

شرح نهاية الحكمة

للعلامة الطباطبائي قدس سره

تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الثالث

الماهیة وأحكامها

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه

السلام

للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة

والإعلام

العراق - كربلاء - شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله

عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق - النجف - سوق الحويش -

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة -

باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - الغيري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الثالث

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته

- (١) تحرير محل النزاع
 - (٢) سبب تكرار البحث في الإلهيات بالمعنى الأعم والأخص
 - (٣) الأقوال في المسألة
 - (٤) تفصيل قول مشهور الحكماء في أن الواجب تعالى لا ماهية له
 - (٥) الأدلة على أن الواجب تعالى لا ماهية له
 - (٦) النتائج المتحصلة
 - (٧) اعتراضات المتكلمين على نفي الماهية عن الواجب تعالى
 - (٨) ضرورة الوجود للواجب تعالى ضرورة أزلية
- بحوث تفصيلية

١. الأقوال في المسألة
٢. الدليل المختار لنفي الماهية عن الواجب تعالى
٣. النتائج والثمرات المترتبة على نفي الماهية عن الواجب
٤. قاعدة (كلّ عرضي معلّل) وقاعدة (ذاتي كلّ شيء لم يكن معللاً)

الفصل الثالث

في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إنّيته

واجب الوجود بالذات ماهيته إنّيته، بمعنى: أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به.

والمسألة بينة بالعطف على ما تقدّم - من أن الإمكان لازم للماهية - فكل ماهية فهي ممكنة، وينعكس إلى: أن ما ليس بممكن فلا ماهية له، فلا ماهية للواجب بالذات وراء وجوده الواجب.

وقد أقاموا عليه مع ذلك حُججاً، أمتنها: أنه لو كان للواجب بالذات ماهية وراء وجوده الخاص به، كان وجوده زائداً عليها عرضياً لها، وكلّ عرضي معلّل، فكان وجوده معلولاً، إمّا لماهيته أو لغيرها. والثاني (وهو المعلوليّة للغير) يُنافي وجوب الوجود بالذات. والأوّل (وهو معلوليته لماهيته) يستوجب تقدّم ماهيته على وجوده بالوجود؛ لوجوب تقدّم العلة على معلولها بالوجود بالضرورة. فلو كان هذا الوجود المتقدم عين الوجود المتأخّر، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال. ولو كان غيره لزم أن توجد ماهية واحدة بأكثر من وجود واحد، وقد تقدّمت استحالتُه؛ على أنّنا ننقل الكلام إلى الوجود المتقدم، فيتسلسل.

واعترض عليه: بأنه لِمَ لا يجوز أن تكون ماهيته علة مقتضية لوجوده، وهي متقدّمة عليه تقدّماً بالماهية، كما أن أجزاء الماهية علل قوامها، وهي متقدّمة عليها تقدّماً بالماهية لا بالوجود؟!!

وُدْفَع: بأنَّ الضرورة قائمة على توقّف المعلول في نحو وجوده على وجود علته، فتقدّم العلة، في نحو ثبوت المعلول، غير أنّه أشدّ، فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجياً، كان تقدّم العلة عليه في الوجود الخارجي، وإن كان ثبوتاً ذهنياً فكذلك.

وإذ كان وجود الواجب لذاته حقيقياً خارجياً، وكانت له ماهية هي علة موجبة لوجوده، كان من الواجب أن تتقدّم ماهيته عليه في الوجود الخارجي، لا في الثبوت الماهوي، فالمحذور على حاله.

حجّة أخرى: كلّ ماهية فإنّ العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها أن يتحقّق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراداً آخر، إلى ما لا نهاية له؛ فما لم يتحقّق من فردٍ فلا متناعه بالغير، إذ لو كان لا متناعه بذاته، لم يتحقّق منه فردٌ أصلاً. فإذا فرض هذا الذي له ماهية واجباً بالذات، كانت ماهيته كلية، لها وراء ما وجد من أفرادها في الخارج أفراداً معدومة جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهية، وإنما امتنعت بالغير؛ ومن المعلوم: أنّ الامتناع بالغير لا يجمع الوجوب بالذات، وقد تقدّم: أنّ كلّ واجب بالغير وممتنع بالغير فهو ممكن، فإذا كان الواجب بالذات لا ماهية له وراء وجوده الخاص.

واعترض عليه: بأنّه لم لا يجوز أن يكون للواجب بالذات حقيقة وجودية غير زائدة على ذاته، بل هي عين ذاته، ثمّ العقل يُحلّله إلى وجود ومعرض له، جزئي شخصي غير كلي، هو ماهيته.

وُدْفَع: بأنّه مبني على ما هو الحق، من أنّ التشخص بالوجود لا غير، وسيأتي في مباحث الماهية.

فقد تبينَ بما مرَّ: أنَّ الواجبَ بالذاتِ حقيقةً وجوديةً لا ماهيةً لها تحدُّها، هي بذاتها واجبةُ الوجودِ، من دون حاجةٍ إلى انضمامٍ حيثيةٍ تعليليةٍ أو تقييديةٍ، وهي الضرورةُ الأزليةُ.

وقد تقدَّم في المرحلة الأولى: أنَّ الوجودَ حقيقةً عينيةً مشكَّكة، ذاتُ مراتبٍ مختلفة، كلُّ مرتبةٍ من مراتبها تجدُّ الكمالَ الوجودي الذي لما دونها، وتقومُ بما فوقها، فاقدةٌ بعضَ ما له من الكمالِ، وهو النقصُ والحاجة، إلَّا المرتبةُ التي هي أعلى المراتبِ التي تجدُّ كلَّ كمال، ولا تفقدُ شيئاً منه، وتقومُ بها كلُّ مرتبةٍ، ولا تقومُ بشيءٍ وراءَ ذاتها.

فتنطبقُ الحقيقةُ الواجبةُ - على القولِ بالتشكيك - على المرتبةِ التي هي أعلى المراتبِ التي ليس وراءها مرتبةٌ تحدُّها، ولا في الوجودِ كمالٌ تفقده، ولا في ذاتها نقصٌ أو عدمٌ يشوبها ولا حاجةٌ تقيدها. وما يلزمُها من الصفاتِ السلبيةِ مرجعُها إلى سلبِ السلبِ، وانتفاءِ النقصِ والحاجةِ، وهو الإيجاب.

وبذلك يندفعُ وجوهٌ من الاعتراضِ أوردوها على القولِ بنفي الماهيةِ عن الواجبِ بالذات.

منها: أنَّ حقيقةَ الواجبِ بالذاتِ لا تُساوي حقيقةَ شيءٍ ممَّا سواها؛ لأنَّ حقيقةَ غيره تقتضي الإمكانَ، وحقيقتهُ تنافيه، ووجوده يُساوي وجودَ الممكنِ في أنَّه وجودٌ. فحقيقتهُ غيرُ وجوده، وإلَّا كان وجودُ كلِّ ممكنٍ واجباً.

ومنها: أنَّه لو كان وجودُ الواجبِ بالذاتِ مجرداً عن الماهيةِ، فحصولُ

هذا الوصف له إن كان لذاته، كان وجود كل ممكن واجباً؛ لاشتراك الوجود، وهو محال. وإن كان لغيره لزمته الحاجة إلى الغير، ولازمه الإمكان، وهو خلف.

ومنها: أن الواجب بالذات مبدأ للممكنات. فعلى تجرده عن الماهية: إن كانت مبدئيته لذاته، لزم أن يكون كل وجود كذلك، ولازمه كون كل ممكن علّة لنفسه ولعلّله، وهو بين الاستحالة. وإن كانت لوجوده مع قيد التجرد، لزم تركب المبدأ الأول، بل عدمه؛ لكون أحد جزئيه - وهو التجرد - عدمياً. وإن كانت بشرط التجرد، لزم جواز أن يكون كل وجود مبدأ لكل وجود، إلا أن الحكم تخلف عنه؛ لفقدان الشرط، وهو التجرد.

ومنها: أن الواجب بذاته إن كان نفس الكون في الأعيان، وهو الكون المطلق، لزم كون كل موجود واجباً؛ وإن كان هو الكون مع قيد التجرد عن الماهية، لزم تركب الواجب، مع أنه معنى عدمي لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب؛ وإن كان هو الكون بشرط التجرد، لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته؛ وإن كان غير الكون في الأعيان، فإن كان بدون الكون، لزم أن لا يكون موجوداً، فلا يعقل وجود بدون الكون؛ وإن كان الكون داخلياً، لزم التركب، والتوالي المتقدمة كلها ظاهرة البطلان؛ وإن كان الكون خارجاً عنه، فوجوده خارج عن حقيقته، وهو المطلوب. إلى غير ذلك من الاعتراضات.

ووجه اندفاعها: أن المراد بالوجود المأخوذ فيها، إمّا المفهوم العام البديهي، وهو معنى عقلي اعتباري، غير الوجود الواجبي، الذي هو

حقيقةً عينيةً خاصّةً بالواجب، وإما طبيعةً كليّةً مشتركةً متواطئةً متساويةً المصاديق. فالوجود العينيُّ حقيقةً مشكّكةً مختلفةً المراتب، أعلى مراتبها الوجودُ الخاصُّ بالواجب بالذات.

وأيضاً التجرّد عن الماهيّة ليس وصفاً عديميّاً، بل هو في معنى نفي الحدّ، الذي هو من سلب السلبِ الراجع إلى الإيجاب.

وقد تبينَ أيضاً: أنّ ضرورةَ الوجودِ للواجبِ بالذات ضرورةً أزليّةً لا ذاتيّةً ولا وصفيةً.

فإنّ من الضرورةِ ما هي أزليّةٌ، وهي: ضرورةُ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ بذاته، من دونِ أيّ قيدٍ وشرطٍ، كقولنا: الواجبُ موجودٌ بالضرورة.

ومنها: ضرورةٌ ذاتيّةٌ، وهي: ضرورةُ ثبوتِ المحمولِ لذاتِ الموضوع، مع الوجودِ لا بالوجود، سواءً كانَ ذاتُ الموضوعِ علّةً للمحمول، كقولنا: كلّ مثلثٍ فإنّ زواياهُ الثلاثُ مساويةً لقائمتين بالضرورة، فإنّ ماهيّةَ المثلثِ علّةٌ للمساواةِ إذا كانت موجودة؛ أو لم يكن ذاتُ الموضوعِ علّةً لثبوتِ المحمول، كقولنا: كلّ إنسانٍ إنسانٌ بالضرورة، أو حيوانٌ أو ناطقٌ بالضرورة، فإنّ ضرورةَ ثبوتِ الشيءِ لنفسه، بمعنى عدم الانفكاكِ حالَ الوجود، من دونِ أن يكونَ الذاتُ علّةً لنفسه.

ومنها: ضرورةٌ وصفيةٌ، وهي: ضرورةُ ثبوتِ المحمولِ للموضوع، بوصفه مع الوجودِ لا بالوجود، كقولنا: كلّ كاتبٍ متحرّكُ الأصابع بالضرورة مادام كاتباً. وقد تقدّمت إشارةٌ إليها.

الشرح

بعد أن قسّم المصنّف الموجود إلى واجبٍ وممكن، شرع في تحقيق وبيان أحكام كلّ قسم من هذه الأقسام، ومن أهمّ أحكام وخواصّ واجب الوجود: أنّه لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به، وأنّ واجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات، وعقد البحث في الفصل اللاحق لبيان أنّ واجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات.

ولا يخفى: أنّ البحث في أحكام وخواصّ واجب الوجود يرتبط بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وهي المرحلة الثانية عشرة من كتاب نهاية الحكمة، حيث تعرّض المصنّف في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة لنفي الماهيّة عن الواجب تعالى، والسبب في تعرّض المصنّف لخواصّ واجب الوجود في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ وتكراره في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، يتّضح في المباحث التالية.

(١) تحرير محلّ النزاع

السؤال المطروح في المقام: ما المراد من الماهيّة المنفيّة عن الواجب تعالى؟ ولكي يتّضح الجواب على هذا السؤال ويتبيّن محلّ النزاع بشكلٍ واضح، لابدّ من بيان استعمالات الماهيّة في البحوث الفلسفيّة. وقبل ذلك ينبغي أن نشير إلى معنى الماهيّة لغة، ثمّ بيان استعمالاتها في الفلسفة.

الماهيّة في لغة العرب مصدرٌ جعليٌّ مأخوذ عن (ما هو) أو (ما هي) نظير المصادر الجعليّة، كالبسملة من (بسم الله الرحمن الرحيم) والحوقة من (لا حول ولا قوّة إلّا بالله). قال الزبيدي في (تاج العروس): «المعاني: هي الصور

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ١٣

الذهنيَّة من حيث وضع بإزائها الألفاظ. والصورة الحاصلة من حيث إنَّها تقصد باللفظ تسمَّى معنى، ومن حيث حصولها من اللفظ في العقل تسمَّى مفهوماً، ومن حيث إنَّها مقولة في جواب ما هو تسمَّى ماهية، ومن حيث ثبوتها في الخارج تسمَّى حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأعيان تسمَّى هويَّة^(١).

«وهذه اللفظة مشتقة عن (ما هو). فالياء للنسبة والتاء للمصدرية، وعند دخولها حذفت الواو، وأبدلت ضمة الهاء كسرة، فصارت ماهية. وقال البعض: إنَّ لفظة الماهية مركبة من (ما) الاستفهامية وياء النسبة والتاء المصدرية، فزيدت الهمزة بعد الألف لمجانستها إيَّاه، هرباً من التقاء الساكنين، فصارت (مائية) ثم قلبت الهمزة هاء، فحصل المعنى المصدرية. ثم نقلت إلى ما يقع في جواب (ما هو) والياء للنسبة إلى (ما هو) وإنما نسبت إلى (ما هو) لأنَّها تقع جواباً عنه^(٢).

أمَّا المعنى الاصطلاحي للماهية واستعمالاتها في البحوث الفلسفية، فالمشهور أنَّها تستعمل في معنيين، أحدهما أعم من الآخر، وهما:

١. الماهية بالمعنى الأخص

وهي ما يُجاب به عن السؤال بـ(ما هو)، كما تقول: ما هو الإنسان؟ والذي يقع في الجواب عن هذا السؤال يسمَّى (ماهية) وهو (حيوان ناطق). وقد أوضح الشيخ الرئيس في كتابه (النجاة) طبيعة تلك الماهية التي تقع في جواب (ما هو) حيث قال: «إنَّ الشيء الواحد قد يكون له أوصاف كثيرة كلّها ذاتية، لكنَّه إنَّما هو (ما هو) لا بواحدٍ منها، بل بجملتها، فليس الإنسان إنساناً بأنَّه حيوان، بل بأنَّه مع حيوانيته ناطق... فإذا وضع لفظاً مفرداً يتضمَّن - لست أقول: يلتزم - جميع المعاني الذاتية التي بها يقوم الشيء، فذلك الشيء

(١) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي: ج ١٩ ص ٧١١.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٩٣.

مقول في جواب ما هو، مثل قولنا: (الإنسان) لزيد وعمرو، فإنه يشتمل على كل معنى مفرد ذاتي له، مثل: الجوهرية والتجسم والتغذي والنمو والتوليد وقوة الحس والحركة والنطق وغير ذلك، فلا يشذ عنه ما هو ذاتي لزيد شيء، وكذلك الحيوان لا للإنسان وحده، لكن للإنسان والفرس والثور وغيره بحال الشركة، فإنه يشتمل على جميع الأوصاف الذاتية التي لها بالشركة، إنما يشذ منه ما يخص واحداً واحداً منها. فالمقول في جواب ما هو هكذا يكون، وأما الداخل في جواب ما هو فهو كل ذاتي^(١).

بمعنى: أن الماهية التي تقع في جواب السؤال بـ(ما هو) عبارة عن بيان تمام حقيقة الشيء بجميع ذاتياته، فعندما يقال مثلاً: (ما هو زيد؟) كان هذا سؤالاً عن تمام الماهية المختصة به، ويكون الجواب عن هذا السؤال: (زيد إنسان) فإن الإنسان تمام ماهية زيد المختصة به، وهكذا الحال في ماهية (الحيوان) فإنها تقع جواباً عن السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة بين جملة من الحقائق المختلفة كالإنسان والفرس والثور وغيرها.

وتقدم في الفصول السابقة: أن هذا المعنى للماهية هو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوورها تصويراً تاماً، وهي الحد المنطقي للشيء الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة، قال صدر المتألهين في الأسفار: «فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه، وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له»^(٢). وقال في موضع آخر: «فإن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية»^(٣).

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات (المنطق)، ابن سينا: ص ١٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٣٦.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ١٩٨.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ١٥

ومن هنا يتَّضح: أنَّ الماهية بالمعنى الأخص لا تستعمل إلا في مورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية، أي: التي لها حدودٌ وجوديةٌ خاصةٌ تنعكس في الذهن، وأمَّا تلك الحقيقة الوجودية التي لا حدَّ لها - كما في الواجب تعالى - فلا يوجد لها ماهية بالمعنى الأخص.

٢. الماهية بالمعنى الأعم

وهي: ما به شيء الشيء، ويفسرونها بما به الشيء هو هو. والماهية بهذا المعنى أعم من الماهية بالمعنى الأخص، ومن الوجود والعدم أيضاً؛ فإنَّ مصداق الشيء إن كان ماهيةً كالإنسان فحقيقته وما به هو هو، هي الماهية. وإن كان مصداق الشيء هو الوجود فماهيته التي بها هو هو، هو الوجود. وإن كان مصداق الشيء هو العدم فماهيته التي بها هو هو، هي العدم. وعلى هذا فالماهية بالمعنى الأعم تشمل الموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأوَّل أيضاً، كالواجب تعالى، حيث يقال: «الواجب ماهيته إنَّيته» أي: إنَّ ماهية الواجب هي وجوده؛ قال الشيخ الرئيس في الإلهيات: «إنَّ الأوَّل لا ماهية له غير الإنيَّة»^(١).

قال صدر المتألهين: «إنَّ الأمور التي تلينا لكل منها ماهيةً وإنَّيةً، والماهية ما به يُجاب عن السؤال بـ(ما هو) كما أنَّ الكمية ما به يُجاب عن السؤال بـ(كم هو)... وقد يفسر بما به الشيء هو هو، فيعم الجميع»^(٢). وعلَّق المصنّف على هذا الكلام في حواشيه على الأسفار بقوله: «إنَّ أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدلُّ على كون المعرف - بالفتح - أمراً معقولاً جائز الحلُّ في الذهن، ولا ينطبق هذا إلا على الأمور الخارجية التي

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، تحقيق الأستاذين: الأب قنواقي وسعيد زايد: ص ٣٤٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢.

حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها وخارجيتها المقابلة للذهن. وأما قولهم: (ما به الشيء هو هو) فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها، فيكون التعريف الثاني أعمّ مطلقاً^(١).

وقال الشيخ محمد تقي الآملي في تعليقه على شرح المنظومة: «الماهية تُطلق على معنيين؛ أحدهما: ما يقال في جواب ما هو، وهو الماهية بالمعنى الأخصّ الذي في مقابل الوجود، وثانيهما: ما به الشيء هو هو، وهو الماهية بالمعنى الأعمّ الذي يُطلق على الوجود وعلى الماهية بالمعنى الأخصّ التي في مقابل الوجود»^(٢).

والمقصود من الماهية في المقام هو النحو الأول، أي: الماهية بالمعنى الأخصّ، لا بالمعنى الأعمّ، التي تصدق على الواجب أيضاً. وبهذا يتّضح: أنّ محلّ النزاع في الماهية في المقام والتي يراد نفيها عن الواجب تعالى، هي الماهية بالمعنى الأخصّ.

(٢) سبب تكرار البحث في الإلهيات بالمعنى الأعمّ والأخصّ

لا يخفى: أنّ نفي الماهية عن الواجب تعالى قد طرح في الإلهيات بالمعنى الأعمّ، وكذلك في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، كما فعل ذلك صدر المتألهين في الأسفار، وتبعه المصنّف في نهاية الحكمة. ويتلخّص سبب تكرار هذا البحث في كلا الموضوعين، في أنّ الغرض من نفي الماهية عن الواجب تعالى في الإلهيات بالمعنى الأعمّ، هو لأجل بيان: أنّ الواجب تعالى لا يحتاج إلى غيره في عروض الوجود للماهية، لأنّه تعالى لا ماهية له وراء وجوده، أي: نفي الوساطة في العروض. أمّا الغرض من طرح البحث في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، فهو لأجل بيان: أنّ وجود الواجب لا يحتاج في تحقّقه إلى غيره، أي: نفي الوساطة في الثبوت، بخلاف الممكن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢، الحاشية رقم (١).

(٢) درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الآملي: ج ١ ص ٢٤.

فإنَّه لكي يتحقَّق ويوجد، لا بدَّ له من واسطةٍ في ثبوته وتحقُّقه.

وهذا ما أشار إليه المصنِّف (الطباطبائي) في حاشيته على الأسفار عند بحث نفي الماهية عن الواجب تعالى في الإلهيات بالمعنى الأعم، حيث قال: «هذا البحث لا محيص عنه حتَّى على تقسيم المصنِّف [صدر المتألَّهين] الموجود إلى الواجب والممكن، بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته، وانتزاعه بملاحظة غيره، فإنَّ الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجوداً بالواسطة في الثبوت كالوجود الإمكانى، أو الواسطة في العروض كالماهية، فالواجب موجودٌ بذاته من غير واسطةٍ خارجة، أعمَّ من الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض، إلَّا أنَّ الذي يثبته نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود، الذي لا واسطة في الثبوت لوجوده، فنفي الواسطة في العروض في مورده يحتاج إلى هذا البحث، حتَّى يتمَّ للواجب مصداقٌ على هذا التقسيم»^(١).

(٣) الأقوال في المسألة^(٢)

١. قول مشهور المتكلِّمين

هذا القول يذهب إلى: أنَّ الواجب تعالى له ماهية، لكن ماهيته مجهولة الكنه بالنسبة إلينا، ولا يمكن الوقوف عليها كما هو الحال في الماهيات الإمكانية التي يمكن التعرّف عليها وجعلها في جواب السؤال بـ(ما هو). وهو مختار الفخر الرازي، ونسبه إلى طائفة من المتكلِّمين^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٩٦، الحاشية رقم (٢).

(٢) سيأتي تفصيل هذه الأقوال في البحوث التفصيلية، ونبيّن القول المختار في المسألة، لذا نقتصر في المقام على بيان أصل الأقوال مع بيان ما جاء في متن كتاب النهاية.

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا: ج ١ ص ٢٩٠.

٢. قول مشهور الحكماء

حاصله: أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له - بحسب التحليل العقليّ - فضلاً عن الواقع الخارجيّ، وهذا بخلاف الممكن كالإنسان مثلاً، فإنّ له ماهيّة هي الحيوان الناطق، ووجوداً هو كونه في الأعيان. وهذا القول هو مختار الحكماء عموماً، سواء في المدرسة المشائية أو الحكمة المتعالية، كما سيأتي تفصيله.

٣. المختار في المسألة

هذا القول هو مختارنا، وحاصله: أنّ للواجب تعالى ماهيّة بالمعنى الأخصّ ووجوداً بحسب التحليل الواقعيّ النفس الأمريّ، وأنّ ماهيّته عين وجوده الخارجيّ من دون تقدّم أحدهما على الآخر في الواقع الخارجيّ، لأنّ الموجود في الحقيقة هو الوجود، والماهية منتزعة عنه، كما سيأتي تفصيله في آخر البحث.

(٤) تفصيل قول مشهور الحكماء في أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له

تقدّم آنفاً: أنّ مشهور الحكماء ذهبوا إلى أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له بالمعنى الأخصّ - بحسب التحليل العقليّ - فضلاً عن الواقع الخارجيّ، وهذا القول هو مختار الحكماء عموماً، سواء في المدرسة المشائية أو الحكمة المتعالية. «وسواءً كانوا قائلين بأصالة الوجود أو لا، فإنّهم جميعاً قائلون في هذه المسألة بأنّ (أنيته تعالى ماهيّة) بمعنى: أنّ لا ماهيّة له سوى الوجود الخاصّ المجرد عن مقارنة الماهية، وكما أنّهم متفقون في أنّ الوجود أصلٌ فيه تعالى، كذلك متفقون أنّ ذلك الوجود الأصل إنّما صفة»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليق: حسن زاده الآملي، طبعة وزارة الإرشاد: ج ١ ص ١٥٩.

في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ١٩

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «إنَّ الأوَّل لا ماهية له وراء الإنيّة» بمعنى: أنّ واجب الوجود لا يصحّ أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود. ثمّ أوضح هذا المدعى من خلال مثال، هو: أنّ المبدأ تعالى يتّصف بأنّه واحد، فقال: «والذي جعله - أي: المبدأ - منهم واحداً، فمنهم من جعل المبدأ الأوَّل لا ذات الواحد، بل شيئاً هو الواحد، مثل ماء أو هواء أو نار أو إنسان واحد، ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد، لا شيء» عرض له الواحد، ففرّق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود.

فنقول: إنّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب، حتّى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها، وذلك المعنى وجوب الوجود. مثلاً: إن كانت تلك الماهية أنّه إنسان فيكون أنّه إنسان، غير أنّه واجب الوجود»^(١).

اختلاف التعبيرات في نفي الماهية عن الواجب تعالى

إنّ أصحاب هذا القول اختلفت تعبيراتهم في بيان هذه الحقيقة، فتارة عبّروا عن ذلك بقولهم: «إنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته»^(٢)، وأخرى عبّر عنها: «إنّ واجب الوجود لا ماهية له» كما عبّروا به الفصل في المقام. وهو الذي أشار إليه الشيخ في الإلهيات بقوله: «إنَّ الأوَّل لا ماهية له غير الإنيّة». من هنا حاول جملة من الحكماء الجمع بين هذين التعبيرين - اللذين قد يتوهم منهما أنّ أحدهما يثبت الماهية للواجب والآخر ينفيها - أنّ المثبتة يراد منها الماهية بالمعنى الأعمّ، والنافية يراد منها الماهية بالمعنى الأخصّ. قال شيخ

(١) الشفاء، الإلهيات، الفصل الرابع من المقالة الثامنة: ص ٣٤٤.

(٢) نهاية الحكمة، الفصل الثالث من المرحلة الرابعة: ص ٥١.

الإشراق: «والماهية قد يُعنى بها ما به يكون الشيء هو ما هو، وبهذا المعنى يقولون للباري (ماهية نفس الوجود) وقد تُخصَّص بما يزيد على الوجود ممَّا به الشيء هو ما هو، فتقتصر على أشياء الوجود من لواحقها، وبهذا الاعتبار يقولون: (الأول لا ماهية له) أي: أمرٌ يعرض له الوجود»^(١). لذا عنون الطوسي هذا المبحث بعنوان: «إنَّ وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته»^(٢).

وبهذا يتَّضح: أنَّ مفهوم الماهية التي تُسلب عنه غير مفهوم الماهية التي تثبت عليه^(٣). وهذا ما أكَّده بعض الأعلام المعاصرين بقوله: «إنَّه تعالى إنَّه صرْفٌ ووجودٌ بحثٌ وحقيقةٌ محضةٌ، لا تشوبه وصمة الماهية أصلاً، فلو أطلقت عليه تعالى فهي بمعناها الأعم، أي: ما به هو هو، فإنَّ الماهية بهذا المعنى يصحَّ إطلاقها على الوجود أيضاً، فيصحَّ إطلاقها عليه تعالى. وأمَّا بمعناها الأخصَّ، أي: ما يقال في جواب ما هو، فهو مسلوبٌ عنه تعالى»^(٤).
إلا أنَّ صدر المتألهين عبَّر عن ذلك بنحوٍ ثالث، حيث قال: «في أنَّ واجب الوجود إنَّيته ماهية»^(٥) بتقديم الإنَّية على الماهية، لا العكس كما ذكر المصنَّف في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة من الكتاب، وهو المشهور.

فلعلَّ النكتة في ذلك: أنَّ هذا أنسب بمذاقه ومشربه، بل ومشرب كلِّ مَنْ هو قائلٌ بتشكيك الوجود، بل بأصالته فيه تعالى فقط؛ لأنَّ ما هو الأصل إنَّما

(١) مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدِّمة: هنري كوربن، كتاب المقاومات: ج ١ ص ١٧٥.

(٢) كشف المراد، المسألة السادسة والثلاثون من الفصل الأوَّل من المقصد الأوَّل: ص ٦٢.

(٣) مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق، كتاب المشارع والمطارحات: ج ١ ص ٣٩٩.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليق: الشيخ حسن زاده الآملي: ج ١ ص ١٥٩.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٩٦؛ وج ٦ ص ٤٨.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ٢١

هو الإنَّية - دون الماهية - والغرض في المقام أن تلك الإنَّية الواجبة ليست إلا الوجود البحت والحقيقة المحضة.

وأما على مشرب مَنْ ذهب إلى أنه ليس له تعالى وجودٌ خاصٌّ له - بل حقيقةٌ يعبرون عنها مجازاً بالوجود الخاص، لأنَّ حقيقته تعالى منشأً للآثار كما أنَّ الوجود كذلك - فتعبير القوم أقرب، أي: الأولى «ماهيته إنَّيته» وهو أنسب بمذهب الأشعري أيضاً؛ لأنَّ مذهبه هو المشرب الثاني.

وهذا ما أشار إليه اللاهيجي في تحرير محل النزاع وبيان المشربين حيث قال: «اعلم أنَّه يمكن أن يفهم قولهم: (ماهية الواجب هي وجوده وإنَّيته) على وجهين:

أحدهما: أنَّ الواجب الوجود ليس له حقيقةٌ ووجودٌ خاصٌّ قائمٌ به، بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الأشعري في الماهيات الممكنة بالقياس إلى الوجود مطلقاً، وحاصله: أنَّ ذاته تغني غناء الوجود على قياس ما يقولون: إنَّ تعينه نفس ذاته وإنَّ صفاته عين ذاته. وثانيهما: أن ليس له ماهيةٌ وحقيقةٌ وراء وجوده الخاص به، بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجودٍ خاصٍّ قائم بذاته.

فعلى الأوَّل، يكون مناط موجوديته ومصادق حمل موجودٍ عليه إنَّما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها، فذاته تنوب مناب الحصّة من الوجود المطلق والفرد منه، ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته. وعلى الثاني، يكون مناط موجوديته ومصادق حمل موجودٍ عليه إنَّما هو كون ذاته فرداً خاصاً من الوجود، قائماً بذاته لا بماهيته، فتكون ذاته وجوداً وموجوداً باعتبارين»^(١).

(١) نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليق: حسن زاده الأملي: ج ١

(٥) الأدلة على أن الواجب تعالى لا ماهية له

ساق المصنّف في المقام ثلاثة أدلة لنفي الماهية عن الواجب تعالى، وهي:

الدليل الأوّل

ينطلق هذا الدليل من قاعدة تقدّم الكلام عنها، وهي: أن كلّ ما له ماهية فهو ممكن، وينعكس بعكس النقيض المخالف إلى: أن ما ليس بممكن فلا ماهية له. فواجب الوجود بذاته لا ماهية له، وهو المطلوب.

أمّا الدليل على أن كلّ ما له ماهية فهو ممكن، فلما تقدّم من: أن الإمكان لازم ذاتي للماهية، لأنّ الماهية من حيث هي، لا تتّصف بضرورة الوجود ولا بضرورة العدم.

وهذا ما أشار إليه المصنّف هناك بقوله: «إنّ الإمكان لازم الماهية، إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت في نفسها موجودة أو معدومة. والماهية من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة»^(١).

والمقصود من كون الإمكان ذاتياً للماهية هو الذاتي في باب البرهان، أي: ما كان منتزعا من حاقّ الماهية محمولا عليها، مقابل المحمول بالضميمة، الذي يتوقّف انتزاعه وحمله على انضمام شيء إلى الذات؛ قال المصنّف: «والمراد بكونه (أي: الإمكان) لازماً لها: أن فرض الماهية من حيث هي، يكفي في اتّصافها بالإمكان، من غير حاجة إلى أمر زائد»^(٢).

وهذا ما أشار إليه السبزواري في حواشيه على الأسفار بقوله: «لا منافاة

ص ١٦٠، الحاشية.

(١) نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليق: حسن زاده الآملي، الفصل الأوّل من المرحلة الثالثة: ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٤، الفصل الأوّل من المرحلة الثالثة.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ٢٣

بين كون الشيء عَرَضِيًّا بمعنى الخارج المحمول، وبين كونه منتزِعاً من نفس ذاته كالشيئية. فما قالوا من: أن الإمكان ذاتي، المراد به الذاتي في باب البرهان، وما قالوا: إنَّه ليس ذاتيًّا، المراد به الذاتي في كتاب إيساغوجي^(١).

فالماهية إذن في نفسها ممكنة «إذ لا يتَّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم، إلَّا إذا كان في نفسه خلوًّا من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلَّا الماهية من حيث هي، فكلٌّ ممكن فهو ذو ماهية»^(٢)، وينعكس بعكس النقيض المخالف: أن ما لا إمكان له فلا ماهية له. إذن، الواجب تعالى لا ماهية له.

الدليل الثاني

ويمكن بيانه أيضاً من خلال مقدمتين:

المقدمة الأولى: لو كان للواجب تعالى ماهية وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده زائداً على ذاته عَرَضِيًّا؛ وذلك لأنَّ الماهية من حيث هي ليست إلَّا هي، لا موجودة ولا معدومة - كما سيأتي في الفصل الأوَّل من المرحلة الخامسة - أي: إنَّ الوجود والعدم ليس شيءً منهما مأخوذاً في حدِّ ذاتها، بأن يكون أحدهما (أي: الوجود والعدم) عينها أو جزءها، فهي لا تأبى أن تتَّصف بهما. إذن، الوجود لا هو عين الماهية ولا جزؤها ولا هو لازمٌ لها، سواءً كان لازماً اصطلاحياً كالزوجية بالنسبة للأربعة، أو لازماً ذاتيًّا كالإمكان بالنسبة لها.

المقدمة الثانية: أن كلَّ عَرَضِيٍّ معلَّل، بمعنى: أن الوجود العارض لكي يحمل على الموضوع المعروض له، يحتاج إلى علَّة. قال صدر المتألهين: «إنَّ كلَّ ماهية يعرض لها الوجود، ففي اتِّصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود، تحتاج إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٥٧، الحاشية رقم (١).

(٢) نهاية الحكمة، الفصل الأوَّل من المرحلة الثالثة: ص ٤٤.

جاعل يجعلها كذلك، فإنَّ كلَّ عَرَضِيٍّ معلَّل^(١)، فيحتاج تلبّسها بالوجود إلى سببٍ وعلّة. وعلّة تلبّس الماهيّة بالوجود إمّا ماهيّة الواجب، أو غيرها، ولا ثالث لهما.

والثاني محال؛ لأنّه يلزم أن يكون الواجب بالذات واجباً بالغير، وقد تقدّم استحالته في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة، فينحصر الأمر في أن تكون علّة تلبّس الماهيّة بالوجود هي الماهيّة، وحيث إنّ العلّة متقدّمة على معلولها وجوداً - كما سيأتي في مرحلة العلّة والمعلول - فننقل الكلام إلى الوجود الذي يقع وصفاً للماهيّة، التي هي في رتبة العلّة، هل هو نفس الوجود الذي يقع في رتبة المعلول أم غيره؟ ولا شقّ ثالث. فإن كان أحدهما عين الآخر، لزم تقدّم الوجود على نفسه؛ لتقدّم العلّة على معلولها بالوجود، وهو باطل بالضرورة. وإن كان الوجود في رتبة العلّة، هو غير الوجود في رتبة المعلول، ننقل الكلام إليه فيتسلسل، وقد تقدّم: أنّ التسلسل في العلل الفاعليّة باطل. وببطلان التالي - وهو علّة تلبّس الماهيّة بالوجود إمّا ماهيّة الواجب أو غيرها - يبطل المقدّم وهو: أنّ للواجب ماهيّة. وبهذا يتّضح: أنّ الواجب لا ماهيّة له.

الإشكال على الدليل الثاني

صاحب هذا الإشكال هو الفخر الرازي، فهو يُنكر كون كلِّ علّة متقدّمة بالوجود على المعلول، وبالتالي لا يتمّ الدليل المتقدّم؛ لأنّ الدليل يبتني على أنّ الماهيّة علّة للوجود، وهي متقدّمة عليه.

بيان ذلك؛ يقول المستشكل: إنّ الكلّيّة التي تقول إنّ كلِّ علّة متقدّمة بالوجود على معلولها، غير تامّة؛ لأنّه في بعض الموارد يتقدّم المعلول على العلّة تقدّماً بالماهيّة، فأجزاء الماهيّة هي عللٌ للماهيّة، وهي متقدّمة على الماهيّة تقدّماً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٦ ص ٤٨.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته ٢٥

بالمهية لا بالوجود. مثلاً: أجزاء ماهية الإنسان - وهي الحيوانية والناطقة - متقدمة على ماهية الإنسان بالمهية لا بالوجود، وهذا ما يُطلق عليه التقدّم بالتجوهر، فإنّ أجزاء الماهية متقدمة على نفس الماهية، ولكن تقدّمها ليس في الخارج، بل في الذهن. فعندما تأتي إلى الذهن، فالذهن يحللها إلى أجزاء، فيحكم: أنّ هذا المركّب - كالإنسان مثلاً - متوقّف على أجزائه وهي الحيوانية والناطقة، إذن في عالم التقرّر الذهني نجد أنّ الماهية متوقّفة على أجزائها، وبعبارة اصطلاحية: الماهية متوقّفة على علل قوامها؛ لأنّ الجنس والفصل من العلل الداخلية، ولا يشترط أن تكون الأجزاء متقدمة بالوجود على الماهية، بل يكفي التقدّم بالتجوهر الذهني والتقرّر الذهني.

وعلى هذا الأساس يقول المستشكل: إنّ قولكم: إنّ الواجب لو كان له ماهية لاحتاجت إلى علة، وعلتها إمّا ماهية الواجب وإمّا غيرها، فإن كانت العلة ماهية الواجب، يلزم تقدّم الشيء على نفسه... يقول: نختر الشقّ الأوّل، وهو: أنّ العلة نفس الماهية ولا يلزم تقدّم الشيء على نفسه، فهي علة وليست متقدمة بالوجود على معلولها، بل متقدمة بالماهية، وعليه فلا يلزم محذور تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنّ هذا المحذور ناشئ من القول بأنّ تقدّم الماهية على الوجود بالوجود.

بعبارة أخرى: الماهيات الممكنة قابلة للوجود، ولا بدّ أن تتقدّم على الوجود المقبول المفاض عليها؛ لحكم العقل بتقدّم القابل على المقبول، مع أنّكم لا تلتزمون بذلك، وتقولون: إنّ الماهية مع أنّها قابلة لكنّها توجد بنفس الوجود المقبول المفاض وليست متقدمة عليه، وعلى هذا الأساس فإنّ ما تقولونه في كون القابل يوجد بنفس الوجود المقبول، ولا يشترط تقدّم القابل على المقبول، نقوله في المقام، وهو: أنّ الفاعل لا يشترط تقدّمه على المعلول، وبذلك ينتفي ما قلتموه من محذور لزوم تقدّم الشيء على نفسه.

مناقشة المصنّف للإشكال

إنّ المستشكل خلط بين تقدّم أجزاء الماهيّة على الماهيّة في الذهن، وبين تقدّم العلّة على المعلول في الواقع الخارجيّ، ففي الذهن نقول: نعم، تتقدّم علل الماهيّة على الماهيّة بالماهيّة، وهذا التقدّم ناشئ من تحليل العقل وليس فيه تأثّر وتأثير حقيقيّ، أمّا في الواقع الخارجيّ وعالم التأثير والتأثّر فلا بدّ من تقدّم العلّة على المعلول بالوجود.

وعليه، إذا أردنا أن نشخص كيفية التقدّم، فلا بدّ من تشخيص وعاء المعلول، فإن كان وعاء المعلول في الذهن، يكفي التقدّم الذهنيّ، أمّا إن كان وعاء المعلول في الخارج، فلا بدّ من التقدّم بالوجود؛ وحيث إنّ وجود الواجب تعالى في الخارج، فلا بدّ أن يكون تقدّمًا بالوجود.

وكذلك الأمر في نقض المستشكل بمسألة القابل والمقبول - بأنّه كما تقولون: إنّ الماهيّة مع أنّها قابلة، لكنّها توجد بنفس الوجود المقبول المفاض وليس متقدّمةً عليه - فإنّ ما تقولونه في كون القابل يوجد بنفس الوجود المقبول ولا يشترط تقدّم القابل على المقبول، نقوله في المقام، وهو: أنّ الفاعل لا يُشترط تقدّمه على المعلول، وبذلك يتفني ما قلموه من محذور لزوم تقدّم الشيء على نفسه.

والجواب عليه: إنّّه خلط بين مقام القابل والمقبول في العقل، وبين تقدّم الفاعل على المعلول في الواقع الخارجيّ، فإنّ تقدّم القابل على مقبولة بالوجود إنّما هو في القابل الذي يكون علّةً مادّيةً للمجموع من المادّة والصورة، فإنّ المادّة (القابل) علّةً مادّيةً للمركّب منها ومن الصورة، فإنّ المادّة متقدّمةً بالطبع لكونها جزءً علّةً للمركّب منها ومن الصورة.

أمّا الماهيّة فليست علّةً للوجود - الذي هو جزء المركّب - إذ لو كانت الماهيّة علّةً مادّيةً، فهي علّةً للمركّب من الوجود والماهيّة لا للوجود فقط، كذلك ليست الماهيّة علّةً للمركّب منها ومن الوجود، لأنّ قابليّة الماهيّة

للوجود إنَّما هي اعتبارٌ عقليٌّ ناشئٌ من تحليل العقل للموجود إلى ماهية ووجود، فيحمل الوجود على الماهية، كقولنا: (الإنسان موجود) فالعقل يجعل الماهية معروضا والوجود عارضا، ومن الواضح: أن مثل هذا التقدّم عقليّ، لا يستلزم التقدّم الحقيقيّ للماهية على الوجود في الخارج.

وفي المقام، فإنّ الماهية قد فرضت علّةً فاعليّةً للوجود العينيّ، أي: إنّ لها التأثير الحقيقيّ في الوجود، وهو يستلزم تقدّمها بالوجود على معلولها، فلو كانت علّةً لوجودها، لزم تقدّمها على نفسها. وبهذا يتّضح عدم تمامية مناقشة الفخر الرازي.

وإلى هذه الحقيقة أشار جملةٌ من الحكماء؛ قال الطوسي في (شرح الإشارات): «إنّ كلامه هذا مبنيٌّ على تصوّره أنّ للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها، ثمّ إنّ الوجود يحلّ فيها، وهو فاسد؛ لأنّ كون الماهية هو وجودها، والماهية لا تتجرّد عن الوجود، فإنّ الكون في العقل أيضاً وجودٌ عقليّ، كما أنّ الكون في الخارج وجودٌ خارجيّ، بل إنّ العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه. فإذا اتّصاف الماهية بالوجود أمرٌ عقليّ، ليس كاتّصاف الجسم بالبياض؛ فإنّ الماهية ليس لها وجودٌ منفرد، ولعارضها المسمّى بالوجود وجودٌ آخر، حتّى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها، والحاصل: إنّما تكون قابلةً للوجود عند وجودها في العقل فقط، ولا يمكن أن تكون فاعلةً لصفةٍ خارجيّةٍ عند وجودها في العقل فقط»^(١).

وقال الشيخ مصباح الزدي في تعليقه: «وحاصل الجواب: أنّ القابل على قسمين: قابلٌ حقيقيٌّ هو علّةٌ ماديّةٌ للمجموع منه ومن الصورة التي يقبلها،

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣٩.

وهو متقدّم بالطبع لكونه جزء العلة، وقابل اعتباري يختصّ قبوله بوعاء التحليل الذهني، حيث ينحلّ الموجود إلى ماهية ووجود، وهذا القبول الاعتباري لا يعني إلا وقوع الماهية موضوعاً للقضية المترتبة على ذلك التحليل، فلا يستلزم تقدماً حقيقياً لها على الوجود. وأمّا فرض فاعلية الماهية للوجود العيني فمعناه تأثيرها الحقيقي فيه، ويستلزم تقدّمها بالوجود. فالوجود الذي هو ما فيه التقدّم، لو كان نفس الوجود الذي فرض معلولاً، لزم تقدّم الوجود على نفسه، ولو كان وجوداً آخر ننقل الكلام إليه، وهلمّ جرّاً^(١).

والملاحظة الحرّية بالالتفات: هي أنّ صدر المتأهّلين - على الرغم من عدم قبوله لمناقشة الفخر الرازي في المبدأ والمعاد^(٢) - إلا أنّه التزم في الأسفار بورود الإشكال، حيث قال: «وهذه الحجّة غير تامّة عندنا لأنّها منقوضة بالماهية الموجودة التي كانت للممكنات؛ إذ كما أنّ فاعل الشيء يجب تقدّمه عليه فكذلك قابل الشيء»^(٣).

وكيفما كان، فإنّ الذي ينبغي أن يقال في مقام ما ذكره الرازي وما أُورد عليه: إنّهُ إن كان المراد من: (أنّ الماهية مقتضية لوجودها) هو الاقتضاء والعلية الخارجيّة، فالإشكال واردٌ عليه بأنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه أو التسلسل المحال. أمّا إذا كان المراد هو الاقتضاء والعلية التحليليّة النفس أمرية، فلا يرد عليه شيءٌ ممّا تقدّم.

الدليل الثالث

يبتني هذا الدليل على المقدمات التالية:

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٤١٨، رقم (٤٠٥).

(٢) المبدأ والمعاد: ص ٢٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٤٨.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته ٢٩

المقدمة الأولى: الماهية في الذهن قابلة للصدق على كثيرين؛ لأن كل ماهية في الذهن فهي كلية، تصدق على كل فرد يدخل تحتها، فماهية الإنسان في الذهن مثلاً كلية ولها قابلية الصدق على كثيرين، بل تصدق على أفراد ما لا نهاية له. وإذا امتنع تحقق فرد من أفراد هذه الماهية، فهو لأجل مانع خارجي، أي: ممتنع بالغير وليس ممتنعاً بالذات؛ لأنه لو امتنع وجود فرد واحد من الماهية بالامتناع الذاتي، فهذا يعني: أن هذه الماهية في حد ذاتها تأبى الوجود، وهذا يعني عدم تحقق أي فرد من أفراد تلك الماهية. وعلى هذا الأساس، فإن امتناع تحقق بعض الأفراد غير الموجودة للماهية، هو امتناع بالغير وليس امتناعاً بالذات.

المقدمة الثانية: لو فرض للواجب تعالى ماهية، فلا يتصور لها أفراد متعددة، وذلك لأن أدلة التوحيد تبطل تعدد أفراد ماهية الواجب تعالى، وهذه المقدمة واضحة.

المقدمة الثالثة: الأفراد غير الموجودة للماهية تكون ممتنعة بالغير، وهذه المقدمة مستلّة من المقدمة الأولى.

المقدمة الرابعة: كل ممتنع بالغير فهو ممكن بالذات، كما تقدّم في الفصل السابق.

وبناءً على هذه المقدمات نقول: لو كان للواجب تعالى ماهية، فهي تكون كلية، ويمكن أن تكون لها أفراد لا إلى نهاية، كما تقدّم في المقدمة الأولى، وإن أفراد ماهية الواجب غير الموجودة تكون ممتنعة بالغير، كما تقدّم في المقدمة الثالثة، فينتج: أن أفراد ماهية الواجب ممكنة بالذات، لأنه بناءً على المقدمة الرابعة: كل ممتنع بالغير فهو ممكن بالذات، فيلزم أن تكون ماهية الواجب تعالى ممكنة بالذات، فيلزم التناقض؛ لما ثبت من أن واجب الوجود هو واجب الوجود بالذات، ومن الواضح: أن ماهية واحدة واجبة بالذات وممكنة

بالذات، مستلزمٌ للتناقض.

وبهذا يتّضح: أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له، وهو المطلوب.

الإشكال على الدليل الثالث

المستشكل ينكر المقدمة الأولى التي تقول: إنّ كلّ ماهيّة لابدّ أن تكون كليّة، بل يقول: ليس كلّ ماهيّة لابدّ أن تكون كليّة، وعلى الأقلّ في الواجب تعالى، فله ماهيّة لكنّها ماهيّة جزئيةٌ شخصيّة، وعلى هذا الأساس فإنّ العقل يحلّل وجود ذات الواجب تعالى إلى وجودٍ وإلى ماهيّة شخصيّة جزئية. وعليه، فلا يلزم محذور التناقض، لأنّ التناقض يأتي من الالتزام بكون ماهيّة الواجب كليّة، ويفرض لها أفراداً غير موجودة ممتنعة بالغير، فيكون الواجب ممكناً بالغير.

أمّا في المقام فلا يأتي هذا المحذور؛ لأنّ ماهيّة الواجب ليست كليّة، فهي ماهيّة شخصيّة ليس لها إلاّ فردٌ واحد، وهو الواجب تعالى، ولا يتصور لها أيّ فردٍ آخر حتّى مع القول بالامتناع بالغير.

فعلى هذا الأساس يمكن أن يكون للواجب ماهيّة.

جواب المصنّف على الإشكال

سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة: أنّه بناءً على أصالة الوجود فإنّ التشخيص بالوجود لا بالماهيّة^(١)، وعلى هذا الأساس، فإنّ الماهيّة دائماً مساوقةٌ للكليّة، ولا يمكن تصوّر ماهيّة شخصيّة.

نعم، بناءً على أصالة الماهيّة يكون هذا الإشكال تامّاً؛ لأنّه يمكن أن تكون الماهيّة إمّا كليّة في الذهن وإمّا شخصيّة في الخارج، وهذه واحدةٌ من ثمرات مختارنا في أصالة الوجود.

(١) كما صرح به المعلم الثاني، وكذا في شرح الهداية الأثرية لصدر المتألّهين: ص ٢٨٦.

(٦) النتائج المتحصلة

مما تقدّم يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

النتيجة الأولى: الواجب تعالى لا حدّ له.

النتيجة الثانية: ضرورة الواجب تعالى ضرورة أزليّة.

أي: إنّ هذه الحقيقة الوجوديّة هي بذاتها واجبة الوجود من دون حاجة إلى انضمام حيثيّة تعليليّة أو تقييدية، وهي الضرورة الأزليّة.

بيان ذلك: المراد من الحيثيّة التعليليّة هو أن تكون علّة لعرض المحمول على الموضوع، من غير أخذه قيداً للموضوع، فالعرض من التقييد بها هو بيان علّة ثبوت الحكم للمقيّد، كأن يقال: (الإنسان - من حيث هو متعجّب - ضاحك) فإنّ الضاحك هو الإنسان، والتعجّب علّة لعروض الضحك عليه، فالموضوع ليس إلّا ذات الإنسان، لا هو والتعجّب، بل التعجّب إنّما هو علّة لعروض الضحك عليه، وواسطة في ثبوت الضحك له، ولذا يقال: كلّ حيثيّة تعليليّة واسطة في الثبوت.

أمّا الحيثيّة التقييدية فهي التي بعد تقييد الموضوع بها، تزيد على الموضوع شيئاً، ويُجعل الموضوع مقيّداً بها في كونه موضوعاً، كأن يقال: (الجسم - من حيث كونه أبيض - مرئيّ) فالموضوع للمرئيّ ليست ذات الجسم وحدها، بل هو الجسم المقيّد بقيد كونه ذا بياض، فالجسم واللون كلّ واحدٍ منهما موضوع للمرئيّ، إلّا أنّ المرئيّ بالذات هو البياض، والجسم مرئيّ بالعرض، أي: إسناد المرئيّ إلى الجسم عرضيٌّ ومجازيٌّ، نظير إسناد الجري إلى الميزاب، ولذا يقال: الحيثيّة التقييدية واسطة في العروض.

أمّا الحيثيّة الإطلاقيّة فهي التي بعد تقييد الموضوع بها، لا تزيد على الموضوع شيئاً أصلاً، والمراد من التقييد بها بيان الإطلاق عن جميع ما عدا

الموضوع، فهي بمنزلة التأكيد، مثل أن يقال: (الإنسان - من حيث هو إنسان - حيوان ناطق) فإن كلمة (من حيث هو إنسان) تأكيدٌ للموضوع، أو يقال: (الماهية - من حيث هي ماهية - ليست إلا هي) فإن لفظة (من حيث هي ماهية) تأكيدٌ للموضوع، ومعناه: أن الماهية مع قطع النظر عن جميع ما عداها ليست إلا هي، فالماهية بالحيثية الإطلاقية لا موجودة ولا معدومة.

أما الضرورة الأزلية: «هي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته من دون قيد أو شرط أصلاً، حتى قيد وجود الموضوع، وهي أشرف القضايا، وتختص بها إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحتاً، لا يشوبه عدم ولا تحدّه ماهية، وهو الوجود الواجب تعالى وتقدس فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته»^(١).

وإذا تبين ذلك نقول: إذا نسبنا الوجود إلى الواجب، فلا نحتاج لا إلى حيثية تعليلية، (أي: إن فرض وجود واجب الوجود، هو فرض وجوده من دون علة، بمعنى: إن الوجود يُحمل عليه من دون واسطة في الثبوت) ولا إلى حيثية تقييدية (أي: مع ثبوت واجب الوجود، يُحمل عليه الوجود من دون واسطة في العروض). وهذا هو معنى الضرورة الأزلية، أي: إن حمل الوجود على الواجب تعالى ضروري لذاته، من دون قيد أو شرط أصلاً، حتى قيد وجود الموضوع، وهي الحيثية الإطلاقية أي: الموضوع مطلقاً عن جميع ما عداه. وهذا بخلاف ما لو نسبنا الوجود إلى وجود الممكن، فهو ضروري ولكن بالحيثية التعليلية للموضوع، وإذا نسبت الوجود إلى الماهية فإن ضرورة الوجود للماهية إنما تكون بالحيثية التقييدية، يعني: إذا كانت الماهية مقيدة بالوجود، (أي: موجودة في الخارج) عند ذلك تكون متصفة بالوجود، ولذا

(١) نهاية الحكمة: ص ٤٦.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ٣٣

قلنا فيما سبق إنَّنا إذا قلنا: الإنسان موجودٌ، فهو نسبة الشيء إلى غير ما هو له؛ لأنَّ الوجود ليس منسوباً إلى الإنسان حقيقة، بل الوجود منسوبٌ إلى وجود الإنسان لا إلى ماهية الإنسان.

إذن، لكي يتَّصف الواجب بالوجود لا يحتاج إلى انضمام حيثية تعليلية كما في وجود الممكن، ولا إلى حيثية تقييدية كما في ماهية الممكن، وهذا هو معنى: أنَّ الواجب يتَّصف بالوجود بالضرورة الأزلية، التي هي حيثية الإطلاقية.

النتيجة الثالثة: الواجب تعالى أعلى مرتبةً من مراتب التشكيك في الوجود. تقدّم في المرحلة الأولى: أنَّ الوجود حقيقةً مشكَّكةٌ مختلفةٌ بالشدة والضعف، وعلى هذا الأساس لابدّ من وجود مرتبةٍ تامّة، بل وجود مرتبةٍ لا يتصوّر ما هو أتمّ منها، وهي مرتبة الواجب تعالى، وذلك لو فرضنا وجود مرتبةٍ أعلى من مرتبة الواجب تعالى للزم أن تكون مرتبة الواجب تعالى محدودة، وهو خلاف ما ثبت من كونها لا حدّ لها، ومطلقةٌ غير محدودة.

وبهذا ننتهي إلى أنَّ المراتب الوجودية لابدّ أن تنتهي صعوداً في سلسلة العلل الوجودية، إلى مرتبةٍ صرفيةٍ لا يمكن أن يتصوّر فوقها مرتبة، إذ لو كان فوقها مرتبةٌ أو أمكن أن يكون فوقها ذلك، لكانت محدودة، وهو خلف كونها لا حدّ لها، فمرتبة الواجب تعالى تامّة، بل فوق التمام، لذا قال المصنّف قدّس سرّه: «و غاية كمالها ما لا أتمّ منه، وهو الذي لا يكون متعلّقاً بغيره، ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه، إذ كلّ ناقصٍ متعلّق بغيره مفتقرٌ إلى تمامه»^(١).

وإلى هذا المعنى يشير السبزواري في حاشيته على الأسفار بقوله: «المراتب الأخر من حقيقة الوجود متقوِّمة تقوِّماً وجودياً، ومفتقرة فقراً نورياً إلى الوجوب الذاتي؛ لما ثبت: أنَّ الوجودات عين الربط والفقر إلى الله تعالى، لا

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٢٩.

أَنَّها ذواتٌ لها الربط والفقر»^(١).

ومَّا تقدَّم يتَّضح اندفاع جملةٍ من الاعتراضات على مبنى الحكماء الذي مفاده: أنَّ الواجب لا ماهيَّة له، كما سيَّضح في البحث اللاحق. وبذلك تندفع اعتراضات المتكلِّمين على نفي الماهيَّة عن الواجب تعالى. وفيما يلي نشرع في بيان الاعتراضات التي أوردها بعض المتكلِّمين على الحكماء القائلين بأنَّ الواجب تعالى لا ماهيَّة له، والإجابة عليها. ولا يخفى: أنَّ هذه الاعتراضات الأربعة التي سنذكرها يمكن أن تعدَّ براهين لإثبات الماهيَّة للواجب سبحانه وتعالى.

ومن الجدير بالذكر: أنَّ الذي ينفيه الحكماء هو الماهيَّة بمعنى الحدِّ، أمَّا المتكلِّمون الذين يثبتون الماهيَّة للواجب تعالى، واعترضوا على الحكماء القائلين بنفي الماهيَّة عن الواجب تعالى، لا يعني أنَّهم يثبتون الحدَّ للواجب تعالى، بل يثبتون شيئاً آخر، فليس مركز النفي والإثبات واحداً.

(٧) اعتراضات المتكلِّمين على نفي الماهيَّة عن الواجب تعالى

قال المصنِّف عند تعرُّضه لهذه الاعتراضات: بناءً على ما ثبت من أنَّ الواجب تعالى هو المرتبة العُلِّيا من مراتب الوجود المشكَّكة، سوف تندفع الاعتراضات على نفي الماهيَّة عن الواجب تعالى، كما سيَّضح من الإجابة عليها، وهذه الاعتراضات هي:

الاعتراض الأوَّل

يبتني هذا الاعتراض على مقدِّماتٍ ثلاث:

المقدِّمة الأولى: حقيقة الواجب بالذات ليست متساويةً مع حقيقة غير

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٥، الحاشية رقم (٢).

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ٣٥

الواجب. وهذه المقدمة واضحة؛ لأنَّ حقيقة واجب الوجود - أي: ماهيته - هي الوجوب بالذات، وهي لا تساوي حقيقة الممكن، التي هي الإمكان بالذات. وعليه فإنَّ حقيقة الواجب بالذات تُنافي حقيقة الممكن بالذات؛ للمنافاة بين الوجوب بالذات والإمكان بالذات.

المقدمة الثانية: وجود الواجب يساوي وجود غيره من الممكنات، أي: إنَّ الواجب في وجوده يساوي وجود الممكنات، لأنَّ كليهما وجود، وبهذا يتبيَّن: أنَّ عدم التفاوت بين الواجب والممكن من حيث الوجود.

المقدمة الثالثة: المساوي مع غير المساوي ليس واحداً، أي: إنَّ حقيقة ذات الواجب لا تساوي وجوده، لأنَّ المساوي مع غير المساوي ليس واحداً، ومنه يتَّضح: أنَّ حقيقة الواجب تختلف عن وجود الواجب وليس شيئاً واحداً. فبناءً على المقدمة الأولى: حقيقة الواجب بالذات ليست متساويةً مع حقيقة غير الواجب من الممكنات، وبناءً على المقدمة الثانية: إنَّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات، وبناءً على المقدمة الثالثة: إنَّ حقيقة الواجب تختلف عن وجود الواجب؛ ينتج: أنَّ حقيقة واجب الوجوب غير وجوده، ومعنى حقيقته هو ماهيته، وعليه فيثبت: أنَّ للواجب تعالى ماهية.

وهناك اعتراض آخر جاء في سياق هذا الاعتراض، وهو قول المعترض: (حقيقته غير وجوده، وإلاَّ كان وجود كلِّ ممكن واجباً) وبيانه: لو كانت حقيقة الواجب نفس وجوده، كان وجود كلِّ ممكن واجباً، والتالي باطل، فكذا المقدم، أي: بطلان كون حقيقته تساوي وجوده، بل لابدَّ أن تكون حقيقته شيئاً وراء وجوده، وعليه يثبت أنَّ للواجب ماهية.

أمَّا بيان الملازمة بين المقدم والتالي، فهو لأنَّ وجود الواجب يساوي وجود الممكن في أنَّه وجود، وهو نفس المقدمة الثانية في الاعتراض المتقدم.

مناقشة الاعتراض الأول

هذه المناقشة تتوجّه صوب المقدّمة الثانية التي تقول: (وجود الواجب يساوي وجود غيره من الممكنات من حيث الوجود) وحينئذٍ نتساءل: ما هو المراد من مساواة وجود الواجب مع وجود الممكنات؟ هل المساواة في مفهوم الوجود العامّ البديهيّ الذي هو في الذهن، أم المساواة في حقيقة الوجود الخارجيّة ومصادقه في الخارج؟

فإن كان مرادكم من مساواة وجود الواجب مع وجود الممكنات في مفهوم الوجود العامّ، فهذا صحيح ولا إشكال فيه، لأنّ مفهوم الوجود العامّ البديهيّ يصدق على الواجب وعلى الممكنات؛ لكن يرد عليه: أنّ البحث في المفهوم خارج عن البحث في المقام؛ لأنّ بحثنا ليس في المفهوم، وإنّما في مصداق الوجود في الخارج، والحال: أنّ مفهوم الوجود العامّ هو مفهوم اعتباريّ عقليّ، لا تحقّق له في الخارج، وعليه فهذا المفهوم لا هو عين الواجب ولا هو عين الممكنات، إذن البحث في المفهوم خارج عن البحث؛ لأنّ بحثنا في مصداق الوجود وفي حقيقة الوجود الخارجيّة لا في المفهوم.

وإن كان مرادكم من (أنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات في الخارج والمصداق): أنّ حقيقة ومصداق وجود الواجب تساوي حقيقة ومصداق وجود غيره من الممكنات، فهذا غير صحيح؛ لأنّ حقيقة الوجود ليست متواطئة ومتساوية في المصاديق؛ لما ثبت في محله من: أنّ الوجودات مشكّكة، وكلّ مرتبة لها حكمها الخاصّ بها، وإن كانت خصوصيّة الطبيعة الواحدة ثابتة لكلّ أفراد تلك الطبيعة، لكن خصوصيّة الحقيقة المشكّكة هي: أنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود واحدة لجميع الكمالات الوجوديّة لما تحتها من المراتب، أمّا المراتب الأدنى فلا يمكن لها أن تحصل على كمالات المراتب الأعلى منها.

وبهذا يتّضح بطلان المقدّمة الثانية التي جاءت في استدلال المعارض التي تقول: (إنّ وجود الواجب يساوي وجود غيره من الممكنات) لأنّ مرتبة الواجب اقتضت الوجوب بالذات؛ لأنّها لا متناهية، وما دونها من مراتب الممكنات فهي محدودة متناهية، وإذا كانت متناهية فلا محال أنّها لا تقتضي الوجوب، ومن الواضح: أنّ وجوب الوجود لا يساوي ممكن الوجود، وبهذا يتّضح: أنّ وجود واجب الوجود لا يساوي وجود الممكنات، وعليه فإنّ هذا الاعتراض غير تامّ.

الاعتراض الثاني

حاصل هذا الاعتراض: أنّ الواجب تعالى يتّصف بالوجوب بالذات، وحينئذٍ نتساءل: هل صفة الوجوب بالذات الثابتة له تعالى هي صفة لوجوده أم لماهيّته؟

فإن كانت صفة الوجوب ثابتة لوجوده، لزم أن يكون كلّ ممكن واجب الوجود؛ لاشتراك الواجب والممكن في الوجود، وهو محال كما هو واضح. وإن كانت صفة الوجوب ثابتة للواجب تعالى بغير وجوده، فيلزم من ذلك حاجة الواجب إلى الغير، فيلزم أن يكون واجب الوجوب ممكن الوجود؛ لما سيأتي في الفصل اللاحق: أنّ الواجب لو احتاج في كماله من كماله إلى الغير لصار ممكناً. وإذا صار الواجب ممكناً، يلزم خلف الفرض من كونه واجب الوجود. وإذا بطل هذان الوجهان، فلا بدّ من ثبوت صفة الوجوب لماهيّته، وتلك الماهية غير موجودة في الممكنات، فلا يوجد اقتضاء الوجوب بالذات للممكنات. وبهذا يثبت: أنّ للواجب ماهية.

مناقشة الاعتراض الثاني

وهي نفس المناقشة على الاعتراض السابق، وحاصلها القول: ما هو

مرادكم من: أن وجود واجب الوجود يشترك مع وجود الممكنات في الوجود؟ فإن كان مرادكم هو الاشتراك بمفهوم الوجود العام البديهي، فيرد عليه: أن هذا خارجٌ عن البحث؛ لأنّ بحثنا في حقيقة الوجود الخارجية لا في المفهوم، وإن كان مرادكم من: أن وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات في الخارج والمصدق: هو أن حقيقة ومصدق وجود الواجب تساوي حقيقة ومصدق وجود غيره من الممكنات، فهذا غير صحيح؛ لأنّ حقيقة الوجود ليست متواطئةً ومتساويةً في المصاديق، لما ثبت في محله: أن الوجودات مشكّكة، وأعلى المراتب هي مرتبة الواجب التي اقتضت الوجوب بالذات؛ لأنها لا متناهية وما دونها من مراتب الممكنات فهي محدودةٌ متناهية، وإذا كانت متناهيةً فلا محالة أنها لا تقتضي الوجوب، ومن الواضح: أن وجوب الوجود لا يساوي ممكن الوجود، وبهذا يتّضح: أن وجود واجب الوجود لا يساوي وجود الممكنات، وعليه فإنّ هذا الاعتراض غير تامّ.

الاعتراض الثالث

ويبيني على المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: الواجب تعالى مبدأ لوجود الممكنات، وهذه المقدمة واضحة.

المقدمة الثانية: وجود الواجب يشترك مع وجود الممكنات من حيث إنّ كليهما وجود.

المقدمة الثالثة: لو كان الواجب مجرداً عن الماهية، فلا يخلو الأمر من ثلاثة أوجه، كلّها باطلة، ويبطلانها يثبت أن للواجب ماهية، لأنّه إذا بطل تجرّد الواجب عن الماهية، يثبت لا محالة: أن للواجب ماهية، وبيان هذه الأوجه بالشكل التالي:

الوجه الأوّل: إن كانت مبدئية الواجب للممكنات لذاته - أي: لذات

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته ٣٩

الواجب تعالى - لزم أن يكون كل وجود حتى الممكن واجباً أيضاً؛ لأن وجود الممكن يساوي وجود الواجب في أن كليهما وجود - كما تقدم في المقدمة الثانية - وعليه يكون الممكن علّة لنفسه ولعلله، ومن الواضح: أن كون الممكن علّة لنفسه ولعلله، مستحيل؛ لأنّه إذا كان الممكن علّة لنفسه لزم تقدم الشيء على نفسه، وهذا دور وهو مستحيل، وإذا كان الممكن علّة لعلله الممكنة، يلزم الدور كذلك وهو مستحيل أيضاً.

الوجه الثاني: أن تكون مبدئية الواجب تعالى للممكنات لا لذات الواجب، بل لوجود الواجب مع قيد تجرّد الواجب عن الماهية. وهذا الوجه باطل أيضاً؛ لأنّه يلزم أن يكون الواجب مركباً من حيثين، وجود وتجرد عن الماهية، والحال: أن الواجب تعالى بسيط محض، وغير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركيب، كما سيأتي في المرحلة الثانية عشرة، بل يلزم عدم الواجب؛ لأنّ التجرد عن الماهية حيثية عدمية؛ لأنّه عبارة عن خلّو الواجب عن الماهية، ومن الواضح: أن ما كان أحد أجزائه أو جزئيه عدمياً، كان كله عدمياً؛ لأنّ الكل لا يتحقّق إلاّ بتمام أجزائه.

الوجه الثالث: أن تكون مبدئية الواجب تعالى للممكنات لا لذاته ولا لوجوده، بل بشرط^(١) التجرد عن الماهية، وهذا الوجه وإن لم يرد عليه إشكال التركيب - لأنّ الشرط خارج عن الشروط وغير داخل فيه بخلاف القيد - لكنّه باطل من جهة أخرى، وهي: أنّه يلزم أن يكون كل وجود وإن كان ممكناً بشرط التجرد عن الماهية، مبدأً لجميع الممكنات، والحالة التي لا يكون الممكن فيها مبدأً لجميع الممكنات، هي لأجل فقدان شرط التجرد في الممكنات.

(١) الفرق بين القيد والشرط: أن القيد مأخوذ في المقيد وداخل فيه، أمّا الشرط فهو خارج عن الشروط، فيلزم من القيد التركيب، بخلاف الشرط، إذ لا يلزم منه التركيب.

٤٠ شرح نهاية الحكمة - ج ٣

ومن الواضح: أنّ صيرورة الممكنات مبدأً لجميع الممكنات مستحيل،
للزوم تقدّم الشيء على نفسه فيما إذا كان الممكن مبدأً لنفسه، ويلزم الدور
كذلك إذا كان الممكن علّةً لغيره من الممكنات.
وإذا بطلت هذه الوجوه، وثبت استحالة تجرّد الواجب عن الماهيّة، تثبت
حينئذٍ الماهيّة للواجب تعالى.

مناقشة المصنّف للاعتراض الثالث

المعترض وقع في اشتباهين؛ الأوّل: ما تقدّم في الاعتراض السابق، وهو
قوله: إنّ واجب الوجود يشترك مع الممكنات، وقد تمت مناقشته.
والاشتباه الثاني في كلام المعترض قوله: «إنّ التجرّد عن الماهيّة قيدٌ
عدمي» وهو باطل؛ لما تقدّم: أنّ الماهيّة هي حدّ الوجود والحدّ أمرٌ عدمي،
وعليه فإنّ سلب الماهيّة يعني سلب السلب، ومن الواضح: أنّ سلب السلب
يرجع إلى الإيجاب.

الاعتراض الرابع

وهذا الاعتراض شبيه بالاعتراض السابق، وحاصله: أنّ حقيقة الواجب
تعالى لها صورتان:

الصورة الأولى: أن تكون حقيقة الواجب عين الثبوت الخارجي.
الصورة الثانية: أن تكون حقيقة الواجب ليست الثبوت الخارجي، بل
حقيقة الواجب هي الماهيّة.
أمّا الصورة الأولى، ففيها احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن تكون حقيقة الواجب عين مطلق الثبوت الخارجي،
وهذا الاحتمال باطل؛ لأنّه يلزم أن يكون كلّ ما له ثبوتٌ خارجيٌّ فهو واجب
الوجود، لأنّه لا فرق في الوجود بين الواجب وغيره.

الاحتمال الثاني: أن تكون حقيقة الواجب عين الثبوت الخارجي مع قيد التجرد عن الماهية، وهذا الاحتمال باطل أيضاً، لأنه يلزم تركب الواجب من الثبوت الخارجي والتجرد عن الماهية، مع أن الواجب بسيط غير مركب بأي نحو من أنحاء التركب، مضافاً إلى أن التجرد عن الماهية أمرٌ عدمي، لا يصلح أن يكون جزءاً من الواجب، لأنه لو كان جزءاً من الواجب، لاستلزم أن يكون الواجب أمراً عديمياً؛ لأن ما كان جزءه عديمياً فهو عدمي.

الاحتمال الثالث: أن تكون حقيقة الواجب عين الثبوت الخارجي مع شرط التجرد عن الماهية، وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لأنه يلزم احتياج الواجب إلى الشرط، فيكون الواجب ممكناً؛ لما سيأتي في الفصل اللاحق من: أن الواجب لو احتاج في كماله من كمالاته إلى الغير لصار ممكناً، وعليه فهذا الاحتمال باطل أيضاً.

أما الصورة الثانية - وهي أن تكون حقيقة الواجب غير الثبوت الخارجي؛ بمعنى: أن حقيقة الواجب هي الماهية - ففيها ثلاثة احتمالات أيضاً:

الاحتمال الأول: أن تكون حقيقة الواجب هي الماهية، لكن دون ثبوت خارجي، وهو باطل؛ لأنه يلزم أن لا يكون الواجب موجوداً.

الاحتمال الثاني: أن تكون حقيقة الواجب هي الماهية، وافترضنا: أن وجود الواجب في الخارج داخل في الواجب وجزء منه، وهو باطل؛ لأنه يلزم تركب الواجب تعالى، وقد ثبت أنه بسيط.

الاحتمال الثالث: أن تكون حقيقته هي الماهية، وافترضنا: أن وجود الواجب في الخارج ليس جزءاً من الواجب، وهذا يعني: أن حقيقة الواجب نفس الماهية الخاصة به، والوجود خارج عن حقيقته لازم له، وهو المطلوب الذي نسعى لإثباته؛ وذلك لأن جميع الاحتمالات باطلة إلا الاحتمال الأخير، وبه تثبت الماهية للواجب تعالى.

مناقشة الاعتراض الرابع

هذه المناقشة عين المناقشة السابقة، وهي: أن المراد من الوجود المأخوذ في هذا الاعتراض - بل وكل الاعتراضات المتقدمة - إما هو مفهوم الوجود العام البديهي، الذي هو اعتبار عقلي، ومن الواضح: أن مفهوم الوجود خارج عن البحث؛ لأن البحث في حقيقة ومصدق الوجود في الخارج لا في الذهن.

وإما هو - أي: المراد من الوجود المأخوذ في الاعتراض -: حقيقة ومصدق الوجود، وأنه طبيعة كلية مشتركة متواطئة متساوية المصاديق، فهو باطل أيضاً؛ لأن الوجود حقيقة مشككة مختلفة المراتب، وأعلى مراتبها هي مرتبة الواجب تعالى، وهذه المرتبة لا تتساوى مع غيرها من المراتب الوجودية.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نأخذ الاحتمال الأول من الصورة الأولى، وهو: أن تكون حقيقة الواجب عين مطلق الثبوت الخارجي، ولا يلزم منه أن يكون كل ما له ثبوت خارجي واجباً، لأن مرتبة وجود الواجب تعالى لا تتساوى ولا تشترك مع غيرها من حيثية الخارج والمصدق.

(٨) ضرورة الوجود للواجب تعالى ضرورة أزلية

إن ضرورة الوجود للواجب تعالى ضرورة أزلية، والضرورة الأزلية - كما تقدم في بداية هذا الفصل - ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته من دون أي قيد وشرط، أي: هو أمرٌ بديهي، من قبيل قولنا: الله تعالى موجودٌ أو الله تعالى قادرٌ وعالمٌ وغنيٌ بالضرورة. إذا نسبنا الوجود إلى الواجب، فلا تحتاج إلى حيثية تعليلية، أي: إن فرض وجود واجب الوجود، هو فرض وجوده من دون علة، أي: إن الوجود يحمل عليه من دون واسطة في الثبوت، وكذلك لا يحتاج إلى حيثية تقييدية، أي: مع ثبوت واجب الوجود فهو يحمل عليه الوجود من دون واسطة في العروض. وهذا هو معنى الضرورة الأزلية، أي:

في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيّته إنّيّه ٤٣

إنّ حمل الوجود على الواجب تعالى ضروريّ لذاته من دون قيد أو شرط أصلاً، حتّى قيد وجود الموضوع، وهي الحيثيّة الإطلاقيّة، أي: الموضوع مطلق عن جميع ما عداه.

وكذلك لا يحتاج حمل الوجود على الواجب تعالى إلى ضرورة ذاتيّة، «والضرورة الذاتيّة: هي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود». بمعنى: أنّ المحمول إنّما يكون ضرورياً للموضوع حين كونه موجوداً، أي: مادام موجوداً، لا أنّه ثابت لوجود الموضوع وينسب إلى ذات الموضوع بواسطته، حتّى يكون إسناد المحمول إلى ذات الموضوع من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له، ولا أنّ وجود الموضوع علّة لثبوت المحمول، ولا أنّ الموضوع هي الذات المقيدة بالوجود، فلا يؤخذ الوجود في الموضوع، لا بنحو الحيثيّة التعليليّة ولا التقييديّة، وإنّما هو من قبيل الظرفيّة الحينيّة.

بتعبير آخر: إنّ الوجود إنّما يُحتاج إليه في الضرورة الذاتيّة لتحقيق الموضوع، أمّا ثبوت المحمول للموضوع فلا يحتاج إلى شيء أصلاً، لأنّ المحمول ضروريّ لذات الموضوع من دون أن يكون الوجود واسطة لعروض المحمول أو لثبوته، أو يكون قيداً للموضوع. لذا عبّر المصنّف في نهاية الحكمة بقوله: «إنّ المحمول يستحيل أن ينفكّ عن الموضوع حال الوجود» كقولنا الإنسان حيوان بالضرورة، فالحيوانيّة ذاتيّة للإنسان ضروريّة له مادام موجوداً، ولولاه لكان باطل الذات لا إنساناً ولا حيواناً؛ من قبيل قولنا: كلّ مثلث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين بالضرورة الذاتيّة، فإنّ المثلث يكون علّة للمساواة، فيما إذا كان المثلث موجوداً في الخارج.

وعلى هذا الأساس فإنّ حمل الوجود على الواجب تعالى لا يحتاج إلى ضرورة ذاتيّة.

ولا يحتاج حمل الوجود على الواجب تعالى إلى ضرورة وصفيّة أيضاً،

وهي: «ما إذا كان المحمول غير ضروريًّا بالنسبة لذات الموضوع، ولكن يمكن أن يكون المحمول ضروريًّا من حيث صفةٍ معيّنة، كما لو قيل: الإنسان لا يرى الأشياء التي أمامه أو لا يسمع الأصوات القريبة منه، فهذه القضية كاذبة، لأنّ الإنسان السليم ليس كذلك. أمّا إذا قيل: الإنسان الفاقد الوعي (المغنى عليه) لا يسمع ولا يرى، فهذه القضية صادقة، بل من الضروريّ أن يكون كذلك؛ لأنّ الإنسان في حالة الإغماء لا يمكن أن يسمع أو يرى، وهنا عندما وضعنا قيد الإغماء للموضوع أصبح المحمول - وهو عدم السمع والبصر - ضروريًّا للموضوع»^(١).

أو كقولنا: (كلّ كاتب متحرّك الأصابع مادام كاتباً) فإنّ ثبوت تحرّك أصابع اليد للكاتب عند اتّصاف الموضوع - الكاتب - بوصف الكتابة ضروريّ، فالضرورة الوصفية تحتاج إلى أمرين: وجود الموضوع، واتّصافه بوصفه. وقد تقدّمت الإشارة إليها في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «واجب الوجود ماهيته إنّيته»، عدل صدر المتألّهين عن تعبير القوم من: أنّ «ماهيته إنّيته» إلى أنّ «إنّيته ماهيته»^(٢). وهذا أنسب بمذاقه ومشربه، بل ومشرب كلّ من هو قائلٌ بتشكيك الوجود، بل بأصالته فيه تعالى فقط، لأنّ ما هو الأصل إنّما هو الإنيّة. والغرض في المقام: أنّ تلك الإنيّة الواجبة ليست إلّا الوجود البحت والحقيقة المحضة. وأمّا على مشرب من ذهب إلى أنّه ليس له تعالى وجودٌ خاصٌّ له، بل له حقيقةٌ يعبرون عنها مجازاً بالوجود الخاصّ، لأنّ حقيقته تعالى منشأً للآثار، كما أنّ الوجود كذلك،

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ج ٣ ص ٨٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٤٨؛ ج ١ ص ٩٦.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ٤٥

فتعبير القوم أقرب، أي الأولى: ماهيته إنَّيته، وهو أنسب بمذهب الأشعري أيضاً؛ لأنَّ مذهبه هو المشرب الثاني^(١).

• قوله قدس سره: «فكل ماهية فهي ممكنة»، المراد منه: أن كل ممكن له ماهية، فقوله قدس سره في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة مشير إلى ما ذكره هنا: «وتبين هناك: أن كل ما له ماهية فهو ممكن، وينعكس إلى: أن ما ليس بممكن فلا ماهية له».

• قوله قدس سره: «وقد أقاموا عليه مع ذلك حججاً أمتنها»، قال الشيخ الفياض: «الأمتنية هنا نسبية، أي: إنها أمتن بالنسبة إلى بقية الأدلة والحجج التي ذكرها، وإلا فهي مخدوشة بأن عروض الوجود للماهية ليس عروضاً خارجياً، وإنما هو في تحليل العقل الموجود الخارجي إلى ماهية ووجود، وحمله الوجود في ظرف التحليل - وهو الذهن - على الماهية، فلا يدخل في عموم (كل عرضي معلل) فإنَّ المراد من العرضي في موضوع هذه القاعدة إنما هو العارض الخارجي فقط.

هذا على ما هو الحق في مسألة زيادة الوجود على الماهية وعروضه لها، من أنها زيادة ذهنية وعروض ذهني، كما عليه صدر المتألهين ومن تأخر عنه. وأمّا على القول بكون عروض الوجود للماهية وزيادته عليها عروضاً وزيادة عينية - كما هو مذهب أتباع المشائين، وهم المؤسسون لهذا البرهان - فبطلانها واضح بعد بطلان مبناها.

فتحصّل: أن الحجة مخدوشة مبئياً، وصحّتها إنما هي في النظر البدائي، كما ظهر: أن الحجة أسست على أساس فكرة زيادة الوجود على الماهية عينا^(٢).

(١) تعلية حسن زاده الأملي على الحكمة المتعالية: ج ١ ص ١٦٠.

(٢) وقد صرح بخدشها من الجهة الأولى الملاً صدرا في (الأسفار: ج ١ ص ١٠٠، وج ٦

• قوله قدّس سرّه: «كان وجوده زائداً عليها عرضياً لها»، لأنّ الماهيّة من حيث هي، ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، أي: ليس الوجود داخلياً في حدّها، ذاتياً لها، كالعدم وغيره، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة.

• قوله قدّس سرّه: «ولازمه تقدّم الشيء على نفسه... ويتسلسل»، الفرق بين تقدّم الشيء على نفسه والتسلسل: أنّ الأوّل بطلانه ضروريٌّ والثاني نظريٌّ.

• قوله قدّس سرّه: «لزم أن توجد ماهيّة واحدة بأكثر من وجود واحد، وقد تقدّمت استحالته»، في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

• قوله قدّس سرّه: «وهي متقدّمة عليه تقدّماً بالماهيّة»، سبق أن أشرنا إلى ذلك وقلنا: إنّ الذهن لأنسه بالماهيّات، يجعلها موضوعاً، ويحمل الوجود عليها. فالموضوع متقدّم على المحمول في التقرّر الذهنيّ، وهو الذي يطلق عليه: (التقدّم بالجواهر) أو (التقدّم بالتجوهر). قال المحقّق السبزواري: «لو جاز تقرّر الماهيّات منفكّة عن كافّة الوجودات - كما زعمته المعتزلة - لكانت ماهيّة الجنس والفصل متقدّمتين على ماهيّة النوع بالتجوهر؛ وكذا الماهيّة على لازمها، ولا وجود فرضاً حتّى يكون ملاك التقدّم والتأخّر»^(١).

وقال في تعليقه على الأسفار: «والقائل بتقدّم الماهيّة على الوجود المحقّق الدواني والسيد الداماد»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «ودُفع بأنّ الضرورة قائمة على توقّف المعلول في نحو

ص ٥٠؛ والمحقّق السبزواري في تعليقه على الأسفار: ج ٦ ص ٥٣؛ وكذا الشهيد المطهري في شرحه المختصر على شرح المنظومة: ج ١ ص ٤٥). انظر: تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٠٤.

(١) شرح المنظومة (قسم الحكمة): ص ٨٦، في الهامش.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٣٩.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ٤٧

وجوده على علته، أي: كما أن الضرورة قائمة على أن المعلول محتاج إلى العلة، كذلك الضرورة قائمة على أن المعلول والعلة متسانخان في نحو الثبوت، إذ كل ما ثبت للمعلول، فهو مأخوذ من علته، وإلا كان فاقد الشيء معطياً له، وهو باطل بالضرورة. إذن، العلة والمعلول متسانخان في نحو الثبوت وإن كانت العلة أشد. فإن كان وجود المعلول ذهنياً، كان وجود العلة ذهنياً، وإن كان خارجياً، كان وجود العلة خارجياً.

• قوله قدس سره: «غير أنه أشد»، الضمير يرجع إلى ما هو المذكور حكماً، وهو العلة. بمعنى: أن ثبوت العلة أشد.

• قوله قدس سره: «كل ماهية فإن العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها أن يتحقق لها وراء ما وجد لها من الأفراد، أفراد آخر»، أي: إن كل ماهية كلية تقبل أن تصدق على ما لا يتناهى من الأفراد.

وقد يقال: إن ذلك ينتقض بمفهوم الواجب، فهو مفهوم كلي، ولا بد أن يقبل الصديق على ما لا يتناهى من المصاديق؟

الجواب: الكلية من الخصائص الذهنية للماهية، أما غيرها من المفاهيم فهي لا تتصف بالكلية، إلا بنوع من التوسع، كما سيأتي من المصنف قدس سره في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة، حيث قال: «المفاهيم الاعتبارية لا حد لها، ولا تؤخذ في حد ماهية جنساً لها، وكذلك سائر الصفات الخاصة بالماهيات كالكلية، إلا بنوع من التوسع»^(١).

ووجه ذلك: أن المفاهيم غير الماهوية ليس وجودها الذهني عبارة عن حصولها بأنفسها في الذهن، بخلاف الماهية فإن الموجود منها في الذهن هو بعينه الموجود منها في الخارج، ولذا كان للماهية أفراد هي بعينها، بخلاف

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر.

سائر المعقولات.

- قوله قدّس سرّه: «أفراد معدومة جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهيّة»، المراد من جائزة الوجود أنّها ممكنة الوجود بالإمكان العام.
- قوله قدّس سرّه: «وقد تقدّم كلّ واجب بالغير وممتنع بالغير فهو ممكن»، تقدّم في الفصل السابق.
- قوله قدّس سرّه: «أنّ التشخيص بالوجود لا غير، وسيأتي في مباحث الماهيّة»، في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.
- قوله قدّس سرّه: «وما يلزمها من الصفات السلبية مرجعها إلى سلب السلب»، هذه العبارة هي لأجل دفع دخل، وهو أنّه كيف يقولون: إنّهُ ليس في الوجود كمالٌ يفقده، وليس في ذاته نقصٌ أو عدمٌ يشوبه، فإنّ هناك صفات تُسلب عنه، تسمّى بالصفات السلبية؟!
 - قوله قدّس سرّه: «مرجعها إلى سلب السلب وانتفاء النقص والحاجة وهو الإيجاب»، بمعنى إثبات الكمال والوجدان.
 - قوله قدّس سرّه: «وبذلك يندفع وجوه من الاعتراض»، أي: بما تقدّم من أنّ مرتبة الواجب تعالى هي المرتبة العليا من مراتب الوجود المشكّكة.
 - قوله قدّس سرّه: «وجوه من الاعتراض أوردوها على القول بنفي الماهيّة»، إنّ هذه الاعتراضات يمكن أن تكون أدلّة لإثبات الماهيّة للواجب تعالى.
 - قوله قدّس سرّه: «فحصول هذا الوصف له إنّ كان لذاته...»، المراد من الوصف هو الوجوب بالذات.
 - قوله قدّس سرّه: «لازمه كون كلّ ممكنٍ علّةً لنفسه ولعلله»، المراد بالعلل هي العلل الممكنة، كما لا يخفى.
 - قوله قدّس سرّه: «مع قيد التجرّد»، بمعنى التجرّد عن الماهيّة. كما سيصرّح قدّس سرّه بذلك في بيان وجه الاندفاع بقوله: «وأيضاً التجرّد عن الماهيّة».

• قوله قدس سره: «لزم جواز أن يكون كل وجود مبدأ لكل وجود»، المراد بالوجود في هذه العبارة هو الوجود الإمكانى.

• قوله قدس سره: «لم يكن الواجب بالذات واجباً بذاته»، فإنَّ الواجب بالذات: هو ما يكون ضرورياً بالضرورة الأزليّة، أي: ما يكون ضرورة وجوده غير مشروطة بأي قيد وشرط.

• قوله قدس سره: «وإن كان غير الكون في الأعيان»، فيكون الواجب تعالى ماهية.

• قوله قدس سره: «التجرّد عن الماهية ليس وصفاً عديمياً، بل هو في معنى نفي الحلد»، فإنَّ الماهية حدّ الوجود، والحدّ أمرٌ عديمي، إذ هو نفاذ الشيء وانتهاءه.

• قوله قدس سره: «ضرورة أزليّة لا ذاتيّة ولا وصفيّة»، الضرورة الأزليّة: هي ما يعبر عنها بالوجوب بالذات. فالوجوب الذاتى في الفلسفة هي نفس الضرورة الأزليّة التي في المنطق.

• قوله قدس سره: «فإنَّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه»، عدُّ ثبوت الجنس أو الفصل للنوع من ثبوت الشيء لنفسه، إنّما يستقيم على ما تبناؤه، من أن الحمل بين كلّ من الجنس والفصل وبين النوع حملٌ أوّلي، كما سيأتي في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة. وأمّا على المشهور من كون الحمل بينهما حملاً شائعاً، فليس من ثبوت الشيء لنفسه.

• قوله قدس سره: «مع الوجود لا بالوجود»، أي: إنّ المحمول هنا أيضاً إنّما يثبت للموضوع المتّصف بالوصف في حال كونه موجوداً، فالوجود محتاجٌ إليه هنا أيضاً، لثبوت الموضوع وإن لم يحتج إليه في ثبوت المحمول للموضوع، لا على نحو الحيثيّة التقييدية ولا التعليلية ولا على نحو الواسطة في العروض، على قياس ما مرّ في الضرورة الذاتية. فالضرورة الوصفية تحتاج إلى أمرين: وجود الموضوع، واتّصافه بوصفه.

- قوله قدّس سرّه: «ضرورة وصفية... وقد تقدّمت إشارة إليها»، في التنبيه الأوّل من الفصل الأوّل.

خلاصة الفصل الثالث

- المراد من نفي الماهية عن الواجب تعالى: هي الماهية بالمعنى الأخصّ وهي ما يجاب به عن السؤال بـ(ما هو).
- الأقوال في المسألة ثلاثة.
- القول الأوّل: لمشهور المتكلّمين، وهو يؤمن بأنّ للواجب تعالى ماهية، لكن ماهيته مجهولة الكنه بالنسبة إلينا.
- القول الثاني: لمشهور الحكماء وهو: إنّ واجب الوجود لا ماهية له، بحسب التحليل العقليّ، فضلاً عن الواقع الخارجي.
- القول الثالث: المختار وهو: أنّ للواجب تعالى ماهية بالمعنى الأخصّ ووجوداً بحسب التحليل الواقعي النفس الأمريّ، وأنّ ماهيته عين وجوده الخارجي من دون تقدّم أحدهما على الآخر في الواقع الخارجي؛ لأنّ الموجود في الحقيقة هو الوجود، والماهية منتزعة عنه.
- ساق المصنّف في المقام ثلاثة أدلّة لنفي الماهية عن الواجب تعالى، وهي:
الدليل الأوّل: أنّ كلّ ما له ماهية فهو ممكن، وينعكس بعكس النقيض المخالف إلى: أنّ ما ليس بممكن فلا ماهية له، فواجب الوجود بذاته لا ماهية له، وهو المطلوب.

الدليل الثاني: يبتني على مقدّمتين:

- المقدّمة الأولى: لو كان للواجب تعالى ماهية وراء وجوده الخاصّ به، لكان وجوده زائداً على ذاته عَرَضياً.
- المقدّمة الثانية: أنّ كلّ عَرَضِيٍّ معلّل، فيحتاج تلبّسه بالوجود إلى سببٍ وعلة.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته ٥١

أُورِدَ على الدليل الثاني ببطلان المقدمة الثانية، وهي كون كلِّ علّةٍ متقدّمةً على المعلول، لأنّ أجزاء الماهيّة متقدّمةً على الماهيّة بالماهية، لا بالوجود. أجاب المصنّف: بأنّ المستشكل خلط بين تقدّم أجزاء الماهيّة على الماهيّة في الذهن، وبين تقدّم العلّة على المعلول في الواقع الخارجيّ، ومحلّ البحث في الخارج؛ لأنّ الوجود الواجب تعالى في الخارج، فلا بدّ أن يكون تقدّمًا بالوجود.

الدليل الثالث: يبتني على أربع مقدّمات:

المقدّمة الأولى: الماهيّة كلّيةٌ قابلةٌ للصدق على كثيرين.

المقدّمة الثانية: لو فرض للواجب تعالى ماهيّة، فلا يتصوّر لها أفرادٌ متعدّدة.

المقدّمة الثالثة: الأفراد غير الموجودة للماهيّة تكون ممتنعةً بالغير.

المقدّمة الرابعة: كلّ ممتنع بالغير فهو ممكنٌ بالذات، فلو كان للواجب

تعالى ماهيّة تكون كلّية، وأنّ أفرادها الغير موجودة تكون ممتنعةً بالغير.

ينتج: أنّ أفراد ماهيّة الواجب ممكنةٌ بالذات، فيلزم أن تكون ماهيّة الواجب

تعالى ممكنةً بالذات، وهو باطل.

أُورِدَ على الدليل الثالث إنكار المقدّمة التي تقول: إنّ كلّ ماهيّة لا بدّ أن

تكون كلّية، لأنّ ماهيّة الواجب تعالى جزئيةٌ شخصيّة، وعليه فلا يلزم

المحذور، وأجاب المصنّف: بأنّ التشخص بالوجود لا بالماهية.

بحوث تفصيلية

١. الأقوال في المسألة

القول الأول: نظرية مشهور المتكلمين

وهو الظاهر ممّا اختاره الفخر الرازي، ونسبه إلى طائفة من المتكلمين. توضيحه: أنّه بعد أن حكّم أنّ الوجود شيءٌ واحدٌ في الجميع بنحو الاشتراك المعنوي، ولا يقع على الموجودات بنحو الاشتراك اللفظي «صرّح بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات، ثمّ إنّهُ لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها، وكان قد حكم بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات، حكم بأنّ وجود الواجب أيضاً عارضٌ لماهيّته، فماهيتّه غير وجوده، وظنّ أنّه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيّته، لزمه إمّا كون ذلك الوجود مساوياً للموجودات المعلولة، وإمّا وقوع الوجود على الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي»^(١).

وهذا القول - بحسب ظاهره - يذهب إلى الزيادة العينية للوجود على الماهية فيه تعالى، فضلاً عن الزيادة والعروض الذهنيّ له عليها، ولكن من جهةٍ أخرى يرى أنّ ماهيّه مجهولة الكنه بالنسبة إلينا، ولا يمكن الوقوف عليها كما هو الحال في الماهيات الإمكانية التي يمكن التعرّف عليها وجعلها في جواب السؤال بـ (ما هو).

القول الثاني: نظرية مشهور الحكماء

وهي: أنّ واجب الوجود لا ماهية له - بحسب التحليل العقليّ - فضلاً

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣٢.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ٥٣

عن الواقع الخارجي، وهذا بخلاف الممكن كالإنسان مثلاً، فإنَّ له ماهيةً هي الحيوان الناطق، ووجوداً هو كونه في الأعيان.

وهذا القول هو مختار الحكماء عموماً، سواءً في المدرسة المشائية أو الحكمة المتعالية، وقد تقدّم تفصيله في الشرح فلا نعيد.

القول الثالث: المختار في هذه المسألة

هذا القول يأخذ من كلِّ من القولين السابقين شيئاً ويدع شيئاً آخر. أمّا المأخوذ من الأوّل فهو: أنَّ للواجب تعالى ماهيةً بالمعنى الأخصّ، ووجوداً بحسب التحليل الواقعيّ النفس الأمريّ؛ وذلك لأنَّ مقتضى كونه وجوداً شخصياً ممتازاً عن غيره، كونه واجداً لما به يمتاز عما عداه، وما به امتياز كلِّ موجودٍ عن غيره هو ماهيته التي تقال في جواب (ما هو)؛ وذلك لأنَّ صريح العقل يشهد بأنَّ فرض وجودٍ لا حقيقة له إلّا مجرد الحصول في الأعيان يكون محالاً، بل لا بدّ وأن يفرض العقل ماهيةً وحقيقة، ثمَّ يحكم عليها بأنّها حاصلةٌ في الأعيان، فأما فرض موجودٍ لا ماهيةً له ولا حقيقة له إلّا مجرد الحصول في الأعيان، فهذا لا يقبله العقل البتّة.

وأما المتروك منه فهو دعوى الزيادة والعروض بحسب الواقع الخارجي. والمأخوذ من الثاني: أنَّ الواجب تعالى بسيطٌ حقيقةً في متن الأعيان، وأنَّ ماهيته عين وجوده الخارجي من دون تقدّم أحدهما على الآخر في الواقع الخارجي، لأنَّ الموجود في الحقيقة هو الوجود، والماهية منتزعةٌ عنه. وإذا جاء في كلمات الأعلام تقدّم الوجود - بحسب العين - على الماهية، فمعناه: أنَّ الوجود هو الأصل في التقرّر والتحقّق في متن الأعيان، لكونه نفس التقرّر فيها، والماهية مفهومةٌ منه منتزعةٌ عن نحو الوجود الخاصّ، فتكون فرعاً للوجود بهذا الاعتبار، لا بمعنى المعلوليّة والتأثر.

وأما المتروك من الثاني فهو القول إنه لا يمكن تحليل واجب الوجود عقلاً إلى ماهية ووجود.

والحاصل كما أن الأشياء هي ذواتٌ ثبت لها الوجود، وأن هناك فرقاً بين الذوات والوجود، فكذاك واجب الوجود؛ حيث إن الواجب هو حقيقة ثبت لها الوجود. فمن هذه الجهة لا فرق بين الواجب وغيره، أي: إنه يثبت له عند التحليل العقلي النفس الأمريّ معنى ذاتيٌ ومعنى وجودي. ولكن فرقه عن غيره من الأشياء: هو أن باقي الأشياء معلومة الماهية والكنه، أو أنها لا أقلّ قابلةٌ للمعلومية، حيث نستطيع أن نشير إليها كذوات ونقول مثلاً: هذا الموجود (أ) وهذا (ب) وهذا (ج) والكل معلوم الماهية، أما الحق تعالى فإن ماهيته مجهولة الكنه، ولكن هذا لا يعني أنه لا ماهية له.

وبهذا يتضح معنى قولهم: (ماهيته تعالى عين وجوده) فإن المقصود من ذلك: أن الماهيات الإمكانية إذا قطعنا النظر عما سواها، لا تقتضي بذاتها الوجود ولا العدم، أي: إنها لا يُنتزع من ذاتها الوجود ولا العدم. نعم، يُنتزع منها ذلك مع الحيثية التعليقية، عندها تكون هذه الماهيات منشأً لانتزاع الوجود، أي: بعد أن توجد علّة خارجة عن ذاتها.

أما ذات واجب الوجود، فهي ذاتٌ يمكن انتزاع الوجود منها بقطع النظر عما سواها، فهي في مرتبة ذاتها منشأً لانتزاع الوجود منها.

لا يقال: كيف يصدق على الماهية ما به امتياز الشيء عن غيره، وهي ما يقال في جواب السؤال بـ (ما هو) ولا يُمكننا العلم بماهيته حتى نقوله في جواب (ما هو)؟

فإنه يقال: ليس معنى كون الشيء له ماهية تقال في جواب (ما هو): هو أن نقدر على معرفة تلك الماهية، وإنما المراد: هو قبوله لذلك وإن لم نقدر عليه، فإن عدم علمنا بماهية شيء، لا يُنافي كونه ذا ماهية في الواقع ونفس الأمر.

٢. الدليل المختار لنفي الماهية عن الواجب تعالى

اتَّضح ممَّا تقدَّم: عدم تمامية الأدلة التي استدلت بها المصنّف لنفي الماهية عن الواجب تعالى، من هنا سوف نعرض دليلاً آخر لإثبات ذلك. إلّا أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الدليل ينفي الماهية التي هي بمعنى الحدّ - الذي هو أمرٌ عديمي - عن الواجب تعالى، وهذا المعنى هو مختار المصنّف كما صرّح به في حواشيه على الأسفار بقوله: «إنّ من لوازم وجود المعلول كونه محدوداً يُحمّل عليه شيءٌ ويُسلب عنه شيءٌ، ولا نعني بالماهية إلّا حدّ الوجود»^(١).

إذا اتَّضح ذلك نقول: إنّ هذا البرهان يقوم على أساس هذه القاعدة الفلسفية التي مفادها: «إنّ كلّ ما أمكن للواجب بالإمكان العامّ فهو ثابتٌ له بالفعل». وقد أقام المصنّف دليلين لإثبات ذلك، حيث قال: «إنّ عدم كفاية الذات في وجوب صفةٍ من صفاته الكمالية يستدعي حاجته في وجوبها إلى الغير، فهو (أي: الغير) العلة الموجبة، ولازمه: أن يتّصف الواجب بالذات بالوجوب الغيريّ. وقد تقدّمت استحالته»^(٢).

وقال صدر المتألّهين: «المقصود من هذا: أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهةٌ إمكانيةً، فإنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العامّ، فهو واجبٌ له. ومن فروع هذه الخاصّة: أنّه ليس له حالةٌ منتظرة، فإنّ ذلك أصلٌ يترتب عليه هذا الحكم. وليس هذا عينه، كما زعمه كثيرٌ من الناس، فإنّ ذلك هو الذي يعدّ من خواصّ الواجب دون هذا؛ لا تتّصاف المفارقات النورية به، إذ لو كان للمفارق حالةٌ منتظرةٌ كماليةٌ يمكن حصولها فيه، لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانية، وذلك يوجب تجسّمه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٢٧، الحاشية رقم (١).

(٢) نهاية الحكمة، الفصل الرابع من المرحلة الرابعة: ص ٥٧.

وتكدره مع كونه مجرداً نورياً، هذا خلف»^(١).

وأفاد الشيخ الرئيس في (النجاة) بعد أن ذكر الاستدلال على القاعدة بما حاصله: إن فرض صفة إمكانية للواجب تستلزم تعلّق الواجب بعلة تلك الصفة، وهذا يُنافي وجوبه الذاتي؛ قال: «تبيّن من هذا: أن واجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجوداً منتظراً، بل كلّ ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة»^(٢). إذن، فكلّ ما أمكن للواجب بالإمكان العام، فهو حاصل له بالفعل. وهذا الحكم عامٌّ لكلّ عالم التجرد، المنسلخ عن الحركة والقوّة والاستعداد، فكلّ ما لم يكن ممتنعاً للموجود المجرد، فهو حاصل له بالفعل، وإلاّ لزم الإمكان الاستعدادي والقوّة والانفعال، وهي أمورٌ خاصّة بعالم المادّة. إذا تبيّن ذلك نقول: إن الواجب تعالى لو فرض له ماهيّة، لكان محدوداً؛ لأنّ الماهيّة هي حدّ الوجود على مبنى المصنّف - كما تقدّم - ولو كان محدوداً، يمكن فرض ما هو أعلى منه. ولو كان الأعلى محدوداً أيضاً، يمكن فرض ما هو أعلى منه؛ لأنّه إذا كانت المحدوديّة ليست ممتنعة، فيكون ما فرض أعلى منه حاصلًا بالفعل؛ لأنّ كلّ ما أمكن بالإمكان العام للواجب، فهو ثابت بالفعل - كما تقدّم -. وعلى هذا الأساس فلو وُجد موجودٌ أعلى من الواجب، لكان الواجب معلولاً له. والمعلوليّة تنافي الوجوب بالذات. وبهذا يتّضح: أن الواجب تعالى لا حدّ له ولا ماهيّة.

وتحقيق المسألة يتوقّف على معرفة الماهيّة، أهي أمرٌ وجوديٌّ موجودٌ بعين وجود الوجود، أم عدميٌّ كما سيظهر من كلمات المصنّف قدّس سرّه؟ فإن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٢.

(٢) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، الشيخ الرئيس: ص ٥٥٣.

كانت أمراً عديمياً، فلا ريب أن الواجب تعالى لا ماهية له، لأنّه يلزم التركيب من الوجدان والفقدان، وهو محال كما سيأتي في الفصل اللاحق.

وأما إذا كانت (الماهية) أمراً وجودياً منتزعا من نحو وجود الشيء خارجاً - كما هو الحق في المسألة - فلا محذور في الالتزام بأن الواجب تعالى له ماهية بالمعنى الأخص، وإن كانت مجهولة الكنه لنا. ولما كانت منتزعة من الوجود الخاص، تكون تابعة (في الحاجة إلى العلة وعدمها) إلى الوجود، فإذا كان هناك وجود غني عن العلة، كانت ماهيته بالتبع كذلك.

قال صدر المتألهين: «إن الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس إلا وجودها، وهو الأصل في الموجودية دون الماهية، سواء كان الوجود مجعولاً لغيره أو واجباً، فكما أن وجود الشيء إذا كان مجعولاً، كانت ماهيته مجعولة بالعرض، تابعة لمجعولية الوجود، فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولاً، كانت الماهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود»^(١).

٣. النتائج والثمرات المترتبة على نفي الماهية عن الواجب

تعدّ مسألة نفي الماهية عن الواجب تعالى - عند المشهور من الحكماء - من الركائز الأساسية والقاعدة التحتية لكثير من فروع ومسائل الإلهيات بالمعنى الأخص؛ لما يترتب عليها من نتائج وثمرات كبيرة، وفيما يلي نشير إجمالاً إلى أهم تلك النتائج والثمرات المترتبة على ذلك:

١. انطلاقاً من نفي الماهية عن الواجب تعالى، يمكن إثبات بساطة الذات الإلهية، وعدم وجود جنس مشترك بينها وبين سائر الموجودات الأخرى، كما نلمس ذلك بوضوح من استدلالات الفلاسفة على بساطته تعالى، كما فعله - على سبيل المثال - صدر المتألهين الذي أثبت بساطة الذات الإلهية من خلال نفي الماهية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٤٩.

عنه تعالى، حيث قال: «كل ما يفصله الذهن إلى معروضٍ وعارضٍ هو الوجود، كان في مرتبة ذاته - مع قطع النظر عن العارض الذي هو الوجود - كلياً بالضرورة، وكل ما له ماهيةٌ كلية، فنفس تصوورها لا يأبى أن يكون لها جزئياتٌ غير متناهية، اللهم إلا لما نفع خارجي. فلو كان المفروض واجباً، معنى غير نفس الوجود، يكون معنى كلياً له جزئياتٌ بحسب العقل، فتلك الجزئيات إما أن تكون جميعها ممتنعة لذاتها، أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها. لا سبيل إلى الأول، وإلا لما تحقق شيءٌ منها، والكلام على تقدير وجود فردٍ واجبٍ منها، فلا يمتنع شيءٌ منها لماهيته، ولا إلى الثاني، وإلا لوقع الكل، وهو محال، ولا إلى الثالث، وإلا لكان هذا الواقع ممكناً أيضاً، مع أنه واجب، هذا خلف. فإذاً إن كان في الوجود واجبٌ بالذات، فليس له ماهيةٌ وراء الوجود، بحيث يفصله الذهن إلى أمرين، فهو الوجود الصرف»^(١).

٢. إن نفي الماهية عنه تعالى يكشف عن عدم قدرة العقل على معرفة كنه الذات المقدسة، لأن العقل إنما يستطيع اكتناه الماهيات فقط، وبعد نفي الماهية عنه تعالى كيف يستطيع العقل اكتناه كنه الذات المقدسة؟

وقد تقدّم في الأبحاث السابقة: أن العقل لا يستطيع أن يعرف حقيقة الواجب بالعلم الحصولي؛ قال صدر المتألهين في الأسفار: «إن حقيقة الواجب غير معلومة لأحدٍ بالعلم الحصولي الصوري، فهذا ممّا لا خلاف فيه لأحدٍ من الحكماء والعرفاء، وقد أُقيم عليه البرهان، كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به، وليس الوجود الخاص للشيء متعدداً، بخلاف الماهية فإنها أمرٌ مبهمٌ لا تأبى تعدد أنحاء الوجود لها، والعلم بالشيء ليس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة»^(٢). فلا يمكن للعقل أن

(١) المبدأ والمعاد: ص ٢٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١١٣.

يتعرّف على الله تعالى إلا من خلال أسمائه وصفاته الذاتية والفعلية التي هي ليست مفاهيم ماهوية، وإنما هي مفاهيم عقلية.

٣. من خلال نفي الماهية عنه تعالى يتم إثبات توحيده تعالى، مضافاً إلى دفع بعض الشبهات المتوجّهة صوب التوحيد؛ قال صدر المتألهين في الأسفار: «وليُعلم أن البراهين الدالة على هذا المطلب (أي: توحيده تعالى) الذي هو من أصول المباحث الإلهية كثيرة، لكنّ تتميم جميعها ممّا يتوقّف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته، المعبر عنه بالوجود المتأكّد، وبها يندفع ما تشوّشت به طبائع الأكثرين، وتبلّدت أذهانهم ممّا يُنسب إلى ابن كمونة؛ لاشتهاره بإبداع هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحلّ»^(١)، وغير ذلك من النتائج والثمرات المترتبة على نفي الماهية عن الواجب تعالى.

٤. قاعدة (كلّ عرضيّ معلّل) وقاعدة (ذاتيّ كلّ شيء لم يكن معللاً)

وردت قاعدة (كلّ عرضيّ معلّل) في الدليل الأوّل الذي ساقه المصنّف لنفي الماهية عن الواجب تعالى وهو قوله: «لو كان للواجب ماهية وراء وجوده الخاصّ به كان وجوده زائداً عليها عرضياً، وكلّ عرضيّ معلّل» وبهذه المناسبة لا بأس بإعطاء لمحة إجمالية حول هذه القاعدة.

هذه القاعدة يمكن أن تكون عكس مستوى تلك القضية التي هي عكس نقيض القاعدة المعروفة القائلة: (ذاتيّ كلّ شيء لم يكن معللاً) ولذا ينبغي البحث أولاً عن قاعدة: (ذاتيّ كلّ شيء لم يكن معللاً) ثمّ بعد ذلك البحث في قاعدة: (كلّ عرضيّ معلّل).

١. قاعدة: (ذاتيّ كلّ شيء لم يكن معللاً)

هذه القاعدة عبارة عن قضية حملية يؤلّف الموضوع فيها كلمة (ذاتي).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١١٣.

ولكي يتّضح مفاد هذه القاعدة، ينبغي الوقوف على معنى (الذاتي) مع أنّه ليس أمراً ميسراً، ولذا نجد أنّ مَنْ حاول، لاقى الكثير من الصعوبات، ولذلك اكتفى بذكر آثاره وخواصّه.

ومن أبرز آثار وخواصّ الذاتي:

١. استغناؤه عن السبب.

٢. كونه بين الثبوت.

٣. كونه غير قابل للتخلّف والتغيير.

٤. كونه متقدّماً على ماهيّة ذي الذاتي في التعقّل.

وهذه الخواصّ والآثار - عدا الأثر الرابع وهو كونه متقدّماً على ماهيّة ذي الذاتي في التعقّل - عبارة عن المحمولات التي تُحمل في هذه القاعدة على الموضوع، والذي هو عبارة عن كلمة (ذاتي). ولا يخفى: أنّ هذه التعاريف المتقدّمة للذاتي ليست تعاريف حقيقية.

أقسام الذاتي

إطلاق كلمة (الذاتي) يكون على معنيين:

المعنى الأوّل: في باب إيساغوجي، وهو الذي يدعى بالذاتي في باب الكلّيات الخمسة أيضاً، وهو عبارة عن شيءٍ ليس خارج الشيء. فما هو ليس خارج الشيء، إمّا أن يكون كلّ الشيء أو جزء الشيء. وما هو جزء الشيء، إمّا هو جزء تمام مشتركٍ أو جزء تمام مختصّ، ويدعى الأوّل بالنوع، والثاني بالجنس، والثالث بالفصل.

المعنى الثاني: في باب البرهان، وهو عبارة عن شيءٍ يُنتزع من نفس ذات الشيء، ويُحمل عليه بحيث لا يتدّخل في انتزاعه سوى نفس ذات الشيء، كالإمكان الذي ينتزع من ذات الممكن ويُحمل عليه.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته ٦١

والنسبة بين الذاتي في باب إيساغوجي والذاتي في باب البرهان: عبارة عن عموم وخصوص مطلق، لأنّ الذاتي الأول عبارة عن الذاتي الثاني أيضاً، ولكنّ الذاتي الثاني قد لا يكون الذاتي الأول.

ماهية المركّب ومعنى الذاتيات

• الفخر الرازي بحث معنى الذاتي بالتفصيل - حين بيانه للماهية المركبة وأجزائها - واستخرج من لوازمه قاعدة: (ذاتي كلّ شيء لم يكن معللاً) وقاعدة: (ذاتي كلّ شيء بين الثبوت له). وتوصل إلى: (كلّ حقيقة مركبة لابد أن تتألف من أمور هي بمثابة علل قوام تلك الحقيقة)^(١).

وعلل القوام عبارة عن أجزاء الحقيقة، مقدّمة في الذهن والخارج دائماً. إذن، هذا التقدّم في أجزاء الماهية لديه نوع من اللوازم إذا كان في الذهن، ولديه نوع آخر إذا كان في الخارج.

وهذا ما ذكره الفخر الرازي بقوله: «فنقول: أجزاء الحقيقة لكونها متقدّمة عليها في الذهن يلزمها لازم، وكونها متقدّمة عليها في الخارج يلزمها لازم آخر. فالأول: هو كونها بينة الثبوت للماهية، لأنّ البين الشيء: هو الذي لا ينفك الشيء عنه في الذهن. والذي لا ينفك الشيء عنه ويكون مع ذلك أقدم، فهو أخصّ ممّا لا ينفك الشيء عنه. والموصوف بالخاص لا محالة يكون موصوفاً بالعام. فالذي يجب تقدّم العلم به كيف لا يكون بين الثبوت.

وأما الثاني: وهو عدم احتياجه إلى سبب آخر؛ فذلك لأنّ تحقّق الماهية إذا كان متأخراً عن تلك المفردات، فمتى تحقّقت تلك الماهية فقد كانت تلك المفردات متحقّقة أولاً، وكلّ ما صار متحقّقاً، استحال احتياجه بعد تحقّقه إلى محقّق جديد.

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٤.

وبالجملة فجاء الحقيقة لما كان سابقاً عليها في الخارج والذهن سبقاً عقلياً، كان لا محالة حاصلًا عند تحققها. والحاصل: يستغني عن محصل جديد. فاستغناء حصوله في الذهن عن المحصل الجديد هو المعنى بكونه بين الثبوت، واستغناء حصوله في الخارج عن المحصل الجديد هو المعنى باستغنائه عن السبب»^(١).

• وقد عرّف صاحب المواقف الذاتي بالشكل التالي: «إنّا نحكم بكون الماهية مركبة من أجناس وفصول أو غيرهما، إذا علم أنّها متشاركة لغيرها في ذاتي أي أمر خارج عنها، ومتخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور»^(٢). هذا التعريف يشمل الذاتي في باب إيساغوجي فقط، ولا يشمل الذاتي في باب البرهان.

- أمّا المحقق السبزواري، فهو يميّز الذاتي بخصوصيات ثلاث واضحة:
 ١. غير معلّل للغير، أي: إنه مستغن عن السبب.
 ٢. تقدّمه على ماهية ذي الذاتي في التعقل.
 ٣. بين الثبوت للشيء^(٣).

• يقول الحكيم الهيدجي: بما أنّ تعريف الذاتي أمرٌ في منتهى الصعوبة، فقد اكتفى الحكيم السبزواري بذكر الخواصّ الثلاث التي ذكرها القدماء له^(٤).

• وقال الفيض الكاشاني في المقام: «فالذاتيات ولوازم الماهية لا تحتاج إلى جعل لجاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابعٌ لجعل الماهيات وجوداً وعدماً. فإذا كانت الذات مجعولة، كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٥٤.

(٢) شرح المواقف: ج ١ ص ٣٤٨.

(٣) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٢٨.

(٤) تعليق على شرح المنظومة: ص ٢٢.

في أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنَّيته ٦٣

كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات»^(١).

• أمّا صاحب الكفاية محمد كاظم الخراساني فقد عرّف الأمر الذاتي بأحد خواصّه وآثاره، فقال: «فإنّ الذاتيات ضروريّة الثبوت للذات»^(٢).

وقد استخدم هذه القاعدة في باب التجري، واعتبر الشخص المتجري جديراً بالعقاب الإلهي؛ لخروجه عن رسوم العبوديّة وللطغيان. فالعقوبة من آثار البعد عن الله؛ لخبث الباطن وسوء السريرة. وخبث الباطن وسوء السريرة إنّما هو مقتضى الاستعداد الذاتي للأشخاص، وهذا هو عين الأمر الذاتي الذي هو ضروريّ الثبوت للشيء، وغير قابلٍ للتغيير في لوح القضاء حيث (جفّ القلم بما هو كائن). وحينما يبلغ الكلام إلى الذاتيات تنقطع التساؤلات والإجابات، ويتقوّض صرح الأفكار العظيمة «وينقطع السؤال بلّم، وأنّه لم اختار الكافر الكفر والمؤمن الإيمان، فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لم يكون ناهقاً والإنسان لم يكون ناطقاً»^(٣).

٢. قاعدة كلّ عرضيّ معلّل

هذه القاعدة يمكن أن تكون عكس مستوي تلك القضية التي هي عكس نقيض القاعدة السابقة وهي قاعدة: «ذاتيّ كلّ شيء لم يكن معللاً». وعلى أساس الأصل المنطقيّ القائل: (العكس ملازمٌ للأصل) ونظراً لقولهم: «إنّه لو ثبتت قضية ما بطريق البرهان أو البداهة، فلن يحتاج عكسها إلى إثبات» لا تحتاج قاعدة (كلّ عرضيّ معلّل) إلى إثبات، لأنّها عكس عكس

(١) أصول المعارف: ص ٤٣.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٦١.

(٣) المصدر السابق.

القاعدة القائلة: (ذاتيّ كلّ شيءٍ لم يكن معلّلاً). قال المحقّق السبزواري: «مع صدق الأصل، العكس يغني عن سند»^(١).

ومن الجدير بالذكر: أنّ عكس نقيض القاعدة المعروفة (ذاتيّ كلّ شيءٍ لم يكن معلّلاً) عبارة عن قضية (كلّ ما يكون معلّلاً لا يكون ذاتيّاً) أي: إنّ كلّ قضية معلّلة عرضيّة.

إذن، لو عكسنا هذه القضية بطريق عكس المستوي الذي هو عبارة عن تبديل طرفي القضية، لحصلنا على القاعدة: (كلّ عرضيّ معلّل).

إشكال وجواب

أمّا الإشكال فهو: أنّ عكس القضية الموجبة - سواءً كان كلياً أو جزئياً - عبارة عن موجبة جزئية، كقول التفتازاني: «والموجبة إنّما تنعكس جزئية»؛ لجواز عموم المحمول أو التالي»^(٢).

وعليه فهذه القاعدة - أي: كلّ عرضيّ معلّل - قضية موجبة لا يمكن أن تكون عكس قضية (كلّ ما يكون معلّلاً فهو لا يكون ذاتيّاً).

وأمّا الجواب على هذا الإشكال، فهو: أنّ العكس الدائم الصدق للقضية الموجبة هو قضية موجبة جزئية. ولكن لو صدق الموضوع والمحمول في قضية ما بشكل متساوٍ، فمن الممكن أن يكون عكس القضية الموجبة الكلية موجبة كلية. فقضية (كلّ إنسان ناطق) مثلاً والتي هي قضية موجبة كلية، عكسها (كلّ ناطق إنسان) قضية موجبة كلية أيضاً.

إذن، قضية (كلّ معلّل عرضيّ) التي هي مفاد (كلّ ما يكون معلّلاً فهو لا يكون ثابتاً) تصدق كقضية موجبة كلية. كما يصدق عكسها أيضاً والذي هو

(١) شرح المنظومة، المنطق: ص ٦٦.

(٢) تهذيب المنطق، حاشية ملا عبد الله: ص ١٠.

عبارة عن (كلّ عرضيّ معلّل) كقضيّة موجبة كلّية.

وقد استعمل صدر المتأهّلين هذه القاعدة على صعيد نفي الماهيّة عن واجب الوجود بالذات، حيث قال: «فصل في أن الواجب الوجود إنّيته ماهيّة: كلّ ماهيّة يعرض لها الوجود ففي اتّصافها بالوجود وكونها مصداقاً للحكم به عليها، يحتاج إلى جاعلٍ يجعله كذا، فإنّ كلّ عرضيّ معلّل إمّا بالماهيّة المعروضة له، وإمّا بأمرٍ خارجٍ عنها. ولما علّم من قبل: امتناع تأثير شيءٍ في وجوده من جهة أن العلة يجب أن تكون متقدّمةً على المعلول بالوجود، وتقدّم الماهيّة على وجودها بالوجود غير معقول... فلا محالة يحتاج تلك الماهيّة في وجودها إلى أمرٍ خارجٍ عنها، وكلّ ما يحتاج في وجوده إلى أمرٍ آخر فهو ممكن الوجود؛ فلو كان الواجب ذا ماهيّة، لزم كونه ممكن الوجود، هذا خلف»^(١). واستعمل المحقّق السبزواري هذه القاعدة أيضاً في نفي الكثرة وإثبات عينيّة الوحدة مع صرف الوجود، فقال:

صرف الوجود كثرة لم تعرضاً لأنّه إمّا التوحّد اقتضى
فهو وإلاّ واحدٌ ما حصل أو كان في وحدته معلّلاً^(٢)

وقال الحكيم الهيدجي في إيضاح الشطر الأخير: «لأنّ كلّ ما هو عرضيّ لشيءٍ فهو معلّل، إمّا بذلك الشيء، وهو ممتنع؛ لأنّ العلة بهويّتها سابقةً على المعلول وتعيّنه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه؛ وإمّا بغير ذلك الشيء فيكون محتاجاً إليه في تعيّنه، والتعيّن للشيء إمّا عين وجوده أو في مرتبة وجوده»^(٣).

(١) المبدأ والمعاد: ص ٢٤.

(٢) شرح المنظومة، الحكمة: ص ١٤٣.

(٣) تعلّيقه على شرح المنظومة: ص ٢٣٨.

الفصل الرابع

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

(١) توضيح المدّعى

(٢) اتّحاد القاعدة مع قاعدة: كلّ ما يمكن للواجب بالإمكان

العامّ فهو واجب له

(٣) فروع القاعدة

(٤) البراهين على القاعدة

(٥) إشكال على القاعدة

الفصل الرابع

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
قال: صدر المتألهين رحمه الله: «المقصود من هذا: أنّ واجب
الوجود ليس فيه جهة إمكانيّة، فإنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العامّ،
فهو واجب له.

ومن فروع هذه الخاصّة: أنّه ليس له حالة منتظرة، فإنّ ذلك
أصل يترتب عليه هذا الحكم، وليس هذا عينه، كما زعمه كثير
من الناس، فإنّ ذلك هو الذي يُعدّ من خواصّ الواجب دون هذا؛
لأنّ تصافِ المفارقات النوريّة به، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة
كماليّة يمكن حصولها فيه، لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعدادي
فيه، والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيّة؛ وذلك يوجب
تجسّمه وتكدره مع كونه مجرداً نورياً، هذا خلف»، انتهى.

والحجّة فيه: أنّه لو كان للواجب بالذات - المنزه عن الماهيّة -
بالنسبة إلى صفة كماليّة من الكمالات الوجوديّة جهة إمكانيّة،
كانت ذاته في ذاته فاقدة لها، مستقرّاً فيها عدمها؛ فكانت مركبة من
وجود وعدم، ولازمه تركّب الذات، ولازم التركّب الحاجة، ولازم
الحاجة الإمكان؛ والمفروض وجوبه، هذا خلف.

حجّة أخرى: أنّ ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافية في وجوب
شيء من الصفات الكماليّة التي يمكن أن تتصف بها، كانت

محتاجة فيه إلى الغير، وحينئذٍ لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات في نفسها - مع قطع النظر عن ذلك الغير - وجوداً وعدماً، فإن كانت واجبة مع وجود تلك الصفة، لغت على ذلك الغير، وقد فرض علة، هذا خلف. وإن كانت واجبة مع عدم تلك الصفة، لزم الخلف أيضاً. وأورد عليها: أن عدم اعتبار العلة بحسب اعتبار العقل، لا يُنافي تحققها في نفس الأمر، كما أن اعتبار الماهية من حيث هي، وخلوها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود والعدم والعلة الموجبة لهما، لا يُنافي اتصافها في الخارج بأحدهما وحصول علة.

ورد: بأنه قياس مع الفارق؛ فإنَّ حيثية الماهية من حيث هي، غير حيثية الواقع. فمن الجائز أن يعتبرها العقل ويقصر النظر إليها من حيث هي، من دون ملاحظة غيرها، من وجود وعدم وعلة، وهذا بخلاف الوجود العيني، فإنَّ حيثية ذاته عين حيثية الواقع ومتن التحقيق، فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به من علة وشرط.

ويمكن تقرير الحجة بوجه آخر، وهو: أن عدم كفاية الذات في وجوب صفة من صفاته الكمالية، يستدعي حاجته في وجوبها إلى الغير، فهو العلة الموجبة، ولازمه: أن يتصف الواجب بالذات بالوجوب الغيري، وقد تقدمت استحالته.

وأورد على أصل المسألة: بأنه منقوض بالنسب والإضافات اللاحقة للذات الواجبة من قبل أفعاله المتعلقة بمعلولاته الممكنة الحادثة، فإنَّ النسب والإضافات قائمة بأطرافها، تابعة لها في الإمكان، كالخلق

والرزق والإحياء والإماتة وغيرها.

ويندفع: بأنّ هذه النسب والإضافات والصفات المأخوذة منها - كما سيأتي بيانه - معانٍ منتزعةً من مقام الفعل لا من مقام الذات. نعم، لوجود هذه النسب والإضافات ارتباطاً واقعياً به تعالى، والصفات المأخوذة منه للذات واجبةً بوجوبه؛ فكونه تعالى بحيث يخلق، وكونه بحيث يرزق - إلى غير ذلك - صفاتٌ واجبةٌ، ومرجعها إلى الإضافة الإشراقية. وسيأتي تفصيل القول فيه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الشرح

هذه القاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) من القواعد المشهورة في المباحث الفلسفية، وقد خصص لها ابن سينا فصلاً خاصاً في كتاب المبدأ والمعاد^(١) وكذلك خصص لها فصلاً مستقلاً في النجاة^(٢). تحت عنوان (في أن الواجب تامٌ وليس له حالةٌ منتظرة) وفي الشفاء عدّ مفاد هذه القاعدة من خواصّ الواجب^(٣). وبحثها أيضاً في مواضع أخرى. وقد تناولت أغلب الكتب الفلسفية هذه القاعدة بالتصريح تارةً وبالتلويح أخرى، وقد بحثها صدر المتألهين بصورة مفصلة في الأسفار^(٤) وكذلك في اللمعات الإلهية^(٥)، واعتمد عليها في أكثر من موضع. والكلام في القاعدة ضمن المباحث التالية:

(١) توضيح المدعى

إنّ موضوع هذا القاعدة هو واجب الوجود بالذات، كما هو واضح. أمّا المراد من واجب الوجود في المحمول، فهو نفس الوجوب الأزليّ، أي: الضرورة الذاتية الفلسفية. والمراد من جميع الجهات هو نفس صفات الواجب تعالى.

بتعبير أوضح نقول: مفاد القاعدة: أن كلّ وصفٍ قابلٍ للحمل على

(١) المبدأ والمعاد، ابن سينا: ص ٦.

(٢) النجاة: ص ٥٥٣.

(٣) الشفاء، الإلهيات: ص ٣٧.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٢.

(٥) اللمعات الإلهية: ص ١٢٨، ١٣٠، ١٤٦.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٧٣

الواجب تعالى، فهو ثابتٌ له بالضرورة الأزليّة، ولا يمكن أن يكون ذلك الوصف ممكناً ذاتاً للواجب تعالى، كما سيأتي برهان ذلك. وعليه، فإنّ كلّ محمولٍ يُحمل على الواجب تعالى إمّا يكون ثابتاً للواجب تعالى بالضرورة والوجوب، وإمّا ممتنعاً بالذات، ولا وجود لحالة الإمكان الذاتي، الذي هو سلب ضرورة الوجود والعدم.

وعلى هذا الأساس، فإنّ حمل الوجود على واجب الوجود ضروريٌّ أزليٌّ، وكذلك حمل صفاته الذاتية عليه بالضرورة الأزليّة؛ من قبيل: الواجب عالم بالضرورة الأزليّة، وقادر بالضرورة الأزليّة، وهكذا. هذا هو مفاد القاعدة.

(٢) اتّحاد القاعدة مع قاعدة: كلّ ما يمكن للواجب بالإمكان العامّ فهو واجب له

لكي يتّضح المطلب، لا بدّ أن نستذكر الفرق بين الإمكان العامّ والإمكان الخاصّ، وتقدّم: أنّ الإمكان الخاصّ عبارة عن سلب الضرورتين، أي: سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، أمّا الإمكان العامّ فهو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف، ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق.

توضيحه: الإمكان العامّ هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف، أمّا الجانب الموافق فمُسكوتٌ عنه. فمثلاً قولنا: الإنسان كاتبٌ بالإمكان العامّ، نعني به: أنّ سلب الكتابة عنه ليس ضرورياً، ولازمه: أنّ ثبوت الكتابة ليس ممتنعاً عليه، ولكن هل الكتابة واجبةٌ للإنسان أم ممكنةٌ بالإمكان الخاصّ؟ كلاهما ينسجم مع الإمكان العامّ. وهذا معناه: أنّ الجانب الموافق يمكن أن يكون ضروريّ الوجود، ويمكن أن يكون ممكناً بالإمكان الخاصّ. مثال الأوّل: الكاتب متحرّك الأصابع بالإمكان، لأنّ حركة الأصابع للكاتب بما هو كاتبٌ ضروريّة. ومثال الثاني: الإنسان متحرّك الأصابع بالإمكان، لأنّ حركة الأصابع للإنسان ليست ضروريّةً بما هو إنسان، بل ممكنة، هذا إذا كان

الجانب الموافق موجباً.

وأما إذا كان الجانب الموافق سالباً، فيكون السلب لضرورة الوجود عن الجانب المخالف، أي: إنَّ وجوده ليس ضرورياً، سواء كان الجانب الموافق ضروريَّ العدم وممتنع الوجود، أو ممكن الوجود بالإمكان الخاص، وهذا معناه: أنَّ الإمكان العامَّ ينسجم مع الوجوب تارةً ومع الامتناع أخرى، فهو أعمّ مطلقاً من الإمكان الخاص، والإمكان الخاصّ أخصّ مطلقاً منه، كما تقدّم بيانه. إذا تبين ذلك نقول: كلُّ كمالٍ يمكن للواجب بالإمكان العامّ، فهو ثابتٌ له بالضرورة والوجوب. فلذا قال الشيخ في الإشارات: «والواجب محمولٌ عليه هذا الإمكان»^(١).

بعبارة أخرى: إنَّ الشيء الذي لا يكون ممتنعاً في حدِّ ذاته وتُسلب عنه ضرورة العدم عن الواجب تعالى، فهو ضروريّ الثبوت له تعالى. وهذا ما أشار إليه صدر المتألهين كما جاء في متن النهاية، حيث قال: «المقصود من هذا: أنَّ الواجب الوجود ليس فيه جهةٌ إمكانية، فإنَّ كلَّ ما يمكن له بالإمكان العامّ فهو واجبٌ له».

وقال الفخر الرازي: «معناه: أنَّه ممتنع التغيّر في صفةٍ من صفاته»^(٢). والمراد من الجهة في عبارة صدر المتألهين هي الصفة الكمالية لا مطلق الصفات، ويشهد لذلك كلام صدر المتألهين في السطور الآتية: «إذ لو كانت للمفارق حالةٌ منتظرةٌ كمالية» وقوله في الأسفار: «إنَّ الواجب لو كان له بالقياس إلى صفةٍ كماليةٍ جهةٌ إمكانية...»^(٣).

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ١٥١.

(٢) شرح عيون الحكمة: ص ١١٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٣.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٧٥

ويشهد لذلك أيضاً قول المحقق السبزواري في شرح المنظومة: «وحاصله: أنّه قيس عليه - أي: على الوجود - الصفات الكمالية»^(١) وكذلك قول المصنّف في هذا الفصل: «لو كان للواجب بالذات المنزّه عن الماهيّة بالنسبة إلى صفةٍ كماليةٍ من الكمالات الوجوديّة...».

ويحصّل ممّا تقدّم: أنّ قاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) هي عبارةٌ أخرى عن قاعدة (كلّ ما يمكن للواجب بالإمكان العامّ فهو واجبٌ له)^(٢).

(٣) فروع القاعدة

من فروع قاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات): أنّه ليس للواجب تعالى شيءٌ يمكن أن يتّصف به وما زال لم يتّصف به، وبيانه: لمّا كان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، لزم أن لا توجد حالةٌ منتظرةٌ للواجب بالاتّصاف بكلّ ما يمكن أن يتّصف به من الصفات الكماليّة. وهي قاعدة: (ليس للواجب تعالى حالةٌ منتظرة). ولا يخفى: أنّ هذا الفرع (أي: لا توجد حالةٌ منتظرةٌ للواجب) ليس عين القاعدة المتقدّمة، وهي (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) بل هي متفرّعةٌ عليها، فبعد قبول قاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) يلزم أن لا توجد حالةٌ منتظرةٌ للواجب تعالى.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ١٤٦-١٤٧.

(٢) لا يخفى: أنّ قاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) أخصّ من قاعدة (كلّ ما هو ممكنٌ للمجرّدات يجب أن يكون حاصلًا لها بالفعل) لأنّ الثانية شاملةٌ لجميع المجرّدات بخلاف الأولى، كما سنشير إلى ذلك في آخر البحث.

والدليل على ذلك: لما كان الواجب تعالى واجب الوجود من جميع الجهات،
لزم أن يكون واجداً لجميع ما يمكن له من الكمال بالضرورة والوجوب، ولم
يكن فاقداً لشيء من الكمال منتظراً له.

فمما تقدّم يظهر: أن قاعدة (ليس للواجب حالة منتظرة) متفرعة على
قاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات).

وبهذا يبطل قول من ادّعى أنّها عينها، من قبيل الفاضل المبيدي الذي قال
في بيان قاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات):
(أي: ليست له حالة منتظرة غير حاصلة)^(١).

أمّا ابن سينا فبعد أن ذكر - في النجاة - قاعدة واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الجهات) واستدلّ عليها قال: «فبيّن من هذا: أن
واجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجوداً منتظراً، بل كلّ ما هو ممكن له فهو
واجب له، فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من
الصفات التي تكون لذاته منتظرة»^(٢).

إذن، قاعدة (ليس للواجب حالة منتظرة) متفرعة على قاعدة (واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات).

قاعدة (ليس للواجب حالة منتظرة) تشمل المجردات

لا يخفى: أن قاعدة (ليس للواجب حالة منتظرة) أعمّ من قاعدة (واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) وذلك لأنّ الأولى تشمل
المجردات أيضاً، فكلّ شيء ليس ممتنع الوجود في حدّ ذاته، فهو ثابت
للمجردات بالضرورة، فالمجردات ليس فيها حالة منتظرة أيضاً، ودليل ذلك:

(١) شرح الهداية الأثرية: ص ١٧٢.

(٢) النجاة: ص ٢٢٨؛ وانظر: الفصل الأوّل من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء.

في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٧٧

أنه لو كانت للمجردات حالة منتظرة بمعنى: أنه يوجد شيء يمكن أن يتصف به وما زال لم يتصف به، لاستلزم: أن المجرد له حالة استعدادٍ لتحقيق ذلك الوصف له، وهذا معناه: تحقق الإمكان الاستعدادي في المجردات، ولا يستلزم أيضاً أن يكون المجرد متأثراً ومنفعلاً عن عالم الحركة، وهذا ما يستلزم أن يكون المجرد جسماً، ويستلزم أيضاً تكدر المجرد وظلمانيته، وهو خلاف الفرض من كونه مجرداً نورانياً، وليس جسماً ظلمانياً.

إذن، حاصل هذا الدليل: أنه لو كان للمجرد حالة منتظرة لصفةٍ وكمالٍ يمكن أن يتصف به، لكان المجرد حاملاً لإمكان واستعداد تلك الصفة وذلك الكمال، وإذا كان المجرد حاملاً للاستعداد وجب أن يكون مادة، مما يستلزم أن يكون جسماً ظلمانياً لا مجرداً نورانياً؛ لأن الاستعداد وكذا الانفعال عن الجسماني يلازم الجسمانية، فإن الجسم هو الذي يتصف بالاستعداد، وأيضاً هو الذي ينفعل عن العلة الجسمانية؛ لأن العلة الجسمانية إنما تؤثر بمشاركة الوضع - كما سيأتي في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة - ولا وضع لشيء بالنسبة إلى المجرد، كما لا وضع للمجرد.

بعبارة أخرى: إن الحالة المنتظرة في المجردات يعني أنها معدومة بالفعل، فتحتاج إلى شيء غير موجودٍ بعد، ولا يكون ذلك الموجود إلا مادياً، إذ المجردات توجد بمجرد إمكانها الذاتي. فكل ما أمكن منها، يكون موجوداً منذ الأزل.

بمعنى: أن الفاعل الإلهي تام الفاعلية - كما سيأتي في مرحلة العلة والمعلول - وعليه لو تنزه القابل عن المادة والمدة، ولم يكن لديه ضدٌّ ومانعٌ في حد ذاته، فوجوده يفيض من مبدأ الوجود، من دون أي توقفٍ أو تأخر، ويلبس لباس الفعلية والتحصيل.

والحاصل: أن قاعدة واجب الوجود من جميع الجهات تختص بالواجب

تعالى، أمّا القاعدة الثانية (وهي: لا توجد حالة منتظرة للواجب) فهي لازم القاعدة الأولى، وهي أعمّ لشمولها للمجرّدات أيضاً.

ويمكن بيان الفرق بين القاعدتين من جهةٍ أخرى هي: أنّ قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، تنفي الإمكان الذاتي عن واجب الوجود، أمّا القاعدة الثانية (ليس للمجرّدات حالة منتظرة) فهي تنفي الإمكان الاستعدادي عن المجرّدات^(١).

(٤) البراهين على القاعدة

ساق المصنّف برهانين لإثبات قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

البرهان الأوّل

يمكن تقرير هذا البرهان من خلال قياس استثنائيّ مفاده: لو كان لواجب الوجود بالذات جهةٌ وحيثيّةٌ إمكانيّةٌ بالقياس إلى صفةٍ كماليّةٍ من الكمالات الوجوديّة، للزم تركّب الذات الواجبة من وجودٍ وعدم، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وفي كلّ قياسٍ استثنائيّ لابدّ من إثبات التلازم بين المقدّم والتالي أولاً، وإبطال التالي ثانياً.

أمّا بيان الملازمة بين المقدّم والتالي، فهو: لو كانت لواجب الوجود بالذات جهةٌ وحيثيّةٌ إمكانيّةٌ بالقياس إلى صفةٍ كماليّةٍ من الكمالات الوجوديّة، فلا بدّ أن تكون تلك الصفة ممكنةً وغير واجبة، أي: إنّ ذات الواجب تعالى فاقدةٌ لهذه الصفة الثبوتية، وهذا هو معنى: أنّ ذات الواجب مركّبٌ من وجودٍ وعدم.

(١) انظر: شرح الهداية الأثرية: ص ٢٩٣.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٧٩

أمّا بطلان التالي، فلأنّ التركّب من الوجدان والفقدان ينافي البساطة المطلقة التي هي أهمّ خصائص واجب الوجود، لأنّ لازم التركّب الحاجة؛ لقاعدة فلسفيّة مفادها: (كلّ مركّب فهو محتاج) وإن كانت الحاجة تختلف من مركّب إلى آخر، فيلزم صيرورة الواجب ممكناً، وهو خلف الفرض من كونه واجب الوجود بالذات.

النتيجة: يلزم أن تكون جميع صفاته الكمالية الثبوتية واجبةً بالذات كذاته المقدّسة.

والملاحظة التي ينبغي الالتفات إليها هي: أنّ المراد من التركيب من حيثيّ الوجود والعدم، أو من جهة الوجوب والإمكان هو التركيب بحسب التحليل العقليّ، وليس هو التركيب الخارجيّ العينيّ، لأنّ العدم ليس بشيءٍ حتّى يتركّب مع غيره. وإنّما المراد التركيب بحسب التحليل العقليّ، ومرجه إلى ضعف الوجود ونقصه ومحدوديّته والحاجة، والواجب تعالى منزّه من أيّ نحوٍ من أنحاء التركيب، كما سيأتي إثباته في المرحلة الثانية عشرة.

قال المصنّف: «الأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود وهي أصيلةٌ وبسيطة، إنّما هي من ضيق التعبير، وإلّا فالعدم نقيض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقيضه. وهذا المعنى أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة، وعدم دخولها المؤدّي إلى الصرافة، نوعٌ من البساطة والتركيب في الوجود، غير البساطة والتركيب المصطلح عليها في موارد أخرى»^(١).

بل يمكن أن يقال: إنّ التركيب الحقيقي لا يصدق إلّا على هذا النحو من التركيب، كما أشار إليه المحقّق السبزواري في حواشيه على الأسفار بقوله: «قلت:

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٠.

شرّ التراكيب هو التركيب من الإثبات والسلب إذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض، بل إن سُئِلَ الحقّ فلا تركيب إلّا هو، إذ التركيب يستدعي سنخين، أحدهما: الوجود والحقيقة، والآخر: العدم والبطلان، إذ الوجود والوجود ليسا سنخين، حيث إنّ ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك^(١).

قال صدر المتألهين: «يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحثيّات الصحيحة، وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلّا لم تكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجود، إذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود، ووجه من وجوه التحصّل، عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم تكن ذاته من هذه الحثيّة مصداقاً للوجود، فتتحقّق في ذاته جهة إمكانيّة أو امتناعيّة تخالف جهة الفعلية والتحصّل، فتتركّب ذاته من حثيّتي الوجود وغيره من الإمكان والامتناع. وبالجملّة: تنتظم ذاته من جهة وجوديّة وجهة عدميّة، فلا يكون واحداً حقيقيّاً، وهذا مفاد أنّ (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحثيّات)^(٢).

وقال الشيخ حسن زادة: «والمقصود: أنّ كلّ ما يصحّ أن يسند إليه من الكمالات والصفات - أي: لا ينافي في إسنادها إليه وجوبه الذاتي وحالة من حالات الوجود بالذات وللذات - فهي حاصلة له، فهي بالفعل^(٣)».

البرهان الثاني

قرّر المصنّف البرهان الثاني - على: أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات - بتقريرين:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١١١، الحاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٣٥.

(٣) تعلية حسن زاده الأملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢١٢.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٨١

التقرير الأول؛ لصدر المتأهّلين في الأسفار^(١)، وحاصله: أنّ الصفة الممكنة المفروضة تكون معلولة لغير الواجب لا محالة، ويكون عدمها أيضاً معلولاً لعدم ذلك الغير، فلو اعتبرنا ذات الواجب مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمًا فإنّما أن تكون تلك الصفة موجودةً في الواجب فيلزم وجود المعلول بلا علة حيث لم يعتبر وجود الغير الذي هو العلة لتلك الصفة، وإنّما أن تكون معدومةً فيه، فيلزم عدم المعلول بلا علة حيث لم يعتبر عدم الغير الذي هو العلة لعدم تلك الصفة. ووجود الواجب لا يخلو في نفس الأمر من أحد هذين الفرضين المستحيلين، فيلزم استحالة وجوب ذاته إذا اعتبرت بلا شرط، أي بلا اعتبار ذلك الغير وجوداً وعدمًا. فيتبيّن أنّ ذاته كافيةٌ في اتّصافه بكلّ ما له من الأوصاف.

احتجّ بهذا البرهان أثير الدين الأبهري في الهداية الأثرية^(٢).

وأورد صدر المتأهّلين إشكالاً^(٣) على هذا التقرير من البرهان: بأنّ عدم اعتبار وجود الغير وقطع النظر عنه، لا ينافي وجوده في الواقع ونفس الأمر، وكذا قطع النظر عن عدم الغير وعدم اعتباره، لا ينافي تحقّق الغير في الواقع، أي: إنّ عدم اعتبار العلة لا ينافي وجود العلة في الواقع، وحيث إنّ فإن كان الواجب متّصفاً بذلك الكمال، كان اتّصافه به مستنداً إلى وجود الغير، ولو اعتبرنا عدم وجود الغير، وعليه يكون مؤثراً ولا يلزم كون الغير لغواً حتّى يلزم الخلف.

وإن لم يكن الواجب متّصفاً بتلك الصفة، كان عدم اتّصافه به مستنداً إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٣.

(٢) انظر: شرح الهداية الأثرية لصدر المتأهّلين: ص ٢٩٤.

(٣) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١: ص ١٢٤-١٢٥.

عدم الغير، ولو اعتبرنا وجود الغير. وعليه يكون الغير مؤثراً، ولا يلزم كون الغير لغواً حتى يلزم خلاف المفروض. وهذا نظير الماهية، فإنّ الذهن قد يعتبر الماهية مع قطع النظر عن الأمور الزائدة عليها كالوجود والعدم، والعلّة الموجبة لهما، وهذا لا يعني: أنّ الماهية في الخارج لا موجودة ولا معدومة، فلحافظ خلوّ الماهية من الوجود والعدم، ولعلّتيهما الموجبتين لهما، لا ينافي اتّصاف الماهية في الخارج بالوجود أو العدم، ولا ينافي تحقّق علّة كلّ منهما في الخارج بأن يكون الشيء الكذائيّ موصوفاً بالوجود، والشيء الآخر موصوفاً بالعدم حقيقة، بمعنى: هذا موجودٌ وذاك معدوم.

وأجاب صدر المتأهّلين^(١) على هذا الإشكال بما حاصله: أنّ قياس الماهية على الواجب تعالى قياسٌ مع الفارق، لأنّ مرتبة الماهية غير مرتبة الواقع، فللعقل أن يلاحظ الماهية بقطع النظر عن الواقع، أي: يمكن اعتبار الماهية من دون اعتبار تعلّقها بعلّتها، وهذا بخلاف الواجب تعالى، الذي هو عين الواقعية، ويستحيل لحاظه خالياً عن علله وشرائطه ومتعلّقاته، وعليه: فلو فرضت بعض صفاته معلولة للغير، لزم فرض ذلك الغير أيضاً. هذا تمام جواب الإشكال.

لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ «معنى كونه ضرورياً أزليّاً: أنّ وجوده ليس مشروطاً بشيءٍ وجوداً وعدماً، وأنّه ضروريّ الوجود سواءً كان كلّ غير له مفروض موجوداً أم معدوماً. فللقائل أن يقول: إنّ ذاته تعالى موجودة سواءً أكانت علّة الصفة المفروضة موجودة أم معدومة. فذاته غير مشروطة بشيءٍ. وإنّما التي تكون مشروطةً بغيرها، هي صفته تعالى حيث توجد بوجود علّتها وتكون معدومةً عند عدم وجود علّتها. فإذا فرض أن ليس هناك شيءٌ غير

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٥.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٨٣

الواجب، فهب أنّه موجودٌ من دون الصفة.

فقولكم: (إن كان واجباً من دون تلك الصفة، لغت عليّة ذلك الغير) ممنوع، لأنّ ما ذكرنا مثبتٌ ومؤيّدٌ لعلّيّة ذلك الغير، حيث قلنا: إنّ الصفة معدومةٌ عند عدم ذلك الغير.

فإن قلتم: فوجود الواجب - على ما هو عليه من عدم الصفة - مشروطٌ بعدم علّة الصفة.

قلنا: المفروض أنّ وجود الواجب شيءٌ، وما هو عليه أمرٌ زائدٌ على وجوده؛ إذ وجوده لا يكون مقيداً بوجود الصفة ولا بعدمها، كما لا يكون مقيداً بعدم علّة الصفة ولا بوجودها. والواجب مع الصفة أو بدونها مركّبٌ اعتباريٌّ ليس له حكمٌ خاصٌّ من الوجوب أو الإمكان^(١).

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «وكيف كان فغاية ما يستفاد من هذا الجواب - على فرض التسليم - هو لزوم اعتبار الغير مع الواجب، وفساد هذا التالي غير بيّن ولا مبين في الحجّة، اللهم إلّا أن يقال: مرجع ذلك إلى احتياج الواجب إلى الغير، وهو ينافي وجوب وجوده، فليتأمل^(٢)».

ولعلّه لهذا الإشكال عدل المصنّف إلى تقرير البرهان بنحو آخر لا يرد عليه هذا الإشكال.

التقرير الثاني للبرهان الثاني: إنّ ذات الواجب لو لم تكن كافيةً في ثبوت كمالٍ لها، لكانت محتاجةً في اتّصافها إلى الغير، فلا تحصل تلك الصفة في الواجب إلّا بإيجاب الغير لها، وفرض وجودها في الواجب لازمه اتّصاف الواجب بالوجوب الغيريّ؛ لأنّ الواجب تعالى إذا صارت بعض مراتبه

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٢٠.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٨٩، رقم (٦٥).

واجبةً بالغير، فلا يكون وجوده الجامع واجباً بذاته، بل يكون للغير دخلٌ في وجود الوجود الجامع، فيكون واجب الوجود واجباً بالغير، وقد تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة استحالة الجمع بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير في شيءٍ واحد.

وأورد الشيخ الفيّاضي على هذا التقرير بقوله: «فيه: أنّ المستحيل - على ما تقدّم - هو اتّصاف ما هو متّصفٌ بالوجوب الذاتي بالوجوب الغيريّ، وهنا لا يلزم ذلك، فإنّ المتّصف بالوجوب الذاتي هو ذاته تعالى، والمتّصف بالوجوب الغيريّ هو وصفه، والوصف زائدٌ على الموصوف على هذا القول. والمسألة غير مبنيّة على عينيّة صفاته تعالى لذاته. يشهد لذلك موافقة الأشعري القائل بزيادة الصفات فيها.

هذا، ولكن قال شيخنا الاستاذ دام ظلّه: (إنّ كلام المصنّف ناظرٌ إلى الاتّصاف، والاتّصاف - أي: اتّصاف الذات بالوصف - يرجع إلى الذات. نعم، يرد عليه: أنّه يمكن أن تكون الذات واجبةً من حيث وجودها، وممكنةً من حيث اتّصافها بوصف، ولا دافع له إلّا أنّ الذات بسيطةٌ، فيرجع إلى الحجّة الأولى)»^(١). وهذا ما أشار إليه الشيخ مصباح اليزدي، بقوله: «يلاحظ عليه: أنّ المتّصف بالوجوب بالغير، في الواقع هو نفس الصفة الممكنة لا ذات الواجب، فلا يلزم اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ حقيقة»^(٢).

ثمّ قال: «ويمكن تتميم هذا بأنّ الغير المفروض: إمّا أن يكون معلولاً للواجب أو لا يكون معلولاً له، والأوّل يستلزم أن يكون الواجب معلولاً لمعلوله، ومعناه: أن يستفيد من معلوله ما يكون فاقداً له في ذاته، مع أنّ

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ١: ص ٢٢١.

(٢) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٨٩ رقم (٦٥).

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٨٥

المعلول لا يملك إلّا ما يُستفاد من علّته المفيضة لوجوده، والثاني يستلزم وجود واجبٍ آخر، وتنفيه براهين التوحيد^(١).

(٥) إشكال المييدي على القاعدة^(٢)

لكي يتّضح هذا الإشكال ينبغي تقديم مقدّمة إجمالية عن صفات الواجب تعالى وتقسيماتها:

١. تنقسم صفاته تعالى انقساماً أوّلياً - أي: بما هي هي وبقطع النظر عن أيّ أمرٍ خارجيّ - إلى صفاتٍ ثبوتيةٍ وصفاتٍ سلبيةٍ.

الصفات الثبوتية: هي الصفات الدالة على الكمال المطلق الذي يتّصف به الواجب تعالى؛ من قبيل العلم والقدرة والوجود والرزق، وهي جميعاً ترجع إلى إثبات الكمال، وهي بدورها ترجع إلى صفةٍ واحدةٍ وهي صفة الغنى.

والصفات السلبية: هي الصفات التي يتنزّه عنها الواجب تعالى؛ من قبيل أنّه تعالى ليس بعاجزٍ وليس بجاهلٍ وليس بظالم.

٢. ثمّ إنّ الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية وإضافية.

الصفات الحقيقية: هي الصفات التي يكون لها ما بإزاء في الخارج، أي: لها مصاديق خارجيةً مستقلةً، كالعلم والإرادة والسمع والبصر ونحو ذلك، وهي أمورٌ واقعيةٌ، ولها مصداقٌ خارجيٌّ مستقلّ.

والصفات الإضافية: هي الصفات التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، فهي أمورٌ اعتباريةٌ لا مصداق خارجيٍّ لها؛ وذلك لأنّ الإضافة عبارة عن نفس النسبة بين أمرين، أي: بين الذات الإلهية وغيرها، ومن الواضح: أنّ النسبة القائمة بالطرفين لا حقيقة لها، كالحالقيّة والرازيّة.

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٨٩ رقم (٦٥).

(٢) انظر: شرح الهداية الأثيرية: ص ١٧٢.

٣. والصفات الثبوتية الحقيقية على قسمين: محضة، وذات إضافة.

الصفات الحقيقية المحضة: هي الصفات التي لا تتوقف - مصداقاً ومفهوماً - على الغير، كقولنا: «الله حيّ» فإنّ صفة الحياة لا تحتاج في تحقّقها في الواجب ولا في تصوّرها، إلى الغير. فهي علاوة على أنّها صفاتٌ حقيقيةٌ بذاتها، لا توجد إضافةً في معانيها؛ إذ إنّها صفاتٌ حقيقيةٌ، لها ما بإزاءٍ في الخارج قائمةٌ بذاتها، فلا تحتاج في تحقّقها ولا في تصوّرها إلى الغير.

الصفات الحقيقية ذات الإضافة: هي الصفات التي أخذت الإضافة في مفهومها، فهي في تصوّرها متوقّفة على الغير كالعلم مثلاً، فلا نستطيع أن نتصوّر صفة العلم من دون معلوم، وهكذا الأمر في صفة القادر والخالق ونحوهما. فإن كانت الصفة من الصفات الذاتية، فهي متوقّفة في تصوّرها على الغير، وإن لم تتوقف في تحقّقها على الغير.

وإن كانت الصفة من الصفات الفعلية، فهي متوقّفة على الغير في تصوّرها ومفهومها وفي تحقّقها، كالخلق والرزق ونحوها.

٤. وتقسم الصفات أيضاً إلى ذاتية وفعلية.

الصفات الذاتية: هي ما يكفي اتّصاف الذات الإلهية بها فرض الذات الإلهية وحدها من دون حاجة إلى فرض أمرٍ خارج عن الذات، كصفة الحياة والعلم والقدرة، فهي صفاتٌ كمالية، والواجب تعالى لا يشدّ عنه أيّ كمالٍ وجوديٍّ، كما تقدّم.

أما الصفات الفعلية: فهي الصفات التي يحتاج الاتّصاف بها إلى فرض تحقّق الغير مسبقاً، فما لم يوجد لله تعالى خلقٌ، فلا يمكن وصفه بالخالق، وما لم يكن هناك ما يرزقه تعالى فلا يمكن وصفه تعالى بالرازق، وما لم يكن هناك شيءٌ يحييه لم يتّصف بصفة الإحياء وهكذا.

إذا تبين ذلك، يقول المستشكل: إنّ قاعدة واجب الوجود بالذات واجب

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٨٧

الوجود من جميع الجهات، منقوضةٌ بالصفات الإضافيّة، وذلك لأنّه لو كان واجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات، لوجب أن يكون واجباً حتّى من جهة النسب والإضافات اللاحقة له، كما في الصفات الفعلية كالحلق التي هي نسبة بين الخالق والمخلوق، والرزق التي هي نسبة بين الرازق والمرزوق ونحوها، بينما نجد أنّ هذه النسب والإضافات حادثة ومتغيّرة وزائلة؛ لأنّ طرف النسبة فيها هي المخلوقات والمرزوقات، وهي حادثة ومتغيّرة وزائلة، والنسبة تتبع أخصّ الطرفين، وعليه فلم يكن الواجب واجباً من جميع الجهات. إذن، الصفات الإضافيّة تنافي قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات؟

جواب المصنّف على الإشكال

يعتقد المصنّف بأنّ الصفات الإضافيّة خارجةٌ تخصّصاً عن هذه القاعدة، وهذا واضحٌ عند التأمل في البراهين التي أقامها، حيث نجد أنّها تختصّ بالصفات الذاتية التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، كالحَيّ والعالم والقادر، ولا يجري في الصفات الفعلية الحقيقية، كالخالق والرازق والمحَيّ والمميت ونحوها، ولا في الصفات الإضافيّة كالحالقيّة والرازيّة؛ لأنّ هذه الصفات لا يمكن انتزاعها إلّا بعد فرض الغير، وحيث كان كلّ غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها، كانت الصفة المتوقّفة على فرض الغير متأخّرة عن الذات زائدةً عليها، ولذا قال المصنّف بأنّ الصفات الفعلية: «معانٍ منتزعةٌ من مقام الفعل لا من مقام الذات»^(١). ومن هنا نجد أنّه تعالى يتّصف بهذه الصفات وما يقابلها، كالباسط والقابض والمحَيّ والمميت والرضا والسخط والحبّ والبغض ونحوها، بخلاف الصفات الذاتية، فإنّه

(١) نهاية الحكمة: ص ٥٧.

إذا اتّصف بالعلم يستحيل عليه الجهل، وإذا اتّصف بالقدرة يستحيل عليه العجز وهكذا.

قال المحقّق الطوسي في نقد المحصّل: «إذن، ليس مرادهم من قولهم: (الواجب لذاته واجبٌ من جميع جهاته) هذا، يعني الصفات الفعلية، بل المراد أنّه واجبٌ من جميع الجهات تتعلّق به لوحده، ولا تتوقّف على الغير، ككونه مصدراً ومبدأً، لا ككون الغير صادراً عنه أو متأخراً منه، فإنّ بين الاعتبارين فرقاً»^(١).

إن قلت: إذا كانت هذه الصفات منتزعةً من مقام الفعل لا مقام الذات، إذن كيف صحّ نسبتها إلى الذات المتعالية؟

قلت: إنّ هذه الصفات وإن كانت منتزعةً من الفعل، إلّا أنّها ليست بصفاتٍ له تعالى حقيقة، وبتعبيرٍ آخر: «فهي تُطلق عليه تعالى ويُسمّى هو بها من غير أن يتلبّس بمعانيها، كتلبّسه بالحياة والقدرة وغيرهما من الصفات الذاتية»^(٢). ووجه نسبتها إليه تعالى هو باعتبار نسبة الفعل إلى ذاته، فمثلاً: اتّصافه بالخالقية ليس إلّا إيجاده للمخلوق، وإيجاده المخلوق ليس إلّا نفس وجود المخلوق، لأنّ الإيجاد هو وجود المخلوق حقيقة، وإنّما يختلفان بالاعتبار، حيث إنّ وجود المخلوق بالنسبة إلى نفسه وجود، وبالنسبة إليه تعالى إيجاد.

بيان آخر: إنّ المخلوق له اعتباران، اعتبار انتسابه إلى الواجب تعالى، أي: بالمعنى المصدري المنسوب إلى الفاعل، واعتبار انتسابه إلى نفس المخلوق، أي: بمعنى اسم المصدر، وهو نفس الوجود الإمكانى.

(١) تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، الطوسي: ص ١٠٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: ج ٨ ص ٣٥٢.

في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٨٩

إذا عرفت ذلك نقول: إن هذه الصفات إنما تُنسب إليه تعالى لأن لها أصلاً تتّصف به الذات حقيقة، وذلك الأصل هو صفة ذاتية، فمثلاً: اتّصافه تعالى بأنه خالق رازق محيئ، معناه كونه تعالى بحيث إن كان هناك خلُق فهو خالقه، أو رزق فهو رازقه... وهكذا، وهذه الصفات وما يناظرها تدخل جميعاً تحت جامع واحد هو القدرة وهي صفة ذاتية.

ثم إن هذه الصفات الفعلية وإن كانت منتزعة من الفعل وصفات له حقيقة، إلا أنها قد تُستعمل بمعنى القدرة على هذه الأفعال أيضاً. وبه يتّضح أنها إذا أخذت باعتبار أصلها في مقام الذات فهي عين الذات، وليست بزائدة عليها، فلا تتّصف من هذه الحيثية بالحدوث والتغير والمحدودية وغيرها من الصفات الإمكانية، أمّا إذا أخذت باعتبار انتسابها إلى الموجودات الإمكانية، فتكون زائدة على الذات متأخرة عنها، فتتّصف من هذه الحيثية بالحدوث والتغير وما يناظرهما.

قال المصنّف في نهاية الحكمة: «وهذه الصفات الفعلية صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقياً، لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها وتأخرها عن الذات المتعالية حتّى يلزم التغير فيه - تعالى وتقدّس - وتركّب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة، بل من حيث إن لها أصلاً في الذات ينبعث عنه كلّ كمالٍ وخير، فهو تعالى بحيث يقوم به كلّ كمالٍ ممكنٍ في موطنه الخاصّ به»^(١).

وسأنتي تفصيلها في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة إن شاء الله تعالى.

جواب آخر لصدر المتأهّلين

هذا الجواب لم يذكره المصنّف في نهاية الحكمة، وقد ذكره صدر المتأهّلين في

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٨٨.

بعض كتبه، وفي هذا الجواب يخالف المصنّف الذي قال: بأنّ الصفات الإضافيّة خارجةٌ تخصّصاً عن قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

وحاصله: أنّ قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، تشمل جميع الصفات الذاتيّة وغير الذاتيّة، وعلى هذا الأساس فهي شاملةٌ للصفات الإضافيّة كالخالقيّة والرازقيّة ونحوها، التي هي أيضاً يتّصف بها الواجب تعالى بالضرورة الأزليّة.

وعلى هذا الأساس ينبثق الإشكال المتقدّم وهو: إنّ الضرورة الأزليّة لا تنسجم مع التغيّر والتحوّل والتبدّل الذي يطرأ على الصفات الإضافيّة كما هو واضح، فإنّ أحد أطراف الإضافة هو الممكن المادّي، وهو حادثٌ وزائلٌ ومتغيّرٌ ومتحوّلٌ، وهو يُنافي الضرورة الأزليّة؟

وأجاب صدر المتألّهين على ذلك: أنّ هذا التنافي يرد على مبنى بعض الحكماء الذين يرون الصفات الإضافيّة للواجب تعالى تابعةً في تغيّرها وتحولها للممكن المادّي الذي هو الطرف الآخر من الإضافة.

أمّا بعقيدة صدر المتألّهين فهو يؤمن بأنّ هذه النسب والإضافات أمورٌ كليّةٌ ثابتةٌ، وليست جزئيّةً متغيّرةً، وبتعبيرٍ آخر: إنّ الصفات الإضافيّة تستلزم التعلّق أولاً وبالذات بأمرٍ كليٍّ وثابت، وثانياً وبالعرض بأمورٍ جزئيّةٍ مندرجةٍ تحت الكليّ، فالصفات الإضافيّة كالخالقيّة والرازقيّة مستلزمةٌ للتعلّق بأمرٍ كليٍّ، وهو مخلوقٌ كليٍّ ومرزوقٌ كليٍّ، وعليه فإنّ هذه الصفات الإضافيّة من الخالق والرازق هي ثابتةٌ لا تتغيّر.

أمّا كيفيّة انتزاع الصفات الإضافيّة من المقايسة بين الواجب والممكن، فيجيب: أنّ هذه الصفات لا تُنتزع من الممكنات، بل نفس الذات الواجبة كافيةٌ في انتزاعها، وهذا ما ذكره بقوله: «والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٩١

الرشحيّة التعقّليّة، أو من قبل اقتضاء مبدعه الفيّاض الوهّاب الباسط على مَنْ يشاء بغير حساب، فالحقّ: أنّ إضافات ذات الواجب تعالى إلى الممكنات ونسبة الخلّاقية القيوميّة إليها وأضواءه الساطعة على الذوات القابلة للوجود، ليست متأخّرة عن تلك الماهيّات الممكنة، وليست إضافته كسائر الإضافات التي تكون بين الأشياء وتكون متأخّرة عن المنسوب إليه، بل إنّها يكون مصداق صفاته الإضافيّة ذاته بذاته، يعني: أنّ نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب إليه، فكما أنّ بعلمه الكمالي الإجمالي يعلم جميع الأشياء ونسبتها إليه تعالى، وبقدرته التامّة الكاملة يقيم جميع المقدورات، فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق، وكيفيّة لحوقها ونسبتها وإضافتها إليه تعالى، فليس في عالم إلهيّته وصقع ربوبيّته شيء من المعاني العدميّة، كالعدم والإمكان والظنّ والهزل والحدوث والزوال والتجدّد والتصرّم والفقر»^(١).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «ليس فيه جهة إمكانيّة»، قال الشيخ الفيّاض في تعليقه: «يمكن أن يراد بالجهة هنا معناها اللغويّ، أي: ليس فيه جانبٌ وحيثيّة وصفة إمكانيّة، وبعبارة أخرى: ليس فيه كمالٌ يكون ممكناً له بالإمكان الخاصّ. والظاهر أنّ المراد بالجهة في قولهم: (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) هو هذا المعنى، ويشهد لذلك قوله قدّس سرّه في الفصل الثامن من هذه المرحلة: (ولا صفة إمكانيّة فيه تعالى؛ لما بيّن أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) حيث عبّر في النتيجة بالصفة، مع أنّه عبّر في الكبرى بالجهات. فيعلم أنّهما مترادفتان. ويمكن أن يراد بها المادّة - وهي التي يعبرّ المصنّف قدّس سرّه عنها بالجهة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٨.

في كلماته - أي: لا ينعقد في حقّه تعالى قضية جهتها الإمكان، وبعبارة أخرى: لا تكون كيفية النسبة بينه تعالى وبين شيء من محمولاته وصفاته الإمكان الخاص. والظاهر: أنّ المراد بالجهة في الحجة الأولى حيث قال قدّس سرّه: (لو كان للواجب بالذات المنزّه عن الماهية بالنسبة إلى صفة كمالية من الكمالات الوجودية جهةً إمكانيّة) هو هذا المعنى^(١).

• قوله قدّس سرّه: «فإنّ ذلك هو الذي يعدّ من خواصّ الواجب دون هذا»، أي: وجوب وجوده واجبٌ من جميع الجهات من خواصّ الواجب تعالى، أمّا غيره تعالى فهو ممكنٌ في وجوده، والممكن في كلّ صفة من صفاته أولى بالإمكان.

• قوله قدّس سرّه: «والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيّة»، لأنّ الحالة المنتظرة هي معدومةٌ بالفعل، وعلى هذا لا يكون الواجب تعالى علّة تامّة له؛ لاستحالة تحلّف المعلول عن علّته التامّة، فيعلم أنّ تلك الحالة تحتاج في تحقّقها إلى أمرٍ غير متحقّق بالفعل، وإنّما يتحقّق بتغيّر الوضع الحاضر إلى وضع آخر، ولا تغيّر من دون حركة، ولا حركة من دون مادّة.

• قوله قدّس سرّه: «المنزّه عن الماهية»، وصف الواجب تعالى بـ«المنزّه عن الماهية» للإشعار بأنّه تعالى علّة كونه واجباً من جميع الجهات؛ إذ إنّ تنزّهه تعالى عن الماهية لا بدّ أن يكون واجباً من جميع الجهات، وإلّا لكان محدوداً، وكلّ محدود مركّب من الوجود والماهية.

• قوله قدّس سرّه: «جهة إمكانيّة كانت ذاته في ذاته فاقدة لها»، التعبير بأنّه لو كان فيه جهة إمكانيّة لكانت الذات فاقدة للصفة، لأنّ الممكن خالٍ من الوجود والكمال الوجودي، والممكن الخالي من الوجود والعدم يقابله ما ورد في الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من التعبير بـ«الصمد».

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢١٦.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٩٣

فعن (توحيد الصدوق) في باب تفسير ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ قال الباقر عليه السلام: «حدّثني أبي زين العابدين عليه السلام عن أبيه الحسين عليه السلام أنّه قال: «الصمد الذي لا جوف له»^(١). وبإسناده إلى الربيع بن مسلم قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام وسئل عن (الصمد) فقال: «الصمد الذي لا جوف له»^(٢) وبإسناده إلى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام إلى قوله: فقلت له: ما الصمد؟ فقال: «الذي ليس بمجوّف»^(٣).

قال الفيض الكاشاني في ذيل الحديث الأخير: «قال أستاذنا في العلوم الحقيقيّة صدر المحقّقين (طاب ثراه): لما كان الممكن وجوده أمراً زائداً على أصل ذاته ومقتضى ذاته، وباطنه العدم واللاشيء، فهو يشبه الأجوف كالحقّة الخالية عن شيء، والكرة المفرغة، لأنّ باطنه الذي هو ذاته لا شيء محض، والوجود الذي يحيط به ويحدّده هو غيره. وأمّا الذي ذاته الوجوب والوجود من غير شائبة عدم وفرجة خلل، فيستعار له الصمد»^(٤). ولذا ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «لو وجدت لعلمي الذي آتاني الله عزّ وجلّ حملة، لفسّرت التوحيد والإسلام والإيمان والدين والشرائع من الصمد»^(٥).

• قوله قدّس سرّه: «كانت ذاته في ذاته فاقدة لها مستقرّاً فيها عدمها»، تعبّيره باستقرار عدم الصفة في الذات للدلالة على أنّ تلك الصفة ليست في ذاته تعالى، وهذا التعبير صرّح به قدّس سرّه في الفصل الثالث من المرحلة الأولى بقوله:

(١) التوحيد للصدوق: ص ٩٠، الحديث (٣).

(٢) المصدر السابق: ص ٩٣، الحديث (٧).

(٣) كتاب الوافي: ج ١ ص ٣٦٣.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق: ص ٣٦٨.

«وظاهر: أن هذه الحدود الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود، وهي أصيلة وبسيطة، إنما هي من ضيق التعبير. وإلا فالعدم نقيض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلل في مراتب نقيضه»^(١).

• قوله قدس سره: «ذات الواجب الوجود بالذات لو لم تكن كافية في وجوب شيء من الصفات الكمالية التي يمكن أن تتصف بها»، بأن كانت متساوية النسبة إلى تلك الصفة، أي: كانت تلك الصفة ممكنة غير واجبة له تعالى. فإن الصفة التي يمكن اتصاف الواجب بها بالإمكان العام، إذا لم تكن واجبة له تعالى، كانت ممكنة له بالإمكان الخاص. ولازم ذلك: أن تكون ذاته تعالى متساوية النسبة إلى وجودها وعدمها.

• قوله قدس سره: «وهذا بخلاف الوجود العيني»، المراد من الوجود العيني هنا: هو الواجب تعالى.

• قوله قدس سره: «ولازمه أن يتصف الواجب بالذات بالوجوب الغيري، وقد تقدمت»، في ذيل الفصل الثاني.

• قوله قدس سره: «منقوض بالنسب والإضافات»، مراده من الإضافات في المقام هي النسب؛ لأن الإضافة هنا ليست هي المقولة العرضية التي هي الهيئة الحاصلة من النسبة المتكررة. والشاهد على ذلك:

١. حكم المصنّف بقيام هذه الإضافة بأطرافها، ومن الواضح: أن القائم بالطرفين هي النسبة، وأمّا الإضافة التي هي المقولة فهي قائمة بموضوعها.

٢. قوله قدس سره: «هذه النسب والإضافات والصفات المأخوذة منها»، حيث إنّ الصفات المأخوذة منها، كالحالق والرازق وغيرهما، من الإضافة بالمعنى المصطلح.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢١٨.

في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٩٥

وعلى هذا، فالمراد من النسب والإضافات هي الصفات الفعلية التي تكون إضافية محضة، كالخالقية والرازقية التي سيأتي أنها هي نفس النسبة التي يعتبرها العقل بين الخالق والمخلوق مثلاً. والمراد بالخلق والرزق والإحياء والإماتة في كلامه قدس سره هي الخالقية والرازقية والمحيوية والمميتية ونحوها.

• قوله قدس سره: «أفعاله المتعلقة بمعلولاته الممكنة الحادثة»، من الواضح: أن أفعال الباري تعالى هي نفس معلولاته، أمّا سبب تعبير المصنف بأن أفعاله المتعلقة بمعلولاته فهو بحسب التحليل العقلي، حيث إن العقل يعتبر هناك إيجاداً هو فعله تعالى، ووجوداً هو المعلول الذي وجد بذلك الإيجاد، ويرى تعلّق ذلك الإيجاد بهذا الوجود؛ كلّ ذلك بحسب تحليل العقل، وإلاّ فالإيجاد عين الوجود في الخارج، ولا اختلاف بينهما إلّا بالاعتبار.

• قوله قدس سره: «كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها»، أي: كالخالقية والرازقية، ولأنّ هذه الصفات هي التي تكون نسباً وإضافات لاحقة به تعالى من قبل أفعاله، وهي التي تُسمّى بالصفات الفعلية الإضافية. وأمّا الخلق والرزق فهي نفس الأفعال، وهي التي تسمّى بالصفات الفعلية الحقيقية.

• قوله قدس سره: «والصفات المأخوذة منها كما سيأتي بيانه»، في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة.

• قوله قدس سره: «معانٍ منتزعة من مقام الفعل، لا من مقام الذات، ومرجعها إلى الإضافة الإشرافية»، الإضافة على نحوين:

الأول: الإضافة المقولية، ومناطقها أن يكون المضاف موجوداً بوجود مغاير لوجود الإضافة.

الثاني: الإضافة الإشرافية، ومناطقها أن يكون المضاف موجوداً بعين وجود الإضافة من غير فرق.

ثم إن الإضافة الإشرافية إما أن تكون وجوديةً ومناطقها: أن تكون مرتبة وجود الإضافة غير مرتبة وجود المضاف إليه، وهذا كالمعلول، فإن المعلول مرتبطٌ بعلة، لكن ارتباطه عين ذاته؛ لما تقدّم منه مراراً. فإضافة المعلول إلى العلة إضافةً إشرافيةً، ومرتبة هذا الارتباط غير مرتبة المرتبط به وهو العلة؛ لأن العلة أشرف وجوداً من معلولها، فتكون إضافته إشرافيةً وجوديةً.

وإما أن تكون الإضافة الإشرافية إيجاديةً، ومناطقها: أن تكون مرتبة وجود الإضافة عين مرتبة وجود المضاف إليه، وهذا كالأشياء المرتبطة بذات الواجب في مرتبة ذاته المتعالية؛ فإن الأشياء كما أنها مرتبطة بالواجب بنفس وجوداتها الخارجة، كذلك مرتبطة بنفس وجوداتها التي مرتبتها مرتبة وجود الواجب؛ لما تقدّم: أن لكل ما يوجد في خارج الذات، أصلاً في مرتبة الذات. ثم إن المراد في المقام من الإضافة الإشرافية، هي الإشرافية الإيجادية لا الوجودية.

وعلى هذا الأساس، فإن إضافة الواجب إلى أفعاله ليست إضافةً مقوليةً حتى تُنتزع الصفات المذكورة من الإضافة القائمة بالطرفين - الواجب وفعله - وإنما هي إضافةً إشرافيةً يكون الفعل نفسه إضافةً إلى الواجب. فالصفات المذكورة إنما تُنتزع من الفعل.

فخلقه تعالى ليس إلا إيجاده للمخلوق، وإيجاده المخلوق ليس إلا نفس وجود المخلوق؛ لأن الإيجاد هو وجود المخلوق حقيقةً وإنما يختلفان بالاعتبار، حيث إن وجود المخلوق بالنسبة إلى نفسه وجود، وبالنسبة إليه تعالى إيجاد. ثم لا يخفى: أن المراد بالمعنى في تعبير المصنّف بـ(معانٍ منتزعة) هو الأمر القائم بالغير، وهو الوصف.

• قوله قدّس سرّه: «نعم، لوجود هذه النسب والإضافات ارتباطاً واقعيّاً به تعالى»، حاصله: أن صفات الفعل وإن كانت صفاتٍ للفعل حقيقةً وليست

في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ٩٧

بصفات له تعالى حقيقةً وإنَّما تنسب إليه تعالى باعتبار نسبة الفعل إلى ذاته تعالى، لكنَّ لها أصلاً تتَّصف به الذات حقيقةً، إذ هو من صفات الذات؛ وذلك الأصل هو القدرة.

فكونه تعالى بحيث إن كان هناك خلُق فهو خالقه، وإن كان هناك رزق فهو رازقه، وإن كان هناك هبة فهو واهبها، وجامع جميع ذلك هو القدرة من صفات ذاته تعالى.

وكلُّ من صفات الفعل كما تستعمل بمعانيها التي هي صفات الفعل، تستعمل بمعنى القدرة عليها، وليس ذلك إلا لأنَّ القدرة أصل جميع صفات الفعل في ذاته تعالى؛ فالخالق (بمعنى القادر على الخلق) صفة ذاتية واجبة بوجوب الذات، وهو أصل للخالق بمعنى الفاعل للخلق (الذي هو صفة من صفات الفعل خارجاً عن الذات).

• قوله قدس سرّه: «سيأتي تفصيل القول فيه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى»،

في الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة.

النتائج المترتبة على قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

- (١) الوجود الواجب وجود صرف
 - (٢) الواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة
 - (٣) الواجب تعالى بسيط لا جزء له عقلاً ولا خارجاً
 - (٤) صفاته تعالى عين ذاته
 - (٥) وجود الواجب نقيض لمطلق العدم
- بحث إضافي: في كلمات الأعلام في القاعدة

وقد تبين بما مرّ:

أولاً: أنّ الوجودَ الواجبَ وجودٌ صرفٌ، لا ماهيّة له، ولا عدم معه؛
فله كلّ كمالٍ في الوجود.

وثانياً: أنّه واحدٌ وحدة الصرافة، وهي المسمّاة بالوحدة الحقة، بمعنى:
أنّ كلّ ما فرضته ثانياً له، امتاز عنه بالضرورة بشيءٍ من الكمال ليس
فيه. فتركت الذات من وجودٍ وعدم، وخرجت عن محوذة الوجود
وصرافته، وقد فرض صرفاً، هذا خلف. فهو في ذاته البحتة بحيث كلّما
فرضت له ثانياً عاد أولاً. وهذا هو المراد بقولهم: إنّّه واحدٌ لا بالعدد.

وثالثاً: أنّه بسيطٌ لا جزء له، لا عقلاً ولا خارجاً، وإلاّ خرج عن
صرافة الوجود وقد فرض صرفاً، هذا خلف.

ورابعاً: أنّ ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده؛
ولا زمه: أنّ كلّ صفةٍ من صفاته، وهي جميعاً واجبة، عينُ الصفةِ
الأخرى، وهي جميعاً عينُ الذاتِ المتعالية.

وخامساً: أنّ الوجوبَ من شؤونِ الوجودِ الواجبِ كالوحدةِ غيرِ
خارجٍ من ذاته، وهو تأكّد الوجودِ الذي مرجعه صراحةً مناقضته
لمطلقِ العدمِ وطرده له؛ فيمتنع طرؤ العدم عليه.

والوجودُ الإمكانيّ أيضاً، وإن كان مناقضاً للعدم مطارداً له، إلاّ أنّه
لما كان رابطاً بالنسبةِ إلى علّته - التي هي الواجبُ بالذات - بلا
واسطةٍ أو معها، وهو قائمٌ بها، غيرٌ مستقلٌّ عنها بوجه، لم يكن
محكوماً بحكمٍ في نفسه إلاّ بانضمامِ علّته إليه؛ فهو واجبٌ بإيجابِ
علّته التي هي الواجبُ بالذات، يأبى العدمُ ويطرده بانضمامها إليه.

الشرح

نستخلص ممّا تقدّم مجموعةً من النتائج من هذه القاعدة، وهي:

(١) الوجود الواجب وجود صرف

لكي تتّضح هذه النتيجة، لابدّ من بيان معنى الصرافة، وقد ذكرنا في الوجود الذهنيّ: أنّ صرف الشيء خالصه، بمعنى أنّه لا يوجد معه غيره. وتستعمل الصرافة في معنيين:

المعنى الأول: في الماهيّة، والمراد بها: خلوص الماهيّة من كلّ ما هو خارج عنها من العوارض اللازمة والمفارقة - سواءً كانت ماهيّة نوعيّة أم جنسيّة - إذا جُرّدت عن جميع العوارض المشخّصة. فهي واحدةٌ صرفة، نظير ماهيّة البياض، فهي ماهيّة صرفةٌ لا تتكرّر ولا ثاني لها، وكلّما فرضنا لها ثانياً عاد أولاً. ومن خصائص صرافة الماهيّة: أنّها وإن كانت لا تتكرّر ولا ثاني لها، إلّا أنّها لا تمنع من وجود ماهيّة أخرى صرفةٍ غيرها، فإنّ ماهيّة البياض وإن كانت صرفة، لكنّها لا تمنع من تحقّق ماهيّة صرفةٍ أخرى كماهيّة السواد وماهيّة الإنسان والشجر. ومن هنا يقال: «صرف الشيء لا يتشّى ولا يتكرّر» بمعنى: أنّ كلّ ماهيّة بقطع النظر عن عوارضها، فهي واحدةٌ وحدةٌ ماهويّةٌ ومفهوميّةٌ، ولا يخفى أنّ موطن هذه الصرافة والوحدة هو الذهن فقط، لأنّ الماهيّة في الخارج قابلةٌ للكثرة بتكرّر أفرادها، كما سيأتي بيانه عند البحث في اعتبارات الماهيّة في المرحلة السادسة.

وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله: «ما لم ينضمّ إليها ما يغيرها من موضوع أو أمرٍ لاحقٍ به، كالزمان والمكان ونحوهما، فهو لا يتكرّر ولا يتشّى، فالبياض مثلاً إنّما يتكرّر ويصير هذا البياض وذاك البياض إذا كان في الثلج والعاج والقطن ونحوها، وحيث كان الثلج غير العاج، يكون بياض الثلج غير

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ١٠٣

بياض العاج، وإذا جرّدنا البياض عن الثلج والعاج ترتفع هذه الاثنيّة قطعاً، وكذا إذا كان في زمانٍ وزمانٍ آخر، أو مكانٍ ومكانٍ آخر، وأمّا محض البياض وصرفه محذوفاً عنه كلّ ما يكون غيره، إذا لاحظته ثمّ لاحظته، يكون الملحوظ ثانياً بعينه هو الملحوظ أولاً، ولا ترى اثنيّة في الملحوظ أصلاً^(١).

المعنى الثاني: في الوجود، والمراد بها: خلوص الوجود عن الجهات الماهويّة والعدميّة.

أمّا الاستدلال على كون الواجب تعالى وجوداً صرفاً فيمكن تقريبه بنحوين: النحو الأوّل: لو لم يكن الواجب تعالى وجوداً صرفاً، لكان وجوده محدوداً، فيكون له ماهيّة؛ لأنّ الماهيّة حدّ الوجود، وقد ثبت في الفصل السابق: أنّ وجوده تعالى لا ماهيّة له.

فالصرافة في الوجود تساوق البساطة واللاتناهي، الذي يستحيل أن يكون له ثانٍ، لأنّ فرض الثاني يستلزم تحديد الأوّل، وحيث إنّ الأوّل لا حدّ له ولا متناهٍ، فلا يمكن فرض الآخر. فالصرف الملازم لعدم التناهي هو معنى الواحد بالوحدة الحقّة التي يستحيل معها فرض آخر، وعليه يُحمل كلام شيخ الإشراف القائل: «صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلّما فرضته، فإذا نظرت فهو هو، إذ لا ميز في صرف الشيء»^(٢).

النحو الثاني: لو لم يكن الواجب تعالى صرف الوجود، لكانت ذاته مركّبة من وجدان شيء وفقدان شيء آخر، ولأزم التركيب الحاجة إلى الأجزاء، ولأزم الحاجة إلى إمكان، فيكون الواجب ممكناً، وهو خلف كونه واجب الوجود من جميع الجهات.

(١) غرر الفرائد: ج ١ ص ٩٩؛ قواعد كلّ فلسفة (بالفارسية): ج ٢ ص ٣٥٥.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، التلويحات: ج ١ ص ٣٥.

ولا يخفى: أنَّ المراد من التركيب هو حيثيتا الوجود والعدم، وهو التركيب بحسب التحليل العقلي، وليس هو التركيب الخارجي العيني، لأنَّ العدم ليس بشيءٍ حتَّى يتركَّب مع غيره. وإنَّما المراد التركيب بحسب التحليل العقلي، ومرجعه إلى ضعف الوجود ونقصه ومحدوديَّته والحاجة، والواجب تعالى منزَّه من أيِّ نحوٍ من أنحاء التركيب، كما تقدَّم آنفاً في البرهان الثاني على قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وكما سيأتي إثباته في المرحلة الثانية عشرة.

إذن، بناءً على أنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات يتَّضح: أنَّ صرف الوجود هو الواجب تعالى.

ولا يخفى: أنَّ صرف الوجود ينحصر بالواجب تعالى، بخلاف الوجود الإمكانى الذي هو وجودٌ مشوبٌ بالنقائص والأعدام بحسب التحليل العقلي، الذي مرجعه إلى ضعف الوجود ومحدوديَّته في الواقع العيني.

وإذا ثبت أنَّه تعالى صرف الوجود، يثبت: أنَّ له كلَّ كمالٍ مفروضٍ يكون ضرورياً له تعالى^(١) وإلا - أي: لو لم يثبت له كلَّ كمالٍ مفروضٍ ممكنٍ له - لكان محدوداً، وهو خلف كونه وجوداً صرفاً، وهو خلاف كونه تعالى واجب الوجود من جميع الجهات.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في تفسيره (الميزان) بقوله: «فالأيات كما ترى تنادي بأعلى صوتها: أنَّ كلَّ كمالٍ مفروضٍ فهو لله تعالى بالأصالة، وليس لغيره شيءٌ إلا بتملكه تعالى له، ذلك من غير أن ينزل عمّا يملكه ويملكه، كما ننزل نحن

(١) التقييد بالكمال المفروض الممكن له تعالى، وليس كلَّ كمالٍ متحقّق في الوجود، لأنَّ بعض الكمالات تكون كمالاتٍ لبعض مراتب الوجود، من قبيل المشي للإنسان ونحو ذلك، وإذا نسبت إلى الواجب تعالى تكون نقصاً.

في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ١٠٥

معاشر الخليقة عما ملّكناه غيرنا، فكلّمنا فرضنا شيئاً من الأشياء ذا شيء من الكمال في قبالة تعالى، ليكون ثانياً له وشريكاً، عاد ما بيده من الكمال لله سبحانه محضاً، وهو الحق الذي يملك كل شيء، وغيره الباطل الذي لا يملك لنفسه شيئاً^(١).

قال تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) وقال تعالى: ﴿...وَلَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ (الفرقان: ٣) ولذا نقل عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه عندما سمع هذا البيت من لبيد بن ربيعة العامري:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

قال: «أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»^(٢).

وهذا معنى القاعدة الفلسفية التي وضع أسسها البرهانية صدر المتألهين الشيرازي: أن «بسيط الحقيقة كل الأشياء وتماها وليس بشيء منها»؛ «إذ لو لم يكن تعالى كل الأشياء، لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر، فيترتب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثين مختلفتين، وقد فرض وثبت أنه بسيط الحقيقة، هذا خلف»^(٣).

بتعبير آخر: «كل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبة، فهي ذات اعتبارين: اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود، واعتبار عدم بلوغه إلى الكمال ونزوله عن الغاية، فبثاني الاعتبارين يمتنع اتّصاف الواجب تعالى به، وهو ظاهر، وبالأول يجب الاتّصاف، لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»^(٤).

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: ج ٦ ص ٨٩.

(٢) صحيح مسلم: ج ٤ ص ٤١ ح ٢٢٥٦.

(٣) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ١١١.

(٤) انظر: المصدر السابق: ج ١ ص ٣٧٩.

وسياتي مزيد بيان لقاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) وما يترتب عليها من الثمرات المهمة في الإلهيات بالمعنى الأخص.

(٢) الواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة

قبل بيان هذه النتيجة ينبغي الوقوف على معنى الوحدة الحقّة. لا يخفى أنّ الوحدة من المفاهيم العامة الضرورية للتصور، المستغنية عن التعريف، كمفهوم الوجود والوجوب والإمكان ونحوها؛ لذا ذكر المصنّف: أنّ مَنْ عرّف الوحدة فتعريفه إمّا «تعريف لفظي، يُراد به التنبيه على معناها وتمييزه من بين المعاني المخزونة عند النفس. فالواحد: هو الذي لا ينقسم من حيث أنّه لا ينقسم، والتقييد بالحيثيّة ليندرج فيه الواحد غير الحقيقي الذي ينقسم من بعض الوجوه، والكثير: هو الذي ينقسم من حيث أنّه ينقسم»^(١). سياتي في الفصل الثاني من المرحلة السابعة: أنّ الواحد ينقسم إلى الحقيقي وغير الحقيقي، والواحد الحقيقي: هو ما اتّصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض. بخلافه غير الحقيقي، فإنّه ليس كذلك.

ثمّ ذكر المصنّف أنّ الواحد الحقيقي: «إمّا ذاتٌ هي عين الوحدة، وإمّا ذاتٌ متّصفة بالوحدة، والأوّل هو صرّف الشيء الذي لا يتشّى ولا يتكرّر، وتسمّى وحدته وحدة حقّة، والواحد والوحدة هناك شيء واحد، والثاني كالإنسان الواحد»^(٢).

وبهذا يتّضح: أنّ الوحدة على قسمين أساسيين هما: الوحدة الحقّة والوحدة العددية.

أمّا الوحدة الحقّة، فالمراد منها: أن تكون الذات عين الوحدة، بمعنى أنّه لا

(١) نهاية الحكمة، الفصل الأوّل من المرحلة السابعة: ص ١٣٨.

(٢) المصدر السابق، الفصل الثاني من المرحلة السابعة: ص ١٤٠.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.....١٠٧

يمكن أن تتكثّر مع بقاء ذاتها، وعليه فلا يتصوّر زوال وحدتها إلّا بعد زوال ذاتها، فزوال الوحدة لا يمكن فرضه، ولذا عرّف المصنّف في بداية الحكمة الوحدة الحقّة بأنّها: «الوحدة التي يستحيل معها فرض التكتّر»^(١)، نظير الوجود، فإنّه موجود بذاته.

أمّا الوحدة العدديّة، وهي التي تقع في قبّال الوحدة الحقّة، فهي التي إذا انضمّ إليها شيء آخر صار اثنين، وإذا انضمّ إليهما آخر صارت ثلاثة، وهكذا. ومن أهمّ خصائص الوحدة العدديّة: المحدوديّة والانتها، فما لم ينته الأوّل لا تصل النوبة إلى الثاني، على خلاف الوحدة الحقّة، فإنّها غير محدودة وغير متناهية، فيستحيل أن يكون لها ثانٍ. فالواجب تعالى لا يوجد له ثانٍ، ولا يمكن أن يفرض له ثانٍ؛ لأنّ وحدته حقّة، ومن أهمّ خواصّها عدم قبولها للتكرّر، لأنّ الواحد فيها سنخ واحد لا نهاية له، فيستحيل أن يقبل الثاني.

وإذا تبين ذلك نقول: لما ثبت في النتيجة الأولى: أنّ الواجب تعالى صرفٌ بسيطٌ غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركيب، بمعنى: أنّ كلّ ما فرضته ثانياً له، امتاز بشيء من الكمال ليس في الأوّل، فلا يكون الواحد بالوحدة الحقّة صرف الوجود، بل هو مركّب من الوجود والعدم، والمركّب من الوجود والعدم ليس وجوداً صرفاً، وهو خلف كونه وجوداً صرفاً، فيبطل كونه مركّباً من الوجود والعدم، وحينئذٍ تثبت: أنّ وحدته وحدة حقّة يستحيل معها فرض واجبٍ آخر.

بعبارة أخرى: لو فرض له ثانٍ، كان له كمالٌ مستقلٌّ به يفقده الواجب الأوّل، فيلزم أن يكون الواجب متّصفاً بعدم ذلك الكمال الموجود في الواجب الآخر المفروض، وهذا ينافي صرافة وجوده.

إذن، فالواجب تعالى واحدٌ بالوحدة الحقّة التي لا تقبل التكتّر ولا التكرّر.

(١) بداية الحكمة، الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة: ص ١٥٧.

وبتعبير صدر المتألهين في (أسرار الآيات): «كُلُّ ما حقيقته نفس الوجود الصرف الذي لا أعمَّ منه، فلا يمكن فرض الاثنيَّة فيه، فضلاً عن جواز وقوع المفروض»^(١).

ويمكن تقريب هذا المعنى بالشكل التالي:

المقدِّمة الأولى: وجود واجب الوجود تعالى صرف. وهذا ما ثبت في النتيجة الأولى.

المقدِّمة الثانية: كَلِّ ما كان وجوده صرفاً فوحدته وحدةً حقَّة؛ وذلك لأنَّه لو لم يكن الصرف واحداً بالوحدة الحقَّة، يمكن أن يفرض له ثانٍ، ويكون لكلٍّ منهما كمالٌ مستقلٌّ به يفقده الواجب الأوَّل، فيلزم أن يكون كَلِّ من الوجودين متَّصفاً بعدم ذلك الكمال الموجود في الآخر المفروض، وهذا ينافي صرافة وجوده. النتيجة: أنَّ الواجب تعالى واحد بالوحدة الحقَّة.

(٣) الواجب تعالى بسيط لا جزء له عقلاً ولا خارجاً

ولكي تتضح هذه النتيجة لابدَّ من بيان أقسام التركيب من الأجزاء. سيأتي في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة: أنَّ الجزء على قسمين: خارجيٍّ وعقليٍّ.

والتركيب من الأجزاء الخارجيّة هو التركيب من المادّة والصورة. أمّا التركيب من الأجزاء العقليةّ فله خمسة أقسام:

القسم الأوَّل: التركيب من الوجود والماهية، أي: من الأجزاء التحليلية. **القسم الثاني:** التركيب من الأجزاء العقلية، وهي المادّة والصورة العقليتان، ويسمّى أيضاً بالأجزاء الذهنية بالمعنى الأخصّ.

القسم الثالث: التركيب من الأجزاء الحديّة، وهما الجنس والفصل، أي:

(١) نقلاً عن حاشية الحكيم السبزواري على الحكمة المتعالية: ج ١ ص ١٣٤، رقم (٢).

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.....١٠٩

الحدّ المنطقيّ، فكلّ ماهيّة محدودةٌ بحدّين من جهة العموم وهي الجنس، ومن جهة الخصوص وهي الفصل.

القسم الرابع: التركيب من الأجزاء المقداريّة، وهي أجزاء الكمّ المتّصل، التي لا تكون إلّا أجزاءً بالقوّة، وتسمّى أجزاء وهميّة، أي: إنّ انقسامها بتوهم العقل، لا بحسب الواقع الخارجيّ.

وهناك قسمٌ خامسٌ من التركيب هو: التركيب من الأجزاء الاعتباريّة، وهي الوجود والعدم في كلّ موجودٍ ممكنٍ مركّبٍ من الوجود والعدم، وهي الوجودات المحدودة، ويسمّى أيضاً بالتركيب من الوجدان والفقدان.

ومما تجدر الإشارة إليه: أنّ هذا القسم من التركيب أرجعه المصنّف إلى التركيب من الوجود والماهية، على خلاف البعض، حيث جعلوه قسمًا مستقلًّا قبال التركيب من الوجود والماهية، وسيأتي توضيحه في المرحلة الثانية عشرة. فالأجزاء بأجمعها على ستّة أقسام، وهي خمسة أقسام للأجزاء العقلية، وقسم واحد وهو الأجزاء الخارجية.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ الواجب تعالى بسيط لا جزء له لا عقلاً ولا خارجاً؛ وذلك لأنّه صرفٌ لا عدم معه ولا ماهيّة له - كما تقدّم - وعليه فليس له الأجزاء الاعتباريّة التي تتحقّق في الموجودات المحدودة المركّبة من الوجود والعدم، ولا الأجزاء التحليليّة، وهي الوجود والماهية، ولا الأجزاء المقداريّة؛ لأنّ المقدار كمّ متّصل، والكمّ ماهيّة، ولا ماهيّة للواجب. ولا الأجزاء العقلية بالمعنى الأخصّ، وهي المادّة والصورة العقليّتان، لأنّهما - المادّة والصورة الخارجيتان - دخلتا الذهن، والمادّة والصورة الخارجيتان مختصّتان بالجسم الذي هو ماهيّة من الماهيات، فما لا ماهيّة له لا مادّة ولا صورة عقليّتين له، ولا الأجزاء الحديّة، وهي الجنس والفصل؛ لأنّ الجنس والفصل هما المادّة والصورة العقليّتان أخذتا لا بشرط، فما لا مادّة ولا صورة عقليّتين له فلا جنس ولا فصل له. وقد تبين بما

ذكرنا أنه لا جزء خارجي له، إذ لا مادة ولا صورة خارجية له.
ومما تقدم يتضح: أن البساطة بجميع أقسامها الستة تستنتج من الصرافة.
ولذا قال المصنف في المتن: «وإلا خرج عن صرافة الوجود، وقد فرض صرفاً،
هذا خلف».

وهناك براهين أخرى - ستأتي في الفصل الرابع من المرحلة الثانية عشرة -
لإثبات بساطة الواجب، وأنه تعالى غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركيب.

(٤) صفاته تعالى عين ذاته

بناء على ما تقدم في النتيجة الثالثة من أنه تعالى بسيط وغير مركّب بأيّ نحو
من أنحاء التركيب، يتضح: أن صفاته الذاتية التي تنتزع من وجوده تعالى تكون
عين ذاته، وذلك لأن هذه الصفات لو كانت ليست عين ذاته، فهي إما داخلية في
الذات ومع ذلك هي غير الذات - كما أن الناطق داخل في الإنسان، لكنه ليس
عينه - وإما خارجة عن الذات. وعلى الأول يلزم تركّب ذاته تعالى، لأنه يلزم أن
يكون عالماً من حيثية غير حيثية أنه قادر، وقادر من حيثية غير حيثية أنه عالم،
وهذا يعني: أن الواجب مركّب، وقد تقدم في النتيجة السابقة أنه تعالى بسيط.
وعلى الثاني يلزم كون ذاته تعالى ناقصةً فاقدةً بعض ما لها من الكمال في نفسها،
وقد مرّ في الأمر الأول أنّها صرفة لا ماهية لها ولا عدم معها.

وبهذا يتضح: أن جميع صفاته عين ذاته. وإذا كانت عين ذاته وهي واحدة،
فكلُّ منها عين الأخرى. أي: تنتزع صفة العلم وصفة القدرة ونتزع صفة الحياة
وننتزع الوجود من حيثية واحدة، وهذا معنى ما ذكرنا فيما سبق: أن هذه
المفاهيم متساوقة في الوجود الخارجي لا أنّها متساوية بالمصدق، لأن التساوق
أعلى درجة من التساوي، إذ التساوي يكون بين المفهومين اللذين بينهما اتحاد
مصدقّي واختلاف في المفهوم وفي حيثية الصديق.

في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ١١١

أما المساوقة فهي درجة أعلى من المساواة، وذلك لأنه يوجد بالإضافة إلى الوحدة المصادقية اتحاداً في حيثية الصدق أيضاً، وإن كان المفهومان مختلفين. فالصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياة متساوقة؛ لأنّ بينها وحدة مصادقية، وحيثية الصدق فيهما واحدة أيضاً، وإن اختلفا بالمفهوم.

وسيأتي في المرحلة الثانية عشرة تحقيق ذلك بشكل أوسع.

وستعرض للروايات التي أشارت بشكل واضح إلى عينية الصفات الذاتية لذات الواجب تعالى، ونقتصر في المقام على رواية واحدة، وهي عن هشام بن سالم، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال لي: أتنتع الله؟ فقلت: نعم. قال: هات. فقلت: هو السميع البصير. قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقون. قلت: فكيف تنعته؟ فقال: هو نور لا ظلمة فيه، وحياء لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحق لا باطل فيه. فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد»^(١). وهناك نصوص أخرى تشاركها بالمضمون ذاته، دالة على أنّ الله تعالى صفاته عين ذاته.

إن قيل: إذا كانت الصفات الذاتية عين الذات المقدسة، فكيف يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» وذلك يدلّ على خلوّ الذات من الصفات؛ وهذا يؤيد قول المعتزلة؟

نقول: لكي يتّضح الجواب لا بدّ من ملاحظة النصوص الأخرى الواردة عن الإمام عليه السلام لأجل أن تتشكّل رؤية واضحة، وليس من الصحيح الاكتفاء بهذا المقطع من الخطبة بمعزل عن بقية الخطبة أو بقية النصوص.

وبعد متابعة بقية مقاطع هذه الخطبة الشريفة يتّضح: أنّ مراد الإمام عليه السلام من نفي الصفات عن الله تعالى هي الصفات الزائدة لا الصفات الذاتية؛ وذلك لأنّ الصفات الذاتية عين ذاته، وليست غيره حتّى يمكن نفيها

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ١٤٦.

عنه، والقرينة على ذلك هي قول الإمام في تتمّة الخطبة: «فَمَنْ وصف الله سبحانه فقد قرنه، وَمَنْ قرنه فقد ثناه، وَمَنْ ثناه فقد جزّاه، وَمَنْ جزّاه فقد جهله، وَمَنْ جهله فقد أشار إليه، وَمَنْ أشار إليه فقد حدّه، وَمَنْ حدّه فقد عدّه»^(١) وفي خطبة أخرى: «وَمَنْ عدّه فقد أبطل أزلّه»^(٢).

ومن الواضح: أنّ الصفة إذا كانت عين الذات لا يلزم تشنيته إذا وصف؛ لأنّ التشنية إنّما تحصل فيما إذا كانت الصفة غير الموصوف؛ ولذا نجد الإمام عليه السلام في نصوص أخرى كثيرة يصف الله تعالى بالصفات، ففي الخطبة الأولى ذاتها يقول عليه السلام: «الذي ليس لصفته حدٌّ محدود، ولا نعتٌ موجود، ولا وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود». ومن الواضح: أنّ مراد الإمام عليه السلام من هذه الصفات هي الصفات الذاتية التي تكون عين ذاته، وإلا لأفضى ذلك إلى التشنية والتجزئة والحدّ والعدّ.

وفي خطبة أخرى يقول عليه السلام: «عالمٌ إذ لا معلوم، وربٌّ إذ لا مربوب، وقادرٌ إذ لا مقدور»^(٣). ونحو ذلك.

قال الطباطبائي معلقاً على هذا المقطع من الخطبة: «وهو من أبدع البيان، ومحصل الشطر الأوّل من الكلام: أنّ معرفته تنتهي في استكمالها إلى نفي الصفات عنه، ومحصل الشطر الثاني المتفرّع على الشطر الأوّل - أعني قوله عليه السلام: فَمَنْ وصف الله فقد قرنه... - أنّ إثبات الصفات يستلزم إثبات الوحدة العددية المتوقّفة على التحديد غير الجائز عليه تعالى، وتنتج المقدّمتان: أنّ كمال معرفته تعالى يستوجب نفي الوحدة العددية عنه، وإثبات الوحدة

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى: ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق، الخطبة (١٥٢): ص ٢١٢.

(٣) المصدر السابق، الخطبة الأولى: ص ٣٩.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ١١٣

بمعنى آخر، وهو مراده عليه السلام من سرد الكلام^(١).

وقال صدر الدين الشيرازي: «قوله عليه السلام: وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإلاّ فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكماليّة والأوصاف الإلهيّة من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنّه صفة كماليّة له. فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره، كلّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة، مع أنّ مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة. فإنّ كمال الحقيقة الوجوديّة في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكماليّة مع وحدة الوجود»^(٢).

ثمّ يضيف: «قوله عليه السلام: لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما يقوله الأشاعرة أو حادثة؛ فإنّ الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها، وكلّ متغائرين في الوجود فكّل منهما متميّز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر، وذلك لاشتراكهما في الوجود، ومحال أن تكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك؛ وإلاّ لكان الواحد بما هو واحد كثيراً، بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة، هذا محال. فإذا لا بدّ أن يكون كلّ منهما مركّباً من جزء به الاشتراك، وجزء به الامتياز، فيلزم التركيب في ذات الواجب، وقد ثبت أنّه بسيط الحقيقة، هذا خلف، وإليه الإشارة بقوله: فمن وصفه فقد قرنه إلى قوله: فقد جهله، أي: من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود. وإذا قرنه بغيره، فقد جعل له ثانياً في الوجود، وكلّم فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركّباً ذا جزئين بأحدهما يشاركه في الوجود وبالأخر يباينه، فكلامه عليه السلام - إذ هو

(١) تفسير الميزان: ج ٦ ص ٩٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٤٠.

منبع علوم المكاشفة ومصدر أنوار المعرفة - نصّ على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان والتركيب، فيلزم من هذا التنزيه والتقديس أن لا موجود بالحقيقة سواه، وهذه الممكنات من لوازم نوره وعكوس أضوائه، وقد مرّت الإشارة إلى أنّ غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقيّ كلّ الأشياء، فهو الكلّ في وحدته، ولهذا عقّب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله عليه السلام: «ومن أشار إليه فقد حدّه، إلى آخره، أي: من أشار إليه بأيّ إشارة كانت حسّية أو عقلية، بأن قال هاهنا أو هناك أو كذا، وكذلك فقد جعله محدوداً بحدّ خاصّ. ومن حدّه بحدّ معيّن فقد عدّه، أي: جعله واحداً بالعدد لا بالحقيقة، وقد ثبت أن وحدته الحقّة ليست مبدأ الأعداد، وواحد الأفراد والآحاد، وهو محال»^(١).

وبهذا يتّضح: أن مراد الإمام عليه السلام من قوله: «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه، هو نفي الصفات الزائدة على الذات، لا الصفات الذاتية التي هي عين الذات.

(٥) وجود الواجب تقيض لمطلق العدم

وبيان هذه النتيجة بالشكل التالي:

إذا حملنا وجوب الوجود على ذات الواجب تعالى، كقولنا: الله تعالى واجب الوجود، فهذا لا يعني أن ذات الواجب تعالى شيء، ثمّ ثبت لها الوجود، وأنّ حقيقته تعالى واجبة الوجود بوجوب زائدٍ على ذاتها، بل بمعنى: أن وجوب الوجود عين ذات واجب الوجود، فوجوبه تعالى يساوق وجوده، كما أن الوحدة تساوق الوجود - كما تقدّم - وذلك لأنّ وجوبه يُتّزع عمّا يُتّزع عنه وجوده، فكما أن وجوده يُتّزع من حاقّ ذاته من دون أيّة حيثيّة تعليلية أو تقييدية، فكذلك وجوبه؛ بمعنى: أن وجود الواجب ضروري بالضرورة الأزلية، أي: من دون

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٤٠.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ١١٥

أيّ قيد أو شرط، فيناقض مطلق العدم ويطرده، فيمتنع طرؤ العدم عليه.
ومعنى وجوب الوجود هو شدة الوجود، فإذا قلنا: إنّ هذا الوجود واجب، فهذا يعني: أنّ وجوده يمتنع عليه العدم، أي: إنّ وجوده مناقض لمطلق العدم، لأنّ العدم - كما سيأتي - على قسمين:

القسم الأول: العدم المجامع؛ وهو عدم الشيء في حد ذاته المجامع لوجوده بالعلّة، كجميع الماهيّات، حيث إنّها في أنفسها معدومة وإن كانت موجودة بعلتها، فوجودها بالغير كوجوبها، وعدمها بالذات كما مكانها.

القسم الثاني: العدم المقابل؛ وهو العدم الذي يكون بديل الوجود وخليفته، فهو ليس في مرتبة الوجود وزمانه، بل في مرتبة أخرى أو زمان آخر، كعدم زيد الماديّ في مرتبة موجودات عالم العقل، أو عدمه في عالم المادة قبل زمان وجوده. وإذا تبين ذلك نقول: إنّ وجود الواجب مناقض لمطلق العدم، الشامل للعدم المجامع والعدم المقابل؛ وذلك لأنّ الوجوب ضروريّ له من دون أيّ قيد وشرط.

وبهذا يتّضح أنّ قولنا: الواجب الوجود بالذات، لا يعني وجود قضية واحدة فقط، وهي: أنّ المحمول ثابت للموضوع بالضرورة الأزليّة فقط، بل مرجع هذه القضية بحسب تحليل المنطق الأرسطي إلى قضيتين؛ القضية الأولى: ثبوت الوجود له تعالى بالضرورة، والقضية الثانية: أنّه تعالى يستحيل عليه العدم بالضرورة، وهذا هو معنى ما يقال: إنّ اليقين الأرسطي مركّب من أمرين: ثبوت المحمول للموضوع، واستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. وإنّ الجزم الأوّل جزم لا يزول، وإنّ الجزم الثاني جزم لا يزول، وهذا ما يعبر عنه في كلمات الشيخ رحمه الله باليقين المركّب.

وهنا أيضاً تظهر إحدى الفوارق بين المنطق الأرسطي وبين نظرية الاحتمال عند الشهيد الصدر، حيث إنّ نظرية الاحتمال تستطيع أن تثبت ثبوت المحمول

للموضوع، وأنه ثبت جزمي فقط، ولا تستطيع إثبات استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع؛ لأن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع أمر عقلي وليس خارجياً، لذا لا يمكن إقامة الاحتمال والتجربة عليه، فلهذا نجد أن السيد الشهيد الصدر قدس سره في الأسس المنطقية يصرح: بأننا لا ندعي في نظرية الاحتمال إثبات اليقين الرياضي، أي: اليقين المنطقي الذي يقوله منطق أرسطو، بل كل ما نستطيع إثباته هو أن المحمول ثابت للموضوع على نحو الجزم، وأما استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع فهذا لا نستطيع إثباته.

إذن، واجب الوجود واجب بنفسه، أي: بالضرورة الأزلية، لذا يكون وجوده مناقضاً لمطلق العدم، وهو خلاف الوجود الإمكانى، فهو وإن كان واجباً؛ لأن الوجود كاشف عن الوجوب، لكن وجوبه بغيره، أي: يحتاج في وجوده إلى الحيثية التعليلية.

فالوجود الإمكانى وإن كان واجباً ووجوده مناقضاً وطارداً للعدم، لكن لما كان وجوده رابطاً بالنسبة إلى علته وهي الواجب تعالى، وأنه قائم بعلة وليس مستقلاً عنها، لذا لا يكون طارداً للعدم بنفسه، بل طارداً للعدم بعد انضمام علته إليه، فهو واجب الوجود بغيره، وهو علته وهو الواجب تعالى، وهذا معنى قول المصنف في المتن: إن الممكن لم يكن محكوماً بحكم في نفسه.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «فله كل كمال في الوجود»، أي: لكونه تعالى وجوداً صرفاً، فلا بد أن يكون له كل كمال ممكن في الوجود.

ولا يخفى: أن المراد بالكمال ليس كل كمال موجود يثبت له تعالى، بل كل كمال وجودي مرتبط بأصل الوجود من حيث هو وجود؛ من قبيل العلم والقدرة والإرادة.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ١١٧

أمّا الكمالات الأخرى التي لا ترتبط بالوجود بها هو وجود، وهي الكمالات الثابتة لبعض مراتب الوجود كالحركة، فهي كمال للوجود المادّي فقط، أمّا غير المادّي فلا تكون الحركة كمالاً له، بل تعدّ نقصاً؛ من قبيل كون الأنثى ولوداً، فإنّه كمال لها، وليس كذلك للذكر؛ ولهذا لا بدّ أن يكون المراد من الكمال هو الكمال المرتبط بأصل الوجود بها هو وجود.

• قوله قدّس سرّه: «هي المسمّاة بالوحدة الحقّة»، المراد من الوحدة: هي التي تكون عين ذات موصوفها، التي يستحيل معها فرض التكرّر فيه. فراجع الفصل الثاني من المرحلة السابعة، وكذا الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة.

• قوله قدّس سرّه: «وهذا هو المراد بقولهم: إنّ واحد لا بالعدد»، لأنّ الواحد بالعدد من أقسام الواحد بالوحدة غير الحقّة - كما سيأتي - وقد ثبت: أنّ الواجب واحد بالوحدة الحقّة، وهذا الكلام مأخوذ من تعبير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال: «الأحد بلا تأويل عدد»^(١).

ولهذا أشار الشيخ الرئيس بقوله: «فاذن واجب الوجود واحد لا بالنوع ولا بالعدد»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «وهو تأكّد الوجود»، لا يخفى: أنّ المراد بالوجوب هنا والذي هو تأكّد الوجود، غير الوجوب المبحوث عنه في هذه المرحلة، الذي هو ضرورة الوجود المقابل للإمكان والامتناع؛ وذلك: لأنّ الوجوب في المقام صفة الوجود، ويعبّر عنه باستقلال الوجود وغناه، كما يعبّر عنه بالتأكّد، أمّا الوجوب المقابل للامتناع والإمكان، فهو صفة المفهوم باعتبار نسبته إلى

(١) نهج البلاغة، الخطبة (١٥٢).

(٢) النجاة: ص ٢٣٤؛ المبدأ والمعاد، للشيخ الرئيس: ص ١٧.

الوجود، وهو الذي يفسّر بضرورة الوجود، كما تقدّم.

• قوله قدّس سرّه: «إلى علّته التي هي الواجب بالذات بلا واسطة أو معها»، هذا التعبير ينسجم مع النظر البدوي، وأمّا على النظر الدقيق فهو: أنّ الكلّ معلول له تعالى، وهو فاعل لها ومؤثّر فيها بلا واسطة، كما يصرّح قدّس سرّه بذلك في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة.

• قوله قدّس سرّه: «وخامساً: ...»، من النتائج المهمة التي ربّتها الفلاسفة على هذه القاعدة خلافاً لجمهور المتكلّمين هي: «دوام جود المبدأ الأوّل وأنّه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عمّا سواه أبداً ولا يتعطّل عن الفعل دائماً»^(١).

وتعدّ مسألة دوام الفيض من أهمّ المسائل التي وقع فيها الخلاف الشديد بين أئمة الحكمة وجمهور المتكلّمين.

قال المحقّق الطوسي في (نقد المحصّل): «هذه المسألة هي المعركة بين المتكلّمين والفلاسفة، لأنّه يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعليّة، فيكون فعله قديماً، والمتكلّمون لا يسلمون هذا»^(٢).

وقال الإمام الرازي في المطالب العالية: «اعلم: أنّ هذا العالم الجسماني المحسوس لنا، لا شكّ أنّه جسمٌ موصوفٌ بصفاتٍ مخصوصة، وذلك الجسم هو المادّة وتلك الصفات هي الصورة. فنقول: العالم إمّا أن يكون محدثاً بهادّته وصورته، فهذا قول أكثر أرباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس، وإمّا أن يكون قديماً بهادّته وصورته، فهذا قول أرسطاطاليس وأتباعه من المتقدّمين والمتأخّرين، ومنهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٨٢.

(٢) تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، الطوسي: ص ١٠٢.

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي: ج ٤ ص ١٩.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ١١٩

ولذا قال صدر المتألهين في الأسفار: «كون الواجب لذاته واجباً بالذات في جميع ما له من النعوت، وأنّ العلّة الأولى إنّما موجب علّيتها نفس الذات من دون حالة منتظرة أو داعية زائدة، وأنّها هي القيوم الجواد التام القيومية والإفاضة، وأنّها بما تتحقّق ذاتها تتحقّق علّيتها من دون المغايرة الخارجية أو العقلية بحسب التحليل»^(١).

وقال المصنّف في نهاية الحكمة: «قد تبين في الأبحاث السابقة: أنّ قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعلّيته لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطية»^(٢).

وقد استدللّ القوم لإثبات هذه الدعوى بهذا البيان: «إنّ الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغيّر ولا متبدّل، وإنّّه متشابه الأحوال والأفعال، بمعنى: أنّ حاله قبل وجود الأشياء ومعه وبعده واحدة، فإن لم يوجد عنه شيء أصلاً، بل كانت الأحوال كلّها على ما كانت عليه، وجب استمرار العدم كما كان، وإن تجدد حال من الأحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال، لأنّه ليس في العدم الصريح حال يكون الأوّل فيه أن يكون العالم موجوداً، أو بالباري أن يكون موجداً، أو يكون فيه حال آخر تقتضي وجوبه، لتشابه الحال»^(٣).

لكنّ مدرسة الحكمة المتعالية وإن كانت تؤمن بهذه النظرية، إلّا أنّها تصرّح بأنّ العالم الماديّ متبدّل زائل دائر في كلّ حين؛ قال صدر المتألهين: «هذه المقدمات - أي: البيان المتقدّم - كلّها صادقة حقّة اضطرارية، لكن مع ذلك لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٩١.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٣٢٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٩٩؛ حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية: ج ٧ ص ٢٩٩، رقم (٣)؛ المطالب العالية من العلم الإلهي: ج ٤ ص ٤٥.

يلزم منها قدم العالم، فإنّك قد علمت: أنّ الماهيّة المتجدّدة ثابتها عين التجدّد»^(١). وقال في موضع آخر: «الجمع بين الحكمة والشرعة في هذه المسألة العظيمة، لا يمكن إلّا بما هدانا الله إليه، وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا، لملاحظة الأمر على ما هو عليه، من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعيّة الجسمانيّة، وعدم خلوّها في ذاتها عن الحوادث. فالفيض من عند الله باقٍ دائم، والعالم متبدّل زائل في كلّ حين، وإنّما بقاؤه بتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس في مدّة حياة كلّ واحد من الناس، والخلق في لبسٍ وذهولٍ عن تشابه الأمثال وتعاقبها على وجه الاتّصال»^(٢).

وكيفما كان الأمر، فقد استدلّ كلا الاتجاهين الفلسفيّ والكلامي بالعقل والنقل لإثبات مدّعه، وطال النقض والإبرام بينهما. ولمزيد من الاطلاع على مدى سعة هذه المسألة والفروع المترتبة عليها، يراجع ما كتبه الرازي في (المطالب العالية) في هذا المجال^(٣).

خلاصة الفصل الرابع

- المراد من قاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات): أنّ كلّ وصفٍ قابلٍ للحمل على الواجب تعالى، فهو ثابت له بالضرورة الأزليّة.
- اتّحاد هذه القاعدة مع قاعدة (كلّ ما يمكن للواجب بالإمكان العامّ فهو واجب له) بمعنى: أنّ كلّ كمالٍ يمكن للواجب بالإمكان العامّ، فهو ثابت له بالضرورة والوجوب.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٣٠٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٧ ص ٣٢٨.

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي: ج ٤ ص ٣٥٥.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ١٢١

• قاعدة (أنّه ليس للواجب تعالى حالة منتظرة)، من فروع قاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) فليس للواجب تعالى شيء يمكن ان يتّصف به وما زال لم يتّصف به.

• قاعدة (ليس للواجب حالة منتظرة) أعمّ من قاعدة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) وذلك لأنّ الأولى تشمل المجردات أيضاً.

• ساق المصنّف قدّس سرّه برهانين لإثبات قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

البرهان الأوّل: لو كان لواجب الوجود بالذات جهة وحيثيّة إمكانيّة بالقياس إلى صفة كماليّة من الكمالات الوجوديّة، للزم تركّب الذات الواجبة من وجود وعدم، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

البرهان الثاني: التقرير الأوّل: لو فرضنا أنّ ذات الواجب تعالى ممكنة بالنسبة إلى صفة من الصفات الكماليّة، لكانت تلك الصفة ممكنة بالإمكان الخاصّ غير واجبة له تعالى، فيلزم أن تكون ذاته تعالى متساوية النسبة إلى وجود تلك الصفة وعدمها، ولازم ذلك أن تكون ذاته تعالى محتاجة إلى الغير في اتّصافها بتلك الصفة الكماليّة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

• أورد صدر المتألّهين إشكالاً على هذا التقرير من البرهان بأنّ عدم اعتبار وجود الغير وقطع النظر عنه، لا ينافي وجوده في الواقع ونفس الأمر.

• أجاب صدر المتألّهين عن الإشكال بأنّ قياس الماهيّة على الواجب تعالى قياس مع الفارق، لأنّ مرتبة الماهيّة غير مرتبة الواقع، وهذا بخلاف الواجب تعالى الذي هو عين الواقعيّة، ويستحيل لحاظه خالياً عن علله وشرائطه ومتعلّقاته، وعليه فلو فرضت بعض صفاته معلولة للغير، لزم فرض ذلك الغير أيضاً.

التقرير الثاني: أنّ ذات الواجب لو لم تكن كافية في ثبوت كمال لها، لكانت

محتاجة في اتّصافها إلى الغير، ولازمه اتّصاف الواجب بالوجوب الغيري؛ فيكون واجب الوجود بالذات واجباً بالغير، وهو محال.

• أورد على أصل قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، بأنها منقوضة بالصفات الإضافية؛ لأنّ الصفات الإضافية حادثة ومتغيّرة وزائلة، فلم يكن الواجب واجباً من جميع الجهات.

• أجاب المصنّف بأنّ الصفات الإضافية خارجة تخصّصاً عن هذه القاعدة، لاختصاص القاعدة بالصفات الذاتية.

• النتائج المترتبة على قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

١. الوجود الواجب وجود صرف.

٢. الواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة.

٣. الواجب تعالى بسيط لا جزء له، عقلاً ولا خارجاً.

٤. صفاته تعالى عين ذاته.

٥. وجود الواجب نقيض لمطلق العدم.

بحث إضافي

في كلمات الأعلام في القاعدة

هذه القاعدة نلتمسها في العديد من آثار قدماء المتكلمين، ولم نجد أحداً من أعلام الفلاسفة اعترض عليها، كما يظهر من كلماتهم في المقام:
١. أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت^(١) الذي هو من قدماء المتكلمين: أفرد فصلاً من كتاب (الياقوت) الشهير لبحث مفاد هذه القاعدة، وقال فيه: «المقصد السادس من استناد صفاته إلى وجوبه تعالى: المسألة الأولى: القول في الدلالة على أنّ الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط»^(٢).

٢. القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي - وهو متكلم معروف - بحث هذه القاعدة حيث قال: «إذا صحّ ذلك فيجب كونه قديماً لما هو عليه في ذاته أو لذاته، لأنّ كلّ حال وجبت للموصوف اختصّ بها. فإذا لم تكن بالفاعل، فيجب أن تكون لذاته أو لما هو عليه في ذاته. فإذا صحّ أنّه قديم لذاته لما بيّناه، وجب فيما شاركه في القدم أن يكون مثله»^(٣).

٣. الفارابي: فبالرغم أنّ هذه القاعدة لم تلحظ في آثاره بالصيغة التالية: (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) غير أنّ مفادها يمكن العثور عليه في بعض رسائله، كقوله التالي: «فهو واحد من جميع الوجوه، وقد عقل ذاته بل عقل هو بذاته، لا بشيء آخر سوى ذاته، يكون ذلك الشيء

(١) إبراهيم بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي، متكلم وشخصية بارزة من آل نوبخت. وصفه الحلبي بـ (شيخنا الأقدم وإمامنا الأعظم). انظر: موسوعة مؤلفي الإمامية: ج ١ ص ١٤١.

(٢) أنوار الملوك في شرح الياقوت: ص ٩٩.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار الأسد آبادي: ص ٢٥٠.

سبباً في تعقله ذاته، بل عقل ذاته بذاته، وكان من حيث إنّه عقل عاقلاً، ومن حيث إنّه معقول ذاته معقولاً، ومن حيث إنّ عقل ذاته بذاته لا بشيء آخر خارج ومباين عقلاً، وهو الحكيم المطلق؛ لأنّ حكمته من ذاته^(١).

ومن الملاحظ: أنّ عبارات الفارابي هذه تكشف عن اعتقاده بكفاية ذات الباري تعالى في الاتّصاف بصفاته بدون تدخّل أيّ عامل آخر في هذا الاتّصاف، فكلّ صفةٍ من الممكن أن تكون موجودةً في ذلك المقام، موجودةً بالفعل وبنعت الوجوب، وهذا هو عين المعنى الذي توحى به القاعدة.

٤. ابن سينا: استعرض هذه القاعدة وبرهن عليها اعتماداً على برهان الخلف أيضاً، وذلك حينما قال: «إنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته، وإلاّ فإن كان من جهةٍ واجب الوجود، ومن جهةٍ ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له، ولا تخلو عن ذلك، وكلّ منهما بعلةٍ يتعلّق الأمر بها ضرورة، فكانت ذاته متعلّقة الوجود بعِلَّتَي أمرين لا يخلو منهما. فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العِلَّتَيْن، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، أو كان كلاهما وجوديّين. فتبيّن من هذا: أنّ الواجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجوداً منتظراً، بل كلّ ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة»^(٢).

٥. أثير الدين الأبهري: بيّن هذه القاعدة مع برهان الخلف في منتهى الإيجاز قائلاً: «الواجب لذاته واجب من جميع الجهات، لأنّ ذاته كافيةٌ فيما له من الصفات، فيكون واجباً من جميع الجهات. وإنّما قلنا: إنّ ذاته كافيةٌ فيما له من الصفات، لأنّه لو لم تكن كافيةً لكان شيءٌ من صفاته من الغير، فيكون

(١) مجموعة رسائل الفارابي: ص ٦٥.

(٢) النجاة: ص ٣٧٢.

في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات..... ١٢٥

حضور ذلك الغير علّة لوجود تلك الصفة وغيبته لعدمها. ولو كان كذلك، لم تكن ذاته - إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط - يجب لها الوجود... وإذا لم يجب وجودها بلا شرط، لم يكن الواجب واجباً لذاته. هذا خلف»^(١).

ولذلك فهي في منتهى القوّة والاعتبار من وجهة نظر ابن سينا، ويرى أنّه لا توجد أية جهة إمكانيّة في العالم الربوبيّ والشؤون الواجبيّة.

ولكن من جانب آخر نلاحظه يتحدّث عن إضافة إمكانيّة إلى جانب ذات الواجب، حيث قال: «ولا نبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود فإنّها من حيث هي علّة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاتها، ويعلم أنّ العالم الربوبي عظيم جدّاً»^(٢).

ومراد من ذلك: أنّه لا يعتبر ذات الواجب واجبة من حيث إنّها علّة لزيد مثلاً. وهذا الكلام معناه: أنّ واجب الوجود بالذات لا يلزم أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات، وهذا يثير التعجّب والاستغراب؛ لأنّ الظاهر وجود تناقض بين ما ورد في كتابيه المعروفين، أي: النجاة، والشفاء؟

وقد أورد صدر المتألّهين كلمة ابن سينا الأخيرة في كتاب الأسفار وعبر عن استغرابه لذلك، ثمّ تصدى للردّ عليه^(٣).

وحاول المحقّق السبزواري تبرير كلام ابن سينا، وسعى كي يجعله منسجماً مع الموازين العقليّة والعقائديّة، فقال: «لعلّ مراد الشيخ مفهوم الجاعليّة الإضافيّة المحكوم بزيادته وحصصه الاعتباريّة. فإنّ له تعالى جاعليّة حقّة حقيقة في مقام ذاته بالنسبة إلى فيضه المقدّس والوجود المنبسط، وجاعليّة حقّة ظليّة في مقام الفيض بالنسبة إلى المستفيض. ولا شكّ في وجوبهما فإنّهما قيوميّته

(١) شرح الهداية (مع متن الهداية): ص ١٥٩.

(٢) الشفاء. الإلهيات: ص ٥٩٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ١٢٣.

تعالى، والأولى وجوبها وجوب الذات، والثانية وجوبها وجوب الذات؛ لأنها من صقع الذات لا استقلال لها ولا حكم على حيالها إلا الاستهلاك المحض والتبعية الصرفة. وله جاعلية إضافية محضة، هي مفهوم ذهني وعنوان للأولين، وهي زائدة على الذات، وكيف لا يصير الذات من عينيتها أمراً اعتبارياً. وقس عليها سائر مفاهيم الصفات، فما حكموا به من زيادة الصفات الإضافية إنما هي زيادة المفاهيم والعنوانات والمعاني النسبية^(١).

٦. صدر المتألهين: بحث هذه القاعدة بشكل مفصل وأفرد لها فصلاً من كتاب (الأسفار الأربعة) وساق عليها برهانين^(٢).

والسبزواري صاغ هذه القاعدة في لغة الشعر فقال:

ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته^(٣)

ومن الموارد التي استند فيها السبزواري إلى هذه القاعدة حينما تصدى للرد على الكرامية؛ لأن الكرامية يرون: أن صفات الله الحقيقية حادثة وزائدة على ذاته، فاستعان السبزواري بهذه القاعدة لإبطال عقيدتهم هذه.

كما استند إليها في إبطال عقيدة المتكلمين في قدرة الباري تعالى؛ لأن المتكلمين يرون: أن قدرته تعالى عبارة عن صحة الفعل والترك، وبذلك يعتقدون بانفكاك متعلق القدرة عن ذاته تعالى في وقت من الأوقات، فاستند السبزواري إلى هذه القاعدة لإبطال هذه العقيدة، ومن خلال تفسيره لصحة الفعل والترك بإمكان الفعل والترك^(٤).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعلية المحقق السبزواري: ج ١ ص ١٢٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٣.

(٣) شرح المنظومة: ص ١٥٦.

(٤) انظر: قواعد كلي فلسفي: ج ١: ص ٢٢٨.

الفصل الخامس

الشيء ما لم يجب لم يوجد

وفيه بطلان القول بالأولوية

(١) توضيح القاعدة

(٢) الدليل على القاعدة

(٣) نظرية الأولوية ومناقشتها

(٤) فروع قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد

(٥) تنبيه: في الوجوب السابق واللاحق

• بحوث إضافية

١. النتائج المترتبة على قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد

٢. قاعدة كلّ ممكن لحقه الوجوب لغيره في وقت امتنع عدمه في مطلقاً

٣. قاعدة الشيء ما لم يوجد لم يوجد (بكسر الجيم)

الفصل الخامس

الشيء ما لم يجب لم يوجد وفيه بطلان القول بالأولوية

قد تقدّم: أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي، لا موجودةً ولا معدومةً، ولا أيّ شيءٍ آخر، مسلوبةً عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم سلباً تحصيلياً، وهو الإمكان؛ فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا يرتأب العقل في أنّ تلبّسها بواحد من الوجود والعدم، لا يستند إليها؛ لمكان استواء النسبة، ولا أنّه يحصل من غير سبب، بل يتوقّف على أمرٍ وراء الماهية، يُخرجها من حدّ الاستواء، ويرجّح لها الوجود أو العدم، وهو العلة.

وليس ترجيح جانب الوجود بالعلّة إلّا بإيجاب الوجود، إذ لولا الإيجاب لم يتعيّن الوجود لها، بل كانت جائزة الطرفين، ولم ينقطع السؤال: أنّها لم صارت موجودة، مع جواز العدم لها. فلا يتمّ من العلة إيجاد، إلّا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك.

والقول في علّة العدم وإعطائها الامتناع للمعلول، نظير القول في علّة الوجود وإعطائها الوجوب. فعلّة الوجود لا تتمّ علّةً إلّا إذا صارت موجبةً، وعلّة العدم لا تتمّ علّةً إلّا إذا كانت بحيث تُفيد امتناع معلولها؛ فالشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يُعدم. وأمّا قول بعضهم: إنّ وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلة على الإطلاق موجبةً (بفتح الجيم) غير مختارة، فيلزم كون الواجب تعالى

موجباً في فعله غير مختار، وهو محال.

فيدفعه: أنّ هذا الوجوب الذي يتلبّس به المعلول وجوبٌ غيري،
ووجوبُ المعلول منتزَعٌ من وجوده لا يتعدّاه، ومن الممتنع أن يؤثر
المعلول في وجود علته، وهو مترتّبٌ عليه متأخّرٌ عنه قائمٌ به.

وقد ظهر بما تقدّم: بطلانُ القولِ بالأولويةِ على أقسامِها.

توضيحه: أنّ قوماً من المتكلمين - زعماءَ منهم: أنّ القولَ باتّصافِ
الممكنِ بالوجوبِ في ترجّحِ أحدِ جانبي الوجودِ والعدمِ له، يستلزمُ
كونَ الواجبِ في مبدئيّته للإيجادِ فاعلاً موجباً (بفتح الجيم) تعالى
عن ذلك وتقدّس - ذهبوا إلى أنّ ترجّحَ أحدِ الجانبين له بخروج
الماهية عن حدّ الاستواءِ إلى أحدِ الجانبين، بكونِ الوجودِ أولى له، أو
العدمِ أولى له، من دون أن يبلغَ أحدَ الجانبين، فيخرجَ به من حدّ
الإمكان. فقد ترجّحَ الموجودُ من الماهياتِ بكونِ الوجودِ أولى له، من
غيرِ وجوب، والمعدومُ منها بكونِ عدمِ أولى له، من غيرِ وجوب.

وقد قسّموا الأولويةَ إلى ذاتيةٍ تقتضيها الماهية بذاتها أو لا تنفكُ
عنها، وغيرِ ذاتيةٍ تفيدها العلةُ الخارجة. وكلُّ من القسمين إمّا كافيةٌ
في وقوعِ المعلول، وإمّا غيرُ كافية.

ونُقِلَ عن بعضِ القدماءِ أنّهم اعتبروا أولويةَ الوجودِ في بعضِ
الموجوداتِ وأثرها، أكثريةَ الوجودِ أو شدّته وقوّته أو كونه أقلَّ شرطاً
للوقوع، واعتبروا أولويةَ عدمِ في بعضِ آخر وأثره، أقليةَ الوجودِ أو
ضعفه أو كونه أكثرَ شرطاً للوقوع.

ونُقِلَ عن بعضهم اعتبارُها في طرفِ عدمِ بالنسبةِ إلى طائفةٍ

من الموجودات فقط. ونُقلَ عن بعضهم اعتبارُ أولويّةِ العدمِ بالنسبةِ إلى جميعِ الموجوداتِ الممكنة؛ لكونِ العدمِ أسهلَ وقوعاً.

هذه أقوالهم على اختلافِها. وقد بان بما تقدّم: فسادُ القولِ بالأولويّةِ من أصلِها، فإنّ حصولَ الأولويّةِ في أحدِ جانبي الوجودِ والعدمِ لا ينقطعُ به جوازُ وقوعِ الطرفِ الآخرِ والسؤالُ في تعيينِ الطرفِ الأوّلِ، مع جوازِ الطرفِ الآخرِ على حاله، وإن ذهبَت الأولوياتُ إلى غيرِ النهاية، حتّى ينتهي إلى ما يتعيّنُ به الطرفُ الأوّلِ، وينقطعُ به جوازُ الطرفِ الآخرِ وهو الوجوبُ؛ على أنّ في القولِ بالأولويّةِ إبطالاً لضرورةِ توقّفِ الماهياتِ الممكنةِ في وجودِها وعدمِها على علّة؛ إذ يجوزُ عليه أن يقعَ الجانبُ المرجوحُ مع حصولِ الأولويّةِ للجانبِ الآخرِ، وحضورِ علّته التامة. وقد تقدّم: أنّ الجانبَ المرجوحَ الواقعَ يستحيلُ تحقُّقُ علّته حينئذٍ، فهو في وقوعه لا يتوقّفُ على علّة، هذا خلف.

ولهم في ردّ هذه الأقوالِ وجوهٌ أُخرى، أوضحوا بها فسادَها، أغمضنا عن إيرادِها بعدَ ظهورِ الحالِ بما تقدّم.

وأما حديثُ استلزامِ الوجوبِ الغيريّ - أعني وجوبَ المعلولِ بالعلّة - لكونِ العلةِ موجبةً (بفتح الجيم) فواضحُ الفسادِ، كما تقدّم؛ لأنّ هذا الوجوبَ انتزاعٌ عقليٌّ عن وجودِ المعلولِ، غيرُ زائدٍ على وجوده، والمعلولُ بتمامِ حقيقته أمرٌ متفرّعٌ على علّته، قائمُ الذاتِ بها متأخّرٌ عنها؛ وما شأنه هذا لا يُعقلُ أن يؤثرَ في العلة، ويفعلَ فيها. ومن فروعِ هذه المسألة: أنّ القضايا التي جهتها الأولويّةُ ليست

ببرهانيتها؛ إذ لا جهة إلا الضرورة والإمكان، اللهم إلا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك.

تنبيه

ما مر من وجوب الوجود للماهية، وجوب بالغير، سابق على وجودها، منتزِع عنه. وهناك وجوب آخر لاحق، يلحق الماهية الموجودة، ويُسمى الضرورة بشرط المحمول؛ وذلك أنه لو أمكن للماهية المتلبسة بالوجود - ما دامت متلبسة - أن يطرأها العدم الذي يقابله ويطرده، لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين، وهو محال. ولازمه استحالة انفكاك الوجود عنها مادام التلبس ومن حيث؛ وذلك وجوب الوجود من هذه الحيثية.

ونظيرُ البيان يجري في الامتناع اللاحق للماهية المعدومة. فالماهية الموجودة محفوفة بوجوبين، والماهية المعدومة محفوفة بامتناعين. وليعلم: أن هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغير، كما أن الوجوب السابق كان بالغير، وذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهية من حيث اتّصاف الماهية به، كما أن الوجوب السابق منتزِع منه من حيث انتسابه إلى العلة الفياضة له.

الشرح

انتهى المصنّف في الفصلين السابقين من بيان بعض أحكام الواجب بالذات، وأنّه تعالى لا ماهيّة له، وأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وشرع في هذا الفصل والفصول اللاحقة في بيان أقسام الإمكان وبعض أحكام الممكن.

وخصّص هذا الفصل في بيان قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) وهي تعدّ من الفروع الأساسية المترتبة على قانون العلة والمعلول.

والملاحظة الجديرة بالالتفات: أنّ هذه القاعدة لابدّ أن يكون تسلسلها المنطقي والمنهجي بعد الفصل اللاحق، وهو البحث في أنّ حاجة الممكن إلى العلة؛ وذلك لأنّ الممكن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، فيحتاج إلى الغير ليُخرجه عن حدّ الاستواء. «فذاك الوجود المتوقّف عليه نسميه علةً، والشيء الذي يتوقّف على العلة معلولاً له»^(١). وبعد حسم البحث في حاجة الممكن إلى العلة، يقع البحث في: أنّ العلة التي تفيد الوجود للمعلول، هل تفيد الوجوب أيضاً أم لا؟ وإذا قلنا: إنّ العلة كما تعطي الوجود للمعلول، تفيد الوجوب أيضاً، فهذا يعني: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

أمّا لو أنكرنا قانون العلية والمعلولية في نظام الوجود، وقلنا بالمصادفة وأنّ الممكن قابلٌ للتحقق بلا علة، فحينئذٍ لا تصل النوبة إلى قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد.

وعلى أية حال، فإنّ حاجة الممكن إلى العلة تعدّ عند الحكماء من البديهيّات التي تعلقو على البرهنة والاستدلال، كما سيّضح في الفصل اللاحق، وكذا يأتي

(١) نهاية الحكمة: ص ١٥٦.

في المرحلة الثامنة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ البحث في قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) يقع ضمن المباحث التالية:

(١) توضيح قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد

لكي تتّضح هذه القاعدة، لابدّ من التعرّف على المبادئ التصوّرية للموضوع والمحمول في القاعدة، وهي لفظ (الشيء) و(الوجوب).
المراد من (الشيء) في موضوع القاعدة هو الممكن؛ لأنّه الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وإلاّ فالواجب والممتنع غنيّان عن العلّة؛ لأنّ الضرورة مناط الغنى عن السبب كما سيأتي. لذا عبّر صدر المتألّهين عنها: «الممكن ما لم يجب لم يوجد»^(١).

والمراد من (الوجوب) هو الوجوب بالغير، لا الوجوب بالذات المنحصر في واجب الوجود سبحانه. ولذا عبّر المصنّف في المتن بقوله: «إنّ وجوب الوجود للماهیّة وجوبٌ بالغير، سابقٌ على وجودها»^(٢).

إذا عرفنا المبادئ التصوّرية للموضوع والمحمول في القاعدة، فالمدّعى في هذه القاعدة: أنّ الممكن في حدّ ذاته لا يقتضي الوجود ولا العدم، وأنّ نسبة الوجود والعدم إليه متساوية، ولكي يخرج عن حدّ الاستواء إلى الوجود، لا يكفي أن تفيض العلّة الوجود عليه، بل لابدّ أن تفيده الوجوب والضرورة أيضاً، بمعنى: أنّ الممكن ما لم ينسَدّ عليه تمام أبواب وأنحاء العدم، لا يوجد. ومن الواضح: أنّ لازم ذلك، هو وجوب الوجود وامتناع العدم.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢١.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٦١.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٣٥

بتعبير آخر: إذا تحققت العلة التامة، لا يبقى المعلول على إمكانه وتساوي نسبته إلى الوجود والعدم، بل لابد أن يوجد بالضرورة.

قال صدر المتألهين: «لما تيقن: أن كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد، وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم، فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه. فالآن نقول: إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحاً»^(١).

ومنه يتضح الفرق بين هذه القاعدة وبين ما سيأتي في مباحث العلة والمعلول: من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، فإن الحديث في كلا الموردين وإن كان يدور عن العلاقة الضرورية بين العلة التامة ومعلولها، وأن أحدهما لا ينفك عن الآخر، إلا أن الضرورة التي يقع البحث عنها في باب العلة والمعلول هي الوجوب بالقياس إلى الغير، بخلاف الضرورة التي يُبحث عنها في هذه القاعدة، فإنها هي الوجوب بالغير.

إن قيل: كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده، وهو قبل وجوده معدوم؟

قلت: هذا الوجوب عبارة عن حيثية تعين وجود المعلول في مرتبة العلة. والحيثيات التي هي للمعلول في مرتبة علته، مقدّمة على الحيثيات التي هي للمعلول في مرتبته الخاصة.

توضيح ذلك: سيأتي في آخر الفصل، أن للمعلول وجوباً آخر لاحقاً له مادام متلبساً بالوجود. فالمعلول مادام موجوداً واجب الوجود، متعين الوقوع، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إن ما ثبت للمعلول فهو موجود في مرتبة ذات العلة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢١.

بوجود العلة، إذ لا استقلال للمعلول من وجهه، فكلّ ما يوجد فيه من الحثيات فهو مأخوذ من علته المفيضة، وبناءً على هذا فإن وجود المعلول ووجوبه اللاحق، موجود في مرتبة ذات العلة بوجود العلة، ولما كانت العلة سابقة على المعلول بمرتبه الخاصّة، كان وجوب المعلول الذي هو موجود بعين وجود العلة، سابقاً على المعلول بمرتبه الخاصّة، وهذا الوجوب السابق الموجود بعين وجود العلة، هو المراد بالوجوب في قولهم: (الشيء ما لم يجب لم يوجد). فالإشكال مندفع.

الأقوال في قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد

تعرّضنا لهذا البحث في مرحلة العلة والمعلول^(١) بشكل مفصّل، وتبيّن: أنّ الأقوال في قاعدة (الشيء ما لم يجب) متعدّدة، وفيما يلي عرض الأقوال فقط، تاركين أدلتها ومناقشتها إلى موضعها في المرحلة الثامنة، وخلاصة هذه الأقوال هي:

القول الأوّل: الإيمان بالقاعدة؛ وهذا القول للحكماء والفلاسفة.

القول الثاني: رفض القاعدة؛ وهذا القول للمتكلّمين الذين اختاروا القول بالأولوية، كما سيّضح.

القول الثالث: اختصاص القاعدة بالعلل غير الاختيارية؛ وهذا القول لبعض الأصوليين كالمحقّق النائيني والسيد الخوئي والشهيد الصدر^(٢).

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة، مرحلة العلة والمعلول، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي: ج ١ ص ١٦٩.

(٢) انظر: أجود التقارير: ج ١ ص ١٣٥-١٣٩؛ محاضرات في أصول الفقه، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ٥٤؛ بحوث في علم الأصول، السيّد الشهيد الصدر، تقرير السيّد محمود الهاشمي: ج ٢ ص ٣٧.

(٢) الدليل على القاعدة

تقدّم: أنّ مفاد قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) هو: أنّ العلة كما تُعطي الوجود للمعلول، تُعطي الوجوب والضرورة أيضاً، أي: إذا تحققت العلة التامة لا يبقى المعلول على إمكانه وتساوي نسبته إلى الوجود والعدم، بل ليس له إلا أن يوجد بالضرورة، وقد استدلل لإثبات هذه القاعدة بأدلة متعدّدة، منها نفس الدليل الذي يقام لإثبات حاجة الممكن إلى العلة. وتقريره من عدد من المقدمات:

١. الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة

وهذه المقدمة تقدّم إثباتها في الفصول السابقة، وسيأتي تفصيلها في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة، ومعنى أنّ الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم هو: لا الوجود ضروريّ لها ولا العدم، لأنّه إذا كان الوجود ضروريّاً لها، استحال عليها العدم، وإذا كان العدم ضروريّاً لها، استحال عليها الوجود، وهو خلاف ما نجده ونلمسه بالضرورة في عالمنا الذي فيه وجودات لم تكن ثمّ وجدت، ووجدت ثمّ أصبحت بعد ذلك غير موجودة، ومرجع ذلك إلى إمكانها الماهويّ.

قال العلامة الطباطبائي: «الماهية (وهي: ما يقال في جواب ما هو؟) لما كانت - من حيث هي، وبالنظر إلى ذاتها في حدّ ذاتها - لا تأبى أن تتّصف بأنّها موجودة أو معدومة، كانت في حدّ ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة، بمعنى: أنّ الموجود واللاموجود ليس شيءٌ منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها، بأن يكون عينها أو جزءها، وإن كانت لا تخلو عن الاتّصاف بأحدهما في نفس الأمر بنحو الاتّصاف بصفةٍ خارجةٍ عن الذات»^(١).

(١) نهاية الحكمة: ص ٧٢.

٢. استحالة الترجيح من غير مرجح

وهذه المقدمة بديهية عند الحكماء^(١).

٣. احتياج الماهية في ترجحها لأحد الجانبين إلى مرجح غيرها

لما تبين حال الماهية في المقدمة الأولى، وأنها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا بد لرجحان أحدهما من أمر آخر وراء الماهية، وهو العلة؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجح، كما تقدم في المقدمة الثانية، فلو كانت الماهية بذاتها مرجحة لأحد الجانبين لاستلزم التناقض، وذلك لأننا فرضنا أنها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. فلو قلنا: إنها توجد بلا علة أو تنعدم بلا علة للزم التناقض؛ لأن ما فرضته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، صار غير متساوٍ، لأنه وجد بلا علة من الخارج، ومن الواضح: أن بين المتساوي وغير المتساوي تناقضاً واضحاً.

بعبارة أخرى: وجود الماهية بلا علة، يستلزم عدم كونها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم في حد ذاتها، بل تكون إما واجبة الوجود أو ممتنعة الوجود، وهو انقلاب في الذاتي، وهو محال؛ فتحقق الماهية بنفسها من دون علة خارجة محال.

٤. إن العلة هي التي أعطت الوجوب إلى المعلول الممكن

فلو لم تعط العلة الوجوب والضرورة للمعلول الممكن أيضاً، يلزم أن

(١) تعرضنا إلى تفصيل قاعدة (استحالة الترجيح بلا مرجح) في بحث العلة والمعلول، وتبين: أن فيها قولين؛ الأول يذهب إلى بدايتها، وهو للحكماء، والثاني يذهب إلى أنها نظرية، وهو للفخر الرازي، انظر: شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول، المرجع الديني السيد كمال الحيدري: ج ١ ص ١٩٠.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٣٩

يكون الممكن متساوي الطرفين إلى الوجود والعدم، على الرغم من وجود علته؛ لأنّ المعلول إذا لم يصل إلى حدّ الوجوب، فهو يبقى متساوي الطرفين، وإذا كان المعلول متساوي الطرفين، مع فرض وجود علته، فحينئذٍ لم ينقطع السؤال بـ(لمْ وُجد) لأنّ المفروض بقاؤه على إمكانه.

٥. إذا لم ينقطع السؤال بـ(لمْ وُجد هذا) يلزم عدم العلية

إن لم ينقطع السؤال بـ(لمْ وُجد هذا) يلزم أنّ ما فُرض علّةً ومرجحاً، ليس بعلة. والتالي باطل؛ لأنّه خلاف الفرض، لأنّ الفرض تحقّق ووجود العلة. وإذا بطل التالي، فالمقدّم مثله، وهو انقطاع السؤال بـ(لمْ وُجد هذا). وإذا انقطع السؤال، فهذا يعني: أنّ العلة المرجّحة للوجود على العدم ما لم يبلغ ترجيحه إلى حدّ الوجوب والضرورة، فإنّه لا مجال لتحقّق المعلول في الخارج، وهو المطلوب. قال الشيخ الرئيس: «فقد بان: أنّ كلّ واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته. وهذا ينعكس فيكون: كلّ ممكن الوجود بذاته، فإنّه إن حصل وجوده، كان واجب الوجود بغيره؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يصحّ له وجود بالفعل، وإمّا أن لا يصحّ له وجود بالفعل، ومحالّ أن لا يصحّ له وجود بالفعل، وإلاّ كان ممتنع الوجود، فبقي أن يصحّ له وجود بالفعل، فحينئذٍ إمّا أن يجب وجوده، وإمّا أن لا يجب وجوده، وما لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود، لم يتميّز وجوده عن عدمه، ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى، لأنّه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود، والآن هو بحاله كما كان»^(١).

وقال الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة: «إنّ الممكن ما لم يصّر واجباً، لم يُوجد. برهانه: أنّ الممكن مع السبب إمّا أن يكون حاله كهو لا مع السبب، أو

(١) النجاة في الحكمة الإلهيّة، ابن سينا: ص ٢٢٦.

لا يكون كذلك، والأوّل باطل، لأنّه لو كان كذلك لم يكن السبب سبباً، هذا خلف، وإن كان حاله مخالفاً لتلك الحالة المتقدّمة، وقد كان لا مع السبب على حدّ التساوي، فمع السبب خرج عن حدّ التساوي وصار أحد الطرفين به أولى، فنقول: إنّ الطرف المرجوح ممتنع الوقوع، لأنّه حينما كان مساوياً ولم يكن مرجوحاً، كان ممتنع الحصول، فحينما صار موجوداً لا يكون أقوى به في امتناع الحصول، فكان ذلك أولى، ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول، صار الطرف الراجح واجب الحصول؛ لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض^(١).

والكلام في جانب العدم نظير الكلام في جانب الوجود، فإنّ ترجيح الماهيّة لجانب العدم، لا يتمّ إلّا إذا بلغت الماهيّة حدّ الامتناع والضرورة، وهذا معنى قول المصنّف في المتن: «فعلة الوجود لا تتمّ علة إلّا إذا صارت موجبة، وعلة العدم لا تتمّ إلّا إذا كانت بحيث تفيد امتناع معلولها» أي: إنّ العلة إذا لم تبلغ بالماهيّة إلى حدّ الوجوب في جانب الوجود، أو إلى حدّ الامتناع في جانب العدم، فلا يمكن أن نصف تلك العلة بأنّها علة، فوصف العلة بالعلية يكون في حالة واحدة، وهي: أن تصل الماهيّة المعلولة إلى حدّ الوجوب في جانب الوجود، وإلى حدّ الامتناع في جانب العدم.

ولا يخفى: أنّ علية العدم ومعلوليّته اعتباريّة، بخلاف الوجود كما هو واضح، لأنّ العدم ليس بشيء لكي يكون علة أو معلولاً.

ومعنى انقطاع السؤال وعدمه: أنّ العقل إذا طرح سؤالاً من قبيل (لم يجد هذا الشيء) فإن جاء الجواب وكان صحيحاً، فالعقل لا يعيد السؤال مرّة أخرى، أمّا إذا لم يكن الجواب صحيحاً ففي هذه الحالة يُبادر العقل بالسؤال مرّة أخرى وأخرى ولا ينقطع، وهذا يعني: أنّ سؤال العقل مجدداً

(١) المباحث المشرقيّة، الفخر الرازي: ج ١ ص ١٣١.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٤١

يدلّ على أنّ الجواب ليس تامّاً.

وفي المقام: الماهيّة إذا لم تخرج من حدّ التساوي وتصل إلى حدّ الوجوب، ومع ذلك تكون الماهيّة موجودة، ففي هذه الحالة يُبادر العقل بالسؤال، بل لا ينقطع السؤال بـ (لمْ صارت موجودة) لأنّها في حالة التساوي ولم تبلغ إلى حدّ الوجوب وال ترجيح بلا مرجّح، فوجودها مستحيل.

الإشكال الأوّل على دليل القاعدة

أورد بعض المتكلّمين (وهم من المعتزلة) على هذه القاعدة إشكالاً، حاصله: بناء على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، يلزم أن تكون العلّة موجبة - بفتح الجيم - ليست مختارة.

بيان الاستلزام: إنّ الفاعل المختار كما يعتقده مشهور المتكلّمين، هو ما يصحّ منه الفعل والترك على حدّ سواء، ويقابله الفاعل الموجب - بالفتح - وهو ما أُوجب عليه الفعل، فلا يكون الترك ممكناً له. ولما كان الفعل واجب الصدور من العلّة النائمة، كما هو مقتضى قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلا يبقى مجال لاختيار الفاعل، وهذا معنى كون نسبة كلّ معلول إلى علّته هي الوجوب. وعلى هذا الأساس يلزم أن يكون الواجب تعالى (الذي هو علّة الموجودات) موجباً غير مختار، وهو محال؛ لما ثبت في محله: أنّ الواجب تعالى مختارٌ في أفعاله، وإذا بطل كون الواجب موجباً، فحينئذٍ تبطل قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد.

ويمكن تقريب هذا الإشكال من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: إذا صار المعلول واجباً قبل الإيجاد، فلازمه أنّ علّته غير مختارة.

وهذه المقدمة واضحة؛ لأنّ المختار ما يكون الترك والفعل ممكناً له، والحال إذا صار المعلول ممكناً قبل الإيجاد، فلا بدّ أن يوجد، وهذا يعني: أنّ

علته غير مختارة.

المقدمة الثانية: واجب الوجود علة الموجودات، كما سيأتي في المرحلة الثانية عشرة.

نتيجة هاتين المقدمتين: إنَّ المعلول إذا صار واجباً قبل الإيجاد، فلازمه أن يكون الواجب تعالى موجباً غير مختار. والتالي باطل، لأنَّ واجب الوجود مختار - كما ثبت في محله - فالمقدم مثله، أي: بطلان صيرورة المعلول واجباً قبل الإيجاد. وهذا يعني بطلان قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد.

وهذه الشبهة هي التي أدت بجملة من المتكلمين إلى إنكار هذه القاعدة أصلاً، والإيمان بالأولوية في ترجيح أحد الجانبين من غير أن يصل إلى حدِّ الوجوب والضرورة كما سيأتي، وأدت ببعض محققي علم الأصول إلى إنكار إطلاق القاعدة وتقييدها بالمعاليل الطبيعية دون الأفعال الاختيارية، وقد فصلنا هذا البحث في مرحلة العلة والمعلول.

أجاب المصنّف على الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: إنَّ قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد لا تنافي الاختيار، وبيان ذلك: إنَّ صدور الفعل من الفاعل المختار - كالواجب تعالى - يتوقّف على اتّصاف فعله بالوجوب، والذي يضيفي الوجوب على الفعل هو نفس الفاعل المختار (أي: الواجب) فهو تعالى باختياره يوصل الفعل إلى حدٍّ يكون صدوره عنه بنحو الوجوب. فالفاعل (وهو الواجب تعالى) هو الذي يعطي الوجوب للفعل، وهذا معنى أنَّ وجوب وجود المعلول غيريُّ، أي: من نفس الفاعل المختار.

بعبارة أخرى: إنَّ الفاعل المختار تستوي نسبته إلى الفعل والترك بالنظر إلى ذاته، وأمّا إذا اختار أحدهما، فإنّه يجب منه الفعل، وليس يجب عليه الفعل لكي يكون موجباً.

وبعبارة ثالثة: إنَّ وجوب وجود المعلول إنّما يستلزم كون العلة موجبة غير

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٤٣

مختارة، فيما إذا كان وجوب المعلول مستنداً إلى ذات المعلول، ولكن الحق أنه كما كان وجود المعلول وجوداً غيرياً - أي: مستنداً إلى العلة، وما لم يتعلّق إيجادُ به من العلة لم يوجد - كذلك كان وجوب المعلول غيرياً، وما لم يجب المعلول بإيجابه من العلة، ولم يخرج من حدّ الاستواء بأمرٍ وراء ذاته، لم يتلبّس بالوجوب؛ فالوجود والوجوب كلاهما مستندان إلى العلة، فيكونان في اختيارها.

وهذا الجواب ذكره المصنّف بقوله: «فيدفعه: أن هذا الوجوب الذي يتلبّس به المعلول وجوبٌ غيري». .

الجواب الثاني: وهو الذي أشار إليه بقوله: «ووجوب المعلول منتزع من وجوده لا يتعدّاه، ومن الممتنع أن يؤثّر المعلول في وجود علته، وهو مترتبٌ عليه متأخراً عنه قائمٌ به». .

ويمكن تقريبه بالشكل التالي:

المقدمة الأولى: وجوب وجود المعلول هو أثر العلة، وهذه المقدمة واضحة؛ لأنّه كما أن وجود المعلول أثر العلة، كذلك وجوبه أثر العلة.

المقدمة الثانية: استحالة تأثير المعلول في علته؛ وذلك لأنّ المعلول متأخّر عن علته، ويستحيل تأثير المتأخّر في المتقدّم، وبعبارة أخرى: إنّ إجبار المعلول للعلّة متوقّف على وجوده، ووجوده متوقّف على إيجاد العلة له، وإيجاد العلة متوقّف على إجبار المعلول للعلّة، فيتّضح: أنّ الإيجاد متوقّف على الإجبار، والإجبار متوقّف على الإيجاد، فيلزم الدور، وهو محال.

النتيجة: يستحيل أن يكون وجوب المعلول مؤثراً في علته، وفي سلب الاختيار منها.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في مرحلة العلة والمعلول، حيث قال: «معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً أنّه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك فيوجهه عليه، فإنّ الشيء المفروض إمّا معلول له وإمّا غير معلول. والثاني محال، لأنّه

واجب آخر أو فعل لواجب آخر، وأدلة التوحيد تبطله. والأول أيضاً محال؛ لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلّة المتأخر عنها، في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود. فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله، لا ينافي إيجابه الفعل الصادر عن نفسه، ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه»^(١).

قال الحكيم السبزواري: «فالحق تعالى موجب (بكسر الجيم) أي: فاعلٌ يجب فعله بقدرته واختياره. وهذا على مذهب الحكيم حيث يقول: الشيء ما لم يجب لم يوجد»^(٢).

وقد صاغ هذه القاعدة في منظومته، بقوله:

لا يوجد الشيء بأولوية	غيرية تكون أو ذاتية
كافية أو لا على الصواب	لابد في الترجيح من إيجاب
ليست الممكن تنفي الثانية	رأساً كذا الأولى بقاء التسوية
ثم وجوب لاحق مبيّن	فبالضرورتين حفّ الممكن ^(٣)

فتحصّل: أنّ قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) حتّى لو شملت فعل الواجب تعالى، فهي لا تنافي اختياره تعالى.

الإشكال الثاني على دليل القاعدة

هذا الإشكال لم يذكره المصنّف في المتن لكننا نذكره إتماماً للفائدة، وحاصله: تقدّم في المباحث السابقة أنّ الوجود ينقسم إلى الواجب والممكن، وعلى هذا يكون الوجوب وصفاً للوجود، ومن الواضح: أنّ الوصف متأخّر عن الموصوف، ومن هنا يُستشكل: أنّه إذا كان الوجوب متأخراً عن الوجود

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث: ص ٢٠٨.

(٢) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ص ٧١.

(٣) المصدر السابق.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٤٥

فكيف يُعقل أن يتقدّم عليه؛ لأنّ المفروض في هذه القاعدة: أنّ الممكن قبل وجوده، ما لم يخرج عن حدّ التساوي ويدخل في حدّ الوجوب، يستحيل أن يعرض له الوجود، ومن المحال تقدّم الوصف على الموصوف وجوداً، ولا يمكن أن يقال: إنّ هناك أمراً ثالثاً غير وجود العلة والمعلول، يقع موصوفاً لهذا الوجوب كالثابتات الأزليّة مثلاً؛ لما تقدّم من فسادِه وبطلانه.

قال الفخر الرازي: «الوجوب وصفٌ ثابتٌ فيستدعي موصوفاً ثابتاً، فلو كان الوجود سابقاً على الوجود، لكان ثبوت الصفة سابقاً على ثبوت الموصوف»^(١).

أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه متعدّدة، نُشير إلى بعضها:

الجواب الأوّل: نلتزم بأنّ هذا الوجوب إنّما هو وصفٌ للماهيّة الممكنة حقيقةً، فهو وصفٌ بحال نفس الموصوف، فعندها نقول: إنّ هذا الوجوب منتزَعٌ بحسب التحليل العقليّ من الماهيّة إذا لوحظت منسوبةً إلى وجود العلة المفيضة لها، فإنّها تكون ضروريّة الوجود عند ذلك، كما أنّها يُنتزع منها الإمكان إذا لوحظت في ذاتها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها. فالوجوب السابق منتزَعٌ عن الماهيّة بحيثيّة تعليليّة، كما أنّ الوجوب اللاحق الذي سيأتي الحديث عنه، منتزَعٌ عنها بحيثيّة تقييديّة. وهذا ما ذهب إليه الشيخ مصباح في تعليقه على نهاية الحكمة^(٢).

الجواب الثاني: إنّ الوجوب السابق إنّما هو منتزَعٌ من وجود العلة ووصفٌ لها بالذات، وإذا نُسب إلى المعلول فهو من باب الوصف بحال متعلّق الموصوف. وتوضيحه: إنّ العلة إذا تمّت عليّتها ومبدئيّتها بجميع أجزائها وشرائطها، ومنها إرادة الفاعل واختياره للفعل، فإنّه لا يبقى للفعل إلّا أن يوجد خارجاً

(١) المباحث المشرقية، الفخر الرازي: ج ١ ص ١٣١.

(٢) تعليقه على نهاية الحكمة، مصباح يزدي: ص ٩٤، حاشية رقم (٧١).

بالضرورة، ولازم ذلك امتناع العدم عليه، ولكن لا بالذات وإنما بالغير.
 إذا أردنا أن نستعين بالاصطلاح القرآني لبيان مفاد هذه القاعدة نقول: إنَّ الحقَّ تعالى باعتبار كونه فاعلاً مختاراً، إذا أراد شيئاً وقال له (كن) يستحيل أن يتخلف الفعل عن إرادته تعالى ولا يكون، قال الطباطبائي في تفسيره في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢): «قوله إذا أَرَادَ شَيْئاً، أي: إذا أراد إيجاد شيء، كما يعطيه سياق الآية، وقد ورد في عدة من الآيات القضاء مكان الإرادة، كقوله: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٤٧، مريم: ٣٥) ولا ضير، فالقضاء هو الحكم، والقضاء والحكم والإرادة من الله شيء واحد، وهو كون الشيء الموجود بحيث ليس له من الله سبحانه إلا أن يوجد، فمعنى إذا أردناه: إذا أوقفناه موقف تعلق الإرادة. وقوله: ﴿أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ﴾، أي: يخاطبه بكلمة كُنْ. ومن المعلوم: أن ليس هناك لفظ يتلفظ به، وإلا احتاج في وجوده إلى لفظ آخر وهلمَّ جرّاً، فيتسلسل. ولا أن هناك مخاطباً ذا سمع يسمع الخطاب فيوجد؛ لأدائه إلى الخلف.

فالكلام تمثيل لإفاضته تعالى وجود الشيء من غير حاجة إلى شيء وراء ذاته المتعالية، ومن غير تخلف ولا مهل. ومن هنا يظهر: أن الذي يفيض منه تعالى لا يقبل مهلة ولا نظرة، ولا يتحمل تبديلاً ولا تغييراً. وقوله في آخر الآية ﴿فَيَكُونُ﴾ بيان لطاعة الشيء المراد له تعالى، وامتناله لأمر كُنْ ولبسه الوجود^(١).
 ولكن قد يقال: إنَّ هذا الوجوب إذا كان وصفاً للعلة، فلماذا يُنسب إلى المعلول.

والجواب: إنَّ هذا الوصف وإن كان للعلة حقيقة، ولكن لا لذات العلة بما هي هي، بل للعلة بلحاظ تماميتها لصدور المعلول منها.

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: ج ١٧ ص ١١٦.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٤٧

قال الفخر الرازي في المباحث: «إنّ هذا الوجوب السابق يعرض للفاعل في تأثيره في الفعل، إذ الفاعل يصير محكوماً عليه بوجوب أن يصدر عنه ذلك الفعل»^(١). وليس المراد من قوله: (محكوماً عليه) أنّ هناك عاملاً خارجياً يضطرّه إلى الإيجاد، لأنّ الحديث قبل الإيجاد، وإنّما المراد: أنّ العلة لا تتمّ عليّتها ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً.

وهذا معنى قول الشيخ في إلهيات الشفاء: «إنّه قد بان لك: أنّ العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، فإن دامت أو جبت المعلول دائماً»^(٢).

لذا قال صدر المتألهين في حواشيه على إلهيات الشفاء: «وقد بينّ سابقاً: أنّ العلة ما لم تصرّ علةً بالوجوب والإيجاب لم تصرّ علةً بالفعل، وكذا ما لم يصّر المعلول واجباً بها لم يوجد عنها بالفعل، فما دامت الإرادة وما يجري مجراها ضعيفةً أو مقهورةً، لم يوجد عن الفاعل المختار»^(٣).

وبهذا يتّضح عدم تمامية هذا الإشكال، لأنّ هذا الوجوب ليس وصفاً لوجود المعلول حتّى يقال: كيف يتقدّم الوصف على الموصوف؟ وإنّما هو وصفٌ للعلة، وهي سابقةٌ بوجودها على المعلول، فلا محذور.

(٣) نظرية الأولوية ومناقشتها

تقدّم: أنّ بعض المتكلّمين لما تصوّروا أنّ القول بقاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) يستلزم أن يكون الواجب تعالى موجّباً، وليس مختاراً، وهو ينافي ما ثبت عندهم، وطبقاً للمتون الدينيّة بأنّ الواجب تعالى له القدرة والاختيار، فعلى هذا الأساس ذهبوا إلى إنكار قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، والإيمان

(١) المباحث المشرقية، الرازي: ج ١ ص ١٣٢.

(٢) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل الأوّل من المقالة التاسعة: ص ٣٧٣.

(٣) تعليقات صدر المتألهين على إلهيات الشفاء، انتشارات بيدار: ص ١٦٥.

بدلاً عنها بالأولوية، بمعنى: أنَّ المعلول قبل وجوده يتَّصف بالأولوية حتَّى لا يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم من جانب، ولا يكون بالغاً حدَّ الضرورة المستلزمة لاضطرار الفاعل من جانب آخر.

توضيح ذلك: أنَّ الماهية في حدِّ نفسها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، والذي يرجَّحها إلى أحد الجانبين هو العلَّة، ومن وجهة نظر الفلاسفة: أنَّ الماهية حينما تترجَّح إلى أحد الجانبين - الوجود أو العدم - وقبل أن يتحقَّق لها الوجود أو العدم، لابدَّ أن تصل إلى حدَّ الضرورة والوجوب في جانب الوجود، أو الضرورة والامتناع في جانب العدم.

أمَّا من وجهة نظر المتكلِّمين: فإنَّ الماهية يتحقَّق لها الوجود أو العدم من دون وصولها إلى مرتبة الضرورة، والمرجَّح لأحد الجانبين هو الأولوية، أي: أولوية الوجود على العدم أو العكس.

وعلى هذا فإنَّ قوام الترجَّح عند الفلاسفة هو الضرورة والتعيَّن، أمَّا عند المتكلِّمين فإنَّ قوام الترجَّح ليست الضرورة، بل الأولوية، بمعنى: أنَّ مرجَّح الوجود في الماهية: أنَّ الوجود أولى من العدم، ومرجَّح جانب العدم: أنَّ العدم أولى من الوجود.

أقسام الأولوية

القائلون بالأولوية يقسمونها إلى ذاتية وغير ذاتية، وكلَّ من القسمين ينقسم إلى قسمين آخرين، هما الأولوية الكافية وغير الكافية، فمجموع الأقسام أربعة:

١. الأولوية الذاتية الكافية.
٢. الأولوية الذاتية غير الكافية.
٣. الأولوية غير الذاتية الكافية.
٤. الأولوية غير الذاتية غير الكافية.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٤٩

قال المحقق ميرزا مهدي الآشتياني في تعليقه على شرح المنظومة: «أقسام الأولوية بحسب الاحتمال العقلي أربعة، لأنها إما ذاتية أو غيرية، وكل واحدة منهما إما كافية في الوجود أو غير كافية فيه. وأما احتمال اجتماع الذاتية مع الغيرية والكافية مع غير الكافية، وإن كان معه تصوير ثمانية، فهو احتمال بدوي يرتفع بأدنى التفات، فلا يقدح في الحصر كما في جميع التقسيمات»^(١). وإليك توضيح هذه الأقسام:

١. الأولوية الذاتية

ولها تفسيران:

التفسير الأول: إن الأولوية هي مقتضى ذات الماهية، بمعنى: أن الرابطة بين الأولوية والماهية هي رابطة العلة والمعلول.

التفسير الثاني: الأولوية لازمة للماهية، أي: عدم انفكاك الأولوية عن الماهية. وهذا ما ذكره صاحب الشوارق، حيث قال: «ثم إن سيّد المدققين أخذ الأولوية الذاتية على وجه آخر، وهو أنه كما أن الواجب والممتنع ما يجب الوجود أو العدم بالقياس إليه نفسه، لا ما يقتضي ذاته وجوب أحدهما، كذلك يقول الخصم: إن الممكن موجود؛ لأن الوجود أولى وأليق به بالنظر إلى ذاته من العدم في نفس الأمر، من غير أن يكون هناك عليّة واقتضاء من الذات. وحينئذ لا يمكن إبطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعليّة...»^(٢).

وعلى كلّ حال يوجد وجه مشترك بين التفسيرين وهو: أن الأولوية الذاتية إما معلول للماهية أو لازمها.

وذكرنا آنفاً: أن الأولوية الذاتية تنقسم إلى قسمين:

(١) التعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي الآشتياني: ص ٣٢٨.

(٢) شوارق الإلهام: ص ٩٢.

القسم الأول: الأولوية الذاتية الكافية، وهي الأولوية التي تكفي لوقوع المعلول.

القسم الثاني: الأولوية الذاتية غير الكافية، وهي الأولوية غير الكافية لوقوع المعلول.

قال الحكيم السبزواري في بيان هذين القسمين من الأولوية الذاتية: «الأولوية الذاتية تعني: أن الشيء الممكن بذاته ومع قطع النظر عن علته، يمكن أن يكون لوجوده أولوية على عدمه، وبتعبير آخر: أولوية ناشئة من ذات المعلول، وليست ناشئة من رابطة الممكن بالعلّة، فالمعلول بذاته يكون الوجود أولى له من العدم، أو العدم أولى من الوجود، فهؤلاء لا يقبلون أن الممكن في حد ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، بل يقولون: إن الممكن في حد ذاته غير متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، إذ قد تكون نسبته إلى الوجود أرجح أو إلى العدم أرجح. ويزعم بعض القائلين بالأولوية الذاتية أنها كافية لوجود الشيء، وهي الذاتية الكافية، وبعضهم لم يعتبروها كافية لوجود الشيء، بل قالوا بحاجته إلى العلة، وهي الذاتية غير الكافية»^(١).

مناقشة المصنّف للأولوية الذاتية

لا يوجد من يقول بالأولوية الذاتية الكافية، لأنها توجب انسداد باب إثبات الصانع، كما هو واضح.

قال الحكيم السبزواري في بيان ذلك: «لا يوجد قائل بها منهم، لأنهم ملّيون أهل الرشاد ومبرّؤون من الإلحاد»^(٢).

(١) شرح المنظومة: ج ٣ ص ١٤٨-١٥٠.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، الحكيم المتألّه السبزواري، تعليق: حسن زاده آملي، القسم الأول من الجزء الثاني، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي: ص ٤٠٦.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٥١

وقال صدر المتألهين: «فأما تجويز نفس كون الشيء مكوّن نفسه ومقرّر ذاته، مع بطلانه الذاتي، فلا يتصوّر من البشر تجشّم ذلك ما لم يكن مريض النفس»^(١). وقد أشكل المصنّف على الأولويّة الذاتية مطلقاً كافيةً كانت أو غير كافية: بأنّ الماهيّة قبل الوجود باطلة الذات، لا شيءيّة لها حتّى تقتضي شيئاً. وتوضيحه كما ذكره المحقّق ملاّ إسماعيل الأصفهاني في حاشية الشوارق: «إنّ القول في الأولويّة الذاتية بأيّ معنى كان، إنّما يتصوّر ويكون محلاً للنزاع إن كان الوجود أمراً انتزاعياً غير موجود في الخارج، وأمّا إذا كان الوجود أصلاً والماهية انتزاعية فلا يتصوّر أولويّة يُحتاج في دفعها إلى التكلّفات والتجشّمات، إذ ليست الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود شيئاً من الأشياء، حتّى تكون كافيةً في الأولويّة أم لم تكن، كما لا يخفى»^(٢). من الواضح: أنّ ما ذكره مبنيّ على أصالة الوجود وانتزاعية الماهيّة كما هو التحقيق، وعلى هذا الأساس لا يبقى لتوهم الأولويّة الذاتية منشأً أصلاً؛ إذ ما لم يكن وجود لم تكن ماهيّة، حتّى تكون لها الأولويّة كافيةً أو غير كافية.

قال صدر المتألهين: «أليس قد استبان من قبل: أنّ علاقة الماهيّة إلى جاعل الوجود، إنّما هو تبعٌ للوجود، والوجود بنفسه مُفاض كما أنّه بنفسه مُفيض بحسب اختلافه كما لا ونقصاً وقوّة وضعفاً. والماهية في حدّ نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها، فما لم تدخل الماهيّة في عالم الوجود دخولاً عرضياً ليست هي في نفسها شيئاً من الأشياء حتّى نفسها، حتّى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها»^(٣). فإن قلت: إنّه سيأتي في المرحلة اللاحقة في مقام عدّ المراتب، بأنّ تقرّر ماهيّة الشيء وإمكانها وحاجتها متقدّمةً على وجودها، فكيف تقولون: إنّها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠٠.

(٢) تعليقة على المنظومة وشرحها، العارف المتألّه الحكيم الآخوند الهيدجي.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٩٩.

قبل وجودها لم تكن شيئاً من الأشياء، فإنّ هذا تناقضٌ في القول.
قلت: «إنّ تقدّم هذه الأمور على الوجود لم يكن باعتبار وجودها الخارجي، ولم يكن مقصودنا هو التقدّم بالعلية والذات والزمان والشرف والرتبة، حتّى يتصوّر للماهية ذاتٌ بدون الوجود، ويتصوّر تقدّمها على الوجود، بل كان باعتبار وجودها في الذهن، حيث إنّ الذهن دار الماهيات، ومن جهة عدم إمكان حصول الحقائق الوجودية في الذهن بحقائقها بخلاف الماهيات، وتقدّمها أيضاً في رتبة وجودها بالمعنى والمفهوم، أي: من حيث لحاظ الذهن عند جعله الماهية موصوفةً والوجود صفةً لها، لا بالوجود والحقيقة»^(١).

وهذا معنى قول صدر المتألهين في الأسفار: «وقد علمت تقدّم الماهية بحسب العقل على موجوديتها تقدّم الموصوف على الصفة، فقس عليها تقدّم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجودية. وأمّا في الخارج من اعتبار العقل، فلا موصوف ولا صفة متميّزاً كلّ منهما عن صاحبه، بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود، ثمّ العقل بضرب من التعمّل والتحليل يحكم بأنّ بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود، ويصف أحدهما بالآخر في العقل والعين على التعاكس»^(٢) وذلك لأنّ الماهية في الذهن موصوفة وفي الخارج صفة، والوجود في الذهن صفة للماهية وفي الخارج موصوف لها «فلا يرد عليه ما أورده بعضهم من أنّ تقدّم الصفة على الموصوف غير معقول، لأنّك قد علمت: أنّ التحقق في نفس الأمر أولاً وبالذات ليس إلّا الوجود، ثمّ العقل يتنزّع منه الماهية في حدّ نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدريّة المأخوذة من نفس الوجود، فما هو صفة الماهية الحقيقية هي الموجودية المصدريّة، وما

(١) تعلية على شرح منظومة الحكمة، للسيزواري: ص ٣٢٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠٠.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٥٣

يتقدّم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي. فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور^(١).

والموجودية المصدرية التي هي صفة للماهية في الذهن تسمى بالوجود الإثباتي، والوجود الذي هو موصوف في العين للماهية يسمى بالوجود الحقيقي. قال صدر المتألهين: «الوجود قد يُطلق ويُراد منه المعنى الانتزاعي العقلي، من المعقولات الثانية والمفاهيم المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر ويسمى بالوجود الإثباتي، وقد يُطلق ويُراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه إليها، وهو الوجود الحقيقي، سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً أو وجوداً ممكنياً تعلقياً ارتباطياً^(٢).

والحاصل: أنّ الأولوية الذاتية بديهية البطلان وفطرية الاستحالة، كما ذكره جملة من المحققين^(٣).

٢. الأولوية الغيرية

وهي الأولوية التي تأتي من جهة العلة، ويُطلق عليها الأولوية الخارجية^(٤)، بمعنى: أنّ العلة هي التي تُعطي المعلول الأولوية والرجحان، وليس المعطى من قبل العلة هو الوجوب والضرورة، وتنقسم هذه الأولوية أيضاً إلى كافية وغير كافية.

والقائل بهذه الأولوية هم أكثر المتكلمين^(٥) ومنهم المحقق الشريف، حيث

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤١٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٤.

(٣) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليق: حسن زاده آملي: ج ١ ص ٣١٧.

(٤) انظر: التجريد، للمحقق الطوسي، الفصل الأوّل، المقصد الأوّل، المسألة الحادية والثلاثون.

(٥) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢٢.

قال: «قد يمنع الاحتياج إلى مرجح، لم لا يكتفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية؟ وليس هذا بممتنع بديهية؛ إنما الممتنع بديهية وقوع أحد المتساويين أو المرجوح»^(١).

أقوال أخرى في الأولوية للوجود والعدم

هذه الأقوال لبعض الفلاسفة القدماء على ما نقله صدر المتألهين:

١. أولوية الوجود منعدم في بعض الموجودات

أي: إن بعض الموجودات يكون الوجود فيها أولى منعدم، وأثر هذه الأولوية وقوع أكثر عدد من الموجودات، أو وجودها أشد وأقوى، أو أن شرائط وجودها أقل.

قال صدر المتألهين: «من الناس من جوز كون بعض الممكنات ممّا وجوده أولى منعدمه بالنظر إلى ذاته، لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار إلى الغير ويسدّ به إثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الإمكان، بل على وجه يستدعي أكثرية وقوع وجوده بإيجاب العلة وإفاضة الجاعل، أو أشدّ وجوداً، أو أقلّ شرطاً للوقوع»^(٢).

والمراد من الأولوية في هذا القول هو الأولوية الذاتية غير الكافية، كما نقل ذلك صاحب الشوارق بقوله: «إنّ الظاهر أنّ مراده هي الأولوية الذاتية غير الكافية»^(٣).

(١) انظر: شوارق الإلهام: ص ٩٣؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢٢، تعلية المحقق السبزواري.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠٣.

(٣) شوارق الإلهام: ص ٩١.

٢. أولوية العدم من الوجود لبعض الموجودات الممكنة

أي: إنّ بعض الممكنات يكون العدم أولى لها من الوجود، قال صدر المتألهين: «ومنهم من ظنّ هذه الأولوية في طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفة من الممكنات بخصوصها»^(١).

٣. أولوية العدم من الوجود لطائفة من الموجودات

أي: إنّ طائفة من الموجودات وهي الموجودات الممكنة السيّالة كالحركة والزمان والصوت، يكون العدم لها أولى من الوجود. قال صاحب شوارق الإلهام: «وقيل العدم أولى بالأعراض السيّالة، كالحركة والزمان والصوت وصفاتها؛ بدليل امتناع البقاء عليها»^(٢). والفرق بين هذا القول وسابقه: هو أنّ هذا القول لا أولوية له بالنسبة إلى شيء من الموجودات، بخلاف القول السابق حيث إنّ له أولوية بالنسبة إلى بعض الموجودات.

وقال صدر المتألهين: «وربّما توهم متوهم: أنّ الموجودات السيّالة - كالأصوات والأزمنة والحركات - لا شك أنّ العدم أولى بها، وإلاّ لجاز بقاؤها»^(٣).

٤. أولوية العدم لجميع الموجودات الممكنة

البعض ذهب إلى: أنّ العدم أولى من الوجود بالنسبة للموجودات الإمكانية، وذلك لأنّ العدم أسهل وقوعاً من الوجود»^(٤).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠٤.

(٢) شوارق الإلهام: ص ٩٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠٥.

(٤) انظر: المصدر السابق: ص ٢٠٤.

قال صاحب شوارق الإلهام: «وقيل: العدم أولى بالممكن مطلقاً، إمّا لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم إلى سبب، وإمّا لأنّ الحاجة في طرف العدم أقلّ؛ لحصوله بانتفاء شيء من أجزاء العلّة التامّة للوجود، فهو أسهل وقوعاً، والحاجة في طرف الوجود إنّما هي إلى تحقّق جميعها»^(١).

وقال صاحب شرح المواقف في ردّ هذا القول: «وهو مردود بأنّ سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولويّته لذاتها»^(٢).

وقال صدر المتأهّلين بعد نقل هذا الأقوال: «والمثقّولون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة فيما قدم من الزمان، قبل تصحيح الحكمة وإكمالها»^(٣).

مناقشة نظريّة الأولويّة

ثبت في بداية هذا الفصل: أنّ الممكن في حدّ ذاته لا يقتضي الوجود ولا العدم، وثبت أنّه لكي يخرج عن حدّ الاستواء إلى الوجود، لابدّ أن يبلغ مرحلة الوجوب والضرورة، وهذا الدليل يكون دليلاً على بطلان القول بالأولويّة، وقدّم المصنّف دليلين لإبطال الأولويّة، الدليل الأوّل تقدّم في بداية البحث، لذا نقتصر على ذكره ملخصاً، ثمّ نتبعه بالدليل الثاني.

المناقشة الأولى للأولويّة

حاصل هذه المناقشة: كيفيّة تعيين الطرف الأولى من الطرف الآخر، لأنّه مع فرض تعيين أولويّة أحد الطرفين في التحقّق - كما لو فرضنا أولويّة الوجود على العدم - نجد أنّ الطرف الآخر (وهو العدم) جائز وممكن التحقّق أيضاً، وإمكانه

(١) شوارق الإلهام: ص ٩٠.

(٢) شرح المواقف: ج ١ ص ١٤١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠٤.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٥٧

باقٍ على حاله، فما هو الجواب؟ فلو أجبتم بأنه تحصل أولوية بعد أولوية؛ من قبيل أن يكون للممكن أولوية من ناحية علته المادية، وأولوية أخرى من ناحية علته الفاعلية، وأولويات كثيرة من ناحية معدّاته وشرائطه ونحوها، وتستمرّ هذه الأولويات إلى أن تنتهي إلى تعيين الطرف الأولى (وهو طرف الوجود مثلاً) ويمتنع به جواز وإمكان وقوع الطرف الآخر (وهو طرف العدم) فلو كان كذلك، لزم القول بتحقيق ما نريد، وهو وصول طرف الوجود إلى مرحلة الضرورة والوجوب المقتضية لوجوده، فالمتحقق هو بلوغ الممكن إلى درجة الوجوب والضرورة وهو المطلوب، وبهذا يتّضح: أنّ الأولوية باطلة.

وهذا ما ذكره العلامة الحليّ في شرح تجريد الاعتقاد بقوله: «إنّا إذا فرضنا هذه الأولوية متحقّقة ثابتة، فإمّا أن يمكن معها وجود الطرف الآخر المقابل لطرف الأولوية أو لا يمكن، والثاني يقتضي أن تكون الأولوية وجوباً، والأوّل يلزم منه المحال وهو ترجيح أحد طرفيّ الممكن المتساوي على الآخر لا مرجّح؛ لأنّا إذا فرضنا الأولوية ثابتة، يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح، فتخصيص أحد الوقتين بالوقوع دون الثاني ترجيحٌ من غير مرجّح، وهو محال. فقد ظهر: أنّ الأولوية لا تكفي في الترجيح، بل لابدّ من الوجوب، وأنّ كلّ ممكن على الإطلاق لا يمكن وجوده إلّا إذا وجب، فلا بدّ من الانتهاء إلى الوجوب»^(١).

المناقشة الثانية للأولوية

لو فرضنا: أنّ الأولوية كافية لوقوع وتحقيق أحد الطرفين، وأنّ العلة رجّحت وجود المعلول، فلا بدّ أن يكون الطرف الآخر (وهو طرف العدم) باقياً على إمكان تحقّقه؛ لأنّه بناءً على الأولوية يكون الطرف الآخر ممكن التحقيق، ولا ينقطع جانب المرجوح عن الوقوع والتحقيق، وفي هذه الحالة إمّا

(١) شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الأملي: ص ٨٠.

أن يكون علّة العدم (وهي عدم علّة الوجود) محقّقة، أو لا تكون محقّقة، فإن كانت علّة العدم محقّقة لزم اجتماع النقيضين؛ لأنّ المفروض: أنّ علّة الوجود وعلّة العدم (التي هي عدم علّة الوجود) متحقّقتان.

وإن لم تكن علّة العدم محقّقة، لزم أن يكون عدم المعلول متحقّقاً من دون أن تكون علّته محقّقة، وهذا باطل؛ لضرورة توقّف المعلول وجوداً وعدماً على علّته. وهذا ما أشار إليه المحقّق الطوسي بقوله: «إنّ الممكن مع ذلك الرجحان، إمّا أن يمكن طريان الطرف المرجوح عليه أو لا؟ فإنّ أمكن، إمّا أن يكون طريانه لسبب أو لا لسبب. فإن كان لسبب، لم يكن الرجحان كافياً في بقاء الطرف الراجح، بل لابدّ معه من عدم سبب الطرف المرجوح. وإن كان لا لسبب، فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلّة، وهو محال؛ لأنّ التساوي أقوى من المرجوح، فلمّا امتنع الوقوع حال التساوي، فإنّ يمتنع حال المرجوحية كان أولى. وإن لم يكن طريان المرجوح، كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً»^(١).

وهناك ردود ومناقشات أخرى للأولوية لم يتعرّض لها المصنّف^(٢). وقد تقدّم: أنّ جماعة من المعتزلة ادّعوا أنّ قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) لازمها أن يكون الواجب موجّباً لا مختاراً، وهو محال، ولذا لجؤوا للقول بالأولوية.

وتقدّم بطلان هذا الادّعاء حيث ذكرنا: أنّ وجوب المعلول انتزاعٌ عقليّ، أي: منتزع من وجود المعلول وهو غير زائد على وجود المعلول، وأنّ المعلول

(١) تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، للخواجه نصير الدين الطوسي: ص ١١٩؛ نهاية المرام في علم الكلام: ج ١ ص ١٤٦.

(٢) انظر: شرح المقاصد: ج ١ ص ١٢٧-١٢٩؛ شوارق الإلهام، المسألتان الثالثة والعشرون والرابعة والعشرون من الفصل الأوّل؛ المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٢٢١-٢٢٣؛ المحصل: ص ٥٣.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٥٩

بتمام حقيقته أمر متفرع على علته (وهو الواجب تعالى) قائم بها متأخر عنها، ومن المستحيل أن يكون الفعل الصادر منه تعالى مؤثراً عليه تعالى؛ لأنه يستلزم الدور المحال؛ لأن نفس الفعل متوقف على فاعله وهو الواجب تعالى، فإذا كان الفعل مؤثراً ومجبراً للواجب تعالى على ذلك الفعل، يلزم توقف الفعل على الفاعل، والفاعل متوقف على الفعل، وهو من الدور المحال.

(٤) فروع قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)

من فروع هذه القاعدة: أن القضايا التي جهتها الأولوية ليست قضايا برهانية؛ لأن الأولوية - كما تبين في هذا الفصل - ليست ضرورية؛ ولما كانت غير ضرورية فهي ممكنة، إذ لا جهة إلا الضرورة والإمكان، وإذا كانت ممكنة فليست برهانية، لأن من شرائط مقدمات البرهان أن تكون ضرورية. كما أن نتيجته أيضاً ضرورية.

ولذا قال المصنف في المتن: «اللهم إلا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك» أي: لو كان المراد من الأولوية التشكيك، فحينئذ تكون من القضايا البرهانية.

بيانه: إن التشكيك على أنواع: كالتشكيك بالأشدية والأضعفية والأكثرية والأقلية والأقدمية وعدمها. ومنها التشكيك بالأولوية وعدمها، كما تقول: (الله تعالى موجود بالأولوية) حيث إنه الوجود المتأكد الشديد المستقل الذي تكون سائر الموجودات موجودة به متقومة بوجوده، والأولوية بهذا المعنى لا تنافي الضرورة، فالقضايا التي قيدت بالأولوية بهذا المعنى برهانية إذا كانت ضرورية. مثال آخر: إن العلة حين وجود المعلول موجودة بالأولوية، فحينئذ تكون القضية الحاكية عنها الأولوية يقينية برهانية.

ولا يخفى: أن المراد بالتشكيك هنا التشكيك المنطقي.

(٥) تنبيه : في الوجوب السابق واللاحق

كلّ موجودٍ ممكنٍ بحسب مقام الذات محفوفٌ بوجوبين، ولابدّ من بيانها؛ يعبرّ عنهما بالوجوب السابق والوجوب اللاحق.

تعريف الوجوب السابق واللاحق

الوجوب السابق: هو عبارة عن الوجوب والضرورة التي تخرج ماهية الممكن من حدّ التساوي بين الوجود والعدم، ويوصلها إلى مرحلة الوجود. وقد تقدّم الكلام عنه في هذا الفصل، وقلنا: إنّ ماهية الممكن لا تصل إلى مرحلة الضرورة والوجوب إلّا بعد تحقّق العلة التامة، أمّا إذا لم تكن العلة التامة موجودة، فمن المتعذّر خروج الماهية من حالة التساوي.

والوجوب اللاحق: هو عبارة عن ذلك الوجوب الذي يعرض على الماهية بعد الاتّصاف بالوجود، أي: لو فرضنا خروج ماهية الممكن عن حدّ التساوي بين الوجود والعدم وأصبحت موجودة، ستكون صفة الوجود واجبة وضرورة للماهية في زمان الوجود وبشرط الوجود؛ لأنّ من الضروريّ وجود الصفة للموصوف حين الاتّصاف وبشرط الاتّصاف.

وهذا اللون من الضرورة يُدعى بحسب الاصطلاح: الضرورة بشرط المحمول؛ وعليه فإنّ الوجوب اللاحق: هو عبارة عن الضرورة بشرط المحمول، وهذه الضرورة لا تخلو عنه أيّ قضية من القضايا، فمثلاً: زيد القائم قائم، أو الجسم الأبيض أبيض، هما قضيتان بشرط المحمول، وإنّ ثبوت المحمول ضرورةً للموضوع، لكن مع شرط وجود المحمول.

قال الحكيم السبزواري: «هنا وجوبٌ آخر يقال له وجوبٌ لاحق، وهو أيضاً مبرهنٌ عليه ومبيّن، يلحق الممكن بعد حصول الوجود بالفعل، وهو

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٦١

الذي يقال له: الضرورة بشرط المحمول^(١).

والدليل على وجود الوجوب اللاحق: هو أنّ الماهية الممكنة المتلبّسة بالوجود، لو قلنا: إنّها مع تلبّسها بالوجود يمكن أن يطرأها العدم الذي يقابله ويطرده، فيلزم من ذلك إمكان اقتران النقيضين - الوجود والعدم - وهو محال، وعلى هذا الأساس يستحيل انفكاك الوجود عن الماهية ما دامت متلبّسة بالوجود، وهذا هو ما يُطلق عليه: الوجوب اللاحق، أو الضرورة بشرط المحمول.

الممكن المعدوم محفوف بامتناعين

نظير البيان المتقدّم في الممكن الموجود، يجري في الممكن المعدوم، فهو أيضاً محفوف بامتناعين:

الأوّل: الامتناع السابق على عدم الممكن، وهو عدم وجود المعلول عند عدم تامة العلة؛ لأنّ الماهية لا تمتنع إلّا من جهة امتناع علّتها، وهي عدم علة الوجود.

الثاني: الامتناع اللاحق، وهو عدم الماهية الطارد بالذات لوجودها، أي: إنّ كلّ ماهية معدومة فهي ممتنعة الوجود بشرط العدم، أي: بشرط أن يكون العدم محمولها.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «كلّ ممكن سواء كان موجوداً أو معدوماً لنفسه أو لغيره، فإنّه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل، ولا يمكن الخلوّ عنهما بحسب نفس الأمر أصلاً، لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم، وإن كانت ماهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف، خالية عن الجميع. أمّا عدم الخلوّ عن الوجوب السابق وجوداً وعدماً، وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مرّ. وأمّا الوجوب والامتناع

(١) شرح غرر الفرائد: ص ١٠٦.

اللاحقان فلائِنَّ الوجود - محمولاً كان أو رابطة - ينافي عدمه، والعدم الوجود المقابل له [أي: فلائِنَّ العدم ينافي الوجودَ المقابل له] فإمكان العدم في زمان الوجود ومعه، يساوق جواز الاقتران بين النقيضين، فيلزم استحالة ذلك الإمكان، واستحالته تقتضي استحالة العدم المساوقة لوجوب مقابله الذي هو الوجود، وكذلك حكم إمكان وجود الشيء حين عدمه، فقد ثبت ما ادّعيناه. ومما يجب أن يعلم: أنّه كما أنّ الوجود السابق للممكن بالغير، فكذلك وجوبه اللاحق أيضاً، وهكذا قياس الامتناعين في كونها جميعاً بالغير^(١).

الفرق بين الوجوب السابق واللاحق

يختلف الوجوب السابق عن الوجوب اللاحق من وجهين:
أولهما: أنّ موضوع الوجوب اللاحق هو الماهية المأخوذة مع الوجود، بخلاف الوجوب السابق، فإنّ موضوعه هو الماهية غير مأخوذة مع أحدهما، وإن أخذت مع غيرهما، وهو اعتبار وجود العلة أو عدمها معها. كما أنّ موضوع الإمكان هو الماهية من حيث هي هي، غير مأخوذٍ معها شيء أصلاً.
ثانيهما: أنّ رتبة الوجوب السابق قبل رتبة وجود الماهية، فلذا قيل: «الماهية أوجبت فأوجدت فوجدت» بخلاف رتبة الوجوب اللاحق، فإنه بعد وجودها.

ونعم ما قال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية ملخصاً بحوث هذا الفصل بقوله:

لا يوجد الشيء بأولوية غيريّة تكون أو ذاتيّة
كافية أو لا على الصواب لا بدّ في الترجيح من إيجاب

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢٤.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٦٣

ليسيّة الممكن تنفي الثانية رأساً كذا الأولى بقاء التسوية
ثم وجوب لاحق مبين فبالضرورتين حُفَّ الممكن

إن قيل: كيف يُعقل أن يكون لوجود واحد وجوبان؟

الجواب: إنّ المحال اجتماع وجوبين لشيء واحد من جهة واحدة، والمقام ليس كذلك، لأنّه توجد عندنا قضيتان: «إحدهما: ما يكون الموضوع فيها الماهية متحيّثة بحيثية تعليلية من دون اشتراط الوجود فيها. وثانيتها: ما يكون الموضوع فيها الماهية المشترطة بالوجود. والوجوب السابق هو مادة القضية الأولى، والوجوب اللاحق هو مادة القضية الثانية، ومرتبة اعتبار الثاني متأخرة عن مرتبة اعتبار الأوّل»^(١). بتعبير آخر: «إنّ المقصود إثبات تغاير الوجوبين، وهو تارة بتغاير موضوعهما مع قطع النظر عن تغاير رتبتهما، وأخرى بتغاير رتبتهما مع قطع النظر عن تغاير موضوعهما»^(٢).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «قد تقدّم^(٣): أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي»، أورد الشيخ الفيّاض في الاستدلال على قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) بقاعدة (الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي): بأنّ «الكلام هنا في اتّصاف الماهية بالوجود أو العدم في الخارج، وإن كان كلّ من الوجود أو العدم خارجاً عن ذات الماهية وذاتياتها. ومعنى قولنا: (الماهية من حيث هي ليست إلّا هي) أنّها لم يؤخذ في حدّها غير ذاتها ومقوماتها. ولا ينافي ذلك كونها بنفسها معدومة في الخارج بعدم زائد على ذاتها. فالماهية - من حيث هي - معدومة،

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٩٤، رقم (٧١).

(٢) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، محمد تقي الآملي: ج ١ ص ٢٤٤.

(٣) في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

وإن لم يكن العدم مأخوذاً في حدّها، فهو نظير ما مرّ في الفصل الأوّل من هذه المرحلة من: أنّ فرض الماهيّة من حيث هي، يكفي في اتّصافها بالإمكان وإن لم يكن الإمكان مأخوذاً في حدّها. قال قدّس سرّه في الفصل الثاني من المرحلة الأولى: (فالماهيّة وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، لكنّ ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار - ومعناه: أنّ الوجود غير مأخوذ في حدّها - لا ينافي حمله عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها) انتهى. وقال قدّس سرّه في الفصل الثالث من المرحلة التاسعة من بداية الحكمة: (الماهيّة وإن كانت خاليةً عن الوجود والعدم، مفتقرةً في تلبّسها بأحدهما إلى مرجّح، لكنّ عدم مرجّح الوجود وعلته كافٍ في كونها معدومة. وبعبارة أخرى: خلّوها في حدّ ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها إنّما هو بحسب الحمل الأوّل، وهو لا ينافي اتّصافها بالعدم حينئذٍ بالحمل الشائع) فكان الأولى أن يقول: لا ريب أنّ الماهيّة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم؛ لأنّها ممكنةٌ مسلوبةٌ عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم، فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم^(١).

• قوله قدّس سرّه: «لا يرتاب العقل أن تلبّسها بواحد من الوجود والعدم... لا أنّه يحصل من غير سبب»، لاستحالة ذلك كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة، وسيأتي في الفصل السادس من هذه المرحلة قوله: «وأما تجويز اتّصافه بأحدهما لا لنفسه ولا لأمرٍ وراء نفسه، فخروج عن الفطرة الإنسانيّة».

• قوله قدّس سرّه: «والقول في علّة العدم... نظير القول في علّة الوجود وإعطائها الوجوب»، التعبير بأنّ العدم علّة العدم نظير علّة الوجود، وليس

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٢٨.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٦٥

مثلاً؛ لأنَّ علّة العدم ومعلوليّة اعتباريّة، إذ العدم ليس بشيء لكي يكون علّة، لكنّ العقل ربّما يضيفه إلى الوجود فيكون عدماً مضافاً، له حظّ ما من الوجود، فيتميّز بذلك عدماً من عدم؛ من قبيل تمييز عدم البصر عن عدم السمع، وعدم الإنسان المتميّز من عدم الفرس، وحينئذٍ يرتّب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضروريّة، ومرجعها بالحقيقة تثبت ما يحاذيها من أحكام الوجود.

ومن هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهيّة الممكنة في تلبّسها بالعدم إلى علّة هي عدم علّة الوجود. فإنّ العقل إذا تصوّر الماهيّة من حيث هي، المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ثمّ يقيسها إلى الوجود والعدم، فيجد بالضرورة أنّ تحصّلها بالوجود متوقّف على علّة موجودة، ولو لم تكن علّة وجودها متحقّقة لم توجد الماهيّة المعلولة، فيحكم بأنّ الماهيّة الممكنة لإمكانها تحتاج في اتّصافها بشيء من الوجود والعدم إلى مرجّح يرجّح ذلك، ومرجّح الوجود وجود العلّة، ومرجّح العدم عدمها.

• قوله قدّس سرّه: «فعلّة الوجود لا تتمّ علّة إلا إذا صارت موجبة»، أي: إنّ علّة الوجود لا تكون علّة تامّة. والمفروض كون العلّة تامّة.

• قوله قدّس سرّه: «يستلزم كون العلّة على الإطلاق موجبة»، المراد من ذلك هو أنّه يستلزم صيرورة العلل المختارة موجبة، لأنّ العلّة تنقسم إلى مختارة وموجبة، وليس كلّ علّة موجبة.

• قوله قدّس سرّه: «ووجوب المعلول منتزع من وجوده، لا يتعدّاه ومن الممتنع أن يؤثّر المعلول في وجود علّته»، أي: إنّ وجوب المعلول معلول للعلّة، كما أنّ وجوده معلول للعلّة، فالوجوب أثر العلّة، فيمتنع أن يؤثّر في صيرورة العلّة موجبة. فالمراد بالمعلول هو الوجوب المنتزع من وجود المعلول.

• قوله قدّس سرّه: «وقد ظهر بما تقدّم بطلان القول بالأولويّة على أقسامها»، أورد الشيخ الفيّاضي على هذه العبارة بقوله: «إنّ التي مرّ الكلام

عن بطلانها إنّما هي الأولوية الكافية، ذاتية أو غير ذاتية، وأمّا غير الكافية فحيث لا تكفي في تحقّق المعلول، فلا يوجد بها المعلول حتّى يمكن الردّ عليها بأنّه لا ينقطع بها السؤال: لمّ صارت الماهية موجودة مع جواز العدم لها؟ ولعلّه اتّكل في بطلان الأولوية الذاتية بما جاء في صدر الفصل من أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، أي: قوله قدّس سرّه في بداية الحكمة في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة: (والأولوية بأقسامها باطلة. أمّا الأولوية الذاتية فلأنّ الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شيء لها حتّى تقتضي أولوية الوجود كافية أو غير كافية. وبعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر) ولكن يبقى بعد الكلام في بطلان الأولوية الغيرية غير الكافية. ويبدو أن لا مانع من القول بها والالتزام بأنّ الماهية تصير أولى بالوجود عند حصول بعض أجزاء العلة التامة أو أكثرها^(١).

• قوله قدّس سرّه: «قسّموا الأولوية إلى ذاتية تقتضيها الماهية بذاتها أو لا تنفكّ عنها»، تعبيره بـ(لا تنفكّ عنها) إشارة إلى تفسير السيّد شمس الدين الشيرازي المشهور بسيد المدقّقين، حيث قال: «الذات لا تكون سبباً للأولوية، بل الأمر في الأولوية نظير الأمر في وجود الواجب، حيث إنّ وجوده لا ينفكّ عن ذاته من دون أن يكون عليّة بين الذات والوجود»^(٢). وأورد عليه: بأنّ «القياس مع الفارق، فإنّ الوجود في الواجب عين ذاته؛ فلذلك لا يتصوّر هناك اقتضاء وعليّة، بخلافه هاهنا»^(٣).

(١) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٣١.

(٢) انظر: شوارق الإلهام: ص ٨٤.

(٣) انظر: المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الأوّل من الشوارق: ص ٨٤.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٦٧

• قوله قدّس سرّه: «وإن ذهبت الأولويات إلى غير النهاية»، لا يخفى: أنّ مراده من الأولويات إلى غير النهاية هي الأولويات العرضيّة؛ من قبيل أن تكون للممكن أولويّة من جهة ذاته، وأولويّة من جهة وجود علّته الماديّة، وأولويّة من جهة علّته الفاعليّة، وأولويات كثيرة من جهة معدّاته، بأن تحصل له أولويّة من وجود كلّ من المعدّات، وأولويّة من ناحية وجود شرائطه حتّى تكون هناك أولويات لا نهاية لها.

فالمراد من الأولويات أولويات عرضيّة كلّها أولويّة لوجود الممكن أو عدمه بالمباشرة، وليس المراد بها الأولويات الطوليّة المتصاعدة بأن يكون هناك أولويّة لوجود الممكن مثلاً، من ناحية علّته التامّة، ثمّ تكون علّته التامّة موجودة بأولويّة أخرى حصلت لها من ناحية علّتها، وهكذا.

• قوله قدّس سرّه: «وما شأنه هذا لا يعقل أن يؤثر في العلة، ويفعل فيها»، سيأتي بيان هذه الفقرة في خاتمة الفصل الرابع عشر من المرحلة التاسعة، مع اختلاف يسير.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ القضايا التي جهتها الأولويّة ليست ببرهانيّة»، بمعنى: لا ارتباط لها بالبرهان، فهي ليست من مقدّماته ولا من نتائجه.

• قوله قدّس سرّه: «إذ لا جهة إلّا الضرورة والإمكان»، المراد من الجهة هي المادّة كما مرّ في نظائره. والمراد من الضرورة في المقام هي الأعمّ من ضرورة الوجود وهو الوجوب، وضرورة العدم وهو الامتناع، وبذلك صحّ الحصر.

والقائل بالأولويّة كما ينكر ضرورة وجود المعلول بوجود علّته التامّة، ينكر ضرورة عدمه بعدمها.

• قوله قدّس سرّه: «للماهية وجوبٌ بالغير سابقٌ على وجودها متّزعّ عنه»، أي: إنّ هذا الوجوب متّزعّ عن وجودها، كما يصرّح قدّس سرّه به بعد أسطر بقوله: «كما أنّ الوجوب السابق متّزعّ منه» وذلك لأنّ العقل إذا نسب

وجود الماهية إلى العلة الفيّاضة، يرى أنّه واجب في مقابل مَنْ يقول إنّهُ أولى.
ولا يخفى: أنّ الشيخ الفيّاضي أنكر قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، وذكر
أنّه يمكن توجيه القاعدة بجعلها مختصة بالضرورة اللاحقة لا الضرورة السابقة
على المعلول، وقد فصلنا البحث في هذا المطلب في شرح نهاية الحكمة في مرحلة
العلّة والمعلول، حيث ساق ثلاثة أدلة على إنكار هذه القاعدة^(١).

ولذا قال الفيّاضي في تعليقه على نهاية الحكمة: «الحقّ أنّ الوجوب المنتزع
عن وجود الماهية ليس إلّا الوجوب اللاحق. وأمّا الوجوب السابق، فهو منتزع
عن الماهية الملحوظة منسوبة إلى وجود العلة الفيّاضة لها؛ فإنّها تجب، أي: تكون
ضرورية الوجود عند ذلك. كما أنّها تنتزع عنها الإمكان حين تلاحظ ذاتها مع
قطع النظر عن وجودها وعدمها؛ وذلك لأنّ الوجوب السابق على الوجود لا
يمكن انتزاعه عن الوجود المتأخّر عنه. فالحقّ: أنّ الوجوب السابق منتزع عن
الماهية بحيثية تعليلية، كما أنّ الوجوب اللاحق منتزع عنها بحيثية تقييدية، كما
ذهب إليه شيخنا المحقّق - دام ظلّه - في التعليقة.

وشيخنا الاستاذ أيضاً مخالف لما ذكره المصنّف ولكنّه - دام ظلّه - يقول: إنّ
هذا الوجوب منتزع من وجود العلة، وهو وصف لها بالذات، ويتّصف به
المعلول من باب الوصف بحال المتعلّق. وهو مختار الرازي في المباحث المشرقية
أيضاً^(٢).

خلاصة الفصل الخامس

• المدعى في قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد): أنّ الممكن في حدّ ذاته لا

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ج ١
ص ١٧٣.

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٣٦.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٦٩

يقتضي الوجود ولا العدم، ولكي يخرج عن حد الاستواء إلى الوجود، لا بد أن يفاض عليه الوجوب والضرورة من علته.

• استدلل على هذه القاعدة بأن العلة التي أعطت الوجود إلى المعلول الممكن لو لم تعط الوجوب والضرورة للمعلول الممكن أيضاً، يلزم أن يكون الممكن متساوي الطرفين إلى الوجود والعدم على الرغم من وجود علته، فلم ينقطع السؤال بـ (لم يوجد).

• أورد على القاعدة: بأنه بناءً على أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، يلزم أن تكون العلة موجبة - بفتح الجيم - ليست مختارة، فيلزم أن يكون الواجب تعالى ليس مختاراً؟

الجواب الأول: أن صدور الفعل من الفاعل المختار يتوقف على اتّصاف فعله بالوجوب، والذي يضيف الوجوب على الفعل هو نفس الفاعل المختار (أي: الواجب) فهو تعالى باختياره يوصل الفعل إلى حد يكون صدوره عنه بنحو الوجوب.

والجواب الثاني: إن وجوب المعلول أثر لعلته، ومن ثمّ يستحيل أن يكون وجوب المعلول مؤثراً في علته وفي سلب الاختيار منها، لأنه يلزم أن يكون المتأخر متقدماً، وهو محال.

• بعض المتكلمين لما تصوّر أن القول بقاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) يستلزم أن يكون الواجب تعالى موجباً، وليس مختاراً، ذهبوا إلى إنكار القاعدة، والإيمان بدلاً عنها بالأولوية.

• القائلون بالأولوية يقسمونها إلى ذاتية وغير ذاتية، وكلّ من القسمين ينقسم إلى قسمين آخرين، هما الأولوية الكافية وغير الكافية.

• أمّا بالنسبة للأولوية الذاتية الكافية فلا قائل بها، لأنها توجب انسداد

باب إثبات الصانع، كما هو واضح.

• وأما مناقشة الأولوية مطلقاً - سواء ذاتية أو غيرها - فهي: أن في فرض تعيين أولوية أحد الطرفين في التحقق نجد أن الطرف الآخر ممكن التحقق أيضاً، فإن قلتم بحصول أولوية بعد أولوية إلى أن تنتهي إلى تعيين الطرف الأولى، ويمتنع به جواز وإمكان وقوع الطرف الآخر فهذا ليس أولوية، بل ضرورة ووجوب، وهو المطلوب.

• من فروع هذه القاعدة: أن القضايا التي جهتها الأولوية ليست قضايا برهانية، إلا أن يرجع معنى الأولوية إلى التشكيك.

• كل موجود ممكن بحسب مقام الذات، محفوفٌ بوجوبين:

الأول: الوجوب السابق؛ وهو عبارة عن الوجوب والضرورة التي تُخرج ماهية الممكن من حدّ التساوي إلى مرحلة الوجود.

والثاني: الوجوب اللاحق؛ وهو عبارة عن الوجوب الذي يعرض على الماهية بعد الاتّصاف بالوجود، وهو ما يُدعى بحسب الاصطلاح: الضرورة بشرط المحمول.

• ونظير البيان المتقدم في الممكن الوجود، يجري في الممكن المعدوم، فهو أيضاً محفوف بامتناعين، الأول: الامتناع السابق على عدم الممكن، وهو عدم وجود المعلول عند عدم تمامية العلة؛ والثاني: الامتناع اللاحق، وهو عدم الماهية الطارد بالذات لوجودها، فإنّ كلّ ماهية معدومة فهي ممتنعة الوجود بشرط العدم، أي: بشرط أن يكون العدم محمولها.

بحوث إضافية

١. النتائج المترتبة على قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد

النتيجة الأولى: نظام الضرورة والوجوب حاكم في عالم الوجود من أهم النتائج المترتبة على هذه القاعدة: أنّ النظام الحاكم في العالم هو الضرورة والوجوب، المعبر عنه بالجبر العليّ والمعلوليّ. ونعني به: أنّ العلة التامة إذا تحققت بجميع أجزائها وشروطها وارتفعت جميع موانعها، فإنّه لا بدّ من تحقق المعلول بعد ذلك.

والمراد من العلة هو: «أن يكون هناك أمرٌ واحدٌ أو مجموعُ أمورٍ إذا تحققت في الطبيعة مثلاً، تحقق عندها أمرٌ آخر نسمّيه المعلول؛ بحكم التجارب، كدلالة التجربة على أنّه كلّما تحقق احتراقٌ لزم أن يتحقق هناك قبله علةٌ موجبةٌ له من نار أو حركة أو اصطكاك أو نحو ذلك؛ ومن هنا كانت الكليّة وعدم التخلّف، من أحكام العليّة والمعلولية ولوازمهما»^(١).

وتعدّ هذه النقطة إحدى المفاصل الأساسيّة التي تميّز بها نظريّة الفلاسفة عن نظريّة متكلمي الأشاعرة. لذا نجد أنّ هذه المسألة وقعت محلاً للنقض والإبرام بين الغزالي وابن رشد؛ قال الأوّل: «إنّ الاقتران بين ما يسمّى في العادة سبباً وما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا»^(٢). وقال أيضاً: «كلّ شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّن لإثبات الآخر، ولا نفيه

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٧٤.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد، ق ٢: ص ٧٧٧، عن مفهوم السببيّة بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد) دراسة وتحليل د. جيرار جهامي: ص ٢١.

متضمّن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر^(١). وقال الثاني: «والعقل ليس هو أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»^(٢).

وقد علّق الشيخ كاشف الغطاء على كلام العلّامين بقوله: «أمّا أبو حامد فيما أنّه أشعريّ، يرى: أنّ هذه الأفعال الكونيّة طبيعيّة أو إراديّة، كلّها أفعال جائزة لا ترتب لها ولا نظام ولا عليّة ولا معلوليّة، تقتضيها طبائع الموجودات أو عزائم الحيوانات، أمّا ابن رشد فيما أنّه فيلسوف فهو يرى: أنّ الأشياء كلّها مرتبطّة بعضها ببعض على نظام متقن وإبرام محكم، وكلّها أسباب ومسبّبات وعلل ومعلولات مترامية متسلسلة، حتّى تنتهي إلى علّتها الأولى وفاعلها الأزليّ الذي أودع في كلّ كائن خاصّ اقتضاء خاصّاً وسببيّة خاصّة، فإذا أثرت أثرها وأعملت وظيفتها، فذلك الأثر مستندٌ إليها على الحقيقة والواقع»^(٣).

لذا قال بعض المفكرين المعاصرين: «من شاء دراسة طبيعة المنطلقات الفكرية التي ارتكز عليها كلّ من المتكلّمين والفلاسفة لبناء عالمهم الذهنيّ بمقولاته، ومن ثمّ الديني بمسلّماته، وجب عليه البحث في موقف كلّ منهم من مفهوم السببية حسّية كانت أم إلهيّة. ذلك أنّ الموقف إزاء مثل هذا الموضوع هو الذي يحدّد لنا منهجيّة كلّ من المتكلّم والفيلسوف في نظريته إلى العالم، ويمكننا من الاطلاع على عقليّتهما وتقويمهما الإنسان قدرة وإرادة وعقلاً معرفياً»^(٤).

(١) مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة، جيرار جهامي: ص ٢١.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥.

(٣) الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، محمد حسين آل كاشف الغطاء: ج ٢ ص ٣١.

(٤) مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة: ص ١٥.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٧٣

ويعتقد الاتجاه الفلسفي: أن ما يُثبت القرآن الكريم: هو أن قانون العلية العام في الأشياء هو قانون عام في الأشياء، وأن كل ما يجوز له في نفسه أن يوجد وأن لا يوجد، فهو إنما يوجد عن غيره، فالمعلول ممتنع الوجود مع عدم علته.

قال العلامة الطباطبائي في تفسيره: «وقد أمضى القرآن الكريم صحة هذا القانون وعمومه، ولو لم يكن صحيحاً أو تخلف في بعض الموارد، لم يتم الاستدلال به أصلاً؛ وقد استدلل القرآن به على وجود الصانع ووحدانيته وقدرته وعلمه وسائر صفاته. وكما أن المعلول من الأشياء يمتنع وجوده مع عدم علته، كذلك يجب وجوده مع وجود علته، قضاءً لحق الرابطة الوجودية التي بينهما، وقد أنفذه الله سبحانه في كلامه في موارد كثيرة، استدلل فيها من طريق ما له من الصفات العليا على ثبوت آثارها ومعاليها. فالقرآن يسلم حكومة قانون العلية العام في الوجود، وأن لكل شيء من الأشياء الموجودة وعوارضها ولكل حادث من الحوادث الكائنة علّة أو مجموع علل بها يجب وجوده، وبدونها يمتنع وجوده، هذا ممّا لا ريب فيه في بادئ التدبر»^(١).

إلا أن هذه القوانين الكلية الضرورية التي تحكم العالم ليست في أنفسها وباقتضاء من ذواتها هي كذلك «بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة واللزوم، وإذا كانت هذه الحكومة العقلية القطعية من جهته تعالى وبأمره وإرادته، فمن البين: أن فعله تعالى لا يجبره تعالى على مؤدى نفسه، ولا يغلبه في ذاته، فهو سبحانه القاهر الغالب، فكيف يغلبه ما ينتهي إليه تعالى من كل جهة ويفتقر إليه في عينه وأثره»^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٧ ص ٢٩٤؛ ج ١ ص ٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦ ص ٢٥٥.

النتيجة الثانية: الاختلاف في تعريف القدرة

من الآثار المترتبة على الإيمان بهذه القاعدة أو نفيها، هو ما سيأتي في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة، من الخلاف في تعريف القدرة، حيث إن الفلاسفة المؤمنين بهذه القاعدة عرّفوا القدرة بأنّها: «كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» وعرّف المتكلمون المنكرون لها القدرة بأنّها «صحّة الفعل والترك».

وقد اختار الحكماء هذا التفسير للقدرة والاختيار، لأنّ القضية الشرطيّة «لا تتكفّل حال شرطها، وهل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أو لا؟ فمتى ما صدقت القضية الشرطيّة فقد صدق الاختيار، حتّى إذا فرض أنّ الشرط - وهو الإرادة مثلاً - كان ضروريّاً، فكان الجزاء ضروريّاً بالغير، أو كان ممتنعاً فكان الجزاء ممتنعاً بالغير، من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان، أو بالذات كما يفترضونه في حقّ الباري تعالى، لأنّ صفاته واجبة بالذات لأنّها عين ذاته»^(١).

وهذا ما أكّده صدر المتألهين في الأسفار بقوله: «فصدق القضية الشرطيّة القائلة: (إن شاء فعل) لا ينافي وجوب المقدّم وضرورة العقد الحمليّ له ضرورةً أزليّةً دائمةً، كذا الشرطيّة القائلة: (إن لم يشأ لم يفعل) لا تنافي استحالة المقدّم امتناعاً ذاتيّاً، وضرورة نقيضه ضرورةً أزليّةً»^(٢).

وحيث إنّ المتكلّم تصوّر: أنّ الإيمان بهذه القاعدة يستلزم أن يكون الواجب تعالى موجّباً ومجبّراً في فعله كما تقدّم، أنكر القاعدة وآمن بتفسير آخر للقدرة بنحو لا يكون متضمّناً للضرورة والوجوب؛ قال: هي «صحّة الفعل والترك».

(١) بحوث في علم الأصول، الشهيد الصدر: ج ٢ ص ٣٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٣٠٩.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٧٥

وقد أشكل صدر المتألهين على هذا التعريف بقوله: «إنَّ الصَّحَّةَ والجواز في الفعل ومقابله (الترك) مرجعهما إلى الإمكان الذاتي، وقد استحال عند الحكماء أن يتحقَّق في واجب الوجود ولا منه جهة إمكانيَّة، لأنَّ هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعلية بلا قوَّة، وإنَّما تجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدةً على ذاته كالأشاعرة»^(١).

وسياتي تفصيل هذا البحث في الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

٢. قاعدة كلِّ ممكن لحقه الوجوب لغيره في وقتٍ امتنع عدمه في مطلق نفس الأمر

بناء على القاعدة السابقة وهي: الشيء ما لم يجب لم يوجد، تنبثق قاعدة أخرى طرحها صدر المتألهين في نهاية بحثه السابق بالشكل التالي:

«كلِّ ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الأوقات، فإنَّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت، كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر، أي: ارتفاع عن الواقع مطلقاً بلا تقييده بالأوقات المباشرة لذلك الوقت، لأنَّ ارتفاعه عن الواقع إنَّما يصحُّ بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع، والمفروض خلافه، فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه، بالنظر إلى ماهيته لا بالنظر إلى الواقع»^(٢).

والحكيم السبزواري يعتبر هذه القاعدة مهمّة جداً، حيث يقول: «هذه القاعدة نفعها عظيم، بيانها: أنّه إذا لحق الوجود بالممكن في وقت، فلا يمكن ارتفاعه لا في ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق، ولا في غير ذلك الوقت، إذ لم يقع فيه حتّى يمكن ارتفاعه، ولا عن الواقع مطلقاً، إذ الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع أفرادها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٣٠٩.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٣٠.

وهذا ما قيل أنّ الأشياء بالنسبة إلى المبادئ العالية واجبات ثابتة، فضلاً عن مبدأ المبادئ. فكلّ في حدّه حاضرٌ لديه ولا دثور ولا زوال بالنسبة إليه، ومن أسماؤه الحسنى: (يا مَنْ لا ينقص من خزائنه شيء) ولا تبدّل في علم الله تعالى^(١).

٣. قاعدة: الشيء ما لم يوجد لم يوجد

هنالك قاعدة أخرى وهي: (الشيء ما لم يوجد لم يوجد) بكسر الجيم، لكنّ السؤال المطروح هو: هل هذه القاعدة عين قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) بفتح الجيم، أم غيرها؟

البعض تصوّر أنّها قاعدة واحدة مع اختلاف القراءة، كما في شرح الهداية للأبهري^(٢) إلّا أنّ بعض المحقّقين ذكر: أنّ القاعدة الثانية التي هي بكسر الجيم، إنّما هي حصيلة قياس من الشكل الأوّل، صغراه: (الشيء ما لم يجب لم يوجد) بفتح الجيم، وكبراه: (الشيء ما لم يوجد لم يوجد) بفتح الجيم الأولى وكسر الثانية، والنتيجة هي: (الشيء ما لم يجب لم يوجد)^(٣).

هذه القاعدة عرضها القاضي عضد الدين الإيجي في (المواقف) وبحث فيها^(٤).

ملاً إسماعيل واحد العين - وهو أحد كبار الحكماء المسلمين - أشار إلى هذه القاعدة في حاشية كتاب (المبدأ والمعاد) لصدر المتأهّين واستند إليها، لاسيّما على صعيد الصور النوعيّة والجسميّة، حيث قال: «إنّ فعل تلك الصور (النوعيّة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٠، تعليقة الحكيم السبزواري.

(٢) قواعد كلّ فلسفيّ در فلسفه إسلامي، غلام حسين دنياني (بالفارسية): ج ٢ ص ٣٠٣.

(٣) رحيق مختوم، جوادي آملي، القسم الثالث من المجلد الأوّل (بالفارسية): ص ٢٥٣.

(٤) المواقف (مع شرح الجرجاني): ج ٣ ص ١٠.

الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٧٧

والجسميّة) وتأثيرها في غيرها، موقوف على قوامها في نفسها، والشيء ما لم يوجد لم يوجد بكسر الجيم^(١).

الحكيم السبزواري تمسك بثلاثة أدلة لإثبات قدرة الله تعالى، الدليل الثالث منها يقوم على هذه القاعدة:

والشيء لم يوجد متى لم يوجد باختيار اختيار ما بدا
أي: الإيجاد فرع الوجود، وإذ لا وجود حقيقي للممكنات في ذاتها - إذ
الممكن من ذاته أن يكون ليس، وله من علته أن يكون أيس - فلا إيجاد حقيقي لها^(٢).

(١) حاشية على المبدأ والمعاد: ص ١٢.

(٢) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ص ١٧٩.

الفصل السادس

في حاجة الممكن إلى العلة

وأنَّ علة حاجته إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث

(١) حاجة الممكن إلى العلة أمر بديهي

(٢) مناط احتياج الممكن إلى علة

(٣) إشكالات المتكلمين على كون ملاك الحاجة هو الإمكان

• بحث تفصيلي في النظريات المطروحة في ملاك حاجة
الممكن إلى علة

١. النظرية المادية

٢. النظرية الكلامية

٣. النظرية الفلسفية

٤. نظرية الحكمة المتعالية

الفصل السادس

في حاجة الممكن إلى العلة

وأنَّ علة حاجته إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث

حاجة الممكن - أي: توقُّفه في تلبُّسه بالوجود أو العدم - إلى أمرٍ وراءَ ماهيته، من الضروريَّاتِ الأولى التي لا يتوقَّفُ التصديقُ بها على أزيدَ من تصوّرِ موضوعها ومحمولها. فإنَّنا إذا تصوَّرنا الماهيةَ بما أنَّها ممكنةٌ تستوي نسبتُها إلى الوجودِ والعدم، وتوقَّفَ ترجُّحُ أحدِ الجانبين لها وتلبُّسُها به على أمرٍ وراءَ الماهيةَ، لم نلبثْ دون أن نُصدِّقَ به. فاتَّصافُ الممكنِ بأحدِ الوصفين، أعني الوجودَ والعدم، متوقَّفٌ على أمرٍ وراءَ نفسه، ونُسَمِّيهِ العلةَ، لا يرتابُ فيه عقلٌ سليم. وأمَّا تجويزُ اتِّصافِهِ - وهو ممكنٌ مستوي النسبةِ إلى الطرفين - بأحدهما لا لنفسِهِ ولا لأمرٍ وراءَ نفسه، فخروجٌ عن الفطرةِ الإنسانيَّةِ.

وهل علة حاجته إلى العلة هو الإمكان أو الحدوث؟ قال جمعٌ من المتكلِّمينَ بالثاني. والحقُّ هو الأوَّل، وبه قالت الحكماء.

واستدلُّوا عليه: بأنَّ الماهيةَ باعتبارِ وجودِها ضروريَّةُ الوجودِ، وباعتبارِ عدمِها ضروريَّةُ العدم، وهاتانِ ضرورتانِ بشرطِ المحمول، والضرورةُ مناطُ الغنى عن العلةِ والسبب، والحدوثُ هو كونُ وجودِ الشيء بعدَ عدمِهِ، وإن شئتَ فقل: هو ترتُّبُ إحدى الضرورتينِ على الأخرى، والضرورةُ كما عرفتْ مناطُ الغنى عن السبب. فما لم تُعتبرْ

الماهية بإمكانها، لم يرتفع الغنى، ولم تتحقق الحاجة، ولا تتحقق الحاجة إلا بعلتها، وليس لها إلا الإمكان.

حجة أخرى: الحدوث - وهو كون الوجود مسبقاً بالعدم - صفة الوجود الخاص، فهو مسبق بوجوب المعلول؛ لتقدم الموصوف على الصفة، والوجود مسبق بإيجاد العلة، والإيجاد مسبق بوجوب المعلول، ووجوبه مسبق بإيجاب العلة على ما تقدم؛ وإيجاب العلة مسبق بحاجة المعلول، وحاجة المعلول مسبوقة بإمكانه؛ إذ لو لم يكن ممكناً، لكان إما واجباً وإما ممتنعاً، والوجوب والامتناع مناط الغنى عن العلة. فلو كان الحدوث علة للحاجة - والعلة متقدمة على معلولها بالضرورة - لكان متقدماً على نفسه بمراتب، وهو محال. فالعلة هي الإمكان، إذ لا يسبقها مما يصلح للعلية غيره، والحاجة تدور معه وجوداً وعدماً.

والحجة تنفي كون الحدوث مما يتوقف عليه الحاجة بجميع احتمالاته، من كون الحدوث علة وحده، وكون العلة هو الإمكان والحدوث جميعاً، وكون الحدوث علة والإمكان شرطاً، وكون الإمكان علة والحدوث شرطاً، أو عدم الحدوث مانعاً.

وقد استدلوا على نفي علية الإمكان وحده للحاجة، بأنه لو كان علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان من دون الحدوث، جاز أن يوجد القديم الزماني - وهو الذي لا يسبقه عدم زمني - وهو محال؛ فإنه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه، حتى يحتاج في رفعه إلى علة تفيض عليه الوجود. فدوام الوجود يُغنيه عن العلة.

ويدفعه: أن موضوع الحاجة هو الماهية بما أنها ممكنة، دون

الماهية بما أنها موجودة، والماهية بوصف الإمكان محفوظة مع الوجود الدائم، كما أنها محفوظة مع غيره، فالماهية القديمة الوجود تحتاج إلى العلة، بما هي ممكنة، كالماهية الحادثة الوجود، والوجود الدائم مفاض عليها، كالوجود الحادث. وأما الماهية الموجودة بما أنها موجودة، فلها الضرورة بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنى عن العلة، بمعنى: أن الموجود بما أنه موجود، لا يحتاج إلى موجودية أخرى تطراً عليه. على أن مرادهم من الحادث الذي اشترطوه في الحاجة: الحادث الزماني، الذي هو كون الوجود مسبقاً بعدم زماني، فما ذكره منتقض بنفس الزمان، إذ لا معنى لكون الزمان مسبقاً بعدم زماني. مضافاً إلى: أن إثبات الزمان قبل كل ماهية إمكانية إثبات للحركة الراسمة للزمان. وفيه إثبات متحرك تقوم به الحركة، وفيه إثبات الجسم المتحرك والمادة والصورة، فكلاً فرض وجود لماهية ممكنة، كانت قبله قطعة زمان، وكلما فرضت قطعة زمان كان عندها ماهية ممكنة، فالزمان لا يسبقه عدم زماني.

وأجاب بعضهم عن النقض: بأن الزمان أمر اعتباري وهمي، لا بأس بنسبة القدم إليه؛ إذ لا حقيقة له وراء الوهم. وفيه: أنه هدم لما بنوه من إسناد حاجة الممكن إلى حدوثه الزماني؛ إذ الحادث والقديم عليه واحد.

وأجاب آخرون: بأن الزمان منتزع عن وجود الواجب تعالى، فهو من صقع المبدأ تعالى، لا بأس بقدمه. ورّد: بأن الزمان متغير بالذات، وانتزاعه من ذات الواجب بالذات

مستلزم لتطرق التغير إلى ذاته تعالى وتقدس.
 ودفع ذلك: بأن من الجائز أن لا يطابق المعنى المنتزع المصداق
 المنتزع منه من كل جهة، فيباينه.
 وفيه: أن تجويز مباينة المفهوم المنتزع للمنتزع منه سفسطية؛ إذ لو
 جاز مباينة المفهوم للمصداق، لانهدم ببيان التصديق العلمي من أصله.
 تنبيه

قد تقدم في مباحث عدم: أن عدم بطلان محض، لا شيء له
 ولا تمايز فيه؛ غير أن العقل ربما يضيفه إلى الوجود، فيحصل له
 ثبوت ما ذهني، وحظ ما من الوجود، فيتميز بذلك عدم من عدم؛
 كعدم البصر المتميز من عدم السمع، وعدم الإنسان المتميز من عدم
 الفرس؛ فيرتب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضرورية، ومرجعها
 بالحقيقة تثبت ما يحاذيها من أحكام الوجود.

ومن هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهية الممكنة في تلبسها
 بالعدم إلى علة هي عدم علة الوجود. فالعقل إذا تصوّر الماهية من
 حيث هي - الخالية من التحصل واللاتحصل - ثم قاس إليها الوجود
 والعدم، وجد بالضرورة أن تحصلها بالوجود متوقف على علة موجودة،
 ويستتبعه: أن علة وجودها لو لم توجد، لم توجد الماهية المعلولة؛ فيتم
 الحكم بأن الماهية الممكنة لإمكانها تحتاج في اتصافها بشيء من
 الوجود والعدم إلى مرجح يرجح ذلك، ومرجح الوجود وجود العلة،
 ومرجح عدم عدمها، أي: لو انتفت العلة الموجدة، لم توجد الماهية
 المعلولة، وحقيقته: أن وجود الماهية الممكنة متوقف على وجود علتها.

الشرح

تناول المصنّف في هذا الفصل بعض أحكام الممكن، ضمن المباحث التالية، وإليك التفصيل:

(١) حاجة الممكن إلى العلة أمر بديهيّ

محلّ البحث في الماهيّة الممكنة، فهي التي تحتاج في وجودها إلى علة، وقد يستبدل التعبير بـ(الممكن) أو (الحادث) أو (المعلول) فيقال: (كلّ ممكن يحتاج إلى علة) أو (كلّ حادث يحتاج إلى علة) أو (كلّ معلول يحتاج إلى علة) والتعبير الدقيق هو الأوّل، وهو: كلّ ممكن يحتاج إلى علة.

ويعدّ أصل حاجة الممكن إلى علة من الأمور البديهيّة، بل من الأوّليات التي يكفي في تصديقها تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة، مثل محالية اجتماع وارتفاع النقيضين، وسلب الشيء عن نفسه، ونحوهما.

توضيح ذلك: إذا تصوّرنا مفردات هذه القضية وهي: (كلّ ممكن يحتاج إلى علة في وجوده) بصورة صحيحة، فحينئذٍ لا نتوقّف في التصديق بها، ومفردات هذه القضية هي:

١. الممكن: هو الماهيّة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم.
٢. الوجود: هو الواقع العينيّ لمنشأ الآثار.
٣. العلة: هي أن تعطي لموجود ما الوجود الممكن.
٤. الاحتياج، بمعنى: أنّ الممكن لن يكون واجداً للآثار الوجوديّة بدون العلة.

فالإنسان الذي يتمتّع بالفكر الصحيح والعقل السليم إذا تصوّر هذه المفردات بصورة صحيحة، فلن يكون لديه أدنى تأمل وتردّد في التصديق بأنّ

الممكن يحتاج في وجوده إلى علة.

وبهذا يتّضح: أنّ حاجة الممكن إلى علة أمرٌ بديهيٌّ لا يحتاج إلى استدلال وبرهان.

وقد تعرّض المصنّف إلى حاجة الممكن إلى علة في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة، وقد تعرّضنا لهذا المطلب بالتفصيل، وذكرنا: أنّ بداهة حاجة الممكن إلى علة وإن كان أمراً بديهيّاً، لكنّه لا ينافي إقامة البرهان عليه من باب التنبيه لهذا الأمر البديهيّ، فالمستدلّون على ذلك لا يريدون أن يبرهنوا على مطلبٍ نظريّ، بل للبرهان جانبٌ صوريّ، الغرض منه تحليل المطلب وتجزئته؛ لكي يتناوله العقل بشكل واضح، وبعبارة أخرى: إنّ هذه الاستدلالات من باب التنبيه لهذا الأمر البديهيّ.

وقد ذكرنا في المرحلة الثامنة استدلال الحكماء من قبيل ابن سينا وصدر المتأهّلين والعلامة الطباطبائيّ، ثمّ تعرّضنا إلى إشكال السيّد الشهيد في المقام^(١) وعليه نقتصر في المقام على عرض استدلال العلامة الطباطبائيّ في حاجة الممكن إلى علة.

استدلال المصنّف على حاجة الممكن إلى علة

يمكن تقريب هذا الاستدلال بالمقدّمتين التاليتين:

المقدّمة الأولى: الماهيّة في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة؛ وهذه المقدّمة تقدّمت مراراً، وكذلك يأتي إثباتها في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة، وحاصلها: أنّ الماهيّة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، أي: لا الوجود ضروريّ لها ولا العدم، لأنّه إذا كان الوجود ضروريّاً لها، استحال عليها العدم، وإذا كان العدم ضروريّاً لها، استحال عليها الوجود، وهو خلاف ما نجده

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول: ج ١ ص ٣٥.

ونلمسه بالضرورة في عالمنا الذي فيه موجودات لم تكن ثم وجدت، ووجدت ثم أصبحت بعد ذلك غير موجودة، ومرجع ذلك إلى إمكانها الماهويّ. قال العلامة الطباطبائي: «الماهية (وهي: ما يقال في جواب ما هو؟) لما كانت - من حيث هي وبالنظر إلى ذاتها في حدّ ذاتها - لا تأبى أن تتّصف بأنّها موجودة أو معدومة، كانت في حدّ ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة، بمعنى: أنّ الموجود واللا موجود ليس شيءٌ منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها بأن يكون عينها أو جزءها، وإن كانت لا تخلو عن الاتّصاف بأحدهما في نفس الأمر بنحو الاتّصاف بصفةٍ خارجةٍ عن الذات»^(١).

المقدمة الثانية: احتياج الماهية في ترجّحها إلى أحد الجانبين إلى مرجّح غيرها؛ لما تبين حال الماهية في المقدمة الأولى وأنها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا بدّ لرجحان أحدهما من أمر آخر وراء الماهية وهو العلة، وإلا - لو كانت بذاتها مرجّحة لأحد الجانبين - لاستلزم التناقض، وذلك لأنّنا فرضنا أنّها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو قلنا: إنّها توجد بلا علة أو تنعدم بلا علة للزم التناقض؛ لأنّ ما فرضته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، صار غير متساوٍ، لأنّه وجد بلا علة من الخارج، ومن الواضح: أنّ بين المتساوي وغير المتساوي تناقضاً واضحاً.

بعبارةٍ أخرى: يستلزم عدم كون الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم في حدّ ذاتها، بل تكون إمّا واجبة الوجود أو ممتنعة الوجود، وهو انقلاب في الذاتي، وهو محال.

فتحقّق الماهية بنفسها من دون علةٍ خارجةٍ محال، إلّا على القول بالأولوية، وتقدّم بطلانها.

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الخامسة، الفصل الأوّل: ص ٧٢.

النتيجة: إنّ هناك موجوداتٍ متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، تحتاج في وجودها إلى علّةٍ خارجةٍ عن ذاتها، والمحتاج إلى الغير يسمّى معلولاً، والذي يتوقّف عليه المعلول في تحقّقه يسمّى علّة.

وقد ذكر العلامة الطباطبائي هذا الاستدلال في أصول الفلسفة بقوله: «أولاً: ليست هناك ماهيّة - على الإطلاق - تتوفر على الوجود، دون أن يجب وجودها، وتتوفر على الضرورة.

ثانياً: إنّ هذا الوجوب تحصل عليه بواسطة موجودٍ آخر، وإلاّ فالماهيّة بذاتها تتساوى نسبتها للوجود والعدم.

نستنتج ممّا تقدّم: «كلّ موجود تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم فإنّ وجوده الذي يساوي الوجوب، ينشأ من موجود آخر [العلّة] ويمكن التعبير عن هذه النتيجة بالعبارة التالية: (لابدّ للممكن من علّة في وجوده). على أساس البيان المتقدّم حينما نضع اليد على أيّ حادثة أو ظاهرة في العالم يلزمنا القول إنّها موجودة، ووجودها ضمن شروطها وخصوصيّاتها ضروريّ حتميّ، وإنّها وجدت جرّاء تعاضد وتعاون مجموعة من الظواهر الأخرى (العلّة) ولو لم تكن علّتها موجودة لم توجد، وبعبارةٍ أخرى: يلزمنا القول: وجود العلّة علّة لوجود المعلول»^(١).

وبهذا يتّضح: أنّ الممكن يحتاج في وجوده إلى علّة.

(٢) مناط احتياج الممكن إلى علّة

في المبحث السابق ذكرنا: أنّ كلّ موجودٍ ممكنٍ فهو محتاجٌ في وجوده إلى علّة، من قبيل الإنسان، الشجر، الحجر، السماء، الأرض ونحوها من الممكنات، فهي جميعاً محتاجة في وجودها إلى علّة.

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف: ج ٢ ص ٢٣٣.

وفي هذا البحث يبحث عن مناط حاجة الممكن إلى علة، وما هي الخصوصية في الممكن التي على أساسها يحتاج الممكن إلى علة؟ وفي مقام الجواب توجد أربع نظريات، وقد تعرض المصنّف لنظريتين فقط، وفيما يلي نستعرض هذه النظريات، من دون الدخول في تفاصيلها، إلاّ بالمقدار الذي تعرض له المصنّف، وسنعتقد بحثاً تفصيلياً في بقية النظريات.

النظريات المطروحة في وجه حاجة الممكن إلى علة

١. النظرية المادية، وحاصلها: إنّ علة الحاجة إلى العلة هي الشيئية، فالشيء أو الموجود بما هو موجود، يحتاج إلى علة.
 ٢. النظرية الفلسفية: إنّ علة حاجة الشيء إلى العلة هي الإمكان الماهويّ، فالشيء بما هو غير ضروريّ الوجود والعدم، يحتاج إلى العلة.
 ٣. النظرية الكلامية: إنّ علة الحاجة إلى العلة هي الحدوث، فالشيء بما هو مسبوق الوجود بالعدم الزماني يحتاج إلى العلة.
 ٤. نظرية الحكمة المتعالية، وحاصلها: إنّ علة حاجة الشيء إلى العلة هو الإمكان الفقري، فالشيء بما هو عين الحاجة يحتاج إلى العلة.
- وفيما يلي تفصيل النظرية الثانية والثالثة التي تعرض لهما المصنّف، أمّا بقية النظريات فيأتي بيانها في البحث التفصيلي آخر الفصل.

تفصيل البحث في النظرية الفلسفية

ذهب الفلاسفة والحكماء المحققون من متأخري المتكلمين^(١) إلى أنّ ملاك حاجة الممكن إلى العلة هو الإمكان الماهوي، وقد ساق المصنّف دليلين على ذلك:

الدليل الأول: ويمكن تقرّيبه بالشكل التالي: لا يخفى أنّ الضرورة توجب

(١) انظر: شوارق الإلهام: ص ٨٩؛ نهاية المرام في علم الكلام: ج ١ ص ١٥٣.

الغنى عن العلة؛ لأنّ الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود، وباعتبار عدمها ضرورية العدم، كما تقدّم في الفصل السابق، فإن كانت الضرورة ذاتية، كانت مناط الغنى الذاتي، وإن كانت ضرورة غيرية، فهي مناط الغنى الغيري، أي: إنّ الماهية التي تثبت لها الضرورة بشرط المحمول بسبب اعتبار الوجود لها من جهة علّتها، ارتفعت حاجتها إلى علة أخرى، وارتفاع حاجتها ليس إلّا لضرورتها، فالضرورة تمام المعيار في كون الشيء مستغنياً عن العلة؛ لأنّ الماهية إذا كانت موجودة بسبب علّتها، فحاجتها إلى علة أخرى تحصيل حاصل. وكذلك إذا كانت الماهية معدومة بسبب علة عدمها^(١) فلا تحتاج إلى علة أخرى لعدمها؛ لأنّه تحصيل حاصل.

فالضرورة هي المعيار في كون الشيء مستغنياً عن العلة^(٢) فإذا ثبتت حاجة الماهية إلى العلة، فلا بدّ من رفع ضرورتها، أي: رفع ضرورة الوجود أو العدم، ومن الواضح: أنّ سلب الضرورتين عن الماهية، هو الإمكان. وعليه فالإمكان هو المناط في كون الشيء محتاجاً إلى العلة.

أمّا الحدوث فهو غير صالح أن يكون معياراً للحاجة إلى العلة؛ لأنّ المراد بالحدوث هو الحدوث الزماني، وهو عبارة عن كون وجود الشيء مسبوقاً

(١) التعبير بعلّة العدم تعبير مجازي كما تقدّم، والمقصود منه انعدام علة الوجود.

(٢) لا يخفى: أنّ وجود الممكن وإن كان له ضرورة، والضرورة مناط الغنى عن العلة، لكنّ الوجود يغني الممكن عن العلة الجديدة. ولا يعني غناه عن العلة مطلقاً؛ وذلك لأنّ الوجود الإمكانى له ماهية، ومن الواضح: أنّ الإمكان لازم الماهية، ولازم الإمكان هو الحاجة، فذلك الوجود لازمه الحاجة، والحاجة إلى علّته لا تنفك عنه، ففرض وجود الممكن هو فرض حاجته إلى علّته، وبهذا يتّضح: أنّ ذلك الوجود إن أغنى الشيء عن العلة، فهذا يعني أنّه أغناه عن العلة الجديدة، لا العلة مطلقاً، ومعنى غناه عن العلة الجديدة، غناه عن موجودية أخرى، لأنّه موجود، والعلّة لوجوده مرّة أخرى يلزم منها تحصيل الحاصل.

بالعدم، فلا بدّ في الشيء الحادث من اعتبار الوجود اللاحق بعد العدم السابق، فما لم يعتبر الوجود للشيء لم يتحقّق له الحدوث، وإذا اعتبر الوجود للشيء، فحينئذٍ حصل على الضرورة بشرط المحمول، وتقدّم: أنّ الضرورة مناط الغنى عن الحاجة. وبناء على هذا، فالشيء الحادث يكون موجوداً، وإذا كان موجوداً، يكون الوجود ضرورياً له، وعليه فلا تكون حاجة في مرتبة الحدوث لكي نعتبر الحدوث منطاً للحاجة، بخلاف الإمكان، فهو ليس للماهية الموجودة، بل هو وصف للماهية بما هي هي، وبما أنّه لم يتحقّق وجود الممكن في هذه المرتبة، والممكن يحتاج في هذه المرتبة إلى العلة، لذلك يمكن للإمكان أن يكون هو المنطاً لحاجة الشيء إلى العلة.

وهذا ما ذكر الشيخ حسن زادة بقوله: «إنّ وجوب صفة ما كالوجود، أو امتناع صفة ما كالوجود بالقياس إلى الذات (أي: الماهية) يغنيان الماهية عن الافتقار إلى العلة، لأنّ وجوب الوجود للماهية معناه أنّ إنّيته ماهيته، فهو واجب بالذات، وأنّ امتناع الوجود للماهية (أي: وجوب العدم لها) معناه أنّه ممتنع الوجود بالذات؛ فاستناد الماهية في الصورتين إلى الغير (أي: العلة) مستحيل. فإذا علمت هذه المقدّمة، فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علة الحاجة، وكذا إذا فرض مستقلاً بالعلية، فمعناه: أنّ صفة الوجود والعدم للماهية ليست على سبيل الوجوب، فالأمر إلى: أنّ الإمكان وحده هو علة الحاجة إلى العلة لا الحدوث، وهو الخلف»^(١).

الدليل الثاني: ويمكن تقريبه من خلال المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: الحدوث وصف للشيء الموجود؛ وذلك لأنّ الحدوث هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم، فلا بدّ في الشيء الحادث من اعتبار الوجود

(١) حاشية حسن زاده آملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٢٥.

اللاحق بعد العدم السابق، فما لم يعتبر الوجود للشيء لم يتحقق له الحدوث.
 المقدمة الثانية: الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ وتوضيح ذلك: إن وجود الممكن متوقف على إيجاد العلة، وإيجاد العلة متوقف على وجوب وجود الممكن، والوجوب متوقف على إيجاب العلة، وإيجاب العلة متوقف على أنه ممكن؛ لأنه إذا كان واجباً أو ممتنعاً فلا حاجة.

المقدمة الثالثة: العلة متقدمة على المعلول تقدماً رتيباً؛ وهذه المقدمة واضحة لا إشكال فيها، وسيأتي تفصيلها في المرحلة الثامنة.

وعلى أساس هذه المقدمات نقول: لو كان الحدوث هو العلة والملاك الحاجة الممكن إلى العلة، فلا بد أن يتقدم على نفسه بست مراتب، وذلك لأن الحدوث يكون متقدماً على الحاجة، المتقدمة على الإيجاب، المتقدم على الوجوب، المتقدم على الإيجاد، المتقدم على الوجود، المتقدم على الحدوث، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وهو محال، وبهذا يتضح: أن الحدوث ليس هو الملاك في الحاجة إلى العلة، بل الملاك ليس إلا الإمكان الماهوي لأنه لا يسبق الحاجة إلى العلية غيره، فالحاجة إلى العلة تدور معه وجوداً وعدمًا.

قال الحكيم السبزواري في بيان السبق والترتب بين هذه المراتب: «ما لم يعتبر نفس شئيه الماهية ولم يتقرر ولم يلاحظ خلوها بحسب ذاتها عن الوجود والعدم، لم يأت الإمكان. وإذا اعتبر الإمكان وأن المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل، ولم يقع، ولوحظ تشبهاً بأحدهما، حكم بالحاجة إلى العلة، وبعد الحاجة إليها وملاحظة كيفية التأثير وأنه بنحو السد المسطور، حكم بالإيجاب ثم بالوجوب، كترتب الانكسار على الكسر، ثم بالإيجاد والوجود»^(١).

ولا يخفى: أن الدليل الثاني ينفي صيرورة الحدوث ملاكاً للحاجة لجميع

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، الحكيم السبزواري: ص ٧٦، الهامش.

في حاجة الممكن إلى العلة..... ١٩٣

الاحتمالات، لأنّ كون الحدوث هو الملاك في الحاجة إلى العلة، فيه ستّة احتمالات. وقد ذكر المصنّف في المتن خمسة احتمالات، كما أنّ ما ذكره في بداية الحكمة خمسة أيضاً، لكنّه لم يذكر في البداية الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المذكورة هنا، إلّا أنّه قدّس سرّه ذكر هناك احتمال كون الحدوث علّة، وعدم الإمكان مانعاً، ولم يذكره هنا.

وبهذا تكون مجموع الاحتمالات ستّة، هي الاحتمالات الخمسة المذكورة هنا، مع احتمال كون الحدوث علّة وعدم الإمكان مانعاً؛ وهو عكس الاحتمال الخامس، وهذه الاحتمالات هي:

الأوّل: أنّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث فقط.

الثاني: ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان والحدوث، أي: كون المقتضي الذي هو علّة تامّة مجموعهما، فيكون كلّ منهما جزء المقتضي.

الثالث: ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان بشرط الحدوث.

الرابع: ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان، وعدم الحدوث مانع.

الخامس: ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث، والإمكان شرطه.

السادس: ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث، وعدم الإمكان مانع.

وإذا تبين ذلك يقول المصنّف: إنّ الدليل الثاني ينفي أن يكون الحدوث بجميع احتمالاته الستّة المتقدّمة.

(٣) إشكالات المتكلّمين على كون ملاك الحاجة هو الإمكان

أورد المتكلّمون إشكالات على نظريّة الحكماء التي تقول: بأنّ ملاك حاجة الممكن إلى علّة هو الإمكان الماهويّ، وهذه الإشكالات وإن كانت متوجّهة صوب نظريّة الحكماء، لكنّها تعتبر أدلّة للمتكلّمين على أنّ ملاك حاجة الممكن إلى علّة هو الحدوث لا الإمكان. وهذه الإشكالات هي:

١. لو كان الإمكان هو الملاك لصار القديم الزماني معلولاً

حاصل هذا الإشكال يقول: لو كان الإمكان هو الملاك في حاجة الممكن إلى علّة لصار القديم الزماني معلولاً، وهو محال. وتوضيح هذا الإشكال يبتني على بيان مقدّمة فحواها: القديم الزماني عند المتكلّمين لا يحتاج إلى علّة.

بيان المقدّمة: إنّ المراد من القديم الزماني: «عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم الزمانيّ، كمطلق الزمان، الذي لا يتقدّمه زمان ولا زمانيّ، وإلّا ثبت الزمان من حيث انتفى»^(١). وذهب المتكلّمون إلى أنّ الشيء إذا كان قديماً فهو لا يحتاج إلى علّة، وقد استندوا في ذلك إلى قاعدة عندهم مؤدّاها: (كلّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وكلّ ما امتنع عدمه فهو واجب) وعلى أساس هذه القاعدة قالوا باستحالة القدم الزمانيّ لغير الواجب تعالى؛ لأنّه إذا ثبت قدمه يمتنع عدمه، وما امتنع عدمه يثبت وجوب وجوده، وحيث إنّ الأدلّة قامت على وحدانيّة الواجب تعالى؛ فعلى هذا لو وجد القديم الزمانيّ، غير الواجب تعالى، للزم تعدّد الواجب، وهو ينافي أدلّة وحدانيّة الواجب.

ونتيجةً لذلك قالوا: لو كان ملاك الاحتياج هو الإمكان، لأمكن أن يوجد القديم الزمانيّ لأنّه ممكن بالذات. وحيث إنّ وجود القديم الزمانيّ محال؛ للزوم تعدّد الواجب، استحال أن يكون ملاك الاحتياج هو الإمكان. وإثبات مدّعى المتكلّمين يتوقّف على ثبوت أمرين: بيان الملازمة وإثبات بطلان اللازم.

بيان الملازمة: لو كان الملاك في احتياج المعلول إلى العلّة هو الإمكان الذاتي، لأمكن أن يوجد القديم الزمانيّ؛ لأنّ ملاك الاحتياج ليس هو الحدوث الزمانيّ، بل الإمكان الذاتي، والإمكان الذاتي كما يمكن أن يتحقّق في

(١) بداية الحكمة: ص ١١٥.

الحادث الزماني فهو يتحقق أيضاً في القديم الزماني.

بطلان اللازم: بناءً على القاعدة الفلسفية التي تقول: إنَّ كلَّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فإذا ثبت شيء قديم بالزمان امتنع عليه العدم، وإذا كان ممتنع العدم، يكون ضروريَّ الوجود، وإذا كان ضروريَّ الوجود فلا يحتاج إلى العلة، وإذا لم يحتاج إلى علة يكون واجب الوجود، وهو محال، لأنَّ أدلة وحدانية الواجب تعالى تبطله. وبهذا يتضح: أنَّ الإمكان ليس هو الملاك في الحاجة إلى العلة.

بعبارة أخرى: لو كان ملاك الاحتياج هو الإمكان الذاتي، لا الحدوث الزماني، للزم إمكان وجود القديم الزماني. واللازم باطل، لأنَّه إذا كان قديماً لا يحتاج إلى علة، فيكون واجب الوجود، وهو محال؛ لأنَّ واجب الوجود واحد لا متعدّد، فالمقدّم مثله، أي: لا يكون الإمكان هو الملاك في الحاجة إلى العلة.

مناقشة إشكال المتكلمين

أجاب المصنّف على هذا الإشكال بجوابين: تارة بالحلّ وأخرى بالنقض. الجواب الحلّي: إنَّنا لما جعلنا الإمكان الماهويّ هو علة الحاجة إلى العلة، وأنَّ هذا الإمكان لازم ذاتيٍّ للماهية، يستحيل أن ينفك عنها كما تقدّم في الفصل السابق، فلو ثبت القديم الزمانيّ فإنَّ ذلك لا يجعله غنياً عن العلة.

بتعبير آخر: إنَّ العدم السابق على وجود الممكن لا مدخلية له في حاجته إلى العلة، وبتعبير الشهيد الصدر: «لا يفرق لدى العقل أن توجد هذه السخونة (في ماء لم يكن ساخناً) بعد العدم، وأن تكون موجودة بصورة دائمة، فإنَّه يتطلّب على كلّ حال سبباً خاصّاً لها. فالصعود بعمر الشيء وتاريخه إلى أبعد الآماد لا يبرّر وجوده، ولا يجعله مستغنياً عن العلة. وبكلمة أخرى: إنَّ وجود السخونة الحادثة لما كان بحاجة إلى سبب، فلا يكفي لتحريره من هذه الحاجة أن نمدّده، لأنَّ تمديد

سوف يجعلنا نصعد بالسؤال عن العلة مهما اتسعت عملية التمديد^(١).
والحاصل: أن الوجود الخاص سواء كان مسبوقاً بعدم أم لم يكن، لا يؤثر في المعلولية والحاجة، وإنما الذي له تمام الأثر هو: أن الماهية إذا كانت في حد ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، أي: يمكن أن توجد ويمكن أن لا توجد، عندها تحتاج إلى علة خارجة تعطي الوجود، سواء كان وجوداً دائماً أم لا، بل إذا كان الوجود قديماً زمانياً، فإن الحاجة تكون أشدّ ممّا لو كان حادثاً.
وهذا ما ذكره الشيخ الرئيس بقوله: «واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه، يكون لمفعوله أمران، عدمٌ قد سبق، ووجودٌ في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عَرَض أن كان له عدمٌ من ذاته، وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أن التأثير الذي كان، من الفاعل - وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه، بل ربّما كان دائماً - كان الفاعل أفعالاً لأنه أدوم فعلاً^(٢)».

الجواب النقضي الأول: إذا كان الزمان مسبوقاً بعدم زمني للزم اجتماع النقيضين؛ فإننا نرجع الكلام إلى الزمان نفسه، فنقول: لو كان ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان، فإنه ينتقض بنفس الزمان؛ لأن نفس الزمان معلول ويحتاج إلى علة، وإذا كان ملاك العلة هو الحدوث، فلا بد أن يكون الزمان مسبوقاً بعدم زمني، لأن الحدوث هو مسبوقية الشيء بعدم زمني، وإذا كان الزمان مسبوقاً بعدم زمني، يلزم اجتماع النقيضين، لأنه يلزم وجود الزمان حال عدمه، لأن فرض مسبوقية الزمان بعدم زمني، أي: إن الزمان موجود

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر: ص ٢٧٣.

(٢) النجاة في الحكمة الإلهية، ابن سينا: ص ٢١٣.

في حاجة الممكن إلى العلة ١٩٧

قبل وجوده، وهذا يعني أنّ الزمان قبل وجوده موجود ومعدوم، وهو تناقض.

الجواب النقضي الثاني: لو كان الملاك الحدوث الزماني فلا يتحقق للزمان

مبدأً، وتوضيح هذا الجواب من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: كلّ ماهيّة ممكنة مسبقة بعدم زمانيّ؛ وهذه المقدمة بناءً على مبنى المتكلمين القائلين بأنّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث الزمانيّ، وعليه لا بدّ أن تكون كلّ ماهيّة ممكنة مسبقة بعدم زمانيّ، لأنّ الحدوث هو مسبوقيّة وجود الشيء بعدم زمانيّ.

المقدمة الثانية: الزمان مستلزم للحركة؛ وهذا ما سيأتي بيانه في المرحلة التاسعة، المرتبطة بمباحث الحركة، وأنّ الحركة مقدار الزمان.

المقدمة الثالثة: كلّ حركة محتاجة إلى محرّك، كما سيأتي في مباحث الحركة.

المقدمة الرابعة: المحرّك لا بدّ أن يكون جسماً؛ وهذا ما سيأتي في مباحث الحركة أيضاً، من: أنّ الحركة هي خروج من القوّة إلى الفعل، والقوّة من شؤون المادّة، ولا مادّة بدون الصورة، والمركّب من المادّة والصورة هو الجسم. **النتيجة:** بناءً على المقدمات آنفة الذكر يتّضح: أنّه إذا وجدت ماهيّة ممكنة، فلا بدّ من وجود زمان؛ لما تقدّم في المقدمة الأولى من: أنّ كلّ ماهيّة ممكنة مسبقة بعدم زمانيّ، وبناءً على المقدمة الثانية تستلزم الماهيّة الممكنة الموجودة وجود حركة قبلها، وطبقاً للمقدمة الثالثة (كلّ حركة محتاجة إلى محرّك) لا بدّ من وجود محرّك، وعلى أساس المقدمة الرابعة (المحرّك لا بدّ أن يكون جسماً) فلا بدّ من وجود جسم قبلها، وحيث إنّ الجسم ماهيّة ممكنة أيضاً، فلا بدّ أن يكون مسبوقاً بزمان، والزمان مستلزم للحركة، والحركة مستلزمة للمحرّك، والمحرّك لا بدّ أن يكون جسماً، والجسم ماهيّة ممكنة لا بدّ أن يكون مسبوقاً بزمان، وهكذا لا ينتهي إلى مبدأ، وعلى هذا الأساس لا يتحقّق للزمان مبدأ، وعليه يستحيل أن يكون الزمان حادثاً زمانيّاً، وإذا لم يكن الزمان حادثاً زمانيّاً،

لابدّ أن يثبت مقابله وهو: أن يكون الزمان قديماً زمانياً، كما ذكره المصنّف في بداية الحكمة: «ويقابله [أي: يقابل الحدوث الزماني] القدم الزماني وهو عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم الزماني، كمطلق الزمان الذي لا يتقدّمه زمان ولا زماني، وإلاّ ثبت الزمان من حيث انتفى، هذا خلف»^(١) وإذا ثبت كون الزمان قديماً زمانياً، فهو يناقض قول المتكلّمين من انحصار القديم بالواجب تعالى.

محاولات المتكلّمين للدفاع عن إشكالهم

تصدّى المتكلّمون لردّ جواب الحكماء النقيضي - وليس الحلّي - بمحاولتين:
المحاولة الأولى: النقض الذي أورده الحكماء - لو كان الحدوث هو الملاك في الحاجة إلى العلة للزم صيرورة الزمان قديماً زمانياً، وهو محال - أورد عليه بعض المتكلّمين، بأنّ الزمان وإن كان قديماً لا يكون واجب الوجود، وذلك لأنّه ليس موجوداً حقيقياً، بل هو أمرٌ اعتباريّ لا يحكي عن أمر واقعيّ حقيقيّ في الخارج، فهو من قبيل الزوجيّة والملكيّة ونحوهما من الأمور الاعتباريّة التي لا مصداق لها في الخارج، وليس لها منشأ انتزاع، وإنّما هي أمورٌ اعتباريّةٌ اعتبرها الشارع لتنظيم حياة الناس، فالزمان أمرٌ اعتباريّ وهميّ، أي: لا هو متأصل ولا له منشأ انتزاع، وعلى هذا فالزمان أمرٌ عدميّ لا واقع له، وإذا كان كذلك فلا يرد نقض الحكماء المذكور، إذ لا بأس باعتبار الزمان قديماً.

ومن الجدير بالذكر: أنّ المراد بالاعتبار هنا هو الاعتبار العقلائيّ الذي لا هو متأصل ولا له منشأ انتزاع.

مناقشة المحاولة الأولى: إنّ قولكم بكون الزمان أمراً اعتبارياً وهمياً، يعني: أنّ الزمان غير موجود حقيقة، وهذا في الحقيقة هدمٌ لما بنوه من إسناد حاجة الممكن إلى العلة إلى الحدوث الزمانيّ؛ إذ كيف لأمرٍ وهميّ اعتباريّ لا حقيقة له

(١) بداية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل الثالث.

ولا منشأ انتزاع له أن يُسند إليه أمر حقيقي عيني، كحاجة الممكن إلى العلة.
 بعبارة أخرى: لو كان الزمان أمراً وهمياً اعتبارياً، للزم أن يكون السبق
 الزماني أمراً اعتبارياً أيضاً، وفي النتيجة يكون كل من الحدوث والقدم أمراً
 اعتبارياً أيضاً، بلا فرق بينهما، فالحدث موجودٌ مسبقٌ بالعدم الزماني،
 والقديم موجودٌ غير مسبقٍ بعدم زماني، وحيث إن الزمان أمرٌ وهمي
 اعتباري، والأمر الاعتباري الوهمي لا يكون منشأً لفرق حقيقي، ينتج: أن
 الحادث والقديم لا فرق بينهما، فيكون الحادث قديماً أيضاً، وهذا لا يقول به
 أحد، وبذلك يتضح بطلان محاولة المتكلمين في ردّ النقض المذكور.

المحاولة الثانية: محاولة بعض المتكلمين من الأشاعرة التخلص من
 النقض المتقدم من خلال القول بأن الزمان ليس أمراً اعتبارياً لا واقع له، وإنّما
 هو أمرٌ انتزاعي، ومنشأ انتزاعه الواجب تعالى، فالزمان وإن لم يكن حقيقةً
 متأصلةً عينيةً في الخارج، لكن له منشأ انتزاع موجود حقيقة، وعلى هذا يكون
 الزمان موجوداً حقيقة بوجود منشأ انتزاعه، وهو الواجب تعالى، كالفوقية
 والتحتية الموجودة بعين وجود موضوعها، وإذا كان كذلك فلا بأس بقدمه،
 كصفات الواجب تعالى التي هي عين ذاته.

واعترض عليهم: بأن لازم انتزاع الزمان من الواجب تعالى عروض
 التغير لذات الواجب تعالى؛ لمسانخة الأمر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه، فإذا كان
 الأمر الانتزاعي متغيراً (وهو الزمان؛ لأن الزمان كمّ متصل قارّ عارض
 للحركة، كما سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة) فلا بد أن
 يكون منشأ انتزاعه وهو الواجب تعالى متغيراً أيضاً، وهو محال.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأن لا محذور أن يكون الأمر الانتزاعي
 شيئاً، ومنشأ انتزاعه شيئاً آخر، فلا ضرورة لمطابقة المنتزع مع منشأ انتزاعه،
 وهو الواجب تعالى، فقد يكون الأمر الانتزاعي متغيراً غير سيّال ومنشأ

انتزاعه ثابتٌ غير متغيّر.

وأُجيب: إنّ القول بعدم لزوم مطابقة الأمر الانتزاعيّ لمنشأ انتزاعه يعني الالتزام بالسفسطة وهدم لقواعد العلم؛ لأنّ جميع العلوم قائمة على المطابقة بين الأمر الانتزاعيّ ومنشأ انتزاعه، فانتزاع ما هو من خواصّ المادّة من غيرها سيّما الواجب تعالى سفسطةٌ واضحةٌ.

قال الحكيم السبزواري: «الزمان الموهوم: ما لا وجود له في الخارج لكنّ له منشأ انتزاع، وتفوّهوا بأنّ منشأ انتزاعه قبل وجود العالم بقاء الواجب تعالى، والزمان المتوهّم ما لا وجود له ولا منشأ انتزاع، ولا يخفى على الرجل الحكيم بطلان كلا المذهبين، وكلّ واحد منهما أبطل من الآخر بوجه، وكيف يكون البقاء سرمديّ الذي لا يمكن أن يقال فيه شيء وشيء، منشأ انتزاع الامتداد الغير القارّ، وإلّا لزم الهرج والمرج وانسدّ باب الإيمان وارتفع الأمان من العقل»^(١).

وبهذا يتّضح: أنّ نظريّة المتكلّمين القائلة بأنّ ملاك الحاجة إلى العلة يلزم منها صيرورة الزمان قديماً، لا ينسجم مع مبانيهم التي تحصر القديم بالواجب تعالى. وهذا بخلاف نظريّة الفلاسفة التي تقول: إنّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان، ومن الواضح: أنّ هذه النظريّة كما تنسجم مع كون الوجود الإمكانيّ حادثاً، لا تتنافى مع كونه قديماً بالزمان لا أوّل لوجوده ولا آخر، لأنّنا بعد أن جعلنا الإمكان مناط الحاجة إلى العلة، لا فرق بين أن يكون الممكن مسبوقاً بالعدم أو يكون موجوداً منذ الأزل. لذا لا تجد هذه النظريّة مانعاً من «الاعتقاد بوجود حقائق قديمة زماناً، في نفس الوقت الذي تكون فيه معلولة للواجب تعالى، ويُطلق عليها العقول القاهرة باصطلاح الحكماء»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ١٤٣.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ص ٢٤٢.

٢. احتياج الأعدام إلى علة

بناءً على مبدأ العلوية والمعلولية، يحتاج الممكن في وجوده وعدمه إلى علة. أمّا احتياج وجود الممكن إلى علة فواضح؛ لأنّ وجود الممكن أمرٌ خارجيٌّ وواقعيٌّ، وعليه يمكن تصوّر العلة والمعلول والجعل والاستفاضة ونحوها، لكنّ المشكلة في جانب العدم، ويمكن تصوّر الإشكال في جانب العدم في صورتين:

الصورة الأولى: على أساس قولنا: (عدم العلة غير عدم المعلول)؛ إذ كيف يتميّز عدم العلة عن عدم المعلول، مع أنّه تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الأولى أنّه لا تمايز بين الأعدام؟

الصورة الثانية: القول بأنّ عدم الممكن يحتاج إلى علة العدم، وعلة العدم هي عدم علة الوجود، يثير السؤال التالي: ما هو المراد من أنّ علة العدم هي عدم علة الوجود؟ لأنّ الجعل والإفاضة لا معنى لها في العدم، وقد تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الأولى: أنّ قضية (عدم العلة علة لعدم الممكن) لا مطابق ولا محكيّ لها في الخارج؟

والجواب على ذلك: صحيح أنّه لا تمايز في الأعدام وأنّ العدم ليس بشيء لكي يكون له علة، لكنّ العقل ربّما يُضيف العدم إلى الوجود، فيكون عدماً مضافاً له حظٌّ ما من الوجود، فيتميّز بذلك عدماً من عدم، من قبيل تمييز عدم البصر عن عدم السمع، وعدم الإنسان المتميّز من عدم الفرس، وعلى هذا الأساس يُرتّب العقل الأحكام الضرورية التي يراها، بمعنى: أنّ تسند أحكام الوجود (وهو المضاف إليه) إلى العدم (وهو المضاف) من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له.

وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّ التعبير الدارج على الألسن من اعتبار عدم شيءٍ علةً أو معلولاً لوجود شيءٍ آخر، يرجع في الحقيقة إلى أنّ الحكم أولاً

وبالذات يرجع إلى أن الوجود هو الذي لم يقع علّة لوجود ذلك الشيء، بمعنى: أننا نرفع العلّة الوجوديّة عن وجود ذلك الشيء في الخارج، ثمّ نعتبر بالمساححة: أن للعدم وجوداً خارجياً، فنقول: إنّ عدم الشيء الفلاني علّة لعدم شيء آخر، فمثلاً حينها نقول: إنّ سيارة الإطفاء لم تأت فاحترق البيت بكامله، اعتبرنا عدم مجيء السيارة علّة لاحتراق البيت بالكامل، مع أن الأمر لم يكن كذلك، لأنّ احتراق البيت له عوامل متعدّدة، منها وجود الموادّ القابلة للاحتراق ووجود النار القريبة وغير ذلك من العوامل. بتعبير الشيخ المطهري: «العوامل الوجوديّة تتبادل التأثير فيما بينها، ونتيجة هذا التأثير والتأثر: تغيّر مسيرة حركة الأشياء، وبواسطة هذا التغيّر لا يتحقّق الأثر المعلول الذي يمثل نهاية الحركة، في حين لو لم يقع ذلك التأثير والتأثر لحصلت النتيجة نفسها، فالأثر في مثل هذه الموارد نتيجة تلك العوامل الموجودة لا المعدومة، ولكن بحكم كوننا ننظر إلى سلسلة عوامل أخرى، يمكن أن تؤثر في تلك العوامل، وأثرت العوامل الأولى في النتيجة أثرها، لذا نقول إنّ عدم العوامل الأخرى علّة وجود الأثر المفروض، في حين أن الأثر المفروض في الواقع هو نتيجة مباشرة للعوامل الأولى. وعلى أساس ذلك نقول: بالنسبة لعلّة الأمر الوجوديّ للأمر العدميّ، فهنا نفرض العوامل من الصنف الثاني علّة لعدم المعلول، في حين أن المعلول نتيجة مباشرة للعوامل الأولى، وعدم العوامل الأولى بدوره لا يتعدّى كونه تغيّراً لمجرى ومسير سلسلة عوامل»^(١).

وإلى هذا المعنى أشار الحكيم السبزواري في شرح المنظومة بقوله:
 كذاك في الأعدام لا علّة وإن بها فاهوا فتقريبية
 «أي: لا توجد في الأعدام علّة حقيقية، فقولهم عدم العلّة علّة لعدم

(١) شرح المنظومة، الشيخ المطهري، ترجمة: عمّار أبو رغيف: ص ١٧١.

في حاجة الممكن إلى العلة ٢٠٣

المعلول (تقريبية) أي: قول على سبيل التقريب والمجاز، فإنّ الحكم بالعلية عليها بتشابه الملكات. فإذا قيل: عدم الغيم علة لعدم المطر، فهو باعتبار أنّ الغيم علة المطر، فبالحقيقة قيل: لم تتحقّق العلية التي كانت بين الوجودين. وهذا كما يجري أحكام الموجبات^(١) على السوالب في القضايا فيقال: سالبة حملية أو شرطية، متّصلة أو منفصلة، أو غيرها. كلّ ذلك بتشابه الموجبات^(٢). نعم، هناك تلازم بين عدم العلة وعدم المعلول، لا أنّ عدم المعلول متوقّف على عدم العلة؛ للفرق بين التلازم والتوقّف؛ لأنّ معنى التوقّف هو أن لا يكون إلّا في الوجود، وينسب هذا التوقّف إلى الأعدام من باب نسبة الشيء إلى غير ما هو له، أي: المجاز العقليّ.

(١) وعلل الشيخ حسن زادة ذلك بقوله: «لأنّ العدم ليس رابطياً، وكان الفلاسفة المتقدمون على أنّ النسبة الحكمية في كلّ قضية - موجبة كانت أو سالبة - ثبوتية، ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات؛ وأنّ مدلول القضية السالبة ومفاده ليس إلّا رفع تلك النسبة الإيجابية، وليس فيها حمل وربط، بل سلب وحمل وقطع وربط، وإنّما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه... فاعلم: أنّ المقام المحمود هو معرفة حقائق الكلمات الوجودية، فينبغي لطالبه والسالك إليه أن يبحث عنها؛ فالقضايا المعتمدة في العلوم هي الموجبات الحاكية عن أحوال تلك الكلمات السامية والباحثة عن نسبة تلك الأحوال إليها، فإنّ أقبل للسائر العلميّ التعبير بقضية سالبة فإنّما يُعبّر ويُخبر عن سلب تلك النسب، لا أنّ السوالب لها أصالة في العين؛ والقضية السالبة تحكي عن النسبة الخارجية؛ وذلك لعدم السلب في الخارج رأساً، وهذا أصل قويم وحكم حكيم، ألقيناه عليك إيجازاً فافهم. وأنت تعلم أنّ نوره سبحانه قد ملأ كلّ شيء، فما في العين ليس إلّا نوره، فأين العدم حتى يكون رابطياً؟ ولا وعاء له إلّا في الذهن بضرب من دعايات الوهم والخيال، فمن تفوّه بأنّ في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية فهو بمعزل عن الحقّ جدّاً فتبصّر» شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، تحقيق: حسن زادة آملي: ج ٢ ص ١٧١، تعليقة رقم (٣).

(٢) شرح المنظومة، للسبزواري، تحقيق: حسن زادة آملي: ج ٢ ص ١٧١.

حكم العقل بتلبس الماهية بالعدم

ما تقدّم في رجوع أحكام العدم إلى الوجود، يجري كذلك في حكم العقل على حاجة الماهية الممكنة في تلبسها بالعدم إلى علة وهي عدم علة الوجود، حيث إنّ العقل إذا تصوّر الماهية من حيث هي، المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ثمّ يقيسها إلى الوجود والعدم، فيحكم أنّ تحصّلها بالوجود متوقّف على علة، ولو لم تكن علة وجودها متحقّقة، لم توجد الماهية المعلولة، فيحكم بأنّ الماهية الممكنة لإمكانها تحتاج في اتّصافها بشيء من الوجود والعدم إلى مرجّح يرجّح ذلك، ومن الواضح: أنّ مرجّح الوجود وجود العلة، وعليه يكون مرجّح العدم هو عدم علة وجودها، أي: لو انتفت علة وجود الماهية، فلا يمكن أن توجد، وحقيقة ذلك هي علية الوجود في الواقع دون العدم الباطل، وهذا يعني: أنّ تلبس الماهية الممكنة بالوجود متوقّف على علّتها، فيلازمه ذلك الحكم الآخر الإيجابي، وهو أنّ عدمها متوقّف على عدم علّتها.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «وأنّ علة حاجته إلى العلة»، العلة في قولهم: (علة الحاجة) عبارة عن الملاك في تحقّق الشيء في الخارج سواء كان مغايراً للشيء المفروض أو عينه، فإنّ ملاك تحقّق الشيء في الخارج إمّا علّته الخارجة عنه كالواجب بالنسبة إلى الصادر الأوّل مثلاً، وإمّا نفس الشيء كالواجب بالنسبة إلى وجود نفسه، فإنّ ملاك تحقّق الواجب في الخارج نفسه لا الأمر الخارج عن نفسه.

بعبارة أخرى: المراد من (علة الحاجة) هي الجهة التي بالنظر إليها يحكم العقل بالاحتياج إلى العلة، وهي العلة بحسب التحليل العقليّ.

• قوله قدّس سرّه: «هو الإمكان أو الحدوث»، لا يخفى: أنّ المراد من الحدوث هنا هو الحدوث الزمانيّ، فإنّه الذي يراه المتكلّمون بأنّه علة للحاجة،

كما سيأتي في البحث التفصيلي.

- قوله قدّس سرّه: «إلى أمر وراء ماهيّته»، هذه الجملة متعلّقة بحاجة الممكن.
- قوله قدّس سرّه: «لا يتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر موضوعها ومحمولها»، وذلك لأنّ الضروريّة الأولى إنّما يحصل التصديق بها بعد تصوّر جميع أجزاء القضية، من الموضوع والمحمول والنسبة، وأمّا مجرد تصوّر ذات الموضوع وذات المحمول، فلا يكفي في حصول التصديق، من قبيل المشاهدة في المشاهدات، والتجربة في التجريبيّات، والحدس في الحدسيّات، والسماع في المتواترات، والفطرة في الفطريّات.
- قوله قدّس سرّه: «هل علة حاجته إلى العلة هو الإمكان أو الحدوث؟»، أي: هو الإمكان وحده أو الحدوث وحده، أو الحدوث مع الإمكان، كما سيّضح.
- قوله قدّس سرّه: «الماهية باعتبار وجودها ضروريّة الوجود، وباعتبار عدمها ضروريّة العدم»، كما تقدّم في تنبيه الفصل السابق.
- قوله قدّس سرّه: «والضرورة مناط الغنى عن العلة والسبب»، لا يخفى: أنّ الضرورة على نحوين، الأوّل: الضرورة الذاتية؛ وهي التي يكون مناط الغنى فيها ذاتيّاً. والثاني: الضرورة الغيريّة؛ وهي التي يكون مناط الغنى فيها غيريّاً، بمعنى ارتفاع الحاجة بسبب الغير، أي: إنّ الوجود بها هو موجود لا يحتاج إلى موجوديّة أخرى تطرأ عليه.
- والضرورة سواء كانت ذاتيّة أم غيريّة فهي مناط الغنى عن العلة والسبب؛ بمعنى: إذا كان شيءٌ ضروريّ الوجود، فهو لا يحتاج إلى علة، لا لوجوده، لأنّه حاصل، وتحصيل الحاصل محال؛ ولا لعدمه، لأنّه ممتنع ولا يقبل أن يكون أثراً للعلة؛ وإذا كان ضروريّ العدم، فكذلك بالنسبة إلى عدمه ووجوده.
- قوله قدّس سرّه: «وإن شئت فقل: هو ترتّب إحدى الضرورتين على الأخرى»، أي: ترتّب ضرورة الوجود على ضرورة العدم.

• قوله قدّس سرّه: «فما لم تعتبر الماهيّة بإمكانها»، بمعنى: إذا لم تعتبر الماهيّة من حيث هي - مع قطع النظر عن الوجود والعدم - وهي الماهيّة من حيث هي هي، لا ضرورة لوجودها ولا لعدمها، وهو الإمكان.

• قوله قدّس سرّه: «ولا تتحقّق الحاجة إلّا بعلتّها وليس لها إلّا الإمكان»، بمعنى: أنّ الذي ينسجم مع الحاجة إلى العلة هو الإمكان فقط، لا الوجوب ولا الامتناع. ويحتمل رجوع الضمير إلى الحاجة، أي: وليس سبب الحاجة إلّا الإمكان.

والدليل على أن ليس لها إلّا الإمكان: هو أنّ الضرورة - سواء كانت ضرورة الوجود، أم ضرورة العدم - مناط الغنى، فالحاجة لا تتحقّق إلّا مع سلب الضرورتين، وهو الإمكان.

• قوله قدّس سرّه: «والوجود مسبوق بإيجاد العلة»، اللام للعهد، أي: وجود المعلول.

• قوله قدّس سرّه: «ووجوبه مسبوق بإيجاب العلة على ما تقدّم»، فكون الوجود مسبوقاً بالإيجاد، تقدّم في صدر هذا الفصل، وكذا الفصل السابق، والإيجاب مسبوق بوجوب المعلول، ووجوب المعلول مسبوق بإيجاب العلة، كما تقدّم في الفصل السابق.

• قوله قدّس سرّه: «فالعلة هي الإمكان، إذ لا يسبقها ممّا يصلح للعلية غير»، بمعنى: لا يسبق الحاجة ممّا يصلح للعلية غير الإمكان.

ولا يخفى: أنّ القول بأنّ علة الحاجة هي الإمكان، ينسجم مع القول بأصالة الماهيّة؛ لأنّ شيئية الماهيّة - وهي المتأصّلة على الفرض - كافية في انتزاع الإمكان عنها، لكنّ حاجتها إلى العلة بعد لحاظ الوجود لها الزائد عليها، وما بالذات متقدّم على ما بالغير، فالإمكان الذاتيّ متقدّم على حاجة الماهيّة إلى العلة، فلا إشكال على القول بأصالة الماهيّة في أن تكون علة الحاجة هي الإمكان.

أما على القول بأصالة الوجود، فلا يكون الإمكان علة للحاجة؛ لأن الإمكان متأخر عن الماهية وهي متأخرة عن الوجود الأصيل، والوجود متأخر عن الإيجاد، وهو متأخر عن الحاجة، وهي متأخرة عن علة الحاجة، فيكون الإمكان متأخراً عن علة الحاجة بمراتب، فلو كان علة للحاجة للزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب، ومن هنا ذهب صدر المتألهين إلى أنّ علة الحاجة إلى العلة ليست الإمكان الماهويّ، بل الإمكان الفقريّ، كما سيأتي بيانه في آخر البحث.

• قوله قدّس سرّه: «من كون الحدوث علة وحده»، بمعنى: أنّ الحدوث فقط مقتضى للعلة التامة.

• قوله قدّس سرّه: «وكون العلة هو الإمكان والحدوث جميعاً»، بمعنى: أنّ كلّاً من الإمكان والحدوث بمجموعهما علة تامة، فيكون كلّ منهما جزءاً للمقتضي.

• قوله قدّس سرّه: «وقد استدّلوا على نفي عليّة الإمكان وحده للحاجة»، تقييد الإمكان بالوحدة لأجل بيان: أنّ بعض المتكلّمين يؤمنون بدخالة الإمكان في الاحتياج، لأنّه لو لم يكن الشيء ممكناً، لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً، وشيءٌ منهما لا يحتاج إلى العلة. إلّا أنّهم يعتقدون بأنّه لا بدّ في احتياج الممكن إلى العلة من حدوثه زماناً أيضاً.

• قوله قدّس سرّه: «جاز أن يوجد القديم الزمانيّ... وهو محال»، أي: إيجاد القديم الزمانيّ محال؛ لانحصار القديم عند المتكلّمين بالواجب تعالى.

• قوله قدّس سرّه: «وكلمّا فرضت قطعة زمان، كان عندها ماهية ممكنة»، ليس ماهية واحدة، بل ماهيات، هي: الجسم، والمادّة، والصورة.

• قوله قدّس سرّه: «قد تقدّم في مباحث العدم: أنّ العدم بطلانٌ محض»، تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الأولى.

• قوله قدّس سرّه: «العدم بطلانٌ محض... غير أنّ العقل ربّما يضيفه إلى الوجود فيحصل له ثبوت ما ذهنيّ»، ليس المراد أنّه يحصل للعدم ثبوت

مفهوميّ في الذهن، لأنّ مفهوم العدم ثابت في الذهن كسائر المفاهيم، سواء أُضيف إلى الوجود والملكات، أم لم يُضَف. بل يحصل لنفس العدم ثبوت ما في الخارج باعتبار الذهن؛ حيث إنّ العقل يعتبر ظرف الوجود المضاف إليه ظرفاً له إذا كان خالياً عن الوجود.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الذي يحتاج فيه العدم إلى الإضافة إلى الوجود إنّما هو التمايز. وأمّا ثبوته باعتبار العقل، فلا حاجة له إلى الإضافة إلى الوجود. فإنّ للعقل أن يعتبر للعدم المطلق ثبوتاً، كما صرّح المصنّف نفسه قدّس سرّه بذلك في الفصل الرابع من المرحلة الأولى حيث قال: «ففي جميع ذلك يتصوّر مفهوم العدم، ويفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم، ثمّ يقيّد المفهوم فيتميّز المصداق».

خلاصة الفصل السادس

- حاجة الممكن إلى العلة أمرٌ بديهيّ.
- النظريّات المطروحة في وجه حاجة الممكن إلى علة.
- ١. النظرية المادّية: إنّ علة الحاجة إلى العلة هي الشّيئية، فالشيء أو الموجود بما هو موجودٌ، يحتاج إلى علة.
- ٢. النظرية الفلسفيّة: إنّ علة حاجة الشيء إلى العلة هو الإمكان الماهويّ، فالشيء بما هو غير ضروريّ الوجود والعدم، يحتاج إلى العلة.
- ٣. النظرية الكلامية: إنّ علة الحاجة إلى العلة هي الحدوث، فالشيء بما هو مسبوق الوجود بالعدم الزمانيّ، يحتاج إلى العلة.
- ٤. نظرية الحكمة المتعالية: إنّ علة حاجة الشيء إلى العلة هو الإمكان الفقريّ، فالشيء بما هو عين الحاجة، يحتاج إلى العلة.
- ذكر المصنّف دليلين على أنّ ملاك حاجة الممكن إلى العلة هو الإمكان الماهويّ:

الدليل الأول: الضرورة توجب الغنى عن العلة، فإذا ثبتت حاجة الماهية إلى العلة، فلا بدّ من رفع ضرورتها، ورفع الضرورة - أي: رفع ضرورة الوجود والعدم - هو الإمكان. وعليه فالإمكان هو المناط في كون الشيء محتاجاً إلى العلة.

الدليل الثاني: لو كان الحدوث هو العلة والملاك لحاجة الممكن إلى العلة، فلا بدّ أن يتقدّم على نفسه بستّ مراتب؛ وذلك لأنّ الحدوث يكون متقدّماً على الحاجة المتقدّمة على الإيجاب المتقدّم على الوجوب المتقدّم على الإيجاد المتقدّم على الوجود المتقدّم على الحدوث، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.

بحث تفصيلي

في النظريات المطروحة في ملاك حاجة الممكن إلى علة

تقدّم أنّ النظريات المطروحة في المقام أربع، وقد تناول المصنّف نظريتين منها، وهذه النظريات هي:

١. النظرية المادية

هذه النظرية ترى: أنّ الموجود من حيث هو موجود يحتاج إلى علة. ومعنى هذا: أنّ الحاجة إلى العلة أمرٌ ذاتيٌّ لكلّ موجود؛ من هنا لا يمكن أن نتصوّر وجوداً غير معلول. وما تمخّص من هذه النظرية هو الإيمان بالصدفة، وهذا ما يُشير إليه السيّد الشهيد الصدر، حيث يقول: «إنّهم اتّهموا الفلسفة الإلهية أنّها تؤمن بالصدفة، نظراً إلى اعتقادها بوجود مبدأٍ أوّل لم ينشأ من سببٍ ولم تتقدّمه علة. فهذا الوجود المزعوم للإلهية، لما كان شاذّاً عن مبدأ العلية فهو صدفة. وقد أثبت العلم: أن لا صدفة في الوجود؛ فلا يمكن التسليم بوجود المبدأ الإلهي الذي تزعمه الفلسفة الميتافيزيقية»^(١).

والدليل الذي استندوا إليه لإثبات هذه الدعوى، هو الأخذ بما دلّت عليها التجارب العلمية في مختلف ميادين الكون، من أنّ الوجود بشئٍ ألوانه وأشكاله التي كشفت عنها التجربة، لا يمكنه أن يستغني عن العلة والسبب، وهذا يعني: أنّ مبدأ العلية قانونٌ عامٌّ لكلّ الوجود، وافترض وجودٍ ليس له علة، يكون ناقضاً لهذا المبدأ العام.

(١) فلسفتنا، محمّد باقر الصدر: ص ٢٧٢.

مناقشة النظرية المادية

المناقشة الأولى: هي التي أوردها السيّد الشهيد قدّس سرّه، وحاصلها: أنّ المادّيين لما أرادوا معرفة ملاك الحاجة إلى العلة، كان خطأهم هو الاستعانة بالتجارب العلميّة، مع أنّ التجارب العلميّة لها نطاقٌ محدودٌ وهو عالم المادّة فقط، وهذا ما ذكره بقوله: إنّ هؤلاء أخطأوا «من حين أرادوا استكشاف سرّ الحاجة إلى العلة ومعرفة حدود العلّة ومدى اتّساعها عن طريق التجارب العلميّة، فإنّ التجارب لا تعمل إلّا في حقلها الخاصّ، وهو نطاق مادّيّ محدود، وقُصارى ما تكشف عنه هو خضوع الأشياء في ذلك النطاق لمبدأ العلّة، فالانفجار أو الغليان أو الاحتراق أو الحرارة أو الحركة أو ما إلى ذلك من ظواهر الطبيعة، لا توجد دون أسباب. وليس في الإمكانيات العلميّة للتجربة التدليل على أنّ سرّ الحاجة إلى العلة كامنٌ في الوجود بصورة عامّة. فمن الجائز أن يكون السرّ ثابتاً في ألوان خاصّة من الوجود، وأن تكون الأشياء التي ظهرت في المجال التجريبيّ من تلك الألوان الخاصّة. وإذا كانت التجربة ووسائلها المحدودة قاصرةً عن تكوين إجابة واضحة في هذه المسألة، فيجب درسها على الأسس العقليّة وبصورة فلسفيّة مستقلّة»^(١).

وبتعبير المصنّف في (أصول الفلسفة): «إذا اكتفينا بمقدار شهودنا وإحساسنا يجب أن نقول: إنّ بعض القضايا والحوادث تتعاقب مع بعضها. ولا يمكن أن نقول: إنّ البعض علّة البعض الآخر؛ لأنّنا لا نستطيع أن ندرك العلّة عن طريق الإحساس... مضافاً إلى أنّ غاية ما يمكن أن نستنتجه بواسطة الإحساس والتجربة هو أنّ كلّ الموجودات المشابهة مع الموجودات المجرّبة لدينا تحتاج إلى علّة تشابه العلل المجرّبة، ولكنّ الموجودات التي لم

(١) فلسفتنا: ص ٢٧٣.

تدخل تحت تجربتنا ولا تكون مشابهة لمشهوداتنا وليس لدينا بالأساس اطلاع عن وجودها تكون خارجة عن محال نفينا وإثباتنا^(١).

المناقشة الثانية: تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة: أنّ ما يُحمل عليه الوجود، ينقسم إلى واجب وممكن، فإذا ثبت - كما سيأتي في الإلهيات بالمعنى الأخصّ - أنّ هناك وجوداً لا تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، بل ذاته عين الوجود، عند ذلك لا يحتاج إلى علّة، لكي يسأل: أنّه ما هي تلك الحيثيّة والملاك الكامن وراء هذا الاحتياج؟ على هذا الأساس رأينا أنّ المصنّف بدأ في المتن بمسألة: أنّ الممكن المتساوي النسبة يحتاج إلى علّة، ثمّ طرح هذا التساؤل. وأمّا إذا لم يكن ممكناً، بل كان واجباً، فلا موضوع لمثل هذا التساؤل.

٢. النظرية الكلاميّة

وقد تقدّم الكلام فيها في الشرح وذكرنا: أنّ هذه النظرية تؤمن بأنّ الملاك في حاجة الممكن إلى علّة هو حدوثه^(٢) والمراد من الحدوث هو الوجود بعد العدم، وهذا ما ذكره الفخر الرازي في المطالب العالية بقوله: «لا شكّ أنّه لا يمكن تفسير المحدث إلّا بأنّه الذي سبقه غيره. ثمّ إمّا أن يكون ذلك السابق عدماً أو وجوداً، فإن كان عدماً فحينئذٍ يقال: إنّ المحدث هو الذي يكون وجوده مسبقاً بالعدم، وإن كان ذلك السابق وجوداً فحينئذٍ يقال: إنّ المحدث هو الذي سبقه وجود شيء آخر، والتفسير الأوّل أولى؛ لأنّ المحدث

(١) أصول فلسفة وروش رئاليسم (بالفارسية): ج ٣ ص ١٩٦.

(٢) ينظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، اللاهيجي: ص ٨٩؛ المباحث المشرقيّة:

ج ١ ص ١٣٤؛ القبسات، للمير داماد: ص ٣١٣؛ النجاة: ص ٢١٣؛ الحكمة المتعالية في

الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٥٦؛ ج ٢ ص ٢٠٣؛ ج ٣ ص ٢٥٢؛ المطالب العالية

من العلم الإلهي، لفخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا: ج ٤ ص ١٣.

من حيث إنه محدث، يجب أن يكون وجوده مسبقاً بعدمه. ولا يجب من حيث هو محدث، أن يكون وجوده مسبقاً بوجود غيره، لأنه ما لم يثبت بالدليل أن المحدث يمتنع أن لا يحدث إلا لمحدث وموجود، فإنه لا يثبت أن المحدث لابد وأن يكون مسبقاً بوجود غيره. أمّا سواء قلنا: إن المحدث يحدث لنفسه أو لغيره، أو لا لنفسه ولا لغيره، فإنه يجب أن يكون مسبقاً بالعدم، فيثبت أن تفسير المحدث بأنه الذي يجب أن يكون مسبقاً بالعدم، أولى من تفسيره بأنه الذي يجب أن يكون مسبقاً بغيره»^(١).

وقد تقدّمت مناقشة هذه النظرية في الشرح فلا تُعيد، إلا أن الشيء الذي نرمي الإشارة إليه: أن هذه النظرية صارت منشأ لظهور الخلاف في مسألة الحدوث الزماني للعالم بين المتكلمين من جهة، والفلاسفة من جهة أخرى، حيث ذهب المتكلمون إلى أن العالم حادث زماني، مقابل الفلاسفة الذين قالوا بقدمه.

يعتقد الاتجاه الكلامي بشكل عام، أنه لا مجرد غير الواجب تعالى، وعلى هذا فكل ما سواه فهو جسم وجسماني. ومن هنا حاولوا إثبات الحدوث الزماني لكل ما سوى الله تعالى، لا إثباته لخصوص عالم المادة والطبيعة كما هو على مباني الحكماء.

وحاصل ما ذكره في المقام: أن العالم الإمكانى منقطع الأول غير منقطع الآخر، لأن الآخرة دائمة غير منقطعة، أمّا الزمان فهو غير منقطع الأول وغير منقطع الآخر، وعلى هذا فيكون صدر الزمان خالياً من العالم، أي: مضى زماناً ما وهو غير مشغول بالعالم، فيكون العالم حادثاً زمانياً.

وقد استندوا على الحدوث الزماني للعالم إلى قاعدة عندهم مؤداها: «كل

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، للرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا: ج ٤ ص ١٣.

ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وكلّ ما امتنع عدمه فهو واجب». وعلى أساس هذه القاعدة قالوا باستحالة القدم الزمانيّ لغير الواجب تعالى؛ لأنّه إذا ثبت قدمه يمتنع عدمه، وما امتنع عدمه يثبت وجوب وجوده، وحيث إنّ الأدلّة قامت على وحدانيّة الواجب تعالى؛ فعلى هذا لو وجد القديم الزماني، غير الواجب تعالى، للزم تعدّد الواجب، وهو ينافي أدلّة وحدانيّة الواجب.

وعلى هذا الأساس قالوا بأنّ العالم حادثٌ زمانيّ، وهذا ما يُشير إليه الفخر الرازي بقوله: «من هنا نشأ الاختلاف بين المتكلّمين والفلاسفة في مسألة الحدوث الزمانيّ للعالم. يقول المتكلّمون: إنّ العالم حادثٌ زمانيّ، بمعنى: أنّنا كلّما رجعنا إلى الوراء وإن كان ذلك يستغرق زمناً طويلاً لا يسعه الحساب البشري، ولكن سنصل في النهاية إلى لحظة حدوث العالم، ولم يكن للعالم وجودٌ قبلها. يقولون: إنّ العالم لو لم يكن حادثاً زمانياً، كان قديماً زمانياً، وإذا كان كذلك فهو غنيٌّ عن الخالق والعلّة، في حين نلاحظ التبدّلات والتغيرات التي تطرأ على العالم، وهو علامة إمكان وجوده ومعلوليّته.

أمّا الحكماء الإلهيّون فهم يعتقدون أنّ العالم قديم، يعني: أنّ أصول وأركان العالم أزليّة، وكلّما رجعنا زمنياً إلى الوراء فلا نصل إلى مبدأ زمانيّ، فلا بداية للزمان ولا نهاية له، فكلّ حادثٍ مسبوقٌ بمادّةٍ ومدةٍ»^(١).

وقد ذكروا: أنّ الأديان السماويّة جميعاً قد أجمعت على الحدوث الزمانيّ للعالم، يقول الرازي: «فهذا قول أكثر أرباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس»^(٢). وقال المجلسي: «فإنّ الذي ثبت بإجماع أهل الملل والنصوص المتواترة: هو أنّ جميع ما سوى الحقّ تعالى، أزمنة وجوده في جانب

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهّري: ص ٢٤٢.

(٢) المطالب العالية: ج ٤ ص ١٩.

في حاجة الممكن إلى العلة ٢١٥

الأزل متناهيةً ولوجوده ابتداءً، والأزلية وعدم انتهاء الوجود مخصوصٌ بالربّ سبحانه، سواءً كان قبل الحوادث زمانٌ موهومٌ أو دهرٌ^(١).

فالقول بقدم العالم ودوام الفيض الإلهي يكون مخالفاً لإجماع الأديان. وقد تعرّضنا لهذا البحث في الفصل الثالث والعشرين من المرحلة الثانية عشرة، وذكرنا مناقشة الحكماء لهذه النظرية^(٢).

٣. النظرية الفلسفية

ذهب الحكماء والمحققون من متأخري المتكلمين إلى أنّ الإمكان الماهويّ هو ملاك الحاجة إلى العلة. وتقدّم الاستدلال على هذه النظرية في ثنايا البحث، وتبيّن أنّه لو ثبت القديم الزمانيّ فإنّ ذلك لا يجعله غنياً عن العلة. أجل، الذي يصيرّ العالم غنياً هو الوجوب الذاتي لا القدم الزمانيّ. وبتعبير آخر: إنّ عدم السابق على وجود الممكن لا مدخلية له في حاجته إلى العلة. والحاصل: أنّ الوجود الخاصّ سواء كان مسبوقاً بعدم أم لم يكن، لا يؤثر في المعلولية والحاجة، وإثما الذي له تمام الأثر هو أنّ الماهية إذا كانت في حدّ ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم - أي: يمكن أن توجد ويمكن أن لا توجد - عندها تحتاج إلى علةٍ خارجةٍ تعطي الوجود، سواء كان وجوداً دائماً أم لا، بل إذا كان الوجود قديماً زمانياً فإنّ الحاجة تكون أشدّ ممّا لو كان حادثاً.

الحدوث الذاتي بدل الحدوث الزماني

بناءً على ما تقدّم: فإنّ الفلاسفة وإن رفضوا الحدوث الزماني، إلّا أنّهم

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٥٧ ص ٢٣٧.

(٢) انظر: شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ج ٢ ص ٤٢٤.

قبلوا الحدوث بمعنى آخر، وهو الحدوث الذاتي ومفاده: مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجية من ذاتها، وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم، بخلاف الحدوث الزماني الذي يكون السبق فيه بالزمان^(١).

توضيحه: لما كان الحدوث هو الوجود بعد العدم، فالبعديّة كالقبليّة قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات. فإذا لم يكن الشيء في ذاته بنحوٍ يجب له الوجود، كان باعتبار ذاته مع قطع النظر عن علته الموجدة معدوماً، وإنّما يوجد بالعلّة. ومن الواضح: أنّ «الذي بالذات قبل الذي من غير الذات، فيكون لكل معلول في ذاته، أولاً: أنّه ليس تمّ عن العلة، وثانياً: أنّه أيسّ، فيكون كلّ معلول محدثاً، أي: مستفيد الوجود من غيره بعدما له في ذاته أن لا يكون موجوداً، فيكون كلّ معلول في ذاته محدثاً، وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود من موجد فهو محدث، لأنّ وجوده من بعد لا وجوده بعديّة بالذات، ومن الجهة التي ذكرناها، وليس حدوثه إنّما هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر»^(٢).

وقال الداماد: «الحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان هو وجود الشيء بعد صرف العدم البحث بعديّة بالذات، بأن تكون مرتبة وجوده الحاصل بالفعل بعد مرتبة ليسيّته المطلقة من حيث نفس ذاته الغير المنافية لفعليّة الذات من تلقاء الجاعل، وتحقق الوجود بالفعل بإفاضة الفاعل إيّاه. وهذا النوع هو المسمّى حدوثاً ذاتياً، والإفاضة على الدوام على هذا السبيل تسمّى عندهم إبداعاً. ولا تصادم بين الفعليّة والوجود في نفس الأمر من جهة

(١) انظر: نهاية الحكمة: ص ٢٣١.

(٢) النجاة في الحكمة الإلهيّة، ابن سينا: ص ٢٢٣.

الاستناد إلى إفاضة الفاعل، والبطلان والليسيّة بحسب نفس جوهر الماهيّة.
وأما الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان فهو كون وجود الشيء في الزمان مسبقاً بعدمه الزماني المتقدّر السيّال الواقع في الزمان القبل قبليّة متكّمة زمانيّة، وإيجاد الشيء في الزمان بعد عدمه الزماني المتقدّر السيّال الداخل في جنس الامتداد واللامتداد والاستمرار واللااستمرار هو المسمّى بالتكوين^(١). وسيأتي تفصيله في المرحلة العاشرة.

٤. نظريّة الحكمة المتعالية

لما كانت نظريّة الإمكان الماهوي لا تتلاءم إلّا مع القول بأصالة الماهيّة، كما أشار إليه جملة من المحقّقين^(٢)، نجد أنّ صدر المتألّهين الشيرازي بعد أن أشكل على نظريّة الحدوث الزماني، لم يرتضِ نظريّة الحدوث الذاتي أيضاً، وحاول أن يبيّن ملاكاً آخر ينسجم مع مبانيه الفلسفيّة في أصالة الوجود، وهي نظريّة الإمكان الوجودي والفقرّي، وقد سبقت الإشارة إليه فيما تقدّم. وتوضيحه: إنّ المعلولات وهي الموجودات الإمكانية عبارة عن وجوداتٍ تعلّقية وارتباطيّة بعلتها وهي الواجب تعالى، وأنّ ذلك التعلّق والارتباط مقوّمٌ لكيانها ووجودها. ويستحيل الانفكاك عن علّتها، فلذلك لا يمكن أن توجد مستقلّة عن علّتها.

ولذا يعلّق السيّد الشهيد على هذا النظريّة بالقول: «وهكذا نعرف أنّ السرّ في احتياج هذه الحقائق الخارجيّة التي نعصرها إلى سبب، ليس هو حدوثها ولا إمكان ماهيّاتها، بل السرّ كامنٌ في كنهها الوجودي وصميم كيانها. فإنّ حقيقتها الخارجيّة عين التعلّق والارتباط، والتعلّق أو الارتباط لا يمكن أن

(١) القبسات، محمّد باقر الداماد: ص ٤.

(٢) تعلّيق على نهاية الحكمة: ص ٩٦، التعلّيق رقم (٧٢).

يستغني عن شيءٍ يتعلّق به ويرتبط. ونعرف في نفس الوقت أيضاً: أنّ الحقيقة الخارجية إذا لم تكن حقيقةً ارتباطيةً وتعلّقيةً، فلا يشملها مبدأ العلّية. فليس الوجود الخارجي بصورة عامّة محكوماً بمبدأ العلّية، بل إنّما يحكم مبدأ العلّية على الوجودات التعلّقية التي تعبّر في حقيقتها عن الارتباط والتعلّق.

وهذه هي نظرية الإمكان الوجودي للفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي، وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلّية نفسه وخرج من تحليله ظافراً بالسرّ، فلم يكلفه الظفر بالسبب الحقيقيّ لحاجة الأشياء إلى عللها، أكثر من فهم مبدأ العلّية فهماً فلسفياً عميقاً^(١).

وقد أشار الشيرازي إلى هذه النظرية في الأسفار بقوله: «إذا ثبت أنّ هذه الحاجة إمّا للإمكان أو للحدوث، وقد بطل أحدهما وهو الحدوث، بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجاً لا غير. أقول: الحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشأها كون الشيء تعلّقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه. وقولهم: إنّ إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها، وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ الوجود متقدّم على الماهية، تقدّم الفعل على القوّة، والصورة على المادّة، إذ ما لم يكن وجودٌ، لم يتحقّق ماهيةٌ أصلاً، والوجود أيضاً - كما مرّ - عين التشخيص، والشيء ما لم يشخّص لم يوجد، والإمكان متأخّر عن الماهية لكونه صفتها، فكيف يكون علّة الشيء وهي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء، أعني الوجود نفسه»^(٢).

ثمّ يعلّق على ما ذكره مشهور الفلاسفة: «أمكن فاحتاج فوجد» بقوله: إنّ هذا «صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجرّدها عن

(١) فلسفتنا، محمّد باقر الصدر: ص ٢٧٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٣.

الوجود بضرب من تعمّل العقل. ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علةً لحاجته إلى المؤثر؛ لما مرّ أن إمكانها قبل وجودها، أي: اتّصافها بالوجود، لأنّ هذا الاتّصاف أيضاً في الذهن، وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق^(١).

وحاصل كلامه قدّس سرّه: أنّنا تارةً نبحث عن سرّ الحاجة إلى العلة في الوجود الخارجي كما هو مقتضى القاعدة، لأنّ الفلسفة تبحث عن الواقع الخارجي كما تقدّم في الجزء الأوّل من هذا الشرح، فمن الواضح بناءً على ذلك، أنّه لا يمكن للإمكان الماهويّ أن يكون هو ملاك الحاجة، لأنّه بناءً على أصالة الوجود فإنّ الإمكان لازم الماهية كما أُشير إليه في الفصل السابق، والماهية مسبوقّة بالوجود، لأنّها حدّ الوجود، والوجود متفرّع على الإيجاد، إلى آخر ما ذكرناه في ردّ نظرية الحدوث الزمانيّ. فلو كان الإمكان علةً للحاجة لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب أكثر. وأخرى نبحث عن علة الاحتياج بحسب مقام الذهن والتحليل والتعمّل العقليّ، فإنّ للماهية نحواً من التقدّم على الوجود، وبهذا اللحاظ يمكن قبول نظرية الإمكان الماهويّ.

وهذا ما أشار المصنّف - في بداية الحكمة - إليه بقوله: «وأيضاً سيجيء: أنّ وجود المعلول سواء كان حادثاً أو قديماً وجوداً رابطاً متعلّق الذات بعلة، غير مستقلّ دونها، فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له»^(٢).

وسيّأتي في المرحلة الثانية عشرة: أنّ من أهمّ النتائج التي تربّت على النظرية الصدرائية في هذه المسألة بعد إثبات الحركة الجوهرية التي سيأتي الحديث عنها في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة: «أنّ العالم من رأسه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٣.

(٢) بداية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل الثامن.

إلى قدمه حدوثٌ تدريجيٌّ، يعني: أنَّ العالمَ باستمرارٍ في حال حدوثٍ وتجددٍ من ناحية، وفي حال زوالٍ وفناءٍ من ناحيةٍ أخرى. وهذه الحركة مستمرةٌ ودائمة. فقد ناصر صدر المتألهين وجهة نظر الحكماء من ناحية أننا لو رجعنا زمانياً إلى الوراء فلا نصل إلى نقطة بدء ولن نصل، إذ مع استحالة ذلك في نفسه، فهو يتعارض مع العلوية التامة والفيض المستمرّ وقدم الإحسان في ذات البارئ تعالى، وأثبت من ناحيةٍ أخرى: أن لا وجود للقديم الزماني في عالم الطبيعة، فالعالم بأسره - جوهرًا وعرضًا، بسيطًا ومركبًا، مادةً وصورةً - غارقٌ في الحدوث، ومن هذه الناحية ناصر نظرية المتكلمين التي تنكر وجود القديم الزماني في العالم المحسوس^(١).

قال صدر المتألهين في الأسفار تحت عنوان (إنّ دوام الفيض والوجود لا ينافي حدوث العالم وتجده في الوجود): «اعلم أنّ هذه المسألة من عظام المهّمات الحكميّة والدينيّة التي يجب تقرّرها في الأذهان والعقول، ولا يمكن الوصول إلى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان إلّا بإتقان هذه المسألة الشريفة على وجهٍ يطابق البراهين الحكميّة ويوافق القوانين الدينيّة، وقد يتوهم أكثر ضعفاء العقول والجمهور من المبرسمين: أنّ أقوال الملتزمين للقواعد الحكميّة والعلوم العقليّة وحُججهم وأدلتهم مخالفةٌ للشرائع الإلهيّة ولما جاءت به الأنبياء، وأنّ أساطين الحكمة الأقدمين يقولون: إنّ العالم قديمٌ بالكلّيّة وأنّ الأفلاك والكواكب وصورها وهيولياتها، بل هيولى العناصر وكلّياتها، قديمةٌ بالهويّات الشخصيّة، مستمرةٌ بوجوداتها وشخصيّاتها، لا دائرةٌ ولا زائلةٌ ولا حادثةٌ ولا فاسدة»^(٢).

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ص ٢٤٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٧ ص ٢٨٢.

ثم يذكر بأنّ هذا افتراءً على أولئك السابقين الأولين، قدّس الله أنوارهم عن هذا الظنّ القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل وأولياؤهم عليهم السلام. «نعم، ذهبوا إلى أنّ جوده دائم وفيضه غير منقطع، ولكنّ العالم يتجدّد مع الأنفاس. ومن هذا الوجه قوله عزّ ذكره: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩) وليست شؤونه إلّا أفعاله وتجلّيات أسماؤه كما سبق بيانه»^(١).

وقد أشار الحكيم السبزواري إلى أبحاث هذا الفصل في منظومته الفلسفيّة بقوله:

قد كان الافتقار للإمكان فليجعل القديم بالزمان
ليس الحدوثُ علةً من رأسه شرطاً ولا شرطاً ولا بنفسه
وكيف والحدوث كيف ما لحق للفقر إذ عدّ المراتب اتّسق^(٢)

إلى هنا اتّضح: «أنّ العدم هو ملاك الغنى عن العلة وفقاً لنظرية الماديين، والقديم ملاك الغنى عن العلة وفقاً لنظرية المتكلّمين، والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ملاك الغنى عن العلة وفقاً لنظرية الحكماء. فوفقاً للنظرية الأولى يكون الموجود مساوياً للحادث أو الممكن، فالموجود والحادث والممكن مفاهيم متساوية. ووفقاً للنظرية الثانية يكون الموجود على نحوين، حادث أو ممكن، وقديم أو واجب، فالحادث مساوٍ للممكن، والقديم مساوٍ للواجب، والموجود أعمّ منهما. أمّا في ضوء النظرية الثالثة، فالموجود على نحوين: واجب وممكن، والممكن على قسمين: حادث أو قديم، والواجب منحصرٌ في القديم فقط»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٨٢.

(٢) شرح غرر الفرائد: ص ١١.

(٣) شرح المنظومة: ص ٢٤١.

الفصل السابع

الممكن محتاج إلى العلة بقاء كما أنّه محتاج إليها حدوثاً

- الأدلة على حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً
- بحث تفصيلي في مختار المتكلمين

الفصل السابع

الممكن محتاج إلى العلة بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً وذلك لأنَّ علةَ حاجتهِ إلى العلة: هي إمكانه اللازم لماهيته، كما تقدّم بيانه، والماهية محفوظة معه بقاءً، كما أنّها محفوظة معه حدوثاً، فله حاجةٌ إلى العلة الفياضة لوجوده، حدوثاً وبقاءً، وهو المطلوب.

حجّة أخرى: الهويّة العينية لكلّ شيءٍ هو وجوده الخاص به، والماهية اعتبارية منتزعة منه، كما تقدّم بيانه، ووجود الممكن المعلول وجوداً رابطاً، متعلّق الذات بعلة، متقومٌ بها لا استقلال له دونها، لا ينسلخ عن هذا الشأن، كما سيحيى بيانه إن شاء الله؛ فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحداً، والحاجة ملازمة له.

والفرق بين الحجتين: أنّ الأولى تُثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهوي، بمعنى استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، والثانية من طريق الإمكان الوجودي، بمعنى الفقر الوجودي المتقوم بغنى العلة.

الشرح

في الفصل السابق تعرّض المصنّف إلى أنّ الملاك في حاجة الممكن إلى العلة هو الإمكان، مقابل المتكلّمين الذين ذهبوا إلى أنّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث أو الحدوث مع الإمكان على التفصيل المتقدّم.

وعلى هذا الأساس ينبثق هذا السؤال: هل الممكن الموجود يحتاج إلى العلة في بقاءه كما كان في حدوثه؟

ذهب الحكماء إلى: أنّ الممكن يحتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً، أمّا بعض المتكلّمين فاختار: أنّ الممكن يحتاج إلى العلة في حالة الحدوث فقط.

والسبب في ذلك يعود إلى الارتباط الوثيق القائم بين هذه المسألة والمسألة التي تقدّم الكلام عنها في الفصل السابق، وهي ملاك الحاجة إلى العلة، حيث إنّ المتكلّمين القائلين بأنّ علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث، يعتقدون: أنّ المعلول لا يحتاج في بقاءه إلى علة؛ نظراً إلى أنّ علة الحاجة منتفية عند البقاء، إذ الحدوث (الذي هو علة الحاجة) هو الوجود بعد العدم، ولكنّ البقاء هو الوجود بعد الوجود.

قال العلامة الحلي: «ذهب الأوائل والمتأخرون من المتكلّمين إلى أنّ الممكن حال بقاءه محتاج إلى السبب، ونفاه قدماء المتكلّمين»^(١).

وفي هذا الفصل يرمي المصنّف إلى إثبات أنّ حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً، كما هو مذهب الحكماء، مقابل المتكلّمين الذين آمنوا بأنّ حاجة الممكن إلى العلة في الحدوث فقط دون البقاء.

ولا يخفى: أنّ المصنّف تعرّض - في متن النهاية - لنظريّة الحكماء فقط.

(١) نهاية المرام في علم الكلام: ج ١ ص ١٥٧.

الممكن محتاج إلى العلة بقاء..... ٢٢٧

وسوف نتعرض أولاً للأدلة التي ساقها المصنّف لإثبات مذهب الحكماء، وبعد ذلك نعطف الكلام حول مختار المتكلمين.

الأدلة على حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً

ساق المصنّف دليلين لإثبات أنّ حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً:

الدليل الأول: يبتني على الإمكان الماهويّ. وتوضيحه: لما ثبت في الفصل السابق: أنّ الإمكان هو ملاك الحاجة إلى العلة، وتّضح في الفصل الثاني: أنّ هذا الإمكان لازمٌ ذاتيّ للماهيّة ويستحيل أن ينفكّ عنها، فعلى هذا يثبت: أنّ الإمكان لا ينفكّ عن الماهيّة حالة البقاء كما هو كذلك حالة الحدوث. إذن فالممكن محتاجٌ إلى العلة حدوثاً وبقاءً، مستفيضٌ في الحالتين معاً.

ويمكن صياغة هذا الدليل بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان.

المقدّمة الثانية: الإمكان ملازم للماهيّة حدوثاً وبقاءً.

النتيجة: إنّ حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً.

قال المحقّق الشريف: «إنّ اتّصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته؛ لاستواء نسبة ذاته إلى طرفيّ وجوده وعدمه، كذلك انضمام ذلك الوجود إليه وبقاء اتّصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته؛ لأنّ استواء نسبته إلى طرفيه أمرٌ لازمٌ له في حدّ ذاته، فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأوّل، استحال اقتضاؤه إيّاه - الوجود - في الزمان الثاني. وكما أنّ اتّصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند إلى المؤثر، كذلك اتّصافه به في الزمان الثاني، والأوّل هو اتّصافه بأصل الوجود، والثاني هو اتّصافه ببقاء الوجود. فهو في وجوده ابتداءً وفي استمراره محتاجٌ إلى المؤثر الذي يفيد الوجود ويُدِّيمه له، وحاجته إليه في حال دوامه وبقائه كحاجته إليه في ابتداء

وجوده. فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن، لم يبق موجوداً، ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس، فإنه كلما حجب عنها زال ضوءه^(١).

الدليل الثاني: يبتنى على الإمكان الفقري. ويمكن بيانه من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: العلة والمعلولة من الواقعيّات الخارجيّة، بناء على أصالة الوجود؛ فإنّ الواقعيّة الخارجيّة هي نفس وجود الأشياء، والأشياء الخارجيّة بعضها علة وبعضها معلول، ولذا تكون العلّة والمعلولة من الواقعيّات الخارجيّة، وسيأتي بيانها مفصّلاً في المرحلة الثامنة.

المقدمة الثانية: واقعيّة كلّ شيء نفس وجوده. وهذه المقدمة تقدّمت في المرحلة الأولى، وأنّ الواقعيّة عين الوجود، وواقعيّة كلّ شيء عين وجوده، كما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

المقدمة الثالثة: وجود المعلول وجوداً رابطاً، أي: إنّ وجود المعلول عين الارتباط بعلّته، وإنّ حقيقته نفس الربط بالعلّة، ليس شيئاً خارجاً عن الارتباط بالعلّة، كما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية، وسيأتي تفصيله في المرحلة الثامنة.

المقدمة الرابعة: الوجود الرابط غير قابل للانسلاخ عن الربط. وهذه المقدمة واضحة؛ لأنّ الوجود الرابط هو عين الربط، كما تقدّم في المقدمة الثالثة، وإذا كان كذلك فيستحيل سلب الشيء عن نفسه.

النتيجة: حيث إنّ وجود المعلول وجوداً رابطاً، وأنّه عين الاحتياج إلى العلّة، ينتج: أنّ احتياج المعلول إلى العلّة ذاتيّ وعين المعلول، ولا يقبل انفكاك

(١) شوارق الإلهام: ص ١٣٨.

المعلول عن الحاجة إلى علته، سواء في حال الحدوث أو في حال البقاء.
ومن الواضح: أن الدليل يُثبت حاجةً حقيقيّة، لأنّ الفقر هو عين وجود
المعلول، وهو أمرٌ حقيقي لا اعتباري. وهذا ما بيّنه الشيخ في التعليقات حيث
قال: «الوجود المستفاد من الغير، كونه متعلّقاً بالغير هو مقوم له، كما أن
الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته. والمقوم للشيء لا يجوز أن
يفارقه، إذ هو ذاتيّ له».

وقال في موضع آخر: «الوجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير، فتكون
حاجته إلى الغير مقومة له، وإمّا أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوماً له،
ولا يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لا يصحّ أن يوجد
المستغني محتاجاً، وإلاّ قوّم بغيره وبُدّل حقيقتهما»^(١).

وهذا ما بنى عليه صدر المتألّهين كثيراً من مبانيه الفلسفيّة، ومنها حاجة الممكن
إلى العلة بقاءً، قال: «وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن
إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله، لا من جهة ماهيّته، فنفس
الوجود مرتبط إلى الفاعل، وارتباطه إلى الفاعل مقوم له، أي: لا يتصور بدونه،
وإلاّ لم يكن الوجود هذا الوجود، كما أنّ الوجود الغير المتعلّق بشيء هو بنفسه
كذلك، فلو عرض له التعلّق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود. فالافتقار
للوجود التعلّقي ثابت أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً، فحاجته
في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت. مثال ذلك على وجهٍ بعيد: فيضان نور
الشمس على الأجسام القابلة بلا منع وبخل، فلو حجب بعض الأجسام عن
ورود شعاعها عليه، لكان من جهته لا من جهتها. فالذات الأحديّة لا تزال تُضيء
هياكل الممكنات، وتُخرجها من ظلمة ليل العدم إلى نور نهار الوجود، بحيث لو

(١) نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٤٦.

فرض الوهم أنه تعالى يمسك عنها إفاضة الوجود لحظة، لعادت إلى ظلمة ذاتها الأزلية، فسبحان القويّ القدير الحكيم الذي ﴿...يُمسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ...﴾ (فاطر: ٤١) ^(١).

والفرق بين الدليلين: أن الدليل الأول يثبت حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً من طريق الإمكان الماهويّ، أمّا الدليل الثاني فهو يُثبت المطلوب من طريق الإمكان الفقريّ، أي: إنّ المعلول عين الفقر والحاجة إلى علته، وهذه الحاجة لا تتسلخ منه بأيّ حال من الأحوال، سواء في الحدوث أم البقاء.

وقد ذكر الشيخ الفيّاض: أن هذا الفرق يرجع في حقيقته إلى فرقين ^(٢):
الأول: أن الدليل الأول يثبت حاجة الممكن بالنظر إلى ماهيته، والدليل الثاني يُثبتها بالنظر إلى وجوده.

الثاني: أن الوسط في الأولى هو الإمكان الماهويّ، وفي الثانية الإمكان الوجوديّ.

الإشكال على نظرية الإمكان الماهويّ

الإشكال الأساسي الذي يمكن إيرادَه على نظرية الإمكان الماهويّ، أنه تقدّم فيما سبق: أن الماهية من حيث هي، اعتباريّة عند الجميع، حتّى القائلين بأصالة الماهية؛ وذلك لأنّ الماهية بحسب الواقع والحمل الشائع إمّا موجودة أو معدومة، وإنّما العقل يعتبرها من حيث هي وبقطع النظر عن الوجود والعدم، فتصير بذلك خلواً منهما معاً، فتتّصف بالإمكان الذي هو تساوي النسبة إلى الوجود والعدم. ولما كان المعروض وهو الماهية أمراً اعتباريّاً بهذا اللحاظ، فما يلحق بها يكون اعتباريّاً أيضاً بلا ريب كما تقدّم.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١: ص ٢١٩.

(٢) انظر: تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٤٦.

ويترتب على ذلك: أن الحاجة المسببة عنه أيضاً تكون اعتبارية لا حقيقية. ولعل هذا هو السبب وراء عدول الشيرازي من هذه النظرية إلى نظرية الإمكان الوجودي، لا ما تقدم من بعض: أن الإمكان الماهوي لا يتلاءم مع أصالة الوجود؛ بل التحقيق أنه لا محذور في ذلك، لذا نجد أن القائلين بأصالة الوجود - كالمشائين أيضاً - ذهبوا إلى نظرية الإمكان الماهوي في بيان الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً، ولم يجدوا أي تنافٍ بينهما.

ومما تقدم يتضح أمران:

الأول: أن لا فرق في الاستدلال بالحجة الأولى بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهية؛ وذلك لأن موضوع الإمكان هي الماهية من حيث هي، وهي اعتبارية على كلا القولين.

الثاني: أن بين الحجتين فرقاً أكبر مما ذكره المصنف قدس سره، وهو: أن الأولى إنما تثبت حاجة اعتبارية، بينما الثانية تثبت حاجة حقيقية.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «علة حاجته إلى العلة هي إمكانه كما تقدم بيانه»، في الفصل السابق بضميمة ما تقدم في الفرع الثاني من فروع الفصل الأول.

• قوله قدس سره: «والماهية اعتبارية متزعة منه كما تقدم بيانه»، في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

• قوله قدس سره: «وجود الممكن المعلول رابط متعلق الذات بعلة... كما سيجيء بيانه»، في الفصل الأول من المرحلة الثامنة.

• قوله قدس سره: «فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحد، والحاجة ملازمة له»، هذه الملازمة ليست من قبيل الملازمة بين الزوجية والأربعة، بل هي من الملازمات العامة التي توجد بين الوجود والصفات

الحقيقيّة الثابتة له، وهذه الصفات وإن كانت غير الموصوف مفهوماً إلا إنّها عينه مصداقاً. ولما كانت الحاجة والفقر من الصفات الحقيقيّة لوجود المعلول كما تقدّم، فهي وإن غايرت الوجود مفهوماً، إلا أنّها متّحدة معه مصداقاً. قال المصنّف: «إنّ كلّ موجود من حيث هو موجودٌ، واحدٌ أو بالفعل، فإنّ الواحد وإن غاير الموجود مفهوماً لكنّه عينه مصداقاً»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «الإمكان الماهويّ، بمعنى استواء نسبة الماهيّة إلى الوجود والعدم»، هذا تفسيرٌ للإمكان، وهو سلب الضرورتين. قال قدّس سرّه في الفصل السابع من المرحلة الرابعة من بداية الحكمة: «وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين [سلب ضرورة الوجود، وسلب ضرورة العدم] لكنّ العقل يضع لازم هذين السلبين (وهو استواء النسبة) مكانهما؛ فيعود الإمكان معنى ثبوتياً، وإن كان مجموع السلبين منفيّاً».

خلاصة الفصل السابع

ذهب الحكماء إلى أنّ الممكن يحتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً، أمّا المتكلّمون فاخترُوا أنّ الممكن يحتاج إلى العلة في حالة الحدوث فقط. ساق المصنّف دليلين لإثبات: أنّ حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً: الدليل الأوّل يبتني على الإمكان الماهويّ؛ لأنّ ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان، والإمكان ملازم للماهيّة حدوثاً وبقاءً. الدليل الثاني يبتني على الإمكان الفقريّ، لأنّ وجود المعلول وجود رابط، وأنّه عين الاحتياج إلى العلة، ينتج: أنّ احتياج المعلول إلى العلة ذاتيّ وعين المعلول ولا يقبل انفكاك المعلول عن الحاجة إلى علّته، سواء في حال الحدوث أو في حال البقاء.

(١) نهاية الحكمة: ص ٥.

بحث تفصيلي في مختار المتكلمين

اعتقد المتكلمون بأن مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث الزماني، سواء كان وحده أو مع الإمكان شطراً أو شرطاً، فهؤلاء يلزمهم القول باستغناء الممكن عن العلة بعد آن الحدوث، وهذا ما التزم به جملة من المتكلمين حتى صرح بعضهم: «لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم»^(١) وذلك «لأنَّ الفاعل والعلة إنما يحتاج إليه ليكون للشيء وجود بعدما لم يكن، وإذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنياً بنفسه، فظنَّ من ظنَّ: أنَّ الشيء إنما يحتاج إلى العلة في حدوثه، فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة؛ فتكون عنده العلة علل الحدوث فقط»^(٢).

قال الشيخ في الإشارات: «إنَّه قد سبق إلى الأوهام العامية: أنَّ تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً، هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولاً والفاعل فاعلاً. وتلك الجهة أنَّ ذلك أوجد وصنع وفعل، وهذا أوجد وفعل، وكل ذلك يرجع إلى أنَّه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعدما لم يكن. وقد يقولون: إنَّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى أنَّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء، وحتى أنَّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز

(١) شوارق الإلهام: ص ١٣٨، مسألة (٣٦)؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢٠.

(٢) الشفاء، الإلهيات: ص ٢٦١.

على الباري تعالى العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم، لأنَّ العالم عنده إنَّما احتاج إلى الباري تعالى في آن أوجده، أي: أخرجَه من العدم إلى الوجود، حتَّى كان بذلك فاعلاً، فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتَّى يحتاج إلى الفاعل. وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود، لكان كلُّ موجودٍ مفتقراً إلى موجودٍ آخر، والباري أيضاً موجودٌ وكذلك إلى غير النهاية^(١).

قال الرازي في شرحه لعبارة الشيخ (وقد يقولون): «ولم يُقل (ويقولون) لأنَّ المتكلِّمين لا يقولون بذلك، وذلك لأنَّهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقاءه محتاجاً إلى الفاعل، لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية، يوجد بها الفاعل فيه، كالعرض المسمَّى بالبقاء عند من يُثبتونه منهم، أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يُثبتونه. فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل في وجوده، لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده. فإذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، وأمّا من عداهم فهم القائلون بذلك»^(٢).

مناقشة مختار المتكلمين

نوقشت مقالة المتكلمين بما يلي:

المناقشة الأولى: أن يقال لهم: لا يخلو الأمر من أن تكون الماهية في حال البقاء عين الماهية في حال الحدوث أو غيرها. فإن كانت عينها، فإنَّما ينسحب حكم الأوّل على الثاني (لأنَّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد) فيلزم افتقار الماهية في البقاء وهو المطلوب، وإنَّما ينسحب حكم الثاني على الأوّل فيلزم استغناء الماهية في حال الحدوث وهذا خلف. وإن كانت غيرها فيلزمها

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: ج ٣ ص ٦٨.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٦٩.

الممكن محتاج إلى العلة بقاء..... ٢٣٥

الانقلاب (في الماهيات) وهو محال^(١).

المناقشة الثانية: «لو استغنى الممكن في وجوده في الزمن الثاني عن المؤثر، لكان واجباً، إذ ليس معنى الواجب سوى المستغنى في وجوده عن السبب، فإن كان لذاته فهو محال؛ لاستحالة تعدد الواجب لذاته، وتجدد الوجوب الذاتي للشيء، وإن كان لغيره فهو المطلوب»^(٢).

استدلال المتكلمين على دعواهم

استدل المتكلمون على دعواهم بما وجدوا أن كثيراً من المعاليل توجد وتبقى حتى بعد انعدام عللها الموجودة لها، ومعنى ذلك: أن المعلول إنما يحتاج إلى العلة حدوثاً ووجوداً لا بقاء واستمراراً، وإلا لو كانت الحاجة إلى العلة مستمرة حتى في حالة البقاء، لكان اللازم انعدام المعلول عند عدم علته، وهو خلاف الوجدان، حيث نرى أن البناء مثلاً يحتاج في وجوده إلى البناء، حتى إذا بناه استغنى عنه في بقائه. ولما كان في تصوّر هؤلاء: أن العلاقة القائمة بين العلة الموجودة والمعلول هي من سنخ علاقة البناء بالبناء وما يشابهها، التزموا بأنه لو جاز على الواجب تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

مناقشة استدلال المتكلمين

إن في هذا الاستدلال خلطاً بين العلة الحقيقية المفيضة للوجود والعلة المعدّة. وتوضيحه: أنه سيأتي في الفصل الثاني من المرحلة السابعة: أن للعلة انقسامات ومنها انقسامها إلى العلل الحقيقية والمعدّة، والمراد من المعدّة: هي

(١) انظر: شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليق: حسن زاده الآملي، القسم الأول: ج ٢ ص ٢٦٣.

(٢) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي: ج ١ ص ١٥٧.

التي تهَيَّ الأرضيَّة للشيء وتقرِّبه لإفاضة الوجود عليه من العلة الفاعليَّة التي تعدّ من أقسام العلل الحقيقيَّة. من هنا قالت الآية المباركة ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٣-٦٤) فإنَّه تعالى نسب الحرث وهو العمل في الأرض وإلقاء البذر فيها إلى الزارع، ولكن نسب الإنبات والنموَّ حتَّى يبلغ الغاية إلى نفسه، ومعنى ذلك: أنَّ الزرع لكي يخرج من الأرض، لابدّ من تحقُّق جملة من المقدّمات التي تُهيَّ لإفاضة الإنبات والنموَّ ونحوهما، من قبيل: أنَّ البذرة لابدّ أن تكون في الأرض الصالحة للزراعة، ويعطى لها مقداراً كافٍ من الماء والهواء والشمس، وهذه المقدّمات هي التي يصطّلع عليها بالعلل المعدّة.

قال المصنّف قدّس سرّه: «وتنقسم العلة إلى العلة الحقيقيَّة والمعدّات، وفي تسمية المعدّات عللاً تجوّز، فليست عللاً حقيقةً، وإنّما هي مقرباتُ تقرب المادّة إلى إفاضة الفاعل»^(١).

إذا اتّضحَت هذه المقدّمة نأتي إلى مثال البناء والبناء، لنرى هل البناء علّة فاعليّةٌ موجودة للبناء أم هو من العلل المعدّة؟

والجواب:

أولاً: لا ريب أنَّ البناء ليس هو من العلل الحقيقيَّة الموجودة للبناء، وإنّما هو من العلل المعدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، وبتعبير آخر: حركة يد البناء علّةٌ لحركة الأجزاء من موضع إلى آخر. ثمَّ إنّ اجتماع الأجزاء واستقرارها في مواضعها يكون علّةٌ لحدوث شكل البناء، ثمَّ تكون الخصائص الماديّة في هذه الأحجار من قابليّات التماسك والالتصاق والييس ونحوها، هي العلة المُبقية له إلى مدّةٍ معيّنة. ومن الواضح: أنَّ استقرار أجزاء البناء في مواضعها والخصائص

(١) بداية الحكمة: ص ٨٦.

المودعة فيها، إنما هي راجعة إلى السنن الإلهية التي أفاضها على الأشياء.
قال بهمنيار في التحصيل: «والذي يظن أن الابن يبقى بعد الأب، والبناء يبقى بعد الباني، والسخونة تبقى بعد النار، فإن السبب فيه: أن هذه ليست عللاً بالحقيقة، والغلط في ذلك أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإن البناء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما، وذلك الاجتماع علة لشكل ما، ثم انحفاظ ذلك الشكل فلما تقتضيه طبيعة اللبن من الثبات على نحو الاجتماع. وكذلك النار علة تسخين ما، لا أن تفيد السخونة، بل أن تبطل البرودة التي كانت مانعة من حصول السخونة في الماء من جهة واهب الصور... إلى أن يقول - وأما العلل السابقة فهي معدّات ومعينات، وبالجملة علل بالعرض فيه»^(١).

ثم لو تنزّلنا وقلنا: إن البناء علة موجدة للبناء، فهو علة محدثة لا مبقية، لأن العلل على قسمين، كما ذكر الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار قائلاً: «اعلم أن من العلولات ما يكون علة حدوثه غير علة بقاءه كالبناء، فإن علة حدوثه البناء وعلة بقاءه ييسر العنصر. ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة بقاءه، كالعقاب المشكل للماء»^(٢).

والحاصل: أن هؤلاء خلطوا بين العلل المفيضة للوجود والعلل المعدّة.
وثانياً: توهموا: أن العلاقة بين الواجب تعالى والعالم، من قبيل البناء والبناء، مع أنها علاقة من نحو آخر، أشار إليها صدر الدين الشيرازي بقوله: «وسيجيء: أن نسبة الإيجاد إلى المؤلّف المركّب كالبناء للبيت، والخياط للثوب، مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس

(١) التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، بتعليق مرتضى مطهري: ص ٥٢٦.

(٢) حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢٠، رقم (١).

بعلة علة. والباري أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه، بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون. وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً، بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود.

والمثال في الأمرين المذكورين (كلام المتكلم وكتابة الكاتب)، فإن أحدهما يشبه الإيجاد، والآخر يشبه التركيب، فلأجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثاني، فإنه إذا سكت المتكلم بطل الكلام، وإذا سكت الكاتب لا يبطل المكتوب. فوجود العالم عن الباري - جل مجده - كوجود الكلام عن المتكلم. فالوجودات العقلية والنفسية والإننيات الروحية والجسمية كلها كلمات الله التي لا تنفذ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(١).

«والحق: أن الأمر أرفع من هذه التعبيرات وأشمخ من هذه التمثيلات» كما قال شيخنا الأستاذ المحقق حسن زادة الآملي^(٢).

النتائج المترتبة على مقالة المتكلمين

من أهم النتائج العقدية التي ترتبت على نظرية استغناء الممكن بقاءً عن العلة: نظرية التفويض في الفعل الإنساني التي قالت بها المعتزلة، حيث ذهبوا إلى: «أن الله سبحانه وتعالى قد فوض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلى سلطتهم المطلقة على نحو الأصالة والاستقلال، بلا دخل لإرادة وسلطنة أخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاؤون ويعملون ما يريدون من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى وسلطنة ثانية»^(٣). وبتعبير آخر: «العبد عند المعتزلة مستقل بالإيجاد والاختراع، وليس

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٢٠.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، القسم الأول: ج ٢ ص ٢٦٤.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ٧٧.

للباري سبحانه وتعالى من هذه الأفعال إلا خلق القدرة فحسب»^(١).
وقد استند المعتزلة في ذلك إلى نظرية أن سر حاجة الممكنات إلى العلة هو حدوثها، وبعده فلا تحتاج إليها أصلاً، لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثر، كما تقدم بيانه. قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة: «بأن علة ذلك هو الحدوث (تجدد الوجود) وأن هذه التصرفات في حاجة دائمة إلينا، لأنها إما أن تكون لاستمرار العدم أو لاستمرار الوجود أو لتجدد الوجود (الحدوث). ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود، لأننا نخرج عن كوننا قادرين وهي مستمرة الوجود، فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا بتجدد الوجود (الحدوث)»^(٢).
ولكن مما تقدم بيانه يتضح بطلان هذه النظرية عقلاً؛ لما ثبت من استحالة أصلها الموضوعي، ونقلًا؛ حيث استفاضت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام لنفي هذه النظرية. عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه»^(٣). وكذا عن مهزم، قال: «قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: أخبرني عما اختلف فيه من خلفك من موالينا؟ قال: قلت: في الجبر والتفويض؟ قال: فأسألني. قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أقهر لهم من ذلك. قلت: ففوض إليهم؟ قال: الله أقدر عليهم من ذلك»^(٤).

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني: ص ٨٩، نقلاً عن كتاب أصل العدل عند المعتزلة، تقديم: الدكتور عاطف صدقي، هاشم إبراهيم يوسف: ص ١٢٥.
(٢) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ص ٣٤٣، نقلاً عن أصل العدل عند المعتزلة: ص ١٢٤.

(٣) التوحيد، الشيخ الصدوق، باب نفي الجبر والتفويض: ص ٣٥٩، الحديث (٢).

(٤) المصدر السابق: ص ٣٦٣، الحديث (١١).

الفصل الثامن

في بعض أحكام الممتنع بالذات

- (١) تقابل أحكام الممتنع بالذات مع الواجب بالذات
- (٢) عجز العقل عن إدراك حقيقة الممتنع بالذات
- (٣) الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير
- (٤) الممتنع بالغير ممكن بالذات
- (٥) المستلزم للممتنع بالذات ممتنع بالغير
- (٦) عدم وجود علاقة لزوميّة بين الممتنعين بالذات
- (٧) لا علاقة لزوميّة بين الممكن بالذات والممتنع بالذات

الفصل الثامن

في بعض أحكام الممتنع بالذات

لَمَّا كَانَ الامتناعُ بالذاتِ هو ضرورةُ العدمِ بالنظرِ إلى ذاتِ الشيءِ المفروضة، كان مقابلاً للوجوبِ بالذاتِ، الذي هو ضرورةُ الوجودِ، بالنظرِ إلى ذاتِ الشيءِ العينية، يجري فيه من الأحكامِ ما يقابلُ أحكامَ الوجوبِ الذاتيِّ.

قال في الأسفار - بعد كلامٍ له في أنَّ العقلَ كما لا يقدرُ أن يتعقَّلَ حقيقةَ الواجبِ بالذاتِ؛ لغايةِ مجده، وعدمِ تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لا يقدرُ أن يتصوَّرَ الممتنعَ بالذاتِ، بما هو ممتنعٌ بالذاتِ؛ لغايةِ نقصه، ومحوضةِ بطلانه، ولا شيءَته -: «وكما تحقَّق أنَّ الواجبَ بالذاتِ لا يكونُ واجباً بغيره، فكذلك الممتنعُ بالذاتِ لا يكونُ ممتنعاً بغيره، بمثلِ ذلك البيان. وكما لا يكونُ لشيءٍ واحدٍ وجوبان، بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط، فلا يكونُ لأمرٍ واحدٍ امتناعان كذلك.

فإذن قد استبانَ: أنَّ الموصوفَ بما بالغيرِ من الوجوبِ والامتناعِ ممكنٌ بالذات. وما يستلزمُ الممتنعَ بالذاتِ فهو ممتنعٌ لا محالة، من جهةٍ بها يستلزمُ الممتنعَ، وإن كانت له جهةٌ أخرى إمكانيَّةً، لكن ليس الاستلزامُ للممتنعِ إلَّا من الجهةِ الامتناعيَّة. مثلاً: كَوْنُ الجسمِ غيرَ متناهي الأبعادِ يستلزمُ ممتنعاً بالذاتِ، هو كَوْنُ المحصورِ غيرَ

محصور، الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه، مع كونه عين نفسه، فأحدهما محال بالذات، والآخر محال بالغير، فلا محالة يكون ممكناً باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات، على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات، فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية، بل من جهة وجوب وجوده الإمكانية.

وبالجملة؛ فكما أن الاستلزام في الوجود والوجوب بين الشيئين لا بد له من علاقة عليّة ومعلوليّة بين المتلازمين، فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين، لا ينفك عن تعلّق ارتباطيّ بينهما. وكما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين، بل متصاحبين بحسب البحت والاتفاق، كذلك التلازم الاصطلاحي، لا يكون بين ممتنعين بالذات، بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير، وهو لا محالة ممكن بالذات، كما مرّ.

وبهذا يفرق الشرطيّ اللزومي عن الشرطيّ الاتفاقيّ، فإنّ الأوّل يُحكّم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً، على تقدير صدق المقدّم وضعاً ورفعاً؛ لعلاقة ذاتيّة بينهما، والثاني يُحكّم فيه كذلك من غير علاقة لزوميّة، بل بمجرد الموافقة الاتفاقيّة بين المقدّم والتالي.

فما فشا عند عامّة الجدليّين في أثناء المناظرة عند فرض أمرٍ مستحيل، ليتوصّل به إلى استحالة أمرٍ من الأمور، بالبيان الخلفيّ أو الاستقاميّ، أن يُقال: (إنّ مفروضك مستحيل، فجاز أن يستلزم نقيض ما ادّعت استلزامه إيّاه، لكون المحال قد يلزم منه محال آخر) واضح الفساد، فإنّ المحال لا يستلزم أيّ محال كان، بل محالاً

إذا قُدِّرَ وجودُهُما، يكونُ بينهما تعلقٌ سببيٌّ ومسببيٌّ انتهى.
فإن قيل: الممتنع بالذات ليس إلّا ما يفترضه العقل، ويُخبرُ عنه
بأنّه ممتنع بالذات؛ فما معنى عدم قدرته على تعقّله؟
قيل: إنّ المراد بذلك: أن لا حقيقة عينية له، حتّى يتعلّق به علم؛
حتّى أنّ الذي نفرضه ممتنعاً بالذات، ونحكمُ عليه بذلك، ممتنعٌ
بالذات بالحملِ الأوّلي، محكومٌ عليه بالامتناع، وصورةٌ علميّةٌ ممكنةٌ
موجودةٌ بالحملِ الشائع.

وهذا نظيرُ ما يقالُ في دفع التناقض المتراءى في قولنا: «المعدومُ
المطلق لا يُخبرُ عنه» - حيث يدلُّ على نفي الإخبارِ عن المعدومِ
المطلق، وهو بعينه إخبارٌ عنه -: إنّ نفي الإخبارِ عن المعدومِ المطلق،
بالحملِ الشائع، إذ لا شيءٌ له حتّى يُخبرَ عنه بشيءٍ، وهذا بعينه
إخبارٌ عن المعدومِ المطلق بالحملِ الأوّلي، الذي هو موجودٌ ممكنٌ
ذهنيٌّ.

وإن قيل: إنّ الذي ذُكِرَ (أنّ الممتنعين بالذات ليس بينهما إلّا
الصحابةُ الاتّفاقيةُ) ممنوعٌ؛ لأنّ المعاني التي يُثبتُ العقلُ امتناعها
على الواجبِ بالذات، كالشريكِ والماهيةِ والتركيبِ وغيرِ ذلك، يجبُ
أن تكونَ صفاتٍ له ممتنعةٌ عليه بالذات، إذ لو كانت ممتنعةً بالغير،
كانت ممكنةً له بالذات، كما تقدّم، ولا صفةٌ إمكانيّةٌ فيه تعالى؛ لما
بيّن: أنّ الواجبَ الوجودَ بالذات واجبُ الوجودِ من جميع الجهات. ثمّ
الحججُ القائمةُ على نفي هذه الصفاتِ الممتنعة، على ما أُشيرَ إليه في
أول الكتاب، براهينُ إنّيّةٌ تسلكُ من طريقِ الملازماتِ العامّة؛

فللنتائج - وهي امتناع هذه الصفات - علاقةً لزوميةً مع المقدمات، فهي جميعاً معلولة لما وراءها، ممتنعةٌ بغيرها، وقد بُين أنها ممتنعةٌ بذاتها. هذا خلف.

أجيب عنه: بأن الصفات الممتنعة التي تنفيها البراهين الإنسية عن الواجب بالذات، مرجعها جميعاً إلى نفي الوجوب الذاتي، الذي هو عين الواجب بالذات، فهي واحدةٌ بحسب المصادق المفروض لها، وإن تكثرت مفهوماً؛ كما أن الصفات الثبوتية التي للواجب بالذات، هي عين الوجود البحت الواجب مصداقاً، وإن كانت متكثرةً مفهوماً.

فعدم الانفكاك بين هذه الصفات، والسلوك البرهاني من بعضها إلى بعض؛ لمكان وحدتها بحسب المصادق المفروض، وإن كان في صورة التلازم بينها بحسب المفهوم. كما أن الأمر في الصفات الثبوتية كذلك، ويعبر عنه بأن الصفات الذاتية - كالوجوب الذاتي مثلاً - بالذات، وباقتضاء من الذات، ولا اقتضاء ولا عليّة بين الشيء ونفسه. وهذا معنى ما قيل: «إنّ الدليل على وجود الحقّ المبدع إنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّمي».

فامتناع الماهية التي سلكنّا إلى بيانه، من طريق امتناع الإمكان عليه تعالى - مثلاً - هو وامتناع الإمكان جميعاً يرجعان إلى بطلان الوجوب الذاتي عليه تعالى، وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتي، المنتزع عن عين الذات.

واعلم أنّه كما يمتنع الملازمة بين ممتنعين بالذات، كذلك يمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات؛ فإنّ جواز تحقّق الملزوم الممكن مع

امتناع اللازم بالذات، وقد فُرضت بينهما ملازمة، يستلزم تحقق الملزوم مع عدم اللازم، وفيه نفي الملازمة، هذا خلف.

وقد أوردَ عليه: بأنَّ عدمَ المعلولِ الأوَّل، وهو ممكنٌ، يستلزمُ عدمَ الواجبِ بالذات، وهو ممتنعٌ بالذات؛ فمن الجائزِ أن يستلزمَ الممكنُ ممتنعاً بالذات، كما أنَّ من الجائزِ عكسَ ذلك، كاستلزام عدم الواجبِ عدمَ المعلولِ الأوَّل.

ويدفعُه: أنَّ المرادَ بالممكنِ هو الماهيةُ المتساويةُ النسبةِ إلى جانبي الوجودِ والعدم، ومن المعلوم: أنَّه لا ارتباطَ لذاتها بشيءٍ وراءَ ذاتها الثابتةِ لذاتها بالحملِ الأوَّلِي، فماهيةُ المعلولِ الأوَّل لا ارتباطَ بينها وبين الواجبِ بالذات. نعم، وجودُها مرتبطٌ بوجوده، واجبٌ بوجوده؛ وعدمُها مرتبطٌ عقلاً بعدمه، ممتنعٌ بامتناعِ عدمه، وليس شيءٌ منهما ممكناً، بمعنى المتساوي النسبةِ إلى الوجودِ والعدم.

وأما عدُّهم وجودَ الممكنِ ممكناً، فالإمكانُ فيه بمعنى الفقرِ والتعلُّقِ الذاتي لوجودِ الماهيةِ بوجودِ العلة، دونَ الإمكانِ بمعنى استواءِ النسبةِ إلى الوجودِ والعدم، ففي الإشكالِ مغالطةٌ بوضعِ الإمكانِ الوجوديِّ موضعَ الإمكانِ الماهويِّ.

الشرح

انتهى المصنّف في الفصول السابقة من البحث عن أحكام الممكن بالذات وبعض أحكام الواجب بالذات، أمّا البعض الآخر من أحكام الواجب بالذات فستأتي في الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

وفي هذا الفصل تناول أحكام الممتنع بالذات، إلّا أنّ بعض أحكام الممتنع بالذات قد تقدّمت في الفصول السابقة، والبعض الآخر منها يمكن استنباطها بصورة سهلة بناءً على ما تقدّم من مباحث، لكن بعضاً آخر من الأحكام طرحها المصنّف لأوّل مرّة في هذا الفصل، كما سيّضح.

وقبل الولوج في البحث ينبغي التذكير بأننا سبق وأنّ نبّهنا: أنّ البحث في الممتنع بالذات ليس بحثاً فلسفياً بحتاً، بل بحثٌ تبعيّ، قال قدّس سرّه: «والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن والبحث عن خواصّها. وأمّا البحث عن الممتنع وخواصّه فمقصود بالتبع وبالقصد الثاني».

وسبب التعرّض له في البحث الفلسفيّ يمكن بيانه من خلال أمرين: الأمر الأوّل: أنّ بعض القضايا السلبية التابعة للممتنع بالذات تعدّ من المبادئ الأولى للمسائل المنطقية والفلسفية، من قبيل قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين واستحالة الدور والتسلسل، ونحوهما من القضايا التي تتكفّل الفلسفة بإثباتها، ومن هذه الجهة تناول البحث الفلسفيّ البحث في مثل هذه القضايا التابعة للممتنع بالذات.

الأمر الثاني: أنّ المقصد الأصلي للفلسفة هو معرفة الواجب تعالى وصفاته الثبوتية كالعلم والقدرة والحياة، وكذا الصفات السلبية نظير استحالة شريك الباري وعدم كونه جسماً ونحوهما من القضايا الضرورية، ومن الواضح: أنّ الصفات السلبية ممتنعة الثبوت ذاتاً للحقّ تعالى، ومن هذا الطريق استوجب

البحث في أحكام الممتنع بالذات في البحوث الفلسفية، وفيما يلي تفصيل الكلام ضمن المباحث التالية:

(١) تقابل أحكام الممتنع بالذات مع الواجب بالذات

معنى الامتناع بالذات: أنَّ الذات مع قطع النظر عن أيِّ شيء آخر، يستحيل إثبات الوجود لها، أي: إنَّ الشيء ضروريَّ العدم في نفسه بنفسه، أي: إنَّه إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره، يكون العدم ضروريًّا له، من قبيل ضرورة العدم للمحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وسلب الشيء عن نفسه، حيث إنَّ ذات اجتماع النقيضين بما هي هي، غير قابلة للوجود، ويستحيل انفكاكها عن العدم. فالممتنع بالذات: هو أنَّ الذات المفروضة ضرورية العدم لذاتها، في مقابل واجب الوجود الذي يعني: أنَّ الذات تقتضي الوجود بنفسها مع قطع النظر عن جميع الأغيار والحيثيات، فهي بنفسها تقتضي حمل الوجود عليها، وبهذا يتَّضح: أنَّ واجب الوجود بمعنى: أنَّ الذات حقيقتها ضرورية الوجود. وعلى أساس هذين التعريفين للممتنع بالذات والواجب بالذات يتَّضح أنَّهما يشتركان في كونهما (بالذات) ومن هذه الجهة يكون أحدهما ممتنعاً بالذات ويقابله الوجوب بالذات، ولأجل التقابل بينهما تكون أحكامهما متشابهة متقابلة. والشيء الذي ينبغي الالتفات إليه هو: أنَّ المقصود بالذات في المقام ليس هو الماهية التي تقال في جواب ما هو؛ وذلك لما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة من: أنَّ الماهية والإمكان متلازمان، ولا إمكان في غير الماهيات، ولا توجد ماهية من دون إمكان، والحال أنَّ الواجب بالذات والممتنع بالذات لا ماهية لهما، فالمقصود من (بالذات) في المقام هو الماهية بالمعنى الأعمّ، أي: ما به الشيء هو هو.

لكن قد يقال: إنّ الممتنع بالذات عدم محض لا ذات له، ولا توجد له حقيقة واقعية؟

والجواب: صحيح أنّ الممتنع بالذات لا ذات له، لكنّ المراد من ذات الممتنع هو الذات المفروضة التي يعتبرها العقل، لا الذات الحقيقية، وهذا خلاف واجب الوجود الذي له ذات حقيقية وعينية.

وبهذا يتّضح: أنّ المراد من الذات في الممتنع هي الذات الفرضية الاعتبارية الحاكية عن المصداق الفرضي الاعتباري، بخلاف الذات في الواجب تعالى، التي هي ذات حاكية عن مصداق واقعي وحقيقي، وهذا ما أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: «الامتناع بالذات هو ضرورة العدم بالنظر إلى ذات الشيء المفروضة».

(٢) عجز العقل عن إدراك حقيقة الممتنع بالذات

كما أنّ العقل لا يمكنه تعقل وتصوّر الواجب بالذات، لأنّ وجوده غير محدود وفي غاية العلوّ والمجد والعظمة وشدة النور والوجوب؛ كذلك لا يستطيع العقل تعقل وتصوّر الممتنع بالذات، لأنّه في غاية النقص والبطلان المحض.

ولا يخفى: أنّ عدم تعقل العقل للممتنع بالذات هو الممتنع بالحمل الشائع، أي: ما يحكيه هذا المفهوم في الخارج، أمّا مفهوم الممتنع بالذات (أي: بالحمل الأوّل)، فهو ليس ممتنعاً بالذات، بل هو ممكن بالذات وهو من المعقولات الثانية، وسيأتي توضيحه بشكل أكثر في الاعتراض الأوّل وجوابه.

وهذا المعنى تقدّم في الفصول السابقة وذكرنا: أنّ العقل يمكنه تعقل الأشياء المحدودة عن طريق تعقل ماهياتها، أمّا الأشياء التي لا حدّ لها كالواجب تعالى فلا يستطيع تعقلها. أمّا العدم المحض الذي لا وجود له ولا ماهية بالمعنى الأخصّ فلا يمكن تعقله.

ويمكن صياغة هذا البرهان بالشكل التالي:

المقدمة الأولى: الممتنع بالذات والواجب بالذات لا حدّ لهما، فالممتنع بالذات لا وجود له أصلاً، وعليه فلا حدّ له، أمّا الواجب بالذات فله وجود لكن لا حدّ له، كما تقدّم وسيأتي بيانه في المرحلة الثانية عشرة.

المقدمة الثانية: الموجودات المحدودة هي الموجودات التي لها ماهية بالمعنى الأخصّ.

المقدمة الثالثة: العقل قادر على إدراك الموجودات التي لها ماهية.

النتيجة: العقل عاجز عن إدراك الممتنع بالذات، لأنّه لا ماهية له.

(٣) الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير

كما أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير كما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة، كذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير، بنفس البيان المتقدّم، وحاصل ما تقدّم في أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير: هو أنّ وجوبه بذاته وبغيره إمّا أن يكون وجوباً واحداً أو وجوبين. وعلى الأوّل فإذا فرضنا ارتفاع الغير، لا يخلو إمّا أن يبقى الواجب على وجوبه أو لا يبقى. فإن بقي على وجوبه، فلا تأثير للغير فيه؛ لاستواء وجوده وعدمه وقد فرض مؤثراً، هذا خلف. وإن لم يبق على وجوبه، لم يكن واجباً بالذات، هذا خلف. وعلى الثاني يلزم أن يكون له وجودان، وهو محال كما تبين في الفصل الخامس من المرحلة الأولى؛ لأنّ الوجود الواحد لا يتكرّر لأنّه يلزم اجتماع المثليين وهو محال.

بيان الملازمة: إنّ الوجوب كيفيةٌ لنسبة الوجود إلى الشيء؛ فإذا كان هناك وجوبان لشيء واحد، استلزم أن يكون له وجودان حتّى تتحقّق له نسبتان إلى الوجود: نسبة إلى أولهما ونسبة أخرى إلى ثانيهما. والحاصل: أنّه لما لم يمكن لشيء واحد إلّا وجوداً واحداً، لم يتصوّر هناك إلّا نسبةً واحدة، فلا يكون لها إلّا كيفيةً واحدة.

وبنفس هذا البيان يجري في الممتنع بالذات؛ وتوضيحه: إنَّ الامتناع بذاته وبغيره إمَّا أن يكون امتناعاً واحداً أو امتناعين. وعلى الأوَّل فإذا فرضنا ارتفاع الامتناع بالغير، فلا يخلو إمَّا أن يبقى الممتنع على امتناعه أو لا يبقى. فإن بقي على امتناعه فلا تأثير للغير فيه؛ لاستواء وجود الامتناع بالغير وعدمه، وهو خلف الفرض، لأنَّ الفرض كون الامتناع بالغير مؤثراً. وإن لم يبقَ على امتناعه فهذا يعني أنه ليس ممتنعاً بالذات، هذا خلف. وعلى الثاني - أي: إنَّ الممتنع بالذات والممتنع بالغير اثنان لا واحد - يلزم أن يكون لشيء واحد امتناعان، وهو محال؛ لأنَّه كما لا يعقل أن يوجد لشيء واحد وجودان - لاستحالة تكرّر الوجود - كذلك يستحيل أن يكون لشيء واحد امتناعان.

بيان الملازمة: أنَّ الامتناع كَيْفِيَّةٌ لنسبة الامتناع إلى الشيء، فإذا كان هناك امتناعان لشيء واحد، استلزم أن يكون له امتناعان حتَّى تتحقّق له نسبتان إلى الامتناع: نسبة إلى أوَّلها ونسبة أخرى إلى ثانيهما. وحيث إنَّه لا يعقل أن يكون لشيء واحد إلا امتناع واحد، لم يتصوّر هناك إلا نسبة واحدة، فلا يكون لها إلا كَيْفِيَّةٌ واحدة، وهذه النسبة الواحدة هي الامتناع بالذات، وعلى هذا الأساس يتّضح استحالة الوجوب بالغير.

وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «كما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط، فلا يكون أيضاً لأمر واحد امتناعان كذلك»^(١).

(٤) الممتنع بالغير ممكن بالذات

تقدّم في الفصل الثاني: أنَّ الممتنع بالغير لا يكون ممتنعاً بالذات، ولا واجباً بالذات؛ للزوم اجتماع النقيضين (الوجود والعدم) فلا يبقى للممتنع بالغير إلا أن يكون ممكناً بالذات.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٦.

(٥) المستلزم للممتنع بالذات ممتنع بالغير

أي: إنَّ ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة، إذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه، ووقوعه مستلزم لوقوع الممتنع بالذات، ووقوع الممتنع بالذات بديهيّ البطلان، فإذن المستلزم للممتنع بالذات ممتنع، لكن ليس امتناعه بالذات، بل بالغير؛ لما تقدّم من: أنَّ الاستلزام بين الشيئين لا يقع إلّا إذا كان أحدهما علّة للآخر، أو كانا معلولين لعلّة واحدة، والممتنعان بالذات ليسا كذلك، وإلّا كان أحدهما على الأقلّ معلولاً، فلم يكن ممتنعاً بالذات، فالمستلزم للممتنع بالذات ممتنع بالغير، وكلّ ممتنع بالغير، فهو ممكن بالذات، فالمستلزم للممتنع بالذات يجتمع فيه الإمكان الذاتي والامتناع الغيريّ، فإذن ثبت: أنَّ المستلزم للممتنع بالذات، مستلزم له من جهة امتناعه الغيريّ لا من جهة إمكانه الذاتي، فيكون ممكناً بالغير باعتبار علاقته مع الممتنع بالذات؛ وذلك لأنّ الممتنع بالغير لا يكون إلّا ممكناً بالذات.

ولا يخفى: أنَّ استلزام الممتنع بالغير للممتنع بالذات، ليس من جهة إمكانه الذاتي، بل من جهة امتناعه الغيريّ؛ لأنّ المستلزم للممتنع بالذات من جهة إمكانه الذاتي الذي هو جهة ماهيّة، غير مجعول واقعاً، فلا يكون من هذه الجهة معلولاً حتّى يقع الاستلزام بينه وبين الممتنع بالذات، على غرار استلزام الممكن للواجب بالذات، حيث إنّ استلزام الممكن للواجب بالذات ليس من جهة ماهيّة الإمكانية، لأنّه من جهة ماهيّة الإمكانية غير مجعول واقعاً، فلا يكون من هذه الجهة معلولاً للواجب لكي يستلزم وجوده لوجود الواجب.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «كما أنَّ وجود الممكن يستلزم الواجب بالذات، كذلك امتناع الممكن يستلزم الممتنع بالذات، لأنّ المفروض أنَّ امتناعه يكون بالغير، وكلّ ما بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات. لكن

بالنظر إلى أنّ هذه العناوين مأخوذة من موادّ القضايا التي يُحمل فيها الوجود على المهيّة أو ما في حكمها، فهي صفات بحال الوجود وتُنسب إلى الماهيّات أو المفاهيم بالعرض. فالماهيّة الممكنة لا تستلزم الواجب بالذات بما أنّها ماهيّة أو بما أنّها ممكنة، بل بما أنّها موجودة ويكون وجودها واجباً بالغير، كذلك لا تستلزم الممتنع بالذات بما أنّها ماهيّة ممكنة، بل بما أنّها معدومة ويكون وجودها ممتنعاً بالغير. وإن شئت فقل: إنّ الضرورة بالغير صفة لعدمها بالذات وتُنسب إلى الماهيّة الممكنة بالعرض. فالماهيّة الممكنة الممتنعة بالغير تستلزم الممتنع بالذات، لأجل أنّها ممتنعة بالغير لا لأجل أنّها ماهيّة ممكنة^(١).

وقد برهن المصنّف على ذلك بمثالٍ أصبح دليلاً في الطبيعيات على بطلان الأبعاد غير المتناهية وهو ما يُطلق عليه ببرهان اللّمي، وتقريبه بالشكل التالي: لو كان هناك جسم غير متناهي الأبعاد، لأمكن أن يخرج فيه من مبدأ واحد خطّان على نسقٍ واحدٍ كأنّهما ساقا مثلث، وكلّما امتدّا وصارا أعظم، صار البعد بينهما أزيد. فلو امتدّا إلى غير النهاية، وُجد بين الخطّين خطٌّ ثالثٌ غير متناهٍ، وهو خطٌّ الوتر لزاوية التقاطع وقاعدة المثلث، وحيث إنّهُ محصورٌ بين حاصرين، وهما ساقا المثلث، فلا بدّ أن يكون الخطّ الثالث للمثلث متناهياً، فيلزم أن يكون الخطّ الثالث متناهياً وغير متناهٍ وهو ممتنع بالذات، لأنّه تناقض، وإذا بطل التالي بطل المقدّم، أي: امتناع أن تكون أبعاد الجسم متناهية^(٢).

بعبارةٍ أخرى: لو كان الجسم غير متناهي الأبعاد، لجاز حصول زاوية لها ستّون درجة مثلاً، من خطّين غير متناهيين، فلو حصلت هذه الزاوية لصار

(١) تعلّيق الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٩٩، رقم (٧٧).

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٤ ص ٢٣، والفصل السابع من المقالة الثالثة من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء.

الخطّ الثالث للمثلث الممتدّ بين ساقَي الزاوية غير المتناهيين، غير متناهٍ أيضاً؛ إذ يحصل من الزاوية وذلك الخطّ الممتدّ بين ساقَيها مثلث متساوي الأضلاع، والمفروض: أنّ ضلع المثلث غير متناهٍ، لأنّ الخطّ الممتدّ بين ساقَيها غير المتناهيين غير متناهٍ أيضاً، مع أنّه محصورٌ بين الساقين، والمحصور بين الساقين لا بدّ أن يكون متناهياً، فيلزم أن يكون ذلك الخطّ هو الوتر متناهياً وغير متناهٍ، وهو ممتنعٌ بالذات لأنّه تناقض، وإذا بطل التالي بطل المقدّم، أي: امتناع أن تكون أبعاد الجسم متناهية.

(٦) عدم وجود علاقة بين الممتنعين بالذات

يمكن تقريب هذا الاستدلال بالشكل التالي:
المقدّمة الأولى: العلاقة اللزوميّة لا تتحقّق إلّا بين العلة والمعلول أو معلولين لعلّة واحدة.

وهذه المقدّمة تقدّمت في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة، حيث ذكرنا: أنّ العلاقة اللزوميّة متوقّفة على العليّة، فإذا كان بين الشيئين علاقة عليّة ومعلوليّة أو كان كلاهما معلولين لعلّة واحدة، فإنّ النسبة بينهما وجوبٌ بالقياس، ويكون بينهما علاقة لزوميّة، ويكون بين الشيئين تلازم، أمّا إذا لم يكن بين الشيئين علاقة عليّة والمعلوليّة ولم يكونا معلولي علة واحدة، فلا توجد بينهما علاقة لزوميّة، وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «العلاقة العقلية إنّما تتحقّق بين أمورٍ يكون بعضها علةً موجبةً لبعضٍ آخر، أو بين أمورٍ تكون معلولةً لعلّة واحدة موجبةً بلا واسطةٍ أو بوسط، فإنّا نعلم أنّ الأمور التي ليست بينها علاقة عليّة والمعلوليّة والافتقار والارتباط بغير وسطٍ أو بوسطٍ، يجوز عند العقل وجود بعضها منفكاً عن الآخر»^(١).

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٩٤.

المقدمة الثانية: الممتنع بالذات ليس علّة للممتنع الآخر، ولا هما معلولان لعلّة واحدة.

وهذا ما تقدّم في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وتبيّن: أنّ الضرورة مناط الغنى والاستغناء عن العلّة، وإذا كان ممتنعاً بالذات، فلا يحتاج إلى علّة في امتناعه.

النتيجة: لا توجد علاقة لزومية بين الممتنع بالذات وبين الممتنع الآخر، وعليه فالممتنع بالذات لا يستلزم ممتنعاً آخر، نظير الواجب بالذات، كما تقدّم في الفصل الثاني من: أنّ الواجب بالذات لا توجد له علاقة لزومية مع واجب وجود آخر مفروض، بل هما متصاحبان ومجتمعان في الوجود بحسب البخت والصدفة والاتفاق.

وكذا الممتنع بالذات لا توجد بينهما ملازمة بالمعنى الاصطلاحي، نعم توجد بينهما علاقة اتّفاقية.

أمّا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير فيوجد تلازم اصطلاحيّ، وذلك لوجود علاقة العلّة والمعلوليّة بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير؛ لأنّ الممتنع بالغير يحتاج في امتناعه إلى علّة تمنعه، وهذه العلّة هي الغير، وهذا الغير إن كان ممتنعاً بالغير أيضاً فيحتاج إلى امتناعه إلى علّة غيره، وهكذا إلى أن ينتهي إلى ممتنع بالذات، فالممتنع بالغير يستلزم الممتنع بالذات ملازماً له، لأنّه علّته المفيضة عليه الامتناع؛ نظير التلازم بين الواجب بالغير والواجب بالذات، لأنّ الواجب بالغير لا بدّ أن يحتاج إلى علّة واجبة بالذات، لأنّ كلّ ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

ومّا تقدّم يتّضح الفرق بين الشرطيّ اللزوميّ (أي: القضية الشرطيّة اللزوميّة) وبين الشرطيّ الاتّفاقيّ (أي: القضية الشرطيّة الاتّفاقية) فإنّ الشرطيّ اللزوميّ يكون المقدّم والتالي فيه متلازمين، وهو خلاف الشرطيّ الاتّفاقيّ

الذي لا يكون مصاحبة المقدم والتالي فيه إلا بحسب البخت والاتفاق.
فإن القضية الشرطية لزومية تحكم برفع ووضع التالي بحسب وضع ورفع المقدم، وإن صدق التالي رفعاً ووضعاً متوقف على صدق المقدم رفعاً ووضعاً، كما نقول: (إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود) فقد حكمنا على التالي لوجود علاقة لزومية بين المقدم والتالي، أما في القضية الشرطية الاتفاقية فأيضاً نحكم فيها برفع التالي وضعه بحسب رفع المقدم وضعه، وإن صدق التالي تابعٌ لصدق المقدم رفعاً ووضعاً، ولكن لم يكن هذا الحكم بسبب وجود علاقة لزومية ذاتية بين المقدم والتالي، بل هذا الحكم لمجرد الموافقة الاتفاقية والصدفة بين المقدم والتالي.

وبهذا يتضح بطلان ما فشا واشتهر عند الجدليين من المعتزلة والأشاعرة والمتكلمين في أثناء مناظرتهم مع خصومهم عندما يستدل المناظر ويفرض أمراً مستحيلاً ليتوصل به إلى استحالة أمرٍ آخر محال، سواء تربطه مع الأول علاقة لزومية أم لا، لكنهم غفلوا أو جهلوا: أن الوصول إلى فرض استحالة أمرٍ، لا يتوصل به إلى أي محالٍ آخر، بل يتوصل به إلى المحال الذي تكون له علاقة لزومية مع المحال الأول، فإن كون الإنسان حماراً وهو محال، لا يستلزم كونه صاهلاً وهو محالٍ آخر، بل إنما يستلزم المحال الذي له علاقة لزومية به، من قبيل استلزام أن يكون الإنسان ناهقاً؛ للملازمة بين الناهقية والحمارية.

لكنهم زعموا إمكان الانتقال من محال إلى محال آخر مطلقاً، واتخذوه ذريعةً لإبطال البراهين الصادقة، وردّ الأدلة القاطعة، فمثلاً الحكيم يقول: يستحيل وجود جسمٍ غير متناهٍ بين الحاصرين؛ لينتقل من هذا المستحيل إلى إثبات مستحيلٍ آخر وهو استحالة الأبعاد غير المتناهية. فهذا الاستدلال صحيحٌ وصادقٌ؛ لصدق العلاقة وتحققها بين الأمرين المستحيلين، لكن الجدلي من أجل أن يُبطل هذه النتيجة يتمسك بما توهمه من وجود التلازم بين

كلّ محالين مطلقاً، وإمكان التوصل من أيّ محال إلى أيّ محال آخر، وإن لم توجد بينهما علاقة لزومية. فهذا الجدليّ يسعى جاهداً أن يستفيد من القضية السابقة وهي: استحالة وجود جسم غير متناهٍ بين الحاصرين؛ لإثبات خلاف ما توصل إليه الحكماء من استحالة وجود البعد غير المتناهي والأبعاد غير المتناهية، لأنّ الحكيم توصل من استحالة تلك القضية وهي: استحالة وجود جسم غير متناهٍ بين الحاصرين، إلى استحالة الأبعاد غير المتناهية، وهو محال أيضاً؛ للعلاقة اللزومية بين المحالين، لكنّ الجدليين توصلوا من استحالة وجود جسم غير متناهٍ بين الحاصرين، إلى استحالة شيء آخر وهو جواز الأبعاد غير المتناهية، مع أنّ هذه النتيجة لا تربطها علاقة لزومية مع المحال الأوّل.

إذن، ما استدللّ به الجدليّ واضح الفساد؛ لأنّ المحال لا يستلزم أيّ محالٍ آخر، بل يستلزم المحال الذي تربطه علاقة لزومية مع المحال الأوّل.

بعبارة أخرى: لما لم تكن استحالة تناهي الأبعاد (الذي يدّعيه الجدليّ) واستحالة عدم تناهي الأبعاد (الذي يدّعيه خصمه) إلّا بسبب استلزام المحال المفروض (وهو اجتماع النقيضين) إيّاه، وكان المحال في نظر الجدليّ يستلزم أيّ محالٍ كان؛ يقول الجدليّ: يجوز أن يكون المحال الذي يستلزمه المحال المفروض، هو تناهي الأبعاد، لا عدم تناهيه.

وهذا ما ذكره صدر المتأهّلين بقوله: «اعلم أنّ من عادة عامّة الجدليّين أن يقولوا: هذا المفروض لما كان محالاً، جاز أن يستلزم محالاً آخر، أيّ محالٍ كان. وهذا ليس بصحيح كلّية؛ إذ لا فرق بين المحال والممكن في أن الاستلزام بين شيئين، لا يثبت إلّا بعلاقة ذاتية؛ فإنّ معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل - نظراً إلى ذاتيهما - وقوع تصوّر الانفكاك بينهما. وهذا ممّا يستدعي العلاقة العلّية الإيجابية، إمّا بين نفس العلة ومعلولها، وإمّا بين

معلوليّ علّة واحدة. فجواز الاستلزام لا يكون إلّا بجواز تحقّق العلاقة، فكلمّا صحّ عند العقل أن يكون بين المحالّين على تقدير تحقّقهما علاقة ذاتيّة يكون بحسبها اللزوم، جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما، وإلا بطلت بته. فإذن، المحال قد يستلزم محالاً آخر إذا كان بينهما علاقة ذاتيّة، سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقّق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقّق أحدهما، وكاستلزام حماريّة زيد مثلاً ناهقيّته^(١).

إشكالية تصوّر العقل للممتنع بالذات

أورد إشكال مفاده: أن قولكم بأن الممتنع بالذات بطلان محض وأنّ العقل غير قادر على إدراكه، يُنافي قولكم بأنّ العقل يفترض الممتنع بالذات ويتصوّره ويُخبر عنه بأنّه ممتنع بالذات، وهذا يعني: أنّ العقل قادرٌ على تعقّل الممتنع بالذات، لأنّ الإخبار يلزم التصديق، ولا تصديق إلّا عن تصوّر، فما معنى قولكم بعدم قدرة العقل على تعقّل الممتنع بالذات؟ وهل هذا إلّا تناقض؟ وأجيب عن الإشكال: إنّ المراد بعدم قدرة العقل على تعقّل وتصوّر الممتنع بالذات هو عدم قدرته على تصوّر وتعقّل حقيقة الممتنع بالذات، وحيث إنّ تعقّل حقيقة الشيء إنّما يكون بحضور ماهيّته لدى العقل، فلا يمكن تعقّل الممتنع بالذات لأنّه عدم محض، وليس له ماهيّة لكي يكون له صورة عقلية.

أمّا الحكم على الممتنع بالذات والإخبار عنه بأنّه ممتنع بالذات، فهو بالحمل الأوّلي، أي: مفهوم الممتنع بالذات، ومن الواضح: أنّ مفهوم الممتنع بالذات ليس ممتنعاً بالذات، بل هو صورة عقلية ممكنة موجودة في الذهن، كما أنّ مفهوم اجتماع النقيضين صورة عقلية ممكنة في الذهن.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٤٠

وهذا نظير ما تقدّم في دفع شبهة التناقض وشبهة المعدوم المطلق، في قولنا: (المعدوم المطلق لا يُجبر عنه) مع أنّ هذه القضية بعينها إخبارٌ عن المعدوم المطلق بأنّه لا يُجبر عنه؟

وقد أجبنا عن هذا التناقض بأنّ نفي الإخبار في قولنا: (المعدوم المطلق لا يُجبر عنه) صحيح بالحمل الشائع؛ وذلك لأنّ المعدوم المطلق لا شيء له ولا مصداق له في الخارج لكي يُجبر عنه، وما يُجبر عنه فهو بالحمل الأوّل، أي: مفهوم المعدوم المطلق الذي هو موجودٌ ممكنٌ في الذهن، فلا تناقض.

إشكال نقضي على عدم وجود التلازم بين الممتنعات

حاصل هذا الإشكال هو أنّه تقدّم: أنّه لا توجد بين الممتنعات بالذات علاقةٌ لزوميّة، وإنّما توجد علاقةٌ اتّفاقيةٌ تصاحبيّة، وعلى هذا الأساس ينقض المستشكل بالصفات السلبية للواجب تعالى، حيث يقول: إنّ للواجب تعالى صفاتٍ سلبيةً ممتنعة الحصول له تعالى، وهذا الامتناع ذاتي، كما هو واضح، لأنّه لو كانت هذه الصفات ممتنعةً بالغير لكانت ممكنةً بالذات؛ لما ثبت: أنّ الممتنع بالغير هو الممكن بالذات، والواجب تعالى ليس له صفةٌ إمكانيّة؛ لما ثبت: أنّ الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وعلى ضوء ما تقدّم من عدم وجود علاقة لزوميّة بين الممتنعات بالذات ينتج: أنّ لا تكون بين هذه الصفات السلبية علاقةٌ لزوميّة، مع أنّ وقوع هذه الصفات السلبية في البرهان والسلوك من بعضها إلى بعض يكشف عن وجود العلاقة اللزوميّة بينها؛ لأنّ البرهان عليها برهانٌ إنيّ يُسلّك فيه من طريق الملازمات العامّة، فيجعل بعضها حدّاً أوسطاً ويستدلّ على بعضٍ آخر.

إذن، حاصل هذا النقض يقول: إنّ للواجب تعالى صفاتٍ سلبيةً ممتنعةً بالذات، وبين هذه الصفات علاقةٌ لزوميّة، وهذا يناقض قولكم بعدم وجود

علاقة لزومية بين الممتنعات؟

بعبارة أخرى: بناءً على ما تقدّم من: أنّ البراهين والحجج على نفي الصفات السلبية عن الواجب تعالى هي براهين إنّيّة تسلك من طريق الملازمات العامة بين موادّ القضايا، كما تقدّم في الأمر الخامس من مقدّمة الكتاب، وحيث إنّ الصفات السلبية ممتنعات بالذات، ينتج: وجود تلازم بين الممتنعات بالذات، وهو خلاف ما ذكرتم من عدم وجود تلازم وعلاقة لزومية بين الممتنعات؟

وأجيب عن الإشكال: إنّ مرادنا من نفي التلازم بين الممتنعات بالذات هو فيما إذا كان لكلّ من هذه الممتنعات مصداقٌ ذهنيّ اعتباريّ خاصّ بكلّ منها، وهذا القيد - لكلّ من الممتنعات مصداقٌ خاصّ بها - لم يتحقّق في الصفات السلبية للواجب تعالى؛ لأنّ جميع الصفات السلبية كشريك الباري والتركيب ونفي الجسميّة ونحوها كلّها ترجع إلى شيء واحد وهو نفي الوجوب الذاتي لهذه الصفات، والنتيجة: أنّ جميع الصفات السلبية ترجع إلى مصداقٍ واحدٍ وهو سلب الوجوب الذاتي لهذه الصفات وإن تكثر مفهومًا، مثل نفي الجسميّة والتركّب والإمكان والماهيّة ونحوها من الصفات السلبية، كما هو الحال في الصفات الثبوتية، كالعلم والقدرة والحياة ونحوها التي ترجع إلى شيء واحد وهو كونها واجبة بالذات وعين الوجود الواجبي، وإن تكثر مفاهيمها وألفاظها.

والحاصل: أنّ محلّ البحث في قولنا عدم التلازم بين الممتنعات: هو ما إذا كانت أموراً متعدّدة بالذات لكلّ واحدٍ منها مصداقه المفروض، والحال أنّ الصفات السلبية للواجب تعالى ليست كذلك، بل جميع هذه الصفات ترجع إلى مصداقٍ واحدٍ، وهو نفي الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب تعالى. كما أنّ الصفات الثبوتية لا مصداق لها سوى مصداقٍ عينيّ واحدٍ وهو

الذات المتعالية، وإن كانت لها مفاهيم كثيرة متزعة بحسب التحليل العقلي الاعتباري، ويعتبر العقل بين هذه المفاهيم علاقة لزومية.

كذلك الحال في الصفات السلبية فهي متكررة مفهوماً ومتلازمة بحسب المفهوم، فيجعل بعضها حدّاً أوسط لإثبات بعضها الآخر، كما هو الشأن في جميع الملازمات العامة. مثلاً: الإمكان من الصفات السلبية يرجع إلى نفي الوجوب الذاتي بالمباشرة، والماهية ترجع إليه أيضاً ولكن بواسطة ملازمتها للإمكان، والشريك يرجع إليه كذلك ولكن بواسطة استلزامه لمحدودية الواجب الملازمة لكونه ذا ماهية؛ فيجعل امتناع الإمكان حدّاً أوسط لإثبات امتناع الماهية، وامتناع الماهية يجعل حدّاً أوسط لإثبات امتناع الشريك.

(٧) لا علاقة لزومية بين الممكن بالذات والممتنع بالذات

كما تقدّم في البحث السابق من عدم وجود علاقة لزومية بين الممتنعات، كذلك لا توجد علاقة لزومية بين الممكن وبين الممتنع بالذات؛ لأنّ الممكن بالذات لو استلزم ممتنعاً بالذات، فالممكن بحكم إمكانه يجوز وقوعه وتحقيقه، ولو وقع الممكن (الملزوم) ولم يقع لازمه (الممتنع) لم تكن بينهما ملازمة من جهة الوجود والعدم؛ ولو كانت بينهما ملازمة، لزم من وقوع أحدهما وقوع الآخر بالضرورة، مع أنّنا نرى وقوع الممكن وحده دون وقوع ملزومه وهو الممتنع، ولو وقع الممتنع انتفى أن يكون ممتنعاً.

وعليه، فلا ملازمة بين الممكن بالذات والممتنع بالذات.

ويمكن تقريب ذلك بالشكل التالي:

لو استلزم الممكن الممتنع بالذات، لجاز تحقّق الملزوم (الممكن) من دون تحقّق اللازم (الممتنع) والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

والملازمة واضحة، أمّا بطلان التالي فلأنّ جواز تحقّق الملزوم (الممكن) مع

عدم تحقق لازمه وهو الممتنع، يعني قبول تحقق الملزوم من دون تحقق لازمه، وهذا يعني عدم وجود ملازمة بينهما، وهو خلف الفرض من وجود الملازمة، ومآله إلى التناقض، أي: وجود ملازمة وعدم وجود ملازمة.

الإشكال على عدم علاقة لزومية بين الممكن بالذات وبين الممتنع بالذات

أورد على القول بعدم وجود علاقة لزومية بين الممكن بالذات والممتنع بالذات، بأن المعلول الأول ممكن بالذات، ومن الواضح: أن عدمه يستلزم عدم الواجب بالذات؛ وذلك لأن الواجب بالذات علّة تامّة للمعلول الأول، وعليه فإن عدم المعلول الأول يستلزم عدم علّته التامة، أي: عدم الواجب بالذات، لأنّه لو كانت العلّة التامة موجودة، وجب وجود معلوله، كما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة، وبهذا يتّضح: أن عدم المعلول الأول يستلزم عدم العلّة التامة وهو الواجب بالذات الذي يستحيل عدمه؛ لأن عدم الواجب بالذات ممتنع بالذات.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، بل يتجاوزه، بمعنى: أن الممتنع بالذات قد يستلزم ممكناً كاستلزام عدم الواجب بالذات (الذي هو ممتنع بالذات) لعدم المعلول الأول (وهو ممكن بالذات).

وأجيب عن الإشكال: إن المراد من الممكن في قولنا: (الممكن لا يستلزم الممتنع بالذات) هو الممكن بما هو ممكن، أي: الماهية المتساوية النسبة بين الوجود والعدم وهي الماهية بالحمل الأوّلي، ومن الواضح: أن الماهية بما هي هي، لا ارتباط ولا تعلّق لها بشيء؛ وعليه فلا ارتباط بينها وبين الواجب حتّى يكون نفيها بنفسها مستلزماً لنفي الواجب، وما ذكره المستشكل من التلازم بين عدم العقل الأول وبين عدم الواجب تعالى، غير صحيح؛ لأن عدم العقل الأول ممتنع بغيره، كما أن عدم الواجب ممتنع بذاته، والسبب في تلازمهما هو

أنّ عدم العقل الأوّل معلول عدم الواجب تعالى، ولما كان الواجب تعالى موجوداً بالوجوب الذاتي، امتنع عدمه بالامتناع الذاتي، وإذا امتنع عدمه، امتنع عدم العقل الأوّل بعدم علته التي هي عدم الواجب.

نعم، وجود الماهية مرتبط بوجود الواجب بالذات، وعليه فإنّ وجود المعلول الأوّل واجب بالغير، مستلزم للواجب بالذات؛ لأنّ ما بالغير لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

وأما عدم الماهية الزائد عليها فهو مستلزم لعدم الواجب؛ لأنّ عدمها الزائد معلول لعدم الواجب، والمعلول مستلزم لعدم العلة.

والحاصل: أنّ وجود المعلول الأوّل يستلزم وجود الواجب بالذات، وعدم المعلول الأوّل يستلزم الممتنع بالذات، ولكن هذا لا يعني أنّ الممكن يستلزم الواجب بالذات أو الممتنع بالذات وجوداً أو عدماً؛ لأنّ وجود المعلول الأوّل وعدمه ليس ممكناً بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والعدم، لأنّ الإمكان وصف للماهية لا للوجود والعدم.

إن قيل: إنّنا نجد كثيراً من الحكماء يصفون الوجود بالممكن، كقولهم: الوجود الإمكانى وجودٌ ممكن؟

الجواب: إنّ مرادهم من وصف الوجود بالممكن، هو الإمكان الفقريّ الذي يعني أنّ المعلول عين التعلّق والارتباط بعلة، ومحلّ الكلام هو الإمكان الماهويّ. وعلى هذا الأساس فإنّ في هذا الإشكال مغالطة، حيث وضعوا الإمكان الفقريّ موضع الإمكان الماهويّ.

بعبارة أخرى: إنّ الإمكان الفقريّ وجوده مستلزم لوجود الواجب بالذات؛ لأنّ هويته عين التعلّق بالواجب، ففرض تحقّقه ملازم لفرض تحقّق ما يتعلّق به الذي هو الواجب، وكذا عدمه مستلزم لعدم الواجب بالذات؛ لأنّ هويته عين التعلّق بعدم الواجب، ففرض تحقّقه ملازم لفرض تحقّق ما

يتعلّق به الذي هو عدم الواجب بالذات.

أمّا الممكن بالإمكان الماهويّ فليس كذلك؛ لأنّه غير مجعول بذاته وغير مرتبط بالواجب ارتباط المعلول بعّلته، وعليه فلا يكون ثبوته بنفسه ولا عدمه بنفسه مستلزمين لوجود الواجب أو عدمه، والمستشكل استخدام المغالطة فوضع الإمكان الفقريّ موضع الإمكان الماهويّ.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات»، أي: إنّ مرادنا من الممتنع بالذات هو الممتنع بالحمل الشائع، بمعنى مصداق مفهوم الممتنع بالذات، وأمّا مفهوم الممتنع بالذات فليس هو الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات، بل بما هو ممكن بالذات. وسيأتي لهذا توضيح أكثر في الاعتراض الأوّل وجوابه بقوله: «فإن قيل... قيل...».

• قوله قدّس سرّه: «لغاية نقصه ومخوضة بطلانه ولا شيء»، إنّ الممتنع بالذات منها في غاية النقص؛ لاستحالة أن يوجد، فلا يستحقّ إطلاق اسم (الشيء) حتّى مجازاً. أمّا الممكن فهو وإن لم يكن شيئاً حقيقة، لكنّه له القابليّة للوجود. لذا يستحقّ إطلاق اسم (الشيء) عليه. وعلى هذا الأساس فإنّ الممتنعات خارجة عن قدرة الحقّ تعالى تخصّصاً لا تخصيماً.

• قوله قدّس سرّه: «فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البيان»، وهو البيان الذي تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

• قوله قدّس سرّه: «لا يكون لشيء واحد وجوبان، بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط»، وذلك لأنّه يستلزم أن يكون ذا وجودين - كما تقدّم -.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره»، وهو محال.

• قوله قدّس سرّه: «كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات،

هو كون المحصور غير محصور»، ذكر الشيخ الفيّاضي: أنّ في هذا المثال اشتباهاً في مقامَي الثبوت والإثبات «فإنّ كون الجسم غير متناهي الأبعاد ممتنعٌ ثبوتاً، لكونه من مصاديق اجتماع النقيضين، وإنّ كنّا في مقام إثبات استحالة في حاجة إلى إنهائه إلى ممتنع بالذات وهو اجتماع النقيضين.

والحاصل: أنّ الممتنع بالذات ليس مرادفاً ولا مساوياً لبديهيّ الاستحالة، فإنّ بينهما عمومًا وخصوصاً من وجه، فإنّ الممتنع بالذات قد يكون بديهيّاً وقد يكون نظريّاً، كما أنّ البديهيّ الاستحالة قد يكون ممتنعاً بالذات وقد يكون ممتنعاً بالغير.

وأيضاً عدم تناهي الجسم ووجود محصور غير محصور، موجودان بوجود واحد، فهما من الملازمات العامة التي سيأتي الكلام فيها في هذا الفصل. وسيظهر أنّها خارجة عن محلّ الكلام، فإنّ محلّ الكلام هو ما إذا كان الاستلزام خارجياً بأن يكون هناك أمران يستلزم أحدهما الآخر.

فالأولى أن يمثل بعدم العقل الأوّل، حيث إنّهُ ممكنٌ بذاته ومستحيلٌ بسبب وجود العلّة التامّة لوجوده، أو يمثل بوجود الولد لزيد الأعزب الآن، حيث إنّهُ مستحيل لعدم وجود علّته التامّة وإن كان ممكناً بذاته»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «بل من جهة وجوب وجوده الإمكانيّ»، بمعنى الإمكان الفقريّ؛ لأنّ الإمكان إذا وقع صفةً للوجود يكون إمكاناً فقريّاً.

• قوله قدّس سرّه: «لابدّ له من علاقة عليّة ومعلوليّة بين المتلازمين»، أو أنّهما معلولان لعلّة ثالثة.

• قوله قدّس سرّه: «بل متصاحبين بحسب البخت والاتّفاق»، الفرق بين الاتّفاق والبخت: هو أنّ الأوّل أعمّ من الثاني، لأنّ البخت مختصّ بالأمور

(١) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٥٠.

في بعض أحكام الممتنع بالذات ٢٦٧

المتعلّقة بالإنسان، بينما الإتّفاق أعمّ منه ومّا يتعلّق بالأُمور الطبيعيّة. فلا يقال للحجارة التي يبنى بها المسجد: إنّها سعيدة البخت بالقياس إلى التي توطأ بالأقدام، ولا يطلق البخت فيما إذا نجا الفرس بحركة خاصّة من الهلاك، مع أنّه من الاتّفاق^(١).

أمّا صدر المتألّهين قدّس سرّه فذهب إلى أنّ المراد من البخت هنا هو المعنى المرادف للاتّفاق، أعني مطلق انتفاء الرابطة الذاتيّة والعلاقة الضروريّة بين المتصاحبين^(٢). ولذا قال الحكيم السبزواري قدّس سرّه في تعليقه على هذه العبارة: «مصاحبة البخت والاتّفاق هنا بحسب الاتّفاق كما لا يخفى»^(٣).

• قوله قدّس سرّه: «كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات»، المراد بالتلازم الاصطلاحي هو التلازم الخارجي الذي يحتاج إلى طرفين لكلّ منهما وجوده متميّزاً عن الآخر، وأمّا إذا كان التلازم بحسب التحليل العقليّ فهو من قبيل ما تقدّم في الملازمات العامّة، فتحقّقه بين ممتنعين بالذات بمكان من الإمكان.

فإنّك ترى: أنّ كلّاً من تکرّر الوجود وكثرة الواحد والتناقض، ممتنع بالذات وجميعها تجتمع في تکرّر الوجود، وقد مرّ: أنّ تکرّر الوجود مستلزم لكثرة الواحد، وكون الشيء عين نفسه وغير نفسه، وهو محال، ومنه ما مرّ من عدم تناهي الجسم ووجود محصور غير محصور^(٤).

• قوله قدّس سرّه: «بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير، وهو لا محالة ممكن بالذات، كما مرّ»، تقدّم قبل سطور، وكذا في آخر الفصل الثاني من هذه المرحلة.

(١) انظر: طبيعيات الشفاء: ج ١ ص ٦٦؛ تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ١٣٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٣٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٧، حاشية رقم (١).

(٤) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٥٢.

• قوله قدس سره: «وبهذا يفرق الشرطيّ اللزوميّ عن الشرطيّ الاتفاقيّ»، أي: بوجود التلازم الاصطلاحيّ أو التصاحب بحسب البخت والاتفاق يفرق الشرطيّ اللزوميّ الذي يكون المقدّم والتالي فيه متلازمين، عن الشرطيّ الاتفاقيّ الذي لا يكون مصاحبة المقدّم والتالي فيه إلّا بحسب البخت والاتفاق. ولا يخفى: أنّ الشرطيّ اللزوميّ لا يحتاج إلى التلازم، بل المقوم له هو استلزام المقدّم للتالي، وإن كان التالي لازماً أعمّ.

وأيضاً لا يحتاج إلى الاستلزام الخارجيّ، بل يكفي فيه الاستلزام بحسب التحليل العقليّ، كقولنا: لو تكرر الوجود كان الواحد بعينه كثيراً، وكان الشيء غير نفسه. وهو محال.

• قوله قدس سره: «وضعاً ورفعاً»، فإنّ اللزوميّة إنّما يحكم فيه بصدق التالي وضعاً على تقرير صدق المقدّم وضعاً، وهو الاستلزام.

• قوله قدس سره: «يحكم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً على تقدير صدق المقدّم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتيّة بينهما»، أورد عليه صاحب وعاية الحكمة بقوله: «فيه نظر، إذ قد عرفت في المنطق: أنّ وضع المقدّم في الشرطيّ اللزوميّ يلازم وضع التالي، أمّا رفعه لا يلازم رفع التالي؛ لأنّ الملزوم قد يكون أخصّ من لازمه؛ ورفع الأخصّ لا يكون ملازماً لرفع الأعمّ، فلا يحكم في الشرطيّ اللزوميّ بصدق التالي رفعاً على تقدير صدق المقدّم رفعاً، بل يحكم فيه بصدق التالي وضعاً على تقدير صدق المقدّم وضعاً»^(١).

اللّهمّ إلّا أن يكون مراده قدس سره من صدق التالي وضعاً على تقدير صدق المقدّم وضعاً: صدق التالي ثبوتاً على تقدير صدق المقدّم ثبوتاً، بأن يكون المقدّم والتالي ثبوتيين، ومن صدق التالي رفعاً على تقرير صدق المقدّم

(١) وعاية الحكمة: ص ١٤٧.

رفعاً: صدق التالي سلباً على تقدير صدق المقدم سلباً، وذلك بأن يكون المقدم والتالي سلبين. ولكن لا يخفى ما فيه من مخالفة الاصطلاح.

• قوله قدس سره: «فما فشا عند الجدليين... عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الاستقامي»، المراد من البيان الخلفي: هو القياس الخلفي؛ وهو عبارة عما يستدل فيه على المدعى برّد نقيضه بقياس استثنائي؛ بأن يقال: إن المدعى حق؛ لأن نقيضه باطل، ويدل على بطلان النقيض قياس استثنائي.

أما القياس الاستقامي فهو عبارة عما يستدل فيه على المدعى مستقيماً لا برّد نقيضه، والمراد منه هنا القياس الاستثنائي.

ثم إن القياس الاستثنائي لما كان متوقفاً على استلزام المقدم للتالي، فحيث شك في الاستلزام، لا ينتج القياس، فلا ينتج القياس الخلفي المتوقف على ذلك.

• قوله قدس سره: «لكون المحال قد يلزم منه محال آخر»، أي: يلزمه محال آخر سواء تربطه علاقة لزومية مع المحال الأول أم لا.

• قوله قدس سره: «بل محالاً إذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببي ومسببي»، أو يكونان معلولين لعلّة ثالثة، كما تقدّم.

• قوله قدس سره: «الذي نفرضه ممتنعاً بالذات»، المراد من الفرض هو التصور، أي: الذي نتصوره ممتنعاً بالذات. ويدل على ذلك قوله: «ممتنع بالذات بالحمل الأوّل» وقوله: «وصورة علميّة».

• قوله قدس سره: «لأن المعاني التي يثبت العقل امتناعها على الواجب بالذات»، المراد بالمعنى هنا هو ما قام بغيره، أعني الوصف. ويشهد لذلك قوله قدس سره: «يجب أن تكون صفات له ممتنعة عليه بالذات».

• قوله قدس سره: «إذ لو كانت ممتنعة بالغير كانت ممكنة له بالذات كما تقدّم»، أي: ممكنة بالإمكان الخاص، لأن الممتنع بالغير ليس بواجب ولا

ممتنع، بل ممكن، ومن الواضح: أنّ الممكن المقابل للواجب والممتنع هو الممكن بالإمكان الخاص كما تقدّم في هذا الفصل في كلمات صدر المتألهين قدّس سرّه، وكذا في الفصل الثاني.

• قوله قدّس سرّه: «ولا صفة إمكانية فيه لما بيّن»، في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

• قوله قدّس سرّه: «على ما أشير إليه في أوّل الكتاب»، في الفرع الخامس في آخر المقدمة.

• قوله قدّس سرّه: «بأنّ الصفات الممتنعة التي تنفيها البراهين الإنيّة»، أي: البراهين الإنيّة المذكورة التي يسلك فيها من طريق الملازمات العامّة.

• قوله قدّس سرّه: «فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها»، لما كان نفي الوجوب الذاتيّ عدماً، والعدم لا مصداق واقعيّ له، بل لا مصداق اعتباريّ له هنا، لأنّ الوجوب الذاتيّ محقّق لا سبيل لعدمه، وصف قدّس سرّه المصداق بالمفروض.

ومنه يعلم أنّ العدم المطلق، وإن كان ممتنعاً بالذات، لكنّه قابل للفرض، خلافاً لما ذهب إليه بعضهم.

• قوله قدّس سرّه: «فعدم الانفكاك بين هذه الصفات»، بمعنى التلازم الموجود بين الصفات السلبية.

• قوله قدّس سرّه: «ويعبر عنه بأنّ الصفات الذاتية - كالوجوب الذاتيّ مثلاً - بالذات، وباقتضاء من الذات» أي: ويعبر عن كون الأمر كذلك، أي: يعبر عن وحدة الصفات والذات بحسب المصداق، بأنّ الصفات الذاتية باقتضاء من الذات أو بالذات.

• قوله قدّس سرّه: «وهذا معنى ما قيل: إنّ الدليل على وجود الحقّ المبدع، إنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّميّ»، القائل هو صدر المتألهين قدّس سرّه

في الأسفار^(١) والمراد بالدليل هو برهان الصديقين الذي هو شبيه بالبرهان اللمّي من جهة كون الذات (وهو الوجود الذي هو حدُّ أوسط لإثبات الوجوب) علّة للوجوب (الذي هو صفة من صفاته تعالى) ومقتضية له، على حدّ تعبيرهم.

• قوله قدّس سرّه: «فامتناع الماهيّة، الذي سلطنا إلى بيانه من طريق امتناع الإمكان عليه»، كما تقدّم في صدر الفصل الثالث.

• قوله قدّس سرّه: «المراد بالممكن هو الماهيّة»، أي: إنّ المراد بالممكن هو الممكن بما هو ممكن، وهي الماهيّة من حيث هي، فإنّ الموصوف بالإمكان بالذات ليس إلّا الماهيّة، كما تقدّم في الفصل الأوّل.

• قوله قدّس سرّه: «ومن المعلوم أنّه لا ارتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأوّلي»، وذلك لأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي.

• قوله قدّس سرّه: «وعدمها مرتبط عقلاً بعدمه»، أي: في اعتبار العقل؛ فإنّ عدم لا شيء له حتّى يرتبط بشيء عيناً وخارجاً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٤٦.

الخاتمة

وفيها أمور:

- (١) شمول المواد الثلاث لجميع القضايا
 - (٢) الوجوب والإمكان أمران وجوديان بخلاف الامتناع
 - (٣) الوجوب والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية
 - (٤) الإمكان والوجوب الماهوي والوجودي
- بحث تفصيلي: الأقوال في وجود المواد الثلاث في الخارج
 ١. لا وجود لها في الخارج
 ٢. الوجوب والإمكان موجوان في الخارج بوجود منحاز
 ٣. الوجوب والإمكان موجوان في الخارج بوجود موضوعهما
 - التحقيق في المسألة

خاتمة

قد اتّضح من الأبحاث السابقة: أنّ الوجوبَ والإمكانَ والامتناعَ كـيفياتٌ للنسبِ في القضايا، لا تخلو عن واحدٍ منها قضيةً، وأنّ الوجوبَ والإمكانَ أمرانِ وجوديّانِ، لمطابقةِ القضايا الموجّهةِ بهما - بما أنّها موجّهةٌ بهما - للخارجِ مطابقةً تامّةً، فهما موجودانِ في الخارجِ، لكن بوجودِ موضوعيهما، لا بوجودِ منحازٍ مستقلّ. فهما من الشؤونِ الوجوديّةِ الموجودةِ لمطلقِ الموجودِ، كالوحدةِ والكثرةِ، والحدوثِ والقدمِ، وسائرِ المعاني الفلسفيّةِ المبحوثِ عنها في الفلسفةِ، بمعنى: كونِ الاتّصافِ بها في الخارجِ وعروضها في الذهنِ، وهي المسماةُ بالمعقولاتِ الثانيّةِ الفلسفيّةِ. وأمّا الامتناعُ فهو أمرٌ عديمٌ.

هذا كلّهُ بالنظرِ إلى اعتبارِ العقلِ الماهيّاتِ والمفاهيمِ موضوعاتٍ للأحكامِ. وأمّا بالنظرِ إلى كونِ الوجودِ العينيّ هو الموضوعَ لها بالحقيقةِ لأصاليتهِ، فالوجوبُ نهايةُ شدّةِ الوجودِ الملازمِ لقيامه بذاتهِ واستقلاله بنفسه، والإمكانُ فقره في نفسه وتعلّقه بغيره، بحيثُ لا يستقلُّ عنه بذاته، كما في وجودِ الماهيّاتِ الممكنةِ، فهما شأنانِ قائمانِ بالوجودِ غيرِ خارجينِ عنه.

الشرح

في هذه الخاتمة يشير المصنّف إلى أربعة أمور:

(١) شمول الموادّ الثلاث لجميع القضايا

في الفصل الأوّل من هذه المرحلة ذكرنا: أنّ الموادّ تنحصر انحصاراً عقلياً بثلاثة؛ وهي الوجوب والإمكان والامتناع، وفي المقام يريد المصنّف أن يقول: إنّ هذه الموادّ الثلاث شاملة لجميع القضايا، ولا توجد قضية من القضايا خالية من هذه الموادّ، ففي كلّ قضية حينما ننسب المحمول إلى الموضوع لا تخلو النسبة بينهما من أحد الموادّ الثلاث، وهي إمّا الوجوب وإمّا الإمكان وإمّا الامتناع.

فالنسب الثلاث كميّات للقضايا، أي: كميّات لنسب القضايا، وتُسمّى القضية حيثنّ بالقضية الموجهة.

(٢) الوجوب والإمكان أمران وجوديان بخلاف الامتناع

تقدّم في الفصل الأوّل: أنّ الوجوب والإمكان وصفان ثبوتيان موجودان في الخارج، وبتعبير المصنّف في المتن: أمران وجوديان، وقد تقدّم في الفصل الأوّل البرهان على أنّ الإمكان أمر وجودي، لكنّه لم يُقَمَّ برهاناً على كون الوجوب أمراً وجودياً في الخارج، وفي المقام يسوق المصنّف برهاناً شاملاً لإثبات الوجوب والإمكان على أنّهما أمران وجوديان في الخارج، وهذا البرهان يبتني على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الوجوب والإمكان مفهومان يحدّدان جهة القضايا.

المقدّمة الثانية: كلّ قضية منطبقة في الخارج بجميع أجزائها.

وبتعبير المصنّف: إنّ كلّ قضية موجهة من جهة أنّها موجهة، منطبقة في

الخارج، ومطابقة القضية في الخارج تامّة، أي: بنفس النسبة والجهة التي بين الموضوع والمحمول، وعليه فإنّ موضوع ومحمول القضية لها مطابق خارجي، وجهتها في الخارج أيضاً.

النتيجة: الوجوب والإمكان في الخارج، وأنها أمران خارجيان. ولا يخفى: أنّ هناك فرقاً بين الوجوب والإمكان، لأنّ موجوديّة الوجوب أمرٌ حقيقيّ في الخارج، بخلاف الإمكان فإنّه ليس كذلك، بل هو وجودٌ اعتباري، وذلك لما تقدّم من: أنّ أصل الإمكان مرجعه إلى سلب ضروريّ الوجود والعدم، فهو أمرٌ عديمي، لكن لا العدم المحض، بل على حدّ الأعدام المضافة، كالعمى والجهل، فهو معنىٌ عديميٌّ له حظٌّ من الوجود، والمماهية متّصفّةٌ به في الأعيان. نعم، يضع العقل لازم هذين السلبين - وهو استواء النسبة - مكانهما، فيعود الإمكان معنىً ثبوتياً، وإن كان مجموع السلبين منفيّاً. أمّا الامتناع فلا يوجد في الخارج؛ لأنّه بطلانٌ محضٌ لا حظٌّ له من الوجود.

(٣) الوجوب والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية

لما كانت المفاهيم الفلسفية من صفات الوجود وأنها عين موصوفاتها، كان الاتّصاف بها في الخارج، ولما احتاج العروض إلى تعدّد العارض والمعرض كان عروضها في الذهن، فإنّ مفهوم الموصوف غير مفهوم الوصف، فيحمل الوصف على الموصوف وهو العروض.

فوجود الوجوب وجودٌ حقيقيّ، حيث: إنّ وصف وجوديٍّ لأمرٍ موجودٍ، ووجود الإمكان وجود اعتباريٍّ شأن الأعدام المضافة، لأنّ الإمكان هو سلب ضرورة الوجود والعدم، فهو أمرٌ عديميٌّ حظّه من الوجود إنّما هو كونه ناعثاً لموضوع موجود.

وقد مرّ في الفصل الأوّل قوله قدّس سرّه: «فهو [الإمكان] معنىٌ عديميٌّ

له حظ من الوجود، والماهية متصفة به في الأعيان. وإذا كانت متصفة به في الأعيان، فله وجودٌ فيها على حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصافٌ عديمة ناعته لموضوعاتها» وبهذا يتبين الفرق بين الإمكان وبين الامتناع، حيث إنّ الامتناع أمرٌ عديمي ولا يوصف به إلا الأعدام، وإن كان العقل يعتبر لا واقعية الأعدام واقعية لها.

(٤) الإمكان والوجوب الماهوي والإمكان والوجوب الوجودي

ما تقدّم في الأبحاث السابقة كان في الوجوب والإمكان والامتناع بمعنى كميّات النسبة بين القضايا بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام، فالماهية موضوع للإمكان؛ لأنّه لا يوصف بالإمكان إلا الماهية من حيث هي، كما تقدّم في الفصل الأوّل، أمّا الوجوب فموضوعه المفهوم الفلسفي لا الماهوي؛ لأنّ الواجب لا ماهية له.

وهذا الكلام على أساس أصالة الماهية. وأمّا على أساس أصالة الوجود وأنّ الوجود هو الموضوع الحقيقي للأحكام وليس المفاهيم، ففي هذه الحالة يكون الوجوب والإمكان وصفين للوجود العيني؛ لأنّ الوجوب والإمكان حينئذٍ شأنان قائمان بالوجود الخارجي وغير خارجين عن الوجود.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «لمطابقة القضايا الموجهة بهما»، يعني: القضايا الموجبة الصادقة الموجهة بهما.

• قوله قدّس سرّه: «فهما من الشؤون الوجودية، الموجودة لمطلق الوجود»، أي: الوجود الأعم من الموجود بالذات والموجود بالعرض، فإنّ الإمكان صفة الماهية، لا الوجود؛ لكنّها موجودة بالمعنى الذي مرّ في الفرع الخامس من فروع الفصل الثاني من المرحلة الأولى، أي: موجودة بالعرض.

- قوله قدّس سرّه: «وهي المسماة بالمقولات الثانية»، وقد تقدّم الكلام عنها في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.
- قوله قدّس سرّه: «وأما الامتناع فهو أمرٌ عديميّ»، لانتفاء الموضوع والمحمول في القضايا الموجّهة به، فهو أولى بالعدم. فإذا كان معنى قولنا (اجتماع النقيضين محال): أنّ الموضوع ليس موجوداً، والمحمول وهو الامتناع ليس إلّا البطلان المحض، فما ظنّك بكيفيّة النسبة، وهو الامتناع؟!
- قوله قدّس سرّه: «الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام» الماهيّة موضوع للإمكان، إذ لا يوصف بالإمكان إلّا الماهيّة من حيث هي، كما مرّ في الفصل الأوّل. والمفهوم موضوعٌ للوجوب؛ فإنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له.

خلاصة الفصل الثامن

- الممتنع بالذات: بمعنى أنّ الذات مع قطع النظر عن أيّ شيء آخر، يكون العدم ضروريّاً لها.
- كما أنّ العقل لا يمكنه تعقّل وتصوّر الواجب بالذات؛ لأنّ وجوده غير محدود، كذلك لا يستطيع العقل تعقّل وتصوّر الممتنع بالذات؛ لأنّه في غاية النقص والبطلان المحض.
- كما أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، كذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير، بنفس البيان المتقدّم.
- يستحيل اجتماع امتناعين لشيءٍ واحد، سواء كانا امتناعين بالذات أم بالغير، أم أحدهما امتناعاً بالذات والآخر امتناعاً بالغير.
- الممتنع بالغير لا بدّ أن يكون ممكناً بالذات.
- لا توجد علاقة لزوميّة بين الممتنع بالذات والممتنع الآخر، فالممتنع بالذات لا يستلزم ممتنعاً آخر.

- أُورِدَ على عجز العقل عن تصوّر الممتنع بالذات، بالنقض بإخبار العقل عن الممتنع بالذات بأنّه ممتنع بالذات، وهذا يعني: أنّ العقل قادر على تصوّر الممتنع بالذات؛ لأنّ الإخبار يلزم التصديق ولا تصديق إلّا عن تصوّر؟
- وأجيب بأنّ المراد بعدم قدرة العقل على تعقّل الممتنع بالذات هو عدم قدرته على تعقّل حقيقة الممتنع بالذات، أمّا الحكم على الممتنع بالذات والإخبار عنه بأنّه ممتنع بالذات فهو بالحمل الأوّل.
- أُورِدَ بالنقض على عدم وجود علاقة لزوميّة بين الممتنعات بالذات بالصفات السلبية للواجب تعالى، بأنّ وقوع هذه الصفات السلبية في البرهان والسلوك من بعضها إلى بعض، يكشف عن وجود العلاقة اللزوميّة بينها.
- وأجيب بأنّ المراد من نفي التلازم بين الممتنعات بالذات هو فيما إذا كان لكلّ من هذه الممتنعات مصداق ذهنيّ اعتباريّ خاصّ بكلّ منها، وهذا القيد لم يتحقّق في الصفات السلبية للواجب تعالى؛ لأنّ كلّها ترجع إلى شيء واحد وهو نفي الوجوب الذاتي لهذه الصفات.
- لا توجد علاقة لزوميّة بين الممكن والممتنع بالذات.
- أُورِدَ على القول بعدم وجود علاقة لزوميّة بين الممكن بالذات وبين الممتنع بالذات، بأنّ المعلول الأوّل ممكن بالذات، ومن الواضح: أنّ عدمه يستلزم عدم الواجب بالذات الذي هو ممتنع بالذات.
- أجيب بأنّ المراد من الممكن في قولنا: (نفي الممكن لا يستلزم نفي الممتنع بالذات) هو الممكن بما هو ممكن، أي: الماهيّة المتساوية النسبة بين الوجود والعدم وهي الماهيّة بالحمل الأوّل، والماهيّة بما هي لا ارتباط بينها وبين الواجب حتّى يكون نفيها بنفسها مستلزماً لنفي الواجب.
- أشار المصنّف في خاتمة هذا الفصل إلى أمور أربعة، هي:
 ١. إنّ الموادّ الثلاث شاملة لجميع القضايا، ففي كلّ قضية حينها نسب

المحمول إلى الموضوع لا تخلو النسبة بينهما من أحد المفاهيم الثلاثة، وهي إمّا الوجوب وإمّا الإمكان وإمّا الامتناع.

٢. الوجوب والإمكان أمران وجوديّان بخلاف الامتناع.

٣. الوجوب والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفيّة.

٤. ما تقدّم في الأبحاث السابقة مبنيّ على أصالة الماهيّة، فالماهيّة موضوع للإمكان؛ لأنّه لا يوصف بالإمكان إلّا الماهيّة من حيث هي، أمّا المفهوم فهو موضوع الوجوب؛ لأنّ الواجب لا ماهيّة له. وأمّا على أساس أصالة الوجود فيكون الوجوب والإمكان وصفين للوجود العينيّ.

بحث تفصيلي الأقوال في وجود المواد الثلاث في الخارج

١. لا وجود للمواد الثلاث في الخارج

هذا القول يذهب إلى أنّ الموادّ الثلاث اعتباراً عقلياً محض لا صورة ولا تحقّق له في الأعيان، بأيّ نحو من الأنحاء. وبتعبير آخر: هي من المعقولات الثانية المنطقيّة التي يكون عروضها والاتّصاف بها كلاهما في الذهن. وهذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق السهروردي في التلويحات والمطارحات، وتبعه على ذلك المحقّق الطوسي في التجريد، واختاره الحكيم السبزواري في غرر اللآلئ، ونسبه صدر المتألّهين الشيرازي إلى الأقدمين^(١) حيث قال: «إنّهم يأخذون كلاً من الوجوب والإمكان والوحدة والوجود أموراً زائدة في العقل على الماهيّات، إلّا أنّها من العقليّات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان»^(٢).

وهذا القول غير تامّ، وقد تقدّمت مناقشته في (نهاية الحكمة) في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة، حيث قال: «وقد اتّضح بهذا البيان فساد قول من قال: «إنّ الإمكان من الاعتبار العقلية المحضة التي لا صورة لها في خارج ولا ذهن؛ وذلك لظهور: أنّ ضرورة وجود الموجود أمرٌ وعاءه الخارج، وله آثارٌ خارجيّةٌ وجوديّة»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٤٠.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٧١.

(٣) نهاية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل الأوّل.

٢. الوجوب والإمكان موجوان في الخارج بوجود منحاز

إنَّ الإمكان والوجوب لهما وجودٌ مستقلٌّ منحازٌ في الواقع الخارجي، ولكن لا بنحو الوجود في نفسه لنفسه كالجوهر، وإنَّما بنحو الوجود في نفسه لغيره كالعرض. وهذا معناه: أنَّ الإمكان من المحمولات بالضميمة، فمثلاً عندما نقول: (زيد ممكن) فهو من قبيل قولنا: (الجدار أبيض) فكما أنَّ البياض شيءٌ منضمٌّ إلى الجدار، كذلك الإمكان شيءٌ منضمٌّ إلى زيد. ونتيجة ذلك أنَّه من المعقولات الأولية التي يكون عروضها والاتصاف بها كلاهما في الخارج. وقد نسبته الرازي في المباحث المشرقية^(١) إلى الأكثرين، وعدّه صاحب الأسفار مشهوراً بين المتأخرين حيث قال: «إنَّ المشهور بينهم أنَّهم يأخذون كلاً من الوجوب والإمكان والوحدة أموراً زائدة في الأعيان»^(٢). وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجودٍ منحازٍ مستقلٍّ»^(٣).

٣. الوجوب والإمكان موجوان في الخارج بوجود موضوعهما

أي: إنَّهما موجودان في الخارج، لكن لا بوجودٍ مستقلٍّ منحاز، بل بوجود موضوعيهما، وبتعبير آخر: ليس لهما ما بإزاء مستقلٍّ في الواقع الخارجي، نعم لهما منشأ انتزاع في الخارج، كالفوقية التي يتصّف بها السقف، فإنَّها ليست شيئاً منضمّاً إلى السقف بنحو المحمول بالضميمة كما في البياض إذا انضمَّ إلى الجدار، وإنَّما هي مندرجةٌ تحت المحمول من صميمه، وهذه هي المعبر عنها بالمعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن، والاتصاف بها في

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ١١٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٧٣.

(٣) بداية الحكمة: ص ٧٠.

الخارج؛ وهو مختار المصنّف في المتن، تبعاً لمدرسة الحكمة المتعالية.
وقد حاول صدر المتأهّين في الأسفار إيجاد تصالح بين القولين الأوّلين من خلال ما ذكره في هذا القول الثالث، حيث قال تحت عنوان (تصالح اتّفاقي):
«إنّ ما اشتهر من الحكماء المشاء أتباع المعلّم الأوّل من الحكم بوجود هذه المعاني كالوجوب والإمكان والعليّة والتقدّم ونظائرها، وأنهم يُخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا: بأنّ نحو وجود هذه المعاني إنّما هو بملاحظة العقل واعتباره، فمنشأ ذلك ما حقّقناه. وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين، فإنّ وجودها في الخارج عبارة عن اتّصاف الموجودات العينيّة بها بحسب الأعيان. فعلى ما ذكرناه يُحمل كلام أرسطو وأتباعه، فلا يرد عليه تشنّعات المتأخّرين سيّما الشيخ المتألّه صاحب الإشراف»^(١).

التحقيق في المسألة

لكي يتّضح وجه التحقيق في هذه المسألة لابدّ من الوقوف على:

أولاً: تعريف المعقول وبماذا يتميّز عن المتخيّل والمحسوس؟

اتّفقت كلمة الفلاسفة من القدماء والمحدّثين على أنّ الإدراكات البشريّة

يمكن تصنيفها إلى عدّة درجات:

١. الإدراكات الحسيّة.

٢. الإدراكات الخياليّة.

٣. الإدراكات العقليّة.

«نعم، يُستثنى جمعٌ من فلاسفة أوروبا في القرون الوسطى، على أساس ما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ١٣٩.

أوضحته كتابات التاريخ الفلسفي، حيث أنكروا الإدراك العقلي، ويدعى هذا الجمع بـ(الاسميّين). كما يُستثنى من الفلاسفة المحدثين أيضاً بعض منهم، أمثال (هيوم) حيث سلك طريقاً أفضى به إلى إنكار الإدراك العقلي، بوصفه نوعاً مستقلاً من الإدراك^(١) وسيأتي إبطال دعوى هؤلاء المنكرين في الفصل السابع من المرحلة الخامسة.

أما الإدراك الوهمي، وأنه درجة أخرى من الإدراك تختلف عن غيرها، أو أنها ترجع إلى غيرها، فقد وقع فيه بحثٌ وتأملٌ عند جملة من الفلاسفة كالشيرازي وأتباعه، حيث لم يروها درجة أخرى مستقلة عن غيرها. وتحقيق الحال فيه موكولٌ إلى غير هذه الدراسة.

وتوضيح هذه الدرجات من الإدراك يستلزم الحديث ولو إجمالاً عن كيفية حصول التصوّرات عند الإنسان، وهذا ما نحاول الوقوف عليه من خلال بعض الأمثلة.

إنّ الذهن البشري في البداية خالٍ من كلّ تصوّر وإدراك. فالطفل حينما يولد لا يوجد عنده أيّ تصوّر عن الموجودات، كالإنسان والحيوان والأرض والسماء والجماد والنبات والبياض والسواد والحلاوة والمرارة، بل لا يوجد عنده أيّ شيءٍ آخر، إلّا أنّ هذه التصوّرات تحصل له بالتدريج.

فمثلاً: حينما يُسكب مائعٌ مرٌّ في فم الطفل الوليد، ويشرب الطفل هذا المائع المرّ، يحصل لديه إحساسٌ خاصّ، وبعد أن تنتهي لحظات تجرّع المائع المرّ، تنعدم حالة الإحساس بالمائع المرّ، لكنّ الطفل يحتفظ بصورة لهذا المائع المرّ في نفسه، بواسطة استعدادٍ خاصّ يُطلق عليه (القوّة الحافظة) وبواسطة استعدادٍ آخر يُطلق عليه (الذاكرة) يمكنه أن يستعيد تلك الصورة في ذهنه تحت شروط

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف: ص ١١٢.

وظروف خاصّة، وممّا لا شكّ فيه: أنّ استذكار المرّ غير تذوّق المرّ. فلو فرضنا: أنّ هذا الطفل الوليد تجرّع مرّة أخرى شيئاً مرّاً آخر، فيتولّد لديه إحساسٌ خاصّ، كما في الحالة الأولى، ونتيجة لتشابه الحالتين تتداعى المعاني، ويسجّل الذهن حالتين تشبه كلّ منهما الأخرى. بعد ذلك ومن خلال تكرّر تناول الأشياء المرّة وتكرّر الإحساس بالمرارة، يقوى الذهن تدريجياً، ويبرز استعداد آخر مفاده: أنّ الذهن ينتزع مفهوماً واحداً، يصدق على كلّ حالةٍ من الحالات المتكرّرة، ويُفضي إدراك التشابه بين الحالات إلى نوعٍ من الوحدة. لذا يُستخدم لفظٌ لهذا المعنى العامّ، يصلح لأن يصدق على كلّ الحالات، وهذا يحصل من خلال تفكيك وتجريد الذهن مفهوم المرارة من خصوصيّاته الزمانيّة والمكانيّة وشروطه الوجوديّة، ويتّخذ موضوعاً للقضايا الكلّيّة. في هذا الضوء تكون (المرارة) لها في إدراكنا ثلاث مراحل:

مرحلة الإحساس، أو الإدراك الحسيّ: وهي عبارة عن حالة التأثير الخاصّ التي تحصل على أثر تناول الأشياء المرّة.

مرحلة التخيل، أو الإدراك الخيالي: وهي عبارة عن تلك الصورة الذهنيّة الخاصّة التي تبقى في (الحافظة) من ذلك الإحساس الخاصّ، والتي سيتذكّرها الإنسان في ظلّ شروط معيّنة.

مرحلة التعقّل، أو الإدراك العقليّ: وهي عبارة عن ذلك المفهوم الكلّيّ للمرارة الذي لا يلحظ إحساساً خاصّاً ومعيّناً.

وعلى هذا المنوال تجري سائر المحسوسات، فالطفل الوليد لما يرى الخيل يقول: (فرس) وحينما يرى الفواكه يقول (فاكهة) بمعنى: أنّ الأشياء تصنّف لديه بالتدرّج، وتقع تحت اسم معيّن، وهذا الاسم المعيّن اسمٌ كلٍّ لهذه الأشياء، وليس اسماً فرديّاً خاصّاً. فألفاظ الإنسان، الحيوان، الفرس... لا يمثّل أيّ منها شيئاً فرديّاً معيّناً وخاصّاً، بل هي أسماءٌ لمعانٍ ومفاهيمٍ كليّة،

تشمل أفراد ذلك الكلّي، وهذه المعاني الكلّية العقلية تدعى بالمعقولات، وتنفرد عن المحسوسات والمتخيّلات في خصوصية (الكلية).

في هذا الضوء كلّ ما ندركه إمّا أن يكون محسوساً أو متخيّلاً أو معقولاً، أي: إن إدراكنا على ثلاثة أنواع: إدراك حسي، إدراك خيالي، إدراك عقلي.

الإدراك الحسي: إدراك يتم عن طريق إحدى الحواس الظاهرية أو الباطنية بصورة مباشرة، والصورة الحاصلة في الذهن نتيجة هذا الإحساس تدعى (الصورة الحسية). وفي حالة الإدراك الحسي هناك أمر يُدرك بلا واسطة، وهو تلك الصورة التي ترتسم في الذهن للشيء المحسوس، أمّا واقعية هذه الصورة فهي كائنة في الخارج لا في الذهن.

وحيثما يقطع الارتباط المباشر عن طريق الحواس مع الشيء المحسوس، تبقى في الذهن ذكرى هذا الشيء المحسوس بواسطة تلك الصورة المحسوسة، وتحفظ في الخيال أو الحافظة، وهي على هذا المستوى تدعى (الصورة الخيالية) ويُدعى إدراكها (الإدراك الخيالي).

وعلى مستوى آخر، لو أخذنا بنظر الاعتبار عدّة صور خيالية لعدّة أشياء محسوسة، تشترك مع بعضها في جهات من الاشتراك، فذهننا قادر على اقتناص وجه الاشتراك بين جميع هذه الأفراد، وصياغة مفهوم كلي يشمل جميع هذه الأفراد، وهذا المفهوم الكلّي الذي يصدق على الأفراد الكثيرة وحتى غير المتناهية يُدعى بـ (المعقول).

ومن خلال تعدّد درجات الإدراك عند الإنسان، أثبت الفلاسفة في علم النفس الفلسفي: أنّ للنفس قوى مختلفة هي: القوة الحسية والخيالية والعقلية. ممّا تقدّم يتّضح: أنّ الإدراك الحسي والخيالي، كليهما إدراك جزئي، بخلاف الإدراك العقلي فإنّه كلي، وبهذا اللحاظ يختلف عنهما.

فتحصّل إلى هنا: أنّ اصطلاح (المعقول) في كلمات القوم، هو ذلك المعنى

والمفهوم الكلّي الذي يقبل الصدق على كثيرين، والذي يحصل في مرحلة الإدراك العقليّ، لا الإدراك الحسيّ أو الخياليّ.

ومن أهمّ خصائص المعقولات: أنّها هي وحدها التي تنقسم إلى أوليّة وثانويّة، أمّا المحسوسات والمتخيّلات فلا يمكن فيها ذلك التقسيم، وعلة ذلك: أنّ الانقسام إلى أوّل وثانويّ أمرٌ من شأن المفاهيم الكلّية، والمعقولات وحدها هي التي تتمتع بهذه الخصوصية^(١).

ثانياً: انقسام المعقولات إلى أوليّة وثانويّة

وهذا البحث أشرنا إليه فيما تقدّم وذكرنا: أنّ الفلاسفة قسّموا المعقولات إلى أوليّة وثانويّة. والثانويّة إلى فلسفيّة ومنطقيّة، قال صدر المتألّهين في الأسفار: «كثيراً ما يُطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئ الانتزاعية الذهنيّة، وقد يُطلق على المعاني المنطقيّة والمفاهيم الميزانيّة التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقوليّة، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم. والمحكيّ عنه في حملها على المفاهيم وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهنيّ... وهذه هي موضوعات حكمة الميزان، بخلاف الأولى. فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته، وكذا الشئيّة والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأوّل المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان» إلى أن يقول: «وهذا هو المراد بقولهم: المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى»^(٢).

(١) انظر: شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيّد أبو رغيف: ص ١١٢ بتصرّف يسير.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٣٢.

توضيح الحال: أننا عندما نتأمل في المفاهيم الموجودة في أذهاننا، نجد أنها تنقسم إلى قسمين أساسيين:

الأول: المفاهيم التي ينتزعها الذهن مباشرةً من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، بمعنى: أن الذهن البشري عندما يتعامل مع حقيقة من حقائق هذا العالم ويرتبط بها بنحو من أنحاء الارتباط، فإنه ينسج لها صورةً لديه في قوته العاقلة، بنحو تكون مطابقةً للواقع الخارجي، كما تقدّم في مبحث الوجود الذهني.

ولا يخفى: أن الارتباط بالحقائق الوجودية، تارة يتم من خلال الحواس الظاهرية، فيحصل لنا تصوّر عن الإنسان، والنبات، والأرض، والسماء، والحرارة والبرودة، والماء والهواء، وهكذا آلاف الأشياء الأخرى التي هي خارجةٌ عنّا، وتشكّل أجزاء العالم الخارجي. وأخرى من خلال الحواس الباطنية، فيحصل لنا تصوّر عن حالاتنا النفسية، كالألم واللذة والخوف، والحزن والفرح وغيرها، ومن الواضح: أن هذا السنخ من التصوّرات يرتبط بأمور موجودة داخل نفوسنا وذواتنا. وقد تقدّم في الفصل الثامن من المرحلة الأولى بيان جملة من خصائص هذه المفاهيم المعبر عنها بالمعقولات الأولية.

وهذا الصنف من المعقولات هو الذي يمكننا أن نميّز الأشياء بعضها عن بعض، وذلك من خلال الإشارة الحسية أو العقلية. وبتعبير آخر: إن هذه المعقولات هي مناط تمايز الأشياء وافتراق بعضها عن بعض، وهي المبيّنة لتعيّنات الأشياء بشكلٍ محدّد، من هنا فإنّ لهذه المفاهيم صلاحية الوقوع في جواب السؤال بـ(ما هو).

الثاني: المفاهيم التي لا تمثّل صورةً مباشرةً للأشياء الخارجية، وليست هي مناطاً لتعيّن الأشياء المختلفة وملاكاً لتمايزها، من هنا فلا يمكن أن تقع في جواب السؤال بـ(ما هو) عن الأشياء، وإنّها تحصل في الذهن في الدرجة الثانية

بعد حصول المعقولات الأوليّة، فهي تمثّل حالةً وصفةً لها، وبتعبير آخر: هي مبيّنةٌ لأحكام المعقولات الأوليّة.

لكن لما كان للمعقولات الأوليّة نحوان من الوجود، هما الخارجيّ والذهنيّ، وكان لكلّ وجودٍ أحكامه الخاصّة به كما تقدّم في مباحث الوجود الذهنيّ، فالمفاهيم التي تبين أحكام الوجود الخارجيّ للمعقولات الأوليّة، يصطلح عليها بالمعقولات الثانويّة الفلسفيّة، وهذه المفاهيم لا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجيّة مباشرة، وإنّما يتوقّف انتزاعها على جهدٍ خاصٍّ يقوم به العقل، من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعض، فيكتشف أنّ بعضها يتوقّف على بعضها الآخر، فيتنزع العلّيّة والمعلوليّة.

أمّا إذا كانت المفاهيم بصدد بيان أحكام الوجود الذهنيّ للمعقولات الأوليّة، فيصطلح عليها بالمعقولات الثانويّة المنطقيّة، لذا عرّفناها فيما سبق^(١): بأنّها غير مأخوذة من الواقع الخارجيّ مباشرةً كما في المعقول الأوّل، ولا تنطبق عليه بنحوٍ من أنحاء الانطباق كما في المعقول الفلسفيّ، وإنّما بعد أن يحصل الإنسان على مجموعة من المفاهيم والمعقولات الأوليّة في ذهنه، يقوم بعملية تحليل ذهنيّ لهذه المقولات الماهويّة، فيجد فيها - مثلاً - مشتركاتٍ ومختصّات، فيسمّي الأوّل جنساً، والثاني فصلاً، ويجد أنّ بعض المفاهيم تدخل في حدّها وحقيقتها بخلاف غيرها، فيسمّي الأوّل ذاتيّاً، والثاني عرضيّاً، وهكذا باقي المفاهيم المنطقيّة. فمثلاً قولنا: (الإنسان نوع) ليس معناه: أنّ الإنسان في الخارج يتّصف بالنوعيّة، وإنّما هو وصفٌ للإنسان الذهنيّ، وكذلك قولنا: (الحيوان جنس) فإنّ الجنسيّة وصفٌ للحيوان بما هو مفهومٌ ذهنيّ، وإلّا فالإنسان والحيوان الخارجيّ لا يتّصف بالنوعيّة ولا بالجنسيّة.

(١) دروس في الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٢٨٠.

قال الشهيد مطهري: «إنَّ المعقولات الثانية الفلسفية: هي عبارة عن صفةٍ وحكمٍ لوجودٍ خارجيٍّ بما هو خارجيٍّ، وليس هو موجوداً خاصاً من الموجودات، مثل الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع وغيره. أمَّا المعقولات الثانية المنطقية فهي مثل المعقول الثاني الفلسفي في كونه ليس صورةً موجودٍ خاصٍّ من الموجودات الخارجية أو النفسية لهذا العالم، بل صفةً خاصةً من صفات الموجودات، ولكن صفةً وجودٍ ذهنيٍّ بما هو ذهنيٍّ. إذن تشترك المعقولات المنطقية مع الفلسفية في أنَّها صورٌ وماهياتٌ لموجوداتٍ خاصةٍ يُدركها الذهن بوصفها حالةً للماهيات، ويفترقان في كون المعقولات الفلسفية حالة الماهيات بما هي خارجية، أمَّا المنطقية فهي حالة الماهيات بما هي ذهنية»^(١).

الفوارق الأساسية بين المعقولات الأولى والثانية

مما تقدّم يمكن أن نفرّق بين المعقولات الأولى والثانية من خلال النقاط التالية:

١. المعقولات الأولى تعبّر عن انعكاسٍ مباشرٍ للحقائق الخارجية، في الذهن، وليس لأية صورةٍ أخرى دخلٌ في تكوين هذه الصور، بخلاف المعقولات الثانية بكلا قسميها، فإنّها لا يمكن أن تحصل في الذهن، إلّا من خلال واسطة صورٍ إدراكيةٍ أخرى، لذا سُمّيت بهذا الاسم؛ لأنّه في الدرجة الأولى تحصل المعقولات الأولى لدى الذهن، وبعد ذلك تحصل المعقولات الثانية، لأنّها تمثّل أحكام المعقولات الأولى وحالاتها. وقد أشرنا في أبحاثٍ سابقة من الجزء الأوّل إلى كيفية انتزاع العقل المفاهيم الفلسفية والمنطقية من المعقولات الأولى.

(١) شرح المنظومة: ص ١٣٧.

لكن لابدّ من الالتفات إلى نكتةٍ أساسيةٍ هي: أنّ المفاهيم الفلسفية إنّما تكون ثانويةً بلحاظ أنّها تعبّر عن حالات وأحكام المعقولات الأولى، وهذا لا يتنافى مع القول بأنّها معقولاتٌ أولىٌ بلحاظ جهةٍ أخرى هي أنّه: بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة فهذه المفاهيم هي أوّل ما تنعكس في الذهن من خلال الارتباط بعالم الخارج، من هنا فهي تحتلّ المرتبة الأولى، بينما تكون المعقولات الأولى في الدرجة الثانية، لأنّها تكون مبيّنةً لحدودها وأحكامها.

وعلى هذا الأساس نفهم السبب في جعل الذهن الماهيّة هي الموضوع، والوجود وأحكامه هو المحمول، وأنّ ذلك وإن كان من عكس الحمل لما هو في الواقع، لكن حيث إنّ المفاهيم الفلسفية تمثّل أحكام المفاهيم الماهويّة، لذا يجعل الذهن الماهيّات موضوعاً، والوجود وخواصّه محمولاً.

٢. «المعقولات الأولى مسبقة بالإحساس والتخيّل، يعني: أنّها كانت موجودة على مستوى الحسّ، ثمّ وجدت على مستوى الخيال، ثمّ لبست ثوب الكليّة والعقلانيّة. مثلاً: المفهوم الكليّ للمرارة، قبل أن يصبح صورةً كليّةً كان موجوداً في الحافظة، وقبل ذلك كان موجوداً أيضاً في الحواسّ بصورةٍ جزئيةٍ حسية، ثمّ أتى على صورةٍ كليّةٍ بمعونة قوّة التجريد والتعميم الذهنيّة. أمّا المعقولات الثانية فلم تسبق بالإحساس والتخيّل والجزئية، يعني: أنّها لم ترد الذهن ابتداءً بشكل جزئيّ وعن طريق الحسّ. مثلاً: (الوحدة) معقولٌ ثانٍ، لم تكن لها صورةٌ خياليّةٌ ولا صورةٌ حسيةٌ أيضاً»^(١).

من هنا فإنّ المفاهيم والمعقولات الأولى تنقسم إلى كليّة وجزئية بحسب الاصطلاح المنطقيّ، بخلاف المفاهيم والمعقولات الثانويّة فإنّها ليست كذلك، فنحن لا نجد إلى جانب هذه المعاني الكليّة مفاهيم وتصوّرات جزئية، فلا

(١) شرح المنظومة: ص ١٢٢.

يوجد في أذهاننا صورةً جزئيةً للعلية إلى جانب مفهومها العام الكلي مثلاً.
٣. «المعقولات الأولية ذات جانبٍ اختصاصيٍّ، يعني: أن لها اختصاصاً بنوعٍ خاصٍّ أو جنسٍ خاصٍّ أو مقولةٍ خاصّةٍ على الأقلّ، أمّا المعقولات الثانية فذات جانبٍ عامٍّ، يعني: ليس لها اختصاصٌ بنوعٍ خاصٍّ أو جنسٍ خاصٍّ أو مقولةٍ خاصّةٍ، ولا يمكن فرز شيءٍ أو عدّة أشياء من بين سائر الأشياء واعتبارها مصداقاً لذلك المفهوم، من هنا تعدّ المعقولات الثانية من الأمور العامّة»^(١).

ويترتب على هذا الفرق: أنّه يمكن حمل مفاهيم فلسفيّة متعدّدة على شيءٍ واحد، بلا أن يؤدي ذلك إلى كثرة الجهات والحيثيّات الخارجيّة. فمثلاً: (زيد) يصدق عليه أنّه موجود وممكن ومعلول وواحد ونحوها، وهذه جميعاً مفاهيم فلسفيّة، وتعدّها لا يكشف عن تعدّد الحيثيّات الخارجيّة، بل البرهان قائم على أن هذه المفاهيم جميعاً تحكي عن مصداقٍ واحدٍ بسيط، من هنا فصدق مفهوم فلسفيٍّ كمفهوم العلة على موردٍ خاصٍّ، لا يكون دليلاً على نفي مقابله. بخلافه في المفاهيم الماهويّة، فإنّه إذا صدقت ماهيّة من الماهيّات على موجود خارجيٍّ، فإنّه يستحيل أن تصدق عليه ماهيّة أخرى، كما تقدّم بيانه فيما سبق.

مّا تقدّم تتّضح أهميّة المعاني والمفاهيم الكلّية عموماً - حيث إنّها تلعب دوراً أساسياً في ألوان الإدراك البشريّ، بنحوٍ لو لم يتوفّر للإنسان القدرة على تكوين هذه المعاني الكلّية، فإنّه لم يكن قادراً على تأسيس العلوم وإعطاء القواعد والقوانين العامّة لها - وتتجلّى أهميّة المفاهيم الفلسفيّة خصوصاً، حيث إنّها الوسيلة التي توفّر للذهن البشريّ قابليّة أن يجعل العالم بأسره خاضعاً لمفاهيم وعناوين متشابهة ومشاركة، رغم أنّ التصورات الماهويّة تجعل تصوّر

(١) شرح المنظومة: ص ١٢٢.

الأنواع والأجناس كلاً منها تصوّراً مستقلاً يُباين بعضها بعضاً. وإذا لم تكن لدينا معقولاتٌ ثانية، لم تكن لدينا مفاهيم عامةٌ تنسحب على أرجاء الوجود، وإذا لم تكن لدينا مثل هذه المفاهيم، لم نتوفّر على (فلسفة) بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. وإذا لم نتوفّر على الأسس الأولى للفلسفة لم يكن لدينا أي علم من العلوم المختلفة.

مما ذكرنا يتبيّن الفرق الأساسي بين الإنسان والحيوان، فإنّ الحيوانات تشترك مع الإنسان في أنّ لها إدراكاً على مستوى الحسّ والخيال، لكنّها تفتقر إلى الإدراك العقليّ، بخلاف الإنسان فإنّه قادرٌ من خلال عمليّة التجريد والتعميم الوصول إلى الإدراكات الكلّية، ولعلّ مقصود من عرّف الإنسان بأنّه (حيوان ناطق) أنّه مدرك للكلّيات.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الأهميّة البالغة للذهن البشري لا تكمن فقط في إدراكه المعقولات الأولى التي هي سنخٌ من الكلّيات، وإنّما تتجلّى في قدرة الإنسان على انتزاع المعقولات الثانية منها، ومن الواضح: أنّ هذه العمليّة أعلى مستوى من التجريد والتعميم، لأنّه من خلال ذلك يستطيع أن يتوفّر على استنتاج القضايا الضرورية من هذه المفاهيم الكلّية بواسطة المعقولات الثانية، فيصوغ قياساً ويستنتج منه، ويأتي بعلم، ويتوفّر على فكر وفلسفة، وبالتالي يتوفّر على فكرٍ منطقيّ.

من هنا فإذا قلنا في تعريف الإنسان: (إنّه حيوانٌ ناطقٌ فيلسوفٌ) أو قلنا: (حيوانٌ فيلسوف) كان مقصودنا: أنّ الإنسان حيوانٌ قادرٌ على إدراك المفاهيم الفلسفيّة العامّة، لكنّا قد قدّمنا تعريفاً أجمع وأصحّ.

ثالثاً: بيان وجه اختلاف المعقولات في العروض والاتّصاف

بعد أن اتّضح ما هو المعقول، وما هي أقسامه، يقع الكلام في بيان نحو

وجود هذه المعقولات، وقد أشار الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية إلى ذلك من خلال الأبيات التالية:

إن كان الاتّصافُ كالعروض في	عقلك فالمعقولُ بالثاني صِفِ
بما عروضه بعقلنا ارتُسم	في العينِ أو فيه اتّصافُهُ رُسم
فالمنطقيّ الأوّل كالمعرّف	ثانيهما مصطلحٌ للفلسفيّ
فمثل شيءٍ أو إمكانٍ	معقولٌ ثانٍ جا بمعنى ثانٍ

وأوضح هو هذه الأبيات بقوله: «وتوضيح المقام: أنّ العارض على ثلاثة أقسام: عارض يكون عروضه للمعروض واتّصاف المعروض به في الخارج، كالسواد. وعارض فيه كلاهما العقل، كالكلية. وعارض عروضه في العقل، ولكن الاتّصاف به في الخارج، كالأبوة؛ فإنّها وإن لم يجازها شيء في الخارج كالكلية، لكن اتّصاف الأب به في الخارج»^(١).

قال الشهيد مطهري: «إنّ هذا البيان الموجود في منظومة السبزواري وُلد في أوساط المتأخّرين، ومن الممكن أن يكون من مختصّات الفيلسوف السبزواري، فنحن لم نعثر على هذا البيان في كلمات سائر الفلاسفة خصوصاً الكبار منهم، أمثال ابن سينا وصدر المتألّهين، سوى أنّنا وجدنا جملةً في أحد فصول الأسفار الأربعة يُسمّ منها هذا الموضوع. ولعلّ تلك الجملة هي منشأ بيان المتأخّرين»^(٢).

وكيفما كان الأمر، فإنّ هذا البيان يتوقّف على تصوّر نسبتين في الواقع في كلّ قضية، هما عروض المحمول على الموضوع، واتّصاف الموضوع بالمحمول، حتّى يمكن أن تختلف إحداهما عن الأخرى أحياناً. وعلى أساس ذلك يمكن

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليقة حسن زاده الآملي: ج ٢ ص ١٦٥.

(٢) شرح المنظومة: ص ١٢٨.

تصوّر الحالات التالية:

١. العروض والاتّصاف كلاهما ذهنيّ، كالكلّية والنوعية والجنسيّة ونحوها. فمثلاً قولنا: (الإنسان كلّ) أو (الإنسان نوع) فإنّه من الواضح: أنّ ظرف اتّصاف الإنسان بالكلّية هو عالم الذهن، لأنّ الإنسان في الخارج إنّما هو جزئيّ وخاصّ، لا كلّيّ قابلٌ للصدق على كثيرين، وهكذا النوعيّة، فإنّ الإنسان بما هو موجودٌ في الذهن يتّصف بأنّه نوع، كذلك ظرف عروض الكلّية والنوعيّة على الإنسان، فإنّه لا يتجاوز عالم الذهن إلى الخارج.

ومن أوضح مصاديق هذه الحالة: المعقولات الثانية المنطقيّة، وهذه هي القضايا الذهنيّة التي عرّفناها فيما سبق، بأن يكون المحمول ناظرًا إلى الموضوع بوجوده في الذهن، فهو حكمٌ على الموضوع بما له من التحققّ والثبوت في الذهن^(١).

٢. العروض والاتّصاف كلاهما خارجيّ، كالحرارة للنار؛ فإنّ الحرارة تعرض في العالم الخارجيّ على النار الخارجيّة، ولا وجود لها في الذهن، كما أنّ اتّصاف النار بالحرارة إنّما يكون بلحاظ النار الخارجيّة، فهي الحرّارة لا النار الذهنيّة. كذلك عندما نقول (زيد قائم) فإنّ القيام عارض لزيد في الواقع الخارجيّ، كما أنّ الاتّصاف إنّما هو بلحاظ الخارج لا الذهن. وأوضح مصاديق هذا القسم هي المعقولات الأوّلية.

٣. العروض في الذهن والاتّصاف في الخارج. ويُعدّ هذا وسطاً بين القسمين السابقين، فهي من جهة العروض تشبه المعقولات المنطقيّة، ومن جهة الاتّصاف تناظر المعقولات الأوّلية؛ كالإمكان والوجوب والامتناع والشيئيّة ونحوها. فمثلاً: إذا قلنا: (الإنسان ممكن) فليس المقصود إثبات الإمكان

(١) دروس في الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٢٨٦.

للإنسان بوجوده الذهنيّ، وإنّما الهدف بيان حكم الإنسان بلحاظ واقعه الخارجيّ، لكن حيث إنّ الإمكان لا يمكن أن يكون له وجودٌ مستقلٌّ في الخارج حتّى يعرض للإنسان، كما يعرض البياض للجسم، كما تقدّم بحثه؛ إذن فالإمكان في نفس الوقت الذي يكون فيه صفةً للإنسان في الخارج، فهو ليس عارضاً له. وهذا هو مراد الحكماء بقولهم: إنّ ظرف الاتّصاف هو الخارج وظرف العروض هو الذهن. وهذه هي المعبر عنها بالمعقولات الثانية الفلسفيّة.

هذه هي الأقسام التي أشار إليها السبزواري في كلامه المتقدّم، والتأمّل في هذه الأقسام يوصلنا إلى أنّه لا إشكال في تحقّق القسمين الأوّلين، وأنّ ما يبدو غريباً هو القسم الثالث، حيث إنّ ظرف الاتّصاف فيه غير ظرف العروض. من هنا ذكر جملة من المحقّقين «أنّا لا نتعلّل أن يكون العروض في عالم، والاتّصاف في عالم آخر، لأنّه لا يكون الاتّصاف إلّا باعتبار العروض وبسببه»^(١).

والصحيح في بيان مراد الحكماء: أن نقف على الفارق الدقيق بين العروض والاتّصاف، فإنّ «العروض متوقّف على تعدّد العارض والمعروض، والاتّصاف أعمّ منه، فإنّ الوصف قد يكون عين الموصوف، وقد يكون أمراً عديميّاً، كما قد يكون أمراً وجوديّاً عارضاً لموصوفه»^(٢).

على هذا الأساس إذا كانت هناك صفةٌ في الخارج، لكن ليس لها وجودٌ مستقلٌّ عن موصوفها، بل هي موجودةٌ بنفس وجود موصوفها خارجاً، وإن كانت هي غير الموصوف مفهوماً، كأوصاف الوجود الحقيقيّة كالوحدة والفعلية والخارجيّة والتشخيص ونحوها، فإنّ هذه المفاهيم وإن كانت مغايرةً

(١) مباحث الدليل اللفظي: ج ٢ ص ٣٩٦.

(٢) نهاية الحكمة، تعليقة: غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ١٨٣.

للموجود مفهوماً لكنّها عينه مصداقاً. ففي مثل هذه الحالة يمكن القول: إنّ الموصوف متّصف في الخارج بتلك الصفة إلّا أنّه لا يقع معروضاً لها، لأنّ العروض فرع الاثنيّة والتعدّد، كما أشرنا، والمفروض عدم ذلك.

وهذا معناه: أنّ المفاهيم الفلسفيّة وإن كانت موجودةً في الخارج، ولكن لا بنحو الوجود الجوهريّ والعرضيّ، وإنّما هي موجودةٌ بعين وجود منشأ انتزاعها، فتكون من الأمور الانتزاعيّة، والمقصود من الأمر الانتزاعيّ هو «أنّ هذا الأمر المنتزع، وذلك المنتزع منه، ليس لهما واقعان، بل لهما واقع واحد، غاية ما في الأمر أنّ ذهننا ينتزع من هذا الواقع مفهومين مستقلّين. تأتي هذه المفاهيم المنتزعة أحياناً على صورة بحيث يكون أحدهما حقيقةً والآخر اعتبارياً، وتأتي أحياناً على صورة الكثرة المفهوميّة، بمعنى أنّ ذهننا ينتزع صفاتٍ مختلفةً باعتبارات مختلفة. مثلاً: نحن نعرف صفاتٍ متعدّدة كالعلم والقدرة والحياة... وننسبها إلى الله تعالى، غير أنّ جميع هذه الصفات ترجع إلى واقع واحد، لأنّها جميعاً عين ذاته المقدّسة، ومن هنا فلا مجال للعروض في المقام.

إذن، السرّ الرئيس في قولنا: إنّ ظرف العروض هو الذهن، وظرف الاتّصاف هو الخارج: أنّه ليس هناك في الواقع عروض، يعني: أنّ حقيقة الأمر ليس هناك شيء لحقّ شيئاً آخر لكي نقول: ما هو ظرف العروض، وأين هو ظرف الاتّصاف؟ هل هو الخارج أم الذهن؟

إذن حينما نقول: إنّ ظرف عروض (الإمكان) على (زيد) هو الذهن، لكنّ ظرف اتّصاف زيد بالإمكان هو الخارج، لا نعني بذلك أنّ (الإمكان) عارض على (زيد) في الذهن كما هو الحال بالنسبة للكلّيّة حيث تعرض على الإنسان في الذهن. إذ الكلّيّة نفسها صفةٌ ذهنيّةٌ للإنسان، أمّا (الإمكان) فليس صفةً ذهنيّةً لزيد. وعليه فالمقصود بـ(العروض) هنا هو مجرد حمل مفهومين

متغايرين على بعضهما فحسب»^(١).

والحاصل: أنّ الاتّصاف بوصف في الأعيان، لا يستلزم تحقّق الوصف فيها بوجودٍ منحازٍ مستقلّ، بل يكفي فيه أن يكون موجوداً بوجود موصوفه.

نحو وجود الموادّ الثلاث

ذكر المصنّف في المتن: «أنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديّان، موجودان في الخارج، لكن بوجود موضوعهما لا بوجودٍ منحازٍ مستقلّ، فهما كسائر المعاني الفلسفيّة من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والقوّة والفعل وغيرها» من هنا لا بدّ من إثبات أمرين:

الأوّل: أنّ الوجوب والإمكان موجودان في الخارج، خلافاً للقول الأوّل الذي يرى أنّهما اعتبارٌ عقليٌّ محض. والدليل الذي اعتمده لإثبات ذلك، هو ما ذكره في الفصل الأوّل من المرحلة الثالثة، من: أنّ صدق القضايا الخارجيّة لا يكون إلّا بمطابقتها للخارج كما تقدّم في الفصل الثامن من المرحلة الأولى، وذلك يستلزم أن تكون القضية الصادقة بما لها من الأجزاء مطابقة للواقع الخارجي، أي: فكما أنّ الموضوع والمحمول متحقّقان في الخارج، كذلك النسبة القائمة بينهما، فإنّها أيضاً متحقّقة في نفس الوعاء الذي وجد فيه الطرفان. وحيث إنّ الوجوب والإمكان يمثلان كيفيّتين للنسبة الخارجيّة القائمة بين الطرفين، فلا بدّ أن تكون خارجيّة أيضاً. وإلّا يلزم أن يكون الموصوف في وعاء والوصف في وعاء آخر، وهو غير معقول كما تقدّم.

إلّا أنّ تمامية هذا الاستدلال تتوقّف على صحّة ما ذكره المصنّف هناك، وحيث إنّنا بيّنا: أنّ ذلك البيان لإثبات وجود النسبة في الخارج غير تامّ، فما يترتّب عليه أيضاً لا يمكن المساعدة عليه.

(١) شرح المنظومة: ص ١٣٢.

الثاني: أنَّهما من الأمور الانتزاعية خلافاً للقول الثاني القائل بأنَّهما من المعقولات الأولى. والدليل على ذلك ما ذكره الحكيم السبزواري بقوله: «لو كان عروض الإمكان للماهية في الخارج، لزم إمَّا التسلسل وإمَّا الخلف وإمَّا خلوهُ الشيء من الموادِّ الثلاث، والتوالي بأسرها فاسدة»^(١) فالمقدّم مثله وهو: أن يكون للإمكان مثلاً وجودٌ مستقلٌّ منحاز.

بيان الملازمة: «أمَّا التسلسل، فلأنَّ معروض الإمكان في الخارج إمَّا ممكن وإمَّا واجب أو ممتنع، وإمَّا لا يكون ممكناً ولا واجباً ولا ممتنعاً. فعلى الأوّل (أي: أن يكون معروضه ممكناً) إمَّا أن يكون ممكناً بذلك الإمكان الذي يعرضه، أو بإمكانٍ آخر قبله، فإن كان ممكناً بذلك الإمكان اللاحق، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان بإمكانٍ آخر، فيلزم التسلسل. وعلى الثاني (أي: أن يكون معروضه واجباً أو ممتنعاً) فيلزم الخلف، أعني صيرورة الواجب أو الممتنع ممكناً. وعلى الثالث (أي: أن لا يكون متكيّفاً بشيء من تلك الكيفيات) يلزم خلوه قبل عروض الإمكان عليه من الموادِّ الثلاث، أعني الوجوب والإمكان والامتناع، وذلك محال لكون الحصر بينها عقلياً»^(٢) على ما تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

(١) شرح المنظومة، تعليقة: حسن زاده الآملي، قسم الحكمة: ج ٢ ص ١٦٩.

(٢) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، للشيخ محمد تقي الآملي: ج ١ ص ١٣٧.

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

وفيها سبعة فصول:

- (١) الماهية من حيث هي ليس إلا هي
- (٢) في اعتبارات الماهية
- (٣) في الكلّي والجزئي
- (٤) في الذاتي والعرضي
- (٥) في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك
- (٦) في بعض ما يرجع إلى الفصل
- (٧) في بعض أحكام النوع

الفصل الأول

ليست الماهية من حيث هي إلا هي

وفيه مباحث:

(١) تعريف الماهية

(٢) قاعدة: الماهية من حيث هي ليست إلا هي

(٣) هل القاعدة بديهية أم نظرية؟

(٤) الإشكال على ارتفاع النقيضين من مرتبة الماهية

الفصل الأول

ليست الماهية من حيث هي إلا هي

الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو - لما كانت من حيث هي، وبالنظر إلى ذاتها في حد ذاتها، لا تأبى أن تتصف بأنها موجودة أو معدومة، كانت في حد ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة؛ بمعنى: أن الموجود واللاموجود ليس شيء منهما مأخوذاً في حد ذاتها، بأن يكون عينها أو جزأها، وإن كانت لا تخلو عن الاتصاف بأحدهما في نفس الأمر، بنحو الاتصاف بصفة خارجة عن الذات. وبعبارة أخرى: الماهية بحسب الحمل الأولي ليست بموجودة ولا لا موجودة، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجودة وإما لا موجودة.

وهذا هو المراد بقولهم: إن ارتفاع الوجود والعدم عن الماهية من حيث هي، من ارتفاع النقيضين عن المرتبة، وليس ذلك بمستحيل، وإنما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه؛ يعنون به: أن نقيض الوجود المأخوذ في حد الذات ليس هو العدم المأخوذ في حد الذات، بل عدم الوجود المأخوذ في حد الذات، بأن يكون حد الذات، وهو المرتبة، قيداً للوجود لا للعدم، أي: رفع المقيد دون الرفع المقيد.

ولذا قالوا: إذا سئل عن الماهية من حيث هي بطرفي النقيض، كان

من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب على الحيثية، حتى يُفيد سلب المقيّد دون السلب المقيّد. فإذا سُئل: هل الماهية من حيث هي، موجودة أو ليست بموجودة؟ فالجواب: ليست الماهية من حيث هي بموجودة ولا لا موجودة، ليفيد: أنّ شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ في حدّ ذات الماهية.

ونظير الوجود والعدم - في خروجهما عن الماهية من حيث هي - سائر المعاني المتقابلة التي في قوّة النقيضين، حتى ما عدّوه من لوازم الماهيات. فليست الماهية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة، ولا كلية ولا جزئية، ولا غير ذلك من المتقابلات؛ وليست الأربعة من حيث هي، زوجاً ولا فرداً.

الشرح

تعرّض المصنّف في هذا الفصل إلى عدد من المباحث؛ وهي:

(١) تعريف الماهية

إنّ كلمة الماهية تُستعمل في كثير من البحوث، فتُستعمل في المنطق والكلام والفلسفة وبعض العلوم الأخرى، كعلم أصول الفقه وغيره، ولذا لابدّ من الوقوف على المراد منها.

الماهية لغةً: مصدرٌ جعليٌّ مأخوذ عن (ما هو) أو (ما هي) نظير المصادر الجعلية الأخرى، كالسملة من ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ والحوقة من (لا حول ولا قوة إلا بالله)^(١).

قال المحقّق الطوسي: إنّ الماهية مشتقة من ما هو، وقال المحقّق اللاهيجي في توضيح هذه الجملة: وهذه اللفظة مشتقة عن (ما هو) فالياء للنسبة والتاء للمصدرية، وعند دخولها حذفت الواو، وأبدلت ضمة الهاء كسرة، فصارت ماهية.

وقال البعض: إنّ لفظة الماهية مركبة من (ما) الاستفهامية وياء النسبة والتاء المصدرية، فزيدت همزة بعد الألف لمجانستها إيّاه، هرباً من التقاء الساكنين، فصارت (ماية) ثمّ قلبت الهمزة هاء، فحصل المعنى المصدرية. ثمّ نقلت إلى ما يقع في جواب (ما هو) والياء للنسبة إلى (ما هو) وإنّما نسبت إلى (ما هو) لأنّها تقع جواباً عنه^(٢).

ولا يخفى: أنّ الروايات المباركة عبّرت عن الماهية بـ(المائية) أيضاً؛ ففي

(١) انظر: تاج العروس للزبيدي: ج ١٩ ص ٧١١.

(٢) انظر: درر الفوائد: ج ١ ص ٢٩٣.

أصول الكافي بالإسناد إلى هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال للزنديق حين سأله: ما هو؟ إلى قوله: «قال له السائل: فله إنية ومائية؟ قال: نعم، لا يثبت الشيء إلا بإنية ومائية...»^(١). وقال الإمام الباقر عليه السلام: «الله معناه: المعبود الذي أله الخلق عن درك ماهيته والإحاطة بكيفيته...»^(٢).

وقد استعملت هذه اللفظة في البحوث الفلسفية على نحوين، أحدهما أخص، والآخر أعم.

١. الماهية بالمعنى الأخص

وهذا المعنى تقدّم في المرحلة الأولى، وقلنا: إنّ الماهية، تُستعمل فيما يجاب به عن السؤال بـ(ما هو).

أي: تقع في جواب (ما هو) بمعنى: أنّ الماهية عبارة عن بيان تمام حقيقة الشيء بجميع ذاتياته، فحينما يسأل عن زيد مثلاً، فيقال: (ما هو زيد؟) فهذا السؤال يراد به معرفة تمام الماهية المختصة بزيد، ولذا يجاب بـ(زيد إنسان) لأنّ الإنسان هو تمام ماهية زيد المختصة به.

قال الشيخ الرئيس: «إنّ الشيء الواحد قد يكون له أوصاف كثيرة كلّها ذاتية، لكنّه إنّما هو (ما هو) لا بواحد منها، بل بجملتها، فليس الإنسان إنساناً بأنّه حيوان، بل بأنّه مع حيوانيته ناطق... فإذا وضع لفظاً مفرداً يتضمّن - لست أقول: يلتزم - جميع المعاني الذاتية التي بها يقوم الشيء، فذلك الشيء مقول في جواب ما هو، مثل قولنا: (الإنسان) لزيد وعمر، فإنّه يشتمل على كلّ معنى مفرد ذاتي له، مثل: الجوهرية والتجسم والتغذي والنمو والتوليد

(١) أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب إطلاق القول بأنّه شيء، الحديث (٦).

(٢) توحيد الصدوق، باب تفسير قل هو الله أحد إلى آخرها، الحديث (٢).

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣٠٩

وقوة الحس والحركة والنطق وغير ذلك، فلا يشذ عنه ما هو ذاتي لزيد شيء، وكذلك الحيوان لا للإنسان وحده، لكن للإنسان والفرس والثور وغيره بحال الشركة، فإنه يشتمل على جميع الأوصاف الذاتية التي لها بالشركة، إنما يشذ منه ما يخص واحداً واحداً منها، فالمقول في جواب ما هو هكذا يكون، وأما الداخل في جواب ما هو فهو كل ذاتي^(١).

وهذا المعنى من الماهية هو الذي يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوورها تصويراً تاماً، وبعبارة أخرى: هو قالب ذهني كلي للموجودات العينية أو الحد المنطقي للشيء الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة، كما تقدم في المرحلة الأولى.

ومما تقدم يتضح: أن الماهية بالمعنى الأخص تستعمل فقط في الموجودات التي يمكن معرفتها بالذهن، بمعنى: أن لها حدوداً وجودية خاصة، وهذه الحدود تنعكس في الذهن، ولا تستعمل في موجودات غير قابلة للمعرفة، كالواجب تعالى؛ لأنه لا ماهية بها بالمعنى الأخص كما هو المشهور، وقد تقدم تفصيل ذلك في المرحلة الأولى.

وهذا المعنى من الماهية هو المقصود في أبحاث هذه المرحلة. وقد ذكرت في كلمات القوم بيانات متعددة لتعريفها، لكن لابد أن يعلم أن ما ذكر ليس تعريفاً حقيقياً، وإنما هو تعريف لفظي.

وهذا ما أشار إليه المصنف في حواشيه على الأسفار - تعقيباً على ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «الماهية: ما به يجاب عن السؤال بما هو» - حيث قال: «تعريف ذكره القوم للماهية المبحوث عنها، وليس بحد، بل هو تعريف لفظي، لأن مفهوم الماهية ليس من الماهيات الخارجية التي حصروها في المقولات

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات (المنطق): ص ١٢.

العشر، بل هو من الأعراض العامة المحمولة على جميع المقولات وأنواعها^(١).
بيان آخر: إن مفهوم الماهية ليس مفهوماً ماهوياً، بل هو مفهوم فلسفي،
وعليه فلا تعريف حقيقي له بالمعنى المصطلح، وإنما يبين من خلال التعريف
اللفظي، كما تقدّم فيما سبق. وبه يندفع إشكال الدور في المقام؛ توضيحه: «أنّ
الماهية منسوبة إلى ما هو، فالياء للنسبة، والتاء علامة النقل، فأخذ (ما هو) في
تعريف الماهية مستلزمٌ للدور، كأخذ (كم هو) في تعريف الكمية، و(كيف
هو) في تعريف الكيفية»^(٢).

تعريفات أخرى للماهية

عرّف الفلاسفة الماهية بالمعنى الأخصّ بتعريفات متعدّدة، منها:
١. ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً. وإن
شئت قلت: قالبٌ ذهنيّ كلٍّ للموجودات العينية، أو قلت: هو الحدّ العقليّ
والخصوصيّة الوجوديّة التي تنعكس في الذهن من الموجودات المحدودة، لذا
عبّر عنها المصنّف في المرحلة الأولى من نهاية الحكمة تارة: بأنّها (ظهورات
الوجود للأذهان) وأخرى: (أنحاء الوجود) وثالثة: (حدود الوجود)^(٣).
قال صدر المتأهّلين في الأسفار: «الماهية في جميع تلك الصفات تابعة
للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهيةٌ خاصّةٌ من الماهيات المعبرّ
عنها عند بعضهم بالتعيّن، وعند بعضهم بالوجود الخاصّ؛ تابعة الصورة
الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها. فكما أنّ العكس يوجد بوجود ذي
العكس ويتقدّر بقدره ويتشكّل بتشكّله ويتكيّف بتكيّفه ويتحرّك بتحركه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢، الحاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق، الحاشية رقم (٢).

(٣) نهاية الحكمة: ص ١٤-١٥.

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣١١

ويسكن بسكونه، وهكذا في جميع الصفات التي تتعلق بها الرؤية، كل ذلك على طريق الحكاية والتخيّل، لا على طريق الأصالة والاتّصاف بشيء منها بالحقيقة، فكذلك حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه، فإنّ الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية^(١).

وقال في موضع آخر: «فإنّ ماهية كلّ شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج، وظلّ له، كما مرّ ذكره سابقاً على الوجه البرهاني اليقيني، مطابقاً للشهود العرفانيّ الذوقي»^(٢).

٢. هي ما يقال في جواب ما هو، وهذا هو التعريف المشهور في كلمات القوم، كما أشار إليه الطوسي في المسألة الأولى من الفصل الثاني في المقصد الأوّل. وذكره السبزواري في منظومته حيث قال:

ما قيل في جواب ما الحقيقة ماهية والذات والحقيقة^(٣)

والمصنّف في المتن حيث قال: «الماهية ما يقال في جواب ما هو» أو «ما به يجب عن السؤال بما هو».

ولكي يتّضح هذا التعريف، لابدّ من بيان أمرين:

الأمر الأوّل: ما هو المراد بـ(ما) الواردة في التعريف، وهل المراد بـ(ما) في قولنا: (ما هو) الحقيقية أو الشارحة؟

الأمر الثاني: لماذا الماهيات تقع في جواب السؤال بـ(ما هو) دون غيرها؟ أمّا الجواب على الأمر الأوّل، فنقول: ذكر المنطقة: أنّ (ما) التي يُسأل بها عن المجهولات، تارة تكون شارحة وأخرى حقيقية. و(ما) الشارحة هي التي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٩٨.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٣٦.

(٣) كشف المراد، المقصد الأوّل، الفصل الثاني، المسألة الأولى.

يُسأل بها عن الشيء قبل العلم بوجوده وتحققه، و(ما) الحقيقية يُسأل بها عن الشيء بعد العلم بتحقيقه. وبتعبير آخر: إنَّ (ما) الشارحة يُسأل بها قبل (هل) البسيطة، و(ما) الحقيقية بعد (هل) البسيطة. والجواب الذي يقع لـ(ما) الشارحة، لا يبيِّن به حقيقة وماهية الشيء المجهول، وإنَّما يبدِّل اللفظ المسؤول عنه بلفظٍ آخر أكثر وضوحاً عند المستمع، فلهذا يحتاج التعريف اللفظيَّ إلى النقل من أصحاب اللغة وأهل الاصطلاح، وهذا ما تتكفَّل به القواميس اللغوية، فإنَّ التحديدات المذكورة فيها إنَّما هي تعريفاتٌ لفظية، كما لو سألت عن معنى (غضنفر) فيجواب: إنَّه (أسد) وكذا لو سألت ما (الوجود) فيقال: إنَّه (الثابت العين) مثلاً. ولا يختصَّ السؤال بـ(ما) الشارحة بالموجودات، بل يشمل كلَّ معنى وُضع له لفظٌ معيَّنٌ يحتاج إلى تفسيرٍ وبيان، حتَّى لو كان من المعدومات.

أمَّا الجواب الذي يقع لـ(ما) الحقيقية، فإنَّه يبيِّن به حقيقة وماهية الشيء المجهول، وإنَّما سُمِّيت هذه الـ(ما) حقيقيةً، لأنَّ السؤال بها عن الحقيقة الثابتة (والحقيقة باصطلاح المناطقة: هي الماهية الموجودة)^(١) كما لو سئل: ما (الإنسان)؟ فيأتي الجواب: (حيوان ناطق).

وعليه فالسؤال بـ(ما) الحقيقية يختصُّ بالأمر الموجود. والحدود المبيِّنة في جواب (ما) الشارحة يصطلح عليها بالحدود الاسمية، والتي تقع في جواب (ما) الحقيقية، بالحدود الحقيقية. والحدود الاسمية قد تختلف عن الحدود الحقيقية، وقد تتطابق معها، وفي الفرض الثاني تكون الحدود الاسمية قبل الهليات البسيطة، حدوداً حقيقية بعدها.

إذا اتَّضح ذلك نقول: إنَّ الماهية إنَّما تقع في جواب (ما) الحقيقية لا

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، منشورات فيروزآبادي: ج ١ ص ٩٤.

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣١٣

الشارحة، وذلك لأننا من خلال هذا السؤال نحاول أن نقف على حقيقة وهوية الشيء الموجود خارجاً، و(ما) الشارحة لا يمكنها أن تبين لنا حقيقة وهوية الشيء الموجود خارجاً، كما هو واضح.

وهذا ما ذكره المحقق السبزواري في ذيل قوله «ما قيل في جواب ما الحقيقة ماهية»: «(ما قيل) أي: مُحل على الشيء، فالشيء معلوم من سياق المقام، (في جواب ما الحقيقة) ماهية للشيء، وقد احتزنا بـ(ما الحقيقة) عن (ما الشارحة) فإن ما يقال في جوابها ليس ماهية، بل هو شرح الاسم»^(١).

وأما الأمر الثاني - لماذا الماهيات تقع في جواب السؤال بـ(ما هو) دون غيرها؟ - فالجواب عنه: إن الحقائق الخارجية أو أكثرها، مؤلفة من حيثيتين مزدوجتين؛ الحثية الأولى: الوجود الذي لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، والحيثية الثانية: الماهية التي تتحد مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن، كما تقدّم في المرحلة الأولى.

وعلى هذا الأساس قلنا: إن جميع المفاهيم المعقولة التي تحكي عن الوجودات الخارجية بما هي وجودات، ليست مفاهيم ماهوية، بل هي عناوين ذهنية لا موطن لها إلا الذهن. فليس بحسب الحقيقة في وعاء العين إلا الوجود والماهيات الموجودة بالوجود». وأما بقية المفاهيم، فلا خبر عنها في الأعيان، وهي التي يطلق عليها بالمعقولات الثانية، الفلسفية والمنطقية.

فالسؤال بقولنا (هو) هو سؤال عن الحقيقة، أي: ما وقع من الشيء في الخارج، وليس هو إلا وجوده الحقيقي، وماهيته التي يعبر عنها بالذات. وأما بقية المفاهيم غير الماهوية، كزوجية الأربعة وفردية الثلاثة، فإنها لكونها من تعمل الذهن، مسلوكة عن العين مفهوماً، وإن كانت ربما تحققت فيها مصداقاً.

(١) شرح المنظومة: ج ١ / ٢ ص ٣٣٠.

وبهذا يتّضح: أنّ الذات المعبر عنها بالماهية، هي المنطبقة على هوية الشيء في العين لا غير. فالسؤال عن هوية حقيقة الشيء التي هي عين هوية الشيء في الخارج لا يقع في جوابه إلا الماهية. فالماهية هي ما يجاب به عن السؤال بـ(ما هو). وهذا ما يشير إليه المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «إنّ الذي عرفناه من الماهية في مباحث الوجود، بمعونة البراهين التي سيقّت فيها: أنّ الحقائق الخارجيّة أو أكثرها مؤلّفة من حيثيّتين مزدوجتين، حيثيّة الوجود الآبية عن الورود في الذهن، وحيثيّة الماهية التي تتحد مع الوجود الخارجيّ في الخارج، ومع الوجود الذهنيّ في الذهن. وبعبارة أخرى: تحلّ الذهن معقولةً، وربّما توجد في الخارج، ولا حيثيّة ثالثة لهما....

فالذي نشير إليه بقولنا هو بالحقيقة من غير مجاز مفروض، هو ما وقع من الشيء في العين، وليس إلا وجوده الحقيقي، وماهيته التي يعبر عنها بالذات. وأمّا سائر المفاهيم غير الماهويّة، كزوجيّة الأربعة وفرديّة الثلاثة، فإنّها لكونها من تعملّ الذهن، مسلوبة عن العين مفهوماً، وإن كانت ربّما تحقّقت فيها مصداقاً كما عرفت. فقد تبين: أنّ الذات المعبر عنها بالماهية، هي المنطبقة على هوية الشيء في العين لا غير. فالسؤال عن هوية الشيء المعقولة، الذي معناه طلب المفهوم المعقول الذي هو عين هوية الشيء في الخارج باتّحادها، بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض، لا يقع في جوابه إلا الماهية. فالماهية هي ما يجاب به عن السؤال بـ(ما هو)»^(١).

٢. الماهية بالمعنى الأعمّ

المراد بالماهية بالمعنى الأعمّ: هي (ما به الشيء هو هو) أي: ما به يتحقّق الشيء، وبهذا المعنى تطلق على الواجب تعالى فيقال: (الواجب ماهيته إنّيته).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي: ج ٢ ص ٢.

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣١٥

قال الشيخ الرئيس في الإلهيات: «إنَّ الأوَّل لا ماهية له غير الإنسية»^(١) فتكون بهذا الاصطلاح شاملةً للماهية بالمعنى الأخصَّ، والموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأوَّل، كالذات الإلهية المقدسة.

قال الشيخ محمد تقي الآملي في تعليقه على شرح المنظومة: «الماهية تطلق على معنيين؛ أحدهما: ما يقال في جواب ما هو، وهو الماهية بالمعنى الأخصَّ الذي في مقابل الوجود، وثانيهما: ما به الشيء هو هو، وهو الماهية بالمعنى الأعم الذي يطلق على الوجود وعلى الماهية بالمعنى الأخصَّ التي في مقابل الوجود»^(٢).

وقال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «وأما قولهم ما به الشيء هو هو، فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها، فيكون التعريف الثاني أعمّ مطلقاً»^(٣).

وقد أشار صدر المتألهين إلى كلا القسمين معاً بقوله: «إنَّ الأمور التي تليها لكلٍّ منها ماهية وإنسية، والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أنَّ الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو. وقد يفسّر بما به الشيء هو هو، فيعمّ الجميع، والتفسير لفظي، فلا دور»^(٤).

(٢) قاعدة: (الماهية من حيث هي ليست إلهي)

قبلولوج في بيان هذه القاعدة ينبغي الالتفات إلى أنَّ المراد من الماهية

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، تحقيق الأستاذين: الأب قنوقي وسعيد زايد: ص ٣٤٤.

(٢) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، العلامة الشيخ محمد تقي الآملي:

ج ١ ص ٢٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي: ج ٢ ص ٢.

(٤) المصدر السابق.

التي هي موضوع القاعدة هي الماهية مطلقاً، سواء كانت موجودة في الذهن أم في الخارج.

وحاصل هذه القاعدة: أنّ من الخواصّ الأساسيّة التي ذُكرت للماهيّات بالمعنى الأخصّ: أنّ العقل حينما يعتبر الماهية في حدّ نفسها، يجدها غير مأخوذٍ في ذاتها شيءٌ من الوجود والعدم. وبعبارة أخرى: إنّ كلّ ماهيةٍ إذا نُظر إلى ذاتها وذاتيّاتها التي هي الجنس والفصل - كما سيأتي في الفصل الخامس من هذه المرحلة - فإنّه لا يُحمل عليها في مقام التعريف إلّا ذاتها وذاتيّاتها. ولازم ذلك: أنّ كلّ ما هو خارجٌ عن تلك الذاتيّات، يكون مسلوباً عنها. فمثلاً: إذا كان قوام الإنسان بـ(الحيوانية والناطقية) فمعناه: أنّ كلّ ما هو خارجٌ عن ذلك، يصحّ سلبه عن الإنسان بما هو إنسان.

وعلى هذا الأساس، لما لم يكن الوجود جزءاً لماهية الإنسان، ولا عينها، إذن يصحّ سلبه عنها، كذلك العدم، فإنّه ليس مأخوذاً لا بنحو الجزئية ولا العينية. من هنا قيل: إنّ الإنسان من حيث هو إنسان، لا موجود ولا معدوم. وهذا الكلام كما يجري في الوجود والعدم، يجري كذلك في جميع الأوصاف والأحكام المتقابلة التي تعرض الماهيّات، كالوحدة والكثرة، والكلية والجزئية، والزوجية والفردية، وغيرها من الصفات.

هذا ما يتعلّق بحال الماهيّات في مقام التعريف.

أمّا لو نظرنا إليها بلحاظ الواقع الخارجي، فإنّ أيّ ماهيةٍ من الماهيّات، لا تخلو بحسب هذا اللحاظ، إمّا أن تكون موجودةً أو معدومةً بالضرورة.

ولا تنافي بين أن تكون باللحاظ الأوّل لا موجودةً ولا معدومةً، وأن تكون باللحاظ الثاني إمّا موجودةً أو معدومةً. وذلك لأنّ السؤال عن ماهية الإنسان مثلاً، تارةً يكون بـ(ما) الحقيقية، فيكون الجواب: (حيوان ناطق) - ومن الواضح أنّه لم يؤخذ لا الوجود ولا العدم في تعريف الإنسان بما هو

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣١٧

إنسان - وأخرى يكون السؤال عن الإنسان بـ(هل) البسيطة، فيكون الجواب: إمّا موجود أو معدوم. وهذا هو مراد الحكماء من قولهم: إنّ الماهية بالحمل الأولي (أي: في مقام السؤال بـ«ما» الحقيقية) ليست هي إلا هي، والماهية بالحمل الشائع (أي: في مقام السؤال بـ«هل» البسيطة) إمّا موجودة أو معدومة. فماهية الإنسان - وهي الحيوان الناطق مثلاً - وإن كانت إمّا موجودة وإمّا معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكنّ كلّاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها، فلإنسان معنى، ولكلّ من الوجود والعدم معنى آخر، وكذلك الصفات العارضة، من الكلية والجزئية والوحدة والكثرة والإمكان والزوجية والفردية، ونحوها من الصفات العارضة عليها، فلماهية الإنسان مثلاً معنى، وللإمكان العارض لها معنى آخر، وللأربعة معنى، وللزوجية العارضة لها معنى آخر.

فالماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا لا موجودة، وهذا هو مراد الفلاسفة من قولهم: (إنّ ارتفاع الوجود والعدم عن الماهية من حيث هي، ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهية).

قال صدر المتألهين في الأسفار: «وليس أنّ الإنسانية إذا لم تخلّ من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص، تكون من حيث إنّها إنسانية، إمّا واحدة أو كثيرة أو عامّة أو خاصّة، وهكذا الحكم في سائر المتقابلات، التي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها. وسلب الاتّصاف من حيثية لا ينافي الاتّصاف من حيثية أخرى»^(١).

وبتعبير المصنّف في تعليقه على الأسفار: إنّ هناك «فرقاً بين أن يكون الشيء مع الشيء، وأن يكون الشيء نفس الشيء، فكما أن ليس كلّ من الوجود

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٤.

والعدم أو الوحدة والكثرة أو العموم والخصوص أو غير ذلك، في حد ذات الآخر، كذلك ليست في حد ذات أية ماهية كانت، بمعنى أنها ليست عينها ولا جزءها، وإن لم تخل منها^(١).

ومما تقدّم يتّضح: أن مضمون هذه القاعدة أمران:

الأول: أن الماهية في مرتبة ذاتها، ليست إلا ذاتها وذاتياتها.

الثاني: أن الأمور الخارجة عن ذات الماهية، يصحّ سلبها عنها، فهي بالحمل الأولي لا موجودة ولا لا موجودة، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجودة وإما معدومة.

(٣) هل القاعدة بديهية أم نظرية

بناءً على ما تقدّم في توضيح قاعدة: (الماهية من حيث هي ليست إلا هي) ينبثق السؤال التالي: هل هذه القاعدة بديهية، أم نظرية فتحتاج إلى استدلال؟ في المقام قولان:

القول الأول: قاعدة (الماهية من حيث هي ليست إلا هي) نظرية. وهذا هو الظاهر من كلام المصنّف في المتن تبعاً لجملة من الفلاسفة، حيث إنّه حاول الاستدلال على إثبات ذلك ببيان مؤداه صحة اتّصاف الماهيات بالأمور المتقابلة، فلو كانت في مرتبة ذاتها موجودة، لم تتّصف بالمعدومية، وبالعكس، أي: لو كانت في مرتبة ذاتها معدومة، لم تتّصف بالموجودية، ولو كانت في ذاتها جزئية لم تتّصف بالكلية، وبالعكس، ولو كانت في مرتبة ذاتها واحدة لم تتّصف بالكثرة، وبالعكس. فمن صحة اتّصافها بالموجودية تارة والمعدومية أخرى، وكذا بالوحدة والكثرة، أو الجزئية والكلية، يستكشف أنّها في مرتبة ذاتها ليست شيئاً منها، بل هذه الأمور أحوال طارئة عليها، وعلى هذا الأساس

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٤، حاشية الطباطبائي رقم (١).

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣١٩

يتّضح: أنّ الماهية في مرتبة كونها معروضة لتلك الأحوال ليست شيئاً منها، كما أنّ الجسم في مرتبة كونه معروضاً للسواد والبياض ليس شيئاً منهما؛ وذلك لأنّ الجسم بعدما يطرأ عليه السواد يصير أسود، وبعد أن يطرأ عليه البياض يصير أبيض.

وبهذا البيان يستدلّ: أنّ الماهية ليست من حيث هي إلا هي. وعليه فتكون هذه القاعدة نظرية.

القول الثاني: قاعدة (الماهية من حيث هي ليست إلا هي) بديهية. وهذا القول لم يتعرّض له المصنّف في المتن، لكن لا بأس بالتعرّض له هنا. وقبل بيان هذا القول نستعرض مناقشة القول الأوّل، وحاصل هذه المناقشة: أنّ ما تقدّم من استدلال المصنّف - على قاعدة الماهية من حيث هي ليس إلا هي - ليس بتام؛ وذلك لأنّه أخصّ من المدعى؛ لأنّ هناك جملة من الأحكام والعوارض اللازمة للماهيات لا يجري الاستدلال المذكور فيها، كالزوجية للأربعة، والفردية للثلاثة، والإمكان للماهية، فإنّ ماهية الأربعة لا تقبل الاتّصاف بما يقابل الزوجية، وهي الفردية، وماهية الثلاثة لا تقبل الاتّصاف بما يقابل الفردية، وهي الزوجية، والماهية لا تقبل الاتّصاف بما يقابل الإمكان، مع أنّها جميعاً خارجة عن ذات الماهية، كما صرح به المصنّف في المتن بقوله: «فلماهية الإنسان معنى، وللإمكان العارض لها معنى آخر، وللأربعة مثلاً معنى وللزوجية العارضة لها معنى آخر»^(١).

وأما استدلال أصحاب هذا القول على كون قاعدة الماهية من حيث هي ليست إلا هي بديهية، فحاصله: أنّ «تصوّر قضية: (ليست الماهية من حيث هي إلا هي) كافٍ في التصديق بها، فإنّ مفادها: أنّ الماهية في حدّ ذاتها ليست

(١) بداية الحكمة: ص ٧٥.

إلا ذاتها، بمعنى أنّها ليست شيئاً غير ذاتها»^(١).

وهذا ما صرح به المصنّف نفسه في حواشيه على الأسفار بقوله: «فالسُّلوب التي في قولهم: الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة... إلخ، إنّها هي سلوبٌ بحسب الحمل الأوّل، أي: إنّ مفهوم الإنسان مثلاً، هو مفهوم الإنسان، وليس بمفهوم الموجود ولا مفهوم المعدوم وهكذا، ولذا كانت القضية بديهية»^(٢).

(٤) الإشكال على ارتفاع النقيضين من مرتبة الماهية

تقدّم: أنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، فالوجود والعدم غير مأخوذ في حدّ الماهية، ومن هنا قالوا: إنّ الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة.

وقد أُورد على ذلك إشكالٌ مشهور، وهو: أنّ قولهم (ليست الماهية من حيث هي بموجودة ولا لا موجودة) صريحٌ في سلب الوجود والعدم عن الماهية، وهذا يستلزم ارتفاع النقيضين عن الماهية من حيث هي، فإنّ الوجود والعدم نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلو قبلنا أنّ الماهية من حيث هي لم يؤخذ فيها الوجود والعدم، لزم ارتفاع النقيضين، وهو ممتنع عقلاً، وهكذا باقي الصفات والعوارض المتقابلة.

ناقش المصنّف هذا الإشكال بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أنّ المراد من العبارة: هو أنّ ارتفاع الوجود والعدم عن مرتبة ذات الماهية ومن حيث هي إنّها هو ارتفاع للوجود والعدم - النقيضين - عن مرتبة الماهية فقط، وليس ارتفاعهما في جميع المراتب، وإذا كان المراد بذلك

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفيّاضي: ج ١ ص ٢٦٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣، حاشية الطباطبائي رقم (٣).

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣٢١

هو ارتفاع الوجود والعدم في مرتبة واحدة فقط، وهي مرتبة الماهية، فلا يقتضي ارتفاع النقيضين، ولا يستلزم محالاً؛ لأنّ المحال هو ارتفاعهما عن جميع المراتب مطلقاً، أي: عن الواقع بجميع مراتبه، فإنّ رفع الطبيعة إنّما يكون برفع جميع الأفراد.

وهذا ما صرح به جملة من أعلام القوم. قال صدر المتألهين في الأسفار: «لأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع، غير مستحيل، بل إنّما المستحيل خلّوه في الواقع، لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة»^(١). وقال السبزواري في شرح المنظومة: «وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، لأنّ معناه: أنّ كلّ واحد منهما ليس عيناً للماهية ولا جزءاً منها، وإن لم يخل عن أحدهما في الواقع»^(٢). ومراده: أنّ «ارتفاع النقيضين في المرتبة عبارة عن كون النقيضين معاً خارجاً عن حقيقة الشيء، كالسواد واللاسود بالقياس إلى الجسم، فإنّ شيئاً منهما ليس ذات الجسم وعين ماهيته، ولا جزءاً من ماهيته، وإن لم يكن في مرتبة عروض السواد لا يخلو عن أحدهما. ومنه يظهر: أنّ السرّ في جواز ارتفاعهما عن المرتبة، عدم كون مرتبة الماهية مرتبتها (أي: السواد واللاسود) فالمحال ارتفاع النقيضين في مرتبة تحقّق أحدهما، لا في مرتبة لا تكون مرتبتها»^(٣) وهذا معنى ما ذكره في المتن بقوله: «إنّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية يريدون به: أنّ شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية».

لكنّ ظاهر مناقشة المصنّف للإشكال غير قابلة للقبول؛ لأنّ مرجعها إلى السالبة بانتفاء المحمول، أي: إنّ الوجود والعدم المرفوعين عن مرتبة الماهية،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٤.

(٢) شرح المنظومة، علّق عليه آية الله حسن زاده الأملي: ج ١ / ٢ ص ٣٣٤.

(٣) درر الفوائد، تأليف: العلامة الشيخ محمد تقي الأملي: ج ١ ص ٢٩٥.

وإن كانا نقيضين، إلا أنه يجوز ارتفاعهما. من هنا أشكل على هذا بأن القواعد العقلية غير قابلة للتخصيص.

وبتعبير الحكيم السبزواري في منظومته: «عقلية الأحكام لا تخصص» وليس حالها كالعمومات اللفظية التي تقبل التخصيص، وإنما مآل الاستثناء فيها إلى انهدامها وعدم تماميتها من رأس، كما هو مبرهن في محله. لذا حاول المصنّف قدس سرّه في المتن أن يرجع هذه المناقشة إلى المناقشة الثانية التي ذكرها المحققون للتخلص من هذه الشبهة.

المناقشة الثانية: أن الوجود ينقسم إلى مطلق ومقيّد، كذلك العدم فإنّه مطلق ومقيّد كالعدم الذاتي والعدم الزماني، ولما كان نقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض الوجود المطلق رفع الوجود المطلق، ونقيض الوجود المقيّد رفع الوجود المقيّد، كذلك نقيض العدم المطلق رفع العدم المطلق، ونقيض العدم المقيّد رفع العدم المقيّد.

وفيما نحن فيه لا نريد أن نرفع الوجود المطلق والعدم المطلق عن مرتبة الماهية، وإنما نريد رفع الوجود المقيّد بالمرتبة والعدم المقيّد بالمرتبة. وبتعبير آخر: لا نريد أن نقول: إنّ الماهية من حيث هي لا موجودة مطلقاً ولا معدومة مطلقاً، أي: في جميع المراتب الوجودية، وإنما نريد أن نقول: إنّ الوجود لا هو جزء في ماهية الإنسان مثلاً، ولا هو عين تلك الماهية، كذلك العدم، فإنّه لا هو جزء الماهية ولا عينها، وهذا هو المراد من الوجود المقيّد والعدم المقيّد.

ومن الواضح: أن الوجود المقيّد ليس نقيضه العدم المقيّد، وإنما نقيضه رفع الوجود المقيّد، كذلك العدم المقيّد، ليس نقيضه الوجود المقيّد، بل رفع العدم المقيّد، فإذا كان النقيضان هما الوجود المقيّد ورفع، فلا بد أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً؛ لاستحالة اجتماعهما وارتفاعهما، وقد تقدّم: أن الوجود لم يؤخذ قيماً في الماهية، فيكون رفعه هو الصادق، وأخذه قيماً هو الكاذب.

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣٢٣

كذلك في جانب العدم، فإنه لم يؤخذ قيداً في الماهية، فيكون رفعه هو الصادق. وبهذا يتّضح: أنّ قول الحكماء (ليست الماهية من حيث هي بموجودة ولا لا موجودة) يعنون بنقيض الوجود: النقيض الملحوظ في حدّ الذات، الذي هو عدم الوجود في حدّ الذات أيضاً، ولا يعنون بنقيض الوجود، العدم في حدّ الذات، فنقيض الوجود في مرتبة الماهية عبارة عن رفع المقيّد - أي: رفع الوجود نفسه - لا الرفع المقيّد، وهو العدم في مرتبة الماهية.

والحاصل: أنّ نقيض كلّ شيء سلبيّ، أي: سلب ذلك الشيء. فإذا لاحظنا وجود الماهية مقيّداً، كان نقيضه سلب نفس الوجود المقيّد، أي: عدم ذلك الوجود المقيّد لا العدم المقيّد، فنقيض قولنا: (الماهية من حيث هي موجودة) عبارة عن (ليست الماهية من حيث هي بموجودة) وليس نقيضها (الماهية من حيث هي معدومة) لأنّ العدم هنا مقيّد بمرتبة الذات، والنقيض ينبغي أن يكون مبيّناً لسلب وعدم ذلك الوجود المقيّد.

وبهذا يتّضح: أنّ قولنا: (ليست الماهية من حيث هي موجودة) و(ليست الماهية من حيث هي معدومة) ليس من قبيل ارتفاع النقيضين؛ لعدم تحقّق التناقض بينهما؛ لأنّ كلّاً من القضيتين لا تعدّ نقيضاً للآخرى. وهذا معنى ما ذكره المحقّق السبزواري بقوله: «فما هما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا ليسا بنقيضين»^(١).

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة، أعني من حيث أخذها كذلك سلباً بسيطاً، وكذا كلّ مفهوم مسلوب عنها، إلّا مفهوم نفسها، فالسلوب البسيطة كلّها صادقة إلّا سلب نفسها، والإثباتات كلّها كاذبة إلّا إثبات نفسها، إذ الماهية من حيث هي

(١) شرح المنظومة، علّق عليه آية الله حسن زاده الآملي: ج ١ / ٢ ص ٣٣٥.

هي ليست إلهي، وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين، وذلك لما قيل: إنَّ نقيض وجود شيء في تلك المرتبة، سلب ذلك الوجود فيها، أي: سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة، بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه، فهذا السلب هو سلب المقيّد، لا السلب المقيّد، وبين المعنيين فرقٌ كما لا يخفى^(١).

فتحصّل: «أنَّ الوجود والعدم المقيّدين ليسا بنقيضين، وإطلاق النقيضين عليهما هو بالمساحة، وباعتبار حالهما لو أخذنا مطلقيين. وهذا هو مرادهم بأنَّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة غير محال، يعنون به: أنَّ الوجود المقيّد والعدم المقيّد ليسا بنقيضين حقيقةً، لا أنَّهما مع كونهما نقيضين حقيقة يجوز ارتفاعهما، فإنَّه لا معنى لتخصيص هذه القاعدة العقلية التي هي أبده البديهيّات وأولى الأوائل»^(٢).

وهذا هو السبب في تقديم الحكماء للسلب على الحيثية، إذا سئل عن الماهية بهذا السؤال وهو: هل الماهية من حيث هي موجودة؟ أي: هل الوجود والعدم عين الماهية أم لا؟

فلكي يكون الجواب صحيحاً مطابقاً للواقع، يجب تقديم أداة السلب على القيد المتأخّر عن الماهية، فيجواب: (ليست الماهية من حيث هي بموجودة ولا لا موجودة) فيتمّ سلب طرفي النقيض من الماهية - في الجواب - والسبب في تقديم السلب على الحيثية، ليعود قيد الحيثية إلى متعلّق السلب وليس إلى السلب نفسه.

وتوضيح ذلك: إنَّ أداة السلب مقيّدة بقيد (هي هي) فإذا قدّمنا السلب (أي: ليست الماهية...) فالذي يحصل هو الرفع المقيّد، والرفع المقيّد ليس نقيضاً للمقيّد، بل نقيض المقيّد هو رفع المقيّد، وعليه فإنَّ تقديم السبب في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٧١.

(٢) تعلية على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، رقم (٨٤).

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣٢٥

تقديم أداة السلب لأجل الحصول على رفع المقيّد، أمّا لو أخرنا أداة السلب - أعني ليس - لم نحصل على هذه النتيجة ولم يتحقّق جواب السؤال؛ لأنّه بتأخير أداة السلب يكون المرفوع هو الوجود واللاوجود المطلق، وليس المرفوع هو المقيّد بمرتبة الماهية، وما يجب رفعه هو المقيّد بمرتبة الماهية لا المطلق؛ لأنّ الرفع المقيّد هو مراد السائل، وهو يتمّ بسلب الوجود، والعدم المقيّد في مرتبة ذات الماهية، وسلب الوجود والعدم المقيّد في مرتبة ذات الماهية ليسا متناقضين.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «فإن سألنا عن الفرسيّة بطرفي النقيض مثلاً، هل الفرسيّة ألف أم ليس [بألف]؟ لم يكن الجواب أيّ شيء كان، ليس على السلب بعد من حيث هي، بل على أنّه [قبل] من حيث هي، أي: ليس يجب أن يقال: إنّ الفرسيّة من حيث هي فرسيّة هي ليست بألف، بل ليست من حيث هي فرسيّة بألف، ولا شيء من الأشياء». إلى أن قال: «فإن سألنا سائل وقال: أأستم تجيبون، فتقولون: إنّها ليست كذا وكذا، وكونها ليست كذا غير كونها إنساناً بما هو إنسان.

فنقول: إنّنا لا نجيب أنّها من حيث هي إنسانيّة [ليست] كذا، بل نجيب: أنّها ليست من حيث هي إنسانيّة كذا، وقد علّم الفرق بينهما في المنطق»^(١).

وعلق صدر المتألّهين في تعليقه على قول الشيخ: «فإن سألنا عن الفرسيّة...» بقوله: «يريد: أنّ الماهية ليست من جهة نفسها أو باعتبار حدّها، شيئاً آخر غير نفسها ومقومات نفسها من وحدة أو كثرة أو وجود أو عدم أو عموم أو خصوص أو شيء من طرفي المتناقضين مع أنّها متّصفة بأحد الطرفين في الواقع؛ وسلب الاتّصاف بشيء من حيثيّة، لا ينافي الاتّصاف به من حيثيّة أخرى، كما

(١) إلهيات الشفاء، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة؛ المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٤٨-٥٠.

أنَّ الإنسان ليس من حيث هو أبيض كاتباً، ولا من حيث هو عالمٌ متحرِّكاً، مع أنَّه كاتبٌ وعالمٌ. فلو سألنا عن الإنسانيَّة بطرفي النقيض بأن قيل: هل الإنسانيَّة بما هي إنسانيَّةٌ، موجودةٌ أم لا، واحدةٌ أم لا؟ لم يكن الجواب إلَّا بسلب أيِّ شيء كان المسؤول عنه من المتقابلات غير الماهيَّة، فإنَّ الجواب حينئذٍ السلب لا الإيجاب، ولكنَّ ذلك بشرط تقديم حرف السلب على الحيثيَّة، بأن يقال: ليس الإنسان من حيث هو إنسانٌ بكاتب ولا لا كاتب، لا أن يقال: الإنسان بما هو إنسان ليس بواحد ولا موجود، فإنَّ من الصفات ما يوصف ويتَّحد بها الماهيَّة من حيث تلك الماهيَّة، ولكنَّ حيثيَّتها غير حيثيَّة الماهيَّة، بمعنى: أنَّ معنييهما متغايران، وإن اتَّحدا في الوجود»^(١).

ثم بيَّن حالات الماهيَّة بقوله: «إنَّ للماهيَّة بالقياس إلى عوارضها حالتين؛ إحداهما: لا اتِّصاف بها ولا بنقائضها أيضاً عندما أخذت من حيث هي هي، وتلك الحالة بالقياس إلى العوارض التي هي يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما، والأخرى: الاتِّصاف بها حين أُخذت كذلك، وهي بالقياس إلى العوارض التي يعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود، كالوجود والوحدة والإمكان والشيئيَّة وغيرها، فالماهيَّة بالقياس إلى عوارض الوجود لا يخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الأمر، وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود، وأمَّا بالقياس إلى عوارض نفسها فإنَّها وإن لم تخلُ عن أحد الطرفين، لكن ليست حيثيَّة نفسها حيثيَّة ذلك العارض»^(٢).

وبعد ذلك عاد مجدداً لبيِّن المراد من تقدّم أداة السلب، حيث قال: «الذي شرط الشيخ من أن لا يكون السلب بعد، من حيث إنَّها هو بالقياس إلى

(١) تعلية صدر المتألِّهين على إلهيَّات الشفاء: ص ١٨١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨٢.

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣٢٧

العوارض التي لا يخلو الماهية من حيث هي من أحد طرفيها، وأما حالها بالقياس إلى العوارض الخارجية، فالخلو عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جائز؛ إذ ليس إذا لم يكن للإنسان حركة في مرتبة ذاته، كان له مقابل الحركة؛ لأنّ خلوّ الشيء في الواقع عن النقيضين وإن كان مستحيلاً، لكنّ خلوّه عنها في مرتبة من الواقع غير مستحيل؛ لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة. على أنّ نقيض حصول الشيء في مرتبة، هو سلب حصوله في تلك المرتبة، بأن يكون المرتبة قيداً للمنفى لا للنفي، أعني رفع المقيّد لا الرفع المقيّد. ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض، كان الجواب الصحيح سلب كلّ منهما. ولو سئل بالطرفين في شيء من عوارض الماهية، كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية، ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية أنّ ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتّى صحّ الجواب في لوازم الماهية كما فهمه صاحب المواقف، حيث قال: تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاؤها للسلب؛ لظهور فساده، ولا الغرض أيضاً من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع؛ لأنّ مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه^(١).

وعلق صدر المتأهّلين أيضاً على قول الشيخ: «وقد عرفت الفرق بينهما في المنطق» بقوله: «إشارة إمّا إلى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب، أو إلى الفرق بين العنوان والمصدق، أو إلى الفرق بين الحمل الذاتي الأوّل والحمل الشائع المتعارف، أو إلى الفرق بين سلب المقيّد والسلب المقيّد»^(٢).

وقال الحكيم السبزواري:

(١) تعلية صدر المتأهّلين على إلهيات الشفاء: ص ١٨١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨٣.

وقدّم من سلباً على الحيثيّة حتّى يعمّ عارض المهيّة^(١)
ثمّ ذكر في شرحه خلاصة ما في تعليقه صدر المتأهّلين المتقدّمة، وقال في
آخره: «وقد يقال: تقديم فائدة السلب غير ذلك، وما ذكرنا أولى»^(٢).

حكم سائر المعاني المتقابلة حكم الوجود والعدم

تقدّم: أنّ الماهيّة ليست من جهة نفسها أو اعتبار حدّها، شيئاً آخر غير
نفسها ومقوّمات نفسها من وحدة وكثرة، أو وجودٍ وعدم، أو عمومٍ
وخصوص، أو أيّ شيء من طرفي المتناقضين، مع أنّها تتّصف بأحد الطرفين
في الواقع الخارجي. وسلب الاتّصاف بشيء من حيثيّة، لا ينافي الاتّصاف من
حيثيّة أخرى كما تقدّم.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ المعاني المتقابلة كالوحدة والكثرة، والكلية
والجزئية، والعموم والخصوص ونحوها، حكمها حكم الوجود والعدم، وما
قيل في سلب الوجود والعدم عن مرتبة ذات الماهيّة، يجري في لوازم الماهيّة؛
لأنّ مرتبة ولوازم الماهيّة من حيث إنّها لوازم الماهيّة تختلف عن مرتبة
ملزوماتها، والملزوم كالأربعة بما هي أربعة مثلاً، ليست إلّا أربعة، لا هي زوج
ولا هي لا زوج، وإن كانت زوجاً؛ لاتّصافها بذلك.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «الماهيّة...»، ذكر المحقّق السبزواري: أنّ الماهيّة أعمّ
من الذات والحقيقة، قال في شرح المنظومة: «والذات والحقيقة، أي: كلّ
واحد منهما، قيلت عليها، أي: على الماهيّة، مع وجودٍ خارجيّ، فلا يقال: ذات

(١) شرح المنظومة: ج ١/ ٢ ص ٣٢٩.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٢٩، وص ٣٣٦.

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣٢٩

العنقاء وحقيقتها، بل ماهيتها، فإن الماهية أعمّ منهما، لكن ربّما لا يراعى هذا الفرق فيُستعمل كلٌّ بمعنى^(١).

وذلك لأنّ الماهية تطلق على ما يطلق عليه الذات والحقيقة، أي: تطلق على الماهية الملحوظة مع وجودٍ خارجيٍّ، وعلى الماهية الملحوظة مع وجودٍ ذهنيٍّ، التي يقال عليها المفهوم، وعلى الماهية من حيث هي التي هي أعمّ من الذات والحقيقة ومن المفهوم. وعليه تكون النسبة بين الماهية والذات والحقيقة عموماً مطلقاً بحسب الصدق.

• قوله قدّس سرّه: «فليست الماهية من حيث...»، إنّ الحيشية تعني وجود شيء ذي أبعاد وجوانب متعدّدة، يتوصّل إليها الذهن من خلال التحليل، وهذه الأبعاد قد تكون عينية وخارجية، فعندما يقال: إنّ هذا الشيء من حيث كذا هو هكذا، فإنّ ذلك يعني: أنّ هذا الحكم يخصّ هذه الجهة دون سواها من الجهات الأخرى. فمثلاً: حين يُقال: الإنسان موجودٌ نام، فهل هذا الحكم ثابتٌ للإنسان من جهة كونه إنساناً، أي: حيواناً ناطقاً؟ الجواب: كلا. أو أنّه ثابتٌ له من جهة كونه ناطقاً ذا عقلٍ وشعور؟ الجواب: كلا. أو أنّه ثابتٌ له من حيث هو حيوان؟ الجواب: كلا. أو أنّه ثابتٌ له من جهة كونه جسماً مركّباً من عدّة عناصر؟ الجواب: كلا. إذن، من أية حيشية وجهة يلحقه هذا الحكم؟ الجواب: إنّما يكون الإنسان موجوداً نامياً، من حيث هو جسمٌ حيٍّ، أي: إنّ هذا الحكم يتعلّق بالإنسان من هذه الجهة، بغضّ النظر عن الجهات الأخرى، كالناطقية والحيوانية والجسمية؛ لأنّ خاصية النموّ ثابتةٌ للكائن الحيّ من حيث هو كذلك^(٢).

والحيشية في كلماتهم إمّا إطلاقية أو تعليلية أو تقييدية، كما تقدّمت في

(١) شرح المنظومة، علّق عليه آية الله حسن زاده الآملي: ج ١ / ٢ ص ٣٣٣.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي: ج ٤ ص ٢٢٦.

الفصول السابقة.

• قوله قدس سره: «الماهية بحسب الحمل الأولي ليست بموجودة ولا لا موجودة»، قال الشيخ الفيّاض في تعليقه على نهاية الحكمة: «لا يخفى عليك: أنّ عدّ هذا الحمل حملاً أولياً مبتنٍ على ما يراه هو قدس سره من أنّ حمل ذاتي الشيء عليه حملٌ أولي. فلو تحلّ الوجود بهذا الحمل على الماهية، استلزم كون الوجود ذاتياً لها، فسلب الوجود عنها بحسب هذا الحمل يُفيد أنّه ليس بذاتي لها.

وأما على المشهور من اختصاص الحمل الأولي بحمل الشيء على نفسه، فحمل الوجود على الماهية ليس حملاً أولياً، سواء أكان ذاتياً للماهية مأخوذاً في حدّ ذاتها، أم لم يكن. فسلبه عنها بحسب هذا الحمل، لا يُفيد عدم كونه مأخوذاً في ذاتها وذاتياً لها»^(١).

• قوله قدس سره: «وإن كانت بحسب الحمل الشائع إمّا موجودة وإمّا لا موجودة»، الحمل الشائع: هو الحمل الذي يكون فيه الموضوع مصداقاً للمحمول، ويكون المحمول فيه عرضياً للموضوع، أمّا الحمل الأولي: فهو الحمل الذي يكون المحمول عين الموضوع أو كان ذاتياً له، على ما ذهب إليه المصنّف قدس سره.

• قوله قدس سره: «إنّ ارتفاع الوجود والعدم... من ارتفاع النقيضين عن المرتبة»، أي: عن مرتبة ذات الماهية.

• قوله قدس سره: «وإنما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه»، أي: جميع مراتب الواقع، الشاملة لمرتبة ذات الماهية، ومرتبة خارج ذاتها؛ بأن لا تكون الماهية موجودة ولا لا موجودة في مرتبة ذاتها وفي خارج ذاتها؛ بأن يُسلب عنها النقيضان بحسب الحمل الأولي وبحسب الحمل الشائع كليهما.

(١) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٦٩.

ليست الماهية من حيث هي إلا هي ٣٣١

• قوله قدس سره: «حتى يفيد سلب المقيّد دون السلب المقيّد»، أي: نقول في الجواب (ليس الإنسان من حيث هو، موجوداً ولا معدوماً) حتى تكون القضية صريحة في السلب ويكون مفادها سلب الوجود والعدم المقيدين بكونهما في مرتبة الذات عن الإنسان، ولا نقول في الجواب (الإنسان من حيث هو ليس موجوداً ولا معدوماً) حتى يُتوهم أنّ القضية موجبة معدولة المحمول، ويكون مفادها: أنّ الإنسان من حيث هو عبارة عن تلك الـليسيّة، وهي ليسيّة مقيّدة؛ لأنّ (ليس) قد ترد على الوجود والعدم، وقد ترد على أشياء أخرى من قبيل الضحك مثلاً، فالليسيّة في قولنا: (ليس موجوداً ولا معدوماً) ليسيّة خاصّة مقيّدة بكونها واردة على الوجود والعدم.

• قوله قدس سره: «سائر المعاني المتقابلة التي في قوّة النقيضين»، لا يخفى: أنّ التقابل هنا أريد به معناه اللغوي، لأنّه سيجيء في الفصل التاسع من المرحلة السابعة: أنّ لا تقابل بين الواحد والكثير أصلاً، وإنّما هو اختلاف تشكيكيّ. قال: «والحقّ أنّ ما بين الواحد والكثير من الاختلاف، ليس من التقابل المصطلح في شيء، لأنّ اختلاف الموجود المطلق - بانقسامه إلى الواحد والكثير - اختلاف تشكيكيّ يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق». والمراد بقوله «في قوّة النقيضين»: أنّ كلّاً من المتقابلين لطرده الآخر بالذات، يكون في قوّة النقيض له، فالسواد مثلاً في قوّة عدم البياض، وكذلك البياض في قوّة عدم السواد.

خلاصة الفصل الأوّل

• استعمل لفظ الماهية في البحوث الفلسفيّة على نحوين؛ أحدهما: أخصّ، والآخر: أعمّ. الماهية بالمعنى الأخصّ: هي التي تستعمل فيما يجاب به عن السؤال بـ(ما هو) أي: لبيان تمام حقيقة الشيء بجميع ذاتيّاته. أمّا الماهية

بالمعنى الأعمّ: فهي (ما به الشيء هو هو) أي: ما به يتحقق الشيء. فهي تطلق على الوجود وعلى الماهية بالمعنى الأخصّ التي في مقابل الوجود.

• المراد من قاعدة (الماهية من حيث هي ليست إلّا هي) هو: أنّ كلّ ماهية إذا نُظر إلى ذاتها وذاتياتها التي هي الجنس والفصل، فإنّه لا يحمل عليها في مقام التعريف إلّا ذاتها وذاتياتها. ولأزم ذلك: أنّ كلّ ما هو خارجٌ عن تلك الذاتيات، تكون مسلوبةً عنها.

• استدلّ المصنّف على قاعدة (الماهية من حيث هي ليست إلّا هي) بصحّة اتّصاف الماهيات بالأمور المتقابلة، فمن صحّة اتّصافها بالموجوديّة تارةً والمعدوميّة أخرى، وكذا بالوحدة والكثرة، أو الجزئية والكلية، يستكشف أنّها في مرتبة ذاتها ليست شيئاً منها. وذهب بعض آخر إلى أنّ هذه القاعدة بديهية؛ لأنّ مجرد تصوّرها كافٍ في التصديق بها.

• أورد على القول بأنّ الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة ولا معدومة، بأنّ لازمه سلب الوجود والعدم عن الماهية، وهذا يستلزم ارتفاع النقيضين عن الماهية.

• ناقش المصنّف هذا الإشكال بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أنّ المراد من هذه العبارة: أنّ ارتفاع الوجود والعدم عن مرتبة الماهية فقط، وليس ارتفاعهما في جميع المراتب.

المناقشة الثانية: المراد بذلك هو رفع الوجود المقيّد بالمرتبة والعدم المقيّد بالمرتبة، وليس رفع الوجود والعدم مطلقاً وفي جميع المراتب، فنقيض الوجود في مرتبة الماهية عبارة عن رفع المقيّد - أي: رفع الوجود نفسه، لا الرفع المقيّد - وهو العدم في مرتبة الماهية.

• ما قيل في سلب الوجود والعدم عن مرتبة ذات الماهية، يجري في لوازم الماهية وهي المعاني المتقابلة، كالوحدة والكثرة، والكلية والجزئية، والعموم والخصوص، ونحوهما.

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية

وفيه تمهيد في تاريخ البحث في اعتبارات الماهية، والمباحث التالية:

(١) اعتبارات الماهية أو تقسيماتها.

(٢) مقسم اعتبارات الماهية

(٣) المقسم هو الماهية وهي الكلّ الطبيعيّ

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية

للماهية بالنسبة إلى ما يقارنُها من الخصوصيات اعتبارات ثلاثة، وهي: أخذها بشرط شيء، وأخذها بشرط لا، وأخذها لا بشرط. والقسمة حاصرة.

أما الأول: فأن تؤخذ الماهية بما هي مقارنة لما يلحقُ بها من الخصوصيات، فتصدق على المجموع، كأخذ ماهية الإنسان بشرط كونها مع خصوصيات زيد، فتصدق عليه.

وأما الثاني: فأن تؤخذ وحدها، وهذا على وجهين؛ أحدهما: أن يُقصر النظر في ذاتها، مع قطع النظر عما عداها، وهذا هو المراد من (بشرط لا) في مباحث الماهية. والآخر: أن تؤخذ وحدها بحيث لو قارنها أي مقارن مفروض، كان زائداً عليها، غير داخل فيها، فتكون موضوعاً للمقارن المفروض، غير محمولة عليه.

وأما الثالث: فأن لا يُشترط معها شيء من المقارنة واللا مقارنة، بل تؤخذ مطلقة من غير تقييد بنفي أو إثبات.

وتسمى الماهية بشرط شيء (مخلوطة)، والبشرط لا (مجردة)، واللابشرط (مطلقة). والمقسم للأقسام الثلاثة الماهية، وهي الكئي الطبيعي، وتسمى (اللابشرط المقسمي)، وهي موجودة في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطة.

والموجود من الكلّ في كلّ فردٍ غير الموجود منه في فردٍ آخر بالعدد. ولو كان الموجود منه في الأفراد الخارجيّة واحداً بالعدد، كان الواحد كثيراً بعينه، وهو محال، وكان الواحد متّصفاً بصفاتٍ متقابلة، وهو محال. وهذا معنى قولهم: «إنّ نسبة الماهيّة إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى أولادهم، لا كنسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين». فالماهيّة كثيرةٌ في الخارج بكثرة أفرادها. نعم، هي بوصف الكليّة والاشترك واحدةٌ موجودةٌ في الذهن، كما سيأتي.

الشرح

تمهيد في تاريخ البحث في اعتبارات الماهية

يرى الشهيد مطهري: أنَّ مسألة اعتبارات الماهية تعدّ من المسائل الفلسفية المهمة، التي تُبحث في مباحث الأمور العامة في الفلسفة، ويقول: «إنّ هذا البحث من مبتكرات نصير الدين الطوسي، كما تبين لنا ذلك من خلال التحقيق؛ إذ لم نعثر على بحثٍ مستقلٍّ في هذه المسألة قبل ذلك، وإن كان صدر المتألهين قد أشار في الأسفار إلى أنّه قد ورد في كلام الشيخ ما يخصّ اعتبارات الماهية. كما ذكر ذلك السبزواري في شرح المنظومة هنا، إلّا أنّه لم نعثر على بحثٍ مستقلٍّ تحت عنوان (اعتبارات الماهية) في مصنّفات الشيخ الرئيس، كما لم نعثر على ذلك لدى شيخ الإشراق، أو لدى المتقدّمين على الطوسي، ولذا يبدو أنّ أول مَنْ ذكر هذا البحث هو الخواجة نصير الدين الطوسي في (التجريد)»^(١).

ثمّ يضيف الشهيد المطهري بأنّ بحث اعتبارات الماهية، قد تطوّر بعد نصير الدين الطوسي «وأثيرت من خلاله مسائل عديدة. ولم تزل هذه المسألة مورداً للبحث حتّى الآن. وقد تسرّب هذا البحث إلى علم أصول الفقه، في جملة المسائل الفلسفية التي تغلّغت في هذا العلم، حيث نجد أنّ علماء الاصول عندما يريدون تعريف (المطلق والمقيّد) الذي هو من مباحث الألفاظ المهمة في أصول الفقه، يستعينون بمبحث اعتبارات الماهية»^(٢).
أمّا بشأن من أدخل هذا البحث في علم الأصول، فيقول المطهري: «لعلّ

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري: ج ٤ ص ٢٤٢.

(٢) المصدر السابق.

أول من استقدم هذا البحث إلى علم الأصول هو الأخوند الخراساني^(١).
وبعد أن اتضح تاريخ المسألة بشكل إجمالي، نعود إلى المباحث التي تعرض
لها المصنّف في هذا الفصل، وهي:

(١) اعتبارات الماهية أو تقسيماتها

المشهور في كلمات الفلاسفة: أنّ للماهية اعتبارات ثلاثة، إذا ما قيست إلى
ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها.
توضيح ذلك: إذا أخذنا ماهيةً بنظر الاعتبار كالإنسان مثلاً، وقايستنا
بينها وبين ما يمكن أن يعرضها من العوارض الخارجة عن ذاتها، كالعلم
مثلاً، نجد أنّ لها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: الماهية بشرط شيء، أي: اعتبار الماهية مشروطةً ومقيّدةً بذلك
الأمر الخارج عنها؛ فماهية الإنسان التي تؤخذ معها جميع الخصوصيات الفردية
لزيد مثلاً، تكون صادقةً على هذا الفرد بتمام شخصاته وخصوصياته، فيصحّ
قولنا: (زيد إنسان). وهذه هي الماهية بشرط شيء، ويصطلح عليها بالماهية
المخلوطة، لأنّها تتكوّن من ذات الماهية منضمّاً إليها شيءٌ خارجٌ عن ذاتها
وقوامها.

الحالة الثانية: الماهية بشرط لا، وهي اعتبار الماهية مشروطةً ومقيّدةً بعدم
ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها. ويقصر النظر عليها بما هي هي، ويصطلح
عليها بالماهية المجردة، لأنّها مجردة عن كلّ ما هو خارج عن ذاتها وقوامها.

الحالة الثالثة: الماهية لا بشرط، وهي عدم اعتبارها مشروطةً بوجود شيءٍ
خارج عن ذاتها كما في الأولى، ولا بعدمه كما في الثانية، وإنّما تكون بنحوٍ يمكن

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري: ج ٤ ص ٢٤٢.

أن يقارنها شيء، وأن لا يقارنها. ويصطلح عليها بالماهية المطلقة، لأنها قابلة للصدق مع بشرط شيء، وبشرط لا معاً.

والفارق الأساسي بين هذه الأقسام الثلاثة: أن الماهية لا بشرط، لا يمكن أن يكون لها ما بإزاء مستقل في الواقع الخارجي، لأن الماهية في الخارج لا تعدو إما أن تكون مع الصفة، وإما فاقدة لها. فمثلاً: إذا أخذنا ماهية الإنسان وصفة العلم بنظر الاعتبار وتتبعنا أنحاء وجود هذه الماهية في الواقع الخارجي، لوجدنا أن هناك حصتين ممكنتين لها من ناحية صفة العلم:

الأولى: الإنسان الواحد للصفة خارجاً.

والثانية: الإنسان الفاقدة لها خارجاً.

ولا يتصور لها حصةً ثالثةً ينتفي فيها وجدان العلم وفقدانه معاً؛ وذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين.

وعلى هذا الأساس يتضح: أن مفهوم الإنسان الجامع بين الواحد والفاقد، ليس حصةً ثالثةً في الخارج في عرض الحصتين السابقتين.

وإذا تجاوزنا الخارج وذهبنا إلى الذهن وتتبعنا عالم الذهن في معقولاته الأولية التي ينتزعها من الخارج مباشرة، نجد ثلاث حصص أو ثلاثة أنحاء من لحاظ الماهية، وكل واحد يشكل صورةً للماهية في الذهن تختلف عن الصورتين الآخرين؛ وذلك لأن لحاظ ماهية الإنسان في الذهن، له حالات ثلاث:

الأولى: أن يكون لحاظ ماهية الإنسان في الذهن مقترناً مع لحاظ صفة العلم.

الثانية: أن يكون لحاظ ماهية الإنسان في الذهن مقترناً مع لحاظ عدم صفة العلم، وهذا نحو آخر من المقيد.

الثالثة: أن يكون لحاظ ماهية الإنسان في الذهن غير مقترن بأي واحد من هذين اللحاظين. وهذه حصص ثلاث عرضية في اللحاظ في وعاء الذهن.

اصطلاح آخر في بشرط لا

هناك اصطلاح آخر في (بشرط لا) يأتي بحثه في مباحث الجنس والفصل من هذه المرحلة، ولا علاقة له في (بشرط لا) الذي هو من اعتبارات الماهية، ويراد به: مغايرة الشيء لمقارنه، وإبائه عن حمله عليه.

توضيحه إجمالاً - وسيأتي بحثه في الفصل الخامس -: إذا أخذنا ماهية الحيوان مثلاً، وجدناها تشترك في أكثر من نوع، فالإنسان حيوان، والغنم حيوان، والبقر حيوان... وهكذا، تارةً نلاحظها بما هي ماهية تامة، بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم كالناطقية والصاهلية، زائداً عليها خارجاً عن ذاتها وذاتياتها، حيث تكون مباينةً للمجموع منها ومن المقارن، كالناطقية إذا انضمت إلى الحيوانية وتكون منها الإنسان. مثل هذا اللحاظ للماهية يعبر عنه بشرط لا، وهذه هي (المادة) اصطلاحاً في قبال الصورة. والماهية بهذا اللحاظ لا يحمل عليها الجزء الآخر ولا الكل، ولا تحمل على الجزء الآخر ولا على الكل.

وتارةً أخرى نعقلها بما هي مقيسة إلى عدة من الأنواع، كأن نعقل ماهية الحيوان بأنها: الحيوان الذي هو إما إنسان وإما فرس وإما بقر وإما غنم، فتكون ماهية ناقصة غير محصلة، حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع، فيحصلها نوعاً تاماً. وهذا اللحاظ للماهية يعبر عنه لا بشرط، وتسمى (جنساً). وهذا معنى قول الحكماء: إن المادة هي الجنس، لكن بشرط لا، وإن الجنس هو المادة، لكن لا بشرط.

وهذان الاعتباران الجاريان في الجزء المشترك من الماهية، يجريان في الجزء المختص أيضاً، وتسمى بالاعتبار الأول (صورة) وتكون جزءاً لا تحمل على الكل، ولا على الجزء الآخر، وبالاختبار الثاني (فصلاً).

والفرق بين هذين الاصطلاحين في (بشرط لا) من وجوه:

الوجه الأول: أن ما أخذت الماهية مجردة عنه في هذا الاصطلاح هو جميع ما عداها، حتى الوجود والعدم؛ ولذا لا تكون الماهية بهذا الاعتبار موجودة في الذهن، فضلاً عن الخارج؛ إذ الكون في الذهن شيءٌ غيرها، والمفروض اعتبار تجردها عن جميع ما عداها، حتى الكون في الذهن.

وما أخذت مجردة عنه في الاصطلاح الثاني هو الشيء المخصوص، وهو الذي إذا قارنها حصل من انضمامه إليها مجموع مركّب، لا تصدق تلك الماهية على هذا المركّب بهذا الاعتبار، أي: باعتبارها مجردة عما ينضم إليها.

الوجه الثاني: أن السلب في الاصطلاح الأول متوجهٌ إلى وجود الأمور الزائدة عليها، أي: تعتبر مع عدم وجود شيء مما عداها معها. وفي الاصطلاح الثاني متوجهٌ إلى صدقها عليها، والمراد سلب اتحادها معها في الوجود وإن كانت معها.

الوجه الثالث: أن الماهية بشرط لا بالمعنى الأول غير موجودة، كما تقدّم؛ بخلاف المعنى الثاني، فإنّها موجودةٌ كما هو واضح^(١).

وقد أشار المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات، إلى هذين الاصطلاحين لـ (بشرط لا) بقوله: «من الكلّيات ما قد يُتصوّر معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، ويكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، ولا يكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع، بل جزءاً منه. ومنها ما يتصوّر معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لا يقارنه، ويكون معناه الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة»^(٢).

وقال المحقق السبزواري في شرحه على منظومته: «(فأول) أي أول معنيي بشرط لا: (حذف جميع ما عدا) حتى الوجود خارجاً أو ذهنياً. وهذا هو

(١) انظر: درر الفوائد: ج ١ ص ٣٠٣.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: ج ١ ص ٧٦، في علم المنطق.

المستعمل في مباحث الماهية، مقابلًا للمطلقة والمخلوطة. وحيث اعتبر تجرّده عن جميع ما عداه، فلا وجود للماهية المجردة في الذهن، فضلاً عن الخارج. (والثاني) من معنيي بشرط لا: أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها شيء، اعتبر لا من حيث هو داخلٌ فيها، بل من حيث هو زائدٌ عليها، وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار، (كالحيوان) مأخوذاً مادّةً و(جزءاً قد بدا)؛ كما قال الشيخ: إنّ الماهية، قد تؤخذ بشرط لا شيء، بأن يُتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزءاً لذلك المجموع، مادّةً له، متقدّماً عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع؛ لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد في الوجود. وقد تؤخذ لا بشرط، بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده، بأن يقرن مع شيء آخر، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده^(١).

(٢) مقسم اعتبارات الماهية

لكي يتّضح هذا المبحث ينبغي بيان أمرين:

١. هل هذه الاعتبارات الثلاثة أقسام للماهية

وقع الكلام بين المحقّقين من الفلاسفة وعلماء الأصول، في أنّ هذه الاعتبارات هل هي أقسام للماهية؟

المشهور بين الحكماء: أنّ هذه الاعتبارات هي أقسام للماهية، وعلى هذا الأساس لا بدّ أن يكون هناك مقسمٌ لهذه الأقسام يمثّل القدر المشترك بينها، ولو لم يكن هناك مقسم فلا معنى للتقسيم. فالحيوان مثلاً يقسم إلى ناطق وغيره، والقدر المشترك بينهما هو الحيوان الأعمّ من أن يكون ناطقاً أو غير ناطق،

(١) شرح المنظومة، تعليقة حسن زاده الآملي: ١/ ٢ ص ٣٤٠.

وهكذا الحال في الجسم الذي يقسم إلى أبيض وغيره. إذن لابد من وجود مقسم لهذه الأقسام الثلاثة للماهية، وهي: بشرط شيء، بشرط لا، لا بشرط. والمصنّف ذهب إلى أنّ هذه الأقسام هي أقسام للماهية، كما ذكر ذلك في المتن بقوله: «والمقسم للأقسام الثلاثة: الماهية...».

وخالف في ذلك السيّد البروجرديّ قدس سرّه في درر الفوائد، وقال: إنّ هذه الأقسام ليست للماهية، حتّى يبحث عن مقسم وجامع مشترك بينها، وإنّما هي أقسام الاعتبار واللاحاظ الذهنيّ. فمثلاً عندما نقول: ماهية الإنسان إمّا بشرط شيء، أو لا بشرط، أو بشرط لا، لا نريد أنّ هذه الماهية لها أقسام ثلاثة، بل اللاحاظ والاعتبار الذهنيّ متعدّد، وإن كان الملحوظ والمعتبر ليس إلّا شيئاً واحداً.

وأوضح الشهيد مطهريّ - تلميذ السيّد البروجرديّ - هذه النظرية بقوله: «لما كان السيّد البروجرديّ، من ذوي الفكر والنظر، فإنّه يُبدي أحياناً نظراً خاصّاً به في المسائل، وقد أجاد هنا في ابتكار نظرية عميقة، وإن كانت قابلة للخدشة في نهاية الأمر. وملخص قوله: هو أنّ منشأ الاشتباه في هذه المسألة: توهم أنّ الماهية هي المقسم، عند ذلك يرد الإشكال، بينما لو كان المقسم هو الاعتبار واللاحاظ الذهنيّ، فلا مجال لذلك.

توضيحه: حين نقسم الماهية ونقول: الإنسان إمّا عالم أو جاهل، الكتاب إمّا مخطوط أو مطبوع، الإنسان إمّا أبيض أو أسود، فليس هذا تقسيماً للماهية، وإنّما هو تقسيم للاعتبار إلى ثلاثة أقسام: الإنسان المطلق، والإنسان العالم، والإنسان غير العالم. فهنا اعتبرنا الماهية بثلاثة اعتبارات، والاعتبار عمل ذهنيّ، وهو يعني اللاحاظ، مع أنّ الماهية ليست إلّا نحواً واحداً، لكنّ الذهن يتصوّر الماهية ويلحظها. وبتعبير الفلاسفة: يعتبرها على ثلاثة أنحاء: اعتبار الماهية بشكل مطلق، واعتبار الماهية بشكل مقيّد (بأمر وجوديّ) واعتبار الماهية بشكل مقيّد بالعدم. وهذا يعني: أنّ اعتبار الماهية على ثلاثة أقسام،

وليست الماهية ذاتها هي التي تنقسم إلى تلك الأقسام^(١). واختار ذلك صريحاً الشيخ مصباح يزدي في تعليقه على النهاية^(٢).

وقد ناقش جملة من الأعلام هذه النظرية، بما ملخصه: أن اللحاظ والملحوظ بذلك اللحاظ ليسا شيئين في الذهن، كالوجود والماهية مثلاً، حتى يصح أن يكون اللحاظ والاعتبار متعدداً، والملحوظ والمعتبر واحداً.

وتفصيل البحث في محله، ولا نريد الخوض فيه.

ثم لو بنينا على أن هذه الاعتبارات أقساماً للماهية، يرد التساؤل التالي: ما هو المقسم لهذه الأقسام؟ ويتضح الجواب في البحث اللاحق.

٢. ما هو المقسم لهذه الأقسام الثلاثة؟

ذكرنا في الأمر الأول: أن المصنف اختار أن تكون الأقسام المتقدمة - الماهية بشرط لا، وبشرط شيء، ولا بشرط - أقساماً للماهية، وهذا يعني: أن المقسم لها هو الماهية، لكن هذا الأمر يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:

ذكر المناطق: أن القسمة تارة تكون طبيعية وهي: تقسيم الكل إلى أجزاء، وأخرى منطقية وهي: تقسيم الكلي إلى جزئياته، ثم بينوا: أن من أهم أصول القسمة المنطقية فرض جهة وحدة جامعة في المقسم، تشارك فيها جميع الأقسام، وبسببها يصح الحمل بين المقسم والأقسام، كما لا بد من فرض جهة افتراق في الأقسام على وجه يكون لكل قسم جهة تباين جهة القسم الآخر، وإلا لما صحّت القسمة وفرض الأقسام.

وعلى هذا الأساس، لا بد أن يكون المقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة أمراً جامعاً يوجد في تمام الأقسام؛ لأن القسم يتشكل من ذات المقسم منضمّاً إليه

(١) شرح مبسوط منظومة، الشهيد مطهري (بالفارسية): ج ٤ ص ٣٤٢.

(٢) تعليقه على نهاية الحكمة، مصباح يزدي، رقم (٨٦).

خصوصية القسم، فمثلاً عندما نقول: الكلمة: إمّا اسمٌ أو فعلٌ أو حرف، والكلمة: هي اللفظ الدالّ على معنى مفرد، فلازم ذلك حفظ هذا المعنى في جميع الأقسام. فالاسم: هو اللفظ الدالّ على معنى مستقلّ في نفسه، من دون أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحرف: هو اللفظ الدالّ على معنى غير مستقلّ بذاته، والفعل: هو اللفظ الدالّ على معنى مستقلّ في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة. إذن فالكلمة هي (لا بشرط) أي: إنّها لفظٌ يدلّ على معنى مفرد، سواء كان هذا المعنى مستقلاً كالاسم والفعل، أو غير مستقلّ كالحرف، وسواء كان المستقلّ مقترناً بزمانٍ كالفعل، أو غير مقترن بزمانٍ كالاسم.

من هنا وقع الكلام بين الأعلام لبيان المقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة. ولا يمكن أن يقال: إنّ المقسم هو الماهية لا بشرط، التي عبرنا عنها فيما سبق بـ(المطلقة) لأنّه يلزم منه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؛ لأنّ المفروض: أنّ الماهية لا بشرط هي أحد الأقسام. وبطلان ذلك من الواضحات.

من هنا ذهب المشهور من الحكماء إلى أنّ اللا بشرط على قسمين:
الأول: اللا بشرط القسمي، الذي هو أحد اعتبارات الماهية وأقسامها.
الثاني: اللا بشرط المقسمي، الذي هو المقسم لهذه الأقسام الثلاثة.
والفرق بينهما: أنّ الأول مقيد باللا بشرطية، والثاني غير مقيد بشيء ولو باللا بشرطية، من قبيل مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق والوجود المقيد. وبعبارة أخرى: المقسم هو اعتبار الماهية مع عدم التعرّض إلى شيء من القيود الخارجة عن نفس الماهية، سواء كان القيد وجود الشيء أو عدمه، أو عدم التعرّض لشيءٍ منهما، وهذا معناه: أنّ المقسم هو الماهية لا بشرط، من غير التفات إلى أنّها لا بشرط، وهذا بخلافه في اللا بشرط القسمي، الذي يكون مع الالتفات إلى أنّها لا بشرط.
فتحصل: أنّ الماهية اللا بشرط القسمي وإن كانت خالية من الشرط، والماهية

بشرط لا، إلا أنّها مع ذلك مقيّدة بنوع آخر من الشرط، وهو قيد الإطلاق. بينما الماهية اللابشرط المقسمي، لم يلحظ فيها أيّ قيد، حتّى قيد الإطلاق.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «إنّ مورد القسمة هو الماهية المطلقة، وهي ليست إلاّ المأخوذة لا بشرط، فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها، تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والجواب: أنّ المقسم وإن كانت الماهية المطلقة، إلاّ أنّ العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة، ويقسمها إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار، وإليها معتبرة بالنحويين الآخرين. فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً، والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق، ولا شك أنّ الأوّل أعمّ من الثاني»^(١).

ثمّ تقدّم يتّضح: أنّ الماهية اللابشرط المقسمي، هي غير الماهية من حيث هي هي، وهي المصطلح عليها بالماهية (المهملة). وعليه، فما ذكره بعض الأعاضم، من أنّ الماهية بما هي هي، تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدّمة، غير تامّ، وذلك «لأنّ الماهية لا تخلو من حالتين هما: أن يُنظر إليها بما هي هي، غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الأولى تسمّى الماهية المهملة كما هو مسلّم، وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا، فالملاحظة الأولى مبينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصحّ أن تكون مقسماً لها، ولا يصحّ أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه؛ لأنّ الماهية من حيث هي، كما اتّضح معناها، ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير، والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٩.

(٢) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، انتشارات جهان: ج ١ ص ١٧٦.

(٣) المقسم هو الماهية وهي الكلي الطبيعي

لما تبين أنّ المقسم لاعتبارات الماهية هو الماهية باللابشرط المقسمي، يقول المصنّف: إنّ الماهية باللابشرط المقسمي هي الكلي الطبيعي. ولكي يتّضح هذا المطلب لابدّ من البحث في الأمور التالية:

١. تعريف الكلي الطبيعي

قال المحقّق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات: «والكلي يقع بالاشتراك اللفظي على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعي، وعلى العموم الذي إذا لحقها اشتركت الجزئيات.

توضيح ذلك: إذا قيل: إنّ الإنسان كليّ مثلاً، فهنا أشياء ثلاثة: ذات الإنسان بما هو إنسان، ومفهوم الكليّ بما هو كليّ، مع عدم الالتفات إلى كونه إنساناً أو غير إنسان، والإنسان بوصف كونه كلياً. وبعبارة أخرى: الأشياء الثلاثة هي: ذات الموصوف مجرداً، ومفهوم الوصف مجرداً، والمجموع من الموصوف والوصف. بعبارة أخرى: في المقام حالات ثلاث:

الحالة الأولى: ملاحظة العقل لنفس ذات الموصوف بالكليّ، مع قطع النظر عن الوصف، بأن يُعتبر الإنسان مثلاً بما هو إنسان، من غير التفات إلى أنّه كليّ أو غير كليّ؛ وذلك عندما يحكم عليه بأنّه (حيوان ناطق) فإنّه - أي ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظة - يسمّى (الكليّ الطبيعيّ) ويُقصد به طبيعة الشيء بما هي.

الحالة الثانية: ملاحظة العقل لمفهوم الوصف بالكليّ وحده، وهو أن يُلاحظ مفهوم (ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) مجرداً عن كلّ مادّة، مثل إنسان وحيوان وحجر وغيرها، فإنّه - أي مفهوم الكليّ بما هو عند هذه الملاحظة - يسمّى (الكليّ المنطقيّ).

الحالة الثالثة: ملاحظة العقل المجموع من الوصف والموصوف، بأن لا

يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلية، كما يلاحظ الإنسان بما هو كلي لا يمتنع صدقه على الكثير، فإنه - أي: الموصوف بما هو موصوف بالكلي - يسمّى (الكلي العقلي)^(١).

ووجه إطلاق الكلي على الطبيعي - في الحالة الأولى - لعلّه باعتبار تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه في الذهن^(٢) فيكون من قبيل قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتُمْ أَفْعُرَّ حُمْرًا﴾ (يوسف: ٣٦). ووجه تسمية الثاني بالمنطقي، كونه غير موجود في الخارج، فإنّ الكلية من العوارض العقلية للمفهوم في الذهن. وتعبير آخر: هي من المعقولات الثانية المنطقية التي لا يجازيها شيء في الخارج، كما تقدّم في خاتمة الفصل الأخير من المرحلة السابقة. وأمّا وجه تسمية الثالث بالعقلي، فلأنّ الإنسان - مثلاً - بشرط الكلية، ليس موجوداً في الخارج؛ إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، كما سيأتي.

٢. هل الكلي الطبيعي ينطبق على اللا بشرط القسيمي أو المقسيمي أو شيء ثالث وقع الخلاف بين الأعلام من الفلاسفة والأصوليين، في الكلي الطبيعي، وهو نفس الماهية التي تعرضها الكلية في الذهن؛ هل هي الماهية المطلقة أو الماهية المقسيميّة، التي تكون مطلقة من قيد الإطلاق أيضاً؟ أو أنّ اعتبار المقسيميّة ينافي مرتبة محوضة الماهية بما هي هي، فإنّها في ذاتها ليست قسماً ولا مقسماً؟ الأقوال في المقام ثلاثة:

القول الأوّل: أنّ الكلي الطبيعي ينطبق على اللا بشرط المقسيمي، وهو الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها، وهذا ما اختاره المصنّف وهو القول المشهور بين الحكماء، وتابعهم عليه بعض الأصوليين؛ قال الحكيم السبزواري: «لست أعني بالكلي الطبيعي: الماهية لا بشرط، التي وجودها في

(١) انظر: المنطق، المظفر: ج ١ ص ٨٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٠، الحاشية رقم (١).

الذهن وهي اعتبارٌ عقليّ، بل الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة^(١). وبالمضمون ذاته ما ذكره في شرح المنظومة^(٢) وقد يُستظهر هذا القول أيضاً من كلمات صاحب الكفاية^(٣).

القول الثاني: أنّ الكلّي الطبيعيّ عبارة عن نفس الملحوظ في اللابشرط القسّمي، وهو الماهية المطلقة؛ قال المحقّق الطوسي في (التجريد): «وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلّ طبيعيّ موجودٌ في الخارج»^(٤).

وتابعه على ذلك الشيخ مصباح في تعليقه على (نهاية الحكمة) حيث قال: «منشأ هذه المناقشات هو تسمية هذه الاعتبارات أقساماً للماهية، فنشأ عن ذلك توهم أنّ حيثية الماهية بما أنّها مقسم، غير حيثية أنّها قسم، وإلاّ لزم قسمة الشيء إلى نفسه وغيره، ووحدة المقسم والقسم، فاحتالوا لدفع ذلك باعتبار اللابشرط القسّمي؛ مع أنّ المقسم في الحقيقة هو اعتبار الذهن وحاله بالنسبة إلى الماهية، فإمّا أن يلاحظ نفسها من غير أن يعتبر معها شرطاً وجودياً أو عدمياً وهو اعتبار الإطلاق، وإمّا أن يلاحظها بشرط أن لا يكون معها غيرها، وهو اعتبار التجريد، وإمّا أن يلاحظها بشرط أن يكون معها غيرها وهو اعتبار الاختلاط، وليس وراء هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارٌ آخر يسمّى باللابشرط القسّمي، فضلاً أن يكون وراءه اعتبارٌ خامس، وذلك مثل أن يتصور كونه عارياً (اعتبار لا بشرط) أو بشرط كونه متلبساً (اعتبار بشرط شيء) أو لا بشرط العراء ولا بشرط التلبس (اعتبار لا بشرط) فلا يكون هناك اعتبارٌ رابع، وإلاّ احتاج إلى مقسمٍ آخر وصار اعتباراً خامساً وهكذا، وقد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٨، الحاشية رقم (١١).

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٢٢؛ وكذا قسم الحكمة: ص ٩٧ وما بعدها.

(٣) كفاية الأصول: ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٤) المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الأول.

ظهر بذلك: أنّ الكلّي الطبيعيّ هو الماهيّة المطلقة كما عن المحقّق الطوسي^(١).
وقال المحقّق النائيني في هذا المجال: «فظهر بذلك: أنّ الكلّي الطبيعيّ
الصادق على كثيرين إنّما هو اللابشرط القسمي دون المقسمي»^(٢).

وقال الشهيد الصدر: «فالصحيح: أنّ الكلّي الطبيعيّ عبارة عن نفس
الملحوظ في اللابشرط القسمي، فإنّ الكلّي الطبيعيّ - كما يُفسّرونه - عبارة عن
المفهوم المنتزع من الخارج ابتداءً، أو الذي هو موجود في الخارج ضمن الأفراد،
وهذا هو عين ما فسرنا به اللابشرط القسمي، حيث قلنا بأنّ اللابشرط القسمي
يكون موازياً للجامع بين الأفراد الخارجيّة»^(٣).

القول الثالث: أنّ الكلّي الطبيعيّ ينطبق على الماهيّة من حيث هي، وهي
التي تسمّى بالماهيّة المهملة؛ قال السيّد الخوئي: «فالنتيجة في نهاية المطاف: أنّ
الكلّي هو الماهيّة المهملة، لا الماهيّة اللابشرط المقسمي كما عن السبزواري، ولا
الماهيّة اللابشرط القسمي كما عن شيخنا الأستاذ»^(٤).

وقال أيضاً في تعليقه على (أجود التقريرات): «كما ظهر: أنّ الماهيّة
المهملة - أعني بها نفس الماهيّة من دون تقييدها بلحاظ خاصّ، حتّى لحاظها
بقصر النظر على مقام الذات - هو نفس الكلّي الطبيعي»^(٥).

٣. هل الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج

إنّ مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج تعدّ من أقدم المباحث الفلسفيّة
التي تشكّل محوراً لكثير من المناقشات الفلسفيّة. «والذي دعاهم إلى البحث

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة، رقم (٨٦).

(٢) أجود التقريرات: ج ٢ ص ٤٢١.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ٤٠٦.

(٤) محاضرات في أصول الفقه: ج ٥ ص ٣٥٢.

(٥) أجود التقريرات: ج ٢ ص ٤٢٢، الحاشية رقم (١).

عنه، هو أنّ كلّ علم برهانيّ فإنّما يبحث عن أمورٍ كلّية. فالجسم والحيوان والنبات والإنسان وغيرها أمورٌ كلّية، فكان من اللازم أن يبحث عن الكلّيات، وكيفية تعرّف الإنسان عليها، وتقييم هذه المعرفة^(١).

ولم يقع خلاف في أنّ الكلّي المنطقيّ والعقليّ غير موجودين في الخارج، كما سبق، وإنّما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج. وفي المسألة قولان:

القول الأوّل: الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج

وهذا القول هو المشهور بين الحكماء وبعض المتكلّمين حيث يقولون: بأنّ الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج، لكن لا بوجود مستقلّ منحازٍ عن أفرادهِ، بل موجودٌ بوجود أفرادهِ. وهو الذي اختاره المصنّف في المتن، حيث قال: «وهي موجودة في الخارج».

واستدلّ القائلون على أنّ الكلّي موجود بالخارج من خلال طريقتين:

الطريق الأوّل: المقسميّة

وهو الذي اختاره المصنّف في المتن حيث قال: «وهو الكلّي الطبيعيّ، وتسمّى باللابشرط المقسمي؛ وهي موجودة في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطة».

وبيّانه: أنّ بعض أفراد الكلّي الطبيعيّ موجودٌ في الخارج كالماهيّة المخلوطة، وعليه فلا بدّ أن يوجد الكلّي الطبيعيّ في الخارج أيضاً؛ وذلك لاتّحاد المقسم مع أقسامه ووجوده ضمن أقسامه، فإنّ تحقّق بعض مصاديقه وأقسامه في الخارج يستلزم تحقّق المقسم في الخارج أيضاً، كالاسم والفعل والحرف، فإنّما أقسامٌ للكلمة، فإذا تحقّق أحدها تحقّق المقسم وهو الكلمة؛ لاتّحاد المقسم

(١) تعلية على نهاية الحكمة، رقم (١٠).

مع أقسامه ووجوده ضمن أقسامه.

وهذا الطريق هو الذي سلكه السبزواري. وتقريره كما جاء في شرح المنظومة: «(وكونه) أي: وجوده، أي: الكلّي الطبيعيّ (من كون) أي: وجود (قسميه) أعني الماهيّة بشرط شيء، والماهيّة بشرط لا، بالمعنى الثاني، فإنّ المادّة، وخصوصاً الثانية، موجودة (كشف). وكيف يكون قسم الشيء موجوداً، ومقسمه غير موجود، والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد، وبينهما الحمل مواطاة، وهو الاتحاد في الوجود»^(١).

وقال في منطق المنظومة: «وإنّما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعيّ، هل هو منتفٍ عن الأعيان رأساً، لأنّه ماهيّة شيء، والماهيّة اعتباريّة محضة، أو موجود، والوجود وصفٌ له بحال متعلّقه، أي: فرد موجود، أو وصفٌ له بحال ذاته؟ والثاني هو الحقّ»^(٢). ومراده من الثاني: الثاني من قسمي الموجود، كما صرّح به في آخر البحث بقوله: «فوصفها بالتحقّق وصفٌ بحال نفسها».

وقال أيضاً في تعليقه منه على شرح منظومته: «منهم من أفرط فقال بوجود الماهيّات، وهم القائلون بأصالة الماهيّة، ومنهم من فرط فيه ونفاه مطلقاً، ومنهم من قال بوجوده بالعرض، لكن لا على الوجه اللطيف الذي قلنا في معنى بالعرض، بل كاتّصاف الجالس في السفينة بالحركة العرضيّة. ومنهم من قال: إنّ وجود الكلّي الطبيعيّ هو وجود ربّ النوع، ومنهم من قال بوجوده كما ظنّه الهمداني، والكلّ مزيفة»^(٣).

بعد أن ثبت: أنّ الكلّي الطبيعيّ موجودٌ في الخارج بنحوٍ من أنحاء الوجود،

(١) شرح المنظومة، تعليقه حسن زاده الآملی: ٢/١ ص ٣٤٥.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٣٤.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٢١، حاشية الطبعة الحجرية.

يأتي هذا التساؤل: هل وجود الكلّي الطبيعيّ بنحو الوحدة أم الكثرة؟ وبتعبير آخر: هل الكلّي الموجود ضمن هذا الفرد، يختلف عن الموجود ضمن فردٍ آخر أم لا؟ ذهب المصنّف إلى أنّ الكلّي الطبيعيّ موجودٌ بالخارج بعدد الأفراد، أي: إنّ الكلّي الطبيعيّ موجودٌ في كلّ فردٍ فرد، فالكلّي الطبيعيّ الموجود ضمن فرد - من جهة العدد - غير الكلّي الطبيعيّ الموجود في فردٍ آخر وضمن فردٍ آخر، والكلّي الطبيعيّ متكثرٌ بعدد الأفراد الموجودة في الخارج، فلكلّ فردٍ من أفراد الإنسان كليّ طبيعيّ له ماهية إنسانية في الخارج.

وبهذا فإنّ اتّصاف الماهية بالوحدة هنا بلحاظ الوجود، ويعبر عنها بالوحدة العددية والشخصية، لا بلحاظ المفهوم المعبر عنه بالوحدة المفهومية، ولا تنافي بين الوحدة المفهومية في الذهن والكثرة العددية في الخارج، كما سيأتي في المرحلة السادسة.

قال المحقّق الداماد في القبسات: «إنّ الوحدة العددية من بين الأقسام التسعة لمطلق الوحدة، على ضربين: وحدةٌ عدديةٌ شخصيةٌ، موضوعها هويّات الأشخاص الممتنعة الحمل على كثيرين... ووحدةٌ عدديةٌ كليةٌ مبهمّةٌ موضوعها الطبايع المرسلة» إلى أن يقول: «أليس هذه الطبيعة الواحدة، التي لا تتأبى في حدّ وحدتها أن تكون في الوجود، هي عين تلك الماهيات والأشخاص المدرجة تحتها. فإذن وحدتها العددية مبهمّة، بالقياس إلى تلك الماهيات والأشخاص بكثرتها»^(١).

وقد استدللّ القوم لإثبات الكثرة العددية للكلّي الطبيعيّ خارجاً، بدليلين: **الدليل الأوّل:** توضيحه يتوقّف على ذكر مقدّمتين: **المقدّمة الأولى:** ذكرنا في الأبحاث السابقة: أنّ الطبيعيّ لا وجود منحاز له

(١) القبسات، المير داماد، باهتمام: مهدي محقّق: ص ١٤٨.

في الخارج، وإنّما هو موجودٌ بوجود فرده.

المقدّمة الثانية: أنّ الوحدة والكثرة العدديّة متقابلتان لا تجتمعان في شيءٍ واحد، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة السابعة.

النتيجة: إذا كانت الأفراد الخارجيّة متعدّدة، ممتازاً بعضها عن بعض، والكلّي الطبيعيّ الموجود بوجود أفراد واحد، لزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال.

الدليل الثاني: إنّ الأفراد الخارجيّة للطبيعيّ كالإنسان مثلاً، مختلفةٌ في صفاتها، فبعضها عالم والآخر جاهل، وبعضها شجاع والآخر جبان، وبعضها مؤمن والآخر كافر... وهكذا. فلو كان الكلّي الطبيعيّ الموجود بوجود هذه الأفراد واحداً، والمفروض أنّها متضادّة، لزم أن يكون الواحد متّصفاً بصفاتٍ متضادّة، وهو ضروريّ البطلان.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وليس يمكن أن يكون معنى هو بعينه موجوداً في كثيرين، فإنّ الإنسانيّة التي في عمرو، إن كانت بذاتها لا بمعنى الحدّ موجودة في زيد، كان ما يعرض لهذه الإنسانيّة في زيد، لا محالة يعرض لها وهي في عمرو» إلى أن يقول: «ويلزم من هذا أن تكون ذاتٌ واحدة قد اجتمع فيها الأضداد، وخصوصاً إن كان حال الجنس عند الأنواع، حال النوع عند الأشخاص، فتكون ذاتٌ واحدة هي موصوفةٌ بأنّها ناطقة وغير ناطقة. وليس يمكن أن يعقل من له جبلّة سليمة: أنّ إنسانيّةً واحدةً اكتنفتها أعراض عمرو، وإياها بعينها اكتنفت أعراض زيد. فقد بان: أنّه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان وتكون بالفعل كلّية، أي: هي وحدها مشتركةٌ للجميع. وإنّما تعرض الكلّيّة لطبيعةٍ إذا وقعت في التصرّور الذهنيّ»^(١).

وقد قرّبوا هذه الحقيقة من خلال مثال، هو: أنّ نسبة الكلّي الطبيعيّ إلى

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا: ص ٢٠٨.

الأفراد ليس كنسبة الأب الواحد إلى أبناء متعددين، بل كنسبة الآباء إلى الأبناء المتفرقين. توضيح ذلك: أن النسبة الأولى إنما «تتصور بأن يكون الطبيعي موجوداً في الخارج على نهج يرد عليه الخصوصيات من القيود والصفات الحادثة، لا بورود عقلي فقط، بل بورود خارجي أيضاً، وهو يصير بانضمام كل قيد شخصاً، وتبدل قيد بقيد آخر شخصاً آخر، وهو موجود ثابت في مقام نفسه، يمتاز وجوده عن وجودات قيوده، كما في الأب وأولاده، حيث إنه موجود بوجود يخصه. ويتحقق كل واحد من أولاده، تتحقق إضافة منه إليه، وهو هو، وكما في الجسم بالقياس إلى السواد والبياض»^(١).

ومن الواضح بطلان ذلك؛ للدليلين المتقدمين. وأمّا النسبة الثانية فالمقصود منها بين، لأن معناها أن يكون لكل واحد من أفراد الإنسان مثلاً، إنسانية هي بالعدد غير الإنسانية التي في بقية الأفراد، وأمّا الإنسان المشترك بينها فليس له وجود إلا في الذهن.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى جزئياته، نسبة أب واحد إلى كثيرين كلهم يُنسبون إليه، بل كنسبة آباء إلى أبناء»^(٢). وهذا ما أشار إليه الشيخ في إلهيات الشفاء أيضاً^(٣).

وقد لخص المصنف أكثر مسائل هذا الفصل في حاشية منه على الأسفار بقوله: «بحث آخر من أبحاث الماهية، ينحل إلى عدة مسائل كلها قريبة من البدهة:

المسألة الأولى: أن الماهية التي تعرضها الكلية في الذهن، والشخصية في الخارج، هل هي بعينها موجودة في الخارج؟ والجواب بالإثبات، لا بمعنى أن الماهية عين حيثية الموجودية الخارجية، بل بمعنى نحو من الاتحاد مع الوجود

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣١٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٨.

(٣) الشفاء، الإلهيات: ص ٣١٥.

الخارجي، على ما تقدّم في بحث أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.
 المسألة الثانية: أنّ الماهيّة الموجودة في أفرادها، هل هي متكرّرة بتكرّر الأفراد؟ بمعنى: أنّ في كلّ فردٍ ماهيّة غير ما في غيره بالعدد، أو أنّها واحدة في الجميع، بانطباقها عليها جميعاً. نختار الشقّ الأوّل؛ لأنّ التحققّ الخارجي يمنع الاشتراك والعموم. فالماهيّة موجودة في كلّ فردٍ بوجودٍ على حدة، وإنّما توصف بالكلّيّة في الذهن»^(١).

الطريق الثاني: الجزئيّة

وهذا الطريق لم يذكره المصنّف، وأشار إليه المحقّق الطوسي في التجريد بقوله: «وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلّ طبيعيّ موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه ومما أضيف إليه». وأوضح الشارح العلامة الحلّي هذا الكلام بقوله: «وهذا الكلّي (أي: الطبيعيّ) موجود في الخارج، فإنّ الحيوان المقيّد موجود في الخارج، وكلّ موجود في الخارج، فإنّ أجزاء موجودة في الخارج. فالحيوان من حيث هو هو، الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود، وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة، وهو صادق على المجموع المركّب منه ومن قيد الخصوصية المضاف إليه»^(٢).
 ولعلّ أوّل من استدلّ بهذا الدليل لإثبات وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، هو الشيخ في إلهيات الشفاء^(٣). وحاصل هذا البيان: أنّ الحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود، وجزء الموجود موجود، فالحيوان موجود وهو الكلّي الطبيعيّ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٧، حاشية الطباطبائي رقم (٢).

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلّي، المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الأوّل: ص ٦٠.

(٣) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة: ص ٦٠.

وتأمل بعض الأعلام في هذا الدليل بأنّه: «إن أرادوا به أنّه جزء الماهية الذهنية لهذا الحيوان فمسلّم، لكن لا يلزم من وجود هذا الحيوان في الخارج وجود ماهيته الذهنية، ولا وجود جزئها فيه. وإن أرادوا به أنّه جزء من الماهية الخارجية لهذا الحيوان، فلا نسلّم أنّه جزء منها، بل هو أوّل المسألة»^(١).

وعلى هذا الأساس ادّعى صاحب الشوارق أنّ المسألة بديهية، وما جاء في كلام الشيخ ليس إلّا تنبيهاً عليه. قال: «لأنّ الدعوى (أعني: كون الطبيعي بمعنى الماهية لا بشرط شيء، موجوداً في الأعيان، حين فرض كون الشخص - أعني: الطبيعة بشرط شيء - موجوداً في الأعيان) بديهية غنيّة عن الاستدلال، وإن احتاجت إلى تنبيه ما... وغرض الشيخ ليس إلّا ذلك التنبيه، لا الاستدلال»^(٢). لذا عدل جملة من المحقّقين إلى الطريق الأوّل المتقدّم.

التوفيق بين القول بوجود الطبيعي وأصالة الوجود

ثمّ إنّ بناءً على ما ذهب إليه المشهور من الفلاسفة، من أنّ الكلّي الطبيعي موجودٌ في الخارج، كيف يمكن التوفيق بين هذا الكلام، وبين القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية؟ حاول البعض أن يرجع النزاع في هذه المسألة، إلى النزاع في تلك المسألة، ببيان: أنّ القول بأصالة الماهية يلزم منه القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج حقيقةً، والقول بأصالة الوجود ينافي القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج.

إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّ محور النزاع في المسألتين مختلف، لأنّنا تارة نتكلّم عن الكلّي الطبيعي، هل هو موجود في الخارج بوجود فرد أم لا؟ وهذا هو النزاع في المقام، وأخرى نقول: إنّ هذا الفرد الذي وجد من خلاله الكلّي

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، تعليقة حسن زاده الأملي: ج ١ ص ١٣٨.

(٢) شوارق الإلهام: ج ١ ص ١٥٥.

الطبيعيّ في الخارج، هل هو موجود بالذات (هذا إذا قلنا بأصالة الماهيّة)، أم موجودٌ بالعرض (لو قلنا بأصالة الوجود)؟

وهذا ما أشار إليه بعض المحقّقين المعاصرين بقوله: «ولا يخفى عليك أنّ هذه المسألة، وهي مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ، ليست نفس مسألة أصالة الوجود ولا من متفرّعاته. إذ يتكلّم هنا عن وجود الكلّي بعد فرض وجود الفرد، ويبحث هناك عن وجود الفرد. فالقائل بأصالة الماهيّة يعتقد بأنّ فرد الماهيّة موجود في الخارج حقيقة، والقائل بأصالة الوجود يعتقد بأنّه موجود في الخارج بعرض الوجود. والقائل بوجود الكلّي يحكم بوجود الكلّي حقيقة بوجود فردّه، سواء كان وجود الفرد بذاته أم بعرض الوجود. ومنكر وجود الكلّي ينفي وجوده مع اعتقاده بوجود الفرد بالذات أو بالعرض. فلا القول بأصالة الوجود ينافي القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، ولا القول بأصالة الماهيّة يحتمّ القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج»^(١).

وجود الكلّي الطبيعيّ بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

هذا البحث لم يتعرّض له المصنّف لكن لا بأس بذكره.
بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، فإنّ الماهيّة تكون موجودةً بالعرض، كما تقدّم في آخر الفصل الرابع من المرحلة الأولى. وبتعبير آخر: يكون الفرد موجوداً بالعرض. وحيث إنّ الكلّي الطبيعيّ موجودٌ بوجود فردّه، إذن يكون وجوده بالعرض أيضاً، كما هو واضح. وهذا معنى ما ذكره المحقّقون في المقام بقولهم: «ولما ذكرنا أنّ الطبيعيّ موجود، وهو الماهيّة، وهي موجودةٌ بالعرض، والوجود واسطة في العروض بالنسبة إليها، لا واسطة في الثبوت، أردنا أن نبيّن: أنّ الطبيعيّ موجودٌ بالعرض، وشخصه واسطة

(١) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، تعلية غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٧٦.

العروض له، في باب اتّصافه بالوجود. فإنّ التشخيص هو الوجود في الحقيقة. وقد علمت: أنّ التحقّق للوجود أولاً وبالذات، وللماهية ثانياً وبالعرض^(١).

توضيح هذا الكلام: أنّه قد يقال «واسطة في الثبوت» ويراد بها ما يقابل الواسطة في الإثبات، وقد يقال «واسطة في الثبوت» ويراد بها ما يقابل الواسطة في العروض، وهذه هي المرادة في المقام.

أما الأوّل - وهو أنّ الواسطة في الثبوت يراد بها ما يقابل الواسطة في الإثبات -: أن تكون «الواسطة علّة للنسبة الإيجابية أو السلبية المطلوبة في النتيجة في الواقع ونفس الأمر، كما في البراهين اللّميّة، فإنّ البرهان اللّمي هو مفيد العلم من العلّة، أي: من الحدّ الأوسط بالمعلول. ولا يخفى عليك أنّ البرهان اللّمي مع أنّه واسطة في الثبوت، واسطة في الإثبات أيضاً، لأنّ الحدّ الأوسط في البرهان مطلقاً، سواء كان لمياً أو إنثياً، بل في كلّ قياس، لا بدّ أن يكون علّة لإثبات الأكبر للأصغر والتصديق به، أي دالّاً على ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن. فلا يمكن انفكاك الواسطة في الثبوت عن الواسطة في الإثبات، بخلاف العكس، فإنّ البرهان الإنثي، بل القياس مطلقاً، علّة لحصول العلم بتلك النسبة، سواء كان مطابقاً للواقع أم لم يكن.

وأما الثاني - أي الواسطة في الثبوت المقابلة للواسطة في العروض -: أنّ الواسطة في الثبوت تكون منشأً للاتّصاف بشيء بالذات، وهي قسمان: أحدهما: أن يكون نفسه متّصفاً به، كالنار الواسطة لحرارة الماء.

وثانيهما: أن لا يكون، كالشمس الواسطة لحرارة الماء، أو لاسوداد وجه القصار وابيضاض الثوب مثلاً، فيصحّ أن يقال: إنّ الواسطة في الثبوت هذه، هي التي قد لا تتّصف بما فيه الوساطة، مع اتّصاف ذي الواسطة به في الحقيقة مطلقاً.

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٩٧، الطبعة الحجرية.

وأما الوساطة في العروض، فهي: أن تكون منشأً لتتصاف ذي الوساطة بشيء^(١).

بعبارة أخرى: إذا كان هناك شيان بينهما نحو من الاتحاد، ولأحدهما حكمٌ مختصٌّ به، فإنَّ الذهن ينقل هذا الحكم إلى المتحد الآخر. وهذا في الواقع نوعٌ من المجاز، لكن لا يدركه إلَّا العرف الخاص، وهو العقل الدقي. وله مراتب بعضها أخفى من بعض.

الأولى: «ما إذا كانت الوساطة ممتازة عن ذيها، بحسب الوجود والإشارة الحسية، وذلك كالسفينة وجالسها، حيث إنَّ كلاً منهما موجودٌ بوجودٍ على حدة، ويمتاز كلٌّ عن الآخر في الإشارة الحسية.

الثانية: ما كانت الوساطة فيه غير ممتازة عن ذيها، في الإشارة الحسية، مع امتيازها عنه في الوجود، كالبياض والجسم، فإنَّ وجود البياض مغايرٌ مع وجود الجسم، لكنَّ الإشارة إليه بعين الإشارة إلى الجسم.

الثالثة: ما إذا كانت الوساطة متحدة الوجود مع ذيها وفي الإشارة الحسية معاً. وهذا على قسمين:

أحدهما: ما إذا كان ماهيتان، لإحادهما تحصيل، والآخرى غير متحصلة، فاتحدتا وجوداً؛ فاتحدتهما وجوداً، مستلزمٌ لاتحادهما في الإشارة الحسية بطريق أولى، وذلك كالجنس والفصل، بناءً على أن يكون الفصل ماهيةً في قبال ماهية الجنس كما هو معروف، وهذا أخفى من القسم الثاني.

ثانيهما: ما إذا كانت الوساطة هي وجود ذي الوساطة، وهذا أخفى من الأخفى^(٢).

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، تعلية حسن زاده الأملي: ج ١ ص ١٣٩.

(٢) درر الفوائد، تعلية على شرح المنظومة: ج ١ ص ٣١٠.

هذه هي مراتب الواسطة في العروض. وذو الواسطة يختلف اتّصافها بما في الواسطة، ظهوراً وخفاءً، وذلك يدور مدار شدّة الارتباط والاتّحاد بينهما وضعفه. فكلّما كان الاتّحاد أقوى وأشدّ، كان السلب عن ذي الواسطة أخفى، والعكس بالعكس.

قال الحكيم السبزواري: «ولمّا ذكرنا أنّ الشخص واسطة في العروض، وهي أن يكون مناطاً لا تتّصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض، واتّصاف نفسها به بالذات، وكانت على أنحاء، وفي بعضها صحّة السلب ظاهرة، كما في حركة السفينة وحركة جالسها، وفي بعضها خفيّة، كما في أبيضية الجسم وأبيضية البياض، وفي بعضها أخفى، كالجنس في باب التحصّل، حيث إنّ لا مرتبة له في التحقّق يكون فيها خالياً عن تحقّق الفصل؛ لفناء كلّ جنس في فصله»^(١).

وعلى هذا الأساس، فإذا قلنا: إنّ الوجود واسطة في العروض بالنسبة إلى الماهية، وإنّ الفرد واسطة في عروض الوجود للكلّي الطبيعيّ، فالمراد من ذلك المرتبة الثالثة من أنحاء الواسطة في العروض، بل هو أشدّ من ذلك. وبناءً عليه، فصحّة سلب التحقّق والوجود عن الماهية، وإن كان ممكناً بالنظر الدقيق البرهانيّ، ولكن «بعد التنزّل، فالتحقّق لذي الواسطة هنا حقيقيّ، وصحّة السلب متفية، لأنّ فناء الماهية في الوجود أشدّ من فناء الجنس في فصله، فتحقّقها أشدّ من تحقّقه به»^(٢). ولمّا كان ثبوت الكلّي الطبيعيّ بثبوت فردّه، إذن: «فصحّة سلب الوجود عن الكلّي الطبيعيّ ضعيفة، وثبوت الوجود له كاد أن يكون بالحقيقة. فالكلّي الطبيعيّ موجود بحكم العقل، وهذه حقيقة عقلية. وبهذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي، فإنّ الطبيعيّ موجودٌ

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٩٧، الطبعة الحجرية.

(٢) المصدر السابق.

بواسطة في العروض، وغير موجود؛ لصحة سلب الوجود، وإن كانت هذه الصحة أخفى واحتاجت إلى زيادة تدقيق وإعانة مذاق رشيق^(١).

القول الثاني: الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج

ذهب جمهور المتكلمين إلى انتفاء الكلي الطبيعي في الواقع الخارجي، وإنَّما المتحقَّق أفرادُه، ونقل شيخنا حسن زاده الآملي عن التفتازاني في التهذيب قوله: «والحقُّ أنَّ وجود الكلي الطبيعي، بمعنى وجود أشخاصه. فالوجود وصفٌ له بحال متعلِّقه، أي: فردُه موجود». وعلَّق على ذلك بقوله: «وهذا المذهب بظاهره يرجع إلى القول بأنَّ الكلي الطبيعي متنفِّ عن الأعيان رأساً، وذلك لأنَّه ليس بموجود، بل أفرادُه موجودة، كما تقول: (زيد كريمٌ غلامه). واختاره القطب الرازي في شرح المطالع^(٢)».

وحاول بعض المحقِّقين أن يجعل النزاع لفظياً بين القائلين بوجوده في الخارج، والنافين له، كالمحقِّق الشريف، حيث قال: «فظهر من ذلك كله: أنَّ من قال بوجود الطبائع في الأعيان، إن أراد به: أنَّ الطبيعة الإنسانية مثلاً، بعينها موجودة في الخارج، مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعدِّدة ومتَّصفة بصفات متضادَّة؛ لأنَّ كلَّ موجودٍ خارجيٍّ يجب أن يكون متعيِّناً ممتازاً في ذاته، غير قابلٍ للاشتراك فيه كما مرَّ. وإنَّ أراد: أنَّ في الخارج موجوداً إذا تصوَّر هو في ذاته، اتَّصف صورته بالكليَّة، بمعنى المطابقة، فهو أيضاً باطل؛ لما مرَّ آنفاً. وإنَّ أراد: أنَّ في الخارج موجوداً إذا تصوَّر وجُرد عن مشخصاته، حصل منه في العقل صورة كليَّة،

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، تعليقة حسن زاده الآملي: ج ١ ص ١٤٠.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٥.

فذلك بعينه مذهب مَنْ قال: لا وجود في الخارج للأشخاص، والطبائع الكلية منتزعةٌ منها، فلا نزاع إلا في العبارة»^(١).

ولعلَّ أفضل من حرّر محلّ النزاع في المقام هو السيّد الخوئي في بحوثه الأصولية، حيث قال: «وقد تحصل من ذلك: أنّ الحصص والأفراد موجودةٌ في الخارج حقيقةً بوجوداتها الواقعية. وهذا ممّا لا كلام فيه على كلا القولين، أي: سواء فيه القول بوجود الطبيعيّ خارجاً أو القول بعدم وجوده، وإنّما الكلام في أنّ هذا الوجود المضاف إلى الفرد ويكون وجوداً له، أهو وجود للطبيعيّ أيضاً؛ بأن يكون له إضافتان: إضافةٌ إلى الحصّة وبذلك الإضافة يكون وجوداً للفرد، وإضافةٌ إلى الطبيعيّ وبها يكون وجوداً له، أم هو ليس وجوداً للطبيعيّ إلاّ بالعرض والمجاز، ولا يصحّ إسناده إليه على نحو الحقيقة؟ فالقائل بوجود الطبيعيّ يدّعي الأول، وأنّ كلّ وجودٍ مضافٍ إلى الفرد فهو وجودٌ للطبيعيّ على نحو الحقيقة، مثلاً: وجود زيد كما أنّه وجودٌ له حقيقةً، وجودٌ للإنسان كذلك... وهكذا. غاية الأمر أنّ هذا الوجود الواحد باعتبار إضافته إلى الفرد متشخصٌ وممتازٌ عن غيره في الخارج، وباعتبار إضافته إلى الطبيعيّ لا امتياز له بالنسبة إلى غيره أصلاً كما هو واضح. والقائل بعدم وجوده يدّعي الثاني، وأنّه لا تصحّ إضافة هذا الوجود - أعني الوجود المضاف إلى الفرد - إلى الطبيعيّ حقيقةً، وأنّه ليس وجوداً له، بل هو وجودٌ للفرد فحسب»^(٢).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «في اعتبارات الماهية»، لا يخفى: أنّ هذه الاعتبارات في أنحاء ملاحظة الماهية، هي أمورٌ عقلية.

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ج ١ ص ١٥٦.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٤ ص ١٤-١٥.

• قوله قدّس سرّه: «للماهيّة بالنسبة إلى ما يقارنها من الخصوصيّات اعتباراتٌ ثلاثة»، المراد من الخصوصيّات التي تقارن الماهيّة هي العرضيّات، كما هو الظاهر من العبارة. ولا تجري الاعتبارات الثلاثة في ذاتيّات الماهيّة؛ لأنّ أخذ الماهيّة بشرط لا عن أمرٍ ذاتيّ، يستلزم سلب الشيء عن نفسه، كما أنّ أخذ الماهيّة لا بشرط بالنسبة إلى الذاتيّ، يستلزم جواز سلب الشيء عن نفسه أيضاً.

وقد ذكر المحقّقون: أنّ هذه الاعتبارات الثلاثة، كما تجري في الماهيّة، تجري في حقيقة الوجود أيضاً. قال السبزواري: «غرر في اعتبارات الماهيّة، التي لا يخلو عنها ماهيّة من الماهيّات، بل تجري في الوجود عند أهل الذوق، وقد اقتفينا نحن أثرهم في كثيرٍ من المواضع»^(١).

وقد اختلفت كلماتهم في بيان مصاديق هذه الاعتبارات الثلاثة في حقيقة الوجود، فعند بعضهم «الوجود بشرط لا، هو الحقّ تعالى. والوجود لا بشرط، هو الوجود المنبسط المعبرّ عنه بالهويّة السارية. والوجود بشرط شيء، هو الوجودات الخاصّة. وقد يقال: إنّ حقيقة الوجود إذا أُخذت بشرط أن لا يكون معها شيءٌ من مفاهيم الأسماء والصفات فهي المرتبة الأحديّة، وإذا أُخذت بشرط الأسماء والصفات فهي المرتبة الواحديّة، وإذا أُخذت لا بشرط شيء منها فهي الهويّة السارية. وهذا أنسب باصطلاح أهل الذوق»^(٢).

وهذا ما أشار إليه الشهيد مطهرّي في شرحه على منظومة السبزواري بقوله: «قال العرفاء بعدّة اعتبارات بالنسبة لحقيقة الوجود، حيث ورد لديهم: الوجود المطلق والوجود المقيّد، والوجود بشرط شيء، والوجود بشرط لا،

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٩٥، الطبعة الحجرية.

(٢) درر الفوائد: ج ٢ ص ٣٠٢.

وهي اعتباراتٌ لحقيقة الوجود، ذكروها في مقابل اصطلاحات الفلاسفة في باب الماهيات المرتبطة بعالم الذهن.

ويعود معظم تلك الاصطلاحات للشيخ محي الدين بن عربي، الذي يعتبر أباً للعرفان النظري، فضلاً عن أنه رجلٌ استثنائي في العرفان العملي أيضاً، كما أن جميع العرفاء، سواء كانوا من الفرس أو العرب، هم من تلامذة هذا الشيخ.

لقد وردت في فهم كلام العرفاء هذا شروحٌ متعددة، كما أثرت حوله أسئلةٌ كثيرة، منها: هل الوجود المطلق لدى العرفاء، نظير المطلق اللابشرطي لدى الفلاسفة، أم أنه اللابشرط المقسمي لديهم... فالوجود المطلق القائل به العارف، غير المطلق القائل به الفيلسوف^(١).

• قوله قدس سره: «والقسمة حاصرة»، كون القسمة حاصرة لأن الماهية إما أن لا يلاحظ معها شيء آخر، أو يلاحظ معها شيء آخر، والشيء الملحوظ مع الماهية إما أن يكون وجودياً، أو يكون عدمياً؛ فالأقسام ثلاثة. وبعبارة أخرى: إن هذه القسمة مستفادة من منفصلتين حقيقتين. توضيحه «حينما نلاحظ الماهية مع غيرها، فإما أن يعتبر إطلاقها بالنسبة إلى الغير، بمعنى أنها تعتبر بحيث لا يفرق فيها بين أن تكون مع ذلك الغير أو بدونه، أو لا تعتبر كذلك. وعلى الثاني فإما أن يعتبر فيها وجود ذلك الغير أو يعتبر فيها عدمه»^(٢).

• قوله قدس سره: «أحدهما أن يقصر النظر في ذاتها مع قطع النظر عما عداها»، أي: مع اشتراط عدم وجود ما عداها مع الماهية، وبعبارة أخرى مع شرط قطع النظر عما عداها.

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي: ج ٤ ص ٢٥٠.

(٢) نهاية الحكمة، صححها وعلق عليها غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٧٣.

• قوله قدّس سرّه: «وأما الثاني فأن تؤخذ وحدها، وهذا على وجهين»، لا يريد أن (بشرط لا) الذي هو أحد اعتبارات الماهية على قسمين، بقريته قوله: «وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث الماهية» وإنّما هو بصدد بيان: أنّ هذا الاصطلاح يستعمل بمعنيين بنحو الاشتراك اللفظي كما تقدّم. «ثم لا يخفى عليك: أنّ بشرط لا بالمعنى الثاني، يقابله لا بشرط بمعنى آخر، غير ما يعدّ في اعتبارات الماهية من اللا بشرط المقسمي واللا بشرط القسمي، فكما أنّ لـ(بشرط لا) معنيين، فكذا للابشرط»^(١). وهذا ما سيأتي بيانه في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

• قوله قدّس سرّه: «فتكون موضوعاً للمقارن المفروض»، أي: تكون مادّة له ومحلاً، إلّا أنّه ينبغي الالتفات إلى: أنّ بشرط لا بهذا المعنى لا يختصّ بالمادّة، وهو الجنس المأخوذ بشرط لا، بل يصدق على الصورة التي هي الفصل المأخوذ بشرط لا أيضاً، حيث إنّ الصورة التي هي الفصل هي الصورة بشرط لا.

• قوله قدّس سرّه: «والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة، هي الكلّي الطبيعي»، لا يخفى عدم تمامية ما ذكره من أنّ المقسم للأقسام الثلاثة هو الكلّي الطبيعي، كما بيّنا في شرح المتن. فإنّ الماهية من حيث هي هي، غير الماهية إذا لوحظت مقيسةً إلى غيرها. والأولى هي المهملة، والثانية هي اللا بشرط المقسمي.

• قوله قدّس سرّه: «لوجود بعض أقسامها فيه، كالمخلوطة»، لا يخفى: أنّ الأقسام الموجودة في الخارج ليست فقط الماهية المخلوطة، بل الماهية المطلقة موجودة في الخارج أيضاً، فما ذكره بقوله: «كالمخلوطة» من باب المثال. نعم، الماهية المجردة لا وجود لها حتّى في الذهن إلّا بحسب اعتبار العقل، حيث يعتبر الماهية في الذهن مجرّدة عن الوجود مطلقاً، مع أنّها موجودة في الذهن،

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٧٣.

وبعبارة أخرى: يعتبرها من حيث هي، مع قطع النظر عن وجودها في الذهن، حين كونها موجودةً فيه.

• قوله قدس سره: «نعم هي بوصف الكلية والاشتراك واحدة موجودة في الذهن»، وذلك لأن الكلية من المعقولات الثانية المنطقية، وقد تقدم: أن المعقولات المنطقية يكون ظرف عروضها واتصاف المعروض بها، كليهما في الذهن؛ إذ الماهية في الخارج جزئي؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج^(١).

وقد أشار السبزواري في منظومته الفلسفية إلى بحوث هذا الفصل بقوله:

مخلوطة مطلقه مجردة	عند اعتبارات عليها موروثة
من لا بشرط وكذا بشرط شي	ومعني بشرط لا استمع إلي
فأول حذف جميع ما عدا	والثاني كالحیوان جزءاً قد بدا
ولا بشرط كان لاثنين نومي	من أول قسم وثنان مقسم
وهو بكلي طبعي وصف	وكونه من كون قسميه كشف
وشخصه واسطة العروض له	كالجنس حيث الفصل ما محصله
ذو الكون ذات ما له الكلية	ذهناً فحسب وهي الماهية
ليس الطبعي مع الأفراد	كالأب بل أباً مع الأولاد ^(٢)

خلاصة الفصل الثاني

• المشهور في كلمات الفلاسفة: أن للماهية اعتبارات ثلاثة، إذا ما قيست

(١) انظر: درر الفوائد: ج ١ ص ٣١١.

(٢) شرح غرر الفرائد، باهتمام مهدي محقق: ص ١٦.

إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها.

الاعتبار الأول: الماهية بشرط شيء، أي: اعتبار الماهية مشروطة ومقيّدة بشيء خارج عنها.

الاعتبار الثاني: الماهية بشرط لا، وهي اعتبار الماهية مشروطة ومقيّدة بعدم ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها.

الاعتبار الثالث: الماهية لا بشرط، وهي عدم اعتبارها مشروطة بوجود شيء خارج عن ذاتها كما في الأولى، ولا بعده.

• هناك اصطلاح آخر في (الماهية بشرط لا) يغير اصطلاح (الماهية بشرط لا) الذي هو أحد اعتبارات الماهية، ويراد به: مغايرة الشيء لمقارنه، وإبائه عن حمله عليه، وهو (المادة) التي هي الجنس بشرط لا.

• المشهور بين الحكماء: أن هذه الاعتبارات هي أقسام للماهية، والمقسم لها هو الماهية باللابشرط المقسمي، وهو الكلّي الطبيعيّ.

• الكلّي الطبيعيّ موجود في الخارج، لكن لا بوجود مستقلّ منحاز عن أفراد، بل موجود بوجود أفراد.

• الكلّي الطبيعيّ متكثر بعدد الأفراد الموجودة في الخارج، فلكل فرد من أفراد الإنسان كلّي طبيعيّ له ماهية إنسانية في الخارج؛ لأنّ الأفراد الخارجية إذا كانت متعدّدة، متمازة بعضها عن بعض، والكلّي الطبيعيّ الموجود بوجود أفراد واحد، لزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال.

الفصل الثالث

في الكلّي والجزئيّ

- (١) النظريات المطروحة في الكلّي والجزئيّ
- (٢) التمايز بين الماهيّات
- (٣) بماذا تشخص الماهيّات

الفصل الثالث

في الكلّي والجزئي

لا ريب أنّ الماهيّة الكثيرة الأفراد تصدّق على كلّ واحدٍ من أفرادها وتُحمَلُ عليه؛ بمعنى: أنّ الماهيّة التي في الذهن، كلّما ورد فيه فردٌ من أفرادها وعُرضَ عليها، اتّحدت معه، وكانت هي هو. وهذه الخاصّة هي المسمّاة بالكلّيّة، وهي المرادُ باشتراك الأفراد في الماهيّة؛ فالعقل لا يمتنع من تجويز صدق الماهيّة على كثيرين، بالنظر إلى نفسِها، سواءً كانت ذات أفرادٍ كثيرين في الخارج، أم لا. فالكلّيّة خاصّة ذهنيّة تعرض الماهيّة في الذهن؛ إذ الوجود الخارجيّ العينيّ مساوٍ للشخصيّة، مانعٌ عن الاشتراك. فالكلّيّة من لوازم الوجود الذهنيّ للماهيّة، كما أنّ الجزئيّة والشخصيّة من لوازم الوجود الخارجيّ. فما قيل: «إنّ الكلّيّة والجزئيّة في نحو الإدراك، بمعنى: أنّ الحسّ لقوّة إدراكه ينالُ الشيء نيلاً كاملاً، بحيث يمتازُ عمّا سواه مطلقاً ويتشخّص، والعقلُ لضعف إدراكه يناله نيلاً هيئاً، يتردّد ما ناله بين أمورٍ، ويقبل الانطباق على كثيرين، كالشبح المرئيّ من بعيد، بحيث لا يتميّز كلّ التميّز، فيتردّد بين أن يكون - مثلاً - هو زيداً أو عمراً، أو خشبة منصوبةً أو غير ذلك، وليس إلّا واحداً من المحتملات، وكالدرهم المسووح المرّدّد بين الدراهم المختلفة، وليس إلّا واحداً منها». فاسدٌ؛ إذ لو كان الأمرُ كذلك، لم يكن مصداقُ الماهيّة في الحقيقة إلّا واحداً من الأفراد، ولكذبت القضايا الكلّيّة، كقولنا: كلّ

ممكّنٍ فله علّة، وكلُّ أربعةٍ زوج، وكلُّ كثيرٍ فإنّه مؤلّفٌ من آحاد،
والضرورة تدفعه.

فالحقُّ: أنّ الكلّيّةَ والجزئيّةَ لازمانِ لوجودِ الماهيّات؛ فالكلّيّةُ
لوجودها الذهنيّ، والجزئيّةُ لوجودها الخارجيّ.

وكذا ما قيل: «إنّ الماهيّةَ الموجودةَ في ذهنٍ جزئيّةٍ شخصيّة،
كالماهيّةَ الموجودةِ في الخارج، فإنّها موجودةٌ في ذهنٍ خاصٍّ قائمَةٌ
بنفسٍ جزئيّة. فالماهيّةُ الإنسانيّةُ الموجودةُ في ذهنٍ زيدٍ مثلاً، غيرُ
الماهيّةِ الإنسانيّةِ الموجودةِ في ذهنٍ عمرو، والموجودَةُ منها في ذهنٍ زيدٍ
اليومَ، غيرُ الموجودَةِ في ذهنه بالأمس وهكذا».

فاسدٌ، فإنّ الماهيّةَ المعقولةَ من الحيثيّةِ المذكورة - أعني: كونها
قائمةٌ بنفسٍ جزئيّةٍ ناعتهِ لها، وكذا كونها كفيّةً من الكيفيّاتِ
النفسانيّةِ وكمالاً لها - هي من الموجوداتِ الخارجيّةِ الخارجةِ من
بحثنا، وكلامنا في الماهيّةِ بوجودها الذهنيّ الذي لا يترتّبُ عليها فيه
آثارها الخارجيّة، وهي من هذه الجهة لا تأبى الصدقَ على كثيرين.

ثمّ إنّ الأشياءَ المشتركةَ في معنىٍ كلّ، يتميّزُ بعضها من بعضٍ بأحدِ
أُمورٍ ثلاثة، فإنّها إن اشتركت في عرضيّ خارجٍ من الذاتِ فقط، تميّزت
بتمامِ الذاتِ، كالنوعين من مقولتين من المقولاتِ العرضيّةِ المشتركين
في العرضيّة. وإن اشتركت في ذاتيّ، فإن كان في بعضِ الذاتِ، ولا محالةً
هو الجنسُ، تميّزت ببعضٍ آخر، وهو الفصل، كالإنسانِ والفرسِ
المشتركين في الحيوانيّة، المتميّزين بالنطقِ والصهيل. وإن كان في تمامِ
الذاتِ تميّزت بعرضيّ مفارق؛ إذ لو كان لازماً لم يخلُ عنه فردٌ، فلازمُ

النوع لازم لجميع أفرادهِ.

وزاد بعضهم على هذه الأقسام الثلاثة قسماً رابعاً، وهو التميّز بالتمام والنقص والشدة والضعف في نفس الطبيعة المشتركة؛ وهو التشكيك. والحق: أنّ الماهية بما أنّها هي، لا تقبل التشكيك، وإنّما التشكيك في الوجود.

هذا كله في الكلية وإنّما خاصّة ذهنيّة للماهية، وأمّا الجزئية - وهي امتناع الشركة في الشيء، وتسمّى الشخصيّة - فالحق أنّها بالوجود كما ذهب إليه الفارابي رحمه الله وتبعه صدر المتألهين رحمه الله؛ قال في الأسفار: «والحق: أنّ تشخّص الشيء - بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره - إنّما يكون بأمر زائد على الماهية، مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه. فالشخص للشيء - بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه - لا يكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلّم الثاني، فإنّ كلّ وجود متشخّص بنفس ذاته، وإذا قُطِعَ النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه، وإن ضُمّ إليه ألف مخصّص، فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخّص؛ إذ الأوّل للشيء، بالقياس إلى المشاركات في أمر عامّ، والثاني باعتباره في نفسه، حتّى أنّه لو لم يكن له مشارك، لا يحتاج إلى مميّز زائد، مع أنّ له تشخّصاً في نفسه. ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخّص، فإنّ النوع المادّي المنتشر، ما لم تكن المادّة متخصّصة الاستعداد لواحدٍ منه، لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى». انتهى.

الشرح

كُرس هذا الفصل للبحث حول الكلّي والجزئيّ في الفلسفة، والفرق بين الكلّيّة والجزئيّة، وقد تعرّض المصنّف لثلاث نظريّات في المقام، كما سيّضح من المباحث التالية:

(١) النظريّات المطروحة في الكلّي والجزئيّ

١. الكلّي لازم الوجود الذهنيّ، والجزئيّ لازم الخارجيّ

وبيان هذه النظريّة - وهي للفلاسفة -: أنّنا نلمس بالوجدان أنّ المفهوم موجودٌ في النفس، والنفس تجد أنّ هذا المفهوم يصدق على أفرادها، بمعنى: أنّه كلّما ورد فردٌ من أفراد الماهيّة في الذهن وعرض عليها، فهي تتّحد معه، وعلى هذا الأساس فإنّ الماهيّة الذهنيّة تقبل الانطباق على كثيرين، أي تُحمل على أفراد كثيرة، وعليه فالماهيّة في الذهن تمتاز بخاصيّة هامة، وهي الكلّيّة والاشتراك على كثيرين، سواء كان لها أفراد في الخارج أم لم يكن لها أفراد، وهذا الحمل يكون حملاً ذاتيّاً أوّلياً، بحيث ينطبق الكلّي على أفرادها انطباقاً تامّاً لدرجة الاتّحاد الذاتيّ، حتّى تكون الماهيّة الكلّيّة هي الفرد الخارجيّ، فلو تصوّرنا زيداً - وهو فردٌ من الإنسان الكلّي - وقسناه إلى ماهيّة الإنسان، نجد أنّهما متّحدان تماماً، ويكون زيدٌ هو الإنسان، كما يكون الإنسان زيداً أيضاً.

توضيح انطباق الكلّي على أفرادها

إنّ انطباق الكلّي على أفرادها لا يعني: أنّ الكلّي الموجود في الذهن ينطبق ويصدق على أفرادها الخارجيّة وهي في الخارج؛ لأنّ هذا المعنى من الانطباق محال؛ لاستلزامه صيرورة الذهنيّ خارجيّاً، أو الخارجيّ ذهنيّاً، وهو الانقلاب

المحال، لأنّه لو صدق الأمر الذهنيّ على الخارجيّ كما في قولنا: (زيد إنسان) للزم أن تكون القضية أحد طرفيها ذهنيّاً والآخر خارجيّاً، ولازم ذلك الاتّحاد بين الوجود الذهنيّ والخارجيّ؛ لأنّ الحمل هو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فيلزم صيرورة الذهن خارجاً أو الخارج ذهنياً، وهو من الانقلاب المحال، بل المراد من انطباق الكلّي على أفراده الخارجيّة هو الانطباق والحمل والصدق الذهنيّ، أي: إنّنا حينما نرى شيئاً كزيد مثلاً، ندركه بحواسّنا الخارجيّة، أي: ندرك صورةً حسّية، فنحفظ صورته في أذهاننا، ثمّ نحمل هذه الصورة (زيد) التي هي في الذهن على ماهيّة الإنسان، وحينئذٍ نجد أنّهما متّحdan، فالاتّحاد حقيقةً بين أمرين ذهنيّين، لا بين خارجيّ وذهنيّ، لكن حيث إنّ هذه الصورة مأخوذة من زيد الخارجيّ، يقال تسامحاً: إنّ مفهوم الإنسان يصدق على الأفراد الخارجيّة، وإلّا فإنّ الواقع هو صدق هذا المفهوم على الأفراد المتحقّقة في صقع الوعاء الذهنيّ.

ومن هنا عرّف الكلّي: بأنّه ما يصدق أو ما يقبل الانطباق على كثيرين، أو ما يجوز عقلاً فرض صدقه على كثيرين، أو ما لا يستحيل عقلاً صدقه على كثيرين.

المراد من الجزئيّ

الجزئيّ في المنطق: هو المفهوم الذي لا يقبل الانطباق إلّا على شيء واحد، أمّا الجزئيّ في الفلسفة: هو الشخص، وهو عدم الانطباق على شيء أصلاً. بيان ذلك: إنّ الماهيّة حينما تتحقّق بالخارج، فهي تفقد قابليّتها للصدق على الكثيرين، لأنّها تتشخص وتتعيّن، وبعد تشخصها وتعيّنها، لا صدقيّة ولا انطباقيّة ولا حمل؛ لأنّ الصدق والانطباق والحمل من خواصّ المفهوم، وهذا هو المراد بالجزئيّ في الفلسفة.

إذن الجزئيّ في الفلسفة: هو التشخص؛ هو كون الماهية بنحوٍ يمتنع صدقها على كثيرين، والمراد من السلب هنا ما يكون بنحو السلب التحصيليّ لا الإيجاب العدوليّ، أي: إنّ الماهية المتشخصة هي لا تصدق على كثيرين، من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كالوجود الخارجيّ فإنّه لا معنى للسؤال عن كونه يقبل الصدق أم لا؟ لأنّ عنوان الصدق كما تقدّم في الفصل السابق إنّما هو من خواصّ المفهوم بما هو مفهوم.

وهذا معناه: أنّ الجزئية الفلسفيّة وهي الشخصية، لا تقبل الانطباق على شيء أصلاً، بخلاف الجزئية المنطقية فإنّها تقبل الانطباق ولكن لا تصدق إلاّ على فردٍ واحد. ولهذا نجد المصنّف قدّس سرّه عطف الشخصية على الجزئية، حيث قال في المتن: «كما أنّ الجزئية والشخصية من لوازم الوجود الخارجيّ» ليؤكد أنّ المراد بالجزئية في الفلسفة ليس ما يصدق على فردٍ واحد، بل المراد منها التشخص، فالشخصية هنا تفسيرٌ للجزئية.

٢. الكلية والجزئية نحو من الإدراك

هذه النظرية تذهب إلى إنكار المفاهيم الكلية، وهي نظرية شائعة عند فلاسفة الغرب، حيث قالوا: إنّ المفهوم الكليّ لا وجود له، لأنّ المفهوم الكليّ ليس إلاّ الإدراك المبهم للجزئيات، وذلك لأنّ الذهن تارةً يدرك الشيء بتمام خصوصياته، وهو الإدراك الجزئيّ الحسيّ، وأخرى يدرك الشيء بنحوٍ مبهم، وغير واضح الملامح والمشخصات، كما لو كان «لدينا تصوّرٌ لشخصٍ معيّن، لكنّه يحذف بعض خصائصه يصبح صالحاً للانطباق على أخيه، ويحذف خصائص أخرى يصلح للانطباق على عدّة أفرادٍ آخرين، وهكذا كلّما حذفنا عدداً أكبر من الخصائص، فإنّه يصبح أكثر كليّةً ويصلح للانطباق على أفرادٍ أكثر، حتّى ينتهي الأمر به ليشمل الحيوانات وحتّى النباتات والجمادات

أيضاً^(١). فالكلّي من قبيل الشبح الذي يُرى من بعيدٍ بحيث لا يتميّز، ويكون مردّد الانطباق بين كونه زيداً أو عمراً أو خشبةً مطروحة، أو غير ذلك، وبتعبير الشهيد المطهري: إنّ حال الكلّي بناءً على هذا التصرّو «كقطعة من النقود المعدنية فقدت ما نُقش عليها، والجزئيّ مثل القطعة التي تحتفظ بكلّ نقوشها. فقطعة النقود الأولى بما أنّها فقدت مشخصّاتها وشعارها وما كُتب عليها، فلا يمكن لأحدٍ أن يكتشف هويّتها، ولا الوقوف على معرفة عصرها، ولا البلاد التي سُبكت بها، ولا غير ذلك. فلو فرضنا أنّنا عثرنا على قطعة نقدية واحتملنا أنّها تعود للعصر الإسلامي أو قبل ذلك، فإنّ هذه القطعة الممسوح طرفاها تكون قابلةً للانطباق على عصورٍ متعدّدة. ومن الواضح: أنّ هذه القطعة لا يوجد فيها شيءٌ يزيد على القطعة المعلوم عصرها من خلال الكتابة والنقش ونحوهما، بل هي فاقدةٌ لشيء. فالفرق بينها وبين تلك هو النقص لا الزيادة. هذا معناه: أنّ الجزئيّ عندما فقد مشخصّاته تحوّل إلى أمرٍ كلّيّ مبهم. فالكلّي إذن هو الجزئيّ المبهّم الذي فقد كلّ مشخصّاته، وهذا ما يُفقد الكلّي قيمته، ويجعل الجزئيّ هو الذي له القيمة والاعتبار؛ لأنّه هو الذي يحتفظ بخصائصه و مشخصّاته»^(٢).

وعلى هذا الأساس فإنّ إدراك الكلّي هو إدراك للجزئيّ بعينه، ولكن بصورةٍ مبهمّة، أي: إدراكٌ مبهمٌ للجزئيّ، وليس إدراك الكلّي إدراكاً مستقلاً بوجودٍ مستقلٍّ منحاز، وعليه فإنّ الفرق بين الكلّي والجزئيّ هو في كيفية الإدراك ونحوه، فإن كان الإدراك متميّزاً معيّناً، كان المدرك جزئياً، وإن كان الإدراك مبهماً خالياً من التعيّنات والتشخصّات، كان المدرك كلياً.

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ١٩٣.

(٢) شرح مبسوط منظومة، الشهيد مرتضى مطهري (بالفارسية): ج ١ ص ٣٠٧، بتصرّف.

مناقشة النظرية الثانية

أورد المصنّف على هذه النظرية ما يلي:

المناقشة الأولى: لو كانت الكلية والجزئية نحواً من الإدراك، للزم أن لا يصدق مفهوم الإنسان مثلاً، إلا على فردٍ واحدٍ على البدل، من دون أن يكون صادقاً ومنطبقاً على كلّ فرد، وهذا خلاف الوجدان جدّاً؛ لأنّ مفهوم الإنسان كما هو صادقٌ على زيد، صادقٌ على بكرٍ وخالد، إلى ما لا نهاية له من الأفراد؛ لذا قال في المتن: والضرورة تدفعه، وقال في بداية الحكمة: «وصريح الوجدان يبطله»؛ وذلك أنّ هذه المفاهيم تصدق على أفراد كثيرين بالضرورة.

المناقشة الثانية: إنّ هذه النظرية لا يمكنها توجيه تلك المفاهيم التي لا مصداق حقيقي لها في الخارج، كمفهوم المعدوم والممتنع، أو ليس لها مصداق مادّي محسوس، كمفهوم الملك والروح، أو تلك المفاهيم القابلة للانطباق على المصاديق المادية والمصاديق المجردة كمفهوم العلة والمعلول؛ ذلك لأنّ هذه المفاهيم لا يمكن أن يقال فيها إنّها نفس الصورة الجزئية لكنّها باهتة اللون. وكذا المفاهيم التي تصدق على أشياء متضادة مثل مفهوم (اللون) الذي يُحمل على الأسود وعلى الأبيض، فلا يمكن القول: إنّ اللون الأبيض قد أصبح مبهماً إلى حدّ أنّه تحوّل إلى مطلق اللون، فهو صادقٌ على الأسود أيضاً، أو أنّ الأسود قد أصبح ضعيفاً وباهتاً إلى حدّ أنّه يقبل الصدق على الأبيض أيضاً^(١). هذا على مستوى التصوّرات الكلية.

المناقشة الثالثة: يلزم كذب القضايا والقوانين الكلية كقولنا: كلّ أربعة فهي زوج، وكلّ ممكن فوجوده علة، وكلّ نقيضين يمتنع اجتماعهما، وهكذا في القوانين الطبيعية، إلا على موردٍ واحدٍ فقط. لكن حيث لا نعلم المصداق

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ١٩٤.

الواقعيّ النفس الأمريّ، فإنّنا نطبّقه على كثيرين على البدل، من دون أن تكون صادقةً على جميع الأفراد حقيقةً، وضرورة العقل تُبطل ذلك. إذن فهذه النظرية باطلة ولا يمكن المصير إليها؛ وذلك لما ثبت وجود القضايا والقوانين الكلّية، وثبت صدق تلك القضايا ومطابقتها للواقع ونفس الأمر.

وعلى هذا الأساس فالحقّ: أنّ هذه النظرية بديهةً البطلان، بالوجدان والضرورة، والصحيح: أنّ الكلّية من لوازم الوجود الذهنيّ للماهيّات، أمّا الجزئية فهي من لوازم الوجود الخارجيّ للماهيّات.

٣. الماهية في الذهن جزئية

حاصل هذه النظرية هو عدم وجود مفهوم يسمّى بالمفهوم الكلّي، بل إنّ الماهية الموجودة في الذهن جزئية، لأنّها موجودةٌ بوجودٍ خاصّ في ذهنٍ خاصّ وقائمةٌ بنفسٍ متشخّصة، فالماهية الإنسانية الموجودة في ذهن زيد مثلاً، هي غير الماهية الإنسانية الموجودة في ذهن عمرو، والماهية الإنسانية الموجودة في ذهن زيد اليوم، غير الماهية الإنسانية الموجودة في ذهن زيد في يوم أمس، ومن الواضح: أنّ الموضوع والمحلّ من لوازم التشخيص؛ لأنّ ما كان له موضوعٌ ومحلٌّ محلّ فيه، فلا بدّ أن يكون جزئياً، وعلى هذا فلا يوجد شيءٌ اسمه مفهومٌ كلّي، بل الأشياء كلّها جزئية.

قال الشيخ مصباح الزدي في بيان هذا القول: «وهو الرأى القائل: إنّّه لا يوجد لدينا مفهومٌ يسمّى (المفهوم الكلّي) أصلاً. والألفاظ التي تطلق وهي تدلّ على المفاهيم الكلّية إنّما هي في الواقع مثل المشتركات اللفظيّة التي تدلّ على أمورٍ متعدّدة. فمثلاً: لفظ (الإنسان) الذي يطلق على أفرادٍ كثيرة، هو مثل الاسم الخاصّ الذي تتّخذه عدّة عوائل اسماً لوليدها، أو مثل اللقب الذي يطلق على جميع أفراد العائلة. ويُعرف أتباع هذه النظرية بـ(الاسميّين).

وقد تمسك الاسميون لإنكار واقعية المفاهيم الكلية بهذه الشبهة وهي: أن أي مفهوم يتحقق في الذهن فهو مفهوم خاص ومعيّن ومغاير للمفاهيم المشابهة له، والمتحققة في أذهان أخرى، وحتى نفس ذلك الشخص إذا تصوّر ذلك المفهوم في وقت، فإنه سوف يكون مفهوماً آخر، إذن كيف يمكن القول: إن المفهوم الكلي يتحقق في الذهن بوصف الكلية والوحدة؟^(١).

مناقشة النظرية

الكلام تارة في الماهية المعقولة في الذهن، وتارة في الماهية بوجودها الذهني الذي لا يترتب عليه الآثار، وتقدم أن الوجود الذهني مصطلح فلسفي يراد به المفهوم الذهني من جهة كونه حاكياً ومراة.

فإن كان الكلام في الأول - أي: الماهية المعقولة في الذهن - فهذه الماهية صفة قائمة بالنفس وهي كيف نفساني وعلم، وتكون جزئية، ومن هذه الجهة لا يطلق عليها الوجود الذهني، وهي وإن كانت موجودة في الذهن ولكن ليست محل كلامنا.

وإن كان في الثاني - أي: الماهية بوجودها الذهني الذي لا يترتب عليه الآثار - الذي هو مدار بحثنا، فالماهية بهذا اللحاظ حقيقة كلية ذهنية لا تأبى الصدق على كثيرين، وهي ليست جزئية، كما ذهب إليه أصحاب هذه النظرية. وعليه فالكلية من لوازم الوجود الذهني للماهية، وبه يتضح بطلان هذه النظرية.

بعبارة أخرى: إن في هذه النظرية خلطاً بين حيثية المفهوم وحيثية الوجود أو بين البحث المنطقي والبحث الفلسفي.

وتوضيحه: «نحن لا نشك في أن كل مفهوم فهو متشخص من حيث إنه

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ١٨٨-١٩٣.

موجود. وحسب قول الفلاسفة: إنّ الوجود مساوٍ للتشخص. فإذا تصوّرناه مرّةً أخرى فإنّ له وجوداً آخر، ولكن الكلّيّة والوحدة المفهوميّة ليست هي بلحاظ وجوده، وإنّما هي بلحاظ حيثيّته المفهوميّة، أي: ناحية حكايته للأفراد والمصاديق المتعدّدة. وبيان آخر: إنّ ذهننا عندما ينظر إلى المفهوم نظرةً آليّة (لا استقلاليّة) بما أنّه مرآةٌ حاكية، ويجرب قابليّة انطباقه على مصاديق متعدّدة، فإنّه ينتزع منه صفة الكلّيّة، وهذا بخلاف ما لو نظر إليه الذهن بما أنّه موجود، فهو حينئذٍ أمرٌ شخصيٌّ جزئيٌّ^(١).

(٢) التمايز بين الماهيّات

المشهور بين الحكماء: أنّ الماهيّات تتمايز فيما بينها بثلاثة أقسام من التمايز في الذات، والمراد من (الذات) هنا الذاتيّ في باب (الإيساغوجي) لا الذاتيّ في باب البرهان، كما هو واضح، وهناك قسمٌ رابعٌ للسهرورديّ، وخامسٌ أشار إليه المحقق حسن زادة الآملّي؛ وإليك التفصيل:

١. التمايز بتمام الذات

وهو الذي يكون بين ماهيّتين مشتركتين في أمرٍ عرضيّ من العوارض الخارجة عن الذات، كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضيّة المشتركة في العرضيّة، من قبيل المقولات العالية، كمقولة الكمّ والكيف والأين ونحوها، فإنّها متمايزة بتمام ذاتها، ولا توجد بينها جهة اشتراكٍ ذاتيّ أصلاً، كما سيأتي في المرحلة اللاحقة، وإلاّ لو كان بين مقولتين عاليتين مشتركٍ ذاتيّ، كان جنساً لهما واقعاً فوقهما، وقد فرض أنّهما مقولتان عاليتان، هذا خلف. نعم، تشترك هذه المقولات في بعض المفاهيم العرضيّة التي هي خارجةٌ عن الذات،

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ١٩٣.

فمثلاً: الكم والكيف والأين ونحوها من المقولات العرضية، تشترك جميعاً في أنّها يُحمل عليها مفهوم العرض، فإنّ الكم عرض، والكيف عرض، والأين عرض... إذ إنّ هذه المقولات من عوارض الجوهر، وعلى هذا الأساس يكون التمايز بين هذه المقولات بتمام الذات؛ لعدم وجود أيّ قدرٍ مشتركٍ ذاتيّ بينها. وكذلك من قبيل النوعين من مقولتين عرضيتين كالعدد من الكم المنفصل، والخوف والوجل من الكيف النفسانيّ، وكذلك الزمن من الكم المتّصل، واللون من الكيف المحسوس. نعم، تشترك جميعاً في مفهوم العرض المنتزع من المقولات العرضيّة.

٢. التمايز ببعض الذات

وهو الذي يكون بين ماهيتين مشتركتين ببعض الذات، وتتمايزان ببعض الآخر، وجهة الاشتراك في الجزء الأعم وهو الجنس، وجهة الاختلاف في الجزء الأخصّ وهو الفصل. وهذا هو حكم جميع الأنواع المندرجة تحت جنسٍ واحد، كالإنسان والفرس المشتركين في الحيوانيّة، التمايزين في الناطقيّة والصاهليّة.

٣. التمايز بأمورٍ خارجةٍ عن الذات

وهو ما يكون الاشتراك فيه بتمام الذات، والتمايز بالأعراض المفارقة، كالماهيتين المشتركين بتمام الذات، كأفراد نوعٍ واحدٍ، مثل زيدٍ وعمرو وبكرٍ، ومتمايزتين بالأعراض المفارقة، كالطول والقصر والسواد والبياض والعلم والجهل والكبر والصغر ونحوها.

ومن هنا يتّضح: أنّ الفرق بين العرضيّ في هذا الوجه وبين العرضيّ في الوجه السابق، هو: أنّ العرضيّ هنا عرضٌ مفارق، أمّا العرضيّ في الوجه السابق فهو عرضٌ لازم، وذلك لأنّه لو كان العرض لازماً في هذا الوجه،

لكان هذا العرض كالطول أو القصر أو السواد، موجوداً في جميع الأفراد، وهذا معناه عدم تمايز الأفراد المشتركة في تمام الذات، وللزم أن يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وهو هنا باطل، لأننا نرى بالوجدان أن هذه الأفراد متميزة فيما بينها.

إذن، الأعراض التي تتمايز بها الأفراد، لا بد أن تكون مفارقة، توجد في البعض دون البعض الآخر، كالطول والقصر والعلم والجهل ونحوها. وقد أشار صدر المتألهين إلى هذه الأنحاء الثلاثة بقوله: «لعلك كنت مقروء السمع في طبقات العلوم: أن كل تمايزين في الوجود أو العقل، فتمايزهما وافتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما، أو بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهريّة بينهما. فالمشترك جنس، والمعيّنات فصول ومحصّلات لطبائع نوعيّة، والتركيب تركيب اتّحادي، أو بأمور عرضيّة بعد اتّفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة، والمتحصّل أفراد شخصيّة أو صنفية، والتركيب تركيب اقتراني»^(١). هذه هي الأقسام الثلاثة لتمايز الماهيات كما بينها حكماء المشاء.

٤. التمايز بالكمال والنقص

هناك قسم آخر من التمايز بين الماهيات لشيخ الإشراق السهروردي، وهو لا يرجع إلى الأقسام المتقدمة، وحاصل هذا التمايز هو اختلاف أفراد ماهية نوعيّة واحدة بالأشدّة والأضعفّة، والأوليّة والآخريّة، والأوليّة وخلافها، وهذه مرجعها جميعاً إلى التشكيك بالكمال والنقص.

وبيانه: «أنّه لا إشكال في امتياز السواد الشديد عن السواد الضعيف، أو الخطّ الطويل عن الخطّ القصير. وعندما ندقّق في منشأ هذا الامتياز نجد أن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٢٧؛ وج ٢ ص ٩.

هذا الميز ليس بواسطة إحدى الأمور التي حصر المشاؤون الميز بها؛ حيث إن الامتياز بين السوادين مثلاً، ليس بتمام الذات؛ لأن السواد الكامل ليست ماهيته مباينة لماهية السواد الناقص، نظير مباينة الكم الجنسي مثلاً مع الجوهر الجنسي، ولا ببعض الذات، لأن السواد في الخارج ذات بسيطة، حيث إنه من الأعراض، والأعراض بسائط خارجية، ولا بعوارض غريبة، وإلا لكانا متواطيين، كتفاوت زيد مع عمرو، والمفروض أنهما مشكك، وإذ ليس الامتياز بشيء من الأقسام الثلاثة، فيجب أن يكون بقسم رابع، وهو أن يكون ما به التفاوت بعين ما به الاشتراك، فالسواد الشديد مشترك مع الضعيف في كونها سواداً، ويمتاز عنه بشدة السوادية التي واجد لها، ويكون الناقص فاقداً لها، وهذه الشدة أيضاً من سنخ السواد، فيكون الاشتراك بينهما في السواد، والامتياز بينهما أيضاً بالسواد. وحيث إن المتأصل عندهم (أي: الإشراف) هو الماهية، والوجود اعتباري، قالوا بأن الاشتراك في الماهية والامتياز بها^(١).

وقال الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراف: «وأما الفارق بين أشخاصها فليس بفصلي، فإن جواب (ما هو؟) لا يتغير فيها، ولا هو عارض، بل قسم ثالث وهو الكمالية والنقض»^(٢).

وعلى هذا الأساس تكون الأقسام أربعة، يمكن بيانها من خلال حصر عقلي بأن يقال: «إن ما به الامتياز إما عين ما به الاشتراك أو لا. وعلى الثاني: إما ما به الامتياز خارج عن الذات أو لا. وعلى عدم الخروج: إما ما به الامتياز عين الذات أو لا. فحيث تستخرج الأقسام الأربعة؛ إذ على فرض عينية ما به الامتياز وما به الاشتراك يحصل التشكك، وعلى مغايرتهما تحصل

(١) درر الفوائد، الآمل: ج ١ ص ١٤٩.

(٢) شرح حكمة الإشراف: ص ٢٣٤.

الأقسام الثلاثة الأخر»^(١).

وفي خضمّ هذا الخلاف بين المشاء والإشراق، وافق صدر المتألهين وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية الإشرافيّين في القسم الرابع من التمايز، الذي هو التفاوت التشكيكي، وخالفوا المشائيين في حصرهم التمايز بالأنحاء الثلاثة المتقدّمة، وإن كانوا قد خالفوا الإشرافيّين في مورد التشكيك، حيث جعلوه في حقيقة الوجود، لا الماهيّة كما نُسب إلى شيخ الإشراق.

واستدلّوا على استحالة وقوع التشكيك في الماهيّة بالشكل التالي: تقدّم في الفصل الأوّل من أنّ الماهيّة بما أنّها هي ليست إلّا هي، فهي في حدّ ذاتها ليست شديدة ولا ضعيفة، وليست تامّة ولا ناقصة. ولو كانت مشكّكة، فإنّ ما به يتفاوت الأشدّ عن الأضعف، إن كان جزءاً داخلياً في الأشدّ، لزم أن تكون ماهيّة الأشدّ مغايرةً لماهيّة الأضعف؛ لتحقيق ذاتيّ في الأشدّ دون الأضعف، فلا تكون الماهيّة مشكّكة؛ لأنّ الحقيقة المشكّكة حقيقةً واحدة، وإن كان ما يتفاوت الأشدّ عن الأضعف خارجاً عن الأشدّ، لم يتحقّق التشكيك في الماهيّة، بل تحقّق في خارجها.

وهذا ما يشير إليه المحقّق الأملي بقوله: «لو جاز التشكيك في الماهيّة، فما به التفاوت إن كان داخلياً في ماهيّة الأشدّ، لم تكن ماهيّة الأضعف تلك الماهيّة. وإن لم يكن داخلياً في ماهيّة الأشدّ، لم يكن تفاوت ماهيّة الأشدّ والأضعف في الماهيّة، بل كانت ماهيّة الأشدّ والأضعف متفاوتتين فيما هو الخارج عن الماهيّة»^(٢).

وبحسب تعبير الشيخ الفيّاض: «الماهيّة لما كانت حدّاً للوجود، فإن كانت حدّاً للشديد بما هو شديد، لم تكن حدّاً للضعيف بما هو ضعيف. وإن كانت حدّاً

(١) رحيق مختوم شرح حكمت متعالية، جوادي آملي (بالفارسية): ج ٢ ص ٥٢، الحاشية.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٢.

للضعيف بما هو ضعيف، لم تكن حدّاً للشديد بما هو شديد. وإن كانت حدّاً للشديد لا بما أنّه شديد، وللضعيف لا بما أنّه ضعيف، بل كانت حدّاً لذاتهما من دون وصفي الشدة والضعف، لم يحصل تشكيك في ذاتها، بل كانت لا بشرط بالنسبة إلى الشدة والضعف، وكانت الشدة والضعف خارجين عنها^(١).

قال السبزواري في منظومته، مشيراً إلى هذه الأقسام الأربعة:

الميّز إمّا بتمام الذات أو بعضها أو جاء منضمات
بالنقص والكمال في الماهية أيضاً يجوز عند الإشراقية
كلّ المفاهيم على السواء في نفي تشكيك على الأنحاء^(٢)

٥. تميّز المحيط عن المحاط

وهذا القسم من التميّز والتعيّن أشار إليه الشيخ المحقّق حسن زادة الآملي، وراء الأقسام الأربعة المتقدمة: «وهو تميّز المحيط عن المحاط، وهذا إنّما يكون بالتعيّن الإحاطي لا بالتعيّن التقابلي». قال أمير المؤمنين عليه السلام: «توحيد تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة»^(٣). وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى محل آخر^(٤).

(٣) بماذا تتشخص الماهيات

لا يخفى: أنّ تصوّر نفس الماهية النوعية من حيث هي هي، لا يمنع من

(١) نهاية الحكمة صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٨١.

(٢) شرح المنظومة، الطبعة الحجرية: ص ٤٣.

(٣) رسالة الوحدة من وجهة نظر العارف حسن زاده آملي (بالفارسية): ج ١ ص ٦٤.

(٤) كما ورد عنه عليه السلام: «داخل في الأشياء لا كشيء في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء. سبحانه من هو هكذا، ولا هكذا غيره...». الكافي: ج ١ ص ٨٩.

وقوع الشركة فيها، أمّا الماهيّة الشخصية فهي لا تقبل الشركة في شيء، وهذا يعني أنّ تشخّص الماهيّة ليس بنفسها، بل بأمّر زائد عن الماهيّة وهو الوجود، أي: وجود الماهيّة؛ لأنّ الماهيّة الموجودة في الخارج يمتنع فيها الشركة؛ إذ إنّ الفرد الخارجيّ من الماهيّة يلحظ بجميع خصوصيّاته الذاتيّة والعرضيّة، فلا يشترك بين اثنين، بل هو واحدٌ على الحقيقة، وبهذا يتّضح: أنّ الماهيّة الجزئيّة الشخصية تتحقّق بالوجود الخارجيّ، ولولا الوجود لكانت الماهيّة كليّةً أبداً، فلا تعيّن ولا تشخّص ولا جزئيّة إلاّ بالوجود العينيّ الخارجيّ، وبهذا يتّضح: أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد.

فالتشخّص بالوجود، كما ذهب إليه المعلّم الثاني الفارابي في التعليقات^(١)، وقال الشيخ في منطق الشفاء: «والشخص إنّما يصير شخصاً بأن تقترن بطبيعة النوع خواصّ عرضيّة لازمةٌ وغير لازمة، وتعيّن لها مادّةٌ مشارٌ إليها، ولا يمكن أن تقترن بالنوع خواصّ معقولةٌ كم كانت، وليس فيها آخر الأمر إشارةٌ إلى معنى متشخّصٍ فيتقوّم به الشخص في العقل. فإنّك لو قلت: زيد هو الطويل الكاتب الوسيم الكذا الكذا، وكم شئت من الأوصاف، فإنّه لا يتعيّن لك في العقل شخصيّة زيد، بل يجوز أن يكون المعنى الذي يجتمع من جملة جميع ذلك لأكثر من واحد، بل إنّما يعيّن الوجود والإشارة إلى معنى شخصيّ»^(٢).
وتبعه على ذلك صدر المتألّهين، وكثيرٌ من الفحول، كما عبّر السبزواري^(٣).
وهو مذهب الحكماء كما قال اللاهيجي^(٤).

(١) التعليقات، الفارابي، تحقيق: جعفر آل ياسين: ص ٥٣، تعلية رقم (٦٠)، نقلاً عن شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليق: حسن زاده الآملي: ج ١٢ ص ٣٧٤.

(٢) الشفاء، المنطق، ابن سينا، الفصل الثاني عشر من المقالة الأولى: ج ١ ص ٧٠.

(٣) شرح المنظومة، الطبعة الحجرية: ص ١٠٦.

(٤) شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية: ج ١ ص ١٧٦.

وبهذا يتّضح: أنّه لو قطعنا النظر عن الوجود ولا حظنا الماهيّة وحدها، من قبيل ماهيّة الإنسان، ثمّ قيّدنا هذه الماهيّة بالأبيض، وقلنا: الإنسان الأبيض، ثمّ قيّدنا الأبيض بقيدٍ آخر، وقلنا: الإنسان الأبيض العربي، وأضفنا قيداً آخر، وقلنا: الإنسان الأبيض العربي العالم، وهكذا لو أضفنا آلاف القيود الأخرى، وقلنا: الإنسان الأبيض العربي العراقي العالم الطويل... وهكذا، فحينئذٍ تبقى ماهيّة الإنسان المقيّدة بهذه القيود، كلّيةً قابلةً للانطباق على كثيرين، ولهذا قالوا: الامتياز غير التشخيص، لأنّ الامتياز وصفٌ يتّصف به الشيء العامّ إذا قيس بما يشاركه في ذلك العموم، كما في مثال الإنسان الأبيض... فهذه القيود ميّزت فرداً من أفراد الإنسان عن فردٍ آخر، لكنّ هذه القيود لا تمنع انطباقه على كثيرين.

وهذا بخلاف التشخيص الذي يكون باعتبار الشيء نفسه، من دون قياسه مع شيءٍ آخر، حتّى لو لم يكن للمتخصّص ما يشاركه في الحقيقة في الخارج، فلا يحتاج في تشخيصه إلى مميّز زائد على ذاته، فلو لم يوجد في عالم الوجود إلّا فردٌ واحدٌ وشيءٌ واحدٌ - كما لو فرضنا ذلك في الواجب تعالى قبل أن يخلق أيّ شيء - فهو متخصّصٌ بنفسه، مع أنّه تعالى لا يتّصف بالتميّز لعدم وجود شيءٍ آخر يقاس إليه بحسب الفرض.

وهذا معناه: أنّ النسبة بين التشخيص والوجود هي العينيّة مصداقاً والمغايرة مفهوماً، كما تقدّم في أوصاف الوجود بالنسبة إلى نفس الوجود، كالفعليّة والخارجيّة ونحوهما. فكلّ ما يصدق عليه التشخيص يصدق عليه الوجود وبالعكس. ولازم ذلك: أنّ الوجود هو المتخصّص بالذات، والماهية متخصّصةً به، كالوجود فإنّه موجودٌ بذاته، والماهية موجودةٌ به، بنحو الوساطة في العروض، لا الوساطة في الثبوت؛ من هنا يكون حمل التشخيص على الماهية النوعية حملاً مجازياً، أي: نسبة الشيء إلى غير ما هو له، كما تقدّم في حمل الوجود على الماهية.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «في الكلّي والجزئي...»، الكلّي والجزئيّ عند المناطقة وصفان للمفهوم، حيث قسّموا اللفظ المفرد تقسيماتٍ متعدّدة، كتقسيمه إلى الاسم والكلمة والأداة، وتقسيمه بلحاظ معنى اللفظ إلى وحدة المعنى المدلول عليه باللفظ وتعدّده. ثمّ قسّموا اللفظ المفرد الذي له معنى واحدٌ إلى: كلّي وجزئيّ.

ولازم ذلك: أنّ الكلّيّة والجزئيّة وصفان للمفهوم بما هو مفهوم أولاً وبالذات، وإذا نُسبَا إلى اللفظ يكون ثانياً وبالعرض.

وهذا ما ذكره الحلّي في الجوهر النضيد، حيث قال: «إنّ الجزئيّة والكلّيّة للمعنى بالذات، وللفظ بالعرض»^(١). وعلى هذا الأساس فكلّ مفهوم إذا امتنع صدقه على أكثر من واحدٍ فهو جزئيّ، وإن لم يمتنع ذلك فهو كلّيّ.

وقال الشيخ في منطق الشفاء: «واللفظ إمّا مفردٌ وإمّا مركّب، وقد علّم أنّ النظر في المفرد قبل النظر في المركّب. ثمّ اللفظ المفرد إمّا أن يكون معناه الواحد الذي يدلّ عليه، لا يمتنع في الذهن من حيث تصوّره اشتراك الكثرة فيه على السويّة - بأن يقال لكلّ واحدٍ منهم أنّه هو - اشتراكاً على درجةٍ واحدة، مثل قولنا: (الإنسان) فإنّ له معنىً في النفس، وذلك المعنى مطابقٌ لزيدٍ وعمرو وخالدٍ على وجهٍ واحد؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهم إنسان... وإمّا أن يكون معناه بحيث يمتنع في الذهن إيقاع الشركة فيه، أعني في المحصّل الواحد المقصود به، كقولنا: (زيد) فإنّ لفظ (زيد) وإن كان قد يشترك فيه كثيرون، فإنّما يشتركون من حيث المسموع، وأمّا معناه الواحد فيستحيل أن يُجعل واحدٌ منه مشتركاً فيه... فالقسم الأوّل يسمّى كلياً، والثاني يسمّى

(١) الجوهر النضيد: ص ١٢.

جزئياً^(١).

وقد صاغ الحكيم السبزواري هذا المعنى في منظومته المنطقية، حيث قال:

مفهومٌ آبٍ شركةً جزئياً منه ما لم يأبها كلياً^(٢)

وقد ذكرنا في الشرح معنى صدق المفهوم على الواحد أو الكثير، وأنه ليس المراد به أن المفهوم الذهني يصدق، والصدق هو الحمل على الفرد أو الأفراد الخارجية، فهذا من الواضح أنه غير معقول؛ لاستلزامه أن يكون الأمر الذهني خارجياً، أو الخارجي ذهنياً، وهو من الانقلاب المحال.

بل المراد به: أن الذهن كلاً أخذ صورةً من الفرد الخارجي - كزيد مثلاً - ثم حمل عليه ماهية الإنسان، وجد أنها تتحد معه. فالاتحاد حقيقة بين أمرين ذهنيين، لا بين خارجي وذهني، لكن حيث إن هذه الصورة مأخوذة من زيد الخارجي، فيقال تسامحاً: إن مفهوم الإنسان يصدق على الأفراد الخارجية، وإلا فإن الواقع هو صدق هذا المفهوم على الأفراد المتحققة في صقع الوعاء الذهني.

• قوله قدس سره: «فالكلية خاصة ذهنية تعرض الماهية في الذهن»، الكلية من المعقولات الثانية المنطقية التي عروضها واتصافها إنما يكونان في ظرف الذهن.

وقد يقال: إذا كان المفهوم ينقسم إلى كلي وجزئي، وأن الكلية والجزئية بهذا اللحاظ من المعقولات الثانية المنطقية، فلماذا إذن يعقد لهما بحث مستقل في المسائل الفلسفية؟

والجواب على ذلك: إن الكلية والجزئية نحوان من وجود الماهيات، فإن الماهية إذا لوحظت بحسب وجودها الذهني فلا تكون إلا كلية قابلة للصدق

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا: ج ١ ص ٢٦.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، قسم المنطق، الطبعة الحجرية: ص ١٦.

على كثيرين، وإذا أُخذت بحسب وجودها الخارجي فلا تكون إلا جزئية. والمراد من الجزئية بهذا اللحاظ هو التشخص والشخصية.

وهذا ما ذكره المصنّف في المتن بقوله: «فالكليّة خاصّة ذهنيّة تعرض الماهيّة في الذهن؛ إذ الوجود الخارجي العينيّ مساوٍ للشخصيّة، مانعٌ عن الاشتراك. فالكليّة من لوازم الوجود الذهنيّ للماهيّة، كما أنّ الجزئية والشخصيّة من لوازم الوجود الخارجي».

وبهذا اللحاظ يكون البحث عنها فلسفيّاً، لأنّ المعروض فيهما هو الوجود، ولذا قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وبالحريّ أن نتكلّم الآن في الكلّي والجزئيّ، فإنّه مناسبٌ أيضاً لما فرغنا منه، وهو من الأعراض الخاصّة بالوجود»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «فالكليّة من لوازم الوجود الذهنيّ للماهيّة»، قال الشيخ الفيّاض في تعليقه على نهاية الحكمة: «عدّ الكليّة من لوازم الذهنيّ للماهيّة، وتخصيص الماهيّة بذلك، من متفرّعات ما ذهبوا إليه من الوجود الذهنيّ، وأنّه هي الماهيّة الموجودة في الذهن، ولكنّ الحقّ: هو أنّ الكليّة من لوازم المفهوم الموجود في الذهن بما أنّه مفهوم، وبما أنّه وجودٌ ذهنيّ، سواء كان ماهيّةً أو معقولاً ثانياً، كما قد مرّ: أنّ الوجود الذهنيّ ليس خصوص الماهيّة الموجودة في الذهن. ومّا يؤيّد ذلك عدّه العرض الذي هو من المفاهيم الفلسفيّة كليّاً؛ حيث قال قدّس سرّه: «ثمّ إنّ الأشياء المشتركة في معنىّ كليّ... كالنوعين المشتركين في العرضيّة»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «فما قيل: إنّ الكليّة والجزئية في نحو الإدراك»، تقدّم هذا القول في معنى الكلّي والجزئيّ، وحاصله: أنّ الذهن تارة يدرك الشيء بتمام

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا: ص ١٩٥، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة.

(٢) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٧٩.

خصوصيّاته ومشخصّاته بنحوٍ يتميّز عن غيره تماماً، وهذا هو الإدراك الحسيّ الجزئيّ، وأخرى يدرك الشيء بنحوٍ مبهم لا يمكن تمييزه عن غيره، فيسمّى بالإدراك الكلّي، فالكلّي إذن: هو الجزئيّ المبهم الذي فقد كلّ مشخصّاته. وقد علّق الشهيد المطهري على هذا القول: بأنّه يجعل الكلّي يفقد قيمته، ويجعل الجزئيّ هو الذي له القيمة والاعتبار؛ لأنّه هو الذي يحتفظ بخصائصه ومشخصّاته.

من هنا «أشكل هؤلاء على الحكماء القدماء في قولهم: إنّ قيمة الإنسان الأساسيّة إنّما تكمن في قدرة الذهن على إدراك الكلّيات، بل جعلوا ذلك الميزة الحقيقيّة التي تميّز الإنسان عن سائر الحيوانات التي لا تدرك سوى الجزئيّات (في اعتقادهم) لذلك فسروا النطق في الإنسان بمعنى إدراك الكلّيات، وهذا هو الفصل الذي يميّز الإنسان عن غيره من الموجودات المشاركة له في الجنس»^(١). ولا يخفى: أنّ هذا القول في معنى الكلّي والجزئيّ هو رأي ديفيد هيوم في المفاهيم الكلّية. وتبعه جملة من الفلاسفة الغربيّين في هذا المجال^(٢).

يقول الشهيد مطهري في المقام: «عند التأمل في كلام ابن سينا ونصير الدين الطوسي في باب الكلّي، يمكن أن نجد في كلامهما ما يتفق مع ما ذهب إليه (هيوم) حيث ينتهي قولهم إلى نفس النتيجة، وإن لم يريدوا ذلك، لأنّهم كانوا يرون أنّ الكلّي يحصل في الذهن من تراكم الصور الجزئيّة، فإذا تصوّر الذهن فرداً جزئياً فإنّ هذه الصورة تنتقش فيه، ثمّ عندما يتصوّر فرداً آخر تتكرّر العمليّة بتكرّر التصرّور، وحين تراكم هذه الصور في الذهن فإنّها تفقد مشخصّاتها وخصوصيّاتها، وبعد أن تمحى الشخصّات هذه يحصل الكلّي في

(١) شرح مبسوط منظومة، الشهيد مرتضى مطهري: ج ١ ص ٣٠٧، بتصرّف.

(٢) سير حكمت در أوروبا، محمد علي فروغي (بالفارسية): ج ٢ ص ١٥٧.

الذهن، فإن كان الأمر كذلك يصحّ كلام هيوم^(١).

وهذه هي نظرية التقشير التي ذهبت إليها المدرسة المشائية تبعاً لأرسطو، كما يقول المصنّف قدّس سرّه في بداية الحكمة: إنّ إدراك الكلّي إنّما يكون «بتقشير المعلوم عن المادّة والأعراض المشخّصة له حتّى لا يبقى إلّا الماهيّة المعرّاة عن القشور، كالإنسان المجرد عن المادّة الجسميّة والمشخصات الزمانيّة والمكانيّة والوضعيّة وغيرها»^(٢).

لذا نجد أنّ المحقّقين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لم يقبلوا هذا المعنى في بيان كينيّة حصول الكلّي في الذهن، تبعاً لصدر المتألّهين الشيرازي، حيث قد يقال: «إنّه أوّل من نبّه إلى هذا الإشكال، لذا اهتمّ ببحث الكلّي بشكل واسع ودقيق، وصاغ نظريّة في هذا الباب، يمكن أن تكون جواباً لما قاله أمثال (هيوم) من الفلاسفة، حيث ذهب إلى خلاف ذلك، وأثبت أنّ الكلّي ليس هو الجزئيّ المبهّم، أي: إنّ الجزئيّ لا يصير كلياً عند فقدانه شيئاً، وإنّما الجزئيّ عندما يزداد يتحوّل إلى كليّ، فالكلّي ليس هو الجزئيّ الذي نقص منه شيء، بل هناك موجودٌ عالٍ فوق مقام النفس الإنسانيّة، وهذا الوجود سنخ وجود يكون شاملاً لجميع الأفراد»^(٣).

وهذه هي نظرية بعض الفلاسفة الأقدمين من قبيل أفلاطون، وتبعه في العصر الإسلامي بعض الحكماء المسلمين، كالشيرازي والطباطبائي مع بعض الاختلاف، حيث ذهب هؤلاء إلى أنّ «إدراك الكلّيّات: هو عبارة عن مشاهدة الحقائق المجردة (العقليّة) من بعيد، وهذا بخلاف المشاهدات العرفانيّة التي

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي: ج ١ ص ٢٣٧.

(٢) بداية الحكمة، الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة: ص ١٤٢.

(٣) شرح المنظومة: ج ١ ص ٣١٠.

تتم بمقدماتٍ أخرى، فإنّها مشاهداتٌ من قريب»^(١).

وهذا ما يشير إليه المصنّف في نهاية الحكمة بقوله: «العلم الحسوليّ اعتبارٌ عقليّ يضطرّ إليه العقل، مأخوذٌ من معلومٍ حضوريّ، هو موجودٌ مجردٌ مثاليٌّ أو عقليٌّ حاضرٌ بوجوده الخارجيّ للمدرّك، وإن كان مدرّكاً من بعيد»^(٢). وتحقيق الحال في ذلك موكولٌ إلى معرفة النظريّات التي ذكرها القوم في بيان كيفية حصول الذهن على المفاهيم الكلّية، وهذا ما سيأتي بحثه في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

- قوله قدّس سرّه: «فما قيل إنّ الكلّية والجزئية في نحو الإدراك»، الكلّي والجزئيّ نحو من الإدراك بخلاف الوجود، فهو لا يكون إلّا جزئياً عند هذا القائل، أي: لا يكون هناك وجودٌ تكون الكلّية من خواصّه.
- قوله قدّس سرّه: «يناله نيلاً كاملاً بحيث يمتاز عمّا سواه مطلقاً»، أي: إنّ الحسّ ينال الشيء بصورةٍ واضحةٍ جدّاً، بحيث لا يحتمل غيره.
- قوله قدّس سرّه: «يتردّد ما ناله بين أمور، ويقبل الانطباق على كثيرين»، أي: يحتمل أن يكون كلّ واحد من الكثيرين على البدل، من دون أن يكون صادقاً ومنطبقاً حقيقةً على كلّ واحدٍ من الكثيرين، كما لا يخفى.
- قوله قدّس سرّه: «والموجودة منها في ذهن زيد اليوم، غير الموجودة في ذهنه بالأمس»، أورد عليه الشيخ الفيّاضي بقوله: «لا يخفى ما فيه، لأنّ العلم مجردٌ لا يغيّر فيه عندهم، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة»^(٣).
- قوله قدّس سرّه: «كالنوعين من مقولتين من المقولات العرضيّة... وإن

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ١٩٠.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٣٩.

(٣) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٨٠.

اشتركت في ذاتي»، المراد من الذاتي هنا هو ما ليس بخارج، سواء كان هو الذات أو جزءها، فهو من قبيل الذاتي في قولهم: الكلّي ينقسم إلى ذاتي وعرضي، حيث إنّ الذاتي يشمل النوع الذي هو نفس الذات.

• قوله قدّس سرّه: «هذا كلّ في الكلّيّة وأتمّها خاصّة ذهنيّة للماهيّة»، إنّ الكلّيّة خاصّة الوجود الذهني، بمعنى المفهوم الموجود في الذهن بما هو حاكٍ للخارج، سواء كان ذلك المفهوم ماهيّة أم معقولاً ثانياً، أمّا الشخصيّة فهي خاصّة الوجود العيني.

• قوله قدّس سرّه: «وأما الجزئيّة... فالحقّ أنّها بالوجود»، فالجزئيّة من صفات الوجود، وعليه فهي من المعقولات الثانية الفلسفيّة بينما كانت الكلّيّة من المعقولات الثانية المنطقيّة.

• قوله قدّس سرّه: «الحقّ أنّ تشخّص الشيء... إنّما يكون بأمر زائد على الماهيّة»، تقدّم: أنّ تشخّص الماهيّة، يجب أن يكون في الشخص أمر زائد وراء الماهيّة، به يمتنع من وقوع الشركة فيه، وذاك الأمر الزائد هو الذي يحقق التشخّص للشيء، وقد استدللّ الفخر الرازي على ذلك بقوله: «في أنّ الشخص زائد على ماهيّة النوع وأنه أمر ثبوتيّ. برهانه: أنّ كلّ ماهيّة، فإن نفس تصوّرها لا يمنع من حملها على كثيرين؛ ولذلك فإنّ من ادّعى حملها على كثيرين موجودين، لم تكن دعواه متناقضة، بل يُطالب عليه بالبرهان، ومن ادّعى انحصارها في شخص واحد، لم تكن دعواه في الصّحّة أوّلية، بل يُطالب عليه بالبرهان، وأمّا الشخص المعيّن من حيث أنّه ذلك الشخص فإنّ نفس تصوّره يمنع من حمله على كثيرين؛ ولذلك لا يحتاج في العلم بفساد قول من حمله على كثيرين، وفي العلم بصحّة قول من حصره في ذلك الشخص، إلى برهان»^(١).

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٧٤.

- قوله قدّس سرّه: «تشخص الشيء... مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه»، مانع من تصوّر الاشتراك بحسب حقيقته وهويّته، وليس بسبب شيء آخر، فهو متشخص بذاته والماهيّة متشخصّة به.
- قوله قدّس سرّه: «إذ الأوّل للشيء، بالقياس»، أي: وصف التمايز الحاصل لشيء إنّما هو بالقياس.
- قوله قدّس سرّه: «ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء استعداد التشخص»، أي: يوجب للشيء المادّي، كما صرح بذلك في الشواهد الربويّة، حيث قال: «ولا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء المادّي استعداد التشخص الوجوديّ، فإنّ المادّة ما لم تكن متخصّصة الاستعداد لواحدٍ معيّن من النوع، لا يفيض وجوده من المبدأ الأعلى»^(١).
- وذلك لأنّ الاستعداد إنّما هو من خواصّ المادّيات. ويدلّ عليه أيضاً قول المصنّف قدّس سرّه في المتن: «فإنّ النوع المادّي المنتشر...».
- قوله قدّس سرّه: «فإنّ النوع المادّي المنتشر ما لم تكن المادّة متخصّصة الاستعداد لواحد منه، لا يفيض وجوده»، يعني: أنّ النوع المادّي كالإنسان مثلاً الذي يمكن أن يكون زيداً أو عمراً أو بكرةً أو... - فهو منتشر - ما لم تتميز مادّته عن سائر الموادّ بأنّها نطفة والدّي زيد مثلاً، حتّى تكون بذلك متخصّصة الاستعداد لفرد من ذلك النوع، هو زيد، لا يفاض وجوده من المبدأ الأعلى.
- وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين في الأسفار بقوله: «النوع المتكثّر الأفراد ما لم تتخصّص المادّة الحاملة لأفراده بوضع خاصّ، وزمان خاصّ لا يوجد فرد منه دون غيره»^(٢).

(١) الشواهد الربويّة في المناهج السلوكية: ص ١١٣

(٢) الحكمة والمتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٢.

النتائج المترتبة

(١) الأعراض ليست مشخصة بل من أمارات التشخيص ولوازمه

(٢) الفاعل القريب سبب بعيد للتشخيص

(٣) جزئية المعلوم المحسوس من قبل الاتصال الحسي بالخارج

• بحوث إضافية

١. انقسام الكلّي بالنظر إلى وجود أفراد في الخارج

٢. الفرق بين الكلّ والكلّي والجزء والجزئيّ

٣. الفرق بين التميز والتشخيص

٤. في أقسام التشخيص

ويتبيّن به أولاً: أنّ الأعراض المشخّصة التي أسندوا التشخيص إليها - وهي عامّة الأعراض كما هو ظاهرُ كلام بعضهم، وخصوصُ الوضع ومتى وأين، كما صرّح به بعضُ آخر، وخصوصُ الزمان كما قال به آخرون - وكذا ما قيل: إنّ المادة، أماراتٌ للتشخيص ومن لوازمه.

وثانياً: أنّ قول بعضهم: «إنّ المشخّص للشيء هو فاعله القريب المفيض لوجوده»، وكذا قول بعضهم: «إنّ المشخّص هو فاعل الكلّ، وهو الواجب تعالى الفيّاض لكلّ وجود»، وكذا قول بعضهم: «إنّ تشخّص العرض بموضوعه» لا يخلو عن استقامة، غير أنّه من الإسناد إلى السبب البعيد، والسبب القريب الذي يستند إليه التشخّص هو نفس وجود الشيء؛ إذ الوجود العيني للشيء بما هو وجودٌ عينيّ، يمتنع وقوع الشركة فيه؛ فهو المتشخّص بذاته، والماهيّة متشخّصة به، وللفاعل أو الموضوع دخلٌ في التشخيص من جهة أنّهما من علل الوجود، لكنّ أقرب الأسباب هو وجود نفس الشيء، كما عرفت.

وثالثاً: أنّ جزئية المعلوم المحسوس ليس من قبل نفسه بما أنّه مفهومٌ ذهنيّ، بل من قبل الاتّصال الحسي بالخارج، وعلم الإنسان بأنّه نوعٌ تأثّر له من العين الخارجيّة. وكذا جزئية الصورة الخياليّة، من قبل الاتّصال بالحسّ، كما إذا أحضر صورةً خياليّةً مخزونةً عنده من جهة الحسّ، أو ركّب ممّا عنده من الصور الحسيّة المخزونة صورةً فردٍ خياليّ، فافهم.

الشرح

(١) الأعراض ليست مشخصة بل من أمارات التشخيص ولوازمه

ذكرت أقوالاً متعددة في سبب التشخيص:

القول الأول: أن التشخيص إنما هو من خلال عامة الأعراض، أي: إن المقولات التسع العرضية هي المشخصة للشيء والمعيّنة له، وممن ذهب إلى ذلك الشيخ الرئيس حيث قال: «ثم تخالطه معانٍ وأسباب أخرى، يتحصّل بها واحدٌ واحدٌ من الأشخاص الإنسانية، ويتميّز بها شخصٌ عن شخصٍ، مثل أن يكون هذا قصيراً وذاك طويلاً، وهذا أبيض وذاك أسود. ولا يكون شيءٌ من هذه بحيث لو لم يكن موجوداً لذات الشخص، وكان بدله غيره، لزم منه أن يفسد لأجله، بل هذه أمورٌ تتبع وتلزم؛ وإنما تكون حقيقة وجوده بالإنسانية، فتكون ماهية كلّ شخص هي بإنسانيته، لكن إنّيته الشخصية تتحصّل من كيفية وكمية وغير ذلك»^(١).

وقال أيضاً: «والتشخيص إنما يصير شخصاً بأن يقترن بالنوع خواصّ عرضية لازمة وغير لازمة»^(٢).

القول الثاني: الشيء لا يتشخص إلا بثلاث مقولات، وهي: الوضع، أي: نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، ونسبتها من حيث المجموع إلى الخارج، وكذلك مقولة متى، أي: نسبة الشيء إلى الزمان، ومقولة أين: وهي نسبة الشيء إلى المكان، وممن ذهب إلى ذلك الفارابي والشيخ الرئيس في تعليقاتهما،

(١) منطق الشفاء، المقالة الأولى من الفن الأول، الفصل الخامس: ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق، الفصل الثاني عشر.

حيث قال الفارابي: «التشخيص: هو أن يكون للمتشخص معانٍ لا يشاركه فيها غيره، وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمان، فأما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض»^(١).

القول الثالث - وهو لشيخ الإشراق في المطارحات^(٢) -: أن التشخيص لا يتم إلا بالزمان، وزعم بعضهم: أن التشخيص بالمادة فقط، كما نقل ذلك الفخر الرازي في المباحث المشرقية^(٣).

القول الرابع: للمحقق الطوسي، حيث قال: «وقد يستند إلى المادة المشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها»^(٤).

مناقشة المصنّف للأقوال المتقدمة

إن جميع هذه الأقوال غير تامة، وإنما الصحيح: أن هذه الأعراض هي لوازم التشخيص وأماراته الدالة عليه، وذلك لأنها ليست «داخلية في قوام الشخص من حيث هو شخص، بل هي عوارض على الشخص خارجة عنه، يتوقف عروضها عليه على صيرورة الشخص شخصاً. وما يتوقف عروضه على الشيء على صيرورته شخصاً، لا يكون هو بنفسه مشخصاً، وإلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وذلك محال. مع أن تلك العوارض في أنفسها ليس شيء منها ممّا يمتنع الشركة فيه، إلا باعتبار شيء هو المراد من التشخيص، والكلام إنَّما هو فيه، فلا بد أن يكون شيء غير تلك العوارض، وليس وراء الماهية النوعية، وتلك العوارض شيء غير الوجود»^(٥)؛ لذا قال في المتن:

(١) تعليقات الفارابي: ص ١٤-١٥، والتعليقات للشيخ الرئيس: ص ١٠٧.

(٢) المطارحات: ص ٣٣٤-٣٣٥.

(٣) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٧٦-٧٧.

(٤) كشف المراد: ص ٩٧.

(٥) درر الفوائد، الآملي: ج ١ ص ٣٢٨.

والحق: أنّ التشخيص بالوجود، لأنّ انضمام الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية، فما سمّوها أعراضاً مشخصة هي من لوازم التشخيص وأماراته؛ قال الحكيم السبزواري في المنظومة:

عينٌ مع الوجود في الأعيان تشخصٌ ساوق في الأذهان
له الأمارات أمورٌ خارجة تعرض مع عرضٍ كعرض الأمزجة
إذ لا يفيد ضمّ ماهيّاتٍ كلفة تشخصاً للذات^(١)

(٢) فاعل الكلّ والموضوع لهما مدخلية في التشخيص وليس سبب التشخيص

أقوال أخرى في سبب التشخيص:

القول الأوّل: أنّ المشخص للشيء هو فاعله القريب^(٢) المفيض لوجوده، كالبناء الذي بنى البيت بيده، والعامل الذي صنع السيف بيده.
القول الثاني: أنّ المشخص هو فاعل الكلّ وهو الواجب تعالى.
والقائل بهذا القول هو شارح المقاصد، حيث قال: «بل التشخيص يستند عندنا إلى القادر المختار، كسائر الممكنات، بمعنى أنّه الموجد لكلّ فردٍ على ما شاء من التشخيص»^(٣).

القول الثالث: أنّ تشخيص العرض بموضوعه.

مناقشة المصنّف للأقوال المتقدمة

قال المصنّف قدس سرّه: إنّ هذه الأقوال والمزاعم كلّها باطلة، إلّا أنّ جميعها لا يخلو من نوع صحّة، لأنّها من إسناد التشخيص إلى السبب البعيد؛

(١) شرح المنظومة، الطبعة الحجرية: ص ١٠٦.

(٢) تعرّض صدر المتألّهين لهذا القول من دون الإشارة إلى قائله، انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٢.

(٣) شرح المقاصد: ج ١ ص ١١٣.

لأنّ فاعل الكلّ أو موضوع العرض لهما مدخلية في التشخيص من جهة أتمها من علل الوجود، أمّا السبب القريب للتشخيص فهو وجود الشيء؛ لأنّ الوجود العينيّ للشيء بما هو وجودٌ عينيّ، يمتنع وقوع الشركة فيه، فهو المتشخص بذاته.

(٣) جزئية المعلومات المحسوس من قبل الاتصال الحسي بالخارج

ذكرنا فيما سبق: أنّ الكلية من خواصّ المفهوم في الذهن، وفي المقام نقول: إنّ جزئية المعلومات الحسيّ المحسوس ليست من قبل الصورة الحسية من جهة أتمها مفهومٌ ذهنيّ، لأنّ المفهوم الذهنيّ من حيث هو هو كليّ، بل جزئية المعلومات الحسيّ الخارجيّ من قبل الاتصال الحسيّ بالحواس الخمس، أي: إنّ هذا الاتصال بالخارج الذي حصل من جهة اتصال الحواس الخمس بالحقائق الخارجية، وعلم الإنسان من خلال هذا الاتصال هو نوع تأثر له من الوجود الخارجيّ، فالتأصل اليد مثلاً لشيء خاص كالحرير أو اتصال اللسان بالسكر أو اتصال العين بزيد في الخارج، يدلّ على حصول نوع من تأثر للإنسان من الموجود الخارجيّ.

وهكذا الأمر في الصورة الخيالية، فإنّ الصورة الخيالية لا تتحقّق إلّا من قبل اتصال الصورة الخيالية بالحسّ، كأن يحصل له اتصالٌ حسيّ فيرى شيئاً معيّناً مثلاً، ويحتفظ بصورته في مخيلته ثم يحضرها في ذهنه متى شاء، أو يركّب ويؤلف ممّا عنده من الصورة الخيالية المخزونة، صورةً لفردٍ خياليّ خاصّ، فيحصل على صورةٍ جزئية معلومة، من قبيل أن يقوم بتخيّل صورة مؤلفة من رأس إنسانٍ على جسم حيوان، أم جسم إنسانٍ له خمسة رؤوس وهكذا، فإنّ هذه الصورة لكونها مؤلفة من صورٍ حسية جزئية، تكون حسية أيضاً، وتكون جزئيةً بلحاظ ارتباطها بالخارج وكونها مؤلفة من صورٍ حسية.

وعلى هذا الأساس فإنّ العلم الخياليّ متوقّفٌ على العلم الحسيّ، والصور

الخيالية مجردة لا مادة لها، ولكن لها عوارض المادة كالحجم.
والصور الخيالية البسيطة أو الصور الخيالية المركبة تتصف بالجزئية لا اتصالها
بالخارج، فالأصل فيها الكلية، وإنما تصير جزئية بعد ارتباطها بالخارج.
قال ابن سينا في منطق النجاة: «واللفظ المفرد الجزئي: هو الذي لا يمكن
أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل
يمنع نفس مفهومه من ذلك، كقولنا: زيد المشار إليه، فإن معنى زيد إذا أخذ
معنى واحداً، هو ذات زيد الواحدة، فهو لا في الوجود ولا في التوهم، يمكن
أن يكون لغير ذات زيد الواحدة، إذ الإشارة تمنع من ذلك، فإنك إذا قلت:
هذه الشمس أو هذا الإنسان، يمنع أن يشترك فيه غيره»^(١).

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «أماراتٌ للتشخيص ومن لوازمه»، يعني في الماديات.
وأما في المفارقات فالعقلية منها فاقدةٌ لجميع ذلك، والمثالية منها إنما تكون
واجدةً لبعضها.

ثم لا يخفى عليك: أنه لا تكون عامة الأعراض من لوازم التشخيص
مطلقاً حتى في الماديات أيضاً؛ فإن هذا الحجر وبياضه متشخصان، وليس لهما
فعلٌ ولا انفعالٌ ولا جدةٌ مثلاً.

قوله قدس سره: «الأعراض المشخصة... خصوص الوضع ومتى والأين»،
«تخصيص هذه الأعراض بالذكر من بين الأعراض، هو من جهة كون
المشخص هو الأعراض الخاصة، وهي منحصرةٌ بالثلاثة المذكورة. قال
الشيخان (الفارابي وابن سينا): التشخيص هو أن يكون للمتشخص معانٍ لا
يشاركه فيها غيره، وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمان. فأما ساير

(١) النجاة في الحكمة الإلهية، ابن سينا: ص ٦.

الصفات واللوازم، ففيها شركة كالسواد والبياض»^(١).

- قوله قدّس سرّه: «والسبب القريب الذي يستند إليه التشخص هو نفس وجود الشيء»، لا يخفى: أنّ التعبير بالسبب هنا لا يراد منه: أنّ الوجود واسطة في ثبوت التشخص للماهيّة؛ وذلك لأنّ الماهيّة على ما ذهب إليه اعتباريّة، فلا يعقل اتّصافها بالتشخص حقيقة. وإنّما المراد بالسبب هو أنّ الوجود واسطة في عروض التشخص للماهيّة كما أنّه واسطة في عروض الوجود لها. فالتشخص كالوجود من صفات نفس الوجود حقيقة، ويسند إلى الماهيّة بالعرض وعلى سبيل التجوّز.
- قوله قدّس سرّه: «جزئية المعلوم المحسوس»، المراد بجزئية المعلوم

بالذات، وهو الصورة الحاصلة في مرتبة الحسّ من الذهن.

- قوله قدّس سرّه: «فافهم»، فيه إشارة إلى دقّة المطلب وضرورة التأمل فيه. «ويحتمل احتمالاً بعيداً أن يكون إشارة إلى ما في التعبير بالتركيب من المسامحة. وكذا يحتمل كونها إشارة إلى ضعف ما ذكر من جزئية الصورة الخيالية التي أنشأتها النفس بعد إدراك صور من نسخها. حيث إنّ لا واقع خارجي لها حتّى يمكن الحكم بأنّها جزئية من جهة اتّصالها به، بل الوجدان أصدق شاهد على عدم اتّصالها بالخارج ولو بالفرض؛ فهي كلىّة كالصورة العقلية»^(٢).

خلاصة الفصل الثالث

- تعرّض المصنّف لثلاث نظريّات في الكلّي والجزئيّ:

النظرية الأولى؛ وهي للفلاسفة: أنّ الكلّي لازم الوجود الذهنيّ، والجزئيّ لازم الخارجيّ. فالجزئية الفلسفية هي الشخصية، وهي التي لا تقبل الانطباق على شيء أصلاً، بخلاف الجزئية المنطقية فإنّها تقبل الانطباق ولكن لا تصدق

(١) درر الفوائد، الآملي: ج ١ ص ٣٢٨.

(٢) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٨٤.

إلا على فردٍ واحد.

النظرية الثانية: أنّ الكلية والجزئية نحو من الإدراك، أي: إنّ الإدراك الجزئي الحسي هو إدراك الذهن للشيء بتمام خصوصياته، والكلّي هو إدراك الذهن للشيء بنحو مبهم، وغير واضح الملامح والمشخصات. أورد المصنّف على هذه النظرية ما يلي:

المناقشة الأولى: لو كانت الكلية والجزئية نحواً من الإدراك، للزم أن لا يصدق مفهوم الإنسان مثلاً إلا على فردٍ واحدٍ على البدل، وهذا خلاف الوجدان جداً.

المناقشة الثانية: أنّ هذه النظرية لا يمكنها توجيه تلك المفاهيم التي لا مصداق حقيقي لها في الخارج كمفهوم المعدوم والممتنع. المناقشة الثالثة: يلزم كذب القضايا والقوانين الكلية كقولنا: كلّ أربعة فهي زوج.

النظرية الثالثة: الماهية الموجودة في الذهن جزئية، لأنّها موجودة بوجود خاصّ في ذهنٍ خاصّ، وقائمةٌ بنفسٍ متشخصّة، وعليه فلا يوجد لدينا مفهومٌ يسمّى (المفهوم الكلّي) أصلاً.

أورد المصنّف على هذه النظرية: بأنّ الماهية المعقولة في الذهن صفة قائمةٌ بالنفس، وهي كيف نفسانيّ وعلم، وتكون جزئية، ولكنها ليست محلّ كلامنا، بل محلّ الكلام هو في الماهية بوجودها الذهنيّ الذي لا يترتب عليه الآثار، وهي بهذا اللحاظ حقيقةً كليةً ذهنيةً لا تأبى الصدق على كثيرين، وهي ليست جزئية.

• المشهور بين الحكماء: أنّ الماهيات تتمايز فيما بينها بثلاثة أقسام من التمايز:
١. التمايز بتمام الذات وهو الذي يكون بين ماهيتين مشتركتين في أمرٍ عرضيٍّ من العوارض الخارجة عن الذات، كالنوعين من مقولتين من المقولات

العرضيّة المشتركين في العرضيّة.

٢. التمايز ببعض الذات، وهو الذي يكون بين ماهيتين مشتركين ببعض الذات، وتتمايزان ببعض الآخر، وجهة الاشتراك في الجزء الأعمّ وهو الجنس، وجهة الاختلاف في الجزء الأخصّ وهو الفصل.
٣. التمايز بأمور خارجة عن الذات. وهو ما يكون الاشتراك بتمام الذات، والتمايز بالأعراض المفارقة.

- وزاد شيخ الإشراق قسماً رابعاً، وهو التمايز بالكمال والنقص.
- تشخّص الماهيات بالوجود، ولولا الوجود لكانت الماهيّة كليّةً أبداً، فلا تعيّن ولا تشخّص ولا جزئيةً إلا بالوجود العينيّ الخارجيّ.
 - النتائج المترتبة من الأبحاث السابقة:

١. الأعراض ليست مشخّصة، بل من أمارات التشخّص ولوازمه.
٢. فاعل الكلّ والموضوع، لهما مدخلية في التشخّص وليس هما سبب التشخّص.
٣. جزئية المعلوم المحسوس من قبل الاتصال الحسيّ بالخارج.

بحوث إضافية

١. انقسام الكلّي بالنظر إلى وجود أفراده في الخارج

ينقسم المفهوم الكلّي بالنظر إلى وجود أفراده في الخارج وعدمه إلى أقسام متعدّدة:

القسم الأوّل: أن يكون مفهوم الكلّي ممتنع الوجود في الخارج، كشريك الباري واجتماع النقيضين.

القسم الثاني: أن يكون مفهوم الكلّي ممكن الوجود، لكنّه غير موجود في الخارج أصلاً، كجبل من ياقوت، وبحرٍ من زئبق.

القسم الثالث: أن يكون مفهوم الكلّي موجوداً، لكنّ الموجود منه فردٌ واحدٌ مع امتناع مثله، كواجب الوجود.

القسم الرابع: أن يكون مفهوم الكلّي موجوداً واحداً مع إمكان مثله، كالشمس وغيرها من الممكنات التي نوعها منحصرٌ في شخصٍ واحد.

القسم الخامس: أن يكون مفهوم الكلّي موجوداً كثيراً متناهيّاً، كالكواكب السيّارة.

القسم السادس: أن يكون مفهوم الكلّي موجوداً غير متناهٍ، كالنفوس الناطقة^(١).

وهذه الأقسام أشار إليها الحكيم السبزواري في منظومة المنطق:

من واجب المصداق أو ممّا امتنع في العين أو ممكنه ولم يقع
أو واحدٌ أو أكثر قد وقعت تناهت أو لا كنفسٍ قد خلت^(٢)

(١) انظر الجوهر النضيد: ص ١٢.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، الطبعة الحجرية: ص ١٦.

ومنه يتّضح لماذا أخذ جملةً من المحقّقين قيداً إضافياً في تعريفهما، حيث عرّفوا الكلّي: أنّه «ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين» والجزئي: «ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين» لا «ما لا يمتنع صدقه» و«ما يمتنع صدقه» والسبب في ذلك - بحسب عبارة الشيخ المظفر -: «لأنّه لا يجب أن تكون أفراد الكلّي موجودةً فعلاً. فقد يتصوّر العقل مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق على أكثر من واحد، من دون أن ينتزعه من جزئيات موجودة بالفعل، وإنّما يفرض له جزئيات يصحّ صدقه عليها، بل قد يمتنع وجود حتّى فردٍ واحدٍ له، مثل مفهوم شريك الباري ومفهوم اجتماع النقيضين، ولا يضرّ ذلك في كليّته. وقد لا يوجد له إلّا فردٌ واحدٌ ويمتنع وجود غيره، مثل مفهوم (واجب الوجود) لقيام البرهان على ذلك، ولكنّ العقل لا يمنع من فرض أفرادٍ لو وُجدت لصدق عليها هذا المفهوم. ولو كان مفهوم (واجب الوجود) جزئياً، لما كانت حاجةً إلى البرهان على التوحيد، ولكفى نفس تصوّر مفهومه لنفي وقوع الشركة فيه. وعليه فهذا الانحصار في فردٍ واحد، إنّما جاء من قبل أمرٍ خارجٍ عن نفس المفهوم، لا أن نفس المفهوم يمتنع صدقه على أفرادٍ كثيرة»^(١).

لذا قال الشيخ في الإشارات: «الكلّي: هو الذي نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، امتنع بسببٍ من خارج مفهومه»^(٢).

٢. الفرق بين الكلّ والكلّي والجزء والجزئيّ

ذكر الفخر الرازي سبعة من أوجه الفرق بينهما:
الوجه الأوّل: أنّ الكلّ من حيث هو كلّ، موجودٌ في الخارج، وأمّا الكلّي فلا وجود له إلّا في الذهن.

(١) المنطق، المظفر: ج ١ ص ٥٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: ج ١ ص ٣٧.

الوجه الثاني: أن الكل يُعدّ بأجزائه، والكلّي لا يعدّ بجزئياته.
 الوجه الثالث: الكلّي يكون مقوّمًا للجزئيّ، والكلّ يكون متقوّمًا بالجزء.
 الوجه الرابع: أن طبيعة الكلّ لا تصير هي الجزء، وأمّا طبيعة الكلّي فإنّها تصير بعينها جزئية، مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان.
 الوجه الخامس: أن الكلّ لا يكون كلّاً لكلّ جزء وحده، والكلّي يكون كلياً لكلّ جزئيّ وحده؛ لأنّ الإنسان محمولٌ على الشخص الواحد.
 الوجه السادس: أن الكلّ أجزاؤه متناهية، والكلّي جزئياته غير متناهية.
 الوجه السابع: أن الكلّ لا بدّ له من حضور أجزائه معاً، والكلّي لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعاً^(١).

٣. الفرق بين التمييز والتشخيص

التمييز: هو بينونة ماهية ومغايرتها مع ماهية أخرى، بنحو لا تصدق إحداها على الأخرى، كالإنسان والفرس.
 التشخيص: هو كون الماهية بنحو يمتنع صدقها على كثيرين. والمراد من السلب هنا ما يكون بنحو السلب التحصيليّ لا الإيجاب العدوليّ، أي: إن الماهية المتشخصة هي التي لا تصدق على كثيرين، سواء لم تكن قابلة للصدق على شيء أصلاً، من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كالوجود الخارجيّ - فإنه لا معنى للسؤال عن كونه يقبل الصدق أم لا؟ لأنّ عنوان الصدق كما تقدّم في الفصل السابق إنّما هو من خواصّ المفهوم بما هو مفهوم - أو تكون قابلة للصدق إلّا أنّها لا تقبل الانطباق إلّا على شيء واحد، وهو الجزئيّ المنطقيّ، كما أشرنا.
 وهذا معناه: أن الجزئية الفلسفيّة وهي الشخصية لا تقبل الانطباق على شيء أصلاً، بخلاف الجزئية المنطقية فإنّها تقبل الانطباق، ولكن لا تصدق إلّا

(١) المباحث المشرقيّة، الرازي: ج ١ ص ٤٥١؛ نهاية المرام في علم الكلام، الحلي: ج ١ ص ٢١٤.

على فردٍ واحد.

ويفترق التمييز عن التشخيص في أمرين:

الفرق الأول: التمييز أمرٌ إضافي نسبي، بخلاف التشخيص فإنه أمرٌ نفسي غير إضافي.

توضيح ذلك: أنَّ الأوصاف على قسمين، إضافية ونفسية.

الصفة الإضافية: هي التي لا يمكن أن يتصف بها شيء إلا إذا قيس إلى شيء آخر، ككونه أكبر أو أصغر، أعلى أو أسفل ونحوها. والتمييز من هذا القبيل، فإنه لو لم تكن هناك ماهية أخرى مشتركة معها في مفهوم من المفاهيم العامة، فلا حاجة إلى ما يميز هذه الماهية عن غيرها، كالإنسان والفرس، فإنهما لما كانا متشاركين في الحيوانية، إذن لابد من وجود ما يميز ماهية الإنسان مثلاً عن الفرس، وهي الناطقية.

الصفة النفسية: هي الصفة التي يمكن أن يتصف بها الشيء، بلا حاجة إلى مقايسته مع شيء آخر، كاتصاف الجسم بالسواد والبياض، والإنسان بالعلم والقدرة؛ والتشخيص من هذا القبيل، حيث إن الماهية يمكن أن تتصف به من دون حاجة إلى مقايستها إلى ماهية أخرى، بل لو فرضنا أنه لا يوجد في هذا العالم إلا ماهية واحدة، وكانت بنحوٍ يمتنع صدقها على كثيرين، فهذه الماهية متشخصة، وإن لم تكن بحاجة إلى ما يميزها عن غيرها.

قال السبزواري في منظومته الفلسفية:

شخصية نفسية يضاف ذا منه التمييز للتمييز أخذاً

وقال في توضيح هذا البيت: «(شخصية نفسية) مبتدأ وخبر، أي: كون الشيء شخصاً صفةً نفسيةً له، باعتباره في نفسه، و(يضاف ذا) أي: التمييز، لأنه له بالقياس إلى المشاركات في أمر عام. فإذا لم يكن له مشارك، لم يحتج إلى مميز، مع أنَّ له تشخصاً في نفسه (منه) أيضاً (التمييز) والافتراق (للتمييز) عن

التشخيص (أخذاً)»^(١).

وعلق الآملي على العبارة الأخيرة بقوله: «افتراق التميز عن التشخيص، نشأ من كون التميز مضافاً، والتشخيص نفسياً، حيثُذ في الشخص الذي لم يكن له مشارك أو لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم، يتحقق التشخيص دون التميز»^(٢).

الفرق الثاني: أن التميز يجتمع مع الكلية، بخلاف التشخيص فإنه لا يجتمع معها؛ لأنه لما كان التميز إنما يحصل من خلال المفاهيم، فإن إضافة مفهوم إلى آخر، وإن كان يضيّق دائرة الأفراد التي ينطبق عليها المفهوم، إلا أنه لو ضم ألف مخصّص ومقيّد، فإنه لا يمكن أن يسقط المفهوم عن الكلية وقابلية الصدق على كثيرين.

وهذا ما أشار إليه المحقق الطوسي في التجريد: «ولا يحصل التشخيص (امتناع الصدق على كثيرين) بانضمام كلي عقليّ إلى مثله». وعلق الحليّ على هذا المتن بقوله: «إذا قيّد الكليّ العقليّ بالكليّ العقليّ، لا يحصل الجزئية، فإننا إذا قلنا لزيد: إنه إنسان، ففيه شركة، فإذا قلنا: العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا، لم يزل احتمال الشركة، فلا يكون جزئياً. وإنما قيّدنا بالعقليّ، لأنه ليس في الخارج شركة ولا كلية»^(٣).

قال السبزواري في منظومته:

إذ لا يفيد ضمّ ماهيّات كلية تشخيصاً للذات^(٤)

من هنا يتّضح: أن ما ذكره المناطقة من تقسيم المفهوم بما هو مفهوم، إلى

(١) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الحكمة، الطبعة الحجرية: ص ١٠٧.

(٢) درر الفوائد، تعلّيق على شرح المنظومة، العلامة محمد تقي الآملي: ج ١ ص ٣٣٠.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المسألة الخامسة من الفصل الثاني في المقصد الأول في التشخيص: ص ٧٠.

(٤) شرح المنظومة، الطبعة الحجرية: ص ١٠٦.

كلّي قابل للصدق على كثيرين، وجزئيّ يمتنع فيه ذلك، مبنيّ على المساحة وعدم الدقة؛ لأنّ المفهوم لا يكون إلّا كلياً، وإنّ انحصر مصداقه في فرد واحد، كمفهوم واجب الوجود، بخلاف التشخص فإنّه لا يمكن أن يجتمع مع الكلّيّة، وإلّا لزم ما يشبه اجتماع النقيضين؛ لأنّ الكلّيّة هي ما لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، والجزئيّة الحقيقيّة هي التي مرجعها إلى التشخص، والشخصيّة هي ما يمتنع فرض صدقها على كثيرين.

ثمّ إنّ النسبة بين التميّز والتشخص هي العموم من وجه «مادّة اجتماعهما في الشخص الذي اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم، فإنّ فيه التشخص لكونه شخصاً، وفيه التميّز لكونه متميّزاً عمّا يشاركه في مفهوم بشخصيّة. ولا يخفى: أنّ ما به تشخصه في نفسه هو بعينه ما به يتميّز عمّا يشاركه، وكلاهما هو وجوده، فوجوده مصداقٌ للتشخص والتميّز معاً، وهذا معنى الاجتماع. ومادّة افتراق التشخص عن التميّز، بتحقيق التشخص دون التميّز في الشخص الغير معتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفاهيم. ومادّة افتراق التميّز عن التشخص في الكلّي الذي يكون جزئياً إضافياً، فإنّه متميّز عمّا يشاركه، ولا يكون شخصاً، وهذا واضح»^(١).

٤. في أقسام التشخص

ذكر الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفيّة أقساماً للتشخص، قال:

تشخص عيناً بدا كالأول	أو زائداً فإن كفى بالفاعل
لا يكثر النوع ادر ذا عقولاً	ودونه إمّا كفت هيولى
كفلك فالنوع أيضاً منحصر	أو ما كفت فكالمواليد اعتبر ^(٢)

(١) درر الفوائد، الآملي: ج ١ ص ٣٢٩.

(٢) شرح المنظومة، الطبعة الحجرية: ص ١٠٧.

وهذه الأقسام هي:

١. أن يكون التشخص عين ذات الشيء

وهو من قبيل شخص الواجب تعالى، فإنّ تشخصه عين وجوده الذي هو عين ذاته؛ لأنّ مصداق الوجود والتشخص واحدٌ عيناً كما تقدّم، والواجب تعالى ماهيته عين الوجود، لا أنّها ذاتٌ معروضةٌ للوجود؛ فيكون التشخص عين ذاته. من هنا فلا سبيل إلى التكثر والتعدد في ذاته تعالى.

٢. أن يكون التشخص عارضاً على ذات الشيء

وذلك كالموجودات الإمكانية؛ لأنّ كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبى له ماهيةٌ ووجود. وهذا على نحوين:

الأول: أن تكون مكتفيةً بالفاعل في فيضان التشخص عليها، بعد إمكانها الذاتي، من غير «حاجة إلى القيام بموضوع كما في العرض، حيث يحتاج في وجوده إلى موضوع يقوم به، أو الحلول في محلّ كما في الصورة (الجسميّة) المحتاجة إلى محلّ تحلّ فيه، أو التعلّق بمادّة، كما في النفس المحتاجة إلى بدنٍ متعلّق به» كالعقول المجردة تجرداً تامّاً، فإنّ ماهياتها وإن لم تكن بذواتها متشخصّة، كالقسم الأوّل، وإنّما تشخصها بالوجود الفائض عليها من العلة، لكن حيث إنّها مجرّدة عن الموادّ ولا تحتاج في فيضان وجوداتها من بارئها ومبدعها إلى تخصّص استعدادٍ وإمكانٍ استعداديّ، بل يكفي إمكانها مع وجود فاعله في فيضانها منه تعالى، فلا جرم صار نوعها منحصرّاً في الشخص، وليس لنوعها أفرادٌ منتشرة^(١).

الثاني: أن لا يكفي الإمكان الذاتي لفیضان الوجود عليها، بل لابدّ من

(١) انظر: درر الفوائد، الأملي: ج ١ ص ٣٣٠.

الهيولى ومخصّصاتٍ تلحقها، لكي يفاض التشخص من الفاعل عليها، كالنوع المادّي، فإنّه ممّا لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتيّة في قبول الوجود والتشخص من دون استعانةٍ بأسبابٍ اتّفاقيةٍ وشروطٍ غير ذاتيّة، فليس له في ذاته إلاّ قوّة التحصّل والتشخص، من غير أن يصلح لقبولهما صلوحاً تامّاً. «ثمّ بعد انضياف تلك الشروط والمعدّات إلى ما يقبل قوّة وجوده، وهو الهيولى، يتهيأ لقبول الوجود والتشخص، ويصير قريب المناسبة إلى فاعله، بعدما كان بعيد المناسبة منه، فلا محالة ينضمّ إلى إمكانه الذاتيّ إمكانٌ آخر متفاوت الوقوع، له مادّةٌ حاملةٌ ذات تغيرٍ وزمان، هو كميّةٌ تغيرها وانتقالها من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى، حتّى انتهت إلى مواصلة ما بين القوّة القابلة والقوّة الفاعلة، ليتحصّل من اجتماعهما ويتولّد من ازدواجهما شيءٌ من المواليد الثلاثة»^(١). ومن الواضح: أنّ النوع المادّي لا ينحصر في فردٍ واحدٍ، بل له أفرادٌ متعدّدة، لأنّ له مادّةً للوصل والفصل. وبهذا يتّضح الفرق بينه وبين النوع المجرّد؛ لأنّه بعد أن ثبت أنّ الأنواع المجرّدة «نسبتها إلى الفاعل متساوية، وماهيّاتها في الإمكان الذاتيّ واحدة، فخصوصيّة هذه أو تلك لا بدّ لها من مخصّصٍ غير ذات الفاعل وإمكان القابل، ومع عدم المخصّص يكون تخصّص أحدهما بهذه والآخر بتلك، تخصّصاً من غير مخصّص. وبعبارة أوضح: إذا كان للشيء مشاركٌ من نوعه، يجب أن يكون له امتيازٌ عنه، وهو يحتاج إلى مميّزٍ غير ذات النوع والفاعل، فإنّ نسبة الفاعل والماهيّة النوعيّة إليهما على السواء، فلو لم يكن ما به يمتاز عمّا يشاركه في نوعه، من مكانٍ أو زمانٍ أو وضعٍ أو كمٍّ ونحوها، يكون لا محالة نوعه منحصرّاً في فرد»^(٢).

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليقة حسن زاده الآملي: ٢ / ١ ص ٣٧٩.

(٢) درر الفوائد، الآملي: ج ١ ص ٣٣١.

الفصل الرابع

في الذاتيّ والعرضيّ

(١) تعريف المفاهيم الذاتيّة

(٢) خواصّ الذاتيّ

(٣) في تعريف العرضيّ

(٤) أقسام العرضيّ

• مباحث إضافيّة

١. الفرق بين العرضيّ والعرض

٢. قاعدة الذاتيّ لا يعلل

الفصل الرابع

في الذاتي والعرضي

المفاهيمُ المعترَبةُ في الماهيّات (وهي التي تؤخذُ في حدودها، وترتفعُ الماهيّاتُ بارتفاعِها) تسمّى ذاتيّات. وما سوى ذلك (مما يحملُ عليها وهي خارجةٌ من الحدود، كالكتبِ من الإنسانِ والماشي من الحيوان) تسمّى عرضيّات.

والعرضيّ قسمان: فإنّه إن توقّف انتزاعُه وحمله على انضمام - كتوقّف انتزاعِ الحارِّ وحمله على الجسم، على انضمامِ الحرارةِ إليه - سمّي محمولاً بالضميمة، وإن لم يتوقّف على انضمامِ شيءٍ إلى الموضوع، سمّي الخارجَ المحمول، كالعالِي والسافل.

هذا هو المشهور، وقد تقدّم: أنّ العرضَ من مراتبِ وجودِ الجوهر. ويتميّزُ الذاتيُّ من غيرِ الذاتيِّ بخواصّه التي هي لوازمُ ذاتيّته، وهي كونه ضروريَّ الثبوتِ لذِي الذاتيِّ؛ لضرورةِ ثبوتِ الشيءِ لنفسه، وكونه غنياً عن السبب، فالسببُ الموجدُ لذِي الذاتيِّ هو السببُ الموجدُ للذاتيِّ، لمكانِ العينيّة، وكونه متقدّماً على ذِي الذاتيِّ تقدّماً بالتجوهر، كما سيحيي إن شاء الله.

وقد ظهرَ ممّا تقدّم: أنّ الحملَ بين الذاتِ وبين أجزائه الذاتيةِ حملٌ أوّلي. وبه يندفعُ الإشكالُ في تقدّمِ أجزاءِ الماهيّةِ عليها، بأنّ

مجموع الأجزاء عين الكل، فتقدم المجموع على الكل، تقدم الشيء على نفسه، وهو محال.

وذلك أن الذاتي - سواء كان أعم وهو الجنس، أو أخص وهو الفصل - عين الذات، والحمل بينهما أولي، وإنما سمي جزءاً لوقوعه جزءاً من الحد.

على أن إشكال تقدم الأجزاء على الكل، مدفوع بأن التقدم للأجزاء بالأسر على الكل، وبين الاعتبارين تباين.

الشرح

بعدما انتهى المصنّف من البحث في الكلّي والجزئيّ، شرع في هذا الفصل للبحث في أمرين:

(١) تعريف المفاهيم الذاتية

للذاتيّ اصطلاحاتٌ واستعمالاتٌ متعدّدةٌ في الفلسفة والمنطق، ومن أهمّها الذاتيّ في باب الكلّيات الخمسة، أو ما يُسمّى بكتاب الإيساغوجي، والمراد به في هذا الباب. وقد عرّف الشيخ المظفر الذاتيّ بقوله: «هو المحمول الذي يتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها. ونعني به (تقوّم ذات الموضوع به): أنّ ماهيّة الموضوع لا تتحقّق إلّا به، فهو قوامها، سواء كان هو نفس الماهيّة، كالإنسان المحمول على زيد وعمرو، أو كان جزءاً منها، كالحیوان المحمول على الإنسان، أو الناطق المحمول عليه، فإنّ نفس الماهيّة أو جزءها يسمّى ذاتيّاً»^(١).

والمراد من المقوّم هنا، هو ما يكون مقوّمًا للماهيّة لا للوجود، والمراد بالماهيّة هي الجنس والفصل والنوع، فإنّ الجنس والفصل جزآن داخلان في ذات الماهيّة، والنوع هو نفس الماهيّة الداخلة في ذات الأفراد، لذا قيّد التعريف بكون الذاتيّ غير خارج عنها.

قال الشيخ في منطق الإشارات: «ولنبداً بتعريف الذاتيّة؛ اعلم أنّ من المحمولات محمولاتٍ مقوّمّةٌ لموضوعاتها، ولست أعني بالمقوّم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقّق وجوده، ككون الإنسان مولوداً ومخلوقاً ومحدثاً، وكون السواد عَرَضاً، بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقّق ماهيّته ويكون داخلاً في ماهيّته، جزءاً منها، مثل الشكليّة للشكل، والجسميّة

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر: ج ١ ص ٧٨.

للإنسان»^(١).

(٢) خواصّ الذاتيّ

ذكر جملة من المحققين: أنّ تعريف الذاتيّ بنحوٍ يتميّز عن العرضيّ، لا يخلو عن عسر، لذا حاولوا الوقوف عليه من خلال ذكر خواصّه. قال الطوسي في شرح منطق الإشارات: «وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتيّ من عسرٍ ما، والقدماء ذكروا له خاصّيات»^(٢)، وهي:

١. ثبوت الأجزاء الذاتيّة للذات لا يحتاج إلى واسطةٍ في الإثبات

بمعنى: أنّ مَنْ تصوّر الذات وتصورّ الذاتيّ، لم يلبث دون أن يصدّق بثبوته لها، ولم يحتاج ذلك إلى إقامة برهان؛ فالتصديق بثبوته لها ضروريّ. أي: إنّنا إذا علمنا أنّ ماهيّة الإنسان هي الحيوان الناطق، فإنّ ثبوت وحمل الحيوانيّة والناطقيّة على الإنسان لا تحتاج إلى دليل وبرهان، لأنّها بيّنة الثبوت له، خصوصاً على مبنى المصنّف الذي يعتقد: أنّ كلّاً من الجنس والفصل محمولٌ على النوع حملاً أوليّاً، كما سيأتي في الفصل اللاحق من هذه المرحلة، فيكون مرجعه إلى ثبوت الشيء لنفسه، وهو بديهيّ.

٢. ثبوت الأجزاء الذاتيّة للذات لا يحتاج إلى واسطةٍ في الثبوت

بمعنى: أنّنا لا نحتاج إلى سبب يُوجد الذاتيّات، وراء السبب الذي أوجد نفس الذات. فإذا كانت هناك علّةٌ أوجدت الإنسان خارجاً، فلا حاجة إلى سببٍ آخر يُوجد الحيوانيّة والناطقيّة أيضاً، بل إيجاد الإنسان هو بعينه انوجد لهما، فيكون من ثبوت الشيء لنفسه، وبذلك يتّضح أنّنا لا نريد أن نقول: إنّ

(١) الإشارات والتبهيّات، ابن سينا، قسم المنطق: ج ١ ص ٣٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٠.

ثبوت الذاتي خارجاً لا يحتاج إلى علّة موجدة، حتّى يقال: إنّهُ يلزم منه أن يكون الذاتي واجب الوجود، بل المراد الاستغناء عن سببٍ على حدة، بأن يكون لوجود الماهيّة خارجاً، سببّين، سببّية بالنسبة إلى وجود الماهيّة، وسببّية بالنسبة إلى أجزائها.

والفرق بين الخاصّتين: أنّ الأولى أشارت إلى الأجزاء الذاتيّة للماهيّة بلحاظ الوجود الذهنيّ، والثانية بلحاظ الوجود الخارجيّ.

وقد أشار إلى ذلك السبزواري في شرح المنظومة بقوله: «غرر في خواصّ الأجزاء؛ إحداها: أنّها بيّنة، يعني: العقل في التصديق بثبوتها للماهيّة مستغنٍ عن الوسط. فهذا استغناء عن السبب، لكن في الذهن. ثانيها: أنّها غنيّة عن السبب، أي: في الوجود الخارجيّ كما هو المتبادر، وقد عرف الذاتي بهذه الخاصّة، فقل: الذاتي ما لا يعلّل»^(١).

وأوضح الآملي هذا الكلام في تعليقه بقوله: «اعلم أنّ الجزء لمكان تقدّمه على الكلّ، بحسب الوجود الذهنيّ والخارجيّ، يستغني عن السبب المستقلّ المغاير لسبب الكلّ، فهو مجعولٌ بعين الجعل المتعلّق إلى الكلّ، ولا يفتقر في تحقّقه إلى جعلٍ آخر وراء جعل الكلّ، فيكون وزانه وزان لوازم الماهيّة في استغنائها عن جعلٍ مستقلٍّ متعلّقٍ بها، جعلاً تأليفيّاً، وإنّما هي مجعولةٌ بنفس الجعل المتعلّق إلى الماهيّة بسيطاً. وهذا الغنى عن السبب يُعتبر تارةً في الجزء بحسب الوجود الذهنيّ، وأخرى فيه بحسب الوجود الخارجيّ. فإن اعتبر فيه بحسب الوجود الذهنيّ، بأن يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهيّة مستغنياً عن الوسط، سُمّي الجزء بيّن الثبوت، وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجيّ سُمّي الجزء غنياً. فالبيّنة اصطلاحاً: هي الاستغناء عن السبب في

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ١٠٣، الطبعة الحجرية.

الذهن، والغنيّة: هي استغناء الأجزاء عن السبب في الخارج»^(١). وهذا معنى ما ذكره الطوسي في التجريد «فباعتبار الذهن بيّن، وباعتبار الخارج غني»^(٢).

٣. الأجزاء الذاتية متقدمة على ذي الذاتي

إنّ الذاتيّ متقدّم على ذي الذاتيّ تقدّماً بالتجوهر، والمراد من التقدّم بالتجوهر: تقدّم أجزاء الماهيّة بالتحليل الذهنيّ والتصور العقليّ على الماهيّة نفسها، مثل تقدّم الجوهر، الجسم النامي، الحسّاس، المتحرّك بالإرادة، الناطق، وهي أجزاء ماهيّة الإنسان، على الإنسان نفسه، وهذا التقدّم هو تقدّم بالرتبة في الذهن، كما سيأتي في الفقرة اللاحقة من كون الكلّي في الخارج عين الجزء، وكون الجزء في الخارج عين الكلّ، وليس هناك تقدّم لأحدهما على الآخر، بل يوجدان بوجود واحد، ولا يوجد الكلّ إلّا في ضمن أجزائه، ولا يتحقّق الكلّ إلّا بتحقيق جميع أجزائه الخارجيّة.

قال صاحب البصائر النصيرية: «فإذا أُخطرت الماهيّة بالبال، وأُخطرت أجزاؤها التي التأمّت منها، لم يمكن أن تعقل الماهيّة إلّا وتكون أجزاؤها معقولةً أوّلاً: مثل الحيوان والناطق، اللذين هما داخلان في ماهيّة الإنسان، فلا يمكن أن يعقل الإنسان إلّا وقد عقل أوّلاً الحيوان والناطق. نعم، ربّما لم يكونا مفصّلين في الذهن. وليس كلّ ما ليس مفصّلاً لا يكون معلوماً، فكثيرٌ من المعلومات ليس مفصّلاً»^(٣).

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٢٢.

(٢) تجريد الاعتقاد، المقصد الأوّل، الفصل الثاني، المسألة الثالثة، في انقسام الماهية إلى البسيطة والمركبة.

(٣) البصائر النصيرية، الفصل السادس من الفنّ الأوّل من المقالة الأولى: ص ٩، نقلاً عن نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٨٧.

وهذا معنى قول المحقق الطوسي: «إنه لا يمكن أن يتصور الشيء إلا إذا تصور ما هو ذاتي له أولاً»^(١).

وقد أشار المحقق السبزواري إلى هذه الخواص الثلاث في منظومته الفلسفية بقوله:

بيّنة غنيّة عن السبب أجزا وسبقها على الكلّ وجب^(٢)
ونظمها في منظومته المنطقية بقوله:

ذاتي شيء لم يكن معلّلاً وكان ما يسبقه تعقّلاً
وكان أيضاً بين الثبوت له وعرضيه اعرفن مقابله^(٣)

ومما تقدّم يتّضح الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتية حملاً أولياً؛ وذلك لأنّ الذاتي هو عين الذات، وحمل الشيء على نفسه ليس إلّا حملاً أولياً، وسيأتي في الفصل اللاحق تفصيل أكثر.

إشكال تقدّم أجزاء الماهية على الماهية

بعدما ثبت آنفاً أنّ الذاتي متقدّم على ذي الذاتي تقدّماً بالتجوهر - كما تقدّم في الخاصية الثالثة - لزم التعرّض لإشكالٍ حاصله: بعد أن ثبت: أنّ أجزاء الماهية المركّبة هي نفس الماهية، فإذا قلنا بتقدّم تلك الأجزاء على الكلّ، يلزم تقدّم الشيء على نفسه. فمثلاً: لما كانت الحيوانية والناطقة هي الأجزاء المقوّمة لماهية الإنسان، فالإنسان هو الحيوان الناطق. فلو قلنا بتقدّم هذه الأجزاء - الحيوانية والناطقة - على الإنسان، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو بديهيّ البطلان، خصوصاً على مبنى المصنّف قدّس سرّه الذي يرى: أنّ كلّاً من

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ٤٠.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليقة حسن زاده الآملی: ١ / ٢ ص ٣٦٣.

(٣) المصدر السابق، قسم المنطق: ج ١ ص ١٥٤.

الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أولياً. وقد عبّر اللاهيجي في الشوارق عن هذا الإشكال: «بأنه إشكال قوي، قد تحيروا في دفعه»^(١).

وأجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأول: إن هذه الأجزاء ليست أجزاء في الماهية، حتى يقال: إن الأجزاء عين الكل، وتقدمها على الكل يستلزم تقدم الشيء على نفسه، بل هي أجزاء في حدود تعريف الماهية، فيكون إطلاق الجزء على الجنس والفصل بهذا اللحاظ، لا بلحاظ أنها أجزاء في الماهية، أي: إن المراد تقدم الأجزاء على الكل في مقام تقرر الماهية وتألفها في الذهن، أي: مقام التعريف والتحديد. ولذا عدوا - كما سيأتي من المصنف قدس سره أيضاً - تقدم الذاتي على ذي الذاتي من التقدم بالتجوهر، لا تقدماً بالطبع.

بعبارة أخرى: إن تسمية الذاتيات بأجزاء الذات، إنما هو باعتبار كونها أجزاء الحد.

قال الطوسي في شرح منطق الإشارات: «وقد يقال له - أي: الذاتي - جزء الماهية بالمجاز، فإن الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة، والذاتي يحمل على الماهية، بل إنما يكون اللفظ الدال عليه جزءاً من حدها، فهو يشبه الجزء لذلك، وقد اضطرر إلى إطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه»^(٢).

الجواب الثاني: إن هذا التقدم والتأخر إنما هو بلحاظ الاعتبار الذهني لا الوجود الخارجي، وهو المعبر عنه التقدم بالتجوهر، كما سيأتي: «وهو تقدم علل القوام على معلولها، كتقدم أجزاء الماهية النوعية على النوع» وعلى هذا الأساس فالأجزاء بلحاظ الوجود الخارجي، وإن كانت هي عين الكل، والكل ليس إلا

(١) شوارق الإلهام: ص ١٦٢، الطبعة الحجرية.

(٢) الإشارات والتنبيهات، قسم المنطق: ج ١ ص ٤١.

هذه الأجزاء، إلّا أنّه بلحاظ الاعتبار الذهنيّ، يمكن لحاظ هذه الأجزاء المكوّنة للكلّ بلحاظين، فإنّه تارةً تلحظ بما هي هي، بلا أخذ وصف اجتماعها كشرطٍ أو جزءٍ فيه، وهذا هو اعتبار الأجزاء لا بشرط، وهو المعبر عنه الأجزاء بالأسر، وأخرى تلحظ بشرط الاجتماع، وهذا هو اعتبارها بشرط شيء. فإذا اختلف الاعتبار فلا محذور في أن يتقدّم الشيء بلحاظ أحد الاعتبارين على الآخر؛ لأنّ المقدّم هي الأجزاء بغضّ النظر عن الهيئة الاجتماعية لها، والمؤخّر هي الأجزاء بشرط الاجتماع. وهذا معنى أنّ (الحيوان والناطق) شيءٌ و(الحيوان الناطق) شيءٌ آخر.

والحاصل: أنّ الأجزاء متقدّمةٌ على الكلّ، ولا يلزم تقدّم الشيء على نفسه؛ لاختلاف الاعتبار. وهذا ما أشار إليه السبزواري في منظومته الفلسفيّة حيث قال:

لكلّ أجزاء اعتباراتٌ تعدّ	الكلّ أفراداً ومجموعاً ورد
بشرط الاجتماع أو بالشرط	أو نفس الأجزاء التي بالأسر
فالسبق للأجزاء بالأسر على	كلّ بمعنى كان يتلو الأوّلا

وأوضح هذه الأبيات في شرحه بقوله: «ولما كان في تقدّم الأجزاء على الكلّ إشكال، وهو كالأشكال في سبق العلة التامة على المعلول، تصدّينا لدفعه، بذكر الاعتبار الأربعة التي في كلّ كثرة، فقلنا: لكلّ أجزاء اعتبارات تعدّ: أحدها: الكلّ أفراداً، أي: كلّ فرد فرد.

وثانيها: الكلّ مجموعاً ورد، بشرط الاجتماع.

وثالثها: ما في قولنا أو بالشرط، أي: الكلّ مجموعاً بنحو شطريّة (أي: جزئية) الاجتماع.

ورابعها: ما في قولنا أو نفس الأجزاء التي بالأسر، أي: الكلّ مجموعاً،

ولكن ذات المجموع، لا مع الوصف العنوائى، فإن ذات المجموع شيء، وهيئة المجموعية شيء آخر، كما أن ذات الواحد شيء، وصفة الوحدة شيء آخر. وهذه الثلاثة متعلقة بقولنا: مجموعاً، ومشاركة في الاجتماع والمعية، بخلاف الكلّ الأفرادى.

إذا عرفت هذا، فالسبق للأجزاء بالأسر على كل بمعنى كان يتلو الأولاً، أي: على الكلّ المجموعى بشرط الاجتماع، لا بالمعنى الثالث، فإن هيئة الاجتماع أمرٌ اعتبارى، فكذلك العارض والمعروض، فحصل المغايرة بين المتقدم والمتأخر^(١).

وهذا معنى ما ذكره المحقق الداماد في القيسات: «قولنا معشر الحكماء الراسخين: إن الإجمال والتفصيل في مجموع الأجزاء والأجزاء بالأسر، كما بين المحدود والحدّ، نحوان مختلفان من الإدراك، من غير اختلاف هناك في المدرك»^(٢). والفرق بين الجوابين: أن الثاني يبتنى على قبول أن الذاتى جزءٌ للماهية، وهو متقدّم على الكلّ، إلا أنه ينكر الاستحالة؛ لاختلاف الاعتبار. أمّا الجواب الأول فهو ينكر أصل أن يكون الذاتى جزءاً في الماهية، فلا تقدّم للأجزاء على الكلّ، بل ما فرض كونه جزءاً إنما هو جزءٌ للحدّ، وإن كان هو عين الكلّ وذو الذاتى، كما سيأتى في الفصل اللاحق.

هذا تمام الكلام فيما ذكره القوم في بيان خواصّ الذاتى، وبماذا يتميّز عن العرضى، وقد تقدّم أنّه أشكل على الخاصّتين الأولى والثانية، إلا أنّه يمكن أن يقال: إنّ ليست كلّ واحدة من هذه الخواصّ بمفردها، قادرة على تمييز الذاتى من العرضى، وإنّما مجموع هذه الخواصّ هي التي تميّزه عن غيره. وعلى هذا فلا

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليقة حسن زاده الآملى: ١/ ٢ ص ٣٦٤.

(٢) القيسات، الميرداماد: ص ٥٩.

ترد النقوض المتقدمة. قال الشيخ حسن زاده: «ويعرف الذاتي هذا، متى جمعت الخواصّ الثلاث أجمع، فلا يرد لازم الماهيّة كالزوجيّة والإمكان للأربعة»^(١).
إلا أنّ المستفاد من كلمات قدماء فنّ المنطق: أنّ الخاصّة الثالثة كافية في التمييز، بلا حاجة إلى الخاصّتين الأخريين^(٢).

(٣) في تعريف العرضي

المراد بالعرضي الذي يقابل الذاتي بهذا الاصطلاح: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتيّاته، والعرضيّات على نحوين:
الأوّل: العرض العامّ؛ وهو الذي لا يختصّ بماهية واحدة خاصّة، كالماشي اللاحق للحيوان.

الثاني: العرض الخاصّ؛ وهو الذي يختصّ بماهية واحدة خاصّة، كالضاحك اللاحق للإنسان.

(٤) أقسام العرضي

اتّضح من الأبحاث السابقة الفرق الأساسي بين المحمولات الذاتيّة والمحمولات العرضيّة، وتبيّن أنّ العرضي بحسب اصطلاح باب الكلّيات: هو الذي يُحمل على الماهيّة، ولا يكون جزءاً منها. وقد قسّم فلاسفة المشاء العرضي إلى قسمين:

١. المحمول بالضميمة

وهي تلك المحمولات التي لا يمكن حملها على الموضوع إلا إذا انضمّ شيءٌ إليه، من قبيل مفهوم الأبيض بالنسبة إلى الجسم، حيث إنّ ماهية الجسم

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، تعليق: حسن زاده الآملی: ج ١ ص ١٧٧.

(٢) رهبر خرد، قسم المنطق، محمود شهابی (بالفارسية): ص ٨٣.

بما هي هي، ليس لها صلاحية أن يُحمل الأبيض عليها، بل يجب أن ينضم إليها البياض، حتى يمكن انتزاع الأبيض من الجسم، ويحمل عليه، ونقول: الجسم أبيض، ولذا أطلقوا على هذه المفاهيم: المحمولات بالضميمة. ومن قبيل انتزاع مفهوم الحارّ وحمله على الجسم فإنّه يتوقّف على انضمام الحرارة إلى الجسم، فالجسم ما لم تنضم إليه الحرارة، ولم تعرض له الحرارة، لا يمكن انتزاع مفهوم الحارّ منه.

وهذا يعني وجود تباين ماهويّ بين الجوهر والعرض، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة، ولذا ذهب مشهور الفلاسفة إلى أنّ العرض المحمول بالضميمة له وجودٌ مغايرٌ لوجود الجوهر، مستقلٌّ منحاوً عنه، ولذا يجب ضمّ العرض إلى الجوهر، لكي يمكن انتزاع مفهوم عرضيٍّ من الجوهر، هذا هو المشهور عند الحكماء والفلاسفة في هذا القسم من الأعراض، أي: المحمول بالضميمة، وهو مبنيٌّ على اعتقادهم بأنّ للأعراض وجوداً مستقلاً عن وجود الجوهر، وأنّ وجود العرض منضمٌ إلى وجود الجوهر، وليس من مراتبه.

٢. المحمول من صميمه

وهي المحمولات التي لا تحتاج لحملها على الموضوع إلى انضمام شيء إليه، وإنّما العقل بعد أن يحلّل الموضوع يستخرج منه المحمول ويحمله عليه. فمثلاً: عندما نصف السقف بأنّه فوق، فإنّه لا يوجد هناك شيءٌ انضمّ إلى السقف، حتّى يستحقّ حمل الفوقية عليه، وإنّما إذا قيس السقف إلى ما هو دونه في العلوّ والارتفاع، ينتزع العقل منه الفوقية، ومما قيس إليه التحتيّة. أو عندما نحمل الإمكان على ماهية الإنسان، فنقول: (الإنسان ممكن) فإنّ المحمول ليس شيئاً منضمّاً إلى الإنسان، إنّما هو منتزع من تحليل تلك الماهية، ومعرفة أنّها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. بتعبير آخر: إنّ فرض الماهية من حيث

هي، يكفي في اتّصافها بالإمكان، من غير حاجة إلى أمر زائد.
والحاصل: أنّ المحمول من صميمه أو الخارج المحمول، هو «الذي يفهم
ويُنتزع عن نفس ذات الموضوع، ويُحمل عليه من دون اعتبار حيثيّة خارجيّة
عنها، بل مجرد ذات الموضوع حيثيّة انتزاع المحمول، كحمل الشيء على
الأشياء الخاصّة»^(١).

قال السبزواري في منظومته المنطقيّة:

والخارج المحمول من صميمه يغير المحمول بالضميمة
وأوضح هذا البيت بقوله: «(والخارج المحمول من صميمه) متعلّق
بالخارج، أي: خارج من حاقّ ذات المعروض، (يُغير المحمول بالضميمة) أي:
قد يقال العرضيّ ويراد به أنّه خارج عن الشيء ومحمول عليه. فالوجود والموجود
والوحدة والتشخيص ونحوها، ممّا يقال إنّها عرضيّات لمعروضاتها، فإنّ مفاهيمها
خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم. وقد يقال العرضيّ ويراد به المحمول
بالضميمة، كالأبيض والأسود في الأجسام، والعالم والمدرك في النفوس»^(٢).

نظريّة صدر المتألّهين في أنّ العرض مرتبة من مراتب الجوهر

صدر المتألّهين أبطل نظريّة المشهور التي تقول: إنّ العرض المحمول
بالضميمة له وجود مستقلّ عن وجود الجوهر، وجاء بنظريّة أخرى وهي: أنّ
جميع المحمولات العرضيّة ترجع بحسب الحقيقة إلى الخارج المحمول، وهو:
أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر وأنّ بينهما نوع اتّحاد، فلا حاجة إلى ضمّ
ضميمة إلى الجوهر ليصحّ، ويمكن انتزاع مفهوم عرضيّ منه، بل يمكن
الانتزاع بلحاظ مرتبة من مراتب وجود الجوهر، وعليه فلا داعي لوجود

(١) تعلية الهيدجي على المنظومة وشرحها: ص ٤٥.

(٢) شرح المنظومة، المنطق، تعلية حسن زاده الآملي: ج ١ ص ١٧٨.

مصطلح تحت عنوان المحمول بالضميمة.

وهذا ما ذكره الشيخ الفيّاض بقوله: «إنّ العرضي مطلقاً ليس له وجودٌ مباينٌ لوجود الجوهر منضمّاً إليه. فالجسم إذا وضع على النار مثلاً، لا تنضمّ إليه حرارة من النار، وإنّما النار معدّةٌ إيّاه لأن تتغيّر طبيعته ويصير حارّاً بعد أن كان بارداً، فهو بالحقيقة نوعٌ من الحركة الجوهرية، وتتبعها حركة الأعراض. على هذا فلا يبقى مجالٌ للمحمول بالضميمة. فإنّه إذا كان العرض من مراتب وجود الجوهر، لم يكن خارجاً عن وجوده، حتّى يمكن أن يصدق عليه أنّه ضميمةٌ انضمت إلى الجوهر، بل هي موجودةٌ بوجود الجوهر»^(١).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «في الذاتيّ والعرضيّ»، قد يتوهم بأنّ الذاتيّ وصفٌ للجوهر، والعرضيّ وصفٌ للأعراض، وقد أجاب الشيخ مصباح اليزدي عن هذا التوهم: بأنّه «وهم فاسد، فإنّ للأعراض ذاتيّاتٍ وعرضيّاتٍ، فلها أنواعٌ وأجناسٌ وفصولٌ كما للجواهر، وليست بأنفسها قابلةً للحمل على الجوهر. نعم، تؤخذ منها عناوين انتزاعيّةٌ هي محمولاتٌ عرضيّةٌ للجواهر، كالكتاب والمشي (دون الكتابة والمشي)»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «المفاهيم المعبرة في الماهيّات التي تؤخذ في حدودها»، أي: تؤخذ في الحدود التامة للماهيّات.

• قوله قدّس سرّه: «وهي التي ترتفع الماهيّة بارتفاعها»، من أهمّ خواصّ المركّبات الحقيقيّة: أنّه إذا انتفى جزءٌ منها، انتفى الكلّ. وهذا معنى ما ذكره في المتن: «أنّ الذاتيّات هي التي ترتفع الماهيّة بارتفاعها، لا أنّ ارتفاعها مستلزمٌ

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٨٦، بتصرّف.

(٢) تعلية على نهاية الحكمة، الشيخ مصباح اليزدي: ص ١١٧، رقم (٩٣).

لارتفاع الماهيات، فإنّ العرضيات اللازمة أيضاً كذلك. وبعبارة أخرى: الذاتي ما يرتفع الماهية في حدّ ذاتها بارتفاعه. وأمّا اللازم فارتفاعه ليس ارتفاع الماهية في حدّ ذاتها، وإنّما ارتفاعٌ لشيءٍ خارجٍ عن ذاتها، وإن كان ارتفاعه مستلزماً لارتفاعها، أي: يكون ارتفاع الذاتيات هو بعينه ارتفاع الماهيات، لا أنّ ارتفاعها مستلزمٌ لارتفاع الماهيات، وهذا بخلاف العرضيات اللازمة^(١).

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «إنّ قول المصنّف في المتن: (المفاهيم المعتبرة في الماهيات) كأنّه إشارةٌ إلى أنّ الماهية في الحقيقة هي النوع، وأمّا الجنس والفصل فهما يحصلان من تحليل الذهن لمفهوم الطبيعة النوعية، فهما جزآن ذهنيّان لها، وأمّا العرضيّ العامّ والخاصّ فبما أنّهما مفهومان مشتقان، لا يكونان من الماهيات، وأمّا مبدأ اشتقاقهما فقد يكون عرضاً وقد يكون جوهرًا، وعلى أيّ حال يدخل في النوع»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «تسمّى الذاتيات... وما سوى ذلك... تسمّى عرضيات»، الذاتيات والعرضيات: جمع الذاتي والعرضي، وليست (الياء) فيهما للنسبة؛ لأنّ الذاتي قد يكون تمام حقيقة الشيء، ومعه لا يمكن أن يكون منسوباً إلى الذات، كذلك العرضي، وإلاّ يلزم أن يكون المنسوب إليه هو العرض، والمفروض - كما تقدّم - أنّه يقابل الجوهر، والعرضي يقابل الذاتي.

هذا ما ذكره العلامة الحليّ في شرح منطق التجريد، حيث قال: «الذاتيّ: هو ما يقوم ذات الشيء غير خارج عنه. فقولنا: ما يقوم ذات الشيء، نعني به: ما لا يتحقّق تلك الماهية إلّاّ به، سواء كان نفس الماهية، فإنّها ذاتية لأفرادها كالإنسان لزيد وعمرو، فإنّ خواصّ الذاتيّ موجودةٌ فيها، أو كان جزءاً منها،

(١) نهاية الحكمة صَحَّحَهَا وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٨٥.

(٢) تعلّيق على نهاية الحكمة، الشيخ مصباح اليزدي: ص ١١٧، رقم (٩٣).

كالحيوان للإنسان أو الناطق له. وقد منع أكثر القدماء من إطلاق الذاتي على الأول؛ لأنّ الذاتيّ منسوبٌ إلى الذات، والشيء لا يُنسب إلى نفسه، وهو ضعيف، لأنّها ذاتيّة لأفرادها لا للماهيّة نفسها^(١).

والمقصود ممّا قاله في وجه انتساب الذاتي «من أنّ الذات ذاتيّة لأفرادها، لا للماهيّة نفسها»: أنّ العوارض المشخّصة وإن كانت خارجة عن ماهيّة النوع كالإنسان، لكنّها أجزاء أفراد النوع، فإنّ زيداً مثلاً تحقّقه بشيئين؛ أحدهما: أنّه إنسان، وثانيهما: أنّ له مشخّصاتٍ يميّز بها عن سائر أفراد نوعه، وكلاهما بالنسبة إليه ذاتيّات، وإن كانا بالنسبة إلى نوعه أحدهما ذاتيّ والآخر عرضيّ.

• قوله قدّس سرّه: «على انضمام الحرارة إليه»، المراد من انضمام الحرارة هو حدوث الحرارة منضمةً إلى هذا الجسم بسبب؛ كما سيأتي: أنّ الكيفيات المحسوسة فعلها بطريق التشبيه. فحرارة النار تجعل مجاورها شبيهاً بها، والحرارة الحاصلة ثانياً تجعل مجاورها حارّاً أيضاً، وهكذا. وليس المراد من انضمام الحرارة انفصال الحرارة عن جسم آخر وانضمامها إلى هذا الجسم.

• قوله قدّس سرّه: «وقد تقدّم: أنّ العرض مرتبةٌ من مراتب وجود الجوهر»، تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

• قوله قدّس سرّه: «ويتميّز الذاتي من غير الذاتيّ بخواصّه التي هي لوازم ذاتيّته»، وتتقضى الخاصّة الأولى باللوازم البيّنة، فإنّ اللازم البيّن - أعمّ من البيّن بالمعنى الأخصّ والبيّن بالمعنى الأعمّ - ضروريّ الثبوت لمعروضه، مع أنّه عرضيّ له. كالبياض للعاج، والحرارة للنار، والزوجيّة للأربعة، وتتقضى الثانية بالعرضيّ الخارج المحمول، حيث إنّ السبب الموجد لمعروضه سببٌ موجدٌ له أيضاً، والعرضيّ عنده قدّس سرّه كلّ من الخارج المحمول، كما مرّ آنفاً.

(١) الجوهر النضيد، انتشارات بيدار: ص ١٥.

فالحق: أن شيئاً منهما ليس خاصّةً للذاتيّ، حتّى يتميّز به الذاتيّ عن العرضيّ.
• قوله قدّس سرّه: «وكونه متقدّماً على ذي الذاتيّ تقدّماً بالتجوهر كما سيّجيء إن شاء الله»، في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة.

• قوله قدّس سرّه: «وقد ظهر ممّا تقدّم: أن الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتية حمل أوّلّيّ»، أورد الشيخ الفيّاض على ذلك بأن: «الذاتيّ وإن كان عين ذي الذاتيّ في المصداق، ولكنّه غيره في المفهوم، فإنّ المفهوم من الإنسان وهو مركّب من الحيوان والناطق، غير المفهوم من كلّ من الناطق والحيوان. فالحق: أن الحمل بين الذات وبين أجزائها الذاتية ليس إلّا حملاً شائعاً، كالحمل بين الأجزاء أنفسها. وهو الذي يظهر من كلمات صدر المتألّهين قدّس سرّه^(١)، بل لم أجد أحداً يوافق المصنّف قدّس سرّه في ما ذهب إليه من كون حمل كلّ من الذاتيّات على الذات حملاً أوّلّيّاً»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «إشكال تقدّم الأجزاء على الكلّ مدفوع»، ذلك الإشكال الجاري في تقدّم أجزاء كلّ كلّ عليه. ويدخل فيه محلّ الكلام باعتبار كون الذاتيّات أجزاء للحدّ متقدّمةً عليه.

• قوله قدّس سرّه: «التقدّم للأجزاء بالأسر على الكلّ»، المراد من الأجزاء بالأسر: الأجزاء لا بشرط الاجتماع، متقدّمةً على الأجزاء بشرط الاجتماع؛ فالحيوان والناطق متقدّمان على الحيوان الناطق، حيث إنّ الماهيّة لو كانت في حدّ ذاتها اعتباريّة، وكان التقدّم بالتجوهر أيضاً تقدّماً اعتباريّاً، كفى التغيّر الاعتباريّ هنا في تعدّد السابق واللاحق.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٩٣.

(٢) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٨٨.

خلاصة الفصل الرابع

• للذاتي اصطلاحات واستعمالات متعددة في الفلسفة والمنطق، ومن أهمها الذاتي في باب الكليات الخمسة، أو ما يُسمى بكتاب الإيساغوجي. وهو المراد به في هذا الباب وهو المحمول الذي يتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها.

• للذاتي عدة خواص منها:

١. ثبوت الأجزاء الذاتية للذات لا يحتاج إلى واسطة في الإثبات.
 ٢. ثبوت الأجزاء الذاتية للذات لا يحتاج إلى واسطة في الثبوت.
 ٣. الأجزاء الذاتية متقدمة على ذي الذاتي تقدماً بالتجوهر.
- أورد على أن الذاتي متقدم على ذي الذاتي تقدماً بالتجوهر: بأنه يلزم تقدم الشيء على نفسه؛ لأن أجزاء الماهية المركبة هي نفس الماهية. وأجيب عنه بجوابين:

الأول: الجنس والفصل ليسا أجزاء في الماهية، وإنما أجزاء في حدود تعريف الماهية.

- الثاني: التقدم والتأخر بلحاظ الاعتبار الذهني، لا الوجود الخارجي.
- المراد بالعرضي الذي يقابل الذاتي بهذا الاصطلاح: المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته.
- قسّم فلاسفة المشاء العرضي إلى قسمين:

الأول: المحمول بالضميمة، وهي تلك المحمولات التي لا يمكن حملها على الموضوع، إلا إذا انضم شيء إليها، من قبيل مفهوم الأبيض بالنسبة إلى الجسم.

الثاني: المحمول من صميمه، وهي المحمولات التي لا تحتاج لحملها على

الموضوع إلى انضمام شيء إليها، وإنما العقل للإمكان.

- صدر المتألهين أبطل نظرية المشهور التي تقول: إنَّ العرض المحمول بالضميمة له وجودٌ مستقلٌّ عن وجود الجوهر، وجاء بنظريةٍ أخرى وهي: أنَّ جميع المحمولات العرضية ترجع بحسب الحقيقة إلى الخارج المحمول، وهو: أنَّ العرض من مراتب وجود الجوهر، وأنَّ بينهما نوع اتحاد.

مباحث إضافية

١. الفرق بين العرضي والعرض

لابد من التمييز بين العرضي والعرض، فإنَّ الأوَّل يقابل الذاتي، والثاني يقابل الجوهر، والفرق بينهما: أنَّ العرضيَّ كالأبيض قابلٌ للحمل على الجسم، فيقال: (الجسم أبيض) والعرض كالبياض فإنَّه غير قابل له، فلا يصحَّ قولنا: (الجسم بياض) وهذا معنى ما ذكره الأعلام: أنَّ العرضيَّ مأخوذ لا بشرط، والعرض مأخوذ بشرط لا.

وهذا ما ذكره الحكيم السبزواري في منظومته المنطقية:

وعرضيَّ الشيء غير العرضيَّ ذا كالبياض، ذاك مثل الأبيض
وأوضح الشيخ حسن زاده هذا البيت بقوله: «إذا أخذ السواد - مثلاً - لا بشرط، كان عرضياً محمولاً. وإذا أخذ بشرط لا، كان عرضاً غير محمول. فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادة، والفصل والصورة. وليس الفرق بين العرض والعرضيَّ، بمجرد أنَّ أحدهما مبدأ الاشتقاق والآخر هو المشتقَّ، فإنَّه فرقٌ لفظيٌّ؛ بل بأنَّ وجود السواد مثلاً، إذا أخذ لا بشرط، أي: إنَّه درجةٌ من وجود موضوعه، وأنَّه ظهور ذلك الوجود. فهو عرضيٌّ، لأنَّ العرضيَّ هو الخارج المحمول، والحمل هو الاتحاد في الوجود. وإذا أخذ وجود بشرط لا، أي: إنَّه وجودٌ ناعتيٌّ، ووجود الموضوع وجودٌ منعوتيٌّ، وأحدهما زائدٌ على الآخر، وإن كان زائداً متصلاً، بل لازماً، إذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء، وأن يكون الشيء نفس الشيء، فهو عرض. فالعرض والعرضيَّ متحدان بالذات، متغايران بهذا الاعتبار»^(١).

(١) تعليقه الشيخ حسن زادة على شرح المنظومة: ج ٤ ص ٢٩٨.

ولعلّ هذا مراد المحقّق الأصفهاني في (هداية المسترشدين) حيث يقول: «والعرضيّات من حيث التّغاير عرضٌ وموضوع، ومن حيث الاتّحاد عرضيّ وماهيّة»^(١)، أي: إنّها إذا لوحظت بالنسبة إلى موضوعاتها في الذهن، فهذه أعرّض وموضوعات، لا تحمل على موضوعاتها، فلا يقال: هذا الجوهر بياض. أمّا إذا لوحظت بالنسبة إلى وجوداتها الخارجيّة، فهي متّحدةً بماهياتها وجوداً، فيقال: هذا الجوهر أبيض. فالأبيض عرضيّ، والجوهر ماهيّة.

ثمّ تقدّم يتّضح: أنّ مراد المنطقة من تقسيمهم العرض إلى خاصّ وعامّ، ليس هو العرض الذي يقع قسماً للجوهر، بل العرضيّ المقابل للذاتيّ في باب الإيساغوجي، لذا قال السبزواري في شرح منطق المنظومة: «في المنطق قد يطلق العرض على العرضيّ، كالعرض العامّ والعرض الخاصّ، والعرض اللازم والعرض المفارق، فلا يراد بها العرض، بمعنى الحالّ في المحلّ المستغني»^(٢).

٢. قاعدة: الذاتي لا يعلل

ذكر المحقّقون من الفلاسفة والمنطقة: أنّ الذاتي لا يعلل، ولكي تتّضح هذه القاعدة جيّداً لا بدّ من الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: المراد بالذاتيّ الذي يقال إنّّه لا يعلل، هو الذاتيّ في باب البرهان، في مقابل العرضيّ في بابهِ، وهو ما لا يمكن انفكاكه عن الذات، أعمّ من أن يكون داخلاً فيها، وهو الذاتيّ في باب الإيساغوجي، أو خارجاً ملازماً لها.

وقال الإمام الخميني قدّس سرّه في معرض استدلاله على عدم معلليّة الذاتيّ: «إنّ سبب الافتقار إلى العلّة هو الإمكان على ما هو المقرّر في محله،

(١) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، العلامة المحقّق الشيخ محمد تقي الإصفهاني: ص ١٥، الطبعة الحجرية.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٣٠، قسم المنطق، الطبعة الحجرية.

والوجوب والامتناع كلاهما مناط الاستغناء عن العلة. فواجب الوجود لا يعلّل في وجوده، وممتنع الوجود لا يعلّل في عدمه. وواجب الإنسانية والحيوانية والناطقة لا يعلّل فيها، وواجب الزوجية والفردية لا يعلّل فيهما؛ لأنّ مناط الافتقار إلى الجعل - وهو العقد الإمكانى - مفقود فيها، وقس على ذلك الامتناع»^(١).

الأمر الثاني: إنّ المراد بالذاتى الذي لا يعلّل في الممكنات، هو الماهيات وأجزاؤها ولوازمها، أمّا الوجود وجميع عوارضه ونعوته، بل «كلّ ما كان من سنخ الوجود، لا تكون ذاتية لشيء من الماهيات الإمكانية، وإنّما هو ذاتى بوجه لواجب الوجود، الذي هو بذاته وجودٌ ووجوب. وأمّا غير ذاته تعالى، فالممكنات قاطبة ذاتها وذاتياتها من سنخ الماهيات ولوازمها. فما كان من سنخ الوجود، معلّل غير الواجب بالذات جلّ كبرياؤه، وينتهي في سلسلة العلل إلى أوّل الأوائل وعلّة العلل، فلو كان في سلسلة الوجودات شيءٌ مستغنٍ عن العلة، لخرج عن حدود بقعة الإمكان إلى ساحة القدس الوجوبى، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فالمراد بالذاتى الذي لا يعلّل في الممكنات، هو الماهيات وأجزاؤها ولوازمها، وأمّا الوجود فلم يكن في بقعة الإمكان شيءٌ منه غير معلّل»^(٢).

الفخر الرازى بحث معنى الذاتى بالتفصيل حين بيانه للماهية المركبة وأجزائها، واستخرج من لوازمه قاعدة (ذاتى كلّ شيء لم يكن معللاً) وقاعدة (ذاتى كلّ شيء بين الثبوت له). وتوصّل إلى: «كلّ حقيقة مركبة لا بدّ أن تتألّف من أمور هي بمثابة علل قوام تلك الحقيقة»^(٣).

(١) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: ج ١ ص ٧٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المباحث الشرقية: ج ١ ص ٥٤.

والمراد من علل القوام: أجزاء الحقيقة، وهي متقدمة في الذهن والخارج دائماً. وهذا التقدم في أجزاء الماهية لديه نوع من اللوازم إذا كان في الذهن، ولديه نوع آخر إذا كان في الخارج.

وفي المقام يكتب الفخر الرازي ما يلي: «أجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها في الذهن يلزمها لازم، وكونها متقدمة عليها في الخارج يلزمها لازم آخر.

فالأول هو كونها بيّنة الثبوت للماهية؛ لأنّ البين للشيء هو الذي لا ينفكّ الشيء عنه في الذهن، والذي لا ينفكّ عنه الشيء ويكون مع ذلك أقدم فهو أخصّ ممّا لا ينفكّ الشيء عنه، والموصوف بالخاص لا محالة يكون موصوفاً بالعام، فالذي يجب تقدّم العلم به كيف لا يكون بين الثبوت.

وأما الثاني وهو عدم احتياجه إلى سبب آخر، فذلك لأنّ تحقّق الماهية إذا كان متأخراً عن تلك المفردات، فمتى تحقّقت تلك الماهية فقد كانت تلك المفردات متحقّقة أولاً، وكلّ ما صار متحقّقاً استحال احتياجه بعد تحقّقه إلى محقّق جديد.

وبالجملة فجزء الحقيقة لما كان سابقاً عليها في الخارج والذهن، سبقاً عقلياً، كان لا محالة حاصلًا عند تحقّقها، والحاصل يستغني عن محصل جديد، فاستغناء حصوله في الذهن عن المحصل الجديد هو المعنى بكونه بين الثبوت، واستغناء حصوله في الخارج عن المحصل الجديد هو المعنى باستغنائه عن السبب»^(١).

وما نلمسه في كلام الفخر الرازي هذا: أنّه لم يطرح القاعدة الثالثة، أي: (الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف) بشكل مباشر، غير أنّ الالتفات إلى مضمون

(١) المباحث الشرقية: ج ١ ص ٥٥.

ومفاد القاعدتين الأولى والثانية يوجب ظهور معنى القاعدة الثالثة.
 فحينما يكون الأمر الذاتي بين الثبوت في عالم الذهن، وغير معلّل في الخارج، فلا بدّ أن لا يختلف ولا يتخلّف.
 أمّا شارح المواقف فقد عرّف الذاتي بالشكل التالي: «أنا نحكم بكون الماهية مركبة من أجناس وفصول أو غيرهما، إذا علم أنّها متشاركة لغيرها في ذاتي أي أمر خارج عنها، ومتخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور»^(١).
 هذا التعريف يشمل الذاتي في باب الإيساغوجي فقط، ولا يشمل الذاتي في باب البرهان.

الفيض الكاشاني يقول في المقام: «فالذاتيات ولوازم الماهية لا تحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثّر، بل جعلها تابع لجعل الماهيات وجوداً وعدماً. فإذا كانت الذات مجعولة، كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة، كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات»^(٢).

أمّا صاحب الكفاية، فيعرّف الأمر الذاتي بأحد خواصّه وآثاره، حيث يقول: «فإنّ الذاتيات ضرورية الثبوت للذات»^(٣).

وقد استخدم هذه القاعدة في باب التجري، واعتبر الشخص المتجري جديراً بالعقاب الإلهي لخروجه عن رسوم العبودية، والطغيان. فالعقوبة من آثار البعد عن الله لخبث الباطن وسوء السريرة، وخبث الباطن وسوء السريرة إنّما هو مقتضى الاستعداد الذاتي للأشخاص، وهذا هو عين الأمر الذاتي الذي

(١) شرح المواقف: ج ١ ص ٣٤٨.

(٢) أصول المعارف: ص ٤٣.

(٣) كفاية الأصول: ص ٢٦١.

هو ضروريّ الثبوت للشيء، وغير قابل للتغيير في لوح القضاء حيث (جفّ القلم بما هو كائن) وحينما يبلغ الكلام إلى الذاتيات تنقطع التساؤلات والإجابات.

حيث قال: «إنّ حسن المؤاخذه والعقوبة إنّما يكون من تبعه بعده عن سيّده بتجرّيه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنّه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، وإن لم يكن باختياره إلّا أنّه بسوء سريره وخبث باطنه، بحسب نقصانه واقتضاء استعداداته ذاتاً وإمكانه، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ(لم) فإنّ الذاتيات ضروريّ الثبوت للذات.

وينقطع بذلك السؤال بلم وأنّه لم يختار الكافر الكفر والمؤمن الإيمان، فإنّه يساق السؤال عن أنّ الحمار لم يكون ناهقاً والإنسان لم يكون ناطقاً^(١).

(١) كفاية الأصول: ص ٢٦١.

الفصل الخامس

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

- (١) في تعريف كلّ من النوع والجنس والفصل
- (٢) الفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة
- (٣) النتائج المترتبة
- (٤) بيان معنى الجنس والفصل في الأعراض
- (٥) الجنس والفصل في الجواهر المجردة

الفصل الخامس

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية التامة التي لها آثار خاصة حقيقية، تسمى من حيث هي كذلك نوعاً، كالإنسان والفرس والغنم. وقد بُين في المنطق: أن من المعاني الذاتية للأنواع الواقعة في حدودها، ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحيوان الذي يشترك فيه الإنسان والفرس وغيرهما؛ كما أن منها ما يختص بنوع واحد، كالناطق المختص بالإنسان، ويسمى الجزء المشترك فيه جنساً، والجزء المختص فصلاً، وينقسم الجنس والفصل إلى: قريب وبعيد. وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى: عالٍ ومتوسطٍ وسافلٍ، كل ذلك مبينٌ في محله.

ثم إننا إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود في أكثر من نوع واحد مثلاً، وعقلناه بأنه الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، جاز أن نعقله وحده، بحيث يكون كل ما يقارنه من المعاني كالناطق، زائداً عليه، خارجاً من ذاته، ويكون ما عقلناه من المعنى مغايراً للمجموع منه ومن المقارن غير محمولٍ عليه، كما أنه غير محمولٍ على المقارن. فالمفهوم المعقول من الحيوان، غير مفهوم الحيوان الناطق وغير مفهوم الناطق، فيكون المعنى المعقول على هذا الوجه مادةً بالنسبة إلى المعنى الزائد المقارن، وعلةً ماديةً بالنسبة إلى المجموع منه ومن المقارن. وجاز أن نعقله مقيساً إلى عدة من الأنواع التي تشترك فيه، كأن نعقل معنى الحيوان المذكور آنفاً مثلاً،

بأنه الحيوان الذي هو إما إنسان وإما فرس وإما غنم وإما غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعقول على هذا النحو، ماهية ناقصة غير محصلة، حتى ينضم إليها الفصل المختص بأحد تلك الأنواع، فيحصلها ماهية تامة، فتكون ذلك النوع بعينه؛ كأن ينضم فصل الإنسان مثلاً وهو الناطق، إلى الحيوان فيكون هو الحيوان الناطق بعينه، وهو نوع الإنسان، ويسمى الذاتى المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنساً، والذي يحصله فصلاً.

الاعتباران المذكوران الجريان في الجزء المشترك - أعني: أخذه بشرط لا ولا بشرط - يجريان في الجزء المختص؛ فيكون بالاعتبار الأول صورة للجزء الآخر المقارن، وعلّة صورية للمجموع، ولا يُحمل على شيء منها، وبالاعتبار الثاني فصلاً يحصل الجنس ويتمم النوع، ويُحمل عليه حملاً أولياً.

فقد تحصل: أنّ الجزء الأعمّ في الماهيات وهو الجنس، متقوم بالجزء الأخصّ الذي هو الفصل بحسب التحليل العقلي؛ قال في الأسفار، في كيفية تقوّم الجنس بالفصل: «هذا التقويم ليس بحسب الخارج - لاتحادهما في الوجود، والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً - بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية إلى جزئين عقليين، وحكمه بعلية أحدهما للآخر ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض. والمحتاج إليه والعلّة لا يكون إلا الجزء الفصلي؛ لاستحالة أن يكون الجزء الجنسيّ علّة لوجود الجزء الفصلي، وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له، فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع. فبقي أن يكون الجزء الفصليّ

علّة لوجود الجزء الجنسي، ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة، وعلّة للقدر الذي هو حصّة النوع، وجزءاً للمجموع الحاصل منه، ومما يميّز به عن غيره». انتهى.

فإن قيل: إنّ الفصل إن كان علّة لمطلق الجنس، لم يكن مقسماً له، وإن كان علّة للخصّة التي في نوعه، وهو المختص به، فلا بد أن يفرض التخصص أولاً، حتّى يكون الفصل علّة له، لكنّه إذا تخصص دخل في الوجود، واستغنى بذلك عن العلّة.

قيل: إنّ الخصوصية التي بها يصير الجنس المبهّم حصّة خاصّة بالنوع من شؤون تحصله الوجودي، الجائي إليه من ناحية علّته التي هي الفصل؛ والعلّة متقدّمة بالوجود على معلولها، فالتخصص حاصل بالفصل، وبه يقسم الجنس الفاقد له في نفسه. ولا ضير في عليّة فصول متعدّدة لماهيّة واحدة جنسيّة؛ لضعف وحدتها.

فإن قيل: التحصل الذي يدخل به الجنس في الوجود، هو تحصله بالوجود الفرديّ، فما لم يتلبس بالوجود الخارجي، لم يتم، ولم يكن له شيء من الشؤون الوجوديّة، فما معنى عدّ الفصل علّة له؟

قيل: المراد بتحصّله بالفصل ثبوته التعقلي، وكونه ماهيّة تامّة نوعيّة، والذي يكتسبه بالوجود الفرديّ هو تحقّق الماهيّة التامّة تحقّقاً يترتب عليه الآثار الخارجيّة، فالذي يفيد الفصل هو تحصل الماهيّة المبهمة الجنسيّة وصيرورتها ماهيّة نوعيّة تامّة، والذي يفيد الوجود الفرديّ هو تحصل الماهيّة التامّة وصيرورتها حقيقة خارجيّة يترتب عليها الآثار.

فتبيّن بما مرّ:

أولاً: أنَّ الجنس هو النوع مبهماً، والفصل هو النوع محصلاً،
والنوع هو الماهية التامة من غير نظرٍ إلى إبهامٍ أو تحصيل.
وثانياً: أنَّ كلاً من الجنس والفصل محمولٌ على النوع حملاً أولياً،
وأما النسبة بين الجنس والفصل أنفسهما فالجنس عرضٌ عامٌّ
للفصل، والفصل خاصّةٌ للجنس، والحمل بينهما حملٌ شائع.
وثالثاً: أنَّ من الممتنع تحقّق أكثر من جنسٍ واحدٍ في مرتبةٍ واحدةٍ
في ماهيةٍ نوعيّةٍ واحدة، وكذا تحقّق أكثر من فصلٍ واحدٍ في مرتبةٍ
واحدةٍ في ماهيةٍ نوعيّةٍ واحدة؛ لاستلزامه كونَ الواحدٍ بعينه كثيراً،
وهو محال.

ورابعاً: أنَّ الجنس والمادة متّحدانِ ذاتاً ومختلفانِ اعتباراً؛ فالمادة
إذا أخذت لا بشرطٍ كانت جنساً، والجنس إذا أخذ بشرطٍ لا كان
مادةً. وكذلك الفصل والصورة متّحدانِ ذاتاً، ومختلفانِ اعتباراً؛
فالفصل بشرطٍ لا صورةً، كما أنَّ الصورة لا بشرطٍ فصل.
وهذا في الجواهر المادية المركبة ظاهر، فإنّ المادة والصورة
موجودتانِ فيها خارجاً، فيؤخذُ منهما معنى المادة والصورة، ثمّ
يؤخذانِ لا بشرطٍ، فيكونانِ جنساً وفصلاً.
وأما الأعراض فهي بسائطٌ خارجيّةٌ، غيرُ مركّبةٍ من مادةٍ وصورة،
فما به الاشتراكُ فيها عينٌ ما به الامتياز. لكنّ العقل يجدُ فيها
مشاركاتٍ ومختصّات، فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها، ثمّ يعتبرها
بشرطٍ لا، فتعود موادّ وصوراً عقليّةً لها.
والأمرُ في الجواهر المجردة أيضاً على هذه الوتيرة.

الشرح

خصّص هذا الفصل للبحث في الكليات الخمسة من علم المنطق، وقد تناول المناطقة هذا البحث بشكل مفصّل في كتب المنطق، كالحاشية ومنطق المظفر ومنطق المنظومة والشفاء ونحوها، أمّا الفلاسفة فقد عقدوا البحث فيه لحاجتهم إليه. وعلى هذا الأساس شرع المصنّف في هذا المبحث مبتدئاً بتعريف الجنس والنوع والفصل وبيان أقسامها، مروراً ببيان التفاوت بين المادّة والجنس والفصل والصورة، ثم ذكر قدس سرّه مسألة تقوّم الجنس بالفصل، وعلى هذا الأساس يكتسب البحث الصورة التالية:

(١) في تعريف كلّ من النوع والجنس والفصل

١. تعريف النوع

عرّفه المصنّف بأنّه: «الماهية التامة التي لها آثارٌ خاصّةٌ حقيقيّةٌ من حيث تمامها» ولكلّ ماهيةٍ آثارٌ خاصّةٌ وعلاماتٌ تدلّ عليها، كالبرودة للثلج والحرارة للنار والإضاءة للنور ونحو ذلك، وهذه الآثار ثابتةٌ ملازمةٌ لها لا تكاد تفارقها، والماهية بلحاظ ما لها من آثارٍ خاصّةٍ بها أو أثرٍ خاصٍّ بها تسمّى نوعاً، وتصنّف ضمن نوعٍ خاصٍّ. وبعبارة أخرى: الماهية بحسب ما لها من أثر، تشكّل نوعاً خاصّاً لها.

وأما في المنطق فقد عرّف النوع بأنّه: «تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالعدد فقط، في جواب ما هو»^(١).

والمراد من تمام الحقيقة المشتركة هو تمام الماهية، كماهية الإنسان، وهي

(١) منطق المظفر: ص ٨٦.

الحيوان الناطق التي تقع في جواب: ما هو زيد؟ مثلاً، حيث يقع الجواب إما بإنسان أو بحيوان ناطق، ولا فرق بينهما؛ لما سيأتي أنه لا فرق بين الإنسان وبين الحيوان الناطق إلا بالاجمال والتفصيل.

قال الشيخ المظفر في توضيح ذلك: «قد يسأل سائل عن شخص إنسان: من هو؟ وقد يسأل عنه: ما هو؟ فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟ لا شك أن الأول سؤال عن مميزات الشخصية، والجواب عنه: ابن فلان، أو مؤلف كتاب كذا، أو صاحب العمل الكذائي، أو ذو الصفة الكذائية، وأمثال ذلك من الأجوبة المقصود بها تعيين المسؤول عنه من بين الأشخاص أمثاله. ويغلط المجيب لو قال: (إنسان) لأنه لا يميزه عن أمثاله من أفراد الإنسان. ويصطلح في هذا العصر على الجواب عن هذا السؤال بـ (الهوية الشخصية) مأخوذة من كلمة (هو) كالمعلومات التي تسجل عن الشخص في دفتر النفوس، أما السؤال الثاني فإنما يُسأل به عن حقيقة الشخص التي يتفق بها مع الأشخاص الآخرين أمثاله. والمقصود بالسؤال تعيين تمام حقيقته بين الحقائق، لا شخصه بين الأشخاص. ولا يصلح للجواب إلا كمال حقيقته، فتقول: (إنسان) دون (ابن فلان) ونحوه. ويسمى الجواب عن هذا السؤال: النوع»^(١).

قال السبزواري في منظومة المنطق:

«النوع ما على كثير اتفق عند سؤال ما الحقيقة صدق

(النوع ما) أي: كلي (على كثير) متعلق بـ (صدق). (اتفق) أي: متفق. (عند سؤال ما الحقيقة) أي: (ما) الحقيقية، احترازاً عن (ما) الشارحة. أو المعنى: ما حقيقة ذلك الكثير المتفق (صدق) أي: حمل»^(٢).

(١) منطق المظفر: ص ٨٥.

(٢) شرح المنظومة: ص ٢٤، الطبعة الحجرية.

أقسام النوع

قُسِّم النوع في كلمات المنطقيين إلى قسمين:

الأول: النوع الحقيقي؛ وهو عبارة عن: «ما يقال على الكثرة المتَّفَقَّة الحقيقة في جواب (ما) الحقيقيَّة لا الشارحة». وهو ما تقدّم بيانه في تعريف النوع.

الثاني: النوع الإضافي؛ وهو عبارة عن: «الماهية التي يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولاً أوّلياً»^(١).

وقد ميّزوا بينه وبين النوع الحقيقي من خلال الفروق التالية:

الفرق الأول: أنّ النوع الحقيقي يقاس إلى ما تحته من الأفراد، بخلاف الإضافي فإنّه يقاس إلى ما فوقه أيضاً، وهذا يدلّ على أنّ النوع الحقيقي يستلزم اعتباراً واحداً، وهو أن ينسب إلى الأفراد التي تحته، وهذا بخلاف النوع الإضافي؛ لأنّه يستلزم اعتبارين؛ الأول: نسبته إلى ما فوقه الذي هو الجنس، والثاني: نسبته إلى ما تحته أفراداً كانت أو أنواعاً آخر، التي لولاها لم يكن النوع كلياً.

وهذا ما ذكره الشيخ الرئيس بقوله: «إنّ الحقيقي يستلزم اعتباراً واحداً، وهو نسبته إلى الأشخاص التي تحته، والإضافي يستلزم اعتبارين؛ أحدهما: نسبته إلى ما فوقه، الذي هو الجنس، والثاني: نسبته إلى ما تحته أشخاصاً كانت أو أنواعاً آخر، التي لولاها لم يكن النوع كلياً»^(٢).

وأوضح قطب الدين الرازي هذا الفرق بقوله: «النوع يدلّ بالاشتراك على معنيين، والنوع المضاف يتضمّن اعتبارين: أحدهما: نسبته إلى ما فوقه، لاندراجه تحت الجنس، وثانيهما: نسبته إلى ما تحته لاعتبار الكلّي الذي في حدّه،

(١) الجوهر النضيد: ص ٢٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، قسم المنطق: ج ١ ص ٨٠.

والكلية لابد أن يلاحظ في مفهومها المقايضة إلى ما تحتها من الكثيرين. فلا يحصل مفهوم النوع المضاف إلا إذا اعتبر النسبتان، نسبته إلى ما تحته، ونسبته إلى ما فوقه، وما فوقه هو الجنس، وما تحته يمكن أن يكون أشخاصاً وأن يكون أنواعاً. وأمّا مفهوم النوع الحقيقي فلما اعتبر فيه الكلّي، يلاحظ فيه النسبة إلى ما تحته، لكن ما تحته ليس إلا الأشخاص، لأنّه مقولٌ على كثيرين مختلفين بالعدد فقط.

والحاصل: أنّه اعتبر في مفهوم النوع الإضافيّ نسبتان، وفي مفهوم النوع الحقيقيّ نسبةً واحدة^(١).

الفرق الثاني: أنّ النوع الحقيقيّ يمكن أن تكون ماهيّته بسيطةً غير مركّبة من جنس وفصل، هذا إذا قلنا بوجود مثل هذه الماهيّات، كالعقل والنقطة والآن ونحوها، بخلافه في النوع الإضافيّ، فإنّه لا يكون إلا مركّباً، وذلك لكونه مندرجاً تحت جنس أعلى، كما هو المفروض^(٢).

الفرق الثالث: أنّ النوع الحقيقيّ دائماً تكون مصاديقه متّفقة الحقيقة، بخلاف الإضافيّ فإنّه قد يكون كذلك، وقد لا يكون^(٣).

أقسام النوع الإضافيّ

إنّ النوع الذي ينقسم إلى العالي والمتوسّط والسافل، هو الإضافيّ دون الحقيقيّ^(٤). وهي:

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، قسم المنطق: ج ١ ص ٧٩.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٨٠؛ رهبر خرد: ص ٩٣.

(٣) منطق نوين، تأليف: صدر الدين الشيرازي، مع ترجمة وشرح: د. عبد المحسن مشكاة الديني: ص ١٨٩ (بالفارسية).

(٤) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، قسم المنطق: ج ١ ص ٨٠.

القسم الأول: النوع العالي؛ وهو الذي يقع في مبدأ السلسلة النزوليّة للأنواع؛ لذا يكون أعمّ الأنواع كالجسم، فليس فوقه نوع، بل هو أعلى الأنواع.

القسم الثاني: النوع المتوسط؛ وهو الذي يكون فوقه نوع أو أنواع، وتحت نوع أو أنواع، فيكون أخصّ ممّا هو فوقه، وأعمّ ممّا هو دونه كالحيوان.

القسم الثالث: النوع السافل؛ وهو الذي يقع في منتهى السلسلة النزوليّة للأنواع، لذا لا يقع تحته إلا الأصناف والأفراد، ويكون أخصّ جميع الأنواع، وقد يسمّى بنوع الأنواع أيضاً كالإنسان.

ملاحظات مهمّة

بعد أن اتّضح الفرق بين النوع الحقيقي والإضافي، لا بأس بالإشارة إلى بعض الملاحظات المرتبطة في المقام:

الملاحظة الأولى: أنّ الذي يعدّ من الكلّيات الخمسة التي تسمّى في المنطق الأرسطي بباب (الإيساغوجي) هو النوع الحقيقي لا الإضافي.

ولا يخفى: أنّ كلمة (الإيساغوجي) في اليونانية تعني (مدخل). وسبب تسميتها بذلك: أنّ فرفوريوس جعل البحث عنها مدخلاً لباب المعرّفات^(١).

الملاحظة الثانية: أنّ النسبة بين النوع الحقيقي والإضافي هي العموم من وجه، هذا إذا قلنا بإمكان تحقّق الماهيّة البسيطة. فمادّة الاجتماع هي ماهيّة الإنسان، ومادّة افتراق الحقيقي عن الإضافي هي الأنواع البسيطة إن وجدت، ومادّة افتراق الإضافي عن الحقيقي الأجناس المتوسطة. فإنّ الحيوان نوعٌ إضافي بالنسبة إلى الجسم النامي، وليس نوعاً حقيقياً.

وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري في منظومة المنطق:

(١) رهبر خرد: ص ٧٧ ص ٩٤.

بينهما العموم والخصوص من وجه فالإنسان تصادقاً قمن
بالجسم والنوع البسيط سم والجزئي بالأخص من شيء رسم

وأوضح ذلك بقوله: «(بينهما) أي: النوع الحقيقي والنوع الإضافي: (العموم والخصوص من وجه، فالإنسان تصادقاً قمن) فإنه نوع حقيقي وهو ظاهر، وإضافي؛ إذ يقال عليه وعلى غيره كالفرس: (الحيوان) في جواب ما هو، و(بالجسم والنوع البسيط) البيّن (سم) يعني هما مادّتا افتراقهما. فالجسم نوع إضافي؛ إذ يقال عليه وعلى غيره كالنفس الناطقة: الجوهر، في جواب ما هو. وليس نوعاً حقيقياً وهو ظاهر. والنوع البسيط كالعقل الفعّال - بأن يكون له ماهية بسيطة ولا يكون الجوهر جنساً - نوع حقيقي وليس إضافياً»^(١).

أمّا إذا أنكرنا ذلك، فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، كما يظهر بالتأمل.

هذا ما ذكره المشهور من المناطقة في تعريف النوع الحقيقي، وبماذا يتميّز عن الإضافي، إلّا أنّ المصنّف قدّس سرّه ذكر في المتن تعريفاً آخر للنوع هو: «الماهية التامة التي لها آثارٌ خاصّةٌ حقيقيّةٌ من حيث تمامها» وهذا التعريف يشمل الحقيقي والإضافي معاً؛ إذ إنّ ماهية الحيوان من حيث اندراجها تحت الجسم النامي، أيضاً ماهية تامة لها آثارٌ حقيقيّةٌ خاصّةٌ بها، كالحساس المتحرّك بالإرادة، وإن كانت من حيثية أخرى هي ماهية ناقصة.

وهذا ما أوضحه بعض المحقّقين المعاصرين حيث قال: «لا يخفى عليك: أنّ مراده قدّس سرّه من النوع هو الأعمّ من الحقيقي والإضافي؛ إذ يفسّر النوع بالماهية التامة، وهو معنى ينقسم إلى ما يكون تامّاً على الإطلاق وهو النوع الحقيقي، وما يكون تامّاً بالنسبة، أي: خارجاً عن الإبهام بالنسبة إلى فصل أو

(١) شرح المنظومة، السبزواري، قسم المنطق: ص ٢٦، الطبعة الحجرية.

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك..... ٤٥٧

فصول، وإن كان باقياً في الإبهام بالنسبة إلى فصل أو فصول آخر، ويسمى الإضافي. ومن هنا صحّ منه تقسيمه إلى عالٍ ومتوسّطٍ وسافل. هذا، ولكن المشهور بينهم: أن لفظ النوع مشترك بين معنيين: الأول: ما يقال على الكثرة المتّفقة الحقيقة في جواب (ما هو) ويسمى النوع الحقيقي. الثاني: الماهية التي يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب (ما هو) ويسمى النوع الإضافي.

وأنّ المنقسم إلى العالِي والسافل والمتوسّط هي الأنواع الإضافية؛ إذ ليس في سلسلة واحدة إلا نوعٌ حقيقي واحد، فلا معنى لترتب الأنواع الحقيقية. ثم لا يخفى: أنّ النسبة بين النوعين على المشهور، عمومٌ وخصوصٌ من وجه، وعلى ما ذهب إليه المصنّف قدّس سرّه هو التباين. فما ذكره في تفسير الإضافي والحقيقي مباينٌ لتفسير القوم^(١).

٢. تعريف الجنس

وهو ما يقع في جواب السؤال عن الكلّيات المختلفة بالحقائق، فإذا سأل سائل عن الإنسان والفرس والقرد... بما هي؟ فالجواب هو الحيوان، وهو الجنس.

قال الحلّي: «الثالث: أن يكون المسؤول عنه أشياء كثيرة مختلفة بالحقائق، كما لو سُئل عن الإنسان والفرس والثور بـ(ما هم)؟ والجواب: هو كمال ما يشترك فيه تلك الحقائق وحده، كالحيوان. وإنّما تعيّن (الحيوان) للجواب، لأنّه لو أجاب بغيره لكان ذلك الغير إمّا أخصّ أو أعمّ أو مساوياً. والأعمّ لا يصلح أن يكون جواباً، لأنّه سُئل عن كمال المشترك، والأعمّ من (الحيوان) ليس هو كمال

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفيّاض: ج ١ ص ٢٩٠.

المشترك، بل جزؤه، وأمّا الأخصّ كالإنسان، فإنّه ليس بمشترك بين الأفراد، فلا يصلح للجواب. وأمّا المساوي كالحساس، فإنّه لا يدلّ على كمال المشترك إلّا بالالتزام، ودلالة الالتزام هاهنا مهجورة، فتعيّن (الحيوان) للجواب. وهذا الجواب مقول في جواب (ما هو) بحسب الشركة المحضة، لأنّه إنّما يصلح إذا سئل عن الحقائق المتكثّرة، ولا يصلح جواباً عن واحد منها بانفراده^(١).

وكذلك يقع الجنس جواباً عن السؤال عن كلٍّ بما هو كلٍّ، من قبيل أن يسأل عن الإنسان فقط، فيقول ما هو الإنسان؟ والجواب هنا لا يكون إلّا بالحدّ التامّ، وهو الحيوان الناطق، ولا يكون الجواب بالجنس فقط، لأنّ الحقيقة - وهي الإنسانيّة - لا يوجد فيها اختلاف ولا تعدّد.

هذا ما ذكره الحلّي في الجوهر النضيد بقوله: «الرابع: أن يكون المسؤول عنه واحداً كلياً، كما لو سُئل عن الإنسان وحده بـ(ما هو)؟ والجواب هاهنا يكون بالحدّ، وهو (الحيوان الناطق) وهو مقولٌ في جواب (ما هو) بحسب الخصوصية المحضة؛ لأنّه لا يصلح جواباً عن غير هذا السؤال»^(٢).

ثمّ قال: «واعلم أنّ المسؤول عنه بـ(ما هو) هاهنا لما كان واحداً من أفراد الجزئيات المتكثّرة في القسم الثالث، كان الجواب هو الجواب الأوّل، أعني: كمال المشترك مع انضمام ما يخصّ هذا الجزئيّ من الفصول كالناطق. ويكون الجواب في الحالتين مختلفاً - أعني: الجواب عن الإنسان في حالة انفراده بالسؤال - مخالفة للجواب عنه حالة اشتراكه مع غيره في السؤال كما بيّناه»^(٣). وقد أشار السبزواري إلى حقيقة الجنس في منظومة المنطق بقوله:

(١) الجوهر النضيد: ص ١٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

الجنس ما على الحقائق حمل إنَّ شركة الحقائق بما سئل
والجنس قد كان تمام المشترك يحوي على أيٍّ من الأجزاء مشترك^(١)

أقسام الجنس

إنَّ الأجناس تترتب متصاعدة؛ ولذا تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوَّل؛ الجنس السافل أو القريب: هو الذي يكون فوقه جنس،
لكن لا جنس تحته، كالحَيوان الذي هو جنس للإنسان والفرس والبقر والحمار
ونحوها، التي تشترك في الحيوانية، والحيوانية جنسها القريب، إذ لا جنس
تحت الحيوان.

القسم الثاني؛ الجنس المتوسط: هو الذي يكون محفوفاً بجنسٍ فوقه وآخر
تحتَه، كالجسم.

القسم الثالث؛ الجنس العالي: هو الذي يكون تحته جنس، لكن لا يوجد
فوقه جنس، كالجوهر الذي يطلق على أنواع متعدّدة، كالإنسان والحجر
والشجر، لكن لا يوجد فوق الجوهر جنس.

قال الشيخ المظفر في المنطق: «قد تتألف سلسلة من الكلّيات يندرج
بعضها تحت بعض، كالسلسلة التي تبتدئ بالإنسان وتنتهي بالجوهر، فإذا
ذهبت بها متصاعداً من الإنسان فمبدؤها (النوع) وهو الإنسان في المثال.
وبعده الجنس الأدنى الذي هو مبدأ سلسلة الأجناس، ويسمّى (الجنس
القريب) لأنّه أقربها إلى النوع، ويسمّى أيضاً (الجنس السافل) وهو الحيوان في
المثال، ثمّ هذا الجنس فوقه جنسٌ أعلى حتّى تنتهي إلى الجنس الذي ليس فوقه
جنس، ويسمّى (الجنس البعيد) و(الجنس العالي) و(جنس الأجناس) وهو

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٢٣، الطبعة الحجرية.

الجوهر في المثال. أمّا ما بين السافل والعالي فيسمّى (الجنس المتوسط) ويسمّى (بعيداً) أيضاً كالجسم المطلق والجسم النامي. فالجنس - على هذا - قريبٌ وبعيدٌ ومتوسّط، أو سافلٌ وعالٌ ومتوسّط»^(١).

الفرق بين الجنس والنوع من حيث الأقسام

يسمّى الجنس العالي بجنس الأجناس أيضاً، بخلاف النوع، حيث تقدّم: أنّ النوع السافل يسمّى بنوع الأنواع؛ وذلك لأنّ النوع هو المدرج تحت غيره، لذا كان نوع الأنواع هو المدرج تحت جميع الأنواع التي فوقه، من هنا يكون اسماً للنوع الأخير، لكنّ الجنس لما كان هو الذي يندرج غيره تحته، كان جنس الأجناس اسماً لما فوق الأجناس كلّها. وللجنس تقسيمٌ آخر بلحاظ قربه وبعده عن النوع، حيث ينقسم إلى: قريب وبعيد.

قال السبزواري في منظومة المنطق:

فإن بدا الجواب عن ماهيّة والبعض من ذي الشراكة الجنسيّة
هو الجواب عن جميعها فهو قريبٌ البعيد ما خالفه

وأوضحه في الشرح بقوله: «والفرق بينهما (فإن بدا الجواب عن ماهيّة) كالإنسان، (والبعض من ذي الشراكة الجنسيّة) كالفرس، فيقال: الحيوان في السؤال عنهما بما هما، ويجاب به أيضاً عن السؤال عنه وعن البقر، وعنه وعن الغنم، وغيرها من المشاركات في الحيوانية، كما قلنا: (هو الجواب عن جميعها، فهو) جنس (قريب) والجنس (البعيد ما خالفه) كالجسم النامي، حيث يقع جواباً عن السؤال بالإنسان والشجر، ولا يقع جواباً عن السؤال بالإنسان

(١) منطق المظفر: ص ٩١.

والفرس مع اشتراكهما فيه»^(١).

٣. تعريف الفصل

عُرِّفَ الفصل بأنَّه: «هو جزء الماهية المختص بها، الواقع في جواب أي شيء هو في ذاته»^(٢).

توضيحه: أنَّ الفصل إنما يقع جواباً عما إذا سألنا عن خصوصية الماهية التي بها يمتاز عن أغيارها، بعد أن نعرف تمام الحقيقة المشتركة بينها وبين أغيارها. فإذا رأينا شبحاً من بعيد، وعرفنا أنه حيوان وجهلنا خصوصيته، فبطبيعتنا نسأل ونقول: (أي حيوان هو في ذاته). ولو عرفنا أنه جسم فقط لقلنا: (أي جسم هو في ذاته)، وإن شئت قلت بدل في ذاته (في جوهره أو حقيقته) فإنَّ المعنى واحد، والجواب عن الأول: (ناطق) فقط، وهو فصل الإنسان، أو (صاهل) وهو فصل الفرس، وعن الثاني: (حساس) مثلاً، وهو فصل الحيوان. إذن يصح أن نقول: إنَّ الفصل يقع في جواب (أي شيء). و(شيء) كناية عن الجنس الذي عرف قبل السؤال عن الفصل، وعليه يصح تعريف الفصل: بأنَّه جزء الماهية المختص بها الواقع في جواب أي شيء هو في ذاته.

وهذا ما ذكر الشيخ بقوله: «وأما الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كليته بالقياس إليها قولاً في جواب (ما هو) فلا شك في أنه يصلح للتمييز عما يشاركها في الوجود أو في جنس ما. ولذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب (أي شيء هو)، فإنَّ (أي شيء) إنما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها، وهذا هو المسمى بالفصل»^(٣).

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٢٤.

(٢) المنطق، المظفر: ج ١ ص ٧٥.

(٣) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، قسم المنطق: ج ١ ص ٨٤.

أقسام الفصل

للفصل تقسيمات متعددة:

التقسيم الأول: انقسام الفصل إلى القريب والبعيد.

الفصل القريب: الذي يميّز النوع عن الأنواع الأخرى المشاركة له في الجنس القريب، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، والحساس بالنسبة إلى الحيوان. والفصل البعيد: الذي يميّز النوع عن الأنواع الأخرى المشاركة له في الجنس البعيد، كالحساس والنامي بالنسبة إلى الإنسان، حين يميّزانه عن الشجر والحجر، لا عن الفرس والبقر.

التقسيم الثاني: انقسام الفصل إلى المحصل والمقسم والمقوم.

ينسب الفصل تارةً إلى النوع الذي هو جزء فيه، وأخرى إلى الجنس الذي يتحصص من خلال الفصول المضافة إليه، وثالثةً إلى وجود تلك الحصة التي حصلت من الجنس بعد انضمام الفصل إليه. وتعبير آخر: إنّ الفصل يقوم بأدوار ثلاثة، وهي:

١. أنّ الفصل يقسم الجنس إلى حصص.
٢. أنّ الفصل يقوم ماهية النوع باعتبار أنّه الجزء المختص فيها.
٣. الفصل يحصل وجود فرد ذلك النوع خارجاً.

وهذا ما أشار إليه الشيخ في الإشارات بقوله: «للفصل ثلاث نسب، نسبة إلى الجنس بالتقسيم، ونسبة إلى النوع بالتقويم، ونسبة إلى الحصة بالتقويم أيضاً، لكن بمعنى آخر، فإنّه مقوم للنوع، بمعنى أنّه مقوم لماهية ذاتي له، ومقوم للحصة، لا بمعنى أنّه مقوم لماهيتها، بل بمعنى أنّه مقوم لوجودها، فإنّه إذا قارن الجنس تحصص، فهو علة لوجود الجنس لا مطلقاً، بل للقدر الذي هو حصة النوع»^(١).

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ٨٩؛ شرح الشرح، لقطب الدين الرازي.

قال المحقق الطوسي في شرح منطق الإشارات: «إنَّ الفصل الذي يتحصّل به الجنس نوعاً، إنّما يكون له اعتباران؛ أحدهما: بقياسه إلى الجنس المتحصّل به، والثاني: بقياسه إلى النوع المتحصّل منه. والأوّل هو التقسيم، فإنّ الناطق يقسّم الحيوان إلى الإنسان وغيره. والثاني هو التقويم، فإنّه يقوم الإنسان لكونه ذاتياً له. وأمّا قولهم: الفصل مقوّم لخصّة من الجنس، فذلك التقويم غير ما نحن فيه، فإنّه بمعنى كونه سبباً لوجود الخصّة، لا بمعنى كونه جزءاً منه»^(١).

أحكام الفصول

من أهمّ أحكام الفصول:

١. أن كلّ فصلٍ مقوّم للنوع العالي، مقوّم للنوع السافل أيضاً، ولا عكس. فالحسّاس المقوّم للحيوان مقوّم للإنسان، لكنّ الناطق المقوّم للإنسان ليس مقوّمًا للحيوان.

٢. كلّ فصلٍ مقسّم للجنس السافل، مقسّم للجنس العالي أيضاً، ولا عكس. فإنّ الناطق مقسّم للحيوان، لكنّ الحسّاس المقسّم للجسم النامي ليس مقسّمًا للحيوان الذي هو الجنس السافل. وعلى هذا الأساس فإنّ الناطق لما كان مقسّمًا لجميع الفصول التي فوقه، يسمّى بفصل الفصول، في قبال نوع الأنواع وجنس الأجناس.

(٢) الفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة

لما ثبت: أنّ في النوع مفهوماً مشتركاً يسمّى الجنس، فإنّ الجنس هو المادّة مع اختلاف الاعتبار، كذلك الفصل هو الصورة مع الاختلاف بالاعتبار. ولكي يتّضح هذا المعنى لابدّ من الإشارة إلى مقدّمة فحواها: أنّنا إذا

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ٨٩؛ شرح الشرح، لقطب الدين الرازي.

أخذنا بعين الاعتبار مجموعةً من الموجودات الخارجية، كالإنسان والفرس والحمار، نجد أنّ بينها جزءاً مشتركاً كالحويانيّة، وجزءاً مختصّاً كالناطقية والصاهلية والناهيّة، التي يميّز بعضها عن بعض. هنا يجوز أن نعقل الجزء المشترك بنحوين:

النحو الأوّل: أن نعقل المشترك - كالحويان - وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه من المعاني والمفاهيم - كالناطق - زائداً عليه، أي: نتصوّر الحيوان على أنّه محصّل، أي: إنّ ماهيّة تامّة، قبال الماهيّة المقارنة لها، وقبال الكلّ (المركّب منها ومن الجزء الآخر) وبتعبير آخر: جاز أن نعقله على أنّه جزء من الماهيّة، فيغيّر الجزء الآخر (أي: الناطق) وكذا يغيّر الكلّ (أي: الحيوان الناطق) كما هو الشأن في كلّ جزء. فإنّ النوع الحقيقيّ المركّب في وجوده الخارجيّ من مادّة وصورة (أي: الجزء المشترك والجزء المختصّ وهو الحيوان الناطق) يمكن تصوّر كلّ من جزئيّه مستقلاً، وعلى أنّه جزء من المركّب.

فالحيوان بشرط لا مادّة بالنسبة للناطق، وكذلك يكون الحيوان علّة مادّيّة للإنسان، فالحيوان بشرط لا مادّة للناطق وحده، وعلّة مادّيّة للإنسان.

النحو الثاني: أن نعقل الجزء المشترك - الجنس - على أنّه ماهيّة مبهمّة لا تحصّل لها، لكنّها تتحصّل بالاتّحاد والتلبّس بالجزء الآخر، ويكون هو الكلّ بعينه، فحيث إنّ يكون الجزء المشترك لا بشرط بالنسبة إلى الكلّ، وتحمّل عليه ويحمّل هو عليها، وتكون جنساً له. وهذا معنى قولهم: الجنس هو المادّة (أي: المادّة الذهنيّة) ولكن لا بشرط، والمادّة هي الجنس ولكن بشرط لا.

وهكذا الكلام في الفصل والصورة؛ فإنّ معنى الناطق إذا لوحظ مستقلاً، وعلى أنّه جزء من ماهيّة الإنسان يتركّب منه ومن الحيوان، كان صورة. وإذا لوحظ لباساً للحيوان يتحد به ويحصّله فيصير إنساناً، بحيث كلّما أشرت إليه وقلت إنّّه (ناطق) يصدق عليه أنّه (حيوان) وأنّه (إنسان) كان فصلاً.

بعبارة أخرى: الناطق فصلٌ للإنسان بما أنّه محصّلٌ لمفهوم الحيوان المبهّم، يتحدّ به ويجعله إنساناً، وأمّا باعتبار كونه مفهوماً تامّاً ملحوظاً في نفسه، فهو صورةٌ غير محمول على الحيوان وعلى الإنسان.

وبهذا اتّضح: أنّ الجزء المشترك إذا لوحظ في الذهن بما هو ماهيّة تامّةٌ مستقلّة، فهو (المادّة). أمّا إذا لوحظ بما هو ماهيّة ناقصةٌ غير متحصّلة، بمعنى أنّها تنتظر لحوق فصل بها حتّى تصير به نوعاً، أي: ماهيّة تامّة، فهو (الجنس). وهذا معناه: أنّ الطبيعة الجنسيّة كالحَيوان مثلاً، إذا حصلت في العقل، كانت أمراً مبهماً متردّداً بين أشياء متكرّرة، إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا بقر وإمّا غنم؛ لأنّ الجنس: هو ما يكون مقسماً للأنواع، والمقسم وهو الأمر المشترك لا تحصّل له بنفسه. فإذا انضمّ إليه فصل، تعيّن وزال عنه الإبهام والتردد، وانطبق على تمام حقيقة نوع من الأنواع.

وهذا ما يشير إليه الحكيم السبزواري بقوله: «الفصل علّةٌ لصفات الجنس في الذهن، وهي التعيّن وزوال الإبهام والتحصّل، أعني الانطباق على تمام الماهيّة، أي: تمام الجزء المشترك الذي هو تمام ماهيّة الحيوان، فيكون الفصل علّةً للجنس من حيث هو موصوفٌ بتلك الصفات»^(١).

قال بهمنيار في التحصيل: «إنّ الجسم مثلاً، قد يقال: إنّهُ جنسٌ للإنسان، وقد يقال: إنّهُ مادّةٌ للإنسان، وأنت تعلم أنّ المادّة جزءٌ من وجوده ويستحيل حمله عليه. والفرق بين الجسم (وقد اعتبر جنساً) وبينه (وقد اعتبر مادّة) أنّه إذا أخذ الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق، بشرط أنّه ليس يدخل فيه معنى غير هذا، مثل حسّ وتغذّي فهو (مادّة) وإن أخذ لا بشرط آخر، بل يجوز أن يكون له مع هذا المعنى حسّ وتغذّي، أو لا يكون له فهو (جنس). فلهذا

(١) شرح المنظومة، المنطق، تعليقة حسن زاده آملی: ج ١ ص ١٥٧.

يصحّ أن يحمل الجسم بالمعنى الثاني، ولا يصحّ أن يحمل بالمعنى الأول. وكذلك الحساس، فإنه إذا أخذ شيئاً له حسّ، بشرط أن لا يكون هناك زيادة أخرى، لم يكن فصلاً، بل يكون جزءاً من الإنسان، وإن أخذ الحساس شيئاً له حسّ من غير شرط آخر، بل يجوز أن ينضمّ إليه معانٍ أخرى، كان فصلاً^(١).

ثم يبيّن كيفية تمييز المادّة عن الصورة، فيقول: «كلّ معنى يشكّل الحال في مادّيته وحيثيته، فاعتبر. فإن كان بحيث يجوز انضمام الفصول إليه، يعني أنّها فيه ومنه، كان جنساً، وإن كان بحيث لو دخل فيه شيء آخر لم يكن من تلك الجملة، بل كان مضافاً بأمر من خارج، لم يكن جنساً، بل مادّة. وإن أُضيف إليه تمام المعنى حتّى دخل فيه ما يمكن أن يدخل، صار نوعاً.

فإذن، باشتراط أن لا تكون زيادة، تكون مادّة. وباشتراط أن تكون زيادة يكون نوعاً. وبأن لا يتعرّض لذلك، بل يجوز أن يكون كلّ واحد من الزيادات فيه، على أن تكون داخلّة في جملة معناه، يكون جنساً^(٢).

والحاصل: أن الفرق بين الفصل والصورة: أن المعنى الذاتي المختصّ بنوع واحد كالمعنى الثاني، المشترك بين أنواع، يمكن لحاظه واعتباره بنحوين - كما هو الحال في الجزء المشترك - فإن لوحظ بشرط لا، كان غير قابل للحمل على النوع، ولا يصحّ حينئذٍ أن يقال للإنسان ناطق، إذن لا يحمل على الناطق وحده ولا يحمل على مقارنه أيضاً وهو الحيوان مثلاً، وإن لوحظ لا بشرط كان قابلاً للحمل على النوع، ومحصلاً له ومكملاً لنوعية النوع، فيكون الجزء المختصّ - كالناطق - بلحاظ بشرط لا، صورة للجزء المقارن وهو الحيوان،

(١) التحصيل: بهمنيار بن المرزبان: ص ٥٠٧؛ الإلهيات، ابن سينا: ص ٢١٣؛ المباحث

المشرقية: ج ١ ص ٦٢.

(٢) المصدر السابق.

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك..... ٤٦٧

وكذلك يكون الجزء المختص - كالناطق - علةً صوريةً للمجموع المتألف من الحيوان والناطق، أي: الإنسان؛ إذ مجموع الحيوان والناطق هو الإنسان. لذا قال المصنّف في المتن: «والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختص، ويسمى بالاعتبار الأوّل (صورة) ويكون جزءاً لا يحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني (فصلاً) يحصل الجنس ويتمّ النوع».

تقوم الجنس بالفصل بحسب التحليل العقلي

لا يخفى أنّ انقسام الماهية النوعية إلى جنس وفصل، إنّما هو بحسب التحليل العقلي، وعليه فإنّ قوام أحدهما بالآخر، أي: إنّ الجنس متقوم بالفصل، يراد به في مقام الذهن لا في متن الخارج، وذلك لأنّ ماهية الإنسان مثلاً، تتألف من جزء مشترك وهو الحيوان، وجزء مختصّ وهو الناطق، فبالتصوّر الذهنيّ يرى الذهن أنّ الحيوان مبهم، والمبهم لا يمكن أن يوجد في الخارج بإيهامه، فلا بدّ أن ينضمّ إليه شيءٌ وجزءٌ خاصّ يميّزه عمّا يشاركه في ذلك الجنس من الأنواع المختلفة - كالفرس والحمار والبقر - وهذا الجزء الخاصّ يسمى فصلاً، ومن غير أن يتحصّل الشيء في مقام الثبوت الماهويّ لا يكون ماهيةً نوعيةً تامةً، وهذا كلّ من فعل العقل ولم يحصل إلّا بالتحليل العقليّ.

والسبب في كون قوام الجنس والفصل أحدهما بالآخر في الذهن وليس في الخارج، أنّهما في الخارج موجودان بوجودٍ واحد، فلا اثنيّة في الخارج لكي يكون هناك تقوّم وتقويم، لأنّ المتّحدين في ظرفٍ، لا يمكن أن يقوم أحدهما بالآخر وجوداً في ذلك الظرف، فالمتّحدان في الخارج لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر في الوجود الخارجيّ.

مضافاً إلى أنّه لو كان تقوّم أحدهما بالآخر في الخارج، لاستلزم تقوّم الشيء

بنفسه، وحيث إنّ قوام الشيء بعلة، فيكون الشيء علةً لنفسه، وكلّ ذلك من المحالات، وعلى هذا الأساس قلنا: إنّ قوام الجنس بالفصل يتصوّر في الذهن بحسب التحليل العقليّ، وتفكيك العقل للماهيّة النوعيّة - كالإنسان - إلى جزئين عقليّين، هما الحيوان وهو الجنس، والناطق وهو الفصل.

وكذلك يحكم العقل بعلة الفصل للجنس، وذلك لأنّ الفصل علةٌ للجنس في تحصيله في الذهن؛ لأنّ الجنس في الذهن مبهم، ويتحصّل وجوداً بالفصل. فالحيوان يحتاج إلى الناطق لأنّ أجزاء الماهيّة الواحدة كماهيّة الإنسان يحتاج بعضها إلى البعض الآخر، فيحتاج كلّ من الحيوان والناطق بعضهما إلى بعض لكي تتحقّق ماهيّة الإنسان.

والسبب في كون الفصل هو العلة لتحصيل الجنس دون العكس، هو أنّه لو كان الجنس هو العلة للفصل، لكان الجنس علةً لجميع الفصول القابلة للمقارنة مع ذلك الجنس، ولكانت جميع الفصول المتعدّدة ملازمةً لذلك الجنس، فيلزم أن يكون الشيء الواحد كالحیوان مختلفاً متقابلاً، فيكون الحيوان إنساناً و فرساً وبقراً وغنماً... في آنٍ واحد وباعتبارٍ واحدٍ وفي موضوع واحد، وهو محال. بعبارة أخرى: لو قلنا: إنّ الجنس علةٌ للفصل في مقام تحصيله وتعيّنه وتشخصه، للزم أن تكون الفصول المتعدّدة المختلفة ملازمةً للجنس الواحد، لأنّ الجنس بحسب الفرض علةٌ للفصول المختلفة والمتقابلة، ولهذا يلزم أن يكون الجنس الواحد ملازماً لفصول متقابلة كأن يكون الحيوان ملازماً للنطق والصهيل ونحوهما، ويتّصف بها جميعاً في آنٍ واحد، وهو محال؛ لأنّه لا يمكن أن يكون حيوانٌ واحدٌ متّصفاً بالنطق والصهيل والنهيق... فيكون ناطقاً وناهقاً وصاهلاً... وبعبارة أخرى: يكون إنساناً و فرساً وحمّاراً وبقراً وغنماً... وإذا استحال أن يكون الجنس علةً لتحصيل وتحقّق الماهيّة النوعيّة، فلم يبقَ إلّا أن يكون الفصل هو العلة لوجود الجنس، وبالنتيجة يكون علةً للنوع، وعليه

يكون الفصل علةً للمجموع، أي: المتألف من الفصل ومن الجنس، أي: علةً للماهية النوعية وهي الإنسان مثلاً، فتكون الحصّة الحيوانية - بناءً على كون الفصل هو العلة - المختصة بالإنسان، تختلف عن حصّة الحيوان المختصة بالبقرة، وتختلف عن الحصّة الحيوانية المختصة بالغنم والحمار... ولا يلزم المحذور المتقدم من اتّصاف الجنس الواحد بأنواع متقابلة، بل يقوم الفصل بحسب التحليل العقليّ بتفكيك وتحليل الجنس إلى أنواع مختلفة وتخصّص كلّ حصّة بنوع خاصّ. ومن هنا يتّضح: أنّ الفصل كما أنّه علةٌ لوجود الجنس، كذلك يكون الفصل مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة، أي: يقوم الفصل بحسب التحليل العقليّ إلى تقسيم الجنس إلى أنواع مختلفة كالإنسان والفرس والبقرة.... فالناطق مثلاً يقسم الحيوان إلى حيوان ناطق وغير ناطق، فيكون الناطق علةً لحصّة من الحيوان، وهي المتحققة ضمن الإنسان، ويكون جزءاً للإنسان وهو مجموع الحيوان والناطق.

إشكال: عليّة الفصل للجنس تستلزم عدم كونه مقسماً؟

حاصل هذا الإشكال يقول: إنّ القول بعليّة الفصل للجنس وقيام الجنس بالفصل لا تخلو من وجهين، هما: إمّا أن يكون الفصل علةً لمطلق الجنس، وإمّا أن يكون الفصل علةً لحصّة خاصّة من الجنس، فإن قلنا بالأوّل وهو أن يكون الفصل علةً لمطلق الجنس وليس علةً لحصّة خاصّة من الجنس، للزم أن لا يكون الفصل مقسماً للجنس؛ وذلك لأنّ الفصل بحسب الفرض علةٌ لمطلق الجنس، أي: مقوم للجنس ومحصل لتمام الجنس ومكمل ومتّم له، ومن الواضح: أنّ متّم الشيء ومحصله لا يقسم الشيء، وذلك لأنّ الجنس - على هذا - ملازمٌ للفصل لا ينفك عنه، وملازم الشيء ومحققه يستحيل أن يقسمه إلى حصص متقابلة، فإذا قلنا: إنّ الناطق مثلاً، علةٌ لمطلق الحيوان،

والحيوان دائماً يكون ناطقاً، فلا معنى أن نقول: إنَّ الناطق يقسم الحيوان إلى ناطق وغير ناطق.

وإن قلنا: إنَّ الفصل علّةٌ لحصّةٍ خاصّةٍ من الجنس، التي هي نوع ذلك الجنس، فلا بدّ أن يفرض أن يكون الجنس متخصّصاً ومتعيّناً، ثم يصير الفصل علّةً للحصّة الخاصّة، لكنّه إذا تخصّص الجنس ودخل في التحصيل الذهنيّ خرج عن كونه ماهيّةً ناقصةً مبهمّة، واستغنى بدخوله حيّز الوجود عن العلّة، وعليه فلا حاجة إلى الفصل ليخصّصه ويشخصّه؛ إذ التخصّص عين الوجود، فإنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

جواب الإشكال: إنّنا نختار الشقّ الثاني، وهو أن يكون الفصل علّةً لحصّةٍ خاصّةٍ من الجنس، فالجنس قبل انضمام الفصل إليه مبهمٌ في الذهن، وكان ماهيّةً ناقصةً مردّدةً بين أنواع متعدّدة، وبعد انضمام الفصل إليه يكون ماهيّةً نوعيّةً تامّة، وبما أنّ العلّة متقدّمةٌ على المعلول وجوداً، فلا بدّ أن يكون الفصل متقدّماً على تحصيل الجنس، ولا تحصيل للجنس قبل الفصل.

وعلى هذا الأساس فإنّ الفصل لا يحصل مطلق الجنس وليس علّةً لتحصيل مطلق الجنس حتّى يرد الإشكال المتقدّم، وهو كيف يكون الفصل المحصل مقسماً؟

بل نقول: إنّ الفصل يحصل حصّةً خاصّةً من الجنس، وهذه الحصّة من الجنس ملازمةٌ للعلّة التي هي الفصل، ملازمة الحرارة لعلّتها وهي النار، وعليه فإنّ الفصل كما يكون علّةً لتحصيل الجنس، فهو أيضاً يقسم الجنس في أنّ تحصيله، أي: إنّ الفصل يمنح الجنس تحصيلاً بعدد الأنواع المدرجة تحت الجنس بعد التحصيل. بهذا يتّضح: أنّ الفصل كما أنّه علّةٌ لتحصيل الذهنيّ للجنس، كذلك يكون علّةً لتقسيم الجنس في الوقت ذاته.

إن قيل: كيف يمكن أن يكون الجنس وهو واحد، معلولاً لعلل كثيرة

وهي الفصول المختلفة التي تحصله؟

الجواب: لا إشكال في عليّة الفصول المتعدّدة لماهيّة جنسيّة واحدة، وذلك لأنّ الماهيّة الجنسيّة ضعيفة، لأنّ وحدتها إبهامية.

بعبارة أخرى: إنّ الماهيّة الجنسيّة واحدة بالعموم، والوحدة بالعموم لا تنافي الكثرة، فإنّ الجنس وإن كان واحداً، إلّا أنّ الحصص الكثيرة منطوية فيها، وكلّ حصّة منها معلولة لفصل، فلا تتوارد عللٌ كثيرة على معلول واحد، فالوحدة الجنسيّة تجامع الكثرة في الحصص، بمعنى: أنّ الوحدة الجنسيّة تجامع الكثرة النوعيّة، كما تجامع الكثرة العدديّة.

بعبارة أخرى: «اشتبه الأمر على المعترض حيث زعم أنّ إضافة العلة إلى المعلول كسائر الإضافات إضافةً مقوليّةً تتوقّف على وجود طرفيها، بينما تلك الإضافة إضافةً إشرافيّةً توجد المعلول بالإضافة، بل هو نفس الإضافة، وتخصّص المعلول عين وجوده، فكما أنّ وجوده من العلة، كذلك تخصّصه وصيرورته حصّةً خاصّةً أيضاً من العلة»^(١).

إشكال آخر: تحصل الجنس بالوجود الخارجي لا بالفصل

حاصل الإشكال: أنّ تحصل الجنس إنّما هو بالوجود، فالوجود هو الذي يحصل الجنس، ولولا وجود الجنس في ضمن فرد من أفرادهِ - لأنّ الكلّي موجودٌ بوجود فردهِ، كما تقدّم - أو ضمن جميع أفرادهِ، لم يتحصّل الجنس، وعلى هذا الأساس فإنّ تحصل الجنس يكون بالوجود الخارجي الفرديّ، وحينئذٍ يبطل احتياج الجنس في التحصّل إلى الفصل، لأنّه تحصيل حاصل.

جواب الإشكال: إنّ التحصّل على نحوين:

النحو الأوّل: التحصّل الذهنيّ، وهو صيرورة الماهيّة تامّة نوعيّة.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٩٦.

النحو الثاني: التحصّل الخارجي، وهو تحقّق الماهيّة التامّة في الخارج تحقّقاً يترتّب عليه الآثار الخارجيّة.

ومرادنا من عليّة الفصل لتحصّل الجنس هو النحو الأوّل وهو التحصّل في الذهن، فالفصل يكسب الجنس تحصّلاً ماهوياً في ظرف الذهن، وبين هذا النحو من التحصّل وبين التحصّل الآخر، وهو التحصّل في الخارج، بونّ شاسع، لأنّ التحصّل الذهنيّ محلّه وظرف وقوعه هو الذهن والاعتبار العقليّ، أمّا التحصّل الآخر فظرفه الخارج، ولكلّ منهما آثاره الخاصّة به وحكمه الخاصّ به، ولا يمكن لحاظهما بلحاظ واحد، وعليه فلا ينبغي الخلط بينهما.

(٣) النتائج المترتبة

١. الجنس هو النوع مبهماً والفصل هو النوع محصّلاً والنوع ماهيّة تامّة وهذه النتيجة فيها فروع ثلاثة:

أ. النوع مبهماً هو الجنس

أي: إنّ النوع إذا لوحظ مبهماً فهو جنس، فإذا لاحظنا الإنسان - مثلاً - بنحو الإبهام، يكون حيواناً؛ وذلك لما تقدّم: أنّ الجنس بما هو جنس، لا يمكن أن يشير إليه العقل بنحو الاستقلال، لذا يكون مردّداً بين الماهيّات التامّة التي هي للأنواع؛ وذلك لأنّ وجود الجنس متضمّن في وجود النوع، حتّى بحسب الكينونة العقلية، فضلاً عن التحقّق الخارجي.

ب. النوع المحصّل هو الفصل

إذا لوحظ النوع محصّلاً فهو الفصل؛ فإنّ الإنسان بنحو التحصّل هو الناطق؛ لما تقدّم: أنّ الفصل هو الذي يكون سبباً لتحصّل النوع، وسيأتي مزيد توضيح له في الفصل الخامس.

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك..... ٤٧٣

بعبارة أخرى: إنّ الجنس بشرط لا بالنسبة إلى التحصّل، لأنّ الإبهام هو عدم ملكة التحصّل، والفصل بشرط شيء بالنسبة إلى التحصّل.

ج. النوع هو الماهيّة التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصّل

إذا لوحظ النوع بشرط لا من الإبهام والتحصّل، فهو نوع؛ وذلك لما تقدّم: أنّ النسبة في الخارج بين الجنس والنوع أو بين الفصل والنوع، هي نسبة العينيّة؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما عين الآخر، ولا ينفك أحدهما عن الآخر. بعبارة أخرى: إنّ النوع لا بشرط يجتمع مع الجنس المبهم ويكون هو إيّاه، ويجتمع مع تحصّل الفصل ويكون نفسه، فإنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط. «ولا يخفى: أنّ اللابشرط في النوع هو المقسمي لا القسمي، وذلك لأنّه لم ينظر فيه إلى الإبهام والتحصّل، لا أنّه نظر فيه إلى الإبهام والتحصّل، وأُخذ مطلقاً بالنسبة إليهما، حتّى يكون الإطلاق قيداً»^(١) لأنّه إذا كان كذلك فلا يمكن أن يجتمع مع الجنس والفصل.

٢. حمل الجنس والفصل على النوع حمل أوّلي

هذه النتيجة متفرّعة على النتيجة السابقة، وذلك لأنّه بعد أن ثبت: أنّ كلّاً من الجنس والفصل هو النوع، لكن مع اختلاف الاعتبار، يثبت أنّهما محمولان على النوع حملاً أوّلياً.

توضيحه: أنّه لما كان كلّ من الجنس والفصل هو النوع بحسب كينونته العقلية وموجوديته في الذهن، والوجود الذهنيّ هو نفس المفهوم، فيكون اتّحادهما في الوجود الذهنيّ نفس اتّحادهما في المفهوم، وإذا اتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً، كان الحمل أوّلياً كما هو واضح.

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفيّاضي: ج ١ ص ٢٩٧.

هذا مختار المصنّف في هذه المسألة، ولم يسبقه إليه أحد، لأنّ المشهور بين الفلاسفة: أنّ هذا الحمل شائع صناعيّ لا أوّلّي ذاتيّ.

لكنّا ذكرنا: أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور، وعدم تماميّة ما جاء في المتن، وذلك: «لأنّ المفهوم إنّما يكون مفهوماً من حيثيّة حكايته عن مصداقه، تلك الحيثيّة التي اصطَلَحُوا عليها بالوجود الذهنيّ، وأمّا من حيث موجوديّته في الذهن وكيّونته في العقل، فهو وجودٌ خارجيّ بخارجيّة النفس موجودٌ بوجودها. واتّحاد كلّ من الأمرين (الجنس والفصل) بالنوع، إنّما هو في الكينونة العقليّة والموجوديّة في الذهن، لا في المفهوم والوجود الذهنيّ. ولعلّ منشأ المغالطة اشتراك لفظ الوجود الذهنيّ، بين ما هو المصطلح من معناها، أعني ما هو المرادف للمفهوم، وبين ما هو معناه بحسب اللغة والعرف، وهي الموجوديّة في الذهن والكينونة في العقل»^(١).

هذا مضافاً إلى أنّه لم يثبت في الأبحاث السابقة وحدة الجنس والنوع، وإنّما الذي ثبت هو وحدتهما في الكينونة العقليّة، والوحدة بهذا اللحاظ إنّما يراد بها: أنّ الماهيّة الناقصة المردّدة بين الماهيّات التامة التي هي للأنواع، تصير ماهيّةً متعيّنةً متحصّلةً، بعد لحوق فصلٍ ما بها. وليس ذلك إلّا لأنّ الحيوان الذي لوحظ مبهماً غير متحصّل في نفسه، يتعيّن من خلال لحوق فصلٍ خاصّ به كالناطق، فيصير حيواناً ناطقاً، أي: إنساناً. لذا قلنا: إنّ المعنى الجنسيّ يحتمل فيه أن يطلق على أشياء مختلفة الحقائق، وإنّما يتحصّل بها ينضاف إليه، فيتخصّص به، فيصير هو بعينه أحد تلك الأشياء.

ومن الواضح: أنّ الجنس (كالحيوان) وما آل إليه بعد لحوق فصلٍ به (كالإنسان)، معنيان متباينان بالضرورة، فلا يمكن أن يكون الحمل بينهما

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفيّاضي: ج ١ ص ٢٩٣.

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك..... ٤٧٥

أولياً، لأن الحمل إنما يكون كذلك، إذا كان مفهوم الموضوع بعينه هو مفهوم المحمول، مع اختلاف الاعتبار.

٣. الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة له والحمل بينهما شائع

أما نسبة الجنس إلى الفصل، فإن الجنس عرضي عام للفصل؛ وذلك لأن الجنس ليس مختصاً بفصل معين، بل هو موجود في عدة من الفصول المقسمة للجنس.

وأما نسبة الفصل إلى الجنس، فإن الفصل عرضي خاص للجنس، أي: إن الفصل مختص ببعض أقسام الجنس، فهو خاصة أخص؛ لأن الخاصة قد تكون مساوية لموضوعها وقد تكون عامة وقد تكون خاصة أخص، والمراد بكون الفصل خاصة للجنس، هو الخاصة الأخص.

والحمل بين الجنس والفصل حمل شائع صناعي، وإلا لو كان أولياً للزم أن يكون الجنس جزءاً في ماهية الفصل، وأن يكون الفصل جزءاً في ماهية الجنس، وكلاهما غير ممكن. قال المصنف في حواشيه على الأسفار: «ولا يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس والفصل حملاً أولياً؛ لأن دخولهما في ذات النوع، غير دخول أحدهما في ذات الآخر. فلو دخل الفصل في حد الجنس، انقلب المقسم مقوماً؛ هذا خلف. ولو دخل الجنس في حد الفصل، أدى إلى تكرار الجنس في حد الفصل إلى غير النهاية، لأنه يحتاج فيه إلى فصل يقسمه ويحصله، وهو داخل في حده، أعني حد فصل الفصل... وهلم جرّاً.

فكل من الجنس والفصل خارج عن حد الآخر، زائد عليه، والحمل بينهما شائع. ولذا ذكر القوم: أن الجنس عرض عام (عرضي عام) للفصل، والفصل خاصة بالنسبة إلى الجنس»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٦، تعليقة رقم (٢).

ويمكن إثبات أن الحمل بينهما شائع، ببيان آخر هو: «أن الجنس بشرط لا من التحصيل الذهني، والفصل بشرط شيء منه. والمفهوم بشرط لا، يغير المفهوم بشرط شيء، في كونه مفهوماً. فالتحادهما لا يكون إلا في الوجود، وهو الحمل الشائع»^(١).

٤. استحالة تحقق أكثر من جنس في مرتبة واحدة لماهية نوعية واحدة

الماهية المركبة من جنس وفصل، لا يعقل أن يكون لها أكثر من جنس في مرتبة واحدة، وكذلك يستحيل تحقق أكثر من فصل واحد في مرتبة واحدة في ماهية نوعية واحدة؛ إذ لو تحقق أكثر من جنس في مرتبة واحدة، أو أكثر من فصل في مرتبة واحدة، للزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال.

بيان الملازمة: أنه إذا تعدد الجنس أو الفصل، يلزم تعدد النوع أيضاً؛ لما ذكره قدس سره في الأمر الأول: «أن الجنس هو النوع مبهماً، وأن الفصل هو النوع محصلاً» والمفروض أنه نوعٌ واحدٌ، فيلزم أن يكون الواحد بعينه كثيراً، وهو محال، ففي كل مرتبة من المراتب يستحيل تحقق أكثر من جنس أو فصل. وتوضيح ذلك: أن ماهية الإنسان مثلاً، ليس لها جنس سوى الحيوان، وهي المرتبة القريبة للإنسان، وكما لا يوجد للإنسان أكثر من جنس في المرتبة البعيدة، وهي مرتبة الجوهر، وكذلك لا يوجد للإنسان أكثر من جنس واحد في مراتبه الأخرى، وفي سائر المراتب، فلا يجتمع في المرتبة أكثر من جنس واحد، لأنه يستلزم أن يكون الإنسان حيواناً وشيئاً آخر، أو أشياء أخرى، وهو يعني أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال.

وكذلك يمتنع أن يجتمع أكثر من فصل واحد في مرتبة واحدة من ماهية نوعية واحدة، من قبيل أن يكون للإنسان في مرتبته القريبة فصلاً أو أكثر،

(١) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٩٩.

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك..... ٤٧٧

يكون أحدهما الناطق والآخر الناهق، لأنّ ذلك يستلزم أن يكون الإنسان ناطقاً وناهقاً في آنٍ واحد، وهو يعني صيرورة الواحد كثيراً، وهو محال.

نعم، إذا تعدّدت مراتب الجنس والفصل، واندرج بعضها في بعض، كالإنسان له أجناسٌ كثيرة، هي الجوهر والجسم والنامي والحيوان، وفصولٌ كثيرة هي: ذو الأبعاد والنامي والحساس المتحرّك بالإرادة والناطق؛ وذلك لأنّ الجوهر يكون مبهماً من جهة كونه ذا أبعاد وعدمه، فينضمّ إليه فصل الجسم ويصير نوعاً من الجوهر، ولكنّه مبهمٌ من جهة كونه نامياً وعدمه، فينضمّ إليه النامي، ويصير نوعاً من الجسم، وهكذا. فالحيوان جنسٌ يندرج فيه الأجناس والفصول، وإذا تحصّل بالناطق لم يكن إلا ماهيةً واحدة.

إذن، عندما نقول: لا يمكن أن يكون لنوعٍ واحدٍ جنسان مثلاً، فذلك في مرتبةٍ واحدة، وإلاّ مع تعدّد المراتب الطولية فلا محذور فيه.

٥. مفهوم الجنس ومفهوم المادّة هو لا بشرط وبشرط لا

الفرق بين الجنس والمادّة وبين الفصل والصورة: أنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادّة إذا أخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أنّ الجنس إذا أخذ بشرط لا كان مادّة، وكذا الصورة فصلٌ إذا أخذت لا بشرط، كما أنّ الفصل صورةٌ إذا أخذ بشرط لا.

بمعنى: أنّ مفهوم الجنس إذا أخذ لا بشرط فهو مفهومٌ ناقصٌ مبهمٌ، وهو النوع بعينه، ويقبل الحمل على النوع حملاً أوّلياً، وأمّا إذا أخذنا مفهوم الجنس - كالحَيوان - لا بشرط، فيكون هو مادّة، وعلامة ذلك عدم جواز حمله على الكلّ (وهو الماهية الخارجيّة المركّبة من الصورة والمادّة وهي الإنسان) وذلك لأنّ هذا المفهوم (وهو الجنس بشرط لا) حاكٍ عن المادّة، فحينئذٍ يمتنع أن يكون حاكياً عن الكلّ.

ومثل هذا الاعتبار تماماً، يجري في الفصل والصورة؛ إذ إنّ الماهية النوعية تتألف من جزئين، أحدهما المفهوم الجنسي الذي يكون جزءاً مشتركاً بين جميع الماهيات، والآخر المفهوم الفصليّ المختصّ بماهية واحدة لا توجد في غيرها، والجزء المختصّ - وهو الفصل - يمكن فرضه بوجهين؛ الأول: أن يؤخذ مفهوم الجزء المختصّ بلا بشرط، وبهذا الاعتبار يسمّى فصلاً. والثاني: أن يؤخذ مفهوم الجزء المختصّ بشرط لا، فيكون حاكياً عن الجزء الخارجي للماهية، وهو الصورة، فيما لو كانت ماهية من الماهيات مركبة في الخارج من المادة والصورة، كالإنسان المركب من الجسم والروح.

والحاصل: أنّه يمكن أن تؤخذ أجزاء الماهية بوجهين:

أحدهما بعنوان أنّهما جزآن تحليليّان لمفهوم واحد وهو الماهية النوعية التامة، فالماهية النوعية التامة يمكن تحليلها وتفكيكها إلى حيثيتين؛ الأولى: حيثية الإبهام، وهو الجنس الذي يكون مشتركاً بين هذه الماهية وسائر الماهيات، والأخرى: حيثية الجزء المختصّ، وكلاهما اعتبار لا بشرط، ويحمل كلّ منهما على نفس المفهوم بالحمل الأولي. فنفس مفهوم الإنسان حين يلحظ مبهماً يكون حيواناً، ونفس الحيوان المبهم حين يتمّ لحاظه متعيّناً - أعني حين يتعيّن في الخارج - يكون إنساناً، وهو حينئذٍ يصير جنساً وفصله الناطق.

وأما لو جعلنا الحيوان حاكياً عن الجزء الخارجي للإنسان، وجعلنا الناطق حاكياً عن الجزء الخارجي الآخر له، واتخذناه جزءاً آخر للإنسان، كان المفهوم بشرط لا، لا يحمل أيّ منهما على الإنسان بالحمل الأولي.

فالجنس والمادة متحدان جنساً ومختلفان اعتباراً؛ إذ يختلفان ويفترقان لمجرد اعتبارهما بشرط لا ولا بشرط.

وما تقدّم آنفاً واضح وظاهر في الجواهر المادية المركبة من المادة والصورة؛ وذلك لما سيأتي في المرحلة السادسة: أنّ الموجودات الإمكانية تنقسم إلى

جواهر وأعراض، وأنّ الجواهر تنقسم إلى المادّة والصورة والجسم والنفس والعقل، وأنّ الأجسام مركّبة في الواقع الخارجيّ من مادّة وصورة، وأنّ الأعراض بسائط بحسب الوجود الخارجيّ، أي: إنّها ليست مركّبة من مادّة وصورة خارجية. بناءً على ذلك، فإنّ الجواهر المادّية مركّبة من مادّة وصورة خارجيّتين، ينتزع منهما العقل مادّةً وصورةً ذهنيّة، ثمّ يلحظهما لا بشرط، فتكون هي الجنس والفصل، وهذا معناه: أنّ الجنس يتّحد ذاتاً مع المادّة الذهنيّة، لا الخارجيّة، وكذا الفصل فإنّه يتّحد مع الصورة الذهنيّة لا الخارجيّة، طبعاً مع اختلاف الاعتبار فيهما، وهذا معناه: أنّ الجنس والفصل متأخران رتبةً عن المادّة والصورة الذهنيّة، وهما متأخران عن المادّة والصورة الخارجيّة.

لكن عندما نأتي إلى الموجودات البسيطة خارجاً، أي: التي لم تتركّب من مادّة وصورة خارجية، كالأعراض؛ من قبيل الكمّ والكيف والأين ونحوها، هنا يطرح هذا التساؤل: هل الأعراض لها أجناس وفصول أم لا؟ وإذا كان لها ذلك فما هو منشأ انتزاعها؟

قد يقال: إنّ الأعراض لما كانت بسائط خارجيّة، فهي غير مركّبة من مادّة وصورة؛ ومع انتفاء ذلك لا يمكن انتزاع المادّة والصورة الذهنيّة لها، ومع عدم ذلك لا معنى لتركّبها من أجناس وفصول، لأنّ المفروض أنّ الجنس هو المادّة لا بشرط، والفصل هو الصورة لا بشرط، ومع انتفاء المادّة والصورة خارجاً، لا معنى لتحقق الجنس والفصل أيضاً. وهذا ما سيّضح من المبحث اللاحق.

(٤) بيان معنى الجنس والفصل في الأعراض

إنّ الأعراض وإن كانت بسائط في الخارج، إلّا أنّ العقل يقوم بعملية تحليل لها، فيجد أنّها تحمل عليها أمور، لكن لا حملاً ذاتياً، بل حملاً عرضياً.

فمثلاً: عندما نقول: (الكمّ عرض) ليس المحمول - عرض - جزءاً ذاتياً في الكمّ، وإلا يلزم أن تكون المقولات العالية مركبة من جنس وفصل، والمفروض أنّها أجناسٌ عاليةٌ ليس فوقها جنس. إذن فالعرضية المحمولة هنا ليست ذاتية، بل عرضية. ولكن هل هو عرضي عام أو خاص؟ من الواضح أنّه عرضي عام؛ لأنّه يُحمل على الكمّ وعلى غير الكمّ من المقولات العرضية أيضاً. فالكيف عرض، والأين عرض... وهكذا. لذا نحتاج إلى شيء آخر ينضمّ إلى هذا المحمول، كي يستطيع أن يميّز (الكمّ) عن باقي المقولات العرضية. من هنا أضيف إلى (العرض) قولهم (يقبل القسمة الوهمية لذاته) وهذا عرضي آخر يُحمل على الكمّ، إلا أنّه مساوٍ لا أعمّ.

ثمّ يعتبر العقل العرضي العامّ بمنزلة الجنس، والعرضي الخاصّ بمنزلة الفصل. ولما لم يكن هذان الأمران ذاتيين لماهية الكمّ، وإنّما هما خارجان عنها، سُمّيت في كلمات القوم بالأجناس والفصول الاعتبارية، في قبال الأجناس والفصول الحقيقية الموجودة للمركبات الخارجية.

ثمّ يعتبر العقل هذه الأجناس والفصول بشرط لا، فتكون موادّ وصوراً عقلية، لأنّ المادة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا. وهذا معنى ما جاء في المتن: «وأما الأعراض فهي بسائط خارجية غير مركبة من مادّة وصورة، فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، لكنّ العقل يجد فيها مشتركاتٍ ومختصاتٍ فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتعود موادّ وصوراً عقلية لها».

وهذه هي نظرية شيخ الإشراق السهروردي في البسائط الخارجية، كما نقلها عنه صدر المتألمين في الأسفار، حيث قال: «قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية في البسائط، وأرجعها إلى اللوازم، بأن يكون اللزوم المشترك هو الجنس، واللزوم المختصّ هو الفصل. وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة

الذوات مشتركة في أمرٍ عرضيٍّ بلا جهةٍ جامعةٍ فيها، مصححةٌ لعروضه، وكان متحاشياً عن تجويز انتزاع أمرٍ واحدٍ من نفس حقائق متخالفة، ارتكب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة، كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع، لكن الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص، والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص^(١).

ما يقطع أصل الإشكال في المقام هو أن يقال: «إن الجنس والفصل وإن كان يؤخذ في الماهيات المركبة من المادة والصورة، إلا أنه ليس كل جنس مأخوذاً من المادة، ولا كل فصل مأخوذاً من الصورة. وإنما الجنس هي المادة في ما له مادة، والفصل هي الصورة في ما له صورة، وأما في ما ليس مركباً من المادة والصورة، فيمكن أن يوجد أجناس وفصولٌ حقيقيّة، ولا مادة هناك ولا صورة^(٢)».

ولعل منشأ المغالطة هو إيهام الانعكاس، حيث إنه لما صحّ أنه كلما كان هناك مادةٌ وصورةٌ كان هناك جنسٌ وفصلٌ، أوهم ذلك: أنه كلما كان هناك جنسٌ وفصلٌ، كان هناك مادةٌ وصورةٌ^(٣). لذا نجد أن صدر المتألهين بعد أن نقل كلام السهروردي في المطارحات، علّق عليه بقوله: «وفيه من التكلف ما لا يخفى على أحد»^(٤).

ثم وضح صدر المتألهين هذا الأمر بقوله: «إن الحشيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق، منها ما يُنتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع، ومنها ما يُنتزع منها باعتبار ملاحظة العقل؛ بأن يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوطٌ في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٦.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) نهاية الحكمة، صححها وعلّق عليها غلام رضا الفيّاضي: ج ١ ص ٣٠٠.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٦.

نفس الأمر بالأمر المحصلة ومتحد معها، غير مخلوط ولا متحدًا، بل أمرًا مبهمًا، ويضم إليه المعاني المخصوصة، وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر وقد حصل بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة، بل كانضمام شيء إلى شيء لا تتميز بينهما إلا بحسب التعيين والإبهام، فالأول يقتضي التركيب في الواقع، والثاني يقتضيه في اعتبار العقل، وإن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبة من الواقع^(١).

(٥) الجنس والفصل في الجواهر المجردة

الأمر في الجواهر المجردة - أي: العقول والنفوس المجردة - يجري فيها ما جرى في الأعراض، لأنها بسيطة أيضاً، فتكون خالية من الجنس والفصل الخارجيين، وإنما العقل يعتبر لها ما به الاشتراك ليكون جنساً لها، وما به الامتياز ليكون فصلاً لها، وإذا اعتبرها العقل بشرط لا، صارت المشتركات مواداً والمختصات صوراً لها.

وهذا الأمر يجري في كل ذي ماهية بسيطة. وبعبارة أخرى: في كل ذي ماهية غير الجسم؛ إذ الماهية المركبة منحصرة في الجسم المركب من المادة والصورة، وما سواه من الماهيات بسائط.

تعليق على النص

- قوله قدس سره: «المعاني الذاتية للأنواع الواقعة في حدودها»، أي: الواقعة في حدودها التامة.
- قوله قدس سره: «فيكون المعنى المعقول على هذا الوجه مادة»، وتكون

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٦.

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك..... ٤٨٣

ماهية متحصلة ذهنًا، ولذا يكون كل من المادة والصورة نوعاً من أنواع الجوهر، والنوع كما مرّ في أول الفصل هي الماهية التامة.

• قوله قدس سره: «فيكون المعنى المعقول على هذا النحو ماهية ناقصة، غير محصلة»، ليس المراد بالناقصة محدودية الماهية، بحيث كان الفصل خارجاً عنها؛ إذ الماهية بهذا الاعتبار مادة عقلية غير محمولة على النوع، وما نحن فيه، الجنس محمول على النوع، بل المراد من الماهية الناقصة: أنها لم تصر ماهية نوعية تامة إلا بعد لحوق فصل بها، فالحيوان الجنسي مثلاً، هو الحيوان الذي هو إما ناطق وإما صاهل... أي: لم يتحصل إلا بعد أن ينضم إليه فصل.

والمراد بكون الماهية الناقصة غير محصلة: أنها غير محصلة في موجوديتها الذهنية وكونيتها العقلية - كما سيصرّح قدس سره به عن قريب - فلا ينافي ذلك كونه مفهوماً واضحاً.

• قوله قدس سره: «ويحمل عليه حملاً أولياً»، أي: يحمل على النوع، وذلك لأنّ كلاً من الجنس والفصل هو النوع بحسب كينونته العقلية، وموجوديته في الذهن. والوجود الذهني هو نفس المفهوم. فيكون اتّحادهما في الوجود الذهني نفس اتّحادهما في المفهوم. وإذا كان الموضوع والمحمول متّحدين بحسب المفهوم كان الحمل حملاً أولياً.

وأورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «إنّ المفهوم إنّما يكون مفهوماً من حيثية حكايته عن مصداقه. تلك الحيثية التي اصطَلَحُوا عليها بالوجود الذهني». وأمّا من حيث موجوديته في الذهن وكونيته في العقل، فهو وجودٌ خارجيٌّ بخارجية النفس، موجودٌ بوجودها. واتّحاد كلّ من الأمرين بالنوع إنّما في الكينونة العقلية والموجودية في الذهن، لا في المفهوم والوجود الذهني، فلا يتمّ ما رامه من الحمل الأولي.

ولعلّ منشأ المغالطة اشتراك لفظة الوجود الذهني بين ما هو المصطلح من

معناها - أعني ما هو المرادف للمفهوم - وبين ما هو معناه بحسب اللغة والعرف، وهي الموجودية في الذهن والكينونة في العقل»^(١).

• قوله قدس سره: «والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً»، بمعنى: أنّ الجنس والفصل موجودان بوجود واحد، وعلى هذا الأساس يمكن حمل كلّ منهما على الآخر بالحمل الشائع؛ إذ لا توجد اثنيّة في الخارج لكي يكون هناك تقويم وتقوّم، وذلك لما هو واضح من أنّ المتحدّين في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً في ذلك الظرف، فالمتحدان في الخارج لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر في الوجود الخارجي.

والدليل على ذلك: أنّ الاتحاد ينافي التعدّد والمغايرة، والتقوّم والعلية تقتضي التعدّد والمغايرة، فلا علية مع الاتحاد الحقيقي الذي لا يتحقّق إلّا مع الوحدة الحقيقية.

وأورد الشيخ الفيّاضي على هذا الدليل: بأن فيه خلطاً «بين الوحدة والاتحاد، فإنّ الذي ينافي التعدّد والمغايرة إنّما هي الوحدة. وأمّا الاتحاد فهو لا يتحقّق إلّا بنوع من التغير. ولذا فرّقوا بين الاتحاد والوحدة بأنّ الاتحاد متقوّم بأمرين: التغير من جهة والوحدة من جهة بخلاف الوحدة»^(٢). ثمّ ذكر أنّ الحقّ أن يقال:

أ. أنّ الاتحاد يُتصوّر على وجهين: «أحدهما: أن يكون تغاير المتحدّين بحسب المفهوم، والوحدة بحسب المصداق والوجود الخارجي؛ وذلك بأن يوجد مفهومان متغايران بوجود واحد بسيط، كما في الحمل الشائع عندما يكون المحمول من العوارض التحليلية للموضوع، كصفات الوجود

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٩٣.

(٢) المصدر السابق.

لوجود، والزمان للحركة والمتحرك، والجسم التعليمي للجسم، وكما في اتحاد العالم والمعلوم في علم المجرد بذاته.

ثانيهما: أن يكون التغير في الوجود الخارجي والاتحاد أيضاً فيه، كما في اتحاد المادة بالصورة على المشهور، بناءً على كون تركيبها اتحادياً لا انضمامياً، وكما في اتحاد العلة بالمعلول المصحح لحمل الحقيقة والرقية.

ب. القاعدة إنّما تصحّ في ما إذا كان الاتحاد من القسم الأول، والبرهان عليها نفس ما ذكر من الحجّة. وأمّا إذا كان الاتحاد من القسم الثاني، فلا ريب في إمكان تقوّم أحد المتحدّين بالآخر، كما ترى في تقوّم المعلول بالعلّة، والمادّة بالصورة، والعرض بالجواهر بناءً على رأي المشائين من كونها متغيّرين ماهيّةً ووجوداً^(١).

• قوله قدّس سرّه: «وحكمه بعليّة أحدهما للآخر»، عليّة الفصل للجنس إنّما يكون في وجودهما في العقل. فإنّ وجود الجنس في الذهن وجودٌ مبهمٌ غير متحصّل، وإنّما يتحصّل وجوداً بالفصل. فهو نظير المادة الخارجية، حيث إنّها غير متحصّلة في الوجود الخارجي وإنّما تتحصّل بالصورة التي بها فعليّتها.

• قوله قدّس سرّه: «ضرورة احتياج أجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعض»، المراد من ذلك: أنّ بعض أجزاء ماهيّة واحدة محتاجةٌ إلى بعضها الآخر. وليس المراد احتياج كلّ من الأجزاء إلى غيره، كما قد يستظهر من العبارة؛ وذلك لأنّه إذا كان كلّ من أجزاء الماهيّة مستغنياً بعضها عن بعض، لم يكن بين تلك الأجزاء أيّ ارتباط، وعليه فلم يحصل منها ماهيّة واحدة حقيقةً. ففرض كونها أجزاء ماهيّة واحدة، هو بعينه فرض تقوّم بعضها ببعض، ومن هنا يظهر أنّ قوله: (واحدة) من قبيل الوصف المشعر بالعليّة.

فلو لم يحتج بعض الأجزاء إلى بعض، فحينئذٍ يمتنع أن يحصل منها حقيقة

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٩٤.

واحدة بالضرورة، كما في الحجر الموضوع إلى جنب الإنسان.

• قوله قدّس سرّه: «وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له»، وذلك لأنّ المعلول لازم وجود العلة.

إن قيل: كلّ حصّة من الجنس علة لفصل خاصّ، فلا تجتمع المتقابلات في شيء واحد بما أنّه واحد.

فإنّه يقال: حصص الجنس مشتركة في المعنى الجنسيّ، فلا اقتضاء فيها لأشياء متقابلة، على أنّ الحصص لا تحقّق ولا تميّز لها قبل حقوق الفصول بها^(١).

وقال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «قد أشرنا إلى أنّ الجنس والفصل هما من الأجزاء التحليليّة الذهنيّة للماهيّة، وليس بينهما تأثير حقيقيّ، وغاية ما يمكن أن يقال في تقوّم الجنس بالفصل: إنّ المفهوم الجنسيّ حيث إنّ مفهوم مبهم، يحتاج إلى المفهوم الفصليّ حتّى يتميّز ويتحصّل كما هيّة تامّة.

والذي أوقعهم في هذه التكلّفات هو زعمهم أنّ الجنس والفصل مأخوذان من المادّة والصورة الخارجيتين، وقد ذهبوا إلى أنّ الصورة شريكة العلة للمادّة، فأجروا حكمها في الجنس والفصل أيضاً»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «لكنّه إذا تخصّص دخل في الوجود»، أي: دخل في التحصّل الذهنيّ وخرج عن كونه ماهيّة ناقصة مبهمّة. فالمراد من الوجود: الوجود في الذهن؛ لأنّه هو محلّ الكلام.

• قوله قدّس سرّه: «والنوع هو الماهيّة التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل»، لأنّ النوع يجتمع مع إبهام الجنس وتحصّل الفصل. ولذا يحكم

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٥ ص ١٢٧؛ وتعليقة الشفاء: ص ٢٠٦؛ والمباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٦٨.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٢٠، رقم (٩٧).

المصنّف قدّس سرّه بكون الحمل بين كلّ منهما وبينه حملاً أوّلياً، لذا يكون النوع لا بشرط.

والمراد بأنّ النوع لا بشرط هو: «لا بشرط مقسميّ لا قسميّ. وذلك لأنّه لم ينظر فيه إلى الإبهام والتحصيل، لا أنّه نُظر فيه إلى الإبهام والتحصيل وأُخذ مطلقاً بالنسبة إليهما حتّى يكون الإطلاق قيداً»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «إنّ كلّاً من الجنس والفصل محمولٌ على النوع حملاً أوّلياً»، أورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «إنّ ما ثبت في هذا الفصل إنّما هو وحدة الجنس والمادّة مفهوماً، واختلافهما اعتباراً.

وأما الجنس والنوع، فلم يثبت وحدتهما مفهوماً، وإنّما ثبت وحدتهما في الكينونة العقليّة، والوحدة في الكينونة العقليّة لم تكن إلّا بمعنى أنّ الماهيّة الناقصة المردّدة بين هذه وتلك، تصير ماهيّةً متعيّنةً متحصّلة، وليس ذلك إلّا بأنّ الحيوان الذي لوحظ مبهماً، يتعيّن بلحوق الناطق به، فيصير حيواناً ناطقاً، أي: إنساناً، والمعنيان متباينان بالضرورة، فلا يمكن أن يكون الحمل بينهما حملاً أوّلياً، لأنّ الحمل إنّما يكون أوّلياً إذا كان مفهوم الموضوع بعينه هو مفهوم المحمول.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ هذا الرأي - أعني عدّ حمل كلّ من الجنس والفصل على النوع حملاً أوّلياً - رأي لم يسبقه إليه أحد؛ لأنّ الحكماء قبله قدّس سرّه عدّوا هذا الحمل حملاً شائعاً»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «والفصل خاصّة للجنس»، المصنّف في تعليقه على الأسفار في بيان عدم كون كلّ من الجنس والفصل ذاتياً للآخر، وإلّا لدخل في حدّه، قال: «فلو دخل الفصل في حدّ الجنس انقلب المقسم مقوماً، هذا

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٩٨.

(٢) المصدر السابق.

خلف. ولو دخل الجنس في حدّ الفصل أدّى ذلك إلى تكرّر الجنس في حدّ الفصل إلى غير النهاية؛ لأنّه يحتاج فيه إلى فصل يقسّمه ويحصّله وهو داخل في حدّه أعني حدّ فصل الفصل وهلّم جرّاً، فكلّ من الجنس والفصل خارج عن حدّ الآخر زائد عليه، والحمل بينهما شائع»^(١).

وقال بهمنيار: «واعلم أنّ الجنس ليس جنساً للفصل البتّة، ولا الفصل نوعاً للجنس، وإلا احتاج إلى فصل آخر...»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز»، كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز من خواصّ الوجود، وأمّا الماهيّة فيستحيل فيها أن يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز. فالمراد من كون ما به الاشتراك في الأعراض - أو في الجواهر المجردة - عين ما به الامتياز: أنّها ليس لها ما به الاشتراك في ذاتها أصلاً، بل هي بسائط متباينات بتمام الذوات.

• قوله قدّس سرّه: «ثمّ يعتبرها بشرط لا فتعود موادّ وصوراً عقلية لها»، وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّ المادّة والصورة الحقيقيّتين (كالتّي في الجواهر المادّية) تكونان متقدّمتين على الجنس والفصل الحقيقيّين، بخلاف المادّة والصورة الاعتباريّتين (كالتّي في الأعراض والجواهر المجردة) فهما متأخّرتان عن الجنس والفصل الاعتباريّين.

خلاصة الفصل الخامس

- خصّص هذا الفصل للبحث في الكلّيات الخمسة من علم المنطق.
- قسّم النوع في كلمات المنطقيّين إلى قسمين:
- الأوّل: النوع الحقيقيّ؛ وهو عبارة عن: «ما يقال على الكثرة المتّفقة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٦، تعليقة رقم (٢).

(٢) التحصيل: ص ١٩.

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك..... ٤٨٩

الحقيقة في جواب (ما) الحقيقية لا الشارحة». والثاني: النوع الإضافي؛ وهو عبارة عن: الماهية التي يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولاً أولياً، وينقسم النوع إلى العالي والمتوسط والسافل.

• الجنس: ما يقع في جواب السؤال عن الكليات المختلفة بالحقائق. فإذا سأل سائل عن الإنسان والفرس والقرد... بما هي؟ فالجواب هو: الحيوان، وهو الجنس.

وينقسم إلى الجنس السافل أو القريب والجنس المتوسط والجنس العالي.

• الفصل: هو جزء الماهية المختص بها الواقع في جواب أي شيء هو في ذاته.

• للفصل تقسيمات متعددة؛ التقسيم الأول: انقسام الفصل إلى القريب والبعيد، والتقسيم الثاني: انقسام الفصل إلى المحصل والمقسم والمقوم.

• الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة، هو: أن الجنس والمادة متحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادة إذا أخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أن الجنس إذا أخذ بشرط لا كان مادة، وكذا الصورة فصل إذا أخذت لا بشرط، كما أن الفصل صورة إذا أخذ بشرط لا.

إن الجنس بشرط لا هو المادة بالنسبة للفصل، وكذلك يكون الجنس علة مادية للمجموع.

• الصورة بلحاظ بشرط لا، هي صورة للجزء المقارن، وعلة صورته للمجموع المتألف من الجنس والفصل.

• يحكم العقل بعلة الفصل للجنس؛ وذلك لأن الفصل علة للجنس في تحصيله في الذهن، لأن الجنس في الذهن مبهم، ويتحصل وجوداً في الذهن بالفصل.

• أورد على القول بعلة الفصل للجنس: بأن الفصل إذا كان علة للجنس فلم يكن مقسماً له؟

وأجيب بأنّ الفصل علّةٌ لحصّةٍ خاصّةٍ من الجنس، وهذه الحصّة من الجنس ملازمةٌ للعلّة التي هي الفصل، فالفصل كما يكون علّةٌ لتحصل الجنس، فهو أيضاً يقسم الجنس في آن تحصيله. ولا إشكال في عليّة الفصول المتعدّدة لماهيّة جنسيّة واحدة، وذلك لأنّ الماهيّة الجنسيّة ضعيفة، لأنّ وحدتها إبهاميّة.

• أورد على كون الفصل محصّلاً للجنس: بأنّ الجنس يتحصّل بالوجود الخارجيّ الفرديّ، وحينئذٍ يبطل احتياج الجنس في التحصيل إلى الفصل، لأنّه تحصيل حاصل.

وأجيب: بأنّ المراد من التحصيل هو التحصيل الذهنيّ، وهو صيرورة الماهيّة تامّة نوعيّة، لا التحصيل الخارجيّ.

• النتائج المترتبة على المباحث السابقة:

١. الجنس هو النوع مبهماً، والفصل هو النوع محصّلاً، والنوع ماهيّة تامّة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.

٢. حمل الجنس والفصل على النوع حملٌ أوّل.

٣. استحالة تحقّق أكثر من جنس في مرتبة واحدة في ماهيّة نوعيّة واحدة.

• إنّ الأعراض وإن كانت بسائط في الخارج، إلّا أنّ العقل يجد فيها مشتركاتٍ ومختصّات، فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتعود موادّ وصوراً عقليّة لها

• الأمر في الجواهر المجردة يجري فيها ما جرى في الأعراض.

الفهرس

الفصل الثالث: في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيّة إنّيّه

- (١) تحرير محلّ النزاع ١٢
١. الماهيّة بالمعنى الأخصّ ١٣
٢. الماهيّة بالمعنى الأعمّ ١٥
- (٢) سبب تكرار البحث في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ والأخصّ ١٦
- (٣) الأقوال في المسألة ١٧
١. قول مشهور المتكلّمين ١٧
٢. قول مشهور الحكماء ١٨
٣. المختار في المسألة ١٨
- (٤) تفصيل قول مشهور الحكماء في أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له ١٨
- اختلاف التعبيرات في نفي الماهيّة عن الواجب تعالى ١٩
- (٥) الأدلّة على أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له ٢٢
- الدليل الأوّل ٢٢
- الدليل الثاني ٢٣
- الإشكال على الدليل الثاني ٢٤
- مناقشة المصنّف للإشكال ٢٦
- الدليل الثالث ٢٨
- الإشكال على الدليل الثالث ٣٠
- جواب المصنّف على الإشكال ٣٠
- (٦) النتائج المتحصّلة ٣١
- (٧) اعتراضات المتكلّمين على نفي الماهيّة عن الواجب تعالى ٣٤

٤٩٢ شرح نهاية الحكمة - ج ٣
٣٤ الاعتراض الأول
٣٦ مناقشة الاعتراض الأول
٣٧ الاعتراض الثاني
٣٧ مناقشة الاعتراض الثاني
٣٨ الاعتراض الثالث
٤٠ مناقشة المصنّف للاعتراض الثالث
٤٠ الاعتراض الرابع
٤٢ مناقشة الاعتراض الرابع
٤٢ (٨) ضرورة الوجود للواجب تعالى ضرورة أزليّة
٤٤ تعليق على النصّ
٥٠ خلاصة الفصل الثالث
٥٢ بحوث تفصيليّة
٥٢ ١. الأقوال في المسألة
٥٢ القول الأول: نظريّة مشهور المتكلمين
٥٢ القول الثاني: نظريّة مشهور الحكماء
٥٣ القول الثالث: المختار في هذه المسألة
٥٥ ٢. الدليل المختار لنفي الماهيّة عن الواجب تعالى
٥٧ ٣. النتائج والثمرات المترتبة على نفي الماهيّة عن الواجب
٥٩ ٤. قاعدة (كلّ عرضيّ معلّل) وقاعدة (ذاتيّ كلّ شيء لم يكن معلّلاً)
٥٩ ١. قاعدة: (ذاتيّ كلّ شيء لم يكن معلّلاً)
٦٠ أقسام الذاتيّ
٦١ ماهيّة المركّب ومعنى الذاتيّات
٦٣ ٢. قاعدة كلّ عرضيّ معلّل

٤٩٣	الفهرس
٦٤	إشكال وجواب
	الفصل الرابع: في أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
٧٢	(١) توضيح المدّعى
	(٢) اتّحاد القاعدة مع قاعدة: كلّ ما يمكن للواجب بالإمكان العامّ فهو واجب له
٧٣
٧٥	(٣) فروع القاعدة
٧٦	قاعدة (ليس للواجب حالة منتظرة) تشمل المجرّدات
٧٨	(٤) البراهين على القاعدة
٧٨	البرهان الأوّل
٨٠	البرهان الثاني
٨٥	(٥) إشكال المبيدي على القاعدة
٨٧	جواب المصنّف على الإشكال
٨٩	جواب آخر لصدر المتألّهين
٩١	تعليق على النصّ
	النتائج المترتبة على قاعدة واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
٩٩
١٠٢	(١) الوجود الواجب وجود صرف
١٠٦	(٢) الواجب تعالى واحد بالوحدة الحقّة
١٠٨	(٣) الواجب تعالى بسيط لا جزء له عقلاً ولا خارجاً
١١٠	(٤) صفاته تعالى عين ذاته
١١٤	(٥) وجود الواجب نقيض لمطلق العدم
١١٦	تعليق على النصّ
١٢٠	خلاصة الفصل الرابع

بحث إضافي في كلمات الأعلام في القاعدة ١٢٣

الفصل الخامس: الشيء ما لم يجب لم يوجد

وفيه بطلان القول بالأولوية

(١) توضيح قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٣٤

الأقوال في قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد ١٣٦

(٢) الدليل على القاعدة ١٣٧

١. الماهية في حد ذاتها لا موجودة ولا معدومة ١٣٧

٢. استحالة الترجيح من غير مرجح ١٣٨

٣. احتياج الماهية في ترجحها لأحد الجانبين إلى مرجح غيرها ١٣٨

٤. إنَّ العلة هي التي أعطت الوجوب إلى المعلول الممكن ١٣٨

٥. إذا لم ينقطع السؤال بـ (لم يوجد هذا) يلزم عدم العلية ١٣٩

الإشكال الأوّل على دليل القاعدة ١٤١

الإشكال الثاني على دليل القاعدة ١٤٤

(٣) نظرية الأولوية ومناقشتها ١٤٧

أقسام الأولوية ١٤٨

١. الأولوية الذاتية ١٤٩

مناقشة المصنّف للأولوية الذاتية ١٥٠

٢. الأولوية الغيرية ١٥٣

أقوال أخرى في الأولوية للوجود والعدم ١٥٤

١. أولوية الوجود منعدم في بعض الموجودات ١٥٤

٢. أولوية العدم من الوجود لبعض الموجودات الممكنة ١٥٥

٣. أولوية العدم من الوجود لطائفة من الموجودات ١٥٥

٤. أولوية العدم لجميع الموجودات الممكنة ١٥٥

الفهرس ٤٩٥

مناقشة نظرية الأولوية	١٥٦
المناقشة الأولى للأولوية	١٥٦
المناقشة الثانية للأولوية	١٥٧
(٤) فروع قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)	١٥٩
(٥) تنبيه: في الوجوب السابق واللاحق	١٦٠
تعريف الوجوب السابق واللاحق	١٦٠
الممكن المعدوم مخوف بامتناعين	١٦١
الفرق بين الوجوب السابق واللاحق	١٦٢
تعليق على النص	١٦٣
خلاصة الفصل الخامس	١٦٨
بحوث إضافية	١٧١
١. النتائج المترتبة على قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد	١٧١
النتيجة الأولى: نظام الضرورة والوجوب حاكم في عالم الوجود	١٧١
النتيجة الثانية: الاختلاف في تعريف القدرة	١٧٤
٢. قاعدة كل ممكن لحقه الوجوب لغيره في وقت امتنع عدمه في مطلق نفس الأمر	١٧٥
٣. قاعدة: الشيء ما لم يوجد لم يوجد	١٧٦
الفصل السادس: في حاجة الممكن إلى العلة	
وأنَّ علة حاجته إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث	
(١) حاجة الممكن إلى العلة أمر بديهي	١٨٥
استدلال المصنّف على حاجة الممكن إلى علة	١٨٦
(٢) مناط احتياج الممكن إلى علة	١٨٨
النظريات المطروحة في وجه حاجة الممكن إلى علة	١٨٩

٤٩٦ شرح نهاية الحكمة - ج ٣

- تفصيل البحث في النظرية الفلسفية ١٨٩
- (٣) إشكالات المتكلمين على كون ملاك الحاجة هو الإمكان ١٩٣
١. لو كان الإمكان هو الملاك لصار القديم الزماني معلولاً ١٩٤
- مناقشة إشكال المتكلمين ١٩٥
- محاولات المتكلمين للدفاع عن إشكالهم ١٩٨
٢. احتياج الأعدام إلى علة ٢٠١
- حكم العقل بتلبس الماهية بالعدم ٢٠٤
- تعليق على النص ٢٠٤
- خلاصة الفصل السادس ٢٠٨
- بحث تفصيلي في النظريات المطروحة في ملاك حاجة الممكن إلى علة ٢١٠
١. النظرية المادية ٢١٠
- مناقشة النظرية المادية ٢١١
٢. النظرية الكلامية ٢١٢
٣. النظرية الفلسفية ٢١٥
- الحدوث الذاتي بدل الحدوث الزماني ٢١٥
٤. نظرية الحكمة المتعالية ٢١٧

الفصل السابع: الممكن محتاج إلى العلة بقاء

كما أنه محتاج إليها حدوثاً

- الأدلة على حاجة الممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً ٢٢٧
- الإشكال على نظرية الإمكان الماهوي ٢٣٠
- تعليق على النص ٢٣١
- خلاصة الفصل السابع ٢٣٢
- بحث تفصيلي في مختار المتكلمين ٢٣٣

الفهرس ٤٩٧

مناقشة مختار المتكلمين ٢٣٤

استدلال المتكلمين على دعواهم ٢٣٥

مناقشة استدلال المتكلمين ٢٣٥

النتائج المترتبة على مقالة المتكلمين ٢٣٨

الفصل الثامن: في بعض أحكام الممتنع بالذات

(١) تقابل أحكام الممتنع بالذات مع الواجب بالذات ٢٤٩

(٢) عجز العقل عن إدراك حقيقة الممتنع بالذات ٢٥٠

(٣) الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير ٢٥١

(٤) الممتنع بالغير ممكن بالذات ٢٥٢

(٥) المستلزم للممتنع بالذات ممتنع بالغير ٢٥٣

(٦) عدم وجود علاقة بين الممتنعين بالذات ٢٥٥

إشكالية تصوّر العقل للممتنع بالذات ٢٥٩

إشكال نقضيّ على عدم وجود التلازم بين الممتنع ٢٦٠

(٧) لا علاقة لزومية بين الممكن بالذات والممتنع بالذات ٢٦٢

الإشكال على عدم علاقة لزومية بين الممكن بالذات وبين الممتنع بالذات

..... ٢٦٣

تعليق على النص ٢٦٥

الخاتمة ٢٧٣

(١) شمول المواد الثلاث لجميع القضايا ٢٧٦

(٢) الوجوب والإمكان أمران وجوديان بخلاف الامتناع ٢٧٦

(٣) الوجوب والإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية ٢٧٧

(٤) الإمكان والوجوب الماهوي والإمكان والوجوب الوجودي ٢٧٨

تعليق على النص ٢٧٨

٤٩٨ شرح نهاية الحكمة - ج ٣

خلاصة الفصل الثامن ٢٧٩

بحث تفصيلي: الأقوال في وجود المواد الثلاث في الخارج ٢٨٢

١. لا وجود للمواد الثلاث في الخارج ٢٨٢

٢. الوجوب والإمكان موجوان في الخارج بوجود منحاز ٢٨٣

٣. الوجوب والإمكان موجوان في الخارج بوجود موضوعهما ٢٨٣

التحقيق في المسألة ٢٨٤

أولاً: تعريف المعقول وبماذا يتميز عن المتخيل والمحسوس؟ ٢٨٤

ثانياً: انقسام المعقولات إلى أولية وثانوية ٢٨٨

الفوارق الأساسية بين المعقولات الأولية والثانوية ٢٩١

ثالثاً: بيان وجه اختلاف المعقولات في العروض والاتصاف ٢٩٤

نحو وجود المواد الثلاث ٢٩٩

المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

الفصل الأول: ليست الماهية من حيث هي إلا هي

(١) تعريف الماهية ٣٠٧

١. الماهية بالمعنى الأخص ٣٠٨

تعريفات أخرى للماهية ٣١٠

٢. الماهية بالمعنى الأعم ٣١٤

(٢) قاعدة: (الماهية من حيث هي ليست إلا هي) ٣١٥

(٣) هل القاعدة بديهية أم نظرية ٣١٨

(٤) الإشكال على ارتفاع النقيضين من مرتبة الماهية ٣٢٠

حكم سائر المعاني المتقابلة حكم الوجود والعدم ٣٢٨

تعليق على النص ٣٢٨

خلاصة الفصل الأوّل ٣٣١

الفصل الثاني: في اعتبارات الماهية

تمهيد في تاريخ البحث في اعتبارات الماهية ٣٣٧

(١) اعتبارات الماهية أو تقسيماتها ٣٣٨

اصطلاح آخر في بشرط لا ٣٤٠

(٢) مقسم اعتبارات الماهية ٣٤٢

١. هل هذه الاعتبارات الثلاثة أقسام للماهية ٣٤٢

٢. ما هو المقسم لهذه الأقسام الثلاثة؟ ٣٤٤

(٣) المقسم هو الماهية وهي الكلّي الطبيعي ٣٤٧

١. تعريف الكلّي الطبيعي ٣٤٧

٢. هل الكلّي الطبيعي ينطبق على اللا بشرط القسيمي أو المقسمي أو شيء ثالث ٣٤٨

..... ٣٤٨

٣. هل الكلّي الطبيعي موجود في الخارج ٣٥٠

القول الأوّل: الكلّي الطبيعي موجود في الخارج ٣٥١

الطريق الأوّل: المقسمية ٣٥١

الطريق الثاني: الجزئية ٣٥٦

التوفيق بين القول بوجود الطبيعي وأصالة الوجود ٣٥٧

وجود الكلّي الطبيعي بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية ... ٣٥٨

القول الثاني: الكلّي الطبيعي غير موجود في الخارج ٣٦٢

تعليق على النص ٣٦٣

خلاصة الفصل الثاني ٣٦٧

الفصل الثالث: في الكلّي والجزئي

(١) النظريات المطروحة في الكلّي والجزئي ٣٧٤

٥٠٠ شرح نهاية الحكمة - ج ٣

١. الكلي لازم الوجود الذهني، والجزئي لازم الخارجي ٣٧٤
- توضيح انطباق الكلي على أفراد ٣٧٤
- المراد من الجزئي ٣٧٥
٢. الكلية والجزئية نحو من الإدراك ٣٧٦
- مناقشة النظرية الثانية ٣٧٨
٣. الماهية في الذهن جزئية ٣٧٩
- مناقشة النظرية ٣٨٠
- (٢) التمايز بين الماهيات ٣٨١
١. التمايز بتمام الذات ٣٨١
٢. التمايز ببعض الذات ٣٨٢
٣. التمايز بأمور خارجة عن الذات ٣٨٢
٤. التمايز بالكمال والنقص ٣٨٣
٥. تميز المحيط عن المحاط ٣٨٦
- (٣) بإذا تشخص الماهيات ٣٨٦
- تعليق على النص ٣٨٩
- النتائج المترتبة ٣٩٧
- (١) الأعراض ليست مشخصة بل من أمارات التشخص ولوازمه ٤٠٠
- مناقشة المصنف للأقوال المتقدمة ٤٠١
- (٢) فاعل الكل والموضوع لهما مدخلية في التشخص وليس سبب التشخص ٤٠٢
- مناقشة المصنف للأقوال المتقدمة ٤٠٢
- (٣) جزئية المعلوم المحسوس من قبل الاتصال الحسي بالخارج ٤٠٣
- تعليق على النص ٤٠٤

الفهرس ٥٠١

خلاصة الفصل الثالث ٤٠٥

بحوث إضافية ٤٠٨

١. انقسام الكلّ بالنظر إلى وجود أفرادهِ في الخارج ٤٠٨

٢. الفرق بين الكلّ والكلّي والجزء والجزئي ٤٠٩

٣. الفرق بين التميّز والتشخيص ٤١٠

٤. في أقسام التشخيص ٤١٣

١. أن يكون التشخيص عين ذات الشيء ٤١٤

٢. أن يكون التشخيص عارضاً على ذات الشيء ٤١٤

الفصل الرابع: في الذاتي والعرضي

(١) تعريف المفاهيم الذاتية ٤٢١

(٢) خواصّ الذاتي ٤٢٢

١. ثبوت الأجزاء الذاتية للذات لا يحتاج إلى واسطة في الإثبات ٤٢٢

٢. ثبوت الأجزاء الذاتية للذات لا يحتاج إلى واسطة في الثبوت ٤٢٢

٣. الأجزاء الذاتية متقدّمة على ذي الذاتي ٤٢٤

إشكال تقدّم أجزاء الماهية على الماهية ٤٢٥

(٣) في تعريف العرضي ٤٢٩

(٤) أقسام العرضي ٤٢٩

١. المحمول بالضميمة ٤٢٩

٢. المحمول من صميمه ٤٣٠

نظريّة صدر المتأهّلين في أنّ العرض مرتبة من مراتب الجوهر ٤٣١

تعليق على النص ٤٣٢

خلاصة الفصل الرابع ٤٣٦

مباحث إضافية ٤٣٨

٥٠٢ شرح نهاية الحكمة - ج ٣

١. الفرق بين العرضي والعرض ٤٣٨

٢. قاعدة: الذاتي لا يعلل ٤٣٩

الفصل الخامس: في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

(١) في تعريف كل من النوع والجنس والفصل ٤٥١

١. تعريف النوع ٤٥١

أقسام النوع ٤٥٣

أقسام النوع الإضافي ٤٥٤

ملاحظات مهمّة ٤٥٥

٢. تعريف الجنس ٤٥٧

أقسام الجنس ٤٥٩

الفرق بين الجنس والنوع من حيث الأقسام ٤٦٠

٣. تعريف الفصل ٤٦١

أقسام الفصل ٤٦٢

أحكام الفصول ٤٦٣

(٢) الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة ٤٦٣

تقوم الجنس بالفصل بحسب التحليل العقلي ٤٦٧

إشكال: عليّة الفصل للجنس تستلزم عدم كونه مقسماً؟ ٤٦٩

إشكال آخر: تحصيل الجنس بالوجود الخارجي لا بالفصل ٤٧١

(٣) النتائج المترتبة ٤٧٢

١. الجنس هو النوع مبهماً والفصل هو النوع محصلاً والنوع ماهية تامّة

..... ٤٧٢

أ. النوع مبهماً هو الجنس ٤٧٢

ب. النوع المحصل هو الفصل ٤٧٢

الفهرس ٥٠٣

ج. النوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إيهام أو تحصيل ٤٧٣

٢. حمل الجنس والفصل على النوع حمل أولي ٤٧٣

٣. الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصّة له والحمل بينهما شائع ٤٧٥

٤. استحالة تحقّق أكثر من جنس في مرتبة واحدة لماهية نوعيّة واحدة ٤٧٦

٥. مفهوم الجنس ومفهوم المادة هو لا بشرط وبشرط لا ٤٧٧

(٤) بيان معنى الجنس والفصل في الأعراض ٤٧٩

(٥) الجنس والفصل في الجواهر المجردة ٤٨٢

تعليق على النص ٤٨٢

خلاصة الفصل الخامس ٤٨٨

الفهرس ٤٩١