

شرح نهاية الحكمة

للعلامة الطباطبائي قدس سره

تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الخامس

الواحد والكثير

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه

السلام

للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقليين 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 - الغييري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الرابع عشر

في الكيفيات الاستعدادية

- (١) المراد من القوة واللاقوة في هذا الفصل
(٢) في أنواع الكيفيات الاستعدادية

الفصل الرابع عشر

في الكيفيات الاستعدادية

وتسمى أيضاً القوّة واللاقوّة

والمعنى الجامعُ بينها - الذي هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف، وبمنزلة الجنس لأنواعها الخاصة بها - : أنّها استعدادٌ شديدٌ جسمانيٌّ نحو أمرٍ خارجٍ؛ بمعنى: أنّه الذي يترجّحُ به حدوثُ أمرٍ من خارج. ولها نوعان:

أحدهما: الاستعدادُ الشديدُ على أن ينفعل، كالمراضية واللين. والثاني: الاستعدادُ الشديدُ على أن لا ينفعل، كالمصاحية والصلابة. وألحقَ بعضهم بالنوعين نوعاً ثالثاً، وهو: الاستعدادُ الشديدُ نحو الفعل، كالمصارعة. وردّه الشيخ، وتبعه صدرُ المتأهّلين؛ قال في الأسفار: «إنّه لا خلاف في أنّ القوّة على الانفعال والقوّة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع، وأمّا القوّة على الفعل، هل هي داخلَةٌ تحت هذا النوع؟ فالمشهور أنّها منه، والشيخ أخرجها منه، وهو الحقّ، كما سيظهرُ لك وجهه. فإذا أريدَ تلخيصُ معنى جامعٍ للقسمين - دون الأمرِ الثالث - فيقال: إنّهُ كَيْفِيَّةٌ بها يترجّحُ أحدُ جانبي القبول واللاقبول لقابليهما.

وأما بيانُ أنّ القوّة على الفعل لا تصلحُ أن تكونَ داخلَةً تحت هذا النوع، كما ذهبَ إليه الشيخ، فيحتاجُ أولاً إلى أن نعرفَ أصلاً

كَلِّياً، وهو أَنَّ جهاتِ الفعلِ دائماً تكون من لوازمِ الذاتِ، لأنَّ كلَّ ذاتٍ لها حقيقةٌ، فلها اقتضاءٌ أثرٍ إذا خُلِّيت وطُبِعَها، ولم يكن مانعٌ، تفعلُ ذلك الأثر؛ فلا تحتاجُ في فعلِها إلى قوَّةٍ زائدةٍ عليها. وإذا فرضَ إضافةُ قوَّةٍ أخرى لها، لم تكن تلك الذاتُ بالقياسِ إليها فاعلةً لها، بل قابلةً إيَّاهَا، وإذا اعتبرتِ الذاتُ والقوَّةُ معاً، كان المجموعُ شيئاً آخر، إن كان له فعل، كان فعله لازماً من غيرِ توجُّهِ استعدادٍ له لحصولِ ذلك الفعل؛ ولو فرضَ ذلك الاستعدادُ للفاعليَّةِ له، كان يلزمُه أولاً قوَّةٌ انفعاليَّةٌ لحصولِ ما يتمُّ به كونه فاعلاً. فذلك الاستعدادُ المفروضُ لم يكن بالحقيقةِ لفاعليَّته، بل لانفعاليَّةِ. فليس للفاعليَّةِ استعدادٌ، بل للمنفعليَّةِ أولاً وبالذات، وللفاعليَّةِ بالعرض.

فثبت ممَّا بيَّنا بالبرهان: أن لا قوَّةَ ولا استعدادَ بالذات. لكونِ الشيءِ فاعلاً، بل إنّما القوَّةُ والاستعدادُ للانفعالِ ولصيورةِ الشيءِ قابلاً لشيءٍ بعد إن لم يكن، انتهى. الأسفار: ج ٤، ص ١٥.

وأما نفسُ الاستعدادِ فقد قيل: إنّها من المضاف؛ إذ لا يُعقل إلاّ بين شيئين: مستعدٌّ ومستعدٌّ له، فلا يكونُ نوعاً من الكيف. ويظهرُ من بعضهم أنّه كيفٌ يلزمُه إضافةٌ، كالعلم - الذي هو من الكيفيّاتِ النفسانيَّةِ، ويلزمُه الإضافةُ بين موضوعه ومتعلِّقه، أعني: العالمَ والمعلومَ - والقدرةَ والإرادة.

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل للبحث في الكيفيات الاستعدادية، والتي تسمّى في كلمات الحكماء بالقوّة واللاقوّة، ويتضمّن هذا الفصل مبحثين:

(١) المراد من القوّة واللاقوّة في هذا الفصل

لكي يتّضح المراد من القوّة واللاقوّة في هذا الفصل، ينبغي بيان إطلاقات القوّة في الاصطلاحات الفلسفية:

تطلق القوّة في الفلسفة على معانٍ:

١. تطلق القوّة في اللغة والوضع، على مبدأ الأفعال الصعبة والشاقة. فالذي يستطيع أن يؤدّي الأفعال الشاقة والقويّة - كالإنسان الذي يرفع ٣٠٠ كغم مثلاً - يسمّونه قوياً، في قبال مَنْ لا يستطيع أن يؤدّي تلك الأفعال، فيسمّونه ضعيفاً أو عاجزاً.

٢. تطلق القوّة على مطلق القبول لجميع الانفعالات، ولا يختصّ بالانفعالات الصعبة والشديدة الشاقة؛ إذ لا يخلو أيّ انفعال من مبدأ، فكما أنّ لكلّ أثرٍ مبدأً، فإنّ لكلّ تأثيرٍ وانفعالٍ مبدأً أيضاً، وصعوبة الانفعال وسهولته من باب اختلاف مراتب التشكيك، أمّا سنخ الانفعال فهو واحدٌ مشكّك؛ ولذا قالوا: إنّ «قوّة الشيء الفلاني أن يصير شيئاً آخر» أي: فيه قوّة التحول إلى شيء آخر، فإنّ الشيء المتحوّل إليه موجودٌ في الشيء الأوّل بالقوّة، فقوّة الشيء الثاني موجودة، وإن لم توجد ذاته وعينه، مثلاً: في حبة الشعير قوّة التحول إلى سنبل.

٣. تطلق القوّة ويراد منها مبدأ الفعل، أي: الإمكان الاستعدادي، كما سيأتي في العلل الجسمانية، فإنّ الحوادث الزمانية والأعراض لها إمكانٌ استعداديٌّ قبل أن توجد هذه الحوادث، وإنّ كلّ حادثة قبل وجودها يجب أن تكون إمكاناً استعدادياً، فالإنسان موجودٌ بالقوّة في نطفة الإنسان وليس في نطفة الفرس، وعلى هذا فإنّ

النطفة لها إمكان أن تتحوّل إلى الإنسان، والإنسان موجودٌ فيها بالقوّة.

وهذه المعاني الثلاثة للقوّة ليست هي المبحوث عنها في هذا الفصل، بل المراد بالقوّة هو المعنى الرابع.

٤. تطلق القوّة على مَنْ لا يتأثّر بسرعة، أي: لا ينفعل بسرعة، فالإنسان إذا كان مقاوماً للمرض، أي: يعسر قبوله المرض يسمّونه قوياً، وهو الذي عبّر عنه بالمصحاكية.

فإطلاق القوّة في الواقع هو بمعنى المقاومة مقابل العامل الخارجي، كمقاومة البدن للمرض ومقاومة الحديد للضربات الواردة عليه. وهذا المعنى من القوّة هو المبحوث عنه في هذا الفصل.

وإذا تبين معنى القوّة يتّضح مقابله وهو اللاقوّة، وهو سرعة الانفعال، وعدم المقاومة أمام العوامل الخارجية، ومن هنا أطلقوا الضعف على اللاقوّة، قبال القوّة التي هي القدرة على المقاومة.

والمعنى الجامع للكيفيّات الاستعداديّة هو استعدادٌ شديدٌ جسمانيّ نحو أمرٍ خارج.

وبقيد الاستعداد الشديد خرج مطلق الاستعداد الذي هو المعنى الثالث من القوّة - كما تقدّم آنفاً - وأمّا قيد «جسمانيّ» فلأنّ المقاومة وعدم المقاومة والصلابة والضعف من الأمور الجسمانيّة.

فالمعنى الجامع للكيفيّات الاستعداديّة هو الأمر الذي يترجّح به الكيف في الجسم للانفعال وعدم الانفعال، فهذا الكيف الموجود في الجسم هو الذي يترجّح أنّ العامل الخارجي يؤثّر أو لا يؤثّر، فإذا كان الكيف اللاقوّة، فحينئذٍ يؤثّر العامل الخارجي، وإذا كان الكيف القوّة، فالعامل الخارجي لا يؤثّر؛ لأنّه يقاوم. فالمراد من الأمر الخارج: أنّ الانفعال أمرٌ خارج، والمقاومة أيضاً إنّما مقاومةٌ قبال أمرٍ خارج. فالجسم الذي هو متساوي النسبة بذاته إلى الانفعال والمقاومة

بالنسبة إلى أمرٍ خارج، يترجّح فيه الانفعال بالاستعداد الشديد على الانفعال، وهي اللاقوة، ويترجّح فيه المقاومة والاستعداد الشديد على عدم الانفعال، وهي القوة. وهذا المعنى الجامع بمنزلة النوع من مطلق الكيف، وبمنزلة الجنس لأنواعها الخاصة بها، وذلك لأنّ الكيف بمنزلة الجنس لأنواعه الأربعة، التي هي الكيف المحسوس والكيف الاستعدادي والكيفيات المختصة بالكم والكيفيات المختصة بالنفسانية.

ولذا فإنّ المعنى الجامع بين كافة الكيفيات الاستعدادية يكون بمنزلة النوع من مطلق الكيف؛ أو أنّها بمنزلة الجنس لأنواعها الخاصة التي هي الكيفيات الاستعدادية.

ولا يخفى أنّ المصنّف قدّس سرّه عبّر بمنزلة النوع أو بمنزلة الجنس، ولم يعبر بالنوع أو الجنس؛ لما تقدّم من: أنّ الكيف ليس جنساً حقيقياً لما تحته حتّى يكون ما تحته من الأقسام أنواعاً له، وذلك لأنّ الجنس الحقيقي على ما يراه المصنّف هو المادة لا بشرط - كما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة - والأعراض بسائط بحسب الخارج.

هذا هو معنى القوة واللاقوة، وفيما يلي نبحث عن أنواع الكيفيات الاستعدادية.

وقيل في تعريف الكيف الاستعدادي: «هو الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم»^(١).

(٢) في أنواع الكيفيات الاستعدادية

١. الاستعداد الشديد على أن ينفع

وهذا من قبيل: عدم قدرة الإنسان على مقاومة المرض، فيتمرّض بتعرّضه

(١) كشف المراد: ص ١٧١، مبحث الجواهر والأعراض.

للهواء البارد مثلاً، فهو لا يقاوم العوامل الخارجية، ويطلق عليه بالمرضية، وهي كيفية تقتضي سهولة قبول الأمراض.

ومن أمثلته كذلك: اللين في الجسم، من قبيل الطين الذي ينفعل ويتأثر حينما يضرب باليد، أي: ينفعل إزاء العوامل الخارجية.

٢. الاستعداد الشديد على أن لا ينفعل

وذلك من قبيل المصحاحية والصلابة، والاستعداد الشديد للمقاومة، وعدم الانفعال والتأثر بالعوامل الخارجية.

٣. الاستعداد الشديد للفعل والفاعلية

وزعم بعض الفلاسفة وجود نوع ثالث للكيفيات الاستعدادية، وهو أن يكون الاستعداد الشديد للفعل والفاعلية، كالمصارعة في الإنسان مثلاً، والمراد بالمصارعة: استعدادٌ شديدٌ خاصٌ في هذا الشخص المصارع - مثلاً - للغلبة على الخصم، فإنَّ الاستعداد للغلبة على الخصم فعل، فالمصارع يوجد فيه استعداد لهذا الفعل وهو المصارعة لكي يصرع الخصم ويتغلب عليه، فهو نوع من الاستعداد الشديد.

قال الفخر الرازي: «اعتقد المتقدمون على أنَّ القوَّة على المصارعة داخلةٌ في هذا النوع»^(١).

مناقشة صدر المتألهين للنوع الثالث

هذه المناقشة للشيخ الرئيس^(٢) وتبعه صدر المتألهين، الذي يرى أنَّ هذه

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ١ ص ٣١٦.

(٢) انظر: الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن الثاني من منطق الشفاء، حيث قال: «وأيضاً فالتشكُّك أنَّ يتشكَّك في أنَّه هل المصارعة في هذا الباب داخلة...».

المناقشة تحتاج إلى بيان قاعدة كلية وهي: أن فاعلية الفاعل هل هي كيف زائد على الفاعل أم لا؟ فإن كانت فاعلية الفاعل زائدة على الفاعل فلا بد أن يحتاج إلى قوة، وهذه القوة يكون فاعلاً، ومن دون هذه القوة لا يكون فاعلاً؟ ولتقرب ذلك بمثال الجسم والبياض، فهل نسبة الفاعلية للفاعل كنسبة البياض إلى الجسم، فالبياض عرض للجسم، أم أن نسبة الفاعلية للفاعل نسبة الأجزاء الماهوية إلى الجسم؟

والجواب: إن وجود الفاعل ليس شيئاً وراء فاعلية الفاعل، بل وجود الفاعل وفاعليته شيء واحد، وهذه هي القاعدة التي تفيد: أن وجود الفاعل وفاعليته شيء واحد، وأن العلية نفس الوجود، والوجود نفس العلية، وكذلك المعلول والمعلولية شيء واحد، وليست المعلولية شيئاً وراء ذات المعلول، بل وجود المعلول هو ذات المعلولية.

وعلى أساس هذه القاعدة يتضح: أن فاعلية الفاعل أو الاستعداد الشديد نحو الفعل ليس كيفاً زائداً على وجود الفاعل، لكي يقال بأن الاستعداد الشديد عرض داخل تحت مقولة الكيف، بل الاستعداد الشديد نفس الفاعل، فليس هذا النوع داخلاً في الكيف الاستعدادي.

ولكن على الرغم من ذلك فإن صدر المتأهين يحاول أن ينبّه هذا القائل الذي يذهب إلى أن هذا النوع داخل في الكيف الاستعدادي، وحاصل ما ذكره صدر المتأهين بهذا الشأن ما يلي: لو كانت فاعلية الفاعل زائدة على الفاعل، وأن الفاعل يفعل بقوة زائدة، فهذه القوة عرض، فتتساءل من الذي يؤثر؟ هل الفاعل أم هذه القوة التي هي عرض؟

فإن قلتم: إن الفاعل والمؤثر هو ذات الفاعل، لكن بعد قبولها ذلك العرض. يلزم من ذلك: أن تكون ذات الفاعل فيها استعداد على القبول لا استعداداً للفعل، وهذا يرجع إلى استعداد القبول وليس إلى استعداد الفعل.

وإن قلتم: إنّ الفاعل هو المجموع من ذات الفاعل والقوّة، لأنّه لو كان المؤثر بالذات هي القوّة، لما كانت تحتاج إلى ذات الفاعل، ولو كان المؤثر هو ذات الفاعل، من دون القوّة، لما احتاج إلى تلك القوّة، وبهذا لا بدّ أن يكون المؤثر هو المجموع من ذات الفاعل والقوّة، وعليه نتساءل: إنّ التركيب بين ذات الفاعل وتلك القوّة هل هو تركيب حقيقيّ أم اعتباريّ؟

الجواب: لا بدّ أن يكون تركيباً حقيقياً، لأنّ هذا يشكّل واحداً حقيقياً وهو الفاعل، وبهذا يتّضح: أنّ الفاعليّة صدرت من ذاتٍ واحدة، وإذا كان كذلك فلماذا لا تقولون هذا الكلام - الفاعليّة صدرت من ذاتٍ واحدة - من أوّل الأمر؟ ولماذا تطوّلون المسافة؟

وبهذا يتّضح: أنّ فاعليّة الفاعل ليست بكيفٍ زائدٍ على ذات الفاعل، وإنّما فاعليّة الفاعل هي نفس ذات الفاعل، ومنه يتّضح: أنّ الاستعداد الشديد نحو الفعل ليس عرضاً، بل هو نفس ذات الفاعل.

بعبارة أخرى: «إنّ صدور الأثر من لوازم ذات الفاعل التامّ، فلا يمكن التراخي بين ذات الفاعل التامّ وصدور الأثر منها، لكنّ الاستعداد يلزم التراخي بين المستعدّ والمستعدّ له، فالفاعليّة التامّة بالنسبة إلى أثر واستعداد صدور ذلك الأثر من ذلك الفاعل التامّ ممّا لا يجتمعان في ذات، فإذا قلنا: إنّ الشيء الفلاني مستعدّ لأن يكون فاعلاً لأثر، لا بدّ أن يكون ذلك الشيء فاعلاً ناقصاً؛ إذ الفاعليّة التامّة لا تجتمع استعداد صدور الأثر كما تقدّم، وإذا كان ناقصاً كان الاستعداد المفروض في الحقيقة لقبول ما يتمّ به فاعليّته لا لفاعليّته، فيدخل هذا القسم في النوع الأوّل، فلا يكون هذا نوعاً على حدة»^(١).

وقد تقدّم في الفصل السابع: أنّ الأفعال والآثار التي لكلّ نوع مستندةٌ إلى

(١) وعاية الحكمة: ص ٢٣٣.

صورته النوعية. وشيئة الشيء بصورته، لا بما دته. فأفعال كل نوع مستندة إلى ذاته، لا إليه بما له من الكيف الاستعدادي؛ فإن الكيف الاستعدادي نفسه أيضاً أثر يحتاج إلى فاعل، فإن كان فاعله هو ذات النوع، ثبت المطلوب من كون أفعال النوع مستندة إلى ذاته، وإن كان استعداداً آخر أو عرضاً آخر، أدى إلى الدور أو التسلسل، وكلاهما مستحيل. وقال الفخر الرازي في الجواب على من قال بأن هذا النوع (أي: الاستعداد إلى الفعل) يكون نوعاً ثالثاً للكيف الاستعدادي: «ونحن نقول: المصارعة تتعلق بأمور ثلاثة؛ الأول: العلم بتلك الصناعة. الثاني: القوة القوية على تلك الأفعال، وهذان الأمران من باب الحال والملكة - على ما ستعرف - فلا يمكن إدخال واحد منهما تحت هذا النوع؛ لاستحالة دخول الحقيقة الواحدة تحت جنسين. الثالث: كون الأعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها، وهو في التحقيق عبارة عن القوة على المقاومة واللاانفعال، وهو أحد القسمين المذكورين»^(١).

هل نفس الاستعداد كيف أم لا؟

بعدما تبين - مما تقدم - أن الكيف الاستعدادي استعدادٌ شديدٌ جسماني نحو أمر خارج، يأتي السؤال حول نفس الاستعداد من دون قيد «الشديد»، وهو المعنى الثالث من معاني القوة المتقدمة، هل هو كيف أم ليس بكيف؟ والجواب فيه قولان:

القول الأول: الاستعداد من مقولة الإضافة

ودليل هذا القول: أن الاستعداد يقتضي وجود مستعد - بالكسر - ومستعد له - بالفتح - فعندما نقول: إن هذا الجسم فيه استعداد، أي: يوجد مستعد ويوجد مستعد له، وهذا يعني: أنه متوقف على طرفين، لذا يكون داخلاً تحت

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ١ ص ٣١٦.

مقولة الإضافة؛ لأنَّ الإضافة تتوقّف على طرفين، وهنا الاستعداد يتوقّف على طرفين: مستعدّ ومستعدّ له، لذا يكون داخلاً تحت مقولة الإضافة.

القول الثاني: الاستعداد داخل تحت مقولة كيف

هذا القول يذهب إلى أنَّ الاستعداد داخلٌ تحت مقولة كيف، لكن تلزمه إضافة، وهذه الإضافة ليست إضافةً حقيقيّة، بل هي من قبيل إضافة العلم إلى المعلوم، فإنَّ العلم لا بدّ أن يتعلّق بمعلوم، ولا يعقل أن يكون علمٌ من دون معلوم، لذا تلزمه إضافةٌ بين موضوعه ومتعلّقه، أي: العالم والمعلوم، ولذا قيل: إنَّ العلم من صفات الله تعالى الحقيقيّة ذات الإضافة، مقابل الصفات الحقيقيّة كالحياة، إذ الحياة لا تحتاج إلى مضاف.

وعلى هذا فالاستعداد يدخل في كيف الاستعداديّ لكن تلزمه إضافةٌ إلى المستعدّ له، فالإضافة ليست بذاته، بل الإضافة خارج المضاف، فيكون من الكيفيّات ذات الإضافة.

وهذا القول اختاره المصنّف في بداية الحكمة، حيث إنّه بعد ذكر الكيفيّات الاستعداديّة وقسميه القوّة واللاقوّة، قال: «وينبغي أن يعدّ منها [الكيفيّات الاستعداديّة] مطلق الاستعداد القائم بالمادّة»^(١) وذكره المصنّف في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة أيضاً، حيث إنّه عند الكلام في الإمكان الاستعداديّ الذي هو نفس الاستعداد ذاتاً، قال: «الإمكان الاستعداديّ وهو من الكيفيّات القائمة بالمادّة»^(٢).

وقال الشيخ الفيّاض: يمكن أن نستظهر أنَّ المصنّف اختار هذا القول «من عباراته هنا حيث إنّه ذكر القول بأنّه من المضاف بدليله أوّلاً. ثمّ أردفه

(١) بداية الحكمة: ص ٧٩.

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٢٠.

بذكر القول بأنه كيف استعدادي على نحو يردّ دليل القول الأوّل»^(١).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «واللين»، تقدّم من المصنّف في آخر الفصل الثاني عشر: أنّ المعروف كون الصلابة واللين من الكيفيات الملموسة المركّبة، وقد ذهب بعضهم إلى أنّها من بسائطها. وهنا عدّهما من الكيفيات الاستعدادية. ومنشأ ذلك اختلاف أنظارهم في كون الصلابة واللين من الكيفيات المحسوسة أو من الكيفيات الاستعدادية^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «تكون من لوازم الذات»، أي: لوازم وجود النوع بصورته النوعية.

• قوله قدّس سرّه: «لأنّ كلّ ذات لها حقيقة»، أي: كلّ ذات موجودة؛ فإنّ الذات في اصطلاحهم هي الماهية، والحقيقة هي الماهية الموجودة.

• قوله قدّس سرّه: «لم تكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها، بل قابلة إيّاها»، فكانت الذات منفعة عن تلك القوة، فكان استعدادها للانفعال أولاً وبالذات، وإنّ عدّ استعداداً للفاعلية، فهو من جهة أنّه استعداداً لأمر به تصير الذات فاعلة، فالذات على هذا لا تكون فاعلة بذاتها، بل القوة فاعلة بالذات وتنسب الفاعلية إلى الذات من جهة اتّحادها بتلك القوة، وأنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر. وهذا معنى قوله قدّس سرّه بعد أسطر: «فليس للفاعلية استعداد، بل للمنفعية أولاً وبالذات، وللفاعلية بالعرض»^(٣).

• قوله قدّس سرّه: «ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له»، الضمير في

(١) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٥٥.

(٢) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ص ٨١٠، ذيل مادّة (الصلابة).

(٣) انظر: تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٥٤.

(له) يرجع إلى المجموع، أي: لو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية - الذي فرضناه في الفرض الأول للذات - للمجموع في هذا الفرض.

• قوله قدس سره: «ولصيرورة الشيء بعد أن لم يكن»، أي: بعد أن لم يكن ذلك الشيء المقبول. و(يكن) تامّة لا ناقصة.

خلاصة الفصل الرابع عشر

• المراد من القوة في هذا الفصل هي عدم التأثر بسرعة، أي: لا يفعل بسرعة، فالإنسان إذا كان مقاوماً للمرض يسمّونه قوياً، وهو الذي عبّر عنه بالمصباحية. ويقابله اللاقوة، وهي سرعة الانفعال.

• المعنى الجامع للكيفيات الاستعدادية هو استعدادٌ شديدٌ جسمانيّ نحو أمرٍ خارج.

• تنقسم الكيفيات الاستعدادية إلى نوعين:

الأول: الاستعداد الشديد على أن يفعل.

الثاني: الاستعداد الشديد على أن لا يفعل.

• وزعم بعض الفلاسفة وجود نوع ثالث للكيفيات الاستعدادية، وهو أن يكون الاستعداد الشديد للفعل والفاعلية، كالمصارعة في الإنسان مثلاً.

وأورد عليه صدر المتألهين بأنّ فاعلية الفاعل ليست بكيفية زائدة على ذات الفاعل، وإنّما فاعلية الفاعل هي نفس ذات الفاعل.

• اختلف في نفس الاستعداد هل أنّه كيف أم لا؟ وفيه قولان:

الأول: الاستعداد من مقولة الإضافة؛ لأنّه يقتضي وجود مستعدٍّ ومستعدّ له.

الثاني: الاستعداد داخل تحت مقولة الكيف، لكن تلزمه إضافة غير حقيقية، كإضافة العلم إلى المعلوم.

الفصل الخامس عشر

مصاديق الكيفيات النفسانية

(١) الإرادة

(٢) القدرة

(٣) العلم

(٤) الخلق

(٥) اللذة والألم

• بحث تفصيلي حول العقل العملي

الفصل الخامس عشر

في الكيفيات النفسانية

الكيفية النفسانية (وهي - كما قال الشيخ - ما لا يتعلّق بالأجسام) على الجملة إن لم تكن راسخة سُميت حالاً، وإن كانت راسخة سُميت ملكة. وإذ كانت النسبة بين الحال والملكة نسبة الضعف والشدة، وهم يعدّون المرتبتين من الضعف والشدة نوعين مختلفين، كان لازمه عدّ الحال مغايراً للملكة نوعاً ووجوداً. والكيفيات النفسانية كثيرة، وإنّما أوردوا منها في هذا الباب بعض ما يهمّ البحث عنه.

فمنها: الإرادة، قال في الأسفار: «يشبه أن يكون معناها واضحاً عند العقل، غير ملتبس بغيرها، إلّا أنّه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة، وهي تغاير الشهوة - كما أنّ مقابلها، وهي الكراهة يغاير النفرة - إذ قد يريد الإنسان ما لا يشتهي، كشرّب دواءً كرهه ينفعه. وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعامٍ لذيّ يضُرّه»، انتهى. (ج ٤ ص ١١٣).

وبمثل البيان يظهر: أنّ الإرادة غير الشوق المؤكّد، الذي عرفها به بعضهم.

وملخص القول الذي يظهر به أمر الإرادة التي يتوقّف عليها فعل الفاعل المختار، هو أنّ مقتضى الأصول العقلية أنّ كلّ نوع من

الأنواع الجوهرية مبدأً فاعلياً للأفعال التي يُنسبُ إليه صدورُها، وهي كمالاتٌ ثانيةٌ للنوع.

فالنفسُ الإنسانيةُ - التي هي صورةٌ جوهريةٌ مجردةٌ متعلِّقُ الفعلِ بالمادة - علَّةٌ فاعليَّةٌ للأفعالِ الصادرةِ عن الإنسان، لكنَّها مبدأٌ علميٌّ، لا يصدرُ عنها إلا ما ميَّزته من كمالاتِها الثانيةِ من غيره، ولذا تحتاجُ قبلَ الفعلِ إلى تصوُّرِ الفعلِ والتصديقِ بكونه كمالاً لها. فإن كان التصديقُ ضرورياً أو ملكةً راسخةً، قضت بكونِ الفعلِ كمالاً، ولم تأخذ بالتروِّي، كالمتكلِّمِ الذي يتلقَّظُ بالحرفِ بعدَ الحرفِ من غيرِ تروُّ. ولو تروَّى في بعضها، لتبلَّدَ وتلكَّأ وانقطعَ عن الكلام، وإن لم يكن ضرورياً مقضياً به، توسَّلت إلى التروِّي والفحصِ عن المرجَّحات، فإن ظفَّرت بما يقضي بكونِ الفعلِ كمالاً، قضت به.

ثم يتبعُ هذه الصورةَ العلميةَ - على ما قيل - الشوقُ إلى الفعلِ، لما أنَّه كمالٌ ثانٍ معلولٌ لها. ثم يتبعُ الشوقَ الإرادةُ، وهي وإن كانت لا تعبیرَ عنها يفيدُ تصوُّرَ حقيقتها، لكن يشهدُ لوجودِها بعدَ الشوقِ ما نجدهُ ممَّن يريدُ الفعلَ وهو عاجزٌ عنه ولا يعلمُ بعجزه، فلا يستطيعُ الفعلَ وقد أَرَادَه. ثم يتبعُ الإرادةَ القوَّةُ العاملةُ المحركةُ للعضلات، فتحرِّكُ العضلاتِ، وهو الفعلُ.

فمبادئُ الفعلِ الإراديِّ فينا هي: العلمُ، والشوقُ، والإرادةُ، والقوَّةُ العاملةُ المحركة. هذا ما نجدهُ من أنفسنا في أفعالنا الإرادية، وإمعانُ النظرِ في حالِ سائرِ الحيوانِ يعطي أنَّها كالإنسانِ في أفعالها الإرادية. فظهرَ بذلك أولاً: أنَّ المبدأَ الفاعليَّ لأفعالِ الإنسانِ الإراديةِ بما

أنّها كمالاتها الثانية، هو الإنسان بما أنّه فاعلٌ علميٌّ. والعلمُ متممٌ لفاعليّته يُميّزُ به الكمالَ من غيره، ويتبعه الشوقُ من غير توقّفٍ على شوقٍ آخرٍ أو إرادة. وتتبعه الإرادة بالضرورة من غير توقّفٍ على إرادةٍ أخرى، وإلاّ لتسلسلت الإراداتُ. فعُدّ الإرادةُ علّةً فاعليّةً للفعل، في غير محلّه. وإنّما الإرادةُ والشوقُ الذي قبلها، من لوازم العلمِ المتممِ لفاعليّةِ الفاعل.

وثانياً: أنّ أفعالَ الإنسانِ ممّا للعلمِ دخلٌ في صدوره، لا تخلو من إرادةِ الفاعلِ، حتّى الفعلِ الجبريِّ. وسيأتي في البحثِ عن أقسامِ الفاعلِ، ما ينفعُ في المقام.

وثالثاً: أنّ الملاكَ في اختياريّةِ الفعلِ تساوي نسبةَ الإنسانِ إلى الفعلِ والترك، وإن كان بالنظرِ إليه وهو تامُّ الفاعليّة، ضروريّ الفعل. ومن الكيفياتِ النفسانيّة: القدرة، وهي حالةٌ في الحيوانِ بها يصحُّ أن يصدرَ عنه الفعلُ إذا شاء، ولا يصدرُ عنه إذا لم يشأ. ويقابلها العجزُ.

وأما القدرةُ المنسوبةُ إلى الواجبِ تعالى، فإذا كان الواجبُ الوجودُ بالذاتِ واجبَ الوجودِ من جميع الجهات، فهي مبدئيّةُ الفعليّةِ بذاته لكلِّ شيء، وإذا كانت عينَ الذاتِ فلا ماهيّةَ لها، بل هي صرفُ الوجود. ومن الكيفياتِ النفسانيّة - على ما قيل - العلمُ. والمرادُ به: العلمُ الحسوليُّ الذهنيُّ من حيث قيامه بالنفسِ قيامَ العرضِ بموضوعه؛ لصدقِ حدِّ الكيفِ عليه. وأمّا العلمُ الحضوريّ فهو حضورُ المعلومِ بوجوده الخارجيّ عند العالم، والوجودُ ليس بجوهرٍ ولا عرض.

والعلم الذي هو من الكيف مختص بذوات الأنفس، وأما
المفارقات فقد تقدم أن علومها حضورية غير حصولية، غير أن
العلوم الحصولية التي في معاليلها حاضرة عندها، وإن كانت هي
أيضاً - بما أنها من صنعها - حاضرة عندها.

ومن هذا الباب: الخلق، وهو الملكة النفسانية التي تصدر عنها
الأفعال بسهولة من غير روية، ولا يسمى خلقاً إلا إذا كان عقلاً
عملياً هو مبدأ الأفعال الإرادية. وليس هو القدرة على الفعل؛ لأن
نسبة القدرة إلى الفعل والترك متساوية. ولا نسبة للخلق إلا إلى
الفعل. وليس المراد به هو الفعل - وإن كان ربما يطلق عليه - لأنه
الأمر الراسخ الذي يبتني عليه الفعل.

وللخلق انشعابات كثيرة، تكاد لا تحصى الشعب الحاصلة منها،
لكن أصول الأخلاق الإنسانية نظراً إلى القوى الباعثة للإنسان نحو
الفعل ثلاثة، وهي: قوى الشهوة الباعثة له إلى جذب الخير والنافع
الذي يلائمه، وقوى الغضب الباعثة له إلى دفع الشر والضار، والعقل
الذي يهديه إلى الخير والسعادة ويزجره عن الشر والشقاء.

فالملكة العاملة في المشتبهات إن لازمت الاعتدال بفعل ما
ينبغي كما ينبغي، سُميت عفة؛ وإن انحرفت إلى حد الإفراط، سُميت
شراً؛ وإن نزلت إلى التفریط، سُميت خموداً. وكذلك الملكة المرتبطة
بالغضب، لها اعتدال تسمى شجاعة، وطرفاً إفراط يسمى تهوراً،
وتفریط يسمى جبناً. وكذلك الملكة الحاكمة في الخير والشر، والنافع
والضار، إن لازمت وسط الاعتدال، فاشتغلت بما ينبغي كما ينبغي،

سُميت حكمة؛ وإن خرجت إلى حدّ الإفراطِ سُميت جريزةً، أو إلى حدّ التفريطِ سُميت غباوةً.

والهيئةُ الحاصلةُ من اجتماع الملكاتِ الثلاث - التي نسبتُها إليها نسبةُ المزاجِ إلى الممتزج، وأثرُها إعطاءُ كلِّ ذي حقٍّ من القوى حقّه - إذا اعتدلتِ سُميت عدالةً؛ وإن خرجت إلى حدّ الإفراطِ، سُميت ظلماً؛ أو إلى حدّ التفريطِ، سُميت انظلاماً.

ووسطُ الاعتدالِ من هذه الملكاتِ - التي هي الأصولُ - وما يتفرّعُ عليها من الفروع، فضيلةٌ ممدوحة. والطرفان - أعني: طرفي الإفراطِ والتفريطِ - رذيلةٌ مذمومةٌ. والبحثُ عن هذه الفضائلِ والرذائلِ موكولٌ إلى غيرِ هذه الصناعة.

وقد ظهرَ ممّا تقدّم؛ أولاً: أنّ الخلقَ إنّما يوجدُ في العالمِ الإنسانيّ وغيره من ذواتِ الأنفسِ التي تستكملُ بالأفعالِ الإراديةِ على ما يناسبُ كمالَ وجوده. فلا خُلِقَ في المفارقات؛ إذ لا عقلَ عملياً ولا استكمالَ إرادياً فيها.

وثانياً: أنّ كلّاً من هذه الأخلاقِ التي هي من الكيفياتِ النفسانية، بما أنّها ملكةٌ راسخةٌ، تقابلُها حالٌ من تلك الكيفية، كالشهوة والغضبِ والخوفِ والفرعِ والحزنِ والهَمِّ والخجلِ والفرحِ والسرورِ والغَمِّ، وغيرِ ذلك. والبحثُ عن أسبابِها الطبيعيةِ في الطبِّ، وعن إصلاحِها وتدبيرِها بحيثُ يلائمُ السعادةَ الإنسانيةَ في صناعةِ الأخلاقِ. ومن الكيفياتِ النفسانية: اللذةُ والألم. واللذةُ على ما عرّفوها: إدراكُ الملائمِ بما أنّه ملائم. والألمُ: إدراكُ المنافي بما أنّه منافي. فهما

من الكيف بما أنَّهما من سنخ الإدراك. وينقسمان بانقسام الإدراك، فمنهما حسِّي وخيالي وعقلي، فاللذة الحسِّيَّة كإدراك النفس الحلاوة من طريق الذوق، والرائحة الطيِّبة من طريق الشم. واللذة الخياليَّة إدراكها الصورة الخياليَّة من بعض المِلذَّات الحسِّيَّة. واللذة العقليَّة إدراكها بعض ما نالته من الكمالات الحَقَّة العقليَّة. واللذة العقليَّة أشدُّ اللذائذ وأقواها؛ لتجرِّدها وثباتها. والألم الحسِّي والخيالي والعقلي على خلاف اللذة في كلِّ من هذه الأبواب.

واللذة على أيِّ حالٍ وجوديَّة؛ والألم عديمي، يقابلها تقابل العدم والملكة.

لا يقال: لا ريب في أنَّ الألم شرٌّ بالذات؛ وإذ كان هو إدراك المنافي بما أنَّه منافي، كان أمراً وجوديًّا؛ لأنَّ الإدراك أمرٌ وجودي، وبهذا يفسخ قولهم: إنَّ الشرَّ عدمٌ لا غير.

لأنَّه يقال: وجود كلِّ شيءٍ هو نفس ذلك الشيء، ذهنيًّا كان أو خارجيًّا. فحضور أيِّ أمرٍ عديمي عند المدرك، هو نفس ذلك الأمر العديمي؛ لاتِّحاد الوجود والماهية، والعلم والمعلوم. فالألم الموجود في ظرف الإدراك مصداقٌ للألم، وهو بعينه الألم العديمي الذي هو شرٌّ بالذات. تنبيه:

ما مرَّ من القول في الكيف وأحكامه وخواصه، هو الماثور من الحكماء المتقدمين، وللمتأخرين من علماء الطبيعة خوض عميق فيما عدّه المتقدمون من الكيف، عثروا فيه على أحكام وآثار جمَّة، ينبغي للباحث المتدبِّر أن يراجعها، ويراعي جانبها في البحث.

الشرح

الكيفيات النفسانية هي القسم الثالث من أقسام الكيف، ولا يخفى أن البحث عن الكيفيات النفسانية له ارتباطٌ بعلوم كثيرة كالفلسفة والأخلاق وعلم النفس والمنطق والطبيعات وغيرها، ولذا أفرد له بعض الحكماء كتاباً مستقلاً، وقد تعرّض له المصنّف في هذا المقطع، فبدأ بتعريف الكيفيات النفسانية وبيان أقسامها قبل أن يفصل البحث في بيان مصاديقها.

أما تعريفها فقد عرفها الشيخ^(١) بأنّها: ما لا تتعلّق بالأجسام. وهذا التعريف للكيف النفسانيّ على مبنى المدرسة المشائية والمدرسة الأرسطية، اللتين تذهبان إلى أنّ الكيف النفسانيّ يوجد فقط في المجردات ولا يتعلّق بالأجسام، بخلاف بقية أقسام الكيف، من الكيف المحسوس والكيف الاستعدادي، والكيفيات المختصة بالكميات، فهي متعلّقة بالمادّيات.

أما أقسامها فهي تنقسم انقساماً أولياً إلى قسمين:

القسم الأول: ملكة راسخة، وهو الكيف النفسانيّ الذي لا يزول بسرعة، كملكة العدالة فهي قابلة للزوال لكن بصعوبة.

القسم الثاني: الحال، وهو الكيف النفسانيّ الذي يزول بسرعة.

فالنسبة بين الملكة والحال نسبة الشدّة والضعف. هذا على مبنى المشاء.

وهذا التقسيم أورد عليه المصنّف ما حاصله: إذا كانت النسبة بين الملكة والحال نسبة الشدّة والضعف، فهذا يعني وجود التشكيك بينهما. وهذا يدلّ على أنّهما يدخلان تحت نوع واحد، وأنّ الاختلاف بينهما اختلافٌ عرضيٌّ لا ذاتيٌّ. والاختلاف العرضي بين الملكة والحال أشار إليه الشيخ الرئيس بقوله:

(١) انظر: الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن الثاني من منطق الشفاء.

«وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس؛ فإن الانفصال بينهما ليس إلا بحال النسبة إلى التغير وزمان التغير، وهذا انفصال بأعراض، لا بفصول داخلية في طبيعة الشيء. ولا أيضاً يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنيّتين، كما بين الشخصين، بل يجوز أن لا يكون بينهما اثنيّتين، كما بين شخص واحد بحسب زمانيه، كالصبي والرجل، فإنه ليس يجب أن يكون الصبي شخصاً غير الرجل في ذاته، وإن كان غيراً بالاعتبار؛ فإن الشيء الذي هو حال ما، كابتداء بخلق أو تصنع لم يستقر بعد في النفس، إذا تمرّن عليه، انطبع انطباعاً تشتد إزالته، فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالاً، ثم صار ملكة، فليس بحال»^(١).

وتبعه بهمنيار في التحصيل حيث قال: «والانفصال بين الحال والملكة انفصالاً بأعراض، لا بفصول داخلية في طبيعة الشيء، بل الحال بينهما كالحال بين الصبي والرجل»^(٢).

وقال الفخر الرازي: «اعلم أنّ الكيفيات النفسانية إذا لم تكن راسخة سُميت حالاً، وأمّا إذا صارت مستحكمة سُميت ملكة، والافتراق بينهما افتراقاً بالعوارض لا بالفصول، ولا يجب تغايرهما بالذات، فإن الشيء في ابتداء تكوّنه قبل صيرورته مستحكماً يسمّى حالاً، فإذا صار هو بعينه مستحكماً يسمّى ملكة؛ فيكون الشخص الواحد قد كان حالاً، ثم يصير ملكة، كما أنّ الشخص الواحد قد كان صبيّاً ثم يصير رجلاً. فعلى هذا كلّ ملكة فقد كانت حالاً، أي: كانت قبل استحكامها حالاً، وليس كلّ حالٍ فإنه يصير ملكة. فهذا تلخيص المفهوم من لفظ الحال والملكة»^(٣).

(١) الشفاء (المنطق)، الفصل الثالث: ص ١٨١.

(٢) التحصيل: ص ٣٩٤.

(٣) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ١ ص ٣١٩.

وإذا كان الملكة والحال داخلين تحت نوع واحد، فهو ينافي ما ذهب إليه المشاء من أن الوجودات تختلف وجوداً وماهيةً. أمّا وجوداً فلأن الوجودات عندهم متباينة، ولا يعتقدون بتشكيك الوجود. وأمّا ماهيةً فلأن الماهية لا تقبل التشكيك، فإنه إن أخذ فيها خصوصيةً الأشد لم تصدق على الأضعف، وإن أخذ في حدها خصوصيةً الأضعف لم تصدق على الأشد، وإن لم يؤخذ فيها شيء من الخصوصيتين، كانت الشدة والضعف خارجةً عن الماهية، فلا تشكيك في الماهية.

أمّا مصاديق الكيف النفساني فلا يخفى أنها كثيرة، لاسيما في كتب العرفاء فيما يرتبط بمنازل السائرين والسالكين إلى الله تعالى، وفيما يلي نتعرض للمهم منها:

(١) الإرادة

المراد من الإرادة^(١) المبحوث عنها في المقام هو الإجماع، وذكروا من معاني

(١) للإرادة معاني أخرى، منها: الإرادة بمعنى الحب والرغبة، ويقابلها الكراهة. وهذا المعنى أعمّ مورداً من الإرادة بمعنى الإجماع، وذكر الشيخ الفيّاض: أن المصنّف قدّس سرّه لم يفرّق بين الإرادة بمعنى الإجماع وبين هذا المعنى، ويشهد لذلك مواضع من كلماته في هذا الكتاب، منها عدّه قدّس سرّه هنا الكراهة مقابلاً للمعنى الأوّل. (انظر: تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٥٩).

ومنها: الإرادة بمعنى الميل والرغبة إلى ما يوافق العقل. وهي من خواص الإنسان كالعقل، فهي داعية إنسانية، تدعو إلى ما ينفع في المآل، كما أن الشهوة والغضب دواع حيوانية، تدعوان إلى ما ينفع في الحال. وهذا المعنى أخصّ من المعنى الثاني كما أنّها أخصّ مورداً من الأوّل.

ومنها: الإرادة بمعنى الاختيار والانتخاب العملي، أعني إعمال النفس قدرتها في الفعل أو الترك. وهذه هي التي تكون من صفات الفعل. (انظر: تعليقة الشيخ الفيّاض على

الإجماع: العزم والجزم والقصد الذي يسبق القوة العاملة التي تحرك العضلات ليتحقق الفعل بالخارج، وهذا ما صرح به صدر المتألهين في الأسفار حيث قال: «إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضرورة، ومبادئ الأفعال الاختيارية تنتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب، فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار، فيتبعه الشوق فيعطيه القوة المحركة اضطراراً، فهذه أمور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سبباً للفعل، وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل، كالقوة المحركة التي للأعضاء»^(١).

ويدل على أن المراد بالإرادة في المقام هي الإجماع: أن المصنف قدس سره أردف الإرادة بالإجماع في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثامنة، حيث قال: «وقبل القوة العاملة مبدأ آخر هو الشوقية المنتهية إلى الإرادة والإجماع...»^(٢). فالإنسان إذا أراد أن يشرب الماء مثلاً فهو يتصور الفعل وهو شرب الماء، ثم يحصل له تصديق بالفائدة وهي الإرواء، ثم يحصل له شوق إلى الشرب، عند ذلك تأتي مرحلة تحريك عضلات يده ورفع الماء وشربه. ومنه يتضح: أن الفعل الإرادي له مبادئ أربعة، مبدآن علميان، ومبدآن غير علميين، فأما العلميان فهما التصور والتصديق، وأما غير العلميين فهما الإرادة وتحريك العضلات نحو الفعل، وبعد تحقق هذه المبادئ يمكن صدور الفعل الإرادي من الإنسان، كالأكل والشرب والنوم وما أشبهه، والمبدأ الثالث هو الإرادة التي تتبع الشوق.

نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٥٩).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١١٣-١١٤.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثاني عشر.

بيان ذلك: إننا حينما نتصور فعلاً ونصدق بأن فيه كمالاً وفائدةً لنا، فإن كان التصديق بذلك الكمال ضرورياً لنا، موجوداً راسخاً في أنفسنا، كانت مبادئ الإرادة ضروريةً للنفس، كالتصديق البديهي بالخوف والخطر ولزوم الهروب عند مواجهة حيوان مفترس، فإن مبادئ إرادة الهروب موجودة في النفس بالضرورة. وإن كان العكس، أي: كان التصديق بذلك الكمال نظرياً لا يحصل إلا بإعمال الفكر والنظر، لم تكن مبادئ الإرادة ضروريةً عند النفس.

ومن الواضح: أن الفواعل غير العلمية لا تحتاج في صدور الفعل منها إلى تصور وتصديق وإرادة وشوق وما أشبه، وأمّا الفواعل العلمية فلا بد أن تعرف أفعالها أولاً، أي: تعرف أن هذا الفعل يقع في مسير كمالها وتكاملها - والكمال هنا عبارة عن كل أمر وجودي من شأنه أن يوجد لهذا الفاعل - فتتصور أفعالها ثم تصدق بها، ثم يحصل شوق في النفس نحو هذا الكمال والفعل، وبعد حصول الشوق تحصل الإرادة لدى الفاعل لإنجاز الفعل، وبعد ذلك تتفاعل وتنفعل قواه العاملة بتحريك عضلاته وجوارحه نحو القيام بالفعل، ويصدر منه الفعل.

ولا يخفى: أن هذا كله يختص بالفاعل المختار ذي النفس الإنسانية لا مطلق الفواعل، بل من الفواعل ما لا يحتاج إلى طي هذه المراحل أصلاً لإنجاز أفعاله، كما في الواجب تعالى والمجردات.

وبهذا يتبين: أن الإرادة عند الإنسان تلازم فقدان الكمال؛ إذ لو لم يكن فاقداً للكمال لا تحصل لديه إرادة؛ لأن منشأها فقدان الكمال. وحيث إن الإنسان طالب للكمال، يحصل له شوق وإرادة لذلك الكمال بمجرد أن يعلم بأن فعلاً ما، له دخل في كماله.

والحاصل: أن الإرادة معلومة بالوجدان لدى كل إنسان، فهو يرى أنه يريد أن يشرب الماء أو لا يريد شرب الماء، أو يريد تناول السم أو لا يريد

تناول السمّ، فالإنسان يريد أشياء سواء كانت نافعة أم ضارة، فعلى كلّ حال يشعر بالوجدان أنّ له الإرادة الكاملة في أن يفعل أو لا يفعل.
 إلّا أنّ الكلام والبحث في حقيقة هذا الأمر الوجدانيّ - الإرادة - المعلوم لدى الإنسان بالعلم الحضوريّ، فما هي حقيقة ومفهوم الإرادة؟

حقيقة الإرادة

تقدّم آنفاً: أنّ الإرادة معلومةٌ وجداناً لدى كلّ إنسان، لكن البحث عن حقيقتها.

يرى المصنّف أنّ حقيقة الإرادة وقع فيها خلافٌ بين الحكماء والمتكلّمين. وفيما يلي بيان ما ذكره قدس سرّه حول حقيقة الإرادة.
 إنّ الإرادة غير الشهوة وغير الشوق. أمّا أنّ الإرادة غير الشهوة، فلأنّ الشهوة هي الميل إلى ما يوافق إحدى الحواسّ، فهي الرغبة في الملذّات الحسيّة، وإن شئت فقل: هي الميل الحيوانيّ. والدليل على أنّ الإرادة غير الشهوة: أنّه يوجد كلّ واحدة من الإرادة والشهوة بدون الأخرى، وقد يجتمعان في موردٍ واحد، فينبهما العموم من وجه، فإنّ الإنسان قد يريد ما لا يشتهي كشرّب دواءٍ كرهه، وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعامٍ لذيذٍ يضرّه، وقد يريد ما يشتهي كأكل طعامٍ لذيذٍ لا يضرّه.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «اعلم أنّ الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواسّ والمدارك لإدراك الموافق من الأغذية والأدوية وغير الموافق، ولم يُخلَق له ميلٌ في الطبع وشوقٌ في النفس إليه، أو إرادةٌ إيّاه في العقل يستحثّه على حركةٍ إلى الموافق، أو مقابلات هذه يستحثّه على حركةٍ عن المخالف، لكان البصر وسائر الحواسّ معطلةً في حقّه، فاضطرّ أن يكون له ميلٌ إلى ما يوافقه يسمّى شهوةً، ونفرةً عمّا يخالفه يسمّى كراهةً؛ ليطلب بالشهوة الملائم، ويهرب

بالكراهة عن المنافي. ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة، وإن كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان، لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان الذي هو أشرف أنواع الحيوانات؛ إذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق، أو بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع، والغضب على ما يخالف ذلك، لا يدعوان إلا إلى ما ينفع ويضر في الحال. أمّا في المآل فلا يكفي هذه الداعية المسماة بالشهوة أو الغضب، فخلق الله للإنسان داعيةً أخرى فوق الشهوة والغضب مسخرة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخروية، المعرف لحسن الثواب وقبح العقاب. وهذه الداعية هي المسماة بالإرادة^(١).

وأما أنّ الإرادة غير الشوق^(٢)، فلأنّ الشوق هو الشهوة لكن بنحو شديد ومؤكّد، والإنسان قد يشتاّق اشتياقاً شديداً إلى شيءٍ معيّن لكنّه لا يريدّه، مثلاً: يشتاّق شوقاً شديداً لزيارة النبيّ صلى الله عليه وآله ويتوسّل إليه بأن يقف متوجّهاً إليه، لكنّه لا يريد ذلك لأنّه يتعرّض به للأذى من قبل الأعداء، وبهذا يتّضح: أنّ الإرادة شيءٌ والشوق شيءٌ آخر.

قال المصنّف قدّس سرّه في تعليقه على الكفاية، ما حاصله: إنّ الإرادة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ١٥٨؛ وهذا بعينه ما قاله التفتازاني في شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٣٦.

(٢) ذهب الحكيم السبزواري إلى تعريف الإرادة بأنها الشوق الأكيد، حيث قال في شرح المنظومة، ص ١٨٤: «إنّ الإرادة فينا شوقٌ مؤكّدٌ يحصل عقيب داعٍ»؛ وقال في تعليقه على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦ ص ٣٢٣ الرقم (١): «وذلك لأنّ الإرادة فينا هي الشوق الأكيد الشديد الموائف للمراد»؛ ونسبه صدر المتألّهين إلى الأوّلين في الأسفار: ج ٤ ص ١١٤، وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «يظهر أنّ الإرادة غير الشوق المؤكّد الذي عرفها به بعضهم».

ليست هي الشوق الأكيد، إذ الشوق يتعلّق بالأعيان كما يتعلّق بالأفعال الاختيارية، والإرادة لا تتعلّق إلا بالأفعال الاختيارية. وأيضاً يمكن تحقّق الشوق الأكيد - بالوجدان - مع استحالة الفعل، وواضح أنّ الإرادة لا تتحقّق بعد العلم باستحالة الفعل^(١).

وإذا كانت الإرادة ليست الشهوة ولا الشوق، فما هي حقيقة الإرادة؟ يقول المصنّف: لا نستطيع أن نعطي للإرادة مفهوماً محدّداً، ولكن يمكن تعيين موقعها.

بيان ذلك: إنّ الفاعل القريب للأفعال هو الصورة النوعية، كما تقدّم، والصورة النوعية للإنسان هي النفس الإنسانية، ولكنّ هذا المبدأ والفاعل القريب للأفعال على نحوين:

النحو الأوّل: يكون فاعلاً علمياً، أي: إنّ لعلمه دخلاً في فعله، من قبيل الإنسان حينما يقرأ أو يأكل أو يتحرّك، فهو يفعل الفعل بعلم، وهذا فاعلٌ بالاختيار.

النحو الثاني: يكون فاعلاً غير علميٍّ، أي: ليس لعلمه دخلٌ في فعله، من قبيل النار عندما تحرق، فهي تفعل فعلها لكن لا بعلم.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ المبدأ القريب لأفعال الإنسان هو الصورة النوعية^(٢)، فإذا كانت النفس الإنسانية مبدأً علمياً لأفعال الإنسان، أي:

(١) تعليقة السيّد العلامة على كفاية الأصول: ص ٧٧.

(٢) تارةً يعبر عنه الصورة النوعية، وأخرى النفس الإنسانية، وثالثة بالكمال الأوّل، بمعنى مفاد كان التامة، في قبال الكمال الثانويّ الذي هو مفاد كان الناقصة، لأنّ الكمال الأوّل هو الصورة النوعية، والكمال الثانوي هو تلك الكمالات التي تعرض على الكمال الثانوي، والمراد بالكمال الثانوي: هو الوجود الذي هو مفاد كان الناقصة وليس الكمال الأخلاقي.

لكمالاته الثانويّة، فلا بدّ أن يتصوّر الإنسان الفعل أولاً، ثمّ يصدّق بفائدة ذلك الفعل، بمعنى أنّه ملائم له أم أنّه منافر له، وإذا صدّق أنّه ملائم له يحصل له شوق أكيدٌ للفعل ثمّ يتبعه بالإرادة، عند ذلك يعمل الإنسان قدرته، فإذا أعمل قدرته، حينئذٍ تتحرّك العضلات^(١). فإذا تحرّكت العضلات، عند ذلك يتحقّق الفعل. وهذه هي مبادئ الفعل.

إن قيل: أنتم قلتم: إنّ مبادئ الفعل هو تصوّر ثمّ تصديق ثمّ شوق أكيدٌ ثمّ إرادة ثمّ إعمال القدرة، لكن نسأل: ما الدليل على وجود الإرادة بعد الشوق الأكيد، فلعلّ المتحقّق بعد الشوق الأكيد هو إعمال القدرة وليس الإرادة؟ فتكون مبادئ الفعل هكذا: تصوّراً، تصديقاً، شوقاً أكيداً، إعمالاً للقدرة؟

يجيب المصنّف على ذلك: بأنّ الدليل والشاهد على وجود الإرادة بعد الشوق الأكيد وقبل إعمال القدرة، هو أنّ الإنسان قد يحصل له تصوّر وتصديق بالفعل وشوق أكيد، لكن لا يعمل القدرة، من قبيل أن يتصوّر القيام ويصدّق بالفائدة، ويحصل له شوق شديدٌ له، ولكنه لا يقوم؛ لأنّه عاجز عن القيام وهو لا يعلم بعجزه، وعليه فلا يستطيع الفعل الذي أراه. وهذا يعني أنّ الإرادة غير إعمال القدرة، لأنّه قد تكون الإرادة موجودةً لكنّ إعمال القدرة غير موجودٍ، لعجزه مثلاً.

وبهذا يتّضح: أنّ مبادئ الفعل الإراديّ في الإنسان هو العلم - التّصوّر والتصديق - والشوق الأكيد والإرادة والقوّة العاملة المحرّكة. نعم، إنّ التّصوّر والتصديق المولّد للشوق الأكيد على نحوين:

(١) لا يخفى أنّ حركة العضل من الصفات القائمة بالعضل، وإنّما يستتبع الإرادة فيما إذا كان الفعل المراد فعلاً جارحياً، وأمّا في الأفعال الجوانحيّة فلا يحتاج إلى حركة العضلات.

النحو الأول: التصوّر والتصديق البديهيّ، وهذا النحو لا يحتاج إلى تأمل وتفكير، من قبيل أنّ الإنسان يومياً يجلس ويذهب إلى عمله أو إلى درسه أو عندما يجوع يأكل، فهذه الأمور لا تحتاج إلى تصوّر الموضوع ثمّ تصوّر الفائدة، بل بالبداهة حينما يجوع الإنسان يأتي ويأكل، من دون تفكير وتأمل، بل أكثر من هذا فإنّ الإنسان حينما يمشي، فكلّ قدم يرفعه فهو فعلٌ اختياريّ، لكن لا يتصوّر الفعل ثمّ يصدق بالفائدة لكي يحصل له شوقٌ أكيد، بل أكثر من ذلك: إنّ تكلم الإنسان فعلٌ اختياريّ، لكنّ هذا الفعل الاختياريّ لا يعني أنّ كلّ حرفٍ ينطقه يتصوّره ثمّ يصدّق بفائدته، ولو فعل ذلك لتلكاً الإنسان وانقطع عن الكلام، بحسب تعبير المصنّف. ولهذا يقول المصنّف: «إذا كان التصديق بفائدة الفعل ضرورياً أو ملكةً راسخة» ومراده من الضروريّ هو البديهيّ، أمّا الملكة الراسخة فهو النظريّ الذي قام عليه الدليل.

النحو الثاني: التصوّر والتصديق النظريّ، وهذا النحو يحتاج إلى تصوّر الموضوع والتفكير به لكي يحصل له التصديق بالفائدة.

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ المصنّف لم يبيّن مفهوم الإرادة، لكن حدّد لنا موقعها، وهي أنّها تتوسّط بين الشوق الأكيد وإعمال القدرة لتحريك العضلات وتحقيق الفعل في الخارج.

والنتيجة: أنّ الإرادة هي غير الشهوة وغير الشوق الأكيد وغير إعمال القدرة وتحريك العضلات. نعم، موقعها أنّها تتوسّط بين الشوق الأكيد وإعمال القدرة لتحريك العضلات وتحقيق الفعل في الخارج.

النتائج المترتبة

١. المبدأ القريب لأفعال الإنسان الاختيارية هو الصورة النوعية

الصورة النوعية هي النفس الإنسانية، لأنّ الصورة النوعية هي الكمال

الأولي، أمّا التصوّر والتصديق والشوق والإرادة فهذه كلّها كمالات ثانويّة، وهي شرائط لفاعليّة الفاعل وهي الصورة النوعيّة، فإنّ الفاعل - وهو الصورة النوعيّة أو النفس الإنسانيّة - يحتاج في فعله إلى عدد من الشرائط، ولتقريب ذلك بالمثال: لكي يتحقّق الإحراق - الذي هو أثرٌ من آثار النار التي هي المبدأ القريب له - لابدّ من توفر عدد من الشرائط، من قبيل التماسّ بين النار وبين المادّة المحترقة. وفي المقام كذلك فإنّ المبدأ الفاعليّ القريب لأفعال الإنسان الاختياريّة هي الصورة النوعيّة، وهذه الصورة النوعيّة التي هي الفاعل القريب تحتاج إلى عددٍ من الشرائط لتصحّح فاعليّة الفاعل، ومن هذه الشرائط: تصوّر الفعل ثمّ التصديق بالفائدة، وبعد ذلك يتحقّق الشوق الأكيد للفعل، ويترتّب عليه إرادة ذلك الفعل، ثمّ إعمال القدرة وتحريك العضلات لتحقيق الفعل في الخارج.

ففاعليّة الصورة النوعيّة التي هي النفس فاعليّة ناقصةٌ تتوقّف على مجموعة من الشرائط، ولذا قالوا: إنّ هذه الشرائط لتصحّح فاعليّة الفاعل.

أمّا عدم الموانع فهي لتصحّح قابليّة القابل، فالورقة لا تحترق إلّا بعد أن تتمّ شرائط الفاعل من قبيل التماسّ بين الورقة والنار، وكذلك لابدّ أن ترتفع الموانع وهي من قبيل عدم الرطوبة في الورقة.

وفي المقام ينبثق هذا السؤال: إنّ الشوق الأكيد - الذي يأتي بعد التصديق بالفائدة - هل يحتاج إلى شوقٍ آخر سابقٍ عليه؟

الجواب: قالوا: إنّ الشوق الأكيد لا يحتاج إلى شوقٍ سابقٍ عليه، وإلّا لزم التسلسل في الشوق، لأنّ الشوق الثاني هل وُجد من نفس العلم، أي: من التصوّر والتصديق، أم من الشوق إلى الشوق؟ فإن قلت: وُجد ونشأ من نفس العلم - التصوّر والتصديق - فيرد عليه لماذا لم نقل: إنّ الشوق الأوّل نشأ من العلم. وإن قلت: إنّ الشوق الثاني نشأ من شوقٍ سابقٍ له، وهذا الشوق الثاني

يحتاج إلى شوق ثالث ثم رابع وهكذا، فيلزم التسلسل في الشوق لا إلى نهاية.
ومن هنا قالوا: إنّ الشوق يتولّد بشكل طبيعيّ، أي: بالضرورة من العلم
الذي هو تصوّر والتصديق.

ولذا قال المصنّف: «ويتبعه الشوق من غير توقّف على شوق آخر»، أمّا
الإرادة التي تأتي بعد الشوق فهي كذلك تتحقّق بالضرورة ولا تحتاج إلى إرادة
سابقة لها، وإلّا لزم التسلسل في الإرادات، وهذا يعني: أنّ الإرادة ضروريّة،
وليست فعلاً اختياريّاً. وليس المراد من كون الإرادة ضروريّة: أنّ الإنسان
يجب عليه أن يريد الفعل وأنّه مقهور من قبل عامل خارجيّ على الإرادة، بل
المراد من ذلك: أنّ الإنسان مفطور على ذلك، وهو أنّه إذا شخّص كمالاً
وصدّق بفائدته، حينئذٍ يحصل له شوق أكيد وإرادة لذلك الفعل، وهذا لا
يعني أنّه لا يستطيع أن يرفض الفعل، من قبيل قولنا: إنّ الله تعالى عادلٌ
بالضرورة، فكونه تعالى عادلاً بالضرورة لا يعني أنّ الله تعالى مجبورٌ على
العدل، ولا يستطيع أن يظلم، بل هو تعالى قادر على الظلم لكن كتب على
نفسه الرحمة.

فالضرورة هنا ليست مقابل الاختيار، بل المراد منها أنّنا نعلم بتحقيق
الإرادة بعد تحقّق الشوق، ومن ثمّ سيحرّك الإنسان العضلات ويوجد الفعل
في الخارج. وبعبارة أخرى: إنّ الإنسان رُكّب تكويناً أنّه إذا تصوّر كمالاً
وصدّق بفائدته فهو يشّاق إليه وأنّه يريد، وهذا لا يعني الإلجاء والجبر
والقهر من قبل عامل خارجيّ.

ويتلخّص من ذلك: أنّ الإنسان إذا علم بفعل أنّه خيرٌ وكمالٌ له، يحصل
له ميلٌ وشوقٌ لذلك الفعل بالاضطرار، من قبيل الجائع حينما يرى الطعام
فإنّه يحصل له شوقٌ وميلٌ، فإن اختار الفعل (الأكل) تحصل له إرادةٌ على
الفعل وهي إجماع العزم وتحريك العضلات لتحقيق الفعل خارجاً، وإن لم

يختار الفعل كما في الصائم، فإنه وإن حصل له شوقٌ نحو الطعام، لكنه لا يختار الأكل فلا تحصل له إرادةٌ نحو الفعل.

إن قيل: إن حصول الإرادة اضطراراً بعد الشوق والميل، يلزم منه أن تكون الإرادة اضطرارية لا اختيارية، فيكون الفعل إرادياً، لكنه ليس اختيارياً. الجواب: إن حصول الإرادة بعد الشوق والميل ليس اضطراراً، وإنما بالمشيئة والاختيار، فإن شاء الفعل أراد، وإن لم يشأ لم يرد، فالإرادة هنا اختيارية والفعل اختياري.

٢. أفعال الإنسان التي للعلم دخلٌ فيها لا تخلو من إرادة الفاعل

كل فعلٍ من أفعال الإنسان التي للعلم دخلٌ في صدوره، فهو فعلٌ لا يخلو عن إرادة الفاعل، حتى لو كان الفعل إجبارياً.

وبيان ذلك: أن الأفعال الاختيارية التي تصدر من الإنسان على نوعين:
الأول: الأفعال التي يفعلها الإنسان بعد أن يتصور الفعل ثم يصدق بفائدته، فيحصل له شوقٌ أكيدٌ وجزمٌ وعزمٌ على الفعل، من قبيل أن يشتري بيتاً فقد يحتاج إلى أيام، بل شهور، يفكر ويتأمل إلى أن يتم تلك المراحل ومن ثم يتحقق الفعل.
الثاني: الأفعال التي تصدر من الإنسان من دون حاجةٍ إلى تأملٍ وتفكيرٍ وتروؤ؛ لوجود ملكة التصديق بالفائدة، من قبيل تكلم الإنسان، فالتكلم فعلٌ اختياري، لأنه لا يتكلم إلا بعد تصور الفائدة والتصديق بها. فكل حرفٍ وكلمةٍ تصدر من الإنسان هي فعلٌ اختياري، لكن هذا الفعل - لوجود ملكة التصديق بفائدته - لا يشعر بتلك المراحل من التصور والتصديق والشوق والجزم، ومن قبيل أنه يقوم من مقامه مباشرةً بمجرد إحساسه بالخطر.

إذا تبين ذلك نقول: لا فرق بين الإنسان الذي قام من الجدار المائل بمجرد شعوره بسقوطه، وبين قيام الإنسان الذي كان جالساً وجاء إليه ظالم،

وقال له: إن لم تقم أقتلك، فهو يفعل القيام بإرادته، وإن كان مجبوراً، والشاهد على ذلك: أن ذلك الإنسان يستطيع أن يبقى في مكانه ولا يقوم.

ومن هنا يتضح: أننا حينما نحلل الفاعل الذي يصدر الفعل منه بإرادته، والذي يكون لعلمه دخل فيه، نجد أن لا فرق بين الفاعل بالجبر وبين الفاعل غير المجبور، إذ كما أن الفاعل للفعل غير المجبور عليه أنه يتصور الفائدة للفعل ويرجح الفعل على الترك، فكذلك الفاعل بالجبر فإنه يتصور فائدة الفعل المجبر عليه فيرجحه على الترك، كل ذلك بإرادته. نعم، الفرق بينهما: أن الفاعل غير المجبر أمامه طريقان إما الفعل وإما الترك، أما الفاعل المجبر فهو ينسدد أمامه أحد الطريقتين، ويبقى أمامه طريقاً واحداً.

وعلى هذا فلا فرق من الناحية الفلسفية بين الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر، إذ كلاهما لا يخلوان من إرادة الفاعل، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل السابع من المرحلة الثامنة

نعم، من الناحية الاجتماعية فرق العقلاء - والشارع كذلك - بين الفاعل غير المجبور (الذي يُصطلح عليه بالفاعل بالقصد) وبين الفاعل بالجبر، من جهة ترتيب بعض الآثار الاعتبارية، من قبيل الثواب والعقاب، فالفعل المجبر عليه لا تترتب عليه الآثار، لذا لا يرتب الشارع الآثار على العقود التي أكره وأجبر على إيقاعها، فلا يترتب أثر البيع من النقل والانتقال على البيع الإكراهي.

ومن الواضح: أن هذه الآثار إنما هي آثار اعتبارية، وليست آثاراً حقيقية تكوينية، وهذا ما يشير إليه المصنف في تفسيره حيث قال: «الفعل الإرادي الصادر عن علم وإرادة، ينقسم ثانياً إلى قسمين: فإن ترجيح أحد جانبي الفعل والترك إما مستند إلى نفس الفاعل من غير أن يتأثر عن آخر، كالجائع الذي يتروى في أكل خبز موجود عنده حتى رجح أن يبقيه ولا يأكله؛ لأنه كان مال الغير من غير إذن منه في التصرف، فانتخب الحفظ واختاره، أو رجح الأكل

فأكله اختياراً، وإما أن يكون الترجيح والتعيين مستنداً إلى تأثير الغير، كمن يجبره جبارٌ على فعلٍ بتهديده بقتل أو نحوه، ففعله إجباراً من غير أن يكون متعيّناً بانتخابه واختياره. والقسم الأول يسمّى فعلاً اختياريّاً، والثاني فعلاً إجباريّاً.

هذا وأنت تجد بجودة التأمل أنّ الفعل الإجباريّ وإن أسندناه إلى إجبار المجبر وأنّه هو الذي يجعل أحد الطرفين محالاً وممتنعاً بواسطة الإجبار، فلا يبقى للفاعل إلا طرفٌ واحد، لكنّ الفعل الإجباريّ أيضاً كالاختياريّ لا يقع إلا بعد ترجيح الفاعل المجبور جانب الفعل على الترك، وإن كان الذي يجبره هو المتسبّب إلى الفعل بوجه، لكنّ الفعل ما لم يترجّح بنظر الفاعل وإن كان نظره مستنداً بوجهٍ إلى إجبار المجبر وتهديده، لم يقع، والوجدان الصحيح شاهدٌ على ذلك، ومن هنا يظهر أنّ تقسيم الأفعال الإرادية إلى اختياريّة وجبريّة، ليس تقسيماً حقيقياً ينوّع المقسم إلى نوعين مختلفين بحسب الذات والآثار، فإنّ الفعل الإراديّ إنّما يحتاج إلى تعيينٍ وترجيحٍ علميّ يعيّن للفاعل مجرى فعله، وهو في الفعل الاختياريّ والجبريّ على حدٍّ سواء، وأمّا أنّ ترجيح الفاعل في أحدهما مستندٌ إلى رسله وفي آخر إلى آخر، فلا يوجب اختلافاً نوعياً يؤدّي إلى اختلاف الآثار. ألا ترى أنّ المستظلّ تحت حائطٍ إذا شاهد أنّ الحائط يريد أن ينقضّ، فخرج خائفاً، عدّ فعله هذا اختياريّاً؟ وأمّا إذا هدّده جبارٌ بأنّه لو لم يقم لهدم الحائط عليه، فخرج خائفاً، عدّ فعله هذا إجباريّاً، من غير فرقٍ بين الفعلين والترجيحين أصلاً، غير أنّ أحد الترجيحين مستندٌ إلى إرادة الجبار^(١).

٣. الملاك في اختياريّة الفعل تساوي النسبة إلى الترك والفعل

لكي يتّضح المطلوب، ينبغي بيان معاني الاختيار، إذ يطلق الاختيار على معانٍ أربعة:

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١ ص ١٠٧.

المعنى الأول: الاختيار مقابل الجبر؛ وهو عبارة عن كون الفاعل ذي الشعور يفعل الفعل على أساس رغبته ومن دون أن يكون مجبراً أو مقهوراً من قبل فاعل آخر.

المعنى الثاني: وهو قبال الفعل الإكراهي الذي يأتي نتيجةً لضغط الآخرين وتهديدهم، فيختار الإنسان المكره الفعل، ففي هذه الحالة يكون الإنسان مختاراً في الحقيقة؛ إذ بإمكانه أن لا يمثل لإرادة الآخرين وإن تعرض للأذى أو القتل.

المعنى الثالث: وهو قبال الفعل الاضطراري، وذلك أن يكون انتخاب الفعل من قبل الفاعل نتيجةً لضيق إمكاناته، فيبيع داره مثلاً لأجل علاج ولده، أو يأكل الميتة في زمان القحط، فإن فعله هذا باختياره لكنه نتيجة لظروف معينة اضطرته لذلك الفعل.

وهذه المعاني الثلاثة للاختيار ليست هي المقصودة في المقام.

المعنى الرابع: أن يكون للفاعل رغبان متضادّتان فيرجح إحدهما على الأخرى، وهذا المعنى من الاختيار مساوٍ للانتخاب، ويعتبر الأساس والملاك للثواب والعقاب.

وهذا هو المعنى المراد من الاختيار الذي يكون الملاك في اختيارية الفعل، فكلّ فعل عُرض على الإنسان، وكانت نسبة الإنسان إلى ذلك الفعل متساوية إلى الفعل والترك، يسمّى فعلاً اختيارياً.

بمعنى: أن الإنسان بذاته وبما هو هو، في مقابل الإنسان العالم بفائدة الفعل المشتاق له المرید إياه، حيث إنه بذلك يصير تامّ الفاعلية ويجب به الفعل، فلا تستوي نسبته إلى الفعل والترك.

فمراد المصنّف من أن الملاك في الاختيار الذي هو كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك، المستلزم لتساوي نسبة الفاعل إلى الفعل والترك، هو

تساوي نسبة الفاعل بما أنه علة ناقصة إلى الفعل والترك، بمعنى: أن الإنسان بما أنه فاعل - لا علة تامة - يمكن أن يدرك كون الفعل كمالاً، فيشتاق إليه، فيريده، ويفعله، ويمكن أن يدرك كون الترك كمالاً، فيشتاق إليه، فلا يريد الفعل، ولا يفعله. وإن كان بالنظر إلى الفاعل وهو تامّ الفاعلية يكون الفعل ضرورياً، وعليه فلا تنافي بين نسبة الإنسان إلى الفعل - وهي نسبة الإمكان والتساوي بين الفعل والترك - وبين كون الفعل ضروريّ التحقق بالنظر إلى الفاعل التامّ.

ولذا يقول المصنّف في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة: «نسبة العلة الفاعلية - بما أنها إحدى العلل الأربع إلى الفعل - ليست نسبة الوجوب؛ إذ مجرد وجود العلة الفاعلية لا يستوجب وجود المعلول، ما لم ينضم إليها سائر العلل، اللهم إلا أن يكون الفاعل علة تامة وحدها. ومجرد فرض الفاعل تامّ الفاعلية، والمراد به كونه فاعلاً بالفعل بانضمام بقية العلل إليه، لا يوجب تغيير نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب»^(١).

(٢) القدرة

من الكيفيات النفسانية: القدرة، وهي في اللغة: الملك والغنى واليسار؛ قال ابن منظور في لسان العرب: «يقال قدر على الشيء، أي: ملكه فهو قادر وقدير، وقوله: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٥) أي: قادر، والقدر: الغنى واليسار»^(٢).

أمّا القدرة في الاصطلاح الفلسفيّ فهي: المبدئية للفعل عند المشيئة، والترك عند عدمها، بمعنى: أنّ الفاعل في ذاته بنحو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم

(١) نهاية الحكمة، الفصل العاشر من المرحلة الثامنة.

(٢) لسان العرب: ج ٥ ص ٧٦.

يفعل، وهذا التعريف مقابل تعريف آخر للمتكلمين بأن القدرة هي صحّة الفعل والترك - كما سيأتي تفصيله في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة - ويقابلها العجز^(١).

وقد أشار صدر المتألهين إلى هذين التعريفين بقوله: «إنّ للقدرة تعريفين مشهورين أحدهما: صحّة الفعل ومقابله، أعني الترك، وثانيهما: كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والتفسير الأوّل للمتكلمين، والثاني للفلاسفة»^(٢).

وبهذا يتّضح: أنّ التعريف الفلسفي للقدرة يتضمّن قيوداً ثلاثة:

١. المبدئية للفعل لا الانفعال.
٢. العلم، أي: إنّ القدرة ترتبط بالفعل الذي لفاعله علمٌ به.
٣. الاختيار، إذ لا يكفي علم الفاعل بالفعل، بل لابدّ أن يكون قادراً على الإتيان بالفعل بالاختيار.

فالقيد الأوّل (وهو المبدئية للفعل) بمعنى: أن يكون الشيء مصدراً للفعل، وعلى هذا فلا يكون الانفعال قدرةً سواءً كان انفعالاً شديداً كالسمع

(١) اختلفوا في أنّ التقابل بينهما هل هو تقابل الملكة والعدم أو تقابل التضاد؟ فيه قولان: القول الأوّل: إنّ التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، لأنّ العجز عدم القدرة (عمّا من شأنه أن يكون قادراً). وهذا مذهب أبي هاشم من المعتزلة. وتبعه المحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد: ص ١٧٥، وانظر: كشف المراد: ص ٢٥٠.

القول الثاني: إنّ التقابل بينهما تقابل التضاد. وهذا مذهب الأشاعرة وجهور المعتزلة على ما نقل في شرح المواقف: ص ٢٩٩؛ وشرح المقاصد: ج ١ ص ٢٤٣؛ وشوارق الإلهام: ص ٤٤٢؛ وشرح التجريد للقوشجي: ص ٢٧٦؛ وذهب إليه صدر المتألهين في الأسفار: ج ٤ ص ١١٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٣٠٧.

أو انفعالاً ضعيفاً كالحديد.

فاتّضح: أنّ القوّة أعمّ مطلقاً من القدرة؛ لأنّ القوّة تطلق على الفعل والانفعال معاً، بخلاف القدرة فإنّها لا تطلق إلّا على ما كان مبدأً للفعل لا الانفعال، كما سيأتي في خاتمة المرحلة التاسعة: أنّ القوّة تُطلق على الفعل ومبدئه، وعلى الانفعال ومبدئه أيضاً.

أمّا القيد الآخر (وهو مبدئية الفعل عن علم، وأن يكون لعلم الفاعل مدخليّة في صدور الفعل) فعلى ضوء هذا القيد لا تسمّى القوى الطبيعيّة قدرة؛ لأنّها عادمةٌ للشعور. فمثلاً: لا تتّصف الحرارة بأنّها ذات قدرة على الإحراق؛ لعدم العلم بفعلها، كذلك لا تسمّى النفس الإنسانيّة في عمليّة هضم المعدة للطعام بأنّها ذات قدرة؛ لعدم مدخليّة علمها في تحقّق الفعل خارجاً، فإنّها وإن كانت تعلم بعمليّة هضم المعدة للطعام، لكن لا مدخليّة لعلمها بعمل المعدة في عمليّة الهضم، فالنفس الإنسانيّة تعلم بالفعل، لكن لا من حيث هي الفاعل وإنّما من حيث وجود فاعلٍ آخر وهو المعدة.

وأمّا القيد الثالث فمعناه: أن يكون الانبعاث نحو الفعل بالقصد والاختيار. وممّا تقدّم يتّضح: أنّ القدرة عند الإنسان لها عدّة قيود وهي: المبدئية للفعل، والعلم، والشوق والإرادة.

القدرة عند الواجب تعالى

أمّا ثبوت القدرة في الواجب تعالى فلا بدّ أن يكون بالنحو الذي ينسجم مع الواجب تعالى وغناه، وبما يتلاءم مع قاعدة: أنّ له تعالى من كلّ كمالٍ وجوديٍّ أعلاه وأشرفه، بحيث يكون منسجماً مع الذات الواجبة، وعلى هذا فلا بدّ من إلغاء وتجريد القدرة من النواقص والأعدام الموجودة في مصاديقها المحدودة والناقصة، مثلاً: إنّ قدرة الإنسان على إنجاز أفعاله الاختيارية

مشروطة بالتصوّر والتصديق والشوق والميل والإرادة، وهي شرائط منزّه عنها الواجب تعالى.

أمّا التصوّر والتصديق فالواجب منزّه عنهما، لأنّهما من أقسام العلم الحسوليّ الذي تقدّم استحالة ثبوته للواجب تعالى.

وأمّا الشوق والميل فلا مجال لهما في الساحة الإلهيّة المقدّسة؛ لأنّ الشوق والميل هما الرغبة إلى كمالٍ مفقود؛ فهما يلازمان فقدان وهو نقص، والواجب تعالى منزّه عن كلّ نقص.

أمّا الإرادة التي هي إجماع العزم، فالواجب منزّه عنها؛ لأنّ الإرادة كميّة نفسانيّة حاصلة بعد العلم والشوق، والكميّة النفسانيّة هي أحد أنواع مقولة الكيف، التي هي مقولة عرضيّة داخلّة تحت المقولات الماهويّة الممكنة، وقد تقدّم: أنّ الواجب تعالى منزّه عن الماهيّة والإمكان، فلا إرادة للواجب بمعنى الكميّة النفسانيّة الحاصلة بعد العلم والشوق.

فالواجب تعالى بما أنّه واجب الوجود من جميع الجهات، وأنّ صفاته الذاتيّة - كالقدرة - عين الذات، وذاته تعالى لا ماهيّة له، ينتج: أنّ القدرة المنسوبة إليه تعالى هي مبدئيّة الفعلية، وأنّها صرف الوجود، فهو قدرة لا عجز فيها.

وإلى هذا المعنى أشار المصنّف في حاشيته على الأسفار بقوله: «ثمّ إنّ الواجب تعالى وجودٌ لا يشوبه عدم، ومطلقٌ غير متقيّد بقيدٍ ولا محدودٍ بحدٍّ، على ما تدلّ عليه البراهين، وفاعلٌ للكلّ بنفس ذاته لا بأمرٍ يلحقه من خارج، وقد أُقيم عليه البرهان. فإذا كان ذاته هو مبدأ الفعل وهو مطلقٌ غير مقيّد، فلا يكون مقيّداً بالفعل؛ لامتناع الترك، ولا بالترك؛ لامتناع الفعل، بل مبدأ فعله الذي هو ذاته، مطلقٌ غير مقيّد بالفعل أو الترك، أي: بوجوب الفعل أو الترك، وهذه هي القدرة الواجبيّة وهي عين الذات. وإذا كانت الذات المتعالية في مبدئيّتها للفعل مطلقة عن أيّ قيد مفروض، فلا يقهره شيءٌ هو فوقه أو في عرضه، بإيجاب الفعل عليه ولا

واجب غيره، ولا يقهره شيءٌ من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه»^(١) وسيأتي تفصيلها في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة.

الفرق بين قدرة الواجب وقدرة الإنسان

نمّا تقدّم يتّضح: أنّ الفرق بين قدرة الواجب تعالى وقدرة الإنسان بما يلي:

١. إنّ قدرته تعالى عين ذاته، وحيث إنّ ذاته تعالى لا متناهية، فقدرته لا متناهية، ويستحيل أن يوصف بالعجز. أمّا القدرة في الإنسان فليست عين ذاته، فقد يوصف الإنسان بالقدرة تارةً ويوصف بالعجز تارةً أخرى.
٢. إنّ قدرته تعالى بالفعل، فيعملها متى ما شاء، ولا تتوقّف على شرط، أو عدم مانع، ولذا كانت نسبته تعالى إلى الفعل نسبة الوجود، أمّا القدرة عند الإنسان فهي بالقوّة، لأنّها متوقّفة على شرائط، فإذا توفّرت الشرائط يمكن أن يعمل القدرة، وإن لم تتوفّر الشرائط فلا يمكنه أن يعملها، ولذا كانت نسبة الحيوان إلى الفعل نسبة الإمكان.
٣. قدرة الله تعالى حيث إنّها عين ذاته وإنّه تعالى لا ماهيّة له، فالقدرة فيه تعالى وجود، بل صرف الوجود؛ ولذا تكون من المفاهيم الفلسفيّة لا الماهويّة. أمّا القدرة عند الإنسان فهي عرضٌ من الكيفيات النفسانية.

(٣) العلم

المراد بالعلم الذي يكون من الكيفيات النفسانية: العلم الحسولي^(٢) ولكي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة بحاشية العلامة الطباطبائي: ج ٦ ص ٣٠٧.

(٢) اختلف في جنس العلم على أقوال:

القول الأوّل: إنّ العلم من الكيفيات النفسانية. وهذا هو المشهور بينهم. (انظر: شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٢٤؛ وإيضاح المقاصد: ص ١٩٥-١٩٦؛ وتجريد الاعتقاد: ص ١٦٩).
القول الثاني: إنّ العلم من مقولة الإضافة. وهذا ما ذهب إليه الفخر الرازي في المباحث

يتّضح المطلوب ينبغي بيان أقسام العلم. وسيأتي في المرحلة الحادية عشرة: أن العلم ينقسم إلى قسمين:

الأول: العلم الحضورى. وهو حضور ذات المعلوم ووجوده لدى العالم، وسنذكر: أن العلم الحضورى لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه، وإنما يشمل علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلة^(١). وهذا واضح بناءً على مباني الحكمة المتعالية التي ترى أن وجود المعلول وجوداً رابطاً بالنسبة إلى وجود علته، قائم به غير مستقل عنه بوجه. فكما أن المعلول حاضرٌ بتمام وجوده لعلته، غير

المشرقة: ج ١ ص ٣٣١.

القول الثالث: إن العلم من مقولة الانفعال. وهذا ما تعرض له الحكيم السبزواري في شرح المنظومة (قسم الحكمة): ص ١٤١. وقال المحقق الآملى توضيحاً لما أفاده الحكيم السبزواري: «عند علمنا بشيء بالعلم الحسولى ثلاثة أشياء:

١. الصورة الحاصلة من الشيء عندنا التي معلومة لنا بالعلم الحضورى.
٢. الانفعال الحاصل فينا بحصول تلك الصورة لخروجنا به من النقص إلى الكمال ومن القوة إلى الفعل.

٣. إضافة بين تلك الصورة الحاصلة وبين ما يطابقها ويحكيها، أعني المعلوم بالعرض. فمن قال بأن العلم من مقولة الكيف، نظر إلى نفس تلك الصورة القائمة بالذهن التي وجودها في نفسها عين وجودها لدى الذهن. فهي كيف (أي: عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة بالذات) ونفساني (أي: قائم بالنفس، متقوم بها، قيام العرض بالموضوع). ومن قال بأنه من مقولة الانفعال، نظر إلى الانفعال الحاصل منه للنفس.

ومن قال إنه من مقولة الإضافة، نظر إلى الإضافة التي بينها وبين المعلوم بالعرض. والتحقيق: أن العلم من مقولة الكيف، لأنه نفس تلك الصورة. وإنما الانفعال والإضافة حاصلان بحصولها، فيكون إطلاق العلم عليهما من باب اشتباه ما بالعرض إلى ما بالذات». درر الفوائد: ج ١ ص ٤١٣.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٦٢، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثالث عشر.

محبوب عنها، كذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها، الرابط لها، القائم بها، المستقل باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً.

قال الطباطبائي: «والقرآن الكريم أول كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع. فالكتب السماوية السابقة - على ما بأيدينا - ساكنة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله، وتخلو عنه الأبحاث الماثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل، فإن العلم الحضوري عندهم كان منحصرًا في علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام، فللقرآن المنّة في تنقيح المعارف الإلهية»^(١).

الثاني: العلم الحسولي. وهو حضور صورة الشيء في الذهن، بمعنى: أن الأشياء تحضر إلى الذهن بماهياتها لا بوجوداتها الخارجية التي تترتب عليها آثارها الخارجية. قال في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة: «وانقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة، فحضور المعلوم للعالم، إمّا بماهيته وهو العلم الحسولي، أو بوجوده وهو العلم الحضوري»^(٢).

العلم الحسولي هو كيف النفساني دون الحضوري

إذا تبين ذلك نقول: إن المراد من كون العلم من الكيفيات النفسانية هو العلم الحسولي. ففي العلم الحسولي يوجد لدينا ثلاثة أمور؛ الأول: ذات العالم، والثاني: المعلوم بالذات وهي الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن، والثالث: المعلوم بالعرض وهو المعلوم الخارجي.

والذي يسمى علماً حسولياً هو الثاني، أي: المعلوم بالذات، وهو موجود من موجودات الذهن، وهو كيف نفساني، ويسمى علماً لصدق حدّ كيف عليه؛ لأنّ كيف - كما تقدّم - لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، والعلم

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨ ص ٢٤١.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٣٧.

الحصولي بهذا المعنى لا يقبل القسمة كما هو واضح، وليس له نسبة إلى الزمان أو المكان أو إلى شيء آخر.

أمّا المعلوم بالذات، وهو ما ينظر إليه بما هو مقيس إلى الخارج، فلا يسمى علماً، وإنّما يسمى: الوجود الذهني، كما تقدّم في مبحث الوجود الذهني. ولا يخفى: أن تعريف العلم بكونه كيفاً نفسانياً على مبنى المشاء، وإنّما لم يسمّ المصنّف قائله في المقام تضعيفاً له. وسيأتي من المصنّف في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة: أنّ الصورة العلميّة قائمة بنفسها في عالم النفس، وهي موجودٌ مجرّدٌ تحضر بوجودها الخارجي للمدرك. وقد ذهب إلى هذا الرأي صدر المتألّهين قدّس سرّه.

أمّا العلم الحضوريّ فلا يوجد فيه ما يتوسّط بين العلم والمعلوم صورة حاكية عن المعلوم، فليس هناك معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، بل هو المعلوم بالذات الحاضر عند ذات العالم، بل قد يكون العالم والمعلوم في العلم الحضوريّ واحداً كالعلم بالنفس، أي: كعلم النفس بالنفس، فالنفس هي العالمة وهي المعلومّة وهي العلم، فالعلم الحضوريّ يتّحد بذات العالم، بل هذا عين ذلك. ولما كان العلم الحضوريّ وجوداً، والوجود لا جوهر ولا عرض، لا يكون العلم الحضوريّ لا جوهرًا ولا عرضاً.

ولكن ذكر الشيخ الفيّاض: بأنّ «الوجود من حيث هو وإن لم يكن جوهرًا ولا عرضاً، إلّا أنّه إذا كان محدوداً فهو من حيث أنّه محدود يكون جوهرًا أو عرضاً؛ يرشدك إلى ذلك تعريف الجوهر والعرض. وقد صرّح صدر المتألّهين قدّس سرّه في كثير من المواضع بأنّ العلم لما كان من سنخ الوجود، كان كالوجود ذا مراتب، فمرتبة منه لا ماهيّة له، وهو علم الواجب تعالى بنفسه، وكذا علمه الذاتي بمخلوقاتة؛ ومرتبة منه جوهر، كعلم الواجب تعالى بالجواهر في مقام الفعل، وكعلم الجواهر المجردة بذواتها ومعلولاتها

الجوهرية؛ ومرتبته منه عرض وكيف، وهي الصور الحاصلة في الأذهان»^(١).
ولذا قال المصنّف في الفصل الخامس عشر من المرحلة الحادية عشرة: «إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأوّل تعالى بذاته، الذي هو عين ذاته بلا ماهية، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته، وهو علم جميع ما عداه، وينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها، وإلى ما هو عرض، وهو في المشهور جميع العلوم الحسولية المكتسبة لقيامها بالذهن عندهم. وعندنا العلم العرضي: هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس»^(٢).
وعلى هذا الأساس نقول: لو كانت ذات العالم جوهرًا نفسيًا، كان العلم عين النفس وكان جوهرًا نفسيًا، وإن كان العالم بالعلم الحضورى مجردًا تامًا وجوهرًا عقلائيًا، كان العلم جوهرًا عقلائيًا، وإن كان العالم هو الواجب تبارك وتعالى، فالعلم لا جوهر ولا عرض، لأنّ علمه عين ذاته، وذاته المقدسة لا ماهية لها، بل هو تعالى وجود محض وصرف الوجود.

العلوم التي عند المفارقات

لا يخفى: أنّ العلم الذي هو كيف نفسي، يختصّ بذوات الأنفس، وهي التي تكون مجردة في ذاتها، مادية في فعلها، أمّا الموجودات المفارقة والمجردة تجردًا تامًا، فتقدّم في بداية بالحكمة: أنّ علومها حضورية وليست من سنخ العلوم الحسولية.

قال المصنّف في بداية الحكمة: «تقدّم: أنّ كلّ معقول فهو مجرد، كما أنّ كلّ عاقل فهو مجرد؛ فليعلم أنّ هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة، التي تكتسب

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٦٩.

(٢) نهاية الحكمة المرحلة الحادية عشرة، الفصل الخامس عشر.

بحصولها لها الفعلية، حيث كانت مجردة، فهي أقوى وجوداً من النفس العاقلة التي تستكمل بها، وآثارها مترتبة عليها، فهي في الحقيقة موجودات مجردة، تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة، فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر، وبموضوعاتها المتصفة بها إن كانت أعراضاً؛ لكننا لا نتصلنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد، نتوهم أنها نفس الصور القائمة بالمواد، نزعناها من المواد من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة، فصارت وجودات ذهنية للأشياء لا يترتب عليها آثارها.

فقد تبين بهذا البيان: أن العلوم الحسولية في الحقيقة علومٌ حضورية. وبأن أيضاً: أن العقول المجردة عن المادة، لا علم حصولياً عندها؛ لانقطاعها عن المادة ذاتاً وفعلاً^(١).

غير أن العلوم الحسولية التي في معاليل المفارقات حاضرة بذواتها عند المفارقات، وهي النفوس، وهكذا العلوم الحسولية التي في هذه النفوس والقائمة بالنفوس، وهي الكيفيات النفسانية للنفوس، فهي حاضرة أيضاً عند المفارقات والمجردات التامة وإن كانت تلك الكيفيات النفسانية من صنع النفوس المفارقة حاضرة عند النفوس المفارقة. فعلم النفس بالكيفيات النفسانية علمٌ حضوريٌّ أيضاً. وهذا ما سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة من: أن المعلول حاضرٌ بوجوده عنده، وهو العلم الحضوري.

والحاصل: أن الواجب تعالى وهكذا المفارقات كلها، عالمةٌ بالنفس والاعتباريات النفسانية علماً حضورياً، والنفس واعتبارياتها جميعاً حاضرة بذواتها عند الواجب تعالى والمفارقات، والعالم بالشيء عالمٌ بلوازمه ومستلزماته، والمحيط بالذات محيطٌ بلوازم الذات والمفاهيم الاعتبارية القائمة بالذات.

(١) بداية الحكمة: الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٤) الخلق

عرّف المصنّف الخلق بأنّه ملكةٌ نفسانيّةٌ تصدر عنها الأفعال بسهولةٍ من غير رويّة، أي: لا يحتاج الفعل الإراديّ إلى التروّي كالشجاعة والسخاء وغيرهما، فالإنسان الشجاع الذي لديه ملكة الشجاعة يقدم من دون تأمّل، والإنسان السخيّ يجود من دون تأمّل ورويّة، وتسمّى الملكات الراسخة بالأخلاق^(١). وقد تختصّ الأخلاق بالملكات الفاضلة، كما أنّها قد تعمّم تارة إلى نفس الأفعال القيّميّة، وأخرى إلى الحالات الشوقيّة وغيرها من مبادئ الأفعال القيّميّة، وإن لم تبلغ حدّ الملكة، والمراد بالأخلاق في المقام هي الملكات.

أمّا كيف تنشأ الملكة، فهي تحصل عادةً من تكرّر الحالات، ولهذا تطلق الأخلاق على الهيئات الراسخة في النفوس الإنسانيّة وما يشابهها بسبب تكرّر الحالات، والأفعال الناشئة من النفوس دون المفارقات والنفوس الفلكيّة، على القول بها. قال صدر المتألّهين: «وكأنّه أمرٌ حاصلٌ عقيب عمّلٍ واكتساب، فليس للأفلاك والمبادئ خلق»^(٢). وقال الشيخ في التعليقات: «نسبة الأفعال الجميلة إلى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التأمّلات والأفكار إلى وجود اليقين. فكما أنّ التأمّلات والأفكار لا توجد اليقين، بل تعدّ النفس لقبول اليقين، فكذلك الأفعال الحسنة تعدّ النفس لقبول الملكة الفاضلة من عند واهب الصور»^(٣).

وهنا يتساءل: بأنّ الملكة التي هي مبدأ لصدور الفعل بالضرورة، هل تجعل الفاعل الذي يعمل الفعل غير مختارٍ في فعله؟ بمعنى: هل ملكة الشجاعة - مثلاً -

(١) راجع: الفصل السابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء؛ وراجع: النجاة: ص ٢٩٦؛

والمباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٣٨٥؛ وطهارة الأعراق لابن مسكويه: ص ٣٦؛ والحكمة

المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٤ ص ١١٤؛ وراجع: النمط الثالث من الإشارات.

(٢) راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٤ ص ١١٥.

(٣) راجع: التعليقات: ص ٣٧.

تجبر الإنسان على الإقدام، فيكون مسلوب الإرادة والاختيار؟

الجواب: إن اعتبار الملكة كمبدأ لصدور الفعل ليس بمعنى ضرورة صدور الفعل عن صاحبها من دون إرادته واختياره، بل كلّ ما نريد أن نقوله: أنّ صاحب الملكة - كالإنسان السخيّ - حينما يأتي بالفعل يأتي بلا مؤنة ولا يكون متكلّفاً، وهذا ما أشار إليه صدر المتأهّدين بقوله: «وليس الخلق أيضاً يلزمه المبدئيّة للفعل، بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية»^(١).

نعم، يمكن أن يقال: إنّ صاحب الملكة يلزمه غالباً إرادة الفعل، بل يمكن أن تبلغ الملكة حدّاً من الشدّة والرسوخ لا ينفكّ عن صاحبها إرادة الفعل المناسب لها أبداً كما في المعصومين عليهم السلام، لكن ليس معنى ذلك اضطرار الفاعل في فعله، لأنّ ملاك الاختيار لا يستلزم ترك الفعل في بعض المرات، من قبيل أنّ الله تعالى عادل باختياره، لكن هذا لا يعني أنّه لكي يكون مختاراً في عدالته، عليه أن يترك العدل أحياناً ويظلم - حاشاه - بل ملاك الاختيار كما أشرنا إليه هو كون الفاعل إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، كما أنّه ليس معناه عدم توسّط الإرادة بين الملكة والفعل بحيث يخرج الفعل عن وصف الإرادية.

يشترط في الخلق أن يكون العقل العمليّ مبدأً للفعل

ذكر المصنّف: أنّ من شرائط الخلق أن يكون المبدأ للأفعال هو العقل العمليّ، وليس كلّ ملكة هي خُلُقاً في اصطلاح علم الأخلاق، نعم في الاصطلاح العرفيّ والعادة واللغة قد ننسب الخلق حتّى للحيوانات، من قبيل أن نقول: هذا الحيوان خُلُقه حريص، وهذا الحيوان خُلُقه التكبر، وهذا خُلُقه الحيلة، كما يقولون: إنّ الطاووس خُلُقه العُجْب، والثعلب خُلُقه المكر.

ولكي يتّضح هذا الشرط في الأخلاق بالمعنى الاصطلاحي - أن يكون

(١) راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١١٥.

المبدأ للأفعال هو العقل العملي - ينبغي بيان المراد من العقل العملي في المقام؛ إذ يطلق العقل العملي ويراد به أحد أمرين:

الأول: القوة التي تدرك الأمور المتعلقة بالعمل^(١) أي: الأفعال التي ينبغي أن تُفعل بما هي نافعة أو حسنة، أو ينبغي أن تترك بما هي ضارة أو قبيحة، مثل ينبغي فعل العدل، ولا ينبغي فعل الظلم. ويقابله العقل النظري، وهو القوة التي تدرك الأمور التي ليس فيها جنبه عمليّة، من قبيل: اجتماع النقيضين محال.

الثاني: التي بها تعمل النفس أفاعيلها الجزئية^(٢) وليس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هي عمالة فقط، وهذه القوة مختصة بالإنسان. بعبارة أخرى: إن العقل العملي هو القوة العاملة للنفس الإنسانية؛ فإن النفس الإنسانية ذات قوة عمالة شأنها تحريك وتدبير البدن، وهذا هو المراد بالعقل العملي في المقام.

إذا تبين ذلك نقول: إن الخلق لا يسمى خلقاً إلا إذا كان العقل العملي هو المبدأ لأفعال النفس، فالخلق في الاصطلاح الأخلاقي: ما كان ناشئاً من العقل العملي، وهو تلك القوة التي تحرك البدن وتدبره.

إن قلت: كيف عدت الملكات العاملة في المشتبهات والملكات المرتبطة بالغضب من الأخلاق، مع أن الشهوة والغضب من قوى النفس الحيوانية. قلت: لما كانت النفس الإنسانية هي الصورة الأخيرة لنوعها، كانت جميع الأفعال والآثار مستندة إليها؛ فالنفس الإنسانية واجدة للقوى العمالة الحيوانية، كما أنّها واجدة لقوة عمالة تخصها مسماة بالعقل العملي؛ وعقلها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٨٢، تعليقة المحقق السبزواري.

(٢) انظر: التحصيل: ص ٧٨٩.

العمليّ تستخدم القوى الحيوانيّة، فأفعال تلك القوى أفعال لها ومستندةٌ إليها.

الخلق غير القدرة

يُميّز المصنّف بين الخلق والقدرة، بأنّ القدرة: كيفٌ من الكيفيّات النفسانيّة نسبتها إلى الفعل والترك متساوية، أمّا الخلق فإنّ نسبته إلى الفعل فقط وليس له نسبةٌ إلى الترك^(١).

ولا يخفى: أنّه ليس المراد من الخلق نفس الفعل، فحينما نقول خلقه الشجاعة أو الكرم، ليس المراد نفس فعل الشجاعة أو الكرم، بل المراد المبدئيّة التي يصدر عنها هذا الفعل.

ومّا ينبغي التنبيه عليه: أنّ المراد بالفعل في المقام هو الأعمّ من الترك، فيشمل الترك أيضاً، لأنّ الخلق كما يصير منشأً لصدور الأفعال المناسبة له، يكون منشأً لترك الأفعال المضادة له. فالعفيف كما يفعل ما ينبغي من المشتهايات، يترك أيضاً ما لا ينبغي.

أقسام الخلق

لا يخفى: أنّ الأخلاق ليست محصورةً في عددٍ معيّن، بل لها انشعاباتٌ متعدّدةٌ لا تحصى، لكن يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أصول، وهي:

الأصل الأوّل: قوى الغضب. وليس المراد بقوى الغضب الحالة الخاصّة

(١) قال شارح المقاصد: «فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقاً كغضب الحليم، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأً لأفعال الجوارح بسهولةٍ كملكة الكتابة، أو يكون نسبته إلى الفعل والترك على السواء كالقدرة، أو يفتقر في صدور الفعل عنه إلى فكرٍ ورويّة، كالبخيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بالعطاء الشهرة. ولما كانت القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن رويّة، وكانت نسبتها إلى طرفي الفعل والترك على السويّة، حكم بأنّها تضادّ الخلق مضادةً مشهورة». شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٤٤.

المتعارفة التي تحصل للإنسان، بل المراد منها كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعاً للمنافر وطلباً للانتقام، من قبيل دفع العدو.

الأصل الثاني: قوى الشهوة، وهي القوى التي تجذب الإنسان إلى الأشياء التي تلائمه، بما يوافق طبعه بما هو حيوان، وإن كان شراً له أحياناً بما هو إنسان، سواء كانت مرتبطة بالمأكل أو المشرب أو الملبس أو بأي شيء آخر، كأكل الحرام والزنا والنظر إلى الجانب.

بعبارة أخرى: إن قوة الشهوة هي كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الظاهر جذباً للملائم وطلباً للتلذذ، والمراد بالروح هنا جسم لطيف بخاري يتكوّن من لطائف الأخلاط ويتنشر بواسطة العروق على جميع أجزاء البدن.

الأصل الثالث: القوى العقلية، والمراد بها: العقل العملي الذي يبعث الإنسان نحو العمل أو عدمه، (أي: افعل أو لا تفعل)، فإن العقل النظري - وهو تلك القوة التي يميّز بها الإنسان بين الخير والشر، وبين القبيح والحسن، وبين المصلحة والمفسدة - إذا ميّز بين الخير والشر، فحيث يدخل العقل العملي لكي يسوق الإنسان إلى الخير والسعادة، ويزجره عن الشر والشقاء. فالمراد من العقل هنا: العقل العملي الذي هو القوة العاملة التي للنفس الإنسانية، وهو من قبيل هداية السائق السيارة، في كونها هداية عملية لا علمية.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «البحث عن الأخلاق ومعرفة أصولها وتمييز الفضائل عن الرذائل وتحديد معيارها، ممّا يتعلّق بالحكمة العملية، ولا مجال للخوض فيها هاهنا. ولهم في هذه المباحث مذاهب شتى. وقد اشتهر بين علماء الأخلاق تقسيم الملكات الخلقية حسب قوى النفس على ثلاث شعب أصلية»^(١).

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٧٦، رقم (١٨٦)؛ وراجع: طهارة

حالات الملكة العاملة في القوى

الملكة العاملة في القوى الشهوية إن لازمت الاعتدال والوسط بفعل ما ينبغي كما ينبغي، سُميت عَفَّةً، فالعَفَّةُ ليس المراد منها المعنى المتعارف، بل المراد منها تلك القوى الشهوية الجاذبة، فهذه القوى إن كانت متوسطة في أفعالها - أي: ليس فيها إفراطٌ وتفريطٌ - سُميت العَفَّةُ. وإن انحرفت إلى حدِّ الإفراط سُميت شرهاً، وإن نزلت إلى حدِّ التفريط سُميت خموداً.

أمَّا الملكة العاملة في قوى الغضب، فالوسط منها وهو الذي لا إفراط ولا تفريط فيه يسمَّى بالشجاعة، وإن انحرف إلى جانب الإفراط سُمي بالتهور، وإن انحرف إلى جانب الإفراط سُمي بالجن.

أمَّا الملكة العاملة في قوى الشهوة، فإن لازمت الاعتدال فاشتغلت بما ينبغي كما ينبغي، سُميت حكمةً، وهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين الجربرة والغباوة.

قال الفخر الرازي: «أمَّا الحكمة فهي إمَّا أن تكون غريزيةً أو مكتسبةً، فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الأحكام في القضايا الفطرية. وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة الكسبية، وللنفوس تفاوتٌ فيها، حتَّى أنَّ البالغ فيها إلى الدرجة العالية هو النفس القدسية النبوية، وتقابلها النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبه منيِّه وتعليم معلَّم»^(١). وقال في موضع آخر: «وأمَّا الحكمة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربرة والغباوة، وهذان الطرفان رذيلان»^(٢).

الأعراق لأبن مسكويه: ص ١٩-٢٠.

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ٢ ص ٤١٣.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٨٦.

والحكمة بهذا المعنى غير الحكمة العملية التي هي قسيمٌ للحكمة النظرية. فإنَّ الحكمة العملية هي العلم بما ينبغي أن يفعل وما ينبغي أن لا يفعل، والحكمة المبحوث عنها هنا خلقُ نفسانيٍّ كما ذكرنا.

وهذا ما صرَّح به صدر المتألهين قدس سره في الأسفار حيث قال: «واشتبه على بعض الناس وظنَّ أنَّ الحكمة العملية المذكورة هنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية... وذلك الظنُّ فاسد، فإنَّ هذه الحكمة العملية خلقُ نفسانيٍّ يصدر منه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة والغباوة. وأمَّا إذا قالوا: (الحكمة منها ما هو نظريٌّ ومنها ما هو عمليٌّ) لم يريدوا به الخلق، لأنَّ ذلك ليس جزءاً من الفلسفة، بل التي هي إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية أنَّها كم هي، وما هي، وما هو الفاضل منها، وما الرديء منها؟ ومعرفة كيفية تحصيلها واكتسابها أو إزالتها وإخراجها عن النفس، ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية... وإفراطها أيضاً فضيلة»^(١).

وهذا ما أكده الفخر الرازي بقوله: «ظنَّ بعضهم أنَّ الحكمة العملية هاهنا هي التي تُجعل قسيمةً للحكمة النظرية، حيث يقال: الحكمة إمَّا نظريةٌ وإمَّا عمليةٌ، وذلك باطل، لأنَّ المراد بالحكمة العملية هاهنا ملكةٌ تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة والغباوة. وأمَّا إذا قلنا: (إنَّ من الحكمة ما هو نظريٌّ ومنه ما هو عمليٌّ) لم نرد به الخلق، فإنَّ ذلك ليس جزءاً من الفلسفة، بل نريد معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس أنَّها كم هي، وما هي، وما الفاضل منها وما الرديء، وأنَّها كيف تحدث من غير قصد اكتساب، وأنَّها كيف تُكتسب بقصد، وأيضاً معرفة السياسات المنزلية والمدنية، وبالجمله المعرفة بالأُمور التي لنا أن نفعلها، وهذه المعرفة ليست

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١١٦.

غريزية، بل متى حصلناها كانت حاصلةً لنا من حيث هي معرفة، وإن لم نفعل فعلاً ولم نخلق خلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودةً ولا أيضاً الخلق، وتكون عندنا لا محالة معرفةً مكتسبةً يقينية.

الحاصل: أن الحكمة العملية قد يراد بها العلم بالخلق، وقد يراد بها نفس الخلق، وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق. فالحكمة العملية التي جعلت قسيمةً للحكمة النظرية هي العلم بالخلق، والحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الخلقية الثلاث فهي نفس الخلق، وأيضاً الحكمة العملية بالمعنى الأول لا تشارك الحكمة العملية بالمعنى الثاني، لأن الحكمة العملية بالمعنى الأول ليس علماً بهذا الخلق فقط، بل وبسائر الأخلاق من الشجاعة والعفة والسياسات أيضاً، فظهر الفرق بين البابين^(١).

وإن انحرفت هذه القوى إلى جانب الإفراط سُميت جريزة، بمعنى: أن الإنسان قبل أن يفهم مطلباً، ينتقل إلى مطلبٍ آخر وهكذا. ونقرب ذلك بمثال العصفور الذي ينتقل من مكانٍ إلى آخر، فهو قبل أن تستقر ساقه على شجرةٍ ينتقل إلى مكانٍ آخر وهكذا، والإنسان الذي من هذا القبيل لا توجد عنده حكمة في العقل النظري.

أما في حالة تجاوز هذه القوى إلى حدّ التفريط فتسمى حينئذٍ غباوة.

الهيئة الحاصلة من الملكات الثلاث

الهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث - وهي الملكة العاملة في الشهوة، والملكة المرتبطة بالغضب، والملكة الحاكمة في الخير والشر والنافع والضار - تسمى بالعدالة، أي: العدالة الأخلاقية وليس العدالة الفقهية، فهذه القوى الثلاث إذا كان كلٌّ منها في حالة الوسط، فالمجموع يُنتج ملكة العدالة،

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ١ ص ٣٨٦.

فالعدالة هي الملكة المتولدة من الهيئة الحاصلة من هذه الملكات الثلاث، وهي الشجاعة والعفة والحكمة.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «مجموع الأخلاق الثلاثة المتوسطة، بل هيئة اجتماعها عدالة»^(١). وهذه العدالة تشكيكية، ومرتبها العليا عند المعصوم، ثم الأدنى فالأدنى.

وقد عبّر المصنف قدس سره بأن الهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث نسبتها نسبة المزاج إلى الممتزج، والمراد من المزاج هو كيفية متوسطة حاصلة من اجتماع كيفيات ملموسة وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والإنسان إن كان معتدل المزاج فهو سالم وإلا فمريض، كما كان في الطب القديم.

أما الوسط من اعتدال هذه الملكات الثلاث التي هي الأصول (الملكة العاملة في الشهوة، والملكة المرتبطة بالغضب، والملكة الحاكمة في الخير والشر والنافع والضار) وما يتفرع عليها من فروع، تسمى فضيلة ممدوحة، وأما الطرفان، أي: طرف التفریط والإفراط من هذه الملكات الثلاث فيسمى رذيلة مذمومة، والبحث عن هذه الفضائل والرذائل موكول إلى غير هذه الصناعة، وهو علم الأخلاق والعلوم التربوية وعلوم النفس ونحوها.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «إن كل فضيلة فهي متوسطة بين رذيلتين في طرفي الإفراط والتفریط، وهذا هو الذي لهج به أفلاطون^(٢)، وركّز عليه أرسطو^(٣)، حتّى اشتهر عنه أنّ معيار الفضيلة هو الوسطية والاعتدال، فدار النقاش طويلاً حول هذه النظرية، ولعلّ أجود التوجيهات لها هو: أنّ للإنسان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١١٧.

(٢) راجع: مقدّمة الأخلاق إلى نيقوماخوس: ص ٥٠-٥١.

(٣) راجع: الأخلاق إلى نيقوماخوس: ص ٢٣٠-٢٣١.

قوى مختلفة تتزاحم الأفعال المتعلقة بها، فلا بدّ من إعطاء كلّ قوّة حظّها اللائق بها (العدالة) بقدر ما لا يزاحم مقتضيات القوى الأخرى وبنحو لا تطغى على القوى المتعالية الخاصّة بالإنسان ولا يعوقها عن بلوغ غايتها المنشودة^(١)، فالتفريط يوجب الحرمان من منافع تلك القوّة وقصورها عن خدمتها المسيّرة لها، والإفراط يوجب طغيانها وتضييع سائر القوى. وهذا هو المصحح لجعل الفضيلة وسطاً محفوفاً برذيلتين. وقد عرفت من كلام الشيخ أنّ معيار الفضيلة هو تسلط القوّة العقلية على القوى الحيوانية، وأن ملاك الرذيلة انقيادها لتلك القوى^(٢). والحقّ أنّ معيار الفضيلة هو الإعانة على بلوغ الإنسان إلى كماله النهائي والقرب إلى الله تعالى، ومعيار الرذيلة هو المنع من ذلك، فتبصر^(٣).

النتائج المترتبة على ما تقدّم

١. الخلق مختصّ بذوات الأنفس الناطقة

إنّ الخلق باصطلاح علم الأخلاق مختصّ بالعالم الإنسانيّ وغيره من ذوات الأنفس كالجنّ، أي: ذوات الأنفس التي تستكمل بالأفعال الإرادية، بمعنى: تخرج من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال. ولا يوجد خلُق في المفارقات التامة، أي: العقول المجردة تجرّداً تامّاً؛ لأنّها

(١) راجع: الفصل السابع من المقالة التاسعة والفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات

الشفاء، وراجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١١٥.

(٢) راجع: الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء:

ص ٢٩١؛ والنجاة: ص ٢٩٦ وص ٣٠٧؛ والمباحث المشرقية: ج ٢ ص ٤١٣؛ والحكمة

المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٨٧.

(٣) تعليقة الشيخ مصباح البيزدي على نهاية الحكمة: ص ١٧٧، رقم (١٨٦).

لا تستكمل بأفعالها الإرادية، وليست لها حالة منتظرة من الكمال، فإنّ بدءها وانتهاءها على نحوٍ واحدٍ.

وعلى هذا الأساس، لا يوجد خلقٌ عند الحيوانات غير الإنسان؛ لأنّها لا عقل عمليّ لها، لأنّ العقل العمليّ من قوى النفس الناطقة.

٢. الملكات الأخلاقية الراسخة وما يقابلها تدرس في علم الطب النفسي

تقدّم أنّ الكيفيات النفسانية تنقسم إلى ملكة راسخة وإلى حالٍ سريعة الزوال. فالشجاعة يمكن أن تكون ملكة راسخة عند إنسان، وحالاً عند إنسان آخر، فقد توجد وقد لا توجد. ويوجد مقابل الملكات ملكاتٌ وأحوالٌ أخرى من قبيل:

١. الشهوة: هي كيفة نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الظاهر جذباً للملائم وطلباً للتلذذ، والمراد بالروح هنا: جسمٌ لطيفٌ بخاريّ يتكوّن من لطائف الأخلاط، وينتشر بواسطة العروق على جميع أجزاء البدن.

٢. الغضب: هو كيفة نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعاً للمنافر وطلباً للانتقام.

٣. الخوف: هو كيفة نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الداخل دفعةً هرباً من المؤذي.

٤. الفزع: هو كيفة نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الداخل هرباً من المؤذي، واقعاً كان أو متخيلاً.

٥. الحزن: هو كيفة نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلاً قليلاً.

٦. الهم: هو كيفة نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج لحدوث أمرٍ يتصوّر في خيرٍ يُتوقّع أو شرٍّ يُنتظر.

٧. الخجل: هو كيفة نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج، لأنّ الروح ينقبض أولاً إلى الباطن، ثمّ يخطر بالبال أنّه ليس فيه كثيرٌ مضرّةٍ

فينبسط ثانياً.

٨. الفرح: هو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى خارج البدن قليلاً قليلاً، طلباً للوصول إلى الم لذات.

٩. السرور: هو كيفية نفسانية يتبعها انبساط القلب والدم.

١٠. الغم: هو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى الداخل خوفاً من مؤذٍ واقع عليه.

وموضع البحث عن جميع هذه الملكات وما يقابلها، في علم النفس أو علم الطب النفسي الذي يطلق عليه اليوم «سيكولوجيا».

(٥) اللذة والألم

المصداق الخامس من الكيفيات النفسانية: اللذة والألم، وقد عرف الفلاسفة وعلماء الأخلاق اللذة بأنها إدراك الملائم طبيعة الحيوان بما هو ملائم^(١)، من قبيل إدراك الحلاوة لذائقة المريض بما أنه ملائم لها، وإن لم يكن

(١) هكذا عرفها الشيخ الرئيس في الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء؛ والنجاة: ص ٢٤٥. وتبعه المشهور من المحققين. ولكن عدل عنه في الإشارات، فقال: «إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث كذلك. والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر».

وقال المحقق الطوسي: «وهذا أقرب إلى التحصيل من قولهم: (اللذة إدراك الملايم، والألم إدراك المنافي). ولذلك عدل الشيخ منه إلى ما ذكره في هذا الموضع». راجع: شرح الإشارات: ج ٣ ص ٣٣٧-٣٣٩.

وفي المقام قول آخر منسوب إلى محمد بن زكريا الرازي الطبيب، وهو: أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية، والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية. راجع: المباحث المشرقية: ج ١ ص ٣٨٧؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١١٧؛ وشرح المقاصد: ج ١ ص ٢٤٤.

ملائماً بالنسبة لسائر قواه. وبعبارة أخرى: اللذة إنما هي إدراك ملاءمة الشيء، سواء كان ملائماً واقعاً أم لا. فاللذة الحسية ليس في أكل العسل، بل في إدراك ملاءمة العسل بالذوق؛ ولذا لا لذة في أكل العسل إذا كان الإنسان متفكراً في أمر، مستغرقاً في التفكير فيه، بحيث لا يدرك ملاءمته.

وعُرف الألم بأنه إدراك المنافي بما هو منافي لطبيعة الحيوان، من قبيل إدراك مرارة الدواء لذائقة المريض بما أنه منافي بالنسبة إليها، وإن لم يكن منافياً بالنسبة لسائر قواه.

ويظهر مما تقدّم: أن تعريف اللذة والألم فيه خصوصيات ثلاث:

الأولى: وجود قوة مدركة في الملتذ وفي المتألم.

الثانية: حصول الأمر الملائم أو المنافر، لأنه لو لم يحصل الملائم أو المنافر فلا معنى لحصول اللذة والألم.

الثالثة: لا بدّ من أن يدرك الإنسان ذلك الأمر الملائم أو غير الملائم، وإلاّ لو كان الملائم أو المنافر موجوداً ولكنّ الإنسان لا يدركه، فلا يكون من اللذة والألم؛ إذ قد يحصل الملائم أو غير الملائم، لكنّ الإنسان لا يعلم ولا يدركه، من قبيل أن يحصل الملائم ولكنّ الإنسان يتصوّر أنّه منافر، فيتألم ولا يلتذّ له، وبالعكس، فقد يحصل المنافر كما في العصيان الذي هو منافر للنفس، لكن

وتعرّض لهذا القول المحقّق الطوسي، كما في كشف المراد: ص ٢٥١، حيث قال: «وليست اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية» انتهى كلامه على ما في بعض نسخ التجريد. والموجود في بعضها الآخر بهذه العبارة: «وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية». ولما كان هذا الكلام ردّاً على الرازي، يستفاد منه أنّه قال: «اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية، والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية»، ولذا نسب شيخنا العلامة حسن زاده الآملي العبارة الأولى إلى التحريف؛ خلافاً للمحقّق اللاهيجي والشارح القوشجي في الإلهام: ص ٤٤٣-٤٤٤؛ وشرح التجريد للقوشجي: ص ٢٧٨.

يتصوّر الإنسان أنّه ملائم ويلتذّ به. إذن لا يكفي وجود قوّة مدركة ولا يكفي حصول الملائم أو المنافر، وإنّما لابدّ أن يعلم ويدرك الإنسان أنّ ذلك الأمر ملائم أو منافر. ولذا قيّد المصنّف تعريف اللذّة بقوله: «إدراك الملائم بما هو ملائم» وكذلك قيّد تعريف الألم: بأنّه «إدراك المنافر بما هو منافر».

اللذّة والألم من كيف

الإدراك الذي ورد في تعريف اللذّة والألم هو العلم الحسّي، وحيث إنّ العلم الحسّي من كيف، كما تقدّم في الفصل السابق، لذا يكون كلّ من اللذّة والألم من مقولة كيف.

والدليل على أنّهما من كيف هو انقسامهما إلى الحسّي والخيالي والعقلي؛ لأنّ المنقسم إلى الحسّي والخيالي والعقلي هو العلم الحسّي، لا العلم الحسّي - كما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة. ولذا كان العلم الحسّي هو الذي يدخل في كيف النفساني، دون العلم الحسّي.

أقسام اللذّة والألم

تنقسم اللذّة والألم بانقسام الإدراك؛ لذا تكون الأقسام ستّة، ثلاثة منها للذّة وثلاثة للألم:

أ. أقسام اللذّة

١. اللذّة الحسّيّة: هي من قبيل إدراك النفس الحلاوة من طريق الذوق، وكذلك إدراك الرائحة الطيّبة من طريق الشمّ.

٢. اللذّة الخياليّة: من قبيل إدراك النفس الصورة الخياليّة من بعض الملذّات الحسّيّة، بمعنى: أنّ النفس أدركت شيئاً بواسطة الحسّ، ثمّ احتفظت بصورة تلك اللذّة، كما لو أنّ شخصاً رأى صورةً لشيءٍ لذيذ، وبعد مدّة تذكّر

تلك الصورة، فهو يلتذّ بها أيضاً، أو رأى منظرًا مؤلماً، واحتفظ بصورة ذلك المنظر بذاكرته، وكلّما تذكّر صورة ذلك المنظر فهو يتألّم.

وقد تقدّم الفرق في (بداية الحكمة) بين الصورة الحسية والخيالية، وقلنا: الارتباط بالمادة الخارجية إذا كان موجوداً فهي صورة حسية، وإذا انقطع الارتباط بالمادة الخارجية فتكون صورة خيالية.

٣. اللذة العقلية: هي إدراك العقل لمعنى كلي، من قبيل إدراك العقل لمعنى «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، و«داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمزيلة». فإذا استطاع الإنسان أن يفهم ويهضم هذه الحقيقة المعرفية، فحينئذٍ تحصل له لذة لا تعادلها لذة، ومن هنا يقول الشيخ الرئيس: إنّ أشدّ اللذائذ هي اللذة العقلية وأقواها، وذلك لأمرين؛ الأوّل: لتجرّدها. والثاني لثباتها.

هذا على مبنى المشهور من مذهب المشاء؛ لأنّ المشائين هم الذين يحصرون التجرّد في الإدراك العقلي، ويعتقدون بمادية الحسّ والخيال، وأمّا المصنّف فيعتقد تبعاً لصدر المتألّمين بتجرّد العلم مطلقاً، كما سيأتي الكلام فيه في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة.

وهذا بخلاف الصورة الخيالية فهي ليست مجردة ولا ثابتة عند المشاء، وكذلك الصورة الحسية، فهي ليست مجردة ولا ثابتة.

بعبارة أخرى: إنّ اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الإدراك، فإنّ الإدراك كلّما كان أقوى كانت اللذة أشدّ، ألا ترى أنّ العاشق إذا رأى معشوقه من مسافة أقرب، كان إدراكه أقوى، ولذته أشدّ.

وكذلك يتفاوت الإدراك بحسب تفاوت تجرّد المدرك، لأنّ حيثيّة الإدراك عين المدرك بالذات كما سيأتي، فكّلما كان المدرك أتمّ تجرّداً، كان وجوده أقوى، فكان الإدراك - وهو عين المدرك بالذات - أقوى. فإذن، لما كان العقل أتمّ تجرّداً من الحسّ والخيال، كان إدراكه أقوى، فكانت لذته أشدّ.

إن قلت: لو كانت اللذة العقلية أقوى لوجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات أقوى، وفوق ما نلتذّ بالمحسوسات. وليس كذلك، بل قد لا نجد لذّة من المعقولات.

قلت: إنّ أكثر نفوسنا لم ترتقِ إلى التجردّ العقليّ، فالملاءمة بين نفوسنا ومعقولاتنا ضعيفة، وضعف الملاءمة يوجب قلة الالتذاذ.

ب. أقسام الألم

١. الألم الحسيّ: وهو من قبيل ألم الحرق في الجسم.

٢. الألم الخيالي: وهو يقابل اللذة الخيالية، من قبيل إدراك النفس الصورة الخيالية من بعض الآلام الحسية، بمعنى: أنّ النفس أدركت شيئاً بواسطة الحسّ، ثمّ احتفظت بصورة ذلك الألم.

٣. الألم العقليّ: من قبيل ما تدركه النفس من عوائق كمالاتها ونواقصها. قال الفخر الرازي: «إنّ النفس بسبب تعلّقها بالبدن، إذا تمكّنت فيها هيئات رديئة منافية لكمالاتها فإذا فارقت البدن أحسّت بالآلام الحاصلة بسبب تلك الهيئات الرديئة، وكان ذلك جارياً مجرى عضوٍ يمكن منه سبب الألم، إلّا أنّه حصر ما يعوقه عن إدراك ذلك الألم، بأن صار خدرًا، فإذا زال العائق حصل الألم، وكما أنّ اللذة العقلية فوق اللذة، فكذلك الألم العقليّ فوق ألم النار الجسمانية»^(١).

التقابل بين اللذة والألم

وقع الخلاف في أنّ اللذة - بجميع أقسامها - والألم هل هما أمران وجوديان متضادّان أم بينهما ملكة وعدم. في المقام قولان:

(١) شرح الفخر الرازي على الإشارات (شرحي الإشارات): ج ٢ ص ٩٤.

القول الأول: اللذة والألم بينهما ملكة وعدم

القول المشهور بين الحكماء: أنَّ بينهما ملكةً وعدمًا، أي: إنَّ اللذة أمرٌ وجوديٌّ، والألم أمرٌ عديميٌّ؛ وذلك لأنَّ اللذة إدراكٌ يحصل للنفس من الكمال، والألم إدراكٌ ما يحصل لها من النقص والاختلال. والإدراك عين المدرك؛ فاللذة هي الكمال الذي لا يكون إلَّا أمرًا وجوديًا، أمَّا الألم فهو نقص، والنقص لا يكون إلَّا أمرًا عديمًا.

الإشكال على كون الألم أمرًا عديمًا حاصله ^(١): لا شك أنَّ الألم شرٌّ بالذات، وإذا كان شرًّا بالذات فهو عدم، لأنَّ الشرَّ بالذات عدم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: أنَّ الألم إدراك المنافي، والإدراك أمرٌ وجوديٌّ، فكيف يمكن الجمع بين القول بأنَّ الألم شرٌّ بالذات مع أنَّه أمرٌ عديميٌّ، وبين كون الألم إدراكًا والإدراك أمرٌ وجوديٌّ؟

بعبارة أخرى: إنَّ الألم مع أنَّه شرٌّ بالذات بالضرورة، فهو أمرٌ وجوديٌّ لأنَّه إدراك زوال الاتِّصال مثلاً، لا نفس زوال الاتِّصال الذي هو أمرٌ عديميٌّ؛ فكون هذا الأمر الوجوديَّ شرًّا بالذات، يناقض قول الحكماء: «إنَّ الشرَّ بالذات عديميٌّ».

الجواب على الإشكال يتبنّى على مقدّمات ثلاث - وتفصيله سيأتي في الفصل الثامن عشر من المرحلة الثانية عشرة -:

المقدّمة الأولى: الإدراك علمٌ حضوريٌّ؛ وهذه المقدّمة واضحة، إذ لو كان من قُطع إصبعه يعلمه بعلم حصوليٍّ وبواسطة حصول صورة الألم في الذهن،

(١) هذا الإشكال أورده الفخر الرازي على الشيخ الرئيس في شرحه للإشارات، انظر: شرحي للإشارات: ج ٢ ص ٨٨-٨٩. وتعرّض له صدر المتألّهين في الأسفار: ج ٤ ص ١٢٦، وج ٧ ص ٦٣؛ والحكيم السبزواري في شرح الأسماء الحسنى: ص ٢٥٣.

فمن الطبيعي أن لا يحصل لديه شعورٌ بالألم والتأثر والقطع، والشاهد على ذلك: أن الإنسان لو علم أن غيره قطع إصبعه، لا يتألم بعين الألم الذي يصيب نفسه، وإن حزن لذلك، والسبب: أن الذي حصل عنده إنما هو صورة الألم لا عين الألم؛ لأن المتألم بقطع الإصبع يعلمه بعلم حضورٍ لا حصولٍ، وهو نفس الألم الذي هو إدراك المنافي والمنافر للنفس، وهو أمرٌ عديمٌ حاضرٌ عنده بالعلم الحضورى؛ لوقوع الإدراك حينئذٍ بنفس واقعيةً المعلوم من غير واسطةٍ في الإدراك.

بيان ذلك: إن النفس تدرك الانفصال وقطع اليد بالعلم الحضورى، والدليل على ذلك بناءً على نظرية الحكمة المتعالية: أن النفس في وحدتها كل القوى، فالنفس هي البدن لكن بوجود صاعد، والبدن هو النفس لكن بوجود نازل، وبعبارة أخرى: إن البدن رقيقةٌ لتلك الحقيقة وهي النفس. فالنفس حقيقةٌ مجردةٌ وظلها البدن، وإذا صعد البدن في درجات الوجود يكون نفساً، والنفس إذا صعدت تكون عقلاً، والعقل إذا صعد في درجات الوجود يكون طوراً فوق طور العقل، ولهذا قالوا: عندنا إنسانٌ مادّي وإنسانٌ مثاليٌّ وإنسانٌ عقليٌّ وإنسانٌ إلهيٌّ، ومنشأ هذه التدرجات: أن كل مرتبةٍ دانيةٌ هي رقيقةٌ المرتبة العالية. هذا على مبنى الحكمة المتعالية، خلافاً لمبنى المشاء الذين يرون أن النفس شيءٌ وقواها شيءٌ آخر.

على هذا الأساس فإن تفرّق الاتصال تدركه النفس وهو حاضرٌ عندها؛ لأن النفس صورةٌ أخيرةٌ للإنسان جامعةٌ لجميع كمالات النوع الإنساني، فكمالات بدن الإنسان موجودةٌ في مرتبة النفس بنحوٍ يتناسب مع وجودها، فالأصل الموجود في يد الإنسان مثلاً هو كمال ذلك العضو، وهو موجودٌ في مرتبة النفس بنحوٍ أعلى وأشرف، فإذا زال الاتصال بمرتبة المادية عن البدن، سوف يزول هذا الكمال بمرتبة التي عند النفس أيضاً، وهذا الكمال الزائل في مرتبة النفس هو

الذي تدركه النفس بالعلم الحضورى عند الألم، لا الكمال الزائل في مرتبة البدن المادية؛ لأنّ المعلوم بالعلم الحضورى يجب أن يكون مجرداً.

المقدمة الثانية: حقيقة وواقعية كلّ شيء بحسبه؛ بمعنى: أنّ الشيء إذا كان أمراً وجودياً، فحقيقته وواقعيته هو تحقّقه في الوجود الخارجى؛ من قبيل الإنسان، فإنّ وجوده هو عين الإنسانية، وهكذا في البقر فإنّ وجوده عين البقرية. وإذا كان الشيء أمراً عدمياً، أي: له حظّ من الوجود من قبيل الجهل والعمى ونحوهما من أعدام الملكات التي هي أمورٌ عدمية، فيكون تحقّقها وواقعيّتها النفس الأمرية هو العدم، وهذا معنى وجود وتحقّق كلّ شيء بحسبه. قال صدر المتألهين: «إنّ الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء، إنّ ذهنًا فذهناً وإنّ خارجاً فخارجاً، فكما أنّ وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج، كذلك وجودات الأعدام في الخارج، كالتفرّق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الأعدام.

والحاصل: أنّ حقيقة الوجود في الأمور العدمية التي هي أعدام الملكات، هي بعينها حيثية العدم في الخارج، كسائر الوجودات مع ماهيّاتها في الخارج»^(١). وقال الحكيم السبزواري: «النفس الأمرية في معنوى العدم هو عدم المعنوى، فحقيقة الباطل ومعنونه ومصداقه - أو ما شئت فسمّه - هو البطلان، فإنّ كلّ مصداق لا بدّ أن لا ينازع طبيعته وإلا ارتفع الموضوع من البين وظهر الخلف. ألا ترى أنّ مصداق الحركة لو كان أمراً قارّاً لم يكن حركة، هذا خلف، وعلى هذا القياس»^(٢).

المقدمة الثالثة: العلم مطلقاً عين المعلوم بالذات؛ وهذا ما سيأتي إثباته في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٥٠، حاشية السبزواري رقم (٢).

الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة^(١)، وأشار إليه صدر المتألهين بقوله: «وعلمت أيضاً أنّ العلم بكلّ شيء هو عين المعلوم منه بالذات، فهذهنا الوجود عين التفرّق أو الانقطاع الذي هو أمرٌ عديمي، والإدراك المتعلّق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الأمر العدمي»^(٢).

وقال أيضاً في موضع آخر: «مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّ الألم - وهو إدراك المنافي - شرٌّ بالذات، والإدراك أمرٌ وجودي، وذلك لأنّ الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء»^(٣).

والنتيجة: أنّ لا تنافي بين أن يكون الألم شرّاً بالذات وهو أمرٌ عديمي، وبين الإدراك الذي هو أمرٌ وجودي؛ لأنّ الألم حاضرٌ بعلم حضوري، وبحسب المقدمة الثانية - التي تقول: إنّ حقيقة وواقعية كلّ شيء بحسبه - فتحقّق العدم وواقعيته النفس الأمرية هو العدم.

قال صدر المتألهين: «إنّ الألم إدراك المنافي العدمي - كتفرّق الاتصال ونحوه - بالعلم الحضوري الذي يحضر فيه المعلوم بوجوده الخارجي عند العالم، لا بالعلم الحسولي الذي يحضر فيه المعلوم عند العالم بصورة مأخوذة منه لا بوجوده الخارجي؛ فليس عند الألم أمران: تفرّق الاتصال مثلاً، والصورة الحاصلة منه، بل حضور ذلك الأمر المنافي هو الألم بعينه، فهو وإن كان نحواً من الإدراك، لكنّه من أفراد العدم؛ وهو وإن كان نحواً من العدم، لكن له ثبوتٌ على حدّ ثبوت أعدام الملكات، كالعمى والنقص وغير ذلك. والحاصل: أنّ النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة، التي بحذاء الفصل

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٤٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٦٦.

(٣) المصدر السابق: ج ٤ ص ١٢٦.

الأخير، جامعةٌ لجميع كمالات النوع، واجدةٌ لعامة القوى البدنية وغيرها، فتفرق الاتصال، الذي هو آفةٌ واردةٌ على الحاسة، تدرك النفس عنده فقدها كمال تلك القوة التي وردت عليها الآفة في مرتبة النفس الجامعة، لا في مرتبة البدن المادية^(١).

لكن المصنّف اعترض على هذا الجواب في حواشيه على (الأسفار) بأن كون الألم إدراكاً حضورياً غير مطّرد، والشاهد عليه: أنّ الحسّ كثيراً ما يخطئ في مدركه اللذيد أو المؤلم، ولا معنى للخطأ في المعلوم الحضورى، وأيضاً أنّ الألم قد يحصل لمن أدرك موت حبيبه إدراكاً تخيّلياً كاذباً، فلو كان الألم علماً حضورياً لما حصل له الألم، إذ المدرك وهو موت الحبيب غير موجودٍ واقعاً، وأيضاً من المسلم: أنّ هذه الإدراكات الحسية زمانية، بمعنى: أنّ بين ورود المحسوس على العضو الحساس فصلاً زمانياً، ولو كان معلوماً حضورياً لم يكن لذلك معنى.

وهذا ما ذكره بقوله في الحكمة المتعالية: «ما ذكر من دعوى العلم الحضورى لا يطّرد في مثل الألم الحاصل من إدراك موت الأحباء مثلاً، وغيره من العلوم التصديقية الخيالية. وأمّا ثانياً؛ فلأنّ القول بكون الإدراك الحسى علماً حضورياً غير مستقيم، مع كثرة الأغلاط الحاصلة في الحسّ إذا قيس المحسوس إلى الخارج. وأمّا رجوع كلّ علم إلى الحضورى بوجهٍ فليس ينفع في دفع الإشكال، فإنّه اعتبارٌ للعلم في حدّ نفسه لا بالقياس إلى الخارج، ويمكن دفع أصل الإشكال بأنّ الصورة العلمية التي يتألّم بها، هي من حيث إنّ الإنسان مثلاً مستكملٌ بها ليس بشراً ولا أَلَم، وهو أمرٌ وجودى، ومن حيث إنّها عين ما في الخارج مثلاً من قطع العضو وزوال الاتصال أمرٌ عدمى، والشرّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٦٣.

والألم هناك وكذا في غيره من الأمثلة»^(١).

ولعلّ الصحيح في الجواب ما قاله الحكيم السبزواري^(٢) من أنّ الألم - بما هو إدراك - أمرٌ وجوديٌّ، وليس من هذه الجهة شرّاً بالذات، بل الشرّ بالذات هو حيثيّة عدم ملاءمة هذا الإدراك لمن له الألم، ومجرد عدم ملاءمته لذي الألم، لا يخرجّه عن الوجوديّة، كما أنّ سمّ الحيّة مع كونه وجوديّاً، غير ملائم لغير الحيّة. وسيأتي مزيد من التفصيل في الفصل الثامن عشر من المرحلة الثانية عشرة في كيفيّة دخول الشرّ في القضاء الإلهي.

القول الثاني: اللذة والألم أمران وجوديان

وهذا القول لم يتعرّض له المصنّف في المتن، لكن ذكره الشيخ مصباح اليزدي وحاصله: أنّ اللذة والألم - سواء كانا من قبيل الإدراك أو كانا نوعين آخرين من كيف النفسانيّ - أمران وجوديان يتعاقبان على النفس، فينطبق عليهما حدّ الضدين، ويكون تقابلهما تقابل التضادّ لا تقابل العدم والمملكة. ومجرد كون الألم إدراكاً للعدم - على فرض الصحة - لا يجدي في جعله أمراً عديميّاً، وإلاّ لزم اعتبار العلم بالمعدوم أمراً مقابلاً للعلم بالموجود، مقابلة العدم للمملكة. ففرقٌ جليٌّ بين نفي العلم بشيءٍ عمّن من شأنه العلم به، وبين العلم بنفي شيءٍ عن شيءٍ من شأنه وجوده له. واتّحاد العلم بالمعلوم لا يوجب سراية جميع أحكام المعلوم إلى العلم، فإنّ هذا الاتّحاد إنّ اعتبر بين العلم والمعلوم بالعرض، كان اتّحاداً بحسب المفهوم، ولا ينافي كون العلم وجوديّاً بالحمل الشائع، والمعلوم عديميّاً. وإن اعتبر بين العلم والمعلوم بالذات، كان المعلوم بالذات موجوداً لا محالة، ولو كان وجوده في ظرف الذهن. وكون هذا المفهوم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٦٣.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ٦٥.

عدمياً بالحمل الأولي لا يوجب حمل العدم عليه بالحمل الشائع حتى يوجب كون العلم أيضاً عدمياً بالحمل الشائع لأجل اتحاده به ويعدّ عدماً للملكة.

ثم ذكر أنّه بهذا البيان يظهر النظر في ما أجاب به المصنّف عن الإشكال تبعاً لصدر المتألهين^(١). ثم قال: يمكن تأويل كلام المصنّف وهو أنّ اعتبار الألم عدمياً يكون بالنظر إلى حضور أمر عدميّ للنفس، فيكون علماً حضورياً به، ولا مجال فيه للحديث عن الفرق بين الحمل الأولي والشائع.

ويلاحظ عليه: أنّ الأمر العدميّ - بما أنّه عدميّ - ليس له حضورٌ للنفس، وإنّما الحضور يكون لموضوعه الوجوديّ. مضافاً إلى أنّ الألم ليس نفس العلم، بل هو كفيّة وجوديّة علميّة.

وأما أصل الإشكال فهو ناشئ عن توهم أنّ تعبير (بالذات) في قوله: «إنّ الشرّ بالذات هو العدم» وقولهم: «إنّ الألم شرٌّ بالذات» ناظرٌ إلى جهة واحدة، فيلزم إمّا انفساخ القول الأوّل أو الالتزام بكون الألم عدمياً. فأجاب صدر المتألهين بالالتزام بعدمية الألم، وتصدّى لتوجيهه بما مرّت الإشارة إليه.

ثم ذكر أنّ الحقّ في جواب الإشكال أن يقال: إنّ التعبير في المقامين ليس بمعنى واحد؛ وذلك لأنّ العدم بما أنّه بطلانٌ محض، ليس له موضعٌ في دار الوجود، فجعل البطلان المحض شرّاً بالذات مساوq لنفي الشرّ بالذات مطلقاً. وبانتفاء ما بالذات، ينتفي ما بالعرض أيضاً.

فالمراد بأنّ الشرّ بالذات هو العدم: أنّ تحليل الشرور يقضي بأنّ الشرية وصفٌ للموجود بما أنّه يستلزم عدماً. وبعبارة أخرى: الخيرية والمطلوبية صفةٌ للوجود، فيتتزع العقل من عدم الخير وصفاً ينسبه إلى عدم الوجود. ثم إذا استلزم وجود شيءٍ نفي الكمال المطلوب، سُمّي ذلك الشيء شرّاً، لاستلزامه

(١) راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٢٦.

عدم الكمال المطلوب. فالعلة في شرّيته هي استلزامه لعدم ذلك الكمال، لكنّ العلية هنا ليست بمعنى التأثير الخارجي، بل هي على وزان قولهم: (علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان). وحيث إنّ عدم المضاف إلى الكمال صار سبباً لا تصاف ذلك الشيء بالشرية بحسب التحليل العقليّ، فهو يتّصف بالشرية في رتبة متقدّمة على رتبة اتّصاف ذلك الشيء بها. وهذا هو المراد بكون عدم شرّاً بالذات. وأمّا اتّصاف الألم بالشرية بالذات فإنّما هو بلحاظ كونه منفوراً بالطبع في مقابل الشرية التي تتّصف بها بعض اللذات لأجل استلزامها ألماً من جهة أخرى. فالشرية بهذا المعنى لا تنافي كون المتّصف بها أمراً وجودياً^(١).

تنبيه: ما تقدّم من القول في الكيف وأحكامه وخواصّه هو المأثور من الحكماء المتقدّمين أي: الحكماء الطبيعيين، فإنّ الحكمة تنقسم إلى النظرية والعملية، والنظرية تنقسم إلى الرياضية والطبيعية والإلهية، كما أنّ العملية تنقسم إلى: الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «والكيفيات النفسانية كثيرة... فمنها الإرادة»، قد يقال: إنّ الإرادة إذا كانت كيفاً نفسانياً، فهل تنافي مع كونها فعلاً من أفعال النفس - بدليل أنّ الإنسان لم يكن مريداً لرفع الكتاب مثلاً، ثم صار مريداً - أم أنّ كونها فعلاً من أفعال النفس لا يتنافى مع كونها كيفاً نفسانياً؟ والجواب لا تنافي بينهما، لأنّ الإرادة عرض، أي: ماهية عرضية؛ لأنّها كيف لا تطابق حدّ الكيف عليها؛ إذ إنّها لا ينطبق عليها تعريف الكمّ ولا الأعراض النسبية، ولذا يتعيّن أن تكون كيفاً، وحيث إنّها ليست من الكيفيات المحسوسة ولا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا من الكيفيات الاستعدادية، فلم يبقَ

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٨٢ رقم (١٨٩).

من الأعراض إلا كيف النفساني، لذا تكون من الكيفيات النفسانية، وعليه فلا منافاة بين كون الإرادة كيفاً نفسانياً وبين كونها فعلاً من أفعال النفس الإنسانية، لأنّها فعلٌ نفساني، وهذا الفعل ممكنٌ وليس واجباً، وإذا صار ممكناً فيدخل تحت مقولة كيف؛ لأنطبق حدّ كيف عليه، لأنّها لا تقبل القسمة ولا النسبة.

• قوله قدّس سرّه: «العلم الحصريّ الذهنيّ من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه»، وأمّا من حيث كونه مفهوم شيء وماهيته - وهو المسمّى بالوجود الذهنيّ - فلا يندرج تحت مقولة من المقولات، وإنّ حمل عليه مقولة من المقولات بالحمل الأوّلي.

• قوله قدّس سرّه: «كشرب دواء كرهه ينفعه»، لا يخفى: أنّ المراد بالكراهة في هذه الجملة هي النفرة المقابلة للشهوة. وليس المراد منها ما يقابل الإرادة بمعنى العزم.

• قوله قدّس سرّه: «القول الذي يظهر به أمر الإرادة التي يتوقّف عليها فعل الفاعل المختار»، هذه الجملة قد توهم بأنّ كلّ فعلٍ غير مسبوق بالإرادة فهو غير اختياريّ.

ولكنّ ذلك وإن كان هو الظاهر من كلامه قدّس سرّه هنا، حيث إنّ مقتضى التعبير بالتوقّف - وهو ظاهر أيضاً من قوله لاحقاً: «وتتبعه الإرادة بالضرورة...» بل صرّح قدّس سرّه بذلك في تعليقه على البحار بقوله: «لا يخفى أنّ الإرادة التي هي مناط الاختيار لا تتعلّق بشيء إلا عن تصوّر وتصديق سابق إجمالاً أو تفصيلاً، فمن المحال أن تتعلّق الإرادة بأصل المعرفة والعلم، فيكون اختياريّاً من صنع العبد، كأفعال الجوارح»^(١) - إلا أنّه سيصرّح قدّس سرّه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة: أنّ الله تعالى مختار،

(١) تعليقه السيّد العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار: ج ٥ ص ٢٢٤.

ومع ذلك ينكر إرادته الذاتية. فيعلم من ذلك أنه لا يلتزم بتوقف اختيارية الفعل على الإرادة، وهو الحق^(١).

• قوله قدس سره: «لا يصدر عنها إلا ما ميّزته من كمالاتها الثانية من غيره»، النفس الإنسانية لها مراتب وهي:

١. المرتبة الطبيعية الجسمية: وهي التي تصدر عنها أفعالها من غير علم وإرادة مثل الهضم والجذب والدفع.

٢. المرتبة المثالية: وهي التي تدرك الصور والمفاهيم المجردة التي لها آثار من المادة.

٣. المرتبة العقلية: وهي التي تدرك المفاهيم المجردة المحضة، ولكن لما كانت النفوس الحيوانية أيضاً واجدةً للمرتبتين الأوليين، فالنفس الإنسانية وهي النفس الناطقة، إنما تكون إنسانيةً بالمرتبة الثالثة، ولذا ذكر المصنف: أن النفس الإنسانية لا يصدر عنها إلا ما ميّزته من كمالاتها الثانية.

• قوله قدس سره: «لذا تحتاج قبل الفعل إلى تصوّر الفعل والتصديق بكونه كما لا لها»، قال الشيخ الفيّاض: «التصديق بكون الفعل كما لا لها، أعم من التصديق بكون الفعل ذا فائدة؛ فإنه يشمل الأفعال التي يتصدى لها الفاعل، لاحتمال ترتّب الفائدة، فلا تصديق فيها بفائدة، ولكنّها كمالٌ للفاعل، لوقوعه في معرض الفائدة بسببها.

اللهم إلا أن يقال: نفس التعرّض للفائدة - بمعنى: وقوع الفاعل في معرض الفائدة - فائدةٌ مصدّق بها، فيتساوى التصديق بكون الفعل كما لا للفاعل والتصديق بكونه ذا فائدة»^(٢).

(١) انظر: تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٦١.

(٢) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٦٢.

• قوله قدّس سرّه: «ولم يأخذ بالتروّي كالمكلم»، هذا مثال لما كان التصديق ملكة راسخة.

• قوله قدّس سرّه: «ولو تروّى في بعضها لتبلّد وتلكأ»، تبلّد الرجل والدابة: ضدّ تجلّد وتردّد متحيراً^(١).

أمّا المراد من التلكؤ فهو التباطؤ والتوقّف. يقال: فتلكأ في الشهادة. وفي حديث الملاعة: «فتلكأت عند الخامسة» أي: توقفت وتبطأت أن تقولها^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «فإن ظفرت بما يقضي بكون الفعل كمالاً»، بمعنى: ظفرت بعنوان كمالٍ منطبقٍ على الفعل يقع حدّاً أوّسطاً لإثبات كون الفعل كمالاً، كأن يلتفت إلى أنّ فيه رضا الله تعالى، فيقول هذا الفعل فيه رضاؤه تعالى، وكلّ ما فيه رضاؤه تعالى مقربٌ للإنسان إليه تعالى، وكلّ مقربٍ كمالٌ للإنسان، فهذا الفعل كمالٌ للإنسان.

• قوله قدّس سرّه: «ثمّ يتبع هذه الصورة العلميّة - على ما قيل - الشوق إلى الفعل»، لعلّ وجه نسبته قدّس سرّه إلى غيره والإشعار بذلك إلى ضعفه ما جاء في تعليقه صدر المتألّهين قدّس سرّه على الشفاء، حيث قال: «وقع في الخبط من ظنّ أنّ الإرادة لا تكون إلّا بعد الشوق، فليس أنّ كلّ فعل يفعلّه الإنسان ممّا يحتاج فيه إلى شوق حيوانيّ، بل ذلك في أفعاله الشهويّة والغضبيّة»^(٣).

وقال الشيخ الفيّاضيّ: «لكن لا يخفى: أنّ المنفيّ في عبارته هو الشوق الحيوانيّ، لا مطلق الشوق. وسيجيء من المصنّف قدّس سرّه في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثامنة والفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة الجزم

(١) لسان العرب: ج ١٣ ص ٤٨١.

(٢) نقلاً عن لسان العرب: ج ١ ص ١٥٤.

(٣) تعليقه صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء: ص ١٦٤.

بكون الشوق متوسطاً بين العلم والإرادة في مبادئ الفعل الإرادي^(١).

• قوله قدّس سرّه: «ثمّ يتبع الإرادة القوّة العاملة المحركة للعضلات»، هذا فيما إذا كان الفعل فعلاً جوارحياً. وأمّا فيما كان فعلاً جوانحياً، فلا حاجة إليه، كما لو أراد أن يفكر في شيء، أو أراد أن ينشئ في ذهنه صورة، فإنّه لا يحتاج إلى حركة العضلات.

• قوله قدّس سرّه: «إمعان النظر في حال سائر الحيوان»، يدلّ عليه ما هو الشائع اليوم من تعليم الحيوان من طريق التشويق في الاستجابة المطلوبة والتعذيب عند غيرها.

• قوله قدّس سرّه: «تبعه الإرادة بالضرورة»، المراد من الضرورة هو الاضطرار. بمعنى: أنّ الإرادة لا تكون فعلاً اختيارياً، بل الشوق والعلم أيضاً كذلك.

أمّا الشوق فهو الظاهر من قوله قدّس سرّه: «ويتبعه الشوق من غير توقّف على شوق آخر أو إرادة». وأمّا العلم فلما صرح قدّس سرّه به في تعليقه على بحار الأنوار من قوله: «لا يخفى أنّ الإرادة التي هي مناط الاختيار لا تتعلّق بشيء إلّا عن تصوّر وتصديق سابق إجمالاً أو تفصيلاً؛ فمن المحال أن تتعلّق الإرادة بأصل العلم والمعرفة، فيكون اختيارياً من صنع العبد كأفعال الجوارح. وهذا هو الذي تذكره الروايات. وأمّا تفاصيل العلم والمعرفة فهي كسبيّة اختيارية، بالواسطة، بمعنى: أنّ الفكر في المقدمات يجعل الإنسان مستعدّاً لإفاضة النتيجة منه تعالى. والعلم مع ذلك ليس فعلاً من أفعال الإنسان. ولتفصيل الكلام محلّ آخر يرجع إليه»^(٢).

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٦٣.

(٢) تعلية العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار: ج ٥ ص ٢٢٤.

فإنّ ما ذكره من التعليل عامّ يشمل كلّ ما يسبق الإرادة من مبادئ الفعل. فلا اختيار للإنسان فيها بعد حصول الشوق، كما فسّره بذلك الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه، وهو مقتضى قوله قدّس سرّه الآتي بعد سطرين: «الإرادة والشوق الذي قبلها من لوازم العلم».

وأورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «لكن يرد عليه:

أولاً: أنّ الإرادة وإن كانت تتوقّف على الشوق المتوقّف على العلم بالفعل وفائدته، إلّا أنّها تتوقّف على غيره أيضاً، من العلم بحضور المادّة القابلة والشرائط والمعدّات، كسلامة الأعضاء وحضور آلة الفعل وصلاحيتها وغير ذلك؛ فربّما يتحقّق الشوق ولا إرادة، كما صرّح نفسه قدّس سرّه بذلك بقوله: (وبمثل البيان يظهر أنّ الإرادة غير الشوق المؤكّد).

وثانياً: أنّه لو صحّ ما ذكره من حصول الإرادة بعد الشوق بالاضطرار، وأنّ الإرادة من لوازم الشوق، حصل التناقض بينه وبين ما ذكره من تخلف الإرادة عن الشوق بقوله قدّس سرّه: (وبمثل البيان يظهر: أنّ الإرادة غير الشوق المؤكّد).

وثالثاً: أنّ الإرادة فعلٌ اختياريٌّ للنفس بالوجدان، فنحن نجد من أنفسنا - بعد حصول العلم والشوق وجميع ما يتوقّف عليها الفعل من المادّة القابلة والأدوات والشرائط والمعدّات - أنّنا مختارون في إرادة الفعل وعدمها، فلنا أن نريد الفعل وأن لا نريده. وليس الإنسان بعد حصول جميع ما ذكر يفعل الإرادة من دون اختيار، كما يجري إلى المنحدر. فالإرادة فعلٌ اختياريٌّ ينشأ عن اختيار الفاعل وإن لم يكن إرادياً. والاختيار من الصفات الذاتية للفاعل المختار، كالجبر في الفاعل الموجب»^(١).

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٦٥.

• قوله قدّس سرّه: «أفعال الإنسان ممّا للعلم دخلٌ في صدوره»، هذا القيد: - ممّا للعلم دخل في صدوره - لإخراج الأفعال التي ليس للعلم مدخلية فيها من قبيل الهضم والجذب ومثل حركته حينما يؤخذ بعنف ويلقى من مكان عالٍ، فإنّه وإن كان عالمًا بها لكن ليس للعلم دخل في صدورها، فإنّ القسم الأوّل يحصل وإن لم يعلم به الإنسان، كما أنّه في القسم الثاني لا فرق بين الإنسان وبين الحجر الملقى في تلك الحركة.

• قوله قدّس سرّه: «سيأتي في البحث عن أقسام الفاعل ما ينفع في المقام»، سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

• قوله قدّس سرّه: «الملاك في اختيارية الفعل تساوي نسبة الإنسان إلى الفعل والترك»، بمعنى: أنّ الإنسان بذاته وبما هو هو، يتساوى عنده الفعل والترك، في مقابل الإنسان العالم بفائدة الفعل المشتاق له المرید إيّاه، حيث إنّّه بذلك يصير تامّ الفاعلية ويجب عنه الفعل، فلا تستوي نسبته إلى الفعل والترك.

فالمراد: أنّ الملاك في الاختيار الذي هو كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك، المستلزم لتساوي نسبة الفاعل إلى الفعل والترك، هو تساوي نسبة الفاعل بما أنّه علّة ناقصة إلى الفعل والترك، بمعنى أنّ الإنسان بما أنّه فاعل - لا علّة تامّة - يمكن أن يدرك كون الفعل كمالاً، فيشتاق إليه، فيريده ويفعله، ويمكن أن يدرك كون الترك كمالاً، فيشتاق إليه، فلا يريد الفعل ولا يفعله.

وأورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «لكن يرد عليه: أنّه لو كان هذا هو الملاك في الاختيار لوجب أن تكون الفواعل الطبيعية أيضاً مختارة، فإنّ النار أيضاً تستوي نسبتها إلى الإحراق وعدمه، فيمكن أن يجتمع عندها جميع ما يتوقّف عليه الإحراق فتحرق، وأن لا تجتمع فلا تحرق. مضافاً إلى أنّ هذا

الملاك لا يجري في مثل الواجب تعالى الذي هو علّة تامّة لفعله يجب فعله به، فليست تستوي نسبته إلى الفعل والترك»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «هي حالة في الحيوان بها يصحّ أن يصدر عنه الفعل إذا شاء»، المراد بالحالة معناها اللغوي، أعني: الكيفية، فتشمل الحال والملكة كليهما. والمراد بالحيوان معناه الأعمّ الشامل للناطق ولغيره، كما لا يخفى. والمشية والإرادة مترادفتان، وسيأتي من المصنّف قدّس سرّه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة ما يدلّ على ذلك.

• قوله قدّس سرّه: «أمّا القدرة المنسوبة إلى الواجب تعالى»، والقدرة في الجواهر المجردة أيضاً مبدئيّتها الفعلية للأفعال عن علم، كما في الواجب تعالى، ولكنها جوهرٌ لكونها عين ذواتها المجردة الجوهرية.

• قوله قدّس سرّه: «فهي مبدئيّته الفعلية بذاته لكلّ شيء»، فهي مبدئيّته بالفعل، بينما كانت القدرة في الحيوان مبدئيّته بالقوّة، ولذا كانت نسبته تعالى إلى الفعل نسبة الوجوب، في حين أنّ نسبة الحيوان إليه نسبة الصحة والإمكان. وأيضاً هي مبدئيّته بذاته، بينما كانت القدرة في الحيوان مبدئيّته بكيفية عارضة لذاته، وهي القدرة.

• قوله قدّس سرّه: «من الكيفيات النفسانية - على ما قيل - العلم»، هذا القول هو المشهور بينهم، كما سيأتي في ما يحكيه عن صدر المتألّهين قدّس سرّه، وإنّما لم يسمّ قائله تضعيفاً له. وسيأتي منه قدّس سرّه في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة: أنّ الصورة العلمية قائمة بنفسها في عالم النفس، وهي موجودٌ مجرّدٌ تحضر بوجودها الخارجي للمدرك. وقد ذهب إلى هذا الرأي صدر المتألّهين كما حكاه عنه المصنّف في الفصل الخامس عشر في المرحلة الحادية

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٦٧.

عشرة، حيث قال: «تقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم؛ لاتّحاده مع المعلوم اتّحاد الوجود مع الماهيّة، فعلى هذا نقول: إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته، وهو علم الأوّل تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهيّة، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه. وينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقليّة بذواتها، وإلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصوليّة المكتسبة؛ لقيامها بالذهن عندهم. وعندنا العلم العرضي: هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس. وقد بينّا: أنّ العلم عقلياً كان أو خيالياً، ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المثل بين يدي العالم واتّحاد النفس بها»^(١).

قال الشيخ الفيّاض: «ولكن سيأتي في المرحلة الحادية عشرة أنّه قدّس سرّه - وكذا صدر المتألّهين قدّس سرّه - وإن كان يعتقد بأنّ العلوم الحصوليّة تنتهي إلى علوم حضوريّة، لكن لا يستلزم ذلك إنكار العلم الحصوليّ وقيامه بالنفس».

ثمّ قال: «الحقّ أن يقال في وجه التمريض: إنّ النفس لما كانت مادّة للمعقولات - على ما هو الحقّ من اتّحاد العاقل بالمعقول - تستكمل بها وتصير بها جوهرًا آخر مثاليًا أو عقليًا، كانت العلوم الحصوليّة موجودةً بوجود النفس، جوهرًا بعين جوهريّتها، فليست أعراضاً، حتّى تكون كميّات نفسانيّة»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «العلم الحصوليّ الذهنيّ من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه»، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ العلم الحصوليّ من حيث

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٦٤.

(٢) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٢٦٩.

كونه مفهوم شيء وماهيته (وهو المسمى بالوجود الذهني) فلا يندرج تحت مقولة من المقولات، وإن حمل عليه مقولة من المقولات بالحمل الأولي.

• قوله قدس سره: «أما المفارقات فقد تقدّم أنّ علومها حضورية غير حصولية»، ينبغي الالتفات إلى أنّه لم يتقدّم في كتاب النهاية، نعم يمكن أن يكون المراد من تقدّمه في كتابه بداية الحكمة، كما نقلناه في الشرح.

• قوله قدس سره: «وإن كانت هي أيضاً بما أنّها من صنعها، حاضرة عندها»، وإن كانت العلوم الحصولية التي في معاليلها أيضاً علوماً حضورية للمفارقات، لأنّها تكون من صنعها؛ لأنّ مفيض الصور العلمية جوهر مجرد مفارق - كما سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة - والمعلول حاضر بوجوده عند علته، وهو العلم الحضورى.

• قوله قدس سره: «من هذا الباب الخلق»، الفرق بين الخلق والعادة: أنّ العادة هي الفعل الذي يصدر بإعانة الخلق، كما يستفاد من الفصل الثاني عشر من المرحلة الثامنة. وقد يطلق كلّ منهما على الآخر.

• قوله قدس سره: «الهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث»، المراد من الملكات الثلاث هي الملكة العاملة في المشتبهات، والملكة المرتبطة بالغضب، والملكة الحاكمة في الخير والشرّ والنافع والضار؛ لا العفة والشجاعة والحكمة.

• قوله قدس سره: «أثرها إعطاء كلّ ذي حقّ من القوى حقّه»، لا يخفى: أنّ إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه هو أثر العدالة وليس نفس العدالة.

• قوله قدس سره: «وبغیره من ذوات الأنفس»، كالجنّ.

• قوله قدس سره: «فلا خلق في المفارقات»، ولا في سائر أنواع الحيوان غير الإنسان؛ لما ذكر من التعليل، فإنّها أيضاً لا عقل عملياً عندها، لأنّ العقل العملي من قوى النفس الناطقة.

• قوله قدس سره: «والبحث عن أسبابها الطبيعية في الطبّ»، بل في علم

النفس العملي الذي يسمّى اليوم «سيكولوجيا».

• قوله قدّس سرّه: «ومن الكيفيّات النفسانيّة اللذة والألم»، في ذات كلّ إنسان هنالك لذاتٌ وآلامٌ مختلفةٌ لا تحتاج معرفتها إلى تعريف، إلّا أنّ تحليل معنّاهما ومعرفة ما يوجبهما يفيد في البرهنة على إثباتها في غير الإنسان، أو إثبات أصنافٍ أخرى منهما للإنسان ممّا لم يحصل له بعد، كاللذات التي تحصل للنفس من درجات القرب إلى الله سبحانه، والآلام التي تحصل لها من البعد منه، نعوذ بالله تعالى.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «واعلم أنّ لذّة كلّ قوّة حصولٌ كما لها، فللحسّ المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكلّ شيءٍ ما يخصّه، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل»^(١).

وقال في موضع آخر: «يجب أن تعلم أنّ لكلّ قوّة نفسانيّة لذّةٌ وخيراً يخصّها وأذىٌ وشرّاً يخصّها، مثاله: أنّ لذّة الشهوة وخيرها أن يتأدّى إليها كيفيةٌ محسوسةٌ ملاءمةٌ من الخمسة، ولذّة الغضب الظفر، ولذّة الوهم الرجاء، ولذّة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية.

وأذى كلّ واحدٍ منها ما يضادّه، وتشترك كلّها نوعاً من الشركة في أنّ الشعور بموافقتها وملاءمتها هو الخير واللذّة الخاصّة بها، وموافق كلّ واحدٍ منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمالٌ بالفعل، فهذا أصل.

وأيضاً فإنّ هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإنّ مراتبها في الحقيقة مختلفة، فالذي كماله أفضل وأتمّ، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدوم، والذي كماله أوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي

(١) راجع: الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء؛ وراجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٣٢.

هو في نفسه أشد إدراكاً، فاللذة التي له هي أبلغ وأوفر لا محالة، وهذا أصل^(١). وقد يظهر من كلامه: أن اللذة هي نفس حصول الكمال، لكن ليس هذا مراد الشيخ بدليل قوله: «إنَّ الشعور بموافقتها وملاءمتها هو الخير واللذة» وأصرح منه كلامه في موضع آخر حيث قال: «فإنَّ اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم^(٢)» فحصول الكمال الذي هو الملائم لا يوجب لذة ما لم يدرك.

وأتمَّ بياناته في هذا الباب ما ذكره في الإشارات بقوله: «إنَّ اللذة هي إدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو عند المدرك كمالٌ وخيرٌ من حيث هو كذلك، والألم هو أدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو عند المدرك آفةٌ وشرٌّ - إلى أن قال - وكلَّ لذةٍ فإنَّها تتعلَّقُ بأمرين: بكمالٍ خيريٍّ، وبإدراكٍ له من حيث هو كذلك^(٣). وحاصل ما يستفاد من كلماته: أنه يعتبر في حصول اللذة أمور؛ الأول: وجود قوَّةٍ مدركةٍ، فلا تحصل اللذة لغير ذوي الإدراك. والثاني: حصول الملائم له.

والثالث: إدراك ذاك الملائم بما أنه ملائم. فلو حصل الملائم من غير إدراكٍ له والتفاتٍ إليه، لم تحصل لذة، كما أنه إذا أدرك ذات الملائم من غير التفاتٍ إلى ملاءمته له أو مع اعتقاده عدم الملاءمة، لم تحصل لذة. وكيف كان فاللذة والألم - بناءً على ما يستفاد من هذه الكلمات - نوعان من الإدراك، فلا يصحَّ جعلهما نوعاً آخر من كيف النفساني في قبال العلم والإدراك. وقال بهمنيار: «لا تكون لذةٌ وألمٌ حيث لا يكون إدراكٌ، فإذاً يجب أن

(١) راجع: الفصل السابع من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء.

(٢) راجع: الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

(٣) راجع: النمط الثامن من الإشارات.

يتقدّمهما الإدراك - إلى أن قال - واللذة تتبع إدراك الملائم، أو هي نفس الإدراك، ولا محالة تكون كمّالاً للمدرك، والألم يتبع إدراك المنافي، ولا محالة يكون نقصاناً للمدرك»^(١).

ونقل الرازي كلاماً عن الشيخ في (الأدوية القلبية) ممّا يدلّ على أنّ الإدراك يغيّر اللذة مغايرة السبب للمسبّب، ثمّ قال: «هاهنا بحثٌ لا بدّ منه، وهو أن نعرف أنّ الحالة التي نجدّها من النفس التي سمّيناها باللذة أهي نفس إدراك الملائم أو أمرٌ مغايرٌ لذلك الإدراك؟ وبتقدير كونها مغايرةً لذلك الإدراك أهي معلول ذلك الإدراك أو معلول شيءٍ آخر، وإن كانت لا توجد إلّا مع ذلك الإدراك؟ فهذه أمورٌ لا بدّ من البحث عنها، وإلى الآن لم يصحّ عندي شيءٌ من هذه الأقسام بالبرهان، ولكنّ الأقرب إلى الظنّ أنّ الألم ليس هو نفس إدراك المنافي»^(٢) وقد تصدّى في الأسفار للردّ عليه وإثبات أنّ اللذة والألم هما نفس إدراك الملائم والمنافر^(٣).

• قوله قدّس سرّه: «فَاللَّذَةُ الْحَسِيَّةُ كإدراك النفس الحلاوة من طريق الذوق»، ذكر الشيخ في موضع من طبيعيات الشفاء: «إنّ من الحواسّ ما لا لذة لها في محسوسها ولا ألم، ومنها ما يلتذّ ويألم بتوسّط أحد المحسوسات»^(٤) وعدّ البصر والسمع من القسم الأوّل، وذكر في الأسفار بحثاً طويلاً حول ذلك^(٥).

(١) راجع: التحصيل: ص ٥٥٩.

(٢) راجع: المباحث المشرقية: ج ١ ص ٣٨٨.

(٣) راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١١٩-١٢٤.

(٤) راجع: الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٠٠.

(٥) راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٣٦-١٤٤.

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «يشبه أن تكون اللذة كيفة إدراكية حاصلة للنفس بسبب بعض علومها الحضورية والحصولية التي تحصل لها بوساطة قواها الإدراكية - أعني العلم بالملائمات - لكنها ليست نفس العلم والإدراك، كما أن الرضا والشوق أيضاً كذلك. وأما القوى الإدراكية فليس لها إلا الإدراك، وإسناد اللذة إليها مجازي كإسناد الشوق إليها، ومن المعلوم مباينة القوى الإدراكية للشوقية. ومصحح الإسناد هو العلاقة السببية، لكونها آلات لحصول الإدراك المؤثر في حصول اللذة، وكذلك الأمر في الألم. وأما أعضاء الحس كالعين والأذن فليس لها إدراك ولا لذة ولا ألم ولا شيء آخر من الكيفيات الإدراكية. ومن هنا يظهر وجه عد اللذة والألم نوعين مستقلين من الكيف النفساني غير العلم، فتبصر»^(١).

• قوله قدس سره: «واللذة العقلية أشد اللذات وأقواها...»، ذكر الشيخ اليزدي: أن المشائين اعتبروا اللذة العقلية الحاصلة من العلم الحسولي بحقائق الأشياء أشد اللذات وأشرفها، فجعلوا غاية السعادة الإنسانية سعة ذلك العلم وتلك اللذة ودوامهما، لكون القوة العاقلة أشرف القوى النفسانية وكون سائر القوى خادمة لها، لكنهم وإن اعتبروا في السعادة كمال القوة العاملة أيضاً بتهديب الأخلاق واكتساب الملكات الفاضلة، لكنهم حيث اعتبروها أنزل رتبة بالنسبة إلى القوة العاقلة لم يسعهم إلى اعتبار كمالها في مرتبة دون الكمال الأقصى.

ومن الواضح قصور هذه الأصول عن معرفة السعادة الحقيقية التي هي نيل درجات القرب من الله تعالى والفوز بلقائه والخلود في جواره، نعم هذا تفسير لها بنوع من المعرفة العقلية. كما أن تلك الأصول عقيمة عن تبين

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٧٩، رقم (١٨٨).

العلاقة بين الإيمان والعمل الصالح وبين تلك السعادة المتعالية، كيف وإدراك المفاهيم لا يناط بشيء من هذا القليل، فربما يكون بعض الكفار المعاندين والفجار المفسدين أعلم بدقائق الفلسفة والعلوم من بعض المؤمنين القانتين وعباد الله الصالحين.

وأما أتباع المشائين من فلاسفة المسلمين فإنهم وإن عرفوا - بفضل معارف الإسلام - أنّ السعادة الحقيقية إنّما تحصل بالتقرب إلى الله تعالى، إلا أنهم لم يرافقهم النجاح في تبين ذلك على أساس أصول المشائين، وكان الإشراقيون أقرب إلى النجاح منهم.

وأما صدر المتألهين فحيث ذهب إلى أنّ الإدراك العقليّ يحصل بمشاهدة الحقائق المجردة عن بعد، أمكنه تفسير السعادة الحقيقية بالمشاهدة الحضورية للمبادئ العالية وخاصة للمبدأ الأعلى تبارك وتعالى، وجعل ذلك كما لا نهائياً للقوة العاقلة التي هي رئيسة القوى الإنسانية، بل المرتبة العليا للنفس الناطقة - حسب ما قالوا - كما أنّه استطاع تفسير العلاقة المذكورة بأنّ الارتياض الفكريّ والعمليّ يعدّان النفس الإنسانية شيئاً فشيئاً لتلك المشاهدات. لكن بالمناقشة في تفسيره الذي قدّمه للإدراك العقليّ - كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى - تفقد هذه الآراء رصيدها الفلسفيّ.

ويشبه أن يكون دور الإدراكات العقلية في السعادة الحقيقية دور تهية الأرضية للإيمان والعلم الصالح، وتقوية المعارف المحتاج إليها في التقرب إلى الله تعالى، وأن يكون الدور الأساسي في حصول السعادة القصوى والكمال الحقيقي للإيمان بالله تعالى وتوجه النفس إليه بالذكر والتضرّع والخشوع، وتقوية ذلك بالأعمال الصالحة التي يؤتى بها بقصد التقرب إليه، والتي يتبلور فيها توجه النفس على ساحة قدسه، وحتى تأخذ النفس حظّها من العبودية في جميع شؤونها الفردية والاجتماعية، فتتهياً شيئاً فشيئاً لمشاهدة أنوار جلاله

وجماله وتجليات أسمائه وصفاته، إلى أن تخرق عين القلب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة وتصير معلّقة بعزّ قدسه. وليس شيء من ذلك من فعل القوة العاقلة المدركة للمفاهيم الذهنية ممّا يتيسّر للكفار والفجار.

والعلاقة بين العبادة والوصول إلى الغاية القصوى، يتبيّن بمعرفة أنّ حقيقة العبادة هي نفي الاستقلال والأنانية، وتركيز توجّه القلب إلى ساحة قدسه تعالى، فتستعدّ النفس بذلك لشهود ذاتها وحقيقة وجودها الذي هو عين الربط، ذلك الشهود الذي ينتهي إلى شهود ذي الربط، وتفصيل ذلك يحتاج إلى مجالٍ أوسع.

ومن هنا يظهر أنّ الكمال الأقصى للنفس الإنسانية أرفع بكثير ممّا بلغت إليه عقول المشائين، وأجلّ من أن تبيّنه أصولهم. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لو لا أن هدانا الله^(١).

خلاصة الفصل الخامس عشر

- الكيف النفسانيّ الراسخ في النفس يسمّى ملكة، وغير الراسخ منه يسمّى حالاً.
- الكيف النفسانيّ الراسخ (الملكة) وغير الراسخ (الحال) متغايران نوعاً ووجوداً.
- الإرادة والكراهة مغايرتان للشهوة والنفرة، كما أنّ الإرادة تختلف عن الشوق الأكيد.
- مبادئ الفعل الإراديّ في ذوات الأنفس هي العلم والشوق والإرادة والقوّة العاملة المحرّكة، والحيوان كالإنسان في أفعاله الإرادية.
- إنّ المبدأ الفاعليّ لأفعال الإنسان الإرادية بما أنّها كمالها الثانية، هو

(١) تعليقة الشيخ مصباح البيزدي على نهاية الحكمة: ص ١٨١، رقم (١٨٨).

- الإنسان بما أنه فاعلٌ علميٌّ، والعلم متممٌ لفاعليته.
- النفس تتصور كمالاً، ثم تصدق بكماليته، ثم بعد الصورة العلمية الحاصلة للنفس يحصل الشوق، ومن بعد الشوق تحصل الإرادة، ثم تقوم القوة العاملة بأداء الفعل وإتيان العمل.
- الفعل الجبري الذي لا مدخلية للعلم فيه، يعدّ فعلاً إرادياً، لأن الإرادة من لوازم العلم.
- القدرة حالة في الحيوان يستطيع بواسطتها الإتيان بالأفعال متى ما شاء، وترك الفعل متى ما شاء، ويقابلها العجز.
- المراد من العلم الذي هو كيف نفساني هو العلم الحسولي القائم بالنفس.
- العلم الحضورى: عبارة عن وجود المعلوم عند العالم، والوجود ليس جوهرًا ولا عرضاً.
- قد يقال: إذا كان العالم بالعلم الحضورى جوهر نفس أو جوهر عقل، اتحد معه العلم، فالعلم الحضورى يصير جوهرًا أيضاً.
- العلوم الحسولية موجودة عند المفارقات، حاضرة عندها، لأنها من معاليل المفارقات.
- علمنا بالمعلوم بالذات علم حضورى.
- الخلق ملكة نفسانية تصدر منها أفعال مناسبة بكل سهولة ومن غير تأمل.
- أصول الأخلاق ثلاثة هي الشهوية والغضبية والعقلية.
- ملكة الشهوة لها حدود ثلاثة: حد الإفراط ويسمى شرهاً، وحد الاعتدال ويسمى عفة، وحد التفريط ويسمى خموداً.
- الحدود الثلاثة - أعني الإفراط والعفة والتفريط - لملكة الغضب هي: التهور والشجاعة والجنون.

- الحدود الثلاثة في ملكة العقل - الملكة العقلانية -: الجريزة والحكمة والغبابة.
- الهيئة الحاصلة من مجموع الملكات في حدودها الثلاثة هي: الظلم والعدالة والانظام.
- لا خلق في المفارقات، لأنها لا تملك عقلاً عملياً، ولا استكمالاً إرادياً.
- اللذة عبارة عن إدراك الملائم، والألم عبارة عن إدراك المنافر.
- اللذة والألم إما حسيان أو عقليان أو خياليان.
- اللذة وجودية والألم عدمي، وتقابلهما تقابل الملكة والعدم، وليس التقابل بينهما بالتضاد وإلا لزم وجود الآخر عند عدم أحدهما.
- لا يقال: الألم شرّ وأمرٌ عدمي، ومن جهة فإنه إدراك، ولا يكون الإدراك إلا وجودياً. لأننا نقول: الألم من حيث كونه شرّاً وعدمياً، فإنه عدمي حتى عند حضوره في الذهن، وأما حيثية وجوده الإدراكي فأمرٌ آخر.

بحث إضافي حول العقل العملي

لقد قسّموا قوى النفس الناطقة إلى قوى نظريّة وقوى عمليّة. القوى النظرية - كما عن المعلّم الثاني -: هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان. والقوى العملية: هي التي يُعرف بها ما شأنه أن يعمله إنسان^(١).

وعرّف الشيخ في الإشارات القوة العمليّة بقوله: «هي التي تستنبط الواجب في ما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّة جزئية ليتوصّل به إلى أغراضٍ اختياريّة، من مقدّماتٍ أوليّة وذائعيّة وتجريّة، وباستعانةٍ من العقل النظريّ في الرأي الكلّي إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ»^(٢).

وقال في الشفاء: «إنّ للإنسان تصرّفاً في أمورٍ جزئية، وتصرّفاً في أمورٍ كليّة، والأمور الكليّة إنّما يكون فيها اعتقادٌ فقط ولو كان أيضاً في عمل - إلى أن قال - فيكون للإنسان إذن قوّة تختصّ بالأمور الكليّة وقوّة أخرى تختصّ بالرؤية في الأمور الجزئية في ما ينبغي أن يفعل أو يترك ممّا ينفع ويضرّ، وفي ما هو جميلٌ وقبيحٌ وخيرٌ وشرٌّ، ويكون ذلك بضربٍ من القياس والتأمّل - إلى أن قال - فالقوّة الأولى للنفس الإنسانيّة قوّة تُنسب إلى النظر فيقال: (عقلٌ نظريّ) وهذه الثانية قوّة تُنسب إلى العمل فيقال: (عقلٌ عمليّ)»^(٣).

وقال في موضع آخر: «وأما النفس الناطقة الإنسانيّة فتقسم قواها إلى قوّة

(١) راجع: شرح المنظومة: ص ٣٠٥.

(٢) راجع: النمط الثالث من شرح الإشارات: ص ٨٦-٨٧.

(٣) راجع: الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء: ص ٣٤٧؛ وراجع: المباحث المشرقيّة: ج ٢ ص ٤١٢؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٩ ص ٨٢؛ وراجع: التعليقات: ص ١٦٤.

عاملة وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها - إلى أن قال - وهذه القوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتة؛ بل تنفعل تلك عنها وتكون مجموعةً دونها، لئلا تحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلة، بل يجب أن تكون غير منفعة البتة وغير منقادة، بل متسلطة، فتكون لها أخلاق فضيلة - إلى أن قال - وإنما كانت الأخلاق التي فينا منسوبة إلى هذه القوة لأن النفس الإنسانية - كما يظهر من بعد - جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبه هي تحته، وجنبه هي فوقه، وله بحسب كل جنبه قوة بها تنظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبه. فهذه القوة العملية هي القوة التي له لأجل العلاقة إلى الجنبه التي دونه وهو البدن وسياسته.

وأما القوة النظرية فهي القوة التي له لأجل العلاقة إلى الجنبه التي فوقه لينفعل ويستفيد منها ويقبل عنها. فكأن للنفس مناً وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه. فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم^(١).

وقال في (رسالة النفس): «والنفس الناطقة إذا أقبلت إلى العلوم سُمي فعلها عقلاً، وسُميت بحسبه عقلاً نظرياً. وإذا أقبلت على قهر القوى الذميمة الداعية إلى الجريزة بإفراطها والغباوة بتفريطها، أو التهور بثورانها والجبن بفتورها، أو

(١) راجع: الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن السادس من طبيعيات الشفاء:

ص ٢٩١-٢٩٢؛ وراجع: النجاة: ص ١٦٤.

الفجور بهيجانها والشّل بخمودها فتستخرجها إلى الحكمة والتجلّد والعفة، وبالجملة العدالة، سُمّي فعلها سياسةً، وسُمّيت بحسبه عقلاً عملياً^(١).

وقال صدر المتألهين: «وأما النفس الإنسانية فتتنقسم إلى عاملة وعالمة، فالعاملة هي التي بها تدبير البدن، وكما لها في أن تتسلط على سائر القوى الحيوانية ولا يكون فيها هيئة انقيادية (انقهارية) لهذه القوى، بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية. وأما العالمة فهي القوة النظرية، وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق. فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن، والعالمة يجب أن تكون دائم التأثير عن المفارق...»^(٢).

وقال في موضع آخر: «أما العالمة فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنما يكون بمقدّمات يلائمها. فإذا، يتحقّق هاهنا أمور ثلاثة.

الأول: القوة التي يكون بها التميّز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة.

والثاني: المقدّمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة.

والثالث: نفس الأفعال التي توصف بأنّها حسنة أو قبيحة، واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الإسمي. فالأول: هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنّه عاقل - إلى أن قال - وربّما قالوا في عقل معاوية إنّه كان عاقلاً وربّما يمتنعون أن يسمّوه عاقلاً ويقولون إنّ العاقل من له دين، وهؤلاء إنّما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من

(١) راجع: رسائل الشيخ: ص ٢٠٥.

(٢) راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ١٣٠.

خير أو يُجتنب من شرّ. والثاني: هو العقل الذي يردّه المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله أو يردّه، فإنّما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع، فإنّ بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودّة عند الناس يسمّونه العقل. والثالث: ما يذكر في كتب الأخلاق ويراد به المواظبة على الأفعال التجريّة والعاديّة على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً وعادة. ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عمليّ، كنسبة مبادئ العلم التصرّورية والتصديقيّة إلى العقل النظريّ^(١).

وقال في التحصيل: «اعلم أنّ النّفس الإنسانيّة التي ذكرنا أنّها واحدة وتتصرّف في هذه القوى، تقوى على إدراك المعقولات وعلى التصرّف في القوى البدنيّة بالطبع لا بالاكْتساب، وليست حقيقة النفس أنّها تقوى على هذين، فإنّ القوّة معنّى عدميّ، والنفس موجودة بالفعل. ولو كانت حقيقة النفس أمراً بالقوّة لما كان لها أن تفعل، فيجب أن تقوى على هذين بأمر غير ذاتها، بل بهيئتين:

فبإحدهما تُقبل النفس على مفيد الصور المعقولة الذي نبّهته من بعد، وهذه الهيئة يسمّى عقلاً نظريّاً. وبالأخرى تُقبل على البدن ويتصرّف في قواها ويسمّى عقلاً عمليّاً، لأنّها بها تعمل النفس. وإنّما يسمّى عقلاً لأنّها هيئة في ذات النفس لا في مادّة، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هي عمالة فقط. ولا يمتنع أن يكون العلاقة بين النفس والبدن بقوة لها بدنيّة. والقوّة التي تسمّى عقلاً عمليّاً هي عاملة لا مدركة، على ما ذكرت - إلى أن قال - ثمّ هذه القوّة ربّما كانت بالفطرة متصرّفة على مثال العقل النظري فتسوس البدن وقواه بحسبه، ولا محالة يكون بهيئة أخرى لا هذه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٤١٩.

الهيئة، وتسمى هذه الهيئة - إذا كانت على الصفة المذكورة - ملكةً فاضلة. وربّما كانت هذه الهيئة مدعنةً للقوى البدنية فتكون كأُتْمَا مسوسةً من جهتها^(١).

وبعد أن استعرضنا هذه النماذج من كلمات القوم حول العقل العملي - وللتأمل فيها مجالٌ واسعٌ - لا يخفى ما بينهما من الاختلاف، ويتحصّل منها عدّة تفاسير للعقل العملي:

التفسير الأوّل: العقل العملي قوّةٌ تدرك الأحكام المتعلقة بأعمال الإنسان، في مقابل العقل النظري الذي يدرك سائر الأحكام. وخاصّةً هذا التفسير، عدم التركيز على الأحكام الجزئية. وهذا هو الذي يبدو من كلام الفارابي.

التفسير الثاني: العقل العملي قوّةٌ تدرك الأحكام الجزئية المتعلقة بالعمل، دون الكليات. وهو الذي يستفاد من كلمات الشيخ وصدر المتألهين.

التفسير الثالث: العقل العملي قوّةٌ نفسانيةٌ غير مدركة لشيء، متصرّفةٌ في القوى البدنية. وهذا التفسير صرّح به بهمنيار.

التفسير الرابع: العقل العملي يدرك الأحكام الاعتبارية المتعلقة بالعمل، تلك الأحكام التي لا سبيل للبرهان إليها - حسب زعم هؤلاء المفسّرين - وإنّما تقام عليها قياساتٌ جدليّةٌ مبتنيةٌ على آراءٍ محمودّةٍ ومفاهيم مستعارَةٍ من الحقائق النظرية. ويمكن اعتبار هذا الكلام تفسيراً للمعنى الأوّل.

ثمّ الذي يستفاد من كلماتهم في ارتباط الأخلاق بالعقل العملي: أنّها ملكاتٌ حاصلةٌ للنفس بسبب تسلّط العقل العملي على القوى الحيوانية أو انقياده لها. نعم، في كلام صدر المتألهين: أنّ معنى العقل في كتب الأخلاق هو المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية حتّى يُكتسب بها خلقٌ وعادة، وكأنّ كلام المصنّف ناظرٌ إليه.

الفصل السادس عشر

في الإضافة

وفيه أبحاث:

- (١) المقولات النسبية أمور حاصلة من النسب وليست نفس النسب
- (٢) في تعريف الإضافة
- (٣) الإضافة موجودة في الخارج
- (٤) من أحكام الإضافة
- (٥) أقسام الإضافة

الفصل السادس عشر

في الإضافة

و فيه أبحاث:

البحث الأول:

قد عرفت: أنَّ سبعةً من المقولات أعرأضُ نسبّية، وهي الإضافة والأين والمتى والوضع والجدة، وأن يفعل، وأن ينفعل. ومعنى نسبّيتها: أنَّها هيئات قائمة بموضوعاتها، من نسبٍ موجودةٍ فيها، لا أنَّ هذه المقولات عينُ تلك النسبِ الوجودية.

وذلك أنَّك عرفت في بحث الوجود الرابط والمستقل: أنَّ النسبةَ رابطٌ موجودٌ في غيره، لا استقلال له أصلاً، لا يُحمَلُ على شيءٍ ولا يُحمَلُ عليه شيء؛ فلا ماهية له، لأنَّ الماهية ما يقال على الشيء في جواب ما هو، والمقولات ماهياتٌ جنسية، فلا تكون النسبة مقولةً ولا داخلَةً تحت مقولة.

على أنَّ النسبة في بعض هذه المقولات متكررة متكررة، ولا معنى لتكرّر الماهية؛ كمقولة الإضافة التي يجب فيها تكرّر النسبة، ومقولة الوضع التي فيها نسبة بعض أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج. وربما قامت على نسبٍ كثيرة جداً. فتبين: أنَّ المقولة النسبية: هي هيئةٌ حاصلَةٌ للشيء من نسبة كذا وكذا قائمةً به.

البحث الثاني:

إنَّ الإضافةَ هيئةٌ حاصلَةٌ من نسبةِ الشيءِ إلى شيءٍ آخرٍ منسوبٍ إلى الشيءِ الأوَّلِ المنسوبِ إليه، كهيئةِ الإضافةِ التي في الأخ، فإنَّ فيها نسبةَ الأخ بالأخوةِ، إلى أخيه المنسوبِ إلى هذا الأخ المنسوبِ إليه، بالأخوةِ.

فالنسبةُ التي في مقولةِ الإضافةِ متكرِّرةٌ، وهو الفرقُ بين ما فيها من النسبةِ وبين مطلقِ النسبةِ؛ فإنَّ وجودَ مطلقِ النسبةِ واحدٌ قائمٌ بالطرفين مطلقاً، بخلاف الحالِ في مقولةِ الإضافةِ، فإنَّ النسبةَ فيها متكرِّرةٌ؛ لكلٍّ من المضافين نسبةٌ غيرُ ما في الآخر، غيرَ أنَّهما متلازمان لا تنفكان في ذهنٍ ولا خارج.

وما أوردناه من تعريفِ الإضافةِ ليس بحدٍّ منطقيٍّ، كما تقدّمت الإشارةُ إليه في نظائره، بل رسمٌ، إن كان أعرفَ من المعرف. ولعلَّ المعقولَ من لفظِ الإضافةِ مشفَعاً ببعض ما له من الأمثلةِ، أعرفُ عند العقلِ ممَّا أوردناه من الرسم. فلا كثيرَ جدوى في إطالةِ البحثِ عن قيوده نقضاً وإبراماً، وكذا في سائر ما أوردوه لها من التعاريف.

ثمَّ إنَّه ربَّما يطلقُ المضافُ ويرادُّ به نفسُ المقولةِ، ويسمَّى عندهم بالمضافِ الحقيقيِّ. وربَّما يطلقُ ويرادُّ به موضوعُ المقولةِ. وربَّما يطلقُ ويرادُّ به الموضوعُ والعرضُ جميعاً، ويسمَّى المضافُ المشهوريّ. فإنَّ العامَّةَ ترى أنَّ المضافَ إلى الابن مثلاً، هو الإنسانُ المتلبَّسُ بالبنوةِ، والحالُ أنَّ التعلُّقَ من الجانبين إنما هو للإضافةِ نفسها بالحقيقة.

البحث الثالث:

الإضافة موجودة في الخارج، والحس يؤيد ذلك؛ لوقوعه على أنواع من الإضافات الخارجية التي لها آثار عينية لا يرتاب فيها، كإضافة الأب والابن، والعلو والسفل، والقرب والبعد، وغير ذلك. وأما نحو وجودها فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفاً ناعياً لهما، انتزاعاً من غير ضمّ ضمنية؛ فهي موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بإزائها وجود منحاز مستقل.

قال في الأسفار بعد كلام له في هذا المعنى: «وبالجملة إن المضاف بما هو مضاف، بسيط، ليس له وجود في الخارج مستقلاً مفرد، بل وجوده أن يكون لاحقاً بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايضة إلى غيرها. فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر، ووجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات»، انتهى. (ج ٤ ص ٢٠٤).

البحث الرابع:

من أحكام الإضافة: أن المضافين متكافئان وجوداً وعدماً، وقوةً وفعلًا. فإذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً، وكذا في جانب العدم. وإذا كان أحدهما بالقوة فالآخر بالقوة، وكذا في جانب الفعل. واعترض عليه: بأنه منقوض بالتقدم والتأخر في أجزاء الزمان، فإن المتقدم والمتأخر منها مضافان، مع أن وجود أحدهما يلزم عدم الآخر، ومنقوض أيضاً بعلما ببعض الأمور المستقبلية، فالعلم موجود في الحال، والمعلوم معدوم لم يوجد بعد، مع أن العلم والمعلوم

من المضافين.

وأجيب: أمّا عن أوّل النقيضين فبأنّ معيّة أجزاء الزمان ليست
آنيّة، بأن يكونَ الجزآن موجودين في آنٍ واحد، بل معيّتهما
اتّصاهما في الوجود الوجدانيّ التدريجيّ الذي معيّتهما فيه عينُ
التقدّم والتأخّر فيه، كما أنّ وحدة العدد عينُ كثرته.

وأما عن النقيض الثاني فبأنّ الإضافة إنّما هي بين العلم وبين
الصورة الحاضرة من المعلوم عند العالم، وهو المعلوم بالذات، دون
المعلوم بالعرض الذي هو عينٌ خارجيٌّ؛ والأمور المستقبلّة حاضرةٌ
بصورتها المعلومّة بالذات عند العالم، وإن كانت غائبةً بعينها
الخارجيّة المعلومّة بالعرض. على أنّ الحقّ أنّ العلم عينُ المعلوم، كما
سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول.

وكما يتكافأ المضافان وجوداً وعدماً، وقوّةً وفعلًا، كذلك يتكافأان
عموماً وخصوصاً؛ فالأبوة العامّة تضايّف البنوة العامّة، والأبوة
الشخصيّة تضايّف البنوة الشخصية.

ومن خواصّ الإضافة: أنّها تعرض جميع المقولات حتّى نفسها.
ففي الجوهر كالأب والابن، وفي الكمّ المتّصل كالعظيم والصغير، وفي
الكمّ المنفصل كالكثير والقليل، وفي الكيف كالأحرّ والأبرد، وفي
الإضافة كالأقرب والأبعد، وفي الأين كالعالي والسافل، وفي المتى
كالأقدم والأحدث، وفي الوضع كالأشدّ انتصاباً وانحناءً، وفي الجودة
كالأكسى والأعرى، وفي أن يفعل كالأقطع والأصرم، وفي أن ينفعل
كالأشدّ تسخّناً والأضعف.

البحث الخامس:

تنقسم الإضافة إلى متشاكلية الأطراف، وهي التي لا اختلاف بين أطرافها، (كالقريب والقريب، والأخ والأخ، والجار والجار) ومختلفة الأطراف (كالأب والابن، والعالي والسافل).
وتنقسم أيضاً إلى ما هو خارجي (كالأب والابن) وما هو ذهني (كالكي والفرد، والأعم والأخص).

الشرح

تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة: أنّ المشّائين قسّموا الماهيّات أو المقولات العالية إلى جوهرٍ وعرض، ثمّ قسّموا العرض إلى تسعة أقسام، وتقدّم البحث في مقولة الجوهر وانتهى البحث في مقولتي الكمّ والكيف العرضيّتين، وأمّا هذا الفصل والفصول القادمة فهي للبحث في المقولات النسبيّة، وهي سبع مقولات تشترك فيما بينها في خصوصيّة واحدة وهي: أنّ فيها نسبةً، ولذا سُمّيت بالمقولات النسبيّة. خصّص هذا الفصل للبحث في مقولة الإضافة. وهو يشتمل على الأبحاث التالية:

(١) المقولات النسبيّة أمورٌ حاصلةٌ من النسب وليست نفس النسب

كرّس المصنّف هذا البحث حول مطلبٍ تشترك فيه جميع المقولات النسبيّة، وهذا المطلب بمثابة القانون العامّ لجميع المقولات النسبيّة. وحاصله: أنّ المقولات النسبيّة - وهي: الإضافة والوضع والجدّة ويفعل وينفعل والأين والمتى - هل هي نفس النسبة أم أنّها هيئاتٌ حاصلةٌ من نسبة الموضوع إلى شيءٍ آخر؟

يرى المصنّف قدّس سرّه أنّ هذه المقولات النسبيّة ليست هي نفس النسب^(١)، بل هي أمورٌ حاصلةٌ من هذه النسب، فالنسبة ليست هي المقولة ولكن النسبة شيءٌ تنشأ منها المقولة، مثلاً: مقولة المتى ليست هي النسبة إلى الزمان، وإنّما هي هيئةٌ حاصلةٌ للشيء من نسبته إلى الزمان.

(١) وهذا ردٌّ على شيخ الإشراق وصاحب البصائر النصيريّة اللذين توهمّا أنّ المقولات النسبيّة ترجع إلى مقولة واحدة وهي النسبة، وأنّ النسبة جنسٌ عالٍ لتلك المقولات السبع. (انظر: التلويحات: ص ١١؛ شرح المنظومة: ص ١٣٧).

واستدلّ على أنّ المقولات النسبيّة ليست نفس النسبة بدليلين، هما:
 الدليل الأوّل: يبتني على مقدّمة تقدّم بيانها في المرحلة الثانية، وهذه
 المقدّمة هي أنّنا قسّمنا الوجود إلى قسمين:
 الأوّل: الوجود في نفسه. وينقسم إلى الوجود لنفسه وهو الجوهر، وإلى
 الوجود لغيره وهو العرض.

الثاني: الوجود في غيره. ذكرنا أنّ الوجود في غيره لا ماهيّة له، لأنّه وجودٌ
 قائمٌ بالطرفين ليس له مفهومٌ مستقلّ، والماهية مفهومٌ مستقلّ؛ لذا تُحمّل على
 شيءٍ ويُحمّل عليها شيءٌ، لذا فإنّ الوجود في غيره لا ماهيّة له. وهذا ما ذكره
 المصنّف بقوله: «إنّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها، لأنّ الماهيّات هي المقولة
 في جواب ما هو، فهي مستقلّة بالمفهوميّة، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها
 مستقلاً بالمفهوميّة»^(١).

إذا تبّنت هذه المقدّمة، يأتي هذا السؤال: هل النسبة وجودٌ في نفسه أم
 وجودٌ في غيره؟ والجواب: إنّ النسبة وجودٌ في غيره، وهي معنّى حرفيٌّ قائمٌ
 بالطرفين، وإذا كانت كذلك فهي ليست مستقلّة بالمفهوميّة، ولذا لا تُحمّل
 النسبة على شيءٍ ولا يُحمّل عليها شيءٌ.

أمّا الماهيّة فلها معنّى مستقلّ بالمفهوميّة يُحمّل على جواب ما هو، وعلى
 هذا الأساس فإنّ المقولات النسبيّة ليست نفس النسبة. ويمكن صياغة
 هذا الدليل بالنحو التالي:

المقدّمة الأولى: النسبة وجودٌ في غيره، فلا ماهيّة له.
 المقدّمة الثانية: المقولات النسبيّة ماهيّاتٌ عرضيّةٌ وجودها في نفسها.
 النتيجة: المقولات النسبيّة ليست نفس النسبة. نعم، المقولات النسبيّة

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الأوّل.

وجودات عرضية ناشئة من نسبة شيء إلى شيء آخر، فمقولة المتى نسبة الشيء إلى الزمان، ومقولة الأين نسبة الشيء إلى المكان وهكذا.
 إن قيل: ما معنى أن المقولات النسبية ناشئة من النسبة، فهل النسبة علة لتلك المقولات النسبية؟

الجواب: إن قولنا (المقولات النسبية ناشئة من النسبة) لا يعني أن النسبة علة لتلك المقولات، إذ ليس من المعقول أن تكون مقولة من المقولات النسبية معلولاً لنسبة شيء لشيء، فليس من المعقول أن تكون نسبة الشيء إلى المكان علة لمقولة المتى مثلاً، بل المراد من كون المقولة ناشئة من النسبة هو أن نسبة الشيء إلى شيء آخر كالزمان أو المكان، تكون علة إعدادية لتحقيق تلك المقولة النسبية، وذلك لأن المقولات النسبية هي أعراض، والعرض يحتاج في تحقيقه إلى علة، وهي علته المفيضة، لكن تلك العلة المفيضة لا تفيض العرض إلا بعد وجود مقدمة إعدادية، وهذه المقدمة الإعدادية هي النسبة، أي نسبة الشيء إلى شيء آخر، كنسبة الموضوع إلى المكان ونسبة الموضوع إلى الزمان وهكذا.
 وبهذا يتضح: أن قولنا (المقولات النسبية ناشئة من النسبة) لا يعني أن تلك المقولات معلولة لتلك النسب، بل إن النسب مقدمات إعدادية لحصول وتحقيق المقولات العرضية.

وهذا من قبيل حصول العلم من علته المجردة، فالعلة المفيضة تفيض العلم بعد وجود مقدمة إعدادية للإفاضة، وتلك المقدمة هي وقوع البصر على الشيء مثلاً.

الدليل الثاني: إن النسبة في بعض المقولات - كمقولة الإضافة والوضع - هي نسبة متكررة من نسبتين، مثلاً: مقولة الإضافة مركبة من نسبتين، الأولى نسبة (ألف) إلى (باء) والثانية نسبة (باء) إلى (ألف)، ومقولة الوضع التي فيها نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض ونسبة المجموع إلى الخارج، وكلما ازدادت

الأجزاء ازدادت النسب، حيث تؤخذ نسبة الرأس إلى الصدر، ونسبة الصدر إلى القدمين، بل قد تقوم مقولة الوضع على نسبٍ كثيرةٍ جداً، لأنّه كلما ازدادت الأجزاء ازدادت النسب القائمة بينها.

وعليه إذا كانت المقولات النسبية هي نفس النسبة، يلزم أن تكون الماهية الواحدة ماهيتين، فيلزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال. وبهذا يتّضح: أنّ المقولات النسبية ليست هي النسبة، بل هي أمورٌ ناشئة من تلك النسب.

(٢) في تعريف الإضافة

لا يخفى: أن تعريف الإضافة ليس تعريفاً حدياً لا حدّاً تامّاً ولا ناقصاً؛ وذلك لأنّ مقولة الإضافة من المقولات البسيطة التي ليس لها جنسٌ وفصلٌ؛ وذلك لما تقدّم مراراً من أنّ المقولات العالية بسيطةٌ وليست مركبةً من جنسٍ وفصل، وذكرها لها رسوماً، ووقع الكلام فيه بالنقض والإبرام والإشكال بالدور وعدم كونها أعرف من المعرف، كما تقدّمت الإشارة إليه في نظائره في الفصل الثاني والثامن من هذه المرحلة. نعم، يمكن أن يكون تعريف الإضافة (بأنّها: هيئةٌ حاصلة من نسبة الشيء إلى شيءٍ آخر منسوبٍ إلى الشيء الأول المنسوب إليه) تعريفاً رسمياً، إن كان أعرف من المعرف - بالفتح - لأنّه تعريفٌ حقيقيٌّ، لكن من الرسم لا بالحدّ. وإن لم يكن أعرف من المعرف كان تعريفاً لفظياً؛ والتعريف اللفظي^(١) هو التعريف الذي لا يزيد الإنسان علماً إلى علمه، لأنّه لم يكن جاهلاً بالمعنى. نعم، لا يعلم أنّ هذا اللفظ هل استعمل في المعنى

(١) وهذا بخلاف التعريف الحقيقي، وهو الذي يكون فيه الإنسان جاهلاً بالشيء، وبواسطة التعريف الحقيقي تعلم بالمعرف (بالفتح) وصرت عالماً بالمعرف (بالكسر) سواء كان هذا التعريف حدياً أم رسمياً.

الواضح أم لمعنى آخر؟ بمعنى: أن التعريف اللفظي هو تنبيهٌ لذلك المعنى المركوز في الذهن.

فالإضافة معناها واضحٌ في ذهن المخاطب، لكنّ الحكيم حينما يستعمل لفظ الإضافة يريد أن يبين أنه قد استعمله بذلك المعنى الواضح وليس بمعنى آخر، وهذا هو التعريف الذي يطلق عليه بشرح الاسم.

قال صدر المتألهين في شرح الهداية الأثرية: «واعلم أن معرفة الإضافة بديهية، والتعريف للتنبيه، وإلا لكان دورياً»^(١).

وعلى هذا الأساس فلا مجال للنقض والإبرام مادام التعريف لفظياً وليس تعريفاً حقيقياً. ثم ذكر المصنّف: لعلّ المعقول - أي: المفهوم من لفظ الإضافة بمعونة بعض الأمثلة لهذا المفهوم - يكون أعرف عند العقل ممّا أوردنا من تعريف الإضافة بالرسم وهو التعريف المتقدّم^(٢).

ولذا نجد المصنّف بعد أنّه عرّفها (بأتمّها: هيئةٌ حاصلةٌ من نسبة شيء إلى شيء آخر منسوبٍ إلى الشيء الأول المنسوب إليه) قال: «ولعلّ المعقول من لفظ الإضافة متشفعاً ببعض ما له من الأمثلة، أعرف عند العقل ممّا أوردناه من الرسم».

والحاصل: أن تعريف الإضافة هي هيئةٌ حاصلةٌ من نسبة شيء، كنسبة زيدٍ إلى أخيه عمرو، فهنا نسبتان، الأولى: نسبة زيدٍ إلى أخيه عمرو، والثانية نسبة عمرو إلى أخيه زيد، فتوجد نسبتان، نسبة زيدٍ إلى عمرو المنسوب - عمرو - بالأخوة إلى زيد.

وهذا هو الفرق بين الإضافة ومطلق النسبة، فإن النسبة في الإضافة

(١) الهداية الأثرية: ص ٢٧٢.

(٢) انظر: تعليقة على نهاية الحكمة، عباس الزارعي: ص ٢١٧.

متكررة، ولكل طرف نسبة غير ما للطرف الآخر، فزيد له نسبة إلى أخيه عمرو، ولعمرو نسبة أخرى لأخيه زيد، وهاتان النسبتان متلازمتان لانتفكان لا في الذهن لا في الخارج فهما متضايقتان، وسيأتي في البحث اللاحق أنّ المتضايقتين متكافئتان وجوداً وعدماً، قوّةً وفعلًا. وسبب كونهما متلازمتين أنّهما معلولتان لعلّة واحدة وهي النسبة القائمة بالطرفين. وهذا بخلاف بقية المقولات غير مقولة الإضافة، حيث لا تكون النسبة فيها متكررة، بل هي نسبة واحدة قائمة بطرفين.

الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري

تقدّم في بداية الحكمة أنّ المضاف على قسمين: المضاف الحقيقي: وهو الذي يطلق على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة. والمضاف المشهوري: وهو الذي يطلق على معروض الإضافة كالأب والابن؛ لأنّ مقولة الإضافة عرض تحتاج إلى موضوع، فيطلق المضاف على الموضوع.

قال العلامة الحلّي في الجوهر النضيد: «المضاف وهو قسمان حقيقي ومشهوري، وذلك لأنّه إذا عُقل بالقياس إلى غيره فإنّما أن يكون له وجود خاصّ سوى ذلك، وهو المضاف المشهوري كالأب والابن؛ فإنّ للأب وجوداً مغاير المعقوليّة بالقياس إلى غيره، وإنّما أن لا يكون له وجود سوى معقوليّته بالقياس إلى غيره وهو المضاف الحقيقي، كالأبوة والبنوة، وهو المراد هاهنا»^(١).

قال في (إيضاح المقاصد): المضاف الحقيقي «هو نفس الإضافة - كالأبوة - مأخوذة مجرّدة عن الذات التي يعرض لها»^(٢).

(١) الجوهر النضيد: ص ٢٨.

(٢) إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: ص ١٢٢.

وقال صاحب شرح المواقف: «الأبوة: هي المعقولة بالقياس إلى الغير، ولا حقيقة لها إلا ذلك، أي: ليس حقيقتها سوى أنها نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى، وحاصلها النسبة المتكررة، وهي الإضافة التي تعدّ من المعقولات، وتسمّى مضافاً حقيقياً»^(١).

وهذا من قبيل إطلاق الموجود ويراد به نفس الوجود وهو الوجود الحقيقي، وقد يطلق الوجود ويراد به الماهية وهي الموجود بالعرض، كما تقدّم في الفرع الخامس من فروع أصالة الوجود واعتبارية الماهية. وربما يطلق المضاف المشهوري ويراد به المجموع من موضوع الإضافة والإضافة (أي: الابن والبنوة).

فالمضاف المشهوري له مصداقان: الأول: نفس موضوع الإضافة. والثاني: موضوع الإضافة والإضافة، أي الموضوع والعرض.

قال في إيضاح المقاصد في تعريف المضاف المشهوري: «هو الماهية التي عرضت لها الإضافة مأخوذة مع الإضافة، كالأب»^(٢).

وقال صاحب مطالع الأنظار: «يقال الإضافة على الأمر النسبي العارض، وهو المضاف الحقيقي. وعلى معروض الإضافة وحده، وليس غرضنا متعلقاً به. وعلى المجموع الحاصل من الإضافة والمعرض الذي تعرض له الإضافة، وهو المضاف المشهوري»^(٣).

ويسمّى بالمضاف المشهوري لأنه مشهور عند العامة، لأنّ العامة ترى أنّ المضاف من الابن: الإنسان المتلبّس بالبنوة، لذلك يقولون هذا الإنسان ابن. فالبنوة يضيفونها إلى الموضوع وهو الابن، مع أنّ الواقع أنّ هذه البنوة ليست

(١) شرح المواقف: ص ٣٤٦.

(٢) إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: ص ٢١٢.

(٣) مطالع الأنظار: ص ١٠٧.

مضافةً إلى الذات (الموضوع وهو الذات وهو الإنسان المتلبس بالبنوة) وإنّما مضافةٌ إلى العرض الذي هو نفس الإضافة أي: البنوة، من قبيل قولنا: هذا الجسم أبيض، فهذا البياض هل مضاف إلى البياض أم إلى الجسم؟ من الواضح أنّ الأبيض أولاً وبالذات هو نفس البياض لا الجسم، نعم الجسم أبيض ثانياً وبالعرض، لكنّ العرف عندما يقول هذا أبيض، فالذهن ينصرف إلى الجسم وليس إلى نفس البياض، فيتصوّر أنّ الجسم هو الأبيض أولاً وبالذات، مع أنّه في الجسم أبيض ثانياً وبالعرض.

وفي المقام كذلك، فإنّ العامّة تطلق الإضافة على الذات وهو الإنسان المتلبس بالبنوة، أو تطلق الإضافة على المجموع من الذات والعرض - أي: الابن والبنوة - والحال أنّ التعلّق بالحقيقة على العرض وهو نفس الإضافة.

(٣) الإضافة موجودة في الخارج

إنّ كون الإضافة موجودةً في الخارج أمرٌ واضحٌ يؤيّدُه الحسّ، من قبيل أن نقول: الكتاب فوق الرفّ، أو تحت أو خلف أو أمام أو أسفل أو أعلى، أو إضافة الأب إلى الابن، أو القرب والبعد ونحوها من الإضافات، وهذه الإضافات موجودةٌ في الخارج ولها آثارٌ تترتّب عليها، لأنّ الإنسان إذا كان أباً، له أثرٌ معيّن، وإذا كان ابناً له أثرٌ آخر، وإذا كان قريباً أو بعيداً له أثرٌ وهكذا. ومن آثار الإضافة أيضاً امتناع اجتماع طرفيّ الإضافة في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة، فإنّ الأبوة والبنوة لا تجتمعان في موضوعٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة.

إذن، الإضافة موجودةٌ في الخارج. نعم، وجود الإضافة في الخارج ^(١) ليس

(١) هذا ما ذهب إليه أكثر الحكماء، كالشيخ الرئيس في الفصل العاشر من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء. وذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء إلى أنّه لا تحقّق لها في الخارج، بل

بصورة مستقلة، إذ ليس لها وجودٌ مستقلٌّ منحاز، بل ينتزعها العقل من الموضوعين الواجدين لها للنسبة المتكررة بين الطرفين، مثلاً: ينتزع (الأبوة) أو (البنوة) من النسبة المتكررة بين الأب والابن، وينتزع الفوقية عند المقايسة بين الكتاب والرف الموضوع عليه الكتاب وهكذا.

فالإضافة من قبيل الحركة، لأن الحركة موجودة في الخارج، لكنها ليست مشاهدة بالعين، وإنما هي أمرٌ معقول، والحس يعين على معرفة هذا الأمر المعقول.

إن قلت: كيف تكون الإضافة موجودة بوجود موضوعها من غير ضمّ ضميمة، بينما الإضافة من الأعراض، والأعراض عند المصنّف قدس سرّه من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها؟

الجواب: إنّ معنى كون الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها هو كون وجود الجوهر وجوداً للأعراض، بمعنى: أنّ وجود الجوهر والعرض الخارجي هو وجودٌ واحد، إلا أنّ العقل يحلّل ذلك الوجود الواحد إلى موصوفٍ هو الجوهر، ووصفٍ له وهو العرض، وحينئذٍ يحكم بأنّ العرض من مراتب وجود الجوهر.

ومّا يشهد لذلك: ما تقدّم من أنّ الجسم التعليمي هو تعيّن للجسم الطبيعي، وحيث إنّ الوجود الخارجي لا يكون إلا متعيّناً، لذا يكون ما في الخارج هو وجوداً واحداً. نعم، العقل يحلّل ذلك الوجود الواحد إلى الجسم، الذي هو الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث من دون تعيّن مقداره، وإلى الحجم،

إنّما من الاعتبار الذهنية الكلية، ومنهم المحقّق الطوسي، حيث قال: «وثبوتة ذهني» واستدلّ عليه بوجوه، راجع: كشف المراد: ص ٢٥٨-٢٦٠؛ وشرح التجريد للقوشجي: ص ٢٨٨؛ وشوارق الإلهام: ص ٤٥٦-٤٥٧.

الذي يكون تعيّنًا له.

إن قلت: كيف يكون كلُّ من الجوهر والعرض ماهيّة؟! فمن المستحيل أن يكون لوجودٍ واحدٍ ماهيّتان، لأنّه يلزم أن يكون الواحد كثيرًا، وهو محال. الجواب: إذا كان الموجود متّصفاً بأوصافٍ ينتزع الذهن من كلِّ من الموصوف والموصف ماهيّة؛ فهذه الموصوف غير ماهيّة الوصف، وإن كان الوصف والموصوف موجودين بوجودٍ واحد، ولا ضير في ذلك.

تعميق المطلب

لتعميق المطلب في كون الإضافة موجودةً في الخارج، ينبغي التذكير بمقدّمةٍ سلفت في الفصول السابقة، وحاصلها: أن المعقولات على أنحاء ثلاثة:

١. المعقولات الأولى: وهي التي توجد تارةً في الخارج فيترتب عليها آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتب عليها آثاره الخارجيّة، كمفهوم الإنسان. وهذا هو الماهيّة بالمعنى الأخصّ المقولة على الشيء في جواب ما هو، وهذه المفاهيم ينتزعها الذهن مباشرةً من خلال الارتباط بالواقع الخارجي.

٢. المعقولات الثانويّة الفلسفيّة: وهي سنخ مفاهيم لا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجيّة مباشرةً، وإنّما يتوقّف انتزاعها على جهدٍ خاصٍّ يقوم به العقل، من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعض، فيكتشف أنّ بعضها يتوقّف على بعضها الآخر، فينتزع العلّية والمعلوليّة؛ فمثلاً: عندما يقارن بين النار والحرارة الناشئة منها، يلاحظ توقّف الحرارة على النار، فينتزع مفهوم العلّة من النار، ومفهوم المعلول من الحرارة، ولو لم تكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات.

٣. المفاهيم المنطقيّة: وهذه المفاهيم لا هي مأخوذة من الواقع الخارجي مباشرةً كما في القسم الأوّل، ولا تنطبق عليه بنحوٍ من أنحاء الانطباق كما في القسم

الثاني، وإنَّما بعد أن يحصل الإنسان على مجموعة من المفاهيم والمقولات 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، وإنَّما هو وصفٌ للإنسان الذهنيّ، وكذلك قولنا: (الحيوان جنس) فإنّ الجنسيّة وصفٌ للحيوان بما هو مفهومٌ ذهنيّ.

إذا تبيّنت هذه المقدّمة، نعود إلى أصل البحث ونقول: هل الإضافة موجودةٌ في الخارج؟ وبعبارةٍ أخرى هل الإضافة من المقولات الأوليّة أو الثانية الفلسفيّة أم من المقولات الثانية المنطقيّة؟

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «هل الإضافة في نفسها موجودةٌ في الأعيان أو أمرٌ متصوّرٌ في العقل، ويكون كثيرٌ من الأحوال التي تلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن تحصل في العقل أمورٌ لم تكن لها من خارج فتصير كليّة ذاتيّة وعرضيّة، ويكون جنسٌ وفصلٌ، ويكون محمولٌ وموضوعٌ وأشياء من هذا القبيل»^(١).

وقال الفخر الرازي: «من الناس من زعم أنّها غير موجودةٌ في الأعيان، بل هي من الاعتبار الذهنيّة كالكليّة والجزئيّة، واحتجّ عليه بأمر خمسة» ثمّ ذكر تلك الحجج وقال في آخر كلامه: «وأما أدلّة النفاة فليست في غاية القوّة، ولنا فيها نظر»^(٢).

(١) راجع: الفصل الأخير من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

(٢) راجع: المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٤٣٥-٤٣٩؛ وراجع: تعلية صدر المتألّهين على الشفاء: ص ١٤٩-١٥٣؛ وراجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٤ ص ٢٠٠-٢٠٣.

والمدعى: أن الإضافة موجودة في الخارج وهي من المعقولات الأوليّة، وليست من المعقولات الثانويّة المنطقيّة ولا الفلسفيّة.

أمّا كون الإضافة موجودة في الخارج، فلما تقدّم أنّها من أن وجودها في الخارج واضح بمساعدة الحسّ عليه. وإذا تبين أن الإضافة موجودة في الخارج، فتخرج من كونها من المعقولات الثانية المنطقيّة كالكلّيّة والجنسيّة ونحوهما، التي يكون الاتّصاف والعروض في الذهن، فهذه المفاهيم ليست موجودة في الخارج كما هو واضح، فيبقى الأمر يدور بين كون الإضافة من المفاهيم أو المعقولات الأوليّة أو الثانويّة الفلسفيّة.

قال الشيخ مصباح اليزدي: «والظاهر من كيفية طرح المسألة في كلام الشيخ والرازي: أن الإضافة هل هي من المعقولات الثانية المنطقيّة (كالكلّيّة والذاتيّة) أو لا؟ والحق في الجواب هو النفي، ولا يحتاج ذلك إلى مزيد من التأمّل في المفاهيم الإضافيّة، حيث إنّها ناظرة إلى الخارج، وتنطبق على الأشياء العينيّة، ويكون الاتّصاف بها في الأعيان. لكنّ هذا النفي لا يستلزم كونها من قبيل المفاهيم الماهويّة حتّى يبرّر عدّها من المقولات، لجواز كونها من المعقولات الثانية الفلسفيّة التي يكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج، كمفاهيم الإمكان والوجوب والماهية والعرض وغيرها»^(١).

تحرير محلّ النزاع

إنّ محلّ النزاع هو الذي وقع بين المشاء الذين يقولون: إنّ الإضافة من المقولات الأوليّة أي من الماهيّات، أمّا الطرف الآخر فادّعوا أن الإضافة من المقولات الثانية الفلسفيّة، وعليه ففي المقام قولان:

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٨٧، رقم (١٩٢).

القول الأول: الإضافة من الماهيات (المعقولات الأوليّة)

وهذا القول ذهب إليه المشاء، حيث ادّعوا أنّ الإضافة من المعقولات الأوليّة، أي: من الماهيات، والسبب الذي دعاهم إلى هذا القول: أنّ الشيء لما يتّصف بالإضافة، مثل وصفه بأنّ هذا الإنسان صار أباً مثلاً، فهذا الإنسان قبل أن يوصف بهذه الإضافة لم يكن له هذا الأثر، وبعد الإضافة حصل له هذا الأثر، وهذا يعني أنّ هذا الشيء كان في مرتبة من الوجود وبعد الإضافة حصل على مرتبة أخرى من الأثر، من قبيل الإنسان الجاهل فهو في مرتبة من الوجود، وبعد أن يحصل على العلم يكون في مرتبة أخرى من الوجود، وعليه فالمدار في معرفة أنّ العرض ماهيّةٌ أو غير ماهيّة هو ملاحظة: أنّه هل أضيف إلى الوجود شيءٌ أو لم يصف إليه شيء، فإن أضيف إليه شيءٌ فالعرض معقولٌ ماهويٌّ، وإن لم يصف إليه شيءٌ فهو معقولٌ فلسفيٌّ.

وعلى ضوء هذا الضابطة في التمييز بين العرض الذي يكون ماهيّةً وبين المعقول الفلسفيّ، نجد أنّ في مقولة الإضافة يضاف إلى الوجود شيءٌ آخر، لذا يكون من المعقولات الماهويّة، وهذا معناه أنّ المشاء يرون الإضافة من المحمولات بالضميمة، فمثلاً: عندما نقول: (زيدٌ أب) فهو من قبيل قولنا: (الجدار أبيض) فكما أنّ البياض شيءٌ منضمٌ إلى الجدار، كذلك الأبوة شيءٌ منضمٌ إلى زيد.

أمّا إذا لم ينضمّ إلى الوجود شيءٌ آخر بالإضافة، فتكون الإضافة من المعقولات الثانية الفلسفيّة، كما سيّضح في القول الثاني.

القول الثاني: الإضافة من المعقولات الثانية الفلسفيّة

بناءً على الضابط المتقدّم: إذا انضمّ إلى الوجود شيءٌ آخر بالإضافة فتكون الإضافة من المقولات الأوليّة، وإذا لم ينضمّ شيءٌ آخر فتكون الإضافة من

المعقولات الثانية الفلسفية، وعلى أساس هذه الضابطة ذهب أصحاب هذا القول إلى أن الإضافة من المعقولات الفلسفية؛ وذلك لأنه بالإضافة لم يَصِفْ شيءٌ آخر إلى الموجود، فالكتاب إذا رفعته أعلى الرفِّ واتَّصف بالفوقية، لم ينضمَّ إليه شيء، وإذا وضعته أسفل الرفِّ واتَّصف بالسفلية، لم ينضمَّ إليه شيء، ولذا تكون الإضافة من المعقولات الفلسفية التي لا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجية مباشرة، وإنما يتوقَّف انتزاعها على جهدٍ خاصٍّ يقوم به العقل، وهذا هو معنى أن الإضافة موجودةٌ بوجود موضوعها، وليس لها وجودٌ منحازٌ مستقلٌّ، فالفوقية أو التحتية أو الأبوة والبنوة ونحوها ليس لها وجودٌ مستقلٌّ منحاز، بل وجودها متزعزعٌ من طرفيها الواجدين للنسبة المتكررة بينهما، فيُنتزع لكلِّ طرفٍ وصفٌ ناعتٌ له فيقال: هذا أبٌ وهذا ابن، وهذا فوقٌ وذاك تحتٌ، وهذا أمامٌ وذاك خلفٌ وهكذا.

فليس للإضافة ما بإزاءٍ مستقلٍّ في الواقع الخارجي، نعم لهما منشأ انتزاع في الخارج، فالفوقية التي يتَّصف بها السقف ليست شيئاً منضمّاً إلى السقف بنحو المحمول بالضميمة كما في البياض إذا انضمَّ إلى الجدار، وإنما هي مندرجةٌ تحت المحمول من صميمه، وهذه هي المعبر عنها بالمعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن والاتِّصافُ بها في الخارج، وهو مختار المصنِّف في المتن تبعاً لمدرسة الحكمة المتعالية.

فالإضافة من الخارج المحمول؛ ولذا مثل المصنِّف قدس سره - في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة، وكذا في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة من بداية الحكمة - للخارج المحمول بالعالي والسافل.

قال صدر المتألَّهين: «ليس للإضافة وجودٌ متقرَّرٌ كسائر الأعراض حتَّى يكون حدوثها لشيءٍ وزوالها عنه يوجب انفعالاً وتغيُّراً في ذاته الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية، فإنَّ تجدُّدها وزوالها قد يكون بسبب تجدُّد أحد الطرفين

بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر، فإنَّ صيرورة أحدٍ في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة ورابع الأربعة وهكذا، لا يوجب تغييراً في ذاته ولا في صفاته المتصورة، فكذلك تغيّر الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغييراً لا في ذاته ولا في صفاته الكماليّة^(١).

وقال في موضع آخر: «ولا يذهب على أحدٍ أن كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلّق الوجود بغيره، لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات، لأنّ المتضايدين مفهومان ذهنيّان كليّان يُعقل كلّ منهما مع الآخر. وليس كذلك حال الوجودات العينيّة إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر، وإلاّ لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات، وليس كذلك»^(٢). وقال أيضاً في الردّ على قول الرازي بكون العلم إضافة: «فهذا وأمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجاً وذهناً إلاّ بحسب تحصيل حقيقة الطرفين»^(٣).

لكنّ الشيخ مصباح اليزدي ردّ على صدر المتألّهين بقوله: «والعجب من صدر المتألّهين وأتباعه كيف جعلوا الإضافة من المقولات مع أمثال هذه التصريحات بكونها من قبيل مفهوم العرض وغيره من المفاهيم الاعتباريّة! ولعلّ المقولات كانت أعمّ عندهم من المعقولات الأولى أعني المفاهيم الماهويّة، وكانت تشمل المعقولات غير المنطقيّة، كما ربّما يؤيّد تقسيم المقولات إلى وجوديّة كالكمّ والكيف، وذهنيّة كالنسب والإضافات»^(٤). ثمّ ذكر أنّ الإضافة من المعقولات الفلسفيّة الثانية، حيث قال: «الإضافة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٤ ص ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق: ج ٥ ص ٧٢.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٥٢.

(٤) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٨٨، رقم (١٩٢).

ليست من المفاهيم الماهويّة... بل هي من المفاهيم الاعتباريّة بمعنى المعقولات الثانية الفلسفيّة، ويؤيّد ذلك لحوقها للواجب تعالى وللمفارقات، وكذا لحوقها للاعتباريّات وللأمور الذهنيّة بما أنّها ذهنيّة، كما أنّها قد تلاحظ بين الواجب والممكن، وبين الحقيقي والاعتباريّ، وبين الذهني والخارجيّ، وبين الموجود والمعدوم، بل بين المعدومين الممتنعين. ويؤيّدّه أيضاً تغييرها بتغيّر الاعتبارات ككون الشيء ثاني الاثنين إذا لوحظ مع فردٍ آخر، وثالث الثلاثة إذا لوحظ مع آخرين، وهكذا. والقول بتنوّعها على نوعين: خارجيّ وذهنيّ، أو حقيقيّ واعتباريّ، تكلف ظاهر، اللهم إلا أن يراد تنوّعها باعتبار المتعلّقات»^(١).

(٤) من أحكام الإضافة

١. المضافان متكافئان وجوداً وعدماً

المراد بالمضافين المضافان الحقيقيّان اللذان هما نفس الإضافة، كالأبوة والبنوة القائمة إحداهما بأحد الطرفين وهو الأب، والثانية بالطرف الآخر وهو الابن. والشاهد على أنّ المراد بالمضافين هما الحقيقيّان لا المشهوريّان أنّ الحكيم حينما يطلق المضاف، ينصرف إلى ما هو مضافٌ عنده وهو المضاف الحقيقيّ، هذا أولاً، وثانياً: أنّ وجود أحد المضافين المشهوريّين لا يلزم وجود الطرف الآخر، فإنّ ذات زيد لا يلزم وجود ذات ابنه وهو عمرو.

والحاصل: أنّ المضافين الحقيقيّين متكافئان وجوداً وعدماً، بمعنى: إذا كان أحد الطرفين موجوداً فالطرف الآخر لابدّ أن يكون موجوداً أيضاً، وإذا كان أحد الطرفين معدوماً، كان الطرف الآخر معدوماً، وإذا كان أحد الطرفين بالفعل، فالطرف الآخر بالفعل أيضاً، وإذا كان أحد الطرفين في الذهن فالطرف

(١) تعلية الشيخ مصباح البيزدي على نهاية الحكمة: ص ١٨٨، رقم (١٩٢).

الآخر في الذهن أيضاً، وإذا كان أحد الطرفين بالقوّة، فالطرف الآخر بالقوّة أيضاً، من قبيل أنّ زيداً أبُّ بالقوّة؛ لأنّه الآن لم يكن متزوجاً، فلا بدّ أن تكون البنوّة بالقوّة أيضاً.

وأورد على تكافؤ المضافين إشكالان:

الإشكال الأوّل: النقص بالتقدّم والتأخّر

إنّ تكافؤ المضافين وجوداً وعدماً وفعلاً وقوّة، منقوض بالتقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان، فإنّ أجزاء الزمان مضافة، لكنّ أحدها بالفعل والآخر بالقوّة، من قبيل يوم السبت ويوم الأحد، أو الصباح والمساء، فهما من أجزاء الزمان ومن المضافين، لأنّ يوم الأحد يضاف إلى يوم السبت، والمساء يضاف إلى الصباح، فالنسبة بينهما نسبةٌ إضافية، لكنّ أحدهما بالفعل وهو يوم السبت، والآخر بالقوّة وهو يوم الأحد، فأحدهما متقدّم والآخر متأخّر، وأحدهما يلزم عدم الآخر، ولا يجتمعان، لاستحالة اجتماع يوم السبت والأحد، أو الصباح والمساء؛ لأنّ وجود السبت يلزم عدم يوم الأحد الذي بعده، ووجود الصباح يلزم عدم المساء؟ هذا ما ذكره الشيخ في الشفاء بقوله: «ويجب أن تعلم أنّ المتضايفين من حيث يتضايقان بالفعل تضائفاً على التعادل فهما معاً؛ إذ الشيء إنّما تقال ماهيته بالقياس إلى شيء يكون معه. وأمّا إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة فقد زال التعادل»^(١).

جوابه: أجزاء الزمان مجتمعة في الوجود الوجدانيّ له

هذا الجواب لصدر المتألّهين وحاصله: أنّ المتضايفين وإن كانا معاً، إلّا أنّ معيّتهما تختلف باختلافهما، فمثلاً: العلة والمعلول متضايقان متكافئان، ولكنّ

(١) منطق الشفاء: ص ١٥٣.

العلّة متقدّمة في الوجود على المعلول. وأجزاء الزمان بينهما تقدّم وتأخّر وهما متكافئان أيضاً، فلولا أن يكون هناك متقدّم، لم يمكن أن يوجد متأخّر وبالعكس، لكنّ تكافؤهما ليس معيّة آتية بأن يجتمعا معاً، بل معيتهما تحقّقهما في الخارج، ومن الواضح أنّ أجزاء الزمان في الخارج موجودة معاً في الوجود الوجدانيّ، فيجتمعان في هذا الوجود الواحد التدرّجي، فيذهب بعضه ليحلّ محله غيره، وإن كان التقدّم والتأخّر يستلزم عدم تحقّقهما في آنٍ واحد.

توضيحه: أنّ الزمان المتقدّم ليس مغاير الذات للزمان المتأخّر، بل لهما ذات واحدة مشتركة، لأنّ الزمان حقيقة متّصلة الأجزاء، والاتّصال معيار الوحدة في الممتدات، فإذن للزمان المتقدّم والزمان المتأخّر ذات واحدة مشتركة هي الزمان المتّصل الوجدانيّ.

إذا عرفت هذا، نقول: إنّ الزمان المتقدّم والزمان المتأخّر معانٍ في الزمان، لأنّ المعية الزمانية ليست إلّا اشتراك أمرين في زمانٍ واحد، وهذا حاصلٌ هنا بالاتّصال بين الأجزاء المفروضة في الزمان مشتركة في ذات واحدة هي الزمان المتّصل الوجدانيّ، فالزمان المتقدّم والزمان المتأخّر معانٍ باشتراكهما في ذات المتّصل الوجدانيّ. وبعبارة أخرى: إنّ المعية الزمانية عبارة عن حيثيّة اشتراك الأمرين في زمانٍ واحدٍ كما أنّ التقدّم والتأخّر هنا عبارة عن حيثيّة عدم اشتراكهما في زمانٍ واحدٍ، بأن كان كلّ زمانٍ ممتازاً عن الآخر، ولما كان الزمان حقيقةً مشكّكةً وما به الامتياز في الحقيقة المشكّكة عين ما به الاشتراك، كان معيار المعية الذي هو حيثيّة الاشتراك عن معيار التقدّم والتأخّر، فالمتقدّم والمتأخّر هنا معانٍ باشتراكهما في الذات التي هي معيارٌ للتقدّم والتأخّر أيضاً.

وهذا الجواب ذكره صدر المتألّهين بقوله: «وذلك لأنّا نقول هذا النحو من الهوية المتجدّدة يوجد المتقدّم منه والمتأخّر معاً في هذا الوجود لاتّصاله، فيكون جمعيّته عين الافتراق، وتقدّمه عين الحضور؛ وذلك لضعف هذا الوجود ونقص

الإشكال الثاني: النقض بالعلم والمعلوم

إنّ بين العلم والمعلوم تضايفاً، لأنّ العلم من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، حيث يؤخذ في العلم إضافته إلى المعلوم، فما لم يوجد المعلوم لا يتحقّق العلم، فقد يكون الإنسان عالماً بالأُمور المستقبلة، كعلمه بيوم القيامة، ومن الواضح أنّ علمه بالقيامة فعليّ، لكنّ المعلوم غير فعليّ، لأنّه سيأتي فيما بعد. وعليه فلا يكون العلم والمعلوم متكافئين بالقوّة والفعل؛ لأنّ العلم فعليّ والمعلوم غير موجودٍ بالفعل، بل بالقوّة، وهذا الإشكال ذكره الشيخ الرئيس بقوله: «أيضاً فإنّا نعلم أنّ القيامة ستكون، والقيامة معدومة غير موجودة، والعلم بها موجود، ولا بدّ أن تقع بينهما إضافةٌ بالفعل، ولا تضادّ، فهما معاً»^(٢).

الجواب الأوّل: طرف الإضافة هو المعلوم بالذات وهو حاضر في الذهن

المراد من المعلوم الذي طرف الإضافة للعلم هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات هو الصورة الذهنيّة، ومن الواضح أنّ الصورة الذهنيّة ليست هي التي تأتي بالمستقبل، بل هي حاضرةٌ موجودةٌ في الذهن، وسيأتي في محله أنّ التضاييف بين العلم وبين المعلوم بالذات وهما متكافئان، بحيث لا يوجد أحدهما إلّا بوجود الآخر ولا يعدم أحدهما إلّا بعدم الآخر، فهما متلازمان في الوجود والعدم.

نعم، المعلوم بالعرض وهو الموجود الخارجيّ لم يوجد الآن، أمّا الصورة الذهنيّة وهي المعلوم بالذات فهي موجودةٌ في الذهن وهو المطلوب. فالمستشكل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٦٨. وكذا في: ج ٤ ص ٢٠٢.

(٢) منطق الشفاء: ص ١٥٣.

اختلط عليه الأمر بين المعلوم بالذات وبين المعلوم بالعرض.

قال الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء، في جوابه لهذا الإشكال: «وأما العلم بالقيامة فإنه إنما هو في حكم سيكون، فإن العلم بها أنها ستكون، علمٌ بحالٍ من أحوالها موجودٌ في الذهن مع وجود العلم بأنها هي ستكون، لا عندما تكون، بل قبل ذلك عندما هي معدومة في الأعيان، موجودة في النفس»^(١).

الجواب الثاني: العلم عين المعلوم بالذات فلا تضاف

إنّ العلم والمعلوم ليسا من المتضايين حتى يرد فيه النقض المذكور، وذلك لأنّ العلم والمعلوم لو كانا متضايين لم يمكن اتّحادهما ذاتاً، لأنّ المتضايين متقابلان، والمتقابلان لا يجتمعان في ذاتٍ واحدة. فالعلم والمعلوم لو كانا متضايين لم يتّحدا ذاتاً، لكنّ التالي باطل بما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول، فكذا المقدم.

بعبارة أخرى: لا تضاف بين العلم والمعلوم بالذات؛ لأنّ الإضافة إنّما هي الهيئة المتكرّرة الحاصلة من نسبة، وهذه النسبة لما كانت نسبةً مقوليّة لا توجد إلّا بين طرفين. وإذا لا تعدّد حقيقة، فلا نسبة حقيقة، وحيث لا نسبة حقيقة، فلا يعقل وجود إضافة حقيقة.

فما يتصوّر من الإضافة بين العلم والمعلوم إنّما هي إضافة اعتباريّة توجد في اعتبار العقل عندما يحلّل العقل الأمر الواحد إلى علم ومعلوم.

قال صدر المتألّهين في هذا المقام: «وعن الثاني: أنّ الإضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود والماهية الموجودة به بالذات، أمرٌ اعتباريٌّ، حاصلةٌ بين أمرين متغايرين بالاعتبار متّحدين بالذات، فكما أنّ

(١) منطق الشفاء، الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن الثاني.

الموجود في الخارج أمرٌ واحدٌ إذا حلَّله العقل إلى ماهيةٍ ووجودٍ، عرضت لهما إضافة الوجود وذو الوجود، فكذا الموجود في الذهن صورةٌ واحدةٌ هي موجودٌ ذهنيٌّ، إذا حلَّله العقل إلى ماهيةٍ ووجودٍ ذهنيٍّ، عرضت لهما إضافة العلم والمعلوم، إذ العلم نفس وجود الشيء مجرداً عن المادة ولواحقها»^(١).

وقال الفخر الرازي: «وأما العلم المتعلق بأن القيامة ستكون فهو علمٌ بحكمٍ من أحكام القيامة وهو صفةٌ أنّها ستكون، فهذه الصفة حاضرةٌ في الذهن، وحضورها في الذهن لا يكون إلا حال كونها معدومةً في الأعيان، فإذا كان المعلوم حاضرٌ مع العلم»^(٢).

وقال صدر المتألهين: «المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل، والإضافة بالحقيقة بين العلم وماهية المعلوم، والمعلوم من القيامة أنّها ستكون لا عين وجود القيامة».

ثم قال: «ويرد عليه شكّان؛ أحدهما: أنّ العلم من الموجودات الخارجية، ولهذا عدّ من الكيفيات النفسانية... وليس ماهية المعلوم بما هي ماهية معلومة، من الموجودات العينية».

والثاني: أنّ العلم في الحقيقة نفس وجود ماهية المعلوم عند العاقل، وليس بين الوجود والماهية تغايرٌ حتّى يقع بينهما إضافة العلم والمعلوم». وأجاب عن الأوّل: بأن الإضافة بين العلم والمعلوم إنّما هي من حيث كونه حكايةً عن ماهية المعلوم، وبهذا اللحاظ يكون كلاهما ذهنيّين. وعن الثاني: بأن الإضافة بين العلم والمعلوم بالذات أمرٌ اعتباريٌّ، حاصلةٌ بين أمرين متغايرين بالاعتبار، متّحدين بالذات.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٩٥.

(٢) راجع: المباحث المشرقية: ج ١ ص ٤٣٢.

٢. أنّهما متكافئان عموماً وخصوصاً

تقدّم الكلام في الحكم السابق للمضافين وهو أنّهما متكافئان وجوداً وعدمًا وقوةً وفعلاً. أمّا الحكم الثاني فهو: أنّ المضافين متكافئان عموماً وخصوصاً، والمراد من العموم الخصوص كونهما متكافئين ذهنياً وخارجاً، والسبب في التعبير عن الذهنيّ والخارجيّ بالعموم والخصوص: أنّ الذهنيّ عامّ له قابليّة الانطباق على كثيرين، ولذا يقال بأنّ خصوصيّة المفهوم هي قابليّة الانطباق على كثيرين، لذا يعبر عنه بالعامّ.

أمّا الخارجيّ فيكون مشخّصاً، ولهذا يعبر عنه بالخاصّ، من قبيل الأبوة العامّة تقابل البنوة العامّة، لأنّ الأبوة العامّة أمرّ ذهنيّ كليّ قابلّ للانطباق على كثيرين، لذا تكون عامّة، ويقابلها البنوة العامّة أيضاً، أي: البنوة الذهنيّة. والأبوة الخاصّة تقابلها البنوة الخاصّة، أي: هذا الإنسان الذي هو أبّ في الخارج، فهو خاصّ، فلا بدّ أن يكون له ابنٌ موجودٌ في الخارج، فيتّصف بالبنوة الخاصّة.

٣. الإضافة تعرض جميع المقولات

من خواصّ وأحكام الإضافة أنّها تعرض جميع المقولات، بمعنى: أنّ معروضها لا يشترط أن يكون جوهرًا، بل يمكن أن يكون جوهرًا ويمكن أن يكون عرضاً، وهذا المطلب تقدّم فيما سبق وقلنا: إنّ لا يشترط أن يكون معروض العرض جوهرًا، بل قد يكون معروض العرض جوهرًا وقد يكون عرضاً، نعم يشترط أن ينتهي العرض إلى الجوهر، لأنّه إذا لم يتّهِ إلى جوهرٍ، يلزم قيام العرض من دون موضوع وهو محال.

إذن، الإضافة كما تعرض الجوهر تعرض المقولات الأخرى. وإليك أمثلةً لذلك:

أما الجوهر فمن قبيل الأب والابن، فهما جوهران، وأما الكم المتصل - أي: الحجم كالسطح والخط - فمن قبيل الكبير والصغير، فتقول هذا الحجم كبير وهذا الحجم صغير، لأنّ الكبير إنّما يكون كبيراً بالإضافة إلى الصغير، والصغير يكون صغيراً بالإضافة إلى الكبير، وإلا لو لم ننسب حجمين أحدهما إلى الآخر فلا معنى أن يكون أحدهما كبيراً والآخر صغيراً. إذن، الكبير والصغير إضافيّان، لا يُعقل أحدهما من دون الآخر.

وأما الكم المنفصل كالعدد، فمن قبيل العدد الكثير والعدد القليل، وهذه الكثرة لو نسبناها إلى ما هو أكثر فتكون قليلة بالنسبة لما هو أكبر منها، ولو نسبت القليلة إلى ما هو أدنى منها لكانت كثيرة، إذن الكثير والقليل أمران إضافيّان.

أما كيف فمن قبيل الأحرّ والأبرد، فالحرارة والبرودة نفسيهما من الكيفيّات المحسوسة، أما الأحرّ والأبرد فهما من الأمور الإضافيّة، أي: من مقولة الإضافة، فلا بدّ من نسبة أحدهما إلى الآخر.

وفي مقولة الإضافة من قبيل الأقرب والأبعد، أما نفس القرب والبعد فهما أمران إضافيّان من مقولة الإضافة، لكنّ الأقرب والأبعد هما أيضاً أمران إضافيّان آخران عارضان للإضافة.

وأما الأين فمن قبيل العالي والسافل^(١)، وفي مقولة المتى فمن قبيل الأقدم والأحدث، وفي مقولة الوضع فمن قبيل الأشدّ انتصاباً وانحناءً، لأنّ الوضع - كما سيأتي - نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج، فيكون انتصاباً وانحناءً، فالجذع الذي له انحناءٌ يسيرٌ، أشدّ من الذي له انحناءٌ كثير.

وفي الجدة كالأكسى والأعرى، فمن لبس القميص والقباء يكون أكسى ممّن لبس القميص فقط، لأنّ الذي لبس القميص فقط قد يخرج مقداراً من يده

(١) في شرح المواقف: ص ٣٤٨، (كالأعلى والأسفل).

أو مقداراً من وجهه، أما الآخر فلا يخرج من جسده شيء، فيكون أكسى. والأعرى بالعكس.

وأما أن يفعل فمن قبيل الأقطع والأصرم، لأن صرامة السيف وهي الحدة والشدّة، والحدة كيفية في السيف، ولكن هذه الأقوائية في القطع والصرامة تكون إضافة، فهذا أقطع أو أصرم من هذا، أي: إن هذا أيضاً فيه أقطعية وصرامة، لكن هذا الأول أشدّ منه في الأقطعية والأصرمية.

وفي يفعل من قبيل الأشدّ تسخناً والأضعف، فإنّ السخونة من الكيفيات، ولكن الأشدّ تسخناً يكون أمراً إضافياً، فالنحاس أشدّ تسخناً من الخشب، والخشب أضعف منه.

والحاصل: أنّ الإضافة تعرض جميع ما يسمّى بالشيء حتّى البارى تعالى شأنه، ولذا قال السبزواري شارحاً لقوله: «يعرض الجميع حتّى الأوّل»: «أي: يعرض المضاف لجميع الأشياء، فلا شيء خالياً عن إضافة، بل إضافات، ولا أقلّ من عليّة أو معلوليّة ومن مخالفة أو مماثلة أو مقابلة. حتّى الأوّل تعالى شأنه؛ إذ له صفاتٌ إضافية كالخالقية والمبدئية والرازقية وأمثالها. أي: هذه المفاهيم العنوانية، وإلا فإضافته تعالى إشراقية»^(١).

(٥) أقسام الإضافة

تنقسم الإضافة إلى قسمين:

١. إضافة متشاكلة الأطراف: وهي التي لا اختلاف بين أطرافها، كالأخ والأخ، والقريب والقريب، والجار والجار، فإنّ الطرفين فردان من نوع واحد؛ فأخوة هذا الأخ فردٌ من الأخوة، وأخوة ذاك فردٌ آخر منها.

٢. إضافة مختلفة الأطراف: وهي التي بين أطرافها اختلافٌ، بمعنى: أنّ

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ٣٩٥.

١٣٠ شرح نهاية الحكمة - ج ٥

الإضافة في كلٍّ من الطرفين نوعٌ مباينٌ لما في الطرف الآخر، كالأب والابن، فالأبوة مثلاً نوعٌ من الإضافة مباينٌ للبنوة، وكذلك من قبيل اليمين واليسار، والأمام والخلف.

بعبارة أخرى: الإضافتان في القسم الأول متماثلتان، بخلافهما في القسم الثاني.

وتنقسم الإضافة بحسب وجود موضوعها إلى قسمين:

الأول: أن يكون موضوعها موجوداً في الخارج، لما كانت الإضافة موجودةً بوجود موضوعها، فإذا كان موضوعها موجوداً في الخارج - كالأب والابن الموجودين في الخارج - فتسمّى الإضافة خارجيةً.

الثاني: أن يكون موضوعها ذهنياً، وهذا القسم من قبيل الكلّي والفرد. فالكلّية - وهي قبول الانطباق على كثيرين - من صفات المفهوم والوجود الذهنيّ، كما مرّ في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة، ومضايّفها وهي الفردية في الذهن أيضاً، وليس الفرد موجوداً في الخارج؛ لاستحالة انطباق الكلّي الذهنيّ على أمرٍ خارجيّ، لأنّه يلزم انقلاب الذهن خارجاً أو انقلاب الخارجيّ ذهنًا، وكلاهما محال، وقد تقدّم في ذلك الفصل أنّ معنى صدق الماهية وحملها على أفرادها: أنّ الماهية التي في الذهن كلّها ورد فيها فردٌ من أفرادها وعرض عليها، اتّحدت معه وكانت هي هو. فالفردية والكلّية من صفات المفهوم وهو الوجود الذهنيّ، فهما ذهنيّتان.

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ الفردية غير الجزئية؛ لأنّ الجزئية هي الشخصية، وأنّ الفردية عبارة عن اندراج أمرٍ تحت أمرٍ آخر يصدق ويطلق عليه، ولا يلزمها الجزئية، بل لا يمكن أن يكون الفرد جزئياً؛ لأنّ المفهوم من حيث إنّهُ مفهوم، كلٍّ كيفما فرض.

ومن الجدير الالتفات إلى أنّ الفرد كما يطلق على المندرج تحت كلٍّ - وهو

الذي يكون مضاعفاً للكلّي - يطلق على الجزئيّ، وهو الشخص الخارجيّ، ومنه قولنا: إنّ الطبيعيّ موجودٌ بوجود أفرادِهِ.

إذن الكلّي والفرد أمران إضافيّان، فالكلّي هو المنطبق، والفرد هو المنطبق عليه.

وكذلك من قبيل الأعمّ والأخصّ، فهما أمران ذهنيّان، فالحيوان أعمّ والإنسان أخصّ، لكنّ الحيوان أعمّ فيما لو نسبناه إلى الإنسان، ولو نسبنا الحيوان إلى ما فوقه لكان (الحيوان) أخصّ. فالأعمّ والأخصّ أمران إضافيّان.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «قد عرفت أنّ سبعا من المقولات أعراضٌ نسبية»، تقدّم في الفصل الأوّل.

• قوله قدّس سرّه: «من نسب موجوداً فيها»، أي: هيئات ناشئة من نسبٍ موجودة في هذه المقولات النسبيّة.

• قوله قدّس سرّه: «أنّ هذه المقولات عين تلك النسب الوجوديّة»، وهو ما ذهب إليه شيخ الإشراق وصاحب البصائر النصيريّة، حيث توهمّا بأنّ النسبة جنسٌ عالٍ للمقولات السبع النسبيّة. بل هذا التوهم ظاهرٌ من كثيرٍ منهم، حيث عرفوا كلّاً من هذه المقولات بنسبة كذا.

• قوله قدّس سرّه: «أنّك عرفت في بحث الوجود الرابط والمستقلّ»، في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية.

• قوله قدّس سرّه: «الوجود الرابط... لا استقلال له أصلاً» بمعنى: لا استقلال له لا ذهنياً ولا خارجاً؛ لأنّ الوجود الرابط ليس له مفهومٌ مستقلٌّ له، كما ليس له وجودٌ عينيّ مستقلاًّ له.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ الإضافة هيئةٌ حاصلّةٌ من نسبة شيء إلى شيء

آخر»، اختلف الحكماء في أن الإضافة هل هي هيئةٌ حاصلةٌ من النسبة المتكررة أم هي نفس النسبة المتكررة؟ والمختار عند المصنّف رحمه الله الأوّل، أمّا الشيخ الفيّاضي فقد اختار القول الثاني حيث قال: «الأولى أن يقال: الإضافة هيئةٌ حاصلةٌ من شيء إلى شيء آخر، له هيئةٌ حاصلةٌ من نسبته إلى الشيء الأوّل المنسوب إليه؛ وذلك لأنّ النسبة أمرٌ يوجد بين الطرفين. فكلّما كان لشيءٍ نسبةٌ إلى شيء، كان لذلك الشيء أيضاً نسبةٌ إليه، ولا فرق في ذلك بين الإضافة وغيرها من المقولات النسبيّة. ولا حاجة في الإضافة إلى فرض نسبةٍ أخرى. وإنّما الفرق أنّ في سائر المقولات النسبيّة تكون المقولة هيئةٌ حاصلةٌ من نسبة الشيء إلى شيءٍ آخر من دون أن يكون هناك للشيء الآخر هيئةٌ حاصلةٌ من نسبته إلى الشيء الأوّل، بخلاف الإضافة، فملتكرّر هي الهيئة لا النسبة. ولعلّ ما ذكره قدّس سرّه من التعريف، من آثار القول بأنّ المقولات النسبيّة هي نفس النسبة، لا الهيئة الحاصلة من النسبة»^(١).

بمعنى: أنّ الإضافة من الإضافة المقوليّة؛ لأنّها قائمةٌ بطرفين، ولا يعقل أن تكون نسبة زيدٍ إلى أخيه عمرو من دون أن تكون لعمرو نسبةٌ إلى زيد، وهذا يعني: أنّ النسبة الواحدة تقتضي وجود طرفين. ونستنتج من ذلك: أنّ مقولة الإضافة لا تحتاج إلى نسبتين، بل نسبة واحدة، نعم هذه النسبة الواحدة بما أنّها قائمةٌ بطرفين، فحينئذٍ تنشأ منها هيتان، ومن هنا يتّضح: أنّ الإضافة ليست نسبةً متكرّرة بل هيئةً متكرّرة، إحداهما هيئة الأخوة العارضة على زيد، والأخرى هيئة الأخوة العارضة على عمرو.

إن قلت: بناءً على كون مقولة الإضافة لا تحتاج إلى نسبتين، فما الفرق بينها وبين مقولة المتى التي فيها نسبةٌ واحدة؟

(١) تعلّيقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٨٣.

الجواب: مقولة المتى هي نسبةٌ واحدةٌ ومقولة الإضافة نسبةٌ واحدةٌ أيضاً، لكنَّ الفرق بينهما أنَّ النسبة الموجودة في مقولة الإضافة تنشأ منها هيئتان، لأنَّنا نقيس أحد الطرفين إلى الثاني، ونقيس الثاني إلى الأوَّل، لذلك تكون لدينا هيئتان، وهذا بخلافه في مقولة المتى وغيرها من المقولات فهي لا تنشأ منها إلَّا هيئةٌ واحدةٌ، وهي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان من دون نسبة الزمان إلى ذلك الشيء. هذا حاصل ما أفاده الشيخ الفيّاض في جوابه على المصنّف.

وقد اختار صاحب الوعاية القول الثاني أيضاً، حيث قال: «إنَّ الإضافة لو كانت هيئةً حاصلةً من النسبة المتكرّرة لكانت موجودةً بوجودٍ زائدٍ على موضوعها، وحينئذٍ تكون حالةً في موضوعها، فيعرض لها إضافة الحالّة والمحليّة، وهذه الإضافة أيضاً موجودةً في الخارج بوجودٍ زائدٍ على موضوعها، فتكون حالةً في محلٍّ، فننقل الكلام إليها، فيذهب الأمر إلى غير النهاية، وهو محال. وهذا الإشكال غير واردٍ على القول بأنَّ الإضافة هي النسبة المتكرّرة، لأنَّ النسبة موجودةٌ بالوجود الرابط، والوجود الرابط ليس زائداً على وجود طرفه، بل هو موجودٌ بعين وجود طرفه، فلا تكون الإضافة زائدةً على موضوعها حتّى يحصل هناك إضافة الحالّة والمحليّة، فينتقل الكلام إليها، فيذهب الأمر إلى غير النهاية»^(١).

- قوله قدّس سرّه: «أخيه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه بالأخوة»، قوله: (بالأخوة) متعلّق بـ(المنسوب) الأوّل.
- قوله قدّس سرّه: «ليس بحدٍّ منطقيٍّ كما تقدّمت الإشارة إليه في نظائره»، في الفصل الثاني والفصل الثامن من هذه المرحلة.

(١) وعاية الحكمة: ص ٢٤٤.

- قوله قدّس سرّه: «مشفّعاً ببعض ما له من الأمثلة»، الضمير في (ما له) يرجع إلى المعقول من لفظ الإضافة.
- قوله قدّس سرّه: «وجودٌ منحازٌ مستقلّ»، هو المحمول بالضميمة، وإن كان موجوداً لغيره.
- قوله قدّس سرّه: «إنّ المضاف بما هو مضاف بسيط»، المضاف بما هو مضاف هو نفس الإضافة، ووصفه بقوله: (بسيط) للتأكيد على أنّ مراده قدّس سرّه بالمضاف هو المضاف الحقيقي الذي هو نفس الإضافة، لا المركّب من الذات والإضافة، الذي هو مضافٌ مشهوريّ.
- قوله قدّس سرّه: «فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر»، أي: وجود السماء في نفسها هو وجود الشمس والقمر وسائر الكواكب.
- قوله قدّس سرّه: «وأجيب: أمّا عن أوّل النقضين»، المجيب هو صدر المتألّهين وحاصله: أنّ الاتّصال بين الأجزاء المفروضة في الزمان مشتركةٌ في ذاتٍ واحدةٍ هي الزمان المتّصل الوحدانيّ.
- وعلق الشيخ مصباح اليزدي على جواب صدر المتألّهين الذي ذكره المصنّف في المتن: بأنّ «فيه إشارةٌ إلى ما يمكن أن يقال بأنّ الجزئين المتقدّم والمتأخّر معانٍ في آنٍ هو الحدّ المشترك بينهما بحيث يصحّ عدّه نهاية الجزء المتقدّم وبداية الجزء المتأخّر، وبهذه المعية الآنيّة يبرّر اجتماع وجوديهما المتضايفين».
- ثمّ أورد بقوله: «إنّ أجزاء الزمان ليست من الأمور الدفعية كالاتّصال والانفصال حتّى تكون لها معيةٌ في الآن. مضافاً إلى أنّ التقدّم والتأخّر في أجزاء الزمان لا يختصّ بالأجزاء المتّصلة المشتركة في حدٍّ واحد.
- وأما ما صحّ عنده من الجواب فهو: أنّ معية أجزاء الزمان إنّما هي باتّصالها في الوجود الوحدانيّ التدريجيّ، ولا ينافي هذه المعية كونها غير قابلةٍ للاجتماع بالذات، كما لا ينافي وحدة العدد كونه عين الكثرة.

وأنت خبيرٌ بأنَّ الزمانَ بما أنَّه موجودٌ واحدٌ ليس له أجزاء بالفعل، فلا يتَّصف في هذا اللحظ بالتقدُّم والتأخُّر. وإنَّما يتَّصف بهما بما له من الأجزاء الموجودة بالقوَّة. ففرض التقدُّم والتأخُّر فيه، يساوق فرض تحقُّق الأجزاء المتكثِّرة بما هي متكثِّرة. فلا يفيد وحدة أجزاء الزمان لدفع هذا الإشكال. كما أنَّ العدد الخاصَّ بما أنَّه موجود ليس إلَّا أمراً واحداً لا كثرة فيه»^(١).

ثمَّ ذكر تفسيراً آخر لجواب صدر المتألِّهين، وهو: أن يراد باجتماع أجزاء الزمان اجتماعها في وعاء الدهر، كما صرَّح به في تعليقه على الشفاء^(٢).

لكنَّه أورد عليه بقوله: «يلاحظ عليه: أنَّ الدهر ليس وعاء المتدرِّجات بما أنَّها متدرِّجات، فتبصَّر».

وقد أجاب الشيخ عن هذا الإشكال: بأنَّ أجزاء الزمان تتَّصف بالتقدُّم والتأخُّر في وعاء الدهن بحيث يكون الدهن ظرف هذا الاتِّصاف.

وأورد عليه: بأنَّه «واضح الفساد، وإنَّ أراد أنَّ الدهن هو ظرف العروض فقط كان حقاً لكنَّه لا يختصَّ بالإضافة الحاصلة بين أجزاء الزمان، بل يجري في سائر الإضافات أيضاً، ويؤوِّل إلى ما ذكرنا من أنَّ الإضافة من المعقولات الثانية الفلسفيَّة»^(٣).

وقد أجاب الشيخ الفيَّاضي عن أصل الإشكال بقوله: «لكن يبدو أنَّ الأولى هو أن يقال: إنَّ المتقدِّم والمتأخُّر في أجزاء الزمان ليس بحقيقيَّيْن، لأنَّ الإضافة هي الهيئة الحاصلة من النسبة، والنسبة تحتاج إلى طرفين تقوم بهما، والزمان في وجوده الخارجيّ وجودٌ واحدٌ متَّصلٌ سيَّالٌ، وإنَّما الوهم هو الذي

(١) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٩٠، رقم (١٩٣).

(٢) انظر: تعليقه صدر المتألِّهين على الشفاء: ص ١٥٣.

(٣) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٩٠، رقم (١٩٣).

يقسّمه إلى أجزاء، فالأجزاء إنّما توجد في اعتبار الذهن، فإضافة التقدّم والتأخّر لا تتحقّق إلّا في اعتبار الذهن. وفي هذا الاعتبار - الذي يكون المتقدّم والمتأخّر فيه متكافئين - لا يكون وجود أحدهما ملازماً لعدم الآخر^(١).

• قوله قدّس سرّه: «مع أنّ العلم والمعلوم من المضافين»، قال الشيخ الفيّاض: «لا يخفى عليك: أنّ المضافين هما العالميّة والمعلوميّة، لأنّهما هما الوصفان الحاصلان من نسبة العالم إلى المعلوم. وأمّا العلم في هذا المقام فهو كيف نفسانيّ على المشهور وجوهرٌ مجردٌ عند المصنّف قدّس سرّه؛ إذ الكلام إنّما هو في العلم الحصريّ، حيث إنّهُ هو الذي يتصوّر فيه انفكاك العلم عن المعلوم، وأمّا العلم الحضوريّ فالعلم فيه عين المعلوم، ولا يعقل انفكاك عين الشيء عنه. وعلى هذا فلا محلّ للجواب الثاني الذي ذكره المصنّف قدّس سرّه عن هذا النقض^(٢)».

• قوله قدّس سرّه: «كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول»، في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

خلاصة الفصل السادس عشر

• المقولات النسبيّة أمورٌ حاصلة من النسب وليست نفس النسب؛ واستدلّ على أنّ المقولات النسبيّة ليست نفس النسبة بدليلين:
الأوّل: النسبة وجودٌ في غيره فلا ماهيّة له. والمقولات النسبيّة ماهيّاتٌ عرضيّةٌ وجودها في نفسها. النتيجة: المقولات النسبيّة ليست نفس النسبة. نعم، المقولات النسبيّة وجودٌ عرضيّ ناشئٌ من نسبة شيءٍ إلى شيءٍ آخر، فمقولة متى نسبة الشيء إلى الزمان ومقولة الأين نسبة الشيء إلى المكان

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٨٨.

(٢) المصدر السابق.

وهكذا.

الثاني: النسبة في بعض المقولات كمقولة الإضافة والوضع هي نسبة متكررة من نسبتين، فإذا كانت المقولات النسبية هي نفس النسبة، يلزم أن تكون الماهية الواحدة ماهيتين، فيلزم أن يكون الواحد كثيراً وهو محال.

• الإضافة ليس لها تعريف حدّي لا تاماً ولا ناقصاً، لكن معناها واضح في ذهن المخاطب، لذا يكون تعريفها لفظياً.

والحاصل: أن تعريف الإضافة هي هيئة حاصلة من نسبة شيء، كنسبة زيد إلى أخيه عمرو، فهنا نسبتان، الأولى نسبة زيد إلى أخيه عمرو، ونسبة عمرو إلى أخيه زيد، فتوجد نسبتان، نسبة زيد إلى عمرو المنسوب - عمرو - بالأخوة إلى زيد.

• الفرق بين الإضافة ومطلق النسبة: أن النسبة في الإضافة متكررة، ولكل طرف نسبة غير ما للطرف الآخر، وهذا بخلاف بقية المقولات غير مقولة الإضافة، حيث لا تكون النسبة فيها متكررة، بل هي نسبة واحدة قائمة بطرفين.

• المضاف الحقيقي يطلق على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة. والمضاف المشهوري يطلق على معروض الإضافة كالأب والابن؛ لأن مقولة الإضافة عرض محتاج إلى موضوع، فيطلق المضاف على الموضوع.

وربما يطلق المضاف المشهوري ويراد به المجموع من موضوع الإضافة والإضافة، أي: الابن والبنوة.

• الإضافة موجودة في الخارج وهو أمر واضح يؤيده الحس.

• من أحكام الإضافة: أن المضافين متكافئان وجوداً وعدماً، والمراد بالمضافين هما الحقيقيان اللذان هما نفس الإضافة.

• أورد على تكافؤ المضافين إشكالان؛ الأول: النقص بالتقدم والتأخر في

أجزاء الزمان، وأجيب بأن أجزاء الزمان مجتمعة في الوجود المتّصل الوجدانيّ له. الثاني: النقض بالعلم والمعلوم، فقد يكون الإنسان عالماً بالأُمور المستقبلية، كعلمه بيوم القيامة، ومن الواضح أنّ علمه بالقيامة فعليّ، لكنّ المعلوم غير فعليّ، لأنّه سيأتي فيما بعد. وعليه فلا يكون العلم والمعلوم متكافئين بالقوّة والفعل؛ لأنّ العلم فعليّ والمعلوم غير موجود بالفعل.

• وأجيب عليه بجوابين:

الجواب الأوّل: طرف الإضافة هو المعلوم بالذات وهو حاضر في الذهن.

الجواب الثاني: العلم عين المعلوم بالذات فلا تضاف.

• الحكم الثاني للمضافين: أنّهما متكافئان عموماً وخصوصاً، والمراد من العموم الخصوص التكافؤ ذهنياً وخارجاً، فالأبوة العامّة تقابل البنوة العامّة.

• الحكم الثالث: الإضافة تعرض جميع المقولات حتّى مقولة الإضافة نفسها.

• تنقسم الإضافة إلى قسمين:

١. إضافة متشاكلة الأطراف وهي التي لا اختلاف بين أطرافها، كالأخ والأخ.

٢. إضافة مختلفة الأطراف، وهي التي بين أطرافها اختلاف، بمعنى أنّ الإضافة في كلّ من الطرفين نوعٌ مباينٌ لما في الطرف الآخر، كالأب والابن.

• تقسيم آخر للإضافة بحسب وجود موضوعها:

١. أن يكون موضوعها موجوداً في الخارج وتسمّى الإضافة خارجيّة.

٢. أن يكون موضوعها ذهنياً، من قبيل الكلّي والفرد. فالكلّيّة: وهي قبول الانطباق على كثيرين من صفات المفهوم والوجود الذهنيّ، ومضايقتها وهي الفردية في الذهن أيضاً.

الفصل السابع عشر

في الأين

وفيه أبحاث:

- (١) تعريف مقولة الأين وبيان خصائص المكان وحقيقته
- (٢) مقولة الأين هيئة حاصلة من النسبة لا نفس النسبة
- (٣) أقسام الأين

الفصل السابع عشر

في الأين

و فيه أبحاث

البحث الأول:

الأين: هيئةٌ حاصلةٌ للجسم من نسبته إلى المكان. والمكانُ بما له من الصفات المعروفة عندنا بديهيُّ الثبوت، فهو الذي يصحُّ أن ينتقل الجسمُ عنه وإليه، وأن يسكنَ فيه، وأن يكونَ ذا وضع - أي: مشاراً إليه بأنّه هنا أو هناك - وأن يكونَ مقدّراً له نصفٌ وثُلثٌ وربع، وأن يكونَ بحيث يمتنعُ حصولُ جسمين في واحدٍ منه. قال صدرُ المتألهين قدس سرّه: «هذه أربعُ أماراتٍ تصالحَ عليها المتنازعون، لئلا يكونَ النزاعُ لفظيّاً». (ج٤ ص ٣٩).

وقد اختلفوا في حقيقته على أقوالٍ خمسة:

أحدها: أنّه هيولى الجسم.

والثاني: أنّه الصورة.

والثالث: أنّه سطحٌ من جسمٍ يلاقي المتمكّن، سواءً كان حاوياً أو محوياً له.

والرابع: أنّه السطحُ الباطنُ من الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحوي. وهو قولُ المعلّم الأوّل وتبعه الشيخان: الفارابي وابن سينا.

والخامس: أنه بعد يساوي أقطار الجسم المتمكّن، فيكون بعداً
 جوهرياً مجرداً عن المادّة. وهو قول أفلاطون والرواقيين، واختاره
 المحقّق الطوسي رحمه الله وصدر المتألّمين. فهذه أقوال خمسة.
 سادسها: قول بعضهم بإنكار المكان؛ وإذ كانت الأمارات الأربع
 المذكورة أنفاً بديهية لا يُرتاب فيها، فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى
 مقولة الوضع، فغيرها من الجوهر وسائر الأعراض لا ينطبق عليه
 البتّة. لكن يردّ عليه: أنّ الجسم ربّما ينتقل من مكانٍ إلى مكانٍ مع
 عدم التغيّر في جوهره وسائر أعراضه غير الأين، وربّما يعرضه
 التغيّر فيه، مع عدم الانتقال، فالمكان غير الجميع حتّى الوضع.
 والقول بأنّه الهيولى أو الصورة، لا تنطبق عليه الأمارات السابقة،
 فإنّ المكان يُطلب بالحركة ويترك بالحركة، والهيولى وكذا الصورة لا
 تطلبان بالحركة، ولا تتركان بالحركة. وأيضاً المركّب يُنسب إلى
 الهيولى، فيقال: بابّ خشبيّ أو من حديدٍ ولا يُنسب إلى المكان.
 فالمعتمد هو القول بالسطح أو البعد الجوهريّ المجرد عن المادّة.
 وللفريقين احتجاجات ومشاجرات طويلة مذكورة في المطوّلات.
 ومن أقوى ما يورد على القول بالسطح: أنّ لازمه كون الشيء
 ساكناً ومتحرّكاً في زمانٍ واحد. فالطيّر الواقف في الهواء، والسمك
 الواقف في الماء، عندما يجري الهواء والماء عليهما، يجب أن يكونا
 متحرّكين؛ لتبدّل السطح المحيط بهما من الهواء والماء، وهما ساكنان
 بالضرورة. وأيضاً المكان متّصف بالفراغ والامتلاء، وذلك نعت البعد
 لا نعت السطح.

ومن أقوى ما يورد على القول بالبعد الجوهرى المجرد: أن لازمه تداخل المقدارين، وهو محال؛ فإن فيه حلول الجسم، بمقداره الشخصي الذاهب في الأقطار الثلاثة، في المكان، الذي هو مقداراً شخصياً يساويه، ورجوعهما مقداراً شخصياً واحداً، ولا ريب في امتناعه. اللهم إلا أن يُمنع ذلك بأن من الجائز أن يكون المانع هو الهوى مع المقدار، أو الصورة مع المقدار، أو هما معه.

البحث الثاني:

قد عرفت: أن الأين هيئةٌ حاصلَةٌ للشيء من نسبته إلى المكان، والكلام في كونه هيئةً حاصلَةً من النسبة، لا نفس وجود النسبة، نظير ما تقدّم في الإضافة.

البحث الثالث:

قد يقسم الأين إلى أول حقيقي وثانٍ غير حقيقي. فالأول كون الشيء في مكانه الخاص به، الذي لا يسعه فيه غيره معه، ككون الماء في الكوز. والثاني نظير قولنا: فلان في البيت، فليس البيت مشغولاً به وحده، بل يسعه وغيره، وأبعد منه كونه في الدار، ثم في البلد وهكذا. والتقسيم غير حقيقي، والمقسم هو الأين بحسب توسع العرف العام.

ويقرب منه تقسيمه إلى أين جنسي (وهو الكون في المكان) وأين نوعي (كالكون في الهواء) وأين شخصي (ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي).

الشرح

تقدّم في الفصول السابقة: أنّ السبب في تسمية المقولات بالنسبيّة هو أنّ هذه المقولات يعتبر في تحقّقها نوعٌ من النسبة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الذهن يحصل على مفهوم هذه المقولات من طريق المقارنة بين شيئين، وقد تقدّم البحث في بعض المقولات النسبيّة، ووصلت النوبة إلى البحث في مقولة الأين، وقد خُصّص لها هذا الفصل، ضمن الأبحاث التالية:

(١) تعريف مقولة الأين وبيان خصائص المكان وحقيقته

أ. تعريف مقولة الأين

عرّف المصنّف مقولة الأين: بأنّها عبارةٌ عن الهيئة التي تحصل من نسبة الجسم إلى المكان^(١). ولا يخفى: أنّ تعبير المصنّف بنسبة الجسم بدل الشيء واضح، وذلك لأنّ الذي له ارتباطٌ بالمكان هو الجسم وليس مطلق الشيء^(٢).

ب. خصائص المكان

المكان بديهيّ الثبوت - كما هو واضح - لكنّ كونه بديهيّ الثبوت لا يعني أنّ حقيقته معروفة، إلّا أنّه على الرغم من عدم معرفة حقيقة المكان، فإنّ له خصائص نذكر منها:

(١) إنّ عبارات الأعلام في تعريف الأين مختلفة. انظر: الفصل الخامس من المقالة السادسة من الفنّ الثاني من منطق الشفاء؛ وشرح عيون الحكمة: ج ١ ص ١١١؛ وشرح المنظومة: ص ١٤٣؛ وكشف المراد: ص ٢٦١؛ والبصائر النصيرية: ص ٣٣.

(٢) عن الإمام الرضا عليه السلام في جواباته في مجلس المأمون: «...إنّ الله تبارك وتعالى أين الأين بلا أين، وكيف وكيف بلا كيف...» الكافي: ج ١ ص ٨٨. والمراد بالأين هو المكان.

الخصوصية الأولى: أن ينتقل الجسم عنه وينتقل إليه ويسكن فيه، من قبيل أن الجسم في المكان (أ) وينتقل إلى المكان (ب).

الخصوصية الثانية: أن يكون ذا وضع، أي: قابلاً للإشارة الحسية، من قبيل أن تقول: الجسم هنا ومكانه هناك وليس هنا ونحو ذلك.

الخصوصية الثالثة: أن يكون له مقدار، من قبيل أن تقول: هذا نصف المكان، وهذا ربع المكان، وهذا ثلث المكان ونحوها.

الخصوصية الرابعة: لا يمكن حصول جسمين في مكان واحد وفي زمان واحد، وهو ما يطلق عليه بتداخل الأجسام، والوجه في امتناع حصول جسمين في مكان واحد وزمان واحد: أنه يستلزم أن يكون شيان شيئاً واحداً، وذلك يؤدي إلى التناقض؛ فإن الجسمين لابد من تباينهما وتمايزهما، ومقتضى كونهما في مكان واحد عدم تباينهما وعدم تمايزهما، ومن الواضح استحالة كون شيئين متميزين وغير متميزين، لأنه من التناقض.

وينبغي الالتفات إلى أن المراد بالمكان هنا المكان الحقيقي، وهو المكان الخاص للجسم الذي لا يسع معه غيره، وهو الذي يسمى بالأين الحقيقي، بمعنى المكان الذي يستوعب الجسم ولا يستوعب غيره، بخلاف الأين غير الحقيقي وهو المكان العام الذي يستوعب عدة أجسام، كما سيأتي بيانه.

وهذه الخصائص الأربع ذكرها صدر المتألهين - كما نقلها المصنف في المتن - وبعد بيان هذه الخصائص الأربع قال صدر المتألهين: «لئلا يكون النزاع لفظياً»^(١). بمعنى: أن كلامنا في هذه الحقيقة التي لها هذه الخصائص الأربع، لأنه قد يكون بعض يثبت شيئاً، وبعض آخر ينكر شيئاً آخر غير الذي يثبته الأول، فيكون النزاع لفظياً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٣٩.

ج. الأقوال في حقيقة المكان

القول الأول: المكان هو هيولى الجسم

فحيث إنّ كلّ جسمٍ مركَّبٌ من مادّةٍ وصورةٍ جسميّةٍ، فالمكان هو هيولى الجسم، والمراد من الهيولى هي المادّة بالمعنى الأعمّ الشاملة للمادّة الأولى والثانية. إذن الهيولى هي المكان، والصورة الجسميّة هي المتمكّن، من قبيل الإناء الذي فيه ماء، فالإناء مكان للماء، فكذلك تكون الهيولى مكاناً للصورة الجسميّة^(١).

وقد ذكر الشيخ السبب الذي دعا إلى القول بأنّ المكان هو الهيولى، وحاصل ما ذكره: أنّ المكان حيث إنّهُ الذي يُنتقل إليه، من قبيل أنّ الماء في هذا الإناء، ثمّ بعد ذلك حصل في الإناء هواءٌ أو دهنٌ أو شيءٌ آخر، عند ذلك انتقلوا إلى الهيولى والصورة الجسميّة، فقالوا: بما أنّ الهيولى أمرٌ يتعاقب عليه الصور، لذلك تكون الهيولى هي المكان. وهذا ما ذكره الشيخ في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ قال: «فمنهم من زعم أنّ المكان هو الهيولى. وكيف لا والهيولى قابلٌ للتعاقب؟!»^(٢).

(١) هذه الأقوال تعرّض لها الشيخ الرئيس في الفصل السادس والسابع من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء، ولم يشر إلى قائلها. ونسبها اللاهيجي إلى جماعة من الأوائل في شوارق الإلهام: ص ٣٠٠.

وقال صاحب المواقف - بعد التعرّض للقول الأوّل -: «وهذا المذهب ينسب إلى أفلاطون. ولعلّه أطلق الهيولى عليه باشتراك اللفظ». راجع: كلام الماتن في شرح المواقف: ص ٢٢٠. وقال شارح المواقف - بعد التعرّض للقول الثاني -: «وهذا المذهب أيضاً ينسب إلى أفلاطون. قالوا: لما ذهب إلى أنّ المكان هو الفضاء والبعد المجرد، سمّاه تارة بالهيولى؛ لما سبق من المناسبة، وأخرى بالصورة؛ لأنّ الجواهر الجسمانيّة قابلةٌ له بنفوذها فيها دون الجواهر المجردة». راجع: شرح المواقف: ص ٢٢١.

(٢) طبيعيات الشفاء: ج ١ ص ١٥، طبع مصر.

وقد أورد الشيخ الفيّاضي على هذا الاستدلال بقوله: «إنّه استنتاجٌ من الشكل الثاني مع عدم اختلاف المقدّمتين في الكيف. هذا مضافاً إلى أنّ تعاقب الصور على الهيولى مغايرٌ لتعاقب الأجسام على المكان؛ حيث إنّ الثاني بالانتقال والأوّل بالزوال، فلم يتكرّر الأوسط. وبعبارةٍ أخرى: المكان يتعاقب عليه الأجسام، والهيولى تتعاقب عليها الصور، فلم يتكرّر الأوسط»^(١).

بمعنى: أنّه قياسٌ مع الفارق، لأنّ تعاقب الصور الجسميّة على الهيولى هو انتقالٌ للصور مع زوال الصورة الأولى وحلول الصورة الثانية، أي: كونٌ وفسادٌ على مبنى المشاء، وهذا بخلاف تعاقب الأجسام على مكانٍ معيّن.

القول الثاني: المكان هو الصورة الجسميّة

وهذا القول عكس القول الأوّل، حيث ذكر أنّ الصورة مكانٌ للمادّة، فالمادّة متمكّنٌ والصورة مكان، ودليل هؤلاء: أنّ المكان هو الذي يحوي المتمكّن ويحدّده، من قبيل الإناء الذي هو مكانٌ للماء، فالإناء يحوي الماء ويحدّده. ومن الواضح أنّ الصورة تحدّد المادّة، فالصورة تكون هي المحدّد والحاوية، أمّا المادّة فهي المحدّدة.

قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأوّل: «ومنهم من زعم أنّ المكان هو الصورة. وكيف لا وهو أوّل حاوٍ محدّد»^(٢).

وأورد عليه الشيخ الفيّاضي بقوله: «إنّ الاستدلال من الشكل الثاني المؤلّف من موجبتين، وهو عقيم. هذا مضافاً إلى عدم تكرّر الأوسط؛ لأنّ الصورة حاويةٌ محدّدةٌ للهيولى، والمكان حاوٍ محدّدٌ للأجسام»^(٣).

(١) تعلّيق الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٩٤.

(٢) طبيعيات الشفاء: ج ١ ص ١١٥.

(٣) تعلّيق الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٩٤.

القول الثالث: المكان هو سطح الجسم

المكان هو سطحٌ من الجسم الملاقي للجسم المتمكّن، وعليه فيكون المكان هو السطح الداخلي للجسم، من قبيل الماء الذي يلاقي الإناء بالسطح الداخلي، والسطح الداخلي للإناء هو المكان، فالمكان السطح الداخلي الذي يلاقي المحويّ، سواءً كان السطح الملاقي حاوياً أو محوياً، فالإنسان الذي يلبس القلنسوة، فإنّ السطح الباطن من القلنسوة يكون مكاناً للرأس، والسطح الظاهر من الرأس مكاناً للقلنسوة. وكذلك من قبيل أنّ الرأس هو السطح الحاوي من العمامة مثلاً، كما أنّ مكان العمامة هو سطح الرأس المحويّ بالعمامة. إذن، المكان هو السطح الملاقي للجسم المتمكّن سواءً كان الجسم الملاقي حاوياً أم محوياً.

القول الرابع: المكان هو السطح الباطن للجسم

أي: السطح الذي يماسّ السطح الظاهر للجسم المحويّ، فالمكان هو السطح الداخلي للجسم، أمّا السطح الخارجي فلا يكون مكاناً، فالرأس مكانه القلنسوة، لكنّ القلنسوة ليس مكانها في الرأس. وهذا القول للمعلّم الأوّل وتبعه الشيخان الفارابي وابن سينا^(١).

القول الخامس: المكان بعدّ جوهرّي مجرد عن المادّة

إنّ المكان بعدّ جوهرّي مجرد عن المادّة، فمكان الكتاب مثلاً هو الفضاء الذي يحيط به كاملاً، وهذا الفضاء يختلف من جسم إلى آخر، فإذا كان الجسم

(١) انظر: طبيعيات أرسطو: ص ١٣٩؛ ونسب إليه أيضاً في شرح الهداية الأثرية لصدر المتأهّلين: ص ٧٧؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤، ص ٤٣؛ وانظر: الفصل السادس والتاسع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

صغيراً فمكانه هو البعد من الفضاء الذي يكون صغيراً أيضاً، وإن كان الجسم كبيراً فمكانه البعد الذي يحيط به كاملاً بقدره، بمعنى: أن المكان هو الفضاء الذي يمتلئ بالجسم، لأن الجسم له حجم وله أبعادٌ ثلاثية - طولٌ وعرضٌ وعمقٌ - وحجم الجسم عرض؛ لأنه كمٌّ كما تقدّم، وعلى هذا يأتي هذا السؤال: الفضاء الذي يُملأ بحجم الجسم هل هو أمرٌ ماديٌّ أم مجردٌ؟

صاحب هذا القول يرى: أن الفضاء الذي يحيط بالجسم هو أمرٌ مجردٌ له مقدار، أي: إن الفضاء أمرٌ مجردٌ مثاليٌّ، وهذا هو المراد بالبعد الجوهرية المجرد عن المادة. «أمّا كونه جوهرًا فلاّنه لو كان عرضاً لكان قائماً إمّا بالمتمكن أو بما استقرّ المتمكن فيه، لكن كلاهما باطلان؛ إذ المكان لو كان قائماً بالمتمكن أو بما استقرّ المتمكن فيه لانتقل بانتقال موضوعه، لكن التالي باطل، لأنّ المكان ثابتٌ ولو انتقل المتمكن أو ما استقرّ المتمكن فيه، فكذا المقدّم، فليس المكان عرضاً.

وأمّا كونه مجرداً فلاّنه لو كان جوهرًا ماديًا لتداخل أبعاد الجسم المتمكن وأبعاد المكان المادية، والتالي باطلٌ فكذا المقدّم»^(١).

وهذا القول لأفلاطون^(٢) والرواقيين^(٣) واختاره المحقق الطوسي^(٤) وصدر المتأهّين^(٥).

(١) وعاية الحكمة: ص ٢٤٧.

(٢) نسب إليه في شرح المواقف: ص ٢٢٤؛ وقال السيّد الداماد: «إنّ البعد المفطور المكاني المجرد قد أبطله أفلاطون بالبراهين، والشيخ الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء، وشارحاً الإشارات إمام المتشكّكين وخاتم المحقّقين نقلاً عنه. ثم ينسب فريق من هؤلاء المختلفين إثباته إليه». انظر: القبسّات: ص ١٦٤.

(٣) نسبه إليهم صدر المتأهّين في الأسفار: ج ٤ ص ٤٣.

(٤) انظر كلام الماتن في كشف المراد: ص ١٥٢؛ وشرح التجريد للقوشجي: ص ١٥٦؛ وشوارق الإلهام: ص ٣٠١.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٤٣.

القول السادس: عدم وجود المكان

هذا القول ينكر وجود المكان، وهو للمتكلّمين. قال المبيدي في شرح الهداية الأثيرية: «مذهب الإشراقيين أنّ المكان موجودٌ في الخارج. ومذهب المتكلّمين أنّه لا شيء، بمعنى أنّه معدومٌ في الخارج»^(١). وذكر الشيخ الرئيس حججهم، ثمّ أجاب عنها في الفصل الخامس من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء.

وقال المصنّف إنّ خصائص المكان الأربع المتقدّمة إن كانت بديهيةً مقبولةً، فعلى المنكرين للمكان أن يرجعوا المكان إلى مقولة الوضع، أي: يرجعوا مقولة الأين إلى الوضع، كما مال إليه المصنّف نفسه في الفصل العاشر من المرحلة العاشرة من بداية الحكمة، حيث قال: «لكنّ في كون الأين مقولةً برأسها كلام، وإن كان مشهوراً بينهم، بل الأين ضربٌ من الوضع»^(٢) وقال في الفصل السابع من المرحلة التاسعة من نهاية الحكمة: «لكنّ كون الأين مقولةً مستقلةً في نفسها لا يخلو من شكّ»^(٣).

والمراد من رجوع مقولة الأين إلى مقولة الوضع هو الرجوع إلى نوع من الوضع بمعنى جزء المقولة، أي: الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة مجموعته إلى الخارج.

والسبب في رجوع المكان إلى مقولة الوضع دون سائر المقولات من جوهر وعرض: أنّ الخصائص المتقدّمة للمكان لا تنطبق على بقيّة المقولات؛ إذ الجوهر والكمّ موجودان في التعاريف السابقة للمكان، وهم أنكروا التعاريف.

(١) شرح الهداية الأثيرية: ص ٦١.

(٢) بداية الحكمة، المرحلة العاشرة، الفصل العاشر.

(٣) نهاية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل السابع.

وأما الكيف والأعراض النسبية غير الوضع فلا يصدق عليها الخصائص، لأن الكيف والأعراض النسبية لا يسكن فيها ولا يقدر فيها النصف والثلث والربع وغيرها، إذن لابدّ لهم أن يرجعوا المكان إلى مقولة الوضع. لكن أورد المصنّف على إرجاع المكان إلى مقولة الوضع، بأنّ الجسم ينتقل من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، لكنّه لم يتغيّر في جوهره وسائر أعراضه، حتّى مقولة الوضع لا تتغيّر أيضاً، نعم يتغيّر الأين فقط، وهو نسبته إلى مكانٍ خاصّ، فالمكان يتغيّر لكنّ الوضع لا يتغيّر، فلو فرض أنّ مجموع عالم المادّة له حركةٌ في الأين، من دون تغيّر في أجزائها ووضعها، بأنّ ينتقل على ما هو عليه من فضاءٍ إلى فضاءٍ آخر مفروض، فحينئذٍ يكون للعالم حركة في مقولة الأين دون سائر المقولات العرضية الأخرى كالوضع ونحوه.

«نعم، إمكان هذه الحركة متفرّعٌ على إمكان الخلاء. ويبدو أنّ الحقّ مع المنكرين لاستحالة الخلاء، وأنّ جميع ما ذكر لإثبات استحالة قابلٍ للمناقشة. وبما ذكرنا يظهر أنّ المثال المذكور لا يتمّ على رأي المصنّف قدّس سرّه، حيث إنّّه يعتقد باستحالة الخلاء، كما مرّ في الفصل العاشر من هذه المرحلة؛ ولذلك قد يتصدّى للتمثيل بما إذا كان زيد مثلاً مستلقياً على الأرض ورجلاه إلى القبلة ورأسه إلى خلافها، ثمّ سحب على الأرض من غير أن يغيّر وضعه عمّا كان عليه، بأنّ تبقى نسبة أجزائه بعضها إلى بعضٍ والمجموع إلى الخارج على ما كانت عليه. لكن لا يخفى ما فيه؛ فإنّه وإن لم يتغيّر وضعه الكليّ، إلّا أنّه تغيّر وضعه الشخصي، فإنّه كان نسبته إلى بعض نقاط الأرض بكونها تحته، وبالانتقال خرجت عن كونها تحته، وهكذا، فتغيّرت نسبة مجموعه إلى الخارج. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الاعتبار في الوضع النسبة الكلية لا الشخصية»^(١).

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٩٦.

ويرد على هذا القول أيضاً: أنه ربّما يكون بالعكس، أي: يعرض التغيّر على الجسم في الوضع مع عدم الانتقال، مع أنّ الانتقال من خصائص الجسم، بمعنى: ربّما يتغيّر الجسم في الوضع مع عدم الحركة الأينية؛ فإنّ الانتقال والنقلة عندهم هي الحركة الأينية، من قبيل ما إذا تحرّكت الكرة على محورها، فإنّ وضعها يتغيّر، ولذا يسمّون هذه الحركة بالحركة الوضعية، مع أنّها باقية في مكانها لم تنتقل عنه. وإنّما سمّوا هذه الحركة بالوضعية، لأنّ الوضع هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج، ويكفي في تغيّره تغيّر بعض هذه النسب.

والحاصل: أنّ المكان غير المقولات العرضية وغير الوضع أيضاً، وبهذا يتّضح عدم قبول المصنّف لهذا القول الذي أنكر المكان.

مناقشة القولين الأوّل والثاني

تقدّم آنفاً مناقشة المصنّف للقول السادس الذي ينكر المكان، وفيما يلي مناقشته للأقوال الأخرى^(١)، بدءاً بالقولين الأوّل والثاني.

المناقشة الأولى: عدم انطباق خصائص المكان على هذين القولين

إنّ هذين القولين لا تنطبق عليهما خصائص المكان التي تقدّم بيانها في بداية الفصل، لأنّ من خصائص المكان أن يُنتقل منه ويُنتقل إليه، ومن الواضح أنّ

(١) وقد حصلت احتجاجات ومشاجرات طويلة بين أصحاب هذه الأقوال والمعتمد منها. (انظر: الفصل السادس والسابع والثامن والتاسع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء، والمباحث المشرقية: ج ١ ص ٢٢٣-٢٢٨؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٤٨-٤٢؛ وشوارق الإلهام: ص ٣٠١-٣١٠؛ وشرح التجريد للقوشجي: ص ١٥٦-١٦٠).

الهيولى (المادّة)^(١) لا تنتقل من الصورة الجسميّة، ولا الصور الجسميّة تنتقل من الهيولى؛ لما تقدّم من استحالة الانفكاك بين الهيولى والصورة الجسميّة، وعلى هذا الأساس فلا تنطبق خصوصيّة المكان (وهي الانتقال منه والانتقال إليه) على الهيولى والصورة الجسميّة. وبعبارة أخرى: إنّ من خصوصيّات المكان أن يطلب بالحركة، أي: ينتقل إليه، ويترك بالحركة، أي: ينتقل منه؛ ولازم طلب الصورة للهيولى بالحركة هو انتقال الصورة من هيولى إلى هيولى أخرى، وهو محال لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الصورة شريكة العلة للهيولى، توجد الهيولى بوجودها وتنعدم بانعدامها، فلا يمكن أن تكون الهيولى التي هذا شأنها موجودة قبل الصورة، حتّى تنتقل الصورة إليها.

الوجه الثاني: أنّ الصورة موجودةٌ لغيرها، فلا يمكنها أن تنتقل من هيولى إلى أخرى؛ لأنّه يستلزم صيرورتها موجودةً لنفسها حين الانتقال آنّا ما وهي موجودةٌ لغيرها، وهو الانقلاب المحال.

وأما لازم طلب الهيولى للصورة بالحركة فهو انتقال الهيولى من صورةٍ إلى صورةٍ أخرى، وهو محالٌ لوجهين أيضاً:

الوجه الأوّل: أنّ الهيولى قوّةٌ محضةٌ لا فعليّة لها، فإنّ الانتقال يقتضي صيرورتها ذات فعليّة ولو آنّا ما.

الوجه الثاني: أنّ الهيولى معلولةٌ للصورة موجودةً بها، فليس لها أن تنتقل من الصورة إلى صورةٍ أخرى؛ لاستلزام ذلك أن تستقلّ في وجودها. وبهذا يتّضح أنّ هذا الإشكال يرد على القولين الأوّل والثاني.

(١) المراد من الهيولى أو المادّة: هو ما يشمل المادّة الأولى والثانية.

المناقشة الثانية: المركّب يُنسب إلى المادّة وليس إلى المكان

هذه المناقشة ترد على القول الأوّل فقط وهو: أنّ المركّب (أي: الجسم) ينسب إلى الهيولى (أي: إلى مادّته) ولا ينسب إلى المكان، فيقال: بابّ خشبيّ وبابّ حديديّ، ولا ينسب المركّب إلى المكان، وهذا خير شاهد على أنّ المكان شيءٌ والمادّة شيءٌ آخر، فالمادّة مغايرةٌ للمكان.

مناقشة القولين الثالث والرابع

المناقشة الأولى: يلزم أن يكون الساكن متحرّكاً

بناءً على القولين (الثالث والرابع) يلزم أن يكون الشيء الساكن متحرّكاً في زمانٍ واحد، وهو محال، لأنّ السكون والحركة متقابلان تقابل العدم والملكية، ولا يمكن أن يكون الشيء الواحد ساكناً ومتحرّكاً في آنٍ واحد، فالسمكة الواقفة في الماء ساكنةٌ غير متحرّكة، ويجري عليها الماء، وسطح الماء المحيط بجسم السمكة الذي هو المكان متغيّرٌ. وهذا يعني أنّ المكان متغيّر، وإذا كان المكان متغيّراً فالسمكة متحرّكة، وهو خلاف الفرض من أنّ السمكة ساكنةٌ في الماء، فيلزم أن تكون السمكة الساكنة متحرّكةً وهو محال. وهذه المناقشة ترد على القولين الثالث والرابع معاً^(١).

المناقشة الثانية: السطح لا يتّصف بالامتلاء والفراغ

وهذه المناقشة ترد على القولين الثالث والرابع أيضاً، وحاصلها: أنّ المكان يتّصف بالامتلاء والفراغ، فتقول هذا الإناء فيه ماءٌ تارةً، وأنّه فارغٌ لا يوجد فيه شيءٌ تارةً أخرى، أمّا السطح فلا يتّصف بالامتلاء والفراغ، لأنّ

(١) هذه المناقشة تعرّض لها الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء.

الامتلاء والفراغ صفةٌ للحجم، أي: الذي له أبعادٌ ثلاثة، والسطح ليس حجماً له ثلاثة أبعاد، وإنما للسطح بعدان، وبهذا يتّضح أنّ المكان غير السطح. وأورد الشيخ مصباح اليزدي على القولين الثالث والرابع بقوله: «إنّ نفس السطح بما أنّه سطحٌ يكون من مقولة الكمّ، ووصف المماسّة يكون من مقولة الإضافة، والحاصل من مجموع المقولتين ليس ماهيّةً واحدةً مستقلةً، بل هو مفهومٌ اعتباريّ. كما أنّ عروض الإضافة للسطح لا يجعله نوعاً خاصّاً منه حتّى يعدّ المكان نوعاً من الكمّ. فحاصل هذين التعريفين يرجع إلى إنكار كون المكان ماهيّةً عينيّةً»^(١).

مناقشة القول الخامس: لزوم تداخل المقدارين

يرد على القول الخامس بأن يلزم منه تداخل المقدارين، لأنّ الفضاء له حجم، ولنفرض أنّ حجمه مترٌ مكعب، وهذا الجسم الذي له حجمٌ مترٌ مكعبٌ أيضاً^(٢) معيّنٌ يشغل ذلك الفضاء، وهذا يعني وجود حجمين يشغلان مكاناً واحداً، فيلزم تداخل المقدارين، أي: تداخل مقدار حجم الفضاء ومقدار حجم الجسم، وثبت في محله أنّ تداخل المقدارين محال، لأنّ كلّ مقدارين يستحيل اجتماعهما في مكانٍ واحد، وفي آّنٍ واحد؛ لأنّه يلزم من تداخل المقدارين وحدة الكثير؛ لأنّ الكثير يعني الامتياز، والوحدة تعني عدم الامتياز، واجتماعهما يرجع إلى اجتماع النقيضين، وهو محال^(٣). ثمّ استدرك المصنّف بقوله: (اللهم...) وهو إشارةٌ إلى امكان المناقشة في

(١) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٩٢، رقم (١٩٦).

(٢) لأنّ الكلام في الأين الحقيقي الذي لا يسعه غيره.

(٣) هذه المناقشة أوردها الشيخ الرئيس على أصحاب البعد في الفصل السابع من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

الكبرى، وهي (تداخل المقدارين محال)، وحاصل هذه المناقشة: أن المراد بالمقدارين اللذين يستحيل تداخلهما هما المقداران الماديان، لا المقداران اللذان يكون أحدهما ماديًّا والآخر مجرداً مثاليًّا. وفي المقام لا يوجد مقداران ماديان، بل أحدهما ماديٌّ وهو مقدار الجسم، والآخر مجردٌ مثاليٌّ وهو مقدار الفضاء، وعليه فيمكن تداخل هذين المقدارين ولا إشكال في ذلك، وهذا من قبيل اجتماع البدن مع الروح، حيث يتداخلان من غير أن يزول شخصية كل منهما ويصيرا شخصاً واحداً.

والحاصل: يمكن أن يكون المانع من تداخل المقدارين هو الهيولى ومقدارها، أو الصورة ومقدارها، أو الهيولى والصورة معاً، وليس المقدار فقط، وأما فيما إذا كان أحد المقدارين مجرداً فتداخلهما ليس بمستحيل، لأنَّ كلاً من المقدارين باقٍ بشخصه، فلا المجرد يصير ماديًّا، ولا المادي يصير مجرداً. فهو نظير البدن والروح حيث يتداخلان من غير أن يزول شخصية كل منهما ويصيرا شخصاً واحداً.

(٢) مقولة الأين هيئة حاصلة من النسبة لا نفس النسبة

تقدّم تعريف مقولة الأين وقلنا: إنّها هيئة حاصلة من نسبة الجسم إلى المكان. فمقولة الأين هي نفس الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى المكان، وليست النسبة، أي: نسبة الجسم إلى المكان، فالهيئة تنشأ من النسبة، كما تقدّم في مقولة الإضافة، وذكرنا أنّ المقولات النسبية ليست نفس النسبة وإنّما هيئات حاصلة من النسبة. نعم، الفرق بين مقولة الأين ومقولة الإضافة: أنّ الأين هيئة حاصلة من نسبة الجسم إلى المكان، وهذا بخلاف الإضافة التي تكون فيها الهيئة حاصلة من نسبة شيء إلى شيء آخر المنسوب إلى الشيء الأول.

(٣) أقسام الأين

ينقسم الأين إلى قسمين:

الأول: الأين الحقيقي؛ وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسع غيره معه في ذلك المكان، بحيث يكون قد ملأ المكان بالتمام والكمال، من قبيل وجود الماء في الكوز فيما إذا كان الكوز مملوءاً بالماء، ليس فيه مكانٌ لغير الماء على الإطلاق، وحيثُ يكون السطح الداخلي للكوز مماساً للسطح الخارجي للماء.

الثاني: الأين غير الحقيقي؛ وهو كون الشيء في مكانه الخاص به بحيث يسعه ويسع غيره فيه، من قبيل قولنا: زيد في البيت؛ فمن الواضح أن البيت ليس مشغولاً بزيد فقط، بل يسعه ويسع غيره معه، وأبعد من ذلك: القول بأن زيدا في البلد الفلاني أو في القارة الفلانية، فالملاك توسعة الظرف شيئاً فشيئاً.

ولا يخفى: أن هذا التقسيم ليس تقسيماً حقيقياً للأين، لأن القسم الثاني - وهو الأين غير الحقيقي - خارجٌ عن مقولة الأين، ولذا فإن إطلاق الأين عليه لا يخلو من مسامحة، ولهذا اعتبر المقسم لذين القسمين هو الأين لا بمعناه الفلسفي الحقيقي المقتضي للدقة العقلية، بل المقسم بحسب توسع العرف العام في مفهوم الأين، لأن العرف العام يطلقون المكان على الأين غير الحقيقي أيضاً. وينقسم الأين أيضاً إلى ما يلي:

١. **الأين الجنسي:** أن يكون الجسم في مكانٍ مبهم، وهذا الإبهام ليس في الواقع؛ لأنه لا يُعقل أن يكون الجسم في مكانٍ مبهم، بل المراد من المبهم هو الذي لا يُعلم مكانه، من قبيل فقدان كتابٍ معيّن فنقول: إنه في مكانٍ ما، فيمكن أن يكون في المكتبة أو في البيت أو في الشارع... فهو أينٌ جنسي، بمعنى: في مكانٍ ما.

٢. **الأين النوعي:** وهو وجود الجسم في نوعٍ خاصٍّ من الأمكنة، كالكون في الهواء أو في الأرض أو في البيت ونحو ذلك.

٣. **الأين الشخصي:** وهو كون هذا الجسم في هذا الوقت في مكانه الحقيقي الخاص به.

تعليق على النص

• قوله قدّس سرّه: «فهو الذي يصحّ أن ينتقل الجسم عنه»، أي: بسبب أنّ الجسم ينتقل عنه.

• قوله قدّس سرّه: «فيكون بعداً جوهرياً مجرداً عن المادّة»، قال الشيخ الفيّاض: «عدّه جوهرياً يحتمل أن يكون للدلالة على كونه ذا أبعادٍ ثلاثة، فإنّ البعد الجوهريّ هو الممتدّ في جهاته الثلاث؛ وأمّا البعد العرضيّ فكما يمكن أن يكون ذا أبعادٍ ثلاثة، يمكن أن يكون ذا بعدين كالسطح، أو ذا بعدٍ واحدٍ كالخطّ. ويحتمل أن يكون للدلالة على كونه موجوداً لا في موضوع.

وعلى الأوّل يمكن أن يكون المراد من المجرد معناه اللغويّ، بأن يراد منه ما هو المعرّي في تحليل العقل عن المتمكّن، فيكون المراد من المكان هو الفضاء الذي يلاحظ مجرداً عن الجسم، فيحكم بامتلائه بالجسم أو فراغه منه. وأمّا على الثاني فيراد من المجرد معناه المصطلح المقابل للمادّي. ولا يخفى: أنّ المصنّف قدّس سرّه حمل المجرد في كلامهم على المعنى الثاني^(١).

• قوله قدّس سرّه: «القول الخامس... فيكون بعداً جوهرياً مجرداً»، قال الشيخ مصباح اليزدي: «هذا القول المنسوب إلى أفلاطون، ومن المحتمل وقوع خطأ في تفسير كلامه، فلعلّه أراد بكون المكان بعداً مجرداً أنّه حجم الجسم المتمكّن بصرف النظر عن كونه عارضاً للجسم الطبيعيّ متّحداً به، فمرّجه إلى جعل الجسم التعليميّ مكاناً للجسم الطبيعيّ، ويكون المراد بالتجريد هنا قصر النظر على الحجم لا مفارقة المادّة التي هي من أوصاف الجواهر المجردة العقلية. وكيف كان فمن الغريب اعتبار موجودٍ مجردٍ عن المادّة مكاناً للمادّيات، مع أنّ نسبة المجرد إلى جميع المادّيات على السواء، ويلزم عليه كون المكان عاقلاً لذاته،

(١) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٩٥.

وكونه أشدّ وجوداً من المتمكّنات، وإلى غير ذلك»^(١).

ثمّ نقل قول صاحب القبسّات وهو: «أنّ البعد المفطور المكانيّ المجرّد قد أبطله أفلاطون بالبراهين، والشيخ الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء، وشارحا الإشارات إمام المتشكّكين وخاتم المحقّقين نقلا عنه. ثمّ ينسب فريق من هؤلاء المختلقين إثباته إليه»^(٢).

ثمّ عقّب الشيخ مصباح بقوله: «الأشبه أن يقال إنّ المكان هو حجم الجسم بصرف النظر عن نفس الجسم، فإذا قصرنا النظر على حجم العالم الجسمانيّ (أو إن شئت فقل: على بعده وامتداده) كان ذلك مكاناً للعالم، ووقوع كلّ جسم خاصّ في جزءٍ من ذلك الحجم يعيّن مكانه ويبرّر الإشارة الحسيّة إليه. فمكان كلّ جسم خاصّ هو جزءٌ من حجم العالم إذا أخذ الحجم بعين الاعتبار مجرّداً عن الأجسام المتمكّنة»^(٣).

• قوله قدّس سرّه: «فالمكان غير الجميع حتّى الوضع»، أي: فالأين غير جميع المقولات سواءً جوهرية أم عرضية.

• قوله قدّس سرّه: «من أقوى ما يورد على القول بالسطح»، أي: يرد على كلا القولين الثالث والرابع.

• قوله قدّس سرّه: «وذلك نعت البعد»، أي: البعد الذي يساوي أقطار الجسم المتمكّن، وهو البعد الممتدّ في الجهات الثلاث؛ وإلاّ فالسطح أيضاً بعد.

• قوله قدّس سرّه: «اللهمّ إلا أن يمنع ذلك»، أي: يمنع امتناع تداخل المقدارين مطلقاً وفي جميع الموارد، بل يخصّ بما إذا كانا في جسمين طبيعيين.

(١) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٩٣، رقم (١٩٧).

(٢) القبسّات: ص ١٦٤.

(٣) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٩٣، رقم (١٩٧).

الظاهر من كلام المصنّف قدّس سرّه هذا أنّه يذهب إلى القول الخامس في المكان.

وقال الشيخ الفيّاض: «يبدو أنّ الصحيح في حقيقة المكان، هو أن يقال: إنّ الفضاء الذي يشغله الجسم ويحلّ فيه»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «أو الصورة مع المقدار»، يعني الصورة الجسميّة مع تعيّنّها الذي هو الحجم.

• قوله قدّس سرّه: «نظير ما تقدّم في الإضافة»، في البحث الأوّل من الفصل السادس عشر.

• قوله قدّس سرّه: «ككون الماء في الكوز»، أي: الكوز الممتلئ بالماء.

• قوله قدّس سرّه: «ويقرب من تقسيمه إلى أين جنسيّ»، أي: يقرب من التقسيم السابق.

خلاصة الفصل السابع عشر

• عرّف المصنّف مقولة الأين بأنّها عبارة عن الهيئة التي تحصل من نسبة الجسم إلى المكان.

• خصائص المكان هي:

١. أن ينتقل الجسم عنه وينتقل إليه.

٢. أن يكون ذا وضع، أي: قابلاً للإشارة الحسيّة.

٣. أن يكون له مقدار، نصف أو ربع أو....

٤. لا يمكن حصول جسمين في مكانٍ واحدٍ وفي زمانٍ واحدٍ، وهو ما

يطلق عليه بتداخل الأجسام.

• الأقوال في حقيقة المكان:

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٩٥.

القول الأول: المكان هو هيولى الجسم.

القول الثاني: المكان هو الصورة الجسميّة.

القول الثالث: المكان هو سطح من الجسم الملاقي للجسم المتمكّن، سواءً كان السطح الملاقي حاوياً أو محوياً.

القول الرابع: المكان هو السطح الباطن للجسم المحوي.

القول الخامس: المكان بعدّ جوهرى مجرد عن المادّة.

القول السادس: عدم وجود المكان، وهذا القول ينكر وجود المكان. وذكر المصنّف أنّه لو كانت خصائص المكان الأربع المتقدّمة بديهية مقبولة، فعلى المنكرين للمكان أن يرجعوا المكان إلى مقولة الوضع، لأنّ الخصائص المتقدّمة للمكان تنطبق على مقولة الوضع دون سائر المقولات.

لكنّ المصنّف أورد على إرجاع المكان إلى مقولة الوضع، بأنّ الجسم يتنقل من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، لكنّه لم يتغيّر في جوهره وسائر أعراضه، حتّى مقولة الوضع لا تتغيّر أيضاً.

• مناقشة القولين الأوّل والثاني:

المناقشة الأولى: عدم انطباق خصائص المكان على هذين القولين.

المناقشة الثانية ترد على القول الأوّل فقط، وهي: أنّ المركّب (أي: الجسم) ينسب إلى الهيولى (أي: إلى مادّته) ولا ينسب إلى المكان، فيقال: باب خشبيّ وباب حديديّ، ولا ينسب المركّب إلى المكان، وهذا خير شاهد على أنّ المكان شيءٌ والمادّة شيءٌ آخر.

• مناقشة القول الثالث والرابع:

المناقشة الأولى: يلزم أن يكون الساكن متحرّكاً.

المناقشة الثانية: السطح لا يتّصف بالامتلاء والفراغ.

• مناقشة القول الخامس: لزوم تداخل المقدارين.

• مقولة الأين هي الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى المكان وليست النسبة، أي: نسبة الجسم إلى المكان، فالهيئة تنشأ من النسبة، كما تقدّم في مقولة الإضافة.

• ينقسم الأين إلى قسمين:

الأين الحقيقيّ: وهو كون الشيء في مكانه الخاصّ به الذي لا يسع غيره معه في ذلك المكان.

والأين غير الحقيقيّ، وهو كون الشيء في مكانه الخاصّ به بحيث يسعه ويسع غيره فيه.

• تقسيم آخر للأين إلى:

١. الأين الجنسيّ: أن يكون الجسم في مكانٍ مبهم، بمعنى عدم العلم بمكان الجسم وليس الإيهام في الواقع.

٢. الأين النوعيّ: وجود الجسم في نوعٍ خاصّ من الممكنة، كالكون في الهواء أو في الأرض أو في البيت ونحو ذلك.

٣. الأين الشخصيّ: كون هذا الجسم في هذا الوقت في مكانه الحقيقيّ الخاصّ به.

الفصل الثامن عشر

في المتى

(١) تعريف مقولة المتى

(٢) تقسيمات مقولة المتى

الفصل الثامن عشر

في المتى

وهو الهيئَةُ الحاصلةُ للشيء من نسبته إلى الزمان. سيأتي إن شاء الله أن لكل حركةٍ بما لها من الوجود السَّيَالِ التدريجيِّ مقداراً غيرَ قارٍّ يَخْصُّها، ويغايِرُ ما لغيرها من الامتداد غير القارِّ؛ فلكلِّ حركةٍ خاصَّةٍ واحدةٍ بالعددِ زمانٌ خاصٌّ واحدٌ بالعدد، غيرَ أنَّ بعضَ هذه الأزمنةِ يقبلُ الانطباقَ على بعض. والزمانُ العامُّ المستمرُّ الذي نقدرُ به الحركاتِ، زمانُ الحركةِ اليوميةِ، المأخوذُ مقياساً نقيسُ به الأزمنةَ والحركاتِ، فيتعيَّنُ به نسبُ بعضها إلى بعضٍ بالتقدُّمِ والتأخُّرِ والطولِ والقصرِ. وللحوادثِ بحسبِ ما لها من النسبةِ إلى الزمانِ هيئَةٌ حاصلةٌ لها هي المتى.

ويقربُ الكلامُ في المتى من الكلامِ في الأين، فهناك متى يَخْصُّ الحركةَ لا يسعُ معها غيرها، وهو المتى الأوَّلُ الحقيقيُّ، ومنه ما يعُمُّها وغيرها، ككونِ هذه الحركةِ الواقعةِ في ساعة كذا، أو في يوم كذا أو في شهر كذا، أو في سنة كذا، أو في قرن كذا وهكذا. والفرقُ بين الأين والمتى في هذا الباب: أنَّ الزمانَ الخاصَّ الواحدَ يشتركُ فيه كثيرون بانطباقها عليه، بخلافِ الأين الخاصَّ الواحدِ فلا يسعُ إلاَّ جسماً واحداً.

وينقسمُ المتى نوعَ انقسامٍ بانقسامِ الحوادثِ الزمانيةِ، فمنها: ما هي

تدرجيّة الوجود ينطبق على الزمان نفسه، ومنها: ما هي آنيّة الوجود
ينتسب إلى طرف الزمان، كالوصلات والمماسات والانفصالات.
وينقسم أيضاً - كما قيل - إلى: ما بالذات وما بالعرض، فما بالذات
متى الحركات المنطبقة على الزمان بذاتها، وما بالعرض متى المتحرّكات
المنطبقة عليه بواسطة حركاتها، وأمّا بحسب جوهر ذاتها فلا متى لها.
وهذا مبنيّ على منع الحركة الجوهرية، وأمّا على القول بها - كما سيأتي
إن شاء الله - فلا فرق بين الحركة والمتحرّك في ذلك.
وينقسم أيضاً بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات.

الشرح

(١) في تعريف مقولة المتى

عرّف المصنّف مقولة المتى بأنّها الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان. ولكي يتّضح هذا التعريف ينبغي بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: بيان المراد من الزمان

سيأتي في المرحلة التاسعة: أنّ الزمان كمّ متّصل سيّال غير قارّ، وأنّ الحركة أمرّ مبهم في نفسه، والذي يعيّن هذه الحركة هو الزمان، لأنّ نسبة الزمان إلى الحركة هي نسبة الجسم التعليمي إلى الجسم الطبيعيّ، فإنّ الجسم الطبيعيّ هو أصل الامتداد في الأبعاد الثلاثة من دون تعيين مقدار الامتداد، أمّا الجسم التعليمي فهو الامتداد الخاصّ والحجم الخاصّ مثل متر، مترين، ثلاثة....

وكذلك الحركة فإنّها امتداد غير قارّ مبهم، أي: غير محدّد بمقدار معيّن، والذي يعيّن ويقدره هو الزمان، ولذا تكون نسبة الزمان إلى الحركة نسبة المعيّن أو المقدّر إلى المبهم. وبناءً على الحركة الجوهرية يكون لكلّ جسم حركة خاصّة به، وإذا كان لكلّ جسم حركة خاصّة به لا بدّ أن يكون لكلّ جسم زمان خاصّ به.

ويتحصّل من هذه المقدّمة أنّ لكلّ جسم زماناً خاصّاً به، وأنّ لكلّ موجودٍ متحرّكٍ زماناً خاصّاً به، وهذا هو الزمان الفلسفيّ للحركات.

المقدّمة الثانية: الزمان العامّ هو مقدار الحركة اليومية

لما ثبت في المقدّمة الأولى أنّ لكلّ موجودٍ متحرّكٍ زماناً خاصّاً به، فحيثنّذ

يأتي هذا السؤال وهو: كيف نقدر الأزمنة الخاصة؟ وكيف نحكم بأنّ زمان هذه الحركة أطول أو أقلّ من زمان تلك الحركة؟

والجواب: سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة أنّ العقلاء ولأجل تنظيم حياتهم جعلوا المقياس الذي تقدر به الحركات هو مقدار الحركة اليومية ومقادير أخرى كالسنين والشهور والأيام والساعات والدقائق والثواني وغيرها، من قبيل أخذ زمان الحركة اليومية وهي الأربع والعشرون ساعةً وجعلها مقياساً لتقدير الحركات الأخرى، فالحركة اليومية (وهي الأربع والعشرون ساعة) نطبّقها على الحركات الكلية (الطويلة) والجزئية (أي: الحركات القصيرة) أو نجعل الدقيقة أو الثانية أو... مقياساً للحركات. فيقولون مثلاً: إنّ الحدث الفلاني أقدم من الحدث الكذائي، أو أنّ الحادثة الفلانية أطول أو أقصر زماناً أو مساوية للحادثة الأخرى.

إذا تبيّنت هاتان المقدّمتان نأتي إلى تعريف مقولة (متى) المتقدّمة، وهي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، والمراد بالشيء هو الجسم؛ لأنّ الذي له ارتباط بالحركة والزمان هو الجسم والجسمانيّات.

والمراد من الزمان في التعريف هو الزمان العامّ الذي تقدر به الحركات وليس الزمان الخاصّ بكلّ حركة، لأنّ الزمان الخاصّ بكلّ حركة، بالنسبة إلى نفسها، فهو موجودٌ بعين وجوده، فلا نسبة حقيقيّة بين الزمان الخاصّ بكلّ حركة وبين تلك الحركة، إذ لا معنى لنسبة الشيء إلى نفسه.

فلكي نميّز بين الأزمنة الخاصة لكلّ حركة، نقيس زمان كلّ حركة بالزمان العامّ الذي هو الثانية أو الدقيقة أو اليوم أو الشهر أو السنة....

قال صدر المتألّهين: «واعلم أنّ من اقتصر في تعريف الزمان على أنّه مقدار الحركة من جهة التقدّم والتأخّر، فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كلّ حركة في العالم العنصريّ أيضاً زماناً بنفسه، فيحتاج إلى

التقييد بأمير آخر، وهو أن يؤخذ في الحدّ مقدار حركة الفلك، أو حركة لا تنقطع، أو أظهر الحركات، أو أسرعها، أو أشدها^(١).

(٢) تقسيمات المتى

١. تقسيم المتى إلى حقيقي وغير حقيقي

هذا التقسيم يقرب من التقسيم الذي ذكرناه في الأين، حيث ذكرنا أن الأين ينقسم إلى أين حقيقي، وهو كون الجسم في مكان لا يسع معه غيره، وإلى أين غير حقيقي، وهو كون الجسم في مكان يسعه ويسع غيره معه. وفي المقام نقول: إن المتى ينقسم إلى متى حقيقي وإلى متى غير حقيقي، والمتى الحقيقي هو الزمان الذي يخص الحركة ولا يسع غيرها معها، أي: الزمان الذي لا يشترك معه غيره وهو الزمان الخاص بكل حركة، فيكون مثل الأين الحقيقي الذي لا يشترك معه غيره.

أما المتى غير الحقيقي فهو النسبة إلى الزمان العام، فإن الزمان العام يشترك غيره معه، من قبيل أن نقول: هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلاً أو أول اليوم أو في الشهر الكذائي أو السنة الكذائية أو في القرن الكذائي أو أول الاسلام، وهكذا.

أما الفرق بين مقولة الأين ومقولة المتى فيقول المصنّف: إن مقولة المتى يكون الزمان الخاص الواحد تشترك فيه الكثير، ففي ساعة واحدة قد تحصل الآلاف من الحوادث، وهذا بخلاف مقولة الأين الخاص الواحد، أي: الأين الحقيقي، الذي لا يسع غيره معه، فالكوز المملوء بالماء لا يسع غيره معه.

قال الفخر الرازي: «المتى عبارة عن كون الشيء في الزمان، أو في طرفه؛ فإن كثيراً من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يقع في الأزمنة، مع أنه يُسأل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٢٠.

عنها بمتى، ثم إنَّ منه زماناً حقيقياً وهو الذي يطابق كون الشيء ولا يفضل عليه، ومنه ما هو زمانٌ غير حقيقيٍّ، وهو مثل ما ذكرناه في الأين. والفرق بين الأمرين: أنَّ الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه كثيرون، وأمَّا المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون، بل كما أنَّ لكلٍّ متمكّن أيناً يخصّه، فكذلك لكلِّ حادثٍ متى يخصّه، ولا يكون مشتركاً بينه وبين غيره»^(١).

وقد أورد صدر المتألهين على هذا الفرق بين مقولتي المتى والأين بقوله: «ليس بسديد، فإنَّ عدم الشركة في المكان الحقيقي إنّما يصحّ القول به مع وحدة الزمان حقيقةً. فكذلك مع وحدة المكان حقيقةً لا يمكن الشركة في الزمان الحقيقي. فكما أنَّ لكلٍّ متمكّن أيناً يخصّه، فكذلك لكلِّ حادثٍ متى يخصّه، ولا يكون مشتركاً بينه وبين غيره. ولذا قيل: لكلٍّ من الزمان والمكان أسوةً بالآخر»^(٢).

٢. تقسيم المتى بانقسام الحوادث الزمانيّة

ينقسم المتى بانقسام الحوادث الزمانيّة، والمراد من الحوادث الزمانيّة: الحوادث التي لها نسبةٌ إلى الزمان، سواءً كانت متنسبةً إليه مباشرةً وهي الحوادث التي تكون تدريجيّة الوجود، أو الحوادث المتنسبة إلى الزمان بنحوٍ غير مباشر، كالآن الذي هو طرف الزمان، لأنَّ الآن ليس تدريجيّ الحدوث فليس من الزمان، لكنّه ينتسب إلى الزمان لكونه طرفه، فإذا كانت الحادثة

(١) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: ج ١ ص ٤٥٤؛ والقائل بالفرق أيضاً الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة السادسة من الفن الثاني من منطق الشفاء. والعلامة الحلّي في كشف المراد: ص ٢٥٧؛ والتفتازاني في شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٨٤؛ وابن سهلان الساوجي في البصائر النصيرية: ص ٣٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢١٩.

منتسبةً إلى الآن، كانت منتسبةً إلى الزمان بتوسط الآن، فوجود العرض السيال - وهي الحركة - واسطةً في عروض المتى للمتحرّك أيضاً.

فالوصول والمماسّة والانفصال، حوادث زمانيةً لارتباطها بالزمان بواسطة الآن؛ لأنّ الوصول هو انتهاء الحركتين في أينٍ واحد، والانفصال هو الفصل بين جسمين، وهو يحصل في آنٍ وهو طرف الزمان، والمماسّة بين جسمين تحصل في آنٍ واحدٍ وهو طرف الزمان.

وتوضيح ذلك: أنّا نفرض أجزاء للزمان، كلّ جزءٍ من الزمان فرضناه مستقلاًّ منحازاً عن غيره من الأجزاء، فإنّه ينتهي عند نقطةٍ معيّنة، كالصباح الذي لا يمكن فرضه إلّا بفرض نقطة تفصل بينه وبين المساء هي نقطة التقائهما، قبلها صباح وبعدها مساء، ثمّ إنّ هذه النقطة نهاية جزءٍ من الزمان وبداية جزءٍ آخر منه، فهو طرف الزمان وليس بزمانٍ لأنّه ليس تدريجياً ممتداً، تسمّى هذه النقطة (آنًا)، وهي الآن بالمعنى الفلسفيّ لا العرفيّ الدالّ على جزءٍ صغيرٍ من الزمان. فالآن عبارةٌ عمّا ينتهي إليه الجزء من الزمان، والحوادث الآنيّة الدفعية هي الحوادث المنطبقة على هذا الآن الذي ينتهي إليه الجزء من الزمان، لا أنّها تنطبق على جزءٍ من الزمان، بل تنطبق على تلك النقطة وهي (الآن)، من قبيل لو اصطدمت سيّارةٌ بأخرى فإنّ الاصطدام يُحدث اتّصالاً بين السيّارتين، أو قل: الاتّصال بينهما أحدث الاصطدام بينهما، وهذا الاتّصال لم يقع في الزمان. نعم، الحركة قبل الاتّصال وقعت في الزمان، بل هي عين الزمان، أمّا نقطة الاتّصال ولحظة الاتّصال فقد وقعت في الآن، أي: في طرف الزمان وما ينتهي إليه الزمان. هذا بالنسبة إلى الاتّصال.

ونفس الأمر يصدق في الانفصال؛ إذ الجسمان المتلاصقان عند نقطة انفصالهما عن بعض، لا يكون ذلك واقعاً في الزمان، بل نقطة الانطلاق والانفصال تقع في طرف الزمان وهو الآن، الذي ينتهي إليه الزمان. والنتيجة:

أنّ الحوادث الاتّصالية (الوصلات) والانفصالية (الانفصالات) والمماسية (المماسات) هي الحوادث الاتّصالية، لكن تختلف عنها بأنّ التماس يحصل بين سطحين وخطّين، والاتّصال يقع بين نقطتين، فإنّ هذه الحوادث كلّها تقع في طرف الزمان لا في الزمان، وبما أنّ منتهى الزمان وطرفه متزّرع من الزمان، وهذه منسوبة إلى هذا الآن (طرف الزمان) فإنّه يصحّ نسبتها إلى الزمان أيضاً. وما صحّحت نسبته إلى الزمان، كان من المتى وصدق عليه المتى، لأنّ المتى على ما تقدّم: هيئةٌ حاصلّةٌ للشيء من نسبته إلى الزمان، وهذه الحوادث حصلت لها نسبةٌ إلى الزمان، مع أنّها لم تقع في نفس الزمان، بل وقعت في طرفه.

وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الحوادث الزمانيّة إلى ما هو تدريجيّ الوجود، وإلى ما هو آنيّ الوجود. وعليه ينقسم المتى إلى ما له ارتباطٌ مباشرٌ بالزمان وما له ارتباطٌ غير مباشرٍ بالزمان، وهذا ما ذكره الشيخ الرئيس في تعريف المتى: «إنّ نسبة ما للشيء إلى الزمان، وهو كونه في نفسه أو في طرفه»^(١) وقال في التحصيل: «وأما المتى فهو كون الشيء في الزمان أو في الآن»^(٢). ومثله في الأسفار^(٣).

٣. تقسيم المتى إلى ما بالذات وما بالعرض

والمراد من ما بالذات: إسناد الشيء إلى ما هو له، من قبيل قولنا: الإنسان موجود.

والمراد من ما بالعرض: إسناد الشيء إلى غير ما هو له، من قبيل إسناد الوجود إلى الماهيّة بناءً على أصالة الوجود في القراءة المشهورة.

(١) منطق الشفاء: ص ٢٣١.

(٢) التحصيل: ص ٤١٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢١٩.

وفي المقام نقول: الجسم الذي له حركة، وقد بدأ الحركة من نقطة (أ) إلى نقطة (ب) فلهذا الجسم حركة في المكان، وبناءً على إنكار الحركة الجوهرية، فالذي يتحرك في هذا الجسم هي الأعراض فقط كالحركة في الأين والوضع والمتى ونحو ذلك؛ لأن جوهره ثابت، والذي تحرك هو عرض الجسم وليس جوهره، وعليه يكون إسناد الحركة إلى الأعراض من إسناد الشيء إلى ما هو له، لأن للأعراض حركة بالذات، لأنها متحركة حقيقة.

أما إسناد الحركة إلى جوهر الجسم فهو إسناد إلى غير ما هو له، فتكون له حركة بالعرض، لأن الجوهر لم يتحرك ونسب له الحركة من باب سراية حكم أحد المتحدين إلى الآخر؛ لما بين الجوهر والعرض نوع من الاتحاد، فيسري حكم أحدهما إلى الآخر، فتسري الحركة إلى الجوهر، وإن لم يتحرك حقيقة. وبهذا يتضح: أن هذا التقسيم مبني على إنكار الحركة الجوهرية، وعلى هذا الأساس يكون هذا التقسيم باطلاً عند المصنف قدس سره ببطلان مبناه، ولذا نسبه إلى غيره، كما أشار إليه بقوله: «وهذا مبني على منع الحركة الجوهرية».

أما على مبنى المصنف من الإيمان بالحركة الجوهرية، الذي سيأتي إثباته في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة، فلا معنى لتقسيم المتى إلى ما بالذات وما بالعرض، بل يكون جميع ما في عالم المادة من الجواهر والأعراض متحركاً، ولها زمان ومتى بالذات، ولا يبقى هناك مجال للمتى بالعرض.

٤. تقسيم المتى بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات

وذلك كمقولة الأين والكيف والكم والوضع ونحوها^(١).

(١) المشهور بين القدماء من الحكماء: أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع: الكيف والكم والأين والوضع، كما سيأتي توضيحه في الفصل السابع من المرحلة التاسعة.

تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «سيأتي إن شاء الله أن لكل حركة... مقداراً غير قارّ»
سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.
- قوله قدّس سرّه: «مقداراً يغيّر ما غيرها من الامتداد غير القارّ»، أي:
إنّ المقدار غير القارّ يغيّر بالشخص ما لغير هذه الحركة من المقدار غير القارّ،
وإنّ أمكن كونها واحداً بالنوع، كما يدلّ على ذلك قوله قدّس سرّه: «فلكلّ
حركة خاصّة واحدة بالعدد زمان خاصّ واحد بالعدد» فإنّ الواحد بالعدد هو
الواحد بالخصوص وبالشخص. والمراد من المقدار هو الامتداد المتعيّن بذاته.
- قوله قدّس سرّه: «للحوادث بحسب ما لها من النسبة إلى الزمان»، اللام
في الزمان للعهد الذكري، أي: إلى الزمان العامّ المستمرّ الذي نقدر به
الحركات؛ فالمراد من الزمان في تعريف المتى هو الزمان العامّ، لا مطلق الزمان
الشامل للزمان الخاصّ بكلّ حركة.
- قوله قدّس سرّه: «والفرق بين الأين والمتى في هذا الباب»، أي: باب
التقسيم إلى الأوّل والثاني.
- قوله قدّس سرّه: «فمنها ما هي تدريجيّ الوجود»، الفاء للتعليل.
والضمير يرجع إلى الحوادث الزمانيّة.
- قوله قدّس سرّه: «منها ما هي أنّي الوجود ينتسب إلى طرف الزمان»،
وطرف الزمان منتسبٌ إلى الزمان، والمنتسب إلى المنتسب منتسب.
- قوله قدّس سرّه: «هذا مبنيّ على منع الحركة الجوهرية»، أي: كون
المتحرّك ذا متى بالعرض، وبالتالي فإنّ انقسام المتى إلى ما بالذات وما بالعرض
مبنيّ على منع الحركة الجوهرية.
- قوله قدّس سرّه: «كما سيأتي إن شاء الله»، في الفصل الثامن من المرحلة

التاسعة.

• قوله قدّس سرّه: «فلا فرق بين الحركة والمتحرّك في ذلك»، فإنّ جميع ما في عالم المادّة من الجواهر والأعراض متحرّكة، فلها زمانٌ ومتى بالذات. ولا يبقى هناك مجالٌ للمتى بالعرض.

وأورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «وفيه أولاً: أنّه ينافي ما سيأتي منه في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة، من أنّ المتحرّك (الموضوع) في جميع الحركات هو المادّة، فالمادّة ثابتةٌ ساكنةٌ غير سيّالة، كما هو مقتضى كونها موضوعاً، وكما هو مقتضى أدلّة الحركة الجوهرية، حيث إنّها تثبت سيلان الصورة وحركتها.

وثانياً: أنّ ما بالعرض من المتى لم يكن يختصّ بالمتحرّكات؛ فإنّ النفس وسائر المجرّدات ينسب إليها المتى، مع كونها فاقدةً للمادّة والقوّة عند المشائين، فلا يعقل في حقّها الخروج من القوّة إلى الفعل، وهي الحركة»^(١).

خلاصة الفصل الثامن عشر

• عرّف المصنّف مقولة المتى بأنّها الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان. والمراد بالشيء هو الجسم، والمراد من الزمان في التعريف: الزمان العامّ الذي تقدّر به الحركات، وليس الزمان الخاصّ بكلّ حركة.

• تقسّم مقولة المتى إلى أربعة تقسيمات

التقسيم الأوّل: تقسيم المتى إلى حقيقيٍّ وغير حقيقيٍّ، والمتى الحقيقيّ هو الزمان الذي يخصّ الحركة ولا يسع غيرها معها، أي: الزمان الذي لا يشترك معه غيره، أمّا المتى غير الحقيقيّ فهو النسبة إلى الزمان العامّ، فإنّ الزمان العامّ، يشترك غيره معه.

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٠٦.

• الفرق بين مقولة الأين ومقولة المتى: أن المتى يكون الزمان الخاص الواحد تشترك فيه الكثير، ففي ساعة واحدة قد تحصل الآلاف من الحوادث، وهذا بخلاف مقولة الأين الخاص الواحد، أي: الأين الحقيقي، الذي لا يسع غيره معه، فالكوز المملوء بالماء لا يسع غيره معه.

التقسيم الثاني: تقسيم المتى بانقسام الحوادث الزمانية سواء كانت منتسبة إليه مباشرة وهي الحوادث التي تكون تدريجية الوجود، أو الحوادث المنتسبة إلى الزمان بنحو غير مباشر، كالآن.

التقسيم الثالث: تقسيم المتى إلى ما بالذات وما بالعرض، فبناءً على إنكار الحركة الجوهرية تكون حركة الأعراض في الجسم حركةً ما بالذات؛ لأنها من إسناد الشيء إلى ما هو له، أمّا جوهر الجسم فهو ثابت لكن نسب الحركة إليه بالعرض.

التقسيم الرابع: تقسيم المتى بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات كالحركة في مقولة الأين والكيف والكم والوضع.

الفصل التاسع عشر

في الوضع

- (١) تعريف مقولة الوضع
- (٢) أقسام الوضع
- (٣) هل يقع التضادّ في مقولة الوضع
- (٤) هل يقع بين أقسام الوضع شدّة وضعف
- (٥) تنبيه على أنّ للوضع معنيين آخرين

الفصل التاسع عشر

في الوضع

الوضع: هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج، كهيئة القيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح.

وينقسم الوضع إلى: ما بالطبع وما لا بالطبع. أمّا الذي بالطبع فكاستقرار الشجرة على أصلها وساقها، والذي لا بالطبع فكحال ساكن البيت من البيت.

وينقسم إلى: ما بالفعل وما بالقوة.

قيل: الوضع ممّا يقع فيه التضادّ، والشدة والضعف. أمّا التضادّ فمثل كون الإنسان رأسه إلى السماء ورجلاه إلى الأرض، مضاداً لوضعه إذا كان معكوساً، والوضعان معنيان وجوديان، متعاقبان على موضوع واحد، من غير أن يجتمعا فيه، وبينهما غاية الخلاف؛ وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح. وأمّا الشدة فكالأشد انتصاباً أو الأكثر انحناء.

وفي تصوير غاية الخلاف في الوضع خفاءً، فليتأمل.

تنبيه:

للوضع معنيان آخران غير المعنى المقولي:

أحدهما: كون الشيء قابلاً للإشارة الحسية. والإشارة - كما نقل

عن الشفاء - تعيينُ الجهة التي تخصّ الشيء من جهاتِ هذا العالم. وعليه فكلُّ جسمٍ وجسمانيّ يقبلُ الوضعَ بهذا المعنى؛ فالنقطة ذاتُ وضعٍ بخلاف الوحدة.

وثانيهما: معنىٌ أخصّ من الأوّل، وهو كونُ الكمّ قابلاً للإشارة الحسّية، بحيث يقال: أين هو من الجهات، وأين بعضُ أجزائه المتصلة به من بعض.

لكن نوقش فيه: بأنّ الخطّ والسطح، بل الجسمَ التعليميّ، لا أين لها لولا تعلّقها بالمادّة الجسمانيّة، فلا يكفي مجردُ الاتّصالِ الكميّ في إيجاب قبولِ الإشارةِ الحسّية حتّى يقارنَ المادّة. نعم، للصورة الخياليّة المجردة من الكمّ إشارةٌ خياليّة، وكذا للصورة العقليّة إشارةٌ تساخّنها.

الشرح

(١) تعريف مقولة الوضع

الوضع: هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج، من قبيل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح، فإنَّ الإنسان مثلاً في كلِّ حالةٍ من هذه الحالات تختلف نسبة بعض أجزائه إلى بعض؛ مثلاً الرأس في حال القيام وضعه وجهته الفوقيَّة بالنسبة إلى سائر أعضائه، وهي بالعكس بالنسبة إليه، وأمَّا إذا قعد ومدَّ رجليه مثلاً، فإنَّهما لا يكونان تحتاً بالنسبة إلى الرأس، وإذا استلقى على ظهره فإنَّ الفوقيَّة للرأس والتحتيَّة لسائر أجزائه بالقياس إلى الرأس تنتفي جميعاً، فلا فوقيَّة هنا ولا تحتية، وهكذا حال الانبطاح على بطنه فإنَّ بطنه يصير تحتاً وظهره فوقاً بعكس الاستلقاء، وعلى كلِّ حالٍ فإنَّه في كلِّ حالةٍ من الأحوال تكون لأجزائه أوضاعٌ خاصَّةٌ عندما يقاس بعضها إلى بعض، وتتغيَّر هذه الأوضاع بتغيَّر الأحوال، والمجموع إلى الخارج، فإنَّ للأجزاء من حيث المجموع أيضاً وضعاً خاصاً بالقياس مع الخارج وما حولها من الموجودات الخارجيّة.

وقد اعتبر نسبة المجموع إلى الخارج في تعريف الوضع، إذ لولاه لم يكن فرقٌ بين القيام والانتكاس أو بين الاستلقاء والانبطاح؛ وذلك لتشابه النسب التي بين الأجزاء في القيام والانتكاس أو في الاستلقاء والانبطاح، ثمَّ إنَّ المراد بالمجموع المنسوب إلى الخارج مجموع الأجزاء بالأسر لا مجموع الأجزاء بما هو كلُّ حتّى يقال: اعتبار هذه النسبة غير ضروريٍّ لاختلاف النسبة بين الأجزاء باختلاف جهة الأجزاء، فإنَّ المعتبر ليس نسبة المجموع بما هو كلُّ حتّى يرد هذا الإشكال.

(٢) أقسام الوضع

١. تقسيم الوضع إلى ما بالطبع وما ليس بالطبع

الوضع بالطبع: هو الوضع الذي يكون الفاعل له فاعلاً له بالطبع، أي: ليس لعلمه دخله في فعله. ولما كان الفاعل لجميع أعراض الجسم هي صورته النوعية، فالوضع بالطبع هو الوضع الذي تقتضيه الطبيعة، أعني: الصورة النوعية التي تفعل أفعالها على وتيرة واحدة من غير إرادة، من قبيل استقرار الشجرة على أصلها وساقها، وأن أوراقها والثمار فوق، فهذا الوضع تقتضيه الطبيعة النوعية للشجرة. ومن قبيل أن الصورة النوعية للنار تقتضي ارتفاع النار إلى الأعلى، ومقتضى الصورة النوعية للتراب أن يأتي إلى تحت وهكذا.

الوضع لا بالطبع: وهو الذي لا يقتضيه طبع الموجود، فالإنسان مثلاً له وضع في البيت، فقد يكون ساكناً في البيت وقد يكون متحرّكاً، وقد يكون جالساً وقد يكون واقفاً وهكذا، فجميع هذه الأوضاع لا يقتضيها طبع الإنسان، بل طبع الإنسان لا بشرط من جميع هذه الأوضاع، لأن طبيعة الإنسان لا تقتضي أن يكون واقفاً أو ماشياً أو جالساً.

٢. تقسيم الوضع إلى ما بالفعل وإلى ما بالقوة

الوضع بالفعل: هو عبارة عن ملاحظة أجزاء الشيء بالفعل من جهة ما لها من الترتيب بالنسبة إليها وإلى الخارج، كالشخص الذي في السيارة فعلاً، والكتاب إلى المنضدة فعلاً، والوضع بالفعل قد يكون وضعاً بالطبع كوضع الأرض من الفلك، وقد لا يكون وضعاً بالطبع من قبيل الإنسان الساكن في البيت بالفعل.

الوضع بالقوة: هو عبارة عن كون المجموع الذي نريد قياسه إلى غيره وما هو خارج عنه، بالقوة وليس بالفعل، من قبيل أن نتوهم قرب دائرة الرحى إلى

قطبها، فإنَّ نسبة دائرة الرحى إلى القطب ليست بالفعل، إذ لا دائرة بالفعل، فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوّة.

قال صدر المتأهّلين: «قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوّة، والذي بالطبع وبالفعل كوضع الأرض من الفلك فإنَّ حيزيّها متمايزان بالفعل، وأمّا الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت، فإنَّ الوضع حاصلٌ لهما بالفعل لكنَّ اختلاف حيزيّهما ليس اختلافاً طبيعياً. وأمّا الذي بالقوّة، كما يتوهم قرب دائرة الرحى إلى قطبها ونسبته إلى دائرة القطب ليست بالفعل؛ إذ لا دائرة بالفعل، فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوّة»^(١).

قال في التحصيل: «والوضع قد يكون بالقوّة مثل ما يقال: إنّ الدائرة التي حول قطب الرحى أصغر من طوقها؛ وذلك لأنَّ الدائرة التي حول القطب غير موجودة بالفعل حتّى تكون قريبةً بالقطب أو بعيدةً منه»^(٢).

(٣) هل يقع التضادّ في مقولة الوضع

ذهب جمعٌ من الحكماء إلى وقوع التضادّ بين بعض أقسام الوضع، من قبيل كون الإنسان رأسه إلى السماء، وكونه معكوساً، فهذان وضعان للإنسان - الوضع الطبيعيّ والوضع المعكوس - وهما عبارةٌ عن مفهومين وجوديّين متعاقبين على موضوع واحد وهو الإنسان، ولا يجتمعان، وبينهما غاية الخلاف؛ لأنَّ الوضعين يبعد كلّ منهما عن الآخر مائة وثمانين درجة، هو مقدار زاويتيّن قائمتين، ولا يتصوّر هناك بين شيئين اختلافٌ أكثر. وكذا بين الاستلقاء والانبطاح. وإذا توفّرت هذه الشرائط فلا بدّ أن يكون تضادٌّ بين هذين

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٢٢.

(٢) التحصيل: ص ٤١٥؛ وراجع: المقاومات: ص ١٤٥؛ والمطارحات: ص ٢٧٦؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٢٢.

الوضعين؛ لأنّ الضدّين أمران وجوديّان متعاقدان على موضوع واحدٍ من غير أن يجتمعا فيه، وبينهما غاية الخلاف^(١).

مناقشة المصنّف لوقوع التضادّ في الوضع

تأمّل المصنّف في وقوع التضادّ في مقولة الوضع من جهة عدم وضوح غاية الخلاف بينهما؛ وذلك لأنّ اختلاف الوضعين مائة وثمانين درجة إنّما كان بملاحظة نسبة مجموع الأجزاء إلى الخارج. ومن الواضح أنّ الوضع ليس هيئةً حاصلةً من هذه النسبة فقط، بل لها نسبٌ متعدّدة، من قبيل نسبة المجموع إلى الخارج ومن نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، وغيرها من النسب، وعليه فإنّ في تصوير غاية الخلاف بين الوضعين خفاءً، لخباء غاية الخلاف من نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض في وضعٍ معيّن، وبين نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض في وضعٍ آخر.

وقال الشيخ الفيّاض: «بل لا يمكن تصوير غاية الخلاف في الوضع، فإنّ الجسم قابلٌ للانقسام لا إلى نهاية، فكلّ وضع فرضٌ مخالفٌ لوضعٍ آخر، يمكن أن يفرض هناك وضعٌ آخر أبعد، حيث إنّهُ إذا قُسّم كلّ جزءٍ وجُعِلَ كلّ منهما في موضعٍ يخالف موضعه في الوضع المخالف، كان الوضعان أبعد، ولا تقف التجزئة على حدٍّ^(٢).

(٤) هل يقع بين أقسام الوضع شدة وضعف

قيل: إنّ بين أقسام الوضع شدة وضعفًا من قبيل المنتصب القامة

(١) ذهب إلى ذلك كثير من الحكماء والمتكلّمين، كفخر الدين الرازي في المباحث المشرقيّة:

ج ١ ص ٤٥٥؛ وصدر المتأهّلين في الأسفار: ج ٤ ص ٢٢٢-٢٢٣؛ وبهمنيار في التحصيل:

ص ٤١٥؛ والتفتازاني في شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٨٤-٢٨٥.

(٢) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٠٨.

والمنحني. لكنّ هذا ينافي ما تقدّم من المصنّف قدّس سرّه في الفصل الثالث عشر من إنكار الاشتداد في المستقيم والمستدير.

وقد نقل صدر المتألّهين في الأسفار إشكالاً في الجمع بين قبول الاستقامة والانحناء للشدّة والضعف - كما قالوا هاهنا - وبين ما ذكروا في باب الكمّ أنّ الاستدارة والتحديب لا يقبل الاشتداد والتضعّف.

ثمّ أجاب عنه صدر المتألّهين بأنّ الكمّ إذا كان مجرداً عن المادّة لا يقبل الاشتداد أو الضعف، إذ لا مادّة هناك حتّى تقبل التبدّل، بخلاف الكمّ الواقع في مادّة مخصوصة. وقال في آخر كلامه: «فالانحناء الطبيعيّ يقبل الأشدّ دون التعليميّ، وهذا من مقولة الوضع دون ذلك فاعلم هذا، فإنّه شيءٌ يغفل عنه الأكثرون»^(١).

وقال الشيخ مصباح اليزدي معلّقاً على كلام صدر المتألّهين: «الظاهر: أنّ مراده بالكمّ المجرد هاهنا هو الذي لوحظ مستقلاً عن المادّة لا المجرد في الواقع، ولذا فرّع عليه: أنّ التعليميّ لا يقبل الأشدّ. وإذا كان هذا هو المراد، فيرد عليه: أنّ تجريد الكمّ عن المادّة اعتباراً لا ينافي حلوله فيها واقعاً. ولو كان المراد المجرد الواقعيّ لم يرد عليه هذا الإشكال، لكنّه لم يستقم التفرّيع والمقابلة بين الطبيعيّ والتعليميّ. مضافاً إلى أنّ الفلاسفة لم يفرّقوا بين الكمّ المثاليّ والطبيعيّ، مع أنّ المشائين غير قائلين بالمثال أصلاً».

ثمّ قال: «ويمكن أن يجاب عن الإشكال بوجهٍ آخر، وهو أنّ الكمّ بما أنّه كمّ، لا يقبل الاشتداد والتضعّف، وإنّما يقبل الزيادة والنقصان، لكن بما أنّ له كميّاتٍ خاصّةً يشدّ ويتضعّف، فهما في الواقع وصفان للكميّة»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٢٣.

(٢) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٩٧ قم «٢٠٣».

(٥) تنبيه على أن للوضع معنيين آخرين

ما تقدّم من تعريف للوضع هو الوضع المقوليّ، وقد يطلق الوضع على معنيين آخرين غير المعنى المقوليّ، والسبب في كون هذين المعنيين ليسا من المعنى المقوليّ كونهما ليس لهما أجزاء. ومن الواضح أنّ المعنى المقوليّ لا يمكن أن يطلق على ما لا أجزاء له؛ لأنّ الوضع المقوليّ هو نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، وما لا أجزاء له لا معنى لأن يكون داخلياً في الوضع المقوليّ. والحاصل أنّ هذين المعنيين هما:

١. ما يقبل الإشارة الحسّية

من قبيل النقطة، فتقول: النقطة أعلى أو أسفل أو يمين... لأنّ النقطة نهاية الخطّ، والخطّ طرف السطح، والسطح طرف الجسم التعليميّ، والجسم التعليميّ يعيّن الجسم الطبيعيّ، وعليه فالنقطة لها علاقةً بالجسم الطبيعيّ، لذا تكون جسمانيّة. وبما أنّ الخطّ يقبل الإشارة الحسّية، والنقطة نهاية الخطّ، لذا تقبل النقطة الإشارة الحسّية أيضاً. ومن الواضح أنّ كلّ جسم أو جسمانيّ يقبل الوضع بهذا المعنى وهو أنّه يقبل الإشارة الحسّية، بخلاف الوحدة ومفهوم الواحد فإنّهما لا يختصّان بالجسم، بل الواحد والوحدة يجريان حتّى في المجرّدات، كأن نقول: العقل الأوّل واحد، فالمجرّد لا يقبل الإشارة الحسّية، فلا يصحّ الإشارة إليه. إن قيل: إنّ الوحدة تقبل الإشارة الحسّية، فالجسم الواحد نشير إليه ونقول إنّّه واحد؟

الجواب: إنّ الجسم يقبل الإشارة الحسّية، ليس لأنّه واحد، بل لجسميّته، أي: تصحّ الإشارة إلى متعلّق الوحدة وموضعها كالكتاب الواحد والمنضدة الواحدة. بعبارة أخرى: إنّ الوحدة توجد في غير الأجسام أيضاً، فهي ليست بجسمانيّة. فإنّ الجسمانيّ هو ما يختصّ بالجسم. ومن هنا يظهر أنّ الوحدة

العارضة للجسم وإن كانت تقبل الإشارة الحسية، إلا أن قبولها الإشارة عند ذاك ليس من جهة نفسها، بل إنما هو من جهة عروضها للجسم.

٢. الكم، وهو أخص من المعنى الأول

المراد من الكم هنا: الكم المتصل القار، وهو المقدار؛ لأن الكم الذي له الوضع بهذا المعنى هو الخط والسطح والجسم التعليمي، كما صرح صدر المتألهين في الأسفار بقوله: «الكم إما أن يكون ذا وضع أو لا يكون، والكم ذو الوضع ثلاثة: الخط والسطح والجسم...»^(١).

وقال الفخر الرازي: «الوضع له معانٍ ثلاثة (أحدها): كون الشيء بحيث يشار إليه. وبهذا المعنى للنقطة وضعٌ وليس للوحدة وضع. (وثانيها): كون الشيء ذا أجزاء متصلة بعضها ببعض مترتبة ترتيباً يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أنه أين هو عن صاحبه. (وثالثها): أمرٌ يحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالإضافة إلى الجهات. وهذا المعنى هو مقولة الوضع، وأما المعنى الثاني فهو فصل الكم وكأنه منقولٌ من الوضع الذي هو المقولة، فإنه وإن لم يكن شيئاً من أجزاء المقادير مكاناً ولا جهةً قبل حصولها بالفعل، إلا أن تلك الأجزاء التي فيها بالقوة لها اتصالٌ وترتيبٌ بحيث إن كل واحدٍ منها متى فرض فإنه يمكن الإشارة إليه أنه أين هو عن صاحبه، فبسبب ذلك أشبه مقولة الوضع»^(٢).

وقال صاحب وعاية الحكمة: «إن الوحدة بما هي وحدة، لو كانت قابلةً للإشارة الحسية لجاز الإشارة إلى وحدة الواجب أيضاً، مع أنه محال؛ إذ الوحدة عين الوجود، فلو جازت الإشارة إلى وحدة الواجب لجازت الإشارة إلى وجوده تعالى، وهو باطل بالضرورة».

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٧.

(٢) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ١ ص ١٨٤.

مناقشة قبول الوضع بالمعنى المتقدم للإشارة الحسية

كون النقطة تقبل الإشارة الحسية دون الوحدة، يصحّ على مبنى المشائين الذين ينكرون المجرد المثاليّ. وأمّا على مبنى الحكمة المتعالية من وجود المثال، فالسطح والخطّ والنقطة والجسم التعليمي ليست من الأمور الجسمانية بالمعنى الذي ذكر، بل هي كالوحدة التي توجد في الأجسام وغيرها؛ ولذا لا تكون جسمانية. نعم، هي جسمانية إذا أريد من الجسم الأعمّ من الطبيعيّ والمثاليّ.

وعليه فلا يمكن الإشارة الحسية إلى الخطّ والسطح وحتىّ الجسم التعليمي (الحجم) وذلك لأنّ الخطّ والسطح والجسم التعليمي لا أين لها، لولا تعلّقها بالمادّة الجسمانية، فالإشارة في الحقيقة إلى المادّة الجسمانية وليس إلى الخطّ والسطح والحجم، وعلى هذا فلا يكفي مجرد فرض شيء من الاتصال والامتداد الكميّ كالخطّ وأشباهه في قبول الإشارة الحسية.

فالإشارة الحسية لا تقع على الكمّيات المجردة إلّا إذا قارنت المادّة، فإذا حلّ الاتصال الكميّ المفروض في الجسم والمادّة، وصار مقارناً لهما، أوجب قبول الإشارة الحسية بعرض تلك المادّة لا بالذات. هذا إذا كان مرادكم من الإشارة هي الإشارة الحسية.

أمّا إذا كان مرادكم أنّ الكمّ يقبل الإشارة الأعمّ من الإشارة الخيالية والعقلية، فمن الواضح أنّ المفاهيم والنقاط والكمّيات جميعها تقبل الإشارة، لكنّ بعضها يقبل الإشارة الحسية كالمادّيات، وبعضها يقبل الإشارة الخيالية كالموجودات المثالية، وبعضها يقبل الإشارة العقلية كالتصورات الكلية، فإنّ التصوّر إشارة عقلية، وإنّ الالتفات إلى الشيء المتصوّر هو إشارة عقلية، فحينما تتصوّر مفهوماً كلياً، فهذا يعني أنّك تشير بعقلك إلى هذا المفهوم الكليّ. قال المصنّف قدّس سرّه في مبحث الوجود الذهنيّ من بداية الحكمة: «الثاني: أنا

نتصوّر أموراً تتّصف بالكلّية والعموم، كالإنسان الكلّي والحيوان الكلّي. والتصوّر إشارة عقلية لا تتحقّق إلا بمشارٍ إليه موجود...»^(١).

ومن هنا يتّضح أنّ القول بأنّ الله تعالى يقبل الإشارة، لا يعني أنّه تعالى يقبل الإشارة الحسّية أو الخيالية، بل يقبل الإشارة العقلية.

وهذا ما ذكره صدر المتألّمين بقوله: «فالنقطة والخطّ والسطح والثنّ كلّها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات، ولا للحسّ إشارة إليها، إلا مع المادّة، بأن كان وجوده في المادّة مصحّحاً لقبوله للإشارة والجهة والانقسام وغير ذلك»^(٢).

وقال في موضع آخر: «وبالجملة فكما للعقل إشارة وللحسّ إشارة غيرها، فكذا للقوّة الخيالية إشارة إلى المقادير وأطرافها غير تينك الإشارتين، وللعقل وضعٌ يختصّ بالعقليّات والكلّيات، وللخيال وضعٌ يوجد للأشباح الإدراكية، وللحسّ وضعٌ يختصّ بالمادّيات سواء كان للنقطة أو للمقدار المنقسم في بعض الجهات لا كلّها أو في الجسم المنقسم في جميع الجهات، والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الأخير، وكذا الوضع الذي جزء المقولة لا يوجد إلا في عوارض المادّة»^(٣).

تعليق على النصّ

قوله قدّس سرّه: «الوضع هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة...». تعريف الوضع في كلمات الحكماء:

قال الشيخ في التعليقات: «الوضع: هو نسبة أجزاء جملة الشيء بعضها إلى

(١) بداية الحكمة، المرحلة الثانية، مبحث الوجود الذهني.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٢١.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٢٢.

بعض، مأخوذةً مع نسبتها إلى الجهات الخارجة عنها سواءً كانت تلك الجهات حاويةً أو محويةً^(١).

وعرّف تلميذه بهمنيار الوضع، حيث قال: «وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبةً في الانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان، مثل القيام والقعود. وبالجمله: هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبةً إلى حاويه ومحويه. وبعبارة أخرى: الوضع هيئة كون الشيء ذا نسبةٍ لبعضه إلى بعضٍ في الجهات المختلفة. وتلك النسبة لأجزاء إضافة وضع للكل»^(٢).

وقال في موضع آخر: «هو كون الشيء ذا نسبةٍ لبعضه إلى بعض في الجهات المختلفة»^(٣).

وعرّفه شيخ الإشراف بقوله: «هو كون الجسم بحيث يكون لبعض أجزائه إلى بعض نسبةً مختلفةً بالجهات»^(٤). وقال في موضع آخر: «هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبةً في الجهات المختلفة، كالقيام والقعود»^(٥). ومثله في الأسفار^(٦).

وعرّفه الفخر الرازي بقوله: «هو هيئةٌ تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، نسبةً تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف، مثل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح»^(٧).

(١) التعليقات: ص ٤٣.

(٢) التحصيل: ص ٣٣-٣٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٤١٥.

(٤) المقاومات: ص ١٤٤.

(٥) المطارحات: ص ٢٧٥.

(٦) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٢٠.

(٧) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٤٥٥.

وعلق الشيخ مصباح اليزدي في ذيل هذه التعريفات للوضع، حيث قال: «وليس في شيء من هذه التعاريف ذكرٌ من نسبة مجموع الأجزاء بما أنّها كلّ واحد إلى الخارج، وأمّا ما ذكر في التحصيل من أنّ تلك النسبة للأجزاء إضافة، وللكلّ وضع، فالمراد به: أنّ الهيئة الحاصلة للكلّ من نسبة بعض أجزائه إلى بعضٍ هي الوضع. وكذا المراد من النسبة إلى الحاوي والمحمويّ هو النسبة بين كلّ واحدٍ من الأجزاء وبين الحاوي والمحمويّ، لا نسبة الكلّ إليهما؛ فإنّ الوضع يتغيّر بتغيّر نسبة كلّ واحدٍ من الأجزاء إلى الخارج ولا يتوقّف على تغيّر نسبة المجموع إليه، وليس يتعيّن اعتبار النسبة إلى الحاوي في كلّ وضع، فإنّ الفلك الأقصى لا يوجد وراءه خلاً ولا ملأً - حسبما زعموا - فليس لأجزائه المفروضة نسبة إلى الحاوي، بل إلى المحويّ فقط، بل ليس يلزم اعتبار النسبة إلى المحويّ أيضاً، لصحّة اعتبار الوضع للفلك بما يحتوي عليه (أي: لكلّ العالم الجسمانيّ) مع أنّه لا حاوي ولا محويّ له»^(١).

ثمّ ذكر رأي الحكيم السبزواري في حاشية شرح المنظومة الذي حاصله: أنّ اعتبار نسبة الأجزاء إلى الخارج ضروريّ، وإلّا لم يكن فرقٌ بين القيام والانتكاس، لانحفاظ نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض في الصورتين^(٢). وأورد عليه الشيخ مصباح اليزدي بقوله: «ويلاحظ عليه: أنّ النسبة تتغيّر بتغيّر جهة الأجزاء، فتبصّر»^(٣).

• قوله قدّس سرّه: «من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض»، قال الشيخ الفيّاض: «هذا هو الصحيح - بخلاف ما في النسخ من قوله قدّس سرّه: (من

(١) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٩٥، رقم (٢٠١).

(٢) شرح المنظومة: ص ١٣٩.

(٣) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٩٥، رقم (٢٠١).

نسبة بعض أجزائه إلى بعض) - حيث إنّه يفيد نسبة جميع الأجزاء بعضها إلى بعض. وذلك لأنّ الوضع هيئةٌ حاصلةٌ للشيء من نسبة جميع الأجزاء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج. وقد مرّ نظيره في الفصل السادس عشر من هذه المرحلة^(١).

• قوله قدّس سرّه: «بحيث يقال أين هو من الجهات»، لا يخفى: أنّ المراد بـ(أين) هاهنا ليس هو مقولة الأين، بل المراد به الجهة.

• قوله قدّس سرّه: «الوضعان معنيان وجوديان»، ذكر في كشّاف اصطلاحات الفنون، أنّ للمعنى إطلاقاً متعدّدة منها:
الأوّل: ما يقصد بشيء، أو الموضوع الذي له اللفظ من حيث يُقصد من اللفظ الموضوع لها أو نحوه.

الثاني: ما قام بغيره. ويقابله العين.

الثالث: ما لا يدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة. ويقابله العين أيضاً.

الرابع: المتجدّد.

والمراد بالمعنى هنا هو المعنى الثاني^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «للوّضع معنيان آخران غير المعنى المقوليّ»، قال الشيخ الفيّاض: «كان الأوّل أن يذكر أيضاً الوضع بمعنى جزء المقولة، وهو قسمان: الأوّل: الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض. الثاني: الهيئة الحاصلة من نسبة مجموع أجزاء الشيء إلى الخارج. بل كلّ منهما معنىً مستقلّ للوضع»^(٣).

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٠٧.

(٢) كشّاف اصطلاحات الفنون: ص ١٠٨٤.

(٣) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٠٨.

• قوله قدّس سرّه: «لا أين لها لولا تعلّقها بالمادّة الجسمانيّة»، فيه دلالة على أنّ الإشارة الحسيّة مختصّة بذوات الأين. ويستفاد منه أنّ الأين هيئةٌ حاصلّةٌ من نسبة الشيء إلى المكان، سواءً كان في المكان، كالجسم، أو منتسباً إلى ما في المكان، كالجسم التعليمي والسطح والخطّ والنقطة إذا كانت متعلّقةً بالمادّة الجسمانيّة.

خلاصة الفصل التاسع عشر

- الوضع هيئةٌ حاصلّةٌ من نسبة أجزاء الشيء بالبعض الآخر، ونسبة المجموع بالخارج.
- ينقسم الوضع إلى ما بالطبع وما لا بالطبع، وبالفعل وبالقوة.
- قيل: يوجد في الوضع التضادّ والتشكيك بالشدة والضعف كالاتقاء والانبطاح والانحناء الأشدّ والأكثر.
- أورد عليه المصنّف بعدم إمكان تصوّر غاية الخلاف في الوضع.
- تنبيه: للوضع معنيان آخران: أ. القابليّة للإشارة الحسيّة، فكلّ جسم وجسمانيّ يقبل الوضع كالنقطة خلافاً للوحدة. ب. قابليّة الكمّ للإشارة الحسيّة.
- وأورد عليه: بأنّ الخطّ والسطح والحجم إذا لوحظت بعيداً عن تعلّقها بالمادّة الجسمانيّة فإنّها لا تقبل الإشارة الحسيّة، إلّا بلحاظ صورتها الخياليّة، حيث تتعلّق بها إشارةٌ خياليّة.
- للصور العقليّة إشارةٌ عقليّة.

الفصل العشرون

في الجدة

(١) في تعريف مقولة الجدة

(٢) إطلاق الملك على مقولة الجدة

الفصل العشرون

في الجدة

وتسمى أيضاً الملك. وهي: الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة أو ناقصة؛ والموضوع هو المحاط. فالإحاطة التامة كإحاطة إهاب الحيوان به، والإحاطة الناقصة كما في التقمص والتنعل والتختم ونحو ذلك.

وتنقسم إلى: جدة طبيعية كما في المثال الأول، وغير طبيعية كما في غيره من الأمثلة.

قال في الأسفار: «وقد يعبر عن الملك بمقولة (له). فمنه طبيعي، ككون القوى للنفس، ومنه اعتباراً خارجي، ككون الفرس لزيد. ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح، فإن هذا من مقولة المضاف لا غير»، انتهى. (ج ٤ ص ٢٢٣).

والحق: أن الملك الحقيقي - الذي في مثل كون القوى للنفس - حيثية وجودية هي قيام وجود شيء بشيء، بحيث يختص به فيتصرف فيه كيف شاء، فليس معنى مقولياً. والملك الاعتباري - الذي في مثل كون الفرس لزيد - اعتباراً للملك الحقيقي، دون مقولة الإضافة. وسنشير إن شاء الله إلى هذا البحث في مرحلة العاقل والمعقول.

الشرح

(١) في تعريف مقولة الجدة

عرّفت الجدة بأنّها الهيئة الحاصلة من إحاطة شيءٍ بشيءٍ بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، سواءً كانت الإحاطة تامّةً أو ناقصةً، وبعبارةٍ أخرى: هي الهيئة الحاصلة للشيء من نسبته إلى ما أحاط به، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط.

والإحاطة التامّة: هي التي تشمل المحاط كلّهُ، من قبيل إحاطة جلد الحيوان بالحيوان، فهي إحاطة تامّة، وكذلك من قبيل ارتداء القلنسوة والعمامة، فالقلنسوة أو العمامة محيطّة بالرأس، وهي إحاطة تامّة. والإحاطة الناقصة من قبيل لبس القميص أو لبس النعل أو التختّم ونحو ذلك.

إن قيل: ما الفرق بين المكان والجدة، حيث كان القول الرابع في المكان بأنّه السطح الباطن من الحاوي للسطح الظاهر من المحوي؟
الجواب: الفرق بينهما أنّه في المكان إذا تحرّك المتمكّن (المحوي) فلا ينتقل الحاوي معه، بل ينتقل المحوي فقط، أمّا الحاوي فهو يبقى على حاله؛ قال الحكيم السبزواري: «وبهذا يفترق عن الأين، إذ لا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك»^(١).

أمّا في مقولة الجدة فإنّ المحيط ينتقل بانتقال المحاط، فإذا تحرّك الحيوان انتقل جلده معه، وإذا تحرّك الرأس فالقلنسوة أو العمامة تتحرّك معه، وكذلك

(١) شرح غرر الفرائد: ص ١٤٤.

يتحرّك الخاتم أو القميص مع المحاط.
وتنقسم مقولة الجدة إلى قسمين:
الجدة الطبيعيّة: كما في المثال المتقدّم، وهو إحاطة جلد الحيوان بالحيوان،
فجلد الأسد أو جلد الإنسان طبيعيّ له.
الجدة غير الطبيعيّة: كما في مثل التختّم والتقمّص أو لبس الساعة ونحو
ذلك.

(٢) إطلاق الملك على مقولة الجدة

اختلف في مفاد اللام في قولنا: (القوى للنفس) و(الفرس لزيد) في أيّ
من المقولات:
ف قيل: إنّ من مقولة الجدة التي يعبر عنها بالملك، وبمقولة (له)؛ ولذا
قسّموا الملك بهذا المعنى إلى قسمين:
الأول: الملك الحقيقيّ أو الطبيعيّ^(١)؛ من قبيل ملكية النفس لقواها، فهذا
الملك حقيقيّ تكوينيّ، ومن هنا تتصرّف النفس بهذه القوى كيف تشاء، إلّا
إذا وقف أمامها شرعٌ أو تهذيب، وإلّا فهي تفعل ما تشاء.
الثاني: الملك الاعتباريّ؛ كما نقول الفرس لزيد، لأنّ الفرس اليوم لزيد
وغداً يبيعها وتنتقل إلى إنسانٍ آخر، فهو ملكٌ اعتباريّ، بخلاف قوى النفس
التي هي ملكٌ حقيقيّ تكوينيّ للنفس، ولا يمكن انتقال هذه القوى من
شخصٍ إلى شخصٍ آخر.

مناقشة صدر المتأهّلين للقائلين بإطلاق مقولة الملك على الجدة
إنّ المقولة أمرٌ ماهويّ، أمّا ما ذكر من الملك الحقيقيّ والاعتباريّ فهو من

(١) الطبيعي هنا غير الجدة الطبيعيّة التي تقدّمت في البحث السابق.

مقولة الإضافة، لأنّ المالكيّة والمملوكيّة متضايفان، وليس من مقولة الجدة، وهذا ما نقله المصنّف عن صدر المتألّهين في المتن.

رأي المصنّف: خروج الملك عن المقولات

لم يرتضِ المصنّف أن يدخل الملك الحقيقي والاعتباري تحت المقولات، والسبب في ذلك هو أنّ في الملك الحقيقي تكون العلاقة بين النفس وقواها مثلاً علاقةً وجوديّةً تكوينيّةً من قبيل العلاقة بين العلة والمعلول، كما نقول: وجود هذا المعلول للعلّة، فهذه (اللام) تعني: أنّ العلة مالكةٌ لوجود المعلول ملكاً تكوينيّاً، وأنها تتصرّف به كيفما تشاء. ومن الواضح أنّ هذه الملكية الحقيقية الوجوديّة مرتبطةٌ بالوجود ولا ربط لها بالمقولات؛ لأنّ المقولات أمورٌ ماهويّة، فالوجود خارجٌ عن المقولة، لأنّه فوق المقولة، فملكية النفس لقواها من قبيل ملكيّة الباري تعالى لكلّ عالم الإمكان، فقله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾ (البقرة: ٢٨٤) هي ملكيّة حقيقية غير داخلية تحت المقولات.

أمّا الملك الاعتباري - كقولنا: الفرس لزيد - فهو ليس ملكاً حقيقياً تكوينيّاً، بل ملكٌ اعتباريٌّ تباين عليه العقلاء لتنظيم حياتهم الاجتماعيّة، وإذا كان أمراً اعتبارياً فليس له نفس أمريّة واقعيّة^(١)، والأمر الاعتباري بهذا المعنى

(١) قال المصنّف في نهاية الحكمة: «وللاعتباري - فيما اصطلحوا عليه - معاني آخر غير ما تقدّم، خارجة من بحثنا:

أحدها: ما يقابل الأصالة، بمعنى منشئيّة الآثار بالذات المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهية.

الثاني: ما ليس له وجودٌ منحازٌ عن غيره، قبال الحقيقي الذي له وجودٌ منحاز، كاعتباريّة مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيها على خلاف الجوهر الموجود في نفسه.

الثالث: المعنى التصوري أو التصديقي الذي لا تحقّق له فيما وراء ظرف العمل، ومآل

خارج عن المقولات؛ ولذا قال المصنّف في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة: «إنّ هذه المعاني الاعتباريّة لا حدّ لها ولا برهان عليها، أمّا أنّها لا حدّ لها؛ فلا أنّها لا ماهيّة لها داخلّة في شيء من المقولات»^(١).

والوجه في أنّ هذه المفاهيم الاعتباريّة لا ماهيّة لها: أنّ السؤال عن (ما الحقيقيّة) كما ثبت في علم المنطق إنّما يتأتّى بعد إثبات (هل البسيطة) التي تتعلّق بوجود الشيء، والمعاني الاعتباريّة لا وجود لها حقيقةً في نفس الأمر، بل هي معاني اختراعية.

بعبارة أخرى: «الماهيّة ما يقال في جواب ما هو، ولا هوّة للاعتباريّات حتّى تكون لها ماهيّة تُحمّل عليها في جواب ما هو. وإذا لم تكن لها ماهيّة فلا جنس لها؛ إذ الجنس جزء الماهيّة المشترك بينها وبين غيرها. وإذا لم يكن لها جنس فلا فصل لها؛ لأنّ الفصل هو ما يميّز الشيء عمّا يشاركه في الجنس، فما لا جنس له فلا فصل له... وإذا لم يكن لها فصل فلا حدّ لها؛ لأنّ قوام الحدّ بالفصل، فإن كان مع الجنس القريب فتأمّ، وإلاّ فناقص»^(٢) ولذا عبّر المصنّف

الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمريّة الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال، التي هي حركات مختلفة ومتعلّقاتها للحصول على غايات حيويّة مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل، واعتبار المالكية لزيد مثلاً بالنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرّف فيه كيف شاء، كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الإنسانيّة المالكة لقواها، واعتبار الزوجيّة بين الرجل والمرأة ليشترك الزوجان في ما يترتب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العددي، وعلى هذا القياس». (نهاية الحكمة: ص ٢٥٨، المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر).

(١) نهاية الحكمة، الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٤ ص ١٠١٠.

عن هذا الأمر الاعتباري بأنه دون المقولة، والسبب في كونه دون المقولة هو أنه أمرٌ اعتباريٌّ اتّفاقيٌّ وليس له نفسٌ أمريةٌ واقعيةٌ، بخلاف الاعتباريِّ للماهية الذي تكون فيه منشأ الآثار بالعرض، لأنّ الأصالة للوجود، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «فمنه طبيعيّ»، قال الشيخ الفيّاض: «كان الأولى أن يعبرَ بالحققيّ بدل الطبيعيّ، كما فعله المصنّف قدّس سرّه بقوله: (والحقّ أنّ الملك الحقيقيّ) وذلك لئلا يشته بهما مرّ في التقسيم السابق من تقسيم الجدة (وهو الملك) إلى طبيعيّة وغير طبيعيّة»^(١).
- قوله قدّس سرّه: «ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح»، أي: إنّ بعض الحكماء وإن اعتبر (القوى للنفس) و(الفرس لزيد) من مقولة الملك، وعبر عنه بمقوله (له) لأنّ اللام هي للملك أو الاختصاص، إلّا أنّه في الحقيقة غير الملك المصطلح الذي هو الجدة؛ لأنّه من مقولة الإضافة لا الجدة.
- قوله قدّس سرّه: «فإنّ هذا من مقولة المضاف لا غير»، «فإنّ الملك هي المالكيّة، والمالكيّة والملوكيّة متضايفان. ولكن يرد عليه: أنّ الملك غير المالكيّة والملوكيّة، كما أنّ العلم غير العالميّة والمعلوميّة، والقدرة غير القادريّة والمقدوريّة، فهو من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، وليست نفس الإضافة. ولذا لم يرتضه المصنّف قدّس سرّه وقال: والحقّ...»^(٢).
- قوله قدّس سرّه: «اعتبار للمالك الحقيقيّ... سنشير إن شاء الله»، في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥١٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٥١٤.

خلاصة الفصل العشرين

- الجدة: هيئةٌ حاصلةٌ من إحاطة شيءٍ بشيءٍ آخر، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط. وهذه الإحاطة أمّا تامّة أو ناقصة.
- تنقسم مقولة الجدة إلى قسمين: الجدة الطبيعيّة من قبيل إحاطة جلد الحيوان بالحيوان، والجدة غير الطبيعيّة، كما في مثل التختّم والتقمّص أو لبس الساعة.
- اختلف في مفاد اللام في قولنا: (القوى للنفس) و(الفرس لزيد) في أيّ من المقولات، ف قيل: إنّهُ من مقولة الجدة التي يعبر عنها بالملك، وبمقولة (له) ولذا قسّموا الملك بهذا المعنى إلى قسمين:
الحقيقيّ؛ من قبيل ملكيّة النفس لقواها، والاعتباريّ؛ كما نقول الفرس لزيد.
- ناقش صدر المتألّهين القائلين بإطلاق مقولة الملك على الجدة: بأنّ المقولة أمرٌ ماهويّ، أمّا ما ذُكر من الملك الحقيقيّ والاعتباريّ فهو من مقولة الإضافة، لأنّ المالكيّة والمملوكيّة متضايفان، وليس من مقولة الجدة.
- يرى المصنّف خروج الملك عن المقولات، لأنّه في الملك الحقيقيّ تكون العلاقة بين النفس وقواها علاقة وجوديّة تكوينيّة، وهي مرتبطةٌ بالوجود ولا ربط لها بالمقولات. أمّا الملك الاعتباريّ - كقولنا: الفرس لزيد - فهو ليس ملكاً حقيقياً تكوينياً فليس له نفس أمريّة، وهو بهذا المعنى خارجٌ عن المقولات.

الفصل الحادي والعشرون

في مقولتي أن يفعل وأن ينفعل

- (١) تعريف مقولتي أن يفعل وأن ينفعل
- (٢) خصوصيات مقولتي أن يفعل وأن ينفعل
- (٣) الإشكال على وجود المقولتين في الخارج

الفصل الحادي والعشرون

في مقولتي أن يفعل وأن ينفع

أما الأول: فهو هيئة غير قارة، حاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره مادام يؤثر؛ كتسخين المسخن مادام يسخن وتبريد المبرد مادام يبرد. وأما الثاني: فهو هيئة غير قارة، حاصلة في المتأثر مادام يتأثر؛ كتسخن المتسخن مادام يتسخن، وتبرد المتبرد مادام يتبرد. ومن خاصة هاتين المقولتين: أولاً - كما يظهر من الأمثلة -: أنهما تعرضان غيرهما من المقولات، كالكيف والكم والوضع وغيرها. وثانياً: أن معروضهما من حيث هو معروض، لا يخلو عن حركة؛ ولذا عبّر عنهما بلفظ أن يفعل وأن ينفع، الظاهرين في الحركة والتدرج، دون الفعل والانفعال اللذين ربما يستعملان في التأثير والتأثر الدفعي غير التدريجي. وبالجملية: المقولتان هيئتان عارضتان لمعروضهما من جهة ما له من الحركة.

قال في الأسفار: «واعلم أن وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبة، فإنه بعينه معنى الحركة؛ ولا أيضاً وجود كل منهما وجود المقولات التي يقع بها التحريك والتحرك، كالكيف مثل السواد، والكم مثل مقدار الجسم النامي، أو الوضع كالجلوس والانتصاب، ولا غير ذلك؛ بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات مادام يؤثر أو يتأثر.

فوجود السواد أو السخونة مثلاً، من حيث إنه سواد، من باب مقولة الكيف؛ ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي آخر، أو يحصل من تدريجي آخر، هو من مقولة أن يفعل أو أن ينفعل. وأمّا نفس سلوكه التدريجي - أي: خروجه من القوة إلى الفعل، سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل - فهو عين الحركة لا غير. فقد ثبت نحو ثبوتها في الخارج، وعرضيتها، انتهى. (ج ٤ ص ٢٢٥).

وأما الإشكال في وجود المقولتين، بأن تأثير المؤثر يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر، وإلا افتقر إلى تأثير آخر في ذلك التأثير، ونقل الكلام إليه، فيتسلسل ذاهباً إلى غير النهاية، وهو محصور بين حاصرين: المؤثر والمتأثر.

ويجري نظير الإشكال في زيادة تأثير المتأثر على ذات المتأثر. فلو كان قبول الأثر زائداً على ذات القابل، احتاج إلى قبول آخر. ونقل الكلام إليه فيتسلسل، وهو محصور بين حاصرين، فالتأثير والتأثر - سواء كانا دفعيين أو تدريجيين - وصفان عدميان غير موجودين في الخارج.

فيدفعه: أنه إنما يتم فيما كان الأثر الثبوتي المفروض موجوداً بوجود منحاز يحتاج إلى تأثير منحاز جديد يخصه، وأمّا لو كان ثابتاً بثبوت أمر آخر فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بمتبوعه. والتأثير والتأثر التدريجيان موجودان بعين إيجاد الكيف كالسواد في المسود والمتسود، ولا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجية.

الشرح

(١) تعريف مقولتي أن يفعل وأن ينفعل

مقولة أن يفعل: هيئة غير قارّة حاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره في الشيء المتأثر به مادام يؤثر فيه تدريجاً في الزمان

ومقولة أن ينفعل: هيئة غير قارّة حاصلة في الشيء المتأثر مادام يتأثر.

وفيما يلي توضيح هذين التعريفين؛ ولنقرّب ذلك بالمثال التالي:

إنّ الشمس وهي جوهر، لها كَيْفِيَّةٌ محسوسةٌ وهي الحرارة؛ فالحرارة عرضٌ ومن الكيفيّات المحسوسة، وهذه الحرارة التي تخرج من الشمس تؤثر في الغير، فتجعل البارد حارّاً، ومن الواضح أنّ هذا التأثير غير الشمس وغير الحرارة، وهو تأثيرٌ تدريجيّ، لذا عبّر بـ(مادام) التي تفيد الاستمراريّة. وهذا التأثير أمرٌ إضافيّ، لأنّه إذا أراد المؤثر أن يؤثر فلا بدّ من وجود متأثر، بمعنى: لا بدّ من مؤثّر ومتأثر، وعليه فتكون هذه الهيئة مقولةً نسبيّةً، وهي الهيئة الحاصلة للحرارة مادامت تؤثر، وهذا ما يطلق عليه مقولة أن يفعل.

فمقولة «أن يفعل» أمرٌ ليس هو الشمس كما هو واضح، لأنّ الشمس جوهرٌ و«أن يفعل» عرض، وكذلك ليس «أن يفعل» هي الحرارة، لأنّ الحرارة كيف، ومقولة «أن يفعل» شيءٌ آخر، وأحدهما غير الآخر، بل هذه الهيئة تعرض الكيف (الحرارة) لأنّها عارضةٌ على الحرارة. هذه هي مقولة أن يفعل.

أمّا مقولة «أن ينفعل» فهي عين ما تقدّم في مقولة «أن يفعل» مع تبديلها بـ«أن ينفعل»، ولكن معنى «أن ينفعل»: أن يتأثر، فالحرارة تجعل الجسم حارّاً، فالجسم جوهرٌ والحرارة كيفٌ محسوس، وهناك شيءٌ ثالثٌ وهو التأثير، وهذا التأثير الذي هو هيئةٌ عارضةٌ للشيء مادام يتأثر ومادام يأخذ، يسمّى بمقولة أن ينفعل.

(٢) خصوصيات مقولتي أن يفعل وأن يفعل

ليس المراد من الخصوصيات الخاصة المنطقية، وإنما هي أحكام في مقولتي أن يفعل وأن يفعل، ويمكن أن توجد هذه الأحكام أو الخصوصيات في غير هاتين المقولتين كمقولة الإضافة. وهذه الخصوصيات هي:

١. مقولتا أن يفعل وأن يفعل تعرضان غيرهما من المقولات

وهذا واضح من الأمثلة التي أشرنا إليها. فالحرارة هي كيف محسوس، وهي تؤثر، بمعنى أنها معروض لمقولة أن يفعل، والبرودة كيف، وهي تبرّد الشيء مادام يبرد، ومعناه أنها معروض مقولة أن يفعل، وكذلك الحال في مقولة أن يفعل التي تعرض على كيف، كتسخن المتسخن مادام يتأثر، فمقولة أن يفعل عارضة على كيف.

وكذلك تعرض على مقولة الأين من قبيل القاطرة التي تسحب ما يتصل بها من القطار، فتغير مكان القاطرة من مقولة أن يفعل، وإن تأثر القطار في القاطرة تدريجيًا.

وعروض مقولة أن يفعل على مقولة الإضافة، من قبيل الإنسان الذي يرفع جسمًا من الأرض بالتدريج، فرفعه إياه تدريجيًا فعلٌ عرضٌ للإضافة، وارتفاع الجسم بذلك التأثير عن الأرض انفعالٌ عرضٌ لإضافة علوه على الأرض.

٢. أن معروضهما من حيث هو معروض لا يخلو من الحركة

إن معروض مقولتي أن يفعل وأن يفعل لا يخلو من حركة؛ وهذا واضح لأن العارض وهو مقولتي أن يفعل وأن يفعل تدريجيًا، أي: فيهما حركة، فلا بد أن يكون المعروض من حيث هو معروض تدريجيًا أيضًا، ولذا عبّر الحكماء عن هاتين المقولتين بلفظ أن يفعل وأن يفعل، التي تنسجم مع الحركة، ولم يعبر عنهما بلفظ الفعل والانفعال، لأن مقولة الفعل والانفعال

ينسجمان مع الدفع والتدريج، كما يمثلون للفعل الإبداعى الصادر من البارى تعالى والصادر الأول بأنّه فعلٌ دفعيٌّ بلا زمانٍ ولا حركةٍ ولا تدريج. ولذا قال المصنّف في بداية الحكمة: «وأما الانفعال فهو الهيئة الحاصلة من تأثّر المتأثر مادام يتأثر، كاهيئة الحاصلة من تسخن المتسخن مادام يتسخن، واعتبار التدرّج في تعريف الفعل والانفعال؛ لإخراج الفعل والانفعال الإبداعيين، كفعل الواجب تعالى بإخراج العقل المجرد من العدم إلى الوجود وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرّد إمكانه الذاتيّ»^(١).

وقد نقل المصنّف في المتن قول صدر المتألّهين لأجل بيان وتأكيد هذا المطلب، وحاصل ما ذكره صدر المتألّهين: أنّ وجود مقولتي أن يفعل وأن يفعل في الخارج ليس عين الحركة، التي هي التغيّر التدريجيّ، والشاهد على ذلك: أنّ الحركة أمرٌ نفسيّ، وليست أمراً نسيئاً، أمّا مقولتا أن يفعل وأن يفعل فهما مقولتان نسيئتان، لحاجتهما إلى طرفٍ مؤثّرٍ وطرفٍ متأثرٍ، وهذا بخلاف الحركة التي هي ليست أمراً نسيئاً، فضلاً عن أنّ الحركة من شؤون الوجود وليست من المقولات.

كذلك ليست مقولتا (أن يفعل) و(أن يفعل) من المقولات الأخرى كمقولة الكيف، مثل الجسم الرمادي الذي صار أسود بالتدريج، وكذلك ليستا من مقولة الكمّ، من قبيل الجسم النامي الذي ينمو بالتدريج، وكذلك ليستا من مقولة الوضع، من قبيل قيام الجالس بالتدريج، فجميع هذه التغيّرات إنّما وقعت في مقولة الكيف والكمّ والوضع وليس شيءٌ من هذه المقولات الثلاث هو من مقولة أن يفعل وأن يفعل، لأنّ هذه المقولات قد لا تكون نسيئة كمقولة الكمّ والكيف، إذ من الواضح أنّ حقيقة التغيّر والتحريك في هذه المقولات هو عين حقيقة الحركة، لأنّ الحركة في السخونة مثلاً، إذا

(١) بداية الحكمة: ص ٨١، المرحلة السادسة، الفصل الحادي عشر.

نسبت إلى الفاعل المؤثر وهو النار تسمى تحريكاً، وإذا نسبت إلى القابل وهو الماء تسمى تحركاً، والحركة ليست من المقولات فضلاً عن أنها ليست نسبية. والخاص: إن مقولتي أن يفعل وأن يفعل نسبيتان، فلا تكونان نفس الحركة ولا نفس المقولات المعروضة لهما، بل هما (أي: مقولتا أن يفعل وأن يفعل) موجودتان بوجود معروضهما.

(٣) الإشكال على وجود المقولتين في الخارج

أشكل على مقولتي أن يفعل وأن يفعل بأنه لو قلنا بوجودهما خارجاً، يلزم لازم باطل، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم، وهو بطلان وجود مقولتي أن يفعل وأن يفعل في الخارج.

واستدل على ذلك - كما ذكره الفخر الرازي - بأنه لو قلتم: إن مقولة أن يفعل عبارة عن ماهية حقيقية وعرضي زائد على ذات المتأثر - الجوهر - للزم وجود أمر ثبوتي في الخارج زائد على ذات المؤثر، وهو محال، وذلك لأن الوجود الزائد يكون ممكناً، فيحتاج إلى علة، ونقل الكلام إلى العلة المؤثرة، فهي أيضاً زائدة على معروضها فتكون ممكنة، فتحتاج إلى علة أخرى مؤثرة، ونقل الكلام إلى تلك العلة وهي بدورها تحتاج إلى علة أخرى وهكذا، فتتحقق سلسلة لا متناهية من التأثيرات والمؤثرات - أي: أن يفعل - والحال أن التأثير والتأثر محصور بين حاصرين هما المؤثر والمتأثر، وهذا يعني أن المؤثر والمتأثر متناهيان، ومن المحال أن تتحقق ماهيات غير متناهية بين مؤثر ومتأثر واحد، لأنه يعني أن يكون المؤثر والمتأثر متناهيين وغير متناهيين، وهو من اجتماع النقيضين. وعلى هذا الأساس فإن التأثير يمتنع أن يكون زائداً على مقولة أن يفعل.

ويجري الإشكال كذلك في مقولة أن يفعل أيضاً، وذلك لأنه لو قلتم: إن مقولة أن يفعل عبارة عن ماهية حقيقية وعرضي زائد على ذات المتأثر - الجوهر -

في مقولتي أن يفعل وأن يفعل ٢١٣

وقع الإشكال السابق في مقولة أن يفعل، لأن هذه الهيئة وهي التأثير والقبول تكون عرضاً زائداً على ذات المتأثر فهي ممكنة وتحتاج إلى قبول آخر وعلة وجعل، وهذه العلة الأخرى زائدة على معروضها فتحتاج إلى علة وجعل آخر فيتسلسل، مع أن التأثير والتأثر محصوران بين حاصرين هما المؤثر والمتأثر، وهذا يعني أن المؤثر والمتأثر متناهين، ومن المحال أن تتحقق ماهيات غير متناهية بين مؤثر ومتأثر واحد، لأنه يعني أن يكون المؤثر والمتأثر متناهين وغير متناهين، وهو من اجتماع النقيضين.

وصاحب هذا الإشكال هو الفخر الرازي، حيث قال: «وعندي أن تأثير الشيء في الشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر. وكذلك تأثر الشيء عن الشيء - وهو قابلية الشيء للشيء - يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات القابل وذات المقبول. فلنبين ذلك أولاً في التأثير.

فنقول: إن تأثير الشيء في الشيء لو كان أمراً ثبوتياً لكان من جملة الأمور التي لا تكون مستقلة بأنفسها، بل لابد من مؤثر آخر لوجودها، فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك التأثير زائداً عليه، ويفضي إلى التسلسل؛ وهو محال.

وأما القابلية فلو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت إما جوهرراً أو عرضاً. فإن كانت جوهرراً كانت نسبة المحل إلى الحال شيئاً مبيناً عن المنتسبين، وإن كانت عرضاً كانت الذات قابلة لتلك القابلية، فتكون قابليتها لتلك عرضاً آخر، ويلزم منه التسلسل»^(١).

جواب الإشكال

حاصل جواب المصنف: أن هذا الإشكال يرد على مبني المشاء القائلين بأن العرض زائد على وجود الجوهر، ولا يرد على مبني الحكمة المتعالية القائل

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٢٢٥.

بأنّ العرض ليس زائداً على وجود الجوهر، بل هو مرتبة من مراتب وجود الجوهر. وبعبارة أخرى: إنّ هذا الإشكال يتمّ في صورة واحدة هي فيما إذا كان الأثر الثبوتيّ موجوداً بوجودٍ منحاز، أمّا لو كان العرض مجعولاً بنفس جعل موضوعه وهو الجوهر، ففي هذه الحالة لا يحتاج إلى جعلٍ آخر، بل هو مجعولٌ بعين جعل موضوعه دفعةً واحدة، فالفاعل الذي أوجد الحرارة أوجد أن ينفع المنسوب إليها بنفس إيجاد الحرارة لا بإيجادٍ آخر، وقبول الحرارة لا يفتقر إلى انفعالٍ جديد.

وعليه فإنّ التأثير والتأثر التدريجيّين موجودان بنفس الجعل الذي تعلّق بالكيف، فالله تعالى جعل تأثير السواد في الغير بنفس جعل السواد لا بجعلٍ آخر. إن قيل: إلى الآن أثبتتم أنّ مقولة أن يفعل وأن ينفع مجعولةً بنفس جعل موضوعها، لا بجعلٍ آخر، لكن لم تقيموا لنا دليلاً على وجود مقولتي أن يفعل وأن ينفع في الخارج؟

يجيب المصنّف على ذلك: بأنّ خير دليلٍ على وجود مقولتي أن يفعل وأن ينفع في الخارج هو صدق مفهومها على الواقع الخارجيّ؛ وذلك لما تقدّم من أنّ الضابطة التي نميّز على أساسها بين المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة، هي: إن كان المفهوم يصدق على الشيء حقيقةً في الخارج فهو من المفاهيم الماهويّة، بخلاف المفاهيم الفلسفيّة التي لا تصدق على الشيء في الخارج إلّا بتوسّط شيءٍ آخر كمفهوم العلة والوجود ونحو ذلك، كما تقدّم مفصّلاً في مواضع متعدّدة.

وعلى هذا الأساس فإنّ مفهوم أن يفعل وأن ينفع يصدق على الخارج مباشرة، لذا تكون من الماهيّات الموجودة في الخارج^(١)؛ قال صدر المتألّهين:

(١) لا يخفى أنّ هذا ينسجم مع أصالة الماهيّة، أمّا على أصالة الوجود فإنّ الماهية لا توجد في الخارج إلّا بعرض الوجود.

في مقولتي أن يفعل وأن يفعل ٢١٥

«لكل ماهية نحو خاص من الوجود، وكونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدّها فيه، كما ذكره الشيخ في باب المضاف، وأنّه موجود في الخارج بمعنى أنّه يصدق حدّه على أشياء كثيرة فيه، ولا يُعنى بموجوديّة الشيء إلّا ذلك، ومن هذا القليل ماهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات»^(١).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «حاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره»، قيد (من تأثيره) للإشارة إلى أنّ مقولة أن يفعل مقولة نسبية تحتاج إلى طرفين، وهذا القيد أيضاً في مقولة أن يفعل.

• قوله قدّس سرّه: «تعرضان غيرهما من المقولات»، وهذا بخلاف الإضافة، فإنّها تعرض جميع المقولات حتّى نفسها، وبخلاف سائر المقولات، حيث إنّها لا تعرض جميع ما عداها.

• قوله قدّس سرّه: «معروضهما من حيث هو معروض لا يخلو عن حركة»، أمّا بقيّة الأعراض غير الزمان، فإنّ معروضها وإن كان متلبساً بحركة لكنّ تلبّسه بالحركة ليس من جهة أنّه معروض للحركة، إذ شيء منها لا يقتضي بذاته التدرّج والحركة، بل يكون لا بشرط بالنسبة إلى الحركة وعدمها.

• قوله قدّس سرّه: «فإنّه بعينه معنى الحركة»، والحركة أمرٌ نفسيّ، بينما المقولتان نسبيتان. هذا مضافاً إلى أنّ الحركة ليست مقولة، كما مرّ في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

• قوله قدّس سرّه: «وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات»، قال صاحب وعاية الحكمة في تعليقه على كلام صدر المتألّهين: «هذا وإن كان صحيحاً إلّا أنّ اللازم منه أنّ الفعل والانفعال ليسا من المقولات؛ لأنّ وجود

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣٢.

كلّ منهما لو كان وجود الكيف مثلاً من حيث يؤثر في غيره أو يتأثر من غيره لكان وجودهما عين وجود الكيف، لأنّ الكيف المقيد بالتأثير أو بالتأثر كيف أيضاً لا شيءٌ زائد عليه؛ إذ المقيد عين المطلق مصداقاً، فلا يكون هناك شيءٌ آخر زائد على الكيف حتّى يقال: إنّه من مقولة أخرى كأن يفعل أو أن يفعل»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل»، الأوّل كحركة النار، بخروج ما فيها من القوة إلى الفعل تدريجاً، والثاني كحركة الماء من درجة الأربعين مثلاً إلى درجة المائة.

• قوله قدّس سرّه: «فقد ثبت نحو ثبوتها في الخارج»، من أنّها نسبيّتان، وليستا نفس الحركة، ولا نفس المقولة المعروضة لهما، وأنّهما موجودتان بوجود معروضيهما.

• قوله قدّس سرّه: «احتاج إلى قبول آخر»، لكون القبول وصفاً قائماً بذات القابل. ولولا قبول القابل إيّاه، لم يكن وصفاً له قائماً به.

• قوله قدّس سرّه: «فهو مجعول بعين الجعل المتعلّق بمتبوعه»، أورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «لا يخفى ما فيه من الاعتراف بانتقاض الخاصّة الثانية من خواصّ الذاتيّ، التي مرّ ذكرها في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة؛ وذلك لأنّ الأعراض عرضيّات لموضوعاتها، فإذا كان بعضها مجعولاً بعين الجعل المتعلّق بمتبوعه، كان مثل الذاتيّ في كونه غنياً عن السبب، وقد مرّ هناك أنّ معنى كون الذاتيّ غنياً عن السبب: أنّ السبب الموجد للذاتيّ، هو السبب الموجد للذاتيّ»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «التأثير والتأثر التدريجيّان موجودان بعين إيجاد الكيف»،

(١) وعاية الحكمة: ص ٢٥٧.

(٢) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٢١.

أي: بعين وجود الكيف؛ فإنَّ الإيجاد والوجود حقيقتهما واحدة.
وأورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «ولا يخفى: أنّه هدمٌ لكون الفعل هيئةً
حاصلةً في الشيء المؤثر من تأثيره التدريجيّ في شيءٍ آخر. فإنّه على هذا يكون
الفعل (أعني: أن يفعل) من صفات الفعل، وسيأتي في الفصل العاشر من
المرحلة الثانية عشرة أنّ صفات الفعل عين الفعل، مع أنّه من صفات الفاعل
وهو المؤثر»^(١).

وأورد عليه الشيخ مصباح اليزدي أيضاً بقوله: «ومآله [أي: الجواب على
الإشكال] إلى كونها من المعقولات الثانية دون المقولات الماهويّة. فالحقّ أنّ
هاتين المقولتين تعبيران عن نحوٍ من العلّية والمعلوليّة ممّا يختصّ بالمادّيات ويتمّ
بالحركة. ودعوى حصول هيئةٍ حقيقيّةٍ للفاعل والمنفعل، غير مسموعة»^(٢).
• قوله قدّس سرّه: «ولا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه
على عين خارجيٍّ في قضيةٍ خارجيّة»، المراد من المفهوم هنا هو المفهوم الثبوتيّ؛
لأنّ المفاهيم العدميّة أيضاً - كالجهل والعمى - تصدق على الأعيان الخارجيّة
في قضايا خارجيّة، وهي مفاهيم عدميّة لا وجود لمصاديقها في الخارج.

خلاصة الفصل الحادي والعشرين

- مقولة أن يفعل: هيئةٌ غير قارّةٍ حاصلةٌ في الشيء المؤثر من تأثيره في
الشيء المتأثر به مادام يؤثر فيه تدريجاً في الزمان. أمّا ومقولة أن يفعل: هيئةٌ
غير قارّةٍ حاصلةٌ في الشيء المتأثر مادام يتأثر.
- خصوصيّات مقولة أن يفعل وأن يفعل.
- ١. مقولتا أن يفعل وأن يفعل، تعرضان غيرهما من المقولات.

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٢١.

(٢) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٩٩، رقم (٢٠٦).

٢. أن معروضهما من حيث هو معروض، لا يخلو من الحركة.
- أشكل على وجود مقولتي أن يفعل وأن يفعل بأن المؤثر والمتأثر غير موجودين في الخارج، زائدان على ذات المؤثر والمتأثر، لأنه لو كان كذلك لاحتاج التأثير إلى تأثير آخر، وننقل الكلام إلى التأثير الثاني والثالث... فيتسلسل، والكلام نفسه يجري في التأثر والقبول.
 - وأجاب المصنف: أن هذا الإشكال يبتني على القول بأن التأثير والتأثر أمران وجوديان - موجودان - منحازان مستقلان، والصحيح أنهما مجعولان بعين جعل متبوعهما، لا ينحازان عن وجود موضوعهما. وخير دليل على وجود مقولتي أن يفعل وأن يفعل في الخارج هو صدق مفهومهما على الواقع الخارجي، وحيث إن مفهوم أن يفعل وأن يفعل يصدق على الخارج مباشرة، لذا تكون من الماهيات الموجودة في الخارج.

المرحلة السابعة

في الواحد والكثير

وفيها تسعة فصول:

- (١) في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير وبداية مفهومي الوحدة والكثرة
- (٢) في أقسام الواحد
- (٣) في الهوئية وهو الحمل
- (٤) تقسيمات الحمل
- (٥) في الغيرية وأقسامها
- (٦) في تقابل التناقض
- (٧) في تقابل العدم والملكة
- (٨) في تقابل التضايف
- (٩) في تقابل التضادّ

الفصل الأول

في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير وبداهة مفهومي الوحدة والكثرة

(١) في وجود الوحدة والكثرة

(٢) مفهوما الوحدة والكثرة غنيّان عن التعريف

(٣) الإشكالات على تعريف الواحد والكثير

(٤) مساوقة الوحدة للوجود

الفصل الأول

في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

وبداهة مفهومي الوحدة والكثرة

ينقسمُ الموجودُ إلى الواحدِ والكثيرِ، فكلُّ موجودٍ إمّا واحدٌ وإمّا كثير. والحقُّ: أنّ الوحدةَ والكثرةَ من المفاهيمِ العامّةِ الضروريّةِ التّصوّرِ المستغنيةِ عن التعريفِ، كالوجوب والإمكان؛ ولذا كان ما عرّفوهما به من التعريفِ لا يخلو من دور، وتعريفُ الشيءِ بنفسه، كتعريفِ الواحدِ بأنّه الذي لا ينقسمُ من الجهةِ التي يقالُ إنّهُ واحدٌ، ففيه أخذُ الانقسامِ الذي هو الكثرةُ في تعريفِ الواحدِ، مضافاً إلى كونه تعريفاً للواحدِ بالواحد. ثمّ تعريفُ الكثيرِ بأنّه المجتمعُ من الوحدات، وفيه أخذُ الوحدةِ في تعريفِ الكثيرِ، وقد كانت الكثرةُ مأخوذةً في حدِّ الواحدِ، وهو الدور، مضافاً إلى كونه تعريفاً للكثيرِ بالمجتمع وهو الكثيرُ بعينه.

فالحقُّ: أنّ تعريفَهُما بما عرّفاه به، تعريفٌ لفظيٌّ يرادُّ به التنبيةُ على معناهما، وتمييزُهُ من بين المعاني المخزونةِ عند النفس. فالواحدُ: هو الذي لا ينقسمُ، من حيث إنّهُ لا ينقسمُ، والتقييدُ بالحيثيّةِ ليندرجَ فيه الواحدُ غيرُ الحقيقيّ الذي ينقسمُ من بعضِ الوجوه. والكثيرُ: هو الذي ينقسمُ من حيث إنّهُ ينقسمُ.

فقد تحصّلَ: أنّ الموجودَ ينقسمُ إلى الواحدِ والكثيرِ، وهما معنيان

متباينان تباينَ أحدِ القسمين للآخر.

تنبيه:

قالوا: إنّ الوحدةَ تساوqُ الوجود. فكلُّ موجودٍ فهو واحدٌ من جهةٍ أنّه موجودٌ، حتّى أنّ الكثرةَ الموجودةَ من حيث هي موجودةٌ، كثرةٌ واحدة، كما يشهدُ بذلك عروضُ العددِ لها، والعددُ مؤلّفٌ من آحاد؛ يقال: كثرةٌ واحدةٌ وكثرتان وكثراتٌ ثلاثٌ، وعشرةٌ واحدةٌ وعشرتان وعشراتٌ ثلاثٌ وهكذا.

وربّما يُتوهّم: أنّ انقسامَ الموجودِ إلى الواحدِ والكثيرِ ينافي كونَ الواحدِ مساوqاً للموجود، وذلك أنّ الكثيرَ من حيث هو كثيرٌ، موجودٌ؛ لمكانِ الانقسامِ المذكور. والكثيرُ من حيث هو كثيرٌ، ليس بواحد. ينتج: أنّ بعضَ الموجودِ ليس بواحد، وهو يناقضُ قولهم: كلُّ موجودٍ فهو واحد.

ويدفعُه: أنّ للواحد اعتبارين، اعتباره في نفسه، من غير قياسِ بعضِ مصاديقه إلى بعض، فيساوqُ الموجود، ويعمُّ مصاديقه من واحدٍ وكثيرٍ؛ واعتباره بقياسِ بعضِ مصاديقه إلى بعض. فهناك مصاديقٌ لا يوجدُ فيها من معنى عدمِ الانقسامِ ما يوجدُ في مصاديقٍ آخر، كالعشرة التي لا يوجدُ فيها من معنى عدمِ الانقسامِ ما يوجدُ في الواحد، وإن كان فيها ذلك إذا قيست إلى العشرات. فالكثيرُ الذي ليس بالواحد هو المقيسُ من حيث هو مقيس، والذي يقابله هو الواحدُ بالاعتبار الثاني، وأمّا الواحدُ بالاعتبار الأوّل فهو يعمُّ الواحدَ والكثيرَ القسمين جميعاً.

ونظير ذلك انقسام مطلق الموجود إلى ما بالقوة وما بالفعل، مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الموجود، وانقسام الوجود إلى ذهني وخارجي يترتب عليه الآثار مع مساوقة الخارجي المترتب عليه الآثار لمطلق الوجود. فكل ذلك من الاختلافات التشكيكية التي لحقيقة الوجود المشككة.

ونظير هذا التوهم ما ربما يتوهم: أن الوحدة من المعاني الانتزاعية العقلية؛ ولو كانت حقيقة خارجية لكانت لها وحدة، ولوحدتها وحدة، وهلم جرأً، فيتسلسل.

ويدفعه: أن وحدتها عين ذاتها، فهي واحدة بذاتها؛ نظير ما تقدم في الوجود أنه موجود بذاته من غير حاجة إلى وجود زائد على ذاته.

الشرح

وقع الاختلاف بين الحكماء في موضوع هذا البحث، وهو الوحدة والكثرة، وقد تعرّض له الشيخ في باب المقولات عند الكلام حول الكمّ المنفصل^(١)، وحيث إنّ الواحد عندهم ليس من العدد؛ لذا يكون البحث هناك من باب الاستطراد.

أمّا صدر المتأهّلين فقد تعرّض لهذا البحث في مرحلةٍ مستقلةٍ بعد الانتهاء من البحث في الماهيّة وقبل المقولات. أمّا المصنّف فقد عكس الترتيب، حيث ذكر البحث عن الوحدة والكثرة بعد مبحث المقولات. وقد عقد المصنّف هذا الفصل لبيان المباحث التالية:

(١) في وجود الوحدة والكثرة

لم يذكر المصنّف أيّ دليلٍ على وجود الكثرة والوحدة، لأنّ وجودهما بديهيّ، فمن الواضح أنّ كلّ إنسانٍ يعلم أنّه واحد، وبإضافة شخصٍ آخر إلى جانبه يكونان اثنين، وبإضافة ثالثٍ تكون ثلاثة وهكذا، وهذا لا يحتاج إلى دليل.

بعبارة أخرى: إنّ الكثير موجودٌ بالضرورة، والكثرة مؤلّفةٌ من الآحاد، ينتج: أنّ الواحد موجودٌ أيضاً.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «العجب ممّن يحّد العدد، فيقول إنّ العدد كثرةٌ مؤلّفةٌ من وحداتٍ أو آحاد، والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد»^(٢).

(١) الفصل الثاني من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

(٢) إلهيات الشفاء: ص ١٠٥، المقالة الثالثة، الفصل الثالث.

وعلى هذا الأساس فإنّ الموجود^(١) ينقسم إلى الواحد والكثير، وبنحو القضية المنفصلة مرّددة المحمول، وهي أنّ الموجود إمّا واحدٌ وإمّا كثير. إذن وجود الواحد والكثير بديهيّ. نعم وقع البحث والكلام في الواحد والكثير.

(٢) مفهوم الوحدة والكثرة غنيان عن التعريف

لا يخفى أنّ مفهوم الوحدة والكثرة من المفاهيم الفلسفيّة كمفهوم العلة والمعلول والقوّة والفعل، وكونهما - مفهوم الوحدة والكثرة - من المفاهيم العامّة الواضحة البديهيّة الغنيّة عن الاكتساب، فلا تحتاج معرفتهما إلى توسيط غيرهما، لعدم وجود ما هو أعمّ منهما، بل هما مفهومان واضحان بنفسيهما، بخلاف المفاهيم الأخرى كمفهوم الإنسان الذي يحتاج لمعرفته إلى توسيط جملة من المفاهيم كمفهوم الحيوان والناطق.

فمفهوم الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة^(٢) التي تنتقش في النفس انتقاشاً أوليّاً؛ لأنّهما من تصوّرات البديهيّة التي لا تحتاج إلى نظرٍ واستدلال. ولهذا فإنّ ما ذكر من تعريفٍ لهما فهو من قبيل شرح اللفظ، والمراد بشرح اللفظ: أن يكون المفهوم واضحاً عند النفس، ولكن لا يعلم أنّ اللفظ الذي يذكره المتكلّم هل يحكي هذا المعنى الواضح أم غيره؛ من قبيل أنّنا نعلم معنى

(١) لا يخفى: أنّ المراد من الموجود هو الواقعيّة التي هي موضوع الفلسفة، وليس الوجود المقابل للماهيّة. ومن هنا يتّضح الفرق بين الموجود على القولين فإنّه على القول بأصالة الوجود لا فرق حينئذٍ بين أن يكون مقسم الواحد والكثير هو الوجود أو الموجود. وأمّا على القول بأصالة الماهيّة فلا بدّ أن يكون المقسم هو الموجود - أي: الواقعيّة - وليس الوجود المقابل للماهيّة.

(٢) صرّح بذلك كثير من الحكماء والمتكلّمين، انظر: المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٨٣؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٨٢-٨٣؛ وكشف المراد: ص ١٠٠؛ والمطارحات: ص ٣٠٨؛ وشرح المقاصد: ج ١ ص ١٣٦؛ وإيضاح المقاصد: ص ٥٤.

الحيوان المفترس وأنَّ أحد أسماؤه هو الأسد، ولكن حينما يتكلَّم شخص فيقول: (ضيغم) ولا نعلم المراد من الضيغم، ولأَيِّ موضوع وضع، لذا يقول: الضيغم هو الأسد، أي: يريد أن يقول: هذا اللفظ مساوٍ لذلك المعنى الذي تعرفه، هذا هو المراد بشرح اللفظ.

(٣) الإشكالات على تعريف الواحد والكثير

ما ذُكر من تعريفاتٍ للواحد والكثير هي تعريفاتٌ لفظيةٌ، وقد ذكر المصنّف بعض هذه التعريفات، منها: تعريفه الواحد بأنّه الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنّّه واحد. فأخذ في هذا التعريف قيد (من حيثية إنّّه واحد). وقد أُورد عليه الإشكالات التالية:

١. إنّّه تعريف للواحد بنفسه

أي: تعريف الواحد بالواحد، لأنّه أخذ في التعريف قيد (لا ينقسم من الجهة التي يقال إنّّه واحد). وهذا يعني أخذ الواحد في تعريف الواحد، فهو من تعريف الشيء بنفسه، ونفس الشيء لا يكون معرفاً له، لأنّه مساوٍ للشيء في الخفاء، ولا يُعرّف الشيء إلّا بما يكون أجلى منه، وإلّا لزم أن يكون كلّ شيء معرفاً لكلّ شيء، وهو باطلٌ كما هو واضح.

٢. إنّّه تعريفٌ دوريّ

إنّ هذا التعريف أخذ فيه قيد (لا ينقسم)، والذي لا ينقسم هو الواحد، مقابل الذي ينقسم الذي هو الكثير، وهذا يعني أخذ الكثير في التعريف، وعندما نأتي إلى تعريف الكثير فنقول: والكثير هو المجتمع من الوحدات، فهذا يعني توقّف تعريف الواحد على الكثير، وتوقّف الكثير على تعريف الواحد، وهو دور، فبلحاظ التعريفين - أي: تعريف الواحد وتعريف الكثير - صار دوراً، وليس الدور بلحاظ نفس تعريف الواحد فقط.

٣. إنه تعريف الكثير بالكثير

إنَّ تعريف الكثير بأنَّه (المجتمع من الوحدات) هو تعريفٌ للكثير بالكثير، لأنَّ المجتمع من الوحدات هو الكثير، وهو من تعريف الشيء بنفسه، وهو باطلٌ كما تقدّم آنفاً.

وبهذا يتّضح: أنَّ تعريف الواحد والكثير هو تعريفٌ لفظيٌّ يراد به التنبيه على معناه الواضح في الذهن؛ قال الشيخ الرئيس: «ثمَّ يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً، وهنالك نأخذ الوحدة متصوّرةً بذاتها ومن أوائل التصوّر، ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً»^(١). وتبعه في ذلك الفخر الرازي في المباحث المشرقية^(٢)، وصدر المتأهّلين في الأسفار^(٣).

وعلى هذا الأساس، يكون تعريف الواحد بأنَّه الذي لا ينقسم من حيث إنَّه لا ينقسم. والسبب في تقييد التعريف بهذه الحيثية (أي: من حيث إنَّه لا ينقسم) هو لإدخال الواحد غير الحقيقيّ في التعريف، والمراد بالواحد غير الحقيقيّ هو الذي ينقسم من جهةٍ ولا ينقسم من جهةٍ أخرى، فيكون واحداً من الجهة التي لا ينقسم فيها، وإن كان قابلاً للانقسام من جهةٍ أخرى؛ من قبيل زيد وعمرو، فهما واحدٌ من حيث النوع وغير قابلين للقسمة من هذه الجهة، وإن كانا يقبلان القسمة من جهة كونهما اثنين هما زيد وعمرو، ولكن من حيث النوع فهما واحد.

وبهذا يتّضح: أنَّ القيد في تعريف الواحد (وهو من حيث إنَّه لا ينقسم) لأجل إدخال بعض أقسام الواحد غير الحقيقيّ^(٤) اللذين ينقسمان من جهة ولا

(١) إلهيات الشفاء، الفصل الثالث من المقالة الثالثة.

(٢) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٨٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٨٣.

(٤) سيأتي بيان أقسام الواحد وكيفية التمييز بين الواحد الحقيقي وغير الحقيقي في الفصل اللاحق.

ينقسمان من جهة أخرى، فيدخل في التعريف من حيثية وجهة أنه لا ينقسم^(١).
 إن قيل: إن الواحد غير الحقيقي لا يبحث في الفلسفة، لأنه خارج عن
 غرض الفيلسوف، لأن الفيلسوف يبحث عن الحقائق، فيبحث عن الواحد
 الحقيقي والكثير الحقيقي، أما الواحد غير الحقيقي فهو خارج عن غرض
 الفيلسوف، لأنه واحد مجازاً وليس حقيقة، وعليه فلا معنى لأن يأخذ هذا
 القيد (من حيث إنه لا ينقسم) في تعريف الواحد.

الجواب: صحيح أن الواحد غير الحقيقي خارج عن غرض الفيلسوف،
 ولذا قال بعض الفلاسفة: إن هذا القيد ليس لأجل إدخال الواحد غير الحقيقي،
 بل لأجل إدخال بعض أقسام الواحد الحقيقي؛ لأن بعض أقسام الواحد الحقيقي
 هو الواحد الذي لا ينقسم، ولكن معروضه هو الذي ينقسم، من قبيل أن نقول:
 خطٌ واحدٌ وسطحٌ واحدٌ وحجمٌ واحد، فإن الخط والسطح والحجم لا تنقسم،
 لكن معروضها ينقسم، فينقسم الخط والسطح والحجم بانقسام معروضها،
 وبهذا يتضح: أن هذا القيد ليس لإدخال الواحد غير الحقيقي، بل لإدخال جميع
 أقسام الواحد الحقيقي وإن كان معروضه قابلاً للانقسام.

وهذا ما ذكره الشيخ الفيّاض، بعد ما قسم الواحد الحقيقي إلى قسمين:
 الأول: الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم؛ وهو الذي يتّصف بالوحدة لذاته من
 غير واسطة في العروض. وينقسم إلى الواحد بالوحدة الحقّة والواحد بالوحدة غير
 الحقّة. ويقابله الواحد غير الحقيقي بالمعنى الأخصّ، وهو الذي يكون اتّصافه
 بالوحدة بواسطة في العروض، ومن قبيل الوصف بحال متعلّق الموصوف.
 الثاني: الواحد الحقيقي بالمعنى الأخصّ؛ وهو الواحد بالوحدة الحقّة.

(١) لمزيد من التوضيح، انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٨٢؛
 وشرح الهداية الأثرية: ص ٢٢٥.

ويقابله الواحد غير الحقيقي بالمعنى الأعم، الذي يشمل ما اتّصف بالوحدة بلا واسطة في العروض، ولكن كانت وحدته وحدة غير حقّة، كما يشمل ما يكون اتّصافه بالوحدة بواسطة في العروض.

بعد هذا التقسيم قال: «مراد المصنّف قدّس سرّه من الواحد غير الحقيقي في هذه العبارة هو الواحد غير الحقيقي بالمعنى الأعم، وقيد الحيثيّة لإدخال بعض أقسام الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم، كالخطّ الواحد والسطح الواحد والحجم الواحد، والجسم الواحد.

وأما الواحد غير الحقيقي بالمعنى الأخصّ فلمّا كان إطلاق الواحد عليه مجازاً وبواسطة في العروض، فلا حاجة إلى إدخاله في التعريف، بل لو اندرج في التعريف، لم يكن واحداً غير حقيقي»^(١).

(٤) مساوقة الوحدة للوجود

من الواضح أنّ المساوقة أعلى درجة من المساواة^(٢)، فليس المقصود بمساوقة الوحدة الوجود: أنّ الوجود شيءٌ والوحدة شيءٌ آخر وأنّ بينهما تلازماً، بل إنّ أحدهما عين الآخر مصداقاً.

وبهذا يتميّز التساوق عن التساوي، ولأجل ذلك لا يقال: الوجود واحد، والواحد موجود، لأنّ هذا ينسجم مع التساوي. بل يقال: الوجود من حيث إنّهُ

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٢٦.

(٢) المساواة: هي أنّ المصداق الخارجيّ واحد، ولكنّ المفاهيم متباينة، وحيثيّة الصدق متباينة أيضاً، من قبيل كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك إنسان، فحيثيّة الصدق متباينة، لأنّ حيثيّة الصدق في الإنسان جوهرية وحيثيّة الصدق في الضحك عرضيّة، فحيثيّات الصدق مختلفة وإن كان المصداق الخارجيّ واحداً. أمّا المساوقة فهي أعلى من المساواة؛ لأنّ فيها حيثيّة الصدق واحدة أيضاً، فضلاً عن وحدة المصداق الخارجيّ.

وجودٌ، واحد. فكلّ موجودٍ من حيث إنّهُ موجودٌ فهو واحد، وكلّ واحدٍ من حيث إنّهُ واحدٌ فهو موجود. فكلّما كان هناك وجودٌ حقيقيّ، فلا بدّ أن تكون هناك وحدةٌ حقيقيّة، لا الوحدة الاعتباريّة التي تقال في المركّبات الاعتباريّة. والكثرة الموجودة من حيث هي موجودة، هي كثرةٌ واحدة، وذلك لأنّ العدد موجودٌ في الخارج، كما تقدّم، وإذا كان موجوداً في الخارج، فالكثرات التي هي العدد خمسة وستّة... موجودةٌ في الخارج أيضاً، وإذا كانت موجودةً فيكون العدد خمسة مثلاً، كثرةٌ واحدة، والعدد ستّة كثرةٌ واحدةً وهكذا. وكذلك عروض العدد على الكثرة، كما نقول خمستان، أي: إنّ الخمستين مركّبتان من واحدٍ وواحد. بعبارةٍ أخرى: إنّ الكثرة موجودةٌ في الخارج بوجود العدد. والعدد أيّ عددٍ يفرض فهو واحد، وإذا تكرّر الواحد فيكون اثنين، وهي واحدة؛ لأنّه ليس كلّ منها اثنين، بل هما معاً يكونان اثنين، فالاثنيّة واحدةٌ وإن كان معروضها كثيراً^(١). قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود، يدور معه حيثما دار، إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكلّ ما يقال عليه أنّه موجودٌ يقال عليه أنّه واحد»^(٢).

وقال العلامة الحليّ قدّس سرّه: «كلّ موجودٍ فهو واحد. والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة، على معنى أنّ الوحدة تصدق على العارض، أعني الكثرة، لا ما عرضت له الكثرة. وكذلك كلّ واحدٍ فهو موجودٌ إمّا في الأعيان أو في الأذهان؛ فهما متلازمان»^(٣).

(١) انظر: النجاة: ص ١٩٨؛ وكشف المراد: ص ٩٩؛ وشوارق الإلهام: ص ١٦٩؛ وشرح المواقف: ص ١٥١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٨٢.

(٣) كشف المراد: ص ٩٩.

وبهذا يتّضح: أنّ الوحدة تعرض الكثرة، فالكثير بما هو كثيرٌ، واحد من حيث الوجود، وإن كان من حيثية أخرى ليس بواحد، فالخمس من حيث وجودها هي واحدة، أمّا من حيث المعروض فهي كثيرةٌ لأنّها واحدٌ وواحدٌ وواحدٌ وواحدٌ وواحدٌ.

الإشكال على مساواة الوحدة للوجود

هذا الإشكال يقول: إنّنا نقيم لكم دليلاً على أنّ الوحدة لا تساوق الوجود، وذلك من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير، ومن الواضح أنّ هذا التقسيم حقيقيّ، بمعنى أنّ المقسم موجودٌ في كلّ قسم من أقسامه، وهذا يعني أنّ الكثير موجودٌ حقيقةً، والواحد موجودٌ حقيقةً أيضاً. وبعبارة أخرى: لما كان التقسيم عبارة عن ضمّ المختصّ إلى المشترك ليحصل القسم، كان كلّ قسمٍ أخصّ من المقسم؛ فلا بدّ في كلّ تقسيمٍ أن يحمل المقسم على كلّ من الأقسام في قضية موجبة كلية.

المقدّمة الثانية: الأقسام متباينة، ومن الواضح أنّ مقتضى التقسيم أن تكون الأقسام متباينة فيما بينها، فيصدق كلّ كثيرٍ، فهو ليس بواحد.

النتيجة: بعض الموجود ليس بواحد، وهي تناقض قولنا: كلّ موجودٍ واحد؛ لأنّ نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية.

بعبارة أخرى: إنّ حاصل التوهّم قياسٌ على نحو الشكل الثالث، فيقال: الكثير (من حيث هو كثيرٌ) موجود، ولا شيء من الكثير (من حيث هو كثيرٌ) واحد، فبعض الموجود ليس بواحد. وهذه النتيجة تناقض قولهم: «كلّ موجودٍ فهو واحد». وعليه فإنّما أن ترفعوا أيديكم من مقولة (كلّ موجودٍ إمّا واحدٌ أو كثير) أو ترفعوا أيديكم من مقولة (الوحدة تساوق الوجود).

جواب الإشكال

لكي يتّضح الجواب لابدّ أن نتعرّض إلى أقسام الوحدة، فالوحدة تطلق على معنيين:

الأول: الوحدة المطلقة؛ وهي التي يتّصف بها الشيء في نفسه، ولا يحتاج في اتّصافه بها إلى قياسه إلى غيره. وهذه الوحدة هي التي يتّصف بها كلّ شيء، حتّى الكثير، وتكون مساوقةً للوجود، ولا مقابل وجودي لها. بعبارة أخرى: إنّ الوحدة بهذا الاعتبار تشمل جميع مصاديق الوجود، وبعض هذه المصاديق واحدٌ وبعضها الآخر كثير، فلا يرد إشكالٌ عليه من هذه الجهة؛ لأنّ المحمول في قولنا: «كلّ موجودٍ واحد» هو الواحد المطلق الشامل للواحد والكثير.

الثاني: الوحدة النسبية؛ وهي التي يتّصف بها الشيء إذا لوحظ بالقياس إلى شيءٍ آخر يكون كثيراً بالنسبة إلى ذلك الشيء. وهذه هي الوحدة التي تقابل الكثرة، وأنّ الواحد ليس بكثير، في قبال العشرة التي هي كثيرةٌ وليست بواحد. والحاصل: أنّ المحمول في قولنا: «كلّ موجودٍ واحد» هو الواحد بالمعنى الأوّل، أمّا المحمول في قولنا: (بعض الموجود ليس بواحد) فهو الواحد بالمعنى الثاني؛ فاختلفت القضيتان في المحمول، فلا تناقض بينهما. أي: إنّ حقيقة الوجود تساوق الوحدة، فأينما تحقّقت هذه الحقيقة كانت الوحدة موجودة، لكن بما أنّ حقيقة الوجود مشكّكة، ولها مراتب قويّة وضعيفة، وخالصةٌ ومخلوطةٌ مع النقصان والفقدان، فإذا قورنت بعض مصاديق الوجود مع بعضها الآخر، فستكون المرتبة الضعيفة فاقدةً لما في المرتبة القويّة، وتتزعج الكثرة من المراتب الضعيفة، ولذا يقول صدر المتألّهين: «فكلّ ما وجوده أقوى، كانت وحدانيّته أتمّ»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٨٢.

وعليه فإنّ إشكال التناقض لا أساس له، لأنّ الموضوع متفاوت في القضيتين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية، فالموضوع في الموجبة الوجود المطلق أو حقيقة الوجود، والموضوع في القضية السالبة الوجود الخاص أو مراتب الوجود. بعبارة أخرى: إن كان المراد من الوحدة في كبرى القياس المذكور - لا شيء من الكثير من حيث هو كثير، واحد - هو الوحدة النسبية، فهي وإن كانت صادقةً وينتج: (بعض الموجود ليس بواحد) لكن لا تهافت بين هذه النتيجة وبين قضية (كلّ موجودٍ فهو واحد)؛ فإنّ المسلوب في النتيجة هو الواحد بالاعتبار الثاني، بينما المراد من الواحد في القضية هو الواحد بالاعتبار الأوّل. وإن كان المراد من الوحدة في الكبرى هو الوحدة بالاعتبار الأوّل، كانت الكبرى كاذبةً ممنوعة، لما مرّ من أنّ كلّ موجودٍ من حيث وجوده واحد، حتّى الكثير، فلم ينتج النتيجة المذكورة حتّى يناقض قولهم: (كلّ موجودٍ فهو واحد). ونظير ذلك انقسام الوجود إلى ما بالقوّة وإلى ما بالفعل، فهو لا يناقض قولنا: الوجود مساوٍ للفعليّة؛ لأنّ المراد بكون الوجود يساوق الفعليّة هي الفعليّة المطلقة التي تقابل القوّة، أمّا المراد بانقسام الوجود إلى ما بالفعل وإلى ما بالقوّة، فالمراد بالفعليّة هنا هي الفعليّة النسبيّة، أي: إذا نسبنا هذه البيضة إلى الدجاجة، تكون البيضة دجاجةً بالقوّة، أمّا لو نظرنا إلى البيضة نفسها فهي موجودةٌ بالفعل، فلا تناقض؛ لاختلاف القضيتين.

كذلك قولنا (الوجود ينقسم إلى خارجيّ وذهنّي)، فهو لا يناقض قولنا (الوجود مساوٍ للخارجيّة)، وذلك لأنّ المراد بمساوفة الوجود للخارجيّة هي الخارجيّة المطلقة، أمّا قولنا بانقسام الوجود إلى خارجيّ وذهنّي، فالمراد بالخارجيّة هنا النسبيّة، مقابل الذهنيّة. فهذه الاختلافات في حقيقة الوجود ترجع إلى التشكيك في حقيقة الوجود، لأنّ الوجود مشتركٌ معنويّ، ولكن مراتبه مشكّكة، فبعض المراتب أقوى وبعضها أضعف، فالمرتبة الأقوى تسمّى

بالوجود بالفعل، والأضعف تسمى بالوجود بالقوة، وبعضها أقوى لكونه تترتب عليه الآثار الخارجية، فيطلق عليه الوجود الخارجي، وبعضها أضعف لا تترتب عليه الآثار الخارجية، فيطلق عليه الوجود الذهني، وهكذا.

بعبارة أخرى: إنَّ الوجود بما أنَّه مشكك، والتشكيك في الوجود يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، والمشارك هو الوحدة، فالواحد والكثير كلاهما واحد، كما أنَّ الخارجي والذهني كليهما في حدِّ أنفسهما خارجيان، وما بالقوة وما بالفعل كلاهما في حدِّ أنفسهما فعليَّان؛ وإن كان هناك ذهني أو ما بالقوة فإنَّما ذلك باعتبار قياس ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقياس الذهني إلى الخارجي. ونظير ذلك ما سيأتي في انقسام الحركة - وهو نحو من الوجود - إلى سريعة وبطيئة، من أنَّ اختلافهما تشكيكي، والبطيئة ترجع إلى السريعة؛ فإنَّ السرعة بمعنى مطلق السيلان خاصَّةً لمطلق الحركة، ثمَّ تشتدَّ وتضعف، فيحصل السرعة والبطء الإضافيان.

إشكال آخر: الوحدة ليس لها حقيقة خارجية

هذا الإشكال ذكره شيخ الإشراق^(١) بناءً على قاعدة عنده^(٢) مفادها: «كلَّ ما لزم من تحقق شيء في الخارج تكرر لا إلى نهاية فهو أمرٌ اعتباريٌّ» وعليه فإنَّ جميع المفاهيم العامَّة كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة ونحوها، هي معانٍ انتزاعية عقلية وليست لها حقيقة خارجية. وبيان ذلك: لو فرضنا لهذه المفاهيم وجوداً مستقلاً في الخارج، فلا بدَّ أن يلزم

(١) توهّم الشيخ الإشراقي في المطارحات: ص ٣٨٥؛ وحكمة الإشراق: ص ٦٨. وتبعه المحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد على ما في شوارق الإلهام: ص ١٨٣؛ وكشف المراد: ص ١٠٠-١٠١. وتعرّض له الفخر الرازي في المباحث المشرقية: ج ١ ص ٨٥.

(٢) تقدّم بيان هذه القاعدة في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

التسلسل؛ لأنّه لو فرضنا أنّ لمفهوم الوجود في الخارج وجوداً آخر ما وراء الماهيّة، فإنّ الوجود موجود، وننقل الكلام إلى الموجود الذي هو صفةٌ للوجود، فهو أيضاً موجود، ويتّصف بالوجود، وننقل الكلام إلى الوجود الذي هو الصفة، وهو موجودٌ يتّصف بالوجود، وننقل الكلام إليه فيتسلسل، كما تقدّم. وهكذا الأمر في بقيّة المفاهيم كالإمكان والوجوب وسائر المفاهيم العامّة.

وفي الوحدة كذلك؛ فإنّا لو فرضنا أنّ الوحدة موجودةٌ في الخارج، فهل هي متّصفةٌ بالوحدة أم لا؟ والجواب: الوحدة متّصفةٌ بالوحدة، كما نقول الوحدة واحدة، وننقل الكلام إلى الوحدة التي هي الصفة، لأنّ الصفة غير الموصوف، فتكون هذه الوحدة التي هي صفةٌ أيضاً واحدة، وننقل الكلام إلى هذه الصفة وهي واحدة، فتكون متّصفةً بالوحدة، وهكذا يستمرّ لا إلى نهاية، فيتسلسل. ولأجل التخلّص من إشكال التسلسل، ذهب شيخ الإشراق إلى القول بأنّ المفاهيم العامّة غير موجودةٍ في الخارج، وإنّما هي عبارةٌ عن أوصافٍ عقلية، ولذا تكون الوحدة من المفاهيم الانتزاعية العقلية، وليس لها حقيقةً خارجيّة.

جواب الإشكال

إنّ المستشكل يفرض أنّ الوحدة متّصفةٌ بالوحدة بوصفٍ زائدٍ على وحدتها، وهذه الوحدة التي هي الصفة، لها وحدةٌ، فيلزم التسلسل. لكنّ الصحيح: أنّ هذا الفرض باطلٌ وغير صحيح. إنّ الوحدة ليست وصفاً زائداً على واقعيّة الواحد، بل هي عينه. فالوحدة عين ذات الوحدة، وهي عين وجودها؛ لمساوقة الوجود للوحدة، كما أنّ وجود كلّ شيءٍ عين ذاته. وبهذا يتّضح: أنّ الوحدة عين الوجود الواحد، لأنّ الوحدة من الصفات الحقيقيّة للوجود، وتقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى: أنّ صفات الوجود عينه، وإذا كانت وحدة الوحدة عين الوحدة، وكانت الوحدة عين

الوجود، فوحدة الوحدة عين الوجود، أي: عين الوجود الواحد.
قال صدر المتألهين في جواب الإشكال: «وأدفعه بتذكّر ما سلف من أنّ حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدةٍ أخرى تعرضها»^(١)؛ كما تقدّم في الجواب على الوجود، وقلنا: إنّ الوجود موجودٌ بذاته، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى انضمام أمرٍ آخر.

وقال الشيخ الرئيس في توضيح هذا المعنى: «إذا سُئل هل الوجود موجودٌ أو ليس بموجود؟ فالجواب: إنّهُ موجودٌ، بمعنى: أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجوديّة»^(٢).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «ولذا ما عرفوهما به من التعريف»، من قبيل قول القائل: «الواحد هو مبدأ العدد»^(٣)، وقد يقال: «الوحدة عدم الانقسام إلى أمورٍ متشابهة، والكثرة هي الانقسام إليها»^(٤).

• قوله قدّس سرّه: «ففيه أخذ الانقسام الذي هو الكثرة في تعريف الواحد»، أُورِدَ عليه: أنّه «في كون الانقسام عين الكثرة مفهوماً تأمُّلاً، بل منع؛ إذ الانقسام عبارة عن تفرّق المجتمعات، والكثرة عبارة عن اجتماع المتفرّقات، ومن المعلوم: أنّ الأوّل مغايرٌ للثاني، ولذا يقال: الأربعة تنقسم بمتساويين، ولا يقال: إنّها تتكثّر بمتساويين»^(٥).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٨٨؛ وكذلك دفعه الفخر الرازي

في المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٨٦.

(٢) التعليقات، ابن سينا: ص ١٧٩.

(٣) انظر: المطارحات: ص ٢٤٦.

(٤) شرح المقاصد: ج ١ ص ١٣٦.

(٥) وعاية الحكمة: ص ٢٦١.

• قوله قدس سره: «الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة المستغنية عن التعريف...»، ذكرنا في الشرح: أن المحققين ذهبوا إلى أن مفهومي الوحدة والكثرة بديهيان مستغنيان عن التعريف، لكن الشيخ ذكر أن الكثرة أعرف عند الخيال، والوحدة أعرف عند العقل^(١)، وتبعه على ذلك آخرون^(٢) وأشار لذلك الحكيم السبزواري بقوله:

ووحدة عند العقول أعرف وكثرة عند الخيال أكشف^(٣)

وبعد قبول أن الوحدة لا تكون مندرجة تحت المقولات، يقع التساؤل حولها: من أي المفاهيم هي؟

والجواب: إن الوحدة عرض مستقل غير داخل في أي شيء من المقولات العرضية، فإنهم صرحوا بعدم انحصار الماهيات في المقولات، واختصاص المقولات بالماهيات المركبة من الأجناس والفصول، وقد صرح الشيخ وبهمنيار والفخر الرازي^(٤) وغيرهم بأن الوحدة من المقولات العرضية؛ حيث قال الفخر الرازي: «الفصل الخامس في أن الوحدة ليست جوهرًا، بل هي عرض، وعليه برهانان...»^(٥).

لكن يرد عليه، في حمل الواحد على الواجب تعالى، في قولنا: الواجب

(١) انظر: الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

(٢) انظر: التحصيل: ص ٣٦٦؛ والمباحث المشرقية: ج ١ ص ٨٤؛ والشوارق: ص ١٧٠، المسألة السابعة من الفصل الثاني.

(٣) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ١ ص ٨٧.

(٤) انظر: الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء؛ والتحصيل: ص ٣٦٦؛ والمطارحات: ص ٢٤٦؛ والمباحث المشرقية: ج ١ ص ٨٦-٨٧؛ وتعليقة صدر المتألهين على الشفاء: ص ٩٤-١٠٠.

(٥) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٨٦.

تعالى واحد، ووجه الإشكال هو تنزّهه تعالى عن عروض الأعراض؛
لاختصاصها بالماهيات الجوهرية؟

ويمكن أن يجاب على ذلك بما تقدّم من المصنّف قدّس سرّه من: أن كلّ مفهوم يُحمل على أكثر من مقولةٍ واحدةٍ أو يعمّ الواجب والممكن، فإنّه ليس بمفهوم ما هوي^(١).

فلاّ سبيل إلّا إلى القول بكونها من المفاهيم المنتزعة عن الوجود، فيكون من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، كما صرّح به المحقّق الطوسي قدّس سرّه^(٢) وتكون الكثرة المقابلة لها أيضاً كذلك^(٣).

• قوله قدّس سرّه: «إنّ الوحدة تساوق الوجود»، وهذا ما صرّح به المحقّق القوشجي أيضاً في التجريد^(٤)، وقال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار، إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكلّ ما يقال عليه أنّه موجودٌ يقال عليه أنّه واحد»^(٥).

وأورد عليه الشيخ مصباح اليزدي بقوله: «إنّ الوحدة تُحمل على المفاهيم والماهيات بصرف النظر عن وجوداتها كالوحدة النوعية والجنسية، فلا يكون الوجود والوحدة متساويين في الصدق. اللهمّ إلّا أن يراد إمكان حمل الوجود عليها ولو كان باعتبار وجودها في الذهن، فافهم.

وقد أورد عليه أيضاً بالنقض بالموجود الكثير حيث يصدق عليه الوجود دون الوحدة، وقد أجاب عنه في الأسفار بما حاصله: إنّ الوحدة كالوجود

(١) انظر: الفصل الأوّل من المرحلة السادسة.

(٢) انظر: المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٧١.

(٣) انظر: المطارحات: ص ٣٥٨؛ والإشراق: ص ٦٨.

(٤) انظر: المسألة السابعة من الفصل الثاني من الشوارق: ص ١٦٩.

(٥) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٩١.

على أنحاءٍ شتى، وكلّ وحدةٍ خاصّةٍ يقابلها كثرةٌ خاصّةٌ، والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة، كما أنّ الوجود المطلق يقابله العدم المطلق. لكنّ العدم المطلق لا خبر عنه، فكذلك الكثرة المطلقة^(١) لا وجود لها، إذ كلّ موجودٍ فله وحدةٌ ولو بالاعتبار^(٢).

أمّا المصنّف فقد أفاد - كما تقدّم -: أنّ تقسيم الموجود إلى الواحد والكثير يحصل بقياس الموجودات بعضها إلى بعض، كما أنّ تقسيم الموجود إلى الخارجي والذهنيّ وإلى ما بالفعل وما بالقوّة أيضاً كذلك، وبعبارة أخرى: كلّ موجودٍ من حيث هو موجودٌ فهو واحد، وهذه هي الوحدة العامّة كالخارجيّة والفعليّة العامّتين الشاملتين لجميع الموجودات.

ثمّ إذا قايستنا هذه الموجودات المتّصفة بالوحدة بعضها إلى بعض، وجدنا بعضها متّصفاً بالانقسام كالأعداد، دون بعضها الآخر كالواحد، فإذا أخذنا هذا الاختلاف بعين الاعتبار، صحّ تقسيم الموجود إلى الواحد والكثير، وهاتان الوحدة والكثرة هما الوحدة الخاصّة والكثرة الخاصّة.

وأورد عليه الشيخ مصباح اليزدي بقوله: «إنّ ما يكون بالذات واجداً للانقسام بالفعل - على ما زعموا - هو العدد، وقد حقّقنا أنّه أمرٌ اعتباريّ لا وجود حقيقيّاً له، وأمّا المعدودات فليس لمجموعها وجودٌ ولا وحدة، وأمّا كلّ واحدةٍ منها فله وجودٌ ووحدة، إلّا أنّه لا يتّصف بالكثرة. وأمّا الوحدات غير الحقيقيّة فسيأتي أنّها مجازيّةٌ لا يصحّ عدّ البحث عنها بحثاً فلسفيّاً. فتقسيم الموجود إلى الواحد والكثير لا يرجع إلى محصل. نعم، يصحّ تقسيم الموجود إلى ما لا يوجد له إلّا مصداقٌ واحدٌ كالواجب تعالى، وكالعقول على القول

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢ ص ٩١.

(٢) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ص ٢٠٢، رقم (٢٠٩).

بانحصار كل نوع منها في فرد، وإلى ما يوجد له مصاديق كثيرة كالنفوس والماديات. وكثرة الموجودات وإن كانت ملازمة لضعف وجودها، لكن ليس معنى ذلك التشكك بين الواحد والكثير، فليس الإنسان الواحد بأشدد وجوداً من الناس الكثيرين حتى بالتشكيك العامي^(١).

وأجاب صاحب الوعاية على الشيخ مصباح بقوله: «إن كان المراد من اعتبارية العدد أنه لا واقعية له في الخارج أصلاً، فذلك باطل كما تقدم في المرحلة السابقة، فإن الأشياء الموجودة متصفة بالأعداد في الخارج، فإن هذه الكتب مثلاً ثلاثة في الخارج، فطرف الانحصار الخارج، وثبوت الثلاثة للكتب في الخارج فرع ثبوت الثلاثة فيه؛ لأن ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع ثبوت الثابت فيه، فالثلاثة موجودة في الخارج، وإن كان المراد منها أن العدد لا يكون موجوداً إلا بوجود موضوعها كما أن الأمر في الوحدة كذلك، فذلك مسلم لكن لا يضر هذا بتقسيم الموجود إلى الواحد والكثير؛ إذ كل من القسمين متحقق^(٢).

• قوله قدس سره: «كما يشهد بذلك عروض العدد لها، والعدد مؤلف من أحاد»، أي: عروض العدد للكثرة، فيعلم أن الكثرة أيضاً في حد نفسها واحدة، وباجتماع الكثرات يحصل آحاد من الكثرة، ويتحقق العدد. فلو لم تكن للكثرة وحدة لما أمكن أن يحصل من تكررها العدد.

• قوله قدس سره: «يقال: كثرة واحدة»، ينبغي الالتفات إلى أن هذا المثال

ليس لعروض العدد؛ لأن العدد الواحد ليس بعدد.

• قوله قدس سره: «من معنى عدم الانقسام»، أي: من وصف عدم الانقسام. فالمراد من المعنى هنا: الأمر القائم بغيره، وهو الوصف.

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ص ٢٠٢، رقم (٢٠٩).

(٢) وعاية الحكمة: ص ٢٦٢.

- قوله قدّس سرّه: «وإن كان فيها ذلك إذا قيسَت إلى العشرات»، فإنّ العشرة حينئذٍ تعتبر واحدة، ثمّ تجمع على العشرات، والجمع هو ما يدلّ على أكثر من واحد، ولا يتحقّق إلّا بتكرّر الواحد.
 - قوله قدّس سرّه: «انقسام الوجود إلى ذهنيّ وخارجيّ يترتّب عليه الآثار»، المراد من هذه الجملة: انقسام الوجود إلى ذهنيّ لا يترتّب عليه الآثار، وخارجيّ يترتّب عليه الآثار.
 - قوله قدّس سرّه: «نظير هذا التوهّم»، أي: نظيره في الضعف والبطلان.
 - قوله قدّس سرّه: «يتوهّم أنّ الوحدة من المعاني الانتزاعيّة العقلية»، صاحب الإشكال هو شيخ الإشراق قدّس سرّه، وهو مبنيّ على القاعدة التي أسّسها من أنّ كلّ ما لزم من وجوده تكرّر نوعه فهو اعتباريّ؛ ولأجلها ذهب إلى اعتباريّة الوجود.
 - وقال الشيخ الفيّاض: «إنّ الضابطة المذكورة صحيحة في نفسها، وإنّما الإشكال كلّ الإشكال في عدم انطباقها على مثل الوجود والوحدة وغيرهما ممّا زعم جريانها فيه»^(١).
 - قوله قدّس سرّه: «لو كانت حقيقةً خارجيّةً لكانت لها وحدة»، لما مرّ من مساوكة الوجود للوحدة.
 - قوله قدّس سرّه: «فكلّ ذلك من الاختلافات التشكيكية»، فإنّ حقيقة الوجود في نفسها أوصافاً تساوي حقيقة الوجود، فتدور حيثما دار الوجود وتظهر حيثما ظهر، كالوحدة والفعليّة والخارجيّة وغيرها، ثمّ لما كانت حقيقة الوجود ذات مراتب مختلفة وكان بعض مراتبها أشدّ وأقوى بالقياس إلى بعض، كان من الواجب أن تكون أوصافها المساوية لها ذات مراتب مختلفة،
-
- (١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٣٠.

فكان بعض مراتبها أشدّ وأقوى من بعض. وهذا يوجب نوع انقسام بين مصاديق تلك الأوصاف كما توجب ذلك بين مصاديق نفس الحقيقة.

• قوله قدّس سرّه: «نظير ما تقدّم في الوجود»، في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

خلاصة الفصل الأوّل

• لم يذكر المصنّف أيّ دليل على وجود الكثرة والوحدة، لأنّ وجودهما بديهيّ.

• إنّ مفهوم الوحدة والكثرة من المفاهيم الفلسفيّة كمفهوم العلّة والمعلول والقوّة والفعل، وهي من المفاهيم العامّة الواضحة البديهيّة الغنيّة عن الاكتساب.

• عرّف الواحد: بأنّه الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنّّه واحد، وأورد على هذا التعريف ما يلي: أنّه تعريف الواحد بنفسه؛ وأنّه تعريف دوريّ؛ وأنّه تعريف الكثير بالكثير.

• الوحدة تساوق الوجود. وأشكل عليه بما حاصله: إنّ الكثير من حيث هو كثيرٌ موجود، ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير، واحد. فبعض الموجود ليس بواحد. وهذه النتيجة تناقض قولهم: (كلّ موجودٍ فهو واحد).

وأجيب بأنّ الوحدة تطلق على معنيين: الوحدة المطلقة: وهي التي يتّصف بها الشيء في نفسه. والوحدة النسبيّة: وهي التي يتّصف بها الشيء إذا لوحظ بالقياس إلى شيء آخر يكون كثيراً بالنسبة إلى ذلك الشيء. والمحمول في قولنا: (كلّ موجودٍ واحد) هو الواحد بالمعنى الأوّل، أمّا المحمول في قولنا: (بعض الموجود ليس بواحد) فهو الواحد بالمعنى الثاني؛ فاختلفت القضيتان في المحمول، فلا تناقض بينهما.

• أشكل شيخ الإشراق بأنَّ الوحدة ليس لها حقيقةٌ خارجيّة، بل هي معنىٌ انتزاعيٌّ عقليٌّ؛ لأنَّه لو كانت موجودةً في الخارج، فهي متّصفّةٌ بالوجود، وننقل الكلام إلى الوحدة التي هي الصفة، فتكون هذه الوحدة التي هي صفةٌ أيضاً واحدة، وهكذا فيتسلسل.

وأجيب بأنَّ الوحدة ليست وصفاً زائداً على واقعِيّة الواحد، بل هي عينه، فالوحدة عين ذات الوحدة وهي عين وجودها؛ لمساوقة الوجود للوحدة، كما أنّ وجود كلّ شيءٍ عين ذاته.

الفصل الثاني

في أقسام الواحد

- (١) الواحد إمّا حقيقيّ أو غير حقيقيّ
- (٢) الواحد الحقيقي إمّا وحدته حقّة أو غير حقّة
- (٣) الواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقّة إمّا بالخصوص أو بالعموم
- (٤) تقسيمات الواحد بالخصوص

الفصل الثاني

في أقسام الواحد

الواحد إمّا حقيقيّ وإمّا غير حقيقيّ. والحقيقيّ: ما اتّصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض، كالإنسان الواحد. وغير الحقيقيّ بخلافه، كالإنسان والفريس المتحدّين في الحيوان، وينتهي لا محالة إلى واحدٍ حقيقيّ.

والواحد الحقيقيّ إمّا ذاتٌ هي عينُ الوحدة، وإمّا ذاتٌ متّصفة بالوحدة. والأوّل: هو صرفُ الشيء الذي لا يتثنّى ولا يتكرّر، وتسمّى وحدته وحدةً حقّة، والواحد والوحدة هناك شيءٌ واحد. والثاني: كالإنسان الواحد.

والواحد بالوحدة غير الحقّة. إمّا واحدٌ بالخصوص، وإمّا واحدٌ بالعموم. والأوّل: هو الواحد بالعدد الذي يفعل بتكرّره العدد. والثاني: كالنوع الواحد والجنس الواحد.

والواحد بالخصوص. إمّا أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً - كما لا ينقسم من حيث صفة وحدته - أو ينقسم. والأوّل إمّا نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام وإمّا غيره. إمّا وضعيّ كالنقطة الواحدة، وإمّا غير وضعيّ كالمفارق؛ وهو إمّا متعلّق بالمادّة بوجه، كالنفس المتعلّقة بالمادّة في فعلها، وإمّا غير متعلّق بها أصلاً كالعقل. والثاني - وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته

المعروضة للوحدة - إمّا أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد، وإمّا أن يقبله بالعرض، كالجسم الطبيعيّ الواحد من جهة مقداره.

والواحد بالعموم إمّا واحد بالعموم المفهوميّ، وإمّا واحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة. والأوّل إمّا واحد نوعيّ كالإنسان، وإمّا واحد جنسيّ كالحيوان، وإمّا واحد عرضيّ كالماشي والضاحك. والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجوديّة كالوجود المنبسط.

والواحد غير الحقيقيّ - وهو ما اتّصف بالوحدة بعرض غيره، لاتّحاده به نوعاً من الاتّحاد - كزيد وعمر المتّحدين في الإنسان، والإنسان والفريس المتّحدين في الحيوان.

ويختلف أسماء الواحد غير الحقيقيّ باختلاف جهة الوحدة، فالاتّحاد في معنى النوع يسمّى تماثلاً، وفي معنى الجنس تجانساً، وفي الكيف تشابهاً، وفي الكمّ تساوياً، وفي الوضع توازياً وتطابقاً.

ووجود كلّ من الأقسام المذكورة ظاهر، وكذا كون الوحدة واقعةً على أقسامها وقوع المشكك على مصاديقه بالاختلاف. كذا قرّروا.

الشرح

عُقد هذا الفصل لبيان أقسام الواحد، لأنّ الواحد يطلق على الموجودات على أنحاء متعدّدة، وليس على وتيرة واحدة، والتقسيمات للواحد هي^(١):

(١) الواحد إما حقيقي أو غير حقيقي

أ. الواحد الحقيقي: هو الذي يتّصف بالوحدة ذاتاً من دون واسطة في العروض كالإنسان الواحد.

ولكي يتّضح هذا المعنى ينبغي بيان أنواع الواسطة؛ فهي تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

١. الواسطة في العروض: هي وجود صفة تعرض على موصوفها، ولكنّ عروضها عليه يكون بتوسّط شيء آخر، بحيث لو لم يكن ذلك الشيء لما اتّصف هذا الموصوف بهذه الصفة. وهي ترجع إلى الإسناد والاتّصاف، كإسناد الحركة إلى الجالس في السفينة، فالجالس في السفينة لا يتحرّك حقيقةً، لكن يتّصف بالحركة بواسطة الحركة العارضة على السفينة. ومن خصائص الواسطة في العروض:

- أن يكون للموصوف عارضان، وبواسطة العارض الأوّل يصير العارض الثاني عارضاً للموصوف.
- أن اتّصاف هذا الموصوف بهذه الصفة ليس اتّصافاً حقيقياً، بل اتّصافٌ مجازي؛ لأنّ المتّصف حقيقةً هو العارض، ويُنسب إلى المعروض بالعرض والمجاز العقليّ.

(١) انظر: المخطّط الذي في آخر الفصل فهو يعينك على فهم هذه التقسيمات.

ويمكن التمثيل لذلك بالجدار المتّصف بالبياض، فالجدار في نفسه بحسب الواقع، لا هو أبيض ولا أسود، والأبيض منسوب حقيقةً وبالذات للبياض، لكن ينسب الأبيض إلى الجدار بالعرض، فنسبة البياض إلى الجدار ليست نسبة حقيقة، ولكن حيث إنّ هذا البياض عارض على الجدار فينسب الأبيض إلى الجدار بالعرض والمجاز العقلي، وهذا هو معنى المجاز في الإسناد، أي: نسبة الشيء إلى غير ما هو له؛ من قبيل قولنا: (الإنسان موجود) فإنّ الإنسان ليس بموجود حقيقةً، بناءً على أصالة الوجود بالمعنى المشهور، بل الموجود هو (وجود الإنسان موجود) فالإنسان ينسب إلى الوجود بالعرض والمجاز العقلي، وإلاّ فإنّ المتحقّق في الخارج هو وجود الإنسان، وهو الذي يتّصف بأنّه موجود، ولكن حيث إنّّه يوجد نحو من الاتحاد بين الوجود والإنسان، نُسب حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

٢. الواسطة في الثبوت: وهي التي يكون فيها الشيء واسطةً في ثبوت الوصف، أي: علّة لثبوت وصفٍ لشيءٍ آخر في نفس الأمر، أي: إنّ الصفة تُنسب إلى الموصوف حقيقةً وليس مجازاً، ولكن لولا ذلك الشيء العارض - أي: الوسط - لما اتّصف هذا الموصوف بهذه الصفة حقيقةً؛ وذلك كاتّصاف الممكن بالوجود، فإنّ الممكن يتّصف بالوجود حقيقةً لا مجازاً، ولكن بواسطة علّته وليس بذاته. وهذا ما يسمّى بالواسطة في الثبوت. وهذا الاتّصاف يكون حقيقةً لا مجازاً، خلافاً للواسطة في العروض.

٣. الواسطة في الإثبات: وهي التي يكون الحدّ الأوسط فيها سبباً لحصول العلم، من قبيل التغيّر الذي يكون سبباً لحصول العلم بأنّ العالم حادث، فلولاً التغيّر لما حصل العلم بأنّ العالم حادث.

وعليه فإنّ الواحد الحقيقي هو الذي يتّصف بالوحدة من غير واسطةٍ في العروض، أي: يتّصف بالوحدة حقيقةً، فيكون إسناد الوحدة إليه إسناداً إلى

ما هو له، كالإنسان الواحد، أي: الشخص الواحد أو طبيعة الإنسان بما هي أو مفهوم الإنسان، فجميع ذلك يتّصف بالوحدة الحقّة.

ب. الواحد غير الحقيقي: هو الذي يتّصف بالوحدة مع الواسطة في العروض، كالمجاز العقليّ الذي هو إسناد الشيء إلى غير ما هو له، كالإنسان والفرس المتّحدين في الحيوانيّة، فالوحدة بينهما وقعت بواسطة الحيوانيّة لا بنفسهما، فيكون واحداً مجازاً، لأنّ إسناد الوحدة إليه من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له.

وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة، وجهة الوحدة على أنحاء:

١. الاتحاد في النوع ويسمّى تماثلاً أو مماثلة. ولا يخفى أنّ هذا التماثل في المقام هو التماثل الفلسفيّ كزيد وعمرو المتماثلين في الإنسانيّة، بخلاف التماثل المنطقيّ الذي يستحيل فيه اجتماع المثليين.

٢. الاتحاد في الجنس ويسمّى تجانساً، من قبيل الإنسان والبقر والغنم، لأنّهم واحدٌ في الجنس.

٣. الاتحاد في الكيف يسمّى تشابهاً، كما لو كان في الكيف المحسوس، فنقول: هذا الجدار أبيض وتلك الورقة بيضاء، وكذا من قبيل التشابه بين الثلج والعاج والقطن، المتّحدة في الكيف وهو البياض.

٤. الاتحاد في الكمّ يسمّى تساوياً، من قبيل: هذا الخطّ مساوٍ لذلك الخطّ.

٥. الاتحاد في الوضع يسمّى توازياً وتطابقاً، من قبيل: توازي خطّي القطار، فإنّهما متوازيان، ولهما وحدةٌ في الوضع.

٦. الاتحاد في الأين يسمّى محاذاة.

٧. الاتحاد في الإضافة يسمّى مناسبة.

والواحد غير الحقيقي لا بدّ أن ينتهي إلى واحدٍ حقيقيّ؛ لأنّ الإسناد إلى غير

ما هو له لا يتحقق إلا إذا كان هناك إسنادٌ إلى ما هو له، وكان بين الموضوعين اتِّحادٌ أو ارتباطٌ يوجب سראية الحكم ممَّا بالذات إلى ما بالعرض. فما لم يكن ماء المطر جارياً في الميزاب، لم يمكن إسناد الجريان إلى الميزاب الذي له نوع ارتباطٌ به، ومن هنا قالوا: إنَّ كلَّ ما بالعرض لابدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات. وفيما نحن فيه أيضاً، لولا وحدة الحيوان مثلاً، لما أمكن إسناد الوحدة إلى الإنسان والفرس.

(٢) الواحد الحقيقي إمَّا وحدته حقّة أو غير حقّة

الواحد الحقيقي بالوحدة الحقّة: ما تكون ذاته عين الوحدة، وهو وحدة الصرف من كلّ شيء^(١). والدليل عليه: أنَّ صرف الشيء لا يتشّى ولا يتكرّر، وما لا يتشّى ولا يتكرّر، لا كثرة فيه، فذاته عينٌ واحدة، وإذا كان فيه كثرة، فستكون زائدةً على ذاته. ولكي يتّضح هذا المطلب، ينبغي بيان أقسام الصرافة، إذ تطلق الصرافة على معنيين:

الصرافة في الوجود، كما تقدّم في الأحكام السليّة للوجود من أنَّ معنى الصرف هو أنَّ الوجود لا ثاني له؛ لأنَّ أصالة الوجود الواحد وبطلان كلّ ما يفرض غيراً له، ينفي عنه كلّ خليط، فالوجود صرفٌ في نفسه، وصرف الشيء لا يتشّى ولا يتكرّر. فإذا كان الوجود صرفاً فلا يقبل التثنية.

والصرافة في الماهيّة، كما تقدّم في البرهان الثاني لإثبات الوجود الذهنيّ وهو برهان الصرف، وقلنا: إنّه يمكن تصوّر الصرف من كلّ شيء، كالبياض والإنسان، وماهيّة الإنسان بما هي، لا تقبل التكرّر، وإنّما تقبل التكرّر إذا انضمَّ إليها ضمائم خارجيّة كالطول والعرض والحجم.

وإذا تبين ذلك نقول: إطلاق الصرف في الماهيّة غير تامّ، لأنَّ الصرافة

(١) ويقابله: الواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقّة.

تلازم الوحدة. وحيث إنّ الوحدة تساوق الوجود، فلا يمكن أن تكون الوحدة مساوقةً للماهيّة؛ لأنّ الماهيّة مركّبةٌ من جنسٍ وفصل، فلا تكون واحدة. وعليه، تكون الصرافة حقيقةً مختصّةً بالوجود، فإنّ الوحدة لمساوقتها للوجود تكون ملازمةً لصرافة الوجود.

وعلى هذا الأساس فإنّ قول المصنّف: «كوحدة الصرف من كلّ شيء» إنّ كان مراده من الشيء هو الوجود، فالمثال تامّ، وإن كان مراده من الشيء الأعمّ من الوجود والماهيّة وأنّ الصرافة كما تكون في الوجود كذلك تكون في الماهيّة، فالمثال غير تامّ؛ لأنّ الصرافة في الماهيّة غير ممكنة. والحاصل: إنّ الواحد إمّا حقيقيٌّ وإمّا غير حقيقيّ، والواحد الحقيقيّ إمّا واحدٌ بالوحدة الحقّة، وإمّا واحدٌ بالوحدة غير الحقّة.

وينحصر مصداق الواحد الحقيقيّ بالوحدة الحقّة في الواجب سبحانه؛ لأنّه تعالى ليس له حيثيّةٌ إلّا الوجود، والوحدة تساوق الوجود، وحيث إنّ الواجب تعالى وجودٌ صرف، فالوحدة عين ذاته، لا أنّها صفةٌ زائدةٌ على ذاته، ويستحيل أن يُفرض لها ثانٍ.

(٣) الواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقّة إمّا بالخصوص أو بالعموم

وهو بدوره يقسّم إلى قسمين:

الواحد بالخصوص^(١): هو الذي ينطبق على مصداقٍ واحدٍ فقط هو الواحد

(١) ولا يخفى أنّ الحكيم السبزواري قسّم الواحد الحقيقي مطلقاً إلى الواحد بالخصوص والواحد بالعموم. فقال: «وهي، أي: الوحدة الحقيقية، إنّما للخصوص وهي الوحدة العددية. والعموم بحسب الوجود، كحقيقة الوجود، لا بشرط الوجود المنبسط؛ والمفهوم كالوحدة النوعية والجنسيّة والعرضيّة». شرح المنظومة (قسم الحكمة): ص ١١٠. وقال المحقّق الآملي في درر الفوائد: ج ١ ص ٣٦٦: «صرّح بمرجع ضمير (هي) بأنّه

بالعدد، ويحصل من تكرّره العدد مثل زيد واحد، وبعبارة أخرى، وحدته بلحاظ الوجود الخارجي، لا الوجود المفهومي والذهنيّ.

والواحد بالعموم: هو الواحد الذي ينطبق على كثيرين، وهو على قسمين: الأول: الواحد بالعموم المفهومي، من قبيل الجنس الواحد كالحَيوان أو النوع الواحد كالإنسان أو واحدٍ عرضيّ كالماشي والضاحك، فإنّ مفهوم الجنس والنوع والعرضيّ له قابليّة الصدق على أفرادٍ كثيرة، وهذا هو المفهوم المبكوث عنه في المنطق.

الثاني: الواحد بالعموم السعي، أي: المرتبط بالوجود الخارجي، من قبيل الوجود المنبسط، فهو على الرغم من كونه واحداً، لكنّه يشمل جميع مراتب الوجود الإمكانية.

والوجود المنبسط اصطلاحٌ عرفانيّ يُستعمل في المنظومات الفلسفيّة التي لها ذوقٌ عرفانيّ، فيبحث في قاعدة الواحد وصدور الكثرة من الواحد البسيط، حيث يذهب فلاسفة المشاء إلى أنّ الصادر الأوّل من واجب الوجود هو العقل الأوّل، على خلاف فلاسفة الإشراق الذين يرون أنّ الصادر الأوّل هو الوجود المنبسط، وقد رجّح الحكيم السبزواري النظرية الثانية، وقال بأنّ الوجود

الوحدة الحقيقية مطلقاً بكلا قسميهما من الحقّة وغير الحقّة، لئلا يتوهم كون هذا التقسيم لخصوص غير الحقّة منها».

فالوجود المنبسط عند الحكيم السبزواري من مصاديق الوحدة الحقيقية الحقّة، بمعنى أنّه نفس الوحدة، لا ذاتٌ له الوحدة، كما صرّح بذلك المحقّق الآملي في درر الفوائد: ج ١ ص ٣٣٤، حيث قال: «الحاصل: أنّ الحقّ تعالى والوجود المنبسط مشتركان في كون وحدتهما وحدةً حقّةً حقيقيّةً، إلّا أنّ وحدة الحقّ تعالى حقّةً حقيقيّةً أصيلة، ووحدة الوجود المنبسط وحدةً حقّةً حقيقيّةً ظليّة». وأمّا عند المصنّف فهو من مصاديق الوحدة الحقيقية غير الحقّة، كما سيأتي.

المنبسط أمرٌ واحد، ليس فيه تكثرٌ سوى تكثرَ الموضوعات، وهو مفاد الآية الكريمة: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ (القمر: ٥٠) وهو الكلمة الإلهية التي تشمل على جميع الكلمات، وصدورها في الواقع بمنزلة صدور جميع الموجودات^(١).

(٤) تقسيمات الواحد بالخصوص

ينقسم الواحد بالخصوص إلى قسمين:

الواحد الذي لا يقبل التقسيم بطبيعته؛ والواحد الذي يقبل التقسيم بطبيعته؛ لأنَّ الوحدة عرض يحتاج إلى معروض، والعرض غير المعروض، وحيثية العرض هي حيثية عدم الانقسام، أما المعروض فقد تكون حيثيته حيثية عدم الانقسام، وقد تكون حيثيته حيثية الانقسام.

ثم إنَّ الواحد الذي لا يقبل القسمة بطبيعته ينقسم إلى قسمين:
الأول: أن يكون الواحد نفس مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام وغير ذلك، فإنَّ نفس الوحدة تتَّصف بأنَّها غير قابل للانقسام، والمراد بالوحدة هو الأمر القائم بغيره وهو الوصف، قال في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء: «إنَّ ما لا ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة، إمَّا أن يكون شيئاً له مع ذلك طبيعةً أخرى - إمَّا ذات وضع، كالنقطة، أو غير ذات وضع، كالعقل والنفس - وإمَّا أن لا تكون له طبيعةً أخرى، كنفس الوحدة التي هي مبدأ للعدد»^(٢).

الثاني: أن يكون غير مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، فهو إمَّا وضعيُّ يقبل الإشارة الحسية كالنقطة الواحدة التي هي منتهى الخطِّ، فالنقطة لا تقبل الانقسام لأنَّها أمرٌ عديميٌّ لا امتداد لها، وإمَّا غير وضعيٍّ، فهو لا يقبل الإشارة

(١) شرح المنظومة: الفصل السابع في الأحكام المشتركة للعلة والمعلول.

(٢) إلهيات الشفاء: ص ١٠٠، المقالة الثالثة، الفصل الثاني.

الحسّية، من قبيل المجرّدات فإنّها تقبل الاتّصاف بالوحدة وعدم الانقسام، لأنّ المجرّد لا امتداد له لكي يقبل القسمة. والمجرّد على قسمين: مجرّد متعلّق بالمادّة كالنفس - فهي مجرّدة ذاتاً ومادّيةً فعلاً - ومجرّد غير متعلّق بالمادّة، وهو العقل.

والواحد الذي يقبل التقسيم بطبيعته على قسمين أيضاً: القسم الأوّل: أن يقبل الانقسام بالذات كالمقدار الواحد، فإنّ حيثيّة المقدار حيثيّة الانقسام، كما تقدّم في الكمّ، ولكنّ انقسامه بالقوّة، لأنّ الانقسام بالفعل يفتني الكمّ والمقدار، فالكمّ المتّصل قابلاً للانقسام بقسميه، غير القارّ وهو الزمان، والقارّ كاللحم والسطح والخطّ، وهذه كلّها من حيث المقدار قابلة للانقسام.

القسم الثاني: يقبل الانقسام بعرض الواحد كالجسم الطبيعيّ الذي يقبل الانقسام بعرض الجسم التعليميّ، وإن كان الجسم الطبيعيّ بنفسه غير قابلٍ للانقسام، لأنّ الجسم الطبيعيّ هو الامتداد المبهم في الأبعاد الثلاثة، فإذا تعيّن ذلك الإبهام، عند ذلك يقبل القسمة الخارجيّة، فالجسم الطبيعيّ بما هو طبيعيّ، لا يقبل الانقسام، وإنّما الذي يقبل الانقسام بما هو مقدّر، هو الجسم التعليميّ الذي هو عرض من الأعراض.

أقسام الواحد موجودة في الخارج

ذكر المصنّف أنّ وجود أقسام الواحد في الخارج ظاهر؛ وذلك لصدق كلّ منها على عينٍ خارجيّة، وقد تقدّم في المرحلة السابقة: أن لا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عينٍ خارجيّة. لكن ذكرنا في محله: أن هذا ينسجم مع أصالة الماهيّة، الذي يفيد بأنّ المتحقّق في الخارج هو الماهيّة لا الوجود، أمّا على أصالة الوجود فالماهيّة لا وجود لها في الخارج، وإنّما المتحقّق هو الوجود، فتكون كلّ المقولات الماهويّة مقولاتٍ ثانويّة.

مفهوم الوحدة يصدق على مصاديقه بالتشكيك

المراد من التشكيك هنا هو التشكيك المنطقي، كما يظهر من قوله قدس سره: «واقعة على أقسامها وقوع المشكك على مصاديقه»؛ فإن الوقوع على المصاديق شأن المفهوم الكلي. ويدل عليه أيضاً الاعتراف به من المشائين - كالشيخ في الشفاء ومن تبعه - مع أنهم منكرون لتشكيك الوجود. وهذا التشكيك هو من قبيل التشكيك بالأولوية؛ فإن الواحد بالوحدة الحقيقية التي تصدق على الواجب تعالى أولى بالوحدة من الواحد بالوحدة غير الحقيقية. والواحد بالوحدة الحقّة أولى بها من الواحد بالوحدة غير الحقّة. والواحد بالخصوص أولى من الواحد بالعموم. وما لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً، أولى مما ينقسم... وهكذا.

قال الفخر الرازي: «الفصل السابع: في أنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك: أنا وإن بينا أنه مقول على ما تحته قول العوارض على المعروضات، إلا أنّ العوارض قد تكون مقولة على ما تحتها بالتواطؤ وقد تكون بالتشكيك، فلنبين أنّ ذلك مقول بالتشكيك؛ وذلك لأنّ الواحد بالعدد أولى بالواحدية من الواحد بالنوع، والواحد بالنوع أولى بالواحدية من الواحد بالجنس، وهو أولى من الواحد بالعرض، والوحدة من أقسام الواحد بالذات أولى بالواحدية من العقل والنفس والنقطة، وهي أولى بالواحدية من الذي ينقسم إلى أجزاء متشابهة، وهو أولى من الذي ينقسم إلى أجزاء غير متشابهة، والواحد بالاتصال الحقيقي أولى بالواحدية من الواحد بالاتصال الإضافي، فظهر أنّه مقول على ما تحته بالتشكيك، وهو أحد ما يدلّ على أنّه ليس بجنس»^(١).

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيّات: ج ١ ص ٨٨؛ انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٨٥-٨٦؛ شوارق الإلهام: ص ١٨٨.

ولا يخفى: أنَّ الوحدة مشكَّكةٌ بالتشكيك الفلسفيّ أيضاً، وذلك لمكان مساوقتها للوجود، فيرجع ما به الامتياز إلى ما به الاتفاق، وما به الاتفاق إلى ما به الامتياز.

تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «الواحد إمّا حقيقيّ وإمّا غير حقيقيّ»، الواحد غير الحقيقيّ ليس واحداً حقيقة، فلا يكون تقسيم الواحد إلى الحقيقيّ وغير الحقيقيّ تقسيماً حقيقياً، فلا يفيد إلّا بيان المصطلحات.
- قوله قدّس سرّه: «كالإنسان الواحد»، المراد بالإنسان الواحد قد يكون الشخص الواحد من أفراد الإنسان أو طبيعة الإنسان بما هي، أو مفهوم الإنسان؛ فإنّ الكلّ سواءٌ في كونها متّصفةً بالوحدة حقيقة.
- قوله قدّس سرّه: «والواحد الحقيقيّ إمّا ذاتٌ هي عين الوحدة»، المراد بذات عين الوحدة هي الوحدة التي يستحيل أن تتكثّر مع بقاء ذاتها، فلا يمكن تصوّر زوال وحدتها إلّا بعد زوال ذاتها، فزوال الوحدة لا يمكن فرضه، ومن هنا نجد المصنّف في الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة، وصفَ الوحدة الحقيقيّة بالوحدة التي يستحيل معها فرض التكتّر؛ وإلّا فلو كان مجرد كون الذات عين الوحدة كافياً في كون الوحدة وحدةً حقّةً لكانت وحدة الوحدة أيضاً وحدةً حقّةً؛ لما تقدّم في آخر الفصل السابق من أنّ وحدة الوحدة عين ذاتها، مع أنّهم عدّوا وحدة الوحدة من أقسام الوحدة غير الحقّة، كما سيأتي بعد هذا. وليس ذلك إلّا لأنّ وحدة الوحدة لا تمنع أن تتكثّر، بأن تكون هناك وحدةً أخرى هي أيضاً عين الوحدة، وهكذا، فيمكن تعدّدها، وبتعدّدها يحصل العدد. وهذا بخلاف الوحدة الحقّة؛ ولذا سمّوا الواحد بتلك الوحدة واحداً لا بالعدد. قال الشيخ

مصباح اليزدي: «إذا كانت الوحدة منتزعةً من نفس الوجود، كان كلّ وجودٍ عين الواحد مصداقاً. فالأولى تعريف الوحدة الحقّة بما يمتنع فرضُ ثانٍ لها، وتنحصر في الواجب تعالى»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «تسمّى وحدته وحدةً حقّة»، وتسمّى كذلك بوحدة الصرافة، كما تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

• قوله قدّس سرّه: «الذي يفعل بتكرّره العدد»، المراد من التكرّر هنا - وكذا في قولهم صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر -: هو تكرّر الشيء بمثله، لا تكرّره بعينه الذي مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الأولى استحالتها. وقوله: الذي يفعل بتكرّره العدد، هو تعريفٌ للواحد بالعدد، وفيه إشارة إلى وجه تسميته بذلك أيضاً.

• قوله قدّس سرّه: «إمّا وضعي كالنقطة الواحدة»، قال الشيخ مصباح اليزدي: «يعني بالوضعيّ ما يقبل الإشارة الحسيّة، لكنّ النقطة لا وجود حقيقيّاً لها وإنّما هي طرف الخطّ، والطرف أمرٌ عديميّ.

والأولى في بيان أقسام الوحدة أن يقال: الوحدة إمّا أن تكون صفةً للوجود أو لغيره. أمّا الوحدة التي هي صفةٌ للوجود فإمّا أن تكون صفةً لوجودٍ يمتنع فرضُ ثانٍ له كالواجب تعالى وتسمّى وحدةً حقّة، وإمّا أن تكون صفةً لما يمكن فرضُ ثانٍ له وتسمّى وحدةً عدديّة. والواحد بالعدد إمّا أن يمتنع انقسامه بحيث لا يمكن تبدّله إلى الكثير كالمجرّدات، وإمّا أن لا يمتنع بل يمكن تبدّله إلى الكثير كما في المادّيات، وتسمّى وحدةً اتّصالية.

وأما الوحدة في غير الوجود فإمّا أن تكون صفةً لمفهوم ذهنيّ غير ماهويّ كوحدة مفهوم الوجود ومفهوم الماهيّة، وإمّا أن تكون صفةً لماهيّة يعتبر لها

(١) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٠٥، رقم (٢١٠).

وجود في الخارج، فإن كانت الماهية تامّة سُميت وحدةً نوعيّةً وإلاّ سُميت وحدةً جنسيّةً. وأمّا الوحدة الفصليّة فهي ملازمةٌ للوحدة النوعيّة ولذلك لا يعتبرونها قسمًا برأسها.

ثمّ إنهم ذكروا أقساماً أخرى للوحدة كالوحدة الصناعيّة وغيرها من الوحدات الاعتباريّة ولا يصحّ عدّ البحث عنها بحثاً فلسفيّاً^(١).

• قوله قدّس سرّه: «إمّا أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعيّ الواحد»، بالعرض أي: بالتبع. فإنّ الجسم ينقسم حقيقةً بتبع ما له من المقدار. وأمّا ما بالعرض فهو الذي له واسطةٌ في العروض تتّصف هي بالحكم حقيقةً، وأمّا ذو الواسطة فلا يتّصف به إلاّ مجازاً، فليس انقسام الجسم بانقسام مقداره انقساماً بالعرض.

• قوله قدّس سرّه: «كالجسم الطبيعيّ الواحد من جهة مقداره»، قوله: (من جهة مقداره) متعلّق بقوله: (يقبل الانقسام) حُذف لدلالة ما قبله عليه.

• قوله قدّس سرّه: «كالوجود المنبسط»، ويسمّى الفيض المقدّس، والنفس الرحمانيّ، واللابشرط القسميّ، والموجود المطلق، المقيد بالعموم. والإطلاق الانبساطيّ، مصطلح عرفانيّ، يراد به التجلّي الأفعاليّ الذي هو ظهور الذات المتعالية في المظاهر التي هي الماهيّات الإمكانية الموجودة بوجوداتها الخاصّة كلّ بحسبه. وبعبارةٍ أخرى: هو الوجود المنبسط على جميع الماهيّات من الجواهر والأعراض.

• قوله قدّس سرّه: «فالائتّحاد في معنى النوع يسمّى تماثلاً»، سيأتي في الفصل السابع من المرحلة الثانية عشرة: أنّ الائتّحاد في الأين يسمّى محاذاة، وأنّ الائتّحاد في الإضافة يسمّى مناسبة.

(١) تعلية الشيخ مصباح البيزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٠٥، رقم (٢١٣).

ثم إن التماثل يسمّى أيضاً وحدةً بالنوع. كما أنّ التجانس يسمّى أيضاً وحدةً بالجنس.

ومنه يتّضح: أنّ الواحد بالنوع غير الواحد النوعي، كما أنّ الواحد بالجنس غير الواحد الجنسي؛ لأنّ الواحد النوعي والجنسيّ كما مرّ من أقسام الواحد الحقيقي، بينما الواحد بالنوع أو بالجنس من أقسام الواحد غير الحقيقي.

• قوله قدّس سرّه: «كذا قرّروا»، الظاهر من نسبته إلى القوم أنّه إشارةً إلى عدم ارتضاء المصنّف لانقسام الوحدة إلى حقيقيّة وغيرها؛ لأنّه بعد ما ثبت في الفصل السابق أنّ الوجود مساوٍ للوحدة، وأنّ الكثير أيضاً في حدّ نفسه واحد، لا يبقى مجالٌ للوحدة غير الحقيقيّة أصلاً؛ فإنّ الإنسان والفرس مثلاً، مع أنّهما كثير، فهما واحدٌ حقيقة.

خلاصة الفصل الثاني

عقد هذا الفصل لبيان أقسام الواحد، وهذه التقسيمات هي:

• الواحد إمّا حقيقيّ أو غير حقيقيّ.

الواحد الحقيقيّ: الذي يتّصف بالوحدة ذاتاً من دون واسطةٍ في العروض كالإنسان الواحد.

الواحد غير الحقيقيّ: الذي يتّصف بالوحدة مع الواسطة في العروض.

• الواحد الحقيقيّ ينقسم إلى قسمين:

الواحد الحقيقيّ بالوحدة الحقّة: ما تكون ذاته عين الوحدة، وهو وحدة الصرف من كلّ شيء، وينحصر مصداق الواحد الحقيقيّ بالوحدة الحقّة في الواجب سبحانه. ويقابله الواحد الحقيقيّ بالوحدة غير الحقّة.

• ينقسم الواحد بالوحدة غير الحقّة إلى قسمين:

الواحد بالخصوص: الذي ينطبق على مصداقٍ واحدٍ فقط هو الواحد

بالعدد، ويحصل من تكرّره العدد.

الواحد بالعموم: الواحد الذي ينطبق على كثيرين، وهو على قسمين:
الواحد بالعموم المفهومي، من قبيل الجنس الواحد أو النوع الواحد أو
واحدٍ عرضيٍّ كالماشي.
والواحد بالعموم السعي، أي: المرتبط بالوجود الخارجي، من قبيل
الوجود المنبسط.

وينقسم الواحد بالخصوص إلى قسمين: الواحد الذي لا يقبل التقسيم
بطبيعته. والواحد الذي يقبل التقسيم بطبيعته.

• ينقسم الواحد الذي لا يقبل التقسيم بطبيعته إلى قسمين:

الأوّل: أن يكون الواحد نفس مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام.
الثاني: أن يكون غير مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وهو إمّا وضعيٌّ يقبل
الإشارة الحسّية كالنقطة الواحدة التي هي منتهى الخطّ. وإمّا غير وضعيٍّ فهو لا
يقبل الإشارة الحسّية من قبيل المجرّدات. والمجرّد على قسمين: مجرّد متعلّق بالمادّة
كالنفس - فهي مجرّدة ذاتاً ومادّية فعلاً - وغير متعلّق بالمادّة، وهو العقل.

• الواحد الذي يقبل التقسيم بطبيعته على قسمين:

الأوّل: أن يقبل الانقسام بالذات كالمقدار الواحد.

الثاني: أن يقبل الانقسام بعرض الواحد كالجسم الطبيعيّ الذي يقبل
الانقسام بعرض الجسم التعليمي.

• أقسام الواحد موجودة في الخارج لصدق كلّ منها على عينٍ خارجيّة.

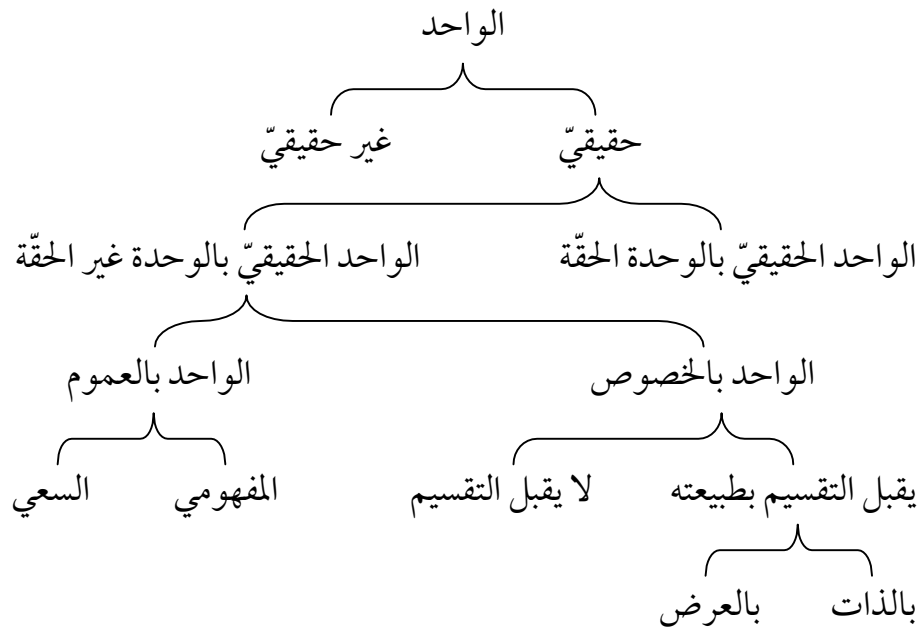
• مفهوم الوحدة يصدق على مصاديقه بالتشكيك، والمراد به التشكيك

المنطقيّ وهو من قبيل التشكيك بالأولويّة.

والوحدة مشكّكة بالتشكيك الفلسفيّ أيضاً، وذلك لمكان مساوقتها

للوجود.

وإليك المخطط التالي لبيان أقسام الواحد بالتفصيل:



الفصل الثالث

في الهويّة وهو الحمل

(١) الهويّة من العوارض الذاتيّة للوحدة

(٢) الحمل المتعارف

الفصل الثالث

في الهوهويّة وهو الحمل

من عوارض الوحدة الهوهويّة، كما أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة. والمراد بالهوهويّة: الاتّحاد من جهةٍ ما مع الاختلاف من جهةٍ ما؛ ولازِمُ ذلك صحّة الحمل بين كلّ مختلفين بينهما اتّحادٌ ما، وإن اختلفَ الحملُ بحسب التعارف ببعض أقسام الاتّحاد.

واعترض عليه: بأنّ لازِمَ عموم صحّة الحمل في كلّ اتّحادٍ ما من مختلفين، هو صحّة الحمل في الواحد المتّصل المقداريّ، الذي له أجزاء كثيرة بالقوّة، موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ بالفعل، بأن يُحمل بعضُ أجزائه على بعض، وبعضُ أجزائه على الكلّ وبالعكس، فيقال: «هذا النصفُ من الذراع هو النصفُ الآخر» و«هذا النصفُ هو الكلّ» أو «كلُّه هو نصفه» وبطلانه ضروريّ.

والجوابُ كما أفاده صدر المتألّهين قدّس سرّه: أنّ المتّصل الواحدانيّ ما لم ينقسم بواحدٍ من أنحاء القسمة، خارجاً أو ذهنياً، لم يتحقّق فيه كثرةٌ أصلاً؛ فلم يتحقّق شرط الحمل، الذي هو وحدةٌ ما مع كثرةٍ ما؛ فلم يتحقّق حمل. وإذا انقسم بأحدِ أنحاء القسمة، بطلت هويّته الواحدة، وانعدم الاتّصال الذي هو جهةٌ وحدته؛ فلم يتحقّق شرط الحمل، الذي هو كثرةٌ ما مع وحدةٍ ما، فلم يتحقّق حمل. فقد تبين: أنّ بين كلّ مختلفين من وجهٍ متّحدين من وجهٍ، حملاً؛

إذا جامع الاتحاد الاختلاف، لكن التعارف العائى - كما أشرنا إليه -
خصّ الحمل على موردين من الاتحاد مع الاختلاف:

أحدهما: أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً مع اختلافهما بنوع
من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: الإنسان
حيوان ناطق، فإن الحد عين المحدود مفهوماً، وإنما يختلفان
بالإجمال والتفصيل؛ والاختلاف بالإبهام وغيره في قولنا: الإنسان
حيوان، فإن الجنس هو النوع مبهماً، والاختلاف بالتحصيل وغيره
في قولنا: الإنسان ناطق، فإن الفصل هو النوع محصلاً، كما مرّ في
مباحث الماهية؛ وكالاختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه،
فيغايّر نفسه نفسه، ثم يُحمّل على نفسه لدفع توهم المغايرة، فيقال
مثلاً: الإنسان إنسان. ولما كان هذا الحمل ربّما يعتبر في الوجود
العيّنى، كان الأصوب أن يعرف باتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً.
ويسمى هذا الحمل حملاً أولياً ذاتياً.

وثانيهما: أن يختلفا مفهوماً ويتحدوا وجوداً، كما في قولنا: زيد
إنسان، وقولنا: القطن أبيض، وقولنا: الضاحك متعجب. ويسمى هذا
الحمل حملاً شائعاً صناعياً.

وهاهنا نكتة يجب التنبيه عليها، وهي أنه قد تقدّم في المباحث
السابقة: أنّ الوجود ينقسم إلى ما في نفسه وما في غيره، وينقسم
أيضاً إلى ما لنفسه وما لغيره، وهو الوجود النعتي، وتقدّم أيضاً امتناع
أن توجد ماهيتان بوجود واحدٍ نفسيّ، بأن يطرد وجود واحدٍ العدم
عن نفس ماهيتين متباينتين، وهو وحدة الكثير المستحيله عقلاً.

ومن هنا يتبين: أنَّ الحمل - الذي هو اتحاد المختلفين بوجه - لا يتحقق في وجود المختلفين النفسي؛ وإنما يتحقق في الوجود النعتي، بأن يكون أحد المختلفين ناعثاً بوجوده للآخر، والآخر منعوتاً به. وبعبارة أخرى: أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسي، والآخر هو الوصف بوجوده النفسي، واتحادهما في الوجود النعتي الذي يعطيه الوصف للذات. وهذا معنى قول المنطقيين: إن القضية تنحل إلى عقدين: عقد الوضع، ولا يعتبر فيه إلا الذات، وما فيه من الوصف عنوان مشير إلى الذات فحسب، وعقد الحمل، والمعتبر فيه الوصف فقط.

وها هنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحكيم، مسمى بحمل الحقيقة والرقية، مبني على اتحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود، واختلافهما بالكمال والنقص، يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو أعلى وأشرف، واشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمال ما دونها من المراتب.

الشرح

(١) الهوهوية من العوارض الذاتية للوحدة

لكي يتّضح المطلوب لابدّ أن نعرف المراد من الهوهوية، ومن العوارض الذاتية.

أمّا الهوهوية: فهي مصدرٌ جعليّ من هو هو، والمراد بأحد الضميرين: الموضوع، وبالضمير الآخر: المحمول.

والهوهوية تحصل بين أمرين، ولا تحصل بين شيءٍ واحد، حيث يقال هو وهو، كما نقول: (هذا ذاك) أي: هذا عين ذاك، وهذا هو الحمل، ومن الواضح: أنّ الحمل لا يحصل إلّا بين شيئين بينهما اتّحادٌ من جهةٍ واختلافٌ من جهةٍ أخرى. قال شيخ الإشراق: «ومن لواحق الواحد الهوهو، وهو أن يكون ذاتٌ واحدةٌ لها اعتباران، يشار إليها أنّ صاحب هذا الاعتبار بعينه هو ذلك، كقولهم: هذا القائم هو الطويل»^(١).

وقال في موضعٍ آخر: «ومن لواحق الوحدة: الهوهو، ومن لواحق الكثرة: الغيرية»^(٢).

وقال المحقّق الآملي: «الهوهوية: اسمٌ مركّبٌ من هو هو، جعل اسماً للاتّحاد، فعرف باللام، فقيل: الهوهوية. وتطلق على مطلق الاتّحاد تارة، وعلى خصوص الاتّحاد في الوجود أخرى. والحمل أيضاً مثل الهوهوية يطلق تارةً على اتّحادٍ ما، وتارةً أخرى على الاتّحاد في الوجود. فالهوهوية هي الحمل، على تقدير كونها معاً

(١) راجع التلويحات: ص ٢٧.

(٢) راجع المطارحات: ص ٣١١؛ وراجع الفصل الأوّل من المقالة السابعة من إحيات الشفاء.

مطلق الاتحاد أو خصوص الاتحاد في الوجود، كما أن الهووية تكون أعم من الحمل إذا كانت بمعنى مطلق الاتحاد وكان الحمل بمعنى الاتحاد في الوجود، والحمل يصير أعم منها إذا كان هو أعم، والهووية بمعنى الاتحاد في الوجود^(١).

أمّا العوارض الذاتية: فهي ما يعرض الموضوع عرضاً ذاتياً، وفي المقام موضوع مسألتنا في هذا الفصل هو الوحدة والاتحاد، فإذا وجدت وحدةٌ وُجدت هوويةٌ، والمراد بالهووية هو الحمل، وبهذا يتضح: أن العارض الذاتي للوحدة هو الحمل، وليس صحة الحمل للفرق بينهما، كما سيأتي.

فموضوع المسألة هو الوحدة في قبال موضوع مسألة الغيرية وهو الكثرة التي يكون عارض الكثرة الذاتي هو الغيرية كما سيأتي.

إذن، في الحمل لابد من وجود اتحادٍ من جهة واختلافٍ من جهةٍ أخرى، وإلا لو كانت الوحدة من كل جهة، فلا معنى لأن نقول: هذا ذاك، لأنه لا توجد اثنيّة، فتكون سالبةً بانتفاء الموضوع. ومن هنا قالوا: يشترط في الحمل اتحادٌ ما. وسبب التنكير هو اختلاف الاتحاد، فقد يكون الاتحاد في الوجود وقد يكون في المفهوم كما سيأتي.

وكذلك من شرائط صحة الحمل: الغيرية، لأنه لو لم تكن غيريةً فمن الواضح يكون الحمل لغواً، لأن الحمل هو الحكم بالهووية والإخبار عنها، من قبيل الحمل بين الجسم والأبيض، في قولنا: الجسم أبيض؛ لاتحاد الجسم والبياض العارض على الجسم.

فالحمل هو الحكم والإخبار عن ذلك الأمر الواقعي النفس الأمري، ولذلك حينما نقول: لازم الحمل هو الغيرية، فمعناه أن لازم الحمل الواقعي صحة الحمل في عالم الإثبات والدلالة في مقام الكاشفية، فصحة الحمل لازم،

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٣٨-٣٣٩.

والأمر الواقعي هو الملزوم، واللازم يكشف عن الملزوم.
نعم، المتعارف بين الناس من علماء وغير علماء: أن هذا الاتحاد والاختلاف على قسمين؛ أحدهما: الحمل الأولي الذاتي، والثاني: الحمل الشائع الصناعي - كما سيأتي بيانهما - لكن بناءً على ما تقدّم: صحّة الحمل كلياً وجد اتحاد واختلاف أعمّ من أن يكون هذا الاتحاد والاختلاف بنحو الحمل الأولي أو بنحو الحمل الشائع الصناعي^(١).

قال الحكيم السبزواري قدّس سرّه في غرر الفرائد: «الهووية هي الحمل. إن قلت: الهووية اتحاد ما، فيشمل التجانس والتماثل وغيرهما من أقسام الواحد الغير الحقيقي، فلم خصصتها بالحمل؟ قلت: أولاً: التعارف قد خصّص الحمل بالاتحاد في الوجود؛ وإلا فهو مساوٍ للهووية»^(٢).

وقال قدّس سرّه في هامش ذلك: «فكما أن الضاحك والكاتب متخالفان ماهيةً، متّحدان وجوداً، ولذلك يحمل أحدهما على الآخر بهو هو، كذلك زيد وعمرو مختلفان بالعوارض المشخصة، متّحدان في الإنسانية، لأنّ تمام ذاتهما المشتركة واحد؛ فيمكن أن يقال: زيد عمرو في مقام الإنسانية. وكذلك الإنسان والفرس مختلفان بالماهية النوعية، متّحدان في الحيوانية؛ فيمكن أن يقال: الإنسان فرس في مقام الحيوانية. وقس عليهما سائر أقسام الهووية»^(٣).

الاعتراض على صحّة الحمل

هذا الاعتراض ذكره صدر المتألّهين في الأسفار^(٤)، وهو اعتراض على أصل

(١) وسيأتي قسم ثالث من الحمل، هو حمل الحقيقة والريقة الذي تقدّم بيانه في بداية الحكمة.

(٢) غرر الفرائد: ص ١١٢.

(٣) المصدر السابق، الهامش.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٩٥؛ وتعرض له في القبسات: ص ٢٠١.

القاعدة التي تقول: يصح الحمل كلما وجد اتحاداً ما واختلاف ما، وحاصل هذا الاعتراض بأن هذه القاعدة منقوضة في هذا المورد، وهو ما لو كان لدينا خطأ، ومن الواضح أن الخطأ له أجزاء، فله ربع ونصف... وهذه الأجزاء متغايرة، لأن النصف الذي على اليمين غير النصف الذي على اليسار، والجزء الذي في المقدم غير الذي في المؤخر، وهنالك أجزاء بالفعل وأخرى بالقوة، وهكذا فتوجد مغايرة بين الأجزاء، ويوجد بين هذه الأجزاء اتحاداً أيضاً لأنها موجودة بوجود واحد، ولازم القاعدة المتقدمة هو صحة حمل أجزاء هذا الخطأ بعضها على بعض، وحمل البعض على الكل، والحال أنه لا يصح ذلك قطعاً، فلا يصح أن نقول: هذا النصف من الذراع هو ذاك النصف الآخر، وهذا الربع هو ذلك الربع، لأن هذا النصف مغايرٌ لذلك النصف بالضرورة، وكذلك لا يصح أن نقول: هذا النصف هو الكل، أو كله هو نصفه، وبناءً على هذا النقض يتضح بطلان القاعدة التي تفيد بصحة الحمل كلما وجد اتحاداً ما واختلاف ما.

أجاب صدر المتألهين^(١) على هذا الاعتراض: بأن النقض المذكور غير وارد؛ وذلك لأنه خلط بين ما بين بالقوة وما بالفعل، والقاعدة التي تقول بصحة الحمل تشترط أن الاتحاد والمغايرة موجودة بالفعل، لا أن أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، وفي المقام وهو المتصل المقدار كالخط، إما أن يكون الاتحاد بالفعل، والأجزاء بالقوة، لأنه إذا لم يتجزأ الخط، فحينئذ يبقى واحداً بالفعل أما أجزاؤه فهي بالقوة، وإما أن تكون أجزاء بالفعل، كما لو جزأته وقسمته إلى أجزاء، لكن يصير الخط واحداً بالقوة لا بالفعل، وعليه تكون المغايرة بالفعل والاتحاد بالقوة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٩٧؛ وأجاب عنه أيضاً السيد الداماد في القيسات: ص ٢٠١.

وعلى هذا الأساس فلا يصحّ الحمل لأنّ الاتحاد والمغايرة لم يكونا معاً بالفعل، لأنّه إمّا الاتحاد بالفعل والمغايرة بالقوّة وإمّا العكس، أي: الاتحاد بالقوّة والمغايرة بالفعل.

بعبارة أخرى: إنّ المتّصل المقداريّ الوجدانيّ إمّا أن لا تقسّمه بنحوٍ من أنحاء القسمة الذهنيّة أو القسمة الخارجيّة، وإمّا أن ينقسم بأحد أنحاء القسمة، فإذا لم نقسّمه بواحدٍ من أنحاء القسمة لم تتحقّق فيه كثرةٌ أصلاً، وعليه فلم يتحقّق شرط الحمل الذي هو عبارةٌ عن اتّحادٍ ما مع كثرةٍ ما، فليس فيه جهةٌ كثرة، وما ليس فيه جهةٌ كثرة، لا معنى لأن يكون له جهة اشتراكٍ واتّحاد، بل هو واحدٌ تامّ، وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمة بطلب هوّيّته وماهيّته الواحدة وعدم الاتّصال الذي هو جهة وحدته، فلم يتحقّق أيضاً شرطٌ آخر من شروط الحمل، وهو الذي هو كثرةٌ ما مع وحدةٍ ما، وإذا انتفى وبطل الشرط، انتفى وبطل المشروط، فلم يتحقّق حملٌ في كلا الحالين، وهو ما يجري في الواحد المتّصل المقداريّ الذي له أجزاءٌ كثيرةٌ كلّها بالقوّة، ولا يوجد منها بالفعل إلّا جزءٌ واحد، فوجوده الفعليّ الخارجيّ بوجود جزئه الفعليّ، فإنّه لا يصحّ فيه حمل بعض أجزائه على البعض الآخر لنفس السبب المتقدّم.

(٢) الحمل المتعارف

تقدّم آنفاً صحّة الحمل بين كلّ شيئين اتّحداً من جهةٍ واختلفا من جهةٍ أخرى، لكنّ المتعارف سواءً بين عموم الناس أم خصوصهم من العلماء، تخصيص الحمل بقسمين، إلّا أنّ تخصيص الحمل بقسمين ليس من باب الحصر العقلي، وهنالك قسم ثالث سيأتي ولعلّه هناك أقسام أخرى.

القسم الأوّل: الحمل الذاتيّ الأوّل

وهو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، أي: إنّ مفهوم الموضوع بعينه نفس

مفهوم المحمول. وله أربعة أقسام:

١. اتّحاد الموضوع والمحمول في المفهوم، والاختلاف بالاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل، من قبيل: الإنسان حيوانٌ ناطق، فإنّ مفهوم (الإنسان) ومفهوم (الحيوان الناطق) واحد، والاختلاف والتغاير بينهما بالإجمال والتفصيل، ولذا قيل: إنّ الحدّ التامّ والمحدود كالمترادفين.

٢. الاتّحاد في المفهوم، والاختلاف في الإبهام وغيره، من قبيل: الإنسان حيوان؛ وذلك لما تقدّم في مباحث الماهيّة: أنّ الحمل بين الجنس والنوع حملٌ أوّلي، فـ(الإنسان حيوان)، الاختلاف بينهما واضح، أمّا الاتّحاد فإنّ الإنسان هو الحيوان، لكنّ المراد من الحيوان ليس كلّ أقسام الحيوان، بل الحيوان المبهّم وهو الجنس الذي يوجد في الإنسان ويوجد في غيره كالبقرة، فالحيوان مبهّم والإنسان محصّل، فالاختلاف بين الإنسان والحيوان في الإبهام.

٣. الاتّحاد في المفهوم، والاختلاف في التحصيل، من قبيل: الإنسان ناطق. والمراد بالاختلاف بالتحصيل وعدم التحصيل: أنّ الفصل هو النوع محصّلاً بشرط التحصّل، والنوع هو الماهيّة التامّة لا بشرط التحصّل، كما مرّ في الفرع الأوّل من فروع الفصل الخامس من المرحلة الخامسة. نعم، الحمل بين الجنس والفصل حملٌ شائع.

٤. الاتّحاد في المفهوم، والاختلاف لدفع توهم المغايرة؛ مثل: الإنسان إنسان، حيث يفرض الاختلاف بأنّ الشيء مسلوبٌ عن نفسه، أي: إنّ الإنسان ليس إنساناً، ثمّ يحمل على نفسه؛ لدفع توهم المغايرة، فيقال مثلاً: (الإنسان إنسان).

فالمصحّح للحمل هنا: أنّ البعض - مثل هيغل - قد يتوهم أنّ سلب الشيء عن نفسه ضروريّ. وفي مقام الإجابة عن هذا التوهم يقال: (الإنسان إنسان) لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، وسلبه عن نفسه محال. وهنا جهة الاتّحاد هي المفهوم، وجهة الاختلاف هي توهم أنّ الإنسان ليس بإنسان.

فالاختلاف الذي ذكره قدس سره - وهو الاختلاف بحسب التوهم - إنما هو مصحح الإخبار، بمعنى أنه يخرج الخبر والقضية عن اللغوية. لكن الشيخ الفيّاض قال: الحقّ أنّه لا يحتاج الحمل بما هو حملٌ إلى مثل هذا الاختلاف؛ بل الاختلاف المصحح لحمل الشيء على نفسه، هو الاختلاف الحاصل باعتبار العقل، بمعنى: أنّ العقل ينظر إلى المفهوم ويلاحظه مرّة، فيجعله موضوعاً، ثمّ ينظر إليه ويلاحظه ثانياً، فيجعله محمولاً. وهذا معنى قولهم: إنّ الاختلاف في مثل قولنا: (الإنسان إنسان) اعتباري، يعنون بذلك أنّ الاختلاف يحصل بتعدّد اعتبار العقل ولحاظه.

ويسمّى هذا الحمل بالحمل الأوّلي؛ لأنّه لا يحتاج إلى دليل وبرهان، فهو من القضايا الأوّلية التي تحمل دليلها معها. ويسمّى بالحمل الذاتي باعتبار أنّه لا يكون إلّا بين الذاتيّات، كما في حمل الإنسان على (حيوان ناطق)^(١).

الحمل الأوّلي يشمل الاتّحاد في المفهوم والاتّحاد في الوجود

بيان ذلك: تارة ننظر إلى الموضوع وهو الإنسان بالحمل الأوّلي، وتارة أخرى ننظر إلى الموضوع وهو الإنسان بلحاظ مصاديقه، أي: بالحمل الشائع، فحينما يقال: (الإنسان إنسان) أو (حيوان ناطق) تارة يراد من الإنسان: الإنسان بالحمل الأوّلي، فيكون مفاد القضية: أنّ مفهوم الإنسان هو مفهوم الإنسان أو مفهوم الحيوان الناطق، وأخرى يراد منه: أنّ ما هو مصداق الإنسان هو إنسانٌ أو حيوانٌ ناطق. فعلى الأوّل يكون الحمل باعتبار الوجود الذهنيّ، وعلى الثاني باعتبار الوجود العينيّ. وبهذا يتّضح: أنّ الحمل الأوّلي غير مختصّ بالمفاهيم، بل يشمل الموجودات العينية أيضاً، ولو اعتبرنا الحمل الأوّلي مختصّاً بالاتّحاد المفهومي، فسوف لا يشمل القسم الثاني، ولذا قال

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٤٢.

المصنّف: الأصوب أن نقول: الاتحاد ذاتاً سواءً في المفهوم أم في الوجود. وسمّي هذا الحمل بالحمل الأوّلي؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه أوّلّيّ وسلب الشيء عن نفسه محال. إذن، كلّ شيء ثابتٌ لنفسه فيكون الحمل أوّلّيّاً ويكون الموضوع والمحمول شيئاً واحداً. نعم، قد يختلفان بالاعتبار بالإجمال والتفصيل، ولكنهما شيءٌ واحدٌ حقيقة، مثل: الإنسان حيوانٌ ناطق.

القسم الثاني: الحمل الشائع الصناعي

وهو الذي يتّحد فيه المحمول والموضوع وجوداً ويختلفان مفهوماً، من قبيل: زيد إنسان، أو القطن أبيض، يرجع هذا القسم من الحمل إلى أنّ الموضوع فردٌ من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه، من قبيل قولنا: الإنسان حيوان، فإنّ مفهوم الإنسان غير مفهوم الحيوان، ولكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان، وهذا النوع من الحمل هو الذي يسمّى بالحمل الشائع أو الحمل المتعارف؛ لأنّه الشائع في الاستعمال في صناعة العلوم^(١). قال المصنّف في تعلّيقه منه على الفصل الثالث من المرحلة الثامنة من بداية الحكمة: «سمّي شائعاً لأنّه الشائع في المحاورات، وصناعياً لأنّه المعروف المستعمل في الصناعات والعلوم». فإنّ الصناعات والعلوم هي مجموعة مسائل محمولاتها عوارض ذاتيّة لموضوعاتها.

ومن هنا يتّضح: أنّ الاتحاد المفهومي يلازم الاتحاد المصادقيّ، من قبيل: الإنسان حيوانٌ ناطق، فهما متّحدان في المفهوم والمصادق كما هو واضح، ولكنّ الاتحاد المصادقي لا يلازم الاتحاد بالمفهوم، كما نقول: زيد إنسان. فزيد والإنسان متّحدان في المصادق، لكنّهما متغايران في المفهوم.

(١) انظر: المنطق، المظفر: ص ١٠٠-١٠١.

والملاحظ: أنَّ المصنّف ذكر ثلاثة أمثلةٍ في المقام؛ لأنَّ الاتّحاد بينهما:

• إمّا أن يكون في الوجود بالذات؛ بأن يكون الاتّحاد في وجودٍ منسوبٍ إليهما بالذات، كما في المثال الأوّل وهو (زيد إنسان) فإنّ الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوبٌ إلى الإنسان أيضاً بالذات.

• وإمّا أن يكون الاتّحاد في الوجود بالعرض؛ بأن يكون الاتّحاد في وجودٍ منسوبٍ إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض، كما في المثال الثاني وهو: (القطن أبيض)

• أو يكون الاتّحاد في وجودٍ منسوبٍ إليهما بالعرض، كما في المثال الثالث، وهو: (الضاحك متعجّب) فإنّ الاتّحاد في وجودٍ منسوبٍ إلى الموضوع والمحمول بالعرض.

نكتة مهمّة مرتبطة بالحمل الشائع

هذه النكتة تبتني على ما يراه المشاؤون من اختلاف الجوهر والعرض وجوداً وماهيّة، فإنّ الوجود الجوهريّ كالقطن - مثلاً - الذي هو جوهر، والبياض الذي هو وجودٌ عرضيّ، نجد أنّ الوجود الجوهريّ - القطن - وجودٌ في نفسه لنفسه، أمّا العرض - البياض - فهو وجودٌ في نفسه لغيره، فهما - القطن والبياض - ماهيتان إحداهما ماهيّة الجوهر والأخرى ماهيّة العرض، وإذا تبيّن ذلك نتساءل: هل يمكن أن توجد ماهيتان بوجودٍ واحد؟

والجواب: تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الثانية امتناع أن توجد ماهيتان بوجودٍ واحدٍ نفسيٍّ بأن يطرد وجودٌ واحدٌ العدم عن نفس ماهيتين متباينتين، لأنّ هذا من وحدة الكثير وهو محال، لأنّ كثرة الماهيّة التي هي حدٌّ للوجود تدلّ على كثرة الوجود، مع أنّ المفروض كون الوجود واحداً. وإذا كان كذلك، فكيف نحمل العرض على الجوهر فنقول: القطن أبيض؟

وقد أجاب المصنّف على هذا الإشكال بعد بيان مقدّمة ذكرت في المنطق، حاصلها: أنّ كلّاً من الموضوع والمحمول ينحلّ إلى قضيّة، ففي جانب الموضوع تسمّى بعقد الوضع، وفي جانب المحمول تسمّى بعقد الحمل، ففي قضيّة (الإنسان ضاحكٌ) أو (القطن أبيض)، الموضوع وهو الإنسان، أو القطن، ينحلّ إلى قضيّة مفادها: أنّ شيئاً هو إنسان، أو شيئاً هو قطن، بمعنى شيء متّصف بأنّه إنسانٌ أو شيء متّصف بأنّه قطن، وبعبارة أخرى: إنّ هذا الشيء له عنوانٌ وعنوانه هو إنسان، فالإنسان عنوانٌ مشيرٌ إلى ذات شيء، فالمقصود من عقد الوضع اتّصاف الموضوع بالوصف العنواني، كما في مثال كلّ إنسان ضاحك، فالموضوع هو كلّ ذات متّصفة بالإنسانية، هذا في عقد الوضع.

وحينما نأتي إلى عقد الحمل نجد أنّ المحمول الذي هو أبيض، ينحلّ أيضاً إلى وجودٍ في نفسه وإلى وجودٍ في غيره، بحسب التحليل العقليّ، وإن كان بحسب الوجود الخارجيّ والمصادق الخارجيّ أحدهما عين الآخر، لأنّ وحدة المصادق لا يعني أنّ مفهومهما واحد، كما في مثل: الإنسان موجود، فأحدهما عين الآخر مصداقاً، لكنّ أحدهما غير الآخر مفهوماً، لأنّ التحليلات المنطقية ترتبط بعالم المفاهيم ولا علاقة لها بالواقعيّات الخارجية، لأنّ الخارج وظيفة الفيلسوف، ولا علاقة للمنطقيّ به.

إذن، العرض له وجودٌ في نفسه، وله وجودٌ في غيره، وأحدهما غير الآخر بحسب التحليل العقليّ، وإن كان أحدهما عين الآخر في الخارج.

فعقد الحمل هو اتّصاف المحمول بوصف المحمول، فالمحمول في (الإنسان ضاحكٌ) يعني: أنّ كلّ ذات، ثبت لها الضحك^(١).

إذا تبين ذلك، نأتي إلى الحمل فنقول: إنّ اتّحاد الموضوع مع المحمول في

(١) انظر: المصطلحات، إعداد مركز المعجم الفقهي: ص ١٧٩٠.

الحمل الشائع، يقع بين الموضوع وبين الوجود العرضي من جهة كونه وجوداً لغيره، الذي هو وجودٌ نعتيٌّ، ولا يتحد الموضوع مع المحمول من جهة وجود المحمول في نفسه، وذلك لأنَّ وجود المحمول في نفسه يستحيل أن يتحد مع وجودٍ آخر في نفسه، لأنَّ الوجود النفسي وجودٌ يُنتزع منه الماهية التي هي حدٌّ موجبٌ لسلب ما وراءه عن الاتحاد مع غيره، بخلاف الوجود النعتيِّ، حيث إنه لا يُنتزع منه الماهية، فيكون وجوداً لا بشرطٍ، فلا يأبى عن الاتحاد، فالإتحاد بين الموضوع والمحمول إنما يقع في الوجود النعتيِّ لا في النفسيِّ.

ففي قولنا (القطن أبيض)، يتحد القطن مع البياض من جهة الوصف، أي: الوجود لغيره، وقولنا (زيد عالم)، يكون اتحاد زيد مع العلم من جهة الوجود النعتيِّ، وليس الاتحاد مع العلم بما هو وجودٌ في نفسه، ولذا نقول: زيدٌ عالمٌ. ولا نقول: زيدٌ علمٌ.

وبهذا يتضح: أنَّ الحمل بين الموضوع والمحمول في الحمل الشائع هو اتحاد عقد الوضع مع جزءٍ من عقد الحمل، وهو الوجود في غيره، أي: الوجود النعتيِّ، لا الوجود في نفسه.

وينبغي الالتفات إلى أنَّ هذه النكتة تبتني على ما يراه المشاؤون من اختلاف الجوهر والعرض وجوداً وماهيةً. وأمّا على القول بأنَّ العرض شأنٌ من شؤون الجوهر موجودٌ بوجوده، كما هو الحقُّ، فلا حاجة إلى هذه النكتة.

وقال الشيخ الفيّاض: «لا يخفى: أنَّ هذه النكتة إنما تجري في بعض أقسام الحمل الشائع، وهو ما إذا كان الموضوع ماهيةً جوهريةً أو عرضيةً والمحمول عرضاً أو صورةً جوهريةً، وكان مع ذلك من المحمول بالضميمة. وأمّا الهليّات البسيطة بأجمعها، والهليّات المركبة التي يكون المحمول فيها من المعقولات الثانية المنطقية أو الفلسفية، وكذا الأعراض التي تكون من الخارج

المحمول، فلا موقع فيها للنكته المذكورة»^(١).

القسم الثالث: حمل الحقيقة والرقية

وهو الحمل الذي يتحد فيه الموضوع والمحمول في أصل الوجود، ويختلفان بالكمال والنقص، أي: إنَّ المحمول حين يُحمل على الموضوع، يُحمل بحيثيته الإيجابية فقط دون السلبية. فحمل القيام على زيد، منحصر في جهته الإيجابية فقط (وهي ثبوت صفة القيام لزيد) دون الحثية السلبية (وهي أنه ليس بنائم...).

فالآحاد في حمل الرقية على الحقيقة إنَّما يكون في جهة الإيجاب دون السلب، من قبيل حمل المعلول على العلة، فإنَّ مفاد هذا الحمل ليس هو اتحاد المحمول والموضوع ذاتاً ومفهوماً حتَّى يكون حملاً أولياً، ولا وجوداً وحقيقةً حتَّى يكون حملاً شائعاً، وإنَّما مفاده في ما يُحمل المعلول على العلة، وفي ما تُحمل العلة على المعلول، هو وجود كمال المعلول في العلة بنحو أعلى وأشرف، وأنَّهما متَّحدان في أصل الوجود والكمال، وأنَّ المعلول رقية وجود العلة، والعلة حقيقة وجود المعلول، فما به الاتحاد في هذا القسم من الحمل هو أصل الوجود والكمال، وما به الاختلاف هو في المصدق، أي: إنَّ أحد المصدقين حقيقة ذلك الكمال، والمصدق الآخر رقيقته.

وهذا بخلاف الحمل الأولي والشايع، حيث إنَّه يتحد فيهما - الحمل الأولي والشائع - الموضوع مع المحمول بكلتا حثياتهما الإيجابية والسلبية. فعندما نحمل الناطق على الإنسان، نحمله بجهتيه الإيجابية (وهو شيء له النطق أو يدرك الكليات) والسلبية (وهو أنه ليس بفرسٍ وليس بشجر...) وهكذا الأمر بالنسبة للحمل للشايع، فقولنا: (زيدٌ قائم) بمعنى: حمل القائم على زيد

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٤٤.

بحيئته الإيجابية (وهو ثبوت صفة القيام لزيد) والسلبية (وهي أنه ليس بجالس ولا نائم ولا مضطجع...).

وعلى أساس هذا الحمل تتضح قاعدة: بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها^(١) التي تفيد أن الواجب تعالى بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كل الأشياء وتماثل الأشياء ولا يُسلب عنه وجود ولا كمال وجودي، فالواجب تعالى واجد لكل وجود وكمال وجودي، أي: إن حمل الأشياء على الواجب هو حمل الرقيقة على الحقيقة وليس حملاً أولياً ولا شائعاً، وهو حمل الأشياء على الواجب من جهتها الإيجابية والكمالية فقط، لا من جهتها السلبية. وهذا هو معنى قولهم: «إن الله كل الأشياء وليس بشيء منها» أي: إن الله واجد لوجودات وكمالات الأشياء لا بحدودها وسلبياتها، من قبيل النور الذي إضاءته ألف درجة مثلاً، فهو واجد لكمال النور الذي درجته عشرون، لكن ليس بحد العشرين، لأنه لو كان واحداً للضوء ذي الدرجة عشرين مع حده، لكان نوراً وموجوداً آخر، مع أنه نور ذو وجود واحد بسيط، لكنه شديد.

وبإلى هذه الحقيقة أشار صدر المتألهين بقوله: «البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية، إلا ما يتعلق بالنقائص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة، واحداً من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما أن كله الوجود»^(٢).

وقال المصنف في تعليقه على الأسفار: «ومما يجب أن لا تغفل عنه: أن هذا الحمل (أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل الحمل الشائع؛ فإن الحمل الشائع كقولنا (زيد إنسان)، و(زيد قائم) يُحمل فيه المحمول على

(١) سيأتي تفصيل قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء في المرحلة الثانية عشرة.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١١٠.

موضوعه بـكلتا حيثيتي إيجابه وسلبه اللتين تركبت ذاته منهما، ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب، صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركباً، وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلف، فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب، وإن شئت فقل: إنه واجد لكل كمال، أو إنه مهيمن على كل كمال، ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف، وحمل المحدود على المطلق^(١).

وبهذا يتضح: أن حمل الأشياء على الواجب تعالى، هو حمل الرقيقة على الحقيقة، أي: حمل الوجود والكمال الوجودي دون ماهياتها وحدودها وسلبياتها ونقائصها.

قال صدر المتألمين: «فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة، فهذا تمام كل الأشياء على وجه أشرف وألطف، ولا يسلب عنه شيء إلا النقائص والإمكانات والأعدام والملكات، وإذ هو تمام كل شيء، وتام الشيء أحق بذلك الشيء من نفسه، فهو أحق من كل حقيقة بأن يكون هو هي بعينها، من نفس تلك الحقيقة، بأن يصدق على نفسها، فأتقن ذلك وكُن من الشاكرين»^(٢).

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «من عوارض الوحدة الهووية»، من عوارض الوحدة الذاتية، كما صرح بذلك الحكيم السبزواري في غرر الفرائد^(٣).
والوحدة من عوارض الوجود، ومن الواضح: أن عوارض الوجود

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١١٠، حاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق: ص ١١٤.

(٣) غرر الفرائد: ص ١١٢.

جميعها عوارض تحليلية، وليست خارجية، إذ لا غير للوجود. وقد تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى: أنّ صفات الوجود الحقيقية غير خارجة عن ذاته، بل عينه.

• قوله قدّس سرّه: «المراد بالهوهوية الاتحاد من جهة ما»، قال الشيخ الفيّاضي: «الأولى أن يقال: والمراد بالهوهوية هو الاتحاد من جهة ما؛ فإنّ الهوهوية وهي الحمل ليست إلّا اتحاد المختلفين بوجه، كما سيّصرح قدّس سرّه بذلك في أواخر الفصل. فالهوهوية نفس الاتحاد، والاختلاف من جهة ما شرطها»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «مع الاختلاف من جهة ما»، المراد بالاختلاف من جهة ما هي الكثرة والتغاير من جهة ما. ويدلّ عليه كلام صدر المتألّمين قدّس سرّه الآتي بعد أسطر، وهو قوله قدّس سرّه: «شرط الحمل الذي هو وحدة ما مع كثرة ما».

• قوله قدّس سرّه: «لازم ذلك صحّة الحمل»، قال الشيخ الفيّاضي: «لا يخفى عليك: أنّ الحمل في كلماته قدّس سرّه يطلق على معنيين: الهوهوية: وهو اتحاد المختلفين بوجه. والحكم بالهوهوية والإخبار عنها. والمراد منه في هذه الجملة هو الثاني، كما يدلّ عليه إضافة الصحّة إليه. هذا، ويبدو أنّ الأولى أن تطلق الهوهوية على المعنى الأوّل، والحمل على المعنى الثاني»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «واعترض عليه بأنّ لازم صحّة الحمل...»، هذا الاعتراض ذكره صدر المتألّمين في الأسفار^(٣) ونقل ثلاثة أجوبة عنها، ثالثها

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٣٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٤٠.

(٣) راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٩٥-٩٧.

لأستاذة صاحب القبسات^(١)، واستشكل على جميع الأجوبة، ثم أجاب بما ذكر حاصله في المتن. وقد ذكر الشيخ مصباح اليزدي: أن الأولى أن يقال: إن ملاك الحمل أحد الأمرين: وحدة الموضوع والمحمول مفهوماً كما في الحمل الأولي الذاتي، أو اتحادهما وجوداً كما في الحمل الشائع الصناعي، فإن كليهما من المعقولات الأوليّة، وكان لكل منهما ما بإزاء عيني غير ما للآخر فلا بد من الاتحاد الوجودي بينهما بأحد الأنحاء التالية:

النحو الأول: أن يكون وجود واحد ذا شؤونٍ مختلفة عرضاً، فيكون كلّ شأنٍ منه متّحداً مع آخر، كما أنّه متّحدٌ بنفس المتشئ.

النحو الثاني: أن يكون الوجود ذا مراتبٍ طويلةٍ مشكّكةٍ بالتشكيك الخاصّ ممّا لا استقلال فيه للمرتبة الدانية دون المرتبة العالية، فيكون كلّ مرتبةٍ منها متّحداً مع أخرى.

النحو الثالث: أن يكون أحد وجودين اثنين متعلّقاً بالآخر ناعثاً له، سواء كان أحدهما عرضاً والآخر جوهرًا، أو كانا كلاهما جوهرين، كالنفس والبدن، وقد يكون بينهما تشكيكٌ عامّي. ولا برهان على الحصر في ما ذكر.

«وحيثُ فالفهم الحاكي عن أحد الموجودين لا يحمل على الآخر مواطاةً، بل بالاشتقاق أو إضافة (ذي) ونحوه، فلا يحمل مفهومٌ عرضٍ على جوهرٍ آخر، بل لابدّ من أخذ مفهومٍ عرضيّ مشتقٍّ أو إضافةً لفظيةً ذي ونحوها. والجزء المقداريّ مضافاً إلى أنّه لا وجود له بالفعل، ليس عين الجزء الآخر وليس بحدّه عين الكلّ، فلا بدّ من أخذ مفهومٍ اشتقائيٍّ عنه حتّى يُحمل على غيره من الأجزاء أو على الكلّ»^(٢).

(١) راجع القبسات: ص ٢٠١-٢٠٣.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٠٨، رقم (٢١٦).

ثم ذكر بعد ذلك: «يمكن إسراء الإشكال إلى آحاد العدد بناءً على قولهم بوجود العدد في الخارج واشتماله بالفعل على الآحاد واتحاد الوحدة والكثرة فيه، بأن يقال: كل واحد من آحاد العدد متحد بالآخر في الكم المنفصل ومغاير له في وجوده الخاص، فيلزم أن يجوز حمل بعضها على بعض وعلى الكل، ولا يدفعه ما ذكره صدر المتأهلين من الجواب»^(١).

• قوله قدس سره: «وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمة، بطلت هويته الواحدة...»، أورد عليه صاحب وعاية الحكمة بقوله: «فيه تأمل، إذ الكثرة الفرضية لا تنافي الوحدة الواقعية، فيجوز لنا أن نفرض في الخطّ مثلاً أجزاء فرضية وهو مع ذلك حقيقة متصلة واحدة في الواقع، فجهة الاختلاف التي هي الكثرة الفرضية اجتمعت مع جهة الاتحاد التي هي الوحدة الواقعية؛ فالتحقيق في الجواب أن يقال: إن الحمل في مثل قولنا: (هذا النصف من الذراع هو النصف الآخر) ليس باطلاً، بل هو صحيح، إذ مفاده عبارة عن الحكم بالاتحاد الواقعي بين الموجودين الفرضيين، أي: إن النصف الذي نفرضه مغايراً للنصف الآخر متحد معه في الوجود واقعاً، ليس بينهما انفصال واقعي، فالاتصال الواقعي بينهما يجعلهما واحداً واقعاً وإن كانا عند فرضنا مختلفين»^(٢).

• قوله قدس سره: «الجواب كما أفاده صدر المتأهلين قدس سره»، قال الشيخ الفيّاض: «لا يخفى: أنه أجاب بما يوافق مذاق المعارض، حيث جعل جهة الكثرة تعدد الأجزاء، وجهة الوحدة الوجود المتصل الواحد. وأما الحق في الجواب فهو أن يمنع ما ادّعاه المعارض من ضرورة بطلان

(١) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٠٨، رقم (٢١٦).

(٢) وعاية الحكمة: ص ٢٦٧.

هذا الحمل؛ فإنّ الحمل الضروريّ البطلان هنا هو الحمل الشائع المتعارف، وأما مطلق الحمل فلا. وذلك لأنّ فرض الموضوع والمحمول هنا لا ينفكّ عن انقسام المقدار ولو بحسب الوهم، وبذلك يتحقّق شرط التغير؛ والموضوع والمحمول متّحداً في كونها مقداراً، فيتّم شرط الحمل، وإن لم يكن هذا الحمل متعارفاً عند العامّة^(١).

• قوله قدّس سرّه: «فلم يتحقّق شرط الحمل الذي هو كثرة ما مع وحدة ما»، ومن هنا تتّضح نكتة أخرى وهي: أنّ شرط صحّة الحمل هو أن يكون الاتحاد من جهة والاختلاف من جهة أخرى، ولا يمكن أن يكون الاتحاد والاختلاف من جهة واحدة، لأنّهما متقابلان، ويستحيل اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة، وعليه لا بدّ أن يكون الاتحاد من جهة والمغايرة من جهة أخرى.

• قوله قدّس سرّه: «لكنّ التعارف العامّي - كما أشرنا إليه -»، في ابتداء الفصل، حيث قال: «اختصّ الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتحاد». • قوله قدّس سرّه: «فإنّ الحدّ عين المحدود مفهوماً»، المراد بالحدّ في المقام هو الحدّ التامّ.

• قوله قدّس سرّه: «فإنّ الفصل هو النوع محصّلاً كما مرّ في مباحث الماهيّة»، تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

• قوله قدّس سرّه: «وإنّما يتحقّق في الوجود النعتيّ»، الوجود النعتيّ: هو الوجود الرباطيّ الذي ينعت غيره كالصور والأعراض. ومن مثل هذا الوجود يؤخذ مفهوم مشتقّ يُحمل على المنعوت به. والسرّ فيه اشتغال المشتقّ على مفهوم الارتباط أو على مفهوم إضافيّ مثل (ذي). ولا يعيّن ذلك حكم

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٤٠.

الوجود الرابطي بما هو وجودٌ على غيره، بل الأمر من حيث المفهوم راجعٌ إلى التعمّلات الذهنيّة، ومن حيث اللفظ راجعٌ إلى قواعد اللغة والنحو.

• قوله قدّس سرّه: «كان الأصوب أن يعرف باتّحاد الموضوع والمحمول ذاتاً»، لكي لا يتوهّم أنّ هذا الحمل مختصّ بالمفاهيم فقط. قال الشيخ الفيّاضي: «ولا يخفى عليك: أنّه عبّر بالأصوب من جهة أنّ التعريف الأوّل صادقٌ مطلقاً، سواءً اعتبر الحمل في الوجود الذهنيّ أو اعتبر في الوجود العينيّ؛ فإنّ الموضوع والمحمول في الحالين متّحدان مفهوماً. ولكن كان الأصوب أن يؤتى بالذات بدل المفهوم حتّى لا يتوهّم أنّ الحمل الأوّل مختصّ بالمفاهيم، بمعنى أنّه إنّما يعتبر في الوجود الذهنيّ فقط»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «قد تقدّم في المباحث السابقة أنّ الوجود ينقسم إلى ما في نفسه وما في غيره»، تقدّم في الفصل الأوّل والثالث من المرحلة الثانية.

• قوله قدّس سرّه: «ينقسم أيضاً إلى ما لنفسه وما لغيره»، بمعنى أنّ الوجود ينقسم تقسيماً ثانوياً، حيث إنّ الوجود في نفسه - الذي هو أحد القسمين في التقسيم الأوّل - ينقسم إلى ما لنفسه وما لغيره.

• قوله قدّس سرّه: «تقدّم أيضاً امتناع أن توجد ماهيتان بوجودٍ واحدٍ نفسيّ»، أورد عليه الشيخ الفيّاضي بقوله: «فيه: أنّ هناك ماهيّاتٍ اعترف المصنّف قدّس سرّه بوجودها بعين وجود موضوعها، فهذه هي الإضافة التي قد صرّح قدّس سرّه في البحث الثالث من أبحاث الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة بأنّها موجودةٌ بوجود موضوعها من دون أن يكون بإزائها وجودٌ منحازٌ مستقلّ. وصرّح قدّس سرّه أيضاً في آخر الفصل الحادي والعشرين من تلك المرحلة بأنّ الفعل والانفعال موجودان بعين وجود

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٤٣.

موضوعيهما. وأيضاً سيصرّح قدّس سرّه في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة بمثل ذلك في الزمان حيث يقول: (إنّ لكلّ حركة - آية حركة كانت - زماناً خاصاً بها متشخصاً بتشخصها). والتشخص مساوئ للوجود، وأيضاً في الفصل العاشر من المرحلة التاسعة: أنّ كلّ عرضٍ لازم للوجود، فهو مجموعٌ بعين جعل موضوعه. وقد صرّح قدّس سرّه في موارد بأنّ الجسم التعليميّ تعيّن للجسم الطبيعيّ، ووضح أنّ تعيّن الشيء موجودٌ بعين وجوده^(١).

• قوله قدّس سرّه: «تقدّم أيضاً امتناع أن توجد ماهيتان...»، تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

• قوله قدّس سرّه: «هذا معنى قول المنطقيّين: إنّ القضية تنحلّ إلى عقدين...»، تقدّم أنّ الاتّحاد يقع في الوجود النعتيّ بأن يكون المحمول بوجوده الناعت متّحداً مع الموضوع بوجوده المنعوت، وهذا راجعٌ إلى قول المنطقيّين حيث إنّهم حلّلوا القضية إلى عقدين: عقد الوضع وهو اتّصاف ذات الموضوع بوصفه العنوانيّ؛ وعقد الحمل وهو اتّصاف ذات الموضوع بوصف المحمول، ثمّ قالوا: إنّ المعتبر في عقد الوضع هو الذات، أي: الملحوظ فيه بالأصالة هو الذات المنعوتة، أمّا وصفه الناعت فهو مرآةٌ بها ينظر إلى تلك الذات، وقولهم هذا بحذاء ما قلنا من أنّ الموضوع هو الوجود المنعوت؛ والمعتبر في عقد الحمل هو الوصف، وهذا القول بحذاء ما قلنا من أنّ المحمول هو الوجود الناعت.

• قوله قدّس سرّه: «وعقد الحمل، والمعتبر فيه الوصف فقط»، يعني: الوصف بما هو وصف، وهو الاتّصاف، فإنّه هو الوجود الناعت، كما تقدّم في

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٤٥.

الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

- قوله قدّس سرّه: «مبنّي على اتّحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود»، وليس الاتّحاد في مرتبة الوجود.
- قوله قدّس سرّه: «يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو أعلى وأشرف واشتمال المرتبة...»، الأوّل مفاد حمل العلّة على المعلول؛ فإنّه يفيد وجود المعلول في العلّة. والثاني مفاد حمل المعلول على العلّة، حيث يدلّ على اشتمال العلّة على كمال المعلول.

خلاصة الفصل الثالث

- الهوويّة: مصدر جعليّ من هو هو، وهي تحصل بين شيئين بينهما اتّحاد من جهة واختلاف من جهة أخرى، والهوويّة من العوارض الذاتية للوحدة.
- يصحّ الحمل بين كلّ مفهومين مختلفين بينهما وجه اتّحاد واشتراك، ولا يُنقض بأجزاء الخطّ والمقدار في قولنا: هذا النصف عين النصف الآخر، أو بهذا النصف كلّ الذراع؛ وذلك لأنّ المقدار إذا لم ينقسم ويتجزّأ فلا كثرة فيه، وإذا انقسم فلا وحدة له، فلا يتحقّق الحمل أصلاً.
- المتعارف بين الناس أنّ هذا الاتّحاد والاختلاف على قسمين، ولكن هناك قسم ثالث.

القسم الأوّل: الحمل الذاتي الأوّل، وله أربعة أقسام:

١. اتّحاد الموضوع والمحمول في المفهوم، والاختلاف بالاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل، من قبيل: الإنسان حيوانٌ ناطق.
٢. الاتّحاد في المفهوم، والاختلاف في الإبهام وغيره، من قبيل: الإنسان حيوان.
٣. الاتّحاد في المفهوم، والاختلاف في التحصيل، من قبيل: الإنسان ناطق.

٤. الاتحاد في المفهوم، والاختلاف لدفع توهم المغايرة، مثل: الإنسان إنسان.
- الحمل الأولي يشمل الاتحاد في المفهوم والاتحاد في الوجود فتارةً يقال: الإنسان إنسان بالحمل الأولي، أي: إن مفهوم الإنسان هو مفهوم الإنسان، وأخرى يراد منه: الإنسان، أي: إن ما هو مصداق الإنسان هو إنسان أو حيوان ناطق.
 - سُمي هذا الحمل بالحمل الأولي؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه أولي، وسلب الشيء عن نفسه محال.
- القسم الثاني: الحمل الشائع، وهو عبارة عن اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً واختلافهما مفهوماً مثل زيد إنسان.
- لا يتحقق حمل بين مختلفين نفسيين؛ لاستحالة تحقق ماهيتين بوجود نفسي واحد، إلا إذا كان وجود أحدهما نفسي والآخر نعتي.
 - قال المنطقيون: إنّ الاعتبار في عقد الوضع هو الذات، والوصف المأخوذ له عنوانٌ مشيرٌ إلى الذات، والمعتبر عندهم في عقد الحمل هو الوصف.
 - يسمّى الحمل بالشائع أو الحمل المتعارف لأنّه الشائع في الاستعمال في صناعة العلوم.
- القسم الثالث: حمل الحقيقة والرقيقة؛ وهو الحمل الذي يتحد فيه الموضوع والمحمول في أصل الوجود، ويختلفان بالكمال والنقص.

الفصل الرابع

تقسيمات الحمل

- (١) بلحاظ المحمول
- (٢) بلحاظ الموضوع
- (٣) تقسيم الحمل الشائع

الفصل الرابع

تقسيمات الحمل

ينقسمُ الحملُ إلى: حملٍ «هو هو»، وحملٍ «ذو هو». والأوّل: ما يثبت فيه المحمولُ للموضوع بلا توقّفٍ على اعتبارِ أمرٍ زائدٍ، كقولنا: الإنسانُ ضاحكٌ؛ ويسمّى أيضاً حملَ المواطة. والثاني: أن يتوقّف ثبوتُ المحمولِ للموضوع على اعتبارِ أمرٍ زائدٍ، كتقديرِ ذو أو الاشتقاق، كقولنا: زيد عدلٌ، أي: ذو عدلٍ، أو عادل.

وينقسمُ أيضاً إلى: بّي، وغيرِ بّي. والأوّل: ما كان لموضوعه أفرادٌ محقّقةٌ يصدق عليها بعنوانه، كقولنا: الإنسانُ كاتبٌ والكاتبُ متحرّكٌ الأصابع. والثاني: ما كان لموضوعه أفرادٌ مقدّرةٌ غيرُ محقّقة، كقولنا: المعدومُ المطلقُ لا يُخبرُ عنه، وقولنا: اجتماعُ النقيضين محال.

وينقسمُ أيضاً إلى: بسيطٍ ومركّبٍ، ويسمّيان الهليّة البسيطة والهليّة المركّبة. والهليّة البسيطة: ما كان المحمولُ فيها وجودَ الموضوع، كقولنا: الإنسانُ موجود. والهليّة المركّبة: ما كان المحمولُ فيها أثراً من آثاره وعرضياً من عرضياته، كقولنا: الإنسانُ ضاحكٌ؛ فهي تدلُّ على ثبوتِ شيءٍ لشيءٍ، بخلاف الهليّة البسيطة، حيث تدلُّ على ثبوتِ الشيء.

وبذلك يندفعُ ما أورده بعضهم على كليّة قاعدة الفرعيّة، القائلة: إنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ، فرعُ ثبوتِ المثبتِ له؛ بانتقاضها بمثل قولنا:

الماهية موجودة، حيث إنَّ ثبوت الوجود للماهية - بناءً على ما يقتضيه قاعدة الفرعية - فرعُ ثبوتِ الماهية، وننقلُ الكلامَ إلى ثبوتها، فهو فرعُ ثبوتها قبل، وهلمَّ جرّاً فيتسلسلُ.

والجوابُ على ما تحصّل: أنَّ القضيةَ هليّةً بسيطةً، والهلليّةُ البسيطةُ إنّما تدلُّ على ثبوتِ الشيء، لا على ثبوتِ شيءٍ لشيءٍ، حتّى يقتضي وجوداً للماهية قبل وجودها هذا.

وأما ما أجابَ به بعضهم عن الإشكالِ بتبديلِ الفرعيةِ من الاستلزام، وأنَّ الحقَّ: أنَّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ مستلزمٌ لثبوتِ المثلثِ له ولو بنفسِ هذا الثبوتِ، وثبوتُ الوجودِ للماهيةِ مستلزمٌ لثبوتِ الماهيةِ بنفسِ هذا الثبوتِ، فهو تسليمٌ للإشكال. وأسوأُ حالاً منه قولُ بعضهم: إنَّ القاعدةَ مخصّصةٌ بثبوتِ الوجودِ للماهيةِ هذا.

الشرح

بعد أن اتضح أنّ الحمل ينقسم إلى حمل ذاتيّ أوّلي، وحملٍ شائعٍ صناعيّ، وإلى حملٍ الحقيقة والرقيقة، شرع المصنّف في هذا الفصل لبيان تقسيماتٍ أخرى مرتبطةً بالحمل الأوّلي والشائع، دون حمل الحقيقة والرقيقة، وهذه التقسيمات هي:

(١) تقسيم الحمل بلحاظ المحمول

ينقسم الحمل بلحاظ المحمول إلى قسمين:

القسم الأوّل: حمل المواطة، وهو الحمل الذي لا يعتبر فيه أمرٌ زائدٌ في حمل المحمول على الموضوع، من قبيل: الإنسان ضاحك، حيث حمل المحمول على الموضوع بما هو عليه، أي: بدون التصرّف فيه، كما في الإنسان ضاحك أو زيد قائم، ويسمّى هذا الحمل بحمل هو هو.

القسم الثاني: حمل ذو هو أو حمل الاشتقاق، وهو الحمل الذي لا يمكن أن يحمل فيه المحمول على الموضوع إلّا إذا تصرّف في المحمول، أو أضيف إليه شيءٌ آخر، فلا يصحّ القول زيد القيام؛ لوجود مغايرةٍ تامّةٍ بين مفهوم زيد ومفهوم القيام، وعدم وجود جهة اتّحادٍ بينهما، بمعنى أنّ المحمول لا توجد فيه حيثيّة الناعتية للغير.

نعم، يصحّ الحمل بينهما إذا اشتقّ (قائم) من القيام، أو اعتبار شيءٍ زائدٍ كتقدير (ذي) بحيث يكون قابلاً للحمل على زيد، فنقول: زيد قائم أو زيد ذو قيام، فلا يمكن حمل عدل على زيد، فلا يقال زيدٌ عدل، إلّا بنحو الاشتقاق كقولنا: زيدٌ عادل، أو زيدٌ ذو عدل؛ وذلك لأنّ العرض - كاليابض - لا يقبل الحمل على الجوهر؛ فلا يقال: الجدار يابض؛ لأنّ العرض يقع في مقابل

الجوهر. نعم، الذي يقبل الحمل على الجوهر هو العرضي (وهو أبيض مثلاً) ويميّز بين العرض والعرضي بـ (البشرط لا) و (اللابشرط). فالعرضي (لا بشرط) فيقبل الحمل على الموضوع، ولكنّ العرض (بشرط لا) فلا يقبل الحمل على الموضوع.

إن قيل: هل هذا التقسيم للحمل الشائع الصناعي أم للحمل الأوّلي؟
الجواب: تقدّم في بداية الحكمة أنّ هذا التقسيم - والتقسيمين اللاحقين - هو للحمل الشائع الصناعي، ولا يجري في الحمل الأوّلي، لأنّ الحمل الأوّلي هو حمل مواطاة دائماً، ولا يتصور فيه الاشتقاق.
إلا أنّ الشيخ الفيّاضي ذكر أنّ هذا التقسيم يمكن أن يكون تقسيماً للحمل مطلقاً، وعليه يكون حمل المواطاة شاملاً لجميع موارد الحمل الأوّلي، وبعض موارد الحمل الشائع^(١)، وعلى هذا الأساس فلا يوجد تهاافت بين ما ذكره المصنّف في بداية الحكمة وبين ما ذكره هنا.

(٢) تقسيم الحمل بلحاظ الموضوع

وهو تقسيم الحمل الشائع بلحاظ الموضوع - لا المحمول - وهو على قسمين:

١. الحمل البتّي: وهو الذي يكون لموضوعه أفرادٌ محقّقةٌ في الخارج بالفعل، أو تكون له أفرادٌ يمكن أن تتحقّق، وإن لم تكن موجودةً بالفعل، من قبيل: (الإنسان ضاحك)، والمراد بالبتّي: القطعيّ والجزميّ.
٢. الحمل غير البتّي: وهو الحمل الذي لا يمكن أن تتحقّق أفرادُه مطلقاً، لا ذهنياً ولا خارجاً، من قبيل المعدوم المطلق لا يُجبرُ عنه، فالمعدوم المطلق - وهو ما يكون معدوماً في الخارج وفي الذهن - لا فرد له محقّقاً، لأنّ كلّ ما

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٤٩.

وجد وتحقق فهو إما ذهني أو خارجي، ولكن العقل حينما يعتبر المعدومات في الخارج يقسمها إلى ما هو معدوم في الذهن أيضاً، فيكون معدوماً مطلقاً؛ ويعتبر لا واقعيته واقعية له، ويحكم عليه بأنه لا يُجبر عنه.

وكذلك من قبيل: (اجتماع النقيضين محال) فاجتماع النقيضين لا مصداق له، وإلا لم يكن محالاً، ولكن العقل حينما يلتفت إلى المعدومات يرى بعضها ضروريّ العدم لا يمكن له أن يوجد، فيعتبر عدمه وهو اللاواقعية واقعية له، ويحكم عليه بأنه ضروريّ العدم لا يمكن أن يوجد بوجه.

وكذلك الحال في (اجتماع الضدين محال). وهذا هو الذي يطلق عليه بالموضوع المفروض في مقابل الموضوع المحقق. والمراد بغير البتّي غير الجزميّ. وبهذا يتّضح: أنّ هذا القسم من الحمل وهو غير البتّي، يكون في الموضوع الذي لا يمكن أن تتحقق أفراده في الواقع ونفس الأمر، وكذلك لا تتحقق بحسب الفرض والاعتبار، مقابل القسم الأوّل وهو الحمل البتّي الذي أفراد موضوعه يمكن أن تتحقق بحسب نفس الأمر والواقع، وإن كانت غير موجودة بالفعل. وهذا التقسيم يجري في الحمل الأوّل والشائع.

(٣) تقسيم الحمل الشائع

ينقسم الحمل الشائع إلى قسمين:

١. الحمل الشائع البسيط: وهو الذي يكون المحمول فيه وجود الموضوع، وهو الوجود المحموليّ، ويسمّى بالهليّة البسيطة، مثل: الإنسان موجود، والسماء موجودة. ويسمّى بمفاد (كان التامة).

٢. الحمل الشائع المركّب: وهو الذي يكون المحمول فيه غير وجود الموضوع، ويسمّى بالهليّة المركّبة، وهي القضية التي يكون محمولها غير الوجود، بأن يكون وجود الموضوع غير وجود المحمول، وإن اتّحدا بالوجود خارجاً

اتّحاد الجوهر والعرض، من قبيل: زيد قائم؛ فإنّ زيدا الموجود متّصف بالقيام، ولكن يوجد بينهما اتّحادٌ مصداقيّ، ويسمّى أيضاً بمفاد (كان الناقصة).

وهذا التقسيم لا يجري في الحمل الأوّلي ولا يمكن شموله له بوجه؛ فإنّ المحمول فيه ليس وجود الموضوع ولا أثراً من آثاره. فالتقسيم الثالث مختصّ بالحمل الشائع، ولا يمكن جعله تقسيماً لمطلق الحمل.

ولا يخفى: أنّ التعبير بمفاد كان التامّة للحمل الشائع البسيط، وبمفاد كان الناقصة للحمل الشائع المركّب، هو أصحّ من تعبير المصنّف بهل البسيطة والمركّبة؛ وذلك لأنّ مورد الكلام هنا هو الحمل، والحمل إخبار، إمّا بمفاد كان الناقصة وإمّا بمفاد كان التامّة، أمّا (هل) فهي إنشاء وليست إخباراً. وتسمية المصنّف لهما بالهليّة البسيطة والمركّبة من باب التسامح في التعبير أو المجاز؛ باعتبار أنّ كان التامّة والناقصة تقعان في جواب هل البسيطة وهل المركّبة. وقد يعبر عن مفاد كان التامّة بالكمال الأوّلي، وعن مفاد كان الناقصة بالكمال الثانوي.

والحاصل: أنّ الفرق بين الهليّة البسيطة والهليّة المركّبة: إن كان المحمول في القضية هو الوجود المطلق فالهليّة بسيطة، وإن كان المحمول هو الوجود المقيد فالهليّة مركّبة. مثلاً: (هل الإنسان موجود) المحمول فيها هو الوجود المطلق، فالسؤال في الهليّات البسيطة عن تحقّق الواقعيّات وعدمها. أمّا في قولنا: (هل زيد عالم) فالمحمول هو وجودٌ مقيدٌ وهو العلم.

إشكاليّة قاعدة الفرعيّة

أشكّل على قاعدة الفرعيّة التي تفيد بأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له - وهي التي تناظر المثل المشهور: ثبتّ العرش ثمّ انقش - بأنّها ليست قاعدةً كليّة، لأنّها منقوضةٌ بالهليّة البسيطة التي تفيد ثبوت الشيء؛ من قبيل: الإنسان

موجود، وبيان ذلك: أنّ الثبوت الموجود للمثبت له - وهو الموضوع في قولنا: الإنسان موجود - هل هو نفس ثبوت المحمول أم غيره، فإن قلتم: إنّه نفس المحمول لزم تقدّم الموضوع وهو الماهيّة - أي: الإنسان - على نفسه، وإن قلتم: إنّ الماهيّة ثابتة بوجود آخر قبل أن يثبت لها هذا الوجود الذي هو المحمول، فإنّنا ننقل الكلام إلى هذا الوجود الذي هو المحمول، ومن الواضح أنّ هذا الوجود الذي هو المحمول موجوداً أيضاً، فيكون موجوداً بوجود آخر، وننقل الكلام إلى الوجود الثالث، فيكون هو موجوداً بوجود آخر أيضاً، وننقل الكلام إلى الوجود الرابع، وهكذا يستمرّ ويتسلسل لا إلى نهاية، بمعنى: أنّ الوجود الواحد للإنسان يلزم أن يكون وجوداتٍ غير متناهية، والتالي باطل؛ لأنّه من المحال أن يكون الوجود الواحد مركّباً من وجوداتٍ لا متناهية.

وهذا الإشكال ذكره المصنّف في بداية الحكمة حيث قال: «وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهيّة، من أنّ قاعدة الفرعيّة - أعني: ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له - توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهيّة يتوقّف على ثبوت الماهيّة قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره، توقّف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلمّ جرّاً فيتسلسل»^(١).

جواب الإشكال

أجاب المصنّف على هذا الإشكال بأنّ الهليّة البسيطة التي هي ثبوت الوجود للماهيّة في قولنا: الإنسان موجود، خارجةٌ تخصّصاً عن قاعدة الفرعيّة؛ لأنّ الهليّة البسيطة ليس فيها ثبوت شيءٍ لشيءٍ، بل إنّها هو ثبوت الشيء، ولذا التزم المصنّف بعدم وجود الرابط في الهليّة البسيطة، حيث قال في الفصل الأوّل من المرحلة

(١) بداية الحكمة: ص ١٨.

الثالثة: «القضايا المشتعلة على الحمل الأولي (كقولنا: الإنسان إنسان) لا رابط لها... وكذا الهليات البسيطة (كقولنا: الإنسان موجود) إذ لا معنى لتحقيق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه». وبهذا يتّضح: أنّ ثبوت الوجود للماهية خارج عن القاعدة تخصّصاً، لأنّه ليس ثبوت شيءٍ لشيءٍ، وإنّما هو ثبوت الشيء.

جواب المحقق الدواني على الإشكال

أجاب المحقق الدواني على هذا الإشكال بتفسير الفرعية بالاستلزام، وذكر أنّ قاعدة الفرعية لا تعني وجود شيئين على نحو يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، بل تعني أنّ «ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزمٌ لثبوت المثبت له، والسبب في تبديل قاعدة الفرعية بالاستلزام هو لكي لا يلزم تقدّم الماهية على الوجود؛ لأنّ الاستلزام ينسجم حتّى مع ثبوت الماهية بنفس الوجود المحمول. وبتعبيرٍ آخر: إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ يستلزم ثبوت الموضوع، ولكن لا على أساس ثبوت الموضوع في مرحلة سابقة على ثبوت المحمول، بل يكفي في الاستلزام أن يكون الموضوع ثابتاً بنفس هذا الوجود الذي حُمِلَ عليه. وهذا بخلاف قاعدة الفرعية التي تستلزم تقدّم وجود الموضوع على وجود المحمول.

وهذا ما نقله صدر المتأهّلين عن المحقق الدواني حيث قال: «العلامة الدواني قال بأنّ الحقّ أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزمٌ لثبوت المثبت له، لا أنّه متفرّعٌ عليه بناءً على انتقاض القاعدة القائلة بالفرعية عنده باتّصاف الهيولى بالصورة مع عدم تقدّم الهيولى عليها في الوجود، ولعدم المهرب عنده في إشكال اتّصاف الماهية بالوجود إلّا بالعدول عن قاعدة الفرعية إلى الاستلزام»^(١). وأورد عليه المصنّف بأنّه تسليمٌ بالإشكال على قاعدة الفرعية.

(١) نقلاً عن مجموعة الرسائل التسعة لصدر المتأهّلين: ص ١١١.

جواب الفخر الرازي على الإشكال على قاعدة الفرعية

حاصل جواب الفخر الرازي بأن قاعدة الفرعية مخصصة، وذلك في مورد حمل الوجود على الماهية.

قال الحكيم السبزواري: «التخصيص بما عدا الهليات البسيطة قول الإمام الرازي، وتبديل الفرعية بالاستلزام قول المحقق الدواني، وإنكار الانتصاف والفرد للوجود ولو ذهنياً حتى يقوم بالماهية قول السيد المدقق، وهو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الإنسان مثلاً مع وجوده الخاص الحقيقي؛ إذ ليس نفسه ما يجاذيه. فالسيد عكس الأمر؛ إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يجاذيه. ومعنى الاتحاد مع المفهوم: كون الشيء بذاته بلا حيثية تقييدية مطلقاً محكياً عنه ومنتزعاً منه لذلك المفهوم»^(١).

وقال المصنف في بداية الحكمة: «وعن الفخر الإمام الرازي: أن القاعدة مخصصة بالهلية البسيطة»^(٢). وأورد عليه بأن القواعد العقلية لا تقبل التخصيص، ولو خصصت الأحكام العقلية يلزم من ذلك بطلانها؛ لأن مفاد الحكم العقلي هو التلازم بين تحقق الموضوع وتحقيق المحمول على نحو الدوام، فكلما تحقق اجتماع النقيضين مثلاً، تحقق معه الحكم بالاستحالة، ومن الواضح أن هذا الحكم العقلي لا يجري فيه الاستثناء.

نعم، ما يقبل التخصيص والتقييد هو الأحكام الشرعية والاعتبارية؛ لأنها أحكام اعتبارية قابلة لجعل الشارع سعةً وضيقاً. وعلى هذا فإن قاعدة الفرعية هي قاعدة عقلية لا يمكن تخصيصها.

فالحق هو ما تقدم من القول بأن ثبوت الوجود للماهية خارج تخصصاً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٣، تعليقة رقم (٤).

(٢) بداية الحكمة: ص ١٠٣.

عن قاعدة الفرعية، فليس هاهنا ثبوت شيءٍ لشيءٍ، وإنما ثبوت شيءٍ فقط، وهو الوجود. هذا بناءً على أصالة الوجود.

وأجاب الشيخ مصباح اليزدي عن هذا الإشكال بقوله: «والأولى أن يقال: إنَّ للقاعدة نوعين من الموارد؛ أحدهما: ثبوت شيءٍ عينيٍّ لآخر كذلك في الخارج، وثبوت الوجود للماهية ليس من هذا القبيل، فإنَّ الوجود عين الماهية في وعاء الأعيان؛ وثانيهما: ثبوت محمولٍ لموضوع في القضية، وهو لا يتوجب أكثر من ثبوت الموضوع في الذهن، فالموجود الذي يُحمل في الهلية البسيطة على الماهية هو مفهومٌ يثبت لموضوعٍ ثابتٍ في الذهن، فلا يرد النقض به على القاعدة. وحمل الموجود على الماهية وإن كان بلحاظ الخارج إلاَّ أنَّه لا يقتضي إلاَّ اتحاد مصداقيهما في الخارج، لا كون الخارج وعاء الحمل الذي يعتبر في التغاير بين الموضوع والمحمول، فالإشكال ناشئٌ عن الخلط بين المفاهيم الفلسفية والمنطقية»^(١).

ولا يخفى: أنَّ كلاً من الهلية البسيطة والمركبة تطلق على الجمل التي تبدأ بـ(هل). فهذه الجمل إمَّا فيها سؤالٌ عن (هل هو)، وإمَّا سؤالٌ عن (ثبوت شيءٍ لشيءٍ).

وقد يُتساءل: إنَّ حمل الوجود على الماهية ليس فيه (هل) فلماذا يعبر عنها بهل البسيطة والمركبة، كما عبر المصنّف عن مثل (الإنسان موجود) بالهلية البسيطة؟

والجواب: حيث إنَّ هذه الجمل تقع في جواب (هل)، سمّيت بهليةً بسيطةً أو بهليةً مركبةً، والصحيح أن يقال كان التامة وكان الناقصة. ومفاد هل البسيطة هو مفاد كان التامة، وهو ثبوت الشيء، ومفاد هل المركبة هو مفاد

(١) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢١٠، رقم (٢٢٠).

كان الناقصة، وهي ثبوت شيءٍ لشيءٍ. والفارق بين الهليّة البسيطة والهليّة المركّبة: إن كان المحمول في القضية هو الوجود المطلق فاهليّة بسيطة، وإن كان المحمول هو الوجود المقيد فاهليّة مركّبة.

تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «حمل ذو هو»، بمعنى حمل هو ذو هو. فالضمير الأوّل عنوان للموضوع، والثاني للمحمول. وسُمّي حمل هو، ذو هو لأنّه يتمّ بزيادة ذو، كما سُمّي بالاشتقاق لأنّه يتمّ بالاشتقاق أيضاً.
- قوله قدّس سرّه: «ما كان لموضوعه أفرادٌ محقّقة»، المراد به هو الإمكان العامّ، وهو في الحمل البتّي، أمّا الحمل غير البتّي فهو الذي لا يمكن وجود فردٍ من أفراد موضوعه؛ وذلك لأنّ التقسيم لا بدّ أن يكون جامعاً مانعاً.
- قوله قدّس سرّه: «الهليّة البسيطة ما كان المحمول فيها»، أي: قضية كان المحمول فيها. فتأنيث الضمير باعتبار معنى (ما).
- قوله قدّس سرّه: «بخلاف الهليّة البسيطة حيث تدلّ على ثبوت شيء»، من الجدير بالذكر أنّ الهليّة البسيطة بوجودها الذهنيّ وإن كانت ثبوت شيءٍ لشيءٍ، حيث إنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة عارضٌ لها في الذهن، ولكنّ الفيلسوف لا يبحث عن القضية بما هي وجودٌ ذهنيّ، وإنّما يبحث عن محكيّها الخارجيّ، وهو ليس إلّا أمراً واحداً هو الوجود، بناءً على ما هو الحقّ من أصالته.
- قوله قدّس سرّه: «أسوأ حالاً منه قول بعضهم»، وجه الأسويّة: أنّه تخصيصٌ في القواعد العقلية. كما صرح قدّس سرّه بذلك في هامش البداية، حيث قال: «وفيه أنّه تخصيصٌ في القواعد العقلية»^(١).

(١) بداية الحكمة: ص ١٠٣.

خلاصة الفصل الرابع

هذا الفصل عقد لبيان تقسيمات الحمل، وهذه التقسيمات هي:

• **التقسيم الأول:** ينقسم الحمل بلحاظ المحمول إلى قسمين:

١. **حمل المواطاة:** وهو الحمل الذي لا يعتبر فيه أمرٌ زائدٌ في حمل المحمول على الموضوع، من قبيل: الإنسان ضاحكٌ. ويسمى بحمل هو هو.
٢. **حمل ذو هو أو حمل الاشتقاق:** وهو الحمل الذي لا يمكن أن يحمل فيه المحمول على الموضوع إلا إذا تصرف في المحمول، أو باعتبار شيءٍ زائدٍ كتقدير (ذو).

• **التقسيم الثاني:** تقسيم الحمل الشائع بلحاظ الموضوع وهو على قسمين:

١. **الحمل البتّي:** وهو الذي يكون لموضوعه أفرادٌ يمكن أن تتحقّق في الخارج، سواء كانت محقّقة بالفعل أم لم تتحقّق بعد.
٢. **الحمل غير البتّي:** وهو الحمل الذي أفراده لا يمكن أن تتحقّق مطلقاً، أي: لا ذهنأً ولا خارجاً من قبيل: (اجتماع النقيضين محال).

• **التقسيم الثالث:** تقسيم الحمل الشائع إلى قسمين:

١. **الحمل الشائع البسيط:** وهو الذي يكون المحمول فيه هو وجود الموضوع، وهو الوجود المحمولى، ويسمى بالهليّة البسيطة، مثل (الإنسان موجودٌ) وهو مفاد كان التامّة.
 ٢. **الحمل الشائع المركّب:** وهو الذي يكون المحمول فيه غير وجود الموضوع، من قبيل: زيد قائم، ويسمى أيضاً بمفاد (كان الناقصة) وهذا التقسيم لا يجري في الحمل الأوّل، وأمّا (هل) فهي إنشاءٌ وليست إخباراً.
- **قاعدة الفرعية:** وهي: ثبوت شيءٍ لشيءٍ، فرع ثبوت المثبت له، بعد كليّتها، وذلك لعدم جريانها في الهليّة البسيطة، لأنّ قاعدة الفرعية توجب

ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، أمّا في الهليّة البسيطة، كما في قولنا: الإنسان موجود، فإنّ ثبوت الوجود للماهيّة يتوقّف على ثبوت الماهيّة قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره، توقّف ثبوته لها على ثبوت آخر لها، وهلمّ جرّاً فيتسلسل.

- أجاب المصنّف بأنّ ثبوت الماهيّة للوجود خارجٌ تخصّصاً عن قاعدة الفرعيّة، لأنّه ليس ثبوت شيءٍ لشيءٍ، بل هو ثبوت الشيء.
- أجاب المحقّق الدواني على هذا الإشكال بتفسير قاعدة الفرعيّة بالاستلزام. وأورد عليه المصنّف بأنّه تسليمٌ بالإشكال على قاعدة الفرعيّة.
- أجاب الفخر الرازي على الإشكال: بأن قاعدة الفرعيّة مخصّصة، وذلك في مورد حمل الوجود على الماهيّة. وأُورد عليه بأنّ القواعد العقليّة لا تقبل التخصيص.

الفصل الخامس

في الغيرية وأقسامها

- (١) في تعريف الغيرية وأقسامها
- (٢) أقسام التقابل

الفصل الخامس

في الغيريّة وأقسامها

قد تقدّم: أنّ من عوارض الكثرة، الغيريّة. وتنقسم الغيريّة إلى ذاتيّة وغير ذاتيّة. فالغيريّة الذاتيّة هي أن يدفع أحد شيئين الآخر بذاته، فلا يجتمعان لذاتيهما، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمّى تقابلاً، وقد عرفوا التقابل: بأنّه امتناع اجتماع شيئين في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد، ونسبة امتناع الاجتماع إلى شيئين، للدلالة على كونه لذاتيهما. والمراد بالمحلّ الواحد مطلق الموضوع، ولو بحسب فرض العقل، حتّى يشمل تقابل الإيجاب والسلب، حيث إنّ متن القضية كالموضوع لهما. وتقييد التعريف بجهة واحدة؛ لإخراج ما اجتمع منهما في شيء واحد من جهتين، ككون زيد أباً لعمرو وابناً لبكر. والتقييد بوحدة الزمان ليشمل ما كان من التقابل زمانياً، فليس عروض الضدين لموضوع واحد في زمانين مختلفين ناقضاً للتعريف.

ولا ينتقض التعريف بالمثلين، الممتنع اجتماعهما عقلاً؛ لأنّ أحد المثلين لا يدفع الآخر بذاته التي هي الماهيّة النوعيّة المشتركة بينهما، وإنّما يمتنع اجتماعهما، لاستحالة تكرّر الوجود الواحد، كما تقدّم في مباحث الوجود.

ولا ينتقض أيضاً بنقيض اللازم وعين الملزوم، فإنّ نقيض اللازم

إنّما يعاندُ عينَ الملزوم؛ لمعاندته اللازمَ الذي هو نقيضه. فامتناعُ اجتماعه مع الملزوم، بعرض نقيضه، لا لذاته.

والغيريّة غيرُ الذاتية أن يكونَ الشئان لا يجتمعان، لأسبابٍ أُخرَ غيرَ ذاتيهما، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، وتسمّى خلافاً. ويسمّى أيضاً الغيرُ - بحسب التشخيص والعدد - آخر. والتقابلُ ينقسمُ إلى أربعة أقسام، وهي: تقابلُ التناقض، وتقابلُ العدم والملكة، وتقابلُ التضايف، وتقابلُ التضادّ.

والأصوبُ في ضبط الأقسام أن يقال: إنّ المتقابلين إمّا أن يكونَ أحدهما عدماً للآخر أو لا. وعلى الأوّل إمّا أن يكونَ هناك موضوعٌ قابلٌ كالbصر والعمى، فهو تقابلُ العدم والملكة، أو لا يكونَ كالإيجاب والسلب، وهو تقابلُ التناقض. وعلى الثاني وهو كونُهُما وجوديّين، فإمّا أن لا يعقلَ أحدهما إلّا مع الآخر وبالقياس إليه، كالعلو والسفل، وهو تقابلُ التضايف، أو لا، وهو تقابلُ التضادّ.

الشرح

تقدّم في الفصل السابق: أنّ من العوارض الذاتية للوحدة: الهووية (أي: الحمل). وكذلك تقدّم: أنّ من عوارض الكثرة: الغيرية، بمعنى: أنّ هذا غير ذاك. وقد عقد المصنّف هذا الفصل لبيان الغيرية ضمن المباحث التالية:

(١) في تعريف الغيرية وأقسامها

ذكرنا آنفاً أنّ الغيرية بمعنى: أنّ هذا غير ذاك، وهي من العوارض الذاتية للكثرة، والعرض الذاتي: هو ما يعرض موضوعه أولاً وبالذات، أي: بلا واسطة. وقد قسّموا الغيرية إلى قسمين:

القسم الأول: الغيرية الذاتية

وهي أن يدفع أحد الشيئين الشيء الآخر بذاته. والمراد بقيد بذاته بمعنى بحقيقته بما هو الشيء. والمراد بالشيء هنا أعمّ ممّا يكون له ماهية أم لم يكن له ماهية، من قبيل الوجود والعدم، فالوجود وإن كان بعض مصاديقه لها ماهيات، لكنّ العدم لا ماهية له.

فالغيرية الذاتية: عبارة عن تطارد الشيئين المتقابلين وتدافعهما، كما سيأتي في خاتمة هذه المرحلة، أمّا إذا كان أحدهما غير طاردٍ للآخر بذاته فلا يدخل في الغيرية الذاتية.

ومن هنا يتّضح: أنّ الغيرية الذاتية عند المصنّف قدس سرّه يشترط فيها شرطان؛ الأول: أن يوجد تغاير بين الشيئين. والثاني: أن يكون هنالك تطارد بين الشيئين، أي: أحدها يطرد الآخر.

وليس الغيرية كون ذات كلّ من الأمرين مغايراً لذات الآخر، في مقابل

المثلين اللذين هما متوافقان في ذاتهما وماهيتهما النوعية، والدليل على ذلك: أن المتخالفين أيضاً متغايران، كالحلاوة والسواد، مع أن الغيرية فيها غيرية غير ذاتية؛ لأنه لا يوجد بينهما تطارد، فلا تطارد بين الحلاوة والسواد مثلاً؛ هذا بحسب اصطلاح المصنّف^(١). وتسمى الغيرية بالتقابل.

(١) وقع الخلاف في الغيرية وأقسامها في موضعين:

الموضع الأول: النزاع والخلاف في التماثل، والمراد بالتماثل: اشتراك الاثنين في تمام الماهية، من قبيل زيد وعمرو المتماثلين في الإنسانية، ومحل النزاع والخلاف: هو هل أن التماثل من الغيرية أم من الوحدة؟ وفي المقام قولان:

القول الأول: التماثل من الغيرية، وهو ما ذهب إليه صدر المتألهين حيث قال: «المماثلة أيضاً من أقسام الغيرية». وتبعه الحكيم السبزواري في موضع من شرح المنظومة، حيث قال: «والغيرية - التي هي مقسمٌ للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه، بأن يقال: الغيران إما متقابلان أو متخالفان أو متماثلان - من العوارض الذاتية للكثرة».

القول الثاني: التماثل من الوحدة، وقد ذهب إلى هذا القول بعض الحكماء منهم الحكيم السبزواري في موضع آخر من شرح المنظومة، حيث قال: «التقابل نوعٌ من الغيرية، فحينئذٍ خرج التماثل من التعريف، لأن التماثل وإن كان بوجه من الغيرية لكن جهة الاتحاد والهوية عليه أغلب». وتبعه المصنّف في المقام، ولذا حصر أقسام الغيرية في التقابل والتخالف.

الموضع الثاني: التماثل هل من أقسام التقابل أو قسيم للتخالف؟ هذا النزاع والخلاف يأتي بعد البناء على كون التماثل من أقسام الغيرية، فيأتي السؤال: هل التماثل من أقسام التقابل أم أنه قسيمٌ للتخالف وكان التقابل من أقسام التخالف؟ وفي المقام قولان أيضاً:

القول الأول: التماثل من أقسام التقابل، وهذا القول هو المشهور؛ ولذا عرّفوا التقابل بـ«امتناع اجتماع شيئين في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد». فيكون التماثل من أقسام التقابل، لأن المتماثلين هما الاثنان اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة، كزيد وعمرو.

القول الثاني: التماثل قسيم التخالف، وهو ما ذهب إليه صدر المتألهين، لذا عدل من

وقد عرّفوا الغيرية أو التقابل: بأنّه امتناع اجتماع شيئين^(١) في محلّ واحد من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحد^(٢).

إن قلت: في هذا التعريف لم يأت بقيد (لذاته) والحال أنّ تعريف الغيرية هي أن يدفع أحد الشيئين الآخر لذاته، حيث ذكر قيد (لذاته) في تعريف الغيرية ولم يذكره في تعريف التقابل، مع أنّ الغيرية هي التقابل؟
الجواب: إنّ نسبة امتناع الاجتماع للشيئين يعني أنّ الشيئين لا يجتمعان بما هما شيئان لذاتيّهما؛ ولذا لا نحتاج لذكر قيد لذاته مرّةً أخرى.

أمّا المراد من المحلّ الواحد الذي ذكر في التعريف فهو مطلق الموضوع أو المحلّ سواء كان محلاً حقيقياً أم محلاً اعتبارياً^(٣)، والمحلّ الحقيقي أعمّ من أن يكون الموضوع بالمعنى الأخصّ الذي هو محلّ العرض ومن المادّة التي هي

تعريف المشهور، فقال: «فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمانٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة».

وعليه يقال: إن كان الاثنان الغيران متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان وإلاّ فهما متخالفان. والمتخالفان إمّا متقابلان وإمّا غيرهما، فالتقابل قسمٌ من التخالف، والتماثل خارجٌ عن تعريف التقابل، لأنّ التخالف الذي كان مقسماً للتقابل قسماً للتماثل.
(١) فالعدم وإن لم يكن شيئاً لكنّ العقل يفرض له نحواً من الواقعية والشيئية، لذلك يقابل العدم الوجود.

(٢) انظر: المباحث المشرقية: ج ١ ص ٩٩؛ وشرح المواقف: ص ١٦٤؛ والمطارات: ص ٣١٣.

(٣) المحلّ الاعتباري: هو المحلّ الفرضي كما في اجتماع النقيضين، حينما نقول: لا يجتمعان في موضوع واحد، وهذا الموضوع الذي لا يجتمع فيه الوجود والعدم، هو الموضوع الفرضي. والموضوع الحقيقي قد يكون موضوعاً اصطلاحياً، وهو الموضوع للعرض، وقد يكون المراد من الموضوع الأعمّ، أي: ما كان موضوعاً اصطلاحياً أو محلاً من قبيل المادّة التي هي محلّ للصورة، ولذلك عبّر المصنّف بمطلق الموضوع الأعمّ من الاعتباري والحقيقي، والحقيقي الأعمّ من الموضوع للعرض والمحلّ للصورة الجوهرية.

محلّ للصور الجوهرية، ولذا قال المصنّف: «مطلق الموضوع ولو بحسب فرض العقل» والسبب في كون المراد بالموضوع مطلق الموضوع ولو بحسب فرض العقل، هو لكي يكون شاملاً للتقابل بين السلب والإيجاب، أي: بين العدم والوجود؛ لأنّ مرجع التناقض - عند المصنّف - إلى القضايا أولاً وبالذات، وليس إلى المفردات، وإذا وجد تناقض بين المفردات فهو بلحاظ ما يرجع إلى القضية، والسلب والإيجاب وصفان للقضية وليسا وصفين للمفردات التصورية، لأنّ المفردات التصورية لا تتّصف بالإيجاب والسلب، فلا تتّصف المفردات التصورية بالصدق والكذب.

وقد أشار المصنّف إلى ذلك في المتن بقوله: «حيث إنّ متن القضية كالموضوع لهما...» وقال في بداية الحكمة: «تقابل التناقض وهو تقابل الإيجاب والسلب بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب فهو بحسب الأصل في القضايا، وقد يحوّل مضمون القضية إلى المفرد، فيقال: التناقض بين وجود الشيء وعدمه، كما قد يقال: نقيض كلّ شيء رفعه»^(١).

فالأصل في التناقض - بحسب ما يراه المصنّف - هو في القضايا، ولكن قد تحوّل القضية التي مفادها مفاد كان التامة، أو القضية التي مفادها مفاد كان الناقصة، إلى مفرد، فيقع التناقض بين المفردات، إلّا أنّه تقابل وتناقض بالعرض، فقضية (زيد قائم) إذا كانت صادقة، فلا يمكن أن تصدق قضية (زيد ليس بقائم) في نفس الآن. ولكن لو تحوّل مفاد هذه القضية إلى مفرد (قيام زيد) فإنّ قيام زيد نقيض لعدم قيام زيد، وهو ليس قضية؛ لأنّ النسبة فيه ناقصة، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل السادس، وهو الفصل المختصّ بالتناقض.

(١) بداية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل التاسع.

أما تقييد تعريف التقابل بـ (جهة واحدة) فهو لإخراج ما اجتمع من المتقابلين في موضوع واحد من جهتين، من قبيل كون زيد أباً لعمرو وابناً لبكر، فهما يدخلان في التقابل لأنهما لا يجتمعان في موضوع واحد ولو من جهتين. قال المصنّف في تعليقه على الأسفار: «ودخل بقيد وحدة المحلّ مثل التقابل الذي بين السواد والبياض، ممّا يمكن اجتماعهما في الوجود، كسواد الحبشيّ وبياض الروميّ، وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة ممّا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد باعتبار جهتين»^(١).

أما قيد وحدة الزمان في قوله: (في زمان واحد) فهو لإدخال المتقابلين زمانياً في التعريف، فإنّ السواد والبياض يستحيل اجتماعهما على جسم واحد في زمان واحد، لكن إذا اختلف الزمان فلا استحالة في اجتماعهما على جسم واحد في زمانين.

وبقيد وحدة الزمان في تعريف المتقابلين، لا ينتقض التعريف بعروض الضدين على موضوع واحد في زمانين مختلفين.
أورد على تعريف المتقابلين المتقدّم إشكالان:

الإشكال الأوّل: النقص بتعريف المثلين

حاصل هذا الإشكال: أنّ التقابل - كما تقدّم - هو عبارة عن عدم امكان اجتماع شيئين ذاتاً في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد. وحيث إنّ المثلين لا يجتمعان أيضاً، ولكن لا ينطبق عليهما تعريف التقابل، فهذا يعني: أنّ تعريف التقابل ليس تعريفاً جامعاً.

وأجاب المصنّف بأنّ تعريف التقابل لا ينتقض بالمثلين، على الرغم من عدم اجتماعهما عقلاً، وذلك لأننا اشترطنا في تعريف التقابل وجود التباين

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٠٢، تعليقة السيّد الطباطبائي.

الذاتي بين الشئيين، بمعنى أنَّ أحدهما يطرد الآخر ويدفعه، ومن الواضح عدم وجود هذا الشرط في المثليين؛ لأنَّه لا يوجد تغايرٌ ذاتيٌّ بينهما، فأحد المثليين لا يدفع الآخر، لأنَّ الماهية النوعية للمثليين شيءٌ واحدٌ وهي ماهية الإنسان مثلاً، وهي ماهيةٌ واحدة، وعليه فلا تغاير ذاتيٌّ بين زيد وعمرو، فماهية الإنسان لا تقتضي وجود زيد ولا عدمه ولا وجود عمرو ولا عدمه، وقد تقدّم أنَّ الدفع لا بدَّ أن يكون ذاتياً في المتقابلين، كلٌّ يدفع صاحبه بذاته وباقتضاء ذاته، والمثالثان ذاتهما وماهيتيهما واحدة، وعليه فلا يوجد تغايرٌ ذاتيٌّ بين المثليين، فالمثالثان ليسا داخلين في الغيرية الذاتية، وعليه فلا يلزم النقض المذكور.

أمَّا سبب امتناع اجتماع المثليين، فهو استحالة تكرّر الوجود؛ إذ لو اجتمع المثالثان للزم وحدة الكثير وكثرة الواحد، وهذا أمرٌ خارجٌ عن ذاتيهما وماهيتيهما، بل من جهة وجودهما، كما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الأولى، حيث قال المصنّف: «كلّ موجودٍ في الأعيان فإنَّ هويته العينية وجوده - على ما تقدّم من أصالة الوجود - والهوية العينية تأبى بذاتها الصدق على كثيرين وهو التشخّص، فالشخصية للوجود بذاته. فلو فرض لموجودٍ وجودان، كانت هويته العينية الواحدة كثيرةً وهي واحدة، هذا محال.

وبمثل البيان يتبيّن استحالة وجود مثليين من جميع الجهات؛ لأنَّ لازم فرض مثليين اثنين التمايز بينهما بالضرورة، ولازم فرض التماثل من كلّ جهة، عدم التمايز بينهما، وفي ذلك اجتماع النقيضين، هذا محال»^(١).

الإشكال الثاني: النقض بنقيض اللازم وعين الملزوم

يُنقض تعريف التقابل بمورد آخر، وهو نقيض اللازم مع عين الملزوم، وبيان ذلك: الأربعة - مثلاً - وهي ملزوم، لازمها الزوجية، ونقيض اللازم

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل الخامس.

عدم الزوجية، وعلى هذا فإن نقيض اللازم (وهو عدم الزوجية) لا يجتمع مع الملزوم (وهو الأربعة)، فالأربعة وعدم الزوجية لا يجتمعان، مع أنها ليسا نقيضين، لأن نقيض الأربعة عدم الأربعة، وكذلك ليس بينهما ملكة وعدم وليسا متضايفين ولا ضدّين كما هو واضح، ومع ذلك فهما متقابلان لأنها لا يجتمعان، والحال أنهما لا يدخلان في تعريف التقابل، وهذا يعني: أن تعريف التقابل منقوض بهذا المورد الذي لا يدخل تحت أي قسم من أقسام التقابل.

والجواب على الإشكال: إن عدم اجتماع نقيض اللازم (وهو عدم الزوجية) مع الملزوم (وهو الأربعة) ليس لذاتيهما، بل لأمر خارج عن ذاتيهما، فلا يوجد تعاند وتطارد بالذات بين الأربعة وعدم الزوجية. نعم، التعاند من جهة أن عدم الزوجية نقيض الزوجية، التي هي لازم للأربعة يمتنع انفكاكها عنها، فالتعاند بالذات بين عدم الزوجية والزوجية، فيسري حكم اللازم إلى الملزوم، لأجل اللزوم، ويصير بذلك عدم الزوجية معانداً للأربعة أيضاً، لكن لا بالذات، بل بالعرض. وعليه فلا يكون نقضاً على تعريف التقابل، لما ذكرنا من أن التطارد في التقابل هو تطارد وتعاند بالذات.

القسم الثاني: الغيرية غير الذاتية

وهي أن يكون الشيئان لا يجتمعان لأسباب أخرى خارجة عن ذاتيهما، من قبيل عدم اجتماع السواد في الفحم مع الحلاوة في السكر، فعدم اجتماع السواد والحلاوة ليس لذاتيهما، بل لتعدد موضوعهما، والشاهد على ذلك هو اجتماعهما في التمر الأسود الحلو، وهذا يعني أن عدم اجتماعهما في الفحم والسكر لأمر خارج عن ذاتيهما، ولا يوجد بينهما تعاند ذاتي.

وتسمى الغيرية غير الذاتية بالخلاف (أي: بينهما تخالف لا تقابل) وتسمى أيضاً الغير، (أي: السواد مثلاً غير الحلاوة) لكن لا بحسب الذات، بل بحسب

الوجود والتشخيص، فتشخص السواد غير تشخص الحلاوة. وتسمى أيضاً الغير بحسب العدد، فنقول: هذا واحد، وذاك واحد، ومغايرتهما عدديّة، لا ذاتيّة؛ قال صدر المتألهين في الأسفار: «الغير في التشخيص والعدد اختصّ باسم (الآخر) بحسب اصطلاح ما»^(١). وقال الحكيم السبزواري في تعليقه: «الغير في التشخيص يسمى بالآخر بحسب اصطلاح ما، وبالمثل بحسب اصطلاح آخر»^(٢). وما ذكر في الأسفار موجود في المباحث المشرقية أيضاً^(٣).

(٢) أقسام التقابل

أقسام التقابل أربعة: التناقض، والعدم والملكة، والتضاييف، والتضاد. وذكر المصنّف: أن الأصوب في ضبط الأقسام أن يقال: إن التقابل إمّا بين الوجود والعدم وإمّا بين الوجودين، فإن كان التقابل بين الوجود والعدم فإمّا أن يحتاج عدمه إلى الموضوع القابل أو لا يحتاج، فإن كان لا يحتاج إلى القابل يسمى سلباً وإيجاباً وهو التناقض، وإن كان يحتاج إلى الموضوع القابل سُمّي بالعدم والملكة، وأمّا إذا كان التقابل بين الوجودين فإمّا أن يكون تعقل أحدهما متوقفاً على الآخر فهما المتضاييفان، وإن لم يتوقف تعقل أحدهما على الآخر سُمّي المتضادّين.

والسبب في تعبير المصنّف بـ(الأصوب في ضبط الأقسام...) هو للإشارة إلى وجود وجه آخر ذكره الفخر الرازي واختاره المصنّف في بداية الحكمة في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة، وهو ما ذكره بقوله: «إنّ المتقابلين إمّا أن يكونا وجوديّين أو لا، وعلى الأوّل إمّا أن يكون كلّ منهما معقولاً بالقياس إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٠١.

(٢) المصدر السابق، تعليقه المحقّق السبزواري.

(٣) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٩٩.

الآخر، كالعلو والسفل، فهما متضايغان، والتقابل تقابل التضايغ؛ أو لا يكونا كذلك، كالسواد والبياض، فهما متضادان، والتقابل تقابل التضاد. وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، إذ لا تقابل بين عدميين، وحيثُذِ إمّا أن يكون هناك موضوعٌ قابلٌ لكلٍّ منهما، كالعمى والبصر، ويسمى تقابلها تقابل العدم والملكة، وإمّا أن لا يكون كذلك كالنفي والإثبات، ويسمى متناقضين، وتقابلها تقابل التناقض. كذا قرروا^(١).

وجه الأصوبية في ما ذكره في الأسفار: أن الضبط الثاني - أي: ما ذكره في بداية الحكمة - يرد عليه إشكال، وهو أنه قال: إن المتقابلين إمّا أن يكونا وجوديين أو يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، وهذا يعني أن الحصر ليس عقلياً، لأنه لا يشمل العدميين، من قبيل الأعمى واللا أعمى اللذين يتقابلان بالسلب والإيجاب. وأمّا الضبط الأول فهو سليمٌ عن هذا الاعتراض، إذ يصدق في مثل العمى واللاعمى أن أحدهما عدمٌ للآخر^(٢)؛ حيث قال: «ويرد عليه الاعتراض أمّا أولاً: فبجواز كونها عدميين، كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والإيجاب. وما يجاب به من أن اللاعمى بعينه هو البصر، فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسدٌ، لأنّ تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه، وتعقل سلب انتفاء البصر متوقفٌ عليه قطعاً، فلا يتحدان مفهوماً وإن كانا متلازمين صدقاً، والغلط ناشئٌ من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض»^(٣).

وهذا التقسيم للتقابل بنحو الإجمال، وسيأتي تفصيل هذه الأقسام في الفصول اللاحقة.

(١) بداية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الخامس؛ وانظر: المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٠٢.

(٢) يمكن أن يجاب على هذا الإشكال بعدم الميز في الأعدام من حيث العدم، ولذلك فلا معنى للتقابل بين الأعدام.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٠٢.

تعليق على النص

- قوله قدّس سرّه: «قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة الغيريّة...»، في الفصل الثالث من هذه المرحلة.
- قوله قدّس سرّه: «فالغيريّة الذاتيّة هي أن يدفع أحد شيئين الآخر بذاته»، وبعبارة أخرى: الغيريّة الذاتيّة هي تطارد الشيئين المتقابلين وتدافعهما، كما سيأتي في خاتمة هذه المرحلة.
- قال الشيخ الفيّاض: «ومن هنا يظهر أنّ الغيريّة الذاتيّة عنده قدّس سرّه مصطلحٌ لمعنى خاصّ؛ ولا يراد بها كون ذات كلّ من الأمرين مغايراً لذات الآخر، في مقابل المثليين اللذين هما متوافقان في ذاتهما وماهيّتهما النوعيّة. يدلّ على ذلك أنّ المتخالفين أيضاً لكلّ منهما ذاتٌ غير الآخر، كالحلاوة والسواد، مع أنّ الغيريّة فيهما غيريّة غير ذاتيّة بحسب هذا المصطلح»^(١).
- قوله قدّس سرّه: «فالغيريّة الذاتيّة هي... وتسمى تقابلاً»، يطرح في المقام السّؤال التالي: هل بحث التقابل مسألة منطقيّة أم فلسفيّة؟ في المقام قولان: القول الأوّل: التقابل مسألة منطقيّة. وهذا القول اختاره المعلم الأوّل بعدما تعرّض للأجناس العالية في كتابه (قاطيغورياس) الذي هو أوّل كتبه المنطقيّة حينما تعرّض للبحث عن التقابلات وأقسامها الأربعة^(٢)، وتبعه على ذلك أتباع المشائين من فلاسفة الإسلام.
- القول الثاني: التقابل مسألة فلسفيّة. واختار هذا القول صدر المتألّهين وأتباعه الذين جعلوا التقابل من فروع الغيريّة المتلازمة مع الكثرة، وقد سبقهم إليه شيخ الإشراق.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٥٤.

(٢) راجع منطق أرسطو: ج ١ ص ٦٣.

وبناءً على كون البحث في التقابل بحثاً منطقيّاً يقع التساؤل حوله: هل هو من الأبحاث المتعلقة بالمعاني المفردة أم من الأبحاث المتعلقة بالقضايا؟
ظاهر عبارة أرسطو هو الفرض الأوّل، وعندها يتّجه هذا الإشكال، وهو أنّه اعتبر تقابل التناقض جاريّاً بين الموجبة والسالبة، ويرتبط الإيجاب والسلب بالقضايا^(١).

«ومن جانب آخر فإنّه يرد على صدر المتألّهين ومن هذا حذوه أنّ مقسم بالمتقابلات إذا كان هو الموجود الكثير فيشكل اعتبار السلب والعدم أحد طرقيّ التقابل، ولا ينفع الاعتذار بفرض مصداقٍ للعدم، فإنّ هذا الفرض لا يبرّر اعتبار المجموع من الوجود، والعدم موجوداً كثيراً كما لا يخفى.
والأشبه أنّ هذا التقسيم ليس تقسيماً حقيقيّاً، وإنّما هو بيانٌ للمصطلحات الدائرة في الفلسفة والمنطق، فليس هناك مقسمٌ حقيقيٌّ جامعٌ بين الأقسام، اللهم إلّا عنوان (المفاهيم المتقابلة) ومن الواضح أنّ البحث عن المفاهيم هو من شأن المنطقيّ. لكنّ البحث عن الأضداد ليس بحثاً عن مفاهيمها، فينبغي فصله عن سائر أقسام التقابل. ثمّ إنّ البحث عن تناقض القضايا وتضادّها هو بحثٌ آخر راجعٌ إلى تقابل الصدق والكذب، وهو غير البحث عن تقابل المفاهيم المفردة، فلا ينبغي الخلط بينهما»^(٢).

قال صاحب الوعاية: الحقّ أنّ التقابل أخصّ من الغيرية الذاتية، كما عليه صدر المتألّهين^(٣)؛ وذلك لجواز تحقّق الغيرية الذاتية بدون تحقّق التقابل، فإنّ كلّ مفهومٍ من المفاهيم منعزلٌ بذاته عن غيره، فيدفع كلّ منهما الآخر بذاته

(١) تعليلية الشيخ مصباح على نهاية الحكمة: ص ٢١٢، رقم (٢٢١).

(٢) المصدر السابق: ص ٢١٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٠١.

فتتحقق الغيرية الذاتية بينهما، ومع ذلك لا يكون التدافع من أقسام التقابل كما سيصرّح به المصنّف في بحث التضادّ، فإذن الغيرية الذاتية أعمّ من التقابل، والسّرّ في ذلك: أنّ الكثرة الحقيقيّة لا تتحقّق إلّا بالامتياز الذاتي بين الأفراد، ولازم الامتياز الذاتي التدافع الذاتي، فيدفع كلّ منها الآخر بذاته، فإذن الكثرة الحقيقيّة تكفي في تحقّق الغيرية الذاتية لكن لا تكفي في تحقّق التقابل، لأنّ للتقابل شرائط أخرى كما سيأتي، كاعتبار الموضوع أو ما يجري مجراه فيما قاله المصنّف هنا من أنّ الغيرية الذاتية تسمّى تقابلاً محلّ تأمل.

• قوله قدّس سرّه: «وتقييد التعريف بجهة واحدة لإخراج ما اجتمع منهما في شيء واحد من جهتين»، لكنّ تعبير صدر المتأهّلين والحكيم السبزواري بـ(لإدخال) حيث قال صدر المتأهّلين: «ودخل بقيد وحدة المحلّ مثل التقابل الذي بين السواد والبياض ممّا يمكن اجتماعهما في الوجود، كسواد الحبشيّ وبياض الروميّ. وبقيد (وحدة الجهة) مثل التقابل الذي بين الأبوة والبنوة، ممّا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد باعتبار جهتين»^(١). وقال الحكيم السبزواري: «وبقيد وحدة الجهة دخل مثل تقابل الأبوة والبنوة المجتمعين في واحد من جهتين»^(٢).

وأما المصنّف فقد قال في المقام: «وتقييد التعريف بجهة الوحدة لإخراج ما اجتمع منهما في شيء واحد من جهتين: ككون زيد أباً وعمرو ابناً لبكر». والجمع بين كون قيد وحدة الجهة لإدخال مثل تقابل الأبوة والبنوة وكونه لإخراجه هو أن يقال: «إنّ بقيد (وحدة الجهة) يدخل الأبوة والبنوة المطلقتان في التعريف، فإنّ اجتماعهما في ذات واحدة ممتنع. ويخرج الأبوة والبنوة المقيّدتان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٠٢.

(٢) شرح المنظومة: ص ١١٦.

كأبوة زيد وبنوته الموجودتين فيه، إحداهما بالقياس إلى ابنه، والأخرى بالقياس إلى أبيه، فيكون اجتماعهما من جهتين مختلفتين، ولا تقابل بينهما.

فلا تنافي بين ما ذكره صدر المتألهين والحكيم السبزواري وبين ما ذكره المصنّف رحمه الله في المقام، فإنّ إدخال المطلقين منهما في التعريف يستلزم إخراج المقيّدتين منهما من التعريف، كما أنّ إخراج المقيّدتين منهما من التعريف يستلزم إدخال المطلقين في التعريف»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «لا يدفع الآخر بذاته التي هي الماهية النوعية المشتركة بينهما»، من قبيل تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية. يريد كيف يمكن أن يدفع أحدهما الآخر بذاته مع أنّ ذاتهما واحدة؟ فهل يمكن أن يدفع الشيء نفسه؟!؟

• قوله قدّس سرّه: «فليس عروض الضدين لموضوع واحد في زمانين مختلفين ناقضاً للتعريف»، قال القوشجي في شرح التجريد^(٢) تبعاً للمحقّق الشريف في شرح المواقف: «وأما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك، لأنّ الاجتماع لا يكون إلّا في زمان واحد»^(٣).

واعترض عليه اللاهيجي في شوارق الإلهام^(٤)، تبعاً للمحقّق الدواني في حاشية شرح القوشجي: «بأنّ قيد الاجتماع غير مغنٍ عن الزمان؛ لصدقه على المقارنة في الرتبة أو وصف آخر اصطلاحاً»^(٥).

(١) تعليقة الشيخ عباس الزارعي السبزواري: ج ١ ص ٢٥١.

(٢) شرح التجريد، القوشجي: ص ١٠٤.

(٣) شرح المواقف: ص ١٦٤.

(٤) شوارق الإلهام: ص ١٩٢.

(٥) حاشية شرح القوشجي للمحقّق الدواني: ص ١٠٤.

وأما المصنّف رحمه الله وإن كان ظاهر كلامه في المقام: أنّ القيود الثلاثة كلّها قيودٌ احترازية، ولكن صرّح في تعليقته على الأسفار بأنّ قيد الاجتماع في الموضوع الواحد مغني عن ذكر القيود الأخرى جميعاً، فقال: «لولا التقييد بوحدة الموضوع لغى اعتبار التقابل... فتحقّق ما يجري مجرى الموضوع في التقابل من أحكامه الضرورية أخذ في رسمه»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «إنّما يمتنع اجتماعهما لاستحالة تكرّر الوجود الواحد»، فهما إنّما يمتنع اجتماعهما لوجودهما لا لذاتيهما. فإنّ الوجود عرضيٌّ خارجٌ عن الذات، إذ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي.

قال الشيخ الفيّاض: «لا يخفى أنّ المثليين إنّما يمتنع اجتماعهما من جهة أنّ لكلّ منهما وجوداً مغايراً للآخر، والاجتماع يستلزم أن يكون الوجودان في حين كثرتهما وجوداً واحداً، وهو بعينه وحدة الكثير، وهو محال.

وأما تكرّر الوجود بعينه فهو محالٌ، من جهة أنّ التكرّر يستلزم كون الوجود - وهو مساوئقٌ للتشخص - كثيراً في حين الوحدة الشخصية، وهو بعينه كثرة الواحد، وهو محال.

فاجتماع المثليين ليس مستلزماً لتكرّر الوجود حتّى يكون امتناعه من جهة استحالة تكرّر الوجود. نعم، كثرة الواحد ووحدة الكثير كلاهما يستلزمان وجود التمايز وعدمه، فكلاهما يرجعان إلى التناقض، فاجتماع المثليين يمتنع بمثل ما يمتنع به تكرّر الوجود»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «كما تقدّم في مباحث الوجود»، في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٠٢، تعليقة السيّد الطباطبائي.

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٥٦.

خلاصة الفصل الخامس

الغيرية من العوارض الذاتية للكثرة. وهي تنقسم إلى قسمين:

(١) الغيرية الذاتية: وهي أن يدفع أحد الشيئين الشيء الآخر بذاته.

عرّفوا التقابل بأنه امتناع اجتماع شيئين^(١) في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد. وأشكل على تعريف التقابل بإشكالين:

١. النقض بتعريف المثليين؛ لأنّ المثليين لا يجتمعان أيضاً، ولكن لا ينطبق

تعريف التقابل، وهذا يعني أنّ تعريف التقابل ليس تعريفاً جامعاً.

وأجاب المصنّف: أنّ الشرط في تعريف التقابل وجود التغير الذاتي بين

الشيئين، ومن الواضح عدم وجود هذا الشرط في المثليين؛ لأنّه لا تغاير ذاتيّ بينهما.

٢. النقض بنقيض اللازم وعين الملزوم؛ فالأربعة هي ملزوم، ولازمها

الزوجيّة، ونقيض اللازم عدم الزوجيّة، وعلى هذا فإنّ نقيض اللازم (هو

عدم الزوجيّة) لا يجتمع مع الملزوم (وهو الأربعة) فالأربعة وعدم الزوجيّة، لا يجتمعان.

وأجاب المصنّف: بأنّ عدم اجتماع نقيض اللازم مع الملزوم ليس لذاتيهما،

بل لأمر خارج عن ذاتيهما، فلا يوجد تعاند وتطارد بالذات بين الأربعة وعدم الزوجيّة.

(٢) الغيرية غير الذاتية: أن يكون الشيئان لا يجتمعان لأسباب أخرى

خارجة عن ذاتيهما، من قبيل عدم اجتماع السواد في الفحم، مع الحلاوة في السكر.

(١) فالعدم وإن لم يكن شيئاً لكنّ العقل يفرض له نحواً من الواقعيّة والشيئيّة، لذلك يقابل عدم الوجود.

الفصل السادس

في التناقض

(١) تعريف التناقض

(٢) مورد جريان التناقض بالذات في السلب والإيجاب

(٣) في أحكام التناقض

الفصل السادس

في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسلب، كقولنا: زيدٌ أبيضٌ، وليس زيدٌ بأبيض، أو ما هو في معنى الإيجاب والسلب من المفردات، كالإنسان واللاإنسان، والعمى واللاعْمى، والمعدوم واللامعدوم. والنقيضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، وإن شئت فقل: لا يجتمعان ولا يرتفعان. فمأل تقابل التناقض إلى قضية منفصلةٍ حقيقية، هي قولنا: إما أن يصدق الإيجاب وإما أن يصدق السلب؛ فالتناقض في الحقيقة بين الإيجاب والسلب.

ولا ينافي ذلك تحقق التناقض بين المفردات، فكلُّ مفهوم أخذناه في نفسه ثم أضفنا إليه معنى النفي، كالإنسان واللاإنسان، والفرس واللافرس، تحقق التناقض بين المفهومين؛ وذلك أننا إذا أخذنا مفهومين متناقضين، كالإنسان واللاإنسان، لم نرتب أن التقابل قائمٌ بالمفهومين على حدٍّ سواء، فالإنسان يطرد بذاته اللاإنسان، كما أن اللاإنسان يطرد بذاته الإنسان؛ وضروريٌّ أنه لو لم يعتبر الثبوت والوجود في جانب الإنسان لم يطارد اللاإنسان ولم يناقضه، فالإنسان واللاإنسان إنما يتناقضان لأنهما في معنى وجود الإنسان وعدم الإنسان، ولا يتم ذلك إلا باعتبار قيام الوجود بالإنسان؛ وكذا العدم، فالإنسان واللاإنسان إنما يتناقضان لانحلالهما إلى الهلّيتين

السيطتين، وهما قضيتا: الإنسان موجودٌ، وليس الإنسانُ بموجود.
ونظيرُ الكلامِ يجري في المتناقضين: «قيامُ زيدٍ» و«لا قيامُ زيدٍ»
فهما في معنى وجودِ القيامِ لزيدٍ وعدمِ القيامِ لزيدٍ، وهما ينحلّان إلى
هليتين مركبتين، هما قولنا: «زيدٌ قائمٌ»، وقولنا: «ليس زيدٌ بقائمٌ».
فتقابلُ التناقضُ بالحقيقة بين الإيجابِ والسلبِ، وإن شئت فقل:
بين الوجودِ والعدمِ، غيرَ أنه سيأتي في مباحثِ العاقلِ والمعقولِ - إن
شاء الله تعالى -: أنَّ العقلَ إنما ينالُ مفهومَ الوجودِ أولاً معنىً حرفياً
في القضايا، ثم يسبِكُ منه المعنى الاسمي بتبديله منه وأخذِه مستقلاً
بعدما كان رابطاً، ويصوّرُ للعدمِ نظيرَ ما جرى عليه في الوجودِ؛
فتقابلُ التناقضُ بين الإيجابِ والسلبِ أولاً وبالذات، وبين غيرهما
بعرضهما.

فما في بعض العباراتِ، من نسبةِ التناقضِ إلى القضايا - كما في
عبارة التجريد: «إنَّ تقابلَ السلبِ والإيجابِ راجعٌ إلى القولِ والعقدِ».
انتهى - أريدَ به السلبُ والإيجابُ من حيث الإضافة إلى مضمون
القضية بعينه.

وقد ظهرَ أيضاً أنَّ قولهم: «نقيضُ كلِّ شيءٍ رفعُهُ»، أريدَ فيه بالرفعِ
«الطردُ الذاتي»، فالإيجابُ والسلبُ يطردُ كلُّ منهما بالذات ما يقابلهُ.
وأما تفسيرُ مَنْ فسّرَ الرفعَ بالنفي والسلبِ، فصّرحَ بأنَّ نقيضَ
الإنسانِ هو اللاإنسانَ، ونقيضُ اللاإنسانَ اللاإنسانَ، وأما الإنسانُ
فهو لازمُ النقيضِ وليس بنقيضٍ، فلازمُ تفسيره كونُ تقابلِ التناقضِ
من جانبٍ واحدٍ دائماً، وهو ضروريُّ البطلانِ.

ومن أحكام تقابل التناقض: أنَّ تقابل النقيضين إنما يتحقق في الذهن أو في اللفظ بنوع من المجاز؛ لأنَّ التقابل نسبة قائمة بطرفين، وأحد الطرفين في المتناقضين هو العدم، والعدم اعتبار عقلي لا مصداق له في الخارج. وهذا بخلاف تقابل العدم والملكة، فإنَّ العدم فيه - كما سيأتي إن شاء الله - عدم مضاف إلى أمر موجود، فله حظ من الوجود، فالتقابل فيه قائم في الحقيقة بطرفين موجودين.

ومن أحكام هذا التقابل: امتناع الوساطة بين المتقابلين به، فلا يخلو شيء من الأشياء عن صدق أحد النقيضين. فكلُّ أمر مفروض إمَّا هو زيدٌ مثلاً أو ليس بزيد، وإمَّا هو أبيضٌ أو ليس بأبيض، وهكذا. فكلُّ نقيضين مفروضين يعمَّان جميع الأشياء.

ومن أحكام هذا التقابل: أنَّ النقيضين لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية، كما تقدّمت الإشارة إليه، وهي قولنا: إمَّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب. وهي قضية بديهية أولية يتوقّف عليها العلم بصدق كلِّ قضية مفروضة، ضرورية كانت أو نظرية. فليس يُعلم صدق قولنا: الأربعة زوج مثلاً، إلّا إذا علم كذب قولنا: ليست الأربعة زوج، وليس يُعلم صدق قولنا العالم حادث، إلّا إذا علم كذب قولنا: ليس العالم بحادث. ولذا سُميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بأولى الأوائل.

ولذا كان الشكُّ في صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزيلاً للعلم

بكلّ قضية مفروضة؛ إذ لا يتحقّق العلمُ بصدقِ قضيةٍ إلّا إذا علّمَ
بكذبِ نقيضها، والشكُّ في هذه المنفصلةِ الحقيقيّةِ يوجبُ الشكَّ
في كذبِ النقيض، ولازمُه الشكُّ في صدقِ النقيضِ الآخر؛ ففي
الشكِّ فيها هلاكُ العلمِ كلّهِ، وفسادهُ من أصله، وهو أمرٌ تدفعُهُ
الفطرةُ الإنسانيّةُ. وما يدّعيه السوفسطيّ من الشكِّ دعوى لا
تتعدّى طورَ اللفظِ البتّة. وسيأتي تفصيلُ القولِ فيه.

الشرح

يعدُّ التناقض من أهمِّ أقسام التقابل، وقد تناول المصنّف بحث التناقض في هذا الفصل في مبحثين:

(١) تعريف التناقض

التناقض: تقابل السلب والإيجاب، كقولنا: زيد أبيض، وزيد ليس بأبيض. وقبل الولوج في البحث نشير إلى أنّ المصنّف قدس سرّه يتكلّم في هذا الفصل على مستوى البحث المنطقيّ، أي: بحسب مقام الإثبات، لا على مستوى البحث الفلسفيّ الذي هو مقام الثبوت، وبيان ذلك:

المراد بالبحث الفلسفيّ: أنّنا حينما نقول: اجتماع النقيضين محالٌّ في الواقع، فذلك يعني أنّه إذا تحقّق وجودٌ، فحينئذٍ لا يمكن أن يتحقّق عدم ذلك الوجود في تلك المرتبة وفي ذلك الزمان وفي تلك الشرائط، من قبيل لو كان الكتاب المعيّن موجوداً في هذا الآن، فلا يمكن أن يكون معدوماً في نفس ذلك الآن ونفس المكان، وهذا هو معنى أنّ النقيضين لا يجتمعان في الواقع الخارجي، أي: إنّ الوجود إذا كان متحقّقاً فهو طارِدٌ لعدمه، وإنّ العدم إذا كان متحقّقاً - بحسب فرض العقل، أي: لم يكن الوجود متحقّقاً - فهو طارِدٌ للوجود. سواءً كان الوجود بمفاد كان التامّة، كقولنا زيدٌ موجود، أو بمفاد كان الناقصة، كقولنا: زيدٌ قائم.

إذن بحسب البحث الفلسفيّ، قضيةٌ تحتاج إلى مطابق لها في الواقع، ومطابقها إذا كان وجوداً فلا يوجد معه عدم ذلك الوجود، وإذا كان عدماً فلا يوجد معه وجود، وهذا معنى مطابق القضية، فحينما نقول اجتماع النقيضين مطابقٌ لنفس الأمر، فهو بمعنى: إذا كان الشيء موجوداً في الواقع الخارجي،

فهو لا يجتمع مع عدمه في ذلك الآن.

ومن هنا يتّضح: أنّ البحث الفلسفيّ ينظر إلى الواقع ونفس الأمر، أمّا البحث المنطقيّ فهو عالم المفاهيم. وإذا صار التناقض في عالم الحكاية والمفاهيم، يطرح هذا السؤال: إنّ الواقعيّة التي هي مورد البحث الفلسفيّ - وهي عدم اجتماع النقيضين - كيف نحكي عنها؟ في المقام نظريّتان:

النظرية الأولى: وهي التي تفيد بأنّ الذي يحكي عن واقعيّة اجتماع النقيضين هي مفاهيم تصوّريّة وهي المفردات، أي: مفهوم الوجود ومفهوم العدم، وهما مفهومان تصوّريّان لا تصديقيّان.

والمفردات وإن كانت حاكية عن مصاديقها، لكنّها لا تحكي عن وجود مصاديقها وعدمها، فمفهوم الإنسان وإن كان يحكي عمّا يصدق عليه الإنسان، لكنّه لا يحكي عن وجود الإنسان وعدمه.

النظرية الثانية: وهي النظرية التي اختارها المصنّف، ومفادها: أنّ الذي يحكي عن واقعيّة عدم اجتماع النقيضين هو القضايا التصديقيّة وليست المفاهيم التصوريّة، فالأصل في التناقض بلحاظ البحث المنطقيّ هو القضايا لا المفردات. توضيح ذلك: أنّ العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق - كما سيأتي في المرحلة الحادية عشرة - والتصوّر هو الذي يكشف عن مصداقه من دون حيثيّة كون المصداق موجوداً أو معدوماً، من قبيل مفهوم الإنسان، فهو يكشف عن هذا المعنى وهو جوهرٌ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة ناطق، ولا يكشف عن كونه موجوداً أو معدوماً. أمّا التصديق فهو الذي يكشف عن مصداقه من حيثيّة أنّه موجودٌ أم معدوم.

والحاصل: أنّ العلم كشفٌ عن المصداق، ولكن تارةً يكون الكشف من دون حيثيّة الوجود والعدم، فهو تصوّر. وإن كان الكشف عن المصداق مع حيثيّة الوجود والعدم فهو علمٌ تصديقيّ.

والمفاهيم التصورية جميعاً تكشف عن مصاديقها من دون حيثية الوجود والعدم، ومن هنا يتّضح: أنّ المفاهيم التصورية - وهي المفردات - لا يعقل التناقض بينها؛ لأنّها لا تكشف عن الوجود والعدم، وعليه فالمفردات لا يعقل فيها الحكاية عن التناقض.

والحاصل: أنّ الأصل في التناقض، بلحاظ البحث المنطقيّ في القضايا. ومن القرائن التي تدلّ على أنّ نسبة التناقض إلى القضايا هي الأصل والأساس عند المصنّف قوله قدّس سرّه: «والنقيضان لا يصدقان ولا يكذبان معاً» ومن الواضح أنّ الصدق والكذب لا يجريان إلا في القضايا. إن قيل: إنّنا نجد التناقض في المفردات أيضاً، كما نقول: الإنسان واللاإنسان، ومن الواضح أنّ الإنسان واللاإنسان مفهومان تصوّريان، أي: من المفردات وليس من القضايا، وكذلك العمى واللاعوى والمعدوم واللامعدوم. وهذه مفاهيم تصوّرية، أي: مفردات، مع أنّها متناقضة؟

الجواب: التناقض بين المفردات يرجع إلى السلب والإيجاب في القضية، فالإنسان واللاإنسان في معنى: الإنسان موجود، والإنسان غير موجود، فالإنسان واللاإنسان إنّما يتناقضان لأنّهما يرجعان إلى هليتين بسيطتين، وهما: الإنسان موجود، والإنسان معدوم.

قال صاحب الوعاية في توضيح مراد المصنّف: «أنّ الإنسان واللاإنسان كمفهومين مطاردين، لا يتناقضان؛ لأنّ التطارد المفهومي يوجد بين كلّ مفهومين مفروضين، فلو كان التطارد المفهومي معياراً لوقوع التناقض لكان كلّ مفهومين مفروضين متناقضين، وهو باطل بالضرورة. وكذا إنّهما لا يتناقضان باعتبار أنّ أحدهما مفهوم الإنسان، والآخر مفهوم عدم الإنسان، لأنّ أحد النقيضين يجب أن يكون معدوماً، وليس شيء من مفهومي الإنسان واللاإنسان كذلك، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ مفهوم اللاإنسان وإن

كان عدماً بالحمل الأوّلي، لكنّه من الموجودات بالحمل الشائع، فإذن لا بدّ في التناقض بينهما من حكاية أحدهما عن ثبوت الإنسان في الواقع وحكاية الآخر عن نفي ذلك في الواقع، وهذا هو مفاد هليّتين البسيطتين، فالتناقض يقع بينهما أصالةً وبين المفردين بالتبع»^(١).

ونظير الكلام يأتي في معنى قيام زيد، الذي هو نقيض عدم قيام زيد، فإنّ قيام زيد ليس قضية لأنّ النسبة فيه ناقصة غير تامّة، لذا فهو من المفردات لا من القضايا، وهذا يرجع إلى هليّتين مركبتين هما (زيد قائم) التي تناقض (زيد ليس بقائم).

وهذا ما أشار إليه المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «الحقّ ما ذكره قدماء المنطقيّين، وهو أنّ أوّل الأوائل هو أنّ الإيجاب والسلب لا يجتمعان ولا يرتفعان، وإن شئت فقل: إنّ الإيجاب والسلب في قضية واحدة بعينها لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، وهو في الحقيقة قضية منفصلة حقيقة؛ وإذ كان هذا التقابل إنّما هو بين الإيجاب والسلب فلا تناقض بالذات بين المفردات إلّا من جهة رجوع مفاهيمها إلى السلب والإيجاب في هليّتها البسيطة، فالتناقض بين زيد ولا زيد بالحقيقة بين ما يؤوّلان إليه من قولنا: زيد موجودٌ وليس زيد بموجود»^(٢).

(٢) مورد جريان التناقض أوّلاً وبالذات في السلب والإيجاب

لا بدّ من الالتفات أنّ قولنا: التناقض في القضايا إنّما هو بلحاظ السلب والإيجاب، لأنّ القضايا بما هي قضايا، ليست متناقضة، بل التناقض بلحاظ إيجاب القضية وسلب القضية، من قبيل: زيد موجود، وزيد معدوم؛ ومن هنا

(١) وعاية الحكمة: ص ٢٧٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ١٩٢، تعليقه السيّد الطباطبائي رقم (٢).

يُتَّضح: أنَّ التناقض أولاً وبالذات بلحاظ السلب والإيجاب، ويُنسب إلى القضايا باعتبار أنَّ السلب والإيجاب لا يوجد إلا في القضايا، فالتناقض في القضايا بلحاظ إيجابها وسلبها.

بعبارة أخرى: إنَّ التناقض يرجع إلى السلب والإيجاب، ونسب إلى القضايا باعتبار أنَّ السلب والإيجاب وصفان للحكم، ولا حكم إلا في القضية، ومن هنا يكون التعبير بأنَّ التناقض بالقضايا هو تعبيرٌ تسامحيٌّ، لما سيأتي من المصنَّف القول بأنَّه لا تناقض في القضية بما هي قضية، لأنَّه قد تكون قضية، لكنَّها مشكوكة النسبة، وعليه فلا معنى لوقوع التناقض فيها، والصحيح أنَّ الأصل في التناقض في السلب والإيجاب أولاً وبالذات، ويُنسب إلى القضايا ثانياً وبالعرض.

وإن شئت قلت: إنَّ التناقض في الحقيقة بين الوجود والعدم، أي: بين مفهومي الوجود والعدم.

وبيان ذلك: إنَّ الوجود والعدم من المعقولات الفلسفية، ومن الواضح أنَّ الوجود بما هو وجودٌ خارجيٌّ، لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، لأنَّ الوجود حقيقته في الخارج، وإذا جاء إلى الذهن لزم الانقلاب، وعليه تتساءل عن كيفية حصول الذهن على مفهوم الوجود، مع أنَّ الوجود الخارجي لا يأتي إلى الذهن؟

والمصنَّف قدس سره يقول: إنَّ هذا الجواب سيأتي في مبحث العلة والمعلول، وسيُتَّضح أنَّ تحصيل الذهن لمفهوم الوجود وأمثاله بهذه الطريقة، مثلاً: إنَّ الذهن إذا جاءه مفهومٌ ماهويٌّ كمفهوم زيد، يقوم - الذهن - باختزانه في قوَّة الحافظة الموجودة فيه، وبعد عدَّة سنوات إذا رأى زيدا، حضرت صورةٌ ثانيةٌ من زيد إلى الذهن، فيكون لزيد صورتان في الذهن وهما مصداقان لحقيقة واحدة، فيقول الذهن: إنَّ تلك الصورة التي كانت عندي هي هذه الصورة لزيد، فيحكم أنَّ زيدا هو زيد، وهذه قضيةٌ فيها موضوعٌ ومحمول، الموضوع هو زيد، والمحمول زيد أيضاً، وهذه النسبة الحكمية التي فيها حكمٌ وتصديق، هي

معنى حرفي؛ لأنّ المعنى الحرفي وجود قائم بطرفين، وهذا المعنى الحرفي الرابط يمكن أن نظهره فنقول: وجود زيد، أو وجود القيام.

وبعد ذلك يمكن للذهن أن يحوّل هذا المعنى الحرفي إلى معنى إسمي ويضيفه إلى القيام - لما تقدّم في مرحلة الوجود الذهنيّ أنّ العقل قادرٌ على تحويل الوجود الرابط إلى مستقلّ - فنقول: وجود قيام لزيد، وهذا يعني: أنّنا حولنا المعنى الحرفي إلى معنى إسمي، وهذا المعنى الإسمي هو مفهوم الوجود، وهو وجودٌ مقيّد، لأنّه وجود القيام.

وحيث إنّ للذهن البشريّ القدرة على حذف المضاف، يحوّل إلى وجودٍ مطلق، فيقول: وجود، وكذلك الكلام في مفهوم العدم الرابط، مثل عدم وجود القيام، فيحصل على مفهوم العدم المطلق، وبهذه الطريقة وصل الذهن إلى مفهوم الوجود ومفهوم العدم، وحيث إنّ الوجود والعدم ينتزعان من الإيجاب والسلب، فيتّج: أنّ تقابل التناقض أولاً وبالذات يكون بين الإيجاب والسلب، نعم يتحقّق التناقض بين الوجود والعدم لكونهما مضمونين للإيجاب والسلب ومأخوذين منهما، بمعنى: أنّ التقابل في الحقيقة بين الإيجاب والسلب أولاً وبالذات، وأمّا التناقض بين مفهومَي الوجود والعدم فبالعرض؛ كما أنّ في غيرهما في المفردات أيضاً بالعرض.

لكن أورد عليه الشيخ الفيّاضي بقوله: «لا يخفى ما فيه؛ فإنّ نيل الذهن كلّاً من مفهوم الوجود والعدم أولاً معنىً حرفياً، وسبك المعنى الإسمي منه لا يثبت كون التناقض بين المعنى الحرفي (أعني هما الإيجاب والسلب) بالذات، وكونه بين المعنيين الإسميين (وهما الوجود والعدم) بالعرض؛ لأنّ التقابل إنّما هو بين محكيّ المفهومين، لا بين المفهومين أنفسهم»^(١).

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٦٢.

توجيه كلام المحقق الطوسي القائل برجوع التناقض إلى القضايا

بعدما تبين آنفاً أنّ التناقض أولاً وبالذات للقضايا، أخذ المصنّف في توجيه قول المحقق الطوسي الذي قال: «إنّ تقابل السلب والإيجاب راجعٌ إلى القول والعقد» ومراده من القول والعقد هنا هو القضية؛ لأنّ القضية لها أسماء متعدّدة، وأحد هذه الأسماء هو القول، وأحد أسمائها أيضاً هو العقد، فيقول المحقق الطوسي: إنّ التناقض يرجع إلى القضية.

ويمكن توجيه قول المحقق الطوسي بأنّ مراده من رجوع التناقض إلى القضايا، بما لها من حكمٍ إيجابيٍّ وسلبيّ، لأنّ التناقض لا يرجع إلى القضية بما هي قضية، بل يرجع إلى السلب والإيجاب، نعم يرجع التناقض إلى القضية بالعرض، وإلاّ فالقضية في نفسها، بقطع النظر عمّا فيها من الإيجاب والسلب، لا تناقض فيها كالمفردات، لأنّ التناقض بلحاظ ما لها من حكمٍ إيجابيٍّ ومن حكمٍ سلبيّ، أمّا إذا لم يكن للقضية حكمٌ لا إيجابيٌّ ولا سلبيّ، فلا تناقض فيها، لأنّ الإيجاب والسلب حكمان للقضية.

فتوجيه كلام المحقق الطوسي: هو أنّ مراده من رجوع التناقض إلى القضية، بمعنى: أنّ التناقض يرجع إلى الحكم الموجود في القضية، وليس إلى القضية بما هي قضية وإن لم يكن فيها حكم.

قال صدر المتألّهين قدس سرّه: «ما وقع في عبارة التجريد (إنّ تقابل السلب والإيجاب راجعٌ إلى القول والعقد)، ليس بصواب. كيف؟! وتقابل القضيتين ليس من حيث إنّهما قضيتان، ولا باعتبار موضوعهما، بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيءٍ واحد. فالتقابل بالحقيقة إنّما يكون بين نفس النفي والإثبات، وبين القضايا بالعرض»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٠٦-١٠٧.

كلام الميرداماد في التناقض ومناقشته

قال المحقق الميرداماد: «نقيض كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط الصرف الساذج، لا السلب العدولي، ولا إيجاب السلب البسيط. ففي المفاهيم المفردة نقيض سلب الوجود سلب الوجود، والوجود لازم النقيض، لا هو بعينه؛ وفي العقود نقيض السالب سالب السالب، والموجب لازم النقيض، لا عينه»^(١).

وأورد عليه المصنّف بأنّ المراد بالرفع هو الطرد وليس النفي، وذلك لأنّه لو قلنا إنّ المراد من الرفع هو النفي للزم أن يكون التناقض دائماً من طرف واحد، وهو ضروريّ البطلان؛ لأنّ التقابل نسبةً كما سيصرّح قدّس سرّه به في الفصل التاسع، والنسبة تقوم بطرفين. فكلُّ من الطرفين له نسبة التقابل إلى الطرف الآخر، فيوجد تطاردٌ ذاتي، أحدهما يطرد الآخر^(٢).

ومن الواضح أنّنا عندما نقول تناقض، فمعناه التناقض من الطرفين لا من طرف واحد، أي: كلُّ منهما طاردٌ للآخر، بمعنى: أنّ هذا نقيض ذاك، وذاك نقيض هذا.

أمّا لو كان المراد من الرفع هو النفي، لكان الإنسان نقيض اللاإنسان، ومن الواضح أنّ اللاإنسان ليس نقيضاً للإنسان، لأنّ نقيض اللاإنسان هو اللاإنسان. وقد أشار المصنّف في تعليقه على الأسفار في سبب ذلك، حيث قال: «إنّ الطرد من أحد الجانبين أعني الإيجاب بالعرض، ولو وضعنا مكانه

(١) القيسات: ص ٢١-٢٢.

(٢) قال الشيخ الفيّاض: «ولكن يمكن أن يقال في وجه البطلان: إنّ تعريف التقابل وهو امتناع اجتماع شيئين إلى آخر، صادق على اجتماع كلّ من الإنسان واللاإنسان مع الآخر». تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٦٤.

ما هو النقيض الطارد بالذات، واعتبرنا السلب مع سلب السلب عاد الكلام وكان السلب لازم نقيض لسلب السلب، وهذا وحده كافٍ في فساد هذا التفسير؛ فإنَّ البدهة قائمةٌ على أنَّ الإيجاب في نفسه طاردٌ للسلب بعين ما يطرد به السلب الإيجاب، من غير أن يفتقر في طرده إلى كونه لازماً لسلب السلب، وهذه المطاردة هي الموجبة بالذات أن لا يتحقق هذا التقابل إلا بين شيئين؛ إذ السلب والإيجاب لا واسطة بينهما بالضرورة^(١).

إن قلت: إنَّ نفي النفي إثبات، وعليه فإنَّ اللا لا إنسان يعني إنسان، فيكون الإنسان نقيض اللا إنسان؟

الجواب: إنَّ نفي النفي ليس إثباتاً، بل نفي النفي نوعٌ من النفي، ويستحيل أن يكون نفي النفي عين الإثبات، نعم لازم نفي النفي هو الإثبات، ومن الواضح الفرق بين قولنا: نفي النفي عين الإثبات، وبين قولنا: نفي النفي لازمه الإثبات.

(٣) في أحكام التناقض

١. تقابل النقيض في الذهن أو اللفظ مجازاً

لتوضيح هذا الحكم، ينبغي أن نستذكر تسلسل البحث من أين بدأ وإلى أين انتهى، ويمكن بيان ذلك من خلال النقاط التالية:

النقطة الأولى: قلنا: إنَّ الوجود إمّا واحداً أو كثير، والواحد يعني الوحدة، وعرض الوحدة الذاتي هو الحمل، أمّا العرض الذاتي للكثير أو الكثرة فهو الغيرية. النقطة الثانية: ذكرنا أنَّ الغيرية قسمٌ من الوجود، لأنَّ الذي ينقسم إلى واحد وكثير هو الوجود، فالغيرية من عالم الوجود، سواءً غيرية ذاتية أم عرضية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ١٩٣، تعليقة الطباطبائي رقم (١).

النقطة الثالثة: ذكرنا أنّ الغيريّة هي التقابل، وحيث إنّ الغيريّة من عالم ودائرة الوجود لأنّها من أقسام الوجود، فالتقابل من دائرة الوجود أيضاً.

النقطة الرابعة: تقدّم أنّ التقابل ينقسم إلى أقسام أربعة، وهي: تقابل الملكة والعدم، وتقابل الضدّين، وتقابل المتضايين، وتقابل النقيضين.

فالتقابل يتحقّق بين طرفين؛ لأنّه نوع نسبة، والنسبة تتحقّق بين طرفين موجودين، وهذه النسبة يمكن تعقلها بين المتضادّين وبين المتضايين؛ لأنّ المتضادّين أمران وجوديّان وكذا المتضايان، وكذلك يمكن تصوّر التقابل بين الملكة والعدم، لأنّ العدم له حظٌّ من الوجود، وحظّه من الوجود هو كونه وجوداً انتزاعياً، بمعنى أنّه لا وجود له إلّا وجود منشأ انتزاعه، وهو هنا الموصوف الذي قد يسمّى موضوعاً أيضاً.

أمّا في تقابل النقيضين فقد نشأت مشكلةٌ في تصوّر النسبة بين الطرفين، وذلك لأنّ أحد الطرفين في النقيضين هو العدم المحض، وإذا كان كذلك فلا يعقل أن يكون التناقض من أقسام التقابل، لأنّ التقابل من الوجود، أي: طرفيّ التقابل لا بدّ أن يكونا من عالم ودائرة الوجود، لما ذكرنا من أنّ التقابل هو الكثرة، والكثرة من أقسام الوجود.

وعليه لا بدّ أن لا يكون التناقض من التقابل الحقيقيّ، فيكون بين النقيضين تقابلٌ مجازيّ لا حقيقيّ، كما أشار إليه في المتن من أنّ تقابل النقيضين إنّما يتحقّق في الذهن أو اللفظ بنوع من المجاز، بمعنى: أنّ التقابل يُنسب إلى القضيتين المعقولتين أو الملفوظتين، الموجبة والسالبة تجوّزاً، من جهة حكايتهما عن الوجود والعدم الخارجيّين اللذين هما متناقضان بالذات.

وقد تصدّى المصنّف في بداية الحكمة إلى تفسير التقابل بنحوٍ ينسجم مع الوجود والعدم، حيث ذكر أنّ التقابل بين الوجود والعدم، والعدم وإن كان

عدم الواقعية، لكنّ العقل يعتبر^(١) اللاواقعية للعدم واقعية له، ومن هنا قالوا: بأنّ العقل يفرض للعدم نحواً من التحقق، ثمّ يقابل بينه وبين الوجود.

فالعدم الذي يقابل الوجود وإن كان عدماً بالحمل الأوّلي؛ لأنّ العدم عدمٌ مفهوماً، لكنّه بالحمل الشائع يكون مفهوماً من مفاهيم عالم الذهن. فالموضوع - وهو العدم - يكون مصداقاً من مصاديق الوجود. وبهذا اللحاظ يكون للعدم نحوٌ من الوجود. فإذا صار كذلك تتحقّق نسبةٌ بين الوجود الحقيقي وبين هذا العدم بالحمل الشائع، ولكنّ هذه النسبة في الذهن لا في الخارج؛ لأنّ هذا العدم ليس له مصداق في الخارج.

وهذا ما ذكره في بداية الحكمة بقوله: «التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، بل عقليّ بنوع من الاعتبار؛ لأنّ التقابل نسبةٌ خاصّةٌ بين المتقابلين، والنسب وجوداتٌ رابطةٌ قائمةٌ بطرفين موجودين محقّقين، وأحد الطرفين في التناقض هو السلب الذي هو عدمٌ وبطلان؛ لكنّ العقل يعتبر السلب طرفاً للإيجاب فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما.

وأما تقابل العدم والملكة، فللعدم فيه حظٌّ من التحقق، لكونه عدم صفةٍ من شأن الموضوع أن يتّصف بها، فينتزع عدمها منه؛ وهذا المقدار من الوجود الانتزاعي كافٍ في تحقّق النسبة»^(٢).

(١) هذا الاعتبار من الاعتبارات النفس أمرية، فهو من قبيل اعتباريّة الماهيّة، وليس من الاعتبارات الاجتماعية التي تكون سهلة المؤنة.

(٢) بداية الحكمة، تتمة المرحلة الثامنة؛ وأورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «ولكنّ الحقّ أنّ التقابل فيه حقيقيّ لا حاجة فيه إلى التجوّز أو الاعتبار؛ وذلك لأنّ التقابل إنّما هو امتناع الاجتماع، والامتناع - على ما مرّ منه قدّس سرّه التصريح به في خاتمة المرحلة الرابعة - أمرٌ عديميّ، فلا يحتاج إلى طرفين موجودين، لأنّ العقل حينما يلاحظ الوجود والعدم يرى امتناع اجتماعهما لذاتيهما.

٢. امتناع الوسطة بين المتناقضين

المراد من امتناع الوسطة بين المتناقضين: أن كل شيء لا يخلو من أحد النقيضين، لأنّه لا يوجد شيءٌ واسطةٌ بين الإيجاب والسلب، فكل شيءٍ وضعت يدك عليه فهو إمّا زيد وإمّا ليس بزيد، وإمّا أبيض وإمّا ليس بأبيض، وإمّا إنسانٌ وإمّا ليس بإنسان.

ولا يخفى أن قولنا: إمّا إنسانٌ وإمّا ليس بإنسانٍ ونحوه، ليس المراد منه المفهوم التصوري، وإنّما المراد منه مضمون قضية، أي: الإنسان موجود، والإنسان ليس بموجود، بمعنى: أن هذا إمّا يصدق عليه وجود الإنسان، وإمّا لا يصدق عليه وجود الإنسان، بنحو السالبة المحصلة لا على نحو الموجبة المعدولة المحمول، وهي: أن يصدق عليه عدم وجود الإنسان، وذلك لأنّ نقيض الموجبة المحصلة هي السالبة المحصلة، وليست الموجبة المعدولة، والموجبة المحصلة لا تناقض الموجبة المعدولة المحمول؛ لأنّه بين القضية الموجبة المحصلة والموجبة المعدولة يوجد عدم وملكة، فيمكن ارتفاعهما، والحال أن النقيضين لا يمكن ارتفاعهما، فإنّ الإنسان لا يناقض لا إنسان، لأنّ اللاإنسان أمرٌ عديمي، فيرتفعان في شيءٍ غير الموضوع القابل، كالكتاب مثلاً، فهو ليس من مصاديق الإنسان وليس من مصاديق لاإنسان، لأنّ اللاإنسان أمرٌ عديمي، ويستحيل أن يكون أمرٌ وجوديٌّ من مصاديق أمرٍ عديمي.

وبهذا تتضح المساحة في الكلمة المعروفة في كلمات البعض من أن كل شيءٍ إمّا إنسانٌ وإمّا لاإنسان، وذلك لأنّ (لاإنسان) موجبة معدولة المحمول،

نعم، لو فسّر التقابل بالتطارد، احتيج إلى اعتبار واقعية للعدم، حتّى يصحّ اتّصافه بوصف الطرد الذي هو وصفٌ ثبوتيّ. ولكن لا ضرورة تضطرّ إليه بعد ما علم من تعريف التقابل». تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٦٥.

وهي ليست نقيض الموجبة المحصلة، لأنهما يرتفعان في غير الموضوع القابل، فنقيض الموجبة المحصلة هو السالبة المحصلة.

٣. النقيضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً

وذلك لأنه إذا صدق اجتماع النقيضين فهو يعني اجتماع النقيضين، وإذا كذب النقيضان فهو يعني ارتفاع النقيضين، والدليل على ذلك هو مجموع أمرين: أحدهما التقابل، وثانيهما ما تقدّم في الحكم السابق، من امتناع الوساطة بين النقيضين. فبمقتضى الأوّل لا يصدقان، أي: لا يجتمعان؛ وبمقتضى الثاني لا يكذبان، أي: لا يرتفعان. فيكون على نحو القضية المنفصلة الحقيقية، وهي إمّا يصدق الإيجاب أو يصدق السلب، كما تقدّمت الإشارة إليه في أوّل الفصل.

وهذه القضية المنفصلة الحقيقية (إمّا يصدق الإيجاب أو يصدق السلب) يتوقّف عليها اليقين بصدق كلّ قضية، فصدق جميع القضايا - سواء كانت نظريّة أم بديهيّة - متوقّفة على هذه القضية وهي: اجتماع النقيضين محالّ، وارتفاعها محالّ، لأنّ اليقين هو العلم بأنّ هذا كذا ولا يمكن أن لا يكون كذا، وإذا علم بأنّ هذا كذا، لا يعلم أنّه لا يمكن أن لا يكون كذا إلّا بالاستناد إلى المنفصلة الحقيقية المذكورة، وهو قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب، وهو اجتماع النقيضين محالّ وارتفاعها محالّ؛ ومع فرض حصول الشكّ في هذه القضية فسوف يبطل العلم من رأسه، فتحصيل اليقين والعلم بأيّ قضية - نظريّة كانت أم بديهيّة - متوقّف على الايمان باستحالة اجتماع النقيضين، فإنّ الشكّ في قولنا: إمّا أن تكون هذه القضية صادقة أو نقيضها صادق، يعني: أنّ النقيض محتمل الصدق في حالة صدق أصله، مع أنّ احتمال صدق النقيض موجبٌ لاحتمال كذب أصله بالضرورة، فلن يكون الأصل معلوم الصدق على هذا الأساس، بل هو مشكوكٌ في صدقه.

وقد ذكر بهمنيار في (التحصيل) تقريباً قريباً من قضية استحالة اجتماع النقيضين مرتبطاً بإثبات واجب الوجود وعلاقته ببقية الممكنات، حيث يقول: كما أنّ ذاته تعالى مقومةٌ لجميع سلسلة الحقائق في العالم الخارجي، بحيث إنّ فرض عدم وجوده تعالى يؤدي إلى عدم وجود جميع الممكنات، فكذا في باب معرفة الحقائق، فإنّ قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، في أعلى سلم المعارف، بحيث لو رفعت اليد عن هذه القضية، فحينئذٍ تنهدم جميع المعارف؛ ومن هنا عبّروا عن هذه القضية بكونها أحقّ الأقاويل^(١).

وهذا ما يشير إليه المصنّف في عبارته في المتن بقوله: «ولذا كان الشكّ في صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزيلاً للعلم بكلّ قضية مفروضة».

وبهذا يتّضح: أنّ قضية اجتماع النقيضين محالّ، يتوقّف عليها اليقين بكلّ قضية. ومرادنا من اليقين هو ثبوت المحمول للموضوع، واستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع.

وهذا ما ذكره المصنّف في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة: «وأولى الأوليات بالقبول قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، التي يفصح عنها قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب ويكذب السلب، أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب. وهي منفصلةٌ حقيقيةٌ لا تستغني عنها في إفادة العلم قضيةً نظريّةً ولا بدّيّةً، حتّى الأوليات». ومثله في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة.

ولا يخفى: أنّ السبب في جعل قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، من أولى الأوليات، يرجع إلى عدم إمكانية إقامة البرهان على إثباتها ولا على نفيها،

(١) انظر: الشفاء: ص ٤٨؛ التحصيل: ص ٢٩١-٢٩٢؛ مجموعة المصنّفات الكاملة لشيخ الإشراق: ج ١ ص ٢١١؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٨٩-٩٠، وص ٤٢٣.

بخلاف باقي الأوليات التي تفتقد هذه الخاصية، فهي أول مبدأ صدقت به النفس البشرية، وإليه تؤول جميع التصديقات النظرية والبدئية، ويمكن بيان ذلك خلال قياس استثنائي انفصالي يشكّل مبدأ التناقض. وصيغة هذا القياس بالشكل التالي: إما أن يصدق الإيجاب في هذه القضية (الكل أكبر من جزئه) أو يصدق سلبها، لكن الإيجاب صادق، فينتج: عدم صدق سلبها، وبذلك يحصل امتناع نقيضها، فيتحصل اليقين والعلم بها. وهذا ما ذكره المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «مّا ينبغي أن يتنبّه له أن رجوع سائر القضايا البديئية والنظرية إلى هذه القضية، يستدعي تتميم التصديق بها بقياس استثنائي توضع فيه هذه القضية، ثم يستثنى فيه أحد طرفي النقيض لتثبت الطرف الآخر سلباً أو إيجاباً، كأن يقال في قولنا: الشيء ثابت لنفسه وهي بديئية أولية إما أن تصدق هذه القضية أو يصدق نقيضها، لكنّها صادقة، فنقيضها كاذب بالضرورة»^(١).

وقال المصنّف في (أصول الفلسفة): «تفترق النظريات عن البدييات في أنّ النظريات تحتاج في كسب الصورة والمادة إلى ما سواها، بينما تتوفر البدييات بنفسها على المادة والصورة... فحاجة كلّ قضية إلى قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعها... تختلف عن حاجة النظري إلى البديي، الذي هو حاجة مادية وصورية.

إنّ توقّف النظري على البديي إما أن يكون تولّد مادة من مادة، وإما أن يكون في تولّد صورة من صورة. ولا علاقة له بتوقّف حكم على حكم آخر. أمّا توقّف جميع القضايا على قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين فهو توقّف العلم والحكم، لا توقّف المادة والصورة»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي: ج ٣ ص ٤٤٥، بتصرّف يسير.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: ج ١ ص ٤٥٩-٤٦٠.

تعليق على النص

- قوله قدّس سرّه: «كالإنسان واللاإنسان والعمى واللاعمى والمعدوم واللامعدوم»، ذكر المصنّف أمثلةً ثلاثةً لكي يبيّن أنّ المتناقضين كما يمكن أن يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً، يمكن أن يكونا عدميّين، وأنّه إذا كانا عدميّين يمكن كون العدم المفروض عدماً مطلقاً ويمكن أن يكون عدم ملكة.
- قوله قدّس سرّه: «غير أنّه سيأتي في مباحث العاقل والمعقول»، مراده أنّنا إذا قلنا: إنّ التقابل بين مفهومَي الوجود والعدم، فلا بدّ لنا أن نعلم بأنّ الوجود والعدم يُتزعان من الإيجاب والسلب، فتقابل التناقض أولاً وبالذات هو بين الإيجاب والسلب، وثانياً وبالعرض يكون بين الوجود والعدم، لكونهما - الوجود والعدم - مضمونين للإيجاب والسلب ومأخوذتين منهما.
- قوله قدّس سرّه: «سيأتي في مباحث العاقل والمعقول»، في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

- قوله قدّس سرّه: «التناقض بين السلب والإيجاب أولاً وبالذات وبين غيرهما بعرضهما»، مراده من ذلك: أنّ التقابل في الحقيقة بين الإيجاب والسلب، وأمّا التقابل بين مفهومَي الوجود والعدم فهو تقابلٌ بالعرض؛ وكذلك يكون التقابل بالعرض في المفردات أيضاً؛ وكما أنّ في القضايا أيضاً بالعرض، كما سيّضح، وعليه فإنّ مصداق قوله (غيرهما) أمورٌ ثلاثة:

١. مفهوم الوجود والعدم.

٢. المفردات غير الوجود والعدم.

٣. القضايا.

- قوله قدّس سرّه: «كما في عبارة التجريد»، راجع كشف المراد، المقصد الأوّل، المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني، ص ١٠٧.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد»، أي: إنّ تقابل التناقض يرجع إلى القضية؛ فإنّ تقابل التناقض يسمّى عندهم بتقابل الإيجاب والسلب. ومراده من القول والعقد هما اسمان من أسماء القضية.

قوله قدّس سرّه: «تقابل النقيضين إنّما يتحقّق في الذهن أو في اللفظ بنوع من المجاز»، لماذا قال المصنّف بأنّ التناقض يتحقّق في الذهن؟ الجواب: إنّ البحث بلحاظ البحث المنطقيّ، لا بلحاظ البحث الفلسفيّ الذي يكون التطارد بين الوجود والعدم، وأحدهما طارداً للآخر، وإذا كان بلحاظ البحث المنطقيّ فهو يحتاج إلى تصوير متقابلين، لأنّ المتقابلين لابدّ من تحقّقهما، وعليه فيكون التقابل إمّا بين القضيتين المعقولتين في الذهن، وإمّا بين اللفظين الحاكيين عن المعقولين في الذهن. وهذا التناقض هو بنوع من المجاز. أمّا التناقض الحقيقيّ فهو في الواقع الخارجيّ الذي هو البحث الفلسفيّ.

• قوله قدّس سرّه: «فإنّ العدم فيه كما سيأتي إن شاء الله»، في الفصل الآتي، من أنّه عدمٌ مضافٌ إلى أمرٍ موجود؛ لأنّه عدم صفةٍ في موضوعٍ موجودٍ من شأنه أن يتّصف بتلك الصفة. فالموضوع أمرٌ موجودٌ أضيف إليه العدم وارتبط به.

قوله قدّس سرّه: «وهو تقابل الإيجاب والسلب كقولنا زيد أبيض وليس زيد بأبيض»، قال الشيخ مصباح اليزدي: «تناقض قضيتين إنّما هو لأجل امتناع اجتماعهما على الصدق والكذب، كما أنّ تضادّهما هو لأجل امتناع اجتماعهما على الصدق فقط، وبعبارةٍ أخرى: صدق إحدى القضيتين المتناقضتين يستلزم لذاته كذب الأخرى، فالتناقض أصالةً يكون بين الصدق والكذب. ثمّ إنّ امتناع اجتماع الصدق والكذب ليس لخصوصيّة في الصدق والكذب بأعينهما، بل لأجل أنّ الكذب نفياً للصدق، فالتناقض الأصيل إنّما هو بين الوجود والعدم. فالحقّ أنّ التناقض إنّما هو بالأصالة بين الوجود

والعدم كمفهومين مفردين باعتبار أنّ مصداق أحدهما الوجود العينيّ ومصداق الآخر نفيه، ولا نعني بمصداق العدم إلّا نفي مصداق الوجود، فالبحث عن التناقض يناسب مبحث النسب بين المفاهيم في المنطق، كما أنّ البحث عن تناقض القضايا وتضادّها له محلّه في باب القضايا^(١).

• قوله قدّس سرّه: «على سبيل القضية المنفصلة الحقيقيّة، كما تقدّمت الإشارة إليه»، في أوّل الفصل.

• قوله قدّس سرّه: «سيأتي تفصيل القول فيه»، في تنبيه الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة.

خلاصة الفصل السادس

• التناقض: تقابل السلب والإيجاب كقولنا: زيد أبيض، وزيد ليس بأبيض.

• الأصل في التناقض بلحاظ البحث المنطقيّ هو القضايا لا المفردات.

• مورد جريان التناقض أولاً وبالذات في السلب والإيجاب، وفي القضايا ثانياً وبالعرض؛ لأنّ القضايا بما هي قضايا ليست متناقضة، نعم ينسب إلى القضايا باعتبار أنّ السلب والإيجاب وصفان للحكم، ولا حكم إلّا في القضية.

• توجيه كلام المحقّق الطوسي من رجوع التناقض إلى القضية: أنّ التناقض يرجع إلى الحكم الموجود في القضية، وليس إلى القضية بما هي قضية وإن لم يكن فيها حكم.

• قال الميرداماد: «نقيض كلّ شيء رفعه» وأورد عليه المصنّف بأنّ المراد بالرفع هو الطرد وليس النفي، ولو كان المراد من الرفع هو النفي للزم أن يكون التناقض دائماً من طرف واحد، وهو ضروريّ البطلان. والتقابل نسبة تقوم بطرفين. فكلّ من الطرفين طارد للآخر، بمعنى أنّ هذا نقيض ذاك،

(١) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢١٣، رقم (٢٢٢).

وذاك نقيض هذا. ونفي النفي ليس إثباتاً، بل نفي النفي نوعٌ من النفي، نعم لازم نفي النفي هو الإثبات.

• من أحكام التناقض

١. تقابل النقيضين في الذهن أو اللفظ مجازاً.
٢. امتناع الوسطة بين المتناقضين.
٣. النقيضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً.

الفصل السابع

في تقابل العدم والملكة

- (١) في تعريف العدم والملكة
- (٢) أقسام العدم الملكة

الفصل السابع

في تقابل العدم والملكة

ويسمى أيضاً تقابل العدم والقنية، وهما أمرٌ وجوديٌّ عارضٌ لموضوع من شأنه أن يتّصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً.

ولا يختلف الحال في تحقق هذا التقابل بين أن يؤخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو الطبيعة النوعية أو الجنسية؛ فإن الطبيعة الجنسية وكذا النوعية موضوعان لوصف الفرد، كما أن الفرد موضوعٌ له. فعدم البصر في العقرب - كما قيل - عمى وعدم ملكة؛ لكون جنسه - وهو الحيوان - من شأنه أن يكون بصيراً، وإن لم يتّصف به طبيعة العقرب النوعية. وكذا المرودة وعدم التحاء الإنسان قبل أوان البلوغ عدم ملكة؛ لكون الطبيعة النوعية التي للإنسان من شأنها ذلك، وإن كان صنف غير البالغ لا يتّصف به. ويسمى تقابل العدم والملكة بهذا الإطلاق حقيقياً.

وربما قيّد بالوقت باشتراط أن يكون العدم في وقت الملكة. ويسمى التقابل حينئذٍ بالمشهوري. وعليه فمرودة الإنسان قبل أوان البلوغ ليست من عدم الملكة في شيء، وكذا فقد العقرب للبصر ليس بعمى.

وهو أشبه بالاصطلاح، فلا يضُرُّ خروجُ المواردِ التي يكونُ الموضوعُ فيها هو الجنسُ أو النوعُ من تقابلِ العدمِ والملكة، مع عدم دخولها في التقابلات الثلاثة الباقية، وأقسامُ التقابلِ منحصرةٌ في الأربعة.

الشرح

(١) في تعريف العدم والملكة

عُرِّفَ تقابل العدم والملكة: بأنه أمرٌ وجوديٌّ عارضٌ لموضوعٍ من شأنه أن يتَّصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع.

وتوضيح ذلك: أن المراد بالأمر الوجودي العارض على الموضوع هو الصفة العارضة على الموضوع، وعدم تلك الصفة التي كان يمكنها أن تعرض على الموضوع، ومن هنا يتَّضح أن العدم والملكة - كالتضاييف والتضاد - إنما يتحقَّق في الأوصاف لا في الذوات.

والمراد من الموضوع الذي من شأنه أن يتَّصف به: أن الموضوع بطبعه - لولا المانع - يقتضي أن تكون الملكة ثابتةً له، كالإنسان مثلاً، الذي يقتضي بطبعه لولا المانع أن يكون بصيراً، وهذا بخلاف الموضوع في التناقض، الذي يكون متساوي النسبة إلى طرفي الوجود والعدم، فلا يقتضي شيئاً منهما، كالإنسان مثلاً، فإنه لا يقتضي الوجود ولا العدم، بل نسبته إليهما متساوية.

وعلى هذا يتَّضح: أن قيد الشائبة بالنسبة للأمر الوجودي العارض يكون قيداً توضيحياً، لأنه لا يمكن أن يتَّصف الموضوع بتلك الصفة من دون أن يكون لذلك الموضوع قابلية الاتِّصاف بها، من قبيل البصر والعمى للإنسان، فإنَّ الإنسان من شأنه أن يتَّصف بالبصر وأن يتَّصف بالعمى، بخلاف الحجر، الذي ليس له قابلية الاتِّصاف بالبصر والعمى.

وبهذا يتَّضح: أن الفرق بين تقابل التناقض وبين العدم والملكة في جانب العدم، فإنَّ العدم في التناقض هو العدم المطلق، أي: سواء كان الموضوع قابلاً للاتِّصاف بنقيضه أو لم يكن قابلاً لذلك، بخلاف العدم في تقابل العدم

والملكة، فإنَّ العدم يكون مقيّداً بكون الموضوع صالحاً للاتّصاف بذلك الشيء؛ من قبيل الجهل وعدم العلم، فهو ليس عدماً مطلقاً، بل عدماً في المورد الذي له قابليّة العلم.

ولا يخفى: أنَّ هذه القابليّة في الموضوع ليست مصداقاً لعدم الملكة؛ لأنَّ القابليّة أمرٌ وجوديٌّ، وهي كيف الاستعداديِّ، بل القابليّة المذكورة في العدم والملكة هي المصحّح لانتزاع عدم الملكة من الموضوع، وعليه ففي كلّ موردٍ لا تتحقّق هذه القابليّة لا يمكن انتزاع عدم الملكة.

ويجدر الالتفات أنَّ المراد بعدم الملكة الذي له حظٌّ من الوجود لا يعني أنَّ العدم مع قليل من الوجود، بل المراد به أن لا وجود للعدم إلّا بوجود منشأ انتزاعه، ومنشأ الانتزاع هو الموصوف الذي يكون موضوعاً، وهذا ما ذكره المصنّف في تتمّة المرحلة الثامنة من بداية الحكمة، حيث قال: «وأما تقابل العدم والملكة فللعدم حظٌّ من التحقّق؛ لكونه عدم صفةٍ من شأن الموضوع أن يتّصف بها، فينتزع عدمها منه، وهذا المقدار من الوجود الانتزاعيّ كافٍ في تحقّق النسبة». أمّا في جانب الوجود فلا فرق بين التناقض وبين العدم والملكة؛ لأنَّ الوجود شرطٌ في تقابل التناقض وفي تقابل العدم والملكة.

ويطلق على تقابل العدم والملكة بتقابل العدم والقنية، قال الحكيم السبزواري:

فما اعتبرت فيه قابليّة لما انتفى فعدم وقنية^(١)

والقنية بضمّ القاف وكسرهما: أصل المال، وما يقتنى.

(٢) أقسام العدم والملكة

إنَّ قابليّة الموضوع للملكة على أقسام وهي:

١. أن يكون الموضوع هو الطبيعة الشخصية، من قبيل شخص زيد مثلاً،

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ١١٦.

في تقابل العدم والملكة..... ٣٦٣

فهو قابلٌ للاتّصاف بالبصر، ولكن حيث إنّ المرض مانعٌ من ذلك، فلا يتّصف بتلك الصفة.

٢. أن يكون الموضوع الذي له قابليّة الاتّصاف بالعدم والملكة هو الطبيعة النوعيّة، من قبيل عدم الالتحاء للمرأة، فهو عدم ملكة؛ لأنّ النوع وهو الإنسان له قابليّة الاتّصاف بالالتحاء.

أمّا المثال الذي مثّل به المصنّف لهذا القسم وهو المرودة وعدم الالتحاء في الإنسان قبل البلوغ، فالأصحّ أن يكون مثلاً للموضوع الذي يكون له قابليّة الاتّصاف للملكة بشخصه، ولكن من دون التقييد بزمان الاتّصاف.

٣. أن يكون الموضوع الذي له قابليّة الاتّصاف بالعدم والملكة هو الطبيعة الجنسيّة، فعدم البصر في العقرب. هو عدم وملكة؛ لأنّ جنس العقرب الذي هو الحيوان من شأنه أن يكون بصيراً، وإن لم يتّصف نوع العقرب بالبصر. ويسمّى تقابل الملكة والعدم في هذه الأقسام الثلاثة بالتقابل الحقيقيّ.

٤. وهو اشتراط تقابل الملكة والعدم بالوقت^(١)، وبيانه: يشترط أن يكون العدم في وقت الملكة، أي: في نفس الوقت الذي فيه شأنيّة الملكة، وإلا فلا يصدق عليه العدم والملكة، وعليه فإنّ المرودة - عدم الالتحاء للإنسان - إذا كانت قبل البلوغ، فهي ليس من عدم الملكة، لأنّ عدم الالتحاء جاء في وقتٍ غير وقت الملكة، ولكي يكون من الملكة والعدم لابدّ أن يكون بعد البلوغ، أمّا قبل البلوغ فليس من تقابل العدم والملكة، كذلك فقد العقرب للبصر ليس من العدم والملكة، لأنّه حين كونه عقرباً بنوعه ليس من شأنه أن يكون بصيراً. ويسمّى هذا النوع من تقابل العدم والملكة بالتقابل المشهوريّ، لكونه مشهوراً بين الناس، بخلاف المعنى الأوّل فإنّه شيءٌ يعرفه الخواصّ. والمشهوريّ

(١) كما صرّح المعلّم الأوّل باعتباره. انظر: منطق أرسطو: ج ١ ص ٦٤-٦٥.

هو الذي جرى عليه أكثر المنطقيين في مبحث المقولات تسهياً على المتعلمين، ولكن مصطلح الفلاسفة والإلهيين هو الأول، وهذا ما صرح به الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «إن اصطلاح الإلهيين التعميم، واصطلاح المنطقيين التخصيص»^(١) والمصنف أفاد ذلك بقوله في المشهوري.

قال الحكيم السبزواري أيضاً: «ثم ذكرنا وجه تسميته بالمشهوري، فإنه المعروف عند الناس لا بالمعنى الأول، فإنه شيء يعرفه الخواص. والتعميم عنهم هو اصطلاح قاطيغورياس، يعني: أن المنطقيين في مبحث المقولات العشر اصطلاحوا عليه تسهياً للمتعلمين»^(٢).

وقد ذكر المصنف أن جمهور الفلاسفة والمنطقيين حين ذكروا قيد الوقت في العدم والملكة وأطلقوا عليه تقابل العدم والملكة المشهوري فهو أشبه بالاصطلاح، أي: كأنهم وضعوا مصطلحاً جديداً لمعنى العدم والملكة، غير مبتنٍ على أساس صحيح، لأن حقيقة العدم والملكة هو المعنى الأول، ولذا سُمي الأول بالحققي.

إن قيل: بناءً على المعنى الثاني للعدم والملكة وهو المشهوري الذي قيد بالوقت، يلزم خروج الموارد التي يكون الموضوع فيها هو الجنس أو النوع، وكذا خروج الموارد التي يكون فيها الموضوع هو الشخص، ولكن قابليته بحسب زمان آخر غير زمان الاتصاف بالملكة، كعدم الالتحاء بالنسبة للغلام. وإذا خرجت هذا المورد عن العدم والملكة، ففي أي قسم من أقسام التقابل تدخل، والحال أن أقسام التقابل محصورة عقلاً في الأربعة، وهي: تقابل التناقض والعدم والملكة والتضاييف والتضاد؟

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١١٧، تعليقة رقم (٢).

(٢) شرح المنظومة: ص ١١٧.

الجواب: إنّ خروج هذه الموارد عن العدم والملكة بالمعنى المشهوري لا يضر؛ لأنّ هذا اصطلاح غير حقيقي، لأنّه غير مبنيّ على أساس صحيح. ولا يخفى أنّ المتأخّرين ألغوا هذا الشرط - شرط الوقت - وقسموا تقابل العدم والملكة إلى قسمين:

١. ما لا يشترط فيه الوقت، وهو تقابل العدم والملكة الحقيقيّ.

٢. ما يشترط فيه الوقت، وهو تقابل العدم والملكة المشهوري^(١).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «في تقابل العدم والملكة»، عدّوا تقابل العدم والملكة قسمًا مستقلًّا، لافتراقه عن التضادّ والتضايّف؛ بأنّ أحد طرفيه عدمٌ بخلافهما، ولافتراقه عن التناقض باعتبار الشائيّة في موضوع الملكة، وهو غير المعتر في تقابل التناقض.

إلا أنّ الشيخ مصباح اليزدي ذهب إلى أنّ تقابل العدم والملكة ليس قسمًا مقابل الأقسام الأخرى، بل هو قسمٌ من التناقض، وهذا ما ذكره بقوله: «الحق أنّ تقابل العدم والملكة ليس قسمًا برأسه، بل هو قسمٌ من تقابل التناقض اشترط في الوجود أن يكون وجود صفةٍ لما من شأنه أن يتّصف به، وفي العدم أن يكون عدم تلك الصفة، وهو أمرٌ راجعٌ إلى الوضع. قال المحقّق الطوسي في التجريد: (وتقابل العدم والملكة، وهو الأوّل - يعني تقابل الإيجاب والسلب - مأخوذًا باعتبار خصوصيّة)^(٢). ويشهد له أنّ المرودة التي هي عدمٌ لملكة الالتحاء، تختصّ بالغلام إذا اعتبر الموضوع صنف الرجل،

(١) انظر: تعليقة الشيخ عباس زارعي: ج ١ ص ٢٥٨.

(٢) انظر: المسألة السابعة من الفصل الثامن من الشوارق: ص ١٧٩؛ والمباحث المشرقيّة:

ج ١ ص ١٠٣؛ والتحصيل: ص ٥٥٦.

ويصحّ اتّصاف المرأة بها إذا اعتبر الموضوع نوع الإنسان، ولا معيار لتعيين الموضوع هل هو الشخص أو الصنف أو النوع أو الجنس إلّا الوضع^(١).

• قوله قدّس سرّه: «ويسمّى أيضاً تقابل العدم والقنية»، القنية في اللغة هي الادّخار، وتأتي بمعنى الكسبة، وأقنيته: كسبته، واتّخذته لنفسه قنية لا للتجارة. وقال في المعجم الوسيط: «القنية بكسر القاف وضمّها مع سكون النون: ما اكتسب»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «لا يختلف الحال في تحقّق هذا التقابل»، قد يقال: بناءً على هذا التعميم لا تبقى فائدة لا شترائط قابليّة الموضوع؛ فإنّ كلّ موضوع قابلٌ لكلّ وصفٍ بوجه، وإن كان بجنسه البعيد.

وأجاب الشيخ الفيّاض: بأنّ «ما ذكرتموه إنّما يتمّ لو كان الجنس العالي واحداً، وكان كلّ ما في العالم مندرجاً تحته، وليس كذلك. ألا ترى أنّ الثقل والخفّة في الجواهر متقابلان تقابل العدم والملّكة، وأمّا الواجب والأعراض فليس لشيءٍ منها قابليّةٌ لشيءٍ منها»^(٣).

• قوله قدّس سرّه: «ولا يختلف الحال في تحقّق التقابل بين أن يؤخذ موضوع الملّكة»، أي: يؤخذ موضوع العدم باعتبار قابليّته للملّكة.

• قوله قدّس سرّه: «فإنّ الطبيعة الجنسيّة وكذا النوعيّة موضوعان لوصف الفرد»، أي: موضوعٌ للوصف؛ ضرورة أنّ الكلّي الطبيعيّ موجودٌ بوجود أفرادهِ؛ فزيدٌ إنسانٌ وحيوانٌ بعين أنّه زيد، وإنّما تتعدّد الحيثيّات بتحليل العقل. فإذا كان الإنسان أو الحيوان قابلاً لوصف، كان زيد أيضاً بما أنّه إنسانٌ أو

(١) تعلّيق الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢١٥، رقم (٢٢٣).

(٢) انظر: المصطلحات والألفاظ الفقهيّة: ج ٣ ص ١٢١.

(٣) تعلّيق الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٧٠.

- حيواناً قابلاً لذلك الوصف، وإن لم يكن قابلاً له بما أنه زيد وفردٌ خاصّ.
- قوله قدّس سرّه: «لكون الطبيعة النوعيّة التي للإنسان من شأنها ذلك»، في هذا المثال تسامح، والأفضل التمثيل بعدم الالتحاء فيما إذا كان الموضوع قابلاً للملكة بشخصه، ولكن من غير تقييد بزمان الاتّصاف، والتمثيل بما إذا كان الموضوع قابلاً بطبيعته النوعيّة بمرودة المرأة وعدم التحائها.
 - قوله قدّس سرّه: «ربّما قيّد بالوقت»، أي: يقيّد عدم الملكة بكون الموضوع بشخصه قابلاً للاتّصاف بالملكة في وقت الاتّصاف بالعدم، بأن يكون شخص الموضوع في نفس وقت اتّصافه بالعدم قابلاً للاتّصاف بالملكة. لكنّ المصنّف في بداية الحكمة قال: «وإن أخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصية، وقيّد بوقت الاتّصاف، سُمّيَ عدماً وملكةً مشهورين» حيث قيّده بالطبيعة الشخصية، لكنّه في المقام لم يقيّده بالطبيعة الشخصية، ولعلّ السبب في أنّه قدّس سرّه لم يقيّد هنا بالطبيعة الشخصية لأنّ التقييد بالوقت يغني عنه، فإنّ ما هو قابلٌ للملكة في وقت الاتّصاف بالعدم، قابلٌ بشخصه.
 - قوله قدّس سرّه: «وكذا فقد العقرب للبصر»، على القول بأنّه فاقدٌ للبصر. ولكن في بعض المصادر الحديثة أنّ للعقرب ثلاثة أزواجٍ من العيون في كلّ من الجانبين، وزوجاً من العيون في الوسط.

خلاصة الفصل السابع

- عرّف تقابل العدم والملكة بأنّه أمرٌ وجوديٌّ عارضٌ لموضوعٍ من شأنه أن يتّصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع.
- قابليّة الموضوع للملكة على أقسام وهي:
 ١. أن يكون الموضوع هو الطبيعة الشخصية.
 ٢. أن يكون الموضوع الذي له قابليّة الاتّصاف بالعدم والملكة هو الطبيعة

النوعيّة، من قبيل عدم الالتحاء للمرأة، فهي عدم ملكة لأنّ النوع - وهو الإنسان - له قابليّة الاتّصاف بالالتحاء.

٣. أن يكون الموضوع الذي له قابليّة الاتّصاف بالعدم والملكة هو الطبيعة الجنسيّة، فعدم البصر في العقرب هو عدم وملكة؛ لأنّ جنس العقرب الذي هو الحيوان من شأنه أن يكون بصيراً، وإن لم يتّصف نوع العقرب بالبصر. ويسمّى تقابل الملكة والعدم في هذه الأقسام الثلاثة بالتقابل الحقيقيّ.

٤. اشتراط تقابل الملكة والعدم بالوقت، أي: يُشترط أن يكون العدم في وقت الملكة، وإلا فلا يصدق عليه العدم والملكة.

ويسمّى هذا النوع من تقبل العدم والملكة بالتقابل المشهوريّ لكونه مشهوراً بين الناس.

الفصل الثامن

في تقابل التضاييف

- (١) في تعريف التضاييف
- (٢) الإشكال على كون التضاييف من أقسام التقابل
- (٣) أحكام التضاييف

الفصل الثامن

في تقابل التضاييف

المتضاييفان - كما تحصل من التقسيم - أمران وجوديان، لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر. فهما على نسبة متكررة لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر المعقول به؛ ولذلك يمتنع اجتماعهما في شيء من جهة واحدة؛ لاستحالة دوران النسبة بين الشيء ونفسه. وقد أورد على كون التضاييف أحد أقسام التقابل الأربعة: بأن مطلق التقابل من أقسام التضاييف؛ إذ المتقابلان بما هما متقابلان، متضاييفان؛ فيكون عد التضاييف من أقسام التقابل، من قبيل جعل الشيء قسيماً لقسمه.

وأجيب عنه: بأن مفهوم التقابل من مصاديق التضاييف، ومصدق التضاييف من أقسام التقابل ومصاديقه؛ فالقسم من التضاييف هو مفهوم التقابل، والقسم له هو مصداقه، وكثيراً ما يكون المفهوم الذهني فرداً لنفسه، كمفهوم الكل؛ كما ربما يكون فرداً لمقابله، كمفهوم الجزئي، الذي هو فرد للكل، ومقابل له باعتبارين، فلا إشكال.

ومن أحكام التضاييف: أن المتضاييفين متكافئان وجوداً وعدمًا، وقوةً وفعلاً. فإذا كان أحدهما موجوداً، فالآخر موجوداً بالضرورة؛ وإذا كان أحدهما معدوماً، فالآخر معدوم بالضرورة؛ وإذا كان أحدهما بالقوة أو بالفعل، فالآخر كذلك بالضرورة.

ولازم ذلك أنهما معانٍ، لا يتقدم أحدهما على الآخر لا ذهنًا ولا خارجاً.

الشرح

(١) في تعريف التضاييف

عُرِّفَ التضاييف بأنَّه تقابل أمرين وجوديين، يستلزم تعقُّل أحدهما تعقُّل الآخر، ويستحيل اجتماعهما في موضوعٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ كالأبوة والبنوة والأعلى والأسفل.

والفرق بين مقولة الإضافة والتضاييف: أنَّ مقولة الإضافة هي هيئةٌ حاصلةٌ من نسبة شيء، كنسبة زيدٍ إلى أخيه عمرو، ونسبة عمرو إلى أخيه زيد، فتوجد نسبتان، نسبة زيدٍ إلى عمرو المنسوب بالأخوة إلى زيد.

وهذه الهيئة الموجودة في كلٍّ من الطرفين إذا لوحظت في حدِّ نفسها بغضِّ النظر عن إضافتها إلى الهيئة الموجود في الطرف الآخر، يكون مضافاً، أمَّا إذا نظر إلى كلِّ هيئةٍ مع إضافته إلى الطرف الآخر، يكون تضاييفاً.

وبهذا يتضح الفرق بين التضاييف والمضاف، فهو فرقٌ اعتباريٌّ، فإنَّ التضاييف إذا لوحظ فيه الطرفان فهو من التقابل، أمَّا المضاف فهو ملاحظة الهيئة من طرفٍ واحد، أي: ملاحظة الهيئة الموجودة في كلٍّ من الطرفين في حدِّ نفسها، بغضِّ النظر عن إضافتها إلى الهيئة الموجود في الطرف الآخر.

فالتضاييف نسبةٌ متكررة، لأنَّه عبارةٌ عن إضافتين، ولهذا السبب لا يعقل أحدهما إلَّا مع تعقُّل الآخر.

ولا يخفى أنَّ قولنا: لا يتعقل أحدهما إلَّا بتعقل الآخر لا يعني السببية والعلية والمعلولية، أي: تعقل أحدهما سببٌ وعلةٌ ليتعقل الآخر، لأنَّه لو كان كذلك للزم الدور، بل المراد من ذلك هو التلازم، أي: تعقل أحدهما يستلزم تعقل الآخر، فهما متعقلان معاً وليس أنَّ تعقل أحدهما يتوقَّف على تعقل الآخر.

ومن خصائص المتضاييفين: امتناع اجتماع المتضاييفين في موضوع واحد من جهة واحدة، وذلك لأن المتضاييفين عبارة عن نسبة متكررة بين شيئين، لذلك يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة، لاستحالة دوران النسبة بين الشيء ونفسه؛ لأن كل واحد يكون تعقله بتعقل مقابله، فلو اجتمعا فمعناه إما إسقاط قيد التعقل، فلا تضاييف، أو كون الواحد اثنين. وكلاهما خلف.

(٢) الإشكال على كون التضاييف من أقسام التقابل

لكي يتضح هذا الإشكال ينبغي تقديم مقدّمتين:
المقدّمة الأولى: أن التقابل ينقسم إلى أقسام أربعة هي: التضاييف، العدم والملكة، التناقض، التضاد، كما تقدّم في الفصل الخامس.
المقدّمة الثانية: أن التقابل من أقسام التضاييف؛ لأن التقابل هو النسبة المتكررة بين شيئين. وعلى هذا الأساس يأتي الإشكال وهو: أنه يلزم كون الشيء قسماً لقسيمه؛ فيلزم أن يكون التضاييف قسماً لقسم التقابل، بمعنى أن التضاييف جعل قسماً لمثل التضاد الذي هو قسم من التضاييف؛ لأنه تقابل والتقابل قسم من التضاييف، وقسم القسم قسم.
إن قلت: ما المحذور في ذلك؟ الجواب: إذا كان التضاييف قسماً للتقابل فهو مباين له، لأن القسم مباين لقسيمه، وإذا كان التضاييف قسماً له فيكون بينهما عموم وخصوص. ويستحيل اجتماع نسبتين من النسب الأربع في شيء واحد.
وقد بين الشيخ مصباح اليزدي هذا الإشكال بقوله: «بيان الإشكال على ما ذكره في الأسفار^(١): أنا إذا لا حظنا أمرين متقابلين بما أنهما متقابلان، يحصل إضافة متشاكلة الأطراف بينهما، وكذا إذا لا حظنا أمرين متماثلين أو متضادين، وبهذا الاعتبار يصح جعل التضاييف مقسماً للتقابل والتماثل والتضاد وغيرها،

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١١٠.

ويكون كل واحد منها قسماً من التضاييف وقسيماً للآخر. ومن جانب آخر فقد جعل التضاييف قسماً من أقسام التقابل، ويكون قسيماً للتناقض والتضاد. فكيف يمكن أن يكون التقابل مقسماً لأقسام يكون قسم منها وهو التضاييف مقسماً لأموٍر منها التقابل، فيكون التقابل قسماً لقسم من أقسامه؟ وكيف يمكن أن يكون التضاد الذي هو أحد أقسام التقابل قسيماً له، حيث يقسم إلى التقابل والتضاد وغيرها؟^(١).

وأجيب على الإشكال: أن التقابل الذي هو قسم من التضاييف شيء، والتقابل الذي هو قسيم للتضاييف شيء آخر، وبيان ذلك: تارة ننظر إلى التقابل بالحمل الأولي، يعني بما هو مفهوم، والتقابل بما هو مفهوم من أقسام التضاييف، لأن مفهوم التقابل يعني: هذا مقابل لذاك، وذاك مقابل لهذا، فالتقابل بالحمل الأولي، أي: بالنظر إلى المفهوم بما هو مفهوم، هو قسم من أقسام التضاييف، ولا محذور.

أما إذا نظرنا للتقابل بالحمل الشائع - أي: الحمل الشائع في الموضوع - الذي يكون النظر فيه إلى المصاديق، فننظر إلى التقابل نظرة آلية إلى مصاديقه، ومن الواضح أن مصاديق التقابل هي التناقض والتضاييف والتضاد والعدم والملكة، فيكون التضاييف من أقسام التقابل.

وهناك إشكال آخر أشار إليه في المتن، وهو: أنه كيف جعل التضاييف فرداً لنفسه؛ فإن التضاييف فرد من التقابل، والتقابل فرد من التضاييف؛ فيلزم كون التضاييف فرداً لنفسه.

وجوابه ما ذكره المصنف ذيل قوله قدس سره: «وكثيراً ما يكون المفهوم الذهني فرداً لنفسه، كمفهوم الكلّي، كما ربّما يكون فرداً لمقابله».

(١) تعلية الشيخ مصباح البيزدي على نهاية الحكمة: ص ٢١٦، رقم (٢٢٥).

وهذه الجملة هي في الواقع دفع دخلٍ مقدّر، وبه ينحلّ هذا الإشكال، وحاصل هذا الدخل: أنّ وصف التضاييف نفسه من أقسام التضاييف، وهو يستلزم صيرورة الشيء فرداً لنفسه؛ كما أنّ وصف التضادّ والتناقض أيضاً من أقسام التضاييف الذي هو قسيمٌ لهما، ويستلزم ذلك صيرورة الشيء فرداً لمقابله. أمّا الدفع فحاصله: أنّ لا مانع من كون الشيء فرداً لنفسه، كمفهوم الكلّي، حيث إنّّه وصفٌ لجميع مصاديقه ووصفٌ لنفسه أيضاً، كمفهوم المفهوم حيث إنّّه من مصاديق المفهوم. فهنا أيضاً التضاييف وصفٌ لنفسه، كما أنّه وصفٌ لسائر مصاديقه.

كما لا مانع من كون الشيء فرداً لمقابله باعتبارين، كما أنّ مفهوم الجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّلي الدالّ على أنّ هذا المفهوم هو نفسه، وكلّي بالحمل الشائع الدالّ على أنّ الجزئيّ من مصاديق الكلّي، فهو مفهومٌ للجزئيّ ومصدقٌ للكلّي. وهذا الجواب لصدر المتأهّلين، حيث قال: «والحقّ في الجواب أن يفرّق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه؛ فمفهوم التضاييف [قال الحكيم السبزواري قدّس سرّه: أي: مفهوم التضاييف من حيث صدقه على أفرادها] من أقسام مفهوم التقابل، لكنّ مفهوم التقابل ممّا يصدق عليه التضاييف»^(١).

(٣) أحكام التضاييف

هذا البحث تقدّم في مقولة الإضافة وقلنا: إنّ المتضاييفين متكافئان وجوداً وعدمًا، بمعنى إذا كان أحد الطرفين موجوداً فالطرف الآخر لابدّ أن يكون موجوداً أيضاً، وإذا كان أحد الطرفين معدوماً كان الطرف الآخر معدوماً، وإذا كان أحد الطرفين بالفعل، فالطرف الآخر بالفعل أيضاً، وإذا كان أحد الطرفين في الذهن فالطرف الآخر في الذهن أيضاً، وإذا كان أحد الطرفين

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١١٠.

بالقوة، فالطرف الآخر بالقوة أيضاً، من قبيل: زيدٌ أبٌ بالقوة، لأنه الآن ليس متزوجاً، فلا بد أن تكون البنوة بالقوة أيضاً.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «لا يعقل أحدهما إلّا مع تعقل الآخر المعقول به»، المراد به المعية والمصاحبة، أي: بنحو الاستلزام، وليس بنحو العلّية والسببية؛ فتعقل أحدهما، يستلزم تعقل الآخر المعقول معه، كما يدلّ عليه قول المصنّف قدّس سرّه: «لا يعقل أحدهما إلّا مع تعقل الآخر».

• قوله قدّس سرّه: «لذلك يمتنع اجتماعهما في شيء واحدٍ من جهةٍ واحدة»، لأجل كونها قائمين على نسبةٍ متكرّرة.

• قوله قدّس سرّه: «مفهوم التقابل من مصاديق التضاييف»، أي: إنّ وصف التقابل من مصاديق التضاييف، فالتقابلان بوصف أنّهما متقابلان، متضاييفان. فالذي هو من أقسام التضاييف هو وصف التقابل، لا الموصوف به، كاليياض والسواد والعدم والملكة....

• قوله قدّس سرّه: «مصادق التضاييف من أقسام التقابل ومصاديقه»، وكذلك في بقية أقسام التقابل كالتناقض والتضادّ والعدم والملكة أيضاً؛ فإنّ الذي من أقسام التقابل إنّما هو مصاديقها، وإلّا فالتضادّ والتناقض كالتضاييف في كونها بحسب نفس الأوصاف من التضاييف؛ فإنّ المتضادّين بما هما متضادّان، متضاييفان، وكذا المتناقضان.

والحاصل: أنّ مصادق التقابل ينقسم إلى مصاديق التضاييف والتضادّ والتناقض والعدم والملكة، وهذه العناوين إنّما جعلت حاكيةً للمصاديق لأنّها جامعةٌ بين مصاديقها.

• قوله قدّس سرّه: «لازم ذلك أنّها معان»، أي: لازم مجموع ما ذكر من

تعريف المتضاييفين وحكمهما؛ وذلك لأنّ المعية في الذهن من لوازم ما ذكر في تعريفهما، والمعية في الخارج من لوازم ما ذكر من حكمهما.

خلاصة الفصل الثامن

- عُرّف المتضاييف: بأنّه تقابل أمرين وجوديين، يستلزم تعقل أحدهما تعقل الآخر، ويستحيل اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة كالأبوة والبنوة والأعلى والأسفل.
- المتضاييف نسبة متكررة، لأنّه عبارة عن إضافتين، ولهذا السبب لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر.
- من خصائص المتضاييفين امتناع اجتماع المتضاييفين في موضوع واحد من جهة واحدة، وذلك لأنّ المتضاييفين عبارة عن نسبة متكررة بين شيئين.
- أورد على كون المتضاييف من أقسام التقابل وأنّ التقابل من أقسام المتضاييف؛ لأنّ التقابل هو النسبة المتكررة بين شيئين، فيلزم كون الشيء قسماً لقسيمه.
- وأجيب: بأنّ التقابل الذي هو قسم من المتضاييف هو التقابل بالحمل الأولي، أمّا التقابل الذي هو المقسم وأنّ المتضاييف أحد أقسامه، فهو التقابل بالحمل الشائع.
- من أحكام المتضاييفين أنّهما متكافئان وجوداً وعدماً، وقوّة وفعلاً، وذهناً وخارجاً. فإذا كان أحد الطرفين موجوداً فالطرف الآخر لابدّ أن يكون موجوداً أيضاً، وإذا كان أحد الطرفين معدوماً كان الطرف الآخر معدوماً، وإذا كان أحد الطرفين بالفعل فالطرف الآخر بالفعل أيضاً، وإذا كان أحد الطرفين في الذهن فالطرف الآخر في الذهن أيضاً، وإذا كان أحد الطرفين بالقوّة فالطرف الآخر بالقوّة أيضاً.

الفصل التاسع

في التضادّ

(١) في تعريف التضادّ

(٢) أحكام المتضادّين

الفصل التاسع

في تقابل التضادّ

قد عرفت: أنّ المتحصّل من التقسيم السابق: أنّ المتضادّين أمران وجوديّان، غير متضايّفين، لا يجتمعان في محلّ واحد، في زمانٍ واحد، من جهةٍ واحدة. والمنقول عن القدماء أنّهم اكتفوا في تعريف التضادّ على هذا المقدار؛ ولذلك جوّزوا وقوع التضادّ بين الجواهر، وأن يزيد أطراف التضادّ على اثنين.

لكنّ المشائين أضافوا إلى ما يتحصّل من التقسيم قيوداً أخرى، فرسموا المتضادّين بأنّهما: أمران وجوديّان غير متضايّفين، متعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف. ولذلك ينحصر التضادّ عندهم في نوعين آخرين من الأعراض، داخلين تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف، ويمتنع وقوع التضادّ بين أزيد من طرفين.

بيان ذلك: أنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات، بل كلّ مفهوم من المفاهيم، منعزل بذاته عن غيره، من أيّ مفهوم مفروض، وليس ذلك من التضادّ في شيء، وإن كان يصدق عليه سلبٌ غيره. وكذا كلّ نوع تامّ بوجوده الخارجيّ وآثاره الخارجيّة، مباينٌ لغيره من الأنواع التامة بما له ولاّثاره من الوجود الخارجيّ، لا يتصادقان، بمعنى: أن يطرد الوجود الخاصّ به الطارد لعدمه عدم نوع آخر بعينه، فليس ذلك من

التقابل والتضادّ في شيء.

وإنّما التضادّ - وهو التقابل بين أمرين وجوديّين - أن يكون كلّ من الأمرين طارداً بماهيتيه الأمر الآخر، ناظراً إليه، آيياً للاجتماع معه وجوداً.

ولازم ذلك أولاً: أن يكون هناك أمر ثالث يوجدان له ويتحدان به. والأمر الذي يوجد له الأمر الوجوديّ ويتحدّ به، هو مطلق الموضوع، الأعمّ من محلّ الجوهر وموضوع العرض، لكنّ الجواهر لا يقع فيها تضادّ، كما سيبيء؛ فالمتعيّن أن يكونا عرضين ذوي موضوع واحد.

وثانياً: أن يكون النوعان بما أنّ لكلّ منهما نظراً إلى الآخر متطاردين، كلّ منهما يطرد الآخر بفصله الذي هو تمام نوعيته. والفصل لا يطرد الفصل إلا إذا كانا جميعاً مقسمين لجنس واحد، أي: أن يكون النوعان داخلين تحت جنس واحد قريب. فافهم ذلك. ولا يردّ عليه: أنّ الفصل لكونه جزء الماهية غير مستقلّ في الحكم، والحكم للنوع؛ لأنّ الفصل عين النوع محصلاً، فحكمه حكم النوع بعينه.

على أنّ الأجناس العالية من المقولات العشر لا يقع بينها تضادّ؛ لأنّ الأكثر من واحد منها يجتمع في محلّ واحد، كالكمّ والكيف، وسائر الأعراض تجتمع في جوهر واحد جسمانيّ. وكذا بعض الأجناس المتوسطة الواقعة تحت بعضها مع بعض آخر، وكذا الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعض

آخر. فالتضاد إنما يقع بالاستقراء في نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضية، كالسواد والبياض المعدودين من الكيفيات المبصرة عندهم، وكالتهور والجبن، من الكيفيات النفسانية.

وأما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فإنهم حكموا بالتضاد بين أمور، ثم عثروا على أمور متوسطة بين المتضادين نسبية، كالسواد والبياض المتضادين، وبينهما من الألوان الصفرة والحمرة والخضرة، وهي بالنسبة إلى السواد من البياض، وبالنسبة إلى البياض من السواد، وكالتهور والجبن المتوسط بينهما الشجاعة، فاعتبروا أن يكون الضد في غاية الخلاف ونهاية البعد من ضده.

وهذا هو الموجب لنفيهم التضاد بين الجواهر، فإن الأنواع الجوهرية لا يوجد فيها ما هو نسبي مقيس إلى طرفين، ولا نوعان متطرفان بينهما غاية الخلاف.

ومن أحكام التضاد: أنه لا يقع بين أزيد من طرفين؛ لأنه تقابل، والتقابل نسبة، ولا تتحقق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. وهذا حكم عام لجميع أقسام التقابل.

قال في الأسفار: «ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد: أن ضد الواحد واحد؛ لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر. فإذا كان الشيء وحدانيًا وله أضداد، فإما أن يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة، أو من جهات كثيرة. فإن كانت مخالفتها له من جهة واحدة، فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد، وقد فرض أضداداً.

وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهاتٍ عديدة، فليس الشيء ذا حقيقةً بسيطة، بل هو كالإنسان الذي يضادُّ الحارَّ من حيث هو بارد، ويضادُّ الباردَ من حيث هو حارَّ، ويضادُّ كثيراً من الأشياء لاشتماله على أضدادها، فالتضادُّ الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض، ولكلٍّ واحدٍ من الطرفين ضدَّ واحد، وأمَّا الحارُّ والبارد، فالتضادُّ بينهما بالعرض، انتهى. (ج ٢ ص ١١٤).

ومن أحكامه: أنَّ المتضادين متعاقبان على الموضوع؛ لاعتبار غاية الخلاف بينهما، سواءً كان بينهما واسطةٌ أو وسائطٌ هي بالقياس إلى كلٍّ من الجانبين من الجانب الآخر أم لم تكن، وأثره أن لا يخلو الموضوعُ منهما معاً؛ وسواءً تعاورا عليه واحداً بعد واحد، أم كان أحدُ الضدين لازماً لوجوده، كالبياض للثلج، والسواد للقار.

ومن أحكامه: أنَّ الموضوعَ الذي يتعاقبان عليه، يجبُ أن يكونَ واحداً بالخصوص، لا واحداً بالعموم؛ إذ لا يمتنع وجودُ ضدين في موضوعين، وإن كانا متّحدين بالنوع أو الجنس.

الشرح

إنَّ التضادَّ من أهمِّ أقسام التقابل بعد التناقض، لأنَّ التضادَّ من الأصول المهمة التي لها دورٌ كبيرٌ في كافَّة العلوم والمحاورات، ويكتسب البحث في هذا الفصل الهيكلية التالية:

(١) في تعريف التضادَّ

وقع الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في تعريف التضادَّ، وفيما يلي بيان كلا التعريفين:

١. تعريف التضادَّ عند القدماء

وهو ما تقدَّم في الفصل الخامس من أنَّ المتضادَّين عبارة عن أمرين وجوديين غير متضايفين لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحدٍ. وهذا التعريف مستوحى من تقسيم التقابل، لأنَّ المتقابلين إمَّا أن يكون كلاهما أمراً وجودياً أو يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، وفي الصورة الأولى إذا كان تعقل أحدهما متوقفاً على تعقل الآخر فهما متضايفان، وإن أمكن تعقل أحدهما من دون تعقل الآخر فهما متضادَّان.

وعلى أساس هذا التعريف للمتضادَّين يقع التضادَّ في الجواهر، لأنَّ المتضادَّين أمران وجوديان غير متضايفين، لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحدٍ، وجميع هذه القيود متوفرة في الجواهر، كما هو واضح، فلا يمكن اجتماع جوهرين في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ... لأنَّهم لم يقيّدوا كون الأمرين الوجوديين متعاقبين على موضوعٍ واحدٍ لكي تخرج الجواهر عن التضادَّ، لأنَّهم قالوا: «لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ».

وكذلك على أساس هذا التعريف، يمكن أن يكون للشيء الواحد أكثر من ضد؛ لأنهم لم يقيّدوا التعريف بأن يكون بين المتضادين غاية الخلاف، فكل نوع من جنسٍ يضاد النوع الآخر وإن كانت الأنواع كثيرة.

٢. تعريف التضاد عند المشائين

المشائون ومدرسة أرسطو أضافوا ثلاثة قيودٍ على تعريف القدماء للتضاد، حيث عرفوا المتضادين بأنهما أمران وجوديان، غير متضايفين، متعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنسٍ قريب، بينهما غاية الخلاف. فهذا التعريف يحتوي على قيودٍ ثلاثة إضافية، هي:

١. يتعاقبان على موضوع واحد.

٢. داخلين تحت جنسٍ قريب.

٣. يكون بينهما غاية الخلاف.

والسؤال المطروح في المقام: هل هذه القيود التي أضافها المشاء هي من باب التوسع في الاصطلاح، أم أنّ هذه القيود ممّا يقتضيها البرهان والبحث الفلسفيّ؟

ذهب صدر المتألهين إلى الأوّل، وقال: إنّ هذه القيود مجرد اصطلاح وليست ممّا يقتضيها البحث البرهانيّ والفلسفيّ، وهذا ما أشار إليه المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «يكرّر رحمه الله [أي: صدر المتألهين] في كلماته كون حدّ التضاد المذكور وكذا بعض أحكامه كقولهم ضدّ الواحد واحد، وأنّ الضدين يجب أن يجتمعا في جنسٍ قريب، وأنّ الجواهر لا تضادّ فيها مبنياً على الاصطلاح. وهذا يشهد على أنّه رحمه الله إنّما يعتبر من حدّ التضادّ ما يتحصّل من تقسيم المتقابلين، وهو أنّ الضدين أمران وجوديان غير متضايفين لا يجتمعان في موضوع واحدٍ من جهةٍ واحدة، وأمّا ما وراء ذلك فإنّما هو مبنيّ

على الاصطلاح والوضع»^(١).

أمّا المصنّف قدّس سرّه فيرى أنّ إضافة هذه القيود ممّا يقتضيه البرهان والبحث الفلسفيّ، حيث يقول في تعليقه على الأسفار: «وبناء الأحكام في الأبحاث الفلسفيّة على الاصطلاح المجرّد بعيد، ومن المعلوم أنّ إضافة قيودٍ آخر على الحدّ الخارج من التقسيم تصوّر أقساماً آخر من التقابل، على الباحث أن يعتبرها ويسمّيها أو يقيم البرهان على بطلانها وامتناعها... والذي يمكن أن يقال في بيانه: إنّ القيود الثلاثة الأول - أعني كونها أمرين وجوديّين متضايّفين - إنّما لزم اعتبارها لتحصلها من التقسيم المذكور سابقاً». إذا تبيّن ذلك فما هو البرهان الذي يقيمه المصنّف على إضافة هذه القيود الثلاثة؟

الوجه في إضافة القيد الأوّل (يتعاقبان على موضوع واحد)

قبل بيان الوجه في إضافة هذه القيود ينبغي بيان مقدّمة وهي: أنّ بحثنا وهو التضادّ إنّما هو في الغيريّة الذاتيّة، والغيريّة هي التقابل، والتضادّ أحد أقسام التقابل، وتقدّم أنّ معنى الغيريّة أن يكون كلّ منهما طارداً للآخر بذاته، أي: إنّ التنافي بينهما بحسب الذات. وإذا تبيّن ذلك نسأل: هل التضادّ يقتضي هذه القيود الثلاثة؟

أمّا بالنسبة للقيد الأوّل (أن يتعاقبا على موضوع واحد) فبيانه: أنّنا حينما نأتي إلى عالم المفاهيم، لا نجد بين تلك المفاهيم أيّ تضادّ، لعدم وجود تطاردٍ بين المفاهيم، نعم يوجد تخالفٌ بينهما، لكنّ التخالف أعمّ من التقابل، لأنّ المتخالفين يمكن أن يجتمعا، أمّا المتقابلان فلا يجتمعان؛ لوجود تطاردٍ ذاتيّ بين المتقابلين، إذن لا يوجد تضادّ بين المفاهيم.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢ ص ١١١، تعليقة رقم (١).

وكذلك لا يوجد تضاد بين الموجودات الخارجية، وإن كان كل نوع تام بوجوده الخارجي وآثاره الخارجية مبايناً لغيره من الأنواع الجوهرية التامة، لكن هذا ليس من التضاد، فلا تضاد بين الإنسان والشجر والحجر والبقر ونحو ذلك من الموجودات الخارجية، وإن كان كل منها منعزلاً عن الآخر، وذلك لأن كلاً من هذه الأنواع الجوهرية التامة له شأن من شؤون الجوهر لا يطارده الآخر ولا يعانده، وإن كان يغيره.

وإنما التضاد - الذي هو التقابل بين أمرين وجوديين -: أن يكون كل من الأمرين طارداً بماهيته للأمر الآخر، ناظراً إليه، لا يجتمع معه وجوداً، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان الموضوع أو المحل واحداً، فإذا كان الموضوع واحداً أو المحل واحداً فحينئذ يحصل بينهما تطارد ذاتي.

إذن، مقتضى التطارد الذاتي وجود موضوع واحد يتعاقبان عليه، إذ لولا اشتراكهما في الموضوع لم يطارداً أحدهما الآخر، فإن المطاردة متفرعة على أن يقتضي كل من الشيئين الحل محل الآخر. وأما إذا كان لكل منهما محل يخصه لا يعارضه فيه الآخر، فلا مطاردة.

وهذا القيد وإن لم يؤخذ في كلمات المتقدمين، لكن تبين أنه مقتضى التطارد الذاتي بين المتقابلين، وهذا ما ذكره في تعليقه على الأسفار بقوله: «وأما اعتبار الموضوع لهما فقد تقدم أن اعتبار التقابل والغيرية الذاتية بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث يتحد به كل من الطرفين نوعاً من الاتحاد فيطرد الطرف الآخر عن ذلك الثالث، وإلا لغي اعتبار التقابل. فهناك أمر يتحد به كل من طرفي التضاد، وحيث كانا جميعاً وجوديين، والشيء الذي يوجد له ويتحد به الأمر الوجودي هو الموضوع الأعم من محل الصور الجوهرية وموضوع الأعراض»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١١١، تعليقة رقم (١).

ولا يخفى أنّ الموضوع قد يطلق ويراد به المعنى الأخص وهو مقابل العرض، وقد يراد بالموضوع المعنى الأعم، فيشمل المحلّ الذي يعرض فيه صورة جوهرية، كالمادة الأولى التي هي محلّ للصورة الجسميّة التي هي جوهر. بعبارة أخرى: تارة يطلق الموضوع على المحلّ المستغني عن الحال، كما في الموضوع والعرض، فإنّ الموضوع مستغني عن العرض، ولهذا يزول هذا العرض ويأتي عرض آخر مكانه. وتارة أخرى يطلق الموضوع على المحلّ الذي يكون محتاجاً إلى الحال، مثل المادة المحتاجة إلى الصورة، لأنّ المادة محتاجة إلى الصورة، والصورة محتاجة إلى المادة كما تقدّم.

والحاصل: أنّ هذا الأمر الثالث الذي يتعاقب عليه المتضادان هو الأعم من الموضوع والمحلّ، وعلى هذا الأساس فالتضاد شامل للتضاد بين الأعراض والتضاد بين الجواهر، ولكن سيأتي قيدان آخران يخرجان تضاد الجواهر، وهذان القيدان هما: أن يكون المتضادان داخلين تحت جنس قريب وبينهما غاية الخلاف، وبقيد غاية الخلاف يخرج التضاد بين الجواهر كما سيّضح.

الوجه في أخذ القيد الثاني (أن يكون المتضادان داخلين تحت جنس قريب) استدلال لذلك بدليلين:

١. استناد التطارد الذاتي بين المتضادين إلى الفصل

إنّ التطارد الذاتي بين المتضادين لابد أن يكون مستنداً إلى الفصل الذي به قوام الماهية وتحصلها، فيكون النوعان بما أن لكلّ منهما نظراً إلى الآخر متطاردين، كلّ منهما يطرد الآخر بفصله الذي هو تمام ماهيته النوعية.

وأما الجنس فلكونه مبهماً لا تحصيل له، ليس من شأنه الطرد، بل هو لإبهامه مستعدّ للقبول والتلاؤم؛ فالسواد إنّما يطارد البياض بفصله، وأما جنسه وهو اللون، فهو يلائم البياض ويوافقه، كما يلائم السواد ويوافقه؛

وذلك لأنَّ شأن الجنس أن يقبل كلاً من الفصول المتغايرة التي يتحصّل بكلٍّ منها نوعٌ خاصٌّ مغايرٌ للأنواع الأخر.

ولا يخفى: أنَّ التطارد إنّما يقع بين الفصلين الواقعيين تحت جنسٍ واحد، فلو كان الفصلان واقعيين تحت جنسين مختلفين، فلا يقع تطاردٌ بينهما. وهذا لم يثبت المصنّف في نهاية الحكمة، لكنّه ذكره في تعليقه على الأسفار حيث قال: «وأما اعتبار دخولهما تحت جنس؛ فلأنّ الصور الجوهرية تتحد وجوداً مع موادّها فتحصّل منهما جميعاً هويّةً واحدة، فلو صحّ فيها تضادٌّ، لكفى ذلك في طرد كلّ من الطرفين الآخر عن مادّته التي اتّحد بها فصار هو هي، وأما الأعراض فإذا كان موضوعها محلاً مستغنياً عنها في وجوده، لم يحصل من مجموع الموضوع وعرضه هويّةً واحدةً حتّى يمتنع اجتماع المتضادّين فيها لطرد أحدهما الآخر، بل العرض لا يدفع العرض وإن فرض اتّحاده مع موضوعه نوعاً من الاتّحاد. فإنّ العرض لا يصير فيه عين العرض الآخر إذا حلّ فيه، بخلاف الصورتين الجوهريتين إذا حلّتا مادّةً من الموادّ، فمن الواجب مضافاً إلى اعتبار موضوع يحلّ فيه المتضادّان اعتبار أمرٍ آخر يتحد به كلّ من طرفيّ التضادّ اتّحاداً يصير له المتحدان هويّةً واحدة، فيطرد كلّ منهما الآخر فيه، لكون ذلك طرداً له عن نفسه، والأمر الذي هذا وصفه هو الجنس الذي يدخل تحته أنواعه فتصير هي هو. فمن اللازم اعتبار دخول المتضادّين تحت جنسٍ واحد»^(١).

هذا فيما يرتبط باشتراط المتضادّين الداخلين تحت جنسٍ واحد. أمّا اشتراط كون المتضادّين داخلين تحت جنسٍ قريب فهو لأنّ الفصل لا يقسم الجنس البعيد، وإنّما يقسم الجنس القريب، وهذا ما يشير إليه المصنّف في تعليقه على الأسفار بقوله: «إنّ هذا الاتّحاد إنّما يتم بين النوع، وإن شئت قلت

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١١١، تعليقه رقم (١).

بين الفصل الذي هو فعلية الحد النوعي وبين الجنس الذي يقسمه ويخصه ذلك الفصل وهو الجنس القريب، وأمّا الجنس البعيد فلا نسبة بين الفصل وبينه بالتقسيم والتحصيل حقيقة^(١).

قال الشيخ مصباح اليزدي: «طرح الضد الآخر إلى ماهية الضد فرع عليه: أنّ هذا الطرد إنّما هو لأجل فصله^(٢) المتمم لمهيته، فاللون الذي هو جنس مشترك بين السواد والبياض مثلاً ليس طارداً لأحدهما، وإنّما فصل السواد، وهو (قابض نور البصر). وهذا هو الموجب لأخذ قيد (الدخول تحت جنس قريب) في التعريف»^(٣).

والحاصل: أنّ التضاد ليس تباين المفاهيم أو تباين الماهيات التامة وعدم تصادقها، فإنّ ذلك هو شأن جميع المفاهيم والماهيات، بل التضاد أن تكون ماهية كلّ من الضدين طاردة للآخر، ناظرة إليه وآية على الاجتماع معه في الوجود.

إشكال على نسبة التضاد إلى الفصل دون النوع

بناءً على ما تقدّم من أنّ التضاد يقع بين الفصول التي تقع تحت جنس قريب، أثير إشكال فحواه: لماذا تنسبون التضاد إلى الفصول، بل التضاد يقع بين النوعين لا بين الفصلين، لأنّ حقيقة النوع إنّما هي بفصله، فإذا وقع التضاد بين الفصلين فقد وقع بين النوعين، لذا يجب نسبة التضاد إلى النوعين لا إلى الفصلين.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١١١، تعلية رقم (١).

(٢) انظر: المطارحات: ص ٣١٥-٣١٦؛ وراجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١١٥-١١٦.

(٣) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢١٩، رقم (٢٢٨).

وأجاب المصنّف على هذا الإشكال بما حاصله: تقدّم أنّ الفصل هو النوع الأخير محصّلاً، أي: إنّ الفصل هو النوع بشرط التحصّل، وعلى هذا يجب أن ننسب التضادّ إلى الفصل؛ لأنّ الفصل هو المتحصّل وليس النوع، لأنّ النوع لا بشرط، فينسجم مع الفصل وينسجم مع الجنس.

٢. الاستقراء

حاصل هذا الدليل: أنّنا حينما نجري استقراءً لكلّ الحالات التي يمكن أن يتصوّر فيها التضادّ، نجد أنّ التضادّ لا يقع في الموارد التالية:

١. لا يقع التضادّ في الأجناس العالية من المقولات العشر، وذلك لأنّ أكثر هذه الأجناس العالية تجتمع في محلّ واحد، فنجد موجوداً واحداً جوهرياً، وفيه كمّ وكيف وبقية الأعراض التسعة.

٢. لا يقع التضادّ في الأجناس المتوسطة الواقعة بعضها تحت بعض سواء كان بعضها تحت جنس عالٍ والبعض الآخر تحت جنس عالٍ آخر، أو كانت المجتمعات جميعاً واقعة تحت جنس عالٍ واحد.

المثال الأوّل: اجتماع الحجم مع الكيف المحسوس، فإنّ الحجم من مقولة الكمّ، والكيف المحسوس من مقولة الكيف، فهذه أجناس متوسطة واقعة تحت جنسين عاليين.

والمثال الثاني: اجتماع الكيف المحسوس مع الكيف الاستعدادي، فهي أجناس متوسطة واقعة تحت جنس عالٍ واحد.

٣. لا يقع التضادّ بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت أجناس متعدّدة. فالأنواع الأخيرة إذا كانت مندرجة تحت أجناس متعدّدة، فلا محذور في اجتماعها، فهذا النوع الأخير داخل تحت هذا الجنس ونوع آخر داخل تحت جنس آخر، فهما يجتمعان من قبيل اجتماع الطعم واللون، فمن حيث إنّ

طعمٌ فهو كيفٌ مذكوق، ومن حيث إنه لونٌ فهو من كيف المبصر، وهما نوعان للكيف المحسوس.

وبهذا يتضح بالاستقراء التام لكل الماهيات على اختلاف مراتبها: أن التضاد لا يقع إلا بين النوعين العرضيين الداخليين تحت جنسٍ قريبٍ واحد، من قبيل البياض والسواد اللذين هما نوعان من كيف المحسوس المبصر. نعم، بقي شقٌ أخيرٌ لم يذكره المصنّف وهو عدم وقوع التضاد بين نوعين آخرين مندرجين تحت جنسٍ بعيد.

الوجه في اعتبار القيد الثالث (أن يكون بين المتضادين غاية الخلاف)

الوجه في اعتبار غاية الخلاف في المتضادين هو أنهم في بعض الأمور التي حكموا فيها بالتضاد، وجدوا أموراً أخرى متوسطة بين الأمور المتضادة، وهذه الأمور المتوسطة لها حكمٌ نسبي، أي: لا يوجد فيها تضاد، فمثلاً يوجد بين السواد والبياض ألوان أخرى كالخضرة والحمرة والصفرة وغيرها، وهذه الألوان إذا قارناها مع اللون الأبيض تعدّ سوداء، وإذا قارناها مع اللون الأسود تعدّ بيضاء، ومن هنا قالوا: إن هذه الألوان المتوسطة بين السواد والبياض تتركّب من السواد والبياض، ولا تضادّ لها مع السواد والبياض.

وكالتهور والجبن المتوسط بينهما الشجاعة، فإن الشجاعة إذا قيست إلى التهور تكون جبناً، وإذا قيست إلى الجبن تكون تهوراً.

وعلى هذا الأساس استنتجوا: أن التضاد حقيقة يقع بين الأمرين اللذين بينهما غاية الخلاف، بحيث يكون لتلك الماهية بنفسها تضادٌ مع الماهية الأخرى، كما هيّة السواد والبياض، حيث إن كلّاً منهما تضادٌ الأخرى بنفسها، لا أن يكون تضادها مع الماهية الأخرى بلحاظ أمرٍ آخر، كما يضادّ اللون الأخضر اللون الأصفر بلحاظ أن للون الأخضر سواداً أكثر، وللون الأصفر

بباضاً أكثر، وتضادّهما بلحاظ السواد والبياض .
 بعبارة أخرى: لما لم يكن بين الأخضر والأصفر غاية الخلاف، لم يقع بينهما
 غيريّة ذاتيّة، مع أنّ المتضادّين لابدّ أن يكون بينهما تغايّر ذاتيّ.
 ولأجل اعتبار غاية الخلاف بين المتضادّين، أنكر المشاؤون التضادّ بين
 الجواهر، لأنّه ليس بين الأنواع الجوهرية غاية الخلاف؛ لعدم وجود مراتب
 متوسّطة بينهما، فلا يوجد بين نوع الإنسان والفرس مثلاً شيءٌ متوسّطٌ بينهما،
 فلا يوجد بين الأنواع الجوهرية غاية الخلاف، فلا تضادّ بينهما، وإذا لم يكن بين
 الجواهر تضادّ، فليس بين الأنواع الجوهرية أمورٌ متوسّطة.
 قال الشيخ الفيّاضي: «ولا يخفى عليك: أنّ وجود أمورٍ متوسّطةٍ نسبيّةٍ بين
 المتضادّين فرع وجود التضادّ، والتضادّ متفرّعٌ على وجود غاية الخلاف،
 فالموجب لعدم وجود التضادّ في الجواهر ليس إلّا عدم وجود غاية الخلاف»^(١).
 بعبارة أخرى: لما كانت الأمور المتوسّطة نسبيّة، لم تكن مغايرةً بالذات
 لشيءٍ من الطرفين، ولا كان كلّ منها مغايراً للآخر، اعتبروا أن يكون الضدّ
 في غاية الخلاف من ضده، حتّى يتحقّق التقابل وهي الغيريّة الذاتيّة. وهذا ما
 أشار إليه المصنّف في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «وأما اعتبار غاية
 الخلاف بين المتضادّين، فهو أنّهم حكموا بالتضادّ في أمور، ثمّ وجدوا أموراً
 أخرى متوسّطةً بين طرفيّ التضادّ نسبيّة، كالسواد والبياض اللذين ذهبوا إلى
 تضادّهما، ثمّ وجدوا الصفرة والحمرة وغيرهما من الألوان متوسّطةً بينهما،
 هي بالنسبة إلى السواد بياضٌ وبالنسبة إلى البياض سواد. فحكموا بتركّبها من
 الطرفين، وأنّ الضدّين بالحقيقة هما الطرفان، فاعتبروا غاية الخلاف بين
 الضدّين. ومن هنا يظهر أنّ المراد بغاية الخلاف أن لا يختلف الخلاف والتغايّر

(١) تعليقه الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٨٢.

بالنسب والاعتبارات، بل يختلف الطرفان ويتغايران بذاتهما وفي نفسيهما؛ فهذا القيد بمنزلة الإيضاح لمعنى التقابل بينهما^(١).

ومن هنا يتّضح: أنّ هذه القيود الثلاثة للتضادّ - وهي أن يكون المتضادّان يتعاقبان على موضوع واحد، وأن يكونا داخليين تحت جنس قريب، وبينهما غاية الخلاف - ممّا يقتضيه البرهان، بمعنى: أنّ هذه القيود استخرجت من حقيقة التقابل، أي: تقتضيها حقيقة التقابل، وليس إضافة هذه القيود مجرد اصطلاح آخر غير اصطلاح التضادّ عند القدماء، كما ذهب إليه صدر المتألهين، كما ذكرنا أوائل البحث.

أحكام المتضادّين

١. التضادّ لا يقع بين أزيد من طرفين

وذلك أولاً: لأنّ التضادّ من أقسام التقابل، والتقابل نسبة، والنسبة الواحدة لا تتحقّق بين أزيد من طرفين.

وثانياً: أنّ المتضادّين لا بدّ أن يكون بينهما غاية الخلاف، وهذا القيد يلزم من وجود أحد الضدّين عدم الضدّ الآخر، فإذا كان الشيء واحداً حقيقةً وله أضدادٌ كثيرة، كأن يكون (س) و(ص) ضدّين لـ(ع)، فإنّما أن تكون مخالفة هذين الضدّين (س) و(ص) مع (ع) من جهة واحدة أو من جهتين، أو من جهات كثيرة. فإن كانت مخالفتها له من جهة واحدة، يتبيّن أنّ بين هذه الأضداد الكثيرة جهةً مشتركةً هي الضدّ لهذا الطرف، أي: (ع) في المثال، فالمضادّ لـ(ع) هو في الحقيقة شيءٌ واحدٌ وضدٌّ واحدٌ لا أشياء ولا أضداد متعدّدة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١١١، تعلية رقم (١).

وإن كانت المخالفة بين هذين الضدين (س) و(ص) مع (ع) من جهات متعددة، بأن يكون كلُّ منها مخالفاً له من جهةٍ خاصّة، فحينئذٍ ليس ذلك الشيء (ع) ذا حقيقةٍ بسيطة؛ لأنّه ذو جهات، ومع تعدّد جهاته لا يكون واحداً حقيقياً، كالإنسان الذي هو شيءٌ واحدٌ لكنّه يضادّ أشياء كثيرة؛ لأنّه ليس بسيطاً من جميع الجهات، بل له أعراض وحالاتٌ عديدةٌ تضادّه جهاتٌ عديدة، فإنّه يضادّ الحارّ إذا كان جسمه بارداً من حيث هو بارد، ويضادّ البارد إذا كان جسمه حارّاً من حيث هو حارّ، فالإنسان له حيثياتٌ كثيرةٌ يضادّ الأشياء الكثيرة من خلال تلك الحيثيات.

إذن، لكلٍّ واحدٍ من الطرفين ضدٌّ واحد، فالحرّ ضدّه البارد، والسود ضدّه البياض، والرطوبة ضدّها اليوسة فقط وهكذا، وأمّا ذات الحرّ كالإنسان أو الجسم الحرّ وذات البارد كالإنسان أو الجسم البارد، فالتضادّ بينهما بالعرض لا بالذات.

٢. المتضادان يتعاقبان على موضوع واحد

وذلك لاعتبار غاية الخلاف بينهما، سواء كان بين الضدين واسطةً واحدةً، كالتهوّر والجبن المتوسط بينهما الشجاعة، أو بينهما وسائط من قبيل السواد والبياض المتوسط بينهما ألوانٌ كثيرةٌ كالصفرة والحمرة والخضرة... لأنّ الأبيض والأسود عندهم أصل بقيّة الألوان، فلو قسنا كلّ لونٍ من الألوان إلى السواد والبياض تكون له نسبةٌ إلى السواد غير نسبته إلى البياض كما تقدّم بيانه، والشجاعة إذا قسناها إلى التهوّر، فالتهوّر يقول: هذا جبن، وإذا قسناها للشجاعة إلى الجبن، يقول الجبان للشجاع: إنّّه متهوّر.

وكذلك الحال بين الضدين اللذين لا واسطة بينهما، وهما الضدّان اللذان لا ثالث لهما، ويكونان في حكم النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، ولا يخلو

منهما موضوع، من قبيل هذا الجسم، فهو إمّا خالٍ من البياض والسواد أو لم يخلُ.

ومن الجدير بالالتفات: أنّ المراد من التعاقب ليس التعاقب الفعليّ، بأن يكون الجسم أسود في زمان، ثمّ يصير أبيض، كما في الأعراض المفارقة، بل المراد من التعاقب هو التعاقب بحسب الفرض، أي: إنّ الجسم لو فرض أنّه يريد أن يكون سواداً، فلا بدّ أن يرتفع البياض، سواءً يمكن أن يرتفع البياض، أو لا يمكن أن يأتي الآخر، كما لو كان الجسم أبيض دائماً، كالثلج مثلاً. إذن ليس المراد بالتعاقب هو التعاقب الفعليّ، بل يكفي إمكان التعاقب وإن لم يتحقّق خارجاً. وهذا ما أشار إليه المصنّف في قوله: «سواءً تعاورا عليه واحداً بعد واحد أم كان أحد الضدّين لازماً لوجوده، كالبياض للثلج والسواد للقار».

٣. الموضوع الذي يتعاقبان عليه واحد بالخصوص

وحاصله: أنّ الضدّين إنّما لا يجتمعان في موضوع شخصيّ، أمّا في الواحد في العموم - أي: الموضوع الكلّي كالجنس والنوع، مثل: الحيوان والإنسان - فإنّه لا يمتنع اجتماعهما؛ لإمكان كون بعض أفراد الحيوان أو الإنسان أبيض وبعضه أسود.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «قد عرفت أنّ المتحصّل من التقسيم السابق»، كما في الفصل الخامس.

• قوله قدّس سرّه: «لكنّ المشائين أضافوا إلى ما يتحصّل من التقسيم قيوداً أخرى»، قال المصنّف بعد توجيه ما اعتبروه من القيود: إنّ التضادّ ليس تباين المفاهيم أو تباين الماهيّات التامّة وعدم تصادقها، فإنّ ذلك هو شأن جميع

المفاهيم والماهيات، بل التضاد أن تكون ماهية كل من الضدين طاردة للآخر،
ناظرة إليه، وآية عن الاجتماع معه في الوجود.

وأورد عليه الشيخ مصباح اليزدي بقوله: «يلاحظ عليه: أن الماهية - آية
ماهية كانت - لا تكون في ذاتها ناظرة إلى ماهية أخرى وطاردة لها، فضلاً أن
يكون لها اقتضاء عدم الاجتماع في الوجود معها. فليس في مفهوم السواد مثلاً
شيء من هذه الأمور، وإنما وجود السواد يكون بحيث لا يجتمع مع وجود
البياض، ويُعرف ذلك من الخارج لا من نفس المفهوم. اللهم إلا أن يعتبر
الإضافة من الماهيات، وقد عرفت ما فيه»^(١).

• قوله قدس سره: «فرسموا المتضادين»، تعبير المصنف بالرسم هو
الإشارة إلى أن تعريف التضاد المتقدم هو تعريف بالرسم وليس بالحد؛ وذلك
لأن التضاد مفهوم فلسفي وليس ماهية، فليس له جنس وفصل، ولذا قالوا
التعريف - يعنون به التعريف الحدي - للماهية وبالماهية.

• قوله قدس سره: «كل ماهية من الماهيات»، المراد به كل مفهوم ماهوي
من المفاهيم الماهوية. والشاهد على ذلك قوله قدس سره: «منعزل بذاته عن
غيره من أي مفهوم مفروض».

• قوله قدس سره: «وإن كان يصدق عليه سلب غيره»، أي: وإن كان كل
مفهوم مفروض يصدق عليه سلب غيره منه، وذلك لأن مجرد المغايرة وعدم
الصدق لا يكفي في تحقق التضاد، وإلا لكان المثلان والمتخالفان أيضاً متضادين.

• قوله قدس سره: «كذا كل نوع تام بوجوده الخارجي... مباين لغيره من
الأنواع التامة»، المراد به كل نوع تام جوهري أو عرضي بما هو نوع تام.
فالفرس غير البقر، والبياض غير الحرارة؛ فإن كلا منهما شأن من شؤون

(١) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢١٨، رقم (٢٢٦).

الجوهر لا يعاند الآخر ولا يطارده، وإن كان يغيّره.
فمراد المصنّف: أنّ الأنواع التامة الموجودة في الخارج ليست متضادةً بمجرد كونها أنواعاً تامة، بل يحتاج التضادّ إلى التطارد الذاتي بين النوعين.
لكنّ هذا لا ينافي وجود التضادّ بين نوعين عرضيين داخلين تحت جنس قريب وهما نوعان تامّان؛ وذلك لأنّ تطاردهما ليس مستنداً إلى مجرد كونهما نوعين تامّين، بل إلى كون فصليهما متطاردين.

• قوله قدّس سرّه: «فليس ذلك من التقابل والتضادّ في شيء»، هذا مترتبٌ على قوله قدّس سرّه: «وكذا كلّ نوع تامّ...» والمراد به: أنّ مباينة الأنواع الخارجية بعضها لبعض ليست إلّا كانعزال المفاهيم بعضها عن بعض، فليس تباينها من التقابل.

• قوله قدّس سرّه: «طارداً بماهية الأمر الآخر ناظراً إليه»، المراد بالنظر هنا هو نظر الطرد والدفع.

• قوله قدّس سرّه: «أن يكون هناك أمرٌ ثالثٌ يوجدان له»، لأنّه لو لم يشتركا في الموضوع لم يكن أحدهما طارداً للآخر، فإنّ المطاردة متفرّعة على أن يقتضي كلّ من الشيئين الحلول في محلّ الآخر. وأمّا إذا كان لكلّ منهما محلٌّ يخصّه، لا يعارضه فيه الآخر، فلا مطاردة.

• قوله قدّس سرّه: «لكنّ الجواهر لا يقع فيها تضادّ كما سيّجيء»، في هذا الفصل عند بيان الوجه في اعتبار غاية الخلاف.

• قوله قدّس سرّه: «فالتضادّ إنّما يقع بالاستقراء»، أي: الاستقراء التامّ.
• قوله قدّس سرّه: «وأما اعتبار غاية الخلاف...»، هذا القيد هو عمدة الخلاف بين أتباع المشائين والقدماء، وقد صرح المعلّم الأوّل بأنّ من المتضادّين ما يجب أن يكون أحدهما موجوداً في الموضوع، فليس بينهما متوسطٌ كالفرد والزوج، ومن المتضادّين ما لا يجب ذلك في موضوعهما كالأبيض

والأسود، فيوجد بينهما متوسطٌ أو متوسطاتٌ كالأدكن والأصفر وسائر الألوان^(١)، وليس في كلامه ما يدلّ على اعتبار هذا القيد.

وأما الشيخ فمع تصريحه في قاطيغورياس الشفاء بأن قد يتعرّى الموضوع عن الضدين فيكون بينهما واسطةٌ كالسواد الصرف والبياض الصرف، فإنّ بينهما وسائط ألوان يخلو الموضوع عنهما إليها وربّما خلا عنهما إلى العدم بأن يصير مشقاً فتكون الواسطة سلب الطرفين من غير إثبات واسطةٍ خليطة^(٢).

ولكنّ الشيخ مع ذلك اعتبر في الضدين الحقيقيين غاية البعد والخلاف، وقال في إلهيات الشفاء: «ويكون التضادّ غاية الخلاف للمتقابلات المتّفقة في الجنس والمادّة، وذلك لأنّ يصدق غاية الخلاف حيث كان متوسط وحيث لم يكن - إلى أن قال - فقد بان: أنّ ضدّ الواحد واحد، والمتوسط في الحقيقة هو الذي مع أنّه يخالف يشابه، فحينئذٍ يجب الانتقال إليه أولاً في التغيّر إلى الضدّ، فإنّ الأسود لذلك يغبرّ ويخضرّ ويحمرّ أولاً ثمّ يبيّض»^(٣).

وقد فسّر كلامه بأنّ تقابل الأوساط وكذا تقابل كلّ من الطرفين مع أحد الأوساط إنّما هو لاشتغال الأوساط على الطرفين، فتقابل البياض والحمرة إنّما هو لاشتغال وتضمّن الحمرة على شيءٍ من السواد، وتقابل السواد والحمرة إنّما هو لاشتغال الحمرة على شيءٍ من البياض. وقد يشهد لهذا التفسير وصف الواسطة بالخليطة في كلامه المنقول عن قاطيغورياس.

وأورد عليه الشيخ مصباح اليزدي بقوله: «يلاحظ عليه أنّ اعتبار جميع الأوساط أخلاطاً من الطرفين مشكّلٌ جدّاً ولا تساعد عليه التجارب

(١) منطق أرسطو: ج ١ ص ٦٤.

(٢) انظر: تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٢٠، رقم (٢٢٩).

(٣) انظر: الفصل الأوّل من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء.

العلمية؛ ولذا ذهب بعض المتأخرين إلى زيادة قسم آخر من التقابل سموه بالتعاند، وهو التقابل بين هذه الأوساط^(١)»^(٢).

استدلال الشيخ على نفي الضد الثالث

استدل الشيخ على نفي الضد الثالث بأن مخالفته للضدين إما أن يكون في معنى واحد من جهة واحدة، فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة متفقين في صورة الخلاف، ويكون نوعاً واحداً لا أنواعاً كثيرة، وإما أن يكون في جهات، فيكون ذلك وجوهاً من التضاد لا وجهاً واحداً، فلا يكون ذلك بسبب الفصل^(٣).

وأورد عليه الشيخ مصباح اليزدي بقوله: «هذا الاستدلال مبني على اعتبار المضادة معلولاً للفصل، وأن الفصل الواحد لا يكون علّة إلا لأمر واحد، وكلتا المقدمتين ممنوعتان»^(٤).

• قوله قدس سره: «والتقابل نسبة، ولا تتحقق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين»، أورد عليه الشيخ مصباح اليزدي بقوله: «إنه منقوض بالتضاييف بين الإخوة الكثيرين. وغاية ما يثبت به على فرض تسليم الكبرى أن نسبة التضاد إنما يتحقق بين ضدين اثنين، فكل تضاد يكون بين طرفين، فإذا كان هناك أضداداً متعدّدة، تحقق بين كل ضدين منها تضاداً خاصاً، لا أنه يمتنع وجود أكثر من ضدين في الخارج، وذلك كتضاييف الإخوة تماماً»^(٥).

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١١٩-١٢٠.

(٢) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٢٠، رقم (٢٢٩).

(٣) انظر: الفصل الأول من المقالة السابعة من إلهيات الشفاء.

(٤) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٢٠، رقم (٢٢٩).

(٥) المصدر السابق.

وتبعه في هذا النقض الشيخ الفيّاضي حيث ذكر بأنّه منقوض بالمتضايين فيما إذا كانت الإضافة فيهما إضافةً متشابهة الأطراف كالأخوة والمحاذاة...^(١).

• قوله قدّس سرّه: «الضدّ على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضدّ الآخر»، لمطاردته بذاته إيّاه، والمطاردة الذاتية إنّما تتحقّق بين شيئين فقط، كما تقدّم.

• قوله قدّس سرّه: «فإنّما أن يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة»، من قبيل كون السواد والحمرة والخضرة أضداداً للبياض من جهة كونها كدرةً مظلمة؛ فالمضادّ بالذات للبياض هي الكدورة والظلمة، وهو السواد.

• قوله قدّس سرّه: «أنّ المتضادّين متعاقبان على الموضوع»، المراد من التعاقب هو أن يأتي أحد الشئيين بعد الآخر. ولازم هذا التعاقب هو أن تتحقّق أحدهما لا يترك مجالاً للآخر.

والمراد من التعاقب هنا: هذا المعنى اللازم له، وليس المعنى المطابق، بمعنى أنّ الضدّ إذا فارق الموضوع لابدّ أن يأتي الضدّ الآخر، وذلك لأنّ الضدّين يجوز أن يخلو الموضوع منهما كما يصرّح المصنّف قدّس سرّه بعد ذلك بقليل.

• قوله قدّس سرّه: «أثره أن لا يخلو الموضوع منهما معاً»، فلا يرتفعان. وهذا ما يقال: إنّ الضدّين اللذين لا ثالث لهما في حكم النقيضين؛ يريدون بذلك أنّهما لا يرتفعان كما لا يجتمعان.

• قوله قدّس سرّه: «سواءً تعاورا عليه واحداً بعد واحد»، التعاور له «أصلاً، أحدهما: يدلّ على تداول الشيء، والآخر: يدلّ على مرضٍ في إحدى عيني الإنسان، وكلّ ذي عينين. ومعناه الخلوّ من النظر، ثمّ يحمل عليه ويشقّ منه. فالأوّل: تعاور القوم فلاناً واعتوروه ضرباً، فكلّماً كفّ واحد ضرب

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٨٦.

آخر. قال الخليل: والتعاور عام في كل شيء. والأصل الآخر: العور في العين، ولا يقال لإحدى العينين عمياء، والعور لا يكون إلا في إحدى العينين. وتقول: عرت عينه وعورت وأعرت. ويقولون في معنى التشبيه: وهي كلمة عوراء. ومن الباب: العورة، كأن العورة شيء ينبغي مراقبته لخلوه^(١).

خلاصة الفصل التاسع

- التضاد عند القدماء عبارة عن أمرين وجوديين غير متضايفين لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد.
- التضاد عند المشائين: أمران وجوديان، غير متضايفين، متعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف.
- الوجه في إضافة قيد (يتعاقبان على موضوع واحد): أن التقابل بين أمرين وجوديين لا يتأتى إلا إذا كان الموضوع أو المحل واحداً.
- في أخذ قيد (أن يكون المتضادان داخلين تحت جنس قريب) وجهان: الوجه الأول: استناد التطارد الذاتي بين المتضادين إلى الفصل الذي به قوام الماهية وتحصلها، فيكون النوعان بما أن لكل منهما نظراً إلى الآخر متطاردين.
- أشكل على نسبة التضاد إلى الفصل دون النوع، بأن التضاد لا بد أن يقع بين النوعين لا بين الفصلين، لأن حقيقة النوع إنما هي بفصله، فإذا وقع التضاد بين الفصلين فقد وقع بين النوعين، لذا يجب نسبة التضاد إلى النوعين لا إلى الفصلين.
- أجاب المصنف بأن الفصل هو النوع الأخير محصلاً، أما النوع فهو لا بشرط، فينسجم مع الفصل وينسجم مع الجنس.
- الوجه الثاني: الاستقراء، فحينما نجري استقراءً لكل الحالات التي يمكن

(١) التحقيق في كلمات القرآن: ج ٨ ص ٢٦٠.

٤٠٤ شرح نهاية الحكمة - ج ٥

أن يتصوّر فيها التضادّ، نجد أنّ التضادّ لا يقع إلّا بين النوعين العرضيّين الداخليّين تحت جنسٍ قريبٍ واحدٍ، من قبيل البياض والسواد اللذين هما نوعان من الكيف المحسوس المبصر.

• الوجه في اعتبار قيد (أن يكون بين المتضادّين غاية الخلاف): ما يقتضيه التقابل من الغيريّة الذاتيّة.

• من أحكام المتضادّين:

١. التضادّ لا يقع بين أزيد من طرفين.

٢. المتضادّين يتعاقبان على موضوع واحد.

٣. الموضوع الذي يتعاقبان عليه واحدٌ بالخصوص.

خاتمة في مختار المصنّف

(١) الأدلّة

(٢) الأقوال الأخرى في التمانع بين الواحد والكثير

خاتمة

اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير، حيث لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة، أهو من التقابل بالذات، أم لا؟ وعلى الأول: أهو أحد أقسام التقابل الأربعة أم قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكورة؟ وعلى الأول؛ أهو من تقابل التضايف أم من تقابل التضاد؟ ولكل من الاحتمالات المذكورة قائل؛ على ما فُصل في المطولات.

والحق: أنه ليس من التقابل المصطلح في شيء؛ لأنّ قوام التقابل المصطلح بالغيرية الذاتية التي هي تطارد الشيئين المتقابلين وتدافعهما بذاتيهما. ومن المستحيل أن يرجع الاختلاف والتمانع الذاتي إلى الاتحاد والتآلف، والواحد والكثير ليسا كذلك؛ إذ الواحد والكثير قسمان ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود، وقد تقدّم أنّ الوحدة مساوقةٌ للوجود، فكل موجود من حيث هو موجود واحد، كما أنّ كل واحد من حيث هو واحد موجود. فالواحد والكثير كل منهما مصداق الواحد، أي: إنّ ما به الاختلاف بين الواحد والكثير راجع إلى ما به الاتحاد، وهذا شأن التشكيك دون التقابل. فالوحدة والكثرة من شؤون تشكيك الوجود؛ ينقسم الوجود بذلك إلى الواحد والكثير مع مساوقة الواحد للموجود المطلق، كما ينقسم إلى الوجود الخارجي والذهني، مع مساوقة الخارجي لمطلق

الوجود، وينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوة، مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود.

على أنّ واحداً من أقسام التقابل الأربعة بما لها من الخواص، لا يقبل الانطباق على الواحد والكثير؛ فإنّ النقيضين والعدم والملكة، أحد المتقابلين فيهما عدم للآخر، والواحد والكثير وجوديان، والمتضايفان متكافئان وجوداً وعدماً، وقوةً وفعلاً، وليس الواحد والكثير على هذه الصفة، والمتضادان بينهما غاية الخلاف، ولا كذلك الواحد والكثير، فإنّ كلّ كثير عدديّ قوبل به الواحد العدديّ، فإنّ هناك ما هو أكثر منه وأبعد من الواحد، لعدم تناهي العدد، فليس بين الواحد والكثير شيء من التقابلات الأربعة، والقسمه حاصرة فلا تقابل بينهما أصلاً.

الشرح

البحث في هذه المرحلة كُرس لبيان تقسيمات الوجود كتقسيمه إلى الواحد والكثير، وتبيّن: أنّ المراد بالواحد ليس الوحدة المساوقة للوجود، بل البحث في الوحدة والكثرة اللذين هما قسمان من أقسام الوجود، فالوجود إمّا واحدٌ أو كثير، والقسمة قاطعةٌ للشركة بمعنى أنّ الأقسام متباينة، وإذا كان الواحد مبايناً للكثير، فيوجد بينهما اختلافٌ وعدم اجتماع.

والسؤال الأوّل في المقام: أنّ الاختلاف بين الواحد والكثير هل هو بنحو التقابل؟

والسؤال الثاني: لو كان الاختلاف وعدم الاجتماع بين الواحد والكثير من التقابل، فمن أيّ أقسام التقابل؟

(١) الأدلّة

لم يتعرّض المصنّف لتفصيل هذه الأقوال، واكتفى بإحالتها إلى المطوّلات، ولكنّه قدّس سرّه استعرض رأيه واستدلّ عليه. ومختاره: أنّ التنازع بين الواحد والكثير ليس من التقابل المصطلح. وقد ساق دليلين على ذلك:

١. ما به الاختلاف يرجع إلى ما به الاتفاق

الاختلاف بين الواحد والكثير يرجع إلى الاتّحاد، وهو يبتني على ما تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة من أنّ الوحدة مساوقةٌ للوجود، فكلّ موجودٍ (من حيث هو موجودٌ) واحد، وكلّ واحدٍ (من حيث هو واحدٌ) موجود، فالواحد والكثير كلّ منهما مصداق الواحد، وهذا يعني: أنّ ما به الاختلاف، يرجع إلى ما به الاتّحاد. فالوحدة والكثرة من شؤون التشكيك في الوجود،

فينقسم الوجود إلى الواحد والكثير، مع أن الواحد مساوٍ للموجود المطلق، كما ينقسم الوجود إلى الوجود الخارجي والوجود الذهني، مع أن الوجود الخارجي مساوٍ لمطلق الوجود، وكذلك ينقسم الوجود إلى ما بالفعل وما بالقوة، مع أن وجود ما بالفعل مساوٍ لمطلق الوجود^(١).

لكن يمكن المناقشة في هذا الدليل؛ لوجود خلط بين الوحدة النفسية والوحدة النسيية، فالذي يساوق الوجود هو الوحدة النفسية، أما الوحدة النسبية فهي لا تساوق الوجود، ولهذا ينقسم الوجود إلى واحد وكثير.

نعم، يمكن تقريب الاستدلال على أن التمايز بين الواحد والكثير ليس من التقابل المصطلح بشكل آخر، وذلك من خلال التشكيك في حقيقة الوجود، الذي يفيد أن الكثرة ترجع إلى الوحدة، من غير أن تبطل الكثرة أو تنهدم الوحدة. فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة.

قال الشهيد مطهري في شرحه على المنظومة: «إن الوجود حقيقة واحدة ولكنّها وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة. وهذا يعني أن الوجود واحد ذو مراتب، وليس الوجود أموراً متباينة كما يقول المشاؤون، كما أنه ليس واحداً محضاً لكي لا يقبل المراتب كما هي النظرية السابقة، بل هو حقيقة واحدة ذات مراتب متعدّدة»^(٢).

وهي النظرية التي عبّر عنها الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار: «بوحدّة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتها، وهو مذهب صدر المتألهين

(١) فيه خلط فإن الخارجية التي تساوق الوجود ليست هي الخارجية التي يقابلها الوجود الذهني، كذلك الكلام في ما بالفعل وما بالقوة.

(٢) شرح المنظومة، الأستاذ مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي: ج ١ ص ١٧٥.

والعرفاء الشاخين»^(١).

ولا يخفى: أنّ المراد بالتشكيك في قولنا: إنّ وحدة الوجود مشكّكة هو التشكيك الخاصّي^(٢)، الذي يفيد بأنّ الوجود حقيقةً واحدة ذات مراتب مختلفة، وما به الاختلاف عين ما به الاتفاق، كالمقدار فإنّ أفراده تتفاوت في نفس المقدار، فإنّ الخطّ الطويل يختلف عن الخطّ القصير في المقدار والخطّ، كما يشتركان في نفس المقدار والخطّ. وكالعدد فإنّ ما به الاختلاف بين مراتبه المختلفة - كالأربعة والثلاثة - في العدد، وما به الاشتراك بينها في العدد أيضاً. وكالحركة فإنّها حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالسرعة والبطء، وليست السريعة حركةً شيئاً زائداً على الحركة، كما أنّ البطيئة ليست مركّبة من الحركة والسكون، بل الحركة - وهي السيلان - قد تشتد فتكون سريعة وقد تضعف فتكون بطيئة. فالحركة حقيقة واحدة متكرّرة في عين وحدة حقيقتها، ومتوحّدة في عين كثرتها، كما سيأتي تفصيلها في المرحلة الثانية عشرة.

والحاصل: أنّ الوحدة والكثرة في ما به الاختلاف يرجع إلى ما به الاتحاد؛ لأنّهما من مراتب الوجود، فلا يمكن أن يكونا داخلين في الغيرية الذاتية، ومعه لا تقابل أصلاً بين الوحدة والكثرة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٧١، الحاشية رقم (١).

(٢) مقابل التشكيك المنطقي الذي هو كون المفهوم الكلّي الذي له أفراد كثيرة، مختلفاً في أفراده بكمالٍ أو نقصٍ أو تقدّمٍ أو تأخّرٍ أو أولويّةٍ وعدمها. قال صدر المتألّهين في «اللمعات المشرقيّة»: «مجرد المعنى إن منع من وقوع الشركة فيه فجزئيّ وإلا فكلّي، مستحيلٌ أفراد، أو ممكنٌ معدومٌ أو موجودٌ منتشر، متناهيّاً أم لا، أو واحداً حقيقياً أم لا. والحقيقي ممتنع الباقي أم لا. والمنتشر متواطئ إن اتّفق في الجميع، ومشكّك إن اختلف بكمالٍ أو نقصٍ أو تقدّمٍ وتأخّرٍ أو أولويّةٍ وعدمها». اللمعات المشرقيّة في الفنون المنطقيّة، شرح الدكتور عبد المحسن مشكاة الديني: اللمعة الرابعة من الإشراق الأوّل، ص ٥.

٢. الاستقراء

حاصل هذا الدليل: أننا لو استقرأنا أقسام التقابل، فلا يكون الواحد والكثير من هذه الأقسام، وذلك لأن الواحد والكثير ليسا من تقابل النقيضين أو العدم والملكة؛ لأن التقابل في كل من هذين القسمين، من تقابل الأمر الوجودي والأمر العدمي، والمفروض: أن الوحدة والكثرة كليهما أمر وجودي؛ لأنهما من أقسام الوجود، فينحصر أن يكونا داخليين في المتضادين أو في المتضايين.

وكما لا تدخل الوحدة والكثرة في المتضايين؛ لأن المتضايين هما المتكافئان وجوداً وعدماً وقوةً وفعلاً، فيتعلقان معاً، فالواحد والكثير لا يتعلقان معاً، وعليه فلا تضاييف بينهما فلا تكافؤ بينهما.

وليس الواحد والكثير من تقابل المتضادين؛ لأن الواحد مقوم للكثير، لأن الكثرة تتحقق بواسطة الوحدة، إذ الكثرة هي الواحد بإضافة الواحد، ولا يعقل تقوم أحد الضدين للآخر، مضافاً إلى أن بين المتضادين غاية الخلاف، ولا توجد غاية الخلاف بين الواحد والكثير، لما تقدّم في بحث العدد، لأن كل ما فرض من العدد، يمكن أن يضاف إليه واحدٌ فيزيد على العدد السابق، لأن العدد لا متناهٍ، ولكن ليس اللاتناهي المحال، بل اللامتناهي اللايقفي.

(٢) الأقوال الأخرى في التمانع بين الواحد والكثير

هذه الأقوال لم يتعرض لها المصنّف، ولا بأس بتقديم لمحة إجمالية عنها، وهي:

١. الواحد والكثير بينهما تضاييف بالعرض

وهو ما ذهب إليه الشيخ، حيث قال في إلهيات الشفاء بعد إبطال كون التقابل بينهما من أقسام التقابل بالذات: «وإذ قد بان لك جميع هذا، فبالحرّي

أن نجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما، ولكن يلحقهما تقابل، وهو أن الوحدة من حيث هي مكيال، تقابل الكثرة من حيث هي مكيل»^(١).

وقال في التحصيل: «واعلم أن التقابل بين الواحد والكثير تقابل المضاف، لا أن كل واحد منهما حقيقة حقيقة الإضافة، بل كل واحد منهما له ماهية معقولة ثم يعرض لها التضايف كما ذكرنا في حل الخط والصغر والكبر، وهذا التضايف هو من حيث إن الوحدة هي علة للكثرة، والعلة والمعلول متضايفان لا من حيث إنهما وحدة وكثرة، بل من حيث إنهما علة ومعلول»^(٢).

وتبعهما على ذلك المحقق الطوسي في التجريد، وكذا العلامة الحلي في كشف المراد، حيث قال: «المسألة التاسعة في التقابل بين الوحدة والكثرة. قال: وتقابلهما لإضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية، لا لتقابل جوهري بينهما. أقول: إن الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها، لكنها لا تجمع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد؛ فإن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه، فبينهما تقابل قطعاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنك ستعلم أن أصناف التقابل أربعة، إما تقابل السلب والإيجاب، أو العدم والملكية، أو التضايف، أو التضاد. وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهري، أي: ذاتي يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الأربعة؛ لأن الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها، وهما ثبوتيتان، فليستا بسلب وإيجاب، ولا عدم وملكية، ولا متضايفتين، لأن المقوم متقدم والمضايف مصاحب، ولا متضادتين؛ لا متناع تقوم أحد الضدين بالآخر، فلم يبق بينهما

(١) راجع: الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

(٢) راجع: التحصيل: ص ٣٦٩؛ والمباحث المشرقية: ج ١ ص ٩٨.

إلا تقابل عرضي، وهو باعتبار عروض العلّة والمعلوليّة والمكياليّة والمكياليّة العارضتين لهما، فإنّ الوحدة علّة للكثرة ومكيال لها، والكثرة معلولة ومكيلة؛ فبينهما هذا النوع من التضاييف، فكان التقابل عرضياً لا ذاتياً^(١).

وتبعهما على ذلك الشيخ مصباح اليزدي حيث قال: «أشرنا سابقاً إلى أنّ التقابل بالذات بين المفاهيم ينحصر في تقابل الوجود والعدم، وأنّ تقابل المفاهيم الثبوتية إنّما هو تقابل بالعرض؛ لاستلزامه التناقض، حتّى أنّ تقابل التضاييف ليس تقابلاً بالذات، وكذلك الواحد والكثير إنّما يتقابلان؛ لاستلزام كلّ منهما نفي الآخر»^(٢).

٢. التمانع بين الواحد والكثير قسم خامس من التقابل بالذات

هذا القول يذهب إلى أنّ التمانع بين الواحد والكثير داخل في التقابل بالذات والغيريّة الذاتية، لكنّه قسم خامس من أقسام التقابل، وهو تقابل الوحدة والكثرة.

وهذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق حيث قال بعد الإشارة إلى حاصل كلام التحصيل المتقدّم في القول السابق: «وهو خطأ، فإنّ الوحدة التي تُبطلها الكثرة الحادثة ليست بعلة للكثرة المبطلّة لها - إلى أن قال - والتقابل من جهة تمنعها لا من جهة عليّتهما، فلا حاصل لما ذكروا. فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً آخر، إلا أنّ المشهور في الكتب تقابل الإيجاب والسلب، والمتضاييفين والمتضادّين، والعدم والملّكة»^(٣).

وقال في التلويحات: «ومن التقابل ما بين الواحد والكثير. وليس بضدّين،

(١) شرح التجريد، تحقيق الآملي: ص ١٤٩.

(٢) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٢٣.

(٣) المطارحات: ص ٣١٨.

لتقوم الكثير بالواحد. وليس تقابلها بالسلب والإيجاب والعدم والملكة، لأنّهما وجوديّان. وليساً بمتضايّفين، إذ الوحدة قد تكون دون إضافة كثرة^(١). ومن الواضح: أنّ هذا القول لا يرتضيه المصنّف لأنّه قدّس سرّه يرى أنّ حصر التقابل في أقسامه الأربعة حصرٌ عقليٌّ لا استقرائيٌّ، وعليه فلا يوجد قسمٌ خامسٌ للتقابل.

تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير... ولكلّ من الاحتمالات المذكورة قائلٌ على ما فُصل في المطوّلات»، من الكتب^(٢).
- قوله قدّس سرّه: «الغيرية الذاتية التي هي تطارد الشئيين... والواحد والكثير ليسا كذلك»، أورد عليه الشيخ الفيّاض: بأنّ الوحدة الشاملة للكثير غير الوحدة المقابلة للكثير، كما تقدّم في تنبيه الفصل الأوّل من هذه المرحلة؛ فإنّ الأولى هي الوحدة المطلقة، والثانية ليست إلّا نسبيّة.
- ثمّ استدلّ على عدم التقابل بين الواحد والكثير بأنّ الواحد والكثير من أقسام الوجود، وقد مرّ أنّ الوجود حقيقةٌ مشكّكة، وأنّ صفات الوجود عينه. فاختلف الواحد والكثير لا يكون إلّا اختلافاً تشكيكياً، حيث إنّ كلّاً منهما وجود، ولا امتياز بينهما إلّا بنفس الوجود. فما به الامتياز بينهما عين ما به الاشتراك، وهو التشكيك.
- لكنّه أورد عليه بقوله: «يمكن الردّ عليه: بأنّ التشكيك لا ينافي التقابل،

(١) التلويحات: ص ٢٨.

(٢) انظر: الفصل السادس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء؛ والتحصيل: ص ٣٦٩؛ والمباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٩٦-٩٨؛ وشرح المقاصد: ج ١ ص ١٥٠-١٥٣؛ والمطارحات: ص ٣١٨؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٢٢-١٢٦.

لأنّ الكثير والواحد وإن كانا في الوجود الخارجي عين الوجود المتّصف بالكثرة والوحدة، لكنّهما في تحليل العقل غير الوجود، ولولا الحيثيات لبطلت الحكمة. فهما من جهة أتمها موجودان، مختلفان اختلافاً تشكيكياً، ومن جهة وصفيّ الوحدة والكثرة متضايقان، حيث إنّ الوحدة المقابلة للكثرة هي الوحدة النسبيّة، والكثرة أيضاً نسبيّة، حيث لا كثرة إلا وهي نسبيّة.

وهذا كما أنّ العلة والمعلول والمتقدّم والمتأخّر، من جهة ذاتيهما المعروضتين للعليّة والمعلوليّة والسبق واللاحق، مختلفان اختلافاً تشكيكياً، ومن جهة وصفيّ العلة والمعلول، هما متضايقان.

ولو زاحم وجود التشكيك تحقّق التقابل، لم يتحقّق تقابل بين أمرين وجوديين، فلا يُتصوّر تضايّف ولا تضادّ؛ وذلك لأنّ التشكيك عامٌّ شاملٌ لا يشذّ عنه وجود، فكلّ وجودين مفروضين مختلفان اختلافاً تشكيكياً^(١).

ثمّ استشهد بتصريح المصنّف قدّس سرّه في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة: بأنّ التقدّم والتأخّر متضايقان، كما صرّح قدّس سرّه في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة من بداية الحكمة: أنّ السبق واللاحق من عوارض الوجود من حيث هو موجود.

• قوله قدّس سرّه: «قد تقدّم أنّ الوحدة مساوقة للوجود»، تقدّم في تنبيه الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

• قوله قدّس سرّه: «المتضايقان متكافئان وجوداً وعدماً، وقوّة وفعلاً»، وذهناً وخارجاً؛ حيث يعقلان معاً.

• قوله قدّس سرّه: «وليس الواحد والكثير على هذه الصفة»، أورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «إنّه ممنوعٌ بعدما مرّ في تنبيه الفصل الأوّل من أنّ

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٨٧.

الواحد له اعتباران، وأنّ المقابل للكثير إنّما هو الواحد بالإضافة، وأنّه ليس الكثير الإضافي؛ حيث إنّ على ما ذكر فالواحد والكثير الإضافيان يعقلان معاً، ولا يتحقّق أحدهما إلّا مع تحقّق الآخر حقيقةً أو اعتباراً. ويبدو أنّه قد اشتبه عليه أمر الواحد النفسيّ المساوق للوجود بالواحد النسبيّ المقابل للكثير.

وأما ما مرّ من كشف المراد من الاستدلال على عدم كون الواحد والكثير متضايين، بأنّ الواحد مقوّمٌ للكثير، والمقوّم متقدّمٌ على المتقوّم، بينما المتضايان متصاحبان، ففيه: أنّ المقوّم للكثير هي الآحاد التي تكون أجزاءً له، والمضايّف له هو الواحد المقابل له الخارج عنه، فالمقوّم غير المصاحب^(١). • قوله قدّس سرّه: «فليس بين الواحد والكثير شيءٌ من التقابلات، والقسمة حاصرة»، الأقسام الأربعة للتقابل هي حصراً عقليّاً كما تقدّم في الفصل السابق، من أنّ القيود المأخوذة في تعريف المتضادين توضيحيّة مقوّمَةٌ للتقابل.

خلاصة ما تقدّم

• مختار المصنّف في التمانع بين الواحد والكثير ليس من التقابل المصطلح، وقد ساق دليلين على ذلك:

الدليل الأوّل: ما به الاختلاف يرجع إلى ما به الاتفاق.

الدليل الثاني: الاستقراء، أي: لو استقرّ أنّا أقسام التقابل، فلا يكون الواحد والكثير من هذه الأقسام، وذلك لأنّ الواحد والكثير ليسا من تقابل النقيضين أو العدم والملكة؛ لأنّ أحدهما أمرٌ وجوديٌّ والآخر أمرٌ عدميٌّ، كما لا تدخل الوحدة والكثرة في المتضايين؛ لأنّ المتضايين هما المتكافئان وجوداً

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٥٨٨.

وعدماً وقوّةً وفعلاً، فيتعلّقان معاً، والواحد والكثير لا يتعلّقان معاً، وعليه
فلا تضاييف بينهما فلا تكافؤ بينهما، وليس الواحد والكثير من تقابل
المتضادّين؛ لأنّ الواحد مقوّمٌ للكثير، ولا يعقل تقوّم أحد الضدّين للآخر.
• الأقوال الأخرى في التمانع بين الواحد والكثير:

١. الواحد والكثير بينهما تضاييف بالعرض.
٢. التمانع بين الواحد والكثير قسمٌ خامسٌ من التقابل بالذات.

المصادر

١. أجود التقريرات، السيّد أبو القاسم الخوئي، تقريراً لأبحاث المحقّق النائي، مؤسّسة صاحب الأمر، قم المقدّسة.
٢. آداب النفس، للعارف الحكيم السيّد محمّد العيني، حقّقه وصحّحه: السيّد كاظم الموسوي المياموسي، منشورات المكتبة الرضوية.
٣. الأربعون، الشيخ البهائي، صحّحه وأخرجه: الأستاذ عبد الرحيم العقيقي، دفتر نشر نويد إسلام.
٤. الأربعين في أصول الدين، للفخر الرازي، طبعة الهند.
٥. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، طبعة بمبي.
٦. أسرار الحكم، الحاج ملاّ هادي السبزواري، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٦٢ ش.
٧. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، العلامة محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني.
٨. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٤٠٣ هـ.
٩. أصل العدل عند المعتزلة، تقديم: الدكتور عاطف صدقي، هاشم إبراهيم يوسف، دار الفكر العربي، ١٩٩٣ م.
١٠. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العلامة محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الشيخ المطهري، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، ١٤٢١ هـ.
١١. أصول المعارف، تأليف الفقيه الفيلسوف ملاّ محسن الفيض الكاشاني، مع تعليق وتصحيح ومقدّمة: السيّد جلال الدين آشتياني.

٤٢٠ شرح نهاية الحكمة - ج ٥

١٢. أصول فلسفة وروش رئاليسم (فارسي)، للعلامة الطباطبائي، انتشارات إسلامي، قم.

١٣. أصول فلسفة، العلامة محمد حسين الطباطبائي، مع تعليقات المفكر الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، انتشارات صدرا.

١٤. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان.

١٥. ألف نكتة ونكتة: الشيخ حسن زاده الآملي (بالفارسية)، مؤسسة النشر الطباعة والنشر.

١٦. الإلهيات من الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، مع تعليقات صدر المتألهين الشيرازي، الطبعة الحجرية، انتشارات بيدار.

١٧. أمالي الشيخ الصدوق (المجالس)، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الصدوق) (٣٨١ هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

١٨. الانتصار، عبد الرحيم بن محمد، المعروف بأبي الحسين الخياط، طبع نشرة بيجرج، القاهرة، ١٩٢٥ م.

١٩. أنوار الملكوت في شرح الياقوت في الكلام، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم النوبختي، والشرح لآية الله العلامة الشيخ جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي (العلامة الحلي).

٢٠. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، الإمام الخميني، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، قم.

٢١. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، محمد بن محمد المفيد، الطبعة الثانية، مكتبة الداوري، قم المقدسة.

٢٢. إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، الأستاذ المحقق علي الرباني

- الكلبيگاني، انتشارات دار زين العابدين، ١٤٣٢هـ.
٢٣. إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، للعلامة جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي.
٢٤. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلم العلامة الحجة الشيخ محمد باقر المجلسي، طبعة مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.
٢٥. بحوث في علم الأصول، تقرير السيد محمود الهاشمي لأبحاث الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره.
٢٦. بداية الحكمة، العلامة الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٢٧. البصائر النصيرية في المنطق، زين الدين عر بن سهلان الساوي، طبعة مصر، المطبعة الأميرية، ١٣١٦هـ.
٢٨. تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، مكتبة الحياة، بيروت.
٢٩. التبصير في الدين، للشيخ أبي مظفر طاهر بن محمد الأسفرايني، طبعة مصر.
٣٠. التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهرّي، منشورات كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية.
٣١. التعليقات، الشيخ الرئيس، مؤسسة طريق الحق، قم.
٣٢. التعليقات، للمعلم الثاني أبي نصر محمد بن أحمد بن طرخان الفارابي، تحقيق: الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ١٩٨٨م.
٣٣. تعليقة على المنظومة وشرحها، العارف المتأله الحكيم الآخوند الهيدجي، منشورات الأعلمي، ١٤١٤هـ.
٣٤. التعليقة على شرح منظومة الحكمة، للسبزواري، ميرزا مهدي مدرس

- أشتياني، طبعة طهران، ١٣٥٢ ش.
٣٥. تعلية على نهاية الحكمة، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة طريق الحق، قم.
٣٦. تعلية على نهاية الحكمة، عباس علي الزارعي، مؤسسة النشر الإسلامي.
٣٧. تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، مع رسائل وفوائد كلامية، للخواجه نصير الدين الطوسي، إعداد: عبد الله نوراني، دار الأضواء، طهران، ١٣٥٩ ش.
٣٨. تمهيد القواعد؛ صائن الدين علي بن محمد التركية، مع مقدمة وتصحيح: السيد جلال الدين الأشتياني، الجمعية الإسلامية للحكمة والفلسفة في إيران، ١٣٦٠ ش.
٣٩. تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، طبع دار المعارف، مصر، ١٩٦٩ م.
٤٠. تهذيب الأصول، الإمام الخميني قدس سره، تقرير الشيخ جعفر السبحاني، طبع مؤسسة النشر الإسلامي.
٤١. التوحيد، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.
٤٢. جنة الأمان الواقية وجنة الإيمان الباقية المشتهر بالمصباح، الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي الحسن بن محمد بن صالح العاملي الكفعمي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.
٤٣. الجوهر النضيد، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، الطبعة القديمة.
٤٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تصحيح وتعليق: آية الله

- حسن حسن زاده الآملي، مؤسّسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية، ١٤١٤هـ.
٤٥. درة التاج، قطب الدين الرازي، منشورات ذوي القربى، قم.
٤٦. درر الفوائد، تعلّيقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف: العلامة الشيخ محمد تقي الآملي، الناشر مؤسسة دار التفسير، قم؛ ومؤسسة إسماعيليان للطباعة.
٤٧. دروس في إلهيات الشفاء، المفكر الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات حكمت (بالفارسية).
٤٨. دروس في علم الأصول، الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل.
٤٩. الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، مكتبة المصطفوي.
٥٠. رحيق مختوم شرح حكمت متعالية، الحكيم المتألّه آية الله جوادي آملي، مركز نشر إسرائ (بالفارسية).
٥١. رسائل ابن سينا، النصّ، مؤسّسة طريق الحقّ، قم.
٥٢. الرسائل المختارة، المحقّق الدواني، الميرداماد، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة.
٥٣. رسائل فلسفي، صدر المتألّهين، طبع حجري، طهران.
٥٤. رسالت وحدت از دیدگاه عارف وحكيم (رسالة الوحدة من وجهة نظر العارف والحكيم)، الأستاذ حسن حسن زاده آملي (بالفارسية).
٥٥. رهبر خرد، قسم المنطق، محمود شهابي، الطبعة السابعة، انتشارات خيام (بالفارسية).
٥٦. روضات الجنات، الحافظ الحسيني، طبعة طهران.

٤٢٤ شرح نهاية الحكمة - ج ٥

٥٧. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمد تقي المجلسي (الأوّل)، حقّقه ونمّقه وعلّق عليه وأشرف على طبعه: السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الإشتهاردي، بنياد فرهنگ إسلامي حاج محمد حسين كوشانپور.

٥٨. سير حكمت در أوروبا، محمد علي فروغي (بالفارسية)، الطبعة الرابعة، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٦ ش.

٥٩. شرح أصول الكافي لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، عنى بتصحيحه: محمد خواجهوي، مؤسّسة مطالعات فرهنگي، إيران.

٦٠. شرح الأسماء الحسنی، هادي بن محمد السبزواري.

٦١. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار الشافعي المعتزلي، طبعة القاهرة.

٦٢. شرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، ١٤٠١ هـ.

٦٣. شرح المنظومة (قسم الحكمة)، ملّا هادي السبزواري، دار العلم، قم المقدّسة.

٦٤. شرح المنظومة: محاضرات أُلقيت على طّلاب كلية الإلهيات، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيد عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، قم.

٦٥. شرح المنظومة، السبزواري، قسم المنطق، الطبعة الحجرية.

٦٦. شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي.

٦٧. شرح المنظومة، قسم المنطق، صحّحه وعلّق عليه: العلامة حسن حسن زاده الأملي.

٦٨. شرح المواقف، للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيمحي المتوفى ٧٥٦ هـ،

- للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٢ هـ.
٦٩. شرح الهداية الأثرية، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، الطبعة الحجرية.
٧٠. شرح الهداية الأثرية، للمبيدي، طبعة طهران.
٧١. شرح تجريد العقائد، لنصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي، تأليف علاء الدين علي بن محمد القوشجي، ٨٧٩ هـ، منشورات: الرضي بيدار عزيزي.
٧٢. شرح جامع لأصول الكافي والروضة، المولى محمد صالح المازندراني، مع تعاليق علمية للعالم المتبحر الحاج الميرزا أبي الحسن الشعراني، المكتبة الإسلامية في طهران.
٧٣. شرح حكمة الإشراق، الفاضل المحقق والنحرير المدقق الحكيم الإلهي محمد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي.
٧٤. شرح عيون الحكمة، الفخر الرازي محمد بن عمر الطبري، مكتبة الإنجلو المصرية.
٧٥. شرح مبسوط المنظومة، دروس للمفكر الشهيد الأستاذ مطهري، منشورات الحكمة (بالفارسية)، القاهرة، ١٤٠٠ هـ.
٧٦. شرح نهاية الحكمة، العقل والعقل والمعقول، المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ ميثاق العسر.
٧٧. شرح نهاية الحكمة، للشيخ علي الأردبيلي، طبع جماعة المدرسين، قم المقدسة.
٧٨. شرح نهاية الحكمة، مرحلة العلة والمعلول، المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي.

٤٢٦ شرح نهاية الحكمة - ج ٥

٧٩. الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل الأول من المقالة التاسعة، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، إيران، ١٤٠٤هـ.

٨٠. الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، تحقيق الأستاذين: الأب قنواي وسعيد زايد، منشورات ذوي القربى، قم.

٨١. الشفاء، المنطق، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

٨٢. الشمسية في القواعد المنطقية، تقديم وتحقيق: الدكتور مهدي فضل الله، نشر المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

٨٣. شناخت در قرآن، آية الله جوادي آملي، مركز مديرية الحوزة العلمية، قم (بالفارسية).

٨٤. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، اللاهيجي، عبد الرزاق، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق، قم المقدسة، ١٤٢٩هـ.

٨٥. الشواهد الربوبية، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تقديم وتصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة بوستان كتاب، قم - إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢ش.

٨٦. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٨٧. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيشابوري، طبعة دار الفكر، بيروت.

٨٨. علل الشرائع: للشيخ الصدوق، المطبعة المكتبة الحيدرية، النجف، ١٣٨٥هـ.

٨٩. علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية، للشيخ جوادي آملي، دار الإسرائ.

٩٠. عيون أخبار الرضا، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الصدوق)، ٣٨١هـ، قم - إيران، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

٩١. عيون مسائل النفس، آية الله حسن زادة آملی، مؤسسة انتشارات أمير كبير.

٩٢. غرر الفرائد وشرحها، الحكيم المتأله السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده آملی، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي.

٩٣. الفروق اللغوية، أبو هلال، العسكري، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٢هـ.

٩٤. فصوص الحكم؛ للمعلم الثاني أبي نصر محمد بن أحمد بن طرخان الفارابي، منشورات بيدار.

٩٥. الفصول المنتزعة، للمعلم الثاني أبي نصر محمد بن أحمد بن طرخان الفارابي، بيروت - لبنان.

٩٦. الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، دار فراق، ١٤٢٩هـ.

٩٧. الفلسفة، علي شريعتمداري، الطبعة الاولى، طهران.

٩٨. فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الرابعة عشرة.

٩٩. الفهرست، ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد، طهران.

١٠٠. القاموس العصري، اليأس انطوان، (فرهنگ نوين)، المطبعة العصرية بالقاهرة.

١٠١. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٠٢. القبسات، الداماد، السيد محمد باقر الحسيني، منشورات جامعة طهران، ١٩٩٥م.

١٠٣. قواعد المرام في علم الكلام، ميثم بن علي بن ميثم البحراني، طبع مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٦ هـ.
١٠٤. قواعد كلي فلسفي در فلسفه إسلامي (القواعد الكلية في الفلسفة الإسلامية)، غلام حسين إبراهيم دنياني، طبعة: مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية (بالفارسية).
١٠٥. الكافي، لمحمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ هـ.
١٠٦. كتاب المشارع والمطارحات، شيخ الإشراف السهروردي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.
١٠٧. كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للمحقق الطوسي والعلامة الحلي، تحقيق وتعليق: الشيخ حسن مكّي العاملي.
١٠٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، صحّحه وقدم له وعلّق عليه: الأستاذ حسن حسن زاده آملّي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٧ هـ.
١٠٩. الكشكول، للشيخ محمد بن الحسين بن عبد الصمد الجبعي البهائي، طبع طهران مؤسسة فراهاني.
١١٠. كفاية الأصول، محمّد كاظم الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
١١١. الكنى والألقاب، للمحدث القمي، طبعة جماعة المدرسين، قم المقدسة.
١١٢. لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١١٣. اللمعات الإلهية، الأشثياني، جلال الدين، مكتب النشر للثقافة الإسلامية، قم المقدسة.

١١٤. اللمعات العرشية، محمد مهدي النراقي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
١١٥. المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم.
١١٦. المباحثات، الشيخ الرئيس أبو علي بن عبد الله بن سينا، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم المقدسة، ١٤١٣هـ.
١١٧. المبدأ والمعاد، الشيرازي، صدر الدين، محمد بن إبراهيم، تقديم وتصحيح: السيد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيد حسين نصر.
١١٨. المبدأ والمعاد، لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، تحقيق: عبد الله نوراني.
١١٩. مجمع البحرين، الشيخ الطريحي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨هـ.
١٢٠. مجموعة رسائل الفارابي، للمعلم الثاني أبي نصر محمد بن أحمد بن طرخان الفارابي، طبع حيدرآباد.
١٢١. مجموعة رسائل، العلامة الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
١٢٢. مجموعة مصنفات أفضل الدين الكاشاني، رسالة تقارير وفصول مقطعة، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٧٠ش.
١٢٣. مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، تصحيح ومقدمة: هنري كوربن، كتاب المقاومات، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی.
١٢٤. محاضرات في أصول الفقه، محمد إسحاق الفيّاض، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، دار الهادي، قم.
١٢٥. مختصر بصائر الدرجات، الشيخ حسن بن سليمان الحلّي تلميذ الشهيد

- الأول، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٠هـ - ١٩٥٠م.
١٢٦. مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، طبع بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧١م.
١٢٧. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، تقرير أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد، دار فراقده.
١٢٨. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تأليف: العلامة شيخ الإسلام المولى محمد باقر المجلسي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، دار الكتب الإسلامية، إخراج ومقابلة وتصحيح: السيد هاشم الرسولي.
١٢٩. المشاعر، صدر المتألمين، تحقيق: هنري كوربان، منشورات مكتبة الطهوري، الطبعة الثانية.
١٣٠. المصطلحات والألفاظ الفقهية، د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم مدرس أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر، القاهرة.
١٣١. مصنفات ميرداماد، منشورات جامعة طهران، ١٩٩٥م.
١٣٢. المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦هـ، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٣٣. مطالع الأنظار، في شرح طوابع الأنوار لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، طبعة حجرية.
١٣٤. مطالع الأنوار بحاشية الجرجاني، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، طبعة طهران، ١٢٩٣هـ، رحلي، حجرية.
١٣٥. المعاد، مرتضى مطهري، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.
١٣٦. المعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا، نشر: الشركة العالمية للكتاب.

١٣٧. المعجم الوسيط، تأليف: لجنة معجم الوسيط، طبعة مجمع اللغة العربية.
١٣٨. معجم مفردات القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: نديم مرعشي، المكتبة الرضوية.
١٣٩. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، مجلدان في الإمامة، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، مصر.
١٤٠. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ)، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
١٤١. مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد)، دراسة وتحليل: د. جيران جهامي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢م.
١٤٢. مقالات الإسلاميين، للأشعري أبي الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق محيي الدين، مكتبة النهضة، مصر، ١٣٦٩هـ.
١٤٣. مقدمة ابن خلدون، طبعة مصر.
١٤٤. المقولات، دكتور محمد إبراهيم آيتي (بالفارسية)، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٦ش.
١٤٥. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيّد كيلاي، دار المعرفة، بيروت.
١٤٦. منطق أرسطو، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت - لبنان.
١٤٧. منطق نوين، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع ترجمة وشرح: د. عبد المحسن مشكاة الديني (بالفارسية).
١٤٨. منطق وفلسفة شهيد مطهري، الشهيد مرتضى المطهري، انتشارات صدرا.
١٤٩. المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، منشورات فيروزآبادي.
١٥٠. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة

- النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.
١٥١. المواقف، عضد الدين الإيجي، دار الجليل، بيروت.
١٥٢. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلامة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دخروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زبناقي، مكتبة لبنان ناشرون.
١٥٣. موسوعة مؤلفي الإمامية، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٠هـ - ١٣٧٨ش.
١٥٤. الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.
١٥٥. النجاة في الحكمة الإلهية، للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، طبعة المكتبة المرتضوية.
١٥٦. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، الشيخ الرئيس، الطبعة الثانية، جامعة طهران، ٢٠٠٠م.
١٥٧. نصوص الحكم على فصوص الحكم، آية الله حسن حسن زاده آملي، منشورات رجاء الثقافية.
١٥٨. نهاية الحكمة، الأستاذ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.
١٥٩. نهاية الحكمة، للحكيم الإلهي والمفسّر الكبير العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صَحَّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي.
١٦٠. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ.

١٦١. نهاية المرام في علم الكلام، للعلامة الحلي، جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، طبعة جماعة المدرسين، قم.
١٦٢. نهاية المرام في علم الكلام، نابغة عصره وفريد دهره العلامة الحلي، تحقيق: فاضل العرفان، تحت إشراف: آية الله جعفر السبحاني.
١٦٣. نهج البلاغة، وهو مجموع ما أختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، شرح الشيخ محمد عبدة.
١٦٤. النور المتجلي في الظهور الظلي (تحقيق: أنيق حول الوجود الذهني)، آية الله الشيخ حسن زاده آملی، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ هـ.
١٦٥. هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، العلامة المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الحجرية.
١٦٦. هستي از نظر فلسفه و عرفان، جلال الدين الأشتياني (بالفارسية)، انتشارات بيدار، قم.
١٦٧. هشت رساله عربي عرفاني، فلسفي، كلامي، رجالي، رياضي، حسن زاده آملی، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية (بالفارسية).
١٦٨. الوافي، للمحدث الفاضل والحكيم العارف الكامل محمد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، أصفهان.
١٦٩. وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، حسين عشاقی الأصفهاني، نشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٣٨٣ ش.

الفهرس

الفصل الرابع عشر: في الكيفيات الاستعدادية

- (١) المراد من القوة واللاقوة في هذا الفصل ٩
- (٢) في أنواع الكيفيات الاستعدادية ١١
١. الاستعداد الشديد على أن ينفعل ١١
٢. الاستعداد الشديد على أن لا ينفعل ١٢
٣. الاستعداد الشديد للفعل والفاعلية ١٢
- مناقشة صدر المتألهين للنوع الثالث ١٢
- هل نفس الاستعداد كيف أم لا؟ ١٥
- القول الأول: الاستعداد من مقولة الإضافة ١٥
- القول الثاني: الاستعداد داخل تحت مقولة كيف ١٦
- تعليق على النص ١٧
- خلاصة الفصل الرابع عشر ١٨

الفصل الخامس عشر: مصاديق الكيفيات النفسانية

- (١) الإرادة ٢٩
- حقيقة الإرادة ٣٢
- النتائج المترتبة ٣٦
١. المبدأ القريب لأفعال الإنسان الاختيارية هو الصورة النوعية ٣٦
٢. أفعال الإنسان التي للعلم دخل فيها لا تخلو من إرادة الفاعل ٣٩
٣. الملاك في اختيارية الفعل تساوي النسبة إلى الترك والفعل ٤١
- (٢) القدرة ٤٣
- القدرة عند الواجب تعالى ٤٥

٤٣٦ شرح نهاية الحكمة - ج ٥
٤٧	الفرق بين قدرة الواجب وقدرة الإنسان
٤٧	(٣) العلم
٤٩	العلم الحسوليّ هو كيف النفسانيّ دون الحسوريّ
٥١	العلوم التي عند المفارقات
٥٣	(٤) الخلق
٥٤	يشترط في الخلق أن يكون العقل العمليّ مبدأً للفعل
٥٦	الخلق غير القدرة
٥٦	أقسام الخلق
٥٨	حالات الملكة العاملة في القوى
٦٠	الهيئة الحاصلة من الملكات الثلاث
٦٢	النتائج المترتبة على ما تقدّم
٦٢	١. الخلق مختصّ بذوات الأنفس الناطقة
٦٢	٢. الملكات الأخلاقية الراسخة وما يقابلها تدرس في علم الطبّ النفسيّ
٦٣
٦٤	(٥) اللذة والألم
٦٦	اللذة والألم من كيف
٦٦	أقسام اللذة والألم
٦٦	أ. أقسام اللذة
٦٨	ب. أقسام الألم
٦٨	التقابل بين اللذة والألم
٦٩	القول الأوّل: اللذة والألم بينهما ملكة وعدم
٧٤	القول الثاني: اللذة والألم أمران وجوديّان
٧٦	تعليق على النصّ

٤٣٧.....	الفهرس
٩١	خلاصة الفصل الخامس عشر
٩٤.....	بحث إضافي حول العقل العملي
	الفصل السادس عشر: في الإضافة
١٠٦.....	(١) المقولات النسبية أمور حاصلة من النسب وليست نفس النسب
١٠٩.....	(٢) في تعريف الإضافة
١١١.....	الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري
١١٣.....	(٣) الإضافة موجودة في الخارج
١١٥.....	تعميق المطلب
١١٧.....	تحرير محل النزاع
١١٨.....	القول الأول: الإضافة من الماهيات (المعقولات الأولية)
١١٨.....	القول الثاني: الإضافة من المعقولات الثانية الفلسفية
١٢١.....	(٤) من أحكام الإضافة
١٢١.....	١. المضافان متكافئان وجوداً وعدماً
١٢٢.....	الإشكال الأول: النقض بالتقدم والتأخر
١٢٢.....	جوابه: أجزاء الزمان مجتمعة في الوجود الوجداني له
١٢٤.....	الإشكال الثاني: النقض بالعلم والمعلوم
١٢٤.....	الجواب الأول: طرف الإضافة هو المعلوم بالذات وهو حاضر في الذهن
١٢٥.....	الجواب الثاني: العلم عين المعلوم بالذات فلا تضاف
١٢٧.....	٢. أنهما متكافئان عموماً وخصوصاً
١٢٧.....	٣. الإضافة تعرض جميع المقولات
١٢٩.....	(٥) أقسام الإضافة
١٣١.....	تعليق على النص

٤٣٨ شرح نهاية الحكمة - ج ٥

خلاصة الفصل السادس عشر ١٣٦

الفصل السابع عشر: في الأين

(١) تعريف مقولة الأين وبيان خصائص المكان وحقيقته ١٤٤

أ. تعريف مقولة الأين ١٤٤

ب. خصائص المكان ١٤٤

ج. الأقوال في حقيقة المكان ١٤٦

القول الأوّل: المكان هو هيولى الجسم ١٤٦

القول الثانى: المكان هو الصورة الجسميّة ١٤٧

القول الثالث: المكان هو سطح الجسم ١٤٨

القول الرابع: المكان هو السطح الباطن للجسم ١٤٨

القول الخامس: المكان بعدّ جوهرىّ مجرد عن المادّة ١٤٨

القول السادس: عدم وجود المكان ١٥٠

مناقشة القولين الأوّل والثانى ١٥٢

المناقشة الأولى: عدم انطباق خصائص المكان على هذين القولين ١٥٢

المناقشة الثانية: المركّب يُنسب إلى المادّة وليس إلى المكان ١٥٤

مناقشة القولين الثالث والرابع ١٥٤

المناقشة الأولى: يلزم أن يكون الساكن متحرّكاً ١٥٤

المناقشة الثانية: السطح لا يتّصف بالامتلاء والفراغ ١٥٤

مناقشة القول الخامس: لزوم تداخل المقدارين ١٥٥

(٢) مقولة الأين هيئة حاصلة من النسبة لا نفس النسبة ١٥٦

(٣) أقسام الأين ١٥٦

تعليق على النصّ ١٥٨

خلاصة الفصل السابع عشر ١٦٠

الفصل الثامن عشر: في المتى

- (١) في تعريف مقولة المتى ١٦٧
- المقدمة الأولى: بيان المراد من الزمان ١٦٧
- المقدمة الثانية: الزمان العام هو مقدار الحركة اليومية ١٦٧
- (٢) تقسيمات المتى ١٦٩
١. تقسيم المتى إلى حقيقي وغير حقيقي ١٦٩
٢. تقسيم المتى بانقسام الحوادث الزمانية ١٧٠
٣. تقسيم المتى إلى ما بالذات وما بالعرض ١٧٢
٤. تقسيم المتى بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات ١٧٣
- تعليق على النص ١٧٤
- خلاصة الفصل الثامن عشر ١٧٥

الفصل التاسع عشر: في الوضع

- (١) تعريف مقولة الوضع ١٨١
- (٢) أقسام الوضع ١٨٢
١. تقسيم الوضع إلى ما بالطبع وما ليس بالطبع ١٨٢
٢. تقسيم الوضع إلى ما بالفعل وإلى ما بالقوة ١٨٢
- (٣) هل يقع التضاد في مقولة الوضع ١٨٣
- مناقشة المصنّف لوقوع التضاد في الوضع ١٨٤
- (٤) هل يقع بين أقسام الوضع شدة وضعف ١٨٤
- (٥) تنبيه على أنّ للوضع معنيين آخرين ١٨٦
١. ما يقبل الإشارة الحسية ١٨٦
٢. الكم، وهو أخص من المعنى الأول ١٨٧
- مناقشة قبول الوضع بالمعنى المتقدم للإشارة الحسية ١٨٨

٤٤٠ شرح نهاية الحكمة - ج ٥

١٨٩ تعليق على النصّ

١٩٣ خلاصة الفصل التاسع عشر

الفصل العشرون: في الجدة

١٩٨ (١) في تعريف مقولة الجدة

١٩٩ (٢) إطلاق الملك على مقولة الجدة

١٩٩ مناقشة صدر المتأهّين للقائلين بإطلاق مقولة الملك على الجدة

٢٠٠ رأي المصنّف: خروج الملك عن المقولات

٢٠٢ تعليق على النصّ

٢٠٣ خلاصة الفصل العشرين

الفصل الحادي والعشرون: في مقولتي أن يفعل وأن ينفع

٢٠٩ (١) تعريف مقولتي أن يفعل وأن ينفع

٢١٠ (٢) خصوصيّات مقولتي أن يفعل وأن ينفع

٢١٠ ١. مقولتا أن يفعل وأن ينفع تعرضان غيرهما من المقولات

٢١٠ ٢. أن معروضهما من حيث هو معروض لا يخلو من الحركة

٢١٢ (٣) الإشكال على وجود المقولتين في الخارج

٢١٣ جواب الإشكال

٢١٥ تعليق على النصّ

٢١٧ خلاصة الفصل الحادي والعشرين

المرحلة السابعة

في الواحد والكثير

الفصل الأوّل: في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

وبداهة مفهومي الوحدة والكثرة

٢٢٦ (١) في وجود الوحدة والكثرة

الفهرس	٤٤١
(٢) مفهوم الوحدة والكثرة غنيان عن التعريف	٢٢٧
(٣) الإشكالات على تعريف الواحد والكثير	٢٢٨
١. إنه تعريف للواحد بنفسه	٢٢٨
٢. إنه تعريفٌ دوريٌّ	٢٢٨
٣. إنه تعريف الكثير بالكثير	٢٢٩
(٤) مساوقة الوحدة للوجود	٢٣١
الإشكال على مساوقة الوحدة للوجود	٢٣٣
جواب الإشكال	٢٣٤
إشكال آخر: الوحدة ليس لها حقيقةٌ خارجيّة	٢٣٦
جواب الإشكال	٢٣٧
تعليق على النصّ	٢٣٨
خلاصة الفصل الأوّل	٢٤٤

الفصل الثاني: في أقسام الواحد

(١) الواحد إمّا حقيقيٌّ أو غير حقيقيٍّ	٢٥١
(٢) الواحد الحقيقي إمّا وحدته حقّة أو غير حقّة	٢٥٤
(٣) الواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقّة إمّا بالخصوص أو بالعموم	٢٥٥
(٤) تقسيمات الواحد بالخصوص	٢٥٧
أقسام الواحد موجودة في الخارج	٢٥٨
مفهوم الوحدة يصدق على مصاديقه بالتشكيك	٢٥٩
تعليق على النصّ	٢٦٠
خلاصة الفصل الثاني	٢٦٣

الفصل الثالث: في الهويّة وهو الحمل

(١) الهويّة من العوارض الذاتيّة للوحدة	٢٧٢
--	-----

٤٤٢ شرح نهاية الحكمة - ج ٥

٢٧٤.....	الاعتراض على صحة الحمل
٢٧٦.....	(٢) الحمل المتعارف
٢٧٦.....	القسم الأول: الحمل الذاتي الأولي
٢٧٨.....	الحمل الأولي يشمل الاتحاد في المفهوم والاتحاد في الوجود
٢٧٩.....	القسم الثاني: الحمل الشائع الصناعي
٢٨٠.....	نكتة مهمة مرتبطة بالحمل الشائع
٢٨٣.....	القسم الثالث: حمل الحقيقة والرفيقة
٢٨٥.....	تعليق على النص
٢٩٢.....	خلاصة الفصل الثالث

الفصل الرابع: تقسيمات الحمل

٢٩٩.....	(١) تقسيم الحمل بلحاظ المحمول
٣٠٠.....	(٢) تقسيم الحمل بلحاظ الموضوع
٣٠١.....	(٣) تقسيم الحمل الشائع
٣٠٢.....	إشكالية قاعدة الفرعية
٣٠٣.....	جواب الإشكال
٣٠٤.....	جواب المحقق الدواني على الإشكال
٣٠٥.....	جواب الفخر الرازي على الإشكال على قاعدة الفرعية
٣٠٧.....	تعليق على النص
٣٠٨.....	خلاصة الفصل الرابع

الفصل الخامس: في الغيرية وأقسامها

٣١٥.....	(١) في تعريف الغيرية وأقسامها
٣١٥.....	القسم الأول: الغيرية الذاتية
٣١٩.....	الإشكال الأول: النقض بتعريف المثليين

الفهرس ٤٤٣

الإشكال الثاني: النقص بنقيض اللازم وعين الملزوم	٣٢٠
القسم الثاني: الغيرية غير الذاتية	٣٢١
(٢) أقسام التقابل	٣٢٢
تعليق على النص	٣٢٤
خلاصة الفصل الخامس	٣٢٩

الفصل السادس: في التناقض

(١) تعريف التناقض	٣٣٧
(٢) مورد جريان التناقض أولاً وبالذات في السلب والإيجاب	٣٤٠
توجيه كلام المحقق الطوسي القائل برجوع التناقض إلى القضايا	٣٤٣
كلام الميرداماد في التناقض ومناقشته	٣٤٤
(٣) في أحكام التناقض	٣٤٥
١. تقابل النقيض في الذهن أو اللفظ مجازاً	٣٤٥
٢. امتناع الوساطة بين المتناقضين	٣٤٨
٣. النقيضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً	٣٤٩
تعليق على النص	٣٥٢
خلاصة الفصل السادس	٣٥٤

الفصل السابع: في تقابل العدم والملكة

(١) في تعريف العدم والملكة	٣٦١
(٢) أقسام العدم والملكة	٣٦٢
تعليق على النص	٣٦٥
خلاصة الفصل السابع	٣٦٧

الفصل الثامن: في تقابل التضاييف

(١) في تعريف التضاييف	٣٧٢
-----------------------	-----

٤٤٤ شرح نهاية الحكمة - ج ٥

٣٧٣ (٢) الإشكال على كون التضاييف من أقسام التقابل

٣٧٥ (٣) أحكام التضاييف

٣٧٦ تعليق على النصّ

٣٧٧ خلاصة الفصل الثامن

الفصل التاسع: في التضادّ

٣٨٥ (١) في تعريف التضادّ

٣٨٥ ١. تعريف التضادّ عند القدماء

٣٨٦ ٢. تعريف التضادّ عند المشائين

٣٨٧ الوجه في إضافة القيد الأوّل (يتعاقبان على موضوع واحد)

٣٨٩ الوجه في أخذ القيد الثاني (أن يكون المتضادان داخلين تحت جنس قريب)

٣٨٩ ١. استناد التطارد الذاتي بين المتضادّين إلى الفصل

٣٩١ إشكال على نسبة التضادّ إلى الفصل دون النوع

٣٩٢ ٢. الاستقراء

٣٩٣ الوجه في اعتبار القيد الثالث (أن يكون بين المتضادّين غاية الخلاف)

٣٩٥ أحكام المتضادّين

٣٩٥ ١. التضادّ لا يقع بين أزيد من طرفين

٣٩٦ ٢. المتضادان يتعاقبان على موضوع واحد

٣٩٧ ٣. الموضوع الذي يتعاقبان عليه واحد بالخصوص

٣٩٧ تعليق على النصّ

٤٠١ استدلال الشيخ على نفي الضدّ الثالث

٤٠٣ خلاصة الفصل التاسع

٤٠٥ خاتمة: في مختار المصنّف

٤٠٩ (١) الأدلّة

٤٤٥.....	الفهرس
٤٠٩.....	١. ما به الاختلاف يرجع إلى ما به الاتفاق
٤١٢.....	٢. الاستقراء
٤١٢.....	(٢) الأقوال الأخرى في التمانع بين الواحد والكثير
٤١٢.....	١. الواحد والكثير بينهما تضاييف بالعرض
٤١٤.....	٢. التمانع بين الواحد والكثير قسمٌ خامسٌ من التقابل بالذات
٤١٥.....	تعليق على النص
٤١٧.....	خلاصة ما تقدّم
٤١٩.....	المصادر
٤٣٥.....	الفهرس