متعددة، كالإنسان مثلاً، كذلك الجوهر ماهية تندرج تحتها بعض الأقسام، كما سيأتي تفصيل ذلك.

والمصنف يرى أن الجوهر معقولٌ أولي، وهو ماهية من الماهيات، وهو أحد المقولات العشر، وهذه الماهية تنقسم انقسامًا أوليًا إلى: المادة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. وإن كان بعض هذه الأقسام لا يندرج تحت الجوهر بالذات، كالصورة والنفس التي تدخل تحت الجوهر بالعرض.

والدليل على أن أقسام الجوهر هي هذه الأقسام الخمسة هو كالدليل على عدد المقولات — أي انحصار عدد المقولات بعشر — فالاستقراء العقلي أثبت وجود هذه الأقسام الخمسة ولم يُثبت غيرها من الجواهر.

معنى العقل

للعقل معانٍ عديدة، منها عقل الإنسان، ولكن المقصود بالعقل هنا، كما يقول الحكماء. هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلًا.

ويعرفه المصنّف: بأنه جوهر، لأنه موجود لا في موضوع، وهذا الجوهر مجرد عن المادة في ذاته، كما أنه في فعله مجرد عن المادة أيضًا، فلا يرتبط بالمادة لا ذاتاً ولا فعلًا. والقول بوجود العقل يبتني على أن الوجود له مراتب؛ فالمرتبة الأولى هي عالم المادة، عالم الطبيعة، والمرتبة التي تلي هذا العالم هي مرتبة عالم المثال، أو ما يصطلح عليه بـ «عالم الملكوت»، وهو العالم المجرد عن المادة ولكن توجد فيه آثار المادة، ثم تلي هذه المرتبة في الوجود مرتبة أخرى، أو عالم آخر هو ما يُعبر عنه بـ «عالم الجبروت»، وهو عالم العقول، وهذا العالم مجرد عن المادة؛ أي إن هذه العقول مجردة عن المادة في ذاتها وفي فعلها أيضًا، ومن وراء ذلك العالم الربوبي، العالم الإلهي، عالم الواجب تعالى. وهذه العوالم — كما قالوا — كلُّ عالم منها محيط بالآخر ﷻ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ؛ وبالتالي هنا تسلسل وطولية بين هذه العوالم؛ فالمقصود بالعقل هو هذا، لا عقل الإنسان.

معنى النفس

النفس هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلًا؛ فالنفس الإنسانية ليست مادية في ذاتها، ولكنها في فعلها ليست مجردة عن المادّة، بل هي في فعلها مادية؛ فأنت ترى بعينك، وتأكل بيدك، وتسمع بأذنك، فالنفس تتصرف بوسائل مادية. وهناك في علم النفس الفلسفي أكثر من نظرية عند الفلاسفة المسلمين في تفسير حقيقة النفس، أشهرها النظرية التي ترى أن النفس موجودٌ مجرد، مادي في الفعل لا في الذات، وهي في قبال البدن الذي هو مادي؛ فالإنسان عندما يُخلق يُخلق ببدنه المادي ونفسه المجردة.

وتعريف النفس بأنها «الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلًا» إنما يصح على مبنی ابن سینا في النفس، من أنها روحانية الحدوث والبقاء، أو على مبنی أفلاطون،

من أنها روحانية قديمة، وأما على مبنى صدر المتألهين، من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فلا يصح هذا التعريف؛ حيث ذهب صدر المتألهين إلى أن النفس تبدأ بدايةً مادية، فالإنسان عندما يُخلق ابتداءً هو مخلوقٌ ماديّ بحت، ثم بعد ذلك تبدأ نفسه تتجرد من المادة، طبقاً لقانون الحركة الجوهرية، فتبدأ النفس بالتحرُّر والتجرُّد من المادة، حتى تتجرد تجرداً تاماً عن المادة في مراحل تكاملها، وحينئذٍ تكون غير مادية، لكن تبقى مادية في فعلها، ولكن بفعل الحركة الجوهرية — كما تقول نظرية صدر المتألهين بناءً على الحركة الجوهرية — ربما تتجرَّد النفس في مراحلها النهائية حتى عن المادَّة في فعلها.

معنى المادة

هي الجواهر الحامل للقوَّة؛ أي هي الجواهر الذي يحمل استعداد الأشياء وقوَّتها. خُذ هذا الكتاب، أو الحجر، أو النبات، أو أي شيءٍ ماديٍّ آخر، فستلاحظ فيه حيثيَّتين:

الأولى: حيثية الفعلية.

الثانية: حيثية القوة.

فهذا بالفعل هو كتاب، لكن حيثية القوة والاستعداد، أن هذا الكتاب فيه استعداد ليكون رماداً بعد أن يحترق. لاحظ النطفة هي بالفعل نطفة، لكن هذه النطفة فيها حيثية واستعدادٌ لتكون علقه.

ولا إشكال في أن حيثية الفعل هي غير حيثية القوة والاستعداد؛ فما يحمل القوة والاستعداد هو المادة، والعلاقة بين الإمكان الاستعدادي وبين المادة كالعلاقة بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي؛ فالجسم الطبيعي جسمٌ مبهم غير معيَّن، فمتى تعين هذا الجسم فكان أسطوانياً، أو هرمياً، أو مكعباً، فالذي يُعيَّن هذه الأبعاد هو الجسم التعليمي؛ إذن الجسم التعليمي عرض يُعيَّن أبعاد الجسم الطبيعي؛ أي يُخرج أبعاده من الإبهام إلى التحدُّد والتعَيَّن. الجسم التعليمي يعني الامتداد في الأبعاد الثلاثة.

وهنا الشيء نفسه يُقال؛ فالمادة جوهر، والعلاقة بين المادة وبين الإمكان الاستعدادي الموجود فيها هي كالعلاقة بين الجسم التعليمي والطبيعي، فالجسم الطبيعي جوهر والجسم التعليمي عرض، فالاستعداد الموجود في المادة هو الذي يعيَّن ما تتولَّد إليه المادة؛ أي المادة الموجودة في النطفة تكون علقه، وهكذا، وسيأتي بيان هذه المسألة في فصلٍ قادم.

معنى الصورة

الصورة الجسمية، هي الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة، الطول والعرض والعمق؛ فالمادة حاملة للاستعداد، والصورة هي التي تمنحها الفعلية، فالصورة تُعطي الفعلية للمادة، والصورة تُمثلُ حيثية الفعلية للمادة، بينما المادة تُمثلُ حيثية القوة، فالذي يُعطي للمادة حيثية الفعلية في الامتداد بالجهات الثلاث هو الصورة. وهنا نُنَبِّه على نقطة وهي أن الصورة التي تفيد فعلية المادة من حيث الطول والعرض والعمق لا تفيد الفعلية مطلقاً، فالمصنف قيّد ذلك قائلاً: من حيث الامتدادات الثلاثة، ولم يقل مطلقاً؛ فلو أن هذه المادة أصبحت عنصراً ما، كالهيدروجين، والأوكسجين مثلاً، فإنها تحتاج إلى الصورة العنصرية، إضافة للصورة الجسمية، فالصورة الجسمية، وظيفتها أن تمنح المادة الأبعاد الثلاثة، أما الذي يجعل المادة أوكسجيناً أو زئبقاً مثلاً، فهو الصورة العنصرية لعنصر الأوكسجين أو لعنصر الزئبق، فليس الصورة الجسمية وحدها تفيد فعلية المادة من حيث العنصر الفلاني، أو الشيء المعين كالماء، بل لا بد، بالإضافة إلى الصورة الجسمية، من الصورة العنصرية للماء مثلاً؛ ولهذا قال المصنف بأن الصورة الجسمية هي الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة، لا من حيث الفعلية مطلقاً، وإلاّ فالمادة تحتاج إلى صورةٍ أخرى لتكون شيئاً معيناً؛ فلكي تكون المادة ماءً مثلاً، تحتاج بالإضافة إلى الصورة الجسمية، إلى الصورة العنصرية أو إلى الصورة المائية.

معنى الجسم

هو الجوهر الممتد في جهاته الثلاث، هذا هو القسم الثالث للجوهر، وهو ما يتألف من المادة الأولى والصورة الجسمية.

والتركيب هنا هو تركيبٌ اتحادي لا تركيبٌ انضمامي، وإلاّ لو كان التركيب انضمامياً فلا يُوجَد لدينا جوهرٌ جديد كالجسم، الذي يكون مؤلفاً من هذين الجوهرين، وهما الصورة والمادة، فلا بد أن يكون التركيب اتحادياً.

رأي المصنّف في أقسام الجوهر

وهذا التقسيم للجوهر إلى أقسامه الخمسة لا يرتضيه المصنّف؛ أي إنه يقول: إن بعض هذه الأقسام الخمسة مندرجٌ تحت الجوهر، وبعضها الآخر غير مندرج. والمندرج تحت

الجوهر هو: الجسم والمادة، أما الصورة والنفس فهما داخلان تحت الجوهر بالعرض؛ لأننا عندما نلاحظ الصورة والنفس، نرى أن الصورة والفصل متحدان ذاتًا مختلفان اعتبارًا، كما أن الجنس والمادة متحدان ذاتًا مختلفان اعتبارًا؛ حيث قلنا فيما سبق إن المادة إذا أُخذت لا بشرط كانت جنسًا، والجنس إذا أُخذ بشرط لا كان مادةً، والشيء نفسه يُقال في الفصل والصورة فهما كالمادة والجنس، فالصورة والفصل متحدان ذاتًا مختلفان اعتبارًا، وعلاقة هذا بكلامنا هو أنه لو كانت الصورة مندرجة تحت الجوهر، لكان الجوهر جنسًا للصورة، وللزم من ذلك التسلسل، وهو مُحال.

أما كيف يلزم المُحال؟ فإنه لما كانت الصورة هي الفصل لا بشرط، والفصل هو الصورة بشرط لا، والفصل غير مندرج تحت جنسه، فالناطق غير مندرج تحت الحيوان — كما قرأنا سابقًا — لأنه لو كان الفصل مندرجًا تحت جنسه لاحتاج إلى فصلٍ يقومه، وننقل الكلام إلى هذا الفصل، ثم ننقل الكلام إلى ذلك الثالث، وهكذا، فيتسلسل إلى ما لا نهاية، والتسلسل مُحال.

فالفصل غير مندرج تحت جنسه، وإذا كانت الصورة هي الفصل؛ لأنهما متحدان ذاتًا مختلفان اعتبارًا، فهل تدرج الصورة تحت الجوهر؟ أي هل يكون الجوهر جنسًا لها؟

الجواب: إذا كانت الصورة هي الفصل، فمُحال أن يندرج الفصل تحت جنسه؛ لأنه يلزم التسلسل بترتب فصول لا متناهية، وهو مُحال؛ فالصورة الجسمية ليست مندرجة تحت الجوهر؛ أي ليست هي جوهرًا بالحمل الشائع، بمعنى أنها ليست مصداقًا للجوهر، وإن كان ينطبق عليها مفهوم الجوهر وعنوانه بالعرض، فليس لها من الجوهر إلا المفهوم؛ فهي جوهر بالحمل الأولي.

وكذلك الكلام يجري في النفس أيضًا، فلا يبقى مندرجًا تحت الجوهر إلا المادة والجسم؛ فالنفس لا تدرج تحت الجوهر؛ لأنه تقدم سابقًا أن الفصل الحقيقي للإنسان هو النفس الناطقة؛ فالنفس هي الفصل، والفصل لا يندرج تحت جنسه، فالنفس لا تدرج تحت الجوهر، وإن صدق عليها مفهوم الجوهر.

وكما أن دخول الصورة الجسمية والنفس في التقسيم اعتباري، كذلك دخول العقل في التقسيم اعتباري لا حقيقي؛ إذ إن العقل كالنفس لا مادة ولا صورة لهما حقيقة؛ وبالتالي لا جنس ولا فصل لهما، فالجنس والفصل بينهما اعتباريان.

الفصل الثالث

في الجسم

بحث الجسم يدخل في الطبيعيات، وهو من بحوث الفيزياء في العلم الحديث، ولكن لما كانت الفلسفة قديمًا هي أم العلوم، وكانت الطبيعيات تُبحث في الفلسفة أدرج هذا البحث في الفلسفة.

وفي هذا الموضوع يُوجد بُعدان في البحث، الأول يرتبط بالفلسفة؛ أي بالإلهيات بالمعنى الأعم، والآخر يرتبط بالفيزياء، والأول هو ما يتعلق بوجود الأجسام؛ أي وجود عالم الأجسام المادية، أو ما نُعبر عنه بعالم المادة، وبالمصطلح الفلسفي هو ما يتألف من مادة وصورة، هذا البحث تتكفّله الفلسفة؛ لأن بعض الاتجاهات الفلسفية أنكرت وجود عالم الأجسام.

والبعد الآخر في البحث يتعلق بتحليل حقيقة هذه الأجسام وتأليفها وتركيبها، ويتكفّل هذا البحث عادةً علم الفيزياء.

فهذا البحث إنما يُذكر لبيان البُعد الفلسفي فيه، وإن كان المصنّف قد أشار إلى هذا البُعد إشارةً سريعةً، ثم دخل في بيان نظريات القدماء فيما يتألف منه الجسم وحقيقة الجسم، وهذه النظريات، كما سنلاحظ، من النظريات المنسوخة علميًا، بعد أن كشف العلم الحديث أن ما نراه من الأجسام هي مركّبات مؤلّفة من عناصر، والعناصر مؤلّفة من جُزيئات، والجُزيئات مؤلّفة من ذرّات، والذرّات مؤلّفة من نواة فيها بروتونات ونيوترونات ومدار يحتوي على الإلكترونات.

والمقصود بالجسم في عنوان هذا الفصل هو الجسم الطبيعي، كالماء والأرض والحجر والشجر، لا الجسم الصناعي، كالبيت، ولا الاعتباري.

الجسم الطبيعي والجسم التعليمي

في الجسم لديهم مصطلحان:

الأول: هو الجسم الطبيعي.

الثاني: هو الجسم التعليمي.

والفرق بين المصطلحين، هو أن المقصود بالجسم الطبيعي هو الجوهر الذي هو أحد أنواع الجواهر الخمسة المذكورة فيما سبق، والمقصود بالجسم التعليمي هو نفس الامتداد، ولنمثّل لذلك بمثال، ولنفترضه هذا الحجر الذي أمامك، فالمقصود بالجسم الطبيعي هو هذا الجسم.

أمّا الجسم التعليمي فهو الامتداد في الجهات الثلاث، أو هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، الطول والعرض والارتفاع، وهو بالتالي أحد أنواع الكم، والكم عرض من الأعراض.

وبالنتيجة الجسم التعليمي عرضٌ قائمٌ وموجود في الجسم الطبيعي؛ أي موجود في موضوع، بينما الجسم الطبيعي موجود لا في موضوع مستغن عنه. والمقصود هنا هو الجسم الطبيعي، الذي هو أحد أنواع الجواهر الخمسة، والجسم الطبيعي يتألف من المادة والصورة.

والمصنّف يشير هنا إلى أن وجود الجسم مما لا إشكال فيه. وقد يسأل سائل: لماذا أشار المصنّف إلى ذلك؟ الجواب: هناك بعض الاتجاهات الفلسفية الشاذة التي أنكرت عالم الطبيعة، وأنكرت وجود الأجسام أساساً، بل أنكرت الواقع مطلقاً.

أما الصورة فهي لا تتجرّد عن المادة مطلقاً؛ لأن كل ما في عالم الطبيعة قابل للتغيّر، فلا بد من شيء عليه الصورة النوعية الفلانية، ثم الصورة النوعية الفلانية، إلى أن يصل هذا الشيء إلى الصورة الحاضرة، فلا بد أن تُلزِم كل صورة مادةً، لتجري هذه التغيرات؛ ولهذا لا تتجرّد ولا تنفك الصورة عن المادة، والمادة عن الصورة.

مهمّة الفلسفة الإلهية الأساسية هي إثبات الواقع؛ لأن الحكمة الإلهية التي ندّرسها، تعني البحث عن أحوال الموجود من حيث إنه موجود، أمّا تفاصيل أوضاع الموجود الطبيعي الخاصة فهذا شأن العلوم الطبيعية لا شأن الفلسفة.

حقيقة الجسم

نلاحظ كل جسم في الحس أنه متصل؛ أي قطعة واحدة، فهل هو حقيقةً جسمٌ واحد متصل وقطعةً واحدة كما نراه بالحس؟ فإذا فرضنا أنه غير متصل بل هو مؤلف من أجزاء، فهل تُوجد فواصل بين هذه الأجزاء؟ وعلى هذا الأساس ذُكرت في الفلسفة آراءٌ متعددة لبيان حقيقة الجسم، وقد نقل المصنّف لنا خمسة آراءٍ في بيان حقيقة الجسم:

الأول: الجسم متصلٌ واحد بحسب الحقيقة كما هو عند الحس، لاحظ قطعة الحديد، تُحس بها قطعةً واحدةً متصلة، فهي حقيقةً متصلة كما نراها، ولكن ليس لها أجزاء فعلية بالحقيقة وإنما لها أجزاء بالقوة؛ لأن الاتصال ينافي كون الأجزاء بالفعل، وهذه الأجزاء التي هي بالقوة متناهية، ولها حدٌّ وكميةٌ معينة. وهذا رأي أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، المتكلم الفيلسوف الأشعري المعروف، صاحب كتاب الملل والنحل. وهو أحد المتكلمين المعروفين.

الثاني: الجسم حقيقةً متصل، ولكنه ينقسم انقساماتٍ غير متناهية، وهذا النحو من عدم التناهي يكون في العدد من طرف الزيادة، وفي الجسم من طرف النقيصة. كما نرى قطعة الحديد مثلاً متصلة؛ فهي حقيقةً متصلة، ولكنها منقسمةً انقساماتٍ غير متناهية؛ إذ نستطيع تقسيم القطعة بالفعل خارجياً حتى نصل إلى قطعةٍ صغيرة جداً جداً، عندها يتعذر تقسيمها خارجياً وفعلياً، لكن نستطيع الاستمرار بقسمتها بواسطة الوهم، وهو مرتبةٌ معينة في الإدراك فوق مرتبة الإحساس. والتقسيم بواسطة الوهم هو بالتصور؛ فهو بالقوة لا بالفعل، فإذا عجزت القوة الواهمة من هذه القسمة يمكن لقوة التعقل ذات المرتبة الأعلى أن تقسم ذلك الجسم الصغير جداً جداً.

والفرق بين تقسيم الوهم وتقسيم العقل، أن الوهم يقسم الصورة الشخصية التي تكون عند النفس من الجسم الخارجي، وهو هنا ذلك الجسم الذي تعمل الآلات التي تقطّعه في تقسيمه، وأما العقل فليس من شأنه التصرف والحكم في الصورة، بل يحكم كلياً بأن: كل ما له حجم فهو قابل للقسمة، والجسم الخارجي — وكذا الصورة التي تُوجد منه لدى الذهن — ذو حجم؛ فهو منقسم.

إذن هو يقبل القسمة ولا يقف عند حد؛ فالقسمة غير متناهية، وورود القسمة العقلية لا يعدم حجمه؛ فنحن نبدأ بالقسمة الخارجية، حتى إذا عجزنا قسّمناه بالقوة الوهمية، حتى إذا عجزنا فبالقوة العقلية إلى ما لا نهاية.

الثالث: الجسم مؤلف من أجزاء صغيرة جدًا صلبة، غير قابلة للانقسام الخارجي، ولها حجم معين، وإذا كانت هذه الأجزاء لا تقبل القسمة الخارجية فهي تقبل القسمة الوهمية، فإذا عجزت الوهمية تبدأ القسمة العقلية، وهذا القول منسوب إلى ديمقريطس، وهو فيلسوف يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو مؤسس النظرية الذرية المعروفة في الفلسفة القديمة.

الرابع: الجسم مؤلف من أجزاء لا تقبل القسمة؛ أي لا يمكن تقسيم الجسم، لا خارجًا، ولا وهماً، ولا عقلاً؛ أي إن هذه القطعة الحديدية مثلاً، مؤلفة من أجزاء غير متصلة، غير ممكنة التقسيم خارجًا، أو وهماً، أو عقلاً، وهذه الأجزاء متناهية، وتوجد فواصل بين هذه الأجزاء؛ ولذلك عندما نقطع قطعة خشب مثلاً بمنشار فإنه لا يقطع الأجزاء، بل يمر بين الفواصل التي هي بين هذه الأجزاء، وهذا ما قاله جمهور المتكلمين.

الخامس: الجسم يتألف من الأجزاء غير القابلة للتجزئة، وتوجد بينها فواصل كما في القول الرابع، لكن الرأي الرابع كان يقول بأن هذه الأجزاء متناهية ومحدودة، بينما هذا الرأي يقول إنها غير متناهية.

وهذا مذهب النظام المتوفى سنة ٢٣١هـ، وهو من أعلام المعتزلة.

مناقشة الآراء

وهذه الآراء قد عفا عليها الزمن، وهي من التراث العلمي الذي أثبت العلم الحديث بطلانه.

والمصنّف ناقش هذه الآراء؛ فهو يقول في الرأي الرابع والخامس، وهما يتفقان على أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، يقول المصنّف: لكن هل لهذه الأجزاء حجم؟ إذا لم يكن لها حجم؛ أي يكون حجم كل جزء منها صفراً، فالصفر إذا أضفت إليه صفراً يبقى صفراً، مهما كان قدر الأصفار المضافة، وبالنتيجة لا يمكن أن يتألف من اجتماعها جسم له حجم.

وإذا كان لهذه الأجزاء حجم مهما كان صغيراً؛ بحيث لا يقبل القسمة الخارجية لصغره، لكنه يقبل القسمة الوهمية، وإذا توقفت القسمة الوهمية يقبل القسمة العقلية، فهذا الحجم الصغير جداً جداً، يمكن أن يكون له أعلى وأسفل، والأعلى له يمين ويسار، واليمين يمكن أن يكون له يمين ويسار.

إذن الرأي الرابع والخامس غير صحيح؛ إذ إنها إن كان لها حجم فإنها تتجزأ، وإن لم يكن لها حجم فلم يتكوّن منها جسم.

كما أن الرأي الخامس يقول بأن هذه الأجزاء غير متناهية، إذن فالجسم الذي يتكون من أجزاء لا متناهية لا بد أن يكون لا متناهياً كذلك، بينما نجد الأجسام محدودة ومتناهية في الحجم، كما أن الحكماء أثبتوا بالبراهين الكثيرة بأن الجزء الذي لا يتجزأ باطل، فالحولان الرابع والخامس باطلان.

أمّا القول الثاني، الذي يقول بأن الجسم كما نراه بالحس متصلًا كذلك هو بالحقيقة، ولا وجود للفواصل في الجسم. فإنّ هذا القول غير صحيح؛ لأن علماء الطبيعة أثبتوا أن الجسم مؤلّف من أجزاءٍ صغيرة، وهي بدورها مؤلّفة من ذرات، والذرة مؤلّفة من نواة وإلكترونات، والنواة مؤلّفة من بروتونات ونيوترونات.

أمّا القول الأوّل، فيرد على القول الأوّل ما ذكرنا في مناقشة الأقوال الثاني والرابع والخامس؛ لأن القول الأوّل يذهب إلى أن الجسم متصل بالفعل، بينما الجسم غير متصل بالفعل، كما أنه يقول بأن الجسم يُمكن قسمته بالقوة لأقسامٍ متناهية، ونحن أثبتنا بأن أقسام الجسم قابلة للقسمّة بالقوة إلى أقسامٍ غير متناهية. وهكذا يرد على القول الثالث ما أوردنا على الأوّل.

والمصنّف يرى أن الجسم جوهرٌ موجود، أمّا مصداقه فهي أجزاء الذرة التي يحدث فيها الامتداد الجرمي، فهو يقبل بقول ديمقريطس مع تعديل وإصلاح، فإنه كان ينكر اتصال الجسم، والمصنّف يقبل قوله، لكنه يعتقد بوجود الجسم بمعنى الجوهر المتصل الذي مصداقه أجزاء الذرة.

الفصل الرابع

في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية

إن الجسم من حيث هو جسم هو ما يحدث فيه الامتداد الجرمي، والمراد بالامتداد الجرمي، هو الجسم التعليمي؛ فإنه هو الذي يحدث في الجسم ويعينه، وليس المراد به الصورة الجسمية فإنها نفس الجسمية، ولا يصدق في حقها أنها مما يحدث في الجسم أولاً وبالذات.

والبرهان الذي يُقام على أن الجسم مؤلف من مادة وصورة يُسمى ببرهان القوة والفعل، وهو يبتني على مقدمتين:

الأولى: عندما نلاحظ أي جسم من الأجسام كهذا الجسم الذي أماننا، نجد فيه حيثيتين:

(١) فعلية هو بها بالفعل، وهي تمثل حجم الجسم وامتداده والحيّز الذي يشغله.

(٢) استعداده وقابليته لأن يكون شيئاً آخر، كهذه الورقة؛ فالحيثية الأولى لها أنها بالفعل موجودة، والحيثية الثانية، هي الاستعداد لأن تكون شيئاً آخر، كما إذا أحرقتها فتصبح رماداً، وهذه الحالة موجودة في كل جسم من الأجسام؛ إذ فيه حيثية بالفعل، وفيه حيثية بالقوة، وحيثية الفعل غير حيثية القوة.

الثانية: هل حيثية القوة هي نفس حيثية الفعل؟ أو هل منشأ انتزاع الحيتين واحد؟ أي هل الجهة، التي يكون فيها الجسم بالفعل، هي نفس الجهة التي يكون فيها الجسم بالقوة؟ أو هل حيثية الاستعداد والقابلية هي نفس حيثية الفعلية؟
الجواب: مُحالٌ أن تكون الحيتية الأولى نفس الحيتية الثانية؛ أي محال انتزاع الفعلية من نفس ما تنتزع منه الاستعداد؛ فما تنتزع منه ما بالقوة غير ما تنتزع

منه ما بالفعل؛ لأنَّ حيثية الفعلية هي حيثية الوجدان؛ أي حيثية ترتَّب الآثار، وحيثية القوة، هي حيثية فقدان، حيثية الاستعداد والقابلية. إذن في كل جسم تُوجَد حيثيتان؛ فعلية، هي الصورة الجسمية، وبالقوة، تكون منشأً لانتزاع الاستعداد لأن يكون شيئاً آخر، أو قلَّ المادة الأولى، وبهذا نُثبت أن هناك مادةً أولى وصورةً جسمية.

تتمّة

في هذه التتمّة يُبيِّن المصنّف مصطلح المادة الأولى، والمادة الثانية، فما المقصود بالمادة الأولى؟ وما المقصود بالمادة الثانية؟

الجواب: إن أجزاء الذرة هي المصداق الأول الذي يُمثل الجسم الذي به امتداد جرمي، فهي جسمٌ مؤلَّف من مادةٍ أولى وصورة؛ فعندما تجتمع مجموعة ذرّات تؤلَّف جُزيء عنصرٍ من العناصر، وهذا الجُزيء يلبس صورةً نوعية لعنصرٍ من العناصر، افترض مجموعة ذرّات أوكسجين اتحدن فتألَّف جُزيءٌ لعنصر الأوكسجين، فهذا الأوكسجين فيه استعداد ليكون ماء، عند انضمام الهيدروجين معه، فيكون الهيدروجين مع الأوكسجين مادةً ثانية لصورةٍ جديدة، هي صورة الماء، كذلك الماء عند انضمام عناصرٍ أخرى له يتحول إلى أشياءٍ أخرى، كالدم أو اللحم ... إلخ.

هذا هو المقصود بالمادة الثانية؛ فالمادة الأولى — الهيولى — مع الصورة الجسمية تساوي المادة الثانية؛ أي جُزيء هيدروجين مع جُزيء أوكسجين ينتج مادةً ثانية لصورةٍ جديدة لجُزيء الماء، وهكذا.

من هنا يتضح أن معنى المادة الثانية هو ما ليس بأولى؛ فإن المادة الثانية لا تنحصر فيما ذكره، بل إن العناصر، وهي مجموع المادة والصورتين الجسمية والنوعية، تصير موادَّ لصورٍ أخرى، هي الأجسام المركَّبة، وهكذا.

الفصل الخامس

في إثبات الصور النوعية

لو لاحظنا الأجسام الموجودة في الخارج، كالنار، والنبات، والماء، للاحظنا أن هذه الأجسام ذات آثار مختلفة؛ فالنار تُحرق، والماء يروي، وهكذا، فلا بد لهذه الآثار المختلفة الصادرة من الأجسام من سبب، لماذا الماء لا يحرق، بل النار هي الحارقة؟ فلا بد لذلك من سبب. وهذا ما عبّر عنه المصنّف بقوله: «الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافاً بيناً من حيث الأفعال والآثار، وهذه الأفعال لها مبدأً جوهرى لا محالة». والمقصود بالأفعال التأثيرات، وهي نفس الآثار ذاتاً وغيروها اعتباراً، أما المبدأ الجوهري فهو المؤثر والفاعل والعلّة والمقتضى.

قد يُقال: إن المنشأ لهذه الآثار هي نفس المادة الأولى — الهوى — لكن هذا غير صحيح، ذلك لأن حيثية المادة الأولى هي حيثية فقدان، وفقد الشيء لا يُعطيه؛ لأنه لا فعلية لها، بل تمام فعليّتها أنها قوةٌ بحثة، فهي فقيرة، فيها استعداد للقبول والأخذ لا للعطاء.

وقد يُقال: إن الصورة الجسمية هي المنشأ والسبب لهذه الآثار المختلفة، فنقول: إن هذه الصورة الجسمية واحدة في الماء والخبز والنبات؛ لأن الصورة الجسمية هي الامتداد الجرمي الموجود في أجزاء الذرة؛ لأنها أصغرُ مصداقٍ للصورة الجسمية كما أشرنا، ثم بعد ذلك تتنوّع الأجسام للأنواع المختلفة؛ فالصورة الجسمية مشتركة، بينما هذه الآثار مختلفة وكثيرة، فلا بد أن تكون مناشئها متعدّدة بتعدّد الآثار. وإلا فلو كان المبدأ هو الجسمية، فيلزم وجودها في جميع الأجسام؛ لأن الجسمية مشتركة بينها.

وقد يُقال: إن المناشي لهذه الآثار هي أعراض لا جواهر. فنقول: لو كانت أعراضاً، فكل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات؛ أي إلى جوهرٍ معين.

فإذا لم يكن المنشأ المادة الأولى لأن حيثيتها الفقدان، ولا الصورة الجسمية لأنها مشتركة، ولا الأعراض؛ لأنها منتهية إلى ما بالذات، إذن لا بد من كونها جواهر متنوّعة ومختلفة باختلاف هذه الآثار؛ أي هناك جوهر في النار هو السبب في إحراق النار، وهناك جوهر في الماء هو السبب في الارتواء، وهكذا. وهذا الجوهر هو نفس حقيقة النارية، ونفس حقيقة المائية؛ أي هو الصورة النوعية الجوهرية. هذا هو الدليل على وجود الصورة النوعية.

تتمة

إن القدماء كانوا يعتبرون العناصر أربعة؛ الماء، والتراب، والهواء، والنار، وهذا القول باطل بسبب ما ثبت في العلم الحديث من تعدّد العناصر وكثرتها. والصحيح أن العناصر المكتشفة حتى الآن مائة وتسعة عناصر. ومن العجيب أن العالم الشهير «مندليف» قد وضع جدولاً للعناصر، وترك فيه فراغاً لعناصر لم تكن مكتشفة، وهذا هو الجدول الدوري للعناصر المعروف في علم الكيمياء، ثم اكتشفت بقية العناصر من بعده. وهذا أحد الأدلة على وجود الله تعالى الذي خلق العالم في أحسن تقويم، وجعل هذا التنظيم المدهش للعالم.

والقدماء كانوا يقولون بأنه أول ما تتنوع الجواهر الماديّة بعد الجسمية، تتكون صورة العناصر الأربعة، ثم تكون موادّ لعناصر أخرى؛ أي ابتداءً المادة الأولى تقبل الصورة الجسمية، ثم الصورة الجسمية والمادة الأولى تكون مادةً ثانية للماء والهواء والنار والتراب، ثم هذه العناصر الأربعة تكون مادةً ثانية أيضاً لصورٍ نوعية أخرى، كالنبات والحيوان وغيره.

ولكن في ضوء البيان السابق، فإن أجزاء الذرّة هي ذات الامتداد الجرمي؛ أي هي التي تحلّ فيها الصورة الجسمية، أو هي أصغر وحدةٍ وأصغر مصداقٍ للجسم، ثم هي، بما فيها من المادة — الهوى — والصورة الجسمية التي فيها، تكونان مادةً ثانية لصورة الأوكسجين مثلاً، ثم الأوكسجين والهيدروجين يكونان مادةً ثانية للماء، والماء والتراب يكونان مادةً ثانية للنبات، وهكذا.

الفصل السادس

في تلازم المادة والصورة

لا تُوجد مادة إلّا مع الصورة، ولا تُوجد صورة بلا مادة؛ أي لا يمكن الحصول على مادة بلا صورة أو صورة بلا مادة، فلا يمكن تجرد وانفكاك إحدهما عن الأخرى أبداً. والمقصود بالمادة هنا هي المادة الأولى — الهیولی — فلا وجود لهذه المادة مجردة عن الصورة؛ لأنه لا فعلية لها، بل حیثیتها حیثیة فقدان واستعداد، فالذي يجعل لها الفعلية ویقومها هو الصورة، فهما متلازمتان ومتحدتان ولا انفكاك بينهما؛ لأن المادة الأولى حقیقتها مجرد استعداد وقبول ليس إلّا، وهذه القابلية لكي تُوجد بالفعل تحتاج شيئاً یخرجها للوجود، هو الصورة.

أما الصورة فلا يمكن تجرّدها عن المادة أيضاً، طالما هناك تلازم، فالصورة لا يمكن أن تتجرد عن المادة؛ لأن علماء الطبيعة قد أثبتوا أن كل شيء في عالم الطبيعة قابل للتغییر؛ أي لو لاحظت أي عنصر أو مادة كالخشب فهو یحترق، فیتحول فحم، ثم إلى رماد، والرماد إلى تراب، والتراب إلى شيء آخر، وهكذا.

إن لا بد من صورة مع المادة، بمعنى لا بد من شيء یقبل هذه التغیّرات، فیجعل الخشب یتحول إلى فحم، والفحم إلى رماد، والرماد یمتزج بالتربة فیمتصّه النبات على شكل غذاء وسماد، فلا بد من شيء تطرأ علیه الخشبية، ثم الفحمية، ثم الرّمادية، ثم السّمادية، وهكذا؛ ولهذا لا تستغني المادة عن الصورة، ولا الصورة عن المادة.

وبعبارة أخرى لا تحقق لموجود إلّا بفعلية، وهذه الفعلية إما أن تكون لذاته، كالصورة، أو تكون لغيره، كما في المادة، فإن فعلية الصورة إنما هي بذاتها، وفعلية المادة بصورتها.

وإذا صح أنه لا تحقق لموجود إلّا بفعلية، وكانت حقيقة المادة الأولى أنها بالقوة من جميع الجهات، ولا فعلية لها، أنتج ذلك أن المادة ليست بموجودة إلّا بالعرض؛

فإن الفعلية — ويساوقها الوجود — إنما هي للصورة، وتُنسب للمادة بالعرض، فالمادة يُنسب إليها الوجود بالعرض، وهذا نظير عدم الملكة، التي هي عدم، ويُنسب إليه الوجود لاتحاده بالموضوع الموجود.

ولا يخفى أن الصورة تارةً تقارن المادة، كما في الماديات، وأخرى لا تقارن المادة، كما في صور المجردات، التي هي فعلية لا قوة فيها.

الفصل السابع

في أن كلاً من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى

قبل الدخول في هذه المسألة، وهي حاجة كلٍّ من المادة والصورة إلى الأخرى، يقدم المصنف مقدمة تعتمد على استذكار مطلبٍ تقدّم. ويتلخّص في أن التركيب تارةً يكون اتحادياً وأخرى انضمامياً، والتركيب الاتحادي يعني حصول أمرٍ ثالث من اتحاد شيئين، كما في حصول الماء من اتحاد الأوكسجين والهيدروجين، فالماء مركّبٌ اتحادي ذو آثارٍ مختلفة عن آثارِ عنصريه. وفي المركب الاتحادي يُوجد فقر وحاجة بين الأجزاء لكي تتحد وترتبط ببعضها.

أما التركيب الانضمامي، ففيه لا يحصل شيءٌ ثالثٌ مختلف عن أجزائه، كما نلاحظ في تأليف البيت من الطابوق، أو الفوج من الجنود، أو كيس الرز من حبّات الرز مثلاً. وهنا يُقال بأن التركيب بين المادة والصورة هو تركيبٌ اتحاديٌّ حقيقي، فهناك وحدةٌ حقيقية بين المادة والصورة، وبينهما فقر وحاجة، ويحصل من تركيبهما واتحادهما أمرٌ ثالث، هو الجسم الذي له آثارٌ خاصة غير آثار الصورة والمادة. ولا ضرورة في التركيب الحقيقي لأن يكون كل جزء محتاجاً إلى الآخر، بل يكفي كون أحدهما محتاجاً إلى الآخر.

حاجة الصورة إلى المادة

نبيّن أولاً حاجة الصورة إلى المادة؛ فالصورة محتاجة إلى المادة من جهتين:

الأولى

الصورة محتاجة إلى المادة في تعيُّنها، الصورة تتعيَّن تبعاً إلى المادة، فإنه لولا الاستعداد المسبق الموجود في المادة لما تعيَّنت وتحدَّت الصورة؛ لأنَّ المادة حيثيتها هي قبول الصور، المادة فيها استعدادٌ مسبق لقبول الصور، وهذا الاستعداد المسبق مُتعيَّن ومتحدَّد؛ أي في هذه المادة استعدادٌ مسبق لتكون تفاحة مثلاً، وفي بيضة الدجاجة استعدادٌ مسبق لتصير فرخ دجاجة، وفي حبة الحنطة استعدادٌ مسبق لتكون نبتة حنطة. إذن الصورة محتاجة إلى المادة في تعيُّنها؛ إذ لولا الاستعداد المسبق الموجود في المادة لما تعيَّنت الصورة، فالذي يعيِّن الصورة هو الاستعداد المسبق الموجود في المادة.

الثانية

إن الصورة محتاجة إلى المادة في تشخُّصها؛ أي في الوجود الخاص بالصورة من حيث ملازمة الصورة للعوارض المشخَّصة لها، والعوارض المشخَّصة للصورة، بمعنى أن لها شكلاً معيَّناً، ووضْعاً معيَّناً، وزماناً معيَّناً، فامتياز الأفراد، كامتياز التفاحة مثلاً عن غيرها، إنما يكون بالعوارض المنضمة إليها، امتياز أي ماهية إنما يكون بالعوارض المنضمة، بزمانها، بنسبتها للمكان، بطولها، بوزنها، وهذه العوارض المنضمة لا بد أن لها محلاً تحل فيه، وهذا المحل لا بد أن تُوجد فيه قابلية واستعداد لقبول هذه العوارض المنضمة، وهذه القابلية إنما تحملها المادة، فهذه العوارض التي تكون مشخَّصة للصورة تحملها المادة؛ لأنَّ حيثية المادة هي حيثية القبول، وحيثية الصورة هي حيثية الفعلية، وما يكون فعلياً لا يكون مستعداً لقبول شيء.

فإذن الصورة محتاجة إلى المادة في عوارضها المشخَّصة لها، لا في وجودها؛ أي إن الصورة في وجودها محتاجة إلى علَّتها، ولكن في تشخُّصها أو في حاجتها للعوارض المشخَّصة لها تكون محتاجة إلى المادة، وهذه العوارض تحتاج إلى محلٍّ تحلُّ فيه، والمحلُّ الذي يقبلها ويحملها هو المادة لا الصورة؛ لأنَّ حيثية المادة حيثية قبول، بينما حيثية الصورة حيثية فعل.

قد يُقال: إن المصنَّف فيما سبق ذكر بأن التشخُّص يكون بالوجود، فكيف يقول هنا بأن الصورة إنما تشخَّصها عوارضها، وتكون محتاجة إلى المادة في تشخُّصها؟

في أن كلاً من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى

الجواب: صحيح أن التشخيص يكون بالوجود لا بالماهية، ولكن لا بد من أمارات وعلامات على هذا التشخيص، فالتشخيص بالوجود، وهذه الأعراض هي أمارات وعلامات على التشخيص، وما يحمل هذه العلامات هو المادة.
وبتعبير آخر لما كان التشخيص بالوجود لا بالعوارض، فتشخيص الصورة إنما هو بوجودها، وأما العوارض فهي من آثار وجودها، وهي معلولاتها، وهي قائمة بها، لكن هذه العوارض أمارات تدلنا على تشخيصها.

حاجة المادة إلى الصورة

لما كانت المادة حيثية القبول والاستعداد، وهي مجرد قوة، وليس لها من الفعلية إلا عدم الفعلية، فمن الذي يوجدها؟

الجواب: إن الذي يمنحها الفعلية في وجودها وفي بقائها هو الصورة؛ فالمادة إذا متوقفة الوجود — حدوثاً وبقاءً — على صورة من الصور الواردة عليها؛ لأن حيثية الصورة هي حيثية الفعلية، وحيثية المادة هي حيثية القوة والاستعداد والقبول، فلكي تخرج المادة من حيثية القبول إلى حيثية الوجود والفعل لا بد من صورة، والصورة هي التي توجدها؛ فالمادة محتاجة في وجودها الفعلي إلى الصورة، والصورة هي التي تُخرج المادة إلى الفعلية والوجود.

الصورة جزء العلة لوجود المادة

إن الصورة محتاجة إلى المادة في تعيينها وفي تشخيصها، كما أن المادة محتاجة إلى الصورة في فعليتها وفي وجودها، ولكن ليست الصورة علة تامة، كما أنها ليست علة فاعلية للمادة، بل الصورة شرط لوجود المادة، ولهذا قالوا: إن المادة والصورة كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى.

ولكن لا يلزم من ذلك الدور؛ لأن المادة محتاجة إلى الصورة من زاوية، والصورة محتاجة إلى المادة من زاوية أخرى؛ فالصورة محتاجة إلى المادة في تعيينها وتشخيصها، بينما المادة محتاجة إلى الصورة في شرط وجودها، فالصورة شرط للمادة لا علة لها. نظير الشرط بالنسبة للاحتراق؛ فلكي تحترق هذه الورقة، لا بد من شرط هو المماسية للنار؛ أي أن تكون الورقة قريبة من النار، وإلا لو كانت الورقة بعيدة عن النار بمرّ مثلاً فلا تحترق؛ فالصورة ليست هي العلة التامة ولا العلة الفاعلية، وإنما هي جزء العلة، هي الشرط لوجود المادة، فلا بد من الصورة لوجود المادة.

علة وجود المادة

ما هي علة وجود المادة إذن؟

يقول الحكماء: إن علة وجود المادة أمرٌ مجرد، ما وراء المادة — وقد أوضحنا هذه المسألة فيما سبق — حيث يقول الفلاسفة إن عالم الإمكان مراتب، والمرتبة الدنيا منه هي عالم الطبيعة، ثم وراءه عالم آخر وهو عالم المثال، ووراءه عالم أعلى منه وهو عالم العقل، ويذهب الفلاسفة إلى أنه لكي يصدر الفيض من الواجب تعالى، فإنه لا يمكن أن يصل إلى عالم الطبيعة بشكل مباشر، لقصور في القابل لا في الفاعل؛ لأن عالم المادة — الطبيعة — لا يقبل هذا الفيض لقصور فيه، فلا بد من مرور الفيض عن طريق عالم العقل الذي يكون بمثابة الشرط لقبول عالم المادة للفيض.

فعالم المادة وجوده وجودٌ ضعيف، لا يقبل الفيض مباشرة، والعقل هو جزء العلة لمرور هذا الفيض ووصوله إلى عالم المادة، وهذا من قبيل مالو رمى رامٍ ماهر ومدرب حجرًا ثقيلًا فإنه قد يصل إلى عدة أمتار، لكنه لو رمى ريشة فإنها قد لا تتجاوز مترًا واحدًا؛ فالسبب يعود إلى ضعف القابل لا الفاعل، وإلا فهو عندما رمى الحجر والريشة رمى بنفس الدرجة من قوته، فعالم العقل — كما قالوا — هو الشرط لمرور الفيض لتحقيق المادة. فالمادة إنما يُوجدُها الجوهر المفارق للمادة من جميع الجهات، وهو العقل الذي يُوجدُ المادة، وهو الذي يحفظ المادة بالصورة تلو الصورة، كما عليه ابن سينا وأتباعه، من أن تبدل الصور باللبس بعد الخلع، وليس اللبس بعد اللبس. لقد قالوا: إذا لم تكن الصورة فاعلاً للمادة، كما أن الأعراض لا يمكن أن تكون فاعلاً لها؛ لأن الأعراض معلولة للصورة، كما أنه لا يمكن أن يكون الشيء فاعلاً لنفسه، وليس في عالم المادة شيءٌ غير المادة والصورة والأعراض، فالفاعل لوجود المادة جوهرٌ مفارق.

وهنا قد يُثار أكثر من إشكال، نوجزها فيما يلي:

الإشكال الأول

وفيه نشير إلى بعض المسائل لكي يتضح الإشكال:

المسألة الأولى

عادةً يُقسَّم الواحد إلى الواحد بالخصوص والواحد بالعموم، والواحد بالعموم يُقسَّم إلى الواحد بالعموم المفهومي والواحد بالعموم الوجودي. والمقصود بالواحد بالخصوص أو

في أن كلاً من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى

الواحد الشخصي هو الجزئي الحقيقي، مثل زيد، والواحد بالعموم المفهومي هو الكلي كمفهوم الإنسان، أو أي كُلي من الكليات. والواحد بالعموم المفهومي إنما يتحقق بالخارج من خلال الواحد بالخصوص؛ أي كُلي الإنسان إنما يُوجد في الخارج من خلال زيد؛ ولهذا قالوا إن وجود الواحد بالخصوص أقوى من وجود الواحد بالعموم المفهومي؛ لأن الأخير إنما يتحقق ويُوجد في الخارج بواسطة الواحد بالخصوص أو الواحد الشخصي.

المسألة الثانية

المادة من الواحد بالخصوص، الواحد بالعدد، وليست من الواحد بالعموم؛ لأن مادة عالم الطبيعة واحدة بالخصوص.

قد يُقال: كيف تكون المادة واحدة بالخصوص، وقد تقدّم بأن كل جسم يتركّب من مادةٍ وصورة، ومعنى ذلك أنه إذا كان يُوجد في العالم مليار جسم، فمعنى ذلك أنه يُوجد مليار مادة ومليار صورة، فكيف يُقال بأن المادة هي واحدة بالعدد أو واحدة بالخصوص؟

الجواب: إن المادة — بقطع النظر عن الصورة — تمثّل حيثية قبول الصور؛ فالمادة واحدة بالخصوص، وإنما تتكرّر وتتعدّد بواسطة الصور، وهذه من قبيل الكتاب فهو واحد، يتكرّر بالمشخصات الخارجية؛ ولهذا قالوا بأن صِرف الشيء أمرٌ واحد، لا يتثنى ولا يتكرر، وإنما الذي يثنى ويكرّر هو المشخصات والعوارض الخارجية، وهنا الأمر كذلك؛ فالمادة هي واحد بالخصوص، لا بالعموم، وهذه المادة بطبيعتها محتاجة إلى صورة، ولا تنفك الصورة عنها، فالمادة تتعدّد بتعدّد الصور، وإلاّ فالمادة واحدة بالخصوص.

وبكلمة موجزة في بيان ما سبق: كيف تكون الهيولى واحدًا بالعدد (واحدًا بالخصوص) مع أن الواحد بالعدد هو الذي يفعل بتكرّره العدد، فلا يُتصوّر إلاّ فيما يقبل التكرّر، مع أن الهيولى صِرف القوة، وصِرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر؟

الجواب: إن الهيولى تقبل التعدد بتعدّد الصور الواردة عليها، فهي واحدة بالخصوص، لكنها تتعدّد بتعدّد ما يرد عليها من صور، فالكثرة والتعدد إنما هي للصور بالذات، وتنسب إلى الهيولى بالعرض.

المسألة الثالثة

إن المادة في وجودها تحتاج إلى صورةٍ غير محدّدة، صورةٍ ما، صورة تمثّل واحدًا بالعموم؛ فالمادة تمثّل واحدًا بالخصوص، والصورة تمثّل واحدًا بالعموم، وهذه الصورة

ملازمة للمادة، والصورة — كما قلنا — هي التي تُحصّل المادة وتُوجدُها؛ أي هي شرط وجود المادة، والشرط شريك العلة وجزء من العلة، والعلة دائماً تكون أقوى من المعلول، فهنا الواحد بالعموم؛ أي الصورة، هو جزء العلة أو الشرط، بينما المادة معلول، وهي واحدة بالخصوص، فيكون الواحد بالعموم علة للواحد بالخصوص، فتكون العلة أضعف من المعلول. هذا هو الإشكال الأول.

الإشكال الثاني

المادة محتاجة إلى الصورة، ولا يمكن أن تستغني عنها، لأن الصورة هي التي تُوجدُها وتحصّلُها، فإذا تحول النوع إلى نوع آخر، كالتراب عندما يتحول نباتاً، والنبات إلى لحم، بعدما يأكله الحيوان؛ أي مرّ بمراحل ولبس صوراً مختلفة؛ فهو عندما لبس صورة النبات لا بد أنه خلع الصورة الترابية، ثم يخلع صورة النبات ليرتدي صورة اللحم مثلاً، وهكذا كلما خلع صورة ارتدى صورة جديدة بمجرد الخلع، وإلا إذا انعدمت الصورة تنعدم المادة؛ لأن المادة محفوظة بالصورة، فإذا بطلت الصورة بطلت المادة بالتبع، لأن الصورة هي شريكة العلة للمادة، فإذا بطلت العلة بطل المعلول، والمعلول محتاج لعلته حدوداً وبقاءً، فإذا بطلت صورة التراب لا بد أن تبطل المادة، وإذا بطلت صورة النبات فلا بد أن تبطل المادة، بينما نجد أن الصور تبطل والمادة باقية على حالها، فكيف يكون ذلك؟

جواب الإشكاليين

يُوجد رأي يتبناه الفلاسفة المشاءون يقول: إن حصول الصورة إنما يتحقق بخلع صورة ولبس صورة أخرى، مثلاً لو لبس شخص ثوباً وخلع ثوبه الأول. بينما يرى اتجاه آخر أن الأمر ليس كذلك، بل ما يحصل ليس هو الكون والفساد؛ أي تفسد صورة وتكون وتُوجد أخرى جديدة، باللبس بعد الخلع، بل إن ما يتحقق هو أن هناك لبساً بعد لبس؛ أي إن هناك صورة واحدة، وهذه الصورة من خلال الحركة الجوهرية في كل مرة تكون منشأ لترتب آثار معينة؛ أي هناك صورة واحدة لكنها سيّالة ومتحركة، وهي كقطعة حبل طولها عشرة أمتار، المتر الأول لونه أبيض، والمتر الثاني لونه أسود، والثالث أخضر، والرابع أحمر، وهكذا، فإذا لاحظنا هذا الحبل فإن المتر الأول غير الثاني، والثاني غير الثالث، وهكذا، بينما في واقع الأمر هو حبل واحد.

في أن كلاً من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى

وهنا الشيء نفسه يُقال؛ فالصورة واحدة، لكنها ليست ساكنة بل متحركة سيّالة؛ ففي كل مقطع من مقاطعها تكون منشأً لأثرٍ مُعيّن، فهي في مقطع تكون منشأً لأثرٍ الترابية، وفي مقطعٍ آخر تكون منشأً لأثرٍ النباتية، وفي مقطعٍ ثالثٍ تكون منشأً لأثرٍ الحيوانية، وفي مقطعٍ رابعٍ تكون ... إلخ. وإن كانت في واقعها صورةً واحدة، كالزمان؛ فهو في واقعه أمرٌ واحدٌ منبسط، ولكن هذا الأمر الواحد نحن نقطعُه إلى: الآن الأول والثاني والثالث، الساعة الواحدة والساعة الثانية، وهكذا، فهل يُوجدُ فاصلٌ حقيقي بين الساعة الواحدة والساعة الثانية؟

الجواب: إن الفاصل من اعتبارنا، وإلا فالزمان وجوده وجودٌ واحدٌ سيّال، لكن هذا الوجود متدرج؛ أي لا تجتمع أجزاؤه في آنٍ واحد.

وبعبارةٍ أخرى إن الصور التي نراها تتعاقب على المادة موجودة بوجودٍ واحدٍ سيّال، يتحرك الجوهر المادي فيه، وهو الجسم، والذي هو المادة للصور النوعية السيّالة؛ فهي صورةٌ واحدةٌ سيّالة، هي صورةٌ واحدةٌ بالخصوص؛ أي إنها في حقيقتها واحدة بالخصوص، ولكنها باعتبار العقل هي واحدة بالعموم؛ أي من حيث تقسيم العقل لها تكون واحدةً بالعموم، وإلا فهي في حقيقتها صورةٌ واحدةٌ سيّالة متدرجة، فهي واحدة بالخصوص.

وعلى هذا يكون الواحد بالخصوص «الصورة» علّةً للواحد بالخصوص «المادة»، ولا يرد الإشكال السابق، من أن الواحد بالعموم «الصورة» يكون علّةً للواحد بالخصوص «المادة»، والواحد بالعموم أضعف من الواحد بالخصوص، فكيف تكون العلّة أضعف من المعلول؟

الجواب: المادة واحدةً بالخصوص، كما أن الصورة واحدةً بالخصوص. إذن لماذا نقول المادة تحتاج إلى صورةٍ ما، ولم نُعبّر عن هذه الصورة بأنها صورةٌ بالخصوص؟

الجواب: يقول المصنّف: إن العقل عندما ينتزع صوراً متعددة، يفرض عنواناً عاماً جامعاً لها، من حيث انقسامها، فحينئذٍ يلاحظها باعتبارها واحداً بالعموم، وإلا فهي بحسب الواقع، بحسب الحمل الشائع، مصداق للواحد بالخصوص. وبهذا يندفع الإشكال الثاني كما يندفع الإشكال الأول. وهذا الجواب بناء على رأي صدر المتألهين.

الفصل الثامن

النفس والعقل موجودان

المقصود بالنفس هنا هي النفس الناطقة، والمقصود بالعقل هو العقل في مصطلح الحكماء، وليس عقل الإنسان، بمعنى هو العقل الموجود في العالم العلوي، في الرتبة العليا من عالم الإمكان، كما يرى الحكماء؛ لأنهم قالوا بأن عالم الإمكان متدرجٌ يبدأ من عالم الطبيعة — عالم الناسوت — أو عالم المادة، وتكون أعلى مرتبة فيه هي عالم العقل أو عالم الجبروت، وعالم العقل كما قالوا: هو مجرد في ذاته وفي فعله، وخالف في ذلك المتكلمون فقالوا المجرد ذاتاً وفعلًا هو الواجب تعالى.

الدليل على وجود النفس

النفس مجردة في ذاتها وغير مجردة في فعلها؛ لأنها متعلقة في فعلها بالمادة؛ أي إنها جوهرٌ مجرد عن المادة ذاتاً متعلق بها فعلًا، فهنا في التعريف أخذت ثلاث خصوصيات: الأولى: كون النفس جوهرًا لا عرضًا.

الثانية: كون هذا الجوهر مجردًا بذاته عن المادة.

الثالثة: كون هذا الجوهر المجرد بذاته متعلقًا في فعله بالمادة.

أما كون النفس جوهرًا فلأن الصورة النوعية للجوهر لا يُمكن أن تكون عرضًا، فما يقوم النوع الجوهرى لا يمكن أن يكون عرضًا، بل لا بد أن يكون جوهرًا، والنفس هي الصورة النوعية للإنسان، فلا بد أن تكون النفس جوهرًا؛ أي لما كانت النفس هي الصورة النوعية للإنسان، إذن هي الفصل، ولكن باختلاف الاعتبار، والفصل مقومٌ للنوع الجوهرى، ولا يمكن أن يكون مقومٌ الجوهر عرضًا، وإنما لا بد أن يكون مقومٌ الجوهر جوهرًا.

تجدر الإشارة إلى أنه قد تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة رأي المصنّف في أقسام الجوهر؛ حيث أوضح أن النفس داخلة تحت الجوهر بالعرض، بمعنى أنها يصدق عليها مفهوم الجوهر، لكنها ليست مندرجة تحت الجوهر.

أما كون النفس مجردة في ذاتها عن المادة، فبرهنوا على ذلك — كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول — من أن الصورة العلمية مجردة عن المادة، وإلّا فلو لم تكن مجردة عن المادة للزم ما أورد من إشكال على الوجود الذهني، وهو انطباع الكبير في الصغير.

وإذا كانت الصورة العلمية مجردة عن المادة وحاضرة في النفس، فلا بد أن يكون هذا المجرد حاضرًا لأمرٍ مجرد؛ لأنه لا يمكن أن يكون الأمر المجرد حاضرًا لدى أمرٍ مادي؛ لأن المادة بذاتها غائبة حتى عن نفسها، وليست حاضرة لنفسها، فأجزاء المادة عادةً غائبٌ بعضها عن بعضها الآخر؛ أي المادة لا حضور لها لذاتها.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن تكون النفس ماديّة، وإنها لا بد أن تكون مجردة، حتى تكون الصورة العلمية المجردة عن المادة حاضرة عند النفس المجردة عن المادة. ولهذا يُقال: إن النفس مجردة عن المادة، وإلّا لو كانت مادية للزم من ذلك أن يكون المجرد، وهو الصورة العلمية، حاضرًا لأمرٍ مادي.

ولا يخفى أن الحضور في الاصطلاح — كما سيصرّح به المصنّف في الفصل ١ من المرحلة ١١ — هو حصول أمرٍ مجرد عن المادة خالٍ عن غواشي القوة، وواضحٌ أنه لو كان العالم ماديًا، فيلزم منه كونُ العلم الحاصل له الحالّ فيه حالاً في المادة، فلا يتحقّق الحضور.

كما أن النفس الإنسانية العاقلة؛ أي المدركة، إنما تحضّر لديها الصور العلمية مجردة؛ لأن الصور العلمية مطلقًا، سواء كانت حسية أو خيالية أو عقلية، هي صورٌ مجردة، على ما يذهب إليه المصنّف تبعًا لصدر المتألهين. وأما عند المشاء فإن الصور العقلية فقط هي المجردة، دون الحسية والخيالية.

من هنا يصبح المراد من النفس العاقلة هي المتعقلة؛ أي المدركة بالإدراك العقلي. أمّا كون النفس محتاجة إلى المادة في فعلها فهذا الأمر واضح؛ لأن الإنسان عادةً في فعله، يرى بعينه، يأكل بيده، يسمع بأذنه، يمشي برجله، وهكذا.

الدليل على وجود العقل

العقل مجرد من المادة بفعله وذاته، وبيان ذلك، كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول، أن هناك أربع مراتب للعقل؛ ففي المرتبة الأولى يكون فيها العقل بالقوة؛ أي يكون فيه استعداد لكي يتعقل المعقولات والصور العلمية؛ فالطفل في اليوم الأول لولادته، ليس لديه صورٌ علمية؛ أي لا يُوجد لديه علمٌ حصولي، ولكن لديه استعداد وقابلية ليكون عالمًا بالأشياء؛ ولذلك لو لاحظناه بعد مدة فسوف نجد لديه الكثير من الصور العلمية، فهذه المرتبة التي تمثل الاستعداد لقبول الصور تُسمّى بالعقل الهولاني؛ لأنه يشبه الهولوى، فهي تشتمل على استعداد وقابلية لحلول الصور فيها، كذلك العقل في هذه المرحلة هو خالٍ من الصور، لكن فيه استعداد لقبول الصور العلمية. بمعنى يكون العقل في هذه المرحلة بالقوة بالنسبة لقبول الصور.

والعقل الهولاني في مقابل العقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد، كما سيأتي في الفصل ٥ من المرحلة ١١.

ثم بعد ذلك تنطبع الصور العلمية في العقل بشكلٍ تدريجي؛ فبعد مدة نلاحظ أن عقل الطفل قد حصّل كثيرًا من الصور، فمن الذي أفاض هذه الصور؟ أمي حادثة أم موجودة سابقًا؟ أي من الذي أوجد الصور العلمية لدى هذا الطفل بعد بلوغه سنتين مثلاً؟

الجواب: إنها لم تكن موجودة سابقًا، بل الموجود هو مجرد استعداد؛ فهذه الصور تحتاج إلى علّة في حدوثها، وهذه العلّة تُوجد فيها عدة احتمالات:

الأول: أن الموجد لهذه الصور هو النفس.

الثاني: أن الموجد لها أمرٌ مادي.

الثالث: أن الموجد للصور أمرٌ مجرد عن المادة ذاتًا وفعلاً.

أما الاحتمال الأول فواضح البطلان؛ لأن النفس في اليوم الأول كانت فاقدةً للصور، وفاقد الشيء لا يُعطيه. كما أن النفس في هذه المرتبة تكون بالقوة، مجرد استعداد، لا فعلية لها.

وقد يُقال إن المانح للصور أمرٌ مادي، فنقول لا يمكن هذا؛ لأن المادة عادةً لا تُعطي وجود الشيء، بل يُمكن أن تُعطي حركة الشيء، وحركة الشيء غير وجود الشيء.

وعلى هذا الأساس قالوا: إن الفاعل نوعان:

(١) فاعل طبيعي: وهو الذي يُعطي الحركة.

(٢) فاعل إلهي: وهو الذي يُعطي الوجود.

المادة هي الفاعل الطبيعي، الذي يعطي الحركة لا الوجود؛ فلو لاحظنا البرتقالة، عندما يتغير لونها وطعمها، فإن الذي يُعطي البرتقالة هذا التغير هو المادة؛ لأنها تُعطي الحركة.

أما الموجد فهو الفاعل الإلهي. ولما كانت الصور العلمية مجردة، والمجرد أقوى من المادي، فكيف تكون المادة الضعيفة علّة للمجرد الذي هو أقوى منها، والضعيف لا يمكن أن يكون علّة لمن هو أقوى منه.

وعلى هذا الأساس إذا بطل احتمال كون النفس هي المُفِيضة للصور العلمية، وإذا بطل الاحتمال الآخر، وهو كون المادة هي المُفِيضة للصور العلمية، انحصر الأمر في أن الموجد للصور العملية أو مفيضها هو أمرٌ مجرد من المادة ومنزه عن القوة والإمكان؛ أي الاستعداد في ذاته وفعله، وأعلى من النفس، وهذا هو المصطلح عليه بالعقل، كما قال الحكماء.

هذا هو البرهان الأول لديهم لإثبات الوجود في ذاته وفي فعله وهو العقل.

البرهان الثاني

هذا البرهان الذي ذكره المصنّف، هو ما مرّ في الفصل السابع، من أن المادة محتاجة إلى الصورة، والصورة محتاجة للمادة. والمادة محتاجة إلى الصورة في تحلّلها ووجودها، والصورة ليست هي العلة التامة أو العلة الفاعلية، وإنما هي شرط وجود المادة، والعلة الفاعلية للمادة ليست هي النفس بل هو العقل. وهذا برهان آخر لديهم على وجود العقل.

خاتمة

إن من خواصّ الجوهر؛ أي من أحكام الجوهر، أنه لا تضاد بين جوهر وجوهر؛ لأن التضاد يُفترض فيه أن يكون هناك موضوع، والموضوع يجري عليه الضدّان؛ فمثلاً

يتوارد الضدان على الورقة، فهي تارةً تكون سوداء وأخرى تكون بيضاء، بينما الجوهر موجود لا في موضوع.

من هنا قال المصنف: «لأن من شرط التضاد تحقُّق موضوع يعتوره الضدان، ولا موضوع للجوهر». والمقصود بالموضوع هو المحل المستغني، كما سيأتي منه في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

الفصل التاسع

في الكم وانقساماته وخواصه

تعريف الكم

الكم إحدى مقولات العرض التسع. وهو عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات. وفي هذا التعريف تُوجد عدة قيود، وهي:

الأول: أن الكم عرض.

الثاني: أن هذا العرض يقبل القسمة الوهمية، المقصود بها القسمة الفرضية العقلية، لا القسمة الخارجية الحقيقية.

الثالث: أن هذه القسمة الوهميّة للكم إنما تكون بالذات لا بالعرض.

فأما أن الكم عرض، فهو إحدى مقولات العرض التسع، كما هو معلوم، فإن عنوان العرض ليس عنواناً ماهوياً؛ فعندما نقول الممكن ينقسم إلى: عرض وجوهر، فالعرض ليس ماهية من الماهيات، وإنما هو مفهوم ثانٍ فلسفي ينطبق على مقولات العرض التسع؛ لأن كل مقولة من مقولات العرض التسع هي جنس عالٍ لا جنس فوقه.

وأما كون الكم يقبل القسمة الوهمية، فالمقصود بهذه القسمة هي القسمة العقلية الافتراضية، القسمة بتحليل العقل، بمعنى أنه قابل لتوهم القسمة؛ لأن الكم بوجوده الخارجي ينعدم بالقسمة الخارجية وبوجوده الذهني مجرد، والمجرد لا يقبل القسمة، فالذي هو من خواص الكم والمأخوذ في تعريفه هو قبوله لتوهم القسمة، وهي القسمة الوهميّة.

أما كيف ينعدم الكم بالقسمة الخارجية فذلك لأن القسمة الحقيقية الخارجية تُفني الكم؛ فلو أخذنا مسطرة طولها متر مثلاً، ثم قطعناها إلى نصفين، فإن القسمة

الخارجية تُفني طولها؛ أي لا تبقى مترًا، بل تتحول إلى نصف متر، ثم لو قَسَمْنَا نصف المتر فيتحول إلى ربع متر، وهكذا، حتى تفنيها القسمة الخارجية.

كما أن هذه القسمة للكم هي بالذات لا بالعرض؛ فلو لاحظت نفس هذه المسطرة التي مثلنا بها، فما يتصف بالانقسام هو المتر، إذ نُقَسِّمُهُ إلى سنتيمترات، أما الجسم الطبيعي نفسه، المسطرة نفسها، فلا يقبل القسمة بالذات وإنما بالعرض؛ أي ما قَسَمْنَاهُ بالذات هو كمّية المسطرة (المتر)، فالمتر هو الذي يقبل القسمة بالذات، أمّا المسطرة نفسها أو قل الجسم الطبيعي نفسه فلا يقبل القسمة بالذات بل يقبل القسمة بالعرض.

وينبغي الانتباه إلى أن المراد بالقسمة في قول المصنّف في تعريف الكمّ إنه «يقبل القسمة الوهمية» هي القسمة الطبيعية، التي هي قسمة الكل إلى أجزائه، ويُراد منها التجزئة.

بينما المراد من القسمة في قوله: «وقد قَسَمُوهُ قِسْمَةً أُولِيَّةً إلى المتصل والمنفصل» هي القسمة المنطقية، التي هي قسمة الكلي إلى جزئياته.

أقسام الكم

ينقسم الكم إلى قسمين أساسيين هما:

(١) كم متصل.

(٢) كم منفصل.

والكم المتصل: وهو الذي تدرج تحته الأقسام الثانوية كلها، ويُقال في تعريفه: هو ما يمكن أن يُفرض فيه أجزاءً بينها حدٌّ مشترك.

وقد قَسَمُوا الكم المتصل إلى:

(١) كم متصلٍ قارٍّ.

(٢) كم متصلٍ غيرٍ قارٍّ.

والكم المتصل القارُّ هو ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، وقد قَسَمُوهُ إلى:

(١) جسمٍ تعليمي.

(٢) سطح.

(٣) خط.

والجسم التعليمي: هو الكمية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها.

والسطح: هو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين.

والخط: هو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.

أما الكَم المنفصل فهو العدد فقط، ويُقال في تعريفه: ما لا يُمكن أن يُفرض فيه أجزاء بينها حدٌ مشترك.

الكَم المتصل

الكَم المتصل هو ما يمكن أن يُفرض فيه أجزاء بينها حدٌ مشترك؛ فلو لاحظنا الورقة، طولها وعرضها، أو لاحظنا المنضدة، ففيها طول وعرض، وهذا الطول والعرض يمكن أن نفرض فيه أجزاءً بينها حدٌ مشترك؛ أي عندما نلاحظ طول الورقة أو طول المسطرة فيمكن أن نجعل حدًا مشتركًا، إذا اعتبرته بدايةً لأحد الجزأين يُمكنك أن تعتبره بدايةً للآخر، وإذا اعتبرته نهايةً لأحد الجزأين يمكن اعتباره نهايةً للآخر.

لاحظ المسطرة التي طولها متر، فإذا وضعنا نقطة فوق منتصف هذه المسطرة؛ أي فوق السنتيمتر الخمسين مثلاً، فهذا السنتيمتر إذا اعتبرناه بدايةً للنصف الأول (الجزء اليمين للمسطرة) فإن الجزء الآخر للمسطرة يبدأ من هذا السنتيمتر أيضاً؛ أي هو بدايةً لنصف اليمين، كما أنه بدايةً لنصف اليسار، كما أننا لو اعتبرنا هذه النقطة (السنتيمتر الخمسين) نهايةً للنصف الأول، فإن النصف الثاني ينتهي كذلك بهذه النقطة.

إذن فالكَم المتصل هو الذي نفرض فيه أجزاءً مشتركة، وهذه الأجزاء المشتركة بينها حدٌ مشترك، وهذا الحد إذا اعتبرناه بدايةً لأحد الجزأين كان بدايةً للآخر، وإذا اعتبرناه نهايةً لأحد الجزأين كان نهايةً للآخر، من قبيل النقطة بين أجزاء الخط، أو الخط بين جزأي السطح؛ لأن السطح فيه طول وعرض، بينما الخط يمثل امتدادًا واحدًا.

لنأخذ الورقة، فإن نهاية السطح التي هي نهاية الورقة، تكون خطأً، فهذا الخط إذا اعتبرناه بدايةً لهذا الجانب سيكون بدايةً للجانب الآخر، وإذا اعتبرناه نهايةً لهذا الجانب يكون كذلك للآخر.

وإذا لاحظنا الحجم، كهذا الكتاب، فإن له حجمًا معيّنًا، أو حسب تعبيرهم جسمًا تعليميًا، وهذا الحجم المعين له طول وعرض وارتفاع، فهو ينتهي بالسطح، لأن الحجم له ستة سطوح، وكل سطح بدايةً للجزء الآخر، أو إذا لاحظت الآن بين جزأي الزمان،

فهذا الآن يكون بداية للساعة الواحدة، وكذلك بداية للساعة الأخرى، ويكون نهاية لهذه الساعة ونهاية للساعة الأخرى.

الكم المنفصل

الكم المنفصل هو ما لا يمكن أن يفرض فيه أجزاءً بينها حدٌ مشترك بخلاف الكم المتصل، وهو العدد، خذ العدد ستة مثلاً، إذا قسمتها إلى ثلاثة وثلاثة، فسوف لا تجد بين أجزائها حدًا مشتركًا؛ لأن الحد دائماً لا بد أن يكون خارجاً من المحدود. فهذا الحد بالنسبة إلى الستة إما أن نفترضه خارجاً أو نفترضه داخلياً في الستة، فإذا افترضناه داخلياً، سوف تكون الستة خمسة؛ لأن الحد خارج من المحدود. وإذا افترضنا أن الحد خارج من الستة؛ أي نأتي بواحد من الخارج ونجعله حدًا في الستة ستكون الستة سبعة، وهذا خلاف فرض كونها ستة، فالكم المنفصل لا يمكن أن نفترض فيه أجزاءً بينها حدٌ مشترك.

ما هو مصداق الكم المنفصل؟

الجواب: هو العدد، وهو يتحقق من تكرر الواحد. لكن الواحد نفسه ليس بعدد؛ لأنه إذا لاحظنا الواحد من حيث هو واحد لا ينطبق عليه تعريف الكم؛ لأن تعريف الكم هو عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات، بينما الواحد — من حيث هو واحد — لا يقبل مثل هذه القسمة.

والكلام في العدد لا في المحدود؛ فالواحد لا يصدق عليه حد — تعريف — الكم، فهو لا يقبل القسمة العقلية؛ لأن الوحدة دائماً مساوقة للاتصال، فإذا قسّمناه — الواحد — لا يبقى واحداً، فالواحد من حيث هو واحد لا يقبل القسمة.

وعلى هذا الأساس قالوا: إن الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم، وإذا انقسم إلى نصفين تفنى وحدته، والعدد كما قالوا: هو ما يحصل من تكرر الواحد. بمعنى أن الواحد ليس ذا أجزاء، بل هو أمرٌ بسيط.

وإنما يتحقق العدد من اجتماع الواحد، مع أن الواحد ليس بعدد؛ لأنه بعد اجتماع الواحدين يعرض مجموعهما عرض واحد، هو العدد الاثنان. وهذا بمثابة الماء الحاصل من اجتماع الأوكسجين والهيدروجين؛ فكما أن شيئاً من الأوكسجين والهيدروجين ليس ماءً، وبعد اجتماعهما تتحقق صورة واحدة منطبقة في مجموعهما هي الصورة المائية،

كذلك كل من الواحدين ليس بعدد، ولكن بعد اجتماعهما يعرض مجموعهما عرض واحد، وهو العدد الاثنان.

وفي ضوء هذا البيان الفلسفي يكون مصداق العدد الرقم اثنان فصاعدًا. وكل مرتبة من مراتب العدد تُعتبر من الناحية الفلسفية نوعًا مستقلًا برأسه؛ أي الاثنان نوع، والثلاثة نوع، وهكذا؛ لأن كل واحد من مراتب العدد له خواص وآثار تختلف عن خواص وآثار العدد الآخر؛ ففي الاثنان خواص غير خواص العدد أربعة؛ فمثلًا اثنان مع اثنين يساوي أربعة، كذلك الخاصية التي في العدد ثلاثة مثلًا غير موجودة في عدد آخر.

الكم المتصل غير القارّ

الكم المتصل ينقسم إلى: قارّ وغير قارّ، ومعنى الكمّ المتصل القارّ، هو الكم الذي لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، بينما الكمّ المتصل غير القارّ، هو الكم الذي لا يكون لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود، وإنما تكون أجزاؤه متدرّجة، سيّالة منبسطة على الوجود، إذا انصرم السابق يأتي لاحق.

والكم المتصل غير القارّ ينحصر مصداقه في الزمان. والزمان هو كمّ يعرض على الحركة، والحركة وجود متدرج، ولما كانت الحركة وجودًا سيّالًا متدرجًا متصرّمًا، كذلك ما يعرض عليها، فالزمان يكون متصرّمًا ومتدرّجًا وسيّالًا؛ ولهذا فهو غير قار، غير ساكن، متصرّم، غير ثابت، لا اجتماع لأجزائه المفروضة في الوجود، وإنما ينقضي جزء ويأتي الآخر، تنقضي الثانية الأولى ثم تأتي الثانية الثانية، تنقضي الدقيقة الأولى ثم تأتي الدقيقة الثانية.

الكمّ المتصل القارّ

أمّا الكمّ المتصل القارّ فيقسم إلى ثلاثة أنواع هي: الجسم التعليمي، والجسم الطبيعي، والخط.

والجسم التعليمي غير الجسم الطبيعي؛ فالجسم الطبيعي هو أحد أنواع الجواهر الخمسة، وكما تقدّم فإن الجسم هو الممتد في الجهات الثلاث، ولكن امتداده هذا مبهم وغير محدّد، والذي يحدّد هذا الامتداد في الجهات الثلاث هو الحجم — الطول والعرض والارتفاع — فهذا الحجم هو الجسم التعليمي الناتج من ضرب الطول في العرض في

الارتفاع؛ ولذلك قالوا: بأن الجسم التعليمي هو الذي يُعَيَّن امتدادات الجسم الطبيعي؛ لأن الجسم الطبيعي له امتدادات ثلاثة، لكنها مبهمّة غير معينة، فالذي يعيّننها ويحددها هو الجسم التعليمي.

أمّا السطح، فهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين، لاحظ حجم الكتاب مثلاً تجد له ستة سطوح: أعلى، وأسفل، وأمام، وخلف، ويمين، ويسار، وكل واحد من هذه السطوح له طول وعرض. والسطح، هو حاصل ضرب الطول في العرض، فالسطح هو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين؛ أي طول في عرض.

أمّا الخط فهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة، لاحظ سطح الكتاب الأعلى فإن له نهاية، ونهايته خط، وهذا الخط له امتدادٌ وبُعدٌ واحد، بينما السطح له بُعدان، أما الحجم فله ثلاثة أبعاد. والجسم التعليمي عرضٌ حالٌ في جوهر، والجوهر هو الجسم الطبيعي.

الخلاء

الخلاء عند المتكلمين هو فراغٌ موهوم، يكون ظرفاً للأجسام وحيزاً لها، وباعتبار أنه فارغ عن شغل الجسم إياه يُقال له خلاء، فالخلاء هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغلٌ من الأجسام، فيكون لا شيئاً. ويرى بعض الحكماء أن الخلاء هو البُعد المجرد القائم بنفسه، سواء كان مشغولاً بجسم أو لم يكن، ويُسمّى عندهم بُعداً مفطوراً، وفراغاً مفطوراً. وما يسمّيه أفلاطون بُعداً مفطوراً يسميه المتكلمون فضاء موهوماً، وهو الفضاء الذي يثبتته الوهم، فهذا الفضاء الفارغ هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفاً له، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يكون خلاء؛ فالخلاء عند المتكلمين هو هذا الفراغ الذي لا يشغله جسمٌ من الأجسام، وهو غير موجود في الخارج بالفعل، بل هو أمرٌ موهوم.

وقال بعضهم: المراد من الخلاء هو كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما ما يماسانه.^١

^١ جميل صليبا، «المعجم الفلسفي»، ج١، ص٥٧٣؛ عبد المنعم الحفني، «المعجم الفلسفي»، ص١٠٢؛ سميح دغيم، «موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي»، ج١، ص٥٤٨.

والذين قالوا بوجود فضاءٍ خالٍ من كل شيء لا يمكن أن يقولوا بالكم المتصلِ القارِّ؛ فنظرية الخلاء تصطدم مع القول بوجود كمٍّ متصلٍ قارِّ؛ لأن هذا يعني أنه يُوجد هناك فراغ، وهذا الفراغ أمرٌ عديمي، فحينئذٍ لا يُوجد سطح ولا جسمٌ تعليمي ولا خط؛ لأن هذه الأنواع يُوجد بين أجزائها خلاء؛ أي عدم، في ضوء نظرية الخلاء، فلا وجود لاتصالٍ أساساً، وبالتالي لا وجود للكم المتصل، ولكن المصنّف يقول: إن القول بالخلاء غير صحيح؛ لأن العلم الحديث أثبت عدم وجود الخلاء أصلاً.

تتمة في خواص الكم

في بيان بعض الخواص التي يختص بها الكم.

الأولى: أنه لا تضاد بين شيء من أنواع الكم؛ لأن الضدَّين أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنسٍ قريب، بينهما غاية الخلاف.

بينما في الكم لا يمكن أن يتواردا على نفس الموضوع، خذ أنواع الكم المنفصل كالعدد أربعة والعدد خمسة مثلاً، فالعدد أربعة نعد فيه أربعة كتب، والعدد خمسة نعد فيه خمسة كتب، فالعدد أربعة يعرض على أربعة الكتب، والعدد خمسة يعرض على خمسة الكتب، فصار موضوع العدد أربعة غير موضوع العدد خمسة، بينما في التضادَّ يشترط كون الموضوع واحداً. وكذلك الحال في كل أنواع الكم الأخرى، فموضوع الجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي، وموضوع السطح هو الجسم التعليمي، وموضوع الخط هو السطح، وموضوع الزمان هو الحركة، بينما موضوع العدد هو المعدودات كما لاحظنا.

تجدد الإشارة إلى أن المصنّف ذكر في الفصل السابق أن عدم التضاد من الخواص المختصة بالجواهر؛ حيث قال: «من خواص الجواهر أنه لا تضادَّ فيه».

الثانية: الكم يقبل القسمة الوهمية؛ أي القسمة العقلية، بالفعل لا بالقوة.

الثالثة: وجود ما يُعده؛ أي يفنيه مرّة، بعد مرّة، فلنلاحظ الكم المنفصل، العدد، فإذا كان لدينا خمس تفاحات، فإن الواحد هو الذي يُعد لنا هذا العدد، فنقول ١، ٢، ٣، ٤، ٥، أو الثلاثة يمكن أن نعد فيها: ٣، ٦، ٩، كذلك الاثنان: ٢، ٤، ٦، ٨ ... إلخ. كما أنه في الكم المتصل غير القار، لو أخذنا الزمان فنستطيع أن نعد بجزء منه باقي أجزائه، كذلك لو أخذنا السطح أو الخط أو الجسم التعليمي، فالكم نستطيع

أن نَعُدّه بواسطة ما يُفني الكَم، نُسَقِطه منه مرّة بعد مرّة؛ فلو أخذنا مسطرة طولها «١٠٠سم» فلو أسقطنا «سنتمترًا واحدًا» تبقى «٩٩سم»، ثم نُسَقِط «سنتيمترًا» آخر فتبقى «٩٨»، وهكذا.

الرابعة: المساواة واللامساواة، فعندما نقول: هذه المسطرة التي طولها متر مساوية للأخرى التي طولها متر، فإن المساواة واللامساواة ليس في خشب هذه المسطرة مع خشب تلك المسطرة، بل إن المتر نفسه مساوٍ للمتر. كذلك عندما نقول هذه المسطرة التي طولها متر لا تُساوي تلك التي طولها نصف متر، لا يعني أن خشب هذه — الجسم الطبيعي — لا يُساوي خشب ذلك الجسم، بل المتر لا يساوي نصف المتر. فالمساواة واللامساواة تُنسب إلى الجسم الطبيعي بالعرض، وإلّا فهي بالذات ثابتة للكَم.

الخامسة: النهاية واللانهاية، فعندما نقول: هذا متناهٍ وهذا غير متناهٍ، حجم الأرض متناهٍ، بينما حجم الكون في امتدادٍ واتساعٍ دائم، فالنهاية ليست في الأرض نفسها بل في حجمها؛ أي في الجسم التعليمي، فالمتناهي واللامتناهي الكَم لا الجسم الطبيعي نفسه.

الفصل العاشر

في الكيف

الكيف هو المقولة الثانية بعد مقولة الكم من مقولات العرض التسع، وهو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته. وفي هذا التعريف ثلاثة قيود، وهي:
الأول: أنه عرض.

الثاني: أنه لا يقبل القسمة ولا النسبة.

الثالث: أنه لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته.

أما القيد الأول، فهو أن الكيف عرض كالكم، وكمقولات العرض التسع الأخرى، وبذلك أخرج الجوهر. والكيف ماهية عرضية لأن الماهية تنقسم بالانقسام الأولي إلى جوهر وعرض، وإن العرض عنوان عام ينطبق على مقولات العرض التسع. أما قيد أنه لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، فأخرج بقوله «لا يقبل القسمة» الكم؛ لأن الكم يقبل القسمة العقلية لذاته.

أما بقوله «ولا النسبة»، فأخرج بها المقولات النسبية السبع: الأين، الجدة، والمتى، والإضافة، والفعل، والانفعال، فإنها كلها عبارة عن نسبة شيء إلى شيء آخر؛ فالأين هو هيئة حاصلة من نسبة الشيء للمكان، والمتى هيئة حاصلة من نسبة الشيء للزمان ... إلخ. فانحصر الأمر بالكيف.

أما قوله لذاته؛ لأن الكيف قد يقبل القسمة لكن لا لذاته، وإنما بالعرض؛ لأن ما يقبل القسمة لذاته هو الكم، ولكن بواسطة الكم يقبل الكيف القسمة، وقد يقبل الكيف النسبة، لكن لا لذاته بل بواسطة مقولة نسبية معينة؛ فمثلاً المسطرة نقسمها إلى سنتيمترات، ونفترض أن لون المسطرة أصفر، فاللون ينقسم إلى سنتيمترات، فالانقسام في الواقع ليس للون؛ لأن اللون كيف، بل الانقسام لعرض آخر، الانقسام بالذات للكم،

وأما انقسام اللون فهو انقسامٌ بالعرض؛ أي الانقسام للمتر وهو كم، فإنه ينقسم إلى سنتيمترات، وانقسام اللون الأصفر إلى سنتيمترات هو انقسامٌ بالعرض. تجدر الإشارة إلى أن تعريف الكيف وبقية الأعراض هي من نوع التعريف بالرسم، لعدم إمكان تعريف الأجناس العالية بالحد.

أقسام الكيف

القسم الأول: الكيفيات النفسانية.

القسم الثاني: الكيفيات المختصة بالكميات.

القسم الثالث: الكيفيات الاستعدادية.

القسم الرابع: الكيفيات المحسوسة.

هذه الأقسام الأولية للكيف.

ثم تُقسَّم الكيفيات المختصة بالكميات تقسيمًا ثانويًا إلى: كيفٌ مختصٌّ بالكم المنفصل؛ أي بالعدد، كالزوجية والفردية بالنسبة للعدد، وكيفٌ مختصٌّ بالكم المتصل، بمعنى كيف مختص بالحجم والسطح، كالأشكال المختصة بالسطح؛ المثلث، المربع، المستطيل، أو الأشكال المختصة بالحجم؛ المكعب، المخروط. وهناك كيفٌ مختصٌّ بالكم المتصل، ولكنه مختصٌ بالخط، كالاستقامة والانحناء.

كما أن الكيفيات المحسوسة تنقسم إلى: كيفيات ملموسة، كالحر، والبارد، والناعم، والخشن. وكيفيات مبصرة، كاللون، والضوء. وكيفيات مسموعة، كالأصوات. وكيفيات مشمومة، كالروائح. وكيفيات مذوقة، كالطعوم.

كما تنقسم الكيفيات المحسوسة إلى: سريعة الزوال تُسمى انفعالات، وراسخة تُسمى انفعاليات. هذا فهرسٌ عامٌ لأقسام الكيف، والآن ندخل في بيان الأقسام بالتدرج.

(١) الكيفيات النفسانية

القسم الأول من أقسام الكيف هو الكيفيات النفسانية، وهي أمورٌ مجردة، وليست أمورًا مادية، فهي حالةٌ بالنفس، والنفس جوهرٌ مجردٌ في ذاته، فما يحلُّ بالنفس؛ أي الأعراض الحالة بها تكون أيضًا مجردة، ألم نقل فيما سبق بأن العلم مندرج تحت مقولة الكيف،

وهو من نوع الكيف النفساني؛ أي إن العلم عَرَض، وإن معروضه؛ أي الجوهر الذي يحلُّ فيه، هو النفس، فالكيفيات التي يكون معروضها النفس يُعبَّر عنها بالكيفيات النفسانية.

وكما أن النفس مجردة فما يحلُّ فيها يكون أيضًا مجردًا؛ فالكيفيات النفسانية مجردة عن المادة، كالجبين والشجاعة، واليأس، والرجاء، والحب، والخوف، والعلم ... إلخ. وأما عدد هذه الكيفيات النفسانية، فقد ذكروا عددًا كبيرًا لها، وقد أحصاها بعضهم إلى «٧٠٠» مثلاً.

(٢) الكيفيات المختصة بالكميات

القسم الثاني من أقسام الكيف هي الكيفيات التي تختص بالكميات، لاحظ العدد ثلاثة فهو كم، والعدد أربعة فإنه كم أيضًا، وهذا الكم منفصل، وهذا الكم المنفصل يكون معروضًا لعرض معين؛ أي يكون محلًّا يحلُّ فيه أمر آخر، فالثلاثة تحلُّ فيها الفردية؛ إذ تكون الفردية عارضةً على هذا الكم المنفصل، والزوجية تكون عارضةً على الأربعة؛ أي على هذا الكم المنفصل؛ وبالتالي يكون الكيف عارضًا على الكم، فالعارض هو الكيف ومعروضه هو الكم.

إذا لاحظنا خطأ معينًا — والخط هو كم متصل — فتارةً يكون هذا الخط مستقيمًا وتارةً أخرى منحنياً؛ أي إن كيفيته هي الاستقامة أو الانحناء، وهذه الكيفية حالة في الكمية. وإذا لاحظنا شكلاً معينًا، كهذا السطح الذي شكله مربع، أو ذلك السطح الذي شكله مستطيل أو مثلث، أو لاحظنا حجمًا معينًا؛ أي جسمًا تعليميًا، وكان الحجم على شكل مكعب أو مخروط أو كرة، فهذه كيفيات كلها تختص بالكميات.

وبهذا يتبين أن العرض يُمكن أن يحلَّ في عرض آخر، كالزوجية الحالة في عرض آخر هو الأربعة التي هي كم؛ أي إن الكيف قد حلَّ في الكم، وكلاهما عرض.

وتارةً أخرى يكون العرض حالاً في الجوهر، كما في اللون الأبيض لهذه الورقة، فاللون الأبيض كيفٌ حالٌ في جوهر هو الورقة.

فالكيفيات المختصة بالكميات تارةً تكون مختصة بالكم المنفصل كالعدد، وتارةً تكون مختصة بالكم المتصل؛ أي بالسطح، أو الجسم التعليمي.

(٣) الكيفيات الاستعدادية

القسم الثالث للكيف هو الكيفيات الاستعدادية، ويعبر عنها بالقوة واللاقوة، لاحظ الحديد مثلاً، فقابليته للمطوعة محدودة، ولكن الإسفنج بطبيعته مرن ومطواع؛ ولهذا نقول: إن الحديد فيه استعداد شديداً نحو الانفعال، بينما الإسفنج فيه استعداد شديداً نحو الانفعال، وهذا الانفعال والانفعال يُسمى بالقوة واللاقوة، فالقوة هي استعداد شديداً نحو الانفعال، واللاقوة استعداد شديداً نحو الانفعال، ويبدو أن القوة هنا بمعنى يرادف المقاومة في مقابل الضغط الخارجي.

وهذه الكيفيات الاستعدادية يُعتبر منها مطلق الاستعداد القائم في المادة؛ أي من أقسام الكيفيات الاستعدادية هو الاستعداد الموجود في المادة.

إشكال وجواب

قد يُقال: كنتم تقولون إن المادة هي القابلية والاستعداد لقبول الصور، وهنا تقولون بأن الاستعداد القائم في المادة كيف استعدادي؛ وبالتالي يكون عرضاً والمادة جوهر، فما هي العلاقة بين الكيف الاستعدادي وبين المادة؟

كنا نقول بأن المادة هي الاستعداد والقابلية، والآن نقول بأن هذا الاستعداد الموجود في المادة هو كيفية استعدادية، والكيف عرض، فكيف يُحل هذا الإشكال؟ أي قد يتبادر إلى الذهن أن المادة أيضاً عرض لأننا كنّا نعبر عنها سابقاً بالاستعداد.

الجواب: إن العلاقة بين المادة وبين الاستعداد الموجود فيها، هي كالعلاقة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي؛ فالجسم الطبيعي هو الامتداد في الجهات الثلاث، لكنه امتداد مبهم غير محدد، والذي يحد ويحدد مقدار هذا الامتداد هو الجسم التعليمي، والجسم الطبيعي جوهر، والجسم التعليمي عرض.

فهنا نقول الشيء نفسه؛ فالنسبة بين المادة وبين الاستعداد هي كالنسبة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي؛ أي إن المادة هي الاستعداد المبهم؛ إذ يوجد استعداد في المادة لقبول الصور، ولكن هذا الاستعداد غير متعين، بينما الكيف الاستعدادي هو نفس هذا الاستعداد، ولكن مع التعيين وتحديد المستعد له، بمعنى ماذا سيكون، بينما المادة الأولى — الهيولى — لا يتحدد المستعد له فيها، وإنما فيها قابلية أن تقبل أي صورة من الصور، فحينئذ المستعد له غير مشخص وغير معين بالنسبة للمادة؛ أي مجرد استعداد مبهم، بينما في الكيف الاستعدادي يكون المستعد له معيناً؛ أي استعداداً متعيّناً، محدداً.

وبتعبير آخر إن المادة الأولى هي محض استعداد، بينما الكيف الاستعدادي هو تحدّد وتعيّن ذلك الاستعداد المبهّم غير المعيّن، كما أن الجسم الطبيعي هو محض الامتداد المبهّم غير المعيّن، بينما الجسم التعليمي هو امتدادٌ محدّد ومعيّن. قال المصنّف في نهاية الحكمة الفصل ٥ المرحلة ٦: «فنسبة الاستعدادات المتفرقة المتعيّنة إلى الاستعداد المبهّم الذي للمادة في ذاتها، نسبة الأجسام التعليمية والامتدادات المقدارية التي هي تعيّنات للامتداد والاتصال الجوهرى إلى الاتصال الجوهرى.»

(٤) الكيفيات المحسوسة

من المعروف أن الحواس على قسمين: حواس ظاهرة، وحواس باطنية؛ أي في نفس الإنسان، والكيفيات المحسوسة هي الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة، وهي خمس حواس معروفة.

وعلى هذا الأساس فإن الكيفيات المحسوسة تنقسم إلى: كيف ملموس، كالحر والبارد، والناعم والخشن، وكيف مبصر، كالنور واللون، وكيف مسموع، وهو الأصوات، وكيف مشموم، وهو الروائح، وكيف مدّوق، وهو الطعوم. وهذه الكيفيات المحسوسة تنقسم بلحاظ آخر أيضًا إلى قسمين: كيفيات محسوسة سريعة الزوال، كالحمرة في الوجه عند الخجل، والصفرة في الوجه عند الخوف، وعند ارتفاع العارض؛ أي عندما يرتفع الخوف أو الخجل، فحينئذ ترتفع الصفرة أو الحمرة، فهذه كيفيات نحس بها ولكنها سريعة الزوال، وتُسمّى انفعالات. وإذا كانت الكيفيات المحسوسة راسخة وثابتة؛ أي لا تزول، كصفرة الذهب، وبياض القطن، وحلاوة العسل، تُسمّى انفعاليات. وهنا زادوا حرفًا ليزداد المعنى، بناءً على قولهم: إن زيادة المباني تدل على زيادة المعاني.

تشكيك علماء الطبيعة بوجود الكيفيات

إن علماء الطبيعة في العصر الحديث، منذ الاكتشافات العلمية، شكّكوا بوجود هذه الكيفيات المحسوسة، فقالوا: إنها ليست موجودة في الخارج كما هي عند الحواس، فأنّت مثلاً إذا لمست شيئاً خشناً وكانت يدك خشنة، فخشونة هذا الشيء لا تُحس بأنها شديدة، لكن لو كانت يدك ناعمة فسوف تُحس بأنها شديدة الخشونة.

ولو كانت يدُك مرتفعة الحرارة، إثر إصابة الحمّى، ثم وضعتها في ماءٍ حار لدرجة «٣٨°م» فسوف تشعر بأن هذا الماء بارد، بينما لو كانت درجة حرارة يدك «٣٦°م» ووضعتها في ماء درجة حرارته «٣٨°م» فسوف تشعر بأن هذا الماء حارٌ.

فالإحساس نفسه يتأثر بوضع الإنسان وتفاعله مع تلك الأشياء المحسوسة، بل الفيزياء الحديثة تقول في تفسير الألوان إن الطيف الشمسي فيه سبعة ألوان، وعندما يسقط على جسم معيّن كالورقة، يمتص الجسم بقية الألوان ويعكس اللون الأبيض مثلاً. وإذن فهذا الجسم ليس في ذاته وحقيقته أبيض أو أسود، ولهذا قالوا: بأن هذه الكيفيات المحسوسة وجودها في الخارج غير وجودها في حواسنا. فالموجود في الخارج هو الموجود ولكنه يظهر في الحس كما نراه.

كذلك أنكر الكيفيات المحسوسة طائفةً من الأقدمين، كديمقريطس وغيره.^١

^١ ابن سينا، «الشفاء»، الطبيعيات، المقالة الثانية من الفن السادس، ص ٢٩٨.

الفصل الحادي عشر

في المقولات النسبية

المقولات النسبية هي: الأَيْنَ والمَتَى والجدة والإضافة والوضع والفعل والانفعال، وسمّيت بالمقولات النسبية لأنها كلها هيئة ونسبة، فعندما نُعرِّفها نقول: هيئةٌ حاصلة من نسبة كذا إلى كذا؛ فالأَيْنَ هو هيئةٌ حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان، والمَتَى هو هيئةٌ حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وهكذا.

وقد أنكر المصنّف — كما سيأتي في الفصل ١٠ من المرحلة ١٠ — أن يكون الأَيْنُ مقولةً برأسها، وإنما اعتبره ضرباً من الوضع.

ثم أشار المصنّف إلى مسألة وهي أن وجود الشيء في الزمان أعمُّ من كونه في الزمان أو في طرف الزمان، والزمان — كما قرأنا سابقاً — هو أحد أنواع الكم المتصل؛ أي كم متصل غير قارٍّ، بمعنى متصرّم أو متدرّج أو غير ساكن؛ ولذلك يُقال في تعريف الزمان: إنه كمٌّ متصلٌ غير قارٍّ عارض على الحركة يتعيّن به امتداد الحركة؛ لأن امتداد الحركة مبهم والذي يعيّنه ويحدّده هو الزمان، فإذا حرّكت يدك لمدة نصف دقيقة، فإن الحركة مبهمة ولكن الزمان حدّدها؛ أي إن هذه الثلاثين ثانية كل ثانية منها تمثّل جزءاً من أجزاء الحركة؛ أي تنطبق الحركة على أجزاء الزمان، فكون شيء في الزمان أعمُّ من كونه في نفس الزمان مثل الحركات، الحركة التي هي خروج الشيء من القوة للفعل تدريجياً، واقعة في نفس الزمان، أو كونه في الزمان، هو كون الشيء في طرف الزمان وهو الآن.

معنى الآن

إن هناك مصطلحين للآن؛ إذ تارةً يُستعمل الآن ويُراد به المعنى العُرْفِي المتداول، وتارةً يُستعمل ويُراد به المعنى الفلسفي.

والمعنى العرفي يغاير المعنى الفلسفي؛ فعندما نقول: أنَّ من الآتات في الاستعمال العُرْفِي، نعني بذلك قطعةً من قطع الزمان، وهذه القطعة لا بد أن تكون زماناً ما؛ أي ثانيةً ما أو دقيقةً ما مثلاً، أو جزءاً من الثانية.

بينما المقصود بالآن بالمصطلح الفلسفي هو غير ذلك؛ أي هو ما لا ينطبق عليه الزمان، وهو طرف الزمان، وكما أن النقطة طرف الخط وهي خارجة عنه خروج الحد عن المحدود، كذلك الآن هو طرف الزمان وهو خارجٌ عن الزمان؛ لأن الزمان يمثل أمراً متدرجاً، بينما الآن لا تدرج ولا امتداد فيه، كالخط الذي هو امتداد ذو بعدٍ واحد، بينما النقطة لا امتداد فيها؛ ولذلك هي خارجة عن الخط، كذلك الآن؛ فالآن هو طرف الزمان، وهو خارج عن الزمان لأنه لا تدرج فيه.

وبعبارة أخرى إن الموجود هو الزمان، أما طرف الزمان الذي هو الآن، فإنه أمرٌ منتزَع عنه لا وجود له مستقلاً.

وهنا عندما نقول إن الشيء في الزمان، فإنه أعم من أن يكون الشيء في نفس الزمان، كالحركات التي هي في الزمان، أو أن يكون الشيء في طرف الزمان؛ أي نسبة الشيء إلى الآن؛ فليس مقصودنا عندما نقول «الآن» هو هيئةٌ حاصلة من نسبة الشيء للزمان، ليس المقصود هو أن يكون الشيء في الزمان، وإنما المقصود نسبة الشيء إلى أن يكون في الزمان كالحركات، أو نسبة الشيء إلى الآن الذي هو طرف الزمان.

وما يكون وجوده وجوداً تدريجياً متصراً يكون له امتداد، فيكون في الزمان، والزمان هو الذي يُعَيَّن امتداده، أمّا الذي يكون وجوده وجوداً دفعياً فلا يكون في نفس الزمان، وإنما يُنسب إلى طرف الزمان، وطرف الزمان — كما قلنا — لا امتداد له. وهذا الوجود الدفعي الذي يتحقق ليس له امتداد؛ وبالتالي فلا يكون متدرجاً؛ أي لا يكون له زمان، كالاتصال والانفصال والمماس؛ فإنها لما لم يكن لها امتداد لا تقع في الزمان، وإنما تقع في طرفه؛ فإن كلاً منهما إنما هو طرفٌ لأمرٍ ممتد، وهي الحركة، والحركة تقع في الزمان، فطرفها لا يقع إلا في طرف الزمان، وهو الآن.

فأنت عندما تحرّك يدك، فإنها تتصل بالكتاب مثلاً، وعندما تنفصل يدك عن الكتاب تتحرّك، فهذا الاتصال والانفصال لا يكون في الزمان وإنما يكون في طرف الزمان؛ أي في الآن، وهو خارج عن الزمان. بينما الحركة تكون في الزمان، فعندما تحرّكت اليد، في هذه الحركة وُجِدَ امتداد، تدرج، تصرُّم، وهذا كما في الخط؛ فكما أنه يمتد إلى «٣٠ سم» مثلاً، فعندما ينتهي في طرفه ينتهي بالنقطة، وهي خارجة عن الخط، وهنا أيضاً الزمان يمتد

بثلاثين ثانية مثلاً، وينتهي بالآن الذي هو لا تدرُج فيه، وهو خارج عن الزمان، وفي هذا الآن يحصل الاتصال ويحصل الانفصال أو تحصل المماسّة؛ أي الجامد يمسُّ جامداً. وعلى هذا الأساس عندما يُقال نسبة الشيء إلى الزمان، فإنه بمعنى كونه في الزمان أو في طَرَف الزمان.

الحركة القطعية

الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، وهذه الحركة تُلاحظ بلحاظين؛ أي باعتبارين، فمرةً نلاحظها (كما إذا تحرك إنسانٌ من مكانٍ إلى مكان، كأن يسافر من البصرة إلى بغداد، فهذا المسافر نلاحظ حركته بلحاظين) باعتبارها منقسمةً إلى أجزاء، المتر الأول، الثاني، الثالث، الرابع ... إلخ. والزمان هو الذي يُعَيّن هذا الامتداد؛ فالمتر الأول حصل في الثانية الأولى، والمتر الثاني حصل في الثانية الثانية، وهكذا، فهذه الحركة بهذا اللحاظ — الانقسام إلى أجزاء، وهذه أجزاء افتراضية، يفترضها العقل وليس هي بالفعل، وإلاً فالموجود هو موجودٌ واحدٌ سيّال — كل جزء يفترضه العقل للحركة ينطبق على جزء مفروض للزمان؛ لأن الزمان هو الذي يُعَيّن امتداد الحركة. وعلى هذا نقول بأن المتر الأول من الحركة يقع في الثانية الأولى من الزمان، وهكذا، إلى أن نصل إلى نهاية الحركة، وهذا يعني أن كل جزء من أجزاء الحركة ينطبق على جزء من زمان تلك الحركة.

وعلى هذا الأساس يعبر عن هذه الحركة بأنها حركةً قطعية، وهي تعني انطباق الحركة على أجزاء الزمان؛ لأن الحركة هذه بمثابة قطع، وكل قطعة تنطبق على مقطع وجزء من الزمان. وهذا تقطيعٌ تحليلي، عقلي، افتراضي.

الحركة التوسيطية

هي كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى؛ فعندما نقول: هل تحرك فلان؟ نجيب: نعم هو في الطريق؛ أي هو يتحرك في الطريق، فحركته حركةً توسيطية؛ أي عندما قطع كيلومتراً هو في الطريق، وعندما قطع عشرة كيلومترات فهو في الطريق أيضاً، وعندما كان في الكيلومتر الأخير فهو ما زال بين المبدأ والمنتهى، وعند وصوله إلى المنتهى تنتهي الحركة التوسيطية؛ فهذه الحركة تتوسّط بين المبدأ والمنتهى.

وعلى هذا الأساس يقولون، إن الحركة التوسيطية ذات مفهوم بسيط؛ أي لا تدرُج ولا تصرّف ولا انقضاء فيه؛ فهو مفهومٌ واحدٌ ينطبق على كل جزءٍ من الأجزاء.

وبعبارة أخرى إن المتحرك في وقت ما، يكون في هذا الزمان المفروض متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، ولكن التوسط — وهي الحركة التوسّطية — ليس له امتدادٌ تدريجي، تكون نسبته إلى أجزائه المفروضة نسبة الكل إلى الأجزاء، بل تكون نسبته إلى كل حد من حدود الحركة القطعية نسبة الكلي إلى أفرادهِ؛ فإن المتحرك في كل حدٍّ من حدود المسافة يكون متصفاً بأنه متوسط بين المبدأ والمنتهى، فله في كل حدٍّ فرد من التوسط.

الفرق بين الحركة التوسّطية والقطعية

وإذا أردنا التمييز بين الحركة التوسّطية والقطعية، فالحركة هي حركةٌ واحدة في الخارج، ولكننا نلاحظها من زاويتين، فإن الحركة القطعية هي من قبيل الكل والأجزاء، بينما الحركة التوسّطية هي من قبيل الكلي والجزئي، ففي الحركة القطعية تُوجد أجزاء وقطع للحركة، ولكن هل الحركة القطعية ينطبق فيها الكلي على الأجزاء؛ أي هي تنطبق على المتر الأول وعلى المتر الثاني وهكذا، أو أن الكل يساوي مجموع الأجزاء، كالإنسان يساوي الحيوان والناطق، فالإنسان لا ينطبق على الحيوان وحده أو الناطق وحده؛ أي الكل لا يصدق على جزء جزء، بل على مجموع الأجزاء؟

الجواب: إن الحركة القطعية تمثل الكل بالنسبة إلى أجزائه، أما الحركة التوسّطية فهي ليست كذلك، بل تمثل الكلي إلى جزئياته أو أفرادهِ ومصاديقهِ، فإذا لاحظنا الحركة التوسّطية فإن نسبتها إلى المتر الأول والمتر الثاني والمتر الأخير واحدة؛ كلٌّ من هذه الأجزاء والمقاطع ينطبق عليه حركة توسّطية؛ لأن نسبتها نسبة الإنسان الكلي إلى زيد الجزئي.

هذا كله في التحليل العقلي للحركة، وإلا ففي الخارج تُوجد حركةٌ واحدة لا حركتان، ولكن العقل إذا لاحظها بلحاظ معيّن يعبر عنها بالحركة القطعية، وإذا لاحظها بلحاظ آخر يعبر عنها بالحركة التوسّطية؛ أي إذا لاحظها على وجه الانطباق على الزمان يعبر عنها بالحركة القطعية، مقاطع وأجزاء للحركة تنطبق على مقاطع وأجزاء الزمان، وإذا لاحظها بين المبدأ والمنتهى؛ أي في الطريق، يعبر عنها بالحركة التوسّطية.

والمصنّف يقول: إذا كان شيء في الزمان، فإنه أعم من كونه في الزمان، كالحركة، أو في طرف الزمان، كالاتصال والانفصال والمماسّة، وكذلك أعم من كونه على وجه الانطباق؛ أي حركة قطعية، أو ليس على وجه الانطباق؛ أي حركة توسّطية.

الوضع

هو هيئةٌ حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعضها الآخر، ونسبة المجموع إلى الخارج؛ فلو كنت في حالة جلوس مثلاً، فإن جسمك فيه أجزاء، فإذا لاحظنا نسبة هذه الأجزاء بعضها إلى بعضها الآخر، كنسبة رجلِك أو يَدِك إلى رأسك، ثم نسبة هذا المجموع، اليدين والرجلين والرأس إلى الخارج، فهذا نُسَمِّيهِ وضعاً، هذه هي ماهية الوضع؛ فالوضع، هو هيئتك الآن بوضعٍ معيّن، جلوسك أو قيامك مثلاً، ثم نسبة وضعك هذا إلى الخارج.

الجدة

ويعبر عنها بالملك، وهي هيئةٌ حاصلة من إحاطة شيء بشيء، كإحاطة العباءة بالإنسان، أو لبس الجورب؛ فهو محيط برجلك، فهذه الهيئة الحاصلة من إحاطة المحيط بالمحاط، يُقال لها الجدة.

الإضافة

هيئةٌ حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، فإذا كان هناك أبٌ أو ابن، فإن الأب إنما يكون أباً بالنسبة للابن، والابن كذلك بالنسبة للأب؛ لأنه لا أب بدون ابن، ولا ابن بدون أب، فالنسبة هنا متكررة بين الأب والابن، فهذه الهيئة الحاصلة من تكرار النسبة بين الأب والابن أو بين الزوج والزوجة أو بين الفوق والتحت هي الإضافة.

والفرق بين الإضافة وغيرها، هو أن النسبة هنا وحدها وب نفسها لا تحقق الإضافة المقولية، بل لا بد أن تتكرر النسبة من طرف الابن للأب ومن طرف الأب للابن، أما إذا لم تتكرر النسبة وكانت ذات طرفٍ واحد، فحينئذٍ لا تكون هذه الإضافة مقولية، وإنما هي إضافةٌ إشراقية، كإضافة المعلول إلى علته؛ أي إنه في الإضافة الإشراقية يُوجد طرفٌ واحد لا طرفان، والإضافة الإشراقية ليست من المقولات النسبية؛ لأنها وجود وليست ماهية، بينما الإضافة المقولية من المقولات النسبية؛ لأن فيها طرفين، وفيها نسبة، كما هي بين الزوج والزوجة وبين الفوق والتحت.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «وأما الفرق بين الإضافة والنسبة، فبأنه ليس كل نسبة إضافة، بل إذا أخذت مكررة. ومعنى هذا أن يكون النظر لا في نفس النسبة فقط،

بل بزيادة أن هذه النسبة يلزمها نسبة أخرى، فإن السقف له نسبة إلى الحائط، بأنه يستقر عليه، وللحائط أيضًا نسبة إليه بأنه مستقر عليه. ولهذا قالوا: إن النسبة تكون لطرف واحد والإضافة تكون للطرفين.^١ وهذه الإضافة تنقسم إلى قسمين:

(١) متشابهة الاطراف ومختلفة الأطراف، والمتشابهة الأطراف هي التي تكون على صعيد واحد؛ أي في درجة واحدة وبمستوى واحد، كزيد وبكر الأخوين مثلاً، زيد أخ لبكر وبكر أخ لزيد.

(٢) الإضافة غير المتشابهة الأطراف؛ أي المختلفة الأطراف، فهي التي لا يكون فيها المضافان برتبة واحدة، مثل أب وابن، فالأب رتبته متقدمة على الابن، أو الفوق والتحت، فالفوق غير التحت، وليس في رتبة وصعيد واحد، بينما الأخ والأخ برتبة واحدة في الأخوة.

ومن خواص الإضافة، أن المتضايقين متكافئان وجوداً وعدماً؛ أي إذا وُجد أحدهما فالآخر موجود، وإذا عُدِم أحدهما فالآخر كذلك، فإذا كان الأب موجوداً فالابن كذلك، ومتكافئان قوةً وفعلًا، فإذا كنت أباً بالقوة، يمكن أن تتزوج وتنجب الابن، فالابن بالنسبة لك كذلك بالقوة.

وإن المضاف تارةً يُطلق على الإضافة نفسها، كالتحتية، الفوقية، الزوجية، الأبوة، البنوة، وهذا يُسمى المضاف الحقيقي، وهذه هي الإضافة المقولية. وأخرى يُطلق المضاف على ما تعرّض عليه الإضافة؛ أي تُطلق على الزوج والزوجة، أو الابن أو الأب، وهذا ليس مضافاً حقيقياً بل هو مضاف مشهوري، بمعنى هو المتعارف لدى الناس.

وبعبارة أخرى إننا مرّة نطلق الإضافة على الزوجية؛ أي على عنوان الزوجية الذي هو عنوان انتزاعي، ماهية من الماهيات العرضية، وهو إضافة مقولية، ومرّة أخرى نطلق المضاف على نفس الزوج أو الزوجة، ونفس الزوج ليس عرضاً بل الزوج جوهر، أما عنوان الزوجية المنتزع فهو عنوان عرضي، وهذا العنوان العرضي هو إضافة مقولية. إذن المضاف قد يطلق ويُراد به المضاف الحقيقي، وقد يطلق ويُراد به المضاف المشهوري.

^١ «الأسفار الأربعة»، ج ٤، ص ١٩٢.

الفعل

هو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر؛ فعندما تلاحظ ماءً على النار يغلي، فهذا المعنى والمفهوم الذي ينتزعه ذهنك من تسخين النار للماء، ما دام هذا الماء يسخن بشكلٍ تدريجي، يُعبّر عنه بالفعل، فالفعل ماهيةٌ عرضيةٌ نسبية.

الانفعال

هو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر؛ أي إذا لاحظت العنوان والمفهوم الذي ينتزعه ذهنك من تأثر المتأثر — الماء ما دام يغلي — فهذه الهيئة الحاصلة هي الانفعال، فالانفعال إذن هو ماهيةٌ عرضيةٌ تُعبّر عن المنتزع من انفعال الماء وتأثره عندما يغلي ويسخن بسبب النار مثلاً.

وهنا في الفعل والانفعال أخذنا في التعريف قيد (ما دام)، ما دام يؤثر في الفعل، وما دام يتأثر في الانفعال، فهذا القيد — ما دام — يعني التدرُّج في تعريف الفعل والانفعال، فإن «ما» في قولنا «ما دام» ظرفيةٌ زمانية، والزمان تدريجي.

وإنما أخذ هذا القيد لكي نُخرج أفعال الواجب تعالى، وانفعال الجوهر المجرد في ذاته وفي فعله، وهو العقل كما قالوا.

فإن فعل الواجب تعالى لا تنطبق عليه مقولة الفعل المذكورة هنا؛ لأن فعله عندما خلق العقل، الذي يعتقد به الفلاسفة — العقل المجرد — خلقه خلقاً إبداعياً وليس تدريجياً؛ ولذلك فإن حد الفعل لا ينطبق عليه؛ لأن المأخوذ في الفعل هو التدرج.

كما أن انفعال العقل المجرد؛ أي تحققه وخروجه من العدم إلى الوجود، لم يؤخذ فيه التدرج، فلا ينطبق عليه مقولة الانفعال؛ لأنه بمجرد إمكانه الذاتي يتحقق ويوجد. وهنا قد يُقال: لماذا أخرجنا العقل من قضية التدرج، واعتبر فعل المولى للعقل إبداعياً؟

الجواب: إن التدرج إنما يكون في المادة؛ لأن التدرج يحتاج إلى مادة، والمادة هي موضوع التغيرات، والتدرج هو التغير، أمّا العقل فهو مجرد في ذاته وفي فعله، فلا يمكن أن يكون متدرجاً.

وبكلمةٍ بديلةٍ إن الفعل والانفعال الإبداعيين ليسا من الماهية في شيء، بل من صفات الوجود، فإن وجود المعلول إذا قيس إلى ذاته (القابل) كان انفعالاً، وإذا قيس إلى العلة (الفاعل) كان فعلاً؛ أي إن الفعل والانفعال الإبداعيين هما الإيجاد والوجود، والإيجاد هو الوجود، والاختلاف بالاعتبار، والوجود، ليس ماهية.

المرحلة السابعة: في العلة والمعلول

الفصل الأول

في إثبات العلّية والمعلولية وأنهما في الوجود

البحث في الفصل الأول من هذه المرحلة حول إثبات العلّية والمعلولية، وأنهما في الوجود. والمصنف في هذا الفصل يقرّر مسألتين:

المسألة الأولى: في إثبات نظام العلّية في هذا العالم.

المسألة الثانية: في أن نظام العلّية حاكم على الموجودات، وأن العلّية والمعلولية إنما هي في الوجود لا في الماهية؛ أي إن الموجود يكون علّة لموجودٍ آخر، والموجود يكون معلولاً لموجودٍ آخر، ولا تكون الماهية علّة لماهيةٍ أخرى، ولا معلولة لماهيةٍ أخرى.

المسألة الأولى: في إثبات العلّية

إن نظام هذا العالم قائم على العلّية والمعلولية، وقد أشار المصنّف إلى هذه المسألة فيما سبق.

فإذا لاحظنا الماهية فإن عالم الإمكان فيه تلازم بين الإمكان والماهية، فكل ممكن له ماهية وكل ماهية ممكنة، وهذه الماهية إذا لاحظناها بذاتها وبقطع النظر عن سواها، فهي من حيث هي لا موجودة ولا معدومة؛ أي إن نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية، ولكي يترجّح أحد الجانبين وتخرج الماهية من حدّ الاستواء إلى الوجود أو إلى العدم، فلا بد من علّة لها تُخرجها إلى الوجود، أو لا بد أن تنتفي هذه العلّة لكي تنتفي الماهية.

كما أن نظام العلّية حاكم في هذا العالم، فإن عالم الإمكان بتمامه صادر من الواجب، وإن نظام العلّية حاكم في عالم الإمكان، كما نلاحظ ذلك في حياتنا الاعتيادية،

بل حتى الذي يستدل على نفي نظام العلية، فهو في استدلاله ومن حيث لا يشعر يثبت العلية ويبرهن عليها؛ لأن هذا الاستدلال يبتغي منه أن يكون علة لنفي العلية، وحينئذ لا بد له أن يقبل في مرتبة سابقة بمبدأ السببية والعلية، حتى يكون برهانه ودليله علة لإبطال مبدأ العلية.

إذن لو لم نقل بمبدأ العلية لما أمكن أن نصدق بأي قضية؛ لأن الحكم الناشئ من البرهان في القضايا النظرية هو سبب التصديق في القضايا النظرية.

إذن وجود نظام العلية وكونه حاكماً على العالم من الأمور البديهية، التي يصدق بها الإنسان بأدنى تأمل، وأن الممكنات في هذا العالم محتاجة إلى العلة، وحاجتها إلى العلة من الضروريات الأولية، التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها.

فعندما نقول: الممكن محتاج إلى العلة، فهذه قضية يكفي لقبولها تصور الموضوع، وهو الممكن، وتصور المحمول، وهو الاحتياج إلى العلة، مجرد التصور الصحيح يكفي للتصديق بهذه القضية من دون حاجة إلى برهان.

المسألة الثانية: العلية والمعلولية في الوجود

إن العلية والمعلولية إنما يكونان في الوجود؛ أي إن العلة موجود، والمعلول موجود، وليست العلة ماهيةً والمعلول ماهيةً.

قد يُقال: ما الذي يعطي العلية الوجود، أم الماهية، أم النسبة بين الوجود والماهية؛ أي الصيرورة، صيرورة الماهية موجودة؟ وبكلمة أخرى ما هو المفعول الذي تجعله وتوجد العلة؟ مع العلم أن هذه المسألة تُعنون في كتب أخرى بعنوان: مسألة الجعل، كما في منظومة السبزواري، وتُبحث هناك بحثاً تفصيلياً، لكن المصنف أشار إليها إشارة مقتضبة.

وهنا نشير إلى نقطة، وهي أنه قد يحصل توهم، وهو أن العلة شيء والمعلول شيء آخر، والعلة تعطي شيئاً للمعلول. كما إذا فرضنا أن زيداً وجوده مستقل عن وجود بكر، وزيد يمنح مالاً لبكر، فعندما نقول: العلة ماذا تعطي للمعلول، قد يتوهم أحد فيجيب أن العلة موجود والمعلول موجود، ثم العلة تقدم شيئاً للمعلول، بينما الأمر ليس كذلك، فإننا عندما نقول «تعطي العلة للمعلول»، فإن هذا من باب ضيق التعبير، وإلا ففي الواقع المعلول غير موجود قبل علته، والعلة لا تعطي شيئاً للمعلول، وإنما العلة تعطي

ذات المعلول، فتوجده؛ إنْ لا وجود لطرفين، لكي تقوم العلّة بإعطاء المعلول شيئاً ما؛ لأنّ الإضافة هنا إشراقية وليست إضافةً مقولية، ومن المعروف أنّه في الإضافة الإشراقية يُوجد طرفٌ واحد وهو العلّة، وهي تفيض المعلول؛ فالمعلول ليس هو إلا المفاض من قبل العلّة.

ينبغي التنبيه إلى أنّ ما تعطيه العلة للمعلول، أو افاضة العلة للمعلول، أو إيجاد العلة للمعلول، هذا الأثر الذي تُفيضه العلة الذي هو المعلول، لا بد أن يكون أمراً واحداً لا أكثر، فالعلة إنّما تُفيض الوجود أو تُفيض الماهيّة أو شيئاً آخر.

ولكي تتضح هذه المسألة، نقول: عندما نعلّل أي موجود من الموجودات الممكنة نجد أنّ لهذا الموجود ثلاثة عناوين — بحسب التحليل العقلي وإلا فالموجود في الخارج واحد — فهو من جهةٍ موجود، ومن جهةٍ ثانية ينتزع منه الذهن عنوان ماهيّة؛ لأنّ كل ممكن زوج تركيبى مؤلّف من وجود وماهية، ومن جهةٍ ثالثة هناك ارتباط ونسبة بين الوجود والماهية، وهي صيرورة الماهية موجودة.

إنّ هناك مفهوم الوجود، ومفهوم الماهية، كما أنّ هناك مفهوماً أو معنًى حرفياً وهو النسبة والعلاقة بين الوجود والماهية؛ أي صيرورة الماهية موجودة. وهنا قد يُقال: ما الذي تعطيه العلّة؟

الجواب: إنّ العلّة عادةً تعطي شيئاً واحداً، والصحيح أنّها إنّما تُعطي الوجود، ولا تعطي الماهية، ولا الصيرورة؛ لأنّه من المحال أن يكون المَجْعول هو الماهية؛ لأنّ الماهية أمر اعتباري، كما تقدّم في بحث أصالة الوجود، والمَجْعول من جهة العلة أمرٌ أصيل وليس أمراً اعتبارياً.

وقد يشكل: كنا نقول فيما مضى بأنّ الماهية محتاجة إلى العلة، وحاجتها إلى العلة من الضروريات، فما هو المحتاج إلى العلة؟ أهو ذات الماهية أم وجود الماهية؟ إنّ الماهية المعلولة، إنّما تحتاج إلى العلة وترتبط بالعلة من حيث هي موجودة لا من حيث هي ماهية؛ لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، فحاجة الماهية المعلولة إلى العلة إنّما هي من حيث وجودها لا من حيث هي.

كما أنّ المَجْعول من جهة العلة ليس الصيرورة؛ أي ليس صيرورة الماهية موجودة؛ لأنّ الصيرورة معنًى حرفي، معنًى نسبي، والمعاني النسبية لا تكون قائمة بذاتها وإنّما تكون قائمة بطرفيها؛ أي إنّ وجودها وجودٌ رابط وليس مستقلاً، والوجود الرابط لا يقوم بذاته بل بغيره، ومن المحال أن يقوم أمرٌ أصيل بأمرين اعتباريين غير أصيلين؛

لأنه إذا اعتبرنا الصيرورة التي هي معنًى حرفي نسبي هي المجعلة للعلة، فلا بد أن تكون الصيرورة أمراً أصيلاً، وهو قائمٌ بطرفين هما الوجود والماهية، فيكون الطرفان اعتباريين، ومحالٌ أن يقوم أمرٌ أصيلٌ بطرفين اعتباريين. إذن المجعل للعلة؛ أي الذي تُفيضه وتُجده هو وجود المعلول، لا ماهيته، ولا صيرورة الماهية موجودة.

الفصل الثاني

في انقسامات العلة

أقسام العلة

تنقسم العلة إلى: علة تامة وعلة ناقصة. والعلة التامة هي التي تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول؛ أي هي تتألف من السبب والشرط وعدم المانع؛ فعندما نريد أن نحرق ورقة، فهذا الاحتراق يحتاج إلى علة تامة، وهي تتألف من: السبب «النار» والشرط «بأن تكون هذه النار قريبة من الورقة»، ثم عدم المانع «لا بد أن تكون الورقة غير رطبة»، فإذا وُجد السبب والشرط وعدم المانع احترقت الورقة، هذه هي العلة التامة، ومتى ما وُجدت العلة التامة وُجد المعلول مباشرة.

أما العلة الناقصة فهي التي لا تتوفر على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول، وإنما تتوفر على بعض ما يتوقف عليه وجود المعلول، كأن يكون السبب أو الشرط أو عدم المانع فقط، فإذا فرضنا وجود النار، لكن الورقة كانت رطبة، أو بعيدة عن النار، فحينئذٍ هذا جزء العلة، وهو علة ناقصة، وهذه العلة الناقصة لا تُوجد المعلول، بينما العلة التامة تُوجد المعلول بمجرد أن تُوجد.

الفرق بين العلة التامة والناقصة

العلة التامة تختلف عن العلة الناقصة، في أن العلة التامة متى ما وُجدت يلزم من وجودها وجود المعلول مباشرة؛ فعند وجود السبب والشرط وعدم المانع تحترق الورقة فوراً، ومتى ما عُدمت العلة التامة انعدم المعلول.

أما العلة الناقصة فإنه لا يلزم من وجودها وجود المعلول؛ لأنه قد تُوجد نار لكن الورقة رطبة أو بعيدة عن النار.

لكن متى عُدَّت العلة التامة انعدم المعلول، كما أن العلة الناقصة إذا عُدَّت ينعدم المعلول أيضًا؛ أي يلزم من عدم العلة الناقصة عدم المعلول.

العلة الواحدة والكثيرة

وتنقسم العلة إلى واحدة وكثيرة، والعلة الواحدة هي التي لا يكون سواها؛ فالواجب تعالى هو العلة الواحدة بالنسبة لهذا الكون. والعلة الكثيرة، كما في الغليان والاحتراق، فكما أن الغليان يمكن أن يحصل بواسطة النار، كذلك يحصل بواسطة الشمس لو كانت حارة جدًّا، بواسطة عدساتٍ لآمة تجمع الطاقة الشمسية وتكثفها، أو بواسطة الطاقة الكهربائية، فكل واحدةٍ من هذه يمكن أن تكون علةً للغليان، وإذا اجتمعت بمجموعها تتحد فتكون علةً واحدة؛ لأن كل واحدةٍ منها سوف تكون علةً ناقصة، وإذا انفردت فتكون كل واحدة منها علةً مستقلة بمفردها؛ فهي عللٌ كثيرة.

العلة البسيطة والمركبة

تنقسم العلة إلى علة بسيطة وعلة مركبة. والعلة البسيطة هي التي لا تكون لها أجزاء. وتكون إما بسيطة بحسب الخارج أو بحسب العقل. أما العلة المركبة فهي التي تكون لها أجزاء، وهي كذلك تكون إما مركبة بحسب الخارج أو مركبة بحسب العقل. فالتركيب يكون بأشكال؛ فمرة يكون التركيب بحسب الخارج كالجسم؛ لأن كل جسم يتركَّب من مادة وصورة.

ومرة نلاحظ التركيب بحسب العقل كالماهيات، ولكن ليست الأجناس العالية، بل ما تحت الأجناس العالية، فإن الأنواع تحت الأجناس العالية تتألف من جنس وفصل، فهي مركبة بحسب العقل؛ أي إنها مركبة تركيبًا عقليًّا. ومرة لا تكون العلة مركبة من جنس وفصل، كمقولات العرض التسع، وكذلك الجوهر؛ فهذه كلها ليست مؤلفة من جنس وفصل؛ إذ لا أجناس فوقها، ولكن الأجناس العالية يمكن أن تكون مركبة باعتبار آخر؛ أي باعتبارها ممكنة وكل ممكن زوجٌ تركيبِي، مؤلف من وجود وماهيّة.

ولكن هناك علة لا تشوبها شائبة التركيب، وهي بسيطةٌ بساطةٌ محضة؛ إذ هي غير مركبة لا خارجًا ولا عقلاً، وهو الواجب تعالى علوًّا كبيرًا.

العلة القريبة والبعيدة

تنقسم العلة أيضًا إلى: قريبة وبعيدة، والقريبة هي التي لا تُوجد واسطة بينها وبين معلولها، كالنار والاحتراق مثلًا، أما البعيدة فهي التي تُوجد واسطة بينها وبين معلولها مثل اليد علة لفتح الباب بواسطة المفتاح.

العلة الداخلية والخارجية

وأيضًا تنقسم العلة إلى داخلية وخارجية، والمقصود بالعلة الداخلية هي الأجزاء، فالمادة والصورة بالنسبة إلى الجسم علة داخلية مقومة؛ ولذلك تُسمَّى بعلة القوام، لأن الشيء يتقوم بها، أما العلة الخارجية، فهي علة الوجود التي لا تكون أجزاء، وإنما تكون من الخارج علة لوجود الشيء، وهي الفاعل والغاية، والفاعل نعبّر عنه بـ «ما به الوجود» أي ما يصدر عنه المعلول، أما الغاية فيعبّر عنها بـ «ما لأجله الوجود» أي ما يصدر لأجله المعلول.

العلة الحقيقية والمعدّة

كما تنقسم العلة إلى العلة الحقيقية والمعدّات، والمقصود بالمعدّات، هي العوامل المساعدة، وهذه العوامل لا تُوجد الشيء وإنما هي مقدّمات وممهّدات ومهيئات ومقرّبات، تقرّب المادة إلى إفاضة الفاعل، كتقريب الخشب إلى النار، فهذا ليس علة بل هو ممهّد إلى العلة ومقرّب، أو كمن يمشي في الطريق ويريد الدخول إلى المسجد فالخطوة الأخيرة هي التي تدخله إلى المسجد فهي علة دخوله، وكل الخطوات الأخرى ممهّدات ومقرّبات ومعدّات تقرّبه للنتيجة ليس إلّا.

والمعدّات ليست علة حقيقية، وإنما يطلق عليها علة تجوّرًا.

الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إن من أحكام العلّية أنه يستحيل أن ينفك وجود العلة التامة عن المعلول، ويستحيل أن ينفك المعلول عن علّته التامة؛ أي كلما وجّدت العلة التامة وجد المعلول، وكلما وجد المعلول وجدت علّته التامة، وإذا انعدمت العلة التامة انعدم المعلول.
وفي هذا الفصل يُوجَد مطلبان:

الأول: وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة؛ أي كلما وجّدت العلة التامة يكون وجود المعلول واجبًا.

الثاني: وجوب وجود العلة عند وجود المعلول؛ أي إذا وجد المعلول يكون وجود العلة قبل ذلك واجبًا.

الوجوب بالقياس إلى الغير

الوجوب هنا بمعنى الضرورة. والوجوب، كما قرأنا فيما سبق، مرّةً يكون بالذات، وأخرى يكون وجوبًا بالغير، وثالثة يكون بالقياس إلى الغير، والمراد بالوجوب هنا هو الوجوب بالقياس إلى الغير، بينما المراد بالوجوب في مسألة: «إن الشيء ما لم يجب لم يُوجَد» المتقدمة هو الوجوب بالغير.

والمقصود بالوجوب بالذات هو وجوب الباري تعالى، والوجوب بالغير هو وجوب الممكن الموجود، فهو واجب الوجود بغيره؛ أي بعلته لا بذاته، وأما الوجوب بالقياس إلى

الغير فهو كما في وجوب وجود أحد المتضايقين إذا قيس إلى وجود الآخر. كما إذا قيس وجود التحت بالنسبة إلى وجود الفوق، فإن وجوده يكون واجباً؛ أي يكون وجود التحت واجباً بالقياس إلى وجود الفوق.

الإرادة جزء العلة

قد يُقال: لو أنه متى ما تحققت العلة التامة كان المعلول موجوداً، لكانت العلة مجبورة في إيجاد معلولها، ومن هنا نشأت شبهة عند بعضهم، وهي أن هذا القول يقتضي أن يكون الواجب تعالى علّة مجبورة أو فاعلاً مجبوراً في إيجاد هذا العالم. الجواب: الصحيح أن هذا التوهم لا يصدّق على الواجب تعالى؛ لأن العلة التامة من أجزائها إرادة الفاعل؛ فما لم تتحقق إرادة لدى الفاعل لا تتحقق العلة التامة؛ فعندما تريد أن تكتب أو تأكل أو تفعل أي شيء آخر، لا بد أن تتوفر جملة أشياء لكي يتحقق الفعل، ومن هذه الأشياء أن تُوجد لديك إرادة للفعل، وإلا لو لم تُوجد لديك إرادة للفعل فإن الفعل لا يتحقق.

إذن إرادة الفاعل هي جزء العلة، وإرادة الواجب تعالى هي جزء العلة؛ فإن أراد فعل وإن لم يُرد لم يفعل، وهذه المسألة ستوضح أكثر في المرحلة الثانية عشرة. إذن فلا يصح أن يُنسب للواجب تعالى أنه فاعلٌ مجبور، أو أنه علّة مجبورة، باعتبار أن العلة التامة متى ما وُجدت وجب أن يُوجد معلولها؛ لأنه لكي يكون الواجب تعالى علّة تامة لا بد من إرادته تعالى للفعل؛ لأن الإرادة من أجزاء العلة، فما لم تتحقق إرادة الفاعل لا يمكن أن تكون هناك علّة تامّة، وإذا لم تكن هناك علّة تامّة لا يُوجد المعلول.

وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة

إذا كانت العلة التامة موجودة فيجب وجود المعلول، والدليل على ذلك: إذا لم يكن وجود المعلول واجباً عند وجود علته التامة، فيعني ذلك أنه يمكن أن يكون عندئذٍ المعلول معدوماً؛ أي إذا قلنا يجوز عدم المعلول مع وجود علته التامة، فمع وجود العلة التامة للاحتراق لا يُوجد احتراق مثلاً، بمعنى يلزم من ذلك انعدام المعلول، وعدم المعلول يحتاج إلى علّة — كما أشرنا سابقاً — وعلة عدم المعلول هي عدم العلة، أي إن عدم العلة هو

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

علة لعدم المعلول، وهنا المعلول معدوم، فإذا كان معدومًا، حينئذٍ فلا بد أن تكون علته معدومة أيضًا، بينما نحن نفترض وجود العلة التامة، فإذا وُجِدَت العلة التامة مع عدم المعلول يلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو مُحال.

وجوب وجود العلة عند وجود المعلول

من المُحال أن يكون المعلول موجودًا ولا تكون علته موجودة، فإذا كان المعلول موجودًا ولم تكن علته واجبة الوجود، يمكن أن تنعدم العلة مع وجود المعلول، وقد قلنا فيما سبق — في الفصل الثاني — إن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة، إذا انعدمَت ينعدم المعلول، وهذا خلاف ما فرضناه من أن المعلول موجود.

وعلى هذا الأساس فالمعلول لا ينفك عن وجود علته، كما أن العلة لا تنفك في وجودها عن وجود معلولها، بينهما تلازم ولا يمكن التفكيك بينهما.

وهذا البرهان الذي ذكره المصنّف يبتني على ما قاله المشهور؛ أي على القول بأن الإمكان من لوازم الماهية، فالبرهان هنا يبتني على الإمكان الماهوي لا على الإمكان الفقري الذي قالته مدرسة الحكمة المتعالية، بينما سيذكر في نهاية هذا المبحث البرهان الذي يبتني على الإمكان الفقري.

فعلى أساس الإمكان الماهوي: عندما نقول إن وجود المعلول واجب عند وجود علته التامة، ووجود العلة واجب عند وجود المعلول، فإن هذا البرهان يبتني على الخُلف؛ أي إذا فرضنا — كما سبق — انعدام العلة عند وجود المعلول، أو فرضنا انعدام المعلول عند وجود العلة، فيلزم من ذلك الخُلف، وحينئذٍ يلزم من ذلك اجتماع النقيضين؛ أي يلزم أن تكون العلة موجودة وغير موجودة، كما أشرنا قبل قليل.

وجوب وجود علة المعلول الزماني في زمانه بعينه

قد يكون المعلول زمنيًا؛ أي إن المعلول موجود في زمانٍ معين، ومن المعلوم أن الزمان لا يكون إلا في عالم المادة، وإلا فعالم المجردات لا زمان فيه؛ لأن الزمان يعرض للحركة، والحركة تكون في عالم المادة، أمّا خارج عالم المادة فلا توجد حركة، فإذا لم تكن هناك حركة وكان العالم مجردًا فلا زمان، أو قل لا يعرض الزمان على ذلك العالم أساسًا. ولهذا قال المصنّف: إذا كان المعلول زمنيًا؛ أي موجودًا في هذا العالم الذي يعرض

عليه الزمان، وإذا كان موجودًا في زمانٍ معيّن من الأزمنة، فحينئذٍ لا بد أن تكون علّته موجودة في هذا الزمان، وإلا يلزم أن يكون المعلول موجودًا وعلّته معدومة. فهذا الكتاب زمني؛ لأنه موجود في الزمان، فإذا فرضنا أن هذا الكتاب موجود في زمانٍ معيّن، فلا بد أن تكون علّة الكتاب موجودة في ذلك الزمان نفسه؛ أي إذا كان هذا الكتاب موجودًا في الساعة العاشرة وجب أن تكون علته موجودة في تلك الساعة نفسها، وإلا لا يصح وجود الكتاب في هذه الساعة والعلّة موجودة في زمانٍ آخر، بل لا بد أن تُوجد معه في الزمان نفسه؛ فلو فرضنا وجود هذا الكتاب في الساعة العاشرة مع أن علته كانت موجودة في الساعة التاسعة، فيلزم من ذلك وجود المعلول مع كون علته معدومة، وهو محال؛ لأنّ العلّة إنّما تُفيض وجود المعلول بوجودها، فإذا كانت العلّة معدومة فلا تكون مفيضة للمعلول؛ لأنّ العدم لا يفيض الوجود، فلا بد من وجود العلّة في نفس زمان وجود المعلول لا في زمانٍ سابق لوجوده أو متأخّر عن وجوده.

برهان آخر على حاجة الماهيّة المعلولة إلى العلّة

ثم ينتقل المصنف لبيان برهانٍ آخر على حاجة الماهية المعلولة إلى العلّة، وأنها لا يمكن أن تستغني عن العلّة، وأن هناك تلازمًا بينها وبين العلّة. وهذا البرهان يبتني على مسألة الإمكان الفقري، وهو يعني أن الإمكان هو الفقر، والوجود هو الغنى؛ أي الممكن هو الفقير والواجب هو الغني، ولهذا عندما يُقال: بأنّ المعلول محتاج في وجوده إلى العلّة، فلا يعني ذلك أنه شيء له الحاجة، وإنّما الاحتياج هو المعلول، حقيقة المعلول هي الفقر والاحتياج، فالإمكان يعود هنا إلى الفقر، والوجود يعود إلى الغنى.

وعندما نقول: إن هذا واجب فمعنى ذلك أنه غني، وعندما نقول: هذا ممكن فمعنى ذلك أنه فقير، والفقير محتاجٌ لا يقوم بذاته.

وهذا يختلف عن الحاجة والفقر المتداول بيننا؛ فعندما نقول: زيدٌ من الناس فقير، فلا بد أن يكون زيد موجودًا، ثم بعد ذلك نفترض أنه ليس لديه مال، فالمال زائدٌ في الواقع على زيد، ولكن عندما نقول: الإنسان يساوي الناطقية زائدًا الحيوانية، فهذا يعني أن الناطقية والحيوانية هي عين وجود الإنسان وليست زائدة على وجوده كالمثال الأول؛ أي الإنسان ليس شيئًا محتاجًا إلى الحيوانية والناطقية بل هو يساوي الحيوانية والناطقية، أنت الآن من الممكن أن تتصور إنسانًا له عشرة رؤوس أو حيوانًا له مائة

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

رأس؛ إذ يمكن تصوّر ذلك تصوّرًا، فهذه الصورة وجودها قائم في النفس، فمتى ما صرفت النفس النظر عن مثل هذه الصورة فإنها تتلاشى، لماذا؟ لأنها ليست مستقلة في الوجود، أو قل وجودها عين الفقر، فمجرد أن تغفل عنها تنمحي هذه الصورة.

والممكن — بناءً على هذا القول — وجوده وجود فقير، وجود هو عين الربط والاحتياج، أو قل المعلول يساوي الفقر والربط والحاجة، ووجوده عين الحاجة وعين الارتباط، فيكون وجوده بالنسبة إلى علته وجودًا رابطًا، وهذا الوجود الرابط دائمًا قائم بغيره، فمتى ما تصوّرنا أن الغير منتفٍ، يكون هذا الوجود منتفياً أيضًا، ومتى ما تصوّرنا أن هذا الغير موجودٌ يكون الوجود الرابط موجودًا كذلك؛ فعند وجود المعلول يجب وجود العلة.

هذا ما أفادته مدرسة الحكمة المتعالية التي تفسّر الوجوب والإمكان بالغنى والفقر، وبالوجود الرابط والوجود المستقل، والوجود المحتاج والوجود المحتاج إليه، وعلى هذا الأساس لا نحتاج إلى البرهان السابق.

الفصل الرابع

قاعدة الواحد

قاعدة الواحد، وهي قاعدة فيها كلامٌ مفصّل، وقد تبنّى المتكلمون منها موقفاً، فيما تبنى الفلاسفة منها موقفاً آخر، واستفاد الأصوليون منها، فحاولوا أن يطبقوها في مباحثهم، وبالذات في مسألة موضوع العلم، كما في كفاية الأصول أو غيره، وإن كانت تطبيقاتهم لهذه القاعدة ليست في مجالها.

وتطبيقات هذه القاعدة سبّبت جدلاً واسعاً بين الحكماء والمتكلمين، ولعل هذا الجدل يعود إلى عدم التدقيق في فهم قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد». وعلى أساس هذه القاعدة، تبنّى الفلاسفة بعض الأقوال. ومن المعلوم أن الاختلاف في المسائل الفلسفية ينشأ غالباً من عدم التصور الصحيح لهذه المسائل؛ لأن التصور الصحيح لهذه المسائل يساوق التصديق بها؛ أي إن المشكلة في الفلسفة كثيراً ما تكون ناشئة من التباس التصور.

المقصود بالواحد

ينقسم الواحد إلى: حقيقي وغير حقيقي، والحقيقي إلى ذات متصفة بالوحدة، وذات هي عين الوحدة، وهذا الأخير من المحال أن يُفرض له ثان. كما قلنا إن الصّرف من الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، هنا أيضاً هذا الواحد الحقيقي الذي تكون ذاته عين الوحدة من المحال أن يُفرض له ثان، وأحياناً يقيّد بالوحدة الحقّة الحقيقية، وهذه الوحدة منحصرة بالواجب تعالى، في قبال الوحدة الحقّة الظليّة التي تكون في عالم الإمكان. والمقصود في هذا الفصل هو الواحد الحقيقي الذي تكون ذاته هي عين الوحدة.

والمراد من الصدور، عندما يُقال: «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» هو العلة الفاعلية المُوَجِّدة للشيء، فالمراد من الصدور هو الإيجاد وتحقيق الشيء، وهذا يختص بالعلة الحقيقية وهي الله تعالى. أما العَلَلُ التي تكون وسطية فيقول الحكماء: إنها شرائط ومعدّات أي مقرّبات ومهيئات، وليست عِلَلًا حقيقية، فالمراد من «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»، هو فعل الواجب تعالى؛ أي هكذا يُقال: إن فعل الواحد الحق — الواجب تعالى — فعلٌ واحد.

البرهان على قاعدة الواحد

قال بعض الحكماء: إن هذه القضية من القضايا البديهية التي لا تحتاج إلى برهان، كما أشار إلى ذلك الميرزا مهدي الأشثاني في «أساس التوحيد» حيث قال: إن قاعدة الواحد لا تحتاج إلى برهان وإن ما يُقام عليها من براهين إنما هي منبّهات فقط.

والمصنّف أقام برهاناً على هذه القاعدة، فقال: من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سَنَخِيَّةٌ ذاتية، وإلا جاز أن يصدر كل شيء من كل شيء. وعلى هذا الأساس فلا بد أن يكون ما يصدر من الواحد هو الواحد، والمراد من السَنَخِيَّة هنا، أن تكون هناك خصوصية في العلة، وهذه الخصوصية تكون هي السبب لوجود المعلول؛ أي هناك خصوصية في النار، تكون هي السبب لصدور الاحتراق من النار، وهناك خصوصية في الثلج، هي السبب لصدور البرودة منه، وهناك خصوصية في الدهن، هي السبب لصدور الدسومة منه، وإلا لو لم تكن هذه الخصوصية وهذه السَنَخِيَّة موجودة لأمكن أن يصدر المعلول من أية علة. إذن لا بد من وجود خصوصية في العلة تكون منشأً لصدور المعلول، ولولا هذه الخصوصية — السَنَخِيَّة — لأمكن أن يصدر كل شيء من كل شيء؛ أي يكون الثلج علة للاحتراق، والنار علة للبرودة.

فإذا كان الواحد واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقية، الذات هي عين الوحدة، فلا بد أن يكون ما يصدر منه واحداً. وقد قالوا: لولا مبدأ السَنَخِيَّة لأمكن أن يكون كل شيء علة لكل شيء، فعلى أساس مبدأ السَنَخِيَّة لا يمكن أن يكون الشيء علة إلا لما هو مُسَانِخٌ له من المعلول؛ أي ما فيه خصوصية تكون منشأً لصدور المعلول.

وعندما نقول الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، فمن أوضح مصاديق الواحد هو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، وهو الواجب تعالى.

وهذا البرهان على قاعدة الواحد يمكن أن يشمل الواجب وغيره، بمعنى أن أية علة من العلل ليس فيها إلا خصوصية واحدة تكون منشأً لمعلول واحد، ومن المحال أن تكون منشأً لأكثر من هذا المعلوم؛ لأن السنخية تقتضي ألا يصدر من هذه العلة إلا هذا المعلوم الواحد.

وعلى هذا قالوا: بأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد. وعمم بعض الفلاسفة قاعدة الواحد لغير الواجب أيضًا شريطة وجود السنخية والخصوصية الواحدة، التي لا يمكن أن تكون منشأً لأكثر من معلول واحد.

مستخلص لما سبق

فخلاصة القول في هذه القاعدة التي حولها كلام مفصل في كتب الحكماء، أنه إذا كانت العلة بسيطة من كل الجهات — وهو الواجب تعالى — فمن غير الممكن أن نفرض فيه خصوصيات متعددة، بل هو بسيط من كل الجهات؛ من هنا قالوا: يمكن أن تصدر منه معاليل متكررة؛ لأن تكثر المعاليل يعني تكثر الخصوصيات في العلة؛ لأن كل معلول يكون ناشئاً من خصوصية، فلا بد أن يكون الصادر منه غير متكرر أيضًا؛ لأنه بسيط بساطة بحتة، بسيط من كل جهة، وبساطته تقتضي أنه ليس فيه إلا خصوصية أنه بسيط من كل جهة؛ ولهذا يجب أن يكون المعلوم الصادر منه واحدًا غير متعدد، وإلا يلزم من ذلك أن ما فرضنا أنه واحد وهو العلة ليس بواحد بل يكون كثيرًا، ولهذا قالوا: بأن عالم الإمكان الصادر من الواجب هو واحد بكل ما فيه من مراتب؛ فهو واحد وصادر من واحد، هو الله تعالى.

الفصل الخامس

استحالة الدور والتسلسل في العلل

معنى الدور

الدور هو أن يحتاج الأول إلى الثاني والثاني إلى الأول، إما بواسطة أو بغير واسطة، كما ذكر الفخر الرازي في المباحث المشرقية. أو قالوا: هو توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه بمرتبة أو أكثر، كما جاء في مطالع الأنظار. أو قالوا: هو أن يكون شيئان كلّ منهما علّة للآخر بواسطة أو بدونها، كما جاء في شرح المواقف. أو كما قال المصنّف: هو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف عليه وجوده، إما بلا واسطة وهو الدور المصرح، وإما بواسطة أو أكثر وهو الدور المضمّر.

معنى التسلسل

أمّا التسلسل، فقالوا في تعريفه: هو أن يستند الممكن في وجوده إلى علّة مؤثّرة فيه، وتستند تلك العلة المؤثّرة إلى علّة أخرى مؤثّرة فيها، وهلمّ جرا إلى غير نهاية، كما جاء في شرح المواقف. بمعنى أن تستمرّ العلّة والمعلوليّة إلى ما لا نهاية، أو حسب تعبير المصنّف: هو ترتّب العلل إلى ما لا نهاية.

برهان استحالة الدور

يذكر المصنّف هنا برهاناً على استحالة الدور، وهذا البرهان ينتهي إلى استحالة اجتماع النقيضين؛ لأنه في الواقع كل المحالات تنتهي إلى التناقض. الدور هو توقّف وجود شيء على ما يتوقف عليه وجوده إما بلا واسطة أو بواسطة؛ فمثلاً «أ» يتوقف على «ب»،

و«ب» يتوقف على «أ»، هذا بلا واسطة. أما الدور بواسطة فمثلاً «أ» يتوقف على «ب»، و«ب» يتوقف على «ج»، و«ج» يتوقف على «د»، و«د» يتوقف على «أ»، وهذا هو الدور المضمر.

وهو يستلزم في النتيجة توقُّف وجود الشيء على نفسه في كليهما، سواء كان الدور مصرحاً أو مضمراً؛ أي توقف وجود «أ» على «أ»، وإذا توقف وجود «أ» على «أ» يلزم من ذلك أن يتقدم «أ» على «أ»، فيتقدَّم الشيء على نفسه بوجوده؛ لأن وجود العلة متقدم على وجود المعلول بداهة، وإذا تقدَّم وجود الشيء على نفسه يلزم أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود، وهذا هو التناقض؛ أي يكون الشيء متقدِّماً ومتأخراً، علّة ومعلولاً، ولا يمكن أن يكون الشيء علّة ومعلولاً، متقدِّماً ومتأخراً من جهة واحدة. وهذا يعني اجتماع النقيضين، وهو مُحال بالبداهة.

أسدُّ البراهين على استحالة التسلسل

أما استحالة التسلسل فالمصنّف يقدم لنا أكثر من برهان، الأول هو البرهان المشهور بين المشائين، الذي ذكره ابن سينا في إلهيات الشفاء، والشفاء كتابٌ من أهم الموسوعات الفلسفية التي استوعبت المدرسة المشائية، وفي قسم الإلهيات من كتاب الشفاء أقام الرئيس برهاناً، يُوصَف بأنه من أسدِّ البراهين.

وملخص هذا البرهان هو: إذا فرضنا معلولاً وعلّة نفترض «أ» معلولاً و«ب» علّة، ثم فرضنا علّة لهذه العلّة «ب» ولتكن «ج»، فهذه الثلاثة كل واحدة منها «أ» و«ب» و«ج» له حكمٌ يختص به، وهذا الحكم ضروريُّ الثبوت بالنسبة إليه. أما بالنسبة إلى «أ» فهو معلول فقط. وأما بالنسبة إلى «ب» فإنه علّة ومعلول، هو علّة إلى «أ» ومعلول إلى «ج»، ولا مانع من أن يكون الشيء علّة ومعلولاً من جهتين؛ أي علّة لما تحته ومعلولاً لما فوقه. بينما «ج» الذي هو علّة إلى «ب» هو علّة فقط.

وهذه الحلقات الثلاث كل واحدٍ منها له حكم، وهذا الحكم ضروري الثبوت له؛ أي لازم وثابت وواجب له. أما «أ» فهو معلول فقط، وأما «ج» فهو علّة فقط. وأما «ب» فهو علّة إلى «أ» ومعلول إلى «ج». فحينئذٍ الذي يكون معلولاً فقط وهو «أ» سيكون طرفاً نازلاً، والذي هو علّة فقط سيكون طرفاً آخر علوياً، والذي يكون علّة ومعلولاً «ب» سيكون وسطاً بين الطرفين.

فإذا فرضنا أننا زدنا هذه الحلقات؛ أي أ، ب، ج، د، فيكون عندنا، «أ» معلولاً علته «ب»، و«ب» معلولاً علته «ج»، و«ج» معلولاً علته «د»، فيكون «أ» معلولاً فقط، و«ب» علة ومعلولاً، علة إلى «أ» ومعلولاً إلى «ج»، و«ج» علة ومعلولاً، و«د» علة إلى «ج» فقط. فسيكون لدينا طرفان، من جهة «أ» معلول فقط، ومن جهة «د» علة فقط. أما «ب» و«ج» فكلُّ منهما علةٌ من جهة ومعلولٌ من جهةٍ أخرى، وكل حكم لهذه الأطراف والوسط، هو حكمٌ ضروري الثبوت له؛ أي واجب له.

ولو ازدادت هذه الحلقات من أربع إلى خمس أو ست أو سبع أو عشر أو مائة أو عشرة آلاف، فدائماً سوف نجد طرفين أحدهما علة فقط، والآخر معلولاً فقط، وفي الوسط سيكون دائماً علة ومعلول، علة لما تحته ومعلول لما فوقه.

فإذا فرضنا أن هذه السلسلة حلقاتها غير متناهية عند حد، بل تسير إلى ما لا نهاية، فسيكون عندنا من جانب «أ» معلول فقط، أما ما بعد «أ»، «ب»، «ج»، «د»، فكلُّ منها سيكون علة ومعلولاً؛ أي كلُّ منها سيكون وسطاً، وهذا الوسط غير محصور بين طرفين؛ لأننا افترضنا في الطرفين أن يكون الطرف الأعلى علة فقط، والطرف الأدنى معلولاً فقط، والمحصور في الوسط يكون علةً ومعلولاً، ولكن هنا ستكون الحلقة الأولى «أ» معلولة لما فوقها، أما كل ما هو فوقها — باعتبار التسلسل إلى ما لا نهاية — فسيكون وسطاً، ولا وجود لعله فقط في نهايته؛ أي في أعلاه، وهذا يؤدي إلى أن يكون عندنا وسط بدون طرف، وهو مُحال أن يتحقق الوسط بلا طرف؛ لأنه سيكون في الواقع وسطاً وليس بوسط، فيلزم من ذلك التناقض؛ لأننا عندما نفترض أنه وسط فمعنى ذلك أن يكون محصوراً بين حلقَتَيْن، حلقة دنيا معلولة فقط، وحلقة عليا علة فقط، وهذا غير موجود؛ لأنه إذا كانت هناك حلقة عليا فلا تسلسل، بل يقف التسلسل عندها، فصار غير وسط، بينما هو في الواقع وسط، فيكون وسطاً وليس بوسط، وهذا تناقض وهو مُحال. إذن التسلسل محال.

برهان آخر على استحالة التسلسل

البرهان الثاني يبتني على ما تقدّم في الفصل الثالث، وهو أن وجود المعلولات دائماً وجود رابط بالنسبة للعلة، فإذا فرضنا وجود علل لا متناهية؛ أي إن سلسلة العلّية والمعلولية لم تقف عند علة في الطرف الأعلى، فهذا يعني أن هذه المعلولات التي وجودها وجودٌ رابط، ستكون موجودة ومتحققة من دون أن يكون هناك وجودٌ نفسي مستقل تقوم به،

والوجود الرابط لا يُمكن أن يقوم بذاته بل لا بد أن يكون دائماً مستنداً إلى غيره، وقائماً
بغيره؛ أي بالوجود المستقل.

وعلى هذا الأساس إذا لم نفترض علّة نهائية فيلزم من ذلك أن تكون الوجودات
الرابطّة موجودة بلا وجودٍ نفسيّ تقوم به، وهذا محال؛ لأن الوجودات الرابطّة لا تُوجد
قائمة بذاتها بل بوجودٍ نفسيّ مستقلّ تقوم به. كالصورة الموجودة في النفس، فإن
وجودها وجودٌ رابط؛ أي لولا وجود النفس لما وُجِدَت الصورة، كذلك وجود المعلولات؛ أي
عالم الإمكان، فإن وجوده وجودٌ رابط بالنسبة إلى وجود الواجب تعالى، وتحقّق الوجود
الرابط يعني وجود الوجود المستقل الغني.

وهذا برهانٌ آخر على استحالة التسلسل، وقد ذكرنا براهينَ أخرى على استحالة
التسلسل مفصّلة في الكتب المطوّلة.

الفصل السادس

العلة الفاعلية وأقسامها

ذكرنا فيما سبق أن العلة تنقسم إلى قسمين؛ علة قوام وعلة وجود. وعِلَل القوام هي العلة المادية والعلة الصورية، وعِلَل الوجود هي العلة الفاعلية والعلة الغائية. والعلة الفاعلية هي العلة التي تُفيض وجود المعلول وتفعل المعلول، كالنار بالنسبة إلى الاحتراق فإنها علةٌ فاعلية، فهي التي تُفيض وجود الاحتراق؛ أي هي التي تفعل الاحتراق.

أقسام العلة الفاعلية

ذكر المصنّف للعلة الفاعلية عدة أقسام، وهذه الأقسام بالنظر الأوّلي تنتهي إلى ثمانية أقسام، والمصنّف يبيّن إجمالاً هذه الأقسام ثم يفصّلها بعد ذلك. إن الفاعل يكون أحد أمرين؛ إما فاعلاً له علم بفعله، أو فاعلاً ليس له علم بفعله. والفاعل الذي له علم بفعله ينقسم إلى قسمين، وكذلك ينقسم الفاعل الذي ليس له علم بفعله إلى قسمين أيضاً. فالفاعل الذي لا علم له بفعله، إما أن يلائم فعله طبعه، وهو ما يُسمّى بالفاعل بالطبع، كهضم المعدة للطعام، وسقوط الحجر من الأعلى؛ فالمعدة عندما تهضم الطعام لا تعلم بفعلها، والهضم ملائم لطبيعتها. وأمّا الفاعل الذي لا علم له بفعله، وفعله لا يلائم طبعه، فهو الفاعل بالقسْر، كالمعدة في حالة المرض؛ فهي تضطرب ولا تهضم الطعام، وقد يحصل تقيؤ؛ فعندما تحصل حالة التقيؤ لا علم للمعدة بفعلها، كما أن فعلها لا يلائم طبيعتها. وهذا الفاعل يعبر عنه بالفاعل بالقسْر؛ هذا هو القسم الأول من العلة الفاعلية، وهو الذي ليس له علم بفعله.

أما الفاعل الذي له علم بفعله فهو ينقسم إلى قسمين، فتارةً لا يكون فعله بإرادته، فهو فاعل له علمٌ بفعله ولكن فعله ليس بإرادته، من قبيل الإنسان المُكرَه على ما لا يريده، إنسان مكره على أن يمشي أو يأكل، فهو يعلم بفعله لكن فعله ليس بإرادته. وتارةً أخرى يكون للفاعل علمٌ بفعله ويكون فعله بإرادته، وهذا القسم الذي يكون فعله بإرادته ينقسم إلى قسمين: إلى ما يكون علمه بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله، وهو ما يُسمَّى بالفاعل بالرضا، وأخرى يكون علمه بفعله قبل فعله، وهو تارةً يكون فعله مقرونًا بداعٍ زائد على علمه، وهو الفاعل بالقصد، وأخرى لا يكون علمه بفعله مقرونًا بداعٍ زائد على العلم، بل يكون نفس العلم فعليًا منشأً لصدور المعلول، وهذا نفسه ينقسم إلى قسمين: إلى ما يكون علمه غير زائد على ذاته، وهو الفاعل بالعناية، وما يكون علمه زائدًا على ذاته، وهو الفاعل بالتجلي.

وهذه الأقسام حتى الآن أصبحت سبعة؛ الفاعل بالطبع، الفاعل بالقسر، الفاعل بالجبر، الفاعل بالرضا، الفاعل بالقصد، الفاعل بالعناية، الفاعل بالتجلي، وهناك قسمٌ آخر ذكره المصنّف في نهاية هذه الأقسام، وإن كان كما سيأتي لا يكون في عرض الأقسام السابقة، وهو الفاعل بالتسخير، وهو بمعنى أن الفاعل إذا نُسب إلى فعله من جهة أنه هو وفعله فعلٌ لفاعلٍ آخر فهو الفاعل بالتسخير، فأصبحت الأقسام ثمانية.

هذا هو البيان الإجمالي لأقسام العلة الفاعلية، بعد ذلك ندخل في بيان كل قسم من هذه الأقسام بالتفصيل.

(١) الفاعل بالطبع

الفاعل بالطبع، هو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائمًا لطبعه. وهنا قيدان؛ الأول: أن الفاعل لا علم له بفعله، والثاني: فعله ملائم لطبعه؛ أي فعله ليس خلاف طبيعته، كالمعدة عندما تهضم الطعام، والحجر عندما يسقط من الأعلى إلى الأسفل، والكُلْبَة عندما تمتص السوائل وتطرحها على شكل بول، والقلب عندما يَضُخُّ الدم لسائر أنحاء البدن، فكل واحد من هذه الأشياء لا علم له بفعله، وكذلك هذا الفعل يلائم طبيعته؛ ولذلك يعبر عنها بالفاعل بالطبع.

(٢) الفاعل بالقَسْر

الفاعل بالقَسْر، وهو الذي لا علم له بفعله، وفعله لا يلانم طبعه، فيُوجد أيضًا قيّدان، كالفاعل بالطبع، ولكنهما يتفقان في جهة، وهي أنهما كليهما لا يعلم بفعله، لكن الفاعل بالطبع فعله يلانم طبعه، بينما الفاعل بالقَسْر فعله لا يلانم طبعه، بل هو مقسورٌ عليه؛ أي تُوجد عوامل تجعله يضطرب في تأدية وظيفته، ولا يكون فعله ملائمًا لطبعه، كالمعدة عندما تضطرب حالتها ولا تهضم الطعام، بل بدلاً من هضم الطعام بشكلٍ صحيح تستفرغ الطعام، أو الحجر عندما يُقذف للأعلى، فهو بطبيعته يسقط نحو الأرض بفعل الجاذبية؛ ولذلك فعندما يُقذف الحجر نحو الأعلى، فهذا خلاف طبيعته وهي السقوط نحو الأسفل.

(٣) الفاعل بالجبر

الفاعل بالجبر، وهو الذي له علم بفعله، ولكن فعله ليس بإرادته، فهو خلاف الفاعل بالطبع أو الفاعل بالقَسْر؛ لأنه يعلم بفعله وهما لا علم لهما بفعلهما، لكن فعله ليس بإرادته، كالإنسان الصائم عندما يُكره على الأكل، أو يُكره على فعلٍ هو لا يريده، فعندما يشرب الماء وهو صائم تحت التعذيب، فهو فاعلٌ مجبور وليس فاعلاً مختاراً، مع أنه يعلم بفعله.

(٤) الفاعل بالرضا

الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادة أو قل له علم بفعله، ولكن هذا العلم تارةً يكون علماً إجمالياً وأخرى يكون علماً تفصيلياً، والعلم الإجمالي هنا، هو العلم الذي يكتنفه إبهام وغموض، كما نقول في معنى العلم الإجمالي في علم أصول الفقه، فالمقصود به علمٌ زائدٌ عليه إبهام؛ أي نعلم بالجامع ونشك بالأطراف؛ فالأطراف مبهمة مجملة، وهنا أيضًا الفاعل بالرضا له علمٌ بفعله وله إرادة، ولكن علمه التفصيلي بالفعل هو عين الفعل، أما قبل الفعل فلا علم له إلا علمٌ إجمالي بالفعل لأنه يعلم بذاته، فإن ذاته علة للفعل، والعلة واجدةٌ للمعلول بنحوٍ أعلى وأشرف، فالعلة عالمة بمعلولها بعلمها بذاتها، من قبيل الإنسان الكاتب مثلاً، فإنه عندما يريد أن يكتب مقالاً يعلم أنه سيكتب مجموعة أفكار، ولكن هذه الأفكار إنما تتوالد وتتسع حال الكتابة، فقبل الكتابة له علمٌ إجمالي، مبهم؛

لأنه يعلم أنه سوف تحضر في ذهنه صورٌ كثيرة، لكن لا يستطيع تحديدها بشكلٍ دقيق، والرسام مثلاً يعلم أنه سيرسم الكثير من اللوحات، ولكن قبل الرسم لا تحضر الصور التفصيلية للوحة لديه بكل تفاصيلها، أو النفس الإنسانية بالنسبة لمعرفة المستقبل، لاحظ وضعك في المستقبل فسوف يحضر في ذهنك شريطٌ من الصور المختلفة، ولكن هذه الصور علمك بها الآن علمٌ إجمالي، فلو قلتُ لك: ما هي الصور التي تحضر في ذهنك غداً؟ فإنك تقول: ما دمت مستيقظاً فسوف تحضر في ذهني معانٍ وصور، إذن لديك علمٌ إجمالي بما يكون في ذهنك، ولكن هذا العلم ليس علماً تفصيلياً، وإنما علمك التفصيلي بهذه الصور سيكون في الغد، في مرحلة الفعل؛ أي العلم التفصيلي بالصور سيكون هو عين الصور والمعاني؛ فبمجرد تحقق هذه المعاني والصور في النفس تعلم بها تفصيلياً، كما أنك كنت تعلم بها علماً إجمالياً فيما مضى.

وهذا يعبر عنه بالفاعل بالرضا؛ ومن هنا قال السهروردي وأتباعه من الإشراقيين، بأن فاعلية الواجب للأشياء هي كذلك؛ أي إن الواجب له علمٌ إجمالي في مرتبة ذاته بالموجودات، ولكن في مرتبة وجود الموجودات يكون له علمٌ تفصيلي بها؛ أي إن تفسير الإشراقيين لعلم الواجب يكون هكذا: إنه فاعل بالرضا؛ أي إنه يعلم بنفسه علماً تفصيلياً، ولكن في مقام ذاته يعلم إجمالاً بمخلوقاته التي لم يخلقها بعد، بينما حينما يوجد هذه الأشياء يتحقق له علمٌ تفصيلي بها. إذن فعلمه بالموجودات قبل الإيجاد والخلق إجمالي، ولكن بعد الإيجاد والخلق يكون علماً تفصيلياً، فإذا علمه الإجمالي في مقام الذات يتبعه علمه التفصيلي في مقام فعله.

(٥) الفاعل بالقصد

الفاعل بالقصد، وهو الذي له علمٌ بفعله، وله إرادةٌ للفعل، ولكن هذه الإرادة إنما تتحقق بداعٍ زائد على ذات الفاعل، وهذا الداعي عندما يتحقق توجد إرادة الفعل، وعندما لا يتحقق لا توجد إرادة الفعل، كالإنسان في أفعاله الاختيارية عندما يتصرف فلا بد أن يكون هناك داعٍ، وهذا الداعي زائدٌ على ذات الإنسان، وبهذا الداعي تتحقق الإرادة للفعل، وحينئذٍ يفعل الفعل، فإن لم يوجد هذا الداعي لا تتحقق الإرادة للفعل، ولا يفعل الإنسان ذلك الفعل.

إذن الفاعل بالقصد هو الذي يكون له علمٌ بالفعل، وإرادةٌ للفعل زائدًا على ذاته، ومن هنا قال المتكلمون إن الله تعالى في فعله للأشياء إنما يكون من نوع الفاعل بالقصد، بينما ذهب غيرهم إلى أن فاعلية الواجب تعالى للأشياء إنما تكون بكيفيةٍ أخرى.

(٦) الفاعل بالعناية

الفاعل بالعناية، وهو الذي له علم بفعله، وله إرادة لفعله، وبذلك يشترك الفاعل بالعناية مع الفاعل بالرضا والفاعل بالقصد، إلا أن الفاعل بالعناية له علمٌ تفصيلي في مقام ذاته، ومن هنا يختلف الفاعل بالعناية عن الفاعل بالرضا، فإن الفاعل بالعناية له علمٌ تفصيلي في مقام ذاته بينما الفاعل بالرضا له علمٌ إجمالي في مقام ذاته وتفصيلي في مقام فعله، لكن العلم التفصيلي للفاعل بالعناية زائد على ذاته وليس هو عين ذاته، وهذه هي نظرية المشائين في تفسير علم الواجب، وهي النظرية المعروفة عندهم بنظرية الصور المرتسمة، وهو أن للواجب تعالى علمًا تفصيليًا بفعله قبل فعله، ولكنه ليس عين ذاته وإنما هو زائد على ذاته، وهذا العلم هو الذي يكون سببًا ومنشأً لصدور المعلومات والموجودات في الخارج؛ لأن العلم — كما يقولون — ينقسم إلى قسمين؛ علم انفعالي، وعلم فعلي، والانفعالي هو الذي يكون له معلوم في الخارج؛ أي يتلقى من الواقع الخارجي، أما العلم الفعلي فهو ذلك العلم الذي بسببه يتحقق الموجود الخارجي؛ أي ينشأ من هذا العلم تحقق الموجود الخارجي، فعلم الواجب هو علمٌ تفصيلي فعلي، حيث يتبعه تحقق الموجودات الخارجية، وهذا كما لو كان الإنسان واقفًا على شاطئ، فبمجرد أن ينظر إلى الأسفل، وبمجرد أن ترتسم صورة السقوط للأسفل، وصورة أنه سوف يتهوى، هذه الصورة نفسها تسبب حالة اضطراب واختلال لديه يؤدي إلى انهياره وسقوطه، فأصبح علمه بالسقوط سببًا لتحقيق السقوط، وبالنتيجة تحقق الواقع الخارجي، فهذا علمٌ فعلي، وهو علمٌ تفصيلي قبل وقوع الفعل، وهذا العلم هو الذي يكون منشأً لصدور الفعل في الخارج.

(٧) الفاعل بالتجلي

الفاعل بالتجلي، وهو ما تبنته مدرسة الحكمة المتعالية بالنسبة لعلم الباري تعالى بفعله.

والفاعل بالتجلي هو الذي له علمٌ تفصيليٌّ سابق بالفعل، وهذا العلم التفصيلي هو عين العلم الإجمالي بذاته. وليس المقصود بالعلم الإجمالي هنا هو نفس العلم الإجمالي في الفاعل بالرضا، والذي كان يعني الإبهام زائدًا للوضوح، وإنما العلم الإجمالي هنا غير الذي يقوله السهروردي، بل الإجمال هنا هو البساطة في مقابل التفصيل؛ لأن مصطلح الإجمال ينطبق على معنيين؛ فإما أن يُراد به الإبهام، أو يُراد به البساطة في مقابل التركيب، وهنا عندما نقول: إن الواجب تعالى له علمٌ إجمالي، ليس المقصود بذلك أن علمه علمٌ مبهم، وإنما المقصود بذلك أن علمه علمٌ بسيط، وهذا العلم البسيط في عين أنه بسيط هو جامع لكل العلوم التفصيلية؛ أي هو في عين أنه إجماليٌّ جامع لكل التفاصيل؛ ولذلك يُقال: له علمٌ سابق تفصيلي؛ فهو علمٌ محيطٌ بجميع الأشياء.

ويمتاز هذا الكلام عن الكلام السابق، وهو ما قاله المشاءون في الفاعل بالعناية، الذي يرى أن العلم التفصيلي زائدٌ على الذات، في أن ما تقوله مدرسة الحكمة المتعالية هو أن العلم عين الذات وليس زائدًا على الذات.

(٨) الفاعل بالتسخير

الفاعل بالتسخير، وهذا الفاعل وإن كان يُذكر في عرض الأقسام السابقة كقسم ثامن، ولكنه في الواقع ليس قسمًا آخر في مقابل الأقسام السابقة؛ لأن الفاعل بالتسخير ينطبق على الأقسام الأخرى؛ لأن الفاعل ينقسم إلى قسمين — كما في الأمثلة السابقة — فمرة يفعل الفعل ولكن له ولفعله فاعلٌ آخر، كما في المعدة تهضم الطعام، وهي مسخرة للنفس الإنسانية، فهذا الفاعل مع فعله له فاعلٌ آخر، أنت وفعلك لك فاعل هو الباري تعالى، وكل الموجودات الممكنة وأفعالها لها فاعلٌ آخر هو الباري تعالى، فهو فاعلٌ لهذه الفواعل وأفعالها، ولهذا يُقال: إن الفاعل إذا كان من فوقه فاعل، يُسمّى فاعلاً بالتسخير، الإنسان هو فاعل بالتسخير، والمعدة فاعلة بالتسخير، والفاعل الذي فوق يُسمّى بالفاعل المسخر، الله تعالى فاعلٌ مسخرٌ للإنسان، ولكل الفواعل في عالم الإمكان وأفعالها. والفاعل المسخر الذي لا يسخره أحد هو الله تعالى. وكل فاعلٌ فوقه فاعل هو فاعلٌ سُخر؛ ولهذا فكل فاعل في الأقسام السبعة للفاعل المتقدمة الذكر، سيكون فوقه فاعل، وهو الله تعالى.

وبذلك لا يكون القسم الثامن قسمًا مستقلًا في عرض الأقسام الأخرى. وإنما تكون الأقسام سبعة لا ثمانية؛ لأن هذا القسم الثامن ينطبق على الأقسام المتقدمة.

النفس وقواها

يشير المصنّف هنا إلى حقيقة النفس الإنسانية وقواها، وبهذه المناسبة نشير إلى بعض النظريات التي فسّرت حقيقة النفس الإنسانية، وإن كان المصنّف في كتابي البداية والنهاية لم يدرُس علم النفس الفلسفي، بينما نجد في مدوّنات الفلسفة الأخرى كالأسفار بحوثاً تفصيلية في علم النفس الفلسفي. كما نجد في مصنّفات الفلسفة الأخرى نظريات الفلاسفة في تفسير حقيقة النفس الإنسانية، وهنا نشير إشارة سريعة إلى بعض هذه النظريات بالقدر الذي يوضّح المطلب.

نظرية المتكلمين

إن الإنسان له نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس إنسانية، والنباتية هي النفس النامية، والحيوانية هي النفس الحسّاسة المتحركة بالإرادة، والإنسانية هي النفس الناطقة، وهذه النفوس ليس بعضها في عرض بعضها الآخر، وإنما بعضها في طول بعضها الآخر؛ أي بعض هذه النفوس مسخّرة (بفتح الخاء) وبعضها مسخّرة (بكسر الخاء)، النفس النباتية مسخّرة للنفس الحيوانية، والحيوانية مسخّرة للنباتية، والنفس الإنسانية مسخّرة للنفس الحيوانية، وهذه النظرية هي التي نجدها في تراث بعض المتكلمين.

نظرية بعض الحكماء

النظرية الأخرى هي التي ذهب إليها بعض الحكماء، وهي تقول: إن للإنسان نفساً واحدة، وهذه النفس لها قوى متعددة، والنفس هي التي تسخّر هذه القوى؛ فللنفس قوة طبيعية، وقوة نباتية، وقوة حيوانية، وهذه القوى لا يسخّر بعضها بعضاً، بل إن كل هذه القوى مسخّرة للنفس؛ ولهذا عندما يقول الإنسان: أكلتُ أو سمعتُ، فإنما يسمع بواسطة القوة السامعة، ولكن ينسب ذلك لنفسه من باب نسبة الشيء إلى ما هو لغيره، أو قل هنا يُوجد لدينا فاعلٌ قريب وهو السامعة، وفاعلٌ بعيد وهو النفس، وعلى هذا الأساس ينطبق الفاعل بالتسخير في المقام، باعتبار أن النفس تكون مسخّرة والقوى الثلاث تكون مسخّرة لها.

نظرية ملا صدرا

النظرية الثالثة هي التي ذكرها صدر المتألهين في الجزء الثامن من كتابه «الأسفار الأربعة»، وهي تبنتني على أساس أن النفس حقيقة واحدة، ولكنها ذات مراتب متعددة؛ فإن لهذه الحقيقة الواحدة مرتبة في مرتبة القوة النباتية، ومرتبة في مرتبة القوة الحيوانية، وثالثة في مرتبة القوة الناطقة، وكل هذه المراتب تعود إلى حقيقة واحدة. ولهذا لا يوجد مسخر ومسخر؛ لأننا عندما نسمع شيئاً فالفاعل هو النفس، وعندما نأكل فالفاعل هو النفس؛ فالنفس هي التي تفعل الأفعال النباتية والأفعال الحيوانية والناطقية، وعندما نقول: سمعتُ أو أكلتُ فلا يكون ذلك من نسبة الشيء إلى ما هو لغيره، أو يكون لدينا فاعل قريب وبعيد، وإنما يُوجد فاعل واحد وهو النفس. وقد تبني هذه النظرية صدر المتألهين والحكماء من بعده، ولهذا يعبر السبزواري في كتاب «المنظومة» بقوله:

النفس في وحدتها كل القوى وفعلها في فعله قد انطوى

النسبة بين الفاعل بالقصد وبين الفاعل بالعناية والجبر

يتأمل المصنّف في كون الفاعل بالعناية والفاعل بالجبر مباينين للفاعل بالقصد تبايناً تاماً نوعياً؛ لأنه يرى أن الفاعل بالعناية والفاعل بالجبر والفاعل بالقصد ليس بينهم مباينة نوعية، ويُفصّل هذه المسألة في نهاية الحكمة من صفحة ١٧٣ إلى ١٧٥، وكذلك ذُكرت هذه المسألة في الجزء الثاني من كتاب «الأسفار الأربعة»، ص ٢٢٠ إلى ٢٢٣. ونذكر هنا ملخصاً في هذا الموضوع، بالقدر الذي يرتبط بالمقام.

إن الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية لا يمكن أن نعتبرهما قسمين في قبال الفاعل بالقصد، وإنما هما أيضاً فاعلان بالقصد؛ فلو فرضنا أن هناك شخصاً جالساً تحت جدار يستظل به مثلاً، أو شخصاً راكباً في سفينة، فهذا الشخص تارة ينزل من السفينة باختياريه، ومرة أخرى يتحول من هذه السفينة؛ لأنه لاحظ فيها خرقاً، وتوقع غرقها في البحر، فتحوّل منها إلى سفينة غيرها، ومرة ثالثة، يأتيه شخص ويُجبره على التحوّل إلى سفينة أخرى؛ فعند ملاحظة هذه الحالات الثلاث، نجد الشخص في كل هذه الحالات تحوّل من هذه السفينة إلى أخرى، ولكن في كل حالة من هذه الحالات عبّرنا عن الشخص باعتباره فاعلاً بتعبير معين، مرة عبّرنا عنه بالفاعل بالقصد، ومرة عبّرنا عنه بالفاعل

بالجبر، وأخرى عبّرنا عنه بتعبير آخر هو الفاعل بالعناية، لكن لو لاحظنا هذا الشخص في كل هذه الحالات الثلاث، فإنه فاعل بالقصد؛ أي إنما فعل هذا الفعل بناءً على علم وقصد، وعلى هذا الأساس ففي الحالة الأولى وجد هو أنه من المناسب أن ينزل من هذه السفينة ويمتطي أخرى، وفي الحالة الثانية وجد أن هذه السفينة ستغرق فتحوّل لأخرى، وفي الحالة الثالثة، عندما فرض عليه أن يتحوّل لسفينة ثانية، تحوّل أيضًا.

ففي الحالة الأولى نعبر عنه بالفاعل بالقصد؛ إذ قام باختياره بعد أن فكّر وتأمّل. وفي الحالة الثانية، عندما شاهد الخطر، خشيةً من الخطر تحوّل، فنعبر عنه بالفاعل بالعناية؛ لأنه مجرد أن تصوّر الغرق تحوّل إلى مكان آخر، وفي الحالة الثالثة، نعبر عنه بالفاعل بالجبر، عندما جاء شخص وأجبره على التحول.

وهذه الأقسام الثلاثة كلها لم يغب فيها القصد؛ فإن الفاعل بالقصد كما نجده في الحالة الأولى كذلك نجده في الحالة الثانية والثالثة.

تجدر الإشارة إلى أن هذا التفسير ينسجم مع تفسير المصنّف للإرادة بالعلم، بينما يغدو هذا التفسير في غاية الإشكال على رأي الذي يجعل العلم غير الإرادة.

الفصل السابع

في العلة الغائية

العلّة كما تقدّم تنقسم إلى: علل قوام، وعلل وجود، وعلل الوجود هي: العلة الفاعلية والعلّة الغائية، وعلل القوام هي: العلة المادية والعلّة الصورية. والمصنّف تحدّث عن علة الوجود الأولى وهي العلة الفاعلية؛ ومن ثمّ انتقل إلى الحديث عن علة الوجود الثانية وهي العلة الغائية، وهذا البحث يُعتبر من البحوث المهمة، وقد لخص المحقّق السبزواري في المنظومة هذه المسألة بقولة:

إذ مقتضى الحكمة والعناية إيصال كل ممكن لغاية

أهمية هذا البحث

وقبل الدخول إلى تعريف الغاية نشير إلى مسألة، وهي أن هذا البحث يُعتبر من البحوث المهمة جدًّا في الفلسفة الإلهية؛ ولهذا قال صدر المتألهين: ^١ «اعلم أن النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة، بل أفضل أجزائها».

وقال المطهري: ^٢ «إن البحث في العلة الغائية من المباحث التي يترتب على قبولها وعدم قبولها تغير كلي في النظرة الكونية للإنسان، وربما لم تحتلّ مسألة فلسفية حجم هذه المسألة في الرؤية الكونية؛ فالمسألة المعروفة بالخير والشر، وكيفية وقوع الشر بالقضاء الإلهي ترتبط بهذه المسألة».

^١ «الأسفار الأربعة»، ج ٢، ص ٢٧٠.

^٢ «شرح المنظومة»، ج ٢، ص ٣٩.

حدود البحث

أما حدود البحث في مسألة العلة الغائية فهو كل موجودات عالم الإمكان الأعم من الموجودات الممكنة المادية والمجردة؛ فكل هذه لها غاية.

معنى الغاية

الغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله، أو قل: هي الصورة الأكمل لوجود كل شيء في طريق التكامل، بتبديل الموجود الصورة الناقصة له بصورة أكمل.

الغاية في الفاعل العالم والفاعل غير العالم

أما الفرق بين الغاية في الفاعل العالم ذي الشعور وبين الفاعل غير العالم والفاقد للشعور، فالغاية في الفاعل العالم هي ما لأجله الحركة، والغاية في الفاعل غير العاقل هي ما تنتهي إليه الحركة، أو قل: إن الغاية في الفاعل العالم الذي لعلمه دخلٌ في فاعليته تكون مرادةً للفاعل، وإذا لم يكن الفاعل ذا علم ولا دخل للعلم في فاعلية الفاعل، تكون الغاية هي ما تنتهي إليه الحركة وما ينتهي إليه الفعل؛ ولهذا فإن للغاية مرحلتين بالنسبة للفاعل العالم الذي له شعور:

المرحلة الأولى: هي المرحلة الذهنية العلمية.

والمرحلة الثانية: هي المرحلة الخارجية؛ أي العينية.

أما بالنسبة للمرحلة العلمية للغاية فإنها متحدة مع وجود الفاعل ومتقدمة على الفعل، وأما المرحلة العينية للغاية فإنها متأخرة عن وجود الفعل؛ فمثلاً عندما تريد أن تذهب إلى المكان الفلاني فإنك لديك غايةً معيّنة؛ أي يحصل لديك تصوّر ذهني للغاية قبل مباشرة الفعل؛ فهذه المرحلة العلمية تكون متقدمة على الفعل، وتكون متحدة مع وجود الفاعل، متحدة مع نفسك ومع وجودك.

أما المرحلة العينية للغاية؛ أي زيارتك لفلان أو شبعك، فإن هذه المرحلة العينية متأخرة عن الفعل، متأخرة عن السفر في مثال السفر.

هذا بالنسبة للغاية في الفاعل العالم بفعله ذي الشعور. أما الفاعل الذي لا علم له بفعله ولا شعور لديه، فإن غايته ما تنتهي إليه حركته، كحبّة الحنطة عند الإنبات

فإن لها غاية، وهي ما ينتهي إليه نموها، وما إليه حركتها، فغايتها هو تكاملها ونموها وتحولها إلى نبتة، ثم إلى سنبلة، ثم تتحول السنبلة إلى طعام، وهكذا. وهذا كمال هذا الموجود؛ لأن الموجودات الممكنة تتحرك كي يصل كلُّ إلى كماله، فهو يتحرَّك للوصول لهذا الكمال، إلا إذا حال مانعٌ يمنعها من مواصلة بلوغ كمالها.

الدليل على وجود الغاية

أولاً: هناك نسبةٌ ثابتة بين الموجود الممكن وكمالهِ؛ أي إن لكمال الشيء نسبةً ثابتةً لذلك الشيء؛ فمثلاً توجد نسبة ثابتة بين حبة الحنطة وبين كمالها.

ثانياً: كل موجودٍ ممكن يقتضي الكمال، وهو ينزع نحو كماله الخاص به، وهذه حالة طبيعية في كل موجودٍ ممكن.

ثالثاً: إن العناية والحكمة الإلهية تقتضي هداية وإيصال كل ممكن يتوفر لديه مثل هذا الاستعداد إلى كماله المودع فيه، هكذا مقتضى الحكمة الإلهية، وهذه هي الهداية التكوينية.

رابعاً: كل موجودٍ ممكن أو معظم الممكنات تصل عادةً إلى الكمال المناسب لها، إلا أن يحول بينها وبين كمالها ما يمنعها من مواصلة السير في طريق الكمال، كما في حبة الحنطة إذا ثقبَها آفةٌ زراعية، أو عندما تتعرَّض إلى غرقٍ بعد تحولها إلى نبتة فتموت، وإلا فلو نمت وسارت بشكلٍ طبيعي من دون أن تتعرَّض لها الآفات فإنها تصل إلى ذروة كمالها.

الفصل الثامن

في إثبات الغاية فيما يُعدّ لعباً، أو جُزافاً، أو باطلاً والحركات الطبيعية وغير ذلك

هنا نتحدث عن بعض الإشكالات التي يمكن أن ترد على العلة الغائية كما يلي:

الإشكال الأول

يرتبط هذا الإشكال بالفواعل الطبيعية، كالنار التي تفعل الإحراق، فإنها فاعلٌ طبيعي، والمعدة عندما تهضم الطعام فإنها فاعلٌ طبيعي؛ أي تمارس بطبيعتها الهضم. وهنا قد يُقال بأن الفواعل الطبيعية لا غاية لها في أفعالها، كالمعدة عندما تهضم، والنار عندما تحرق؛ لأنه قد يحصل توهم عند بعض بأن الغاية لا بد أن تكون معلومةً للفاعل، ولا بد أن تكون مرادةً للفاعل، فإذا لم يكن الفاعل عالماً بالغاية حينئذٍ لا تكون له غاية، وإذا لم يكن الفاعل مريدًا للغاية فلا تكون له غاية أيضًا؛ لأن الغاية إنما تُوجد إذا كان الفاعل عالماً ومريدًا للفعل. ومن المعلوم أن الفواعل الطبيعية ليست عالمة ولا إرادة لها، وعلى هذا الأساس قد يُقال بأن مثل هذه العِلل الفاعلية لا غاية لها؛ إذ لا علم لها، وفعلها ليس مرادًا لها.

جواب الإشكال الأول

إن العلة الغائية هي الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله، والفاعل إن كان عالماً في فعله فغايته ما لأجله الحركة، وإن كان الفاعل غير عالم بفعله، وليس له شعور، فغايته ما تنتهي إليه حركته؛ فالغاية تارة تكون مرادةً للفاعل وأخرى تكون غير مرادة له.

وعلى هذا الأساس لا يشترط في العلة الغائية أن تكون دائماً مرادة للفاعل، وإنما هي في الفاعل غير المرید وغير العالم ما تنتهي إليه حركة هذا الفاعل. من هنا يكون للمعدة غاية في فعلها، ويكون للنار غاية في إحراقها للحطب؛ لأن الغاية في مثل هذه الفواعل التي لا علم لها بفعلها هي ما تنتهي إليه بحركتها، وليس ما لأجله الحركة؛ لأن ما لأجله الحركة هو الغاية في حالة الغاية المرادة إذا كان الفاعل عالمًا.

الإشكال الثاني

أن كثيراً من الأفعال الاختيارية التي تصدر من فاعل مختار، من فاعل يعلم بفعله، وفاعل مرید؛ مثل هذه الأفعال لا غاية لها؛ أي ليس لها علة غائية. فمثلاً الصبي عندما يتحرك حركات عبثية، يقفز، ويركض، ويتصرف بطريقة عبثية، فإن مثل هذه الحركات والأفعال لا غاية لها. أو الإنسان الذي عنده عادة معينة، كأن يعبت بلحيته فهذا لا غاية له، أو المريض الذي يتقلب من الألم من جانب إلى جانب، قد يُقال إنه لا غاية له. هذا هو الإشكال الأول بالنسبة للفواعل المختارة، التي لها علم بفعلها وتكون مريدة له.

جواب الإشكال الثاني

الإشكال الثاني والثالث يختصان بالفواعل الاختيارية، التي تعلم بفعلها وهي مريدة لفعلها. وقبل بيان الجواب نذكر هنا مقدمة، وفي ضوئها يتضح الجواب، وهي: أن أي علة فاعلية لا تخلو من غاية؛ أي لكل فعل من الأفعال سواء كانت الفواعل طبيعية، أو إرادية، لا بد أن تكون له غاية، فإن الفاعل الإرادي المختار العالم بفعله، كالإنسان الذي يريد أن يسافر إلى مكان معين ويمنعه مانع معين، أو الإنسان الذي يعبت بلحيته أو بسببته، أو المريض الذي يتقلب في فراشه من الألم، فهذا الفاعل إذا لاحظنا فعله، فسنجد أن هناك مبادئ متعددة.

في إثبات الغاية فيما يُعد لعباً، أو جُزافاً، أو باطلاً والحركات الطبيعية وغير ذلك

المبادئ الثلاثة

للأفعال الإرادية عدة مبادئ أو عدّة أسباب، وهي:

الأول: المبدأ القريب.

الثاني: المبدأ المتوسط.

الثالث: المبدأ البعيد.

فهذا الإنسان الذي يسافر إلى مكانٍ معيّن، هناك مبدأ قريب لفعله، وهناك مبدأً متوسطاً، وهناك مبدأً بعيداً، أما المبدأ القريب لهذا الإنسان الذي يمشي، فهو القوة العاملة في العضلات؛ أي تحريك العضلات؛ فحركات العضلات هي التي تسبّب حركة الرّجل خطوةً خطوة نحو هدفه، وهذه العضلات هي من الفواعل الطبيعية، ولا إشكال في أن عمل العضلات وحركة الأرجل مثّلها مثّل عمل المعدة؛ فكما أن المعدة من الفواعل الطبيعية كذلك العضلات.

إذن حين نبحث عن غاية لهذا الفاعل الطبيعي، وهو حركة العضلات وحركة الأرجل، فلا بد أن نبحث عن هذه الغاية في نطاق الفاعل الطبيعي لا في نطاق غاية الفاعل الإرادي، والفواعل الطبيعية غايتها هي ما تنتهي إليه حركتها، وهي غاية غير مرادة كما هو معلوم، وهذا لا ينافي أن النفس هي التي تحرّك العضلات، بناءً على ما تقدّم في نظرية صدر المتألهين من أن النفس حقيقة واحدة ذات مراتب، وهي موجودة في مرتبة القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية، والنفس في مرتبة القوى الطبيعية لا تعلم بما تفعل؛ أي في مرتبة فعل المعدة أو فعل العضلات وفعل الأرجل.

من هنا يصح القول: إن لهذا المبدأ القريب وهو حركة العضلات؛ أي الفاعل الطبيعي غاية، ولا بد أن تكون غايته من سنخه، من سنخ غاية الفاعل الطبيعي لا من سنخ الفواعل الإرادية.

أما بالنسبة للمبدأ المتوسط، وهو الإرادة التي تنشأ من الشوق؛ أي تحصيل لدى الإنسان من رغبة وشوقٍ للسفر إلى المكان الفلاني، والإرادة تسبّب الحركة؛ لأن الإنسان إذا أراد حرّك أرجله؛ فالمبدأ المتوسط هو الشوق الذي تنبثق عنه إرادة، والإرادة هي المبدأ وهي السبب في تحريك العضلات، وعلى هذا الأساس تكون الإرادة هي المبدأ والفاعل المتوسط، والإرادة هي من نوع الفواعل الإرادية، وعلى هذا الأساس فإن مثل هذا الفاعل

إذا بحثنا عن غايته فلا بد أن تكون غايته من سنخه؛ أي من سنخ الفاعل الإرادي، وهي ما لأجله الحركة؛ أي غاية مراده.

وهذا هو المبدأ المتوسط، وهو الشوق الذي تنبثق عنه الإرادة والإجماع، بمعنى إجماع الأمر، والإرادة هي التي تجعل العضلات تتحرك، وغاية هذا المبدأ من نوعه، وهي غاية مراده؛ أي ما لأجله الحركة، لا ما تنتهي إليه الحركة كالفعل الطبيعي.

أما المبدأ البعيد، وهو المبدأ الثالث، الواقع بعد المبدأ المتوسط، فهو العلم؛ فالإنسان قبل أن يحصل لديه شوق وتنبثق إرادة من هذا الشوق ويتحقق المشي، لا بد أن تحصل في ذهنه صورة للفعل الذي سيقوم به، وهذه الصورة جزئية، فعندما تريد أن تسافر إلى زيارة الإمام الحسين عليه السلام تحصل لديك صورة لهذا الفعل الذي ستقوم به، وهذه الصورة هي المبدأ العلمي، وهذه الصورة نفسها يستتبعها الشوق الذي تتبعه الإرادة ثم تحريك العضلات. إذن لا بد أن يتصور الفاعل الفعل، وتصوره هذا هو المبدأ البعيد، أو قل هو المبدأ العلمي، وهو يكون في رتبة سابقة على المبدأ الإرادي المتوسط.

وعلى هذا يكون لكل فعلٍ من الأفعال التي نلاحظها، بالنسبة للفواعل الإرادية، ثلاثة مبادئ، وهي: مبدأ قريب وهو حركة العضلات والأرجل، ومبدأ متوسط وهو الشوق المستتبع للإرادة، ومبدأ بعيد وهو تصوّر الفعل أو العلم بالفعل؛ لأنه لو لم يتصور الفعل ويعلم به لما حصل لديه شوق ولا إرادة.

قد تتطابق المبادئ في الغايات وقد لا تتطابق

قد يُقال: هل غايات هذه المبادئ متطابقة؟ الجواب: بالنسبة للمبدأ القريب؛ أي الفاعل الطبيعي، فإن غايته ما تنتهي إليه الحركة، بينما المبدأ المتوسط والمبدأ البعيد ليسا من الفواعل الطبيعية وإنما هما من الفواعل الإرادية، وغايتهما ما لأجله الحركة.

وعلى هذا الأساس فقد تتطابق غايات المبادئ الثلاثة، وقد لا تتطابق؛ فمثلاً إذا لاحظنا الطفل الذي يقفز من هنا إلى هناك، فإن هذا الطفل ابتداءً يتصور القفزة، ثم يتحقق لديه شوق وتنبثق منه إرادة، ثم بعد ذلك يتحقق القفز منه.

فإذا لاحظنا المبدأ البعيد؛ أي العلم بالقفزة، فهو متحقق، ثم المبدأ المتوسط وهو الشوق والإرادة فإنه متحقق، ثم المبدأ القريب وهو القفز من خلال حركة العضلات فهو أيضاً متحقق. وهذه المبادئ متطابقة؛ لأن الغاية من المبدأ القريب هي الكون في المكان الآخر الذي يقفز إليه الطفل. والغاية من المبدأ المتوسط وهو الشوق والإرادة، في أن يقفز

في إثبات الغاية فيما يُعد لعباً، أو جُزافاً، أو باطلاً والحركات الطبيعية وغير ذلك

للمكان الفلاني متحققة، والغاية من المبدأ البعيد وهو التصوُّر والعلم، وهو أن يتصوَّر أن يكون في المكان الفلاني متحققة أيضاً؛ فهنا الغايات الثلاث متطابقة فيما انتهى إليه الفعل، وهو أن يكون الطفل في المكان الفلاني الذي قفز إليه.

وقد لا تتطابق هذه المبادئ الثلاثة؛ فلو أن شخصاً ما أراد أن يذهب إلى المكان الفلاني حتى يشتري سيارة مثلاً، فإذا لاحظنا المبدأ القريب له وهو حركة العضلات، وغاية حركة العضلات الذي هو فاعلٌ طبيعي هو ما تنتهي إليه حركة العضلات، فإن غايته الوصول إلى معرض السيارات الفلاني.

أما بالنسبة للمبدأ المتوسط وهو الشوق والإرادة؛ أي إرادة شراء السيارة، والمبدأ البعيد هو تصوُّر شراء السيارة؛ أي العلم بذلك، فإن للمبدأ المتوسط والبعيد غايةً غير الوصول إلى معرض السيارات، وإنما هي شراء السيارة؛ أي ما لأجله السير أو الحركة أو الوصول إلى معرض السيارات، وليس غاية الإرادة — المبدأ المتوسط — وغاية العلم والتصور — المبدأ البعيد — هي ما تنتهي إليه الحركة بل ما لأجله الحركة؛ أي ما لأجله الوصول لمعرض السيارات، وهو شراء السيارة، ومن الواضح أنه ليس هناك تطابق.

المبدأ الفكري

قد يتصوَّر الإنسان شيئاً معيناً، ثم بعد ذلك يفكّر أن هذا الفعل الذي تصوَّره، أفيه نفعٌ له أم ليس فيه نفعٌ له؟ ففي مثل هذه الحالة إذا تصور أنه يشتري سيارة، ثم عندما يفكّر أن في شراء السيارة خيراً له، فيحصل لديه تصديق أن هذا الفعل الذي يفعله خيرٌ له، ففي مثل هذه الحالة نُسَمي المبدأ؛ أي تصوُّر الفعل والعلم بأن شراء السيارة خيرٌ له، اصطلاحاً بالمبدأ الفكري، إن الفاعل هنا تأمل وفكّر ثم علم وصدّق بأن الفعل فيه خير له؛ ولذلك يُوجَد مبدأً فكرياً لفعله هذا، ونقول في مثل هذه الحالة إن المبدأ العلمي يمثل مبدأً فكرياً.

المبدأ الخيالي

وفي حالاتٍ أخرى قد يتصوَّر الفاعل الفعل إلا أن الفاعل لا يتأمل ولا يفكر أن في الفعل فائدةً وخيراً له، من قبيل عبث الطفل وقفزاته، أو حركة الإنسان أحياناً بلا غرض معين؛ فهنا يُوجَد مبدأً علمي لكنه ليس بفكري؛ أي يُوجَد تصوُّرٌ علمي فقط، وفي مثل

هذه الحالة يُقال: إن هذا المبدأ الذي لا يكون مقترناً بتصديق الفاعل بأن الفعل خير له يُسمَّى بالمبدأ الخيالي.

إذن لدينا مصطلحان؛ مبدأ فكري، ومبدأ خيالي، والفكري هو المبدأ العلمي المقترن بتصديق الفاعل أن الفعل خير له؛ أي أنت تتصوّر شراء السيارة، ثم تتأمل وتصدّق أن شراء السيارة خير لك.

أما المبدأ الخيالي، فكالطفل الذي لا يتأمل ولا يفكر في أن حركته أو قفزته إلى المكان الفلاني فيهما خير له؛ فعدم اقتتان المبدأ العلمي — تصوّر الفعل — بأن الفعل خير للفاعل يعبر عنه بالمبدأ الخيالي.

فإذا كان المبدأ العلمي هو المبدأ الفكري فإن شراء السيارة يمثل غايةً عقلائية، وعلى هذا الأساس نقول في هذه الحالة الغاية للمبدأ القريب هي الوصول للمعرض؛ أي ما تنتهي إليه الحركة، بينما الغاية للمبدأ المتوسط والبعيد هي شراء السيارة، وهنا لا يُوجد تطابق بين الغاية في الفاعل الطبيعي والفاعل الإرادي، وهو المبدأ المتوسط؛ أي الشوق والإرادة، والمبدأ العلمي المقترن بتصديق أن في شراء السيارة خيراً له.

أما بالنسبة للطفل الذي ليس له مبدأ فكري، ففي هذه الحالة يُوجد للفعل مبدأً خيالي ولا يُوجد مبدأً فكري، والوهم الذي يحصل ويُقال: إن فعل الصبي لا غاية له ناشئ من أن بعضاً يتصور أنه لا بد أن تكون هناك غايةً فكرية أو غايةً عقلائية؛ لأنه إذا كانت له غايةً فكرية فإنها تكون غايةً لغير مبدأ؛ لأن المبدأ نفسه مبدأً خيالي، والمبدأ الخيالي لا تكون غايته عقلائية.

لكل فاعل غاية بحسبه

كل فاعل لا بد أن تكون لفعله غاية، فإذا كان الفاعل من الفواعل الطبيعية تكون غايته هو ما تنتهي إليه الحركة، وإذا كان الفاعل فاعلاً إرادياً، فإن كان المبدأ البعيد فكرياً فغايته عقلائية، وإذا لم يكن المبدأ البعيد فكرياً فلا يجب أن تكون له غاية عقلائية.

وبتعبير آخر عندما تريد أن تشتري شيئاً، فلا شك أنك إذا شئت أن تشتري كتاب بداية الحكمة بدينار مثلاً، فإذا دفعت المبلغ تحصل على الكتاب، لكن لو أردت كتاب تفسير الميزان فإن قيمته عشرة دنانير مثلاً، فلا يمكن افتراض حصولك على تفسير الميزان بسعر بداية الحكمة؛ ولذلك لا يصح أن نقول: لماذا لا يمكن أن تحصل بدينار واحد على تفسير الميزان؟!

في إثبات الغاية فيما يُعد لعباً، أو جُزافاً، أو باطلاً والحركات الطبيعية وغير ذلك

إذا اتضح ذلك نقول: لماذا نتوقَّع من فعل الصبي غايةً عقلانيَّةً فكريةً، بينما فعل الصبي صادرٌ من مبدأ خيالي غير عقلائي وغير فكري، فلا بد أن نتوقَّع الحصول على غايةٍ فكرية من فعل الإنسان الذي يتصوَّر ويصدِّق بالفائدة والخير من فعله. وعلى هذا الأساس يتضح أن الإشكال الذي يقول: إن بعض الأفعال لا غاية لها لم ينتبه إلى هذه النكته؛ لأنه لكل مبدأ من مبادئ الفعل غاية في الحقيقة بحسبه، ولكن نعرفها بعد التدقيق والتأمُّل. وبعبارةٍ أخرى إن الغايات مُسانِخة لمبادئها، فلا يصح أن نترقب غايةً غير مُسانِخة للمبدأ.

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بجواب الإشكال الثاني حول الفواعل الإرادية.

الإشكال الثالث

نلاحظ أحياناً أن الفاعل المرید في أفعاله الإرادية لا يصل إلى كماله المطلوب وينقطع في وسط الطريق، يمنعه مانع؛ فمثلاً عندما يسافر الإنسان إلى مدينةٍ معيَّنة، في الطريق قد يمنعه مانع من مواصلة سيره، فإذا كان لكل شيء غاية وهي الكمال الأخير له، فإن هذا الكمال الأخير للشيء لم يتحقَّق؛ لأن هذا الإنسان لم يصل لغايته.

جواب الإشكال الثالث

إن المسافر حين يسافر ويعرض له مانعٌ يمنعه من إتمام مساره والوصول إلى مقصده، فهنا إذا لاحظنا هذا الإنسان فإن له غاية، ولكن بسبب التضاد والتزاحم بين العِلل والمعطلات، قد لا يصل إلى الغاية المرادة له، وحينئذٍ لا يصح أن نقول إن هذا المسافر لا غاية له، وإنما نقول إن هناك غاية ولكن وُجد مانع، وهذا المانع هو الذي سبَّب عدم بلوغ هذه الغاية؛ أي تعدَّر تحقيق هذه الغاية بسبب مانعٍ معيَّن؛ فعندما نقول: كل فاعل لفعله غاية، نقصد أن هذا الفاعل إذا تخلص مما يمنعه من الوصول إلى غايته فستتحقَّق غايته، وإذا منعه مانع من الوصول إلى غايته فسوف لا تتحقَّق غايته، ولن يصل إلى غايته.

وعلى هذا الأساس نقول: إن لكل فاعلٍ من الفواعل، سواء كان طبيعياً أو إرادياً، غايةً بحسبه، ينتهي إليها في فعله إن لم يمنعه مانع.

الفصل التاسع

في نفي القول بالاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين ما يُعد غاية للأفعال وبين العِلل الفاعلية

في هذا الفصل يواصل المصنّف الحديث حول العلة الغائية، وهو في هذا الفصل، كما مضى في الفصل الثامن، يناقش بعض الاتجاهات التي ذهبت إلى نفي العلة الغائية؛ فمنهم من ذهب إلى وجود الاتفاق، ونفي الرابطة الضرورية بين العلة الفاعلية والعلة الغائية؛ ولذلك عنون المصنف هذا الفصل بهذا العنوان.

العلة لا تتخلف ولا تختلف

في هذا الفصل يشير المصنّف إلى مَنْ يقول إن العلة قد تتخلف وقد تختلف؛ أي إن من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي ليست مقصودة للفاعل، ولكن مع ذلك تتحقّق مثل هذه الغايات، من قبيل أن يحفر في الأرض لكي يصل إلى الماء ولكنه يعثر على كنز، وهذا ما يعبر عنه بصاحب الحظ أو صاحب البخت السعيد، أو من قبيل معاكسة، كمن يأوي إلى جدار لكي يستظل به من الشمس فينهدم عليه الجدار فيموت، وهذا يعبر عنه بصاحب البخت الشقي.

إذن ذهب بعضٌ إلى أن العلة قد تتخلف وقد تختلف. والمقصود بالتخلف هنا هو أن المعلول يتخلف عن العلة؛ أي تتحقّق العلة ولا يتحقّق المعلول، والمقصود بالاختلاف هو أنه تتحقّق العلة، يتحقّق حفر البئر مثلاً، ولكن المعلول يختلف؛ فالمعلول المطلوب لهذا الفعل هو العثور على الماء، ولكن المعلول الذي يتحقّق هو العثور على الكنز، وقد يستظل الإنسان بالجدار، فالمعلول المطلوب هنا هو الاستئصال بالجدار، لكن المعلول

الذي يتحقق فعلاً هو انهدام الجدار وموت الشخص؛ فالمعلول هنا يختلف عن المعلول الذي تحققه العلة.

والصحيح أن المعلول لا يختلف ولا يتخلف؛ لأن المعلول دائماً موجود، وهو عندما تتحقق علته يتحقق أبداً، فلا يختلف ولا يتخلف عن علته إذا وُجِدَت علته التامة.

أقسام الأمور الكائنة

يمكن أن نقسم الأمور الموجودة إلى أربعة أقسام:

- (١) ما هو دائمي الوجود، كوجود الضوء عندما تشرق الشمس.
- (٢) ما هو أكثر الوجود، كما في كون المرأة غالباً ما تلد طفلاً واحداً، أو غالباً ليد ورجل الإنسان خمسة أصابع.
- (٣) ما يحصل بالتساوي، وهو من قبيل قيام وقعود الإنسان.
- (٤) ما يحصل في حالات قليلة أو نادرة، كالمرأة التي تلد توءماً، أو وجود أكثر من خمسة أصابع للإنسان في يديه ورجليه.

الأمور كلها دائمية الوجود

عندما نصنف الأمور إلى: أكثرية الوجود، وأقلية الوجود، ودائمة الوجود، ومتساوية الوجود، فإنما يكون هذا التصنيف بالنظر العام غير الدقيق، ولكن بالنظر الدقيق نجد الأمور كلها دائمية الوجود؛ أي لو دققنا فإن كل الأمور موجودة بشكل دائمي، وليس منها ما هو أقل أو متساو أو أكثر؛ لأنه متى ما توفرت العلة التامة وارتفعت تمام العوارض، وجب دائماً أن يُوجَد المعلول.

لاحظ الإنسان الذي يكون له أكثر من خمسة أصابع في يديه أو رجليه، أو المرأة التي تلد توءماً، فهذه حالات قليلة وليست كثيرة، وهي ليست دائمية الوجود بالنظر العام، ولكن هذه الحالات دائمية الوجود بالنظر الدقيق؛ لأنه لو لاحظنا حالة ولادة التوأم، فإنما تحصل هذه الولادة ويخلق في رحم الأنثى أكثر من جنين إذا انقسمت البويضة بعد إخصابها بالحيمن الذي يُلْقح هذه البويضة، فإذا وُجِدَت الأسباب اللازمة لانقسام البويضة المخصبة لا بد أن تنقسم ويحصل منها جنينان لا واحد. إذن دائماً

في نفي القول بالاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين ما يُعد غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية

متى ما وُجِدَتْ أسباب انقسام البويضة المخَصَّبة يحصل التوئم، ومتى ما لم تكن كذلك لا يحصل التوئم.

كذلك الإنسان الذي له ستة أصابع في يده، لا بد أن ذلك نشأ من سببٍ معيَّن؛ فكلما وُجِدَ السبب كانت الأصابع ستة وإلا لم تكن كذلك، وهذا الأمر دائميُّ الوجود، وإن كان بالنظر العرفي العام أقلِّي الوجود.

كذلك المتساوي يكون دائميُّ الوجود، فكلما أراد زيد القيام، وهو قادر على القيام، ولم يكن مانع من القيام، تحقَّق القيام، وهذا دائماً؛ أي إذا تحقَّقت العلة التامة يتحقق المعلول ولا يتخلف عنها، كما أنه لا يختلف.

كذلك الأمر الأكثرِي الوجود لا يكون أكثرِيًّا وإنما يكون دائميُّ الوجود. إذن الأكثرِي الوجود والمتساوي الوجود كلها أمورٌ دائمية الوجود. أما بالنسبة للأُمثلة التي دُكِرَتْ في المقام فإنه كلما حفر الإنسان أرضاً وكان تحتها في طريق الحفر كنز، فحتمًا ودائمًا سيعثر على الكنز، وكلما حفر الإنسان أرضاً ولم يكن هناك في مكان الحفر كنز، فلن يعثر على الكنز.

لكن المشكلة تنشأ من كون الإنسان ينسب أحياناً المعلولات مجازاً إلى غيرها؛ ولهذا يتوهم أن تلك المعلولات لها علل غير العلل الحقيقية.

كذلك بالنسبة للإنسان الذي يريد أن يستظل بالجدار فينهار عليه؛ فإنه كلما كان الجدار — دائماً — بالغاً إلى درجة من التداعي لا يقوى على البقاء معها، فسوف ينهار ويسقط في اللحظة الفلانية، سواء كان تحته أحدٌ أم لا؛ ولذلك يقدِّرون في هذه الأزمان مثلاً أن البناية الفلانية سوف تسقط — بسبب تداعيها — في الساعة كذا وفي الدقيقة كذا بشكلٍ دقيق.

وعلى هذا الأساس لا يصح ما ذهب إليه بعض علماء الطبيعة، كما يُنسب ذلك إلى ديمقريطس اليوناني من أنه قال: إن عالم الطبيعة مؤلَّف من ذراتٍ صغيرة، تسبح في فراغٍ وخلاءٍ لا متناهٍ، وهي تتحرك بشكلٍ دائمٍ ومستمر، وقد اتفق صدفةً أن التقى بعضها ببعضها الآخر، وفي هذا اللقاء تحقَّقت الأجسام؛ فما كان من الأجسام كثيفاً بقي، وما لم يكن كذلك اضمحل، كاضمحلال وفناء الغيم مثلاً.

وهذا الكلام غير تام؛ لأن هناك تلازماً ضرورياً بين الفاعل وفعله؛ فمتى ما انتفى الفاعل انتفى الفعل؛ أي توجد رابطةٌ ضرورية وحتمية بين الفاعل والفعل؛ فمتى ما

تحقّقت تمام الشرائط وارتفعت تمام الموانع فإن الأفعال تنتهي إلى تمام غاياتها. وعلى هذا لا يمكن أن تتحقّق الشرائط وتنتفي الموانع ولا تتحقّق الأفعال أو غايات الأفعال.

الفرق بين العلة الغائية والغاية

سيأتي الحديث في الفصل العاشر عن الفرق بين المادة والعلة المادية، والصورة والعلة الصورية، وهنا نشير إلى الفرق بين الغاية والعلة الغائية.

والفرق بينهما أن الغاية يكون لها وجودٌ ذهني ووجودٌ خارجي؛ أي إنك عندما تريد أن تأكل يكون لغايتك وجودٌ ذهني، الهدف من الأكل وهو تحقيق الشبع ورفع الجوع؛ فالغاية في وجودها الذهني تكون علةً لفاعلية الفاعل، وأما الغاية بوجودها الخارجي، كتحقّق شراء السيارة أو تحقّق الشبع مثلاً، فتكون معلولة للفعل، فالشبع يكون معلولاً للأكل، وشراء السيارة يكون معلولاً لعقد البيع والشراء والذهاب لشراء السيارة.

إذن الغاية بوجودها الذهني تكون علةً لفاعلية الفاعل، وبوجودها الخارجي تكون معلولاً للفعل، وعلى هذا الأساس، نعبر عن الغاية بوجودها الذهني والتي تكون علةً لفاعلية الفاعل بالعلة الغائية، فنقول بأن الفعل عادةً ينشأ من علة فاعلية، والعلة الفاعلية للفعل، للأكل مثلاً، هو الإنسان نفسه الذي يأكل، وكذلك هذا الفعل له علة غائية، وهي الوجود الذهني للغاية؛ أي تصوّر الشبع، والذي هو الغاية التي تتحقّق من هذا الأكل. وإذا لاحظنا الغاية من حيث وجودها الخارجي فإنها تكون معلولة لفعل الفاعل كالشبع؛ فهنا لا نسميها علة غائية وإنما نسميها غاية.

ارتباط غايات الأفعال بفواعلها

هناك رابطة وعلاقة ونحو من الاتحاد بين الغاية والفعل الصادر من الفاعل؛ أي هناك رابطة وجودية بين الكمال الذي هو الغاية بوجودها الخارجي، التي تكون معلولة لفعل الفاعل، وبين الفعل الصادر من الفاعل؛ فهناك رابطة وجودية بين الشبع والأكل الصادر من الفاعل، وهذه الرابطة أشار إليها المصنّف بقوله: إن هناك نحواً من الاتحاد بين ذلك الكمال الذي هو الغاية وبين الفعل.

في نفى القول بالاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين ما يُعد غاية للأفعال وبين العِلل الفاعلية

الاتحاد الوجودي بين العلة والمعلول

إن هناك اتحادًا وجوديًا بين العلة ومعلولها، أما نوع هذا الاتحاد، وكيفية تصوير هذا الاتحاد، فربما تأتي الإشارة إليه في مباحث قادمة. ولكن الحكماء أشاروا إلى أن المعلول هو العلة ولكن برتبة أعلى، والعلة هي المعلول ولكن برتبة أدنى؛ أي إن ما لدى المعلول من كمال فإنه يمتلكه بتمامه العلة وزيادة، فالكمال الموجود في المعلول موجود في العلة مع زيادة؛ لأن ما يعطي الشيء لا يكون فاقداً له، وفاقد الشيء لا يعطيه؛ هذا هو معنى الاتحاد الوجودي بين العلة ومعلولها.

الفصل العاشر

العلة الصورية والمادية

العِلل الداخلية التي هي عِلل القوام؛ أي المادة والصورة، إنما تكون في بعض الحالات، بينما عِلل الوجود تكون في تمام الحالات. وبعبارة أخرى إن عِلل القوام وهي المادة والصورة إنما تكون في الأجسام خاصة؛ لأن الجسم مؤلّف من مادة وصورة، بينما عِلل الوجود — العلة الفاعلية والعلة الغائية — تكون في الأجسام وفي غير الأجسام؛ أي ليس هناك موجود في عالم الإمكان إلّا وله علةٌ غائية.

وببيانٍ آخر، إن الموجودات المجردة، كالعقل المجرد في ذاته وفعله كما قالوا، لها علةٌ فاعليةٌ ولها علةٌ غائيةٌ، بينما ليس لها علةٌ ماديةٌ ولا علةٌ صوريةٌ، ليس لها علةٌ ماديةٌ لأنها مجردة عن المادة، كما أنها ليست جسمًا فلا تكون لها علةٌ صوريةٌ، بينما لا بد أن تكون لها علةٌ فاعليةٌ هي التي أفاضت وجودها، ولها علةٌ غائيةٌ وهي ما يصدر لأجله المعلوم.

إذن تختلف الموجودات الجسمية عن غيرها في أن لها أربعَ عِلل؛ علة مادية وعلة صورية — لأن الجسم يتألّف من مادة وصورة؛ ولهذا تكون العلة المادية والعلة الصورية من مختصّات الأجسام — ولها علة فاعلية وعلة غائية.

العلة المادية والمادة والعلة الصورية والصورة

تارةً نلاحظ المادة بالنسبة للجسم؛ أي بالنسبة للمركب المؤلّف من المادة ومن الصورة، فنسمّي المادة بالعلة المادية بالنسبة للجسم، وتارةً نلاحظ المادة لا بالنسبة للمركب، وهو الجسم المؤلّف منها ومن الصورة، وإنما نلاحظها بالنسبة إلى الصورة فقط، فنسمّيها المادة.

وهكذا الصورة؛ فتارةً نلاحظها بالنسبة للجسم المركَّب منها ومن المادة، فتسمَّى بالعلة الصورية، وأخرى نلاحظها في قبال المادة فقط فنسمِّيها بالصورة؛ هذا هو الفرق بين الصورة والعلة الصورية، وهو فرقٌ اعتباري بنحو اللحاظ، وكذلك الفرق بين المادة والعلة المادية، هو فرقٌ اعتباري بنحو اللحاظ أيضًا؛ فمرةً نلاحظ المادة بالنسبة للمركَّب منها ومن الصورة فتكون علةً مادية، وأخرى نلاحظها بالنسبة للصورة فقط فتكون مادة. وهكذا الصورة.

معنى العلة

المقصود بالعلة هنا مطلق ما يتوقف عليه الشيء، سواء كان ذلك المتوقف عليه معطياً الوجود أو لم يكن معطياً للوجود.

معنى الصورة

الصورة قد تُطلق ويُراد منها الهيئة والشكل الخارجي للشيء، والمقصود بالصورة هنا هي أحد أنواع الجواهر الخمسة المتقدمة؛ أي ما به فعلية الشيء وما به الأثر، كالنفس الناطقة بالنسبة للإنسان، فإن منشأ الأثر وفعلية النوع الإنساني إنما تكون بسبب النفس الناطقة؛ أي بهذه الصورة النوعية؛ فالنفس الناطقة هي منشأ الآثار بالنسبة للإنسان؛ لأن فعلية النوع الإنساني وتحصله إنما يكون بالنفس الناطقة.

معنى المادة ومناقشة الماديين

المادة هي الاستعداد والقابلية؛ أي هي حيثية قبول الصور. والمصنّف أشار إلى أن جملة من علماء الطبيعة قالوا: ليس هناك من علة سوى العلة المادية، أما بقية العلل فنقوا وجودها؛ لأنهم زعموا أن الموجود هو عالم الطبيعة والمادة فقط؛ فالوجود يساوي المادة والمادة تساوي الوجود، وأنكروا كل موجودٍ خارج إطار المادة.

غير أننا نقول لهم: ما هو المقصود بالمادة؟ هل يعنون بالمادة المادة الأولى أو المادة الأولى والثانية مثلاً؟ فإننا لو لاحظنا المادة لوجدنا أن حيثيتها هي حيثية القبول، الاستعداد، الفقدان؛ أي هي عبارة عن استعداد فقط، هي حيثية قبول الصور؛ ولذلك كانت المادة شيئاً فاقداً للصور الفعلية، أو قلُّ المادة ما دامت حيثيتها حيثية الفقدان

فليس لديها قابلية أن تمنح الوجود لشيء أو تعطي لشيء؛ لأن فاقء الشيء لا يعطيه؛ لأن حيثية المادة هي حيثية الفقدان، فهي مجرد استعداد لا تتحقق ولا تتحصل إلا بالصورة. هذه هي المادة الأولى؛ أي الهيولى الأولى للعالم.

أما المادة الثانية فهذه أيضًا فقيرة، والتي هي عبارة عن الأجسام؛ فالجسم فقير؛ لأن حيثيته حيثية قبول الصور النوعية، كما أن الجسم والمادة الثانية هي أمرٌ مشترك في كل الموجودات المادية، فإذا كان الأمر كذلك، إذن لماذا اختلفت الموجودات المادية في آثارها المترتبة عليها؟ هذا من جهة. ومن جهة أخرى أن الممكن حتى يخرج من حد الاستواء ويصل إلى حد الضرورة؛ أي لكي يخرج من حد استواء النسبة إلى الوجود والعدم ويصل إلى حد الضرورة والوجوب ويكون وجوده واجبًا، لا تكفي لذلك الأولوية؛ أي أولوية الوجود على العدم، وإنما لا بد أن يصل طرف الوجود إلى درجة الوجوب، لا كما قال المتكلمون تكفي بذلك الأولوية؛ لأن الشيء ما لم يجب لا يوجد كما تقدم. وهذا معناه أن العلة لا بد أن تسد كل أبواب عدم المعلول، وإلا لو بقي بابٌ للعدم مفتوح على المعلول، لأتى السؤال: لماذا وُجد هذا ولم يُعدم؟ وعلى هذا الأساس فإنه لا بد أن يصل هذا الموجود لدرجة الوجوب لكي يُوجد، وإلا فلن يُوجد. إذن لا يمكن أن تكون العلة منحصرة بالمادة كما قال الطبيعيون.

وهذا الكلام في مناقشة الطبيعيين نقرّره ببيان آخر وملخصه: أن الدليل على عدم انحصار العلة بالمادة، والدليل على عدم صحة ما ذهب إليه الماديون، الذين يقولون إن الوجود يساوي المادة، والمادة تساوي الوجود، وليس هناك من علة في هذا الوجود غير العلة المادية، الدليل على بطلان هذا الكلام وعدم انحصار العلة بالمادة يتألف مما يأتي:

الدليل الأول: يتكون من مقدمات، وهي:

الأولى: أن حيثية المادة هي حيثية القوة والاستعداد والقبول.

الثانية: أن حيثية القوة ملازمة للفقدان والعدم؛ لأن ما هو بالقوة يكون فاقدًا للفعلية.

الثالثة: فاقء الشيء لا يُعطيه ولا يُوجد.

والنتيجة أنه يمكن أن تُوجد فعلية الجسم من دون علة، وهذا محال؛ لأنه إذا كانت المادة فقط تمنح فعلية الجسم، والمادة فقيرة فلا يمكن أن تعطي ذلك، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تُوجد فعلية الأجسام بدون علة.

الدليل الثاني: أن الشيء ما لم يجب لا يُوجد؛ لأن الأولوية التي قال بها المتكلمون ابطالناها فيما سبق. والوجوب يعني الضرورة واللزوم، وهذه الضرورة لا يُمكن أن تستند إلى المادة؛ لأن حيثية المادة هي حيثية القبول والإمكان، والوجوب لا يمكن أن يستند للإمكان. إذن الوجوب يحصل من خارج المادة ومن غير المادة.

الفصل الحادي عشر

في العلة الجسمانية

إن العلة الجسمانية أو الفاعل الطبيعي يكون محدودًا في أثره؛ أي يكون محدودًا من حيثُ العدة، بمعنى أن أثره محدود، وليس هو لا متناهيًا، كما يكون محدودًا من حيثُ الزمانُ والمدة، كذلك يكون محدودًا من حيثُ الشدةُ الوجودية، إلى درجة شدةٍ معيّنة؛ فإن كل شيء متناهِ شدة، وليس هناك ما لا يتناهى شدة إلا الله سبحانه وتعالى. فلو لاحظنا النار مثلاً، فآثرها في الإحراق له حدٌ معين؛ أي وله مدةٌ زمنية معيّنة، وله شدةٌ معيّنة؛ ولذلك فإن الحرارة المتولدة من الشمعة، لها كمّية معيّنة، ولها زمانٌ معيّن، ولها درجة شدةٍ معيّنة، بينما الحرارة المتولدة من الفحم لها حدة ومدة وشدة تختلف، وهكذا. إذن تكون العلل الجسمانية محدودةً في عددها ومدتها وشدتها.

الدليل على أن العلة الجسمانية محدودة

الدليل يُقام على أساس الحركة الجوهرية؛ لأن العلة الجسمانية كما تُوجد حركات في أعضائها فكذلك هي متحركة بجواهرها؛ أي كما أن العرض متحرك كذلك الجوهر متحرك؛ فهي في ذاتها وعمقها متحركة؛ أي إن الأجسام عبارة عن موجوداتٍ سيّالة، متحركة، وجودها وجود سيّال تتناوب عليه الصور النوعية؛ ولهذا فكل صورة من الصور النوعية محدودةٌ في مقطعٍ خاص من الحركة، ثم بعد ذلك تليها صورةٌ أخرى في المقطع الثاني.

في ضوء هذا الفهم فالصورة الموجودة اليوم غير الصورة الموجودة بالأمس، وغير الصورة التي سوف تأتي غدًا؛ أي إن الصورة الموجودة هذا اليوم كانت معدومةً بالأمس،

وهي معدومة في الغد، فهي إذن محاطة بعدمين، باعتبار أن كل وجود جسماني هو وجود سيال تتناوب عليه الصور النوعية؛ فهذه الصور محاطة بعدمها بالأمس وبعدمها في الغد؛ فهي محدودة بعدم قبلها وبعدها.

ولازم محدودية الصور النوعية محدودية آثار هذه الصور؛ فالصورة الموجودة هذا اليوم أثرها محدودٌ بحدود هذا اليوم، بينما لم يكن لها أثرٌ بالأمس ولا يكون لها أثرٌ في الغد؛ لأنه سوف تكون هناك صورٌ غيرها، والأثر دائماً يكون أضعف من صاحب الأثر. وبتعبير المصنّف: لأن الأنواع الجسمانية متحركة بالحركة الجوهرية، فالطبائع والقوى التي لها منحلة منقسمة إلى حدود وأبعاد، كل منها محفوفٌ بالعدمين محدودٌ ذاتاً وأثراً.

والمقصود بالقوى عبارةً أخرى عن الطبائع؛ فإن القوة هنا بمعنى مبدأ الفعل، كما يُقال: القوة الباصرة، والقوة السامعة. والطبائع هي الصورة النوعية؛ أي الطبيعة التي هي مبدأ الأفعال والآثار الحادثة في الموجود المادي، كما مرَّ إثبات الصور النوعية في الفصل الخامس من المرحلة السادسة.

العلة الجسمانية لا تفعل إلا مع وضعٍ خاص بينها وبين المادة

من أحكام العلل الجسمانية أنها لا تفعل إلا مع وضعٍ خاص بينها وبين المادة؛ أي نسبة مكانية خاصة بين العلة الجسمانية وأثرها؛ فمثلاً لا بد أن تكون النار في وضعٍ معيّن والخشب في وضعٍ معيّن لكي يتقد ويشتعِل، وإلا لو كانت النار على السطح والخشب على الأرض فلا يحترق الخشب.

وباعتبار أن العلة الجسمانية محتاجة في وجودها إلى المادة، فذلك هي في تأثيرها وأثرها تكون محتاجة إلى المادة؛ لأن الإيجاد فرع الوجود، فالعلة الجسمانية كما أنها في وجودها محتاجة إلى المادة، فذلك هي في تأثيرها محتاجة إلى المادة؛ أي عندما تؤثر لا بد من مادةٍ تقوم بها الصورة، كالنار عندما تحترق لا بد من خشب تقوم به الصورة النارية، ولا بد من وضعٍ خاص بين النار والخشب.

وقد قالوا: إن الجسمانيات تصير علةً لأمرٍ خارج عنها، كما تكون علةً لأعراضها، وإن كانت عليّتها وتأثيرها إنما هو في إحداث أعراض في جسمٍ آخر، بتبديل صورته إلى صورةٍ أخرى، لا إيجاد جسم من أصله، بل يمكن أن يُقال: إنها ليست سوى علةٍ

في العلة الجسمانية

مُعَدَّة، تُعَدُّ المادة الأخرى لقبول الكمال الجديد من واهب الصور؛ فالأعراض في كل جسم معلولة لصورته النوعية، والصورة النوعية معلولة لما هو خارج المادة، وأما المادة والتي تسمَّى علة لهذه الصورة فهي ليست إلَّا علةً مُعَدَّة.

المرحلة الثامنة:
في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

الفصل الأول

في معنى الواحد والكثير

مفهوم الواحد والكثير من المفاهيم الواضحة البديهية، التي تنتقش في النفس انتقاشاً أولياً.

وبتعبير آخر إن المفاهيم تنقسم إلى قسمين؛ مفاهيم ماهوية، وهي قابلة للتعريف ولها حد، كمفهوم الإنسان فيمكن تعريفه تعريفاً حقيقياً؛ أي إن له حداً مؤلفاً من جنس وفصل، فتقول في تعريف الإنسان: حيوانٌ ناطق.

وهناك نوع آخر من المفاهيم هي المعقولات الثانية، كمفهوم الوجود، والعلة، والإمكان، والمعلول، ليست مفاهيم ماهوية، بل مفاهيم ثانوية فلسفية، أو قل: معقولات ثانية فلسفية. وهي لا حد لها؛ لأنها ليست مفاهيم ماهوية، والحد للماهية وبالماهية؛ ولذلك فهي غير قابلة للتعريف.

تعريف الواحد والكثير

إن مفهوم الواحد ومفهوم الكثير من المفاهيم البديهية المستغنية عن التعريف؛ فهما من المعقولات الثانية الفلسفية، التي يعرفها الذهن بذاتها وبلا واسطة، وليس كمفهوم الإنسان الذي نعرفه بواسطة الحيوان والناطق، أو مفهوم الحيوان الذي نعرفه بواسطة الجسم النامي والحساس المتحرك بالإرادة.

وقد يُذكر تعريف لفظي لمفهوم الواحد، وهو ليس تعريفاً حقيقياً؛ لأن المعنى واضح في الذهن، ولكن اللفظ المستعمل ربما لم يكن معروفاً، فيستعمل لفظاً بديلاً عنه ومرادفاً له، كما في لفظ البشر؛ فربما وُجد شخص لا يعرف على ماذا يدل هذا اللفظ، وإلا فمفهوم البشر واضح في ذهنه، فيقال له: البشر يعني الإنسان؛ فكلما إنسان ليست تعريفاً حقيقياً للبشر، بل هي تعريف لفظي. وهكذا مفهوم الوجود فإنه من المفاهيم

البديهية، لكن لنفترض أن لفظ الوجود غير واضح لدى بعض، فيقول: ما هو الوجود؟ فيقال له: هو المتحقق أو الثابت العين.

فهذه الألفاظ البديلة تحكي عن ذلك المفهوم الواضح في الذهن؛ لأن بعض الألفاظ غير واضحة، فالتعريف اللفظي هو استبدال لفظ بلفظ آخر، وإلا فالمفهوم واضح في الذهن ولا لبس فيه.

وهكذا الحال في مفهوم الواحد والكثير، فإنهما من المفاهيم غير الماهوية، التي لا يمكن أن تعرف تعريفاً حقيقياً، بل نعرفها تعريفاً لفظياً؛ لأنها من المفاهيم البديهية المستغنية عن التعريف. ولهذا عرفها بعض بهذا التعريف، فقال: الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم، والكثير: ما ينقسم من حيث إنه ينقسم.

التقييد بالحيثيات

في هذا التعريف يُوجد تقييد بالحيثية، يُقال: لولا الحيات لبطلت الفلسفة؛ أي إن المفاهيم في الفلسفة مبنية على الحيات؛ ولذا قالوا في التعريف هنا: من حيث إنه ... أي إن هذا الكتاب إذا لاحظناه من حيث إنه لا ينقسم فإنه واحد، وإلا يمكننا أن نجزئه إلى عدة أوراق، فلا يعود واحداً بل كثيراً. فإذا لاحظناه من حيث إنه ينقسم فهو كثير. إما إذا لاحظناه من حيث إنه لا ينقسم فهو واحد.

فقيّد الحياتية في التعريف مهم جداً؛ لأن هذا الواحد نفسه يمكن أن يكون كثيراً لكن بلحاظ آخر وحيثية أخرى؛ فباختلاف اللحاظ يختلف المفهوم؛ فهذا الكتاب بلحاظ أنه لا ينقسم مفهومه واحد، وبلحاظ أنه يمكن تقسيمه وتجزئته يكون مفهومه كثيراً؛ أي من حيث إنه ينقسم يكون كثيراً؛ فباختلاف اللحاظ صار الكتاب واحداً أو كثيراً.

لزوم الدور من تعريف الواحد والكثير

إن هذا التعريف للواحد والكثير لو كان حقيقياً للزم منه الدور، وقد أشرنا إلى أن هذه التعريفات لفظية ولا يمكن أن تكون حقيقية؛ لأن مفهومي الواحد والكثير من المفاهيم الثانية الفلسفية وليست مفاهيم ماهوية، فلا يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً.

أمّا كيف يلزم الدور؟ فإن تعريف الواحد يتوقف على تعريف الكثير؛ أي لكي نعرف معنى الواحد نحتاج تصوّر ومعرفة ما ينقسم، والشئ القابل للقسم هو الكثير.

كما أن تصوّر الكثير يتوقف على تصور مفهوم المنقسم؛ وبالتالي فتصوّر مفهوم الواحد توقّف على مفهوم المنقسم، وتصور مفهوم المنقسم توقّف على الكثير. إذن يكون مفهوم المنقسم متوقّفًا على مفهوم المنقسم، وهذا هو توقّف الشيء على نفسه، وهو دور، والدور محال؛ وعليه فهذا التعريف للواحد والكثير ليس تعريفًا حقيقيًا.

تنبيه: الوحدة تساوق الوجود

إن الوحدة والكثرة هي وحدة وكثرة مفهومية؛ فلو لاحظنا الوحدة من حيث المصادق؛ أي الوحدة في الخارج، فإن العلاقة بين الوحدة والوجود هي علاقة تساوق، بمعنى أن الوجود يساوق الوحدة والوحدة تساوق الوجود. كما هو الحال في الوجود والخارجية فإنهما متساوقان أيضًا؛ أي الخارجية هي الوجود والوجود هو الخارجية. كذلك الوحدة والوجود، فكل ما يصدّق عليه أنه موجود يصدّق عليه أنه واحد وبالعكس. والمساوقة، كما سبق في المرحلة الأولى، معنى أعلى من التساوي.

فعندما نقول الوحدة تساوق الوجود، والوجود يساوق الوحدة، نعني أن الواحد من حيث إنه واحد هو وجود، والوجود من حيث إنه وجود هو واحد، ولكن هذا التساوق المصادقي لا يعني أن مفاهيمهما متساوقة ومتطابقة وواحدة، وإنما مفهوم الوجود في الذهن غير مفهوم الواحد في الذهن.

إشكال

عندما نقول الموجود يساوق الواحد والواحد يساوق الموجود يلزم إشكال، وهذا الإشكال هو: أن الواحد من أقسام الموجود، بينما هنا أصبح الواحد نفس الموجود؛ أي صار قسمًا لنفس القسم.

ولكي يتضح المطلب نذكر هنا مثالاً وهو: أن الكلمة تنقسم إلى: اسم وفعل وحرف؛ فالاسم أخص من الكلمة، فإذا قلنا: إن الاسم هو الكلمة والكلمة هي الاسم، يصبح القسم نفس المقسم، والعكس كذلك.

وهنا نقول: الواحد نفس الموجود والموجود نفس الواحد، ثم الموجود نقسمه إلى الواحد والكثير. والكثير مباين للواحد بالبداهة لأنهما قسيمان، فيصبح لدينا أن بعض

الموجود — وهو الكثير — من حيث إنه كثير ليس بواحد، وهذا يناقض أن الموجود يساوق الواحد.

وبعبارة أخرى: عندما نقول كل موجود واحد، فهذه موجبة كلية، تناقضها السالبة الجزئية، هي: بعض الموجود ليس بواحد؛ لأننا قسّمنا الموجود إلى واحد وكثير. وقلنا إن الوحدة تساوق الوجود، فيلزم من ذلك اجتماع النقيضين؛ لأن بعض الموجود ليس بواحد — أي الكثير — وكل موجود واحد؛ لأن الوحدة تسوق الوجود، فيلزم اجتماع النقيضين، وهو محال، فلا بد أن تكون إحدى هاتين القضيتين صحيحة والأخرى كاذبة.

جواب الإشكال

إذا اختلفت القضيتان في وحدة الحمل فلا تناقض بينهما، وعلى هذا الأساس تم حل بعض القضايا المتناقضة ظاهراً، مثل الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي. وهكذا الأمر هنا؛ فإن الوحدة في قولنا: كل موجود واحد، هي غير الوحدة التي هي محمول في قولنا: بعض الموجود ليس بواحد. فإذا كان المحمول متغيراً في القضيتين، فلا تناقض.

فالواحد تكرر بنفس اللفظ، لكنه في القضية الأولى غير ما هو في القضية الثانية في المعنى؛ ففي القضية الأولى نلاحظه من حيثية وزاوية نظر غير الحيثية وزاوية النظر التي نلاحظه بها في القضية الثانية؛ فتارةً نلاحظ الواحد بما هو هو من دون أن نقيسه لغيره، وأخرى نلاحظه بالمقارنة وبالمقياس لغيره الذي هو الكثير؛ ففي اللحاظ الأول نلاحظه بقطع النظر عن الغير، فهذا الواحد مساوق للوجود. ومرةً أخرى نلاحظه بالنظر لغيره، فيكون الواحد مقابلًا للكثير، فأصبح الواحد هنا غير الواحد هناك.

وهذا بمثابة قولنا: كل موجود خارجي، وكل خارجي موجود، ومرةً أخرى نقول: الموجود ينقسم إلى ذهني وخارجي، فتصبح لدينا موجبة كلية هي: كل موجود خارجي، وسالبة جزئية هي: بعض الموجود ليس بخارجي. وهناك تناقض بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية، فلا بد أن تكون إحداها صحيحة والأخرى ليست بصحيحة. بينما في هذا المثال كلاهما صحيحة؛ لأن المقصود بالخارجي مختلف في القضيتين؛ فالخارجي في الأولى بمعنى الخارجية إذا لاحظناها بنفسها، وأما الخارجية في القضية الثانية فبالمقياس للذهني.

الفصل الثاني

في أقسام الواحد

الواسطة في الثبوت

تُوجد لدى الحكماء المسلمين عدة مصطلحات في الواسطة هي: الواسطة في العروض، والواسطة في الإثبات، والواسطة في الثبوت. والمقصود بالواسطة في الثبوت، كما في أن النار واسطة في الثبوت لحرارة الماء مثلاً، ويعني ذلك أن الواسطة في الثبوت هي علة للوجود العيني.

الواسطة في الإثبات

أما الواسطة في الإثبات فإنها ترتبط بعالم الذهن وبالعالم المعرفة؛ فعندما يكون شيء ما سبباً لمعرفة آخر يكون واسطة في إثباته، ولا صلة لذلك بعالم الخارج وعالم الثبوت؛ أي إذا كان الشيء واسطة في التعرف على شيء آخر فهو واسطة في إثباته؛ ولذلك يعبر عن الحد الأوسط في القياس بالواسطة في الإثبات. وأحياناً يمكن أن يكون المعلول واسطة في إثبات العلة، وأحياناً بالعكس.

فإذا كانت العلة واسطة في إثبات المعلول يكون البرهان لمياً. وإذا كان المعلول واسطة في إثبات العلة يكون البرهان إنياً.

الواسطة في العروض

هي أن ينقل الذهن حكم أحد المتحدّين إلى المتحد الآخر، بنحو من المجاز ووجود نوع من الوحدة بينهما، ثم يلاحظ الذهن حكم أحدهما فينقله إلى الآخر، وهذا مجازٌ عقلي. وعادةً بالتحليل العقلي يدرك الفيلسوف هذا المجاز.

ومن المعلوم أن بعض المجاز يكون واضحاً وبعضه يحتاج إلى تمعّن وتحليل، فإذا سافر شخص بالسيارة أو السفينة مثلاً، نقول: سار فلان إلى البلد الفلاني أو عندما تتحرّك السيارة أو السفينة في الماء نقول: فلان تحرّك. ولكن عندما نتأمل سندرك أن سائق السيارة أو قبطان السفينة لا يتحرك بل المتحرك هو السيارة أو السفينة نفسها، غير أن العقل نقل حكم السفينة أو السيارة إلى قائدها، بنحو من المجاز. وكذلك عندما نقول فلان ركب الطائرة وطار إلى البلد الفلاني؛ فهو في الحقيقة جالسٌ في الطائرة ولم يتحرك. والمتحرك في الواقع هو الطائرة، ولوجود اتحاد ينقل الذهن حكم أحدهما إلى الآخر، وهذا ما يعبر عنه بالواسطة في العروض؛ أي هناك اتحاد بين شيئين ولأحدهما حكم، والذهن ينسب الحكم للآخر، وعندها نقول تحقّقت الوساطة في العروض. ويعبر عن هذه الوساطة أحياناً، الحيثية التقيّدية.

أقسام الواحد

الواحد ينقسم إلى: واحدٍ حقيقي وواحدٍ غير حقيقي.

الواحد غير الحقيقي

هو ما اتصف بالوحدة لا بنفسه، بل بعروض غيره؛ أي يتحد مع واحدٍ حقيقي، مثل زيد وعمر فإنهما واحدٌ بالإنسانية، والإنسان والفرس المتحدّين بالحيوانية. فالواحد غير الحقيقي: هو الذي يتصف بالوحدة بعرض غيره؛ أي بواسطة في العروض، بمعنى يتحد نوع اتحاد مع واحدٍ حقيقي، نصلح عليه اصطلاحاتٍ متعددة:

- (١) يُسمّى تساويًا إذا كان اتحادًا في الكم.
- (٢) يُسمّى تشابهاً إذا كان اتحادًا بين شيئين من كيفٍ واحد.
- (٣) يُسمّى تجانسًا إذا كان اتحادًا بالجنس.
- (٤) يُسمّى تماثلًا إذا كان اتحادًا بالنوع.
- (٥) يُسمّى تناسبًا إذا كان اتحادًا بالنسبة.
- (٦) يُسمّى توازيًا إذا كان اتحادًا بالوضع.

الواحد الحقيقي

المراد من الحقيقة هنا هي الحقيقة العقلية، وهي عبارة عن إسناد الشيء إلى ما هو له، والمراد بغير الحقيقي المجاز العقلي، وهو إسناد الشيء إلى غير ما هو له، وليس المراد من الحقيقة والمجاز هنا هو في الكلمة؛ أي استعمال الشيء فيما وُضع له أو في غير ما وُضع له. هو الذي يتصف بالوحدة بنفسه من دون واسطة بالعروض — كالإنسان الواحد — ينقسم إلى قسمين:

(١) ذات متصفة بالوحدة، وهو الواحد غير الحق.
(٢) ذات هي نفس الوحدة، وليست متصفة بالوحدة، وهي الوحدة الحقّة. وهو الصّرف من كل شيء، والوجود الواجب تعالى.

والذات المتصفة بالوحدة؛ أي الواحد غير الحق، ينقسم إلى قسمين:

(١) واحد بالخصوص، وهو واحد بالعدد.
(٢) واحد بالعموم، وهو ينقسم إلى:
(أ) واحد بالعموم المفهومي، وهو ينقسم إلى:

(١) واحد نوعي كوحدة الإنسان.
(٢) واحد جنسي كوحدة الحيوان.
(٣) واحد عرضي كالماشي والضاحك.

(ب) واحد بالعموم الوجودي، وهو الوجود السعي؛ أي الوجود المنبسط، كوجود عالم الإمكان.

والواحد بالخصوص، ينقسم إلى قسمين:

الأول: لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة، كما لا ينقسم من حيث وصف الوحدة، وهذا ينقسم إلى قسمين:

(أ) نفس الوحدة وعدم الانقسام.
(ب) وغيره، ينقسم إلى:

(١) وضعي كالنقطة الواحدة.
(٢) غير وضعي كالمفارق المجرد عن المادة.

الثاني: القسم الآخر من الواحد بالخصوص، هو ما ينقسم، وهو كذلك ينقسم إلى قسمين:

- (أ) يقبل الانقسام بالذات كالمقدار الواحد.
(ب) يقبله بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره.

هذا ملخص عام للمبحث.

ومن الواضح أن التقسيم الذي يقوم به المصنّف هنا هو من نوع القسمة العقلية الحاصرة، التي تدور بين النفي والإثبات، فيقول: الواحد إما حقيقي أو غير حقيقي. والواحد الحقيقي: هو الذي يتصف بالوحدة من غير واسطة بالعروض. والواحد غير الحقيقي: هو الذي يتصف بالوحدة بواسطة في العروض. وقد تقدّم بيان المقصود بالواسطة في العروض.

والواحد الحقيقي إما ذات متصفة بالوحدة، أو ذات هي نفس الوحدة. فالذات التي تتصف بالوحدة شيء والوحدة شيء آخر، كالورقة وبياض الورقة، أو العارض والمعرض، بينما في الواحد بالوحدة الحقّة تكون الذات هي عين الوحدة؛ أي لا تُوجد هناك صفة وموصوف أو عارض ومعرض غير هذه الوحدة. وعلى هذا الأساس فإن الواجب تعالى الذي حيثيته حيثية الوجود هو مصداق الواحد بالوحدة الحقّة، وبما أن الوحدة مساوقة للوجود، فإن الواجب واحد. فقد جاء في النصوص الشريفة: أنه واحد لا كالعديد؛ أي إن هذه الوحدة لا تقبل التثنية ولا تقبل التكرار؛ أي هي وحدة من المحال أن نفرض لها ثانياً؛ فالوجود الواحد بالوحدة الحقّة وحدته عين ذاته وليست زائدة على ذاته.

والمصداق الآخر للذات التي هي نفس الوحدة، هو الصّرف من كل شيء؛ فالصّرف واحد بالوحدة الحقّة، والصرافة هنا هي صرافة الوجود، والصّرف هو الخالص المحض، الذي لا يخالطه شيء، فالصّرف لا يتثنّى ولا يتكرّر؛ لأن التثنية والتكرار تحتاج إلى ما يميز به الثاني عن الأول، وذلك يحتاج مخالطة وانضمام شيء إلى تلك الحقيقة الصّرفة، والصّرف لا يخالطه شيء؛ ولذلك فالصّرف واحد.

ويمكن القول إن وحدة الصّرف من كل شيء إنما هو مثال للواحد بالوحدة الحقّة، وإلا فكل موجود فهو من حيث وجوده ومع قطع النظر عن ماهيته واحد بالوحدة الحقّة؛ حيث إن الوجود من حيث هو وجود ذات هو نفس الوحدة.

بيان الأقسام

قلنا إن الواحد إما حقيقي وإما غير حقيقي، والحقيقي إما ذاتٌ هي عين الوحدة، وإما ذاتٌ هي غير الوحدة، يعني متصفة بالوحدة. والذات التي هي عين الوحدة هي الواجب تعالى. وأما الذات المتصفة بالوحدة فإنها تنقسم إلى قسمين؛ واحد بالخصوص، وواحد بالعموم.

الواحد بالخصوص

الواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد. الوحدة عرض وهي تحتاج إلى معروض، والمعرض شيء والعرض شيء آخر؛ ولذلك يُقال إن العارض (الواحد) تارة يكون عارضاً على شيءٍ حيثيته عدم الانقسام، وأخرى يكون عارضاً على شيءٍ حيثيته الانقسام. فتارةً العارض والمعرض كلاهما لا ينقسم، ولهذا أكثر من صورة، أما إذا كان المعرض لا ينقسم فهو نفس الوحدة والعارض هو الواحد، كما في السواد والأسود؛ فإن اللوحة — مثلاً — تتصف بالسواد، بينما السواد أسودٌ بنفسه، لا أنه شيءٌ يتصف بالسواد؛ ولذا فإن المعرض تارة نفس الوحدة، والعارض هو الواحد، مثلما نقول: الوجود موجود والبياض أبيض، نقول: الوحدة واحدة. أو يكون المعرض غير مفهوم الوحدة، فينقسم إلى قسمين؛ إما أن يقبل الإشارة الحسية أو لا يقبل.

وما يقبل الإشارة هو النقطة، وهي ما ينتهي إليه الخط، وإنما لا تقبل النقطة الانقسام لأنها لا امتداد فيها.

وأما ما لا يقبل الإشارة الحسية كالمفارقات والمجردات، فإنها واحدة ولكنها لا تقبل الانقسام، المفارق في ذاته وفعله هو العقل المجرد كما قالوا، وأما ما هو مجرد في ذاته دون فعله فهو النفس.

والنوع الآخر هو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة؛ أي إن العارض لا يقبل الانقسام ولكنَّ المعارض الحالَّ فيه هذا العرض يقبل الانقسام، وما يقبل الانقسام أيضاً ينقسم إلى قسمين: ما يقبل الانقسام بالذات، وما يقبله بالعرض.

وما يقبل الانقسام بالذات كالمقدار، نقول هذا مقداره مترٌ واحد أو كيلوغرام واحد؛ فإن حيثية المقدار هي حيثية الانقسام، كما لاحظنا ذلك في الكم، ولكن هذا ليس انقساماً

بالفعل؛ لأنَّ القسمة بالفعل تؤدي إلى فناء ذلك المقدار والكم، وإنما هو انقسام بالقوة لا بالفعل.

أما الذي يقبل الانقسام بالعرض فهو كالجسم الطبيعي الذي هو الامتداد المبهم في الأبعاد الثلاثة، فهو يقبل الانقسام عندما يعرض عليه الجسم التعليمي؛ لأنَّ الجسم التعليمي هو الذي يعيِّن الأبعاد في الامتدادات الثلاثة؛ فالجسم الطبيعي يقبل الانقسام بواسطة الجسم التعليمي الذي عرض عليه.

هذا كله فيما يتعلق بالواحد بالخصوص بقسميه، العارض والمعرض كلاهما واحد، أو العارض واحد والمعرض ليس بواحد.

الواحد بالعموم

أما الواحد بالعموم، فتارةً يكون واحدًا بالعموم الوجودي، وأخرى يكون واحدًا بالعموم المفهومي، والمقصود بالعموم المفهومي: أن المفهوم واحدٌ لا متعدد، كمفهوم الحيوان فإنه يقبل الصدق على كثيرين، مع أنه مفهومٌ واحد.

وهذا تارةً يكون مفهومًا عرضيًا كمفهوم الضاحك، وأخرى يكون مفهومًا ذاتيًا كمفهوم الحيوان ومفهوم الإنسان.

أما المقصود بالواحد بالعموم الوجودي: فهو ما يعبر عنه بالواحد السعي؛ أي الذي له سعة وجودية، يستوعب كل عالم الإمكان. وهذا الكلي الوجودي السعي هو واحد بالوحدة الحقَّة الظلِّيَّة، في مقابل الواجب تعالى الذي هو واحد بالوحدة الحقَّة الحقيقية. هذا الكلام كله في الواحد الحقيقي. بينما الواحد غير الحقيقي هو ما اتصف بالوحدة بعرض غيره، وهو ما تقدَّم بيانه قبل قليل.

الفصل الثالث

الهوهوية وهو الحمل

من أحكام الوحدة الحمل، والحمل يعني أن هذا هذا؛ فعندما نقول: زيدٌ قائمٌ، فهو يعني الهوهوية، فزيد هو القائم، والقائم هو زيد. ومن أحكام الكثرة عدم صحة الحمل؛ لأن من أحكام الكثرة المغايرة والاختلاف؛ فالمراد من الهوهوية صحة الحمل. والمراد من الغيرية عدم صحة الحمل والاختلاف بينهما.

والحمل يعني الاتحاد من جهة والاختلاف من جهةٍ أخرى؛ فكل شيئين متحدان من جهة ومختلفان من جهةٍ أخرى يصح حمل أحدهما على الآخر، فـ «زيدٌ» و«قائمٌ» بينهما اتحاد من جهة الوجود، واختلاف من جهة المفهوم، فيصح حمل أحدهما على الآخر، بينما زيد وبكر لا يصح حمل أحدهما على الآخر؛ لأنه لا اتحاد بينهما.

الحمل الذاتي الأولي

القسم الأول من أقسام الحمل أن يكون بين المحمول والموضوع اتحاداً مفهومي ومصداقي؛ فكل متحدّين مفهوماً متحدان مصداقاً. والاختلاف بين المحمول والموضوع يكون في الإجمال والتفصيل. أحدهما مجمل والآخر مفصّل، كما في: الإنسان حيوان ناطق؛ فالإنسان موضوع، وحيوانٌ ناطقٌ محمول. وهنا الموضوع عين المحمول، ولكن الاختلاف في الإجمال والتفصيل.

وهذا الحمل يُسمّى بالحمل الذاتي الأولي. وسمي ذاتياً؛ لأنه حمل الذاتي على الذات، وسمي أولياً؛ لأنه من البديهيات الأولية؛ أي التي لا يتوقف التصديق بها على أكثر من تصوّر الموضوع والمحمول.

الحمل الشائع الصناعي

والقسم الثاني هو أن يختلف الموضوع والمحمول مفهوماً، ولكنهما يتحدان مصداقاً. كما في: زيد قائم، فـ «زيد» غير «قائم» في المفهوم وإن كانا متحدَيْن بالمصداق. ويُسمَّى هذا الحمل بالحمل الشائع الصناعي، وُسِّمِي شائعاً لأنه شائع في المحاورات، وُسِّمِي صناعياً لأنه مستعمل في الفنون والصناعات المختلفة.

الفصل الرابع

تقسيمات الحمل الشائع

ينقسم الحمل الشائع في بعض التقسيمات إلى:

- (١) حمل هوهو؛ أي حمل المواطة.
- (٢) حمل ذي هو؛ أي حمل الاشتقاق. والأصل في تسميته أن يُسمى بحمل «هو ذو هو»^١، ولكنهم خففوها فقالوا: حمل ذي هو.

المقصود بحمل هوهو، أن يُحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد، كما في: الإنسان ضاحك، أو زيد قائم.

بينما المقصود بحمل ذي هو أو حمل الاشتقاق أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار أمر زائد، كتقدير ذي، كما نقول: زيد عدل، فهنا لا بد أن نقدر «ذو» فنقول: زيد ذو عدل، أو نشق عادل فنقول: زيد عادل، فيكون هذا الحمل حمل ذي هو، أو حمل اشتقاقي؛ أي لا يُحمل المحمول على الموضوع إلا باعتبار أمر زائد. كما ينقسم الحمل الشائع أيضًا إلى:

- (١) حمل بسيط.
- (٢) حمل مركّب.

وهنا لا نلاحظ المحمول بل نلاحظ الموضوع؛ فالحمل البسيط بمعنى الهلية البسيطة، والحمل المركب بمعنى الهلية المركبة؛ فتارة يكون المحمول هو وجود الموضوع،

^١ «كشاف اصطلاحات الفنون»، ج ١، ص ٣٥٤.

كما في: الإنسان موجود، فهذه هي الهلية البسيطة. وأخرى يكون المحمول أثرًا من آثار وجود الموضوع، كما في: الإنسان ضاحك؛ أي مرةً يكون المحمول هو ثبوت الشيء، ومرةً يكون المحمول هو ثبوت شيءٍ لشيء. وينقسم الحمل أيضًا إلى:

(١) بتي.

(٢) غير بتي.

والمقصود بالبتي — نلاحظ الموضوع — ما تكون لموضوعه أفراداً محققة يصدق عليها العنوان. وغير البتي ما تكون لموضوعه أفراد مقدرة غير متحققة. هذا فهرس تقسيمات الحمل الشائع.

حمل المواطة والاشتقاق

الحمل له صورتان؛ صورة يُحمل المحمول على الموضوع بحالته الفعلية، وأخرى يُحمل المحمول على الموضوع لا بحالته الفعلية، أو تارةً كما في: زيد قائم، فقائم يكون بنفسه قابلاً للحمل على زيد. وأخرى كما في: زيد قيام، فقيام لا يكون بحالته الفعلية قابلاً للحمل على الموضوع زيد، وإنما لا بد أن نتصرّف فيه؛ أي لا بد أن نشق قائم من القيام كما في: زيد قائم، أو نضيف أمراً زائداً هو ذو، فنقول: زيد ذو قيام، فيكون هذا الحمل حمل اشتقاق، بينما الحمل في زيد قائم، هو حمل مواطة بمعنى حمل اتفاق؛ أي لا نحتاج لشيء زائد أو اشتقاق لكي نحمله على زيد.

وبتعبير آخر إذا لاحظنا العرض بما هو عرض فلا يكون قابلاً للحمل على الجوهر؛ لأن العرض شيء والجوهر شيء آخر ولا اتحاد بينهما؛ فالقيام عرض، وزيد جوهر، والقيام غير قابل للحمل على زيد، ولكن العرضي «قائم» قابل للحمل على الجوهر؛ لأن العرضي يكون محتاجاً لما يُحمل عليه.

أو قل: إن العرض تارة نلاحظه بشرط لا، كالقيام فإنه عرضٌ نلاحظه بشرط لا عن الحمل، وأخرى نلاحظ نفس القيام لا بشرط، بمعنى لا بشرط عن الحمل؛ أي تارةً نلاحظه بما هو عرض في قبال الجوهر فلا يكون قابلاً للحمل، وأخرى نلاحظه باعتباره عرضياً فيكون قابلاً للحمل على الجوهر. فإذا لاحظناه بما هو قابل للحمل يكون حمل

هو، بمعنى حمل مواطاة، وإذا لاحظناه باعتباره يحتاج إلى أمرٍ زائد حتى يحمل يكون حمل اشتقاق؛ أي حمل ذي هو.

الحمل البتّي وغير البتّي

إن الموضوع تارة يكون محققاً وأخرى يكون مقدّراً؛ أي لو لاحظنا الموضوع بالنسبة إلى أفراد، كما لو لاحظنا الإنسان بالنسبة لمصاديقه الموجودة في الخارج، فإن مصاديقه موجودة، وهي: زيد، بكر، خالد، ... إلخ، فهذا الموضوع أفراداً في الخارج موجودة ومحقّقة الوجود. وأخرى تكون الأفراد غير موجودة في الخارج وإنما أفراداً افتراضية ليست موجودة، كما إذا قلنا: اجتماع الضدّين محال، فالموضوع — اجتماع الضدّين — ليس له مصداق، بل مصداقه افتراضي لا مصداقٌ واقعي محقّق الوجود.

فإذا كانت أفراد الموضوع موجودة؛ أي إن مصاديقه موجودة في الخارج، فحينئذٍ هذا الحمل يعبر عنه بالحمل البتّي، والمقصود به الحمل القطعي، وإذا كانت أفراد الموضوع ليست موجودة في الخارج وإنما هي مقدّرة ومفترضة، كما نقول: اجتماع النقيض محال، فالموضوع لا مصاديق له، بل مصاديقه افتراضية، غير محقّقة، فهذا الحمل غير بتّي، بمعنى غير قطعي.

وهذا التقسيم إنما هو بلحاظ الموضوع، عكس التقسيم الأول الذي كان بلحاظ المحمول.

الحمل البسيط والمركّب

الحمل البسيط والحمل المركّب يرتبط بالهليّات، فتارة يكون مرتبطاً بمفاد هل البسيطة، وأخرى يكون مرتبطاً بمفاد هل المركبة، وهل البسيطة هي التي يُطلب فيها ثبوت الشيء، وهل المركّبة هي التي يُطلب فيها ثبوت شيءٍ لشيءٍ.

بمعنى أنه في الحمل البسيط يكون المحمول في القضية هو الوجود، كما في: الأرض موجودة، وهذا يُسمى الوجود المحمولي؛ لأن الوجود هو المحمول، فهذه القضية تعود إلى مفاد هل البسيطة، والحمل هنا بسيط.

أما هل المركّبة؛ أي الحمل المركّب، فهي القضية التي يكون محمولها غير الوجود؛ أي الموضوع له وجود والمحمول له وجودٌ آخر، ويتحد وجود الموضوع مع وجود

المحمول، أو هي التي يُطلب فيها ثبوت شيء لشيء، فإذا ن يُوجد اتحاد لوجودين من حيث المصادق، وإن كان بينهما تغاير من حيث المفهوم.

ويمكن التعبير عن الحمل البسيط بمفاد كان التامة؛ أي هل البسيطة، والحمل المركب هو الذي يكون مفاد كان الناقصة؛ أي هل المركبة؛ لأن كان الناقصة هي كان التي تفيد ثبوت شيء لشيء، بينما كان التامة تفيد ثبوت الشيء.

الإشكال على قاعدة الفرعية

إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له؛ فعندما نقول: الإنسان موجود، فهذا يقتضي أن ثبوت الوجود للإنسان فرع ثبوت الإنسان قبله؛ أي يكون له وجود قبله، وهذا الوجود أيضاً لا بد أن يكون له وجود قبل ثبوت الوجود له، وهذا الوجود كذلك، فيتسلسل إلى ما لا نهاية، والتسلسل محال.

وبعبارة أخرى التسلسل إنما يحصل؛ لأن ثبوت الوجود للإنسان هو فرع ثبوت الإنسان، وثبوت الإنسان لا بد له من وجود قبل ثبوت الوجود له، والوجود لا بد له من وجود، وهكذا، فيتسلسل.

جواب الإشكال

هذا الإشكال على قاعدة الفرعية أُجيب عليه بإجابات متعددة، ذكرها المصنّف فيما سبق في المرحلة الأولى. منها جواب المحقق الدواني، وجواب الفخر الرازي، لكنهما جوابان غير تامين. والجواب الصحيح هو ما أفاده صدر المتألهين، وهو أن قاعدة الفرعية إنما تجري عادة في مفاد الهليات المركبة وليس في مفاد الهليات البسيطة؛ أي تجري في حالة ثبوت شيء لشيء، وليس في حالة ثبوت الشيء، وهو مفاد الهلية البسيطة؛ لأنه عندما نقول: الإنسان موجود، فالإنسان موجود بهذا الوجود وليس بوجود آخر حتى يلزم التسلسل.

الفصل الخامس

في الغيرية والتقابل

الغيرية الذاتية وغير الذاتية

تقدم أن الغيرية هي من أحكام وعوارض الكثرة، وهي تنقسم إلى قسمين:

(١) غيرية ذاتية.

(٢) غيرية غير ذاتية.

والذاتية هي كون التغاير بين شيئين لذاته، كالاختلاف والمغايرة بين الوجود والعدم؛ فالمغايرة بينهما أن الوجود بذاته مغاير ومباين للعدم؛ أي أحدهما يطرد الآخر؛ فالوجود بذاته وبقطع النظر عن أي شيء آخر يكون طارداً للعدم، وكذلك العدم. والغيرية غير الذاتية يكون الاختلاف فيهما غير ذاتي، وهو إنما يكون لاذاتهما بل لأمر آخر خارج عن ذاتهما، كما في البياض والحلاوة؛ فالاختلاف بينهما يكون بسبب الموضوع الذي يحلّان فيه؛ لأن البياض عرض والحلاوة عرض، والعرض يكون حالاً بمعرض معيّن، فبسبب الموضوع يُوجد اختلافٌ بينهما؛ فالبياض حالٌ في القطن، والحلاوة حالةٌ في التمر، فنقول الاختلاف بين البياض والحلاوة ليس بسبب الاختلاف والتغاير الذاتي بينهما، وإنما بسبب الاختلاف بين الموضوعين الحالّ كلّ منهما فيه؛ أي هناك اختلاف بين القطن والتمر؛ وعليه فيمكن أن يجتمع البياض والحلاوة في موضوع واحد؛ ففي السكر الأبيض اتحد البياض والحلاوة في موضوع واحد، فهنا حصل اجتماعٌ بينهما؛ لأن المغايرة بينهما لا تعود إلى أن أحدهما يطرد الآخر؛ أي لا يُوجد طردٌ ذاتي بينهما، وإنما الطرد يُوجد بين موضوعيهما، فيمكن أن يجتمع الموضوعان فيكونا في موضوع واحد، كالسكر أبيض وحلو. بينما نجد في حالة أخرى لا يجتمع الموضوعان،

كما في التمر والقطن، وعلى هذا الأساس تكون المغايرة هنا غير ذاتية؛ أي الغيرية غير ذاتية.

والغيرية الذاتية هي التقابل، بينما الغيرية غير الذاتية هي التخالف؛ ولذلك «لا يجتمع المتقابلان»، بينما المتخالفان يمكن أن يجتمعا في موضوع واحد.

معنى التقابل

والتقابل أو الغيرية الذاتية هو عبارة عن امتناع اجتماع أمرين، في محل واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد. كالسواد والبياض لا يجتمعان في ورقة واحدة؛ أي في محل واحد، ومن جهة واحدة، فزيد من جهة واحدة لا يمكن أن يكون أباً وابناً، ولكن من جهتين يمكن أن يكون أباً لبكر وابناً لعلي، وفي زمان واحد، بمعنى لا يمكن أن تكون هذه الورقة في زمان واحد بيضاء وسوداء، أو هذا الكتاب في زمان واحد لا يمكن أن يكون معدوماً وموجوداً.

أقسام التقابل

ينقسم التقابل إلى أربعة أقسام، وقد قال بعضُ إنها ثابتة بالاستقراء، فيما قال آخرون إنها ثابتة بالقسمة العقلية الحاصرة.

وقد قال المصنف إن هذه الأقسام ثابتة بالعقل وليس بالاستقراء؛ ولذلك لا يمكن أن يكون لها قسمٌ خامس. وهذه الأقسام الأربعة هي أن يكون المتقابلان: أولاً: وجوديين، وتقابلُهما على قسمين:

- (أ) تقابل المتضايقين: وهو أن يكون كل واحدٍ منهما متعلقاً بالنسبة إلى الآخر؛ أي بالمقارنة إلى الآخر، كما في الزوج والزوجة، والأخ وأخيه، فالمتضايقان وجوديان نتعلل أحدهما بالقياس إلى الآخر، والتقابل بينهما تقابل التضاييف.
- (ب) تقابل التضاد: وهو أن يكون المتقابلان وجوديين، كالسواد والبياض؛ فكلٌ منهما أمرٌ وجودي، لكن لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر؛ فالسواد والبياض متضادان، والتقابل بينهما هو تقابل التضاد.

ثانيًا: أحدهما وجودي والآخر عدمي، وهذا التقسيم على نوعين هما

(أ) تقابل العدم والملكة: وهو الذي يكون فيه موضوع قابل لكل منهما كالعلم والجهل؛ فإن هناك موضوعًا هو الذهن قابل للعلم والجهل، وكالعمى والبصر؛ فإن العين قابلة للعمى وللبصر؛ لأن العمى هو عدم البصر في الموضع القابل للبصر؛ فالبصر أمر وجودي، والعلم أمر وجودي، أما العمى فهو أمر عدمي وكذلك الجهل، ولكل منهما موضع قابل للبصر، والعلم كذلك.

(ب) تقابل التناقض: وهو أن يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، ولا يشترط أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهما، كالوجود والعدم.

وقد يُقال: لماذا لا نقول بالتقابل بين العدميين؟ الجواب: لا يمكن أن يُوجد تقابل بين أمرين عدميين، بل إما أن يكون التقابل بين أمرين وجوديين، أو بين أمر وجودي وآخر عدمي.

وقد قال بعض بوجود تقابل بين الواحد والكثير، بينما نفى المصنف أن يكون هناك تقابل بين الواحد والكثير.

من أحكام مطلق التقابل

من أحكام مطلق التقابل أنه لا بد أن يتحقق بين طرفين؛ لأن التقابل هو نسبة بين المتقابلين، والنسبة لا بد أن تتحقق بين الطرفين، وبعبارة أخرى إذا لاحظنا مفهوم التقابل، وإن كان هذا المفهوم ينطبق على الموارد الأربعة المتقدمة لكن المصداق يكون مندرجًا تحت خصوص التضاييف.

وبكلمة أخرى قد يُقال: إذا كان التقابل يتحقق بين طرفين لأنه نسبة، والنسبة لا تتحقق إلا بين طرفين، فكيف يمكن تحقق تقابل بين الوجود والعدم؛ فالعدم ليس بطرف؟ وكيف يكون هناك تقابل بين العدم والملكة، فإن الملكة طرف لكن عدمها ليس بطرف؟

الجواب: هذا العدم سواء كان عدمًا مطلقًا أو عدم ملكة، هو نفسه يمكن أن نلاحظه بلحاظين؛ فمرة نلاحظه بما هو مفهوم وصورة ذهنية، فيكون أمرًا وجوديًا بالحمل الشائع؛ أي مصداقًا للوجود؛ لأن مفهوم العدم في الذهن لا يكون عدمًا وإنما يكون وجودًا، فهو مصداق للوجود، فهو موجود بالحمل الشائع، ومرة نلاحظ العدم

بالحمل الأولي فيكون عدماً، فنقول العدم بالحمل الشائع؛ أي مفهوم العدم، يكون أمراً وجودياً، فيصح أن يلاحظ العقل التقابل بين الوجود والعدم، وإلا لو لم يكن للعدم مفهوم وصورة في الذهن فكيف نقول إن العدم يقابل الوجود، أو إن اجتماع الوجود والعدم مُحال؟

الفصل السادس

في تقابل التضائيف

المتضائيفان أمران وجوديان يتوقف أحدهما على تعقل الآخر، وهما يتحدان في الحكم؛ أي يُوجَد بينهما تكافؤ وتطابق، فإذا وُجد أحدهما وُجد الآخر، إذا وُجد الأعلى وُجد الأسفل، ولا يمكن وجود أسفل بلا أعلى ولا أعلى بلا أسفل، وإذا وُجد زوج وُجدت زوجة، وإذا لم يُوجَد زوج فلا تُوجَد زوجة، وهكذا.

ومتكافئان قوةً وفعلًا، فإذا كان أخ بالقوة فالأخ الآخر يكون بالقوة أيضًا، وإذا كان الأخ بالفعل فالأخ الآخر يكون بالفعل أيضًا.

ومتكافئان أيضًا بالوجود والعدم، فإذا كان الفوق موجودًا فالتحت أيضًا موجود، وإذا كان أحدهما معدومًا فالآخر أيضًا معدوم؛ وعليه فإن أحدهما مع الآخر، ولا يمكن أن يتقدم أحدهما على الآخر، أو يتخلف أحدهما عن الآخر؛ فهما في الذهن كما في الخارج مترابطان، كل واحدٍ يصاحب الآخر.

يقول ابن سينا^١ إن المتضائيفة من الحركات هي «التي يجوز أن يُقال بعضها أسرع من بعض، أو أبطأ، أو مساوٍ له في السرعة».

والتضائيف في المنطق: هو تقابل حدّين؛ بحيث يتوقف تصوُّر كلّ منهما على تصوُّر الآخر.

وقالوا في تعريف التضائيف: ^٢ «كون الشئيّين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما إلا بالقياس إلى الآخر. وقيل: كون الشئيّين بحيث يكون تعلُّق كل واحد منهما سببًا لتعلُّق

^١ «النجاة»، ص ١٨٠.

^٢ «كشف اصطلاحات الفنون»، ج ١، ٤٦٨.

الآخر به، كالأبوة والبنوة. ومآل التعريفين واحد. والمتضايغان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يُعقل كلُّ منهما بالقياس إلى الآخر. أو يُقال: بحيث يكون تعلُّق كلِّ منهما سببًا لتعلُّق الآخر به.»

الفصل السابع

في تقابل التضاد

قلنا إن التقابل ينقسم إلى قسمين؛ فتارةً يكون بين أمرٍ وجودي وآخر وجودي، وهذا يندرج تحته قسمان؛ المتضايقان والمتضادان، ومرةً يكون التقابل بين أمرٍ وجودي وأمرٍ عدمي، ويندرج تحته: المتناقضان والعدم والملكة.

فالتقابل في التضاد يكون بين الأمرين الوجوديين، لكنهما أمران غير متضايقين؛ أي لا يتوقَّف تعقُّل أحدهما على تعقُّل الآخر، وعليه فإذا كان تقابل الأمرين بنحوٍ يتوقَّف تعقُّل أحدهما على الآخر وهما متصاحبان في الذهن كما في الخارج يكون التقابل بينهما تقابل التضاييف، وإذا لم يكن كذلك يكون التقابل تقابل التضاد.

معنى التضاد

المتضادَّان: أمران وجوديَّان، متواردان على موضوعٍ واحد، داخلان تحت جنسٍ قريب، بينهما غاية الخلاف.

أحكام التضاد

(١) أنه لا تضاد بين الأجناس العالية

الجنس ينقسم إلى: عالٍ ومتوسط وسافل، والمقصود بالعالِي كالجوهر بالنسبة للإنسان. والمقصود بالمتوسط هو الجسم المطلق والنامي بالنسبة للإنسان، والمقصود بالسافل هو الحيوان بالنسبة للإنسان. والأجناس العالية هي المقولات العشر؛ أي مقولة الجوهر والمقولات العرضية التسع.

فلا تضاد بين الأجناس العالية؛ لأنك قد تجدها كلها أو بعضها مجتمعة في شيء واحد، كالتفاحة؛ فهي جوهر، ولها لونٌ معيّن، وطعمٌ معيّن، وهما كيف، وهي في مكانٍ معيّن، والنسبة إلى المكان أين، وفي زمانٍ معيّن، والنسبة إلى الزمان متى، ... إلخ.

كما أن مقولات العرض يُمكن أن تجتمع في محلٍّ واحد مثلما لاحظنا التفاحة، كذلك قد يجتمع في التفاحة جنسان أو نوعان إضافيّان مثل الكيف؛ فإن لها لونًا ولها طعمًا، وهما كيف؛ وعليه فيُمكن اجتماع جنسين أو نوعين في موضوع واحد؛ ولهذا قيّد المصنّف التضاد بقوله: بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب.

لاحظ السواد والبياض فكلهما مندرجان تحت اللون؛ فهما نوعان أخيران مندرجان تحت جنس قريب هو اللون؛ فالتضاد لا يقع بين الأجناس والأنواع العالية، بل فقط تحت نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب.

وعلى هذا الأساس، فقد لاحظنا أن شيئًا واحدًا يُمكن أن يكون جوهرًا أو كيفًا أو كمًّا ... إلخ. كما أن الكيف العارض على جسم كالتفاحة، يمكن أن يكون كيفًا محسوسًا وكيفًا مدوّقًا وكيفًا مشمومًا ... إلخ.

(٢) أنه يتحقّق إذا كان هناك موضوعٌ واحد يتوارد عليه الضدّان

لذلك قيل في تعريفهما: متواردان على موضوع واحد. كما قيل: داخلان تحت جنس قريب؛ فهذه الورقة هي موضوعٌ للسواد وللبياض، فيمكن أن تكون بيضاء ويمكن أن تكون سوداء، فلا بد أن يكون هناك موضوعٌ واحد ليتحقّق التضاد؛ فلو فرضنا أن السواد كان في الورقة، والبياض كان في ورقةٍ أخرى فلا يتحقّق التضاد، فلا بد أن يكون هناك موضوعٌ شخصي؛ أي جزئي حقيقي يتوارد عليه الأسود والأبيض، وإلا من دون موضوع شخصي لا يمتنع أن تكون هذه الورقة بيضاء وتلك سوداء.

إشكال

من هنا تفرّعت على هذا الكلام مسألة، وهي أنه يلزم من القول بتوارد الضدين على موضوع واحد ألا يتحقّق تضادٌ بين الجواهر؛ لأن الجوهر ليس له موضوع؛ فهو موجود لا في موضوع؛ وعليه لا بد أن يتحقّق التضاد في الأعراض فقط دون الجوهر.

ولكن قد يُقال: إننا نرى تضاداً بين الصور النوعية الجوهرية، كالتضاد بين الصورة النارية والصورة الثلجية، وكالتضاد بين التراب والنبات، فلا بد من حل هذا الإشكال، ما دمنا نشعر بهذا التضاد بين الصور النوعية الجوهرية، والصور النوعية هي أحد أقسام الجوهر الخمسة.

جواب الإشكال

إن المقصود بالموضوع هنا ليس الموضوع الاصطلاحي؛ أي ليس المقصود بالموضوع هو الذي يحلُّ فيه العرض، أو قُل: ليس هو المعارض للعرض، وإنما المقصود بالموضوع المحل؛ أي ما هو أعم، وما يشمل الموضوع والمحل.

وقد أشرنا إلى الفرق بين الموضوع والمحل فيما سبق، فقلنا إن الموضوع هو المحل الذي يستغني عما يحلُّ فيه، أما المحل فهو الموضوع الذي لا يستغني عما يحل فيه، وإنما يكون محتاجاً للشيء الذي يحل فيه. الموضوع كالورقة تكون محلاً لما يعرض عليها؛ أي للبياض العارض عليها، بمعنى أنها مستغنية عن البياض العارض عليها، فإذا لم تكن الورقة بيضاء فإنها تبقى ورقة. أما المحل فهو كالمادة، فالمادة لا تستغني عن الصورة التي تحل فيها، فالمادة محتاجة إلى الصورة النوعية؛ ولهذا كنا نقول إن المادة ليست موضوعاً للصور النوعية وإنما هي محلُّ لها؛ لأن المادة لا تستغني عن الصورة النوعية، بل تكون فعلية بالصورة.

وعليه قالوا: أن المقصود بـ «يتواردان على موضوع واحد»، الموضوع هنا بالمعنى الأعم؛ أي ما يشمل المحل، وبهذا تخلَّصوا من الإشكال.

التضاد بالذات لا بالعرض

إن التضاد بين الصور النوعية هو تضاد بالذات؛ لأن المحل قابل للصور النوعية؛ فالمادة الأولى — الهوى — تمثل استعداد قبول الصور، ولما كانت قابلةً للصور النوعية، فيمكن أن تتوارد الصور النوعية على هذا المحل الواحد وهو المادة. وبذلك لا تجتمع صورتان نوعيتان على مادة واحدة.

(٣) أن يكون بين الضدين غاية الخلاف

الأسود والأبيض مثلاً بينهما غاية الخلاف؛ لأن اللون الأسود من هذا الطرف لا لون وراءه، ومن ذلك الطرف الأبيض لا لون وراءه. أما الألوان الأخرى كالأخضر والأصفر والأحمر، فليس بينها غاية الخلاف؛ ولذلك لا يقع بينها تضاد.

وقد قيل لماذا لا يقع تضاد بين الأنواع التي ليس بينها غاية الخلاف؟ أي لماذا لا يقع تضاد بين الأخضر والأصفر بينما يقع التضاد بين الأبيض والأسود؟

إن المصنف أشار في حاشيته على كتاب «الأسفار» إلى هذه المسألة، فقال: إذا كان الاختلاف بين الضدين بحسب النسب والاعتبارات فليس هناك تضاداً حقيقي، وإذا كان الاختلاف بين أمرين ليس بحسب النسب والاعتبارات فيكون تضاداً حقيقي؛ فالأصفر مثلاً عندما تنسبه إلى الأسود له حكمٌ معين، وعندما تنسبه إلى الأبيض له حكمٌ آخر؛ فالأصفر إنما هو بحسب اللون الذي ينتسب إليه، بينما الأسود والأبيض، لا يختلف حاله بحسب النسب والاعتبارات؛ ولذلك فبين الأسود والأبيض تضاداً حقيقي، بينما الأصفر إذا نُسب إلى الأسود فله حكم، وإذا نُسب إلى الأبيض فله حكمٌ آخر.

الفصل الثامن

في تقابل العدم والملكة

تقابلُ العدم والقنية، والقنية من الاقتناء، نقول فلانُ اقتنى شيئاً أي مَلَكه وحَصَله، وتقابلُ العدم والملكة وتقابلُ التناقض يشتركان في أنهما تقابلُ بين أمرٍ وجودي وأمرٍ عدمي؛ فالمملكة وجود وعدمُها عدم.

الفرق بين تقابل التناقض والعدم والملكة

الفرق بين تقابل التناقض وتقابلُ الملكة والعدم، هو أن الوجود الذي هو شرطُ فيهما معاً، يشترط في الوجود بالنسبة للملكة قابليّة المحل؛ أي المحل الذي فيه الملكة، مثل العين التي فيها استعدادٌ لقبول هذا الوجود وهو البصر، والذهن الذي هو المحل الذي فيه استعداد لقبول العلم، بينما لا يشترط ذلك في التناقض؛ ولذلك فالعدم في التناقض عدمٌ مطلق، وجودٌ يقابله عدم، بينما العدم في الملكة هو عدمٌ مقيد، كعدم البصر «العمى»، وعدم السمع «الصمم»، وعدم العلم «الجهل»؛ فالعمى هو عدم البصر في الموضع القابل للبصر، وهكذا «الصمم» عدم السمع في الموضع القابل للسمع، و«الجهل» عدم العلم في الموضع القابل للعلم.

منشأ انتزاع عدم الملكة

الموضوع الذي فيه القابلية للملكة، والذي ننتزع منه عدم الملكة، يمكن أن نتصوره بثلاث حالات:

- (١) الطبيعة الشخصية.
- (٢) الطبيعة النوعية.
- (٣) الطبيعة الجنسية.

فمرةً نلاحظ زياداً؛ أي الطبيعة الشخصية، وأخرى نلاحظ الإنسان، الطبيعة النوعية، وثالثة نلاحظ الحيوان، الطبيعة الجنسية، فماذا يكون المنشأ لانتزاع عدم الملكة؛ أي الموضوع الذي تنتزع منه عدم الملكة أهو الطبيعة الشخصية أم النوعية أم الجنسية؟ قبل بيان الجواب على هذا السؤال ينبغي معرفة المقصود بالطبيعة الشخصية، وهي أننا نلاحظ شخصاً معيناً، كزيد الأعمى، فحينئذٍ نقول هذا الموضوع الشخصي أو هذه الطبيعة الشخصية أو هذا هو الجزئي الحقيقي؛ فزيد عندما لا يمتلك القدرة على الإبصار، نعبر عنه بأنه أعمى؛ فالعمى هو عدم البصر. هذا إذا كان الموضوع هو الطبيعة الشخصية.

وإذا كان الموضوع هو الطبيعة النوعية؛ أي لو لاحظنا صنفاً من أصناف الإنسان لا توجَد فيه قابلية نبات اللحية، مع أن النوع فيه استعداد نبات اللحية، ولكنَّ الرجل قبل البلوغ والمرأة أيضاً كليهما لا قابلية فيهما لإنبات اللحية، فحينئذٍ هل يمكن أن يكون هذا النوع منشأ لانتزاع عدم الملكة؟

فهل يمكن انتزاع عدم الملكة من الطفل؟ حيثُ إن طبيعته النوعية لها هذه الملكة؛ أي فيها قابلية الاتصاف بنبات شعر اللحية، فنقول عن هذا الطفل إنه أُمرد؛ لأن المرودة هي عدم الملكة، بينما الملكة هي نبات الشعر.

فإذا قلنا إن منشأ انتزاع عدم الملكة هو الطبيعة النوعية فيمكن أن نصف هذا الطفل قبل بلوغه بعدم الملكة؛ لأننا نلاحظ الطبيعة النوعية؛ فنوع الإنسان أساساً قابل للّحية، وإن كان هذا الصنف من النوع ليس فيه هذه القابلية.

وإذا لاحظنا أن منشأ انتزاع عدم الملكة هو الطبيعة الجنسية، فيمكننا أن نصف أي حيوان بالعمى لأن فيه ملكة البصر، فحينئذٍ إذا لاحظنا نوعاً من الأنواع يندرج تحت جنس معين، وهذا النوع يفقد الملكة، فيصح عندئذٍ أن نصفه بعدم الملكة، فيقال: بأن العقرب أعمى، مع أن العقرب أساساً فاقد لملكة الإبصار؛ أي لا يمتلك آلة للإبصار في أصل خلقته؛ لأنه إذا كان منشأ انتزاع عدم الملكة هو الطبيعة الجنسية؛ أي جنس الحيوان الذي يندرج تحته نوع العقرب ونوع الإنسان ونوع الطير وكل الأنواع الأخرى، فما دام الجنس قابلاً للاتصاف بالملكة فيصح أن نصف بعدم الملكة كل نوع من الأنواع الفاقدة للملكة، فيصح أن نصف العقرب بأنه أعمى، إذا كان مفهوم عدم الملكة منتزَعاً من الطبيعة الجنسية.

العدم والملكة الحقيقي والمشهوري

إذا أخذ موضوع الملكة بعنوان الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية ولم تقيد بوقت خاص، فيسمى ملكةً وعدمًا حقيقيًا. وإذا أخذ الموضوع بعنوان الطبيعة الشخصية المقيدة بوقت الاتصاف فيسمى العدم والملكة المشهوري. وإن كان للقوم اصطلاح آخر في هذه المسألة؛ حيث قالوا: إذا كان الموضوع هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية مع عدم تقيد هذا الموضوع بوقت خاص فيسمى بالحقيقي. وإن كان الموضوع هو العدم والملكة ولكن العدم والملكة في الطبيعة النوعية والجنسية والشخصية المقيدة بوقت خاص فيسمى بالمشهوري. فالعدم والملكة المشهوري لديهم هو الطبيعة الشخصية والنوعية والجنسية المقيدة بوقت خاص هو وقت الاتصاف.

الفصل التاسع

في تقابل التناقض

تقابل التناقض هو تقابل السلب والإيجاب؛ بحيث يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب، كما في: زيد موجود، وزيد ليس بموجود؛ فهنا يرد السلب على نفس ما يرد عليه الإيجاب.

التناقض أصله في القضايا

التناقض في أصله إنما يكون في القضايا، ولكن ربما يتحول مضمون القضية إلى مفرد، فعندما نقول: زيد، ولا زيد، فهو أصلاً تناقض بين قضيتين، لكن مضمون القضيتين حوّل إلى مفرد؛ أي إن قضية «زيد موجود» حوّلناها إلى: زيد، و«زيد ليس بموجود» حوّلناها إلى: «لا زيد»؛ فالتناقض يكون في القضايا ولكن قد تتحول أحياناً القضية إلى مفرد، فيبدو التناقض كأنه بين المفردات، فيقال: التناقض بين وجود الشيء وبين عدم ذلك الشيء.

نقيض كل شيء رفعه

نقيض الإنسان هو اللاإنسان؛ أي هو ما يرفع ويُبطل وينفي ويطرده الإنسان. إذن ما هو نقيض اللاإنسان؟ يُقال: نقيضه هو اللاإنسان، وهذا اللاإنسان لازمه هو الإنسان؛ فالإنسان هو لازم اللاإنسان؛ لأن نفي النفي إثبات، وحينئذٍ لا يكون هذا نقيضاً بل من لوازم النقيض؛ أي إن الإنسان ليس نقيضاً إلى اللاإنسان، وإنما هو لازم النقيض. بينما يقول المصنّف: إن الإنسان واللاإنسان يُوجد بينهما تناقض، والإنسان ليس لازماً لنقيض اللاإنسان، وإنما هو نقيض اللاإنسان؛ لأن المراد بنقيض الشيء هو الطارد

لذلك الشيء، والنافي لذلك الشيء، والرافع لذلك الشيء؛ فعندما نريد أن نرفع الإنسان نرفعه باللائسان، وعندما نريد أن نرفع ونطرد اللائسان نرفعه بالإنسان، وليس بلالإنسان كما ذهب بعضهم.

النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان

حكم النقيضين أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، بنحو القضية المنفصلة الحقيقية؛ فإن القضية الشرطية لها عدة تقسيمات، وأحد تقسيمات الشرطية هو بحسب نسبتها، فتتقسم إلى: متصلة ومنفصلة، وبحسب كيفها تنقسم إلى: موجبة وسالبة، وبحسب الأحوال والأزمان تنقسم إلى: شخصية ومهملة ومحصورة ... إلخ.

ومعنى القضية المنفصلة، هي القضية التي بين طرفيها تنافي، فلا يجتمعان كما لا يرتفعان في الإيجاب. تقول في المنفصلة العنادية: العدد الصحيح إما أن يكون زوجاً أو فرداً، فهنا يُوجد بين الطرفين تنافٍ وعنادٌ حقيقي؛ أي إن ذات النسبة في كلٍّ منهما تُنافي وتُعانَد النسبة في الآخر؛ فالعدد الصحيح كالأربعة لا يمكن أن يكون زوجاً وفرداً، كما لا يمكن ارتفاع الزوجية والفردية عن الأربعة، فهذه هي القضية المنفصلة الحقيقية، وهي ما يُحكم فيها بتنافي طرفيها صدقاً وكذباً في الإيجاب وعدم تنافيهما في السلب، بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما في الإيجاب ولا يمكن ارتفاعهما. بينما يجتمعان ويرتفعان في السلب. نلاحظ هذه القضية المنفصلة الحقيقية الموجبة، التي لا يمكن اجتماع الطرفين، كالأربعة فإنها لا يُمكن أن تكون زوجاً وفرداً، كما لا يُمكن أن تكون الأربعة لا زوجاً ولا فرداً.

وهنا يُقال نفس الشيء؛ فهذه قضيةٌ منفصلةٌ حقيقية، وهي: النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان؛ أي لا يمكن أن يجتمع الإنسان واللائسان، ولا يمكن أن يرتفع الإنسان واللائسان؛ فالنقيضان هما على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية.

استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما أولى الأوائل

امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، قضيةٌ تصديقيةٌ بديهية لا نظرية، وهذه القضية البديهية من نوع الأوليات، والأوليات هي القضايا التي يصدّق بها العقل لذاتها؛ أي بدون سببٍ خارجٍ عن ذاتها، بل مجرد أن يتصوّر الطرفين ويلتفت إلى النسبة يكفي ذلك في التصديق والجزم والاعتقاد بها.

وهذه القضية — استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين — ليست هي من الأوليات فحسب بل هي أولى الأوليات؛ أي إن هذه القضية تمثل قضيةً تصديقيةً بديهية، وهي رأس مال عملية التفكير؛ لأن كل عملية تفكير تستند إليها، فكل نشاط عقلي لا بد أن يستند إلى هذه القضية، بل نفس هذه القضية — استحالة اجتماع النقيضين — تستند أيضًا إلى استحالة اجتماع النقيضين؛ فهي لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آن واحد. خذ أي قضية تجد أنها لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آن واحد؛ أي إن عملية التفكير البشري تبدأ من هذه النقطة، والتصديقات التي يحصل عليها الإنسان تبدأ من هذه النقطة، وكل التصديقات الأخرى سواء كانت بديهية أو نظرية تستند إلى استحالة اجتماع النقيضين، وإلا لو أمكن اجتماع النقيضين لأمكن اجتماع النفي والإثبات، بمعنى الكذب والصدق، فتكون القضية كاذبةً وصادقةً في آن واحد.

لا يخرج عن حكم النقيضين شيء

لا يمكن أن يخرج عن حكم النقيضين شيء على الإطلاق؛ فأي شيء إما أن يصدق عليه النفي أو الإثبات، خذ هذا الكتاب مثلاً، فإما أن يصدق عليه إنسان أو لا إنسان، وهذه قضيةً بديهية، ونحن نستعملها في حياتنا بشكل واسع، فقد تقول: أعطني قلمًا، ولكني أعطيك كتابًا، لكنك ستقول هذا ليس قلمًا؛ فالكتاب إما يصدق عليه أنه قلم أو لا يصدق. فحكم النقيضين أنه لا يوجد شيء في الوجود إلا ويصدق عليه أحد النقيضين؛ فكل شيء نفترضه إما أن يكون موجودًا أو غير موجود، إنسان أو لا إنسان، أبيض أو لا أبيض.

قد يُقال: تقدّم في الفصل الأول من المرحلة الخامسة، أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، فهل يعني ذلك أن الماهية مستثناة من هذا الحكم؛ لأنها لا موجودة ولا معدومة؟

الجواب: إن الماهية إذا لاحظناها من حيث هي، وهذا القيد ضروري جدًا؛ أي ماهية الإنسان لم يؤخذ فيها قيدٌ زائدٌ على الجنس والفصل، الحيوان والناطق — فلم يؤخذ فيها أنها موجودة أو معدومة أو طويلة أو عريضة أو بيضاء أو صفراء ... إلخ، وإن كانت ماهية الإنسان وأية ماهية مفترضة في الواقع إما أن تكون موجودة أو معدومة؛ أي هي بالفعل إما موجودة أو معدومة، لكن حقيقة الماهية لم يؤخذ فيها الوجود والعدم، فلا تقول: الإنسان يساوي حيوانًا ناطقًا زائدًا موجودًا أو معدومًا أو طويلًا أو أبيض،

فحد الماهية التام أو التعريف الحقيقي للماهية، مأخوذ فيها ما يقوم الماهية، وهو الجنس والفصل فقط، وإن كانت في الواقع قطعاً إما أن تكون موجودة أو معدومة. خذ ماهيةً مفترضة، كالعنقاء مثلاً، فإنها معدومة، بينما ماهية الإنسان موجودة؛ فكل شيء نفترضه لا يخرج من حكم النقيضين؛ أي إنه إما موجود أو معدوم في الواقع.

وحدات التناقض

لكي يتحقق التناقض بين قضيتين، بحيث تكون إحداها كاذبة والأخرى صادقة، لا بد من توفر مجموعة شروط، وهذه الشروط هي التي يعبر عنها بوحدات التناقض، وهي معروفة — كما في كتب المنطق القديمة — بثماني وحدات، ولكن صدر المتألهين زاد عليها وحدةً أخرى فأضحت هذه الوحدات تسعاً.

وهذه الوحدات التي يجب توفرها ليتحقق التناقض بين قضيتين فتكون إحداها صادقة والأخرى كاذبة هي:

- (١) وحدة الموضوع.
- (٢) وحدة المحمول.
- (٣) وحدة الزمان.
- (٤) وحدة المكان.
- (٥) وحدة القوة والفعل.
- (٦) وحدة الكل والجزء.
- (٧) وحدة الشرط.
- (٨) وحدة الإضافة.

أما الوحدة التي زادها صدر المتألهين فهي وحدة الحمل، والمقصود بها أن يكون الحمل فيهما معاً من نوع الحمل الأولي أو الحمل الشائع، في القضية الموجبة الحمل أولي مثلاً، وكذلك في السالبة، فحينئذ تكون إحداها صادقة والأخرى كاذبة.

أما إذا كان الحمل في أحدهما حملاً أولياً وفي الأخرى شائعاً فلا يوجد تكاذب بينهما؛ فعندما نقول: الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي، فلا تناقض بين هاتين القضيتين، وإن كانت في القضية الأولى والثانية متوفرة الوحدات الثماني للتناقض، لكن الوحدة التاسعة وهي وحدة الحمل غير متوفرة؛ إذ الحمل في إحداها حمل أولي وفي

الأخرى حملٌ شائع؛ ولذلك كلاهما تكون صادقة، أما لو كان الحمل في كليتهما حملًا واحدًا فتكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

فالجزئي جزئي بالحمل الأوّلي، والجزئي ليس بجزئي بالحمل الشائع؛ لأن مفهوم الجزئي في الذهن ليس مصداقًا للجزئي، وإنما مفهوم الجزئي في الذهن هو مفهوم كلي، ينطبق على كل المصاديق الجزئية؛ أي إن مفهوم الجزئي في الذهن ليس مفهومًا جزئيًا، بل هو مفهوم كلي، فلا تناقض بين القضيتين بل كلاهما صادقة، لاختلاف وحدة الحمل بين القضيتين.

الفصل العاشر

في تقابل الواحد والكثير

إن التقابل في أصل استعمالاتهم يُطلق على معنيين:

(١) مطلق الغيرية.

(٢) الغيرية الذاتية.

والمراد هنا في عنوان هذا الفصل هو المعنى الأول للتقابل، كما لا يخفى. لقد ذكرنا فيما سبق أن الوحدة تساقو الوجود مصداقاً، وإن كانت تُباينه مفهوماً؛ فكل موجود من حيث إنه موجود هو واحد، وكل واحد من حيث إنه واحد هو موجود. ثم قسّمنا الموجود المطلق إلى: واحد وكثير، وفي الفصل الأول من هذه المرحلة قلنا إن للواحد اعتبارين؛ فتارةً نعتبره في نفسه، وأخرى نعتبر مفهوم الواحد بالقياس، فإذا لاحظنا مفهوم الواحد في نفسه بلا قياس، فإنه يكون مساوياً للوجود مصداقاً، وأما إذا لاحظناه بالقياس إلى غيره، فينقسم الموجود المطلق إلى واحد وكثير؛ فالواحد في نفسه بلا قياس يشمل الكثير، وأما الواحد بالقياس لغيره فيكون قسيماً للكثير. وهنا عندما نقول الواحد والكثير نعني به الواحد الذي يقع تحت الموجود المطلق لا الواحد الذي يساقو الوجود مصداقاً؛ أي نعني الواحد بالقياس إلى الكثير، والواحد غير الكثير والكثير غير الواحد.

الاختلاف بين الواحد والكثير

هناك عدة آراء؛ منها أن الاختلاف بين الواحد والكثير هو من نوع التقابل؛ أي يُوجد تغايرٌ بينهما بالذات فهما كالوجود والعدم، لكن المصنف يقول: لا يوجد تقابل بين

الواحد والكثير؛ أي إنه لا تقابل نقيضين ولا تقابل عدم وملكة بينهما. في تقابل النقيضين وتقابل عدم والملكة لا بد من أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي. بينما في الواحد والكثير، الواحد وجود، والكثير وجود.

لكن قد يُقال: إن بينهما تقابل ضدّين أو تقابل متضايقيْن؛ لأن المتضايقيْن والضدّين أمران وجوديان، والصحيح أنه ليس بينهما تقابل ضدّين؛ لأنه لا بد أن يكون بين الضدّين غاية الخلاف، ولا توجد غاية الخلاف بين الواحد والكثير، كما أنه ليس تقابل التضايقيْن؛ لأن تعقل الواحد لا يتوقف على تعقل الكثير، وإن كان تعقل الكثير يتوقف على تعقل الواحد.

وعليه فطالما لم يكن التقابل بينهما أحد أنواع التقابل الأربعة، فلماذا لا نقول إن التقابل بينهما هو قسمٌ خامس؟
الجواب: هذا قولٌ مرفوضٌ أيضًا؛ لأن الحصر في الأقسام الأربعة للتقابل هو حصرٌ عقلي لا استقرائي، والعقل يمنع أن يكون هناك قسمٌ خامس للتقابل غير الأقسام الأربعة. إذن لا تُوجد غيريّة ذاتية بين الواحد والكثير.

اختلاف الواحد والكثير تشكيكي

إن الاختلاف في الواحد والكثير هو اختلافٌ تشكيكي، ففيما سبق تحدّثنا عن أن الوجود واحد ذو مراتب، يعود ما به الاتحاد إلى ما به الاختلاف وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد؛ فما به الاتحاد بين مراتب الوجود هو الوجود، وما به الاختلاف هو الوجود.

وإن الوحدة والكثرة من مراتب الوجود؛ لأن الموجود المطلق نقسمه إلى واحد وكثير؛ فما دامت الوحدة والكثرة من مراتب الوجود فهما مشمولان بما ذكرناه سابقًا، وهو أن ما به الاتحاد بينهما يعود إلى ما به الاختلاف، وما به الاختلاف يعود إلى ما به الاتحاد، وهو الوجود، فلا تقابل بينهما أصلًا. خلافًا للتقابل بين البياض والسواد، فإن ما به الاتحاد هو الوجود، وما به الاختلاف هو أن حقيقة البياض أو ماهيته غير ماهية السواد.

وبعبارة أخرى بعدما ثبت أن الوجود حقيقةً واحدةً ذات مراتبٍ مشكّكة، وليست بحقائق متباينة، لا يبقى مجال للقول بالتقابل بين أقسام الوجود، وهو الغيرية الذاتية؛ لأن كل مرتبة لا تُغاير المرتبة الأخرى بعد كون كل مرتبة وجودًا لا غير.

تتمة: حقيقة التقابل

إن التقابل بين النفي والإثبات، أو الوجود والعدم، أو السلب والإيجاب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً؛ لأن التقابل نسبة، والنسبة جسرٌ يربط بين الطرفين، ولا رابط بين الوجود والعدم؛ لأن هناك طرفاً واحداً فقط وهو الوجود أما العدم فمنفي. ففي مثل هذه الحالة إطلاق التقابل على تقابل التناقض، لا يكون من نوع التقابل الحقيقي الخارجي، بل هو تقابلٌ في ذهن بنوعٍ من الاعتبار العقلي.

أما التقابل بين المتضايقين، فهما أمران وجوديان، وجود ووجود، وبينهما نسبةٌ هي التضايق، والتقابل بين السواد والبياض هو تقابلٌ بين أمرين وجوديين متضادين. أما التقابل بين العدم والملكة فإن عدم الملكة مقيّد، بينما العدم الذي هو نقيض الوجود في تقابل التناقض هو عدمٌ مطلق؛ فالعدم المقيّد كأنه شَمٌ رائحة الوجود؛ أي إن العقل يتعامل معه كأنه موجود؛ ولذلك يُلاحظ العمى مثلاً كأنه أمرٌ موجود، فيلاحظ النسبة بينه وبين البصر وهي نسبة العدم والملكة، أما في التقابل بين النقيضين فالعدم عدمٌ مطلق ليس بموجود، والوجود فقط هو الموجود في الخارج، فهنا العقل يجعل هذا المفهوم مفهوماً اعتبارياً؛ أي يعتبر مفهوم العدم كمفهوم العمى أو أي مفهوم اعتباري، وهذا المفهوم يتعامل معه العقل كأنه موجود، فتكون صورة في ذهن للعدم وصورة للوجود، ويلاحظ العقل النسبة بينهما، كما أن هناك مفهوماً وصورة في ذهن للعمى ومفهوماً وصورةً للبصر، فتلاحظ النسبة بينهما، وإن كان العمى الذي هو عدمٌ مقيّد، كأنه شَمٌ رائحة الوجود.

وبتعبيرٍ آخر: إن العقل يفترض أو يخترع أن للعدم شيئاً ما، ويجعله مقابلاً للوجود، وهذا الاعتبار ليس من نوع الاعتبارات العرفية أو الشرعية، بل هذا من الاعتبارات التي لها واقعية؛ أي إن هذا الأمر من الأمور النفس الأمرية، وبذلك لا نستطيع التصرّف بها كما نتصرّف بالاعتبارات الأخرى عادة؛ فهنا العقل يفرض للعدم نحواً من التحقق، ثم يقابل بينه وبين الوجود.

المرحلة التاسعة: في السبق والحق والقدم والحدوث

الفصل الأول

في معنى السبق واللاحق وأقسامهما والمعية

نمهد للحديث ببيان عدة نقاط:

(١) أن فهم معنى القدم والحدث متوقّف على فهم السبق واللاحق؛ ولهذا قدّم المصنّف ذلك.

(٢) لكي يتحقّق سبقٌ ولاحق بين شيئين لا بد من توفّر أركانٍ أربعة، وهي:

الأول والثاني: وجود شيئين أحدهما سابق والآخر لاحق.

الثالث: أن يُوجَد مبدأ يقاس له السابق واللاحق، أو نسبة ينتسبان إليها؛ أي يشتركان في النسبة إلى مبدأ وجودي، كما نقول: الواحد قبل الاثنين؛ فالواحد سابق والاثنان لاحق، والمبدأ هنا هو الواحد، فينتسب إليه السابق واللاحق.

الرابع: أن تكون النسبة مشتركة بين السابق واللاحق، والسابق متقدم واللاحق متأخر، وإلا إذا نُسب الواحد إلى شيء والاثنان إلى شيء آخر فلا يتحقّق سبق ولاحق.

(٣) المقصود بالمعية هو أن الشيئين إذا لم يكن أحدهما سابقاً والآخر لاحقاً فلا بد أن يكونا معاً؛ أي في مرتبة واحدة. ونسبة المعية إلى السبق واللاحق هي نسبة العدم والملكة؛ فالسبق واللاحق ملكة، والمعية هي عدم السبق وعدم اللاحق، فهي عدم لهذه الملكة.

(٤) أن أقسام السبق واللاحق إنما هي بالقسمة الاستقرائية لا العقلية؛ أي أن العقل لا يمنع من وجود أقسامٍ أخرى؛ فهي يمكن أن تزداد؛ حيثُ زاد المحقق الداماد وكذلك صدر المتألهين أقساماً أخرى؛ فهي أقسامٌ مستفادةٌ من الاستقراء.

(٥) إنما نبحت السبق واللاحق هنا لأنهما من عوارض الوجود بما هو موجود الذاتية، وهذا هو موضوع الفلسفة؛ أي إن البحث في الفلسفة الإلهية هو عن أحوال الوجود وعوارضه بما هو موجود. كذلك المعية هي من أحوال الوجود بما هو موجود، وإن كانت أمرًا عديمًا في قبال السبق واللاحق.

أقسام السبق واللاحق

للسبق واللاحق أقسامٌ ثمانية، وهي:

(١) السبق واللاحق الزماني

وهو السبق الذي يكون في الزمان وفي الزمانيات. والزمانيات: هي ما يقع في الزمان من حوادث. وفي السبق الزماني تكون النسبة للزمان؛ فالسابق لا يجمع اللاحق، فالساعة الواحدة لا تجتمع مع الثانية، وهكذا الحوادث التي تقع في الزمان، فالأولى لا تقع مع الثانية.

وعليه ففي هذا السبق نلاحظ الأمور بالنسبة إلى الزمان؛ إما بملاحظة الزمان نفسه أو الأشياء الزمانية، والزمان هو كمٌّ تحدّد به امتداد الحركة؛ فهو غير مستقلّ عن الأشياء الزمانية.

(٢) السبق بالطبع

ويكون بالنسبة للوجود، فإذا لاحظنا أن وجود شيء مقدّم على وجود آخر، فإن ذلك سابق والآخر لاحق، مثل تقدّم العلة الناقصة على المعلول؛ فالعلة قسمان ناقصة وتامة، والتامة: ما يتوقف وجود المعلول على وجودها. والناقصة: ما لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من انعدامها انعدام المعلول، فتشترك العلتان التامة والناقصة بأنه يلزم من انعدامهما انعدام المعلول؛ وعليه فمن غير الممكن وجود المعلول إلا بوجود العلة قبله.

وعلى هذا الأساس تكون العلة الناقصة متقدمة بطبيعتها على وجود المعلول. وملاك التقدم والتأخر هنا هو الوجود.

(٣) السبق بالعلية

الملاحظ هنا في السبق واللاحق هو النسبة إلى الوجوب لا الوجود؛ فالذي وجوبه متقدم هو السابق، والذي وجوبه متأخر هو اللاحق، وقد سبقت الإشارة إلى أن الشيء ما لم يجب لا يُوجد، فلا بد من سد جميع أبواب العدم، لكي يُوجد الشيء، وعلى هذا الأساس ولكي يُوجد المعلول لا بد أن يكون وجوده مسبوقاً بوجوبه. وهذا الوجوب يحصل عليه المعلول من علته؛ فلا بد للعللة أن تكون واجبة لكي تمنح الوجوب لمعلولها، وإلا فإن فاقد الشيء لا يعطيه. ووجوب العلة إما بذاتها أو بغيرها، فلا بد من تحقق الوجوب للعللة أولاً ثم للمعلول ثانياً، فيكون وجوب العلة سابقاً ووجوب المعلول لاحقاً.

وقد تقدّم توضيح ذلك في بيان المراتب المتعددة لتقرر وجود ماهية الشيء، والتي حلّلتها العقل فحدّد في هذه المراتب مرتبة الوجوب؛ أي عندما توجب العلة وجود المعلول يجب أن يُوجد المعلول.

(٤) السبق بالماهية

وهذا السبق إنما يكون بناءً على القول بأصالة الماهية، وإلا فبناءً على القول بأصالة الوجود لا يكون هذا السبق حقيقياً، بل يكون اعتبارياً. ويعبر عن هذا النوع بالتقدم بالتجوهر أو التقدم بالماهية، ومعنى ذلك أن الماهية مكوّنة من جنس وفصل، فلكي تُوجد الماهية فإنها متوقفة على وجود أجزائها؛ إذ إن وجود الكل متوقّف على وجود أجزائه، بينما الجزء غير متوقّف في وجوده على وجود الكل. وهذا السبق يكون حقيقياً على القول بأصالة الماهية واعتبارياً على القول بأصالة الوجود.

(٥) السبق بالحقيقة

أي الحقيقة الواقعية، بمعنى السابق في وجوده الحقيقي على اللاحق. وبناءً على القول بأصالة الوجود فإن الوجود هو الأمر الواقعي، والماهية أمرٌ اعتباري؛ فالوجود هو الحقيقي وهو المتقدم، والماهية منتزعة من الوجود؛ فالوجود الحقيقي أولاً هو الوجود والموجود بالعرض ثانياً هو الماهية. والواقعية تكون للوجود، فنقول: الوجود موجود، وننسب كذلك الواقعية إلى الماهية، فنقول: الإنسان موجود، ولكن في الواقع: الإنسان

موجود بالوجود، فنسبة الواقعية للوجود والماهية صحيحة؛ لأنها نسبة للوجود أولاً وبالذات، وللماهية ثانياً وبالعرض.

والحق أنه لا وجود إلا لواقعية واحدة، هي واقعية الوجود، أما واقعية الماهية فهي بالمجاز والعرض، فالوجود والماهية مشتركان بالواقعية، لكن الوجود متقدم والماهية متأخرة.

(٦) السبق بالدهر

ذكرنا سابقاً أن الوجود مؤلف من عوالم كما قالوا، وهي: عالم الطبيعة والمثال والعقل والعالم الربوبي.

وقد أضاف السبق بالدهر الميرداماد؛ فالحدوث الدهري هو مسبوقية وجود الشيء بعده في عالم آخر غير عالم الطبيعة؛ أي في عوالم أعلى من عالم الطبيعة؛ فمثلاً هذا الكتاب كان في عالم الدهر معدوماً، وعالم الدهر متقدم على عالم الطبيعة.

هذا هو التقدم الدهري الذي قال به الميرداماد؛ لأن عالم الدهر له نحو تقدم على عالم الطبيعة. ولم يكن في التقدم والتأخر في الأقسام السابقة، كالتقدم بالعلية انفكاك، بين التقدم والتأخر، بينما هنا في التقدم الدهري تقدم انفكافي طولي.

(٧) السبق بالرتبة

ويكون بالنسبة لبدء معين ومحدد؛ فبالنسبة إلى سلسلة الأجناس لو أخذناها من الجوهر، وقلنا: جوهر، جسم مطلق، جسم نام، جسم نام حساس متحرك بالإرادة، ثم إنسان، فإذا بدأنا من جنس الأجناس؛ أي الجوهر، يكون سابقاً ومتقدماً على الذي يليه، وهكذا الذي يليه.

ومن جهة أخرى عندما بدأنا بالإنسان فيكون متقدماً على الحيوان، والحيوان سابقاً للنبات، والنبات يكون سابقاً للجسم، والجسم يكون سابقاً للجوهر. وهذا نظير الإمام والمأموم؛ فمرة نلاحظهما بالنسبة إلى الباب، لو كان يقع في الجهة المعاكسة لمحراب المسجد، فنقول المأموم أقرب إلى الباب، وإذا لاحظنا المأموم والإمام بالنسبة إلى المحراب فنقول: الإمام أقرب وأسبق إلى المحراب من المأموم.

ففي السبق بالرتبة: نقيس الأمرين بالنسبة لبدء محدد ومعين، وهو المحراب في المثال السابق.

في معنى السبق والحق وأقسامهما والمعيّة

(٨) السبق بالشرف

النسبة هنا الفضل والشرف والمزية، فالمجتهد يكون سابقاً بالنسبة للمقلد، والمزية هنا هي العلم؛ فهو سابق ومتقدم بالعلم. كذلك البخيل والكريم في الكرم والسخاء؛ فأحدهما يتقدم على الآخر في المزية والشرف، فأحدهما سابق والآخر لاحق.

الفصل الثاني

في مِلاك السبق في أقسامه

المِلاك الذي يعتمد عليه السبق واللاحق في كل قسم من الأقسام هو أمرٌ مشترك فيه بين المتقدم والمتأخر. وهو مختلف من قسم إلى آخر؛ فالمِلاك بالنسبة إلى السبق الزماني هو النسبة إلى الزمان؛ أي إن الدرس أمس أسبق من الدرس اليوم، إذا نسبنا أحدهما إلى الزمان فهو أسبق لأنه حدث أمس والثاني أحدث لتأخره عنه. والزمان نفسه مِلاك السبق فيه النسبة إلى الزمان (نسبته لنفسه)، كتقدُّم الساعة الواحدة على الساعة الثانية. أما مِلاك السبق في السبق بالطبع، فهو النسبة إلى الوجود؛ أي إن العلة الناقصة متقدِّمة على المعلول بوجودها.

أما مِلاك السبق بالعلية، فالأمر المشترك بين المتقدم والمتأخر هو الوجوب؛ فللعلة من الوجوب ما ليس للمعلول، أو إن وجوب العلة متقدم على وجوب المعلول. وأما السبق بالتجوهر والماهية فملاكه هو تقرر الماهية؛ أي تدوُّت الأجزاء متقدم على تدوُّت الكل بالنسبة إلى الماهية.

أما مِلاك السبق بالحقيقة فهو مطلق التحقُّق والواقعية، فالمتحقِّق منهما أولاً وبالذات هو الوجود؛ فهو سابق، والمتحقِّق ثانياً وبالعرض هو الماهية؛ فهي لاحق. كقولنا جرى الميزاب، فهذا الجريان بالعرض لا بالذات، فجريان الماء سابق وجريان الميزاب لاحق.

أما مِلاك السبق الدهري فهو الكون والتحقُّق بمعنى الواقع، أعم من أن يكون هذا الواقع عالم الطبيعة أو غيره من العوالم، فالسابق يكون متحقِّقاً في عالم الدهر، وهو عالم سابق لعالم الطبيعة.

أما ملاك السبق بالرتبة فهو النسبة إلى مبدأ معيّن، كالإمام والمأموم، بالقياس إلى المحراب أو إلى الباب، في الرتبة الحسيّة. أو الإنسان بالنسبة إلى الجوهر، أو الجوهر بالنسبة إلى الإنسان، في الرتبة العقلية.

أما ملاك السبق بالشرف فهو الشرف والفضل والمزية.

الفصل الثالث

في القدم والحداث وأقسامهما

يوجد معنيان للقديم والحداث؛ معنى مستخدم عند عامة الناس؛ فهم عندما يقولون هذا قديم أو هذا حداث، يعنون بذلك معنى معيناً، وهذا المعنى انتقل من عامة الناس إلى الفلسفة، وأيضاً إلى علم الكلام.

أما معنى القديم والحداث عند علماء المعقول فإنه بمعنى ثانٍ، وإن كان هذا المعنى يعتمد على المعنى الذي كان شائعاً عند العُرف.

المعنى العُرفي للقديم والحداث

عندما يقول الناس: هذه سيارةٌ قديمة، فما هو الملاك في قدمها؟ فلو كانت سيارة عمرها «٢٠» سنة وأخرى في مقابلها عمرها «١٠» سنوات، فالسيارة الأولى تكون قديمة والثانية تكون حديثة أو حادثة؛ فالحادث في نظر العرف هو الذي مضى من زمان وجوده فترةً أقل مما مضى من زمان وجود شيءٍ آخر مقارنةً له.

وعلى هذا الأساس يطلقون على ذاك أنه قديم وعلى هذا أنه حديث؛ هذا هو النظر العُرفي.

معنى القديم والحداث في المعقول

وقد استفاد الفلاسفة والمتكلمون من النظر العُرفي؛ لأن المفاهيم الفلسفية تُقتنص من العُرف، لكن بعملية تحليل وتجريد عقلية؛ فمفهوم القدم ومفهوم الحداث العُرفي أخذه الفلاسفة بمعنى آخر؛ فعندما يقولون: هذا الشيء قديم وهذا حداث، أصبح له معنى آخر أوسع من المعنى المتعارف عند عامة الناس.

والمقصود بذلك أنهم لاحظوا العدم وألغوا خصوصية الزمان؛ أي لاحظوا الشيء المسبوق بالعدم الذي هو الحادث، والعدم أعم من أن يكون عدماً زمانياً أو غير زمني؛ وعليه يكون كل شيء مسبوق بالعدم حادثاً، وإن كان هذا العدم زمانياً أو غير زمني؛ أي يُلاحظ مطلق العدم الذي يكون مسبوقاً به الشيء، فيكون الشيء عندئذٍ حادثاً.

العدم المجامع والعدم المقابل

وعلى هذا الأساس تارةً نلاحظ الممكن بنفسه؛ أي الماهية الممكنة نلاحظها من حيث تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم؛ ففي ذاتها لا تقتضي الوجود؛ لأنها ليست واجبة الوجود، فإذا لم تتصف بالوجود، فمعنى ذلك أنها معدومة، وإذا كانت بذاتها معدومة، فلا يكون وجودها بذاتها بل بسببٍ آخر، والسبب هو العلة. وهذا هو معنى الإمكان؛ أي استواء النسبة إلى الوجود والعدم؛ لأن ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، فهي ليست واجبة ولا ممتنعة.

ولهذا نقول: إن هذه الماهية، كالكتاب — وإن كانت موجودة — لكن وجودها ليس بالذات؛ لأن هذا الكتاب لا يقتضي الوجود، إذن هو بذاته ليس له إلا اقتضاء عدم الوجود؛ أي هناك نوع عدم يجامع وجود الكتاب، ويعبر عنه بالعدم المجامع؛ لأنه يجامع وجود الماهية الممكنة، بينما هناك عدم آخر لا يجامع وجود الكتاب، وهو عدم الكتاب في زمان سابق، فالسيارة الموجودة الآن كانت معدومة قبل «١٠» سنوات مثلاً، إذن هناك يوجد عدم سابق لوجودها، وهذا العدم لا يجامع وجودها، وإنما هو عدم يقابل الوجود؛ هذا هو العدم المقابل.

وعلى هذا الأساس توسّع الحكماء في إطلاق معنى الحادث، فقالوا: الحادث هو المسبوق بعدم، سواء كان هذا العدم عدماً مجامعاً أو عدماً مقابلًا. والعدم المجامع يساوي الإمكان الذاتي، والعدم المقابل هو عدم الشيء في زمان معين. وبعبارة أخرى إن مفهوم القدم والحدوث عند الفلاسفة ينطبق على العدم المقابل وعلى العدم المجامع.

القدم والحدوث من مباحث الحكمة الإلهية

هذا المبحث من مباحث الفلسفة الإلهية؛ لأن القدم والحدوث من الأمور التي يتصف بها الموجود من حيث هو موجود. وقد بيّنا في مقدمة هذا الكتاب أن ما يُبحث في الحكمة

الإلهية هو الأعراض أو الأحوال الذاتية للموجود من حيث هو موجود؛ فلو لاحظنا أي موجود فهو إما قديم أو حادث؛ أي إنه إما مسبوق بالعدم أو ليس مسبوقاً.

أنواع الحدوث

الحدوث له صورٌ منها:

- (١) الحدوث الذاتي.
- (٢) الحدوث الزمني.
- (٣) الحدوث الدهري.

حقيقة الزمان لدى الفلاسفة

المقصود بالحدوث الزمني أن يكون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في زمانٍ معيّن. إن أي موجود في عالم الطبيعة، كالكتاب، والسيارة، والإنسان ... إلخ، ظرفٌ وجوده هو الزمان، أو بعبارةٍ فلسفية، الزمان هو الكمية التي يتحدّد بها مقدار الحركة؛ لأنّ الزمان: كمٌّ غيرُ قارٍّ يتحدّد به مقدار الحركة؛ وبالتالي فلكل موجود زمان، والزمان هو بُعدٌ وجود الشيء؛ فما دام الشيء موجوداً مادياً إذن هو متحرك، وما دام متحركاً فلا بد من امتدادٍ للحركة، وما يعيّن امتداد الحركة هو الزمان؛ ولهذا نقول: كل موجودٍ مادي في عالم الطبيعة موجودٌ في ظرف زمان.

أما الموجودات غير المادية؛ أي المجردة، فالفلاسفة يقولون بوجود عوالمٍ أخرى غير عالم الطبيعة، وهذا العالم المادي يقع في طول تلك العوالم، فالموجودات في تلك العوالم غير زمانية؛ لأنّ الموجود الزمني هو الواقع في ظرف الزمان؛ أي إن كل موجود زمني يقع في مقطع من مقاطع الزمان؛ فلو فرضنا الزمان خطاً وهمياً عليه درجات، فالسيارة التي عمرها «٥» سنوات، نفترض كونها على هذا الخط بمقدار «٥» درجات، فتكون السيارة غير موجودة على بقية درجات الخط خارج الدرجات الخمس؛ فعدمها في تلك الدرجات هو عدمٌ زمني، ووجودها في هذه الدرجات هو وجودٌ حادث؛ فهي حادثٌ زمني.

إذن الحادث الزمني هو وجود الشيء المسبوق بعدمه في زمانٍ معيّن؛ ولذلك نعبر عن الأشياء بالزمانيات، والشيء الزمني هو المسبوق بالعدم.

والزمان أو كل قطعة من قطع الزمان وجودها حادثٌ زمني؛ لأن وجود اليوم مسبوقٌ بوجود الأمس، ووجود الأمس مسبوقٌ باليوم الذي قبله وهكذا.

الفرق بين الحادث الزماني والقديم الزماني

الحادث الزماني الذي يكون وجوده مسبوقاً بعدم زماني، وما يقابله وهو القديم الزماني؛ أي الذي وجوده غير مسبوق بعدم زماني، ومثاله الزمان؛ أي مطلق الزمان أو الزمان المطلق، فالزمان قديم زماني؛ لأن وجوده غير مسبوق بعدم زماني، وإلا لو كان الزمان حادثاً زمانياً، فلا بد أن يكون مسبوقاً بعدم الزمان، وهذا يلزم منه التناقض، لتقدم وجوده على عدمه.

وبعبارة أخرى، تارةً نلاحظ مطلق الزمان، فهو قديمٌ زماني، وأخرى نلاحظ بعض قطعات الزمان فهي حادثّة، كيوم الأحد؛ لأن يوم الأحد وجوده مسبوق بعدمه يوم السبت، أما مطلق الزمان فهو ليس بحادث، بمعنى الحدوث الزماني، وإنما هو قديمٌ زماني؛ لأنه لو تقدمه عدمٌ زماني فيلزم أن يكون الزمان موجوداً قبل وجوده، فيثبت بذلك الزمان من حيث هو منفي، بينما في واقع الأمر ليس هناك شيءٌ زماني متقدم على الزمان؛ لأن الزماني لا يُوجد إلا في الزمان، ومعنى ذلك أنه يُوجد زمان يكون ظرفاً ووعاءً لهذا الحادث المتقدم، فيكون هذا الزمان سابقاً للزمان الذي افترضناه، بينما قلنا إن مطلق الزمان لا زمان قبله أساساً ولا زماني، فلا يكون وجوده مسبوقاً بعدمه في زمانٍ معيّن؛ ولهذا يكون مطلق الزمان من مصاديق القديم الزماني، أما قطعات الزمان، كالثانية، والدقيقة، والساعة، واليوم، فهي من الحادث الزماني وليس من القديم الزماني؛ هذا هو الحادث الزماني والقديم الزماني.

الحدوث الذاتي

الحدوث الذاتي هو مسبوقية وجود الشيء بإمكانه الذاتي، وليس بعدمه الذاتي. وبعبارة أخرى: هو مسبوقية وجود الشيء بنوع عدم، وهو عدم الوجوب أو عدم الضرورة؛ أي أن ذات الشيء لا تقتضي الوجود، وإنما هو موجود بسببٍ خارجي، غير ذاته. إن كل موجودٍ ممكن ذاته لا تقتضي الوجود؛ لأن كل ماهيةً ممكنة ليس لها بذاتها الوجود، بل وجودها بعلةٍ خارجية؛ ولهذا فإنّ عدم الجامع وجود هذه الماهية؛ لأنه ما دامت ذاتها لا تقتضي الوجود، إذن هي بذاتها ليست موجودة، بل هي بذاتها معدومة؛ فالعدم يُجامع وجودها، ووجودها إنما يتحقق بسبب علةٍ خارجية، وليس من ذاتها.

فالحادث الذاتي هو الشيء الذي يسبق عدْمه وجوده؛ أي مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، وهذا العدم هو عدْم مجامع لا عدْم مقابل، بينما العدم السابق في الحادث الزماني هو العدم المقابل.

إشكال

يُقال: إن الماهية إذا كانت في حدِّ ذاتها من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، فكيف نفترض الآن أن الماهية بذاتها معدومة؛ لأن الماهية لا تقتضي الوجود، ومعنى ذلك أنها معدومة. إذن الماهية بذاتها معدومة، وهذا الكلام لا ينسجم مع ما تقدّم مرارًا، من أن الماهية من حيث هي لا تقتضي الوجود ولا العدم.

جواب الإشكال

الماهية في حد ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، ولكن عندما يُراد للماهية أن توجد، حتى يكون الكتاب موجودًا، لا بد من توفرِّ علة تُخرجه من العدم إلى الوجود، فتلبّسه بالوجود متوقف على العلة، وتلبّسه بالعدم يكفي فيه عدم العلة؛ فعدم العلة كافٍ في العدم، بينما الوجود يحتاج علة.

وعلى هذا الأساس فإن الماهية بحد ذاتها لا موجودة ولا معدومة؛ أي لا الوجود ضروري لها ولا العدم ضروري لها، هذا بحسب الحمل الأولي، ولكن بحسب الحمل الشائع؛ أي إذا لاحظنا مصداق الماهية، فإذا لم تكن علة الماهية موجودة فالماهية معدومة؛ فهي في حدِّ ذاتها؛ أي في حقيقتها، لا موجودة ولا معدومة، ولكن بحسب الواقع ونفس الأمر، إذا لم تكن علة الماهية موجودة تكون الماهية معدومة؛ لأن العدم يكفي فيه عدم وجود العلة.

القدم الذاتي

مقابل الحدوث الذاتي القدم الذاتي، وهو الشيء الذي يكون متصفاً بذاته بالوجود، أو هو الشيء الذي تقتضي ذاته الوجود، كواجب الوجود.

وبعبارة فلسفية: هو عدم مسبقية الشيء بالعدم في ذاته. بينما الحادث ذاتاً، هو مسبقية الشيء بالعدم بذاته.
فإذا كانت الذات هي عين حقيقة الوجود، حينئذ يكون هذا الشيء قديماً ذاتاً.
والقديم الذاتي هو الواجب تعالى، الذي حقيقته وجوده، أما الحادث فغيره من الموجودات الممكنة.

الحدوث الدهري

النوع الآخر من الحدوث هو الحدوث الدهري، وقد تحدث عنه الميرداماد مفصلاً في كتابه «القبسات»، بل إن المحور الأساسي لكتاب «القبسات» هو الحدوث الدهري، الذي ابتكره هو، لكن بياناته هناك معقدة وملتبسة.
وقد أشرنا فيما سبق إلى هذا الموضوع، ولكن نشير إليه مرة أخرى ليتضح هذا المطلب.

ذكرنا أن الموجودات الطبيعية، الموجودة في عالم الطبيعة، كل واحد منها لا بد أن يقع في الزمان، ولكي يكون زماناً لا بد من حركة، ولكي توجد حركة لا بد من مادة؛ لأن المادة هي التي تتحرك، فإذا كان العالم مجرداً فلا توجد مادة؛ وبالتالي فلا حركة، وإذا لم توجد حركة فلا وجود للزمان؛ فالموجودات المجردة غير المادية لا تكون موجودة في زمان.

وبعبارة أخرى: يقول الحكماء هناك سلسلتان للوجود، سلسلة عرضية وسلسلة طولية، والموجودات العرضية هي عالم الطبيعة؛ أي هذه الموجودات المادية الموجودة في رتبة واحدة؛ فهذه كلها موجودات زمنية توجد وتتحقق بالزمان.

وهناك موجودات أخرى غير زمنية؛ أي إنها موجودة خارج دائرة الزمان، وهي الموجودات في العوالم الأخرى للوجود، التي تقع في مرتبة أعلى من عالم الطبيعة؛ فالموجود في زمان معين، يعني أنه موجود في عالم الطبيعة، وهذا الموجود لا بد أن يكون عدمه سابقاً لهذا الزمان الموجود فيه.

بينما في العوالم الأخرى التي يقول بها الفلاسفة، كعالم المثال، توجد موجودات، وهذه الموجودات مجردة؛ أي إنها موجودة خارج الزمان، أو قل: إنها موجودة في عالم الدهر، حسب تعبير الميرداماد.

إذن الموجودات في عالمنا، كالكتاب مثلاً، غير موجودة في ذلك العالم بوجودها المادي، حتى يكون وجودها مسبقاً بعدمها الزماني؛ لأنه لا يوجد زمان في ذلك العالم، وإنما وجودها يكون مسبقاً بعدمها في ذلك العالم، فيعتبر العقل أن وجود تلك الموجودات في العوالم غير المادية، الخالية من الزمان، بمعنى أن وجود الكتاب مسبق بعدمه في ذلك العالم. وهذا بمثابة وجود هذه السيارة مثلاً التي عمرها ٥ سنوات، والذي كان مسبقاً بعدمها في الـ «١٥» سنة السابقة، التي كانت موجودة فيها السيارة التي عمرها «٢٠» سنة، فإنه يعتبر وجود السيارة التي عمرها «٢٠» سنة، في الخمس عشرة سنة الماضية، مصداقاً لعدم هذه السيارة التي عمرها خمس سنوات.

وهنا الشيء نفسه يُقال؛ إذ يُعتبر وجود الموجودات في العوالم المجردة؛ أي في عالم الملكوت وفي عالم الجبروت، يُعتبر وجودها مصداقاً لعدم السيارة في تلك العوالم، أو قل: كما أن الوجودات الزمانية راسمة للعدم الزماني، كما أن الوجود الزماني للسيارة التي عمرها عشرون سنة راسم للعدم الزماني للسيارة التي عمرها خمس سنوات، كذلك الموجودات في عالم الملكوت وفي عالم الجبروت يكون وجودها راسماً لنحو آخر من العدم بالنسبة لهذه السيارة أو بالنسبة لهذا الكتاب، وهو العدم الدهري.

فما كان وجوده مسبقاً بالعدم الدهري يكون حادثاً دهرياً، وما لم يكن وجوده مسبقاً بالعدم الدهري يكون قديماً بالعدم الدهري، هذا هو الحدوث والقدم الدهري. وبذلك يتبين أن الحدوث الدهري الذي يقول به الميرداماد، يعني مسبقية وجود الشيء بعدمه الواقعي؛ أي بالعدم المقابل لا العدم الجامع، وهذا العدم هو عدم واقعي للشيء؛ أي عدم ذات الشيء، ولكن ليس عدماً في زمان معين؛ لأنه عدم خارج إطار الزمان، عدم في تلك العوالم، في عالم الملكوت والجبروت، كما يقول.

المرحلة العاشرة: في القوة والفعل

مقدمة

هذا المبحث والمباحث التي تليه من أهم مباحث الكتاب. وأول من أدخل مباحث الحركة في القوة والفعل هو صدر المتألهين؛ حيث كان المشاءون يبحثون ذلك في مباحث الجسم في الطبيعيات. وقبل أن يدخل المصنّف في المبحث بيّن أن هذا المبحث من مباحث الفلسفة الإلهية، أو مباحث الإلهيات بالمعنى الأعم، أو الحكمة الإلهية.

معنى القوة

القوة في اللغة العربية تعني القدرة؛ حيث يُقال فلانٌ قويٌّ جسمياً أو مالياً؛ أي لديه قدرة. والمعاني الاصطلاحية اشتقت من هذا المعنى؛ لأن المعاني الاصطلاحية تُشتق عادةً من المعاني اللغوية، هي الجذر للمعاني الاصطلاحية. القوة في الاصطلاح الفلسفي، تستعمل في عدة معانٍ:

(١) قوة الفاعل الذي يكون منشأً لصدور الفعل؛ أي كون الفاعل قادراً على القيام بالفعل قبل القيام به، كمن يريد رفع «١٠٠ كغم» فلا بد لديه من قوة؛ أي قدرة للقيام بذلك.

وهذا المعنى ليس هو المراد في هذه المرحلة.

(٢) هو استعداد المادة للانفعال؛ أي استعداد المادة لتقبُّل الصورة، كالورقة فإنها مستعدة لتقبُّل صورة الرماد.

فالقوة بالمعنى الأول: هي القوة الفاعلية، وبالمعنى الثاني: هي القوة الانفعالية؛ أي استعداد المادة وانفعالها؛ فلكي تقبل المادة صورةً جديدة لا بد أن يكون لديها استعداد لقبول الصورة الجديدة. والمقصود بالقوة في هذا المبحث هو هذا المعنى.

(٣) هي المقاومة في مقابل العوامل الخارجية، كما نقول: هذا بدنٌ قوي؛ أي مقاومٌ للأمراض.

وفي مقابل ذلك اللاقوة؛ أي بدنٌ غير مقاوم للأمراض، فهنا القوة كيفية استعدادية؛ فالقوة واللاقوة بمعنى المقاومة واللامقاومة، وهي لون من ألوان الكيف الاستعدادي.

معنى الفعل

المقصود بالفعل هو كون الشيء موجوداً في الأعيان وتترتب عليه الآثار المطلوبة منه، كما تقول: هذه نارٌ بالفعل، فإنه يترتب عليها الأثر المطلوب منها وهو الإحراق. وكما نقول: هذه ورقة بالفعل، فيترتب عليها آثارها، ومن آثارها أن نكتب عليها.

مجال ما بالقوة وما بالفعل

مصطلح «بالفعل» يُستعمل استعمالاً أوسع من مصطلح «بالقوة»؛ فمصطلح القوة حدوده عالم المادة؛ لأنه الاستعداد والانفعال فيها، بينما مصطلح الفعل أو ما بالفعل أوسع من عالم المادة؛ أي يشمل المادة وغير المادة؛ إذ توجد موجودات لا تلبسها القوة وإنما هي فعليةٌ محضة، وهي الموجودات المجردة من المادة في العوالم الأخرى؛ فإنها إذا كانت مجردة من المادة تكون مجردة من القوة؛ ولذلك فهي فعليةٌ محضة.

القوة والفعل من مباحث الحكمة الإلهية

لماذا يُبحث هذا الموضوع في الحكمة الإلهية؟

الجواب: إن ما بالفعل وما بالقوة هو تقسيم للموجود؛ فالموجود كما ينقسم إلى: ذهني وخارجي، وإلى: واحد وكثير، كذلك ينقسم إلى: ما بالفعل وما بالقوة، فكل موجود بما هو موجود ينقسم إلى ذلك.

والموجود بالفعل يشمل الماديات والمجردات، بينما الموجود بالقوة دائرته عالم المادة فقط.

وكل موجودٍ مادي بالخارج إذا نظرنا إليه بحيثيّتين أو من زاويتين فهو موجود بالقوة وبالفعل؛ فالبيضه هي موجودٌ بالقوة كدجاجة؛ أي فيها قوة واستعداد لتصبح دجاجة، وهي موجودة بالفعل كبيضه.

فهذا تقسيمٌ عام للموجود من حيث هو موجود، كما نقسم الموجود إلى: العلة والمعلول، والمجرد والمادي، كذلك هنا نقسمه إلى: ما بالفعل وما بالقوة.

أنحاء التقسيم

إن التقسيم تارةً يكون بإضافة مفهوميْن أو أكثر ذاتيّين غير نسبّيين إلى المُقسّم؛ وبالتالي فلا يحصل تداخلٌ في الأقسام، كما نقول الموجود ينقسم إلى: مجرد ومادي؛ فالمجرد مجرد بذاته بقطع النظر عن المادي، والمادي مادي بذاته بقطع النظر عن المجرد؛ أي لا يمكن بأي لحاظ أن يُعتبر الموجود المادي مجردًا أو بالعكس.

هذا نحو من التقسيم، والنحو الآخر يكون فيه التقسيم بإضافة مفهوميْن أو أكثر إلى المُقسّم، ولكن هذين المفهوميْن بالمقارنة والقياس؛ أي إنها مفاهيمٌ نسبية؛ فربما تدخل هذه الأقسام من حيثية ما في الأقسام الأخرى، كما في تقسيم الموجود إلى: العلة والمعلول، فالتقسيم هنا نسبي، إذ المعلول بالإضافة إلى العلة يكون معلولًا، وإلا فإنه نفسه بالإضافة إلى معلول ما يكون علة. كذلك تقسيم الموجود إلى: ذهني وخارجي؛ فصورة الكتاب إذا لاحظناها في الذهن هي موجودٌ ذهني، ونفس الصورة إذا لاحظناها بما هي موجودٌ حقيقي لا اعتباري؛ أي إذا لاحظناها بحيث تترتب عليها آثار، وهي أنها تطرد العدم، عدم الصورة، تكون نفسها موجودًا خارجيًا لا ذهنيًا بهذا اللحاظ.

كذلك تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوة فإنه من هذا القبيل؛ لأن الموجود بالقوة يكون بالقوة بالنسبة للفعلية التي يكون واجدًا لها.

لاحظ — مثلًا — البيضة الموجودة في الخارج والمرتبة عليها آثار البيضة، فإنها بيضة بالفعل، وهي نفسها من حيثية أخرى تكون بالقوة؛ أي إن فيها استعدادًا لتقبل صورة الدجاجة؛ فهي بيضة بالفعل ودجاجة بالقوة؛ فالفعل والقوة ليسا من المفاهيم النفسية بل هما مفهومان نسبّيان.

الفعلية تساوق الوجود

إن الفعلية تساوق الوجود؛ فكل موجود يكون منشأً لترتب الأثر المطلوب منه؛ أي إن تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوة يشبه تقسيم الموجود إلى خارجي وذهني، وإن كان كل موجود هو خارجي، حتى الذهني بلحاظ ما يترتب عليه من أثر هو خارجي،

كذلك كل موجود حتى ما بالقوة هو موجودٌ فعلي، وذلك لترتّب أثرٍ عليه، وهو أنه مستعدٌّ لقبول الصور الأخرى.

ويُوجد رأيٌ آخر وهو: أن تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوة ليس من قبيل تقسيم الموجود إلى الخارجي والذهني، بل من قبيل تقسيم الموجود إلى العلة والمعلول، فمثلما أن في العلة والمعلول هناك موجودًا يكون علّةً لا معلولًا لشيء، وهو الواجب تعالى، وهناك موجود يكون معلولًا وليس بعلة لشيء، بينما سائر الموجودات الممكنة علّةً ومعلول، بحسب الجهة، ففي الفلسفة الأرسطية يُقال كذلك؛ أي إن هناك موجودًا بالقوة فقط، وآخر بالفعل فقط، وبينهما موجوداتٌ امتزجت فيها القوة والفعل؛ فالهيوى الأولى قوة فقط بلا فعل، والمجردات من المادة هي فعل بلا قوة.

ولكن بناءً على أن الفعلية تساوق الوجود، فلا بد أن تكون حتى الهيوى الأولى ذات فعلية، وفعليتها هي استعدادها لقبول الصور. وبالتالي فتقسيم الموجود إلى ما بالقوة وما بالفعل هو كمثل تقسيم الموجود إلى: الخارجي والذهني.

الفصل الأول

كل حادث زمني مسبوق بقوة الوجود

هذا الفصل يبتني على ما قرأناه في المرحلة السابقة؛ فقد عرفنا معنى الحدوث وقسمناه إلى: حدوث ذاتي، وزماني، ودهري.

وقلنا إن المقصود بالحدوث الزمني: هو مسبوقية وجود الشيء بعدمه في ذاته؛ أي بالعدم الجامع.

والمقصود بالحدوث الدهري: هو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه في مرتبة سابقة في السلسلة الطولية، كهذا الكتاب الموجود في مرتبة عالم الطبيعة فإنه مسبوق بعدمه الموجود في عالم المثال، أو عالم الدهر، حسب تعبير الميرداماد أستاذ صدر المتألهين، فهذا الكتاب حادث بالحدوث الدهري؛ لأن وجوده مسبوق بعدمه في مرتبة من مراتب الوجود الطولية، وذلك العدم عدم مقابل لا عدم مجامع، ولكنه ليس عدماً زمانياً؛ إذ لا وجود للزمان فيما وراء عالم الطبيعة؛ لأن الزمان مقدار للحركة، والحركة وعائها عالم الطبيعة، إذ لا وجود للحركة خارج عالم الطبيعة.

فالحادث الزمني هو الذي يكون في عالم الطبيعة. وكل حادث زمني يكون وجوده مسبوقاً بقوة الوجود، وعلى هذا لا يمكن أن يوجد شيء مخلوق الساعة، حادث بمادته وصورته؛ لأن شيئاً هذه صفته تكون نسبته إلى جميع الأحيان على السواء، فلا مخصص لصدوره في زمان خاص، فيستحيل تحققه. خذ وجود البخار مثلاً فهذا يكون مسبوقاً بقوة وجوده في الماء؛ فالماء ماءً بالفعل وبخار بالقوة؛ أي إن فيه استعداداً لقبول صورة جديدة هي صورة البخار. كذلك البيضة هي بيضة بالفعل ودجاجة بالقوة؛ فالدجاجة التي هي حادث زمني يكون وجودها مسبوقاً باستعداد وقوة الوجود.

إذن البحث هنا يدور حول الحادث الزمني لا الحادث الدهري أو الذاتي.

الحادث الزماني ممكن

إن أيَّ حادث من الحوادث الزمانية يكون وجوده متصفاً بالإمكان. خذ هذا الكتاب — مثلاً — فوجوده متصفٌ بالإمكان؛ أي إنه ليس بواجب الوجود؛ لأنه لا يقتضي الوجود بذاته ولا يقتضي العدم، ولو كان واجباً فلا معنى لحدوثه؛ لأن الواجب يقتضي بذاته الوجود ولا يكون حادثاً، والممتنع يقتضي بذاته العدم ولا يكون موجوداً؛ فكل حادث زماني قبل أن يُوجد يكون متصفاً بالإمكان.

فالكتاب قبل وجوده يتصف بالإمكان؛ لأنه ليس واجباً وليس ممتنعاً. وكل ما هو حادث لا بد أن يكون متصفاً بالإمكان قبل وجوده.

إمكان وجود الشيء وصف له بالقياس إلى وجوده

الإمكان الذي يتصف به الشيء قبل وجوده أو استعداده قبل وجوده، هذا وصفٌ للحادث وليس لفاعل الإيجاد، يعني إمكان وجود الدجاجة قبل وجودها وصف للدجاجة، وليس وصفاً لفاعل الدجاجة وخالقها؛ لأن هذا الإمكان هو وصف للدجاجة بالقياس إلى وجودها لا بالقياس إلى شيء آخر.

أما قول المصنف: وإمكانه هذا غير قدرة الفاعل عليه، فهو لدفع وهمٍ كلاميٍّ ينثلم به حاجة الكائن إلى المادة السابقة؛ إذ لا يحتاج عند ذلك إلى موضوع سوى الفاعل.^١

الإمكان هنا أمرٌ وجوديٌّ خارجي

إن هذا الإمكان غير الإمكان الذي تتصف به الماهية؛ لأن كل ماهية قبل وجودها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم؛ فالإمكان الذي تتصف به الماهية هو أمرٌ تحليلي عقلي وهو أمرٌ اعتباري، بينما هذا الإمكان الذي يتصف به الشيء قبل وجوده أمرٌ خارجي؛ لأنه يتصف بالقرب والبعد، ويتصف بالشدة والضعف؛ فهذه البيضة قبل وضعها في آلة التفقيس يكون إمكان الدجاجة فيها ضعيفاً، ولكن بعد فترة من احتضانها فيها يصبح إمكان وجود الدجاجة في البيضة أشد، وهكذا يشتد بمضي المدة، حتى تكون دجاجة بالفعل. وكذلك النطفة، فالإنسانية في النطفة أشد منها في الغذاء الذي هو أصل النطفة.

^١ «الأسفار الأربعة»، ج ٣، ص ٥٠ (حاشية السبزواري).

فالإمكان هنا غير إمكان الماهية؛ لأن هذا الإمكان وجودي واقعي وله مواصفات الوجود من القرب والبعد والشدة والضعف، وهذا التشكيك من صفات الوجود؛ إذ لا تشكيك في الماهية، فلا نستطيع أن نقول: إن الماهية قريبة أو بعيدة أو ضعيفة أو قوية.

وجود هذا الإمكان عرض لا جوهر

إن وجود هذا الإمكان ليس وجوداً جوهرياً، بل هو من سنخ الوجود العرضي؛ لأنه نسبة وإضافة فهو عرضي، بل لأنه حالة ووصف؛ فوجود الجوهر يكون لا في موضوع، بينما وجود العرض يكون في موضوع؛ أي إن الوجود العرضي يحتاج إلى حامل لهذا الوجود، بينما الجوهر قائم بذاته. ووجود الإمكان في البيضة ليس وجوداً جوهرياً، بل هو وجود عرضي، هو موجود بالخارج لكن لا في نفسه، بل هو عرض قائم بغيره؛ ولذلك فإمكان وجود الشيء قبل وجوده الفعلي يُصطلح عليه بالقوة.

معنى القوة

القوة هنا أمرٌ عرضي قائم بغيره، وموجودٌ في الخارج بغيره؛ إذ لكل عارضٍ معروض، فالبياض قائم بالورقة مثلاً، والمعرض الذي تقوم به القوة؛ أي الموضوع، هو المادة، والمادة جوهر، والقوة عرضٌ حالٌّ بهذه المادة؛ فالمادة غير القوة بالتعبير العقلي الدقيق، كما أن البياض غير الورقة.

فلكل حادثٍ زمني مادةٌ سابقة عليه، وهي تحمل قوة وجوده؛ ومن هنا اتضح معنى وجود القوة وحقيقتها.

مستخلص لما سبق

اتضح أن هذا الإمكان ليس معنىً تحليلياً عقلياً، وإنما هو أمرٌ وجودي خارجي، والدليل على ذلك هو اتصافه بالصفات الحقيقية للوجود، كالقرب والبعد والشدة والضعف، وهذه الخواص تعبّر عن التشكيك في حقيقة الوجود، بينما الماهية لا معنى للتشكيك في حقيقتها، بل الوجود هو الذي يتصف بتلك الصفات؛ لأنه ذو مراتب. وإن هذا الإمكان لما كان أمراً وجودياً فهو من سنخ الوجود العرضي، الوجود القائم بغيره، وليس من سنخ الوجود القائم بذاته. وهذا الإمكان يُصطلح عليه بالقوة. وما يقوم به هذا الإمكان يُصطلح عليه بالمادة، إذن المادة هي الجوهر الحامل للقوة.

قبول المادة للفعلية

يجب ألا تكون المادة الأولى مع فعلية خاصة؛ أي إن المادة بذاتها لا تكون مقتضية لفعلية خاصة، وإلا فلا يمكن أن تقبل أية فعلية أخرى؛ فالذي يقتضي فعلية خاصة لا يمكن أن يقبل فعلية أخرى إلا بزوال السابقة؛ فإن الفعلية هي وجود الشيء في الأعيان، بحيث تترتب عليه آثاره المطلوبة منه. وكون شيء واحد ذا فعليتين يُساق كونه شيء واحد ذا وجودين، وهو كثرة الواحد، وهو محال.

ونعني بالمادة هنا المادة الأولى، وإلا فالماء مثلاً مادة يقتضي فعلية خاصة هي فعلية أو صورة المائية، وحينئذ لا يقبل صورة الهوائية إلا بزوال الفعلية السابقة.

وهنا قد يُقال هل للمادة في ذاتها فعلية؟ أي أهى بالفعل أم ليست بالفعل؟ الجواب: إن المادة بذاتها ليست فعلية، وإلا لو كانت فعلية لامتدّت من قبول الفعليات الأخرى؛ فالمادة مجرد استعداد لقبول الفعليات الأخرى، وإن كانت هذه المادة من جهة أخرى وبلحاظ آخر هي بالفعل؛ أي هي موجودٌ يترتب عليه أثره الخاص، فهي بالفعل من حيث استعدادها لقبول الحثيات والصور، وهذا الاستعداد أمرٌ بالفعل لا بالقوة؛ ولهذا يُقال: إن هذه المادة أمرٌ وجودي، والفعلية تساقق الوجود، وفعلية هذه المادة أنها قوة الأشياء، واستعداد لقبول صور الأشياء، أو قل: قبول فعليات الأشياء؛ فهي من هذه الجهة تكون بالفعل لا بالقوة.

المادة واحدة

إن هذه المادة التي تقبل صورة المائية، والبخارية، والرمادية، والترابية، والورقية، والحديدية، وغيرها، أهى واحدة بالعدد أي بالشخص أم أنها متعددة؟

الجواب: إن هذه المادة واحدة بالعدد، ولكن لماذا هذه المادة واحدة بالعدد أو واحدٌ بالشخص؟ المصنّف هنا يقيم برهاناً مفاده: أن هذه المادة لو لم تكن واحداً بالعدد للزم من ذلك التسلسل، وهو محال، وكل ما يلزم منه المُحال يكون مُحالاً؛ فإنه من المُحال تحقُّق وجوداتٍ لا تتناهى بالفعل ولو تعاقباً؛ إذ لو كانت السلسلة المتعاقبة غير متناهية لم تنتهِ إلى الحادث المفروض وقد انتهت، وهذا خُلف.

أما لماذا يلزم التسلسل؟ الجواب: لأنه لو كانت المادة التي مع الصورة المائية غير المادة التي مع الصورة الهوائية مثلاً، للزم من ذلك أن المادة التي حلت فيها الصورة

الهوائية تكون حادثاً زمانياً، وكل حادث زمني لا بد أن يكون مسبوقاً بمادة تحمل قوة وجوده، وننقل الكلام إلى المادة الثانية؛ فهذه المادة أيضاً حادث زمني، وهذا الحادث الزمني لا بد أن يكون مسبوقاً بمادة، وهذه المادة تحمل قوة وجود واستعداد هذا الشيء، ثم ننقل الكلام إلى المادة الثالثة فهي أيضاً تكون حادثاً زمانياً، ... وهكذا، إلى أن يتسلسل إلى ما لا نهاية، والتسلسل مُحال.

إذن لا يمكن أن تكون المادة في الصورة الهوائية غير المادة في الصورة المائية وغيرها في الصورة الترابية؛ فالمادة واحدة بالعدد أو بالشخص؛ ولذلك قالوا: المادة الأولى ليست حادثة بالحدث الزمني للزوم التسلسل وهو مُحال؛ لأن كل حادث زمني لا بد أن يكون مسبوقاً بمادة تحمل قوة وجوده، وهكذا هذه المادة لا بد أن تكون لها مادة، وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية.

نتائج البحث

(١) أن لكل حادث زمني مادة تحمل قوة وجوده؛ فالدجاجة، لا بد أن تكون مسبوقاً بمادة تحمل قوة واستعداد وجودها وهي البيضة.

(٢) أن مادة الحوادث الزمانية مادة واحدة ومشتركة؛ أي الحوادث الزمانية الطولية المتبدلة كل منها إلى الأخرى، وإلا لو كانت متعددة للزم التسلسل وهو مُحال.

(٣) ما هي العلاقة والنسبة بين المادة وقوة الشيء التي تحملها؟

الجواب: كنا نقول فيما سبق إن الجسم الطبيعي والجسم التعليمي أحدهما مبهم والآخر معيّن؛ فالجسم الطبيعي ممتد في الأبعاد الثلاثة، ولكن امتداده مبهم، بينما الجسم التعليمي امتداد معيّن في الأبعاد الثلاثة؛ ولذلك فالأجسام مشتركة في الجسم الطبيعي، يختلف جسم عن آخر بالجسم التعليمي؛ أي بالحجم. كذلك الجنس والفصل؛ فالحيوان قبل الناطق مبهم، ولكن الذي يعيّنه ويحدّده هو الفصل؛ أي الناطق.

كذلك نقول في المقام: إن المادة الأولى تمثل شيئاً مبهماً، والإمكان الاستعدادي أو قوة الشيء الخاص هي التي تعيّن هذا الاستعداد، وهو قوة الشيء التي تحملها هذه المادة؛ فالنسبة بين المادة وقوة الشيء التي تحملها هذه المادة، هي كالنسبة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي؛ فالجسم الطبيعي مبهم والجسم التعليمي معيّن، فقوة الشيء الخاص تعيّن لنا استعداد المادة.

(٤) أن الحوادث الزمانية؛ أي هي الأشياء الحادثة في الزمان وجودها يلزم التغير، بمعنى أن وجودها لا ينفك عن التغير في صورها إن كانت جوهرًا، كما يلزم التغير في أحوالها إن كانت عرضًا؛ فدائمًا الأشياء الحادثة في الزمان تتغير وهي غير ثابتة على حالها. والتغير هو الخروج من القوة إلى الفعل؛ أي إن الحادث الزماني مرتبة منه بالقوة ومرتبة بالفعل.

ففي الحوادث الزمانية يحصل تغير مستمر، وتارة يكون تغيرًا في الجوهر، كالصورة المائية عندما تختفي تحل محلها صورة البخار، وأخرى يكون التغير في الأعراض؛ أي في أحوال الشيء، كتغير لون الورقة من أبيض إلى أصفر، دون تغير الورقة نفسها.

(٥) القوة دائمًا تتقوم بفعالية؛ إذ لا توجد قوة قائمة بنفسها، بمعنى أن المادة دائمًا تتقوم بصورة، إذ لا مادة بلا صورة؛ لأن الصورة تمثل جزء العلة، فلا بد أن توجد صورة تحفظ المادة؛ إذ المادة مجرد قابلية واستعداد.

وبعبارة أخرى إن كل الأشياء لها حيثيتان، كالورقة؛ فهي من زاوية معينة ورقة بالفعل، ومن زاوية أخرى هي رماد بالقوة، وهكذا كل شيء آخر. والمادة فعليتها أن فيها استعدادًا وقوة لقبول الأشياء.

(٦) إذا لاحظنا القوة مع الفعل الخاص فتكون متقدمة عليه تقدمًا زمنيًا، أما القوة مع الفعل العام المطلق فإنه يكون متقدمًا عليها بكافة أنحاء التقدم؛ فكما نرى تقدم النطفة على زيد، فالنطفة تمثل فعلًا خاصًا متقدمًا على زيد الذي وجوده فيها بالقوة تقدمًا زمنيًا، ولكن مطلق الفعل يكون متقدمًا على القوة بجميع أقسام التقدم الثمانية السابقة؛ أي إن جنس الفعل متقدم على جنس القوة، ولما كان الكلي الطبيعي يتحقق في الخارج بتحقيق فرد منه، فإذا كان هناك فعل متقدم زمنيًا على قوة صدق تقدم «جنس» الفعل زمنيًا على القوة، وهكذا في سائر أنحاء التقدم.

التقدم الثاني وهو التقدم بالطبع، وهو تقدم أجزاء العلة الناقصة على المعلول؛ فالصورة من أجزاء العلة للمادة، وهذا يعني أن الصورة شرط لتحقيق المادة؛ فالصورة جزء العلة وهي متقدمة على المادة — المعلول — والصورة أمر بالفعل.

التقدم الثالث هو التقدم بالعلية؛ فالعلة التامة للمادة تتألف من الجوهر المفارق زائدًا الصورة التي هي شرط، كما قالوا، وكلاهما سابق للمادة، وهما أمر فعلي.

التقدم الرابع هو التقدم بالتجوهر أو بالماهية، ولا إشكال أن أجزاء الماهية يجب أن تكون بالفعل حتى تتحقق الماهية؛ أي إن أجزاء الماهية متقدمة على المادة.

التقدم الخامس هو التقدم بالحقيقة، وهو أن يُنسب شيء إلى شيء حقيقةً فيما يُنسب لغيره مجازاً وبالعرض، لوجود اتحاد بينهما، ومثال التقدم بالحقيقة كما تقول جرى الميزاب؛ إذ إننا ننسب جريان الماء إلى الميزاب مجازاً، وذلك لوجود اتحاد وملابسة بين الماء والميزاب.

وهكذا الحال بالنسبة إلى المادة؛ فإن ما هو بالفعل هو الوجود، فالوجود متقدم على المادة، وهذا تقدّم بالحقيقة، إذ إن الموجود بالحقيقة هو الوجود، والموجود بالعرض والمجاز هو المادة؛ ولذلك كان وجود المادة متقدماً عليها.

التقدم السادس هو التقدم أو السبق بالدهر؛ أي إن عَدَم المادة متقرّر في مراتب العوالم الطولية خارج عالم المادة، فهذه المادة مسبوقة بعدمها في ذلك العالم، وفعلية وجودها في ذلك العالم سابقة لها بالدهر.

التقدم السابع هو التقدم بالرتبة، ومما لا إشكال فيه أن الفعلية سابقة بالرتبة على القوة؛ أي إن فعلية المجردات أسبق في رتبته من رتبة الموجودات بالقوة في عالم المادة. فالواجب الذي هو فعلية محضة أسبق رتبةً من كل الموجودات في العوالم الأخرى، فضلاً عن عالم المادة.

التقدم الثامن هو التقدم بالشرف؛ إذ كل ما هو بالفعل بلا إشكال أشرف مما هو بالقوة.

الفصل الثاني

في تقسيم التغير

هذا الفصل كالسابق يمهّد للحركة وبحثها، وهذا البحث يبتني على البحث السابق؛ فقد تبين أن خروج الشيء من القوة إلى الفعل ينجم عنه تغير؛ حيث تقدّم فيما سبق أن الحوادث الزمانية وجودها يلزم التغير دائماً، وهذا التغير إما أن يكون في الجوهر إذا تغير من صورة إلى أخرى، أو يكون التغير في الأحوال إذا كان عرضاً؛ فمثلاً إذا تحولت الورقة إلى رماد أو تراب، فهذا تغير في الجوهر، وربما يحصل التغير في الأعراض كتغير لون الورقة من الأبيض إلى الأسود.

التغير التدريجي والدفعي

وهذا التغير إما أن يكون تغيراً تدريجياً أو تغيراً دفعياً. والمقصود بالتغير التدريجي هو ما يقابل التغير الدفعي، وهو الحركة، بينما التغير الدفعي ليس بحركة، كالوصول والترك، والاتصال والانفصال.

وعليه كل تغير تدريجي فهو حركة؛ ولهذا عُرِّفت الحركة بأنها نحو من أنحاء الوجود التدريجي للشيء. وعلى هذا الأساس قيل إن بحث الحركة يجب أن يكون ضمن الإلهيات لا ضمن مبحث الطبيعيات؛ لأنها من أحوال الموجود من حيث هو موجود؛ ولهذا نقل صدر المتألهين بحث الحركة إلى الإلهيات؛ أي إن الحركة من جهة كونها من أنحاء الوجود، فهي تندرج في الفلسفة الأولى، وأما من جهة كونها من أحوال الجسم الطبيعي فيبحث عنها في طبيعيات الفلسفة.

وببيان آخر: إن التغير ينقسم إلى قسمين؛ تغير دفعي وتغير تدريجي، والدفعي هو الذي يقع في أطراف الزمان؛ أي في الآن. ولأن معنيين: الأول عند العرف، فنحن نقول

الآن، ونقصد زماناً معيناً. لكن الآن في مصطلح الفلسفة لا يعني وقتاً معيناً، بل هو أمرٌ خارج الزمان؛ فهو كالنقطة بالنسبة للخط، التي هي خارجة عنه؛ لأنها حد والحد خارج عن المحدد، فالآن أمرٌ عديمي، لكنه يمكن أن يشم منه رائحة الوجود؛ لأنه حد للوجود؛ فالتغيرُ الدفعي هو الذي لا يقع في الزمان، بل في طرف الزمان الذي هو الآن، بينما التغيرُ التدريجي هو الذي يكون له امتدادٌ زمني؛ أي يكون واقعاً في زمانٍ معين، والتغيرُ التدريجي هو الحركة.

إشكال

إذا قلنا بأن الحركة هي تغيرٌ تدريجي، ومعنى التدرّج كون الشيء في زمانٍ معين في محلٍّ غير الآخر، والزمان والحركة متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، كالجسم الطبيعي والتعليمي، فالجسم التعليمي يعين امتداد الجسم الطبيعي. وإذا لاحظنا هذا التغير التدريجي، الذي هو مقدار للحركة يكون زماناً؛ لأن الزمان هو مقدار امتداد الحركة. ومن هنا إذا عرّفنا الحركة بأنها نحو وجودٍ تدريجي للشيء، فهذا يعني أن معرفة الحركة تعتمد على التدرّج، والتدرّج يعتمد على الزمان، والزمان يعتمد على الحركة، وبالتالي يلزم من هذا التعريف الدور.

جواب الإشكال

لكن الصحيح أنه لا يلزم دور؛ لأن التدرّج معنىٌ بديهي التصور، فلا يعتمد فهمه على شيءٍ آخر، بل المعنى النظري هو الذي يتوقف فهمه على غيره.

الفصل الثالث

في تحديد الحركة

حد الحركة أو تعريفها

الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً. أو تغير الشيء تدريجاً. ومن المعلوم أن المفاهيم تنقسم إلى قسمين؛ مفاهيم ماهوية، ومفاهيم غير ماهوية. أو المعقولات تنقسم إلى: معقول أولي ماهوي، ومعقول ثانوي غير ماهوي. والمعقولات الماهوية فقط هي التي يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً؛ لأن التعريف للماهية وبالماهية؛ إذ نعرف ماهية بماهية، والحركة نحو وجود تدريجي للشيء، فهي ليست أمراً ماهوياً وإنما هي أمر وجودي، فلا تعريف حقيقياً للحركة؛ لأنها من المعقولات الثانية الفلسفية، فلا حد حقيقياً لها. ولكن عرفت الحركة بعدة تعاريف؛ فقد قيل: هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، وقيل: هي تغير الشيء تدريجاً؛ أي صيرورته شيئاً آخر. والتدريج المأخوذ في تعريف الحركة مفهومٌ بديهي التصور؛ ولذلك لا يرد ما قيل من الدور على تعريف الحركة؛ حيث قيل في تصوير الدور: إن التدريج هو وقوع الشيء في آن بعد آن، والآن هو طرف الزمان، والزمان مقدار الحركة، فيلزم الدور.

تعريف أرسطو للحركة

وعرفها أرسطو: بأنها كمالٌ أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة. لاحظ أنه قد أخذ في تعريف الحركة، القوة، الفعل، التغير، التدريج، الشيء. والقوة والفعل قد بيئاهما فيما سبق، والتغير والتدريج كما قال المصنف في الفصل السابق أمرٌ بديهي، والشيء كذلك أمرٌ بديهي؛ ولذلك فتعريف الحركة يكون واضحاً.

أما مصطلح الكمال في تعريف أرسطو للحركة فالمقصود به هو الفعلية. وللكمال معنى آخر في الفلسفة، فيُطلق الكمال الأول على الصور النوعية، كالترابية، والنارية، والفرسية ... إلخ. بينما يُطلق الكمال الثاني على الأعراض، كالبياض، والقعود، والعلم ... إلخ؛ فالكمال الأول هو وجود الشيء، والكمال الثاني هو أحوال الشيء وصفاته. ولكن الكمال الأول في التعريف الأرسطي ليس هو هذا المعنى للكمال، بل هو الفعلية؛ فعندما تطير حمامة من مكان إلى آخر، فطيرانها هذا هو كمال أول بالفعل، والكمال الثاني لها هو وصولها إلى المكان الثاني بالفعل.

معنى قيد الحيثية في تعريف المعلم الأول

عندما يأخذ أرسطو قيد الحيثية في تعريف الحركة، الذي قال فيه بأنها: «كمال أول لما بالقوة — بالنسبة إلى الكمالين — من حيث إنه بالقوة — بالنسبة إلى الكمال الثاني —» فإنه يعني بقيد «من حيث» الاحتراز عن الصور النوعية للموجود المتحرك، لأن لكل موجود بالقوة صورةً نوعية هي كمال أول له، لكن هذا الكمال الأول من جهة ما له من فعلية وليس من جهة ما له من قوة، ولا علاقة له بالحركة. أما كون الحركة كمالاً للجسم فهو بلحاظ ما له من قوة، وأما أنه أول فهو بلحاظ مقدميته للوصول إلى الغاية. وبعبارة أخرى احترز بهذا القيد عن الصورة النوعية؛ فإنها كمال أول للمتحرك الذي لم يصل إلى المقصود، كالحجر المتحرك، ولكن ليست كماليتها من حيث هو بالقوة؛ لأن الكمال الذي يتعلق به من حيث القوة لا بد أن يطرد القوة، وهي كانت حاصلةً له في أول الحركة، أو كان بالقوة بعد، وإذا خرج عن القوة لم يخرج بها بل بالحركة، وهذا بخلاف الحركة فإنها متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، بل كل شيء يفرض منها أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، وبألا يكون ما إليه الحركة حاصلاً بالفعل، بل هو أيضاً يكون بالقوة، وإلا لم تتحقق الحركة بالفعل.^١

ولا يخفى عليك أن الكمال الأول والثاني يستعملان في موردَيْن، والصورة النوعية كمال أول بأحد المعنيين، والحركة كمال أول بالمعنى الآخر.^٢

^١ «شرح المنظومة»، ص ٢٣٩.

^٢ «شرح المنظومة»، ص ٢٣٩.

أما قول المصنّف: فإذا شرع في السلوك فقد تحقّق له كمالٌ أول لكن لا مطلقاً، فإنه يعني أن المتحرّك إذا شرع في الحركة فقد تحقّق له كمالٌ أول؛ أي ليس الحركة هي الكمال الأول مطلقاً؛ لأن الكمال الأول يشمل الصورة النوعية أيضاً؛ فإنها كمالٌ أول والأعراض كمالٌ ثانٍ، بل الحركة هي الكمال الأول من حيث إنه بالقوة إلى الكمال الثاني.^٣

شروط تحقّق الحركة

لكي تتحقّق الحركة لا بد من ستة أمور، سنشرح كلّ واحدٍ منها في الفصول الآتية، ولكن نذكرها هنا بإيجاز، هي:

- (١) المبدأ، الذي تبدأ منه الحركة.
- (٢) المنتهى، الذي تنتهي إليه الحركة.
- (٣) الموضوع؛ أي موضوع الحركة، وهو الأمر المادي الذي يتلبّس بالحركة.
- (٤) الفاعل، وهو المحرّك الذي يُوجد الحركة.
- (٥) المسافة، التي يقطعها المتحرّك بالحركة، أو هي المقولة التي تقع فيها الحركة.
- (٦) الزمان، وهو الامتداد الكمّي الذي يتعيّن به مقدار الحركة.

^٣ «نهاية الحكمة»، المرحلة ٩، الفصل الثالث، ص ٣٧٩.

الفصل الرابع

في انقسام الحركة إلى توسطية وقطعية

الحركة في الفصل السابق بمعنى الحركة القطعية، كما يبدو من قوله: «كما أنه خروج من القوة إلى الفعل تدريجاً». والمقصود في هذا الفصل بيان معنى آخر للحركة، وهي الحركة التوسطية؛ ولذلك قال: تُعتبر الحركة بمعنيين.

إن الحركة التي هي أمرٌ واحد يمكن أن نلاحظها بلحاظين، أو من زاويتين مختلفتين، وهذا كثيراً ما يحدث في الفلسفة أن نلاحظ أمراً واحداً من عدة زوايا، فننتزع منه معاني بحسب زاوية النظر والحيثية؛ ولهذا قالوا: لولا الحيثيات لبطلت الفلسفة. فالحركة بلحاظٍ معين تُسمى حركةً توسطية، وبلحاظٍ آخر تُسمى حركةً قطعية؛ فالحركة في الخارج واحدة لكننا ننتزع منها معنىً أو معاني حسب لحاظات وزوايا نظرٍ مختلفة؛ فمرة نعبر عنها حركة توسطية، وأخرى حركة قطعية.

الحركة التوسطية

الحركة التوسطية هي توسُّط المتحرك بين المبدأ والمنتهى؛ فأنت عندما تكون مسافراً ففي أثناء الطريق تكون بين نقطة البداية والنهاية، فحركتك هذه حركة توسطية، أو حركة الطير مثلاً من لحظة طيرانه بين شجرة وأخرى، فطيرانه من أول لحظة إلى آخر لحظة، أو حركته بين المكانين، نسميها حركةً توسطية.

الحركة القطعية

الحركة القطعية هي كون الشيء في كل آنٍ في مكانٍ غير المكان السابق؛ أي نلاحظ الشيء في كل لحظة فإنه في مكانٍ ما بالفعل وفي آخر بالقوة، وليس بلحاظ المبدأ والمنتهى؛ فأنت في كل خطوة في حركتك بالفعل في مكان وبالقوة في المكان القادم.

الحركة في الخارج

لا تُوجَد في الواقع الخارجي حقيقةً واحدة متصلة للحركة، تمثلُ مصادقًا لما يحسبه الذهن من مفهوم متصل واحد للحركة؛ لأن الحركة وجودٌ تدريجي، لا يتحقق جزءٌ منه إلا بعد تصرُّم الجزء الذي قبله، لكن الذهن يرى الحركة شيئًا واحدًا.

والحركة التوسطية ذات مفهوم بسيط، عكس الحركة القطعية فهي ليست ذات مفهوم بسيط، وإنما هي تقبل الانقسام إلى أجزاء. وما درسناه في بحث الحركة السابق هو الحركة القطعية التدريجية لا الحركة التوسطية.

وكما قلنا فإن ما نلاحظه من مفهوم واحد متصل هو أمرٌ ذهني لا وجود له في الخارج؛ لأن الحركة في الخارج ذات وجودٍ سيَّالٍ تدريجي تمتزج فيه القوة بالفعل، فلا وجود لصورةٍ متصلة للحركة بل إن صورةَ الحركة هذه ذهنية؛ لأن الحركة في الخارج منقسمة إلى أجزاء وليست متصلة.

وكل جزء مفروض في الحركة هو فعلٌ لما قبله من الأجزاء؛ أي فعلٌ للقوة التي تقارن ما قبله من الأجزاء، وقوة لما بعده، وتنتهي الحركة من الجانبين إلى قوة لا فعل معها؛ أي من جهة الحركة، وإلى فعلٍ لا قوة معه؛ أي من جهة الحركة.

الفصل الخامس

في مبدأ الحركة ومنتهاها

تبين فيما سبق أن للحركة شروطاً ستة لكي تتحقق، وهذه الشروط هي: المبدأ الذي منه الحركة، والمنتهى الذي إليه الحركة، والموضوع الذي له الحركة، والفاعل الذي يوجد الحركة، والمسافة التي فيها الحركة؛ أي المقولة، والزمان الذي تنطبق عليه الحركة نوعاً من الانطباق.

وفي هذا الفصل يبين المصنف نقطتين:

الأولى: أن الحركة تنقسم لذاتها، انقساماً ذاتياً بالقوة، لا بالفعل، وهذا الانقسام لا يقف عند حدٍّ معيّن.

الثانية: أن مبدأ الحركة ليس هو من سنخ الحركة، كما أن منتهى الحركة ليس من سنخ الحركة.

انقسام الحركة لذاتها

تنقسم الحركة انقساماً ذاتياً، والمقصود بذلك أن الانقسام تارة يكون ذاتياً وأخرى يكون عرضياً. وفي بحث المقولات ذكرنا أن الكم ينقسم بذاته انقساماً ذاتياً، وكل شيء آخر إنما ينقسم بانقسام الكم، كما نقول: هذا مساوٍ لهذا، أو هذا الكيلوغرام يساوي ذلك الكيلوغرام، فال مساواة في الواقع بين الكمية لا بين ذاتيتهما؛ لأن المساواة بينهما بعروض الكم عليهما، فالكم منقسم بذاته، وغيره منقسم بعروض الكم عليه.

أما الحركة فتنقسم انقساماً ذاتياً؛ لأن الحركة امتداد؛ أي مقدار، وانقسام الحركة لا يقف عند حدٍّ معيّن؛ فأجزاء الحركة غير متناهية.

وهنا نشير إلى نقطة، وهي أن التسلسل ينقسم إلى قسمين: قسم مُحال، وآخر غير مُحال، وهذا الانقسام الذي لا يقف عند حدٍّ هو من النوع الذي ليس بمُحال. لأنه ربما يُقال: بأن انقسام الحركة إلى ما لا نهاية يلزم منه التسلسل وهو مُحال. والجواب: إن هذا الانقسام لا يكون مُحالاً؛ لأنه من نوع التسلسل غير المُحال، صحيح أنه لا يقف، ولكنه ليس بمُحال.

وهو انقسامٌ بالقوة لا بالفعل، فهو نظير تقسيم سطح هذه الورقة؛ إذ نستطيع تقسيمها إلى أقسامٍ لا متناهية بالقوة؛ لأنه لو لم يمكن ذلك لوصلنا إلى الجزء الذي لا يتجزأ، وهو باطل؛ إذ كل جزء يتجزأ. وقد تقدّم بيان ذلك في المرحلة السادسة. وقد يُقال: إن هذا التقسيم ربما يُفني الورقة أو يصل إلى جزءٍ أخير يتلاشى.

الجواب: إن هذا الانقسام ليس انقساماً بالفعل؛ فنحن لا نمسك مقصاً ونقطع هذه الورقة لكي تتلاشى، بل هذا انقسام بالقوة؛ أي يكون انقساماً عقلياً بحسب تحليل الذهن. وهكذا فإن كل كمية من الكميات إذا قسمناها بالفعل فسوف تفنى.

والشيء نفسه يُقال عن الحركة؛ فإنه لو كان انقسام الحركة بالفعل لتحوّلت الحركة إلى سكون؛ لأننا سنحصل على أجزاءٍ من الحركة دفعية الوقوع، أجزاءٍ ليست تدريجية، والحركة نحو وجودٍ تدريجي للشيء، والجزء الدفعي ليس بحركة.

وبعبارةٍ أخرى إن انقسام الحركة لو كان بالفعل لبطلت الحركة، وذلك لأن جميع الانقسامات الممكنة في الحركة — وهي الانقسامات اللامتناهية — قد تحقّقت بالفعل، فلا يمكن بعدها انقسام؛ أي إن تحقّق الانقسامات اللامتناهية بالفعل يستلزم كون الأجزاء الحاصلة من تلك الانقسامات غير قابلة للقسمة حينئذٍ، وإلا لكان بعض تلك الانقسامات باقياً بعد، هذا خلف. وإذا لم تكن قابلة للقسمة فلا امتداد لها — ذلك الامتداد الذي كان لها قبل الانقسام، وهو الامتداد السيّال التدريجي — وإذا لم يكن لها امتداد فهي لا محالة دفعية الوقوع؛ لأنها لفقدانها الامتداد السيّال لا ينطبق الزمان، وهو امتدادٌ سيّال.

لا مبدأً ومنتهى للحركة من سنخ الحركة

إن مبدأ الحركة ومنتهى الحركة ليس من سنخها؛ فإن شيئاً من القوة والفعل ليس داخلًا في الحركة، بل هما أمران خارجان عن حقيقة الحركة.

قد يُقال كيف لا تكون بداية الحركة ونهاية الحركة من سنخ الحركة؟

الجواب: إن الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج. إذن الحركة تبدأ بالقوة وتنتهي بالفعل، فالقوة بلا فعل هل هي حركة؟ لا؛ لأن الحركة امتزاج القوة بالفعل، أمّا قوة بلا فعل أو فعل بلا قوة فليس بحركة.

وببيان آخر، لو كانت عندنا مسطرة طولها متر، وهذا المتر له بداية وله نهاية؛ أي يبدأ من نقطة معينة كما ينتهي بنقطة أخيرة، والنقطة التي يبدأ بها المتر والتي ينتهي بها ليستا من المتر؛ لأن حدود الشيء خارجة عن الشيء المحدود.

فلو أخذنا الجزء الأول من الحركة وقسمناه بالقسمة العقلية فهو حركة؛ لأن جزء الحركة قابل للقسمة اللامتناهية، أما مبدأ الحركة فإنه من غير جنس الحركة.

كذلك لو فعلنا مع منتهى الحركة فإننا لا نصل إلى منتهى للحركة من جنسها، بل المنتهى ليس بحركة؛ لأن مبدأ الحركة قوة بلا فعلية والمنتهى فعل بلا قوة، ولهذا قالوا: إن المبدأ والمنتهى ليسا بحركة، أو إنهما خارجان عن حقيقة الحركة.

الفصل السادس

في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبّس بها

موضوع الحركة هو الشيء المتحرك الذي يتلبّس بالحركة. وإليك مثلاً بسيطاً، إننا عندما نرى من بعيد شيئاً متحركاً، لا نعرفه، لكن عندما يقترب ونعرفه فنقول — مثلاً — هذا المتحرك سيارة، إذن موضوع الحركة؛ أي المتحرك، هو السيارة هنا.

والحركة: هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج، والقوة: هي إمكان، وهو عرض قائم بشيء آخر هو المادة، وهذا الإمكان حقيقي خارجي لاتّصافه بالشدة والضعف، كالنطفة التي فيها إمكان الإنسانية، ويمكن أن تشتد فيها درجة الإنسانية بعد صيرورتها علقه، ثم مضغة، ثم ... إلخ.

إذن فالقوة أمرٌ عرضي قائم بموضوع هو المادة، وهذه القوة هي التي تحملها المادة؛ أي إن إمكان الإنسانية في النطفة يمثل كمالاً للنطفة التي هي المادة، والإنسانية مجرد كمال بالقوة في النطفة، وهذه القوة متحدة اتحاداً حقيقياً بالمادة. ولو تبدّلت النطفة وتحولت إلى إنسان بالفعل، فنقول إن الإنسانية في النطفة صارت إنساناً بالفعل؛ أي إن المادة خرجت من حالة القوة إلى الفعلية، وإن تلك القوة التي كانت تمثل إمكان الإنسان متحدة بالمادة، وعندما تطوّرت وصارت جنيناً فقد صارت إنساناً بالفعل متحدًا بالمادة. إذن يُوجد متحركٌ واحد كان بالقوة إنساناً ثم أصبح بالفعل إنساناً.

فالموضوع المتحرك هو المادة التي كانت بالقوة فأصبحت بالفعل؛ وعليه فإن موضوع الحركة هو المادة؛ لأنه هو الذي تلبّس بالحركة.

موضوع الحركة أمرٌ ثابت

إن موضوع الحركة وهو المادة — على رأي المشائين — لا بد أن يكون أمرًا ثابتًا، بينما على رأي مدرسة الحكمة المتعالية، يُعدُّ موضوع الحركة أمرًا متجددًا. ومعنى كون الموضوع أمرًا ثابتًا أن الحركة تجري وتتجدد عليه، وإلا لو لم يكن الموضوع ثابتًا لكان الشيء الذي بالقوة غير الذي بالفعل، كالسيارة التي في الكيلومتر الأول، هي غيرها في الكيلومتر الثاني، وحينئذٍ لا تحصل حركة؛ إذ الحركة هي خروج نفس الشيء من القوة إلى الفعل بنحوٍ تدريجي، وإنما سُمي الشيء المتحرك متحركًا لكونه موضوعًا للحركة، فالتغيُّر وصفه لا نفسه.

لا يكون موضوع الحركة أمرًا بالفعل من جميع الجهات

لا بد أن يكون موضوع الحركة أمرًا تمتزج فيه القوة والفعل؛ أي هو من جهة بالقوة ومن جهة أخرى بالفعل، كالنطفة التي هي من جهة نطفةً بالفعل، ومن جهة أخرى إنسانٌ بالقوة.

أما إذا كان موضوع الحركة بالفعل من جميع الجهات، كالعقول المجردة حسبما يقولون، فإنها لا حركة فيها.

وكذلك لو كان موضوع الحركة بالقوة من جميع الجهات، فلا حركة فيه. وإن كان ليس هناك شيء بالقوة من جميع الجهات؛ فحتى الهيولى أو المادة الأولى، فهي من جهة معينة هي بالفعل؛ لأن لها فعلية أنها بالقوة؛ أي إن القوة موجودة فيها بالفعل لا بالقوة.

وإن كانت هذه الفعلية لها بسبب صورة من الصور التي معها، وليس المراد أنها في نفسها مجردة عن الصورة تكون فعلية؛ لأنها كما صرَّح فيما سبق وسيشير فيما يأتي أيضًا، في نفسها عارية عن كل فعلية.

إذن فلا بد أن يكون الشيء المتحرك بالقوة من جهة وبالفعل من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس تكون جميع الأشياء المتحركة مادية؛ أي في عالم الطبيعة لا في عوالم المجردات.

الفصل السابع

في فاعل الحركة وهو المحرّك

يتحدّث المصنّف عن الركن الثالث من أركان الحركة، وهو فاعل الحركة؛ أي المحرك، وهذا المبحث يُعتبر من المباحث المهمة في فلسفة أرسطو؛ لأن برهان الحركة في إثبات الخالق يستند إلى هذه المسألة. والبحث هنا في نقطتين:

الأولى: في بيان أن المحرّك غير المتحرك.

الثانية: في بيان أن الفاعل القريب للحركة هو أمر متغيّر وليس ثابتاً.

المحرّك غير المتحرّك

إن المحرّك شيء والمتحرّك شيء آخر. والمصنّف استدل على هذه المسألة بدليّين:

الأول: أن المتحرك لو كان هو الذي يحقّق ويوجد الحركة في نفسه، لعنّى ذلك أن هذا الشيء يكون علّة ومعلولاً؛ أي فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة. طبعاً لا مانع من كون شيء واحد علّة ومعلولاً من جهتين؛ فلو كان المتحرك هو المحرّك لكان علة ومعلولاً، وفاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، وهذا غير ممكن؛ لأن حيثية الفاعل حيثية الوجدان، وحيثية القبول هي حيثية فقدان؛ فالخشب فيه حيثية لقبول صورة الورقة، فحيثية القبول هذه هي حيثية فقدان؛ إذ هو فاقد الصورة الورقية الآن، بينما حيثية الفعلية هي حيثية الوجدان، كالورقة بالفعل فهي واجدة لصورة الورقية.

وحيثية الوجدان غير حيثية فقدان؛ فلا يمكن لشيء واحد من جهة واحدة أن يكون واجداً وفاقدًا؛ لأنه يلزم من ذلك اجتماع المتقابلين الملكة والعدم.

وخلاصة الدليل الأول على أن المحرّك غير المتحرّك، أنه لو كان المحرّك عين المتحرّك للزم من ذلك أن يكون شيئاً واحداً فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، ولا يمكن

لشيء واحد أن يكون من جهة واحدة فاقداً وواجداً؛ لأنه يلزم من ذلك اجتماع العدم والملكة، واجتماعهما مُحال.

الثاني: أن المحرك هو فاعل الحركة في المتحرك؛ لأن المتحرك إنما يكون بالقوة بالنسبة للفعل الذي يفعله، كالنطفة فهي بالقوة بالنسبة للإنسانية؛ لأن فيها إمكان الإنسانية، النطفة فاقدة للإنسانية، وإنما فيها إمكان الإنسانية؛ أي إنه بالفعل غير موجود، وفاقد الشيء لا يعطيه ولا يُوجده، فلا يمكن أن تكون النطفة هي المُوْجدة للإنسانية. بل لكي تتحرك النطفة وتعطي الإنسانية لا بد من محركٍ يحركها من حالة إنسان بالقوة إلى حالة إنسان بالفعل؛ لأن ما بالقوة لا يفيد فعلاً، باعتباره أضعف مما بالفعل، والعلة لا بد أن تكون أقوى من معلولها.

الفاعل القريب للحركة أمرٌ متغير

هنا نشير إلى نقطة مهمة؛ فقد أوضحنا في مباحث العلة والمعلول أن الفاعل ينقسم إلى قسمين؛ الفاعل الطبيعي والفاعل الإلهي، والطبيعي هو العِلَل الطبيعية، والإلهي هو الباري، والمجردات كما قالوا.

والفاعل الإلهي هو الذي يفيض وجود الشيء، أما العِلل الطبيعية فلا تُوجد الشيء بل تغير حالة الشيء من حالةٍ إلى أخرى؛ ولذلك تختص بالأُمور الطبيعية.

وهنا يُقال: إن العلة القريبة أو الفاعل القريب؛ أي العلة الطبيعية، لا بد أن تكون متغيرة فلو لم يكن الفاعل القريب متجدداً ومتغيراً للزم من ذلك انقلاب الحركة إلى السكون؛ لأن العلة التامة إذا وُجِدَتْ لزم وجود المعلول بتمامه؛ أي بتمام أجزائه، والحركة غير قارة؛ أي إن أجزائها غير مجتمعة الوجود، فإذا قلنا بأن علة الحركة ثابتة، يعني ذلك أن تكون الحركة موجودةً بتمام أجزائها، وعندها تنقلب الحركة إلى سكون. فلا بد أن يكون الفاعل القريب للحركة متحركاً ومتغيراً، وإلا تحوّلت الحركة إلى سكون.

وبعبارة أخرى لو لم يكن فاعل الحركة متغيراً متجدداً ذاتاً؛ أي لو كان أمراً ثابتاً لزم وقوع جميع الحركة — جميع أجزاء الحركة المفروضة — دفعةً واحدة، ولزم أيضاً وجوب بقاء الأجزاء السابقة وعدم زوالها، فلم تكن الحركة حركة، فوجب كون الفاعل القريب للحركة أمراً تدريجياً، حتى يكون تحقق كل مرتبة منه سبباً لتحقيق المرتبة المقارنة لها من الحركة.

الفصل الثامن

في ارتباط المتغير بالثابت

إشكال

بناءً على القول بأن الفاعل القريب للحركة يجب أن يكون متغيراً ومتجدد الذات، ينبثق إشكال وملخصه: أن هذه قاعدة عقلية — وهي أن فاعل الحركة يجب أن يكون متغيراً — والقواعد العقلية آبية عن التخصيص، فإذا كانت علة المتغير متغيرة والعلة الأخرى والثالثة والرابعة لا بد أن تكون متغيرة، فيقع التسلسل في العِلل المتغيرة إلى ما لا نهاية، والتسلسل محال، أو يحصل دور وهو مُحال أيضاً، أو يُقال بأن علة الطبيعة المتغيرة، علتها أيضاً متغيرة إلى أن تنتهي إلى الواجب تعالى فيلزم تغيره، بينما الواجب تعالى منزّه عن التجدد والتغير.

إذن فيلزم من القول بأن علة المتغير متغيرة أحد ثلاثة لوازم كلها محالة.

جواب الإشكال

المصنّف أجاب عن ذلك في ضوء مدرسة الحكمة المتعالية. والجواب على ذلك بسيط، وقبل الجواب نستذكر مسألة أشرنا إليها أكثر من مرة فيما سبق، وهي: أن «كان» تارة تكون تامة وأخرى ناقصة؛ أي الثبوت مرة يكون ثبوت الشيء، وهو مفاد كان التامة، ومرة يكون الثبوت ثبوت شيء لشيء، وهو مفاد كان الناقصة؛ فمرة نقول: «كان زيد»؛ أي نُثبت وجود زيد، ومرة نقول: «كان زيد قائماً»؛ أي نُثبت القيام لزيد.

وارتباط المتغير بالثابت يكون مستنداً إلى علة ثابتة تُوجد هذا الأمر المتغير، وبعبارة أخرى إن المتغير ينقسم إلى قسمين؛ مرة المتغير أعراض متغيرة، وأخرى جواهر متغيرة، فهذه الأعراض المتغيرة تستند في تغيرها إلى علة متغيرة هي الجوهر المتغير أو المتجدد

أو المتحرك، والجوهر المتحرك لا يستند تغّيره إلى علة متغيرة بل هو متغّير بذاته؛ أي إن الذي أوجد الجوهر لم يُوجد الجوهر ثم يُوجد له التغيّر والحركة، وإنما أوجد الجوهر المتحرك بذاته؛ لأن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، فالجوهر حقيقة سيّالة في حالة صيرورة، كما سيأتي.

وهذا جعلٌ بسيط. يقول ابن سينا: ما جعل الله المشمش مشمشاً، وإنما أوجده؛ أي أوجد ذات المشمش. كما أوجد ذات الإنسان فوجدت الحيوانية والناطقية، أوجد ذات الجوهر فوجدت الحركة.

وبعبارة أخرى إن التجدد والتغير ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره؛ أي في ذاته، فإن المادي ذاتيته هي النقص وعدم استيفاء جميع كمالاته في آن واحد، وإن الموجود المادي سيّال متقضّ في ذاته، فهو تدريجي الوجود وليس له وجودٌ قارٌّ؛ ولذلك إنما يتلبّس بما يمكن له من الكمالات متدرّجاً ولا يمكنه التلبّس بها مجتمعة.

فيصح استناده إلى علة ثابتة توجد ذاته؛ لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجدّده، فالخالق إنما خلق الجوهر المادي فقط، وأعطاه الوجود والتجدّد ذاتي له، ولم يُعطه إياه الفاعل، فإن «الذاتي لا يُعلّل» كما سيصرّح بذلك في الفصل الحادي عشر.

الفصل التاسع

في المسافة التي يقطعها المتحرك

وهي نظير الشارع أو القناة؛ فالسيارة هي المتحرك ولا بد لها من مسافة تقطعها، فالمسافة هي القناة التي يجري فيها المتحرك. وبالتعبير الفلسفي هي المقولة التي تقع فيها الحركة؛ ولذلك عبّر عنها المصنّف: بأنّها الوجود المتصل السيّال الذي يجري على الموضوع المتحرك.

فلو فرضنا أنّ لدينا تفاحة، فإنّ لون التفاحة هو الوجود المتصل السيّال الذي يجري عليها، وهو مسافة الحركة، فاللون موجودٌ ممكن، وكل موجود ممكن له ماهيّة، والماهية مقولة من المقولات، وهي الكيف، فإنّ اللون أحد مصاديق الكيف، واللون يجري على التفاحة، فهي في البداية خضراء ثم صفراء ثم لونها وردي مثلاً، فهذه المقولة التي ننتزعها من هذا الوجود المتصل السيّال هي مسافة الحركة.

ثم هل ننتزع هذه المقولة من هذا الوجود المتصل السيّال من حيث إنّها واحدٌ متصل أم من حيث إنّها منقسم؟ فهذا اللون هل ننتزعه من هذا الوجود السيّال الذي يجري على التفاحة؟

الجواب: نعم ننتزعه من هذا الوجود، لكن لا من حيث إنّها وجودٌ واحدٌ متصلٌ وسيّال، وإنما هو من حيث إنّها منقسم إلى أقسام، وكل قسم يمثل نوعاً من أنواع المقولة، فهذا أصفر والأصفر نوع، وذلك أحمر، وذلك وردي وهكذا.

قد يُقال: لماذا لا ننتزع المقولة من هذا الوجود من حيث هو واحد متصل؟

الجواب: لأنّه يلزم من ذلك التشكيك في الماهية، ومن المعلوم أنّ التشكيك إنّما هو في الوجود؛ لأنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة، بينما الماهية حقيقة غير مشككة؛ إذ التشكيك في الماهية يعني اختلاف الأفراد المندرجة تحتها بحسب الشدة والضعف،

فالإنسانية كما هي حقيقة واحدة، هي نفسها في الطفل والكهل، وفي الحي والميت، وفي القديم والجديد.

فلو انتزعنا المقولة من هذا الوجود المتصل السيال من حيث هو متصل سيال للزم من ذلك التشكيك في الماهية؛ لأننا لو لاحظنا لون التفاحة عبر شهرين، فهي في البداية خضراء ثم صفراء ثم وردية ثم حمراء، بينما الماهية ليست مشككة، وكل قسم من هذه الأقسام يمثل نوعاً من أنواع المقولة؛ فالأحمر نوع من اللون، والأصفر نوع آخر من اللون مباينٌ لغيره، وهكذا.

يقول المصنف إن الحركة تنقسم إلى أقسام كل قسم منها له طرفان، والطرف آني الوجود، والمقولة إنما تنتزع من ذلك الطرف، لا من ذلك القسم.^١ وهكذا يشير إلى ذلك في هذا الكتاب، المرحلة ١٠، الفصل ١٣. وهذه الأقسام الآتية الوجود، كل قسم منه نوع من أنواع المقولة مباينٌ لغيره، أو صنف من أصنافها أو فرد من أفرادها.^٢ وإلا فليس كل حركة اشتدادية أو تكاملية، بل في الحركات التكاملية أيضاً لا ينتزع في كل آن نوع، فإن النطفة تتحرك في حال أنها نطفة أربعين يوماً مثلاً، ثم تنتقل إلى العلقة.

قال المصنف في حاشيته على الأسفار ج ٣، ص ٦٩: بمعنى أن ينتزع من مورد الحركة في كل آن مفروض نوع من أنواع المقولة التي فيها الحركة أو صنف أو فرد آخر.

^١ «الأسفار»، ج ٣، ص ٦٤ (حاشية الطباطبائي).

^٢ «شرح» المنظومة، ص ٢٤٦.

الفصل العاشر

في المقولات التي تقع فيها الحركة

في هذا الفصل يشير المصنّف إلى المقولات التي تقع فيها الحركة، وفي هذه المسألة يُوجَد خلافٌ بين المتقدمين وبين صدر الدين الشيرازي؛ فالمتقدمون منذ أرسطو قالوا بوقوع الحركة في المقولات العرضية الأربعة: الأين، والكيف، والكم، والوضع. بينما قال صدر المتألهين بوقوع الحركة بالإضافة إلى ذلك في مقولة الجوهر. وذلك يعني أن كل ما في عالم الطبيعة يكون متحرّكًا ومتجدّدًا وسيّلاً.

الحركة في الأين

الحركة في مقولة الأين؛ أي الحركة المكانية، كحركة الأرض حول الشمس، والحركة الوضعية، كحركة الأرض حول نفسها. وإن الحركة المكانية التي محلّها مكان الأجسام، إنما يُعتبر الأين مسافة لها؛ لأن الأين مقولة، ومسافة الحركة؛ أي هي المقولة التي تقع فيها الحركة، أو القناة التي تجري فيها الحركة.

وهذه الحركة الأينية من أوضح الحركات إدراكًا؛ فهي لا تحتاج إلى أدلة لإثباتها، كحركة هذا الكتاب من اليد إلى المنضدة، فحركته مكانية، والمقولة التي تقع فيها حركته هي الأين.

لقد أشار المصنّف إلى أن الأين نوع من أنواع الوضع؛ لأن نسبة الجسم إلى الخارج تتغير في الحركة الأينية، كما أنها تتغير في الحركة الوضعية؛ لأن الوضع هو النسبة الحاصلة من نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، ثم نسبة الكل إلى الخارج.

إن الوضع قسمان؛ تمام المقولة، وجزء المقولة، وجزء المقولة قسمان أيضاً؛ القسم الأول هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والثاني هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء إلى الخارج، وهذا الأخير هو الآن.

ويتضح ذلك من مثالهم للحركة في مقولة الوضع بحركة الكرة على محورها، وحركة الفلك الأعلى، ومعلوم أن نسبة أجزاء الكرة والفلك بعضها إلى بعض لا تتغير، وإنما تتغير نسبة الأجزاء إلى الخارج.

الحركة في الكيف

أمّا الحركة في الكيف فهي ظاهرة وواضحة، والكيف ينقسم إلى: كيف فعلي وكيف انفعالي، والمقصود بالكيف الفعلي، الحرارة والبرودة، أما الكيف الانفعالي فهو كاليبوسة. والفعلي إنما يُسمّى فعلياً لأن الصورة تفعل بواسطة هذا الكيف المادي، والكيف الفعلي قسمٌ من الكيف المحسوس.

وبعبارة أخرى إن الكيفيات الملموسة إما فعلية، وإما انفعالية، أو ما يُنسب إليها؛ فالفعلية كيفيتان هما الحرارة والبرودة، والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة. وسُمّيت الأوليان فعليتين لأنهما تفعّلان في الآخرين دون العكس، ومنه ظهر وجه تسمية الآخرين منفعليتين.^١

وإنما خصّ الكيفيات غير الفعلية لذهاب جماعة في الحرارة والبرودة إلى الكمون والبروز، وجماعة أخرى إلى النفوذ والخروج، وعلى كلا القولين لا مسرح للحركة فيها.^٢ كما أنه توجّد في الحركة في الكيف الفعلي عدة نظريات؛ فمثلاً في كيفية انتقال الحرارة إلى الماء عندما نسخّنه. هناك ثلاث نظريات في الطبيعيات القديمة تفسّر ذلك، وهي:

الأولى: أن الماء يتسخّن بانتقال ذرات من النار إلى الماء، وامتزاجها بالماء هو الذي يسخّنه.

^١ «كشف المراد»، ص ١٦٠.

^٢ «شرح المنظومة»، ص ٢٤٨؛ «كشف المراد»، ص ٢٠٧.

الثانية: أن الحرارة أساسًا موجودة في الماء، ولكنها بالقوة؛ أي هي كامنة، والنار تُبرز هذه الحرارة الكامنة.

الثالثة: أن الماء عندما يتسخَّن، إنما يكون بعروض الحرارة عليه، ثم تشتد هذه الحرارة شيئًا فشيئًا بالتدريج.

وبناءً على الرأي الأول في تسخين الماء لا تُوجد حركة؛ لأن ذرات النار تنفصل من النار وتندمج بالماء فلا تحصل حركة، وبناءً على الرأي الثاني لا تحصل حركة أيضًا؛ لأن الحرارة موجودة في الماء منذ البداية، بينما على الرأي الثالث تحصل حركة؛ لأن الحرارة تعرض على الماء ثم تزداد وتشتد بالتدريج، إذن فالكيفيات الفعلية تحصل فيها الحركة على الرأي الثالث خاصة.

وأما الكيفيات غير الفعلية فإنها تحصل فيها الحركة؛ ولهذا قالوا: تقع الحركة في الكيفيات غير الفعلية، لكن الكيفيات الفعلية فيها خلاف.

أما الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستواء والاعوجاج، فالخط مثلًا، كم متصل قارٌّ، والاعوجاج كيفية عارضة على الكم، فإن في هذه الكيفيات حركة ظاهرة؛ لأن الخط الموج إذا تحققت فيه حركة فإنه يتحرك بالكيفيات القائمة به، كذلك السطح المقعر والمحدب إذا حدثت حركة في كمّه فإن الكيفيات القائمة به تتحرك؛ أي إن هذا العرض — الكيف — يكون تابعًا في حركته لمعرضه الذي هو الكم.

وهنا نلاحظ بأن العرض تارةً يعرض على الجسم مباشرة، كعروض الكم على الجسم الطبيعي، وتارةً يعرض على العرض، كعروض الكيف على الكم؛ فإنه طالما تحدثت حركة في الكم تحدثت حركة في الكيف القائم بهذا الكم.

كما تحصل حركة في الكيف النفساني، كالحب الذي هو كيف نفساني؛ فأنت تحب شخصًا ورعًا تقيًا، وكلما اطلعت أكثر على ورعه وتقواه ازداد حُبُّك إيَّاه، وهذا الازدياد في الحب هو حركة في الكيف النفساني.

وكذلك تحصل حركة في الكيفيات المحسوسة، كاللون فهو يتغيَّر، ربما كان أصفر ثم يشتد صفاره، ثم يصير أحمر، وهكذا.

الحركة في الكم

الحركة في الكم، كالحركة في طول النبات؛ فمثلًا كان طوله ١٠ سم، ثم أصبح ١٢ سم، ثم ١٤ سم، وهكذا.

فالحركة في الكم تمثل تغير الجسم في كمّه بنسبة منتظمة بشكلٍ تدريجي، كما في زيادة حجم الحيوان مثلاً. وهذه الحركة ظاهرةً وواضحة.

إشكال

لو كان هناك نبات طوله مترٌ واحد مثلاً، ثم ازداد طوله فأصبح مترًا ونصفًا، فهل يزداد بانضمام أجزاءٍ جديدة من الخارج إلى الأجزاء الأصلية، فيزداد حجمه، كما لو كان هذا النبات مؤلفًا من «١٠٠» جزء، ثم انضمت إليها «١٠» أجزاءٍ جديدة، فأصبح «١١٠» أجزاء، فالكَم الجديد «١٠» أجزاء يعرض على الكَم السابق، وهو النبات الذي طوله «١٠٠» جزء، فإذا لاحظنا الكَم الكبير والكَم الصغير فسوف نجد أن موضوع الأول مَبَينٌ لموضوع الثاني؛ لأن الكَم الكبير موضوعه الأجزاء الأصلية الـ «١٠٠» جزء مضافًا إليها الأجزاء العشرة المنضمة إليها، بينما الكَم الصغير موضوعه الأجزاء الأصلية التي هي «١٠٠» جزء فقط.

وإذا تباين الموضوع تباين الكَم؛ وبالتالي لا تحصل زيادة في الكَم نفسه، ولا تحصل حركة في الكَم ذاته. بينما ذكرنا أن الحركة الكمية تعني تغيرًا في الكَم، وهو عينه تغيرٌ متصل بنسبة منتظمة تدريجيًا. أما هنا فلا يكون التغير متصلًا ولا تكون النسبة منتظمة تدريجية. إذن فلا حركة في الكَم، بل إن ما يحصل هو اندثار كَم وحصول كَم آخر.

جواب الإشكال

نُسلّم بأن هذا النبات إذا كان طوله «١٠٠» جزء وازداد عشرةً جديدة، فهذه العشرة الجديدة منضمة إليه من الخارج، ولا شك في ذلك، ولكن نقول: إن هذا الانضمام يعني أن الصورة النوعية لهذا النبات تتسع تدريجيًا حتى تشمل الجزء الجديد.

وبعبارةٍ أخرى هذه الأجزاء العشرة سوف تندمج مع الأجزاء المائة السابقة، فيحصل امتزاج وامتصاص للأجزاء الجديدة، فتكون الصورة النوعية هي نفسها.

نذكر مثالًا بسيطًا على المسألة، فلو لاحظنا ولدًا صغيرًا بعمر سنة واحدة، ثم فارقتاه لمدة سنتين والتقيناها أفهو نفسه أم غيره؟ لا شك بأنه نفسه حتى لو كان في عمر السنة بوزن «١٠» كغم والآن «١٨» كغم، فإن العشرة القديمة امتصت هذه الثمانية الجديدة واتسعت؛ أي الصورة النوعية تبدل الأجزاء إلى الأجزاء القديمة الأصلية، فلا

نحصل على شيءٍ آخر؛ فزيدٌ بعمر سنة نفسه زيدٌ بعمر « ٤٠ » سنة، وكل ما يُضاف إليه يندمج مع أجزائه الأصلية؛ أي إن الطبيعة تبدل الأجزاء المنضمّة إلى أجزاءٍ أصلية؛ ولذا يُقال: إن الحركة الكميّة هي تغييرٌ متصل بنسبةٍ منتظمةٍ تدريجية.

الحركة الوضعية

مثل حركة الأرض حول نفسها، هي الحركة المكانية عينها، ولكن في المكانية الشيء بمجموعه تتغير نسبته إلى المكان، بينما في الوضعية أجزاء الشيء يتبدل حالها بعضها إلى بعض والمجموع بالنسبة إلى الخارج — المكان — ولهذا فإن الحركة المكانية تعود إلى الحركة الوضعية؛ فالأرض عندما تتحرك يحصل لدينا الليل والنهار. هذا ما عليه القدماء بحصول الحركة في المقولات الأربع، بينما قال المصنّف: بأن الحركة تقع في المقولات الثلاث؛ لأن الأين يعود إلى الوضع.

الحركة في مقولتي الفعل والانفعال

أما المقولات الأخرى: المتى، والفعل، والانفعال، والإضافة، والجدة، والجوهر، فإنها لا تقع فيها حركة على رأي القدماء؛ لأنه في مقولة الفعل والانفعال أخذ في تعريفهما ما دام يتأثر أو يؤثر، ومعنى «ما دام» التدريج، فليس للفعل أو الانفعال فردٌ أنيٌّ دفعي الوجود؛ أي إن أي فرد من أفراد مقولة الفعل لا يكون أنيًّا دفعيًّا؛ لأنه تدريجي الوجود، فكل جزء منه يكون تدريجيًّا؛ وبالتالي لو قلنا بوقوع الحركة في الفعل، لاقتضى ذلك تقسيم الفعل أو الانفعال إلى أقسامٍ دفعية الوجود، بينما ليس لهما أفرادٌ أو أجزاءً أنية الوجود، تقتضي فرضَ حدودٍ أنيةٍ فيها، يُنتزع من كل حدٍّ منها نوع من المقولة. قال في شرح المنظومة، ص ٢٤٧: فالحركة عبارة عن أن يكون في كل آنٍ مفروض فرد مما فيه الحركة للموضوع غير ما في آنٍ قبله وأن بعده، فلا بد أن يكون ذلك الفرد أمرًا قارًّا.

الحركة في مقولة المتى

أمّا مقولة المتى فلا تحصل فيها حركة؛ لأن المتى هو الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وهذه الهيئة تدريجية؛ لأن الزمان أمرٌ تدريجي؛ وبالتالي فهي كالفعل والانفعال من التدريجيات، والأمور التدريجية لا يمكن الحصول على فردٍ دفعيٍّ الوجود لها. ولما

لم يكن للمتي فردٌ أَنِّي دفعيُّ الوجود، فلا تحسُل فيها حركة؛ لأنَّ أي فرد نأخذه من المتى يكون تدريجي الوقوع تبعًا لتدرجية الزمان.

الحركة في مقولة الإضافة

أما الإضافة فأيضًا لا تحصل فيها الحركة؛ لأنَّ الإضافة هي هيئةٌ حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، فهي أمرٌ انتزاعي؛ أي ماهيئته تُنتزع من طرفين، كزيد وعلي ننتزع منهما الأخوة إن كانا أخوين. وإذا كانت الإضافة أمرًا انتزاعيًا فليس لها استقلال وراء طرفيها، وإنما هي تابعة لطرفيها. إذن لا يمكن أن تتصف بشيء كالحركة؛ ولهذا قال بعضهم: إن الإضافة ليست مقولة، بل هي معقولٌ ثانٍ فلسفي، وعلى هذا الأساس فلا تقع فيها الحركة.

الحركة في مقولة الجدة

أما الجدة فهي هيئةٌ حاصلة من إحاطة شيء بشيء؛ بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحيط، مثل شخص يرتدي جوربًا أو قميصًا، فهل يحصل فيها تغييرٌ وحركة؟
الجواب: نعم يحصل تغير، لكنه ليس فيها، بل هو في موضوعها؛ فالتغير فيها تابع لتغير موضوعها.

الحركة في الجوهر

أما مقولة الجوهر فقد قالوا لا تقع الحركة في الجوهر أيضًا؛ لأنَّ وقوع الحركة فيه يعني تحقُّق الحركة بلا موضوع ثابت، والموضوع شرط وركن للحركة كما تقدم؛ أي إن ما بالقوة لا بد أن يكون هو نفسه ما بالفعل للحركة التي تجري عليه، وإلا فلو كان ما بالقوة غير ما بالفعل فهذا يعني عدم تحقُّق الحركة؛ لأنَّ ما بالقوة بقي على ما هو، بينما هذا الذي بالفعل أصبح غيره.

لكن ملا صدرا كما سيأتي برهن على تحقُّق الحركة في مقولة الجوهر.

الفصل الحادي عشر

الحركة الجوهرية

عنون المصنّف هذا الفصل بـ «تعقيب على ما مر في الفصل السابق»؛ لأن ما مر كان بناءً على ما ذهب إليه المشاءون؛ إذ إنهم تبعًا لأرسطو قالوا بالحركة في المقولات الأربع، وأنكروها في باقي المقولات الست، ومنها مقولة الجوهر. والمصنّف هنا تبعًا لصدر الدين الشيرازي يقول بالحركة في مقولة الجوهر، وهذا ما يُعرف بالحركة الجوهرية في مدرسة الحكمة المتعالية. وقد استطاع الطباطبائي أن يستنتج عدة نتائج مهمة من القول بالحركة الجوهرية، لأن ملا صدرا الذي بلور النظرية لم يبيّن كافة النتائج والآثار التي تنفرّع عليها، بينما استطاع الطباطبائي بيان عدة ثمرات لهذه النظرية.

لماذا نفى القدماء الحركة الجوهرية؟

يقوم هذا النفي — كما بيّناه فيما سبق — على أن موضوع الحركة وهو المتحرّك لا بد أن يكون ثابتًا؛ لأن الحركة كالصفة بالنسبة للموصوف، أو هي كالعرض بالنسبة للمعروض؛ فما لم يكن المعروض ثابتًا لا يكون العرض ثابتًا له. ولهذا قالوا: لا بد أن يكون الموضوع أي ما بالقوة هو عينه ما بالفعل، لكي تجري الحركة على موضوع واحد لكن هذا الكلام غير صحيح؛ لأنه لو كانت الحركة مقولة من المقولات وماهية من الماهيات كالمقولات العرضية التسع لصح هذا الكلام؛ لأن أي عرض يحتاج إلى معروض، فإذا انتفى المعروض انتفى العرض. أما مفهوم الحركة فليس مفهومًا ماهويًا؛ أي ليس معقولًا أوليًا، وإنما هو معقول ثانوي فلسفي؛ ولذلك لا يحتاج هذا المفهوم إلى موضوع لينتزع منه، وإنما يمكن أن يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم هو

نفس الوجود الجوهرى السَّيَّال المتحرك، بمعنى أنه يمكن أن يكون منشأ انتزاع العرض هو نفس المعروض.

الدليل على الحركة الجوهرية

استدل ملا صدرا بأدلة كثيرة على الحركة الجوهرية، كما في كتاب «المشاعر» و«الأسفار»، والمصنّف كعادته في هذا الكتاب ينتخب ما هو الأخصر والأسدُّ من الأدلة؛ فقد اختار دليلين من أدلة ملا صدرا على الحركة الجوهرية، وهما:

الدليل الأول

أن الأعراض متغيرة، كالتفاحة يتغير لونها وطعمها ووزنها، فتغيّرات الأعراض لا بد أن تكون معلولة لطبيعتها الجوهرية؛ أي معلولة للفاعل الطبيعي القريب وهو الجوهر، وهو لا بد أن يكون متغيراً بناءً على أن علة المتغير متغيرة، إذن الجوهر متغير.

وقد أثبتنا في الفصل السابع بأن علة المتغير لا بد أن تكون متغيرة، إذن لا بد أن يكون الفاعل الطبيعي أو الجوهر متغيراً؛ لأنه لما كانت الأعراض متغيرة، وهي معلولة للصور النوعية الجوهرية، وكل متغير لا بد أن تكون علة متغيرة، إذن فالصور النوعية الجوهرية متغيرة كالأعراض.

وبعبارة أخرى يمكن أن نُشكّل هنا قياساً استثنائياً فنقول هكذا: لو كانت الصور النوعية علة لوجود الأعراض لكانت متغيرة، لكنها علة لوجود الأعراض، إذن هي متغيرة. والصور النوعية هي الجوهر.

هذا هو البرهان الأول على الحركة الجوهرية، وأورد المصنّف على هذا البرهان ثلاثة إشكالات، وهي:

الإشكال الأول

نلاحظ الجوهر، فكيف صدر عن الفاعل الإلهي وهو متغير، إذن لا بد أن يكون الفاعل الإلهي متغيراً، بينما هو ثابت وليس بمتغير؛ لأن التغير إنما يكون في عالم الطبيعة لا في المجردات.

وهذا الإشكال يقوم على ما تقدّم في الفصل السابع، من أن علة المتغير لا بد أن تكون متغيرة، ولما كانت الأعراض متغيرة ففاعلها الطبيعي، وهو الصور النوعية الجوهرية، لا بد أن يكون متغيراً، ثم علة هذا الجوهر لا بد أن تكون متغيرة كذلك، فإذا كانت علة الجوهر متغيرة يلزم تغّير المبدأ الأول والمجرّدات، بينما لا تغّير في المجرّدات؛ لأنّ التغير إنّما هو في عالم الطبيعة خاصة.

جواب الإشكال الأول

لقد أجب على هذا الإشكال بجوابٍ تقدّم، وهو أن الجاعل إنّما جعل الجوهر المتجدد؛ أي إنّ الجعل هنا، جعل الجوهر المتجدد، فيكون الجوهر هو الحركة وهو التجدد، ولم يجعل الجوهر ثم بعد ذلك جعل له الحركة، وإنّما الجعل هنا بسيط. وهنا نذكر مثلاً بسيطاً؛ فلو لاحظت على ثوبك بقعة زيت، قد تسأل عن سبب دسومة الثوب الذي هو بقعة الزيت، لكن لا تسأل عن سبب دسومة الزيت لأنها ذاتية له. والحركة هكذا ذاتية للجوهر كالدسومة للزيت.

الإشكال الثاني

لماذا نقول بأنّ الأعراض لما كانت متغيرةً ومتجددةً فلا بد أن تكون مستندة إلى طبيعة متجددة ومتغيرة، وهذه الطبيعة هي الجوهر، وهو لا يستند إلى طبيعة متغيرة ومتجددة وإنّما هو متجدد ومتغير بذاته، فلماذا لا نقول بأنّ الأعراض متجددة بذاتها، من دون إرجاع تجددها إلى تجدّد الجوهر؟

جواب الإشكال الثاني

إنّ الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر؛ أي إنّها ليست مستقلة بذاتها؛ فإنّ وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، بعد إثبات أصالة الوجود وبساطته، وإنّ العرض والجوهر موجودان بوجود واحد، بدليل الحمل، وبعد الالتفات إلى أن الحركة إنّما هي نحو الوجود. وإنّ العرض هو الموجود في موضوع وليس الموجود المستقل بذاته، فوجوده مستند إلى وجود الجوهر (الصور النوعية الجوهرية)، والجوهر هو المبدأ القريب لوجود الأعراض؛ وعليه فالذاتية للجوهر، والعرض قائم بالجوهر، والجوهر قائم بذاته.

الإشكال الثالث

يُقال بأن ارتباط الأعراض المتغيرة بالمبدأ الثابت، سواء كان جوهرًا أو غيره يمكن أن يبين بكيفية أخرى.

كأن هناك محاولة لنفي البرهان السابق، الذي يقول: لما كانت الأعراض متغيرة ومتجددة، وكل متغير لا بد أن تكون علته متغيرة، وعلة الأعراض هي الجوهر، فلا بد أن تكون الجواهر متغيرة، وتغيرها بذاتها.

والمحاولة هذه تقول بأن الأعراض المتجددة المتغيرة لا تستند إلى الجواهر المتغيرة، بل الجوهر ثابت لا تغير فيه، والتغير إنما يحصل للأعراض بسبب آخر غير الجوهر، ومنشأ التغير هو أمر خارجي؛ لأن الحركات تارة تكون طبيعية وأخرى قسرية، والطبيعية كسقوط شيء من الأعلى للأسفل، والقسرية كرمي الكرة نحو الأعلى، فهذه المحاولة تقول بأن التغير في الأعراض غير ناشئ من التجدد في الجوهر، وإنما بسبب خارجي، من قبيل التجدد الحاصل بالحركات القسرية أو الطبيعية أو النفسانية.

جواب الإشكال

وقد أجاب المصنف على ذلك هكذا، يقول: ننقل الكلام على قولكم بأن التجدد في الحركات القسرية والطبيعية سببها أحوال معينة، أفهذه الإرادات في الحركات النفسانية، والمراتب في الحركات الطبيعية، والأحوال في الحركات القسرية متغيرة أم ثابتة؟

الجواب: لا بد أن تكون متغيرة؛ لأن علة المتغير متغيرة متجددة، فإذا كانت بذاتها متجددة تنتهي إلى أمر متجدد بذاته؛ ففي الحركات الطبيعية تنتهي إلى أنها متحركة بذاتها، وكذلك في الحركات النفسانية.

إذن دائمًا هذه الأحوال والإرادات والمراتب تنتهي إلى حركات طبيعية، والحركة الطبيعية ذاتية وليست ناشئة من سبب آخر.

وعليه فجميع الإشكالات على البرهان الأول للحركة الجوهرية منقوضة.

الدليل الثاني على الحركة الجوهرية

إن وجود الأعراض هو من شئون وجود الجوهر؛ فتجدد الأعراض وتغيرها علامة على تجدد وتغير الجوهر؛ لأن وجود الأعراض طور من أطوار وجود الجوهر، وقد تقدّم في

الفصل الثالث من المرحلة الثالثة، بأن العرض والجوهر متحدان وجودًا، فالموجود في الخارج شيء واحد، لكنه لما كان متحركًا حركةً جوهرية فهو في حالةٍ تطويريةٍ تكاملية، وليست الأعراض إلا نحوًا من الوجود التكاملي والتطوري للجوهر؛ أي إن وجود الأعراض ليس مستقلاً عن وجود الجوهر.

وعلى هذا الأساس فإذا كانت الأعراض متجددة، فلا بد أن يكون الجوهر متجددًا ومتغيرًا.

النتائج المتفرعة على القول بالحركة الجوهرية

يتفرع على القول بالحركة الجوهرية عدة نتائج يذكر المصنف هنا ثلاثاً منها، وهي:

(١) وحدة الصور الجوهرية الواردة على المادة

كان يقول المشاءون بأن الصور الواردة مختلفة ومتعددة؛ فالمادة كانت متلبسة بالصورة الترابية ثم خلعتها وتلبست بصورة أخرى.

أما على القول بالحركة الجوهرية فليس هناك خلع ولبس، وإنما هناك لبس بعد لبس، أي إن الصور الواردة على المادة واحدة، الصور الطبيعية المتبدلة على المادة صورة واحدة، ولكنها صورة واحدة تدريجية سيّالة. وهذه النتيجة تتم على أساس ما يلي:

أولاً: بناءً على القول بالحركة الجوهرية.

ثانيًا: بناءً على القول بأن الحركة أمرٌ واحدٌ متصل يتحقق بالتدرّج، وأن انقسام الحركة إنما يكون بالقوة لا بالفعل.

ثالثًا: أن معنى الحركة في كل مقولة، أنه في كل آن يرد على المتحرك نوعٌ من أنواع المقولة؛ فمعنى الحركة في مقولة الأين أنه يرد على المتحرك نوعٌ من أنواع مقولة الأين.

رابعًا: أنه في الحركة الجوهرية الصور الجوهرية المتعاقبة هي عين الحركة، والحركة نحو وجود هذه الصور.

ونذكر مثالاً لتقريب الفكرة، وإن كانت هذه الأمثلة لا تنطبق تمامًا، ولكن لتقريب الفكرة؛ فلو كان لدينا حبلٌ طوله عشرة أمتار، المتر الأول لونه أحمر، الثاني أخضر، الثالث أسود، الرابع أبيض، وهكذا لكل متر لونٌ خاص، فهذا الحبل واحد، ولكن من

كل متر ننتزع ماهيةً ولوناً مغايراً للمتر الثاني. إذن الصور الطبيعية الجوهرية المتبدلة واحدةٌ متدرّجة سيّالة، ويُنْتَزَع من كل حدٍّ من حدودها مفهومٌ مغاير لما يُنْتَزَع من غيره، مغايرة بالشخص أو بالنوع.

(٢) أن الجوهر المتحرك بأعراضه يكون متحركاً بعموم هذه الأعراض

لما كان العَرَض من مراتب وجود الجوهر، ووجود العرض قائم بالجوهر وتابع له، على هذا الأساس، يمكن أن يكون الجوهر متغيراً والعرض ثابتاً. نذكر لذلك مثلاً: افترض أنك كنت نائماً في باخرة، فأنت في حركة تبعاً لحركة الباخرة، وعلى هذا الأساس نقول بحركة الأعراض تبعاً لحركة الجوهر. هذه حالة، والحالة الثانية، افترض أنك كنت تلعب كرة السلة في الباخرة المتحركة، فأنت تتحرك وكذلك الباخرة تتحرك، فأنت في حركتين، حركتك أثناء لعب الكرة وحركتك تبعاً لحركة الباخرة؛ أي هناك حركتان، وبتعبير آخر هنا حركة في الحركة. والحركة في الحركة من إبداعات الطباطبائي. والحركة في العرض، كما في لون التفاحة؛ فإنه مرة يتحرك العرض تبعاً لحركة الجوهر، وأخرى هو يتحرك باعتبار تغيره من لون إلى لون، فهذه حركة في الحركة. إذن جميع الأعراض تتحرك تبعاً لحركة الجوهر.

(٣) أن عالم المادة، أي العالم الجسماني، بمجموعه عبارة عن حقيقة واحدة متجددة سيّالة

أي إن مثله مثل القافلة؛ فلو لاحظت من بعيد قافلة من مجموعة جمال، أو لاحظت سرب طيور مهاجرة ومنظمة هندسيًا، للاحظتها كأنها قطعة واحدة. فعالم المادة بمجموعه يتحرك حركةً واحدة كالقافلة الواحدة. وهو في هذه الحركة يتحرر تدريجياً إلى أن يصل إلى الفعلية والتجرّد التام. والمراد بالوحدة في قوله: حقيقة واحدة سيّالة، هي الوحدة بالعموم، بمعنى السعة الوجودية — ويُعبّر عنها بالوحدة السعية — لا الوحدة الشخصية.

الفصل الثاني عشر

في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها

البحث في هذا الموضوع يتلخّص في نقاطٍ أربع:

الأولى: في بيان النظرية المعروفة في موضوع الحركة الجوهرية.

الثانية: في بيان قول النافين للحركة الجوهرية.

الثالثة: في بيان ملاك حاجة الحركة إلى موضوعٍ ثابت.

الرابعة: ما يتلخّص من التحقيق في الحركة الجوهرية.

موضوع الحركة الجوهرية

إن موضوع الحركة الجوهرية هو المادة الأولى، وهذه المادة عادةً تحصّل في صورة من الصور؛ لأن المادة ليس لها إلا القوة، ولا فعلية لها إلا فعلية أنها بالقوة.

قول النافين للحركة الجوهرية

المشّاءون القائلون بالكون والفساد نفّوا الحركة في مقولة الجوهر؛ ولهذا قالوا: إن تبدّل الصور الجوهرية، إنما يكون بفساد صورة وانعدامها وتحقّق وجود صورٍ أخرى، فقالوا بالكون؛ أي الوجود، والفساد؛ أي الانعدام. وقد ذهبوا إلى أن شريكة العلة للمادة هي صورة من الصور؛ لأن المادة تحتاج إلى صورة تحفظها، كما تحتاج الخيمة إلى العمود. فالصورة شريكة العلة للمادة، والجوهر المفارق هو الذي يُوجد الصورة والمادة، فالصورة هي التي تُحصّل وتحفظ وحدة المادة.

وقد تقدّم في الفصل السابع من المرحلة السادسة أنه يمتنع كون الصورة فاعلاً للمادة، بل إنما هي شرط لوجود المادة، فالمراد من الفاعل هنا مطلق العلة الذي يعم الشرط، ولكنه إنما عبّر بالفاعل من جهة أن الشرط هذا متممٌ لفاعلية الفاعل. ويشهد لذلك قوله: فصوره ما شريكة العلة بالنسبة إلى المادة. فإنه لو كانت الصورة فاعلاً قريباً للمادة والجوهر فاعلاً بعيداً لها لم تكن الصورة شريكة العلة بل كانت تمام العلة.

ملاك حاجة الحركة إلى موضوع

إن الملاك ينشأ مما يلي:

أولاً: حفظ وحدة الحركة؛ أي لولا الموضوع الواحد لما كانت الحركة واحدة. وبعبارة أخرى لما كانت أجزاؤها غير مجتمعة في الوجود احتاجت إلى موضوع ثابتٍ باقي، يُوجب وحدة الكثرة وعدم انثلامها.

ثانياً: أن وجود الحركة هو وجودٌ ناعت؛ أي إن الأجسام المتحرّكة تتصف بالحركة، فهو وصف، والوصف يحتاج إلى موصوف، كما أن كل عرضٍ يحتاج إلى معروض؛ وبالتالي فكل حركة تحتاج إلى موضوع.

وهذا القول هو الذي يرى أن للحركة موضوعاً واحداً هو المادة الأولى؛ فالملاك في حاجة الحركة للموضوع الواحد ينشأ من حفظ وحدة الحركة وكون الحركة وجوداً ناعاً، فهو في حاجة إلى موضوع.

ولكن المصنّف يناقش في هذه المسألة بشقيها، فيقول: إذا كان منشأ حاجة الحركة إلى موضوع ثابت، لكي تبقى الحركة واحدة، فإن هذا الكلام غير تام؛ لأن الحركة في نفسها أمرٌ متصل، غير قابل للقسمة الحقيقية، وإن كان قابلاً للقسمة الوهمية العقلية؛ لأن قبول الحركة للقسمة بالقوة لا بالفعل، فالحركة أمرٌ متصلٌ واحد.

ولما كانت الحركة أمراً واحداً متصلاً، فتكون وحدتها محفوظة من دون حاجة إلى موضوع واحد ثابتٍ يحفظ وحدتها.

وإن كان ملاك حاجة الحركة إلى موضوع واحد، هو كونها وجوداً ناعاً وصفيّاً، فهذا البيان إنما يتم في الحركات العرضية، كالكم والكيف والوضع، أما في الحركة الجوهرية فالحركة والمتحرك أمرٌ واحد، فوجود الحركة بنفسها هي بنفسها حركة

ومتحرك؛ أي إن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، وعلى هذا الأساس نقول بعدم حاجة الحركة إلى موضوع ثابت.

ملخص القول في هذه المسألة

حاصل التحقيق في موضوع الحركة الجوهرية هو الحركة نفسها وليس شيئاً آخر، ويمكن القول باعتبار ما، إن الحركة الجوهرية لا موضوع لها؛ لأن الجوهر هو الحركة والحركة هي الجوهر، فالحركة والمتحرك هما موضوع واحد.

أما تعبير بعضهم بأن موضوع الحركة هو المادة الأولى والتي تكون محلاً للصور، وهذه الصور يتوارد عليها إما خلُع بعد لبس على قول المشائين، أو لبس بعد لبس على قول الملا صدرا؛ فهذا القول مجازي بنحو الإسناد العقلي، والمصحح له أن المادة متحدة مع الصورة الجوهرية؛ ولذلك قالوا بأن موضوع الحركة هو المادة، وإلا فإن الصور الجوهرية هي المتحركة، فالمتحرك هو الصور النوعية الجوهرية وموضوع الحركة كذلك. أما المادة فهي في نفسها قوة محضة لا تعين لها، وإنما تتعين بالصورة؛ ولذلك فلا هوية مستقلة للمادة بدون الصورة.

إن الحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيّالة، كانت قائمة بذاتها، موجودة لنفسها، فهي حركة ومتحركة في نفسها. وبعبارة أخرى لما كانت سيلاناً — تغيراً تدريجياً — جوهرياً، بل كانت جوهرًا، والجوهر وجوده لنفسه، فهذه الحركة قائمة بنفسها، فموضوعها نفسها؛ إذ لا معنى لموضوع الحركة إلا ما تقوم به الحركة؛ وعلى هذا فإن المتحرك بالذات هو نفس الحركة، وغيره — كالمادة — متحرك بالعرض.

الفصل الثالث عشر

في الزمان

يُوجَدُ كلامٌ كثيرٌ حول الزمان عند القدماء وحتى في العلم الحديث في الفيزياء، خاصة نظرية أينشتاين في النسبية.

الآراء في تفسير حقيقة الزمان

الآراء في تفسير حقيقة الزمان كثيرة في التراث الفلسفي، وتدل كثرتها على أهمية هذه المسألة، ونذكر فيما يلي تسعة آراء بشكلٍ سريعٍ في تفسير حقيقة الزمان، وهي:

- (١) الزمان هو واجب الوجود.
- (٢) الزمان هو جوهر مجرد.
- (٣) الزمان هو جوهر جسماني؛ أي فلك من الأفلاك.
- (٤) الزمان هو مقدار الوجود.
- (٥) الزمان هو مقدار حركة الفلك الأقصر.
- (٦) الزمان هو مقدار الحركة مطلقاً.
- (٧) الزمان مُنتَزَع من ذات الباري.
- (٨) الزمان أمرٌ موهوم وخيالي؛ أي لا حقيقة له.
- (٩) الزمان هو كَمٌ متصلٌ غيرُ قارٍ يعرض على الجسم بواسطة الحركة، وهذا هو الرأي المشهور بين الفلاسفة الإسلاميين.

وقد ذكرنا سابقاً بأن الكم أحد المقولات العرضية التسع، وهو ينقسم إلى: متصل ومنفصل، والمنفصل هو العدد، والمتصل ينقسم إلى: قارٌ وغير قار، وغير القار هو الزمان، أما الكَمُ المتصلُ القارُّ فهو الخط والسطح والجسم التعليمي.

فالزمان ماهيةٌ مندرجة تحت مقولة الكم، وهو كمٌ متصلٌ غيرٌ قارٍ، إذن الزمان كميٌّ وامتدادٌ معيّن، والذي يعيّنهُ الزمان هو امتداد الحركة.

الدليل على أن الزمان كمٌ متصلٌ غيرٌ قارٍ

الدليل يمكن بيانه عبر نقاط:

الأولى: أن الحوادث التي تقع تحت الحركة، كالمشي، والكلام، واللون، فإنها كلها تندرج تحت الحركة، والحوادث المندرجة تحت الحركة تقبل الانقسام؛ فالمشي ينقسم إلى خطوات، والكلام ينقسم إلى: ألفاظ، وهكذا.

الثانية: هذه الأجزاء والأقسام المفترضة للحوادث الواقعة تحت الحركة ليست مجتمعةً في فعلية الوجود؛ لأن الوجود الفعلي لكل جزء يتوقّف على زوال الجزء السابق، فوجود كل خطوة في المشي يتوقّف على تصرُّم وانقضاء الخطوة السابقة.

الثالثة: لو أخذنا كل خطوة وكل جزء فسوف نجدها قابلةً للانقسام في نفسها إلى قطعتين، وهاتان القطعتان لا تجتمعان معاً؛ لأن الوجود الفعلي للجزء الثاني متوقّف على تصرُّم وزوال الجزء الأول، لو أخذناه لوجدناه ينقسم إلى قسمين لا يجتمعان معاً، وهكذا.

إذن القسمة لن تقف عند حد؛ لأن وجود القطعة اللاحقة منوطٌ بزوال القطعة السابقة. والنتيجة هي كيف يتحقّق هذا الانقسام للحركة أو للحوادث الواقعة تحت الحركة؟

الجواب: يتحقّق هذا الانقسام بعروض كميةٍ ومقدارٍ معيّن، وهذا المقدار وهذه الكمية التي تحدّد امتداد الحركة هي الزمان؛ لذلك نقول إنما يتحقّق هذا الانقسام بعروض كمٌ متصلٌ غيرٌ قارٍ يعرض للحركة، ويتعيّن به امتداد الحركة، وهذا هو الزمان. قد يُقال: لم لا يكفي في قبول الانقسام امتداد الحركة، الذي هو امتدادٌ مبهمٌ؟ الجواب: المبهم لا وجود له في الخارج، وإنما يُوجد إذا تعيّن، وتعيّنه بالزمان.

العلاقة بين الحركة والزمان

إن الزمان هو الذي يعيّن ويقدّر امتداد الحركة، ويعرض على الجسم بواسطة الحركة. والحركة هي نحو وجود تدريجي للشيء يخرج به الشيء من القوة إلى الفعل بالتدرّج؛

أي هي نحو وجود متصل غير قارٍ، لكنها لا يمكن أن تكون هي الزمان، مع أن الزمان هو أيضًا وجود متصل غير قارٍ؛ لأن امتداد الحركة مبهم غير معيّن، بينما امتداد الزمان غير مبهم ومعين. إذن العلاقة بين الحركة والزمان كالعلاقة بين الجسم الطبيعي المبهم والجسم التعليمي المحدّد والمعيّن، وكما أن مقدار امتداد الجسم الطبيعي يحدّده الجسم التعليمي الذي يعرض عليه، كذلك امتداد الحركة فإنه مبهم وغير محدّد، والزمان هو الذي يحدّد هذا الامتداد؛ فالحركة نظير الجسم الطبيعي، والزمان نظير الجسم التعليمي.

الزمان من العوارض التحليلية للجسم

بما أن الزمان يعرض على الحركة، والحركة مفهوم ثانٍ فلسفي، فهي مفهوم مُنتزَع من وجود الشيء، ولا وجود مستقلّ لها، فالزمان كذلك أيضًا في عروضه على موضوعه، فإنه ليس من قبيل عروض الحرارة والسواد والحلاوة على موضوعاتها، وإنما هو أمرٌ مُنتزَع؛ فوجوده عين وجود الأشياء، بل لا عارض ولا معروض، وإنما الزمان من العوارض التحليلية الانتزاعية للجسم.

الزمان بُعدٌ رابع للجسم

كما أن للجسم ثلاثة أبعاد: «طول، وعرض، وارتفاع»، ولا يمكن تجريد أي جسم منها، كذلك للأجسام بُعدٌ رابع بناءً على نظرية الحركة الجوهرية هو الزمان؛ أي لا يمكن سلب الزمان عن الموجودات الماديّة؛ لأن حقيقة هذه الموجودات المادية في حركة وصيرورة؛ أي إنها حقيقةٌ سيّالة، ووجودها نحو وجودٍ تدريجي وليس وجودًا ساكنًا، بناءً على القول بالحركة الجوهرية.

فوجود هذه الأشياء نحو وجودٍ تدريجيٍّ متحرّكٍ سيّال، وكلما كانت هناك حركة فإن هناك زمانًا؛ لأن الزمان يعرض على الجسم بواسطة الحركة، فانفكاك الزمان عن الأجسام مُحال؛ لأنه بمنزلة انفكاك الشيء عن ذاته.

وبكلمةٍ أخرى إن الظرف والمظروف هنا أمرٌ واحد؛ فطالما كانت الحركة هي ذات الجوهر، والحركة والمتحرك أمر واحد، والزمان هو الذي يعين امتداد الحركة، وهو عارض على الجسم بواسطة الحركة، فلا يمكن تجريد أي جسم من الزمان.

البرهان بالزمان على الحركة الجوهرية

هناك نقطة في المقام، وهي أنه يمكن البرهنة على الحركة الجوهرية بواسطة الزمان، وذلك وفق ما يلي:

أولاً: كل موجودٍ مادي له زمان؛ لأنه بُعدٌ رابع للأجسام.

ثانياً: كل موجود له بُعد زمني تدريجي الوجود؛ لأن الزمان يعرض على الأجسام بواسطة الحركة، فكل جسمٍ له بُعد زمني يعني أنه متحرك؛ وبالتالي فهو تدريجي الوجود.

إذن وجود الجوهر المادي تدريجي الوجود؛ أي إنه متحرك بذاته، وهذا هو معنى الحركة الجوهرية.

نتائج البحث

ذكر المصنّف أنه يتبيّن مما تقدم جملة نتائج، هي:

الأولى: أن لكل حركة زماناً خاصاً بالحركة هو مقدارها؛ فحركة السيارة بين مدينتين، أو حركة النبات ونموه، أو حركتك ماشياً، أو كلامنا، لكل حركة من تلك الحركات زمانٌ خاص بها، هو مقدارها وكمّيتها التي تحدّد امتدادها؛ فكما أن لكل جسم طولاً وعرضاً وارتفاعاً؛ أي حجماً خاصاً به، كذلك لكل متحرك ولكل حركة زمانٌ خاص بها؛ لأن الزمان بُعدٌ رابع للأجسام المتحركة؛ ولهذا تتعدد الأزمنة الخاصة بعدد حركات الأجسام المادية الموجودة في العالم.

فلو فرضنا أن عندنا مليار جسم متحرك، فإن هناك مليار زمان؛ لأن لكل حركة زماناً خاصاً بها. ولكن دأب الناس على قياس الحركات الخاصة بالزمان العام؛ ولذلك قالوا بأن السيارة تقطع المسافة بين طهران وقم بساعتين؛ لأن الزمان العام، وهو الدقائق والساعات والأيام والشهور والسنون معروف عند الناس؛ ولذا جعلوه مقياساً عاماً لتقدير الحركات، وإلا ففي الواقع أن لكل حركة زماناً خاصاً. وبناءً على الحركة الجوهرية، فإن زمان الحركة الجوهرية، يتقدّر به زمان الحوادث الزمانية.

الثانية: أن التقدّم والتأخّر بين أجزاء الزمان ذاتيان؛ أي إن الساعة الرابعة تتوقف فعليتها على زوال الساعة الثالثة، بل الدقيقة الثانية تتوقف فعليتها على زوال الدقيقة الأولى.

فلو لم تنقُص الدقيقة الثانية لما أتت الدقيقة الثالثة؛ لأن الزمان كم متصل متدرج سيال غير قار، لا تجتمع أجزاؤه؛ ولهذا يكون التقدم والتأخر بين أجزائه ذاتياً.

الثالثة: الآن وهو طرف الزمان ليس زماناً، وهو أمرٌ عديمي، الآن في مصطلح الفلاسفة غيره لدى العرف؛ ففي المصطلح العُرفي قد يساوي ثانية، وهي جزء من الزمان، أما في المصطلح الفلسفي فهو أمرٌ عديمي.

لذلك فنسبة الآن للزمان كنسبة النقطة للخط، الآن أمرٌ يفصل بين الساعة الواحدة والساعة الثانية، وهو وجودٌ فرضي كالنقطة، وليس وجوداً حقيقياً خارجياً، فهو أمرٌ اعتباري فرضي لا وجود له في الخارج؛ ولذلك فهو أمرٌ عديمي.

الرابعة: أن تتالي الآتات والآنيات — التي تقع في الآن — مُحال، بناءً على أن الآن أمرٌ عديمي.

إذ طالما أن الآن أمرٌ عديمي، فهو صفر، فإذا أضيف صفر إلى صفر إلى صفر إلى ما لا نهاية فلا يتحقق أمرٌ وجودي؛ فالآن هو طرف الزمان، والزمان ليس له أكثر من طرف؛ ولهذا فلا يكون للزمان طرفان أو ابتداءان؛ فالآتات لا تتتالي، وكذلك الآنيات.

الخامسة: أن الزمان لا أول له ولا آخر له. بمعنى أنه كما قلنا سابقاً في أن الحركة ليس لها أولٌ وآخر من سنخ الحركة؛ أي لا مبدأً ولا منتهى لها من سنخها، فبداية الحركة قوة محضة ونهايتها فعلية محضة، فالمبدأ والمنتهى كلاهما خارج عن الحركة؛ لأن الحركة هي امتزاج القوة بالفعل، كذلك الزمان فهو تدريجي لا أول له ولا آخر، وهو غير قابل للانقسام، وإلا لزم التناقض.

الفصل الرابع عشر

في السرعة والبُطء

إذا لاحظنا سيارتَين متحركَتَين ونسبنا حركة الأولى إلى الثانية، وكانت الأولى قد قطعت في مدة ساعتَين مسافة مقدارها «٢٠٠ كم»، والثانية في الساعتَين قطعت «١٥٠ كم»، فلا شك أن الأولى هي الأسرع؛ أي الأكثر قطعًا للمسافة. ولو فرضنا أن المسافة كانت متساوية وهي «٢٠٠ كم» والأولى قطعتها بساعتَين، والثانية بثلاث ساعات، فلا شك أن الأولى أسرع من الثانية.

معنى السرعة والبُطء

فالسرعة: هي قطع مسافةٍ كثيرة في زمانٍ قليل، والبُطء بخلاف السرعة. ولكن ما هي حقيقة البُطء، هل يعني تخلُّل السكون في السرعة أو في الحركة؛ أي إنه كلما كان السكون المتخلَّل في الحركة أكثر كانت السرعة أبطأ؟ الصحيح هو أن الحركة لا يتخلل فيها السكون؛ لأن الحركة يمتزج فيها القوة بالفعل، وهي أمرٌ متصل، فلا يمكن أن يتخلَّل السكون في الحركة، وإلا لما كانت هناك حركة.

تقابل السرعة والبُطء

ذهب صدر المتألهين إلى أن السرعة والبُطء متقابلان، والتقابل بينهما من نوع التضاد؛ لأنهما أمران وجوديان، والتقابل بين الوجوديّين هنا هو التضاد. وليس بينهما تقابل تناقض ولا تقابل عدم وملكة؛ لأن هذين النوعين من التقابل يكونان بين أمرين أحدهما وجودي والآخر عديمي، والسرعة والبُطء كلاهما وجوديان. كما ليس بينهما تقابل التضاييف؛ لأن المتضاييفين أمران وجوديان أيضًا، إذا كان أحدهما بالفعل فالآخر بالفعل،

ومن المعلوم أنه إذا كانت سيارة تسير بسرعة لا يلزم أن تُوجَد سيارة قبالتها تسير ببطء. إذن لم يبقَ إلا تقابل التضاد؛ لأن التقابل محصورٌ في أربعة أنواع فقط.

مناقشة المصنف

لكن المصنف ناقش فيما قاله ملا صدرا، فقال: تقدّم في تعريف الضدّين: أنهما أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف. والسرعة والبطء لا يُوجَد بينهما غاية الخلاف؛ لأنه ما من سريع إلا ويُوجَد أسرع منه، وما من بطيء إلا ويُوجَد أبطأ منه.

فإذا لم يكن بين السرعة والبطء تقابل التضاد فما هي العلاقة بينهما؟ يجيب المصنف: إن السرعة والبطء لا تقابل بينهما، وإنما هما وصفان إضافيان، كالطول والقصر، فشيء واحد من جهةٍ طويل إذا نسبناه إلى شيءٍ قصير، ومن جهةٍ أخرى هو قصير إذا نسبناه إلى شيءٍ طويل. والسرعة كذلك، فشيء واحد يكون سريعاً بالنسبة إلى شيءٍ بطيء، وبطيئاً إذا نسبناه إلى شيءٍ سريع؛ فالسرعة والبطء وصفان إضافيان نسبّيان، واختلافهما بالتشكيك لرجوع ما به الاختلاف إلى ما به الامتياز؛ حيث إن السرعة بمعنى الجريان صفةً ثابتة للحركة، وهي لما كانت مختلفة في الحركات بالشدة والضعف نُسب بعض مصاديقها إلى بعض، فحصلت السرعة والبطء النسبيّان.^١

^١ «حاشية الأسفار»، ج ١٢٦، ٢؛ ج ١٩٨، ٣.

الفصل الخامس عشر

في السكون

ما هو المقصود بالسكون عندما نقول هذا الجسم ساكن وذاك متحرك؟ في هذا الفصل يدور البحث حول هذه المسألة في أربع نقاط:

الأولى: في بيان معنى السكون.

الثانية: في بيان نوع التقابل بين الحركة والسكون.

الثالثة: في إثبات أن كل جسمٍ أو جسمانيٍّ متحرك؛ أي إنه غير ساكن.

الرابعة: أن الأمور الدفعية الوجود غير التدريجية لا حركة فيها.

معنى السكون

يُطلق السكون على معنيين؛ المعنى الأول هو خُلُو الجسم من الحركة قبل الحركة أو بعد الحركة، بمعنى إذا كان الجسم قبل الحركة غير متحرك، فهو ساكن، وإذا كان الجسم بعد الحركة غير متحرك، فهو أيضًا ساكن؛ فالسيارة قبل أن تتحرك ساكنة، وبعد أن تحركت ووقفت هي ساكنة أيضًا.

كما يطلق السكون على ثبات الجسم على حاله الذي هو عليها، بقطع النظر عن الحركة، فهذه السيارة الواقفة منذ سنة، الآن ثباتها على حالتها واستمرارها على هذا الثبات وعدم حركتها يعبر عنه بالسكون.

ما هو المعنى الذي يقابل الحركة من السكون، أفهو المعنى الأول أم المعنى الثاني؟ أي أهو خُلُو الجسم من الحركة الذي هو معنىٌ عديمي، أم المعنى الثاني الذي هو ثبات الجسم على حاله، وكون الجسم ثابتًا على حاله هو معنىٌ وجودي؟

الجواب: إن الذي يقابل الحركة هو المعنى الأول؛ أي إن معنى السكون المقابل للحركة هو خُلُو الجسم من الحركة قبل الحركة أو بعد الحركة. أما المعنى الثاني فهو أمرٌ لازم للمعنى الأول، بمعنى لما كان الجسم خاليًا من الحركة، بقي ثابتًا على حاله التي هو عليها. إذن المعنى الثاني ليس هو معنى السكون، وإنما هو لازمٌ لمعنى السكون، ومعنى السكون هو الملزوم.

التقابل بين الحركة والسكون

إذا كانت الحركة أمرًا وجوديًا، نَحَو وجودٍ تدرجي للشيء، والسكون أمرٌ عديمي، بمعنى انعدام هذا النحو من الوجود التدرجي للشيء، فمعنى ذلك أن التقابل بينهما، بين أمرٍ وجودي وأمرٍ عديمي، والتقابل بين أمرٍ وجودي وأمرٍ عديمي لا يخلو، إما أن يكون تقابلًا بين نقيضين، أو تقابلًا بين العدم والملكة. وهو في الواقع من نوع التقابل بين العدم والملكة؛ لأن السكون معناه انعدام الحركة فيما من شأنه الحركة، يعني انعدام الحركة في الموضوع القابل للحركة وهو الجسم.

الحركة لا يخلو منها جسم أو أمر جسماني

الفرق بين الجسم والأمر الجسماني؟ الجسم هو الجوهر الممتد في الأبعاد الثلاثة، فالجسم جوهر، أما الأمر الجسماني فهو الحالُّ في الجسم، يعني فيما يكون في الجسم. مثل الأمر الزماني إذ هو ما يكون في الزمان، فالجسماني هو الأعراض الحالة في الجسم مثل البياض الحالُّ في الورقة؛ أي في الجسم، فإن البياض أمرٌ جسماني لأنه قائم بالجسم. إذن الجسم والجسماني لا يخلوان من الحركة بناءً على القول بالحركة الجوهرية، يعني أنه ليس هناك للسكون مصداقٌ في شيء من الجواهر المادية؛ لأن كل جسم من الأجسام؛ أي كل جوهرٍ ماديٍّ سيال الوجود؛ فالجواهر المادية ليس فيها مصداق للسكون، كما أنه لا شيء من أعراضها يكون مصداقًا للسكون أيضًا؛ لأن الأعراض تابعة في حركتها للجواهر الحالة فيها.

نعم يمكن أن نقول إن هناك معنىً للسكون نسبيًا؛ أي إن هناك سكونًا نسبيًا بالنسبة إلى الموضوعات المادية، فالموضوع المادي بالقياس إلى الحركات الثانية التي في المقولات الأربع؛ الكم، والكيف، والأين، والوضع، يمكن أن يكون له سكون.

في السكون

إذن السكون ليس له مصداقٌ حقيقي لا في الجواهر المادية ولا في الأعراض الحالة بها.

الأمور الآنيَّةُ الوجود لا حركة فيها

إن الحركة أمرٌ تدريجي الوجود، وهي خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج، فإذا كان الأمر دفعياً آنِي الوقوع لا تتحقّق فيه حركة.

الفصل السادس عشر

في انقسامات الحركة

هنا مبحثان أساسيان:

- (١) في تقسيمات الحركة.
- (٢) في بيان الفاعل القريب للحركة في مجموعة الحركات التي تنقسم بانقسام الفاعل.

تقسيمات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأركان الستة للحركة؛ حيث قلنا إن للحركة ستة أركان هي: المبدأ، المنتهى، الموضوع، المسافة، الزمان، الفاعل.

(١) تنقسم الحركة بانقسام المبدأ والمنتهى، بمعنى انقسامها إلى الحركة من أين كذا إلى أين كذا؛ أي من مكان كذا إلى مكان كذا، والحركة من لون كذا إلى لون كذا، يعني من اللون الأصفر إلى الأحمر مثلاً.

(٢) تنقسم الحركة بانقسام الموضوع المتحرك، كحركة النبات وحركة الإنسان.

(٣) تنقسم الحركة بانقسام المقولة، مثل الحركة في الكيف، كاللون يتغير، والحركة في الكم، كالطول يزداد، والحركة في الأين، كهذا الجسم ينتقل من مكان إلى مكان، وهكذا.

(٤) تنقسم الحركة بانقسام الزمان، كالحركة في الليل والنهار، والحركة في الصيف والشتاء.

(٥) تنقسم الحركة بانقسام الفاعل إلى الحركة الطبيعية، والحركة القسرية، والحركة النفسانية، والحركة الإرادية.

ومن المعلوم أن الحكماء القدماء ذهبوا إلى أن الحركات بلحاظ الفاعل وبلحاظ المبدأ الذي تنشأ منه تنقسم إلى قسمين أساسيين هما:

(١) حركات إرادية.

(٢) حركات طبيعية.

فالفاعل تارةً يكون ذا شعور والتفات فحركته حركة إرادية، وتارةً يكون فاعلاً للإرادة فتكون حركته حركة طبيعية؛ فحركة الكرة عندما تسقط إلى الأسفل حركة طبيعية، أما حركتك عندما تقوم من محلٍّ إلى آخر فحركة إرادية. والمقصود بالحركة الطبيعية هي الحركة التي تحدث للشيء بمقتضى طبعه بدون قوة خارجية، كالكرة التي تسقط إلى أسفل.

أما الحركة الإرادية فهي التي تكون بفعل الفاعل وإرادته، يعني يكون الفاعل المباشر للحركة فيها ذا إرادة. وهذه الحركة الإرادية إما أن تكون بالرضا أو تكون بالإجبار.

انقسام الحركة بحسب الفاعل

إن الحركة تنقسم بانقسام الفاعل إلى هذه الأقسام:

(١) طبيعية.

(٢) قسرية.

(٣) إرادية.

فالتطبيعية والقسرية كلتاها طبيعية، ولكن الطبيعية هي ما تكون بمقتضى الطبع، والقسرية هي بسبب قاسر من الخارج، والإرادية أن يكون الفاعل فيها ذا إرادة وشعور بالنسبة إلى فعله؛ أي إن الفاعل في الحركات الإرادية هو الفاعل النفساني والحركة هي الحركة النفسانية.

إن الفاعل للحركة الطبيعية هو طبيعة المتحرك، والفاعل للحركة القسرية هو أمر قاسر من الخارج، بمعنى أن الفاعل للحركة القسرية هو مقتضى الطبيعة.

ومن المعلوم أن الفاعل إما أن يكون فاعلاً إلهياً وهو مفيض الوجود، أو فاعلاً طبيعياً وهو بمثابة العلة المعدة. والفاعل القريب لتمام هذه الحركات هو طبيعة المتحرك؛

ففي الحركات النفسانية إنما يكون عن تسخيرٍ نفساني، وفي الحركات الطبيعية هو مقتضى الطبيعة، وفي الحركات القسرية هو قهر الطبيعة وقسرها.

جاء في شرح الهداية الأثرية، ص ١٠٠: كل حركة باعتبار المحرك، فهي إما ذاتية أو عرضية؛ لأن القوة المحركة إما أن تكون موجودة في المتحرك من حيث إنه متحرك، أو لا تكون موجودة فيه من تلك الحيثية، فالحركة في الأول ذاتية وفي الثاني عرضية، وكل حركة ذاتية، إما طبيعية أو قسرية أو إرادية.

وقد قالوا في الطبيعيات القديمة: إن المبدأ المباشر المتوسط بين الفاعل الطبيعي وبين الحركة هو مبدأ الميل، ومبدأ الميل هذا يوجده الفاعل في طبيعة المتحرك.

مبدأ الميل

إن ما طرحه الحكماء القدماء في مسألة الحركة يقوم على أساس قاعدتين:

القاعدة الأولى: أن أي جسم من الأجسام لا بد أن يكون مشتقاً على مبدأ ميل مباشر أو قوة أو طبيعة، يعني لا وجود للجسم المطلق؛ أي الجسم الخالي من مبدأ مباشر أو قوة أو طبيعة.

القاعدة الثانية: أن الفاعل المباشر لكل حركة، سواء كانت هذه الحركة إرادية أم طبيعية أم قسرية هو الطبيعة، يعني أن كل جسم يتضمن مبدأ الميل؛ أي إنه لا يوجد جسم مطلق خالٍ من مبدأ ميل مباشر أو قوة أو طبيعة، وإن الفاعل لكل حركة سواء كانت إرادية أم طبيعية أم قسرية هو الطبيعة.

لقد ذهبت الطبيعيات الكلاسيكية إلى أن كل جسم يجب أن يتوفر على مبدأ ميل مستقيم؛ أي لا بد أن يكون في كل جسم ميلٌ صوب حركةٍ مستقيمةٍ غير منحنية.

فالقدماء كانوا يرون أن العناصر أربعة هي: الماء والتراب والنار والهواء، وأن كل عنصر من هذه العناصر؛ أي كل جسم من هذه الأجسام الأربعة، لا بد أن يكون فيه مبدأ ميل، بمعنى يكون في كل جسم ميل صوب حركةٍ مستقيمةٍ لا اعوجاج فيها ولا انحناء، وهذا الميل إما أن يكون نحو الأسفل كما في الماء والتراب؛ فإنهما دائماً ينحدران نحو المركز؛ أي نحو الأسفل، وإما أن يكون هذا الميل نحو الأعلى كما في النار والهواء.

ومبدأ الميل عرضٌ قائم بالجسم؛ فكما أن الجسم فاعل لسائر أعراضه فإنه فاعلٌ للميل أيضًا.^١

الفاعل القريب للحركة

مهما كانت الحركة فإن فاعل الحركة المباشر هو الطبيعة أو قُل هو الصورة النوعية؛ لأن لكل جسمٍ طبيعةً وصورةً نوعيةً خاصةً به، وهذه الطبيعة تارةً يعبرُ عنها بالطبيعة، وأخرى يعبرُ عنها بالصورة النوعية، وهذه هي الفاعل المباشر المحرك للشيء؛ فحتى الحركات القسرية التي تحصل بخلاف مقتضى طبع الجسم، هي أيضًا تتم بفاعلية الطبيعة.

إذن لكل جسمٍ طبيعةً خاصةً ومبدأً ميلٍ مباشر، وإن كل جسم يحتاج في حركته إلى علة، وهذه العلة هي الصورة النوعية أو الطبيعة الخاصة للجسم، وحتى الحركة القسرية أيضًا معلولة للطبيعة.

خاتمة

ذكر المصنّف في هذه الخاتمة ابتداءً معاني القوة، ثم بعد ذلك انتقل إلى بيان مجموعة إشكالات ترتبط بالمقام.

معاني القوة

(١) أن المقصود بالقوة هي حيثية القبول؛ فالقوة التي تحملها المادة تعني حيثية القبول في المادة، حيثية استعدادها وحيثية قبولها للصور النوعية. هذا هو المعنى الذي اصطلاحنا عليه في هذه المرحلة، وهو المعنى الذي واكبناه في تمام هذه المرحلة.

(٢) في مقابل ذلك تطلق القوة أيضًا على الفعل الشديد؛ فمثلاً عندما نسمع صوت انفجارٍ شديد، نقول: هذا صوتٌ قوي.

^١ «كشف المراد»، ص ١٦٤.

(٣) كذلك تطلق القوة على معنى ثالث وهو منشأ الفعل؛ حيث قلنا إن منشأ الحركات الإرادية والطبيعية والقسرية ومبدأها هو القوة الطبيعية؛ لذا تطلق القوة على مبدأ الفعل؛ أي الفاعل وسبب الفعل أيضاً؛ ولذلك نقول: القوى النفسانية هي مصدر الحركات النفسانية، والقوى الطبيعية هي مبدأ الآثار والحركات الطبيعية.

والقوة بالمعنى الثالث التي تطلق على مبدأ الفعل أو قل تطلق على الفاعل، إذا كانت مقارنة للعلم والمشیئة، يعني يكون الفاعل ذا إرادة وشعور بالنسبة إلى فعله، ويكون فعله مقارناً للعلم والإرادة والمشیئة. فإذا كان كذلك نعبر عن هذه القوة الفاعلة بأنها قدرة، وهذه القدرة هي العلة الفاعلة.

إذن العلة الفاعلة هي مبدأ الفعل إذا كان الفاعل مريداً أو عالماً بفعله. إن الفعل لا يتحقق إلا بعد تمام العلة، وتامة العلة تساوي العلة الفاعلة مضافةً إلى المادة؛ فالأكل لكي يتحقق فإن جزء العلة له هو القدرة التي هي العلة الفاعلة، والجزء الآخر هو توفر الطعام. افترض أنك الآن جوعان؛ أي لديك علم وإرادة، فإنه تتوفر لديك فاعلة، بمعنى فعل زائد علماً زائداً لإرادة، ولكن لا يوجد طعام، فإن الأكل لا يتحقق.

إذن العلة الفاعلة تحتاج في تمام علّيتها، وحتى يكون المعلول والفعل حتمي الصدور، إلى أمور أخرى غير مبدأ الفعل والعلم والإرادة وهي وجود المادة. ومن هنا يتبين ما يلي:

أولاً: بعضهم قال في بيان القدرة بأنها ما يصح معه الفعل والترك، يعني أن نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنما تكون بالصحة والإمكان إذا كان الفاعل جزءاً من العلة التامة، لكن المصنّف يدقّق في هذا الكلام؛ لأن هذه المسألة كما سيأتي ترتبط بالإلهيات بالمعنى الأخص، وإن كان المصنّف قد ذكرها هنا لمناسبة في المقام.

ثانياً: بعضهم قال: حتى يوجد الفعل لا بد أن يكون مسبوقاً بالعدم الزماني، لكن المصنّف نفى هذا الأمر وقال: إن وجود الفعل لا يتوقف على أن يكون مسبوقاً بالعدم الزماني؛ لأن هذا القول يبتني على ما قاله المتكلمون من أن مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث وليس الإمكان، بينما برهنّا فيما سبق أن مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث.

ثالثاً: بعضهم قال: إن القدرة إنما تحدث حال الفعل، أما قبل الفعل فلا تُوجَد أي قدرة، لكن بيّن المصنف أن القدرة كما أنها تكون موجودة عند الفعل تكون موجودة أيضاً قبل الفعل.

ثم انتقل المصنف إلى المطلب الثاني وهو بيان بعض الإشكالات التي ترتبط بالمقام.

الإشكال الأول

ذهب البعض إلى أن القدرة تعني صحة الفعل والترك، يعني أن نسبة الفعل والترك إذا كانت صحيحة بمعنى ممكنة فهذا هو معنى القدرة، ولكن المصنف يقول إن هذا الكلام غير تام وغير دقيق؛ لأن تفسير القدرة بأنها ما يصح معها الفعل والترك إنما يصدّق على الموجودات الممكنة، فإن الموجود أو الفاعل الممكن هو الذي تستوي نسبة الفعل والترك بالنسبة إليه؛ لأن الفاعل الممكن يكون جزء العلة.

أما الفاعل الواجب، الفاعل التام الفاعلية، فإنه لا يتوقف فعله على شيء آخر سوى إرادته وقدرته؛ ولذا لا يصح أن نقول بالنسبة إلى قدرة الواجب، بأنها تعني ما يصح معها الفعل والترك؛ لأن الفاعل التام الفاعلية هو وحده علة تامة للفعل، ولا يحتاج إلى أمر آخر، بينما الفاعل الممكن ليس وحده علة تامة للفعل، وإنما يحتاج إلى أدوات الفعل وحضور المادة.

وعلى هذا الأساس لا معنى لأن نقول: إن الواجب تعالى تستوي نسبة الفعل والترك إليه، لأنه ما دام قادراً على الفعل فإن قدرته على الفعل تعني أنه فاعل تام الفاعلية، وهو علة تامة للفعل.

من هنا انبثق إشكالٌ يقول: إذا كانت قدرة الواجب وحدها هي العلة التامة للفعل، ومتى ما وُجِدَت العلة التامة وُجِدَ المعلول، يعني إذا وُجِدَت العلة التامة تكون العلة التامة واجبة، فإذا وجبت العلة وجب المعلول، فيقتضي ذلك أن يكون فعل الواجب فعلاً حتمياً، فإذا كان فعلاً حتمياً يكون الفاعل فاعلاً موجّباً؛ أي مجبراً أو مكرهاً على الفعل؛ لأن أفعاله إذا كانت تصدر منه بشكل قهري، فحينئذ يكون مجبراً على الأفعال.

أما لماذا تصدر منه بشكل قهري، فلأنه بناءً على القول بأن قدرة الواجب تعالى وحدها علة تامة الفاعلية، فإذا كانت علة تامة، فمتى ما تحققت العلة التامة تحقّق المعلول، فيكون صدور الأفعال عنه صدوراً حتمياً قهرياً، فإذا كان كذلك يكون فاعلاً مجبراً، فإذا كان فاعلاً مجبراً لا يكون مريداً، فإذا لم يكن مريداً لم يكن قادراً.

جواب الإشكال

متى يكون احتراق الورقة واجباً؟ الجواب: عندما تُوجَد العلة التامة، يعني تحقق الشرط والواجب والمقتضي.

وإن الوجوب معنًى تحليلي منتزَع من وجود المعلول، فإذا وُجد المعلول اتصفَ بأنه واجب، يعني أولاً تجب العلة ثم يجب المعلول، فإذا كان الأمر كذلك يكون معنى اتصاف أفعال الواجب بالوجوب، أن هذا الوصف لاحقٌ بالفعل وليس متقدماً على الفعل؛ أي إن هذا الوصف لاحقٌ بالفعل من قبل الواجب تعالى، يعني أنه واجب من قبله، واجب منه. وبعبارةٍ أخرى هو واجبٌ منه وليس واجباً عليه، وبتعبير ابن سينا: يجب عنه لا يجب عليه؛ فإن الباري تعالى وإن كان قادراً، وإن كان فاعلاً تام الفاعلية، وإن كان وحده علّةً تامةً لأفعاله، ولكن لا يكون فاعلاً مجبراً؛ لأن وجوب الفعل يلحق الفعل وليس قبل تحقق الفعل، وفعله معلولٌ له تعالى.

وببيانٍ آخر لو أردنا أن نرتّب هذه المسائل ترتيباً عقلياً، لا بد أولاً من قدرة، ثم فعل، ثم ننتزع من الفعل عنوان كون هذا الفعل واجباً.

إذن الوجوب يقع في المرتبة الثالثة، فلا يعود الوجوب الذي يقع في المرتبة الثالثة إلى القدرة التي تقع في المرتبة الأولى، لنقول إن الفعل واجبٌ عليه، بل إن الفعل واجبٌ منه وليس واجباً عليه. هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى متى يكون الواجب مجبراً؟ مثلاً عندما نقول: فلانٌ مجبرٌ على فعل كذا، فما معنى أنه مجبرٌ؟

الجواب: لا بد أن يكون هناك شيء في الخارج هو الذي أجبره، لكن براهين التوحيد تثبت أنه ليس هنالك فاعلٌ آخر غيره؛ فإنه لا شريك له تعالى، فإذا لم يكن هناك شيء في الخارج هو الذي أجبره، وإذا لم يكن هناك فاعلٌ آخر يؤثر عليه، فلا يكون مضطراً ومجبوراً ومكرهاً في فعله.

الإشكال الثاني

بعضهم قال إنه لكي يُوجَد الشيء لا بد أن يكون معدوماً في رتبةٍ سابقة، ثم بعد ذلك يُوجد؛ أي إن صحة الفعل متوقفة على كونه مسبوقاً بالعدم الزماني، فأَي معلول وأي فعل وأي شيء لم يكن مسبوقاً بالعدم الزماني يمتنع فعله ويمتنع أن يكون معلولاً.

جواب الإشكال

إن هذا الكلام غير تام؛ لأنه مبني على أن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث، كما قال المتكلمون، وقد برهنّا فيما سبق على أن علة الاحتياج إلى العلة هو الإمكان وليس الحدوث.

الإشكال الثالث

قال بعضُ إن القدرة تعني أنه لا بد أن يكون الفاعل حين الفعل قادرًا، أما قبل الفعل فليس بقادر، وبعبارةٍ أخرى إن القدرة على الفعل لا بد أن تكون مقارنة للفعل، فأنت قادر على الأكل حال الأكل، أما قبل الأكل فلا يصح أن تُوصف بأنك قادر على الأكل. والقائل هم الأشاعرة، واستدلوا على ما قالوا بأنه لو كانت القدرة موجودة قبل الفعل امتنع بقاؤه، فيلزم وقوع الفعل عن غير قدرة. بيان الملازمة: أن القدرة عرض والعرض يمتنع بقاؤه، ورُدَّ بأننا لا نسلم استحالة بقاء الأعراض.^٢

جواب الإشكال

هذا الكلام باطل أيضًا؛ لأن القدرة تعني ما يمكن معه الفعل والترك، والفاعل قبل الفعل يصدق عليه أنه قادر على فعل الأكل وقادر على ترك الأكل، فإذا قلنا إن القدرة إنما تكون حال الفعل فقط، فيلزم أن نسلب القدرة قبل الفعل، بينما قبل الفعل الإنسان قادر على الفعل والترك.

وبتعبير آخر إن الإنسان إذا أكل تتحقق له القدرة على الفعل، أما قبل الفعل فلا قدرة له كما يقول هذا المشكل، وهذا يعني أن القدرة إنما تكون ثابتة له بالضرورة لا بالإمكان؛ لأنه في الواقع تكون القدرة حال الفعل، يعني أن زيدًا الذي يأكل حال الأكل، الأكل ثابت له بالضرورة، وهذه الضرورة بشرط المحمول، كما في زيد القائم قائم بالضرورة، ولكن قبل الفعل أيضًا هو قادر، بمعنى أنه قادر أن يفعل وقادر أن يترك.

^٢ «دستور العلماء»، ج ١، ص ١٠٢-١٠٣؛ ج ٣، ص ٥٧.

في انقسامات الحركة

ويمكن القول إن القدرة ليست إلا القوة الفاعلة المقارنة للعلم والإرادة، وهي متحققة قبل الفعل، كما أنها متحققة حينه. والفرق بين الحالين إنما هو في إعمال القدرة وعدمه.

المرحلة الحادية عشرة: في العلم والعالم والمعلوم

تمهيد

أشار المصنّف في هذا التمهيد إلى أن الموجودات تنقسم — كما تقدّم في المرحلة العاشرة — إلى موجوداتٍ مجردة وموجوداتٍ مادية، أو قُلْ موجودات بالقوة وموجودات بالفعل، والموجودات بالقوة هي الموجودات المادية، والموجودات بالفعل هي الموجودات المجردة. وعلى هذا الأساس فإن ما يعرض الموجودات عروضاً أولياً وبالذات لا ثانياً وبالعرض، يدخل في بحث الحكمة الإلهية والفلسفة الأولى.

والمقصود بالمادة هي الهيولى، أما الماديات فهي الصور الجوهرية — من الجسمية والنوعية — ولواحقها وآثارها وهي الأعراض.

والمادة قوةٌ محضة، أما الماديات فهي وإن كانت ذات فعلية غير أن الفعلية فيها نسبية، فإنها فعلية بالنسبة إلى الكمال الحاضر، وأما بالنسبة إلى الكمال الآتي فهي بالقوة؛ ولذا تزول الفعلية الحاضرة وتخلّفها الفعلية اللاحقة، فهي في عين فعليتها قوة اللاحقة. وهذا بخلاف المجرد فإنه فعليٌّ محضٌ تام الفعلية لا قوة فيه لشيء، ولا يتغير أبداً، بينما الماديات بالقوة وإن كانت فيها فعلية من جهة.

الفصل الأول

في تعريف العلم وانقسامه الأولي

تعريف العلم

إن وجود العلم لدينا وتصديقنا به أمرٌ بديهي، كما أن مفهوم العلم وتصورنا له من الأمور البديهية، والأمر البديهي مستغنٌ عن التعريف؛ أي إن علم الإنسان بأنه عالم وجداني بديهي، وتصديقه بذلك ضروري.

أقسام العلم الأولية

ينقسم العلم إلى قسمين رئيسيين، هما:

الأول: العلم الحسولي

ذكرنا في بحث الوجود الذهني أن الإنسان يعلم بالأمور الخارجية، يعني أن لديه علمًا بالجملة بالأمور الخارجة عنه؛ أي لديه معرفة بأن هناك أشياء موجودة في الخارج، وهذه الأشياء الموجودة في الخارج حاضرة بماهيتها عنده وليس بوجودها الخارجي، وإلا لو كانت النار حاضرة بوجودها الخارجي لدى الإنسان لترتبت عليها الآثار الخارجية ولكانت محرقةً للذهن.

إن هن هي حاضرة بماهيتها، ومن دون أن تترتب عليها آثارها الخارجية، وهذا هو معنى العلم كما بحثناه في مرحلة الوجود الذهني، بمعنى حضور ماهيات الأشياء لدى الإنسان، وهو العلم الحسولي؛ أي إن الأمور حاصلة بماهياتها لدى العالم؛ هذا هو النوع الأول من العلم.

الثاني: العلم الحضورى

أما النوع الثانى من العلم، فهو أن الإنسان يعلم بذاته، أنت تقول «أنا»، فهذه الأنا تعنى علمك بنفسك، فلا تغفل عنها فى أى حال من الأحوال، فأنت سواء كنت نائمًا أم مستيقظًا، منتبهاً أم غافلاً، فى أى حال من الأحوال لديك علمٌ بنفسك، وهذا العلم بالأنا ناشئ من حضور نفسك لديك، يعنى حضور نفسك لنفسك؛ فإن النفس حاضرة بنفسها وليس الحاضر ماهية النفس، ولا صورة ذهنية عن النفس ولا مفهوم النفس؛ لأن المفهوم الذى يحضر عادةً فى الذهن، فإنه بأى كيفية من الكيفيات فرضنا هذا المفهوم فلا يأبى الصدق على كثيرين، فإن المفهوم الحاضر فى الذهن كيفما فُرض، سواء كان مفهوماً كلياً عقلياً أو جزئياً محسوساً أو متخيلاً، فهو لا يأبى الصدق على كثيرين، ويتشخص بالاتصال بالوجود الخارجى كما فى العلم الإحساسى والخيالى؛ أى دائماً المفاهيم الذهنية مهما أخذنا فيها من قيود، فإن فيها قابلية الانطباق على كثيرين، وإن كان تعدد القيود يضيق من قابلية الانطباق؛ لأن كل قيد إضافى يمثل تقييداً لدائرة انطباقها على المصاديق؛ أى إن مصاديقها تكون أقل من كل قيد إضافى، ولكن مع تعدد وتنوع القيود فإن أى مفهوم من المفاهيم الذهنية بأى كيفية من الكيفيات فرضناه، فهو قابلٌ للانطباق على كثيرين، وهذه حقيقة لا إشكال فيها.

إذا كانت المفاهيم الذهنية قابلةً للانطباق على كثيرين، فإن النفس غير قابلة للانطباق على غيرها، نفسك لا يشاركك فيها أحد. وهذا يعنى أنه لو كان حضور نفسك لديك بمفهومها لكانت فيها قابلية الشركة والانطباق عليك وعلى غيرك، أما عدم قابليتها للشركة فيعنى أنها أمرٌ مشخص، والتشخص علامة الوجود الخارجى، وعلى هذا الأساس يكون علم الإنسان بنفسه بنحو حضورها، يعنى أن الوجود الخارجى عينه حاضرٌ للنفس.

والوجود الخارجى للنفس هو الذى تترتب عليه الآثار الخارجية، بينما حضور مفهوم الكتاب فى الذهن، إنما هو بنحو حضور الأشياء بماهياتها التى لا تترتب عليها الآثار الخارجية؛ ولذلك تقبل الشركة مع غيرها.

إذن حضور نفس الإنسان للإنسان هو علمٌ، وهذا العلم يُسمى بالعلم الحضورى. وبهذا يتبين أن العلم ينقسم إلى قسمين؛ حصولى وحضورى، وهذه القسمة ليست استقرائية لا يمنع العقل من حصول قسم ثالث لها، وإنما هي قسمة عقلية حاصرة دائرة بين النفي والإثبات، فليس لها قسم ثالث.

اتحاد العلم والعالم والمعلوم

لا إشكال في اتحاد العاقل والمعقول أو العالم والمعلوم في العلم الحضورى؛ لأن المعلوم هو عين العلم، أو قُل العلم عين المعلوم بالذات، ولما كان العلم ليس هو إلا حصول المعلوم، وحصول المعلوم هو حضوره، وحضور المعلوم هو وجوده، ووجوده هو نفسه، إذن يتحد العلم والمعلوم، فإذا حصل المعلوم للعالم يكون العالم أيضًا متحدًا مع المعلوم. إن اتحاد العلم مع المعلوم أو قُل العقل مع المعقول، إنما يعني إذا كان العالم والمعلوم واحدًا فالمعلوم والعالم أيضًا واحد؛ لأنه إذا حصل المعلوم لنا؛ أي إذا حصلت في ذهنك صورة هذا الكتاب مثلاً، فحصولها لا يعني إلا اتحادك معها.

وبعبارة أخرى إن النفس العالمة عندما يحصل لها المعلوم فلا يعني ذلك أنه كما يحصل العرض للجوهر؛ أي ينتقش ويرتسم بها المعلوم، كحصول البياض للورقة، وإنما يعني ذلك أن يكون المعلوم كمالاً أولياً للنفس، فتتسع النفس تبعاً لهذا المعلوم، ويكون المعلوم والنفس شيئاً واحداً.

وهذا المعلوم الذي يحصل لدينا، إما أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه، أو أن يكون عرضًا قائمًا بغيره، فإن كان هذا المعلوم جوهرًا قائمًا بنفسه، كان وجوده لنفسه، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم مع نفسه، وإلا لزم كون شيءٍ واحدٍ لنفسه ولغيره، أي جوهرًا وعرضًا، وهو مُحال.

كما في علمنا بالكتاب فيكون وجود الكتاب لنفسه وللعالم وجودًا واحدًا، يعني يتحد العالم مع المعلوم؛ أي إنه في عالم الذهن ليس هناك وجودان وجود للنفس ووجود للكتاب، وإنما وجود النفس والكتاب واحد، كما أن وجود الشيء الخارجي والخارج وجودٌ واحد؛ لأن معنى حصول صورة الكتاب للنفس هو اتساع وتمدد النفس، وليس كحصول البياض للورق؛ هذا إذا فرضنا أن ما حصل هو جوهر.

أما إذا فرضنا أن ما حصل في الذهن هو عرض من الأعراض؛ أي وجوده لغيره وليس وجوده لنفسه، فأيضًا ما يكون وجوده لغيره يكون متحدًا مع ذلك الغير، وما دام ذلك الغير متحدًا مع النفس، فيكون هو أيضًا متحدًا مع النفس؛ أي إذا كان المعلوم أمرًا وجوده لموضوعه، كطول الإنسان، والمفروض أنه موجود للعالم وهو النفس، فقد اتحد العالم وهو النفس مع موضوعه، وإلا فإذا كان العالم غير موضوعه، لزم كون عرضٍ واحدٍ حالًا في موضوعين، وهو مُحال.

العلم الحسولي علم حضوري في الحقيقة

العلم الحسولي يثول في حقيقته إلى علم حضوري، فإن المعلوم في العلم الحسولي هو موجودٌ مجرد، وهذا الموجود المجرد يحضّر بنفسه وبوجوده الخارجي للنفس؛ ولذلك تعلم النفس به علمًا حضوريًا.

وبعبارة أخرى إن هذا الكتاب عندما تعلم به، فإن له وجودًا في عالم المثال، وله وجود في عالم العقل كما يقولون، فأنت مرةً تعلم بالكتاب الكلي فيحضر في نفسك الكتاب الكلي الموجود في عالم العقل بنفسه، يعني يحضر بوجوده الخارجي في نفسك وتتحد نفسك معه. ومرةً تعلم بالكتاب الجزئي فيحضر الكتاب الجزئي في عالم المثال؛ أيضًا بوجوده الخارجي بنفسه، وتتحد نفسك مع الوجود الخارجي للكتاب.

من هنا يثول علمك الحسولي بالكتاب إلى علم حضوري. وعلى هذا الأساس يقول المصنّف: إن العلم الحسولي اعتبارٌ يصطنعه العقل؛ لأنه في الواقع العقل يعلم بموجودات مجردة مثالية أو عقلية حاضرة بوجودها الخارجي لديه؛ فكما أن النفس حاضرة بوجودها الخارجي لنفسها، كذلك هذه الأشياء، لكن يُحاول العقل أن يطبّق هذه الموجودات مع هذا الموجود الخارجي، فيتخيّل أنها صورة لهذا الكتاب الخارجي، وإلا فهي في الواقع ليست صورة لهذا الكتاب الخارجي، وإنما هي حقيقة مجردة وغير مادية، بينما هذا الكتاب الخارجي كتابٌ مادي.

تجرّد العلم والعالم

إن العلم أمرٌ مجرد، كما أن المعلوم أمرٌ مجرد، والعالم أمرٌ مجرد. وبعبارة أخرى إن المفهوم متعدد ولكن الحقيقة واحدة؛ فالعلم والعالم والمعلوم أمرٌ واحد؛ أي إن العلم إذا حصل للعالم فيكون حصوله في كيفية معينة، يعني لا يكون حصوله كيفما اتفق وإنما يكون حصوله من نوع حصول المجرّد عن المادة لما هو مجرّد عن المادة، والمجرد إنما يكون بالفعل. إذن حصول وجود العلم للعالم، إنما هو حصول أمرٍ فعلي فعليّة محضة؛ أي مجرد لا تشوبه قوة أصلًا، ولا يطرأ عليه تغيير؛ فالصورة العلمية من حيث هي صورة علمية ليس بها قابلية التغيّر إلى صورة أخرى، يعني لا تقبل التغيّر مطلقًا، حتى لو كانت الصورة خطأ فإن هذه الصورة الخطأ لا تتغيّر، وإنما تأتي صورة صحيحة غيرها.

وبذلك لا يكون حصول العلم للعالم كيفما اتفق، وإنما هو حصول أمرٍ فعلي فعليّة محضة لا تشوبها شائبة القوة إلى أمرٍ فعلي آخر؛ أي حصول مجرد لمجرد؛ ذلك أن النفس مجردة تجردًا كاملاً، فعليّة محضة، والمعلومات الحاصلة لها هي أيضًا فعليّة محضة.

وعلى هذا الأساس فإن العلم هو حصول أمرٍ مجرد عن المادة لأمرٍ مجرد هو النفس؛ فالعلم لا يقبل التغيير؛ لأن ما يقبل التغيير لا بد أن تكون فيه شائبة المادة، فما دام العلم غير قابل للتغيير، فمعنى ذلك أنه فعليّة محضة لا تشوبه شائبة القوة وليس فيه قابلية التغيير؛ أي إنه ليس هناك هيولى في المقام.

فإن كان العلم نفسه ليس له قابلية التغيير؛ لأنه لا تشوبه شائبة المادة والقوة، والنفس العالمة غير قابلة للتغيير، فيلزم أن يكون المعلوم أيضًا غير قابلٍ للتغيير؛ لأن المتحد مع ما لا يقبل التغيير أيضًا لا يقبل التغيير. إذن المعلوم غير قابلٍ للتغيير، وهكذا النفس لا بد أن تكون غير قابلةٍ للتغيير؛ فإن حضور أمرٍ مجرد من المادة للنفس يقتضي كون النفس مجردة أيضًا؛ إذ لو كان العالم مادة أو ماديًا، فيلزم أن يكون المعلوم الحاضر لديه ماديًا؛ أي منسوبًا إلى المادة أيضًا. وهذا خلاف ما فرضنا أنه مجرد.

يتبين مما سبق أن العلم هو حضور موجود مجرد لمجرد؛ فالمعلوم أمرٌ مجرد والنفس أيضًا أمرٌ مجرد، سواء كان العلم علمًا حضوريًا، كما في علم النفس بنفسها، أو كان العلم علمًا حصوليًا كما لو علمنا بالكتاب، فإن علم النفس بالماهيات الخارجة عنها هو أيضًا علم بأمرٍ مجرد؛ أي حضور أمرٍ مجرد لها.

وكذلك يتضح أن المعلوم الذي يتعلق به العلم يجب أن يكون أمرًا مجردًا من المادة؛ أي فعليًا محضًا، وليس فيه قابلية التغير. وسيأتي في خاتمة الفصل الثاني بيان تعلق العلم بالأمور المادية.

وهكذا اتضح أن العالم أيضًا؛ أي النفس التي يقوم بها العلم، يجب أن تكون فعليّة مجردة من المادة، يعني غير قابلةٍ للتغير، وإلا إذا كانت قابلةٍ للتغير فمعنى ذلك أن العلوم تتغير، وعلى هذا الأساس يكون العلم حضور شيءٍ لشيء، أو قل حضور أمرٍ مجرد من المادة لأمرٍ مجرد من المادة.

الفصل الثاني

ينقسم العلم الحسولي إلى كلي وجزئي

التقسيم إلى كلي وجزئي للعلم الحسولي، أما العلم الحسوري فإنه جزئي فقط؛ لأن العلم الحسوري نفس الوجود، والوجود متشخص دائماً فلا يكون كلياً.

وفي هذا الفصل يدور البحث حول عدة قضايا:

الأولى: في انقسام العلم الحسولي إلى كلي وجزئي.

الثانية: في بيان ما هو المقصود بالعلم الحسولي الجزئي.

الثالثة: في بيان الدليل على تجرّد العلم.

الرابعة: في الإجابة على بعض الإيرادات والشبهات التي أُوردت على تجرّد العلم الحسي والعلم الخيالي.

الخامسة: في بيان حقيقة الحس والتخيّل والتعقّل.

السادسة: في بيان عوالم الوجود الإمكانية.

السابعة: في بيان نحو تعلّق العلم بالأمر المادية.

وفيما يلي بيان لكل واحد من هذه القضايا:

(١) في تقسيم العلم الحسولي إلى كلي وجزئي

تبين مما سبق أن الإدراك الحسي والخيالي علم جزئي، بينما الإدراك العقلي علم كلي، والعلم الكلي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كعلمنا بالكتاب، ويعبر عن العلم الكلي بالعقل والتعقّل؛ أي إنه إدراك عقلي. أما العلم الجزئي فهو ما يمتنع فرض صدقه

على كثيرين، كعلمك بهذا الكتاب الذي بيدك وأنت تنظر إليه، فهذا يُسمَّى علمًا حسيًّا، بينما علمك بصديقك الغائب عنك الآن يُسمَّى علمًا خياليًّا.

(٢) المقصود بالعلم الجزئي

العلم الجزئي ما يمتنع فرضُ صدقه على كثيرين، وهو يشمل الإدراك الحسي والخيالي. لكن قد يُقال: ذكرنا فيما سبق أن أي مفهوم وأي إدراك من الإدراكات لا يمتنع أن يصدّق على كثيرين، وأن القيد يقيّد مساحة انطباق هذا المفهوم على المصاديق الخارجية؛ وبالتالي يبقى المفهوم مهما كان قابلاً للانطباق على كثيرين، فكيف يُقال بوجود علمٍ حصوليٍّ جزئيٍّ؟

الجواب: إن المفهوم من حيث هو مفهوم لا يمتنع من الصدق على كثيرين، وإنما يمتنع من الصدق على كثيرين من جهة اتصال أدوات الحس بالمعلوم الخارجي بالنسبة للعلم الحسي، ومن جهة توقف العلم الخيالي على العلم الحسي.

(٣) تجرد العلم الحسي والخيالي عن المادة

لا إشكال بينهم في أن العلم العقلي أو التعقّل؛ أي الصورة الكلية مجرّدة من المادة، ولكن بعضهم قال بأن العلم الحسي والخيالي غير مجرّد عن المادة. وهنا المصنّف يقيم أدلّة على أن العلم الحسي والخيالي مجرّد عن المادة؛ فالمادة تتصف بعدة صفات هي:

(١) أن الشيء المادي يقبل القسمة؛ فهذا الكتاب الذي بين يديك يقبل القسمة إلى أقسام، بينما غير المادي المجرّد لا يقبل القسمة.

(٢) أن الشيء المادي يقبل التغيّر والتحوّل؛ لأن موطن الحركة والتغيّر هو عالم المادة والأجسام، أما عالم المجرّدات فلا يقبل التغيّر والتحوّل؛ لأنه ليس فيه هيولى وقوة.

(٣) الشيء المادي لا يمكن أن ينطبق فيه الصغير على الكبير.

وعلى هذا الأساس نقول إن العلم يعني الصورة العلمية في ذاتها، وهي لا تقبل التغيّر؛ لأنها ليست مادية، كما أن الصور العلمية، سواء كانت عقلية أم حسية أم خيالية، من حيث هي تقبل الانطباق على كثيرين، يعني بأي صورة فرضناها فإنها تقبل الانطباق على كثيرين، بينما قلنا إن الصورة الحسية والخيالية لا تقبل الانطباق

ينقسم العلم الحسولي إلى كلي وجزئي

على كثيرين، لا من حيثُ هي، وإنما من حيثُ اتصالُ أدوات الحس بالمعلوم الخارجي في الصورة الحسية، وتوقَّف العلم الحسي على العلم الخيالي في الصور الخيالية، وإلاَّ فالصورة العلمية من حيثُ هي لا يمتنع أن تصدق على كثيرين؛ لأن فيها قابلية الانطباق على مصاديق كثيرة. ولما كان الشيء المادي متشخصاً وغير قابل للانطباق على كثيرين، إذن الصورة العلمية مجرّدة.

كما أن الصورة العلمية لا تقبل التقسيم، بمعنى أن أية صورة من الصور العلمية أمرٌ بسيط لا أجزاء له ولا يقبل القسمة، بينما أي موجودٍ مادي يقبل القسمة. لكن قد يُقال كيف تقولون إن الصورة العلمية لا تقبل القسمة بينما صورة الكتاب في ذهني يمكن تقسيمها إلى قسمين؟

الجواب: في الواقع لا نقسم صورة الكتاب إلى قسمين، وإنما نحضر صورتين، صورة لنصف كتاب وأخرى كذلك، أما صورة الكتاب الكامل فسوف تكون موجودة بموازاة ذلك؛ لأن الصورة العلمية هي بنفسها أمرٌ بسيط لا أجزاء له ولا يقبل التقسيم، بينما أي موجودٍ من الموجودات المادية يقبل التقسيم.

كما أن الصورة العلمية غير مقيّدة بزمان ومكان؛ فمثلاً عملية الأكل مقيدة بزمان ومكان فلا تستطيع أن تسترجعها؛ أي إذا أكلت في الصباح فلا تستطيع أن تسترجع عملية الأكل في وقتٍ ثانٍ، بينما الصورة العلمية ليست مقيدة بزمان ولا مكانٍ معين؛ ولذلك يمكن أن تستذكر صورةً مضى عليها عشرون سنة، ولو كانت مقيّدة بزمانٍ ومكانٍ لما استطعت أن تستذكر تلك الصورة. إذن الصورة العلمية مجردة عن المادة.

(٤) الإجابة على بعض الإيرادات التي أُورِدَت على تجرد العلم الحسي

الإشكال الأول

مما لا شك فيه أنه بدون اتصال النفس بالعالم الخارجي لا تتحقّق الصورة العلمية الحسية، يعني إنما تتحقّق الصورة العلمية الحسية بواسطة اتصال الحواس بالعالم الخارجي، وقطعاً الاتصال بالخارج إنما يكون عبر مكانٍ وزمانٍ معيّنين، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذه الصورة العلمية تحصل بالزمان والمكان المعيّنين، فكيف نقول: إن الصورة العلمية مجرّدة وغير مقيّدة بالزمان والمكان؟

جواب الإشكال

صحيحٌ أن حصول هذه الصورة يقترب بزمان ومكان خاص؛ فقد صارت صورة الكتاب في ذهني ساعة كذا وفي المكان الفلاني مثلاً، ولكن لا يُعد ذلك دليلاً على مادية الصورة العلمية، وإنما نقول إن الزمان والمكان هما من شرائط حصول الاستعداد للنفس لكي تدرك الصورة. يعني أن النفس عبر الحواس تتصل بالموجودات المادية، ولكي يحصل لديها الاستعداد لإدراك هذه الصورة العلمية، فإن هذا الاستعداد إنما يكون من خلال الحواس ومن خلال الزمان والمكان، وهذا لا يعني أن الصورة العلمية هذه غير مجردة عن المادة.

الإشكال الثاني

بدون القوى الحسية؛ أي بدون الباصرة والسامعة واللامسة والشمّة، لا يمكن أن تتحقق الصورة الحسية للنفس، وعلى هذا الأساس يكون الإدراك الحسي إدراكاً مادياً، ولما كان الإدراك الخيالي مستنداً على الإدراك الحسي تكون الصورة الخيالية أيضاً صورةً مادية.

جواب الإشكال

في الإجابة على هذا الإشكال نكرّر ما قلناه فيما سبق، فإن حصول الصورة الحسية بواسطة القوى الحاسة يعني أن هذه الحواس هي عللٌ إعدادية، وهي شرائط لحصول الاستعداد للنفس لكي تدرك هذه الصورة العلمية الحسية والصورة العلمية الخيالية، وإلا فهذه الصورة مجردة عن المادة وليست مادية.

(٥) حقيقة الإحساس والتخيّل والتعقّل

ذهب بعضٌ إلى أن إدراك الصور المحسوسة والخيالية إنما هو إدراكٌ لأُمورٍ مادية؛ أي إن الصور المحسوسة تعني حضور المادة الخارجية لدى العالم، وهذه المادة الخارجية تكون مقترنة بتمام هيئاتها وأحوالها وعوارضها الشخصية. أما الصورة الخيالية فإنها لا تعني حضور المادة الخارجية لدى العالم، وإنما تعني اقتران الصورة العلمية بالهيئات والعوارض الشخصية للموجود الخارجي.

في ضوء هذا البيان يبدو أن الصور العلمية بسائر أنحاءها لا تكون مجردة؛ لأن الصور المحسوسة تكون مادية، يعني حضور المادة الخارجية لدى العالم، بينما الصورة المتخيلة لا تكون مادية، ولكنها مقترنة بالهيات والعوارض والأحوال الشخصية للمادة. أما الصور العقلية فذهب بعض إلى أنها تحصل بتقشير المعلوم عن المادة والأعراض المشخصة له، مثلها مثل الإنسان المجرد عن المادة الجسمية والمشخصات والأحوال الشخصية المختلفة.

وبعبارة أخرى ذهب بعض إلى أن الصورة العقلية مثلها مثل قطعة النقود التي مُحيت النقوش التي عليها؛ فإن قطعة النقود عندما تكون نقوشها موجودة فهي صورة جزئية، أما لو مُحيت النقوش التي عليها فتكون صورة كلية؛ لأنها تكون مرددة وغير معروفة؛ أي لا يُعرف هذا الدرهم الذي مُحيت نقوشه أهو درهم عباسي أم يعود لفترة أخرى.

حقيقة الكلي

إن هذا الكلام غير تام، بناءً على ما أفاده صدر المتألهين؛ حين أثبت أن الكلي ليس هو الجزئي المبهم المردد؛ أي إن الجزئي لا يصير كلياً حينما يكون ناقصاً، وإنما الجزئي يتحول إلى الكلي بحالة ارتقاء، حيث يرتقي ويتطور، يعني أن الكلي ليس هو الأمر المردد بين الجزئيات؛ ومن هنا أطلقوا على الإنسان بأنه حيوان ناطق؛ فالنطق بأحد تعاريفه وتفسيراته هو إدراك الكليات، وهذا هو الفصل الذي يمتاز به الإنسان عن غيره من الحيوانات.

فالکلي ليس هو الأمر المردد بين الجزئيات؛ لأنه في الواقع لا يمكن أن يتحقق معنى الكلي في الذهن حينما يكون مردداً بين هذا الفرد وذاك الفرد، وإنما الكلي هو المفهوم والمعنى الجامع بين تمام الأفراد، الكلي هو الذي يجمع ما لا نهاية له من الأفراد. إذن الكلي ليس هو الجزئي الذي نقص منه شيء، كالدرهم الذي مُحيت نقوشه، بل هو الجزئي الذي ارتقى وتطور وتعالى حتى أضحت حالة من الحالات التي للنفوس، فاننتقل من وجود أدنى إلى وجود أكمل وإلى مرتبة أعلى، وهذا الوجود هو سنخ وجود جعل الكلي يتسع وينطبق على ما لا نهاية له من الأفراد.

هذا هو التفسير الذي قدّمه صدر المتألهين الشيرازي للكلي. أما من قال بأن الصورة العقلية أو الكلية إنما تتحقق بتقشير المعلوم، فيكون هذا المعلوم مردداً بين عدة أفراد

جزئية، فإن هذا تقريبٌ للفكرة، وإلا فليس الأمر كذلك؛ لأن الصور العلمية جميعها مجردة عن المادة.

(٦) عوالم الوجود الإمكانى

تقول الفلسفة الإسلامية بتعدد عوالم الإمكان، فتقول مدرسة الحكمة المتعالية التي جرى المصنّف طبق آرائها في كتابة هذا، إن هناك ثلاثة عوالم كلية للإمكان، هي:

(١) عالم الطبيعة، أو عالم المادة والقوة.

(٢) عالم المثال، وهو العالم المجرد عن المادة دون آثار المادة؛ فإن عالم المثال مجرد عن المادة لكن فيه آثار المادة، كالصورة في المرآة فإنها ليست مادية ولكن فيها طولٌ معينٌ وعرضٌ معينٌ ولونٌ معينٌ.

(٣) عالم العقل، وهو مجرد عن المادة وآثارها.

يعبر عن عالم المثال بعالم البرزخ، والبرزخ هو الحد الوسط؛ أي ما يكون بين أمرين؛ فعالم المثال بما أنه يقع في مرتبةٍ وسطى بين عالم المادة وعالم العقل يُسمّى بعالم البرزخ. ثم إنهم قسموا عالم المثال إلى:

(١) عالم المثال الأعظم.

(٢) عالم المثال الأصغر.

وقالوا إن عالم المثال الأعظم عالمٌ مستقلٌّ قائمٌ بذاته، يعني أنه مستقل عن النفس وعن الإنسان، بينما عالم المثال الأصغر هو الذي يتيح للنفس أن تتعرّف كيف تشاء؛ فهو عالمٌ قائمٌ بالنفس ليس مستقلاً عنها؛ فالنفس تستطيع أن تتصور صورةً جزافية، مثلاً تتصور إنساناً له ألف رأس أو حصاناً مجنحاً.

الطولية بين عوالم الإمكان

إن العلاقة بين هذه العوالم الثلاثة طولية، بناءً على ما ذهبَ إليه مدرسة الحكمة المتعالية؛ أي إنها مترتبة، فعالم المثال يقع في طول عالم العقل، وعالم الطبيعة يقع في طول عالم المثال. وعلى هذا الأساس تكون بينها عليّة؛ فما في عالم المثال معلول لما في عالم العقل ومُفادٌ منه، وما في عالم الطبيعة مُفادٌ من عالم المثال.

ينقسم العلم الحسولي إلى كلي وجزئي

وبتعبير آخر يفترضون هنا أن هذه العوالم مَثَلُها مَثَلُ رأس البصل المكوّن من طبقات وكل طبقة محيطية بالطبقة التي تليها؛ فعالم العقل محيط بعالم المثال والطبيعة، وعالم المثال محيط بعالم الطبيعة، والله من ورائهم محيط، كما قالوا. يعني أن بعضهم فسر هذه الآية الكريمة على أساس تعدّد العوالم.

(٧) نحو تعلق العلم بالأُمور المادية

لما كان العلم حضور أمرٍ مجرد لأمرٍ مجرد، فكيف يتعلّق بالأُمور المادية؟ سيأتي بيان هذه المسألة في الفصلين السادس والعاشر، حيث يُقال إن الموجودات المجردة تحضّر بنفسها، يعني إذا كانت الصور العلمية جزئيةً في الذهن فيحضّر مثال هذه الصور؛ أي الأمر المجرد من عالم المثال، وإذا كانت الصورة كليةً عقليةً فتحضّر من عالم العقل؛ أي تحضّر الموجودات المجردة بنفسها لدى النفس المجردة. وعلى هذا الأساس يمكن تبرير ارتباط النفس بالأُمور المادية، فإنها لا تتصل بالأُمور المادية مباشرة؛ أي إن هذا الكتاب الذي في يدك عندما تستحضر صورته في ذهنك، ففي الحقيقة لا تحضّر صورة هذا الكتاب الذي في يدك في ذهنك، وإنَّ ما يحضّر — كما يقولون — هو المثال المجرد الموجود في عالم المثال بنفسه لهذا الكتاب، يحضّر موجودٌ مجرد لنفسك التي هي أيضًا موجودٌ مجرد. لكن قد يُقال كيف أنتقلُ إلى معرفة هذا الكتاب وأدركه؟ يقولون بنحوٍ من المقايسة والمقارنة ينتقل الذهن إلى هذا الشيء المادي.

الفصل الثالث

ينقسم العلم انقسامًا آخر إلى كلي وجزئي

العلم الكلي

المقصود بالعلم الكلي في هذا التقسيم هو العلم الذي لا يتغير بتغيّر المعلوم بالعرض؛ فإن العلم تارةً يظل على حاله ولا يتغير، ويُسمّى مثل هذا العلم بعلم ما قبل الكثرة، وتارةً يتغير، ويُسمّى بعلم ما بعد الكثرة.

والأول كما الصورة التي تحصل لدى المهندس المعماري قبل بناء البناية؛ فإن هذه الصورة تظل على حالها قبل البناء وأثناء البناء وبعد البناء؛ ولذلك لو كان هناك أي خلل في البناء، فحينئذٍ يكتشف هذا الخلل؛ لأنه لا يكون مطابقًا لهذه الصورة. وأيضًا علم الفلكيين الذين يخبرون عن خسوف القمر أو كسوف الشمس بعد سنين، فإن هذا العلم لا يتغير بتغيّر المعلوم بالعرض، وإنما هذا العلم ثابتٌ على حاله.

العلم الجزئي

المراد بالعلم الجزئي، هو الذي يتغير بتغيّر المعلوم بالعرض، من قبيل ما لو علمنا بحركة القطار، فإن هذا العلم يتغير حال حركة القطار، ثم بعد الوقوف يتغيّر هذا العلم من علم بالحركة إلى علم بالسكون؛ ولذلك يعبر عن هذا العلم بالعلم الجزئي، ويعبر عنه بعلم ما بعد الكثرة.

إشكال

قد يرد إشكال على العلم الجزئي؛ لأننا قلنا إن العلم الجزئي هو ما يتغير بتغيّر المعلوم بالعرض، فأين يكون التغير؟ إذ لكي يتحقق تغيّر لا بد أن يكون هذا المتغير أمرًا ماديًا؛

أي لا بد أن تكون فيه قوة، فيه قابلية للتغير، وهذه القوة تحملها مادة حتى يتحقق التغير.

فإذا قلنا إن العلم الجزئي يتغير بتغير المعلوم بالعرض، فمعنى ذلك أن العلم الجزئي يصبح أمراً مادياً وليس مجرداً، بينما بيّنّا في الفصل الثاني أن الصورة العلمية بكل أنحائها مجردة لا مادية.

جواب الإشكال

إن الأمر المتغير له حيثيتان؛ فمثلاً القطار الذي يتحرك فهو من جهة متغير لأنه يتحرك، ومن جهة أخرى يكون وصف التغير بالنسبة إليه ثابتاً.

وإن تعلق العلم بالتغير، بمعنى أنه يكون متعلقاً بالجهة الثانية؛ فإنه مما لا إشكال فيه أن العلم لا يتعلق بالمتغير من حيث هو متغير، وإلا لو تعلق العلم بالمتغير من حيث هو متغير فلا يكون علماً، وإنما العلم يتعلق بالبعد الثاني؛ أي إنه يتعلق بالمتغير من حيث هو ثابت، فحينئذ لا تكون الصورة الحاضرة في الذهن متغيرة، وإنما تكون ثابتة؛ فحقيقة العلم بالتغير تنشأ عن صور ثابتة مترتبة بعضها على بعض.

الفصل الرابع

في أنواع التعقل

المراد بالتعقل هنا ما يقابل التخيل والإحساس وليس المراد به مطلق الإدراك. وقد ذكرنا
للتعقل ثلاثة أنواع:

(١) العقل بالقوة

إن الطفل أول ما يُولد لا توجد لديه معلومات وإدراكات. وعلى هذا الأساس فالمعقولات
لا تكون لديه بالفعل وإنما تكون لديه بالقوة ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا
تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾. فالعقل يكون هنا مجرد استعداد،
مجرد قابلية لقبول المعقولات، والنفس تكون خالية من عامة المعلومات.

(٢) العقل التفصيلي

يبدأ العقل بتعقل المعقولات، وتحصل لديه معقولات كثيرة بالفعل، ويستطيع أن يميز
بعض هذه المعقولات عن بعضها الآخر، فيحصل عنده علم تفصيلي بالأشياء، ويكون
عالمًا بالأشياء علمًا فعليًا.

(٣) العقل الإجمالي

المرتبة الثالثة للتعقل، أن تحصل معقولات كثيرة لديه، ولكن هذه المعقولات لا يتميز
بعضها عن بعض، هنا يكون التعقل بسيطاً ولكنه يشتمل على كل التفاصيل، يعني هنا
يكون العقل عقلاً إجمالياً ولكنه في الوقت نفسه يشتمل على التفاصيل.

تنبغي الإشارة إلى أن مصطلح الإجمالي قد يُطْلَق ويُراد به الإجمال بمعنى البساطة، وهو ما نقصده هنا، وقد يُطْلَق مصطلح الإجمالي ويُراد به المعنى الأصولي؛ حيث يقولون «علم إجمالي»، بمعنى علم مع إبهام وإجمال. أما هنا فالمقصود به البساطة، يعني عقلاً إجمالياً؛ أي عقلاً بسيطاً.

وقد مثّلوا لذلك بمثال: فقالوا: إن الإنسان لو أراد أن يقرأ قصيدةً شعرية حَفِظَهَا من قبل، فهذه القصيدة لا تكون كلها موجودةً على لوحة عقله في اللحظة عينها بتفاصيلها، وإنما هي موجودةٌ بشكلٍ إجماليٍّ بسيط، ثم تبدأ تتدفّق بشكلٍ تدريجي، وكأنها تنبّع من منبع وهذا المنبع تجري منه تمام التفاصيل.

الفصل الخامس

في مراتب العقل

مراتب العقل أربع:

المرتبة الأولى: العقل الهولاني

والمقصود به هو مجرد الاستعداد لقبول الصور العلمية، وإنما سُمي بالعقل الهولاني لأنه يشبه الهول؛ أي المادة الأولى؛ لأنها تمثل مجرد استعداد لقبول الصور؛ فالطفل عندما يُولد من بطن أمه يكون عقله صفحةً بيضاء، ولكن فيه استعداد لقبول الصور، كالاستعداد الذي في البذرة لأن تكون نبتة.

المرتبة الثانية: العقل بالملكة

بعد أن يتدرّج العقل في مراتب الكمال وينمو ويتطور، يتعلّق الأمور البديهية، والأمور البديهية تارةً تكون بديهياتٍ تصورية، وأخرى تكون بديهياتٍ تصديقية. والتصورات البديهية كتصورنا لمفهوم الوجود ومفهوم العلم، أما التصورات غير البديهية، أي النظرية، فهي كتصورنا للمفاهيم الماهوية المؤلفة عادةً من جنس وفصل، مثل تصوّر مفهوم الإنسان والفرس والطير.

أما التصديقات فهي أيضاً تنقسم إلى تصديقاتٍ بديهية ونظرية، والتصديقات البديهية عدة طوائف، أنهوها في المنطق إلى ست طوائف. ومن المعلوم أن العلم يتعلق أولاً بالبديهيات ثم يتعلق بالنظريات، وكل ما هو نظري يستند إلى البديهيات.

المرتبة الثالثة: العقل بالفعل

بعد أن يتطور عقل الطفل فإنه تكون لديه القدرة على إدراك الأمور النظرية وتعلُّها، وتعلُّ الأمور النظرية إنما يكون بالاستناد إلى البديهيات؛ لأنه عندما يكون التصور نظرياً فهذا التصور النظري ينتهي إلى البديهيات، كذلك عندما يصدّق بتصديقاتٍ نظرية فلا بد أن ينتهي تصديقه النظري إلى بديهي.

والعلاقة بين التصورات والتصديقات البديهية والنظرية هي علاقة ترتّب؛ أي إن البديهي سابق والنظري لاحق؛ فالعقل ابتداءً يصدّق بالبديهي ثم بعد ذلك يصدّق بالنظري بالاستناد إلى البديهي.

المرتبة الرابعة: العقل المستفاد

الحكماء يرون أن النفس الإنسانية يمكن أن تتطوّر في مدارج الكمال حتى تتجرّد تجرّداً تامّاً، باعتبار أن النفس الإنسانية مجرّدة في ذاتها ولكنها مادية في فعلها، فإذا تجرّدت تجرّداً تامّاً، فحينئذٍ تكون لها قابلية لإدراك الأمور المجرّدة أيضاً فتحصّر لديها هذه الأمور؛ لأن كل مجرّد حاضر لذاته، كما وتحصّر لديه المجرّدات الأخرى. وعلى هذا الأساس تكون النفس مستعدة لاستحضار جميع المعقولات البديهية، فحينئذٍ تكون النفس الإنسانية في هذه المرتبة عالمة؛ أي تكون عبارة عن عالمٍ علمي، وهذا العالم العلمي مناظر، مشابه للعالم العيني، عندئذٍ يُسمّى هذا العقل بالعقل المستفاد؛ أي تكون المعلومات حاضرة لدى النفس بالفعل.

الفصل السادس

في مفيض هذه الصور العلمية

في هذا الفصل يتحدث المصنّف عن مسألة مهمة، وهي مَنْ الذي أفاض هذه الصورة العلمية الموجودة لدى الإنسان، سواء كانت صورةً جزئيةً أو كليةً؟ يعني أنّ النفس هي التي أوجدتها أم أن الذي أوجدها أمرٌ آخر؟ هذا الفصل معقود لبيان مصدر إفاضة هذه الصور العلمية.

وقد ذكر المصنّف في عبارته «أما الصور العقلية الكلية فإن مُفيضها المخرج للإنسان مثلاً...» وإنما قال «مثلاً» للدلالة على عدم الاختصاص بالإنسان، والشمول لكل موجود له استعداد الاستفاضة كالجن.

ولبيان مصدر إفاضة هذه الصور العلمية تُوجد ثلاثة احتمالات، سوف نبطل اثنين منها ونثبت الاحتمال الثالث.

الاحتمال الأول: أن يكون السبب المُفيض لهذه الصور هو موجودٌ من الموجودات المادية.

الاحتمال الثاني: أن تكون النفس بذاتها هي المفيضة لهذه الصور، النفس لديها حالةٌ خلّاقية؛ أي هي التي تخلّق وتوجد هذه الصور.

الاحتمال الثالث: أن الذي أفاض هذه الصور موجودٌ مجردٌ غير مادي، أقوى وجوداً من وجود النفس.

نبدأ بالاحتمال الأول الذي يفترض أن الذي أفاض هذه الصور هو موجودٌ مادي، فنقول: هذا الاحتمال باطل؛ لأن الصور بمجموعها، الحسية والخيالية والعقلية، أو قل الجزئية والكلية، مجردة عن المادة، والمجرد عن المادة أقوى رتبةً في وجوده من الشيء المادي، والمادي أضعف وجوداً من الشيء المجرد، ولا يمكن أن يكون الأضعف علّة

للأقوى؛ لأن العلة أقوى من المعلول، يعني الأقوى وجودًا لا بد أن يكون علةً للأضعف وجودًا وليس العكس؛ هذا أولًا.

وثانيًا: أن عالم الطبيعة أو المادة حتى يكون علةً ماديةً لأمر ما، فإن العلة الجسمانية عندما تؤثر وتوجد المعلول لا بد من وجود وضع وهيئة خاصة؛ لأن فعل المادة مشروطٌ بالهيئة والوضع الخاص.

وبعبارة أخرى لا بد أن تكون الورقة مثلًا بوضع خاص؛ أي قريبة من النار، أن تكون الورقة بوضع يُمكن أن تحترق بالنار، وإلا إذا فرضنا أنك تضع الورقة تحت النار وليس فوقها فلا تحترق.

إذن العلة الجسمانية والمادية لا تؤثر إلا مع وضع خاص، ومما لا إشكال فيه أن المجرد ليس له وضع خاص؛ لأن الوضع الخاص هيئة موجودة في عالم المادة، أما غير عالم المادة فإنه لا وضع له.

وعلى هذا الأساس يكون الاحتمال الأول باطلاً.

الاحتمال الثاني: أن تكون النفس هي الموجدة لهذه الصور، لكن هذا الاحتمال أيضًا باطل؛ لأن النفس أساسًا فاقدة لهذه الصور؛ فالنفس في مرتبة العقل الهولاني غير موجودة لديها هذه الصور العلمية؛ وبالتالي فإن فاقده الشيء لا يعطيه.

وعلى هذا الأساس ليست النفس هي الموجدة لهذه الصور.

الاحتمال الثالث: أن الموجد لهذه الصور لا بد أن يكون أمرًا مجردًا عن المادة، يعني وجودًا مجردًا وبعيدًا عن غواشي المادة. وهنا يقول المصنّف بناءً على النظرية السابقة في تثليث عوالم الإمكان إلى: عالم الطبيعة والمثال والعقل، فيكون المُفيض للصور الكلية هو موجودٌ مجرد عن المادة وآثارها، وهذا الموجود المجرد عن المادة وآثارها هو العقل الموجود في عالم العقل. أما المُفيض للصور المجردة عن المادة دون آثارها؛ أي الصور الجزئية الحسية والخيالية، فهو الجوهر المثالي المفارق للمادة، الذي فيه جميع الصور المثالية الجزئية على نحو العلم الإجمالي.

لكن قد يُقال: كيف تُفاض الصور؟

الجواب: قالوا إن النفس عادةً تتصل أو تتحد مع هذا الجوهر المجرد، وعندما تتحد معه يُفيض عليها الصور.

وهنا دخلوا في تفصيل وهو أن هذا الوجود الجوهرى هو الذي يُفاض، أم أن هناك وجودًا رابطًا؟

يُقال إن هناك وجودًا رابطًا، والنفس تتحد مع هذا الوجود الرابط وليس مع الوجود المستقل. يعني أن هناك وجودًا رابطًا مجردًا قائمًا بالجواهر المجرد، وهذا الوجود الرابط هو نفسه تتحد معه النفس، فإذا اتحدت معه النفس، فإن النفس تستفيض وتأخذ هذه الصور بقدر استعدادها.

إذن النفس تستفيض والعقل هو المفيض، عندما تتصل النفس بعالم العقل؛ أي إن النفس تتحد مع الوجود الرابط للعقل وليس مع وجوده النفسي؛ إذ إن المجرد المفاض هو شعاع من وجود العقل وليس نفس العقل، وإلا فلا معنى لكون العقل مُفيضًا للصور.

فالنفس بالحركة الجوهرية تصبح مجردة وتحصل لديها صور عبر انعكاس العقل فيها، وكأن جوهر النفس الذي كان بمثابة الرماد يصير بالحركة الجوهرية مرآة تنعكس فيها صورة ما في العوالم العالية.

الفصل السابع

ينقسم العلم الحسولي إلى تصوّر وتصديق

التصوّر والتصديق

الصورة إما أن تكون حاضرةً وحدها، فهذا هو التصوّر، أو أن تكون الصورة معها إيجابُ شيءٍ لشيءٍ أو سلبُ شيءٍ عن شيءٍ، فهذا هو التصديق. والتسمية بالتصديق أتت من جهة الحكم؛ أي إن الإنسان يصدّق. إذن من حيثُ الحكم نقول: تصديق، ونقول أيضاً قضية؛ لأن فيها قضاءً وفيها حكماً.

وبعبارة أخرى إن التصديق هو صورةٌ لمعلومٍ معها حكمٌ بثبوت نسبةٍ تامةٍ خبرية، سواء كان هذا الحكم حكماً بثبوت شيءٍ لشيءٍ، أو بانتفائه عنه، كما في القضايا الحَمَلِيَّة، أو كان حكماً بثبوت نسبةٍ على تقدير أخرى أو انتفائها، كما في القضايا المتصلة، أو حكماً بتعاند النسبتين أو عدم تعاندهما كما في القضايا المنفصلة.

أجزاء القضية

قبل الدخول في بيان أجزاء القضية نشير إلى أن القضايا تارةً تكون نسبة المحمول إلى الموضوع فيها من نوع الهليّات المركبة، وأخرى تكون هذه النسبة من نوع الهليّات البسيطة.

والهليّات المركّبة هي التي تعني ثبوت شيءٍ لشيءٍ، أما الهليّات البسيطة فتعني ثبوت الشيء.

وبعبارة أخرى إن القضية مرةً يكون المحمول فيها غير وجود الموضوع، كما في: زيد قائم، فإن القيام غير وجود زيد، وأخرى يكون المحمول فيها هو عين وجود الموضوع، فإذا كان المحمول غير وجود الموضوع فهذه القضية من الهليّات المركبة، أو هي مفاد

كان الناقصة، وإذا كانت هذه القضية المحمول فيها نفس وجود الموضوع، فهذه القضية مفاد كان التامة، أو هل البسيطة.

إذا اتضح هذا نقول: في الهليّات المركبة أو مفاد كان الناقصة، تكون القضية الموجبة مؤلفة من أربعة أمور، هي:

(١) الموضوع «زيد».

(٢) المحمول «قائم».

(٣) النسبة الحكمية، يعني عندما نقيس المحمول إلى الموضوع، ونرى أن هذا المحمول هل يمكن أن يثبت للموضوع أو لا يمكن أن يثبت؛ أي قبل أن نحكم بثبوت القيام لزيد لا بد أن نقيس القيام إلى زيد، لنرى هل يمكن أن يثبت القيام لزيد أم لا يمكن أن يثبت القيام لزيد.

(٤) فإذا علمنا أن القيام يمكن أن يثبت لزيد؛ أي إذا علمنا أن هذا المحمول يُمكن أن يثبت للموضوع وحكمنا بذلك، وشاهدنا أن زيداً في الخارج قائم بالفعل، فحينئذٍ يحصل الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول، ويتحقق الجزء الرابع في هذه القضية.

إذن القضية الموجبة تتألف من أربعة أمور، هي: الموضوع، والمحمول، والنسبة الحكمية، والحكم باتحاد الموضوع مع المحمول.

أما القضية التي هي مفاد هل البسيطة أو مفاد كان التامة، والتي يكون فيها المحمول نفس وجود الموضوع، فأجزاء هذه القضية ثلاثة، وهي:

(١) الموضوع.

(٢) المحمول.

(٣) الحكم.

أما النسبة الحكمية فإنها غير موجودة؛ لأن النسبة الحكمية هي الوجود الرابط، والوجود الرابط لا بد أن يربط بين طرفين، مثل زيد وقائم، أما زيد ووجوده، فإنه أمرٌ واحد، فهو هو، وهو وجوده، إذن لا معنى لأن يتخلل الوجود الرابط الذي هو نسبة بين الشيء ونفسه؛ لأنه لا اثنية بين الشيء ونفسه، وإنما الشيء ونفسه أمرٌ واحد، فالنسبة الحكمية إنما تكون في مورد الهليّات المركبة لا في مورد الهليّات البسيطة.

أما القضية السالبة فإنها مؤلفة من:

- (١) الموضوع.
- (٢) المحمول.
- (٣) النسبة الحكمية السالبة.

لأن القضية السالبة ليس فيها حكمٌ أساساً، وإنما الحكم فيها منفي، سلب الحكم هو عدم جعل حكمٍ وليس معناه جعل حكمٍ عديمياً؛ لأن الحكم هو إثبات شيءٍ لشيءٍ، كإثبات القيام لزيد، وأما في القضية السالبة فقد سلطنا القيام عن زيد، بل لم نثبت شيئاً لزيد؛ أي ليس هناك شيءٌ حتى نثبتته.

وقد يُقال: إن القضية السالبة تشتمل على حكم؛ لأن الحكم هو إيجابُ شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه، وتعريف المصنّف للحكم بأنه جعلُ شيءٍ شيئاً مما تفرّد به هو. وإن الحمل غير الحكم؛ فالمنفي في القضية السالبة هو الحمل، وأما الحكم والقضاء فغير منفي، وإلاّ لم يفرق بين القضية السالبة التي هي علمٌ تصديقي وبين الشك الذي هو جهل.

ثم قال المصنّف إنه لا فرق بين القضية الموجبة في مورد الهليّات المركّبة والهليّات البسيطة؛ أي إنه كما أن القضية في مورد الهليّات البسيطة تتألف من ثلاثة أجزاء، موضوع ومحمول وحكم، كذلك هي في مورد الهليّات المركّبة تتألف من ثلاثة أجزاء، من موضوع ومحمول وحكم، أما النسبة الحكمية فنحتاج إليها في مورد الهليّات المركّبة في القضايا، من جهة الحكم، باعتبار أن الحكم فعلٌ من أفعال النفس، لا بما هو جزء القضية، فإن الحكم إنما يكون جزءاً للقضية من جهة أنه علمٌ وإدراكٌ وحكايةٌ للواقع، لا من جهة أنه فعلٌ من أفعال النفس؛ لأن القضية علمٌ وإدراكٌ وجزئية الحكم لها من جهة كونه علماً.

وبعبارة أخرى نحتاج إلى تصوّر النسبة الحكمية، باعتبار أن النفس هي التي تفعل الحكم، فتحتاج إلى النسبة الحكمية من جهة الحكم، وليس النسبة الحكمية جزءاً من أجزاء القضية، ولكن بما أن الحكم فعلٌ من أفعال النفس؛ لأنه يمثل إدعائاً وجزماً، فهذا الإدعان حالة نفسية تتحقّق إذا تصوّر الإنسان النسبة الحكمية.

إذن الحكم يتوقف على تصوّر النسبة الحكمية، لكن النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول ليست ركناً في القضية، وإنما هي أمرٌ ضروري لتحقّق الحكم، فهي مقدمة

للحكم وليست مقدمة لتحقيق القضية. وعلى هذا الأساس فإن الأجزاء في مورد الهليات البسيطة والمركبة ثلاثة أجزاء فقط، هي الموضوع والمحمول والحكم.

نتائج مما سبق

(١) أن القضية الموجبة تتكون من ثلاثة أجزاء، سواء في مورد الهليات البسيطة أم المركبة، والقضية السالبة تتكوّن من جزأين، من الموضوع والمحمول، أما النسبة الحكيمة فإنما تحتاج إليها النفس في فعل الحكم، ولا تحتاجها النفس من حيث القضية، لكي تكون جزءاً للقضية.

(٢) أن الحكم فعلٌ من أفعال النفس، بمعنى أن الحكم يصدر من النفس وتفعله هي، وليست النفس منفعة؛ فحضور صورة زيد في ذهنك يعبر عن انفعال النفس بهذه الصورة، أما بالنسبة إلى الحكم فهو أمرٌ تفعله النفس؛ فالنفس بالنسبة إلى الحكم فاعلة وليست منفعة.

وبتعبير آخر إن النفس بالنسبة إلى الصور الخارجية تكون قابلة لها، أما بالنسبة إلى الحكم فتكون فاعلة؛ أي هي التي توجد الحكم. ثم إن هذا الحكم الذي هو فعل النفس ليس فعلاً محضاً للنفس، وإنما هو فعلٌ يحكي عن الخارج؛ أي إن له ما بإزاء في الخارج. وبكلمة بديلة إن فعل النفس على نحوين:

(أ) تفعل النفس بعض الأفعال التي ليس لها مطابقٌ خارجي، يعني لا تحكي عن الخارج أي شيء ليس له حكاية عن الواقع الخارجي، من قبيل تصوّر إنسانٍ له أجنحة، فهذا لا يحكي عن الواقع الخارجي.

(ب) فعل النفس الذي يحكي عن الخارج، مثل الحكم على زيد بالقيام، في قولنا «زيد قائم»، فإن هذا الحكم فعل من أفعال النفس، ولكنه في نفس الوقت الذي يكون فيه فعلاً من أفعال النفس يحكي ويعبر عن الواقع الخارجي.

(٣) أن التصديق يتوقف على تصوّر الموضوع والمحمول؛ فلا تصديق إلا عن تصوّر، يعني التصديق فرع التصوّر.

الفصل الثامن

ينقسم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري

معنى البديهي

المقصود بالبديهي: هو ما لا يحتاج في تصويره أو التصديق به إلى اكتساب أو تحليل ونظر؛ فعندما نريد تصوّر مفهوم الوجود لا نحتاج إلى تأمل ونظر؛ لأن تصوّر مفهوم الوجود بديهي. كما لا نحتاج إلى دليل للتصديق بأن الكل أكبر من الجزء؛ لأن التصديق بذلك بديهي.

إذن العلم ينقسم إلى: تصوّر وتصديق، وكلّ منهما ينقسم إلى: بديهي ونظري.

العلوم النظرية تنتهي إلى البديهية

إن البديهي هو الأصل، يعني أن التصديق البديهي تصديق بالذات، وأما التصديق النظري فلا بد أن يستند إلى التصديق البديهي.

وبعبارة أخرى إن التصديق البديهي أقدم رتبةً من التصديق النظري، وإن التصديق البديهي بالنسبة إلى التصديق النظري كالواجب بالنسبة إلى الممكن؛ فإن الواجب وجوده بالذات والممكن وجوده بسبب وجود الواجب، يعني أوجده الواجب، كذلك التصديق البديهي يكون التصديق به بالذات، بينما التصديق النظري ينتهي إلى التصديق البديهي. كذلك الكلام في التصوّر البديهي والنظري؛ فإن التصوّر النظري ينتهي إلى التصوّر البديهي.

ولو لم نقل إن ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات لنجم عن ذلك التسلسل؛ لأنه إذا كان التصديق مثلاً بأن مجموع زوايا المثلث ١٨٠° يعتمد على قضية نظرية، يعني

تحتاج إلى برهان، فإن كانت هذه القضية النظرية تعتمد على قضية نظرية أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية، فيتسلسل، والتسلسل مُحال.

إذن لا بد أن ننتهي إلى تصديقٍ بديهي، نصدِّقُ به بالذات من دون حاجة إلى برهان، وكذلك لا بد أن ننتهي إلى تصوّرٍ بديهي، نتصوّره بنفسه من دون حاجة إلى توسُّطٍ سواه في تصوّره.

أنواع البديهيات

إن البديهيات التي ذكروها في المنطق تنتهي إلى ست طوائف، وهي:

- (١) الأوليات.
- (٢) الفطريات.
- (٣) المحسوسات.
- (٤) المتواترات.
- (٥) التجريبيات.
- (٦) الوجدانيات.

وأوّل هذه البديهيات، يعني أوضحها وأقدمها وأولها بالقبول والتصديق هي الأوليات، والأوليات إنما تُسمّى قضايا أولية لأن العقل يصدِّقُ بها أولاً وبالذات، وهي متقدمة على غيرها من البديهيات بالتصديق بها، وهذه يكفي بالتصديق بها تصوّر الموضوع والمحمول؛ ففي قضية «النقيضان لا يجتمعان، أو اجتماع النقيضين محال»، هذه قضية الموضوع فيها اجتماع النقيضين والمحمول محال، فالتصديق بهذه القضية يتوقف على تصوّر معنى اجتماع النقيضين وتصور معنى محال.

لكن قد يُقال: إذا كانت هذه القضية بديهية فلماذا أنكرها بعضُ؟

الجواب: إن الإنكار ينشأ من عدم التصوّر الصحيح للموضوع والمحمول، وإلا فلو تصوّر هذا البعض الموضوع والمحمول تصوّرًا صحيحًا لما أصبَحَ لديه شبهة؛ لأن المشكلة في القضايا العقلية غالبًا ما تنشأ من التباس تصوّر هذه القضايا تصوّرًا صحيحًا دقيقًا.

أولى الأوليات

ثم إن هذه الأوليات نفسها هي مترتبة أيضًا؛ فإن هناك قضية تُعتبر أولى الأوائل، يعني هي أول قضية يصدّق بها الذهن، وهي قضية استحالة اجتماع النقيضين. وأولى الأوائل هذه قضية منفصلةٌ حقيقية؛ فإن القضية الشرطية تنقسم إلى: قضية منفصلة ومتصلة، والمنفصلة تنقسم إلى: حقيقية وممانعة جمع وممانعة خلو، والحقيقية يستحيل فيها الاجتماع والارتفاع، مثل: العدد الصحيح إما زوج أو فرد. وإن هذه القضية تستند عليها كل قضية، حتى القضايا البديهية تعتمد على هذه القضية، من قبيل الكل أعظم من الجزء، فهذه القضية لا يصدّق بها الإنسان إلا إذا سلّم وصدّق بقضية استحالة اجتماع النقيضين.

تتمة: في مناقشة السفسطائيين والمشكّكين

إن المصنف في هذه التتمة أشار إلى عدة نقاط، وهي:

السفسطة

يُقال إنه ظهرت في اليونان القديمة في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد حركة مغالطة وشك، سمّيت بالسوفسيت، ومُعربها هو السفسطة، وهذه الحركة كان يحترفها مجموعة من المحامين والعلمّين، وكانت هذه الحركة تنكر العلم والمعرفة، ولا تسلّم بأي شيء. إلا أن الحكيم سقراط استطاع أن يهزم هذه الحركة ويدافع عن أسس التفكير الصحيح.

ويمكن مناقشة السفسطائي المنكر للحقائق بأن نقول له: أتسلّم أنّ هذا الارتباب والشك في الحقائق موجودٌ لديك أم لا تسلّم؟ وبعبارة أخرى نقول له: أنت تشكّ في أن هذا كتاب، فهل تشكّ في شكّك هذا؟ فإن قال: لا أشكّ في شكّي، فعلاً أنا شاكٌّ. نقول له: أنت اعترفتَ بأنك تعلم بشكّك، يعني أثبتت حقيقة من الحقائق، وهي تسليمك واعترافك بشكّك، وحينئذٍ إذا سلّم بذلك فيعني أنه سلّم أيضًا في مرتبة سابقة باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما؛ لأنه لو لم يسلم بذلك لما اعترف بشكّه. ومعنى ذلك أنه يعترف بمعلومتين:

الأولى: أنه يعترف بأولى الأوائل، استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

لكن قد يُقال: ما هي علاقة ذلك بهذه؟ فنقول: لو لم يؤمن بذلك ولم يسلّم به، لكان معنى ذلك أنه يشك ولا يشك، فتصديقه بأنه يشك يعني نفيه لتكذيبه بأنه يشك، وهذا معنى اعترافه باستحالة اجتماع النفي والإثبات، فحينئذٍ إذا اعترف بذلك فسوف يصدّق بأولى الأوائل.

الثانية: أنه يعترف ويصدّق بشكه، يعني هو يعلم بأنه يشك، فحينئذٍ ننقل إلى باقي القضايا فنقول له: أأنت موجود أم لا؟ قد يقول: إنا غير موجود، فنقول له: إذا كنتَ غير موجود فما معنى هذا الشك؟ أهو صادر منك أم من غيرك؟ فلا بد أن يقول: هذا الشك صادرٌ من عندي. إذن آمن أيضًا بوجود نفسه، وهكذا باقي الأشياء.

ولكن لو فرضنا أن هذا الذي يشك لم يعترف بأنه يشك، وقال: أنا أشك في شكي، أشك في كل شيء، فهذا من الناس المرتابين، وهو لا يدري بشيء، فحينئذٍ تسقط معه الحاجة.

منشأ الشك

هنا المصنّف يشير إلى مسألة مهمة، وهي أن هذا الشك ينشأ من أن بعض الناس، لا يعرف مقدّمات العلوم، فيدخل في بعض العلوم من دون أن تتجلى مقدماتها له، فحينئذٍ يرى في مسألة واحدة يمكن أن يُقام استدلال على المسألة وعلى نقيضها، فيُصاب بالاضطراب.

وطريقة علاج مثل هذه الحالة، هي لا بد على هذا المضطرب أن يقرأ المنطق ليميّز بين البراهين والمغالطات والجدل. ومن جهة أخرى إن الإنسان الذي ينكر القضايا البديهية لا بد أن توضّح له بشكلٍ جيد؛ أي يوضّح له ما هو المقصود من الموضوع، حتى يتصوّرهُ تصوّرًا صحيحًا، وما هو المقصود من المحمول، حتى يتصوّرهُ تصوّرًا صحيحًا، فإذا تصوّرهُما تصوّرًا صحيحًا يصدّق. ثم من المهم أن يتعلم مثل هؤلاء العلوم الرياضية.

طوائف المشكّكين

بعد ذلك ذكر المصنّف طائفةً أخرى من المشكّكين وهؤلاء كما يقول يؤمنون بالإنسان وبإدراكاته، ولكنهم يرتابون ويشكّون فيما وراء ذلك، فيقولون: نحن وإدراكاتنا ونشك فيما وراء ذلك.

وطائفة غيرها يقول عنها المصنّف: إن هؤلاء أفضل من الطائفة السابقة؛ لأنهم انتبهوا إلى قول «نحن وإدراكاتنا» فاعترفوا بأن هذا يعني اعترافاً بوجود الإنسان وإدراكاته، ويعني ذلك الاعتراف بالحقيقة الخارجية؛ وبالتالي الاعتراف بحقائق كثيرة، فقالوا بدل نحن أنا، وبدل إدراكاتنا إدراكاتي، وما وراء ذلك مشكوك.

مناقشة المشكّكين

يناقش المصنّف هؤلاء فيقول: نحن لا ننكر خطأ الإنسان في إدراكاته؛ فالإنسان في الواقع يخطئ في إدراكاته، كما إذا تخيل الإنسان أن الشيء الحار بارد، إذا كان مصاباً بالحمى، وأن الشيء البارد حار، أو اللون لا يراه على حقيقته، فهذه الحالة طبيعية يخطئ الإنسان في تفكيره أحياناً، وأحياناً مدرّكاته لا تكون كاشفة ومطابقة للواقع، ولكن هذا نفسه يستفيد المصنّف منه دليلاً على وجود الحقائق؛ لأنه لو لم تكن هناك حقيقة خارجية لما أخطأ الإنسان.

وبعبارة أخرى يريد المصنّف هنا أن يستدل على الحقيقة بالخطأ، فيقول: نحن متى نخطئ؟ الجواب: إذا كان هناك صواب. أي إن إدراكنا إنما يكون خطأ إذا كان إدراكنا الآخر مطابقاً للحقيقة، وإلا لو لم يكن إدراكنا الثاني حاكياً عن الموجود الخارجي ومطابقاً للواقع، لحصلت فوضى فكرية، ولاضطربت معارف الإنسان، ولما وقف الإنسان على شيء.

إشكال

قد يُقال: دفاعاً عن موقف الشك والارتياب، إن قول المرتاب الذي يقول بعدم حكاية العلم عن الواقع وعدم مطابقة الإدراك للخارج، ليس من الشك في شيء، وإنما هو عبارة أخرى عن فهم علمي لعملية الإدراك؛ فلو لاحظنا الصوت مثلاً، فإن الصوت له حد أدنى من الذبذبات وله حد أعلى، يمكن أن تتلقاه الأذن. وبعبارة أخرى إن مراد هؤلاء هو أن ما يحصل في الحواس من صور لا ينطبق مع الأمور الخارجية، ولا يكون حاكياً عنها على صورتها الواقعية؛ لأن الصوت — على سبيل المثال — الذي يحصل في حاسة السمع لا يكون مطابقاً للموجود الخارجي للصوت؛ لأنه إذا وصلنا الصوت بدرجة ذبذبة كذا يمكن أن نسمعه، وإذا وصل الصوت بذبذبة كذا فلا يمكن أن نسمع. إذن هذه الحواس،

كالأذن، هي التي تكون وسائط وقنوات من خلالها يمر الإدراك، ولا تكون حاكية عن هذه الحقائق، ولا تكون أمينة في تصوير وحكاية الواقع بما هو.

جواب الإشكال

إن الإدراكات لو قبلنا أنها لا تحكي عن الواقع، وغير كاشفة عن الواقع، فنحن نسأل: هل تعتقدون بهذا القول؟ يقولون: نعم نعتقد أن الإدراكات غير حاكية عن الواقع، فنقول لهم: من قال لكم إن هناك واقعاً خارجياً، وهذا الواقع الخارجي لا تحكي عنه الإدراكات؟

وبتعبير آخر أنتم تقولون إن الصوت بذبذبة عشرين إلى درجة ألفين يمكن أن تتلقاه الأذن، ولكن أقل من هذه الذبذبة أو أعلى لا يمكن أن تتلقاه الأذن، نقول لهم من قال لكم إن هناك — واقعاً — للصوت بذبذباته تبدأ من عشرين إلى ألفين، بينما الأعلى والأوطأ لا تسمعها الأذن؟ أليس هذا نفسه إدراكاً أم أنه ليس بإدراك؟ أتشكّون بذلك أم لا؟ إن قالوا: لا نشك بذلك. فنقول إذن نحن نثبت أن هناك حقائق تؤمنون بها، وهذه الحقائق التي تؤمنون بها هي هذا الإدراك، وهذا الإدراك لا بد أن يكون كاشفاً عن الحقائق، وإلا لو لم يكن الإدراك كاشفاً عن الحقائق، فمن الذي قال إن حقيقة الصوت التي هي خارج دائرة السمع، يعني دون العشرين وأعلى من ألفين، حقيقة موجودة في الخارج؟ إذن هذا يدل على أن هناك حقائق تؤمنون بها في الخارج، وهذا الإيمان هو الإدراك؛ فالإدراك يكون كاشفاً عما وراءه وحاكياً عن الخارج.

مناقشة أخرى

ثم مضافاً إلى كل ذلك يقول المصنّف في مناقشة حركة الشك والارتياح، إن هذا الكلام نفسه الذي يقوله الإنسان الارتياحي، عندما يقول يجوز أن ينطبق شيء من إدراكاتنا على الخارج، فهذا نفسه لو لاحظناه أنه حقيقة أم لا؟ يعني أيشك به أم يعلم به؟ فإن قلت: يعلم به، إذن هو في الواقع يؤمن بحقيقة من الحقائق، ومعنى ذلك أن هذه الحقيقة يمكن أن ينتقل منها إلى الإيمان بحقائق أخرى، وإذا قلت: إنه مرتاب بنفس هذه الحقيقة، يعني هو مرتاب أن الإدراكات غير مطابقة للخارج، إذن هذه القضية باطلة، والإدراكات تكون مطابقة للخارج.

إن الشاك لا بد أن يذعن بأن معلومه من الوجدانيات؛ إذ لا بد من أن يعترف بأنه شاك، أي إنه يعلم بشكه، لكون الشك من الوجدانيات، فإذا أقر بذلك يلزم أن يُقر ببعض الإدراكات الوجدانية الأخرى ... وهكذا.

يعني الشاك بمثابة مَنْ يقول: كل كلامي كذب، فنقول له: كل كلامك كذب، وهذه القضية نفسها هي كلامك أيضًا، وهذا الكلام لا يخرج من أحد احتمالين: إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا، فإن كان كاذبًا، فمعنى ذلك أن كلامك الآخر لن يكون كله كذبًا؛ لأن هذه القضية التي تقول كل كلامي كذب قضية كاذبة وليست صادقة، وإن كانت هذه القضية صادقة «كل كلامي كذب» فمعنى ذلك أن بعض كلامك الذي هو نفس هذه القضية «كل كلامي كذب» لا يكون صادقًا، ففي صورتين لا يكون الحكم لصالحك.

الفصل التاسع

ينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري

أهمية هذا المطلب

ينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري، وهذا التقسيم هو تقسيم للعلم الحسولي التصوري، فإن المقسم في هذا التقسيم هو العلم الحسولي التصوري، كما أنه ليس كل أقسام التصور وإنما هو خصوص العلم العقلي. ويُعتبر هذا المبحث من إبداعات الطباطبائي في الفلسفة الإسلامية.

فإن التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية أمرٌ مهمٌ جداً في العلوم، وبالذات العلوم العقلية؛ لأنه كثيراً ما يقع الالتباس والخلط في توظيف العلوم الحقيقية في محل العلوم الاعتبارية، أو الإدراكات الحقيقية في موضوع الإدراكات الاعتبارية، وربما يجري العكس حينما يعتمد على الإدراكات الاعتبارية في مورد الإدراكات الحقيقية، فيقع كثيراً من الخلط والالتباس.

وهذا ما يُلاحظ بوضوح في علم أصول الفقه، فإن الإدراكات والمعاني في علم الأصول هي إدراكاتٌ اعتبارية، بينما يجري التعامل أحياناً مع هذه الإدراكات على أساس أنها معانٍ حقيقية؛ ولذلك قد تستخدم براهين لا تُستخدم إلا في مورد الإدراكات والمعاني الحقيقية، فيقع الالتباس والخلط، وتنشأ المشاكل؛ إذ يعتمد على برهان الدور والتسلسل، بينما المورد ليس من الموارد التي يصح فيها برهان الدور والتسلسل.

أنواع المعاني

قبل أن ندخل في بيان معنى الإدراكات الحقيقية والاعتبارية، نسترجع مطلباً ذكرناه غير مرة، ولأهميته وعلاقته بالمقام نذكره مرةً أخرى. وهو أن المعاني الموجودة في ذهن

الإنسان قد قسمناها إلى: معانٍ حسية وخيالية وعقلية، أو قل إن المعاني الموجودة في ذهن الإنسان يمكن تقسيمها إلى طائفتين: معانٍ جزئية ومعانٍ كلية، والمعاني الجزئية هي المعاني الحسية والخيالية، بينما المعاني الكلية هي المعاني العقلية، أو قل المعقولات؛ فالمعقولات هي الصور الكلية في الذهن. وهذه المعقولات تنقسم إلى قسمين؛ معقولات أولية ومعقولات ثانية، والمعقولات الثانية تارة تكون معقولاتٍ ثانيةً منطقية وأخرى تكون معقولاتٍ ثانيةً فلسفية.

والمعقولات الأولية هي الصور العلمية الكلية المباشرة للأشياء؛ أي التي يتلقاها الذهن بواسطة الحواس مباشرةً من الواقع. وبعبارةٍ أخرى المعقولات الأولية هي ماهيات الأشياء في الذهن. وقد أشرنا فيما سبق إلى كيفية حصول هذه المعقولات في الذهن، وببَيِّنَات الاختلاف بين ما ذهب إليه ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي وبين ما ذهب إليه صدر الدين الشيرازي؛ فإن الأخير قال بأن الصورة الحسية تتعالى وترتقي إلى صورةٍ خيالية، ثم الخيالية تتعالى وترتقي إلى صورةٍ عقلية. هذه هي المعقولات الأولية.

أما المعقولات الثانية فهي تلك المعاني الكلية، التي لا تمثل صورًا علمية للموجودات والأشياء الخارجية المنعكسة في الذهن، وإنما هي منتزعة من المعقولات الأولية؛ أي إن المعقولات الثانوية ليست الماهيات والمقولات، وإنما هي معانٍ منتزعة من المعقولات الأولية. والمعقولات الثانية يصطنعها ويخترعها الذهن أساسًا.

والمعقولات الثانية تنقسم إلى: معقولاتٍ ثانيةٍ منطقية، وهي تلك المعاني الكلية التي يكون ظرف وجودها الذهن ولا صلة لها بالخارج؛ أي إنه ليس لها مصاديق في الخارج، مثل الكلية والجزئية، المحمول والموضوع.

أما المعقولات الثانية الفلسفية، فهي تلك المعقولات التي يكون مصداقها في الخارج، مع أنها ليست معقولاتٍ ماهوية؛ فهي من ناحية ليست صورًا للأمور والأشياء العينية كالمعقولات الأولية، كما أنها لا يتلقاها الذهن مباشرةً عن طريق الحواس، كما في المعقولات الأولية، وإنما ينتزعها ويخترعها ويصطنعها الذهن بطريقةٍ خاصة، فهي من هذه الناحية كالمعقولات الثانية المنطقية، ولكنها ذات مصاديق في الخارج مثل العلة والمعلول، مع العلم أن المعقولات الثانية لها دورٌ مهم وأساسي في المعرفة البشرية.

المعاني الحقيقية

إن العلم الحسولي التصوري أو قُل المفاهيم والمعاني الموجودة في الذهن تنقسم إلى نوعين:

(١) المعاني الحقيقية.

(٢) المعاني الاعتبارية.

والمقصود بالمعاني الحقيقية هي المعقولات الأولية نفسها، أو قُل هي الماهيات. والمعقولات الأولية، هي تلك المعاني التي تُوجد في الخارج بوجودٍ خارجي وتُوجد في الذهن بوجودٍ ذهني؛ أي إن المعقول الأول هو ذلك المعنى الذي يكون لبشرط من حيث الخارج ومن حيثُ الذهن، يعني يمكن أن يوجد في الخارج ويمكن أن يوجد في الذهن، فإذا وجد في الخارج وُجدَ بوجودٍ خارجي، وإذا وجد في الذهن وُجدَ بوجودٍ ذهني، مثل ماهية الإنسان تُوجد في الخارج بوجودٍ خارجي وتُوجد في الذهن بوجودٍ ذهني. وعلى هذا الأساس يرتبط الإنسان بالخارج من خلال الماهيات الخارجية. وبعبارةٍ أخرى إن ما في ذهن الإنسان وما في الخارج هو أمرٌ واحدٌ متحد من حيثُ الماهية؛ فإن ماهية الإنسان التي في الخارج مثلاً هي نفس ماهية الإنسان التي في الذهن، وإن كانت ماهية الإنسان التي في الخارج متلبسةً بوجودٍ خارجي وماهية الإنسان التي في الذهن متلبسةً بالوجود الذهني؛ هذا هو المفهوم الحقيقي.

إن المفهوم الحقيقي هو ذلك المفهوم الذي يُوجد تارةً بوجودٍ خارجي فتترتب عليه الآثار الخارجية، ويُوجد تارةً أخرى بوجودٍ ذهني فلا تترتب عليه الآثار الخارجية لذلك الوجود؛ هذه هي المعاني الحقيقية.

ولعل التسمية بالحقيقية باعتبار وقوعها في جواب السؤال بـ «ما الحقيقية».

المعاني الاعتبارية

المدرجات الاعتبارية بخلاف المدرجات الحقيقية؛ فهي عبارة عن مفاهيم تكون حيثية مصداقها أنها في الخارج وتترتب عليها الآثار الخارجية، ولا يمكن أن تكون في الذهن، يعني مثل الوجود، فالوجود ليس في الذهن؛ لأن حيثية الوجود هي حيثية ترتب الآثار الخارجية. ولو فرضنا أنه في الذهن فيعني ذلك انقلابه. إذن الوجود وصفات الوجود

الحقيقية، يعني ما يتصف به الوجود، كالوجوب والإمكان والوحدة، هذه المفاهيم حيثية مصداقها أنها في الخارج؛ فما دامت حيثية مصداقها أنها في الخارج فهي مفاهيم اعتبارية، وكذلك تلك المفاهيم التي حيثيتها أنها ليست في الخارج، كالعدم، فالعدم لا مصداق له في الخارج، كما لا مصداق له في الذهن؛ لأنه لا شيء، بطلان محض. إذن مفهوم عدم أيضاً مفهوم اعتباري؛ لأن حيثيته أنه لا شيء في الخارج، وهو مقابل للوجود، فليس له وجودٌ ذهني ولا وجودٌ خارجي.

من هنا يتضح أن المعاني الاعتبارية حيثية مصداقها أنها في الخارج، وتترتب عليها الآثار الخارجية، ولا يمكن أن تكون في الذهن؛ لأنها لو كانت في الذهن للزم من ذلك الانقلاب؛ لأن حيثيتها أنها في الخارج. وتلك المفاهيم التي حيثيتها أنها ليست في الخارج، كالعدم؛ ولذلك لا تكون في الذهن؛ لأنها لا شيء.

إذن المفهوم الاعتباري هو ذلك المفهوم الذي حيثية مصداقه أنه في الخارج، ولا يكون في الذهن لأنه في الخارج؛ فلو جردته من الخارجية لانقلب إلى غيره، أو حيثية مصداقه أنه ليس في الخارج فلا يحل في الذهن؛ لأنه لو فرضنا أنه حلٌّ ووُجد في الذهن لانقلب من أمر ليس بموجود إلى أمر موجود.

فالمفاهيم الاعتبارية هي المفاهيم التي حيثية مصداقها أنها في الذهن وليست في الخارج، وهي من قبيل الكلي والجزئي، والجنس والفصل، وكافة المعقولات الثانية المنطقية. وهكذا المعقولات الثانية الفلسفية التي حيثية مصداقها أنه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقية، مثل الوحدة والفعلية والخارجية.

كيفية ظهور المعاني الاعتبارية

المعاني الحقيقية يتلقاها الذهن مباشرة من الخارج، ونسبة الذهن أو النفس إلى المعقولات الأولية أو قل المعاني الحقيقية هي نسبة الانفعال؛ أي إن النفس لا توجد هذه المفاهيم وإنما توجد فيها فتتفعل بها، وتتلقى منها النفس بقدر استعدادها؛ أي إن المستفيض يأخذ من المُفَيض بقدر ما لديه من الاستعداد، يعني هذا الوعاء يمتلئ بقدره؛ ولذلك يكون تلقي النفوس للعلوم مختلفاً، حسب الوعاء، وحسب الاستعداد.

بينما نسبة النفس إلى المفاهيم الاعتبارية ليست نسبة الانفعال، وإنما هي نسبة الفعل، يعني أن النفس هي التي تخرع وتصطنع المعاني والإدراكات الاعتبارية، ولكن هذا الاختراع ليس عملاً موهوماً وجزافاً، وإنما هو يجري وفق قوانين ذهنية دقيقة، حلَّلها المصنّف تحليلًا علميًا مفصلاً في كتابه «أصول الفلسفة».

لكن في بداية الحكمة لم يفصل هذه المسألة، واكتفى بأن أشار إليها إشارةً عابرة، لكي يمهد للبيان الوافي الذي ذكره في نهاية الحكمة. المهم أنه لا بد أن تكون هذه المسألة واضحة؛ فإن الفرق بين المفهوم الحقيقي والاعتباري، هو أن نسبة الذهن إلى الإدراكات الحقيقية ليست نسبة الفعل، وإنما هي نسبة الانفعال، يعني يتلقاها الذهن. بينما نسبة الذهن والنفس للمعاني والإدراكات الاعتبارية نسبة الفعل والاصطناع والاختراع والإيجاد. طبعاً هذا إنما يتحقق ضمن شروطٍ وأحوالٍ وآليةٍ محدّدة، وليست العملية جزافية.

نسبة المعاني الحقيقية والاعتبارية إلى مصاديقها

إن نسبة المفاهيم الحقيقية إلى مصاديقها هي بنحو نسبة الكلي إلى أفرادها؛ أي كنسبة الماهية إلى مصاديقها، بينما نسبة المفاهيم الاعتبارية إلى مصاديقها هي ليست نسبة الماهية إلى أفرادها ومصاديقها.

إذن المعنى والمفهوم الحقيقي يمثل تمام ماهية الفرد، ومأخوذ في ماهية وحدّ الفرد، أما المعنى الاعتباري فإنه كمعنى الوجود عندما ينطبق على مصداقه في الخارج، فليس هو بنحو انطباق الماهية على فردها؛ أي ليس هو بنحو يكون جزءاً للمصداق كانطباق الإنسان على زيد.

وبعبارة أخرى عندما نقول: «زيد موجود»، فليست الوجودية مأخوذة في حدّ زيد؛ لأن حدّ زيد هو الإنسانية، والإنسانية مأخوذة فيها الناطقية والحيوانية. من هنا يقولون إن المعنى الحقيقي صدقه على مصاديقه بنحو صدق الكلي على أفرادها، بينما نسبة المعنى الاعتباري إلى أفرادها هي نسبة المفهوم إلى مصداقه.

نتائج

إذا اتضح ذلك فالمصنّف يذكر بعض النتائج، التي تترتب على تصنيف المعاني إلى حقيقية واعتبارية:

(١) لو عثرنا على مفهوم يُحمل على الواجب والممكن، يعني هو مشتركٌ معنوي، كما في قولنا: الباري موجود، والإنسان موجود، أو الباري حي، والإنسان حي، أو الباري عالم، والإنسان عالم، فإن هذا المفهوم الذي يُحمل على الواجب والممكن لا يمكن أن يكون مفهوماً ماهوياً؛ أي لا يمكن أن يكون معنىً حقيقياً، وإنما هذا المفهوم مفهومٌ اعتباري.

(٢) بعض المفاهيم تُحمل على أكثر من مقولة، كالحركة، فإنها تصدق على أكثر من مقولة؛ إذ تصدق على مقولة الكيف «الحركة الكيفية» فنقول: هذا الكيف يتحرك، يعني اللون يتغير من أصفر إلى أحمر مثلاً، وتصدق على حركة الكم، «الحركة الكمية»، فنقول: هذا طوله يزداد، وهكذا باقي المقولات. إذن الحركة تصدق على مقولات متعددة متباينة بتمام الذات، وهذا يعني أن الحركة مفهومٌ اعتباري وليس مفهوماً حقيقياً، وإلا لو كانت مفهوماً حقيقياً للزم أن تكون الحركة في آن واحد كیفًا وكمًا وجوهرًا وعرضًا، وكما قرأنا فيما سبق أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد مجنسًا بجنسين، فالإنسان لا يمكن أن يكون جوهرًا وكمًا مثلاً.

(٣) أن المفاهيم الاعتبارية ليس لها حد، يعني لا يمكن أن نحصل لها على تعريف حقيقي؛ لأن الحد عادةً يتألف من الجنس والفصل، وهذان يرتبطان بالماهية؛ ولذلك قالوا: إن الحد بالماهية وللماهية، يعني إذا كانت هناك ماهية يكون لها حد؛ حيث نُحلل هذه الماهية ونجزئها إلى أجزائها التي هي الجنس والفصل؛ لأن الحد والتعريف كما قلنا فيما سبق هو التجزئة والتحليل، وإذا لم يكن هذا المفهوم مفهوماً ماهويًا فهو مفهومٌ بسيطٌ غير قابل للتجزئة والتحليل.

إذن المفاهيم الاعتبارية، يعني المعقولات الثانية، لا حد لها؛ لأن الحد للماهية، وهذه المعقولات ليست مفاهيم ماهوية، كما أنها لا تكون حدًا لشيء، يعني لا تؤخذ في حد ماهية؛ لأن الحد كما أنه للماهية هو أيضًا بالماهية؛ فعندما تريد أن تأخذ أمرًا ما في حدٍّ أمرٍ آخر فلا بد أن يكون هذا الحد ماهية، تأخذ الجنس، كالحیوان مثلاً في تعريف الإنسان.

مصطلحاتٌ أخرى للاعتباري

(١) نستعمل الاعتباري في مقابل الأصل، كما قلنا فيما سبق في بحث أصالة الوجود، إن الأصل هو ما يكون منشأً لترتب الآثار؛ ولذلك كان الوجود أصيلاً؛ لأنه منشأً لترتب الآثار، أما الاعتباري فما لا يكون منشأً لترتب الآثار؛ فهذا المعنى الذي ذكرناه هنا للاعتباري غير المعنى الذي ذكرناه في أصالة الوجود.

(٢) الاعتباري هو الذي ليس له وجودٌ منحاز؛ أي إن المعنى الاعتباري هو المعنى الانتزاعي الذي يكون له منشأٌ انتزاع، مثل الزوجية، فإن الزوجية كزوجية لا جود

ينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري

مستقلًا لها، وإنما وجود الزوجية بوجود منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاع الزوجية هو الزوجان.

إذن الاعتباري بهذا المعنى هو ما ليس له وجود مستقل منحا، وإنما له منشأ انتزاع، وهو معنى انتزاعي منتزع من منشأ انتزاعه، فالاعتباري بهذا المعنى يُرادف الانتزاعي، وهو ما ليس له بحذاء، وإنما الموجود منشأ انتزاعه، بينما غير الاعتباري بهذا المعنى هو الحقيقي الذي له وجود مستقل منحا.

(٣) أحياناً يُطلق الاعتباري على بعض الأمور بالتشبيه والمناسبة، من قبيل إطلاق الرأس على زعيم القوم، تقول مثلاً: زيد رأس وبكرٌ مرءوس. ففي الواقع أن زيداً لم يُضَفْ له شيء، وبكر لم يُنَقَصْ منه شيء، ولكن هذا الأمر الاعتباري يعني أن زيداً وصفناه بأنه رأس، تشبيهاً له بالرأس بالنسبة إلى بدن الإنسان، فهذه المناسبة هي المصححة للاستعمال، والمصححة لهذه النسبة. ونسبة الرأس إلى القوم كنسبة الرأس إلى اليد؛ ولذلك عبّرنا عنه بالرأس.

الفصل العاشر

في أحكام متفرقة

يتحدث المصنّف في هذا الفصل في ثلاثة أمور:

الأول: تقسيم المعلوم إلى ما بالذات وما بالعرض.

الثاني: بيان أن العلوم الحصولية ترجع إلى علومٍ حضورية.

الثالث: بيان أن العقول المجردة عن المادة ليس عندها علمٌ حصولي وإنما العقول علمها علمٌ حضوري.

(١) المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض

إن العلم الحصولي ينقسم إلى معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، والمراد بالمعلوم بالذات هو نفس ما هو حاضر لدى العالم؛ فإن الصورة الحاضرة في الذهن هي المعلومة أولاً وبالذات.

أما المعلوم بالعرض فهو ذلك الشيء الخارجي غير الحاضر في الذهن، وهو معلوم بالعرض لوجود نحو من الاتحاد بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض؛ لأن المعلوم بالذات موجود في ماهيته في الذهن، ولكن هذه الماهية متلبّسة بالوجود الذهني، والمعلوم بالعرض ماهيته بالخارج، وتلك الماهية متلبّسة بالوجود الخارجي.

فلوجود هذا النحو من الاتحاد في الماهية بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض يجد الذهن أن المعلوم بالذات هو نفس المعلوم بالعرض، وإلا فالمعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض.

يعني أن الذهن عندما يقيس ما لديه مع ما في الخارج يجد أن الماهية الحاضرة لديه هي عين الماهية التي في الخارج. ومن هنا يرى أن ما هو معلوم بالعرض هو نفس

ما هو معلوم بالذات، وإن كان المعلوم بالعرض هو الوجود الخارجي والمعلوم بالذات هو الوجود الذهني.

إذن ينقسم المعلوم في العلم الحسولي إلى معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات هو نفس الصورة الحاصلة لدى العالم، والمعلوم بالعرض هو الأمر الخارجي الذي تكشف وتحكي عنه هذه الصورة.

إشكال

قد يُقال إن المعلوم بالعرض الذي هو الأمر الخارجي، إذا كان موجوداً في عالم الطبيعة فمما لا إشكال فيه أن كل ما هو موجود في عالم الطبيعة بناءً على القول بالحركة الجوهرية متغير، فهو في كل آنٍ غيره في الآن الذي يليه، فإذا كان الأمر كذلك فإن المعلوم بالذات؛ أي الصورة الحاصلة لدى العالم ثابتة؛ لأنها مجردة عن المادة، باعتبار الصور العلمية بمجموعها، سواء كانت صورة حسية أم خيالية أم عقلية فهي مجردة عن المادة، والمجرد ثابت، فإذا كانت الصورة ثابتة وما في الخارج متغير، فكيف نقول إن ما في الذهن مطابق لما في الخارج؟ يعني الشيء الذي نعلمه؛ أي شيء من الأشياء، كالكتاب الذي نعلمه، أو القمر، أو الأرض، أو الجدار، فما دام في دائرة عالم الطبيعة فهو متغير؛ لأن كل عالم الأجسام، كما تقول نظرية الحركة الجوهرية، متجدد.

فإذا كان كذلك فالصورة العلمية الموجودة في الذهن سواء كانت صورة كلية أم جزئية، يعني محسوسة أم خيالية أم عقلية، فهذه الصورة ثابتة لأنها مجردة عن المادة. إذن كيف نقول: إن هذه الصورة هي ذلك الأمر الخارجي؟ فلا بد من حل لهذه المشكلة.

جواب الإشكال

يحلُّ المصنّف هذه المشكلة بإرجاع العلوم الحسولية إلى علومٍ حضورية.

(٢) العلوم الحسولية ترجع إلى حضورية

كل ما يدركه الإنسان من معقولات هو مجرد عن المادة، فلا بد أن يكون أيضاً العاقل مجرداً عن المادة؛ أي النفس التي تدرك هذه المعقولات أيضاً لا بد أن تكون مجردة عن المادة، فحينئذٍ تحضر لدى النفس المجردة عن المادة تلك الأمور المجردة عن المادة أيضاً.

من هنا لا بد أن نُذكر بما أشرنا إليه فيما سبق، وهو أن مدرسة الحكمة المتعالية ترى أن عوالم الإمكان تنقسم إلى ثلاثة عوالم، عالم العقل أو عالم الجبروت، وعالم المثال أو عالم الملكوت، وعالم الطبيعة وعالم المادة أو عالم الناسوت، وهذه العوالم بينها طولية، وأن الموجودات الموجودة في عالم الطبيعة موجودة أيضًا في تلك العوالم الأخرى، ولكن وجودها في عالم الطبيعة وجودٌ مادي، بينما وجودها في عالم المثال وفي عالم العقل وجودٌ مجرد بحسب تلك العوالم.

إذن من حيث الماهية يكون الكتاب موجودًا في عالم العقل وفي عالم المثال وفي عالم الطبيعة، وتكون ماهيته ماهيةً واحدة؛ أي إنه هو كتاب، ولكن نحو وجوده مختلف، يعني أن وجوده في عالم الطبيعة وجودٌ مادي، بينما وجوده في عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها، وفي عالم العقل مجرد عن المادة وآثارها.

وباعتبار أن مراتب الوجود حقيقةً واحدةً مشكّكة، فمرتبة الوجود المجرد أقوى وأشد من مرتبة الوجود المادي، ولكن الحقيقة حقيقةً واحدة؛ أي الماهية هي نفسها ماهيةً واحدة، فماهية الكتاب واحدة، ولكن وجوده في عالم الطبيعة غير وجوده في عالم المثال، وغير وجوده في عالم العقل.

فما ينكشف لنا وما نعلم به ليس هو الموجود المادي؛ لأنه من المحال أن يحضر الموجود المادي لدينا بوجوده المادي؛ لأن النفس أمرٌ مجرد، وما هو حاضر للنفس لا بد أن يكون أمرًا مجردًا؛ فما دام العاقل «النفس» أمرًا مجردًا لا بد أن يكون المعقول أيضًا أمرًا مجردًا وليس ماديًا.

من هنا يتضح أن ما يحصل عليه الإنسان بالعلم هو ذلك الموجود المجرد، وإن كان علمه علمًا جزئيًا فإن النفس تتحد بعالم المثال ويحضر لديها الوجود المجرد، وإن كان المعقول والمعلوم كليًا فالنفس تتحد بعالم العقل، فتدرك ذلك الموجود المجرد الكلي.

ولكن هنا أيضًا قالوا إن النفس عندما تتحد بعالم المثال أو بعالم العقل، ففي الواقع إنما تتحد بوجود رابط، وهذا الوجود الرابط هو المفاض، وليس الجوهر العقلي عينه، يعني ليس نفس العقل الذي هو جوهرٌ عقلي، وإنما المفاض عليها هو الوجود الرابط من هذا الجوهر العقلي، فبسبب هذا الاتحاد تخرج النفس المجردة من كونها في مرتبة القوة، يعني في مرتبة التعقل بالقوة، إلى التعقل بالفعل؛ أي بواسطة الاتحاد مع تلك الموجودات المجردة تخرج النفس من حالة القوة إلى حالة الفعل، كما قالوا.

قد يُقال: إن هذه الموجودات المجردة التي هي عاقلة أيضًا، هل وجودها أقوى من النفس؟

وبعبارة أخرى إن تلك الموجودات المجردة الظاهرة للقوة العاقلة أي النفس، والتي تتحد مع النفس فتخرج النفس بسبب الاتحاد معها من القوة إلى الفعل، فهي أقوى في الوجود أم النفس أقوى في الوجود؟

يقول المصنف: إن تلك الموجودات المجردة أقوى في وجودها من النفس التي تتحد معها؛ لأن هذه الموجودات مجردة ذاتاً وفعلًا، فهي في مقام ذاتها ليست محتاجة إلى المادة كما أنها في مقام فعلها ليست محتاجة إلى المادة، بينما النفس مجردة ذاتاً لا فعلًا؛ أي إنها في مقام ذاتها مجردة عن المادة، ولكنها في مقام فعلها ليست مجردة عن المادة، وإنما هي تفعل بواسطة الأعضاء والجوارح، فهي محتاجة إلى المادة.

إذن المفاهيم الظاهرة للنفس مجردة تجريداً تاماً، وهذا التجرد أعم من أن يكون تجرداً عقلياً أو تجرداً مثاليًا، والتجرد العقلي هو بالنسبة إلى الصور الكلية، والتجرد المثالي هو بالنسبة إلى الصور الجزئية. أما النفس التي تتحد مع هذه الموجودات المجردة فإنها مجردة تجرداً ناقصاً لا تاماً؛ لأنها مجردة في مرتبة ذاتها لا في مرتبة فعلها، ومما لا إشكال فيه أن المجرّد تجرداً تاماً أقوى من المجرّد تجرداً ناقصاً.

وبعبارة أخرى إن النفس تستكمل إذا اتحدت بهذه الموجودات المجردة، يعني تخرج من أنها تتعقل بالقوة إلى أنها تتعقل بالفعل؛ أي إن النفس تستكمل عندما تتحد بهذه المجرّدات، وعندما تتلقى هذه المفاهيم. ومن الواضح أن المستكمل أضعف وجوداً من المُستكمل به، يعني يوجد شيء يكمل النفس، وهذا الشيء الذي يكمل النفس أقوى وجوداً من النفس؛ لأن النفس كانت ناقصة وكملت بهذا الأمر، فما كملها هو أقوى وجوداً منها. ثم إن النفس عندما تتحد مع هذه الموجودات المجردة:

(أ) فإذا كان ما تدركه جوهرياً، اتحدت النفس مع ذلك الجوهر في وجوده المجرّد:

(١) في عالم العقل إذا كانت الصورة كلية.

(٢) وفي عالم المثال إذا كانت الصورة جزئية.

(ب) وإذا كان ما تدركه عرضاً اتحدت مع موضوع العرض.

يعني إذا كان إدراكها للون التفاحة مثلاً، فإنها تتحد مع الجوهر نفسه؛ أي التفاحة، الذي هو موضوع لهذا اللون؛ لأن النفس لو اتحدت مع نفس العرض للزم أن يكون العرض موجوداً بوجودين، مرةً يكون موجوداً لموضوعه الذي هو التفاحة،

الجوهر، ومرةً أخرى يكون موجودًا للنفس، والشيء الواحد لا يمكن أن يكون موجودًا لموضوعين، فإن وجوده لموضوعه فقط.

إذن النفس تتحد مع الجوهر المجرد عن المادة، فإذا اتحدت مع الجوهر كانت عالمة بالعرض، يعني تتحد النفس بالصورة الجوهرية، وعندما تتحد بالصورة الجوهرية تكون عالمة بالعرض، الذي هو حالُّ بالجوهر.

(٣) العقول المجردة ليس لديها علمٌ حصولي

إن العقول المجردة عن المادة ليس عندها علمٌ حصولي؛ لأنها مجردة عن المادة في ذاتها وفي فعلها، وكل ما هو موجودٌ لديها هو علم حضوري؛ لأن الذي يكون له علمٌ حصولي هو الناقص كالنفس، فهذه النفس تستكمل بالاتحاد مع الصور العلمية، ولكن العقول ليست ناقصة، وإنما كل ما هو ممكنٌ لها موجودٌ لها بالفعل، فليس لها شيء بالقوة أصلاً، ولا قوة فيها؛ لأن القوة تحتاج إلى مادة، بينما هي مجردة عن القوة.

إذن كل ما هو ممكنٌ لها فهو فعليٌّ لها، موجودٌ لها بالفعل؛ لأنه لا قوة فيها لتجرُّدها عن المادة، فليس لها علمٌ حصولي؛ لأن ما له علمٌ حصولي، لا بد أن يكون له استعداد، لا بد أن يكون ناقصاً، لا بد أن تكون فيه قابلية وقوة، فيخرج من القوة إلى الفعل، ويستكمل بالاتحاد مع الصور العلمية، أما العقول فلا تحتاج إلى ذلك، وكل ما يمكن لها هو موجودٌ لها بالفعل، فهي لا تخرج من القوة إلى الفعل لتستكمل بالاتحاد مع المفاهيم.

الفصل الحادي عشر

كل مجرد فهو عاقل

إن البحث في هذا الفصل أورده المصنّف في ثلاث نقاط، والهدف الأساسي من هذا البحث هو بيان ما يُعرف باتحاد العقل والعاقل والمعقول؛ ففي النقطة الأولى يبيّن معنى هذا الاتحاد. وفي النقطة الثانية أورد إشكالاً على عدم علم النفس بالمجردات، وحضور المجردات بتمامها لدى النفس، وأجاب على هذا الإشكال. وفي الثالثة يبيّن أن هذا البرهان الذي ذكره إنما يجري في الجواهر المجردة دون الأعراض.

اتحاد العقل والعاقل والمعقول

العقل هنا بمعنى الإدراك، وليس التعقّل الذي هو من أقسام العلم الحسولي؛ فإن علم المجرد حضوري. وإن ذات المجرد التامة حاضرة لذاته، بخلاف الصور النوعية والجسمية فإنها حاضرة للمادة لا لذاتها.

وإن كل مجرد هو عقل وعاقل ومعقول؛ أما أنه عقل فلأن المجرد أمرٌ فعليٌّ محض، يعني أن المجرد هو مجرد عن المادة، وحيثُ يكون مجرداً عن المادة فإنه لا قوة فيه، وحيثُ لا قوة فيه فهو فعليٌّ فعليّةً محضة؛ لأن القوة في مقابل الفعلية، فإذا لم تكن هناك قوة فلا بد أن يكون هذا الموجود فعليّاً فعليّةً محضة، فإذا كان فعليّاً فعليّةً محضة فمعنى ذلك أن كل ما هو ممكنٌ له يكون فعليّاً له؛ أي ما يمكن أن يُوجد ويحضر لهذا الشيء المجرد بالإمكان إنما يكون له بالفعل؛ لأن هذا الشيء المجرد لما لم يكن لديه قوة فليس له حالةٌ منتظرة؛ أي ليس فيه استعداد، ليس فيه قابلية، لكي يخرج من حالة القوة إلى حالة الفعل، فكل ما يمكن أن يكون للمجرد يكون ثابتاً له بالفعل.

إذن كل ما هو ممكن له يكون ثابتاً له بالفعل، فإذا كان ثابتاً له بالفعل فهو معقول له بالفعل؛ أي إذا كان ثابتاً للمجرد، فمعنى الثبوت له هو الحضور، ومعنى

الحضور هو أنه حاضر للمجرد، يعني ذلك أنه معقول ومعلوم له؛ لأن العلم معناه حضور مجرد لمجرد، فإذا كان حاضراً له يكون معلوماً ومعقولاً له، فالعقل أو قل العلم متحد مع المعلوم.

وبما أن هذا المعقول حاضر وثابت له فهو عقل أيضاً، يعني هو معقول من جهة وهو عقل من جهة أخرى، أو بعبارة أخرى من زاوية نعبر عنه بأنه عقل، ومن زاوية أخرى نعبر عنه بأنه معقول.

ولما كانت ذات هذا الأمر المجرد حاضرة لذاته فهو عاقل لذاته، فأصبح عقلاً وعاقلاً ومعقولاً. وعلى هذا الأساس يُقال إن كل مجرد عقل وعاقل ومعقول.

وبعبارة أخرى يمكن أن نقول: إن العقل والعاقل والمعقول هي مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد؛ فإن المصادق هو هذا الأمر المجرد، ولكن هذا الأمر المجرد من زاوية نعبر عنه بأنه عقل، ومن زاوية أخرى نعبر عنه بأنه معقول، ومن زاوية ثالثة نعبر عنه بأنه عاقل.

فهو عاقل لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره، وهو معقول لأن ما يمكن أن يثبت له يكون ثابتاً له بالفعل؛ لأنه ليس فيه قوة، وليس فيه حالة منتظرة؛ ولذلك فإن حضور الأشياء له بالفعل يعني حضور المجردات له بالفعل، بمعنى أن هذا المعقول موجود لديه؛ لأن المعلوم هو حضور مجرد لمجرد، فمعنى حضوره هو أنه معلوم لديه، فهو إذن معقول، وهو عقل؛ لأن العلم متحد مع المعلوم، أو قل العقل متحد مع المعقول، فهو عقل، فهذه مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد، فهنا اتحد العقل والعاقل والمعقول.

وهذه هي المسألة المعروفة باتحاد العقل والعاقل والمعقول، والتي أوضحناها ببيان فيه شيء من التفصيل في بداية هذه المرحلة.

إشكال

يلزم من ذلك أن تكون النفس الإنسانية عاقلة لنفسها، ولكل مجرد من المجردات المفترضة باعتبار أن كل مجرد يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، يعني يكون عاقلاً لنفسه وعاقلاً لغيره، فحينئذ النفس الإنسانية باعتبارها مجردة فلا بد أن تكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً؛ أي هي عاقلة لنفسها، وعاقلة لكل مجرد مفترض، فتكون كل المجردات حاضرة لديها، بينما نحن نرى بالبداية أن النفس الإنسانية ليست كذلك، وإنما علمها بالمجردات علمٌ اكتناهي؛ فهي تحيط ببعضها فيما لا تحيط ببعض الآخر، فكيف نجيب على هذا الإشكال.

جواب الإشكال

إن النفس الإنسانية لو كانت مجردة تجردًا تامًا لصح هذا الكلام؛ أي تكون عاقلة لنفسها وعاقلة لغيرها، فيكون كل مجرد مفروض حاضرًا لديها، ولكن النفس الإنسانية، كما قلنا، مجردة في مقام ذاتها ولكنها مادية في مقام فعلها؛ فهي من حيث هي مجردة في ذاتها تعقل ذاتها، باعتبار أن ذاتها مجردة فتكون ذاتها حاضرة لذاتها، أما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروج هذه النفس من القوة إلى الفعلية بالتدرّج، بحسب ما لديها من الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها.

وببيان آخر نقول: إن هناك فرقًا بين علم النفس بنفسها وبين علم النفس بغيرها؛ فإن الكلام المذكور إنما يجري في علم النفس بنفسها، نفسها تكون حاضرة لنفسها؛ لأن نفسها مجردة فتكون حاضرة لهذه النفس المجردة.

وعلم النفس بنفسها علمٌ حضوري، أما علم النفس بغيرها، فباعتبار أن النفس مجردة في ذاتها ومادية في فعلها؛ لذلك يتوقف تعقل النفس لغيرها على خروجها بشكل تدرّجي من حالة القوة إلى حالة الفعل، بحسب استعدادات النفس المختلفة من التعلم والارتياض، وحينئذ يُقال: إن النفس كلما تحرّرت من حالة القوة وتحرّرت من المادة واتجهت نحو الفعلية والتجرد، أصبحت أكثر قدرة على إدراك المجردات.

ومن هنا يقولون إذا تجرّدت النفس تجردًا تامًا، وكانت مجردة في ذاتها وفي فعلها، وبلغت ما عبّرنا عنه سابقًا بالعقل المستفاد، فحينئذ تحضّر لديها المجردات، وتحصل على جميع المعقولات، ويكون علمها بها علمًا بسيطًا، وهو الذي عبّرنا عنه بالعلم الإجمالي؛ أي البسيط.

هذا البرهان يجري في الجواهر المجردة

إن هذا الكلام إنما يتم في الجواهر والذوات المجردة، التي يكون وجودها في نفسها لنفسها، وأما الأعراض التي يكون وجودها لغيرها، فإن العاقل للأعراض إنما يعقل المعقول الذي هو محلها، فالعاقل للأعراض إنما يكون عاقلًا للجواهر التي هي موضوع للأعراض، وتكون الأعراض معقولة لا بذاتها مباشرة، وإنما الذي يكون معقولاً هو موضوع الأعراض وهو الجوهر، لا الأعراض نفسها مباشرة؛ أي إن الأعراض لما لم تكن موجودةً لنفسها لم تكن حاضرةً لنفسها فإن الحضور هو الوجود.

وكذلك كل النسب والارتباطات والأوضاع التي تكون وجوداتها في غيرها لا في أنفسها، إنما يكون إدراك العاقل وتعلُّقه لها عبر موضوعاتها لا بأنفسها مباشرة؛ لأن وجودها في نفسها لغيرها وليس وجودها في نفسها لنفسها.

الفصل الثاني عشر

في العلم الحضورى، وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

إن العلم الحضورى هو حضور المعلوم لدى العالم، بينما العلم الحصى هو حضور صورة المعلوم لدى العالم. العلم الحصى ينقسم إلى: تصوّر وتصديق، بينما العلم الحضورى لا ينقسم إلى تصوّر وتصديق. العلم الحصى يُمْكِن أن تُقام عليه البراهين، بينما فى العلم الحضورى الشيء حاضر بنفسه، وهو أمرٌ وجدانى.

العلم الحضورى لا يختص بعلم الشيء بنفسه

إن الجواهر المجردة باعتبارها فعليةً، ومجردةً عن المادة ولا تشوبها شائبة القوة، تكون حاضرة لنفسها، فإذا كانت حاضرة فى نفسها لنفسها، والعلم هو الحضور، فحينئذٍ تكون عالمة بنفسها، ويكون علمها بنفسها علمًا حضوريًا.

من هنا انبثق بحثٌ هو أن العلم الحضورى لا يختص بعلم الشيء بنفسه، وإنما العلم الحضورى أعم من ذلك، يعنى أنه يشمل علم الشيء بنفسه وعلم الشيء بغيره، كعلم العلة بمعلولها، إذا كانت العلة مجردة والمعلول مجردًا، وعلم المعلول بعلة إذا كان المعلول مجردًا والعلة مجردة.

لكن يُوجد خلاف فى هذه المسألة بين الفلسفة المشائية والإشراقية؛ فالمشأءون قالوا: إن العلم الحضورى يختص بعلم الذات بذاتها، علم الشيء بنفسه، فيما ذهب الإشراقيون إلى أن العلم الحضورى أعم من ذلك؛ أى يشمل علم الشيء بنفسه، مضافًا إلى علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلة.

مع العلم أن شيخ الإشراق لا يخص علم العلة بالمعلول علمًا حضوريًا بما إذا كانا مجردين، غير أن المصنّف لما لم يقل بحضور المادي خصّه بما إذا كانا مجردين.

وتوسع بعض في بيان أقسام العلم الحضوري، فقالوا: إن العلم الحضوري يشمل علم النفس بنفسها، وعلم النفس بقواها الإدراكية وغير الإدراكية؛ أي بمجموع القوى التي للنفس، يكون علمًا حضوريًا أيضًا، وكذلك علم النفس بحالاتها النفسية وأحوالها الروحية مثل الحب، البغض، الشوق، الإرادة، وغير ذلك.

وكذلك قالوا: من أقسام العلم الحضوري هو علم النفس بآثارها، يعني الأثر الذي يحصل في أعضاء الإدراك من الأشياء الخارجية، كالصورة الحاصلة لديها؛ فإن الصورة الحاصلة لدى النفس، يكون علم النفس بها علمًا حضوريًا.

وقالوا أيضًا: إن من أقسام العلم الحضوري هو علم النفس بالموجودات المثالية والموجودات العقلية كما تقدّم، فإن هذا العلم يحصل باتحاد النفس بالعقل أو باتحادها بالموجود المفارق المثالي، وحينئذ يحضّر ذلك الموجود في عالم العقل لدى النفس، أو يحضّر الموجود في عالم المثال لدى النفس بنفسه، فيكون علمها به علمًا حضوريًا.

كما قالوا: إن هذا العلم إنما هو من علم المعلول بالعلة؛ لأنه علم بمبادئ وعلل وجود النفس، على اعتبار أن عالم العقل هو علة لعالم المثال، وعالم المثال علة لعالم الطبيعة، والنفس موجودة في هذا العالم.

إن الإشراقيين توسّعوا في العلم الحضوري، والمصنّف، تبعًا لهم، اختار ذلك أيضًا، فذهب إلى أن العلم الحضوري أعم من علم الشيء بذاته، وعلم العلة بمعلولها، وعلم المعلول بعلمته.

مع العلم أن شيخ الإشراق لا يخص علم العلة بالمعلول علمًا حضوريًا بما إذا كانا مجردين، غير أن المصنّف لما لم يقل بحضور المادي خصّه بما إذا كانا مجردين. أما توجيه هؤلاء لكون العلم الحضوري أعم، فقد قالوا: أما علم الشيء بنفسه علمًا حضوريًا فقد تقدم ذلك.

وأما علم العلة بمعلولها علمًا حضوريًا، فلأن المعلول وجوده بالنسبة إلى العلة وجود رابط، يعني هو قائم بالعلة، وغير مستغن عن العلة، كما مثّلنا بهذا المثال البسيط في أن علاقة المعلول بالعلة كعلاقة الشعاع بالشمس؛ فلو غابت الشمس آنا ما انقطع الشعاع، وبما أن المعلول وجوده وجود رابط، كوجود الأشعة بالنسبة للشمس، فهو قائم بالوجود المستقل الذي هو وجود العلة. إذن وجود المعلول حاضر بتمامه لدى العلة،

في العلم الحضورى، وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

والعلم معناه الحضور، يعني حضور مجرد لمجرد، وعلى هذا الأساس فإن العلة عالمة بمعلولها — إن كان مجردًا — علمًا حضوريًا؛ لأنه ليس هناك فاصل وحائل يحول بين المعلول وعلته، وإنما المعلول قائمٌ بعلته ثابتٌ لها، يعني حاضرٌ لديها، والحضور معناه العلم؛ لأن العلم هو حضور مجرد لمجرد، فإذا كانت العلة مجردة والمعلول مجردًا، والمعلول وجوده وجود رابط، فهو ثابت وقائم بالعلة وحاضر للعلة، والحضور معناه العلم، فتكون العلة عالمة بالمعلول علمًا حضوريًا.

أما كون المعلول عالمًا بالعلة، فيمكن توضيحه بأن يُقال: باعتبار أن المعلول ليس بمستقل وإنما هو قائمٌ بالعلة، وجوده وجود رابط، فإذا كان قائمًا بالعلة، إذن هو متحدٌ مع العلة، فتكون العلة حاضرةً بوجودها لمعلولها، فإذا كانت حاضرة، فالحضور هو العلم؛ لأن العلم هو حضور مجرد لمجرد، فإذا كان المعلول مجردًا والعلة مجردة، فمعنى ذلك أن المعلول يكون عالمًا بعلته، وعلمه بعلته هو علمٌ حضورى.

والفرق هنا بين علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلته، هو أن علم العلة بمعلولها علمٌ تامٌ لأنها محيطة بمعلولها، كما لو رسمنا دائرةً صغيرة ورسمنا من بعدها دائرةً كبيرةً محيطة بها.

أما علم المعلول بعلته فهو علمٌ اكتناهي، بحسب ما له من استعداد وبحسب قدرته على الخروج من القوة إلى الفعل وتجربته تجردًا تامًا، فيكون قادرًا على اكتناه علته والإحاطة بها، فهو يُحيط بشيءٍ منها، وكلما تجرد يكون أكثر قدرة على الإحاطة بها، حتى إذا تجرد تجردًا تامًا يكون مُكْتَنِّهَا لعلته وعالمًا بها.

المرحلة الثانية عشرة:
فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته
وصفاته وأفعاله

الفصل الأول

في إثبات ذاته تعالى

طرق الوصول إلى الله تعالى عديدة، ويمكن إيجازها بما يلي:

الطريق الأول

طريق القلب والوجدان والفطرة؛ فإن في جوانح كل إنسان نزوعاً فطرياً غريزياً نحو الباري تعالى، وهو ما أفصح عنه الذكر الحكيم ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^١. غير أن الفطرة ربما تتعرض للمسح والتشويه، إثر عوامل متنوعة، فينحرف الإنسان ويزيغ ويتردى في متاهات الشرك والإلحاد. لكن الله تعالى بعث إليه الأنبياء لينتشلوه من تلك المتاهات ويُعيدوه إلى توحيد الفطرة، إن شاء أن يستقيم.

الطريق الثاني

طريق الخلق والآثار؛ فإن له تعالى في كل شيء آية تدل عليه:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

ويمكن إجمال هذا الطريق فيما يلي:

(١) المخلوقات مرآة تتجلى فيها للإنسان مظاهر عظمة الله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونُ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^٢.

^١ الروم: ٣٠.

^٢ الأنعام: ٧٥.

- (٢) النُّظْمُ المدهشة في كل شيء في هذا العالم ﴿صُنِعَ اللهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^٣.
 (٣) الهداية في الموجودات أو قانون الاهتداء واستبصار الطريق ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾^٤ ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^٥.

الطريق الثالث

الطريق العقلي الفلسفي، وهو الأسلوب الذي اشتهر بين الحكماء في الاستدلال على وجوده تعالى، وقد ذكر الطباطبائي في هذا الفصل برهانين من البراهين التي استدل بها الحكماء عليه سبحانه.

ومن المعلوم أن هذه الطرق مترتبة في درجة شيوعتها؛ فأولها أقربها للوجدان وأكثرها شيوعاً بين كافة الناس في كل زمان ومكان؛ فمهما تباينت مستوياتهم واختلقت عصورهم، لا يمكن أن تتعطل أو تموت فطرتهم.

ويأتي الطريق الثاني الذي يعتمد على الخلق والآثار في الوصول إليه تعالى، باعتباره طريقاً ميسراً للناس كافةً أيضاً، وإن كان العلماء يصلون قبل غيرهم عبر هذا الدرب؛ لأن بصيرتهم نافذة في إدراك آيات الله في مخلوقاته ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^٦.
 ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^٧.

أما الطريق الثالث فيظل في دائرة أصحاب النظر والتحقيق والتأمل العقلي، وقد يتعذر سلوكه لعامة الناس. وفيما يلي بيان لنموذجين من أدلة هذا الطريق:

البرهان الأول: برهان الصديقين

ذكر هذا البرهان ابن سينا، لكنه أسمى برهان الإمكان بهذا الاسم، وهو البرهان الثاني الذي يأتي. وقد قرّر ملا صدرا هذا البرهان بنحو آخر؛ بحيث أضحي الاستدلال به تعالى عليه «يا من دل على ذاته بذاته»؛ ولذلك يسمّى برهان الصديقين؛ لأنه ليس هناك

^٣ النمل: ٨٨.

^٤ الأعلى: ٣.

^٥ طه: ٥٠.

^٦ فاطر: ٢٨.

^٧ العنكبوت: ٤٣.

واسطةً لإثبات وجوده سوى حقيقة الوجود، يكتب ملا صدرا في «الأسفار الأربعة»:^٨ «أسد البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به عليه.» يقول الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: «كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبتَ حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بَعُدَتَ حتى تكون الآثار هي التي تُوصل إليك؟ عميتَ عينٌ لا تراك عليها رقيباً! إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار فأرجعني إليك بكوّة الأنوار وهداية الاستبصار حتى أرجع إليك.» وقد بيّن ملا هادي السبزواري في «حاشيته على الأسفار»^٩ هذا البرهان بتقرير نوجزه فيما يلي:

- (١) حقيقة الوجود مرسلة، بمعنى أنها صرفة ومطلقة غير مقيدة بأي قيدٍ وحدٍّ؛ لأن حقيقة الوجود بسيطة، ولا شيء من البسيط بمحدود، ولا شيء من المحدود ببسيط؛ لأن المحدود مركّب من وجدان وفقدان. فالإرسال هنا هو اللابشرط، والإطلاق. أما الصرافة فهي بشرط لا من الأغيار، بمعنى هي التجرد عن الأغيار. نعم الحقيقة المرسلة عين الصّرفة مصداقاً لكنهما متغايران مفهوماً.
 - (٢) حقيقة الوجود الصّرفة تأبى العدم في ذاتها، ويمتنع طروء العدم عليها بذاتها؛ لأن العدم نقبضها، فطرؤه عليها يعني اجتماع النقيضين.
 - (٣) إذن الوجود بذاته من المحال طروء العدم عليه، وهذا هو معنى الوجوب.
- أما ملا صدرا فقد أوضح برهان الصديقين بتقرير آخر، وهو ما ذكره المصنّف في نهاية الحكمة، وفق ما يأتي:

- (١) التسليم بالواقعية، وأن هناك موجوداً ما.
- (٢) هذا الموجود إما ماهية أو وجود؛ أي إن الأصل أحدهما، وقد تبين أن الوجود هو الأصل.

^٨ «الأسفار الأربعة»، ج ٦، ص ١٣.

^٩ المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٦.

(٣) الوجود حقيقةً واحدةً بسيطة.

(٤) حقيقة الوجود الواحدة لها مراتبٌ متعددة؛ أي إن التعدد والكثرة هو في مراتب الوجود، فهو حقيقةً مشكّكة ذاتٌ مراتب من الشدة والضعف والكمال والنقص.

(٥) إذن حقيقة الوجود واجبة وليست ممكنة؛ لأنها إن كانت ممكنة تستند إلى غيرها ولا غير للوجود.

أما وجود الممكن فهو من حيث هو ليس بوجود؛ لأن حيثيته تعني الفقر والحاجة، فهو وجودٌ بحيثية واعتبارٍ آخر؛ أي باعتباره قائماً بغيره ومُفاضاً من الواجب، وبما أن حقيقة الوجود لا ثاني لها، فإنها لا تقوم بغيرها وإنما هي قائمة بذاتها، فهي واجبة. وبيّان آخر إن حقيقة الوجود الواحدة الأصلية صرفة لا يخالطها غيرها؛ لأنه لا غير للوجود، فهذه الحقيقة تعادل الوجوب الذاتي الأزلي. يعني أن حقيقة الوجود من حيث هي تعني وجوب الوجود.

أما وجود الممكن فقد يُقال: إن الممكن أيضاً موجود فلماذا لا يكون واجباً؟

الجواب: إن وجود الممكن من حيث هو ليس وجوداً صرفاً خالصاً، وإنما وجود الممكن ظلٌّ وتجلٍّ لوجوده تعالى؛ لأن وجود الممكن هو وجود باعتبار ارتباطه بوجود الواجب؛ أي إن وجود الممكن من حيث هو وبذاته لا يُعتبر وجوداً، وإنما هو وجود باعتبارٍ وحيثيةٍ أخرى؛ لأن حيثية وجود الممكن أنه محدود، ومتأخر في وجوده، ووجوده وجود ضعيف فقير، وهذه المحدودية تنشأ من كونه معلولاً؛ أي إن مرتبة وجود الممكن مرتبةٌ تتصف بالحاجة والفقر والإمكان والمحدودية؛ وبالتالي فإن حقيقة الوجود هي الوجود الواجبي دون وجود الممكن.

البرهان الثاني: برهان الإمكان

ويمكن إيضاحه بهذه الخطوات:

أولاً: أن هناك موجوداً ما، أو قل هناك موجوداتٌ في هذا العالم. وهذه مسألةٌ بديهية؛ فالعالم ليس عدماً محضاً وخيلاً، وإنما في هذا العالم موجوداتٌ وأشياءٌ كثيرة.

ثانياً: الموجود بحسب الحصر العقلي؛ إما أن يكون واجباً أو ممكناً لأن المواد ثلاث؛ إما وجوب أو إمكان أو امتناع، فالموجودات قطعاً ليست بممتنعة، فهي إذن إما واجبة أو ممكنة.

ثالثًا: الممكن من حيث هو بحاجة إلى علة تُوجب وجوده، فالممكن من حيث هو يستوي وجوده وعدمه، فلكي يُوجد الممكن لا بد من علة تُوجب وجوده؛ لأن الشيء ما لم يجب لا يُوجد.

رابعًا: هذه العلة إما أن يكون وجوبها بالذات أو بالغير، فإذا كانت بالذات فهو، وإذا لم تكن بالذات فلا بد أن يكون وجوبها بالغير، فإذا كان وجوبها بالغير احتاجت إلى علة لإيجادها؛ لأن الشيء ما لم يجب لا يوجد، وهكذا الذي يوجبها إما واجب بذاته، فهذا يعني أننا وصلنا إلى الواجب بالذات، أو ليس واجبًا بذاته، فيكون واجبًا بالغير، فحينئذٍ ننتقل إلى الرابعة، وهكذا، وبالنتيجة لا بد أن نقف على واجب بالذات، لاستحالة الدور والتسلسل، كما برهنا فيما سبق.

الفصل الثاني

في إثبات وحدانيته تعالى

ذكر المصنّف في هذا المبحث برهانين على توحيده تعالى، وهما:

البرهان الأول

إن حقيقة واجب الوجود أنه حقيقةٌ واحدة، وحدةٌ صرفة، واحد بالوحدة الحقة، فإذا كان كذلك فمن المُحال فرض التكثر فيه؛ إذ كلما فُرض له ثانٍ يعود أولاً، لعدم وجود المائز بين الأول والثاني، بخلاف ما إذا كان واجب الوجود واجباً بالوحدة العددية، فإذا فرضنا ثانياً بالوحدة العددية يكون مع الأول ثانياً وليس أولاً.

وبكلمةٍ أخرى إن حقيقة الوجود ثابتة وموجودة، والوجود لا غير له، وهذه الحقيقة موجودة بنفسها؛ إذ لو كان هناك وجودٌ آخر لعنى وجود واجبٍ آخر غير هذا الواجب؛ أي غير حقيقة الوجود التي هي الواجب تعالى، فلكي يكون هذا الواجب وذلك الواجب اثنين لا بد أن نفترض مائزاً يميز أحدهما عن الآخر، فإذا لم يكن هناك ما يميز أحدهما عن الآخر فكل ما نفترضه ثانياً سيعود في حقيقته أولاً.

يعني كي يكون هناك واجبٌ آخر فلا بد أن نفترض ما يتميز به الواجب الثاني عن الواجب الأول، وإلاّ لو لم يكن هناك ما يمتاز به الواجب الثاني عن الأول، لعاد الثاني أولاً، فتكون حقيقة الوجود حقيقةً واحدةً صرفةً لا ثاني لها.

إذن كل ما نفترضه واجباً آخر يعود نفس الواجب الأول؛ لأن الواجب حقيقةً واحدةً صرفةً لا ثاني لها، وهو واحد بالوحدة الحقة.

البرهان الثاني

هذه الحجة تبنتني على أنه لو كان هناك واجبٌ ثانٍ غير الواجب الأول، فلا بد أن يوجد ما به الامتياز وما به الاشتراك، يعني لا بد أن يوجد ما به الامتياز بين الأول والثاني وما به الاشتراك بين الأول والثاني، ومعنى ذلك أن يكون كل واحدٍ منهما مركبًا؛ فالواجب «أ» يكون مركبًا مما به الامتياز عن الواجب «ب» وما به الاشتراك مع الواجب «ب».

وهذا يعني أن واجب الوجود يكون مركبًا، والمركب مفتقر إلى أجزائه، وذلك يعني افتقار الواجب، وافتقار الواجب ينافي غناه.

إذن الواجب واحد، ولا يمكن أن يكون غير واحد؛ لأن فرض كونه غير واحد يعني تركُّبه، وتركُّبه يعني فقره وحاجته، وهو غنيٌّ عن العالمين.

تتمة: شبهة ابن كمونة

ابن كمونة هو عز الدولة سعد بن منصور الإسرائيلي اليهودي مؤلف كتاب «تنقيح الأبحاث في البحث عن الملل الثلاث» في الرد على الإسلام والمسيحية وإثبات اليهودية. وقد ردَّ عليه زين الدين بن محمد الملطي المتوفى سنة ٧٨٨هـ في «نهوض حثيث النهود إلى دحوض خبيث اليهود».

وملخص شبهة ابن كمونة تقول: لماذا لا نفترض وجود واجبَيْن، ولكن كلَّ منهما يكون بسيطًا وليس مركبًا، فإذا كان بسيطًا فإنه يختلف عن الواجب الآخر بتمام الذات وبتمام الماهية.

فلنفترض واجبَيْن، أحدهما يختلف عن الثاني تمام الاختلاف؛ فأحد هذين الواجبَيْن يختلف عن الواجب الآخر بتمام الماهية والحقيقة، وكلُّ منهما بسيط؛ إذ ليس هناك ما يشتركان به حتى يتركَب كلُّ منهما من «ما به الاختلاف» و«ما به الاشتراك» فكلهما بسيطٌ غير مرَّكَّب، ويختلف حقيقةً بتمام الذات عن حقيقة ذلك الواجب البسيط الآخر، وكل واحدٍ منهما واجبٌ وجود بذاته.

قد يُقال: كيف يصدق واجب الوجود على كل واحدٍ منهما؟

الجواب: إن مفهوم واجب الوجود يكون منتزعا من الاثنين، ويصدق عليهما صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً.

جواب شبهة ابن كمونة

(١) تقدّم فيما سبق في بحث وحدة الوجود التشكيكية ما نُسب إلى المشائين من أنهم يقولون: إن حقيقة الوجود ليست حقيقةً واحدة، بل هو حقائقٌ متعددة متباينة بتمام الذات.

وقد أجبنا عليه بأن حقيقة الوجود حقيقةً واحدة؛ لأنه لو لم تكن حقيقةً واحدة، وكانت حقائقٌ مختلفة متباينة بتمام الذات، للزم من ذلك أن يكون مفهوم الوجود مُنتزَعًا من مصاديقٍ متباينة من حيث هي متباينة بتمام الذات، وهذا مُحال؛ لأن المفهوم والمصادق واحدٌ ذاتًا، وإنما الفارق أن وجود المفهوم وجودٌ ذهني، بينما وجود المصادق وجودٌ خارجي؛ فالنار الذهنية والخارجية واحدة ذاتًا، ولكن الفارق أن وجود النار الذهنية وجودٌ ذهني، ووجود النار الخارجية وجودٌ خارجي تترتب عليه الآثار. فإذا انتزعنا الواحد من حيث هو واحد من الكثير من حيث هو كثير، كان الواحد من حيث هو واحد كثيرًا من حيث هو كثير، وهو مُحال.

والكلام نفسه يُقال هنا؛ فإن انتزاع مفهوم واجب الوجود من مصاديقٍ مختلفة متباينة بتمام الذات، فهو مُحال لأنه يعني انتزاع الواحد من حيث هو واحد من الكثير من حيث هو كثير، فيكون الواحد بما هو واحد كثيرًا، وهو مُحال؛ لأن مفهوم الواجب واحد، وأن هذا المفهوم الواحد لا يمكن انتزاعه من مصاديقٍ متباينة من حيث هي متباينة؛ لأن المفهوم والمصادق واحدٌ ذاتًا، وإنما الفارق في كون وجود المفهوم وجودًا ذهنيًا، ووجود المصادق وجودٌ خارجي، فلو انتزع المفهوم الواحد من حيث هو واحد من المصاديق المتعددة من حيث هي متعددة، كان المفهوم الواحد من حيث هو واحد كثيرًا من حيث هو كثير، وهو مُحال.

(٢) إن شبهة ابن كمونة تعتمد على القول بوجود ماهية للواجب، وقد بيّنّا في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة، أن الواجب ماهيته وجوده؛ أي إن واجب الوجود غير مرگب من ماهية وجود، وإنما الممكن زوجٌ تركيبِي مرگب من ماهية وجود.

(٣) هذا يلزم من اقتضاء الماهية للوجود، وقد تقدّم فيما سبق أن الأصل هو الوجود لا الماهية، ولا معنى لأن يكون الاعتباري مقتضيًا للأصيل.

نتائج

بناءً على ما تقدم، يتفرع ما يلي:

أولاً: أن وجود الواجب غير محدود، وإنما هو وجودٌ مطلق؛ أي إن الواجب غير محدود بحدٍّ عديمي، بينما الممكن محدود بحدٍّ عديمي؛ ولذلك فإن أي ممكن من الممكنات تكون له حدود ينتهي ويقف عندها؛ فعندما تقول: إن حد الإنسان أنه حيوانٌ ناطق، فمعنى ذلك أنه يملك شيئاً يقوّمه، وهو أنه حيوانٌ وأنه ناطق، يمتلك هذا ويتوفّر على هذا، يتوفّر على أنه حيوان وعلى كونه ناطقاً، ولكن يفقد ما عدا ذلك؛ فهو ليس بحجر، وليس بكتاب. إذن هو محدود بهذه الحدود.

وعلى هذا الأساس فإن الموجودات الممكنة محدودة، بينما الواجب ليس بمحدود، فلو لاحظنا أي موجود من الموجودات الممكنة، نجد أنه يملك شيئاً أو أشياء ويفقد أشياء كثيرة، وهذا يعني أنه يمثّل فقداناً ووجداناً، بينما الواجب تعالى صرف الوجود، وحقيقة الوجود المطلقة، التي لا يحدّها حدٌّ عديمي ولا يُسلب منها شيء، يعني أنه لا حد له أساساً.

ثانياً: أن الواجب تعالى ليس مركباً بأي نحو من أنحاء التركيب، فهو بسيط؛ لأنه لو كان مركباً لعنى ذلك أنه مفتقر إلى أجزائه، فإذا كان مفتقراً كان محتاجاً، وإذا كان محتاجاً لم يكن واجباً؛ لأن الوجوب مناطُ الغنى.

الفصل الثالث

في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجودٍ وكمالٍ وجودي

إنه هو الخالق تعالى، وهو المفيض لكل وجود، يعني هو المبدأ وهو العلة والسبب الصادر عنه كل وجودٍ وكل كمالٍ وجودي، وفيما يلي الأدلة على ذلك:

البرهان الأول

تبين فيما سبق أن كل موجود غير الباري تعالى هو ممكن، والإمكان يعني تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، يعني أن الشيء الممكن مسلوبٌ عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم؛ أي تستوي نسبته إلى الوجود والعدم، فلنخرج من حالة الاستواء لا بد من علة تُخرجه من حالة الاستواء إلى الوجود، يعني تُوصله إلى درجة الوجوب؛ لأن الشيء ما لم يجب لا يوجد؛ أي لا يكون وجود الشيء بسبب أولوية وجوده على عدمه؛ لأن القول بالأولوية، الذي ذهب إليه بعض المتكلمين، باطل، وإنما يُوجد الشيء إذا بلغ درجة الوجوب، فالذي يُوصل الممكن إلى درجة الوجوب ويجعله مقتضياً للوجود، لا بد أن يكون واجب الوجود؛ لأن كل سبب وكل علة تمنح الوجوب لهذا الموجود، لا بد أن تكون واجبة بالذات، وإذا لم تكن واجبة بالذات لا بد أن تكون منتهيةً إلى واجب بالذات.

فالكثابة الموجودة مثلاً لا بد أن تصل إلى درجة الوجوب حتى تُوجد؛ فالكثابة سببها حركة القلم، وسبب حركة القلم حركة اليد، وحركة اليد سببها إرادتك، وبالنتيجة سببها أنت، وأنت وجوبك بالغير طبعاً، فإذا كان الوجوب بالغير فلا بد أن ينتهي إلى وجوب بالذات.

البرهان الثاني

كل ما هو موجود من الموجودات في عالم الإمكان، وكل ما صدق عليه أنه شيء من الأشياء في عالم الإمكان، فإن وجوده وجودٌ رابط، وما دام وجوده رابطاً، فلا بد أن يكون هذا الوجود متعلقاً بغيره؛ لأن الوجود الرابط ليس قائماً بنفسه، وإنما هو قائمٌ بغيره، كالأشعة؛ فإن الأشعة لا تكون سائبة ومستقلة بنفسها، وإنما هي منبثقة من الشمس؛ وبالتالي وجود الأشعة وجودٌ غير مستقل، وإنما هو وجودٌ تابع لوجود الشمس.

فإذا كان الأمر كذلك فإن هذه الموجودات التي في عالم الإمكان كلها وجودها وجودٌ ظلي؛ أي هي عبارة عن تجليات وأشعة؛ فهي في وجودها وبقائها كشعاع الشمس؛ لأنه لو انطفأت الشمس لحظة واحدة عن الفيض لانطفأ الضوء، ولو توقّف الفيض من الواجب تعالى أنا ما لانطفأ عالم الإمكان وتلاشى.

إذن هذا الوجود الرابط الفقير، الذي هو عين الفقر وعين الحاجة وعين التعلق، لا بد أن ينتهي إلى وجود غني مستقل في ذاته، هو مصدر الفيض، وهذا هو الواجب تعالى.

تتمة: في الرد على الثنوية

الثنوية هم القائلون بالهين؛ أحدهما إله الخير وخالقه، وهو النور، والآخر إله الشر وخالقه، وهو الظلمة.

قالت الثنوية: إن الوجود ينقسم إلى خير وشر، وهما متضادان، باعتبار أنهم افترضوا أن الخير والشر أمران وجوديان، فالنسبة بينهما نسبة الضدين. ولما كان الخير والشر ضدّين، فلا يمكن أن يصدر الضدان من مبدأ واحد، بناءً على أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد باعتبار ضرورة السنخية؛ لأن هذه القاعدة تقوم على أساس وجود سنخية بين العلة والمعلول، فلا يمكن أن تصدر الحرارة من الثلج أو البرودة من النار.

ومن هنا قالوا: الخير لا يصدر إلا من جهة الخير، والشر لا يصدر إلا من جهة الشر؛ لأن الخير والشر أمران وجوديان متضادان، فلا بد أن يكون هناك إلهان؛ أحدهما للخير، والآخر للشر.

جواب الإشكال

يذكر المصنّف جوابين؛ جواباً لأرسطو، وجواباً لأفلاطون، وجواباً أفلاطون هو الذي يدحض هذه الشبهة.

في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجودٍ وكمالٍ وجودي

جواب أفلاطون

الكلام الذي يقوله الثنوية يصح لو كانت هذه المقدمات صحيحة، ولكن هذه المقدمات غير صحيحة؛ فهنا يُوجد لدينا ثلاث مقدمات:

الأولى: يُوجد خير وشر في هذا العالم.

الثانية: الخير والشر أمران وجوديان.

الثالثة: ما دام الخير والشر أمرين وجوديين فهما ضدان.

إذن لا يمكن أن يصدر الضدان من جهة واحدة.
نسلم أن هناك خيراً وشرّاً، ولكن لا نسلم أن الشر أمرٌ وجودي؛ أي إن في هذا العالم خيراً فقط، والخير أمرٌ وجودي، أما الشر فليس بأمرٍ وجودي وإنما هو أمرٌ عديمي.
فإذا كان الخير أمراً وجودياً فإنه يحتاج إلى مبدأ يُفيضه، أما الشر فلما كان أمراً عديمياً فلا يحتاج إلى مصدر يُفيضه؛ لأنّ العدم لا شيء، واللاشيء عدمٌ لا يحتاج إلى علة.
ويمكن أن نمثّل لذلك بقتل الإنسان مظلوماً؛ فإن عملية القتل لو حللناها لوجدنا فيها أمراً وجودياً وأمرّاً عديمياً، ولكن نحن لعدم التدقيق، والتأمل العقلي الدقيق في هذه المسألة، يختلط علينا الأمر، ونتصوّر أن الأمر الوجودي هو الشر، بينما الشر منبعه هو الأمر العدمي.

بيان ذلك: أن القتل فيه عدة عناصر وجودية، وهي:

(١) قدرة الإنسان القاتل على القتل؛ فهذا كمال، بينما لو كان الإنسان عاجزاً، لو كانت يده مشلولة مثلاً، لما استطاع أن يستعمل السلاح؛ فهذا ليس كمالاً، إذن الكمال خير.

(٢) السلاح نفسه، السيف إذا كان حاداً يتمكن أن يقطع بشدة؛ فهذا كمال له، أما لو كان السيف غير حاد فإنه ناقصٌ غير كامل، والكمال أمرٌ وجودي، وهو خير.

(٣) رقبة المقتول إذا كانت صلبة، فإنها حالة غير طبيعية، أما إذا كانت مرنة فهذه حالة طبيعية. وهذا كمالٌ لها، والكمال أمرٌ وجودي.

إذن الشر هو إزهاق الروح، يعني الشر هو انقطاع الفيض؛ فإنه يُوجد ارتباط بين الروح والبدن، فعندما يُفصل الرأس عن البدن، فإن الله سبحانه يتوقّف فيضه، وبذلك

تنفصل الروح عن البدن. فإذا انفصلت الروح نقص البدن وزهَبَ كماله وأصبح ناقصًا؛ لأنه انعدم منه شيء؛ ومن هنا نقول إن هذه العملية تمثل الشر.

جواب أرسطو

يبدو أن أرسطو يقول بوجود الشر وإن كان قليلاً، بخلاف أفلاطون الذي يعتقد بأن الشر عدمٌ محض.

وعلى هذا قال أرسطو إن الموجودات خمسة:

- (١) أن يكون خيراً محضاً.
- (٢) أو شراً محضاً.
- (٣) أو يكون الخير فيه أكثر من الشر.
- (٤) أو الشر فيه أكثر من الخير.
- (٥) أو يستوي فيه الخير والشر.

فإذا كان خيراً محضاً، فمما لا إشكال فيه أن وجوده خيرٌ محض ليس فيه شر. وإذا كان خير الشيء أكثر من شره، فمما لا إشكال فيه يكون وجوده أيضاً خيراً؛ لأن انعدامه يعني تفويت هذا الخير. والذي يستوي فيه الخير والشر لا يكون موجوداً؛ لأنه سوف يكون وجوده ترجيحاً بلا مرجح. والذي يكون شره أكثر من خيره فهو أيضاً لا يكون موجوداً؛ لأنه يكون ترجيحاً للمرجوح؛ أي الشر. والذي هو شرٌّ محض لا يكون موجوداً.

إن ما موجود هو الذي يكون خيراً محضاً، كالأمر المجردة عن المادة، التي ليس فيها إلا الخير، أو يكون خيره أكثر من شره، كالموجودات المادية، فهذا يكون موجوداً حتى يتدارك الخير الذي فيه. وأما الأقسام الأخرى الباقية التي هي شرٌّ محض أو شرها أكثر من خيرها أو يتساوى فيها الخير والشر فكلها غير موجودة.

الفصل الرابع

في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها

إن صفات الواجب تنقسم بالقسمة الأولية إلى قسمين أساسيين؛ صفات ذات، وصفات فعل.

الصفات الذاتية

وهي الصفة المنتزعة من مقام الذات الواجبة، بقطع النظر عما عداها، يعني من دون حاجة إلى افتراض أي أمر آخر سوى الذات، فتكون هذه الصفة ثابتة للذات المتعالية المنتزعة عن العيوب؛ إذ إن مجرد ثبوت الذات يكفي لثبوت هذه الصفة، وهي من قبيل كونه تعالى حيًّا؛ فإن حياته تعالى لا تتوقف على شيء آخر. وكذلك علمه بذاته.

الصفات الفعلية

وهي تلك الصفات غير المنتزعة من مقام الذات وإنما هي الصفات المنتزعة من مقام الفعل، والمضافة إلى غيره، يعني أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره، مثلاً تقول: «خالق»، فلا بد أن يُوجد خلق حتى نقول خالق، و«رازق»، فلا بد أن يكون هناك رزق ومرزوق حتى يكون رازقًا، ونقول: «غفور رحيم» إلى آخره من الصفات، ويجمع هذه الصفات صفة القيوم؛ أي إن الصفات الإضافية، الزائدة على الذات، والمنتزعة من مقام الفعل، ترجع جميعًا إلى القيومية، والقيومية هي كونه بحيث يقوم به غيره، من وجود أو حيثية وجودية؛ فإن الخلق والرزق وغيرهما، حيثيات وجودية في موضوعاتها

من الوجودات الإمكانية، وهي جميعاً قائمة به تعالى مفاضة من عنده، كما قال صاحب الأسفار.

فصفات الفعل مضافة إلى غيره تعالى، فلا يتحقق الوصف له تعالى بها إلا مع فرض أمر خارج؛ أي إنها متوقفة في تحققها على تحقق غيره المضاف إليه، بمعنى أن يكون هذا الغير معلولاً له؛ لأن كل ما في هذا الكون من وجودٍ وكمالٍ وجودي هو معلول له، فإذا كان معلولاً له فيكون متأخراً عنه، فإذا كان متأخراً عنه تكون صفة الفعل متأخرة؛ لأنها منتزعة من فعله تعالى، منتزعة من تلك الأشياء التي خلقها وأوجدها هو. إذن الصفة المتوقفة على وجود الأفعال متأخرة عن الذات؛ لأنها، أي الأفعال، توجدُها ذات البارئ تعالى، وهذه الصفات منتزعة من هذه الأفعال.

وعلى هذا الأساس تكون صفات الفعل زائدة عن الذات؛ لأنها منتزعة من مقام الفعل، وهي منسوبة إلى الذات المتعالية.

إن صفات الفعل كثيرة جداً؛ لأنها منتزعة من أفعاله، فلو فرضنا أنه لم تكن هناك مخلوقات له، ولم تكن هناك موجودات أخرى صدرت عنه، فمثل هذه الصفات لا تكون، يعني لو لم تكن هناك مخلوقات فلا نقول إنه خالق، وهكذا. والبحث هنا في صفات الذات لا في صفات الفعل.

اتصافه تعالى بصفات الكمال

إنه سبحانه وتعالى يتصف بصفات الكمال، يعني أن كل ما يمكن له من صفة كمال يكون ثابتاً له؛ لأنه تعالى هو المصدر والمنبع والمبدأ الذي يتدفق ويفيض منه كل وجودٍ وكل كمالٍ وجودي، فإن كل وجود؛ أي مفاد كان التامة، وكل كمالٍ وجودي؛ أي مفاد كان الناقصة، فإنها بتمامها مفاضة منه تعالى.

فيما سبق، في مبحث العلة والمعلول قلنا: إن العلة أشرف من المعلول، والعلة أقدم من المعلول، والعلة تشمل على كمال المعلول وزيادة، فإذا كان كل كمالٍ وجودي في هذا الوجود مفاضاً منه، فلا بد أن يكون المبدأ والعلة المفيضه لهذه الكمالات تشتمل على هذه الكمالات بدرجة أقوى وأشد وأعلى وأشرف، بناءً على أن كل من يعطي شيئاً لا بد أن يكون متوفراً على ذلك الشيء؛ لأن فاقده الشيء لا يعطيه ومعطي الشيء غير فاقده له. وعلى هذا الأساس يتصف البارئ تعالى بكل صفة من صفات الكمال.

في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها

وقد عبّر المصنف بقوله: «فله سبحانه اتصافٌ ما بصفات الكمال»؛ لأن هذا الدليل لا يُثبِت أكثر من اتصافٍ ما، أما كون علمه مثلاً غير متناهٍ، وكذا سائر صفاته، فإنما يثبُت بعد إثبات كون صفاته تعالى عين ذاته.

الصفات الثبوتية

إن الصفات الذاتية تنقسم إلى قسمين:

(١) صفات ثبوتية.

(٢) صفات سلبية.

والمقصود بالثبوتية هي الصفات الثابتة له؛ أي صفات إيجابية، صفات جمال وصفات كمال له. فالصفات الثبوتية، كالحياة والعلم والقدرة، فنقول مثلاً إنه: حي، عالم، قادر ... إلخ.

الصفات السلبية

هي صفاتٌ منفية عنه؛ أي صفات جلال، يعني يُجَلُّ ويُنَزَّه عن هذه الصفات، كما نقول: ليس بجاهل، ليس بجسم. والصفات السلبية تعود إلى الصفات الإيجابية؛ إذ عرفنا فيما سبق أنه لا يجوز أن تُنفى عنه أية صفة من صفات الكمال، يعني كل صفة تمكن له بالإمكان العام ولا تكون ممتنعة بالنسبة إليه، فيكفي إمكانها في ثبوتها؛ أي إن إمكانها يساوق وجودها وثبوتها؛ فكل كمال ثابت له، وهذا يعني أن ثبوت كل كمال له نفي عدم الكمال عنه، بمعنى إذا كان الكمال ثابتاً له فلا يجوز نفيه عنه، وكل نقص يكون منقياً عنه.

إذن الصفات السلبية تعني نفي النقص وهو كمال، ونفي الفقر والاحتياج وهو غنى، وعلى هذا الأساس تعود الصفات السلبية إلى الصفات الإيجابية الثبوتية؛ لأنها سلبُ سلبِ الكمال؛ أي ثبوت وإيجاب الكمال. مثلاً نقول: الله تعالى ليس بعاجز، والعجز عدم القدرة، فالله سبحانه ليس بعاجز، يعني ليسَ ليسَ بقادر، تصبح النتيجة: الله سبحانه وتعالى قادر؛ لأن نفي النفي إثبات.

أقسام الصفات الثبوتية

إن الصفات الثبوتية تنقسم إلى قسمين:

(١) صفات حقيقية.

(٢) صفات إضافية.

الصفات الحقيقية مثل: العالم، الحي، القادر، أما الصفات الإضافية فمثل، القادرة، العالمية.

ثم إن الصفات الحقيقية تنقسم إلى قسمين:

(١) حقيقية محضة، كالحي.

(٢) حقيقية ذات إضافة مثل: العالم بالغير؛ فالعلم بالغير لا يلزم منه وجود الغير بالخارج، وإنما وجود الغير في مقام التعقل والتصور، يعني لا بد من فرض الغير وإن لم يكن الغير موجوداً، حتى يكون هناك علم بالغير.

في كيفية اتصافه بهذه الصفات

مما لا إشكال فيه أن الصفات الإضافية زائدة على الذات المتعالية؛ لأن الصفات الإضافية، كالقادرة والعالمية، أمورٌ اعتبارية وليست حقيقية، والأمر الاعتباري ليس بحقيقي؛ فإن العالمية مثلاً نفس النسبة التي للعلم إلى المعلوم، والقادرة هي نفس النسبة التي بين القدرة والمقدور، والذات المقدسة منزهة، ولا يمكن أن تكون محلاً للأمر الاعتبارية.

إن الصفات السلبية تتول إلى الصفات الثبوتية كما قلنا، وحينئذ تكون الصفات السلبية صفاتٍ ثبوتيةً حقيقية، فحكم الصفات السلبية حكم الصفات الثبوتية الحقيقية، لأنها في حقيقتها هي صفاتٌ ثبوتية.

توجد عدة نظريات في كيفية اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية الثابتة له، والتي هي أعم من الحقيقة المحضة والحقيقية ذات الإضافة، وهي:

الأولى (للحكماء): أن صفاته عين ذاته، وكل صفة من هذه الصفات هي عين الأخرى.

الثانية (للأشاعرة): أن صفاته زائدة على ذاته ولازمة لذاته، وهي قديمةٌ بقدم الذات.

الثالثة (للكرامية): في أن الصفات زائدة على الذات، حادثة وليست قديمة.

في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها

الرابعة (للمعتزلة): أن معنى اتصاف الذات بالصفات كون الفعل الصادر من الذات فعلًا من تلَبَّس بهذه الصفة؛ أي إن معنى كون الواجب عالمًا أنَّ الفعل الصادر منه هو فعل العالم، يعني فعله كما يفعل العالم؛ أي إن الفعل الصادر منه فعلٌ محكَّم متقَّن دقيق، فعلٌ له غايةٌ عقلائية، مثل ما يفعل العالم؛ فالذات هنا نائبةٌ منابَ الصفات، وليس هناك صفاتٌ وإنما الذات هي التي تنوب منابَ الصفات.

(١) نظرية الحكماء

الحق من هذه الأقوال هو الرأي المنسوب إلى الحكماء؛ أي إن له تعالى صفات، وهذه الصفات عين الذات، وكل صفة هي عين الأخرى، يعني أنها مختلفة في المفهوم ولكن مصداقها مصداقٌ واحد. والدليل على هذا القول يتألف من مقدمات هي:

- (١) أن الواجب تعالى علَّةٌ تامةٌ لكل موجودٍ ممكن؛ إما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة واحدة أو بعدة وسائط، بمعنى أن الواجب هو العلة بذاتها.
- (٢) أن كل كمالٍ وجودي في المعلول ناشئ من العلة، يعني العلم الموجود في المعلول، القدرة الموجودة في المعلول، كل ما نراه من وجوداتٍ كمالية في المعلول، ناشئ من العلة؛ ولذلك لا بد أن تكون العلة في مقام عليَّتها واجدةً لهذا الكمال الوجودي بنحو أعلى وأشرف؛ فالعلم الموجود لديك لا بد أن يكون عند الواجب بنحو أعلى وأشرف. إذن للواجب بالذات كل كمالٍ وجوديٍّ مفترَض.
- (٣) أن وجود واجبٍ وجودٌ صرفٌ بسيط، وهو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية، وليس واحدًا بالوحدة العددية؛ فإن ذات الواجب ليس فيها تعدُّد ولا تركيب ولا جهة؛ لأن الوحدة الحقة هي التي تكون فيها ذات الواحد عين الوحدة؛ إذ لو كانت وحدته زائدة على ذاته للزم زيادة وجوده على ذاته؛ لأن الوحدة تسوق الوجود.

فالنتيجة أن كل كمالٍ مفروض له يكون عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له، وعلى هذا الأساس تكون الصفات الذاتية الثابتة للواجب بالذات، وإن كانت مختلفةً مفهوميًا، ولكنها متحدةٌ مصداقًا. وكل صفة من صفاته تعالى واجدةٌ لجميع الصفات وعينها.

الإرادة

حاول بعضهم أن يردّ على برهان عينية الصفات للذات وتبعية برهان عينية كل صفة للجميع، بردّ صغرى ذلك البرهان، وهي أن ذاته تعالى مبدأ لكل جمال وجودي. حيث قالوا إن علة الإيجاد هي المشيئة والإرادة دون الذات. لكن المصنّف يقول هذا الكلام لا محصل له، وذلك لما يلي:

(١) أن الإرادة إن كانت صفة ذاتية فهي عين الذات، يعني تكون نسبة إيجاد الأشياء للإرادة عين نسبة إيجاد الأشياء للذات؛ لأنه لا تُوجد عندنا اثنيّتين، وإنما الإرادة هي الذات والذات هي الإرادة مصداقاً؛ فهما أمرٌ واحد. وهذا الكلام ليس فيه إضافة على الذي قلناه.

(٢) وإذا كان يقصد أن الإرادة من صفات الفعل، فصفات الفعل كما قلنا منتزعة من مقام الفعل، يعني لا بد أن يكون هناك فعلٌ موجود ثم تنتزع منه صفة الفعل، فيكون الفعل متقدماً على الإرادة، يعني الذات أولاً والفعل ثانياً والإرادة ثالثاً؛ لأنّ صفة الفعل منتزعة من الفعل، فإذا كانت منتزعة من الفعل، فكيف يكون الفعل مستنداً إليها في وجوده؟ لأن إسناد الفعل إليها في وجوده يعني تقدّم المعلول على العلة، وهو مُحال. (٣) أنه يلزم من القول الذي يقول: إن علة الإيجاد هي المشيئة والإرادة دون الذات، كون نسبة الإيجاد والخلق إلى الواجب نسبةً مجازيةً لا حقيقية؛ لأن الخالق ليس هو وإنما الخالق حقيقته هو مشيئته وإرادته، بينما نسبة الخلق والإيجاد إلى الواجب تعالى ليست نسبةً مجازية وإنما هي نسبة حقيقية.

(٢) نظرية الأشاعرة

يُنسب إلى المدرسة الأشعرية أنها تقول: بأن ذات الحق تتصف بمجموعة من الصفات، وبحكم كون الصفة مغايرة للموصوف فإن الصفات مغايرة للذات. وبكلمة أخرى إن الصفات زائدة على الذات، وبما أن الموصوف، الذات قديمة الوجود، إذن يلزم أن تكون الصفات أيضاً قديمة، وبما أن الذات واجبة الوجود فيلزم أن تكون الصفات أيضاً واجبة الوجود كالموصوف. فصفات واجب الوجود تكون كذات الواجب؛ فكما أن ذات الواجب واجبة فالصفات واجبة أيضاً، وكما أن ذات الواجب قديمة فالصفات قديمة كذلك.

في صفات الواجب الوجود تعالى ومعنى اتصافه بها

وعلى هذا الأساس سوف يلزم من قول الأشاعرة تعدُّد القديم، وهو الذات والصفات. وذكروا من هذه الصفات: الحياة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام، فهذه الصفات تكون كلها قديمة.

مناقشة الأشاعرة

وقد رد المصنّف عليهم بقوله: بأن هذه الصفات إما أن تكون معلولة أو لا تكون معلولة، يعني أن هذه الصفات الزائدة على الذات واللازمة لها والقديمة بقدمها، إن كانت في وجودها مستغنية عن العلة قائمة بنفسها، فيلزم من ذلك تعدُّد القديم؛ أي يكون هناك ثمانية قدماء، سبعة منها الصفات، والذات هي الثامنة. وقد ذكرنا فيما سبق أن براهين وحدانية الواجب تُثبت أن الواجب القديم واحدٌ أحد، وليس سواه واجبٌ قديمٌ آخر.

هذا إذا قلنا إن الصفات في وجودها مستغنية عن العلة، وإن قلنا إنها في وجودها مفتقرة إلى العلة، فلا يخلو أمرها؛ إما أن تكون علتها هي الذات، فعلى هذا تكون الذات علّة متقدمة على هذه الصفات ومفيضةً لها، بينما كانت الذات فاقدةً لهذه الصفات؛ لأنها هي التي تُوجدُها، ومن المحال أن يكون الشيء موجداً لما هو فاقد له؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، فهذا مُحال.

مضافاً إلى أنه يلزم من ذلك حاجة الواجب باتصافه بصفات الكمال إلى غيره، والحاجة بأي صورة من الصور فُرِضَتْ تنافي الوجوب الذاتي؛ لأن الوجوب الذاتي مناط الغنى.

كما يلزم من ذلك فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدم أن الواجب هو صرف الوجود الذي لا يشذ منه كمال ولا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي. فعلى هذا الأساس يكون القول الذي ذهب إليه الأشاعرة في الصفات ليس بتام.

(٣) نظرية الكرّامية

الكرّامية أصحاب محمد بن كرّام المتوفى سنة ٢٥٥هـ، وهو من أهل سجستان، وكان أبوه حارساً لأشجار الكروم. وهو يذهب إلى أن الصفات زائدة على الذات وحادثة. وهذا القول أيضاً باطل؛ لأنه يلزم منه إمكان الصفات واحتياجها إلى العلة، يعني أن هذه الصفات تكون ممكنة وليست بواجبة، وهي محتاجة إلى العلة؛ لأن كل ممكن محتاجٌ إلى العلة.

وهذا يعني كون الذات المتعالية ذات مادة؛ لأن كل حادثٍ زمنيٍّ مسبوقٌ بمادة، كما مرَّ في الفصل الأول من المرحلة العاشرة.

ثم إن العلة للصفات إما الذات أو غير الذات، فإذا كانت العلة الذات فيلزم من ذلك أن تُفيض الذات هذه الصفات التي هي فاقدة لها، وقد تبَيَّن أن فاقد الشيء لا يعطيه. وإذا افترضنا أن المُفيض لهذه الصفات وعلة هذه الصفات هي غير الذات، فيلزم من ذلك تحقُّق جهة إمكانية في الذات وسلب الكمالات الوجودية عن الذات، وقد تحقَّق أن الذات ليس فيها جهة إمكانية؛ لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وأن واجب الوجود يشتمل على كل كمالٍ وجودي.

(٤) نظرية المعتزلة

النظرية المنسوبة إلى المعتزلة هي القول الذي يرى أن الذات نائبة عن الصفات، فيلزم من ذلك أن الذات تكون فاقدةً للكمال، بينما الذات المقدسة مفيضة للكمال. ومن الواضح أن الفاقد للكمال لا يكون مفيضاً ومعطياً له؛ ففاقد القدرة والعلم لا يمكن أن يعطيها؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

وحسب تعبير صاحب المنظومة، في الحقيقة هم نافون للصفات، ومنشأ غلطهم أن الصفة هي المعنى القائم بالغير، فكيف يكون ذاتاً مستقلة، ولم يتفطنوا إلى أن حقيقة كل صفة هي الوجود، والوجود مقول بالتشكيك، فكل صفة له عرض عريض، كما مرَّ في العلم أن مرتبة منه كيف، ومرتبة منه واجب بالذات، وقُس عليه القدرة والإرادة وغيرهما، فالمرتبة الأعلى من كل صفة هي حقيقة تلك الصفة بلا مجاز، والألفاظ موضوعة للمعاني العامة.

الفصل الخامس

في علمه تعالى

في هذا الفصل يقع الكلام في عدة مسائل:

الأولى: في علم الحق تعالى بذاته.

الثانية: في علمه تعالى بغيره قبل الإيجاد.

الثالثة: في علمه بغيره بعد الإيجاد.

علمه تعالى بذاته

الله سبحانه وتعالى عالم بذاته، وعلمه بذاته علمٌ حضوري، وذلك لأنه تعالى مجرد عن المادة، وكل مجرد فهو عقل وعقل ومعقول، والعقل هو المدرك لذاته، فالباري تعالى مدرك لذاته، حاضر لذاته، وعلمه بذاته علمٌ حضوري؛ لأنَّ المجرد ليس لديه إلا العلم الحضوري، ولا علم حصولياً لديه.

علمه بغيره قبل الإيجاد

تبَيَّنَ فيما سبق أنه لا يُوجَد في عالم الوجود حقيقة سوى الحق، فهو الموجود بالذات، وهو يعلم بأفعاله قبل وجودها؛ لأنه ما دام فاعلاً لهذه الأشياء فهو متقدِّم رتبةً على فعله، وهذا يعني أنه تعالى عالم بغيره قبل الإيجاد.

وبعبارةٍ أخرى هو يعلم بكل شيء يخلقه قبل وجوده، وإن علمه بالأشياء في مرتبة ذاته قبل وجودها، هو علمٌ إجمالي في عين الكشف التفصيلي. ولكي تتضح هذه المسألة فلا بد أن نستذكر ما قرأناه فيما سبق، نذكرها في نقاط:

الأولى: تبين فيما سبق أن كل مجرد يكون حاضراً لذاته وعالمًا بذاته، فالباري تعالى باعتباره مجرداً فهو حاضرٌ لذاته وعالمٌ بذاته بالعلم الحضورى.

الثانية: تقدّم أيضاً في هذه المرحلة أن الباري تعالى هو المفيض والمبدأ لكل عالم الإمكان، ولكل ما سواه في هذا الوجود.

الثالثة: عرفنا كذلك أن المفيض والمبدأ والمُعطي للشيء لا بد أن يكون واجداً له؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه. إذن مُعطي الوجود والكمال الوجودى لا يُمْكِن أن يكون فاقداً لذلك الوجود أو الكمال الوجودى.

إذا اتضحت هذه النقاط نقول: إن الله سبحانه وتعالى باعتباره مُفيض هذا الوجود والكمال الوجودى، فهو واجدٌ لكل كمالٍ وجودى في مقام ذاته.

إذن هو تعالى عالم بكل الوجودات والكمالات الوجودية؛ لأنّ ذات الباري تعالى باعتباره معطيةً لكل وجودٍ وكل كمالٍ وجودى، فهي واجدةٌ لكل وجودٍ وكل كمالٍ وجودى.

من هنا فهو عالمٌ بكل وجودٍ وكل كمالٍ وجودى في مقام ذاته قبل الإيجاد وقبل الخلق، باعتباره عالمًا بذاته، وذاته تشتمل على كل وجودٍ وكل كمالٍ وجودى، فهو عالم بكل وجودٍ وكل كمالٍ وجودى في مرتبة ذاته.

إذا اتضح هذا نقول: إن علمه بذاته علمٌ حضورى؛ أي إن ذاته حاضرةٌ لذاته، ولكن علمه بالأشياء قبل وجودها علمٌ إجمالى يشتمل على التفاصيل، يكون منبعاً للتفاصيل؛ أي هو علمٌ إجمالى بمعنى أنه بسيط.

وهنا أيضاً لا بد أن نستذكر ما قلناه في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة؛ حيث ذكرنا أن التعقّل على ثلاثة أنواع: عقل بالقوة، وعقل بالفعل وهو العقل التفصيلي، وعقل بالفعل ولكن من دون أن تتميز بعض المعقولات عن بعضها الآخر، وهذا ما عبرنا عنه بالعقل البسيط الإجمالى، الذي يشتمل على كل التفاصيل؛ أي يكون منبعاً لكل التفاصيل. ومثلنا لذلك بمن يريد أن يقرأ قصيدة ويحفظها، فالقصيدة تبدأ تتدفق بشكلٍ تدريجي بيتاً بيتاً.

والباري تعالى عالم قبل الإيجاد بكل وجود، وكل كمالٍ وجودى في مقام ذاته، وعلمه بسيطٌ إجمالى فيه كل التفاصيل؛ أي يكون علمه بالأشياء قبل الإيجاد بنحو العلم الإجمالى في عين الكشف التفصيلي. وليس المراد بالتفصيل هنا تميز الأشياء بعضها عن بعضها الآخر كما في النوع الثانى المارّ الذكر من التعقل، وإنما المراد من التفصيل هنا

هو الوضوح؛ فإنه يعلم بها علمًا بسيطًا واضحًا؛ لأن كل وجود وكل كمال وجودي معلوم لديه؛ فهو علمٌ إجمالي؛ أي هو علمٌ بسيط، في عين الكشف التفصيلي وهو العلم الواضح؛ فهو تعالى يعلم بالأشياء قبل وجودها، ولا يعزّب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

وإنما يكون هذا العلم باعتبار أن كل ما سواه من الموجودات هي معلولة له، وهي منتهية إليه إما بلا واسطة أو بواسطة أو بوسائط؛ وبالتالي هي قائمة الذات به قيام الرابط بالمستقل، فتكون حاضرةً عنده بوجوداتها إن كانت مجردة، وحاضرةً بصورها المجردة إن كانت مادية، فهي معلومة له علمًا حضوريًا في مرتبة وجوداتها، وهي بأنفسها علم؛ فإن العلم عين المعلوم بالذات، كما مرّ في الفصل الأول من المرحلة السابقة.

علمه بغيره بعد الإيجاد

كذلك له علمٌ حضوريٌّ تفصيلي بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاتها، يعني بعد وجودها، ولكن هذا العلم خارج عن ذاته. وإن علمه بها يقتضي العلم بما لديها من علم. كما أن له علمًا حضوريًا تفصيليًا بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته، وهذا العلم ثابتٌ بعد الإيجاد، حتى بعد زوال المخلوقات؛ لأنه عين ذاته.

تتمة: معنى السميع والبصير

عندما نقول: الله سبحانه وتعالى سميع بصير، فهل السمع والبصر من الصفات المستقلة عن العلم، أو يمكن إرجاع صفة السمع والبصر إلى العلم؟ هنا وقع خلاف؛ فبعضهم قال بأنها من الصفات المستقلة عن العلم بحسب المفهوم، وبعضهم قال إن مرجع السمع والبصر إلى العلم.

إنك عندما تقول: فلانٌ يسمع، فهذا يعني أنه يعلم بأشياء من خلال أذنه؛ أي عن طريق السمع، وهي تختلف عن العلوم التي يحصلها عن طريق البصر؛ لأن للمسموعات آلة السمع، وللمبصرات آلة البصر.

فإذا فرضنا أن هناك موجودًا مجردًا يسمع من دون آلة سمع ويبصر من دون آلة بصر، فلا معنى لأن نقول: إن علمه بالمسموعات هو عن طريق آلة السمع؛ لأنه ليس

لديه آلة سمع، وعلمه بالمبصرات، عن طريق البصر؛ لأنه لا آلة بصرٍ لديه. إذن السمع بالنسبة إليه تعالى هو علمه بالمسموعات، والبصر هو علمه بالمبصرات. فمفهوم السمع والبصر على هذا الأساس يكون قسمًا من أقسام العلم، وهو العلم بالمسموع والعلم بالمبصر. هذا بالنسبة لعلمه تعالى، أما نحن فإن السمع لدينا هو العلم الحاصل عن طريق آلة السمع؛ أي عن طريق الأذن، والبصر هو العلم الحاصل عن طريق آلة البصر؛ أي عن طريق العين.

تنبيه وإشارة: في الأقوال في علم الباري تعالى

ذكر المصنّف في هذا التنبيه والإشارة الاتجاهات والأقوال في علم الباري تعالى، وهي:

القول الأول

ذهب إليه هشام بن عمرو الفوطي والأصم من أصحابه، وملخصه: أن الباري تعالى يعلم بذاته دون مخلوقاته ومعلولاته، باعتبار أن الذات المتعالية أزلية فهي معه فهو يعلم بذاته، أما كل معلول من معلولاته فهو حادث، فهو لا يعلم به علمًا قديمًا.

لكن المصنّف ناقش في ذلك فقال: إن العلم بالمخلوقات والمعلولات في الأزل، لا يستوجب كون هذه المعلولات والمخلوقات موجودة منذ الأزل؛ لأنه يُمكن أن يعلم بهذه الموجودات قبل وجودها على ما بيّناه، فإن هناك ثلاثة أقسامٍ لعلم الباري، هي علمه بذاته، الذي هو عين ذاته، وهو علمٌ حضوري، وعلمه بالموجودات قبل وجودها، وهو عينُ ذاته، وهو علمٌ حضوري أيضًا، وعلمه بالموجودات بعد وجودها، وهو علمٌ تفصيليٌّ حضوريٌّ خارج عن ذاته.

إذن العلم بالموجودات قبل وجودها لا يعني أن هذه الموجودات لا بد أن تكون موجودة منذ الأزل لكي يعلم بها، وإنما يمكن أن يعلم بها قبل وجودها.

وهذا القول مبني على انحصار العلم الحضوري في علم الشيء بنفسه، أما غير علم الشيء بنفسه فيعتبره صاحب هذا الرأي علمًا حصوليًا تابعًا للمعلوم، بينما ذكرنا فيما سبق أن العلة المجردة تكون عالمة بمعلولها المجرد علمًا حضوريًا. وقد أوضحنا أيضًا في هذا الفصل أنه له تعالى علمٌ حضوريٌّ بمعلولاته قبل وجودها في مرتبة ذاته، وله أيضًا علمٌ حضوريٌّ بالموجودات بعد وجودها في مرتبة هذه الموجودات.

القول الثاني

وهو منسوبٌ إلى المعتزلة، وهذا القول يرى أن للماهيات ثبوتًا عينيًّا قبل وجودها، يعني هناك حالة بين العدم والوجود، وهذه الحالة تكون الماهيات ثابتة فيها، فهو تعالى يعلم بالماهيات قبل وجودها.

لكن هذا القول مبنيٌّ على افتراض أن هناك حالةً بين الوجود والعدم، وهي ثبوت الماهية الممكنة مع أنها لا موجودة ولا معدومة، وقد ذكرنا فيما سبق أنه لا يمكن تعقل حالة بين الوجود والعدم. إذن لا يمكن أن يتحقق الثبوت للماهيات الممكنة التي تكون لا موجودة ولا معدومة؛ فهذا القول أيضًا باطل.

كما يرد على هذا القول ما سيرد على القول الرابع والأقوال التالية، من عدم كفايته لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة الذات.

القول الثالث

وهذا القول منسوب إلى الصوفية، وهو يرى أن للماهيات الممكنة ثبوتًا علميًا يتبع الأسماء والصفات، وهذا الثبوت هو المتعلق لعلم الباري تعالى قبل وجود الماهيات؛ فالصوفية يزّون أن الماهيات ثابتة بنحو التبعية للأسماء والصفات الإلهية وليس بنحو الاستقلال. ويسمّون هذه الثابتات أعيانًا ثابتة.

وبعبارةٍ أخرى إن الصوفية ذهبوا إلى أن هناك عالمًا مستقلًا هو عالم الأسماء والصفات، في قبال العوالم الأخرى، وهذا العالم كما قال بعضهم هو عالمٌ عظيم جدًّا. وهذا العالم عالم أسماء الله وصفاته فيه لوازم، ومن لوازمه الماهيات الثابتة ثبوتًا علميًا قبل وجودها، يعني أن الماهيات الممكنة لها ثبوتٌ علمي في ذلك العالم، الذي هو عالم الأسماء والصفات، وهذا الثبوت هو المتعلق لعلم الباري قبل وجود هذه الماهيات.

فهم يشتركون مع المعتزلة في القول بثبوت المدومات، لكن المعتزلة يقولون بالثبوت العيني، وهم يقولون بالثبوت العلمي في الأذهان العالية والنشأة العلمية.^١

^١ «الأسفار»، ج٦، ص ١٨١-١٨٥.

وهم يجعلون الأعيان الثابتة مظاهرً للأسماء والصفات. قال في شرح فصوص الحكم:^٢ فالأشخاص مظاهرٌ للحقايق الخارجية، كما أنها (أي الحقايق الخارجية) مظاهرٌ للأعيان الثابتة، وهي مظاهرٌ للأسماء والصفات.

وفي الجواب على ذلك ذكر المصنّف أننا قلنا: إن الماهيّات ليست موجودةً قبل وجودها العيني الخاص، يعني بناءً على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فالماهية أمر اعتباري؛ لأن الماهيّات هي تجليات وحدود الوجود، فلا يمكن أن يكون عندنا حد دون أن يكون هناك محدود، ولا يمكن أن ننتزع ماهية من دون منشأ لانتزاعها، وهو الوجود الإمكانى، الوجود المحدود، بينما مفروض كلام الصوفية أن الماهيّات لها تعيّن وثبوتٌ علمي قبل الوجود، بينما أصالة الوجود واعتبارية الماهية تنفي ذلك؛ فإنه قبل أن يُوجد الوجود لا ماهية، أو قل قبل المحدود لا حد، فلا معنى لثبوت الماهيّات قبل الوجود، حتى وإن كان هذا الثبوت ثبوتاً علمياً لازماً لعالم الأسماء والصفات، وليس ثبوتاً عينياً استقلالياً.

مضافاً إلى أنه لا معنى لإثبات العلم الحسولي في المجرّدات العقلية (لاحظ: حاشية الطباطبائي على الأسفار، ج٦، ص١٨٦).

القول الرابع

وهو المنسوب إلى أفلاطون؛ فأفلاطون يرى أن هناك عالماً، وذلك العالم تُوجد فيه نماذج ونسخ من هذا العالم. وبعبارة أخرى يعتقد أفلاطون أن لكل نوع من الأنواع المادية الموجودة في عالم الطبيعة نسخةً ونموذجاً في عالم آخر، وهذه النسخة مجردة، ولكنها تشتمل على كل الكمالات.

يعني أن هناك مفارقاتٍ للمادة وهي المفارقات النورية التي هي المثل الإلهية، وهي تشتمل على كل كمالات الأنواع الموجودة في عالم الطبيعة؛ ولذلك يعبر عنها بأرباب الأنواع؛ لأنها هي التي تدبّر هذه الأنواع الموجودة، وهي التي تُخرجها من حالة القوة إلى حالة الفعلية، ومن الاستعداد إلى الكمال.

وعلى هذا الأساس فإن هناك مفارقاً نورياً ومثلاً إلهياً، يكون واجداً ومشتملاً على كل الكمالات الممكنة للنوع المادي. وإن هذه المفارقات وهذه المثل الإلهية المشتمة على

^٢ «فصوص الحكم»، ص١٦.

كل الكمالات تكون عالمة بما في الطبيعة، باعتبار أن كلاً منها نموذج لما في عالم الطبيعة من أنواع، وعلم الباري تعالى التفصيلي هو علمه بهذه المفارقات النورية، يعني أن علمه بهذه المفارقات النورية والمثل الإلهية المجردة في ذلك العالم هو علمه بما لديها من علم، وبما أن كل واحد منها هو ربّ لنوع من هذه الأنواع الموجودة في عالم الطبيعة ويشتمل على كمالات هذا النوع، فلديه علم تام بذلك النوع، فعلم الحق تعالى بهذا النوع المجرد يعني علمه بما عنده من العلم، فيكون علمه التفصيلي بالأشياء عن طريق علمه بهذه الموجودات التي في ذلك العالم.

يقول المصنّف على تقدير ثبوت هذا الكلام، فهذا إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها، لا في مرتبة ذات الباري، فتكون ذات الباري خالية من العلم بالأشياء قبل وجودها. وقد ذكرنا أن ذات الباري وجودها وجودٌ صرف يشتمل على كل كمال ولا يشذُّ عنه كمالٌ وجودي.

وبعبارة أخرى قلنا: إن علم الباري له ثلاثة أنواع، علمه بذاته، وعلمه بالأشياء قبل وجودها، وعلمه بالأشياء بعد وجودها، بينما نحن نريد أن نُثبت علم الباري بالأشياء قبل وجودها. ولازم هذا القول أن الباري تعالى في مقام ذاته لا يعلم بالأشياء، وهذا خُلف ما تقدّم من أن ذاته بسيطةٌ مشتملة على كل كمالٍ وجودي، ولا يشذ منها وجودٌ أو كمالٌ وجودي.

القول الخامس

وهو المنسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي، وتبنّاه أيضاً مجموعة من المحقّقين، وهذا الرأي يذهب إلى أن الباري تعالى يعلم بالأشياء علماً حضورياً، وأن سائر الأشياء المجردة والمادية حاضرة لديه بالعلم الحضوري، وعلمه بها علمٌ تفصيلي.

وهذا القول أيضاً باطل؛ لأن المادية تجامع الغياب ولا تجامع الحضور، فالشيء المادي لا يمكن أن يكون حاضراً لا لنفسه ولا لغيره، وأجزاؤه بعضها غائبٌ عن بعضها الآخر، وهو غائبٌ عن نفسه، بينما الأمر المجرد هو الحاضر، والحضور يعني التجرّد.

وعلى هذا الأساس فإن هذا القول المنسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي، الذي يدّعي أن الأشياء المادية حاضرة بوجوداتها المادية عند الباري، غير صحيح؛ لأن المادية تعني الغياب، فلا يمكن أن تكون الأشياء المادية حاضرة لديه، كما بيّنا ذلك في الفصلين الأول والثامن من المرحلة الحادية عشرة.

مضافاً إلى أن هذا الكلام يبين لنا العلم التفصيلي في مرتبة وجود الأشياء، بينما نحن نتحدث عن العلم قبل وجود الأشياء، يعني في مرتبة ذات الباري، وعلى هذا الأساس تبقى الذات خالية من العلم بالأشياء قبل وجودها، بينما يبيناً فيما سبق أن له علماً حضورياً بالأشياء قبل وجودها. إذن هذا القول غير مقبول أيضاً.

القول السادس

وهذا القول منسوب إلى طاليس المالطي، وهو يقول إنه تعالى يعلم العقل الأول، والعقل الأول هو الصادر الأول منه، ويعلم به لأنه حاضر عنده، والحضور هو العلم، ثم إنه يعلم الأشياء الأخرى غير العقل الأول، باعتبار أنها معلومة للعقل الأول ومرتسمة صورتها للعقل الأول؛ أي إن العقل الأول يعلم بها علماً حصولياً، فهو تعالى يعلم بحضور ذات المعلول الأول عنده، والمعلول الأول هو العقل الأول.

وهذا الكلام يمكن مناقشته كما ناقشنا القول السابق، فنقول إن هذا يلزم منه خلو الذات المتعالية عن الكمال الوجودي، بينما الذات واجدة لكل كمال، وبمعنى آخر إن هذا القول يلزم منه أن الذات لا تكون عالمة بالموجودات قبل وجودها، بينما قلنا إن الذات عالمة في مرتبة ذاتها بالموجودات قبل وجودها.

كما أن هذا القول أيضاً يلتزم شيئاً باطلاً، وهو أن العقول المجردة التي قالوا بوجودها، لها علمٌ حصوليٌّ ارتسامي، بينما قال المصنف فيما سبق: إن العقول المجردة ليس لها علمٌ حصوليٌّ ارتسامي، والعلم الارتسامي ممتنع في العقول المجردة، وإنما علمها علمٌ حضورى.

القول السابع

ما نسب إلى بعض الحكماء، من أن ذاته تعالى تعلم علماً تفصيلياً بالمعلول الأول، يعني بالعقل الأول، وتعلم علماً إجمالياً بما دونه، والمعلول الأول يعلم علماً تفصيلياً بالمعلول الثاني وعلماً إجمالياً بما دونه، والمعلول الثاني له علمٌ تفصيلي بالمعلول الثالث وعلماً إجمالي بما دونه، وهكذا.

لكن يرد عليه، أن الذات المتعالية — على هذا القول — تكون خالية عن الكمال العلمي بما دون المعلول الأول، يعني أن الذات تعلم بالمعلول الأول علماً تفصيلياً، بينما

لا تعلم علماً تفصيلياً بالمعلول الثاني الذي تحت المعلول الأول، وإنما تعلم به علماً إجمالياً مبهمًا. وهذا يعني تفريغ الذات من الكمال؛ أي سلب كمال من الكمالات من الذات المتعالية، بينما قلنا إن الذات المتعالية تشتمل على كل كمال ولا يشذ منها كمال وجودي.

القول الثامن

وهو المنسوب إلى فرفورْيوس؛ فقد قال: إن علمه تعالى إنما يكون بالاتحاد مع المعقول؛ فإن العالم يتحد مع المعلوم. ويرد على هذا القول:

أولاً: نحن لسنا في مقام كيفية تحقُّق علم الباري، وإنما في مقام بيان أن الباري يعلم بالأشياء قبل وجودها أو لا يعلم، فهذا القول يبيِّن كيفية تحقُّق علم الباري، وأن علمه يكون باتحاد العاقل مع المعقول.

ثانيًا: أن هذا القول لم يبيِّن لنا ثبوت علم الباري بالأشياء قبل وجودها أو بعد وجودها، يعني هو غَضَّ النظر عن هذه القضية، بينما نحن نريد أن نعرف أنه يعلم بالأشياء قبل وجودها أم لا يعلم.

القول التاسع

وهو منسوبٌ إلى أكثر المتأخرين، وهو يرى أن له تعالى علماً تفصيلياً بذاته، وله علمٌ إجمالِيٌّ بالأشياء قبل وجودها، أما الأشياء بعد وجودها فيعلم بها علماً تفصيلياً؛ لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الوجود العيني للمعلوم؛ فإن العلم تابع للمعلوم بالعرض؛ إذ المعلوم بالذات لا يكون غير العلم، حتى يتصوَّر كونه تابعاً له أو متبوعاً له، وذلك لما مرَّ في الفصل الأول من المرحلة السابقة أن العلم عين المعلوم؛ أي المعلوم بالذات. ومن هنا يُعلم أن مرادهم بالعلم هو العلم الحسولي؛ لأنه ليس في العلم الحسوري إلا المعلوم بالذات.

وإنما يعلم الأشياء كلها إجمالاً، وذلك كفنَّان يعلم ما يرسمه بعلمه بذاته الحاذقة في فنه، فإنه بعلمه بحذاقته في فنه يعلم بأنه له أن يرسم لوحةً فنيةً رائعة، فعلمه بذاته علمٌ إجمالي بفعله وأثره، ولكنه إنما يراه بعدما يرسمه.

ويرد على هذا الكلام:

أولاً: محذور خُلُو الذات عن الكمال العلمي، كما بيّنا في مناقشة الأقوال السابقة.

ثانياً: أيضاً في هذا القول إثبات العلم الحسولي للباري تعالى، يعني إثبات ارتسام العلم بالنسبة إلى الموجود المجرد، وقد قلنا إن الموجود المجرد لا علم حصولياً له، وإنما علمه علمٌ حضوري. ويبدو أن المصنّف استفاد الارتسام من قولهم: «لأن العلم تابعٌ للمعلوم» مع أنهم لم يصّرّحوا بالارتسام.

القول العاشر

وهو القول المنسوب إلى المشائين، وهذا القول يرى أن الحق تعالى يعلم بماهيّات الأشياء، وهذا العلم لا يقبل الاتحاد مع ذاته، وإنما هذه الماهيّات تكون قائمة بالذات الإلهية نظير قيام الماهيّات لدينا في الوجود الذهني؛ فعندما نعلم بماهيّات الأشياء، يعني ذلك أنها ليست متحدة مع الذات، وإنما هي قائمة بالذات.

وهذا العلم إنما يكون علماً كلياً لا جزئياً والمراد بالكلي هنا هو العلم الثابت الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم بالخارج، يعني أن هذا العلم لا يتغيّر قبل الإيجاد وحين الإيجاد وبعد الإيجاد. وهو علمٌ عنائيٌ حصوله العلمي نفس حصوله العيني.

وقد ذكرنا فيما سبق، في مبحث العلة والمعلول، الفاعل بالعناية، فقلنا إن الفاعل بالعناية هو الفاعل الذي له إرادةٌ وعلمٌ سابق على الفعل، ولكن هذا العلم نفسه يكون هو المنشأ لصدور الفعل من الفاعل، كمن وقّف على شاطئ ثم لاحظ القاع، فنفس ملاحظته للقاع كانت هي السبب لاختلال توازنه وسقوطه. إذن علمه هو السبب لسقوطه، فالعلم الكلي على وجه الكلية، بمعنى لا يتغيّر فيه العلم بتغير المعلوم، هو علمٌ عنائيٌ؛ أي إن حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني.

المتكلمون قبلوا هذا القول أيضاً، فذهبوا إلى أن علم الباري تعالى بالأشياء قبل وجودها إنما يكون بحضور ماهيّاتها لديه، ليس على نحو الاتحاد، وإنما على نحو القيام بذاته، كقيام الماهيّات في أذهاننا، وهذا العلم علمٌ كلي؛ أي لا يتغيّر فيه العلم بتغيّر المعلوم في الخارج، فهو علمٌ ثابت قبل الإيجاد وأثناء الإيجاد وبعد الإيجاد، وهو علمٌ عنائيٌ؛ أي إن الحصول العلمي يستتبع الحصول العيني.

لكنّ المتكلمين ناقشوا في مسألة الكلية، فقالوا: إن هذا العلم ليس علماً كلياً، وهذه المناقشة نشأت من الالتباس في فهم معنى الكلية؛ إذ لاحظوا أن معنى الكلية هو ما لا

يتمتع صدقُه على كثيرين، بينما قلنا إن المقصود بالكلية هنا ليست في مقابل الجزئية، عند ابن سينا ومن تبعه، وليس ما يتمتع فرض صدقه على كثيرين، وإنما يريد بالكلية عدم تغير العلم بتغير العلوم.

لكن هذا القول نُوقِش بعدة مناقشات، وهي:

(١) أن هذا القول يعني خلو الذات عن الكمال في مرتبة الذات، يعني أن هذا القول تمكّن أن يصور لنا علم الباري بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً، إلا أن هذا العلم زائد على الذات وليس عين الذات، وهذا يعني أن مقام الذات يكون خالياً عن الكمال العلمي، بينما أوضحنا فيما سبق أن ذات الباري تعالى تشتمل على كل كمال في نظام الخلقة بنحو أعلى وأشرف.

(٢) في هذا القول محذور ثبوت العلم الحسولي لما هو مجرد ذاتاً وفعلاً، وقد بيّننا فيما سبق أن العلم الحسولي لا يكون ثابتاً لما هو مجرد، وإنما كل ما هو مجرد فعلمه علمٌ حضوري، بينما هذا القول يصور لنا علم الباري بالماهيات، يعني يصور علماً حصولياً لدى المجرد، فيما تبين أن المجرد لا يمكن أن يكون لديه علمٌ ارتساميٌ حصولي، وإنما المجرد يكون علمه علماً حضورياً.

(٣) أن لازم هذا القول ثبوت وجود ذهني من دون وجود عيني يُقاس إليه، وهذا يعني أنه يتحقق وجود عيني للماهية قبل وجود الماهية الخاص، وهذا الوجود العيني للماهية قبل وجود الماهية الخاص، يكون منفصل الوجود عنه تعالى، وحينئذٍ بالتدقيق يعود هذا القول إلى قول أفلاطون.

وببيان آخر، قلنا فيما سبق في مبحث الوجود الذهني، إن الماهية الحاضرة في ذهن يمكن أن نلاحظها بلحاظين؛ فصورة الكتاب في ذهنك حين نلاحظها بما هي كاشفة عن الخارج، فهذا نسّميه وجوداً ذهنياً، والكتاب الذي في الخارج نسّميه وجوداً خارجياً. يعني مفهوم الكتاب؛ أي الصورة الذهنية للكتاب إذا لاحظناها بما هي مقيسة للخارج وحاكية عن الخارج وكاشفة عنه، فهذا اللحاظ نعبر عنها بالوجود الذهني.

أما لو لاحظناها من زاوية أخرى بما هي موجودٌ من الموجودات، بقطع النظر عن الخارج فإنها تكون موجوداً من الموجودات الخارجية، فهي كيف نفساني تترتب عليه آثار الكيف؛ ولذلك تندرج تحت مقولة الكيف بالحمل الشائع، وينطبق عليها أنها مصداقٌ للكيف.

من هنا يتضح أن هذا القول يذهب إلى أن الماهيات ثابتة للذات بنحو الوجود الذهني، فإذا كانت الماهيات ثابتة قبل وجودها بنحو الوجود الذهني، فمعنى ذلك أنه لا بد من وجودٍ خارجيٍّ لكي يحكي عنه هذا الوجود الذهني، فإذا لم يكن هناك وجودٌ خارجيٍّ يحكي عنه هذا الوجود الذهني فلا يُعقل أن يتحقق وجودٌ ذهني للماهيات قبل وجودٍ خارجيٍّ يحكي عنه هذا الوجود الذهني؛ لأن الوجود الذهني إنما نسميه وجوداً ذهنيّاً إذا كان مقيساً إلى الخارج، بينما كلامنا في وجود الماهيات للذات المقدسة قبل وجودها في الخارج.

إن هذا الوجود الذهني لا يتحقق ما لم يتحقق وجودٌ خارجيٌّ للماهيات يُقاس إليه، فإذا لم يكن هناك وجودٌ خارجي، نرجع إلى هذا الوجود الذهني للماهيات، فماذا يكون بقطع النظر عن الخارج؟

الجواب: يكون وجوداً عينيّاً وخارجياً وليس وجوداً ذهنيّاً، فإذا أصبح وجوداً عينيّاً، وهو ليس عين الذات ولا جزء ذات الباري، فيكون زائداً على الذات، وإذا كان زائداً على الذات، فيكون وجوداً خارجياً للماهيات قبل وجودها الخاص بها في الخارج، وهذا الوجود يكون منفصلاً عنه تعالى.

فحينئذٍ إذا تأملنا في هذا القول فمعناه يعود إلى قول أفلاطون، وهو القول الرابع؛ أي إن علم الحق بالأشياء عن طريق المفارقات النورية أو المثل الإلهية.

الفصل السادس

في قدرته تعالى

معنى القدرة

في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة أوضحنا معنى القدرة، وقلنا في محله إن معنى كون الشيء قادرًا، هو أن يكون الشيء فاعلاً، ويصدر عنه الفعل عن علم. فإذا كان الشيء فاعلاً وصدر عنه الفعل عن علم، قيل عنه إنه قادر. وإذا لم يكن الشيء فاعلاً، ولم يصدر عنه الفعل بعلم، فليس قادرًا.

إذن معنى القدرة أن يكون الشيء مبدأ للفعل ويصدر عنه الفعل عن علم؛ من هنا فإن الكُلية أو المعدة عندما تمارس وظيفتها مثلاً، لا تُوصف بأنها قادرة؛ لأنها وإن كانت مبدأ للفعل ولكنها غير عالمة.

وعلى هذا الأساس يُوصف الباري تعالى بأنه قادر؛ لأن الباري هو المبدأ الذي يُفيض كل الموجودات ومضافاً إلى ذلك هو عالم، كما بيّنا فيما سبق، هو عالم بذاته، وعالم بالموجودات قبل وجودها، وعالم بالموجودات بعد وجودها، وإن كل ما في هذا العالم ينتهي إليه.

فبما أن ذاته هي المبدأ الذي صدر منه كل الموجودات، وبما أن هذه الذات عالمة، إذن تُوصف هذه الذات بأنها قادرة، وهذا هو معنى القدرة، وقدرته عين ذاته؛ لأن كلا رُكني القدرة، مبدئية الفعل والعلم يتصف بهما، فذاته متصفة بالعلم، وعلمه عين ذاته، وذاته متصفة بمبدئية الفعل، وهي عين ذاته، إذن قدرته عين ذاته.

إشكال

الأفعال التي تصدر من الإنسان كقيام الإنسان وكتابته وكلامه، مخلوقةٌ لنفس الإنسان وهي اختيارية بالنسبة إلى الإنسان، فالإنسان له أن يفعل وله أن يترك، يعني إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، فإذا كان الأمر كذلك، يُقال: لو كانت هذه الأفعال مقدورة للباري تعالى لكان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً.

وعلى هذا الأساس يُقال: إذا كانت أفعال الإنسان اختيارية له، فلا بد أن تكون خارجة عن قدرة الله، بينما قدرة الله شاملة لكل شيء؛ لأنه قادر على كل شيء، ومن هذه الأشياء أفعال الإنسان ...

جواب الإشكال

في الجواب على ذلك يذكر المصنّف جوابين:

(١) هل معنى كون الفعل اختياريّاً للإنسان هو أن تتساوى نسبة الفعل إلى الوجود والعدم حتى حين الصدور، أو أن كون الفعل اختياريّاً للإنسان بمعنى آخر؟ الصحيح أنه ليس معنى كون الفعل اختياريّاً أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم حتى حين الصدور؛ لأنه في الواقع حين الصدور وعندما يُوجد الشيء لا يمكن أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، بناءً على ما تقدّم في مباحث العلة من أن الأولوية لا تكفي لوجود الشيء، وإنما الشيء ما لم يجب لا يُوجد، فكل شيء عندما يُوجد لا بد أن يصل إلى درجة الوجوب حتى يُوجد.

وإن وجوب فعل الإنسان إنما هو وجوبٌ بالغير، وهذا الوجوب بالغير لا بد أن ينتهي إلى وجوب بالذات، فحينئذٍ ينتهي إلى الإنسان، وهو لا بد أن ينتهي إلى واجب بالذات، والواجب بالذات هو الله تعالى، ففعل الإنسان يكون بالنتيجة معلولاً إليه تعالى، ولكن بواسطة.

(٢) إن كل ما هو موجود في عالم الوجود قد أفاضه الواجب تعالى، كما تقدم في بحثنا في الفصل الثالث من أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود ولكل كمال وجودي، فكل الموجودات وآثار الموجودات مفاضة منه تعالى، فالإنسان وآثار الإنسان وأفعاله وجودها وجودٌ رابط، كما قلنا فيما سبق، بالاعتماد على برهان الإمكان الفقري؛ أي إن كل الموجودات الإمكانية فقيرةٌ في نفسها، وجودها هو الحاجة، وهو التعلق

والارتباط، وليس لها استقلال لا في حدوثها ولا في بقائها واستمرارها، وإنما هي متقومة الذات في غيرها، حيث تنتهي إلى وجود الباري تعالى المستقل القائم بنفسه المستغني عن غيره.

إذن كل أفعال الإنسان وكل الموجودات الأخرى ليست مستقلة، وإنما وجودها وجوداً رابطاً قائمٌ بوجود الباري الذي هو وجودٌ مستقلٌ مستغنٍ عن غيره. وعلى هذا الأساس يكون وجوده تعالى مبدأً لصدور كل موجود، وكل أثر من آثار الموجودات، وكل نسبة قائمة بين الأثر والوجود القائم به هذا الأثر.

من هنا تكون قدرته عامة لكل شيء، ومن هذه الأشياء أفعال الإنسان التي هي أثر للإنسان؛ لأن وجودها وجودٌ رابط، وكل وجود رابط لا يقوم بنفسه؛ لأنه هو الفقر والحاجة، وإنما يقوم بالباري تعالى الذي هو مناط الغنى عن غيره.

قد يُقال: في ضوء ما سبق إن قدرة الباري تعالى قدرةً عامة لكل شيء، ومنها أفعال الإنسان الاختيارية، فهذا يقتضي أن تكون أفعال الإنسان ليست اختيارية؛ لأنه إذا تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الاختياري للإنسان، فلا بد أن يكون هذا الفعل ضروري الوقوع؛ لأن إرادة الله سبحانه وتعالى لا تتخلف، يعني أنه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، لإرادته لا تتخلف عن المراد، فإذا تعلقت إرادة الله بأفعالي، فلا بد أن تكون هذه المرادات التي هي أفعالي ضرورية الوقوع؛ أي إنها حينما تتعلق بها الإرادة الإلهية وحينما تكون مشمولة لقدرة الله، والله تعالى هو المبدأ لها، تكون ضرورية الوقوع، وتصدر هذه الأفعال قهراً وحتماً، فيكون الإنسان مجبوراً في أفعاله وليس بمختار.

الجواب: صحيح أن الإرادة الإلهية شاملة لكل شيء والله قادرٌ على كل شيء، ومن هذه الأشياء أفعال الإنسان، فأفعال الإنسان واقعة في قبضة الله، والله قادر عليها، وهي تنتهي إلى الله، والإرادة الإلهية متعلقة بها. لكن لا يلزم من ذلك الجبر؛ لأن قدرة الله تعالى عندما تعلقت بفعل الإنسان لم تتعلق به كيفما اتفق، وبأي كيفية كان، وإنما تعلقت به بنحو خاص.

وبكلمة أخرى إن هذه الإرادة تعلقت بالمراد بشرط خاص وكيفية خاصة، وهذه الكيفية الخاصة، هي أن يكون الفعل صادراً باختيار الإنسان.

إذن إرادة الله تعلقت بفعلي، ولكن هذا المراد الذي هو فعلي فيه شرط، وهو أن يقع باختيار، فالمراد مؤلف من فعل الإنسان، أن يكون هذا الفعل واقعاً باختيار الإنسان.

وبعبارة أخرى إنه ليس تتعلق الإرادة الإلهية بفعل الإنسان كيفما اتفق، وإنما تعلقها بفعل الإنسان باعتباره مرتبطاً بالإنسان، وباعتبار أن الإنسان جزءٌ من علته، وباعتبار أن هذا الفعل مشروطٌ باختيار الإنسان، فإذا كان الأمر كذلك فمن المُحال أن يتخلف المراد عن الإرادة؛ فلو لم يصدر الفعل باختيار الإنسان، لتخلف المراد عن الإرادة.

إشكال

ثم انتقل المصنف إلى إشكال يرتبط بالإشكال السابق، وهو القول بأن العلم الأزلي متعلق بالفعل؛ لأن الباري تعالى ما دام قادراً على كل شيء، فقدرته تعني مبدئيته مع كونه عالماً منذ الأزل، فيلزم أن يكون وقوع الفعل ضرورياً، وإلا لو لم يقع الفعل لكان علمه جهلاً، فيكون وقوع الفعل ضرورياً، ويكون الفاعل مجبراً على الفعل. وبعبارة أخرى بما أن القدرة هي كونه تعالى فاعلاً عن علم، تصدَّى المستشكل لإثبات الجبر، تارةً من طريق فعله تعالى لأفعال الإنسان الاختيارية، وأخرى من طريق علمه تعالى بها.

جواب الإشكال

الجواب على ذلك هو الجواب المتقدم نفسه، وبعبارة أخرى نقول: إن العلم تعلق بالمعلوم بشرط أن يقع باختيار الإنسان، فلو لم يقع المعلوم باختياره لم يكن هو المعلوم. لأن الإرادة تعلقت بالمراد، لكن المراد يساوي فعلي وكونه واقعاً باختياره، فهنا الشيء نفسه يُقال، فالعلم الأزلي تعلق بفعلي وكونه واقعاً باختياره، بنحو أتمكن من فعله وتركه. هذا هو المعلوم؛ فلو فرضنا أن هذا الفعل وقع من دون اختياري، فلا يكون هو المعلوم؛ لأن المعلوم هو الفعل وكونه صادراً باختيار الإنسان؛ بحيث يتمكن من فعله وتركه. وعلى هذا الأساس يكون جواب هذه الشبهة هو جواب تلك الشبهة نفسه.

إشكال

إذا كان المعلوم الممكن لا بد أن يجب حتى يُوجد، ووجوبه يعني أنه إذا وجب وُجد، ووجوبه هذا بالغير وليس بالذات؛ لأن الواجب الذاتي كما قلنا واحد، إذن ينتهي إلى الواجب بالذات، فهذا يعني أن فعل الواجب يكون موجباً؛ أي يجب عليه الفعل ويمتنع الترك، وهذا ينافي القدرة.

جواب الإشكال

لا بد أن نميّز هنا بين نحوَيْن من الوجوب، فعندما نقول الشيء ما لم يجب لا يُوجَد، فإن هذا الوجوب وجوبٌ سابق للشيء، وهذا الوجوب وجوده وجودٌ ذهني. وهناك وجوبٌ آخر وهو الوجوب اللاحق للشيء، يعني هذه الكتابة، ما لم تجب لا تُوجد، فهناك وجوبٌ سابق، وجوبه وجوبٌ عقلي، وهناك وجوبٌ لاحق، بعد أن يُوجد الشيء، بعد أن تُوجد الكتابة يكون وجودها واجباً، وهذا الوجوب الخارجي منتزَع من وجود الشيء، يعني بعد أن يُوجد الشيء يتصف بالوجوب، وهذا الوجوب يكون متأخراً عن وجود الشيء.

هذا الكلام بيّناه فيما سبق، في المرحلة الحادية عشرة؛ إذ قلنا: إن هناك ترتيباً في الإيجاد، إذ العلة أولاً، ثم المعلول، ثم الوجوب، بمعنى أنها تكون هكذا:

أولاً: لا بد من وجود العلة؛ إذ لا معلول بدون علة.

ثانياً: وجود المعلول بعد وجود العلة؛ إذ هو تابعٌ لها.

ثالثاً: الوجوب المنتزَع من المعلول.

فهذا الوجوب يقع في المرتبة الثالثة، فلا يمكن أن يعود هذا الوجوب الواقع في المرتبة الثالثة إلى المرتبة الأولى؛ أي إلى وجود العلة فيؤثّر في العلة، لتكون العلة مقسورةً ومجبورةً بسبب هذا الوجوب.

كما أن الفاعل لا يكون مجبراً إلا إذا كان هناك غيره يجبره، فأنت متى تكون مجبراً على الطعام؟ تكون مجبراً على تناول الطعام إذا كان هناك شخصٌ بيده سلاح ويهدّدك. فافتراض كون الواجب مجبراً، يعني وجود واجبٍ آخر يُجبره على الفعل، وقد أثبتنا في براهين وحدانية الواجب، أنه ليس هناك واجبٌ آخر غير الواجب تعالى. إذن لا يمكن أن نفترض من يُجبره على خلاف ما يريد، يعني عندما نقول إنه مجبر لا بد أن يكون هناك من يُجبره، وما دام لا يُوجد واجبٌ غيره، فلا يُجبره غيره؛ لأنه لا وجود لهذا الغير أساساً.

الفصل السابع

في حياته تعالى

معنى أنه تعالى حي

عندما نقول: إن الله سبحانه وتعالى حي، فهل هذه الصفة زائدة على ذاته؟
الجواب: إن صفة الحياة ليست زائدةً على ذاته، وإنما «هو الحياة والحياة هو»؛ لأن صفاته عين ذاته.

بينما الحياة لدى الكائن الحي زائدة على الذات. وعندما نقول: إن هذا حي، فهو بمعنى أن يدرك ويفعل، يعني الإدراك الفَعَال؛ فكون الحيوان حيًّا يعني أنه يدرك ويفعل، والفعل كما هو معلوم بالنسبة إلى الحيوان هو فعلٌ محدود، يقع عن علم وإدراك. وعلى هذا الأساس فإن الإدراك والفعل من لوازم الحياة وليس هما الحياة. فإذا فرضنا أن هناك من له علم وقدرة، وعلمه عين ذاته، وقدرته عين ذاته، فلا بد أن يكون أحقَّ بأن يسمى حيًّا.

فالواجب تعالى حيٌّ بذاته، وحياته بمعنى أنه يعلم وله القدرة، يعني أنه يُدرك ويفعل، هو يعلم بكل شيء، وهو قادر على كل شيء؛ لأنه مبدأ لكل شيء، فهو أحقُّ بالحياة من غيره، بل هو حي، وهو الحياة.

الدليل على حياته

ما هو الدليل على أن الواجب تعالى حي؟

ذكر المصنّف دليلَيْن:

(١) أن الحي هو الذي يعلم ويفعل؛ فعندما نقول هذا إنسانٌ حي فمعناه أنه يدرك ويفعل، والفعل والإدراك من لوازم الحياة، وحياة هذا الكائن الحي زائدة على ذاته، وليست هي عين ذاته.

إذن الحياة هي سبب الإدراك وسبب الفعل، أو قل إن الحياة أمر يلزمه الإدراك ويلزمه الفعل، أما حقيقة الإدراك فهي غير معلومة بحقيقتها وإنما نعرف لوازمها وآثارها، فإن كانت الحياة، التي هي صفة زائدة على الذات لدى الحيوانات، ومع ذلك نسمّيها حية، فكيف إذا فرضنا أن ذاتاً لا يكون فيها العلم والقدرة زائداً على الذات، أو قل الحياة ليست زائدة على الذات، وإنما الحياة هي عين الذات؛ لأنّ الباري تعالى كما برهنّا فيما سبق أن علمه عين ذاته وقدرته عين ذاته، فتكون حياته عين ذاته، فهو أولى وأحقُّ بأن تكون الحياة ثابتة له، بل هو الحياة بالذات.

(٢) أن في هذا الوجود كائناتٍ حيةً كثيرة، وهذه الكائنات الحية لا بد من مبدأ يمنحها الحياة، ومبدأ الحياة هو الباري تعالى، وكما قلنا إن الباري تعالى يشتمل على كل كمالٍ وجودي لدى هذه الموجودات؛ لأنّ معطي الشيء غير فاقد له، فما دامت الحياة موجودة في هذا العالم، فلا بد أن تكون الحياة ثابتة للباري تعالى، وحياته عين ذاته.

الفصل الثامن

في إرادته تعالى وكلامه

البحث في هذا الفصل يقع في مقامين:

(١) في إرادته تعالى.

(٢) في كلامه تعالى.

الإرادة

يُوجَدُ خلافُ بين الحكماء في أن الإرادة صفة فعل أم صفة ذات؛ أي إن إرادته عين ذاته أم أن إرادته زائدة على ذاته؟ أي إن الإرادة من قبيل الخالق أم أن الإرادة من قبيل الحي كما تقدّم مثلاً؟

الحكماء قالوا: إن الإرادة من الصفات الذاتية، خلافاً لما ذهب إليه كثيرٌ من علماء أصول الفقه الذين قالوا إن الإرادة من صفات الفعل لا من صفات الذات.

ومعنى الإرادة الذي قاله الحكماء لا بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك؛ لأن الإرادة بهذا المعنى تعني تساوي النسبة، وهذا يعني الإمكان، وقد أشرنا فيما سبق أن الباري تعالى ليس فيه حيثية إمكانية؛ لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. إذن إرادته تعني علمه بالنظام الأصلح، فعلم الباري تعالى بالنظام الأصلح لعالم الإمكان يعني أنه مريد له؛ لأن الحق تعالى محب لذاته، ومن أحب ذاته أحب آثار ذاته، فهو يريد ويحب عالم الإمكان، ولكن هذا الحب حبٌّ بالعرض لا بالذات، ومنشؤه علمه بالنظام الأصلح، يعني علمه بهذا النظام وبما يشتمل عليه هذا النظام من خير.

وعلى هذا الأساس تعني صفة الإرادة العلم بالنظام الأصلح؛ ومن هنا يتضح أن الإرادة من سنخ العلم، وهي من أقسام العلم، كما أرجعنا السمع والبصر إلى العلم فيما

مضى وقلنا: إن السمع هو العلم بالمسموعات، والبصر هو العلم بالمبصرات، فكذلك الإرادة لا تعني تساوي النسبة؛ لأن تساوي النسبة هو الإمكان، والواجب ليس له حيثية ولا جهة إمكانية؛ لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وإنما يكون معنى أنه مريد هو أنه عالم بالنظام الأصلح في هذا العالم.

إذن الإرادة تعود إلى العلم، ومن الواضح أن العلم من صفات الذات؛ لأن علمه عين ذاته كما تقدم، وعلى هذا الأساس تكون الإرادة من صفات الذات، فتكون إرادته بهذا المعنى عين ذاته.

معنى الكلام

عندما نقول: إن الله سبحانه وتعالى متكلم ماذا نقصد؟ الكلام في عرف الناس هو اللفظ الذي يدل بالدلالة الوضعية على ما في الضمير، يعني هذه الألفاظ التي نتكلمها هي ألفاظ ترتبط بالمعاني، والعلاقة بين الألفاظ والمعاني تحققت من خلال الوضع؛ إذ توجد علاقة وضعية بين لفظ ومعنى جمل، فلفظ جمل يدل بسبب هذه العلاقة الوضعية على معنى جمل الموجود في الأذهان.

إن اللفظ موجوداً اعتبارياً يدل لدى العالم بالوضع، وبسبب هذه العلاقة الوضعية الاعتبارية التي تحققت بالوضع، يدل على ما في ذهن المتكلم من معنى؛ ولذلك يُعتبر وجود اللفظ للمعنى الذهني اعتباراً، ويُعتبر المعنى الذهني وجوداً ذهنياً، ومصادقه الخارجي يُعتبر وجوداً خارجياً للشيء، يعني أن الوجود اللفظي هو وجوداً اعتبارياً للشيء، بينما المعنى هو وجوداً ذهني للشيء، والمصادق الخارجي هو وجوداً خارجي للشيء.

ولو فرضنا أن هناك موجوداً حقيقياً لا يدل دلالةً وضعية على المدلول، وإنما يدل دلالةً حقيقية لا اعتبارية على المدلول، من قبيل الدخان الذي يدل على النار، فالدخان موجودٌ حقيقي يدل على النار، والمطر الذي يدل على الغيم، فالمطر موجودٌ حقيقي يدل على الغيم، وهكذا المعلول موجودٌ حقيقي، فما فيه من كمالٍ وجودي، يدل على الكمال الوجودي الموجود لدى علته، بنحو أعلى وأشرف، فإن هذا أولى أن يسمى كلاماً؛ لأن ذلك الذي تكون دلالته دلالةً اعتباريةً نسبيةً كلاماً، فكيف بهذا الذي دلالته دلالةً حقيقيةً؟ فالأولى أن يسمى كلاماً.

فإذا كان هناك موجود بسيط الذات من كل جهة، وهذا الموجود البسيط يشتمل على كل كمالٍ وجودي في عالم الوجود، ويكشف بصفاته التي هي عين ذاته عن ذاته المقدسة، فهو كلام، يدل بذاته على ذاته، والإجمال فيه يكون هو عين التفصيل. إذن دلالاته على ذاته نسميها كلامًا، ودلالة صفاته التي هي عين ذاته عليه تسمى كلامًا، وكذلك دلالة مخلوقاته تسمى كلامًا أيضًا، فهو كلام وهو متكلم لوجود ذاته لذاته. هل الكلام صفة من صفات الذات أم صفة من صفات الفعل؟ الجواب: الكلام يمكن أن يكون صفة ذات، ويمكن أن يكون صفة فعل. ولنرجع إلى الكلام الوارد في الكتاب والسنة، عندما يُوصف تعالى بأنه متكلم، وعندما يقول: إن عيسى كلمة الله، وإن كلمات الله لا تنفد، فإن الكلام هنا صفة فعل؛ لأنه منتزَع من مقام الفعل، فهو زائدٌ على ذاته. إن قول المصنف: ولو كان هناك موجود أحدي الذات ذو صفات كمال في ذاته، بحيث يكشف بتفاصيل كماله وما يترتب عليه من الآثار عن وجوده الأحدي، وهو الواجب تعالى، كان أولى وأحقَّ باسم الكلام، وهو متكلم لوجود ذاته لذاته. يصوِّر المصنف بهذا البيان الكلام الذاتي؛ فإن ذاته تعالى في مرتبة الواحدية وهو الله تعالى، بمعنى الذات المستجمعة لجميع صفات الكمال، تكشف عن مرتبة الأحدية، وهي الذات البسيطة من جميع الجهات. فإن مقام الواحدية كاشفٌ عن مقام الأحدية. وبهذا يتلخص أنه يمكن تصوّر الكلام للباري تعالى بثلاثة وجوه، وهي:

- (١) أن المخلوقات آثاره تعالى؛ فهي تدل عليه دلالةً طبيعية «بمعنى حقيقية»، فهي كلماته وكلامه، وهو تعالى خالقها فهو متكلمٌ بها.
- (٢) أن أسماءه الحسنى وصفاته العليا تدل على ذاته تعالى؛ حيث إن كل صفة تدل على موصوفها وتنبئ عنه، فهي أيضًا كلماته، وهو تعالى متصفٌ بها، ومتحلٌّ بها، فهو متكلمٌ بها.
- (٣) أن ذاته تعالى تدل على ذاته؛ لأن ذاته تعالى موجودة لذاته، فهو كلامٌ ومتكلمٌ بذاته.

الإرادة ترجع إلى العلم والكلام يرجع إلى القدرة

الإرادة تعود إلى العلم، وهي من سنخ العلم. والكلام أيضًا نُرجِعه إلى القدرة، وهو من سنخ القدرة؛ لأن الكلام في الواقع يرجع إلى الخلق والمخلوقات، فإنها بمجموعها كلمات

الله، وهي تدل عليه؛ أي إن مرجعية الكلام إلى قدرته تعالى، وإلى خلقه ومخلوقاته، فكل معلول وهو فعله يعني كلمته وكلامه تعالى.

ولما كان مرجع الكلام إلى القدرة، والقدرة صفة ذاتية، إذن لا معنى لإفراد الكلام صفةً مستقلة. ولما كان الكلام يعود إلى القدرة، والقدرة صفةً ذاتية، فيكون الكلام أيضًا صفةً ذاتية. كما لاحظنا أن الإرادة تعود إلى العلم، والعلم صفةً ذاتية، فتكون الإرادة أيضًا صفةً ذاتية.

وأما الكلام المذكور في القرآن والسنة الشريفة؛ حيثُ يوصف بأنه متكلم، فإن المقصود بذلك الكلام هو الكلام باعتباره صفة فعل، وصفة الفعل زائدة على الذات، لأنها منتزعة من مقام الفعل.

المعيار في صفة الذات وصفة الفعل

قد يُقال: ما هو المعيار في التمييز بأن هذه الصفة صفة ذات وتلك صفة فعل؟
الكليني ذكر معيارًا وهو: أن كل صفة يتصف بها الباري ويتصف بنقيضها، فإنها صفة فعل، كما إذا قلنا: خالقٌ بأحسن تقويم، وليس بخالقٍ في شرِّ تقويم. وأما الصفة التي يتصف بها الباري ولا يتصف بنقيضها، فهي صفة ذات، نقول: حي، ولا نقول: ليس بحي، ولكن نقول: رازق، ونقول: ليس برازق، مع أخذ قيدٍ في القضية الأخيرة.

الفصل التاسع

في فعله تعالى وانقساماته

في هذا الفصل يتحدّث المصنّف عن نظام الخلقة؛ فإن فعل الباري تعالى يعني معلولاته ومخلوقاته.

إنّ عالم الإمكان والموجودات الإمكانية، التي هي مخلوقات له تعالى تنقسم بعدة تقسيمات؛ فهي تنقسم إلى مادية ومجردة، والمادية هي كل ما هو في عالم الطبيعة، والمجردة كالملائكة والجن. والمجرد يقسمونه أيضًا إلى: مجرد عقلي ومجرد مثالي.

يشير المصنف هنا إلى ما ذكره الحكماء في تفصيل نظام الخلقة في عالم الإمكان، وفيما سبق ذكرنا أن عالم الإمكان تُوجد عدة آراء في التراث الفلسفي في تفسيره؛ فقد قال بعض الفلاسفة إن عالم الإمكان ينقسم إلى: عالم طبيعة وعالم عقل، بينما ذهبَت مدرسة الحكمة المتعالية إلى أن عوالم الإمكان ثلاثة، والمباني التي يذكرها المصنف هنا هي مباني الحكمة المتعالية، وقلمًا يخرج عن ذلك؛ فمدرسة الحكمة المتعالية تقول بتثليث العوالم: عالم طبيعة، وعالم مثال، وعالم عقل. فيما قال العُرفاء بتربيع عوالم الإمكان: عالم طبيعة، وعالم مثال، وعالم عقل، وعالم الإنسان الكامل.

على كل حال فبناءً على ما ذهبَت إليه مدرسة الحكمة المتعالية تنقسم عوالم الوجود الإمكانية إلى ثلاثة:

- (١) العالم الأول هو عالم العقل، أو قُلْ عالم الجبروت.
- (٢) العالم الثاني هو عالم المثال، أو عالم الملكوت.
- (٣) العالم الثالث هو عالم المادة والماديات الحالّة في المادة، وهو عالم الناسوت أو عالم الطبيعة.

والعالم العقلي مجردٌ تجريديًا تامًّا في ذاته وفعله، مجرد عن المادة وآثارها. أما عالم المثال فهو مجرد عن المادة دون آثارها، فهو له شكل المادة وأبعادها.

وبعبارة أخرى يقولون إن عالم المثال من قبيل الصورة التي في المرآة، فهذه الصورة فيها طول وعرض ولون، ولكنها مجردة، فعالم المثال يعتبرونه عالم الأشباح، يعني في هذا العالم هناك أشباح، وهذه الأشباح لها شكل المادة وأبعاد المادة وأوضاع المادة، فهي أشباح متمثلة بصفة الأجسام التي في عالم المادة والطبيعة.

ويقولون إن النظام الموجودة فيه تلك الأشباح، وترتيب وجودها في ذلك العالم، شبيه بترتيب وجود الموجودات في عالم الطبيعة، ولكن مع فارق، وهو أن الموجودات في عالم الطبيعة دائماً تنتقل من حالة القوة إلى حالة الفعلية؛ لأنها تتحرك حركةً تكامليةً تطورية، فتخرج من القوة إلى الفعلية بالتدرّج؛ فمثلاً التراب يتحول إلى نطفة والنطفة تتحول إلى علقة والعلقة إلى مضغة، وهكذا فهي في كل مرة تخرج من حالة إلى حالة، وتخلع صورة وتلبس صورة، بناءً على ما قاله المشاءون، أو تلبس صوة بعد صورة بناءً على ما قالته مدرسة الحكمة المتعالية.

أما عالم المثال فيقولون إن الموجودات فيه مع أن ترتيبها شبيه بترتيب الموجودات في عالم الطبيعة، ولكن لا توجد حركة ولا يوجد تغير في عالم المثال؛ لأن وعاء الحركة عالم المادة والطبيعة، فالحركة موضوعها الجوهر الجسماني، بينما عالم المثال ليس فيه حركة ولا تغير، وليس فيه تحول صورة إلى صورة، وحال إلى حال.

ثم إنهم يقولون إن الوجود لما كان حقيقةً واحدةً مشكّكة، فهذه الحقيقة متفاوتة في الشدة والضعف، كما تقدّم في المرحلة الأولى، فبيدّ الوجود من مرتبة ضعيفة في عالم الطبيعة، ثم تكون أشد في عالم المثال، ثم تكون شديدة في عالم العقل، والشرف والخسة أيضاً مترتبة؛ فعالم الطبيعة أخس العوالم، وعالم المثال أشرف منه، وعالم العقل يفترضونه أشرف العوالم.

وهذه العوالم كلية، والكلية فيها بمعنى السعة الوجودية؛ حيث إن في كلّ من هذه العوالم عوالم جزئية؛ ففي عالم المادة مثلاً، هناك عوالم الجماد والنبات والحيوان، وفي عالم الحيوان، عالم الإنسان والطير و... إلخ.

نتائج

من هنا استنتجوا عدة نتائج:

الأولى: أن هذه العوالم مترتبة وجوداً في السبق واللاحق، يعني عالم العقل أقدم من عالم المثال، وعالم المثال أقدم من عالم المادة في الوجود؛ لأن عالم العقل فعليّ فعلية

محضة في ذاته وفي آثاره، وهذه الفعلية المحضة أشد وأقوى وجودًا مما هو بالقوة محضًا مثل الهيولى الأولى، أو ما تشوبه القوة ويخالطه الاستعداد المادي كالصور النوعية والطبائع المادية والصورة الجسمية والأعراض.

إذن عالم العقل أسبق من عالم المثال، وعالم المثال أسبق من عالم المادة. ويعتبرون العقل المجرد عن المادة ذاتًا وفعلًا، ما دام وجوده أسبق فهو أشد في وجوده، فتكون حدوده أقل، وإذا كانت حدوده أقل يكون وجوده أوسع وأبسط. يعني كلما قلّت الحدود اتسع الوجود، وكلما كثرت الحدود ضاق الوجود، فوجوده وجودٌ سعي، يعني متسع.

بينما عالم المثال الذي فيه آثار المادة وإن كان مجردًا في ذاته عن المادة، فوجوده أضيق؛ لأن حدوده أكثر.

أما عالم المادة فحدوده أكثر الحدود، وعلى هذا يكون وجوده أخس وأضيق وأضعف أنحاء الوجود.

وإن الترتيب بين هذه العوالم هو ترتيبٌ في العلية كما قالوا؛ فعالم العقل علة لعالم المثال، وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة.

ثانيًا: قالوا إن هذه العوالم متطابقة في نظامها، ولكن كلٌ بحسبه، وكأن عالم الطبيعة صورةً مستنسخة لعالم المثال، وعالم المثال صورةً مستنسخة لعالم العقل، فالنظام الوجودي في كل هذه العوالم متطابق، فالموجودات التي في عالم المثال هي نفس الموجودات التي في عالم الطبيعة، وعلى نفس النظام الوجودي، ولكن وجودها هناك بحسب وجود عالم المثال، والموجودات في عالم العقل وجودها أيضًا متوافق مع نظام عالم المثال وعالم الطبيعة، ولكن بحسب عالم العقل، كلٌ بما يليق به من وجود.

وبعبارة أخرى قالوا: إن كل علة تشتمل على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف، فعالم المثال لكونه علة لعالم الطبيعة يُوجد فيه نظامٌ مثالي مشابه للنظام في عالم المادة، ولكنه بنحو أعلى وأشرف. وفي عالم العقل هناك نظامٌ عقلي يماثل النظام الموجود في عالم المثال، ولكن بنحو أعلى وأشرف وأبسط وأجمل من عالم المثال، ومن وراء ذلك كله النظام الربوبي، الموجود في علم الواجب، وهو عين ذات الواجب تعالى، الذي هو الكمال والشرف المطلق الذي لا يحده حد.

الفصل العاشر

في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه لو كانت فيه كثرة

الماهية المجردة لا تتكثر تكثراً أفرادياً

قال المصنف: إن العقل المجرد نوعٌ واحد، ولكن هذا النوع الواحد منحصرٌ بفرد؛ أي له مصداقٌ واحد.

فمثلاً العقل الأول يقولون عنه هكذا: بما أنه مجرد فهو نوع بنفسه، وهو منحصر بفرد. وكذلك العقل الثاني والثالث إلى العقل العاشر، فكل واحد من هذه العقول يقولون هو نوعٌ برأسه وليس له أفراد سوى هذا الفرد. ولقد مرَّ البرهان عليه في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، وهنا يُبرهن عليه المصنّف مع فارق في أسلوب الاستدلال.

وقد استدلوا على ذلك بما يلي:
كل ممكن زوج تركيبى من ماهية وجود، والعقل المفترَض هنا مركَّب من ماهية وجود، وهو لا يتكثر؛ لأن التكثر إنما يتم بمقارنة المادة، والعقل مجردٌ مفارقٌ للمادة. ويقولون لو فرضنا أن العقل المجرد متكثر، بمعنى له أفراد كثيرة، فهذه الكثرة لا تخرج من ثلاثة احتمالات:

- (١) إما أن تكون تمام ذات الماهية.
- (٢) أو بعض ذات الماهية وجزء الماهية.
- (٣) أو خارجة من ذات الماهية، وإذا كانت خارجة من الذات فهي إما لازمة كالزوجية أو مفارقة.

والأقسام الثلاثة كلها مستحيلة؛ لأنه لو فرضنا أن الكثرة تمام الذات أو جزء الذات، أو لازمة للذات، فيعني ذلك أنه كلما وُجد فرد فلا بد أن يكون كثيراً؛ لأن الكثرة هي

تمام ذات الماهية أو جزء ذات الماهية أو لازمة لذات الماهية، فكل كثير مؤلف من أفراد، وكل فرد يجب أن يكون كثيرًا، ثم هذه الكثرة مؤلفة من أفراد، وكل فرد يجب أن يكون كثيرًا، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، ولن نصل إلى فرد واحد. وبالنتيجة لا يتحقق فردٌ أبدًا، وإذا لم يتحقق فردٌ فلا كثير؛ لأن الكثير هو مجموع الأفراد. وهذا خُلف ما فرضنا أنه كثير.

إذن الاحتمالان الأول والثاني باطلان، فلا يبقى إلا الاحتمال الأخير، وهو أن تكون الكثرة خارجة عن ذات الماهية، مفارقة، وهذا الكلام أيضًا غير تام لأن الشيء اللاحق لا بد أن تكون الذات قابلة له، وحتى تكون الذات قابلة له لا بد أن تكون مادية؛ لأن المادة هي التي تقبل أن تكون لها حالةٌ منتظرة؛ أي تقبل الأعراض، بينما المجرد مجرد عن المادة، وعلى هذا الأساس فلا يمكن أن تكون الكثرة خارجة مفارقة.

إذن كل ماهية كثيرة الأفراد تكون مادية، وهذا ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ماهية غير مادية، ومجردة لا تكون كثيرة الأفراد؛ فالماهية المجردة ليس لها أفراد كثيرة، وإنما هي نوعٌ منحصر بفردٍ واحد.

إمكان الكثرة الأفرادية في العقل المفارق

لو فرضنا أن فردًا من أفراد النوع المادي، — كالإنسان — يتحرك بالحركة الجوهرية، أي يتكامل بفعل ارتياضٍ روحي وعبادات، فهو يتصاعد ويطوي مدارج الكمال من عالم المادة إلى عالم المثال، ومن عالم المثال إلى عالم العقل؛ لأن الحركة الجوهرية تقتضي التحرُّر من المادة والقوة وبلوغ الفعلية، والوصول إلى التجرُّد التام، فإذا تجرد تجردًا تامًّا وأصبح عقلًا مستفادًا، فحينئذٍ لا يكون نوعًا منحصرًا في فرد، فزيد مثلًا الذي بلغ هذه الحالة، — حسبما يقولون — لا يكون نوعًا منحصرًا في فرد، وإنما يبقى مصداقًا من مصاديق الإنسان، يعني تُمكن الكثرة الفردية فيه؛ لأنه يستصحب تميُّزه الفردي الذي له عندما كان ماديًّا.

الكثرة النوعية في العقل المفارق

إذا كانت الكثرة الفردية في العقل المفارق مستحيلة، ولم تكن له أفراد، فهو نوعٌ منحصر في فرد. نعم يمكن أن تُوجد منه أنواعٌ متباينة، وكل نوعٌ منحصر في فرد، وهذه الكثرة النوعية، والأنواع المتعددة، يمكن أن نتصوَّرها على وجهين:

في العقل المفارق وكيفية حصول الكثرة فيه لو كانت فيه كثرة

(١) طولية: يعني العقل الأول هو النوع الأول منحصر في فرد، ثم هذا يصدر منه عقلٌ ثانٍ، والذي هو نوع ثانٍ أيضًا منحصر في فرد أيضًا، ويصدر منه ثالث ورابع وخامس إلى العاشر، كما قال المشاءون بذلك.

(٢) عرضية: بمعنى يُوجد عقل في عرض عقلٍ آخر، وكلُّ منهما نوعٌ مستقل برأسه، كما قال الإشراقيون؛ أي ليس بينهما عليّة ومعلولية، بمعنى ليس بينهما طولية؛ لأن الطولية تعني العلوية والمعلولية هنا.

فالكثرة العرضية أن تكون هناك عقولٌ متعددة، وكل واحدٍ منها نوعٌ مباين للنوع الآخر، وكلُّ منها في عرض الآخر؛ أي في رتبةٍ واحدة وعلى صعيدٍ ومستوى واحد، بمعنى لا يكون أحدها علة للآخر ولا بعضها معلولًا للآخر، وإنما هي بمجموعها معلولة لعقلٍ واحد فوق هذه المجموعة بتمامها.

ولا يخفى أن هذا اللون من التفكير الفلسفي تحرُّك في فضاء المفهوم الكلاسيكي للهيئة وعلم الفلك التقليدي. يقول مرتضى المطهري: «إن الانطلاق من علم الفلك القديم أفضى إلى مذهب الحكماء في سلسلة العقول الطولية، التي وصل عددها إلى العشرة، والفرضية المشهورة بـ «العقول العشرة» تبنّاها أكثر المشائين، وبعض المشائين، كنصير الدين الطوسي وعامة الإشراقيين أنكروا هذه الفرضية، واليوم أضحي أساس هذه الفرضية — علم الفلك القديم — وهماً.»^١

^١ «أصول الفلسفة»، ج ٣، ص ٤٢١.

الفصل الحادي عشر

في العقول الطولية وأول ما يصدر منها

ذهب الحكماء إلى أن الصادر الأول منه تعالى لا بد أن يكون واحدًا، وهذه الفكرة تقوم على أساس أن البارى تعالى واحدٌ بسيط في ذاته من جميع الجهات وليس فيه جهاتٌ كثيرة، فإذا كان كذلك يمتنع أن يصدرَ منه الكثير. بناءً على أن الواحد لا يصدرُ عنه إلا واحد، فلا يمكن أن تصدرَ منه الكثرة، سواء كانت الكثرة أشياء كثيرةً مجردة أو أشياء كثيرةً مادية. وعلى هذا الأساس قالوا لا بد أن يكون الصادر من البارى تعالى في أول الأمر عقلًا واحدًا، وهذا الواحد واحد بالوحدة الحقة الظليّة؛ لأنه ظلٌّ وتجلُّ لوجوده تعالى، بينما البارى واحد بالوحدة الحقة الحقيقية.

ثم إن هذا الصادر الأول، كما في تعبيرهم، يصدر منه ثانٍ، والثاني يصدر منه ثالث، وهكذا، حتى تتعدّد الجهات، فيمكن أن يصدر الكثير تبعًا لتعدّد الجهات. وإن الجهات المتعددة ترجع إلى السلوب والنقائص؛ فالسلوب والنقائص يعبرُ عنها بالجهات والكثرات. إن الصادر الأول الذي قالوا به متقدم في الوجود على غيره من الموجودات الممكنة، فإذا كان متقدمًا عليها كان علة لها، فهو علةٌ متوسطة بين كل الموجودات والبارى تعالى. وكأن ذلك من قبيل الطاقة الكهربائية في الضغط العالي؛ إذ لا نستطيع أن نضيء بها المصباح مباشرة، وإنما لا بد من محوِّلة، هذه المحوِّلة مهمتها تخفيف القدرة العالية للطاقة الكهربائية، يعني تجعلها منخفضة، ثم بعد ذلك تكون هذه الكهرباء قابلةً لأن نستعملها في الإضاءة أو في تشغيل الأجهزة التي تعمل بالكهرباء مثلاً.

هنا أيضًا قالوا إن الفيض الذي يصدرُ من البارى تعالى؛ لأنه بسيط وغير متعدّد الجهات، فلا بد أن يصدر منه صادرٌ أول، والصادر الأول يصدرُ منه ثانٍ، يعني يكون الصادر الأول علةً متوسطة بين البارى وبين الموجودات الإمكانية، والجهات في الثاني تكون أكثر، فيصدرُ منه ثالث، وهكذا.

إشكال

هذا الإشكال طرحه المتكلمون وهو إشكالٌ معقول؛ حيث يُقال: أليس في ذلك تحديدٌ لقدرة الله تعالى المطلقة الواجبة؛ لأن الله سبحانه وتعالى قادر على كل شيء، فإذا كان قادرًا على كل شيء، فلا معنى لأن نقول إنه لا تصدرُ منه هذه المخلوقات مباشرة، وإنما أول ما يصدر منه العقل الأول، ثم بعد ذلك يصدرُ منه ثانٍ، وثالث، ثم تصدرُ منه المخلوقات؟

جواب الإشكال

قالوا إن القدرة إنما تتعلق بالممكن؛ أي إن العجز هنا في القابل لا في الفاعل. فالباري تعالى قدرته لا تتعلق إلا بالممكنات، أما المحالات الذاتية كسلب الشيء عن نفسه واجتماع النقيضين وارتفاعهما، فهي أمورٌ عدمية، والأمور العدمية المحالة لا تتعلق بها القدرة.

وكون هذه الأمور لا تتعلق بها القدرة لا يعني ذلك تقييدًا لإطلاق قدرته، وإنما يعني أن المحالات الذاتية أساسًا أمورٌ عدميةٌ غير قابلة لأن تتعلق بها القدرة. من هنا قالوا: إن هذا ليس تقييدًا لقدرة الله؛ لأن صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحدٌ ممتنع، والباري تعالى واحدٌ بسيط ليس فيه تعددٌ في الجهة، فيكون صدور الكثير من حيث هو كثيرٌ منه ممتنعًا. كما أن المحالات الذاتية لا تقبل تعلُّق القدرة بها.

لكن بعض حكماء الإسلام وجدوا أن قاعدة الواحد هذه تصدق على الفاعل الموجب المجبور خاصة، أما الباري تعالى فمن الخطأ تطبيق هذه القاعدة على كيفية إفاضته وخلقه لعالم الإمكان؛ لأن الباري فاعلٌ مختار، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

تعدد الجهة في العقل الأول

العقل الأول أو الصادر الأول من الباري تعالى تتعدد فيه الجهة؛ لأن العقل الأول ممكن، وكل ممكن زوجٌ تركيبى مؤلف من ماهية ووجود، فهو لأنه ممكنٌ ذو ماهية، فيكون مركبًا من ماهية ووجود، وهذا تعددٌ في الجهة.

ومن ناحيةٍ أخرى يكون هذا العقل الأول عاقلًا لذاته وعاقلًا للواجب تعالى وعاقلًا للعقل الثاني الذي يصدرُ منه فتتعدّد فيه الجهة، من هذه الناحية. قالوا تتعدّد فيه الجهة لأنه يعقل ذاته، ويعقل الواجب، ويعقل العقل الذي يصدر منه، فيمكن أن يكون مصدرًا لأكثر من معلول، ولكن يحتاج إلى أن يصدرُ منه ثانٍ تتعدّد فيه الجهات أكثر، وثالث تتعدّد فيه الجهات أكثر، وهكذا، حتى نصل إلى العقل الذي اعتبروه العقل العاشر، وعبروا عنه بالعقل الفعال، والجهات التي فيه كثيرة ومتعددة، لكي يصدرُ عنه عالم المثال، باعتبار أن عالم المثال يقع تحت عالم العقل ومعلولٌ لعالم العقل والجهات فيه كثيرةٌ جدًّا، ولا تفي بصدورها الجهات المحدودة في العقل الأول أو الثاني أو الثالث، فلا بد من صدور سلسلة عقول، وكل عقل يصدر تتعدّد فيه الجهات، حتى نصل إلى جهات الكثرة في العقل العاشر، كما يفترضون، إلى عددٍ يفي بصدور عالم المثال وما فيه من جهات كثيرةٍ عديدة.

وعلى هذا الأساس قالوا بوجود عقولٍ طوليةٍ كثيرة، أنهاها المشاءون إلى عشرة. غير أن المصنّف قال: لا يُوجد لدينا طريقٌ لإحصائها، فيمكن أن تكون عشرة، ويمكن أن تكون أقل أو أكثر.

هذا الكلام بناءً على وجود هذه العقول التي قالت بها الفلسفة القديمة.

الفصل الثاني عشر

في العقول العرضية

الإشراقيون قالوا بوجود عقولٍ عرضية، كل عقل في عرض الآخر، وليس أحدها علة ولا معلولاً للآخر، وإنما هذه العقول العرضية كلها معلولة لعقلٍ واحد، وهذه العقول العرضية — كما قالوا — مضاهيةٌ ومقارنةٌ للأنواع المادية في هذا العالم، فكل واحدٍ منها يدير ما يحاذيه من النوع، بواسطة ما في عالم المثال من الصور الجزئية الكثيرة التي لأفراد ذلك النوع؛ فإن عالم المثال هو العلة لعالم المادة، كما مرَّ في الفصل التاسع من هذه المرحلة، كما أنه معلولٌ للعقول العرضية (كما قال الإشراقيون)، أو أنه معلولٌ للعقل الفعال (كما قال المشاءون)، وسيأتي في الفصل الثالث عشر.

وتسمَّى هذه العقول بالمثل الأفلاطونية، أو المفارقات النورية، أو أرباب الأنواع؛ لأن هذه الفكرة ابتكرها أفلاطون، ثم تشبَّعت بعناصرٍ من الحضارات الشرقية في الأفلاطونية الجديدة في مدرسة الإسكندرية، وهي تفترض أن كل واحدة من هذه المجردات هي نسخةٌ نموذجية لنوع من الأنواع الموجودة في عالم الطبيعة، وهي تشتمل على كل كمالات النوع، ومهمَّتها تدبير النوع في عالم الطبيعة كالإنسان، يعني تقع في مرتبةٍ وسطى بين الباري تعالى والإنسان.

ومع أنه لا علية ولا معلولية بين هذه العقول، غير أنهم يقولون إن ربَّ نوع الإنسان مثلاً أكمل وأقوى وجوداً من رب نوع الماء مثلاً، فقوام عرضية هذه العقول هو عدم وجود العلية والمعلولية بينها، سواء كانت متكافئة في شدة الوجود وضعفه أم كانت متفاضلة.

لكن هذه العقول أنكرها المشاءون فقالوا: إن الذي يقوم بعملية تدبير النوع في عالم الطبيعة هو العقل الفعَّال الذي هو العقل العاشر.

إن هذه المثل الأفلاطونية، أو المفارقات النورية، أو أرباب الأنواع، تُوجد في تفسيرها مذاهب شتى، ويُقال إن أصح الأقوال فيها يذهب إلى أن لكل نوع من الأنواع المادية فرداً مجرداً في أول الوجود، فالإنسان مثلاً له فردٌ مجرد، وهذا الفرد المجرد يشتمل على كمالات الإنسان، فيقوم بتدبير الإنسان، يعني يدبّر الصورة النوعية للإنسان؛ أي يُخرج هذه الأنواع المادية من حالة القوة إلى الفعل، فمثلاً الإنسان يُخرج من كونه نقطة إلى علة إلى مضغة إلى جنين إلى إنسان؛ لأنه هو الذي يدبّر هذا النوع ويحركه حركةً جوهرية، فإذا تحرك جوهره تتحرك أعراضه تبعاً لذلك.

أما الدليل على كلامهم هذا فقد قالوا:

(١) إن القوى النباتية؛ أي الكائن الحي النباتي، لها قوى غاذية ونامية ومولدة، فهي تتغذى وتنمو وتتكاثر. وكل كائن حي ينمو بهذا الوضع الخاص يطلق عليه نبات. ولما كانت القوى النباتية متغيرة بتغير النبات، ومتحللة بتحلل النبات، إذن هي لا شعور ولا إدراك لها، فلا يمكن أن تكون هذه القوى هي الأسباب الموجدة لكل هذا التنوع، على ما فيها من نظامٍ دقيق يحير الألباب والعقول، فلا بد أن يكون لهذا النظام المتقن ربٌّ للنوع، وهو جوهرٌ عقلي يدبّر نوع النبات، ويوصل النبات إلى غايته وإلى كماله، فيكتمل هو بذلك.

لكن المصنّف ناقش في ذلك، فقال: لماذا ننسب ذلك إلى رب النوع، ولماذا لا نقول: إن هذا الحديد له قابلية للمطاوعة بالطرق، وإن قوته أتت من صورته النوعية؛ أي من كونه حديداً، من الحديدية التي فيه. وهكذا كل شيء في هذا العالم منشأ ما له من آثار صورته النوعية التي أودعها الله تعالى فيه وليس المفارقات النورية.

(٢) إن الأنواع الموجودة في عالمنا هذا، على النظام الجاري فيها، ليست واقعة بالاتفاق؛ أي ليست فاقدة للعلّة الفاعلة، وإنما لها نظام، ونظامها الدائمي يمثل عللاً حقيقية، يعني هذه الأنواع الموجودة في عالمنا موجودة ضمن نظام، وهذا النظام يمثل نظام العلّة والمعلولية، ونظام العلّة يعني أنه لا بد أن تكون هناك عللٌ خارج هذه الأنواع، وهذه العلل هي جواهرٌ مجردة تُوجد هذه الأنواع، وتعتني بتدبير أمرها، ولا بد أن تكون هذه العلل مجردة؛ لأن العلل المادية لا تفعل إلا بمشاركة الوضع، ولا وضع لمعدوم، فالعلّة المادية ليس من شأنها الإيجاد، وإنما الذي يمكن منها هو التأثير في ماديٍّ آخر موجودٍ وتغييره.

وليس صحيحاً ما قالته الطبيعيات القديمة من أن الآثار الموجودة في هذه الأنواع تعود إلى الأمزجة وإلى الأفاعيل والتخاليط؛ لأن كلام الطبيعيات هذا ليس عليه دليل. إذن افترضوا أن كل نوعٍ مثالي كلي مهمته تدبير الأفراد التي تحته، وليس معنى كونه كلياً أنه يجوز أن يصدق على كثيرين، بمعنى الكلية المنطقية، وإنما معنى كونه كلياً أنه واسع بسبب تجرده، فتكون نسبته إلى كافة الأفراد نسبةً واحدة. وهذا الكلام أيضاً لا يقبله المصنّف؛ لأنه يقول: إن هذه الآثار المترتبة على كل نوع، تستند إلى صورتها النوعية؛ فالنار لأنها نار تحرق، والدهن لأنه دهن دسم، والذهب لأنه ذهب يلمع، وإلا فلو لم تستند إلى صورتها النوعية وإلى ذاتها فلا تتحقّق نوعية النوع؛ ولذلك فالآثار المختصة بكل نوعٍ مصدرها هو الصورة الجوهرية؛ فإنها هي المصدر القريب لهذه الآثار، وإن وجود آثارٍ مشتركة دليلٌ على أن هناك جوهرًا يمثل موضوعًا ومحورًا مشتركًا لهذه الآثار. إذن الفاعل الموجد لهذا النظام الجاري في النوع، والذي يفعل الصور النوعية، هو الله سبحانه وتعالى.

لكنهم قالوا إن الذي يفعل الصور النوعية، بناءً على الإيمان بالعقول، هو جوهرٌ مجرد مفارق للمادة، هو الذي يُفيض الصور النوعية على المادة؛ فالمادة المستعدة لقبول الصورة، يُفيض عليها الجوهر المجرد هذه الصورة؛ ولذلك تختلف الصور باختلاف استعدادات المواد؛ فهذه المادة تقبل صورة الحديدية، وتلك تقبل صورة الذهبية، وهكذا. وأما كون هذا الجوهر المجرد الذي يفترضونه هو عقل عرضي أو أنه عقل طولي، فلا يدل عليه هذا الكلام.

(٣) الاستدلال بقاعدة إمكان الأشرف، وهذه القاعدة تقوم على أساس أن كل ممكن من الممكنات؛ أي كل شيء في عالم الإمكان إذا وُجد وكان بمستوى خسيس ومرتبة من المميزات والخصائص، فيتقدّم عليه ما وجوده أعلى وأشرف منه، من حيث الصفات؛ إذ هناك ممكنٌ أشرف منه يشتمل على كلّ كمالاته، وهو مثاله المجرد، وهذا الأشرف لا بد أن يكون مصدرًا للأدنى والأقل والأخس.

فمثلاً إذا كان يوجد حديد في عالم الطبيعة والمادة، فهو ناقص وأخس وبمستوى متدنٍ، فيلزم وجود حديدٍ آخرٍ مجرد له من الصفات ما هو بدرجةٍ أكمل وأشرف. يقول المصنّف في مناقشة هذا الكلام: إنه يتم بناءً على التسليم بأن قاعدة إمكان الأشرف تجري في المقام، ولكنها لا تجري؛ لأن هذه القاعدة تثبت لنا مثلاً وجود إنسانٍ

مجردٍ حاوٍ جميع كمالات الإنسان. لكن صدق مفهوم الإنسان على ذلك الموجود في العالم المجرّد لا يوجب كونه حقيقة إنساناً، بل يمكن أن يكون صادقاً عليه مفهوم الإنسان وهو ليس بإنسان؛ لأن صدق المفهوم تارةً يكون صدقاً ماهوياً مأخوذاً في حد الشيء، كصدق الإنسان على زيد، وأخرى لا يكون صدقاً ماهوياً، وإنما المفهوم ينطبق على مصداقه، كما في المعقولات الثانية.

وهنا يمكن أن يكون العقل الفعال هو الذي يحتوي جميع كمالات الإنسان، ويصدق عليه أنه إنسان وإن لم يكن إنساناً حقيقة، لكن يصدق عليه أنه إنسانٌ لأجل اشتماله على كمالات هذا النوع الأرضي الموجود في عالم الطبيعة وهو الإنسان، لكنه حقيقةً ليس بإنسان، وإنما هو عقل.

كذلك ينطبق على العلم الحضورى أنه علم، مع أنه لا تصدق عليه ماهية العلم؛ لأن العلم كيفٌ نفساني، وماهيةٌ من الماهيات، بينما العلم الحضورى وجود، والوجود غير الماهية. كما أن العلة واجدة لكل كمالات المعلول، لكن حقيقة العلة غير المعلول.

إذن قاعدة إمكان الأشرف لا تنطبق في المقام؛ أي إن جريان قاعدة الأشرف لإثبات مدعى الإشراقيين في العقول العرضية مشروطٌ بكون الأشرف والأخس مشتركين في الماهية النوعية، حتى يدل وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته. لكن المصنّف صرح بعدم اشتراطها بهذا الشرط في نهاية الحكمة، وإن لم يستلزم ذلك صحة جريانها هنا.

الفصل الثالث عشر

في المثال

عالم المثال يسمّى بعالم الخيال المنفصل، في مقابل الخيال المتصل، الذي هو الصورة الخيالية الموجودة لدى الإنسان، بينما عالم الخيال المنفصل هو عالم المثال. ويريدون بعالم المثال هو العالم الذي يتوسط بين عالم المادة وعالم العقل، ويسمّى أيضاً بالبرزخ؛ لأن كل شيء متوسط هو برزخ.

وقد قالوا: إن عالم المثال مفارق للمادة دون آثارها؛ لأن فيه صوراً شبحية، فيها أبعاد المادة وشكلها، كالصورة التي في المرآة. وهذه الصور الجوهرية الجزئية التي فيه صادرة من العقل الفعال، الذي هو آخر العقول الطولية عند المشائين، أو من العقول العرضية عند الإشراقيين؛ أي إن لكل جزئي مادي في عالم المثال صورة جزئية بل صوراً تحكي حركته في عالم المادة، كما أن في العقول العرضية لكل نوع عقلاً مجرداً على قول الإشراقيين.

وهذه الصورة الجزئية يمكن أن تتمثل بأشكال متعددة بحسب الاشخاص الذين يتخيّلونها؛ أي تتمثل كل صورة من تلك الصور بصور متنوعة مختلفة، بحسب الشخص، من دون أن تنتظم بذلك وحدتها الشخصية. وكأنها بمثابة الماء الواحد الذي يأخذ شكل الإناء الذي يوضع فيه، أو يأخذ لون الإناء الذي هو فيه، فيمكن أن تكون هذه الصورة الجزئية الواحدة التي هي صورة شخص معين، بحيث يمكن أن يتصورها كل واحد منّا بشكل وهيئة معينة، وإن كانت هذه الصورة في عالم المثال واحدة، فهنا تحصل صور متعددة؛ أي حسب تصوّر ذهن كل شخص من الاشخاص يتخيّلها، وهذا لا يثلم وحدة الصورة في عالم المثال.

وعالم المثال هو أحد عوالم الوجود الكلية في الفلسفة. وكل عالم من هذه العوالم يحتل مرتبة خاصة من مراتب الوجود.

والعلاقة بين عوالم الوجود الكلية تتمثل في أن كل مرتبةٍ منها يُحيطها ما فوقها
بينما تُحيط هي بتمام ما دونها؛ فعالم المثال يُحيط بالعالم المادي، ويُحيط به عالم
العقول، حسب فرضية الفلسفة القديمة.

الفصل الرابع عشر

في العالم المادي

العالم المادي الذي يمثّل عالم الطبيعة يعتبر أدنى مراتب الوجود في نظام الوجود في الفلسفة القديمة، ويتميز عن غيره بأنه عالم القوة وعالم الأشياء المادية؛ ولذلك يكون عالم المادة متحركًا، فكل شيء فيه يخرج من حالة القوة إلى حالة الفعلية بالتدرّج، وهذا الخروج من القوة إلى الفعلية عادةً ما تحصّل أمامه حواجز وموانع؛ فالإنسان الذي لديه استعداد أن يكون عالمًا، ربما تُوجَد عوائق تمنعه من التعلم؛ أي الخروج من القوة إلى الفعلية وصيرورته عالمًا.

إن هذا العالم تحكمه قوانينٌ طبيعية؛ فقد اكتشف العلم الحديث قسمًا منها، والمصنّف يقول: إن ما خفي أكثر؛ لأن في هذا العالم أسرارًا لم يحصّل العلم الحديث إلا شيئًا محدودًا منها.

وإن هذا العالم لو لاحظناه بمجموعه فهو كالقافلة الواحدة التي تتحرك باتجاه الكمال بحركة صعودية؛ إذ تتحرر من القوة والمادة بشكلٍ تدريجي نحو العقلية، لتتجرد تجردًا تامًا.

وهذه الحركة التي نراها في الأعراض هي دليل على الحركة التي في الجواهر؛ فالجواهر في هذا العالم متحركة بحركةٍ جوهرية، والأعراض متحركة أيضًا تبعًا لها.

يتحرك هذا العالم لكي يبلغ الكمال والفعلية المحضة؛ لأنه في حركته دائمًا يخرج من القوة إلى الفعلية، والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التام للمتحرّك؛ فكل موجود في عالم المادة، من الجماد والنبات والحيوان، في أي مرتبة وصل إليها من الكمال، يتجرد عن المادة، وينتهي إلى دار القرار، فهو يصير مجردًا وفعليةً محضة، بعد أن كان بالفعل؛ أي مجردًا من جهة، وبالقوة من جهةٍ أخرى، بناءً على ما عليه صدر المتألهين، من أن الوجود مساوق للشعور والتجرد.

إشكال

قد يُقال: إذا كان العالم متغيراً، فيلزم أن تكون علته متغيرة أيضاً.

الجواب

قلنا فيما سبق إن تغَيَّرَ العالم لا يلزم منه أن تكون علته متغيرة، وإنما بناءً على الحركة الجوهرية يمكن أن نقول: إن الباري تعالى لم يخلُق ذاتَ العالم ثم جعل له التغيُّر والتجدُّد، وإنما خلق العالم متجدِّداً بذاته، فإن الموجد أوجد المتجدد، ولم يوجد المتجدد متجدداً. وبعبارة أخرى إن الجعل بسيط وليس جعلاً تأليفاً تركيبياً؛ فلذلك لا يرد محذورُ استناد المتغيِّر إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم.

