

المثلُ الإلهية

بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون

تقريراً لأبحاث سيدنا الأستاذ

كمال الحيدري

بقلم

عبد الله الأسعد

جميع الحقوق محفوظة للناشر

المثل الإلهية

بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون

تقريراً لأبحاث سيدنا الأستاذ كمال الحيدري

تأليف	الشيخ عبد الله الأسعد
التنضيد والإخراج الفني	محمد البديري
المراجعة اللغوية	عبد الرضا افتخاري
الناشر	دار فراق
الطبعة	الأولى ١٤٣٠هـ
المطبعة	ستاره
عدد النسخ	٢٠٠٠
سعر النسخة	٦٥٠٠ تومان

ISBN: ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٤١ - ٥

الناشر: دار فراق للطباعة والنشر

إيران - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين
الطاهرين .

تعدّ هذه الدراسة جزءاً من مجموعة بحوث فلسفية في الأسفار الأربعة
لصدر الدين الشيرازي حاول تلميذنا فضيلة العلامة الحجة الشيخ عبد الله
الأسعد - دامت توفيقاته - أن يعدّها ويخرجها بالصيغة الماثلة أمامكم بعد
تدوينها وإبداء ملاحظات وتغييرات عليها، فوجدت بعد مطالعتها أنها
استطاعت أن تستوعب جميع التفاصيل التي عرضت لها بدقة وعمق وحسن
بيان؛ ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهد فكريّ وعلميّ عالٍ للكاتب المدقق بذله من
أجل توضيح هذه النظرية .

وإذ أبارك له هذه المواهب وأقدّر فيه هذه القابليّات، أدعو الله العليّ
القدير أن يجعله من العلماء العاملين ويأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقيّ والتقدّم
على طريق نشر المباحث الفلسفية والعقائدية وأن يقربّه بعيني ويريني فيه علماً
من أعلام الدين والعلم، إنه وليّ التوفيق .

كمال الحيدري

١٨ ربيع الثاني ١٤٣٠ للهجرة

المقدمة

المثل الإلهية، والمثل النورية، والمثل الإفلاطونية، أسماء شتى، والمسمى واحد. مسألة أخذت موقعها في التفكير الفلسفي منذ القدم، صحيح أنها تُنسب للحكيم الإلهي إفلاطون، بيد أنها كانت قيد التداول قبله، لكن إفراط ذلك الحكيم في تبنّيها، وبلورة مفادها، وتشيد ركائزها، هو الذي كان وراء نسبتها إليه.

الفلاسفة المسلمون في الأزمنة الآفة الساطعة بحراكمهم العقلي، ونشاطهم الفكري أولوا هذه المسألة كما غيرها من مَهَمَّات وأُمَمَّات المسائل أهميّة، وأحاطوها عناية، فأجادوا فيما أفادوا، ردّاً، أو تأييداً، فالكلُّ صاحب كنانة حُبلى بسهام العلم، ونبال المعرفة السديدة الرشيدة. واحرّ قلباه على أولئك الذين لا تجد لهم ذكراً إلا في المحافل الضيقة الدائرة، القليلة المهتمين، بينما تضحُّ منابر الإعلام الحديثة، وخصوصاً الفضائيات، بأسماء من هنا، وألقاب من هناك، وعناوين من هنالك، يمعن أكثرها في الأمة تجهيلاً وتسطيحاً، وبعثاً للعصبيّات، وتأجيجاً للشحناء والبغضاء.

فياليت أن فضائيّة يتردّد فيها اسم أولئك، أمثال: الشيخ ابن سينا، والمعلّم الثاني الفارابي، والشيرازي، والكندي، و...، ويقينا الله الانقباض الذي يعتصرنا لدى سماع من عناهم الشاعر بقوله:

وخالت نفسها الورقاء صقراً كِلانا طائرٌ وعليه ريشُ

والإنسان يشعر بالمرارة عندما يرى المتلقي وقد صار مصداقاً لقول أبي الطيب المتنبّي:

وما انتفاع أخي الدنيا بناظره إذا استوت عنده الأنوار والظلم
مسألة المثل ذات خطرٍ عظيم، وأثرٍ جدّ جسيم، يتجلّى كلُّ ذلك في مبدأ الخلق ومنتهاه، وهو ما سوف تقف عليه، وتراه، إذا أمعنت النظر في هذا الذي حبرناه.

هي دروس ألقاها علينا ساحة العلامة الأستاذ السيّد كمال الحيدري - حفظه الله - فرغبت إليه في تقريرها، وإخراجها بصورة دراسة مستقلة، ذات بداية ونهاية، مع أمّها فصل^(١) من مرحلة، لكنّها - والحقُّ يُقال - تساعد على ذلك، وتُعين عليه.

رحّب ساحتها مشكوراً، وشدّ على اليد مأجوراً، وهي عادةٌ له حميدة، يحفز، ويشجّع. وما كان منّي إلاّ أن عمدتُ إلى ذلك الفصل فجزّأته فصولاً، ثمّ ولما رأيت صلوح اندراج كلّ مجموعة من تلك الفصول تحت عنوان جامع بادرت إلى درجها تحت باب أعطيته اسماً ينسجم مع محتوى تلك الفصول العدّة، فإذا بالأبواب تبلغ الثمانية، والفصول تجاوزت الثلاثين، وظنّني أنّ في هذا تسهيلاً للتناول، وتمهيداً للولوج إلى عباب هذا البحث الخضم.

ثمّ رأيتني أعمّد الإكثار من صياغة الأفكار بصورة الأقيسة المنطقية، من استثنائيّ، وحمليّ اقترائيّ، من الشكلين الأوّل والثاني، حتّى أنّه تكاد لا

(١) الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من كتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه الحكيم الإلهيّ والفيلسوف الربّانيّ صدر الدين محمّد الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلامية.

تخلو صفحة من قياس أو أكثر، وحبّتي في ذلك هي إيجاد مجال لتطبيق القواعد المنطقية عملياً، حيث يُرى كيف يحوّل الكلام إلى قياس استثنائي يُراد به إبطال المقدم اعتماداً على إبطال التالي، وذلك بعد إثبات الملازمة بينهما، ثمّ إبطال اللازم.

وكذلك يُرى كيف يستخرج ما يكون حدّاً أو وسط يتمُّ من خلاله إثبات الأكبر للأصغر أو سلبه عنه.

ورجائي أن أكون قد وُفقت فيما قدّمت، وأن يكون لي لا عليّ، وله الحمد أولاً وآخراً.

عبد الله الأسعد

ليل ١٥ محرّم الحرام ١٤٣٠هـ.

الموافق لـ ١٣ / ١ / ٢٠٠٩ م

الباب الأوّل
المُثل ماهيّة، ووجوداً

• الفصل الأوّل : المُثل الإفلاطونيّة ماهي؟

• الفصل الثاني : هل هي؟

الفصل الأول

المثل الإفلاطونية ماهي؟

قد نُسبَ إلى «إفلاطون» الإلهيَّ أنه قال في كثيرٍ من أقاويله موافقاً لأستاذه سقراط: إنّ للموجوداتِ صوراً مجردةً في عالمِ الإلهِ وربِّها يسمِّيها المثلَ الإلهيَّة، وإنَّها لا تدثرُ ولا تفسدُ، ولكنَّها باقيةٌ، وإنَّ الذي يدثرُ ويفسدُ إنّما هي الموجوداتُ التي هي كائنة.

الشرح

لقد اشتمل النصُّ الآنف على الأمور التالية:

- ١ - نسبة المثل لإفلاطون وأستاذه، وهو ما يستدعي الحديث عن سرِّ هذه النسبة، وعن الرجلين، وعن علاقة أحدهما بالآخر.
- ٢ - المراد من المثل وخواصّها.
- ٣ - وجه التسمية بالصور والمثل الإلهيَّة.

الأمر الأول: سقراط وأفلاطون والعلاقة بينهما

هذا الأمر يمكن عرضه من خلال ما يلي:

- ١ - من هو «سقراط»؟
- ٢ - من هو «إفلاطون»؟
- ٣ - العلاقة بين الرجلين، ولماذا تنسب المثل لإفلاطون، مع أنه ذهب إليها موافقاً لأستاذه، كما جاء في النصّ؟

سقراط: «هناك مشكلة عويصة تتعلق بمصادر معرفتنا بسقراط، لأنه لم يؤلف كتاباً ولا ترك أثراً مكتوباً، فأني لنا أن نعرف مذهبه؟ إن مصادر معرفتنا بمذهبه ثلاثة:

أ- «أكسينوفون» في كتابيه «الذكريات»... و«المادية».

ب- إفلاطون في كل محاوراته، خصوصاً منها التي تُدعى «المحاورات السُّقراطية»، أي التي تجعل من سقراط وآرائه وأخباره المحور الرئيسي للحوار.

ج- أرسطو في ما أورده من أخبار عن سقراط ومذهبه...

لكن الصورة التي يقدمها كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة: أكسينوفون وإفلاطون وأرسطو متباينة جداً عن الأخرى. فأكسينوفون يصور سقراط إنساناً يدعو إلى الإصلاح الأخلاقي وتحسين أخلاق المواطنين، وأنه لم يشتغل بالنظر الفلسفي العالي... أما إفلاطون فيصور سقراط فيلسوفاً مستغرقاً في الأنظار الميتافيزيقية العالية، دون أن يتبصر بأمور الحياة العادية، وأنه وضع الأساس لمذهب فلسفي كامل، مركزه نظرية المثل (الصور)... أما أرسطو فيصور سقراط مؤسساً لتيار جديد في الفلسفة، وليس مجرد واعظ شعبي ورجل أخلاق كما صورته «أكسينوفون»، لكن أرسطو ينكر أيضاً تصوير إفلاطون له وما ينسبه إليه من مذاهب وآراء، خصوصاً نظرية المثل (الصور)^(١).

«... ولد حوالي سنة ٤٧٠ ق.م في أثينا... وكان أبوه حجاراً... أو

(١) موسوعة الفلسفة، الدكتور عبد الرحمن بدوي، الناشر: ذوي القربى، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ: ج ١ ص ٥٧٦.

نَحَاتًا... أمّا أمّه فكانت قابلة... أمضى سقراط الشطر الأوّل من حياته في عهد كان من أزهر عهود أثينا، فإنّ اليونانيين كانوا قد هزموا الفرس في معركة «بلاتيا» في سنة ٤٧٩... استمرّ سقراط يعلم في أثينا حتّى إذا ما أوفى عام ٣٩٩ جاء بعض أعدائه فاتّهموه بأنّه ينكر الآلهة الشعبيّة أولاً، ويفسد عقول الشباب ثانياً... فقدم سقراط إلى المحاكمة وحُكّم عليه بتجرّع السمّ فتوفّي بهذه الوسيلة، وهي تجرّع سمّ الشوكران»^(١).

إنّ أشهر العلماء الذين وقفوا ضدّ السوفسطائيين ونقدوا أفكارهم ومحصّوا آراءهم هو سقراط، فقد سمّي نفسه «فيلاسوفوس» أي محبّ العلم والحكمة، وهي نفس الكلمة التي تحوّلت في العربيّة إلى «فيلسوف» وأخذت منها كلمة «الفلسفة».

يقول مؤرّخو الفلسفة: «إنّ السبب في اختيار هذا الاسم شيئان: أحدهما تواضع سقراط حيث كان يعترف دائماً بجهله، والثاني تعريضه بالسوفسطائيين الذين كانوا يعدّون أنفسهم حكّماء، أي إنّّه باختيار هذا اللقب أراد أن يوحي لهم بأنّكم لستم أهلاً لهذا الاسم (الحكيم)، لأنّكم تستخدمون التعلّم والتعليم لأهداف ماديّة وسياسيّة... وإنّما أطلق على نفسي اسم (محبّ الحكمة)»^(٢).

إفلاطون: «ولد في أثينا... على أرجح الأقوال في سنة ٤٢٨ قبل الميلاد... ويُقال إنّ الاسم الأصلي لإفلاطون كان «أرستوفلس» ثمّ أطلق عليه اسم فلاطن فيما بعد بسبب سعة جبهته وعظيم بسطته... ويذكر

(١) المصدر نفسه.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تأليف الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمّد عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران: ج ١ ص ١٤.

ذيوجانس اللائرسى أن إفلاطون بدأ أولاً بدراسة الرسم... أمّا دراسته للفلسفة فقد ذكر أرسطو أن إفلاطون أتصل في مطلع شبابه بأقراطيلوس وكان فيلسوفاً على مذهب هيرقليطس... لكن صاحب الفضل الحقيقي في تنشئته فلسفياً هو سقراط...

حضر إفلاطون محاكمة سقراط وكان ضمن الذين اقترحوا عليه أن يزيد الغرامة التي أعلن استعداداه لدفعها من من واحد إلى ثلاثين منّا، لكن إفلاطون لم يشهد موت سقراط، لأنّه كان قد اعتزل إلى مدينة ميغارا... ولما عاد إفلاطون إلى أثينا حوالي سنة ٣٨٨ ق.م أنشأ الأكاديمية... بالقرب من ضريح البطل أكاديموس، ومن هنا سميت بهذا الاسم «الأكاديمية»، وهذه الأكاديمية يمكن أن تعدّ أول جامعة أنشئت في أوروبا... وكان إفلاطون يلقي دروسه ويسجّل الطلاب مذكّرات. وهذه الدروس لم تنشر، فقد كانت موجهة إلى التلاميذ.

أمّا «المحاورات» فقد كانت موجهة لعامة الناس، ولهذا نشرها وأذاعها بين الناس. وقد وصلت إلينا كلّ محاورات إفلاطون، أمّا محاضراته ودروسه فلم يصل إلينا منها شيء، وكان أعظم تلاميذه هو أرسطوطاليس الذي التحق بالأكاديمية في سنة ٣٦٧ ق.م.

... استمرّ في عمله هذا حتّى وفاته في سنة ٣٤٨ / ٣٤٧ ق.م...^(١)، لقد كانت له آراء عديدة كان أهمّها رأيه في المعرفة ومصدرها حيث بنى نظريته «.. على قضيتين فلسفيتين: إحداهما: أن النفس موجودة قبل وجود البدن في عالم أسمى من عالم المادّة، والأخرى: أن الإدراك العقلي عبارة عن

(١) موسوعة الفلسفة، مصدر سابق: ص ١٥٤ - ١٥٦.

إدراك الحقائق المجردة الثابتة في ذلك العالم الأسمى والتي يصطلح عليها إفلاطون بكلمة «المثُل»^(١)، وقد عُرفت نظريته في المعرفة بنظرية الاستدكار، حيث إنَّ النفس بعد ارتباطها بالبدن تستذكر من خلال ما تراه في هذا العالم من موجودات ما رآته في ذلك العالم الذي هبطت منه، حيث كانت تدرك حقائق ما تراه هاهنا وهو ما يسمّى بالمثل التي راحت تنسب إلى إفلاطون، وما ذلك إلاّ لشدة طرحه لها وتأكيده عليها، وإلاّ فقد سمعت ما جاء في النصّ الذي بين يديك من أنّ إفلاطون ذهب إلى نظرية المثل موافقاً لأستاذه سقراط، وسوف تسمع كلاماً في ما يأتي من نصوص أنّ إفلاطون وأستاذه سقراط كانا يفرطان في هذا الرأي.

العلاقة بين الرَّجُلَيْن: اتّضحت العلاقة الوثيقة بين الرجلين من خلال اللمحة السابقة عن حياة كلّ منهما، فهل هناك علاقة أوثق وأمتن من الأبوة الروحية التي للأستاذ والبنوة كذلك للتلميذ، وقد سمعت ممّا سُقناه انسحاق إفلاطون أمام أستاذه سقراط ممّا دعا البعض إلى استنتاج خاطئ في حقّ إفلاطون: «لكنّ الصورة التي قدّمها إفلاطون هي الأخرى مُبالغ فيها جدّاً، وإلاّ فأين مذهب إفلاطون إنْ كان ما ورد على لسان سقراط في (محاورات) إفلاطون كان فعلاً وحقّاً آراء سقراط؟»^(٢).

يمكن مناقشة هذا الاستنتاج من خلال أمرين:

١ - لو لم يكن لإفلاطون إلاّ حفظ آثار سقراط والترويج لها لكفاه إنجازاً يدلُّ على سموّ قدره ورفعة شأنه، فأراء سقراط ليست بالأمر الهين

(١) فلسفتنا، الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، مجمع الشهيد الصدر العلمي الثقافي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ محرّم الحرام: ص ٥٣ - ٥٤.

(٢) موسوعة الفلسفة، مصدر سابق: ص ٥٧٧ .

بحيث تكون شرعة لكلّ وارد.

٢ - ربما يكون إفلاطون واضع الأسس والقواعد لآراء طرحها أستاذه سقراط من دون أن تُتاح له الفرصة لبلورتها وإخراجها بالشكل الذي برزت فيه على يد إفلاطون، وكم له من نظير، حيث تُنسب الآراء لأشخاص مع أنّها تكون متداولة قبلهم، وما تلك النسبة إلاّ لأنّهم أوجدوا لها قواعد وأسساً بعد أن كانت مجرد آراء وأقوال لا دليل يُقام عليها، وهناك شواهد عديدة من حياة صدر المتألهين رحمهم الله العلميّة، حيث ينسب إليه القول مع أنّه متداول عند السابقين.

إذن فقد تحصّل إلى هنا أنّ نظريّة المثل مسألة تُنسب إلى إفلاطون مع أنّه يتفق مع أستاذه سقراط فيها، وما ذلك إلاّ لأنّه بالغ في الاهتمام بها والدفاع عنها، ومن اللطيف والجدير بالإشارة أنّ بعض الآراء تُنسب إلى أشخاص لا لأنّهم يعتقدون بها، وإنّما لأنّهم اعتنوا بنقدها وردّها، فابن كمّونة لم يكن يعتقد بمفاد الشبهة العويصة وإنّما نُسبت إليه لأنّ له مقالة في ردّها، ومع ذلك نُسبت إليه، وقد قيل: إنّها - الشبهة - لأبرقلس تلميذ إفلاطون^(١).

والنصّ الذي تضمّن تصوّر إفلاطون عن المثل إنّما هو مأخوذ من كلمات الفارابي رحمهم الله من كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين»، حيث يقول: «ومن ذلك، الصور والمثل التي تُنسب إلى إفلاطون أنّه يثبتها وأرسطو على خلاف رأيه فيها، وذلك أنّ إفلاطون في كثير من أقاويله يومئ إلى أنّ للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله، وربما يسمّيها «المثل الإلهية» وأنّها لا

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفوائد وشرحها، تأليف الحكيم المتألّه السبزواري رحمهم الله، علّق عليه آية الله حسن زاده آملّي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، الناشر: نشر ناب، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م: ج ٢ ص ٥١٤.

تُدثر ولا تفسد، ولكنها باقية، وأن الذي يُدثر ويفسد إنّها هي الموجودات التي هي كائنة»^(١).

الأمر الثاني: المراد من المُثَلُّ وخواصّها

قبل الغوص في لجة هذا الأمر الثاني لا بأس بفهرسة الكلمات التي تعتبر ركائز في فهم المراد من المُثَلُّ، والتي مرّت في الفصل الذي بين أيدينا، وهي التالية:

- ١ - إنّ للموجودات صوراً.
 - ٢ - صوراً مجردة قائمة بذاتها.
 - ٣ - في عالم الإله.
 - ٤ - وربما يسمّيها المثل الإلهية.
 - ٥ - لا تدثر ولا تفسد، وإنّما باقية.
 - ٦ - الذي يدثر ويفسد إنّها هي الموجودات التي هي كائنة.
- إذن هذه كلمات تمثّل النصّ الذي يحتوي على فكرة المثل التي يتبنّاها وبشدة الحكيم الإلهي إفلاطون موافقاً لأستاذه سقراط كما مرّ غير مرّة، وهي - أي الكلمات الآنفة - تشتمل على أمرين:
- ١ - يشير إلى مفاد هل البسيطة للمثل، وذلك كقوله: إنّ للموجودات صوراً، أي صوراً موجودة.
 - ٢ - يشير إلى مفاد هل المركّبة، فهي صور مجردة، أي الصور التي يفترض وجودها مجردة، والمجرد لا يدثر ولا يفسد، بل هو باقٍ أبديّ، وأنّ

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للمعلّم الثاني أبي نصر الفارابي، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ١٩٩٦م: ص ٦٥ - ٦٦.

الذي يدثر ويفسد هو ما لا يكون مجرداً، والذي هو الطبيعي المادّي، وكذلك ممّا هو مفاد هل المركّبة هو أنّ تلك الصور أو المثل في نشأة تسمّى بـ «عالم الإله».

قال الحكيم السبزواري رحمته مشيراً إلى إنّيّة تلك الصور:

وكلّ فعل ذي نما من جسم لديهم من صاحب الطلسم
دهن السراج ربّه يجذب له شكلاً صنوبرياً أعطى المشعلة
بالربّ للنحل المسدّسات وللعناكب المثلثات
في الأبيات السابقة إشارة إلى أحد الأدلّة التي يؤتى بها لإثبات المثل، وهو الدليل الأوّل الذي سوف يعرض له المصنّف رحمته لدى سوقه للوجوه التي اعتقد أنّها تنهض بعبء إثبات هذه الصور المجردة، وهو ما ذهب إليه الشيخ السهروردي الذي يعتقد موافقاً لإفلاطون ومعلميه وحكماء الفرس بأنّه يجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع المادّية ربٌّ يدبّر شأنها ويخرجها من النقص إلى الكمال، وإلاّ فكيف للنحل مثلاً أن يقوم بصنع تلك المسدّسات العجيبة، وكيف للعناكب أن تنجز تلك المثلثات المدهشة، حتّى ذلك السراج فإنّ له ربّاً يرّبّه فيجذب الزيت الذي فيه عبر تلك الفتيلة لتأخذ شعلته ذلك الشكل الصنوبريّ الجميل، إذن الواقف وراء تلك الأفعال العجيبة والآثار المدهشة التي تترتّب على كلّ نوع من الأنواع المادّية إنّما هو صاحب الطلسم^(١) الذي هو ربّ ذلك النوع.

(١) جاء في الوسيط: «طلسم: أطرق وعبس. والساحر ونحوه: كتب طلسمًا... ومن كلام الصوفيّة: سرٌّ مُطَلِّسٌ، وحجاب مُطَلِّسٌ، وذات مُطَلِّسٌ: غامض...، وهو لفظ يوناني لكلّ ما هو غامض مُبهم كالألغاز والأحاجي...»، وبالتالي فإنّ الموجودات الكائنة هي رموز تشير إلى معانٍ عالية شريفة هي المثل.

هذا ما أورده شيخ الإشراق السهروردي في المطارحات وتعرّض له المصنّف رحمته في ما سيأتي من فصول، حيث ستسمع تزييفه لهذا الوجه ونقضه له، وفي ذلك بيان لمعنى المثل الإلهيّة، وقد جاءت المثل في كلمات العلامة الطباطبائي رحمته في كتابيه: (البداية والنهاية) واضحة صريحة، فقد قال في «البداية»: «أثبت الإشراقيون في الوجود عقولاً عرضيّة، لا عليّة ولا معلوليّة بينها، هي بحذاء الأنواع المادّية التي في هذا العالم المادّي، يدبّر كلّ منها ما يُحاذيه من النوع، وتسمّى: «أرباب الأنواع» و «المثل الإفلاطونيّة»؛ لأنّه كان يصرُّ على القول بها... وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها، وأصحّ الأقوال فيها - على ما قيل - هو أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادّية فرداً مجرداً في أوّل الوجود واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعتني بأفراده المادّية، فيدبّرهما بواسطة صورته النوعيّة، فيخرجها من القوّة إلى الفعل بتحريكها حركةً جوهريّة بما يتبعها من الحركات العرضيّة»^(١).

أمّا خواصّ المثل، فقد جاء في النصّ أنّها مجردة أي مجردة عن المادّة، وأنّها لا تدرّ ولا تفسد، وذلك لأنّ الدُّثور والفساد يحتاجان إلى إمكان ذلك فيما يُراد إثباتهما له، وبما أنّ ذلك الإمكان الذي هو الإمكان الاستعدادي أمرٌ خارجيّ، وذلك لا تصافه بصفات الخارج من شدّة وضعف وقُرب وبعُد، فهو إمّا جوهر أو عرض، وليس هو بالجوهر وهو ما

(١) بداية الحكمة، تأليف: الأستاذ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي رحمته، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩ هـ: ص ٢١٧.

استدلّ عليه صدرا في الأسفار^(١)، فيتعيّن أن يكون عرضاً، والعرض متقومّ الوجود بالموضوع، فهو ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، إذن فذلك الإمكان في موضوع، وموضوعه هو المادة، وبما أنّنا فرضنا الصور مجردة عن المادة فلا موضوع للدُّثور والفساد، فلا فساد ولا دثور. إذن فالصور التي للموجودات المادية الطبيعية مجردة عن المادة وبالتالي لا سبيل للدُّثور والفساد إليها، وبالتالي فهي باقية لا تزول، فهي أبدية. وبهذا يكون الكلام قد تمّ في خواصّها أو في صفاتها وأوصافها الثبوتية كالبقاء والدوام، والسلبية كالدُّثور والفساد.

عالم الإله

وهو الصقع الذي توجد فيه الصور، أو المثل التي هي محلّ الكلام هاهنا، و «... اعلم أنّه يبحث في الأسفار عن المثل الإلهية في أكثر من أربعين موضعاً منه، ولكن المبحث الذي هو العمدة وسلطان البحث عنها يطلب فيه هو الفصل التاسع...»^(٢) أي هاهنا.

أمّا ما هو ذلك الصقع الذي تقوم فيه تلك الصور، والذي أطلق عليه المصنّف رحمته عالم الإله؟ فقد ذهب الحكيم السبزواري رحمته إلى أنّ المراد من عالم الإله هو عالم الجبروت، وذلك لأنّ تلك الصور من صقع الربوبية، حيث إنّ أحكام الوجوب غالبية عليها، بينما أحكام الإمكان مقهورة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدّين محمد الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلامية، المتوفّى سنة ١٠٥٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م: ج ٣ ص ٤٩.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفوائد وشرحها، مصدر سابق: ص ٧٠٠ حاشية ٢.

مستهلكة مغلوبة، وإلى هذا ذهب أستاذنا الشيخ جوادى حفظه الله، حيث ذهب إلى أن المراد من عالم الإله هذا هو عالم المجردات التامة والعقول الذي هو معيار علمه تعالى التفصيلي الزائد عن ذاته تعالى^(١). أمّا إذا كان المراد بالصقع الربوبي هو ما فوق مراتب عالم الإمكان فإنه لا مجال لزيادة ذلك العلم على ذاته عزّ وجلّ، حيث إنّ الإشكال الذي يوجّه على القول بأنه تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد من خلال العقل الأوّل هو لزوم زيادة ذلك العلم على الذات، وهو يلزم منه خلوّ الذات من كمال كهذا.

الأمر الثالث: وجه التسمية بالمثل

هناك أوجه عدّة تذكر لبيان سبب تسمية تلك الصور المجردة بالمثل، وقد ذكرها أستاذنا الشيخ حسن زاده آملي في رسالة له موسومة بـ «دو رساله مثل ومثال» أي «رسالتا المثل والمثال» حيث قال: «فالوجوه المذكورة في تسمية تلك الصور هي ما يلي:

- ١ - أنّها مثالات وآيات لما فوقها من أسماء الله الحسنى للحقّ تعالى التي هي أرباب الأرباب وصور أسمائه كالإنسان اللاهوتي.
- ٢ - أنّها أمثال للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلى.
- ٣ - أنّها أمثال لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعية.
- ٤ - أنّها مثالات للحقّ تعالى وحكايات صفاته.

... وقد دريت من كلمات القوم أنّها تسمى وتوصف بأسامي عديدة أيضاً، وهي كما يلي:

(١) رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية، بالفارسية) آية الله جوادى آملي، مركز الإسراء، قم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م: ج ٦ ص ٢٦٩.

١ - الصورة المجردة.

٢ - المثل الإلهية.

٣ - أرباب الأنواع.

٤ - المثل الإفلاطونية.

٥ - المثل النورية.

٦ - وقد تسمى بالعقول المتكافئة أيضاً^(١).

وأما وجه تسمية المثل بالصور ف «.. باعتبار أن شبيبة الشيء بصورته، ولما كانت المثل هي جهات وحدة أنواعها وغاياتها وجهات حسننها وبهائها، كما أنها أربابها ومفارقات نورية قائمة بأنفسها أطلقت الصور عليها كأنها هي الصور الحقيقية لا أفراد أنواعها المادية لاختلاط هذه بغيرها، بخلاف تلك، لأنها مفارقات بحسب ذاتها، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ أَلَدَارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ (العنكبوت: ٦٤) وهو الحي أي: الحي الحقيقي الأصيل هو»^(٢).

بعبارة أخرى: لماذا يطلق على المثل أنها صور مع أن الأفراد المادية للماهية هي صور أيضاً؟ إنما يُصار لذلك من باب أشرفيتها، كيف وهي واسطة الفيض بالنسبة لتلك الأفراد المادية التي تندرج معها تحت ماهية واحدة على حدّ زعم أصحاب هذه النظرية.

(١) دو رساله مثل ومثال، تصنيف الأستاذ العلامة حسن زاده آملي، الناشر: طوبى، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م: ص ١١٦.

(٢) الإلهيات من كتاب الشفاء: تأليف الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله حسن زاده آملي، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي في مدينة قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٨: ص ٣١٨.

إشارات الفصل

• محلّ البحث في المُثَلُّ

الفصل التاسع هذا جاء ختاماً للمرحلة الرابعة والتي احتوت من خلال فصولها أبحاث الماهية وشؤونها وشجونها، وقد أفرد المصنّف رحمه الله للتحقيق في مسألة المثل الإفلاطونية، فهل من مناسبة بين المثل هذه وبين الماهية حتى يدرجها المصنّف رحمه الله بحثاً من أبحاثها؟

وإن كانت هناك مناسبة - كما هو الحقّ - فأيّ مناسبة هذه التي تدفع بالحكيم الإلهي صدرنا رحمه الله لكي يُسَلِّك هذا المبحث في عداد أبحاث الماهية، بل ويتوسّع فيه هذا التوسّع؟

ثمّ إنّنا نجد صدر المتألهين رحمه الله يدرج بحث المثل في أبحاث الماهية التي تندرج تحت الإلهيات بالمعنى الأعمّ، بينما نجد حكيماً متأهلاً كالعلامة الطباطبائي رحمه الله يبحثها في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وذلك عند تناوله لفعله تعالى، وذلك في كتابه بداية الحكمة ونهاية الحكمة، فهل من نكتة تكمن وراء هذا الاختلاف في موقع وموضع بحث مسألة واحدة؟

إذن هنا سؤالان:

الأوّل: لماذا أدرج صدر المتألهين رحمه الله مسألة المثل في أبحاث الماهية؟

الثاني: لماذا بحث العلامة الطباطبائي رحمه الله نفس المسألة في الإلهيات

بالمعنى الأخصّ؟

أمّا جواب السؤال الأوّل فهو بأن يُقال: لما كانت الأبحاث والفصول الثمانية السابقة تدور حول الماهية التي لها أفراد مادية أُريد بيان حالها بالنسبة للأفراد المجردة المفارقة، وأنّه هل يتصوّر للماهية ذات الأفراد المادية أفراداً

مفارقة مجردة، بحيث يكون لماهية واحدة أفراد مادية وأخرى مجردة؟ صدر المتألهين رحمته أراد من خلال الفصل التاسع هذا القول بإمكان ذلك ووقوعه، مع أن البحث في الوقوع وعدمه ليس محله هاهنا وإنما محله الإلهيات بالمعنى الأخص، حيث البحث في فعل الواجب تعالى وانقساماته وهو الوجود الفاضل منه تعالى، وهو عبارة عن عوالم كلية ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادة، وأن عالم العقل يشتمل على عقول طولية وعقول عرضية متكافئة ليس أحدها علة للآخر كما هو الحال في العقول الطولية، وليس معنى التكافؤ الذي بين العرضية المساواة في الشرف الوجودي، كيف والإنسان العقلي الذي هو أحد العقول العرضية أشرف من غيره من العقول التي هي أرباب الأنواع المادية الأخرى كالفرس، والبقر، والطيور، وإنما المراد من التكافؤ هو ما ذكرناه من أن أحدها ليس علة للآخر.

قال صدر المتألهين رحمته: «لكن هذه العقول العرضية الأخيرة التي ليس بعدها عقل آخر، بعضها أشرف من بعض، ولأجل ذلك كانت الأنواع الطبيعية بعضها أشرف؛ لأن شرافة العلة المؤثرة توجب شرافة المعلول»^(١).
 بعبارة أخرى: البحث هاهنا بحث في إمكان أن يكون للماهية الواحدة التي لها أفراد مادية فرد مجرد عن المادة، ثم إذا وصل البحث إلى فعله تعالى في الإلهيات بالمعنى الأخص يبحث في أن العقول العرضية هل هي مصداق لذلك الفرد المجرد؟ فإذا ثبت امتناع وجود فرد مجرد لتلك الماهية، لا يمكن الزعم بأن تلك العقول العرضية التي هي من فعله تعالى أفراد لتلك الماهية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٢٤٩.

ذات الأفراد المادية.

وإذا ثبت الإمكان ننتقل إلى مستوى آخر من البحث وهو التماس الأدلة لإثبات وجود ما أمكن وجوده، إذ ليس كل ما أمكن وجوده يوجد. أما الجواب عن السؤال الثاني: لقد بحث العلامة الطباطبائي رحمته المُثَلُّ في الإلهيات بالمعنى الأخصّ لأنّه وصل إلى البحث في فعله، فقال: ومن جملة فعله عزّ وجلّ العقول العرضية التي يعتقد البعض أنّها المثل، فقد وجد نفسه مضطراً لبحث موضوع محلّه الإلهيات بالمعنى الأعمّ وهو اندراج فردين تحت ماهية واحدة؛ أحدهما مادّي والآخر مجرد. والإشكال الفني الذي يمكن أن يوجّه لما فعله الرجلان أن كلاً منهما بحث المسألة بتامها في محلّ واحد، مع أن حقّ المسألة أن تُبحث من ناحيتين وفي محلين:

- ١ - البحث في إمكان أن يكون ماهية واحدة ذات أفراد مادية فرد آخر مجرد عن المادة، وهو ما يبحث ضمن أبحاث الماهية التي تدرج ضمن أبحاث الإلهيات بالمعنى الأعمّ.
 - ٢ - البحث في أن العقول العرضية التي يثبتها قومٌ هي تلك الأفراد المجردة التي للماهيات ذوات الأفراد المادية، ومثل هذا البحث يبحث في فعله تعالى، والبحث في فعله تعالى بحثٌ من أبحاث الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وهذا ما يؤكّده صدر المتأهّين رحمته في ما ينقله من كلام الحكيم إفلاطون: «... ومنها أن لكلّ صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها، وهي صورة ذاتها، وماهيتها، وهي المسماة بالمثل الإفلاطونية...»^(١).
- إذن الصور المعقولة أو الأفراد المجردة هي أفراد تدرج تحت الماهية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢١٥.

التي لها أفراد مادية. فالإنسان المعقول هو فرد يندرج تحت الماهية الإنسانية ذات الأفراد المادية الكثيرة، وهكذا غيره من الصور المعقولة كالفرس مثلاً.

وبالتالي فإن الآراء في العقول العرضية هي التالية:

- ١ - قوم أنكروا وجودها وأسندوا ما أسند إليها من أفعال إلى آخر العقول الطولية، وبالتالي فلا مثل نورية بناءً على هذا الرأي، وهو ما يدين به المشاؤون.
- ٢ - قوم آمنوا بوجود العقول العرضية واعتقدوا باندراجها تحت الماهيات التي يندرج تحتها أفراد مادية، وهذا هو مذهب المثل النورية.
- ٣ - قوم آمنوا بوجود العقول العرضية لكن من دون أن تكون مندرجة تحت الماهيات، وإن كانت تلك الماهيات صادقة عليها مجرد صدق، إذ مجرد صدق كلي على شيء لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الكلي، وهذا ما رآه العلامة الطباطبائي رحمته: «... ومجرد صدق مفهوم على شيء لا يدل على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة، كما أن كل علة موجودة واجدة لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن تكون علة كل شيء متحدة الماهية مع معلوها، فكون الكمال الذي به الإنسان إنسان - مثلاً - موجوداً لشيء وانطباقه عليه لا يكشف عن كونه فرداً لماهية الإنسان لمجرد كونه واحداً لذلك. وبعبارة أخرى: صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلي الذي نعقله لا يدل على كون معقولنا فرداً للماهية النوعية الإنسانية...»^(١)، وهذا ما يمكن عدّه من جملة آثار المثل، فهي سبب ما نجده في تفاوت موجود بين موجودات نشأة المادة والطبيعة.

(١) نهاية الحكمة، تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صححه وعلق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٧هـ: ص ٣٨٤.

• عالم الإله ثانية

لقد اتفقت الكلمات على أنّ عالم الإله الذي هو الصقع الذي تقوم فيه المُثَلُّ هو عالم الجبروت أو عالم العقول، وبالتالي فهو من دائرة عالم الإمكان، وقد نُسب إلى إفلاطون القول بأنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد إنّما هو العقول المجردة والمثل الإلهية التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً، وبما أنّ هذا العالم - عالم الإله - الذي هو عالم المُثَلُّ في دائرة عالم الإمكان فلا يصلح هذا القول لتفسير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، فهو - أي هذا القول - «يستلزم خلوّ الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلمي، وهو وجود صرف لا يشدّ عنه كمال من الكمالات الوجودية»^(١).

وأما إذا كان عالم الإله هو عالم الصقع الربوبي الذي هو فوق دائرة الإمكان، فلا مجال لخلوّ الذات عن الكمال العلمي، وإلّا فلم يضاف هذا العالم إلى الإله فيقال: عالم الإله، أو: المثل الإلهية، أو يعبر عنها بأسماء الله تعالى، وهو ما ورد في كلام لشيخنا الأستاذ حسن زاده آملي حفظه الله حيث قال: «ويعبر عن المُثَلُّ بأرباب الأنواع، وفي الصحف العرفانية بأسماء الله»^(٢).

وهل أسماءه تعالى في دائرة عالم الإمكان، أم هي في رحاب الصقع الربوبي في المرتبة الواحديّة التي هي مرتبة الأسماء والصفات الإلهية؟

(١) نهاية الحكمة، المصدر السابق: ص ٣٥٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لصدر الدين الشيرازي، آية الله حسن زاده آملي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م: ج ٢ ص ٥٩. وسوف تسمع مثل ذلك من الحكيم السبزواري رحمته الله في إشارات الفصل اللاحق.

• الجبروت عالم الإله

سمعت أنّ المراد بعالم الإله هو عالم العقول الذي يُقال له أيضاً: عالم الجبروت في قبال عالم الملكوت أي عالم المثال، وقبال عالم الناسوت الذي هو عالم المادة، وهو - أي عالم الإله - منسلك في سلسلة عالم الإمكان، فلماذا ينسب هذا العالم والحال كذلك إلى عالم الإله الذي هو عالم الوجود والبراءة عن الإمكان؟

الحكيم السبزواري يُجيب قائلاً: «قد عبّر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنّ العقول من صقع الربوبية موجودة بوجود الله لا بإيجاده، ببقاء الله لا بإبقائه، وأحكام الوجود عليها غالبية، وأحكام الإمكان فيها مستهلكة، وكلُّ منها يقول بلسان حاله من رأي فقد رأى الحقّ تعالى...»^(١).

«الطلّسم باصطلاح أهل الإشراف هو الجسم، وفي معناه أقوال:
الأوّل: إنّ الطلّ بمعنى الأثر، والمعنى أثر الاسم، وإنّما يُقال للأجسام
أثر الاسم؛ لأنّها آثار لعالم الأسماء والصفات.
الثاني: إنّ لفظ يونانيّ معناه: عقدة لا تنحلّ.
الثالث: إنّ كناية عن مقلوب اسمه، أعني: مسلّط.
ووجه تسمية الجسم بالطلّسم على الأخيرين، لأجل غلبة أحكام المادة
عليه، بحيث صارت المادة كأنّها عقدة لا تنحلّ، وكأنّها مسلّط عليه»^(٢).

(١) تعليقة على الشواهد الربوبية للحكيم المتفقّه والفيلسوف المتألّه الحاج ملاهادي السبزواري،
تعليق وتصحيح: السيّد جلال الدّين أشتياني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت: ص ٦٠٦.
(٢) درر الفوائد، وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري تَتَمُّ، تأليف: الحاج الشيخ محمّد
تقي الأملي تَتَمُّ، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ: ج ٢ ص ٩٥.

الفصل الثاني

هل هي؟

قال الشيخُ في إلهيات الشفاء^(١): ظنَّ قومٌ أنَّ القسمةَ توجبُ وجودَ شيئينِ في كلِّ شيءٍ، كإنسانينِ في معنى الإنسانية: إنسانٍ فاسدٍ محسوسٍ وإنسانٍ معقولٍ مفارقٍ أبديٍّ لا يتغيَّر، وجعلوا لكلِّ واحدٍ منهما وجوداً، فسَمُّوا الوجودَ المفارقَ وجوداً^(٢) مثاليًّا، وجعلوا لكلِّ واحدٍ مِنَ الأمورِ الطبيعيَّةِ صورةً مفارقةً، وإياها يتلقَّى العقلُ، إذ كان المعقولُ شيئاً لا يفسدُ، وكلُّ محسوسٍ من هذه فهو فاسدٌ، وجعلوا العلومَ والبراهينَ تنحو نحوَ هذه وإياها تتناولُ، وكان المعروفُ بإفلاطونَ ومعلِّمه سقراطُ يفرطان في هذا الرأي ويقولانِ إنَّ للإنسانيةَ معنىً واحداً موجوداً يشتركُ فيه الأشخاصُ ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوسَ المتكثِّرَ الفاسدَ، فهو إذن المعنى المعقولُ المفارقُ، انتهى.

ونحن بعونِ اللهِ وتوفيقه نذكرُ أولاً وجوهَ ما قيل في تأويلِ كلامه، وما يقدحُ به في كلِّ من وجوهِ التأويلِ، ثمَّ ما هو الحقُّ عندي في تحقيقِ الصُّورِ المفارقةِ والمثُلِ.

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ٣١٩.

(٢) العبارة في الإلهيات من كتاب الشفاء هي: موجوداً.

الشرح

لقد اشتمل النص السابق على الأمور التالية:

- ١ - عرض الشيخ لدليل ظن أصحابه أنه يثبت المثل والمفارقات النورية.
- ٢ - الإشارة إلى شأن الوجود المفارق الذي يُراد إثباته.
- ٣ - فهرسة المصنّف رحمه الله لبحثه في المثل.

الأمر الأول: دليل الشيخ

قال الشيخ رحمه الله «فظنّ قومٌ أنّ القسمة...» الفاء هنا تفريع على كلام متقدّم يعين جداً على فهم هذا الدليل الذي يُراد منه إثبات ما يُراد إثباته، ولت المصنّف رحمه الله أوردته ليزيد في الأمر جلاءً ووضوحاً، حيث يقف القارئ على منشأ هذا الظنّ الذي انقدح في ذهن قوم فساقوه دليلاً لإثبات المدعى.

أمّا الكلام المتقدّم الذي هو سبب ذلك الظنّ فهو: «... إنّ كلّ صناعة فإنّ لها في ابتداء أمرها نشأة تكون فيها نيئة فجّة غير أنّها تنضج بعد حين، ثمّ إنّها تزداد وتكمل بعد حين آخر، ولذلك كانت الفلسفة في قديم ما اشتغل بها اليونانيون خطبيّة، ثمّ خالطها غلط وجدل، وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي، ثمّ أخذوا يتبهبون للتعليمي، ثمّ للإلهي، وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة، وأوّل ما انتقلوا من المحسوس إلى المعقول تشوّشوا، فظنّ قومٌ أنّ القسمة...»^(١).

يمكن عرض الصورة مكتملة من خلال التالي:

- ١ - تطوّر وتكامل الأبحاث الفلسفيّة ولّد قسمةً.

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ٣١٩.

٢ - القسمة تكشف إنَّاً عن وجود الأقسام.

٣ - القسمة التي ولدها تطوّر البحث الفلسفي هي قسمة الشيء إلى محسوس طبيعيّ، ومجرّد مفارق.

٤ - بناءً على ما تقدّم فإنّ كلاً من المحسوس والمجرّد موجود، أمّا المحسوس فلا شكّ في وجوده، بل لا سبيل لإقامة البرهان عليه، لأنّه جزئيّ والجزئيّ - كما هو معروف - لا يكون كاسباً ولا مكسوباً، وإنّما الذي يحتاج إلى مؤونة الإثبات إنّما هو المجرّد المفارق، وهو ما سوف يتمّ عرضه من خلال الضرب الأوّل من الشكل الثاني والذي يتألّف من كليتين صغراهما موجبة، والذي ينتج سالبة كلية، مثل:

«كلّ إنسان ضاحك

لا شيء من الفرس بضاحك

∴ لا شيء من الإنسان بفرس».

لا بأس بالعودة إلى النقطة الأولى من فهرسة هذه الفكرة لتسليط الضوء عليها أكثر، وذلك لمركزيّتها كما هو واضح، فهي نقطة البدء والانطلاق، فنقول - اعتماداً على كلام الشيخ الذي ارتأينا إيرادَه - لما علمت من أنّه علّة وسبب ظنّ ذلك القوم الذي نسب إليهم الشيخ الدليل الذي نحن بصدد بسطه، حيث قال: «... وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها - الفلسفة - هو القسم الطبيعيّ، ثمّ أخذوا ينتبهون للتعليمي ثمّ للإلهي...».

إذن فالناس يدركون نحوين من الإنسان، أحدهما غير الآخر، فهم يدركون أفراد الإنسان كزيد وعمرو وخالد، ويدركون أنّها أشخاص دائرة غير باقية متغيّرة، وهم يدركون أيضاً معنى آخر للإنسان وهو الإنسان الكليّ مع قطع النظر عن وجود أفراد له وهو باقٍ غير متغيّر، إذن فالإنسان

ينقسم إلى: إنسان باقٍ ثابت، وإنسان غير باقٍ وغير ثابت، وغير الباقي غير الباقي، وغير الثابت غير الثابت. وبما أنّ القسمة تكشف إنّنا عن وجود الأقسام، فالإنسان الباقي الثابت موجود، والإنسان الدائر المتغيّر موجود وذلك الإنسان الباقي هو ربّ النوع الإنساني، وهو الصورة الإنسانيّة التي لا تدثر ولا تفنى، وهي التي تربّ أفراد الإنسان الطبيعيّة الماديّة. إذن فالمطلوب ثابت.

وإليك الدليل بصورة القياس المشار إلى شكله وضره:

كلّ محسوس فاسد

لا شيء من المعقول بفساد

∴ لا شيء من المحسوس بمعقول.

إذن عندنا أمران متغايران: محسوس ومعقول، فهما قسمان، إذن هما

موجودان.

نقد الدليل

إنّ مدعى أصحاب نظريّة المثل هو وجود صور للموجودات مستقلة قائمة بنفسها، لا مطلق وجود الصور المجردة حتّى وإن كانت قائمة في النفس الإنسانيّة مثلاً، وإلاّ فلم يأت هؤلاء بأمر جديد، حيث إنّ المشائين الراضين لفكرة المثل يقولون بوجود إنسان كليّ معقول لا يفنى ولا يتغيّر لكنّه قائم في نفس الإنسان، وليس له مثل ذلك الدور الذي يُعطى للإنسان الكليّ بحسب منطق أهل المثل النوريّة والصور المفارقة.

إذن فالدليل أعمّ ممّا يدّعيه أهله، حيث يثبت تغيّراً بين المحسوس والمعقول، وبناء على الإنيّة التي للقسمة فكلّ منهما موجود، لكنّ المعقول الموجود لا يكشف الدليل عن قيامه بذاته، بل هو أعمّ من ذلك.

أما المناقشة الفعلية للشيخ فستأتي في الفصل اللاحق إن شاء الله تعالى.
 أما قوله: «وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة...»
 ففيه إشارة إلى أن إفلاطون إنما يقتصر نظره في المثل على الأمور الطبيعية ولا
 يتعدّها إلى غيرها من التعليميات، وهذا ما سوف يتمّ البحث فيه في ما يأتي
 من أبحاث.

الأمر الثاني: أهمية المثل

أشار الشيخ رحمته في النصّ السابق إلى الأهمية التي يوليها جماعة
 إفلاطون للمثُل الإلهية، وهذا ما يمكن عرضه من خلال أمرين ذكرهما رحمته
 في ذلك النصّ:

١ - تلقّي العقل لتلك الصور، ودرك الكلّيات.

٢ - ارتكاز العلوم والبراهين عليها.

• إدراك الكلّيات: قال الحكيم السبزواري رحمته: «وفي كيفية فيضان

الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية أقوال:

أحدها: على سبيل رشح الصور على النفوس عند اتّصالها الرّوحاني
 بالعقل الفعّال؛ إذ فيه صور كلّ الحقائق، ویررّشّ عليها على حسب استعدادها.

وثانيها: على سبيل الإشراق بأن يشرق نور العقل الفعّال على العقل
 بالفعل وينعطف منه إلى العقل الفعّال، ويرى ما فيه بقدر استعداده وطلبه.

وثالثها: على سبيل الفناء في القدسي والبقاء به...»^(١).

وهو يوضّح المذهب أكثر في موضع آخر حيث يقول: «... وعلى مذاق

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ «اللاّلي المنتظمة» وشرحها، تأليف: الحكيم المتألّه
 السبزواري رحمته، علّق عليه: آية الله حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبی،
 الناشر: ناب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م: ج ١، ص ٢٩٥.

صدر المتألهين ^{تدبر} في إدراك الكليات أنه بمشاهدة النفس للمثل النورية، ولكن عن بعيد... وعندنا: الكليات - لمن أمكنه إدراكها على ما هي عليه - عنوانات وعكوس من المثل في مرآة قلبه، إذ كما أن للنفس روازن إلى عالم الملك والملكوت، كذلك له روزنة إلى عالم الجبروت، ولها وجودات لأنفسها ووجودات لأنفسنا...»^(١).

إذن ومن خلال ما سمعت تجد أن للمثل دوراً هاماً في إدراك المفاهيم الكلية التي تأخذ حيزاً ممتداً في طول وعرض مساحة المعرفة البشرية، ومثل هذا المذهب في إدراك الكليات يقف في قبالة مذهب آخر للمشاء بين فيه كيفية إدراك هذا السنخ من المعقولات، حيث يُقال بالتجريد والانتزاع، «وحقيقة التجريد والانتزاع قائمة على سلب العقل الخصوصيات والمشخصات عن الأفراد، واستخراج القدر المشترك بينها. مثلاً: إن زيدا وعمراً وبكراً متميزون في جهات شتى من الطول والقصر والبياض والسواد وسائر الإضافات، ومع ذلك يدرك العقل أن بينها اشتراكاً في أمر يفصلها عن سائر الأنواع، وهو المسمى بالإنسانية، فينتزع هذا المفهوم الكلي بعد تجريد تلك الأفراد من المشخصات»^(٢).

• ارتكاز البراهين على المثل: رأيت في ما تقدم أن الكليات التي هي مفاهيم تصوورية يعتمد إدراكها على الاعتقاد بوجود المثل النورية، وهاهنا ستجد دائرة الاعتماد عليها تتسع حتى تشمل الإدراكات التصديقية الكلية التي يتوصل إليها من خلال إعداد البرهان. وقد وجدت في توضيح آلية

(١) المصدر نفسه: ج ٥ ص ٢٩٤.

(٢) نظرية المعرفة، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ: ص ١٤٧

الحصول على مثل تلك الإدراكات آراء عدّة ذكرها السبزواري رحمته في منطق المنظومة والذي وسمه بـ «اللائي المنتظمة».

إنّ قياسنا قضايا ألفت
وهل بتوليد أو إعداد ثبت
بالبذات قولاً آخر استلزمت
أو بالتوافي عادة الله جرت
أي: هذا القول الذي ينتج عن القياس أبتوليد هو، أم بالإعداد أم
بالتّوافي؟ ولا يتّضح الحقّ في هذه المسألة إلّا بعد بيان المراد من هذه الأمور
الثلاثة المذكورة.

التّوليد: العلة التامة والمؤثر المستقلّ في وجود النتيجة هما المقدّمتان
ليس إلّا، فهما المولّدتان لها دون أيّ تدخّل مهما كان.

الإعداد: للمقدّمتين دورٌ في وجود النتيجة لكن لا على نحو التوليد
الذي سبق والذي هو تطبيق من تطبيقات التفويض بمعناه السلبي والذي
يؤدّي إلى استقلال ما عداه تعالى في إيجاد أفعاله، وإنّما تلعب المقدّمتان دور
المعدّ ليس إلّا.

التوافي: ينفي أصحاب هذا الرأي أيّ دور للمقدّمات حتّى ولو على
مستوى الإعداد فضلاً عن العلية والتوليد، وإنّما عادة الله - تعالى عمّا
يصفون - جرت على حصول النتيجة عقيب المقدّمات، كما جرت بوجود
الحرارة عقيب وجود النار مثلاً. وهو مذهب يُنسب عادةً إلى الأشاعرة كما
ينسب المذهب الأوّل إلى المعتزلة.

«والمذهب الحقّ أنّ الفكر مُعدّ لحصول العلم عقيبه، وأمّا إفاضة العلم
فإنّما هو من عالم الذّكر الحكيم ولا مفيض إلّا الله يسأله من في السماوات
والأرض كلّ يوم هو في شأن، ولا يخفى عليك حسن صنيعه السبزواري
رحمته في النظم حيث جعل المذهب الحقّ أمراً بين الأمرين: التوليد والتوافي،

والتوليد قول بالتفريط، والتوافي بالإفراط، فإن اليمين والشمال مضلّة والطريق الوسطى هي الجادة؛ قال سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ (البقرة: ١٤٣)، والمروي عن رسول الله ﷺ: «خير الأمور أوسطها»^(١).

أيّاً يكن المذهب في هذه المسألة فالمجمع عليه أن للبرهان مقدمات لا بدّ أن تتّصف بمواصفات خاصّة حتّى ينتج عنها اليقين، وهو أمرٌ أخذ مساحة واسعة من اهتمام أهل المنطق، وما ذلك إلا لأهمّية ما يترتب عليه ويراد منه، حيث إنّ البرهان يتوصّل به إلى اليقين الذي لا يستغني عنه عاقل، فمن شروط مقدمات البرهان «أن تكون كلية، هذا وليس المراد من الكلية المعنى المراد في القياس، بل المراد أن يكون محمولها مقولاً على جميع أشخاص الموضوع في جميع الأزمنة قولاً أو لياً... فالكلية هنا يصحّ أن تقابلها الشخصية...»^(٢)، وقد علمت أنّ الكليات ليست ممّا يدرك بالحسّ، وإن كان للحسّ دور إعدادي في الوصول إليها سرعان ما يستغني عنه لاحقاً. وهناك مجال آخر يؤكّد أهمّية المثل سوف نشير إليه في إشارات هذا الفصل، حيث إنّ للمثل دوراً في مسألة المعاد، وهو دور على غاية من الأهمّية والخطر.

الأمر الثالث: فهرسة الأبحاث

ذكر المصنّف رحمه الله في نهاية هذا الفصل فهرسة لأبحاث هذه المسألة - أعني مسألة: المثل النورية أو الإفلاطونية أو الإلهية - وهو ما يُعدّ خارطة

(١) اللالكى المنتظمة، تعليقة للشيخ حسن زاده أملي، مصدر سابق: ص ٢٩٠.

(٢) المنطق: للمجتهد المجدّد الشيخ محمدرضا المظفر تهراني (ت: ١٣٨٣هـ)، تعليق سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفيّاضي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ: ص ٣٧٦.

تعين في الانتقال من بحث لآخر، وذلك من أجل الوصول إلى نهاية واضحة ومفيدة، والأبحاث هي التالية:

١. التأويلات

هناك تأويلات عديدة مختلفة، والسُرُّ في هذا الاختلاف هو أن إفلاطون وأمثاله من الأعاظم كانوا يعمدون إلى طرح أفكارهم سيِّهاً خطيرة من خلال لغة الرمز؛ وذلك صوتاً لها من مسٍّ من ليس أهلاً، وقد جاءت هذه التأويلات موزعة بين أهل الحكمة الرائجة المشائين وبين أهل حكمة الإشراق، رغم رفض أهل الحكمة الأولى لنظريّة المثل، ابتداءً من المعلّم الأوّل أرسطو مروراً بالشيخ الرئيس الذي بالغ في تعنيف صاحب النظريّة إفلاطون.

أمّا التأويلات التي سوف تطرح فهي على الترتيب التالي:

١ - تأويل الشيخ الرئيس.

٢ - تأويل إفلاطون.

٣ - تأويل الحفري.

٤ - تأويل الميرداماد.

٥ - تأويل المحقّق الدّواني.

٦ - تأويل شيخ الإشراق.

وسوف نتناول هذه التأويلات واحداً بعد آخر من خلال الفصول اللاحقة، يحتوي كلّ فصل منها على تأويل منها، وذلك تسهيلاً لتناولها والوقوف عليها مفصّلاً.

٢. نقد التأويلات

كما أشرنا في النقطة السابقة: هناك من يرفض أصل النظريّة كالمشّاء، لكنّه يستدلّ لرفضه هذا، فالمشّاء لم يعتدّ على رفض الآراء شهوةً للرفض،

وإنما رفضه يأتي دائماً مستنداً إلى قواعد يراها عقلية محكمة متقنة، فهو يحاول هاهنا أن يوجه المثل توجيهاً سيئاً إلى مقام حكيم عظيم كإفلاطون، بل سرى النزاع والصراع إلى الصف الذي يتبنى هذه النظرية ويقول بها، ولكن النزاع كان بينهم ينحصر في دائرة حقيقتها لا في ثبوتها فهم مثبتون لها.

وهذا حراك يؤكد من جهة الدور الفاعل لفلسفة الإسلام، والخلاقية الفكرية التي جاءت نتيجة تربية القرآن فردّه على ممارسة الفعاليات العقلية المختلفة، إذ يكفي أن الكلام - في منطق القرآن - يستمد قيمته من البرهان والدليل، ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١).

إذن كل من عنده برهان فهو صادق، وبعكس النقيض الموافق: كل من ليس بصادق ليس عنده برهان، ومن جهة أخرى يفند ما يذهب إليه الكثير الكثير من المستشرقين وفي كل مناسبة من أن الفلسفة الإسلامية إنما هي عملية ترجمة ونقل للفلسفة اليونانية.

٣. المذهب المختار

عندما تفند الآراء وتهدم النظريات بمعول المنطق والبرهان، تكون قد بنيت وأسسست، وهو أمر يستحق الإشادة والتقدير، سيما إذا كان النقد وسيلة لا هدفاً، لكن البناء المكتمل هو أن تطرح البديل، وأن تشخص الدواء بعد أن وضعت اليد على الداء، فالحكيم صدر رحمته ناقش ونقد ونقض الآراء وعالج التأويلات، ثم ولما وجدها غير أهل لأن تكون مذهباً يُعتمد عليه، طرح ما لديه وما يراه أنه يعول عليه.

٤. البرهان على المذهب المختار

لما لم يجد صدر المتألهين رحمته في الآراء سداداً ورشاداً أدلى بدلوه فخرج

علينا بتأويل وتصوير لحقيقة المُثَلِّ، ولما كان الرجل يحترم العقل ويقدّسه لم يترك تصويره دعوىً بلا دليل، كيف وهو صاحب هذه المدرسة التي هي نتاج عقل وفير وفكر نيرٍ، فقد شمّر عن ساعد العقل والنظر فاستدلّ لتصويره هذا، فأثبت وجود المثل وفق تصويره الذي ستقف عليه في ما يوافيك من أبحاث.

إشارات الفصل

• القسمة المذكورة

لقد مرّ في ما تقدّم من بحث أن للقسمة دوراً في إثبات المُثَلِّ الإلهية وهو ما يحتاج إلى تسليط الضوء عليه أكثر، وهذا ما فعله الحكيم السبزواري رحمته حيث يقول في بيان هذه القسمة التي كان لها ذلك الدور المُشار إليه: «.. أي القسمة العقلية، والقضية المنفصلة، فإنّ العقل يحكم بأنّ الإنسان مثلاً: إمّا سيّال وإمّا غير سيّال، كما يحكم بأنّ الآن إمّا سيّال وإمّا غير سيّال، والكيف إمّا سيّال، وكذا في الوضع والأين والكم، والمراد بمعنى الإنسانية الكلّي الطبيعي الصادق عليها، وقد عبّر في الأحاديث عن الإنسان الثابت بآدم الأوّل وعن الثور بثور تحت العرش لا يرفع رأسه استحياءً من الله، وعن الدّيقة بديكة تحت العرش إذا صاحت تبعته الديوك الطبيعية في الصباح... والأكثر في كلمات العرفاء إطلاق أرباب الأنواع على أسماء الله تعالى...»^(١).

• المُثَلُّ الإلهية والمعاد

لقد أشار أستاذنا الشيخ جوادى حفظه الله إلى أنّ من المسائل الفلسفية التي للمثّل أثر فيها مسألة المعاد، وهذا ما يتكرّر ذكره وحضوره في الجزء

(١) تعليقة على الشواهد الربوبية، مصدر سابق، الطبعة الأولى، جامعة مشهد، ١٣٤٦هـ: ص ٦٠٦.

التاسع من الأسفار الذي أخذ على عاتقه البحث في شؤون وشجون عود النفس وحشرها اللائق بما اكتسبته في هذه النشأة، والذي يناسب هذه الإشارة الإشارة إلى موضع أو أكثر لبيان هذا الأثر الذي للمثل الإلهية في مسألة معاد النفس.

قال صدر المتألهين رحمته الله: «... وإن غلب عليه رجاء يوم الآخرة، والميل إلى ما وعده الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها وحوورها وقصورها، والخوف من عذاب الآخرة ونار جهنم، وآلامها، والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول إلى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار، وإن غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بإدراك العقلية المحضة، والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البرهان والأسباب العقلية الدائمة فمآله إلى عالم الصور الإلهية والمثل النورية...»^(١).

ويقول رحمته الله في بيان حشر النفوس الحيوانية: «... هذه النفوس الحيوانية إن كانت بالغة حدّ الخيال بالفعل غير مقتصرة على حدّ الحسّ فقط، فهي عند فساد أجسادها لا تبطل، بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية، وأشخاص كلّ نوع منها مع كثرتها وتمييزها وتشكلها بأشكالها وأعضائها المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة بشخصياتها وأصله إلى مبدأ نوعها وربّ طلّسّمها، وهو من العقول النازلة في الصفّ الأخير من العقليات؛ فإنّ لكلّ نوع من أنواع الحيوانات وغيرها من الأجسام الطبيعية عقلاً هو مبدؤها وغايتها...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

الباب الثاني التأويلات

- الفصل الأول : تأويل الشيخ
- الفصل الثاني : تأويل الفارابي
- الفصل الثالث : تأويل الخفري
- الفصل الرابع : مناقشة الخفري
- الفصل الخامس : تأويل السيد الداماد
- الفصل السادس : عرض ورد
- الفصل السابع : المُثَلُّ عند الدَّوَّانِي
- الفصل الثامن : المُثَلُّ غير المُثَال

الفصل الأول

تأويل الشيخ

فنعول: قد أوّل الشيخُ كلامه بوجودِ الماهيةِ المجرّدةِ عن اللواحقِ لكلِّ شيءٍ القابلةِ للمتقابلات.

ولا شكَّ أنّ إفلاطونَ - الذي أحدُ تلاميذه المعلّمُ الأوّل - مع جلاله شأنه أجلُّ من أن يُنسبَ إليه عدمُ التّفرقةِ بينَ التجريدِ بحسبِ اعتبارِ العقلِ وبينَ التجريدِ بحسبِ الوجودِ، أو بينَ الماهيةِ لا بشرطِ اقترانِ شيءٍ معها وبينَ اعتبارها بشرطِ عدمِ الاقترانِ، أو الخلطُ بينَ الواحدِ بالمعنى والواحدِ بالعددِ والوجودِ حتّى يلزمَ من كونِ الإنسانيّةِ واحداً بالمعنى كونها واحداً بالعددِ والوجودِ، وهو بعينه يوجد في كثيرين، والجهلُ بأنّ الإنسانَ إذا لم يكن في حدِّ ذاته شيئاً من العوارضِ كالوحدةِ والكثرةِ لزمَ أن يكون القولُ بأنّ الإنسانَ من حيثُ هو إنسانٌ، واحداً أو أبديٌّ، أو غيرُ ذلك ممّا هو مباينٌ لحدّه قولاً مناقضاً.

أو الظنُّ بأنّ قولنا: الإنسانُ يوجد دائماً معناه أنّ إنسانيّةً واحدةً بعينها باقيةٌ. كيفَ والتفرقةُ بينَ هذه الأمورِ والتّمييزُ بينَ معانيها ممّا لا يخفى على المتوسّطينَ من أولي ارتياضِ النّفسِ بالعلومِ العقليّةِ، فضلاً عن أولئك العظماء.

الشرح

اشتمل هذا النصّ على الأمور الثلاثة التالية:

- ١ - الإشارة إلى تأويل الشيخ للمثل وإرجاعها إلى الكليات الطبيعيّة.
- ٢ - ذكر إيرادات الشيخ على ما ارتآه من تأويل للمثل.
- ٣ - جواب المصنّف رحمته وردّه على الشيخ.

الأمر الأول: تأويل الشيخ

ذهب الشيخ إلى أنّ الذي تصدق عليه المثل التي يزعم إفلاطون وجودها إنّما هي وجود الطبائع النوعية في الخارج، فمثال الإنسان - مثلاً - هو الإنسان الطبيعي، وهو الماهية لا بشرط المقسمي، وذلك لأنّه لا يوجد في الخارج إلاّ الإنسان المحسوس، كزيد وعمرو، والإنسان الطبيعي، فيتعيّن أن يكون مثال الإنسان النوري هو الكلي الطبيعي للإنسان؛ وذلك لأنّه مجرد كما المثال النوري، وهو باقٍ خلافاً لأفراد الإنسان المحسوسة التي تفنى وتذثر.

الأمر الثاني: إيرادات الشيخ على تأويله

تقدّم أنّ الشيخ رحمته أوّل المثل وأرجعها إلى الكلي الطبيعي، ثمّ راح يورد على هذا التأويل الذي ارتآه هو لا أحد سواه إيرادات تخدم بمكانة صاحب المثل، وقد صحّ في الشيخ رحمته ما قاله الشاعر المتنبي:

يا عدل الناس إلاّ في معاملتي فيك الخصام وأنت الخصم والحكم

فهو الذي نسب لإفلاطون ما شاء له أن ينسب، ثمّ أخذ في تجريمه

ومعاقبته على تأويل لا يرضاه إفلاطون لا من قريب ولا من بعيد.

وإليك الإيرادات مفهومة مجملة ثم مبسطة مفصلة:

الإيراد الأول: عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود، أو عدم التفرقة ما بين الماهية لا بشرط والماهية بشرط لا.

الإيراد الثاني: الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود.

الإيراد الثالث: الجهل بأن الكلي الطبيعي، كالإنسان من حيث هو إنسان، لا يصح حمل ما هو خارج عن ذاته كالوحدة والأبدية عليه.

الإيراد الرابع: الظن الخاطئ بأبدية الكلي الطبيعي.

إذن إفلاطون ومن يشايه لما لم يفرّقوا بين الماهية لا بشرط والماهية بشرط لا، ولما خلطوا بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد، ولما جهلوا أنّ الإنسان من حيث هو إنسان، لا يصح حمل ما هو خارج عن حده وذاته عليه، ولما ظنّوا خطأً بأبدية بقاء الكلي الطبيعي، حكموا بوجود الماهيات المجردة أي الماهيات بشرط لا، والتي هي المثل النورية المجردة عن المادة.

١. عدم التفريق بين الماهية لا بشرط والماهية بشرط لا

لكي يتّضح هذا الإيراد لا بأس بتقديم مقدّمة تشتمل على مسألة اعتبارات الماهية الثلاثة، والتي تعدّ من مبتكرات نصير الدين الطوسي رحمته، وهي:

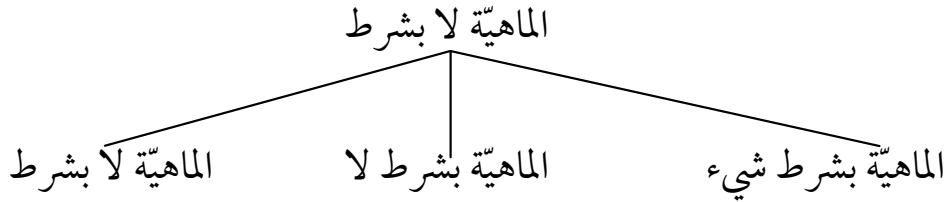
١ - الماهية بشرط شيء، وهي التي تسمى بالماهية المخلوطة، كزيد مثلاً.

٢ - الماهية بشرط لا، وهي التي تسمى بالماهية المجردة.

٣ - الماهية لا بشرط، وهي التي تسمى بالماهية المطلقة.

فالأولى هي الماهية التي تُلاحظ مقارنة لما يلحق بها من الخصائص، كالإنسان المأخوذ مع خصائص زيد، وأمّا الثانية فهي التي يشترط أن لا يكون معها شيء غيرها^(١).

وأما الثالثة: فإن لا يشترط معها شيء، بل تؤخذ مطلقة، مع تجويز أن يقارنها شيء أو لا يقارنها، والمقسم الذي لهذه الأقسام الثلاثة هي الماهية لا بشرط وهي الكلّي الطبيعي، وبهذا يمكن عرض القسمة والأقسام من خلال التالي:



وإن قلت: إنّ هذه القسمة محالة؛ وذلك لأنّها من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى شيء آخر؛ إذ الشيء لا يكون قسماً لنفسه، والذي بين أيدينا هو قسمة الماهية لا بشرط إلى أقسام من جملتها الماهية لا بشرط. فإنّه يُقال: «.. قد أجاب عنه الحكماء بقولهم: إنّ هنالك قسمين من الماهية اللابشرط، هما:

١ - اللابشرط المقسمي.

٢ - اللابشرط المقسمي.

ويعود الفرق بينهما إلى أنّ اللابشرط المقسمي مقيد باللابشرطية، أي إنّ

(١) شرح المنظومة، تأليف الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، قم - إيران، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ: ج ٤ ص ٢٤٢.

يُعتبر مع اللا بشرطية، فأنت حين تقول: أنا أحبُّ الكتاب، تعتبر الكتاب هنا مطلقاً، سواء كان فلسفياً، أو علمياً، أو تأريخياً، أو... ، أمّا إذا قلت: أنا أحبُّ الكتاب الفلسفي، فإنك تعتبر الكتاب هنا مقيداً، والكتاب المقيد ضدّ الكتاب المطلق، وبتعبير آخر: لا يمكن في قضية واحدة، موضوعها الكتاب أن نعتبر الكتاب مطلقاً ومقيداً... والمقيد إمّا أن يكون مقيداً بوجود قيد معيّن، أو بعدم قيد معيّن.

من هنا يكون معنى «اللا بشرط بالمعنى المطلق»^(١) هو أن نلاحظ الماهية من دون أيّ قيد، وهو مقابل وقسيم لـ «بشرط شيء، وبشرط لا». أمّا «اللا بشرط المقسمي» فهو المطلق الذي لم يلحظ معه أيّ قيد، حتى قيد الإطلاق كما في قولنا: كتاب...»^(٢).

الذي وقع فيه أصحاب المثل - والعهدّة في ذلك على زعم الشيخ وتأويله - أنّهم لم يميّزوا بين اللا بشرط المقسمي الذي هو الكلّي الطبيعي وهو الذي تنطبق عليه مواصفات المثل من أنّه مفارق غير دائر، وبين بشرط لا، التي هي الماهية المجرّدة، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياسين التاليين:

الماهية المطلقة	موجودة
الماهية المجرّدة	ماهية مطلقة
∴ الماهية المجرّدة موجودة.	

ثمّ نأخذ نتيجة هذا القياس لتكون كبرى في القياس التالي:

(١) أيّ اللا بشرط القسمي.

(٢) شرح المنظومة للمطهري، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٤٨.

رب النوع ماهية مجردة

الماهية المجردة موجودة.

∴ رب النوع موجود.

أمّا كبرى القياس الأول والتي تتضمن القول بوجود الماهية المطلقة التي هي الكلي الطبيعي واللا بشرط المقسمي، فإنّها ممّا اعتمده الحكماء، حيث ذهبوا إلى أنّ الكلي الطبيعي موجود بعين وجود أشخاصه، فالوجود وصف له بحال ذاته لا بحال متعلّقه كما ذهب إليه جمهور المتكلمين، وخلافاً للقائلين بأصالة الماهية القائلين بانتفائه عن الأعيان رأساً، فهو غير موجود لا بحال ذاته ولا بحال متعلّقه.

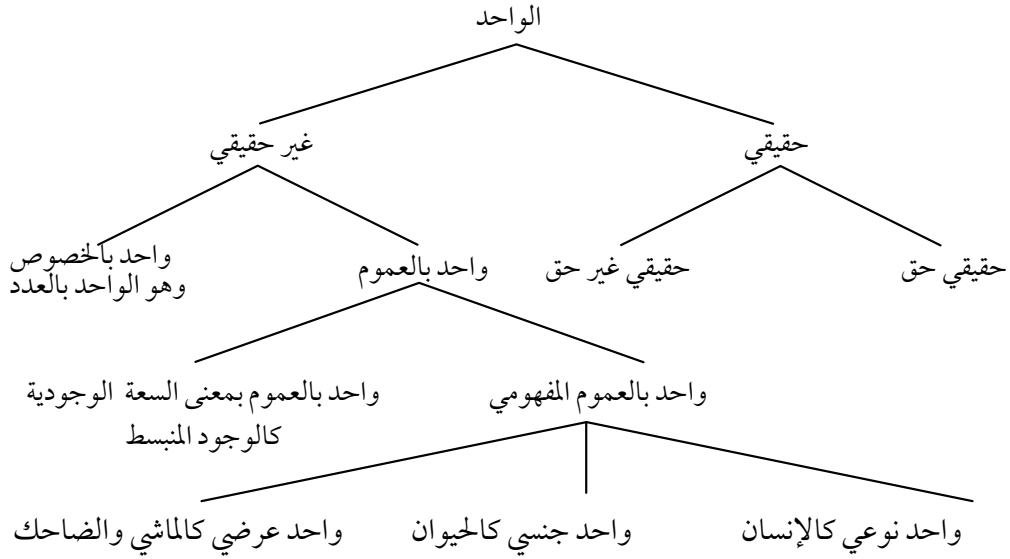
وأما صغرى ذلك القياس فهي التي تشتمل على الخلط المزعوم، وعدم التمييز بين الماهية المجردة التي هي الماهية بشرط لا وبين الماهية المطلقة حتّى عن الإطلاق والتي هي الماهية اللا بشرط المقسمي.

وأما صغرى القياس الثاني فهي وليدة معنى رب النوع الذي هو فرد مفارق في قبال الأفراد المقارنة للمادة التي يندرج وإياها تحت ماهية نوعية واحدة. وأمّا كبراه فهي نتيجة القياس الأول، كما تعلم.

٢. الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود

إنّ الذي أدّى بإفلاطون للقول بالمثل التي هي الطبائع الكلية - طبعاً حسب تأويل الشيخ - هو الخلط ما بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد. وللوقوف على حقيقة هذا الإيراد أكثر لا بأس بالإشارة إلى المراد من كلّ من الواحد بالمعنى والواحد بالوجود، وذلك من خلال المخطّط التالي: ^(١)

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٨٢ الفصل الثاني من المرحلة السابعة.



الخلط المدعى كان بين الواحد بالخصوص الذي هو واحد بالعدد وبين الواحد بالعموم المفهومي النوعي، والذي دفعهم لمثل هذا الخلط هو أنهم يقولون بوجود إنسان مجرد واحد بالعدد - مثلاً - هو ربّ النوع، وهو واحد لكلّ كمالات الأفراد، كيف وهو واسطة فيض هذه الأفراد جميعاً.

٣. الجهل بأن الكلي الطبيعي لا يصحّ حمل ما هو خارج عن ذاته عليه

لما كان مراد هؤلاء من المثل هو الكلي الطبيعي الذي هو الماهية من حيث هي والتي ليست إلا هي لا واحدة ولا كثيرة، فكيف ينسجم هذا مع جعلهم الوحدة داخلة في قوام ربّ النوع الذي هو واحد عندهم حقيقة، فليس يؤول أمرهم هذا إلا إلى التناقض، وذلك عندما يفترضون أنّ ربّ النوع هو الكلي الطبيعي أي الماهية من حيث هي التي ليست بواحدة، ثم يقولون إنّ ربّ النوع واحد، أليس في هذا اجتماع للنقيضين على أمر واحد، والنقيضان هما اللا وحدة لأجل الكلي الطبيعي، والوحدة لأجل أنّ ربّ النوع لا يكون إلا واحداً، وذلك لأنّ النوع المجرد منحصر بفرد. وبعبارة

أخرى: هذا يؤول إلى أن تكون الماهية لا بشرط عين الماهية بشرط شيء التي هي الوحدة.

٤. الظن الخاطئ بأبدية الكلي الطبيعي

يمكن عرض هذا الإيراد من خلال لغة القياس التالي:

الأزلي الأبدى من النوع رب النوع

الكلي الطبيعي أزلي أبدى

∴ الكلي الطبيعي رب النوع.

الإيراد يكمن في الصغرى؛ فإنَّ الأزلية الكلي الطبيعي إنما هي بتعاقب الأفراد، ومثل هذه الأزلية لا يثبت بها المدعى وهو أزلية وأبدية الفرد الواحد المجرد الذي لا يدثر ولا يفسد، فهو خلط بين الأزلية التي للنوع والأخرى التي للفرد، وما يتم به المدعى هي الأزلية الثانية بينما الأولى فهي أجنبية عن محل الكلام، وبالعودة إلى القياس السابق نجد أن الحد الأوسط لم يتكرر بنفسه، وذلك لاختلاف الأزليتين.

جواب المصنّف على تأويل الشيخ

لقد جاء ردّ صدر المتأهّين على ما رآه الشيخ من تأويل على مستويين:

١ - إثباتي.

٢ - ثبوتي.

أمّا الردّ إثباتاً فإنَّ التأويل بالكلي الطبيعي والذي يلزم منه الإيرادات المذكورة ممّا لا يليق بمن أحد تلاميذه أرسطو الذي يشيد به الشيخ خير إشادة، حيث يقول معقّباً على كلام للمعلّم الأوّل شرح فيه الإنجاز الذي حقّقه والذي أنفق عمره في سبيله: «... وأمّا أنا فأقول لمعشر المتعلّمين

والمتأملين للعلوم: تأملوا ما قاله هذا العظيم، ثم اعتبروا أنه هل ورد من بعده إلى هذه الغاية - والمدّة قريبة من ألف وثلاثمائة وثلاثين سنة - من أخذ عليه أنه قصر، وصدق في ما اعترف به من التقصير، فإنه قصر في كذا، وهل نبغ بعده مَنْ زاد عليه في هذا الفنّ زيادة؟ كلا، بل ما عمله هو التأمّ الكامل، والقسمة تقف عليه، وتمنع تعديّه إلى غيره...»^(١).

فإنّ جلاله ورفعة شأن التلميذ تكشف إنّاً عن جلاله وعظمة أستاذه، وذلك لأنّ الأستاذ له الأثر في تكوين البنية الفكرية لتلميذه.

أمّا الردّ الثبوتي، فإنّ جلاله قدر إفلاطون العلمي حتّى وإن لم يكن له تلميذ كأرسطو تحول دون أن ينسب إليه أمرٌ يستلزم ورود ما أورد من إيرادات يحترز من الوقوع فيها المتوسّطون من أولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً عن أولئك العظماء الذين يعدّ إفلاطون منهم وفي مقدّمتهم، إذن «فجلالة قدر إفلاطون أعظم من أن يشته عليه هذه الاعتبارات العقلية، كيف والكلّي الطبيعي على ما هو التحقيق غير موجود لا في الخارج ولا في العقل إلاّ بالعرض بمعنى أنّ الموجود هو الوجود؛ لأنّه أمرٌ متشخص في ذاته دون الماهية..»^(٢).

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى النجفي، قم المقدّسة، إيران:

١٤٠٥ هـ: ج ٤ ص ١١٤ - ١١٥.

(٢) مقدّمة الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ١٥٨.

إشارات الفصل

• حسن الظنّ العلمي

التعامل مع الأفكار العلميّة المثيرة للصادمة لما هو سائد من أفكار على نحوين:

١ - المبادرة إلى التشنيع عليها وعلى أصحابها بأساليب قد تخرج عن حدود اللياقة التي يجدر بأهل العلم والمعرفة التحلّي بها، وممّا يؤسف له أنّ هذا النحو من التعامل هو الذي يكاد يكون رسمياً في الساحة العلميّة على اختلاف صعدّها، وهذا الأسلوب يتحمّل مسؤوليّة الانكماش العلمي والمعرفي الذي نشهده في ساحتنا العربيّة والإسلاميّة في الثقافة والسياسة والدين.

٢ - التآني والتروّي ومحاولة التماس الوجه السديد لما نراه مفاجئاً من أفكار، فإذا تمّ استفراغ الجهد والوسع عندها نلجأ لأسلوب النقد العلمي الذي يتّخذ أساليب متعدّدة، وهذا حقٌّ مشروع بل لأبدّ منه، وذلك حفاظاً على الحقيقة والواقع.

هناك أمثلة عديدة تحلّت بهذا المستوى الرفيع من الخلق العلمي الشامخ والمترفع عن العقْد والحِثّيّات النفسيّة المختلفة، حيث نجد العلامة المطهري رحمته الله يطلق على الحكيم السبزواري عنوان «.. المصلح في الحقل العلمي» أي أنّه كلّما واجه كلاماً أو نظريّةً يحاول بكلّ صورة أن يجد لها مخرجاً ومحملاً صحيحاً... بينما نجد أنّها آخر معاكساً لهذا الاتجاه تماماً، حيث يحاول البعض أن يوجّه كلام الآخرين ولو توجيهاً باطلاً، لكي

يستطيع أن يشكّل عليهم...»^(١).

وليس الأمر يقف عند السبزواري رحمته، «.. فصدر المتأهّين الشيرازي وفي مواطن متعدّدة نراه يلتبس مخرجاً صحيحاً لكلام القدماء، فمثلاً يقول: إنّ فلاناً الفلاني قال في المكان الفلاني كلمة يشمُّ منها أنّه يؤمن بالفكرة الفلانيّة...»^(٢).

وها هو علّم آخر يؤكّد على هذا الأمر ويتّخذ منه دليلاً على حمل القائلين بوحدة الوجود من الصوفيّة على محمل الصحّة خلافاً لما يظهر من كلماتهم، حيث يقول السيّد الحكيم رحمته في المستمسك: «.. أقول: حسن الظنّ بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاصّ والحمل على الصحّة المأمور به شرعاً، يوجبان حمل هذه الأقوال على خلاف ظاهرها...»^(٣)، خلافاً لآخرين تقرّبوا إلى الله بالإيقاع بهؤلاء والتشنيع عليهم.

والطامّة الكبرى أنّ البعض يصول على أهل الجديد من الأفكار بيد جذاء قاصرة علمياً، ويتّخذ من عدم معرفته بجديدهم دليلاً على عدم صحّة ما يأتون به من أفكار، وهو أمرٌ يستدعي الشفقة على هؤلاء لشدّة مسكنتهم العلميّة.

ف «.. إياك ثمّ إياك، والله حفيظك في أولاك وأخراك أن تحمل أمثاله»^(٤) على ظاهرها، من غير الغور الكامل إلى غامرها، ولا تأخذ بيدك الطعن

(١) شرح المنظومة للمطهرّي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مستمسك العروة الوثقى، تأليف السيّد محسن الطباطبائي الحكيم رحمته، مؤسّسة دار التفسير، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ: ج ١ ص ٣٩١.

(٤) القاضي سعيد القميّ.

عليهم من غير فهم مقصدهم، كما هو دأب بعض المنتسبين إلى العلم، فإنهم جعلوا ميزانَ عدم صحّة المطالب عدمَ اطلاعهم عليها، أو عدم فهمهم إيّاها، فتراهم يتّهمون هؤلاء العظماء بكلّ التّهمة، ويغتابون هؤلاء المكاشفين كلّ الغيبة، مع أنّها أشدّ من الزنية، تعصّباً منهم تعصّب الجاهليّة، أعادنا الله من شرّ الشيطان الذي هو قاطع طريق الرحمن...»^(١).

فبدل أن يكافأ صدر المتألّهيّن رحمته على شرحه لأصول الكافي الذي عالج فيه المسائل المعقّدة نجد «من لا خبرة له يقول: أوّل من شرحه بالكفر... صدر المتألّهيّن...»^(٢).

وسوف نقف على كلام راقٍ للمعلّم الثاني رحمته وهو يجمع بين رأيي الحكيمين (إفلاطون وأرسطو) في مسألة المثل، حيث يُجلبُ المعلّم الأوّل عن التناقض في الكلمات حول المثل، فهو ينكرها في كتابه «الحروف»، ويقول بها، بل يتوغّل في إثباتها - على حدّ عبارة القبسات^(٣) - في كتابه «اثولوجيا»^(٤).

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، الإمام الخميني رحمته، مقدّمة الأستاذ السيّد جلال الدّين آشتياني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م: ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٠ من مقدّمة السيّد الآشتياني.

(٣) كتاب القبسات، محمّد بن محمّد يدعى باقر الداماد الحسيني «مير داماد»، باهتمام: د. مهدي محقّق، نشر جامعة طهران، ١٩٩٥م: ص ١٦٥.

(٤) في إشارات تأويل المعلّم الفارابي رحمته.

الفصل الثاني

تأويل الفارابي

وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي إفلاطون وأرسطو: إنه إشارة إلى أن للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير.

الشرح

لكي نقف على حقيقة تأويل المعلم الثاني رحمه الله لا بأس بإيراد كلامه في الكتاب المشار إليه وهو كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، حيث قال: «... لما كان الله تعالى حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته، جلّ الله من اشتباه.

وأيضاً، فإن ذاته، لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير، فما هو بحيّزه أيضاً كذلك باقٍ غير دائر ولا متغير، ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذلك الموجد الحيّ المرید، فما الذي كان يوجد؟ وعلى أيّ مثال ينحو بما فعله ويبدعه؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحيّ المرید لزمه أن يقول بأن ما يوجد إنما يوجد جزافاً... ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته، وهذا من أشنع الشناعات.

فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف وتصوّر أقاويل أولئك الحكماء في ما أثبتوه من الصور الإلهية لا على أنها قائمة في أماكن أخر خارجة عن هذا العالم، فإنها متى تصوّرت على هذا السبيل، يلزم القول بوجود عوالم غير

متناهية»^(١).

لقد اشتمل النصّ الذي سقناه من كلام أبي نصر الفارابي رحمته على الأمور الثلاثة التالية:

١. الاستدلال على وجود صور علمية في ذاته تعالى، أو هل البسيطة للصور.
٢. الاستدلال على خواصّ تلك الصور العلمية، أو هل المركبة للصور.
٣. القول بأنّ تلك الصور العلمية هي المثل النورية التي يقول بها إفلاطون.

١. مفاد هل البسيطة

أمّا الأمر الأوّل فهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى حيّ موجود لكلّ ما سواه.

المدعى: وجود صور ما يوجد له تعالى في ذاته.

البرهان: المدعى يتضمّن دعويين:

١ - أصل وجود الصور.

٢ - صقع ومحلّ وجود الصور، وأتمّها في ذاته وليست خارجها، كما هو

الفهم المتداول بين الأعلام، وهو ما سوف نتوقّف عنده في إشارات الفصل.

أمّا برهان الدعوى الأولى فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس

الاستثنائي التالي:

لو لم تكن هناك صور علمية لما يوجد له تعالى للزم أن يكون فعله تعالى

جزافاً لا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته، وهذا من أشنع الشناعات،

ومن ثمّ فالتالي باطل فالمقدّم مثله، إذن توجد صور علمية لما يوجد له تعالى.

وأمّا برهان الدعوى الثانية فإنّه يعرض من خلال قياس استثنائي

(١) مصدر سابق: ص ٦٨ .

أيضاً، وهو التالي: لو كانت تلك الصور خارجة عن ذاته تعالى للزم القول بوجود عوالم غير متناهية، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، إذن فالصور المذكورة موجودة في ذاته تعالى.

٢. مفاد هل المركبة

أمّا الأمر الثاني والذي هو مفاد هل المركبة، فيمكن عرضه على منوال الطريقة السابقة:

الفرض: الصور العلميّة موجودة في ذاته تعالى، وهو ما ثبت آنفاً.

المدعى: الصور العلميّة الموجودة في ذاته باقية غير دائرة ولا متغيّرة.

البرهان: وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان ما في حيّزه تعالى دائراً متغيّراً غير باقٍ، لجاز عليه تعالى التبدّل والتغيّر، والتالي باطل فالمقدّم مثله، إذن فتلك الصور - أي: صور ما يوجدته تعالى - موجودات باقية غير دائرة.

٣. الصور العلميّة هي المثل النورية

أمّا الأمر الثالث فإنّ تلك الصور العلميّة الموجودة في صقع ذاته تعالى هي المرادة لإفلاطون من قوله بالمثل الإلهيّة.

ملاحظة: لم نستدلّ على مقدّمات الأقيسة التي تقدّمت ولم نبين وجه الملازمة بينها ولا بطلان اللوازم، وذلك لأنّه خارج عن الغرض، إذ ما نحن بصدد شرح كلام المعلّم الثاني ليس إلّا، وهو ما فعلناه من خلال ترجمة كلماته التي سقناها من كتابه المذكور إلى أقيسة عساها تفيد في فهرسة تلك الكلمات.

وبالتالي فإنّك ستقف على أهميّة هذه الصور في بيان علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، الذي كان مساحةً لمعركة محتدمة للآراء والمذاهب.

إشارات الفصل

• العلم الإلهي عند إفلاطون

بعد الكلام الذي أوردناه من كتاب «الجمع بين رأبي الحكيمين»، الذي يفيد وبالدليل: أن الصور العلمية موجودة في ذاته تعالى، وهي صور ما يريد إيجادها، وهي بالتالي تصلح تفسيراً لعلمه تعالى التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد، مع هذا يبقى الكلام يتردد حول ما ينسب إلى إفلاطون من أن علمه تعالى التفصيلي هو العقول المجردة الإلهية التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً، وأنه يلزم منه خلوّ الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلمي، وهو وجودٌ صرف لا يشذُّ عنه كمال من الكمالات الوجودية^(١). وذلك لأنهم فرضوا أن تلك الصور والتي هي المثل الإلهية في عالم الإله، أي في عالم العقول، وليست في دائرة الذات، لذلك يكون علمه تعالى بها علماً بعد الإيجاد لا قبل الإيجاد، وبالتالي فلزوم خلوّ الذات المذكور وارد.

• لا تعليق من صدرا

الملفت أن صدر المتألهين رحمته لم يعترض على تأويل الفارابي رحمته كما فعل مع تأويل الشيخ، حيث عارضه وانتقده ضمناً، إذ إفلاطون أجلّ شأنًا وأرفع مكانةً من أن ينسب إليه رأي يلزم منه لوازم لا يقع فيها المتوسّطون من أهل المعرفة فضلاً عن الذين لهم شأور فيع في سماء العلم والمعرفة.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٥٢.

• اتفاق الحكيمين على المثل

قال المعلم الثاني رحمه الله: «ومن ذلك الصورُ والمثلُ التي تُنسب إلى إفلاطون أنه يثبتها، وأرسطو على خلاف رأيه فيها، وذلك أن إفلاطون في كثير من أقاويله يومئ إلى أن للموجودات صوراً مجردة في علم الإله، وأرسطو ذكر في «حروفه» في ما بعد الطبيعة كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل، وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف بـ «اثولوجيا» يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية. فلا تخلو هذه الأقاويل، إذا أخذت على ظاهرها، من إحدى ثلاث حالات: إما أن يكون بعضها مناقضاً بعضها، وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له، وإما أن يكون لها معانٍ وتأويلات تتفق بواطنها، وإن اختلف ظواهرها، فتتطابق عند ذلك وتتفق.

فأما أن يظن بأرسطو مع براعته، وشدة يقظته، وجلالة هذه المعاني عنده - أعني الصور الروحانية - أنه يناقض نفسه في علم واحد، وهو العلم الربوبي، فبعيد ومستنكر، وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً؛ إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول، فبقي أن يكون لها تأويلات ومعانٍ، إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة»^(١).

ثم إنك سوف تقف في الأبحاث المقبلة على كلمات للمعلم الأول تكشف وبكل صراحة ووضوح عن اعتقاده بمقولة المثل، والتأويل الذي ذكره يجمع بين رأيي هذين الحكيمين الشاخصين.

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين، مصدر سابق: ص ٦٥ - ٦٧.

الفصل الثالث

المثل الإفلاطونية عند العلامة الخفري

وبيّن ذلك بعض المتأخرين حيث قال: إنّ في عالم الحسّ شيئاً محسوساً مثل الإنسان مع مادّته وعوارضه المخصوصة، وهذا هو الإنسان الطبيعي، ولا شكّ في أن يتحقّق شيء هو الإنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو هو، غير مأخوذٍ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الأعراض الزائدة على الإنسانيّة، وهو المعنى الذي يُحمّل على كثيرين من زيد، وعمرو، والإنسان المجرد عن العوارض الشخصية بالتشخيصات العقلية، فحين يحمل العقل الإنسان على زيد وعمرو يلتفت لا محالة إلى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتّى إنّ مجرد عن التجرد والإطلاق، فهذا المعنى له وجود لا محالة، فإمّا أن يكون ذلك الوجود في الخارج أو في العقل. وعلى الأوّل لزم أن يكون المشخص عارضاً خارجياً مؤخّراً عن الماهية في الوجود، فتعيّن الثاني، فتعيّن كونه موجوداً في العقل متشخصاً بتشخص عقليّ بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه، وهذا المعنى جوهرٌ لحملة على الجواهر حملاً اتّحاديّاً فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول تكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية، وهذا هو بعينه مذهب إفلاطون.

فإن قيل: المشهور أن إفلاطون أثبت الجواهر العقلية في الأعيان بحيث

هِيَ مَاهِيَّاتٌ كَلِّيَّاتٌ لِلْأَفْرَادِ الْخَارِجِيَّةِ.
 قَلْتُ: لَعَلَّ مَرَادَهُ بِالْأَعْيَانِ الْعُقُولُ، فَإِنَّهَا أَعْيَانُ الْعَالَمِ الْحَسِّيِّ، وَالْعَالَمِ
 الْحَسِّيِّ إِنَّهَا هُوَ ظَلٌّ لَهَا عِنْدَهُ. انْتَهَى كَلَامَهُ.

الشرح

حفل النصّ السابق بالتالي من أمور:

- ١ - الاستدلال على وجود عقليّ لماهيّات الأشياء الموجودة في الأعيان.
- ٢ - الاستدلال على وجوده في العقل.
- ٣ - الاستدلال على جوهرية ذلك الوجود العقلي.
- ٤ - دفع إشكال.

١. الوجود العقلي للماهيات الموجودة في الأعيان

هذا الأمر يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: زيد موجود، زيد إنسان موجود، أي هذا الحمل - حمل
 الإنسان على زيد - موجود.

المدعى: الإنسان العقلي موجود، وهو ربّ النوع الإنساني.

البرهان: إذا حمل العقل الإنسان على زيد مثلاً، فلا شكّ أنّه يلتفت إليه
 ويتصوّره، ومن المعلوم أنّ التصوّر إشارة، والإشارة متفرّعة عن وجود
 المشار إليه، إذن المحمول على زيد وغيره من أفراد الإنسان موجود، وهو
 مجرد عن العوارض الغريبة وإلاّ لما صدق على كثيرين، هذا خلف.

ملاحظة: هذا الدليل قد استُفيد منه في إثبات الوجود الذهني أيضاً،
 حيث إنّنا «... نتصوّر أموراً تتّصف بالكلية والعموم، كالإنسان الكلّي،

والحيوان الكلي، والتصوّر إشارة عقلية، لا تتحقّق إلاّ بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود للكلي بما هو كليّ في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونسمّيه: الذّهن^(١).

أو يُقال: الإنسان موجود لأنّه محمول على موجود، وهو زيد.
إذن فقد وجد لماهيّة واحدة فرد محسوس كزيد - مثلاً - وآخر مجرّد.

٢. الاستدلال على وجوده في العقل

مفاد هذا الأمر: هذا الإنسان - مثلاً - والذي ثبت وجوده لا ريب أنّه موجود في العقل لا في الخارج، وهذا ما يمكن الاستدلال عليه من خلال الطريقة المعهودة أيضاً:

الفرض: الإنسان المجرّد موجود.

المدعى: الإنسان المجرّد موجود في العقل لا في الخارج، فهو كليّ عقليّ لا بالمعنى المنطقي، وإنّما هو الموجود في نشأة العقل، وهو قائم بنفسه أيضاً.
البرهان: هذا الإنسان الذي ثبت وجوده إمّا أن يوجد في العقل أو في الخارج، وإذا أقمنا الدليل الذي يبطل بموجبه وجوده في الخارج فيتعيّن أن يكون موجوداً في العقل، وهو المطلوب.

أمّا إثبات بطلان وجوده الخارجي، فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان الإنسان المجرّد موجوداً في الخارج، للزم أن يكون المشخص عارضاً خارجياً مؤخّراً عن الماهية، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، إذن فيتعيّن أن يكون موجوداً في العقل.

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٧.

ومن المعلوم أنّ القياس الاستثنائي يفتقر إلى بيان أمرين:

١ - بيان الملازمة.

٢ - بيان بطلان اللازم.

أمّا بيان الملازمة: لو كان الإنسان المجرد موجوداً في الخارج لكان متشخصاً والمشخص له عارض خارجي متأخر عن الماهية؛ «إذ المفروض أنّ العقل التفت إلى معنى مجرد من العوارض الغربية، فكلّ ما يكون مشخصاً له يكون متأخراً عنه عارضاً عليه، والعارض هو الوجود الحقيقي...»^(١)، وبعبارة أخرى: إذا وجد الإنسان المجرد مثلاً، وهو العاري عن جميع العوارض والزوائد حتّى التشخص، لأننا فرضنا أنّه لا بشرط شيء، إذا وجد في الخارج، فإنّ الوجود الخارجي سيصبح مشخصاً له، والمشخص لا يكون متأخراً تأخراً حقيقياً عمّا يشخصه، وذلك لأنّ التشخص يساوق الوجود، لكن الوجود الخارجي تأخر وجوداً عن الإنسان المجرد، فهو لا يكون مشخصاً، وبالتالي فلا وجود خارجي للإنسان المجرد، لأنّه استحال أن يكون الوجود الخارجي مشخصاً له.

(١) الإسفار عن الأسفار، تعليقات على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم المتأله مجدد الفلسفة الإسلامية، صدر الدّين محمد الشيرازي، تأليف: آية الله السيّد رضي الشيرازي، وزارة الثقافة والإرشاد الإيرانية، ٢٠٠٢م: ج ٢ و ٣ ص ٥٤.

إشارات الفصل

• النسبة إلى الخفري

لما قال المصنّف رحمه الله: «... وبين ذلك بعض المتأخرين..» اختلف في المراد من المشار إليه، هل هو كلام إفلاطون بحيث يعدّ تفسيراً ثالثاً من تفاسير وتأويلات المثل؟ أم هو كلامٌ أُريد به بيان كلام المعلم الثاني رحمه الله؟ ذهب أستاذنا الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله إلى الأوّل حيث قال: «هذا تأويل ثالث، وقوله: (ذلك) إشارة إلى كلام إفلاطون، لا أنّه إشارة إلى قول المعلم الثاني، وبيان له، كما يقول المصنّف في ردّه: «وهذا التأويل مستبعد جداً..». فتبصّر ولا تغفل، وذلك البعض من المتأخرين هو العلامة الخفري...»^(١)، وكذلك فعل الأستاذ الجوادي حفظه الله وقد أرجع عدم ذكر المصنّف رحمه الله لهذا التأويل في الشواهد الربوبية إلى عدم كونه تأويلاً مستقلاً في عرض التأويلات الأخرى^(٢).

• لا وجود خارجي للمثل

هذه الإشارة عبارة عن صياغة أخرى للدليل الذي سيق لإثبات عقلية نشأة ما افترضه العلامة الخفري مُثلاً تنطبق على مقالة الحكيم الإلهي إفلاطون، وقد أُشير في الشرح إلى أنّ ذلك يثبت من خلال منع الوجود الخارجي لذلك الموجود المجرد، وذلك لأنّ النشأة إمّا خارجية بالمعنى الأخصّ، وهي التي تشتمل على ما هو مادّي محسوس، وإمّا ما يقابلها تماماً

(١) تعليقة على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ص ٦٤.

(٢) رحيق مختوم، مصدر سابق: ص ٢٨٢.

وهي نشأة العقل، أمّا الدليل فهو من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (١) الإنسان المجرد حتّى عن المشخص الخارجي موجود.

(٢) الوجود هو المشخص.

(٣) الوجود عارض للماهية لا لوجودها.

المدعى: امتناع وجوده في الخارج.

البرهان: هناك مقدّمة لا بدّ من الوقوف عليها، وذلك لمدخلتها في هذا

البرهان، حيث تنقسم العوارض إلى قسمين:

١ - عوارض الماهية.

٢ - عوارض وجود الماهية.

أمّا مثال الأوّل فالوجود الذي يعرض على الماهية ويشخصها مخرجاً
إياها عن حدّ الاستواء، وأمّا الثاني، فمثل البياض والسواد حيث يعرضان
الماهية الموجودة، ولا يعرضانها قبل عروض الوجود عليها، وبما أنّهما
قسيمان فهما متباينان، وبالتالي فلا يكون ما هو عارض لإنية الماهية عارضاً
للماهية مباشرةً.

بعد هذه المقدّمة نشرع في البرهان الذي هو عبارة عن قياس استثنائي
يفيد بأنّه: لو كان الإنسان الموجود المجرد حتّى عن المشخص موجوداً في
الخارج، لكان الوجود الخارجي مشخصاً له، والتالي باطل فالمقدّم مثله.
أمّا الملازمة، فلأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وذلك لأنّ التشخص
يساوق الوجود، وإذا فرض الوجود خارجياً فالتشخص كذلك،
والمشخص هو الوجود الخارجي، إذن صار الوجود الخارجي مشخصاً
للإنسان المجرد الموجود، وبالتالي فهو عارض لوجود الماهية، وليس
عارضاً للماهية، هذا خلف.

• نوعان من العروض على الماهية

«... تقسّم عوارض الماهية إلى نوعين، وبتعبير آخر، إنَّ ما يحمل على الماهية على نوعين:

النوع الأوّل: المحمولات التي يكون موضوعها نفس الماهية، بغض النظر عن الوجود فلا يدخل الوجود في الموضوع، أي إنَّ الوجود ليس جزءاً للموضوع.

النوع الثاني: المحمولات التي هي في الواقع ليست عوارض للماهية، وإنَّها هي عوارض للوجود، أي إنَّها تحمل على الماهية بشرط الوجود... فمثلاً عندما نقول: الإنسان موجود، فإنَّ موضوع هذه القضية هو الماهية أمّا محمولها فهو الوجود، أي: العارض هو الوجود، والمعروض هو الماهية. وأمّا عندما نقول: الإنسان كاتب...، فيقال: إنَّ العارض هو الوجود؛ لأنَّ هذه القضية «الإنسان كاتب»، تنحلُّ في الواقع إلى قضيتين: «الإنسان موجود»، و«الإنسان الموجود كاتب»، لأنَّ الكتابة تعرض على وجود الإنسان، وليس على ماهيته، فلا بدَّ أن يكون الإنسان موجوداً ابتداءً، ثمَّ نثبت له الكتابة في ما بعد.

بينما يختلف الأمر في قضية «الإنسان موجود»، إذ لا معنى لأن نقول: لأبْدَّ أن يكون الإنسان موجوداً ابتداءً، ثمَّ يثبت له الوجود في ما بعد.^(١)

(١) شرح المنظومة، تأليف: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ: ج ٤ ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

الفصل الرابع مناقشة الخفري

وهذا التأويل مستبعدٌ جداً، إذ المنقول عن إفلاطون والأقدمين
وتشنيعاتُ اللاحقين من أتباع أرسطو على مذهبيهم يدلُّ على أنَّ تلك
الصُّورَ موجودةٌ في الخارجِ قائمةٌ بذواتها لا في موضوعٍ ومحلٍّ، وقد نُقلَ
عنه أنه قال: إني رأيتُ عندَ التجرُّدِ أفلاكاً نوريةً. وعن هرمس أنه كان
يقولُ: إنَّ ذاتاً روحانيةً أَلقتُ إليَّ المعارفَ فقلتُ: مَنْ أنتَ؟
قال: أنا طباعُك التامُّ.

ولو لم تكنْ لكلماتهم دلالةٌ صريحةٌ على أنَّ لكلِّ نوعٍ موجوداً مجرداً
شخصياً في عالم الإبداعِ لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابيُّ من أنه يجبُ من
أقوالهم أن يكونَ في العقولِ خطوطٌ وسطوحٌ وأفلاكٌ، ثمَّ توجدُ حركاتُ
تلكَ الأفلاكِ والأدوارِ، وأن يوجدَ هناكَ علومٌ مثلُ علمِ النجومِ وعلمِ
اللحونِ وأصواتٍ مؤتلفةٍ وطبِّ وهندسةٍ ومقاديرٍ مستقيمةٍ وأخرُ
معوجةٍ، وأشياءَ باردةٍ وأشياءَ حارَّةٍ، وبالجملةِ كيفيةٌ فاعلةٌ ومنفَعلةٌ،
وكلياتٌ وجزوياتٌ، وموادٌ وصورٌ، وشناعاتٌ أُخر.

الشرح

يتضمّن هذا الفصل وجهين استبعد من خلالهما ما ذهب إليه العلامة الحفري من أنّ المثل إنّما هي جواهر عقلية قائمة في العقول، وليس كما يروّج من أنّها قائمة في الأعيان، وإنّ ورد ذلك على الألسن فلا يُراد بالأعيان إلاّ العقول، وذلك لأنّها أعيان العالم الحسيّ، والعالم الحسيّ ما هو إلاّ ظلّها عنده.

أمّا الوجه الأوّل: إنّ كلمات إفلاطون والأقدمين الذين يتفقون معه في هذه المسألة تؤكّد على الوجود الخارجي والقيام بالذات لتلك الصور التي يقولون بأنّها المثل الاسميّة، فهي غير قائمة لا في موضوع، ولا محلّ.

ثمّ يدعم المصنّف رحمه الله هذا الوجه بكلام لإفلاطون وآخر لمن يقول بمقالته. أمّا كلام إفلاطون، فإنّه يصرّح برؤية أمور مجردة قائمة بذاتها، وذلك في حالة من حالات تجرّده: «إنّي رأيت عند التجرد أفلاكاً نوريّة»، ونقل عمّن يوافقه الرأي: «إنّ لكلّ نوع جسمانيّ فرداً قائماً بذاته»^(١).

وأمّا الوجه الثاني: فإنّ الكلام الذي شنّع به المعارضون لفكرة المثل يشير إلى أنّ تلك المثل والموجودات المجردة التي تُعدّ الأفراد الروحانية لماهيات لها نحو آخر من الأفراد تكون ماديّة، إنّما هي موجودة قائمة بذاتها، وبعبارة أخرى: لو أردنا أن نترجم شناعات هؤلاء المشنّعين إلى قياس استثنائيّ لكان كالتالي: لو كان الأمر كما يزعمه إفلاطون ومنّ معه، من أنّه يوجد للموجودات صور مجردة باقية قائمة بذاتها في عالم الإله، للزم أن يكون في عالم العقول خطوط وسطوح، وأفلاك ثمّ توجد حركات تلك

(١) الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ١٥٧.

الأفلاك والأدوار... الخ^(١) من لوازم يقول بطلانها المشنعون، إذن: والتالي باطل فالمقدّم مثله.

لقد رأيت من خلال تشنيع هؤلاء أنّ مقدّم القياس المذكور الذي أفرغنا تشنيعهم فيه، يحتوي على القول بأنّ المثل موجودات قائمة بذاتها، لا كما زعمه الخفري من أنّها قائمة بالنفس، ثمّ لزموه بتال باطل، ليصلوا إلى بطلانه.

إشارات الفصل

• هرمس

من جملة الكلمات التي ذكرها المصنّف رحمته كمؤيّدات للمثّل القائمة بذاتها، كلمة لهرمس، حيث نقل أنّه كان يقول: «إنّ ذاتاً روحانيّة أَلقت إليّ المعارف، فقلت: مَنْ أنت؟ قال: أنا طباعك التام».

فالذات التي هي طباعه التامّ والتي أَلقت إليه المعارف لا تكون إلّا قائمة بذاتها، إذ لا يعبر عادةً عن القائم بغيره بالذات.

أمّا هرمس، فقد قال شيخنا الأستاذ حسن زاده آملي حفظه الله: «في محبوب القلوب للدليمي: هرمس الهرامسة المسمّى عند العبرانيين أخنوخ، وعند اليونانيين إرميس، ومعنى إرميس عندهم عطارده، وعند العرب: إدريس، كما سمّاه الله تعالى في كتابه العزيز لكثرة دراسته».

واعلم أنّ إدريس هو إلياس عليه السلام؛ لأنّه كان قبل الغيبة إدريس نبياً؛ قوله - عزّ من قائل - : ﴿وَأذْكُرْ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (مريم: ٥٦)، وصار بعد الغيبة إلياس رسولاً، قوله - علت كلمته - : ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الصافات: ١٢٣).

(١) ذكر هذه الشناعات وأكثر الفارابي في الجمع بين رأيي الحكمين، مصدر سابق: ص ٦٦، نقلًا عن أرسطو في حروفه.

وفي هامش المصباح الصغير للشيخ الطوسي: «إدريس عليه السلام هو أخنوخ،
رُفِعَ إلى السماء بعد ثلاثمائة وخمسة وستين...»^(١).

والطُّبَاع ليس جمع طبع، حيث جاء في لسان العرب: «والطُّبَاع:
كالطبيعة، مؤنثة، وقال أبو القاسم الزجاجي: الطُّبَاع واحد مذكّر،
كالنحاس والنَّجار»^(٢).

• وقوله: «أَلَقْتُ إِلَيَّ المَعَارِفَ» إشارة إلى الدور الذي ينهض به ربّ
النوع فهو واسطة الفيض بالنسبة للأفراد المادّية.

وقد أشرنا إلى تلك اللفظة اللغوية وأنّ الطُّبَاع مفرد دفعاً لوهم قد يراود
الأذهان، إذ جمع الطُّبَاع يُوَدِّي إلى خلاف المراد من نظرية المثل التي تقول
بوجود فرد واحد مجرّد للماهية النوعية الواحدة.

«لهذا الحكيم الإلهي أو النبيّ الكبير كلمات في الإلهيات، والأخلاق،
والمعارف والحكم، كلّ واحدة منها كنزٌ من جواهر العلم والمعرفة، نذكر
واحدة منها:

يقول: أوّل شيء يجب على الإنسان هو معرفة وتعظيم الله. والشكر على
المعرفة الإلهية من أكبر النعم...

وأيضاً يقول: عدم الخوف واستسهال الموت يعدّان من فضائل النفس
الناطقة»^(٣).

(١) تعليقة على الأسفار، مصدر سابق: ص ٦٦ .

(٢) لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م: ج ٢ ص ١٥٥.

(٣) شرح خطبة توحيد نهج البلاغة، الفيلسوف والحكيم المتأله المرحوم الهى قمشبي، مقدّمة:
السيد محمد رضا غياثي كرمانى، نشر: مكتب النشر الإسلامى، قم - إيران، الطبعة الأولى،
٢٠٠٣م: ص ١٩٧ - ١٩٨.

وهو أول مَنْ تكلم في علم النجوم والبروج والكواكب السماوية.

• الأسماء اليونانية

«.. قال الديلمي: نقل السيد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضيّ الدين عليّ بن طاووس رحمته في كتابه «فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم» قولاً بأنّ أبرخس وبطليموس كانا من الأنبياء، وأنّ أكثر الحكماء كانوا كذلك، وإنّما التبس على الناس أمرهم لأجل أسمائهم اليونانية، أي لما كانت أسماءهم موافقة لأسماء بعض حكماء يونان الذين يُنسب إليهم فساد الاعتقاد، اشتبه على الناس حالهم، وظنّوا أنّ أصحاب تلك الأسماء بآجمعهم على نهج واحد من الاعتقاد...»^(١).

(١) اللآلي المنتظمة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ٦٣.

الفصل الخامس تأويل السيد الداماد

وقال شيخنا وسيّدنا ومنّ إليه سنّدنا في العلوم - أدام الله علوه ومجده - في بعض كتبه العقلية: إنّ القضاء على ضربين مختلفين: علمي وعيني، وكما يصحّ أن يُعنى به ظهور في العلم وتمثّل في العالم العقليّ فكذلك يصحّ أن يُعنى به وجود في الأعيان، وعلمناك أنه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر، لا في القضاء، فربّ القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، ولا يضيق عن الإحاطة بجملة ما لا نهاية له جملة ومفصلة وهو واسع عليهم، وإنّ ما يوجد في وعاء الدهر ويتمّ وجوده التدريجيّ بالفعل في أفق التغيّر ويبقى تحقّقه بتمامه في وعاء الدهر بقاءً دهرياً لا زمائياً، فإنّه يجب أن يكون متناهي الكميّة سواء كان في الآزال أو في الأباد، وأنّ المادّيات ليست في القضاء - أعني بحسب الوجود العينيّ في وعاء الدهر الوجوديّ عند ربّ القضاء والقدر - متأخّرة عن حصول موادّها بل هي موادّها بحسب ذلك في درجة واحدة، فلو سمعنا نقول: إنّ المادّيات إنّما هي ماديّة في القدر وفي أفق الزمان لا في القضاء الوجوديّ في وعاء الدهر، وفي الحصول الحضوريّ عند العليم الحقّ، فافقه أنّا نعني بذلك سلب سبق المادّة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّى يصير المادّي مجرداً باعتبار آخر.

وأحقُّ ما يُسمَّى به الموجوداتُ الزَّمانيةُ بحسبِ وقوعِها في القضاءِ العينيِّ أي تحقِّقِها في وعاءِ الدَّهرِ: المثلُ العينيَّةُ أو القضائيَّةُ والصوَرُ الوجوديَّةُ أو الدَّهريَّةُ، وبحسبِ وقوعِها في القَدْرِ أي حصولِها في أفقِ الزَّمانِ: الأعيانَ الكونيَّةَ أو الكائناتِ القدريَّةَ، فهذا سرُّ مرموزِ الحكماءِ من أهلِ التَّحصيلِ، وإني لستُ أظنُّ بإمامِ اليونانيِّينَ غيرَ هذا السرِّ، إلاَّ أنَّ أتباعَ المعلِّمِ المشائيَّةِ أساءوا به الظنَّ، واستناموا إلى ما سوَّلتَهُ لهم أوهاؤهم، وقصَّروا في الفحصِ وقروا على وقيعتهم في المثلِ الإفلاطونيَّةِ وعدَّ مساويها، فلم يكنْ اعتمادُهم إلاَّ لانطفاءِ نورِ الحكمةِ، وتفاشي ديجورِ الظلمةِ. انتهتْ عبارتهُ.

الشرح

لقد اشتمل النص الذي نحن بصدد البحث فيه على ما أوَّل به المحقق الدَّاماد رحمته المثل التي قال بها إفلاطون، وذلك في كتابه الأفق المبين، وقد جاء تحت عنوان: إعضال طاح ومخرج ضاح^(١). لكنَّ عبارته في القبسات أسهل وأكثر مساساً لما نحن فيه، فلذلك ها نحن نسوقها، إمعاناً في البيان، وزيادةً في التوضيح، فقد قال في وميض من قبساته النيِّرة: «... فليعلم أنَّ سبيل التأويل على ما سلكه الشريك المعلِّم في الجمع بين الرأيين، أتهم عبَّروا

(١) مصنَّفات الميرداماد، الأفق المبين، تأليف: مير محمد باقر بن محمد حسين الاسترآبادي، باهتمام: عبد الله نوراني، الطبعة الأولى، نشر جامعة طهران، ٢٠٠٦م: ج ٢، ص ٤٤٤، أو المسافة السادسة، الفصل الثالث، العنوان ٤٠.

عن الطبيعيات المتغيرة الفاسدة، والماديات الدائرة الزمانية، بحسب قرار الحضور عند الله تعالى وعدم العزوب عنه. ودوام المثل بين يدي علمه، وإحاطته، وقدرته، وإرادته، على نسبة أبدية غير متقدّرة، وبحسب ثبات وقوعها في الدهر، وقيام حصولها في الواقع، على حالة باقية غير امتدادية، بـ(المثل الإلهية) الثابتة في عالم الإله، لا بدثور وفساد، و(الصور الروحانية المعلقة) في متن الدهر، لا في مكان ولا في زمان، وذلك لأنّ الشخصيات الهولانية، بحسب طبائعها المرسله، معقولات مجردة عن المادّة وعوارضها مطلقاً، وبحسب تشخصاتها الجزئية محسوسة بالنسبة إلى من يعلمها علماً انفعالياً زمانياً، ومعقولة بالقياس إلى العليم العلام الذي يعلمها علماً فعلياً متعالياً عن الزمان والدهر، من سبيل الإحاطة بعلمها وأسبابها المتأدية إلى خصوصياتها المتشخصة الجزئية.

فما هو محسوس لنا في زمان بخصوصه فهو بعينه معقول عقلاً فعلياً ثابتاً غير زمنيّ للذي يعلمه بعلمه وأسبابه ويحيط به وبزمانه ومكانه وبجميع الأزمنة والأمكنة معاً على الدوام... وكلُّ محسوس مادّي، فهو باعتبار آخر معقول مجرد، وكلُّ زمنيّ متغيّر، فهو باعتبار آخر دهرّي ثابت، وكلُّ ممتدّ غير قارّ فهو باعتبار آخر قارّ غير سيّال، فعلى هذا السبيل ينبغي أن يؤخذ أمر المثل الإلهية الثابتة والصور الروحانية المعلقة...»^(١).

وحاصل ما أفاده **تَمُّنٌ**: أنّ شيئاً واحداً لا أكثر بلحاظ يكون مادياً تترتب عليه آثار المادّة من دثور، وتغيّر، ووقوع في الزمان والمكان، وبلحاظ آخر هو نفسه يكون مجرداً روحانياً معقولاً ومثالاً إلهياً، لا أنّ هناك

(١) كتاب القيسات، محمّد بن محمّد يدعى باقر الداماد الحسيني، باهتمام د. مهدي محقق، الناشر: جامعة طهران، ١٩٩٥م: ص ١٦٤.

موجودين: أحدهما طبيعي، وآخر مجرد هو المثال الإلهي، بل ذلك الموجود الطبيعي هو المثال الإلهي لكن بلحاظ حضوره عنده تعالى، وعدم العزوب عنه. وللووقوف على كُنه ما رامه هذا المحقق الجهد فإتينا نسوق كلامه من خلال الفهرسة التالية لأفكار تضمّنها كلامه الرفيع، والذي مصدره - كما علمت - الأفق المبين، ومن الملفت أنّ كلاً من أستاذينا الشيخ جوادي والشيخ حسن زاده لم يذكر موضع هذا الكلام في ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه قيمةً ومكانة:

١ - معنى القضاء والقدر.

٢ - تقسيم القضاء إلى: علمي وعيني.

٣ - وعاء الدهر، وحكم ما يوجد فيه وحكم الماديات بحسب القضاء العيني، ومتى تكون الماديات ماديات.

٤ - تسمية الماديات بحسب القضاء تارةً، وبحسب القدر أخرى، والتأكيد على أنّ مراد إمام اليونانيين إفلاطون، هو ما ذهب إليه، لا ما نسبته أتباع المعلم أرسطو. فإلى التفاصيل بما هو مناسب للمقام.

القضاء والقدر

قال المحقق نصير الدين الطوسي رحمته: «لما كان جميع صور الموجودات (الكليّة والجزئية التي لا نهاية لها) حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الأوّل الواجب إيّاها، كان إيجاد ما يتعلّق منها بالمادّة في المادّة على سبيل الإبداع ممتنعاً؛ إذ هي غير متأتية لقبول صورتين معاً، فضلاً عن تلك الكثرة، وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادّة بإبداع تلك الصور فيها، وإخراج ما فيها بالقوّة من قبول تلك الصور إلى الفعل، قدر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوّة إلى

الفاعل واحداً بعد واحد، فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها، والمادة كاملة.

وإذا تقرّر ذلك فاعلم: أنّ القضاء: عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي، مجتمعة، ومجملة على سبيل الإبداع. والقدر: عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها، مفصلة، واحداً بعد واحد...»^(١).

إذن فالقضاء هو جميع الموجودات في العالم العقلي على سبيل الإبداع لا الاختراع والتكوين، وهو المعنى الذي ذكره المحقق الداماد في الأفق المبين، حيث ذكر بأنّ القضاء العلمي إنّما هو الظهور - ظهور الموجودات - في العالم العقلي، وهو المعنى الدائر السائر فيما بين أرباب الحكمة. غير أنّ هذا المعنى غير مُراد لذلك المحقق الشامخ، وغير معتمد لديه في تأويله للمثل، وإنّما عماده واعتماده على معنى آخر للقضاء اصطلاحاً عليه بالقضاء العيني، وقد عرفه بأنّه الوجود في الأعيان، وهو معنى مختصّ به دون أحد سواه. القضاء علميٌّ وعينيٌّ: وهو ما تقدّمت الإشارة إليه، وأنّ للمحقق الداماد اصطلاحاً خاصاً به في معنى القضاء العيني، والقدر ينقسم إلى هذين القسمين أيضاً: «فهو علميٌّ وهو النفس المنطبعة الفلكية، ولكنه ليس بمراد، وخارجيٌّ وهو الحوادث والكائنات وهذا هو المراد في بيان المثل»^(٢).

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقق نصير الدّين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدّين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي، نشر: البلاغة، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م: ج ٣ في علم ما قبل الطبيعة، ص ٣١٧.

(٢) تعليقة الشيخ حسن زاده على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ص ٦٨.

وعاء الدهر: «... وأما الدهر فهو كالقضاء أيضاً له معنى سائر في قلم أرباب الحكمة وهو نسبة الثابت إلى المتغير، فإن نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، كنسبة الباري جلّ شأنه إلى أسمائه وعلومه، ونسبة الثابت إلى المتغير دهر، كنسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية، ونسبة المتغير إلى المتغير زمان، كنسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية... فالدهر بذلك المعنى ليس مراد صاحب الأفق المين، بل هو أبداع اصطلاحاً خاصاً في معنى الدهر، بأن الدهر وعاء القضاء العيني الجمعي في عالم القضاء العيني...»^(١).

أما حكم ما يوجد في الدهر: فقد ذكر أنّه يجب أن يكون متناهي الكمية أزلاً وأبداً، وأنّ الماديات في القضاء العيني الذي جعل هذا الدهر - أي بالمعنى الذي أبدعه والذي هو وعاء الأعيان الخارجية المادية في القضاء العيني المذكور - لا تكون متأخرة عن حصول موادّها، كما هو حالها في وعاء الزمان، حيث تكون متأخرة عن حصول موادّها، وبالتالي فإنّ موجودات هذا العالم أي عالم القدر إنّما تكون مادية باعتبار وجودها في أفق الزمان حيث لا تجتمع مع موادّها في درجة واحدة، وإنّما هي متأخرة عن حصول موادّها التي هي شرائط معدّة، وليس الأمر كذلك بالنسبة لها عندما تكون في وعاء الدهر فهي ليست مادية، بمعنى أنّها ليست متأخرة عن حصول موادّها، لا أنّها مفارقة للمادة منسلخة عنها، وبالتالي لا يرد إشكال من لم يقف على معنى سلب المادة هذا، ليقول: إذن موجودات هذه النشأة مجردات عن المادة، وبالتالي فهذه هو ذا المحقق رحمته يطلُّ علينا باصطلاح ثالث

(١) المصدر نفسه.

يبدعه، وهو التجرد الذي يريد به سلب سبق المادة للموجودات المادية، وأما المعنى المتداول للتجرد فهو مفارقة الشيء للمادة.

تسمية الماديات

بعد أن علمنا رحمته أن للماديات نحوين من النسبة، أراد أن يسميها بحسب كل نحو نحو، فالماديات بحسب القضاء العيني والوقوع في وعاء الدهر فالأحق والأجدر بها أن تسمى: بـ «المثل العينية، أو القضائية والصور الوجودية أو الدهرية»، وأما بحسب وقوعها في القدر الذي وعاءه الزمان فتسمى: بـ «الأعيان الكونية، أو الكائنات القدرية»، إذن موجود واحد، وهو الموجود الطبيعي، بلحاظ يكون مثلاً عينياً، وبآخر يكون عيناً كونية. والذي يريده إفلاطون إمام اليونانيين هو ذلك الموجود لكن باللحاظ الأول لا الثاني.

إشارات الفصل

• الداماد في كلمات صدرا

لما شرع المصنّف رحمته في عرض تأويل أستاذه المحقق الداماد رحمته، قال: «وقال شيخنا، وسيّدنا، وإليه سندنا في العلوم...»، إشادة يدعن فيها بفضل أستاذه، ويشيد بمكانته، وهو يؤكّد هذا في غير مناسبة يذكره فيها، فلا يجد مناصاً من الخضوع أمامه عرفاناً له بما له عليه، فهو يقول: «ومن إليه سندنا». حيث حصر استناده إليه في تحصيل المعارف وهو مؤثّر على المقام الشامخ، والشأو الرفيع، فهو أي صدرا رحمته يقول في موضع آخر: «وأخبرني سيدي، وسندي، وأستاذي، واستنادي في المعالم الدينية، والعلوم الإلهية، والمعارف الحقيقية، والأصول اليقينية، السيّد الأجلّ الأنور العالم المقدّس

الأزهر، الحكيم الإلهي والفقير الرباني، سيّد عصره، وشفوة دهره، الأمير الكبير والبدر المنير، علامة الزمان، أعجوبة الدوران، المسمّى بمحمّد الملقّب بباقر الداماد الحسيني، قدّس الله عقله بالنور الرباني...»^(١)، هذه كلمات صدره رحمته لم يقلها في سنّ الشباب والمراهقة العلميّة، بل قالها وهو في أوج كماله العلمي، حيث يكتب الأسفار، ويشرح أصول الكافي. وهنا أجدني مديناً بالإشارة إلى أدب وتواضع أستاذنا الشهيد الصدر رحمته مع أستاذه السيّد الخوئي، فلا أذكر ولو مرّة واحدة ذكر فيها السيّد الصدر أستاذه الخوئي رحمته إلا وقال: سيّدنا الأستاذ، حتّى غداً علماً^(٢) لأستاذه رحمته، حتّى على مستوى تعطيل الدروس والشروع فيها كان يرهنه بتعطيل أستاذه، مع أنه هو رحمته كان مرجعاً، وله رسالة عمليّة مطبوعة.

• وجه التسمية عند الداماد

«وبعد اللتيا والتي في تأدية العبارات الثقيلة، والاصطلاحات الجديدة المثقلة المتعبة صار معنى المثل عنده هو أنفس تلك الأعيان الهيولائيّة في نشأة الشهادة المطلقة باعتبار مثولها الجمعي لدى ربّ القضاء والقدر...»

فإن قلت: فأين معنى المثل؟

قلتُ: الحقُّ معك، ولعلّ صاحب الأفق المبين قد ارتضى واكتفى في وجه تسميتها بالمثل بكونها متمثلة بين يديه سبحانه وتعالى ومثولها عنده»^(٣).

(١) شرح أصول الكافي، صدر الدّين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، عني بتصحيحه: محمد خواجوي، معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة، طهران: ٢٠٠٤م، ج ١، كتاب العقل والجهل ص ٢١٤.

(٢) أي عندما يقول السيد الصدر رحمته: سيّدنا الأستاذ، فإنه يريد السيّد الخوئي رحمته كما إذا أطلق الشيخ في الفقه فإنّه ينصرف إلى الطوسي رحمته.

(٣) تعليقة الشيخ حسن زاده آملي على الأسفار، مصدر سابق: ص ٦٩.

• المثل في المنظومة

قال الحكيم السبزواري رحمته مشيراً إلى تأويل الحكيم الداماد:
 قيل: المثل صور الهيولى بما تضاف للمبادي الأولى
 حيث زمانياتها والأزمنة مثل مكانياتها والأمكنة
 كالآن والنقطة في الدهر جمع فالشيء فيه مع هيولاه اجتمع
 حيث تضمّن البيت الأول مدعى المحقق الداماد رحمته، وأنّ المثل النوريّة
 إنّما هي صور أفراد النوع المادية لا حيث نسبتها إلى أنفسها، ولا من حيث
 نسبة بعضها إلى بعض وإنّما من حيث نسبتها إلى المبادئ العالية، أي بما هي
 علمٌ حضوريّ له تعالى. بينما احتوى الثاني من الأبيات على حكم هذه المثل
 أو هذه الأفراد من تلك الحيثية، فهي لا تقدّم ولا تأخر فيما بينها، ولا زمان
 ولا مكان لها بذلك اللحاظ. وأمّا البيت الثالث فقد اشتمل على مثال
 لاجتماع الأفراد وعدم تأخر بعضها عن بعض، فهي مجتمعة بذلك اللحاظ
 في وعاءٍ عرفت أنّ اسمه الدهر.

ثمّ يدعم الحكيم السبزواري رحمته هذا المعنى بتمثيل لا يخلو من لطافة:
 «وقد مثّلوا لهذا بخيط ملوّن تمشي عليه نملة، فالنملة كلّما ورد عليها لون
 غاب عنها لونٌ آخر، ويحكم عليه بالعدم، بخلاف من يحيط بجميع تلك
 الألوان، فيشاهد كلّاً في موضعه، وأيّته فيك أنّ بصرك أو خيالك إذا أدرك
 أنّ هذه النار حارّة أو تلك حارّة وهكذا أدرك بالتعاقب، وأمّا عقلك فيدرك
 كلّ النيران دفعةً واحدة دهريةً ويدرك صفتها، وهي الحرارة، وغيرها فإذا
 وجدَ بعده ناراً حارّة لم يدرك العقل شيئاً جديداً، ومن هنا كان الكلّي كاسباً
 ومكتسباً دون الجزئي...»^(١).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ص ٧٢٥ حاشية (١٣).

• براءة إفلاطون من التأويلات

لقد أكد المحقق الداماد رحمته الله في نهاية كلامه المنقول من الأفق المبين على أنّ إفلاطون لم يكن يريد من المثل التي كان وأستاذه يفرطان فيه إلا ما ذكره هو من تأويل، وإنما أتباع معلّم المشائية هم الذين أثاروا الشكوك حولها وأسأؤوا الظنّ بإمام اليونانيين حتى صرفوا الأذهان عن إدراك لبّ ما رامه ذلك الحكيم من مُثله النوريّة، فقال: «وإني لستُ أظنّ بإمام اليونانيين»^(١).

(١) الأفق المبين، المصدر السابق.

الفصل السادس

عرض ورد

وحاصلها أن جميع الماديات والزمانيات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض، لكنها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً إشراقياً شهودياً وانكشافاً تاماً وجودياً في درجة واحدة من الشهود والوجود، لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية، فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الأول، فلا افتقار لها في الشهود إلى استعدادات الهولانية وأوضاع جسمانية، فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنة والأزمنة، فالأقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهودة.

ولك أن تقول: بعد تسليم أن الأشخاص الكائنة التي وجودها ليس إلا وجوداً مادياً صح كونها مجردة باعتبار آخر، لكن لا ريب في أنها متعددة في وجوداتها، والمنقول عن الأفلاطونيين من أن لكل نوع جسماني فرداً مجرداً أبدياً، دال على وحدتها كما يدل على تجردها، كيف والتجرد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه، فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على:

- ١ - تقرير المصنّف رحمه الله وعرضه لكلام أستاذه الداماد رحمه الله .
- ٢ - عرض الردود على ما ذهب إليه الداماد رحمه الله .
- ٣ - نقد الردود .

١. تقرير صدرًا لكلام الداماد

لقد قرّر المصنّف رحمه الله كلام أستاذه الداماد رحمه الله في المثلّ مرتين؛ إحداهما مفصّلة، وهي التي هاهنا، والأخرى مجمّلة وهي لما أجمل الآراء وأكملها، حيث قال:

«... ومنهم من ذهب إلى أنّه إشارة إلى هذه الصور الهولانيّة في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدأ الأوّل، ومثولها بين يديه، وعدم خفائها وغيوبتها بذواتها عن علمه، إذ هي بهذا الاعتبار كأثبات مجردة من الموادّ والأزمنة والهيئات الحسيّة، والغشاوات الماديّة، لعدم كونها حجاباً عن شهودها ووجودها لدى الباري، فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليات، والمجرّدات متمثّلة بين يديه..»^(١).

وأما تقريره هاهنا فهو ما يمكن عرضه باختصار، إذ لعلّ ما تقدّم فيه كفاية عن الإطالة في ما أفاده رحمه الله من بيان وتحصيل لكلام أستاذه المحقّق، وهذا العرض يمكن التقديم له بهذا الشكل:

(١) تحت عنوان إجمال فيه إكمال.

الماديات والزمانيات

في أنفسها بالقياس إلى إحاطة علمه تعالى

أما الماديات والزمانيات والتي هي موجودات هذه النشأة، نشأة القدر، أو عالم الشهادة، والملك، والناسوت، فهي بالقياس إلى أنفسها وبالقياس إلى بعضها البعض ذات أحكام عدّة، وذلك كالاتقار إلى الزمان والمكان، والأوضاع، وهذا يؤدي إلى حجب بعضها عن بعض، فالزمان حجاب، وكذلك المكان، ومن أحكامها التدرّج، والتغيّر، وهذا يؤدي إلى سبق بعض لبعض، ولحوق بعض لبعض.

أما تلك الماديات والزمانيات بعينها، لكن بلحاظ كونها محاطة لعلمه تعالى حاضرة عنده مشهودة له منكشفة لديه انكشافاً تاماً، ليس لها شيء مما ذكر من أحكام للماديات باللحاظ الأوّل، فلا زمان ولا مكان ولا وضع ولا تغيّر ولا سبق ولا لحوق بالنسبة لبعضها البعض، والذي عناه وأراده دون معنى سواه إمام اليونانيين، هو الماديات الزمانيات باللحاظ الثاني لا الأوّل، ولكنّ الذي شوّش الرؤية هم أتباع المعلّم الأوّل، كما سمعت من المحقّق الداماد رحمته.

٢. الردّ على تأويل الداماد

الإشكالات والردود التي وجّهت إلى تأويل المحقّق الداماد والتي عرضها المصنّف رحمته بشكل مختصر تتوزّع - وهي أربعة - ما بين إشكالات مبنائية وأخر بنائية، وها نحن بصدد عرضها جميعاً، ثمّ وفي النقطة الثانية يتمّ نقاشها والردّ عليها.

الردّ الأوّل: التأويل الذي رآه المحقق الداماد رحمته يؤدي إلى أن تكون المادّية نسبية وكذلك التجرد، وهو ممّا لا يصحّ، ولو سلّمنا بهذه النسبية لا نسلم بأنّها تنفع المحقق الداماد في تأويله، حيث إنّ عالم المثل هو عالم الإله، والعالم الذي يوجد فيه مثل الميرداماد هو عالم المادّة.

لكنك ستسمع نقاشاً يحول دون وجهة هذا الردّ، وهو ما ادّخرناه للإشارات. وبالتالي فإنّ هذا الردّ يكون مبنائياً، إذ حتّى على مبناه رحمته في التأويل فالأمر لا يستقيم له.

الردّ الثاني: المنقول عن إفلاطون أنّ لكلّ نوع مادّي مثلاً، فالإنسان وهو نوع مادّي ذو أفراد عديدة، له مثال نورّي واحد، أمّا بناءً على تأويل المحقق الداماد فسيكون للنوع المادّي مثل نورية بعدد أفراده المادّية، وهو كما ترى.

والإشكال هذا بنائيّ وليس مبنائياً وهو ما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله: «لكن لا ريب في أنّها متعدّدة في وجوداتها، والمنقول عن إفلاطون دالٌّ على وحدتها...».

الردّ الثالث: هذا التأويل يلزم منه ما لا يقبله صاحب المثل، حيث إنّ المثل النورية مجردة تجرداً نفسياً حقيقياً لا نسبياً كما آلت إليه كلمات المحقق الداماد رحمته. وهو - أي الردّ - بنائيّ.

الردّ الرابع: الإشكال الثاني بين أنّ تأويل الداماد قد أودى بوحدة المثل النوري لكلّ نوع مادّي، وأفضى إلى كثرة المثل النورية لكلّ نوع مادّي التي هي مجردة ولو بالتجرد النسبي، ومن المعلوم أن لا كثرة من دون مادّة، فمن أين تكثرت المثل النوعية للفرد الواحد مع أنّها مجردة عن المادّة؟
أعود لأفهرس الإشكال من خلال التّالي:

- ١ - التأويل أفضى إلى كثرة المثل النورية لكل نوع مادّي، وهو ما لزم من خلال عرض الإشكال الثاني.
- ٢ - لا كثرة من دون مادة، فالماهية الكثيرة الأفراد هي الماهية المادية، وإذ لا مادة فلا كثرة.
- ٣ - المثل النورية للنوع المادّي الواحد كثيرة مع أتمها مجردة، وهنا مرتبط الإشكال.

إشارات الفصل

• نقد الردود

أما الردّ الأوّل فهو غير وارد، وذلك وبالالتفات إلى ما أشرنا إليه سابقاً من أن التجرد الذي يترتب على تأويل المحقق الداماد رحمته إنّما يُراد به سلب سبق المادة للموجودات المادية وليس يُراد به مفارقة الشيء للمادة وتجرده عنها، وبالتالي فإنّ مراد هذا المحقق رحمته هو أنّ هذه الموجودات المادية وفي محض المبادئ العالية لا سبق بينها ولا لحوق ولا تجدد ولا تغيير.

وكذلك لا مجال لورود الردّ الرابع؛ وذلك لأنّ قاعدة عدم إمكان تكثّر المجردات إنّما هي مختصة بالمجردات النفسية لا القياسية، والذي بين أيدينا من مجردات إنّما هي المجردات القياسية ليس إلّا.

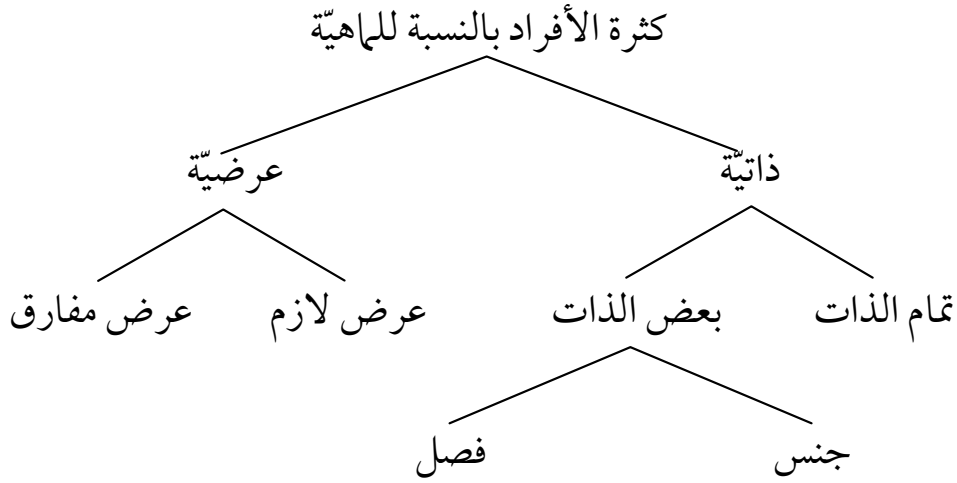
أما الإشكالان الثاني والثالث فإنّهما يحولان دون قبول تأويل الداماد رحمته، فهما واردان، ولا يوجد لهما من دافع.

• كثرة الأفراد

لقد استدلّ على أنّ منشأ كثرة أفراد ماهية من الماهيات بماديتها، وهو ما يمكن تناوله من خلال التالي:

كلّ ماهية مادية كثيرة الأفراد
 ماهية الإنسان ماهية مادية
 .: ماهية الإنسان كثيرة الأفراد.

الذي يحتاج إلى توضيح هو الكبرى: كلّ ماهية مادية كثيرة الأفراد.
 فنقول: عندما نحمل كثرة الأفراد على ماهية من الماهيات، فنقول:
 ماهية كذا كثيرة الأفراد، فإنّ هذا المحمول الذي هو كثرة الأفراد له
 الاحتمالات التالية، وذلك بالنسبة للموضوع.



هذه هي الكلّيات الخمسة التي هي وليدة حصر عقلي كما هو مذكور في
 محله. لكي يثبت المدعى لا بدّ أن نبطل الاحتمالات جميعاً، ما عدا الأخير
 منها، وهو أن تكون الكثرة أمراً مفارقاً للماهية.

أمّا إبطال الاحتمالات التي يُراد إبطالها، فهو ما يتمّ من خلال قياس
 استثنائيّ تجعل فيه كلّ تلك الاحتمالات شقوقاً في مقدّمه الذي يلزم منه أمرٌ
 باطل يؤدي إلى إبطاله بشقوقه جميعها، والقياس هو التالي:

لو كانت الكثرة تمام الذات، أو بعضها، أو لازماً لا يفارقها، للزم عدم
 وجود الذات، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضح، لأننا نتعامل مع ماهية كثيرة الأفراد موجودة، كالإنسان مثلاً. إنّما الذي يفتقر إلى توضيح إنّما هو إثبات الملازمة ما بين المقدّم والتالي، وهو ما يمكن فعله من خلال القول بأنّ الاحتمالات الثلاثة المذكورة سوف تؤدّي إلى عدم تحقّق فرد لتلك الماهية، لأننا وبناءً على الاحتمالات هذه وكلّمها وضعنا اليد على ماهية فستكون كثيرة الأفراد، وبالتالي لا وحدة، إذ كلّ واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً، وإذ لا واحد فلا كثير، وإذ لا كثير فلا ماهية؛ لأننا فرضنا أنّ الكثرة ذاتية أو لازمة. فيتعيّن الاحتمال الرابع، حيث تكون الكثرة أمراً مفارقاً، ومن المعلوم أنّه لكي يعرض أمرٌ مفارق على شيء لا بدّ أن يكون مسبوقاً بإمكانٍ حامله المادّة، فيكون النوع مادياً بالضرورة، فكلّ نوع كثير الأفراد فهو مادّي، وبعكس النقيض الموافق: كلّ ما ليس بمادّي ليس كثير الأفراد، أي: كلّ مجرد منحصر بفرد^(١).

(١) راجع نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٠٨.

الفصل السابع المُثل عند الدواني

وأولُّ بعضُهُم المثلُ الإفلاطونيَّة إلى الموجوداتِ المعلقة التي هي في عالمِ المثل.

الشرح

التأويل الذي يشتمل عليه هذا النصّ إنّما هو للملأ جلال الدّين الدّواني الذي أوَّل المثلَّ الإفلاطونيَّة بالموجودات في عالم المثل المنفصل، وهو المعبر عنه بالبرزخ وعالم الخيال المنفصل، وهو عالم متوسّط بين عالم المفارقات وعالم المادّيات، حيث إنّ عالم المفارقات مجرد عن المادّة والصورة، والمادّيات مقترنة بهما معاً، وعالم المثل مجرد عن المادّة دون الصورة، ولذلك صار متوسّطاً، وبرزخاً بينهما، إذن فالمثل النوريّة عند الملأ الدواني هي موجودات عالم المثل المنفصل.

إشارات الفصل

• لماذا قولهم: معلقة؟ قال أستاذنا السيّد رضا الصدر رحمته: «ولعلّ وجه توصيف عالم المثل بالتعليق فقدان المادّة هناك، وقيام موجوداته بعقلها الفاعليّة قياماً صدوريّاً، فكأنّها أجسام معلقة بها غير حالة في موادّها، فعالم المثل حلقة متوسّطة بين عالمي النفوس والطبيعة، وهو عالم مقداريّ وليس بهادّي كالصور المترائية في الرؤيا»^(١).

(١) صحائف من الفلسفة، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، آية الله السيّد رضا الصدر، باهتمام السيّد باقر خسروشاهي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ: ص ٦٠٠.

الفصل الثامن

المثل غير المثل

هو - تأويل الدواني السابق - أيضاً غير صحيح؛ لما سبق.
 أما أولاً، فلأن هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والأشباح المعلقة قائلون
 أيضاً بالمثل الإفلاطونية. وأمّا ثانياً، فلأن تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في
 عالم الأنوار العقلية، وهذه الأشباح المعلقة ذوات أوضاع جسمانية، منها
 ظلمانية يتعدّب بها الأشقياء، وهي صور سودّ زرق مكروهة تتألم النفوس
 بمشاهدتها، ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء، وهي صور حسنة بهية
 بيض مردّ كأمثال اللؤلؤ المكنون.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على نقد لتأويل الدواني، وقد تضمّن هذا النقد رديين:
 الردّ الأوّل: الإفلاطونيون قائلون بالمثل النورية، وكذلك بالمثل المعلقة،
 فهم يتعاملون معها ويفرّقون بينهما.
 الردّ الثاني: كيف تكون المثل النورية هي المثل المعلقة، مع أنّ الأولى
 منزّهة عن الأوضاع الجسمانية دون الثانية، فغير المنزّه غير المنزّه؟

إشارات الفصل

• المعاد والمثل

بعد أن ثبت الفرق ما بين المثل التي هي نورية محضة وبين المثل المعلقة
 التي قد تكون نورية - لكن ليس بدرجة نورية المثل الإلهية - وقد تكون

ظلمانية، لكن وعلى أي حال فإن لكل منهما (المثل النورية والمعلقة) دور في القوس الصعودي كما لهما في النزولي، فإن لكل منهما قوماً يحشرون إليهما، فالذين يحشرون إلى المثل النورية غير الذين يحشرون إلى المثل المعلقة حتى النورية منها، «فمن غلبت عليه نشأة الحس، والاستكمال بالمستلذات الحسية والمألوفات الدنيوية فهو بعد وفاته أليف غصة شديدة، رهين عذاب أليم... فيكون حشره إلى دار البوار، ومرجع الأشرار، ومهوى الفسقة والكفار، وإن غلب عليه رجاء يوم الآخرة، والميل إلى ما وعده الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسرورها وحوورها وقصورها... فمآله إلى الجنة والخلاص من عذاب النار، وإن غلبت عليه القوة العقلية واستكملت بإدراك العقلية المحضة، والعلم باليقينيات من طريق البرهان والأسباب العقلية الدائمة، فمآله إلى عالم الصور الإلهية والمثل النورية...»^(١).

• عالم الآخرة عالمان

«... ليست الآخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والأشكال والصور، بل عالم الآخرة عالمان: عالم عقلي نوري، وعالم حسي منقسم إلى دار النعيم ودار الجحيم، أحدهما نوراني والآخر ظلماني، فالأول للمقربين، والثاني للسعداء الصالحين، والثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل سافلين، وأصحاب الشمال...»^(٢)، وبالتالي ولتأكيد المغايرة بين عالم المثل النورية وعالم المثل المنفصل يمكن أن نسوق هذا القياس الذي هو من الشكل الثاني: المثل النورية مجردات تامة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٣٠.

لا شيء من الأشباح والمثل المعلقة بمجرد تام

∴ لا شيء من المثل النورية بأشباح معلقة.

أو يمكن عرضه بحدّ أوسط آخر غير الذي ورد في القياس السابق:

الأشباح منقسمة إلى ظلمانية ونورانية

لا شيء من المثل النورية بمنقسم إلى ظلماني ونوراني

∴ لا شيء من الأشباح بمثل نورية.

• الفرق بين المثل والمثال

«.. هو أن مثل الشيء عبارة عما يوافق في تمام الماهية ويكون الامتياز بينهما في العوارض الخارجة عن الماهية، كالفردين المندرجين تحت ماهية واحدة، مثل زيد، وعمرو، ومثال الشيء عبارة عما يوافق في بعض الوجوه لا في ماهيته، ولأجل تفاوت معنهما أنه تعالى منزّه عن المثل؛ لأنه لا ماهية له، لكي يكون له شريك فيها، ولو كان ذاته تعالى ماهية مجهولة الكنه ليس له مثل، أي شريك في ماهيته، ولكنه تعالى له الأمثال العليا، بل العالم - أعني ما سواه تعالى - كله مثاله، وفي كلّ شيء له آية، بل ليس كلّ شيء إلا آيته، لا أنه شيء فيه آيته...»^(١)، والنفس الإنسانية هي مثال الله تعالى ذاتاً وصفات وأفعالاً، وليست مثلاً؛ إذ ليس كمثل شيء، وذلك «لتكون معرفتها مرقاة لمعرفة، فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياء والجهات، وصيرها ذات قدرة، وعلم، وإرادة، وحياة، وسمع، وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها...»^(٢).

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٠٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٦٥.

الباب الثالث

السهروردي والمثل

- الفصل الأول: المثل عند السهروردي
- الفصل الثاني: الوجه الأول للسهروردي
- الفصل الثالث: النفس النباتية المدبرة
- الفصل الرابع: النفس الناطقة المدبرة
- الفصل الخامس: الوجه الثاني للسهروردي
- الفصل السادس: دفع مقولة المشاء
- الفصل السابع: تلخيص وتعقيب
- الفصل الثامن: الوجه الثالث للسهروردي
- الفصل التاسع: المثل لأنواع الجسمانية المستقلة
- الفصل العاشر: المأخذ الأول
- الفصل الحادي عشر: المأخذ الثاني
- الفصل الثاني عشر: المأخذ الثالث

الفصل الأول المثل عند السهروردي

وذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون ومعلميه وحكام الفرس موافقاً لهم إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع، وهو صاحب ذلك النوع وربّه، وقد استدلل على إثباتها بوجوه.

الشرح

يمكن عرض ما يريده الشيخ السهروردي من خلال المقدمات التالية:

- ١ - هناك أفراد مادية لكل نوع من الأنواع المادية الموجودة.
- ٢ - هذه الأفراد موجودة لكي تصل إلى غاية خلقت لأجلها.
- ٣ - وصول هذه الأفراد وخروجها من القوة إلى الفعل لا يكون من دون واسطة تكون مجرى لفيضه تعالى إليها، إذ فاقد الشيء لا يُعطيه لا لنفسه ولا لغيره.
- ٤ - واسطة الفيض هذه هي واحدة عند المشاء وهو العقل الفعال الذي هو آخر العقول الطولية، حيث يكون مجرى للفيض بالنسبة لكل الأفراد المادية للأنواع جميعها، أما عند السهروردي فيوجد لكل أفراد نوع مادي مجرى وواسطة خاصة به، تكون رباً له تربّه وتخرجه من القوة إلى الفعل آخذة بيده إلى ما أوجد لأجله من غاية.

هذا هو مدعى السهروردي في مسألة المثل، وله على إثباته وجوه عدة، سوف يتمّ التعرّض لها واحداً بعد آخر.

إشارات الفصل

• من هو السهروردي

هو أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المعروف بشيخ الإشراق، وبالشّيخ المقتول. ولد سنة ٥٤٩هـ. في قرية سهرورد في زنجان. تلقى علومه الأولى في مراغة، ثمّ انتقل إلى إصفهان لكسب التحصيلات العليا. تطوّف في بلدان عدة إلى أن انتهى به المقام في حلب، حيث نشأت بينه وبين الملك ظاهر بادشاه ابن صلاح الدين الأيوبي علاقة محبة واحترام، إلا أنّ هذا لم يدُم، حيث سعى فيه عدد من علماء الظاهر في ذلك الزمان، فأوغروا صدر صلاح الدين عليه، وزعموا أنّ في بقاء السهروردي خطراً على الدين والدنيا، فضغط الوالد على ولده إلى أن هدّده بحرمانه من إمارة حلب، فانقاد الولد لرغبة الأب، ولا يُعلم بأيّة طريقة تمّت تصفية الرجل، فلعلّه سُم، ولعلّه سُجن حتّى مات، وذلك سنة ٥٨٦، وبناءً عليه يكون عمره دون الأربعين، له كتب عدة باللغتين العربيّة والفارسيّة، وعلى رأس هذه الكتب كتاب حكمة الإشراق.

• وساطة الفيض

عندما قلنا إنّ المثل النوريّة هي وسائط الفيض وهي التي تربّ وتدبّر الأفراد المادية، لا نريد - والعياذ بالله - أنّ الأمر قد فوّض لها، فهي تفعل فعلها في تدبير أفرادها مستقلة عنه تعالى، بل المراد أنّها تقوم بهذا الفعل بإذن

منه تعالى، وبإقدار وإلاّ ف ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...﴾ (البقرة: ٢٥٥) ومن ذا الذي يجرّك ساكناً في مملكته خارجاً عن حيلة إرادته، وهل هناك وجود لما هو كذلك؟!

• المثل غاية الأفراد

كما أنّ المثل هي واسطة الفيض بالنسبة للأفراد نزولاً، فهي واسطة العود إليه تعالى صعوداً، فالأفراد المادّية تسعى للتشبه بأصولها النوريّة مادامت في هذه النشأة، ولعلّ هذا يصلح كمعنى لقوله تعالى: ﴿...إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ...﴾ (الانشقاق: ٦).

• كلام السهروردي ليس تأويلاً

الملاحظ أنّ صدر المتألّهين رحمته لم يدرج كلام السهروردي تحت عنوان التأويل والتفسير، فلم يقل كما كان يقول سابقاً: وأوله السهروردي بكذا مثلاً.

ولعلّ السرّ في ذلك هو أنّ المصنّف رحمته يعتقد بأنّ كلام السهروردي موافق لمقولة إفلاطون، فلا يصحّ والحال كذلك وصفه كلامه بالتأويل.

الفصل الثاني الوجه الأول لسهروردي

الأوّل ما ذكره في المطارحات وهو أنّ القوى النباتية من الغاذية والنّامية والمؤلّدة أعراض، إمّا على رأي الأوائل فلحلّوها في محلّ كيف كان، وإمّا على رأي المتأخّرين فلحلّوها في محلّ يستغني عنها؛ لأنّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهیولی، وإلاّ لما صحّ وجود العناصر والمتمزجات العنصريّة، وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهیولی لزم أنّ تكون القوى الثلاث المذكورة أعراضاً، وإذا كانت هذه القوى أعراضاً فالحامل لها: إمّا الرّوح البخاريّ أو الأعضاء، فإن كان هو الرّوح الذي هو دائم التحلّل والتبدّل، فتبدّل القوى الحالّة بتبدّل محالّها، وإن كان الأعضاء، وما من عضو منها إلاّ وللحرارة سواء أكانت غريزيّة أو غريبة عنها عليها سلطنة، فالأجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة، فتبدّل أجزاءها وتحلّل دائماً، فإذا بطل جزء من المحلّ بطل ما فيه من القوّة، ويتبدّل الباقي بورود الوارد من الغذاء، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي له زماناً يمتنع أن يكون هو القوّة والأجزاء الباطلة؛ لامتناع تأثير المعدوم، وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز أن يكون القوّة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك؛ لأنّ وجودها بسبب المزاج، فهي فرع عليه، والفرع لا يحفظ الأصل، ولأنّ القوّة النّامية

تُحَدِّثُ بِسَبَبِ إِيرَادِ الْوَارِدِ مِنَ الْغِذَاءِ فِي الْمُرْدِ عَلَيْهِ خِلَالَ اسْتَلِزْمِ تَحْرِيكِ الْوَارِدِ وَتَحْرِيكِ الْمُرْدِ عَلَيْهِ إِلَى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَيَسُدُّ بِالْغِذَاءِ مَا تَحَلَّلَ مِنْهُ وَيَلِصِقُهُ بِالْأَجْزَاءِ الْمَخْتَلِفَةِ الْمَاهِيَّاتِ وَالْجِهَاتِ، فَهَذِهِ الْأَفَاعِيلُ الْمَخْتَلِفَةُ مَعَ مَا فِيهَا مِنَ التَّرْكِيبِ الْعَجِيبِ وَالنِّظَامِ الْمُتَقِنِ الْغَرِيبِ وَالْهَيْئَاتِ الْحَسَنَةِ وَالتَّخَاطِيطِ الْمُسْتَحْسَنَةِ، لَا يُمْكِنُ صَدُورُهَا عَنْ طَبِيعَةِ قُوَّةٍ لَا إِدْرَاكَ لَهَا وَلَا ثَبَاتٍ فِي النَّبَاتِ وَالْحَيَوَانِ.

الشرح

هذا هو الوجه الأول الذي يريد السهروردي من خلاله إثبات المثل النورية التي يقول بها والتي هي موافقة لما يقوله إفلاطون، وهذا الوجه يمكن عرضه من خلال المقدمات التالية:

١ - نشاهد آثاراً عجيبة تترتب على النبات، والحيوان، من أشكال وتخاطيط وألوان مبهجة، وروائح عطرة.

٢ - لهذه الآثار مبدأ، إذ يستحيل صدور أثر من دون مؤثر.

٣ - هذا المبدأ لا بد أن يكون مدركاً ثابتاً، أمّا مدركاً، فلأن هذه الآثار العجيبة لا يعقل صدورها من قوّة غير شاعرة، وأمّا ثابتاً، فلثبات صدور هذه الآثار عن النبات بحيث لا تختلف ولا تتخلف، وهو أمرٌ مشاهد أيضاً. وبالتالي فلا يجوز أن يكون الأثر ثابتاً والمؤثر متغيراً متبدلاً، والإدراك يقوم عليه الوجه الأول، بينما الثبات فالوجه الثاني.

٤ - إذن ما هو ذلك المبدأ الذي تصدر عنه تلك الآثار التي نشاهدها

تترتب على النبات؟

لو حللنا النبات بحثاً عمّا من شأنه أن يسند إليه هذا الدور لوجدنا أموراً ثلاثة لكنّها لا تجدي ولا تصلح مبدأً ينهض بدور المبدأ لهذه الآثار، والثلاثة هذه هي:

١ - المادّة.

٢ - الصورة الجسميّة.

٣ - القوى النباتيّة: الغذائية، النامية، المولّدة.

أمّا عدم صلاح الأمر الأوّل، فلأنّ المادّة واحدة في كلّ الأجسام، فلو كانت هي المبدأ لصدر عن الأجسام جميعاً آثار واحدة، والتالي باطل جزماً. أضف إلى ذلك أنّ المادّة شأنها القبول لا الفعل، والمبدئيّة تنهض بدور الفعل. وأمّا عدم صلاح الثاني، فلما ذكرناه أولاً في بيان عدم صلاح الأوّل. وأمّا عدم صلاح الثالث فهو ما يمكن توضيحه من خلال قياسين من الشكل الثاني الضرب الثاني، والذي يتألّف من سالبة كليّة وموجبة كليّة وينتج سالبة كليّة^(١):

لا ب م

كلّ ح م

∴ لا ب ح .

وليعلم أنّ الشكل الأوّل منها هو مضمون الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة التي يُراد من خلالها إثبات كلام السهروردي بينما الشكل الثاني هو مضمون الوجه الثاني.

(١) المنطق للمجتهد المجدّد الشيخ محمد رضا المظفر قنّز، المتوفّى ١٣٨٣ هـ، تعليق: سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفيّاضي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ: ص ٢٥٤.

لا شيء من القوى النباتية بمدرك

(١) كل مبدأ للآثار مدرك

∴ لا شيء من القوى النباتية بمبدأ للآثار.

لا شيء من القوى النباتية بثابت

(٢) كل مبدأ للآثار ثابت

∴ لا شيء من القوى النباتية بمبدأ للآثار.

والذي يحتاج إلى بيان في كل من القياسين السابقين إنما هو صغرى كل منهما، حيث يُراد إثبات عدم ذرّائية القوى النباتية المذكورة، وعدم ثباتها، وهذا ما يمكن فعله من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك قوى نباتية موجودة، وقد تكفّلت بإثباتها أبحاث علم النفس الفلسفي.

المدعى: هذه القوى غير مدركة .

البرهان: هو ما يمكن عرضه من خلال الشكل الأوّل ثمّ الثاني.

أمّا الشكل الأوّل:

القوى النباتية موجودة للمتغيّر

(٣) كل موجود للمتغيّر متغيّر

∴ القوى النباتية متغيّرة.

ثمّ نأخذ هذه النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي، والذي هو من

الشكل الثاني، الضرب الأوّل:

القوى النباتية متغيّرة

(٤) لا شيء من المدرك بمتغيّر

∴ لا شيء من القوى النباتية بمدرك.

الذي يحتاج إلى تبيين هو كل من صغرى الشكل الأوّل وكبرى الشكل الثاني. ولنبدأ بالثانية، وذلك لسهولةّها، إذ سوف نكتفي بمجرّد الإرجاع والإشارة إلى مكان تبيينها، حيث ثبت في أبحاث العلم أنّ المدرك لا بدّ أن يكون مجرّداً، وكذلك المدرك، وعليه فقد عرّف العلم بأنّه حضور أمر مجرّد لأمر مجرّد، والمجرّد لا سبيل للتغيّر إليه، وإليك المسألة بلغة القياس أيضاً:

	لا شيء من العلم	بمتغيّر
(٥)	كلّ مادّي	متغيّر

∴ لا شيء من العلم بهادّي.

وإذ ليس العلم بهادّي فهو مجرّد، وذلك لأنّ الموجود إمّا مجرّد وإمّا مادّي. أمّا صغرى القياس، فـ «لوضوح أنّها - الصورة العلمية التي هي العلم - فعلية لا قوّة فيها لشيء البتّة. فلو فرض أيّ تغيّر فيها، كانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلومة سابقاً، ولو كانت الصورة العلمية مادّية لم تأب التغيّر...»^(١)، إذن فالعلم مجرّد، وهذا يستلزم تجرّد العالم؛ إذ لا معنى لحضور أمر مجرّد لأمر مادّي.

وأما كبرى هذا القياس، فلأنّ المادّة موضوع القوّة التي يخرج بها المادّي منها إلى الفعلية، وهذا يستلزم تغيّراً، إذن كلّ مادّي متغيّر. ومن ثمّ ثبت أنّ لا شيء من المدرك بمتغيّر. وبالتالي فلنشرع في تبيين صغرى القياس الذي هو من الشكل الأوّل، حيث تفيد بأنّ القوى النباتية موجودة للمتغيّر، وهو ما يستحقّ لمركزيّته أن يفرد تحت عنوان مستقلّ وهو: القوى النباتية متغيّرة.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٩٤.

القوى النباتية متغيرة

عرفت أن هذا العنوان إنما هو نتيجة القياس الذي هو من الشكل الأول والذي كان الحد الأوسط فيه الوجود للمتغير، ولا ضير بذكره ثانية:

القوى النباتية	موجودة للمتغير
كل موجود للمتغير	متغير

∴ القوى النباتية متغيرة.

أما الكبرى فواضحة، وإنما الصغرى هي التي تحتاج إلى علاج، والفصل الذي بين أيدينا لا يعالج إلا هي، وهنا لا بد أن نثبت أمرين حتى تكون مبيّنة، وهما:

١ - وجود القوى النباتية للغير.

٢ - إثبات تغير ذلك الغير الذي توجد له تلك القوى.

أما الأمر الأول فيمكن إثباته من خلال القياس التالي وهو الضرب

الأول من الشكل الأول: كل ب م

كل م ح

∴ كل ب ح.

كل عرض

القوى النباتية

(٧)

أعراض

∴ القوى النباتية موجودة للغير.

أما الكبرى فمقتضى تعريف العرض: ماهية إذا وجدت في الخارج

وجدت في موضوع مستغن عنها في وجوده.

وأما الصغرى، فهي مما يقوله الأوائل والمتأخرون، مع فارق بينهم وهو

أن الأوائل ذهبوا إلى عرضية كل حال في محل سواء كان ذلك الحال مفترقاً

في وجوده إلى المحلّ أم مستغنياً عنه، بخلاف المتأخرين الذين ذهبوا إلى عرضية الحالّ المفتقر في وجوده إلى ما يحلّ فيه، فالحالّ والعرض عند الأوائل متساويان، فكلّ حالّ عرض، وكلّ عرض حالّ، أمّا الحالّ عند المتأخرين فهو أعمّ من العرض، إذ كلّ عرض حالّ، وليس كلّ حالّ يكون عرضاً، وذلك كالصور النوعية فهي حالّ لكنها ليست بعرض، أمّا عند الأوائل فهي عرض. وقد كان دليل المتأخرين على عرضية هذه القوى هو استغناء المحلّ عنها، وذلك لأنّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى، وهذا ممّا أشكل عليه الحكيم السبزواري في تعليقه له في المقام.

وأما الأمر الثاني: فبعد أن ثبت أنّ القوى النباتية المذكورة موجودة للغير لكونها أعراضاً، الآن يُراد إثبات أنّ ذلك الغير الذي توجد له هذه القوى متغيّر غير ثابت.

والغير الذي يفترض أن توجد له هذه القوى هو واحد من هذين:

١ - الروح البخاري.

٢ - الأعضاء.

وهذا يستدعي إثبات أنّ كلاهما متغيّر غير ثابت، حتّى يثبت تغيّر القوى النباتية، إذ الموجود للمتغيّر متغيّر لتغيّره، وإلاّ فهو خلف كونه موجوداً له.

الروح البخاري متغيّر

هذا العنوان يشتمل على مفاد هل المركّبة، التي يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء، وهنا يتساءل عن ثبوت التغيّر للروح البخاري، ومعلوم جدّاً أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، إذن فهل الروح البخاري ثابت أوّلاً حتّى نثبت له التغيّر، بل ما هو معنى الروح البخاري؟ وهو سؤال بما

الشارحة، لأنَّه قبل العلم بوجود ذلك الروح.

أما الروح البخاري فهو: «جسم لطيف ذو مزاج يتكوّن من صفوة الأخلاط الأربعة»^(١)، وهو ينقسم إلى ثلاثة: الروح الطبيعي، والروح الحيواني، والروح النفساني، ولكلّ منبع ومنفذ، ومصبّ.

• أمّا وجوده: فقد قال صدر المتألهين رحمته الله في الأسفار: «إنّ النفس لا تتصرّف في الأعضاء الكثيفة العنصريّة إلاّ بوسط مناسب للطرفين... وهذه الدعوى أي كون النفس غير متصرّف أوّلاً إلاّ لذلك الروح الذي قيل: إنّهُ مخلوق من لطافة الأخلاط وبخاريّتها، كما أنّ البدن مخلوق من كثافة الأخلاط، وردّيها، قريبة من الوضوح غير محتاجة إلى البرهان...»^(٢).

• أمّا تغيرّ الروح البخاري: فهو متغيّر متبدّل، وذلك لأنَّه مادّي، وكلّ مادّي لا يخلو من التغيّر والتبدّل، ثمّ إنّ واحداً من أسباب النوم الغائيّة هو «اجتماع الروح الحيواني في الباطن طلباً للاستراحة، فإنّ الروح جسم لطيف أسهل تحللاً من البدن الذي هو قشره وغلافه، فلو استمرّت اليقظة لتحلّل بالكلية؛ لأنّ الحسّ والحركة إنّما يتّمان بحركة الروح، والحركة محلّلة لجوهره، فيجتمع في المنبع؛ حتّى يصلح وينمو، وينال بدلاً ما تحلّل منه في اليقظة...»^(٣) إذن فالروح البخاري متغيّر.

• أمّا الأعضاء الكثيفة فهي أيضاً متغيّرة، وهذا ممّا لا يحتاج إلى برهان، فهو مشاهد لا ريب فيه.

(١) عيون مسائل النفس، وشرح العيون في شرح العيون، آية الله حسن حسن زاده آملّي، الناشر: أمير كبير، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧١: ص ٢٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٧٤.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢٢٤.

ومن ثمّ فقد ثبت أنّ الغير الذي توجد له القوى النباتية سواء كان روحاً بخارياً أم أعضاء كثيفة متغيّر، وهذا يؤدّي إلى تغيّر ما توجد له، وهي هذه القوى. إذن هذه القوى متغيّرة، وبالعودة إلى البرهان الذي اشتمل عليه القياس رقم (٣):

القوى النباتية موجودة للمتغيّر
كلّ موجود للمتغيّر متغيّر
∴ القوى النباتية متغيّرة.

نجد أنّ المطلوبه ثابت، وبالعودة إلى رقم (١)، والذي هو:

لا شيء من القوى النباتية بمدرك
كلّ مبدأ للآثار مدرك
∴ لا شيء من القوى النباتية بمبدأ للآثار.

نجد أنّ المطلوب الرئيس من هذه العمليّات المتعدّدة للاستدلال ثابت، وبالتالي فلا المادّة الأولى، ولا الصورة الجسميّة، ولا القوى النباتية تصلح لأن تكون مبدأ للآثار التي تترتّب على النباتات، وإنّما مبدؤها هو ربّ نوع كلّ من النباتات المتعدّدة.

خلاصة الدليل

كان المراد إثبات عدم صلاحية القوى النباتية لأن تكون مبدأ للآثار التي نشاهدها مترتبة على النباتات، وذكرنا أنّ الحدّ الأوسط الذي ننفي به ثبوت المبدئية للقوى النباتية هو عدم الإدراك، وعدم الإدراك ثبت من خلال التغيّر وعدم الثبات، حيث لا بدّ لذلك المبدأ أن يكون مدركاً حتّى تصدر عنه هذه الآثار البديعة، ولا بدّ أن يكون ثابتاً غير متغيّر.

البرهان السابق كان استعمالاً للحدّ الأوسط الأوّل، وهو الإدراك، حيث سلّبتنا المبدئية عن القوى النباتية بسبب الإدراك، فهي غير مدركة، ثمّ بينّا عدم إدراك القوى النباتية، وذلك بسبب تغييرها، وأثبتنا تغييرها بسبب جودها للمتغيّر، ثمّ إثبات وجودها للمتغيّر من خلال القول بعرضيتها، ثمّ أثبتنا تغيير ما توجد له.

وإليك فهرسة مختصر لذلك، من خلال التالي من قضايا، ابتداءً بالمدعى:

- القوى النباتية ليست مبدأً للآثار.
- لأنّها غير مدركة.
- هي غير مدركة؛ لأنّها متغيّرة غير ثابتة.
- هي متغيّرة؛ لأنّها موجودة للمتغيّر، الذي هو الروح البخاري أو الأعضاء الكثيفة.
- الروح البخاري متغيّر، والأعضاء الكثيفة متغيّرة أيضاً.

إشارات الفصل

• عرضية القوى النباتية

سمعت أنّ القوى النباتية أعراض عند كلّ من الأوائل والمتأخرين، غير أنّ منشأ عرضية تلك القوى عند الأوائل يغيّر منشأ عرضيتها عند المتأخرين، وهو ما يمكن تصويره من خلال القياسين التاليين:

كلّ حالّ في محلّ	عرض
القوى النباتية	حالة في حلّ

∴ القوى النباتية أعراض.

رأيت أن الحد الأوسط الذي ثبتت بموجبه العرضية لتلك القوى إنما هو الحلول في مطلق المحل، سواء كان هذا المحل مستغنياً عما يحل فيه أم غير مستغنٍ. هذا هو دليل العرضية عند الأوائل.

أما دليلها عند المتأخرين فهو ما تراه في القياس التالي:

كلُّ حالٍ في محلٍّ مستغنٍ عنه
عَرَضٌ
القوى النباتية
حالة في محلٍّ مستغنٍ عنها
.: القوى النباتية أعراض.

إذن فالحد الأوسط ليس مطلق المحل كما كان الحال عند الأوائل، بل هو المحل المستغني الذي به تثبت عرضية هذه القوى.

أما صغرى هذا القياس فواضحة، وأما كبراه فقد بينها المصنّف رحمه الله بقوله: «لأن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهیولی» أي الذي ينهض بدور تقويم وجود المحل الذي هو الهیولی إنما هو صور العناصر، فالمادة محل غير مستغنٍ عنها في وجودها، بينما هي كذلك بالنسبة للقوى، وإلا لما صحَّ وجود العناصر والممتزجات العنصرية، فإن المعدن مثلاً ليس له مثل هذه القوى، وبالتالي فلو كان لها مدخلية في تقويم وجود الهیولی الأولى لما وجد المعدن، وهو تالٍ باطل، إذ لا شك ولا ريب في وجود المعدن.

• الحرارة الغريزية

قبل الخوض في ما هو المراد من الحرارة الغريزية، لا بأس بتوضيح محلها من الكلام. وذلك بأن يُقال: لما كان هذا الوجه يعتمد في إثبات المثل على نفي مبدئية القوى النباتية، لما نراه من آثار وأفعال تترتب على النبات والحيوان، وهذا النفي يرتكز على تغير تلك القوى، وتغيرها يرتكز على كونها أعراضاً موجودةً لتغير، وهذا المتغير إما الروح البخاري، أو

الأعضاء، والأعضاء تتغير بفعل الحرارة، والحرارة إمّا غريزيّة، وإمّا غريبة خارجية، وبالتالي فقد ثبت دورٌ مهمٌ لشيء اسمه الحرارة في هذا الوجه الذي يُراد من خلاله إثبات المثل.

بناءً على ما تقدّم صار من الوجيه الوقوف على معنى وحقيقة هذه الحرارة التي تلعب مثل هذا الدور.

قال صدر المتألّهين رحمته الله: «... والحرارة الغريزيّة - التي هي عند المحقّقين جوهر سماويّ بيد ملك من ملائكة الله النازعة للأرواح، الناقلة إيّاه من نشأة إلى نشأة - ليست شأنها بالذات نفس الإذابة، والتحليل، وإفناء هذه الرطوبات إلى أن يقع الموت، وإلّا لم يكن أفاضها ولم يسلّطها على البدن، ولا يرضى سبحانه بموت أحد سيّما الإنسان، إلّا لأجل حياة أخرى مستأنفة في عالم المعاد، وستعلم أنّ نفوس الحيوان، بل النبات أيضاً منتقلة إلى ذلك العالم، بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج، وتحويل البدن، وتحريك المواد بالتسخين إلى مزاج حارّ يناسب الخفّة، واللطافة لأنّ يبدّل مركب النفس ويسوّي له مركباً ذلولاً برزخياً مطيعاً للراكب، غير جموح، لعدم تركّبه من الأضداد، فيميل تارةً إلى جانب، وأخرى إلى جانب آخر. فهذا التبديل في المركّب يهَيّئ النفس للخروج والهجرة من هذه الدار...»^(١).

إذن للحرارة الغريزيّة دور التعديل والتبديل، وهو دور لا يخلو من تغيير. و«قوله: (والحرارة الغريزيّة) أقول: الحرارة الغريزيّة هي المقابلة للحرارة الغريبة، والحرارة الغريزيّة تسمّى: الروح البخاري أيضاً، وهي أطف الأجسام، ولا جسم أطف منها، وهي آلة للطبيعة في أفعالها،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٩٢.

كالجذب، والدفع، والهضم، وغيرها... والمعلم الأول أرسطو وأستاذه إفلاطون وغيرهما من أساطين الحكمة يسمّون الحرارة الغريزية بالنار الإلهية... ولا يخفى عليك أنّ الروح التي غذاؤها النسيم هي الروح البخاري، ثمّ الحرارة عرض قائم بالجوهر، والروح البخاري جوهر، وهو حارٌّ غريزيّ، وإطلاق الحرارة الغريزية عليه على ضرب من التوسّع في التعبير...»^(١).

• الروح البخاري

تقدّم كلام في هل البسيطة للروح البخاري، وهاهنا كلام في أقسامه، ومنع كلّ منها ومصبه، أو مجراه، قال الحكيم السبزواري رحمته:
 كما كثيف الخلط أعضاء بدا لطيفه روحاً بخارياً غذا
 وتلّت الروح: فنفساني ثمّ طبيعيّ وحيواني
 «... فنفساني، أي روح نفساني منبعه الدماغ، ومصبه الأعصاب، ثمّ
 روح طبيعيّ منبعه الكبد، ومجراه الأوردة، وروح حيوانيّ منبعه القلب
 ومجراه الشرايين...»^(٢).

• الفرق بين الروح البخاري والروح الإنساني

«فذلكة البحث أنّ الروح أي البخاري جسمٌ لطيف، ذو مزاج متكوّن من صفوة الأخلاط الأربعة، والروح الإنساني أي النفس الناطقة ليست بجسم، بل جوهر مجرد عن المادّة.
 وأنّ الروح يطلق بالاشتراك اللفظي على معانٍ عديدة، حتّى أنّه يطلق

(١) شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٧٠٧، ٧١٠.

(٢) شرح المنظومة للسبزواري، تعليق الشيخ حسن زاده، مصدر سابق: ج ٥ ص ١٠٢.

على ما يذاب بها الأجساد في اصطلاح أهل الحيل .
وأنّ ذلك الاشتراك كأنّه صار سبب اغترار بعضهم في إطلاق الجسم اللطيف على الروح الإنساني...»^(١) . وبعبارة أخرى: الروح البخاري من مباحث ومسائل علم الطبّ بينا النفس الناطقة والروح الإنسانيّة هي من مباحث علم الفلسفة الإلهيّة .

(١) شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٢٧٠ .

الفصل الثالث النفس النباتية المدبرة

وما ظنَّ أنَّ للنباتِ نفساً مجردةً مدبرةً، فليس بحقٍّ، وإلاَّ لكانتْ ضائعةً معطَّلةً ممنوعةً عن الكمالِ أبداً، وذلك محالٌّ.

ثمَّ القوَّةُ المسماةُ عندهم بالمصوِّرةِ قوَّةٌ بسيطةٌ فكيف صدرَ عنها تصويرُ الأعضاءِ معَ المنافعِ الكثيرةِ في حفظِ الأشخاصِ والأنواعِ، وغيرِ ذلك ممَّا هو مذكورٌ في كتبِ التَّشريحِ.

والعاقِلُ الفطنُ إذا تأمَّلَ ذلك وما انضمَّ إليه منَ الحكمِ وعجائبِ الصُّنعِ التي في كتابِ الحيوانِ والنباتِ علمَ أنَّ هذه الأفاعيلَ العجيبةَ والأعمالَ الغريبةَ لا يمكنُ صدورُها عن قوَّةٍ لا تصرَّفَ لها ولا إدراكٍ، بل لابدَّ وأنَّ تكونَ صادرةً عن قوَّةٍ مجردةٍ عنِ المادَّةِ مدركةٍ لذاتها ولغيرها، وتسمَّى تلكَ القوَّةُ المدبرةُ للأجسامِ النباتيةِ عقلاً، وهو من الطبقةِ العرضيةِ التي هي أربابُ الأصنامِ والطلسماتِ.

الشرح

هذا الفصل مخصَّص لدفع إشكال على ما آل إليه الفصل السابق، وهو ما يمكن عرضه بالعبارة التالية: لعلَّ ما أُسند للعقول المتكافئة يستند إلى النفس المجردة التي قد تكون للنبات، أو لعله يستند إلى القوَّة المصوِّرة فهي التي تنهض بمنشئية الآثار التي نراها تترتب على النباتات.

أمّا الإشكال بالـنفس المجرّدة فهو ما يمكن عرضه بما يلي من قياس:

الـنفس النباتيّة	مجرّدة
كلّ مجرّد	مدرك وثابت

∴ النفس النباتيّة مدركة وثابتة.

ثمّ نضع هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الـنفس النباتيّة	كلّ مدرك وثابت
مدركة وثابتة	مبدأ للآثار

∴ النفس النباتيّة مبدأ للآثار.

وبالتالي لا معيّن لإسناد الآثار المذكورة لأحد العقول العرضيّة، وإنّما يمكن ذلك الإسناد لهذه النفس النباتيّة المجرّدة.

أمّا دفع هذا الإشكال فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:

لو كانت النفس النباتيّة المجرّدة هي مبدأ الآثار لكانت معطّلة ممنوعة من الكمال الذي تستحقّ، والتالي باطل فالمقدّم مثله، إذن فالنفس النباتيّة لا يمكن أن تكون مبدأ للآثار.

أمّا التالي فبطلانه بسبب استحالة التعطيل في الوجود، وكذلك المنع من الكمال الذي تستحقّ، وذلك لأنّه قسر دائميّ، وهو لا يجوز أكثرية فكيف وهو دائميّ.

أمّا بيان الملازمة: لو كانت النفس النباتيّة مجرّدة تجرّداً عقليّاً، ولا مجال لها للترقيّ فوق المرتبة النباتيّة، لكان هذا منعاً لها من الوصول إلى الكمال اللائق بالنفس الناطقة المجرّدة تجرّداً عقليّاً، إذ لهذه النفس كمالات خاصّة بها كدرك الكلّيات مثلاً، وهو ممّا لا نجده في النباتات.

بعبارة أخرى: إنَّ التجرّد الذي للنفوس النباتية لا يحوّل هذه النفوس لأنّ تكون منشأً لهذه الآثار التي تكشف إنّها عن درجة راقية من التجرّد، وهو ما يكشف عنه احتياج مبدأ هذه الآثار إلى درجة رفيعة من العلم، إذن هذه الآثار العجيبة تكشف عن درجة علم المبدأ، ودرجة العلم تكشف عن درجة تجرّده، وهذه الدرجة من التجرّد لا تكون للنفوس النباتية، وإلاّ للزم أن يكون لها شأنية الوصول إلى الكمالات اللائقة بتلك الدرجة من التجرّد، وهو ممتنع؛ إذ «الإنسان من جملة الأكوان الطبيعيّة مختصّ بأنّ واحداً شخصياً من نوعه قد يكون مترقياً من أدنى المراتب إلى أعلاها مع انخفاض هويّته الشخصية المستمرة على نعت الاتّصال، وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج...»^(١).

ومن جملة الكمالات اللائقة بمقام التجرّد العقلي غير إدراك الكلّيات، مرتبة الحشر العليا التي تكون لأصحاب الحياة العقلية، بخلاف أصحاب الحياة الحسّية، وبعبارة أخرى: سلّمنا أنّ للنبات نفساً مجرّدة، لكنّها على أيّ درجة من درجات التجرّد؟ إذ من المعلوم أنّ التجرّد ليس على وتيرة واحدة، بل هو مشكّك، وللنبات درجة منه لا تحوّله لأنّ يكون منشأً لما نراه من آثار تترتب عليه، والقول بتواطي التجرّد ممّا لا يُلقى إليه ببال، كيف وهو يلزم منه عدم التفاوت بينه وبين العقول، وهو ممّا يؤدي إلى عدم الفرق بين العلة والمعلول، وهو كما ترى.

احتمال القوّة المصوّرة

«المصوّرة تطلق بالاشتراك الاسمي على معنيين، وذلك لأنّ المصوّرة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٩٦ .

عند الأطباء تطلق على الخيال، أعني خزانة الحس المشترك، وقد تطرّق هذا المعنى إلى الكتب العقلية أيضاً؛ مثلاً إنَّ الشيخ قدّسُ قال في أوائل الفصل الثاني من رابعة الشفاء... : «إنَّ القوّة المصوّرة التي هي الخيال هي آخر ما تستقرّ فيه صور المحسوسات... وأمّا المصوّرة هاهنا فهي الطابعة... فهي التي يصدر عنها بإذن خالقها تبارك وتعالى تخطيط الأعضاء وتشكيلاتها، وتجويفها، وثقبها...»^(١)، هذا عند قوم، حيث جعلوا رؤساء القوى النباتية أربعاً، وهي: الغذائية، والنامية، والمولدة، والمصوّرة. أمّا عند قوم آخرين كالمحقّق الطوسي رحمته فهي باطلة^(٢)، وذلك لاستحالة صدور هذه الأفعال التي تنسب للمصوّرة عن قوّة بسيطة لا شعور لها. والآثار التي تنسب للمصوّرة كثيرة مختلفة، وهذا ممّا لا يصحّ صدوره من البسيط، إذن ليس منشأ هذه الآثار هي المصوّرة، وكذلك هذه الآثار لا تصدر إلاّ عن مبدأ ذي إدراك وشعور، والمصوّرة ليست ذات إدراك وشعور، وبالتالي فهي ليست مبدأ لهذه الآثار، والذي هو مبدأ لهذه الآثار التي تترتب على النباتات إنّما عقل عرضي، المطلوب ثابت.

إشارات الفصل

• الجماد مجرد

يمكن عدّ هذه الإشارة إمعاناً في دفع الإشكال الذي احتواه هذا الفصل، وذلك من خلال توسيع دائرته لتشمل حتى الجماد، وهو ما يمكن

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٥ ص ٩٤ تعليقة رقم (٤٥).

(٢) تجريد الاعتقاد: المسألة الثانية عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني، حيث قال المحقّق الطوسي رحمته: «والمصوّرة عندي باطلة؛ لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركّبة عن قوّة بسيطة ليس لها شعور أصلاً».

عرضه من خلال أن التجرد هو مبدأ ما نراه من أفعال وآثار تترتب على النبات والحيوان، وبالتالي فلا موجب لإسناد هذه الأفعال والآثار إلى ما يسمّى بالمثل، فلو وقفنا على قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: ٤٤) لوجدنا أن كل شيء عالم، وذلك لأن التسيح فرع المعرفة بالمسبح، وما يصح عليه وما لا يصح، والعالم مجرد، إذن كل شيء مجرد حتى الجماد، فهو شيء، وهو مسبح، وهو عالم، وبالتالي فهو مجرد، وإذا كان مجرداً فهو مبدأ للآثار التي تترتب عليه، ولا حاجة له إلى ما يسمّى بالمثل. والجواب بكلمة مختصرة: التجرد الذي يصلح لأن يكون مبدأ ومنشأ للآثار ليس هو أي تجرد كان، بل هو التجرد التام، وليس كل مجرد يكون مجرداً تاماً.

• القوة المصورة باطلة

قال الحكيم الطوسي رحمته: «... والمصورة عندي باطلة؛ لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً»، وقال تلميذه الحلّي رحمته شارحاً هذه المقالة: «أقول: أثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير، والتشكيل بشكل نوع ذي القوة، والحق ما ذهب إليه المصنّف من أن ذلك مُحال؛ لأنّ هذه الأشكال والصور أمور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها، بل يجب إسنادها إلى مدبّر حكيم. وأيضاً فإنّ هذه التشكيلات أمور مركّبة، والقوة البسيطة لا تصدر عنها أشياء كثيرة...»^(١).

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلّي رحمته، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن زاده الأملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٢ هـ: ص ٢٨٩.

لقد احتوى كلام العلامة الحلبي رحمته كما كلام المصنّف رحمته في هذا الفصل على دليلين يتمّ من خلال كلّ منهما نفي مبدئيّة المصوِّرة للأفعال والآثار التي يُراد إسنادها إلى المثل التي هي العقول المتكافئة، وإليك هذين الدليلين بصورة قياسين من الشكل الثاني، الأوّل منها من الضرب الثاني، والثاني منها من الأوّل:

لا شيء من القوّة المصوِّرة	مدرك لذاته ولغيره
المبدأ لهذه الآثار	مدرك لذاته ولغيره

∴ لا شيء من القوّة المصوِّرة بمبدأ هذه الآثار.

القوّة المصوِّرة	بسيطة
------------------	-------

لا شيء من مبدأ الآثار الكثير	بسيط
------------------------------	------

∴ لا شيء من القوّة المصوِّرة بمبدأ للآثار الكثيرة.

والمراد من البساطة هاهنا هو أنّ هذه القوّة تفعل فعلها على وتيرة واحدة، وليس لها أنحاء متعدّدة من الفعل.

الفصل الرابع النفس الناطقة المدبرة

فإن قلت يجوز أن تكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة، ونجدها لا خبر عندنا بأننا متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة، ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تمييزها بالأخلاق وذهابها إلى الأعضاء المختلفة والأوضاع والجهات، وصيرورتها مشكّلة بالأشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلاً عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا، فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا، وليست مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء آخر.

الشرح

يشتمل هذا الفصل على حل لنقض يوجه إلى الجواب الذي أُجيب به على احتمال كون النفس المجردة التي للنبات هي المنشأ لتلك الآثار التي تترتب عليه، حيث كان أن تلك النفس التي للنبات على كونها مجردة لكنّها غير صالحة لأن تنهض بعبء منشئية تلك الآثار، إذ تجرّدها بتلك الدرجة المتدنية من التجرد غير أهل لذلك، وإنما الأهل لذلك هو الدرجة العليا من التجرد.

الإشكال هو: إن التجرد المطلوب ليكون منشأً للآثار موجود في النفس الإنسانية الناطقة، إذن فلا تحتاج الأفراد المادية للإنسان إلى ربّ نوع يربّها، ويدبّر أمرها.

وبالتالي فإنّ ما ذكر من دليل يصدق عليه أنّه أخصّص من المدعى، وبالتالي فالوجه الأوّل مخدوش بالنوع الإنساني، فهو «لو تمّ لدلّ على ثبوت المثل للنبات فقط، أمّا الجهاد فليست له تلك القوى المختلفة الثابتة، وأمّا الحيوان فله نفس مدبّرة تغنيه عن تدبير المفارق مباشرة...»^(١)، حيث لا يقتصر النقض على الحيوان الذي من جملة الإنسان بل يتعداه حتّى إلى الجهاد.

أمّا الجواب فهو ما يمكن عرضه بعد التذكير بالقياس الذي صغنا به الوجه الأوّل الذي جيء به لإثبات المدعى:

لا شيء من القوى النباتية	بمدرك
كلّ مبدأ للآثار	مدرك

∴ لا شيء من القوى النباتية بمبدأ للآثار.

الجواب الذي يُراد عرضه لحلّ الإشكال بالنفس الناطقة، والنقض بها على الوجه الأوّل، ليكون أخصّص من المدعى، هو القياس التالي، حيث جاءت فيه الصغرى مشتملة على النفس الناطقة بعد أن كانت القوى النباتية هي محطّ البحث في الوجه الأوّل، وهو ظاهر في القياس السابق، أمّا القياس الذي يُراد جعله جواباً عن هذا الإشكال، فهو:

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الأستاذ محمّد تقي مصباح، الناشر: مؤسّسة في طريق الحق، قم - إيران، الطبعة الأولى: تعليقة رقم (٤٦٦).

ليست النفس الناطقة
كلُّ مبدأ للآثار
بمدركة للآثار التي تصدر عنها
مدرك للآثار التي تصدر عنه

∴ ليست النفس الناطقة بمبدأ للآثار.

المقدمة التي تحتاج إلى تبين هي الصغرى، إذ كيف تكون النفس الناطقة غير مدركة لتلك الآثار التي نراها تترتب على الإنسان، من تغذية، ونمو، وتوليد للمثل؟

وبصورة القياس الاستثنائي نقول: لو كانت النفس هي المبدأ لهذه التدابير العجيبة لكانت عالمةً بها، لكنّها ليست عالمةً بها، وبالتالي فليست هي المبدأ لهذه التدابير.

أمّا الملازمة فهي بيّنة، وهي محتوى كبرى القياس المذكور أخيراً، وأمّا بطلان التالي فالضرورة قاضية بأنّ النفس غافلة عن هذه التدابير، لا خبر لها بصيرورة الأغذية في الأعضاء حين كمال العقل فضلاً عن بدو الفطرة وزمان النقص والجهل. إذن النفس غير مدركة، وما ليس بمدرك لا يكون مبدأً، فالنفس ليست مبدأً، وإنّما المبدأ لهذه التدابير هو ربّ النوع الإنساني. ثمّ يختم المصنّف رحمته كلامه هاهنا بكلام ربما يريد منه دفع إشكال قد يخطر في البال، وهو أنّ مبدأ هذه الآثار بناءً على هذا مركّب، فهو مدرك وفاعل، يفعل بجزء ويدرك بآخر.

بل يمكن صياغة هذا الكلام بطريقة قد تكون إشكالياً يُراد منه هدم فكرة المثل، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو كان مبدأ الآثار الفرد العقلي الذي هو ربّ النوع لكان مركّباً من جزئين، من جزء يدرك وآخر يفعل، لكنّه ليس كذلك. إذن فالتالي باطل فالمقدّم مثله، إذن ليس مبدأ الآثار هو ذلك الفرد العقلي، وذلك لبساطته،

وبالتالي فهذه المبادئ للآثار «ليست مركبة، لكن لم لا يجوز أن تكون ذات مراتب متفاضلة، كالنور الذي عنده حقيقة بسيطة إلا أنّها متفاوتة بالتنام والنقصان، مرتبة منه كالنور الأفتح، ومرتبة كنور الشمس والقمر، فالنور الاسفهد له مرتبة منها فاعل بالرضا، ومرتبة فيها فاعل بالقصد...»^(١).

إشارات الفصل

• جواب آخر

يمكن إثبات عدم إدراك النفس لأفعالها بغير ما ذكره المصنّف رحمه الله، وذلك اعتماداً على ما هو مختار المصنّف رحمه الله من أنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وذلك من خلال:

- ١ - النفس في مرحلة الحدوث جسمانية مادية.
 - ٢ - الأفعال المذكورة من تخاطيط وأشكال إنّما هي في مرحلة الحدوث.
 - ٣ - الجسماني لا يدرك.
 - ٤ - النفس لا تدرك.
- وإذا أردت صياغة ما تقدّم في صور قياس من الشكل الأوّل فهو التالي:
- | | |
|-----------------|-------------------------|
| الجسماني المادي | غير مدرك |
| النفس | جسمانية مادية في الحدوث |
- ∴ النفس غير مدركة حال الحدوث.
- وقد أشرنا إلى أنّ الأفعال التي يُراد إسنادها للمثل إنّما توجد في مرحلة حدوث النفس لا بقاءها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥٥ حاشية (٣) للسبزواري.

وبالتالي فإنَّ النقض المذكور إنما يرد في مرحلة الحدوث لا البقاء، هذا بناءً على مختار المصنّف رحمته، وأمّا بناءً على ما هو مختار حكمة المشاء من أنّ النفس روحانية الحدوث والبقاء، فالنقض تامّ حدوثاً وبقاءً.

• العلم البسيط

الذي جعل النفس الناطقة غير مؤهلة لاستناد هذه الأفعال إليها هو الزعم لعدم علمها بتلك الأفعال، وعُدَّ هذا العدم أمراً ضرورياً، فنحن لا علم لنا بهذه التدابير العجيبة، ولا خبر لنا متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة، وما إلى ذلك من أفعال تحدث من خلال قوانا المختصة دون أن نلتفت إليها.

إلا أنّ الحكيم السبزواري رحمته وفي حاشية منه في المقام لم يقنع بهذا دليلاً لإخراج النفس من دائرة المسؤولية عن هذه الأفعال، وذلك لأنّ العلم الذي نُفي، والذي يُراد من خلال نفيه سلب تلك المسؤولية ليس إلاّ العلم المركّب، أي العلم بالعلم الذي يخوّل صاحبه مبدئية الآثار والأفعال، والعلم الذي له هذه الشانّة هو العلم البسيط، وهو ممّا يقول به المصنّف رحمته في مسألة العلم الإلهي، حيث يذهب إلى أنّ النفس تعلم علماً حضورياً بسيطاً بالقوى وأفاعيلها.

أمّا علم النفس بذاتها وبقواها فهو ممّا لا ريب فيه، وقد نبّه عليه في محله، حيث ثبت أنّ كلّ مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول، حيث يعقل ذاته وكلّ ذات أخرى مجردة، والعلم هنا علمٌ حضوريّ بسيط قد يلازمه علمٌ مركّب حصولي، وهو العلم بالعلم، فإذا ما قال قائل: نسيت نفسي، غفلت عن نفسي، ذهلتُ عن نفسي، «... فهذه مجازات عن عنايات نفسانية مختلفة، ألا ترى أنّك تسند النسيان والغفلة والذهول حينئذ إلى نفسك وتحكم بأنّ

نفسك الشاعرة شعرت بأمر وغفلت عن أمر تسميه نفسك كالبدن ونحوه؟

ودع عنك ما ربّما يتوهم أنّ المغمى عليه يغفل عن ذاته ونفسه، فإنّ الذي يجده هذا الإنسان بعد انقضاء حال الإغماء أنّه لا يذكر شعوره بنفسه حالة الإغماء، لا أنّه يذكر أنّه كان غير شاعر بها، وبين المعنيين فرق...»^(١). هذا بالنسبة للنفس فهي عالمة بذاتها علماً بسيطاً حضورياً قد تغفل عنه. أمّا ماذا عن علمها بأفعالها، وما هو الدليل الذي يثبت من خلاله علم النفس البسيط الحضورى بأفعالها؟

ثمّ إنّّه لو كان للنفس علم حضوريّ بسيط بأفعليلها وقد غفلت عنه لجاز أن يتولّد لديها علم حصويّ مركّب فيما لو نبّهت وأزيلت غفلتها عن ذلك العلم الحضورى البسيط، وهو ممّا لا يكون، وبعبارة أخرى: لو كانت النفس عالمة علماً حضورياً بسيطاً بأفعالها لأمكن علمها الحضورى بهذه الأفعال فيما لو نبّهت عليها، لكنّه لا يمكن ذلك، فلا يكون للنفس علم بسيط بأفعالها.

وبالتالي فلا علم للنفس بخوّها شأنية إسناد هذه الأفعال إليها.

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مطبوعات إسماعيليان، قم - إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٢هـ: ج ٦ ص ١٧٩ - ١٨٠.

الفصل الخامس الوجه الثاني لسهروردي

الوجه الثاني: إنك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات. وإلا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا، وأمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير الإنسان، ومن الفرس غير الفرس، ومن النخل غير النخل، ومن البر غير البر، وليس كذلك، بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد، من غير تبدل وتغير، فالأمور الثابتة لا تبني على الاتفاقات الصرفة.

الشرح

الركن الذي يريد الارتكاز عليه صاحب هذا الوجه هو ثبات نظام الأنواع الواقعة في عالمنا هذا، فهو - أي هذا النظام - لا يختلف ولا يتخلف، وكل ما لا يختلف ولا يتخلف لا يكون لمجرد الاتفاق، حيث إن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً، حيث يختلف تارة، ويتخلف أخرى، وهذا يدل على الثبات وعدم التغير.

أما عدم اختلاف وتخلف الأنواع فهو ثابت بالتبع والاستقراء، فالإنسان يحصل من الإنسان، والفرس من الفرس، وإلا لأمكن حصول الإنسان من غير الإنسان، وهو باطل بالضرورة.

لقد صيغ هذا الوجه بصورة القياس الاستثنائي التالي:

لو لم تكن الأنواع تسير على نهج واحد ثابت، لجاز وأمكن أن يحصل

النخل من غير النخل، والقمح من غير القمح، و... لكنّه غير ممكن. إذن فالأنواع في عالمنا تسير على نهج واحد ثابت، والثابت ليس مبدؤه الاتفاق الصرف، إذن هذا النهج وهذا النظام الثابت للأنواع ليس اتفاقياً، بل له علته المسانحة له في الثبات، وإذ ليست الأفراد ثابتة، فلا تصلح أن تكون مبدأ وعلّة هذا النظام الثابت، لأنّها مادّية، متغيّرة، دائرة فاسدة، وإنّما علّة ومبدأ هذا النظام الثابت هو ذلك الموجود العقلي الثابت - لتجرّده - الذي هو ربّ النوع. هذا الوجه يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية أيضاً، وذلك إمعاناً في إيضاحه:

الفرض: الأفراد الواقعة في عالمنا هذا ذات نظام ثابت، لا يختلف ولا يتخلّف، وهذا الفرض ثابت تتبّعاً واستقراءً ولو في الجملة، وعلى مستوى بعض الأنواع.

المدعى: علّة ثبات نظام الأفراد ثابتة، وهي ربّ النوع لكلّ نوع نوع من الأنواع.

البرهان: يمكن عرض البرهان من خلال القياسين التاليين: وكلاهما من الشكل الأول:

معلول ثابت	نظام الأفراد
علته ثابتة	كلّ معلول ثابت

∴ نظام الأفراد علته ثابتة، وهو بمعنى أنّ علة نظام الأفراد علة ثابتة.

ثمّ نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس الآتي:

علة ثابتة	نظام الأفراد
مجرّدة	كلّ علة ثابتة

∴ علة نظام الأفراد مجرّدة.

وبالتالي فإنّ علّة هذا النظام موجود مجرد عقلي هو ربّ نوعها،
فالمطلوب ثابت.

إشارات الفصل

• الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً

قبل كلّ شيء يجب أن نعرف المعنى الذي يقصده المنطق الأرسطي من
الاتفاق في المبدأ الذي وضعه أساساً للاستقراء والذي يقول إنّ الاتفاق لا
يكون دائماً ولا أكثرياً.

الاتفاق بمعنى الصدفة، والصدفة تعتبر نقطة مقابلة للزوم، فإذا
استطعنا أن نفهم معنى الزوم أمكننا أن نحدّد معنى الصدفة بوصفها
المفهوم المقابل للزوم والتقيض لها.

والزوم على نحوين: الزوم المنطقي والزوم الواقعي.

١ - الزوم المنطقي: لون من الارتباط بين قضيتين أو مجموعتين من
القضايا يجعل أيّ افتراض للانفكاك بينهما يستبطن تناقضاً، كالزوم
المنطقي القائم بين مصادرات هندسة أقليدس ونظرياتها، نتيجة لاستبطن
التفكيك بين هذه النظريات وتلك المصادرات للتناقض.

٢ - الزوم الواقعي: عبارة عن علاقة السببية القائمة بين شيئين كالنار
والحرارة أو الحرارة والغليان. وهذه السببية لا تستبطن أيّ لزوم منطقي
بالمعنى المتقدّم، لأنّ افتراض أنّ النار ليست حارّة أو أنّ الحرارة لا تؤدّي إلى
الغليان لا يستبطن بذاته تناقضاً.

فهناك مثلاً فرق كبير بين افتراض أنّ المثلث ليس له ثلاثة أضلاع
وافترض أنّ الحرارة لا تؤدّي إلى غليان الماء، فإنّ الأول يستبطن داخل

بنائه الذهني تناقضاً منطقياً بينما لا يوجد أي تناقض منطقي داخل الثاني، لأنه افتراض لا يناقض نفسه وإنما يناقض الواقع الموضوعي للحرارة، ولهذا كان اللزوم بين المثلث والأضلاع الثلاثة منطقياً وكان اللزوم بين الحرارة والغليان واقعياً فحسب لا منطقياً.

والصدفة تعبير عن المفهوم المقابل للزوم، فإذا قيل عن شيء إنه صدفة كان معنى ذلك عدم كونه لزوماً منطقياً أو واقعياً.

والصدفة قسمان: صدفة مطلقة وصدفة نسبية:

١ - الصدفة المطلقة: هي أن يوجد شيء بدون سبب إطلاقاً كغليان الماء إذا حصل دون أي سبب.

٢ - الصدفة النسبية: هي أن توجد حادثة معينة نتيجة لتوفر سببها، ويتفق اقترانها بحادثة أخرى صدفة، كما إذا تعرّض ماء معين لحرارة بدرجة مئة فحدث فيه الغليان، وتعرّض ماء آخر في الوقت نفسه لانخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر فحدث فيه الانجماد في اللحظة نفسها التي بدأ فيها غليان الماء الأول، ففي هذا المثال يعتبر اقتران انجماد هذا الماء وغليان ذلك الماء ووجودهما معاً في لحظة واحدة صدفة.

والصدفة هنا نسبية لا مطلقة لأنّ كلاً من الغليان والانجماد وجد نتيجة لسبب خاص لا صدفة، وإنما تتمثل الصدفة في اقترانها؛ إذ ليس من اللازم أن يقترن انجماد ماء بغليان ماء آخر، فإذا اقترن أحدهما بالآخر كان ذلك صدفة.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ الصدفة المطلقة هي أن توجد حادثة بدون أي لزوم منطقي أو واقعي أي بدون سبب. والصدفة النسبية هي أن تقترن حادثتان بدون أي لزوم منطقي أو واقعي لهذا الاقتران أي

بدون رابطة سببية تحتم اقتران إحداهما بالأخرى.

والصدفة المطلقة مستحيلة من وجهة النظر الفلسفية الأرسطية أو أيّ وجهة نظر فلسفية أخرى تؤمن بمبدأ السببية بوصفه مبدأً عقلياً قليلاً، لأنّ الصدفة المطلقة تتعارض مع مبدأ السببية. فمن الطبيعي لكلّ من يؤمن بمبدأ السببية أن يرفض الصدفة المطلقة.

وأما الصدفة النسبية فليس فيها استحالة من وجهة نظر فلسفية لأنها لا تتعارض مع مبدأ السببية، فإنّ الاقتران بين انجماد ماء وغليان ماء آخر صدفة، لا ينفي نشوء كلّ من الانجماد والغليان عن سبب خاصّ، هو انخفاض درجة الحرارة إلى الصفر في الأول وارتفاعها إلى مئة في الثاني. فهناك في هذا المثال ثلاثة اقترانات، واحد منها يتمثل فيه الصدفة النسبية وهو اقتران انجماد الماء بغليان الماء الآخر، واثنان منها لا يعبران عن صدفة لأنهما يقومان على أساس رابطة السببية، وهما اقتران الانجماد بانخفاض الحرارة من ناحية واقتران الغليان بارتفاعها من ناحية أخرى.

وهكذا يتبيّن أنّ الاقتران بين حادثتين قد يكون مجرد صدفة، ونطلق عليها اسم الصدفة النسبية، وقد يكون ناتجاً عن رابطة سببية بين الحادثتين. وهناك فارق ملحوظ - في تجاربنا جميعاً - بين هذين القسمين من الاقتران. فالاقتران الناتج عن رابطة سببية مطّرد دائماً، فمتى حدث انخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر اقترن ذلك بالانجماد. وأما الاقتران الذي يتمثل في الصدفة النسبية فهو قد يحدث ولكنّه لا يطّرد ولا يتكرّر باستمرار. فأنت قد يتفق لك أن تجد صديقك أحياناً حين تفتح الباب وتهم بالخروج من بيتك، ولكن هذا لا يطّرد في كلّ مرّة تفتح فيها الباب وتخرج من البيت على سبيل الصدفة، ولو اطّرد ذلك لاستطعت أن تستنتج أنّ

رؤيتك لصديقك كلما فتحت الباب ليس صدفة، بل نتيجة لحرص صديقك على أن يفاجئك دائماً بنفسه في كل مرة تحاول فيها الخروج. والمنطق الأرسطي ينطلق من هذه النقطة فيقدم لنا المبدأ التالي: «إن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً بوصفه مبدأً عقلياً قبلياً»، وهو يريد بالاتفاق الصدفة النسبية، ويقصد بهذه القاعدة التأكيد على أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار، ويهدف من وراء ذلك إلى استنتاج رابطة سببية بين كل ظاهرتين يتكرر اقترانهما باستمرار خلال الاستقراء، لأن اقترانهما لو كان مجرد صدفة نسبية لما تكرر باستمرار، لأن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار بصورة متعاقبة، فقد يتفق مرة أن يقترن «أ» ب «ب» صدفة وفي مرة ثانية وثالثة قد يقترن «أ» ب «ب» صدفة أيضاً، ولكن ليس من الممكن أن يقترن «أ» ب «ب» صدفة في جميع المرات، لأن الصدفة النسبية المتعاقبة لا يمكن أن تتابع.

ويهدف المنطق الأرسطي من التأكيد على أن هذا المبدأ عقلياً قبلياً، وضع أساس منطقياً للدليل الاستقرائي، وربطه بالمعرفة العقلية المنفصلة عن التجربة بوصفه استنتاجاً منطقياً قياسياً من تلك المعرفة.

وهنا يختلف منطق الاحتمال الذي وضع أسسه الشهيد الصدر في المذهب الذاتي عن المنطق الأرسطي، حيث آمن أن القضية التي حسبها المنطق الأرسطي قضية أولية وأساساً منطقياً للقضايا التجريبية ليست في الحقيقة قضية أولية مستقلة عن التجربة، بل هي بدورها قضية تجريبية، ومادامت قضية تجريبية فلا يمكن أن تشكل الأساس المنطقي للقضايا التجريبية ككل^(١).

(١) المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، السيد كمال الحيدري، دار فراق للطباعة والنشر، الطبعة =

خلاصة الوجه الثاني

يمكن عرض هذا الوجه ملخصاً من خلال القياس التالي، والذي هو من الشكل الثاني:

النظام دائميّ أكثرِيّ
لا شيء من الاتّفاق بدائميّ أكثرِيّ
.: لا شيء من النظام باتّفاق.

وما هو ليس باتّفاق فهو ثابت معلول لثابت، والثابت الذي هو علّة هذا النظام الثابت هو ربّ النوع.

الفصل السادس

دفع مقولة المشاء

ثمَّ الألوانُ الكثيرةُ العجيبةُ في ريشِ الطواويسِ ليس كما يقولُ
المشأؤون: من أنَّ سببها أمزجةُ تلك الرِّيشة.
مع أنَّهم لا برهانَ لهم على ذلك، ولا يمكنهم تعيينُ تلك الأسبابِ
للألوانِ، فكيف يحكمونَ بمثلِ هذه الأحكامِ المختلفةِ من غيرِ مراعاةِ
قانونِ مضبوطٍ في ذلك النوع؟

الشرح

هذا الفصل يحتوي على سدِّ ثغرة أراد أن يتسلَّل من خلالها المشأؤون
للطعن في ما أفضى إليه الوجه الثاني من نتيجة تفيد بأنَّ ما نراه من آثار مثيرة
للإعجاب والدهشة التي تتملِّك الناظر إليها وفيها، وتأخذ بمجامع لبه
وهو يقف أمامها، وتحول بينه وبين التصديق بأنَّها وليدة قابل لا إدراك له
ولا شعور.

لقد أسند المشاء هذه الآثار العجيبة - وقد ضرب لها مثلاً ما يُرى في
رياش الطواويس من ألوان مختلفة زاهية - أسندها إلى أمزجة تلك الرِّيش
ومَّا تركَّب منه من عناصر وأجزاء ماديَّة عديمة الشعور.

وقد كان سدّه لهذه الثغرة المزعومة بأمرين اثنين:

١ - عدم البرهان على ما زعموه.

٢ - كيف يمكن لهذه الأمزجة التي تعدّ عللاً قابلة أن تكون عللاً لأمر ثابت كلي لا يختلف ولا يتخلف في النوع الواحد، بل حتى على مستوى الفرد الواحد من النوع، حيث نرى ثبات هذه الألوان وهذه الأشكال العجيبة؟

إشارات الفصل

• العلاقة بين الصنم وربّه

البحث في العلاقة بين الأفراد المادية والفرد المجرد الذي يدبر أمرها - بإذنه تعالى - مترتب على ثبوت ذلك الفرد، فإذا ما تحقّق هذا الثبوت يفتح البحث عندها عن تلك العلاقة بين هذا الفرد وتلك الأفراد، وهو ما يطلق عليه ويبحث تحت عنوان: تطابق عالم الحسّ وعالم العقل، حيث يترتب على هذا الفصل آثار عدّة، سوف يتمّ الكلام حولها في أواخر هذه الأبحاث، تحت عناوين عدّة، مثل: إيقاظ عقلي، وتلويح استناريّ، وتنوير رحمانيّ، وقد أشار الحكيم السبزواري رحمته لهذا التطابق الذي هو أثر لهذه العلاقة بقوله:

وصنم لزينة جازبرجا كان لنور ربّه أنموذجا
كهذه الألوان في الطاوس بل كلّ ما في العالم المحسوس

• المزاج

الآراء في المزاج متعدّدة، والبحث فيه لا يخلو من أهميّة سيّما في تحقيق مسألة قوى النفس التي هي عساكر الروح البخاري ذي المزاج الخاصّ الروحاني الذي يختلف عن المزاج العنصري الذي سنقف على عدد من

الأقوال فيه^(١):

فمن قائل بأنَّ حقيقة المزاج أن تستحيل الأسطقات في كفيّاتها المتضادّة المنبعثة عن قواها الأصليّة متفاعلة فيها حتّى يكتسب كفيّة متوسّطة. ومن قائل بأنّه هو الكيفيّة المتوسّطة مجتمعة متفاعلة.

ومن قائل بأنّه هو عبارة عن كفيّة من جنس أوائل الملموسات، أعني: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

وقد قسّموه إلى: المزاج الروحاني، وهو الذي يكون للروح البخاري الذي عرفت أنّه جسم لطيف متكوّن من لطائف الأخلاط وبخاريّتها، وإلى المزاج العنصري وهو ما تقدّم الحديث عنه من خلال الأقوال السابقة.

(١) شرح المصطلحات الفلسفيّة، إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، ص. ب ٣٦٦ / ٩١٧٣٥، إيران - مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ص ٣٦٦.

الفصل السابع تلخيص وتعقيب

فالحقُّ عند ذلك ما قاله القدماءُ: إنه يجبُ أن يكونَ لكلِّ نوعٍ من الأنواعِ الجسميَّةِ جوهرٌ مجردٌ نوريٌّ قائمٌ بنفسه هو مدبِّرٌ له، ومعتنٌ به وحافظٌ له، وهو كَيٌّْ ذلكِ النَّوعِ، ولا يعنونُ بالكلِّيِّ ما نفسُ تصوُّرِ معناه لا يمنعُ الشركةَ فيه، وكيفَ يمكنُ لهم أن يريدوا به ذلكَ المعنى مع اعترافهم بأنَّه قائمٌ بنفسه، وهو يعقلُ ذاته وغيره، وله ذاتٌ متخصِّصةٌ لا يشاركها فيه غيره، ولا يعتقدونَ بأنَّ ربَّ النَّوعِ الإنسانيِّ أو الفرسيِّ أو غيرهما من الأنواعِ إنما وُجِدَ لأجلِ ما تحته من النَّوعِ بحيثُ يكونُ ذلكَ النَّوعُ قالباً ومثالاً لذلكِ العقلِ المجرَّدِ، فإنهم أشدُّ مبالغةً في أنَّ العالِي لا يحصلُ لأجلِ السافلِ الذي تحته بالمرتبة، ولو كانَ مذهبهم هذا للزِّم أن يكونَ للمثالِ مثالٌ آخرُ، وهكذا إلى غيرِ النهاية، وذلكَ محالٌ.

بل الذي يعنونُ به أنَّ ربَّ النَّوعِ لتجرُّده نسبته إلى جميعِ أشخاصِ النَّوعِ على السَّواءِ في اعتنائِه بها ودوامِ فيضِه عليها، وكأنَّه بالحقيقةِ هو الكلُّ والأصلُّ، وهي الفروعُ.

الشرح

يمكن عرض ما في هذا الفصل من أفكار من خلال النقاط التالية، والتي يجمعها عنوان خواص المثل الإفلاطونية وشؤونها:

١ . التذكير بمقولة القدماء

فالقدماء من إفلاطون، ومن هم قبل أرسطو، يذهبون إلى أنه لا بد لكل نوع من الأنواع الجسميّة الماديّة من وجود فرد جوهر مجرد قائم بذاته يدبّر شؤون الأفراد ويرعاها، وذلك بإخراجها من النقص إلى الكمال.

٢ . بيان المعنى المراد من خاصّة من خواص ذلك الفرد المجرد

وهذا المعنى هو الكلّي، فالفرد المجرد كلّي، وبما أن الكلّي مشترك لفظي له غير معنى، فقد أراد أن يبيّن المعنى اللائق بهذا الفرد من معاني الكلّي المتعدّدة، كالكلّي الطبيعي، والكلّي المنطقي، والكلّي العقلي، وأنّ واحداً من هذه المعاني ليس مراداً، بل كليّة هذا الفرد الجوهر المجرد هي الكلّيّة السعيّة، أو الكلّي العرفاني، وهو الوجود الأوسع دائرة المحيط بما عداه، وقد استدلل على الكلّيّة هذه بأدلة ثلاثة كان الحدّ الأوسط في كلّ منها واحداً من هذه الأمور الثلاثة التالية: القيام بالذات، العقل للذات وللغير، الذات المتخصّصة. وإليك هذه الأدلّة من خلال الطريقة المعتادة:

• **الدليل الأوّل:** يُراد من خلاله ومن خلال أخويه التاليين نفي كون ربّ النوع أحد الكلّيات الثلاثة المعروفة: الطبيعي، والعقلي والمنطقي، ليتعيّن أخيراً الكلّي السعي.

الفرض: ربّ النوع موجود، وهو ما قام عليه إلى الآن الوجه الأوّل والثاني.

المدعى: ربّ النوع هذا كلّي سعي، وليس كلياً لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه.

البرهان: وهو ما يمكن عرضه من خلال قياس من الشكل الثاني:

ربّ النوع قائم بذاته

لا شيء من الكلي المنطقي بقائم بذاته

.: لا شيء من رب النوع بكلي منطقي.

إذن كان القيام بالذات حدًّا أو وسط أدّى إلى سلب الأكبر عن الأصغر، أو أدّى إلى إثبات انسلاّب الأكبر عن الأصغر، وبالتالي ليس دائماً ما يلعب الحدّ الأوسط دور إثبات الأكبر للأصغر، وإنّما على نحو الغلبة.

• **الدليل الثاني:** وهو ما سوف يعتمد على حدّ أوسط آخر، غير الذي ذكر في الدليل السابق، إذ الأقيسة إنّما تتعدّد بتعدّد حدودها الوسطى. والحدّ الأوسط الذي يُراد توظيفه هاهنا هو العقل للذات وللغير.

الفرض: ربّ النوع موجود.

المدعى: ربّ النوع كليّ سعي، وليس كلياً منطقياً.

البرهان: وهو ما يمكن صياغته من خلال قياس من الشكل الثاني:

ربّ النوع يعقل ذاته والغير

لا شيء من الكلي المنطقي يعقل ذاته والغير

.: لا شيء من ربّ النوع كليّ منطقي.

• **الدليل الثالث:** وهو ما سوف يركز على حدّ أوسط آخر أيضاً، غير الذي ذكر في الدليلين السابقين، والحدّ هو الذات المتخصّصة.

الفرض: ربّ النوع موجود.

المدعى: ربّ النوع كليّ سعي، وليس كلياً منطقياً.

البرهان: أيضاً سوف يتمّ استعمال القياس من الشكل الثاني:

ربّ النوع ذات متخصّصة.

لا شيء من الكلي المنطقي بذات متخصّصة

.: لا شيء من ربّ النوع بكلي منطقي.

٣ . رب النوع لا يوجد لما تحته

من الأمور التي تُثار كإشكال على وجود رب النوع، أو المثل الإفلاطونيّة، هو أنّه يلزم من وجوده استكمال الأشرف العالي بالسافل وهو محال. وبعبارة أخرى: لما أسند أصحاب المثل دور التدبير لها - تدبير الأفراد المادّية - زعم المنكرون لها أنّ هذا يلزم منه وجود العالي لأجل السافل، أو فهموا من ذلك الإسناد وتلك العلاقة ما بين الفرد العقلي الذي هو رب النوع أنّه لتعلّقه بالأفراد المادّية أنّه يستكمل بواسطتها.

وبعبارة ثالثة: أيُّ هو الأصل، الأفراد المادّية، أم رب النوع؟ بناءً على الأوّل تكون الأفراد مرادة له تعالى أصالةً، ولكن لما لم تكن قادرة على الوصول إلى الكمالات اللائقة بها، أوجد الله ذلك الربّ أو العقل لكي يعينها في ذلك.

وأما بناءً على الثاني فإنّه تعالى أوجد العقل لا لأجل ذلك الدور المفروض في الاحتمال السابق، وإنّما أوجده لأمر آخر، ثمّ ترتّب على وجوده وجود الأفراد المادّية التي تكون له كما الظلّ للشاخص، وهذا هو الحقّ والمراد من علاقة العقل الذي هو ربّ النوع مع الأفراد المادّية لذلك النوع، وإلاّ للزم من ذلك إيجاد ووجود العالي لأجل السافل، وهو محال.

وقد ساق دليلاً آخر لإبطال أن تكون الأفراد المادّية هي الأصل والقالب والمثال للعقل المجرد، وهو ما يمكن عرضه بصيغة القياس الاستثنائي:

لو كان العقل المجرد موجوداً لأجل الأفراد المادّية للزم التسلسل، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، إذن فليس العقل المجرد موجوداً لأجل الأفراد المادّية، بحيث يكون فرعاً لها، وهي مثال وأصل له.

أمّا بطلان اللازم فواضح، وإتّما الذي يفتقر إلى البيان هو الملازمة، إذ كيف يلزم التسلسل من كون العقل المجرد موجوداً لأجل الأفراد الماديّة؟ هذا ما يمكن توضيحه من خلال نقل كلام شارح حكمة الإشراف أولاً، ثمّ وبتوضيح ما فيه من دليل تتوضّح الملازمة التي نحن بصدد توضيحها: «فإنّه لو كان كذا مذهبهم، وهو أنّ العالي الذي هو ربّ النوع إنّما حصل لأجل النوع قالباً له، لاستحالة أن يكون صورة بلا معنى، للزمهم أن يكون للمثال، أي للعقل الذي هو ربّ النوع، لكونه صورة متشخّصة أيضاً مثال آخر إلى غير نهاية، حتّى يكون ربّ النوع قالباً لآخر، هو معناه، وهذه صورته...»^(١). أمّا توضيح هذا الكلام والذي بتوضيحه تتّضح الملازمة، فهو ما يمكن صياغته من خلال الطريقة التالية:

الفرض: المثال الذي هو ربّ النوع موجود، وكذلك الأفراد الماديّة للنوع موجودة.

المدعى: امتناع أن يكون المثال أو العقل أو ربّ النوع موجوداً لأجل النوع.

البرهان: قبل الشروع في بيان البرهان لابدّ من الوقوف على دليل هؤلاء الذين ذهبوا إلى أنّ العالي موجود لأجل السافل، وهو ما أشار إليه شارح حكمة الإشراف في العبارة التي نقلناها آنفاً، حيث قال: «... العالي الذي هو ربّ النوع إنّما حصل لأجل النوع قالباً له، لاستحالة أن يكون صورة بلا معنى...»، فالصورة هي الأفراد أو النوع، والمعنى هو ربّ النوع، إذ المعنى بالنسبة للصورة كالروح بالنسبة للجسد. وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

(١) شرح حكمة الإشراف، للعلامة قطب الدّين الشيرازي، نشر: جامعة طهران: ص ٣٥٩.

صورة	النوع
لها معنى	كلُّ صورة

∴ النوع له معنى .

المعنى الذي للنوع هو ربه، وهو العقل المجرد.

من الآن يبدأ البرهان الذي نحن بصدد بيانه، فنقول لأصحاب هذا الدليل: أليس هذا العقل، الذي زعمتم أنه معنى للنوع، صورة أيضاً، وبالتالي فله معنى؟ وذلك وفق القياس التالي الذي تكون كبراه كبرى

القياس السابق:	كلُّ صورة	لها معنى
	العقل	صورة

∴ العقل له معنى .

ثمّ نقل الكلام إلى المعنى الذي للعقل الذي هو صورة متشخصّة، لا بدّ أنّه صورة فله معنى، وهو صورة فله معنى... وهلمّ جرّاً.

إذن لزم من وجود العقل أو ربّ النوع لأجل النوع كقالب له، لزم التسلسل وهو مُحال.

إذن فالعالي لا يوجد لأجل السافل، وربّ النوع عال والنوع سافل، فلا يوجد ربّ النوع لأجل النوع، وهو ما يمكن صياغته من خلال الضرب الثالث للشكل الأوّل.

العقل	عال
-------	-----

لا شيء من العالي	بموجود لأجل السافل
------------------	--------------------

∴ لا شيء من العقل بموجود لأجل السافل .

والنوع أو الفرد المادّي بالنسبة للعقل الذي هو ربّ لنوعه سافل، إذن لا يوجد لأجله، وإلاّ للزم التسلسل، وهذا تالٍ باطل، وقد اتّضحت الملازمة.

٤ . المراد بالكلي

لما قال في النص السابق: «ولا يعنون بالكلي ما نفس تصوّر معناه لا يمنع الشركة فيه...»، ثمّ وبعد أن أخذ في بيان بطلان هذا المعنى من الكلية وعدم جوازه على ربّ النوع الإفلاطوني، أراد في نهاية الفصل أن يشير إلى المعنى المراد والذي يجوز على ذلك الربّ ويليق به، حيث ذهب إلى أنّ المعنى بكلّيته ربّ النوع هو استواء نسبه إلى كلّ الأفراد التي ينهض بوظيفة تكميلها وتدبير شأنها.

إشارات الفصل

• التدبير تكميلي واستكمالي

قال الحكيم الأملي رحمته: «اعلم أنّ لكلّ واحد من ربّ النوع والنفس تعلّقاً بما دونها، فربّ النوع له تعلّق تدبيري بما دونه من المظاهر؛ أعني الأجسام المعبر عنها بالأصنام والبرازخ، وللنفس أيضاً تعلّق تدبيري بالبدن، إلاّ أنّها يفترقان في أنّ تعلّق العقل بما دونه تعلّق تدبيري إكمالي فقط، لكن النفس لها تعلّق تدبيري بالبدن، إكمالي من جهة واستكمالي من جهة، فالنفس مدبر ومكمل من وجه، ومتكمل من وجه آخر، إذ هو بالبدن منتقل من مرتبة العقل الهولائي إلى مرتبة العقل المستفاد...»^(١).

(١) درر الفوائد، تعليقة السبزواري على شرح المنظومة، تأليف: الحاج الشيخ محمد تقي الأملي رحمته، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ: ج ٢ ص ١٠٨.

• القالب والمثال

قال القطب الشيرازي رحمته الله: «والمثال وإن كُثر استعماله في النوع المادّي، وهو الصنم، حتّى كأنّه اختصّ به، فإنّما استعمل في ربّ النوع، لأنّ كلاًّ منهما في الحقيقة مثالٌ للآخر من وجه، فكما أنّ الصنم مثال لربّ الصنم في عالم الحسّ، كذلك ربّ الصنم مثال للصنم في عالم العقل، ولهذا يُقال لأرباب الأصنام: «المثل»^(١)، والذي دعا لذكر هذه الإشارة هو ما ورد من كلام في النصّ الذي بين أيدينا حيث قال المصنّف رحمته الله: «بحيث يكون ذلك النوع قالباً ومثالاً لذلك العقل المجرد». حيث استعمل المثال هاهنا وأريد به الصنم الذي هو الفرد المادّي لا ربّ النوع.

(١) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص ٢٥٩.

الفصل الثامن

الوجه الثالث للسهروردي

الوجهُ الثالثُ: استدلالهم عليها من جهةِ قاعدةِ إمكانِ الأشرفِ والأخسِّ، فإنَّ الممكنَ الأخسَّ إذا وُجدَ فيجبُ أن يكونَ الممكنُ الأشرفُ قد وُجدَ قبله، وبرهانهُ مذكورٌ في كتبه، ولما كانتْ عجائبُ الترتيباتِ ولطائفُ النسبِ واقعةً في العالمِ الجسمانيِّ من الأفلاكِ والكواكبِ والعناصرِ ومركباتها، وكذلك عالمُ النفوسِ مِنَ العجائبِ الروحانيَّةِ والغرائبِ الجسمانيَّةِ من أحوالِ قواها وكيفيةِ تعلُّقها بالأبدانِ، ولا شكَّ أنَّ عجائبَ الترتيبِ ولطائفَ النسبِ والنظامِ الواقعِ في العالمِ العقليِّ النوريِّ أشرفُ وأفضلُ مِنَ الواقعِ في هذينِ العالمينِ الأخيرينِ في الوجودِ، فيجبُ مثلها في ذلكِ العالمِ، كيفَ وغرائبُ الترتيبِ وعجائبُ النسبِ في العالمِ الجسمانيِّ أظلالٌ ورسومٌ لما في العالمِ العقليِّ، فهي الحقائقُ والأصولُ، والأنواعُ الجسمانيَّةُ فروعٌ لها حاصلةٌ منها.

الشرح

يعتمد هذا الوجه على قاعدة إمكان الأشرف لإثبات المثل، حيث يشير إلى مفادها بقوله: «فإنَّ الممكنَ الأخسَّ إذا وجدَ فيجبُ أن يكونَ الممكنُ الأشرفُ قد وجدَ قبله» بينما يوكل أمر البرهان عليها إلى كتب السهروردي حيث عرض مفادها وتعرّض لبرهانها في حكمة الإشراق^(١)، وكذلك فرّع

(١) شرح حكمة الإشراق، للعلامة محمود بن مسعود كازروني، المعروف بـ «قطب الدّين =

عليها إثبات وجود المثل الإلهية.
أكثر المجال أفرده في هذا النص لإثبات ما يكون صغرى تطبق عليها
قاعدة إمكان الأشرف.

أما مجرى البحث في هذا الفصل فسيكون من خلال ما يلي:

١ - مفاد القاعدة وأهميتها.

٢ - البرهان عليها.

٣ - استعمالها في هذا الوجه.

١. أهمية قاعدة إمكان الأشرف

قال صدر المتألمين رحمته الله: «قاعدة أخرى هي قاعدة إمكان الأشرف؛
مفادها: أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من
الممكن الأخس، وأنه إذا وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن
الأشرف منه قد وجد قبله.

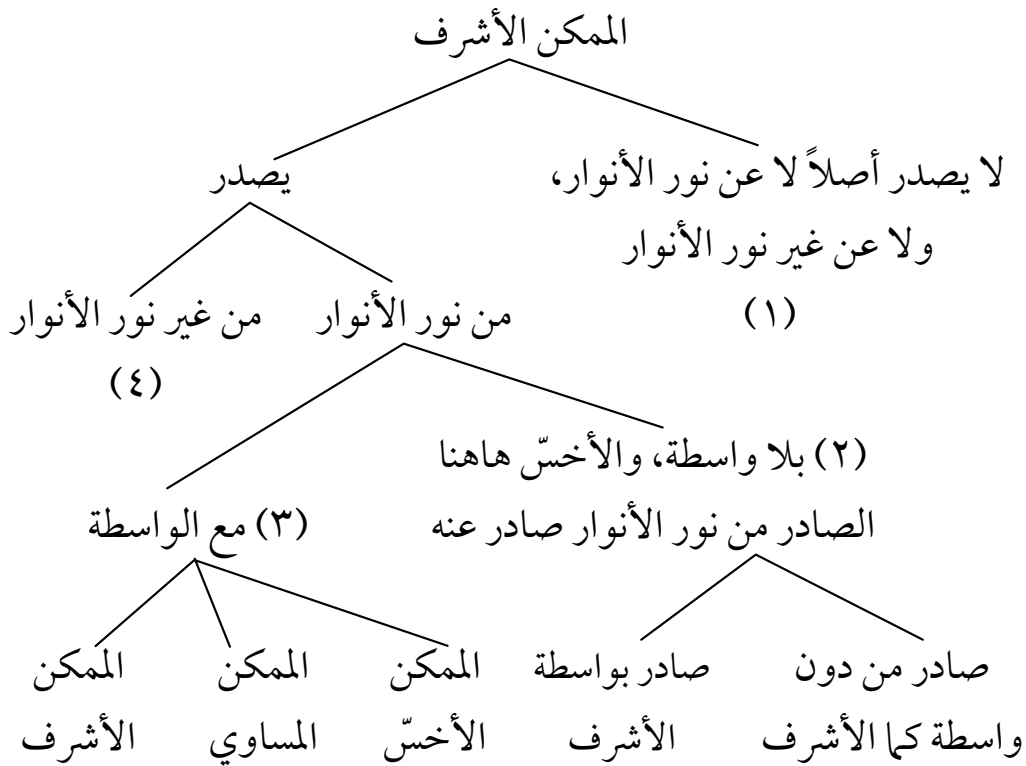
وهذا أصل شريف برهاني، عظيم جدواه، كريم مؤداه، كثير فوائده،
متوفر منفعه، جليل خيراته وبركاته، وقد نفعنا الله سبحانه به نفعاً كثيراً،
بحمد الله، وحسن توفيقه، وقد استعمله معلّم المشائين، ومفيدهم صناعة
الفلسفة في «أثولوجيا» كثيراً، وفي كتاب «السماء والعالم» حيث كما هو
المنقول عنه: يجب أن يعتقد في العلويات ما هو أكرم، وكذا الشيخ الرئيس
في «الشفاء» و«التعليقات»، وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام
الوجود، وبيان سلسلتي البدو والعود، وأمعن في تأسيسه الشيخ الإشراقي
إمعاناً شديداً في جميع كتبه كـ «المطارحات»، و«التلويحات»، وكتابه المسمّى

= الشيرازي»، باهتمام عبد الله نوراني - مهدي محقق، انتشارات: مؤسسة الدراسات
الإسلامية في جامعة طهران، ٢٠٠١م: ص ٣٥٢.

ب «حكمة الإشراق» حتى في مختصراته ك «الألواح العمادية» و «الهيكل النورية» والفارسي المسمى ب «پرتونامه» والآخر المسمى ب «يزدان بخش»، قد استعمل هذه القاعدة في إثبات العقول والمثل النورية أرباب الأنواع^(١).

٢. برهان قاعدة إمكان الأشرف

يمكن عرض هذا البرهان من خلال الطريقة التالية:
 الفرض: الممكن الأخسّ موجود، مثاله موجودات هذا العالم.
 المدعى: وجوب وجود الممكن الأشرف قبل الممكن الأخسّ.
 البرهان: يمكن عرضه من خلال الابتداء بالمخطط التالي:



(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص ٢٤٤.

الأرقام من الواحد إلى الأربعة التي تراها في المخطط السابق تؤسس لشقوق أربعة تشكّل تالي القياس الاستثنائي التالي الذي ذكره الحكيم الأملي رحمته بقوله: «... لو وجد الممكن الأخصّ ولم يوجد الممكن الأشرف قبله فلا يخلو:

(١) إمّا أن لا يصدر أصلاً، لا عن مبدأ المبادي ونور الأنوار، ولا عن غيره، لا بواسطة، ولا لا بواسطة.

(٢) أو أن يصدر عن نور الأنوار بلا واسطة.

(٣) أو يصدر عنه بواسطة، والواسطة إمّا أن تكون الممكن الأخصّ من هذا الأشرف، أو يكون مساوياً معه، أو أشرف منه.

(٤) أو يصدر عن غير نور الأنوار، وهذه التوالي كلّها باطلة فالمقدّم مثلها، فيجب أن يكون الممكن الأشرف صادراً عن نور الأنوار قبل صدور الأخصّ منه بواسطة صدور الأشرف منه، و...»^(١).

وإليك هذه الشقوق مع الإشارة إلى بطلان كلّ منها:

الشقّ الأوّل: عدم صدور الأشرف مطلقاً. يمكن إبطال هذا الشقّ من خلال تقصّي الأسباب التي تحول دون صدوره، وهي ترجع للأمر التالية:

١ - لذاته.

٢ - لعلّته.

٣ - لغيرهما، كعدم المانع، وتحقق الشرائط.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو صدر الممكن الأخصّ، ولم يصدر الممكن الأشرف، لكان عدم صدوره إمّا لذاته،

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢ ص ١١٩ - ١٢٠.

أو لعلته، أو لغيرهما، والتالي باطل بشقوه الثلاثة فالمقدّم مثله.

الذي يحتاج إلى بيان هو بطلان اللازم بشقوه المذكورة.

أمّا إبطال الشقّ الأوّل من القياس الذي بين أيدينا الآن، وهو ما يتمّ من خلال قياس استثنائي أيضاً، حيث يُقال: لو كانت ذات الأشرف تمنع من وجوده لما وجد الأخسّ، لكنّ الأخسّ وجد، كما هو الفرض، إذن ليست الذات هي المانع من صدور الأشرف، وذلك لأنّ الأخسّ والأشرف من طبيعة وذات واحدة.

وأمّا إبطال الشقّ الثاني، فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لو كان عدم صدور الأشرف بسبب علته، لكانت إمّا جاهلة بإمكانه، أو عالمة لكنّها بخيلة عن فيض الوجود عليه، أو لا هذا ولا ذاك، وإنّما ترجيحاً منها لوجود الأخسّ على وجود الأشرف، لكنّها ليست كذلك، وبالتالي فعدم صدور الأشرف ليس بسبب علته، سيّما إذا كانت علته نور الأنوار.

وأمّا بطلان الشقّ الثالث وهو أنّ عدم صدور الممكن الأشرف لوجود المانع، فهو لأنّ مجرى هذه القاعدة في الإبداعيّات، حيث لا موانع، ولا توفر شرائط، فهي لا تحتاج إلّا لإمكانها الذاتي لكي يُفاض عليها جود الجواد الدائم الفضل على البريّة، الباسط اليدين بالعطيّة.

الشقّ الثاني: هذا الأشرف الصادر عن نور الأنوار بلا واسطة، إمّا أن يكون الأخسّ صادراً عن نور الأنوار بواسطته، فهو المطلوب، وإلّا لكان كلّ من الأشرف والأخسّ صادراً معاً، وهو مُحال، وذلك للزومه صدور الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد.

ويمكن الاستدلال على بطلان هذا الشقّ من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الممكن الأشرف وكذلك الأخصّ موجودان صادران عن نور الأنوار، والممكن الأشرف صادر عنه بلا واسطة.

المدّعى: الممكن الأشرف صادر قبل الأخصّ بالضرورة.

البرهان: هذا الممكن الأخصّ المفروض الصدور عن نور الأنوار، إمّا أن يكون صادراً عنه بواسطة الأشرف أو لا، وإن لم يكن صادراً بواسطة الأشرف، وكان صادراً من دون واسطة للزم صدور الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد، والكثير بما هو كثير كلّ من الأشرف والأخصّ، والواحد بما هو واحد هو نور الأنوار.

إذن: فالأخصّ صادرٌ عن نور الأنوار بواسطة الأشرف، وهو المطلوب إثباته.

الشقّ الثالث: هذه الواسطة التي صدر بتوسطها الأشرف من نور الأنوار هي إمّا ممكن أخصّ، أو ممكن مساوٍ، أو ممكن أشرف، ولا واحد ممّا ذكر يصلح لأن يكون كذلك؛ وذلك لاستحالة تعليل وجود الأقوى والأشرف بالأضعف والمساوي، حيث إنّ العقل يدرك لزوم كون العلة أقوى من المعلول، وهو غير متحقق على مستوى الأوّل والثاني من الثلاثة المذكورة، والثالث هو المطلوب، وذلك لسبق وجود الأشرف وقبليته قبليّةً بالذات على ما هو المدّعى.

الشقّ الرابع: حيث فرض فيه صدور الأشرف عن غير نور الأنوار، وذلك للزوم كون مصدره أشرف من مصدر الأخصّ الذي هو الواجب تعالى، وهو ممّا قامت الأدلّة على بطلانه، حيث لا أشرف من واجب الوجود بالذات، فهو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدّة، وشدّة، وعدّة.

وبما أنّه تمّ إبطال الشقوق المتعدّدة لتالي ذلك القياس الاستثنائي فـ

«يلزم صدق الشرطيّة المذكورة، وهي قاعدة إمكان الأشرف، وإذا لا أشرف من الواجب، ولا من اقتضائه، فمحال أن يتخلّف عن وجوده وجود الممكن الأشرف، ويجب أن يكون الأشرف أقرب إليه، وأن تكون الوسائط بينه وبين الأخصّ هي الأشرف، فالأشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير أن يصدر عن الأخصّ الأشرف، بل على العكس من ذلك إلى آخر المراتب...»^(١).

٣ . القاعدة ومحلّ الكلام

يُراد من خلال هذه القاعدة التي وقفت على مفادها ومغزاها إثبات المثل الإفلاطونيّة للأشرف، حيث يستدلّ بوجود الممكن الأخصّ على وجود الممكن الأشرف، فالإنسان المادّي وهو الأخصّ يدلّ على وجود إنسان مجرد عقليّ أشرف، وهو ربّ النوع الإنساني، وقد اشترط في جريانها شرطان:

١ - اتحاد الأخصّ والأشرف في الماهية.

٢ - تغاير عالم كلّ من الأخصّ والأشرف، حيث يوجد الأشرف في نشأة التجرد لا في نشأة المادّة كما هو الحال بالنسبة للأخصّ، فإذا وجد للإنسان فرد مادّي في نشأة الطبيعة فإنه يكشف إنّما عن وجود فرد مجرد في نشأة التجرد، قبله قبلية رتيبة، وإلاّ فيلزم المحاذير التي ذكرت حين تمّ الاستدلال على القاعدة، ومن المعلوم أنّ هذا الفرد المجرد من الإنسان أشرف من الفرد المادّي منه، إذن فهو موجود، وهو الذي يدّعي الشيخ السهروردي أنّه العقل العرّضي الذي يربُّ أفراد الإنسان المادّيّة.

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ص ١٢٣.

إشارات الفصل

• قاعدة إمكان الأشرف

قال الحكيم السبزواري رحمته الله مشيراً إلى القاعدة مفاداً، ودليلاً:

الممكن الأخسّ إذ تحقّقاً	فالممكن الأشرف فيه سبقاً
لأنّه لولاه إنّ لم يفضّ	فجهة تفضل حقّاً يقتضي
وإنّ أخسّ فاض قبل الأشرف	عللّ الأقوى عند ذا بالأضعف
وإنّ مع الأشرف في الصدور	فواحد جا مصدر الكثير
والنور لإسفهبد إذ يبرهن	عليه فالقاهر أيضاً كائن

«والتعبير بالإمكان الأشرف في حكمة الإشراق وشرحها، والأسفار وقبسات السيّد تدوّن مع كمال فصاحته ليس على ما ينبغي، إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف والأخسّ، إلاّ أن يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن. وهذه قاعدة شريفة، عظيمة الجدوى، ومن فوائدها إثبات أرباب الأنواع، وقد استنبطها الشيخ الإشراقي من كلام المعلّم الأوّل...»^(١).

(١) شرح منظومة السبزواري، مصدر سابق: ج ١ ص ٧٣٠.

الفصل التاسع المثل للأنواع المستقلة الجسمانية

ثم القائلون بالمثل الإفلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال، ولكون الشيء ذا رجلين مثال آخر، ولكونه ذا جناحين مثال آخر، وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال، وللمسك مثال آخر، ولا لحلاوة السكر مثال وللسكر مثال، بل يقولون: إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية (روحانية) من الأشعة العقلية، وهيئات اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات، فإذا وقع ظلُّه في العالم الجسماني يكون صنمُه المسك مع ريح الطيبة، والسكر مع الطعم الحلو، أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرهما من الصور النوعية على اختلاف أعضائها وتباين تحاطبها وأوضاعها على التناسب الموجود في الأنوار المجردة.

الشرح

يحمل هذا الفصل على عاتقه أمرين:

- ١ - مهمة دفع إشكال أراد من خلاله أصحابه وهم الرافضون لمقولة المثل أن يهدموا هذه المقولة التي تفيد بوجود عقول عرضية متكافئة، وأن لا عقول إلا العقول العشرة الطولية، وأن الأخير منها وهو العاشر والذي

يسمونه بالعقل الفعّال، هو الذي تصدر عنه الآثار التي يسندها أصحاب المثل إلى مثلهم النوريّة.

٢ - بيان مرجع ما لا استقلال له في وجوده.

١. إشكال وجوابه

أمّا الإشكال فيمكن صياغته من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو كان الأمر كما يقوله أصحاب المثل، لكان للحيوانية مثال، وكذا لكون الشيء ذا رجلين مثال، ولكون الشيء ذا جناحين مثال، ولرائحة المسك مثال غير مثال المسك،... وهكذا...، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، إذن، فما يقوله أصحاب المثل باطل، وبالتالي لا عقول عرضية متكافئة يكون كلّ واحد منها مربّباً لنوعه في نشأة المادة.

والجواب: اللازم باطل، إذ ليس لما ذكر مثاله الخاصّ به. لكن لا ملازمة بين ما يقوله أصحاب المثل، وبين وجود مثل لما تمّ ذكره في تالي القياس المذكور. فهم يحصرون المثل بما له استقلالية في وجوده، كالجواهر، وأمّا الأعراض التي لا استقلال لها في وجودها فلا مثل لها.

وإليك فهرسة الجواب من خلال القياس التالي وهو من الشكل الأوّل، صغراه معدولة المحمول:

كلُّ مستقلّ في وجوده	له مثال نوريّ.
ما ذكر في التالي	ليس مستقلّاً في وجوده.

∴ ما ذكر في التالي ليس له مثال نوريّ.

أمّا الكبرى فهي مفاد كلام القوم، وأمّا الصغرى فواضحة، إذ رائحة المسك وحلاوة السكر، والحيوانية، أمور لا وجود مستقلّ لها.

إذن فالإشكال غير وارد، وقد ساقه بصورة الإشكال شيخ الإشراق إذ

قال: «ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانية مثال»^(١)، وكان قد قال قبلها: «فليس من شرط المثل المماثلة بالكليّة، فلا يلزم تركّب الصورة الإنسانية وغيرها في عالم المثل تركّب مثلها، وهي أرباب الأصنام، ولا من افتقار الصور النوعية هاهنا إلى القيام بالمادة افتقار مثلها في عالم الأنوار إليها، فإنّ للماهية النورية كما لا في ذاتها، به تستغني عن القيام بمحلّ، وللجسمانية نقصٌ يُجوجُ إلى القيام بمحلّ، إذ هي كمالات لغيرها، ولا تقوم بذاتها... واعلم أنّ القائلين بالمثل النورية الإفلاطونية لا يقولون: إنّ لكلّ شيء مثلاً كيف كان، حتّى يكون للإنسان مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر»^(١).

٢. مرجع ما لا استقلال له

هذه الأمور التي زعم المستشكل أنّها لازمة للقول بالمثل النورية، من الرائحة والحلاوة والحيوانية وغيرها ممّا ذكر، إنّها هي ظهورات لأشعة ذلك الموجود العقلي في عالم الإله، كما أنّ الخجل مثلاً وهو أمرٌ مجرد وجدانيّ، فإنّه يظهر في عالم الجسم (الوجه) حمرةً، فكذلك حالات وشؤون الموجود العقلي الذي يعدُّ ربّاً للنوع تظهر في عالم المادة بمظاهر تناسب شأن هذا العالم.

إشارات الفصل

• المثل الإفلاطوني للنوع المستقلّ

قال الحكيم السبزواري رحمته:

وعندنا المثل الإفلاطوني لكلّ نوع فردة العقلاني

وقال في شرحه: «لكلّ نوع له فرد في هذا العالم»^(٢)، وبالتالي فقد «خرج

(١) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص ٣٦٠.

(٢) شرح منظومة السبزواري، مصدر سابق: ص ٧٠٧.

مثل الإضافات لأنها اعتبارية لا فرد لها، وخرجت الأعراض، إذ المطلق من الفرد منصرف إلى الفرد الكامل وهو الجوهر المستقل، وأفراد الأعراض وجودها تبعية، فلا ربّ نوع للعرض في عالم الإبداع؛ لأنّ العرض ليس له وجود في مرتبة وجود الموضوع، بل فيها قوّته، فيلزم وجود القوّة في عالم الإبداع، ولذلك قال الشيخ الإشراقي: السكر وطعمه والمسك ورائحته هناك واحد بل ربّ جنس هناك؛ لأنّ الجنس وجوده بنحو الاستهلاك»^(١).

• الجنس لا تحصل له فلا مثال له

قال الحكيم السبزواري رحمته: «والنوع ذا تحصل جا، أي في العقل الإنساني، هذا على طريقة المشائين. أو في عالم الأرباب، أي ربّات الأنواع - بإذن الله تعالى جلّت عظمته - هذا على طريقة الإشراقيين... فالنوع في عالم الإبداع متحصّل مجرداً عن الأين، والتمت، والوضع، والجهة، وغيرها، بخلاف الجنس عندهم، وقد أشرنا إليه بقولنا:

فالنوع تمّ فيه دون أعطية
والجنس مغمورٌ بكلّ الأوعية
أي مراتب نفس الأمر...»^(١). إذن الذي يحول دون أن يكون للجنس مثال نوريّ هو عدم تحصّله واستقلاله، فهو مغمور غير مستقلّ بكلّ الأوعية، أي بكلّ مراتب الوجود ونفس الأمر، بينما النوع فهو مستقلّ تامّ متحصّل.

• مثل الأنواع المنقرضة

تردّد كثيراً أنّ مهمّة ربّ النوع إنّما هي لتدبير وإكمال أفراد النوع المادية، فإذا وجد هذا الرّبُّ ولم يكن له تلك المهمّة كي يقوم بها، عدّ مصداقاً من مصاديق التعطيل في الوجود.

(١) اللآلي المنتظمة، مصدر سابق: ص ١٥٨.

وإن قلت: كيف يمكن للتعطيل أن يأخذ طريقه إلى ربِّ النوع؟
 قلت: عندما تنقرض أفراد النوع جميعها، وهو ما حدث لعدد من
 الأنواع المادية كـ «الديناصور» مثلاً.
 هذا إشكال ذكره شيخنا الأستاذ جوادى آملي^(١) حفظه الله وقد عرض له
 جوابين:

الجواب الأوّل: وجود الأفراد المادية دليل على وجود ربِّ النوع ليس
 إلاّ، وليس وجودها دليلاً على أنّ مهمّة هذا الربِّ منحصرة في عملية تربية
 وتدبير الأفراد؛ إذ لعلّ له وظيفة أخرى ينهض بأعبائها غير وظيفة التدبير.
 الجواب الثاني: إنّ انقراض أفراد نوع من الأنواع المادية من مساحة من
 عالم الطبيعة، لا يدلّ على انقراضه من ذلك العالم مطلقاً، إذ لعلّ لها أفراداً في
 فضاء آخر من فضاءات هذا العالم المادي كالكواكب مثلاً.

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق: ج ٦ ص ٣١٩.

الفصل العاشر

المأخذ الأول

هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب، ولا شك أنها في غاية الجودة واللطافة، لكن فيها أشياء:

منها عدم بلوغها حد الإجداء، حيث لم يُعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة أصنافها الحسية حتى أن فرداً واحداً من جملة أفراد كل نوع جسماني يكون مجرداً والباقي مادياً، أم ليس كذلك، بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلاً لنوع مادّي لا مثلاً لأفراده، والمروي عن أفلاطون وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة على أن تلك الأرباب العقلية من نوع أصنامها المادية. ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع، حتى إن النبتة التي يسمونها «هوم» التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها، ويسمونها: «هوم إيزد»، وكذا جميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت: خرداد، وما للأشجار سمّوه: مرداد، وما للنار سمّوه: أردي بهشت، وصاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية، كما يدل عليه قوله في المطارحات، وإذا سمعت أنباذلس وأغانا ذيمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم، ولا

تظنن أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان، وإذا وجدت هرمس يقول: إن ذاتاً روحانية ألقث إلي المعارف، فقلت لها: من أنت؟ فقال: أنا طباعك التأم، فلا تحمله على أنه مثلنا، انتهى.

الشرح

في هذا الفصل وفي الآخرين التاليين له مآخذ رآها المصنف رحمته يمكن أن تورده على الوجوه الثلاثة الأنفة الذكر رغم جودتها ولطافتها، لكنها مصابة بآفات أولها عدم بلوغها حد الإجداء، وذلك لأن مراد إفلاطون وجماعة من وادٍ، وما وصلت إليه الوجوه الثلاثة من وادٍ آخر، حيث أراد إفلاطون المثل بينما أفضت هذه الوجوه إلى المثال، وأين المثل من المثال؟ وبالتالي فإن جودة ولطافة هذه الوجوه تكمن في إثبات المثال، بينما المآخذ التي تؤخذ عليه فهي من حيث عدم الجدوى في إثبات ما يريده صاحب المثل الإفلاطونية.

ولتوضيح الأمر أكثر لا بُدَّ من بيان ضابطة للمثل، حتى يقوم الحكم على أساس بين لا لبس فيه.

ضابطة المثل

لكي يكون (أ) مثلاً نورياً لـ (ب)، فلا بد أن يندرج تحت الماهية التي يندرج تحتها (ب) المادّي الجسماني. والوجوه الثلاثة لا تثبت مثل هذا الاندراج، فهي بناءً على هذا تكون أجنبية عن المدعى الذي يُراد إثباته، وإنما تثبت أمراً آخر يستحق أن يكون مثلاً، وذلك لاتفاقه مع ما يماثله في بعض الوجوه،

ويناسبه فيها، «والمذكور للمثل معتقدون بالمثالة والمناسبة والمسابقة، والمجانسة بين العلة ومعلوها أيضاً، والعمدة في إثبات المثل أن يثبت أن نوعاً واحداً له فردان: فرد مجرد، وفرد مادّي، والمادّي تحت تدبير المجرد وتربيته»^(١).

إشارات الفصل

• دعم وتأيد

بعد أن اتّضحت القاعدة أو الضابطة التي على أساسها يصبح الموجود العقلي الذي في عالم الإله مثلاً نورياً لأفراد النوع المادّية، يمكن دعم وتأيد ذلك بأمرين ذكرهما المصنّف رحمته في النصّ السابق، وهما:

١ - تشنيعات المشائين، وهي تفيد بأنّ المراد من ربّ النوع إنّما هو فرد عقليّ يندرج تحت ماهية الأفراد المادّية التي يُربُّها، وسوف يأتي بعض هذه التشنيعات لاحقاً.

٢ - تسمية حكماء الفرس: ذهب هؤلاء إلى تسمية ربّ كلّ نوع باسم ذلك النوع، وهو يؤشّر على أنّ ذلك الربّ مندرج تحت ماهية النوع، وإلاّ فلا معنى لتسميته باسم النوع الذي يربُّ أفراد المادّية. والسهروردي يصرّح في المطارحات بأنّ مراد المتقدّمين إنّما هو المناسبة والسنخية. وقد علمت أنّ منكري المثل الإفلاطونية يقولون بالسنخية، فلماذا إذن يشنّعون على أمر يقولون به، ولا يرون ضيراً في ثبوته؟

• عدم جدوى قاعدة الفرعية

قال العلامة الطباطبائي رحمته: «... وأما إذا كان الأخسّ فرداً مادّياً لماهية فإنّما تفيد القاعدة أنّ الكمال الذي هو مسانخ له، وأشدّ منه، موجود قبله،

(١) تعليقة الشيخ حسن زاده على الأسفار، مصدر سابق: ج ٢، ص ٧٨.

من غير أن تفيد أن ذلك الكمال الأشدّ فردٌ لماهية الأخسّ، لجواز أن تكون جهة من جهات الكمال الكثيرة في علّة كثيرة الجهات، كالإنسان - مثلاً - له فردٌ مادّي ذو كمال أخسّ، وفوقه كمال إنساني مجرد من جميع الجهات أشرف منه، لكن لا يلزم فيه أن يكون إنساناً بالحمل الشايح، لجواز أن تكون جهة من جهات الكمال الذي في علّته الفاعلة، فينتج حمل الحقيقة والرقيقة...»^(١).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٨٧.

الفصل الحادي عشر

المأخذ الثاني

ومنها أنَّ الرِّجلينِ والجناحينِ وغيرَ ذلك من الأعضاءِ إذا كانت من أجزاءِ ذاتِ الحيوانِ كيف يكونُ ذاتٌ بسيطةً نوريةً مثلاً له، سواءً أخذتُ وحدها أو مع هيئاتها النُّورية، والمماثلةُ بينَ المثالِ والممثلِ له، وإن لم يُشترطْ من جميعِ الوجوهِ لكنْ يلزمُ أن يقعَ الجوهرِيُّ من كلِّ منهما بإزاءِ الجوهرِيِّ مِنَ الآخِرِ والعَرَضِيِّ بإزاءِ العَرَضِيِّ.

الشرح

يمكن عرض هذا المأخذ من خلال النقاط التالية:

- ١ - الرِّجلان، والجناحان، وغير ذلك من الأعضاء من أجزاء الحيوان.
- ٢ - المماثلة وإن لم تكن من جميع الوجوه إلا أنها تقتضي أن يكون الجوهرى من الأعضاء مقابل الجوهرى، والعرضى بإزاء العرضى، وإلا فلا مماثلة ولا مساخنة بين الفرد العقلي الذي هو رب النوع وبين الأفراد المادية التي لذلك النوع.
- ٣ - الفرد العقلي - وكما تقدّم - بسيط، فهو ليس مركباً ليفعل بجزء ويدرك بآخر.
- ٤ - يلزم ممّا تقدّم كلاًه هو أن تكون الذات النورية البسيطة وهي رب النوع مثلاً للذات الحيوانية المركبة من أجزاء وأعضاء، كالرجلين، والجناحين، إذ لا مماثلة بين المركب والبسيط.

وبصياغة القياس الاستثنائي يُقال:

لو كان الحيوان ذو الأعضاء ذا مثال نوريّ، لكان البسيط ممثلاً للمركّب، والتالي باطل فالمدّمْ مثله.
أمّا بطلان التالي فواضح، إذ لا مماثلة بين الشيء وما يغيره، والبسيط والمركّب متغيران.

وأمّا الملازمة فقد اتّضحت من خلال النقاط المذكورة.

لكن قد يتساءل عن دائرة المماثلة المشروطة في المقام بين المثال النوري وما بين الممثل له من الأفراد، هل هي المماثلة الفردية أم الماهوية؟
أمّا الأولى من المماثلتين فلا دليل عليها، بل الدليل على خلافها، وأمّا الثانية فهي مجدية، إذ المثال حيوان والممثل له حيوان كذلك.

إشارات الفصل

• المأخذ الثانية

يمكن عرض هذا المأخذ من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

الحيوان	ذو أجزاء
لا شيء من الموجود المجرد العقلي	بذّي أجزاء
∴ لا شيء من الحيوان بموجود مجرد عقلي.	
ويمكن عرضه ثانيةً من خلال الصورة التالية أيضاً:	
الموجود المجرد العقلي	بسيط
لا شيء من الحيوان	ببسيط
∴ لا شيء من الموجود المجرد العقلي بحيوان.	

• **جهة اشتراك المأخذين**

بعد التأمل في كلِّ من المأخذين؛ الأوَّل وهذا الذي بين أيدينا، نجد أنَّ كلاً منهما يؤكِّد على نفي المماثلة بين ربِّ النوع والفرد الحسِّي المادِّي الذي يُراد له أن يكون صنماً لذلك الربِّ، ولا يشفع لدهما مجرد المناسبة بينهما لتأويل أرباب النوع بالمثُل الإفلاطونيَّة.

الفصل الثاني عشر

المأخذ الثالث

ومنها: أن تلك الأرباب عنده من حقيقة النور والظهور، وأصنامها إما برازخ، أو هيئات ظلمانية، وأي مناسبة بين الأنوار وهيئات النورية وبين البرازخ وهيئات الظلمانية، كيف وجميع الأنوار المجردة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها إلا بالشدّة والضعف، أو بالأمور الخارجة، والأنوار العقلية العرضية التي هي أصحاب الأصنام وآثارها ماهيات متخالفة الذوات كما هو رأيّه في أن أثر الجاعل الماهية دون الوجود؛ لأنّه من الاعتبار الذهنية، ولا شك أن اختلاف الآثار إما لاختلاف في القابل، أو لاختلاف في الفاعل، وإذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة، وإذا كان آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل؛ إذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنّه لا قابل للقوابل، ولا لاختلاف تلك الفعالة إذ لا اختلاف بينها إلا بالكمال والنقص، فيجب أن يكون اختلاف آثارها أيضاً على هذا المنوال. وهذا أيضاً مما يُوقِعُ الطمأنينة في أن آثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي إنيات وجودية نورية يجب أن تكون وجودات الماهيات دون معانيها

الكليّة، وإنَّ اختلافَ الماهيّاتِ المتزعةِ عن أنحاءِ الوجوداتِ إنّما هو لأجلِ اختلافِ مراتبِ الوجوداتِ شدّةً وضعفاً وتقديماً وتأخيراً وتركيباً ووحداناً، فللوجوداتِ باعتبارِ مراتبها ونسبها الواقعةِ بينها لوازمٌ متخالفةٌ. أما تنظرُ إلى العددِ ومراتبه المتخالفةِ الخواصِّ والآثارِ مع أنّها حصلتُ من الآحادِ، والواحدُ متشابهٌ فيها؟ فإنَّ للمراتبِ والنسبِ خواصَّ عجيبةً وآثاراً غريبةً يعلمُ أصحابُ العلومِ العدديّةِ والصنائعِ النّجوميةِ.

الشرح

يمكن عرض هذا المأخذ من خلال الطريقة التالية:

الفرض: وهو ما يمكن عرضه من خلال هذه المقدمات:

١ - الأرباب من حقيقة النور.

٢ - أصنام هذه الأرباب برازخ أو هيئات ظلمانية.

٣ - الأرباب وهيئاتها حقيقة واحدة مشكّكة، وهو ما يمكن الإشارة

إليه من خلال القياس التالي:

الأرباب وهيئاتها	نور
النور	مشكّك

∴ الأرباب وهيئاتها مشكّكة.

٤ - آثار الأرباب العرضيّة هي الماهيّات، إذ هي الأثر المجعول لها،

وليس الوجود ولا الصيرورة.

٥ - الماهيّات متباينة بتام الذات.

المدعى: بناءً على ما تقدّم من مقدّمات يعتقد بها شيخ الإشراق يمكن
الادّعاء بعدم وجود مثل تلك الأرباب العرضية، وإليك البرهان على ذلك:
البرهان: يمكن البرهنة على ذلك المدعى اعتماداً على أحد الأمرين
التاليين:

١ - عدم المناسبة والمسانخة بين الأرباب والآثار التي تسند إليها.

٢ - عدم منشأ للكثرة في الآثار.

أمّا صياغة البرهان اعتماداً على الأمر الأوّل، والذي هو عدم المناسبة
والمسانخة بين الأرباب العرضية، فهو ما يمكن عرضه من خلال قياسين
من الشكل الثاني الضرب الثاني منه، حيث تكون صغراه سالبة كلية،
وكبراه موجبة كلية لينتج سالبة كلية، وهو تارةً من ناحية العلة، وأخرى من
ناحية المعلول:

لا شيء من الأرباب	بمسانخ للآثار
كلّ علة	مسانخة للمعلول

∴ لا شيء من الأرباب بعلة للآثار.

لا شيء من الآثار	بمسانخ للأرباب
كلّ معلول	مسانخ للعلة

∴ لا شيء من الآثار بمعلول للأرباب.

أمّا صغرى كل من القياسين السالفي الذكر فهي مستلّة من كلام شيخ
الإشراق، وأمّا الكبرى في كلّ منهما فهي ضرورية، إذ لولا المناسبة
والمسانخة بين العلة والمعلول، لصحّ أن يكون أي شيء علة لأي شيء، وأي
شيء معلولاً لأي شيء، والتالي كما ترى باطل جزماً، فالمقدّم مثله في
البطلان، إذن هناك مناسبة ومسانخة بين العلة والمعلول، إذ «كلّ يعمل على

شاكلته».

وإذ لا مسانحة بين الأرباب العرضية والآثار التي هي البرازخ الجسمانية وهيئاتها، فلا يتم مدعى شيخ الإشراق الذي ساق تلك الوجوه الثلاثة لإثباته، وكيف تكون مسانحة بين الظلمة والنور، وكذا الظل والحرور؟ وأما الصياغة الأخرى لهذا البرهان والتي تعتمد على انتفاء المبدأ للكثرة الموجودة بين الآثار التي تسند إلى الأرباب، والتي هي الماهيات المتباينة بتمام الذات، فيمكن عرضها من خلال التالي:

كل أثر له مبدأ

الكثرة أثر

∴ الكثرة لها مبدأ.

والمبدأ إما أن يكون الفاعل، أو القابل، وكلاهما لا يصلح لأن يكون مبدأً لهذه الكثرة.

أما عدم صلاح الفاعل الذي هو الأرباب العرضية، فلائّه واحد، إذ كما علمت أن الأرباب لا اختلاف بينها إلا بالشدة والضعف، إذن هي حقيقة واحدة، فكيف تكون فاعلاً ومنشأً للكثير المتباين بتمام الذات؟ وأما عدم صلاح القابل لأن ينهض بدور منشيئة الأثر، فلأن مجاله الجعل التأليفي، وما نحن فيه إنما هو الجعل البسيط، وهذا إنما هو وفق قاعدة أساسية، والماهيات إنما جعلها جعل بسيط ليس إلا.

إذن، فلا يمكن والحال كذلك أن يثبت مدعى الشيخ الإشراقي، إلا إذا قبل بأن الآثار المجعولة بالجعل البسيط هي وجودات مشككة، وبالتالي فهي تصدر عن علة مسانحة لها في الحقيقة والتشكيك.

وبعبارة أخرى: إذا بقي الشيخ الإشراقي مصرّاً على الأصلين التاليين

فلن يثبت مدّعه الذي حشد لأجل إثباته الوجوه الثلاثة المذكورة، والأصلان هما:

- ١ - التشكيك بين الأنوار جميعاً: المجردة والمحسوسة، والمجردة الأعم من العقول والنفوس، والعقول الأعم من الطولية والعرضية.
- ٢ - الاعتقاد بأن الأثر الذي تضعه العلة في المعلول هو ماهيته لا وجوده، وذلك بناءً على أصالة الماهية التي تنسب إليه، والذي يترتب على هذا الأصل هو أن المعاليل التي لتلك العقول العرضية المشككة كثيرة متباينة.

مندوحة ورد

لكن يمكن لشيخ الإشراق أن يجد مندوحةً يتفصّل بها عمّا أخذ عليه هاهنا، ويثبت المناسبة بين العلل وآثارها، حيث يمكن أن يؤمّن تشكيك الآثار لتأتي مسانحةً ومناسبةً لعللها الأنوار المشككة، كيف وهو القائل بجواز التشكيك في الماهيات التي هي آثار تلك العلل، وبالتالي إن كان هناك إشكال فإنها يكون على مبنى الشيخ، إذ يمتنع التشكيك في الماهيات.

إشارات الفصل

• أثر العلة

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «إنّ مجعول العلة والأثر الذي تضعه في المعلول هو إمّا وجود المعلول، أو ماهيته، أو صيرورة ماهيته موجودة، لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية، لما تقدّم أنّها اعتبارية، والذي يستفيده المعلول من علته أمر أصيل، على أنّ العلية والمعلولية رابطة عينية خاصة بين المعلول وعلته، وإلاّ لكان كلّ شيء علةً لكلّ شيء، وكلّ شيء معلولاً لكلّ شيء، والماهية لا رابطة بينها في ذاتها وبين غيرها، ويستحيل أن

يكون المجعول هو الصيرورة؛ لأنّ الأثر العيني الأصيل هو الصيرورة التي هو أمرٌ نسبيّ قائم بطرفين، والماهية ووجودها اعتباريّان على الفرض، ومن المحال أن يقوم أمر عيني أصيل بطرفين اعتباريين، وإذا استحال كون المجعول هو الماهية، أو الصيرورة، تعيّن أنّ المجعول هو الوجود، وهو المطلوب^(١). وبالتالي فإنّ آثار العلل التي هي العقول ليست ماهيات كما ينسب لشيخ الإشراق، بل هي وجودات، والوجود مشكّك، فهي آثار مشكّكة منسجمة مع عللها المشكّكة أيضاً.

• عقدة وفك

بالعودة إلى الوجه الذي اعتمد فيه على قاعدة إمكان الأشرف يمكن تصوير العقدة التالية، لكن بعد الإشارة إلى أمر يعتمده شيخ الإشراق، أمّا الأمر فهو أنّ السهروردي يعتقد بأنّ النفوس وما فوقها من عقول عرضية أو طولية إنيّات محضة لا ماهية لها.

فإذا كانت العقول العرضية التي هي أرباب الأنواع، والتي ينحصر كلُّ منها بفرد لا ماهية لها، فما معنى الاعتماد على قاعدة إمكان الأشرف لإثبات فرد عقليّ يندرج تحت نفس الماهية التي يندرج تحتها الأفراد المادية التي يدبّر أمرها ويعنى بشأنها؟

بعبارة أخرى: المثل الإفلاطونية التي يدين بها السهروردي تفيد بأنّ

لماهية واحدة نحوين من الأفراد:

١ - فرد نوربيّ عقلي واحد.

٢ - أفراد مادية كثيرة.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

وذلك الفرد هو ربُّ نوع تلك الأفراد، إذن لا بدّ لذلك الفرد العقلي من ماهية، فكيف يذهب الشيخ في بعض أقواله إلى أنّ العقول التي من جملتها ربّ النوع إلى أن لا ماهية له؟!.

أمّا فكّ تلك العقدة الكأداء فبتأويل كلام السهروردي النافي لوجود ماهيات للنفوس وما فوقها بغلبة أحكام الوجود على ماهياتها، وإلاّ فكّل ممكن على الإطلاق زوج تركيبّي.

الباب الرابع صدرا والمثل

- الفصل الأول : مختار صدر المتألهين
- الفصل الثاني : دفع قول
- الفصل الثالث : ترقُّ وتأيد
- الفصل الرابع : النسبة بين أرباب الأنواع
- الفصل الخامس : مخالفة أرسطو

الفصل الأول مختار صدرا في المثل

تنبيه: فالحرِّيُّ أَنْ يُحْمَلَ كَلَامُ الْأَوَائِلِ عَلَى أَنَّ لِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْجِسْمَانِيَّةِ فَرْدًا كَامِلًا تَامًّا فِي عَالَمِ الْإِبْدَاعِ، هُوَ الْأَصْلُ وَالْمَبْدَأُ، وَسَائِرُ أَفْرَادِ النَّوْعِ فُرُوعٌ وَمَعَالِيلُ وَأَثَارٌ لَهُ؛ وَذَلِكَ الْفَرْدُ لِتَمَامِهِ وَكَمَالِهِ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى مَادَّةٍ وَلَا إِلَى مَحَلٍّ مُتَعَلِّقٍ بِهِ، بِخِلَافِ هَذِهِ، فَإِنَّهَا لَضَعْفِهَا وَنَقْصِهَا مَفْتَقِرَةٌ إِلَى مَادَّةٍ فِي ذَاتِهَا أَوْ فِي فِعْلِهَا، وَقَدْ عَلِمْتَ جَوَازَ اخْتِلَافِ أَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا لَا وَنَقْصًا.

الشرح

قال المصنّف رحمه الله في بداية حديثه حول المثل، وبعد أن عرض ما ينسب إلى إفلاطون الإلهي، وما قاله الشيخ في معرض بيان السبب الذي يقف وراء حديث المثل:

«ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر أولاً وجوه ما قيل في تأويل كلامه^(١)، وما يقدر به في كل من وجوه التأويل، ثم ما هو الحقّ عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل».

وها قد وصل البحث إلى ما هو الحقّ عنده بعد أن وقى البحث في وجوه

(١) كلام إفلاطون الإلهي.

ما قيل في تأويل كلام إفلاطون الإلهي، وفي الإشكالات التي أُريد من خلالها القدح بكلّ تأويل من التأويلات التي مرّت فيما مضى تبعاً. أمّا ما هو المختار الذي ارتضاه المصنّف رحمته فيمكن عرضه من خلال التّالي من أمور:

١ - لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة - كالإنسان مثلاً - فرد كامل تامّ في عالم الإبداع.

٢ - العلاقة بين ذلك الفرد الكامل التامّ وبين أفراد ذلك النوع الجسماني هي علاقة العلّية والمعلوليّة، إذ الفرد التامّ علّة لأفراد ذلك النوع.

٣ - خاصّة ذلك الفرد هي أنّه لا يفتقر إلى مادّة ولا إلى محلّ، وذلك لتماهه وكماله، وهو مفاد القياس التّالي:

كلّ تامّ كامل	لا يفتقر إلى مادّة ومحلّ
ربّ النّوع	تامّ كامل
∴ ربّ النوع لا يفتقر إلى مادّة ومحلّ.	

وأما خاصّة الأفراد التي لذلك النوع الجسماني فهي الافتقار إلى المادّة في ذاتها كما في الصور المنطبعة، أو في فعلها دون ذاتها، وذلك كالنفس التي هي مجرّدة ذاتاً غير أنّها وعلى مستوى القيام بكثير من أفعالها محتاجة إلى المادّة مفتقرة إليها.

إذن فقد تلخّص ممّا تقدّم أنّ حقيقة واحدة يقوم بعضها بنفسه، وهو ذلك الفرد الذي غداً أصلاً وعلّةً، وبعضها يقوم بغيره، وهو تلك الأفراد التي صارت معاليل وفروعاً لذلك الأصل.

فإن قلت: كيف يكون ذلك؟

قلنا: الجواب مع هذا السّؤال يوافيانك في الفصل اللاحق.

إشارات الفصل

• المختار ثانية

قال المصنّف رحمه الله: «لما حملنا كلام الأوائل على أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة فرداً كاملاً في عالم الإله، وأنّه هو الأصل والمبدأ لسائر أفراد النوع، وهي فروعها ومعاليه وآثاره، وذلك الفرد لتهاهه وكماله لا يفتقر إلى محلّ بخلاف هذه الشخصيّات، فإنّها لضعفها في الوجود، ونقصها في التجوهر مفتقرة إلى المادّة وعوارضها...»^(١).

في الشرح ذكرنا قياساً من الشكل الأوّل ثبت من خلاله عدم افتقار ربّ النوع إلى مادّة ومحلّ، وهاهنا لا بأس بذكر قياس يتمّ من خلاله إثبات افتقار الأفراد التي أشار إليها المصنّف رحمه الله هاهنا بكلمة «الشخصيّات».

الأفراد المادّية ضعيفة في الوجود ناقصة في التجوهر
كلّ ضعيف في الوجود ناقص في التجوهر مفتقر إلى المادّة وعوارضها
.. الأفراد المادّية مفتقرة إلى المادّة وعوارضها.

(١) الشواهد، مصدر سابق: ص ١٦٢ - ١٦٣.

الفصل الثاني دفع قول

وقول بعضهم: إنّ الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحلّ لاستغنى الجميع، ليس بصحيحٍ مطلقاً، بل في المتواطئة، فإنّ استغناء بعض الموجودات عن المحلّ إنّما هو بكماله، وكماله بجوهريته وقوته، وغاية نقصه بعرضيته وضعفه وإضافته إلى محلّ، فلا يلزم من حلول شيءٍ حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف.

الشرح

يتضمّن هذا الفصل إشكالاً على ما أفضى إليه الفصل السابق، حيث كان لحقيقة واحدة نحوان من الأفراد: فرد كامل تامّ مستغنٍ عن الموضوع والمادّة والمحلّ، وأفراد محتاجة إلى ذلك. صاحب الإشكال لم يقبل نتيجة كهذه، فيما أنّ الحقيقة هي الحقيقة في كلّ من الأصل وفروعه، فلماذا نجد مثل هذا الاختلاف، نجد البعض مستغنياً، والبعض الآخر غير مستغنٍ؟ وبلغة القياس الاستثنائي نعرض الإشكال بالقول: لو كان الفرد الأصل والأفراد المعاليل ذوي حقيقة واحدة، لما استغنى الفرد الأصل وافتقرت الأفراد. والتالي باطل، فالمدّم مثله.

وهذا فيه نسف للركن الأوّل من مختار صدرا ومرتضاه، حيث ذهب إلى أنّ لكلّ حقيقة نوعيّة جسمانيّة نحويين من الأفراد: مستغنٍ ومفتقر. أو يمكن عرض الإشكال ثانية وبلغة القياس الاستثنائي لهدم الركن الثاني من ذلك المختار:

لو كان فرد مستغنياً وآخر مفتقراً لما كانا من حقيقة واحدة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

إذن لا يوجد فرد أصل لتمامه وفرد فرع لنقصانه، وبالتالي لا عليّة ولا معلوليّة بين ربّ النوع وبين أفراد النوع الجسماني، وبالتالي فإنّ الإشكال يؤول إلى قضية شرطيّة منفصلة مانعة جمع، تفيد بأنّ الحقيقة الواحدة لا تجتمع مع تباين بعضها لبعض، حيث يقوم بعضها بنفسه، والبعض الآخر بغيره. وإمعاناً في عرض الإشكال وزيادةً في توضيحه، نقول:

الفرد الأصل والفرع الفرع

مثلان

لهما حكمٌ واحد

المثلان

∴ الفرد الأصل والفرع لهما حكمٌ واحد.

فإن كان الحكم الاستغناء فهو يعمّ الفرع وكذلك الأصل، وبالتالي لا معنى لأن يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، وكذلك فيما لو كان الحكم هو الافتقار، إذ حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد، والفرد الأصل والآخر الفرع مثلان في الحقيقة النوعيّة الواحدة.

والجواب هو أن يُقال: الحقيقة ليست على شاكلة واحدة، فهي تارة متواطية وأخرى مشكّكة، فلو كانت الحقيقة التي نقول بنحويين من الأفراد لها متواطية لكان ذلك الإشكال وارداً، أمّا إذا كانت الحقيقة التي نسند إليها ذينك النحويين مشكّكة فلا مجال لوروده، وحقيقة الوجود خير شاهد على

جواز ذلك حيث إنّها حقيقة واحدة، لكنّها ذات أفراد منها مادّي ومنها مجرد، وما ذلك إلاّ لكونها مشكّكة، وليست حقائق متباينة بتام الذات كما يذهب إليه المشاء.

إشارات الفصل

• ملاحظة وتعليق

الحديث كلّ الحديث كان في دائرة الماهية، وأنّ لماهية واحدة نحوين من الأفراد: مجرداً ومادياً، فما بال المصنّف رحمه الله قد جرّ الحديث حتّى أخرجه من تلك الدائرة إلى دائرة الوجود التي يختصّ التشكيك الذي تفصّي به المصنّف رحمه الله عن الإشكال به لا بالماهية التي اشتهر بين أهل الحكمة استحالته فيها؟

• الإشكال في الشواهد

قال المصنّف رحمه الله: «... فليس لأحد أن يقول: إنّ الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه، وبعضها بغيره، ولو اقتضى الحقيقة القيام بالذات لكان الجميع من أفراد قائمة بذواتها، وإن اقتضى الحلول في محلّ فاستحال قيام بعضها بذاته، لما علمت من وهن هذه القاعدة في الوجود، فإنّ حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب، والإمكان، والاستغناء عن المحلّ والافتقار إليه، فإنّ استغناء بعض الوجودات عن المحلّ إنّما هو بكماله، وكماله بجوهريّته وقوّته، وغاية نقصه بعرضيّته وضعفه... فلا يلزم من حلول شيء في محلّ ذاتاً أو فعلاً حلول ما يشاركه في النوعية بعد التفاوت بينهما في الشدّة والضعف»^(١).

(١) الشواهد الربويّة، مصدر سابق: ص ١٦٣.

قوله رحمته: «.. لما علمت من وهن هذه القاعدة في الوجود، فإنَّ حقيقة الوجود...». جوابٌ على ما استدلَّ به المستشكل على صحَّة زعمه، من أنَّ الحقيقة الواحدة لا يمكن أن تكون مستغنية عن الموضوع ومفتقرة إليه، حيث نقض عليه بحقيقة الوجود التي هي واحدة بسيطة، ومع هذا فهي مختلفة بالوجوب والإمكان، والاستغناء عن المحلِّ، والافتقار إليه، وإلَّا فلو كان كلام المستشكل صواباً لكان الوجود واجباً محضاً لا يمكن فيه، أو ممكناً لا واجب فيه، والتالي باطل، فالقَدَم مثله، إذن فلا مجال لورود كلام ذلك المستشكل.

• عقيدتنا في إفلاطون

رأيتَ كيف أنَّ صدرا رحمته جرَّ البحث من دائرة الماهية إلى ساحة الوجود وتشكيكه الذي يستبطن أصالته، فهل يصحُّ نسبة هذا لإفلاطون؟ نعم، نحن نعتقد بأنَّ إفلاطون قائل بأصالة الوجود، وقائل بالتشكيك الخاصِّي في الوجود، كما أننا نعتقد أنَّ مرجع التشكيك الخاصِّي إلى الوحدة الشخصية للوجود، كما أنَّ صدر المتألهين رحمته وإن شَرَّق أو غرَّب فإنَّ مرجعه ومآله بل وموطنه الوحدة الشخصية للوجود، وإن عرضها بكلمات قد لا توحي بذلك في مواضع من أبحاثه.

الفصل الثالث ترقُّ وتأيدُّ

وعلمت أيضاً أنّ كلاً من الأنواع الجسائية يتنوع ويتحقّق ويتقوم بمحض الصورة النوعية التي هي متّحدة مع الفصل الأخير، والمادّة في الجميع أمرٌ مبهمٌ وجودها قوّة شيءٍ آخر، كما أنّ الجنس المأخوذ منها ماهيةٌ ناقصةٌ متّحدة مع الفصل، وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركّب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع لذاتٍ واحدة هي بعينها صنمٌ لصاحب نوعه، كما أنّها أصنامٌ لأصحاب أنواعها نسبتها إليها نسبة الفروع إلى أصلٍ واحد، وكذا الهيئات والنسب والأشكال التي فيها أظلالٌ لهيئات عقلية ونسبٌ معنوية في أربابها النورية.

الشرح

المستوى الذي وقف عنده الفصل السابق هو القبول بوجود نحوين من الأفراد للحقيقة الواحدة: فرد مجرد وأفراد مادية، حيث دفع دليل من استبعد ذلك ووهنه من خلال حقيقة الوجود الواحدة ذات الأنحاء المتعدّدة من الأفراد.

أمّا المستوى هاهنا فهو أرقى من ذلك بكثير، حيث يصير ما طرح في الفصل السابق من مصاديق السالبة بانتفاء الموضوع، إذ المستشكل كان يعتمد على وجود نحوين من الأفراد للحقيقة الواحدة في إبطال نظرية المثل، وقد سمعت الردّ عليه، أمّا هاهنا فلا يوجد إلّا نحو واحد من

الأفراد، وهو الأفراد المجردة، ولا مجال للأفراد المادية، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال استعراض المقدمات التالية:

١ - حقيقة الشيء بصورته لا ببادته.

٢ - بل حقيقة الشيء بفصله الأخير لا بصورته أيًا كانت صورته، وبما أنّ للشيء الواحد حقيقة واحدة فله فصل أخير واحد أيضاً، وقد تقدّم الكلام في هاتين المقدمتين في ما تقدّم من أبحاث الماهية، حيث قال الحكيم السبزواري رحمته معلقاً: «لما فرغ من كون شئيّة الشيء بالصورة لا بالمادة، شرع في كون شئيّة الشيء بالصورة الأخيرة لا بالصور الأخرى، وبالفصل الأخير لا بالفصول الأخرى، وإثبات شرائط ومعدّات خارجة لا شطور وأجزاء...»^(١)، وبالتالي فلو اتخذنا من الإنسان مثلاً لتطبيق ما تقدّم نقول: الإنسان حقيقته بصورته أي بفصله الأخير، وفصله الأخير نفسه، ونفسه مجردة، إذن فالإنسان هاهنا مجرد غير مادي، وبالتالي لا يتوجّه الإشكال على حقيقة الإنسان وأنّه كيف يكون لحقيقة واحدة نحوان من الوجود: مجرد، ومادي، وإثبات عندنا فردان مجردان أحدهما أشدّ تجرّداً من الآخر، والأشدّ هو ربُّ الأضعف، ومثاله النوري الإلهي، بينما الأضعف هو صنمه، والدليل عليه. وأشدّية الأشدّ تحول دون احتياجه إلى محلّ، بخلاف الأضعف، فهو لضعفه وفقره يحتاج إلى محلّ يتعلّق به.

إذن وبحسب قول الحكيم السبزواري رحمته: «هذا ترقُّ ممّا قبله، إذ هناك كأنّه التزم أنّ ما عدا الفصل الأخير من الفصول، والأجناس مقوّمات بالحقيقة للنوع الأخير، وهاهنا أشار إلى ما حقّقه سابقاً من أنّ شئيّة النوع الأخير بالحقيقة بالفصل الأخير... وما عداه بمنزلة الشرائط والآلات،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٥ حاشية رقم (٣).

ففي الحقيقة هذه الأنواع التي هي أصنام لأربابها حقائقها الفصول الأخيرة، والصور البسيطة، ففي هذا الإنسان الطبيعي أيضاً لا عبرة بالهولوجية والجسمية والنمو والإحساس بالآلات المتشعبة ونحوها»^(١).

وإليك صياغة المسألة هذه من خلال الطريقة المعهودة التالية:

الفرض: الإنسان - مثلاً - نوع موجود.

المدعى: الإنسان مجرد مطلقاً، في عالم الإله كان أم في عالم المادة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي، وهو الضرب الأول من الشكل الأول، والذي يتألف من كليتين موجبتين، وينتج موجبة كلية أيضاً:

كل ما لا تقوم حقيقته المادة	مجرد
النوع	لا تقوم حقيقته المادة

∴ النوع مجرد.

أما الكبرى، وهي: كل ما لا تقوم حقيقته المادة مجرد، فهي غنية عن البيان، وإنما التي تحتاجه هي الصغرى، وهي مفاد ترقى المصنّف رحمته والذي نوه به السبزواري رحمته من خلال حاشية نقلناها آنفاً.

وبيانها من خلال القياسين التاليين:

حقيقة الشيء	فصله الأخير
الفصل الأخير	بسيط

∴ حقيقة الشيء بسيطة.

ثم نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس الآخر:

حقيقة الشيء	بسيطة
-------------	-------

(١) المصدر السابق: ص ٦٢ .

كلّ بسيط مجرد

∴ حقيقة الشيء مجردة.

إذن وبما أنّ النوع شيء مذكور فهو مجرد أيضاً.
 وإن قلت: فما دور المادة إذن، وكذلك الفصول والأجناس المتوسطة والبعيدة؟
 قلنا: هذه كلّها أمور خارجة عن حقيقة الشيء، وإنّما ينحصر دورها فقط
 و فقط في الإعداد والتهيئة لوجود الفصل الأخير، وهذا الذي قلناه هو ما
 حقّقه المصنّف رحمته وأشار إليه بقوله: «لما دريت من علومنا المشرقيّة: أنّ
 حقيقة كلّ نوع طبيعي إنّما هي مبدأ فصل الأخير، وإنّما شأن المادة القوّة
 والاستعداد وإنّما شأن ساير الصور، والقوى، والكيفيات، ومبادي
 الفصول البعيدة، والأجناس الإعداد والتهيئة، وهي في المركّبات بمنزلة
 الشروط والمعدّات باعتبار، وهي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار
 آخر، فكما أنّ الهيولى الأولى باستعدادها سبب قابلي لوجود الصورة الجسميّة،
 والصورة من حيث نوعيّتها سبب موجب لسنخ الهيولى، فكذا المادة
 ولو احقها علّة قابليّة لوجود صورة كمالية، وهي مستلزمة لقوى وآثار يلزم
 وجودها من غير استعداد، لأنّها كالمبدأ الفياض لفروعها ولوازمها...»^(١).

إشارات الفصل

• الإنسان مثال

كان النوع الذي تمّ بيان الترقّي به هو نوع الإنسان، وقد أشرنا إلى أنّه
 على سبيل المثال لا الحصر، وإلاّ فالكلام هو الكلام في الأنواع الطبيعيّة
 الأخرى، فالغنم أيضاً له ما للإنسان من ذلك الترقّي، حيث إنّ حقيقته

(١) الشواهد الربويّة، مصدر سابق: ص ١٦٣ - ١٦٤.

بفصله الأخير، وما عداه إن هي إلا معدّات، وكذلك الأمر ذاته بالنسبة للنبات والحجر. وقد تقدّم كلام يعين على هذا المعنى، وذلك لما تناولنا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِمَجْدِهِ﴾ ، وهو ما يمكن عرضه من خلال

الأقيسة التالية: كلُّ شيء مسبَّح
كلُّ مسبَّح عالم

∴ كلُّ شيء عالم.

ثم نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

كلُّ شيء عالم
كلُّ عالم مجرد
∴ كلُّ شيء مجرد.

والنتيجة هذه نأخذها كبرى في القياس التالي:

كلُّ شيء مجرد
الحجر شيء
∴ الحجر مجرد.

مع الإلفات إلى أن التجرد ليس على درجة واحدة، وإنما هو مشكك متفاوت بالشدة والضعف.

وبالتالي فلا مجال للإشكال على نظرية المثل بوجود نحوين من الأفراد لحقيقة واحدة، ما هو مادّي، وما هو مجرد غير مادّي.

• جسمانية الحدوث

رأيت كيف ترقى صدر المتألمين عليه السلام فوصل إلى القول بتجرد الأفراد جميعاً، وإنما تتفاوت بالشدة والضعف، وهذا لا شاهد يؤيده من كلام إفلاطون الذي أحكم شدّ وثاق المثل بالماهية الواحدة التي لها نحوان من

الأفراد. ويتأكد الإشكال على صدرا رحمته عندما يلاحظ مبناه في مسألة حدوث النفس وأنها جسمانية الحدوث «ففي الابتداء حكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادة، بل أنزل منها، إذ لم تكن شيئاً مذكوراً، فالإضافة إلى المادة داخلية في وجودها أولاً، لا كالذوات المستقلة، بل المجردة التي تطرأ عليها الإضافة المقوليّة من خارج وفي الانتهاء بعد الحركات الجوهرية، والاستكمالات الذاتية، والصفية تصير مجردة...»^(١)، وبما أن صدرا رحمته يقول بهذا فكيف يوفق بينه وبين ما أوصله إليه ترقّيه المشار إليه؟ ولا يجدي القول بأن مراده بالجسمانية بأنها مجردة ولها نحو ارتباط بالجسم، فإن فيه خروجاً عما تبناه وأصرّ عليه، وإلاّ فأيّ فرق بين هذا التأويل وبين مذهب المشاء القائل بأنها روحانية الحدوث والبقاء؟

(١) شرح منظومة السبزواري رحمته، مصدر سابق: ج ٥ ص ١١٦ - ١١٧.

الفصل الرابع النسبة بين أرباب الأنواع

ونسبةُ صاحبِ النوعِ الإنسانيِّ المسمَّى بروحِ القدسِ وهو عقلُهُ
الفياضُ عليه، إلى أصحابِ سائرِ الأنواعِ الحيوانيةِ والنباتيةِ، كنسبةِ
الأصنامِ إلى الأصنامِ، فهذه الصُّورُ النوعيةُ الماديةُ كالإنسانيةِ والفرسيةِ
والثوريةِ وغيرها من الأنواعِ وإن كانت مفتقرةً في عالمنا هذا إلى أن تقومَ
بمادةٍ حسيةٍ فهي غيرُ مفتقرةٍ في العالمِ العلويِّ إلى قيامها بذلك، بل هي في
ذلك العالمِ العقليِّ مجردةٌ عن المادةِ قائمةٌ بذاتها مستغنيةٌ عما تحلُّ فيه، كما أنَّ
الصُّورَ الذهنيةَ وهي المأخوذةُ من الأمورِ الخارجةِ أعراضَ قائمةٌ في
الذهنِ لا تقومُ بذاتها، وإن كانت مأخوذةً من الجواهرِ القائمةِ بذواتها،
فكذلك يكونُ حكمُ صورِ الأنواعِ الجسمانيةِ الحاصلةِ في المادةِ من تلك
المثلِ المجردةِ العقليةِ الإفلاطونيةِ، فإنَّ للصُّورِ المجردةِ العقليةِ كماليةً في
حدِّ ذاتها وتماميةً في ماهياتها به تستغني عن القيامِ في المحلِّ.
وأما الصُّورُ الجسمانيةُ التي هي أصنامُها فإنَّ لها نقصاً يوجبُ إلى القيامِ
بالمحلِّ، لكونها كمالاً لغيرها فلا يمكنُ أن تقومَ بذاتها كالجواهرِ
الصوريةِ الموجودةِ في الذهنِ، المأخوذةِ من الأمورِ العينيةِ الماديةِ، فإنها وإن
كانت مجردةً عن المادةِ في العقلِ فهي غيرُ مجردةٍ عن المادةِ في الخارجِ،
فكذلك يكونُ حكمُ الصورِ العقليةِ التي هي أربابُ الأنواعِ، فإنها وإن
كانت مجردةً في عالمِ العقلِ، فأصنامُها وأظلالُها الجسمانيةُ - أعني الصُّورَ

النَّوعِيَّة - غيرُ مجرَّدةٍ عن المادَّة.
 ولا يتوهَّمَنَّ من إطلاقهم المثلَّ على الصورِ العقليَّةِ القائمةِ بذواتها في عالمِ الإلهِ أنَّ هؤلاءِ العظماءِ من الفلاسفةِ يروُّنَ أنَّ أصحابَ الأنواعِ إنَّما وُجدتْ من المبدعِ الحقِّ لتكونَ مثلاً وقوالبَ لما تحتها؛ لأنَّ ما يتَّخذُ له المثلُ والقالبُ يجبُ أن يكونَ أشرفَ وأعلى؛ لأنَّه الغايَةُ، ولا يصحُّ في العقولِ هذا، فإنَّهم أشدُّ مبالغةً مِنَ المشائينَ في أنَّ العالِي لا يكونُ لأجلِ السافلِ، بل عندهم أنَّ صورَ الأنواعِ الجسمانيَّةِ أصنامٌ وأظلالٌ لتلك الأربابِ النوريَّةِ العقليَّةِ، ولا نسبةٌ بينهما في الشرفِ والكمالِ. ثمَّ كيف يحتاجُ الواجبُ تعالى في إيجادِ الأشياءِ إلى مثلٍ لتكونَ دستوراتٍ لصنعه وبرنامجاتٍ خلقه، ولو احتاجَ لاحتاجَ في إيجادِ المثلِ إلى مثلٍ أخرى، إلى غيرِ النهايةِ.

الشرح

لقد اشتمل هذا الفصل على ما يلي من أمور:

- ١ - النسبة بين أرباب الأنواع.
- ٢ - النسبة بين الصنم وربِّ نوعه.
- ٣ - دفع وهم وجود أصحاب الأنواع وأربابها مثلاً وقوالب لما تحتها.

١. النسبة بين أرباب الأنواع

لقد جاء استدلاله على النسبة بين أرباب الأنواع معتمداً على النسبة بين أصنام هذه الأرباب، فيما أنَّ الأصنام وهي الأنواع المادّية متفاوتة بالشرف والكرامة، فكذلك أربابها، فالإنسان المادّي أشرف من غيره من الأنواع المادّية الأخرى؛ كالفرس، والبقر، والثور...، فكذلك يكون صاحبه ومثاله

الذي يوجد في عالم الإله، والذي يسمّى بـ «روح القدس»، وهو العقل الفيّاض بالنسبة للإنسان، يفيض عليه، فما عنده بحسب استعداده وقابليّته.

٢. النسبة بين الصنم وصاحبه

تقدّم أنّ المثل الإلهية هي الأصل بينما أصنامها فروع ومعاليل لها، والفرق بين العلة والمعلول إنّما هو بالشدة والضعف، والأثر المترتب على شدة المثل هو استغناؤها عمّا تحلّ فيه، بينما تكون الحاجة إلى المحلّ الأثر الذي يترتب على ضعف أصنامها، ومردّد الاختلاف شدةً وضعفاً هو اختلاف النشأة، فإنّ المثل موجودة في عالم الإله الذي لا مجال فيه للوجود في محلّ كالمادّة، كيف وهو العالم المنزه عنها، بينما إذا وجدت في هذا العالم فتكون مفترقة محتاجة إلى ما كانت تستغني عنه لما كانت في ذلك العالم الأرفع الأقدس.

أمّا المثل الذي يمكن توضيح الأمر به أكثر فهو الصور الذهنية، حيث توجد في نشأة الذهن قائمة به بينما كانت في الخارج قائمة بذاتها، وذلك لما كانت جواهر خارجيّة موجودة لا في موضوع، فالشجرة الذهنية قائمة مفترقة للنفس، بينما توجد في الخارج لا في موضوع.

٣. العالي لا يكون لأجل السافل

عندما يُقال لأرباب النوع بأنّها مثل للأنواع المادّية قد يقع الاشتباه في دورها، فيُخال أنّها إنّما وجدت من المبدع لأجل تلك الأنواع التي تصبح بناءً على هذا علّة غائيّة لها، وهذا ممّا يمتنع؛ إذ الأشرف لا تكون غايته الأحسّ والأنزل، وقد علمت لما أجرى السهروردي قاعدة إمكان الأشرف بأنّ المثل أشرف من أصنامها الأنواع الجسديّة. أمّا لم تكون الغاية أشرف من ذي الغاية فلائها تكمله، فهي: «الكمال الأخير الذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله».

ثم إن جعل الأنواع الجسمانية غاية للمثل يفضي إلى احتياجه تعالى في إيجاده للأنواع الجسمانية إلى المثل لكي يوجد تلك الأنواع على شاكلتها، ثم يحتاج إلى ما به يوجد مثلاً لأجل المثل وهكذا... هلمّ جرّاً.

إشارات الفصل

• غناه تعالى عن المثل

* قال أمير المؤمنين عليه السلام: «... أنشأ الخلق إنشاءً، وابتدأه ابتداءً، بلا رويةً أجالها، ولا تجربة استفادها...»^(١).

* وقالت سيّدة نساء العالمين عليها السلام: «... ابتدع الأشياء لا من شيء كان قبلها، وأنشأها بلا احتذاء أمثلة امتثلها...»^(٢).

* عن سدير الصيرفي قال: «سمعت حمران بن أعين يسأل الإمام الباقر عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ١٠١)، فقال عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ ابتدع الأشياء كلّها بعلمه على غير مثال كان قبله، فابتدع السماوات والأرضين، ولم يكن قبلهنّ سماوات ولا أرضون، أما تسمع لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود: ٧...)^(٣).

• النسبة في الروايات

ينقل المجلسي عن تفسير عليّ بن إبراهيم رواية عن الأصبغ بن نباتة، أنّ عليّاً عليه السلام سئل عن قول الله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾

(١) نهج البلاغة، من خطبة له عليه السلام، يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض، وخلق آدم عليه السلام.
 (٢) من خطبتها المعروفة التي ألقتها بعيد رحيل والدها النبي الأكرم عليه السلام في مسجده.
 (٣) الأصول من الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، نسخة مشكولة، مع أضبط المقال في أسماء الرجال، صحّحه وقابله: الشيخ نجم الدّين الأملي، قدّم له وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، المكتبة الإسلامية، قم، ١٣٨٨هـ ج ١ ص ٢٠٠، باب نادر فيه ذكر الغيب.

(البقرة: ٢٥٥)، قال: السماوات والأرض، وما فيهما من مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله، فأما ملك منهم في صورة الأدميين، وهي أكرم الصور على الله، وهو يدعو الله ويتضرع إليه، ويطلب الشفاعة والرزق لبني آدم، والملك الثاني في صورة الثور وهو سيّد البهائم و[هو] يطلب إلى الله ويتضرع إليه، ويطلب الشفاعة والرزق للبهائم، والملك الثالث في صورة النسر، وهو سيّد الطير وهو يطلب إلى الله ويتضرع إليه ويطلب الشفاعة والرزق لجميع الطير، والملك الرابع في صورة الأسد، وهو سيّد السباع، وهو يرغب إلى الله ويتضرع إليه ويطلب الشفاعة والرزق لجميع السباع...»^(١)، يمكن الإشارة إلى أمور ثلاثة اشتمل عليها هذا المقدار من الخبر:

١ - وجود موجودات ملكوتية تعنى بما يناسبها من الموجودات الملكية، وتلك هي أبواب الأنواع، والاختصار على أربعة إن كان على سبيل الحصر لا ينسجم ظاهره مع ما ينسب إلى إفلاطون من نظرية المثل، وإن كان على سبيل المثل فهو.

٢ - أشار إلى نحو تدبير كل من هذه الأرباب لما دونها من أفراد مادية، وذلك كالشفاعة والرزق، والقدر المتيقن من معنى الشفاعة هاهنا هو الشفاعة التكوينية.

٣ - أشار إلى تفاوت هذه الأرباب في الكرامة والشرف، فالربُّ الأوّل وهو الذي يكون لأفراد بني آدم المادية، أكرم وأشرف عند الله تعالى ممّن عداه.

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العالم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي تمشّد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ ج ٥٥، باب: العرش والكرسيّ وحملتهما، الحديث: ٣٨، ص ٢١.

الفصل الخامس مخالفة المعلم الأول

فإن قلت: قد خالفت المعلم الأول، حيث يردُّ على هذا المذهب.
قلت: الحقُّ أحقُّ بالاتباع، مع أنَّ ردهً إمَّا على ما يفهمه الجمهور من ظاهرِ كلامِ إفلطون والأقدمين، فإنَّ من عاداتهم بناءَ الكلامِ على الرموزِ والتجوزاتِ، خصوصاً في هذا المبحثِ الذي يخرسُ فيه الفصحاءُ، وتكلُّ منه الأفهامُ فضلاً وشرفاً، وإمَّا لشوبِ حبه للرياسةِ اللازمِ عن معاشرَةِ الخلقِ وخلطةِ الملوكِ والسلاطينِ، وإلَّا فكتابهُ المعروفُ بأثولوجيا يشهدُ بأنَّ مذهبه وافقَ مذهبَ أستاذه في بابِ وجودِ المثلِ العقليةِ لأنواعِ والصوَرِ المجردةِ النوريةِ القائمةِ بذواتها في عالمِ الإبداعِ.

الشرح

يريد المصنّف ﷺ هاهنا أن يردَّ على ما يمكن أن يورد عليه من مخالفة للمعلم الأول الذي يُشتهر بأنّه ينكر المثل التي قال بها أستاذه، وقد أخذ رده هذا ثلاثة مستويات:

١ - لا ضير من مخالفة المعلم الأول في سبيل اتباع ما هو الحقُّ، فالحقُّ أحقُّ وأجدر بالاتباع، وإنَّما يتبع الرجال لا لشؤونهم الشخصية وإنَّما لما يشتملون عليه من معرفة حقة، وهذا لا يחדش باحترامهم وبما يستحقونه من تقدير.

٢ - من قال إنَّ المعلِّم الأوَّل ينكر مسألة المثل؟ وما يبدو من كلمات تصدر عنه منددة بالمثل إنَّما هي ردُّ على الفهم الخاطيء للمثل، وليس ردًّا على أصل المسألة التي يعتقد بها بشدَّة، ويؤكِّد عليها غير مرَّة في كتابه المعروف بـ «اثولوجيا»، وهو ما سوف تشتمل عليه فصول عدَّة لاحقة.

إذن جاءت كلماته التي يفهم منها عدم قبوله بمقولة أستاذه ردًّا على ما فهمه الجمهور من ظاهر كلام إفلاطون، وقد كان فهمًا خاطئًا، وليس ردًّا رافضًا، كما ذكرنا، والذي أوقع هذا الجمهور في ورطة الفهم الخاطيء لكلام إفلاطون إنَّما هو لغة الرمز التي يعتمدها هؤلاء الأكابر في عرض أفكارهم، وذلك لكي لا تكون شرعة لكلِّ وارد.

٣ - ولنفرض أنَّ أرسطو كان يرفض مقولة أستاذه في المثل، فما يكون رفضه هذا إلاَّ لبَّ التفرد والرئاسة الذي يتسلَّل إلى القلب من جرَّاء مخالطة الخلق ومعاشرة أهل الحكم والسلطة، حيث يُرى تفردهم في أخذ القرارات وإدارة شؤون الناس، ويرى انقياد الناس إليهم، وحرصهم على طلب رضی الحكَّام.

وفي كلام المصنِّف رحمته هاهنا قسوة على المعلِّم الأوَّل سيما وأنَّه يدعم هذا الاحتمال بشواهد من كلام المعلِّم فهو - أي المعلِّم الأوَّل - يعتقد بالمثل وهو ما يظهر من كلامه وفي مواضع عدَّة من كتابه «اثولوجيا» لكنَّه ومع اعتقاده هذا يرفض كلام أستاذه، وذلك - بحسب ما يراه المصنِّف رحمته - لشوب حبه للرياسة، مع أنَّه ينزَّهه عن ذلك في موضع من كتاب الأسفار، وذلك عندما يتتبع عشرات الشيخ الرئيس العلميَّة، وذلك في الجزء التاسع من الأسفار، وهو ما ستسمعه في إشارات هذا الفصل التالية.

إشارات الفصل

• الحقُّ أحمق

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾
(الحجر: ٨٥). وقال تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَرِهُونَ﴾
(الزخرف: ٧٨).

وقال رسول الله ﷺ: «الحقُّ ثقيلٌ مرٌّ، والباطل خفيفٌ حلو، وربُّ شهوة ساعة تُورثُ حزناً طويلاً».

وقال عليه السلام: «أتقى الناس من قال الحقَّ في ما له وعليه».

وقال عليه السلام: «اقبل الحقَّ ممَّن أتاك به وإن كان بغيضاً، واردد الباطل

على من جاء به من صغير أو كبير، وإن كان حبيباً».

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «قال رسول الله ﷺ: السابقون إلى ظلِّ

العرش طوبى لهم. قيل: يا رسول الله، ومن هم؟ فقال: الذين يقبلون الحقَّ

إذا سمعوه، ويبدلونه إذا سألوه، ويحكمون للناس كحكمهم لأنفسهم».

وعنه عليه السلام: «إنَّ الحقَّ لا يُعرف بالرجال. إعرف الحقَّ تعرف أهله».

وعنه أيضاً عليه السلام: «مَنْ صارع الحقَّ صرعاً».

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «العزُّ أن تذلَّ للحقَّ إذا لزمك».

وقال الإمام العسكري عليه السلام: «ما ترك الحقَّ عزيزاً إلا ذلَّ، ولا أخذ به

ذليل إلا عزَّ»^(١).

(١) ميزان الحكمة (مع الترجمة الفارسية) محمد ري شهري، دار الحديث، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ هـ، ج ٣، ص ١٤٦.

• لغة الرمز

اعتاد الأقدمون من أهل الأسرار على تضمين معارفهم الحقّة في قوالب الرموز حتّى أضحت لغةً تخصّصهم دون غيرهم، وما ذلك إلا حرصاً منهم على كرامتها فلا تنتهك من قبل الجهلة وأرواحهم فلا تسفك بيد متقرّب إلى الله تعالى بجهله وعماه عن رؤية ما يشعّ من كلماتهم من نور يتلأأ، وما ينسب إلى الإمام السجّاد عليّ بن الحسين عليهما السلام في الغنى والكفاية عن بيان هذه الحقيقة المرّة:

يا ربّ جوهر علم لو أبوح به لقيلى لي: أنت ممّن يعبد الوثنا
ولاستحلّ رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا
ولكي لا تكون المعارف الحقّة والأسرار الشاخحة شرعة لكلّ وارد وفي
يد من ليس أهلاً، عمدوا إلى صيانتها بأقفال عصيّة إلاّ على من طوى
المراحل بعد خلع النعلين وطىّ القدمين والانخلاع من القوتين، تلك
الأقفال المحكّمة العصيّة هي الرموز والإيجاءات والإشارات، إذ أصحاب
هذه المعارف يدور أمرهم بين أمور ثلاثة، لا يصحّ منها اثنان، ويتعيّن
الثالث، أمّا الثلاثة فهي: بسط هذه المعارف وعرضها أمام الكلّ، كتمها
إخفاؤها عن الكلّ؛ عرضها بلغة لا يفهمها إلاّ الأهل.

الأوّلان لا يصحّان، وذلك لأنّ الأوّل منهما يلزم منه هتك كرامة هذه
الأسرار والمعارف الشاخحة العزيزة، وفي هذا ظلمٌ في حقّها شنيع، أمّا الثاني
فلأنّ فيه حرماناً للمستحقّين المستعدين لنيل هذه المعارف ودركها، وهو
ظلمٌ لا يقلّ شناعة عن الظلم الذي يلزم من الأوّل، وإلى هذا أشار الشاعر:
فَمَنْ مَنَحَ الْجَهَّالَ عِلْمًا أَضَاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ
إذن فيتعيّن الثالث، حيث فيه الصيانة من أهل الجهالة، وفيه مجال

لوصول المستوجبين إليها، «ومن هنا كان دائماً أولياء الله وخلفاؤه يتبادرون في الوصية لمريديهم وأصحابهم وإخوانهم وتابعيهم، ويبالغون فيها، حتى لا يتصرفوا في كلامهم، وكلام أمثالهم بغير الشروط التي قرّرها، من الاستعداد الجبلي والمناسبة الذاتية والقراية المعنوية. ومن ذلك قول بعض العارفين لبعض مريديهم، وعبارته هي هذه: «ألا لا تلعبنَّ بك اختلاف العبارات، ولا يغلبنك تنوع الإشارات فإنه إذا بعث ما في القبور، وحُصِّل ما في الصدور، وحضر البشر في عرصة الله - تعالى - يوم القيامة لعلَّ من كلِّ ألف تسع مئة وتسعاً وتسعين ينبعثون من أجداثهم، وهم قتلى بسيف العبارات، ذبائح بسهوم الإشارات، وعليهم دماؤها وجراحها؛ غفلوا عن المعاني فضيّعوا المباني»^(١).

• المعلم الأول عند صدرا

كيف يحتل صدر المتألهين رحمته في حق المعلم الأول ما احتمله فيه هاهنا من إرجاع مخالفته لأستاذه في المثل إلى شوب حبه للرئاسة اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين، وهو - أي صدرا - يعتقد بشموخ مقامه وعلو مرتبته حيث يقول معقّباً على كلام نقله له من اثولوجيا يتضمّن

(١) المقدمات من كتاب نصّ النصوص في شرح فصوص الحكم، لمحبي الدّين ابن العربي، تأليف: السيّد حيدر أملي، مع تصحيحات ومقدّمات لـ: هنري كربين، وعثمان إسماعيل يحيى، طبع طهران ١٩٧٤م: ص ٣٤ - ٣٥، كذلك فليراجع المنطقيات للفارابي، حيث ذهب إلى أنّ الذي دعا أرسطو إلى استعمال الإغماض في كتبه ثلاثة أشياء: أحدها: استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أم لا؟ والثاني: لثلا تبدل الفلسفة لجميع الناس، بل لمن يستحقّها فقط. والثالث: ليروّض الفكر بالتعب بالطلب.

إشارة إلى اعتناقه لمذهب المثل: «فما أشدّ نور عقله، وقوّة عرفانه، وما أشمخ مقامه في الحكمة الإلهية، وأعلى مرتبته، حيث حقّق هذه المسألة على وجه وقف أفكار من لحقه من المتفكّرين دون بلوغ شأوه وجمهور الحكماء الإسلاميين كالشيخ أبي علي ومن في طبقتة لفي ذهول عمّا ذكره، فإنّ الشيخ استضعف في الشفاء القول المنسوب إلى إفلاطون ومعلّمه سقراط، بأنّ في الوجود إنسانين: إنسان فاسد، وإنسان مفارق أبدّي...»^(١).

وله كلام آخر أقرب إلى ما نحن فيه، حيث يبرّئ صدر المتألّهين رحمهم الله المعلّم الأوّل ممّا وصمه به هاهنا، ولو على سبيل الاحتمال، حيث يقول: «... وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل إلاّ برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحّش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن أعراض الدُّنيا، وشهواتها الباطلة، وترفّعاتها الوهميّة، وأمانيتها الكاذبة، وأكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم - أرسطو - ممّا يدلّ على قوّة كشفه ونور باطنه، وقرب منزلته عند الله، وأنّه من الأولياء الكاملين، ولعلّ اشتغاله بأمر الدُّنيا وتدبير الخلق، وإصلاح العباد، وتعمير البلاد، كان عقيب تلك الرياضات والمجاهدات، وبعد أن كملت نفسه، وتمّت ذاته، وصار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن، فأراد الجمع بين الرئاستين، وتكميل النشأتين، فاشتغل بتعليم الخلق، وتهذيبهم، وإرشادهم سبيل الرشاد تقرباً إلى ربّ العباد»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٧١.

(٢) المصدر نفسه: ج ٩ ص ١٠٨ و ١٠٩.

الباب الخامس كلام أرسطو

- الفصل الأول : كلام أرسطو في الميـمر ٤
- الفصل الثاني : كلام أرسطو في الميـمر ٨
- الفصل الثالث : علاج منكر
- الفصل الرابع : كلام أرسطو في الميـمر ١٠
- الفصل الخامس : توسعة وتفصيل
- الفصل السادس : تأكيد مذهب أرسطو

الفصل الأول

كلامُ أرسطو في الميمر الرابع^(١)

حيث قال - أرسطو - في الميمر الرابع منه - من أثولوجيا -: إنَّ من وراءِ هذا العالمِ سماءً وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين، وكلُّ من في هذا العالمِ سماويٌّ، وليس هناك شيءٌ أرضيٌّ البتَّة. وقال فيه أيضاً: إنَّ الإنسانَ الحسيَّ إنما هو صنمٌ للإنسانِ العقليِّ، والإنسانِ العقليُّ روحانيٌّ وجميعُ أعضائه روحانيَّةٌ ليس موضعُ العينِ غيرَ موضعِ اليدِ، ولا مواضعُ الأعضاء كُلِّها مختلفةٌ لكنَّها في موضعٍ واحد.

الشرح

لقد تضمَّن هذا الفصل كلامين لأرسطو في هذا الميمر الرابع من اثولوجيا، الكلام الأوَّل يشير فيه إلى وجودات أخرى لما في هذا العالم تكون وراءه، حيث توجد سماء غير هذه السماء التي توجد في عالمنا، وأرض كذلك، وبحر و...، وكلُّ هذه موجودات في عالم آخر وراء عالمنا المشهود هذا، فهي سماويَّة جميعاً أي مجرّدة عن المادَّة الحسيَّة.

وأما الكلام الثاني فيفرده للإنسان عناية به، وذلك لأنَّه الأشرف والأكرم، فهو ذو وجود في نشأة أخرى وعالم آخر، يكون فيه عقلياً مجرّداً

(١) أثولوجيا، أفلوطين عند العرب، نصوص حقَّقها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ انتشارات: بيدار، إيران: الميمر الرابع، ص ٥٦.

تمام التجرد عن المادة، على مستوى الذات وكذلك على مستوى الفعل.

ثم يشير إلى خصوصية هذا الإنسان العقلي الذي يوجد في نشأة عالم الإله، التي هي الصقع الذي توجد فيه المثل. فالإنسان العقلي عين الإنسان في هذه النشأة، إلا أن الاختلاف بالشدّة والضعف ليس إلا، فكل ما للإنسان المادّي موجود للإنسان العقلي أيضاً، لكن بما يناسب النشأة الوجودية التي هو فيها، نعم الإنسان العقلي له أعضاء: يد، ورجل، وعين، و... و... لكنّها توجد له مناسبة لنشأته، والقوى المتعدّدة المواضع في الإنسان المادّي هي موجودة للإنسان العقلي لكنّها في موضع واحد، إذ النشأة تفرض عليه أن يكون بسيطاً غير مركّب. وهذا أصل اعتمد عليه صدرنا رحمته في بحث المعاد الجسماني وأكد عليه في غير موضع من الجزء التاسع من الأسفار، والذي كرّسه لبحث المعاد وما يرتبط به من مسائل كالتناسخ - مثلاً -.

إشارات الفصل

• اثولوجيا

أمّا المراد من اثولوجيا التي هي لفظ يونانيّ فهو عالم الربوبية أو الإلهيات بالمعنى الأخص، «وأمّا كتاب اثولوجيا السائر بين العلماء، وقد نقل عنه المصنّف في هذا الكتاب كثيراً، فقد نسب إلى الشيخ اليوناني إفلاطين الإلهي وهو غير إفلاطون أستاذ أرسطو، وإنّما هو أستاذ «فرفوروس»، ويقال له: فلوطين أيضاً. وكان زمانه بعد إفلاطون وأرسطو بكثير، وكان شارح كلماتهم ومفسّر أقوالهم وآرائهم، وكان تولّد إفلاطون قبل الميلاد سنة ٤٢٧، ووفاته ٣٤٧، وأمّا فلوطين مترجم كتب أرسطو

وكلمات أستاذه إفلاطون ومبين آرائهم يمكن الاستشهاد بكلماته ورسائله المدونة من تلميذه فرفوروريوس في المثل، والله تعالى أعلم^(١).

• الميمر

«كلمة ميمر دخيلة ليست بعربيّة، فإنّ أصلها يوناني أو سرياني، وعربوها فجمعوها بالميامر كالمقصد والمقاصد لفظاً ومعنى، وقريب منه ما قيل من أنّ الميمر بمعنى الطريق أي الكتاب طريق إلى معرفة الربوبيّة، وكلّ ميمر مقصد لذلك، وفسّر الميمر في المعاجم الفرنساوية (Mimer) بالحكاية عن نحو أفعال الناس وأطوارهم عملاً... ولعلّ هذا المعنى أيضاً يناسب وضع الكتاب على ميامر^(٢).

• قوله: «وقال فيه»: الضمير عائد للكتاب أي: وقال في أثولوجيا، وليس عائداً على الميمر المذكور، وذلك لخلوّه من هذا القول، وإنّما هو موجود في الميمر الخامس، في ذكر الباري وإبداعه ما أبدع، وحال الأشياء عنده.

(٢١) تعليق الشيخ حسن زاده على الأسفار، مصدر سابق، ج ٢ ص ٨٥.

الفصل الثاني

كلامه في الميمر الثامن^(١)

وقال في الميمر الثامن منه: إِنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يَفْعَلُ بِهَا النَّارُ هَاهُنَا إِنَّهَا هِيَ حَيَاةٌ نَارِيَّةٌ وَهِيَ النَّارُ الْحَقَّةُ، فَالنَّارُ إِذْ نَ تِي فَوْقَ هَذِهِ النَّارِ فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى هِيَ أُحْرَى أَنْ تَكُونَ نَارًا، فَإِنْ كَانَتْ نَارًا حَقًّا، فَلَا مَحَالَةَ إِنَّهَا حَيَاةٌ، وَحَيَاتُهَا أَرْفَعُ وَأَشْرَفُ مِنْ حَيَاةِ هَذِهِ النَّارِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ النَّارَ إِنَّهَا هِيَ صِنْمٌ لَتِلْكَ النَّارِ، فَقَدْ بَانَ وَصَحَّ أَنَّ النَّارَ الَّتِي فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى هِيَ حَيَّةٌ، وَإِنَّ تِلْكَ الْحَيَاةَ هِيَ الْمَفِيضَةُ الْقَيِّمَةُ بِالْحَيَاةِ عَلَى هَذِهِ النَّارِ. وَعَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ يَكُونُ الْمَاءُ وَالْهَوَاءُ هُنَاكَ أَقْوَى فَيَنْبَغُ هُنَاكَ حَيَّانٌ كَمَا هُمَا فِي هَذَا الْعَالَمِ، إِلَّا أَنَّ هُنَا فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ أَكْثَرُ حَيَاةً؛ لِأَنَّ تِلْكَ هِيَ الَّتِي تَفِيضُ عَلَى هَذَيْنِ اللَّذَيْنِ هَاهُنَا الْحَيَاةَ.

وقال فيه^(٢) أيضاً: إِنَّ هَذَا الْعَالَمَ الْحَسِّيَّ كُلَّهُ إِنَّهَا هُوَ مِثَالٌ وَصِنْمٌ لِذَلِكَ الْعَالَمِ، فَإِنْ كَانَ هَذَا الْعَالَمُ حَيًّا فَبِالْحَرِيِّ أَنْ يَكُونَ الْعَالَمُ الْأَوَّلُ حَيًّا، وَإِنْ كَانَ هَذَا الْعَالَمُ تَامًّا كَامِلًا فَبِالْحَرِيِّ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْعَالَمُ أَتَمًّا تَامًّا وَأَكْمَلَ كَمَا لَا؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْمَفِيضُ عَلَى هَذَا الْعَالَمِ الْحَيَاةَ وَالْقُوَّةَ وَالْكَمَالَ وَالِدَّوَامَ، فَإِنْ كَانَ الْعَالَمُ الْأَعْلَى تَامًّا فِي غَايَةِ التَّامِ فَلَا مَحَالَةَ أَنْ هُنَاكَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا الَّتِي

(١) الميمر الثامن، في صفة النار: ص ٩٢.

(٢) الميمر الثامن: ص ٩٢.

هاهنا إلا أنّها فيه نوعٌ أعلى وأشرفٌ كما قلنا مراراً، فثمّ سماءٌ ذاتُ حياةٍ وفيها كواكبٌ مثلُ هذه الكواكبِ التي في هذه السماءِ غيرَ أنّها أنورٌ وأكملُ، وليس بينها افتراقٌ كما يُرى هاهنا، وذلك لأنّها ليستُ جسمانيّةً، وهناك أرضٌ ليست ذاتُ سباحٍ لكنّها كلّها عامرةٌ، وفيها الحيوانُ كلّها، والطبيعةُ الأرضيّةُ التي هاهنا وفيها نباتٌ مغروسٌ في الحياة، وفيها بحارٌ وأنهارٌ جاريةٌ جرياً حيوانياً، وفيها الحيوانُ المائيّةُ كلّها، وهناك هواءٌ وفيه حيوانٌ هوائيّةٌ حيّةٌ شبيهةٌ بذلك الهواءِ، والأشياءُ التي هناك كلّها حيّةٌ، وكيفَ لا تكون حيّةٌ وهي في عالمِ الحياةِ المحضِ لا يشوبها الموتُ ألبتّةً، وطبائعُ الحيوانِ التي هناك مثلُ طبائعِ هذه الحيواناتِ إلاّ أنّ الطبيعةَ هناك أعلى وأشرفُ من هذه الطبيعةِ لأنّها عقليّةٌ ليست حيوانيّةً.

الشرح

في هذا الميمر مزيدُ تأكيدٍ على أمرين اثنين لا فكاكَ بينهما بتاتاً:

١ - موجودات ذات حياة أتمّ وشرف أكمل ووجود أشدّ، وقد صدر هذا الميمر بالنار على سبيل المثال، كما تحدّث عن الأرض كذلك، فقد انطلق لإثبات النار الحقيقيّة ذات الحياة الحقيقيّة من خلال النار التي هاهنا، «وذلك أنّ النار إنّما هي كلمة ما في الهيولى... والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل، ولا هي من احتكاك الأجسام - كما ظنّ قوم - وإنّما تظهر النار من احتكاك الأجسام الحسيّة؛ لأنّ في كلّ جسم ناراً، فإذا احتكّت الأجسام بعضها ببعض سخنت، فإذا سخنت ظهرت منها النار، وليست النار منها، وليست الهيولى أيضاً ناراً بالقوّة ولا هي تُحدّثُ صورة النار، لكن في الهيولى

كلمة فعّالة تفعل صورة النار... والهيولى قابلة لذلك الفعل، والكلمة التي فيها هي النفس الكلّية التي تقوى أن تصوّر في الهيولى ناراً... وهذه النفس إنّما هي حياة النار وكلمة فيها...

فإن كان هذا هكذا، قلنا: إنّ الشيء الذي يفعل هاهنا النار إنّما هي حياة ما نارية وهي النار الحقيّة، فالنار إذن هي التي فوق هذه النار... هي أخرى أن تكون ناراً، فإن كانت ناراً حقاً فلا محالة أنّها حياة، وحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار...»^(١).

إذن فقد تتبّع المعلّم الأوّل الاحتمالات المتعدّدة التي يخيّل أنّها فاعلة لهذه النار التي نجدها بين ظهرانينا فلم يجد لها فاعلاً إلاّ أمراً يسانحها في الحقيقة لكنّه يفوقها شدةً وتاماً وكمالاً، وذلك الفاعل هو النار الحقيّة التي تكون حيّة حياةً حقيقيّة ذاتية، فالحياة وهي شيء واحد كما عبّر في نفس هذا الميمر: «وكلتاهما شيء واحد، أعني: الحياة والكلمة»، وقد أراد بالكلمة فاعل النار الحسيّة التي هي النار الحقيّة. إذن هناك نار مثال لهذه النار التي هي بدورها تكون صنماً وقالباً لذلك المثال، ومن المعلوم أنّ لكلّ موجود نشأته التي تناسب نحو وجوده، إذن فللنار الحسيّة نشأة وصقع يناسبها، وهو عالم الإله، الذي سوف يتمّ الحديث عنه في الأمر الثاني التالي.

٢ - لقد ثبت في الأمر السابق موجود ليس من هذه النشأة المشهودة المحسوسة بالحواسّ الخمس الظاهرة، وبشبوته يثبت وجود نشأة تحتوي على ذلك الموجود، وهي نشأة عالم الإله، أي عالم العقل والجبروت، وبما أنّه لا إثنيّة بين العالم وبين الموجودات التي فيه، فعالم الإله هو الموجودات التي فيه، كما أنّ الخارج المحسوس هو نفس الموجودات الخارجيّة، وبما أنّ ما في

(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ٩٢.

الحسّ مثال وصنم لما في عالم الإله، فكذلك عالم الحسّ يكون صنماً ومثالاً لذلك العالم الأعلى الأشرف الذي هو عالم المثل الإلهية، والفرق بينهما بالشدّة والضعف والكمال والنقص، وكيف لا يكون عالم الإله أتمّ من عالم الحسّ وهو الذي يفيض الحياة عليه وكذلك القوّة والكمال والدوام.

إشارات الفصل

• صفة النار

قال في الميمر الثامن: «وصفة النار هي مثل صفة الأرض أيضاً، وذلك أنّ النار إنّما هي كلمة ما في الهيولى، وكذلك سائر الأشياء الشبيهة بها... والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل، ولا هي من احتكاك الأجسام كما قد ظنّ وإنّما تظهر النار من احتكاك الأجسام الحسيّة؛ لأنّ في كلّ جسم ناراً، فإذا احتكّت الأجسام بعضها ببعض سخنت، فإذا سخنت ظهرت منها النار، وليست النار منها، وليست الهيولى ناراً بالقوّة، ولا هي تُحدثُ صورة النار، لكن في الهيولى كلمة فعّالة تفعل صورة النار وصورة سائر الأشياء، والهيولى قابلة لذلك الفعل، والكلمة التي فيها - الهيولى - هي النفس الكلّية التي تقوى أن تصوّر في الهيولى ناراً وسائر الصور السمائية. وهذه النفس إنّما هي حياة النار، وكلمة فيها... ولذلك قال إفلاطون: إنّ في كلّ جرم من الأجرام المبسوطة نفساً، وهي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحسّ. فإن كان هذا هكذا قلنا: إنّ الشيء الذي تفعل هاهنا النار...»^(١).

هذا النصّ من «أثولوجيا» ومن الميمر الثامن تحديداً احتوى على المقدمات التي تفضي إلى وجود عقليّ مجرد للنار الواقعة في عالمنا هذا.

(١) الميمر الثامن، مصدر سابق: ص ٩٢.

النص الذي بين أيدينا والذي تمّ شرحه في ما تقدّم إنّما حفل بنتيجة هذه المقدمات التي احتوى عليها المقطع الذي سقناه في هذه الإشارة، حيث ينطلق من الوجود البديهي للنار التي في الحسّ، ثمّ يأخذ في تفصي العلة التي أوجدتها، فهي - أي النار المحسوس لم توجد نفسها - إذ يمتنع أن يكون الشيء علة لنفسه، وذلك للزومه تقدّم الشيء على نفسه، ولا يصح الاحتكاك، احتكاك الأجسام لأن ينهض بدور الفاعل لهذه النار والمعطي لوجودها، وليست الهيولى تفعل ذلك، لأنّها قابلة، والقبول يلازمه فقدان، ولا يعقل أن توجد هذه النار من غير فاعل.

إذن الفاعل للنار الحسيّة نارٌ أخرى في نشأة غير هذه النشأة، هي فوق هذه النار، في العالم الأعلى، وبالتالي فهي الأخرى بأن تكون ناراً، كيف لا يكون من يصيرّ النار ويوجدتها، كيف لا يكون ناراً؟

إذن هناك نار فوق المادّة والحسّ، هي نار مجردة معقولة، وهي مبدأ وأصل النار التي بين ظهرائنا نشأة الحسّ، وهي التي تربّ، وتدبّر.

• المحبة كذلك

المحبة كذلك لها نحوان من الوجود، محبة حسية تؤلّف بين الأشياء لكنّها معرضة لقهر الغلبة، حيث تأتي على ما ألفتها وجمعتة فتذروه وتفترقه، وذلك لأنّ عالم الحسّ عالم التضادّ والعناد، بخلاف ما تؤلّفه المحبة العقلية، فإنّه لا سبيل للفرقة إليه، وذلك لأنّ عالم المحبة العقلية لا غلبة فيه، وذلك؛ «لأنّ ذلك العالم كلّه بأسره محبة محضة، ليس فيه اختلاف، ولا تضادّ البتّة، وإنّما التضادّ، والاختلاف في هذا العالم...»^(١).

(١) المصدر السابق: ص ٩٨ - ٩٩.

الفصل الثالث

علاج منكر

فمن أنكر قولنا وقال: من أين يكون في العالم الأعلى حيوانٌ وسائرٌ وسائرُ الأشياء التي ذكرناها؟ قلنا: إن العالم الأعلى هو الحيُّ التامُّ الذي فيه جميعُ الأشياءِ لأنه أُبدِعَ من المبدعِ الأوَّلِ التامِّ، ففيه كلُّ نفسٍ وكلُّ عقلٍ وليس هناك فقرٌ ولا حاجةٌ البتَّة، لأنَّ الأشياءَ التي هناك كلُّها مملوءةٌ غنىً وحياءً كأنَّها حياةٌ تغلي وتنفورُ، وجريُّ حياةٍ تلكَ الأشياءِ إنَّها تنبعُ من عينٍ واحدةٍ لا كأنَّها حرارةٌ واحدةٌ فقط أو ريحٌ واحدةٌ فقط، بل كلُّها كيميَّةٌ واحدةٌ فيها كلُّ كيميَّةٍ يوجدُ فيها كلُّ طعمٍ، ونقولُ: إنَّك تجدُ في تلكَ الكيميَّةِ الواحدةِ طعمَ الحلاوةِ والشرابِ وسائرِ الأشياءِ ذواتِ الطعومِ وقواها وسائرِ الأشياءِ الطيبةِ الرَّوائحِ، وجميعَ الألوانِ الواقعةِ تحتَ البصرِ، وجميعَ الأشياءِ الواقعةِ تحتَ اللمسِ، وجميعَ الأشياءِ الواقعةِ تحتَ الحسِّ، وهذه كلُّها موجودةٌ في كيميَّةٍ واحدةٍ مبسوطَةٍ على ما وصفناهُ؛ لأنَّ تلكَ الكيميَّةَ حيوانيةٌ عقليةٌ تسعُ جميعَ الكيفياتِ التي وصفناها، ولا يضيقُ عن شيءٍ منها من غيرِ أنْ يختلطَ بعضها ببعضٍ ويفسُدَ بعضها ببعضٍ، بل كلُّها فيها محفوظةٌ كأنَّ كلاًَّ منها قائمٌ على حدة.

الشرح

في هذا النصّ علاج منكر ينكر وجود ما تمّ إثبات وجوده من أشياء في العالم الأعلى، الذي هو عالم الإله، الذي هو صقع المثل الإلهية، حيث لا يعترف بوجود حيوان، وسماء، وأرض، ونار، و... إلخ ممّا تقدّم ذكره على سبيل المثال لا الحصر.

أمّا العلاج الذي قام به المصنّف رحمته فهو من خلال مرحلتين؛ إحداهما الأساس، والأخرى تتفرّع عليها وتزيد في العلاج نجوعاً وفائدة لمن له استعداد، أو ألقى السمع وهو شهيد.

أمّا المرحلة الأولى والتي كرّسها المصنّف رحمته لإثبات ما أنكر ثبوته المنكر، فهي ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: يوجد هاهنا في عالمنا الأنزل سماء، وأرض، وحيوان.

المدعى: يوجد هنالك في العالم الأعلى سماء، وأرض، وحيوان.

البرهان: وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس المركّب الموصول، «وهو الذي لا تطوى فيه النتائج، بل تذكر مرّة نتيجة لقياس، ومرّة لقياس آخر..»^(١) وقد استعملناه مراراً لكن من دون ذكر اسمه المنطقي، وهو:

العالم الأعلى أبدأ من المبدأ الأوّل

المبدأ من المبدأ الأوّل حيّ تامّ

∴ العالم الأعلى حيّ تامّ.

ثمّ نأخذ النتيجة لنجعلها صغرى في القياس الآخر التالي:

(١) المنطق، المظفر، مصدر سابق: ص ٣٠٢.

العالم الأعلى
وكلّ حيّ تامّ

حيّ تامّ
فيه كلّ الأشياء

∴ العالم الأعلى فيه كلّ الأشياء.

ومن جملة الأشياء التي في العالم الأعلى السماء والحيوان والأرض.
أما صغرى القياس الأوّل فهي ممّا يتكفّله علم الإلهيات بالمعنى
الأخصّ، وأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد.

وأما كبراه، فلأنّ المسانحة تقضي بأن يكون المبدع من الحيّ التامّ حياً
تامّاً، وكيف لا يكون ما هو ظلّ للحيّ التامّ حياً تامّاً؟

وأما صغرى القياس الثاني فهي نتيجة القياس الأوّل، بينما كبراه فهي
مقتضى بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، والعالم الأعلى بسيط، فهو كلّ الأشياء،
و«هذا مناط الجواب، أي المبدع الأوّل بسيط الحقيقة، ففيه كلّ الأشياء،
بنحو أعلى، وله الوجدانية الحقّة الحقيقيّة، والعالم الأعلى منبعث عن ذاته
بذاته، ففيه كلّ الأشياء بنحو الظليّة، وله الوحدة الحقّة، ولكن الظليّة»^(١)،
وهو ما قاله الحكيم السبزواري رحمته في تعليقه منه على المقام، وهو ما يمكن
عرضه أيضاً من خلال القياسين التاليين، حيث يكون الأوسط في الأوسط
بساطة الحقيقة، وفي الثاني الانبعاث عن ذات المبدع الأوّل بذاته:

المبدع الأوّل	بسيط الحقيقة
بسيط الحقيقة	فيه كلّ الأشياء بنحو أعلى

∴ المبدع الأوّل فيه كلّ الأشياء بنحو أعلى.

العالم الأعلى
منبعث عن ذات ما فيه كلّ الأشياء بالذات

(١) شرح منظومة السبزواري، مصدر سابق: ج ١ ص ٦٦.

كلّ منبعث عن ذات ما فيه كلّ الأشياء بالذات فيه كلّ الأشياء
 .: العالم الأعلى فيه كلّ الأشياء.

وذلك على نحو الوحدة الحقّة الظليّة، وكذلك جمع العالم الأعلى لكلّ
 الأشياء على نحو الظليّة ليس إلاّ، فهو ظلٌّ لما فيه كلّ الأشياء، وبالتالي فلا
 معنى لإنكار ذلك المنكر، فالعالم الأعلى فيه كلّ نفس وكلّ عقل

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى لعلاج ذلك المنكر.

أمّا المرحلة الثانية فهي زيادة إمعان في دفع ذلك الإنكار الذي أظهره
 المنكر لدى سماعه بنظريّة المثل الإلهية، وأنّ لكلّ نوع جسماني فرداً مجرداً في
 عالم الإله، والإمعان هذا تجلّي من خلال عرض أمرين يعدّان من خواصّ
 هذا العالم الذي يشتمل على المثل الإلهية، وهما:

١ - الأشياء في ذلك العالم لا فقر يعترتها، ولا تنتابها حاجة، وما ذلك
 إلاّ لتجرّدها الذي يملؤها غنى ويفعمها بالحياة، فهي كما جاء في النصّ:
 مملوّة غنى وحياة. وهذا ما يمكن توضيحه من خلال عرضه بلغة القياس:

الأشياء في العالم الأعلى	مجردة
كلّ مجرد	ليس له حالة منتظرة
.: الأشياء في العالم الأعلى ليس لها حالة منتظرة.	

ثمّ نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

الأشياء في العالم الأعلى	ليس لها حالة منتظرة
كلّ ما ليس له حالة منتظرة	غني غير فقير
.: الأشياء في العالم الأعلى غنيّة غير فقيرة.	

وكذلك يكون إثبات الحياة لها، وذلك من خلال جعل التجرد حدّاً
 أوسط تثبت من خلاله الحياة للأشياء الموجودة في العالم الأعلى، الذي هو

عالم الإله، فيقال:

كَلِّ مجرّد
حيّ
مجرّدة

الأشياء في العالم الأعلى

∴. الأشياء في العالم الأعلى حيّة.

بل هي حياة و«لا يخفى عليك حسن صناعته في التعبير بالحياة لا بالحيّ، وفي القرآن الكريم: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ (العنكبوت: ٦٤)»^(١).
وحياة هذه الأشياء التي في عالم الإله إنّما تنبع وتجري من عين واحدة، وهي ذاته تعالى التي منها جري الحياة التي تلك الأشياء التي هي أرباب الأنواع والأسماء الإلهية التي تجري من خلالها الحياة إلى ما سواه تعالى.

٢ - الأشياء الموجودة في عالم الإله موجودة بوجود واحد، لا يمتاز واحد منها عن الآخر بوجوده، وهي كذلك عندما فاضت من المنبع الأوّل، وهذا الصادر المبدع الأوّل حاوٍ على كلّ الكيفيات من طعوم، وروائح وملموسات، ومبصرات، ومسموعات من لحون ونغمات، وذلك ممّا لا ضير فيه فهو البسيط الذي فيه كلّ الأشياء، وهو المجرّد الذي لا مجال للتزاحم فيه.

إشارات الفصل

• بسيط الحقيقة

لقد تمّ الاعتماد على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء في بعض الأقيسة التي سيقت لإثبات بعض المطلوب في هذا الفصل، وبما أنّ هذه القاعدة ذات أهمية بالغة وخطر جسيم، فقد أرتأينا الكلام حولها على نحو الإيجاء

(١) تعليقة الشيخ حسن زادة أملي، مصدر سابق: ص ٨٧.

والإشارة ليس إلا، وإلا فهي تستحق المزيد المزيد من تسليط الضوء عليها: مفاداً، وبرهاناً، وما يترتب عليها من ثمرات يانعة مانعة.

لقد عدّها صدر المتأهّلين رحمته - على ما حكى الحكيم السبزواري - من خصائصه فهو أوّل من تعرّض لها تفصيلاً، بينما الذي فعله أرسطو قبله فقد كان مجملاً، «بل قال في موضع من الأسفار: «إنّه لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك»^(١).

وقد استدّل على أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء بقوله: «فهو أنّ الهويّة البسيطة الإلهية لو لم تكن كلّ الأشياء لكانت ذات متحصّلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر، فيتركّب ذاته، ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيّتين مختلفتين، وقد فرض وثبت أنّه بسيط الحقيقة، هذا خلف»^(٢)، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: بسيط الحقيقة موجود، كالواجب تعالى، والبسيط هو الغير مركّب بأيّ نحو من التركيب.

المدعى: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو لم يكن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء لما كان بسيطاً، لكنّه بسيط، إذن: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

أمّا الملازمة: لو لم يكن كلّ الأشياء، لكان بعضها، والبعض الآخر مسلوب عنه، إذن فقد تركّب من كون شيء، وهي ذلك البعض الذي فرض له، ومن لا كون الشيء، وهو البعض الذي سلب عنه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١١ .

(٢) المصدر نفسه: ج ٦ ص ١١١ - ١١٢ .

وأما بطلان اللازم فواضح، لأنه يلزم منه الخلف، الذي يؤدي إلى اجتماع النقيضين، فالشيء الواحد بسيط، ولا بسيط.

لقد كانت هذه القاعدة مورد اعتماد أتباع صدر المتألهين رحمته كالسيزواري، وعلي المدرّس الزنوزي، وملاً محسن الفيض الكاشاني، فقد استندوا عليها في آثارهم وفي موارد عدّة، ومن جملة الموارد^(١):

١ - مسألة الإجمال في التفصيل، والتفصيل في الإجمال.

٢ - النفس في وحدتها كلّ القوى.

٣ - علم الحقّ بذاته، وظهور ذاته لذاته.

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما ورد في هذا الميمر، وذلك عندما قال أرسطو: «لأنّ تلك الكيفيّة حيوانيّة عقليةّ تسع جميع الكيفيات التي وصفناها»، وما كانت لها تلك السّعة لجميع تلك الأشياء إلاّ لبساطتها.

• أرسطو وبسيط الحقيقة

لقد أشرنا أنّ صدر المتألهين رحمته تحدّث عن أنّ أرسطو كان قد سبقه إلى القول بهذه القاعدة، لكنّ كلامه كان مجملاً، بينما كان صدر رحمته مفصّلاً، وقد ارتأينا لمزيد عناية بهذه القاعدة أن ننقل نصّاً للمعلّم الأوّل يفيد ذلك، فقد جاء في الميمر العاشر من كتابه «أثولوجيا»: «الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلّها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أنّ الأشياء كلّها انبجست منه وبه ثباتها، وإليه مرجعها.

فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي

(١) قواعد كئي فلسفي در فلسفه إسلامي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠١ - ١٠٤.

ليس فيه ثنويّة، ولا كثرة بجهة من الجهات ؟

قلنا: لأنّه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فلمّا كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلّها...»^(١)، إذن كان لبساطته مدخليّة في كونه كلّ الأشياء وتمامها، وهو ما أشار إليه السبزواري رحمته الله في تعليقه له على الأسفار: «إشارة إلى أنّ قولنا: (بسيط الحقيقة كلّ الوجودات) من باب تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية، فهو كلّ الوجود لبساطته...»^(٢).

(١) أثولوجيا، الميمر العاشر، مصدر سابق: ص ١٣٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦ ص ١١٠ حاشية (٢).

الفصل الرابع كلامه في الميمر العاشر

وقال في الميمر العاشر من كتابه: إنَّ كلَّ صورةٍ طبيعيَّةٍ في هذا العالم هي في ذلك العالم، إلاَّ أنَّها هناك بنوعٍ أفضلَ وأعلى، وذلك إنَّها هاهنا متعلِّقةٌ بالهيولى، وهي هناك بلا هيولى، وكلُّ صورةٍ طبيعيَّةٍ فهي صنمٌ للصُّورة التي هناك الشبيهةُ بها، فهناك سماءٌ وأرضٌ وحيوانٌ وهواءٌ وماءٌ ونازٌ، فإنَّ كان هناك هذه الصُّورُ فلا محالةٌ أنَّ هناك نباتاً وأرضاً.

الشرح

كلام آخر للمعلِّم الأوَّل يؤكِّد مسألة المثل الإلهيَّة، وأنَّ لكلِّ صورةٍ طبيعيَّةٍ في هذه النشأة نشأة في ذلك العالم الأعلى عالم الجبروت، عالم الإله، وأنَّ التفاوت بين الصور الطبيعيَّة والصور الإلهيَّة العقليَّة إنَّما هو بالشدة والضعف، ويوضح كذلك وجه ضعف الضعيف وشدة الشديد، وأنَّ السبب الذي يقف وراء ضعف الضعيف تعلُّقه بالهيولى بينما انفكاك الصور الإلهيَّة عنها هو مصدر شدِّتها وأشرفيَّتها، وبذلك يكون الأضعف صنم الأشدَّ الذي يكون بدوره ربّاً ومدبِّراً.

ومن الملفت أنَّه أثبت وجود النبات هنالك من خلال وجود صور الأرض والسماء، والحيوان، والهواء، والماء، كما هو الحال في نشأة الطبيعة، حيث يتوقَّف وجود النبات على الوجودات الطبيعيَّة للأشياء المذكورة، وكان النبات لازماً لوجود هذه الأشياء في أيِّ نشأة كانت.

إشارات الفصل

• ما في الميامر أعمّ

إنّ مضمون ما ورد في الميامر التي تمّ سوقها في ما تقدّم من فصول، لا يبلغ حدّ الإجداء، وذلك لأنّه أعمّ من المدّعى، لأنّه «يشمل المثل المعلّقة أيضاً، ولا ينحصر في المثل الإفلاطونية، بل لعلّ ظهوره في الأوّل أظهر. قال الشيخ الإشراقي في المقالة الخامسة من حكمة الإشراق: (والصور المعلّقة ليست مُثَلَّ إفلاطون؛ فإنّ مُثَلَّ إفلاطون نوريّة ثابتة في عالم الأنوار العقليّة، وهذه مثل معلّقة في عالم الأشباح المجرّدة، منها ظلمانيّة تتعدّب بها الأشقياء، ومنها مستنيرة للسعداء...)، وبالجملة: إثبات المثل الإفلاطونية من أنحاء هذه الكلمات لا يخلو من كلام، وغاية ما يستفاد منها أنّ ما في هذه النشأة إنّما برزت من أصل حكيم، وهذا لا كلام فيه، قال عزّ من قائل:

﴿وَلِإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(١)

(الحجر: ٢١).^(١)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة حسن زاده آملّي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٨٦.

الفصل الخامس توسعة وتفصيل

فإن قال قائل: إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك؟
وإن كان ثم نارٌ وأرضٌ فكيف هما هناك؟
فإنه لا يخلو من أن يكونا هناك إما حينٍ وإما ميّتين، فإن كانا ميّتين
مثل ما هاهنا، فما الحاجةُ إليها هناك؟
فإن كانا حينين فكيف يحيان هناك؟
قلنا: أمّا النباتُ فنقدرُ أن نقولَ إنه هناك حيناً أيضاً، وذلك أن في
النباتِ كلمةٌ فاعلةٌ محمولةٌ على حياةٍ، وإن كانت كلمةُ النباتِ الهولائيّ
حيّةً فهو إذن لا محالةً نفسٌ ما أيضاً، وأحرى أن تكونَ هذه الكلمةُ في
النباتِ الذي في العالمِ الأعلى وهو النباتُ الأوّل، إلا أنّها فيه بنوعٍ أعلى
وأشرف، لأنّ هذه الكلمةُ التي هي في هذا النباتِ إنّما هي من تلكَ
الكلمةِ إلا أنّ تلكَ الكلمةَ واحدةٌ كليّةٌ، وجميعُ الكلماتِ النباتيّةِ التي
هاهنا متعلّقاتٌ.

فأمّا كلماتُ النباتِ التي هاهنا فكثيرةٌ إلا أنّها جزئيّةٌ، فجميعُ نباتِ
هذا العالمِ جزئيٌّ، وهو من ذلكَ النباتِ الكليّ، وكلّما طلبَ الطالبُ من
النباتِ وجدَهُ في ذلكَ النباتِ الكليّ.

فإن كان هذا هكذا قلنا: إنه إن كان هذا النباتُ حيّاً فبالحريّ أن يكونَ
ذلكَ النباتُ حيّاً أيضاً، لأنّ النباتَ هو النباتُ الأوّلُ الحقُّ، فأمّا هذا

النَّبَاتُ فَإِنَّهُ نَبَاتٌ ثَانٍ وَثَالِثٌ؛ لِأَنَّهُ صَنَمٌ لِدُنَى النَّبَاتِ، وَإِنَّمَا يَحْيَا هَذَا
النَّبَاتُ بِمَا يَفِيضُ عَلَيْهِ ذَلِكَ النَّبَاتُ مِنْ حَيَاتِهِ.
وَأَمَّا الْأَرْضُ الَّتِي هُنَاكَ إِنْ كَانَتْ حَيَّةً أَوْ مَيِّتَةً فَإِنَّا سَنَعْلَمُ ذَلِكَ إِنْ
نَحْنُ عَلِمْنَا مَا هَذِهِ الْأَرْضُ، لِأَنَّهَا صَنَمٌ لِتِلْكَ.
فَنَقُولُ: إِنَّ هَذِهِ الْأَرْضَ حَيَّةً مَا وَكَلِمَةً فَاعِلَةٌ، فَإِنْ كَانَتْ هَذِهِ الْأَرْضُ
الْحَسِّيَّةَ الَّتِي هِيَ صَنَمٌ حَيَّةً فَبِالْحَرِيِّ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْأَرْضُ الْعَقْلِيَّةَ حَيَّةً،
وَأَنْ تَكُونَ هِيَ الْأَرْضُ الْأُولَى، وَأَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْأَرْضُ أَرْضًا ثَانِيَةً لِتِلْكَ
الْأَرْضِ شَبِيهَةً بِهَا وَالْأَشْيَاءُ الَّتِي فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى كُلُّهَا ضِيَاءٌ؛ لِأَنَّهَا فِي
الضَّوِّ الْأَعْلَى، وَلِذَلِكَ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا يَرَى الْأَشْيَاءَ كُلُّهَا فِي ذَاتِ
صَاحِبِهِ، فَصَارَ لِذَلِكَ كُلُّهَا فِي كُلِّهَا، وَالْكُلُّ فِي الْوَاحِدِ مِنْهَا وَالْوَاحِدُ مِنْهَا
هُوَ الْكُلُّ، وَالنُّورُ الَّذِي يَسْنَحُ عَلَيْهَا لَا نِهَائَةَ لَهُ، فَلِذَلِكَ صَارَ كُلُّ وَاحِدٍ
وَاحِدٍ مِنْهَا عَظِيمًا.

الشرح

ما زال الكلام للمعلم الأول والذي يظهر منه وبشكل جلي أنه على
وفاقٍ واتِّفاقٍ مع أستاذه إفلاطون في مسألة المثل الإلهية، حيث يعتقد بأصل
وجودها ويعلم بنحو وجودها في ذلك الصقع الذي هو عالم الإله.
الكلام الذي احتواه هذا الفصل من كلمات المعلم الأول في كتاب
«أثولوجيا» على شاكلة الكلام الذي ساقه في ما سبق وتقدّم من فصول،
حيث تعرّض لمفاد هل المركبة لعدّة من الأشياء التي توجد في ذلك العالم،
وهي:

١ - النبات.

٢ - النار.

٣ - الأرض.

فبعد أن ثبت وجود هذه الأمور سيما النبات الذي تمّ الفراغ من الحديث عن هليته البسيطة في الفصل السابق، أراد أن يثبت الحياة لكلّ من هذه الأشياء الثلاثة، وكان ذلك من خلال تشكيك مشكك، ويمكن عرض كلامه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت الأشياء المذكورة موجودة في ذلك العالم لكانت إمّا حيّة وإمّا ميّنة، والتالي بكلا شقيّه باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة، فلأنّ الشيء الموجود إمّا حيّ وإمّا ميّنت، وأمّا بطلان اللازم، فشقه الأوّل يُثبتُ بطلانه بانتفاء الحاجة إلى إيجاده في ذلك العالم الذي هو الحيوان. بينما بطلان الشقّ الثاني فبعدم إمكان تصوّر الحياة لما ذكر، حيث قال المنكر: «فإن كانا حيّين فكيف يحييان هناك»، وكأنّه نسي أنّه ذكر ثلاثة أشياء حتّى راح يتحدّث عن اثنين فقط.

أمّا إثبات الحياة للنبات الذي في تلك النشأة وذلك العالم فإنّها يمرّ من خلال ثبوت الحياة التي للنبات الذي هاهنا، في نشأة الطبيعة والمادّة، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي.

النبات هاهنا معلول للنبات هنالك

كلّ معلول لشيء كما لاته موجودة له بنحو أتمّ وأشرف

∴. كمالات النّبات هاهنا موجودة للنبات هنالك بنحو أتمّ وأشرف.

ثمّ نأخذ النتيجة لتكون كبرى في القياس التالي:

الحياة كمالات للنبات هاهنا

كلمات النبات هاهنا موجودة للنبات هنالك بنحو أتم وأشرف.

.: الحياة موجودة للنبات هنالك بنحو أتم وأشرف.

أما كبرى القياس الأوّل، فلأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه، وبها أنّ العلة أعطت المعلول الوجود - فهو الأثر الذي تضعه فيه - فهي واجدة لما أعطته إياه.

أما صغراه، فلامتناع الطفرة، حيث لا يعقل أن يصدر هذا النبات الذي هاهنا من دون علل تكون وسائط لفيضه.

وأما القياس التالي فهو محلّ الكلام في هذا الفصل، حيث يُراد فيه إثبات الحياة للنبات والأرض والنار.

أما كبراه فهي مبيّنة من خلال القياس الذي تقدّم للتوّ، وإنّما الذي يفتقر إلى التبيين هو الصغرى، وهي بيت القصيد، حيث يعوّل عليها في إثبات الحياة للنبات الذي في ذلك العالم، فإذا ثبتت الحياة لنبات هذه النشأة يصبح ثبوت الحياة لنبات تلك النشأة الأعلى أحرى، وأولى، وذلك لأشرفية موجود النشأة الأشرف.

أما إثبات الحياة لنبات هذه النشأة فمن خلال القول بأنّ في النبات كلمة فاعلة ذات حياة ما، بل هي حياتها، إذ تطلق الحياة أحياناً ويراد منها الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠)، بل الحياة مساوقة للوجود.

إذن فالنبات الذي هاهنا حيّ وهو في هذه النشأة السافلة، فكيف لا يكون نبات النشأة الأعلى حيّاً؟

أما الكلام في الأرض والنار فهو الكلام الذي دار حول إثبات الحياة للنبات أيضاً.

إشارات الفصل

• إطلاقات الحياة

قال أستاذنا الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله: «... ثم بما أهدينا إليك دريت معنى ما تقدّم في الميمر الثامن من (أنّ الشيء الذي يفعل النار هاهنا إنّما هي حياة ما نارية...) فإنّ الحياة تارة يُراد منها الوجود، قال عزّ من قائل: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾، وما من شيء إلا وهو حيّ، قال تعالى شأنه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: ٤٤)، فالوجود هو ماء الحياة وعين الحياة، فكلّ شيء حيّ.

وتارة: يُراد منها الحياة المتعلّقة بالمزاج، فيقال للدّراك الفعّال بالمزاج حيّ، فالخراطين مثلاً لها حياة، لأنّها درّاة بالإدراك الحسيّ المزاجي، وكلّ إنسان وحيوان درّاك فعّال بهذا المعنى.

وتارة: يُراد منها الحياة بمعنى بقاء أثر الشيء، مثلاً أنّ الجصّ ما دام لم يفسد فيقال له: حيّ. وهكذا كلّ معدنيّ، فما دام أثره باقياً، فيقال له إنّّه حيّ، فإذا فسد وزال أثره فيقال له: إنّّه ميّت، وعلى هذا الوزن إطلاق الموت والحياة على النبات والأرض والماء والهواء.

وتارة يُقال الحيّ والحياة ويُراد العلم والمعرفة، كقول عليّ بن أبي طالب القيرواني: الناس موتى وأهل العلم أحياء.
وتارة يُراد منها فناء كلّ سافل في عاليه...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ص ٩٠.

• الكلمة الفاعلة

تتكرر كلمة (الكلمة الفاعلة) في كلام المعلم الأول في أثولوجيا، فماذا يُراد بها؟

«المراد بالكلمات في كلمات المعلم المبادي الفاعلة، مفارقة كانت أو مقارنة، فيشمل مثل الصور النوعية، وإطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزيز في كتب المصنّف قده، ويوافق ما في الكتب الإلهية، وأحاديث الأئمة عليهم السلام، مثل إطلاق الكلمة على عيسى عليه السلام، ومثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِدَ كَلِمَاتِ رَبِّي﴾ (الكهف: ١٠٩)، ومثل: نحن الكلمات التامات؛ لأنّ الكلمة هي المعربة عمّا في الضمير، والوجودات هي المعربة عمّا في غيب الغيوب، والقوى الفاعلة هي المعربة عن القدرة الشاملة»^(١).

بالعودة إلى محور الكلام، إلى الكلمة الفاعلة التي للنبات أو النار، والتي من خلالها تمّ إثبات الحياة للنبات، أو النار في العالم الأعلى، نجد أنّ المسألة أخذت مسارها التالي:

القوى الفاعلة في النبات	معربة عن القدرة الشاملة
كلّ معرب عن شيء	كلمة

∴ القوى الفاعلة في النبات كلمة.

ومن الواضح أنّها كلمة وجودية، بل هي وجود، وكلّ وجود هو حيّ وحياة، إذن فالكلمة الفاعلة في النبات هي حياة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٧، حاشية الحكيم السبزواري.

الفصل السادس

تأكيدُ مذهبِ أرسطو

انتهت عبارته النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي، وإصلاح يعقوب بن إسحاق الكندي، وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الإفلاطونية وأنّ للأشياء الكونية صوراً نورية عقلية في عالم العقل، وإياها يتلقى الإنسان حين إدراكه للمعقولات الكلية، وإن كان إدراكه لها لأجل تعلُّقه بالبدن والكدورات والظلمات إدراكاً ناقصاً كإدراك البصر شيئاً بعيداً في هواءٍ مغبرٍّ مغيّم، ولذلك السبب يرى الإنسان الأمور العقلية التي هي إنيات محضة متشخصة بذواتها وأنوارٍ صرفة واضحة بأنفسها، مبهمة كليةً محتملة الصدق عنده على كثيرين، كرؤية شبح يراه من بعيد، فيجوزُ كونه إنساناً أو فرساً أو شجراً، إلا أنّ هاهنا من جهة تعيّن الوضع لذلك الشبح لم يجوزُ إلا كونه واحداً من المختلفات أيها كان، وهناك يحتملُ عنده كونُ المدركِ العقليّ كثيرةً بالعددِ صادقاً عليها لعدمِ الوضع.

وبالجمله مناطُ الكلية والعمومِ ضعفُ الوجودِ ووهنه وكونُ الشيءِ شبحيَّ الوجودِ، سواءً كان بحسبِ ذاته وماهيته أو بحسبِ قلةٍ تحصيله عندَ المدركِ بعد أن لا يكونَ مادياً محسوساً، وذلك لكلالِ القوةِ المدركةِ وقصورها عن إدراكِ الأمورِ الوجوديةِ النوريةِ، والمعقولاتِ الشعشعانيةِ بلا حجابٍ، وامتراةٍ غشاوةٍ وعماءٍ؛ لأجلِ التعلُّقِ بعالمِ الهوى والظلماتِ.

الشرح

بعد أن استعرض المصنّف رحمه الله كلمات للمعلّم الأوّل تفيد صراحةً باعتناقه لمذهب أستاذه إفلاطون في مسألة المثل، أراد هاهنا أن يذكر بذلك وأن يبيّن سبب كليّة تلك المثل التي تحوّها احتمال الصدق على كثيرين، وأنه يكمن في الإدراك الناقص لها، ومنشأ نقص الإدراك هذا يعود إلى تعلق المدرك بالبدن والكدورات والظلمات، وإلاّ فهي إنّيّات محضة متشخّصة لا مجال لاحتمال صدقها على كثيرين.

وقد اعتمد رحمه الله في توضيح ذلك مثلاً حسياً يفيد بأنّ ضعف الإدراك الحسيّ البصري - مثلاً - يصير المدرك قابلاً للصدق على كثيرين، فلو أنّ شخصاً رأى شبحاً بسبب البعد المفرط أو سوء الأحوال الجويّة، كالضباب أو الغيم أو الغبار فإنّه يحتمل أن يكون إنساناً، أو فرساً، أو عموداً منتصباً أو... إلخ.

إذن فما رآه الإنسان في هذه الشروط والظروف يحتمل صدقه على كثيرين، فهو كليّ إذن؛ وذلك لأنّ الكليّ هو ما يحتمل صدقه على كثيرين، والذي أدّى إلى هذا الاحتمال للصدق على الكثيرين، فالكليّة، إنّما هو ضعف وقصور الإدراك، وإلاّ فالشبح في واقعه إمّا إنسان أو فرس أو... وهو لا يحتمل الصدق على كثيرين. وبعبارة أخرى: عندما قلنا: إنّ الشبح المذكور يحتمل أن يصدق على كثيرين، لم نرد صدقه عليه كما يصدق الكليّ على أفراده أو مصاديقه، وإنّما صدقه عليه على سبيل الاحتمال التناوبي، فإذا انطبق على الإنسان وصدق عليه لم يمكنه أن يصدق على الفرس مثلاً، وإن صدق على الفرس استحال صدقه على الإنسان، إذن فواقع الشبح المرئي

من بعيد لا يكون إلا واحداً من الاحتمالات المختلفة، وما ذلك إلا لأنّ المدركات الحسيّة ذات وضع لا يجوز لها الصدق على كثيرين إلا على نحو التردد والتناوب. هذا ما يخصّ المشبه به من كلام. وأمّا المشبه والذي هو المثل النوريّة، فإنّها ممّا لا يجوز عليها الوضع والإشارة الحسيّة فلذلك لا مانع من قبولها للصدق على كثيرين وفي عرض واحد أيضاً، وما ذلك إلاّ لكليتها التي هي بمعنى السّعة الوجوديّة.

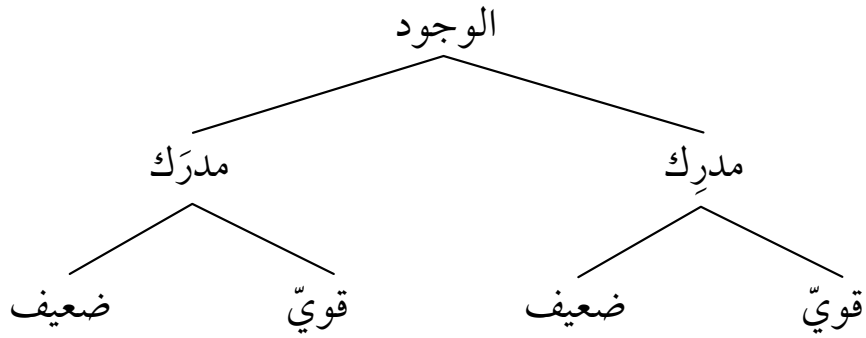
«والحاصل: أنّ النفس عند إدراكها للمعقولات الكلّيّة تشاهد ذواتاً عقلية مجرّدة، لا بتجريد النفس إياها وانتزاعها معقولها من محسوسها، كما هو عند جمهور الحكماء، بل بانتقالها من المحسوس إلى المتخيّل ثمّ إلى المعقول وارتحال من الدنيا إلى الآخرة، ثمّ إلى ما وراءهما، وسفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال، ثمّ إلى عالم العقول...»^(١)، وبالتالي فإنّ إدراك النفس للكلّيّات إنّما هو بارتقاء النفس إلى ذوات عقلية مجرّدة قائمة بذاتها. أمّا ما هو منشأ الكلّيّة هذه، مع كون كلّ من المدرك والمدرك أمراً واحداً شخصياً يمتنع فرض صدقه على كثيرين فهو ما سوف يُلقى عليه الضوء في إشارات هذا الفصل.

ملاك الكلّيّة والعموم

إنّ الكلّيّة التي تعني الإبهام والصدق على كثيرين إنّما هي أثر ناتج عن ضعف الوجود ووهن المعقولية ومردّد هذا الضعف «أعمّ من أن يكون ناشئاً من قصور المدرك أو من فتور الإدراك فإنّ ضعف الإدراك وقلة النيل كما يكون تارةً من جانب المدرك بأن تكون قوّته الدراكة في نفسها ضعيفة،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

كعقول الأطفال، أو معوقة عن الإدراك التامّ لمانع خارجي، كالنفوس المدبّرة للأبدان المتعلّقة بعالم الظلمات، فكذلك قد يكون أيضاً من جانب المدرك، وذلك يكون من جهتين: إمّا من جهة قصوره، ونقصه وخفائه في نفسه، وإمّا من جهة كماله، وجلاله، وغاية ظهوره وجلائه، فالأوّل كما في الأمور الضعيفة، كالزمان والعدد والهيولى، ونظائرها، فلا محالة يكون تعقلها ضعيفاً، لأنّ اتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة، والثاني كما في الأشياء التي تكون رفيع السّمك، وبعيد الدرك، فلا تحملها النفس لغاية قوّتها وضعف النفس، كالعقول الفعّالة...»^(١)، وإذا أردنا تقصي الاحتمالات في المسألة فهي أربعة بالحصص العقلي، وهو ما يمكن توضيحه من خلال المخطّط التالي:



والاحتمالات هي:

- ١ - المدرك قوي، والمدرك قويّ.
- ٢ - المدرك قويّ، والمدرك ضعيف، كالزمان والعدد والهيولى
- ٣ - المدرك ضعيف، والمدرك قويّ
- ٤ - المدرك ضعيف، والمدرك ضعيف - كالعقول الفعّالة - حيث لا تقوى

(١) المصدر السابق: ص ٢٨٩.

النفوس وهي المدرك على دركها، ولا تحتتمل ذلك إلا بحسب استعدادها. إذن فالكلية إنما تتحقق حيث يوجد الضعف في الوجود سواء كان من جهة المدرك كما في الاحتمال الثاني، أو كان من جهة المدرك، كما في الاحتمال الثالث، وبناءً على هذا فلا كلية فيما لو كان تساوى كل من المدرك والمدرك في الوجود قوّة وضعفاً، وذلك كلاحتمالين الأوّل والأخير من الاحتمالات المذكورة.

إشارات الفصل

• نظرية صدر

هذا الكلام الذي تضمّنه هذا الفصل إنما هو يمثل نظرية صدر المتأهّين رحمهم الله في مسألة المثل، والتي سوف يستدلّ عليها في الفصل اللاحق في كلام عرضه تحت عنوان: إجمال فيه إكمال.

لقد اعتنق هذه النظرية كثيرٌ ممّن جاء بعد صدر المتأهّين رحمهم الله، كالعلامة الطباطبائي رحمهم الله الذي أفضى إلى ذلك من خلال ذهابه إلى أنّ كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علمٍ حضوريّ، «بيان ذلك: إنّ الصورة العلمية كيفما فرضت مجردة عن المادّة عارية من القوّة، وذلك لوضوح أنّها بما أنّها معلومة فعلية لا قوّة فيها لشيء البتّة...»

فالصورة العلمية المحسوسة أو المتخيّلة... قائمة بنفسها في عالم النفس، من غير انطباع في جزء عصبيّ، أو أمر مادّي غيرها... فقد تحصّل بما تقدّم أنّ الصورة العلمية كيفما فرضت مجردة من المادّة، خالية عن القوّة، وإذا كانت كذلك، فهي أقوى وجوداً من المعلوم المادّي الذي يقع عليه الحسّ، وينتهي إليه التخيل والتعقل، ولها آثار وجودها المجرد، وأمّا آثار وجودها الخارجي المادّي الذي نحسبه متعلّقاً للإدراك، فليست آثاراً للمعلوم

بالحقيقة - الذي يحضر عند المدرك - حتى تترتب عليه أو لا تترتب، وإنما هو الوهم يوهم للمدرك أن الحاضر عنده حال الإدراك هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً... فالمعلوم عند العلم الحسولي بأمر له نوع تعلق بالمادة، هو موجود مجرد، هو مبدأ فاعلي لذلك الأمر، واجد لما هو كماله، يحضر بوجوده الخارجي للمدرك...»^(١)، وبالمقارنة بين النتيجة التي وصل إليها العلامة الطباطبائي رحمه الله وبين صدرنا نجد أن الرأي واحد.

• إشكال انتزاع الكلي من الشخصي

تقدم غير مرة أن أحد الآثار المهمة والرئيسة للقول بالمثل هو توضيح كيفية الحصول على المفاهيم الكلية التي لها الأثر البارز في المعرفة، وهنا ينشأ الإشكال وبشكل محتم، وهو أنه كيف يمكن أن يكون المفهوم الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين حاصل مشاهدة ورؤية - ولو عن بُعد - لأمرٍ شخصية يمتنع فرض صدقها على كثيرين، وهي المثل الإلهية؟
أليس للمسانخة مدخلية في هذه العملية، حتى يصح انتزاع ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين مما يمتنع كذلك؟

الجواب: لم يتم رفع اليد عن المسانخة التي لولاها لما قام هذا الصرح المعرفي الشامخ.

أما المسانخة التي بين المثل الإلهية وبين المفاهيم الكلية، تكمن في أن للمثل كليةً تسانخ الكلية التي للمفاهيم العقلية، وذلك لأن كلية المثل تعني استواء النسبة إلى الأفراد الكثيرة وهي مسانخة للكلية التي للمفاهيم الكلية التي لا تأبى الصدق على كثيرين.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول.

الباب السادس
إجمال وإكمال

- الفصل الأول : إجمال
- الفصل الثاني : إكمال

الفصل الأول

إجمال

قد وردَ في كلامِ القدماءِ وشيعتِهِمُ الحُكْمُ بوجودِ عالمٍ عقليٍّ مثاليٍّ يحدو حدو العالمِ الحسِّيِّ في جميعِ أنواعهِ الجوهريةِ والعرضيةِ. فمنهم من حملهُ على العالمِ المثاليِّ الشَّبَحِيِّ المقداريِّ. ومنهم من قال: إِنَّهُ إشارةٌ إلى الصُّورِ التي في علمِ الله القائمةِ بذاتهِ تعالى، كما اشتهرَ عن المشائينَ، وإنَّ قيامَ الصُّورِ بنفسِها على ما نُقلَ عَنِ القدماءِ عبارةٌ عَنِ قيامِها بذاتِ باريها - عزَّ اسمُهُ - الذي هو أقربُ إليها وأقومُ في تحصيلِها من نفسِها؛ لأنَّ نسبتَها إلى ذاتِها بالإمكانِ، ونسبتَها إلى قيوِّمِها بالوجوبِ.

ومنهم من قال: إِنَّهُ إشارةٌ إلى ربِّ النوعِ وصاحبِ الطَّلَسِمِ، فإنَّ لكلِّ نوعٍ جرميٍّ وطلَّسِمٍ برزخيٍّ عقلاً يقوِّمُهُ، ونوراً يدبُّرُهُ، وليس كَلَيْتُها - كما وقعَ في كلامِهِم - باعتبارِ صدقِها على كثيرينَ؛ فإنَّها غيرُ صادقةٍ على جزئياتِ الأجرامِ، وأشخاصِ البرازخِ، لكونِها مفارقاتٍ نوريةً وعقولاً قادسةً، وإنَّما كَلَيْتُها باعتبارِ استواءِ نسبةِ فيضِها إلى جميعِ أشخاصِ طَلَّسِمِها النوعيِّ.

ومنهم من ذهبَ إلى أَنَّهُ إشارةٌ إلى هذهِ الصُّورِ الهيولانيةِ في هذا العالمِ باعتبارِ حضورِها وظهورِها عندَ المبدأِ الأوَّلِ، ومثولِها بينَ يديهِ وعدمِ خفائِها وغيوبِيتها بذواتِها عن علمِهِ، إذْ هي بهذا الاعتبارِ كأنَّها مجردةٌ

من الموادّ والأزمنة والهيئات الحسيّة والغشاوات الماديّة، لعدم كونها حجاباً عن شهودها ووجودها لدى الباري، فهي بذواتها معقولة له - تعالى - كسائر الكليّات والمجرّدات، متمثلة بين يديه.

الشرح

لقد أراد رحمته أن يمهد لما يراه حقّاً، ويتّخذ رأياً يعتنقه في هذه المسألة بإجمال ذكر من خلاله بعض الآراء التي تقدّمت في ما سبق، وذلك لما كان الكلام في التأويلات العديدة التي حاول أصحابها أن يجدوا فهماً مقنعاً لكلمات الحكيم إفلاطون. ولعلّ ذلك - أي الإتيان بهذا الإجمال - تذكير بأصل البحث بعد طول الفصل، وتوطئة يعتمد عليها في طرح إكمالها الذي يريد من خلاله بلورة مختاره بشكل نهائيّ، سيّما وأنّه قد سرّب في ما تقدّم بعض مقدّماته التي حفزت الذهن وأثارت فضوله وتطلّعه لمعرفة اللمسات الأخيرة التي تكمل صورة ذلك الرأي الذي يعدّ مختاراً للمصنّف رحمته يسجّل واحداً من التأويلات، أو التفسيرات المتعدّدة لكلام إفلاطون وغيره من القدماء.

أمّا الآراء أو التأويلات التي تضمّنها هذا الإجمال فهي التالية:

١ - تأويل الدواني، حيث ذهب إلى أنّ مراد القدماء وشيعتهم من القول بوجود عالم عقليّ مثاليّ يحدو حدو العالم الحسيّ في جميع أنواعه إنّما هو عالم المثال المنفصل، الذي توجد فيه صور جوهرية جزئية مفارقة للمادة دون آثارها. وقد سمعت لما جرى الكلام في نقده أنّه غير مجد، وذلك لأنّ القائلين بالمثل يقولون بعالم المثال المنفصل الشبحي المقداري، ويفرّقون تماماً

بين عالم المثل وعالم المثال.

٢ - تأويل الفارابي: ذهب المعلّم الثاني رحمته إلى أنّ القدماء وشيعتهم إنّما أرادوا بقولهم بوجود عالم عقليّ مثاليّ يحدو حدو العالم الحسيّ في جميع أنواعه، إنّما أرادوا تلك الصور التي في علمه تعالى القائمة بذاته، وقيامها بذات باريها أقوم في تحصيلها من قيامها بنفسها، والقول بوجود هذه الصور في علمه تعالى على هذا النحو من الوجود والقيام إنّما هو قول المشائين، وقد اعتمد عليه المعلّم الثاني لإيجاد تفسيرٍ أو تأويل يحافظ على القواعد والمباني.

٣ - تأويل السهروردي: ذهب الشيخ المقتول إلى أنّ مراد هؤلاء القدامى إنّما هو ربّ النوع الذي يكون لكلّ نوع مادّي جسماني يدبره ويقوم وجوده وأمره، وهو كليّ بمعنى أنّه متساوي الفيض بالنسبة لأفراد نوعه المادّيّة.

٤ - تأويل الميرداماد: ذهب المحقّق الداماد رحمته إلى أنّ المراد من وجود صور في عالم الإله تكون مجردة غير دائرة، إنّما هو نفس الصور الهيولائيّة المادّيّة الموجودة في هذه النشأة العنصريّة، لكن من حيث هي - الصور الهيولائيّة - حاضرة عند باريها غير غائبة عنه، فهي مُثُل، لأنّها تمثّل بين يديه تعالى.

إشارات الفصل

• قول الشيخ ليس في الأقوال

قال الحكيم السبزواري رحمته: «إنّما لم يتعرّض في هذا الإجمال بعد التفصيل لتأويل الشيخ؛ لغاية بعده عند المصنّف رحمته لا لما ذكره بعض المتأخّرين؛ لأنّه كما مرّ: إن أراد الماهيّة المطلقة رجع إلى تأويل الشيخ، فكان

مثله في البعد، وإن أراد الكلّي العقلي رجوع إلى ما ذكره المصنّف قدسُ هنا في المأل»^(١).

• رأي الدواني ثانية

تقدّم رأي الدواني وأنه يعتقد بأنّ مراد إفلاطون بالمثل التي يفرض في الاعتقاد بها إنّها هو العالم المثالي الشبهي المقداري، وهنا يلحّ السؤال وهو أيّ من العالم المثالي، الطولي أم العرضي؟

فإن كان يعني عالم المثل المنفصل الطولي، وهو الذي يتوسّط بين نشأتي العقل والمثال، فهو خروج عن محلّ الكلام، حيث إنّ القائل بالعالم العقلي أو عالم الإله هو قائل بعالم المثل المنفصل الطولي.

وإن كان يريد عالم المثل المنفصل العرضي، أي أنّ ماهية واحدة نحويين من الأفراد، فرد مادّي وفرد مجرّد، ومراده من الفرد المجرّد هو ما يكون في عالم المثل المنفصل العرضي، فهو أوّل الكلام، حيث لم يثبت بعدُ مثل هذا العالم حتّى توكل إليه مثل هذه المهمة، وهي المهمة والوظيفة التي تسند إلى المثل الإلهية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص ٧٠، حاشية (١).

الفصل الثاني

إكمال

أقول: والأظهر أن أولئك الأكابر من الحكماء والأعظم من الأولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين إلى غايات الخليقة حكموا بأنَّ الصَّورَ المعقولة من الأشياء مجردة قائمة بذواتها، وإياها يتلقَّى العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم، إذ لها وجودٌ لا محالة، فهي إما قائمة بذواتها أو حالة في محل إدراكيٍّ منَّا، والثاني باطلٌ؛ وإلا لما غابَ عن محلِّها الذي هو النَّفسُ، ولا سيَّما إذا كانت النفوس المشرفة الزكية ولا كيفية حلولها فيه.

فإن قيل: إنها حين غيوبتها من النفس ليست قائمة بها موجودةً فيها، بل يكون قيامها دائماً بجوهرٍ عقليٍّ مفارق، وهو خزنة المعقولات، فيدرُّها حين اتِّصالها به، وتوجُّهها إليه، واستحقاقها لفيضان تلك الصَّورِ منه عليها.

قلنا: مع الإغماضِ عمَّا مرَّ من مفاصدِ ارتسامِ صورِ الحقائقِ في النفس، يلزمُ انتقاشُ جوهرٍ عقليٍّ بصورِ الحقائق، والأنواعِ المتكثِّرةِ المتكافئةِ الوجودِ في مرتبةٍ واحدةٍ على سبيلِ الإبداع، وذلك باطلٌ؛ لأنَّ انتقاشَ المبادي العقلية بصورٍ ما تحتها لا يجوزُ أن يُستفادَ ممَّا تحتها، وإلا لزمَ انفعالُ العالي عن السافل، واستكمالُه به، والقدماءُ أشدُّ مبالغةً في استحالةِ هذا من المشائين أتباعِ المعلمِ الأوَّلِ، فبقيَ أن يفيضَ عليها ممَّا

فوقها، وذلك يؤدي إلى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض، أو حصول صور الأشياء في ذاته - تعالى علواً كبيراً - وجميع هذه الأمور مستقبح عند حكماء الإشراق.

وأيضاً مما يجب على ذلك التقدير أن لا تغيب عن النفس - حين إدراكها لذواتها والتفطن لحقائقها - محلها، وكيفية حلوها فيه، فإن العلم ليس إلاّ عدم الغيبة عن الذات المجردة، ومحل الأمور الغير غائبة غير غائب اتفاقاً، بل ضرورة، وكذا كيفية حلوها في محلها التي هي نحو وجودها فرضاً.

فظهر وجود أمور كلية قائمة بذواتها، لا في محل، منطبقاً على جزئياتها المادية وكتلياتها، إذا أخذت لا بشرط التجرد واللا تجرد، وإذا جردت الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية. وبالجملة: اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل، وكتلياتها ككتلياتها بلا استلزام شيء من المفسد، وما ذكر في الكتب لامتناع الكلي بما هو كلي في الخارج، فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل أيضاً.

الشرح

الإكمال هذا هو عبارة عن برهان أقامه المصنّف رحمته لإثبات دعواه في المثل، والتي أشار إليها في ما تقدّم من أبحاث بعنوان «تنبيه» ورأى أنه من الحريّ حمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً تاماً في عالم الإبداع، هو الأصل والمبدأ، وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له.

البرهان الذي نحن بصدده عرضه وتوضيحه إنما هو لإثبات أمرين:

١ - هل البسيطة للمثل.

٢ - هل المركبة، وأن تلك المثل الموجودة إنما هي موجودة وقائمة بذواتها.

أما الأمر الأول فسهل المؤونة، وذلك لأنّ الدليل على وجود تلك المثل والصور هو عقلنا ودركنا لها، فما لا وجود له لا معنى لتعقله ودركه، وبعبارة القياس الاستثنائي نقول: لو لم تكن تلك الصور موجودة لما عقلناها، لكننا عقلناها، فهي لا محالة موجودة.

لكن الذي يحتاج إلى مؤونة وعناء هو الأمر الثاني من الأمرين المشار إليهما آنفاً، وهو أنّ تلك الصور المعقولة قائمة بذواتها لا غيرها.

خلاصة هذا البرهان، هو أنّ هذه الصور المعقولة إنما أن تكون قائمة بذاتها فهو المطلوب، وإمّا أن تكون قائمة بالغير، وهذا الغير إمّا مادّي، وإمّا مجرد، والمجرد إمّا عقل، وإمّا نفس. البرهان سوف ينهض بمهمة إبطال هذا الغير أيّاً كان، مادّياً كان أم مجرداً، عقلاً كان أم نفساً، وذلك لكي ينحصر الأمر بالاحتمال الأول، ويتعيّن به، وهو قيام تلك الصور المعقولة بذواتها لا غيرها، وذلك لأنّه تردّد في ما تقدّم أنّ القائلين بالمثل يذهبون إلى قيامها بنفسها لا بالغير، فهم لا يعنون بالمعقول ما نفس تصوّر معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه، وذلك لأنّه قائم بالنفس، وهم يقولون بقيام الصور المعقولة التي يعتقدون بأنّها مثل بذاتها لا بالغير.

أما البرهان فيمكن عرضه مفصّلاً من خلال الطريقة التالية:

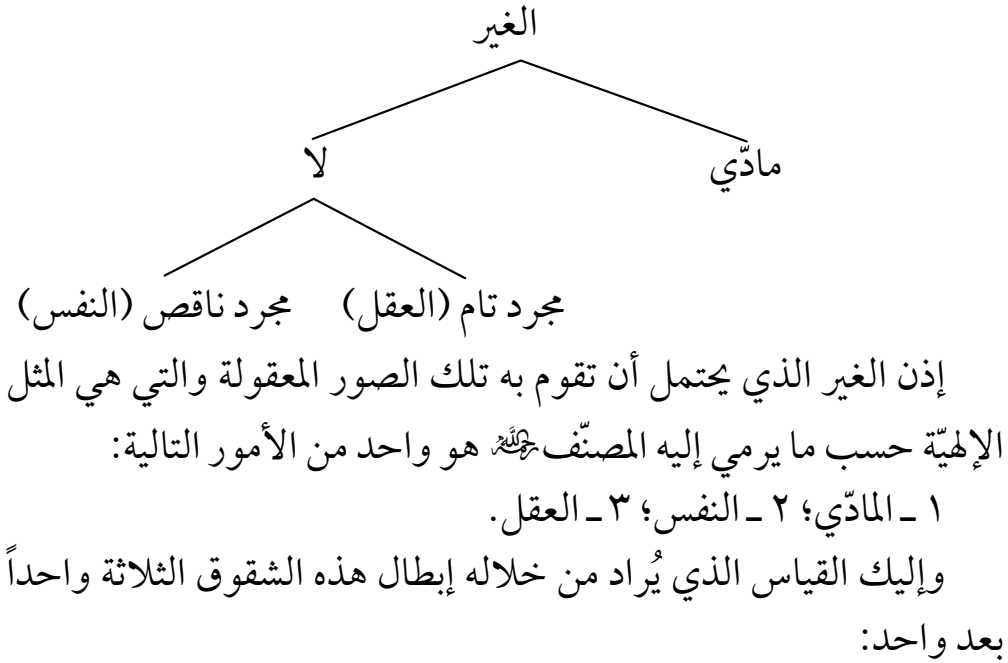
الفرض: هناك صور معقولة موجودة، وذلك لأنّها معقولة فهي موجودة.

المدعى: قيام تلك الصور المعقولة بذاتها.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

الصور المعقولة إمّا قائمة بذاتها وإمّا قائمة بالغير، لكنّها ليست قائمة بالغير، إذن فهي قائمة بذاتها.

وهنا لا بدّ من إقامة البرهان لإبطال قيام تلك الصور بالغير، وهو ما يمكن صياغته من خلال القياس الاستثنائي التالي أيضاً، لكن بعد هذه المقدّمة التي يظهر من خلالها شقوق التالي الذي يُراد إبطاله لإثبات بطلان القيام بالغير، فنقول: ذلك الغير وبالخصر العقلي الذي هو وليد القسمة الشائبة التالية، هو الأمور التالية الثلاثة:



لو كانت الصور المعقولة قائمة بالغير لكانت إمّا قائمة في المادّي، أو النفس، أو العقل، والتالي باطل بشقوقه الثلاثة، فالمقدّم مثله، فالصور المعقولة ليست قائمة بالغير.

أمّا الملازمة فواضحة؛ لأنّ الغير الذي يُفترض القيام به لا يخرج عن دائرة الثلاثة المذكورة، فما لا يقوم بذاته فهو لا محالة يقوم بواحد ممّا هو مذكور.

إذن لا بدّ لإثبات قيام تلك الصور بذاتها من إبطال قيامها بالأمر
الثلاثة، وهذا يستدعي إقامة البراهين الثلاثة التالية:

١ - برهان لإبطال القيام بالمادّي.

٢ - برهان لإبطال القيام بالنفس.

٣ - برهان لإبطال القيام بالعقل.

امتناع القيام بالمادّي

يمكن عرض البرهان الذي يُراد عرضه لإبطال قيام الصور المعقولة
بالمادّي من خلال الطريقة المعهودة التالية:

الفرض: هناك صور معقولة موجودة.

المدعى: امتناع قيامها بأمر مادّي.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياسين التاليين:

المجرّد	أقوى من المادّي
الأقوى	لا يقوم بالأضعف
∴ المجرّد لا يقوم بالمادّي.	

ثم نأخذ النتيجة لتكون كبرى في القياس التالي:

الصور المعقولة	مجردة
المجرّد	لا يقوم بالمادّي
∴ الصور المعقولة لا تقوم بالمادّي.	

ويمكن صوغ هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت الصور المعقولة وهي مجرّدة، قائمة بالمادّي للزم تقوّم الأقوى
وجوداً بالأضعف كذلك، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا مقدّمات القياسين فلا أظنّ إلا أنّها غنيّات عن البيان.

إذن هذا الشقُّ الأوَّل من الشقوق الثلاثة ثبت بطلانه، فلا يمكن أن تكون تلك الصور قائمة بالأمر المادّي.

امتناع القيام بالذهن

أمّا بطلان الشقِّ الثاني فبنفس الكلام الذي تمَّ إبطال الارتسام لدى النفس، وبعبارة أخرى: تقدّم في أبحاث الوجود الذهني إبطال انتقاش وارتسام الصور في النفس الإنسانيّة، وأنّه يلزم منها لوازم ومحاذير عدّة، لا يمكن الالتزام بها والركون إليها، الأدلّة التي سيقت هناك لإبطال الارتسام والانتقاش في النفس تجري ها هنا لإبطال حلول الصور المعقولة في النفس، وذلك لأنّ هذا الحلّول وهذا القيام في النفس هو ارتسام وانتقاش، والارتسام والانتقاش باطلان لأجل محاذير عدّة ذكرت هنالك، إذن فلا قيام لتلك الصور المعقولة في النفس.

امتناع القيام بالعقل

وأمّا بطلان الشقِّ الثالث، فمن خلال المقدمات التالية:

١ - الصور المعقولة التي يفترض حلّوها في العقل متكافئة عرضيّة، وذلك لأنّها أرباب النوع العرضيّة المتكافئة، كما هو زعم القائلين بالمثل الإلهية.

٢ - الصور المعقولة ممكنة، فتحتاج إلى علّة توجد لها للعقل.

٣ - العلل المحتملة أربع:

(أ) العقل الذي توجد فيه.

(ب) أمر سافل كالنفس.

(ج) أمر مادّي.

(د) العالی، وهو الحقّ تعالی.

٤ - استحالة وامتناع أن يكون واحدٌ ممّا ذكر علّةً لوجود الصور

المعقولة في العقل. وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:
أولاً: لا يمكن أن يكون العقل الذي تقوم فيه تلك الصور المعقولة علّة لوجودها فيه، وذلك لأنّه كان فاقداً لها فكيف يعطيها لنفسه، إذ فاقد الشيء لا يعطيه لا لنفسه ولا لغيره.

ثانياً وثالثاً: يلزم من ذلك كون السافل علّة للعالي، إذ الصور المعقولة أعلى وأشرف من النفس، كيف وهي مصدر كمالها، فلا تكون النفس والحال كذلك علّة، ويلزم أيضاً أن يكون السافل وهو النفس علّة كمال العالي وهو العقل الذي يفترض أنّه أوجدت فيه الصور المعقولة التي فيها كماله، ويتأكد امتناع عليّة الأمر المادّي لوجود الصور المعقولة في العقل وعلى نحو الأولى، إذ النفس الأقوى والأشرف لم تصلح لذلك، فكيف الأمر المادّي.

رابعاً: نظراً لأهميّة هذه الصورة سوف نعرضها من خلال الطريقة التالية، حيث يُراد إبطال كون العالي الذي هو الواجب تعالى علّة لوجود الصور المعقولة في العقل:

الفرض: هناك صور معقولة موجودة.

المدعى: امتناع أن يكون العالي وهو الحقّ تعالى علّة لوجودها في العقل.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت علّة وجود الصور المعقولة وقيامه في العقل هي الواجب تعالى للزم صدور الكثير عن الواحد الحقّ المحض، وهو ما يلزم منه كثرة الجهات في الواحد المحض وتركّبه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

إذن فليس الواجب تعالى علّة لوجود الصور المعقولة في العقل، وبالتالي فلا علّة لوجود الصور المعقولة في العقل، إذن فلا وجود للصور المعقولة في العقل وهو المطلوب.

إشارات الفصل

• حجة أخرى

قال العلامة الطباطبائي رحمته: «وهذه حجة أخرى أقامها المصنّف رحمته على وجود المثل العقلية غير الحجج الثلاث التي أقامها في أوّل الفصل نقلاً عن صاحب الإشراق، وخلاصتها أنّ الصور المعقولة الكلية التي يدركها الإنسان موجودة بالضرورة، ولا يخلو إمّا أن تكون قائمة بذواتها، أو غيرها، وعلى الثاني إمّا أن تقوم بجزء مادّي منّا، أو بنفوسنا، أو بجوهر مجرد خارج عن ذواتنا، وجميع الشقوق باطلة، إلّا الأوّل منها، فهي قائمة بذواتها، وحيث كانت موجودة في ذواتها فهي متشخّصة خارجاً، وإذ تصدق عليها حدود الأنواع المادية، فكّل واحد منها فرد مجرد من نوع تصدق عليه ماهيته...»^(١).

• الحصر غير حاصر

وقال أيضاً: «وفيه أنّ هناك شقّاً غير الشقوق الأربعة المذكورة، وهو أن تكون هذه الصور الكلية موجوداً مجرداً واحداً قائماً بذاته، ويكون الاختلاف والكثرة ناشئاً من ناحية إدراكنا، لا من ناحية المدرك، وذلك بأن ندرك جزئيات الأنواع المادية، ويحصل لنا بسببه استعداد الاتّصال بجوهر عقلي فيه جميع الكمالات الوجودية التي في عالم المادة، فندرکه بعلم حضوريّ لكن مع اختلاف ما في الإدراك، من جهة اختلاف الاستعدادات الحاصلة من إدراك الجزئيات المادية المختلفة، نظير انتزاع المفاهيم المختلفة من ذات الواجب - جلّ ذكره - على وحدتها الحقّة، فذاته تعالى بحث الكمال

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص ٧٠-٧١، حاشية (٢).

ومحض الوجود، غير أننا نجد في ما عندنا صفة وجودية كمالية نسميها علماً مثلاً، ونرجع إليه تعالى فنجده عنده فننتزعه منه، ثم نجد في ما عندنا الكمال الذي هو القدرة، ونستعدّ بذلك استعداداً جديداً فنعود إليه تعالى فننتزع منه مفهوم القدرة، وهكذا الحياة والسمع والبصر وغير ذلك. فيتحصّل من ذلك اختلاف مفاهيم الصفات، مع كون الذات المتعالية بحت الكمال الذي لا ميز فيه لصفة كمالية من أخرى، وإنّما نشأ الاختلاف من ناحية إدراكنا، لاختلاف الاستعدادات المكتسبة فليجز مثل ذلك في إدراكنا الصور النوعية المختلفة من الإنسان والفرس والغنم وغير ذلك بالاتّصال بالعالم العقلي المجرد، ولا يوجب هذا الانتزاع كون المفهوم المنتزع ماهية للمنتزع منه حتّى يلزم اجتماع ماهيات متباينة في واحد حقيقي، بل إنّما تنشأ الماهية من نسبة هذا المدرك الموجود في ظرف الإدراك إلى الفرد المادي الخارجي، ومشاهدة أنّها خالية عن آثار الأفراد، فتصير على هذه النسبة مفاهيم لا ترتّب عليها آثار الخارج، أي ماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ثمّ تحمل بعنوان الذاتية على الأفراد المادية فتصير ماهيات نوعية، أو جنسية جوهرية، أو عرضية^(١).

إنّما نقلنا هذا النصّ على طوله لما يحويه من أفكار تستحقّ - لا أقلّ - الإشارة إليها والتنويه بها، وهي - هذه الأفكار - ما يمكن عرضه من خلال التالي:

١ - الإشارة إلى شقّ آخر، غير ما ذكر من شقوق.

٢ - التنظير لهذا الشقّ الآخر.

٣ - كيفية انتزاع المفاهيم، والماهيات.

أمّا الشقّ الآخر، والذي يصبح خامساً لتلك الشقوق التي كانت أربعة، والذي يحول دون التلازم بين المقدّم والتالي المذكورين في القياس

(١) المصدر السابق.

الذي أريد من خلاله إثبات المثل الإفلاطونية الغير قائمة بالغير، فهو أن يدعى بأن هذه الصور المعقولة توجد بوجود واحد بسيط على نحو اللف، لا على نحو الكثرة والتركب.

وإن قيل: إذا كان الوجود واحداً بسيطاً فمن أين نشأت هذه الكثرة في الصور المعقولة؟

قبل الإجابة عن السؤال المطروح آنفاً، لا بأس بذكر المثل الذي عرضه ^١ لأجل تقريب هذه المسألة التي عرضها من خلال هذا الشق، وهو أنه تعالى موجود واحد بسيط، له أسماء حسنى كثيرة، وصفات عُلّيا كذلك، والذي أدى إلى هذه الكثرة هو ضعف المدرك، حيث لا يمكنه أن يشرف على تلك الحقيقة بتام شؤونها وشرائرها، ولو بحسب استعداده، فيبدأ بتناولها من حيثيات يجدها في نفسه، كما لو أنه وجد أنه عالم بذاته، أو قادراً، أو حياً، فإن دركه لمثل هذه الصفات الكمالية تعدّه لأن يدرك ما يناظرها في تلك الحقيقة فيدرك حياة، وعلماً، وإرادة، وقدرة، وبالتالي فإن مرجع هذه الكثرة لصفات شيء واحد بسيط إنما هو ضعف وضيق السعة الإدراكية ليس إلا. والذي نحن فيه، هو كذلك أيضاً، فالصور المعقولة المتعددة التي ندركها من خلال جزئيات حسية، إنما هي عبارة عن كواشف عن كمالات متعددة موجودة بوجود واحد لموجود واحد، فإذا ما شاهدنا عدداً من رؤوس الغنم مثلاً، ثم أدركنا الصورة الكلية للغنم، فإن هذه الصورة تكشف عن كمال موجود في موجود واحد، فيه كمال الفرسيّة، وكمال البقرية، وهكذا، وفي هذا نسف للمثل الإفلاطونية التي تركز على كثرة الوجودات التي تحكي عنها الصور المعقولة المتعددة.

وبهذا يتضح كيف انتزعنا المفاهيم والماهيات، وذلك من خلال عملية

إعدادية خارجية حصولية، كما في انتزاع الماهيات النوعية من خلال الوقوف على عدد من الجزئيات، أو حضورية، وذلك كما في انتزاع مفاهيم هي عبارة عن صفات كمالية من ذاتنا لنستدلّ على وجودها عند الموجود الذي هو مصدر ما عندنا من كمالات، فنقول بوجودها له وبنحو أتمّ وأكمل وأشرف. فإن قلت: لو كان الأمر كما زعمت للزم أن يكون لموجود واحد ماهيات عديدة تصدق عليه، ومن المعلوم أن الماهيات مثار كثرة أتت.

قلنا: إن هذه المعاني المنتزعة من ذلك الموجود الواحد البسيط بالقياس إليه هي مفاهيم، وأمّا إذا قيست إلى الأفراد المادية فهي ماهيات، وبالتالي فلا يلزم أن يكون لحقيقة واحدة ماهيات متعدّدة.

هذا الجواب كان مادّة لإشكال شيخنا الأستاذ جوادى آملي حفظه الله^(١)، حيث رأى أنّه يصير الامتياز بين المفهوم والماهية امتيازاً نسبياً، بينما هو امتياز نفسي ذاتي جوهري، وذلك لأنّ المفهوم معقول ثانٍ بينما الماهية معقول أولي، والأوّل لا مجال لوجوده في الخارج خلافاً للآخر الثاني الذي لا محذور من وجوده فيه، ومن الواضح أنّ الخلاف بين ما لا سبيل لوجوده في الخارج وبين ما له ذلك لا يكون إلاّ خلافاً جوهرياً نفسياً، ولا يكون نسبياً، كما أفضى إليه الجواب المشار إليه.

ثم يعمد إلى المثال الذي اعتمد عليه في كلام العلامة الطباطبائي رحمته ليستند إليه في إبطال ما أريد إثباته اعتماداً عليه، حيث إنّ العلم أو القدرة يصدقان على نحوين من المصاديق: أحدهما لا مجال لصدق الماهية عليه، كالواجب تعالى، وثانيهما تصدق عليه الماهية وكذلك المفهوم جنباً إلى جنب، من دون أن يتحوّل المفهوم إلى ماهية، ليصدق وحده دونها، حيث يصدق

(١) رحيق مختوم، مصدر سابق: ص ٣٦٧.

العلم الذي هو مفهوم على الإنسان الذي هو ماهية معاً على زيد مثلاً. ثم أمعن حفظه الله في ردّ مقالة أستاذه الطباطبائي رحمته وذلك من خلال زعمه أنّ تلك المقالة تؤدّي إلى جعل كلّ المفاهيم معقولات ثانية فلسفية، وذلك لأنّ هذه المفاهيم تحكي نحويين من المصاديق في المراتب العالية، وكذلك في المراتب الدانية، تحكى في المراتب العالية كمالاً من كمالات ذلك الموجود الواحد البسيط، وتحكى في المراتب الدانية تلك الأفراد المادية، وكلاهما نحوان من الوجود، والمفهوم الذي له هذه الحكاية لا يكون مفهوماً ماهوياً، وذلك لأنّ الماهية التي ينظر إلى معناها هاهنا هي أنّها تحكي حدّ الوجود، فهي أمرٌ عديمي، وهذه المفاهيم إنّما هي مفاهيم وجودية.

أمّا الجواب عن الإشكال الأوّل، فهو أنّ شيخنا الأستاذ فسّر المفهوم المذكور الذي جعله في قبال الماهية فسّره بالمفهوم الفلسفي، وهو ممّا لا موجب له، بل المراد من المفهوم إنّما هو المفهوم بالمعنى الأعمّ، والذي يصدق على نحويين من المفاهيم، على نحوٍ يحكي الأصل المشترك، ونحوٍ يحكي عن الخصوصية، والذي يحكي عن الخصوصية هو الماهية، بينما الذي يحكي عن الأصل المشترك هو المفهوم الفلسفي، وبناءً على هذا تكون الماهية مفهوماً ثانياً، أمّا الفلسفي فيكون أولياً، لأولية ما يحكى عنه، وتقدّمه على ما يحكى عنه مفهوم الخصوصية، فالإنسان، والبقر، والغنم، مفاهيم ماهوية ثابتة تحكي خصوصية من خصوصيات الأصل المشترك بين هذه الأنواع، بينما الذي يحكي عن ذلك الأصل كالوجود مثلاً فهو مفهوم أولي فلسفي.

إذن هنا المحذور غير وارد بناءً على هذا المعنى الآخر للماهية، وهو أنّها مفهوم يحكي خصوصية من خصوصيات الحقيقة الأمّ.

والكلام هو الكلام في دفع المحذور الثاني.

الباب السابع عقدتان وفكّ

- الفصل الأول : العقدة الأولى
- الفصل الثاني : العقدة الأخرى
- الفصل الثالث : فكّ العقدة الأولى
- الفصل الرابع : فكّ العقدة الأخرى
- الفصل الخامس : الحقّ في التعليميّات

الفصل الأول

العقدة الأولى

قد ذكر الشيخُ في إلهيات الشفاء لإبطال وجود المثلِ والتَّعليمياتِ هذا القولَ: إنَّه إذا كان في التَّعليمياتِ تعليميٌّ مفارقٌ للتَّعليميِّ المحسوسِ، فإنَّه لا يكونُ في المحسوسِ تعليميٌّ ألبتَّةَ أو يكونُ، فإنَّ لم يكنْ في المحسوسِ تعليميٌّ وجبَ أنْ لا يكونَ مربَّعٌ ولا مدوَّرٌ، ولا معدودٌ محسوسٌ، وإذا لم يكنْ شيءٌ من هذا محسوساً فكيفَ السَّيْلُ إلى إثباتِ وجودِها، بل إلى مبدأ تَحْيُلِها، فإنَّ مبدأ تَحْيُلِنا لذلك من الموجودِ المحسوسِ حتَّى لو توهمنا واحداً لم يحسَّ شيئاً منها لحكمنَّا أنَّه لا يتخيَّلُ، بل لا يعقلُ شيئاً منها.

على أنَّا أثبتنا وجودَ كثيرٍ منها في المحسوسِ، وإنَّ كان طبيعَةً التَّعليمياتِ قد توجدُ أيضاً في المحسوساتِ، فيكونُ لتلك الطَّبيعةِ ذاتها اعتبارٌ فتكونُ ذاتها إمَّا مطابقةً بالحدِّ والمعنى للمفارقِ، أو مباينةً له، فإنَّ كانت مباينةً له فتكونُ التَّعليمياتُ المعقولةُ أموراً غيرَ التي نتخيَّلُها أو نتعقَّلُها، ونحتاجُ في إثباتها إلى دليلٍ مستأنفٍ، ثمَّ نشغلُ بالنَّظرِ في حالِ مفارقتها، فلا يكونُ ما عملوا عليه من الإخلادِ إلى الاستغناءِ عن إثباتها والاشتغالِ بتقديمِ الشَّغلِ في بيانِ مفارقتها عملاً يُستنامُ إليه.

وإنَّ كانت مطابقةً مشاركةً له في الحدِّ فلا يخلو إمَّا أنْ تكونَ هذه التي في المحسوساتِ إنَّها صارتُ فيها لطبيعتها وحدِّها، فكيفَ يفارقُ ما له حدُّها؟

وإمّا أن يكون ذلك أمراً يعرض لها بسبب من الأسباب، وتكون هي معروضة لذلك، وحدودها غير مانعة عن حقوق ذلك إياها، فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير ماديةً، ومن شأن هذه الماديات أن تفارق، وهذا هو خلاف ما عقده وبنوا عليه أصل رأيهم.

الشرح

العقدة هذه تشتمل على كلام للشيخ أبي علي رحمته ذكرها في الفصل الثالث من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء، وقد أراد من خلالها إبطال أن يكون للتعليميات مثل نورية، والتعليميات عبارة عن الكم المتصل، كالدائرة والمربع والمثلث، وغيرها من الكم المتصل القار، وكذلك الكم المنفصل الذي يندرج تحته الأعداد بمراتبها المختلفة.

لعلك تقول: ألا يدري الشيخ أن إفلاطون لا يقول بوجود مثل لهذه الأمور، وأن المثل إنما هي للأشياء المستقلة الجسمانية، وهذه ليست كذلك؛ أي ليست أنواعاً مستقلة جسمانية، بل هي أعراض إن وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده؟

وسواء درى الشيخ أم لم يدري، ألا يدري صدر المتألهين رحمته بأن التعليميات خارجة عن البحث تخصصاً، وإن كان يدري فلماذا لم يحسم الأمر بالقول بخروجها التخصصي هذا، ويوفر الجهد والوقت، فلا يدخل في معمة هذا الرد على الشيخ رحمته؟!

والجواب عن هذا التساؤل: نعم إن صدر رحمته يدري بأن عقدة الشيخ رحمته لا محل لها في نظرية المثل، ولكنه لما رأى أن الدليل فيه إمكانية

وقابلية التناول إلى ما هو محلّ الكلام أراد أن يحول دون ذلك، وذلك من خلال دحض هذه الحجّة العقدة، فلا تمتدُّ بعدها إلى نفس مقولة المثل لما يجوز له ذلك، وهو الأنواع المستقلة الجسمانية، وبعبارة أخرى: أراد صدر المتأهّلين رحمهم الله أن يبطل قول الشيخ (أ)، لكي لا يطمع في قول (ب) ثمّ (ج) إلى أن لا يبقى للمثل أصل ترتكز عليه، وذلك لأنّ حجّته في إبطال المثل للتعليميّات يمكن استعمالها في إبطال المثل لما سواها.

الحجّة العقدة

والحجّة هذه يمكن عرضها من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو كان للتعليميّات مثل مفارقة للتعليميّ المحسوس فإنّما أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتّة، أو يكون، والتالي بكلا شقيّه باطل، فالمقدّم مثله في البطلان. أمّا الملازمة فواضح، وإنّما الكلام في بطلان اللازم بشقيّه، وهو ما يمكن تناوله من خلال بيان ما يلزم من عدم وجود التعليمي في المحسوس، ثمّ ما يلزم من وجوده فيه، حيث يلزم من كلّ منهما لازم باطل، وما يلزم منه باطل ممتنع فهو باطل ممتنع.

التعليميّ المحسوس غير موجود

هذا شروع في بطلان الشقّ الأوّل من شقيّ اللازم الذي يُراد إبطاله لإبطال المقدّم المذكور في القياس الآنف الذّكر. وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: التعليميّ المفارق موجود، بحسب مقدّم القياس الاستثنائي.
المدّعى: بطلان القول بعدم وجود التعليميّ المحسوس على فرض وجود التعليمي المفارق.

البرهان: استدلال الشيخ في عقده على وجود التعليمي في المحسوس بدليلين، نقدّم الثاني منهما على الأوّل، وذلك لقلّة مؤونته، وخلاصة هذا الدليل أنّه لا ريب في ثبوت ووجود كثير من التعليميات في المحسوس، وقد أثبت ذلك في مواضع عديدة من كتابه الشفاء، وهو أمرٌ مشاهد محسوس حيث تدرك الأشكال المتعدّدة للأجسام كالمربّع والمثلث والدائرة... أمّا الدليل الآخر فيمكن صياغته من خلال التالي:

الفرض: إننا نتعقّل المربّع الكلّي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

المدعى: المربّع الجزئي المحسوس موجود.

البرهان: بناءً على نظرية التقشير التي يعتنقها الشيخ، والتي من خلالها يبيّن مبدأ ومنشأ الكليات التي ندركها، وأنّ الكلّي إنّما هو وليد عملية تقشير وتجريد للمربّع المتخيّل، والمتخيّل وليد عملية تقشير وتجريد للمربّع المحسوس، وبالتالي فإنّ وجود المربّع الكلّي يكشف إنّاً عن وجود المربّع المتخيّل وهو-المربّع المتخيّل- يكشف بدوره إنّاً عن وجود المربّع المحسوس. إذن هناك مربّع محسوس، وبالتالي فإنّ القول بعدم وجود التعليمي المحسوس باطل.

وبالتالي لا يستقيم القول بوجود التعليمي المفارق مع القول بعدم وجود التعليمي المحسوس.

التعليمي المحسوس موجود

الكلام هاهنا في بطلان الشقّ الثاني من التالي الذي جاء لازماً للقول بوجود المثل المفارقة للتعليميات، وهو ما يمكن صياغته بالطريقة التالية:

الفرض: التعليمي المفارق موجود.

المدعى: بطلان القول بوجود التعليمي المحسوس.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان التعليمي المحسوس موجوداً لكانت ماهيته إما مطابقة لماهية المفارق أو غير مطابقة، والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله.

الذي يحتاج إلى بيان هو بطلان التالي بكلا شقيه: المطابقة، وعدم المطابقة. أما بطلان المطابقة بين التعليمي المحسوس وبين التعليمي المفارق على مستوى الطبيعة، فهو بأن يقال: ما دامت الطبيعة واحدة فلما كان فرداً منها مجرداً، وآخر مقارناً، أو يُقال بعبارة أخرى: مادّية الفرد المادّي إما أن تكون مقتضى الطبيعة الواحدة أو مقتضى أمر خارج عنها، وكلاهما باطل لا محالة، وذلك لأنّ الأوّل يلزم منه عدم وجود فرد مجرد لتلك الطبيعة، هذا فيما لو كانت المادّية مقتضى الطبيعة، وإلاّ فلو كان التجرد مقتضاها لما وجد لها فرداً طبيعي، وهو كما ترى.

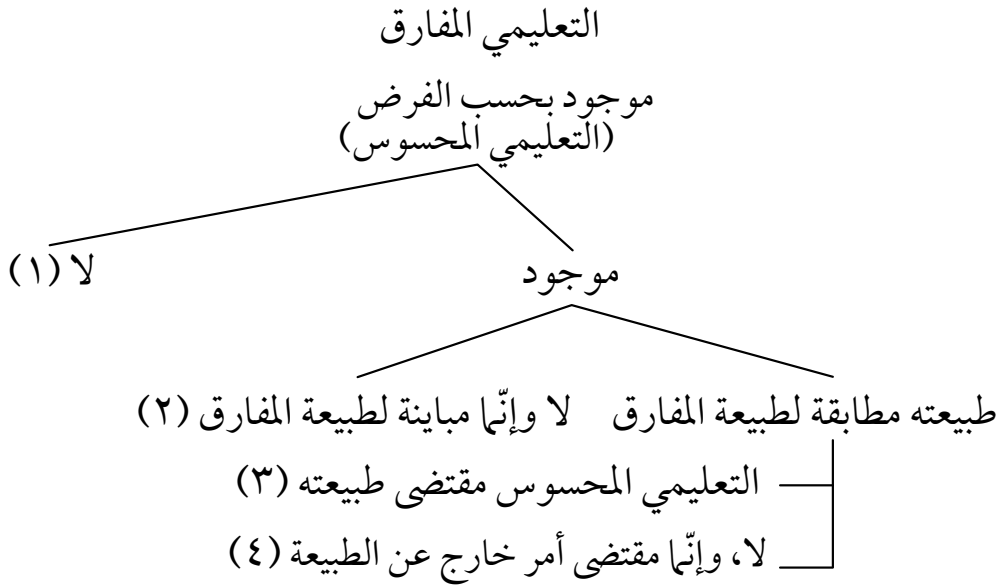
وأما إذا كان مقتضى المادّية أو التجرد أمراً خارجاً عن الطبيعة عارضاً عليها، فيلزم حينها أن يكون للمادّي شأنية التجرد، والمجرد شأنية أن يكون مادياً. وهو كما ترى أيضاً، إذ المجرد ليس له حالة منتظرة، وهو منزّه عن التحوّل والتبدّل.

وأما إذا لم يكن مطابقة ما بين طبيعة كلّ من التعليمي المحسوس والآخر المفارق، فتكون التعليميات المفارقة غير ما نتصوّره ونصدّق به من تعليميات، وإذ لا تصوّر ولا تصديق بوجود مثل هذه التعليميات، فلا مجال للبحث في تجرّدها الذي هو مستوى البحث في هل المركبة، إذ لا يبحث في مستواها إلاّ بعد الفراغ من البحث في ماهي، وفي «هل هي».

بالعودة إلى أول الكلام وبعد أن تمَّ إبطال شقي تالي القياس الاستثنائي الذي صُغنا به عقدة الشيخ رحمته وحيثه لإبطال المثل على مستوى التعليميات نجد أنَّ المقدم باطل أيضاً، وهذا كله على حدِّ ما زعمه الشيخ رحمته في هذه العقدة.

خلاصة العقدة

يمكن تلخيص العقدة الآتية من خلال المخطط التالي :



إذن هناك لوازم أربعة لفرض وجود التعليمي المفارق، وهي التالية:

١ - لو كان التعليمي المفارق موجوداً، وكان التعليمي المحسوس غير موجود.

٢ - لو كان التعليمي المفارق موجوداً، وكان التعليمي المحسوس موجوداً وماهيته مباينة لماهية المفارق.

٣ - لو كان التعليمي المفارق موجوداً، وكان التعليمي المحسوس وماهيته مطابقة لماهية المفارق، وكانت ماديته مقتضى طبيعته.

٤ - لو كان التعليمي المفارق موجوداً، وكان التعليمي المحسوس موجوداً، وكانت ماهيته مطابقة لماهية المفارق، وكانت مادية المحسوس مقتضى أمر عارض عليه.

إشارات الفصل

• التعليميات

المراد بالتعليميات أنواع الكمّ الجنسي في ضمن المتّصل القارّ، وهي الخطّ، والسطح، والجسم التعليمي، «وذلك بأن تؤخذ كلّ منها لا بشرط شيء، وهو أن يتصوّر المقدار من حيث هو هو من دون التفات إلى شيء من الموادّ وأحوالها، فإذا تخيلنا الثخن أعني المقدار الممتدّ في الجهات الثلاث من غير أن يلتفت إلى شيء من الموادّ وأحوالها، كان ذلك المتخيّل جسماً تعليمياً. مثلاً إذا تخيلنا السطح من غير التفات إلى الجسم وأعراضه، كان ذلك المتخيّل سطحاً تعليمياً، وكذا الخطّ إذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيّل خطأً تعليمياً. وإنّما سمّيت الأنواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمياً، لأنّ العلوم التعليميّة أعني الرياضيّة تبحث عن هذه الأنواع المأخوذة على هذا الوجه، وإنّما سمّيت العلوم الرياضية الباحثة عن أحوال الكمّيات المتّصلة والمنفصلة - أعني الهندسة والحساب - تعليميّة ورياضيّة، لأنّهم كانوا يبتدئون بها في التعليم، ورياضة النفوس تأنيساً لها باليقينيات، وتبعيداً لها عن الغلط، فإنّها علوم متّسقة منتظمة قلّما يضلّ الفكر فيها»^(١).

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، تأليف الحكيم المتألّه السبزواري علّق عليه: آية الله حسن زاده آملّي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبّي، حاشيتان للشيخ حسن زاده، نشر: ناب، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ: ج ١ ص ٤٧٦-٤٧٧.

• قول آخر في التعليميات

قال الشيخ رحمته: «وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمباديها، وجعلوا الأمور التعليمية التي تفارق بالحدود مستحقة للمفارقة بالوجود، وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا تفارق بالذات، وجعلوا الصور الطبيعية إنما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة، كالتقير فإنه معنى تعليمي، فإذا قارن المادة صار فطوسة، وصار معنى طبيعياً، وكان التقير من حيث هو تعليمي أن يفارق، وإن لم يكن من حيث هو طبيعي أن يفارق...»^(١).

هذا رأي آخر مقابل للرأي الذي تمّ علاجه على امتداد رقعة هذا الفصل، حيث يفيد الأمور التالية:

١ - هؤلاء القوم لا يرون تجرداً ومفارقة للصورة التي كانت محط نظرية الحكيم الإلهي إفلاطون، الذي ذهب إلى أن لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة، وإياها يتلقى العقل.

٢ - ذهب هؤلاء القوم إلى مفارقة وتجرد الأمور التعليمية، فكما أنها مفارقة ومجردة على مستوى الحد فهي كذلك على مستوى الوجود أيضاً، وبالتالي فإن الأمور التعليمية مجردة عن المادة ذاتاً ووجوداً، لا كما كان يقال من أنها مجردة ذاتاً لا وجوداً، حيث منع إفلاطون من قيام البعد التعليمي لا في مادة، وهو ما ارتكز عليه لإبطال وجود البعد المجرد عن المادة.

٣ - اعتقد هؤلاء بمبدئية التعليميات للطبيعات، حيث «... ذكروا أنهم إذا جردوا الأحوال الجسمانية عن المادة لم تبقى إلا عظاماً، وأشكالاً،

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء: مصدر سابق ص ٣٢٠-٣٢١

وأعداداً...»^(١).

قوله **رحمته**: «وجب أن لا يكون مربع، ولا مدور، ولا معدود محسوس»،
وذلك لأنّ المربع، والمدور، والمثلث، من الكيفيات الخاصّة بالكمّ المتّصل
القارّ السطح، وأمّا المعدود فهو من الكمّ المنفصل، حيث توجد له كيفيات
خاصّة به أيضاً، كالزوجيّة والفرديّة.

(١) المصدر السابق.

الفصل الثاني

العقدة الأخرى

وأيضاً فإنّ هذه المادّية التي مع العوارضِ إمّا أنْ تحتاجَ إلى المفاركاتِ، أو لا تحتاج إليها، فإنْ كانتْ تحتاجُ إلى المفاركاتِ فإنّنا نحتاجُ إلى مفاركاتٍ غيرها لطبائِعها، فتحتاجُ المفاركاتُ أيضاً إلى أخرى، وإنْ كانتْ هذه إنّما تحتاجُ إلى المفاركاتِ لما عُرِضَ لها، حتّى لولا ذلك العارضُ لكانتْ لا تحتاجُ إلى المفاركاتِ ألبتّة، ولما كان يجبُ أنْ يكونَ للمفاركاتِ وجودٌ، فيكونَ العارضُ للشيءِ يوجبُ وجودَ أمرٍ أقدمَ منه، وغنيٌّ عنه، ويجعلُ المفاركاتِ محتاجاً إليها حتّى يجبَ لها الوجودُ، فإنْ لم يكنِ الأمرُ كذلك، بل كان وجودُ المفاركاتِ يوجبُ وجودَها مع هذا العارضِ، فلمْ توجبُ العارضُ في غيرها ولا توجبُ في أنفسِها، والطبيعةُ متّفقةٌ؟

وإنْ كانتْ غيرَ محتاجةٍ إلى المفاركاتِ، فلا تكونُ المفاركاتُ عللاً لها بوجهٍ من الوجوه ولا مباديٍ أولى، ويلزمُ أنْ تكونَ هذه المفاركاتُ ناقصةً؛ فإنّ هذا المقارنَ يلحقه من القوى والأفاعيلِ ما لا يوجدُ للمفارقِ، وكم الفرقُ بينَ شكلٍ إنسانيٍّ ساذجٍ وبينَ شكلٍ إنسانيٍّ حيٍّ فاعلٍ، انتهى كلامه بالفاظِهِ.

الشرح

قبل الخوض في هذه العقدة التي أراد الشيخ من خلالها تدعيم ما هو منهنك فيه من إبطال نظريّة المثل، يحسن التذكير بالأصول التي تقوم عليها هذه النظريّة، وذلك لتحديد الأصل الذي يحاول الشيخ رحمته من خلال هذه العقدة نسفه وصولاً لنسف هذه النظريّة، والأصول هي التالية:

١ - للأنواع المادّية المستقلّة فرد مجرد في عالم الإله إضافة لأفرادها المادّية الدائرة الفاسدة.

٢ - اندراج الأفراد المادّية والفرد المجرد تحت ماهيّة نوعيّة واحدة.

٣ - الفرد المفارق المجرد علّة للفرد المادّي.

الأصل المستهدف هو الثالث، حيث يُراد إبطال احتياج الفرد المادّي للمفارق، الذي يعتمد عليه - الاحتياج - في إثبات الوجود للفرد المفارق الذي هو ربّ النوع ومدبّره.

والحجّة التي ساقها الشيخ رحمته وهو يرجو تحقيق ما يصبو إليه يمكن عرضها من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك أفراد تعليميّة مادّية موجودة، كالمربّع والدائرة... .

المدعى: هذه الأفراد غير محتاجة في وجودها إلى المفارقات.

البرهان: يمكن صياغة هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي

التالي:

لو كانت التعليميّات المقارنة محتاجة في وجودها إلى المفارقات التي يدعى أنّها مُثُل لها، لكان احتياجها هذا، إمّا بسبب الطبيعة التي لها، وإمّا بسبب أمر عارض لها، والتالي بشقيّه باطل فالمقدّم مثله:

أمّا الملازمة، فلأنّ الاحتياج لا يعدو واحداً من الأمرين المذكورين، فهو يعود إمّا إلى الذات، أو لأمر خارج عن الذات عارض عليها. أمّا بطلان التالي فهو ما سوف يتمّ التعرّض له - وذلك لدقّة أمره - من خلال الطريقة المتّبعة غالباً في ما نريد عرضه من براهين.

الفرض: هناك تعليميّات مادّية موجودة في المحسوس.

المدعى: امتناع احتياجها إلى المفارقات بسبب طبيعتها.

البرهان: وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت علّة احتياج التعليميّات المادّية إلى المفارقة هي طبيعتها للزم التسلسل وعدم التناهي في المفارقات، والتالي باطل جزماً، فالمقدّم مثله، إذن لا تحتاج التعليميّات المادّية إلى المفارقات بسبب طبيعتها، وبالتالي لا تُنزل للتعليميّات المادّية، لأنّ المثل هي التي يُحتاج إليها، وقد ثبت عدمه.

أمّا اللازم فواضح أنّه باطل، حيث ثبت في محله بطلان التسلسل في العلل، وإنّما الذي يحتاج إلى بيان وتوضيح هو الملازمة بين احتياج المادّيات للمفارقات بسبب العلّة وبين التسلسل، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة المعهودة أيضاً:

الفرض: من أجل تسهيل سير هذا البرهان لا بأس بأن نرّمز لمفرداته بالرموز التالية: (أ) و (ب) و (ج).

أمّا (أ) فرمز لطبيعة التعليميّات المادّية، وهي علّة احتياجها إلى المفارقات، بحسب البرهان الرئيس، حيث فرضنا أنّ علّة احتياج التعليميّات المفارقة إلى المفارقات هي طبيعتها، ونحن بصدد إبطال ذلك، أي إبطال أن تكون علّة الاحتياج هي الطبيعة التي رمزنا لها بـ (أ).

وأمّا (ب) فرمز للتعليميّات المادّية الموجودة في المحسوس.

وأما (ج) فرمز للمفارقات التي تحتاج إليها التعليميات المادية. ولا بد أن يعلم أن طبيعة (ب) و (ج) هي طبيعة واحدة، وهي (أ)، وذلك وفق نظرية المثل التي يدعى أصحابها أن لماهية وطبيعة واحدة نحويين من الأفراد: مادية ومجردة.

المدعى: احتياج (ب) التي هي التعليميات المادية إلى (ج) التي هي المفارقات بسبب (أ) التي هي طبيعة التعليميات المذكورة ممتنع للزومه التسلسل.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كل ما له (أ)	محتاج إلى المفارقات
المفارقات (ج)	لها (أ)

∴ المفارقات (ج) محتاجة إلى المفارقات (د) مثلاً، وهي غير (ج)، وإلا

فيلزم الدور.

ثم نأخذ المفارقات (د) لنخضعها لنفس العملية السابقة.

كل ما له (أ)	محتاج إلى المفارقات
المفارقات (د)	لها (أ)

∴ المفارقات (د) محتاجة إلى المفارقات.

ثم نأخذ المفارقات الأخيرة التي احتاجت إليها المفارقات (د) لنجد أنها تحتاج إلى المفارقات، ويتسلسل إلى غير النهاية، وهو المطلوب، إذن ثبت أن احتياج التعليميات المادية إلى المفارقات بسبب الطبيعة يلزم منه التسلسل، وبهذا يثبت بطلان كون سبب الاحتياج إلى المفارقات هو الطبيعة.

أما ماذا لو كان علّة احتياج التعليميات المادية إلى المفارقات بسبب أمر

عارض عليها؟

الجواب: إنَّ مثل هذا الاحتياج باطل أيضاً، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من خلال التالي:

الفرض: هناك تعليميات مادية موجودة ولنرمز لها بـ (ب) ولها عارض يعرض عليها وهو (د) مثلاً. وهو مادي، لأنَّه يعرض أمراً مادياً.
المدعى: امتناع احتياج (ب) للمفارقات التي نرمز لها بـ (ج) بسبب (د) العارض عليها.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان احتياج التعليميات المادية (ب) إلى المفارقات (ج) بسبب العارض المادي (د)، للزم أن يكون المادي علّة للأمر المفارق المجرد، لكنّه يمتنع أن يكون علّة، فلا احتياج إذن للتعليميات المادية (ب) إلى المفارقات (ج)، وإذ لا احتياج فلا وجود للمفارقات، وهو المطلوب لمن يهدف إلى نفس نظرية المثل.

أمّا بطلان اللازم فواضح، وذلك لأنّ المادي، وهو الأضعف وجوداً، لا يكون علّة للمفارق المجرد الأشدّ وجوداً، إذ يشترط في العلّة أن تكون الأشدّ وجوداً. وأمّا الملازمة فيلزم لتوضيحها عرض المقدمات التالية:

١ - (د) العارض للتعليميات مادي، لأنّ العارض للمادي لا بُدّ مادي.
٢ - المفارقات (ج) موجودة لأجل المقارنات (ب)، وهذا على حدّ زعم من يريد بالمثل شراً، حيث يزعم أنّها تؤدّي إلى أن يوجد العالي لأجل السافل، وبالتالي فـ (ج) محتاجة في وجودها إلى (ب).

٣ - العارض (د) سبب احتياج (ب) لـ (ج) كما هو المفروض.

٤ - احتياج المادّيات (ب) إلى المفارقات (ج) أو جب وجودها، واحتياج المادّيات (ب) كان بسبب العارض (د)، إذن فالمفارقات (ج) محتاجة في وجودها إلى العارض المادّي (د)، وهو ممتنع، وإليك تلخيص الاحتياج من خلال التالي:

المفارقات (ج) محتاجة في وجودها إلى احتياج المادّيات (ب)، واحتياج المادّيات سببه العارض المادّي (د)، وبالتالي: المفارقات محتاجة في وجودها إلى العارض المادّي (د).

هذا تمام الكلام في فرض أن يكون سبب الاحتياج إنّما هو العارض، وقد وقفت على لازمه الباطل، والذي يفضي إلى كون العارض المادّي موجباً لوجود أمر أقدم منه، وهو المفارق المجرد، حيث إنّ المجرد أقدم من المادّي، والأقدم غنيٌّ في وجوده عمّا يتقدّم عليه، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

المجرد المفارق	أقدم وجوداً من المادّي المقارن
الأقدم وجوداً	غنيٌّ في وجوده عمّا يتقدّم عليه

∴ المجرد المفارق غنيٌّ في وجوده عن المادّي.

ثمّ وبعد أن وصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ المفارقات لا يُوجب وجودها التعليميّات المادّية، وإنّما العكس هو الصحيح، حيث إنّ المفارقات هي التي توجب التعليميّات المادّية مع ذلك العارض الذي صيرّها محتاجة إلى المفارقات، هنا يقفز السؤال مباشرةً: إذا كانت المفارقات توجب احتياج التعليميّات المقارنة من خلال إيجادها لذلك العارض، فلماذا لا توجد ذلك العارض بالنسبة لها؟ لاسيّما وإنّ طبيعة المفارقات والمقارنات المادّيات واحدة؟

وقد أُشير لهذا الشقّ من الكلام بقوله: «وإن لم يكن الأمر كذلك، بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض، فلم توجب العارض في غيرها، ولا توجب في نفسها، والطبيعة واحدة؟».

هذا تمام الكلام في قضية احتياج التعليميّات المادّية إلى المفارقات، حيث ثبت امتناع ذلك، سواء كان الاحتياج بسبب الطبيعة، أم كان بسبب عارض على التعليميّات المادّية، حيث يلزم من الأوّل التسلسل، ومن الثاني كون المادّي علّة للمجرّد. ثمّ يأتي الكلام لاحقاً في فرض عدم احتياج التعليميّات إلى المفارقات لنقف على امتناع ذلك، وكلّ هذا بحسب صاحب العقدة التي سوف نقف لاحقاً على فكّها، وإنّا نحن بصدد شرح وتوضيح هذه العقدة تسهيلاً لإدراك آليّة فكّها وحلّها.

عدم احتياج التعليميّات المادّية

يُذكر لازمان اثنان لعدم احتياج التعليميّات المادّية للمفارقات، وهما:
 ١ - عدم كون المفارقات عللاً للمادّيّات، إذ علاقة العلّية والمعلوليّة قائمة على الاحتياج، على احتياج المعلول في وجوده للعلّة، وذلك لأنّ الأثر الذي تضعه العلّة في المعلول إنّما هو وجوده، وليس يقتصر احتياج المادّيّات إلى المفارقات على مستوى كان التامة وإنّما على مستوى الناقصة أيضاً، فالمفارقات هي علّة كمال المادّيّات الأوّلي، حيث تفيدها الوجود، وكذلك هي علّة كمالها الثانوي، حيث تخرجها من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال.

وإذا لم تكن المفارقات علّة للمادّيّات، وذلك لعدم الاحتياج، فلا مُثَلّ في البين، وإليك خلاصة هذا اللازم من خلال القياس التالي:

لا شيء من التعليميّات المادّية بمحتاج إلى المفارقات
كلّ معلول محتاج إلى العلة
∴ لا شيء من التعليميّات المادّية بمعلول للمفارقات.

أمّا الكبرى فهي مقتضى العلية والمعلوليّة.

وأمّا الصغرى، فقد تمّ بيانها من خلال ما تقدّم، حيث تمّ إثبات امتناع الاحتياج سواء بسبب الطبيعة، أم بسبب العارض.

٢ - يلزم من عدم الاحتياج أن يكون السافل أكمل من العالي، كيف والمادّي المقارن وهو السافل ذو قوى وأفاعيل غير متوفّرة للعالي المجرد الساذج، كالإنسان المجرد، و«... يُعنى بالإنسان الساذج الإنسان المفارق عن المادّة، وبالإنسان الحيّ الفاعل الإنسان المقارن للمادّة. وهذا المقارن له قوى وأفاعيل ليست للمفارق، كما هو ظاهر، فيلزم أن يكون المقارن تامّاً، والمفارق ناقصاً..»^(١)، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، وهو عدم احتياج المادّيّات التعليميّة إلى المفارقات.

إشارات الفصل

• تصحيح عبارة

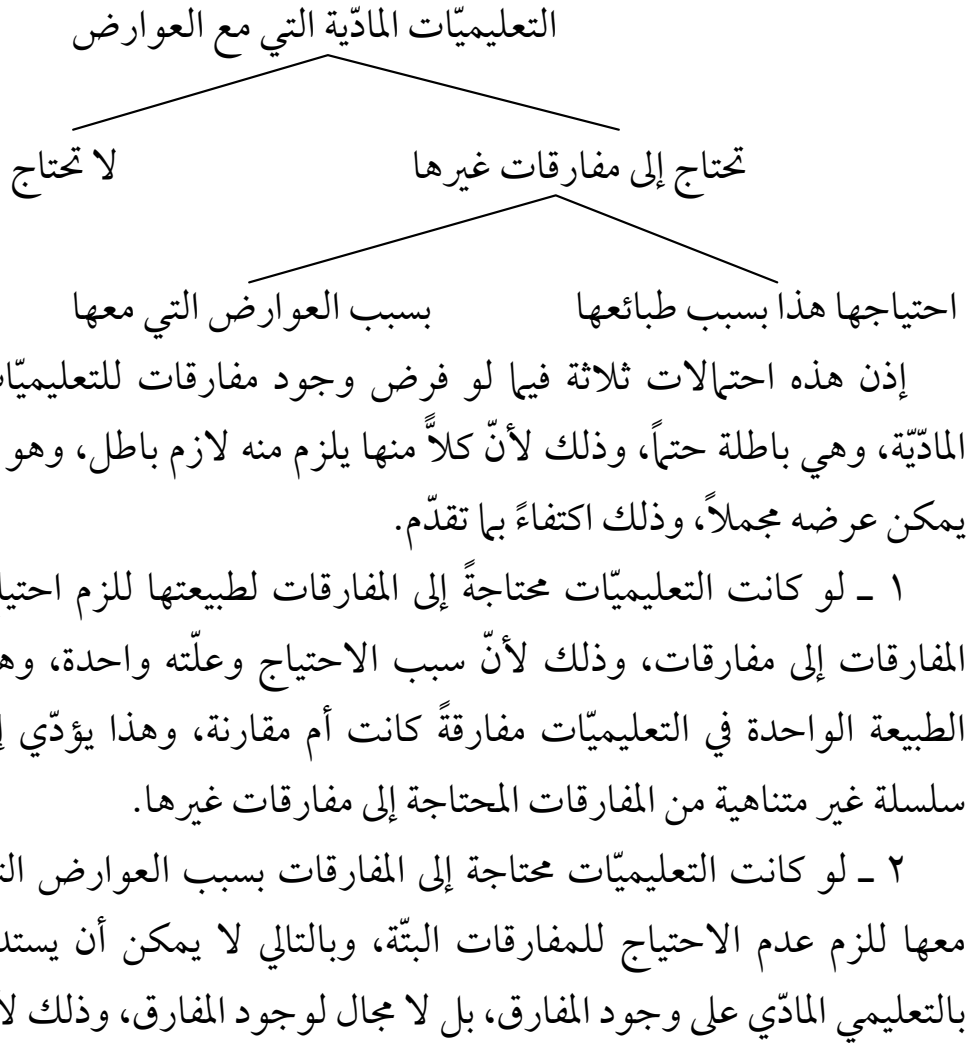
قوله رحمته: «وأيضاً فإنّ هذه المادّة التي مع العوارض...»، الصحيح أن يُقال: وأيضاً هذه المادّيّة، لا كمال هو مذكور في الكتاب، ومن اللطيف الملفت أن أستاذنا الشيخ حسن زاده آملي والذي له باعٌ طويل في تحقيق وتدقيق نسخ الكتاب الذي يقوم بتدريسه، ترك العبارة الخاطئة كما هي في المتن لكنّه ذكرها مصحّحة في تعليقه على المقام، فقال: «قوله: (وأيضاً هذه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة الشيخ حسن زاده: ج ٢ ص ٩٩.

المادّية...»،... والمراد من المادّية التعلّيمات المادّية...»^(١).

• خلاصة العقدة الثانية

يمكن عرض العقدة الثانية التي أُريد من خلالها إبطال المثل للتعلّيمات المادّية، من خلال المخطّط التالي:



(١) المصدر السابق.

دوره هو لقضاء حاجة التعليميات المادية، وغيره من لوازم تم الوقوف عليها في الشرح المتقدم.

٣ - لو كانت التعليميات المادية مستغنية عن المفارقات فلا تكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه، وهو كما ترى.

• وجه آخر لنقص المفارقات

التالي الباطل الذي يلزم من فرض عدم احتياج التعليميات المادية إلى المفارقات هو لزوم نقص المجردات. لقد تقدّم وجه لبيان هذا النقص، وهو ما ذكره المصنّف رحمته من أن عدم الاحتياج يؤدّي إلى لحوق الماديات قوى وأفاعيل لا تلحق المفارقات، وبالتالي فإنّ الملحوق بها ذكر تامّ دون غير الملحوق، إذن فالماديات تامّة والمجردات ناقصة، وهو باطل أدّى إليه فرض عدم احتياج التعليميات المادية إلى المفارقات.

أمّا شيخنا الأستاذ حسن زاده آملي فقد أورد جهاً آخر يوضح ذلك النقص الذي يعترى المفارقات من جراء عدم احتياج التعليميات المادية إليها، و«هو أن يقال إذا لم تكن تلك المفارقات عللاً للتعليميات التي في المحسوسات لزم أن تكون تلك المفارقات ناقصة، أي مهملة زائدة؛ وذلك لأنّ سبب إثباتها هو أنّها علل لما دونها، فإذا كانت هذه المادية غير محتاجة إليها فهي موجودة زائدة لا حاجة إليها»^(١).

طبعاً هذا ممّا لم يحظ بقبوله حفظه الله وهو ما سوف نقف عليه عند علاج هذه العقدة.

(١) مصدر سابق: ص ٩٩.

الفصل الثالث فك العقدة الأولى

أقول: وخلاصة حجته الأولى أن الحقيقة الواحدة التي هي ذاتٌ حدٌّ واحدٍ، وماهيةٌ واحدةٌ لا يختلف أفرادها في التجرد والتجسم، والغناء والحاجة إلى المادة والمعقوليّة والمحسوسية.

ولا شك أن كلامه إنما يكون تماماً في المتواطئة من الماهيات دون المشككة. وأيضاً يتوقف على أن الذات أو الذات بما هي ذاتٌ أو ذاتيٌّ، لا يتفاوت في حقيقتها، وماهيتها، وقد مرّ حال ذلك. كيف وهو أول المسألة في هذا المقام وبناء البحوث عليه، وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية، وناقصة فقيرة، لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها، أو غنائها، بل الغني منها يكون غنياً لذاته، والفقير فقيراً لذاته، فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيراً ومحتاجاً، أي من جهة حمل هذا المعنى عليه.

الشرح

يشتمل هذا الفصل على أمرين اثنين:

١ - خلاصة الحجّة الأولى.

٢ - نقدها وعلاجها.

١. خلاصة الحجّة الأولى

أمّا خلاصة الحجّة فهي أنه لا يعقل أن يكون هناك اختلاف بين أفراد

حقيقة واحدة ذات ماهية وطبيعة واحدة، بل لا بد أن تكون على وتيرة واحدة، ونحو واحد، فهي إما أن تكون مجردة جميعاً، أو مادية كذلك، وإن كانت معقولة فهي كذلك كلها، لا أن يكون بعض أفرادها معقولاً والبعض الآخر محسوساً غير معقول.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يبقى مجال للقول بنظرية المثل التي تقوم على القول بوجود نحويين من الأفراد للحقيقة الواحدة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال لغة القياس الحملي الاقتراضي التالي:

القول بالمثل	يلزمه محال
كل ما يلزمه محال	محال

∴ القول بالمثل محال

والمقدمة التي تحتاج إلى بيان هي الصغرى، وهو ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

لو كانت المثل موجودة لاختلفت أفراد الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد، وماهية واحدة، والتالي باطل فالمقدم مثله.

٢ . نقد الحجّة وعلاجه

أمّا نقد هذه الحجّة ودحضها فمن خلال أحد الأمرين التاليين:

١ - إنّها تستقيم هذه الحجّة وتؤتي أكلها في دائرة الماهيات المتواطية لا مطلق الماهيات، حيث إنّ من الماهيات ما هي متواطية، ومنها ما هي مشكّكة، والكلام الذي ذكره كعقدة إنّها ينسجم مع الماهيات المتواطية ليس إلا، وأمّا الماهيات المشكّكة فهي في حلّ من هذه العقدة.

٢ - يمكن للقائل بالتشكيك في الماهية أن يتملّص من هذه العقدة،

حيث تكون مرتبة من مراتب حقيقة ما مجردة عن المادة بينما مرتبة أخرى منها مقارنة لها، ويكون ما به اشتراك هاتين المرتبتين هو الماهية، وما به امتياز كل منهما عن الأخرى هو الماهية أيضاً، وهذا هو التشكيك الخاصي الذي يسنده الشيخ السهروردي للماهية، وهو مما لم يحظَ بقبول المصنّف رحمته إذ يمتنع عنده التشكيك في الماهيات، وإنما التشكيك الخاصي من حظ الوجود لا الماهية، حيث يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز في الوجود ليس إلا.

وبناءً على هذا فيجوز أن يكون لدينا مرتبة من الوجود فقيرة، وقرها في وجودها لا في أمر مغاير للوجود، إذ الوجود لا غير له، وكذلك عندما توجد لدينا مرتبة غنية منه، فإن غناها ليس شيئاً وراء وجودها، وقد مثلوا هذه «بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي، ومتوسط، وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً وشيئاً زائداً على النورية، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً، أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كل واحدة من مراتب المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً، ولا تفقد منها شيئاً، وإنما هي النور في مرتبة خاصة بسيطة لم تتألف من أجزاء، ولم ينضم إليها ضميمته، وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة...»^(١)، وبالتالي فإن المرتبة الواحدة من هذه الحقيقة ذات الخصوصية التي تميزها عن غيرها من مراتب الوجود الأخرى ذات خاصيتين:

١ - خصوصيتها ليست أمراً خارجاً عنها، بل هي عينها، وليست معتبرة في أصل الحقيقة.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٥ - ٢٦.

٢ - المرتبة المَجْعولة إنّما هي مَجْعولة بالجعل البسيط لا المركّب الذي يكون بجعل جاعل يتخلّل بين ذات المرتبة وخصوصيّتها، بل الخصوصيّة ثابتة للمرتبة لذات المرتبة، فالفقر ثابت للمرتبة الفقيرة لذاتها لا لأمر خارج عن ذاتها، وهو ما سوف تجد فيه تفصيلاً في إشارات هذا الفصل.

إشارات الفصل

• خصوصيّة المرتبة

قال العلامة الطباطبائي رحمته: «... الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متميزة بالشدة والضعف، والتقدّم والتأخّر، وغير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وما به الاختلاف إلى ما به الاتّحاد، فليست خصوصيّة شيء من المراتب جزءاً مقوّماً للوجود؛ لبساطته... ولا أمراً خارجاً عنه، لأنّ أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه، بل الخصوصيّة في كلّ مرتبة مقوّمة لنفس المرتبة - بمعنى ما ليس بخارج منها...»^(١)، وبالتالي فإذا قيست خصوصيّة مرتبة من مراتب الوجود كالشدة مثلاً إلى المرتبة كان احتمالات:

١ - مقوّمة للماهيّة، وذاتيّة لها بالمعنى المذكور في ايساغوجي للذاتي.

٢ - عارضة على المرتبة.

٣ - ما ليس بخارج عن المرتبة.

والمتعيّن من هذه الاحتمالات هو الثالث الأخير، وذلك للزوم تركيب الوجود للأوّل، وللزوم الانقلاب للثاني، بل الخصوصيّة هي عين المرتبة

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٨.

ومقومة لها تقويماً وجودياً لا ماهوياً، وذلك لأن «المراد من المقوم الذي هو المصطلح في مباحث الوجود غير ما يقصد منه في مباحث الماهية، وأن المقصود من المقوم الماهوي ما يكون داخلياً في ماهية... وأما المقصود من المقوم الوجودي فهو: ما يكون معطياً لوجود شيء، مثل العلة بالنسبة إلى معلولها، وقد يقصد منه: ما كان قواماً لوجودية شيء المختصة به، ويكون ضروري الثبوت له، وجواز سلبه عنه مستلزم للانقلاب...»^(١)، وبالتالي فإن فقر مرتبة من مراتب الوجود وكذلك غنى أخرى منها، مما يمتنع سلبه عن المرتبة، وهذا ما يمكن التنبيه عليه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) مرتبة فقيرة من مراتب الوجود.

المدعى: الفقر يمتنع سلبه عن المرتبة (أ).

البرهان: الفقر بالنسبة إلى المرتبة (أ) ليس بالمقوم الماهوي لا على نحو تمام الذات، كالنوع، ولا على نحو جزئها، كالجنس والفصل، أمّا الأول فللزومه العينية بين الوجود والماهية، والثاني فللزومه تركب الوجود، وهما لازمان لا ريب في بطلانها.

وكذلك الفقر ليس عارضاً طارئاً على المرتبة (أ)، وإلا لجاز لـ (أ) أن يكون غنياً من حيث ذاته، وهو مساوق لجواز الانقلاب، وهو كما ترى، وبالتالي فإن هذه الخصوصية ليست إلا عين المرتبة، وذلك لأنه يلزم من جواز سلبها عنها انقلابها، أي انقلاب الذات وانسلاخها عن نحو وجودها.

(١) صحائف من الفلسفة، مصدر سابق: ص ٧٦.

الفصل الرابع فكُّ العقدة الأخرى

ونقاوة حجته الثانية: إنَّ أفرادَ حقيقةٍ واحدةٍ لا يكون بعضها سبباً وبعضها مسبباً لذاتها، وإنَّ المعلولَ إذا كان لذاته معلولاً لفردٍ آخرٍ من نوعه يلزمُ أن يكون ذلك الآخر معلولاً لفردٍ آخرٍ، وهكذا يعودُ الكلامُ إلى أن ينتهي إلى الدورِ والتسلسلِ المستحيلين.
وهذا أيضاً يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفككة متفاوتةً في التقدُّمِ والتأخُّرِ، والأوليَّةِ وعدمها، والغنى والافتقار.

الشرح

ونقاوة هذه النقاوة من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو كان لحقيقة واحدة نحوان من الأفراد، يكون بعضها سبباً لذاته، وبعضها مسبباً لذلك البعض لذاته وطبيعته أيضاً للزم الدور أو التسلسل، والتالي باطل، فالمقدِّم مثله.
إذن: لا يوجد لحقيقة واحدة نحوان من الأفراد، وفي هذا إبطال لنظريَّة المثل التي تقوم على وجود نحوين من الأفراد لطبيعة وحقيقة واحدة، نحو يكون معقولاً مجرداً ويكون علّة وسبباً لنحو آخر يكون طبيعياً مادياً محسوساً.
أمَّا الملازمة ما بين وجود نحوين من الأفراد لحقيقة واحدة وما بين الدور والتسلسل فهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:
نفرض (ج) هي الحقيقة والطبيعة الواحدة التي لها نحوان من الأفراد، ولترمز إلى كلِّ منهما بـ (أ) و (ب)، وليكن (أ) هو العلة والسبب، و (ب)

هو المعلول والمسبب، فإذا كان (أ) سبباً، وكانت سببته لأجل ذاته وطبيعتها التي هي (ج)، فإن (ب) ستكون سبباً أيضاً؛ لأن له نفس الطبيعة التي بموجبها صار (أ) سبباً وعلّة، وبالتالي لا يوجد نحوان من الأفراد، بل لن يكون هناك أيّ نحو من الأفراد لـ (ج)، وذلك لأنّه إذا صارت كلّ الأفراد بسبب (ج) علّة فلا معلول وإذ لا معلول فمن أين يتاح لموجود الوجود بعنوان العلّة؟ ولو كانت معلوليّة (ب) بسبب طبيعته فلن يكون أيضاً أيّ نحو من الأفراد للحقيقة (ج).

أمّا الدور والتسلسل: فلو كان (ب) معلولاً بسبب طبيعته فهو معلول لفرد آخر من طبيعته، وليكن (د) وهو معلول؛ لأن له نفس الطبيعة التي تصيّر الفرد معلولاً، وهي (ج)، إذن (د) معلول لفرد آخر من الطبيعة، فإن كان هذا الفرد الآخر (ب) فدور، وإن كان غير (ب) وغير (د) فتسلسل.

إشارات الفصل

• عقدة أم عقدتان

بها «أنّ الحجّتين مألهاً واحداً، وهو أنّ الطبيعة الواحدة كيف يكون فرد منها كذا، وفردّها الآخر ليس كذلك، بل مقابل له، وبالجملة: لما كان مألّ العقدين أمراً واحداً، وكان مألّ الفكّين أيضاً أمراً واحداً أتى في العنوان بصيغة الإفراد، فقال: عقدة وفكّ، ولم يقل: عقدتان وفكّان»^(١)، ونحن إنّما صيّرناهما عقدين إمعاناً في التوضيح، وكذلك بالنسبة للفكّ، غير أنّنا أفردنا الفكّ إشارة لوحدة الروح، وقد ثنّيناه على مستوى الشرح زيادة في التفصيل والوضوح أيضاً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة الشيخ حسن زاده: ص ١٠٠.

الفصل الخامس الحق في التعليميات

واعلم أنّ المنقولَ عن إفلاطونَ وحكماءِ الفرسِ والقدماءِ مِنَ اليونانيينِ القولَ بمفارقةِ النوعياتِ وتجرّدِ الصورِ الجوهريةِ لحقائقِ الأجسامِ الطبيعيةِ، وأمّا التعليمياتُ فإنّها عندهم مادّياتٌ في وجودِها ألبتّةُ وإنّ فارقتِ المادّةَ في الحدِّ، فليس يجوزُ عندهم وجودُ بُعدٍ قائمٍ لا في مادّةٍ، وبرهانهُ على ما سيجيءُ، أنّه لو كان مجرداً لكان إما متناهياً أو غير متناهٍ، والثاني باطلٌ، لما سيجيءُ من بيانِ استحالةِ عدمِ تناهي الكميّاتِ القارّةِ وغيرِ القارّةِ، لا لما في الشفاءِ من أنّ عدمَ تناهيه عند التجرّدِ إمّا لأنّه مجردٌ طبيعةً فيلزم أن يكون كلُّ بُعدٍ غيرِ متناهٍ، وإنّ لحقّه لتجرّده عن المادّةِ كانت المادّةُ مفيدةً الحصرِ والصورةِ، وكلا الوجهين محالٌ، لما علمت من عدمِ جريانه في ما يتفاوت كما لا ونقصاً، والكميّاتُ من هذا القبيل.

والأوّلُ مستحيلٌ، لأنّ انحصارَ البعدِ حينَ تجرّده في حدٍّ محدودٍ وشكليٍّ مقدّرٍ لا يكون إلاّ لانفعالِ عرَضٍ له من خارجِ طبيعتهِ، والانفعالُ - كما ستعلمُ - من عوارضِ المادّةِ بالذاتِ، فيكونُ غيرَ مفارقٍ، وقد فرضناه مفارقاً، وهذا خلفٌ.

والحجّتانُ المذكورتانُ أوردَهُما الشّيخُ على القائلينَ بمفارقةِ التعليمياتِ، لكنّهما بعينيهما جارتانِ من قبله في إبطالِ الصورِ المفارقةِ، وارتدانِ بحسبِ أسلوبِهِ على هذا المذهبِ، ولذلك نقلناهما بما يوافقُ رأيَ القائلينَ بالمثلِ الإفلاطونيةِ والصُّورِ المفارقةِ.

الشرح

يشتمل هذا الفصل على الأمور الثلاثة التالية:

- ١ - الحق في التعليمات.
- ٢ - التعليمات ماديّات في وجودها لا في حدّها.
- ٣ - تذكير، ولفت نظر.

١. الحق في التعليمات

أمّا الأمر الأوّل فقد تمّ تسليط الضوء عليه حتّى أخذ ما هو أهله من التوضيح، حيث تمّ التأكيد على أنّ ما يذهب إليه إفلاطون في مسألة المثل إنّما هو منحصر في دائرة ومجال الأنواع الطبيعيّة المستقلّة ليس إلّا، وأمّا التعليمات فإنّ إفلاطون لم يقل بمُثل لها حتّى تقام الحجج لإبطالها، وتخطّته في أمر لا عهد له به.

وإن قلت: ما هي حقيقة أمر التعليمات عند إفلاطون ومن شايعه في مُثله؟

فإنّه يُقال: إنّ التعليمات ليست ماديّة على مستوى حدّها وذاتها، فالمادّة ليست جزءاً من أجزاء حدّها الذاتيّة، وإنّما هي كذلك على مستوى وجودها، فهي لا توجد من دون مادّة، وبعبارة: الحمل الذي يأتي قيّداً للموضوع ووصفاً له:

التعليمي بالحمل الأوّلي ليس بماديّ.

التعليمي بالحمل الشائع ماديّ.

إذن فالحقّ عند إفلاطون هو أنّه لا مُثل للتعليمات، أي لا فرد مجرّد تجرّداً عقلياً لها، وذلك لما سمعت من أنّ التعليمات مفتقرة في وجودها إلى

المادّة، ولا مجال للمادّة في عالم الإله الذي هو - كما عرفت - الصقع الذي توجد فيه المثل.

وإن رمت برهاناً يثبت أنّ التعليمي لا يكون مجرداً تجرّداً تامّاً ليكون ربّ نوع، كما هو الحال بالنسبة للأنواع الطبيعيّة، فهو ما سوف يتمّ تناوله في الأمر التالي، وهو الثاني من الأمور الثلاثة التي تمت الإشارة إليها في مستهلّ هذا الفصل.

٢ . امتناع تجرّد التعليميّات

لما كانت التعليميّات هي عبارة عن الخطّ والسطح والجسم التعليمي وكان البعد قوام كلّ منها، أراد أن يبطل تجرّد البعد لكي يأتي على بطلان تجرّد عموم التعليميّات، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك تعليميّات موجودة كالحطّ والسطح والجسم التعليمي.

المدعى: البعد مادّي غير مجرد تجرّداً تامّاً.

البرهان: وهو ما يمكن صياغته من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان البعد مجرداً عن المادّة لكان إمّا متناهياً، أو غير متناهٍ، والتالي باطل بكلا شقيه فالمقدّم مثله، إذن ليس البعد مجرداً عن المادّة.

أمّا وجه الملازمة فهو واضح، وإنّما الكلام في بطلان اللازم بشقيه الأوّل والثاني، وقد بدأ المصنّف رحمته بإبطال الثاني، ثمّ الأوّل، ولعلّ السرّ في ذلك سهولة مؤونة الثاني، حيث أرجأ الحديث عن بطلانه إلى ما سوف يأتي من أبحاث، فيكون بناءً على هذا أصلاً موضوعاً يتمّ إثباته في محله.

وأمّا بطلان الأوّل، وهو كون البعد متناهياً فهو ما يمكن عرضه من

خلال الطريقة التالية أيضاً:

الفرض: هناك بُعد مادّي موجود.
 المدعى: استحالة وجود بُعد مجرد متناهٍ منحصر في حدٍّ محدود وشكل
 مقدر.

البرهان: هذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

المحدودية	عرضي
العرضي	يحتاج إلى قابل في المعروض
.:. المحدودية تحتاج إلى قابل في المعروض.	

ثمّ نلاحظ هذه النتيجة في القياس الاستثنائي التالي:
 لو كان البعد المجرد معروضاً للمحدودية لكان قابلاً لها منفعلاً عنها،
 والتالي باطل فالمقدم مثله.

أمّا بيان الملازمة، فلما عرفته من كبرى القياس السابق، وأمّا بطلان
 التالي فلأنّ القابل هو الفاقد في ذاته لما يقبله ويعرض عليه، وهذا ممّا لا يجوز
 في ما فرض مجرداً، وذلك لأنّ المجرد كلّ ما يمكن له بالإمكان العام
 موجود له بالفعل، فليس له حالة منتظرة، وهذا ما يوضحه أكثر القياس
 التالي والذي هو من الشكل الثاني:

القابل	له حالة منتظرة
لا شيء من المجرد	له حالة منتظرة
.:. لا شيء من المجرد بقابل.	

فلو كان البعد المجرد متناهياً لكان قابلاً، ولو كان قابلاً لما كان مجرداً،
 وبالتالي فهذا خلف.

إذن فالبُعدُ بناءً على فرض تجرده لا هو متناهٍ ولا هو غير متناهٍ، وهو كما
 ترى من الاستحالة والامتناع.

نقد برهان الشفاء

هناك برهان ذكره الشيخ في الشفاء ساقه لإثبات امتناع تناهي البُعد المجرّد، لم يقبله صدر المتألّهين رحمته لا اعتقاده بعدم تمامه وقد أشار لوجه عدم تمامية ذلك البرهان.

أمّا برهان الشفاء فهو ما يمكن عرضه بالطريقة المتّبعة غالباً في عرض البراهين.

الفرض: هناك بُعدٌ مجرّد.

المدعى: امتناع لا تناهي البُعد المجرّد.

البرهان: هذا اللاتناهي العارض على البُعد المجرّد إمّا بسبب طبيعة البُعد وإمّا بسبب تجرّده - البعد - عن المادّة، وكلا الوجهين مُحال.

أمّا استحالة الوجه الأوّل فلائّه يلزم منه لا تناهي كلّ بعد، وذلك لأنّ طبيعة البُعد واحدة في كلّ بُعد.

وأمّا استحالة الوجه الثاني فلائّ المادّة راحت تلعب دوراً يستحيل أن يكون لها، حيث بناءً على هذا الوجه ستكون المادّة مفيدة للحصر والصورة، وهما فعليّتان، والمادّة ليس لها شأن منشئية الفعلّيات.

وبعبارة القياس الاستثنائي يمكن عرض بطلان هذا الوجه:

لو كان لا تناهي البُعد المجرّد بسبب تجرّده عن المادّة للزم أن تكون المادّة للحصر والصورة، والتالي باطل بكلا شقيّه، فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة: بحسب الفرض كان لعدم المادّة ومفارقتها دور في اللاتناهي وعدم الحصر، فإذا وجدت كان لوجودها أثرٌ يترتب عليها وهو التناهي والحصر، وللحصر والتناهي دور في وجود الشكل والصورة الخاصّة، وهما ممّا لا شكّ في كونهما من الفعلّيات.

هذا مفاد برهان الشيخ الذي ذكره في الشفاء مستدلاً به على امتناع لا تناهي البعد المجرد.

لم يقبل المصنّف رحمه الله بما ذكره الشيخ رحمه الله برهاناً على ما تقدّم، وذلك لأنّه إنّما يجدي في ما كان متواطياً لا في ما كان متفاوتاً مشكّكاً، كالذي نحن فيه، إذ الكمّيات - والبعد منها - من الأمور المتفاوتة المشكّكة.

٣. تذكير ولفظ نظر

في نهاية هذا الفصل أراد المصنّف رحمه الله أن يذكر بأمر على مستوى من الأهمّية، وهو أنّ الحجّتين اللتين نقلهما عن الشيخ رحمه الله وهو يفند فيهما القول بوجود تعليميّات مفارقة تكون مثلاً لما هو موجود في هذه النشأة من التعليميّات، إنّما نقلهما وفندهما مع أنّ إفلاطون لا يقول بتلك المثل، لأجل عدم الاستفادة منها في إبطال المثل التي هي لأنواع الطبيعيّة الموجودة في هذه النشأة، حيث يمكن أن يستعمل الحدّ الأوسط الذي ذكره في كلّ من الحجّتين لنفي ومنع المثل في التعليميّات، يستعمله لنفي ومنع المثل التي هي محطّ تبنيّ إفلاطون ومعلّمه أرسطو إلى حدّ الإفراط، إذ كانا يفرطان في هذا الرأي.

إشارات الفصل

• المنقول عن إفلاطون

«هذا في الحقيقة جواب آخر عمّن تعرّض لإبطال المثل بإبطال أن يكون للتعليميّات مُثُلٌ مفارقة.

بيان الجواب: هو أنّ القائلين بالمثل ذهبوا إلى أنّ للحقائق الجوهرية النوعية الطبيعية مُثُلاً، هي أربابها بإذن ربّ الأرباب، والتعليميّات وإن كانت تحت تدبير تلك المثل أيضاً إلاّ أنّها مجعولة بجعل تلك الحقائق النوعية الجوهرية لا بجعل آخر، كما أنّ المشاء قائلون بالمناسبة بين العلة ومعلوها، ولا يقولون بوجود جميع الطوارئ التي للمعلول في علته»^(١).

يمكن من خلال هذا الكلام عرض الإشكال وتصديره بصورة التالي، ثمّ عرض الجواب بنحو ينسجم مع الصورة التي صُدّر بها الإشكال الذي نحن بصدد عرضه، وهو أنّ هناك أموراً موجودة في عالم الحسّ من دون مدبّر لها، وتلك الأمور الموجودة هي التعليميّات، حيث يتمتع وجود مثل لها بما أقيم من أدلّة تقدّمت ونوقشت، وحيث إفلاطون القائل بالمثل لا يقول بمثل للتعليميّات، فهو يقول بوجود أمور في عالم الحسّ لا مدبّر لها، أو هذا يلزم من مذهبه هذا.

والجواب هو أنّه يمكن الجمع بين عدم وجود مُثُلٍ للتعليميّات وبين كونها مدبّرة وخاضعة لأرباب الأنواع، والمثل الإلهية، وذلك لأنّ التعليميّات إنّما هي مجعولة بجعل الجواهر النوعية الطبيعية، ومدبّرة بتدبيرها، كيف وهي تابعة في وجودها حدوثاً وبقاءً لتلك الجواهر.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة الشيخ حسن زاده: ص ١٠٢.

• فيثاغورث والتعليميات

هناك مَنْ أولى التعليميات دوراً غاية في الأهمية، حيث رأى أنّها مبادئ للأُمور الطبيعيّة، وقد ركّز على العدد من التعليميات، حيث ذهب فيثاغورث إلى أنّ العدد هو مبدأ الأشياء وأصلها.

«... أمّا عن الدافع الذي دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول، فنذكر أنّ السبب الأصلي الذي دفعهم هو - كما يحدثنا أرسطو، وفيلولاوس - ما رأوه من انسجام بين الأشياء، وعلى الأخصّ بين حركات الكواكب، فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء، وحسبوا أنّ الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام، وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أنّ النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد، فالنغمات الموسيقيّة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد...»^(١).

يروى أنّ فيثاغورث كان في آخر عهد سليمان النبيّ ﷺ وهو واضع علم الحساب، وقالوا: إنّهُ تولّد من عذراء كما تولّد عيسى ﷺ، وقد أخبر حكماء زمانه بولادته، هذا ما نقله شيخنا الأستاذ حسن زاده آملي عن كتاب «غاية المراد في علم الأعداد»، وذلك في كتابه القيم «شرح العيون في شرح العيون»^(٢).

(١) موسوعة الفلسفة، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٢٩.

(٢) شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٧٠٠.

الباب الثامن لمسات أخيرة

- الفصل الأول : تلويح استيناري
- الفصل الثاني : إيقاظ عقلي
- الفصل الثالث : تنوير رحماني

الفصل الأول تلويح استيناري

لعلك إن كنت أهلاً لتلقي الأسرار الإلهية والمعارف الحقة لتيقنت
وتحقق لك أن كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى
فإنها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلى، وإنما تنزلت وتكدرت
وتجمرت^(١) بعدما كانت نقيّة صافية مقدّسة عن النقص والشين، مجردة
عن الكدورة والرّين، متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور
والهلاك والدثور، بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار
للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم
الأليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية
قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال، وذرة بالقياس إلى شمس تلك العظمة
والجلال، ولولا أنواره وأضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن
الوصول إلى نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي، فإن النفس عند
افتتاحها بالمحبوب المجازي - الذي هو من وجه حقيقي - تتوجه إلى
المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجأ لكل حي،
وتتولى جنبه الكريم منبع الأنوار ومعدن الآثار، فيحصل لها الوصول
إلى الحضرة الإلهية ويتنور باطنها بنوره، فتدرك الأمور الكلية، والصور
المفارقة العقلية؛ لصيرورتها حينئذ عقلاً مدركاً للكليات.

(١) صارت جرماً.

ألا ترى أن آثار أنواره التي ظهرت في عالم الملك، وتنزلت عن مراتبها
الروحانية العقلية، ولاحت في صور الجزئيات، واتسمت بالحسن
واللطف والغنج والدلال مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية،
وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها وصفائها وتجريدها، كيف تدهش
العقول وتخيّر الألباب وأصحابها، وتوقع في الفتن والمحن طلابها، فما
ظنك في الجمال المطلق الذاتي، والنور الساطع الذي في غاية العظمة ونهاية
الكبرياء، والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين ألف حجاب
نوراني وظلماني، كما روي عن رسوله ﷺ: إن لله سبعين ألف حجاب من
نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه.
وتفطن مما قاله عليه السلام: إن هذه النار من نار جهنم غسلت
بسبعين ماء ثم أنزلت، وقس النور النور عليها في استنارتها واحتجابه، إذ
لولاها لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لا حرقه واضمحلاله من
سطوعه، فكما أن حرارة النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر
من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كنتزلها في مرتبة النفس
بصورة الغضب، إذ ربما تؤثر شدة الغضب في إحراق الأخطا مع
رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب.
ومن هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب أن يكون حاراً، فكذلك الأنوار
المحسوسة من النيران والكواكب أظلال وأشباح لأنوار لطف الله المعنوية،
وآثار لأضواء ملكوته، وأشعة جماله بعد هبوطها في منازل أمره وخلقها.

الشرح

يلوّح هذا الفصل إلى أمر غاية في الأهمية، ويلمح إليه من خلال لمعات وإيحاءات خشية أن يكون شرعة لمن ليس أهلاً لتلقي الأسرار الإلهية والمعارف الحقّة.

خلاصة هذا الأمر هو أنّ كلّ ما سواه - سواء كان في العالم الأدنى أم كان في العالم الأعلى - يدلّ عليه ويومئ إليه؛ وذلك لأنّه منه وإليه. لقد قدّم المصنّف رحمته مقدّمة اشتملت على ثلاثة أصول أفرعت عنها النتيجة التي هي ذلك الأمر الذي هو غاية الأهمية، ثمّ انهمك رحمته في إعطائها مزيد عناية، وفضل رعاية، لكي تتمكّن في القلب وتأخذ موقعها فيه، وهذا كلّه يمكن عرضه مفهرساً أولاً، ثمّ موضّحاً ثانياً:

فهرسة البحث

يمكن فهرسة البحث من خلال النقاط التالية:

١ - الأصول الثلاثة.

٢ - النتيجة.

٣ - ملحقات النتيجة.

الأصول الثلاثة

يمكن الإشارة إلى هذه الأصول من خلال كلمات المصنّف رحمته أولاً، ثمّ البحث فيها ثانياً، وهي كالتالي:

١ - الأصل الأوّل: أشار إليه قوله رحمته: كلّ قوّة، وكمال، وهيئة، وجمال..

٢ - الأصل الثاني: أشار إليه قوله رحمته: بل جميع صور الكائنات والمبدعات..

٣- الأصل الثالث: أشار إليه قوله ﷺ: لولا أنواره وأضواؤه...

• أمّا الأصل الأوّل فخلاصته بأن يُقال: إنّ كلّ ما هو موجود هاهنا في عالمنا الأدنى عالم المادّة من قوّة، وكمال، وهيئة، وجمال، هو موجود في العالم الأعلى، وهو العالم الذي فوق العالم الأدنى في قوس النزول، وهو - العالم الأعلى - عالمان: عالم المثل وعالم العقل، إلّا إذا كان المراد من العالم الأعلى هو الذي يتردّد من أوّل بحث المثل وهو عالم العقول، والسّر في موجوديّة كلّ ما هاهنا هناك أيضاً يكمن في أنّ ذلك العالم هو مبدأ هذا العالم. إذن فكلّ ما في الأدنى يؤشّر على موجود يناسبه في الأعلى، والتفاوت بين ما في الأدنى وما يناسبه في الأعلى بالشدّة والضعف والنقص والتمام.

• وأمّا الأصل الثاني فيشتمل على ترقّي وتعالٍ عمّا في الأصل السابق، حيث لا يبقى أمر الدلالة منحصراً بين العالمين المذكورين، بل يتعدّاهما إلى الأوسع الأرحب، حيث تصبح موجودات ذينك العالمين أنواراً اندلعت من منبع واحد، وتناثرت في كلّ جهة وناحية من أنحاء عالم ما سواه تعالى، ثمّ راحت هذه الأنوار الصادرة من منبع الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي تكشف الطريق للسايرين السائرين إليه بقدم المعرفة واليقين، بل النور هاهنا والطريق واحد، والاختلاف بينهما بالجهة، ولكلّ طريق، ولكلّ وجهة هو مولّيها، والطريق إليه بعدد أنفاس الخلائق.

• وأمّا الأصل الثالث فقد تمّ المرور عليه لما كان الحديث يجري في الأصل الثاني، ولعلّ ذلك لوثوق العلاقة بينهما، فبعد أن أُشير في الأصل الثاني إلى أنّ ما سواه وهو موجودات العالمين الأدنى والأعلى إنّ هي إلّا أنواره التي تنبثق عنه فتومئ إليه وتدلّ عليه، هذا الإيحاء هو مفاد الأصل الثالث، حيث أنيط بهذه الأنوار مهمّة غاية في الأهميّة، وهي عمليّة الإيصال

إلى المنبع الحقيقي للنور، والدخول إلى ذلك المنبع هو النتيجة التي يتوخاها أولو الألباب، حيث يتأملون في جمال هذه الأنوار المنبعثة من صور الموجودات الظاهريّة يفتنهم تألؤها ويأخذ بمجامع قلوبهم أ بهاؤها، لكنهم وبما بقي لهم من انتباه واختيار، حيث وإن كان لهذا النور ما له من تأثير وهيمنة على النفوس إلاّ أنّه لا يسلب اختيار النفوس القويّة، حيث يبقى عندها من القوّة ما يسعفها على المقايسة والمقارنة بين ما لهذه الأنوار من رُواء وبهاء، وبين لما لمنبعها من ذلك، فإذا ما توجّهت إلى المنبع ذهلت عن تلك الأنوار، بل ولعلّها تستغفر على كلفها بها حين من الأحيان، لكنّها مرحلة لا بدّ من قطعها للوصول إلى غاية الجمال ونهاية الحُسن والكمال، وهناك ينال الواصل ما لا يوصف، من الهيام الذي يورثه العشق الذي أورثه الانشداه بذلك الجمال المطلق، وما كان ليكون لولا عشق أنواره الموجودة في صورته في عوالمه الدُّنيا والعليا، حيث كان عشقها والكلف بها فنطرة للعشق الأكبر والمحبة العظمى، التي يلزمها المعاناة والمقاساة، والسهر، والشعور المرّ بهجر المحبوب وإعراضه، وإلاّ وكما يقول ابن الفارض: فالغرام له أهل، وذلك في قصيدة غرّاء عصماء، يقول فيها:

هو الحبُّ فاسلم بالحشا، ما الهوى سهل	فما اختاره مضني به وله عقلٌ
وعش خالياً، فالحبُّ راحته عناً ^(١)	وأوله سُقمٌ، وآخره قتلٌ
ولكن لديّ الموت فيه، صباة	حياةً، لمن أهوى عليّ بها الفضلُ
فإن شئت أن تحيا سعيداً، فمت به	شهيذاً وإلاّ فالغرام له أهلٌ
فمن لم يمت في حبه، لم يعش به	ودون اجتناء النحل ماجنت النحلُ

(١) عناء.

وقل لقتيل الحبِّ وفَيَّتَ حقّه وللمدّعي: هيهات ما الكحلُّ^(١) الكحلُّ
ولذلك كان للعشق مساحة واسعة في كلمات أهل المعرفة، حيث
تكلّموا في ماهيّته وفي حسنه وقبحه، وفي أقسامه وشؤونه ومراتبه وأمارات
كلّ مرتبة والآثار التي تترتّب عليها وتظهر لديها، فقد قسّم بعضهم العشق
الجامع لكلّ معشوقات الأشياء إلى ثلاثة أقسام^(٢):

١ - الأكبر الذي هو عشق الإله - جلّ ذكره - وهو الذي يكون
للمتأهلين الكاملين دون سواهم، وهم من حصل لهم الفناء الكليّ.
٢ - الأوسط وهو عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات
المتفكرين دائماً في خلق السماوات والأرض.

٣ - الأصغر وهو عشق الإنسان الصغير، وذلك لأنّه أنموذج عمّا في
العالم الكبير كلّهُ، فمن تأمّل فيه وتدبّر في آياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل
عليه مطالعة الكتاب الكبير وآياته ومعانيه وأسراره، وإذا اتّفق وأحكم
معاني الكتاب الكبير يسهل معها العروج إلى مطالعة جمال الله تعالى وجلال
أحديته، فيرى الكلّ منظوياً في كبريائه، مضمحللاً تحت أشعة نوره وضيائه،
وبهذا يتحرّك الإنسان في ضوء الإرشاد الخالد: «مَن عرف نفسه فقد عرف
ربّه».

(١) اسوداد الجفن خلقةً.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص ١٨٣

إشارات الفصل

• ليس كل مسخن حاراً

أما المناسبة التي جعلت المصنّف رحمته يذكر هذه القاعدة هي ذكره للنار وتنزلاتها المتعدّدة، إلى أن ذكر الغضب الذي عدّه ناراً في مرتبة النفس، فالنار في مرتبة النفس تسمّى بالغضب، وهي محرقة كما النار في مرتبة الخارج، حيث إنّ الغضب يحرق الأخلاط على رطوبتها بدرجة ليست متاحة للنار الخارجيّة مع الحطب على رغم سورة اللهب. فلما وصل به الكلام إلى هاهنا ذكر أنّه ليس كل مسخن يكون حاراً، وقد طرح الغضب مثلاً للمسخن والمحرق مع أنّه ليس ساخناً حاراً، بل هناك صور تسبّب غليان الدم في العروق يؤدّي إلى احمرار الوجه، وذلك فيما لو تصوّر الإنسان صورة عدوّ له، إذن فقد سخّنت هذه الصورة الدم والوجه مع أنّها غير ساخنة.

وقد اعتمد على هذه المقولة الحكيم الطوسي في الإشارات في دفع إشكال عرضه فقال: «... فإن توهم متوهم أنّ صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنه أنّ العلة لا تقتضي شيئاً لا يكون موجوداً فيه أو له ولو كان بالأثر، فينبغي أن يتذكّر أنّه ليس كل مسخن حاراً، فإنّ الشّعاع مسخن وليس بحاراً، وليس كل مبرّد يبارد، فإنّ صورة الماء مبرّدة وليست بباردة...»^(١).

لكن للتأمّل مجال في ذلك، إذ الغضب الذي هو مدار الكلام حارٌّ

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقّق نصير الدّين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدّين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي، نشر: البلاغة، قم، ١٩٩٦م، ج ٣ ص ٤١٥.

حرارة مناسبة لنشأته التي هو فيها، فإذا سخّن الغضب الأخلاط تمهيداً لإحراقها فإنها بحرارة مناسبة لنشأته الوجودية، وبالتالي فإنّ السخونة التي يوجد فيها الغضب في الأخلاط - وهي سخونة مناسبة لنحو وجود الأخلاط - معلولة لسخونة الغضب المناسبة لنحو وجوده.

وقد اعتمد الحكيم السبزواري رحمته ذلك الجواب الذي عرضه الحكيم الطوسي رحمته وذلك عندما قال:

إنّ التصورات للأُمور تشي كحرّاً لا عن الحرور
وعلة لا علة في العين لها ومن ذلك سوء العين
بأول الملموس إذ يكون لا يلزم المسخنّ التسخنّ

أي إنّ من التصورات ما يكون سبباً لوجود الشيء لا عن شيء، «كما إذا حدث في النفس صورة الغلبة حمي مزاج البدن، واحمرّ الوجه، وامتلي العروق والأوداج... والمهيّج للحرارة ليس إلاّ التصوّر... ومثل ذلك الحرّ، ومثل علة أي مرض لا علة أي سبب في العين، أي في الخارج لها، أي للعلة بمحض التصوّر... ومن ذلك القبيل سوء العين، أي الباصرة، ويعبر عن ذلك بإصابة العين»^(١).

ثمّ وفي البيت الأخير من الأبيات التي سقناها هنا يستدلّ على تلك القاعدة التي ضمّنها في عجزه بأول الملموسات التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حيث صدرت عن عللها المجردة الغير حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة، وبالتالي فليس كلّ مسخنّ حارّاً، وليس كلّ مبردّ بارداً ولا كلّ مرطبّ رطباً، ولا كلّ ميبسّ يابساً. وقد عرفت الجواب على ذلك في ما تقدّم.

(١) شرح منظومة السبزواري، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

الفصل الثاني إيقاظ عقلي

لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التأمل في ما مر من القواعد والأصول أن الغرض الأقصى في وجود العشق في جبلّة النفوس ومحبتّها لسائل الأبدان ومحاسن الأجسام واستحسانها زينة الموادّ والأجرام إنّما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، ورياضة لها من تخريج الأمور الجسمانيّة والأصنام الهيولانيّة إلى المحاسن الروحانيّة والفضائل العقلائيّة والأنوار الإلهيّة، ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها، وذلك لأنّ جميع المحاسن والفضائل وكلّ الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي تُرى على ظواهر الأجرام وجلود الأبدان إنّما هي أصباغ ونقوش ورسومٌ صورتها أرباب أنواعها وملائكة تدابيرها في الموادّ والاسقطسات، قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنّت إليها وتشوّقت نحوها، وقصدت لطلبها بالنظر إليها والتأمل لها، واستنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس، وتعرّفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليّات من الجزئيّات، وتفطنها بالعقليّات من الحسيّات، ورفضها الدُّنيا لأجل الآخرة، كلّ ذلك كيما يُتصوّر تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتّصلت بها وتمثّلت لديها، حتّى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانيّة عن مشاهدة الحواسّ بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها

مصورةً فيها، لها صورةٌ روحانيةٌ نقيّةٌ صافيةٌ باقيةٌ معها معشوقاتها، متصلةٌ بها اتصالاً معنوياً لا يُخاف فراقها ولا تغييرها، فيستغنى حينئذٍ بالعيان عن الخير والبيان، ويُزهد عن ملاقة الألوان، ويُتخلص عن الرقِّ والحدثان.

والدليل على صحّة ما قلناه يعرفه من عشق يوماً شخصاً من الأشخاص ثمّ تسلّى عنه أو فقدّه مدّةً، ثمّ إنّه وجدّه من بعد ذلك وقد تغيّر هو عمّا كان عهدُه عليه من الحسن والجمال، وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه، فإنّه متى رجّع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم والصور التي هي باقيةٌ في نفسه منذ العهد القديم وجدّها بحالها لم تتغيّر ولم تبدّل، وراها برمتها فشاهاها في ذاته حينئذٍ ما كانت تراها من قبل لم تدثر ولم تفسد بل باقيةٌ بقاءً علّتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم، وربّ صنمها الدائم، وحينئذٍ يجد من نفسها وجوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجاً عنها، فعند ذلك يرفضه، وتعلم وتقرّ بأنّ تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسةً فيه ثابتةً له محصورةً عنده، بل مرسومةٌ في جوهرها متصورةٌ في ذاتها باقيةٌ ثابتةٌ على حالةٍ واحدةٍ لم تتغيّر، وإنّما ذلك الشخص كان دليلاً عليها كغيره من الأشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الأنوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية، فإذا فكّر العاقل اللبيب في ما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها، واستقلت بذاتها، وفازت بجوهرها، واستغنت عن غيرها، واستراحت عند ذلك من

تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها، وتخلّصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الأجسام ومحبي الأجرام من الأبدان الإنسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبساتين والأشجار والثمار وغيرها من الدآثرات البائيات، وقد قال الله تعالى: (وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا).

فإذا انتبهت النفس من نوم الغفلة، واستيقظت من رقدة الجهالة، وفتحت عين بصيرتها، وعينت عالمها، وعرفت مبدأها ومعادها لتيقنت أن المستلذات الجسميّة والمحاسن الماديّة كلّها كعكوس الفضائل العقليّة وخيالات الأنوار الروحانيّة ليس لها حقيقة متصلة وذات مستقلة، بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه.

الشرح

لقد رام المصنّف ﷺ - وهذا ما يهتف به عنوان هذا الفصل - أن يرتب على ما تقدّم من أبحاث عدّها أصولاً وقواعد أثراً عملياً ينفع الإنسان في نشأته هذه لأجل نشأته الأخرى التي هي المقصد وإليها المنتهى، وأن ما في هذه النشأة إنّما هو من أجل التذكير بما في الآخرة، وأنه خير وأبقى.

أمّا الطريق التي سلكها ﷺ للوصول إلى ما صوّب عليه فهو من خلال الخطوات التالية:

١ - هناك عشق لدى الإنسان وحبّ لشوائل الأبدان ومحاسن الأجسام، وهذا ممّا لا يحتاج إلى دليل وبرهان.

٢ - هذا العشق جبليٌّ فطريٌّ، وليس أمراً كسبياً.

٣ - الغرض الأقصى لهذا العشق يكمن في الأمور التالية:

أ - تنبيه النفوس من نوم الغفلة وورقة الجهالة.

ب - رياضة للنفوس للارتقاء بها من الجسمانيات إلى الروحانيات.

ج - الدلالة على معرفة منابع وأصول تلك المحبوبات والمعشوقات.

٤ - الغرض من الزينة والمشتهيات المرغوب فيها.

٥ - خلاصة العشق ومنتهاه.

أما وجود العشق وجبليته فهو ممَّا يدرك بالوجدان، والمشاهدة، والممارسة، وإنما الذي يحتاج إلى بحث وكلام هو الغرض الأساس الذي يتوخى من وجود هذا الميل والانجذاب والحبِّ الشديد، حيث يعرف العشق بأنه الحبُّ الشديد للأشياء وما فيها من لمسات حسن، وكياسة، وملاحة، ورونق، ورواء، ونقاء، وصفاء، وغنج، ودلال، وهيافة، ورهافة، وغضارة، ونضارة، وما إلى ذلك من حُلل ملقاة على الأجسام والأبدان، وما نراه يلقي على الأصوات من جرس، ورخامة، واتساق نغمات، كلُّ هذا وما سواه من لمسات حُسن وجمال نراها أينما ولينا وجهنا، على بُرعم يتنهَّد، وغصن غصُّ، تأخذ به النسيمات ذات اليمين وذات الشمال دعابةً له، رفيقةً به كلُّ الرِّفق، على ريش بلبل، على ذيل طاووس، على جبل، على بحر، على طفل يدرج، على أمٍّ تحنو وتعطي من دون جزاءٍ أو شكور. وبالجملة: كلُّ ما في الوجود جميل، وذلك لأنه صادر عن الجميل الجميل الذي ليس لجماله حدٌّ محدود، ولا نعتٌ موجود.

هذا الجمال الذي تراه أينما دارت عينك هو جمال العالم الأدنى الصادر من العالم الأعلى، فإذا كان الجمال في العالم الأدنى يسحر ويأسر فما عسى أن

يُقال في جمال العالم الأعلى؟ وما الذي يمكن أن يُقال فيما لو قيّض للإنسان أن يصل إلى منبع الجمال المطلق؟ أيعقل أن يلقي ذلك الإنسان بالاً لجمال سواه مهما بلغ من البهاء؟ وأيّ بهاء أمام بهائه القهّار الذي يستهلك كلّ بهاء تحت قهر بهائه، وبهذا يعلم أنّ مثل يوسف عليه السلام الغارق في جماله تعالى وهو الجمال المطلق لا يمكنه أن يرضى عنه بدلاً أيّ جمال كان، ومن ذهب مذاهب لا تليق بمقام ذلك الصديق فعذره جهله بما وصل إليه يوسف عليه السلام من إدراك للجمال الذي ليس كمثله جمال؛ وذلك لأنّ صاحبه ليس كمثله شيء. هذا الجمال الذي يملأ الخافقين إنّما كان وبهذا الاتساع ليعدّك لإدراك الجمال الأليق، وهو الذي في العالم الأعلى، وهو الذي تنزل وتجلّي في العالم الأدنى لما ذكر، ثمّ إذا وفق الإنسان للوصول إلى الجمال الذي في العالم الأعلى أعده وشوقه للجمال الأسنى الذي كلّما ارتشف منه بقلبه زاد ظمأً إليه وإقبالاً عليه، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

وبعبارة مختصرة: إنّ الجمال الذي هاهنا سبب الانشداد والعشق والميل، فإذا كان الإنسان بصيراً بالأمر علم أنّ هذا الجمال ليس إلاّ قنطرة إلى الجمال الأوفى، وأنّ العشق هاهنا إنّما هو قنطرة ودرج للعشق الأمثل وهو العشق الحقيقي، وبهذا يكون العشق المجازي سيفاً ذا حدّين: فإذا لوحظ في نفسه وما فيه ينظر كان وبالاً وكان سراباً بقيعة، وأمّا إذا نظر إليه كوسيلة وآلة تعينه على الوصول إلى العشق الحقيقي فهو كلّ الخير سيما إذا بلغ منتهاه، واستولى على صاحبه فأرداه صريعاً يعاني من حرق الهوى، والتياح القلب، وتفتت الكبد، وسكر الهيام.

ولو أنّ ما بي بالجمال، وكان طو
ر سينا بها، قبل التجليّ لدكّت
فطوفان «نوح» عند نوح كادمعي
وإيقاد نيران الخليل كلوعتي

ولولا زفيري أغرقتني أدمعي ولولا دموعي أحرقنتني زفرتي
وحزني ما يعقوب بثَّ أقله وكلُّ بليِّ أيُّوب بعضُ بليّتي
وآخر ما لاقى الألى عشقوا الر دى بعض ما لاقيت أول محتتي

إشارات الفصل

• سوء الظنِّ بالمحبين

هناك دعوات دائمة وتأكيدات ملحة على كتم الهوى والتعلُّق، والكلف بمنابع الحسِّ والجمال الظاهريين، وذلك حرصاً على المحبِّ الذي أراد من ذلك قنطرة للوصول إلى المنبع الأساس لذلك، وذلك لأنَّ «عموم الخلق أهل شهوة وطبع، لم يتصوِّروا النظر والميل إلى الصور الجميلة إلاَّ لقضاء وطر الشهوة واللذة المستلزم لهتك حرمة الشرع، حتَّى أنكروا على هؤلاء الذين هم أهل النظر والتعلُّق به، وذمَّوهم، ورموهم بالفسق، والإباحة، والبطالة، وأعرضوا عنهم وعن صحبتهم، ومخالطتهم...»^(١).

ففي حانٍ سكري حانٍ سكري لفتية بهم تمَّ لي كتم الهوى مع شهرتي
«إنما أراد بالحنانة مقام هذه المحبة الفعلية الموجبة للسكّر والغيبة...، ولما كان التحقُّق بهذا المقام متوقِّفاً على المرور على أكثر المقامات الإسلامية، والإيمانية، ومقام الفتوة... كان جامعاً لمعظمها عبّر عن أهل هذا المقام بالفتية إعلاماً بأنهم مع فتنة ظهورهم بصور العشق الصوري، ووقوفهم مع التعلُّق بالحسن المنظوري هم أهل سلوك وسير وأصحاب طلب كمال، وخير... لا من العوام المنهمكين في استيفاء اللذات والشهوات، والمتهتكين

(١) منتهى المدارك ومنتهى لبِّ كلِّ عارف وسالك، شرح تائيّة ابن الفارض، لسعيد الفرغاني: ص ١١٤ طبعة حجرية.

حرمات الطريقة والشريعة، بسبب مطاوعة الشهوة والطبيعة...»^(١).

• كتم الهوى نعمة

لما اقترب استيلاء السكر عليه، والغيبة عن الإحساس أراد أن يتدارك نفسه لكي لا يفوته واجب يؤدّيه تجاه هؤلاء الفتية الذين أسدوا إليه خدمة، وكانوا سبباً في حيازته نعمة، والتي هي كتم الهوى وعدم الجهر به، وهو أمرٌ يردي الإنسان، ويردّه أسفل سافلين، حيث لعلّه يؤخذ بإقبال الناس عليه، فيتملكه قبول الخلق، ويستولي عليه حبّ الجاه.

فإذا ما كتم الهوى الذي يجعل أفئدة من الخلق تهوي إليه، فإنّ شيئاً من ذلك لن يتفق له، وسوف يكون في منجاة من تلك الأمور المردية. أمّا كيف تمّ من خلال هؤلاء الفتية كتم الهوى، فإنّ الناس ينظرون إليه مع أولئك الفتية كمجموعة واحدة، ذات مستوى واحد من التعلّق، والعشق الصوري، والحبّ المنظوري، وهو مستوى لا يفعل بقلوب الخلق فعله حتّى تهوي إلى صاحبه، وإنّما لعلّه يكون سبباً للبعد عن هؤلاء، وهو منهم، وهو الذي تخطّاهم في درجة الحبّ فما عاد يلوي على شيء من الحظوظ والتعلّقات، وإنّما هو المنصرف بكّله شطر محبوبه الحقيقي، والله درّ شاعر العربيّة، إذ يقول:

ملكتم قلبي بأسرار معطرة فالحبّ أملكه للروح أخفاه

(١) المصدر السابق: ص ١١٣.

الفصل الثالث

تنوير رحمانى

إنَّ الباريَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ - بمقتضى رحمته ولطفه - جعلَ الأمورَ الجسَمانيَّةَ المحسوسةَ كُلَّهَا مثالاتٍ دالاتٍ على الأمورِ الرُّوحانيَّةِ العقليَّةِ، وجعلَ طريقَ الحواسِّ دُرَجاً ومراقى يُرتقى بها إلى معرفةِ الأمورِ العقليَّةِ التي هي الغرضُ الأقصى في وقوعِ النَّفسِ في دارِ المحسوساتِ وطلوعِها عن أُفُقِ الماديَّاتِ، وكما أنَّ المحسوساتِ فقراءُ الدَّواتِ إلى العقليَّاتِ، لكونها رشحاتٍ لأنوارِها، وأظلالاً لأضوائِها، فكذلك معرفةُ الجسَمانيَّاتِ المحسوسةِ هي فقرُ النَّفسِ وشِدَّةُ حاجتِها، ومعرفةُ الأمورِ العقليَّةِ هي غناؤها ونعيمُها، وذلك أنَّ النَّفسَ في معرفةِ الأمورِ الجسَمانيَّةِ محتاجةٌ إلى الجسدِ وآلاتِهِ لتدركَ بتوسُّطِها الجسَمانيَّاتِ، وأمَّا إدراكُها للأُمورِ الرُّوحانيَّةِ فيكفيها ذاتُها وجوهرُها بعدما يأخذُها من طرقِ الحواسِّ بتوسُّطِ الجسدِ، فإذا حصلَ لها ذلكَ وصارتَ عقلاً وعاقلاً بالفعلِ فقد استغنتُ عن الحواسِّ والتعلَّقِ بالجسدِ.

فاجتهد يا حبيبي في طلبِ الغنى الأبدىِّ بتوسُّطِ هذا الهيكلِ وآلاتِهِ مادامَ يمكنكُ قبلَ فناءِ المدَّةِ وتصرِّمِ العمرِ، وفسادِ الهيكلِ وبطلانِ وجودِهِ، واحذرِ كلَّ الحذرِ أنْ تبقى نفسُك فقيرةً محتاجةً إلى هيكلٍ لتنعمَ به وتكملَ، فتكونَ ممَّن يقولُ: (يا لَيْتَنَّا نُرَدُّ فَنَعْمَلُ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ) أو تبقى في البرزخِ إلى يومِ يبعثونَ، ومن أينَ لهم أنْ يشعروا

أَيَّانَ يُبْعَثُونَ مَا دَامَتْ هِيَ سَاهِيَةً لَاهِيَةً غَافِلَةً مُقْبِلَةً عَلَى الشَّهَوَاتِ وَالزَّيِّنَةِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالغُرُورِ بِالْأَمَانِي فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الْحَسِّيَّةِ الْمَذْمُومَةِ الَّتِي ذَمَّهَا رَبُّ الْأَرْبَابِ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ مِنْ كِتَابِهِ الْعَزِيزِ، ثُمَّ ذَمَّ الَّذِينَ لَا يَعْرِفُونَ هَذِهِ الْأُمُورَ الْمَعْقُولَةَ وَأَرْبَابَ الْأَصْنَامِ وَأَصْحَابَ الْبِرَازِخِ الْعُلُويَّةِ وَالسُّفْلِيَّةِ، وَلَمْ يَرْتَقِ نَظْرُهُمْ مِنَ الْأُمُورِ الْمَحْسُوسَةِ، وَلَمْ يَعْرِفُوا إِلَّا إِيَّاهَا، فَقَالَ: (رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأْنِنُوا بِهَا)، (وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ) يَعْنِي عَنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ وَدَارِ النَّعِيمِ الَّتِي تَرْتَقِي إِلَيْهَا نَفُوسُ الْأَخْيَارِ بَعْدَ مَفَارِقَتِهَا الْأَبْدَانَ كَمَا ذَكَرَ فِي الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ: (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ) يَعْنِي رُوحَ الْمُؤْمِنِ (وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) يَعْنِي: الْمَعَارِفُ الْعَقْلِيَّةُ تَرْغَبُهُ فِيهَا وَتَرْقُبُهُ إِلَى هُنَاكَ.

الشرح

لقد اشتمل هذا التنوير الرحماني على الأمرين التاليين:

- ١ - العلاقة ما بين الأمور الجسمانية والمثل النورية على مستوى الإثبات بعد أن تمت الإشارة إلى العلاقة بينهما على مستوى الثبوت.
- ٢ - نصيحة فيها أمرٌ بمعروف ونهيٌ عن منكر.

الأمر الأول: الجسمانيات قنطرة إلى الروحانيات

يمكن عرض هذا الأمر من هذا التنوير الرحماني من خلال النقاط التالية:

- ١ - لقد جعل الله تعالى وبمقتضى الرحمة واللفظ بالعباد الأمور الجسمانية الطبيعية المحسوسة لغيرها لا لذاته، لكي تكون مشيرة ودالة إلى الغير الذي يستحق أن يلتفت إليه وينصبَّ الجهد للظفر به، وما ذلك الغير

إلا الأمور الروحانية العقلية التي لا سبيل للدثور والزوال إليها، والإنسان يميل بفطرته إلى الخلود والبقاء ويؤله الدثور والفناء.

٢ - وبما أن الوصول إلى الروحانيات لا يتم إلا عبر الحس فقد زود الله الإنسان الذي أراد له أن يسير في صراط طلبها والسعي لنيلها، بالحواس الظاهرة والباطنة لكي تكون وسيلة تعينه على ذلك الوصول والوصول.

٣ - الوقوع في دار المحسوسات أمر حتمي، لكي تكون نقطة انطلاق الإنسان من خلال اعتماده على ما في هذا الدار إلى الدار التي هي الحيوان والخلود.

٤ - تقدم أن المحسوسات مدينة في وجودها للمثل، كيف وهي - أي المحسوسات - رشحات لأنوارها وأظلال لأضوائها، وقد أشير هاهنا إلى أن المثل والروحانيات يتم الوصول إليها من خلال المحسوسات التي تدرك بالحواس التي تستعين النفس في حسها بآلات وأعضاء، إذن النفس في مقام إحساسها فقيرة ومحتاجة إلى المادة التي هي البدن، فلكي تدرك المبصرات مثلاً تحتاج إلى العين، وهكذا... لكنّها - أي النفس - لا تحتاج لذلك في مقام دركها للعقليّات، وهذا يكشف عن غناها الكاشف عن تجرّدها.

٥ - المحسوسات أمور معدة للنفس للوصول إلى الكليات، فإذا ما وصلت استغنت النفس عنها، إذ المعدّات إنّما يحتاج إليها في الحدوث لا البقاء، وبالتالي فلا بدّ أن تُعامل المعدّات معاملة الذي لا يبقى أثره، لا معاملة الذي يطلب لذاته، ألا ترى أن النفس إذا قويت واشتدّت تفارق البدن، وذلك «... بسبب استقلالها في الوجود على التدريج، وتنقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية... فالنفس تتحوّل في ذاتها من طور إلى طور، وتشتدّ في تجوهرها من ضعف إلى قوّة، وكلّما قويت النفس،

وقلت إفاضة القوّة منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر ضعف البدن وقواه، ونقص وذبل ذبولاً طبيعياً حتى إذا بلغت غايتها في الجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلّقها عن البدن بالكليّة وتدبيرها إيّاه وإفاضتها عليه فيعرض موت البدن...»^(١).

إذن لما وصلت النفس إلى مرحلة من الاشتداد والقوّة استقلت عن البدن وتخلّت عنه، فهو المطيّة التي امتطتها للوصول إلى ذلك الاستقلال، إذن فليتعامل مع البدن بما هو آلة ووسيلة لا بما هو هدف.

الأمر الثاني: نصيحة فيها أمرٌ بمعروف ونهيٌ عن منكر

أمّا المعروف الذي أمر به وحضّ عليه فهو الاجتهاد والسعي الدؤوب في طلب الغنى الأبدي الذي خُلق الإنسان وجعل في هذه النشأة من أجل الحصول عليه، وقد جعلت هذه النشأة وما فيها، ومن جملة ما فيها هذا الجسد والهيكل الذي شاء له خالقه أن يكون آلة ووسيلة توصل الإنسان - إن أراد - إلى ما خُلق لأجله، فلا بدّ من استعماله في ذلك ما دام صالحاً للقيام بالوظيفة التي أنيطت به، وهذا يوجب على الإنسان الاهتمام بهذه الوسيلة والعناية بها حتى تعينه على تحقيق ما يريد من خلالها، وخلاصة هذا الأمر هو أن يتعامل الإنسان مع هيكله الجسداني معاملة الآلة، وما به ينظر.

وأمّا المنكر الذي نهى عنه فهو النظر إلى ذلك الهيكل بمنظار ما فيه، وأنّه الغاية والهدف، فإنّ الاحتياج إلى هذا البدن ليس دائماً، إذ الإنسان مسير إلى نشأة لا يخدمه فيها هذا البدن، فلو أنّ إنساناً توهم ذلك، وعلّق الآمال على هذا البدن، وعلى خدمته فإنّه سيفاجأ بخلاف ذلك، ويكون أسير

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٥١ - ٥٢ .

الحسرة والندامة على توهمه هذا، فيتمنى أن يردّ إلى حيث جاء ليعدّل من معرفته الخاطئة، وأنّ هذا البدن لم يوجد ليكون هدفاً وما فيه ينظر، بل آلة سرعان ما ينتهي مفعولها، فإن استغلّت خير استغلال كانت سلاماً وفوزاً لصاحبها، وإلاّ فالحسرة التي تجتثّ نفس صاحبها.

ولابدّ أن يعلم - وقد أُشير لهذا آنفاً - أنّ دائرة الأمر والنهي ليست منحصرة في هيكل الإنسان الحسيّ وبدنه الجسداني، بل يتعدّيانها إلى الأرحب الأوسع حتّى يشتملا على هذه النشأة الدُّنيا فهي ما به ينظر لا ما فيه، وطوبى لمن كان بصره حديداً وحسن مآب.

إشارات الفصل

• خلاصة وإجمال

يمكن تلخيص هذا الفصل بأنّه تعالى أوجد الحسن والجمال في المحسوس، وأوجد الانجذاب إليه في جبلة الإنسان والتعلّق به وحبّه، وذلك لأجل أن يشدّ هذا الجمال وهذا التعلّق الإنسان إلى جمال أبهى وأنق فيتعلّق به ويعشقه، ثمّ هذا الجمال الأبهى يشير إلى جمال ليس فوقه جمال يوازيه في بهائه وروائه، وهو منبع الجمال، وهو الجميل المطلق الذي يستأهل العشق الحقيقي، والتعلّق الذي ينتزع صاحبه من كلّ ما ينغصّ الخلوة به ومعه.

• العشق حقيقي ومجازي

قال الحكيم الطوسي رحمته: «... واعلم أنّ العشق الإنساني ينقسم إلى حقيقي مرّ ذكره، وإلى مجازي، والثاني ينقسم إلى نفساني وإلى حيواني، والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في

الجوهر، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق؛ لأنّها آثار صادرة عن نفسه، والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية، وطلب لذّة بهيمية، ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته، ولونه، وتخاطيط أعضائه، لأنّها أمور بدنية... فما يقتضيه استيلاء النفس الأمّارة وهو معين لها على استقدامها القوّة العاقلة، ويكون في الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه، والأوّل بخلاف ذلك، وهو يجعل النفس ليّنة شيّقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية، مُعرّضة عمّا سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم همّاً واحداً، ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره، فإنّه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة، وإليه أشار مَنْ قال: من عشق وعفّ، وكرم، ومات مات شهيداً^(١)

وإن شئت أن تحيا سعيداً فمُت به شهيداً، وإلّا فالغرام له أهلٌ
و«... العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ما هي
المعشوقة»^(٢).

• مثال وتقريب^(٣)

تقدّمت غير مرّة الإشارة إلى إصرار إفلاطون وتأكيده على مسألة المثل، وهاهنا نسوق مثلاً له، أراد من خلاله تقريب تلك المسألة المعقولة بأمر محسوس، وهو ما يدعم القول بفائق عنايته، وشديد اهتمامه بهذه المسألة، حيث يفرض أنّ عدداً من أفراد الإنسان مثلاً ولدوا في غار ووجوههم

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٨٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٣) درسهاى الهيّات شفا (دروس إلهيات الشفاء - بالفارسية)، المفكّر الشهيد الأستاذ مطهري رضوان الله عليه، انتشارات حكمت، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ: ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٣.

متوجّهة إلى داخله، وظهورهم إلى باب ذلك الغار، ولا يمكنهم الاستدارة أيضاً، وأنّ هناك ناراً خارج الغار على بابه يدخل ضوءها إلى داخل الغار، وأنّ هناك من يمرُّ من أمام النار، تارةً يمرُّ إنسان، وأخرى فرس، وثالثة جمل، لا شكّ أنّ خيال هذه الأمور سوف يدخل إلى الغار، وسوف يراه هؤلاء القاعدون على هذه الوضعيّة منذ أن ولدوا في هذا الغار، ولا يساورهم شكّ في أنّ هذه الأمور التي يرونها حقيقةً.

ثمّ إذا ما أفرج عن هؤلاء، والتفتوا إلى ما وراءهم علموا أنّ ما كانوا يرونه ليس إلاّ أموراً كانت تحكي عن حقائق ما كان يمرُّ أمام النار ليرتسم خياله في ذلك الغار.

إذن فما نراه في هذه النشأة إنّما هو بمثابة حواكٍ عن الحقائق التي لا تفنى، ولا تتغيّر، ولا تدر.

ثمّ يقتبس المطهري روح هذه الفكرة ليعرضها بمثال من وحي العصر، فيفرض أنّ أطفالاً كبروا في مكان واسع كبير، ولم يروا ما في خارج هذا المكان بتاتاً، وقد وضعت أمامهم شاشة سينمائية تبثّ لهم الأفلام بدون انقطاع، يرون صحراء، ويرون غابة، ويرون إنساناً، وأشياء أخرى غير ذلك، فإنّهم سوف يعتقدون أنّ ما يرونه ما هو إلاّ الحقيقة، وليس شيئاً آخر، بل لا يساورهم الشكّ في ذلك. ثمّ يخرجون خارج ذلك المكان ليروا الغابة، والصحراء، والإنسان، لا شكّ أنّهم سيرون رأياً آخر غير الذي كانوا يرونه لما كانوا في ذلك المكان.

خاتمة و خلاصة

لما تصفّحت المسألة في ما تقدّم من عرض للآراء والتأويلات، وعلاج كلّ منها بحسب ما يسمح به المقام، وجدت أنّ فيها رأين على مستوى هل البسيطة:

١ - رأيي يذهب إلى الامتناع، وهو ما رآه المشاؤون، من يونانيين كما نسب إلى أرسطو، وإسلاميين كما بدا من الشيخ في إلهيات الشفاء.

٢ - رأي يذهب إلى الإمكان والوقوع، وهو ما رآه الإشراقيون، من يونانيين وإسلاميين، إفلاطون اليوناني، والسهروردي وصدرا الإسلاميين، وقد ساق الأول من الإسلاميين ثلاثة أوجه لإثبات ما رآه، بينما ساق الثاني حجة غير التي ساقها الأول، وذلك لأنه - أي صدرا - لم يجد الأوجه الثلاثة التي لشيخ الإشراق السهروردي بالغة حدّ الإجداء. لكنك وقفت على نقد العلامة الطباطبائي قدس سره لهذه الحجة التي قامت على حصر غير حاصر، حيث أضاف العلامة رحمه الله شقاً آخر يحول دون ثبوت أو إثبات ما رام إثباته صدرا رحمه الله، فإذا أخذنا به تحوّلت المسألة إلى الرأي الأول، وهو رأي الامتناع، وخصوصاً إذا أضفنا إلى ما تقدّم رأياً لشيخ الإشراق يذهب من خلاله إلى أنّ المجرّدات من عقول ونفوس إنبيات محضة لا ماهية لها، ونظريّة المثل تقوم على أنّ لماهية واحدة فردين: فرد مادّي، وآخر مجرد، إذن فالفرد المجرّد له ماهية يتحد مع الفرد المادّي ويتماثل بها.

ولو فرضنا إشكال العلامة الطباطبائي رحمه الله رأياً يراه، لأمكن تقسيم

القائلين بإمكان المثل إلى قسمين:

- ١ - القول بتعدد أرباب النوع، حيث يكون لكلّ نوع مادّي ربّ خاصّ به.
- ٢ - القول بوجود ربّ واحد فيه كمالات كلّ الأنواع المادّية، وإنّها كثيرة

الماهيات والمفاهيم هي نتيجة اختلاف الإدراك، الذي هو نتيجة اختلاف المدركات الحسية الخارجية، أو أنّ كل مجموعة من الأنواع تشترك بربّ تأخذ منه ما يلزمها في الخروج من النقص إلى الكمال، وهذا مفاد نصوص روائية سوف نقف عليها لاحقاً.

ثمّ وبعد هذا لا أرى ما يُلزم بالخوض في نقاش الوجوه المؤيدة والأخرى المنددة، كما فعل شيخنا الجوادي حفظه الله^(١) حيث إنّي لا أجد ثمرة فلسفية ولا دينية تترتب على لزوم اندراج الفردين المادّي والآخر المجرد تحت ماهية واحدة، وإنّما الذي أراه - وهو ما سوف يتّضح أكثر عند الإشارة التاريخية لنشوء هذه المسألة - أنّ المراد من المثل هو المثل وأنّ ما هاهنا يطابق ما في العوالم العلوية، ولا معنى للإصرار على الاتّحاد والتماثل الماهوي بينهما.

• لمحة تاريخية

ما يمكن زعمه في هذه العجالة هو أنّ منشأ فكرة المثل وجذرها إنّما هو النصوص الدينية المشتركة بين الأديان المختلفة، سيما إذا اعتقدنا بأنّ الحكماء اليونانيين أو الحكماء القدامى كانوا لا أقلّ تلامذةً لأنبياء عصورهم، ثمّ جرّها العرفاء إلى أبحاثهم فأخذت مجرى آخر، أمّا سبب سبق العرفاء في تلقّفهم لهذه المسألة فهو ما يمكن عزوه إلى قرب هؤلاء بحسب طبيعة أصولهم إلى النصّ الديني، بخلاف الحكماء الباحثين، وهذا ما يقف عليه الباحث عند قراءة أبحاث كلّ من إفلاطون والسهروردي الإشراقيين. ما جعل هذه المسألة تأخذ مجرى آخر هو أنّها لما وقعت في أحضان البحث

(١) رحيق مختوم: ج ٦ إشارات الفصل التاسع.

العرفاني خضعت لاصطلاحاتهم ولغتهم الخاصة بهم كتعدد الأسماء الإلهية ودورها الذي تقوم به، وأن لكل اسم وظيفة لا يقوم بها الاسم الآخر، وأن لكل اسم مظهراً، ولوازم سموها بالأعيان الثابتة التي تلعب دور التكميل للأعيان الخارجية التي بدورها تستمد الفيض من تلك الأعيان، التي تمارس دور الرب والتدبير لما تحتها من أعيان خارجية، والعين الثابتة تشترك مع العين الخارجية بالماهية، ثم يتقدم البحث أكثر فأكثر حتى يأخذ الصورة التي هو عليها الآن، ويصبح الدفاع عن الاتحاد في الماهية مستميتاً، وقد وقفت في ما تقدم - لما وقفنا على سبب التسمية - أن البعض اعتقد بأن المثل الإلهية هي الأعيان الثابتة أو الأسماء الإلهية، وأن «أرباب الأنواع عند إفلاطون وأشياعه مثل نورية، وهي عند العارفين أسماؤه تعالى، فإن كل نوع تحت اسم، وهو عبد ذلك الاسم، مثلاً: إن الحيوان عبد السميع والبصير، والفلك عبد الرفيع الدائم، والإنسان عبد الله، والإشراقيون قائلون بأن كل رب من أرباب الأنواع مربوب اسم من أسماء الله، فمأل الإشراقي والعارف واحد، لأن الأمر ينتهي بالأخرة إلى الأسماء»^(١).

ثم حطت هذه المسألة رحالها في رحاب الفلاسفة حيث أخذت صورتها التي هي عليها الآن وذلك لأن الحكيم إنما يتعامل مع الخارج من خلال المفاهيم الأولية الماهوية التي تميز الحقائق الوجودية بعضها عن بعض، فتسللت الماهية إلى البحث، وصار الأخذ والرد في أن الحقيقة الخارجية المادية (أ) مثلاً والتي لها ما يطابقها في العوالم العليا وليكن (ب)، كلاهما حقيقتان خارجيتان، ولكل منهما ماهية، فما هي النسبة بين ماهية كل من (أ) و (ب)، أيندرجان تحت ماهية واحدة، أم لا يشترط في التطابق ذلك؟

(١) شرح المنظومة: تعليقة (٢) للشيخ حسن زادة أملي: ص ٧٠٣.

• النصوص الدينية

النصوص التي سوف نأتي بعدة منها - فهي كثيرة متعددة - ذات معانٍ متعددة لكنها تشترك في أن ما يوجد هاهنا له ما يطابقه هنالك، والاختلاف في ما بينها بوحدة المطابق تارةً، وكثرته أخرى، وبعموم المطابق لكل شيء هاهنا حتى يشتمل على الأغراض كما في روايات ذكرنا واحدة منها.

أما النص الأول وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، وقد ورد في تأويله ما رواه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام أنه قال: «في العرش تمثال ما خلق الله من البرّ والبحر...»^(١)، حيث يمكن أن يدعى أن القدر المتيقن من المراد منها إنما هو التطابق بين العوالم، وأن كل شيء يوجد هاهنا يوجد ما يطابقه هنالك، ولا تفيد أن ما هاهنا وما هنالك يندرجان تحت ماهية واحدة.

وليس حال النصوص الروائية غير ذلك، حيث ينقل صاحب البحار عن اعتقاد الصدوق في العرش قولاً للإمام الصادق عليه السلام يُجيب فيه عن سؤال حول قول الله عزّ وجلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) فقال: استوى من كل شيء، فليس شيء أقرب منه من شيء. وأما العرش الذي هو جملة جميع الخلق فحملته ثمانية من الملائكة، لكل واحد ثماني أعين، لكل عين طباق الدنيا، واحد منهم على صورة بني آدم يسترزق الله تعالى لبني آدم، وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله تعالى للبهائم كلّها، وواحد منهم على صورة الأسد يسترزق الله تعالى للسباع، وواحد منها على صورة الديك يسترزق الله تعالى للطيور

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٥٥ ص ٣٤.

فهم اليوم هؤلاء الأربعة، فإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية...»^(١).
 لقد تضمّن هذا الخبر رأياً آخر في المثل بحسب المعنى الذي وصل إليه لاحقاً وهو الاتحاد الماهوي بين الفرد المادّي والآخر المجرّد الذي يعدّ ربّه المدبّر، حيث يوجد لكلّ نوع ذلك الربّ، أو لكلّ الأنواع وجوداً عقلياً واحداً، وهو ما أورده العلامة الطباطبائي كشقّ من شقوق حجّة صدر المتألّهين رحمته، وهذا الرأي يفترض وجوداً عقلياً ومثلاً نورياً واحداً لعدّة من الأنواع، فالثور مثلاً والذي هو أحد حملة العرش والذي هو الموجود النوري في صقع العرش، هو كذلك لجميع أنواع البهائم المتعدّدة المتنوّعة.
 وقد ذكر الشيخ الصدوق رحمته في توحيده، في باب ذكر عظمة الله جلّ جلاله الحديث الرابع بإسناده عن ابن عبّاس عن النبي صلّى الله عليه وآله قال: إنّ لله تبارك وتعالى ديكاً رجلاه في تخوم الأرض السابعة، ورأسه عند العرش ثاني عنقه تحت العرش، وملك من ملائكة الله عزّ وجلّ خلقه الله تبارك وتعالى رجلاه في تخوم الأرض السابعة السفلى مضى مصعداً فيها مدّ الأرضين حتّى خرج منها إلى أفق السماء، ثمّ مضى فيها مصعداً حتّى انتهى قرنه إلى العرش، وهو يقول: سبحانك ربّي...».
 فقد رأى شارح هذا الكتاب القاضي سعيد بن محمد بن محمد مفيد القمي رحمته أنّ فيه إشارة إلى ما تقرّر عند العرفاء من أنّ لكلّ حقيقة جسمانيّة مثلاً في عالم الملكوت العرشي يكون واسطة في إيصال فيض العوالي إلى السوافل^(٢).

(١) المصدر السابق: ص ٧.

(٢) شرح توحيد الصدوق، للعارف الربّاني والمحقّق الصمداني القاضي سعيد محمد بن محمد مفيد القمي، صحّحه وعلّق عليه: الدكتور نجفقلي حبيبي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م: ج ٣ ص ٦٠٣ - ٦٠٥.

وأما المستفاد من وصف رجلي الدِّيك المذكور فهو الإحاطة والسَّعة الوجودية له، والتي تُمكنه من تدبير ما يقع في هذه المساحة الوجودية من موجودات تولِّي وجهها شطره، ليكون واسطة بينها وبين المنبع الفيّاض، فإذا سبَّح سبَّحت، وإذا سكن سكنت كما هو مفاد القسم الآخر من الحديث المذكور: «ولذلك الدِّيك جناحان إذا نشرهما جاوز المشرق والمغرب، فإذا كان آخر الليل نشر جناحيه، وخفق بهما وصرخ بالتسبيح يقول: (سبحان الله الملك القدّوس، سبحان الكبير المتعالى القدّوس، لا إله إلا هو الحيّ القيّوم) فإذا فعل ذلك سبَّحت ديكة الأرض كلّها وخفقت بأجنحتها، وأخذت في الصراخ، فإذا سكن ذلك الدِّيك في السماء سكنت الدِّيكة في الأرض»^(١).

ثمّ حديث آخر لا ينسجم ما احتمله العلامة الطباطبائي معه، وهو بإسناد عن الأصمغ بن نباتة، قال: «جاء ابن الكوّاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين، والله إنّ في كتاب الله تعالى لآية قد أفسدت عليّ عقلي وشككتني في ديني! فقال عليه السلام: ثكلتك أمك وعدمتك، وما تلك الآية؟

قال: قول الله تعالى: ﴿وَالطَّيْرُ صَفَّتْ كُلُّ قَدِّ عِلْمِ صَلَاتِهِ، وَتَسْبِيحِهِ﴾

(النور: ٤١)، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: يا ابن الكوّاء إنّ الله تبارك وتعالى خلق الملائكة في صور شتى إلا أنّ الله تبارك وتعالى ملكاً في صورة ديك أبع أشهب، برائنه في الأرضين السفلى، وعرفه مثنيّ تحت العرش، له جناحان؛ جناح في المشرق وجناح في المغرب، واحد من نار، وآخر من ثلج، فإذا حضرت وقت الصلاة قام على برائنه، ثمّ رفع

(١) شرح توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص ٦٠٣.

عنقه من تحت العرش، ثم صَفَّقَ بجناحيه، كما تصفَّق الديوك في منازلكم، فلا الذي من النار يذيب الثلج، ولا الذي من الثلج يطفى النار، فينادي: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنَّ محمداً سيّد الكونين، وأنَّ وصيّه سيّد الوصيين، وأنَّ الله سبّوح قدّوس ربّ الملائكة والروح، فقال: فتصفَّق الديكة بأجنحتها في منازلكم فتجيبه عن قوله، وهو قوله تعالى: ﴿وَالطَّيْرُ صَفَّتْ كُلُّ قَدْعِلْمَ صَلَانَهُ، وَتَسِيحُهُ﴾ (النور: ٤١) من الديكة في الأرض»^(١).

وأما وجه عدم انسجام احتمال العلامة الطباطبائي رحمته مع إفادة حديث الأصبغ رحمته فهو أن احتمال العلامة رحمته ذهب إلى القول بأنَّ هناك حقيقة واحدة تحكي الصور المعقولة عن كمالها المتعدّدة، بينما المستفاد من الحديث المذكور هو تعدّد الحقائق بتعدّد الصور المعقولة، حيث قال عليه السلام: «... إنَّ الله تبارك وتعالى خلق الملائكة في صور شتى...»، وأما وجه الاستفادة من هذا الحديث لدعم فكرة المثل فهي «... أن هذا الديك هو الحقيقة الملكوتية لهذا النوع؛ لأنَّ لكلٍّ موجود حقيقة ملكوتية، وظلاًّ عرشياً، ومثالاً نورياً في عالم الملكوت...»^(٢).

(١) شرح توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص ٦١٦.

(٢) المصدر السابق.

الفهارس التفصيلية

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأشعار

فهرس المصادر

فهرس المحتويات

فهرس الآيات

رقم الآية	السورة	الصفحة
البقرة		
١١١	﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾	٤٠
١٤٣	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾	٣٨
٢٥٥	﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...﴾	٩٩
٢٥٥	﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾	١٨٩
الأنعام		
١٠١	﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	١٨٩
الأعراف		
٥٣	﴿فِيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدِّدْ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾	٣٠٠
يونس		
٧	﴿وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا﴾	١٨٩
هود		
٧	﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾	٣٠١
الحجر		
٨٥	﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾	١٩٣
٢١	﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾	٣١٠، ٢١٦
الإسراء		
٤٤	﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾	٢٢١، ١٨٤، ١١٨

الكهف

- ٢٩٥ :٤٦ ﴿وَالْبَقِيَّةُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾
 ١٠٩ :١٠٩ ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ ٢٢٢

مريم

- ٧١ :٥٦ ﴿وَأَذْكُرْ إِدْرِيْسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾

طه

- ٣١٠ :٥ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

الأنبياء

- ٢٢١، ٢٢٠ :٣٠ ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾

النور

- ٢١٣، ٣١٢ :٤١ ﴿وَالطَّيْرُ صَفَقَتْ كُلُّ قَدِّعِلْمٍ صَلَاتُهُ، وَتَسْبِيحُهُ﴾

العنكبوت

- ٢١١، ٢٤ :٦٤ ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾

فاطر

- ٣٠١ :١٠ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾

الصفات

- ٧١ :١٢٣ ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾

الزخرف

- ١٩٣ :٧٨ ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَذِبُونَ﴾

الانشقاق

- ٩٩ :٦ ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ﴾

فهرس الأحاديث

- ١٨٩ . ١. ابتدع الأشياء لا من شيء كان قبلها، وأنشأها بلا احتذاء أمثلة امتثلها
- ١٩٣ . ٢. أتقى الناس من قال الحقّ فيما له وعليه
- ٣١٠ . ٣. استوى من كلّ شيء، فليس شيء أقرب منه من شيء
- ١٩٣ . ٤. اقبل الحقّ ممن أتاك به وإن كان بغيضاً، واردد الباطل على من جاء به
- ١٩٣ . ٥. إنّ الحقّ لا يُعرف بالرجال. إعرف الحقّ تعرف أهله
- ٣١٣ . ٦. إنّ الله تبارك وتعالى خلق الملائكة في صور شتى
- ٣١٢ . ٧. إنّ الله تبارك وتعالى خلق الملائكة في صور شتى
- ١٨٩ . ٨. إنّ الله عزّ وجلّ ابتدع الأشياء كلّها بعلمه على غير مثال كان قبله
- ٣١١ . ٩. إنّ لله ديكاً رجلاه في تخوم الأرض السابعة، ورأسه عند العرش
- ١٨٩ . ١٠. أنشأ الخلق إنشاءً، وابتدأه ابتداءً، بلا روية أجالها، ولا تجربة استفادها
- ١٩٣ . ١١. الحقّ ثقيل مرّ، والباطل خفيف حلو، وربّ شهوة ساعة تُورث حزناً طويلاً
- ٣٨ . ١٢. خير الأمور أوسطها
- ١٩٣ . ١٤. السابقون إلى ظلّ العرش طوبى لهم
- ١٩٠ . ١٥. السماوات والأرض وما فيهما من مخلوق في جوف الكرسي وله أربعة أملاك
- ١٩٣ . ١٦. العزّ أن تدلّ للحقّ إذا لزمك
- ٣١٠ . ١٧. في العرش تمثال ما خلق الله من البرّ والبحر
- ١٩٣ . ١٨. ما ترك الحقّ عزيز إلاّ ذلّ، ولا أخذ به ذليل إلاّ عزّ
- ١٩٣ . ١٩. من صارع الحقّ صرع
- ٢٩٠ . ٢٠. من عرف نفسه فقد عرف ربّه
- ٢٢٢ . ٢١. نحن الكلمات التامّات

فهرس الأبيات الشعرية

٨	وما انتفاع أخى الدنيا بناظره
٢٠	وكلّ فعل ذي نما من جسم
٣٧	إنّ قياسنا قضايا ألفت
٨٢	قيل: المثال صور الهيولى
١١٢	كما كثيف الخلط أعضاء بدا
١٣٤	وصنم لزينة جازبرجا
١٥٥	فالنوع تمّ فيه دون أغطية
١٩٤	ياربّ جوهر علم لو أبوح به
٢٩٠	هو الحبّ فاسلم بالحشا، ما الهوى سهل
٢٩٢	إنّ التصوّرات للأمر... لا يلزم المسخّن التسخّن
٢٩٨	ولو أنّ ما بي بالجبال، وكان طور سينا
٢٩٩	ملكى قلبي بأسرار معطرّة

فهرس المصادر والكتب

القرآن الكريم

نهج البلاغة، ١٨٩

- (وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلمات الإمام علي عليه السلام).
١. أثولوجيا، أفلوطين عند العرب، ٥٦، ٦١، ١٤٥، ١٩١، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٢
نصوص حقّقها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، نشر: بيدار، إيران، ١٤١٣هـ.
 ٢. الإسفار عن الأسفار، ٦٥
تعليقات على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم المتأله مجدّد الفلسفة الإسلامية، صدر الدّين محمّد الشيرازي، تأليف: آية الله السيّد رضي الشيرازي، وزارة الثقافة والإرشاد الإيرانية، ٢٠٠٢م.
 ٣. الإشارات والتنبيهات، ٧٨، ٢٩١، ٣٠٥
للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقّق نصير الدّين محمد بن محمّد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدّين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي، نشر: البلاغة، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
 ٤. الأفق المبين (مصنّفات الميرداماد)، ٧٥، ٧٧، ٨١، ٨٣
تأليف: مير محمد باقر بن محمد حسين الاسترآبادي، باهتمام: عبد الله نوراني، الطبعة الأولى، نشر جامعة طهران، ٢٠٠٦م.

٥. الإلهيات من كتاب الشفاء، ٢٤، ٣١، ٣٢، ٢٥٦، ٢٥٧
تأليف: الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي،
مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي في مدينة قم المقدسة،
الطبعة الأولى، ١٤١٨.
٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ١٩٠، ٣١٠
العالم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي رحمته،
دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ.
٧. بداية الحكمة، ٢١، ٢٥، ٦٤، ٢٧٠، ٢٧١
تأليف: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمته، صححه
وعلق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، طبع ونشر:
مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩ هـ.
٨. تعليقة على الشواهد الربوبية، ٣٠، ٤١، ٥٣، ٧٠، ١٧٥، ١٧٨، ١٨٣
للحكيم المتفقه والفيلسوف المتأله الحاج ملاهادي السبزواري، تعليق
وتصحيح: السيد جلال الدين أشتياني، مؤسسة التاريخ العربي،
بيروت.
٩. تعليقة على نهاية الحكمة، ١٢١
الأستاذ محمد تقي مصباح، مؤسسة في طريق الحق، قم - إيران،
الطبعة الأولى.
١٠. الجمع بين رأيي الحكيمين، ١٨، ١٩، ٥٧، ٦٠، ٦١، ٧١
للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه وشرحه: الدكتور
علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ١٩٩٦ م
١١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٨، ٢٢، ٢٦، ٢٧، ٤٢، ٦٦،
٧٢، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٩٣، ٩٤، ١٠٧، ١١١، ١١٦، ١٢٣، ١٤٦، ١٥٩، ١٨١، ١٨٢،

١٩٦، ٢٠١، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٤، ٢٤٢،

٢٦٥، ٢٧٤، ٢٨١، ٢٩٠، ٣٠٣

لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدّين محمّد الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلاميّة، المتوفّي سنة ١٠٥٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م. وبتعليقة آية الله حسن زاده أملي، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

١٢. درر الضوائد، ٣٠، ٩٤، ١٤٢، ١٤٧، ١٥٠،

وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري رحمته الله، تأليف: الحاج الشيخ محمّد تقي الأملي رحمته الله، مؤسّسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.

١٣. درسهای الهیات شفا، ٣٠٥

(دروس إلهيات الشفاء - بالفارسية)، المفكّر الشهيد الأستاذ مطهري رضوان الله عليه، انتشارات حكمت، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.

١٤. دورسالة مثل ومثال، ٢٤

تصنيف الأستاذ العلامة حسن زاده أملي، الناشر: طوبى، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.

١٥. رحيق مختوم، ٢٣، ٦٦، ١٥٦، ٢٤٥، ٣٠٨

(شرح الحكمة المتعالية، بالفارسية) آية الله جوادى أملي، مركز الإسراء، قم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣ م.

١٦. شرح أصول الكافي، ٨١

صدر الدّين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، عني بتصحيحه: محمد خواجهوي، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران: ٢٠٠٤ م.

- ١٧ . شرح توحيد الصدوق، ٣١١، ٣١٣
للعارف الربّاني والمحقّق الصمداني القاضي سعيد محمد بن محمد
مفيد القميّ، صحّحه وعلّق عليه: الدكتور نجفقلي حبيبي، وزارة
الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ١٨ . شرح حكمة الإِشراق، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٤
للعلامة محمود بن مسعود كازروني، المعروف بـ «قطب الدّين
الشيرازي»، باهتمام عبد الله نوراني - مهدي محقّق، انتشارات:
مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة طهران، ٢٠٠١م.
- ١٩ . شرح خطبة توحيد نهج البلاغة، ٧٢
الفيلسوف والحكيم المتألّه المرحوم الهى قمشبي، مقدّمة: السيد
محمد رضا غياثي كرمانى، نشر: مكتب النشر الإسلامى، قم - إيران،
الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٢٠ . شرح المصطلحات الفلسفية، ١٣٥
إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، إيران - مشهد،
الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٢١ . شرح المنظومة، ١٨، ٢٢، ٨٢، ١٠٧، ١١٢، ١١٧، ١٥١، ١٥٤، ١٨٥، ٢٠٩، ٢٥٥،
٣٠٩، ٢٩٢
قسم الحكمة، غرر الفوائد وشرحها، تأليف الحكيم المتألّه السبزواري
رحمه الله، علّق عليه آية الله حسن زاده آملّي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبى،
الناشر: نشر ناب، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ٢٢ . شرح المنظومة، ٤٨، ٤٩، ٥٥، ٦٨
تأليف الأستاذ الشهيد مرتضى المطهّري، ترجمة عبد الجبّار الرفاعي،
مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٣. الشفاء، المنطق، ٥٣

ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى النجفي، قم: ١٤٠٥ هـ

٢٤. صحائف من الفلسفة، ٩١، ٢٧٢

تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، آية الله السيد رضا الصدر،
باهتمام السيد باقر خسروشاهي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام
الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.

٢٥. عيون مسائل النفس، وشرح العيون في شرح العيون، ١٠٧، ١١٢، ١١٣،
٢٨٢

آية الله حسن زاده آملّي، أمير كبير، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

٢٦. فلسفتنا، ١٧

الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، مجمع الشهيد الصدر العلمي
الثقافي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ محرّم الحرام.

٢٧. القبسات، ٥٦، ٧٦

محمّد بن محمّد يدعى باقر الداماد الحسيني «مير داماد»، باهتمام: د.
مهدي محقق، نشر جامعة طهران، ١٩٩٥ م.

٢٨. الكافي، ١٨٩

أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، نسخة مشكولة، مع
أضبط المقال في أسماء الرجال، صحّحه وقابله: الشيخ نجم الدّين
الأملي، قدّم له وعلّق عليه: علي أكبر الغفّاري، المكتبة الإسلاميّة، قم،
١٣٨٨ هـ.

٢٩. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ١١٧، ١١٨

العلامة الحلّيّ، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن زاده
الأملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٢ هـ.

٣٠. اللآلي المنتظمة، ٣٥ - ٣٨، ٧٣، ١٥٥

شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ «اللآلي المنتظمة» وشرحها،
تأليف: الحكيم المتألّه السيزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده
الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، الناشر: ناب، الطبعة الرابعة،
٢٠٠١م.

٣١. لسان العرب، ٧٢

لابن منظور، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣٢. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، ١٣١

السيد كمال الحيدري، دار فراقد للطباعة والنشر، الطبعة الثانية،
١٤٢٦هـ.

٣٣. مستمسك العروة الوثقى، ٥٥

تأليف السيّد محسن الطباطبائي الحكيم رحمته، مؤسّسة دار التفسير،
الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٤. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ٥٦

الإمام الخميني رحمته، مقدّمة الأستاذ السيّد جلال الدّين آشتياني، مؤسّسة
تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣٥. منتهى المدارك ومنتهى لبّ كلّ عارف وسالك، ٢٩٨، ٢٩٩

شرح تائيّة ابن الفارض، لسعيد الفرغاني، طبعة حجرية.

٣٦. المنطق، ٣٨، ١٠٢، ١٢٨، ١٣١، ٢٠٨

للمجتهد المجدّد الشيخ محمدرضا المظفر رحمته (ت: ١٣٨٣هـ)، تعليق
سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفيّاضي، مؤسّسة النشر الإسلامي،
الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٣٧. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ١٥
تأليف الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم
الخاقاني، مؤسسه النشر الإسلامي، قم - إيران.
٣٨. موسوعة الفلسفة، ١٤، ١٦، ١٧، ٢٨٢
الدكتور عبد الرحمن بدوي، الناشر: ذوي القربى، قم - إيران، الطبعة
الأولى، ١٤٢٧هـ.
٣٩. ميزان الحكمة، ١٩٣
(مع الترجمة الفارسية) محمد ري شهري، دار الحديث، قم - إيران، الطبعة
الثانية، ١٤٢٧هـ.
٤٠. الميزان في تفسير القرآن، ١٢٥
العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مطبوعات إسماعيليان، قم -
إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٢هـ.
٤١. نصّ النصوص في شرح فصوص الحكم، ١٩٥
لمحيي الدين ابن العربي، تأليف: السيد حيدر آملّي، مع تصحيحات
ومقدمتي: هنري كربن، وعثمان إسماعيل يحيى، طبع طهران ١٩٧٤م.
٤٢. نظرية المعرفة، ٣٦
محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد
مكي العاملي، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة
الأولى، ١٤١١هـ.
٤٣. نهاية الحكمة، ٢٨، ٢٩، ٥٠، ٦٠، ٩٠، ١٠٤، ١٦٠، ١٦٩، ٢٢٨، ٢٧٠
تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صححه وعلّق
عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسه النشر الإسلامي،
الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٧هـ.

فهرس المحتويات

الباب الأول: المثل ماهية، ووجوداً

١٣	الفصل الأول: المثل الإفلاطونية ماهي؟
١٣	الأمر الأول: سقراط وأفلاطون والعلاقة بينهما
١٩	الأمر الثاني: المراد من المثل وخواصها
٢٢	عالم الإله
٢٣	الأمر الثالث: وجه التسمية بالمثل
	إشارات الفصل
٢٥	• محلّ البحث في المثل
٢٩	• عالم الإله ثانية
٣٠	• الجبروت عالم الإله
٣١	الفصل الثاني: هل هي؟
٣٢	الأمر الأول: دليل الشيخ
٣٤	نقد الدليل
٣٥	الأمر الثاني: أهمية المثل
٣٨	الأمر الثالث: فهرسة الأبحاث
٣٩	١. التأويلات
٣٩	٢. نقد التأويلات
٤٠	٣. المذهب المختار
٤٠	٤. البرهان على المذهب المختار

.....المثل الإلهية ٣٣٠

إشارات الفصل

- ٤١القسمه المذكوره
- ٤١المثل الإلهية والمعاد

الباب الثاني: التأويلات

- ٤٥الفصل الأول: تأويل الشيخ
- ٤٦الأمر الأول: تأويل الشيخ
- ٤٦الأمر الثاني: إيرادات الشيخ على تأويله
- ٤٧١. عدم التفريق بين الماهية لا بشرط والماهية بشرط لا
- ٥٠٢. الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود
- ٥١٣. الجهل بأن الكلّي الطبيعي لا يصحّ حمل ما هو خارج عن ذاته عليه
- ٥٢٤. الظن الخاطيء بأبدية الكلّي الطبيعي
- ٥٢جواب المصنّف على تأويل الشيخ

إشارات الفصل

- ٥٤حسن الظنّ العلمي
- ٥٧الفصل الثاني: تأويل الفارابي
- ٥٨١. مفاد هل البسيطة
- ٥٩٢. مفاد هل المركبة
- ٥٩٣. الصور العلمية هي المثل النورية

إشارات الفصل

- ٦٠العلم الإلهي عند إفلاطون
- ٦٠لا تعليق من صدرا
- ٦١اتفاق الحكيمين على المثل

٣٣١	فهرس المحتويات
٦٢	الفصل الثالث: المثل الإفلاطونية عند العلامة الخفري
٦٣	١. الوجود العقلي للماهيات الموجودة في الأعيان
٦٤	٢. الاستدلال على وجوده في العقل
	إشارات الفصل
٦٦	• النسبة إلى الخفري
٦٦	• لا وجود خارجي للمثل
٦٨	• نوعان من العروض على الماهية
٦٩	الفصل الرابع: مناقشة الخفري
	إشارات الفصل
٧١	• هرمس
٧٣	• الأسماء اليونانية
٧٤	الفصل الخامس: تأويل السيّد الداماد
٧٧	القضاء والقدر
٨٠	تسمية المادّيات
	إشارات الفصل
٨٠	• الداماد في كلمات صدرا
٨١	• وجه التسمية عند الدّاماد
٨٢	• المثل في المنظومة
٨٣	• براءة إفلاطون من التّأويلات
٨٤	الفصل السادس: عرض و ردّ
٨٥	١. تقرير صدرا لكلام الدّاماد
٨٦	٢. الردّ على تأويل الدّاماد
	إشارات الفصل

.....المثل الإلهية ٣٣٢

• نقد الردود ٨٨

• كثرة الأفراد ٨٨

الفصل السابع: المثل عند الدواني ٩١

الفصل الثامن: المثل غير المثل ٩٢

إشارات الفصل

• المعاد والمثل ٩٢

• عالم الآخرة عالمان ٩٣

• الفرق بين المثل والمثال ٩٤

الباب الثالث: السهروردي والمثل

الفصل الأول: المثل عند السهروردي ٩٧

إشارات الفصل

• من هو السهروردي ٩٨

• وساطة الفيض ٩٨

• المثل غاية الأفراد ٩٩

• كلام السهروردي ليس تأويلاً ٩٩

الفصل الثاني: الوجه الأوّل للسهروردي ١٠٠

القوى النباتية متغيرة ١٠٥

الروح البخاري متغير ١٠٦

خلاصة الدليل ١٠٨

إشارات الفصل

• عرضية القوى النباتية ١٠٩

• الحرارة الغريزية ١١٠

فهرس المحتويات	٣٣٣
• الروح البخاري	١١٢
• الفرق بين الروح البخاري والروح الإنساني	١١٢
الفصل الثالث: النفس النباتية المدبرة	١١٤
احتمال القوة المصورة	١١٦
إشارات الفصل	
• الجهاد مجرد	١١٧
• القوة المصورة باطلة	١١٨
الفصل الرابع: النفس الناطقة المدبرة	١٢٠
إشارات الفصل	
• جواب آخر	١٢٣
• العلم البسيط	١٢٤
الفصل الخامس: الوجه الثاني للسهروردي	١٢٦
إشارات الفصل	
• الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية	١٢٨
• خلاصة الوجه الثاني	١٣٢
الفصل السادس: دفع مقولة المشاء	١٣٣
إشارات الفصل	
• العلاقة بين الصنم وربه	١٣٤
• المزاج	١٣٤
الفصل السابع: تلخيص وتعقيب	١٣٦
١ . التذكير بمقولة القدماء	١٣٧
٢ . بيان المعنى المراد من خاصّة من خواصّ ذلك الفرد المجرد	١٣٧
٣ . ربُّ النوع لا يوجد لما تحته	١٣٩

.....	المثل الإلهية	٣٣٤
.....	١٤٢	٤ . المراد بالكلي
			إشارات الفصل
.....	١٤٢	• التدبير تكميلي واستكمالي
.....	١٤٣	• القالب والمثال
.....	١٤٤	الفصل الثامن : الوجه الثالث للسهروردي
.....	١٤٥	١ . أهمية قاعدة إمكان الأشرف
.....	١٤٦	٢ . برهان قاعدة إمكان الأشرف
.....	١٥٠	٣ . القاعدة ومحل الكلام
			إشارات الفصل
.....	١٥١	• قاعدة إمكان الأشرف
.....	١٥٢	الفصل التاسع : المثل للأنواع المستقلة الجسمانية
.....	١٥٣	١ . إشكال وجوابه
.....	١٥٤	٢ . مرجع ما لا استقلال له
			إشارات
.....	١٥٤	• المثال الإفلاطوني للنوع المستقل
.....	١٥٥	• الجنس لا تحصل له فلا مثال له
.....	١٥٥	• مثل الأنواع المنقرضة
.....	١٥٧	الفصل العاشر : المأخذ الأول
.....	١٥٨	ضابطة المثل
			إشارات الفصل
.....	١٥٩	• دعم وتأيد
.....	١٥٩	• عدم جدوى قاعدة الفرعية
.....	١٦١	الفصل الحادي عشر : المأخذ الثاني

فهرس المحتويات ٣٣٥

إشارات الفصل

• المأخذ ثانية ١٦٢

• جهة اشتراك المأخذين ١٦٣

الفصل الثاني عشر: المأخذ الثالث ١٦٤

مندوحة و رد ١٦٨

إشارات الفصل

• أثر العلة ١٦٨

• عقدة و فك ١٦٩

الباب الرابع: صدرا والمثل

الفصل الأول: مختار صدرا في المثل ١٧٣

إشارات الفصل

• المختار ثانية ١٧٥

الفصل الثاني: دفع قول ١٧٦

إشارات الفصل ١٧٨

• ملاحظة وتعليق ١٧٨

• الإشكال في الشواهد ١٧٨

• عقيدتنا في إفلاطون ١٧٩

الفصل الثالث: ترق و تأييد ١٨٠

إشارات الفصل

• الإنسان مثال ١٨٣

• جسمانية الحدوث ١٨٤

الفصل الرابع: النسبة بين أرباب الأنواع ١٨٦

المثل الإلهية ٣٣٦

١٨٧ ١ . النسبة بين أرباب الأنواع

١٨٨ ٢ . النسبة بين الصنم وصاحبه

١٨٨ ٣ . العالي لا يكون لأجل السافل

إشارات الفصل

١٨٩ • غناه تعالى عن المثل

١٨٩ • النسبة في الروايات

١٩١ الفصل الخامس: مخالفة المعلم الأول

إشارات الفصل

١٩٣ • الحقُّ أحقُّ

١٩٤ • لغة الرّمز

١٩٥ • المعلم الأول عند صدرا

الباب الخامس: كلام أرسطو

١٩٩ الفصل الأول: كلام أرسطو في الميمر الرابع

إشارات الفصل

٢٠٠ • اثولوجيا

٢٠١ • الميمر

٢٠٢ الفصل الثاني: كلامه في الميمر الثامن

٢٠٣ الشرح

إشارات الفصل

٢٠٥ • صفة النار

٢٠٦ • المحبة كذلك

٢٠٧ الفصل الثالث: علاج منكر

٣٣٧	فهرس المحتويات
٢٠٨	الشرح
	إشارات الفصل
٢١١	• بسيط الحقيقة
٢١٣	• أرسطو وبسيط الحقيقة
٢١٥	الفصل الرابع: كلامه في الميمر العاشر
	إشارات الفصل
٢١٦	• ما في الميامر أعم
٢١٧	الفصل الخامس: توسعة وتفصيل
٢١٨	الشرح
	إشارات الفصل
٢٢١	• إطلاقات الحياة
٢٢٢	• الكلمة الفاعلة
٢٢٣	الفصل السادس: تأكيد مذهب أرسطو
٢٢٥	ملاك الكليّة والعموم
	إشارات الفصل
٢٢٧	• نظريّة صدرا
٢٢٨	• إشكال انتزاع الكلي من الشخصي

الباب السادس: إجمال وإكمال

٢٣١	الفصل الأول: إجمال
٢٣٢	الشرح
	إشارات الفصل
٢٣٣	• قول الشيخ ليس في الأقوال

المثل الإلهية ٣٣٨

- رأي الدواني ثانية ٢٣٤
- الفصل الثاني: إكمال ٢٣٥
- امتناع القيام بالمادّي ٢٣٩
- امتناع القيام بالنفس ٢٤٠
- امتناع القيام بالعقل ٢٤٠
- إشارات الفصل
- حجّة أخرى ٢٤٢
- الحصر غير حاصر ٢٤٢

الباب السابع: عقدتان وفكّ

- الفصل الأول: العقدة الأولى ٢٤٩
- الحجّة العقدة ٢٥١
- التعليمي المحسوس غير موجود ٢٥١
- التعليمي المحسوس موجود ٢٥٢
- خلاصة العقدة ٢٥٤
- إشارات الفصل
- التعليميّات ٢٥٥
- قول آخر في التعليميّات ٢٥٦
- الفصل الثاني: العقدة الأخرى ٢٥٨
- عدم احتياج التعليميّات المادّية ٢٦٤
- إشارات الفصل
- تصحيح عبارة ٢٦٥
- خلاصة العقدة الثانية ٢٦٦

٣٣٩ فهرس المحتويات
٢٦٧ • وجه آخر لنقص المفارقات
٢٦٨ الفصل الثالث: فكّ العقدة الأولى
٢٦٨ ١ . خلاصة الحجّة الأولى
٢٦٩ ٢ . نقد الحجّة وعلاجه
 إشارات الفصل
٢٧١ • خصوصيّة المرتبة
٢٧٣ الفصل الرابع: فكّ العقدة الأخرى
 إشارات الفصل
٢٧٤ • عقدة أم عقدتان
٢٧٥ الفصل الخامس: الحقّ في التعليمات
٢٧٦ ١ . الحق في التعليمات
٢٧٧ ٢ . امتناع تجرّد التعليمات
٢٧٩ نقد برهان الشفاء
٢٨٠ ٣ . تذكير ولفظ نظر
 إشارات الفصل
٢٨١ • المنقول عن إفلاطون
٢٨٢ • فيثاغورث والتعليمات

الباب الثامن: لمسات أخيرة

٢٨٥ الفصل الأوّل: تلويح استيناري
٢٨٧ فهرسة البحث
٢٨٧ الأصول الثلاثة
 إشارات الفصل

المثلُ الإلهية	٣٤٠
• ليس كل مسخن حاراً	٢٩١
الفصل الثاني: إيقاظ عقلي	٢٩٣
الشرح	٢٩٥
إشارات الفصل	
• سوء الظنّ بالمحبين	٢٩٨
• كتم الهوى نعمة	٢٩٩
الفصل الثالث: تنوير رحمانيّ	٣٠٠
الأمر الأوّل: الجسمانيّات قنطرة إلى الروحانيّات	٣٠١
الأمر الثاني: نصيحة فيها أمرٌ بمعروف ونهيٌ عن منكر	٣٠٣
إشارات الفصل	
• خلاصة وإجمال	٣٠٤
• العشق حقيقي ومجازي	٣٠٤
• مثال وتقريب	٣٠٥
• خاتمة وخلاصة	٣٠٧
• لمحة تاريخية	٣٠٨
• النصوص الدينية	٣١٠
الفهارس	
• فهرس الآيات	٣١٧
• فهرس الأحاديث	٣١٩
• فهرس الأبيات الشعرية	٣٢٠
• فهرس المصادر	٣٢١
• فهرس المحتويات	٣٢٩

صدر للسيد كمال الحيدري

١. التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (جزءان)
تقرير: جواد علي كسار
(الطبعة السادسة)
٢. معرفة الله (جزءان)
بقلم: طلال الحسن
(الطبعة الثانية)
٣. أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز
المفسرين (في جزأين)
(الطبعة الثانية)
٤. بحث حول الإمامة
حوار بقلم: جواد علي كسار
(الطبعة السابعة)
٥. العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني
تقرير: محمد القاضي
(الطبعة الثانية عشرة)
٦. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها
(الطبعة الثانية)
٧. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.
(الطبعة الأولى)
٨. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة
(الطبعة الثالثة)
٩. دروس في الحكمة المتعالية (جزءان)
(الطبعة الرابعة)
١٠. شرح بداية الحكمة (جزءان)
تقرير: الشيخ خليل رزق
(الطبعة الثالثة)

١١. التربية الروحية: بحوث في جهاد النفس (الطبعة الثامنة)
١٢. من الخلق إلى الحقّ .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة
بقلم: الشيخ طلال الحسن (الطبعة الثانية)
١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي (الطبعة الرابعة)
تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد
١٤. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين (الطبعة الثانية)
ويشمل الرسائل التالية:
- * التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني)
 - * نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا
 - * المدارس الخمس في العصر الإسلامي
 - * منهج الطباطبائي في تفسير القرآن
 - * خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر
١٥. عصمة الأنبياء في القرآن (الطبعة الخامسة)
تقرير: الشيخ محمود نعمة الجياشي
١٦. يوسف الصديق.. رؤية قرآنية (الطبعة الثانية)
تقرير: محمود نعمة الجياشي
١٧. التفقه في الدين (الطبعة الثانية)
بقلم: الشيخ طلال الحسن
١٨. التقوى في القرآن: دراسة في الآثار الاجتماعية (الطبعة السابعة)
١٩. مفهوم الشفاعة في القرآن (الطبعة الثانية)
تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي

٢٠. التوبة: دراسة في شروطها وآثارها
٢١. مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق
تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي
٢٢. مقدمة في علم الأخلاق
وقد جمعت الكتب (١٩ - ٢٢) في كتاب مستقل بعنوان:
٢٣. (في ظلال العقيدة والأخلاق)
٢٤. الإعجاز بين النظرية والتطبيق
بقلم: الشيخ محمود الجياشي
(الطبعة الثالثة)
٢٥. لا ضرر ولا ضرار؛ بحث فقهي
(الطبعة الخامسة)
٢٦. القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه
بقلم: محمود نعمة الجياشي
(الطبعة الأولى)
٢٧. الظن؛ دراسة في حجّيته وأقسامه
بقلم: محمود نعمة الجياشي
(الطبعة الأولى)
٢٨. العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية
بقلم: الشيخ خليل رزق
(الطبعة الأولى)
٢٩. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغير في
الفقه الاسلامي؛ بقلم: الشيخ خليل رزق
(الطبعة الأولى)
٣٠. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر)
في أربعة أجزاء، بقلم: علاء السالم
(الطبعة الأولى)
٣١. مدخل إلى الإمامة
(الطبعة الخامسة)

٣٢. الثابت والمتغير في المعرفة الدينية (الطبعة الأولى)
بقلم: الدكتور علي العليّ
٣٣. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الطبعة الأولى)
الإلهيات بالمعنى الأعم؛ الجزء الأول. بقلم: الشيخ قيصر التميمي
٣٤. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي (الطبعة الأولى)
٣٥. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم
وحدوده ومنابع إلهامه، بقلم: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)
٣٦. فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل
الشرائع. بقلم: الشيخ علي العبادي (الطبعة الأولى)
٣٧. فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية.
بقلم: الشيخ خليل رزق. (الطبعة الأولى)

بشرى

لقد تم - بتوفيق الله تعالى - طبع العناوين الخمسة والعشرين الأولى من هذه الكتب في دورة من (٢٥) مجلداً، في «دار فراق» للطباعة والنشر» بقم المقدسة، سنة ٢٠٠٧ م / ١٤٢٨ هـ تحت عنوان: (مجموعة العلامة الحيدري).