

# شرح نهاية الحكمة

للعلامة الطباطبائي قدس سره

تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء الرابع

المقولات العشر

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه

السلام

للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة

والإعلام

العراق - كربلاء - شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله

عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق - النجف - سوق الحويش -

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة -

باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

## مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - الغيري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## الفصل السادس

### في بعض ما يرجع إلى الفصل

- (١) تقسيم الفصل إلى منطقيّ واشتقائي
  - (٢) حقيقة النوع بفصله الأخير
  - (٣) حقيقة النوع محفوظة بفصله فيما لو تبدلت أجناسه
  - (٤) الفصل غير مندرج تحت جنسه
  - (٥) الحمل بين الجنس وفصله ليس حملاً أوليّاً
  - (٦) النتائج المتحصلة
- بحث إضافيّ في نظريّات الأعلام في المعاد الجسمانيّ
١. لافرق بين الدنيا والآخرة
  ٢. عالم الآخرة عالم الخيالات مثل ما يراه النائم
  ٣. ما أخبرت به الشريعة من الصور هي حقائق عينيّة
  ٤. الجسم بما له من الخصوصيّات هو المحشور يوم النشور



## الفصل السادس

### في بعض ما يرجع إلى الفصل

يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين:  
أحدهما: أخص اللوازم التي يعرض النوع وأعرفها، وهو إنما يُعدُّ فصلاً، ويوضع في الحدود موضع الفصول الحقيقية؛ لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقية التي تقوم الأنواع، أو لعدم وجود اسم دال عليها بالمطابقة في اللغة، كالناطق المأخوذ فصلاً للإنسان، فإن المراد بالنطق إما التكلم، وهو بوجه من الكيفيات المسموعة، وإما إدراك الكليات، وهو عندهم من الكيفيات النفسانية، والكيفية كيفما كانت من الأعراض، والأعراض لا تقوم الجواهر. ويسمى فصلاً منطقياً.

والثاني: ما يقوم النوع، ويحصل الجنس حقيقة، وهو مبدأ الفصل المنطقي، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة فصلاً للنوع الإنساني. ويسمى فصلاً اشتقاقياً.

ثم إن الفصل الأخير تمام حقيقة النوع؛ لأنه محصل الجنس الذي يحصله ويتممه نوعاً؛ فما أخذ في أجناسه وفصوله الأخر على وجه الإبهام، مأخوذ فيه على وجه التحصيل.

ويتفرع عليه: أن نوعية النوع محفوظة بالفصل ولو تبدلت بعض أجناسه؛ ولذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا، عن

المادّة التي هي الجنس بشرط لا في المركّبات المادّية - كالإنسان تتجرّد نفسه فتفارق البدن - كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة.

ثم إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه الذي يحصّله؛ بمعنى: أنّ الجنس غير مأخوذ في حدّه أخذ الجنس في النوع. ففصول الجواهر ليست بجواهر؛ وذلك لأنّه لو اندرج تحت جنسه، افتقر إلى فصل يقومّه، وننقل الكلام إلى فصله، ويتسلسل بترتب فصول غير متناهية، وتحقق أنواع غير متناهية في كلّ فصل، ويتكرّر الجنس بعدد الفصول، وصريح العقل يدفعه.

على أنّ النسبة بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينية، ويكون الحمل بينهما حملاً أولياً، ويبطل كون الجنس عرضاً عاماً للفصل، والفصل خاصّة للجنس.

ولا ينافي ذلك وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسم، كقولنا: كلّ ناطق حيوان، وبعض الحيوان ناطق؛ لأنّه حمل شائع بين الخاصّة والعرض العامّ، كما تقدّمت الإشارة إليه، والذي نفينا هو الحمل الأوّلي، فالجوهر مثلاً صادق على فصوله المقسمة له، من غير أن تندرج تحته، فيكون جزءاً من ماهيّتها.

فإن قلت: ما تقدّم من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه، ينافي قولهم - في تقسيم الجوهر إلى العقل والنفس والهيولى والصورة الجسميّة والجسم - بكون الصورة الجسميّة والنفس نوعين من الجوهر، ولازم كون الشيء نوعاً من مقولة اندراجّه ودخوله تحتها، ومن المعلوم: أنّ الصورة الجسميّة هي فصل الجسم مأخوذاً بشرط لا،



ففي كونها نوعاً من الجوهر دخول الفصل الجوهري تحت جنس الجوهر، وأخذ الجوهر في حده. ونظير البيان جارٍ في عدّهم النفس نوعاً من الجوهر؛ على أنهم يبنوا بالبرهان: أنّ النفس الإنسانية جوهر مجرد باقٍ بعد مفارقة البدن، والنفس الناطقة صورة الإنسان، وهي بعينها مأخوذة لا بشرط، فصل للماهية الإنسانية.

قلت: يختلف حكم المفاهيم باختلاف الاعتبار العقلي الذي يطروها، وقد تقدّم في بحث الوجود لنفسه ولغيره: أنّ الوجود في نفسه هو الذي يُنتزَعُ عنه ماهية الشيء، وأمّا اعتبار وجوده لشيء، فلا يُنتزَعُ عنه ماهية، وإن كان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه. والفصل مفهوم مضاف إلى الجنس، حيثيّته أنّه مميّز ذاتي للنوع، وجوده للجنس، فلا ماهية له من حيث أنّه فصل. وهذا معنى قولهم: إنّ لازم كون الجنس عرضاً عاماً للفصل، والفصل خاصّة له، أن ليست فصول الجواهر جواهر، بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها.

وأما الصورة من حيث إنّها صورة مقومة للمادة، فحيث كانت بشرط لا بالنسبة إلى المادة، لم يكن بينهما حمل أولي، فلا اندراج لها تحت الجنس، وإلا كانت نوعاً، بينها وبين الجنس عينية وحمل أولي، هذا خلف. وإن كان بينها وبين المادة حمل شائع، بناءً على التركيب الاتحادي بين المادة والصورة.

نعم، لما كانت الصورة تمام ماهية النوع، كما عرفوها بأنّها ما به

الشيء هو هو بالفعل، كانت فصول الجواهر جواهر؛ لأنها عين حقيقة النوع وفعليته، لكن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجوهر، بحيث يكون الجوهر مأخوذاً في حدّها، بينه وبينها حملٌ أولي.

فتبيّن بما تقدّم: أنّ الفصول بما أنّها فصول، بسائط غير مركبة من الجنس والفصل، ممخضة في أنّها مميّزات ذاتية، وكذلك الصور المادية - التي هي في ذاتها مادية موجودة للمادة - بسائط في الخارج، غير مركبة من المادة والصورة، وبسائط في العقل، غير مركبة من الجنس والفصل؛ وإلا كانت الواحدة منها أنواعاً متسلسلة، كما تقدّمت الإشارة إليها.

وأما النفس المجردة فهي باعتبار أنّها فصل للنوع، حيثيتها حيثية الوجود الناعتي، وقد عرفت: أن لا ماهية للوجود الناعتي. وأما من حيث تجرّدها في ذاتها فإنّ تجرّدها مصحح وجودها لنفسها، كما أنّها موجودة في نفسها؛ وهي تمام حقيقة النوع، فيصدق عليه الجوهر، فتكون هي النوع الجوهرية الذي كانت جزءاً صورياً له، وليست بصورة، ولا ينافيه كون وجودها للمادة أيضاً، فإنّ هذا التعلّق إنّما هو في مقام الفعل دون الذات، فهي مادية في فعلها لا في ذاتها.

هذا على القول بكون النفس المجردة روحانية الحدوث والبقاء، كما عليه المشاؤون. وأما على القول بكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فهي تتجرّد في ذاتها أولاً، وهي بعد متعلّقة بالمادة فعلاً، ثم تتجرّد عنها في فعلها أيضاً بمفارقة البدن.

## الشرح

خصّص المصنّف هذا الفصل لبيان أحكام الفصل، حيث شرع في بيان استعمالات الفصل في كلمات الحكماء، ثمّ تعرّض لبيان كون حقيقة النوع بفصله الأخير، وعلى هذا الأساس يكتسب البحث الهيكليّة التالية:

### (١) تقسيم الفصل إلى منطقيّ واشتقائيّ

يستعمل الفصل في كلمات الحكماء في معنيين:

#### ١. الفصل المنطقيّ

وهو عبارة عن أخصّ وأعرف اللوازم التي تعرض النوع. والمراد من أخصّ اللوازم، هو العرضيّ الذي يلزم النوع ويمتنع انفكاكه عنه، فيكون هذا اللزوم جامعاً لجميع أفراد النوع، فيكون كالجزم في وجوده في جميع أفراد النوع. وقيد هذا اللزوم بكونه أخصّ اللوازم، لأنّ اللوازم قد تكون أعمّ بحيث تشمل نوعاً آخر أو أنواعاً أخرى، أمّا أخصّ اللوازم فهو الذي يختصّ بالنوع ويساويه، وعلى هذا الأساس فإنّ أخصّ اللوازم يكون جامعاً لجميع أفراد النوع، فيكون مانعاً عن غيرها، ولذا يمكن القول بأنّ هذا اللزوم الأخصّ يقوم مقام الفصل الذي هو الجزء المختصّ بالماهية.

بعبارة أخرى: إنّ الفصل هو الذاتيّ الذي هو الجزء المختصّ بالماهية، وبما أنّه لا يمكن الوصول إلى حقيقة الفصل، أو لعدم وجود ألفاظٍ تفني بالغرض وتؤدّي المراد والمعنى، نجد الحكماء يستعملون أحد الأعراض الخاصّة بالماهية بدل الفصل الحقيقيّ، ومن خلال هذه الخاصية يمكن التعرّف على الماهية وتكون هذه الخاصية دالّة على الفصل الحقيقيّ، فتسمّى هذه الخاصية اللازمة

بالفصل مجازاً؛ من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له.  
وقد أطلق على هذه الخاصية الفصل المنطقيّ أو المشهوريّ، وهو الذي يوضع في الحدود والتعريفات الحدية بدلاً من الحدود الحقيقية.  
ومما تقدّم يتّضح: أنّ الفصل المنطقيّ يمتاز بالخصوصيّات التالية:  
١. أن يكون عرضياً للنوع لا ذاتياً.  
٢. أن يكون عرضياً لازماً لا مفارقاً.

٣. أن يكون أخصّ اللوازم، وهو الذي لا يتصوّر ما هو أخصّ منه.  
وهو من قبيل الناطق بالنسبة إلى الإنسان، فإنّ الناطق ليس هو الفصل الحقيقيّ للإنسان، بل هو فصلٌ منطقيّ، وذلك لأنّ النطق إمّا أن يراد به التكلّم، وهو إيجاد الكلام، وهو من الكيفيّات المسموعة، أو يراد به إدراك الكلّيات وهو الكيفيّات النفسانيّة، والكيفيّات كيفما كانت فهي من الأعراض، كما سيأتي في المرحلة السادسة. ويستحيل أن يكون العرض مقوّمًا لنوع جوهريّ؛ وذلك لما بيّناه في الفصل السابق من: أنّ الفصل هو النوع محصلاً، فلو كان المقوّم عرضاً والنوع جوهرًا، لزم كون العرض هو الجوهر، وهما متباينان بتمام الذات. هذا على ما ذهب إليه المصنّف قدّس سرّه من كون الحمل بين الذاتي والذات حملاً أوّلياً.

وأما على المشهور من كون الحمل بينهما حملاً شائعاً، فالوجه في امتناع تقويم العرض للجوهر: أنّ الذاتي والذات موجودان بوجودٍ واحد. فلو كان العرض مقوّمًا للجوهر، لزم كون وجودٍ واحدٍ موجوداً في موضوع ولا في موضوع معاً، وهو محال.

قال السبزواري في شرح المنظومة: «والفصل منطقيّ وهو لازم الفصل الحقيقيّ، كالناطق أو النطق للإنسان، فهو ليس فصلاً حقيقياً، إذ لو أريد النطق الظاهريّ، كان كيفاً مسموعاً، ولو أريد النطق الباطنيّ، أي: دُرْك الكلّيات، كان

في بعض ما يرجع إلى الفصل ..... ١٣

كيفاً أو إضافةً أو انفعالاً، وكلّها أعراض لا تقوم الجوهر النوعي، ولا تحصل الجوهر الجنسي، ومثله الصاهل والناهي والحساس والمتحرك بالإرادة وغيرها<sup>(١)</sup>. والشاهد على أنهم يذكرون لوازم الفصول الحقيقية بدل أن يذكروا نفس الفصول: أنهم قد يذكرون أكثر من فصل لنوع واحد، فمثلاً: يؤخذ (الحساس) و(المتحرك بالإرادة) جميعاً فصلاً للحيوان، ولو كان فصلاً حقيقياً لم يكن إلا واحداً؛ لما تقدّم في الفصل السابق أنّه يستحيل أن يكون لنوع واحد فصلان في مرتبة واحدة. وهذا ما أشار إليه السبزواري بقوله: «نعم، ربّما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً، فيوضع أقرب لوازمه مكانه، وقد يشبهه أقربيّة لازمين متساويين بالنسبة إليه، فيوضعان معاً مكانه، فيتوهم أنّهما فصلان في مرتبة واحدة، كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان، وليس كذلك، لأنّ الفصل ملزومهما وهو واحد»<sup>(٢)</sup>.

### السبب في استعمال الفصل المنطقي بدل الحقيقي

ذكرنا في مقدّمة البحث: أنّ سبب عدول الحكماء عن ذكر الفصول الحقيقية لأنواع، وإبدالها بالفصول المنطقية: هو عدم القدرة لمعرفة الفصول الحقيقية. وهذا ما صرح به جملة من الأعلام؛ قال الشهيد مطهري في شرح إلهيات الشفاء ما ترجمته: «إنّ أعظم الفلاسفة كالشيخ والفارابي، يعتقدون أنّنا لا بدّ أن نكتفي بالرسم لمعرفة الأشياء، لأنّ الوقوف على حدودها التامة غير ممكن»<sup>(٣)</sup>. وقال الشيخ في التعليقات: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواصّ واللوازم والأعراض، ولا نعرف

(١) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الفلسفة: ص ١٠٠، الطبعة الحجرية.

(٢) المصدر السابق.

(٣) دروس في إلهيات الشفاء، المفكر الشهيد مرتضى مطهري (بالفارسية): ج ١ ص ٥١.

الفصول المقومة لكل واحد منها، الدال على حقيقته، بل نعرف أنّها أشياء لها خواصّ وأعراض، فإنّنا لا نعرف حقيقة الأوّل ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض<sup>(١)</sup>.

ثمّ يعزّز الشيخ ذلك بمثال وهو: أنّ الإنسان لا يعرف حقيقة الجوهر، ولذا يعرف الجوهر بخاصية له، وهو أنّه الموجود لا في موضوع، ومن الواضح: أنّ هذا التعريف ليس هو حقيقة الجوهر. وكذلك لا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواصّ، وهي الطول والعرض والعمق. ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل إنّنا نعرف شيئاً له خاصية الإدراك والفعل، فإنّ المدرك الفعّال ليس هو حقيقة الحيوان، بل خاصّة أو لازم له، والفصل الحقيقي له لا ندركه.

ثمّ يقول: «ولذلك يقع الخلاف في ماهيّات الأشياء، لأنّ كلّ واحد يدرك غير ما يدركه الآخر، فيحكم بمقتضى ذلك اللازم، ونحن إنّما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا أنّه مخصوص، من خاصية له أو خواصّ، ثمّ عرفنا لذلك الشيء خواصّ أخرى بواسطة ما عرفناه أولاً، ثمّ توصلنا إلى معرفة إنّيته، كالأمر في النفس والمكان وغيرهما ممّا أثبتنا إنّياتها لا من ذواتها، بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم لها.

ومثاله النفس؛ أنّنا رأينا جسماً يتحرّك، فأثبتنا لتلك الحركة محرّكاً، ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أنّ له محرّكاً خاصاً أو له صفة خاصّة ليست لسائر المحرّكين، ثمّ تتبّعنا خاصّة خاصّة ولازماً لازماً، فتوصلنا بها إلى إنّيته...»<sup>(٢)</sup>.

(١) التعليقات، ابن سينا، حقه وقدم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي: ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق.

## السبب في عدم معرفة الحدود الحقيقية للأشياء

أمّا السبب في عدم معرفة الحدود التامة للأشياء، فذلك يختلف باختلاف المدارس الفلسفية. فمثلاً: بناءً على مباني الحكمة المتعالية، تكون الفصول الحقيقية هي أنحاء الوجودات الخاصة للأشياء. ومن أصول هذه المدرسة: أن الوجود فوق المقولة، ليس بجوهر ولا عرض. وإذا كان الفصل الحقيقي هو نحو وجود الشيء، إذن فلا طريق إليه إلا بالمشاهدة الحضورية، دون المعرفة الحصولية.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألهين في مواضع متعددة من كتبه، حيث قال في تعليقه على إلهيات الشفاء: «كلمة عرشية: إن الذي هدانا الله بنوره، وأفاض على قلبنا بفضلِهِ، هو أن الصورة النوعية ليست بجواهر ولا بأعراض، بل هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية، والوجود ليس بجوهر في ذاته ولا عرض، بل لا تحاده بالماهية يوصف بأحدهما»<sup>(١)</sup>.

## ٢. الفصل الاشتقاقي أو الحقيقي

وهو عبارة عن الحقيقة التي تميز الماهية النوعية عن سائر المشتركات، وهو الذي يتم الماهية ويكملها، وقد تقدّم: أن الفصل يقوم بعدة وظائف، حيث إنه يقسم الجنس، ويقوم النوع، ويحصل حصّة خاصة من الجنس. ومن الواضح أن هذه الوظائف ليست هي للفصل المنطقي الذي هو أخصّ اللوازم الذي يعرض النوع، وإنما هي ثابتة لذلك المعنى الذاتي الذي يمثل الجزء المختص في الماهية، وتقدّم آنفاً: أن الفصل الحقيقي أو الاشتقاقي لا يمكن الوقوف عليه، وإنما يشار إليه من خلال اللوازم المختصة به؛ أي: يشار إلى الفصل الاشتقاقي بالفصل المنطقي المتقدّم الذي هو أخصّ اللوازم للنوع،

(١) الإلهيات من الشفاء، ابن سينا، مع تعليقات صدر المتألهين الشيرازي: ص ٧٣.

وهو النطق مثلاً بالنسبة للإنسان.

وسُمِّي هذا الفصل بالاشتقائيّ لأنّه مبدأ اشتقاق للفصل المنطقيّ، ولهذا فإنّ الفصل الاشتقائيّ لا يحمل على النوع بالحمل الماهويّ، بل بالحمل الاشتقائيّ، من قبيل (الإنسان ذو نفس ناطقة) وليس كون الإنسان هو الناطق بعينه فصلاً للإنسان، وإنّما هذا فصلٌ حقيقيّ - لنوع الإنسان - ومنه يُشتقّ الفصل المنطقيّ أو المشهوريّ المتقدّم، فيقال: الإنسان ناطق، بمعنى: أنّ كلّاً منهما عين الآخر، لأنّه عبارة عن حقيقةٍ خارجيّةٍ مقوِّمةٍ لحقيقة الإنسان، والمشتقّ أمرٌ اعتباريّ، وهذا يعني أنّ الفصل الحقيقيّ مقوِّمٌ حقيقيّ للنوع، وصار مبدأ اشتقاق للفصل المشهوريّ الاعتباريّ. ولذا قال المصنّف: «والثاني [أي: الفصل الاشتقائيّ] ما يقوم النوع ويحصل الجنس حقيقةً، وهو مبدأ الفصل المنطقيّ».

وهذا ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء بقوله: «إذا أخذ الحسّ في حدّ الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل، بل هو دليلٌ على الفصل؛ فإنّ فصل الحيوان أنّه ذو نفسٍ درّاكَةٍ متحرّكة الإرادة. وليس هوّية نفس الحيوان أن يحسّ، ولا هوّيته أن يتخيّل... فنضطرّ إلى أن نختار له اسماً بالنسبة إليها... فليس الحسّ بالحقيقة فصل الحيوان، بل أحد شعب فصله وأحد لوازمه، وإنّما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كلّ له، وكذلك الناطق للإنسان. لكنّ عدم الأسماء وقلة شعورنا بالفصول، يضطرّنا إمّا هذا وإمّا ذاك إلى الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لازمه. فربّما اشتقنا اسمه من لازمه»<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أنّ الفصول المنطقيّة لوازم ومعرّفات للفصول الحقيقيّة، وأنّ الفصول الحقيقيّة هي مبدأ وملزوم الفصول المنطقيّة، لذا سُمِّي الفصل

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل السابع من المقالة الخامسة: ص ٢٣٧.



في بعض ما يرجع إلى الفصل ..... ١٧

الحقيقي بالاشتقائي. ولا يخفى: أن المراد من الاشتقاق هنا معناه اللغوي، أي: ما يُشتق منه، لا ما هو المصطلح عليه في علوم اللغة، فيكون المنطقي هو المشتق، ومبدأ الاشتقاق هو الحقيقي. وهذا ما أشار إليه السبزواري في حواشيه على الأسفار بقوله: «هو الفصل الحقيقي الذي هو مبدأ الفصل المنطقي. فالاشتقائي منسوب إلى المشتق منه، أي: المأخوذ منه، والمشتق هو المنطقي»<sup>(١)</sup>.

## (٢) حقيقة النوع بفصله الأخير

إنَّ الفصل الأخير هو تمام حقيقة النوع، والمراد بالفصل الأخير هو الفصل القريب، كالناطق بالنسبة للإنسان، في مقابل الفصل البعيد والمتوسط من فصول أجناسه البعيدة والمتوسطة، مثل: النامي، والمتحرك بالإرادة، والحساس. توضيح ذلك: تقدّم في الفصل السابق أن كلّ ماهيّة تامّة، لها فصلٌ أخير، وهو الذي يسمّى بفصل الفصول. فالإنسان له فصلٌ أخيرٌ وهو كونه ذا نفس ناطقة، والفرس له فصلٌ أخيرٌ هو كونه ذا نفس صاهلة... وهكذا. وما عُرف من قول الفلاسفة بأنَّ حقيقة النوع هي بفصله الأخير - وهي صورته النوعية المأخوذة بنحو لا بشرط - يراد به: أن كلّ الكمالات الوجودية التي كانت للأجناس والفصول السابقة المأخوذة على نحو الإبهام، موجودة في الفصل الأخير بنحو التحصيل. فمثلاً: عندما يقال: الإنسان حيوان ناطق، فكون الموجود ذا نفس ناطقة هو فصل الإنسان، أمّا جنسه وهو (الحيوان) فهو في الواقع (جوهرٌ جسمٌ نام حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة). فهذه الأجناس والفصول كلّها موجودة في الفصل الأخير بنحو اللف لا النشر، أي: موجودة بكمالاتها الوجودية، لا بحدودها الماهوية ولا بمفاهيمها؛ وذلك لأنّه بعد أن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٣٤٤، حاشية السبزواري رقم (٢).

ثبت أن الفصل الأخير هو محصل النوع، فلا يعقل أن يكون فاقداً لكمالات ذلك النوع الجوهرية. وليس الفصل واجداً لجميع كمالات الأجناس والفصول السابقة فقط، بل فيه زيادة كمال أيضاً.

ومن الجدير الالتفات إلى أن الكمالات الموجودة في النوع ليست موجودة بنحو التركيب، لكي يلزم تعدد الفعليّات، وإلا لو كانت بنحو التركيب للزم عدم أخذ الأجناس والفصول السابقة على نحو الإبهام وإثما كانت متحصلة، ومعه لا معنى أن تتحصل بالفصل الأخير، لأنه تحصيل للحاصل. وإثما هي موجودة بنحو البساطة بوجود واحد، ولها فعليّة واحدة، لأنّ الفعليّة تساوق الوجود.

نعم، هذه الوحدة الموجودة للنفس الناطقة لها مراتب متعددة، يتتبع من مرتبة منها أتمها عاقلة، ومن مرتبة أخرى أتمها نامية، ومن مرتبة ثالثة أتمها حساسة متحركة بالإرادة... وهكذا. ولو أردنا أن نقف على هذه الحقيقة من خلال مثال محسوس، لأمكن أن نشير إلى النور الحسي الذي تقدّم الكلام عنه في الفصل الخامس من المرحلة الأولى، حيث قلنا هناك: إنّ النور الحسي له درجات مختلفة في القوة والضعف، ولكن لا بمعنى أن الشدة في الشديد شيء غير النور، ولا الضعف في الضعيف شيء غير النور، بل النور الشديد ليس شيئاً سوى النور، والضعف أيضاً ليس شيئاً سوى النور، وهما في الوقت نفسه مختلفان من حيث درجة الشدة والضعف. فإذا نظرنا إلى النور الشديد كدرجة (١٠٠) فهو واجد لجميع درجات النور التي هي دونه وزيادة.

قال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية:

|  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| وَذُو قِوَامٍ مِنْ مَعَانٍ بَقِيَا     | مَا دَامَ فَصْلُهُ الْأَخِيرَ وَقِيَا |
| لَأَنَّ ذَا الْفَصْلِ لَهَا تَضَمُّنَا | فَهُوَ وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِي عَيْنَا |
| فَهِيَ عَلَى إِبْهَامِهَا مَعْتَبَرَا  | خَصَّ كَمَا فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَا |

في بعض ما يرجع إلى الفصل ..... ١٩

وأوضح هذه الأبيات في شرحه بقوله: «إنَّ حقيقة النوع فصله الأخير، وباقي المقومات معتبرة فيه على الإبهام... فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان لما كانت بسيطة الحقيقة - والبسيط جامعٌ لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته - كانت الناطقة مشتملةً على وجودات الجوهر والجسم والمعدن والنامي والحساس والمتحرك بالإرادة بنحو البساطة والوحدة»<sup>(١)</sup>. وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله: «صورة الشيء ماهيته التي هو بها ما هو»<sup>(٢)</sup>.

### (٣) حقيقة النوع محفوظة بفصله فيما لو تبدلت أجناسه

يتفرّع على ما تقدّم: أنَّ حقيقة النوع تكون محفوظةً حتّى لو تبدّلت بعض أجناسه فتطوّرت من نشأة إلى أخرى، فإنّ زيداً حتّى لو تجرّد عن بدنه المادّي الدنيوي، وحُشر مع بدن مثاليّ في البرزخ الصعودي، فإنّه يبقى هو هو؛ لما ذكرنا: أنَّ تلك الأجناس والفصول مأخوذة بنحوٍ تنسجم مع تطوّر النشآت وتعدّد العوالم.

بعبارة أوضح: إنّ النفس الناطقة، لها في كلّ نشأة من نشآت الوجود مجموعة من اللوازم والأحكام. فإذا تجاوزت نشأة إلى ما فوقها، فإنّها سوف تستغني عن بعضها. فمثلاً: إنّها كانت تحتاج إلى المادّة بمعنى القوّة والاستعداد، لكي تخرج بالحركة من درجة وجوديّة إلى أخرى. وهذا من مقتضيات نشأة الدنيا، التي هي دار التكليف والعمل والكدح. أمّا إذا انتقلت إلى نشأة هي دار القرار والحساب، لا دار العمل والاستكمال، فإنّها تستغني عن ذلك. من هنا يفتح لنا بابٌ لفهم المعاد، حيث إنّّه قد تعدّدت نظريّات

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣٥٨

(٢) الشفاء، الطبيعيات، ابن سينا: ج ١ ص ٣٤، المقالة الأولى، الفصل السادس.

الأعلام في فهم حقيقة النشأة الآخرة.

وهذا ما ذكره الفيض الكاشاني في أصول المعارف بقوله: «أصل: الصورة في كل شيء تمام حقيقته، سواء كانت مجردة عن المادة، أو مقترنة بها، وإنما حاجتها إلى المادة ليست لذاتها ولا لوجودها وشخصيتها الذاتية، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها، من الكم والكيف وغيرهما. فالسرير سريرٌ بهيئته لا بهيئته، والعرش عرشٌ بصورته لا بهيئته»<sup>(١)</sup>.

إذن لو تجرد النوع عن المادة التي هي الاستعداد، لم تبطل حقيقة النوع التي هي الإنسان، وهذا ما يذكره الحكيم السبزواري تحت عنوان: غرر في أن حقيقة النوع فصله الأخير، حيث قال:

لأنّ ذا الفصل لها تضمّنا      فهو وإن تبدّلت ذي عينا  
فهي على إبهامها معتبرة      خصّ كما في حدّ قوس دائرة  
فالجسم والنموّ قد تبدّلا      والجزء ما في أيّ فردٍ حصلا

وقال الشيخ: صورة الشيء ماهيته التي هو بها ما هو (لأنّ ذا الفصل) ذا اسم إشارة (لها) أي: للمعاني، متعلّق بقولنا (تضمّنا)، أي: وجود الكلّ مضمّنة مطوّية في وجوده. فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان لما كانت بسيطة الحقيقة، والبسيط جامعٌ لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته، كانت الناطقة مشتملةً على وجودات الجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرّك بالإرادة<sup>(٢)</sup>.

وسياتي مزيد توضيح في البحوث الإضافية.

(١) أصول المعارف، تأليف ملا محسن الفيض الكاشاني، مع تعليق وتصحيح ومقدمة:

السيد جلال الدين آشتياني: ص ٥٨.

(٢) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٣٥٧.

#### (٤) الفصل غير مندرج تحت جنسه

إنَّ الفصل (سواء كان فصلاً قريباً للنوع أو فصلاً للجنس القريب أو للجنس البعيد والمتوسط) غير مندرج تحت جنسه (سواء كان الجنس قريباً أو متوسطاً أو بعيداً) واستدلَّ المصنّف على ذلك بدليلين:

**الدليل الأوّل:** تقدّم في الفصل السابق أنّ الجنس عرضيّ عامّ بالنسبة إلى الفصل، والفصل عرضيّ خاصّ بالنسبة إلى الجنس، فلو اندرج الفصل تحت جنسه، لافتقر الفصل إلى فصلٍ يقوّمه، أي: لو كان الفصل ماهيّةً نوعيّةً مندرجةً تحت جنس تلك الماهيّة، بحيث يؤخذ ذلك الجنس في حدّ ذلك الفصل، لاحتاج الفصل إلى فصلٍ آخر يقوّمه ويميّزه عمّا يشاركه من وجود الاشتراك في ذلك الجنس، لأنّ الجنس الذي أخذ في حدّ الفصل مبهم، ويحتاج إلى فصلٍ يحصّله في الذهن، وننقل الكلام إلى فصل الثاني، فيحتاج إلى فصلٍ آخر يقوّمه ويميّزه عمّا يشاركه في ذلك الجنس، وننقل الكلام إلى الفصل الثالث، فيحتاج إلى فصلٍ يقوّمه، ويتسلسل هذا فيتكرّر الجنس بعدد الفصول إلى غير نهاية، أي: يلزم التسلسل، مثلاً: «إذا كان الإنسان بمعنى الحيوان الناطق، فإذا أخذ الجنس في الناطق كان الناطق بمعنى الحيوان الألف نفسه، وكان الألف نفسه بمعنى الحيوان الباء، وكان الباء نفسه بمعنى الحيوان الجيم، وهكذا كان الإنسان بمعنى الحيوان الحيوان من غير نهاية مع فصل»<sup>(١)</sup>.  
وصريح العقل يدفع التسلسل؛ لعدم تمكّن العقل من تعقّل شيءٍ مركّبٍ من أجناسٍ وفصولٍ غير متناهية؛ لأنّ تعقّله عند ذلك لا يتمّ إلّا بتعقّل أمورٍ غير متناهية، ومن الواضح أنّه يستحيل تعقّل أمورٍ لا متناهية في زمانٍ متناهٍ.

**الدليل الثاني:** لو كان الفصل مندرجاً تحت جنسه، لزم انقلاب النسبة بين

(١) تعلّيق الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣٠٦.

الجنس والفصل إلى العينية؛ لأنّ الجنس إذا كان مأخوذاً في حدّ الفصل، وكان الفصل مركباً من الجنس ومن الفصل، كان الفصل نوعاً، والجنس هو النوع مبهماً، فكان الجنس هو الفصل، وهي العينية، وحينئذٍ يبطل ما تقدّم من كون الجنس عرضاً عاماً للفصل، والفصل خاصّة للجنس.

ولعلّ خير دليل لإثبات عدم كون الجنس مأخوذاً في حقيقة الفصل، ما أشار إليه الفخر الرازي في المباحث؛ قال: «لما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي، والفصل عبارة عن كمال المميّز الذاتي، وصریح العقل حاكم بمباينة جهة الاشتراك لجهة الامتياز، وجب أن يكون الجنس خارجاً عن طبيعة الفصل، وكذلك الفصل يكون خارجاً عن طبيعة الجنس»<sup>(١)</sup>.

#### (٥) الحمل بين الجنس وفصله ليس حملاً أولياً

بناءً على ما تقدّم من عدم اندراج الفصل تحت الجنس، يتبيّن: أنّ الحمل بين الجنس والفصل ليس حملاً أولياً، فلا يقال الحيوان ناطق، ولا الجوهر ناطق، وهكذا في بقية الأجناس، فإنّها لا تحمل على الفصل حملاً أولياً. ولا يخفى: أنّ عدم اندراج الفصل تحت الجنس، ومن ثمّ عدم كون الحمل بينهما أولياً، لا ينافي وقوع الحمل الشائع بين الجنس وفصله المقسّم، أي: اتحاد مصداقيهما في الخارج، كما في قولنا: (كلّ ناطق حيوان) و(بعض الحيوان ناطق) وذلك لأنّ الحمل الشائع هو حمل بين الخاصّة والعرض العامّ؛ وذلك لما تقدّم: أنّ الجنس عرض عامّ والفصل خاصّة، ومن الواضح: أنّ الحمل بين الخاصّة والعرض العامّ جائز، وهو من قبيل الحمل الشائع الصناعي، كما تقدّم. والخاص: أنّ عدم كون الحمل بين الجنس والفصل حملاً أولياً، وعدم اندراج الفصل تحت الجوهر، يترتب عليه أن يكون الجوهر الذي هو جنس

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٦٥.

عالٍ، يصدق على فصوله المقسّمة له، من دون اندراج تلك الفصول تحت الجوهر، ولا يكون الجوهر جزء ماهيّة الفصول المقسّمة له.

### إشكال وجوابه

حاصل هذا الإشكال: أنّ ما تقدّم من عدم دخول الفصل تحت جنسه، ينافي تقسيم الحكماء للجوهر إلى أقسام خمسة، وهي العقل والنفس والهيولى والجسم، وأنّ الصورة الجسميّة - وهي القابليّة للأبعاد الثلاثة - هي الفصل للجسم، وأنّ النفس الناطقة هي الفصل للإنسان. وعليه فإنّ الصورة الجسميّة والنفس يندرجان تحت مقولة الجوهر، وهذا يكفي لبطلان القول السابق الذي يقول: إنّ الفصل لا يدخل ولا يندرج تحت جنسه.

ونظير هذا البيان بعينه هو ما يعدّه الفلاسفة من أنّ النفس أحد أنواع الجوهر، مضافاً إلى ما ثبت عند الفلاسفة بالبرهان من أنّ النفس الإنسانيّة جوهرٌ مجرّدٌ بعد مفارقتها للبدن، ومن المعلوم أنّ النفس الناطقة هي صورة الإنسان، وهذه الصورة بعينها تكون لا بشرط فصلاً لماهيّة الإنسان.

والحاصل: أنّ الصورة الجسميّة والنفس نوعان من الجوهر مندرجان تحته، فلا مانع أن تكون بعض الفصول الجوهريّة جوهرًا بالحمل الأوّلي.

وحاصل الجواب: أنّ الصورة والنفس ليستا نوعين للجوهر حقيقة، ودخولهما في أقسام الجوهر دخولٌ بالعرض، كما صرح المصنّف بذلك في الفصل الثاني من المرحلة السادسة من بداية الحكمة، حيث قال: «ودخول الصورة الجسميّة في التقسيم دخولٌ بالعرض، لأنّ الصورة هي الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر، كما عرفت في بحث الماهيّة، ويجري نظير الكلام في النفس»<sup>(١)</sup>.

(١) بداية الحكمة المرحلة السادسة الفصل الثاني.

وبيان ذلك: إنّ نوع الجوهر منحصر في الجسم؛ لأنّ الجسم مركّب من المادّة والصورة، فيكون ذا جنس وفصل حقيقة. وأمّا الأربعة الباقية (وهي العقل والنفس والهيولى والصورة الجسميّة) فهي بسائط، وليس للبسيط جنس، كما مرّ في الفصل الخامس.

بعبارة أخرى: إنّ نسبة الجوهر إلى أقسامه الخمسة ليست على السواء، فإنّ نسبة الجوهر إلى الجسم نسبة الحيوان إلى الإنسان، فيكون جزءاً مأخوذاً في ماهيّته. أمّا نسبة الجوهر إلى العقل والنفس والهيولى والصورة الجسميّة، فهي نسبة العرض العامّ إلى ما تحته، فيكون حينئذٍ معقولاً فلسفياً لا ماهوياً.

نعم، لما كان الجوهر يُحمل على كلّ من الأربعة حمل العرضيّ اللازم على معروضه، اعتبره العقل جنساً لها، ومن هنا عدّت أنواعاً للجوهر. ففي الحقيقة جمعوا في تقسيم الجوهر إلى أنواعه بين ما هو نوعٌ له حقيقةً، وهو الجسم، وبين ما ليس نوعاً له إلّا بالاعتبار، وهي الأربعة الباقية.

وهذا هو مراد المصنّف وإن لم يكن واضحاً من العبارة؛ لأنّه ذهب إلى بيان وشرح حال الفصل والصورة والنفس؛ حيث ذكر قدّس سرّه أنّ الفصل بما هو فصل، ناعتٌ وموجودٌ لغيره، وهو الجنس؛ فلا ماهيّة له حتّى يكون جوهرأً أو عرضاً، وأنّما يحمل الجوهر على الفصل بالحمل الشائع.

وأما الصورة فهي لكونها بشرط لا فلا تحمل حملاً أوليّاً على المادّة، وهي الجنس بشرط لا، وعليه فلا تندرج الصورة بشرط لا تحت الجنس.

وعدم تحقّق الحمل الأوّلي بين الصورة والمادّة لا ينافي أن يكون بين الصورة والمادّة حملٌ شائعٌ واتّحادٌ وجوديّ في الخارج، وأنّ وجودهما في الخارج بوجودٍ واحدٍ بناءً على التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة، فإنّهما موجودان في الخارج بوجودٍ واحدٍ، غير قابلين للانفكاك في الخارج، وإن أمكن انفكاكهما بحسب الاعتبار والتحليل العقليّ.



وأما بناءً على أنّ التركيب بينهما انضماميّ، بمعنى: أنّ كلّ واحدٍ منهما موجودٌ بوجودٍ مستقلٍّ منحازاً منضمّاً إلى صاحبه في الخارج، فعلى هذا لا مساغ للحمل بينهما لا الحمل الشائع ولا الحمل الأوّل.

نعم، إنّ الصورة باعتبارها تمام ماهيّة النوع ومحصلّة لفعليّتها كما عرّفوها بأنّها: «ما به الشيء هو هو بالفعل» ولا يمكن أن تتحقّق الماهيّة إلّا بها، وحيث إنّ جميع الأجناس والفصول منطويّة فيها، فعلى هذا الأساس تكون جميع فصول الجواهر جواهر؛ لأنّ الصورة التي هي الفصل عين حقيقة وفعليّة النوع.

ولا يخفى: أنّ إطلاق الجوهر على الفصول وحمل الجوهر على الفصل، لا يستوجب العينيّة بين المفهومين، بل يكفي العينيّة بين الموجودات الخارجيّة والمصاديق الخارجيّة، بالحمل الشائع، لا الحمل الأوّل. وعلى هذا يكون عدّ الفصل من الجوهر أمراً مجازياً لا حقيقياً.

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ للصورة حيثيّتين:

الأولى: حيثيّة وجودها في نفسها، وهي بهذا الاعتبار تكون نوعاً من أنواع الجوهر ويحمل عليها حملاً أوّلياً.

الثانية: حيثيّة وجودها للمادّة، وبهذا الاعتبار لا تُتنزع عنها الماهيّة، ويكون حكمها حكم الفصل.

والنتيجة من جميع ذلك: أنّ الصورة والنفس لكلّ منهما اعتبارات، في بعضها لا يحمل عليه الجوهر أصلاً، وفي بعضها الآخر يحمل عليه ولكن بالحمل الشائع. فهما ليستا بمندرجتين تحت مقولة الجوهر، فلا يكون شيءٌ منهما نوعاً من الجوهر حقيقةً، وإنّما عدّتا في أنواع الجوهر باعتبار أنّ العقل يعدّ عرضيّهما العامّ الذي هو الجوهر جنساً لهما وبعضاً من خواصّ كلّ منهما فصلاً له، على ما تقدّم آخر الفصل الخامس.

كما أنّ الأمر في سائر أنواع الجوهر غير الجسم أيضاً على هذه الوتيرة. وسيأتي في الفصل الأول من المرحلة السادسة قوله قدّس سرّه: «إنّ الماهيّات البسيطة، كالفصول الجوهرية مثلاً، وكالنوع المفرد - إن كان - خارجة عن المقولات، وقد تقدّم في مرحلة الماهية». وكذا في الفصل الثاني من تلك المرحلة قوله قدّس سرّه: «إنّ الحقّ أنّ الصور الجوهرية ماهيات بسيطة، غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، ولا مجنّسة بجنس، كما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة الماهية» وعلى هذا الأساس فإنّ كون الفصل مفهوماً ناعياً للجنس فلا ماهية له، هو معنى قول الفلاسفة - صدر المتألّهين والمتأخّرين -: «إنّ لازم كون الجنس عرضاً عاماً للفصل، والفصل خاصّة له»<sup>(١)</sup> أي: خاصّة للجنس، وإنّ فصول الجواهر ليست جواهر، بمعنى: أنّ الفصول ليست مندرجة تحت الجواهر، كما يندرج النوع تحت الجوهر، بل الفصول تندرج تحت الجواهر اندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها، فإطلاق لفظ الجوهر على الفصل من باب إطلاق اللازم على الملزوم، واندراج الملزوم تحت لازمه، من قبيل قولنا: الأربعة زوج، فلفظ الأربعة مندرجٌ تحت لازمه وهو الزوجية، ومن الواضح: أنّ اللازم لا يدخل تحت ماهية الملزوم، بل اللازم خارجٌ عن ماهية الملزوم زائدٌ عليها، فمفهوم الفصل مفهومٌ ناعتيّ، وإذا كان كذلك، فلا ماهية تامّة له حتّى يُعدّ قسماً من الجوهر ويُحمل عليه حملاً أوليّاً، وبهذا البيان يندفع الإشكال.

وهذا هو معنى قوله قدّس سرّه: «إنّ لازم كون الجنس عرضاً عاماً للفصل والفصل خاصّة له». أي: إنّ كلّاً من العرضيّ العامّ والخاصّة، من حيث إنّهُ عرضيّ أو خاصّة، موجودٌ لغيره ناعتيّ لمعروضه، والوجود الناعتيّ لا ماهية له.

(١) نهاية الحكمة المرحلة السادسة، الفصل الأوّل: ص ١١١.

## النتائج المتحصّلة

### ١. الفصول بما هي فصولٌ بسائط

والفصل: هو الصورة لا بشرط، فجميع الفصول بسيطةٌ غير مركّبةٍ من الجنس والفصل، فهي ليست إلّا مميّزاتٍ وخصائص ذاتيةً للنوع.

### ٢. الصورة المادية بسائط في الخارج وفي الذهن

الصور التي هي الفصول بشرط لا، التي في ذاتها ماديةٌ، فهي أيضاً بسائط مطلقاً في الخارج وفي الذهن؛ لأنّها لو كانت مركّبةً من المادّة والصورة، لافتقر الفصل إلى فصلٍ آخر، لأنّه مركّبٌ من جنسٍ وفصلٍ، والفصل الثاني يكون مركّباً، فيحتاج إلى فصلٍ ثالثٍ، وهكذا يتسلسل لا إلى نهاية، وهو مستحيلٌ كما تقدّم.

### ٣. النفس المجردة باعتبار تجرّدها يصدق عليها الجوهر بالحمل الشائع

وتوضيح ذلك: إنّ للنفس اعتبارين: اعتبار النفس فصلاً للنوع، واعتبار النفس مجرّدةً في ذاتها.

أمّا بالاعتبار الأوّل فحيثيّتها حيثيّة الوجود الناعتيّ، وقد تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية: أنّ الوجود الناعتيّ لا ماهيّة له، وعلى هذا الأساس فالنفس بهذا الاعتبار لا ماهيّة نوعيّة لها لكي يكون الجوهر جنساً لها.

أمّا النفس بالاعتبار الثاني فحيثيّتها حيثيّة الوجود المستقلّ؛ لأنّ النفس باعتبار تجرّدها الذاتيّ تكون مستقلةً عن المادّة، فلا يكون وجودها للمادّة، بل وجودها لنفسها، فتكون بهذا الاعتبار الذي هو اعتبار استقلالها عن الغير، منشأً لانتزاع ماهيّة نوعيّة، وذلك لأنّ المصحّح لكون الشيء ذا ماهيّة هو وجوده في نفسه، كما ذكر المصنّف ذلك في المتن بقوله: «فإنّ تجرّدها مصحّح

لوجودها في نفسها...» وكذلك سيأتي في الفصل السادس من المرحلة التاسعة: «أن الشيء له ماهية باعتبار وجوده في نفسه، وأمّا باعتبار وجوده الناعت - لغيره كما في الأعراض، أو لنفسه كما في الجواهر - فلا ماهية له»<sup>(١)</sup>.

فالنفس لبساطتها واجدة لجميع الأجناس والفصول السابقة عليها، ومنها الجوهر، ويصدق عليها - أي: على النفس - أنها جوهرٌ بالحمل الشائع، كما يصدق على الفصل الإنساني أنه جوهرٌ بالحمل الشائع، فالنفس المجردة بهذا الاعتبار هي الجزء الصوري للنوع الجوهرية الذي كانت جزءاً لنوعه في التركيب، فليست النفس المجردة بهذا الاعتبار صورة.

إن قيل: إن وجود النفس المجردة لنفسها، ينافي كون وجود النفس للغير، أي: للمادة؟ وبعبارة أخرى: إن وجود النفس لنفسها ينافي تعلّقها بالمادة؟  
الجواب: لا منافاة بين الاعتبارين، لأنّه من جهة تجرّدها فإن وجودها لنفسها، أمّا من جهة تعلّقها بالمادة فيكون وجودها للغير، أي: المادة، وذلك لأنّ تعلّقها بالمادة إنّما هو في مقام الفعل دون الذات، فهي مجردة ذاتاً، مادية في فعلها.

وحاصل ما تقدّم: أنّ مفهوم الفصل وإن كان متّحداً بوجهٍ مع مفهوم الصورة، لأنّ مفهوم الفصل هو مفهوم الصورة لا بشرط، كما أنّ مفهوم الصورة هو مفهوم الفصل بشرط لا، إلّا أنّ المفاهيم تختلف أحكامها باختلاف الاعتبارات.

الاعتبار الأوّل: مفهوم الفصل بما هو فصل، فهو مفهومٌ ناعتيٌّ موجودٌ لغيره، فإنّ مفهومه كمفهوم الأسود الذي يُطرد عدمه بوجود السواد، وليس وجوده إلّا كمال الجسم، فهو موجودٌ للجسم؛ فالفصل أيضاً - بما هو فصلٌ -

(١) نهاية الحكمة المرحلة التاسعة، الفصل التاسع.

ناعتٌ وموجودٌ للجنس، ليس وجوده إلّا كمال الجنس.

وقد تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية: أن لا ماهيّة للموجود الناعتيّ، فلا ماهيّة للفصل حتّى يكون جوهرًا ويؤخذ الجوهر في حدّه، وإنّما يحمل عليه الجوهر بالحمل الشائع حمل العرضيّ العامّ اللازم على معروضه الملزوم، فيقال: (الناطق جوهر) ومعناه: أنّ مصداقهما واحد، كما يقال: (الأسود جسم) ومعناه: أنّ مصداقهما واحد.

الاعتبار الثاني: الفصل بشرط لا (وهو الصورة) فلا يُحمل على المادّة (وهي الجنس بشرط لا) حملاً أوّليّاً، لأنّ الفصل بهذا الاعتبار هو صورة، والصورة جزءٌ من المركّب، والجزء لا يُحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر بالحمل الأوّلي.

نعم، باعتبار كونها متّحدة مع المادّة وجوداً، يصحّ حمل الجوهر - المنتزع عن المادّة - عليه حملاً شائعاً. وكذلك باعتبار كونها تمام ماهيّة النوع - حيث كانت شيئية الشيء بصورته - يُحمل عليها الجوهر بما أنّه من المفاهيم الذاتيّة للنوع، فكانت جوهرًا ولكن بالحمل الشائع.

الاعتبار الثالث: النفس باعتبار أنّها فصلٌ فوجودها وجودٌ ناعتيّ، ولا ماهيّة لها، فلا تكون جوهرًا. وأمّا باعتبار ذاتها المجردة لما كانت تمام ماهيّة النوع فيُحمل عليها الجوهر بما أنّها من المفاهيم الذاتيّة للنوع، ولكن بالحمل الشائع.

هذا كلّه على القول بأنّ النفس مجردةٌ روحانيّة الحدوث والبقاء، كما عليه المشاؤون.

وبيان ذلك: إنّ الأقوال في النفس ثلاثة:

القول الأوّل: النفس حادثّةٌ وهي مجردةٌ حدوثاً وبقاءً، بمعنى: أنّ النفس في حدوثها وبقائها مستقلّةٌ عن الجسم، فهي حادثّةٌ مع حدوث البدن لا بحدوث

البدن، وهذا مذهب أرسطو وأتباعه.

**القول الثاني:** النفس حادثّة، وهي جسمانيّةٌ حدوثاً، مجردةٌ بقاءً، أي: إنّ النفس في حدوثها محتاجةٌ إلى الجسم، لكن في بقائها مستقلةٌ عنه، فهي حادثّةٌ بحدوث البدن، لا مع حدوث البدن، وهذا مذهب صدر المتألهين وأتباعه.

**القول الثالث:** النفس قديمةٌ وليست حادثّةً، وهو ظاهر قول إفلاطون. إذا تبين ذلك، نقول: إنّ ما تقدّم من كون النفس المجردة موجودةً لنفسها، ولها ماهيّة، فهو مبنيٌّ على أنّ النفس مجردةٌ حدوثاً وبقاءً، كما عليه المشاؤون.

أمّا على مبنى صدر المتألهين الذي يقول بأنّ النفس جسمانيّةٌ حدوثاً مجردةٌ بقاءً، فهي أولاً تتجرّد في ذاتها، وإذا تجرّدت في ذاتها فحينئذٍ تجري عليها أحكامها التي كانت على مذهب المشاء.

أمّا قبل أن تتجرّد فهي مادّية، ويكون وجودها لغيرها، وعليه فلا ماهيّة لها، وإن كانت من حيث وجودها في نفسها، ذات ماهيّة يُحمل عليه الجوهر بالحمل الشائع.

ولا يخفى: أنّ قول المصنّف بأنّ الماهيّة تتجرّد في ذاتها أولاً، ثمّ بعد ذلك تتجرّد في فعلها بمفارقة البدن، لا يقصد مفارقة البدن بالموت، بل مفارقة البدن لتحقيق بصيرورة النفس منقطعة عن البدن، بحيث لا تحتاج في فعلها إليه، وإن كانت مدبّرةً للبدن، فربّ نفسٍ مقارنةً للبدن لا تحتاج إلى البدن في فعلها، وهي مدبّرةٌ للبدن وتكون بها حياته.

### تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين»، إنّ لفظ (الفصل) يستعمل في كلماتهم في أمورٍ ثلاثة:

**الأول:** مفهوم الفصل، وهو: الكلّي المقول في جواب أيّ شيء هو في ذاته؟ ويسمّى: (فصلاً منطقيّاً) كما يسمّى أيضاً: (فصلاً مشهوريّاً) وسُمّي هذا القسم من الفصل بالمنطقيّ، لأنّه هو الذي يستعمله المناطقة بدل الفصول الحقيقيّة التي هي للأنواع؛ وذلك لأنّ المنطقيّ ليس هدفه الوقوف على حقيقة الفصل وهوّيّته، وإنّما يريد أن يميّز الأنواع بعضها عن بعض، وهذا يمكن تحقيقه من خلال اللوازم الخاصّة أيضاً.

**الثاني:** أخصّ اللوازم التي تعرض النوع، ويوضع في حدّ الشيء موضع الفصول الحقيقيّة، كالناطق الذي يؤخذ في حدّ الإنسان. ويقال: (الإنسان حيوان ناطق) فإنّ الناطق ليس فصلاً حقيقيّاً للإنسان؛ لما ذكر في المتن. وهذا يسمّى أيضاً: (فصلاً منطقيّاً) ولكنّ هذا اصطلاح آخر غير الفصل المنطقيّ الذي يسمّى أيضاً فصلاً مشهوريّاً.

والوجه في تسميته بالفصل المنطقيّ: أنّ هذا اللازم - كالناطق - يعرضه الفصل المنطقيّ المشهوريّ، فيقال: (الناطق فصل) أي: مفهومٌ كلّيّ مقولٌ في جواب أيّ شيء هو في ذاته؟ فيسمّى المعروف باسم عارضه.

**الثالث:** يقوم النوع ويحصل الجنس حقيقةً، وهو مبدأ الفصل المنطقيّ بالمعنى الثاني، ككون الإنسان ذا نفسٍ ناطقةٍ فصلاً للنوع الإنسانيّ، وكون الفرس ذا نفسٍ صاهلةٍ فصلاً للفرس. وهذا يسمّى: (فصلاً اشتقاقيّاً) أو (فصلاً حقيقيّاً)<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «أمّا التكلّم»، التكلّم هو إيجاد الكلام، والإيجاد والوجود متّحدان ذاتاً، مع فارق أنّ الأوّل أخذ فيه نسبة الحدث إلى الفاعل، بخلاف الثاني فإنّ الملحوظ فيه نفس الحدث من غير نسبة إلى الفاعل. والكلام هو: «نقل الإنسان المتكلّم ما في ذهنه من المعنى بواسطة أصواتٍ موضوعة لمعنى، فإذا قرع

(١) تعلية الشيخ زارعي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٣٧.

سمع المخاطب أو السامع، نقل المعنى الموضوع له الذي في ذهن المتكلم إلى ذهن المخاطب أو السامع، فحصل بذلك الغرض منه، وهو التفهيم والتفهم<sup>(١)</sup>. والصوت عند جمهور القدماء هو أحد الكيفيات المحسوسة، المعبر عنها بالمسموعة. قال التهانوي في موسوعته: «الصوت بالفتح وسكون الواو، ماهيةٌ بديهيةٌ لأنه من الكيفيات المحسوسة. وقد اشتبهه عند البعض ماهيته، بسببه القريب والبعيد، فقليل: الصوت هو تموج الهواء، وقيل: هو قلعٌ أو قرعٌ. والحق: أن ماهيته ليست ما ذكر»<sup>(٢)</sup>.

«ولكن للمتأخرين من علماء الطبيعة تشكيكٌ في كون الصوت موجوداً في الخارج، كما هو عند الحسّ. وعلى قولهم يكون المتيقن من الصوت، هي الكيفية الحاصلة للسمع عند تأثر الصماخ والأعصاب والمخ بالارتعاشات الخاصة، فيكون الكلام من الكيفيات النفسانية»<sup>(٣)</sup>.

هذا إذا قلنا: إنَّ النطق الذي هو فصل الإنسان هو بمعنى التكلم، وكذلك لو قلنا: إنَّ المراد به هو إدراك الكليات، فإنَّ المشهور بين حكماء المشائين: أنَّ العلم من الكيفيات النفسانية، لذا عبّر في المتن بقوله: «وهو عندهم من الكيفيات النفسانية» وعند الفخر الرازي هو من مقولة الإضافة، كما تقدّم في مبحث الوجود الذهني، وذهب آخرون إلى أنَّه نحو من الانفعال. وكيفما كان، فالنطق هو من الكيفيات. ومن المعلوم: أنَّ كيف عرض لا جوهر، كما سيأتي في المرحلة السادسة.

• قوله قدّس سرّه: «وهو بوجهٍ من الكيفيات المسموعة»، إن قلت: لم لا

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج ٢ ص ٣٢٥.

(٢) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي: ج ٢ ص ١٠٩٨.

(٣) نهاية الحكمة صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي: ج ١ ص ٣٠٣.



يعدّون التكلّم من الفعل؟

فالجواب: لأنّ الفعل هو الهيئة حاصلة للمؤثر من تأثيره التدريجيّ، والتكلّم ليس يراد به تأثير الإنسان تدريجياً في الهواء المجاور وجعله صوتاً؛ إذ الهواء ليس هو الصوت.

• قوله قدّس سرّه: «ويسمّى فصلاً منطقيّاً»، وكذلك يسمّى فصلاً مشهورياً أيضاً.

• قوله قدّس سرّه: «ويسمّى فصلاً اشتقاقياً»، كذلك يسمّى فصلاً حقيقياً أيضاً.

• قوله قدّس سرّه: «ككون الإنسان ذا نفسٍ ناطقةٍ فصلاً للنوع الإنسانيّ»، قال الآملي في تعليقته على شرح المنظومة: «اعلم أنّ اللفظ بما له من المفهوم، إذا لم يكن قابلاً للحمل على الذات، مثل الضرب الموضوع للحدث بشرط لا، ففي حمله لا بدّ من تحوّل إلى المعنى القابل للحمل، وهو بأحد نحوين، إمّا بتأديته بصورة المشتقّ، مثل (ضارب) وإمّا بتصديره بكلمة (ذو) مثل (زيد ذو ضرب) فيقال: إنّ حمل الضرب على الإنسان حمل ذو هو، أي: إنّ لا يحمل عليه إلّا باقتحام لفظة (ذو) أو بصورة المشتقّ الذي هو في قوّة اقتحام (ذو).

فالنفس الناطقة بنفسها لا تحمل على الإنسان، لأنّها موضوعةٌ للمعنى المعتر بشروط لا، الذي هو بهذا المعنى هو الصورة، وهي لا تحمل على المركّب منها ومن المادّة، لأنّ اعتبار بشرط لا منافٍ مع الحمل»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «فما أخذ في أجناسه وفصوله الآخر مأخوذاً فيه على وجه التحصيل»، لأنّه لو لم يكن الفصل متحصّلاً بذاته في أمر، لم يمكن أن يكون محصّلاً للجنس في ذلك الأمر.

قال الحكيم السبزواري في شرح منظومة المنطق: «إذ كلّ تالٍ في السلسلة الصعوديّة، جامعٌ لجميع كمالات المتلوّ بنحوٍ أتمّ وأعلى. ففعليّات الفصول السابقة وتحصّلات أجناسها بها جميعاً منظويّةٌ في الفصل الأخير الحقيقيّ؛ إذ الكامل الحقيقيّ مشتملٌ على ما هو فعليّة الناقص وزائد»<sup>(١)</sup>.

ثمّ قال في بيانه: «وذلك لأنّ الشيء ما لم يستوفِ جميع كمالات ما دونه، لا يرتقي إلى مقام آخر فوق تلك الكمالات، لأنّ الطبيعة ما لم تستوفِ شرائط النوع الأخسّ، لم تتخطّ به إلى النوع الأشرف؛ لاستحالة الطفرة مطلقاً صعوداً ونزولاً، عقلياً أو حسّياً. فيعبّرون عن ترتيب الوجود النزوليّ بالإمكان الأشرف، وعن الصعوديّ بالإمكان الأخسّ، واستيحال الطفرة جامعٌ لها فافهم. ففي النزوليّ ما لم يتحقّق الممكن الأشرف لا يتحقّق الأخسّ، وفي الصعوديّ ما لم يستوفِ الشيء جميع كمالات الممكن الأخسّ لا يرتقي إلى رتبة الأشرف؛ لأنّ التغيّرات الطوليّة في الصعود استكمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادّة، لا الخلع ثمّ اللبس، كما في الانقلابات في السلسلة العرضيّة، فينتهي الاستكمال إلى تماميّة الفصل الأخير، وهو جامعٌ بنحو اللفّ والرتق، جميع الكمالات التي كانت فيما دونه بنحو النشر والفتق، ويقوى على جميع ما يقوى القوى الأخرى عليه، لأنّه تمامها، والتامّ يجمع فعليّات الناقص ويفعل فعله»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «كانت حقيقته محفوظة بالفصل»، اللام للعهد الذكريّ، أي: محفوظة بالفصل الأخير.

• قوله قدّس سرّه: «ولو تبدّلت بعض أجناسه»، لا يخفى أنّ البدن دائم التغيّر، ونوعيّة الإنسان بل شخصيّة محفوظة.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق صحّحه وعلّق عليه: حسن زاده الآملي: ج ١ ص ٢٠٦.

(٢) المصدر السابق.

• قوله قدّس سرّه: «كالإنسان تتجرّد نفسه فتفارق البدن»، المراد من البدن هنا هو البدن بما هو مادّة ثانية، وسيأتي أنّ المادّة سواء كانت الأولى أو الثانية قوّة محضة.

• قوله قدّس سرّه: «تفارق البدن»، ليس إلّا مفارقتها المادّة، وهي القوّة الجوهرية، والنفس بعدّ جسم حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق. نعم لا يكون جسمًا ناميًا، لأنّ النموّ حركة والحركة من خواصّ المادّة.

• قوله قدّس سرّه: «كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة»، وذلك لأنّ النوع يبقى بجميع كماله، ولم تفارق إلّا المادّة والقوّة التي ليست إلّا النقص والفقدان. فالإنسان بعد مفارقة البدن أيضًا جسم حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق؛ فإنّ الصورة - وهو الفصل الأخير - تمام حقيقة النوع، واجدٌ بوحده جميع كمالات النوع.

• قوله قدّس سرّه: «فصول الجواهر ليست بجواهر»، اشتهر عند الحكماء: أنّ أجناس الجواهر وفصولها جواهر، وأجناس الأعراض وفصولها أعراض، واستدلّوا له بأنّه لو لا ذلك لجاز أن يكون - مثلاً - فصل الجواهر عرضاً وفصل العرض جوهرًا، ويلزم منه تقوّم الجواهر بالعرض وبالعكس، ودخول المقولات بعضها في بعض<sup>(١)</sup>.

وأورد على هذا الاستدلال: بأنّه لو كان فصل الجواهر جوهرًا، لزم أن يكون الفصل ماهيّة مركّبة من جنس وفصل، وكان جنسه الجواهر، واحتاج إلى فصل آخر، وهلمّ جرّاً فيتسلسل، كما تقدّم في كلام المصنّف في الشرح. وقد ناقش في هذا الاستدلال شيخ الإشراق<sup>(٢)</sup> والفخر الرازي أيضًا

(١) انظر: الفصل الثامن من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء؛ التحصيل: ص ٣٠٣ وص ٥١٤.

(٢) انظر: المطارحات: ص ٢٢٨، وص ٢٣٣، وص ٢٩٠؛ حكمة الإشراق: ص ٨٦-٨٧.

بوجوه عديدة. وقال الرازي بعد كلام له: «إنّا لا نتخلّص من هذه الشكوك إلا إذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة إلى ما تحتها»<sup>(١)</sup>.

وقد تعرّض صدر المتألّهين لتشكيكات الرازي، وأجاب عنها بوجوه متعدّدة، ثمّ قال: «والحلّ في الجميع أنّ جنسيّة الجنس لا تقضي أن يكون جنساً لجميع ما يندرج تحته، سواء كان نوعاً محصّلاً أو فصلاً محصّلاً، بل الأجناس كلّها عرضياتٌ بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية. لكن يجب أن يعلم أنّ عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصرة، ومنه ينشأ أمثال هذه الأغاليط، بل على نحو عروض الماهية النوعية للشخص»<sup>(٢)</sup>.

وقال أيضاً: «فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود، بمعنى أن يكون للعارض وجودٌ غير وجود المعروض، بل هذا النحو من العروض إنّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد»<sup>(٣)</sup>.

وقال الشيخ في الشفاء: «ويجب أن يُعلم أنّ الذي يقال من أنّ فصول الجوهر جوهر، وفصول الكيف كيف، معنى ذلك: أنّ فصول الجوهر يلزم أن تكون جوهرًا، وفصول الكيف يلزم أن تكون كيفًا، لا أنّ فصول الجوهر يؤخذ في مفهوم مهيتها حدّ الجوهر على أنّها جواهر في أنفسها، وفصول الكيف يؤخذ في مهيتها حدّ الكيفية على أنّه كيفية»<sup>(٤)</sup>.

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ ما ذكر المصنّف في المتن هو تفسيرٌ لكلام الشيخ،

(١) انظر: المباحث المشرقية: ج ١ ص ٦٦.

(٢) الحكمة العقلية في الأسفار العقلية: ج ٤ ص ٢٥٣-٢٦٣.

(٣) المصدر السابق؛ وانظر: تعليق الشفاء: ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٤) انظر: الفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء؛ وراجع: التحصيل: ص ٥١٤.

في بعض ما يرجع إلى الفصل ..... ٣٧

وحاصله: أنّ الفصل أمر بسيط لا يترکّب من جنس وفصل، حتّى يكون جنس الفصل الجوهریّ جوهرًا محمولًا عليه بالحمل الأوّلي، لكن لا ينافي ذلك حمل الجوهر عليه بالحمل الشائع، وكذا حمل المقولات العرضيّة على فصول الأعراض.

• قوله قدّس سرّه: «ولا ينافي ذلك وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسّم»، أي: إنّ عدم اندراج الفصل تحت جنسه لا ينافي وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسّم؛ لأنّه حملٌ شائع، كما تقدّمت الإشارة إليه في الفصل السابق.

• قوله قدّس سرّه: «والهيولى والصورة الجسميّة»، تقييد الصورة بالجسميّة لما سيأتي في الفصل الثالث من المرحلة السادسة، من أنّ الصور النوعيّة توجب تنوّع الأجسام. وتقسيم الجسم إلى أنواعه تقسيمٌ ثانويّ، فلا يصحّ ذكرها في التقسيم الأوّلي.

• قوله قدّس سرّه: «قد تقدّم في بحث الوجود لنفسه ولغيره»، أي: في الفصل الثالث من المرحلة الثانية.

• قوله قدّس سرّه: «وأما الصورة... فحيث كانت لا بشرط بالنسبة إلى المادّة لم يكن بينهما حملٌ أوّلي»، قال الشيخ الفيّاضی: «إنّ مقتضى كون الصورة بشرط لا، عدم الحمل بينها وبين المادّة، سواءً في ذلك الحمل الأوّلي والشائع؛ فإنّ كونها بشرط لا، إنّما هو باعتبار كونها جزءاً، والجزء لا يُحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر، كما صرّح قدّس سرّه بذلك في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة من بداية الحكمة بقوله: والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختصّ، ويسمّى بالاعتبار الأوّل صورة، ويكون جزءاً لا يُحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر»<sup>(١)</sup>.

(١) تعلیقة الشیخ الفيّاضی علی نهاية الحکمة: ج ١ ص ٣١٠.

• قوله قدس سره: «وإن كان بينها وبين المادة حمل شائع»، قال الشيخ الفياضي في تعليقه على نهاية الحكمة: «الحق أن الحمل إنما يتحقق بينهما بعد ملاحظتهما لا بشرط. فبالحقيقة إنما يتحقق الحمل بين الجنس والفصل لا بين المادة والصورة. فلا ينافي هذا، ما مرّ منّا سابقاً من أن الحكماء لا يجوزون الحمل بين المادة والصورة.

توضيح ذلك: أن المادة والصورة الخارجيتين متغايرتان من جهة أن كلاً منهما جزءٌ للجسم المركّب منهما، ومتحدتان من جهة أن إحداها بالقوة ولا وجود لها إلا بوجود الأخرى، والمادة والصورة الذهنيّتان تحكيانها من الجهة الأولى، أعني المغايرة، ولذا قالوا: إن كلاً منها بشرط لا بالنسبة إلى الآخر، والجنس والفصل يحكيانها من الجهة الثانية، أعني: الاتحاد. ولذا يحمل كلّ منهما على الآخر»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «الفصول بما أنّها فصولٌ بسائط...محمّضة في أنّها مميّزات ذاتيّة»، كما أن الخواصّ مميّزاتٌ عرضيّة.

• قوله قدس سره: «من حيث تجرّدها بنفسها فإنّ تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها»، وذلك لأنّ الوجود لغيره لا يتحقّق إلا بعد قابليّة الغير واستعداده لقبوله، ولا استعداد إلا في المادة، فلا يوجد الوجود لغيره إلا للمادّة والمادّيات. وكلّ ما تحقّق في مادّةٍ أو مادّي، كان مادّياً. وعلى هذا، لا يمكن أن يكون المجرّد موجوداً لغيره.

• قوله قدس سره: «وهي تمام حقيقة النوع، فيصدق عليها الجوهر»، بالحمل الشائع، كما تقدّم في الصورة.

• قوله قدس سره: «ولا ينافيه كون وجودها للمادّة أيضاً»، أي: إنّ وجود

(١) تعليقه الشيخ الفياضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣١٠.

في بعض ما يرجع إلى الفصل ..... ٣٩

النفس المجردة في نفسها لا ينافي وجودها لغيرها وهو المادة، لأن وجودها لغيرها في مقام الفعل دون الذات.

• قوله قدس سره: «وأما النفس المجردة فهي باعتبار أنها فصل للنوع»، أورد الشيخ مصباح اليزدي على ما أفاده المصنف بقوله: «يستشعر من كلامه هذا: أن مصحح كون النفس من أنواع الجوهر كون وجودها لنفسها، لا وجودها في نفسها. وهو مع فساده في نفسه - لاستلزامه عدم انتزاع الماهية عن الأعراض - لا يوافق صدر كلامه، حيث صرح بأن الملاك هو كون الوجود في نفسه لا لنفسه»<sup>(١)</sup>.

وأجاب الشيخ جواد آمل على ما ذكره الشيخ اليزدي: «بأنه لا تهافت بين كلامه هذا وبين ما مر منه في صدر الجواب، فإنه كان هناك بصدد بيان المصحح لكون الشيء ذا ماهية، فصرح بأن المصحح له هو وجوده في نفسه. وأما في المقام فليس بصدد بيان المصحح لكون الشيء ذا ماهية، بل كان في مقام بيان المصحح لكون الشيء ذا ماهية جوهرية، ولا شك أنه وجوده لنفسه، كما أن المصحح لكون الشيء ذا ماهية عرضية هو وجوده لغيره»<sup>(٢)</sup>.

### خلاصة الفصل السادس

• يستعمل الفصل في كلمات الحكماء في معنيين:  
الأول: الفصل المنطقي؛ وهو عبارة عن أخص وأعرف اللوازم التي تعرض النوع، هو العرضي الذي يلزم النوع ويمتنع انفكاكه عنه.  
يستعمل الفصل المنطقي بدل الفصل الحقيقي، وذلك لعدم إمكان الوصول إلى حقيقة الفصل، أو لعدم وجود ألفاظ تفي بالغرض وتؤدي

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ص ١٢٤-١٢٥، رقم (١٠٤).

(٢) انظر: رحيق مختوم (بالفارسية): ج ١ ص ٢٥٧.

المراد.

الثاني: الفصل الاشتقاقيّ أو الحقيقيّ؛ وهو عبارة عن الحقيقة التي تميّز الماهيّة عن سائر المشتركات، ولا يمكن الوقوف على الفصل الحقيقيّ، وإنّما يشار إليه بالفصل المنطقيّ الذي هو أخصّ اللوازم للنوع.

• إنّ الفصل الأخير هو تمام حقيقة النوع، والمراد بالفصل الأخير هو الفصل القريب، في مقابل الفصل البعيد والمتوسّط من فصول أجناسه البعيدة والمتوسّطة.

• يتفرّع على ما تقدّم: أنّ حقيقة النوع تكون محفوظةً بفصله، حتّى لو تبدّلت بعض أجناسه، فتطوّرت من نشأة إلى أخرى.

• إنّ الفصل (سواء كان فصلاً قريباً للنوع أو فصلاً للجنس القريب أو للجنس البعيد والمتوسّط) غير مندرج تحت جنسه (سواء كان الجنس قريباً أو متوسّطاً أو بعيداً).

• بناء على ما تقدّم من عدم اندراج الفصل تحت الجنس، يتبيّن: أنّ الحمل بين الجنس والفصل ليس حملاً أوليّاً.

• أورد على عدم دخول الفصل تحت جنسه، بأنّه يناfi تقسيم الحكماء للجوهر إلى أقسام خمسة، وهي: العقل والنفس والهيولى والجسم، وأنّ الصورة الجسميّة هي الفصل للجسم، وأنّ النفس الناطقة هي الفصل للإنسان.

وأجيب بأنّ الصورة والنفس ليستا نوعين للجوهر حقيقةً، ودخولهما في أقسام الجوهر هو دخولٌ بالعرض، أي: إنّ نوع الجوهر منحصرٌ في الجسم، لأنّ الجسم مركّبٌ من المادّة والصورة، فيكون ذا جنسٍ وفصلٍ حقيقةً. وأمّا الأربعة الباقية، وهي: العقل والنفس والهيولى والصورة الجسميّة، فهي بسائط، وليس للبسيط جنس.



## النتائج المتحصّلة

١. جميع الفصول بسيطة غير مركّبة من الجنس والفصل، فهي ليست إلاّ مميّزاتٍ وخصائص ذاتيةً للنوع.
٢. الصور المادّية بسائط في الخارج وفي الذهن.
٣. إنّ للنفس اعتبارين:  
الأوّل: اعتبار النفس فصلاً للنوع، وحيثيّتها حيثيّة الوجود الناعتيّ، والوجود الناعتيّ لا ماهيّة له، فالنفس بهذا الاعتبار لا ماهيّة نوعيّة لها لكي يكون الجوهر جنساً لها.  
الثاني: اعتبار النفس مجرّدةً في ذاتها، وحيثيّتها حيثيّة الوجود المستقلّ؛ ولبساطتها تكون واجدةً لجميع الأجناس والفصول السابقة عليها، ومنها الجوهر، ويصدق عليها جوهرٌ بالحمل الشائع.

## بحث إضافي

### في نظريات الأعلام في المعاد الجسماني

إنّ البحث في إمكان تجرّد النفس الناطقة عن البدن، له ارتباطٌ وعلاقةٌ بمبحث المعاد، بمعنى: أنّ الإنسان هل يحشر مع بدنه الدنيوي بما له من الخصوصيّات المادّية الواجدة للقوّة والاستعداد، أم لا؟ وهذا البحث يعدّ من الأبحاث الأساسيّة التي تعرّض لها الأعلام في مبحث المعاد، وقد تعدّدت النظريّات للإجابة عن هذا التساؤل، ومن أهمّ هذه النظريّات:

#### ١. لا فرق بين الدنيا والآخرة

تعتقد هذه النظريّة بعدم الفرق بين الدنيا والآخرة، إلّا في الوجود للمرّة الثانية. بمعنى: أنّ كلّ ما نراه اليوم من شمس وقمر وأرض، فهو يتكرّر على ما هو عليه مرّةً أخرى، بنفس الأنظمة والخصوصيّات. نعم، الفرق الوحيد بين الدنيا والآخرة: أنّ هذه الدنيا تقع في المرتبة الأولى لوجود العالم، والآخرة تقع في المرتبة الثانية، والكلام ذاته ينطبق على الإنسان.

وقد ذكر الشيخ المطهري: أنّ أصحاب هذه النظريّة حيث إنّهم يؤمنون بالروح «فقد ذهبوا إلى أنّ روح الإنسان تنفصل عن البدن بالموت، وما دمنا نعتقد أنّ الأموات يُبعثون من القبور، فلا بدّ أن يكون معنى ذلك هو عودة الأرواح لهذه الأبدان. وبهذا يكون المعاد الجسمانيّ من وجهة نظرهم معاداً مادياً كاملاً للعالم بجميع أنظمتها وخصوصيّاتها»<sup>(١)</sup>.

قال الفخر الرازي في (نهاية العقول): «وغرّضنا إثبات المعاد البدنيّ، وللناس

(١) المعاد، مرتضى مطهري، ترجمه جواد علي كسار: ص ٢٦٣.

في بعض ما يرجع إلى الفصل ..... ٤٣

فيه قولان؛ أحدهما: أن الله تعالى يعدم أجزاء الخلق ثم يعيدها. وثانيهما: أنه تعالى يميّتهم ويفرق أجزاءهم، ثم أنه تعالى يجمعها برّد الحياة إليها<sup>(١)</sup>. وهذه هي النظرية التي عبّر عنها صدر المتألهين في الأسفار أنّها (أسلمها عن الآفات)<sup>(٢)</sup>.

مناقشة النظرية: إنّ من أهمّ الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى هذه النظرية: «لماذا تنطوي الحياة في هذه الدنيا على الكهولة والهرم والموت؟ ولماذا لا يكون لهذا أثر في تلك الحياة؟ ولماذا يوجد هنا تكليف ولا تكليف هناك؟ ولماذا يكون هناك خلود ولا خلود هنا؟ فإذا كان هذا العالم هو عين ذاك، وذاك العالم هو عين هذا، فلماذا هذه الفوارق بينهما؟»<sup>(٣)</sup>.

إذن دعوى أنّ تلك النشأة هي عين هذه النشأة، لا يمكنها أن توجه كثيراً من الأحكام والقوانين التي تحكم تلك النشأة، مضافاً إلى أنّه لا ينسجم مع جملة من الظواهر القرآنية، إلّا أن يقال بالإرادة الجزائية، وأنّ مشيئته تعالى اقتضت أن تكون هذه الدنيا دار تكليف وعمل، وحركة وتغيير وموت وفناء، وأن تكون تلك الدار دار جزاء لا تكليف ولا عمل، ولا موت ولا هرم، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وإنّ اليوم عمل ولا حساب، وغداً حساب ولا عمل»<sup>(٤)</sup>.

## ٢. عالم الآخرة عالم الخيالات مثل ما يراه النائم

إنّ جميع الأمور الموعود بها أو المتوعّد عليها في عالم الآخرة، هي مثل ما يُرى في المنام، فهي أمورٌ خياليةٌ وصورٌ مثاليةٌ لا وجود لها في الخارج، كما أنّ ما

---

(١) نقلاً عن بحار الأنوار: ج ٧ ص ٤٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ١٧١.

(٣) المعاد، مطهري: ص ٢٦٣.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة رقم (٤٢).

يراه الإنسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغه لا وجود لها عينياً؛ وإن كان الإنسان كثيراً ما يتألم مما يراه في النوم، بحيث يصبح في نومه ويعرق وينزعج من مكانه انزعاجاً شديداً.

والحال نفسه في جهة اللذة، فإن الإنسان قد يلتذ بشيء في النوم التذاذاً شديداً، لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ والسرور في اليقظة.

«كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتأذى أو يلتذ به، ويشاهد كثيراً من الصور والأشكال ويفعل أفعال خيالية، وأنت ترى ظاهره ساكناً، ولا يرى حواله حية موجودة، وهي موجودة في حقه، والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد. وإذا كان العذاب في ألم اللدغ، فلا فرق بين حية يتخيل أو يشاهد، وكذا الحال في الجنات والأشجار والأنهار ومواضع النزهة والأشخاص الكريمة التي يراها ويسر بها في نومه، حاصلة له، موجودة في حقه، إدراكاً ذهنياً لا عينياً خارجياً، ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة»<sup>(١)</sup>.

مناقشة النظرية: إن هذه النظرية خلاف ظاهر النصوص القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨-٧٩). لذا أجمعت كلمة الملمين على المعاد الجسماني.

قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العنصرية: «والمعاد، أي: الجسماني، فإنه المتبادر عن إطلاق أهل الشرع؛ إذ هو الذي يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره، حق بإجماع أهل الملل الثلاث، وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة، بحيث لا يقبل التأويل»<sup>(٢)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ١٧٢.

(٢) نقلاً عن بحار الأنوار: ج ٧ ص ٤٨.

وقال المجلسي: «اعلم أنّ القول بالمعاد الجسمانيّ ممّا اتّفق عليه جميع الملّيين، وهو من ضروريّات الدين، ومنكره خارج عن عداد المسلمين، والآيات الكريمة في ذلك ناصّة لا يُعقل تأويلها، والأخبار فيه متواترة، لا يمكن ردّها والطعن فيها»<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الإطار يأتي كلام الشيخ ابن سينا، حيث يرى أنّ المعاد الذي يثبته العقل هو الروحانيّ فقط، وأمّا المعاد الجسمانيّ فلا طريق عقليّ لإثباته، وإن كنّا نؤمن به لأنّ الصادق أخبرنا عنه.

قال في إلهيّات الشفاء: «وبالحريّ أن نحقّق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانيّة إذا فارقت أبدانها، وأنها إلى أيّة حالٍ ستصير، فنقول: يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو منقولٌ من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة، لا يحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتاها بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّد صلّى الله عليه وآله، حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مدركٌ بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدّفته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس، اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام هاهنا تقصر عن تصوّرهما الآن؛ لما نوضح من العلل»<sup>(٢)</sup>.

### ٣. ما أخبرت به الشريعة من الصور هي حقائق عينية

هذه النظرية تعتقد بأنّ الصور التي أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوة، موجوداتٌ عينيةٌ وثابتاتٌ حقيقيّة، وهي في باب الموجوديّة والتحقّق

(١) بحار الأنوار: ج ٧ ص ٤٨.

(٢) الشفاء، الإلهيّات، ابن سينا: ص ٤٢٣.

أقوى وأشدّ وأدوم من موجودات هذا العالم، وهي الصور المادّية، بل لا نسبة بينهما في قوّة الوجود وثباته ودوامه وترتّب الأثر عليه، وهي على درجات بعضها صورٌ عقليةٌ هي جنّة الموحّدين المقربين، وبعضها صورٌ حسيةٌ ملذّة هي جنّة أصحاب اليمين وأهل السلامة والمسلمين، أو مؤلّة هي جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالّين والمكذّبين بيوم الدين.

لكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم، بحيث يمكن أن تُرى بهذه الأبصار الفانية والحواسّ الدائرة البالية، كما ذهب إليه الظاهريّون المسلمون، ولا أنّها أمورٌ خياليّةٌ وموجوداتٌ مثاليّةٌ لا وجود لها في العين، كما يراه بعض أتباع الرواقين وتبعهم آخرون، ولا أنّها أمورٌ عقليةٌ أو حالاتٌ معنويّةٌ وكلماتٌ نفسانيّةٌ، ليست بصورٍ وأشكالٍ جسمانيّةٍ وهيئاتٍ مقداريّةٍ، كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائين.

بل إنّما هي صورٌ عينيةٌ جوهريةٌ لا في العالم الهولاني، محسوسةٌ لا بهذه الحواسّ الطبيعيّة، بل موجودةٌ في عالم الآخرة محسوسةٌ بحواسّ أخرويّة. وعالم الآخرة جنسٌ لعوالم كثيرة، كلّ منها مع تفاضلها أعظم وأشرف من هذا العالم. وكذلك للإنسان وحواسّه نشأتٌ كثيرةٌ غير هذه النشأة الهوليّة المستحيلة الكائنة الفاسدة.

ولذلك قال تعالى: ﴿عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١)، وقال تعالى: ﴿...وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٢١)، وقال تعالى بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة، وهي أطوارٌ طبيعيّةٌ مادّية: ﴿...ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤) إشارةً إلى شرف نشأة الروح، وقال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح: ١٤)<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ١٧٤.

**مناقشة النظرية:** أورد العلامة محمد تقي الآملي قدس سره في تعليقه على شرح المنظومة على هذه النظرية، بقوله: «لكن الإنصاف أنه عين انحصار المعاد بالروحاني، لكن بعبارة أخرى، فإنه بعد فرض كون شيئية الشيء بصورته، وأن صورة ذات النفس هو نفسه، وأن المادة الدنيوية لمكان عدم مدخليتها في قوام الشيء لا يحشر، وأن المحشور هو النفس، غاية الأمر إمّا مع إنشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدورياً مجرداً عن المادة ولوازمها، إلا المقدار كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين، وإمّا بدون ذلك أيضاً، كما في المقربين. ولعمري إن هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدس على صاعده السلام والتحية»<sup>(١)</sup>.

إلا أن لصدر المتألهين كلمات أخرى في كتبه، يظهر منها غير ما اختاره في كتابه (الأسفار) وبعضها متأخر زماناً عن ذلك. فمثلاً قال في العرشية: «قاعدة: إن المعاد في يوم المعاد هذا الشخص، الإنسان المحسوس الملموس المركب من الأضداد الممتزج من الأجزاء والأعضاء الكائنة من المواد، مع أنه يتبدل عليه في كل وقت أعضاؤه وأجزاءه وجواهره وأعراضه»<sup>(٢)</sup>.

وقال في شرح الهداية الأثرية: «ثم اعلم أن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة، كما نطق به الشريعة من نصوص التنزيل، وروايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل، كقوله تعالى: ﴿...قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨-٧٩) ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (يس: ٥١) ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٤٦٥.

(٢) عرشية صدر المتألهين، تصحيح المتن والترجمة: غلام حسين آهني: ص ٢٤٩.

تَجَمَّعَ عِظَامُهُ \* بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴿٤-٣﴾ (القيامة: ٣-٤) أمرٌ ممكنٌ غير مستحيل، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين، وإنكارها كفرٌ مبين. ولا استبعاد أيضاً فيها، بل الاستبعاد والتعجب من تعلّق النفس إليه من أوّل الأمر، أظهر من تعجب عوده إليه. ولا يلزم أن يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلّقها ممّا يحصل له شيئاً فشيئاً، وبلوغ قامته إلى كماله قليلاً قليلاً، ككونه أولاً نطفةً ثمّ علقّةً ثمّ مضغةً ثمّ عظاماً ثمّ طفلاً إلى تمام الحلقة، على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل، فإنّ ذلك نحوٌ خاصٌّ من الحدوث، والحدوث لا ينحصر للإنسان في هذا النحو، لجواز أن يتكوّن دفعةً تامّةً كاملاً، لأجل خصوصيّة بعض الأزمنة والأوقات والأوضاع الفلكيّة يَرَجِّحُ إرادة الله تعالى في إيجاد الناس وتكوين أجسادهم دفعةً واحدة، ونفخ أرواحهم في أجسادهم المتكوّنة نفخةً واحدة، بتوسّط بعض ملائكته، فردّ الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك الصور إلى موادّها لحصول المزاج مرّةً أخرى<sup>(١)</sup>.

ثمّ ذكر أنّ كون البدن المعاد غير البدن الأوّل لا يضرّنا بحسب الشخص، لاستحالة كون المعدوم بعينه مُعاداً، وما شهد من النصوص من كون أهل الجنّة جرداً ومرداً، وكون ضرّس الكافر مثل جبل أُحُد، وكذا ما روي عنه صلّى الله عليه وآله أنّه يُحشّر بعض الناس يوم القيامة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير، يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾ (النساء: ٥٦).

«فإن قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانيّة، غير من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب المعاصي والشرور. قلنا: العبرة في ذلك بالجواهر المدرك وهو النفس، ولو بواسطة الآلات،

(١) شرح الهداية الأثيرية، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي: ص ٣٨١، الطبعة الحجرية.



في بعض ما يرجع إلى الفصل ..... ٤٩

وهي باقية بعينها، وكذا المادة والسنخ، كالأجزاء الأصلية في البدن أو غيرها. ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوية إلى الشيخوخة والتجددات والاستحالات الواقعة فيما بين، أنه هو بعينه وإن تبدلت الصور والهيئات وكثير من الأعضاء والآلات. ولا يقال لمن جنى في الشباب، فعوقب في المشيب أنه عقابٌ لغير الجاني»<sup>(١)</sup>.

وهذا النحو من الحشر للأبدان يوم النشور، هو الذي أكدته بالإضافة إلى الآيات المتقدمة، جملةً متظافرةً من الروايات، منها:

١. عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إذا أراد الله أن يبعث أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم. وقال: أتى جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله فأخذه فأخرجه إلى البقيع، فأنهى به إلى قبر، فصوّت بصاحبه، فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجلٌ أبيض الرأس واللحية، يمسح التراب عن وجهه، وهو يقول: الحمد لله والله أكبر. فقال جبرئيل: عُذْ بإذن الله، ثم انتهى به إلى قبرٍ آخر فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجلٌ مسودّ الوجه، وهو يقول: يا حسرتاه يا ثبوراه. ثم قال له جبرئيل: عُذْ إلى ما كنت بإذن الله. فقال: يا محمد، هكذا يُحشرون يوم القيامة. والمؤمنون يقولون هذا القول، وهؤلاء يقولون ما ترى»<sup>(٢)</sup>.

٢. عن هشام بن الحكم أنه قال الزنديق للصادق عليه السلام: أتى للروح بالبعث، والبدن قد بُلي، والأعضاء قد تفرّقت! فعضوّ في بلدةٍ تأكلها سباعها، وعضوّ بأخرى تمزّقه هوامّها، وعضوّ قد صار تراباً بُني به مع الطين حائط؟ قال عليه السلام: «إنّ الذي أنشأه من غير شيء، وصوّره على غير مثال

(١) شرح الهداية الأثرية، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي: ص ٣٨١، الطبعة الحجرية.

(٢) بحار الأنوار: ج ٧ ص ٣٩، الحديث رقم (٨).

كان سبق إليه، قادرٌ أن يعيده كما بدأه<sup>(١)</sup>. قال: أوضح لي ذلك؟ قال عليه السلام: إنّ الروح مقيمةٌ في مكانها، روح المحسنين في ضياءٍ وفسحة، وروح المسيء في ضيقٍ وظلمة. والبدن يصير تراباً كما منه خُلق، وما تقذف به السباع والهوامّ من أجوافها، فما أكلته ومزّقه كلّ ذلك في التراب، محفوظٌ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرّةٍ في ظلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها. وإنّ تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حين البعث، مطرت الأرض، فتربو الأرض ثمّ تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، والزبد من اللبن إذا مخض، فيجتمع تراب كلّ قالب، فينقل بإذن الله تعالى إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر، كهيئتها وتلج الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً<sup>(٢)</sup>.

#### ٤. الجسم بما له من الخصوصيات هو المحشور يوم النشور

تعتقد هذه النظرية بأنّ الجسم بما له من الخصوصيات من الطول والعرض والعمق والحجم ونحوها، هو المحشور يوم النشور، إلّا أنّه لا توجد فيه خواصّ المادّة الدنيويّة، التي هي الاستعداد والحركة والنموّ ونحو ذلك. فالمعاد جسمانيّ بالمعنى الدنيوي لا مادّي بالمعنى الفلسفيّ. وبهذا يمكن الجمع بين ظواهر الشريعة الناطقة بالحقّ من المعاد الجسمانيّ ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (القيامة: ٤) وبين أنّها نشأة أخرى لها قوانينها ونظامها الخاصّ بها ﴿وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١).

وهذا ما أشار إليه القدماء في كلماتهم، حيث ميّزوا بين المادّة والجسم

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿...قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾ (يس: ٧٨-٧٩).

(٢) بحار الأنوار: ج ٧ ص ٣٧، الحديث رقم (٥).

«فقالوا عن الجسم: إنه تلك الحقيقة التي توجد لها أبعاد ثلاثة (الطول والعرض والعمق). وأما المادة فهي حقيقة أكثر سترًا وخفاءً من الجسم، ولا يمكن الحصول عليها عبر التجزئة، بل يُكشف عنها بدليل العقل، فالمادة ليست أكثر من واقعية يتمثل فيها الاستعداد والقابلية للحركة والتغير، وبالتالي فإن ذلك العالم، عالمٌ جسميٌّ بيد أنه ليس ماديًّا، ومعنى (العالم الجسمي) أنه كما لنا هنا أبعادٌ جسميّة، فكذلك الحال هناك، ولكنها ليست ماديّة؛ إذ سلب من الأشياء الاستعداد والقوة للصيرورة شيئًا آخر، عبر الحركة والتغير.

القدر الثابت أن هذه الحياة الجسميّة موجودة في تلك النشأة، ولكن ثمة كلامٌ حول المادة، وفيما إذا كانت موجودة بهذا المعنى أم لا، وينبغي أن يقال بعدم وجودها، لأنها لو كانت موجودة لأصبح العالم ذاك دار عمل. وفي عين كونه جسمًا فلا إمكان له لتغير نفسه ووضعه، وكل ما هو موجودٌ هناك هو إبداع، بمعنى أن بمقدور أيّ موجودٍ أن يبدع من الأشياء ويوجد بقدرٍ يتناسب مع مرتبته الوجوديّة، إلا أنه لا يستطيع أن يغيّر ذاته من وضع لآخر»<sup>(١)</sup>. وبذلك ينتهي أصحاب هذه النظريّة إلى: «أن القيامة ليست تكرارًا صرفًا لهذا النظام (الدينيوي) فإذا كانت الآخرة تكرارًا لهذا النظام، فمن المحال أن يفقد خاصيته. فلو كان ذلك النظام الأخرى هو عين هذا النظام، لوجد فيه الهرم والموت والتكليف، بل الجمادات أيضًا وجميع ما سواها. يقول القرآن: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ٤٨) يبدو أن الأرض موجودة، ولكن مع مجموعة من التغيرات التي تطرأ عليها»<sup>(٢)</sup>.

(١) المعاد، مرتضى مطهري: ص ٢٩٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٦٦.

مناقشة النظرية: إنّ هذه النظرية وإن كانت موفقة في بيان أنّ النشأة الأخروية ليست تكراراً صرفاً للنشأة الدنيوية، وهذا واضح من خلال الآيات والروايات التي بيّنت وجود فروق أساسية بين النشأتين، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم وجود التغيير والتكامل والاستعداد في ذلك العالم، وإلا كيف يمكن أن نفهم التكامل في عالم البرزخ، كما نطقت بذلك جملة من الروايات. قال الصادق عليه السلام: «ست خصال ينتفع بها المؤمن بعد موته، ولّد صالح يستغفر له، ومصحف يُقرأ فيه، وقليبٌ يحفره، وغرسٌ يغرسه، وصدقة ماءٍ يجريه، وسنةٌ حسنةٌ يؤخذ بها من بعده»<sup>(١)</sup>.

لذا قال الشيخ المحقق حسن زاده الآملي، في (عيون مسائل النفس): «ورود البحث عن تكامل النفس بعد انقطاعها عن هذه النشأة في برازخها، في الصحف العقلية، إنّما كان من قبل الشرائع الإلهية، وإلا فالعقل وحده لا يحكم بذلك، وبعدها نطق الشرع به، تصدّى العقل لإقامة البرهان عليه، وتعرض بوجدان السبيل إلى دليله. فالتكامل البرزخي صار من أغمض المسائل العقلية، لأنّ الاستكمال لا يتحقّق إلّا بالحركة والاستعداد والخروج من القوّة إلى الفعل، وبعد انقطاع النفس عن نشأة الحركة، كيف يتصوّر فيها الاستكمال»<sup>(٢)</sup>.

بل كيف يمكن أن نفهم مسألة تجدد الأحوال والأفعال لأهل الجنة والنار، مع أنّ الآخرة - كما يقول أعلام الحكمة - هي دار الصور الصرفة، ولا مادّة ولا قوّة هناك. ومقتضى ذلك: «أنّ النفس إذا فارقت بدنّها العنصريّ، يجب أن تدرك تلك الملكات (التي حصلت عليها في نشأة الدنيا) دفعةً واحدةً

(١) الخصال: ص ٣٢٣.

(٢) عيون مسائل النفس: ص ٦٨٥، عين في التكامل البرزخي، رقم (٥٥)؛ ألف نكتة ونكتة: حسن زاده الآملي (بالفارسية): ج ١ ص ٣٩٦، النكتة رقم (٦٣٧).

بلا تجدد وتعاقب؛ إذ القوة والاستعداد مفقودان هناك، والهيولى من خاصية هذه النشأة الطبيعية، والدنيا إنما هي مزرعة الآخرة، واليوم الآخر يوم الحصاد، وهي دار الصور الصرفة ولا مادة ولا قوة هناك. فجميع ما هي من لوازم أعمال الإنسان وملكاته، لا بد أن يتمثل لهم دفعة واحدة؛ مع أنه لا يساعده الكتاب والسنة؛ لورودهما بتجدد الأحوال والأفعال هناك للفريقين، نحو قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء: ٥٦) وقوله تعالى شأنه: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢٥). ونحوها من آيات أخرى في الفريقين، وأمّا الروايات في دلالتها على تجدد الأحوال والأفعال فيها، فكثيرة غاية الكثرة<sup>(١)</sup>.

فكل هذه وغيرها كثير، شواهد دالة على أن ذلك العالم يقع فيه التغيير والتبديل والاستكمال؛ ومن الواضح أن ذلك لا يتحقق إلا من خلال القوة والاستعداد. ولعل الذي دعا هؤلاء القوم إلى نفي أصل الحركة والقوة في غير عالما، هو البناء على أن العالم المادي ليس له إلا نحو واحد من الوجود، وهو الذي نشأه في نشأة الدنيا. وهذا الأصل لم يقم عليه أي برهان عقلي أو دليل نقلي، بل يمكن أن نتصور عوالم مادية متعددة، تختلف من حيث أحكامها بنحو الموجبة الجزئية، فيصح قوله تعالى: ﴿وَنُنَشِّئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١) عند ذلك يكون مقتضى بعضها التكليف والعمل، ومقتضى الآخر الحساب والجزاء، وهذا ما جاء في كلمات صدر المتألهين فيما سبق حيث

(١) عيون مسائل النفس: ص ٧٩٢، عين في تجسم الأعمال، رقم (٦٣).

قال: «فإنّ ذلك نحوّ خاصّ من الحدوث، والحدوث لا ينحصر للإنسان في هذا النحو، لجواز أن يتكوّن دفعةً تامّةً كاملاً»<sup>(١)</sup>.

ويمكن تقريب هذه الحقيقة من خلال مثالٍ محسوس، هو الجنين في بطن أمّه، فإنّ له مجموعةً من الأحكام والقوانين، وله بعد الولادة مجموعةً أخرى من الأحكام. وكيفما كان الأمر، فتحقيق القول بالمعاد الجسمانيّ يحتاج إلى دراسات أوسع وأعمق، والمسألة عويصة؛ لذا قال المجلسي في البحار: «الأحوط والأولى التصديق بما تواتر في النصوص وعُلم ضرورةً من ثبوت الحشر الجسمانيّ وسائر ما ورد من خصوصيّاته، وعدم الخوض في أمثال ذلك، إذ لم نكلّف بذلك، وربّما أفضى التفكّر فيها إلى القول بشيءٍ لم يطابق الواقع، ولم نكن معذورين في ذلك، والله الموفّق للحقّ والسداد في المبدأ والمعاد»<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا الأساس ينبغي للإنسان أن يعتقد في مسألة المعاد الجسمانيّ على وفق ما نطق به القرآن الكريم، واعتقد به محمّد صلّى الله عليه وآله والأئمة المعصومون عليهم السلام وعليه أطبقت الامة الإسلامية، وهذا ما أمرنا به من قبلهم عليهم السلام حيث ورد: «عن يحيى بن زكريا عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: سمعته يقول: مَنْ سرّه أن يستكمل الإيمان، فليقل: القول منّي في جميع الأشياء، قول آل محمّد عليهم السلام، فيما أسروا وفيما أعلنوا، وفيما بلغني وفيما لم يبلغني»<sup>(٣)</sup>.

(١) شرح الهداية الأثرية، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي: ص ٣٨١، الطبعة الحجرية.

(٢) بحار الأنوار: ج ٧ ص ٥٣.

(٣) مختصر بصائر الدرجات: ص ٩٣؛ بحار الأنوار: ج ٥ ص ٣٦٤.

## الفصل السابع

### في بعض أحكام النوع

- (١) الماهية التامة في الخارج موجودة بوجود واحد
- (٢) بين أجزاء المركبات الحقيقية فقر وحاجة
- (٣) التركيب بين المادة والصورة اتّحادي لا انضمامي
- (٤) الماهية نوعان منها كثيرة الأفراد ومنها منحصر في فرد واحد





## الفصل السابع

### في بعض أحكام النوع

النوعُ: هو الماهيةُ التامةُ التي لها في الوجود آثارٌ خاصة. وينقسمُ إلى ما لا يتوقَّفُ في ترتبِ آثاره عليه، إلَّا على الوجودِ الخارجيّ الذي يشخصه فرداً، كالإنسانِ مثلاً، ويسمى النوعَ الحقيقيّ، وإلى ما يتوقَّفُ في ترتبِ آثاره عليه، على لحوقِ فصلٍ أو فصولٍ به، فيكونُ جنساً بالنسبةِ إلى أنواعٍ دونه، وإن كان نوعاً بالنظرِ إلى تمامِ ماهيته، كالأنواعِ العاليةِ والمتوسطةِ، كالجسمِ الذي هو نوعٌ من الجوهرِ عالٍ، ثم هو جنسٌ للأنواعِ النباتيّةِ والجماديّةِ، والحيوانِ الذي هو نوعٌ متوسطٌ من الجوهرِ، وكنسٌ للإنسانِ، وسائرِ الأنواعِ الحيوانيّةِ، ويسمى النوعَ الإضافيّ.

ثم إنَّ الماهيةَ النوعيّةَ توجدُ أجزاؤها في الخارجِ بوجودٍ واحدٍ، هو وجودُ النوعِ؛ لأنَّ الحملَ بين كلِّ منها وبين النوعِ حملٌ أوّلِيٌّ، والنوعِ موجودٌ بوجودٍ واحدٍ، وأمّا في الذهنِ فبينها تغايرٌ بالإبهامِ والتحصيلِ؛ ولذلك كان كلٌّ من الجنسِ والفصلِ عرضيّاً للآخرِ، كما تقدّم.

ومن هنا ما ذكروا: أنّه لا بدّ في المركّباتِ الحقيقيّةِ - وهي الأنواعُ الماديّةُ - أن يكونَ بين أجزائها فقرٌ وحاجةٌ من بعضها إلى بعضٍ، حتّى ترتبطَ وتتحدَ حقيقةً واحدةً؛ وقد عدّوا المسألةَ ضروريّةً. ويمتازُ المركّبُ الحقيقيُّ من غيره بالوحدةِ الحقيقيّةِ؛ وذلك بأن

يحصَل من تألّف الأجزاء أمرٌ آخرٌ وراءها، له أثرٌ جديدٌ خاصٌّ وراءِ آثارِ الأجزاء، لا مثل المركّباتِ الاعتباريّة، التي لا أثرَ لها وراءِ آثارِ الأجزاء، كالعسكرِ المركّبِ من أفراد، والبيتِ المركّبِ من اللبنِ والجصّ وغيرهما.

ومن هنا يترجّح القولُ بأنّ التركيبَ بين المادّة والصورة تركيبٌ اتّحاديٌّ، لا انضماميٌّ، كما سيأتي إن شاء الله.

ثم إنّ الماهيّاتِ النوعيّة، منها: ما هو كثيرُ الأفراد، كالأنواع التي لها تعلقٌ ما بالمادّة، كالعنصرِ وكالإنسان، ومنها: ما هو منحصَرٌ في فردٍ كالنوعِ المجرّدِ عن المادّة ذاتاً وفعلاً، وهو العقل؛ وذلك أنّ الكثرة إمّا أن تكونَ تمامَ ذاتِ الماهيّة النوعيّة، أو بعضّها، أو خارجةً منها، لازمةً أو مفارقةً.

وعلى التقاديرِ الثلاثة الأولى: يمتنعُ أن يتحقّقَ لها فردٌ؛ إذ كلّ ما فُرِضَ فرداً لها وجبَ كونه كثيراً، وكلُّ كثيرٍ مؤلّفٌ من آحاد، وكلُّ واحدٍ مفروضٌ يجبُ أن يكونَ كثيراً، وكلُّ كثيرٍ فإنّه مؤلّفٌ من آحادٍ وهكذا، فيذهبُ الأمرُ إلى غيرِ النهاية ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّقُ الواحد، فلا يتحقّقُ لها فردٌ، وقد فرضَ كثيرُ الأفراد، هذا خلف.

وعلى التقديرِ الرابع، كانت الكثرةُ بعرضٍ مفارقٍ يعرضُ النوع، تتحقّقُ بانضمامه إليه وعدمِ انضمامه الكثرة، وكلُّ عرضٍ مفارقٍ يتوقّفُ عروضه على سبقِ إمكانِ حامله المادّة، فيكونُ النوعُ مادياً بالضرورة، فكلُّ نوعٍ كثيرُ الأفراد فهو مادّي، وينعكسُ بعكسِ النقيض، إلى أنّ كلّ نوعٍ مجرّدٍ فهو منحصَرٌ في فردٍ، وهو المطلوب.

## الشرح

تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة تعريف النوع، وأنّه ينقسم إلى النوع الحقيقي والنوع الإضافي، أمّا الغرض من عقد هذا الفصل فهو لأجل بيان بعض الأحكام المتعلقة بالنوع. وقبل بيان هذه الأحكام، ينبغي تقديم مقدّمة لكي نستذكر تعريف النوع وأقسامه:

عرّف المصنّف النوع بأنّه: الماهيّة التامّة التي لها آثارٌ خاصّة ترتّب على تحقّقه الماهيّة التامّة في الخارج بوجود فردٍ منها. والمراد من الآثار التي ترتّب على الماهيّة في الخارج، هي الكمالات الأعمّ من الكمالات الأولى والثانية، كما ذكر ذلك في بداية الحكمة بقوله: «المراد من الأثر في هذا المقام هو كمال الشيء، سواء كان كمالاً أولاً أو لا تتمّ به حقيقة الشيء، كالحيوانيّة والنطق، أو كمالاً مترتباً على الشيء بعد تمام ذاته كالتعجّب أو الضحك»<sup>(١)</sup>.

وتقدّم تقسيم النوع إلى النوع الحقيقي، وهو: الماهيّة التامّة من جميع الجهات والتي لا تتوقّف في ترتّب آثارها إلّا على الوجود الخارجي الذي يتحقّق بتحقّق فردٍ من تلك الماهيّة في الخارج، كالإنسان مثلاً، حيث إنّ ماهيّة الإنسان لا تحتاج في ترتّب آثاره الخارجيّة عليه إلّا على الوجود الخارجي الفردي، وهو الذي يكون منشأ تحقّق الأثر.

والقسم الثاني من النوع هو النوع الإضافي وهو: الماهيّة التامّة من بعض

---

(١) بداية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل الثاني عشر: ص ٣٥، الهامش.

الجهات والتي تتوقف في ترتب آثارها عليه على حقوق فصل أو فصول به، فيكون هذا القسم من النوع جنساً بالنسبة إلى ما دونه من الأنواع، وإن كان مختصاً بماهيّة محصّصة بالنظر إلى تمام ماهيّته.

توضيح ذلك: أنّ الجسم مثلاً، الذي هو نوعٌ للجوهر، من جهة يكون فصلاً، لأنّه ذو أبعادٍ ثلاثة يحصّل الجوهر المبهّم، لأنّ الجوهر مبهّمٌ من حيثيّة كونه ذا أبعاد أو ليس ذا أبعاد، فيتحصّل الجوهر بالجسم، فالجسم من هذه الجهة يكون فصلاً للجوهر.

ومن جهة أخرى، فإنّ الجسم الذي هو نوعٌ للجوهر، نجده مبهماً من حيثيّة أنّه نامٍ أو غير نامٍ، ولذا يكون الجسم من هذه الجهة جنساً للجسم النامي والجماد.

إذن، الجسم من جهة كونه تاماً متحصّلاً، يكون نوعاً إضافياً، ومن جهة أنّه مبهّمٌ يكون جنساً؛ لأنّه مبهّمٌ غير متحصّل، وعلى أساس كون الجسم جنساً مبهماً فهو يحتاج في ترتب الأثر عليه في الخارج إلى انضمام فصلٍ إليه، كالنفس النباتيّة؛ ليكون شجرة، أو انضمام الصورة الحيوانيّة؛ ليكون جسماً حيوانيّاً، أمّا قبل حقوق الفصل فهو جنس.

هذا بالنسبة إلى الجسم الذي هو نوعٌ عالٍ من الجوهر، وكذلك في الحيوان مثلاً، فمن جهة كونه ماهيّة تامّة فهو نوعٌ متوسّطٌ من الجوهر، أمّا من جهة ملاحظته بأنّه مبهّمٌ غير متحصّل، فهو جنسٌ للإنسان وبقية الأنواع الحيوانيّة، فيحتاج في ترتب أثره عليه إلى حقوق فصلٍ كالناطق.

والحاصل: أنّ حقوق الفصل الواحد بالنسبة إلى الجنس القريب، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان، ولحقوق الفصول العديدة بالنسبة إلى الأجناس العالية، بعد هذه المقدّمة نشرع في بيان أحكام النوع، وهي كالتالي:

### (١) الماهية التامة في الخارج موجودة بوجود واحد

الماهية النوعية إذا كانت ذات أجزاء من أجناس وفصول، فهي توجد في الخارج بوجود واحد، هو وجود النوع؛ وذلك لأن الحمل بين كل من الأجزاء وبين النوع حمل أولي. وعلى هذا الأساس يكون الجنس والفصل المتحدان مع النوع مفهومين يوجدان في الخارج بوجود واحد.

بعبارة أخرى: الحمل بين أجزاء الماهية والنوع مثل (الإنسان حيوان) أو (الإنسان ناطق) حمل أولي، فإذا كان مفهومان متحدين معنى، كانا متحدين وجوداً بطريق أولي، ولما كان النوع موجوداً بوجود واحد، كانت المفاهيم المتحدة معه - كالجنس والفصل - موجودة أيضاً بوجود واحد.

وهذا الوجود الواحد الذي هو النوع يمكن أن يكون منشأ لمفاهيم مختلفة، بلحاظ ما يعرض له من اعتبارات مختلفة، فعندما نأخذ بعين الاعتبار نوعاً معيناً كالإنسان، نجد أنه يمكن أن يُنتزع منه مجموعة من المعاني، كالاستغناء عن الموضوع، وتحقيق الأبعاد له، والنمو، والحس، والحركة الإرادية، والنطق. وهذه المعاني تستتبع معاني أخرى، كالتحيز والحركة في الأقطار والإدراك والمشية والتعجب ونحو ذلك.

ومن الواضح أن هذه المعاني والمفاهيم ليست في نسبتها إلى النوع على حد سواء، بل منها ما هي خارجة عن ذات الإنسان وماهيته، كالماشي والضاحك؛ وهي العرضيات، ومنها ما هي ليست كذلك، كالجوهر والجسم والحيوان؛ وهي الذاتيات.

أما أجزاء الماهية النوعية - الجنس والفصل - في الذهن فيوجد بينها (أي: بين الأجزاء) تغاير بالإبهام والتحصيل، فإن الجنس مبهم والفصل محصل، وحيثية الإبهام غير حيثية التحصيل.

وهذا هو ما ذهب إليه المصنّف قدّس سرّه واختاره اللاهيجي في الشوارق حيث قال: «فلا استبعاد في أن يكون كونٌ واحدٌ كوناً لأُمورٍ متّحدةٍ بهذا الكون الواحد»<sup>(١)</sup>.

وقد أشكل المحقّق الشريف على هذا القول بقوله: «إنّ هذا الوجود إنّ قام بكلّ واحدٍ من تلك الماهيّات، لزم حلول شيءٍ واحدٍ بعينه في محالّ متعدّد، وإن قام بمجموعها لزم وجود الكلّ بدون وجود أجزائه، وكلاهما محالّ»<sup>(٢)</sup>.

وأجاب عنه اللاهيجي في الشوارق: «إنّ الوجود لا قيام له بالماهية؛ إذ القيام هو وجود شيءٍ في شيء، ولا وجود للوجود، بل الوجود هو كون الماهية، لا أمرٌ قائمٌ بها»<sup>(٣)</sup>.

إلا أنّ هذا الاحتمال إنّما يتمّ بناءً على مباني أصالة الماهية. أمّا بناءً على أصالة الوجود، فإنّ هذه الأجزاء - أعني: الجنس والفصل - تكون عقليةً محضة، لا تتحقّق لها في الخارج رأساً، لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة. نعم، في الخارج وجودٌ واحدٌ بسيطٌ ذاتاً ووجوداً «هو المنشأ لانتزاع مفاهيم متغيرةٍ وصورٍ مختلفةٍ عند العقل باعتبارٍ متشّتةٍ. فالتعدّد إنّما هو في المفاهيم المنتزعة، والمنشأ واحدٌ ماهيةً ووجوداً، وملاك صحّة انتزاع المفاهيم المتغيرة عن منشأ واحدٍ، هو اعتوار الاعتبار المختلفة عليه، بحيث يكون لكلّ واحدٍ من الاعتبار الطارئة دخلاً في منشأ انتزاع مفهوم من المفاهيم»<sup>(٤)</sup>.

«فمثلاً: إذا حصل زيدٌ في العقل بمعونة الحسّ، وشاهد معه عمراً وبكراً

(١) شوارق الإلهام: ج ١ ص ١٦٥، الطبعة الحجرية.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٢٠.

وخالداً، حصل له استعداد حصول الإنسان. وإذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً، حصل الحيوان. وإذا شاهد معها الشجر، حصل الجسم النامي وهكذا. وهذا هو مذهب صدر المتألهين قدس سره وإليه ناظرٌ ما ارتضاه من أنّ الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات، وإلا فالفصل أحد الماهيات والكليات الخمسة. وإنّما خصّه بالفصل، لأنّ الجنس ماهية ناقصة مبهمّة، تحصّله بالفصل، وشيئية الشيء بالصورة التي مأخذ الفصل، بل عينه<sup>(١)</sup>.

وهناك قول آخر لم يتعرّض له المصنّف، وهو المنسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي، وهو أنّ الماهية التامة متكثّرة ماهية ووجوداً.

واستدلّ له بأنّه لو اتّحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال الفصل، مع أنّه يبقى بعد زوال فصله. فإنّ الشجر إذا قطع، والحيوان إذا مات، يبقى جنسهما وهو الجسم، مع زوال الفصل، وهو النموّ والحسّ.

وهذا القول غير تامّ؛ لاستحالة تحقّق الحمل بين أجزاء الماهية حينئذٍ، لامتناع حمل الموجودات المتباينة بعضها على بعض، إذ المصحّح للحمل هو اتّحاد وجود المحمول والموضوع، غاية الأمر أنّه مع اتّحادهما مفهوماً وماهيةً، يكون الحمل أوليّاً، ومع تغايرهما مفهوماً وماهيةً يكون صناعياً، والاتّحاد بحسب الوجود معتبرٌ في الحمل مطلقاً، سواء كان أوليّاً أو شائعاً صناعياً.

وأما ما استدلّ به فمردودٌ بما أفاده صدر المتألهين قدس سره في الأسفار، من أنّه عند زوال النامي عن الشجر، والحياة عن البدن، يزول الجسم بما هو جنس، وما هو باقٍ إنّما هو الجسم بما هو مادة. فهذا الجسم الباقي ليس بعينه

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الفلسفة، الطبعة الحجرية: ص ١٠٢، حاشية المصنّف على الشرح.

هو ما يتحصّل بالفصل النامي أو الحساس، كيف والفصل علّة للجنس، وزوال المعلول بزوال علّته أمرٌ ضروريّ، والغلط إنّما نشأ من أخذ مادّة الشيء مكان جنسه، مع أنّ الجسم الذي هو مادّة النفس موجودٌ آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليه، أعني المجموع، فهما جسمان موجودان، أحدهما جزءٌ للآخر<sup>(١)</sup>.

لذا قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «إنّا إذا حدّدنا فقلنا: الإنسان - مثلاً - حيوان ناطق، فليس مرادنا بذلك: أنّ الإنسان هو مجموع الحيوان والناطق، بل مرادنا بذلك: أنّه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق، بل الذي هو بعينه الناطق»<sup>(٢)</sup>.

## (٢) بين أجزاء المركّبات الحقيقية فقر وحاجة

لكي يتّضح هذا الحكم ينبغي تقديم مقدّمة في أقسام المركّبات، حيث تنقسم المركّبات الخارجيّة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: المركّبات الحقيقيّة، من قبيل الأنواع المادّية المركّبة من مادّة وصورة.

القسم الثاني: المركّبات الصناعيّة، كالبيت والكرسي.

القسم الثالث: المركّبات الاعتباريّة، من قبيل تركيب العسكر والقوم من عددٍ من الأفراد.

إذا تبين ذلك، نقول: إنّ محلّ كلامنا هو في القسم الأوّل، أي: المركّبات الحقيقيّة، كالأنواع المادّية المركّبة من مادّة وصورة، ومن أهمّ أحكام هذه المركّبات - الحقيقيّة -: أن يوجد بين أجزائها فقرٌ وحاجةٌ من بعضها إلى بعض، لأنّه لو لم يكن كذلك لاستغنت الأجزاء بعضها عن بعض، فلا يتحقّق بينها

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٢١؛ إلهيات الشفاء، مع تعليقات صدر المتألّهين: ص ١٧٩.

(٢) الشفاء، الإلهيات: ص ٢٣٦.



في بعض أحكام النوع ..... ٦٥

ارتباط، فلا يمكن أن تتحصّل منها ماهيّة واحدةٌ حقيقيّة. ففرض كونها أجزاء ماهيّة واحدة، هو بعينه فرض تقوّم بعضها ببعضها. «وهذه إحدى المسائل التي لم يبرهنوا عليها لكونها ضروريّة»<sup>(١)</sup>.

وهذا ما ذكره الحلّي في (كشف المراد) في ذيل عبارة الطوسي (ولابدّ من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى بعض)، حيث قال: «كلّ مركّبٍ على الإطلاق فإنّه مركّبٌ من جزئين فصاعداً، ولا بدّ من أن يكون لأحد الأجزاء حاجةٌ إلى جزءٍ آخر مغايرٍ له، فإنّه لو استغنى كلّ جزءٍ عن باقي الأجزاء، لم يحصل منها حقيقةٌ واحدة، كما لا يحصل من الإنسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقةٌ واحدة. فلا بدّ في كلّ مركّبٍ على الإطلاق من حاجةٍ لبعض أجزائه إلى بعض»<sup>(٢)</sup>.

وهذا البيان إنّما يُثبت احتياج بعض الأجزاء إلى بعض في الجملة. وأمّا تعيين المحتاج والمحتاج إليه، فيتوقّف على بيانٍ آخر، لأنّ المحتاج قد يكون هو الجزء الصوريّ لا غير، كالهَيْئَةُ الاجتماعيّة في العسكر، والمعجون عن اجتماع الأدوية، وقد يكون هو الجزء المادّي، كالهَيُولَى في الجسم. هذا كلّهُ فيما يتعلّق بمرحلة الثبوت للمركّبات الحقيقيّة، وهو بيان ما به يتحقّق المركّب الحقيقيّ.

أمّا مرحلة الإثبات لذلك، أي: ما به يحرز أنّه مركّبٌ حقيقيّ، فأمرّة التركيب الحقيقيّ وعلامته: أن يترتّب أثرٌ من اجتماع وانضمام الأجزاء إلى بعض، يختلف عن الآثار المترتّبة على الأجزاء، كالماء المركّب من الهيدروجين والأكسجين فإنّ للماء أثراً وفائدةً خاصّةً تختلف عن أثر الهيدروجين وحده

---

(١) شرح المنظومة، الطبعة الحجرية: ص ١٠٢، حاشية المصنّف.

(٢) كشف المراد، العلامة الحلّي: المسألة الرابعة من الفصل الثاني في المقصد الأوّل.

وأثر الأوكسجين وحده، وقبل التركيب وله فوائد تختلف عن فوائدهما منفردة.

وهذا ما ذكره المحقق الآملي بقوله: «هو أن يترتب على الكل أثر مغاير مع الآثار المترتبة على الأجزاء، كالياقوت المركب من العناصر الذي أثره (تفريح القلب) وهو غير آثار العناصر. وأما التركيب الاعتباري هي أن يكون أثره مجموع الآثار المترتبة على الأجزاء، كفتح البلد الذي هو أثر العسكر؛ إذ الفتح عبارة عن قلع قوة العدو وإقامة الفاتحين مقامهم، وهو ينحل إلى عدة أفعال كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر، ومجموع هذه الأفعال هو الفتح»<sup>(١)</sup>.

وهذا ما نقحه صدر المتألهين في الأسفار حيث قال: «المجموع له اعتباران: اعتبار أنه مجموع، واعتبار أنه آحاد. فهو بالاعتبار الأول شيء واحد، لكن جهة وحدته إما أن يكون اعتبارياً غير حقيقي كوحدة العسكر مثلاً، وإما أن يكون أمراً حقيقياً، كالصور النوعية للمركب العنصري.

ففي كون المجموع علّة للأثر ثلاثة احتمالات، وهذه الاحتمالات هي: الاحتمال الأول: أن تكون جهة التأثير والعلية هي الآحاد والأجزاء، فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر، ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء، وإلا فلا يكون للمجموع أثر أصلاً، إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد، ووصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق في الواقع إلا بمحض الاعتبار الذي لا أثر له.

والاحتمال الثاني: أن تكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية. فالحكم فيه يجري مجرى الأول، لأن الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة، فلها

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٢٥.

في بعض أحكام النوع ..... ٦٧

أثرٌ ضعيفٌ تابعٌ لأثر الكثرة، والعمدة والأصل في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية.

وأما الاحتمال الثالث: فالحكم على عكس ما سبق، كتأثير المغناطيس في جذب الحديد، وتأثير الترياقات في دفع السموم. فحينئذٍ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئاً واحداً بما هو واحد، لا بما هو ذو أجزاء<sup>(١)</sup>.

وقد أشار السبزواري في منظومته الفلسفية إلى هذا البحث بقوله:

في واحدٍ حقيقة تركّباً      الفقر فيما بين الأجزاء وجبا  
لوحدٍ حقيقة معيار      إن كان في موصوفها آثار  
سوى الذي الأجزاء عرى من أثر      كأثر الياقوت لا كالعسكر<sup>(٢)</sup>

### (٣) التركيب بين المادة والصورة اتّحادي لا انضمامي

لكي يتّضح نحو التركيب بين المادة والصورة، وهل هو تركيب اتّحادي أم انضمامي، ينبغي بيان كلا التركيبين:

التركيب الاتّحادي: هو أن يكون وجود بعض الأجزاء في الخارج عين وجود غيره من الأجزاء الأخرى، وتحصّله بعين تحصيلها، فتكون وحدة الأجزاء وحدة حقيقية، وتغايرها بحسب الاعتبار كالإنسان مثلاً، فإنّه مركّب من الحيوانية والناطقة، ولكنّها موجودتان بوجودٍ واحد، فإنّ العقل هو الذي يحلّل ذلك الواحد إلى اثنين بفرض وجود أحدهما مع عدم الآخر.

التركيب الانضمامي: هو أن يكون كلّ جزءٍ من أجزاء المركّب موجوداً مستقلاً مغايراً للجزء الآخر في مقام الوجود والتحصيل، ولكن اعتبر اتّحادهما،

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

(٢) شرح المنظومة، السبزواري: ص ١٠٤، قسم الفلسفة، الطبعة الحجرية.

فتكون وحدة المركب وحدة اعتبارية، مثل الدار والمدرسة مثلاً، فإنَّ كلَّ واحدٍ من أجزائهما مغايرٌ لسائر الأجزاء حقيقةً، ولكن عين الاعتبار تنظر إلى جميع الأجزاء بنظر الوحدة، ففي هذا القسم من التركيب لا يصحَّ حمل بعض الأجزاء على غيره، ولا حملها على الكلِّ، ولا حمل الكلِّ عليها، لأنَّ مناط الحمل هو الهووية والاتحاد بحسب الوجود، والمفروض عدمها في المقام. إذا تبين ذلك نقول: ذهب الجمهور من الفلاسفة<sup>(١)</sup> إلى أنَّ التركيب بين المادة والصورة هو تركيب انضمامي.

والتحقيق هو ما ذهب إليه المتأخرون وبعض القدماء من الفلاسفة - كالمصنّف وصدر المتأهّلين -: أنَّ التركيب بينهما اتّحادي لا انضمامي. واستدلَّ المصنّف على ذلك بأنَّ المادة والصورة من قبيل اتّحاد المبهم والمحصل، وتحقّق المبهم بالتحصيل والفعليّة، وحصول ما بالقوّة فعلاً، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يكون الاتّحاد انضمامياً، لأنَّ اللامتحصل إذا تحقّق من ناحية التحصيل والفعليّة فهو عين الاتّحاد، ولو لم يكن التركيب بينهما حقيقياً فلم يترتب على الشيء أحكامه وآثاره المترتبة على وحدة الوجود<sup>(٢)</sup>.

قال المحقّق اللاهيجي: «قد مرّ مراراً: أنَّ الأجزاء الخارجيّة موجودة في الخارج بوجوداتٍ متعدّدة، ولذلك امتنع الحمل فيما بينها، بخلاف الأجزاء العقلية فإنّها موجودة في الخارج بوجودٍ واحد، ولذلك يُحمل بعضها على بعض، لكون مناط الحمل هو الاتّحاد في الوجود، فالمادّة والصورة موجودتان

(١) انظر: الحكمة المتعالية: ج ٥ ص ٢٨٤.

(٢) ذكر المصنّف هذا الاستدلال في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة، وقد فصلنا القول هناك، وذكرنا أربعة أدلّة لصدر المتأهّلين على أنَّ التركيب بين المادة والصورة اتّحادي.

بوجودين اثنين في الخارج، والجنس والفصل بوجود واحد، وهذا هو المشهور وما أطبق عليه الجمهور.

وقد خالف في ذلك سيّد المدقّقين، فزعم: أنّ المادّة والصورة أيضاً موجودتان بوجود واحد في الخارج، كالجنس والفصل، وذهب إلى أنّ التركيب على قسمين: أحدهما: التركيب الانضمامي؛ وهو أن ينضمّ شيء إلى شيء آخر، ويكون لكلّ منهما ذات على حدة في المركّب منهما، حتّى تكون في المركّب كثرة بالفعل، كتركيب البيت من اللبّات، وتركيب البخار من الأجزاء المائيّة والهوائيّة.

والثاني: التركيب الاتّحادي؛ وهو أن يصير الشيء عين شيء آخر ومتّحداً معه، ويكون لكليهما في المركّب منهما ذات واحدة في الخارج، هي عين كلّ منهما وعين المركّب منهما، كصيرورة زيد كاتباً وهما ذات واحدة في الخارج؛ ومعنى التركيب فيه: أنّ العقل يقسّم ذلك الواحد إلى قسمين نظراً إلى أن أحد الجزئين قد يكون موجوداً، ولا يكون عين الجزء الآخر ثمّ يصير عينه، أو إلى أنّهما قد يكونان أمراً واحداً، ثمّ قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث إنّهُ عين أحدهما ويبقى من حيث هو عين الآخر، كالجسم والنامي، فإنّهما أمر واحد هو الشجر، ثمّ إذا قطع انعدم من حيث إنّهُ عين النامي، ويبقى من حيث هو عين الجسم؛ وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم<sup>(١)</sup>.

وهذا ما اختاره صدر المتألّهين وجمله من المحقّقين بعده، حيث قال: «الحقّ عندنا موافقاً لما تفتنّ به بعض المتأخّرين: أنّ التركيب بينهما (المادّة والصورة) اتّحاديّ، والحجّة على هذا الاتّحاد كثرة؛ إحداها: صحّة الحمل بين المادّة والصورة، كقولنا: الحيوان جسم نام، والنبات جسم، والجسم جوهر قابل. ومفاد الحمل هو الاتّحاد في الوجود، إلّا أنّ جهة الحمل والاتّحاد غير جهة

(١) شوارق الإلهام، المحقّق اللاهيجي: ص ١٧٢.

الجزئية والتركيب، كما علمت في مباحث الماهية. وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي (الحقيقي) واحداً في نفس الأمر، هو أن اعتبار هذا التركيب كما أشرنا إليه من حيث إن للعقل أن يحلل هذا الواحد الطبيعي إلى جزئين، واعتبار كل منهما غير الآخر، نظراً إلى أن أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الآخر، ثم يصير عينه، لا أن لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب، كما هو المشهور وعليه الجمهور؛ إذ البرهان يكذبه، أو نظراً إلى شيء آخر وهو: أن يكون أمر واحد له معنيان جنسي وفصلي، ثم انعدم ذلك الأمر من حيث إنه عين أحدهما، ويبقى من حيث إنه عين الآخر. فالنظر الأول في التغيرات الاستكمالية الطبيعية، والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية. مثال الأول: الحبة إذا صارت نباتاً، والنفطة إذا صارت حيواناً. مثال الثاني: الشجر إذا قطع أو قلع، والماء إذا صار هواءً. فالشجر إذا قطع، فالمقطوع منه انعدم من حيث إنه عين النامي ويبقى من حيث إنه عين الجسم، وكذا الكلام في الماء إذا صار هواءً، انعدم من حيث إنه ماء، ويبقى من حيث إنه جسم. فالأجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية أيضاً، كما في البسائط الخارجية، لا أنها ذوات متعددة في الخارج<sup>(١)</sup>.

قال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية:

|                           |  |
|---------------------------|--|
| إنّ بقول السيد السناد     | تركيب عينية اتّحادي                      |
| يُنظر في الحكم بتعداد إلى | أنّ انفكاكاً بينها قد حصلا               |
| إذ صورة بعد العراء باقية  | وكان قبلها الهيولى الثانية               |
| لكن قول الحكماء العظام    | من قبله التركيب الانضمامي <sup>(٢)</sup> |

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ٢٨٣.

(٢) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ص ١٠٥.

#### (٤) الماهية نوعان منها كثيرة الأفراد ومنها منحصر في فرد واحد

من الأبحاث التي عرض لها الأعلام في المقام: أنّ النوع الحقيقي ينقسم إلى ما هو كثير الأفراد، وإلى ما هو منحصر في فرد واحد.

أما الأول: فكالأنواع المادية التي لها نحو تعلق بالمادة «أعم من أن تكون متعلقة بالمادة ذاتاً وفعلاً، كالأنواع المادية التي ليس لها نفس، أو متعلقة بالمادة فعلاً لا ذاتاً، كالإنسان، حيث إنّ نوعيّة النوع بصورته، وإنسانيّة الإنسان بنفسه التي هي مجردة ذاتاً، متعلقة بالمادة فعلاً»<sup>(١)</sup>.

وأما الثاني: فكالنوع المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً. هذا إذا قلنا بوجود مجرد غيره تعالى، كما هو مبنى الفلاسفة، خلافاً لجمهور المتكلمين القائلين بانحصار المجرد فيه تعالى.

والدليل الذي ذكره القوم لإثبات هذا المدعى، يتوقف على معرفة ملاك الكثرة في النوع المادي. والاحتمالات المتصورة في ذلك هي:

الاحتمال الأول: أنّ الكثرة أمر ذاتي للماهية.

الاحتمال الثاني: أنّ الكثرة أمر عرضي للماهية.

فعلى الاحتمال الأول، فإن الكثرة إمّا أن تكون تمام الذات، وإمّا أن تكون جزء الذات.

وعلى الاحتمال الثاني، فإن الكثرة إمّا أن تكون عرضياً لازماً، وإمّا أن تكون عرضياً مفارقاً.

والاحتمالات الثلاثة الأول - وهي أن تكون الكثرة باقتضاء من تمام الذات، أو جزئها أو أمر لازم لها - كلّها باطلة؛ لأنّه لا يمكن أن تكون هي المنشأ لحصول الكثرة الفردية في الأنواع المادية، لأنّه بناء على ذلك، يمتنع أن

---

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣١٧، تعليقة رقم (١٨).

يتحقق لها فردٌ في الخارج.

وبيان ذلك: أنه لو تحقق أي فردٍ لهذه الأنواع، فلا بد أن يكون كثيراً؛ لما تقدّم: أن الكلي الطبيعي موجودٌ في الخارج بوجود فردِهِ، والمفروض: أن الكثرة هي إما عين الطبيعة أو جزؤها، أو لازمٌ لا ينفك عنها، وحيث إن كل كثير فهو مؤلفٌ من أفراد، وكل فردٍ واحدٍ مفروضٍ، يجب أن يكون كثيراً، وكل كثير فإنه مؤلفٌ من آحاد... فيذهب الأمر على هذا النحو ليتسلسل لا إلى نهاية، ولا ينتهي هذا الأمر المتسلسل إلى واحدٍ يتوقف عنده، وعليه فلا يتحقق الواحد، فلا يتحقق لتلك الماهية فردٌ واحدٌ، وهو خلف ما فرض لتلك الماهية من أفرادٍ كثيرةٍ في الوجود.

فلا يبقى إلا الاحتمال الرابع، وهو كون الكثرة عرضاً مفارقاً للماهية النوعية، وتتحقق الماهية حينئذٍ بانضمام العرض المفارق - وهو الكثرة - إلى النوع، ولا تتحقق الكثرة بعدم انضمامه. ومن الثابت في محله، كما سيأتي في الفصل الأول من المرحلة العاشرة: أن كل عرضي مفارق يتوقف عروضه على سبق إمكان استعدادي. وقد تقدّم في الفصل السادس من المرحلة الرابعة: أن حامل ومحل هذا الإمكان هو المادة.

إذن، لكي تحصل الكثرة الفردية، لابد أن يكون النوع مادياً بالضرورة. فكل نوع كثير الأفراد فهو مادّي، وينعكس بعكس النقيض إلى أن كل نوع ليس بمادّي - أي: مجرد - فليس بكثير الأفراد، أي: ينحصر في فردٍ واحد، وهو المطلوب.

قال الشيخ في التعليقات: «الشيء المفارق لا يصح أن تتكثر أشخاص نوعه، فإن التكثر إما بالفصول وهذا نوعٌ واحد، أو بالمواد فلا مادة هناك، أو بالأعراض واللازم منها يشترك الجميع فيه فلا يتكثر، وما يكون غير لازم فيكون عروضه بسبب، وذلك السبب يجب أن يكون قابلاً وهو المادة، وقد



فرض أنه غير مادّي، هذا خلف»<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتألهين في التعليقات: «لأنّها لو تكثّرت، تكثّرت إمّا بالفصول وإمّا بالموادّ وإمّا بالأعراض، والكلّ محال. واستحالة التالي بأقسامه يوجب استحالة المقدّم. أمّا الفصول فلأنّ الكلام في الطبيعة المحصّلة، وأمّا الموادّ فلكونه مجرداً عنها حدوثاً وبقاءً، وأمّا الأعراض فهي إمّا لوازم الماهيّة أو غير اللوازم، فلوازم الماهيّة كالماهيّة واحدٌ مشتركٌ في الجميع، لا يوجب الامتياز والتكثّر، وأمّا الأعراض المفارقة ففي شأنها إمكان الزوال وإمكان الحصول إمكاناً خارجياً لا ذاتياً فقط، وهذا الإمكان عبارة عن القوّة والاستعداد، وقد علمت في مباحث الهيولى: أنّ حصول مثل هذه القوّة لا يمكن إلّا فيما يتركّب ذاته من المادّة والصورة الخارجيتين، وقد فرض مجرداً عن المادّة ولو احققها...»<sup>(٢)</sup>.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «النوع هو الماهيّة التامّة التي لها في الوجود آثارٌ خاصّة»، المراد من التماميّة في المقام هي التماميّة بالمعنى الأعمّ، وعليه فإنّ التعريف يشمل النحويين من الماهيّة:

١. الماهيّة التامّة مطلقاً، أي: من جميع الجهات.

٢. الماهيّة التامّة من جهة من الجهات؛ وذلك لأنّ الماهيّة التامّة قد تكون تامّة مطلقاً، فلا إبهام لها من جهة من الجهات أصلاً، وهو النوع الحقيقي الذي لا إبهام له أصلاً في ثبوته التعقّلي ووجوده في الذهن، وقد تكون تامّة في الجملة فخرجت عن الإبهام بالنسبة إلى فصل أو فصول، وإن بقيت مبهمّة بالنسبة إلى فصل آخر أو فصول، كالجسم الذي خرج من الإبهام بالنسبة إلى كونه ذا أبعاد

(١) التعليقات، ابن سينا: ص ١٤٤.

(٢) الإلهيات من الشفاء، مع تعليقات صدر المتألهين: ص ١٨٩.

أو مجرداً غير ذي أبعاد، ولكنه باقٍ على الإبهام بالنسبة إلى كونه نامياً أو جماداً أو بالنسبة إلى كونه حساساً أو غير حساس أو جامداً أو مائعاً.

قال الشيخ الفيّاضي: «هذا التعريف الذي ذكره قدّس سرّه للنوع يتصحّح كون النوع مشتركاً بين الحقيقيّ والإضافيّ، ولكن لم أر أحداً فسّر النوع بما فسّره. فإنّهم يعرفون النوع الحقيقيّ بالمقول على الكثرة المتّفقة الحقيقة في جواب ما هو، والإضافيّ بالماهية التي إذا سئل عنها مع غيرها بما هو، أُجيب بالجنس، ولذا يصرّح المحققون منهم بأنّ لفظ النوع مشتركٌ بين المعنيين اشتراكاً لفظياً. ثمّ إنّ على ما قرّره المصنّف قدّس سرّه تكون النسبة بين النوع الحقيقيّ والإضافيّ تبايناً كلياً على ما هو مقتضى القسمة، وكون كلّ منهما قسماً لآخر بينما النسبة بينهما على المشهور عمومٌ وخصوصٌ من وجه، يجتمعان في مثل الإنسان ويفترقان في الحيوان، والنوع المفرد كالنقطة»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواع دونه»، أي: إذا لوحظ مبهماً ولا بشرط، لا بما أنّه ماهيةٌ تامّة.

• قوله قدّس سرّه: «للأنواع النباتيّة»، المراد من الأنواع النباتيّة هي الأنواع النامية الشاملة للنبات والحيوان والإنسان.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ الماهية النوعيّة توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد»، هذا فيما إذا كانت الماهية النوعيّة ذات أجزاء، كالأنواع المادّية، وهي المركّبات الحقيقيّة، مقابل المركّبات الاعتباريّة والصناعيّة.

• قوله قدّس سرّه: «لأنّ الحمل بين كلّ منها وبين النوع أوّليّ»، من الواضح أنّ الأجزاء التي تتكوّن منها الماهية في الخارج، هي المادّة والصورة، ولا يمكن أن يكون بينها وبين النوع حمل، فضلاً عن أن يكون أوّليّاً، لأنّها مأخوذان

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣١٣.

بشرط لا، إذن كيف يعقل الحمل الأولي بين هذه الأجزاء وبين الكل.  
والجواب هو ما ذكرناه في الفصل الرابع من هذه المرحلة «أن الجنس هي  
المادة الذهنية، والفصل هي الصورة الذهنية، والمادة والصورة الخارجيتان  
مصادقان للمادة والصورة الذهنيّتين، فهما مصداقان للجنس والفصل أيضاً»<sup>(١)</sup>.  
لا يقال: إنه قد تبين عدم تامة ما اختاره المصنّف من الحمل الأولي بين  
الجنس والفصل وبين النوع.

فإنه يقال: إن بطلان ذلك لا يضر في الاستدلال هنا «لأن الحمل الشائع  
يكفي في إثبات المدعى هنا، إذ كون كلّ من الجنس والفصل هو النوع مصداقاً،  
يكفي في إثبات كونها موجودين بوجود واحد، بعد كون النوع ذا وجود  
واحد»<sup>(٢)</sup> كما تقدّم بيانه.

• قوله قدّس سرّه: «وأما في الذهن فهي متغيرة بالإبهام والتحصيل»، قال  
المحقّق الداماد في القبسات: «فأما إبهام الجنس - كالحیوان - بالقياس إلى  
الأنواع... فبحسب نفس المفهوم وبحسب الوجود جميعاً، فإن لطبيعة الجنس  
في حدّ جوهرها، من حيث هي هي، وحدة مبهمّة لا تأبى أن تكون في الوجود  
عين أنواع كثيرة. إذن الفصل ليس يلحق طبيعة الجنس من خارج، فينضمّ  
إليها، فتتحصّل من الانضمام ماهيّة النوع، بل إنه من المضمّنات في طبيعة  
الجنس، بما لها في حدّ جوهرها من الوحدة المبهمّة والماهية المرسلّة. فالجنس  
والفصل والنوع حيثيات عقلية لماهية متحصّلة، يعتبرها العقل في اللحاظ  
التحليلي، حيث يلحظ طبيعة واحدة من الطبائع المرسلّة، مبهمّة ومحصّلة»<sup>(٣)</sup>.

(١) تعلیقة الشیخ الفیاضی علی نهاية الحکمة: ج ١ ص ٣١٥، التعلیقة رقم (٧).

(٢) المصدر السابق.

(٣) القبسات، الميرداماد: ص ١٤٧.

• قوله قدّس سرّه: «كان كلّ من الجنس والفصل عرضياً للآخر، كما تقدّم»، في الفصل الخامس في المرحلة الخامسة.

• قوله قدّس سرّه: «وقد عدّوا المسألة ضرورية»، لأنّ الأجزاء لو لم يحتاج بعضها إلى بعض وكان كلّ منهما مستقلاً في الوجود، لم يتحقّق الوحدة الحقيقيّة التي هي ملاك التركيب الحقيقيّ «إذ من البديهيّات والفطريّات أنّه إذا لم يكن بين الأجزاء حاجة، لم يكن بينها ربط. وإذا لم يكن ربط، لم يحصل فيها وحدة، فلم يكن تركيبٌ حقيقيّ. فالمطلب لوضوحه وجلالته، لا يحتاج إلى البرهان. فهذه المسألة مثل مسألة (الوجود خير)، لم يبرهن عليها لبدهتها»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «ويمتاز المركّب الحقيقيّ... لا مثل المركّبات الاعتباريّة»، تقدّم في الشرح: أنّ المركّب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: حقيقيّ وصناعيّ واعتباريّ. وقد يقسم الحكماء المركّب إلى قسمين: حقيقيّ واعتباريّ. والمراد من الاعتباريّ في التقسيم الثاني: الاعتباريّ بالمعنى الأعمّ الشامل للصناعيّ أيضاً. وهذا المعنى هو مراد المصنّف قدّس سرّه هاهنا فيشمل المركّبات الصناعيّة كالبيت والكرسيّ، والمركّبات الاعتباريّة بالمعنى الأخصّ كالعسكر والقوم.

• قوله قدّس سرّه: «ومن هنا يترجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة تركيبٌ اتّحاديّ لا انضماميّ»، أي: إنّهُ لأجل وجود الوحدة الحقيقيّة في أجزاء المركّبات الحقيقيّة، وهي الأنواع المادّية، يعلم أنّ تركيب المادّة والصورة اتّحاديّ، إذ أجزاء الأنواع المادّية التي هي المركّبات الحقيقيّة ليست إلّا المادّة والصورة.

بعبارة أخرى: بما أنّ المادّة والصورة موجودتان في الخارج بوجودٍ واحد، فلا بدّ أن يكون التركيب بينهما اتّحاديّاً؛ لأنّه لو كان التركيب انضماميّاً، فلا يعقل أن يوجد بوجودٍ واحد، بل بوجودين ينضمّ أحدهما إلى الآخر، كما في

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ١ / ٢ ص ٣٦٨، تعليقة حسن حسن زاده الآملی.

المركّبات الصناعيّة كالبيت، أو المركّبات الاعتباريّة كالعسكر. إذن، لما كان للنوع وحدةً حقيقيّةً، فلا بدّ أن يكون له وجودٌ واحدٌ أيضاً. وهذا لا يتمّ إلّا إذا كان التركيب بين المادّة والصورة اتّحادياً لا انضمامياً. ومنه يتّضح: أنّ قول المصنّف في المتن (يترجّح) ليس المراد منه الرجحان الذي يجتمع مع النقيض، بل الرجحان المانع من النقيض، فيكون نظير قوله تعالى: ﴿...وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ...﴾ (الأحزاب: ٦). فإنّ الأولويّة تعينيّة وليست تخييريّة.

مما تقدّم يتّضح عدم تماميّة ما ذكره الشيخ مصباح في تعليقه على نهاية الحكمة، حيث قال: «وهو أعمّ من كون تركيب الأجزاء اتّحادياً، ولعلّه لأجل ذلك عبّر الأستاذ بقوله (يترجّح) دون أن يؤكّد عليه كنتيجة يقينية»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «تركيب اتّحادي لا انضمامي... كما سيأتي إن شاء الله»، في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة.

• قوله قدّس سرّه: «كالأنواع التي لها تعلّق ما بالمادّة»، سواء كانت متعلّقة بالمادّة ذاتاً وفعلاً، كالأنواع المادّيّة التي ليس لها نفس، أو متعلّقة بالمادّة فعلاً لا ذاتاً، كالإنسان، حيث إنّ نوعيّة النوع بصورته، وإنسانيّة الإنسان بنفسه التي هي مجردة ذاتاً متعلّقة بالمادّة فعلاً.

• قوله قدّس سرّه: «الكثرة إمّا أن تكون تمام ذات الماهيّة النوعيّة»، قال الشيخ الفيّاض في تعليقه: «لما كانت الكثرة من أنحاء الوجود وصفاته، لا من الماهيّات، كان الأولى أن يقول: إنّ الكثرة إمّا أن تكون مقتضى ذات الماهيّة أو جزءها أو لعرضيّ لازم أو مفارق. وهذا المعنى هو المراد، وإن كان قد تقصّر عنه العبارة، ويمكن أن يستشهد لذلك بقوله قدّس سرّه في الفصل السادس من المرحلة الخامسة من بداية الحكمة في هذا المقام: وإمّا أن تكون لعرضٍ مفارق...»

(١) تعليقه على نهاية الحكمة، رقم (١٠٧).

بل يدلّ عليه قوله في تعليقه على الأسفار (ج ٦ ص ٦٣): إنّ كثرة الأفراد إنّ كان باقتضاء من تمام الماهية أو جزئها أو أمرٍ لازمٍ لها، لم يتحقّق لها فرد... وإن كانت لأمرٍ مفارق...»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «كلّ عرضٍ مفارقٍ يتوقّف عروضه على سبق إمكان حامله المادّة»، لا يخفى: أنّ مقصوده من الإمكان في المقام هو الإمكان الاستعداديّ، الذي هو نفس الاستعداد ذاتاً، وإنّما يختلفان بالاعتبار، وهذا ما ذكره في بداية الحكمة حيث قال: «وثانيهما الإمكان الاستعداديّ. وهو كما ذكره نفس الاستعداد ذاتاً وغيره اعتباراً، فإنّ تهيؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ ونسبة إلى الشيء المستعدّ له، فبالاعتبار الأوّل يسمّى استعداداً فيقال مثلاً: النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً، وبالاعتبار الثاني يسمّى الإمكان الاستعداديّ، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ نوع مجردٍ فهو ينحصر في فرد...»، هذا هو عكس النقيض الموافق، وهو: «تحويل القضية إلى أخرى، موضوعها نقيض محمول الأصل، ومحمولها نقيض موضوع الأصل، مع بقاء الصدق والكيف»<sup>(٣)</sup> فإذا كانت موجبةً كليّةً فنقيضها أيضاً كذلك، وإذا كانت صادقةً فنقيضها أيضاً كذلك.

• قوله قدّس سرّه: «وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ نوع مجردٍ فهو ينحصر في فرد...»، أورد على هذا الاستدلال، نقضاً وحلاً: «أمّا نقضاً: «فبالمجرّدات المثالية، بناءً على القول بالوجود العينيّ لها

(١) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣١٧.

(٢) بداية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل الرابع: ص ٦٤.

(٣) المنطق، المظفر: ج ٢ ص ١٧٨.

في بعض أحكام النوع ..... ٧٩

وتعدّها»<sup>(١)</sup> فإنّ النوع المادّي كالإنسان، لو استكملت أفرادها بالحركة الجوهرية، وصارت مجردة تجرّداً برزخياً في قوس الصعود، فإنّها تكون واجدة لجميع مميّزاتها الفردية، مع أنّها جميعاً أفراد نوع واحد.

وأما حلاً: فلأنّ الاحتمالات المذكورة ليست بحاصرة عقلاً، من هنا يمكن أن تكون «الكثرة بعرضيٍّ مفارقٍ هو الوجود الخارجي، فإنّ الوجود الخارجي عرضيٌّ للماهية غير لازم لها، لإمكان كونها معدومةً في الخارج، وتتكثر أفراد الماهية بكثرة الوجودات العارضة لها، ولا حاجة في التكثر إلى أكثر من الوجود، بعدما كان كلّ وجودٍ مشخّصاً بنفس ذاته»<sup>(٢)</sup>.

ومّا ذكر يتبيّن: أنّ قوله قدّس سرّه في المتن: «ومن الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان العروض والانضمام، ولا يتحقّق ذلك إلّا بمادة» ممنوع؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ في العوارض الخارجية. وأمّا العوارض التحليلية فلا عروض حقيقيّ فيها، حتّى يتوقّف على استعدادٍ سابق. قال في الأسفار: «وبالجملة ما يقال: إنّ الفصل من عوارض الجنس، أو الجنس من عوارض الفصل، أو الوجود من عوارض الماهيات، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها، هو العروض بحسب الوجود، بمعنى أن يكون للعارض وجودٌ غير وجود المعروف، بل هذا النحو من العروض إنّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجودٍ واحد»<sup>(٣)</sup>.

### خلاصة الفصل السابع

الغرض من عقد هذا الفصل هو بيان بعض الأحكام المتعلقة بالنوع.

(١) تعلية على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح، التعلية رقم (١٠٨).

(٢) نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣١٨، التعلية رقم (٢٠).

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٥٤.

- **الحكم الأول:** أنّ الماهية النوعية توجد في الخارج بوجود واحد هو وجود النوع؛ وذلك لأنّ الحمل بين كلّ من الأجزاء وبين النوع حمل أولي.
- أمّا أجزاء الماهية النوعية في الذهن فيوجد بينها تغاير بالإبهام والتحصيل، فإنّ الجنس مبهم والفصل محصل، وحيثية الإبهام غير حيثية التحصيل.
- **الحكم الثاني:** المركّبات الحقيقية كالأنواع المادية، هو أن يوجد بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض، لأنّه لو لم يكن كذلك لاستغنت الأجزاء بعضها عن بعض، فلا يتحقّق بينها ارتباط، فلا يمكن أن تتحصّل منها ماهية واحدة حقيقية.
- أمارة التركيب الحقيقي: أن يترتب أثر من اجتماع وانضمام الأجزاء إلى بعض، يختلف عن الآثار المترتبة على الأجزاء.
- **الحكم الثالث:** أنّ التركيب بين المادة والصورة اتّحادي لا انضمامي.
- **الحكم الرابع:** النوع الحقيقي ينقسم إلى ما هو كثير الأفراد، وما هو منحصّر في فرد واحد. أمّا الأوّل فكالأنواع المادية التي لها نحو تعلّق بالمادة، وأمّا الثاني فكالنوع المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً.



## المرحلة السادسة

### في المقولات العشر

- المقولات وعددها
- الجوهر، أقسامه
- الكم، انقساماته، أحكامه
- كيف وانقسامه الأولي
- الإضافة
- الأين
- المتى
- الوضع
- الجدة
- مقولتي أن يفعل وأن ينفعل



## الفصل الأول

### في المقولات وعددها

- (١) في تعريف المقولات
- (٢) الدليل على وجود المقولات أو الأجناس العالية
- (٣) خصائص المقولات
- (٤) عدد المقولات



## المرحلة السادسة

### في المقولات العشر

وهي الأجناسُ العاليةُ التي إليها تنتهي الماهياتُ بالتحليل، وفيها واحدٌ وعشرون فصلاً.

### الفصل الأول

#### في المقولات وعددها

لا ريبَ أنَّ للموجودِ الممكنِ ماهيةً هي ذاته التي تستوي نسبتُها إلى الوجودِ والعدم، وهي ما يقال في جوابِ ما هو، وأنَّ في هذه الماهياتِ مشتركاتٍ ومختصاتٍ، أعني الأجناسَ والفصول، وأنَّ في الأجناسِ ما هو أعمُّ وما هو أخصُّ، أي: إنها قد تترتَّب متصاعدةً من أخصٍّ إلى أعمٍّ، فلا محالةً تنتهي السلسلةُ إلى جنسٍ لا جنسَ فوقها؛ لاستحالةِ ذهابها إلى غيرِ النهاية، المستلزمِ لتركبٍ ذاتٍ الممكنِ من أجزاءٍ غيرِ متناهية، فلا يمكنُ تعقُّلُ شيءٍ من هذه الماهياتِ بتمام ذاتياتها؛ على أنَّ هذه الأجناسَ باعتبارِ أخذها بشرطٍ لا، موادَّ خارجيةً أو عقليةً، والمادةُ من عللِ القوام، وهي متناهيةٌ كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فتحصَّل: أنَّ هناك أجناساً عاليةً ليس فوقها جنسٌ، وهي المسماةُ بالمقولات. ومن هنا يظهرُ:

أولاً: أنَّ المقولاتِ بسائطٌ غيرُ مركَّبةٍ من جنسٍ وفصل، وإلاَّ كان

هناك جنس أعلى منها، هذا خلف.

وثانياً: أنّها متباينةٌ بتمام ذواتها البسيطة، وإلا كان بينها مشتركٌ ذاتيٌّ وهو الجنس، فكان فوقها جنسٌ، هذا خلف.

وثالثاً: أنّ الماهية الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة واحدة، فلا يكون شيئاً واحداً جوهرًا وكماً معاً، ولا كمّاً وكيفاً معاً. وهكذا. ويتفرّع عليه: أنّ كلّ معنى يوجد في أكثر من مقولة واحدة، فهو غير داخلٍ تحت المقولة؛ إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه لكان مجنساً بجنسين متباينين أو أجناس متباينة، وهو محال، ومثله ما يصدق من المفاهيم على الواجب والممكن جميعاً، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

ورابعاً: أنّ الماهيات البسيطة، كالفصول الجوهرية مثلاً، وكلنوع المفرد - إن كان - خارجة عن المقولات. وقد تقدّم في مرحلة الماهية. وخامساً: أنّ الواجب والممتنع خارجان عن المقولات؛ إذ لا ماهية لهما، والمقولات ماهياتٌ جنسية.

ثم إنّ جمهور المشائين على أنّ المقولات عشر؛ وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والوضع، وأين، ومتى، والجدة، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل.

والمعول فيما ذكره على الاستقراء. ولم يُقَم برهانٌ على أن ليس فوقها مقولة هي أعم من الجميع، أو أعم من البعض. وأمّا مفهوم الماهية والشيء والموجود وأمثالها، الصادقة على العشر جميعاً، ومفهوم العرض والهيئة والحال، الصادقة على التسع غير الجوهر، والهيئة

النسبية الصادقة على السبع الأخيرة، المسماة بالأعراض النسبية، فهي مفاهيم عامة منتزعة من نحو وجودها، خارجة من سنخ الماهية. فماهية الشيء هو ذاته المقول عليه في جواب ما هو، ولا هوية إلا للشيء الموجود، وشيئية الشيء موجود، فلا شيئية لما ليس بموجود، وعرضية الشيء كون وجوده قائماً بالغير، وقريب منه كونه هيئة وحالاً، ونسبية الشيء كون وجوده في غيره غير خارج من وجود الغير. فهذه مفاهيم منتزعة من نحو الوجود، محمولة على أكثر من مقولة واحدة، فليست من المقولات كما تقدم.

وعن بعضهم: أنّ المقولات أربع، بإرجاع المقولات النسبية إلى مقولة واحدة، فهي: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة.

ويدفعه ما تقدم: أنّ النسبة مفهوم غير ماهوي منتزع من نحو الوجود. ولو كفى مجرد عموم المفهوم في جعله مقولة، فليردّ المقولات إلى مقولتين: الجوهر والعرض؛ لصدق مفهوم العرض على غير الجوهر من المقولات، بل إلى مقولة واحدة هي الماهية أو الشيء.

وعن شيخ الإشراق: أنّ المقولات خمس: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة، والحركة.

ويردّ عليه ما يردّ على سابقه، مضافاً إلى: أنّ الحركة أيضاً مفهوم منتزع من نحو الوجود، وهو الوجود السيال غير القارّ الثابت، فلا مساع لدخولها في المقولات.

## الشرح

خصّص المصنّف قدّس سرّه هذا الفصل للبحث في مسألتين:  
الأولى: إثبات وجود المقولات.  
والثانية: بيان عدد المقولات.  
ونشرع في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

### (١) في تعريف المقولات

المقولة: هي ما يقال في جواب السؤال عن شيء. وتُطلق في المنطق ويراد بها المحمول، وعلى هذا، فالمراد من (المقولة) هي المحمول، أي: ما يقع محمولاً لشيء في مقام السؤال عنه<sup>(١)</sup>.

قال صاحب المعجم الفلسفي: «المقولة هي المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولاً على الموضوع، وجمعها مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات، أو المحمولات الأساسية التي يمكن إسنادها إلى كلّ موضوع»<sup>(٢)</sup>.

قال التهانوي: «ومن اصطلاحات القوم: إطلاق المقولة على الجوهر والأعراض التسعة، فيقولون: المقولات عشرة. وجه الإطلاق: كونها محمولاتٍ إذا كانت المقولة بمعنى المحمول، أو كونها بحيث يتكلّم فيها إذا كانت بمعنى الملفوظ، والتاء للمبالغة أو للنقل من الوصفية إلى الاسمية»<sup>(٣)</sup> أو أنّ المقولة تقع وصفاً للماهية، وحيث إنّها مؤنّثة فيكون الوصف كذلك.

(١) رهبر خرد، قسم المنطقيّات، محمود شهابي، الطبعة السابعة: ص ٥٧.

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ج ٢ ص ٤١٠.

(٣) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، العلامة التهانوي: ج ٢ ص ١٦٣٣.



الحاصل: أنّ المقولة عند الفلاسفة والمنطقيين هي المحمول، وأطلق عليها لفظ (المقولة) لأنّها أعمّ المحمولات التي تُحمل على الأشياء - أي: الموضوعات - ولا يُحمل عليها شيءٌ حملاً ذاتياً، فالمقولة هي ما تحمل على الأشياء حملاً ذاتياً، ولا يُحمل عليها شيءٌ حملاً ذاتياً، لأنّه ليس فوقها جنس، وعلى هذا الأساس فإنّ الفلاسفة يعتقدون بأنّ الماهيّات الممكنة التي تتحقّق في هذا العالم، لها محمولات أعلى، وهي التي تسمّى بالأجناس العالية، ولا يوجد جنس فوقها، وعليه فالمقولات أعلى أجناس الممكنات، ولذا تسمّى بالأجناس العالية أو المعاني العامة أو المقولات العشر<sup>(١)</sup>.

## (٢) الدليل على وجود المقولات أو الأجناس العالية

وهذا الدليل يبتني على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الموجود الممكن له ماهيّة. وهذه المقدّمة واضحة؛ لما تقدّم من أنّ كلّ ممكن بالإمكان الخاصّ فله ماهيّة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، كما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة من أنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة، كما أنّ الإمكان لازم الماهيّة.

المقدّمة الثانية: بين الماهيّات مشتركاتٌ ومختصّات. وهذه المقدّمة تقدّمت في المرحلة السابقة، وثبت أنّ بين الماهيّات مشتركاتٍ ذاتيّةٍ يطلق عليها الأجناس، ولها أيضاً مختصّاتٌ يطلق عليها الفصول، فمثلاً: ماهيّة الإنسان والفرس بينهما مشتركٌ ذاتيّ وهو الحيوان، وتختصّ كلّ واحدةٍ منهما بشيءٍ مختصّ ذاتيّ لكلّ منهما، فالإنسان يختصّ بالناطق، في حين يختصّ الفرس بالصاهل، وكذلك يشترك الحيوان والشجر في شيءٍ ذاتيّ لكلّ منهما وهو الجسم، ويختصّ كلّ منهما بمختصّ، فالحيوان يختصّ بكونه حسّاساً متحرّكاً بالإرادة، وفصل الشجر هو

(١) إيضاح المقاصد: ص ١٥٩.

النامي مثلاً، وهكذا تتصاعد الأجناس، فهناك أجناسٌ دانيةٌ ثم متوسطةٌ ثم عالية، إلى أن تنتهي إلى جنس ليس فوقه جنس، وذلك لاستحالة تسلسل الأجناس لا إلى نهاية، ووجه الاستحالة: أنَّ التسلسل في الأجناس يلزم منه تركب ذات الممكن من أجزاء لا متناهية، ممَّا يلزم عدم إدراك الماهية بتمام أجزائها؛ إنَّ إدراك الماهية يتوقف على إدراك مفاهيم كثيرة لا متناهية.

مضافاً إلى أنَّ الأنواع في الخارج تتركب من مادةٍ وصورة، وتؤخذ أجناسها من المادة، وتؤخذ فصولها من الصورة، فلو كانت الماهية الممكنة مركبةً من أجناس لا متناهية، للزم أن تكون لها موادٌ لا متناهية، وهذا يعني: أنَّ الماهية في الخارج مركبةٌ من أجزاء لا متناهية، وهذا باطلٌ ومحالٌ كما سيأتي في الفصل الخامس من المرحلة الثامنة، من أنَّ العلل المادية متناهية، ومن المحال أن تكون العلل المادية للشيء مترتبةً تصاعدياً لا إلى نهاية، وسيُتضح: أنَّ العلل المقومة للشيء الخارجي - وهي المادة والصورة - هي عللٌ متناهية، وينتج من ذلك: أنَّ الأجناس المتزعة من هذه المواد متناهية لا محالة.

### (٣) خصائص المقولات

بناء على ما تقدّم يتضح: أنَّ أهمَّ خصائص المقولات ما يلي:

#### ١. المقولات بسائط غير مركبة

إنَّ المقولات بسائط غير مركبةٍ من جنسٍ وفصل، وذلك لأنَّ المقولات لو كانت مركبةً من جنسٍ وفصل، لزم أن يكون فوقها جنسٌ، وقد ثبت أنَّها - المقولات - أعلى الأجناس ولا جنس فوقها.

ويترتب على هذه الخصوصية: أنَّ المقولات لا يُحمل عليها شيءٌ بالحمل الأوّل؛ إذ لو حُمِّل عليها شيءٌ كذلك، للزم أن يكون فوقها جنس، وهو خلف، لأنَّ المفروض أنَّها أجناسٌ عالية ليس فوقها جنس، من هنا قيل: إنَّ

المقولات لا يمكن تعريفها حدّياً. وما ذكر لها من تعريف، لا يخرج عن كونه تعريفاً لها باللوازم.

لذا نجد أنّ الفلاسفة والمتكلمين عندما يأتون لتعريف المقولة يقولون: إنّها «رسم الجوهر أو رسم العرض»<sup>(١)</sup>، وذلك لأنّ الأجناس العالية لا حدّ لها، لأنّ الحدّ مشتمل على جنس الشيء وفصله، والأجناس العالية لا جنس لها، وما لا جنس له لا فصل له، وعلى هذا الأساس فإنّ المقولات ماهيات بسيطة غير مركّبة من الجنس والفصل، وإنّما امتياز بعضها عن بعض بنفس ذواتها البسيطة، فذات كلّ منها تمام الامتياز لها عن الأخرى، بمعنى: أنّ كلّاً منها بتمام ذاتها لا ببعضها تمتاز عن الأخرى؛ إذ ليس لذاتها بعضٌ وبعضٌ حتّى يكون بعض ذاتها ما به الاشتراك بينها وبين الأخرى، وبعضٌ آخر منها ما به تمتاز عن الأخرى، فلا حدّ لها لكون الحدّ التامّ هو المركّب من الجنس والفصل، والناقص هو الفصل وحده، وما لا جنس له ولا فصل له، لا يحدّ لا تامّاً ولا ناقصاً<sup>(٢)</sup>.

## ٢. المقولات متباينة بتمام ذواتها

إنّ المقولات متباينة بتمام ذواتها البسيطة؛ إذ لو كانت متباينة ومتميّزة بعضها عن بعض ببعض الذات، أو ببعض العوارض المشخّصة - لأنّ التمايز بين الماهيتين لا يخرج عن هذه الوجوه الثلاثة، أي: التمايز بتمام الذات أو ببعضها أو بالعوارض المشخّصة - للزم أن يكون بينها جنسٌ مشتركٌ، وهو خلف ما تقدّم من أنّ المقولات جنسٌ أعلى، وليس فوقها جنسٌ وأنّها بسيطة غير مركّبة، وبهذا يتحصّل: أنّ المقولات متباينة بتمام الذات.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، السبزواري، تعليق: حسن حسن زاده الآملّي: ص ٤٦٢؛ نهاية المرام، العلامة الحليّ: ج ١ ص ٢٦٦.

(٢) انظر: درر الفوائد، تعلّيقه على شرح المنظومة للسبزواري، الآملّي: ج ١ ص ٣٨٨.

### ٣. الماهية الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة

الماهية الواحدة لا تندرج تحت مقولتين أو أكثر، فلو أخذنا ماهية الإنسان مثلاً، نجد أنّ جنسه القريب هو الحيوان، وخصه المتوسط هو الجسم النامي، وخصه العالي هو الجوهر، وكلّ هذه الأجناس من مقولة واحدة وهي مقولة الجوهر، وعليه فلا تدخل ماهية الإنسان تحت مقولة أخرى كمقولة الكم والكيف وغيرهما؛ إذ لو دخلت ماهية الإنسان تحت مقولة أخرى للزم إدغام مقولتين تحت مقولة واحدة، فيلزم أن تكون ماهية الإنسان لها جنسان متباينان أو أجناس متباينة، وهو محال، لأنّه يلزم أن يكون الواحد كثيراً؛ وذلك لما تقدّم من أنّ الجنس إذا تعدّد يلزم تعدّد النوع، وذلك لما تقدّم في المرحلة الخامسة من: أنّ الجنس هو النوع مبهماً، وفي المثال يتعدّد الإنسان، والمفروض أنّه نوع واحد لا أنواع متعدّدة.

وهذا المحذور لا يأتي فيما إذا كانت المراتب طولية، كالإنسان له أجناس كثيرة هي الجوهر والجسم والجسم النامي والحيوان، وفصول كثيرة هي كونه ذا الأبعاد والنامي والحساس المتحرك بالإرادة والناطق؛ وذلك لأنّ الجوهر يكون مبهماً من جهة كونه ذا أبعاد وعدمه، فينضمّ إليه فصل الجسم ويصير نوعاً من الجوهر، ولكنّه مبهم من جهة كونه نامياً وعدمه، فينضمّ إليه النامي ويصير نوعاً من الجسم، وهكذا. فالحيوان جنس يندرج فيه الأجناس والفصول، وإذا تحصّل بالناطق لم يكن إلّا ماهية واحدة.

وقد تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة: استحالة تحقّق أكثر من جنس واحد في مرتبة واحدة في ماهية نوعية واحدة؛ وهو يشمل ما لو كان الجنس عالين.

فيتحصّل من ذلك: أنّ الماهية الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة، ويتفرّع على ذلك أنّ كلّ معنى يوجد في أكثر من مقولة، فهو غير داخل تحت

المقولات، فمثلاً: الحركة تصدق على مقولات متعددة، كمقولة الأين ومقولة الكم لوجود نوعين من الحركة، هما: الحركة الكمية والحركة الأينية المكانية، فلو كانت الحركة نوعاً من الكم ونوعاً من الأين لكان لها جنسان متباينان، وهو محال، وعلى هذا الأساس فإن صدق الحركة على المفاهيم - أي: الكم والأين ونحوهما - هو صدق بالعرض؛ لأنها متحدة وجوداً، والحمل بينها حمل شائع، ومن الواضح الفرق بين الاندراج والصدق، فإن الاندراج عبارة عن وقوع نوع تحت جنس ما، والحركة وإن صدقت على مقولات متعددة إلا أن هذا الصدق ليس صدقاً ماهوياً، بل هو صدق عرضي.

وكذلك لو صدق مفهوم على الواجب والممكن معاً، فإنه لا يمكن أن يكون ذلك المفهوم داخلياً ومندرجاً تحت المقولة، وإلا لزم أن يكون للواجب ماهية، وقد ثبت أن الواجب لا ماهية له كما هو المشهور، فمفهوم الحياة مثلاً يصدق على الواجب والممكن معاً، وهذا يدل على أن مفهوم الحياة غير داخل تحت مقولة من المقولات، وإلا لزم أن يكون للواجب ماهية، وتقدم في المرحلة الرابعة: أن لا ماهية للواجب تعالى، وعليه فكل مفهوم يُحمل على الواجب والممكن معاً فهو ليس من سنخ الماهيات.

#### ٤. الماهيات البسيطة خارجة عن المقولات

ما تقدم من أن المقولة جنس أعلى لما يندرج تحتها، فإن المراد من الذي يندرج تحتها يشترط أن يكون له القابلية لتحليله إلى جنس وفصل، أما إذا لم يكن له القابلية لذلك، فلم تكن المقولة جنساً له. فحينما نقول مثلاً: إن الإنسان جسم، فإن مفهوم الإنسان له القابلية للتحليل إلى جنس وفصل، وأحد أجناس الإنسان هو الجسم، وعليه فإن الذي يندرج تحت المقولة لابد

أن يكون مفهوماً مركباً.

قال صدر المتألهين: «فإن الدعوى: أن كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات، فالبسائط كنفس الأجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويات الشخصية، خروجها غير قادح في الحصر»<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن الماهيات البسيطة كالفصول الجوهرية وكالنوع المنفرد<sup>(٢)</sup> - إن وجد - خارجة عن المقولات حقيقةً.

نعم، يمكن عدّها في أنواع المقولات اعتباراً، حيث يأخذ العقل بعض العرضيات العامة فيعدّه جنساً لها، وبعض الخواصّ الشاملة ويعدّه فصلاً. وبهذا يصحّح كون أنواع الأعراض التسعة وكذا غير الجسم من أنواع الجوهر مندرجة تحت المقولات؛ فإن جميع هذه الأمور بسيطة لا مادة لها، فلا جنس لها، لأن الجنس هو المادة لا بشرط.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٨.

(٢) المراد بالنوع المنفرد - على ما فسّر في المنطق -: هو النوع الذي لا يكون فوقه ولا تحته جنس (انظر: شرح الشمسية: ص ٥٦) فيبقى منفرداً، وقد عبّر المصنّف عن النوع المنفرد بقوله: «إن وجد» لأنهم اختلفوا فيه، فالبعض ذهب إلى أنّه موجودٌ ومثّلوا له بالنقطة والوحدة، ولكنّ الوحدة إنّما يمكن أن تعدّ من النوع المنفرد عند من يقول بأنّها عرض، كما ذهب إلى ذلك الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء: ص ١٦. وفي مقابل هذا القول ذهب بعضٌ إلى عدم وجود النوع المنفرد، ولعلّه لما ذهب إليه المشهور من أن كلّاً من النقطة والآن أمرٌ عديمي، فلا ماهية له.

وقال الشيخ الفيّاض: «الحقّ أنّهما - النقطة والآن - أمران وجوديان، ولو كان مجرد كونهما طرفين موجباً لكونهما عديمين، لكان اللازم خروج السطح والخطّ أيضاً من الماهيات؛ لأنّ كلّاً منهما أيضاً طرف، فإنّ السطح طرف الجسم التعليمي، والخطّ طرف السطح» تعليقه الشيخ الفيّاض: ج ٢ ص ٣٤٠.

## ٥. الواجب والممتنع خارجان عن المقولات

من شرائط الاندراج تحت المقولات: أن يكون لها حدٌ وجوديٌّ، وإلاّ فما لا ماهية له كالواجب تعالى وكالوجودات الرابطة، فإنه لا يندرج تحت أيّ مقولة من المقولات، وهذا ما تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة الثانية، حيث قال: «إنّ الوجودات الرابطة لا ماهية لها، لأنّ الماهيات هي المقولة في جواب ما هو، فهي مستقلةٌ بالمفهومية، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومية»<sup>(١)</sup>.

ولذا قال صدر المتألهين: «إنّ المراد من انحصار الأشياء فيها - المقولات -: أنّ كلّ ما له من الأشياء حدٌ نوعيٌّ، فهو منحصرٌ في هذه المقولات بالذات، ولا يجب أن يكون لكلّ شيء حدٌ، وإلاّ يلزم الدور أو التسلسل»<sup>(٢)</sup>.

إذن، الواجب تعالى خارج عن المقولات؛ لأنّه لا ماهية له، بل هو فوق الماهية، لأنّ وجوده صرف لا حدّ له.

نعم، للواجب تعالى ماهية بالمعنى الأعمّ، أي: ما به الشيء هو هو<sup>(٣)</sup>. وكذا الممتنع فهو خارجٌ عن المقولات أيضاً، لأنّه لا ماهية له، بل هو دون الماهية، لأنّه ما لا وجود له، فلا هوية له حتّى يُسأل عنها بما هو، كما أنّ الممتنع ليس له ماهية بالمعنى الأعمّ أيضاً، لأنّه لا شئنيّة له. إذن، الواجب والممتنع لا يندرجان تحت المقولات، لأنّ المقولات ماهياتٌ جنسية، والواجب والممتنع لا ماهية لهما.

(١) نهاية الحكمة، الفصل الأوّل من المرحلة الثانية: ص ٣٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الشيرازي: ج ٢ ص ٤١.

(٣) ولا يخفى أنّ هذا على مبنى المشهور، أمّا على مبنى ساحة السيّد كمال الحيدري فإنّ الواجب تعالى له ماهية كما سيأتي تفصيله في المرحلة الثانية عشرة، وتقدّم في مباحث الماهية في الجزء الأوّل من شرح نهاية الحكمة.

## (٤) عدد المقولات

الأقوال في عدد المقولات ثلاثة:

### القول الأوّل: عدد المقولات عشر

وهذا القول لمشهور المشائين تبعاً لأرسطو مؤسس المقولات، حيث ذهبوا إلى أن عدد المقولات عشر.

وأورد عليه المصنّف: بأنّ ما ذكره هو استقراء ما هو بيّن أو مبين من الماهيات الموجودة في العالم الإمكانى، ولم يقدّم أيّ برهان عقلي لنفي جنس آخر يندرج تحته نوع أو أنواع أخرى لم نعرفها بعد.

قال العلامة الحلي: «إنّما يتمّ الحصر لو لم يوجد جنس خارج عنها، ولا برهان عليه سوى الاستقراء»<sup>(١)</sup>.

وقال المحقّق اللاهيجي: «وبالجملة فالذي استقرّ عليه رأي المتأخّرين: أنّ هذا الحصر استقرائي، ولا يخفى أنّ هذا الاستقراء أيضاً ضعيف جدّاً»<sup>(٢)</sup>.

هذا فيما يرتبط بعدد المقولات. ثمّ أشار المصنّف إلى المفاهيم التي تصدق على هذه المقولات؛ من قبيل مفهوم الماهية والشيء والموجود ونحوها، التي تصدق على المقولات العشر، وكذلك بعض المفاهيم التي تصدق على قسم من المقولات، كمفهوم العرض والهيئة والحال التي تصدق على المقولات التسع العرضية، حيث ذكر: أنّ جميع هذه المفاهيم هي مفاهيم عامّة تُنتزع من نحو وجود الموجود، وليست من سنخ الماهيات.

وتوضيح ذلك: أمّا مفهوم الماهية وهو ما يقال في جواب ما هو، فهو معنى انتزاعي وليس من ذاتيات ما يقال في جواب ما هو، فمفهوم الماهية

(١) نهاية المرام في علم الكلام: ج ١ ص ٣١٥.

(٢) شوارق الإلهام، مقدّمة الفصل الخامس، من المقصد الثاني.



يحكي عن الماهية وليس جزءاً لذات الماهية.  
 بعبارة أخرى: إنَّ (ما هو) سؤالٌ عن أنَّ الهوية الفلانية ما هي؟ ومن الواضح:  
 أنَّ الهوية مساوقةٌ للوجود، فالماهية مفهومٌ يُتزع من نحو وجود الموجود.  
 أمّا مفهوم الشيء والموجود والموجودية ونحوها من المفاهيم، فهي وإن  
 كانت عناوين عامة، لكنّها تساوق الوجود، كما تقدّم في الفصل الثاني من  
 المرحلة الأولى قوله: «إنَّ الشيء مساوقةٌ للوجود، فما لا وجود له لا شيء له»  
 وما كان مساوقاً للوجود من حيث المصادق لا يمكن أخذه في ماهية الشيء،  
 ولذا لا تكون من المقولات، ولا تعدّ من جنس الأجناس.

أمّا مفهوم العرض والهيئة (وهي كون الشيء وصفاً لغيره) والحال (وهو  
 كون الشيء حالة لغيره) ونحوها، فهي منتزعةٌ من نحو الوجود، وليست  
 مقولاتٍ مستقلة؛ لأنَّ العرض هو ما كان وجوده في الموضوع، فلزم لحاظ  
 حال وجوده، بينما لا يصحّ لحاظ حال الوجود في الماهية، فليست مفاهيم  
 مقوليةً أعلى من المقولات العرضية.

أمّا الهيئة النسبية وهي سبع مقولاتٍ أخذت النسبة فيها؛ لأنّها مقولاتٌ  
 نسبية، فالأين هيئةٌ حاصلةٌ من نسبة الشيء إلى المكان، والمتى هيئةٌ حاصلةٌ من  
 نسبة الشيء إلى الزمان، وكذلك الكلام في باقي النسب، فهذه النسبة على  
 الرغم من صدقها على مقولاتٍ سبعٍ عرضية، إلّا أنّها لا تعدّ مقولة، بل هي  
 معنى عامٌّ عرضيٌّ صادقٌ على تسعة أجناس.

## القول الثاني: عدد المقولات أربع

وهذا القول ينسب إلى عمرو بن سهلان الساجي، وهو أحد الحكماء<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: المطارحات: ص ٢٧٨.

قال الإيجي في المواقف: «وقد احتجّ ابن سينا على الحصر بما خلاصته: أنّه - أي: العرض - ينقسم انقساماً دائراً بين النفي والإثبات، إلى كمّ وكيفٍ ونسبة، كما مرّ من أنّ العرض إمّا أن يقتضي لذاته القسمة أو لا، والثاني أن يقتضي لذاته النسبة أو لا، فهذه أقسام ثلاثة لا مخرج للعرض عنها غيرها الجوهر، فانحصر أقسام الموجود الممكن في الأربعة»<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتأهّين في الأسفار: «ومن الناس من جعل المقولات أربعاً، الجوهر والكمّ والكيف، وجعل النسبة جنساً للسبعة الباقية، ووافقهم صاحب البصائر»<sup>(٢)</sup>.

وأورد عليه صدر المتأهّين بأنّ النسبة مفهومٌ غير ماهويّ، فلو صحّ عدّ النسبة مقولةً واحدة، وجعل السبعة واحداً، فلم لا نعدّ العرض كلّ مقولةً واحدة، لتكون المقولات محصورةً بين اثنتين هما الجوهر والعرض، ولهذا قال المصنّف: «ولو كفى مجرّد عموم المفهوم في جعله مقولة...».

وهذا ما ذكره صدر المتأهّين بقوله: «أورد عليه بأنّ النسبة ليست أمراً مستقلّ الماهيّة يمكن تعقلها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب إليه، ولا أيضاً يمكن تجريدّها في العقل عن المنتسبين، وكلّ ما لم يمكن تجريدّها، لا في الخارج ولا في العقل عن شيء، ولا أيضاً يمكن اعتبارها من حيث هي معزولاً فيه النظر عمّا عداه، فلا يمكن أخذه طبيعةً محمولةً على جزئيات لها إلّا مع ذلك الشيء، فالنسبة لا تكون جنساً أو نوعاً محمولاً على ما تحتها إلّا مأخوذاً معها جنس ما هي نسبةٌ له أو نوعه، فكون النسبة جنساً أو نوعاً أو شخصاً لا يستصحّ ولا يستقيم إلّا بأن يكون ذو

(١) المواقف: ج ١ ص ٤٨٩.

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

النسبة بما هو ذو النسبة أحد هذه الأمور»<sup>(١)</sup>.

### القول الثالث: عدد المقولات خمس

هذا القول ذهب إليه شيخ الإشراق وهي: الجوهر، الكم، الكيف، النسبة والحركة، حيث قال في التلويحات: «ولما كان المحمول عليه الوجود إما موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر، وإما موجوداً فيه، إما غير قارّ الذات كالحركة، أو قارّها الذي لا يعقل إلا مع الغير وهو المضاف، والقارّ الغير الإضافي إما أن يوجب لذاته التجزي والنسبة وهي الكميّة، أو لا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف، فانحصرت الأمّهات من المقولات في خمسة. سؤال: وما يدريك لعلّ أحد الأقسام ينقسم أيضاً؟»<sup>(٢)</sup>.

وقال صدر المتألمين: «وصاحب المطارحات جعلها خمسة، هذه الأربعة (الجوهر، الكم، الكيف، النسبة) والحركة، وله حجة على الحصر فيها»<sup>(٣)</sup>. وتبعه على ذلك من جاء بعده، كالسبزواري في المنظومة.

وتوضيح حجّته في جعله الحركة مقولةً مستقلةً: «أنّ الحركة موجودة، وليست من المقولات المذكورة، فهي بنفسها مقولة. أمّا أنّها موجودةٌ فبالضرورة والوجدان، وأمّا أنّها ليست مندرجةً تحت المقولات المذكورة فلائها ليست جوهرًا كما هو واضح، ولا مندرجةً تحت الكم؛ لأنّها ليست نفس الكم، وإن كان لها تقدير، لكنّها متقدّرةٌ بقدر المسافة بالعرض، ولا يلزم من كون الشيء متقدّراً بالعرض أن يكون كمّاً بالذات، ولا مندرجةً تحت الكيف، فإنّ الكيف هيئةٌ قارّةٌ لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها، وإن عرض

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

(٢) مجموعه مصنفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ١١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤.

لها النسبة إلى المحلّ، والحركة ليست قارّة»<sup>(١)</sup>.

وأورد على هذا البيان: بأنّ الحركة ليست مفهوماً ماهوياً، وإنّما مفهومٌ منتزَعٌ من نحو الوجود، والوجود ليس مقولة؛ إذ المقسم للمقولات هي الماهيّة.

بيان آخر: إنّ الحركة هي وجود عالم الطبيعة، بناءً على ما ذهب إليه صدر المتألّهين من الحركة الجوهرية وسيلان وجود الطبائع. فالحركة ووجود عالم الطبيعة سيان متساوقان. قال في الأسفار: «إنّ الحركة: هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود، ولا ماهيّة له إلّا الكون المذكور، والوجود خارجٌ عن الماهيّات الجوهرية والعرضيّة، والطبيعة التي يلحقها الجنسيّة لا يجوز أن يكون خارجاً عن ماهيّة الأنواع. فالحركة ليست بجنس فضلاً عن أن تكون مقولة، والذي يذكر في مباحث الحركة: أنّ وحدتها قد تكون جنسيّةً ونوعيّةً وشخصيّةً، فذلك باعتبار ما تعلّقت به»<sup>(٢)</sup>.

وقد نظم بعض هذه المقولات العشر بقوله:

|                              |                           |
|------------------------------|---------------------------|
| إنّ المقولات قديم تحصرُ      | في العشر وهي عرَضُ وجوهرُ |
| فأوّلُ له وجودٌ قاما         | بالغير والثاني لنفسٍ داما |
| ما يقبل القسمة في الذات فكَم | والكيف غير قابل بها ارتسم |
| أين حصول الجسم في المكان     | متى حصولُ خُصّ بالزمان    |
| ونسبةٌ تكرّرت إضافة          | نحو أبوة أخا لطافة        |
| وضع عروض هيئة بنسبة          | لجزئه وخارج ذا ثبت        |
| وهيئة بما أحاط وانتقل        | ملك كثوبٍ أو إهابٍ اشتمل  |

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة: ج ١ ص ٣٩٤.

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

أن يفعل: التأثير، أن ينفعلا: تأثير مادام كل كمالاً<sup>(١)</sup>

### تعليق على النص

- قوله قدس سره: «في هذه الماهيات مشتركات ومختصات»، ليست جميع الماهيات فيها مشتركات ومختصات، فإن الماهيات البسيطة ليست فيها مختصات ومشتركات، كما سيصرح به في قوله قدس سره: «ورابعاً: أن الماهيات البسيطة كالفصول الجوهرية مثلاً» وعليه فإن قوله قدس سره: «في هذه الماهيات مشتركات ومختصات» على نحو القضية المهملة لا الكلية.
- قوله قدس سره: «أي: إنها قد تترتب»، وهذا المعنى يشير إليه المحقق الطوسي قدس سره في شرح الإشارات في ذيل قول الشيخ: «ثم إن الأجناس قد تترتب متصاعدة» حيث يقول: «أي: ربما تترتب، لأن تترتبها ليس بواجب في جميع المواد»<sup>(٢)</sup>. والدليل على ذلك: أن بعض الأنواع ليس له إلا جنس واحد، وليس لجنسه جنس حتى تترتب الأجناس، كأنواع أن يفعل وأن ينفعل.
- كما أن بعض الأنواع ليس له جنس أصلاً، ويطلق عليه بالنوع المنفرد كالنقطة، كما ستأتي الإشارة إليه.
- قوله قدس سره: «المستلزم لتركب ذات الممكن من أجزاء غير متناهية»، هذا التعليق الأول لاستحالة ذهاب الأجناس إلى غير النهاية، والتعليق الثاني هو قوله قدس سره: «على أن هذه الأجناس باعتبار أخذها...».
- قوله قدس سره: «فلا يمكن تعقل شيء من هذه الماهيات بتمام ذاتياتها»، أي: إن الماهيات التي لها أجزاء غير متناهية لا يمكن تعقلها.
- قوله قدس سره: «على أن هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا مواد

(١) المقولات، محمد إبراهيم آيتي: ص ٥٩.

(٢) انظر: الفصل الثاني من النهج الثاني من منطق الإشارات.

خارجية أو عقلية»، المراد من المواد الخارجية هي المركبات الخارجية، والمراد من المواد العقلية هي البسائط الخارجية التي يجد العقل فيها مشتركات ومختصات، فيعتبرها أجناساً وفصولاً. كما تقدّم في ذيل الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

• قوله قدّس سرّه: «والمادّة من علل القوام وهي متناهية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى»، آخر الفصل الخامس من المرحلة الثامنة.

• قوله قدّس سرّه: «ومثله ما يصدق من المفاهيم على الواجب والممكن، قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك»، في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

• قوله قدّس سرّه: «كالفصول الجوهرية مثلاً»، وكذلك الصور الجسائية والنفس.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ الماهيات البسيطة... خارجة عن المقولات، قد تقدّم في مرحلة الماهية»، في الفصلين الخامس والسادس من المرحلة الخامسة.

• قوله قدّس سرّه: «جمهور المشائين على أنّ المقولات عشر»، أوّل من أحصاها هو المعلّم الأوّل في كتابه (قاطيغورياس)<sup>(١)</sup>، أي: (المقولات) وكذا في كتابه (طوبيقا) أي: الجدل، وصرّح في كتابه الثاني بأنّ عدّها عشرة<sup>(٢)</sup> وحقى أبو البركات البغدادي عنه بأنّ الأجناس العالية عشرة، تسعة منها أعراض، منها وجوديّة كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد ونحوها، ومنها ذهنيّة كالنسب والإضافات<sup>(٣)</sup>.

وقال صدر المتألّهين: «لا مقولة خارجة عن هذه العشرة، والشيخ احتجّ على ذلك بحجّة ضعيفة اعترف بردائها، ولذلك طويناها» ثمّ تعرّض لكيفية خروج الوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات

(١) انظر: منطق أرسطو: ج ١ ص ٣٥.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ٥٠٢.

(٣) انظر: التعليقات: ص ١٧٤-١٧٥.

العامة، وكذلك الفصول البسيطة والمشتقات والأعدام منها، وقال في آخر كلامه: «الشيخ قد سلّم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر، وذلك لا يناقض دعوى عشريّة الأجناس العالية، فإنّ الدعوى أنّ كلّ ما كانت له ماهيّة متحصّلة من جنس وفصل، فهو تحت إحدى هذه المقولات، فالبسائط كنفس الأجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويّات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ في الشفاء: «وأما نحن فلا نتشدد كلّ التشدد في حفظ القانون المشهور من أنّ الأجناس عشرة، وأنّ كلّ واحدة منها حقيقيّ الجنسيّة، ولا شيء خارجٌ منها»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «لم يقم برهانٌ على أن ليس فوقها مقولة»، كما لم يقم برهانٌ على أنّه ليس هناك جنسٌ آخر يندرج تحته نوعٌ أو أنواع لم نعرفها بعد.

• قوله قدّس سرّه: «ومفهوم العرض»، قال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «الفرق بين مفهوم العرض ومفهوم الجوهر بأنّ الأوّل متزعّج من نحو وجود الشيء دون الثاني، تحكّم؛ فإنّ الجوهر هو الذي يوجد لا في موضوع، والعرض هو الذي يوجد في موضوع، ولازمه أن يكون كلاهما من الاعتبار العقلية والمقولات الثانية الفلسفيّة، كما اختاره في حكمة الإشراق»<sup>(٣)</sup>.

وعقب الشيخ الفيّاضي على كلام الشيخ اليزدي: بأنّ «كلامه - دام ظلّه - في غاية المتانة في إنكار الفرق بين مفهوم الجوهر والعرض، ولكن لا يستلزم ذلك كونها من الاعتبار العقلية، كما ذهب إليه صاحب حكمة الإشراق

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٦.

(٢) الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من الطبيعيات: ص ٤٢، وانظر: المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ١٦٩.

(٣) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٣٠، رقم (١١٢).

القائل بأصالة الماهية، بل الحقّ أنّهما أمران حقيقيّان عينيّان؛ لأنّهما من صفات الوجود، وصفات الوجود عين الوجود»<sup>(١)</sup>.

وقال في التحصيل: «ولعلّ نسبة الجوهر إلى ما تحته في أنّ الجوهر لازم نسبة العرض إلى ما تحته - إلى أن قال - فيشبه أن يكون الجوهرية من لوازم الجسم وغيره ممّا هو تحت الجوهر»<sup>(٢)</sup>.

وقد أنهى صاحب القبسات المقولات إلى مقولتين، هما: الجوهر والعرض، حيث قال: «فإذن، المقولات الجائزات جنسان أقصيان، وكلّ حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت أحد ذينك الجسمين الأقصين لا محالة؛ فليثبت»<sup>(٣)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «فماهيّة الشيء هو ذاته المقول في جواب ما هو ولا هويّة إلاّ للشيء الموجود»، يعني: أنّ (ما هو) سؤال عن أنّ الهويّة الفلانية ما هي؟ وواضح أنّ الهويّة مساوقة للوجود، فالماهيّة مفهومٌ متّرعٌ من نحو وجود الموجود.

وعلق الشيخ الفيّاضي على هذه العبارة بقوله: «لا يخفى: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ على كون الكلام في الماهية بالحمل الشائع، وعلى القول بكون الماهية نحو الوجود، كسائر صفات الوجود وصفات الوجود عينه. لكنّ لما كان الكلام في الماهية بالحمل الأوّلي، فالصحيح أن يقال: إنّ الماهية معقولٌ ثانٍ منطقيّ يُحمّل على الماهيات الموجودة في الذهن من جهة وقوعها مقولاً في جواب ما هو، فكما أنّ مفهوم الجنس والنوع معقولٌ ثانٍ منطقيّ فكذلك الماهية»<sup>(٤)</sup>.

ثمّ استشهد بكلام صدر المتألّهين في الأسفار: «والماهيّة ما به يجاب عن السؤال بما هو - كما أنّ الكميّة ما به يجاب عن السؤال بكم هو - فلا يكون إلاّ

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٤٠.

(٢) التحصيل: ص ٣٥٢.

(٣) القبسات: ص ٤٠.

(٤) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٢٤٣.



مفهوماً كلياً<sup>(١)</sup>.

ثم قال: «وبما ذكرنا ظهر: أنَّ الإنسان الخارجي إن كان يسمّى ماهيّة، فإنّما هو باعتبار أنَّ وجوده الذهنيّ يقال في جواب ما هو، وأنَّ الوجود الذهنيّ هو الوجود الخارجي الذي فهمناه. وإن شئت قلت: هو مفهوم الوجود الخارجي<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «فلا شيء لما ليس بموجود»، الفاء هنا استعملت في مكان التعليل، كما هو دأب المصنّف قدّس سرّه في مواضع متعدّدة في مباحثه.

• قوله قدّس سرّه: «فهذه مفاهيم متزعة من نحو الوجود محمولة على أكثر من مقولة واحدة»، علّق الشيخ الفيّاض على هذه العبارة بالقول: «إنّها مصادرة، فإنّ النزاع هنا يدور حول أنَّ المقولة هل هي نفس المحمول، أو أنّها الموضوعات التي يُحمل هذا المحمول عليها. فكان الأولى الاقتصار على كونها مفاهيم متزعة من الوجود<sup>(٣)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «عن بعضه»، هو صاحب كتاب (البصائر النصيريّة في المنطق) زين الدين عمر بن سهلان الساوجي.

### خلاصة الفصل الأوّل

• خصّص المصنّف قدّس سرّه هذا الفصل في مسألتين؛ الأولى: إثبات وجود المقولات، والثانية: بيان عدد المقولات.

• المراد من المقولة: هي ما يقال في جواب السؤال عن شيء، أي: ما يقع محمولاً لشيء في مقام السؤال عنه.

• استدلل على وجود المقولات أو الأجناس العالية، بمقدّمتين؛ الأولى:

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

(٢) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٢٤٣.

(٣) المصدر السابق.

١٠٦ ..... شرح نهاية الحكمة - ج ٤

الموجود الممكن له ماهية، والثانية: أنه يوجد بين الماهيات مشتركات ومختصات، ولا بد أن تنتهي المشتركات إلى جنس ليس فوقه جنس؛ وذلك لاستحالة التسلسل.

• خصائص المقولات ما يلي:

١. المقولات بسائط غير مركبة.

٢. المقولات متباينة بتمام ذواتها.

٣. الماهية الواحد لا تندرج تحت أكثر من مقولة.

٤. الماهيات البسيطة خارجة عن المقولات.

٥. الواجب والممتنع خارجان عن المقولات.

• الأقوال في عدد المقولات ثلاثة:

١. المقولات عشر، وهو لمشهور المشائين تبعاً لأرسطو مؤسس المقولات.

وأورد عليه المصنف بأنه ما ذكره هو استقراء ولم يقم عليه أي برهان عقلي.

٢. المقولات أربع وهي: الجوهر والكم والكيف، وجعل النسبة جنساً

للسبعة الباقية.

وأورد عليه صدر المتألهين بأن النسبة مفهوم غير ماهوي، فلو صح عدّ

النسبة مقولة واحدة، وجعل السبعة واحداً، فلم لا نعدّ العرض كله مقولة

واحدة، لتكون المقولات محصورة بين اثنتين هما الجوهر والعرض.

٣. المقولات خمس وهي: الجوهر، الكم، الكيف، النسبة والحركة، وهذا

القول لشيخ الإشراق.

وأورد على هذا البيان: بأن الحركة ليست مفهوماً ماهوياً، وإنما مفهوم

متنزع من نحو الوجود، والوجود ليس مقولة.

## بحث إضافي

### البحث عن المقولات منطقيّ أو فلسفيّ

تقدّم في بحثٍ سابق: أنّ موضوع علم المنطق هو المقولات الثانية، وسيأتي أنّ المقولات من المقولات الأولى لا الثانويّة؛ وعلى هذا فلا يمكن أن يكون البحث عنها منطقيّاً. وهذا ما أشار إليه المحقّقون من المناطق والفلاسفة. قال الحلّي في الجوهر النضيد: «أقول: لما فرغ (أي: الطوسي) عن البحث من المقولات الخمس العارضة لهذه المقولات العشر، شرع في البحث عنها، وإن لم يكن من علم المنطق، لأنّ موضوع علم المنطق هو المقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى، فكيف يبحث عن المقولات الأولى على أنّها جزءٌ من علمه، فإنّه يكون دوراً، بل قد يبحث عنها فيه للاستعانة به على تحصيل الأجناس والفصول، فيكون مُعيناً على استنباط المحدود والمستتج، وإن لم يكن من هذا العلم»<sup>(١)</sup>.

لذا نجد أنّ الشيخ الرئيس بعد أن أورد بحث المقولات في منطق الشفاء قال: «إنّ واضع هذا الكتاب لم يضعه على سبيل التعليم، بل على سبيل الوضع والتقليد، فإنّه لا سبيل بالبيان المناسب للمنطق أن تعلم ما يعلم فيه بالتحقيق. ويجب أن تعلم: أنّ كلّ ما يحاولون به إثبات العدد لهذه العشرة، وأنّ لكل واحدٍ منها خاصيّة كذا، وأنّ تسعةً منها مخالفةٌ للواحد الأوّل، في أنّه جوهر وهي أعراض، وما أشبه ذلك، فإنّها بياناتٌ مجتلبّةٌ من صناعات أخرى، ومقصرٌ فيها كلّ التقصير، إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلّا بالاستقصاء، ولا سبيل إلى الاستقصاء إلّا بعد الوصول إلى درجة العلم الذي يسمّى فلسفةً أولى»<sup>(٢)</sup>.

(١) الجوهر النضيد، الحلّي، انتشارات بيدار: ص ٢٣.

(٢) الشفاء، المنطق، ابن سينا: ج ١ ص ٦، الفصل الأوّل من المقالة الأولى من الفنّ الثاني.



## الفصل الثاني

### في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات

- (١) تعريف الجوهر والعرض
- (٢) إثبات وجود الجوهر والعرض في الخارج
- (٣) هل مفهوم الجوهر والعرض من المفاهيم الفلسفية أم الماهوية



## الفصل الثاني

### في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات

تنقسم الماهية انقساماً أولياً إلى: الماهية التي إذا وجدت في الخارج، وجدت لا في موضوع مستغن عنها، وهي ماهية الجوهر، وإلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج، وجدت في موضوع مستغن عنها، وهي المقولات التسع العرضية.

فالجوهر: ماهية إذا وجدت في الخارج، وجدت لا في موضوع مستغن عنها. وهذا تعريف بوصف لازم للوجود، من غير أن يكون حدّاً مؤلفاً من الجنس والفصل؛ إذ لا معنى لذلك في جنس عالٍ؛ كما أن تعريف العرض بالماهية التي إذا وجدت في الخارج، وجدت في موضوع مستغن عنها، تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضية، وليس من الحد في شيء.

والتعريف تعريف جامع مانع، وإن لم يكن حدّاً. فقولنا: (ماهية) يشمل عامة الماهيات، ويخرج به الواجب بالذات، حيث كان وجوداً صرفاً، لا ماهية له.

وتقييد الماهية بقولنا: (إذا وجدت في الخارج) للدلالة على أن التعريف لماهية الجوهر الذي هو جوهر بالحمل الشائع؛ إذ لو لم يتحقق المفهوم بالوجود الخارجي، لم يكن ماهية حقيقية لها آثارها الحقيقية، ويخرج بذلك الجواهر الذهنية - التي هي جواهر بالحمل

الأوّل - عن التعريف، فإنّ صدق المفهوم على نفسه حملٌ أوّل، لا يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه.

وتقييد الموضوع بكونه مستغنياً عنها، للإشارة إلى تعريف الموضوع بصفته اللازمة له، وهو أن يكون قائماً بنفسه، أي: موجوداً لنفسه. فالجوهر موجود لا في موضوع، أي: ليس وجوده لغيره - كالأعراض - بل لنفسه.

وأما ما قيل: إنّ التقييد بالاستغناء، لإدخال الصور الجوهرية الحالة في المادة في التعريف، فإنّها وإن وجدت في الموضوع، لكن موضوعها غير مستغنٍ عنها، بل مفتقرٌ إليها.

ففيه: أنّ الحقّ أنّ الصور الجوهرية ماهيات بسيطة، غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، ولا مجنسةً بجنس، كما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة الماهية.

وجود القسمين - أعني: الجوهر والعرض - في الخارج ضروريٌّ في الجملة. فمن أنكر وجود الجوهر، فقد قال بجوهرية الأعراض من حيث لا يشعر. ومن الأعراض ما لا ريب في عرضيته، كالأعراض النسبية.

والجوهر جنسٌ لما يصدق عليه من الماهيات النوعية، مقومٌ لها، مأخوذٌ في حدودها؛ لأنّ كون الماهيات العرضية مفتقرةً في وجودها الخارجيّ إلى موضوع مستغنٍ عنها، يستلزم وجود ماهية هي في ذاتها موضوعةٌ لها، مستغنيةٌ عنها، وإلاّ ذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية، فلم تتقرّر ماهيةٌ. وهو ظاهر.



وأما ما استدلل به على جنسية الجوهر لما تحته، من أن كون وجود الجوهر لا في موضوع، وصف واحد مشترك بين الماهيات الجوهرية، حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجة، فلو لم يكن الجوهر جنساً لها، بل كان لازم وجودها، وهي ماهيات متباينة بتمام الذات، لزم انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كذلك، وهو محال. فبين هذه الماهيات الكثيرة المتباينة جامع ماهوي واحد، لازمه الوجودي كون وجودها لا في الموضوع.

ففيه: أن الوصف المذكور معنى منتزع من سنخ وجود هذه الماهيات الجوهرية، لا من الماهيات، كما أن كون الوجود في الموضوع - وهو وصف واحد لازم للمقولات التسع العرضية - معنى واحد منتزع من سنخ وجود الأعراض جميعاً. فلو استلزم كون الوصف المنتزع من الجواهر معنى واحداً جامعاً ماهوياً واحداً في الماهيات الجوهرية، لاستلزم كون الوصف المنتزع من المقولات العرضية معنى واحداً جامعاً ماهوياً واحداً في المقولات العرضية هو جنس لها، وانتهت الماهيات إلى مقولتين، هما الجوهر والعرض.

فالمعول في إثبات جنسية الجوهر لما تحته من الماهيات على ما تقدم، من أن افتقار العرض إلى موضوع يقوم به، يستلزم ماهية قائمة بنفسها.

ويتفرع على ما تقدم: أن الشيء الواحد لا يكون جوهرًا وعرضًا معاً؛ وناهيك في ذلك: أن الجوهر وجوده لا في موضوع، والعرض وجوده في موضوع، والوصفان لا يجتمعان في شيء واحد بالبداهة.

## الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لبيان الأبحاث التالية:

### (١) تعريف الجوهر والعرض

اختلفت كلمات الفلاسفة والمتكلمين في بيان مقسم الجوهر والعرض، فذهب الشيخ في بعض مصنّفاته إلى أنّه هو «الوجود» واختار بعض آخر أنّه «الموجود» كالغزالي في (معيار العلم) و(مقاصد الفلاسفة) وذهب آخرون إلى أنّه «الموجود الحادث». والمشهور بينهم هو الماهية الممكنة، كما اختاره في المتن. وهذا هو الأوفق بما تقدّم بيانه. ولعلّ هذا هو مراد الآخرين أيضاً، كما تشير إليه عباراتهم<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر المصنّف: أنّ الماهية تنقسم انقساماً أولياً إلى نحوين:

**النحو الأول:** الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها، وهذا هو الجوهر.

**النحو الثاني:** وهو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنٍ عنها، وهذا هو العرض.

وتوضيح ذلك: أمّا بالنسبة للنحو الأول، وهو أنّ الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها، فهو ليس تعريفاً بالذاتيات، وإنّما هو تعريفٌ بلازم لوجود الجوهر، وليس تعريفاً لحقيقة الجوهر، لأنّ التعريف بالحدّ لابدّ أن يكون مؤلفاً من الجنس والفصل، وثبت في محله أنّ التعريف الحدّي التام هو ما يكون مؤلفاً من الجنس القريب

---

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة: ج ١ ص ٣٩٤، راجع هذه الأقوال في كتاب المقولات، د. محمد إبراهيم آيتي: ص ٤٤.

والفصل القريب، والحدّ الناقص هو ما اشتمل على الجنس البعيد، وحيث إنّ الجوهر من الأجناس العالية، وإنّ لا جنس فوقه، إذن فلا يمكن أن يعرف بالحدّ المؤلّف من الجنس والفصل، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله: «في الفريضة الأولى في رسم الجوهر» فعبر بالرسم لا بالحدّ.

وحيث إنّ يكون تعريف الجوهر تعريفاً بالرسم، لأنّه تعريفٌ بعرضيّ لازم، سيّما أنّ هذا العرضيّ عارضٌ لوجود الماهيّة، والوجود نفسه عرضيّ للماهيّة. وعلّق عليه المحقّق الآملي في درر الفوائد: «إنّما عبّر بالرسم دون الحدّ لأنّ الجوهر الجنسيّ الذي هو من الأجناس العالية لا حدّ له، لأنّ الحدّ مشتملٌ على جنس الشئ وفصله، والأجناس العالية لا جنس لها، وإلّا لم تكن أجناساً عاليةً، وما لا جنس له لا فصل له»<sup>(١)</sup>.

### تعريف الجوهر جامع مانع

إنّ التعريف المتقدّم للجوهر على الرغم من كونه تعريفاً بالرسم لا بالحدّ التامّ أو الناقص، لكنّه تعريفٌ جامع مانعٌ، وتوضيح ذلك: إنّ تقييد المصنّف للتعريف بقوله: (ماهية) يجعل التعريف يشمل عامّة الماهيات، ويخرج ما لا ماهية له كالواجب تعالى والممتنع، لأنّ الواجب والممتنع لا ماهية لهما.

أمّا قيد: «إذا وجدت في الخارج» فهو يدلّ على أنّ هذا التعريف هو تعريفٌ للجوهر بالحمل الشائع، وبهذا القيد تخرج الجواهر الذهنيّة سواء كان الجوهر الذهنيّ هو مفهوم الجوهر الذي لا يتحقّق إلّا في ظرف الذهن، أم كانت المصاديق الذهنيّة للجوهر كالإنسان والشجر ونحوهما، لأنّ ماهية هذه المصاديق عند تصوّرها موجودةٌ في موضوع، وهو الذهن الذي تصوّرها؛ إذ إنّ صدق المفهوم على نفسه وحمله على نفسه كقولنا: (الإنسان إنسان) هو حملٌ

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٨٨.

أولي، والحمل الأولي لا يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه؛ لأن مجرد صدق المفهوم على نفسه لا يستلزم كونه نوعاً من الماهية ومندرجاً تحت تلك الماهية؛ لأن المفهوم إذا لم يتحقق بالوجود الخارجي، لم يكن ماهية حقيقية لها آثار حقيقية، كما تقدّم في مبحث الوجود الذهني.

والحاصل: أن الجوهر بلحاظ الوجود الذهني ليس جوهرًا بالحمل الشائع، لكي يصدق عليه أنه لا في موضوع، وإن كان له مفهوم الجوهرية، أي: بالحمل الأولي.

إذن، تعريف الجوهر المتقدم هو تعريف للموجود الخارجي والمصدق العيني، وأمّا تقييد الموضوع بـ (كونه مستغنياً عنها) ففيه وجهان:

الأول: أن يكون قيداً توضيحياً يوضح الموضوع، وعليه فيكون المراد من (الموضوع) هو المحلّ، ويكون المراد من (لا في موضوع) هو لا في محلّ، أي: ما يكون موجوداً لنفسه ولا يحلّ في محلّ، لا ما يكون موجوداً لغيره الذي يحلّ لا محالة في محلّ، وبذلك تخرج الصور الجوهرية عن تعريف الجوهر؛ لأنها تحلّ في محلّ وهو الهيولى، وعليه فلا تكون الصور الجوهرية من أقسام الجوهر إلا من باب المسامحة، من باب ضمّ ما جنسه الجوهر اعتباراً إلى ما جنسه الجوهر حقيقة، وهذا ما ذهب إليه المصنّف في المقام.

الثاني: أن يكون قيداً احترازياً يخصّص الموضوع بالمستغني عن الحالّ، ويُخرج الموضوع المفتقر إلى الحالّ، وعليه فالجوهر هو الماهية التي في الوجود الخارجي لا تكون في محلّ كان ذاك المحلّ مستغنياً عن تلك الماهية الحالة فيه. ولو كانت في محلّ، كان ذاك المحلّ مفتقراً إليها.

هذا ما ذهب إليه كثير من الحكماء كصدر المتألهين في الأسفار<sup>(١)</sup> والحكيم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٣٤.

السبزواري في شرح المنظومة (قسم الحكمة)<sup>(١)</sup> وتبعهم المصنّف رحمه الله في بداية الحكمة، حيث قال: «تنقسم الماهية انقساماً أولياً إلى جوهر وعرض، فإنّها إمّا أن تكون بحيث إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده، سواء وُجدت لا في موضوع أصلاً كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وُجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة بها»<sup>(٢)</sup> أي: ليس الملاك في جوهرية ماهية أن لا يكون في موضوع أصلاً، بل وإن كان في موضوع أيضاً ولكن كان الموضوع غير مستغن عنه، فهو جوهر أيضاً. وبهذا القيد يكون التعريف شاملاً لتلك الموجودات التي هي في موضوع أيضاً ولكن الموضوع غير مستغن عنها بل محتاج إليها. فالصورة الجسميّة مثلاً، وإن كانت موجودة للمادة، إلا أن المادة غير مستغنية عنها.

### الإشكال على قيد الاستغناء عن الموضوع

هذا الإشكال للمحقق الآملي، وحاصله: أن قيد «كونه مستغنياً عنها» هو قيد احترازي لا توضيحي، وذلك لأنّ هذا القيد يدخل الصور الجوهرية الحالة في المادة في التعريف، فإن الصور الجوهرية وإن وُجدت في الموضوع، لكن موضوعها غير مستغن عنها، بل مفتقر إليها، لأن موضوعها وهو المادة لكونها صرف القوة، فهي محتاجة إلى الصورة في تحقّقها وفعليتها ووجودها؛ إذ المادة قوة محضة لا حظ لها من الفعلية إلا فعلية الصورة الحالة فيها، فالمادة متقومة بالصورة، لأنّها شريكة العلة بها، كما سيأتي بيانه في الفصل السادس من هذه المرحلة.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ١٣٦.

(٢) بداية الحكمة: ص ٨٧.

وهذا ما ذكره المحقق الآملي بقوله: «الجوهر هو الماهية التي حق وجودها العيني أن لا تكون في موضوع، أي: في محل مستغن عن الحال فيه، وإن كان في المحل، أي: في محل مفتقر ذاك المحل إلى هذا الحال، كالصورة الحالة في الهولى، حيث إنها مع حلولها في الهولى جوهر؛ إذ ليست حالة في محل مستغن عنها»<sup>(١)</sup>.

وأجيب عن الإشكال: إن الحق: أن الصور الجوهرية ماهيات بسيطة غير مندرجة تحت مقوله الجوهر؛ وذلك لما تقدم في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، من أن الصورة الجسمية ليست نوعاً للجوهر حقيقة، لأن الصورة الجسمية وإن كانت مقومة للمادة، حيث إنها بشرط لا، فلا تحمل حملاً أولياً على المادة، وهي الجنس بشرط لا، وعليه فلا تدرج الصورة بشرط لا تحت الجنس، وعليه فإن دخول الصورة الجسمية في أقسام الجوهر هو دخول بالعرض، وهذا ما صرح به قدس سره في بداية الحكمة، حيث قال: «ودخول الصورة الجسمية في التقسيم [أي: تقسم الجوهر] دخول بالعرض، لأن الصورة هي الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر كما عرفت في بحث الماهية، ويجري نظير الكلام في النفس»<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد أجاب البعض على هذا الإشكال بالفرق بين المحل والموضوع، وذلك باختصاص الموضوع بما هو مستغن عما يوجد فيه، بخلاف المحل. وهذا ما ذكره العلامة الحلي في (الجوهر النضيد) بقوله: «الحال والمحل لا بد وأن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر، فإن كان المحل مستغنياً عن الحال،

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٨٩.

(٢) بداية الحكمة: المرحلة السادسة، الفصل الثاني.

في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات ..... ١١٩

والحال محتاج إليه، سُمِّي المحلّ (موضوعاً) والحال (عرضاً) وإن كان بالعكس سُمِّي المحلّ (مادّة) والحال (صورة).

فالموضوع والمادّة قد اشتركا في المحليّة، إلّا أنّ الموضوع محلّ مستغن، والمادّة محلّ محتاج، كما اشترك العرض والصورة في الحائيّة، إلّا أنّ العرض حال محتاج، والصورة حال مستغن. فالموضوع أخصّ من مطلق المحلّ، فعدمه أعمّ من عدم المحلّ.

إذا عرفت هذا، نقول: رَسَم الأوائِل الجوهرَ بأنّه «موجودٌ لا في موضوع» أي: إنّهُ ماهيّة إذا وُجِدَت في الأعيان كانت لا في موضوع، أي: لا في محلّ يتقوّم به، ولا نعني به أن يكون موجوداً بالفعل لا في موضوع، وإلّا لكان الشكّ في وجوده يقتضي الشكّ في جوهريّته، وكانت جوهريّته بالفاعل، كما أنّ وجوده به، وهو محال، وهذا الرسم يشمل الجواهر المجردة والمقارنة. أمّا المجردة فظاهر، وأمّا المقارنة فلائها وإن كانت في محلّ، إلّا أنّها ليست في موضوع<sup>(١)</sup>.

مّا قدمناه اتّضح: أنّ قيد الاستغناء لا يمكن أن يكون احترازيّاً؛ لأنّ الموضوع اصطلاحاً يراد به في المقام ما يكون مستغنياً عن الحال فيه.

### تعريف العرض

عرّف المصنّف العرض: بأنّه «ماهيّة إذا وُجِدَت في الخارج وُجِدَت في موضوع مستغنٍ عنها». وهذا ما أشار إليه السبزواري في منظومته الفلسفيّة بقوله:

العرض ما كونه في نفسه      الكون في موضوعه لا تنسه  
ولا يخفى أنّه بعد ما كان العرض والجوهر قسيمين، وكان تعريف الجوهر

---

(١) الجوهر النضيد، العلامة الحلي: ص ٢٤.

مقابلاً لتعريف العرض، تكون جامعية تعريف الجوهر ومانعيته، دليلاً على جامعية تعريف العرض ومانعيته.

وعرّف بعض الأعلام العرض بنحو آخر؛ قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية: «العرض: هو الوجود في شيء غير متقوم به، لا كجزء منه، ولا يصحّ قوامه دون ما هو فيه»<sup>(١)</sup>.

وأوضح العلامة الحلي هذه القيود الأربعة بقوله:

«القيد الأول: وهو (في شيء) فإن لفظة (في) يقال بالاشتراك أو التشابه على معانٍ كثيرة، فيقال للشيء: إنّه في الزمان، أو في المكان، أو في الغاية، أو في الكل، أو في الجزء. والمراد منها في المقام: أن يكون الشيء مختصاً بشيء آخر ويكون سارياً فيه، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر، تقديرًا أو تحقيقاً، ويكون ناعتاً له، فيسمّى الناعت حالاً، والمنعوت محلاً، فيجب التغاير بينهما، واحتياج أحدهما إلى صاحبه. وإلا لو استغنى كلّ منهما عن الآخر، فلا يتحقّق الحلول.

القيد الثاني: وهو (غير متقوم به) وهو قيد احترازي عن الصورة في المادة، فإنّ المادة متقومة بالصورة، ولكن الصورة ليست عرضاً.

القيد الثالث: وهو (لا كجزء منه) قيد يحترز به عن وجود الكل في الجزء، ووجود الجنس في النوع، والنوع في الشخص، وكلّ من الصورة والمادة في المركّب، فإنّ هذه كلّها موجودة في أشياء هي أجزاء لها.

القيد الرابع: وهو (ولا يصحّ قوامه دون ما هو فيه) وبه يمتنع وجود ذلك الشخص بما هو ذلك الشخص، إلّا في ذلك المحلّ المعين. فإن كان هذا الامتناع ليس لوجود ذلك الخاص، بل لأمر آخر عرض له في ابتداء تكونه،

(١) المباحث المشرقية، الرازي: ج ١ ص ١٣٨.



في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات ..... ١٢١

فصار لأجله بحيث يمتنع انفكاكه عما هو فيه، فذلك لا يوجب كونه عرضاً. وبهذا يقع الفرق بين وجود العرض في الموضوع، ووجود الجسم في المكان، أو في الزمان، وكون الشيء في غايته، كالإنسان في السعادة، وكون المادة في الصورة، فإن الجسم قد يفارق مكانه وزمانه وغايته، مع بقاء جسميته وإنسانيته، وكذا المادة قد تفارق بعض صورها مع بقاء وجودها متقومة بحسب صورة وصورة<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ في إلهيات الشفاء: «فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، وذلك لأن الموجود على قسمين؛ أحدهما: الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصّل القوام والنوع في نفسه، وجوداً لا كوجود جزء منه، من غير أن تصحّ مفارقتة لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع. والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتّة، وهو الجوهر»<sup>(٢)</sup>.

## (٢) إثبات وجود الجوهر والعرض في الخارج

بعد أن اتّضح المراد من الجوهر والعرض، يأتي هذا التساؤل: ما هو الدليل على تحقّقهما في الواقع الخارجي؟  
لم يقع خلاف بين الإلهيين والماديين في تحقّق الأعراض في متن الواقع، والمتيقّن من الموجودات العرضيّة هو كيف النفسانيّ المعلوم بالعلم الحضوريّ، ويليه كيف المحسوس في الجملة.  
وإنما اختلفوا في تحقّق الجوهر، فأنكره جملة من المفكرين الغربيين، تأسيساً على ما ذهبوا إليه من أن ما لا تدركه التجربة ولا يناله الحسّ، فليس بموجود،

(١) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحليّ: ج ١ ص ٢٧٩.

(٢) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا: ص ٥٧؛ المباحث المشرقيّة، الرازي: ج ١ ص ١٤١.

وقالوا: المدركات أعراض فقط، ولا توجد جواهر لكي يتم إدراكها، ولا دليل على وجودها، وعلى هذا الأساس لم يقبلوا ما ذهب إليه الفلسفة الإلهية من انقسام الماهيات الممكنة إلى جوهر وعرض.

إلا أن الصحيح أن إثبات وجود الجوهر خارجاً ليس على أساس الحس والتجربة، ليقال بعدم إمكان إثبات ذلك من خلالهما، وإنما هو على أساس بحث فلسفي عقلي.

وتقريب الاستدلال على وجود الجوهر: أننا لا نشك في أن جملة من الموجودات في الواقع الخارجي ليس وجودها لنفسها وقيامها بنفسها، وإنما هي قائمة بالغير، من قبيل الإضافة، فإنها قائمة في الخارج بين شيئين كالكتاب والمنضدة، حيث نرى أن الكتاب فوق المنضدة. ومن الواضح أن هذه الإضافة الحاصلة بين هذين الشيئين ليس لها وجود مستقل قائم بنفسه في الخارج، وإنما قيامها بغيرها. وكذلك العدد فإنه لا إشكال في تحققه في متن الأعيان. ومن المعلوم أن العدد لا يمكن أن يتحقق في الخارج إلا من خلال معدود معين، وليس وجوده هو عين وجود المعدود، وكذلك ليس بخارج عنه. إذن لا بد من الانتهاء إلى شيء يكون قيامه بنفسه ووجوده لنفسه، وهو الذي نصطلح عليه بالجوهر، وإلا يلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال.

من هنا يتضح معنى ما ذكره في المتن بقوله: «فمن أنكر وجود الجوهر، لزمه جوهرية الأعراض، فقال بوجودها من حيث لا يشعر» وذلك لأن الأعراض لا تقوم إلا بغيرها - وهو الجوهر - فإذا أنكرنا الجوهر لزم أن تكون هذه الأعراض قائمة بنفسها، فتكون هذه الأعراض ماهيات إذا وجدت، ووجدت لا في موضوع، وهو الجوهر.

فتحصّل: أن الإنسان وإن لم يزود بحسّ يستطيع من خلاله أن يدرك الجوهر بالنحو الذي يدرك به الأعراض، إلا أنه يستطيع أن يثبت وجود

الجوهر في الخارج من خلال التحليل العقلي.

وحاول المصنّف في (أصول الفلسفة) أن يثبت تحقّق الجوهر والعرض في متن الأعيان من خلال الإدراكات الحضورية الموجودة عند الإنسان، حيث قال ما ترجمته: «إنّ كلّ واحدٍ ممّا يدرك بالوجدان أنّ له حبّاً وشوقاً وإرادةً وجوعاً وعطشاً وغضباً وفرحاً، ويدرك أيضاً أنّ هذه الأوصاف والأحوال قائمةٌ بالنفس، بنحوٍ لو لم تكن النفس موجودةً وهي التي يعبر عنها بـ(أنا)، لم تكن هذه الأوصاف والأحوال أيضاً. وهذا خير شاهدٍ على وجود العرض، وهو الموجود لغيره، القائم به، وهذا بخلافه في النفس فإنّها يمكن أن تكون موجودةً من غير أن تتحقّق مثل هذه الأحوال، وهذا معناه أنّ وجودها لنفسها لا لغيرها»<sup>(١)</sup>.

### (٣) هل مفهوم الجوهر والعرض من المفاهيم الفلسفية أم الماهوية

اختار المصنّف تبعاً لمشهور حكماء المشاء: أنّ الجوهر مفهومٌ ماهويّ، واستدلّ له بأنّ العرض قائمٌ بالموضوع، فإن كان الموضوع قائماً بموضوع آخر، من غير أن ينتهي إلى ما حيثية ذاته حيثية الاستغناء عن الموضوع، للزم تسلسل الحاجة إلى موضوع إلى ما لا نهاية، وهو محال، فيبطل وجود أيّ ماهية. وعدم تحقّق أيّ ماهية باطل بالوجدان؛ لما نلمسه واضحاً من وجود الماهيات الممكنة في الخارج، وعليه فلا بدّ من ماهية حيثية ذاتها أنّها لا في موضوع، وبعبارة أخرى: كونها لا في موضوع ذاتي لها، وهذا هو معنى كون الجوهر جنساً لما يندرج تحته.

إذن، الجوهر مفهومٌ ماهويّ يقع جنساً لما تحته، ويمكن صياغة هذا الاستدلال بالشكل التالي:

---

(١) أصول الفلسفة: العلامة الطباطبائي، مع تعليقات الشهيد مرتضى مطهري: ج ٢ ص ٢٠٩؛ وج ٤ ص ٣٠٣ (بالفارسية).

المقدمة الأولى: الأعراض موجودة في الخارج.

المقدمة الثانية: الأعراض محتاجة إلى موضوع مستغن عنها، بمقتضى تعريف العرض.

المقدمة الثالثة: يستحيل أن تذهب سلسلة الموضوعات إلى غير النهاية، بأن يكون استغناء الموضوع الأول بسبب حلوله في موضوع غيره، وهكذا.

النتيجة: لا بد من وجود موضوع مستغن عنها في ذاته، أي: يكون جوهرًا في ذاته، وبهذا يثبت أن الجوهر جنس لأقسامه، وهي نظرية المشهور<sup>(١)</sup>.

أما مفهوم العرض، فقد ذكر في بداية الحكمة: أنه «عرض عام لها، لا جنس فوقها»، أي: ليس من المقولات الماهوية، وإنما من المفاهيم الفلسفية.

وهذا ما ذكره المحقق الآملي حيث قال: «إن جمهور المشائين ذهبوا إلى أن الجوهر مفهوم ماهوي، بخلاف العرض حيث إن صدقه على ما تحته من الماهيات العرضية عرضي، حيث قد علمت: أن العرضية تصدق على تلك الماهيات من ناحية وجوداتها الخارجية، وإلا فهي في مرتبة ماهياتها ليست عرضاً للغير، بل مستقلة في مقام الماهوية، ومتعلقة بالاستقلال كما تقدم، فلذلك صار نفس الكم والكيف إلى آخر ما يعد من الأعراض، أجناساً عالية. وبعبارة أخرى: الجوهرية مأخوذة في ماهية الجواهر، والعرضية صادقة على ماهيات الأعراض من ناحية وجوداتها، فلذلك صارت مقولة الجوهر واحدة، ومقولات الأعراض تسعة»<sup>(٢)</sup>.

(١) وهناك نظرية أخرى تذهب إلى أن الجوهر عرض عام لأقسامه، ويعد أثر الدين الأبهري من أتباع هذه النظرية، وقد أقام عليها دليلين، اعتبرهما صدر المتألهين غير تامين (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٦٢).

(٢) درر الفوائد، تعلية على شرح المنظومة، محمد تقي الآملي: ج ١ ص ٣٩٢.

في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات ..... ١٢٥

وفي مقابل قول المصنّف قولٌ آخر ذهب إلى أنّ الجوهر والعرض من المعقولات الثانية الفلسفية، واختار هذا القول المحقّق الطوسي وتبعه العلامة الحلّي، حيث قال في متن التجريد: «والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات؛ لتوقّف نسبة إحداها على وسط». وعلّق الحلّي على هذه العبارة بقوله: «اختلفوا في الجوهر، هل هو جنسٌ لما تحته، أو عارض؟ فالذي اختاره المصنّف أنّه عارض، وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية»<sup>(١)</sup>. واختاره كذلك الفخر الرازي وذكر له خمسة وجوه، ثمّ ناقشها. وبعد ذلك أورد أدلّة أربعة لإثبات مدّعه، والحديث في أدلّة الطرفين طويل الذيل جدّاً، ومن أرادَه فليراجعه في مظانّه<sup>(٢)</sup>.

### استدلال صدر المتأهّلين على أنّ الجوهر جنسٌ لما تحته

استدلّ صدر المتأهّلين في الأسفار على أنّ الجوهر جنسٌ لما تحته من الماهيات بما حاصله: إنّ قولنا: «وجود الجوهر لا في موضوع» هو وصفٌ مشتركٌ بين الماهيات الجوهرية وإنّه وصفٌ لازمٌ لها، ولا يمكن سلبه عن الماهيات الجوهرية؛ إذ لا توجد ماهيةٌ جوهريةٌ خاليةٌ من وصف كونها لا في موضوع، وعلى هذا الأساس لو لم يكن هذا الوصف - كونها لا في موضوع - جنساً للماهيات الجوهرية، للزم انتزاع مفهوم واحدٍ من مصاديق كثيرة متباينة بما هي متباينة، وهو محال؛ لأنّ انتزاع الواحد بما هو واحدٌ من الكثير بما هو كثيرٌ، معناه كون الواحد بما هو كذلك كثيراً بما هو كذلك، واستحالته واضحة. وعليه لا محالة أن يكون بين هذه الماهيات الجوهرية (الكثيرة المتباينة) جامعٌ ماهويٌّ واحد، لازمه الوجوديّ كون وجودها لا في الموضوع،

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: المسألة الثانية من المقصد الثاني.

(٢) المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٤٢، المقولات والآراء المرتبطة بها؛ نهاية المرام: ج ١ ص ٢٦٧.

وهذا ما ذكره بقوله: «أقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركةً من حيث تخالفها في أمرٍ واحد، وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات في أمرٍ لازم لكل واحدٍ من حيث حقيقة ذاته، مع قطع النظر عن غيره، إلا لمقومٍ جامع؛ إذ كما يستحيل استناد معلولٍ واحدٍ شخصيٍّ إلى عِلَّتَيْنِ مستقلَّتَيْنِ، وكذا استناد معلولٍ نوعيٍّ إلى طبيعتين مختلفتين إلا من جهة اشتراكهما في أمرٍ ذاتيٍّ كما علم في موضعه، كذلك يمتنع أن يكون لأشياء متخالفَةٍ لازمٌ ذاتيٍّ هو مقتضى كلٍّ منهما بنفس ذاته، إلا لجامعٍ ذاتيٍّ. وهاهنا كذلك فإن جميع الماهيات الجوهرية تشترك في أمرٍ واحدٍ حاصلٍ لها على وجه اللزوم، مع قطع النظر عن الأمور الخارجة وهو كونها عند وجودها الخارجيٍّ مستغنيةً عن الموضوع.

فهذا المعنى إما مقومٌ مشتركٌ لها أو لازمٌ لأمرٍ مقومٍ لها مشتركٍ بينها، فيكون جنساً؛ لإحالة العقل السليم أن يعرض أمرٌ واحدٌ لأُمُورٍ كثيرةٍ مختلفةٍ لذواتها، بلا جهةٍ واحدةٍ في ذواتها جامعةٍ لمعانيها بحسب أنفسها»<sup>(١)</sup>.

### مناقشة المصنّف لاستدلال صدر المتألهين

إنّ الوصف المذكور لوجود الجوهر (لا في موضوع) هو وصفٌ منتزَعٌ من حيثية وجود الماهيات، وليس منتزَعاً من نفس الماهيات، وكذلك الحال بالنسبة لوصف وجود العرض أي: (كونه في موضوع) فهو وصفٌ مشتركٌ للماهيات العرضية التسع، وهو منتزَعٌ من حيثية وجود الماهيات العرضية لا من نفس الماهيات، وعلى هذا الأساس فلو كان المشترك من الماهيات الجوهرية، وهو (لا في موضوع) جامعاً ماهوياً واحداً، وجنساً للماهيات الجوهرية، لاستلزم أن يكون الوصف المشترك للماهيات العرضية، وهو (في موضوع) جامعاً ماهوياً واحداً، وجنساً للماهيات العرضية أيضاً، ولانتهت جميع الماهيات الجوهرية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٦٠.

في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات ..... ١٢٧

والعرضية إلى مقولتين، هما: الجوهر والعرض، والتالي باطل، أي: انتهاء الماهيات إلى مقولتين فقط، هما الجوهر والعرض؛ وذلك لأن صاحب الاستدلال وهو صدر المتألهين، لا يلتزم بأن الماهيات تنتهي إلى مقولتين فقط هما الجوهر والعرض، وإذا بطل التالي، بطل المقدم، وهو أن الوصف المشترك للماهيات الجوهرية وهو (لا في موضوع)، ليس جنساً للماهيات الجوهرية.

وعلى هذا الأساس ذكر المصنف: أن المعول عليه في إثبات أن الجوهر مفهوم ماهوي وأنه جنس لما تحته، هو ما تقدم من أن احتياج العرض وافتقاره إلى موضوع قائم به يستلزم وجود ماهية بنفسها، أي: موجود لا في موضوع. إن قيل: إن قولكم بأن العرض حقيقته هو الاحتياج والافتقار إلى موضوع، فلم لا تقولون ذلك في الأعراض، وأنها جميعاً تشترك في وصف، وهو أنها محتاجة إلى موضوع، فيكون هذا الوصف ذاتياً لها، ويكون جنساً لها أيضاً، كما في الجواهر؟

أجاب المصنف على ذلك في هامش النهاية، بقوله: «كون وجود العرض غيره (ناعتاً لغيره) معنى سلبي لا اقتضاء للماهية العرضية بالنسبة إليه، ولكن وجود الجوهر وجوداً لنفسه قائم بنفسه التي هي ماهيته، وهو معنى إيجابي تقتضيه الماهية اقتضاء الماهية للوازمها، والمعنى الواحد لا يُتزع من ماهيات متباينة، وقد أشرنا إليه في قولنا قبلاً: وإلا لذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية...»<sup>(١)</sup>.

ويتفرع على ذلك: أن النوع الواحد لا يمكن اندراجه تحت مقولتين، فلا يمكن أن يقال عن الشيء الواحد، أنه جوهر وعرض في آن واحد، وأوضح دليل عليه: أنه لو كان الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا في آن واحد، لكان وجوده

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل الثاني، هامش ص ١١٧.

في موضوع؛ لاقتضاء ذات الجوهر ذلك، ولكان وجوده لا في موضوع أيضاً؛ لاقتضاء ذات العرض ذلك. ولازم هذا القول اجتماع النقيضين؛ لأن اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد وفي آن واحد اجتماع للنقيضين، وهو محال. وبعبارة أخرى: إن وصف (لا في موضوع) نقيض وصف (في موضوع) والنقيضان لا يجتمعان في شيء واحد.

### تعليق على النص

• قوله قدس سره: «تنقسم الماهية انقساماً أولياً»، أي: إن الماهية إما جوهر وإما عرض، وعلى هذا الأساس قد يقال بأن هذا التقسيم للماهية إلى جوهر وعرض، ينافي ما تقدم من المصنّف من خروج الماهيات البسيطة عن المقولات؟ والجواب: إن كون ماهية جوهرًا، لا يتوقف على كون الجوهر جنساً لها، بل هو أعم من أن يكون الجوهر ذاتياً لها أو عرضياً محمولاً عليها حملاً شائعاً. ويشهد لذلك: أن العرض ليس مفهوماً ماهوياً عندهم. فالمراد من كون كلّ ماهية إما جوهرًا وإما عرضاً: أنه إما مصداق للجوهر وإما مصداق للعرض، سواء أكان الجوهر أو العرض جنساً له أم لم يكن.

• قوله قدس سره: «وُجدت لا في موضوع»، المراد من الموضوع هنا هو المحلّ المستغني، كما أشرنا سابقاً. «وهذا أحد معاني الموضوع، فإنه قد يُطلق على ما يقابل المحمول، وعلى موضوع العلم، بناءً على كونه بمعنى آخر غير ما يقابل المحمول، وعلى المادة والهيولى، وعلى مثل النفس أيضاً، والنسبة بينه وبين المحلّ بالعموم والخصوص المطلق، لأنّ المحلّ له فردان: المحلّ المستغني ويعبر عنه بالموضوع، والمحلّ المحتاج إلى الحال، ويعبر عنه بالمادة والهيولى. وإلى هذا أشار المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد بقوله: (والموضوع والمحلّ يتعاكسان وجوداً وعدماً). والمراد من الاستغناء هنا الاستغناء في الوجود والتشخص المساوق له،



في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات ..... ١٢٩

وإن احتاج إلى الحال في التشخيص التكرري في بعض الأحيان، ومن هنا جعلوا الموضوع من جملة مشخصات العرض، مع جعل كثير منهم الوضع والكم والكيف والأين ونحوها من العوارض المشخصة<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «هذا تعريف بوصف لازم للوجود»، أورد الشيخ الفيضي على هذا التعريف للجوهر: «أنه إن كان ما ذكر في تعريف الجوهر وصفا لازما لوجوده، ولم يكن تفسيراً لحقيقته، فحقيقته إما أن تكون بديهة لا تحتاج إلى معرف أو تكون مجهولة غير قابلة للتعريف. لا سبيل للأول إلى ما يكون مصطلحاً خاصاً في علم خاص، كالجوهر والعرض. والثاني مستلزم لكون جميع الماهيات الجوهرية مجهولة. مضافاً إلى أنه أيضاً ينافي كون الجوهر مصطلحاً خاصاً في الفلسفة. أيمكن أن يصطلح الفلاسفة على شيء لم يتصوروه؟!«

فالحق: أن ما ذكره في تعريف الجوهر تعريف لحقيقة ما اصطالحوا عليه، وأن الجوهر ليس مفهوماً ماهوياً، بل هو مفهوم فلسفي كسائر صفات الوجود<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدس سره: «والتعريف جامع مانع... يخرج به الواجب بالذات»، وكذا يخرج الوجود الرابط، لأنه لا مفهوم مستقل له، فلا ماهية له.

• قوله قدس سره: «وتقييد الموضوع بكونه مستغنياً عنها... هو أن يكون قائماً بنفسه»، أي: وصف الموضوع باللازم له، هو أنه قائم بنفسه، أي: موجود لنفسه.

• قوله قدس سره: «فالجوهر موجود لا في موضوع، أي ليس وجوده لغيره»، إن ما ذهب إليه المصنف من كون الجوهر مساوياً للموجود لنفسه لا ينافي ما ذكر قدس سره في الفصل الثالث من المرحلة الثانية من أن الصور النوعية موجودة لغيرها كالأعراض، وذلك لأن الصور عند المصنف ليست

(١) تعلية على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي أشتياني: ص ٤٦٤.

(٢) تعلية الشيخ الفيضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٤٤.

جواهر، كما ذكر ذلك في المتن. نعم، يمكن عدّ الصور النوعية من أنواع الجوهر مساحقة؛ من باب ضمّ ما جنسه الجوهر اعتباراً إلى ما جنسه الجوهر حقيقةً.

• قوله قدّس سرّه: «والصور الجوهرية... غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، كما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة الماهية»، في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

• قوله قدّس سرّه: «وجود القسمين - أعني الجوهر والعرض - في الخارج ضروريّ في الجملة»، هذا لا يعني أنّ جميع أقسام الجوهر ضروريّ الوجود في الخارج، بل بعضها ضروريّ الوجود كوجود الجسم، كما سيأتي في صدر الفصل الرابع. ومن الأعراض ما يكون وجودها ضرورياً في الخارج... فهو من قبيل وجود الجسم التعليمي والعدد، كما سيأتي في الفصل التاسع.

لقد ذهب جملة من المفكرين الغربيين إلى إنكار وجود الجوهر في الخارج؛ لأنّه لا تدركه التجربة ولا يناله الحسّ، وما لا تدركه التجربة ولا يناله الحسّ لا دليل على وجوده.

وقد ناقش الشيخ في الإشارات هذه النظريّة - التي تقول: إنّ كلّ موجود لابدّ أن يكون محسوساً، وأنّ ما لا يناله الحسّ ليس بموجود - حيث قال: «اعلم أنّه قد يغلب على أوهام الناس أنّ الموجود هو المحسوس، وأنّ ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محال، وأنّ ما لا يتخصّص بمكانٍ أو وضعٍ بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود. وأنت يتأتّى لك أنّ تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء؛ لأنّك ومن يستحقّ أن يخاطب، تعلمان أنّ هذه المحسوسات قد يقع عليها اسمٌ واحدٌ لا على سبيل الاشتراك الصرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الإنسان، فإنّكما لا تشكّان في أنّ وقوعه على زيدٍ وعمرٍو بمعنًى واحدٍ موجود، فذلك المعنى لا يخلو إمّا أن يكون بحيث يناله الحسّ، أو لا يكون. فإن كان بعيداً من

في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات ..... ١٣١

أن يناله الحسّ، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا أعجب. وإن كان محسوساً، فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين، لا يتأتى أن يحسّ، بل ولا يتخيل إلا كذلك. فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصّص لا محالة بشيء من هذه الأحوال. وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال. فإذن، الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة، غير محسوس، بل معقول صرف<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات»، تقدّم في المتن: أن المصنّف ذهب - تبعاً للمشاء - إلى أن الجوهر مفهوم ماهويّ، أمّا مفهوم العرض فهو عرض عامّ للماهيات، وليس جنساً فوقها.

قال أرسطو في كتاب (قاطيغورياس) - أي: المقولات - من المنطق: «فقد يدلّ إمّا على جوهر وإمّا على كمّ، وإمّا على كيف، وإمّا على إضافة، وإمّا على أين، وإمّا على متى، وإمّا على موضوع، وإمّا على أن يكون له، وإمّا على يفعل، وإمّا على ينفع. فالجوهر على طريق المثال كقولك: إنسان، فرس. والكمّ كقولك: ذو ذراعين. والكيف كقولك: أبيض، كاتب. والإضافة كقولك: ضعيف، نصف. وأين كقولك: في السوق. ومتى كقولك: أمس، عام أول. وموضوع كقولك: متكئ، جالس. وأن يكون له، كقولك: متنعل، متسلّح. ويفعل كقولك: يحرق. وينفع: يحترق»<sup>(٢)</sup>.

وقال في كتاب (طوبيقا) - أي: الجدل - من المنطق: «وبعد هذه الأشياء ينبغي أن نحدّ أجناس المقولات التي توجد فيها هذه الأربعة التي وصفنا،

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: ج ٣ ص ٢.

(٢) منطق أرسطو، حقه وقدم له: عبد الرحمن بدوي: ج ١ ص ٣٥.

فنقول: إنّ عدتها عشرة: ما هو الشيء (الجوهر) والكم، والكيف، والمضاف، وأين، ومتى، والنسبة، وله، ويفعل، وينفعل<sup>(١)</sup>.

وإن كان الشيخ في (طبيعات الشفاء) لم يقبل ذلك بنحو جازم؛ قال: «وأما نحن فإننا لا نشدد كلّ التشدد في حفظ القانون المشهور، من أن الأجناس عشرة وأن كلّ واحد منها حقيقيّ الجنسيّة، ولا شيء خارج منها»<sup>(٢)</sup>.

إلاّ أنّه قد يقال: لو فسّرنا العرض بأنّه ماهيّة شأنها في الوجود أن تكون في الموضوع، لكان جنساً لما يندرج تحته من الماهيّات، فتكون المقولات المتعالية اثنتين، هما الجوهر والعرض، كما ذهب إليه الداماد في (القبسات)؛ قال: «فمّا قد استبان سبيله عند الحكماء الراسخين: أنّ مقولة الجوهر لأنواع الجوهر وأجناسها، هي الماهيّة المنعوتة التي حقّها في الأعيان - أي: في حدّ نفس ماهيّاتها المرسلّة بحسب نفسها من حيث هي هي، مع عزل اللحاظ عن خصوصيّات الوجودات والتشخصات - أن تكون قائمة الذات لا في موضوع. ومقولة العرض لأنواع الأعراض وأجناسها، هي الطبيعة الناعتية التي حقّها بحسب نفس ماهيّاتها المرسلّة، من حيث هي هي، أن تكون قائمة الذات في موضوع. فالعرض ما في حدّ نفسه، بحيث يكون حقّه بحسب نفس ماهيّته وبحسب خصوص شخصيّته جميعاً: أن يكون تقرّره ووجوده في نفسه، عين تقرّره ووجوده في الموضوع، والجوهر ما في حدّ ذاته بحيث يكون حقّه بحسب نفس ماهيّته وبحسب خصوص نحو وجوده وتشخصه: أن يكون تقرّره ووجوده لا في موضوع. والمحلّ إنّما يكون موضوعاً للحال فيه، إذا كان مقوماً لشخصيّته ولماهيّته جميعاً. فإذن، المقولات الجائزات جنسان أقصيان، وكلّ حقيقة متأصلة من

(١) منطق أرسطو، حقّقه وقّدّم له: عبد الرحمن بدوي: ج ٢ ص ٥٠٢.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، ابن سينا: ج ١ ص ٩٧، الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل.

الماهيات الممكنة، تحت أحد ذينك الجنسيتين الأقصيين لا محالة، فليثبت<sup>(١)</sup>.  
وعلى هذا، فلا يمكن التفرقة بين الجوهر والعرض، بأن الثاني منتزَع من نحو وجود الشيء فهو مفهومٌ فلسفيٌّ، بخلاف الأوّل فيكون مفهوماً ماهوياً. إلا أن صدر المتألهين حاول أن يفرّق بينهما بدعوى: «أنّ الاختلاف في أنحاء الوجودات يوجب الاختلاف في الماهية، فإنّ الأعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي؛ فإنّ الكمّيات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها، والكيفيات أيضاً كذلك، وكذا الأعراض النسبية على اختلاف معانيها، لها أنحاء أخر من الوجود أضعف من الكلّ، حتّى زعم بعض الناس: أنّ وجوداتها ليست إلا في العقل. فليس للأعراض كلّها ماهية مشتركة بين الجميع يتصوّرهما العقل مجردة عن الخصوصيات، كما في الجوهر»<sup>(٢)</sup>.  
وحاصل كلامه: أنّ الماهيات لما كانت أموراً اعتبارية على مبنى الحكمة المتعالية، والمفروض أنّها منتزعة من الوجودات الخارجيّة، فاختلف الوجودات إذن يوجب اختلاف الماهيات، ضرورة اختلاف الأمور الانتزاعية بسبب اختلاف مناشئها.

لكن لو تمّ هذا الكلام في «مقام الفرق بين الجوهر والعرض، فإنّ ما ذكره يأتي في الجوهر، حيث إنّ الجواهر أيضاً مختلفة في نحو الوجود الذاتي، كيف وشدة وجود العقول القاهرة دعت مؤسس الإشراف إلى القول بأنّها لا ماهية لها، بل النفوس الناطقة المعبر عنها بلسانه بالأنوار الأسفهدية أيضاً كذلك، فكم فرق بين وجودهما وبين وجود الهيولى الذي هو في مرتبة ضعيفة، حتّى يقال بأنّها ليست بموجودة، وأنّها قوّة الوجود، كما يقول المصنّف (السبزواري): وقوّة

(١) كتاب القبسات، الميرداماد: ص ٤٠.

(٢) نقلاً عن درر الفوائد، تعلية على شرح المنظومة: ج ١ ص ٣٩٣.

الوجود نحو أيسها.

فاختلاف وجود الجواهر يوجب اختلاف ماهياتها، فيصح أن يقال: ليس لها ماهية مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة عن الخصوصيات، فيكون حالها حال الأعراض بعينه»<sup>(١)</sup>، من هنا لابد أن نختار أحد أمرين:

إما أن نقول: إن كلاً من الجوهر والعرض مفهوم فلسفي، فتكون المقولات أكثر من عشر. وهذا ما يستفاد من بعض كلمات بهمنيار في التحصيل: «قد سبق تحديد العرض ونسبته إلى المقولات التسع، ولعل نسبة الجوهر إلى ما تحته - في أن الجوهر لازم - نسبة العرض إلى ما تحته، فإنك إذا قلت: إن الجوهر هو ما إذا وُجد، كان وجوده لا في موضوع، فقد أخذت في حده الوجود... فيشبه أن يكون الجوهرية من لوازم الجسم، وغيره مما هو تحت الجوهر»<sup>(٢)</sup>.

أو نقول: إن كلاً منهما مفهوم ماهوي، فتكون المقولات العالية اثنتين، كما اختاره صاحب القيسات. قال الآملي في تعليقه: «وبالجملة فليس عندي وجه في حصر المقولات في العشر كما هو المشهور، بل ينبغي حصره إما في اثنتين، بجعل الماهية المشتركة بين الجواهر جنساً، والمشاركة بين الأعراض جنساً آخر، وإما في أربع عشرة، بجعل أنواع الجواهر أجناساً عالية، كما في الأعراض، ولكن الأمر في ذلك سهل كما لا يخفى»<sup>(٣)</sup>.

• قوله قدس سره: «والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية»، المراد من الماهيات هي الماهيات النوعية المركبة؛ لأن النوع المفرد - كالماهيات البسيطة غير النوعية مثل الفصول - خارج عن المقولات، كما تقدم في الفصل السابق.

(١) نقلاً عن درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة: ج ١ ص ٣٩٣.

(٢) التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهري: ص ٣٥٢.

(٣) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة: ج ١ ص ٣٩٤.

## خلاصة الفصل الثاني

• الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها، هي ماهية الجوهر، والماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها، هي ماهية العرض.

• إنَّ التعريف المتقدم للجوهر على الرغم من كونه تعريفاً بالرسم لا بالحدّ التامّ أو الناقص، لكنّه تعريفٌ جامعٌ مانع، وبقيد (ماهية) خرج ما لا ماهية له كالواجب تعالى، وبقيد (الوجود في الخارج) خرج الجوهر والعرض بالحمل الأوّلي. وجاء بقيد (الاستغناء) لبيان أنّ المراد من الموضوع أنّه قائمٌ بنفسه وذو وجودٍ منحازٍ لنفسه، وليس لإدخال الصور الجوهرية في تعريف الجوهر؛ لأنّها لا تندرج تحت الماهيات، لأنّها بسيطةٌ لا جنس لها.

• وجود الجوهر والعرض ضروريّ في الخارج، وذلك لأنّ الأعراض لا تقوم إلّا بغيرها، وهو الجوهر. فإذا أنكرنا الجوهر، لزم أن تكون هذه الأعراض قائمةً بنفسها، فتكون هذه الأعراض ماهياتٍ إذا وجدت، وجدت لا في موضوع، وهو الجوهر.

• اختار المصنّف تبعاً لمشهور حكماء المشاء أنّ الجوهر مفهومٌ ماهويّ. • استدللّ صدر المتألّهين في الأسفار على أنّ الجوهر جنسٌ لما تحته من الماهيات بتقريب: أنّ (وجود الجوهر لا في موضوع) هو وصفٌ مشتركٌ بين الماهيات الجوهرية لازماً لها، فلو لم يكن هذا الوصف جنساً للماهيات الجوهرية، لزم انتزاع مفهوم واحدٍ من مصاديق كثيرة متباينة بما هي متباينة، وهو محال.

وأورد عليه المصنّف بأنّه لو كان المشترك من الماهيات الجوهرية، وهو (لا في موضوع) جامعاً ماهوياً واحداً وجنساً للماهيات الجوهرية، لاستلزم أن يكون الوصف المشترك للماهيات العرضية، وهو (في موضوع) جامعاً ماهوياً

١٣٦ ..... شرح نهاية الحكمة - ج ٤

واحداً وجنساً للماهيات العرضية أيضاً، ولانتهت جميع الماهيات الجوهرية والعرضية إلى مقولتين، هما: الجوهر والعرض، والتالي باطل.

• لما كان الجوهر بمعنى الوجود لا في موضوع، والعرض بمعنى الوجود في موضوع، لم يصح أن يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا في آن واحد.



## الفصل الثالث

# في أقسام الجواهر الأولى

(١) أقسام الجواهر

(٢) تقسيم صدر المتأهّلين للجواهر

• بحوث إضافية

١. لمحة إجمالية حول العقل

٢. في المراد من النفس



## الفصل الثالث

### في أقسام الجوهر الأوليّة

قالوا: إنّ الجوهر إمّا أن يكونَ في محلّ، أو لا يكون فيه. والكائنُ في المحلّ هو الصورةُ المادّية، وغيرُ الكائنِ فيه إمّا أن يكونَ محلاً لشيءٍ يقومُ به، أو لا يكون. والأوّل هو الهیولی، والثاني لا يخلو إمّا أن يكونَ مركّباً من الهیولی والصورة، أو لا يكون، والأوّل هو الجسمُ، والثاني إمّا أن يكونَ ذا علاقةٍ انفعاليّةٍ بالجسمِ بوجهٍ، أو لا يكون. والأوّل هو النفسُ، والثاني هو العقل. فأقسامُ الجوهرِ الأوليّةُ خمسةٌ، هي: الصورةُ المادّية، والهیولی والجسمُ والنفسُ والعقل.

وليس التقسيمُ عقلياً دائراً بين النفي والإثبات، فإنّ الجوهرَ المركّبَ من الجوهرِ الحالّ والجوهرِ المحلّ، ليس ينحصرُ بحسبِ الاحتمالِ العقليّ في الجسم، فمن الجائزِ أن يكونَ في الوجودِ جوهرٌ مادّيٌّ مركّبٌ من المادّةِ وصورةٍ غيرِ الصورةِ الجسميّة، لكنّهم قصرُوا النوعَ المادّيّ الأوّلَ في الجسمِ تعويلاً على استقراءهم.

على أنّك قد عرفت: أنّ الصورةَ الجوهريّةَ ليست مندرجةً تحت مقولةِ الجوهر، وإن صدّقَ عليها الجوهرُ صدقَ الخارجُ اللازم.

قال في الأسفار - بعد الإشارةِ إلى التقسيمِ المذكور - : «والأجودُ في هذا التقسيمِ أن يقال: الجوهرُ إن كانَ قابلاً للأبعادِ الثلاثة فهو الجسم، وإلاّ فإن كانَ جزءاً منه هو به بالفعل - سواءً كان في جنسه

أو في نوعه - فصورته إما امتدادية أو طبيعية، أو جزءاً هو به بالقوة، فمادّة. وإن لم يكن جزءاً منه، فإن كان متصرفاً فيه بالمباشرة فنفس، وإلا فعقل.

ثم قال مشيراً إلى وجه جودة هذا التقسيم: «وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حقّقناه، من كون الجوهر النفساني الإنساني مادّة للصورة الإدراكية التي يتحصّل بها جوهر آخر، كمالياً بالفعل من الأنواع المحصّلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود، غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصّلة الطبيعية»، انتهى. (ج ٤ ص ٢٣٤). وما يردّ على التقسيم السابق، يردّ على هذا التقسيم أيضاً. على أنّ عطف الصور الطبيعية - وهي متأخّرة عن نوعيّة الجسم - على الصورة الامتدادية، لا يلائم كون الانقسام أولياً.

وكيف كان، فالذي يهّمنا هاهنا: أن نبحث عن حقيقة الجسم وجزئيه المادّة والصورة الجسميّة. وأمّا النفس فاستيفاء البحث عنها في علم النفس؛ وستنكشف حقيقتها بعض الانكشاف في مرحلتي القوة والفعل، والعاقل والمعقول. وأمّا العقل فيقع الكلام في حقيقته في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وستنكشف بعض الانكشاف في مرحلتي القوة والفعل، والعاقل والمعقول إن شاء الله تعالى.

## الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لبيان أقسام الجوهر، وبيان مستند هذه الأقسام، وهل هو الاستقراء أم الحصر العقليّ؟ وهذا ما سنتناوله من خلال المباحث التالية:

### (١) أقسام الجوهر

إنّ الأقسام وإن كانت أعمّ من الأنواع، لأنّ التقسيم كما يمكن أن يكون لبيان الأنواع يمكن أن يكون لبيان الأصناف أو الأفراد، إلّا أنّ المراد هنا هي الأنواع، وذلك لما اختاره المصنّف من أنّ الجوهر مفهومٌ ماهويّ، نسبته إلى ما تحته نسبة الجنس إلى الأنواع.

### تقسيم المشاء للجوهر

قسّم المشاء الجوهر تقسيماً أوليّاً<sup>(١)</sup> إلى أقسامٍ خمسة، وحاصل قسمتهم بالشكل التالي:

إنّ الجوهر، وهو الذي لا محلّ له، على قسمين:  
الأوّل: ما يكون في محلّ، من قبيل الصورة المادّية، التي هي جوهرٌ عند المشائين.

الثاني: الذي لا يكون في محلّ، وينقسم هذا القسم إلى:  
١. ما يكون محلاً لشيء، وهو المادّة (الهيولى).

---

(١) فإنّ المراد من القسمة الأوليّة: أن لا يحتاج المقسم في انقسامه إلى تلك الأقسام إلى حقوق أمرٍ خارج عن ذاته، فإنّ قسمة الحيوان إلى الإنسان والفرس وسائر الأنواع قسمةٌ أوليّة، أمّا قسمته إلى الأبيض وغيره وإلى الضاحك وغيره وإلى الكاتب وغيره، فهي قسمةٌ غير أوليّة. انظر تعليقة صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء: ص ٣٣٥.

٢. ما لا يكون محلاً لشيء، وهو ينقسم بدوره إلى:
- أ. ما يكون مركباً من المحل والحال، أي: من المادّة والصورة، وهو الجسم.
- ب. ما لا يكون مركباً من المحل والحال، وهو ينقسم بدوره إلى:
١. أن يكون ذا علاقة انفعاليّة مع الجسم، وهو النفس.
٢. أن لا يكون ذا علاقة انفعاليّة مع الجسم وهو العقل.
- فالأقسام خمسة، وهي: المادّة والصورة والجسم والنفس والعقل، وهذا ما ذهب إليه المشاؤون، والمتتبع لكلمات أتباع هذه المدرسة يجد بيانات متعدّدة لكيفيّة تقسيم الجوهر للحصول على هذه الأقسام. قال التهانوي في موسوعته: «قال الحكماء: الجوهر إن كان حالاً في جوهر آخر، فصورة إمّا جسميّة أو نوعيّة، وإن كان محلاً لجوهر آخر فهيولى، وإن كان مركباً منهما فجسم، وإن لم يكن كذلك - أي: لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما - فإن كان متعلّقاً بالجسم تعلّق التدبير والتصرّف والتحريك فنفس، وإلا فعقل. وإنما قيّد التعلّق بالتدبير والتصرّف والتحريك، لأنّ للعقل عندهم تعلّقاً بالجسم على سبيل التأثير»<sup>(١)</sup>.
- وقريبٌ منه ما جاء في (إلهيات الشفاء) قال: «إنّ كلّ جوهر إمّا أن يكون جسماً، وإمّا أن يكون غير جسم. فإن كان غير جسم إمّا أن يكون جزء جسم، وإمّا أن لا يكون جزء جسم، بل يكون مفارقاً للأجسام بالجملة. فإن كان جزء جسم إمّا أن تكون له علاقة تصرّف ما في الأجسام بالتحريك ويسمّى نفساً، أو يكون متبرّئاً عن الموادّ من كلّ جهة ويسمّى عقلاً»<sup>(٢)</sup>.
- إلا أنّ الطوسي بيّن هذا التقسيم بنحو آخر؛ قال: «وهو إمّا مفارق في ذاته وفعله وهو العقل، أو في ذاته وهو النفس؛ أو مقارن، إمّا أن يكون محلاً وهو

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، العلامة التهانوي: ج ١ ص ٦٠٥.

(٢) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل الأوّل من المقالة الثانية: ص ٥٧.

المادّة، أو حالاً وهو الصورة، أو ما يتركّب منهما وهو الجسم»<sup>(١)</sup>.  
ثمّ إنّّه لا بدّ أن يعلم أنّ أقسام الجوهر إنّما تكون خمسة بناءً على ما ذهب إليه أتباع الحكمة المشائية من وجود المادّة الأولى (الهيولى) كجزءٍ في الماهيّات الجوهرية الماديّة، ولا بدّ من جزءٍ آخر هي الصورة، كما سيأتي بحثه في الفصل الرابع من هذه المرحلة. وإلاّ لو أنكرنا ذلك كما هو مختار شيخ الإشراق والمحقّق الطوسي، فإنّ الأقسام تصير ثلاثة: المجرّدات التامّة (العقول) والنفوس والجواهر الجسمانيّة. ولكنّه أثبت نوعاً آخر من الموجودات عدّها واسطةً بين المجرّدات التامّة والمادّي المحض سمّاها (الأشباح المجردة) و(الصور المعلّقة) والتي عُرفت فيما بعد في اصطلاح المتأخّرين باسم (الجوهر المثالي والبرزخي) وهي التي لها صفات الأجسام على نحو الثبات. وسيأتي الحديث عنه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة. قال الأشتياني في تعليقه على شرح المنظومة: «هذا التقسيم على مذاق المشاء القائلين بتركّب الجسم من الهيولى والصورة، وأمّا على مذاق المنكرين للهيولى والصور النوعيّة فلا يتمشّى هذا التقسيم عندهم، اللهمّ إلاّ أن تُجعل المادّة بالمعنى الأعمّ من محلّ الأعراض والصور، فيشمل الجسم المطلق ولو كان بسيطاً عندهم، من جهة محلّيته للأعراض...»<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة المصنّف لتقسيم المشاء للجوهر

ناقش المصنّف تقسيم المشاء بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إنّ هذا التقسيم ليس تقسيماً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات، وذلك لأنّ الجوهر المركّب من الجوهر الحالّ (الصورة الجسميّة) والجوهر المحلّ

(١) تجريد الاعتقاد، الطوسي، المسألة الأولى من الفصل الأوّل من المقصد الثاني.

(٢) تعليقه على شرح المنظومة للسبزواري: ص ٤٦٤.

(وهو المادّة) غير منحصر بحسب الاحتمال العقليّ في الجسم فقط، لاحتمال أن يوجد في عالم الوجود جوهرٌ مادّيٌّ مركّبٌ من المادّة وصورة غير الصورة الجسميّة، لكنّ الفلاسفة حصروا النوع المادّي الأوّل في الجسم، ومستندهم الاستقراء.

المناقشة الثانية: ما تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة أنّ الصورة الجوهرية غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإن صدق على الصورة الجوهرية جوهر، لأنّ الصدق بالحمل الشائع لا بالحمل الأوّل، فصدق الجوهر على الصورة الجوهرية صدقٌ عرضيٌّ لا ذاتيٌّ، أي: يصدق عليها (جوهر) صدقٌ المفهوم الخارج عن الذات، كما تقدّم في الفصل السابق.

## (٢) تقسيم صدر المتألّهين للجوهر

قسّم صدر المتألّهين الجوهر إلى الأقسام التالية:

القسم الأوّل: الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وهو الجسم.

القسم الثاني: الجوهر غير القابل للأبعاد الثلاثة، وهو ينقسم بدوره إلى:

١. أن يكون جزءاً من القابل للأبعاد الثلاثة، أي: جزءاً من الجسم، وهو ينقسم إلى قسمين:

أ. أن يكون الجسم بالنسبة له جزءاً بالفعل، وهو الصورة.

ب. أن يكون الجسم بالنسبة إليه بالقوّة، وهو المادّة.

٢. أن لا يكون جزءاً من القابل للأبعاد الثلاثة، أي: ليس جزءاً من الجسم، وهو ينقسم إلى قسمين:

أ. أن يتصرّف في الجسم مباشرة، وهو النفس.

ب. أن لا يتصرّف في الجسم مباشرة، وهو العقل.

والحاصل: أنّ الجوهر، إمّا قابلٌ للأبعاد الثلاثة، أو لا، فإن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو جسم، وإن لم يكن قابلاً لها فإنّما أن يكون جزءاً من الجسم



أو لا يكون جزءاً منه. فإن كان جزءاً منه فهو إما جزءٌ مقوّمٌ له بالفعل - في جنسه أو في نوعه - فصورة، إما امتدادية (أي: صورةٌ جسمانية) أو طبيعية (أي: صورةٌ عنصرية) وإما جزءٌ مقوّمٌ للجسم بالقوة (أي: قوة الجسم به لا فعليته) فمادةٌ وهيولى.

وإن لم يكن - الجوهر - جزءاً من الجسم، فإما أن يكون متصرفاً في الجسم مباشرةً بلا واسطة، أو لا يكون متصرفاً فيه كذلك، فالأول نفس، والثاني عقل. وقد ذكر وجه أفضلية هذا التقسيم للجوهر على تقسيم المشاء، وهو: أن الجوهر الذي يكون محلاً لشيء، لا يختص بالمادة، بل النفس أيضاً مادةً للصورة الإدراكية<sup>(١)</sup> فيكون هذا الجوهر مركباً من النفس والصورة الإدراكية، أي: مركباً من حالٍّ ومحلٍّ، وهو مع ذلك ليس جسماً. وهذا ما ذكره أحد المعلّقين على الأسفار بقوله: «يكون ذلك الجوهر مركباً من المادة التي هي النفس، والصورة الإدراكية، وليس جسماً، وليس جزؤه صورةً مادية ولا هيولى. فبه يظهر الخلل في التقسيم الأول. وأما على التقسيم الثاني فهذا الجوهر مادام التعلّق نفسٌ، وبعده عقلٌ، فلا خلل فتأمل»<sup>(٢)</sup>.

ثم إنّ هذا الجوهر النفساني المركّب من النفس والصورة الإدراكية، يتحصّل به كمالٌ آخر بالفعل من الأنواع المحصّلة التامة، فتصير جوهرًا آخر من الأنواع التامة، وتكون نوعاً تاماً جديداً، لأن الوجود له مراتب ودرجات، وبعض مراتبه طبيعةٌ جسمانية، وبعضها الآخر يكون مثلاً مجرداً، وبعضها عقلاً مفارقاً.

(١) فيه إشارةٌ إلى اتّحاد العاقل بالمعقول، فإنّ النفس إذا أدركت شيئاً اتّحدت مع معلومها، فاستكمل بذلك جوهرها، فيكون ذلك الجوهر مركباً من محلٍّ، وهو النفس وحالٍّ وهو الصورة الإدراكية، وليس جسماً وبه يظهر الخلل في تقسيم المشاء.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٣٤، تعليقة رقم (١).

بعبارة أخرى: إنّ صدر المتألهين يقول: إنّ الإنسان ليس هو النوع الأخير، وإنّما هو نوعٌ متوسطٌ تحته أنواعٌ أخرى، يحصل عليها بواسطة اكتساب صور إدراكيةٍ خاصّة، يصير بها ذا أنواع، لأنّ الصور الإدراكية المكتسبة عبارة عن صورةٍ جديدةٍ حلّت في النفس ودخلت عليها وزادتها كما لا وفعليّةً جديدةً. والحاصل: أنّ الفرق بين هذا التقسيم وبين تقسيم المشاء المتقدّم: أنّ الجوهر المركّب من الحالّ والمحلّ في التقسيم السابق كان منحصراً في الجسم، أمّا على هذا التقسيم فإنّ النفس محلّ للصورة الإدراكية؛ لأنّ النفس مادة للصورة الإدراكية.

«مضافاً إلى أنّ المركّب من النفس والصورة الإدراكية، مركّبٌ من حالّ ومحلّ، وهو مع ذلك ليس جسماً. فعلى التقسيم السابق يكون جعل النفس قسيماً للجوهر المحلّ من جعل قسم الشيء قسيمه، كما أنّ جعلها قسيماً للجوهر المركّب من الحالّ والمحلّ أيضاً كذلك؛ فإنّ النفس تصير محلاً للصورة الإدراكية، ويتحصّل بها جوهرٌ آخر. وأمّا على التقسيم الثاني فهذا الجوهر مادام التعلّق نفسٌ، وبعده عقل؛ فلا خلل فيه»<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإنّ الأفضل في التقسيم هو أن يبدأ من الجسم، فالجسم ما له قابليّة الأبعاد الثلاثة، وغيره ينقسم إلى أقسام متعدّدة، وهي إمّا جزء الجسم، وهو إمّا يكون مادةً أو صورةً أو خارجاً من الجسم، والخارج من الجسم إمّا متعلّق بالجسم وهو النفس، وإمّا غير متعلّق بالجسم وهو العقل.

### مناقشة المصنّف للتقسيم

يرى المصنّف أنّ ما ورد من المناقشتين على تقسيم المشاء، يرد على هذا التقسيم مع إضافة مناقشةٍ ثالثة، بيّنها:

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٥٧.

المناقشة الأولى التي أُوردت على التقسيم الأول: أنه ليس تقسيماً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات، وذلك لأنّ الجوهر المركّب من الجوهر الحال (الصورة الجسميّة) والجوهر المحلّ (وهو المادّة) غير منحصرٍ بحسب الاحتمال العقليّ في الجسم فقط؛ لاحتفال أن يوجد في عالم الوجود جوهرٌ ماديٌّ مركّبٌ من المادّة وصورةٍ غير الصورة الجسميّة. وهذا المناقشة ترد على هذا التقسيم، فإنّ ما ليس قابلاً للأبعاد وليس جزءاً منه لا ينحصر في النفس والعقل، لأنّه من الممكن وجود جوهرٍ مركّبٍ من حالٍ ومحلّ، وليس بنفسٍ وعقل.

المناقشة الثانية: أنّ الصورة الجوهرية غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإن صدق عليها جوهر، لأنّ الصدق بالحمل الشائع لا بالحمل الأوّلي، فصدق الجوهر على الصورة الجوهرية صدقٌ عرضيٌّ لا ذاتيٌّ، أي: يصدق عليها جوهرٌ صدق المفهوم الخارج عن الذات، كما تقدّم في الفصل السابق.

المناقشة الثالثة: أنّ صدر المتألّهين عطف الصور الطبيعيّة (وهي الصور النوعيّة كالصور العنصريّة والمعدنيّة) على الصور الامتدادية (وهي الصور الجسمانيّة) مع أنّ الصور الطبيعيّة متأخّرة عن الصور الامتدادية، أي: الجسميّة؛ لأنّه في الابتداء تتحقّق الصور الامتدادية للجسم، أي: الصور الجسميّة، وبعد ذلك تلحق بها الصور الطبيعيّة من العناصر والمعادن وغيرها، والحال أنّ صدر المتألّهين عطف الصور الامتدادية على الصور الطبيعيّة، وهذا يوهّم تحقّق الصور الطبيعيّة قبل الامتدادية، وعليه فإنّ هذا التقسيم لا يتلاءم مع التقسيم الأوّلي، الذي كان صدر المتألّهين بصدد بيانه، فما ذكره من عطف الصور الطبيعيّة وهي متأخّرة عن الصور الامتدادية، لا يتلاءم مع التقسيم الأوّلي للجوهر، وهو يقتضي ذكر الأنواع العالية فقط، ثمّ الأقسام الأخرى النازلة، والحال أنّه ذكر النوع العالي للجوهر وهي الامتدادية بعد النوع السافل وهي الصور الطبيعيّة.

هذا وقد أشكل الشيخ الفيّاضي على مناقشة المصنّف المتقدّمة، حيث قال: «ولكنّ فيه: أنّ أنواع الجسم وإن كانت متأخّرة عن الجسم، إلّا أنّ الصور النوعيّة إنّما تتنوّع بها الأجسام، وليست أنواعاً للجسم، بل الصورة النوعيّة نوعٌ من الصورة؛ فلا بدّ من أن تعدّ الصورة بإطلاقها نوعاً من الجوهر، ثمّ تقسّم ثانياً إلى جسميّة ونوعيّة، وبعد ذلك تقسّم الصورة النوعيّة إلى عنصريّة وغيرها، وهكذا»<sup>(١)</sup>.

وكذلك الشيخ مصباح أشكل على مناقشة المصنّف، حيث قال: «من الواضح أنّ التقسيم الأوّل للجوهر لا بدّ وأن يكون شاملاً لجميع الجواهر، فالمراد بالصورة الماديّة جميع الصور المنطبعة في المادّة لا الصورة الجسميّة (أي: الاتّصال الجوهريّ على حدّ تعبيرهم) خاصّةً، وعطف الصور الطبيعيّة (أي: العنصريّة والمعدنيّة وغيرها) على الامتداديّة (أي: الصور الجسميّة) إشارة إلى هذا التعميم، وليس بصدد تقسيم ثانويّ، حتّى يرد مثل هذا الإشكال»<sup>(٢)</sup>.

وعلى أيّة حال، فالمهمّ هو البحث عن حقيقة الجسم وأجزائه، وهي المادّة والصورة الجسميّة، وأمّا مبحث النفس فهو موكولٌ إلى علم النفس، ولكن نستكشف بعض عناصر النفس في المرحلة التاسعة، وهي مرحلة القوّة والفعل. وفي المرحلة الحادية عشرة، أي: في مبحث العاقل والمعقول، وأمّا البحث في العقل فتتناوله في مرحلة الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وذلك بعد الانتهاء من البحث عن أفعال الواجب تعالى ومخلوقاته، والبحث عن المصادر الأوّل.

نعم، نتعرّض ضمناً وبالمناسبة، لمبحث العقل في مرحلة العاقل والمعقول.

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٥٨.

(٢) تعلية الشيخ مصباح البيزدي على نهاية الحكمة: ص ١٣٥، رقم (١٢٥).

## تعليق على النص

• قوله قدس سره: «إمّا أن يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه»، وإن كان بوجه آخر ينفعل الجسم عن النفس، فإن النفس عندهم جوهر مجرد ذاتاً، متعلّق بالجسم فعلاً، تؤثر فيه وتتأثر منه. وإنّا خصص العلاقة بالانفعالية لأن العلاقة الفعلية بالجسم مشتركة بين النفس والعقل.

• قوله قدس سره: «إن الصورة الجوهرية ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر...»، ذكر المصنّف أنّ الصورة لا يمكن أن تندرج تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت جنسه، وإلا للزم ترتّب فصول غير متناهية وتحقّق أنواع غير متناهية في كلّ فصل، ويتكرّر الجنس بعدد الفصول، وصريح العقل يدفعه، لأنّه يجد أنّه يعقله. ولو كان مركّباً من أجناس وفصول غير متناهية، لم يمكن له تعقله، لأنّ تعقله عند ذلك لا يتمّ إلا بتعقل أمور غير متناهية، وتحقّقه في زمان متناه محال.

فإن قيل: بناءً على هذا يلزم اندراج الصورة الجسميّة المقومة للماهيّات الجوهرية تحت ماهيّة عرضيّة؛ لما تقدّم من أنّ الماهيّات الإمكانية تنقسم انقساماً أولياً إلى جوهر وعرض، وإذا لم تكن الماهيّة مندرجة تحت مقولة الجوهر، فلا بدّ أن تكون تحت مقولة عرضيّة، وهذا معناه تقوّم الماهيّات الجوهرية كالجسم بأمور عرضيّة، وهو محال؛ لما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

قلنا: إنّنا ذكرنا في بحث سابق: أنّ الماهيّة الإمكانية لكي تندرج تحت واحدة من المقولات، لا بدّ أن تكون مركّبة من جنس وفصل، وإلا فلو كانت بسيطة فإنّها لا تدخل تحت أيّ مقولة بالذات، والمفروض أنّ الصورة الجسميّة يستحيل تركّبها من جنس وفصل، فلا بدّ أن تكون بسيطة، ومع بساطتها لا

يمكن أن تكون مندرجة تحت أي مقولة. وهذا لا ينافي حمل الجوهرية عليها حملاً شائعاً وبالعرض.

قال صدر المتألهين في (شرح الهداية الأثرية): «واعلم أنه قد تقرّر عندهم: أنّ الجنس في المركّبات الخارجيّة مأخوذٌ من المادّة، والفصل من الصورة، وثبت أيضاً: أنّ الجنس عرضيٌّ بالقياس إلى الفصل، كما أنّ الفصل خاصّةٌ له. ومن هاتين المقدّمتين يلزم خروج الصور النوعيّة والجسميّة عن حقيقة الجوهر وماهيّته، بمعنى أنّ اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللازم العرضي (أي: يكون مفهوماً فلسفياً) لا كاندراج الأنواع تحت جنسها. لا يقال: عدم كونها جوهرًا في ذاتها يستلزم كونها عرضاً مندرجاً تحت إحدى المقولات التسع العرضيّة، ويلزم منه تقوّم الجوهر بالعرض.

لأنّا نقول: إنّ الماهيّات البسيطة خارجاً وعقلاً ليست واقعةً في ذاتها تحت شيءٍ من المقولات، ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر، كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء، من أنّ المراد بانحصار الممكن فيها، هو أنّ كلّ ما له من الأشياء حدٌّ نوعيٌّ، فهو مندرج تحت واحدةٍ منها بالذات، ولا يجب أن يكون لكلّ شيءٍ حدٌّ، وإلاّ لزم التسلسل، بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها، كالوجود وكثيرٍ من الوجدانيّات»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «الأجود في هذا التقسيم أن يقال»، إنّما جعله أجود؛ ليدلّ على أنّ التقسيم الأوّل أيضاً جيّدٌ على مسلك المبدعين له، وهم المشاؤون المنكرون لاتّحاد العاقل والمعقول.

• قوله قدّس سرّه: «إمّا امتدادية أو طبيعّية»، أي: إمّا صورةً جسميّةً أو نوعيّةً.

(١) شرح الهداية الأثرية صدر الدين الشيرازي، الطبعة الحجرية: ص ٢٦٣.

- قوله قدّس سرّه: «من كون الجوهر النفسانيّ الإنسانيّ مادّةً للصورة الإدراكيّة»، أي: من صيرورة العاقل متّحداً بالمعقول اتّحاد المادّة بالصورة، وأنّ النفس تصير مجرّدةً باتّحادها بالصورة الإدراكيّة التي لا تكون إلّا مجرّدةً، فتصير روحانيّة البقاء بعد أن كانت جسمانيّة الحدوث.
- قوله قدّس سرّه: «كون الجوهر النفسانيّ الإنسانيّ مادّةً للصورة الإدراكيّة»، المراد من المادّة هي المادّة بالمعنى الأعمّ، التي هي مطلق المحلّ.

### خلاصة الفصل الثالث

قسّم المشاء الجوهر تقسيماً أوّليّاً إلى أقسام خمسة، وهي: أنّ الجوهر - وهو الذي لا محلّ له - على قسمين:

القسم الأوّل: ما يكون في محلّ، من قبيل الصورة المادّية، التي هي جوهر عند المشائين.

القسم الثاني: الذي لا يكون في محلّ، وينقسم هذا القسم إلى:

١. ما يكون محلاً لشيء وهو المادّة (الهيولى).
  ٢. ما لا يكون محلاً لشيء، وهو ينقسم بدوره إلى:
    - أ. ما يكون مركّباً من المحلّ والحال، أي: من المادّة والصورة، وهو الجسم.
    - ب. ما لا يكون مركّباً من المحلّ والحال، وهو ينقسم بدوره إلى:
      ١. أن يكون ذا علاقة انفعاليّة مع الجسم، وهو النفس.
      ٢. أن لا يكون ذا علاقة انفعاليّة مع الجسم، وهو العقل.
- فالأقسام خمسة: المادّة والصورة والجسم والنفس والعقل.
- ناقش المصنّف تقسيم المشاء بمناقشتين:
- الأولى: أنّ هذا التقسيم ليس تقسيماً عقليّاً دائراً بين النفي والإثبات.
- الثانية: أنّ الصورة الجوهرية غير مندرجة تحت مقولة الجوهر.

- قسّم صدر المتألهين الجوهر إلى الأقسام التالية:
- القسم الأول: الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وهو الجسم.
- القسم الثاني: الجوهر غير القابل للأبعاد الثلاثة، وهو ينقسم بدوره إلى:
  ١. أن يكون جزءاً من القابل للأبعاد الثلاثة، أي: جزءاً من الجسم، وهو ينقسم إلى قسمين:
    - أ. أن يكون الجسم بالنسبة له جزءاً بالفعل، وهو الصورة.
    - ب. أن يكون الجسم بالنسبة إليه بالقوّة، وهو المادّة.
  ٢. أن لا يكون جزءاً من القابل للأبعاد الثلاثة، أي: ليس جزءاً من الجسم، وهو ينقسم إلى قسمين:
    - أ. أن يتصرّف في الجسم مباشرةً، وهو النفس.
    - ب. أن لا يتصرّف في الجسم مباشرةً، وهو العقل.
- ناقش المصنّف تقسيم صدر المتألهين للجوهر بثلاث مناقشات، الأولى والثانية هي عين المناقشتين على التقسيم السابق، أمّا المناقشة الثالثة فهي أنّ صدر المتألهين عطف الصور الطبيعيّة على الصور الامتداديّة، مع أنّ الصور الطبيعيّة متأخّرة عن الصور الامتداديّة، أي: الجسميّة، وهو لا يتلاءم مع التقسيم الأوّل.



## بحوث إضافية

### ١. لمحة إجمالية حول العقل

#### (١) العقل في اللغة

العقل في لغة العرب له معانٍ متعدّدة، منها الإمساك كما يقال: (عقل البعير)<sup>(١)</sup> أي: ربطه وأمسكه و(اعتقل لسانه)<sup>(٢)</sup> بمعنى أمسك لسانه عن الكلام، وقال أمير المؤمنين عليه السلام في دعاء الصباح: «إلهي هذه أزيمة نفسي عقلتها بعقل مشيتك»<sup>(٣)</sup>.

وقال الخليل الفراهيدي في كتاب العين: «العقل: نقيض الجهل... والمعقول: ما تعقله في فؤادك... عقلت البعير عقلاً: شددت يده بالعقل، أي: الرباط... والعقيلة: المرأة المخدّرة المحبوسة في بيتها... وعقيلة كلّ شيء: أكرمه»<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن منظور في لسان العرب: «رجلٌ عاقل: وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذك من عقلت البعير إذا أجمعت قوائمه، وقيل: العاقل: الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها... واعتقل لسانه: إذا حبس ومنع الكلام... وسمّي العقل عقلاً لأنّه يعقل صاحبه عن التورّط في المهالك، أي: يحبسه»<sup>(٥)</sup>.

ويستعمل العقل غالباً في الاصطلاحات العلميّة في القوّة الإدراكيّة وإدراك الأشياء على حقيقتها؛ قال في المعجم الوسيط: «عَقَلَ (عَقِلَ) عقلاً:

---

(١) المعجم الوسيط: ص ٦١٦.

(٢) الصحاح، للجوهري: ج ٣ ص ١٧٧٢.

(٣) مفاتيح الجنان: ص ٨٢.

(٤) كتاب العين، الشيخ محمد حسن بكائي: ص ٥٦٥.

(٥) لسان العرب: ج ٩ ص ٣٢٦.

أدرك الأشياء على حقيقتها، وعقل الغلام: أدرك وتميَّز<sup>(١)</sup> كما يقال: ما فعلت هذا مُذْ عقلت<sup>(٢)</sup>.

وقال الراغب الأصفهاني: «العقل: يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم ويقال للعلم الذي يستفيدة الإنسان بتلك القوة عقل... وأصل العقل الإمساك والاستمساك، كعقل البعير بالعقال، وعقل الدواء البطن، وعقلت المرأة شعرها وعقل لسانه: كفه<sup>(٣)</sup>».

## (٢) العقل في الاصطلاح القرآني

لم يرد العقل في القرآن الكريم بصورة صريحة، لكن وردت مرادفاته ومشتقاته، قال تعالى: ﴿...وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣). وقال العلامة الطباطبائي في ذيل قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٢): «الأصل في معنى العقل العقد والإمساك، وبه سمي إدراك الإنسان إدراكاً يعقد عليه عقلاً، وما أدركه عقلاً، والقوة التي يزعم أنها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان يميَّز بها بين الخير والشر<sup>(٤)</sup>».

فالعقل في القرآن: هو القوة التي يعلم بها الإنسان المعارف الحقيقية والأعمال الصالحة، لكي ينتفع بها، ويعبر القرآن عن الذين ينحرفون عن جادة الحق بأنهم لا عقل لهم، لذا يقول تعالى على لسان الكفار في يوم القيامة: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠). وفي ذيل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ...﴾

(١) القاموس العصري، إلياس انطوان، (فرهنگ نوین): ص ٤٥١.

(٢) المعجم الوسيط: ص ٦١٦.

(٣) معجم مفردات القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: نديم مرعشي: ص ٣٥٤.

(٤) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ٢٤٧.

(البقرة: ١٣٠) قال الطباطبائي: «إنّ الإعراض عن ملّة إبراهيم من حماقة النفس، وعدم تمييزها ما ينفعها ممّا يضرّها، ومن هذه الآية يستفاد معنى ما ورد في الحديث: أنّ العقل ما عبّد به الرحمن»<sup>(١)</sup>.

### (٣) مرادفات العقل في القرآن

١. التّهيّ: إنّ العقل لكونه سبباً في الاجتناب عن القبائح، أطلق عليه النهي؛ قال الراغب الأصفهاني: «والنهيّة: العقل الناهي عن القبائح، جمعها نهى، قال: ﴿...إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾ (طه: ٥٤)»<sup>(٢)</sup>.

٢. الحجر: بما أنّ العقل يحافظ على النفس من السقوط في الضلال والانحراف والنزول إلى مرتبة الحيوانيّة، لذا أطلق عليه بالحجر<sup>(٣)</sup> والحجر: «خلاف الإباحة، وفي حديث المعيشة: مَنْ آجَرَ نَفْسَهُ فَقَدْ أَحْظَرَ عَلَى نَفْسِهِ الرِّزْقَ، أَي: منع، من قوله: حظّره حظراً»<sup>(٤)</sup>. وفي ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ (الفجر: ٥) قال العلامة الطباطبائي: «المعنى: أنّ في ذلك الذي قدّمناه قسماً كافياً لمن له عقلٌ يفقه به القول، ويميّز الحقّ من الباطل، وإذا أقسم الله سبحانه بأمرٍ - ولا يقسم إلّا بما له شرفٌ ومنزلةٌ - كان من القول الحقّ المؤكّد الذي لا ريب في صدقه»<sup>(٥)</sup>.

٣. اللبّ: وهو من التعابير التي ورد استعمالها كثيراً في القرآن الكريم، وهو مساوٍ للعقل؛ لأنّ «اللبّ من كلّ شيءٍ خالصه وخياره ونفسه وحقيقته، ولبّ

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٣٠٠.

(٢) المفردات في غريب القرآن: ٥٠٧.

(٣) الصحاح، الجوهري: ج ٢ ص ٦٢٤.

(٤) مجمع البحرين، الشيخ الطريحي: ج ٢ ص ٢٧٤.

(٥) تفسير الميزان: ج ٢٠ ص ٢٨٠.

الجوز واللوز ونحوهما»<sup>(١)</sup> وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠). أي: ذوي العقول. وعن رسول الله صلى الله عليه وآله: «والعقلاء هم أولو الألباب»<sup>(٢)</sup>.

٤. القلب: المراد من القلب ليس القلب الصنوبري الجسائي الذي هو مضخة الدم، بل هو مركز التعقل عند الإنسان؛ قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج: ٤٦) أي: عقول يعقلون بها. وغير ذلك من المرادفات للعقل التي وردت في القرآن الكريم.

#### (٤) العقل في الروايات الشريفة

أشبع الروايات المباركة مفهوم العقل إشباعاً رائعاً، ولذا نكتفي بذكر طائفتين من هذه الروايات:

الطائفة الأولى: الروايات التي أشارت إلى جهة خلق العقل ووجوده في قوس النزول، وأنه موجودٌ مجردٌ تامٌ، وكذلك العقل في قوس الصعود، والذي جاء بعنوان فصل الفصول أو النفس الإنسانية الناطقة، ومن هذه الروايات:

١. عن الرسول صلى الله عليه وآله قال: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»<sup>(٣)</sup>.
٢. عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث له عن أول وأشرف وأكرم مخلوقٍ عند الله تعالى في قوس النزول والصعود هو العقل، حيث قال عليه السلام: «...اعرفوا العقل وجنده، والجهل وجنده، تهتدوا» قال سماعه: فقلت: جُعِلَ فداك، لا نعرف إلا ما عرّفتنا. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ، وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ.

(١) المعجم الوسيط: ص ٨١١.

(٢) الكافي: ج ١ ص ١٤.

(٣) بحار الأنوار: ج ١ ص ٩٧.

فقال له: أدبر فأدبر. ثم قال له: أقبل فأقبل. فقال الله تبارك وتعالى: خلقتك خلقاً عظيماً وكرّمتك على جميع خلقي»<sup>(١)</sup>.

٣. ما رواه الشيخ الصدوق عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث بين فيه أنّ العقل هو المعيار والميزان في الأخذ والعطاء والثواب والعقاب، حيث قال صلى الله عليه وآله: «يا علي: إنّ أول خلق خلقه الله عزّ وجلّ العقل. فقال له: أقبل. فأقبل. ثم قال له: أدبر. فأدبر. فقال: وعزّي وجلالي، ما خلقتُ خلقاً هو أحبّ إليّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب»<sup>(٢)</sup>.

٤. في حديث يرويه الشيخ الكليني عن الإمام الباقر عليه السلام بأنّ خطاب الله تعالى في الأمر والنهي والثواب والعقاب، إنّما هو متوجّه إلى العقل خاصّة، حيث قال عليه السلام: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل. ثم قال له: أدبر فأدبر. ثم قال: وعزّي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحبّ إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّني إياك آمر، وإياك أنهي، وإياك أعاقب، وإياك أثيب»<sup>(٣)</sup>.

٥. حديث آخر يتناول هويّة وماهيّة العقل، وأنّه جوهر ذو نور وضياء، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ إبليس قاس نفسه بآدم، فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين، ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار، كان ذلك أكثر نوراً وضياءً من النار»<sup>(٤)</sup>.

الطائفة الثانية: وهي الروايات التي تشير إلى أنّ المعرفة والكمالات سواء تأتي من طريق الحكمة النظرية أو العملية، فهي تحقّق بواسطة العقل، ومن هذه

(١) الكافي: ج ١ ص ١٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ٣٦٩.

(٣) الكافي: ج ١ ص ١٠.

(٤) المصدر السابق: ص ٥٨.

## الروايات:

١. عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله قال: «إنما يدرك الخير كله بالعقل، ولا دين لمن لا عقل له»<sup>(١)</sup>.
٢. عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله قال: «أكمل الناس عقلاً أخوفهم لله، وأطوعهم له. وأنقص الناس عقلاً، أخوفهم للسلطان وأطوعهم له»<sup>(٢)</sup>.
٣. عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «بالعقل استخرج نور الحكمة»<sup>(٣)</sup>.
٤. عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفوس متجاذبة بينهما؛ فأيهما غلب، كانت في حيزه»<sup>(٤)</sup>.
٥. في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان التلازم وعدم الانفكاك بين الدين والعقل، قال: «هبط جبرائيل على آدم عليه السلام فقال: يا آدم إني أمرت أن أخيرك واحدة من ثلاث، فاخترها ودع اثنتين. فقال له آدم: يا جبرائيل، وما الثلاث؟ فقال: العقل، والحياء، والدين. فقال آدم: إني قد اخترت العقل. فقال جبرائيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه، فقالا: يا جبرائيل إننا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما. وعرج»<sup>(٥)</sup>.
٦. عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «من كان عاقلاً كان له دين، ومن كان له دين دخل الجنة»<sup>(٦)</sup>.
٧. في حديث للإمام موسى بن جعفر عليه السلام في بيان أن العقل حجة

(١) بحار الأنوار: ج ٧٢ ص ١٤٣.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٣٣.

(٣) الكافي: ص ١٠.

(٤) غرر الحكم ودرر الكلم: ج ٢ ص ١٢٣، الحديث رقم (٣).

(٥) الكافي: ج ١ ص ١١.

(٦) المصدر السابق.

الله، قال: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُتُمَّةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»<sup>(١)</sup>.

### (٥) العقل عند الفلاسفة وأصحاب الفكر

يُطلق العقل في الاصطلاح الفلسفي والفكري على معانٍ متعددة، ونبين كلمات الفلاسفة وأصحاب الفكر في خصوص العقل في جهة وحيثية وجود العقل، وأخرى في تعريف العقل، ومن هذه الكلمات:

١. إنَّ العقل موجودٌ مجردٌ تامٌّ في مقام الذات والفعل، وهو من وسائط الفيض بين عالم الربوبية وعالم الطبيعة، ويُطلق عليه في لسان الشرع بالملك، وعند الفلاسفة يسمَّى بالعقل.

قال صاحب المعجم الفلسفي في تعريف العقل: «هو موجودٌ ممكنٌ، ليس جسماً ولا حالاً فيه ولا جزءاً منه، بل هو جوهرٌ مجردٌ في ذاته، مستغنٍ في فاعليته عن آلات جسمانية».

وبعبارة أخرى: هو الجوهر المجرد في ذاته وفعله، أي: لا يكون جسماً ولا جسمانيةً، ولا يتوقَّف أفعاله على تعلُّقه بجسم، وبعبارة أخرى: فهو جوهرٌ مجردٌ غير متعلِّقٍ بالجسم تعلُّق التدبير والتصرُّف، وإن كان متعلِّقاً بالجسم على سبيل التأثير. فبقيد الجوهر خرج العرض، وبقيد المجرد خرج الهيولى والصورة والجسم، وبالقيد الأخير خرج النفس الناطقة»<sup>(٢)</sup>.

وقال صدر المتألهين في شرحه لأصول الكافي: «العقل: هو الموجود الذي لا تعلُّق له بشيءٍ إلَّا بمبدعه، وهو الله القيوم، فلا تعلُّق له بموضوع كالعرض، ولا بآداة كالصورة. ولا يبدن كالنفس، وليس له كمالٌ بالقوة، ولا

(١) الكافي: ج ١ ص ٢٩.

(٢) موسوعة كشاف الاصطلاحات: ج ٢ ص ١١٩٤.

في ذاته جهةً من جهات العدم والإمكان والقصور إلا ما صار منجبراً بوجوب وجود الحق تعالى، ولهذا يقال لعالمه: عالم الجبروت، وكلّه نورٌ وخيرٌ، لا يشوبه شوبٌ ظلمةٍ وشرٍّ إلا ما احتجب بسطوة الضوء الأحدي والشعاع الطامس القيومي، وهو أمر الله وكلمته»<sup>(١)</sup>.

٢. يُطلق العقل ويراد به قوّة الإدراك الإنساني وقوّة التعقل؛ قال صدر المتألهين: «فاعلم أنّ الحكماء يُطلقون اسم العقل تارةً على هذه القوّة، وتارةً على إدراكات هذه القوّة، وأمّا الإدراكات فهي تصوّرات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة، أو الحاصلة لها بالاكْتِسَاب، وقد يَخْصُّون اسم العقل بما يحصل بالاكْتِسَاب»<sup>(٢)</sup> وعلى هذا الأساس فإنّ العقل عند الحكماء هو أساس الخيرات والبركات والشجرة الطيّبة، وقد جاء في الرواية: «العقل ينبوع الخير»<sup>(٣)</sup> فالعقل هو الوصف الذي به يفارق الإنسان سائر البهائم، وهو الذي به استعدّ لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث المحاسبي حيث قال في حدّ العقل: «إنّه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وتدبير الصناعات، وكأنّه نورٌ يقذف في القلب، به يستعدّ لإدراك الأشياء، فإنّ الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة، مع فقد العلوم. وكما أنّ الحياة غريزةٌ بها يتهيأ الجسم للحركات الاختيارية والإدراكات الحسية، فكذلك العقل غريزةٌ بها يتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية. ويمكن تشبيه ذلك بالمرآة التي تفارق غيرها من الأجسام في حكاية الصور والألوان؛ لصفة اختصّت بها، وهي الصقالة، وكذلك العين

(١) شرح أصول الكافي، كتاب العقل والجهل، تصحيح: محمد خواجوي: ج ١ ص ٢٢٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٤٢٨.

(٣) غرر الحكم: ج ٢ ص ٤١٩.



تفارق الأعضاء بصفة غريزيّة، بها استعدّت للرؤية. فنسبة هذه الغريزة في استعدادها لانكشاف العلوم كنسبة المرآة إلى صور الألوان، ونسبة العين إلى صور المرئيات<sup>(١)</sup>.

٣. يُطلق العقل على ما يستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإنّ مَنْ حنّكته التجارب وهذّبت المذاهب يقال عنه عاقلٌ في العادة، ومَنْ لا يتّصف بذلك يقال: إنّهُ غبيّ جاهل. «ومرجعه إلى جودة الرويّة وسرعة التفطن في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يتجنّب، وإن كان في باب الأغراض الدنيويّة وهوى النفس الأمّارة بالسوء، فإنّ الناس يسمّون من له هذه الرويّة المذكورة عاقلاً، أمّا أهل الحقّ فلا يسمّون هذه الحالة عقلاً، بل أساء آخر كالدهاء أو الشيطنة وغيرهما»<sup>(٢)</sup>.

٤. «أن تنتهي قوّة تلك الغريزة، إلى أن يعرف عواقب الأمور، فيقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوّة سمّي صاحبها عاقلاً، بحيث إنّ إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذا أيضاً من خواصّ الإنسان التي يتميّز بها عن سائر الحيوانات»<sup>(٣)</sup>.

وهذا المعنى هو الذي أشارت إليه الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عبّد به الرحمن واكتسب به الجنان»<sup>(٤)</sup>. قال المجلسي في (مرآة العقول): «والمراد من العقل، ملكةٌ وحالةٌ في النفس تدعو إلى

(١) شرح أصول الكافي، تصحيح: محمّد خواجوي: ج ١ ص ٢٢٥، كتاب العقل والجهل.

(٢) المصدر السابق.

(٣) آداب النفس، للعارف السيّد محمّد العيني، حقّقه وصحّحه السيّد كاظم الميامي: ص ٧ في الحاشية.

(٤) الكافي: ج ١ ص ١١، كتاب العقل والجهل.

اختيار الخيرات والمنافع، واجتناب الشرور والمضار، وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية والوساوس الشيطانية<sup>(١)</sup>.

### (٦) العقل عند المتكلمين

اختلف المتكلمون فيه. فبعضهم قال: لم يثبت وجوده بدليل «فجاز أن يكون موجوداً، وأن لا يكون موجوداً، سواء كان ممكناً أو ممتنعاً، ومنهم من جزم امتناع الجوهر المجرد»<sup>(٢)</sup>. ومنهم من ذهب إلى أن إثبات مثل هذا الجوهر المجرد ذاتاً وفعلاً «مستلزمٌ لإنكار كثيرٍ من ضروريات الدين والأصول المقررة الإسلامية، حيث لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله تعالى»<sup>(٣)</sup>. إلا أنه وإن لم يقبل هذه الخصائص التي أثبتها الفلاسفة للعقول، لكنه رضي أن تكون أكثر هذه الخصوصيات ثابتة لأرواح النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام. قال العلامة المجلسي قدس سره في (مرآة العقول): «فاستمع لما يُتلى عليك من الحق الحقيق بالبيان، وبأن لا يبالي بما يشتمر عنه من نواقص الأذهان؛ فاعلم: أن أكثر ما أثبتوه لهذه العقول، قد ثبت لأرواح النبي والأئمة عليهم السلام في أخبارنا المتواترة على وجه آخر، فإنهم أثبتوا القدم للعقل، وقد ثبت التقدم في الخلق لأرواحهم، إمّا على جميع المخلوقات، أو على سائر الروحانيين في أخبار متواترة. وأيضاً أثبتوا لها التوسط في الإيجاد أو الاشتراط في التأثير، وقد ثبت في الأخبار كونهم علّة غائية لجميع المخلوقات، وأنه لولاهم لما خلق الله الأفلاك. وأثبتوا لها كونها وسائط في إفاضة العلوم

(١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، المجلسي، تصحيح: السيّد هاشم الرسولي: ج ١ ص ٢٥.

(٢) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢ ص ١١٩٤.

(٣) بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي: ج ١ ص ١٠١.

والمعارف على النفوس والأرواح، وقد ثبت في الأخبار: أن جميع العلوم والحقائق والمعارف بتوسطهم يفيض على سائر الخلق حتى الملائكة والأنبياء. والحاصل: أنه ثبت بالأخبار المستفيضة: أنهم عليهم السلام الوسائل بين الخلق وبين الحق في إفاضة جميع الرحمت والعلوم والكمالات على جميع الخلق، فكلما يكون التوسل بهم والإذعان بفضلهم أكثر، كان فيضان الكمالات من الله تعالى أكثر... فعلى قياس ما قالوا، يمكن أن يكون المراد بالعقل نور النبي صلوات الله عليه وآله، الذي انشعبت منه أنوار الأئمة عليهم السلام، واستنطقه على الحقيقة، أو بجعله محلاً للمعارف الغير المتناهية...»<sup>(١)</sup>.

إلا أنه قد يقال: إن الحكماء قد صرحوا بأن المراد من العقل في اصطلاح الفلاسفة هو (الملك) في اصطلاح الشريعة، كما أشار إليه جملة منهم. قال الشعراني في تعليقاته على شرح أصول الكافي: «فإن تأثير العقل نظير تأثير الدواء في دفع المرض، وتأثير الرياح في إثارة السحاب في قوله تعالى: ﴿يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ (الروم: ٤٨) فكما أن الاعتقاد بتأثير هذه بإذن الله ليس كفراً، كذلك الاعتقاد بتأثير العقول بإذن الله ليس كفراً. وتأثيرهم نظير تأثير الملائكة الموكلين، بل العقول هم الملائكة، والفرق بالاصطلاح»<sup>(٢)</sup>.

وقال التهانوي في الكشف: «وفي حاشية شرح هداية الحكمة: هذا الجوهر يسميه الحكماء عقلاً، ويسميه أهل الشرع ملكاً»<sup>(٣)</sup>.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان يلزم من إثبات مجرد سوى الله إنكار ضروريات

(١) مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، العلامة المجلسي: ج ٢٩؛ بحار الأنوار، المجلسي: ج ١ ص ١٠٣.

(٢) شرح جامع لأصول الكافي والروضة، المولى محمد صالح المازندراني، مع تعليق الميرزا أبي الحسن الشعراني: ج ١ ص ٧١.

(٣) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ١١٩٤.

الدين، فإنّ تغيير الاسم من العقل إلى النور لا يغيّر من المحذور شيئاً<sup>(١)</sup>.  
 أمّا قوله قدّس سرّه: «لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله» فلم يقبله كثيرٌ من محقّقي المتكلمين. قال المازندراني في شرحه على أصول الكافي: «وقد يُطلق العقل على الجوهر المفارق عن المادّة في ذاته وفعله، ويقال: إنّه أوّل خلقٍ من الروحانيّين، وإنّّه كثير العدد، كثرة لا مثل كثرة الأشخاص المندرجة تحت نوعٍ واحد، ولا مثل كثرة الأنواع المندرجة تحت جنسٍ واحد؛ لأنّ تلك الكثرة من توابع المادّة، والعالم القدسي منزّه عنها، بل هي مراتب وجوديّة نورانيّة بسيطة، مختلفة في الشدّة والضعف في النوريّة، متفاوتة في الكمال والقرب إلى نور الأنوار، وإنّّه - العقل - روح النفس الناطقة، وحالة لها ومتعلّقة بها، كتعلّق النفس بالبدن، وبإضاءاته وإشراقاته تضيء النفس وتشرق وتبصر ما في عالم الملك والملكوت، وتعرف منافعها ومضارّها، فتطلب الأوّل وتجتنب عن الثاني، وإنّّه لا بُعد في ذلك التعلّق، لأنّه إذا جاز تعلّق النفس بالبدن مع المباينة بينهما في التجرّد والمادّيّة، جاز تعلّق ذلك الجوهر بالنفس مع المناسبة بينهما في التجرّد بالطريق الأولى. والحقّ: أنّ وجود ذلك الجوهر أمرٌ ممكن، دلّ عليه ظاهر كثيرٍ من الروايات»<sup>(٢)</sup>.

### (٧) العقل عند علماء الأخلاق

علماء الأخلاق نظير المولى محمد مهدي النراقي، أشار إلى أنّ العقل له جنبتان، نظريّة وعملية، حيث قال في بيان قوّة الإنسان: «له قوى أربع: قوّة عقليّة ملكيّة، وقوّة غضبيّة سبعية، وقوّة شهويّة بهيميّة، وقوّة وهميّة شيطانيّة. و(الأولى): شأنها إدراك حقائق الأمور، والتمييز بين الخيرات والشرور،

(١) بحار الأنوار، حاشية الطباطبائي: ج ١ ص ١٠٤.

(٢) شرح جامع لأصول الكافي والروضة، المازندراني: ج ١ ص ٧٠.

والأمر بالأفعال الجميلة، والنهي عن الصفات الذميمة. و(الثانية): موجبةٌ لصدور أفعال السباع من الغضب والبغضاء، والتوثب على الناس بأنواع الأذى. و(الثالثة): لا يصدر عنها إلا أفعال البهائم من عبودية البهائم من عبودية الفرج والبطن، والحرص على الجماع والأكل. و(الرابعة): شأنها استنباط وجوه المكر والحيل، والتوصل إلى الأغراض بالتليس والخدع<sup>(١)</sup>. ومرجعه إلى جودة الروية وسرعة التفطن في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يتجنب، وإن كان في باب الأغراض الدنياوية وهوى النفس الأمارة بالسوء، فإن الناس يسمون من له هذه الروية المذكورة عاقلاً، وأمّا أهل الحق فلا يسمون هذه الحالة عقلاً، بل أسماءً أخر كالنكراء أو الشيطنة أو الدهاء أو شبه هذه الأسماء.

## (٨) العقل في كتب النفس

يُطلق العقل في كتب النفس على أربعة أنحاء ومراتب: «عقل بالقوة، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد»<sup>(٢)</sup> وسيأتي الحديث عن هذه المراتب في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة.

## ٢. في المراد من النفس

لم يتعرض المصنّف في كتابي (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة) لأبحاث علم النفس الفلسفي؛ لذا نحاول أن نقف على بعض الرؤى الإجمالية لهذه الأبحاث كلّما سنحت الفرصة لذلك، من خلال الإشارات التي تأتي في المتن. قال الرازي في المباحث المشرقية: «الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسمٌ يخصّه، وباعتبار إضافته إلى غيره اسمٌ آخر، كالفاعل والمنفعل والأب

(١) جامع السعادات: ج ١ ص ٥١.

(٢) شرح أصول الكافي صدر الدين الشيرازي: ج ١ ص ٢٢٣-٢٢٦.

والابن، وقد لا يكون له اسمٌ إلا باعتبار الإضافة، كالرأس واليد والجناح. فمتى أردنا أن نعطيها حدودها من جهة أسمائها بما هي مضافة، أخذنا الأشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها، لأنّها ذاتياتٌ لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود. والنفس في بعض الأشياء كالإنسان قد تتجرّد عن البدن ولا تتعلّق به، لكن لا يتناولها اسم النفس إلا باعتبار تعلّقها به، حتّى إذا انقطع ذلك التعلّق أو قطع النظر عنه، لم يتناولها اسم النفس إلا باشتراك اللفظ، بل الاسم الخاصّ به حينئذٍ هو العقل. فما ذكر في تعريف النفس ليس تعريفاً لها من حيث ماهيّتها وجوهرها، بل من حيث إضافتها إلى الجسم الذي هي نفس له، فوجب أن يؤخذ الجسم في تعريفها، كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث أنّه باني، وإن لم يجز أخذه في حدّه من حيث أنّه إنسان<sup>(١)</sup>. وتنقسم النفس عندهم إلى أرضيّة وسماويّة فلكيّة، والأرضيّة إلى نباتيّة وحيوانيّة وإنسانيّة.

توضيح ذلك: «إنّ الأفعال الصادرة عنه على وتيرة واحدة، كما للأفلاك، وإلى ما لا يكون على وتيرة واحدة، بل على جهاتٍ مختلفةٍ كما للإنسان والحيوانات. ومنها ما لا يصدر عن إرادة وإدراك، وينقسم إلى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوّة السخريّة، كما يكون للبسائط العنصريّة من الميل إلى المركز أو المحيط، وإلى ما لا يكون على وتيرة واحدة، بل على جهاتٍ مختلفة، كما يكون للنبات والحيوان من أفاعيل القوّة التي توجب الزيادة في الأقطار المختلفة. والقوّة السخريّة خُصّت باسم الطبيعة والبواقي باسم النفس»<sup>(٢)</sup>.

(١) المباحث المشرقيّة: ج ٢ ص ٢٢٦.

(٢) كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي: ج ١ ص ١٧١٦؛ وكذلك ينظر: علم النفس الفلسفي.

والتعريف المذكور في المتن إنّما هو للنفس الإنسانيّة، وقد اختلفت كلمات المتقدّمين والمتأخّرين في بيان حقيقتها. قال البهائي في (الأربعون): «وقد تحيّر العقلاء في حقيقتها (أي: النفس) واعترف كثيرٌ منهم بالعجز عن معرفتها، حتّى قال بعض الأعلام: إنّ قول أمير المؤمنين عليه السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه) معناه أنّه كما لا يمكن التوصل إلى معرفة النفس، لا يمكن التوصل إلى معرفة الربّ، وقوله عزّ وعلا: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥) ممّا يعضد ذلك. والأقوال في حقيقتها متكرّرة، والمشهور أربعة عشر قولاً، ذكرناها في المجلّد الرابع من المجموع الموسوم بالكشكول»<sup>(١)</sup>.

وقد أشار الحلّي في (كشف الفوائد) إلى أكثر هذه الأقوال بقوله: «وقد اختلف الناس في ماهيّة اختلافاً عظيماً، وتقريره أن نقول: إنّ الإنسان إمّا أن يُقال إنّهُ جسم، أو جسمانيّ، أو مجرد، أو مركّب من هذه الأقسام، تركيباً ثنائياً أو ثلاثياً. وقد ذهب إلى كلّ واحدٍ من هذه الأقسام قومٌ». وهذه الأقسام هي: القول الأوّل: للمعتزلة؛ حيث ذهب أكثرهم إلى أنّ النفس «عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته، لأنّ العقلاء إذا أشاروا إلى المخاطبة أو الإخبار عن أنفسهم، فإنّما يشيرون إليه.

ويُضعّف: بأنّه يزيد وينقص، وتبدّل الأجزاء بالبعديّة. توضيحه: قوله: (وتبدّل الأجزاء بالبعديّة) صغرى قياس كُبراه مطوّيةً لوضوحها، وصيغته: الهيكل المحسوس متبدّل، وكلّ متبدّل لا تمكّن الإشارة إليه؛ لأنّ الإشارة لن تكون حينئذٍ إلى أمرٍ واحدٍ في جميع الحالات، فالنتيجة: أنّ الهيكل المحسوس غير مشارٍ إليه، وإنّما المشار إليه في المخاطبة أو الإخبار هو أمرٌ آخر، واحدٌ في

(١) الأربعون، الشيخ البهائي، صحّحه وأخرجه الأستاذ عبد الرحيم العقيقي: ص ٢٤٨.

جميع الحالات، سليمٌ عن التبدّل»<sup>(١)</sup>.

**القول الثاني:** ذهب إليه بعض المتكلمين «وهو الذي اخترناه بأنّه عبارة عن أجزاء أصليّة في هذا البدن، باقية من أوّل عُمره إلى آخره، لا يتطرّق إليها الزيادة والنقصان ولا تتبدّل. وعند الموت تُعدم إن قلنا بجواز إعادة المعدوم، ثمّ يوجدها الله تعالى وقت الإعادة. وتتفرّق وقت الموت، إن قلنا بامتناعه، ثمّ يوجد الله تعالى تأليفاً آخر وقت الإعادة، لأنّنا لاندرك الجزئيات والأمور الجسمانيّة، والمجرّد لم يثبت برهانٌ عليه، والجسميّة بيّنا بطلانها، فلم يبق سوى ما ذكرناه. «وحاصل دليل ما اختاره: أنّ ما ندركه من الإنسان لا بدّ أن يكون ثابتاً غير متبدّل كما هو شأن كلّ مُدرّك، فليس هو جزئيات بدنه لتبدّلها من أوّل عمره إلى آخره، وليس هو أمراً مجرداً عن المادّة لعدم ثبوت وجود المجرّد، وليس هو هذا الهيكل المحسوس بجملته؛ لتبدّله كما تقدّم، فلم يبق إلّا أن يكون الأجزاء الأصليّة فيه، الباقية من أوّل عمره إلى آخره»<sup>(٢)</sup>.

**القول الثالث:** ذهب إليه النظار حيث قال: «إنّه جسم لطيف في داخل البدن، سارٍ في أعضائه، وإذا قُطع عضو تقلّص ما فيه إلى باقي ذلك الجسم، فإن قُطع بحيث ينقطع ذلك الجسم، مات الإنسان. وهو قريب من مذهب المتكلمين»<sup>(٣)</sup>.

**القول الرابع:** لابن الراوندي، إنّه جزء لا يتجزّأ في القلب؛ إذ لو كان مركّباً، جاز أن يحلّ في بعض منه علم، وفي بعض منه جهل. وهو ضعيف»<sup>(٤)</sup>.

**القول الخامس:** لبعض الأطباء، إنّه الدم؛ لفوات الحياة بخروجه.

(١) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للمحقّق الطوسي والعلامة الحليّ، تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكّي العاملي: ص ٣٢٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.



**القول السادس:** لبعض المتكلمين حيث ذهبوا إلى أن «الروح - وهي عبارة عن جوهر مركب من بخارية الأخلاط ولطيفها - مسكنة الأعضاء الرئيسة، التي هي: العقل والدماغ والكبد. وهي من هذه الأعضاء الرئيسة تسري إلى الأعضاء المرؤوسة في العروق والأعصاب.

هذا هو الظاهر من أقوال من ذهب إلى أن الإنسان جوهرٌ جسمانيٌّ، وأمّا القائلون بأنّه عرض، فقد اختلفوا. فقال بعضهم: إنّ المزاج الإنسانيّ، وهو كيميّة متوسطة بين كيميّات متضادة؛ لحصول الموت بفساده. وقال بعضهم: هو تخاطيط الأعضاء، وتشكّل الإنسان الذي لا يتغيّر من أول عمره إلى آخره. وقال آخرون: إنّ الحياة، وهي عرض قائم بالبدن، لحصول الموت عند فقدها»<sup>(١)</sup>.

**القول السابع:** لبعض المتكلمين، حيث ذهبوا إلى أن النفس «جوهرٌ لطيفٌ نورانيٌّ مدركٌ للجزئيات والكليات، حاصلٌ في البدن، متصرفٌ فيه، غنيٌّ عن الاغتناء، بريءٌ عن التحلّل والنماء، ولم يبعد أن يبقى مثل هذا الجوهر بعد فناء البدن، ويلتدّ بما يلائمه، ويتألّم بما يباينه»<sup>(٢)</sup>.

«إلا أن الذي عليه المحقّقون من أعظم الحكماء الإلهيين وأكابر الصوفيّة والإشراقيين، وعليه استقرّ رأي أكثر متكلمي الإماميّة، كالشيخ المفيد، وبنو نوبخت، والمحقّق نصير الملة والدين الطوسي، والعلامة جمال الدين الحلي، ومن الأشاعرة الراغب الأصفهاني، وأبي حامد الغزالي، والفخر الرازي، وهو المذهب المعصود الذي أشارت إليه الكتب السماويّة، وانطوت عليه الأنباء النبويّة، وعصده الدلائل العقليّة، وأيدته الأمارات الحدسيّة والمكاشفات الذوقيّة: أن النفس الإنسانيّة غير داخلة في البدن بالجزئيّة والحلول، بل هي بريئة عن صفات

(١) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للطوسي والحلي، تحقيق: حسن لعاملي: ص ٣٣٠.

(٢) بحار الأنوار، المجلسي: ج ١ ص ٧٨.

الجسميّة، منزّهة عن العوارض الماديّة، متعلّقة به تعلّق التدبير والتصرّف فقط»<sup>(١)</sup>.  
وسبب التعلّق «توقّف كمالاتها ولذاتها الحسيّتين والعقليّتين على البدن، فإنّ النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم، قابلة لها، متمكّنة من تحصيلها بالآلات والقوى البدنيّة، قال تعالى: ﴿وَاللّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾»<sup>(٢)</sup>.

والحاصل: أنّ التعريف المذكور في المتن هو مختار الحكماء ومن تبعهم من المتكلّمين، وإن وقع الخلاف بين أرسطو، حيث ذهب إلى أنّ النفس الإنسانيّة جوهرٌ حادثٌ بحدوث البدن، وهي مجرّدة ذاتاً حدوثاً وبقاءً، وإن كانت ماديّة في مقام الفعل؛ خلافاً لإفلاطون الذي كان يعتقد بوجود النفوس قبل الأبدان.  
إلا أنّ صدر المتألّهين الشيرازي، رغم موافقته للمشائين في حدوث النفس بحدوث البدن، لم يرتض كونها مجرّدة حدوثاً، بل آمن بأنّها ماديّة في هذه المرحلة، نعم تكون مجرّدة بقاءً من خلال الحركة الجوهريّة، لذا قال: إنّ النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء.

قال الأشتياني معلّقاً على التعريف الوارد في المقام: «هذا الرسم للنفس على مذاق القوم. وأمّا على مذاق التحقيق، فالنفس مفتاقة في بدو وجودها إلى المادّة والمحلّ، من جهة كونها جرمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، بالإضافة إلى البدن مقومة لها»<sup>(٣)</sup>.

(١) عيون مسائل النفس، آية الله حسن زادة آملي، مؤسسة انتشارات أمير كبير: ص ١١٦.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢ ص ١٧١٧. والآية ٧٨ من سورة النحل.

(٣) تعلّيقه على شرح منظومة الحكمة، الأشتياني: ص ٤٦٥.

## الفصل الرابع

### في ماهية الجسم

- (١) تحرير محل النزاع في الجسم
- (٢) في تعريف الجسم
- (٣) في إثبات وجود الجسم
- (٤) الأقوال في حقيقة الجسم



## الفصل الرابع

### في ماهية الجسم

لا ريب في وجود الجسم بمعنى الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه ثلاثة خطوطٍ متقاطعةٍ على زوايا قوائم، وإن لم تكن موجودة فيه بالفعل، كما في الكرة والأسطوانة. فحواشينا التي تنتهي إليها علومنا، وإن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهري، وإنما يدرك أحوال الأجسام وأوصافها العرضية، لكن أنواع التجربات تهدينا هداية قاطعة إلى أن ما بين السطوح والنهايات من الأجسام مملوءة في الجملة، غير خالية عن جوهر ذي امتدادٍ في جهاته الثلاث. والذي يجده الحس من هذا الجوهر الممتد في جهاته الثلاث، يجده متصلاً واحداً، يقبل القسمة إلى أجزاءٍ بالفعل، لا مجموعاً من أجزاءٍ بالفعل ذوات فواصل. هذا بحسب الحس.

وأما بحسب الحقيقة فاختلفوا فيه على أقوال: أحدها: أنه مركب من أجزاءٍ ذوات أوضاعٍ لا تتجزأ ولا تنقسم أصلاً، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وهي متناهية؛ وهو مذهب جمهور المتكلمين.

الثاني: أنه مركب كما في القول الأول، غير أن الأجزاء غير متناهية؛ ونُسب إلى النظام.

الثالث: أنه مركب من أجزاءٍ بالفعل، متناهية صغارٍ صلبة، لا

تقبلُ القسمةَ الخارجيّة؛ لصغرها وصلابتها، ولكن تقبلُ القسمةَ الوهميّة والعقليّة، ونُسبَ إلى ديمقراطيس.

الرابع: أنّه متّصلٌ واحدٌ كما في الحسّ، ويقبلُ القسمةَ إلى أجزاءٍ متناهية؛ ونُسبَ إلى الشهرستاني.

الخامس: أنّه جوهرٌ بسيطٌ، هو الاتّصالُ والامتدادُ الجوهريّ، الذي يقبلُ القسمةَ خارجاً ووهماً وعقلاً؛ ونُسبَ إلى أفلاطون الإلهي.

السادس: أنّه مركّبٌ من جوهرٍ وعرض، وهما: الجوهرُ والجسميّةُ التعليميّةُ التي هي امتدادٌ كميّ في الجهاتِ الثلاث؛ ونُسبَ إلى شيخ الإشراق.

السابع: أنّه جوهرٌ مركّبٌ من جوهرين؛ أحدهما: المادّةُ التي هي قوّةُ كلّ فعليّة، والثاني: الاتّصالُ الجوهريّ الذي هو صورتُها. والصورةُ اتّصالٌ وامتدادٌ جوهريّ يقبلُ القسمةَ إلى أجزاءٍ غيرِ متناهية، بمعنى لا يقف؛ فإنّ اختلافَ العرضين يقسمه، وكذا الآلةُ القطّاعةُ تقسمه بالقطع، حتّى إذا أعيت لصغرِ الجزءِ أو صلابته، أخذَ الوهمُ في التقسيم، حتّى إذا عجزَ عنه، لنهايةِ صغرِ الجزءِ، أخذَ العقلُ في تقسيمه على نحوٍ كلّّي، بأنّه كلّما قُسمَ إلى أجزاء، كان الجزءُ الجديدُ ذا حجمٍ، له جانبٌ غيرُ جانبٍ يقبلُ القسمةَ، من غيرِ أن تقف، فورودُ القسمةِ لا يعدمُ الجسم؛ وهو قولُ أرسطو والأساطين من حكماء الإسلام.

هذا ما بلغنا من أقوالهم في ماهيّةِ الجوهر، المسمّى بالجسم. وفي كلّ منها وجهٌ أو وجوهٌ من الضعف، نشيرُ إليها بما تيسّر.

أما القول الأول المنسوب إلى المتكلمين، وهو: أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ أصلاً، تمر الآلة القطاعة على فواصل الأجزاء وهي متناهية، تقبل الإشارة الحسية.

ففيه: أن الجزء المفروض إن كان ذا حجم، كان له جانب غير جانب بالضرورة، فيجري فيه الانقسام العقلي، وإن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً لنهاية صغره؛ وإن لم يكن له حجم، امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم.

وأيضاً: لنفرض جزءاً لا يتجزأ بين جزئين كذلك، فإن كان يحجز عن مماسة الطرفين، انقسم؛ فإن كلاً من الطرفين، يلقي منه غير ما يلقيه الآخر. وإن لم يحجز عن مماستهما، استوى وجود الوسط وعدمه. ومثله كل وسط مفروض، فلم يحجب شيء شيئاً، وهو ضروري البطلان.

وأيضاً: لنفرض جزءاً لا يتجزأ فوق جزئين كذلك، وعلى ملتقاهما فإن لقي بكنهه أو ببعضه كل كليهما تجزأ، وإن لقي بكنهه كل أحدهما فقط، فليس على الملتقي، وقد فرض عليه؛ وإن لقي بكنهه أو ببعضه من كل منهما شيئاً، انقسم وانقسما جميعاً.

وقد أوردوا في بطلان الجزء الذي لا يتجزأ وجوهاً من البراهين، وهي كثيرة مذكورة في كتبهم.

وأما القول الثاني المنسوب إلى النظام، وهو: أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية.

فيرد عليه ما يرد على القول الأول، مضافاً إلى أن عدم تناهي

الأجزاء على تقدير كونها ذوات حجم، يوجب كون الجسم المتكوّن من اجتماعها، غير متناهي الحجم بالضرورة، والضرورة تدفعه. وأمّا القول الثالث المنسوب إلى ديمقراطيس، وهو: أنّ الجسم مركّب من أجزاءٍ صغارٍ صلبة، لا تتجزأ خارجاً، وإن جاز أن تتجزأ وهماً وعقلاً.

ففيه: أنّ هذه الأجزاء لا محالة جواهر ذوات حجم، فتكون أجساماً ذوات اتصالٍ جوهريّ، تتألّف منها الأجسام المحسوسة. فالذي يثبت هذا القول: أنّ هاهنا أجساماً أوليّة، هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة.

على أنّ هذا القول لا يتبيّن به نفي الهيولى، وإبطال تركيب الجسم منها ومن الصورة الجسميّة. وسيأتي إثباتها في الفصل التالي، فيؤول إلى إثبات الصورة الجسميّة للأجسام الأولية، التي هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة، وإليها تنتهي بالتجزئة.

وأما القول الرابع المنسوب إلى الشهرستاني، وهو: كون الجسم متّصلاً واحداً، كما في الحسّ، يقبل القسمة إلى أجزاءٍ متناهية. ففيه: أنّ لازمه وقوف القسمة العقلية، وهو ضروريّ البطلان. وأمّا القول الخامس المنسوب إلى أفلاطون، وهو: كون الجسم جوهراً بسيطاً، وهو الاتصال الجوهريّ، القابل للقسمة إلى غير النهاية.

ففيه: منع كون الجسم بسيطاً؛ لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم.



على أن في كون الاتصال الجوهرى الذي للجسم، هو ما يناله  
الحس من الأجسام المحسوسة، كلاماً سيأتى إن شاء الله.

وأما القول السادس المنسوب إلى شيخ الإشراق، وهو: كون الجسم  
مركباً من جوهر وعرض، وهما المادة والجسم التعليمى الذي هو من  
أنواع الكم المتصل.

ففيه: أولاً: أن لا معنى لتقويم العرض للجوهر، مع ما فيه من  
تألف ماهية حقيقية من مقولتين، وهما الجوهر والكم، والمقولات  
متباينة بتمام الذات.

وثانياً: أن الكم عرض محتاج إلى الموضوع حيثما كان، فهذا  
الامتداد المقدارى الذي يتعين به طول الجسم وعرضه وعمقه، كم  
محتاج إلى موضوع يحل فيه؛ ولولا أن في موضوعه اتصالاً ما، يقبل  
أن يوصف بالتعين، لم يعرضه ولم يحل فيه؛ فلو أخذنا مقداراً من  
شمعة، وسويتها كرة، ثم أسطوانياً، ثم مخروطاً، ثم مكعباً وهكذا،  
وجدنا الأشكال متغيرة متبدلة، وللشمعة اتصال باقٍ محفوظ في  
الأشكال المختلفة المتبدلة. فهناك اتصالان: اتصال مبهم غير متعين  
في نفسه، لولاه لم يكن شمعة، واتصال وامتداد متعين، لو بطل لم  
يبطل به جسم الشمعة. والأول: هو صورة الجسم، والثاني: عرض  
يعرض الجسم، والانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا؛ وأما  
من حيث اتصاله الذاتى المبهم، فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة.

قال الشيخ في الشفاء: «الجسمية بالحقيقة صورة الاتصال  
القابل لما قلناه، من فرض الأبعاد الثلاثة، وهذا المعنى غير المقدار

وغير الجسميّة التعليميّة؛ فإنّ هذا الجسم من حيث له هذه الصورة، لا يخالف جسماً آخر بأنّه أكبر أو أصغر، ولا يناسبه بأنّه مساوٍ أو معدودٌ به، أو عادٍ له أو مشاركٌ أو مباين، وإنّما ذلك له من حيث هو مقدّر، ومن حيث جزءٌ منه يعدّه، وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسميّة التي ذكرناها»، انتهى. (ص ٦٤).

وبالجملة: فأخذ الامتداد الكميّ العرضي في ماهيّة الجوهر - على ما فيه من الفساد - خلط بين الاتّصال الجوهريّ والامتداد العرضي الذي هو الجسم التعليمي.

وأما القول السابع المنسوب إلى أرسطو، وهو: تركّب الجسم من الهيولى والصورة الجسميّة، وهي الاتّصال الجوهريّ على ما عند الحسّ، وهو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه امتدادات ثلاثة متقاطعة على قوائم تقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية، أمّا الهيولى فسيجيء إثباتها، وأمّا الصورة الجسميّة التي هي الاتّصال، فقد تقدّم توضيحه.

ففيه: أنّ كون الجسم مركّباً من مادّة واتّصال جوهريّ يقبل القسمة إلى غير النهاية، لا غبار عليه، لكن لا حجة تدلّ على كون الجسم في اتّصاله، كما هو عليه عند الحسّ، فخطأ الحسّ غير مأمون.

وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً - بعد تجارب دقيقة فنيّة - أنّ الأجسام مؤلّفة من أجزاء ذريّة لا تخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد، فليطبق هذا القول على ما

اكتشفوه من الأجسام الذرية التي هي مبادئ تكون الأجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا.  
نعم، لو سُلم ما يقال: إنّ المادة - يعنون بها الأجسام الذرية الأولى - قابلة للتبدل إلى الطاقة، وأنها مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة، كان من الواجب في البحث الحكمي أخذ الطاقة نوعاً عالياً مترتباً على الجوهر قبل الجسم، ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة على ما يناسب هذا الوضع، فليتأمل.

## الشرح

### (١) تحرير محل النزاع في الجسم

قبلولوج في البحث ينبغي التنبيه إلى أن المراد من الجسم المبحوث عنه في المقام هو الجسم الطبيعي البسيط، لا التعليمي ولا المركب، ولكي يتضح ذلك لابد من بيان معنى الجسم التعليمي والطبيعي والمركب.

الجسم الطبيعي: هو الامتداد المبهمة في الأبعاد الثلاثة، أما الجسم التعليمي: فهو الامتداد المعين في الأبعاد الثلاثة. فالجسم التعليمي يرفع الإبهام الذي في الجسم الطبيعي، فالطبيعي جسم ممتد في الأبعاد الثلاثة، مبهمة. والجسم التعليمي عرض يعين ذلك الإبهام، وكما أن الجنس معنى مبهمة لا يتحصل إلا بالفصل، كذلك الجسم الطبيعي معنى مبهمة؛ إذ لا يوجد في الخارج جسم مبهمة بحيث لا يكون مكعباً أو اسطوانياً أو كروياً... بل لابد له من شكل معين، وهذا الشكل هو الجسم التعليمي، وهو عرض.

فإن الشمعة الواحدة مثلاً، يمكن تشكيلها بأشكال مختلفة، تختلف مساحة سطوحها، فيتعدد الجسم التعليمي، وأما الجسم الطبيعي ففي جميع الأشكال أمر واحد.

والمراد من البسيط ما يقابل المركب؛ لأن الجسم الطبيعي (وهو ذات الامتداد المبهمة) ينقسم إلى جسم طبيعي مركب يتألف من أجزاء أجسام مختلفة الحقائق - من قبيل الحيوان، فإنه يتألف من أجزاء مختلفة الحقائق، كالجلد والعظم واللحم والدم وغيرها - وطبيعي بسيط، وهو ما يتألف من

أجزاء متّفقة الحقائق كالماء<sup>(١)</sup>.

ثمّ إنّهم قسّموا الجسم الطبيعيّ المركّب إلى مركّب تامّ ومركّب غير تامّ.  
أمّا الجسم الطبيعيّ البسيط، فينقسم إلى فلكيّ وعنصريّ.  
ومحلّ البحث هو في الجسم الطبيعيّ البسيط.

وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري في شرح المنظومة بقوله: «المراد به (أي: الجسم الطبيعيّ الذي هو محلّ البحث) الجسم البسيط، وهو ما لم يتألّف من أجسام مختلفة الطبائع، وإنّما خصصناه بالبسيط لأنّه محلّ النزاع، ولم نجعل محلّ البحث الجسم المفرد، كما في الإشارات وغيره، لأنّه الذي لم يتألّف من أجسام، سواء كانت مختلفة الطبائع كالحيوان، أو متّفقتها كالسير، وحيثنّ يخرج قول ديمقراطيس<sup>(٢)</sup> لأنّ الجسم - كالماء مثلاً - عنده ليس بمفرد وإن كان بسيطاً، ونحن قد ذكرناه في جملة الأقوال، ومنّ خصّص الجسم الذي هو محلّ البحث بالمفرد، لم يذكره عند تعديد الأقوال»<sup>(٣)</sup>.

## (٢) في تعريف الجسم

عرّف الجسم الطبيعيّ في كلماتهم بوجوه عديدة<sup>(٤)</sup>. وقد اختار المصنّف التعريف المشهور بين الحكماء، وهو: أنّ الجسم جوهرٌ يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة، وهي الطول والعرض والعمق، فيمكن فرض ثلاثة خطوطٍ

(١) انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٥٦٣.

(٢) فيلسوف يونانيّ، وُلد في أبديرا من نواحي تراقيه، عاصر سقراط، عاش في حدود عام ٤٧٠-٣٦١ قبل الميلاد، نادى بأنّ الملاء ينقسم إلى ذرّات يفصلها خلاء، وهي دائمة الحركة ولا حصر لها. (طبقات الأطباء والحكماء، ابن جليل، نقلاً عن كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٥٦٥، الحاشية رقم: ٣).

(٣) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٢٠٨، الطبعة الحجرية.

(٤) المقولات والآراء المرتبطة بها، دكتور محمد إبراهيم آيتي (بالفارسية).

في الجسم بحيث يحصل من تقاطعها زوايا قائمة، كما لو رسمنا خطاً عمودياً على خطٍ أفقيٍّ على سطحٍ مستوٍ، فيحصل أربع زوايا قائمة.

وهذا ما ذكره صاحب المعجم الفلسفي بقوله: «إنَّ الجسم «جوهرٌ يمكن أن يفرض فيه أبعادٌ ثلاثة متقاطعةً على زوايا قائمة. وإنَّما اعتُبر في حدِّه الفرض دون الوجود، لأنَّ الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربَّما لم تكن موجودةً فيه بالفعل، كما في الكرة والأسطوانة والمخروط المستديرين، وإن كانت موجودةً فيه بالفعل كما في المكعب مثلاً، فليست جسميَّته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه، لأنَّها قد تزول مع بقاء الجسميَّة الطبيعيَّة بعينها. واكتفى بإمكان الفرض، لأنَّ مناط الجسميَّة ليس هو فرض الأبعاد بالفعل، حتَّى يخرج الجسم عن كونه جسماً، لعدم فرض الأبعاد فيه، بل مناطها مجرد إمكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ الرئيس في تصوير فرض الأبعاد المتقاطعة: «أن تفرض فيه بُعداً كيف شئت ابتداءً، فيكون ذلك المبتدأ هو الطول، ثمَّ يمكنك أن تفرض أيضاً بُعداً آخر، مقاطعاً لذلك البعد على قوائم، فيكون ذلك البعد الثاني هو العَرْض. ويمكنك أن تفرض بُعداً ثالثاً مقاطعاً لهذين البُعدين، على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد، ولا يمكنك أن تفرض بُعداً عمودياً بهذه الصفة غير هذه الثلاثة»<sup>(٢)</sup>. فالجسم له طولٌ وعَرْضٌ وعمقٌ.

وقد أشار المصنّف بقوله: «الذي يمكن أن يفرض فيه» إلى أن بعض الأجسام له هذه الأبعاد بالفعل، من قبيل المكعب، فهو له أبعادٌ ثلاثة بالفعل، ولهذا نلاحظ هذه الخطوط متقاطعةً بالفعل، في حين أنَّ بعض الأجسام فاقدة

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٥٦٢.

(٢) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا: ص ٦٣، الفصل الثاني من المقالة الثانية.

للخطوط المتقاطعة، مع أنّها جسم، من قبيل الكرة والإسطوانة، فهي فاقدة لهذه الأبعاد الثلاثة بالفعل، لكنّها موجودة بالقوّة، ويمكن تحقّق هذه الأبعاد فيها بالفعل؛ وذلك بقطع الكرة أو الاسطوانة نصفين، فتصير حينئذٍ قابلةً لرسم الزوايا عليها، بعدما صارت مسطّحةً كرويّةً أو أسطوانيّةً.

فإن قيل: إذا كان الجسم قابلاً للأبعاد الثلاثة، فهل المادّة (الهيولى) قابلةٌ للأبعاد الثلاثة أيضاً؟

والجواب: أنّ المادّة ليست قابلةً للأبعاد الثلاثة بالذات، بل «بواسطة الصورة الجسميّة، والمتبادر من الحدّ إمكان فرض الأبعاد، نظراً إلى ذات الجوهر، فلا يتناول ما يكون بواسطة.

فإن قلت: فالحدّ صادقٌ على الصورة الجسميّة فقط.

قلنا: لا بأس بذلك، لأنّ الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتدّ في الجهات، أعني الصورة الجسميّة. وأمّا أنّ هذا الجوهر قائمٌ بجوهرٍ آخر، فمما لا يثبت إلّا بأنظارٍ دقيقةٍ في أحوال هذا الجوهر الممتدّ المعلوم وجوده بالضرورة<sup>(١)</sup>.

### (٣) في إثبات وجود الجسم

ذكر المصنّف - كما هو المتفق عليه بين المحقّقين من الحكماء والمتكلّمين -: بأنّ الجسم معلوم الوجود في الخارج بداهةً، وذلك من خلال الحواسّ التي تدرك ذلك؛ فالحواسّ التي تنتهي إليها علومنا التصوّرية التي تنطبق على المحسوسات، وإن لم تكن لها القدرة على معرفة ونيل الموجود الجوهريّ بوصف جوهريّته، لكنّ الحواسّ قادرةٌ على معرفة أحوال الأجسام من الكيف والأين والتميّ ونحوها، وكذلك قادرةٌ لإدراك أعراض الأجسام من اللون والشكل والحجم، ونحوها.

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٥٦٢.

فإن قيل: إنَّ ما يمكن إثباته من خلال الحواس الظاهرة إنّما هو بعض الأعراض فقط، وأمّا إثبات شيء آخر هو الجوهر الجسماني فلا يمكن ذلك. فمثلاً: «عندما يتعلّق إدراكنا الحسيّ بتفّاحة، فنحن نرى لونها وشكلها بواسطة العين، ونشم رائحتها بواسطة الأنف، ونُدرك نعومتها باللمس، ونشعر بطعمها بالذوق، ولكنّا لا ندرك بأيّ حسّ أنّه علاوة على اللون والشكل والرائحة والطعم وأمثالها، يوجد شيءٌ آخر يُسمّى جوهر التفّاحة، يكون محلاً لهذه الأعراض.

نقول في الجواب: صحيح أنّنا لا نتمتع بحسّ يدرك الجوهر، لكنّا نفهم بعقولنا: أنّ الموجود الخارجي إمّا أن يكون حالةً وصفةً لشيءٍ آخر، وهو بحاجة إلى موضوع يتّصف به، وفي هذه الصورة يكون عرضاً، وإمّا أن لا يكون بحاجة إلى موضوع وموصوفٍ خارجيّ، وفي هذه الصورة نسمّيه الجوهر. إذن، ما تتعلّق به إدراكاتنا الحسيّة إن كان عرضاً فهو قطعاً محتاجٌ إلى موضوعٍ جوهريّ، وإن لم يكن بحاجة إلى موضوع فهو بنفسه جوهر. وعلى أيّ حال، فمن وجهة نظر العقل لا مفرّ من التسليم بوجود الجوهر الجسمانيّ، وأمّا تعيين الجواهر والأعراض الخارجيّة فهو مسألة أخرى<sup>(١)</sup>.

لذا قال المصنّف في بحثٍ سابق: «وجود القسمين في الجملة ضروريّ، فمن أنكر وجود الجوهر، لزمه جوهرية الأعراض، فقال بوجوده من حيث لا يشعر».

وهذا ما ذكره المحقّق الداماد فقال: «إنّ الجسم المعقول بذاته، محسوسٌ بعوارضه من السطوح والأضواء والألوان والأشكال وسائر الحسيّات. فإذا نال الحسّ تلك العوارض وأدّاها إلى الجوهر العاقل - العقل - حكم العقل: أنّ

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ٢ ص ١٧٤.



هناك موجوداً متحيّزاً بالذات، موضوعاً لها، هو الشاغل للحيّز بالذات، والمتماهي المنبسط الذاهب بانبساطه وتماديه في الجهات، فهو المعبر عنه بـ(الجسم). فالفارد منه يكون ما من ذاته الشاغلة للحيّز إلى جهة ما غير ما منها إلى سائر الجهات. وإلا لم يكن يملأ المكان، وينبسط في الجهات بالذات. وحيث ليس ما بالذات فليس ما بالعرض أيضاً؛ إذ ما بالعرض نوع ما بالذات بالضرورة الفطرية. فيلزم أن لا يكون هناك متماٍ ينبسط في الجهات أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض، وذلك منصرح البطلان<sup>(١)</sup>.

وقال التهانوي: «والجسم معلومٌ بداهةً، لا بمعنى أنه محسوسٌ صرف، لأن إدراك الحواسّ مختصّ بسطوحه وظواهره، بل بمعنى: أنّ الحسّ أدرك بعض أعضائه كسطحه، وهو من مقولة (الكم) ولونه هو من مقولة (الكيف) وأدى ذلك إلى العقل، فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكماً ضرورياً، غير مفتقرٍ إلى تركيبٍ قياسيٍّ»<sup>(٢)</sup>.

ويتحصّل ممّا تقدّم: أنّ هناك أجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسميّة، وأنّ الجسم لا ريب في وجوده.

#### (٤) الأقوال في حقيقة الجسم

ذكر المصنّف: أنّ الجسم قطعةٌ واحدة، وهذه هي حقيقة الجسم الذي ندركه بحواسّنا بواسطة الأعراض، فعندما نلمس الجسم بواسطة الحواسّ الظاهرة، كاللامسة أو نرى الجسم - كالجدار أو الطاولة ونحوها - نجد أنّه قطعةٌ متّصلةٌ لا يتخلّلها شيءٌ خارجٌ عن حقيقتها، «وهذا بحسب الحسّ»، كما أشار إليه المصنّف.

(١) كتاب القبسّات، الميرداماد: ص ١٨٣.

(٢) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٥٦٢.

إلا أن السؤال عن حقيقة الجسم؛ هل هو بحسب الحقيقة وحدة متصلة كما تدركها الحواس الظاهرة؟ أم أن حقيقته على خلاف ما تدركه الحواس الظاهرة، وأن الحواس مخطئة في إدراكها للجسم؟  
 قدّمت إجابات متعددة في بيان حقيقة الجسم؛ لذا قال المصنّف: «وأما بحسب الحقيقة فقد اختلفوا...» وقد عدّ منها صاحب كتاب (المقولات)<sup>(١)</sup> عشرين قولاً، وقد استعرض المصنّف هنا سبعة منها، وبعد ذلك بدأ بمناقشتها جميعاً. وفيما يلي نعرض هذه الأقوال مع إدراج المناقشة في ذيل كل قول.

### ١. الجسم مركّب من أجزاء لا تنقسم

وهذا القول لجمهور المتكلّمين<sup>(٢)</sup> وحاصله: أن الجسم مركّب بالفعل من أجزاء متناهية، ويقبل الإشارة الحسية، كما نقول: هذا فوق وهذا يمين أو شمال؛ لكنّ هذه الأجزاء لا تقبل القسمة الخارجية ولا الوهمية ولا العقلية. وبيان ذلك:

الجسم الخارجي - كقطعة الحجر - يمكن أن تنقسم إلى قسمين، ثمّ تنقسم كذلك، إلى أن تصل إلى مرتبة لا يمكن أن تنقسم حتّى بواسطة الآلة، وهذه هي القسمة الخارجية. ثمّ تأتي المرتبة الثانية، وهي قوّة الوهم في الذهن - هي

(١) كتاب المقولات: ص ١٢٠.

(٢) ومنهم أبو الهذيل العلاف، والجبائي، ومعمّر بن عباد، وهشام الفوطي، على ما في مقالات الإسلاميين: ج ٢ ص ١٤-١٤؛ ومذاهب الإسلاميين: ج ١ ص ١٨٢؛ ونسب إلى جمهور المتكلّمين في شرح حكمة العين: ص ٢١٥؛ وإيضاح المقاصد: ص ٢٤؛ والمباحث المشرقية: ج ٢ ص ٨؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٦؛ والأربعين: ج ٢ ص ٥؛ وشرح المنظومة: ص ٢٠٩؛ وذهب إليه أيضاً ابن ميثم البحراني في قواعد المرام: ص ٥١-٥٦.

القوة المدركة للمعاني المضافة إلى الجزئيات - ويدرك هنا قسمة الجزء المدرك بقوة الحس والخيال، فتحكم مثلاً: بأن له يميناً وشمالاً وهكذا، فيدرك القسمة كمعنى مضاف إلى ذلك الجزء الذي هو جزئي، وهذا ما يطلق عليه القسمة الوهمية. فإذا عجز الوهم عن تحيل وتصوّر تلك القطعة بعد تقسيمها إلى أقسام متعددة، حينئذ تأتي المرتبة الثالثة، وهي: أن العقل يمكن أن يحكم بأن هذه القطعة التي عجز الوهم عن تصوّرها، لها جانبان يتميز أحدهما عن الآخر، فلها جانب يمين وآخر يسار، وهذا ما يسمّى بالقسمة العقلية. وإذا تبين معنى القسمة الخارجية والوهمية والعقلية، نقول: إنّ أصحاب هذا الرأي يقولون:

١. إنّ الجسم يتألف من أجزاء لا تنقسم لا بالقسمة الخارجية ولا الوهمية ولا العقلية.

٢. إنّ هذه الأجزاء من الجسم ذات وضع، أي: إنّها تقبل الإشارة الحسية، أي: نشير إليها أنّها فوق أو تحت وهكذا.

٣. إنّ هذه الأجزاء محدودة ومتناهية، ويسمّون هذه الأجزاء: (الجزء الذي لا يتجزأ) أو (الجوهر الفرد)<sup>(١)</sup>. وهذا ما ذكره الفخر الرازي في المطالب العالية: «أن يقال: الأجسام مركبة تركيباً بالفعل من أجزاء متناهية، وهذا مذهب جمهور المتكلمين، زعموا: أنّ كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء لا يقبل القسمة لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً. والفرق بين هذه الاعتبارات الأربعة أن نقول: أسهل وجوه القسمة هو الكسر، مثل انكسار الخزف والحجر، ثم يليه في الرتبة القطع، مثل القطعة من الذهب والحديد، فإنّها لا تنكسر، إلّا أنّه يمكن قطعها بالآلات القطّاعة، ثم يليه في المرتبة الثالثة الوهم؛ لأنّ الشيء قد لا يكون قابلاً للقسمة

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف: ص ٤٠٨.

الانفكاكية، مثل الفلك (الجسم الفلكي) فإنه عند الفلاسفة لا يقبل الخرق والتمزق، إلا أنه قابلٌ للقسمة الوهمية، ثم يليه في الرتبة الفرض، وهو الجزء الذي يبلغ في الصغر إلى حيث يعجز الوهم عن تحيُّله وتصوّره. وإذا كان كذلك، امتنع حصول القسمة الوهمية فيه؛ لأنّ الشيء الذي لا يصل الوهم والخيال إلى تصوّره، فإنه يمتنع حصول القسمة الوهمية فيه، إلا أنه يكون قابلاً للقسمة الفرضية، فإنّ الوهم والخيال وإن عجزا عن إدراكه وتصوّره، إلا أنه نفسه موصوفٌ بكونه بحيث يتميز أحد جانبيه عن الجانب الثاني<sup>(١)</sup>.

وقد استدلّ القائلون بالجوهر الفرد، بوجوه كثيرة لإثبات هذا المدعى، وأجاب المنكرون لذلك بإجابات عديدة، يمكن الرجوع إلى كلمات الطرفين في المفصّلات<sup>(٢)</sup>.

وممن أفاض الكلام في ذلك، الفخر الرازي في مصنّفاته المختلفة حيث «دافع عنها في المطالب العالية، واختاره في المحصّل والتفسير الكبير والأربعين وكتابه الموسوم بالجواهر الفرد، وأنكره في المباحث المشرقية وشرح الإشارات، وتوقّف فيه في الملخص ونهاية العقول، كما يقول: إنه ليس أوّل من توقّف في هذه المعضلة، بل سبقه إمام الحرمين وأبو الحسين البصري»<sup>(٣)</sup>. ويمكن مراجعة أدلّة الطرفين والاعتراضات عليها، في نهاية المرام للعلامة الحلّي<sup>(٤)</sup>.

(١) المطالب العالية، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا: ج ٦ ص ١٥.

(٢) ( الشفاء، الطبيعيات، ابن سينا: ج ١ ص ١٨٤، الفصل الثالث من المقالة الثالثة؛ نقد المحصّل: ص ١٨٣؛ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ص ٨٣؛ شرح المواقف: ج ٧ ص ١٣. وسيأتي في آخر الفصل بيان البراهين لإبطال الجزء الذي لا يتجزأ.

(٣) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلّي: ج ٢ ص ٤٢٠، الحاشية.

(٤) المصدر السابق: ج ٢ ص ٤١٩-٤٣٨.

## مناقشة المصنّف للقول الأوّل

ناقش المصنّف هذا القول بمناقشاتٍ ثلاث:

المناقشة الأولى: لا إشكال في أنّ الجواهر الجسمانيّة التي نقف عليها من خلال حواسّنا، ونُطلق عليها أسماء مختلفة، ماء، هواء، تراب، أرض... تشغل حيّزاً في الواقع الخارجيّ، ولها حجمٌ يمتدّ في الأبعاد الثلاثة، لذا عرّفه بعض المتكلّمين من الأشاعرة: بأنّه «المتحيّز القابل للقسمة في جهةٍ واحدة أو أكثر»<sup>(١)</sup>. وهنا نتساءل ونقول: إنّ تلك الأجزاء التي لا تتجزّأ المكوّنة لهذه الأجسام، إمّا أن يقال: إنّها لا حجم لها، كما ذكره الرازي، فيمتنع أن يتحقّق من اجتماع أجزاء لا حجم لها، جسمٌ له حجم، فإنّ اجتماع آلاف الأصفار لا تؤلّف رقماً، وإمّا أن يقال: إنّ تلك الأجزاء لها حجم، كما نسبته إلى بعض المعتزلة، وحيثُذ يلزم أن يكون ممتدّاً في الجهات الثلاث، وهي الطول والعرض والعمق، وعلى هذا لا بدّ أن تقبل الانقسام العقليّ بالضرورة، وإن عجز الوهم عن تقسيمها - بعد فرض عدم انقسامها الخارجيّ لنهاية صغرها - لعدم قدرة الوهم على تصوّرها؛ إذ كلّ ما له طولٌ، لم يمتنع العقل من تصوّر أجزاء لذلك الجزء إلى غير النهاية، وهذا ما ألمح إليه الرازي في عبارته السابقة.

المناقشة الثانية: لو فرضنا جزئين لا يتجزّآن، متحاذيين بصورة أفقيّة وغير متلاصقين، وفرضنا جزءاً لم يتجزّأ ثالثاً، واقعاً بين الجزئين الأفقيّين، يحجز ويحول بين مماسّة طرفي الجزئين المتحاذيين، فحيثُذ لا بدّ أن ينقسم الجزء الثالث ويتجزّأ؛ لأنّ أحد الجزئين الأفقيّين يتّصل مع الجزء الثالث، بجهة غير الجهة التي يتّصل بها مع الجزء الثاني، وإذا كان الجزء الثالث يتّصل بكلّ من الجزئين الأفقيّين بجهتين مختلفتين، لزم أن يكون الجزء الثالث قابلاً للانقسام فعلاً.

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٥٦٣.

وإن قلتم: إنّ الجزء الثالث لم يمنع عن مماسة الجزئين الأولين، ولم يحل عن اتّصاليهما، فحيثُ يلزم أن يستوي الوسط وعدمه، وإذا كان كذلك، فإنّ الأجزاء التي تكون وسطاً بين طرفي شيئين مهما كثرت، فلا تكون حائلةً بين الطرفين؛ إذ كما أنّ الجزء الواحد لا يمنع ولا يجلب بين شيئين، كذلك فإنّ الأجزاء المجتمعة لم تحجب بين طرفي الشيئين، فيلزم استواء وجود الوسط وعدمه، وهو باطلٌ بالضرورة، وعليه لا بدّ أن يكون الجزء الثالث الوسط حائلاً ومانعاً بين الطرفين الأفقيين، فيكون الجزء الثالث قابلاً للانقسام؛ لأنّه يتّصل بكلّ من الجزئين الأفقيين بجهتين مختلفتين، وبذلك يبطل القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

**المناقشة الثالثة:** لو فرضنا جزئين لا يتجزآن، متحاذيين متلاصقين، لا يفصل بينهما شيء، ولنفرض جزءاً ثالثاً فوق الجزئين اللذين لا يتجزآن، واقعاً على موضع التقائهما واتّصاليهما، ففي هذه الحالة يوجد احتمالات:

**الاحتمال الأوّل:** إذا لقي الجزء الثالث بكّله أو ببعضه كلّ الجزئين الآخرين، بحيث يتّصل كلّ بكليهما أو جزؤه مع أحدهما وجزؤه الآخر مع الآخر، فيلزم أن يكون الجزء الثالث منقسماً؛ لأنّه على هذا الفرض يلزم أن يكون الجزء الثالث متّصلاً بأحد جزئيه بأحد الجزئين المتلاصقين، ومتّصلاً بجزئه الآخر بالجزء الآخر من الجزئين المتلاصقين، وإذا ثبت أنّ الجزء الثالث منقسم، فحيثُ يبطل قولكم: إنّ الجسم غير قابلٍ للانقسام، ويبطل القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

**الاحتمال الثاني:** أن يتّصل الجزء الثالث بكّله مع أحد الجزئين المتلاصقين فقط، وحيثُ لا يكون الجزء الثالث ملتقياً على الطرفين في موضع الاتّصال، بل هو واقع على أحدهما، وهو خلف ما فرض من كونه على ملتقى الطرفين في موضع الاتّصال، وإلاّ نسبته إليهما على السويّة بين هذا وذاك، أو فوق كليهما تماماً.

**الاحتمال الثالث:** أن يكون الجزء الثالث قد اتّصل بكّله ببعض الأيمن

وبعض الأيسر، فحينئذ يكون متصلاً بالطرف الأيمن والطرف الأيسر، وفي هذه الحالة لا بد أن يكون الجزء الثالث منقسماً، فانقسم الجزء الثالث وانقسم الجزء ان الآخران أيضاً. أمّا انقسامه فلائنه إن اتّصل بكلّ منهما شيء، فقد اتّصل ببعضه شيء من أحدهما، وبعضه الآخر شيء من الآخر فانقسم، وإن اتّصل ببعضه بكلّ منهما شيء، فقد انقسم إلى ما اتّصل بكلّ من الجزئين شيء وإلى ما لم يتّصل شيء. مضافاً إلى أنّ ما اتّصل منهما، انقسم إلى ما اتّصل أحدهما، وإلى ما لم يتّصل بالآخر.

وأمّا انقسامهما فلائّن كلّاً منهما انقسم إلى ما اتّصل الجزء الذي فوقه، وإلى ما لم يتّصل ذلك الجزء. وقد ذكر الفلاسفة وجوهاً متعدّدة في بطلان الجزء الذي لا يتجزأ.

## ٢. الجسم مركّب من أجزاء لا متناهية

وهذا القول نسب إلى النظام<sup>(١)</sup> من المعتزلة وحاصله: أنّ الجسم مركّب

(١) النظام كشّداد. هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار البصريّ ابن أخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة. يُنسب إليه النظاميّة من فرق المعتزلة. كان بالبصرة، وهو من المعاصرين لهارون الرشيد، وقد طلبه منها إلى بغداد لأجل المناظرة مع الجارية المسماة بالحسنّة، التي قد ربّيت في بيت مولانا الصادق صلوات الله وسلامه عليه. فناظرته في مجلس الرشيد ووزيره يحيى بن خالد البرمكيّ فغلّبتة؛ وقد كان سألها النظام عن ثمانين مسألة فأجابت عنها. ثمّ سألتها عن مسائل فلم يقدر على جوابها. إياه عنى أبو نواس بقوله:

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفةً      حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

من آرائه: أنّ الإجماع ليس بحجّة وكذا القياس؛ وأنّ الحجّة قول المعصوم؛ وأنّه نصّ النبيّ صلّى الله عليه وآله على الإمام عليّ عليه السلام وعيّنه وعرفت الصحابة ذلك... وأنّ إعجاز القرآن في الصرف عنه؛ انظر: الكنى والألقاب، للشيخ عباس القمّي: ج ٣ ص ٢٥. تُسب إليه القول «أنّ الجسم مركّب من أجزاء لا متناهية» في مقالات الإسلاميين:

- كما في القول الأول - لكن أجزاء الجسم غير متناهية.

وهذا ما ذكره الفخر الرازي في المطالب العالية بقوله: «الجسم مركّب من أجزاء غير متناهية بالفعل، فهذا هو مذهب (النظام) من المعتزلة، وهو أيضاً منسوب إلى جمع من قدماء الفلاسفة»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ في الإشارات: «وهم وإشارة: ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف. ولكن من أجزاء غير متناهية»<sup>(٢)</sup>. يقول بعض المحققين: هذا شيءٌ لمهم، وإن لم يصّر حوا به «لأنهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء، ولم يقدرُوا على ردّها، أذعنوا بها، وحكموا بأن الجسم ينقسم انقساماتٍ لا تنتهى، لكنهم لم يفرّقوا بين ما هو موجودٌ في الشيء بالقوّة، وبين ما هو موجودٌ فيه مطلقاً، فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تنتهى، فهو حاصلٌ فيه بالفعل، فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الأجزاء صريحاً، وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى: أنّ كلّ ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه. ثمّ إنهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأنّ الكثرة إنّما تتألف من الآحاد، وأنّ الواحد من حيث واحد لا ينقسم»<sup>(٣)</sup>.

### مناقشة القول الثاني

المناقشة الأولى: إنّ عدم تناهي أجزاء الجسم، مع أنّها ذات حجم، يلزم أن

ج ٢ ص ١٦؛ والتبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرائيني: ص ٧١؛ ومذاهب الإسلاميين: ج ١ ص ٢٢٣؛ والانتصار، لأبي الحسين الخياط: ص ٣٣؛ وشرح المنظومة: ص ٢٠٩. ونسب إلى القدماء من متكلمي المعتزلة في شرح حكمة العين: ص ٢١٥.

(١) المطالب العالية: ج ٦ ص ٢٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: ج ٢ ص ١٩.

(٣) انظر: المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٠.



يكون الجسم المتكوّن من هذه الأجزاء غير متناهي الحجم، وهو باطل بالضرورة، لأنّ الوجدان يشهد أنّ الأجسام متناهية<sup>(١)</sup>.

**المناقشة الثانية -** لم يذكرها المصنّف في المتن، وقد ذكرها ابن سينا حيث قال :- «لو كان الجسم يتألّف من أجزاء غير متناهية، لزم أن لا يقطع المسافة المحدودة إلّا في زمانٍ غير متناهٍ، لأنّ قطع المسافة المحدودة يتوقّف حينئذٍ على قطع أجزائها الغير المتناهية، وقطع الأجزاء الغير المتناهية لا يكون إلّا بحركة غير متناهية في زمانٍ غير متناهٍ. ولزم أن يكون الجسم غير متناهٍ في الحجم، لأنّ التأليف موجبٌ لازدياد الحجم»<sup>(٢)</sup>.

إلّا أنّ النظام وأتباعه حاولوا التخلّص من هذين الإشكاليين بالالتزام بقاعدتين، هما الطفرة للتخلّص من الأوّل، والتداخل للتخلّص من الثاني. وهذا ما أشار إليه المحقّق الطوسي بقوله: «فلما ألزم أصحاب المذهب الأوّل (أي: النظرية الأولى) أصحاب هذا المذهب، وجوب قطع مسافةٍ محدودةٍ في زمانٍ غير متناهٍ، ارتكبوا القول بالطفرة، ولما ألزموهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناهٍ في الحجم، جوّزوا تداخل الأجزاء»<sup>(٣)</sup>.

والمراد بالطفرة: «أنّ الجسم قد يكون في مكانٍ ثمّ يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر منه، من غير مرورٍ بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوماً في الأوّل ومُعَاداً في العاشر»<sup>(٤)</sup>. قال الحلّي في نهاية المرام: «والضرورة قاضيةٌ ببطلان ذلك، فإنّا نعلم علماً ضرورياً أنّ المتحرّك من أوّل

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: ج ٢ ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، الدكتور سميح دغيم: ج ١ ص ٧٤٤.

المسافة إلى آخرها، إنما يقطع المسافة بالمرور على الحدود المفروضة بين المبدأ والمنتهى، أو الموجودة على رأي المتكلمين<sup>(١)</sup>.

والمقصود بالتداخل: «هو دخول شيء في شيء آخر بلا زيادة حجم ومقدار»<sup>(٢)</sup> وذلك «بأن يصير مكان الجوهريين أو الجواهر الكثيرة مكان الجزء الواحد، بأن تنفذ فيه، ولا تتميز الأجزاء في الموضع عن الجزء الواحد. وهذا بديهيّ البطلان، فإنّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ ذي وضع بالاستقلال، فإنّه يتمتع عليه أن يتحدّ بذوي وضع بالاستقلال في المكان والحيز، وهذا المذهب مع بطلانه يقتضي تجزئة ما هو واحدٌ عنده، لأنّ التماسّ والتداخل أمران متغايران بالضرورة. فإذا كان الجزء مماساً لجزء آخر ثمّ داخله، فإنّ حالة النفوذ يلقي منه شيئاً غير ما لقيه حالة المماسّة، فيلزم انقسام كلّ واحدٍ من الجزئين المفروض عدم انقسامهما، هذا خلف. ولأنّه يستلزم عدم استلزام زيادة الأجزاء لزيادة المقدار، وهو محالٌ بالضرورة»<sup>(٣)</sup>.

### ٣. الجسم مركّب من ذرّاتٍ صغيرة لا تنقسم

وهذا القول نُسب إلى ديمقريطس، وهو من فلاسفة اليونان، المعروف بالحكيم الضاحك<sup>(٤)</sup> وحاصله: أنّ الجسم مركّب من ذرّاتٍ صغيرة لا تنقسم، بالرغم من أنّ لها طولاً وعرضاً وعمقاً، أي: إنّ هذه الذرّات جسمٌ صغيرٌ يمكن

(١) نهاية المرام في علم الكلام: ج ٢ ص ٤٥٥.

(٢) موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي: ج ١ ص ٣٠٤.

(٣) نهاية المرام في علم الكلام: ج ٢ ص ٤٦١.

(٤) نسب إليه في الأسفار: ج ٥ ص ١٧؛ والمباحث المشرقيّة: ج ٢ ص ١٠؛ وشرح المقاصد ج ١ ص ٢٩٢؛ وشرح المنظومة: ص ٢٠٩؛ ونسب إليه وإلى أصحابه في شرح حكمة العين: ص ٢١٥؛ وإيضاح المقاصد: ص ٢٤٦.

أن ينقسم رياضياً وذهنياً، لكنه لا يقبل القسمة عملاً وخارجاً، أي: يستحيل أن تنكسر أو تستهلك بالاحتكاك أو تتحول إلى جزئين بأيّ نحو من الأنحاء.

ويطلق الحكماء القدماء على ذرات ذيمقريطس: (الذرات الصغار الصلبة) وإلى هذا القول يشير المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات بقوله: «في الأجسام المؤلفة مذهبٌ يُنسب إلى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره، وهو قولهم: إنّ الأجسام المشاهدة ليست ببساط على الإطلاق، بل إنّها هي متألّفة عن بسائط صغارٍ متشابهة الطبع في غاية الصلابة، وتألّف البسائط إنّما يكون بالتماسٍ والتجاور فقط، والجسم البسيط الواحد لا ينقسم فكاً أصلاً، وينقسم وهماً للحجّة المذكورة (في كلام الحكماء) ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة، وربما زعم بعضهم أنّ مقاديرها متساوية، وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها. وحكى الشيخ في الشفاء: إنّهم كانوا يقولون: إنّها غير متخالفة إلّا بالشكل، وإنّ جوهرها جوهرٌ واحدٌ بالطبع، وإنّما تصدر عنها أفعالٌ مختلفة لأجل الأشكال المختلفة»<sup>(١)</sup>.

ثمّ يعقّب بأنّ هذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزّأ، حيث قال: «وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مشبّي الأجزاء (الجزء الذي لا يتجزّأ) إلّا في تسمية الأجزاء بالأجسام، وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها.

ووجه تعلّقه بهذا الموضوع: أنّ الحجّة المذكورة في نفي الأجزاء إنّما اقتضت كون كلّ ذي حجم قابلاً للانقسام الوهمي، ولكن ليس بواجب أن يكون كلّ قابلٍ للانقسام الوهمي قابلاً للانقسام الانفكاري (أي: القطع الخارجي)»<sup>(٢)</sup>. وقال الفخر الرازي في مناهج اليقين: «لما رأى (ذيمقراطيس) حجّة

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٢ ص ٥٤.

(٢) المصدر السابق.

المتكلمين على تركبها من المتناهية، اعترف بها، ورأى حجة الأوائل على قبولها للانقسام الغير المتناهي أذعن لها ظاناً أنه أصاب التحقيق»<sup>(١)</sup>.

### مناقشة القول الثالث

ناقش المصنّف هذا القول بمناقشتين:

**المناقشة الأولى:** أنّ هذه الأجزاء لا بدّ أن تكون جواهر ذوات حجم، أمّا أنّها جواهر فلا أنّ الجوهر الذي هو الجسم يتقوّم بها، وأمّا أنّها ذوات حجم فلا أنّها تقبل الانقسام الوهمي والعقلي، وإلاّ لو لم تكن هذه الأجزاء ذوات حجم، للزم أن لا يتألّف من اجتماعها الجسم الذي هو أمرٌ ذو حجم بالضرورة، وعليه تكون هذه الأجزاء ذات اتّصالٍ جوهريّ تتألّف من الأجسام المحسوسة، وبذلك يتّضح: أنّ هذا القول يثبت أنّ هذه الأجزاء هي أجسامٌ أوّليّةٌ تكون مبادئ الأجسام المحسوسة. فالجسم المحسوس يتركّب من هذه الأجزاء الصغيرة.

**المناقشة الثانية:** أنّ هذا القول - على فرض قبوله - لا ينفي الهيولى، ولا يظهر منه إبطال تركّب الجسم من الهيولى والصورة الجسميّة، وسيأتي في الفصل اللاحق إثبات تركّب الجسم من الهيولى والصورة الجسميّة، وهذا يعني إثبات الصورة الجسميّة للأجسام الأوّلية التي هي مبادئ الأجسام المحسوسة، وذلك لأنّه إن ثبت وجود المادّة، ثبت أنّ الصورة الجسميّة ما به فعليّتها، لأنّ المادّة قوّةٌ محضةٌ لا فعليّةٌ لنفسها، وما به فعليّة المادّة في الأبعاد الثلاثة هي الصورة الجسميّة، والنتيجة: أنّ هذا القول يثبت الأجسام الأوّلية التي هي مبادئ الأجسام المحسوسة التي نصل إليها بواسطة التجزئة والانفصال الحاصل للأجسام المحسوسة.

(١) مناهج اليقين: ص ٣١، نقلاً عن نهاية المرام في علم الكلام: ج ٢ ص ٤٦٣، الحاشية (٣).

وقد ذكر الشهيد المطهري في شرح المنظومة<sup>(١)</sup>: أن الحكماء أقاموا برهاناً لردّ قول ديمقراطيس، لكن قبل بيان البرهان لابدّ من الإشارة إلى أن قول ديمقراطيس يشتمل على أصليين:

**الأصل الأوّل:** أن الأجسام ليست متّصلةً وواحدةً، خلافاً للنظرة الأولى التي نحسّها، بل هي مجموعة من الأجسام الأكثر صغراً.  
**والأصل الآخر:** أن هذه الأجسام الصغيرة لا تقبل الانكسار ولا الاتّصال. أي: إنّ هذه الأجسام الصغيرة تبقى بحجم وشكل واحد على الدوام، فلا تتحد ببعضها وتتولّف جسماً أكبر، ولا تنقسم بنفسها وتضحى أجساماً أصغر ممّا هي عليه.

وقد توجه نقد الحكماء لقول ديمقراطيس صوب الأصل الثاني من نظريته، أي: إنهم ناقشوا فقط استحالة وجود أجسام كبيرة أو صغيرة لا تتّصل مع بعضها فتولّف جسماً أكبر، ولا تقبل القسمة، لكي تتحوّل إلى أجسام أصغر. وقد أغفل الحكماء الأصل الأوّل من نظرية ديمقراطيس، وكأّتهم حسبوا أن ردّ القسم الثاني من النظرية كافٍ لردّ القسم الأوّل منها. وبعبارة أخرى: إنّ الحكماء أبطلوا تركيب الجسم من ذرات صغيرة صلبة، أمّا نظرية تركيب الجسم من ذرات صغيرة غير صلبة فلم يبطلوها، وذلك لأحد مسوغين:

**الأوّل:** أن هذه النظرية لم يكن لها أنصارٌ في العصور المتقدّمة فأغفلت.  
**الثاني:** أنهم حسبوا - كما أشرنا - أن إبطال أصل نظرية ديمقراطيس كافٍ لإبطال هذه النظرية.

ثم إنّ العلم الحديث ع ضد نظرية ديمقراطيس في جزئها الأوّل لا الثاني، أي: إنّ العلم الحديث أكّد أن الأجسام المحسوسة جميعها مجموعة من الذرات،

(١) انظر: شرح المنظومة، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف: ص ٤٣٤-٤٣٦.

وبعبارة أخرى: إن العلم الحديث ناصر نظرية تركيب الجسم من ذرات صغيرة غير صلبة. إذن فما أصرّ على رده الحكماء القدامى هو الجزء الثاني من نظرية ديمقراطيس، وما أكده العلم الحديث هو الجزء الأول من نظريته، وهذا معناه: أن ما أبطله الحكماء هو تركيب الجسم من ذرات صغيرة صلبة، وما أثبتته العلم الحديث هو نظرية تركيب الجسم من ذرات صغيرة غير صلبة.

أما البرهان الذي أقامه الحكماء فهو برهان بسيط يقوم على أساس قاعدة كلية بديهية، وهي: «حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد». بعد افتراض هذه القاعدة نقول: إن ذرات ديمقراطيس ذات أبعاد، طول وعرض وعمق. لنأخذ ذرتين ونجري عليهما حساباتنا، ولنقسم كل واحدة من هاتين الذرتين إلى جزئين، مثلاً: الذرة (أ) نقسمها إلى الجزء (ب) والجزء (ج) والذرة (د) نقسمها إلى الجزء (هـ) والجزء (و) ونعلم الأجزاء (ب، ج، هـ، و) على كلا الذرتين. وفق نظرية ديمقراطيس لابد أن يكون الجزء (ب)، (ج) متصلين، وانفكاكهما عن بعضهما محال، وكذلك الحال بالنسبة إلى (هـ)، (و). أما (ب) و(هـ)، و(ج) و(و)، و(ب) و(و)، و(ج) و(هـ) فيجب أن تكون منفكة عن بعضها ويستحيل اتصاها.

الاستفهام الذي يبقى هنا بلا إجابة هو: لم صار الأمر على هذا المنوال؟ وفق نظرية ديمقراطيس جميع الذرات الصغيرة ذات طبيعة واحدة، أي: إن لها ذاتاً واحدة وطبعاً واحداً، ومن ثم لها مزية وأثر واحد. فإذا كان مقتضى هذه الطبيعة الاتصال، يلزم أن تنتج جميع الذرات جسماً واحداً متصلاً، وإذا كان مقتضاها الانفصال، يلزم أن يتحول كل جزء إلى جزئين، وهذه الأجزاء إلى جزئين آخرين، وفي النهاية لا يبقى وجود جزء وجسم. إذن يبقى أن لا تكون الطبيعة مقتضية للاتصال ولا للانفصال، بل تتمتع بإمكانية الحالتين، وتصير متصلة أحياناً ومنفصلة أخرى بحكم عوامل خارجية.

الخلاصة: بحكم قاعدة «حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد» يلزم أن تكون العلاقة بين الذرة (أ) والذرة (د) مماثلة للعلاقة بين الجزء (ب) والجزء (ج) من الذرة (أ) والعلاقة بين الجزء (هـ) والجزء (و) من الذرة (د)، فما هو ممكنٌ أو واجبٌ لهذه الأجزاء يكون ممكناً أو واجباً لهاتين الذرتين، وما هو ممتنعٌ لهما ممتنعٌ لهاتين الذرتين أيضاً.

يبقى أن نشير هنا إلى أنه من الممكن أن يقال: إنّ أجزاء ديمقراطيس ليست لديها وحدةٌ من ناحية الطبيعة، فكلّ واحدةٍ أو كلّ صنفٍ منها له طبيعته الخاصة، ومن ثمّ فهو نوعٌ خاصّ، وعلةٌ اختلاف الذرات في اتّصالها أو انفصالها ناشئةٌ من طبائعها الخاصة، وبعبارة أخرى ناشئةٌ من الصور النوعية، وبناءً على ذلك لا يمكن تطبيق قاعدة «حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد» على هذه النظرية.

#### ٤. الأجسام التي ندركها بجواسنا غير مركبة من أجزاء بالفعل

وهذا القول منسوبٌ إلى الشهرستاني<sup>(١)</sup> وحاصله: أنّ الجسم متّصلٌ واحدٌ

---

(١) قال الزركلي في (الأعلام): الشهرستاني: ٤٨٨-٤٧٩هـ، محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، يلقّب بالأفضل. ولد في شهرستان بين نيسابور وخوارزم، وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠هـ، فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده وتوفّي بها. قال ياقوت في وصفه: الفيلسوف المتكلّم صاحب التصانيف، كان وافر الفضل، كامل العقل، ولولا تحبّطه في الاعتقاد ومبالغته في نصره مذاهب الفلاسفة والذبّ عنهم، لكان هو الإمام. ونسب هذا القول إليه في إيضاح المقاصد: ص ٢٤٩؛ والأسفار: ج ٥ ص ١٧؛ وشرح المنظومة: ص ٢٠٩؛ وشرح التجريد للقوشجي: ص ١٤٣. ونسب إليه وإلى فخر الدين الرازي في شرح حكمة العين: ص ٢١٥.

من كتبه: (الملل والنحل) ثلاثة أجزاء، و(نهاية الإقدام في علم الكلام) و(الإرشاد إلى

كما ندركه بحواسنا، لكنّه يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية، وهذا ما ذكره الفخر الرازي بقوله: «أن يقال: الجسم البسيط (كالماء والتراب) شيءٌ واحدٌ في نفسه، كما أنّه واحدٌ عند الحسّ، إلّا أنّه قابلٌ لانقساماتٍ متناهيةٍ، وهذا القول لم يُقلّ به أحدٌ إلّا محمّد الشهرستاني، في الكتاب الذي سَمّاه بـ(المناهج والبيانات)<sup>(١)</sup>.

#### مناقشة القول الرابع

ناقش المصنّف هذا القول بأنّ الجسم إذا كان ينقسم إلى أجزاء متناهية فهذا يعني أنّه غير قابلٍ للقسمة العقلية، وهو ضروريّ البطلان؛ وذلك أنّ ذلك الجزء الذي وقف عليه التقسيم له حجمٌ بالضرورة لأنّه جسم، وإذا كان له حجمٌ فللعقل أن يحكم بأنّ له جانباً غير جانب بالضرورة. وإذا فرضنا أنّ ذلك الجزء الذي وقف عليه التقسيم ليس له حجم، فيلزم أنّه يمتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسمٌ ذو حجم.

#### ٥. الجسم جوهرٌ بسيطٌ قابلٌ للانقسام إلى ما لا نهاية

وهذا القول نُسب إلى إفلاطون الإلهي<sup>(٢)</sup> وحاصله: أنّ الجسم جوهر

عقائد العباد) و(تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام) و(مصارع الفلاسفة) و(تاريخ الحكماء) و(المبدأ والمعاد) و(تفسير سورة يوسف) بأسلوب فلسفيّ، و(مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار) في التفسير. (انظر: الأعلام، قاموس تراجم أشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي: ج ٦ ص ٢١٥).

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي: ج ٦ ص ٢٠.

(٢) لقّبوا أفلاطون بالإلهي لشدة توغّله في الإلهيات. والظاهر أنّ المراد بالإلهيات هو معناه المصطلح، وهي الفلسفة الأولى، والعلم الكلّي الباحث عن الوجود من حيث هو موجود. قال الشيخ بهاء الدين العاملي: «الحكماء الذين جروا في العالم مجرى الدستور، ومنهم انتشرت أكثر العلوم، وهم أساطين الحكمة، أحد عشر: أفلاطون في الإلهيات. أبرخس وبطليموس في الرصد والهيئة والمجسطي. بقراط وجالينوس في الطب.



بسيط وهو الاتصال والامتداد الجوهرية في الأبعاد الثلاثة، يقبل القسمة خارجاً ووهماً وعقلاً، من غير أن يتركب من مادة وصورة جسمية<sup>(١)</sup>.

واختار هذا القول أيضاً الشيخ السهروردي في حكمة الإشراق، حيث قال: «فحاصل الكلام هو: أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأن الأجسام الخاصة هي المقادير الخاصة، وما يقال: إن الجسم يحمل عليه أنه ممتد أو متقدر فيكون زائداً عليه، ليس بكلام مستقيم، فإننا إذا قلنا: إن الجسم متعدد، لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه... فإذا تبين لك من الفصل السابق أن الجسم ليس إلا نفس المقدار القائم بنفسه... فالتفاوت بنفس المقدارية... وهذا كالتفاوت بين النور الأشد والأضعف»<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة القول الخامس

ناقش المصنف هذا القول بما سيأتي في الفصل الخامس من هذه المرحلة من: أن الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية، وبهذا يبطل هذا القول الذي يذهب إلى بساطة الجسم.

---

أرشميدس وأقليدس وأبلينوس في الرياضي بأصنافه. أرسطو طاليس في الطبيعى والمنطق. سقراط وفيثاغورث في الأخلاق» انظر: الكشكول، ط. قم: ج ٢ ص ٦٢٤.

(١) قال صدر المتألهين في الأسفار: ج ٥ ص ١٧: «وهو رأي أفلاطون الإلهي ومذهب شيعته المشهورين بالرواقين ومن يحذو حذوهم وسلك منهاجهم، كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمة الإشراق». وذهب إليه الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق: ص ٨٠ و ٨٨. ونسبه أيضاً إلى أفلاطون والشيخ الإشراقي الحكيم المؤسس آقا علي المدرس فيما علّقه على شرح الهداية الأثرية لصدر المتألهين: ص ٢٤. وذهب إليه أيضاً المحقق الطوسي على ما في كشف المراد: ص ١٥٠، وأبو البركات البغدادي في المعتبر: ج ٣ ص ١٩٥.

(٢) نقلاً عن كتاب (المقولات): ص ١٢١ (بالفارسية).

مضافاً إلى ما سيأتي في آخر هذا الفصل من الخدشة في كون الاتصال الجوهرى للجسم هو ما يناله الحس من الأجسام المحسوسة، حيث قال المصنّف: «لا حجة تدلّ على كون الجسم في اتصاله كما هو عليه عند الحس، فخطأ الحس غير مأمون».

## ٦. الجسم مركّب من جوهر وعرض

وهذا القول ذهب إليه شيخ الإشراق، وحاصله: أنّ الجسم مركّب من جوهر وعرض، وهما المادّة والجسم التعليمي الذي هو الحجم، أي: الامتداد الكلي في الجهات الثلاث<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتألهين في الأسفار: «وهو ما ذهب إليه الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات، اللوحية والعرشية»<sup>(٢)</sup>.

إن قيل: إنّ بين كلاميه تناقضاً ظاهراً، حيث حكم ببساطة الجسم وجوهريّة المقدار في (حكمة الإشراق)<sup>(٣)</sup> واختار في (التلويحات)<sup>(٤)</sup> أنّه مركّب من جوهر سمّاه هيولى وعرض هو المقدار، بناءً على تجويزه تركّب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض.

وقد أجاب جملة من شرّاح كلامه، ودفعوا هذه المناقاة بين الكلامين، وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «الشارحين لكلامه مثل محمّد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء، وابن كمّونة شارحي التلويحات، والعلامة الشيرازي شارح حكمه الإشراق، كلّهم اتّفقوا على عدم المناقاة بين ما في الكتابين في

(١) انظر: التلويحات: ص ١٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٧.

(٣) حكمة الإشراق: ص ٨٠ و ص ٨٨.

(٤) التلويحات: ص ١٤.

المقصود، قائلين: إنَّ الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحيه فيها ويتحقّق ذلك بأنَّ في الشمعة حين تبدّل أشكالها مقدارين: ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الأشكال عليه، ومتغيّر هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر، ومجموعهما هو الجسم، والجوهر منهما هو الهیولی على مصطلح التلويحات، وذلك الامتداد الجوهری هو الجسم على مصطلح حكمة الإشراف، وهو الذي يسمّى بالنسبة إلى الهيئات والأنواع المحصّلة الهیولی، فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهريّة المقدار في أحد الكتّابين، وحكمه بتركّب الجسم وعرضيّة المقدار في الآخر، فإنّ ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد، فتوهُّم المناقضة إنّما طرأ من اشتراك اللفظ»<sup>(١)</sup>.

ولكنّ صدر المتألّهيّن - بعد أنّ عرض كلامهم - قال: «فالتناقض بين كلاميه بحاله من جوهريّة المقدار وعرضيّة بلا مخلص»<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة القول السادس

أورد على هذا القول ثلاث مناقشات:

المناقشة الأولى: أنّ هذا القول يقتضي قيام الجوهر بالعرض، وتقوّم الأوّل بالثاني، ولا معنى لتقويم العرض للجوهر؛ لأنّ مقوّمات الجوهر - كالنوع - موجودة في الخارج بعين وجوده، فلو كان النوع جوهرًا يتقوّم بالعرض، لزم كون وجود واحد موجوداً في موضوع وموجوداً في لا موضوع معاً، وهو محال، كما تقدّم في ذيل الفصل الثاني<sup>(٣)</sup>.

المناقشة الثانية: يلزم من هذا القول تألّف ماهيّة حقيقيّة من مقولتين، وهما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨.

(٣) انظر: تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٦٩.

مقولة الجوهر ومقولة الكم، مع أنّ الماهيّات متباينة بتمام الذات.

المناقشة الثالثة: أنّ الامتداد المقداريّ وهو الجسم التعليمي (وهو طول الجسم وعرضه وعمقه) كما تدّعون، كمّ يحتاج إلى موضوع؛ لأنّ الكمّ من الأعراض، والعرض يحتاج إلى موضوع يحلّ فيه، وحينئذٍ نسأل: هل لهذا الموضوع الذي يحلّ فيه العرض، اتّصالٌ وُبعدٌ أم لا؟

الجواب: لا بدّ أن يكون له اتّصالٌ وُبعدٌ قابلٌ للتعين، وإلاّ يلزم أن لا يعرضه هذا العرض (الكمّ) كما في المجردات، فحيث إنّها لا تتّصف بكميّة معيّنة ومتعيّنة، فلم يعرضها العرض. ولتوضيح ذلك نأتي بمثال: لو أخذنا مقداراً من شمعةٍ وسوّيناها على صورة كرةٍ دائريّة، ثمّ جعلناها في شكل أسطوانة، ثمّ في شكلٍ مخروطيّ ثمّ في شكل مكعب، وهكذا نجعلها في صورٍ متغيّرةٍ متبدّلة، فتتبدّل الكرة في المثال إلى أسطوانة، والأسطوانة إلى مخروط وهكذا، فنجد أنّ للشمعة اتّصلاً آخر ثابتاً ومحفوظاً في جميع الأشكال والصور المتبدّلة، وهذا الاتّصال غير قابلٍ للتبدّل والتغيّر، وهذا يعني أنّ الجوهر باقٍ على حاله على الرغم من اختلاف أشكاله وأحجامه.

والحاصل: أنّ هناك اتّصالين:

الأوّل: اتّصالٌ مبهمٌ غير متعيّن في نفسه، وهذا الاتّصال مقوّمٌ للشمعة، وهو الاتّصال وهو صورة الجسم.

والثاني: اتّصالٌ مقوّمٌ لشكل الشمعة لا لجسم الشمعة وأصل وجودها، وهو عرضٌ يعرض الجسم، وذلك لأنّ امتداد الجسم مبهم، وإنّما يتعيّن ويتحصّل بالجسم التعليمي الذي هو امتدادٌ متعيّن، ومن هنا قالوا: إنّ الانقسام من خواصّ الكمّ، ويعرض غيره بعروضه<sup>(١)</sup>، والانقسام الذي في

(١) انظر: بداية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل التاسع.

الجسم يحصل من حيث الاتصال الثاني وهو العرض، أمّا من حيث اتّصاله المبهم فلا يعرضه الانقسام، ومن هذا الامتداد المبهم الذي هو فصل الجسم يمكن أن يُفرض للجسم أبعادٌ ثلاثة؛ لأنّ الجسم: هو الجوهر الذي يمكن أن يُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة من دون تعيّن لكلّ من هذه الأبعاد، فهي أبعادٌ مبهمّة، تتعيّن بأبعاد الجسم التعليمي الذي هو امتدادٌ متعيّن.

وهذا ما أشار إليه الشيخ الرئيس في (الشفاء) كما نقله المصنّف في المتن. وبالجملة: إنّ أخذ الامتداد الكمي والعرضي في ماهية الجوهر (الجسم) وحقيقته وحدّه التامّ - على ما فيه من الفساد كما تقدّم آنفاً - خلطٌ بين الاتّصال الجوهرّي الذي هو الجسم الطبيعيّ، وبين الامتداد العرضي الذي هو الجسم التعليمي.

## ٧. الجسم مركّب من المادّة والصورة

وحاصل هذا القول: أنّ الجسم جوهر مركّب من جوهرين، أحدهما: المادّة الأولى أو الهيولى التي هي قوّة كلّ فعلية، والثاني: الاتّصال الجوهرّي الذي هو صورتها، والصورة اتّصالٌ وامتدادٌ جوهرّي يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية، بمعنى لا يقف، أي: إنّ هذا التقسيم يتحقّق بصورٍ مختلفة، فلو كان لدينا جسمٌ، وقطّعناه بالآلة إلى أقسام عديدة، حتّى ينتهي القطع فيه بالآلات المادّية إلى حدٍّ لا يتعدّاه، ويتوقّف حيث لا تتمكّن الآلة من التقطيع أكثر من ذلك، وحينئذٍ تقوم القوّة الوهميّة لتقطيعه وتقسيمه إلى أجزاء وهميّة ينتهي فيها التقطيع إلى حدٍّ معيّن لا يتعدّاه، ويأتي بعد ذلك دور القوّة العاقلة. وتقسّم ما انتهت إليه القوّة الوهميّة من أجزاء لا حدّ لها ولا تقف عند حدٍّ معيّن، لأنّ العقل يحكم بإمكان التقطيع والتقسيم بالغاً ما بلغ، لأنّ الجزء مهما بلغ في صغره لا بدّ أن يكون له حجم، وإذا كان له حجم، فلا بدّ أن يكون له طرفان مثلاً، الطرف الأيمن والطرف الأيسر، وكلّما كان له طرفان يختلف كلّ

منهما عن الآخر، فهو أيضاً يقبل الاتّصاف بكونه له طرفان أيمن وأيسر، ونحوهما، وهكذا تستمرّ القسمة ولا تقف عند حدّ معيّن، وعليه فإنّ ورود القسمة على الجسم لا تعدمه، بل تصنع منه أجساماً أصغر وأصغر، وتجعل الجسم أجزاء غير متناهية بحسب التقسيم العقليّ.

وهذا القول يُنسب لأرسطو والأساطين من حكماء الإسلام<sup>(١)</sup>، حيث «يعتقدون أنّ الجرم الاتّصالي والصورة الجوهرية الممتدة التي تسمّى الصورة الجسميّة ليست تمام حقيقة الجسم الطبيعيّ، بل هي نصف الحقيقة، والجسم الطبيعيّ مركّب من الهولي والصورة الجسميّة، أي: إنّ ما نسمّيه بالجرم الاتّصالي والواقع الممتدّ، يمثلّ غطاءً لواقعٍ آخر ينطوي عليه، ونسمّيه الهولي»<sup>(٢)</sup>.

### مناقشة القول السابع

ذكر المصنّف في مناقشة هذا القول بأنّ كون الجسم مركّباً من المادّة والاتّصال الجوهريّ يقبل القسمة إلى ما لانهاية، هو أمرٌ صحيح وتأمّ ولا غبار عليه، لكنّ الكلام في أنّ الجسم في اتّصاله هل هو كما عليه عند الحسّ أم لا؟ وقد أجاب المصنّف على هذا التساؤل بأن لا دليل على كون الجسم في اتّصاله كما هو عليه عند الحسّ، وذلك لأنّ خطأ الحسّ غير مأمون. والدليل على خطأ الحسّ هو ما اكتشفه علماء الطبيعة أخيراً من أنّ كلّ جسم فهو مؤلّف من ذرّاتٍ صغيرة جدّاً ذات جرم، وبين هذه الأجزاء الذريّة فواصل كثيرة جدّاً تصل إلى أضعاف الأجرام نفسها. وقول أرسطو يمكن أن ينطبق على أصغر جزءٍ ممّا أثبتته علماء الطبيعة

(١) وهم أصحاب المعلّم الأوّل ومن يحدو حذوهم من حكماء الإسلام، كالشيخين: أبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا. (انظر: الأسفار: ج ٥ ص ١٧؛ وشوارق الإلهام: ص ٢٨٦).

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ص ٤١١.

كالبروتون مثلاً، على فرض كونه جزءاً لا فاصله فيه أبداً، وتكون الأجسام الذرية مبادئ ومنشأ ظهور الأجسام المحسوسة.

وليكن الجسم بهذا المعنى الذي أثبتته علماء الطبيعة أصلاً موضوعياً للفلسفة، لأن الفلسفة ليس من شأنها البحث عن المصاديق، بل هي تبحث عن الأحكام الكلية للوجود والموجود، ولا شأن لها بالمصدق.

ولا مانع أن نجعل المصاديق عبارة عن البروتون مادام علماء الطبيعة أثبتوا كونه بهذا الوصف الذي قالت به الفلاسفة.

بعبارة أخرى: إن في المطلب موردين:

**المورد الأول:** الحكم الكلي على أن الجسم في الواقع ونفس الأمر متصل واحد موجود، وكما عرّفه المصنّف في بداية الفصل بأنه لا ريب في أن الجسم جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة، ثابت، وهذه قضية فلسفية، نفيها وإثباتها في عهدة الفيلسوف.

**المورد الثاني:** هو بيان مصداق الجسم، وهل هو كما نشاهده في الخارج من كون الجسم واحداً متصلاً أم لا؟ وهذا هو بيان الصغرى والمصدق، وهو خارج عن الفلسفة ويقع في عهدة العلم الطبيعي.

وقول أرسطو أكثر إحكاماً - في تعيين مصداق الجسم - من أقوال ونظريات الآخرين؛ لأنه انطلق من دراسته للمسألة من رأي عالم الطبيعة، وإن نظريته مقبولة من الناحية العلمية قبل تقدّم الآلات العلمية، ومع وجود شهادة العلم على تركيب الجسم من أجزاء، فلن تُقبل النظريات والأقوال الأخرى.

ولتوضيح ذلك بصورة أكثر تفصيلاً، نقول: إن البحث عن حقيقة الجسم، هل هو من مسائل العلوم الطبيعية والتجريبية، أم من المسائل المتعلقة بالفلسفة الأولى وما بعد الطبيعة؟ وذلك لأنّ الأداة التي يستعملها الفيلسوف للكشف عن الحقائق إنّما هو العقل والتحليلات العقلية، بخلاف التجربة فإنّ أدواتها هي

التحليلات المختبرية العلمية. المتبّع لكلمات الأعلام يجد أنّهم اختلفوا في ذلك، فبعض بحثها في الطبيعيات، كالسبزواري في شرح المنظومة قال: «وأما مسألة نفي تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، فلما كانت من مبادئ مباحث المادة والصورة، أوردناها هاهنا تبعاً للقوم، وهل هي من الإلهي أو الطبيعيّ، ففيه كلام. والحقّ: أنّها من الطبيعيّ كما في المحاكمات، لأنّها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي»<sup>(١)</sup>. وبعض في الإلهيات بالمعنى الأعمّ كالشيرازي في الأسفار. وما هو شائعٌ على بعض الألسن حيث يقال: (طبيعيات الأسفار) منشأه العنوان المذكور خطأً في أوّل الجزء الرابع من الكتاب، والصواب كما يقول شيخنا المحقّق حسن زاده الآملي: (المرحلة الحادية عشرة: في المقولات وأحوالها)<sup>(٢)</sup> ذلك لأنّ كتاب الأسفار الأربعة كلّها في الإلهيات بقسميه الفلسفة الأولى والمفارقات، وهذا ما صرّح به الشيرازي في مواضع من مصنفاته. قال في تعليقه على الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء: «ونحن لما كرهنّا رجوع الرجل الإلهي في شيء من مسائل علمه إلى صاحب علم جزئيّ، طبيعياً كان أو غيره، سيّما في المبحث الذي كان مذكوراً هناك على سبيل الوضع والتسليم، لهذا نرفع الحوالات في أكثر المواضع من شرح هذا الكتاب، ونوردها بالفعل، كما هي عادتنا في كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار، وهو أربعة مجلّدات، كلّها في الإلهيات بقسميهما الفلسفة الأولى وفنّ المفارقات»<sup>(٣)</sup>.

والصحيح: أنّ البحث في حقيقة الجسم تارةً يكون عن الجسم وهل له امتدادٌ في الجهات الثلاث أم لا؟ وهل الجسم له وحدةٌ اتّصاليّةٌ كما يدركه

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٢٠٦، الطبعة الحجرية.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، علّق عليه: حسن زاده الآملي: ج ١/ ٢ ص ٤٦٩.

(٣) الإلهيات من الشفاء، مع تعليقات صدر المتألّهين: ص ٢٥٩، الطبعة الحجرية.



الحسّ أم لا؟ وهل الجسم مركّب من المادّة والصورة أم لا؟  
وأخرى يكون البحث عن بيان المصداق الخارجي للجسم الذي له تلك  
الخصائص، وهل هو تلك الأجسام التي تظهر لحواسنا أنّها متّصلة، فهل هي  
متّصلة في الواقع ونفس الأمر كما يقول الحكماء، أم مركّبة من أجزاء ذات  
فواصل على خلاف ما هو عند الحسّ، كما يقول المتكلّمون وديمقراطيس،  
وأنّ ما يظهر للحسّ من الاتصال إنّما هو من خطأ الحواسّ؟

من الواضح: أنّ البحث في البعد الأوّل فلسفيّ محض، ولا علاقة له  
بالأبحاث التجريبيّة والطبيعيّة، وأمّا البحث في البعد الثاني فهو تجريبيّ محض،  
ولا يمكن للفلسفة أن تناله عقليّاً. وكثيراً ما يقع الخلط بين البحثين خصوصاً  
في كلمات السابقين. إلّا أنّ المصنّف ميّز بين البحثين جيّداً، حيث اختار في  
البحث الأوّل: أنّ الجسم مركّب من المادّة والصورة الجسميّة، كما سيأتي في  
الفصل اللاحق من هذه المرحلة.

مما تقدّم تبين عدم تماميّة ما ذكره الشيخ في التعليقات، حيث جعل البحث  
عن أنّ الجسم يتجزّأ أم لا، كالبحث عن أنّ الجسم له مادّة وصورة، وهو  
خلط بين البحث الفلسفيّ والطبيعيّ. قال: «وأما النظر في أنّه هل الجسم  
مؤلّف من أجزاء لا تتجزّأ، وهل هو متناهٍ أو غير متناهٍ، وهل يجب أن يكون  
لكلّ جسم حيّز وشكل وقوأم أم لا؟ فإنّه يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة، فإنّها من  
أحوال الجسم من حيث هو موجود، لا من حيث هو واقع في التغيّر، وهو  
البحث عن نحو وجوده». وقال: «الكلام في أنّ الجسم هل هو مؤلّف من  
أجزاء لا تتجزّأ، هو الكلام في نحو وجوده، وكذلك الكلام في أنّه هل هو  
مؤلّف من هيولى وصورة، وليس يتعلّق ذلك بالطبيعيّات»<sup>(١)</sup>.

(١) التعليقات، ابن سينا، حقّقه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي: ص ١٧١-١٧٢.

ثم استدرك المصنّف، ولكن قبل بيان هذا الاستدراك ينبغي بيان معنى الطاقة عند الفيزيائيين، لأنّ الطاقة لها إطلاقان:

الأول: الطاقة بالمعنى الأعمّ، وهي الطاقة لا بشرط، التي يندرج تحتها نوعان؛ أحدهما: الطاقة المتراكمة المسماة بالمادّة، وثانيهما: الطاقة غير المتراكمة، وهي الطاقة بالمعنى الأخصّ.

الثاني: الطاقة بالمعنى الأخصّ، وهي الطاقة بشرط لا، أي: بشرط عدم التراكم. وهذا المعنى هو مراد الفيزيائيين في عرفهم حيث يجعلونها مقابلاً للمادّة وقسماً لها.

إذا تبين ذلك، يقول المصنّف: لو سلّمنا بأنّ المادّة عند الفيزيائيين هي: أنّ هذه الأجسام الذريّة مركّبة لا خلاً فيها ولا فواصل بينها كالبروتون، وتحصل الطاقة أو المادّة من تراكمها وتركيبها، لكان من الواجب في البحث الحكمي أن تؤخذ الطاقة نوعاً عالياً، أي: تكون هي الجنس العالي قبل الجسم، والجسم يكون قسماً ثانوياً لا نوعاً عالياً، وإجراء البحث عنها.

ثمّ قال المصنّف: فليتأمل، ولعلّه إشارة إلى أنّ الجسم الفلسفيّ - وهو الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث - يقتضي أن يكون الجسم نوعاً عالياً، فإنّ كون المادّة مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة، وكونها قابلة للتبدّل إلى تلك الذرات، يقتضي كون الذرات أنفسها ذوات امتدادٍ جوهريّ، وإلاّ لم تحصل من تراكمها المادّة التي هي ذات امتدادٍ جوهريّ، فتكون الذرات نفسها أجساماً في نظر الفيلسوف، وإن لم تُسمَّ أجساماً عند الفيزيائي<sup>(١)</sup>.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «فحواصنا التي تنتهي إليها علومنا»، الفاء للسببية.

(١) انظر: تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٧٣.

والمعنى: لأنّ حواسّنا.

والمراد بانتهاء علومنا إلى الحواسّ: هي العلوم التصرّية التي تنطبق على المحسوسات بوجهه، كما صرّح قدّس سرّه بذلك في المقالة الخامسة من كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)<sup>(١)</sup> وإلّا فالتصديقات لا تنتهي إلى الحواسّ، وحتى المحسوسات والتجريّيات منها مبنية على معارف عقلية غير محسوسة، والتصوّرات أيضاً منها ما لا تنتهي إلى الحواسّ.

• قوله قدّس سرّه: «إنّما تدرك أحوال الأجسام وأوصافها العرضية»، الحواسّ تدرك أحوال الجسم بنحو الموجبة الجزئية، وذلك لأنّ الحواسّ لا يمكنها أن تدرك جميع أحوال الأجسام؛ فإنّ جميع الأعراض غير كيف النفساني من أحوال الأجسام، ولا يدرك الحسّ من جميعها إلّا قسماً من كيف وهو كيف المحسوس.

• قوله قدّس سرّه: «والتجربات تهدينا... إلى أنّ ما بين السطوح من الأجسام مملوءة في الجملة»، وإن كانت أجزاء ذوات فواصل.

• قوله قدّس سرّه: «وأما بحسب الحقيقة فقد اختلفوا...»، نظم السبزواري الأقوال في حقيقة الجسم بقوله:

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| الجسم عند المتكلّم التّم     | من ذات الأوضاع التي لا تنقسم |
| مع انتهائها لدى الجمهور      | أو لا لدى النّظام في المشهور |
| وقيل أجرامٌ صغار مبدؤه       | ليس يفكّ وهمنا يجرّئه        |
| وبين قائلٍ اتصالٍ اختلّف     | فقائلٌ قال انقسامه يقف       |
| والقوم قالوا لا وقوف عند حدّ | وبعد ذاك فالرواقّي اعتقد     |
| بساطةً وهو لدى مشائهم        | من صورةٍ ومن هوى ملتئم       |

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: ص ٣٠١، المقالة الخامسة.

• قوله قدّس سرّه: «أجزاء ذوات أوضاع لا تتجزأ ولا تنقسم أصلاً»،  
وحيثما يراد تقطيع الجسم، فإنّ الآلات القاطعة تمرّ بين مواضع الفصل بين  
هذه الأجزاء التي لا تنقسم، وتقدّم أنّهم يُطلقون على هذه الأجزاء التي لا  
تنقسم: (الجوهر الفرد).

والمراد من قوله قدّس سرّه: (ذوات أوضاع): أنّ هذه الأجزاء تقبل  
الإشارة الحسّية، فإنّ الوضع هنا بمعنى قبول الإشارة الحسّية، كما يظهر من  
قوله قدّس سرّه (تقبل الإشارة الحسّية) عند بيان مناقشة هذا القول.

• قوله قدّس سرّه: «يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية»، بمعنى: أنّ الجسم  
يقبل القسمة إلى أجزاء تنتهي عندها القسمة، فلا تقبل الأجزاء بعد ذلك  
قسمةً أصلاً، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً.

• قوله قدّس سرّه: «مرکّب من جوهرٍ وعرضٍ وهما الجوهر والجسميّة  
التعليميّة»، قال الشيخ الفيّاض: «كان الأولى أن يقول: وهما المادّة والجسميّة  
التعليميّة، كما سيصرّح قدّس سرّه بذلك عند محاولة نقد هذا القول. وقد  
صرّح شيخ الإشراق بأنّه هو الهيولى. فراجع التلويحات»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ عدم تناهي الأجزاء على تقدير كونها ذوات  
حجم»، حيث إنّ الجسم ذو حجم ولكونه مؤلّفاً من هذه الأجزاء، وعليه  
فهذا التقدير لا بدّ منه.

• قوله قدّس سرّه: «لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم»، سيأتي في  
الفصل الخامس.

• قوله قدّس سرّه: «فيكون الاتّصال الجوهرى... كلاماً سيأتي إن شاء  
الله»، في آخر هذا الفصل من قوله قدّس سرّه: «لا حجّة تدلّ على كون الجسم

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٦٤.

في اتّصاله كما هو عليه عند الحسّ، فخطأ الحسّ غير مأمون. وقد اكتشف علماء الطبيعة...».

• قوله قدّس سرّه: «وجدنا الأشكال متغيّرة متبدّلة»، قال الشيخ الفيّاض: «إنّ الشكل من الكيفيّات المختصّة بالكميّات، وليس نفسه كمّاً. فكان الأولى أن يقول: الجسم جسمٌ بالاتّصال الجوهريّ المبهم، أي: هو جسمٌ صغيراً كان أم كبيراً، ذراعاً مكعباً كان أم ذراعين أو أقلّ أو أكثر. فالكَم - وهو كونه ذراعاً مثلاً - لا دخل له في جسميّته، وإلاّ لم يكن ما هو أقلّ أو أكثر جسماً، وإنّما هو عرضٌ يتعيّن به ذلك الامتداد المبهم ويتقدّر به. وهذا المعنى هو المستفاد ممّا حكاه من كلام الشيخ»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «فهناك اتّصالان»، أي: امتدادان، لأنّ المصنّف بعد ما ذكر الاتّصالين هنا، عبّر عن الثاني بالامتداد بقوله قدّس سرّه: «خلط بين الاتّصال الجوهريّ والامتداد العرضيّ الذي هو الجسم التعليميّ».

• قوله قدّس سرّه: «فله إمكان أن يُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة»، فالجسم التعليميّ هو فصل الجسم، فإنّ الجسم هو الجوهر الذي يمكن أن يُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة من دون تعيّن كلّ من هذه الأبعاد، فهي أبعادٌ مبهمّةٌ تتعيّن بأبعاد الجسم التعليميّ.

ولا يخفى عليك: أنّ المراد بالأبعاد هنا هي الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم؛ وإلاّ فالامتداد في الجهات الثلاث متحقّق في الجسم بالفعل، لا يحتاج إلى فرض.

• قوله قدّس سرّه: «قال الشيخ في الشفاء: فالجسميّة بالحقيقة...»، في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الإلهيات<sup>(٢)</sup>.

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٧٠.

(٢) الفصل الثاني من المقالة الثانية من الإلهيات: ص ٣١٧ من الطبعة القديمة، وص ٦٤ من الطبعة الحديثة.

- قوله قدّس سرّه: «هذا المعنى غير المقدار وغير الجسميّة التعليميّة»، لا يخفى أنّ عطف غير الجسميّة التعليميّة هو عطف تفسيريّ للمقدار؛ وذلك لأنّ المراد من المقدار هنا هو نفس الجسميّة التعليميّة، لأنّ الذي يكون الشيخ بصدد رفع التوهّم عنه هو مغايرة الجسم الطبيعيّ للجسم التعليميّ؛ وأمّا مغايرة الجسم الطبيعيّ للخطّ والسطح والزمان فلم ينكرها أحد.
- قوله قدّس سرّه: «لا يناسبه بأنّه مساوٍ، أو معدودٌ به، أو عادٌّ له، أو مشاركٌ، أو مباينٌ»، كلّ جسم إذا نُسب إلى جسم آخر فإنّما أن يكون مساوياً له في المقدار، فهما متساويان، كأن يكون كلّ منهما أربعة أذرع؛ وإلاّ فإنّما أن يكون أحدهما معدوداً بالآخر، كأن يكون أحدهما أربعة أذرع والآخر ذراعين، فإذا نسب ما مقداره أربعة أذرع إلى ما مقداره ذراعان كان الأوّل معدوداً والثاني عادّاً؛ وإلاّ فإن كان كلاهما معدوداً بثالث، كأن يكون أحدهما أربعة أذرع والآخر ستّة أذرع، فهما متشاركان؛ وإلاّ فهما متباينان، كأن يكون أحدهما خمسة أذرع والآخر سبعة أذرع.
- قوله قدّس سرّه: «فأخذ الامتداد الكمّيّ العرضيّ في ماهيّة الجوهر»، المراد من الجوهر هو الجوهر الذي هو مورد البحث وهو الجسم.
- قوله قدّس سرّه: «تركّب الجسم من الهيولى والصورة... أمّا الهيولى فسيجيء إثباتها»، في الفصل اللاحق.
- قوله قدّس سرّه: «أمّا الصورة الجسميّة التي هي الاتّصال فقد تقدّم توضيحه»، عند مناقشة القول السادس.

#### خلاصة الفصل الرابع

- وجود الجسم أمرٌ بديهيّ، وفي حقيقة الجسم أقوالٌ سبعة:
- القول الأوّل لجمهور المتكلّمين: أنّ الجسم مركّبٌ من أجزاء ذات وضع لا تقبل التجزئة والتقسيم، والأجزاء متناهية، غير قابلةٍ للتقسيم الخارجيّ،

ولا الوهمي، ولا العقلي.

ويرد عليه:

١. أنه لو كان للأجزاء حجمٌ لكانت قابلةً للتقسيم العقلي وإن امتنع تقسيمها في الخارج والوهم، ولو لم تكن ذات حجمٍ لاستحال حصول الحجم من اجتماعها.

٢. لو فرضنا وقوع جزءٍ بين جزئين، فإمّا أن يحول دون وقوع الاتصال بين الجزئين، فهو (أي: الجزء الحائل) ذو طرفين وكان قابلاً للقسم. وإمّا أن لا يمنع الاتصال بينهما، فوجوده وعدمه سيان، هذا أولاً، وثانياً: يلزم منه عدم وقوع أي شيء مانعاً عن شيءٍ آخر، أعني عدم وقوع شيءٍ قطّ حائلاً دون اتصال شيئين آخرين، وعدم الحيلولة دون اتصال شيئين، وهو ضروريّ البطلان.

٣. لو فرضنا وجود جزءٍ ثالثٍ في محلّ تلاقي الجزئين، فإمّا أن يحيط بهما بتامه أو بعضه، فيلزم كونه ذا جزئين وقابلاً للتقسيم، وإمّا أن يحيط بأحدهما كذلك دون الآخر، فلم يقع حينئذٍ في محلّ التلاقي بينهما، وهو خلف، وإمّا أن يحيط بتامه أو بعضه، جزءٌ وقسمٌ من كلٍّ منهما (أي: جزءاً من هذا وجزءاً من ذاك) فهو قابل حينئذٍ للتقسيم بنفسه.

القول الثاني للنظام: أن الجسم مركّبٌ من أجزاء غير متناهية.

ويرد عليه:

١. إذا كان الجزء ذا حجم، كان قابلاً للقسم.

٢. لو كانت الأجزاء التي لها حجمٌ غير متناهية، لكان هناك جسم ذو حجمٍ غير متناهٍ. وهو بديهيّ البطلان.

القول الثالث لديمقراطيس: أن الجسم مركّبٌ من أجزاء بالفعل، متناهية، صغيرة، صلبة، غير قابلة للتقسيم الخارجي، لكنها قابلة للقسم الوهمي والعقلي.

ويرد عليه:

١. أن جميع الأجزاء الصغيرة الصلبة ذات اتّصالٍ جوهريّ، وذات حجم، فهي أجسام، إلّا أنّ الأجسام المحسوسة تتألّف من هذه الأجسام الأوّلية.
٢. هذا القول لا ينفي الهيولى، ولا ينفي تركّب الجسم منه ومن الصورة، فيرجع إلى إثبات الصورة الجسميّة للأجزاء الأوّلية.
- القول الرابع للشهرستاني: أنّ الجسم جوهرٌ بسيطٌ هو الاتّصال والامتداد الجوهريّ، يقبل القسمة خارجاً ووهماً وعقلاً.
- ويرد عليه: يلزم منه وقوف القسمة العقليّة، وهو باطل قطعاً، كما تقدّم.
- القول الخامس لشيخ الإشراق: أنّ الجسم مركّبٌ من جوهر وعرض، هما الجسم الطبيعيّ (أي: الجوهر) والجسم التعليميّ (أي: العرض).

ويرد عليه:

١. أنّ الجسم يحتوي على الهيولى أيضاً، فهو ليس بسيطاً.
٢. أنّ الاتّصال الجوهريّ لا يُدرَك بالحواسّ، وما يُدرَك بالحواسّ ليس بالاتّصال الجوهريّ.
- القول السادس نسب لشيخ الإشراق: أنّ الجسم مركّبٌ من جوهر وعرض، وهما: الجوهر والجسمية التعليمية التي هي امتدادٌ كمّي في الجهات الثلاث.

ويرد عليه:

١. أنّ الجسم جوهر، والعرض (وهو الجسم التعليميّ من الكمّ المتّصل) لا يكون مقوّمًا للجوهر.
٢. يلزم منه أيضاً تركّب وتألّف ماهيّة حقيقيّة واحدةٍ من مقولتين متباينتين (هما الجوهر والكمّ) وهو محال.
٣. أنّ الجسم التعليميّ بما أنّه عرضٌ من الأعراض فهو يحتاج إلى موضوعٍ



قابل للجسم التعليمي (وهو الطول والعرض والعمق المعين المحدود، أي: كونه ذا جسم طبيعي) فالجسم مركّب من المادّة والصورة الجسميّة الطبيعيّة، لا الجسميّة التعليميّة.

القول السابع: الجسم جوهرٌ مركّبٌ من المادّة والصورة وهي الاتّصال الجوهريّ، ويقبل القسمة الخارجيّة والوهميّة والعقليّة.  
ويرد عليه:

١. كون الجسم مركّباً من المادّة والصورة، أمرٌ لا ريب فيه، لكن لا دليل على كون الجسم في اتّصاله كما هو عند الحسّ، لاحتمال وقوع الخطأ في الحسّ.
٢. لو سلّمنا بأنّ الأجزاء الأولى للمادّة، في الحقيقة عبارة عن تراكم ذرّات الطاقة، وعبارة عن ذرّات الطاقة المتراكمة، لزم عدّ الطاقة في سلسلة الأجناس بعد الجوهر وقبل الجسم، ولو لم يكن للطاقة حجم، استحال تحقّق جسم ذو حجم من تراكم ذرّاتها.



## الفصل الخامس

# في ماهية المادة وإثبات وجودها

- (١) تعريف المادة
- (٢) تحرير محل النزاع
- (٣) برهان القوة والفعل
- (٤) الإشكالات الواردة على برهان القوة والفعل
  - مباحث إضافية
    - ١. في إطلاقات المادة
    - ٢. براهين مثبتة المادة



## الفصل الخامس

### في ماهية المادة وإثبات وجودها

لا ريب أنّ الجسم في أنّه جوهرٌ يمكنُ أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة، أمرٌ بالفعل، وفي أنّه يمكنُ أن يوجد فيه كمالاتٌ أخرى أوليةٌ مسماةٌ بالصورة النوعية التي تكملُ جوهره وكمالاتٌ ثانيةٌ من الأعراض الخارجة عن جوهره، أمرٌ بالقوة. وحيثية الفعل غيرٌ حيثية القوة؛ لما أنّ الفعل لا يتمُّ إلا بالوجدان، والقوة تلازمُ الفقدان. فالذي يقبلُ من ذاته هذه الكمالات الأولى والثانية الممكنة فيه ويتحدُّ بها أمرٌ غيرُ صورته الاتصالية التي هو بها بالفعل، فإنّ الاتصالَ الجوهرِيَّ - من حيث هو - اتصالٌ جوهرِيٌّ لا غير، وأمّا حيثية قوة الكمالات اللاحقة وإمكانها، فأمرٌ خارجٌ عن الاتصال المذكور، مغايرٌ له. فللجسم - وراء اتصاله الجوهرِيَّ - جزءٌ آخر، حيثية ذاته حيثية قبول الصور والأعراض اللاحقة، وهو الجزءُ المسمّى بالهيولى والمادة.

فتبين: أنّ الجسمَ جوهرٌ مركّبٌ من جزئين جوهريين: المادة - التي إنيتها قبولُ الصور المتعلقة نوعٌ تعلّقٌ بالجسم، والأعراض المتعلقة بها - والصورة الجسميّة. وأنّ المادةَ جوهرٌ قابلٌ للصور والأعراض الجسمانية، وأنّ الامتدادَ الجوهرِيَّ صورةٌ لها.

لا يقال: لا ريب أنّ الصور والأعراض الحادثة اللاحقة بالأجسام يسبقها إمكانٌ في المحلّ واستعدادٌ وتهيؤٌ فيه لها، وكلّما قربَ الممكنُ

من الوقوع زاد الاستعداد اختصاصاً واشتدَّ، حتَّى إذا صار استعداداً تاماً وُجِدَ الممكنُ بإفاضةٍ من الفاعلِ، فما المانعُ من إسنادِ القبولِ إلى الجسمِ - أعني: الاتِّصالِ الجوهرِيّ - بواسطة قيامِ الاستعدادِ به عروضاً، من غير حاجةٍ إلى استعدادٍ وقبولٍ جوهرِيّ نثبته جزءاً للجسم؟ على أنَّ القبولَ والاستعدادَ مفهومٌ عرضيٌّ قائمٌ بالغير، فلا يصلحُ أن يكونَ حقيقةً جوهريةً. على أنَّ من الضروريِّ: أنَّ الاستعدادَ يبطلُ مع تحقُّقِ المستعدِّ له، فلو كان هناك هيولى هي استعدادٌ وقبولٌ جوهرِيٌّ وجزءٌ للجسمِ لبطلت بتحقُّقِ الممكنِ المستعدِّ له، وبطلَ الجسمُ ببطالانٍ جزئيه وانعدمَ بانعدامه، وهو خلافُ الضرورة.

فإنَّه يقالُ: مغايرةُ الجسمِ - بما أنَّه اتَّصالٌ جوهرِيٌّ لا غير - لكلِّ من الصورِ النوعية، تأبى أن تكونَ موضوعاً للقبولِ والاستعدادِ لها، بل يحتاجُ إلى أمرٍ آخر لا يأبى أن يتَّحدَ مع كلِّ من الصورِ اللاحقة، فيكونُ في ذاته قابلاً لكلِّ منها، وتكونُ الاستعداداتُ الخاصةُ التي تتوسَّطُ بينه وبين الصورِ الممكنةِ أنحاءَ تعيَّنتِ القبولِ الذي له في ذاته. فنسبةُ الاستعداداتِ المتفرِّقةِ المتعيَّنةِ إلى الاستعدادِ المبهِّمِ الذي للمادَّةِ في ذاتها، نسبةُ الأجسامِ التعليميةِ والامتداداتِ المقدريةِ - التي هي تعيَّنتُ للامتدادِ والاتِّصالِ الجوهرِيّ - إلى الاتِّصالِ الجوهرِيّ. ولو كان الجسمُ بما أنَّه اتَّصالٌ جوهرِيٌّ، هو الموضوعُ للاستعدادِ، والجسمُ من الحوادثِ التي يسبقُها إمكانٌ، لكان حاملاً لإمكانِ نفسه، فكان متقدِّماً على نفسه بالزمان.

وأما ما قيل: إنّ المفهوم من القبول معنىً عرضيٌّ قائمٌ بالغير، فلا معنى للقول بكون المادة قبولاً بذاته، وهو كون القبول جوهرًا. فيدفعه: أنّ البحث حقيقيٌّ، والمتبع في الأبحاث الحقيقية البرهان، دون الألفاظ بمفاهيمها اللغوية ومعانيها العرفية.

وأما حديث بطلان الاستعداد بفعليّة تحقّق المستعدّ له المقويّ عليه، فلا ضير فيه؛ فإنّ المادة هي في ذاتها قوّة كلّ شيءٍ، من غير تعيين شيءٍ منها، وتعيّن هذه القوّة - المستتبّع لتعيين المقويّ عليه - عرضٌ موضوعه المادة، وبفعليّة الممكن المقويّ عليه، تبطل القوّة المتعيّنة والاستعداد الخاصّ، والمادّة على ما هي عليه من كونها قوّة على الصور الممكنة.

وبالجملة: إن كان مرادُ المستشكل بقوله: إنّ الاستعداد يبطل بفعليّة الممكن المستعدّ له، هو مطلق الاستعداد الذي للمادة، فممنوع، وإن كان مراده هو الاستعداد الخاصّ، الذي هو عرض قائمٌ بالمادّة فمسلم، لكنّ بطلانه لا يوجب بطلان المادة.

لا يقال: الحجّة - أعني السلوك إلى إثبات المادة بمغايرة القوّة والفعل - منقوضةٌ بالنفس الإنسانية، فإنّها بسيطةٌ مجردةٌ من المادة، ولها آثارٌ بالقوّة، كسنوح الإرادات والتصورات وغير ذلك، فهي أمرٌ بالفعل في ذاتها المجردة، وبالقوّة من حيث كمالاتها الثانية. فإذا جاز كونها على بساطتها بالفعل وبالقوّة معاً، فليجز في الجسم أن يكون متّصفاً بالفعليّة والقوّة، من غير أن يكون مركّباً من المادة والصورة.

فإنه يقال: النفس ليست مجردة تامة ذاتاً وفعلاً، بل هي متعلقة بالمادة فعلاً، فلها الفعلية من حيث تجردها، والقوة من حيث تعلقها بالمادة.

لا يقال: الحجة منقوضة بالنفس الإنسانية من جهة أخرى، وهو أنهمذكروا - وهو الحق - أن النفس الإنسانية العقلية مادة للمعقولات المجردة، وهي مجردة، كلما تعقلت معقولات صارت هي هو. فإننا نقول: خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل باتحادها بعقل بعد عقل، ليس من باب الحركة المعروفة التي هي كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة، وإلا استلزم قوة واستعداداً وتغيراً وزماناً، وكل ذلك ينافي التجرد، الذي هو الفعلية التامة العارية من القوة. بل المراد بكون النفس مادة للصور المعقولة، اشتداد وجودها المجرد، من غير تغير وزمان، باتحادها بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها، بإضافة المرتبة العالية، وهي الشرط في إفاضة المرتبة التي هي فوق ما فوقها.

وبالجملة: مادية النفس للصور المجردة المعقولة، غير المادية بالمعنى الذي في عالم الأجسام نوعاً، وناهيك في ذلك عدم وجود خواص المادة الجسمانية هناك.

لا يقال: الحجة منقوضة بنفس المادة، فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل، ولها قوة قبول الأشياء؛ فيلزم تركيبها من صورة تكون بها بالفعل، ومادة تكون بها بالقوة، وننقل الكلام إلى مادة المادة، وهلم جراً فيتسلسل، وبذلك يتبين أن الاشتمال على القوة



والفعل لا يستلزم تركباً في الجسم.

لأنه يقال - كما أجاب عنه الشيخ - إنّ المادة متضمنة للقوة والفعل، لكن قوتها عين فعليتها، وفعليتها عين قوتها، فهي في ذاتها محض قوة الأشياء، لا فعلية لها إلا فعلية أنها قوة الأشياء. لا يقال: الحجة منقوضة بالعقل، فإنه مؤثر فيما دونه، متأثر عما فوقه، ففيه جهتا فعل وانفعال، فيلزم على قولكم تركبه من مادة وصورة، حتى يفعل بالصورة وينفعل بالمادة.

فإنه يقال: إنّ الانفعال والقبول هناك غير الانفعال والقبول المبحوث عنه في الأجسام، فانفعال العقل وقبوله الوجود مما فوقه، ليس إلا مجرد وجوده الفاض عليه، من غير سبق قوة واستعداد يقرب موضوعه من الفعلية، وإنما العقل يفرض للعقل ماهية يعتبرها قابلة للوجود والعدم، فيعتبر تلّبسها بالوجود قبولاً وانفعالاً. فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين، والذي يستلزم التركب هو القبول بمعنى الاستعداد والقوة السابقة، دون القبول بمعنى فيضان الوجود؛ فالعقل يفعل بعين ما يقبل وينفعل به.

## الشرح

بعد أن انتهى المصنّف من تقسيم الجوهر إلى أقسام خمسة، شرع في بيان هذه الأقسام، وانتهى البحث عن الجسم في الفصل السابق، وعقد هذا الفصل لتعريف وإثبات وجود المادّة التي هي أحد أجزاء الجسم الذي يتركّب منها ومن الصورة الجسميّة، كما هو المنسوب إلى أرسطو وأشياعه، وذهب إليه أكثر فلاسفة المسلمين، لذا يكتسب هذا الفصل المباحث التالية:

### (١) تعريف المادّة

للمادّة إطلاقاً واستعمالاتٌ متعدّدة، ولا نريد الولوج في استعراضها لئلاّ نُخرجنا عن صلب البحث<sup>(١)</sup> إلّا أنّنا نتعرّض للمادّة بحسب الاصطلاح الفلسفيّ؛ حيث تستعمل في الأجسام من جهة قابليّتها للتبدّل والتغيّر إلى أجسام أخرى من قبيل تبدّل التراب إلى نبات، أو النطفة إلى الإنسان، ونحو ذلك من تغيّرات الأجسام.

وبتعبير الشيخ مصباح اليزدي: المادّة هي «الموجود الذي يعدّ الأرضيّة لظهور موجودٍ آخر، كما يكون التراب مهيباً لظهور النبات، لهذا يكون المعنى الفلسفيّ لهذه الكلمة يتضمّن معنى الإضافة والنسبة. ويسمّي الحكماء أوّل مادّة لجميع الموجودات الجسمانيّة بـ(مادّة الموادّ) أو (الهيولى الأولى) وهم يختلفون حول حقيقتها، فأتباع أرسطو يعتقدون أنّ الهيولى الأولى ليس لها أيّ لونٍ من ألوان الفعلية، وحقيقتها ليست سوى كونها قوّة واستعداداً للفعلانيّة الجسمانيّة»<sup>(٢)</sup>.

(١) نتعرّض لإطلاقات المادّة في آخر الفصل.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي: ج ٢ ص ١٣٩.

وعرّفها ابن سينا في رسالة الحدود بقوله: «الهيولى المطلقة: جوهر، ووجوده بالفعل إنّما يحصل لقبول الصورة الجسميّة؛ لقوّة فيه قابليّة للصّور، وليس له في ذاته صورة تخصّه إلّا معنى القوّة»<sup>(١)</sup>.

وعرّفها الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفيّة قائلاً:

|                            |                               |
|----------------------------|-------------------------------|
| بجوهرٍ ذا محض قوّة الصّور  | جسميّة حدّ الهيولى مُشتهر     |
| وفصلها مضمّنٌ في جنسها     | وقوّة الوجود نحو أيّسها       |
| وذي وجود إن ترَبّ قس للعدم | والظلُّ نورٌ إن ترَنهُ مع ظلم |
| وكونها الجواهر والقوّة إن  | يُزعجك فأتل ما بعلم قد زكن    |

«فالهيولى قوّة متجوهرّة ينشعب منها جميع الاستعدادات، ويرجع إليها جميع القوى المقابلة للفعليّات، كما يرجع جميع الفعليّات والأنوار إلى نور الأنوار... فنسبة القابليّة والاستعداد إلى الهيولى، كنسبة الفاعليّة والإيجاد إلى الباري تعالى، فكما أنّ معنى عينيّة الصفات في الباري تعالى ليس أنّ المفهومات الإضافيّة التي لا وجود لها إلّا في العقل هي عين ذلك الوجود الصّرف، بل كونه بذاته منشأً لحكايتها ومستحقّاً لحملها بلا حيثيّة غير ذاته، فكذلك حكم عينيّة الاستعداد للهيولى، فوزان معدن الظلمات وزان ينبوع الأنوار، هذا من فرط الشدّة والكمال، وذلك من غاية الضعف والوبال»<sup>(٢)</sup>.

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ الموجود الذي وجوده بالفعل إذا قيس إلى الموجود الذي هو بالقوّة بالنسبة إليه، وسيوجد ويكون بالفعل من خلال تبدّل الأوّل، فإنّ الموجود الأوّل - الذي هو بالفعل - يكون مادّةً بالنسبة إلى الثاني الذي هو بالقوّة، فالتراب مادّةٌ للنبات، والنطفة مادّةٌ للإنسان وهكذا، والمادّة قد تكون

(١) نقلاً عن المعجم الفلسفي، دكتور جميل صليبا: ج ٢ ص ٣٠٦.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٢١٩، الطبعة الحجرية.

قريبة أو بعيدة أو متوسطة، فالتراب مادة لكل شيء لكنها مادة بعيدة، والنبات مادة متوسطة للإنسان، ومطلق الحيوان.

ومن المعلوم «أن المتبدل إليه ليس مائناً للمتبدل منه بالكلية، وإلا لم يكن التبدل إلا عبارة عن انتفاء موجود وتحقق موجود آخر، فلا بد من أمر مشترك بينهما. وهذا الأمر المشترك لا يخلو من أن يكون كل المتبدل منه، أو كل المتبدل إليه، أو بعضاً من كليهما، ولا يجوز أن يكون كل كليهما، وإلا لم يحصل تبدل، ولا أمر يباينهما بالكلية؛ لاستلزامه خلاف الفرض. كيف وقد فرضناه أمراً مشتركاً بينهما، فعلى الأول يكون المتبدل إليه واجداً لكل المتبدل منه مع أمر زائد عليه، كالعناصر المتبدلة إلى النبات مثلاً، وعلى الثاني يكون بالعكس كالنبات المتبدل إلى عناصره الأولية، وعلى الثالث يفقد المتبدل جزءاً ويحصل على جزء آخر، كما يقال في تبدل الماء بخاراً، إن الصورة المائية تفسد، وتحدث الصورة البخارية مكانها، أي: في المادة الباقية من الماء»<sup>(١)</sup>.

## (٢) تحرير محل النزاع

قبل بيان محل النزاع نقول: إنه لا يوجد خلاف بين أحد من العقلاء في أن هناك جسماً تتوارد عليه الصور والهيئات المختلفة، وذلك لأن جميع العقلاء يقرّون بأن الموجودات المادية تتبدل إلى موجودات مادية أخرى، فتتجدد لها آثار خاصة، فالمتبدل منه يسمى بالقياس إلى المتبدل إليه مادة وهيولى. وإذا كان المتبدل منه نفسه متبدلاً من موجود آخر، كان الموجود الأسبق مادةً بالنسبة إلى السابق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما لم يتبدل من موجود آخر، فيسمى بالهيولى الأولى ومادة المواد.

نعم، النزاع والخلاف في أن هذه المادة الأولى هل هي مركبة من جزئين

(١) تعلية على نهاية الحكمة، مصباح يزدي، رقم (١٣١).

جوهرين كما هو المشهور بين حكماء الإسلام، أم أنها بسيطة كما ذهب إليه السهروردي. وهذا المعنى أشار إليه الشيرازي في شرح الهداية الأثيرية بقوله: «لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهولوية ومسماها، أي: أمر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرآن في الحس على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام، ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك، وذلك الأمر هو المسمى بالمادة أو الهولي أو السنخة على اختلاف العبارات.

ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلّم، فإنه إذا قيل تكوّن الحيوان من الطين، أو خلق الابن من نطفة أبيه، فلا يخلو إما أن يكون الطين باقياً طيناً، والنطفة باقية نطفة وهو حيوان أو إنسان حتى تكون في حالة واحدة طيناً وحيواناً، أو نطفة وجسد إنسان، وهو محال.

وإما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلاً، وكذا الطين، ثم حصل إنسان أو حيوان، فحينئذ ما صارت النطفة إنساناً، وما خلق الحيوان من الطين، بل ذلك شيء بطل بكليته، وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه.

وإما أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية أو الطينية، بطلت عنه تلك الهيئة.

والقسمان الأولان باطلان لا يعتقدهما الكافة؛ لأنّ كلّ من زرع بذراً لينبت شيء منه، أو تزوّج ليكون له ولد، ليحكم على الزرع بأنّه من بذره، ويفرق بين ولده وغيره بأنّه من مائه. وإن عاند معانداً، لا يلتفت إليه، ويكذّبه بالحدس الصائب»<sup>(١)</sup>.

(١) شرح الهداية الأثيرية: ص ٢٤.

وفي الأسفار قال: «... فظهر أنّ الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد، بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم في الآراء على ثبوت مادّة يتوارد عليها الصور والهيئات. إلّا أنّها عند الإشرافيين ومن تبعهم، نفس الجسم الذي هو واحدٌ لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريّته يسمّى جسماً، ومن حيث إضافته وقبوله للصور والمقادير يسمّى مادّة. وعند المشائين ومن يحدو حدوهم، جوهرٌ أبسط يتقوم بجوهرٍ آخر يحلّ فيه يسمّى صورة، يتحصّل من تركيبهما جوهرٌ وحدانيّ الحدّ، قابلٌ للمقادير والأعراض والصور اللاحقة، وهو الجسم. فالجسم عندهم مركّبٌ في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة»<sup>(١)</sup>.

قال الحكيم السبزواري في منظومته:

«إنّ الهيولى أعني ما حمل      قوّة شيء أثبتت كلّ الملل

معناه: أنّ الهيولى بمعنى حامل القوّة والجوهر الذي تطرأ عليه الانفعالات اتّفاقيةً، وكذا هي معلومة الإنيّة بحسب هذا المفهوم، فإنّه إذا قيل صارت النطفة حيواناً والبيضة فرخاً والبذر نباتاً وغير ذلك، فإنّما أن يراد أنّ النطفة مثلاً باقيةً نطفةً ومع هذا هي حيوان فيكون في حالة واحدة نطفةً وحيواناً، وإنّما أن يراد أنّ النطفة بطلت بكتليتها ثمّ حدث حيوان، فحينئذٍ ما صارت النطفة حيواناً، بل تلك بطلت بكتليته، وهذا شيءٌ جديدٌ حصل من كتم العدم بتمام أجزائه، وهذان باطلان، فبقي أن يكون الجوهر الذي كان متلبساً بالصورة النطفية خلعت عنه هذه واكتسي الصورة الحيوانية، وهذا مصحّح أن يقول الإنسان: هذا الزرع من بذره، وهذا الفرخ من بيضته، وهذا الولد من نطفته، ونحو ذلك.

فظهر أنّ الهيولى بحسب هذا المفهوم معلومة الإنيّة حتّى عند العامّة، إنّما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ٦٥.

النزاع في ماهيتها هل هي نفس الجوهر المتّصل، أو جوهر أبسط منه يقال له مادة المواد، أو جواهر فردة، أو أجرام صغار صلبة<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أنّ محلّ النزاع في المادة يتمحور في أنّ الجسم هل هو مركّب من جزئين جوهريّين كما هو المشهور بين حكماء الإسلام، أم إنّهُ بسيط كما ذهب إليه السهروردي، وكيفما كان فبعد أن تحرّر النزاع في المسألة ننقل إلى الوجوه التي استدّل بها مشهور حكماء المدرسة المشائية لإثبات تركّب الجسم من حيثيّتين جوهريّتين.

فقد ساقّت المدرسة المشائية عدّة أدلّة لإثبات المادة الأولى، وذكر المصنّف برهاناً، وهو ما يطلق عليه برهان القوّة والفعل نيّنه هاهنا، ونتعرّض لبقية البراهين في البحوث الإضافية.

### (٣) برهان القوّة والفعل

هذا البرهان اعتنى به المحقّقون من حكماء المشاء، وهو الذي عوّل عليه المصنّف في المتن، وخلاصته: أنّ أشياء هذا العالم المادّي بأسرها إمّا أن تكون بالقوّة أو بالفعل، كما سيأتي في المرحلة العاشرة، والفعلية والقوّة حيثيّتان متقابلتان، لأنّ مرجع الفعلية إلى الوجدان، ومآل القوّة إلى الفقدان، ولا يمكن لشيء واحد من جهة واحدة أن تجتمع فيه هاتان الحيتّتان. إذن الأشياء مركّبة من حيثيّتين واقعيّتين إحداها بالفعل والأخرى بالقوّة. والحيتّة الأولى التي هي ملاك الفعلية تسمّى (الصورة) وهي مورد قبول الإشراقين أيضاً، والحيتّة الثانية التي هي ملاك القوّة تسمّى (المادة) أو (الهيولى) وهي التي أنكرتها الحكمة الإشرافية.

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ١٤٢.

## تفصيل البرهان

يبتني هذا البرهان على المقدمات التالية:

**المقدمة الأولى:** الجسم من جهة له أبعاد ثلاثة وهو أمرٌ بالفعل، أي: إنَّ وصف الجسم بأنَّ له أبعاداً ثلاثة وصفٌ ثابتٌ بالفعل.

**المقدمة الثانية:** وصف الجسم بأنَّه ذو أبعادٍ ثلاثة أمرٌ عرضيٌّ؛ لأنَّ الأبعاد الثلاثة هي حجم ومقدار الجسم، وهما من مقولة الكم.

**المقدمة الثالثة:** ماهية العرض قائمةٌ في وجودها الخارجي بوجود الجوهر، وهذه المقدمة واضحة.

**المقدمة الرابعة:** للجسم استعداد وقابلية الصور النوعية والأعراض، من قبيل أنَّ للهيروجين استعداداً للصورة النوعية للماء، وللنطفة استعداد الصورة النوعية للإنسان، وللماء قابلية لحوق الحرارة، ونحو ذلك، فلا تجد شيئاً في عالم المادة إلَّا وفيه القابلية والاستعداد على أن يكون شيئاً آخر، فمثلاً: الماء هو ماءٌ بالفعل ويمكن أن يصير بخاراً، والنطفة نطفةٌ بالفعل ويمكن أن تصير إنساناً، والتراب يمكن أن يكون معدناً ونباتاً... وهكذا.

**المقدمة الخامسة:** إنَّ القابلية والاستعداد للصور النوعية ماهيةٌ عرضيةٌ، وهي داخلةٌ في مقولة الكيف.

**المقدمة السادسة:** إنَّ النسبة بين القوة والفعل هي العدم والملكة، لأنَّه وإن كانت النطفة مثلاً فيها قابلية أن تكون أيَّ شيءٍ آخر، كما أنَّ التراب فيه هذه القابلية، إلَّا أنَّ هناك فرقاً واضحاً بين النطفة والتراب، فإنَّ النطفة بعد أن وقعت في هذا الصراط، لا يمكنها إلَّا أن تكون إنساناً، بخلاف التراب فإنَّه يمكن أن يكون معدناً أو نباتاً أو غيرهما. وهذا معناه أنَّ هذا الفقدان الذي نجده في النطفة ليس هو السلب المطلق الذي يصدق على كلِّ فعليةٍ بالنسبة إلى



كلّ فعلية أخرى، كما هو الحال بالنسبة إلى التراب، بل هو نوعٌ خاص من  
الفقدان حيث يقترن بجهةٍ تحمل الشائبة والاستعداد لأن يكون شيئاً خاصاً.

المقدمة السابعة: العدم والملكة يمكن ارتفاعهما عن الموضوع غير القابل  
لهما، وسيأتي في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة أن العدم والملكة يمكن  
ارتفاعهما عن الموضوع غير القابل لهما، إلا أنه لا يمكن اجتماعهما في شيءٍ  
واحدٍ من جهةٍ واحدة، لأنهما متقابلان وبينهما غيرية ذاتية، لذا لا يمكن أن  
يكون الإنسان بصيراً وأعمى في آنٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة.

إذا اتّضحت هذه المقدمات نقول: إن الجسم لما كان واجداً لكمال الجسميّة  
بالفعل، وهو الامتداد في الأبعاد الثلاثة، وكان فاقداً للكمالات الأوليّة والثانوية،  
والوجدان والفقدان لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة، إذن فهو مركّبٌ  
من حيثيّتين، هما الحيثيّة الصوريّة التي يكون الشيء بموجبها موجوداً بالفعل،  
والحيثيّة الماديّة والهيولانيّة التي يمكن للشيء بموجبها أن يكون شيئاً آخر. من هنا  
قيل: «إن الأشياء من حيث هي موجودة، تقتضي أن تبقى وتحافظ على وضعها  
الفعليّ، ولكن من حيث هي بالقوّة تقتضي أن تعبر الوضع الفعليّ وتصير شيئاً  
آخر، لذا يقولون: إن الهيولى تشاق إلى الصورة، وكل صورة جديدة تأتي، تتطّلع  
إلى صورةٍ أخرى، ومن هنا يمكن القول: إن هناك لوناً من التضاد في قلب  
الأجسام، فالأجسام بمقتضى حيثيّة تسعى إلى حفظ وإبقاء وضعها الموجود،  
وبموجب حيثيّةٍ أخرى تقتضي التحوّل والانقلاب»<sup>(١)</sup>.

هذا ما أشار إليه صدر المتألهين في الأسفار، حيث قال: «اعلم: أن الجسم من  
حيث هو جسم، له وجودٌ اتّصاليّ وصورةٌ عينية، وهو لا محالة معنيٌّ بالفعل، ومن  
حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المفقودة عنه، المستعدّ

(١) شرح المنظومة، مرتضى المطهري: ص ٤٢٣.

هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكتملة له اللاحقة به فهو بالقوة. فيكون في كل جسم من حيث هو مجرد الجسمية، جهتا فعل وقوة، وحيثنا وجوب وإمكان. والشئ من حيث هو بالفعل، لا يكون هو من حيث هو بالقوة، لأن مرجع القوة إلى أمرٍ عديمي، هو فقدان شئٍ عن شئٍ، ومرجع الفعلية إلى حصول حقيقة الشئ، والشئ الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححاً لهاتين الصفتين ومنشأً لاجتماع هاتين الحالتين، فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل، هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل أو متحرك أو ذو سواد أو نفس أو صورة، بل يكون كونه جوهرًا متصلًا، غير كونه جوهرًا قابلاً للأشياء. فإذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل، فيكون فيه أيضاً قوة قبول المتصل، لأن إمكان شئٍ يلزمه إمكان مقابله؛ إذ لو كان أحد المتقابلين ضرورياً، كان المقابل الآخر ممتنعاً، وقد فرضناه ممكناً، هذا خلف. فإذا الجسم بما هو جسم، مركّب في ذاته ممّا عنه له القوة، وممّا عنه له الفعل، وهما الهيولى والصورة. وهو المطلوب»<sup>(١)</sup>.

وذكر الشيخ المطهري تقريباً لهذه الحجة حيث قال: «إن الجسم بالفعل من حيث ذاته، وكلّمّا هو كذلك لا يكون بالقوة؛ فالجسم لا يكون بالقوة. ثم نجعل نتيجة هذا القياس كبرى لقياسٍ آخر من الشكل الثاني هو: أن الهيولى بالقوة، ولا شئ من الجسم الموجود بالقوة، ينتج: لا شئ من الجسم الموجود هيولى»<sup>(٢)</sup>.

ثم ذكر صدر المتألهين بأن هذا البرهان وإن اشترك مع برهانٍ آخر يطلق عليه برهان الوصل والفصل - كما سيأتي في البحوث التفصيلية - «في المأخذ أو في البيان في الجملة، حتّى وقع الرجوع في بعض المقدمات إلى ما ثبت هناك،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٠٩؛ الشفاء، الإلهيات: ص ٦٧، الفصل الثاني من المقالة الثانية.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٢١٩، الطبعة الحجرية.

لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق، حيث يظهر فيها أنّ أحد جزئي الجسم أمر قابل محض، ومعنى استعدادي صرف، وهذا ممّا لا بدّ فيه حتّى يظهر أنّ أحد حاشيتي الوجود قد انتهى إلى ما يجاور العدم المحض، بحيث لا يمكن التخطّي عنه إلى ما هو دونه، فلم يبق شيء في الإمكان الذاتي إلا وقد أفاده القيوم الجواد<sup>(١)</sup>.

والحاصل من هذا البرهان: أنّ المادة الأولى موجودة، وهي ماهية جوهرية، وأنّها مستند قابلية الصور النوعية والعوارض الجسمانية، وهذه الماهية الجوهرية - المادة الأولى - ليست فعليّتها إلاّ القوة، وتفترق عن الاستعداد؛ لأنّ الاستعداد - وإن كان قوة وقابلية أيضاً - هو قابلية خاصّة تعرض على المادة الأولى التي هي قابلية مطلقة، كما أنّ الفرق بين الجسم الطبيعيّ (الصورة الجسميّة) والجسم التعليمي (الحجم) في أنّ الأوّل امتداد مطلق، والثاني امتداد معيّن.

#### (٤) الإشكالات الواردة على برهان القوة والفعل

أورد على الدليل المتقدّم عددٌ من الإشكالات:

##### ١. الدليل أعمّ من المدعى

حاصل هذا الإشكال يقول: لو سلّمنا أنّ حيثيّة الفعل لا يمكن أن تكون هي حيثيّة القبول والاستعداد؛ لما أنّ الفعل لا يتمّ إلاّ بالوجدان، والقوة تلازم الفقدان، إلاّ أنّ هذا البيان لا يثبت أنّ القبول جزءٌ جوهريّ في الجسم، بل لعلّه أمرٌ عرضيّ قائمٌ بالجسم. فالدليل أعمّ من المدعى.

بعبارة أخرى: يقول المستشكل: إنّنا نسلم بأنّ الجسم يقبل الصور والأعراض الجديدة، لذا للجسم استعدادٌ خاصّ يناسب كلّ عرضٍ وصورةٍ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١١٤.

على حدة، وكذلك نسلّم بأنّ هذه الاستعدادات ذات شدّة وضعف، أي: بعضها أقرب وبعضها أبعد، ولها مراتب تشكيكية، لكن نختلف معكم في أنّ حيثيّة القوّة والاستعداد التي في الجسم ليست جوهرًا بنفسه، بل هي عرض، بمعنى أنّ الجسم بذاته لما له من فعلية واتّصالٍ جوهريّ، يحصل على استعداداتٍ خاصّة، وبواسطة هذه الاستعدادات الخاصّة يقبل صوراً خاصّة وأعراضاً خاصّة، فعروض هذه الصور للجسم مسبوقة باستعداداتٍ خاصّة تحصل للجسم بما أنّه اتّصالٌ جوهريّ، وهو ما ذهب إليه إفلاطون.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين في الأسفار بقوله: «ما ذكره بعض شيعة الأقدمين نيابةً عنهم، أنّ قولكم: (الجسم أو الاتّصال نفسه، ليس قوّةً على أمر) فمسلّم، لكن لا يلزم أن لا يكون القوّة موجودةً فيه، وليس إذا كانت القوّة تابعةً لشيء، يلزم أن يكون هي هو»<sup>(١)</sup>.

أجاب المصنّف على الإشكال بجوابين:

**الجواب الأوّل:** أنّ الحيثيّة الفعلية للجسم وهي الاتّصال الجوهريّ مغايرٌ لجميع الصور النوعية العارضة للجسم، كالصورة النباتيّة والجماديّة الحيوانيّة ونحوها، لأنّ كلّاً من هذه الصور النوعية فعليةٌ أيضاً، وعليه فلا يمكن أن تكون الحيثيّة الفعلية للجسم موضوعاً لقبول الصور النوعية المختلفة، لأنّه لا يمكن أن تتحد ماهيتان فعليّتان، لأنّ القابل لا بدّ أن يتحد مع المقبول، وما له فعليةٌ لا يمكن أن يتحد بفعليةٍ أخرى وهي مغايرةٌ له، فإنّ اجتماع الفعليتين محال؛ لأنّ الفعلية مساوقةٌ للوجود، فلو كان شيءٌ واحدٌ واجداً لفعليتين لزم كونه ذا وجودين، وهو محال، كما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

بعبارة أخرى: إنّ الجسم من حيث اتّصاله الجوهريّ أمرٌ بالفعل، والفعلية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١١١.

بما هي فعلية ليست مصححة للقبول؛ لأنَّ الشيء يقبل الكمال لكونه فاقداً له، لا لكونه واجداً للكمال، وإلاَّ كان الواجب بالذات والمجردات التامة قابلةً، وهو باطل بالضرورة، وعليه لابدَّ أن يكون مصحح القبول وموضوعه الذاتي أمراً حيثية ذاته القوة، وهذه هي الهیولی.

قال المصنّف قدس سره في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة: «ويجب أن تكون المادة غير ممتنعة عن الاتحاد بالفعل التي تحمل إمكانها، إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لامتنعت عن قبول فعلية أخرى...»<sup>(١)</sup>.

وقال الحكيم السبزواري في حواشي شرح المنظومة: «إنَّ المتّصل بالذات واحدٌ بسيط، فكيف تجتمع فيه القوة والفعلية وكلُّ فعلية مصادمة لفعلية أخرى، ولولا الهیولی لما تمَّ التهيؤ لشيءٍ بالنسبة إلى شيء. والفعلية بما هي فعلية، لا تقبل فعلية في عالم الطبيعة، إلاَّ باعتبار الهیولی. فإذا قلت: الماء يقبل الهواء أو له التهيؤ إليه، كان باعتبار هیولی الماء، وإلاَّ فالماء باعتبار الصورة المائية متعصّ متأبّ منه، ولهذا لا تقبل الصورة المثالية صورةً أخرى، ولا تستعدّ عناصر المثال للفعل والانفعال، حتّى يحصل منها أحد المواليد، ولهذا هناك دار الحصاد لا الزراعة»<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا الأساس لابدَّ من وجود أمرٍ آخر، وهذا الأمر هو الاستعدادات الخاصة التي تتوسّط بين الجسم وبين الصور النوعية، ونسبة الاستعدادات المتفرقة إلى الاستعداد المبهّم الذي هو المادة - لأنَّ المادة نفس الاستعداد المبهّم - نسبة الأجسام التعليمية والامتدادات المقدارية (التي هي تعييناتٌ للامتداد والاتّصال الجوهري) إلى الأجسام الطبيعية، أي: الاتّصال الجوهري كما تقدّم في الفصل

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

(٢) شرح المنظومة: ج ٤ ص ١٥٦.

السابق. وتقدّم أيضاً: أنّ حيثيّة القوّة حيثيّة الفقدان، وحيثيّة الفعل حيثيّة الوجدان. وعليه فلا بدّ أن يكون الاستعداد المبهّم الذي هو المادّة جوهرراً وليس أمراً عرضياً، ويكون الاستعداد المبهّم الموضوع للاستعدادات الخاصّة.

الجواب الثاني يبتني على مقدّمة تأتي في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة، حاصلها: أنّ الجسم من الحوادث الزمانيّة، وكلّ حادثٍ زمانيّ مسبوقٌ بقوّة وإمكان، وبناءً على هذه المقدّمة يقول المصنّف: لو كان الجسم - بما أنّه اتّصالٌ جوهريّ - هو الموضوع للاستعداد، والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان، لكان حاملاً لإمكان نفسه، فكان متقدّماً على نفسه بالزمان.

وفصل صدر المتألّهين الجواب عن هذا الإشكال بنحو آخر، بيانه: إنّ كلّ حيثيّة تثبت لشيءٍ في نفس الأمر، تحتاج إلى مبدأ ومنشأ لها، والمبادئ تنحصر في أحد أمور أربعة هي: الفاعل والغاية والصورة والمادّة. ومن الواضح: أنّ الثلاثة الأوّل هي المبدأ والمنشأ لفعليّة الاشياء، فتبقى المادّة هي المبدأ للقبول. قال في الأسفار: «إنّ المبادئ للأمور الطبيعيّة أربعة: فالمقبول مطلقاً صفةٌ نسبيّةٌ، لا بدّ له من ارتباطٍ بأحد هذه الأسباب، فهو إمّا نعتٌ للمادّة أو الصورة أو الفاعل أو الغاية. ولننظر في مثالٍ واحد، كقبول المادّة لصورة الكرسي، فهذا القبول ليس يجوز أن يكون صفة الفاعل ولا صفةً للغاية، لأنّهما منشئان للفعليّة والحصول لا للقوّة والقبول، ولا يجوز أن يكون صفةً للصورة الكرسيّة، لأنّ وجودها نفس الفعليّة، فلا يكون قبولاً لها، فالموصوف بها يكون مادّة الكرسي، ومصحّح قبولها للقوّة هو قصورها عن درجة التمام، فإذا علمت هذا في مادّة الكرسي، فننقل الكلام إلى مادّة هذه المادّة، هل هي نفس القابل بما هو قابل، أو معنىً صوريّ له قابل؟

فنقول: معناه الصوريّ - كالحشب مثلاً - لكونه أمراً تامّاً في نوعيّته وحقيقته، لا يجوز أن يكون جهة قوّة وإمكان للصورة الكرسيّة، بل القابل

هو مادة ذلك الخشب لا صورته. وهكذا إلى أن ينتهي إلى قابلٍ ليس هو في نفسه معنىً من المعاني التي هي بالفعل.

والاتصال للجسم بما هو جسم، أمرٌ صوريٌّ، لكونه مبدأ الفصل للجوهر الجرميِّ، فلا بد من أمرٍ آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد، لا بأن يكون القوة صورةً طبيعيَّةً حادثَّةً له، حتَّى يحتاج إلى أسبابٍ أربعةٍ لثبوته، فيحتاج إلى قابليَّةٍ أخرى ويتسلسل، بل بأن يكون لازماً لماهية القابل من غير قابليَّةٍ أخرى في الواقع<sup>(١)</sup>.

إذن، لا يمكن أن تكون القوة والاستعداد كامنةً في الجسم، لأنَّه فعليَّة الامتداد في الأبعاد الثلاثة، ولا يمكن أن تكون عرضاً قائماً بالجسم، لأنَّه لا بد من سنخية بين العرض والمعرض، ولا سنخية بين الوجدان والفقدان، من هنا لا بد من وجود جزءٍ جوهريٍّ في الجسم يكون حاملاً لهذا العرض، وهي المادة.

## ٢. المفهوم من القبول كونه معنى عرضياً

حاصل الإشكال: أنَّ اللغة والعرف تفيدان بأنَّ مفهوم القبول مفهومٌ عرضيٌّ، وعليه فلا معنى لصيرورة المادة - التي هي القبول - جوهرًا؟ وأجاب المصنّف عن الإشكال بأنَّ بحثنا بحثٌ حقيقيٌّ وليس بحثاً لفظياً، ومن الواضح أنَّ المتبع في الأبحاث الحقيقيَّة هو البرهان وليس الألفاظ والمفاهيم والمعاني العرفية.

وقد تقدّم نظير ذلك في مبحث أصالة الوجود في لفظة (موجود) حيث إنَّه حكى عن بعضهم: أنَّ الموجود في عرف اللّغة يطلَق على ما له ذاتٌ معروضةٌ للوجود، فالوجود وصفٌ يحتاج إلى ذاتٍ متّصفةٍ به، ولا يمكن أن يكون نفسه موجوداً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١١٣.

ودفعه المصنّف قدّس سرّه بأنّ الحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ.  
 بعبارة أخرى: يوجد نوعان من القوّة والقبول، أحدهما القوّة والقبول والاستعداد الذي هو عرض قائم بالغير. والآخر القوّة والقبول والاستعداد الذي هو جوهر قائم بنفسه، كما قام البرهان على ذلك.

### ٣. بطلان الاستعداد بفعليّة المستعدّ له

حاصل الإشكال: إنّ الاستعداد يبطل إذا تحقّقت فعليّة المستعدّ له، وعليه يلزم بطلان المادّة التي هي استعدادٌ عند تحقّق المستعدّ له أو المقويّ عليه بحسب تعبير المتن.

أجاب المصنّف على هذا الإشكال بما ذكره صدر المتألّهين بأنّ الذي يبطل عند حصول المستعدّ له هو الاستعداد الخاصّ بالنسبة إلى ذلك المستعدّ له، وهذا الاستعداد الخاصّ عرضيّ، وأمّا المادّة (الهيولى) فإنّها عبارة عن القوّة المطلقة لكافة الصور. فحلول صورة واحدة خاصّة، لا يوجب بطلان المادّة، بل هي باقية محفوظة على ما هي عليه.

وبالجملة: إنّ قول المستشكل بأنّ الاستعداد يبطل بفعليّة المستعدّ له، إنّ كان مراده بطلان مطلق الاستعداد الذي هو المادّة، فهو ممنوع، لأنّ بطلان الخاصّ (وهو الاستعداد الخاصّ) لا يلزم بطلان العامّ، وإن كان المراد من بطلان الاستعداد هو الاستعداد الخاصّ الذي هو عرض قائم بالمادّة، فهو أمرٌ مسلّم لا إشكال فيه، كما هو واضح.

### ٤. النقض بالنفس الإنسانيّة

هذا الإشكال<sup>(١)</sup> نقض على البرهان وحاصله: إنّ برهان إثبات المادّة يبتني

(١) ذكر الشيخ زارعي في تعليقه على نهاية الحكمة: أنّ «هذا الإشكال ممّا خطر ببال المصنّف



على مقدمة هي مغايرة القوة للفعل، وهذه المقدمة من البرهان منقوضةً بالنفس الإنسانية، فهي بسيطةٌ مجردةٌ من المادة في ذاتها، وإن كانت في أفعالها متعلقةً بالمادة، ولكنها بالرغم من تجردها وفعليتها فهي بالقوة بالنسبة إلى الصور العلمية، وبالنسبة لكمالاتها الثانية أمرٌ بالقوة، وعليه فلا إشكال في أن تكون واقعيةً واحدةً من جهةٍ بالفعل، ومن جهةٍ أخرى بالقوة. وإذا جاز ذلك في النفس، فلماذا لا يجوز في الجسم، فهو من جهة الحجم بالفعل، ومن جهة الصور النوعية والعوارض الجسمانية بالقوة.

أجاب المصنف على الإشكال بما حاصله: إن النفس ليست مجردة تامة ذاتاً وفعلاً، بحيث لا تعلق ولا ارتباط لها بالمادة أصلاً، ولو كانت مجردة تامة كانت خالية من حيثية القوة، بل كانت بالفعل من جميع الجهات، لكنها متعلقةً بالجسم محتاجةً في أفعالها إلى البدن، فلها - أي: النفس - الفعلية من حيث تجردها، ولها القوة من حيث تعلقها بالمادة، وفي النتيجة: إن موضوع القابلية والاستعداد ليس نفس ذات النفس وجنبة تجردها، بل فاعليتها المتوقفة على المادة، والمشرطة بالشرائط المادية، وعليه فإن نفس الإنسان مثل الجسم لها حيثتان، حيثية التجرد عن المادة وهي من هذه الجهة بالفعل، وحيثية الارتباط بالمادة وهي من هذه الجهة بالقوة.

بعبارة أخرى: إن النفس من جهة ذاتها المجردة أمرٌ بالفعل، والفعلية بما هي فعلية لا تكون مصححةً للقبول - كما تقدم بيانه مراراً - فهي من جهة ذاتها المجردة لا تقبل شيئاً من كمالاتها التي هي بالقوة، فلا يتطرق في ذاتها المجردة حيثية القوة، بل تستقر حيثية القوة في خارج ذاتها المجردة، فالنفس تقبل كمالاتها الثانية بسبب أمرٍ خارجٍ عن ذاتها وهو هوى البدن، فإذا سنوح

الإرادات والتصورات وغير ذلك وإن أثبتت الهيولى إلا أنها أثبتتها في خارج النفس، فليست الحجة منقوضةً بالنفس الإنسانية.

##### ٥. النقض بالنفس الإنسانية في مرتبة وجودها العقلي

مفاد هذا الإشكال: أن هذا البرهان منقوضٌ بالنفس الإنسانية، والمراد من النفس الإنسانية النفس العقلانية، أي: النفس في مرتبة وجودها العقلي والتي هي مجردة ذاتاً وفعلاً باتفاق الحكماء، لذا قال صدر المتألهين: «فالعقل الخالص مجردٌ عن المادة ذاتاً وفعلاً»<sup>(١)</sup>.

وهذه النفس في مرتبة وجودها العقلي تكون مادةً للموجودات المجردة<sup>(٢)</sup> أي: إنها قوة وقبول، وهذا لا يعني أن النفس صارت مادية، وإلا لم تكن مجردة. وإنما عبر بالمادة لأن اتحاد النفس بالصورة العلمية عند القائلين باتحاد العاقل والمعقول، من قبيل اتحاد المادة بالصورة، حيث تستكمل بها ويشتد وجودها. وهذا مبني على ما يلي:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ٢٤٠.

(٢) نسبه المحقق الطوسي قدس سره في (شرح الإشارات: ج ٣ ص ٢٩٣) إلى جمهور المشائين من أصحاب المعلم الأول، وقال: إياهم عنى [الشيخ] بقوله: «إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورةً عقليةً صار هو هي».

ونسبه صدر المتألهين قدس سره في (الأسفار: ج ٣ ص ٣٣٩) إلى المتقدمين وعبر عنهم بالعلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم. وأول من كتب في ذلك وشيّد أساسه هو ملخوس الصوري الملقب بفرفور يوس ٢٣٣-٣٠٥ م أظهر تلاميذ أفلوطين. وأنكره حكماء الدورة الإسلامية إلى زمان صدر المتألهين قدس سره ولكن صدر المتألهين قواه ورفع عنه الشبهات. وتبعه في ذلك من تأخر عنه من الحكماء. بل ذهب إليه الشيخ في بعض كتبه، وإن أنكره غاية الإنكار في بعضها الآخر. ويظهر ذلك من كلمات العرفاء كمحبي الدين ابن عربي والقونوي والفناري وغيرهم.

أولاً: أن النفس تتكامل بواسطة الصور العقلية.

وثانياً: أن الصور العقلية جواهر مجردة.

وثالثاً: اتحاد العاقل والمعقول.

وهذه المباني هي التي تمسك بها صدر المتألهين. فالنفس جوهرٌ والصور العقلية جواهر مجردة تامة، والنفس تتحد مع الصور العقلية، ومن هنا عبّر المصنف بأن النفس مادةٌ للمعقولات المجردة، بمعنى: أن النفس تتحد مع الصور العقلية كاتحاد المادة بالصورة.

وإذا تبين ذلك فالمستشكل يقول: إذا كانت النفس مادةً للصور العقلية، فلا بد أن تكون النفس قابلةً، وفيها استعداد حدوث وتحقق الصور العقلية، أي: إن النفس بالقوة بالنسبة للصور العقلية، وهي من جهة أخرى فعلية من حيث ذاتها. وعليه فللنفس حيثان: حيثية الذات التي هي الفعلية، وحيثية إمكانها لقبول تلك الصور والاتحاد معها، فالنفس يجب أن تكون مركبة؟

وجواب الإشكال: إن مادية النفس للصور المجردة المعقولة يختلف عن المادة في عالم الأجسام، فإن المراد بمادية النفس للصور المجردة هو اصطلاح آخر، لأن النفس لما كانت مجردة ذاتاً وفعلاً في مرتبة وجودها العقلي، فليس لها أي تعلق بالزمان والحركة، والمراد باتحاد النفس بالصور العقلية لا في الزمان ولا بالتدرج الذي يقتضي التعلق بالزمان، بل المراد من اتحاد النفس بالصور العقلية هو اشتداد وجود النفس بوجدانها كمالاً بعد كمال من دون أن يزول عنها كما لها السابق، وتكون هذا المرتبة العقلية المتحدة مع النفس شرطاً في إفاضة المرتبة التي أعلى منها من قبل المفيض الوهاب لتلك الصور العقلية للنفس، وعليه فلا مجال هنا للقوة والإمكان الاستعدادي ونحوها من خصائص الأجسام، واستعمال لفظ المادة هنا استعمال مجازي واستعارة ليس إلا، والمقصود من المادة هنا: أن النفس فاقدة لصورة يفيضها الباري تعالى عليها، وبناء على اتحاد العاقل والمعقول تتحد

النفس مع تلك الصورة العقلية<sup>(١)</sup>.

بعبارة أخرى: إنّ الحركة كمالٌ أوّل لما هو بالقوّة بالنسبة إلى كمالته الثانية، والنفس ليست ممّا هي بالقوّة بالنسبة إلى كمالتها الثانية، لأنّ حيثيّة القوّة تستقرّ في خارج ذاتها، كما تقدّم بيانه في الإشكال السابق. فما هو بالقوّة بالنسبة إلى كمالتها الثانية أمرٌ خارجٌ عن ذات النفس هو هوى البدن. فلو تحقّقت هناك حركة فتلك الحركة حركة البدن إلى التجردّ والفعليّة لا حركة النفس. نعم، لما كانت النفس متّحدة مع البدن في الوجود، كانت الفعليّة الحاصلة بعد الحركة متّحدة مع فعليّة النفس، وبذلك اشتدّ وجودها.

والحاصل: «كما أنّ النفس قبل حصول أيّ إدراكٍ لها تكون جسمانيّة، وبحصول الإدراك الحسيّ والخياليّ تصير ذات تجرّد مثاليّ، من دون أن تتبدّل مرتبتها الجسمانيّة وتصير هي نفس المرتبة المثاليّة، بل تكون تلك المرتبة باقيةً على ما كانت عليه، وإنّما النفس تنال مرتبةً أخرى هي مرتبة المثال؛ كذلك النفس بحصول صورةٍ معقولةٍ لها لا تتبدّل وجوداً آخر، بل هي باقيةٌ على حالتها الأولى بعينها، إلّا أنّها تزيدها مرتبةً أخرى فوق المرتبة التي كانت لها، فالنفس

---

(١) قال قدّس سرّه في الأسفار: «وليس وجود الصور الإدراكيّة - عقليّة كانت أو حسّيّة - للجوهر المدرك كحصول الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار، والمال والولد؛ فإنّ شيئاً من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات شيءٍ لدى ذاتٍ أخرى، بل إنّما ذلك حصول إضافة فقط. نعم، حصول الصورة الجسمانيّة الطبيعيّة للمادّة التي تستكمل بها وتصير ذاتاً محصّلةً أخرى، يشبه هذا الحصول الإدراكيّ. فكما ليست المادّة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل إلّا بالصور، وليس لحق الصور بها لحق موجودٍ بموجود، بالانتقال من أحد الجانبيين إلى الآخر، بل بأن تتحوّل المادّة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوّة... وحصول الصورة الإدراكيّة للجوهر الدّراك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعيّة في تحصيل المادّة وتنويعها». الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣١٩-٣٢١.

التي كانت ذات مرتبتين: مرتبة الوجود الجسماني النباتي ومرتبة الوجود المجرد المثالي، تنال مرتبة أخرى، هي مرتبة الوجود العقلي، بإفاضة الصور العقلية عليها. ثم إن لهذه المرتبة أيضاً مراتب تختلف باختلاف الصور العقلية المفاضة عليها، فإفاضة صورة واحدة عقلية تصير ذات مرتبة من تلك المراتب، وإفاضة صورة أخرى تصير واجدة لمرتبتين منها وهكذا، كما أن مرتبة وجودها المثالي أيضاً كذلك. ويشهد لذلك: أن الصورة المعقولة الأولى باقية على حالها بعد حدوث الصورة الثانية، وهكذا، كما أن الصور الحسية والخيالية كانت باقية بأعيانها بعد حدوث المرتبة العقلية. وهذا بخلاف تغيرات الأنواع المادية، فإن الفعل الحادث يتحد بالوجود السابق بحيث يصير هو إياه<sup>(١)</sup>.

## ٦. النقض بنفس المادة

حاصل هذا الإشكال: أنكم تزعمون أن ما كان ذا حيثيتين (حيثية القوة وحيثية الفعل) فلا بد أن لا يخلو من مادة، ولا بد أيضاً أن يكون مركباً؛ وعلى هذا الأساس ننقض عليكم بنفس المادة، فإن لها حيثيتين: حيثية الفعل وهي كونها في نفسها جوهرًا موجوداً بالفعل، وحيثية القوة لأنها قوة قبول الأشياء، وينتج: أن المادة مركبة من صورة بها بالفعل، ومادة تكون بها بالقوة، لأن ملاك الفعلية: الصورة، وملاك القوة: المادة والهيولى. وننقل الكلام إلى مادة المادة، ونقول: إن المادة الثانية أيضاً تحتاج إلى صورة تكون بها بالفعل، وإلى مادة ثالثة تكون بها بالقوة، فتتركب منهما، والمادة الثالثة أيضاً مركبة من صورة ومادة رابعة، وهكذا المادة الرابعة والخامسة، فيتسلسل. وحيث إن التسلسل محال، فينتج: أن الاشتغال على القوة والفعل لا يستلزم التركيب. فاستدل لكم (أن الجسم مركب من المادة الصورة الجسمانية لأنه له حيثتان،

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٨٥.

حيثية الفعل وحيثية القوة) منقوض بنفس المادة.  
 وجواب الإشكال: إنّ المادة نوعٌ بسيطٌ من أنواع الجواهر، فعليتها قوتها، وقوتها فعليتها، ولهذا فلا حاجة للمادة إلى قوةٍ أخرى، وتلك إلى ثالثةٍ ليتسلسل، بل هي عين القوة، وفعليتها عين قوتها.

وهذا ما أجاب به الشيخ على هذا الإشكال، حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية بعد ما قرّر برهان القوة والفعل: «ولسائل أن يسأل ويقول: فالهوى أيضاً مركبة، وذلك لأنّها في نفسها هوى وجوهرٌ بالفعل، وهي مستعدةٌ أيضاً. فنقول: إنّ جوهر الهوى وكونها بالفعل هوى، ليس شيئاً آخر إلاّ أنّه مستعدٌّ لكذا، والجوهرية التي لها، ليس تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء، بل تعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة. وليس معنى جوهريتها إلاّ أنّها أمرٌ ليس في موضوع؛ فالإثبات هنا هو (أنّه أمر) وأمّا (أنّه ليس في موضوع) فهو سلب. و(أنّه أمر) ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل؛ لأنّ هذا عامٌّ، ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العامّ ما لم يكن له فصلٌ يخصّه، وفصله أنّه مستعدٌّ لكلّ شيء. فصورته التي تظنّ له هي أنّه مستعدّ قابل. فإذاً ليس هنا حقيقةٌ للهوى تكون بها بالفعل، وحقيقةٌ أخرى بالقوة، إلاّ أن يطرأ عليها حقيقةٌ من خارج، فتصير بذلك بالفعل، وتكون في نفسها واعتبار وجودها بالقوة، وهذه الحقيقة هي الصورة»<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتألمين بعد ذكر جواب الشيخ: «فإذاً الهوى نوعٌ بسيطٌ جنسه الجوهر، وفصله أنّه مستعدّ لكلّ حلية وصفة، فهي بما هي بالفعل هي بالقوة من كلّ شيء»<sup>(٢)</sup>.

وقال الحكيم السبزواري:

(١) إلهيات الشفاء، ط. مصر: ص ٦٧-٦٨.

(٢) شرح الهداية الأثرية: ص ٤٧.

وفصلها متضمّن في جنسها وقوة الوجود نحو أيسها<sup>(١)</sup>

ولتوضيح ذلك، ينبغي بيان أقسام تركيب الماهيات وبساطتها، وذلك لأنّ الماهيات باعتبار بساطتها وتركبها خارجاً وذهناً على ثلاثة أقسام:

**القسم الأول:** أن تكون الماهية بسيطة في الذهن فضلاً عن الخارج، من قبيل الأجناس العالية والفصول الأخيرة، فإنّ الجنس العالي - كالجوهر مثلاً - لا يكون مركّباً من جنس وفصل، إذ لو كان كذلك لم يكن جنساً عالياً، كما أنّ الفصل الأخير لا يكون له فصل، وإلا لم يكن فصلاً أخيراً.

**القسم الثاني:** أن تكون الماهية مركّبة في الذهن من الجنس والفصل، ولكنّها بسيطة في الخارج، كما في الأعراض، فالبياض ليس في الخارج مركّباً من شيءٍ وشيءٍ، لكنّه في الذهن مركّب من جنس وفصل، وما يكون بإزاء جنسه هو بنفسه يكون بإزاء فصله، وما هو مأخذ اشتقاق جنسه بنفسه هو مأخذ اشتقاق فصله. وبعبارة أخرى: يكون تمامه ما بإزاء جنسه وفصله.

**القسم الثالث:** أن تكون الماهية مركّبة في الخارج من المادة والصورة كالجسم، فيكون مركّباً في الذهن من الجنس والفصل، ويكون جنسه مأخوذاً من مادّته، وفصله مأخوذاً من صورته، ففي الخارج مركّب من جزئين، هما المادة والصورة، وفي الذهن مركّب من جزئين أيضاً.

وبعد أن تبين أقسام تركيب الماهية نقول: إنّ أجناس الماهيات البسيطة في الخارج وفصولها، ليست مأخوذتين من المادة والصورة الخارجيتين؛ لعدم تحقّقهما في الخارج مع بساطتهما، بل تكون نفس الماهية البسيطة بنفسها البسيطة توجد في الذهن، ويحلّلها العقل إلى جزء هو الجنس وجزء هو الفصل، ويكون نفس تلك الماهية البسيطة بنفسها بإزاء جزئها الجنسي وجزئها

(١) شرح المنظومة، قسم الطبيعيات: ص ٢١٤.

الفصلي، وهذا معنى كون الجنس مضمناً في الفصل.  
وعلى هذا الأساس فإنَّ الهيولى ليست مركباً خارجياً، ولكنها مركبٌ ذهنيٌّ من جنسٍ وفصل، فتكون كالبسائط الخارجية أعني الأعراض، جنسها مضمَّنٌ في فصلها<sup>(١)</sup>.

وبكلمة واضحة: إنَّ فعلية المادة الأولى هو كونها محض الاستعداد والقابلية للكمال، وهذا الاستعداد الكامن في ذاتها ليس هو بالقوة بالنسبة إليها، بل هو أمرٌ بالفعل. وهذا معنى ما ذكره السبزواري في النص السابق: «نسبة القابلية والاستعداد إلى الهيولى كنسبة الفاعلية والإيجاد إلى الباري تعالى». حيث إنَّ كلاً من الفاعلية والقابلية تطلق على معنيين:

الأول: النسبة التي بين الفاعل والمفعول والقابل والمقبول، وهما بهذا المعنى متأخران عن المنتسبين، ضرورة تأخر النسبة الاعتبارية التي هي إضافة مقولية عن طرفيها.

الثاني: ما هو مبدأً للفاعلية والقابلية بالمعنى الأول، وهو بهذا المعنى عبارة عن خصوصية يكون الفاعل أو القابل بها فاعلاً أو قابلاً. وتلك الخصوصية إما أن تكون مغايرة مع ذات الفاعل والقابل منضمة إليها، فتكون عرضاً لذاتها، بمعنى ما ليس نفس ذاتها ولا جزءاً منها، بل خارجاً عنها محمولاً بالضميمة عليها، وإما يكون نفس ذات الفاعل أو القابل، فالفاعلية بمعنى تلك الخصوصية الفاعلية عين ذات الباري جلَّ شأنه، لأنَّه بنفس ذاته المقدسة عين تلك الخصوصية الفاعلية. وهذه الخصوصية القابلية في الهيولى عين ذات الهيولى، لأنَّها بنفسها عين ذات القبول، لا أنَّ لها ذاتاً عرضها القبول<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: درر الفوائد، تعلية على شرح المنظومة، الآملي: ج ٢ ص ١٥٥ بتصرف يسير.

(٢) درر الفوائد تعلية على شرح المنظومة، الآملي: ج ٢ ص ١٥٧.



## ٧. النقص بالعقل

حاصل هذا الإشكال: أن العقل المجرد له حيثتان، الأولى: أنه مؤثر فيما دونه؛ لأنه فاعل بالنسبة إلى ما دونه، والثانية: أنه متأثر منفعل عما فوقه؛ لأنه قابل بالنسبة إلى ما فوقه، فيأخذ الوجود مما فوقه، ويمنحه إلى ما دونه، هذا في العقول المتوسطة. أما في العقل الأول فهو يأخذ الوجود من الحق تعالى ويمنحه إلى العقول المتوسطة، فهو قابل من جهة وفاعل من جهة أخرى. وإذا تبين ذلك يقول المستشكل: إنه بناء على وجود حيثيتين للعقل، يلزم تركب العقل من مادة وصورة، لكي يفعل بالصورة وينفعل بالمادة؟

والجواب: إن القبول مشترك لفظي، فإن القبول في الماديات حقيقي عيني وهو فقدان كمال ثم الحصول عليه؛ وأما القبول والانفعال في العقل فليس إلا فرضياً اعتبارياً، حيث إنه ليس هناك شيء قبل وجود العقل يكون بالقوة بالنسبة إلى وجود العقل، ثم بعد وجود العقل يتحد به، بل إنها يحلل الذهن العقل بعد وجوده إلى ماهية ووجود، وحيث إن الماهية تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، فيعتبر العقل تلبس الماهية بالوجود قبولاً وانفعالاً، ولكن الحقيقة ليست كذلك. بعبارة أخرى: إن القبول في العقل عين الوجود وليس فقدان كمال ثم الحصول عليه، لأن العقول بسيطة وهي فعلية محضة.

والحاصل: أن العقل وجود بسيط يفعل بعين ما يقبل، فهو فاعل فيما دونه وقابل لفيض الوجود مما فوقه.

ولا يخفى: أن المستشكل اختلط عليه معاني الفعل، كما اشتبه عليه أنواع القبول؛ فإن الفعل في برهان القوة والفعل هو الفعلية المساوقة للوجود والمقابلة للقوة، والفعل الذي أورده في إشكاله هو الفعل بمعنى الفاعلية والإيجاد، والأول معنى نفسي، بينما الثاني معنى نسبي.

### تعليق على النص

• قوله قدس سره: «في ماهية المادة وإثبات وجودها»، بعد أن يصل العلم من خلال التجربة والتحليل المختبري إلى آخر وحدة من الوحدات التي تتركب منها الأجسام المحسوسة لنا، يأتي دور الفلسفة لتبين أنها مركبة أو بسيطة، وإثبات ذلك إنما يكون بالدليل العقلي لا العلمي. وهذه المادة التي تثبتها الفلسفة لا يمكن إدراكها بالحواس، ولا مجال لإثباتها أو نفيها بالتجربة، وعرفها صدر المتألهين في (شرح الهداية الأثرية) بالعلّة التي يكون الشيء بها هو ما هو بالقوة<sup>(١)</sup>.

توضيح ذلك: أنّ المادة بحسب الاصطلاح الفلسفي هي الأرضية المناسبة لظهور موجود جديد، وهذا المعنى مورد تسالم الفلاسفة جميعاً. إنّما تختلف النظرية المشائية عن الاتجاه الإشراقي في أنّ المادة الأولى التي هي مادة لجميع الموجودات الأخرى، والتي لم تأت من مادة قبلية، هل هي جوهر ذو فعلية بحيث يمكن عدّها نوعاً من الجوهر الجسماني، أم أنّها قوة خالصة وليس لها أي لون من الفعلية، إلّا فعلية أنّها قوة الأشياء. فإذا ثبت أنّ المادة الأولى هي جوهر فاقداً لأي فعلية، فلا بدّ إذن من إثبات صورة جسمية تكون محصلة لها، وهذا يعني: أنّ الجسمية التي بها الفعلية صورة مقومة للمادة.

أمّا إذا أنكرنا الهيولى بعنوان أنّها «جوهر فاقداً لأي فعلية، لا يبقى مجال لإثبات نوع آخر من الجوهر يكون أوّل صورة للهيولى وهو الذي يمنحها الفعلية، لأنّه حسب الرأي المنسوب إلى الإفلأطونيّين تكون المادة الأولى جوهرًا ذا فعلية، وليس مركباً من المادة والصورة، غاية الأمر أنّ صوراً جديداً تتحقّق فيه على التناوب، كما إذا تحقّقت فيه صورة عنصرية خاصّة، ثمّ بذهابها

(١) شرح الهداية الأثرية، الشيرازي: ص ٤٦، الطبعة الحجرية.

تحل محلها صورةً عنصريّةً أخرى... وهكذا»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة»، المراد من الامتدادات الثلاثة هي الخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة، كما تقدّم بيانها في آخر الفصل السابق. وليس المراد بها الامتداد في الجهات الثلاث، لأنّ الامتداد في الجهات الثلاث أمرٌ حاصلٌ في الجسم بالفعل، ولا حاجة إلى فرضها.

• قوله قدّس سرّه: «مسمّاة بالصور النوعيّة التي تكمل جوهره»، سيأتي البحث عن حقيقة الصور النوعيّة في الفصل اللاحق من هذه المرحلة، وأمّا القوّة فلها اصطلاحاتٌ متعدّدة، سنقف عليها إن شاء الله تعالى في المرحلة العاشرة.

• قوله قدّس سرّه: «لما أنّ الفعل لا يتمّ إلّا بالوجدان»، وذلك لأنّ الفعلية تساوق الوجود الذي هو الوجدان، ومن الواضح أنّ التقابل بين الوجدان والفقدان هو تقابل الملكة وعدمها، وهما لا يجتمعان في شيءٍ واحد، كباقى المتقابلات.

• قوله قدّس سرّه: «القوّة تلازم الفقدان»، قال الشيخ الفيّاض: «إنّما عبّر بالتلازم لأنّ القوّة عندهم موجودة، والفقدان عدم، فليس أحدهما نفس الآخر، بخلاف الفعل والوجدان. فتلازم القوّة والفقدان تلازمٌ خارجيّ، بينما الملازمة بين الفعل والوجدان من قبيل الملازمات العامّة»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «فللجسم وراء اتّصاله الجوهريّ جزءٌ آخر... المسمّى بالهيولى والمادّة»، للهيولى اصطلاحاتٌ متعدّدة حسب الاعتبارات المختلفة؛ قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «لكنّ هذا الجسم الطبعيّ من حيث هو جسمٌ طبيعيّ، له مبادئ، ومن حيث هو كائنٌ فاسدٌ بل متغيّر بالجملة، له زيادةٌ في

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ٢ ص ١٩٥.

(٢) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٧٦.

المبادئ. فالمبادئ التي بها تحصل جسميته، منها ما هو أجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته، وهذه أولى عندهم بأن تسمى مبادئ، وهي اثنان؛ أحدهما: قائمٌ منه مقام الخشب من السرير، والآخر: قائمٌ منه مقام صورة السريرية وشكلها من السرير. فالقائم منه مقام الخشب من السرير يسمى هيولى، وموضوعاً، ومادة، وعنصراً، وأسطقساً؛ بحسب اعتباراتٍ مختلفة.

وهذه الهيولى من جهة أتمها بالقوة قابلةٌ لصورةٍ أو لصورةٍ فتسمى هيولى لها. ومن جهة أتمها بالفعل حاملةٌ لصورةٍ، فتسمى في هذا الموضع موضوعاً لها، وليس معنى الموضوع هاهنا معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر، فإن الهيولى لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتة. ومن جهة أتمها مشتركةٌ للصور كلها تسمى مادةً وطينة. ولأنها تنحل إليها بالتحليل، فتكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب تسمى أسطقساً، وكذلك كل ما يجري في ذلك مجراها. ولأنها يبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمى عنصراً، وكذلك كل ما يجري في ذلك مجراها. وكأنها إذا ابتدئ منها تسمى عنصراً، وإذا ابتدئ من المركب وانتهى إليها تسمى أسطقساً، إذ الأسقطس هو أبسط أجزاء المركب»<sup>(١)</sup>.

ونظم الحكيم السبزواري هذه الأسماء في (منظومة الطبيعيات) قائلاً:

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| أسمائها في الاصطلاح تختلف  | بالاعتبارات التي الآن أصف |
| فعنصرٌ من حيث منها التئماً | وأسقطسٌ إذ إليها اختتما   |
| موضوعٌ إذ بالفعل جا قبولاً | من حيث ما بالقوة هيولى    |
| للاشتراك بين ما استعدّه    | من صورٍ فطينةٍ ومدّه      |

قال بعض المحشين على شرح المواقف: «اعلم أن الهيولى على الإطلاق

(١) الشفاء، الطبيعيات، ابن سينا: ج ١ ص ١٣، الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن الأول.

هي محل الصورة الجوهرية. وهي أربعة أقسام:  
الهيولى الأولى: وهي جوهر غير جسم محل المتصل بذاته.  
الهيولى الثانية: وهي جسم قام به صورة كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية.

الهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع صورها النوعية التي صارت محلاً لصورة أخرى، كالخشب لصورة السرير، والطين لصورة الكوز.  
الهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً لصورة أخرى، كالأعضاء لصورة البدن، وأجزاء البيت لصورته<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «فتبين أن الجسم جوهر مركب من جوهرين: المادة... والصورة الجسمية»، ليس من المناسب جعل المادة والصورة الجسمية والجسم في عرض واحد، ثم عدّها جميعاً من أنواع الجوهر الجسماني، وإنما الصحيح أن يقال: إن المادة والصورة نوعان من الجوهر المادي، بناءً على الحكمة المشائية.  
وحيث إن المادة لا تنفك عن الصورة كما سيأتي في الفصل السادس من هذه المرحلة، فيكون المركب منهما هو الجسم، فهناك نحو من الطولية بين المادة والصورة وبين الجسم، كما أشار إليه المصنّف في أصول الفلسفة<sup>(٢)</sup>.  
وسأتي في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة: أن التركيب بين المادة والصورة ليس بانضمامي، بل تركيب اتّحادي، وذلك لأنّ المادة بما هي مادة، لا فعلية ولا تحصيل لها، بل هي محض الاستعداد والقبول، وما لا فعلية له لا يمكن أن ينضم إلى ما له فعلية، لأنّ الانضمام فرع تحقّق الفعليتين. وبهذا يتبين الفرق بين التركيب الذي يقوله الحكماء بين المادة والصورة، وبين التركيب الذي يراه

(١) شرح المواقف، للقاضي عضد الدين الأيجي: ج ٧ ص ٣٤، الحاشية.

(٢) أصول الفلسفة: ج ٤ ص ٣٠٩.

علماء الطبيعة للأجسام. «فالتركيب الطبيعي يعني: أن هناك شيئين متميزين كالأوكسجين والهيدروجين، وبعد امتزاجهما يكونان جسماً جديداً هو (الماء) ثم يمكن إعادة تحليل هذا الجسم إلى العنصرين الأولين اللذين تكون منهما، بينما تركيب الجسم من المادة والصورة تركيباً لا انفصام بين أجزائه، ولا يمكن فصلهما كحقيقتين متميزتين يعين كل منهما على حدة. من هنا فالتركيب الطبيعي حسي تجريبي، خلافاً للتركيب الفلسفي الذي لا يمكن إثباته أو نفيه إلا عبر البرهان الفلسفي... وأما التركيب الاتحادي فإنها يتصور إذا لم يكن هناك بين الجزئين المفترضين أي تمايز خارجي، وحينئذ ستكون أجزاء المركب حتماً أجزاء ذهنية تستنبط بالتحليل العقلي، وإذا حصل تغيير في هذا المركب فسوف يتناول ذاته وهويته، ويكون شيئاً آخر، لا أن ينضم الشيء الآخر إلى الشيء الأول»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «الجسم مركب من جزئين... المادة التي إنيتها»، المراد بإنيتها حقيقتها وحيثية وجودها - وهي مشتقة من (إن) التي هي حرف التحقيق - لأن المادة لا حقيقة لها إلا قبول الصور والأعراض والاستعداد لها.

• قوله قدس سره: «قبول الصور المتعلقة نوع تعلق بالجسم»، بمعنى: أن المادة تقبل الصور المتعلقة بالجسم سواء كانت منطبعة في المادة متعلقة بها ذاتاً وفعلاً، كما في الصور النوعية من غير النفس، أو كانت مجردة ذاتاً وكانت متعلقة بالمادة في فعلها، كالنفس.

• قوله قدس سره: «لا يقال: الصور والأعراض الحادثة... يسبقها إمكان في المحل واستعداد»، عطف الاستعداد على الإمكان عطف تفسيري؛ فإن المراد بالإمكان هنا هو الإمكان الاستعدادي.

• قوله قدس سره: «وكلما قرب الممكن من الوقوع زاد الاستعداد

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ص ٢٧٦.

اختصاصاً واشتدّ»، المراد بالاختصاص هو الاقتراب من التعيّن لشيءٍ واحدٍ هو المستعدّ له، والابتعاد عن الإبهام.

• قوله قدّس سرّه: «فما المانع من إسناد القبول إلى الجسم، أعني الاتّصال الجوهريّ بواسطة قيام الاستعداد به عروضاً»، أي: إلى الجسم الذي فرضتموه وهو نفس الاتّصال الجوهريّ.

والاستعداد كبقية الأعراض مبدؤه الصورة النوعيّة، وهو قائمٌ بها. ولكن للاتّحاد الصورة النوعيّة بالجسم يكون قيام الاستعداد بالصورة النوعيّة عين قيامه بالجسم.

• قوله قدّس سرّه: «مغايرة الجسم بما أنّه اتّصالٌ جوهريٌّ لا غير لكلّ من الصور النوعيّة»، لأنّ الجسم عند هذا القائل هو بسيطٌ وهو الاتّصال الجوهريّ فقط، فهو فعليّةٌ لا قوّة معها، فلا يمكن أن يتّحد ويجمع مع الصور النوعيّة. وهذا بخلاف ما إذا كان الجسم مركّباً من الصورة الجسميّة والهيولى التي لا فعليّة لها وإنّما إنّيّتها قبول الصور اللاحقة، فإنّ الجسم على هذا بما أنّه ذو هيولى لا يكون مغايراً للصور النوعيّة، بل يكون له كمال الملاءمة معها، فإنّ الهيولى لكونها قوّة محضّة، شأنها قبول تلك الصور والاتّحاد بها.

• قوله قدّس سرّه: «تأبى أن يكون موضوعاً للقبول والاستعداد لها»، لأنّ القابل لا بدّ أن يتّحد مع المقبول، والذي له فعليّةٌ يستحيل أن يتّحد مع فعليّةٍ أخرى وهي مغايرةٌ له، لأنّ اجتماع الفعليتين محال؛ لأنّ الفعلية تساقط الوجود، فلو كان شيءٌ واحداً واجداً لفعليتين، لزم كونه ذا وجودين، وهو محال، كما تقدّم في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

لكن أورد عليه الشيخ الفيّاض في تعليقه: «أنّه يمكن القول ببساطة الجسم وأنّ الاتّصال الجوهريّ الذي هو الجسم، يقبل بنفسه الصورة النوعيّة، بصيرورته مادّة لها وتبدّله قوّة محضّة بعد ما كان فعليّة محضّة.

كما أنّ القائل بتركّب الجسم من الهیولی والصورة الجسمیة یذهب إلى مثل ذلك في الجسم بالنسبة إلى الصورة النوعیة، بالتزامه صیرورة الصورة الجسمیة جزءاً من المادّة بصیرورتها قوّة وقبولاً كالهیولی، كما سیصرّح قدّس سرّه بذلك في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة بقوله: «واعلم أنّ الصورة المحصّلة للمادّة...»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «الاستعداد المبهّم الذي للمادّة في ذاتها»، المراد من الاستعداد المبهّم هو المادّة؛ فإنّ المادّة نفس الاستعداد المبهّم.

• قوله قدّس سرّه: «والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان»، لأنّ الجسم من الحوادث الزمانيّة، وكلّ حادثٍ زمانيّ مسبوقٌ بقوّة وإمكان، فلو كان الجسم بما أنّه اتّصالٌ جوهريّ موضوعاً للاستعدادات والإمكانات، لكان حاملاً وموضوعاً لإمكان نفسه.

وقد أورد الشيخ الفيّاضی على هذا الجواب: بأنّه «إذا كان الزمان مقدّراً للحركة، وكانت الحركة خروجاً من القوّة إلى الفعل، ولا قوّة إلاّ بمادّة، ولا تتحقّق المادّة إلاّ بالصورة الجسمیة، فلا يتصوّر زمانٌ من دون جسم؛ فلا معنى لكون الجسم مسبوقاً بالزمان حتّى يكون حادثاً زمانيّاً.

بعبارة أخرى: الزمان بُعدٌ رابعٌ للجسم؛ إذ هو مقدار حركته الجوهريّة، فثبوته قبل الجسم مستلزمٌ لوجود الجسم قبل وجوده، وهو تقدّمٌ للشيء على نفسه»<sup>(٢)</sup>. ولا يخفى أنّ المراد من الإمكان هنا هو الإمكان الاستعداديّ.

• قوله قدّس سرّه: «بفعليّة الممكن المقويّ عليه»، المراد بالممكن الإمكان الاستعداديّ، وهو المستعدّ له، كما سیصرّح قدّس سرّه به بعد أسطر.

(١) تعلیقة الشیخ الفيّاضی على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٧٩.

(٢) المصدر السابق.



• قوله قدس سره: «ولها آثار بالقوة كسnoch الإرادات والتصورات وغير ذلك»، الإرادات لها آثارٌ بالقوة من جهة عقلها العملي، والتصورات لها آثارٌ بالقوة من جهة عقلها النظري. والمراد بالتصور: التصور بالمعنى الأعم، الذي هو مطلق العلم الحسولي. والمراد من (غير ذلك): الفرح واللذة والألم وغيرها من الكيفيات النفسانية.

• قوله قدس سره: «إن النفس الإنسانية العقلية مادةٌ للمعقولات المجردة»، النفس في مرتبة وجودها العقلي الذي هو مجرد باتفاق الحكماء، وقيدتها في مرتبة الوجود العقلي احترازاً عن مرتبة الإحساس والتخيّل التي يعتقد المشاؤون ماديتها.

وكذلك اتفق الحكماء على: أنّ النفس في مرتبة العقل مجردة ذاتاً وفعلاً، فليس لها آلةٌ بدنية في تعقلها، بخلافها في الإحساس والتخيّل. وعليه فلا ينفع في الجواب عن هذا الإشكال ما سبق في الجواب عن الإشكال الأوّل.

• قوله قدس سره: «ليس من باب الحركة المعروفة»، بمعنى: أنّه ليس من طريق زوال صورة وحدوث أخرى، لكي يحتاج إلى مادةٍ مشتركةٍ يصحّ بها أن هذا هو ذاك، أي اللاحق هو السابق، بل هو اشتداد وجود النفس بوجدانها كما لا بعد كمالٍ من دون أن يزول عنها كمالها السابق.

لكن أورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «لا يخفى عليك: أنّه ليس إلّا من باب الحركة المعروفة. كيف وقد اعترف المصنّف قدس سره هنا بخروج النفس من القوة إلى الفعل، وصرّح قدس سره في الفصل الثاني من المرحلة التاسعة بأنّ كلّ ما لوجوده قوةٌ فوجوده سيالٌ تدريجيّ، بل قد صرّح قدس سره بحركة جوهر النفس في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة بقوله: (وأما إذا كان فعلاً جوهرياً، كالأنواع الجوهرية، فإن كان من الجواهر التي لها تعلّق ما بالمادة، فسيأتي إن شاء الله أنّها جميعاً متحركةٌ بحركةٍ جوهريّة، لها

وجوداتٍ سيّالةً، تنتهي إلى وجوداتٍ ثابتةٍ غير سيّالةٍ تستقرّ عليها).

ويلوح ذلك أيضاً من كلماته في الفصل الثاني عشر من المرحلة الحادية عشرة حيث قال قدّس سرّه: (لكنّها [النفس] مجرّدةٌ ذاتاً ومادّيّةٌ فعلاً؛ فهي لتجرّدها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، وأمّا تعقلها لغيرها فيتوقّف على خروجها من القوّة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها)<sup>(١)</sup>.

ثمّ ذكر: أنّ كلمات صدر المتألّهين مشحونةٌ بذلك، ولذا عدّ صدر المتألّهين قدّس سرّه حركة جوهر النفس من فروع اتّحاد العاقل بالمعقول<sup>(٢)</sup>.

ومجرّد عدم زوال الكمال السابق لا يخرج خروج النفس عن القوّة إلى الفعل عن كونه حركة، كيف وكلّ حركةٍ اشتداديّةٍ من هذا القبيل؟! • قوله قدّس سرّه: «وإلاّ استلزم قوّة»، مراده بالقوّة هي المادّة والهيولى.

• قوله قدّس سرّه: «لكنّ قوّتها عين فعليّتها»، والمعنى: أنّ قوّتها هي فعليّتها، فليس لها فعليّةٌ غير كونها قوّة. والمقصود من كونها بالفعل أنّ كونها قوّةً ليس أمراً بالقوّة؛ وإلاّ فليس هي إلاّ صرف القوّة، ولذا تحتاج إلى موجودٍ فعليّ تتحدّ به، فتتحدّصّل بتحدّصّله، وهي الصورة، كما سيأتي في صدر الفصل اللاحق؛ قال قدّس سرّه في الأسفار: «لا ذات لها [أي: للهيولى] إلاّ بالصور»<sup>(٣)</sup>. وقال في موضع آخر أيضاً، تبعاً للشيخ: «إنّ فعليّة الهيولى فعليّة القوّة، وجوهريّتها القبول للأشياء، لا فعليّة وجود من الوجودات المتحدّصة وجوهريّة حقيقة من الحقائق المتأصّلة»<sup>(٤)</sup>.

(١) تعلية الشيخ الفياضي على نهاية الحكمة: ٢ ص ٣٨٣.

(٢) راجع: الأسفار: ج ٨ ص ١١-١٤، وص ٢٢٣، وص ٢٤١-٢٤٧، وص ٢٥٧-٢٥٩،

وص ٣٤٥ والأسفار: ج ٩ ص ٢-٣، وص ٩٤-١٠٠، وص ١١٣، وص ١١٦-١١٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٥٢.

(٤) المصدر السابق: ج ٥ ص ١١٦.

• قوله قدس سره: «من غير سبق قوّة واستعدادٍ يقرب موضوعه من الفعلية»، يمكن أن يراد بالقوّة، القوّة الجوهرية المبهمة التي هي الهيولى، فيكون عطف الاستعداد عليه عطفاً للمباين على المباين. ويحتمل أن يراد بها القوّة العرضية وهي الاستعداد، فيكون عطف الاستعداد عليها عطفاً تفسيريّاً. ولا يخفى أن الثاني أولى.

• قوله قدس سره: «فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين»، أحدهما: في الماديات، وهو القوّة والاستعداد ويعبر عنه بالقابلية. والثاني: في باب العقول وهو الوجود بمعنى الانوجد، وهو مساوٍ للفعلية المقابلة للقوّة. والأوّل: قابلية قبول الصور ولو لاحقاً. والثاني: قبول الوجود.

ولكن الشيخ الفيّاض علق بقوله: «يبدو أنّ القبول كالانفعال ليس له إلّا مفهوم واحد، وإنّما الاختلاف في مصاديقه من حيث كونها حقيقية أو مجازية، فالقبول في الأجسام حقيقي، وفي العقل مجازي. فلعلّ الذهاب إلى الاشتراك، من باب اشتباه المصداق بالمفهوم»<sup>(١)</sup>.

### خلاصة الفصل الخامس

• المادة في الاصطلاح الفلسفيّ تستعمل في الأجسام من جهة قابليّتها للتبدّل والتغيّر إلى أجسام أخرى، من قبيل تبدّل التراب إلى نبات، أو النطفة إلى الإنسان ونحو ذلك من تغيّرات الأجسام.

• محلّ النزاع في المادة ليس في أنّ هناك مادّة تتوارد عليها الصور والهيئات المختلفة، وذلك لأنّ جميع العقلاء يقرّون بأنّ الموجودات المادّية تبدّل إلى موجودات مادّية أخرى، بل النزاع والخلاف في أنّ هذه المادّة، هل هي مركّبة من جزئين جوهريين كما هو المشهور بين حكماء الإسلام، أم أنّها بسيطة كما

(١) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٨٨.

ذهب إليه السهروردي.

• ساقط المدرسة المشائية عدّة أدلّة لإثبات المادّة الأولى، ومنها برهان القوّة والفعل، وخلاصته: أنّ أشياء هذا العالم المادّي بأسرها إمّا أن تكون بالقوّة أو بالفعل، والفعلية والقوّة حيثيّتان متقابلتان، لأنّ مرجع الفعلية إلى الوجدان، ومآل القوّة إلى الفقدان، ولا يمكن لشيء واحد من جهة واحدة أن تجتمع فيه هاتان الحيتّتان. إذن الأشياء مركّبة من حيثيّتين واقعيّتين إحداها بالفعل والأخرى بالقوّة، والحيتّة الأولى التي هي ملاك الفعلية تسمّى (الصورة) وهي مورد قبول الإشرافيّين أيضاً، والحيتّة الثانية التي هي ملاك القوّة تسمّى (المادّة) أو (الهيولى) وهي التي أنكرتها الحكمة الإشرافية.

الإشكال الأوّل: لو سلّمنا أنّ حيثيّة الفعل لا يمكن أن تكون هي حيثيّة القبول والاستعداد، لأنّ الفعل لا يتمّ إلّا بالوجدان، والقوّة تلازم الفقدان، إلّا أنّ هذا البيان لا يثبت أنّ القبول هو جزءٌ جوهريّ في الجسم، بل لعلّه أمرٌ عرضيّ قائمٌ بالجسم. فالدليل أعمّ من المدعى.

الجواب الأوّل: لا يمكن أن تكون الحيتّة الفعلية للجسم موضوعاً لقبول الصور النوعيّة المختلفة، لأنّه لا يمكن أن تتحدّ ماهيتان فعليّتان، وعليه فلا بدّ أن يكون الاستعداد المبهّم الذي هو المادّة جوهراً وليس أمراً عرضياً، ويكون - الاستعداد المبهّم - الموضوع للاستعدادات الخاصّة.

الجواب الثاني: لو كان الجسم - بما أنّه اتّصالٌ جوهريّ - هو الموضوع للاستعداد، والجسم من الحوادث التي يسبقها إمكان، لكان حاملاً لإمكان نفسه، فكان متقدّماً على نفسه بالزمان.

الإشكال الثاني: أنّ اللغة والعرف يفيدان بأنّ مفهوم القبول مفهومٌ عرضيّ، وعليه فلا معنى لصيرورة المادّة - التي هي القبول - جوهراً؟  
والجواب: إنّ بحثنا بحثٌ حقيقيّ وليس لفظيّاً، والمتّبع في الأبحاث

الحقيقية هو البرهان وليس الألفاظ والمفاهيم والمعاني العرفية.

**الإشكال الثالث:** أن الاستعداد يبطل إذا تحققت فعلية المستعد له، وعليه يلزم بطلان المادة التي هي استعداد عند تحقق المستعد له. وأجاب المصنف: بأن الذي يبطل عند حصول المستعد له هو الاستعداد الخاص بالنسبة إلى ذلك المستعد له وهو أمر عرضي، وأما المادة - الهولي - فإنها عبارة عن القوة المطلقة لكافة الصور؛ فحلول صورة واحدة خاصة لا يوجب بطلانها المادة، بل هي باقية محفوظة على ما هي عليه.

**الإشكال الرابع:** النقص بالنفس الإنسانية فهي على الرغم من تجردها وفعليتها فهي بالقوة بالنسبة إلى الصور العلمية، فلماذا لا يجوز في الجسم، فهو من جهة الحجم بالفعل ومن جهة الصور النوعية والعوارض الجسمانية بالقوة. وأجاب المصنف: بأن النفس ليست مجردة تامة ذاتاً وفعلًا، بحيث لا تعلق ولا ارتباط لها بالمادة أصلاً، بل لها حيثتان، حيثية التجرد عن المادة وهي من هذه الجهة بالفعل، وحيثية الارتباط بالمادة وهي من هذه الجهة بالقوة.

**الإشكال الخامس:** أن هذا البرهان منقوض بالنفس الإنسانية في مرتبة وجودها العقلي والتي هي مجردة ذاتاً وفعلًا وهي أيضاً قوة وقبول، وعليه فللنفس حيثتان، حيثية الذات التي هي الفعلية، وحيثية إمكانها لقبول تلك الصور والاتحاد معها، فالنفس يجب أن تكون مركبة؟

**والجواب:** استعمال لفظ المادة هنا استعمال مجازي واستعارة ليس إلا، والمقصود من المادة هنا: هو أن النفس فاقدة لصورة يفيضها الباري تعالى عليها، وبناءً على اتحاد العاقل والمعقول تتحد النفس مع تلك الصورة العقلية.

**الإشكال السادس:** النقص بنفس المادة؛ فإن لها حيثيتين، حيثية الفعل وهي كونها في نفسها جوهرًا موجوداً بالفعل، وفيها حيثية القوة لأنها قوة قبول الأشياء، وينتج: أن المادة مركبة من صورة بها بالفعل، وننقل الكلام إلى

مادّة المادّة وهو محال، فينتج: أنّ الاشتغال على القوّة والفعل لا يستلزم تركّباً في الجسم، أي: إنّ الجسم غير مركّب بل هو بسيط.  
والجواب: أنّ المادّة نوعٌ بسيطٌ من أنواع الجواهر، فعليّتها قوّتها، وقوّتها فعليّتها.

الإشكال السابع: النقض بالعقل المجرد فهو له حيثتان، الأولى: أنّه مؤثّر فيما دونه لأنّه فاعل بالنسبة إلى ما دونه، والثانية: أنّه متأثّر منفعل عمّا فوقه؛ لأنّه قابلٌ بالنسبة إلى ما فوقه، فيلزم تركّب العقل من مادّةٍ وصورةٍ، لكي يفعل بالصورة وينفعل بالمادّة؟

والجواب: أنّ القبول مشتركٌ لفظيٌّ، فليس هناك شيءٌ قبل وجود العقل يكون بالقوّة بالنسبة إلى وجود العقل، ثمّ بعد وجود العقل يتّحد به، بل إنّما يحلّل الذهن العقل بعد وجوده إلى ماهيّةٍ ووجود، وحيث إنّ الماهيّة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، فيعتبر العقل تلبّس الماهيّة بالوجود قبولاً وانفعالاً، ولكنّ الحقيقة ليست كذلك.

## مباحث إضافية

### ١. في إطلاقات المادة

أصل المادة هي (مدد) وهي في كتب اللغة تُطلق على معنيين؛ الأول: الإمداد والإعانة، والثاني: الامتداد والزيادة المتصلة<sup>(١)</sup>. وتطلق في مصطلحات العلوم على معانٍ:

١. في المنطق؛ حيث لها استعمالات متعددة:

الأول: مادة القياس أو مواد القياس. وهي قضايا يتألف القياس منها، كاليقينيّات والمظنونّات والمشهورات والمسلمات والمقبولات ونحوها، في قبال الصورة، وهي هيئة القياس؛ لما ذكر في علم المنطق: أن كل قياس فهو مركّب من مادة وصورة.

الثاني: تطلق المادة أيضاً على النسبة الواقعة في نفس الأمر بين الموضوع والمحمول، وهي تنحصر في الوجوب والإمكان والامتناع، وهي الموادّ الثلاث التي تقدّم الكلام عنها في المرحلة الرابعة.

الثالث: وتطلق أيضاً على الموضوع والمحمول التي تتألف منها القضية. «فمادة القضية هي الموضوع والمحمول اللذان تتألف منهما، أمّا صورتها فهي النسبة التي بين الموضوع والمحمول، وتنقسم بهذا الاعتبار إلى كلية وجزئية وموجبة وسالبة»<sup>(٢)</sup>.

٢. تطلق المادة في علم الأخلاق على «الفعل الذي يقوم به الفاعل، بصرف النظر عن نيّته وقصده، كالممرّض الذي يخطئ، فيعطي مريضه سماً

(١) لسان العرب: ج ٣ ص ٥٠.

(٢) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ج ٢ ص ٣٠٧.

قاتلاً بدلاً عن إعطائه عقاراً منوّماً، فهو لا يعدّ قاتلاً إلا من حيث مادّة الفعل، أمّا من حيث صورة الفعل فهو بريء من جريمة القتل»<sup>(١)</sup>.

٣. تُطلق المادّة في الفيزياء على «الموجود الذي يتميّز بصفاتٍ خاصّةٍ من قبيل الحجم والجذب والطرْد وقابليّة الاحتكاك، ويستعملونها في مقابل القوّة والطاقة»<sup>(٢)</sup> بالمعنى الأخصّ، وهي الطاقة بشرط لا، أي: بشرط عدم التراكم، في قبال الطاقة بالمعنى الأعمّ، وهي لا بشرط التي تندرج تحتها الطاقة المتراكمة التي تسمّى بالمادّة، والطاقة غير المتراكمة التي تقع في قبال المادّة.

## ٢. براهين مثبتتي المادّة

حاولت المدرسة المشائية الاستدلال لإثبات المادّة الأولى من خلال برهانين:

### ١. برهان الوصل والفصل

يعدّ هذا الوجه من الوجوه الأساسيّة التي استدلّ بها أصحاب هذا الاتجاه لإثبات أنّ الجسم مركّب من جزئين جوهريّين، المادّة والصورة الجسميّة<sup>(٣)</sup>. وتقريبه بنحو الإجمال: لا ريب في أنّ الأجسام والأجرام تقبل الفصل والوصل، بمعنى أنّ الجسم المتّصل من قبيل إناء ماء، فهو يقبل الفصل والانقسام إلى إنائين، فالإناءان من الماء حينما نخلطهما يتحدان ويأْتيان على صورة واحدٍ متّصلٍ ممتدّ. وهذا دليلٌ على أنّ الجسميّة والجرميّة والاتّصال والامتداد الجوهريّ غطاءٌ يختفي وراءه جوهرٌ آخر، وهذا الجوهر حينما يقبل الفصل والوصل فإنّه يخلع لباسه ويرتدي لباساً آخر. ولو لم يكن الجسم مركّباً

(١) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ج ٢ ص ٣٠٨.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي: ج ٢ ص ١٣٩.

(٣) التحصيل، بهمنيار: ص ٣١٤؛ المطالب العالية، الرازي: ج ٦ ص ٢٠١؛ نقد المحصّل، الطوسي: ص ١٨٨.



ولم يكن سوى الصورة الجسميّة والاتّصال والامتداد الجوهريّ، فسوف لا يقع إطلاقاً أيّ فصل ووصل في الوجود، أي: يستحيل تبديل الجسم الواحد المتّصل إلى جسمين متّصلين، أو صيرورة الجسمين المتّصلين جسماً واحداً<sup>(١)</sup>.

### مقدمات يتوقّف عليها البرهان

وتفصيل الكلام في هذا الدليل بالنحو الذي أشار إليه السبزواري في منظومته وشرحها، يبتني على بيان مقدماتٍ أربع:

#### ١. المراد من الاتّصال والانفصال المستخدم في هذا البرهان

يستخدم مفهوم الاتّصال والانفصال باستخداماتٍ متعدّدة، منها في العرف، وأخرى في الرياضيّات، وثالثة في الفلسفة، والمراد هنا دلّالته الفلسفيّة على وجه الخصوص:

أولاً: يستخدم العرف العامّ مصطلح الاتّصال في مورد الشيئين اللذين ينتهيان عند نقطةٍ واحدةٍ، كالخطّين اللذين يلتقيان عند زاويةٍ واحدةٍ، يقال لهما: متّصلان.

ثانياً: يستخدم الوصل والفصل للدلالة على أنّ الشيئين لا يفصل بينهما فاصل، كما لو وضعنا القلم على صفحة الورق، فيقال: إنّ القلم متّصل بالورقة.

ثالثاً: يستخدم الوصل والفصل في مورد الأشياء المرتبطة ببعضها في الحركة، كما في حال غرف القاطرة، فبحركة إحداها تتحرّك الغرف الأخرى، ويطلق العرف على هذه سمة الاتّصال رغم وجود فواصل بين الغرفة الأولى والأخيرة من الغرف المتوسّطة. وإن كان هذا الاستعمال الثالث مرجعه إلى

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ص ٤١٥، بتصرّف يسير.

الأولين. فالعرف العام يطلق مصطلح الاتصال على الغرفة الأولى والثانية، والثانية والثالثة، والثالثة والرابعة. أمّا الأولى والثالثة، والأولى والرابعة فهما ليستا متصلين، بل يتصلان بالإطلاق المجازي.

رابعاً: يستخدم الوصل والفصل في المفهوم الرياضي، حيث وجد علماء الرياضيات الذين يبحثون في الكم، أنّ الكم على نوعين: كم متصل وكم منفصل، وقد تعرّف هؤلاء العلماء على مفهوم الكم أولاً، أي: قابلية الشيء للانقسام والتجزئة الفرضية، مقابل الكيف وسائر الجواهر والأعراض التي ليس لها هذه الخصوصية. ثم وجدوا الكم على نوعين، الأول: الكميات التي يمكن فرض حدّ مشترك بين أجزائها وأقسامها، يعني إمكانية فرض نهاية بين كلّ جزئين، بحيث تكون نهاية لكلّ منهما. مثلاً: الخطّ كمّ لكنه كمّ متصل، أي: إذا قسمنا خطّاً في أذهاننا إلى نصفين، فسوف نفرّض حتماً نقطة في أذهاننا تكون بداية لكلّ منهما. الثاني: العدد أربعة أو خمسة أو أيّ عدد آخر، فهو كمّية لكنه كمّ منفصل، أي: لا يمكن فرض حدّ مشترك بين أجزاء هذا الكمّ، فالعدد أربعة يقسم إلى اثنين واثنين، أو العدد خمسة يقسم إلى اثنين وثلاثة، والجزءان الحاصلان من هذه القسمة ليس لهما إطلاقاً حدّ مشترك، كما هو واضح. والاتصال بهذا المعنى أمرٌ لا يدركه العرف، بل هو مفهومٌ يدركه علماء الرياضيات.

وإنّما أسمينا هذا النحو من الاتصال بالرياضي، لأنّ علماء الرياضيات يستخدمونه، وإن كانت الفلسفة هي التي تتحمّل مهمة هذه التعريفات، وأنّ الفلاسفة قاموا بتعريف الكمّ المتصل في مباحث الجوهر والأعراض من الفلسفة، واقتبس علماء الرياضيات هذا التعريف منهم.

خامساً: يستخدم مصطلح الوصل والفصل في الفلسفة. ولكي يتّضح معناه في الفلسفة لابدّ أن نستذكر ما تقدّم من: أنّ الأجسام التي نراها أمامنا

هي جوهرٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة. أمّا أنّها جوهرٌ، فلأنّ وجودها لنفسها لا شيءٍ آخر. وأمّا أنّها قابلةٌ للأبعاد الثلاثة فيعني أنّه من الممكن أن نفرض داخلها ثلاثة خطوطٍ عموديّةٍ تلتقي عند نقطةٍ واحدة، والزوايا التي تحصل جرّاء لقاء هذه الخطوط كلّها زوايا قوائم، بينما لا يمكن فرض أكثر من خطّين عموديين على السطح، بحيث تكون الزوايا الحاصلة جرّاء لقاء الخطوط زوايا قوائم. ومن هنا قالوا في تعريف الجسم: «إنّ جوهرٌ يمكن أن يُفرض فيه خطوطٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قوائم».

بعد أن اتّضح المفهوم الفلسفي للاتّصال نقول: إنّ المقصود بالاتّصال والانفصال في برهان الوصل والفصل، هو الاتّصال والانفصال بمفهومه الفلسفي لا العرفي ولا الرياضي<sup>(١)</sup>.

## ٢. الوحدة الاتّصالية تساوق الوحدة الشخصية

المراد من أنّ الوحدة الاتّصالية تساوق الوحدة الشخصية: أنّه «كلّما كانت هناك وحدةٌ اتّصاليةٌ، كانت هناك وحدةٌ شخصيّة. إذن فالمقصود: هو أنّ كلّ متّصلٍ جوهريّ هو شخصٌ واحدٌ، وليس أشخاصاً متعدّدين؛ وذلك لما ثبت سابقاً: أنّ التشخص والوجود متساوقان، وكلّما كان هناك وجودٌ، كان هناك تشخصٌ، كما أكّدوا أنّ الكليّة وعدم التعيّن من شؤون الماهيّة، وهي في الحقيقة اعتبارٌ ذهنيٌّ، نقول الآن: إنّ الاتّصال الجوهريّ عبارةٌ عن أنّ الماهيّة بنحوٍ تقبل الأبعاد الثلاثة، ووجود مثل هذه الماهيّة في الخارج عين تشخصها الواقعي»<sup>(٢)</sup>.

قال الحكيم السبزواري:

(١) انظر: شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ص ٤١٧-٤٢٠، بتصرّف.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ص ٤٢٠.

قد ساوق اتّصال الشخصية لأتمها الكون وذا الماهية

«أصل آخر (قد ساوق اتّصال) ومتّصل بالذات (الشخصية، لأتمها) أي: الشخصية، (الكون) كما مرّ: أنّ التشخص هو الوجود، كما ذهب إليه المعلّم الثاني وصدر المتألهين وبعض آخر من المحقّقين، فتعدّد كلّ من الوجود والتشخص ووحده، يوجب تعدّد الآخر ووحده (وذا) أي: الكون والوجود هو (الماهية) في الخارج، وزيادته عليها إنّما هو في التّصوّر. فالتّصل الواحد له ذاتٌ واحدةٌ ووجودٌ واحدٌ وتشخصٌ واحدٌ، وليس لأجزائه الفرضية وجودٌ بالفعل وتشخصٌ خاصٌّ بحسب نفس الأمر، كيف وقد تبيّن أنّ الأجزاء الفرضية غير متناهية، فإمّا أن يكون لبعض من أجزائه وجودٌ وتشخصٌ دون بعض، وهو الترجيح من غير مرجّح، أو لجميعها فيلزم المفاصد التي ترد على القول بلا تناهي أجزاء الجسم. فإذا كان في الوجود شيءٌ ماهيته هي الاتّصال، كان وجوده وتشخصه نفس اتّصاله بالذات، لكنّ المقدّم حقّ فكذا التالي، فإذا طرأ عليه الانفصال، انعدم ووجد موجودان متشخصان، وهذا معنى قولهم: إنّ الوحدة الاتّصالية مساوقةٌ للوحدة الشخصية، واستعمال المساوقة إنّما هو باعتبار المفهوم، وأمّا بحسب التّحقّق فليس إلّا العينية»<sup>(١)</sup>.

### ٣. المتقابلان لا يقبل أحدهما الآخر

المتقابلان لا يقبل أحدهما الآخر، بل لا بدّ من شيءٍ ثالثٍ يقبلهما على التناوب، وهذه المقدّمة واضحةٌ لأنّ الوجود والعدم أمران متقابلان، ولا يمكن إطلاقاً أن يقبل أحدهما الآخر، بل الماهية هي التي تقبل الوجود والعدم، والبياض لا يقبل السواد والعكس كذلك، لكنّ الجسم وهو الأمر الثالث يقبلهما على التناوب، والغنى والفقر لا يقبل أحدهما الآخر، لكنّ

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٢١٦، الطبعة الحجرية.

الإنسان يمكن أن يقبل هذا أو ذاك، والاتصال الجوهرى أمر يقابل الانفصال الجوهرى.

بناءً على ذلك نقول: الاتصال والانفصال - كالوجود والعدم والبياض والسواد والغنى والفقر - لا يقبل أحدهما الآخر، بل لابد من أمر ثالث يقبلهما على التناوب، فإذا حصل الاتصال والانفصال في مورد من الموارد، فهذا دليل على وجود أمر ثالث يتصف بالاتصال حيناً وبالانفصال حيناً آخر.

#### ٤. التحول في الجسم المتصل والمنفصل ليس بالانعدام والحدوث

حينما يتحول الجسم المتصل الواحد إلى متصلين، أو يتحول المنفصلان إلى متصل واحد، فهذا لا يعني أن ما كان موجوداً انعدم كلياً وحدث شيء آخر جديداً لا علاقة له إطلاقاً بالأول، بل لابد من أن يكون هناك شيء كان متصلاً ثم أصبح منفصلاً، أو كان منفصلاً ثم أصبح متصلاً، وهذا الأمر باقٍ في كلا الحالين<sup>(١)</sup>.

قال الحكيم السبزواري:

ليس اتصالاً قابلاً ما قبله      ونفسه والجسم ذا ما أبطله  
فالجسم إذ فصلاً فوصلاً قابل      فالباقي في الحالين فيه حاصل

«أصلان آخران؛ أحدهما: أنه (ليس اتصالاً قابلاً ما) أي: انفصلاً (قابله) أي: قابل ذلك الاتصال مقابلة الملكة والعدم، ولكل اتصال مضي انفصال يقبله، وإنما لا يقبله لأن القابل يجب وجوده مع المقبول، والانفصال يعدم الاتصال، ولا الاتصال قابلاً نفسه. وثانيهما: أن (الجسم) منصوب من باب ما أضممر عامله (ذا) أي: المذكور من الانفصال أو الاتصال الطاويين (ما) نافية

(١) انظر: شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف: ص ٤٢١.

(أبطله) بالكلية وهذا ضروري<sup>(١)</sup>.

إذا تمهدت هذه المقدمات نقول: «قد ثبت أن الجسم البسيط واحد في نفسه، متّصل لا تعدّد فيه ولا انفصال بالفعل، ولا شكّ في أنّه قابل للانفصال، والانفصال عدم الاتّصال عمّا من شأنه أن يكون متّصلاً. ثمّ كلّ حادثٍ فلا بدّ له من قابل. فالقابل للانفصال إمّا أن يكون هو الاتّصال أو غيره، والأوّل باطل، لأنّ القابل للشيء يجب أن يبقى مع المقبول، إذ لو امتنع بقاؤه معه، كان منافياً له وضدّاً لا قابلاً له، والاتّصال لا شكّ أنّه يعدم حالة الانفصال ولا يبقى معه، لأنّا قد قلنا: إنّ عدمه، والشيء لا يجمع عدمه. فإذا الحقّ الثاني، وهو: أن يكون القابل شيئاً آخر غير الاتّصال، ولا شكّ في أنّ قوّة قبول الانفصال حاصلة قبل الانفصال، فجامعة للاتّصال، فتلك القوّة حاملها غير الاتّصال والانفصال، فهناك شيء آخر غير الاتّصال والانفصال يقبلهما معاً، وذلك الشيء هو المادّة، يقبل الاتّصال حال وجوده، ثمّ يصير قابلاً للانفصال بعد ذلك»<sup>(٢)</sup>.

### الإشكالات على برهان الفصل والوصل

أورد على هذا البرهان إشكالات متعدّدة مذكورة في المطوّلات، لكنّ الذي ينبغي الالتفات إليه أنّ هذا البرهان أقامه حكماء المشاء في قبال مدرسة الإشراق بعد أن اتّفق الطرفان على إنكار نظريّة المتكلّمين في الجزء الذي لا يتجزّأ، ونظريّة ديمقراطيس، واتّفقا أيضاً على أنّ الجسم الطبيعيّ كالماء والهواء والتراب وغيرها، ليست مجموعة ذرّات، بل واحد متّصل، يقبل الوصل

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٢١٧.

(٢) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحليّ: ج ٢ ص ٥١٠؛ الشفاء، الإلهيات، ابن سينا: ص ٦٦، الفصل الثاني من المقالة الثانية؛ الإشارات والتنبيهات، ابن سينا: ج ٢ ص ٤١.

والفصل. وهذا معناه: أن قيمة هذا البرهان بعد تمامية جميع المقدمات إنما تقوم على أساس ردّ النظريتين السابقتين. قال الرازي في المباحث: «اعلم أن هذا البرهان مبني على أن الجسم غير مركّب من أجزاء لا تتجزأ، وإلا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها، وانفصاله عبارة عن تفرّقها، وكذلك أيضاً لابدّ من إبطال قول من يقول: إنّ مبادئ الأجسام أجزاء متجزّية في الوهم، غير قابلة للتجزية بالفعل، فإنّه عندهم الأجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقيّ، بل اتّصالها عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء، وانفصالها عبارة عن تفرّقها، وأمّا كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء، فإنّ فيها الاتّصال الحقيقيّ حاصل، لكنّها غير قابلة للانفصال. فإذا ما يقبل الانفصال فهو غير متّصل بالحقيقة، وما هو متّصل بالحقيقة فهو غير قابلٍ للانفصال، فظاهر أنّه لا تتمّ هذه الحجّة إلاّ بإبطال هذين المذهبين»<sup>(١)</sup>.

على هذا الأساس يتّضح: أنّنا لو قبلنا معطيات العلم التجريبيّ، من أن الجسم مركّب من ذرّات، وليس هو متّصلاً في الواقع كما يقول الحكماء، عند ذلك «يفقد برهان الفصل والوصل قيمته. فالفصل والوصل المحسوس ليسا واقعيين، كما جاء في مقدمات البرهان، إذ لابدّ أن ينصبّ الحديث وفق نظريّات المحدثين حول الجسيمات الذريّة، فإذا كانت الذرّات تقبل الفصل والوصل، فسوف تعاد الحيويّة لهذا البرهان، أي: إنّ هناك مجالاً للبحث حول: هل أنّ الأجرام الذريّة تعرض على حقيقة أخرى تجذبها مرّةً وتدفعها حيناً آخر»<sup>(٢)</sup>.

ولعلّه لهذا لم يشر المصنّف في كتابي البداية والنهاية لهذا الدليل، لأنّ مختاره

(١) المباحث المشرقيّة، الرازي: ج ٢ ص ٤١.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ص ٤١٧.

- كما أشار إليه في الفصل السابق - قريبٌ ممّا جاء في نظرية ديمقراطيس؛ قال: «فالجسم الذي هو جوهرٌ ذو اتّصالٍ يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة، ثابتٌ لا ريب فيه، لكنّ مصداقه الأجزاء الأوليّة التي يحدث فيها الامتداد الجرمي، وإليها تتجزأ الأجسام النوعيّة دون غيرها، على ما تقدّمت الإشارة إليه، وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح ما».

## ٢. برهان القوّة والفعل والإشكالات الأخرى الواردة عليه

وقد تقدّم هذا البرهان مفصّلاً في المتن، وخلاصته: أنّ أشياء هذا العالم المادّي بأسرها، إمّا أن تكون بالقوّة أو بالفعل، والفعليّة والقوّة حيثان متقابلتان، لأنّ مرجع الفعلية إلى الوجدان، ومآل القوّة إلى الفقدان، ولا يمكن لشيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ أن تجتمع فيه هاتان الحثّيتان. إذن الأشياء مركّبةٌ من حيثيّتين واقعيّتين إحداهما بالفعل والأخرى بالقوّة. والحيثيّة الأولى التي هي ملاك الفعلية تسمّى (الصورة) وهي مورد قبول الإشراقين أيضاً، والحيثيّة الثانية التي هي ملاك القوّة تسمّى (المادّة) أو (الهيولى) وهي التي أنكرتها الحكمة الإشرافية. وتقدّم أيضاً بعض الإشكالات الواردة عليه، لكن هناك إشكالات أخرى لم يتعرّض لها المصنّف، ومنها:

**الإشكال الأوّل:** أنّه وقع خلط في هذا الدليل بين المعقولات الماهويّة التي تقتضي أن يكون لها ما بإزاء في متن الأعيان، والمعقولات الفلسفيّة التي هي أمورٌ انتزاعيّة. فإنّ مفهوم القوّة والفعل ليسا من المفاهيم الماهويّة، وإنّهما من المعقولات الفلسفيّة التي ينتزعها العقل بعنايةٍ خاصّة؛ قال بعض المعاصرين في تعليقه على نهاية الحكمة: «إنّ القوّة والإمكان الاستعداديّ ينتزعه العقل عن حصول شرائط الشيء قبل تحقّقه، وليس أمراً عينياً حتّى يحتاج إلى محلّ محلّ فيه، توضيح ذلك: إنّ التجارب تهدينا إلى أنّ تحقّق كلّ



حادثٍ منوطٌ بحصول أمورٍ فيه، وارتفاع أمورٍ أخرى عنه. وبعد معرفة ذلك نعتبر المادة الواجدة للشرائط والفاقدة للموانع مستعدةً لتحقيق الحادث المعين استعداداً تاماً، وإذا كانت واجدةً لبعض الموانع أو فاقدةً لبعض الشرائط، نعتبرها مستعدةً له استعداداً ناقصاً. وحسب اختلاف الشرائط الموجودة كثرةً وقلةً، تختلف القوة والاستعداد شدةً وضعفاً، وتاماً ونقصاً، وقرباً وبُعداً. ولا نعني بقرب استعداد الجنين للحياة وبعُد استعداد النطفة لها - مثلاً - إلا أن الشرائط الحاصلة في الجنين أكثر منها في النطفة، وليس وراء تلك الشرائط عَرَضٌ آخر يحل فيه يسمّى القوة أو الإمكان الاستعدادي. وحيث إن حصول الشرائط تدريجيّ عادةً، يعتبر الاستعداد أمراً يشتد شيئاً فشيئاً. وهذا هو الذي يوهم أنه أمرٌ عينيّ يسير من الضعف إلى الشدة، ومن النقص إلى التمام، ومن البُعد إلى القرب، وليس كذلك في الواقع، كيف وقد يكون في منشأ انتزاعه أمورٌ عدميّةٌ كارتفاع الموانع»<sup>(١)</sup>.

وهذا المعنى أشار إليه الشهيد مطهري في تعليقاته على أصول الفلسفة؛ قال ما ترجمته: «إنّ الإيمان بأنّ الجسم مركّبٌ من جزئين جوهريّين، إنّما يتمّ على نظريّة أنّ التركيب بينهما انضماميّ، أمّا إذا قلنا: إنّ التركيب اتّحاديّ كما هو الحقّ، فلا يمكن المصير إلى مقالة المشائين، بل حقيقة الأمر أنّ الموجودات الجسمانيّة لها اعتباران، بأحدهما يكون صورةً وبالأخر مادةً، حيث إنّهُ بالاعتبار الأوّل فعليّةٌ، وبالاختبار الثاني له القوة والاستعداد لأن يكون شيئاً آخر»<sup>(٢)</sup>.

ولعلّ هذا هو المستفاد من بعض كلمات صدر المتألّهين، حيث قال في المبدأ والمعاد: «وكون الاستعداد موجوداً في الخارج على ما حكموا به، معناه

(١) تعلّيق على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، رقم (١٣٢).

(٢) أصول الفلسفة، مع تعليقات الأستاذ مرتضى المطهري: ج ٤ ص ١٨٤.

اتّصاف المادّة به بحسب حالها الخارجيّ، حين اتّصافها بكيفيّاتٍ استعداديّةٍ مقربّةٍ للمعلول بالعلّة الفاعليّة، كما يقال: الحركة موجودةٌ في الخارج، مع أنّهم فسّروها بكمال ما بالقوّة من حيث هو بالقوّة، فليس معنى وجودها إلّا اتّصاف الموضوع بها في الخارج عند توارّد أسباب الوصول إلى المطلوب عليه<sup>(١)</sup>. وإن كانت كلماته في مواضع أخرى من كتبه خلاف ذلك.

الإشكال الثاني: إنّ القول بتركّب الجسم من المادّة والصورة، إنّما ينسجم مع مباني مشهور الحكمة المشائية القائلين بنظرية الكون والفساد، لأنّه بناءً على ذلك لا بدّ من افتراض جوهرٍ يكون مشتركاً بين الصورة الزائلة والصورة الحادثة، وسيأتي بحث ذلك في الفصل السادس من المرحلة العاشرة. لكن بناءً على نظرية الحركة الجوهرية التي آمنت بها الحكمة المتعالية، فإنّه لا ضرورة تدعو إلى فرض وجود جوهرٍ مستقلٍّ تكون حقيقته قوّة الأشياء محضاً؛ من هنا نسب الشهيد مطهري صدر المتألّمين إلى الغفلة في هذا المجال<sup>(٢)</sup>.  
وهناك اعتراضاتٌ أخرى أوردتها الأعلام في المطوّلات<sup>(٣)</sup>.

(١) المبدأ والمعاد صدر الدين الشيرازي: ص ٣١٨.

(٢) أصول الفلسفة: ج ٤ ص ١٨٥.

(٣) المباحث المشرقيّة: ج ٢ ص ٤١؛ نهاية المرام: ج ٢ ص ٥١٨؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١١١.

## الفصل السادس

# في أن المادّة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق المادّة

(١) المادّة لا تفارق الصورة الجسميّة

(٢) الصورة الجسميّة شريكة العلّة للمادّة



## الفصل السادس

في أنّ المادّة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق المادّة أي:  
إنّ كلّ واحدةٍ منها لا تفارق صاحبتّها

أمّا أنّ المادّة لا تتعرّى عن الصورة فلأنّها في ذاتها وجوهرها قوّة الأشياء، لا نصيب لها من الفعلية إلا فعلية أنّها لا فعلية لها. ومن الضروري: أنّ الوجود يلزم الفعلية المقابلة للقوّة؛ فهي - أعني المادّة - في وجودها مفتقرة إلى موجود فعليّ محصل الوجود، تتحدّ به فتحصل بتحصيله، وهو المسمّى صورة.

وأيضاً لو وُجدت المادّة مجرّدة عن الصورة لكان لها فعلية في وجودها، وهي قوّة الأشياء محضاً، وفيه اجتماع المتنافيين في ذات واحدة، وهو محال.

ثمّ إنّ المادّة لما كانت متقوّمّة الوجود بوجود الصورة، فللصورة جهة الفاعلية بالنسبة إليها، غير أنّها ليست تامّة الفاعلية؛ لتبدّل الصور عليها، والمعلول الواحد لا تكون له إلا علّة واحدة، فللمادّة فاعل أعلى وجوداً من المادّة والمادّيات، يفعل المادّة ويحفظ وجودها، بإيجاد صورة عليها بعد صورة، فالصورة شريكّة العلّة للمادّة.

لا يقال: المادّة - على ما قالوا - واحدة بالعدد، وصورة ما واحدة بالعموم، والواحد بالعدد أقوى وجوداً من الواحد بالعموم؛ فلازم على صورة ما للمادّة كون ما هو أقوى وجوداً، معلولاً للأضعف

وجوداً، وهو محال.

فإنه يقال: إنّ المادّة وإن كانت واحدةً بالعدد، لكنّ وحدتها مبهمّةٌ ضعيفة؛ لإبهام وجودها وكونها محض القوة، ووحدة الصورة وهي شريكّة العلة التي هي المفارق، مستظاهرةً بوحدة المفارق. فمثّل إبقاء المفارق وحفظ المادّة بصورة ما، مثل السقف يُحفظ من الانهدام بنصب دعامة بعد دعامة. وسيأتي في مباحث الحركة الجوهرية، إن شاء الله، ما ينكشف به حقيقة الحال في كثرة هذه الصور المتعاقبة على المادّة.

وقد تبين بما تقدّم:

أنّ كلّ فعلية وتحصل تعرض المادّة فإنما هي بفعلية الصورة؛ لما أنّ تحصلها بتحصل الصورة.

وأنّ الصورة شريكّة العلة للمادّة.

وأنّ الصورة متقدّمة على المادّة وجوداً وإن كانت المادّة متقدّمة عليها زماناً.

وأما أنّ الصورة الجسميّة لا تتعرّى عن المادّة فلاّن الجسم - أيّ ما كان - لا يخلو عن عوارض مفارقة تتوارد عليه، من أقسام الحركات والكمّ والكيف والأين والوضع وغيرها. وكذلك الصور النوعيّة المتعاقبة عليه، وهي جميعاً تتوقّف على إمكان واستعداد سابق، لا حامل له إلا المادّة، فلا جسم إلا في مادّة.

وأيضاً الجسم - بما أنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة - طبيعة نوعيّة تامّة واحدة، وإن كانت تحت أنواع، وليس كمفهوم الجوهر الذي

ليس له إلّا أن يكون ماهيّةً جنسيّةً لا حكمَ له إلّا حكمُ أنواعه المندرجة تحته. فإذا كان طبيعةً نوعيّةً فهو بطبيعته وفي ذاته إمّا أن يكون غنيّاً عن المادّة غير مفتقرٍ إليها أو مفتقراً إليها. فإن كان غنيّاً بذاته استحال أن يحلّ المادّة، لأنّ الحلول عينُ الافتقار؛ لكنّا نجدُ بعضَ الأجسام حالّاً في المادّة، فليس بغنيٍّ عنها. وإن كان مفتقراً إليها بذاته، ثبت الافتقارُ، وهو الحلولُ في كلّ جسم.

لا يقال: لِمَ لا يجوزُ أن يكون غنيّاً عنها بحسبِ ذاته، وتعرضه المقارنة في بعض الأفراد لسببٍ خارجٍ عن الذات، كعروض الأعراض المفارقة للطبائع النوعيّة.

لأنّه يقال: مقارنة الجسم للمادّة - كما أُشيرَ إليه - بحلوله فيها. وبعبارة أخرى: بصيرورة وجوده للمادّة ناعثاً لها. فمعنى عروض الافتقار له بسببٍ خارجٍ بعد غناه عنها في ذاته، صيرورة وجوده لغيره بعد ما كان لنفسه. وهو محالٌ بالضرورة.

واعلم أنّ المسألة وإن عُقدت في تجرّد الصورة الجسميّة، لكنّ الدليل يجري في كلّ صورة في إمكانها أن يلحقها كمالاتٌ طارئة.

وسياقي في بحث الحركة الجوهرية: أنّ الجوهر المادّي متحرّكٌ في صورها، حتّى يتخلّص إلى فعليّة محضة لا قوّة معها؛ وذلك باللبس بعد اللبس، لا بالخلع واللبس، فبناءً عليه تكون استحالة تجرّد الصورة الماديّة عن المادّة مقيّدة بالحركة، دون ما إذا تمّت الحركة وبلغت الغاية.

ويتأيّد ذلك بما ذكره الشيخُ وصدرُ المتأهّلين: أنّ المادّة غيرُ داخليةٍ

في حدّ الجسم دخول الأجناس في حدود أنواعها. فماهية الجسم - وهي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة - لا خبر فيها عن المادة التي هي الجوهر الذي فيه قوة الأشياء، لكنّ الجسم مثلاً مأخوذاً في حدّ الجسم النامي، والجسم النامي مأخوذاً في حدّ الحيوان، والحيوان مأخوذاً في حدّ الإنسان.

وقد بينه صدر المتألهين قدس سره: بأنّها لو كانت داخلّة في ماهية الجسم، لكانت بينة الشبوت له على ما هو خاصّة الذاتي، لكنّا نشكّ في ثبوتها للجسم في بادئ النظر، ثمّ نثبتها له بالبرهان، ولا برهان على ذاتي.

ولا منافاة بين القول بخروجها عن ماهية الجسم، والقول باتّحادها مع الصورة الجسميّة - على ما هو لازم اجتماع ما بالقوة مع ما بالفعل - لأنّ الاتحاد المدعى إنّما هو في الوجود لا في الماهية. ولازم ذلك: أن لو تجرّد بعض الأنواع الماديّة عن المادّة، لم يلزم انقلاب بتغيّر الحدّ، وأنّ المادّة من لوازم وجوده، لا جزء ماهيته.



## الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لبيان مبحثين، وفيما يلي التفصيل مع الإجابة على بعض الإشكالات التي ترد في المقام:

### (١) أنّ المادّة لا تفارق الصورة الجسميّة

ساق المصنّف دليلين لإثبات أنّ المادّة لا تفارق الصورة الجسميّة:

الدليل الأوّل: أنّ المادّة في حقيقتها وهويّتها صرف القوّة ولا فعليّة لها، ومن الواضح: أنّ صرف القوّة لا يمكن أن يتحقّق ويوجد في الخارج إلّا في موجودٍ بالفعل تتحد به وتتحصّل بتحصيله، لأنّ الوجود يساوق الفعلية المقابلة للقوّة، وهذا الموجود الذي حيثيّة الفعلية يسمّى بالصورة الجسميّة.

الدليل الثاني: بما أنّ المادّة قوّة محضة وليس لها فعليّة، فلو وُجدت مجرّدة عن الصورة، لكان للمادّة فعليّة في وجودها، وهو باطل؛ لأنّه يلزم اجتماع المتنافيين (وهما القوّة والفعل) في ذاتٍ واحدة (وهي المادّة)؛ وذلك لأنّ القوّة ملازمةٌ للفقدان، والفعلية ملازمةٌ للوجودان، واجتماع المتنافيين في ذاتٍ واحدة محالٌّ، وعليه فلا يمكن أن توجد المادّة مجرّدة عن الصورة.

### الصورة الجسميّة شريكة العلة للمادّة

سيأتي في مبحث العلة: أنّ العلة لها معانٍ متعدّدة، منها العلة الفاعلية أعمّ من الفاعل الإلهي وهو الواجب تعالى - وهو الموجد لغيره - والفاعل الطبيعيّ مثل النار بالنسبة للإحراق، والدواء بالنسبة لشفاء المريض، والماء لإرواء العطشان.

وقد ترد العلة بمعنى مطلق التوقّف، أي: توقّف المعلول على المتوقّف عليه، سواء كان المتوقّف عليه شرطاً وجودياً أم عديمياً أم شرطاً معدّاً.

والمراد من قوله (الصورة شريكة للعلّة للمادّة): هو كون الصورة مؤثّرة في وجود وفعليّة المادّة. أي: إنّ الصورة علّة في فعليّة المادّة لا في أصل وجودها وبحسب الاصطلاح: الصورة علّة صوريّة لا علّة فاعليّة.

والسبب في عدم كون الصورة الجسميّة علّة فاعليّة للمادّة: هو كون الصورة الجسميّة تتبدّل بتبدّل الصور النوعيّة - كما سيأتي في خاتمة الفصل اللاحق - ولا يوجد في عالم المادّة بعد المادّة (التي هي المعلول الأخير) إلّا الصورة الجسميّة والنوعيّة والأعراض، فلا يبقى أن يكون فاعل المادّة إلّا أمراً مجرّداً عن المادّة. وهذا الأمر المجرد عن المادّة وهو العقل الفعّال - بناءً على كونه العلّة الأخيرة - يستمدّ وجوده من الواجب تعالى.

وهذا الأمر المجرد الذي هو فاعل المادّة قد تكون فاعليّته بلا واسطة، أو بواسطة، فالصور مثلاً تتحقّق من العقل الفعّال بلا واسطة، أمّا المادّة الأولى فإنّها تتحقّق من العقل الفعّال بواسطة الصور النوعيّة، فالعقل الفعّال يوجد المادّة بإيجاد صورة عليها تتحدّ معها، ويحفظ وجودها بإيجاد صورة عليها بعد صورة. وهذا هو مراد المصنّف من قوله: إنّ الصورة شريكة للعلّة للمادّة، أي: إنّ الصورة إلى جانب الفاعل المجرد شريكة للعلّة.

والحاصل: أنّ الصورة الجسميّة ليست علّة تامّة للمادّة أو علّة فاعليّة لها؛ وذلك لأنّ الصورة محتاجة إلى المادّة في تعيّنهما وعوارضهما - كما سيأتي - ولو كانت الصورة غنيّة عن المادّة لأمكن القول بأنّها علّة تامّة أو فاعليّة. فالصورة الجسميّة لا يكون لها وجود فعليّ بدون المادّة، فكيف تؤثّر في وجود المادّة وهي محتاجة إليها في تعيّنهما النوعيّ؟! فلا تكون الصورة علّة تامّة للمادّة ولا علّة فاعليّة لها.

ومن هنا قيل: إنّ الصورة شرطٌ لتحقّق وجود المادّة، فالمادّة لها علّة غير الصورة الجسميّة ولكنّ الصورة الجسميّة شرطٌ لإفاضة الوجود من العلّة على

في أنّ المادّة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق المادّة ..... ٢٨٣

المادّة، والشرط هو جزء العلّة لوجود المادّة. فالصورة شريكة العلّة في وجود المادّة ولكن بنحو الشرط. وعليه، فالمراد من كون الصورة علّة لوجود المادّة ليس أنّها علّة تامّة أو علّة فاعليّة، بل المراد: أنّ الصورة جزء العلّة الذي هو الشرط.

قال المحقّق الآملي: «وأما الهيولى ففي وجودها محتاجة إلى طبيعة الصورة، لا بمعنى أنّ طبيعة الصورة فاعل الهيولى ومعطي وجودها، بل بمعنى كون الوجود مفيضاً عليها من علّتها التي هي العقل المفارق والمعقّب القدسي من ممّر الصورة، فتكون الصورة شريكة لعلّتها، أي: الوجود يمرّ عليها ويفاض على الهيولى»<sup>(١)</sup>.

وبعد وضوح أنّ الصورة الجسميّة ليست هي العلّة لوجود المادّة وإنّما هي شرط، وأنّ هناك عالماً مجرداً موجوداً وراء العالم الطبيعيّ يكون بمنزلة العلّة له، ينبثق تساؤل آخر وهو: ما هي حقيقة العلّة التامّة لوجود المادّة؟

قال الحكماء: إنّ الواجب سبحانه وتعالى لا يستطيع أن يوجد إلّا الصادر الأوّل، ولم يقصدوا بذلك أنّه تعالى عاجزٌ عن إيجاد المراتب النازلة، بل عنوا: أنّ وجود عالم الإمكان سنخ وجود لا يملك القابليّة لتلقّي الفيض مباشرة من الحقّ سبحانه وتعالى، ومن هنا وُجد نظام العلّية والمعلوليّة في عالم الإمكان، فإنّ هذه الوسائط تكون بمنزلة شرائط لا بمنزلة علل تامّة، والشرط غير العلّة، بل إنّ الوسائط (من الوسائط الأولى إلى آخر واسطة في عالم المادّة) كلّها بمنزلة شرائط للوجود، وإلّا فالعلّة الفاعليّة الحقيقيّة هو الله سبحانه وتعالى.

### إشكال على كون الصورة الجسميّة شريكة العلّة للمادّة

هذا الإشكال ذكره الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيات

---

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ١٧٠.

الشفاء، وأشار إليه أيضاً في الإشارات، حيث قال: «وها هنا سرٌّ آخر...»<sup>(١)</sup>.

وتوضيح هذا الإشكال يتوقف على المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: أنّ الواحد بالعدد يطلق على معانٍ، منها:

الأول: الواحد بالوحدة الشخصية، وهو يقبل أن يجتمع مع واحدٍ آخر. ولما كان التشخيص عين الوجود، فكل وجود وكل ماهية موجودة تتصف بالوحدة بهذا المعنى. ويقابله الواحد بالعموم، كالواحد بالوحدة النوعية أو الجنسية.

الثاني: الواحد بشرط لا، الذي هو مبدأ للأعداد، الذي يكون في عرض الأعداد كالاثنين والثلاثة والأربعة ونحوها، وهو الذي تتصور من نوعه وجنسه أحادٌ أخرى ذهنياً وخارجاً تندرج تحت طبيعة واحدة.

ويقابل الواحد بهذا المعنى: الواحد بالوحدة الحقة، وهي الوحدة التي يستحيل معها فرض التكرّر، وهي وحدة الصرف من كلّ حقيقة، لأنّ كلّ ما فُرض ثانياً، عاد أولاً؛ لعدم الميز. ولذا قالوا: صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر.

والمقصود من قول المصنّف في المتن: «المادة واحدة بالعدد» هو المعنى الأول، أي: الواحد بالوحدة الشخصية.

المقدمة الثانية: أنّ المادة الأولى - وهي الهيولى - واحدة بالعدد وبالخصوص، وليس بالعموم المفهومي.

وقد استدّلوا على ذلك بأنّ المادة صرف القوّة، وصرف الشيء لا يتكرّر، وعلى هذا فما يرى من التعدّد فيها هو إنّها هو بعرض الصورة، فمادة الماء ومادة التراب، أو مادة هذا الماء ومادة ذلك الماء إنّما تتعدّد بتعدّد صور التراب والماء،

(١) انظر: الإشارات: ج ٢ ص ١٢٥-١٢٦.

في أنّ المادّة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق المادّة ..... ٢٨٥

أو صورة هذا الماء وصورة ذلك الماء، بحيث لو لم تتعدّد الصور لم تكن هناك إلاّ مادّةً واحدة.

فالمادّة - الهيولى - واحدةٌ بالعدد، ووحدتها وحدةٌ شخصيّة، أي: لا يزول شخصها أصلاً، بل هي باقيةٌ بشخصها وعينها، وليست وحدتها نوعيّة.

المقدّمة الثالثة: الصورة واحدةٌ بالعموم، كالواحد بالوحدة النوعيّة أو الجنسيّة، لأنّ الصورة غير محفوظة، بل الصور تتعاقب وتتوالى على المادّة، فإنّ الصورة باقيةٌ بنوعها لا بشخصها، ولهذا تكون وحدتها وحدةً نوعيّة.

المقدّمة الرابعة: إنّ الواحد بالخصوص (وهي المادّة) أقوى وجوداً من الواحد بالعموم المفهومي (وهي الصورة).

والوجه في أضعفيّة الواحد بالعموم وجوداً: أنّ المراد بالصورة هو الكلّي الطبيعيّ الذي يوجد بوجود شخصه وهو المادّة. أي: إنّ الواحد بالعموم المفهومي، يتحقّق في الخارج بواسطة وجود الواحد بالخصوص، أي: بواسطة الفرد. وما لم يتحقّق الفرد في الخارج فلا يمكن أن يتحقّق الواحد بالعموم المفهوميّ. بعبارة أخرى: الوحدة تساقوq الوجود، كما تقدّم في المرحلة الأولى. فكلّ من الوحدة والوجود يلزم القوّة والضعف في الآخر، وحيث إنّ الواحد بالعموم مشوبٌّ بالكثرة الأفراديّة، لذا تكون وحدته ضعيفّة بالنسبة إلى الواحد بالعدد، فيكون الواحد بالعموم أضعف وجوداً من الواحد بالعدد؛ بحكم التساوق بينهما.

وإذا تبيّنت هذه المقدّمات، نرجع على الإشكال حيث يقول المستشكل: بما إنّ المادّة في وجودها محتاجةٌ إلى صورةٍ ما - أي: صورة بالعموم، وليس إلى صورةٍ خاصّة - فتكون المادّة واحدةً بالخصوص، وتكون الصورة واحدةً بالعموم. وحيث إنّ كلّ علّةٍ أقوى وجوداً من معلولها - كما سيأتي في بحث العلّة والمعلول - فلو كانت الصورة علّةً للمادّة للزم أن يكون الأضعف وجوداً

(وهي الصورة التي هي واحدة بالعموم) علّة للأقوى وجوداً (وهي المادّة التي هي واحدة بالخصوص)! وهو محال.

### جواب الإشكال

إنّ المادّة وإن كانت واحدة بالعدد، لكنّها ضعيفة في الوجود؛ لأنّ حفظها من الوجود ليس إلّا كونها قوّة للوجود، فوحدتها الشخصيّة مبهمّة ضعيفة، وأمّا وحدة الصورة - التي هي شريكة العلّة، أي: شريكة العقل المفارق - فهي وإن كانت بالعموم، إلّا أنّها مستظاهرة ومدعومة ومستعانة بالوحدة العددية التي هي وحدة العقل المفارق القائم الدائم، فإنّ فيض الفيّاض يفاض على الصورة أولاً وعلى المادّة ثانياً.

وإنّ حفظ العقل المفارق للمادّة بصورةٍ ما - على الرغم من توالي الصور وتعقّبها وتغيّرها وتبدّلها - مثل حفظ السقف في المنزل والبناء، حيث يحفظ السقف والبناء من الانهدام بنصب دعامةٍ وأسطوانةٍ بعد سقوط وانهدام دعامةٍ وأسطوانةٍ وهكذا. هذا كلّ على مبنى المشائين.

لكن سيأتي في مباحث الحركة الجوهرية في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة: أنّ الصور المتبدّلة متعدّدة بالفرض لبحسب الواقع؛ لأنّ للصور المختلفة وجوداً سيّالاً واحداً بالعدد، والعقل يتزعّ منه صوراً متعدّدة بعد ما فرض فيه انقسامات فرضيّة، فلا تعدّد في الواقع في الصور حتّى تكون العلّة صورةً ما، بل العلّة هي الوجود السيّال الواحد بالعدد، وعليه فلا وجه لهذا الإشكال أصلاً.

وقد أجاب الشيخ الفيّاضي عن هذا الإشكال بجوابٍ آخر حاصله: إنّ الذي دلّت عليه البراهين على وجوب كونه أقوى من المعلول هو الفاعل دون سائر العلل، والصورة ليست علّة فاعليّة للمادّة لكي يقال: إنّ المادّة أقوى وجوداً من الصورة، بل الصورة شرط فيضان الوجود على المادّة من العلّة

الفاعليّة التي هي العقل الفعّال الدائم الوجود، كما أنّ المادّة شرط فيضان الوجود على الصورة كذلك، كما سيأتي<sup>(١)</sup>.

وأجاب الحكيم السبزواري على هذا الإشكال بجوابٍ ثالثٍ حاصله: إنّ طبيعة الصورة من حيث التحقق تكون علّةً للهيولى، وهي بتلك الحيثيّة ليست أضعف وجوداً من الواحد بالعدد؛ لأنّها تتحقّق بعين تحقق الفرد، فيكون كالواحد بالعدد<sup>(٢)</sup>.

وأورد عليه الشيخ زارعي في تعليقه على نهاية الحكمة: أنّ اللازم في عليّة الشيء كونه أقوى وجوداً من المعلول، لا عدم كونه أضعف وجوداً منه، وإلّا يلزم أن يكون الشيء المساوي وجوداً علّةً لمساويه، وهو محال<sup>(٣)</sup>.

### النتائج المتحصّلة

مما تقدّم من بيان طبيعة المادّة والصورة والنسبة بينهما، نستحصل النتائج التالية:

**النتيجة الأولى:** أنّ كلّ فعليّة وتحصّل تعرض المادّة فإنّها هي بفعليّة الصورة؛ لما مرّ كراراً من أنّ حقيقة المادّة قوّة محضة، وليس لها فعليّة من نفسها، فليس للمادّة أيّة فعليّة إلّا بتحصّل الصورة.

**النتيجة الثانية:** أنّ الصورة شريكة العلّة للمادّة، وأنّ الصورة متقدّمة على المادّة وجوداً من حيث العلّة لكونها شريكة العلّة، والصورة المتعيّنة متأخّرة زماناً عن المادّة؛ لكونها حادثة زماناً، وكلّ حادثٍ زمنيّ مسبوّق بالمادّة، كما سيأتي في مباحث الحركة. هذا كلّ في إثبات أنّ المادّة لا تتجرّد عن الصورة.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٩٣.

(٢) شرح المنظومة قسم الحكمة: ص ٢٣٤.

(٣) تعليقة الشيخ زارعي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٧٥.

## (٢) الصورة الجسميّة لا تفارق المادّة

وقد استدلّ لذلك بدليّتين:

## الدليل الأوّل: عدم خلوّ الجسم عن العوارض المفارقة

بيانه: إنّ الجسم أيّما ما كان فهو لا يخلو من ناحية جسميّة عن العوارض المفارقة التي تتوارد عليه من أقسام الحركات والكمّ والكيف والأين والوضع وغيرها، كالفعل والانفعالات في الجسم، وكذلك لا يخلو الجسم عن الصور النوعيّة المتعاقبة عليه؛ لأنّ الصور النوعيّة وهي الفصول، عوارض مفارقة للجسم الذي هو جنس لها، وقد تقدّم: أنّ الفصل عرضيّ خاصّ للجنس، فالجسم محلّ هذه الصور، وهذه العوارض جميعاً تتوقّف على إمكان واستعداد سابق في المحلّ. ومن الواضح: أن لا حامل لهذه الاستعدادات إلّا المادّة، فينتج: أن لا جسم إلّا في مادّة.

وقد أورد الشيخ الفيّاض على هذا الدليل بقوله: «لا يخفى عليك: أولاً: أنّه استمداد من برهان القوّة والفعل، الذي استدلّ به على إثبات المادّة. وثانياً: أنّه لم يعبر بالصورة الجسميّة، مع أنّ الكلام إنّما هو فيها، وعبر بالجسم من أجل أنّ الصورة هي التي بها فعليّة المادّة، فما لم يثبت عدم تعرّي الجسم عن المادّة، لم يتّجه التعبير بالصورة. وهذا بخلاف الجسم الذي لا ريب في وجوده. وثالثاً: أنّ قوله قدّس سرّه: (الجسم أيّما ما كان، لا يخلو عن عوارض مفارقة تتوارد عليه) أصلٌ موضوعٌ مأخوذٌ من العلوم الطبعيّة. قال قدّس سرّه في الفصل السادس من المرحلة السادسة من بداية الحكمة في هذا المقام: (وأما أنّ الصور التي من شأنها أن تقارن المادّة لا تتجرّد عنها، فلا أنّ شيئاً من الأنواع التي ينالها الحسّ والتجربة لا يخلو من قوّة التغيّر وإمكان الانفعال، وهذا أصلٌ موضوعٌ مأخوذٌ من العلوم الطبعيّة، وما فيه القوّة والإمكان لا يخلو من



مادّة؛ فإذا المطلوب ثابت»<sup>(١)</sup>.

### الدليل الثاني: الجسم طبيعته نوعيّة تامّة واحدة

بيانه: إنّ الجسم بما أنّه جوهرٌ قابلٌ للابعاد الثلاثة - كما تقدّم في الفصل السابق - فهو طبيعته نوعيّة تامّة واحدة، وإن كانت تحت أنواع كالحیوان والشجر والحجر، لذا يكون الجسم بذاته إمّا غنيّاً عن المادة أو مفتقراً إليها، والأوّل - كونه غنيّاً بذاته - باطل؛ لأنّه لو كان غنيّاً بذاته، كان غنيّاً عن المادة في جميع أفرادها، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. والتالي باطل، لأنّا نجد بعض الأجسام مفتقراً إلى المادة؛ لأنّها حالّة، والحلول عين الافتقار، فكذا يبطل المقدّم. فينتج: أنّ الجسم ليس غنيّاً عن المادة بذاته. إذن الجسم بذاته مفتقرٌ إلى المادة، وإذا كان مفتقراً إلى المادة، فهو مفتقرٌ إليها في كلّ جسم، لأنّ حكم الأمثال واحد كما تقدّم، وهو المطلوب.

وبهذا يتحصّل: أنّ الصورة الجسميّة لا تتعرّى عن المادة.

وأشکل على هذا الدليل بما حاصله: أنّه لماذا لا نقول: إنّ الجسم - أي: الطبيعة النوعيّة - لا يحتاج إلى المادة بحسب ذاته، ولكن تعرضه المقارنة مع المادة في بعض الأفراد لا لذاته، بل لسببٍ خارجٍ عن الذات، كما في الطبائع النوعيّة التي هي غير محتاجةٍ إلى الأعراض المفارقة لها بذاتها، ولكنّ الأعراض المفارقة - كالحركات والكمّ والكيف وغير ذلك - تعرض للطبائع النوعيّة؟ وأجيب: إنّ مقارنة الجسم للمادّة كما تقدّم آنفاً إنّما تكون بحلول الجسم في المادّة، ولو كان عروض الافتقار له بسببٍ خارجٍ بعد غناه عنها في ذاته - كما جاء في الإشكال - فلازمه صيرورة وجود الجسم لغيره، بعد ما كان وجوده لنفسه. وهو محال بالضرورة؛ لأنّه جمعٌ بين المتقابلين؛ لأنّ ما بالذات لا يزول

---

(١) تعلیقة الشیخ الفیاضی علی نهاية الحکمة: ج ٢ ص ٣٩٤.

بالغير، وإلا احتاج في ثبوته للذات إلى نفي ذلك الغير، فلم يكن بالذات، وهذا خلف، فإذا وجوده لنفسه باقٍ بعد ما صار وجوده لغيره، وهذا جمع بين المتقابلين.

وهذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل، حيث قال: «فإن الغني بذاته عن المادة لا يدخل عليه ما يحوجه إلى المادة إلا بانقلاب عينه، وهو محال»<sup>(١)</sup> وأشار إليه أيضاً الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الثانية، حيث قال: «واللواحق الخارجية لا تغنيها عن الحاجة إلى المادة بوجه من الوجوه»<sup>(٢)</sup>.

### الدليل شامل لعدم تجرد كل صورة عن المادة

إن ما تقدّم من الأدلة على عدم تجرد الصورة الجسميّة عن المادة، لا يختصّ بالصورة الجسميّة، بل يجري في كلّ صورة يمكن أن تلحقها الكمالات العارضة، فكلّ صورة يمكن أن تلحقها الكمالات العارضة فهي لا تتجرد عن المادة.

وسياتي في بحث الحركة الجوهرية: أن الجوهر الجسماني في حركة دائمة وتغيّر مستمرّ، وهو باستمرارٍ يكسب فعليّاتٍ جديدةً بصورة اللبس بعد اللبس، فيكون واجداً لكمال، ثمّ يزداد ليكسب كمالاً أكثر، لا بصورة الخلع واللبس كما هو مذهب أرسطو في نظرية الكون والفساد، المستلزم لفقدان شيءٍ وصورةٍ نوعيّةٍ، واكتساب شيءٍ وصورةٍ أخرى، والجوهر - بناءً على الحركة الجوهرية - لا يفقد شيئاً في حركته الاشتدادية نحو اكتساب المزيد من الكمالات، وهكذا يستمرّ الجوهر في حركة مسيره حتّى يبلغ مرحلة الفعلية المحضة الخالية من كلّ قوّة، ويكتسب حينئذٍ كلّ كمالٍ ممكنٍ له، فيصير مجرداً

(١) التحصيل: ص ٣٤٧.

(٢) المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، الفصل الثاني.

لخلوّه من كلّ قوّة، لانتهائه إلى الذرّة وبلوغه الغاية، ولهذا تعدّ هذه المرحلة مرحلة استغناء الجوهر عن المادة، لأنّ المادة كانت ضروريّة لحمل قوّة الكمالات الممكنة، وحيث لا كمال يكسبه الجوهر ويحصل عليه، فلا حاجة إلى المادة، فالصور الماديّة إنّما تحتاج إلى القوّة والمادة مادامت متحرّكة، وأمّا بعد تجرّدها وحصول كلّ ما يمكن من الكمال فلا حاجة لها إلى القوّة والمادة.

قال المصنّف في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة: «الصور الجوهريّة المتبدّلة، المتواردة على المادة واحدة بعد واحدة، في الحقيقة صورةً جوهريّةً واحدةً سيّالةً تجري على المادة، وموضوعها المادة المحفوظة بصورةٍ ما، كما تقدّم في مرحلة الجواهر والأعراض، نتزع من كلّ حدٍّ من حدودها مفهوماً مغايراً لما يُنتزع من حدٍّ آخر، نسمّيها ماهيّةً نوعيّةً، تغاير سائر الماهيّات في آثارها.

بعبارة أخرى: إنّ مدى سعة البرهان تابعٌ لمقدّماته. ولما كانت من مقدّمات برهان استحالة تعرية الجسم عن الهيولى، تغيّر الجسم ولحوق الصور والأعراض به، كان مدى البرهان عالم الحركة. فبناءً على هذا: إذا ارتفعت الحركة عن العالم الجسمانيّ ببلوغه الغاية، لا يلحق بالجسم صورةً أو هيئةً جديدةً حتّى يجري فيه البرهان، فإذن استحالة تعرية الجسم عن الهيولى في عالم الحركة لا تنافي تعريته عنها بعد بلوغه الغاية ووصوله إلى عالم المجرّدات<sup>(١)</sup>.

ويتأيد ذلك ويتأكّد بما ذكره صدر المتألّهين في الجزء الخامس من الأسفار بقوله: «إنّ مادّة الشيء ليست داخلّةً في قوام ماهيّة ذلك الشيء، وإلّا لكانت

---

(١) لكنّ هذا المدّعى صحيح إن أثبتنا استحالة التعرية من الطريق الأوّل، أمّا لو أثبتناها من الطريق الثاني فلا ينتج هذه النتيجة، إذ البرهان الثاني مبنيٌّ على كون الجسم طبيعةً نوعيّةً وكونه بذاته مفتقراً إلى المادة، فاستحالة تعرية الجسم عن الهيولى لأنّه لازمٌ ذاتيّ للجسم، فكلّما ثبت الجسم ثبتت استحالة تعريته عن الهيولى، فالعالم الجسمانيّ بعد بلوغه الغاية ووصوله إلى المجرّدات، لا يتعرّى عن الهيولى أيضاً.

بيّنة الثبوت ولم يفتقر في إثباتها إلى برهان. لكن الجسم بما هو جسم، قد حصل لنا معناه، وهو الجوهر الذي يمكن أن يُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة على الوجه المذكور، وشككنا في أنّه هل له مادّةٌ تحمل معناه أم لا، إلى أن جاء البرهان الحاكم بوجود جوهرٍ آخر مادّي<sup>(١)</sup>.

واستشهد بكلام للشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء في نهاية الفصل الثاني من المقالة الثانية<sup>(٢)</sup>. ومحصّل كلام صدر المتألّهين: أنّ المادّة هل هي مقوّمَةٌ لماهيّة الجسم، وأنّ الجواهر الجسمانيّة هل قوام ماهيّتها بالمادّة؟ أم أنّ المادّة والهيولى لازمةٌ لوجودها المادّي؟ بمعنى: أنّ هذه الماهيّة لا توجد من غيرها. ومن الواضح جدّاً: أنّ شيئاً شياً بصورته لا بمادّته، فمقوّم حقيقة الشيء صورته وفعليّته لا مادّته وقوّته. وأمّا ما استند إليه صدر المتألّهين واستشهد به على دعواه من كلام للشيخ الرئيس فحاصله: أنّنا لا نأخذ المادّة في حدّ النوع وتعريفه، ولا نقول مثلاً: الإنسان جوهرٌ مادّة - هيولى - نام حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة ناطقٌ، إذ لا يصحّ إدخال لفظ المادّة في الحدّ التامّ للأنواع. والحاصل من ذلك كلّ: أنّ المادّة ليست جزءاً لماهيّة الشيء، بل هي من لوازم الأشياء والأنواع ولازمٌ بالضميمة.

ثمّ قال صدر المتألّهين: «فظهر لنا: أنّ الجسم المحسوس مركّبٌ من جوهرين: حالٌ ومحلّ.

فيتبيّن من هذا: أنّ المادّة غير داخلية في قوام ماهيّة الجسم. ثمّ إنّنا بعد ما أثبتنا المادّة لبعض الأجسام، توقّفنا في بعضٍ آخر، مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقّف في الحكم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٣٦.

(٢) إلهيات الشفاء، الفصل الثاني المقالة الثانية.

بوجودها له.

فبهذا أيضاً يتأكد ما قلنا من عدم حاجة الشيء إلى المادة في حقيقة ذاته وإن احتاج إليها في قوام وجوده، وكما علمت هذا في الجسميّة بالقياس إلى ما قامت بها - أي: المادة - فاعلم أيضاً بالقياس إلى ما يقوم بها كالطبائع النوعيّة كما مرّ<sup>(١)</sup>.

والمصنّف استشهد بالقولين السابقين لكي يثبت ويبرهن ويؤيد الدعوى السابقة، وذلك أن لازم ما جاء في قول الشيخ وصدر المتأهّين من استلزام الحركة الجوهريّة، انتهاء الصور الجوهريّة عند التجرّد وبلوغها مرتبة التجرّد عن المادة، وبلوغها مرتبة التجرّد يستلزم عدم كون المادة جزءاً لقوام ماهيّاتها؛ إذ لو كانت جزءاً من حقيقتها، وجب انتفاء الكل بانتفاء جزئه أو بعض أجزائه، فلا يمكن أن تكون حقائق الصور الجوهريّة متقوِّمة بالمادة، بل تبقى على نفس حقيقتها حتّى عند بلوغ الغاية والتجرّد.

والحاصل: أن عدم كون المادة بينة الثبوت للجسم، دليل على عدم كونها ذاتيّاً من ذاتيّات الجسم، لعدم حاجة الذاتي إلى برهانٍ يثبت، والذاتيّ يحمل على الشيء حملاً أوليّاً.

وهذا شاهدٌ ودليلٌ يؤكّد المدعى الأصلي؛ وهو: أن لو تجرّد بعض الأنواع الماديّة في حركتها الجوهريّة عن المادة - وذلك بعد بلوغها مرحلة الفعلية المحضّة، كما تقدّم - لم يلزم من استغنائها عن المادة انقلابٌ في الأنواع الماديّة والماهيات بتغيّر الحدّ، فتتغيّر مثلاً ماهيّة الإنسان من الحيوان الناطق إلى الحيوان الصاهل، بل رغم تجرّدها تبقى بنفس الحقيقة والماهية، وإن تغيّر حدّه، لأنّ المادة لم تدخل في حدّ الماهيّة أصلاً، بل كانت مجرد ضميمّة لازمة لها، فلا يلزم من عدمها انقلابٌ في تلك الماهيّة الكاملة المجرّدة، نعم لو كانت في

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٣٦.

حدّها لوقع الانقلاب.

ولا منافاة بين القول بأنّ المادّة خارجة عن الجسم والقول باتّحادها مع الصورة الجسميّة؛ وذلك لأنّ المراد بالاتّحاد هو الاتّحاد في الوجود لا في الماهيّة، أي: إنّ التركيب بين المادّة والصورة تركيبٌ اتّحادي، وتوضيحه: أنّ المادّة أو الهيولى لما كانت حيثيّة ذاتها القوّة المحضّة، كان وجودها يعني وجود الصورة، إذ لو كان لها وجودٌ بنفسها منحاوً عن وجود الصورة، لكانت لها فعليّةٌ بنفسها. وإذا كانت كذلك، خرجت عن كونها قوّة محضّة، وهذا خلف. إذن، التركيب بين المادّة والصورة اتّحاديٌّ لا انضماميٌّ.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «فلأتمّها في ذاتها وجوهرها قوّة الأشياء»، المراد من الجوهر في العبارة: هو الهويّة وما به الشيء هو هو، أي: إنّ حقيقة المادّة وهويّتها قوّة الأشياء.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ الوجود يلزم الفعلية المقابلة للقوّة»، قال الشيخ الفيّاض: «الحقّ: أنّ ملازمة الوجود للفعلية، من قبيل الملازمات العامّة. ولكن على القول بوجود الهيولى، تكون هذه الملازمة أعمّ من كلّ من الملازمة العامّة - كما في ملازمة وجود غير الهيولى للفعلية - والملازمة الخارجيّة، كما في ملازمة وجود الهيولى للفعلية التي هي الصورة»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «تتحدّ به فتحصل بتحصّله»، أي: ففتحصل، فحذفت إحدى تائيّه، أي تتحصّل المادّة بتحصّل ذلك الموجود المحصّل الوجود.

• قوله قدّس سرّه: «فللصورة جهة الفاعلية بالنسبة إليها»، عبّر عن الصورة بالفاعل، لكونها من الشروط المتمّمة لفاعلية الفاعل، كما صرّح في بداية الحكمة

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٨٩.

في أن المادّة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق المادّة ..... ٢٩٥

حيث قال: «وليسَت الصورة علّة تامّة ولا علّة فاعليّة لها» ثمّ قال: «فالصورة جزءٌ للعلّة التامّة، وشريكة العلّة للمادّة، وشرطٌ لفعليّة وجودها»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «لتبدّل الصور عليها»، أي: لتبدّل الصور الجسميّة عليها؛ لأنّ الكلام إنّما هو في الصورة الجسميّة، كما يظهر من العنوان، فإنّ الصورة الجسميّة تتبدّل عنده بتبدّل الصور النوعيّة، كما سيأتي في خاتمة الفصل اللاحق.

• قوله قدّس سرّه: «المعلول الواحد لا تكون له إلّا علّة واحدة»، لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، كما سيأتي في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة.

• قوله قدّس سرّه: «المادّة على ما قالوا، واحدة بالعدد»، نسبة<sup>(٢)</sup> إلى القوم؛ للتلويح إلى عدم ارتضائه قدّس سرّه لما ذكره. وذلك لما سيذكره بعد أسطر من: «أنّ كلّ فعليّة وتحصّل تعرض المادّة فإنّما هي بفعليّة الصورة». فإنّ من تلك الفعليّات الوحدة، فالمادّة إنّما تكون واحدة إذا كانت صورتها واحدة، وأمّا إذا كانت الصور كثيرة فلا يعقل وحدتها بعد كونها محض القوّة لا فعليّة لها إلّا بفعليّة الصورة. وسيأتي في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة ما لفظه: «المادّة الأولى بما أنّها قوّة محضّة، لا فعليّة لها أصلاً إلّا فعليّة أنّها قوّة محضّة؛ فهي في أيّ فعليّة تعزّيها تابعة للصورة التي تقيمها، فهي متميّزة بتميّز الصورة التي تتحد بها، متشخصّة بتشخصّها، تابعة لها في وحدتها وكثرتها. نعم، لها وحدة مبهمّة شبيهة بوحدة الماهيّة الجنسيّة».

• قوله قدّس سرّه: «مستظاهرة بوحدة المفارق»، أي: مستعينة بوحدة المقارن.

• قوله قدّس سرّه: «سيأتي في مباحث الحركة الجوهريّة إن شاء الله»، في

الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

---

(١) بداية الحكمة: ص ٩٦.

(٢) انظر: تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٨٩.

• قوله قدس سره: «وإن كانت المادة متقدمة عليها زماناً»، أورد عليه الشيخ الفيّاض: بأنه «لا يعقل تقدّم المادة زماناً على الصورة، بعد ما كانت المادة معلولة للصورة متأخرة عنها وجوداً. ولكن المصنّف قدس سره معتقداً بهذا التقدّم، ولذا حكم بحدوث الجسم زماناً - كما مرّ في الفصل السابق - مع أنّه قائلٌ بقدّم المادة زماناً، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة.

نعم، المادة متقدمة زماناً على كلّ حادث زمنيّ - على ما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة - ولكن الصورة الجسميّة والصورة أو الصور النوعيّة الأولى ليست من الحادث الزمنيّ في شيء، فإن الصورة الجسميّة والصورة أو الصور النوعيّة الأولى موجودة مع المادة في بدء وجودها معيّةً زمنيّة؛ وإلا لم تتحقّق المادة التي هي قوّة محضة، وسيأتي في الفصل اللاحق عدم جواز خلوّ الجسم من الصورة النوعيّة»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «الجسم... طبيعة نوعيّة تامّة واحدة»، أورد عليه الشيخ الفيّاض: بأنّ «الطبيعة النوعيّة وإن كانت طبيعة تامّة، إلا أنّه لا يخفى: أنّ تماميّتها بسبب فصلها، لأنّها تتحصّل بتحصّلها. وعلى ذلك فتمايّتها تكون بحسب فصلها، وتتقدّر بقدره. فطبيعة الجسم إنّما تكون تامّة من جهة فصلها الذي هو قبول الأبعاد، وأمّا من سائر الجهات فهي ناقصة مبهمّة بعد، ولذا تكون جنساً لأنواع دونها، ومن تلك الجهات كونها محتاجة إلى المادة أو غنيّة عنها. وإذا كانت مبهمّة من هذه الجهة، أمكن أن يكون الجسم على قسمين: مادّي ومجرّد. فالجسم المثاليّ نوعٌ من الجسم غنيٌّ عن المادة، والجسم المادّي نوعٌ آخر منه محتاجٌ إليها. ويؤيّد ما ذكرناه، ما صرّحوا به من وجود الجسم المثاليّ»<sup>(٢)</sup>.

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٩٤.

(٢) المصدر السابق.



في أن المادة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق المادة ..... ٢٩٧

- قوله قدّس سرّه: «مقارنة الجسم للمادة بحلوله فيها»، والأمر في الأعراض بالعكس، حيث إنّ مقارنة الجسم لها إنّما هي بحلولها فيه.
- قوله قدّس سرّه: «المسألة وإن عقدت في تجرّد الصورة الجسميّة»، أي: في استحالة تجرّد الصورة الجسميّة وتعرّيها عن المادة.
- قوله قدّس سرّه: «سيأتي في بحث الحركة الجوهرية أنّ الجوهر المادي متحرّك»، سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.
- قوله قدّس سرّه: «حتّى يتخلّص إلى فعليّة محضة لا قوّة معها»، سيأتي أنّ هذه الحركة هي قسمٌ من أقسام الحركة الجوهرية، وهي الحركة الجوهرية الاشتدادية بالمعنى الأخصّ، ولا تنحصر الحركة الجوهرية فيها؛ فإنّ مثل سيرورة الماء بخاراً والبخار ماءً، من الحركة الجوهرية أيضاً، كما سيأتي في الفصلين الثامن والتاسع من المرحلة التاسعة.
- قوله قدّس سرّه: «ذلك باللبس بعد اللبس»، أي: بلبس صورة هي أكمل من سابقتها، فهي بوحدتها وبساطتها مشتملة على كمال السابقة وأزيد، لا بأن تكون الصورة السابقة باقيةً وزيدت عليها صورة أخرى. بل ليس هناك تعدّد في الصور أصلاً، وإنّما هي صورة واحدة سيّالة تكون في كلّ حدٍّ من حدودها أقوى منها في الحدّ السابق.
- قوله قدّس سرّه: «يكون استحالة تجرّد الصورة الماديّة مقيّدة بالحركة»، المراد من الصورة هنا هو الصورة الجسميّة أو النوعيّة.
- قوله قدّس سرّه: «المادة غير داخلية في حدّ الجسم دخول الأجناس في حدود أنواعها»، أورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «لا يخفى عليك ما فيه بعد الاعتراف بكون الجسم مركّباً من المادة والصورة، كما مرّ في الفصل الخامس والفصل الرابع، وبعد ما مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، من: «أنّ الجنس والمادة متّحدان ذاتاً، ومختلفان اعتباراً؛ فالمادة إذا أخذت لا بشرط، كانت جنساً؛

والجنس إذا أخذ بشرط لا، كان مادّة. وكذلك الفصل والصورة... وهذا في الجواهر المادّية المركّبة ظاهر، فإنّ المادّة والصورة موجودتان فيه خارجاً، فيؤخذ منهما معنى المادّة والصورة، ثم يؤخذ أن لا بشرط، فيكونان جنساً وفصلاً<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «قد بيّنه صدر المتألّهين قدّس سرّه بأنّه لو كانت داخلّة في ماهيّة الجسم لكانت بيّنة الثبوت»، أي: أثبتّه وأقام البرهان عليه. ومن هنا يعبر عمّا يعلم بالبرهان بالمبيّن، كما يعبر عمّا هو بديهيّ لا يحتاج إلى البرهان بالبين.

هذا وقد أورد الشيخ مصباح على الاستدلال لعدم دخول المادّة في قوام ماهيّة الجسم: بأنّه لو كان كذلك، لكانت بيّنة الثبوت له؛ حيث قال: «يلاحظ عليه بأنّ معرفة الجسم بأنّه جوهرٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة ليست معرفة تامّة لحقيقة الجسم على فرض كونه مركّباً من جوهرين، والذاتيّ إنّما يكون بين الثبوت إذا عُرِفَت الذات معرفة تامّة، كما أنّ معرفة النفس بأنّها جوهرٌ مدبّر للبدن، لا تستلزم العلم بتجدّدها، مع أنّه ذاتيّ لها»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «بأنّه لو كانت داخلّة في ماهيّة الجسم لكانت بيّنة الثبوت؛ على ما هو خاصّة الذاتيّ»، كما تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة.

• قوله قدّس سرّه: «على ما هو لازم اجتماع ما بالقوّة مع ما بالفعل»، إشارة إلى البرهان على كون تركيب المادّة والصورة اتّحادياً، وأنّه لا يعقل التركيب الانضماميّ إلّا من أمرين كليهما بالفعل.

• قوله قدّس سرّه: «الاتّحاد المدّعى إنّما هو في الوجود لا في الماهيّة»، نظير

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٣٩٨.

(٢) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٥٢، رقم (١٤٨).

في أن المادة لا تفارق الجسميّة والجسميّة لا تفارق المادة ..... ٢٩٩

التركيب من الجوهر والعرض، حيث إنّ تركيب العرض مع الجوهر اتّحاديّ - كما يدلّ عليه الحمل - من دون أن يكون العرض داخليّاً في ماهيّة الجوهر، أو يكون الجوهر داخليّاً في ماهيّة العرض.

• قوله قدّس سرّه: «أنّ المادة من لوازم وجوده، لا جزء ماهيّته»، أي: من لوازم وجوده في عالم المادة، الذي هو عالم التغيّر والحركة.

### خلاصة الفصل السادس

• المادة لا فعليّة لها بالذات. ولكي توجد، لابدّ من اتّحادها بالصورة التي هي فعليّة محضّة؛ إذ الوجود مساوٍ للفعليّة.

• لما كانت المادة متقوّمة بالصورة، كانت الصورة شريكة العلة للمادة، وإن لم تكن علة تامّة لها.

• السبب في عدم كون الصورة علة تامّة للمادة، هو لأنّ المعلول يزول بزوال علته التامة، والصورة متغيّرة زائلة، ثمّ إنّ توالي الصور يقتضي وجود أكثر من علة تامّة للمعلول، وهو محال.

• أورد على كون الصورة علة للمادة: بأنّ المادة واحدٌ بالعدد، وصورة ما - الصورة المبهمّة - واحدٌ بالعموم، والواحد بالعدد أقوى وجوداً من الواحد بالعموم، فلا يقع الأقوى معلولاً للأضعف، كما لا يقع الأضعف وجوداً علةً للأقوى.

وأجيب: بأنّ المادة واحدٌ بالعدد، إلّا أنّ وحدتها ضعيفةٌ مبهمّة، بينما الصورة شريكة علة قويّة وجوداً، لأنّ تلك العلة أمرٌ مفارقٌ مجرد.

• الصورة الكلّية والمطلقة متقدّمة على المادة، لأنّها شريكة العلة. نعم، كلّ الصور الخاصّة، متأخّرة عن المادة، لأنّ المادة محلّ وموضوع تحقّقها.

• استدلّ على حاجة الجسم للمادة بدليلين:

**الدليل الأوّل:** أنّ الجسم جوهرٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة؛ فهو طبيعةٌ نوعيّةٌ تامّةٌ، وهذا الجوهر إمّا غنيٌّ عن المادّة ذاتاً، وهو يستلزم عدم إمكان حلول الجسم في المادّة - إذ الحلول عين الحاجة والفقر، وهو خلاف الضرورة - وإمّا أنّه فقيرٌ إلى المادّة، وهو المطلوب.

**الدليل الثاني:** أنّ الصورة الجسميّة لا تخلو من عوارض وحالات، وهذه العوارض تتوقّف على وجود الإمكان والاستعداد في موضوعها - وهو الجسم - فلا محالة للجسم مادّةٌ حاملةٌ لهذه القوّة وهذا الاستعداد، فلا يمكن انفكاك الجسم عن المادّة.

• أورد على الاستدلال المتقدّم: بأنّ الجسم غنيٌّ عن المادّة بالذات، وإنّما يحتاج إليها عرضاً بسبب العوامل الخارجيّة.

وأجيب: بأنّه لو كان الأمر كما ادّعاه المستشكل، وكان وجود الجسم لنفسه بالذات، وإنّما يحلّ في المادّة بسبب عوامل خارجيّة، المقتضي لكون الجسم وجوده لغيره، لاستلزم ذلك الوقوع في محذور سلب الذاتي عن ذاته، وهو محال.

• استحالة انفكاك الصورة المادّية عن المادّة، لا ريب فيها، ولكن مادامت الحركة موجودة، والقوّة لازمة، فإذا صار الجوهر المادّي مجرداً تامّاً، وفعليّة تامّة، فلا تلازم بينهما، ولا استحالة للانفكاك حينئذٍ.

• لا منافاة بين عدم أخذ المادّة في حدّ الجسم، وحاجة وجود المادّة للجسم إلى إثبات بالدليل، وبين اتّحاد المادّة والصورة وجوداً.

## الفصل السابع

### في إثبات الصور النوعية

- (١) وجود الاختلاف في الأجسام من حيث صدق المفاهيم  
(٢) لكل قسم من الأجسام نوع من الآثار



## الفصل السابع

### في إثبات الصور النوعية

وهي الصور الجوهرية المنوعة لجوهر الجسم المطلق

إنّا نجدُ في الأجسام اختلافاً، من حيث صدق مفاهيم عليها، هي بينةُ الثبوتِ لها، ممتنعةُ الانفكاكِ عنها؛ فإنّا لا نقدرُ أن نتصوّرَ جسماً دون أن نتصوّرَه مثلاً عنصراً، أو مركّباً معدنيّاً، أو شجراً، أو حيواناً، وهكذا، وتلبّسُ الجسمُ بهذه المفاهيم على هذا النحو أمارّةٌ كونها من مقوماته.

ولمّا كان كلّ منها أخصّ من الجسم وهي مقومةٌ لجوهر ذاتِه، فيحصلُ بانضمام كلّ منها إليه نوعٌ منه، ولا يقومُ الجوهرُ إلّا جوهرٌ، فهي صورٌ جوهريةٌ منوعة.

لا يقال: لا نسلمُ أنّ الجوهرَ لا يقومُه إلّا جوهرٌ، فكثيراً ما يوجدُ الشيءُ، ويقالُ عليه «الجوهرُ» في جواب: ما هو، ثمّ ينضمُّ إليه شيءٌ من الأعراض، ويتغيّرُ به جوابُ السؤالِ عنه بما هو، كالحديد الذي هو جوهر، فإذا صُنِعَ منه السيفُ بضمِّ هيئاتٍ عرضيّةٍ إليه، وسُئِلَ عنه بـ(ما هو)، كان الجوابُ عنه غيرَ الجوابِ عنه وهو حديد، وكالطين والحجر وهما جوهران، فإذا بني منهما بناءٌ وقَعَ في جوابِ السؤالِ عنه بـ(ما هو البيتُ)، ولم ينضمَّ إليهما إلّا هيئاتٌ عرضيّة. فإنّه يقال: فيه خلطٌ بين الأنواع الحقيقية (التي هي مركّباتُ

حقيقتيَّةٌ تحصلُ من تركيبها هويَّةٌ واحدةٌ وراءَ الأجزاء، لها آثارٌ وراءَ آثارِ الأجزاء، كالعناصرِ والمواليد) وبين المركَّباتِ الاعتباريَّةِ (التي لا يحصلُ من تركيبِ أجزائها أمرٌ وراءَ الأجزاء، ولا أثرٌ وراءَ آثارها، كالسيفِ والبيتِ من الأمورِ الصناعيَّةِ وغيرها).

وبالجملة: المركَّباتُ الاعتباريَّةُ لا يحصلُ منها أمرٌ وراءَ نفسِ الأجزاء، والمركَّبُ من جوهرٍ وعرضٍ، لا جوهرٌ ولا عرضٌ، فلا ماهيَّةٌ له حتَّى يقعَ في جوابِ ما هو. كلُّ ذلك لتباينِ المقولاتِ بتمامِ ذاتها البسيطة، فلا يتكوَّنُ من أكثرٍ من واحدةٍ منها ماهيَّةٌ.

ولا يقال: كونُ الصورِ النوعيَّةِ جواهر، ينافي قولهم: إنَّ فصولَ الجواهرِ غيرُ مندرجةٍ تحت جنسِ الجوهر.

فإنَّه يقال: قد تقدَّم البحثُ عنه في مرحلةِ الماهيَّة، واتَّضحَ به: أنَّ معنى جوهريةِ فصولِ الجواهرِ - وهي الصورُ النوعيَّةُ مأخوذةٌ بشرطٍ لا - أنَّ جنسَ الجوهرِ صادقٌ عليها صدقَ العرضِ العامِّ على الخاصَّة، فهي مقوماتٌ للأنواع، عارضةٌ على الجنس.

حجَّةٌ أخرى: إنَّا نجدُ الأجسامَ مختلفةً بحسبِ الآثارِ القائمةِ بها، من العوارضِ اللازمةِ والمفارقة، واختصاصُ كلٍّ من هذه المختلفاتِ الآثارِ بما اختصَّ به من الآثارِ ليس إلَّا لمخصَّصٍ بالضرورة؛ ومن المحال أن يكونَ المخصَّصُ هو الجسميَّةُ المشتركة؛ لاشتراكها بين جميعِ الأجسام، ولا المادَّةُ المشتركة، لأنَّ شأنها القبولُ والاستعدادُ دون الفعلِ والاقتضاء، ولا موجودٌ مفارقٌ لاستواءِ نسبته إلى جميعِ الأجسام. ويمتنعُ أن يكونَ المخصَّصُ هو بعضُ الأعراضِ اللاحقة،



بأن يتخصَّص أثرٌ بأثرٍ سابق، فإنَّنا ننقلُ الكلامَ إلى الأثرِ السابق، فيتسلسلُ أو يدورُ، أو ينتهي إلى أمرٍ غيرِ خارجٍ عن جوهرِ الجسمِ الذي عنده الأثر. والأوَّلانِ محالان، فيبقى الثالثُ وهو استنادُ الآثارِ إلى أمرٍ غيرِ خارجٍ من جوهرِ الجسم، فيكونُ مقوماً له، ومقومُ الجوهرِ جوهر. وإذا كان هذا المقومُ الجوهريُّ أخَصَّ من الجسمِ المطلق، فهو صورةٌ جوهريةٌ منوَّعةٌ له.

ففي الأجسامِ على اختلافِها صورٌ نوعيةٌ جوهريةٌ، هي مبادٍ للآثارِ المختلفةِ باختلافِ الأنواع.

لا يقال: إنَّ في أفرادِ كلِّ نوعٍ من الأنواع الجسمانيَّةِ آثاراً مختصةً وعوارضَ مشخَّصةً، لا يوجدُ ما هو عند فردٍ منها عند غيره من الأفراد، ويجري فيها ما سقتموه من الحجَّة، فهلَّا أثبتم - بعد الصورِ التي سمَّيتموها صوراً نوعيةً - صوراً شخصيَّةً مقومةً لماهيَّةِ النوع؟! لأنَّه يقال: الأعراضُ المسماةُ عوارضَ مشخَّصةً، لوازمُ التشخيص، وليست بمشخَّصةٍ وإنَّما التشخيصُ بالوجود - كما تقدَّم في مرحلةِ الماهية - وتشخيصُ الأعراضِ بتشخيصِ موضوعاتها؛ إذ لا معنى لعموم العرضِ القائمِ بالموضوعِ المتشخص. والأعراضُ الفعليةُ اللاحقةُ بالفردِ مبدؤها الطبيعةُ النوعيةُ التي في الفردِ، تقتضي من الكمِّ والكيفِ والوضعِ وغيرها عرضاً عريضاً. ثمَّ الأسبابُ والشرائطُ الخارجيةُ الاتِّفافيةُ، تخصُّصُ ما تقتضيه الطبيعةُ النوعيةُ، وتغيِّرُ تلكَ الأسبابِ والشرائطِ ينتقلُ الفردُ من عارضٍ يتلبَّسُ به، إلى آخرٍ من نوعه أو جنسه.

## الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لإثبات الصور النوعيّة، أي: لإثبات أنّ الجسم يتنوّع بحلول جواهر أخرى غير محسوسة بذاتها فيه.

والمراد من الصور النوعيّة هي الصور الجوهريّة التي تنوّع جوهر الجسم المطلق وتجعله في شكل أنواع مختلفة عند حلولها في الجسم المطلق، لأنّ الجسم المطلق ذو معنى عامّ، ويصير نوعاً خاصّاً عند انضمام الصور النوعيّة إليه، وهو مذهب فلاسفة المشاء (أرسطو وأتباعه كالفارابي وابن سينا) وتبعهم صدر المتألّهين وبعض أتباعه، وخالفهم شيخ الإشراق تبعاً للأقدمين، حيث قال في المطارحات: «أمّا الصورة فالقدماء يرون أنّ كلّ ما ينطبع في شيء، هو عرض، ويتأبّون عن تسمية المنطبع في المحلّ جوهرًا»<sup>(١)</sup> وقال في حكمة الإشراق: «والحقّ مع الأقدمين في هذه المسألة»<sup>(٢)</sup>.

وقال صدر المتألّهين: «ذهب الحكماء المشأؤون إلى أنّ لكلّ واحدٍ من أنواع الأجسام الطبيعيّة معنى آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد، بها تصوير الأجسام أنواعاً مختلفة، ولهذا سُمّيت صورةً نوعيّة، أي: منسوبةً إلى النوع بالتقويم والتحصيل. وما يوجد في كلّ نوعٍ جسميّ يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانيّة، وهي أيضاً عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتيّة فتسمّى قوى وطبائع، وتسمّى أيضاً كمالات؛ لصيرورة الجنس بها أنواعاً مركّبة»<sup>(٣)</sup>.

(١) المطارحات: ص ٢٨٤.

(٢) حكمة الإشراق: ص ٨٨.

(٣) الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٥ ص ١٥٧.

وقال في شرح الهداية الأثيرية: «وأعلم أنّ في إثبات أنّ في كلّ نوع من أنواع الأجسام صورةً منوّعةً جوهريّةً لا يخلو من صعوبة، فلا بأس بنا لو بسطنا في الكلام ثمّ عيّنّا ما هو الحقّ في هذا المقام؛ إذ فيه خلافٌ بين أتباع المعلّم الأوّل من المشائين - ومنهم الشيخ الرئيس ومَن في طبّقته - وبين الأقدمين من اليونانيّين، كهرمس وحكماء الفرس والرواقيين ومَن تابعهم كصاحب حكمة الإشراف»<sup>(١)</sup>.

وقد أقيمت عدّة أدلّة لإثبات الصور النوعية، ذكر صدر المتألّهين أربعةً منها في الأسفار<sup>(٢)</sup> وثلاثةً في شرح الهداية الأثيرية<sup>(٣)</sup> وقد تعرّض صدر المتألّهين لجميع الإشكالات التي أوردها شيخ الإشراف على تلك الأدلّة ثمّ قام بتفنيدها.

أمّا المصنّف قدّس سرّه فقد ساق دليلين على ذلك، وإليك بيانها:

#### (١) وجود الاختلاف في الأجسام من حيث صدق المفاهيم

هذا هو الدليل الثاني الذي ذكره صدر المتألّهين في الأسفار، وحاصله: أنّنا نجد في الأجسام اختلافاً من حيث صدق مفاهيم عليها، من قبيل كون الجسم نباتاً أو حيواناً أو معدناً... وهذه المفاهيم ذاتيّة للأجسام لا عرضيّة، وذلك لسببين:

الأوّل: أنّ هذه المفاهيم بيّنة الثبوت وواضحةٌ وبديهيةٌ الوجود للأجسام، وما كان بيّن الثبوت فهو من خواصّ الذاتيّ، كما تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة.

---

(١) شرح الهداية الأثيرية: ص ٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٥٧-١٨٠.

(٣) الهداية الأثيرية: ص ٦٥-٧٠.

الثاني: أن هذه المفاهيم ممتنعة الانفكاك والانفصال عن الأجسام، فلا يمكن أن تصوّر جسماً من دون أن تصوّره مثلاً إما عنصراً أو مركّباً معدنياً أو شجراً أو حيواناً وهكذا، وتلبّس الجسم بهذه المفاهيم بالنحو الذي لا يمكن انفكاكه عنه. وعدم الانفكاك من خواصّ الذاتيّ، كما حكاه المحقّق الطوسي في الفصل العاشر من النهج الأوّل من منطق الإشارات عن القدماء<sup>(١)</sup>. وبما أن هذه المفاهيم أخصّ من الجسم، فلا بدّ أن تكون تلك المفاهيم من مقوّمات الجسم؛ لأنّ الجسم جوهر، ومقوّم الجوهر جوهر؛ لأنّ العرض لو كان مقوّم للجوهر للزم أن يكون شيئاً واحداً مندرجاً تحت مقولتين، وهو باطل كما تقدّم في المرحلة الخامسة. فينتج: أن هذه المفاهيم جواهر منوّعة للجسم لكونها مقوّماتٍ أخصّ، فتكون فصولاً، والفصول هي الصور، والتفاوت بينهما بالاعتبار.

فيحصل بانضمام كلّ من هذه المفاهيم إلى الجسم أحد أنواع الجسم، فهذه المفاهيم ليست إلاّ صوراً جوهرية منوّعة لجوهر الجسم المطلق. وخلاصة هذا الدليل: أن لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة حيثيّة ذاتيّة غير حيثيّة الجسميّة، يستحيل تعقله كنوع تامّ بدون تعقل تلك الحيثيّة، فهي مقوّمه له، ومقوّم الجوهر جوهر، فهي أمرٌ جوهريّ. وبهذا يتّضح أن هذا الدليل يثبّت أموراً ثلاثة:

- الأوّل: أن هذه المفاهيم صور، وهي فصول لأنّ الفصل هو الصورة لا بشرط، ولكون هذه الصور أخصّ من الجنس، فهي فصولٌ وليست أجناساً.
- الثاني: أن هذه الصور النوعيّة جواهر، لأنّ مقوّم الجوهر جوهر.
- الثالث: أن هذه الصور الجوهرية منوّعة للجسم المطلق، لأنّها مقوّمه للنوع<sup>(٢)</sup>.

(١) وأورد عليه بأنّ العرضيّ اللازم يشارك الذاتي في امتناع الانفكاك.

(٢) للمزيد من التفصيل في هذا المطلب يمكن مراجعة الجزء الخامس من الأسفار:

## الإشكال على الدليل الأول

هذا الإشكال أورده صاحب المطارحات على دليل آخر قريب من هذا الدليل، وهو الدليل الثالث المنقول في الأسفار<sup>(١)</sup>.

حاصل هذا الإشكال: أن ما ذكرتم من أن الصور النوعية جواهر، باطل؛ لأننا لا نسلّم بأن الجوهر لا يقوم إلا جوهراً، لأن هذه القاعدة - وهي مقوم الجوهر جوهر - ليست قاعدة كلية، لأنها منقوضة بكثير من الموارد، حيث نجد أن الشيء المعين - مثلاً - يوجد ويقال عنه بأنه جوهر في جواب ما هو، فإذا انضم إليه شيء من الأعراض، فيتغير جواب السؤال عنه عما كان قبل انضمام العرض عليه، وإن كان السؤال واحداً لم يتغير، من قبيل: إذا سألنا عن الحديد، فالجواب: إنه جوهر جامد، لكن إذا صنع منه السيف بضم هيئات عرضية إليه وسئل عنه بما هو، فلا يكفي الجواب عنه بأنه جوهر جامد، بل لابد من إضافة تلك الأعراض الداخلة في حد السيف، وكذلك من قبيل الطين والحجر، لو سألنا عن كل واحد منهما بمفرده بما هو؟ لكان الجواب بأنه جوهر كذا، ولكن بعد انضمامهما على هيئة الدار، فلا يصح الجواب عن السؤال عن كل واحد منهما بأنه طين وحجر، أو جوهر كذا وجوهر كذا، بل الصحيح أن يكون الجواب عنه (هو بيت) فوجب أخذ الهيئات العرضية في جواب البيت، مع أنها هيئات عرضية، وحيث إن البيت جوهر، فأصبح مقوم الجوهر أمراً عرضياً.

جواب الإشكال: إن المستشكل خلط بين المركبات الحقيقية - الأنواع الحقيقية - وبين المركبات الاعتبارية، والفرق بينهما: أن المركبات الحقيقية تحصل من تركيبها هوية واحدة وحقيقة واحدة لا تقبل التجزئة، وهي قائمة

ص ١٥٧؛ وشرح الهداية الأثرية: ص ٦٥.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٦٦.

بذاتها، وهي ماهية مركبة لها آثار خاصة وراء آثار الأجزاء منفردة، من قبيل العناصر، فالعناصر - كالماء والتراب والهواء والنار - <sup>(١)</sup> وإن كانت أجساماً بسيطةً عند الحكيم الطبيعي؛ لعدم تركيبها من أجسام مختلفة الطبائع، لكنها عند الحكيم الإلهي مركبة من المادة والصورة الجسمية مع صورة نوعية <sup>(٢)</sup>.

وكذلك من قبيل المواليد الثلاثة وهي: المعدن والنبات والحيوان، فإن الجسم المركب من العناصر إن وجد فيه الحس والحركة الإرادية يسمى حيواناً، وإلا فإن وجد فيه التغذية والنمو والتوليد يسمى نباتاً، وإلا سُمي معدناً <sup>(٣)</sup> فهذه مركبات حقيقية وماهيات مركبة لها آثار وراء آثار أجزائها منفردة.

أما المركبات الاعتبارية فهي التي لا يحصل من تركيب أجزائها أمر وراء الأجزاء نفسها ولا أثر وراء آثار أجزائها الخاصة لها، كالسيف والبيت وغيرها من الأمور الصناعية، فإن البيت مثلاً ليس شيئاً زائداً على أجزائه وهي الطين والحجر، وليس له أثر جديد غير آثار أجزائه، ومجموع آثاره عين مجموع آثار أجزائه، وليس له حقيقة وهوية جديدة خارجاً عن أجزائه، وكذلك السيف فإن حدته ليست أثراً جديداً أضيف إلى الحديد، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأمور الصناعية كالفوج المركب من مجموعة أفراد من الجيش قوامه عدد معين من الأفراد، فإن الفوج والفرقة ليس لهما هوية وحقيقة وراء حقيقة أفرادهما ولا أثر لهما وراء أثر أفرادهما.

(١) يعتقد القدماء بأن العناصر أربعة وهي: الماء والتراب والهواء والنار، وقد ثبت بطلان هذه النظرية بعدما اكتشف علماء الطبيعة في العصر الأخير: أن هذه الأربعة ليست عناصر، بل هي مركبات، وأن العناصر كثيرة. وقيل: إنها مائة وأربعة، وقد تربو على ذلك.

(٢) وقد يقال: إن العناصر عند علماء الطبيعة المعاصرين أيضاً مركبة من إلكترونات وبروتونات ونوترونات.

(٣) انظر: درة التاج: ص ٦٥٨.

ومن الواضح: أنّ المركّب من الجوهر والعرض - كالسيف الذي هو مجموع جوهر وعرض - لا يصدق أنّه شيءٌ واحدٌ حقيقةً لأنّه ذو ماهيتين، ماهيةً جوهريةً وماهيةً عرضيةً، ولهذا فإنّ مجموع السيف لا جوهرٌ ولا عرضٌ؛ لعدم كونه ماهيةً حقيقيةً، وعليه فلا ماهيةً للمركّب الاعتباري لكي يقع في جواب ماهو، لأنّ السؤال عن المركّب الاعتباري - كالسيف والبيت - في الحقيقة هو سؤال عن ماهيتين مختلفتين أو أكثر، يتألّف منهما المركّب؛ لعدم جواز تركّب الماهية من جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض، والسبب في ذلك هو تباين المقولات الجوهرية والعرضية بتهام ذواتها، فالجواهر يباين بعضها بعضاً، والجواهر تباين الأعراض البسيطة.

بعبارة أخرى: إنّ تباين المقولات دليلٌ على ما ذكرنا من الحكمين، وهما: أنّ المركّب من جوهر وعرض لا جوهرٌ ولا عرض، وأنّه لا ماهيةً له؛ وعليه فلا تتكوّن ماهيةً من أكثر من مقولة.

وبهذا ينتفي الإشكال الذي يقول: إنّ مقوّم الجوهر يمكن أن يكون أمراً عرضياً.

### إشكال آخر على الدليل الأوّل وجوابه

إنّ قولكم (إنّ الصور النوعية جواهر، لأنّها مقوّم للجوهر، ومقوّم الجوهر جوهر) ينافي ما تقدّم في الفصل السادس من المرحلة الخامسة من (أنّ فصول الجواهر غير مندرجة تحت الجوهر).

الجواب عن هذا الإشكال تقدّم في الفصل السادس من المرحلة الخامسة وتبيّن: أنّ جنس الجوهر يصدق على الفصول صدق العرض العامّ على الخاصّة، فالجنس عرضيّ عامّ بالنسبة إلى الفصل، والفصل عرضيّ خاصّ بالنسبة إلى الجنس، وتقدّم الاستدلال على ذلك وذكرنا أنّه لو اندرج الفصل

تحت جنسه، لافتقر الفصل إلى فصلٍ يقومه ويميّزه عما يشاركه من وجود الاشتراك في ذلك الجنس، وننقل الكلام إلى فصل الثاني، فيحتاج إلى فصلٍ آخر يقومه ويميّزه عما يشاركه في ذلك الجنس، ويتسلسل.

فجنس الجوهر صادقٌ على الصور النوعية، لكن لا الصدق الذاتي، بل صادقٌ عليها صدق العرض العام على الخاصة، فالصور النوعية مقوماتٌ لأنواع لأنها من ذاتياتها، وجزء ماهياتها عارضةٌ على الجنس.

## (٢) لكل قسم من الأجسام نوع من الآثار

إنَّ كلَّ قسم من الأجسام لها نوع من الآثار والعوارض الخاصة بها، وهذه الآثار قد تكون لعرضٍ لازم، وقد تكون لعرضٍ مفارق، كاللون الذي هو من العوارض اللازمة للإنسان، والطول والحجم اللذين هما من عوارض الإنسان المفارقة، وعلى أية حال فإنَّ لكلَّ قسم من الأجسام نوعاً خاصاً من الآثار كالنمو الخاص بالحيوان والنبات دون غيرهما، وهذه الآثار الخاصة لم تأتِ إلّا من مخصّص، كما هو واضح بالضرورة، والمخصّص الذي أعطى كلَّ قسم من الأجسام آثاراً خاصة، يدور أمره بين الجسميّة أو الهولي أو موجودٍ مفارق أو بعض الأعراض اللاحقة أو أمرٍ غير خارج عن الجسم يُطلق عليه الصورة النوعية.

أمّا الجسميّة فلا يمكن أن تكون هي المعطية لهذه الآثار، وذلك لأنها مشتركةٌ في جميع الأجسام، فلا يمكن أن تكون مخصّصةً لبعضها بأثرٍ وبعضها الآخر بأثرٍ آخر.

وأمّا الهولي أو المادّة المشتركة فهي أيضاً لا يمكن أن تكون هي التي تعطي هذه الآثار؛ وذلك لأنَّ شأنها القبول والاستعداد فقط، وإعطاء الآثار هو أمرٌ فعليٌّ وتأثيريّ، وهي غير قادرةٍ على الإعطاء والتأثير، وهي أيضاً مشتركةٌ بين



الجميع، فلا يمكن أن تكون مخصصةً لبعضها بأثر ولبعضها الآخر بأثر آخر. أمّا الموجود المفارق كالعقل المجرد أو الواجب تعالى، فلا يمكن أن يكون هو المعطي لهذه الآثار، وذلك لأنّ الموجود المفارق ليس علّةً لتخصيص هذه الآثار؛ لاستواء نسبته بالنسبة لجميع الأجسام، لأنّ المفروض عدم لحوق الصورة النوعية بالأجسام، فلا يوجد شيءٌ زائدٌ على الجسميّة المشتركة في الأجسام، فالنسبة الثابتة بين المفارق وكلّ جسم ثابتةٌ أيضاً بين المفارق وبين سائر الأجسام، فييجاد المفارق هذا الأثر عن طريق هذا الجسم دون جسمٍ آخر ترجيحٌ بلا مرجح.

إن قلت: المخصّص لوجود الأثر هو خصوصيّة علّته الخاصّة، فما المانع من كون هذه الآثار مستندةً إلى عللٍ متعدّدةٍ مفارقةٍ من دون أن تكون الأجسام دخيلةً في التخصيص.

قلت: هذه الآثار أعراضٌ متقوِّمةٌ بوجود موضوعاتها التي هي الأجسام، فللأجسام دخلٌ في تحقّق تلك الآثار، فلو لم يكن في كلّ جسم خصوصيّةٌ تعيّن موضوع الأثر لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال.

وأما الأعراض فهي أيضاً لا يمكن أن تكون المعطية لهذه الآثار؛ وذلك لأنّه لو كان العرض الذي للجسم سبباً وعلّةً لوجود عرضٍ آخر، وعلّة هذا العرض عرضٌ سابقٌ بأن يتخصّص أثرٌ عرضيٌّ بأثرٍ عرضيٍّ سابق، فإنّا ننقل الكلام إلى العرض الذي كان سبباً ومنشأً لهذه الآثار، ولو ذكرتم لنا أثراً وعرضاً سابقاً، فننقل الكلام إليه وهلمّ جرّاً فيتسلسل أو يدور، أو ينتهي إلى أمرٍ غير خارج عن الجسم وهو الصورة النوعية، ولا يخفى: أنّ انتهاءه إلى أمرٍ غير خارج عن الجسم؛ لأنّه لو كان هذا الأمر خارجاً عن الجسم فهو إمّا مجردٌ تستوي نسبته إلى جميع الأجسام، فيرجع الشقّ الثالث، أو يكون هذا الأمر مادياً فننقل الكلام إلى ذلك الأمر المادّي، ولا بدّ أن ينتهي إلى أمرٍ غير خارجٍ

عن الجسم.

بعبارة أخرى: إنّ وجود العرض هو وجودٌ في نفسه لغيره، فيكون العرض متقوّمًا بالغير، ومعه لا بدّ أن تنتهي الأعراض إلى مبدأ جوهريّ يكون هو المنشأ لهذه الآثار المختلفة، وذلك المبدأ الجوهري يسمّى بالصورة النوعيّة، لأنّه ينوّع الجسم المطلق فيكون ناراً وتراباً وحجراً و....

### الإشكال على الدليل الثاني

إنّ في أفراد كلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة آثاراً مختصّة وعوارض مشخّصة لا يوجد ما هو عند فردٍ منها عند غيره من الأفراد، وهذا واضح بالضرورة، فلماذا لا يجري في هذه العوارض المشخّصة نفس الدليل المتقدّم، فنثبت صوراً شخصيّة هي المقوّمه لماهيّة النوع وليس الصور النوعيّة.

بعبارة أخرى: إنكم ترجعون المنوعيّة إلى الصور النوعيّة، مع أنّ كلّ منها عوارض مشخّصة أيضاً؛ لعدم وجودها عند غيره يختصّ كلّ فرد بأثرٍ يخصّه، فلم لا يكون المنوّع هذه العوارض المشخّصة التي تشكّل الهويّات ونسمّيها صوراً شخصيّة دون الصور النوعيّة.

وجوابه: إنّنا لا ننكر وجود تلك العوارض، لكنّ هذه الأعراض المسماة عوارض مشخّصة هي لوازم التشخيص وليست بمشخّصة بنفسها مستقلة، وإنّما التشخيص بالوجود كما تقدّم في الفصل الثالث من مرحلة الماهيّة، وتبيّن هناك: أنّ ضمّ الماهيّات الكثيرة لا يثمر في التشخيص لأنّ تشخيص الأعراض إنّما يكون بتشخيص موضوعاتها، ولا معنى لأن يكون عرض خاصّ مقتضياً لعرض عامّ.

ثم إنّ هذه الأعراض الفعلية الموجودة في الأشياء والأفراد، مبدؤها الطبيعة النوعيّة، وذلك لأنّ للطبيعة التي في الفرد حركةً جوهرية، والحركة الجوهرية توجب حركة أعراضها القائمة بها. فأعراض الطبيعة متحرّكة تتبع

حركتها، والطبيعة النوعية تقتضي الكم والكيف والوضع في عرضٍ عريض، لأنها وجودٌ ممتدٌ، يتحقق في كلِّ آنٍ حدٌ خاصٌّ منه مع حفظ وحدته الشخصية، فإذا الطبيعة التي في الفرد تقتضي كمًّا شخصياً ممتداً، يتحقق في كلِّ آنٍ فردٌ منه مع حفظ شخصيته، وكذا الأمر في سائر أعراضه.

ثمَّ الأسباب والشرائط الخارجية الاتِّفاقية مطلقاً تخصَّص ما تقتضيه الطبيعة النوعية، وتغيَّر تلك الأسباب والشرائط ينتقل الفرد من عارضٍ يتلبَّس به إلى آخر من نوعه أو جنسه، كما يتبدَّل نباتٌ أو حيوانٌ إلى ترابٍ أو غيره.

### تعليق على النصِّ

- قوله قدَّس سرَّه: «أو مركَّباً معدنياً»، الجسم الفاقِد للحياة يسمَّى (جماداً) فإن كان مركَّباً من عناصر مختلفة يسمَّى (معدناً).
- قوله قدَّس سرَّه: «فكثيراً ما يوجد الشيء ويقال عليه الجوهر في جواب ما هو»، أو نوع من الجوهر، والنوع من الجوهر جوهر.
- قوله قدَّس سرَّه: «كون الصور النوعية جواهر، ينافي قولهم: إنّ فصول الجواهر»، وذلك لأنَّ الفصول هي الصور النوعية أخذت لا بشرط.
- قوله قدَّس سرَّه: «قد تقدَّم البحث عنه في مرحلة الماهية»، في الفصل السادس من المرحلة الخامسة.

- قوله قدَّس سرَّه: «إنَّ معنى جوهرية فصول الجواهر... أنّ جنس الجوهر صادقٌ عليها صدق العرض العام»، قال الشيخ مصباح اليزدي: «الأولى في الجواب أن يقال: كون الفصل مأخوذاً من الصورة بأخذ مفهومها لا بشرط، لا يوجب سراية جميع أحكام الفصل إلى الصورة وبالعكس، فلا منافاة بين عدم اندراج الفصل تحت الجوهر واندراج الصورة تحته»<sup>(١)</sup> ثمَّ ذكر

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٥٤، رقم (١٥٢).

أن صدر المتألهين قال في نظير المقام: «زوال الفصل وإن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس، لكنّه لا يستلزم زواله من حيث هو مادّة»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «هي الصور النوعيّة مأخوذة بشرط لا»، إنّ قوله: (مأخوذة بشرط لا) حالّ من المبتدأ، أي: إنّ الفصول في حال كونها مأخوذة بشرط لا، هي الصور النوعيّة.

• قوله قدّس سرّه: «ليس إلّا لمخصّص بالضرورة»، المراد من المخصّص هو المقتضي والفاعل الذي تنشأ منه الآثار الخاصّة. ويدلّ على ذلك قوله بعد سطرين: «دون الفعل والاقتضاء» وقوله بعد أسطر: «هي مبادئ للآثار المختلفة». وأيضاً سيصرّح قدّس سرّه في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة بأنّ الصور الجوهريّة هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة. ومثله في بداية الحكمة في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة.

وقال الشيخ الفيّاض: «يبدو أنّه لم يعبر بالمقتضي والمبدأ، وعبر بالمخصّص؛ للإشعار بأنّ هذا البرهان لا يتوقّف على كون الصورة النوعيّة فاعلاً وموجداً للآثار، بل يتمّ على ما هو الحقّ من كونها علّة معدّة لها. وسيصرّح قدّس سرّه في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة بأنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى، وأنّ العلل الفاعليّة في الوجود كلّها معدّات مقربة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل وفاعل الكلّ وهو الله تعالى»<sup>(٢)</sup>.

وقال صدر المتألهين قدّس سرّه عند الكلام حول هذا البرهان ما لفظه: «استدلّاهم - على إثبات: أنّ الصور التي تكون مبادئ الآثار المختلفة في الأجسام يجب أن تكون جواهر - ليس متوقّفاً على كون المبادئ أسباباً فاعليّة،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٥ ص ١٥٧.

(٢) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٠٤.

بل يكفي كونها عللاً معدّة، فإنّ الآثار المختلفة لا بدّ لها من مخصّصاتٍ مختلفة، فتلك المخصّصات إن كانت ذاتيّات الأجسام ومبادئ فصولها الذاتيّة حتّى تكون الأجسام بها مختلفة الحقائق، فتكون جواهر لا محالة؛ إذ مقوم الجوهر جوهرٌ عندهم، وإن كانت أعراضاً فتكون كالأثار الخارجيّة، فتحتاج إلى مخصّصاتٍ غيرها. فننقل الكلام إلى مخصّصات المخصّصات، فإنّما أن تتسلسل إلى غير النهاية، أو تدور، أو تنتهي إلى مخصّصاتٍ هي ليست آثاراً للأجسام، بل صورٌ مقومةٌ منوعةٌ ينقسم بها الجسم الطبيعيّ أنواعاً مختلفة. والأوّلان مستحيلان، فتعيّن الثالث، وهو المطلوب.

وأما ما وقع منهم من نسبة الفعل والإفادة إلى بعض القوى والكيفيّات، وقولهم بأنّها فعّالة، فمن باب المسامحة بعد ما حقّقوا الأمر من كون الفاعل في الإيجاد يجب أن يكون متبرّئ الذات عن علاقة الموادّ. وهم قد صرّحوا بأنّ المسمّى فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات، وأمّا غير ذلك فهي واسطة، والواهب غيرها.

وليس هذا ممّا خفي إلّا على الناقصين في الحكمة، كالأطباء والدهريّين والمنجمين ومن يحذو حذوهم<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «صوراً شخصيّةً مقومةً لماهيّة النوع»، أي: مقومةً لماهيّة النوع بوجوده الموجود في الفرد، وإلّا فلا معنى لكونها مقومةً للنوع على الإطلاق، بعد كونها مختصةً بفردٍ دون فرد.

• قوله قدّس سرّه: «لوازم التشخيص»، أي: لوازم تشخيص الجواهر الماديّة، فإنّ المجرّدات متشخصّةٌ بنفس وجوداتها، وليس لازم تشخيصها بالوجود عروض أعراضٍ لها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ١٦١.

- قوله قدّس سرّه: «كما تقدّم في مرحلة الماهيّة»، في الفصل الثالث.
- قوله قدّس سرّه: «الأعراض الفعلية اللاحقة بالفرد مبدؤها الطبيعية النوعية التي في الفرد»، فإن الطبيعة - وهي الصورة النوعية - إنّما توجد بوجود أفرادها، والمراد من (الأعراض الفعلية): الأعراض الشخصية، فإن الفعلية التي هي الوجود مساوقةً للتشخيص.
- قوله قدّس سرّه: «تقتضي من الكم والكيف والوضع وغيرها، عرضاً عريضاً»، قال الشيخ الفيّاض: «لو تمّ هذا البيان لانهدم ببيان الحجة الأولى - التي حكاها في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة - على الحركة الجوهرية؛ لأنّ الأعراض المتغيرة المتحركة وإن كانت محتاجةً إلى علّة متغيرة، لكنّ التغير في العلّة التامة حاصل بتغير الشرائط والمعدّات، فلا حاجة إلى تغير المقتضي الذي هو الصورة النوعية الجوهرية. ومن هنا يُعلم أنّ كلام المصنّف قدّس سرّه هنا مسوقٌ على طريقة المشائين»<sup>(١)</sup>.
- قوله قدّس سرّه: «ثمّ الأسباب والشرائط الخارجية الاتّفاقية»، هذا في اختلاف أفراد النوع واضح. وأمّا في اختلاف فردٍ واحدٍ في أزمنةٍ مختلفةٍ فلا يخفى أنّ هذا البيان يبتني على مبنى المشاء القائل بالكون والفساد، وأمّا على الحركة الجوهرية فالصورة الجوهرية نفسها ممتدّة سيّالة، ولسيّلانها وتغيّرها تتغير أعراضها التي هي آثارها. نعم، الشرائط والأسباب الخارجية معدّاتٌ لحركتها. والمراد من الشرائط الخارجية الاتّفاقية هو الاتّفاق هنا، بمعنى توافق الشرائط والمعدّات والحركات المحصّلة للاستعدادات. ومن هنا يسمّى عالم المادّة عالم الاتّفاقات<sup>(٢)</sup>.

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٠٧.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٢٢٤.

**خاتمة**  
**في بيان العلاقة بين المادة والصورة**





## خاتمة للفصل

لَمَّا كَانَتِ الصُّورَةُ النُّوعِيَّةُ مَقْوَمَةً لِمَادَّتِهَا الثَّانِيَةِ الَّتِي هِيَ الْجِسْمُ  
الْمُوَلَّفُ مِنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ، كَانَتْ عِلَّةً فَاعِلِيَّةً لِلْجِسْمِ  
مُتَقَدِّمَةً عَلَيْهِ؛ كَمَا أَنَّ الصُّورَةَ الْجَسْمِيَّةَ شَرِيكَةً الْعِلَّةِ لِلْمَادَّةِ  
الْأُولَى.

وَيَتَفَرَّغُ عَلَيْهِ:

أَوَّلًا: أَنَّ الْوُجُودَ أَوَّلًا لِلصُّورَةِ النُّوعِيَّةِ، وَبُجُودِهَا تَوْجُدُ الصُّورَةِ  
الْجَسْمِيَّةِ، ثُمَّ الْهَيُولَى بِوُجُودِهَا الْفَعْلِيِّ.  
وِثَانِيًا: أَنَّ الصُّورَةَ النُّوعِيَّةَ لَا تَحْفَظُ الْجَسْمِيَّةَ إِلَى بَدَلٍ، بَلْ تَوْجُدُ  
بُجُودِهَا الْجَسْمِيَّةِ، ثُمَّ إِذَا تَبَدَّلَتْ إِلَى صُورَةٍ أُخْرَى تَخَالَفُهَا نَوْعًا، بَطَلَ  
بِبَطْلَانِهَا الْجِسْمِ، ثُمَّ حَدَثَتْ جَسْمِيَّةٌ أُخْرَى بِمَحْدُوثِ الصُّورَةِ التَّالِيَةِ.

## الشرح

من الجدير بالذكر أنّ ما جاء في هذه الخاتمة مبني على ما ذهب إليه المشاؤون من الكون والفساد في الجواهر وامتناع الحركة في الجوهر. بل أكثر ما جاء في هذه المرحلة مسوقاً على مبانيهم، كما ذكره المصنّف قدس سرّه في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة من بداية الحكمة، حيث قال: «والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها، طويلة الذيل جداً. ونحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين مع إشاراتٍ إلى غيره».

وفي هذه الخاتمة تعرّض المصنّف إلى مطلب وهو ملحق للبحث، وأفرد بعض القدماء له بحثاً يتصل لما بين المادّة والصورة من الرابطة والعلاقة، وقد مرّ في بحث الماهيّة وسيجيء في بعض المراحل الآتية كالعلّة والمعلول وغيرها. حاصل هذا المطلب: أنّ الصورة الجسميّة شريكة العلة لوجود المادّة، وذلك لأنّ الصورة الجسميّة لا تفيض وجود المادّة كي تكون علة تامّة فإنّها مهما كانت فهي جسمانيّة، والجسمانيّات لا تتشأن لإفاضة الوجود.

وأما الصور النوعيّة فعندهم أنّها تقوم المادّة بشركة الصور الجسميّة، بل قالوا: إنّ الصورة النوعيّة مقوّمَةٌ لمادّتها الثانية التي هي الجسم المؤلّف من المادّة والصورة الجسميّة؛ وذلك لأنّ الجسم بما هو جنسٌ للأنواع التي تحته مبهم، والمبهم لا يوجد إلّا بما يُخرجه عن الإبهام، وما يُخرجه عن الإبهام ليس إلّا الصور النوعيّة؛ لأنّها هي التي تقسّمه وتحصّله نوعاً خاصّاً، فإذاً الجسم يحتاج في تحقّقه إلى الصور النوعيّة، والصور النوعيّة مقوّمَةٌ لوجوده. فالصورة النوعيّة متقدّمة على الصورة الجسميّة تقدّماً رتبيّاً، لأنّ الصورة

النوعية تمثل العلة بالنسبة للصورة الجسمية، وبوجود الصورة النوعية توجد الصورة الجسمية لأن الصورة الجسمية معلولة للصورة النوعية. وتتقدم الصورة الجسمية على الهيولى تقدماً رتيباً أيضاً، فتوجد الهيولى بوجودها الفعلي الخارجي الحقيقي بواسطة الصورة الجسمية، وقبل الصورة الجسمية لا يمكن للهيولى أن يكون لها وجود فعلي، لأن الهيولى حيثيتها حيثية القوة، ولا توجد القوة إلا متقومةً بفعليّة، فكما أن الهيولى متقومةً بالصورة الجسمية، كذلك الصورة الجسمية المركبة مع الهيولى - وهو الجسم - قوة متقومةً بالصورة النوعية؛ وذلك لأنه لا فعليّة إلا فعليّة واحدة، وهي فعليّة الصورة الثانية، كما سيأتي في الفصل التاسع من المرحلة التاسعة، وقال المصنّف في الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة: «واعلم أن الصورة المحصّلة للمادة ربّما كانت جزءاً من المادة بالنسبة إلى صورةٍ لاحقة، ولذا ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار - نظراً إلى كونه صورةً محصّلةً للمادة - إلى الصورة التي صارت جزءاً من المادة بالنسبة إليها، كالنبات مثلاً، فإن الصورة النباتية صورةٌ محصّلةٌ للمادة الثانية التي هي الجسم ولها آثارٌ فعليّة، هي آثار الجسمية النباتية، ثم إذا لحقت به صورة الحيوان كانت الصورة النباتية جزءاً من مادّتها وملكت الصورة الحيوانية ما كان له من الأفعال والآثار الخاصّة وهكذا»<sup>(١)</sup>.

ويتبيّن كذلك: أن الصورة الجسمية شريكة العلة بالنسبة للمادة الأولى. ويتفرّع على ذلك أمران:

الأمر الأول: أن الوجود أولاً وبالذات للصورة النوعية، لتقويمها للجسم، وبوجودها توجد الصورة الجسمية، ثم الهيولى بوجودها الفعلي؛ لأن الهيولى

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الرابع عشر.

وهي المادّة، صرف القوّة، فوجودها إنّما هو بفعليّتها وهو بالصورة.  
 الأمر الثاني: قلنا: إنّ الصور النوعيّة تحفظ الهيولى إلى بدل، فالصورة المائيّة مثلاً تحفظ الهيولى، فإذا زالت الصورة المائيّة جاءت الصورة البخاريّة والغازيّة، لتحفظ نفس الهيولى، وكأنّ كلّ صورة تسلّمها إلى بدليّتها، وهي تنتقل بينهما.  
 وهذا خلافاً للصور النوعيّة، فهي لا تحفظ الصور الجسميّة إلى بدل، بل توجد الصور الجسميّة بوجود الصور النوعيّة، فإذا تبدّلت الصورة النوعيّة زالت الصورة الجسميّة أيضاً وبطل الجسم، لأنّ الجسم متقومٌ بالصورة النوعيّة، فإذا زال المقوم زال المتقوم بالضرورة، ثمّ إذا جاءت صورةً نوعيّةً جديدةً، حدثت صورةً جسميّةً جديدةً، بحدوث الصورة النوعيّة.

### تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «الصورة النوعيّة مقومةٌ لمادّتها الثانية»، للمقوم إطلاقان:  
 الأوّل: على الذاتيّ - ذاتيّ باب الإيساغوجي - وهو مقوم الماهيّة.  
 الثاني: على العلة، وهو مقوم الوجود.  
 والمراد بالمقوم في المقام هو المعنى الثاني لا الأوّل؛ لأنّ الصورة النوعيّة عرضيّة للجسم الذي هو مادّة لها، فإنّ الصورة النوعيّة هي الفصل، والمادّة هي الجنس، وقد تقدّم أنّ كلّاً من الجنس والفصل عرضيّ للآخر.
- قوله قدّس سرّه: «كانت علّة فاعليّة للجسم متقدّمةً عليه»، لا يخفى جعل الصورة النوعيّة علّة فاعليّة للجسم بينما كانت الجسميّة شريكة العلة للمادّة، لأنّ الجسم لا تتبدّل الصور عليه، بل يزول بزوال صورة نوعيّة، ويحدث آخر بحدوث صورة نوعيّة جديدة، كما يصرّح قدّس سرّه به بعد هذا؛ وذلك لأنّ الجسم أمرٌ واحدٌ بالفعل، ولا يمكن أن يصدر عن صورٍ كثيرةٍ مختلفة، بخلاف الهيولى؛ فإنّ وحدتها ضعيفةٌ مبهمّةٌ، فيمكن أن تتبدّل عليها

الصور وتكون بوحدتها معلولة للصور الكثيرة، حيث إنّها قوّة محضة ولا فعلية لها.

• قوله قدّس سرّه: «لا تحفظ الجسميّة إلى بدل»، بمعنى: أنّ الجسميّة التي هي المادّة الثانية لها، هي القوّة للصورة النوعيّة، ولا فعلية لها إلاّ فعلية أنّها قوّة للصورة النوعيّة اللاحقة لها.

• قوله قدّس سرّه: «ثمّ إذا تبدّلت إلى صورةٍ أخرى تخالفها نوعاً»، إنّ التبدّل إنّما هو على مبنى المشائين القائلين بالكون والفساد. وأمّا على الحركة الجوهرية فليس هناك إلاّ صورة واحدة ممتدّة سيّالة تُنتزع من كلّ حدٍّ من حدودها ماهيةً تختلف نوعاً أو فرداً عمّا تُنتزع من الحدّ الآخر، وبالتالي ليس هناك إلاّ صورةً جسميّةً واحدةً سيّالة كذلك.

• قوله قدّس سرّه: «بطل بطلانها الجسم»، أي: بطلان الصورة النوعيّة يبطل الجسم؛ وذلك لبقاء الهيولى، والفرق بين الجسم والهيولى، حيث إنّ الهيولى لا تبطل ببطلان الصورة الجسميّة، ولكنّ الجسميّة تبطل ببطلان الصورة النوعيّة. إنّ وحدة الهيولى ضعيفةٌ مبهمّةٌ، وذلك لكونها قوّة محضةً؛ ولذا تصلح لكونها معلولةً لصورةٍ ما وهي واحدةٌ بالعموم، وبعبارة أخرى: تصلح لكونها معلولةً لصورٍ مختلفةٍ على التعاقب، وذلك بخلاف الصورة الجسميّة، فإنّها فعليةٌ محضةٌ لا يمكن أن تكون بوحدتها الشخصية الخاصّة معلولةً للصور النوعيّة المختلفة.

إن قلت: إنّ زوال المقوم إذا كان موجباً لزوال المتقوم، لزم القول بزوال الهيولى الأولى بزوال الصورة الجسميّة المقومة لها؟

قلت: تقدّم في الفصل السادس: أنّ الهيولى لما كانت قوّة محضةً، لم يحصل لها من ناحية كونها معلولةً لصورةٍ معيّنة خصوصيّةٌ تشخّص بها؛ لأنّه لو حصل لها خصوصيّةٌ من ناحية الصورة لخرجت عن كونها قوّة محضةً؛ إذ

المفروض أنّ الهيولى معلولةٌ لهذه الصورة لا لتلك، فلا بدّ فيها من خصوصيّةٍ تعيّن كونها معلولةٌ لهذه لا لتلك، فلم تكن قوّةً محضةً، هذا خلف.

إذن، لا يحصل للهيولى من ناحية الصورة المعيّنة خصوصيّةٌ تشخّص لها، فزوال مقومها الخاصّ وهو الصورة المعيّنة لا يضرّ بشخصيّتها التي هي عين الإبهام، وبهذا يتّضح أنّ تبدّل الصورة لا يوجب تبدّل الهيولى، وهذا بخلاف الجسم فإنّ الجسم ليس قوّةً محضةً حتّى يجري فيه هذا البيان، بل إذا تقوّم بصورة معيّنة، حصل له من ناحيتها خصوصيّةٌ تعيّن كونه معلولاً لتلك الصورة، لا لصورةٍ أخرى، وهذه الخصوصية لا تخالف حقيقته الفعلية حتّى يكون خلفاً. فاذن إن زالت الصورة النوعيّة المعيّنة عن الجسم، زالت خصوصيّة التي بها كان ذلك الجسم.

## بحث إضافي

### في أن الصور النوعية هل البحث فيها فلسفي أم علمي؟

بعد أن تم إثبات الصور النوعية، ينبثق السؤال التالي: هل البحث حول الصور النوعية علمي أم فلسفي؟

وللإجابة على هذا السؤال، ينبغي التذكير بأن تمييز المسائل العلمية عن المسائل الفلسفية يتم عن طريق الموضوع وعن طريق المنهج. فعلم الفلسفة يبحث عن وجود الشيء وعدمه، أما المسائل العلمية فتبحث عن خواص وآثار الشيء بعد فرض وجوده، أي: إن الاختلاف بينهما في الموضوع.

الطريق الآخر لتمييز المسألة الفلسفية عن المسألة العلمية هو تشخيص منهج تحقيقها، ففي المسائل العلمية يعتمد منهج التحقيق على الملاحظة والتجربة والاختبار، في حين أن منهج التحقيق في المسائل الفلسفية هو البرهان والاستدلال العقلي.

إذا تبين ذلك نقول: إن البحث حول الصور النوعية يتمحور حول وجودها وعدمها، مضافاً إلى أن منهج تحقيقها هو البرهان العقلي وليس التجربة والملاحظة، وعليه لا بد أن يكون البحث فيها من حصة البحث الفلسفي لا البحث العلمي. ومما ينبغي الالتفات إليه: أن المسائل الفلسفية تنقسم إلى قسمين؛ الأول: مسائل فلسفية خالصة، والثاني: مسائل فلسفية غير خالصة، أما المسائل الفلسفية الخالصة فأن أصولها الموضوعية ومبادئها التصديقية تؤخذ من علم الفلسفة، من قبيل المسائل المرتبطة بالعلة والمعلول، أما المسائل الفلسفية غير الخالصة فهي مسائل تؤخذ أصولها الموضوعية من العلوم.

ولا يخفى: أن مسألة الصور النوعية هي من قبيل المسائل الفلسفية في القسم

الثاني، أي: المسائل الفلسفية غير الخالصة، وذلك لأن حقيقة هذه المسألة تدور حول اختلاف آثار وخواص الموجودات الطبيعية، ومن الواضح: أن البحث عن آثار وخواص الموجودات الطبيعية خارج عن مجال العقل والفلسفة، فإن هذا البحث يكون في مرحلته الأولى مأخوذاً من المشاهدة والإدراك الحسي، وفي مستواه الأوسع والأدق هو معطى من اختبارات وتجريبات العلوم الطبيعية المختلفة، وبحسب قول الشهيد مطهري: «الأسس التي ابتنت عليها هذه المسألة، أحدها علمي، أي: يرتبط بحوزة العلوم، والآخر في حوزة الفلسفة، أساسها العلمي هو شهادة العلوم باختلاف الخواص والآثار في الموجودات؛ فالفيزياء التي تبحث عن قوى الطبيعة غير الروحية تشهد بنحو ما، والكيمياء من ناحية تركيبات العناصر تشهد بنحو آخر، والعلوم الحياتية من ناحية الآثار الحياتية، وخاصة من ناحية أصالة الطاقة الحياتية وتصرفها في المادة، وخصوصاً قانون التكامل في جهة من جهات تقدم الموجود تشهد بنحو آخر.

وبقدر ما نوسع مطالعاتنا في هذه المجالات تتقوى مادة استدلالنا من هذه الجهة. والأساس الفلسفي للمطلب هو التحقيق في هذه الجهة، أن هذه الآثار والخواص تحكي عن وجود القوى المختلفة، ولا يمكن لهذه القوى أن توجد بصورة منفصلة وكعنصرٍ مقابل للمادة أو خارجة عن الطبيعة بشكل كلي ولا بصورة عرضٍ وخاصةً للمادة، بل بصورة كمالٍ جوهري، ووجهة عالية من حقيقة إحدى جهاتها وأوجهها الجسم والبعد والجزم. وفي هذه الجهة كل الأشياء على نسقٍ واحد، ومن جهاتها ما نكشف وجوده بقوة العقل والاستدلال الفلسفي، ولا نستطيع أن نشخص حقيقته، ونعلم هذا القدر أن في هذه الجهة أشياء مختلفة، وتشكل مجموع هاتين الجهتين جوهرًا واحدًا<sup>(١)</sup>.

(١) أصول فلسفه وروش رئاليسم (بالفارسية): ج ٤ ص ١٣٧-١٣٨.



والدور الآخر الذي تلعبه البحوث العلمية في هذا المطلب هو ما ذكره المصنّف في أصول الفلسفة، بقوله: «نحن كثيراً ما نخطئ في نظرنا السطحية، ونعدّ الأثر المركّب بسيطاً، ونثبت له موضوعاً غير واقعيّ، فمثلاً بالنظر السطحية نعدّ أمثال البيت والفراش والسيّارة وغيرها على أنّها واحدٌ جوهريّ، ونظنّ أنّ لها اثراً وخواصّ، ويتّضح بعد البحث أنّها لم تكن كذلك، وهنا يجب أن تستعين الفلسفة بالنظريات العلمية، وأن تستفيد من نتائج أبحاثها التي تشخّص خواصّ الأشياء، وأن تثبت للخواصّ الحقيقية موضوعاتٍ حقيقيةً، لأنّ تشخيص خواصّ الأجسام وظيفة العلم، وليست وظيفة الفلسفة»<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الأساس يتّضح خطأ من ربط مصير المسائل الفلسفية بالمسائل العلمية، وذلك للأسباب التالية:

**السبب الأوّل:** أنّ الفلسفة لم تترك منهجها الخاصّ، ولم تبحث مسائلها بالمنهج العلميّ، لأنّ منهج البحث الفلسفيّ منعزلٌ تماماً عن منهج البحث العلميّ.

**السبب الثاني:** أنّ كلّاً من المنهج الفلسفيّ والعلميّ يبحث حول موضوع خاصّ، وموضوع كلّ منهما لم يختلط مع الآخر مطلقاً.

**السبب الثالث:** عدم ارتباط الأصول الموضوعية للمسائل الفلسفية الخاصة، نعم توجد بعض المسائل الفلسفية - وهي قليلة جداً - تأخذ موضوعها من البحوث العلمية، من قبيل المسألة مورد البحث وهي الصور النوعية، وعليه فالتحوّلات العلمية تؤثر على مصير هذا النوع من المسائل الفلسفية، فمثلاً الطبيعيات والرياضيات القديمة، وفي مورد الموجودات

(١) أصول فلسفه وروش رئاليسم (بالفارسية): ج ٤ ص ٣٠٩-٣١٠.

الطبيعية تثبت هذه الآراء:

١. تعتبر العناصر والأصول الأولية للتركيبات الجسمية - باستثناء الأجسام الفلكية - أربعة: النار والهواء والماء والتراب.
  ٢. تثبت الأفلاك التي لها أجرام كوكبية.
  ٣. أثبتت المواليد الثلاثة والتي هي الإنسان والحيوان والنبات، ومن هنا أثبتت الفلسفة لكل منها صورةً نوعيةً جوهريةً منفصلة، مثل الصور العنصرية، والصور الفلكية والكوكبية، والصور النباتية، والصور الحيوانية والصورة الإنسانية، لكنّ التقدم الجديد للعلوم طوى هذا البساط، وعليه صار البحث بنحوٍ آخر، وهو أنّه:
  ١. جزأ العناصر المذكورة، وكشف عن وجود عناصر كثيرة.
  ٢. أثبت أنّ الأفلاك لم تكن موجودة، وأنّ الحركات السماوية أكثرها للأرض، والنجوم قد تركبت من عناصر أوجدت الأرض.
  ٣. جزأ العناصر إلى خلايا، وهي إلى ذرات، وهي إلى أجزاء أخرى مثل البروتون والإلكترون.
- ومن هنا ستثبت الفلسفة نوعياتٍ جسميةً جوهريةً، طبق أصولها المسلمة، وعليه عندما تظهر الجسميّة ويبدأ التركيب، فإنّ كلّ تركيبٍ جديدٍ يوجد خواصّ جديدةً، إلى أن تحتتم التركيبات، فلكلّ تركيبٍ جديدٍ خواصّ بسيطةٌ جديدة، وللصورة النوعية جوهرٌ مخصوصٌ بها، ومجموع عدّة أنواع يأتي بنوعٍ جديد، هي المادّة، والصور النوعية الجديدة هي صورتها النوعية، ويشكّل مجموع الصورة والمادّة نوعاً جديداً<sup>(١)</sup>.

(١) أصول الفلسفة: ج ٤ ص ٣٠٩-٣١١.

## الفصل الثامن

# في الكمّ وهو من المقولات العرضيّة

- التعريف الأوّل
- التعريف الثاني
- التعريف الثالث



## الفصل الثامن

### في الكمّ وهو من المقولات العرضيّة

قد تقدّم: أنّ العرضَ ماهيّةٌ إذا وجدت في الأعيان وجدت في موضوعٍ مستغنٍ عنها، وأنّ العرضيّة كعرضٍ عامٍّ لتسج من المقولات، التي هي أجناسٌ عاليّة، لا جنسٌ فوقها؛ ولذا كان ما عرّف به كلّ واحدةٍ منها تعريفاً بالخاصّة، لا حدّاً حقيقياً ذا جنسٍ وفصلٍ. وقد عرّف الشيخان - الفارابي وابن سينا - الكمّ بأنّه: العرضُ الذي بذاته يمكنُ أن يوجد فيه شيءٌ واحدٌ يعدّه. وهو أحسنُ ما أوردَ له من التعريف.

وأما تعريفه بأنّه العرضُ الذي يقبلُ القسمة لذاته، فقد أوردَ عليه بأنّه تعريفٌ بالأخصّ؛ لاختصاص قبول القسمة بالكمّ المتّصل، وأما المنفصل فهو ذو أجزاءٍ بالفعل.

وكذا تعريفه بأنّه العرضُ الذي يقبلُ المساواة، فقد أوردَ عليه بأنّه تعريفٌ دوريّ؛ لأنّ المساواة هي الاتّحاد في الكمّ. وكيف كان، فما يشتملُ عليه هذه التعاريفُ خواصُّ ثلاثةٌ للكمّ، وهي العدُّ والانقسامُ والمساواة<sup>(١)</sup>.

(١) نهاية الحكمة: ص ١٣٩.

## الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل للبحث في الكمّ الذي هو أحد المقولات العرضيّة التسع، ووجه تقدّمه على سائر المقولات العرضيّة - كما ذكره المحقّق الشريف في شرح المواقف - هو «لكونه أعمّ وجوداً من الكيف، فإنّ أحد قسميه - أعني العدد - يعمّ المقارنات والمجرّدات، وأصحّ وجوداً من الأعراض النسيّة التي لا تقرّر لها في ذوات موضوعاتها»<sup>(١)</sup>. ومادّة البحث في هذا الفصل بالنحو التالي:

### (١) التعريف الأوّل للكمّ

تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة: أنّ وصف المقولات بأنّها عرضيّة أو أعراض إنّما هو لأجل أنّ العرضيّة مفهومٌ عرضيّ عامٌّ لتسع من المقولات، فليست العرضيّة جنساً للمقولات.

وتبيّن أيضاً: أنّ هذه المقولات هي عشر، أحدها الجوهر، وقد تقدّم البحث عن المقولات بشكلٍ عامٍّ وعن الجوهر بشكلٍ خاصٍّ في الفصول السابقة. وهذه المقولات العرضيّة التسع - وهي الكمّ والكيف والأيّن والمتى... - أجناسٌ عاليةٌ، ولا يوجد جنسٌ فوق هذه المقولات، ولذا لا يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً حدياً، فلا يوجد لهذه المقولات تعريفٌ بالحدّ التامّ أو الناقص، لأنّها لا جنس فوقها، وعليه فإنّ تعريف هذه المقولات لا يكون إلّا بالخاصّة والرسم فقط.

وقد عرّف الشيخان - الفارابي وابن سينا<sup>(٢)</sup> - الكمّ بأنّه: العرض الذي

(١) شرح المواقف، المحقّق الشريف: ج ٢ ص ٢٠٣.

(٢) انظر: المنطقيّات للفارابي: ج ١ ص ٤٤؛ وكذلك انظر: آخر الفصل الرابع من المقالة الثالثة

بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد يعدّه.

والمراد من العادّ هو الذي يفنيه، ويكون ذلك بإسقاطه من الكَمِّ مراراً، كالثلاثة بالنسبة إلى التسعة، فإنّ إسقاطها عن التسعة مراراً يفني التسعة، وكشبرٍ واحدٍ من الخطّ الذي طوله عشرون متراً، فإنّ إسقاط الشبر عن ذلك الخطّ مراراً يفنيه.

وبقيد (يوجد شيءٌ واحدٌ يعدّه بذاته) خرج كلّ ما كان قابلاً للعدّ والتقسيم لا بذاته، بل بواسطة الكَمِّ والكمّية، لأنّ كلّ الأشياء المادية قابلة للعدّ والقسمة بالكَمِّ والكمّية، أي: بالعرض لا بالذات، من قبيل القماش فهو جوهر، لكن ليس له عادّ بالذات؛ بل بالعرض، فالعادّ لها كالتر الواحد مثلاً. فلو قطعنا متراً من هذه القطعة، وكرّرنا القطع إلى أن تنتهي القطعة من القماش، فنجد أنّ المتر الواحد هو عادٌّ وفانٍ لهذه القطعة، لكنّه عادّ لها بالعرض لا بالذات، لأنّ العدّ والفناء يرجع لطولها وليس لجوهرها، فهو عادٌّ لها بالعرض أي: لطولها، ومن الواضح: أنّ الطول هو كمٌّ وهو من الأعراض.

إذن، بقيد كون العادّ لذات الشيء، يخرج ما كان قابلاً للعدّ والتقسيم بالعرض لا بالذات. واستحسنه الرازي في المباحث المشرقية، وصدر المتألهين في الأسفار<sup>(١)</sup>. وقد ذكر المصنّف: أنّ هذا التعريف من أحسن ما ورد من تعاريف للكَمِّ.

---

من إلهيات الشفاء، حيث قال: «فالكمّية بالجملة حدّها هي أنّها التي يمكن أن يوجد فيها شيء منها يصحّ أن يكون واحداً عادّاً».

(١) انظر: المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٧٨؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٠.

## (٢) التعريف الثاني للكم ومناقشته

هذا التعريف للمحقق المييدي في شرح الهداية الأثيرية، حيث قال: «الكم هو العرض الذي يقبل القسمة لذاته»<sup>(١)</sup>.

ففي هذا التعريف توجد قيود ثلاثة وهي: ١. أن الكم عرض. ٢. أنه يقبل القسمة الوهمية. ٣. أن انقسام الكم بالذات وليس بالعرض.

أما القيد الأول - أن الكم عرض - فهو واضح؛ لما تقدّم من أن الكم من المقولات العالية التي لا جنس لها ولا فصل، وعليه فلا يمكن تعريف هذه المقولات تعريفاً حقيقياً لكونها بسيطة غير مركبة، وعليه فإن العرض مفهومٌ عرضيٌّ في هذه المقولات كما تقدّم بيانه.

أما القيد الثاني - أنه يقبل القسمة - فالمراد من القسمة في التعريف هي القسمة الوهمية، أي: القسمة العقلية التي تقع في مقابل القسمة الخارجية، والسبب في عدم كون هذه القسمة خارجيةً هو لأنه لو كان لدينا خطّ طوله مترٌ واحدٌ، وقسمناه إلى قسمين قسمةً خارجيةً، ففي هذه الحالة يزول مقدار المتر الواحد وينعدم، ويحصل مقداران آخران، أي: إن القسمة الخارجية تعدم الكم. ولذا قالوا: إن القسمة للكم هي قسمة وهمية، والمقصود من الوهمية: أن نفرض أجزاءً وأقساماً لمقدارٍ معيّن (كالمتر مثلاً) بحيث يجتمع القابل (المتر) مع المقبول (الأجزاء الفرضية).

وهذا ما صرح به الحكيم السبزواري بقوله: «يقبل القسمة الوهمية لا الفكية؛ لأنها تعدم الكم، والقابل والمقبول لا بد أن يجتمعا»<sup>(٢)</sup>.

(١) المييدي في شرح الهداية الأثيرية: ص ١٦١؛ وقطب الدين الرازي في تعليقه على شرح الإشارات: ج ٢ ص ١٥٤؛ ونسب إلى الجمهور في شرح التجريد للقوشجي: ص ٢٢١؛ والمصنّف رحمه الله عرّفه في بداية الحكمة: ص ٩٩.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ١٣٨ الهامش.



في الكمّ وهو من المقولات العرضيّة ..... ٣٣٧

وقال المحقّق اللاهيجي: «والمراد من القسمة هاهنا هو الفرضيّة... لا الانفكاك لعدم قبول المقدار إيّاها؛ ضرورة انعدام المقدار وعدم بقائه عند طريان الانفكاك، والقابل حقيقة يجب اجتماعه مع المقبول»<sup>(١)</sup>.

أورد الفخر الرازي على هذا التعريف بأنّه تعريفٌ بالأخصّ؛ وذلك لأنّ هذا التعريف يختص بالكمّ المتّصل دون المنفصل، بينما كان يفترض بالتعريف أن يشمل مطلق أفراد الكمّ لا بعضه، والسبب في عدم شمول التعريف للكمّ المنفصل هو أنّ الكمّ المنفصل ذو أجزاء بالفعل وليس فيه شيءٌ بالقوّة، وكلّ ما كان بالفعل وما كانت أجزاؤه فعليّةً، لا معنى أن يقال إنّه يقبل القسمة، لأنّ قبول القسمة من شؤون القوّة لا الفعل. مثلاً: العدد خمسة، فهو مجزّأً إلى أقسامٍ خمسةٍ بالفعل، وعليه فلا يقبل القسمة إلى نفس هذه الأجزاء الخمسة.

وقال التفتازاني في شرح المقاصد: «وأرى أنّه بنى ذلك على أنّ قبول الشيء عبارة عن إمكان حصوله من غير حصولٍ بالفعل؛ ولا شكّ أنّ الانقسام في الكمّ المنفصل حاصلٌ بالفعل. وأمّا إذا أريد بالقبول أعمّ من ذلك - أعني: إمكان فرض شيءٍ غير شيءٍ - فلا خفاء في شموله المتّصل والمنفصل. ولذا قال الإمام: إنّ قبول القسمة، من عوارض المتّصل دون المنفصل، إلّا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم»<sup>(٢)</sup>.

### (٣) التعريف الثالث للكمّ ومناقشته

هذا التعريف للشيخ الرئيس، حيث قال: إنّ الكمّ هو العرض الذي يقبل المساواة، أي: إنّ أجزاءه تقبل المساواة<sup>(٣)</sup>.

(١) شوارق الإلهام: ص ٣٨٩.

(٢) شرح المقاصد: ج ١ ص ١٨٣.

(٣) انظر: شرح عيون الحكمة: ج ١ ص ١٠٧.

وأورد على هذا التعريف بأنه تعريفٌ دوريٌّ؛ وذلك لأننا أخذنا المساواة في تعريف الكمّ، فتوقّفت معرفة الكمّ على معرفة المساواة، وحيث إنّ المساواة في اصطلاح الحكماء هي الاتحاد في الكميّة - كما سيأتي من المصنّف في الفصل الثاني من المرحلة السابعة، حيث يقول: «فالاتحاد في معنى النوع يسمّى تماثلاً، وفي معنى الجنس يسمّى تجانساً، وفي معنى الكيف يسمّى تشابهاً، وفي معنى الكمّ تساوياً»<sup>(١)</sup>. إذن تتوقّف معرفة المساواة على الكمّ، وهو دورٌ صريح؛ لتوقّف كلّ من الكمّ والمساواة على الآخر.

وهذا الإشكال أورده الشيخ الإشراقي في المطارحات، حيث قال: «والكميّة قابلةٌ لذاتها المساواة واللامساواة - أي: التفاوت والتجزّي واللاتجزّي - وهذا قد يوردونه رسماً وإن كانت المساواة لا تُعرف إلّا بأنّه اتّفاق في الكميّة، فعرفوا الشيء بما يعرف بالشيء»<sup>(٢)</sup>.

وأورده أيضاً فخر الدين الرازي، ثمّ أجاب عنه وقال: «ويمكن أن يجاب عنه بأنّ المساواة واللامساواة ممّا يدرك بالحسّ، والكمّ لا يناله الحسّ... فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس»<sup>(٣)</sup>.

والحاصل: أنّ هذه التعاريف للكمّ تشتمل على خواصّ ثلاثٍ وهي:  
١. المعدّ؛ وهو: وجود ما يعدّه - أي: يفنيه بإسقاطه منه مرّةً بعد مرّة - كما في التعريف الأوّل.

٢. الانقسام؛ والمراد به: الانقسام الأعمّ من الخارجي والوهمي. والانقسام الخارجي يختصّ بالكمّ المنفصل، كما أنّ الانقسام الوهمي يختصّ بالمتّصل.

(١) نهاية الحكمة، الفصل الثاني من المرحلة السابعة.

(٢) المطارحات: ص ٢٣٤.

(٣) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ١٧٧.

في الكمّ وهو من المقولات العرضيّة ..... ٣٣٩

وسيصرّح قدّس سرّه بهذا المعنى في أوّل الفصل العاشر بقوله: «قد تقدّمت الإشارة إلى أنّ من خواصّ الكمّ المساواة والمفاوطة؛ ومنها الانقسام خارجاً كما في العدد أو وهماً كما في غيره».

ولا يخفى: أنّ الانقسام الذي يكون مشتركاً بين التعاريف الثلاثة هو الأعم، وهو غير الانقسام الوارد في التعريف الثاني الذي هو الانقسام بالقوّة. «ومن هنا يظهر ما في قوله قدّس سرّه: (فما يشتمل عليه هذه التعاريف خواصّ ثلاث للكمّ) من التسامح؛ لأنّ ما في التعريف الثاني هو قبول القسمة، الذي هو خاصّة أخصّ، لا الانقسام، الذي هو خاصّة شاملة»<sup>(١)</sup>.

٣. المساواة؛ كما في التعريف الثاني.

### تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «قد تقدّم: أنّ العرض ماهيّة إذا وُجدت...»، تقدّم في الفصل الأوّل والفصل الثاني من هذه المرحلة، أي: المرحلة السادسة.
- قوله قدّس سرّه: «العرض الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد يعدّه»، المراد من الإمكان هنا هو الإمكان العامّ، وليس الإمكان الاستعداديّ؛ والإمكان العامّ يشمل ما كان العادّ موجوداً فيه بالفعل، وهو الكمّ المنفصل، وما كان موجوداً فيه بالقوّة، وهو الكمّ المتّصل.
- فمثلاً: العادّ في الكمّ المنفصل، كالعدد مبدؤه الواحد، ويمكن عدّ الاثنين والثلاثة وسائر الأقسام به (أي: بالواحد) والاثنان نوعٌ من أنواع العدد يمكن عدّ الأربعة به (أي: بالاثنتين).
- وفي الكمّ المتّصل غير القارّ (أي: الزمان) فإنّه ينقسم إلى أجزاء، كالساعة والدقيقة واليوم والشهر، وكلّ جزءٍ منها يمكن أن يعدّ باقي أجزاء الزمان.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤١٤.

وفي الكمّ المتّصل القارّ كالخطّ البالغ طوله متراً، يمكن أن يلحظ الستمتر الواحد وتعدّ باقي أجزاء الخطّ به.

ولا يخفى أنّه لا فرق في العادّ بين ما كان من سنخ الكمّ، كما في الكمّ المتّصل، وكذا في الكمّ المنفصل فيما إذا اعتبر عادّه غير الواحد، وبين ما لم يكن من سنخه كما في الكمّ المنفصل إذا اعتبر الواحد عادّاً له، فإنّ الواحد ليس بعدد.

• قوله قدّس سرّه: «العرض الذي يقبل القسمة لذاته»، أي: يقبل القسمة الوهميّة لذاته. كما قيده بذلك في بداية الحكمة. وعلّله في هامشه بأنّ القسمة الخارجيّة تعدّ الكمّ وتفنيه.

• قوله قدّس سرّه: «وأما تعريفه بأنّه العرض الذي يقبل القسمة لذاته...»  
أورد عليه بأنّه تعريف بالأخصّ، حاول الشيخ مصباح اليزدي دفع هذا الإشكال، حيث قال: «يمكن دفع الإشكال بأنّ المراد بالقبول أعمّ من الاتّصاف بالفعل وبالقوّة، مضافاً إلى أنّ العدد بما أنّه موجود، أمرٌ وحدانيّ قابلٌ للقسمة إلى الآحاد أو إلى أعداد أخرى، والكثرة بالفعل صفةٌ للمعدود. وأعلم أنّهم لا يعتبرون (الواحد) عدداً؛ لعدم قبوله القسمة بما أنّه واحد، ويسمّونه مبدأ العدد، لكنّهم يعتبرونه عرضاً، خلافاً لصدر المتألّهين وأتباعه حيث يقولون بأنّه من أوصاف الوجود، وقد ذكروا وجوهاً للفرق بين المقدار والجسميّة»<sup>(١)</sup>.

### خلاصة الفصل الثامن

• التعريف الأوّل للكمّ بأنّه «العرض الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيءٌ واحدٌ يعدّه». وقد ذكر المصنّف: أنّ هذا التعريف من أحسن ما ورد من

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٥٧، رقم (١٥٦).

تعريف للكمّ.

• التعريف الثاني للكمّ: «العرض الذي يقبل القسمة لذاته». وأورد عليه: بأنّه تعريف بالأخصّ؛ وذلك لأنّ هذا التعريف يشمل الكمّ المتّصل دون المنفصل.

• التعريف الثالث للكمّ: «العرض الذي يقبل المساواة»، أي: إنّ أجزاءه تقبل المساواة. أورد عليه: بأنّه تعريفٌ دوريّ؛ وذلك لأنّنا أخذنا المساواة في تعريف الكمّ، فتوقّفت معرفة الكمّ على معرفة المساواة، وحيث إنّ المساواة في اصطلاح الحكماء هي الاتّحاد في الكميّة، فتوقّفت معرفة المساواة على الكمّ، وهو دور صريح.



الفصل التاسع  
في انقسامات الكمّ

- (١) الكمّ المتّصل  
(٢) الكمّ المنفصل





## الفصل التاسع

### في انقسامات الكمّ

ينقسم الكمّ انقساماً أولياً إلى المتّصل والمنفصل.

والمتّصل: هو الكمّ الذي يمكن أن يُفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدودٍ مشتركة. والحدّ المشترك هو الذي يمكن أن يجعل بدايةً لجزء، كما يمكن أن يجعل نهايةً لآخر، كالخطّ إذا فرض انقسامه إلى ثلاثة أجزاء، فإنّ القسم المتوسّط يمكن أن يجعل بدايةً لكلّ من الجانبين ونهايةً له. فيكون القسمان قسماً واحداً، والخطّ ذا قسمين. وعُرف المتّصل أيضاً: بما يقبل الانقسام إلى غير النهاية.

والمنفصل: خلاف المتّصل، وهو العدد الحاصل من تكرّر الواحد، فإنّه منقسم إلى أجزاء بالفعل، وليس بينها حدّ مشترك. فإنّ الخمسة مثلاً، إذا قسّم إلى اثنين وثلاثة، فإن كان بينهما حدّ مشترك من الأجزاء كانت أربعة، أو من خارج كانت ستة.

والمتّصل ينقسم إلى قسمين: قارّ وغير قارّ. والقارّ: هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل، كالسطح. وغير القارّ: هو الذي لا مجتمع أجزاءه المفروضة بالفعل كالزمان، فإنّ كلّ جزءٍ منه بالفعل قوّة للجزء التالي، فلا يجتمعان بالفعل؛ إذ فعلية الشيء لا تجمّع قوّه.

والقارّ ينقسم إلى الجسم التعليمي، وهو: القابل للانقسام في جهاته الثلاث (العرض والطول والعمق)، والسطح، وهو: القابل للانقسام في

الجهتين (العرض والطول)، والخطّ وهو: القابل للانقسام في جهة واحدة.

والكمّ المنفصل وهو العدد، موجودٌ في الخارج بالضرورة.  
والكمّ المتّصل غير القارّ وهو الزمان، سيأتي إثبات وجوده في مباحث القوة والفعل.

وأما الكمّ المتّصل القارّ فالجسم التعليمي والسطح موجودان في الخارج؛ لأنّ هناك أجساماً طبيعياً منفصلاً بعضها من بعض متعيّنة متناهية. ولازم تعيينها الجسم التعليمي، ولازم تناهيها السطح.  
وأما الخطّ فهو موجودٌ في الخارج إن ثبتت أجسام لها سطوح متقاطعة، كالمكعب والمخروط والهرم ونحوها.

ثم إنّ كلّ مرتبة من مراتب العدد غير المتناهية نوعٌ خاصٌ منه، مباينٌ لسائرهما؛ لاختصاصها بخواصٍ عدديةٍ لا تتعدّاها إلى غيرها.  
والزمان نوعٌ واحدٌ وإن كان معروضه أنواع الحركات الجوهرية والعرضية؛ لما أنّ بين أفرادها عادةً مشتركاً.

والأجسام التعليمية التي لا عادةً مشتركاً بينها - كالكرة والمخروط والمكعب ونحوها - أنواعٌ متباينة، وكذا السطوح التي لا عادةً مشتركاً بينها، كالسطح المستوي وأقسام السطوح المحدبة والمقعرة، وكذا الخطوط التي لا عادةً مشتركاً بينها، إن كانت موجودةً، كالخطّ المستقيم وأنواع الأقواس. وأما الأجسام والسطوح والخطوط غير المنتظمة فليست بأنواع، بل مركّبة من أنواع شتى.

## الشرح

عقد المصنّف<sup>(١)</sup> هذا الفصل لبيان أقسام الكمّ. وقد تقدّم في الفصل السابق تعريف الكمّ وأنّه عرض يقبل القسمة الوهميّة لذاته. وينقسم الكمّ إلى المتّصل والمنفصل، والملاحظ في انقسام الكمّ هو انقسامه لذاته وليس بعرضٍ غيره، كما تقدّم في أنّ الوجود لذاته ينقسم إلى خارجيٍّ وذهنيٍّ، كذلك الكمّ ينقسم لذاته إلى متّصل ومنفصل. وهذا التقسيم للكمّ هو تقسيمٌ أوّلي في قبال الانقسامات الثانويّة وباعتباراتٍ أخرى، كما سيأتي. وإليك التفصيل:

### (١) الكمّ المتّصل

وعرّفه مشهور الحكماء<sup>(٢)</sup> بأنّه ما يمكن أن يفرض<sup>(٣)</sup> فيه أجزاء فيها حدٌّ مشترك، والحدّ المشترك هو الذي يمكن اعتباره بدايةً لقسم ونهايةً لقسم آخر، وهذا المعنى متصوّر في الخطّ والسطح والحجم والزمان، لكنّه غير متصوّر في العدد.

---

(١) في هذا الفصل قدّمنا الأبحاث الخاصّة بالكمّ المتّصل وأخرنا الأبحاث المختصّة بالكمّ المنفصل، على خلاف ما في الكتاب من التداخل، فلاحظ.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٤ ص ١٣؛ المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ١٧٨؛ شرح المواقف: ج ٥ ص ٢٠؛ المطارحات: ص ٢٣٥؛ كشف المراد: ص ٢٠٣؛ الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفنّ الثاني من منطق الشفاء، وغيرها من الكتب الفلسفية.

(٣) ينبغي الالتفات إلى أنّ الحدّ المشترك بالفرض وليس بالفعل، وإلاّ لو كان الحدّ المشترك بالفعل فإنّه يعدم الكمّ؛ لما تقدّم في الفصل السابق من أنّ الانقسام الفعليّ يعدم الكمّ.

بيان ذلك: النقطة التي تُفرض بين جزئين من الخطّ، تقع بدايةً لقسم ونهايةً لقسم آخر، فالنقطة المفروضة تكون حدّاً مشتركاً بين القسمين، لأنّه في النقطة يبتدئ قسمٌ من الخطّين وينتهي آخر. كذلك الحدّ المشترك في السطح مثلاً، عبارةٌ عن خطّ مفروضٍ يقسم السطح إلى أجزاء، فيقع نهايةً للنصف الأيمن مثلاً، وبدايةً للنصف الأيسر من السطح، إذا لوحظ من الجهة اليمنى مثلاً، أمّا إذا لوحظ السطح من الجهة اليسرى، كان الأمر بالعكس، فما يكون نهايةً لجزء وبدايةً لجزء آخر يكون حدّاً مشتركاً بين الأجزاء إذا كان مغايراً في حقيقته لحقيقة الأجزاء وحقيقة المتجزئ - المنقسم - وكذلك الحال في السطح الذي هو الحدّ المشترك بين الأجسام لإمكان فرض سطح بين الجسمين، يكون مقسماً للجسم وحدّاً بين أجزائه.

والمراد من الاتّصال: الامتداد، كما تقدّم في الفصل الرابع في تعريف الجسم. وهذا ما ذكره صدر المتألّهين بقوله: «يطلق لفظ المتّصل لمعنيين: حال المقدار في نفسه، وحاله بالإضافة إلى مقدار آخر. فالأوّل فصل الكمّ وله تعريفان؛ أحدهما: كون الكمّ بحث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة. والحدّ المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر. وثانيهما: كونه قابلاً للانقسامات الغير المتناهية بالقوّة. والمنفصل يقابله في كلا المعنيين»<sup>(١)</sup>.

وقال في التحصيل: «المتّصل: هو الذي يمكن أن يفرض بين أجزائه حدّ مشترك، وهذا الحدّ إمّا في الجسم فهو السطح، وفي السطح الخطّ، وفي الخطّ النقطة»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٣-١٤؛ وراجع: المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٧٨-١٧٩.  
(٢) راجع: التحصيل: ص ٣٥٤.

وهكذا مثل له في شرح المنظومة<sup>(١)</sup>.

فالحدّ المشترك على رأي هؤلاء أمرٌ مغايرٌ للمحدود من حيث النوع، ويقع طرفاً للكمّ لا جزءاً منه، كما أنّ السطح حدّ مشترك يُفرض بين أجزاء الجسم، وكذلك الخطّ للسطح، والنقطة للخطّ.

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «إنّ المصنّف قدّس سرّه مثل للحدّ المشترك بالجزء المتوسّط بين جزئين من الخطّ، والأوّل أولى، بل هو المتعيّن، فإنّ الظاهر من قولهم: (تتلاقى على حدودٍ مشتركة) أنّ الأجزاء غير الحدود»<sup>(٢)</sup>.

وعرّف الفخر الرازي<sup>(٣)</sup> الكمّ المتّصل بأنّه الذي يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية، أي: اللامتناهي اللايفي، كما يصرّح به المصنّف في آخر الفصل اللاحق.

### أقسام الكمّ المتّصل

ينقسم الكمّ المتّصل إلى قسمين:

الأوّل؛ الكمّ المتّصل القارّ: وهو الذي تكون أجزاؤه مستقرّةً مجتمعةً في الوجود الخارجي في زمانٍ واحد.

الثاني؛ الكمّ المتّصل غير القارّ: وهو الذي لا تكون أجزاؤه مجتمعةً في الوجود الخارجي في زمانٍ واحد، بل تكون أجزاؤه متدرّجةً ومنبسطةً على أجزاء الزمان. والمتّصل غير القارّ هو الزمان، والزمان هو مقدار الحركة؛ فإنّ الزمان كمّ يعرض الحركة. وحيث إنّ الحركة عبارةٌ عن وجودٍ سيّالٍ متّصلٍ تدريجيّ الحصول، لا تجتمع أجزاؤه المفروضة. والزمان أيضاً لا تجتمع أجزاؤه المفروضة؛ لأنّه كمّ عارضٌ على الحركة، فإذا كان المعروض متصرّماً فالعارض

(١) راجع: شرح المنظومة: ص ١٣٣؛ وراجع: المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ١٨١.

(٢) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٥٦، رقم (١٥٧).

(٣) انظر: المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ١٧٨.

أيضاً يكون متصّراً، ولهذا يكون غير قارّ. وعليه، يستكشف من تصرّم الزمان، وعدم اجتماع أجزائه في زمانٍ واحدٍ أنّ المعروض أيضاً كذلك، فيكون له وجودٌ واحدٌ متّصلٌ سيّال.

بعبارة أخرى: إنّ الزمان لا تجتمع أجزاؤه المفروضة، لأنّ الشيء إذا كان بالفعل يترتب عليه آثاره المطلوبة منه، وإذا كان بالقوّة لا يترتب عليه تلك الآثار، فلو اجتمع فيه فعليّته وقوّته للزم الجمع بين المتنافيين. ثمّ إنّ الكمّ المتّصل القارّ الذي توجد أجزاؤه في الخارج في زمانٍ واحد، على ثلاثة أقسام:

١. الخطّ: وهو كمّيّة ذات بعدٍ واحدٍ (الطول)، وهو ينتهي عند النقطة الفلسفيّة. ومن هنا لا تعدّ النقطة من أقسام الكمّ، فإنّ النقطة لا امتداد لها حتّى تكون داخلة في الكمّ المتّصل القارّ.

٢. السطح: وهو كمّيّة ذات بعدين (الطول والعرض).

٣. الحجم أو الجسم التعليميّ: وهو كمّيّة ذات أبعاد ثلاثة (الطول والعرض والعمق) تعرض على الجسم الطبيعيّ. وسمّي تعليميّاً؛ لأنّه المبحوث عنه في العلوم التعليميّة، أي: الرياضيّة<sup>(١)</sup>.

الجسم التعليمي هو الامتداد الفعليّ في الجهات الثلاث، ويعيّن مقدار حجم الامتداد الفعليّ في الجهات الثلاث. فالحجم كمّيّة، سارية في الامتدادات الثلاثة. والجسم الطبيعيّ هو الامتداد في الأبعاد الثلاثة بنحو الإبهام بحيث لم يؤخذ فيه حجمٌ معيّن. ولو أخذ في الجسم الطبيعيّ حجمٌ معيّن، فإنّ غير ذلك الحجم ليس بجسم، مع أنّ الجسم الطبيعيّ هو ذلك الامتداد المبهّم في الجهات الثلاث. والذي يعيّن هذا الامتداد المبهّم هو الجسم التعليميّ الذي هو عرض

(١) قاله شمس الدين محمد بن مبارك شاه المروي في شرح حكمة العين: ص ٢٧٠.

من الأعراض. وهذا ما يسمّى بالحجم، فإنّ الحجم هو الجسم التعليمي الذي هو الكم المتّصل القارّ. واختلاف جسم عن جسم آخر في الحجم، يعني اختلافه عنه في الجسم التعليمي الذي هو من الأعراض، وإلا فوجود الجسم الطبيعيّ فيها جميعاً يكون على حدّ سواء.

والجسم التعليمي يُبحث عنه في الهندسة والعلوم الرياضيّة من جهة مقداره وشكله وليس البحث في طبيعته، فمثلاً: يدور البحث عن الكرة حول مساحتها، ولا ينظرون إلى كون الكرة من حديد أو غير ذلك.

ويبحث عن الجسم الطبيعيّ في العلوم الطبيعيّة حول خواصّه، فإذا بحث الطبيب حول خواصّ جسم معيّن، فهو يبحث عنه من زاوية خواصّه وليس عن شكله، وكذلك في علم النبات وعلم المعادن وغيره<sup>(١)</sup>.

### الكم المتّصل القارّ موجود في الخارج

الكم المتّصل القارّ - وهو الجسم التعليمي، والسطح، والخطّ - موجود في الخارج<sup>(٢)</sup> وبيان ذلك:

أمّا الجسم التعليمي والسطح فهما موجودان بالخارج؛ لوجود الأجسام الطبيعيّة في الخارج، وهذه الأجسام منفصلةٌ بعضها عن بعض ومتعيّنة ومتناهية، ولازم تعيّن وجود الجسم التعليمي، ولازم تناهيها وجود السطح؛ لأنّ السطح نهاية الجسم. وقد تقدّم في الفصل الرابع: أنّ الجسم التعليمي هو تعيّن الجسم الطبيعيّ. والمراد باللزوم هنا مطلق عدم الانفكاك، لا اللزوم

(١) انظر: كشف المراد: ص ٢٨٧.

(٢) هذا مذهب الحكماء، انظر: الفصل الرابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، والتحصيل: ص ٣٧٥، وأمّا المتكلّمون فأنكروا المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح، راجع: شرح المقاصد: ج ١ ص ١٨٥؛ وشرح المواقف: ص ٢٠٩-٢١٠؛ وكشف المراد: ص ٢٠٧.

المصطلح الذي يكون الملزوم فيه علةً مقتضية للآزم.

أمّا الخطّ فهو موجودٌ في الخارج فيما إذا ثبت في العلوم الطبيعيّة وجود أجسام لها سطوحٌ متقاطعةٌ، كالمكعب والمخروط ونحوهما، أمّا إذا ثبت أنّ الأجسام كلّها كروية، فحينئذٍ لا نستطيع إثبات وجود الخطّ في الخارج، لأنّ الخطّ يحصل من تقاطع السطوح.

وقد كان مشهوراً عند القدماء ثبوت أجسام لها سطوحٌ متقاطعةٌ كالمكعب والمخروط والهرم. وأمّا اليوم فيعتقد علماء الطبيعة أنّه لا يوجد هناك سطوحٌ متقاطعة، وأنّ جميع ما كان يعتقد القدماء من السطوح المتقاطعة سطحٌ واحدٌ تختلف أجزاؤه في الاستواء والانحناء. حتّى أنّ سطحي جانبي السكين لا يتقاطعان في حدّ السكين، بل الحدة انحناءٌ في السطح ولكنه انحناءٌ شديد<sup>(١)</sup>.  
إن قيل: المكعب والمخروط والهرم وغيرها موجودةٌ في الخارج بالضرورة، فما معنى هذا الشرط؟

فالجواب: أنّ الأجسام الموجودة في الخارج وإن كانت بحسب الظاهر مكعباً أو مخروطاً أو هرمّاً أو غيرها، لكن لما احتمل أن يكون ملتقى الجانبين في هذه الأجسام منحنياً بحسب الواقع، احتمل أن لا يتحقّق في الخارج هذه الأجسام بحسب الواقع؛ إذ لو كان الملتقى منحنياً كان أحد الجانبين في امتداد الآخر، فكان هناك سطحٌ واحدٌ لا سطوحٌ متقاطعة، فلا تقاطع هناك حتّى يتحقّق الخطّ من تناهي السطوح عن التقاطع<sup>(٢)</sup>.

**الأجسام التعليميّة والسطوح التي لا عادّ لها هي أنواعٌ متباينة**

في هذا البحث يرمي المصنّف إلى بيان أنّ بعض أفراد الكمّ المتّصل، بما أنّها

(١) انظر: تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٢٢٠.

(٢) انظر: وعاية الحكمة: ص ٢١٧.



لا يوجد عادّ مشترك بينها، لذا يكون كلّ منها نوعاً مبانياً للآخر، من قبيل:

١. الأجسام التعليمية كالمكعب والكرة والمخروط، فهذه الأجسام لا عادّ لها، والسبب في عدم وجود عادّ لهذه الأجسام، هو أنّنا لو أخذنا المكعب مثلاً، نجد أنّ العادّ له هو السنتمر المكعب؛ لأنّ السنتمر المكعب يحتاج إلى سطح مستوٍ، والمكعب له سطح مستوٍ، أمّا الكرة فلا يمكن عدّها بالسنتمر المكعب؛ وذلك لأنّ الكرة في بعض سطوحها لا يوجد فيها سطح مستوٍ، وحيث إنّ السنتمر المكعب يحتاج لسطح مستوٍ، لذا لا يمكن عدّ الكرة بواسطة السنتمر المكعب<sup>(١)</sup>.

وكذلك لا يمكن للسنتمر أن يعدّ المخروط لأنّ بعض سطوحه ليست بمستوية، وعلى هذا الأساس فحيث إنّ هذه الأجسام لا عادّ مشترك لها فلا بدّ أن يكون كلّ منها نوعاً مبانياً للآخر.

٢. السطوح، كالسطح المستوي والسطح المحدّب والمقعّر ونحوه، لا عادّ مشترك بينها؛ وذلك لعدم وحدة السطوح، فالعادّ للسطح المستوي الذي هو السنتمر، لا يمكن أن يعدّ السطح المحدّب أو المقعّر، لأنّ السنتمر يحتاج إلى سطح مستوٍ، وعلى أيّة حال فإنّ العادّ المشترك يحتاج إلى وحدة السطوح، وحيث إنّ السطوح مختلفة فلا يمكن أن يوجد بينهما عادّ مشترك. وعلى هذا الأساس لا بدّ أن يكون كلّ واحدٍ من هذه السطوح نوعاً مبانياً للآخر.

٣. الخطوط - من قبيل الخطّ المستقيم وخطوط أنواع الأقواس - لا يوجد

---

(١) أورد عليه الشيخ الفيّاضي: «أنّ كلّاً منها شكل، والشكل من الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات، وليس من الكمّ، كما سيصرّح قدّس سرّه بذلك في الفصل الثالث عشر، والكمّ ليس إلّا مقدار الجسم في أيّ شكل كان. فقطعة من الشمع كمّها ثابت وإن تبدّلت عليها الأشكال المختلفة؛ وعليه فلجميع الأجسام التعليمية عادّ مشترك» نهاية الحكمة تعلّيقه الشيخ الفيّاضي: ج ٢ ص ٤٢١.

عادً مشترك بينهما، وذلك لأنّ العادّ للخطّ المستقيم مثلاً، هو المتر، وهو يستطيع أن يعدّ خطاً مستقيماً مثله. أمّا العادّ للقوس فهو سنخ آخر من العادّ وهو الدرجة، وهكذا بقيّة الخطوط، فإنّ كلّ عادّ يستطيع أن يعدّ الخطّ الذي هو مثله. أمّا الأجسام والسطوح غير المنتظمة - من قبيل جسم له شكل نصف كرة والجزء الآخر بصورة مكعب أو شكل آخر - فهذه الأجسام غير المنتظمة ليست بأنواع، وإنما هي مركّبة من أنواع شتى<sup>(١)</sup>.

## (٢) الكمّ المنفصل

الكمّ المنفصل هو ما لا يمكن أن يفرض بين أجزائه حدّ مشترك. وهو ما كانت أجزاؤه منفصلة بعضها عن بعض، من قبيل مراتب العدد؛ فإنّ أجزاء العدد (الاثنين، والثلاثة، والأربعة...) منفصلة بعضها عن بعض، ولا يوجد حدّ مشترك بين هذه الأجزاء المنفصلة. فإنّ العدد خمسة مثلاً، إذا قسّم إلى اثنين وثلاثة، فإنّما أن يكون الحدّ المشترك للعدد خمسة مثلاً، هو أحد أجزاء الخمسة، أو يكون خارجاً عنها. فإن كان أحد أجزاء الخمسة، فيلزم أن يكون ما فرض خمسة أربعة، لأنّه يؤخذ جزء من أحد القسمين الاثنين أو الثلاثة

(١) أورد عليه الشيخ الفيّاض: «أنّ الانتظام وعدمه إنّما هما من صفات الشكل الذي هو كيفٌ مخصوص بالكمّ، وليس من صفات الكمّ. هذا مضافاً إلى أنّ جعل كلّ من الأشكال أو الأجسام والسطوح والخطوط على ما رامه قدّس سرّه الغير المنتظمة مركّبة من الأنواع، لا يخلو عن مسامحة، فإنّ ملاك وحدة النوع وتعدّده إنّما هي وحدة وجوده الخارجي وتعدّده، وغير المنتظم كالمنتظم في وحدة وجوده الخارجي؛ قال شيخنا المحقّق - دام ظلّه - في التعليقة ذيل قول المصنّف قدّس سرّه: (بل مركّبة من أنواع شتى): (فيه نظر، فإنّ الشكل غير المنتظم أيضاً شكلاً واحداً لا تركيب فيه بالفعل، وفرض قسمته إلى أشكال منتظمة لسهولة المحاسبة لا يستلزم تركّبه منها حقيقة، وإلا لزم القول بتركّب المربع من مثلثين، وهكذا في كثير من الأشكال المنتظمة)». تعليقة الشيخ الفيّاض: ج ٢ ص ٤٢١.

ليكون هو العادّ، وحينئذ يكون العدد أربعة لا خمسة. وإن كان خارجاً عن الخمسة وهو الواحد الخارجي، فيلزم أن يكون ما فُرض خمسة هو ستّة، لأنّه علاوةً على الاثنين والثلاثة يوجد جزء آخر هو العادّ فيكون العدد ستّة لا خمسة، وهو خلف الفرض؛ لأنّ الفرض أنّ العدد خمسة، وعليه فلا يمكن أن يفرض حدّ مشترك بين أجزاء الكم المنفصل.

ولا يخفى: أنّ الكم المنفصل هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد، وقد مثّلوا للكم المنفصل بالعدد فقط، لأنّ الكم المنفصل منحصرّ في العدد، كما قال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء: «وأما المنفصلة فلا يجوز أن تكون غير العدد»<sup>(١)</sup>.

### الكم المنفصل موجود في الخارج

والكم المنفصل وهو العدد، موجود بالخارج بالضرورة<sup>(٢)</sup>؛ وذلك لأنّ الأشياء الخارجيّة متّصفّة بالأعداد المختلفة، وحيث إنّ العدد وصفٌ للشيء الخارجيّ بالضرورة فلا بدّ أن يوجد العدد في الخارج بالضرورة. بيان ذلك: أنّ الأشياء الموجودة في الخارج متّصفّة بالأعداد، فإنّ هذه الكتب مثلاً متّصفّة بكونها ثلاثة في الخارج، فظرف الاتّصاف الخارج وثبوت الثلاثة للكتب في الخارج فرع ثبوت الثلاثة في الخارج؛ إذ ثبوت شيءٍ لشيء في كلّ وعاءٍ فرع ثبوت الثابت في ذلك الوعاء بالضرورة، فالثلاثة موجودة في الخارج، فإذاً العدد من الأمور الموجودة في الخارج. نعم، يكون العدد من أنحاء الوجود لا من سنخ الماهيّات؛ إذ كلّ عددٍ له

(١) منطق الشفاء، الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفنّ الثاني.

(٢) هذا مذهب الحكماء، انظر: الفصل الخامس من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء؛ والتحصيل: ص ٣٧٥. خلافاً للمتكلّمين فإنّهم أنكروا العدد، فراجع: كشف المراد: ص ١٠٥؛ وشرح المقاصد: ج ١ ص ١٨٥؛ وشرح المواقف: ص ٢٠٧-٢٠٩.

كثرة خاصّة، والكثرة من أنحاء الوجود، لا من سنخ الماهيّات. فالعدد من أنحاء الوجود لا من سنخ الماهيّات؛ وذلك لأنّ الخاصّ عين العامّ مصداقاً، فكون الكثرة (وهو العامّ) من أنحاء الوجود، يلازم كون العدد (وهو الخاصّ) من أنحاء الوجود، وأيضاً لو كان العدد من سنخ الماهيّات لانقسم الاثنان مرتّين: مرّة باعتبار كونه كثرة، ومرّة باعتبار ماهيّته الكميّة المغايرة لحيثيّة كثرته التي هي من أنحاء الوجود، لكنّ التالي باطل بالضرورة فكذا المقدم.

بعبارة أخرى: إنّ العدد صادقٌ على الخارج، وسيأتي في آخر الفصل الحادي والعشرين من هذه المرحلة: «أنّ لا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عينٍ خارجيٍّ في قضيةٍ خارجيّة».

ومن الواضح: أنّ وجود الشيء في الخارج لا يقتضي أن يكون بإزاء مفهومه شيء على الاستقلال، بل يمكن أن يكون مصداقه نفس مصداق مفاهيم أخرى. بل قد يكون أمرٌ واحد مصداقاً لمفهوماتٍ متعدّدة من دون أن يكون ذا حيثيّاتٍ مختلفة بحسب الخارج. ففيما نحن فيه نقول: إنّ وجود العدد في الخارج ليس إلّا وجود الآحاد، فالأثنان مثلاً، وإن كان موجوداً إلّا أنّ وجوده عين وجود هذا وذاك، وليس أمراً مغايراً لهما.

قال صدر المتألّهين قدّس سرّه في الأسفار: «العدد موجودٌ بمعنى أنّ في الوجود وحداتٍ كثيرة. ولا نسلّم أنّه غير الآحاد بالأسر، بل هو عينها»<sup>(١)</sup>. وقال في موضع آخر: «...كون الجميع غير كلّ واحدٍ منها، لا يستدعي أن يكون له وجودٌ في الخارج غير وجود الآحاد»<sup>(٢)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٦١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٥٨.

وقد صرّح الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء:  
بأنّ الكثرة نفس العدد<sup>(١)</sup>.

### كلّ مرتبة من العدد نوع خاصّ

قبل بيان كون كلّ مرتبة من العدد هي نوعاً خاصّاً مبيناً لبقية المراتب، لا بأس بالإشارة إلى أنّ من الأبحاث المهمة التي يتناولها الحكماء في الكمّ المنفصل: البحث عن دخول الواحد في الأعداد؛ فإنّ الواحد ليس من مراتب العدد وإن كان بتكرّره تنوجد مراتب العدد من الاثنين فصاعداً. فالكمّ عرض يقبل القسمة الوهميّة بالذات، والواحد بما هو واحد، لا يقبل القسمة. نعم، الذي يقبل القسمة لذاته هو العدد اثنان فصاعداً. وفي هذا المجال يقول الإمام زين العابدين عليه السلام: «لك وحدانيّة العدد»<sup>(٢)</sup>. فكما أنّ الواحد ليس بعدد ولكنّه من تكرّره يوجد العدد، فكذلك الحقّ سبحانه وتعالى ليس داخلياً في عالم الإمكان، ولكنّه بظهوراته يوجد عالم الإمكان.

وإذا كان العدد اثنان يحصل من إضافة (الواحد) إلى (الواحد) وكذا سائر المراتب، على هذا الأساس ينبثق هذا السؤال وهو: أنّ (الواحد) ليس بعدد، فكيف يوجد (الاثنان) من إضافة ما ليس بعدد إلى ما ليس بعدد؟! والجواب على ذلك: أنّ كلّ مرتبة من مراتب العدد مركّبة من الآحاد تركيباً حقيقياً، من قبيل تركيب الأوكسجين والهيدروجين الذي ينتج عنه وجود الماء. فالأوكسجين بنفسه ليس بهاء، وكذا الهيدروجين. وفي التركيب الحقيقيّ يحصل أثر وراء آثار الأجزاء.

(١) إلهيات الشفاء: ص ١٠٥.

(٢) الصحيفة السجّادية: ص ١٥٢.

إذا تبين ذلك، نرجع إلى أصل المطلب ونقول: إنَّ كلَّ مرتبةٍ من مراتب العدد لها أثرٌ خاصٌّ وراء آثار الأجزاء، وعلى هذا الأساس تكون كلُّ مرتبةٍ من مراتب العدد نوعاً خاصاً برأسه لا أنَّه فردٌ لنوع، فإذا كانت كلُّ مرتبةٍ من مراتب العدد لها أثرها خاصّة، فحينئذٍ نستكشف: أنَّ كلَّ مرتبةٍ من مراتب العدد نوع، ومن هنا يمكن أن نستكشف التعدّد النوعي من اختلاف الآثار.

وهذه الخواصّ لكلِّ مرتبةٍ من العدد، من قبيل خاصية الأوليّة للاثنتين، فإنَّ الاثنين أوّل الأعداد؛ إذ الواحد ليس بعدد، والثانويّة للثلاثة والثالثيّة للأربعة وهكذا، وكالمربّعية وهي أن يكون العدد حاصل مضروب جزء منه في نفسه كالأربعة، فإنّها مربّع للاثنتين، وكالمكعبية وهي أن يكون العدد حاصل مضروب جزء منه في نفسه مرّتين كالثمانية، فإنّها مكعب للاثنتين وكالصم وهو أن لا يكون للعدد جزءٌ منه يعدّه غير الواحد كالسبعة، فإنّها لا تعدّها إلّا الواحد.

وأقلّ هذه الآثار والخواصّ لكلِّ مرتبةٍ من العدد: هو أنَّ مراتب الأعداد تنقسم إلى وحداتٍ خاصّةٍ وعددٍ خاصٍّ من الوحدات، بحيث لا ينقسم غيرها إلى ذلك العدد الخاصّ من الوحدات، وكلّ عدد ينقسم إلى وحداتٍ خاصّة، لا ينقسم إليها غيره من الأعداد، بل غيره إمّا أن ينقسم إلى وحداتٍ أقلّ أو أكثر ممّا انقسم إليه ذلك العدد.

قال صدر المتألّهين: «أمّا كون مراتب العدد متخالفة الحقائق، كما هو عند الجمهور، فلاختلافها باللوازم والأوصاف، من الصمم والمنطقية، والتشارك والتباين، والعادية والمعدوديّة، والتحذير، والماليّة، والتكعب، وأشباحها؛ واختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزومات»<sup>(١)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٩٩.

## الزمان نوع واحد

إنّ الزمان الذي هو من الكمّ المنفصل غير القارّ، هو نوعٌ واحدٌ؛ وذلك لوجود عادٍّ مشترك، فإنّ كلّ جزءٍ من الزمان - وإن كان صغيراً كالثانية - يعدّ كلّ زمان، سواء كان ذلك الزمان حركةً جوهريّةً أم عرضيّةً، اشتداديّةً أم تضعّفيّةً، فهذه الحركات الزمانيّة يمكن أن نعدّها ونفنيها بواسطة جزءٍ صغيرٍ من الزمان وهو الثانية مثلاً<sup>(١)</sup>.

## تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «وعرّف المتّصل أيضاً بما يقبل الانقسام إلى غير النهاية»، أي: لا إلى نهاية، أعني: من دون أن ينتهي إلى حدٍّ يقف عليه؛ فهو من قبيل السلب التحصيليّ لا الإيجاب العدويّ، كما سيصرّح قدّس سرّه بذلك في آخر الفصل الآتي. وهذا هو الذي يسمّى ما لا يتناهى بالقوّة، واللايتناهى اللايقفي.
- قوله قدّس سرّه: «فإنّ القسم المتوسّط يمكن أن يجعل بدايةً لكلّ من الجانبيين ونهايةً له»، ينبغي الالتفات إلى أنّ العبارة في المتن وهي: «فإنّ القسم

---

(١) أورد عليه الشيخ الفيّاض: «بأنّ في كلّ من أقسام الكمّ عادّاً مشتركاً؛ فالعدد له عادٌّ مشتركٌ هو الواحد، فإنّ كلّ مرتبةٍ من العدد تعدّ بالواحد؛ والزمان أيضاً له عادٌّ مشترك، فكلّ زمانٍ يعدّ بجزءٍ مفروضٍ صغيرٍ من الزمان، نظير الثانية أو أقلّ منها. وكذا الخطّ والسطح والجسم التعليميّ. فليس وجود العادّ المشترك دليلاً على الوحدة النوعيّة. فالمعيار في كون الاختلاف نوعياً أو فرديّاً هو اختلاف الآثار وعدمه. فالمرتبتان من العدد وكذا الكمّان المتّصلان المختلفان بالزيادة والنقصان نوعان، لاختلاف آثارهما الكميّة. وأمّا الخطّان المتساويان فهما فردان من الخطّ، وكذا السطحان والحجّمان المتساويان. ولو أوجب وجود العادّ المشترك بين أفراد الزمان كونها نوعاً واحداً لوجب الالتزام في مراتب العدد أيضاً بكونها واحداً، وقد صرّح قدّس سرّه آنفاً بخلافه». تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٢١.

المتوسط يمكن أن يجعل بداية...» فيها اشتباه، لأنّ الحدّ المشترك بين جزئي الخطّ ليس قسماً من الخطّ، فالحدّ المشترك بينهما هو النقطة، لأنّها التي كانت بدايةً لجزءٍ ونهايةً لجزءٍ آخر، ويمكن تصحيح العبارة بجعل (لا) قبل (يمكن) فتكون العبارة هكذا: «الخطّ إذا فرض انقسامه إلى ثلاثة أجزاء، فإنّ القسم المتوسط لا يمكن أن يُجعل بدايةً لكلّ من الجانبين ونهايةً له، فيكون القسمان قسماً واحداً والخطّ ذا قسمين».

والحاصل: أنّ الجزء المتوسط بين الجزئين لا يمكن أن يكون حدّاً مشتركاً بينهما، لأنّ الحدّ المشترك كما تقدّم، هو الذي يكون نهايةً لجزءٍ وبدايةً لجزءٍ آخر، والجزء المتوسط لا يكون هكذا، لأنّ الحدّ الذي ينتهي به الجزء الأوّل لا يبتدئ منه الجزء الثالث، بل الجزء الثالث يبتدئ بعد انتهاء الجزء المتوسط، فإذاً يجب رفع الجزء المتوسط من البين، بأن يجعل من تتمة الجزء الأوّل أو من تتمة الجزء الثالث، فيكون القسمان من خطّ قسماً واحداً والخطّ ذا قسمين.

• قوله قدّس سرّه: «هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد»، يعني: تكرّره بمثله، وهو التكرّر في العرف واللغة. وأمّا تكرّر الشيء بعينه، وهو التكرّر بالدقّة العقلية، فقد تقدّمت استحالته في الفصل الخامس من المرحلة الأولى.

• قوله قدّس سرّه: «فإنّ الخمسة مثلاً، إذا قسم إلى اثنين وثلاثة، فإن كان بينهما حدّ مشترك من الأجزاء كانت أربعة، أو من خارج كانت ستّة»، وأورد عليه الشيخ مصباح بقوله: «إن كان البناء على اعتبار الحدّ واحداً من جملة الآحاد فليعتبر في الشقّ الأوّل أيضاً، فتكون الآحاد خمسة لا أربعة، وإن كان البناء على عدم اعتباره من جملة الآحاد، فليعمل في الشقّ الثاني أيضاً فتكون الآحاد خمسة لا ستّة»<sup>(١)</sup>.

(١) تعلية الشيخ المصباح على نهاية الحكمة: ص ١٥٨، رقم (١٥٨).



وأجاب صاحب الوعاية على هذا الإشكال بقوله: «البناء على عدم اعتبار الحدّ من جملة آحاد العدد، لكنّ التالي الفاسد في الشقّ الثاني ليس أنّ طبيعة الخمسة ستّة، حتّى يرد عليه أنّ الحدّ إذا كان خارجاً من آحاد الخمسة كانت الخمسة خمسة لا ستّة، بل التالي هو خلف المفروض.

بيانه: أنّ أجزاء العدد لما كانت موجودةً بالفعل لا بالفرض، كان من الواجب أن يكون الحدّ المشترك بين القسمين موجوداً بالفعل واقعاً لا بالفرض، لأنّ فعلية الأجزاء تلازم فعلية الحدّ، وحينئذٍ إذا فرضنا أنّ هناك خمسة آحاد، ثمّ قسّمناها إلى ثلاثة واثنين وجب أن يتخلّل بين الجزئين واحدٌ بالفعل واقعاً لا بالفرض، والمفروض أنّه خارج من آحاد الخمسة، فصار مجموع الآحاد الموجودة بالفعل هناك ستّة، وقد كان المفروض أنّ هناك خمسة آحاد. هذا خلف»<sup>(١)</sup>.

ثمّ ذكر صاحب الوعاية أنّه يمكن إيراد الإشكال على الشقّ الثاني بوجه أبسط بأن يقال: «لما كانت الأجزاء في العدد بالفعل، والمفروض تخلّل واحدٍ من خارج بين كلّ الجزئين، لزم أن يتخلّل واحدٌ بين الواحد الأوّل والثاني، وواحدٌ بين الثاني والثالث، وواحدٌ بين الثالث والرابع، وواحدٌ بين الرابع والخامس، فيصير المجموع تسعة، ثمّ تصير التسعة بسبعة عشر بتخلّل واحدٍ بين كلّ متقاربين، وهكذا فيصير مجموع الآحاد عدداً غير متناهٍ، والمفروض أنّ هناك خمسة آحاد. هذا خلف»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «القارّ هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل»، يعني بالأجزاء المفروضة، كما يصرّح قدّس سرّه به في الجملة اللاحقة.

(١) وعاية الحكمة: ص ٢١٤.

(٢) المصدر السابق.

- قوله قدّس سرّه: «والكمّ المتّصل غير القارّ وهو الزمان سيأتي إثبات وجوده في مباحث القوّة والفعل»، في الفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.
- قوله قدّس سرّه: «وغير القارّ الذي لا يجتمع أجزاءه المفروضة بالفعل، كالزمان فإنّ كلّ جزءٍ منه بالفعل قوّةٌ للجزء التالي»، أُورِدَ عليه: بأنّ «هذا البيان - بصرف النظر عمّا وقع فيه من التسامح حيث اعتُبر جزءٌ من الزمان موجوداً بالفعل مع عدم وجود جزءٍ بالفعل في الكمّ المتّصل - يدلّ على أنّ القوّة أمرٌ إضافيٌّ، ويصحّ اعتباره موجوداً بالفعل، قوّةٌ بالإضافة إلى موجودٍ لاحقٍ به من غير حاجةٍ إلى مادّةٍ تقوّم قوّته بها، وإلاّ لزم التركّب في الأعراض، وبذلك ينهدم أساس ما احتجّوا به على إثبات الهيولى الأولى»<sup>(١)</sup>.

وأجاب صاحب وعاية الحكمة على ذلك بما يلي:

«أولاً: إنّ المراد بفعليّة جزءٍ من الزمان فعليّة حدٍّ من حدوده الآتية، لا فعليّة قطعةٍ ممتدّةٍ منه، فإنّ الموجود السيّال - كالحركة والزمان - يتحقّق بالفعل في كلّ آنٍ حدٌّ من حدوده الآتية، لا قطعةٌ من أجزائه الممتدّة، فلا يرد على المصنّف: أنّ جزء الكمّ المتّصل غير موجودٍ بالفعل؛ إذ المراد بعدم فعليّة الجزء في الكمّ المتّصل، عدم فعليّة قطعةٍ منه، لا الحدود الآتية إنّ كانت فيه. فالإشكال ينشأ من الخلط بين معنى الجزء الفعليّ في الموجود السيّال، والجزء الفعليّ في الكمّ المتّصل.

وثانياً: إنّ المراد بكون كلّ جزءٍ منه قوّةً للجزء التالي، اتّحاد كلّ حدٍّ آتٍ مع قوّة الأجزاء اللاحقة في أصل الوجود، لا وحدتها وعينيّتهما من دون اختلافٍ أصلاً، وهذا الاتّحاد لا ينافي ما احتجّوا به في إثبات الهيولى من أنّ حيثيّة فعليّة الجسم مغايرة لحيثيّة قوّة كمالاته الثانية؛ فإنّ المنفي هناك وحدتها وعينيّتهما من

(١) تعليقة الشيخ المصباح على نهاية الحكمة: ص ١٥٨، رقم (١٥٨).

دون اختلافٍ أصلاً، أي: إنّ حيثيّة الفعلية ليست عين قوّة كمالٍ آخر من دون اختلافٍ أصلاً، بل هما حيثيّتان مختلفتان من جهةٍ - ولو في مرتبة الوجود - متّحدتان في أصل الوجود، فإذن المنفيّ هناك غير الثابت هنا، فلا تهافت بين الكلامين»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «فالجسم التعليميّ والسطح موجودان في الخارج»، وأورد عليه الشيخ مصباح اليزدي: بأنّ «الجسم التعليميّ أو الحجم ينتزع من حدود الجسم الطبيعيّ، والسطح ينتزع من حدّ الحجم، كما أنّ الخطّ هو طرف السطح، والنقطة طرف الخطّ، والحدود والأطراف أمورٌ عدميّة، فلا يصحّ عدّها من الماهيّات الحقيقيّة»<sup>(٢)</sup>.

وأجاب عنه صاحب الوعاية: بأنّ «الطرف وإن كان نهايةً لذي الطرف، والنهائية عدميّة، لكنّ السطح مثلاً ليس نفس النهاية حتّى يقال: إنّ (من) الأمور العدميّة فلا يصحّ عدّه من الماهيّات الحقيقيّة) بل السطح ما به ينتهي الحجم، فهو من الأمور الوجوديّة»<sup>(٣)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «لما أنّ بين أفرادها عادةً مشتركاً»، قد يقال: إنّ الاشتراك في الأثر لا يدلّ على الاشتراك في الماهيّة النوعيّة؛ إذ يمكن أن يكون الأثر المشترك للجنس المشترك بين الأنواع المتعدّدة.

• قوله قدّس سرّه: «الأجسام التعليميّة التي لا عاّذ لها كالكرة والمخروط والمكعب».

إن قلت: سيأتي في الفصل الثالث عشر: أنّ المصنّف رحمه الله مثّل للشكل

(١) وعاية الحكمة: ص ٢١٥.

(٢) تعلية الشيخ المصباح على نهاية الحكمة: ص ١٥٩، رقم (١٦١).

(٣) وعاية الحكمة: ص ٢١٧.

بالكرة والمخروط والمكعب، وحيث إنّ الشكل من الكيفيّات، فلا بدّ أن تكون الكرة والمخروط والمكعب من الكيفيّات، فكيف عدّها هنا من الكمّيّات المتّصلة؟

الجواب: إنّ في الكرة مثلاً كفيّةً عارضةً وهي الكرويّة، وكميّةً معروضةً وهو الحجم، والمراد هنا بالكرة المعروض، كما أنّ المراد بها هناك العارض، فلا تهافت بين الكلامين.

• قوله قدّس سرّه: «وأما الأجسام والسطوح والخطوط غير المنتظمة، فليست بأنواع، بل مركّبة من أنواع شتّى»، وأورد عليه الشيخ مصباح اليزدي: بأنّ «الشكل غير المنتظم أيضاً شكّل واحد لا تركيب فيه بالفعل، وفرض قسمته إلى أشكالٍ منتظمةٍ - لسهولة المحاسبة - لا يستلزم تركّبه منها حقيقةً، وإلاّ لزم القول بتركّب المربع من مثلثين، وهكذا في كثيرٍ من الأشكال المنتظمة»<sup>(١)</sup>.

### خلاصة الفصل التاسع

- ينقسم الكمّ إلى المتّصل والمنفصل.
- الكمّ المتّصل: هو الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاءً بينها حدّ مشترك.
- الحدّ المشترك: هو الذي يمكن أن يجعل بدايةً لجزءٍ ونهايةً للجزء الآخر.
- الكمّ المنفصل، مخالفٌ للمتّصل وهو العدد فقط.
- الكمّ المتّصل القارّ، أجزاءه مجتمعةٌ موجودةٌ بالفعل.
- الكمّ المتّصل غير القارّ وهو الزمان، أجزاءه المفروضة بالقوّة لا بالفعل.
- أقسام المتّصل القارّ: أ. الجسم التعليميّ (الحجم)، ب. السطح (الطول والعرض)، ج. الخطّ (الطول).

(١) تعلية الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٦٠، رقم (١٦٣).

في انقسامات الكم ..... ٣٦٥

- الجسم الطبيعيّ موجودٌ، فالحجم والسطح والخطّ موجودٌ أيضاً.
- كلّ مرتبةٍ من مراتب العدد الخاصّة تباين المراتب الأخرى، لأنّ لكلّ مرتبةٍ خواصّها التي لا توجد في غيرها.
- الزمان نوعٌ واحدٌ، وإن كانت معروضاته أنواعاً مختلفة من الحركات الجوهرية والعرضية.
- يوجد عادًةً مشتركٌ - الزمان - بين جميع أفراد الحركات المختلفة.
- الأجسام التعليمية المختلفة التي لا عادًةً مشتركاً لها - كالكرة والمخروط والمكعب - تعدّ أنواعاً متباينة.
- السطوح كالمستوي والمحدّب والمقعّر والخطوط غير المنتظمة ليست أنواعاً، بل مركّبة من أنواع شتى.



## الفصل العاشر

### أحكام الكمّ

- (١) وجود الكمّ في المجرّدات وعدمه
- (٢) لا تضادّ في العدد
- (٣) لا يوجد في الكمّ تشكيك في الشدّة والضعف
- (٤) استحالة الأبعاد المتناهية
- (٥) استحالة الخلاء
- (٦) العدد لا متناهٍ





## الفصل العاشر

### في أحكام مختلفة للكمّ

قد تقدّمت الإشارة إلى أنّ من خواصّ الكمّ المساواة والمفاوتة، ومنها الانقسام خارجاً كما في العدد، أو وهماً كما في غيره، ومنها وجود عادّ منه يعدّه. وهناك أحكام آخر أوردوها.

أحدّها: أنّ الكمّ المنفصل (وهو العدد) يوجد في المادّيات والمجرّدات جميعاً. وأمّا المتّصل غير القارّ منه (وهو الزمان) فلا يوجد إلا في المادّيات، وأمّا المتّصل القارّ (وهو الجسم التعليميّ والسطح والخطّ) فلا يوجد في المجرّدات، إلا عند من يثبت عالماً مقداريّاً مجرداً، له آثار المادّة دون نفس المادّة.

الثاني: أنّ العدد لا تضادّ فيه؛ لأنّ من شروط التضادّ غاية الخلاف بين المتضادّين، وليست بين عددين غاية الخلاف؛ إذ كلّ مرتبتين مفروضتين من العدد فإنّ الأكثر منهما يزيد بعداً من الأقلّ، بإضافة واحدٍ عليه.

وأما الاحتجاج عليه بأنّ كلّ مرتبة من العدد متقوّم بما هو دونه، والضدّ لا يتقوّم بالضدّ، ففيه: أنّ المرتبة من العدد لو تركّبت ممّا دونها من المراتب، كانت المراتب التي تحتها في جواز تقويمها على السواء - كالعشرة مثلاً - يجوز فرض تركّبها من تسعة وواحدة، وثمانية واثنين، وسبعة وثلاثة، وستّة وأربعة، وخمسة وخمسة، وتعيّن

بعضها للجزئية ترجح بلا مرجح، وهو محال. وقول الرياضيين: «إنَّ العشرة مجموع الثمانية والاثنين» معناه مساواة مرتبة من العدد لمرتبتين، لا كون المرتبة وهي نوعٌ واحدٌ، عينَ المرتبتين وهما نوعان اثنان.

ونظير الكلام يجري في الكم المتصل مطلقاً. وكذا لا يضادُّ الجسم التعليمي سطحاً ولا خطاً ولا سطح خطاً؛ إذ لا موضوع واحدٌ هناك يتعاقبان عليه، ولا يتصور هناك غاية الخلاف.

الثالث: أنَّ الكم لا يوجد فيه التشكيك بالشدة والضعف، وهو ضروريٌّ أو قريبٌ منه. نعم، يوجد فيه التشكيك بالزيادة والنقص؛ كأن يكون خطٌ أزيد من خط في الطول؛ إذا قيس إليه وجوداً، لا في أنَّ له ماهية الخط، وكذا السطح يزد وينقص من سطح آخر من نوعه. وكذا الجسم التعليمي.

الرابع: قالوا: إنَّ الأبعاد متناهيةً، واستدلّوا عليه بوجوه، من أوضحها: أنا نفرض خطاً غير متناهٍ وكرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط غير المتناهي. فإذا تحركت الكرة تلاقى الخطان بمصادرة أقليدس، فصار الخط الخارج من المركز مسامتاً للخط غير المتناهي المفروض، بعد ما كان موازياً له، ففي الخط غير المتناهي نقطة بالضرورة، هي أوّل نقط المسامته، لكن ذلك محال؛ إذ لا يمكن أن يفرض على الخط نقطة مسامتة إلا وفوقها نقطة يسامتها الخط قبلها.

وقد أقيم على استحالة وجود بُعد غير متناهٍ براهين أخرى، كبرهان

التطبيقي والبرهان السلمي وغير ذلك.

الخامس: أنّ الخلاء - ولازمه قيام البعد بنفسه من دون معروض يقوم به - محال. وسيأتي الكلام فيه في بحث الأين.

السادس: أنّ العدد ليس بمتناهٍ، ومعناه: أنّه لا توجد مرتبة من العدد إلا ويمكن فرض ما يزيد عليها، وكذا فرض ما يزيد على الزائد، ولا تقف السلسلة حتى تنقطع بانقطاع الاعتبار، ويسمى غير المتناهي اللايقي، ولا يوجد من السلسلة دائماً بالفعل إلا مقدار متناهٍ وما يزيد عليه فهو في القوة. وأما ذهاب السلسلة بالفعل إلى غير النهاية على نحو العدول، دون السلب التحصيلي، فغير معقول. فلا كلّ ولا مجموع لغير المتناهي بهذا المعنى، ولا تحقق فيه لشيء من النسب الكسرية، كالنصف والثُلث والرّبع، وإلا عاد متناهياً.

## الشرح

تقدّم في بداية الحكمة بعض أحكام الكمّ، من قبيل:

١. المساواة واللامساواة؛ فقد يكون أحد الأجسام مساوياً لجسم آخر، أو أكبر منه، أو أصغر. وهذه الأحكام تكون للكمّ أولاً وبالذات، ولغير الكمّ ثانياً وبالعرض. وإلاّ فما ليس له كمّ لا معنى لأن يكون (أصغر) أو (أكبر) أو (مساوياً).

٢. قبول القسمة الوهميّة بالفعل؛ والمقصود من الوهميّة أن نفرض أجزاء وأقساماً لمقدارٍ معيّنٍ كالتر مثلاً بحيث يجتمع القابل (التر) مع المقبول (الأجزاء الفرضيّة) ولا يقبل القسمة الفعلية الخارجيّة، لأنّها تعدم الكمّ، كما تقدّم بيانه، هذا في الكمّ المتّصل، أمّا في الكمّ المنفصل وهو العدد، فهو يقبل الانقسام الخارجيّ، كما تقدّم في الفصل السابق.

٣. وجود ما يعدّه، أي: يفنيه بإسقاطه منه مرّة بعد مرّة. فالكمّ المنفصل وهو العدد مبدؤه الواحد، ويمكن أن يُعدّ به الاثنان والثلاثة وسائر المراتب. والاثنان نوعٌ من أنواع العدد يمكن عدّ الأربعة به.

أمّا الكمّ المتّصل غير القارّ (أي: الزمان) فإنّه ينقسم إلى أجزاء كالدقيقة والساعة واليوم والشهر، وكلّ جزءٍ منها يمكن أن يعدّ باقي أجزاء الزمان به. وأمّا الكمّ المتّصل القارّ كالخطّ البالغ طوله متراً، يمكن أن يلحظ الستيمتر الواحد وتعدّ باقي أجزاء الخطّ به. وهذه الأحكام تقدّمت في بداية الحكمة، وفي الفصل الثامن من هذه المرحلة.

وفي هذا الفصل نتناول أحكاماً أخرى، وهي كما يلي:

## (١) وجود بعض أقسام الكم في المجردات

وبيان ذلك:

١. الكم المنفصل: وهو العدد، يوجد في الماديات والمجردات معاً، سواء كانت هذه المجردات تامة، كالعقول كما نقول العقل الأول والعقل الثاني والثالث... أم غير تامة، كالمجردات المثالية وهي عالم دون عالم العقول.

٢. الكم المتصل غير القار: وهو الزمان، فلا يوجد إلا في الماديات؛ لأن الزمان هو مقدار الحركة، والحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل، والخروج من القوة إلى الفعل مختص بالماديات. فالحركة من لوازم المادة، فلا حركة إلا بوجود المادة، ولا مادة إلا ومعها حركة، وهذا بخلاف المجردات التي تكون مجردة عن المادة ولوازمها التي هي الحركة الملازمة للزمان، لأن المجردات فعلية محضة، والفعل المحض لا حركة فيه فلا زمان له.

٣. الكم المتصل القار: وهو الجسم التعليمي والسطح والخط، فلا يوجد في المجردات، وهذا على مبنى المشائين الذين يؤمنون بأن عالم الإمكان مؤلف من عالم المادة وعالم العقول - كما سيأتي تفصيله في المرحلة الثانية عشرة - وعلى هذا فلا يوجد الكم المتصل إلا في عالم المادة ولا يوجد في عالم العقول.

أما على مبنى الإشراق ومن تبعهم كصدر المتألهين وغيره، الذين يؤمنون بأن عالم الإمكان مؤلف من عوالم ثلاثة وهي: عالم العقول وعالم المثال وعالم المادة، فعلى هذا فإن الكم المتصل يوجد في عالم المادة وعالم المثال الذي فيه بعض آثار المادة من الكم والشكل والمقدار والوضع واللون والإضافة دون القوة والاستعداد والحركة.

## (٢) لا تضاد في العدد

السبب في عدم التضاد في العدد: أن الضدين أمران وجوديان يعرضان

على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف، ومن الواضح: أنّ كلّ مرتبتين من العدد لا يوجد بينهما غاية الخلاف، والمراد من غاية الخلاف: عدم إمكان تصوّر فرد للشيء أكثر خلافاً لصاحبه. وفي العدد، فإنّ كلّ عددين نفرضهما يمكن أن نتصوّر عدداً آخر أشدّ خلافاً للطرف الآخر وأشدّ بُعداً منه، فلو أخذنا العدد اثنين ومليون، فلا يوجد بينهما غاية الخلاف؛ لأنّه يوجد من هو أشدّ بُعداً للاثنين، وهو العدد المليون وواحد، وعليه فكلّ عدد نفرضه يوجد عددٌ أشدّ بُعداً من الطرف الآخر بإضافة واحد عليه مثلاً، وهكذا بالنسبة لبقية مراتب العدد، فليس بين عددين غاية الخلاف<sup>(١)</sup>.

### استدلال الفخر الرازي على عدم التضادّ في العدد

ذكر الفخر الرازي في المباحث المشرقية ثلاثة وجوه على عدم التضادّ في العدد، وقد ذكر المصنّف وجهين منها، فقوّى الأوّل واعتمده في متن النهاية، وناقش في الثاني.

وقد تبع الفخر الرازي كثيراً ممّن تأخّر عنه كالمحقّق الطوسي والعلامة الحلّي وصدر المتأهّلين في الأسفار وابن سهلان الساجي في البصائر النصيرية<sup>(٢)</sup>. وحاصل ما ذكره الفخر: أنّه لا يوجد تضادّ في العدد؛ وذلك لأنّ كلّ مرتبة من العدد فهي متقوّمة بالمراتب التي دونها. مثلاً: مرتبة العشرة متقوّمة

(١) انظر: منطق أرسطو: ج ١ ص ٤٥؛ الأسفار: ج ٤ ص ١٨-١٩؛ المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٨٨-١٩٠؛ كشف المراد: ص ٢٠٥؛ شرح المنظومة: ص ١٣٨؛ والفصل الثاني من المقالة الرابعة من الفنّ الثاني من منطق الشفاء؛ والمطارحات: ص ٢٤٠-٢٤٢؛ شرح المقاصد: ج ١ ص ١٨٤.

(٢) انظر: المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٨٨؛ كشف المراد: ص ٢٠٥؛ الأسفار: ج ٤ ص ١٨؛ وابن سهلان الساجي في البصائر النصيرية: ص ٢٨.

بخمسة وخمسة، ومتقومة بأربعة وستة، ومتقومة بثلاثة وسبعة ومتقومة بثمانية واثنين، ومتقومة بتسعة وواحد، وعليه فلا يعقل التضاد بين العشرة وبين الخمسة والخمسة أو الأربعة والستة أو الثلاثة والسبعة... وذلك لأن هذه المراتب مقومة للعشرة، ولا يعقل التضاد بين الشيء وما يقومه، وإلا للزم أن يكون أحد الضدين مقوماً للضد الآخر، وهو محال؛ وذلك لأن الضدين متقابلان لا يمكن اجتماعهما في مصداق واحد، وإلا لزم اجتماع الضدين وهو محال، وعليه فلا تضاد بين مراتب العدد.

### مناقشة دليل الفخر الرازي

أجاب المصنف على هذا الاستدلال بجوابين؛ أحدهما حلي، والآخر نقضي:

الجواب الحلي: يمكن بيانه من خلال مقدمتين:

المقدمة الأولى: لا يعقل أن تتقوم ماهية نوعيةً بماهية نوعية أخرى؛ وذلك لأن الماهيات متباينة بعضها مع البعض الآخر، والمتباينان يستحيل أن يقوم أحدهما الآخر.

المقدمة الثانية: كل مرتبة من العدد فهي ماهية نوعية تامة تختلف عن المرتبة الأخرى، كما تقدم في الفصل السابق.

النتيجة: لا يعقل أن تقوم مرتبة من العدد مرتبة أخرى.

وأجاب الحكيم السبزواري على استدلال الفخر الرازي في حاشية شرح المنظومة، بقوله: «ولكن مع هذا، كان الإفناء بالعداد العددي والتجزئة بالكسور العددية ونحو ذلك من اللوازم، واللازم عارض، والعروض ينافي الضدية»<sup>(١)</sup>.

(١) حاشية شرح المنظومة: ص ١٣٨.

الجواب النقضي: لو وقع التضاد بين مراتب العدد للزم الترجيح بلا مرجح وهو محال، كما ثبت في محله؛ لأنه يلزم وجود الشيء من دون علة، وهو محال.

أمّا لماذا يلزم الترجيح بلا مرجح، فلأن قولكم: إن العشرة تتقوم بخمسة وخمسة، وأربعة وستة، وثلاثة وسبعة، واثنين وثمانية، وواحد وتسعة، فنسأل: أي واحدة من هذه المراتب هي المقومة للعشرة، فهل الخمسة والخمسة أم الأربعة والستة أم واحدة من بقية المراتب، ولا يمكن القول بأن أحد هذه المراتب كالخمسة والخمسة هي المقومة، وذلك لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح، فلماذا كانت الخمسة والخمسة هي المقومة دون غيرها من المراتب.

وبهذا يتّضح: أن العشرة لا تتقوم بهذه المراتب، وعليه فلا يرد الإشكال بأن المقوم للشيء لا يكون ضده؛ قال الشيخ الرئيس في الشفاء: «لهذا ما قال الفيلسوف المقدم: لا تحسب أن ستة ثلاثة وثلاثة، بل هو ستة واحد»<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتألهين: «فالحق أن ماهية العدد أمرٌ بسيطٌ لا اختلاف أجزاء فيها»<sup>(٢)</sup>.

وقال الشيخ مصباح اليزدي: «ويتأيد بذلك ما أشرنا إليه سابقاً من أن العدد ليس مركباً بالفعل حتّى من الآحاد، بل ينقسم إليها كما ينقسم إلى أعداد أخرى أحياناً»<sup>(٣)</sup>.

إن قلت: إنّنا حينما نرجع إلى الرياضيين نجد أنهم يقولون أن هذه المرتبة من العدد تساوي هذه المرتبة من العدد، بمعنى العدد خمسة وخمسة يساوي

(١) إلهيات الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٨٥.

(٣) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٦١، رقم (١٦٥).



العدد عشرة، ومعنى التساوي أن هذه عين تلك، أي: إن العدد خمسة وخمسة تقوم العدد عشرة، ومن الواضح: أن قول الرياضيَّين أصحَّ ممَّا يقوله الحكماء. فقد أجاب المصنّف على ذلك: بأنّه خلطُ بين وظيفة الرياضيّات والفلسفة، فإنّ وظيفة الرياضيّات بيان مقدار الكمّ والمقدار بأنّ هذا الكمّ يساوي هذا الكمّ، وليست من وظيفته بيان الحقيقة النوعيّة، وأنّ الحقيقة النوعيّة لهذا الكمّ عين الحقيقة النوعيّة لذاك الكمّ، فالرياضيّات لا علاقة لها بذلك، لأنّ الحقيقة النوعيّة من وظيفة الفلسفة، فماهية العشرة ليست إلّا ما يحصل من تكرّر الواحد تسع مرّات. وأمّا خمسة وخمسة فهما ماهيتان لا ماهيّة واحدة. وليس مجموع الماهيّتين نفس ماهيّة العشرة. نعم، مجموعهما معروضٌ لماهيّة الاثنين، فإنّ المعدود بالاثنتين كما يمكن أن يكون هو الآحاد، كذلك يمكن أن يكون الأعداد.

### لا تضادّ في الكمّ المتّصل

بعد أن بيّنا عدم التضادّ في الكمّ المنفصل وهو العدد، نقول: إنّّه لا تضادّ بين أقسام الكمّ المتّصل أيضاً، سواء أكان قارّاً أم غير قارّ، فلا حجم يضادّ حجماً آخر، ولا السطح يضادّ سطحاً آخر ولا خطّ يضادّ خطّاً آخر، وذلك لعدم وجود غاية الخلاف بينهما، فما من حجم عند القياس بغيره إلّا وللأكبر منهما حجمٌ أكبر منه يزيد بُعداً واختلافاً عن الأصغر، وكذلك ما من سطح عند القياس بغيره إلّا وللأكبر منهما سطحٌ أكبر منه يزيد بُعداً واختلافاً عن الأصغر، كذلك الأمر بالنسبة إلى الخطّ.

وكذلك لا يوجد تضادّ بين الحجم والسطح والخطّ، فكلّ منهما لا يضادّ الآخر؛ لعدم وجود غاية الخلاف بينهما، مضافاً لعدم وجود موضوع واحدٍ بينهما، لأنّ موضوع الجسم التعليميّ هو الجسم الطبعيّ؛ لأنّ النسبة بينهما نسبة المتعيّن إلى المبهّم، والتعليميّ يعيّن الطبعيّ، وموضوع السطح هو الجسم

التعليمي، لكونه نهايته، وموضوع الخط هو السطح، لأنه نهايته، فلا يوجد موضوع واحدٌ بينهما، فلا تضادٌ بينهما لأن من شرائط التضاد وحدة الموضوع بين المتضادين.

### (٣) لا يوجد في الكم تشكيك بالشدة والضعف

وهو ضروري التصديق أو قريب من الضروري، ولا يحتاج إلى نظر وبرهان، بل يمكن التصديق بهذا الحكم بأدنى تأمل؛ وذلك لضرورة عدم صحة قولنا: إن هذا السطح أشد من ذاك في السطحية، أو هذا الحجم أشد أو أضعف من ذاك في الخطية، وذلك لأن الكم ماهيةً والماهية لا تقبل التشكيك لأنه يستلزم الانقلاب كما تقدم بيانه، وقد ثبت في محله أن التشكيك أولاً وبالذات في الوجود، وينسب إلى الماهية ثانياً وبالعرض، ولذا لا يصح أن نقول: زيدٌ أشد من عمرو بالإنسانية. نعم، الكم يقبل التشكيك في الوجود، فنقول: إن هذا الخط أطول من ذاك في الوجود الخارجي. وهذا السطح أكثر مساحةً من ذاك في الوجود الخارجي، وهذا الحجم أكبر من ذلك في الوجود الخارجي لا في الماهية.

### (٤) استحالة الأبعاد اللامتناهية

قال أكثر الحكماء والمتكلمين<sup>(١)</sup> - كما جاء في كشف المراد - أن الأبعاد متناهية، وذكروا براهين لتناهي الأبعاد كلها من قبيل البراهين الرياضية، منها ما هو مشتركٌ بينه وبين مبحث التسلسل، ومنها ما هو مختص بمبحث تناهي الأبعاد<sup>(٢)</sup>. وقد أورد المصنف قدس سره هنا ثلاثة براهين، اثنان منها مشترك

(١) هذا هو مذهب أكثر الحكماء والمتكلمين، بخلاف حكماء الهند، على ما في شرح المواقف: ص ٤٥١؛ وكشف المراد: ص ١٦٧؛ والمحصل: ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) انظر: الفصلين السابع والثامن من المقالة الثالثة من الفن الأول من طبيعيات الشفاء؛

هما البرهان السلمي، والآخر برهان التطبيق، وسيأتي البحث عنهما في مبحث التسلسل إن شاء الله تعالى، وأمّا الذي اعتمده هنا فهو برهان المسامطة القائم على مقدّماتٍ أهمها مصادرة إقليدس التي تعني أنّ الخطّين المتوازيين لا يلتقيان ولا يتقاطعان وإن امتدّا إلى غير النهاية، وإذا تقاطعا بأن خرجا عن التوازي أي مال أحدهما قليلاً أو كلاهما، تقاطعا وتلاقيا عند نقطةٍ لا محالة.

وعلى هذا الأساس الموضوعي الثابت في الهندسة قالوا: إنّ البعد غير المتناهي محال، ولو كان للعالم بعدٌ غير متناهٍ لاستلزم المحال.

وهذا البرهان هو المسمّى بالبرهان الترسي، وتقريره بالشكل التالي:  
إنّا نفرض خطّاً غير متناهٍ ودائرةً خرج من مركزها خطٌّ آخر غير متناهٍ أيضاً موازياً لذلك الخطّ، فإذا تحرّكت الدائرة حول مركزها، حدثت المسامطة بين الخطّين بعد توازيهما، ثمّ لازم حدوث المسامطة بينهما حدوث نقطةٍ هي أول نقطة التلاقي، ونقطة الالتقاء لابدّ أن تكون نقطةً معيّنةً، لأنّها حادثةٌ بالحركة. وإذا كانت حادثةً، لابدّ أن تكون معيّنة. وإذا كانت أوّل نقط المسامطة معيّنةً، وحيث إنّ الخطّ لا متناهٍ، فلا بدّ أن تكون نقطة الالتقاء غير معيّنة، ومن الواضح أن كون نقطة الالتقاء معيّنةً وغير معيّنةً هو من اجتماع النقيضين، فإذاً فرض عدم تناهي الأبعاد باطل. وعليه، لابدّ أن يكون الخطّ متناهياً.

وقد قرّر هذا البرهان بنحو آخر حاصله<sup>(١)</sup>:

---

وشرح الإشارات: ج ٢ ص ٥٩؛ والمباحث المشرقة: ج ١ ص ١٩٢؛ والأسفار: ج ٤ ص ٢١-٣٠؛ وكشف المراد: ص ١٦٧-١٦٨؛ وشرح عيون الحكمة: ج ٢ ص ٤٩-٦٤؛ وشرح المنظومة: ص ٢٢٧-٢٣١؛ وشرح حكمة العين: ص ٢٧٣-٢٨١، وغيرها من المطوّلات.

(١) انظر: وعاية الحكمة: ص ٢٢١.

إننا نفرض خطاً غير متناهٍ ودائرةً خرج من مركزها خطاً آخر غير متناهٍ أيضاً مسامتاً لذلك الخط، فإذا تحركت الدائرة حول مركزها بمقدارٍ مساوٍ للزاوية التي بين الخطّين، زالت المسامطة وحدث التوازي بينهما، ثم لازم زوال المسامطة بين الخطّين وجود نقطة تلاقي، إذ لو لم توجد نقطة تلاقي لكان التوازي بين الخطّين مستمراً دائماً، فلا يحدث التلاقي أصلاً وهو خلاف الضرورة، إذ الدائرة إذا تحركت بمقدارٍ مساوٍ للزاوية التي بين الخطّين، زال التوازي بين الخطّين بالضرورة، فإذن لازم زوال التوازي وجود نقطة، لكنّ هذه النقطة محالة عند فرض عدم التناهي، إذ لا يمكن أن يفرض على الخطّ غير المتناهي نقطة إلا وقبلها نقطة أخرى هي أولى بالآخرية، وإذا امتنع تحقق هذه النقطة، امتنع تحقق الحركة المستديرة، وهو باطل بالضرورة، فإذن فرض عدم تناهي الأبعاد باطل.

#### (٥) الخلاء محال

لا يخفى: أنّ المصنّف ذكر أنّ البحث في الخلاء يأتي في مبحث الأين في الفصل السابع عشر من هذه المرحلة، إلا أنّه قدّس سرّه لم يذكره في ذلك الموضوع، لذا نشرع في توضيح المراد من الخلاء وبيان بطلانه.

**الخلاء:** المكان الخالي من كلّ ما يشغله، سواء كان المكان سطحاً أو بعداً موجوداً أو بعداً موهوماً<sup>(١)</sup>.

وقد ذهب أكثر الحكماء والمحقّقين إلى استحالة الخلاء، لكنّ البعض ذهب إلى أنّ الخلاء موجودٌ في الكمّ<sup>(٢)</sup> وقد أجاب المصنّف في بداية الحكمة<sup>(١)</sup> على

(١) يمكن تعريف الخلاء بحيث يشمل كلا القسمين، وهو: أنّ الخلاء، حيث لا يتماسّ جسمان ولا يكون بينهما جسم آخر يماسّهما. (الفاضل التوني، الحكمة القديمة: ص ٥٦).

(٢) انظر: الأسفار: ج ٤ ص ٤٨-٥٧؛ والفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الأول من

القائلين بوجود الخلاء بما يلي:

إنَّ الكمَّ كالجسم التعليميَّ عرضٌ يحتاج إلى جوهر، فإذا قلتم بوجود الجسم التعليميَّ - الحجم - من دون الجوهر، فهذا يعني وجود العرض من دون موضوع، وهو محال، ولذا عبّر المصنّف بقوله: «لازمه قيام البُعد من دون معروض» ومراده من البُعد هو الحجم، يعني وجود حجم بلا أن يشغله أي شيء، بمعنى أن هذا الحجم يملؤه العدم. وحيث إنَّ العدم ليس بشيء، فيستحيل أن يكون هناك بُعد - حجم - من دون شيء يقوم به، لأنَّ البُعد هو الحجم، والحجم هو الجسم التعليميَّ، والجسم التعليميَّ عرض، والعرض يحتاج إلى جوهر - أي: موضوع - فإذا فرضنا حجماً من دون جوهر، فهو يستلزم وجود العرض بلا موضوع، وهو محال.

#### (٦) العدد لا متناهٍ

ذكرنا فيما سبق: أنَّ الكمَّ المتّصل القارّ متناهٍ؛ للبراهين المتقدّمة كبرهان التطبيق والبرهان السّلمي وبرهان المسامطة وبرهان الموازاة.

أمّا العدد فهو ليس متناهياً، لكنّ عدم تناهي العدد ليس بالفعل، بل بالقوّة، بمعنى أن كلّ مرتبة من العدد فهي متناهية بالفعل، لكن يمكن أن يُفرض لها مرتبة فوقها، وبتعبير المصنّف متناهٍ لا بنحو العدول الإيجابي، بل

---

طبيعيّات الشفاء؛ وشرح عيون الحكمة: ج ٢ ص ٨٣-١٠٠؛ وشرح الإشارات: ج ٢ ص ١٦٤-١٦٦؛ والمباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٢٤٦-٢٨٨؛ والدعاوي القليبة: ص ٧؛ والتحصيل: ص ٣٨٥-٣٩١. وأمّا المتكلّمون فذهبوا إلى جواز الخلاء، ومنهم فخر الدين الرازي في محصّل (تلخيص المحصّل): ص ٢١٤؛ وأبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت في الياقوت في علم الكلام: ص ٣٣١؛ وأبو البركات في المعتبر: ج ٢ ص ٤٨-٦٧؛ والجبائي وابنه وجماعة من متكلّمي الحشويّة وأهل الجبر والتشبيه على ما في أوائل المقالات: ص ٨١.

(١) انظر: الفصل التاسع من المرحلة السادسة.

بنحو السلب التحصيلي، أي: إنَّ العدد لا متناهٍ، لكن لا بنحو القضية الموجبة المعدولة التي يكون فيها الموضوع موجوداً بالفعل، بمعنى أنَّ العدد الموجود بالفعل لا متناهٍ، فليس هذا هو المراد، بل المراد أنَّ العدد لا متناهٍ بنحو السلب التحصيلي، بمعنى كلِّ مرتبة من العدد إلّا ويمكن فرض مرتبة فوقها، وهذا ما يسمّى باللامتناهي اللايقفي، ولهذا قلنا بنحو السلب التحصيلي الذي لا يستلزم وجود الموضوع بالخارج، لأنَّ القضية السالبة تصدق بانتفاء موضوعها أيضاً، ولهذا لم نقل: إنَّ العدد متناهٍ بمعنى الإيجاب العدولي، لأنَّه على الإيجاب العدولي يستلزم وجود العدد اللامتناهي في الخارج، وهو ليس كذلك، فحمل غير المتناهي على العدد بنحو الإيجاب العدولي غير صحيح.

وعلى هذا الأساس لو قلنا: إنَّ العدد لامتناهٍ بالفعل للزم أن لا يوجد كلِّ ولا مجموع، ولا يوجد كذلك شيء من النسب الكسرية كالنصف والربع والثلث، والتالي باطل؛ لأنَّ العدد له كلِّ وله نسبٌ عشرية من النصف والربع والثلث... فالمقدّم مثله، وهو أنَّ العدد لا متناهٍ ليس بنحو الإيجاب العدولي، بل بنحو السلب التحصيلي.

### تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «قد تقدّمت الإشارة إلى أنَّ من خواصّ الكمّ المساواة والمفاوطة»، تقدّمت في الفصل الثامن.
- قوله قدّس سرّه: «ومنها وجود عادّ منه يعدّه»، أي: إنَّ العادّ من داخله، سواء كان من جنسه كما في الكمّ المتّصل، كالخطّ يعدّه المتر، أم لم يكن من جنسه؛ كالواحد بالنسبة إلى العدد؛ لأنَّ الواحد ليس من العدد كما تقدّم.
- قوله قدّس سرّه: «المتّصل غير القارّ منه - وهو الزمان - فلا يوجد إلّا في المادّيات»، قال الشيخ الفيّاضي: «هذا بناء على ما تبوّه من اختصاص الحركة

بالماديات. وأما على ما ذهبنا إليه من إمكان تحقق الحركة في المجردات أيضاً، لأن الحركة ليست متقومة بالقوة والمادة، وإنما هي سيلان الوجود فتحقق الزمان في المجردات أيضاً بمكان من الإمكان»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدس سره: «إذ لا موضوع واحداً هناك يتعاقبان عليه»، فإن الجسم التعليمي موضوعه الجسم الطبيعي، لأن النسبة بينهما نسبة المتعين إلى المبهم، والتعليمي يعين الطبيعي؛ والسطح موضوعه الجسم التعليمي، لكونه نهايته؛ والخط موضوعه السطح، لكونه نهايته.

• قوله قدس سره: «الكم لا يوجد فيه تشكيك... وهو ضروري أو قريب منه»، التصديق الضروري: ما لا يحتاج إلى برهان يحصل بالفكر. أما المراد من التصديق القريب من الضروري فهو ما يحتاج إلى الفكر، ولكن مقدمات البرهان كلها بديهية، فلا يحتاج العلم بها إلى برهان أو براهين آخر. وهذا بخلاف التصديق الذي لا يكون قريباً من الضروري، حيث إن بعض مقدمات البرهان عليه أو كلها مما يحتاج إلى فكر ونظر وإقامة برهان، كما أنه قد يكون مقدمات ذلك البرهان أو بعضها أيضاً محتاجة إلى إقامة برهان عليها. وهكذا.

بعبارة أخرى: التصديق البديهي هو ما لا يحتاج إلى برهان يحصل بالفكر، والقريب من البديهي ما يحتاج إلى برهان كذلك، إلا أن البرهان الذي يحتاج إليه قياس بسيط، لا يتألف من أقسية مختلفة، بأن يكون القياس المنتج للمطلوب مؤلفاً من مقدمات بديهية لا حاجة في شيء منها إلى إقامة برهان يثبتها؛ كأن تقول في ما نحن فيه: إن الكم لا يوجد فيه الاختلاف بالكمال والنقص، والتشكيك بالشدة والضعف اختلاف في الكمال والنقص، فالكم لا

(١) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٢٣.

يوجد فيه التشكيك بالشدة والضعف.

• قوله قدس سره: «بمصادرة أقليدس»، المراد من مصادرة أقليدس: أن الخطئين المتوازيين لا يلاقى أحدهما الآخر، بخلاف الخطئين المسامتين (أي: اللذين أحدهما مائل بالنسبة إلى الآخر) فإن أحدهما يتلاقى مع الآخر في نقطة. ولا يخفى: أن الأصول الموضوعية في كل علم تنقسم إلى قسمين: الأول: مبادئ موضوعية، وهي البديهيّات البيّنة.

والثاني: مبادئ متعارفة، وهي النظريّات التي تثبت في علم آخر. والمبادئ الموضوعية إن قوبلت بالإنكار والتشكيك فتسمّى بالمصادرات، وهذا ما ذكره الحكيم السبزواري في شرح اللائح المنتظمة. وقال الخوارزمي في مفاتيح العلوم في الفصل الأول من الباب الخامس من المقالة الثانية: «المصادرات: أصول مسائل الهندسة ومبادئها، تذكر في أول الكتاب أو في أول كل باب» ومصادرات أقليدس كتابٌ لإمام المشكّكين الرازي. وهي ترجمةٌ أو تلخيصٌ لكتاب الأسطقسات الذي هو كتابٌ لأقليدس - بضمّ الهمزة وكسر الدال - في أصول الهندسة ومبادئها، حرّره المحقّق العظيم نصير الدين الطوسي قدس سره<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ نجم الدين الحسن زاده الآملي: «المقصود بلفظة المصادرة في هذا المقام نفس المعنى الذي ذكره المنطقيّون عند تقسيم المبادئ. فأقليدس لما رأى وضوح هذا الأصل لم يستدلّ عليه، ولذا سمّي مصادرة. لكن جاء بعده ابن ميثم، وكتب رسالةً بيّنه بالبرهان، ثم كتب الحّيّام أيضاً رسالةً في إثباته. وأخيراً نهض المحقّق الطوسي قدس سره بكتابة رسالةً بيّنه فيها ببيانٍ برهانيٍّ موجزٍ»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٢٦.

(٢) نقلاً عن تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٢٦.



وقال الشهرستاني في الملل والنحل عن أقليدس: إنه «أول من تكلم في الرياضيات وأفرده علماً نافعاً في العلوم» ومصادرتة: «أن الخطين المتوازيين لا يتقاطعان وإن امتدّا إلى غير النهاية، وإذا خرجا عن التوازي تقاطعا لا محالة»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «مسامتاً للخطّ غير المتناهي المفروض»، أي: متوجّهاً إلى جهة الخطّ غير المتناهي، بمعنى خرج من التوازي باتجاه الخطّ الآخر.

• قوله قدّس سرّه: «ففي الخطّ غير المتناهي نقطة بالضرورة هي أول نقط المسامتة»، قال صدر المتألّهين: «ولمّا كانت النقطة غير متناهية، استحال أن يكون هناك نقطة هي أول نقط المسامتة. لكنّ التالي محال؛ لأنّ هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وإن لم يكن لحدوثها أول آن حدثت فيه، وليس لتلك النقطة المتصلة أول، لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر»<sup>(٢)</sup>.

وأورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «وفيه: أنّ طرف الحركة لا تكون إلّا نقطة على نفس الخطّ الخارج من مركز الكرة، فإنّ مبدأ الحركة - كما سيأتي في الفصل الخامس من المرحلة التاسعة - لا يكون إلّا خارجاً عن الحركة، تقع الحركة بينه وبين المنتهى.

فضرورة وجود المبدأ للحركة لا يستلزم ضرورة وجود نقطة هي أول نقط المسامتة. بل نقول: لمّا كانت المسامتة لا تحصل إلّا بحركة الكرة، فأول نقط المسامتة منوطٌ بتحقيق أقلّ جزءٍ من الحركة، وليس للحركة بما هي أمرٌ ممتدّ، جزءٌ يصحّ أن يعدّ أقلّ جزءٍ لها؛ إذ كلّ جزءٍ مفروضٍ منها، يقبل القسمة إلى أجزاء كلّ منها أقلّ منه، ولا تقف القسمة على حدّ، كما سيصرّح قدّس سرّه

(١) الملل والنحل: ج ٢ ص ١١٤

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٢.

سرّه بذلك في الفصل الخامس من المرحلة التاسعة.

هذا، ولعلّه لما في هذا الدليل - بل في سائر الأدلة من المناقشة - صدر كلامه قدّس سرّه بقوله: قالوا...»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «وقد أقيم على استحالة بُعد غير متناهٍ براهين آخر، كبرهان التطبيق والبرهان السلمي»، أمّا برهان التطبيق فحاصله: أن نفرض خطّ (ألف ب) متناهياً من طرف (ألف) وغير متناهٍ من طرفه الآخر، ثمّ نفرض خطّاً آخر كذلك مع حذف مقدارٍ متناهٍ عنه من طرفه المتناهي، وليكن بعد الحذف (ج د) فيكون خطّ (ألف ب) أزيد من خطّ (ج د) بمقدارٍ متناهٍ، فإذا فرضنا انطباق مبدأ الخطّ الثاني وهو (ج) على (ألف) فلا يخلو إمّا أن يمتدّ معاً إلى غير النهاية، فيكون الزائد مثل الناقص ومساوياً له، وهو محال، أو يقصر خطّ (ج د) عن خطّ (ألف ب) فيكون خطّ (ج د) متناهياً في طرف (د) وخطّ (ألف ب) أزيد من خطّ (ج د) بمقدارٍ متناهٍ، فيكون المجموع - أي: خطّ (ألف ب) - متناهياً في طرف (ب) أيضاً وهو المطلوب.

وأمّا برهان السلمي فهو بأن نفرض امتدادين خارجين من مبدأ واحدٍ كهيئة ساقِي المثلث المتساوي الأضلاع، فيكون مقدار الانفراج بين الامتدادين مساوياً لمقدار كلّ من الامتدادين، فإذا كان الساقان غير متناهيين، كان مقدار الانفراج غير متناهٍ أيضاً، مع أنّه محصورٌ بين الحاصرين، أي: الساقين، هذا خلف.

• قوله قدّس سرّه: «لازمه قيام البُعد بنفسه من دون معروض يقوم به»، المراد من البُعد هنا هو الحجم؛ لأنّ الخلاء كما فسّره قدّس سرّه في الفصل التاسع من المرحلة السادسة من بداية الحكمة: «هو الفضاء الخالي من كلّ

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٢٨.

شاغل يملؤه».

وهذه العبارة: (ولازمه قيام البعد بنفسه من دون معروض يقوم به) هي جملة معترضة لبيان الوجه في استحالة الخلاء، وحاصله: أن الحجم عرض ولا يمكن وجود العرض من دون جوهر يقوم به.

وأورد عليه الشيخ الفيّاضي: «أنّ الحجم الذي يتصور في الخلاء ليس حجماً حقيقياً، وإنّما هو حجمٌ اعتباريٌّ، فكما يعتبر العقل اللاواقعية واقعيةً للعدم، كذلك يعتبر له حجماً. وإذا لم يكن الحجم حقيقياً لم يتم ما رامه قدّس سرّه من الدليل على بطلان الخلاء»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «الخلاء... - سيأتي الكلام فيه في بحث الأين -»، ينبغي الالتفات إلى أنّ المصنّف قدّس سرّه لم يتعرّض لهذا البحث في هذا الكتاب إلّا في هذا الموضع فقط.

• قوله قدّس سرّه: «ذهاب السلسلة بالفعل إلى غير النهاية على نحو العدول دون السلب التحصيلي» وذلك لكي لا تكون القضية موجبة معدولة، ويحتاج إلى موضوع موجود، ويستلزم اتّصاف سلسلة موجودة بأنّها غير متناهية. أمّا السلب التحصيلي فهو لأجل أن تكون القضية سالبة، والقضية السالبة صادقة وإن انتفى موضوعها.

وأورد عليه الشيخ الفيّاضي بقوله: «لا فرق بين العدول والسلب التحصيلي بعد وجود الموضوع، الذي هو هاهنا سلسلة العدد، كما مرّ في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة من قوله قدّس سرّه: «إنّ القضية المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصّلة عند وجود الموضوع».

بل الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة كلتاهما صادقتان إن أريد بعدم

(١) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٢٩.

التناهي عدم الوقوف بمعنى وجود قوّة الزائد وإمكان وجود عدد أكثر، وكتاهما كاذبتان إن أريد به عدم الانتهاء الفعلي<sup>(١)</sup>.

### خلاصة الفصل العاشر

من أحكام الكمّ: المساواة والمفاوتة والانقسام الخارجي أو الوهمي، ووجود العادّ.

ومن أحكام الكمّ الأخرى:

١. وجود بعض أقسام الكمّ في المجردات كالكمّ المنفصل وهو العدد. أمّا الكمّ المتّصل غير القارّ - كالزمان - فلا يوجد إلّا في المادّيات. وأمّا المتّصل القارّ فلا يوجد إلّا في المادّيات عند القائلين بعالم المثال، فإنّهم يثبتونه للمثالّيات أيضاً.

٢. لا تضادّ بين الأعداد؛ إذ ليس بينها غاية الخلاف. ولا تضادّ في الكمّ المتّصل مطلقاً، وكذا لا تضادّ بين الجسم والسطح والخطّ، لعدم وجود موضوع واحد لها، وليس بينها غاية الخلاف.

٣. لا يوجد تشكيك في الكمّ بالشدّة والضعف. نعم، يوجد تشكيك في الوجود بالزيادة والنقصان.

٤. يستحيل اللاتناهي في الأبعاد، لبراهين متعدّدة كبرهان المسامّة والتطبيق والسّلمي.

٥. الخلاء محال؛ لاستلزامه قيام البعد بلا معروض.

٦. العدد غير متناهٍ بالقوّة لا بالفعل، ويسمّى اللامتناهي اللايقفي.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٣٠.

الفصل الحادي عشر

في تعريف الكيف وانقسامه الأولي

(١) تعريف الكيف

(٢) أقسام الكيف



## الفصل الحادي عشر

### في [تعريف] الكيف وانقسامه الأولي

عرّفوه: بأنّه عرضٌ لا يقبلُ القسمةَ ولا النسبةَ لذاته، فيخرجُ بـ(العرض) الواجبُ لذاته والجوهر، وبقيدٍ (عدم قبولِ القسمة) الكمّ، وبقيدٍ (عدم قبولِ النسبة) المقولاتُ السبعُ النسبيّة، ويدخلُ بقيدٍ (لذاته) ما يعرضه قسمةً أو نسبةً بالعرض.

قال صدرُ المتألهين قدّس سرّه: «المقولاتُ لما كانت أجناساً عاليةً ليس فوقها جنسٌ، لم يمكن أن يوردَ لها حدٌّ، ولذلك كان ما يوردُ لها من التعريفاتِ رسوماً ناقصةً يكتفى فيها بذكرِ الخواصّ لإفادة التمييز. ولم يظفر في الكيفِ بخاصّةٍ لازمةٍ شاملة، إلّا المركّبُ من العرضيّة والمغايرة للكمّ والأعراض النسبيّة، فعُرّفَ بما محصّله: أنّه عرضٌ يغيّرُ الكمّ والأعراض النسبيّة، لكنّ هذا التعريفُ تعريفٌ للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة؛ لأنّ الأجناسَ العالية ليس بعضها أجلى من بعض، ولو جازَ ذلك لجازَ مثله في سائرِ المقولات، بل ذلك أولى لأنّ الأمورَ النسبيّة لا تُعرفُ إلّا بعدَ معروضاتها التي هي الكيفيّات، فعدلوا عن ذكرِ كلّ من الكمّ والأعراض النسبيّة إلى ذكرِ الخاصّة التي هي أجلى»، انتهى ملخصاً. (الأسفار: ج٤ ص٥٨).

وينقسمُ الكيفُ انقساماً أوليّاً إلى أربعة أقسامٍ كليّة هي: الكيفيّات المحسوسة، والنفسانيّة، والمختصّة بالكميّات، والاستعداديّة. وتعيّلهم في حصرها في الأربعة على الاستقراء.

## الشرح

عقد هذا الفصل لبيان مبحثين؛ الأول: في تعريف الكيف. والثاني: في بيان أقسامه:

### (١) تعريف الكيف

ينبغي التذكير بأن الكيف من الأجناس العالية التي لا يمكن أن يكون فيها تعريفٌ حدّي، لعدم وجود جنس أعلى منها، مضافاً إلى أن قوام الحدّ بالفصل، وما لا جنس له لا فصل له.

وكذلك لا يمكن تعريف الكيف بالرسم التام؛ لأنّ التعريف بالرسم التام مركّب من الجنس والخاصّة، والكيف جنسٌ عالٍ لا جنس له. ولذا ينحصر التعريف بالرسم الناقص، وهو التعريف بأخصّ اللوازم الجامعة لكلّ أقسام الكيف والمانعة من دخول غيره؛ ولهذا عرفوا الكيف بأنّه عرضٌ لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته<sup>(١)</sup>.

---

(١) هكذا عرّفه فخر الدين الرازي في المحصّل: ص ١٢٦. وتبعه الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ص ١٣٩. والمشهور عرّفه: بأنّ الكيفيّة هيئةٌ قارّةٌ لا يوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها وعن حاملها، ولا يقتضي قسمةً ولا نسبة. انظر: تعلّيقه صدر المتألّمين على الشفاء: ص ١٢١. وزاد في الأسفار: ج ٤ ص ٥٩ - كما في المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٢٥٧؛ وشرح المقاصد: ج ١ ص ٢٠٠؛ والتحصيل: ص ٣٩٣ - قوله: «في أجزاء حاملها».

وقال الشيخ الرئيس في الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الفنّ الثاني من منطق الشفاء: «إنّ الكيفيّة هي كلّ هيئةٍ قارّةٍ في الموصوف بها، لا توجب تقديره أو لا تقتضيه، ويصلح تصوّرها من غير أن يحوج فيها إلى التفاتٍ إلى نسبةٍ تكون إلى غير تلك الهيئة».



وبقيد كون الكيف عرضاً خرج الواجب والجوهر، وذلك لأنّ الواجب لا ماهيّة له لكي يكون عرضاً أو جوهرًا، بل يخرج الواجب حتّى على القول بكونه ماهيّة؛ لأنّه بناءً على كون الواجب ماهيّة فهو جوهرٌ لا عرض، وبذلك يخرج عن التعريف بقيد العرض. أمّا خروج الجوهر من التعريف، فلأنّ الجوهر يقع قبال العرض.

وبقيد كون الكيف لا يقبل القسمة، خرجت المقولات السبع النسبيّة. وأمّا قيد لذاته في قوله: «لا يقبل القسمة ولا النسبة بذاته» فهو لأجل أنّ الكيف لا يقبل القسمة لذاته، وإنّما يقبل القسمة بعرض الكمّ، فاللون الأبيض يقبل الانقسام لا لذاته، بل بعرض السطح، فالذي يقبل الانقسام هو السطح، والكيف يقبل القسمة بعرضه.

والكيف لا يقبل النسبة لذاته، لكنّه يقبل النسبة بعرض المقولات الأخرى، فيمكن نسبة الكيف إلى الزمان والمكان، لكن لا بذات الكيف، بل بعرض الزمان والمكان. ولذا يدخل بقيد لذاته أنّ الكيف يقبل الانقسام والنسبة بالعرض.

ولا يخفى: أنّ السبب في تعريف الكيف بالقيود العدميّة: أنّهم لم يجدوا فيه خواصّ وجوديّة توجب امتيازَه عن بقيّة المقولات، وهذان القيدان العدميّان - عدم قبوله القسمة ولا النسبة لذاته - وإن كان كلّ واحدٍ منهما أعمّ من الكيف ولا يميّزانه، لكن يمكن أن يعدّا كرسماً للكيف، مثل أن يقال في تعريف الخفّاش أنّه طائرٌ ولود<sup>(١)</sup>.

ولهذا ذكر صدر المتألّهين بقوله المذكور في المتن: أنّ المقولات لما كانت أجناساً عالية لا يوجد فوقها جنس، لذا لا يمكن أن يورد لها تعريف، لا تامّ

---

(١) كشف المراد: ص ١٥٨.

ولا ناقص، بل ولا رسم تام أيضاً؛ لأنّ الرسم التام مركّب من جنسٍ وخاصّة، والمفروض: أنّ الكيف جنسٌ عالٍ ليس له جنس، ولذلك فإنّ ما يورد للأجناس العالية من التعريفات هي رسومٌ ناقصة، يكتفى فيها بذكر الخواصّ التي تشمل جميع الأقسام والأنواع والأفراد لكي تكون هذه التعاريف جامعةً مانعةً، أمّا إذا كانت هذه التعاريف بالخواصّ شاملةً للبعض دون البعض الآخر، فهي تكون مانعةً، لكنّها غير جامعة. وعليه، فلا يمكن أن تكون هذه الخواصّ بمنزلة الفصل، لأنّ الخاصّة في التعريف ما تكون بمنزلة الفصل لكي يكون التعريف بها جامعاً مانعاً، والحال أنّنا لم نجد في الكيف خاصّةً تكون جامعةً ومانعةً، وعلى هذا الأساس يعرف الكيف بجملةٍ من الخواصّ، ومجموع هذه الخواصّ يعطينا تعريفاً جامعاً.

ولتقريب ذلك بالمثل؛ أنّهم يعرفون الإنسان بأنّه: مستقيم القامة، بادي البشرة. فلو أخذنا قيد «مستقيم القامة» فهو عرضيّ عامّ يشمل حتّى الشجرة؛ لأنّ الشجرة أيضاً مستقيمة القامة. وكذلك قيد «بادي البشرة»، فهو عرضيّ عامّ أيضاً لأنّه يشمل الحيّة أيضاً فهي بادية البشرة، ولكن بالجمع بين «الاستقامة» و«بادية البشرة» نجده في الإنسان، فبالجمع بين عرضين عامّين نستحصل عرضياً خاصّاً.

ولهذا يقول صدر المتألّهين: إنّهم لم يظفروا بخاصّة للكيف شاملة لجميع الأقسام، لذا عرفوه بهذا التعريف المركّب من هذه الأمور الثلاثة، وهي: أنّه مركّب من العرضيّة والمغايرة للكمّ والأعراض النسبيّة.

أمّا كون الكيف عرضاً فهو لا يختصّ بالكيف، بل يشمل المقولات العرضيّة أيضاً. وأمّا قيد المغايرة للكمّ فهو لا يختصّ بالكيف، لأنّ الأعراض النسبيّة أيضاً مغايرة للكمّ. لكن بمجموع هذه القيود الثلاثة (وهي: العرضيّة،

والمغايرة للكمّ والأعراض النسبيّة) يمكن أن يكون خاصّةً للكيف. لكن أورد صدر المتألّهين على هذا التعريف: بأنّه تعريفٌ للشيء بما يساويه، لأنّ تعريف الكيف بأنّه ليس بكمّ، ولا من المقولات النسبيّة، هو تعريفٌ بالمساوي؛ لأنّ هذه المقولات العرضيّة لا يوجد بينها أجلي وأخفى؛ لأنّها مفاهيم في عرضٍ واحدٍ، ليس بعضها أعمّ من بعض حتّى يكون أجلي منه؛ فإنّ المفهوم كلّما كان أبسط وأعمّ، كان أجلي.

وعلى هذا الأساس عدلوا عن تعريف الكمّ بما ليس بكمّ ولا كونه من المقولات النسبيّة، إلى تعريفه بنفي خواصّ تلك المقولات ليكون التعريف أجلي، فبدل أن يقولوا: الكيف عرضٌ يغيّر الكمّ والأعراض النسبيّة، قالوا: «الكيف عرضٌ لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته» ليكون تعريفاً بخواصّ الكمّ والمقولات النسبيّة لا بأنفسها، وذلك لأنّ القسمة من خواصّ الكمّ والنسبة من خواصّ المقولات النسبيّة السبع، وهذه الخواصّ أعرف من المقولات ذاتها.

## (٢) أقسام الكيف

- ينقسم الكيف بالقسمة الأولى إلى أنواع رئيسيّة أربعة، وهي:
١. الكيفيّات المحسوسة، كالمبصرات والمسموعات والمذوقات.
  ٢. الكيفيّات النفسانيّة، كالفرح والحزن والغضب والانبساط ونحوها.
  ٣. الكيفيّات المختصّة بالكميّات، كالمساواة بين كمّين، فالمساواة كميّة مختصّة بالكميّات.
  ٤. الكيفيّات الاستعداديّة، كالاستعداد الشديد على أن يفعل كاللين، والاستعداد الشديد على أن لا يفعل كالصلابة.
- وحصر أنواع الكيف بهذه الأربعة هو حصرٌ استقرائيّ، كما ذكر ذلك صدر المتألّهين في الأسفار.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «كان ما يورد لها من التعريفات رسوماً ناقصة»، لأنّ الرسم التامّ لا يتمّ إلّا بذكر الجنس، سواء قلنا إنّ ما يتركّب من الجنس والخاصّة، أم قلنا إنّ ما يتركّب من الجنس القريب والخاصّة، على اختلاف القولين في ذلك.

• قوله قدّس سرّه: «ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات، بل ذلك أولى»، أي: لو جاز تعريف كيف بأنّه ليس كمّاً، لجاز مثله في سائر المقولات النسبيّة لأنّ المقولات النسبيّة تعرض الجواهر والكمّ، وكذلك تعرض أنفسها، كما تعرض الكيفيّات. كما سيأتي في البحث الرابع من الفصل السادس عشر من أنّ الإضافة تعرض جميع المقولات حتّى نفسها.

## الفصل الثاني عشر

# في الكيفيات المحسوسة

- (١) في تعريف الكيفيات المحسوسة  
(٢) أقسام الكيفيات المحسوسة



## الفصل الثاني عشر

### في الكيفيات المحسوسة

ومن خاصّتها: أنّ فعلها بطريق التشبيه، أي: جعل الغير شبيهاً بنفسها، كما تجعل الحرارة مجاورها حارّاً، وكما يلقي السواد مثلاً، شبهه - أي: مثاله - على العين. والكيفيات المحسوسة تنقسم إلى: المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات.

والمبصرات منها: الألوان، فالمشهور أنّها كيفيات عينية موجودة في خارج الحسّ، وأنّ البسيط منها البياض والسواد، وباقي الألوان حاصلة من تركيبهما أقساماً من التركيب. وقيل: الألوان البسيطة، التي هي الأصول، خمسة: السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة. وباقي الألوان مركّب منها.

وقيل: اللون كيفةً خيالية لا وجود لها وراء الحسّ، كالهالة وقوس قزح وغيرهما، وهي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المشقّة أو انعكاس منها.

ومن المبصرات: النور؛ وهو غني عن التعريف، وربّما يعرف بأنّه الظاهر بذاته المظهر لغيره. وينبغي أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر، ولو أطلق الإظهار كان ذلك خاصّة للوجود.

وكيف كان، فالمعروف من مذهبيهم أنّه كيفة مبصرة، توجد في الأجسام النيرة بذاتها، أو في الجسم الذي يقابل نيراً، من غير أن

ينتقل من النير إلى المستنير. ويقابله الظلمة مقابلة العدم للملكة.  
وقيل: إنَّ النورَ جوهرٌ جسماني. وقيل: إنَّه ظهورُ اللون.

والمسموعاتُ هي الأصوات، والصوتُ: كَيْفِيَّةٌ حاصِلَةٌ من قرعٍ  
عنيفٍ أو قلجٍ عنيفٍ مستتبعٍ لتموُّجِ الهواءِ الحاملِ للأصوات، فإذا  
بلغَ التموُّجُ الهواءَ المجاورَ لصماخِ الأذنِ أَحَسَّ الصوت، وليس  
الصوتُ هو التموُّجُ ولا نفسَ القلجِ والقرع، وليس الصوتُ  
المحسوسُ خيالاً في الحسِّ، معدوماً في خارجِ الحسِّ.

والمذوقاتُ: هي الطعومُ المدركةُ بالذائقة؛ وقد عدَّوا بسائطها تسعةً،  
وهي: الحرافةُ والملاحَةُ والمرارةُ والدسومةُ والحلاوةُ والتفهُ والعفوصَةُ  
والقبضُ والحموضةُ، وما عدا هذه الطعومُ طعومٌ مركَّبةٌ منها.

والمشموماتُ: أنواعُ الروائحِ المحسوسةِ بالشامَّة. وليس لأنواعِ  
الروائحِ التي ندركُها أسماءٌ عندنا نعرفُها بها، إلَّا من جهةٍ إضافتِنا لها  
إلى موضوعاتها، كما نقولُ: رائحةُ المسكِ ورائحةُ الورد؛ أو من جهةٍ  
موافقتِها للطبعِ ومخالفتِها له، كما نقولُ: رائحةٌ طيِّبةٌ، ورائحةٌ منتنةٌ؛  
أو من جهةٍ نسبتِها إلى الطعمِ كما نقولُ: رائحةٌ حلوةٌ ورائحةٌ  
حامضة. وهذا كُلُّه دليلٌ ضعيفٌ الإنسانِ في شامَّتِهِ، كما ذكره الشيخ.

والملموساتُ: أنواعُ الكيفياتِ المحسوسةِ بحسِّ اللمس، وقد عدَّوا  
بسائطها اثني عشرَ نوعاً، هي: الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليبوسةُ  
واللطفَةُ والكثافةُ والزوجةُ والهشاشةُ والجفافُ والبلَّةُ والثقلُ  
والخفَّة. وقد ألحقَ بها بعضهم الخشونةَ والملاسةَ والصلابةَ واللينَ،  
والمعروفُ أنَّها مركَّبة.



## الشرح

عقد هذا الفصل لبيان أحد أنواع الكيف، وهو الكيفيات المحسوسة؛ وتضمّن هذا الفصل مبحثين:

### (١) في تعريف الكيفيات المحسوسة

عرّفت الكيفيات المحسوسة بخاصّةٍ معيّنة تميّزها عن بقيّة أنواع الكيف، وهذه الخاصّة هي: أنّ الكيفيات المحسوسة تفعل بطريق التشبيه، من قبيل أنّ الإنسان حينما يضع فوق النار ماء، فالماء يكتسب الحرارة، وهذه الحرارة هي عرض، وحيث إنّ العرض يستحيل انتقاله من جوهر إلى جوهر آخر؛ لأنّه حين الانتقال من الجوهر السابق إلى الجوهر اللاحق يبقى العرض بلا موضوع، وهو مستحيل، لأنّ العرض قائمٌ بالموضوع، وعلى هذا الأساس فالنار تؤثر في إيجاد الحرارة للماء، وهذا هو المراد بأنّ فعلها بطريق التشبيه، وهذا ليس انتقال أجزاء من حرارة النار إلى الماء؛ لما تقدّم من أنّ ذلك يستلزم بقاء العرض حين الانتقال بلا موضوع، وهو محال. ففعل الكيفيات المحسوسة إنّما هو بطريق التشبيه، أي: جعل الغير شبيهاً لها<sup>(١)</sup>.

ومن الجدير بالذكر: أنّ الكيفيات المحسوسة تكتسب قيمتها من الحسّ، فإذا ثبت أنّ الإحساس لا قيمة له، حيث يحتمل كون العلم الحسيّ حاصلًا من تفاعل المحسوس والجهاز الحسيّ، لم يبقَ قيمة للكيفيات المحسوسة.

وقد ذكر المصنّف قدّس سرّه في الفصل العاشر من المرحلة السادسة من بداية الحكمة: أنّه «لعلماء الطبيعة اليوم تشكيكٌ في كون الكيفيات المحسوسة

---

(١) أمّا من أين تأتي هذه الحرارة للماء، ففيه نظرياتٌ متعدّدة، خارجةٌ عن موضوعنا.

موجودةً في الخارج على ما هي عليه عند الحسّ مشروحٌ في كتبهم<sup>(١)</sup>.  
والظاهر: أن المراد من الخاصّة هي الخاصّة المساوية، التي يمكن أن يعرف  
بها، وفاقاً لما ذهب إليه الشيخ في مقولات الشفاء<sup>(٢)</sup> وتبعه صدر المتأهلين في  
الأسفار<sup>(٣)</sup>.

وأورد الفخر الرازي في المباحث، على هذه الخاصّة - التي عُرِفَتْ بها  
الكيفيّات المحسوسة وهي أنّ فعلها بطريق التشبيه - بأنّها غير جامعةٍ لأقسام  
الكيفيّات المحسوسة؛ وذلك لعدم شمولها للخفّة والثقل والرطوبة واليبوسة؛  
لأنّه لم يثبت بالبرهان أنّ الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً،  
وعليه هاتان المحسوستان - الرطوبة واليبوسة - لا تفيدان ميل نفسيهما<sup>(٤)</sup>.  
وأجاب عنه صدر المتأهلين قدّس سرّه: بأنّها أيضاً تفعل في الحسّ أمثالها،  
كما يلقي السواد شبحه على العين، حيث قال: «يمكن الجواب بأنّهما يفعلان في  
الحسّ مثلهما، وكذا الثقل والخفّة، فعلم شمول هذه الخاصّة لجميع  
المحسوسات والذي ذكره الشيخ في أثناء تقسيم الكيفيّات أنّ السواد يلقي  
شبحه في العين وهو مثاله، لا كالثقل فإنّ فعله في جسمه التحريك وليس  
ذلك بثقل معناه أنّ فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه، وغرضه  
الفرق بين الفعل في مادّة الإدراك وبينه في مادّة الجسم، حيث إنّ الأوّل مثال  
الشيء بخلاف الثاني، فليس فيما ذكره تصريح بأنّ الثقل والخفّة ليسا من  
المحسوسات كما زعمه الرازي، وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة إنّّه لم يثبت  
بالبرهان جعلهما الغير رطباً ويابساً معناه نفى كونهما فاعلين مثل نفسيهما في

(١) بداية الحكمة: الفصل العاشر من المرحلة السادسة.

(٢) الشفاء: ص ١٧٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٦٤.

(٤) انظر: المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٢٦٦.

المواد لا في القوى الحسية. كيف وقد صرح في كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صورة مساوية في الحس، ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالألوان وبين الملموسات كالثقل والخفة<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر شارح المواقف: أن وجه تقديم الكيفيات المحسوسة على سائر الأقسام: «أنها أظهر الأقسام الأربعة»<sup>(٢)</sup>.

## (٢) أقسام الكيفيات المحسوسة

قسّمت الكيفيات المحسوسة إلى أقسام خمسة:

### ١. المبصرات

وهي على قسمين:

الأول: الألوان، واختلفوا في الألوان على جهات:

الجهة الأولى: في أن الألوان هل لها حقيقة موجودة في الخارج؟ وفي المقام نظريتان:

الأولى: الألوان لها حقيقة موجودة في الخارج، وهذه هي النظرية المشهورة. الثانية: الألوان ليس لها حقيقة موجودة في الخارج، وإنما هي مجموعة من الأفعال والانفعالات الخارجية التي تقتضي إيجاد الألوان في إدراكاتنا وتخيلاتنا، فاللون من قبيل الهالة التي تحيط بالبدر وقوس قزح الذي لا وجود لها في الخارج حقيقة؛ لعدم حصولها عندما تكون السماء صافية، بل هي حاصل نتيجة اختلاط الهواء بالأجسام الشفافة.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألهين بقوله: «ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقة للون أصلاً، بل جميع الألوان من باب الخيالات كما في قوس قزح

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٦٤.

(٢) شرح المواقف: ص ٢٣٥.

والهالة غيرهما؛ فإنّ البياض إنّما يتخيّل من مخالطة الهواء للأجسام الشفّافة المتصغّرة جدّاً، لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فإنّه لا سبب هناك إلّا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار جمّدية وكثرة انعكاساته، وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي، وأمّا السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج أجزائه.

والحاصل: أنّ البياض هو راجع إلى النور، والسواد إلى الظلمة، وباقي الألوان متخيّلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء، وربّما يسند السواد إلى الماء نظراً إلى أنّه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح، ولأجل هذا يميل الثوب المبلول إلى السواد، والمحقّقون على أنّها كيفيّات متحقّقة لا متخيّلة وإن كانت متخيّلة في بعض المواضع أيضاً - وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الأسباب لا ينافي تحقّقها وحدوثها بأسباب أخرى - التي هي باستحالات الموادّ<sup>(١)</sup>.

فالسبب لتخيّل الألوان: أنّ النور يختلف تأثيره في الأجسام، حيث ينفذ في بعضها، وهي الأجسام الشفّافة، ولا ينفذ في بعضها الآخر، وهي الأجسام الكثيفة؛ وأيضاً يختلف نفوذه في ما ينفذ فيها باختلاف اختلاط الهواء بالأجسام الشفّافة.

فعدم نفوذ النور يوجب تحيّل السواد، ونفوذه على اختلاف كيفيّاته يوجب تحيّل باقي الألوان؛ فما ينفذ فيه نفوذاً تامّاً بحيث يحصل فيه انعكاسات كثيرة، يتخيّل أبيض. وهكذا.

الجهة الثانية: اختلفوا في أنّ الأنواع المتعدّدة المختلفة من الألوان التي نراها عادة، هل هي موجودة بأنواعها المتباينة في الواقع الخارجي؟ أم ليس

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٨٥.

بشيء منها في الخارج؟ أم أنّ الموجود منها بعضها؟ وإذا كان البعض موجوداً فأيّ الألوان هو الموجود حقيقة؟

أمّا القول الأوّل وهو أنّ الألوان كلّها موجودةٌ في الخارج، فهو لم يقل به أحدٌ وليس عليه دليلٌ، ولم يؤيّده الوجدان أو التجربة.

وأمّا القول الثاني الذي يقول بأنّ جميع الألوان معدومةٌ في الواقع الخارجي، فهو أيضاً باطلٌ ولم يقل به أحد. فلا يبقى إلاّ القول الأخير وهو أنّ بعض الألوان موجودةٌ دون بعضٍ، لكن اختلفوا في هذا البعض ما هي؟ وقد ذكر المصنّف أشهر قولين في ذلك هما:

**القول الأوّل:** البسيط من الألوان هما الأبيض والأسود، وهو مختار المصنّف، ولذا قال: «وإنّ البسيط منها السواد والبياض، وباقي الألوان حاصلة من تركبهما» ولذا جعلوا اللون الأسود والأبيض من أمثلة المتضادّين اللذين يشترط فيهما غاية الخلاف.

وهذا القول ينسب إلى المعتزلة على ما نُقل في المحصّل<sup>(١)</sup>.

**القول الثاني:** الألوان البسيطة التي هي الأصول وهي خمسة ألوان: السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وباقي الألوان مركبةٌ منها. وهذا القول لبعض القدماء على ما نُقل في شرح المواقف<sup>(٢)</sup>.

**الثاني:** النور، أي القسم الثاني من المبصرات، والمراد بالنور هو النور الحسيّ وهو غنيّ عن التعريف، كالوجود، فكُلّ شيء نعرفه بواسطة النور، فلا يمكن معرفة النور بغيره، فلا يوجد ما هو أجلى من النور لكي يكون معرفاً له، ومن هنا وضعوا له تعريفاً شبيهاً بالتعريف الذي ذُكر للوجود، حيث

---

(١) المحصّل: ص ٢٣٢.

(٢) شرح المواقف: ص ٢٥٣.

عرّفوه: بأنّه الظاهر بذاته، المظهر لغيره<sup>(١)</sup> والمراد من الظاهر بذاته: أنّه ظاهرٌ للبصر، والمظهر لغيره من الأجسام بالبصر أيضاً. فالمراد بالمظهر لغيره هو المظهر للأجسام، وكذا المراد بكونه ظاهراً بذاته هو الظهور للبصر. ولو أطلق تعريف النور وقلنا: إنّ الظاهر بذاته مطلقاً المظهر لغيره مطلقاً، لصار هذا التعريف تعريفاً للوجود، وحينئذٍ يتساوى النور مع الوجود، فيكون النور بمعنى الوجود، وهو خلاف الفرض. فوجب كون النور مُظهراً لغيره من الأجسام للبصر.

والمعروف من مذهب القدماء من علماء الطبيعة أنّ النور كَيْفِيَّةٌ مبصرةٌ، أي: حَسِّيَّةٌ توجد في الأجسام النيرة بذاتها، بمعنى أنّ النور من الأعراض القائمة بالجوهر، وأن يوجد في الجسم الذي يقابل موجوداً نيراً من غير أن ينتقل النور من الجسم النير، من قبيل الشمس التي وقع نورها وضوؤها على جسمٍ مقابل لها، فإن نورها لا ينتقل من الشمس إلى الجسم المستنير بحيث ينفصل عنها ويصير جزءاً من الجسم المستنير، لأنّ النور عندهم عرضٌ، وانتقال العرض من موضوعه إلى غيره ومن محله إلى محل آخر محال، بل الجسم المستنير عند محاذاته ومقابلته للجسم المنير بذاته يصير مستعداً لتلقي نوراً مشابهاً لذلك النور.

ويقابل النور الظلمة مقابلة الملكة والعدم، والظلمة ليست من الأعراض وليست من الكيفيات، بل هي مفهومٌ انتزاعيٌّ يحصل من عدم النور فيما يصلح أن يكون نيراً، وهذا هو قول المشائين. أمّا الإشراقيون فقد اختاروا أنّ النور يقابل الظلمة مقابلة السلب والإيجاب، وأمّا المتكلمون فالنور يقابل الظلمة تقابل التضاد.

(١) هذا التعريف لشيخ الإشراق في حكمة الإشراق، انظر: شرح حكمة الإشراق: ص ٢٩٥.

وقيل - وقائله بعض الطبيعيين من القدماء -<sup>(١)</sup>: إنّ النور جوهرٌ جسمانيّ ينتقل بنفسه وشخصه وينفصل عن الشمس، وهو قول الفيزيائيين في عصرنا الحاضر.

وقيل: إنّ النور هو ظهور اللون الموجود في الخارج، بمعنى أنّ الموجود في الخارج هو اللون، لكن نسمّيه نوراً عند ظهوره، وليس النور سوى اللون، أي: إنّ النور هو ظهور اللون لمخيّلتنا. فالنور على هذا كيفةٌ خياليةٌ تظهر لنا عند رؤية اللون. فهذا القائل منكرٌ لوجود النور، كما صرح به الحكيم (جلوه) في تعليقه على الأسفار: «اللون كيفةٌ خياليةٌ لا وجود لها وراء الحس»<sup>(٢)</sup>.

## ٢. المسموعات

هي الأصوات التي تدرك بحاسة السمع نتيجة تموج الهواء لقلع أو قرع عنيف، فينضغط منه الهواء بعنف، فينتهي تموجه إلى الهواء الراكد في الصماخ، ويموجه بشكل نفسه، فيقع على جلدة مفروشة على عصبية مقعرة كمدّ الجلد على الطبل، فيحصل طنينٌ فتدركه القوة<sup>(٣)</sup>. وذلك من قبيل ما إذا كان شخصٌ واقفاً على جذع شجرة، فكسر الجذع، فيحدث صوت، وهذا الصوت يسمّونه قرعاً عنيفاً. وهذا القرع مستتبع لتموج الذرات الهوائية، فيؤدّي

(١) انظر: شرح المواقف: ص ٢٥٦، الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء. وأشار إلى بطلانه في كشف المراد: ص ٢١٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٩١، تعليقة رقم (١).

(٣) هذا ما ذهب إليه الفلاسفة في تعريف الصوت، انظر: الفصل الخامس من المقالة الثاني من الفن السادس من طبيعيات الشفاء؛ وكشف المراد: ص ٢٢٠؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٩٨؛ المباحث المشرقية: ج ١ ص ٣٠٥. وأمّا المتكلمون فقال صاحب المواقف: «والحق أنّ ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف». انظر: شرح المواقف: ص ٢٦٠؛ وقال التفتازاني: «والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث». شرح المقاصد: ج ١ ص ٢١٦.

تموّجها إلى الصماخ، فيقع على الجلدة التي فوق العصبه الواقعة على الطبل، فيحصل طنينٌ فتدركه القوّة السامعة.

فالصوت ليس نفس التّموّج؛ وذلك أنّ التّموّج مرئيٌّ، فإنّ الفيزيائيين يرون هذه التّموّجات بواسطة الأجهزة، والصوت ليس مرئيّاً، وكذلك ليس الصوت هو نفس القلع والقرع؛ لأنّ القلع والقرع يدركان بالبصر، والصوت لا يدرك بالبصر، والشاهد على ذلك هو أنّك قد ترى من بعيد ولو بواسطة الناظور قلعاً وقرعاً عنيفاً، ولكن صوته لا يصل إليك، فالصوت ليس نفس القلع والقرع العنيف.

قال صاحب درّة التاج: إنّ الصوت ليس هو التّموّج ولا نفس القلع والقرع العنيف؛ لأمر وهى: «الأوّل: أنّا نحسّ بالصوت ونتصوّره من دون أن نحسّ بالقلع أو القرع ونتصوّره. الثّاني: أنّها يدركان بالبصر، والصوت لا يدرك إلّا بالسمع. الثّالث: أنّها يزولان ويبقى الصوت. ومن هنا يظهر أنّه ليس نفس الحركة والتّموّج أيضاً»<sup>(١)</sup>.

ولذا قال في شرح حكمة العين: «وإنّما لم يكن الصوت نفس التّموّج والقرع أو القلع، لأنّ التّموّج محسوس باللمس، فإنّ الصوت الشديد ربّما ضرب الصماخ فأفسده، والقرع والقلع يُحسّان بالبصر، ولا شيء من الصوت يُحسّ باللمس أو البصر»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ليس الصوت المحسوس خيالاً في الحسّ معدوماً لا واقعيّة له في الخارج، والشاهد على ذلك: أنّا كما ندرك الصوت، ندرك جهته وقربه وبعده، وهذه الأوصاف أوصافٌ للموجودات الخارجيّة، ولو كان خيالاً لا واقعيّة

(١) درّة التاج: ص ٥٥.

(٢) شرح حكمة العين: ص ٢٩٨.



له، فلا معنى لقربه وبعده إليه ولا للجهة بالنسبة إليه.  
 إن قلت: يكفي في إدراك الجهة أنّ الهواء المتموّج يجيء من تلك الجهة، وفي إدراك القرب والبعد أنّ المتموّج الحاصل من القارع القريب أقوى من البعيد.  
 قلت: لو كفى في إدراك الجهة أنّ الهواء المتموّج يجيء منها لما أدركت الجهة التي على خلاف جهة الأذن السامعة، فإنّ السامع قد يشدّ أذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه بأذنه اليسرى ويعرف أنّه جاء من يمينه، مع أنّ الهواء المتموّج واصل إلى السامع من خلاف جهة الصوت، وكذا لو كفى في إدراك القرب والبعد ذلك، لزم أن يشتهب القوّة والضعف بالقرب والبعد، فلم يميّز بين البعيد القويّ والقريب الضعيف، وهو خلاف الوجدان.  
 وأشار إلى وجه ذلك صاحب درّة التاج، حيث قال: «والألم لم نعرف من سماع الصوت جهته ولا قرب مبدئه وبعده، أي: لم يمكن الاستدلال من حالتي جهره وخفائه على قرب منشئه وبعده»<sup>(١)</sup>.

### ٣. المذوقات

وهي الطعوم المدركة بالذائقة، وقد عدّوا هذه المذوقات بتسعة<sup>(٢)</sup> بسائط وهي:

١. الحرافة، وهي الحرارة الموجودة في الفلفل.

٢. الملاحّة .

٣. المرارة.

٤. الدسومة.

(١) درّة التاج: ص ٥٥.

(٢) انظر: شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٢١؛ إيضاح المقاصد: ص ١٩٤؛ وشرح حكمة العين: ج ٢ ص ٣٠٢؛ الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء؛ والمحصّل: ص ٢٣٣.

## ٥. الحلاوة.

٦. التفه: وهي التي يطلق عليها عموم الناس بالماسخ الذي يحتاج إلى الملح.  
 ٧. العفوصة: وهي الطعم الذي يؤثر على اللسان، فيقبضه مثل ما يحصل من كثرة أكل التين.

٨. القبض: وهو الطعم الذي يؤثر على نفس الفم فيقبضه، مثل الذي يحصل عند أكل الفواكة غير الناضجة. قال صدر المتألهين: «العفص والقابض متقاربان في الطعم، لكن القابض يقبض ظاهر اللسان، والعفص باطنه أيضاً»<sup>(١)</sup>.  
 الغوطة: مثل ما يحصل من أكل الخوخ غير الناضج، أمّا القبض فهو من قبيل ما يحصل من التمر غير الناضج.  
 ٩. الحموضة.

وما عدا هذه الطعوم التسعة فهي مركبة منها. قال صاحب وعاية الحكمة: «قالوا: إنّ الطعم لابد له من فاعل وهو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما، ومن قابل وهو الكثافة أو اللطافة أو الكيفية المعتدلة بينهما، فإذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصلت أقسام تسعة، ففعل الحرارة في اللطيف يحدث الحرافة (وهي بالفارسية: تيزي، كطعم الفلفل) وفي الكثيف المرارة، وفي المعتدل الملاحه، وفعل البرودة في اللطيف يحدث الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض، وفعل الكيفية المتوسطة يحدث في اللطيف الدسومة كطعم الشحم في الكثيف الحلاوة، وفي المعتدل التفاهة (وهي بالفارسية: بي مزّه كي، كطعم الحديد) ثم إنّ الفرق بين القبض والعفوصة: أنّ الأوّل يقبض ظاهر اللسان وحده، والثاني يقبض ظاهره وباطنه معاً»<sup>(٢)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٠٣.

(٢) وعاية الحكمة: ص ٢٢٦.

#### ٤. المسمومات

وهي الروائح التي نحسّها بواسطة الشامّة، وقد ذكر الشيخ الرئيس: أنّ أنواع المسمومات ليس لها أسماء نعرفها، إنّما ننسبها إلى موضوعاتها فنقول: رائحة الورد ورائحة المسك، أو نميّزها من جهة ملاءمتها للطبع أو منافرتها له، فنقول: رائحة طيبة ورائحة نتنة، أي: منفرة للطبع، أو نميّزها من جهة الطعم، كما نقول: رائحة حلوة ورائحة حامضة، ويقول الشيخ: إنّ عدم وجود أسماء لهذه المسمومات هو دليل ضعف حاسة الشم لدى الإنسان؛ لأنّه لا يستطيع أن يميّز المسمومات جيّداً لكي يضع لكلّ نوع منها اسماً خاصّاً، حيث قال: «ويشبه أن يكون حال إدراك الروائح من الناس كحال إدراك أشباح الأشياء وألوانها من الحيوانات الصلبة العين»<sup>(١)</sup>.

#### ٥. الملموسات

وهي أنواع الكيفيات المحسوسة بواسطة اللمس<sup>(٢)</sup>، وقد عدّوا بسائطها إلى اثني عشر نوعاً، وهي<sup>(٣)</sup>:

(١) الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء.

(٢) المحقّق الطوسي قدّم البحث عنها، وقال العلامة الحليّ في وجه تقديمه: «لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعة؛ لعمومها بالنسبة إلى كلّ حيوان، قدّم البحث عنها» انظر: كشف المراد: ص ٢١١.

(٣) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٦٧؛ المباحث المشرقية: ج ١ ص ٢٦٩. بخلاف المحقّق الطوسي فإنّه عدّها أربعة أنواع، حيث قال: «فمنها أوائل الملموسات، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والبواقي منتسبة إليها» انظر: كشف المراد: ص ٢١١.

وهذه تسمّى (أوائل الملموسات). والوجه في تسميتها بأوائل الملموسات وجهان: الوجه الأوّل: القوّة اللامسة تعمّ جميع الحيوانات ولا يخلو حيوان عن هذه القوّة.

١. الحرارة.
٢. البرودة.
٣. الرطوبة وهي كَيْفِيَّةٌ تقتضي سهولة التشكُّل، والمراد منها: الرطوبة الذاتية لا الحاصلة من البلل من جسمٍ آخر.
٤. اليبوسة، أي: الذاتية، وليست الحاصلة من الجفاف وهي عكس الرطوبة، أي: هي كَيْفِيَّةٌ لا تقتضي سهولة التشكُّل.
٥. اللطافة: وهي تخلخل الشيء.
٦. الكثافة: وهي عكس اللطافة.
٧. اللزوجة: وهي تقتضي سهولة الاجتماع وصعوبة التفرُّق.
٨. الهشاشة: وهي التي تقتضي صعوبة الاجتماع وسهولة التفرُّق. قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية: «أمَّا اللزوجة فكَيْفِيَّةٌ مزاجيةٌ غير بسيطة، وذلك لأنَّ اللزج هو الذي يسهل تشكيكه بأيِّ شكل أُريد، ولكن يعسر تفريقه، بل يمتدَّ متّصلاً؛ فهو مؤلَّفٌ من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج، فإدعائه (أي: غلظته) من الرطب، واستمساكه من اليابس، فإنَّك إن أخذت تراباً وماء وجهدت في جمعهما بالدقِّ والتخمير حتَّى يشتدَّ امتزاجهما، حدث لك جسمٌ لزج. والهشُّ ما يخالفه، وهو الذي يصعب تشكيكه ويسهل تفريقه؛ وذلك لغلبة اليبس فيه وقلة الرطب مع ضعف المزاج»<sup>(١)</sup>.
٩. الجفاف.
١٠. البلة، والفرق بين البلة والرطوبة: أنَّ الرطوبة ما تكون مقتضى ذات الشيء، بخلاف البلة. قال في المباحث المشرقية: «اعلم أنَّ هاهنا رطباً ومبتلاً ومتقعاً.

---

والوجه الثاني: أنَّ الأجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة، ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة.

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٢٨٤.

فالرطب: هو الذي صورته النوعية تقتضي كفيّة الرطوبة. والمبتلّ: هو الجسم الذي لا يقتضي صورته النوعية كفيّة الرطوبة، ولكن قارنه جسم بهذه الصفة. ثمّ المبتلّ قد يقال لما التصق الجسم الرطب بظاهره فقط، وقد يقال أيضاً لما نفذ في عمقه، وهذا القسم يقال له المنتقع<sup>(١)</sup>.

١١. الثقل.

١٢. الخفة<sup>(٢)</sup>.

وقد ألحق بعضهم<sup>(٣)</sup> الخشونة والملاسة<sup>(٤)</sup> والصلابة واللين<sup>(٥)</sup>. والمراد بالخشونة: اختلاف أجزاء الشيء وبالفارسية: (ناهمواري) والمراد بالملاسة: استواء أجزاء الشيء، والمراد بالصلابة: ما يقتضي الممانعة من قبول

---

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ٢٨٤.

(٢) الكاتب يفسّر جميع هذه الكيفيات، فقال: «أمّا الحرارة والبرودة فغنيّتان عن التعريف، وأمّا الرطوبة فهي الكيفيّة التي بها يصير الجسم سهل التشكّل وسهل الترك له. وأمّا البيوسة فهي التي بها يصير الجسم عسر التشكّل وعسر الترك له. وأمّا اللطافة فيقال على رقة القوام وقبول الانقسام وسرعة التأثير من الملاقي. والشفافيّة، والكثافة على مقابلات هذه الأربعة. واللزج: هو الذي يسهل تشكيّله ويصعب تفريقه، والهشّ بالعكس. والجسم الذي طبيعته لا تقتضي الرطوبة، فإن لم يلتصق به جسم رطب فهو الجاف، وإلاّ فهو المبتلّ. والزقّ المنفوخ المسكّن تحت الماء قسراً نجد فيه مدافعة صاعدة، والحجر المسكّن في الجو قسراً نجد فيه مدافعة هابطة، والأولى هي الخفة، والثانية هي الثقل» انظر شرح حكمة العين: ص ٢٨-٢٩٢. وفسّرهما الآملي أيضاً في درر الفوائد: ص ٤٠٧.

(٣) وهو الجمهور من الحكماء على ما في شرح الهداية الأثرية لصدر المتألّهين: ص ٢٦٩.

(٤) وأخرجها عنها صدر المتألّهين في وقال: «إنّما يقع الاشتباه في مثل هذه الأمور؛ لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض». الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٨٤.

(٥) وعدّها صدر المتألّهين من الكيفيات الاستعدادية تبعاً لأثر الدين الأبهري في الهداية الأثرية. انظر: الحكمة المتعالية: ج ٤ ص ٨٤؛ وشرحه للهداية الأثرية: ص ٢٦٩.

الغمر إلى الباطن، والدين: ما يقتضي قبول الغمر إلى الباطن.

### تعليق على النص

- قوله قدّس سرّه: «قيل: إنّ النور جوهر جسماني...»، هذا هو رأي بعض القدماء وأكثر المتأخرين من أصحاب العلوم الطبيعيّة الحديثة. وأورد عليه صاحب وعاية الحكمة بقوله: «ويردّه: أنّ النور لو كان جسماً، لم يخلُ إمّا أن يكون شفافاً أو لا يكون شفافاً. فإن لم يكن شفافاً، كان وقوع النور على الشيء سبباً لتستّرّه لا لظهوره، وهذا خلاف الضرورة. وإن كان شفافاً، لزم زوال شفافيّته بازدياد النور وتراكمه على الشيء، فإنّ الأجسام الشفّافة كالبلّور إذا كانت متراكمة زالت شفافيّتها، وإذا زالت شفافيّة النور بالتراكم، كان تراكمه سبباً للتستّر أيضاً لا للظهور، مع أنّ النور كلّما ازداد وقوعه على الشيء زاد ظهوره بذلك الشيء، هذا خلف»<sup>(١)</sup>.
- قوله قدّس سرّه: «قيل: الألوان البسيطة، التي هي الأصول، خمسة»، لكنّ المشهور عند الفيزيائيّين اليوم أنّ بسائط الألوان ثلاثة: الحمرة والخضرة والزرقة.
- قوله قدّس سرّه: «كاهالة وقوس قزح وغيرهما»، من قبيل السراب.
- قوله قدّس سرّه: «هي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المشفّعة»، قال الشيخ الفيّاض: «لا يخفى عليك، بالالتفات إلى ما حكيناه عن الأسفار في بيان هذا القول: أنّ كلام المصنّف قدّس سرّه من إسناد الشيء إلى سببه البعيد؛ فإنّ الكيفيّة الخياليّة المذكورة تحصل من اختلاف تأثير النور في الأجسام، بنفوذه في بعضها وعدم نفوذه في بعضها الآخر، واختلاف تأثير النور في الأجسام يحصل من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المشفّعة»<sup>(٢)</sup>.

(١) وعاية الحكمة: ص ٢٢٦.

(٢) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٣٥.

- قوله قدّس سرّه: «هي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المشقّة»، هذا في غير السواد، وقوله: «أو انعكاس منها» ناظر إلى السواد.
- قوله قدّس سرّه: «ينبغي أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر»، المراد بظهوره بذاته ظهوره للبصر بذاته.
- قوله قدّس سرّه: «ولو أطلق كان ذلك خاصّة للوجود»، أي: لو أطلق تعريف النور وقلنا: الظاهر بنفسه المظهر لغير، لكان هذا التعريف مختصاً بالوجود، فيعمّ كلّ وجود سواء أكان نوراً أم غيره.
- قوله قدّس سرّه: «هذا كلّ دليل ضعف الإنسان في شأّمته»، قال الشيخ الفيّاضي: «بل دليل عدم حاجة الإنسان إلى ذلك»<sup>(١)</sup>.

### خلاصة الفصل الثاني عشر

- عرّف الكيف المحسوس بخاصّته، وهي أنّه يجعل الشيء شبيهاً له، كالحرارة.
- ينقسم الكيف المحسوس إلى أقسام وهي:
  - القسم الأوّل؛ المبصرات: وهي على أقسام:
  - الأوّل: الألوان، واختلفوا في الألوان في جهات:
  - الجهة الأولى: الألوان حقيقة في الخارج أم لا، في المقام نظريّتان:
  - الأولى: الألوان لها حقيقة موجودة في الخارج، وهذه هي النظريّة المشهورة.
  - الثانية: الألوان ليست لها حقيقة موجودة في الخارج، وإنّما هي مجموعة من الأفعال والانفعالات الخارجيّة التي تقتضي إيجاد الألوان في إدراكاتنا وتخيلاتنا.
  - الجهة الثانية: اختلفوا في أنّ الأنواع المتعدّدة المختلفة من الألوان التي نراها عادة، هل هي موجودة بأنواعها المتباينة في الواقع الخارجيّ، أم ليس

(١) تعلية الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٣٥.

بشيء منها في الخارج؟ أم أنّ الموجود بعضها؟ وإذا كان البعض موجوداً فأيّ الألوان هو الموجود حقيقة؟

أمّا القولان الأوّلان فباطلان، لم يقل بهما أحد، فلا يبقى إلّا القول الأخير، وهو أنّ بعض الألوان موجودة دون البعض الآخر، لكن اختلفوا في هذا البعض ما هو؟ وقد ذكر المصنّف أشهر قولين في ذلك هما:

القول الأوّل: البسيط من الألوان هما الأبيض والأسود وهو المختار.

القول الثاني: الألوان البسيطة التي هي الأصول وهي خمسة ألوان: السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وباقي الألوان مركّبة منها.

والثاني من المبصرات: هو النور، والمراد بالنور هو النور الحسيّ وهو غنيّ عن التعريف.

القسم الثاني؛ المسموعات: وهي الأصوات التي تدرك بحاسة السمع نتيجة تموّج الهواء لقلع أو قرع عنيف، فينضغط منه الهواء بعنف، فينتهي تموّجه إلى الهواء الراكد في الصماخ، ويموّجه بشكل نفسه، فيقع على جلدة مفروشة على عصابة مقعّرة كمدّ الجلد على الطبل، فيحصل طنين فتدركه القوّة.

القسم الثالث؛ المذوقات: وهي الطعوم المدركة بالذائقة، وقد عدّوا هذه المذوقات بتسعة بسائط وهي: ١. الحرافة. ٢. الملاحاة. ٣. المرارة. ٤. الدسومة. ٥. الحلاوة. ٦. التفه. ٧. العفوصة. ٨. القبض. ٩. الحموضة.

القسم الرابع؛ المشمومات: وهي الروائح التي نحسّها بواسطة الشامّة.

القسم الخامس؛ الملموسات: وهي أنواع الكيفيّات المحسوسة بواسطة اللمس، وقد عدّوا بسائطها إلى اثني عشر نوعاً، وهي: ١. الحرارة. ٢. البرودة. ٣. الرطوبة. ٤. اليبوسة. ٥. اللطافة. ٦. الكثافة. ٧. اللزوجة. ٨. الهشاشة. ٩. الجفاف. ١٠. البلّة. ١١. الثقل. ١٢. الخفّة.



الفصل الثالث عشر

الكيفيات المختصة بالكميات

- (١) في تعريف الكيفيات المختصة بالكميات
- (٢) أقسام الكيفيات المختصة بالكميات



## الفصل الثالث عشر

### في الكيفيات المختصة بالكميات

وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كمّيته، فيتّصف بها الكمّ أولاً، ثمّ الجسم لكمّيته، كالاستدارة في الخطّ، والزوجيّة في العدد.

وهي ثلاثة أقسامٍ بالاستقراء:

الأوّل: الشكل والزاوية.

الثاني: ما ليس بشكلٍ وزاويةٍ، مثل الاستدارة والاستقامة، من الكيفيات العارضة للخطّ والسطح والجسم التعليمي.

الثالث: الكيفيات العارضة للعدد، مثل الزوجيّة والفرديّة، والتربيع والتجذير، وغير ذلك.

وألحق بعضهم بالثلاثة الخلقّة، ومرادهم بها مجموع اللون والشكل. ويدفعه: أنّها ليس لها وحدةٌ حقيقيّةٌ ذاتٌ ماهيّةٌ حقيقيّةٌ، بل هي من المركّبات الاعتباريّة. ولو كانت ذاتٌ ماهيّةٌ، كان من الواجب أن تندرج تحت الكيفيات المبصرة والكيفيات المختصة بالكمّيات، وهما جنسان متباينان، وذلك محال.

أمّا القسم الأوّل، فالشكل هيئةٌ حاصلَةٌ للكمّ من إحاطة حدٍّ أو حدودٍ به إحاطةً تامّةً، كشكل الدائرة التي يحيط بها خطّ واحدٌ، وشكل المثلث والمربّع، وكثير الأضلاع التي يحيط بها حدود، والكرة التي يحيط بها سطحٌ واحد، والمخروط والأسطوانة والمكعب، التي تحيط بها سطوحٌ فوق الواحد.

والشكل من الكيفيات؛ لصدق حدّ الكيف عليه، وليس هو السطح أو الجسم، ولا الحدود المحيطة به، ولا المجموع، بل الهيئة الحاصلة من سطح أو جسم أحاط به حدّ أو حدود خاصة. والزاوية: هي الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّ أو حدود متلاقية في حدّ إحاطة غير تامة، كالزاوية المسطحة الحاصلة من إحاطة خطين متلاقيين في نقطة، والزاوية المجسمة الحاصلة من إحاطة سطح المخروط المنتهي إلى نقطة الرأس، وزاوية المكعب المحيط بها سطوح ثلاثة. والكلام في كون الزاوية كيفاً لا كمّاً، نظير ما مرّ من الكلام في كون الشكل من مقولة الكيف.

وجوّز الشيخ كون الهيئة الحاصلة من إحاطة السطحين من المكعب مثلاً، المتلاقيين في خطّ، زاويةً لانطباق خواصّ الزاوية عليها. وأمّا القسم الثاني فالاستقامة في الخطّ، وتقابلها الاستدارة من مقولة الكيف دون الكمّ، وبينهما تخالف نوعي.

أمّا أنّهما من مقولة الكيف، فلأنّنا نعقل مفهومَي الاستقامة والاستدارة - وهما مفهومَانِ ضروريّان - ولا نجدُ فيهما معنى قبول الانقسام، وإن كانا لا يفارقان ذلك وجوداً؛ لعروضهما للكمّ. ولو كان قبول الانقسام جزءاً من حدّيهما أو من أعرف خواصّهما، لم يخلُ عنه تعقّلُهُما.

وأمّا كونُهُما نوعين متخالفين متباينين، فلأنّهُما لو كانا نوعاً واحداً، كان ما يوجدُ فيهما من التخالف عرضياً مفارقاً، غير جزءٍ للذات، ولا لازماً له، فكان من الجائز عند العقل أن يزول وصف

الاستقامة عن الخطّ المستقيم، ويبقى أصل الخطّ، ثم يوصف بالاستدارة. لكنّ ذلك محال؛ لأنّ الخطّ نهاية السطح كما أنّ السطح نهاية الجسم، ولا يمكن أن يتغيّر حال النهاية إلّا بعد تغيّر حال ذي النهاية، فلو لم يتغيّر حال السطح في انبساطه وتمدّده، لم يتغيّر حال الخطّ في استقامته. ولو لم يتغيّر حال الجسم في انبساطه وتمدّده، لم يتغيّر حال السطح في ذلك، والجسم التعليمي يبطل بذلك، ويوجد غيره، وكذا السطح الذي هو نهايته، وكذا الخطّ الذي هو نهايته. فإذا بطل المعروض ووجد معروض آخر بالعدد، كان العارض أيضاً كذلك. فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخطّ مع زوال استقامته، علّم منه: أنّ الاستقامة إمّا فصله أو لازم فصله، فالمستقيم يغيّر المستدير في نوعيته. وكذا السطح المستوي وغيره، وأيضاً غيره لما يخالفه، وكذا الأجسام التعليمية لما يخالفها.

ويتفرّع على ما تقدّم:

أولاً: أن لا تضادّ بين المستقيم والمستدير؛ لعدم التعاقب على موضوع واحد، ولعدم غاية الخلاف. وكذا ما بين الخطّ والسطح، وكذا ما بين السطح والجسم التعليمي، وكذا ما بين السطوح أنفسها وبين الأجسام التعليمية أنفسها.

وثانياً: أن لا اشتداد وتضعّف بين المستقيم والمستدير؛ إذ من الواجب في التشكيك أن يشمل الشديد على الضعيف وزيادة. وقد تبين: أنّ المستقيم لا يتضمّن المستدير، وبالعكس.

وأما القسم الثالث، فالزوجيّة والفرديّة العارضتان للعدد، وكذا

التربيع والتجذير والتكعيب وما يناظرها. وهي من الكيفيات دون الكم؛ لصدق حدّ الكيف عليها، وهو ظاهرٌ بالنظر إلى أنّ كلّ مرتبةٍ من مراتب العدد نوعٌ منه، مستقلٌّ في نوعيته، مباينٌ لغيره، يشارك سائر المراتب في الانقسام؛ وكونُ الانقسام بمتساويين وعدمُ كونه كذلك، نعتٌ للانقسام غير قابلٍ في نفسه للانقسام، وغير نسبيٍّ في نفسه، فليس بكمٍّ ولا بواحدٍ من الأعراض النسبية، فليس شيءً من الزوجية والفردية إلا كيفاً عارضاً للكم.

ونظيرُ البيانِ يجري في سائر أحوال الأعداد، من التربيع والتجذير وغير ذلك.

وبالتأمل فيما تقدّم يظهر:

أولاً: أن لا تضاداً بين هذه الأحوال العددية؛ إذ لا موضوع مشتركاً بين الزوجية والفردية يتعاقبان عليه، على ما هو شرط التضاد.

وثانياً: أن لا تشكيك بالشدة والضعف، ولا بالزيادة والنقص في هذه الأحوال العددية، فكما لا يتبدّل تقوُّس واستدارة إلى تقوُّس واستدارة أخرى، إلا مع بطلان موضوعه ووجود موضوع آخر غيره بالعدد، كذلك لا تتبدّل زوجية مثلاً، إلى زوجية زوج الزوج، إلا مع بطلان موضوعها الذي هو المعدود، ووجود موضوع آخر غيره بالعدد؛ وفي ذلك بطلان الزوجية التي هي عرض، ووجود زوجية أخرى بالعدد، وليس ذلك من التشكيك في شيء.

وثالثاً: يعلم بالتذكّر لما تقدّم: أنّ الكيفيات المختصة بالكميات توجد في الماديات والمجردات المثالية جميعاً، بناءً على تجرّد المثال.

## الشرح

تقدّم في الفصل الحادي عشر: أنّ الكيف ينقسم إلى أربعة أقسام، وهي الكيفيات المحسوسة والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات النفسانية والكيفيات الاستعدادية، وتقدّم الكلام في الفصل السابق عن الكيفيات المحسوسة، وعقد هذا الفصل للبحث في الكيفيات المختصة بالكميات بحسب المباحث التالية:

### (١) في تعريف الكيفيات المختصة بالكميات

المراد من الكيفيات المختصة بالكميات هي الكيفيات العارضة للجسم المادّي بواسطة الكمّ، فهي عندهم تعرض الكمّ وبواسطة تعرض الجسم، أي: تعرض كمّ الجسم أولاً، وبواسطة الكمّ تعرض الجسم ثانياً وبالعرض، فليست عارضةً لنفس الجسم مباشرةً.

وذلك من قبيل الاستدراة<sup>(١)</sup> بمعنى الانحناء في الخطّ؛ فالخطّ حينما يكون منحنياً مستديراً، فلا شكّ يكون الجسم المتّصف بهذا الخطّ المنحني منحنياً أيضاً بتبعه، ومن قبيل الزوجية في العدد؛ فإنّ الذي يتّصف بالزوجية هو العدد أولاً وبالذات، وأمّا الجسم الذي يعرض له العدد، فإنّه يتّصف بالزوجية بواسطة هذا العدد وبعرضه. وتوضيح ذلك: حينما نقول: زوجٌ من القلم، فهذه الزوجية هي وصفٌ للعدد وليست وصفاً للقلم أولاً، لكن بواسطة هذا العدد المتّصف بالزوجية يتّصف القلم بالزوجية أيضاً ثانياً وبالعرض.

قال الفخر الرازي: «اعلم أنّ هذا النوع هو الكيفية التي تعرض أولاً

(١) الاستدراة بالمعنى الفلسفي لا المعنى الرياضي كما سيأتي توضيحه.

للكمية وبواسطتها للجسم، فإن الشكل يعرض أولاً للمقدار وكذلك الانحناء والاستقامة»<sup>(١)</sup>.

وقال صدر المتألهين في تعريف الكيفيات المختصة بالكميات: «هي أنه كيفية تعرض أولاً للكمية، وبواسطتها للجسم»<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا يتضح: أن العرض يمكن أن يعرض على عرض آخر؛ لأن الزوجية والفردية عرض لأتباعها كيف، وهي تعرض على الكم، والكم عارض على الأجسام، فالكيف والكم يشتركان في العرضية، وبواسطة العرض الثاني - الكم - ينسب إلى الجوهر.

وهذا خلافاً لبعض المسالك الكلامية التي ترى استحالة عروض العرض لعرض آخر، وأن العرض لا يعرض إلا للجوهر مباشرة. لكن الظاهر من قول المصنف: إمكان أن يكون العرض عارضاً على العرض. نعم، لا بد أن ينتهي إلى الجوهر؛ وإلا لو لم ينته العرض إلى الجوهر، للزم التسلسل، فيكون محالاً، لأن العرض لا بد أن يتقوم بالجوهر.

## (٢) أقسام الكيفيات المختصة بالكميات

تنقسم الكيفيات المختصة بالكميات إلى أقسام ثلاثة، وهذا التقسيم حصراً عقلياً لا استقرائياً، وهي:

القسم الأول: الشكل والزاوية.

القسم الثاني: ما ليس بشكل ولا زاوية، من قبيل الاستدارة والاستقامة من الكيفيات للخط والسطح والجسم التعليمي.

القسم الثالث: الكيفيات العارضة للعدد من قبيل الزوجية والفردية

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ١ ص ٤١٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٦٢.



والتربيع والتجذير ونحو ذلك. وقبول القسمة جزءاً من مفهوم الزوجية، وألحق بعضهم<sup>(١)</sup> الخلقة بالأقسام الثلاثة، والخلقة: تركيب الشكل واللون. وبعبارة أخرى: إنَّ مرادهم من الخلقة مجموع اللون والشكل. ورفض العلامة إلحاق الخلقة بالأقسام الثلاثة؛ وذلك لأنَّ المجموع المركَّب من ماهيتين، لا يؤلَّف ماهيةً ثالثةً مستقلةً؛ إذ لا يمكن تأليف ماهيةٍ من جنسين متباينين كالشكل واللون.

بيان ذلك: إنَّ الشكل كـيفيةٌ مخصوصةٌ بالكمية، وجنس اللون كـيفيةٌ مبصرةٌ - وكيفٌ مبصرٌ - ولا توجد ماهيةٌ ثالثةٌ من تركيب جنسين متباينين. نعم، الخلقة من المركَّبات الاعتبارية ليس إلَّا، ولو كانت ذات ماهيةٍ مستقلةً كان من الواجب أن تندرج تحت الكيفيات المبصرة المحسوسة من جهة أن لها لوناً، وتندرج تحت الكيفيات المختصة بالكميات من جهة أن لها شكلاً، والكيفيات المبصرة والكيفيات المختصة بالكم جنسان متباينان، ومن المستحيل اندراج ماهيةٍ واحدةٍ تحت جنسين متباينين.

قال الفخر الرازي: «ولقائل أن يقول: الخلقة عبارةٌ عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض أولاً للجسم الطبيعي؛ فإنَّه ما لم يكن جسمٌ طبيعيٌّ، لم تكن هناك خلقة. فنقول: الأمور العارضة للكمية، منها ما هي عارضةٌ لها بسبب أنَّها كمية، ومنها ما يعرض بسبب أنَّها كميةٌ شيءٍ مخصوص، وفي كلا القسمين العارض عارضٌ للكمية. ثمَّ إنَّ اللون حامله الأوَّل هو السطح كما عرفت، والجسم بنفسه غير ملوَّن، بل معنى كونه ملوَّناً أن يكون سطحه ملوَّناً،

(١) كالشيخ الرئيس في الفصلين الأوَّل والثاني من المقالة السادسة من الفنِّ الثاني من منطق الشفاء؛ والفخر الرازي في المباحث المشرقية: ج ١ ص ٤١٥ وص ٤٢٨؛ والمحقق الطوسي على ما في كشف المراد: ص ٢٥٥؛ والعلامة التفتازاني في شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٥٢-٢٥٣؛ وصدر المتألَّهين في الأسفار: ج ٤ ص ١٦٢-١٦٣، وص ١٨٣-١٨٤.

وليست القوة واللاقوة حاملهما العمق بتوسط الجسم، بل يحملهما الجسم بمادته وصورته. فالخلقة ملتزمة من أمرين أحدهما: الشكل وحامله السطح بذاته، وثانيهما: اللون وحامله السطح أيضاً، لكونه نهايةً للجسم الطبيعي. فإذن الحامل الأول للخلقة هو الكم، ولكن يتوجه على هذا: أن يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع، لأن حاملهما الأول هو السطح، مع أنهما داخلان تحت النوع الذي يسمّى بالانفعاليات والانفعالات، فتكون الحقيقة الواحدة داخلةً في مقولتين، وذلك محال<sup>(١)</sup>. وفيما يلي بيان هذه الأقسام:

### ١. الشكل والزاوية

جعل الشكل والزاوية قسماً واحداً، لاشتراكهما في الأحكام، لأن التقسيم يبتني على اختلاف الآثار والأحكام، فإذا كانت الآثار واحدة فلا معنى لتكثير الأقسام.

#### أ. تعريف الشكل

عرّف الشكل بأنه هيئةٌ حاصلَةٌ للكم من إحاطة حدٍّ أو حدود - أي: جمع منطقي وهو أكثر من حدٍّ واحد - وهذه الخطوط حاصلَةٌ للسطح أو الجسم التعليمي.

وقد ذكر المصنّف أمثلة لذلك:

المثال الأول: الدائرة التي يحيط بها خطٌّ واحدٌ إحاطةً تامّةً، فلو رسمنا دائرةً، نجد أن الذي يحيط بها خطٌّ واحدٌ لا متعدّد، لأنّ الملاك في تعدّد الخطّ: أن ينتهي بنقاطٍ متعدّدة، أمّا الخطّ الواحد فهو الذي ينتهي بنقطةٍ واحدة، والحال أن في الدائرة خطّاً يحيط بها ينتهي بنقطةٍ واحدة.

والدائرة كيف، والخطّ كم، لأنّ كميّة الدائرة غير كميّة الخطّ الذي هو

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٤١٥.

مقدار، لأنّ المقدار أمرٌ ثابت؛ إذ قد يكون الخطّ طوله عشرة ستمترات مثلاً، لكن يمكن أن يكون هذا المقدار من الطول بنحو خطّ مستقيم أو بنحو دائريّ، فالطول ثابت من حيث المقدار، نعم متغيّر من حيث الشكل، فشكل الدائرة حاصلٌ من إحاطة حدٍّ واحدٍ إحاطةً تامّة. هذا مثال الحدّ الواحد الذي يحيط إحاطةً تامّةً.

**المثال الثاني:** المثلث والمربّع وكثير الأضلاع، فقد يكون مقدار طول الخطّ واحداً ثابتاً، لكن كيف يختلف، فقد يكون بنحو مثلث أو مربّع، ومن الواضح: أنّ الخطّ في المثلث والمربّع وكثير الأضلاع متعدّد، لأنّ كلّ ضلع منها ينتهي بنقطة ويبدأ خطّاً آخر، فالمثلث له ثلاثة خطوط، والمربّع أربعة خطوط وهكذا.

هذا كلّه فيما يرتبط بالكمّ المتّصل؛ لأنّ الكمّ المتّصل ينقسم إلى خطّ وسطح، والسطح قد يكون واحداً وقد يكون متعدّداً.

**المثال الثالث:** الكرة والمخروط والأسطوانة والمكعب، وهذه الأشكال يحيط بها سطحٌ واحد، ومقدار هذا السطح قد يكون واحداً عشرة ستمترات، لكن كيف يختلف، فقد يكون بنحو الكرة وقد يكون بنحو المخروط وقد يكون بنحو الأسطوانة أو المكعب.

ولا يخفى: أنّ هذا السطح الذي يحيط بالكرة سطحٌ واحد، لأنّ السطوح تتعدّد فيما لو تعدّد الخطّ، والحال أنّ الكرة لا تعدّد للخطوط فيها؛ لذا الذي يحيط بالكرة هو سطحٌ واحد. أمّا المخروط فالذي يحيط به سطحان هما سطح القاعدة والسطح الجانبيّ، والسطح الجانبيّ غير سطح القاعدة؛ لوجود خطّ يفصل بينهما. والأسطوانة يحيط بها ثلاثة سطوح: سطح القاعدة الفوقيّة، وسطح القاعدة التحتيّة، وسطح المحيط الذي في الوسط. والمكعب يحيط به ستّة أسطح.

## البرهان على أنّ الشكل كيفٌ وليس كمًّا

استدلّ المصنّف على أنّ الشكل - كالدائر والكرة والمكعب والمربع والأسطوانة - كيفٌ وليس كمًّا، بدليلين:

**الدليل الأوّل:** صدق حدّ الكيف على الشكل<sup>(١)</sup>، إذ إنّ حدّ الكيف هو عدم قبوله القسمة والنسبة لذاته، فهذه الأشكال كالمثلث والمربع... لا تقبل القسمة بنفسها، نعم تقبل القسمة بواسطة الكمّ. وكذلك لا تقبل هذه الأشكال النسبة لذاتها، فليس لها نسبة إلى الزمان ولا إلى المكان ولا إلى شيء آخر.

**الدليل الثاني:** كلّ من السطح والجسم مقدار، ولا يختلف هذا المقدار باختلاف الشكل، فذراعٌ مربعٌ واحدٌ هو نوعٌ من السطح سواء أكان بشكل الدائرة أو المربع أو المثلث أم غيرها، والشمعة لا يختلف حجمها باختلاف الأشكال الحاصلة فيها. وإذا كان المقدار - من السطح أو الحجم - ثابتاً مع تغيّر الشكل، يتبيّن أنّ الشكل غير المقدار، إذ المتغيّر غير الثابت.

فالجسم باقٍ على الرغم من تغيّر شكله، من قبيل مقدارٍ معيّن من الطين، فقد يُصنع به شكل مربع أو مثلث أو أسطوانة أو دائرة وهكذا، فمقدار الطين ثابت والشكل متغيّر، والثابت غير المتغيّر.

وعليه ليس الكيف هو السطح أو الجسم التعليميّ ولا الحدود المحيطة به - أي: الخطوط - وذلك لما ذكرنا من أنّ الحدود ربّما لا تتغيّر مع تغيّر الأشكال؛ فإنّ المربع إذا لم تتغيّر أضلاعه وتغيّرت زواياه، بأن زادت زاويتان متقابلتان منه على قائمتين ونقصت زاويتان أخريان منه عنهما، تغيّر الشكل ولم تتغيّر الحدود. والثابت غير المتغيّر. هذا في الأشكال المسطّحة.

(١) قال المحقّق الآملي: «وأما المهندسون فهم جعلوه من مقولة الكمّ، وعرفوه بأنّه مقدار ما أحاط به حدّ أو حدود». درر الفوائد: ج ١ ص ٤٠٥.

وكذلك ليس الكيف هو مجموعاً من نوعين من الكم كالسطح والحجم؛ وذلك لأن الكيف ماهية حقيقية، ولا يعقل أن تكون مركبة من ماهيتين حقيقتين أخريين.

والحاصل: أن الكيف هيئة حاصلة من سطح أو جسم أحاط به حد أو حدود خاصة، والمراد من الحد والحدود هو الخط أو الخطوط، إذا كانت الهيئة الحاصلة محاطية السطح إحاطة تامة. هذا كله في الشكل.

### ب. تعريف الزاوية

عرّفت الزاوية: بأنها الهيئة الحاصلة من إحاطة حدين أو حدود متلاقية في حد إحاطة غير تامة<sup>(١)</sup>. والمصنّف إنّما عرّفها بهذا التعريف تبعاً لصدر المتألهين في الأسفار حيث قال: «إنّ الزاوية إنّما هي زاوية لأجل كون المقدار محدوداً بين حدين أو حدود متلاقية بحد»<sup>(٢)</sup>.

(١) اختلف في تعريف الزاوية على أقوال:

القول الأول: ما ذكره المصنّف قدس سرّه في المتن، وهذا ما ذهب إليه صدر المتألهين، وتبعه المصنّف في المقام.

القول الثاني: هي الهيئة الحاصلة من إحاطة حد أو حدود متلاقية في نقطة إحاطة تامة. وهذا هو المشهور بين الحكماء.

القول الثالث: هي تماسّ خطين من غير أن يتّحدا. فهي من مقولة الإضافة. وهذا منسوب إلى أقليدس.

القول الرابع: هي انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يجيطان به. فهي أمرٌ عديمي.

القول الخامس: هي سطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير أن يتّحدا الخطان. فهي من مقولة الكم. وهذا منسوب إلى المهندسين.

وفي المقام أقوال آخر مذكورة في المطولات. انظر: شرح المواقف: ص ٣١٢-٣١٣؛ وشرح المقاصد: ج ١ ص ٢٥٣-٢٥٤؛ والمباحث المشرقية: ج ١ ص ٤٢٣-٤٢٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٧٦.

ولعلّ صدر المتأهّين أيضاً تبع في ذلك الشيخ في إلهيات الشفاء حيث قال: «إنّ المقدار جسماً كان أو سطحاً فقد يعرض له أن يكون محاطاً بين نهاياتٍ تلتقي عند نقطةٍ واحدة، فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئاً ذا زاوية»<sup>(١)</sup>. وتنقسم الزاوية إلى قسمين:

**الأول:** الزاوية المسطّحة؛ وهي الحاصلة من إحاطة خطّين. فالزاوية المرسومة على الورق مثلاً أو على أيّ شيءٍ آخر، تسمّى زاويةً مسطّحة؛ لأنّ لها بعدين فقط، يلتقي فيها خطّان في نقطةٍ واحدة.

**الثاني:** الزاوية المجسّمة؛ وهي التي تُبحث في الهندسة المجسّمة، وهي الحاصلة من إحاطة سطحٍ أو أكثر بجسم، كزاوية رأس المخروط الحاصلة من إحاطة سطحٍ واحد، وزاوية قاعدة المخروط الحاصلة من إحاطة سطحين، وزاوية المكعب ورأس الهرم الحاصلة من ثلاثة سطوح، وزاوية رأس المنشور الحاصلة من ثلاثة سطوح أو أكثر. وعليه لا بدّ أن تعرّف الزاوية بالهيئة الحاصلة من إحاطة حدٍّ أو حدودٍ متلاقيةٍ في حدٍّ إحاطةٍ غير تامة.

ولا يخفى صدق حدّ الكيف على الزاوية بالبرهان المتقدّم في الشكل، حيث إنّ الزاوية يصدق عليها حدّ الكيف، وهو عدم قبوله القسمة والنسبة لذاته، فهذه الزاوية بأقسامها... لا تقبل القسمة بنفسها، نعم تقبل القسمة بواسطة الكمّ.

وكذلك لا تقبل الزاوية النسبة لذاتها، فليس لها نسبةٌ إلى الزمان ولا إلى المكان ولا إلى شيءٍ آخر؛ مضافاً إلى أنّ المقدار ثابتٌ وهو الكمّ، لكنّ الكيف متغيّر، والثابت غير المتغيّر.

وقد جوّز الشيخ الرئيس في منطق الشفاء<sup>(٢)</sup> بأنّ الزاوية عبارةٌ عن الهيئة

(١) الشفاء: ص ٣٤٦.

(٢) الفصل الثاني من المقالة السادسة من الفنّ الثاني.

الحاصلة من السطحين المتلاقين في خطٍّ واحد، فالخطُّ الذي هو تلاقي السطح الفوقي والسطح الجانبي يلتقيان في هذا الحدِّ، يسمَّى زاويةً عند الشيخ قدس سرّه خلافاً لما تقدّم من كونها الهيئة الحاصلة من سطحين في نقطةٍ واحد، فالخطُّ حاصلٌ من تلاقي السطحين.

وقال الشيخ الفيّاض: «لا يخفى عليك: أنّه بعد تعريف الزاوية بما مرّ [وهي الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّين أو حدود متلاقية في حدٍّ إحاطةً غير تامة] لا حاجة إلى هذا التجويز من الشيخ أو غيره، فإنّ تعريف الزاوية شاملٌ للهيئة المذكورة، وإنّما للشيخ فضل التنبيه عليه. نعم، إن فسّرنا الزاوية بالهيئة الحاصلة من إحاطة حدٍّ أو حدودٍ متلاقيةٍ في نقطةٍ إحاطةً غير تامة - كما هو المشهور عندهم - كان تجويز الشيخ توسعةً في تعريف الزاوية. وفي ظنّي أنّ تجويز الشيخ ناظرٌ إلى هذا التفسير، فراجع»<sup>(١)</sup>.

## ٢. ما ليس بشكل ولا زاوية

ومن الكيفيات المختصة بالكميات: ما ليس بشكل ولا زاوية، من قبيل الاستقامة والانحناء، اللذين هما من صفات الخطِّ، وكذا الاستواء والتحدّب والتقعّر من صفات السطح، فهذه كلّها من عوارض الجسم. وفي المقام مطلبان:

الأوّل: أنّ الاستقامة والاستدارة من مقولة الكيف، وليستا من مقولة الكمّ.  
الثاني: أنّ بين الاستقامة والاستدارة تخالفاً نوعياً، بمعنى: أنّ الاستقامة والاستدارة في الخطِّ ليستا فردين لنوعٍ واحدٍ، من قبيل زيد وعمرٍ واللذين من أفراد الإنسان، بل هما نوعان من جنسٍ واحد.

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٤٣.

### أ. البرهان على أن الاستقامة والاستدارة من مقولة الكيف

أما المطلب الأول - وهو: أن الاستقامة والاستدارة من مقولة الكيف لا الكم - فالبرهان عليه: أننا نتعلل مفهومي الاستقامة والاستدارة، من دون حاجة إلى تعريف، فهما مفهومان ضروريان، فإذا قيل: هذا مستقيم، وذاك منحني، فالمعنى واضح لا يحتاج إلى بيان، كذلك لا نجد في مفهوم المستقيم والمنحني معنى قبول الانقسام بحسب الوجود الخارجي، ولو كان الانقسام جزءاً من مفهوميهما أو أعرف خواصهما، للزم أن لا نتعلل مفهوميهما - الاستقامة والانحناء - عند قبول الانقسام، والحال أن الأمر ليس كذلك.

نعم، المستقيم والمنحني لا يفارقان قبول الانقسام والنسبة في الوجود الخارجي، وذلك لعروض الاستقامة والاستدارة على الكم، وحيث إنَّ المعروض - الكم - يقبل الانقسام، فالعارض - الاستقامة والانحناء - يقبل الانقسام بعرض الكم، لا بالذات.

ومن الواضح: أن عدم انفكاك الاستقامة والانحناء عن الانقسام في الوجود الخارجي لا يدل على أخذ الانقسام في مفهوميهما - الاستقامة والانحناء - وذلك لأنَّ عدم انفكاك الوجودي لا يدل بالضرورة على أخذ قبول الانقسام في مفهوم الشيء، فالأجسام لا تخلو من نوع من الأعراض، كالمكان مثلاً، إذ لا نكاد نرى جسماً خارجياً لا في مكان، إلا أن لزوم كون الجسم في المكان لا يستلزم كون المكان جزءاً من ماهية الجسم، وعليه فإنَّ عدم انفكاكهما - المستقيم والانحناء - عن الانقسام خارجاً لا يدل على جزئية القبول جزءاً من ماهية الاستقامة والانحناء، من قبيل الإنسان الخارجي الذي لا يخلو من لون، مع أن اللون ليس جزءاً من ماهية الإنسان. وبهذا يتحصّل: أن الاستقامة والاستدارة ونحوهما من مقولة الكيف لا الكم؛ لانطباق حد الكيف عليهما.



## ب. البرهان على أن بين الاستقامة والاستدارة تخالفاً نوعياً

أمّا المطلب الثاني فحاصل البرهان عليه: لو كانت الاستقامة والاستدارة نوعاً واحداً، فلا بد أن يتميزا، إمّا بأمرٍ عرضيٍّ لازم أو غير لازم، وكلاهما محال، وذلك لأنّه لو كانت الاستدارة تتميز عن الاستقامة بأمرٍ لازمٍ لذاتيهما، والمفروض أن الذات واحدة، لأنّ المفروض كون المستدير والمستقيم نوعاً واحداً، لكان كلّ خطٍّ مستديراً مستقيماً معاً، وهو محال. وقد مرّ في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة: أن اختلاف أفراد نوعٍ واحدٍ لا يكون إلاّ بالعرضيات المفارقة لا اللازمة. إذن، لا تتميز الاستقامة عن الاستدارة بأمرٍ لازم.

وأما استحالة أن يتميزا بأمرٍ عرضيٍّ، فهو أنّه لو كانا يتميزان بأمرٍ عرضيٍّ لكان من الجائز عند العقل أن يزول وصف الاستقامة عن الخطّ المستقيم، ويبقى أصل الخطّ، ثمّ تعرضه الاستدارة، من قبيل الجدار يعرضه البياض أولاً ثمّ يزول البياض ويعرضه السواد، لكنّ هذا محالٌ في الاستقامة والاستدارة، وذلك لأنّ كفيّة الاستدارة أو الاستقامة عارضةٌ على الخطّ، ومعرض الخطّ هو السطح؛ لأنّ الخطّ نهاية السطح، ومعرض السطح هو الجسم التعليمي، ومن الواضح: أن الخطّ إذا خرج عن الاستقامة إلى الاستدارة، لا بدّ أن يتغيّر السطح؛ لأنّه لا يمكن أن يتغيّر حالّ النهاية وهي الخطّ، ولا يتغيّر ذو النهاية وهو السطح، وإذا تغيّر السطح لا بدّ أن يتغيّر الجسم، فيبطل الجسم المكعب مثلاً، ويصير مخروطاً أو أسطوانة، وبهذا يزول المكعب ولا يبقى له على حالة، وكذلك يبطل السطح ويزول، لأنّ السطح نهاية الجسم التعليمي، وإذا بطل السطح بطل الخطّ؛ لأنّ المعرض (وهو السطح) إذا بطل، فحينئذٍ يبطل العارض (وهو الخطّ). وإذا بطل الخطّ تزول الاستقامة بتبع زوال الخطّ، وعلى

هذا الأساس إذا بطل المعروض ووُجد معروض آخر بالعدد، فهذا المعروض الآخر يختلف عن المعروض الأول من جهة العدد والوجود الشخصي. وإذا تغيّر شخص المعروض، تغيّر عارضه، ومن الواضح: أنّ هذا العارض يختلف عن ذاك العارض وليس هذا بذلك.

وبهذا يتّضح: أنّه إذا علمنا زوال الاستقامة، نستكشف أنّ الاستقامة إمّا فصل الخطّ أو لازم فصله، والنتيجة: أنّ المستقيم يغيّر المستدير في نوعيته.

وقد قرّب صاحب وعاية الحكمة هذا البرهان بالنحو التالي، حيث قال: «إنّ الاستقامة والاستدارة لازمتان لموضوعيهما، إذ لو لم يكن كذلك لجاز زوالهما عن موضوعهما مع بقاء موضوعهما، لكنّ هذا الأمر محال؛ إذ لا يمكن أن تتغيّر حالة النهاية؛ إلّا مع تغيّر حال ذي النهاية. فما لم يتغيّر الخطّ مثلاً، لم يتغيّر حال استقامته. فإذا زال الاستقامة يستلزم زوال موضوعها، فلا يمكن زوال الاستقامة مع بقاء موضوعها، فلا تكون الاستقامة عرضاً مفارقاً بالنسبة إلى موضوعها، بل هي لازمة له، وإذا كانت لازمة له علم أنّ الخطّ المستقيم مثلاً نوعٌ مغايرٌ للمستدير، لأنّ اللازم للشيء إمّا أن يكون ذاتياً له أو يكون لازماً لذاته، وإلّا جاز زواله عن ذلك الشيء، فلم يكن لازماً له، هذا خلف؛ وإذا ثبت أنّ الاستقامة مثلاً ذاتيةٌ للخطّ المستقيم أو لازمةٌ لذاته، ثبت أنّ الخطّ المستقيم بذلك الذاتي نوعٌ من أنواع الخطّ وهو المطلوب»<sup>(١)</sup>.

ونستنتج من ذلك أيضاً: أنّ بين السطوح تغيّراً نوعياً، أي: أنّ بين السطح المستوي وبين السطح المنحني تخالفاً نوعياً، وكذلك يوجد بين السطح المحدّب وبين السطح المقعر تخالفٌ نوعي. وكذلك بين الأجسام التعليمية تغيّراً نوعي، فبين الكرة والأسطوانة والمكعب وغيرهما تغيّراً نوعي.

(١) وعاية الحكمة: ص ٣٢٠.

## النتائج المترتبة على القسم الثاني

### ١. لا تضاد بين المستقيم والمستدير

ساق المصنّف لبيان ذلك دليلين:

الدليل الأول: عدم تعاقب المستقيم والمستدير<sup>(١)</sup> على موضوع واحد؛ لأنّ المتضادين هما الأمران الوجوديان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد، والاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما واحداً كما تقدّم.

وقرب الفخر الرازي الاستدلال على ذلك بقوله: «إنّ الموضوع القريب للمتضادين يجب أن يكون واحداً، والاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحداً. وأيضاً: فلو كان مطلق الاستقامة مضاداً لمطلق الاستدارة، كان المستقيم الشخصي يضاده مستديرٌ شخصيٌّ؛ فإنّ ضدّ الواحد بالشخص واحدٌ بالشخص، كما أنّ ضدّ الواحد بالعموم واحدٌ بالعموم، وليس الأمر كذلك؛ لأنّ كلّ خطٍّ مستقيم مشارٍ إليه أمكن أن يكون وتراً لقسيٍّ غير متشابهة لا نهاية لها، وذلك محال؛ لما قيل: إنّ ضدّ الواحد واحد، وهو الذي يكون في غاية البعد، وإن لم يوجد شيءٌ في غاية البعد فليس هناك شيءٌ يضادّ المستقيم»<sup>(٢)</sup>.

الدليل الثاني: عدم وجود غاية الخلاف بينهما، فهذا خطٌّ مستقيم، وهذا خطٌّ مستدير، ولا نجد بينهما غاية الخلاف، فكلّ خطٍّ منحنيٍّ يمكن تصوّر ما هو أكثر انحناءً منه.

### ٢. لا اشتداد وتضعّف بين الاستقامة والاستدارة

المراد من الاشتداد والتضعّف: أنّ الشديد واجدٌ للضعيف وزيادة، فلا

(١) انظر: الفصل الثالث من المقالة السادسة من الفنّ الثاني من منطق الشفاء؛ وشوارق الإلهام: ص ٤٥١؛ والمباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٤١٩-٤٢٠؛ والأسفار: ج ٤ ص ١٧٠.

(٢) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: ج ١ ص ٤٢٠.

توجد شدةٌ وضعفٌ بين المستقيم والمستدير؛ لأنَّ الاختلاف التشكيكي يوجد فقط فيما إذا كانت المرتبة الشديدة مشتملةً على المرتبة الضعيفة وزيادة، وقد تقدّم: أنَّ المستقيم لا يتضمّن المستدير، ولا المستدير متضمّن للضعيف. فلا يقال: إذا اشتدَّ الخطُّ المستقيم مثلاً، صار خطأً مستديراً، أو بالعكس، لأنَّه ليس بين الخطِّ والمنحني نسبة، ولا يشتمل أحدهما على الآخر، ولا يصحَّ أن نقول مثلاً: الخطُّ المستقيم في كونه خطأً أشدَّ من الخطِّ المنحني، ولا العكس. فلا المستقيم يتضمّن المستدير، ولا المستدير يتضمّن المستقيم.

### ٣. الكيفيّات العارضة للعدد

القسم الثالث من الكيفيّات المختصة بالكميّات هي الكيفيّات التي تعرض العدد فقط، من قبيل الزوجيّة والفرديّة والتربيع والتجذير والتكعيب ونحو ذلك، فإنَّ الزوج كيفٌ والفرد كيفٌ من الكيفيّات؛ لانطباق حدِّ الكيف عليهما. فالزوجيّة والفرديّة صفةٌ لا تقبل القسمة ولا النسبة لذاتها، وكذلك التربيع والتجذير والتكعيب كيفيّاتٌ متضادة، إذ التربيع: عبارة عن ضرب العدد اثنين في نفسه، وعكسه التجذير: فإنَّه عبارة عن تقسيم العدد إلى نصفين، فبتربيع العدد اثنين يكون العدد أربعة، وتجذير العدد أربعة هو العدد اثنين، والتكعيب: هو العدد الحاصل من مضروب جزءٍ منه في نفسه مرتين، من قبيل الثمانية، فإنَّ جزءاً منها وهو الاثنين إذا ضرب في نفسه مرتين، صار المجموع ثمانية، فالثمانية مكعب الاثنين. فينطبق حدُّ الكيف عليهما كما هو واضح؛ لأنَّ كلَّ مرتبةٍ من العدد نوعٌ مستقلٌّ منه مباينٌ لغيره، كما تقدّم أنَّ الاثنين نوعٌ من العدد، والثلاثة نوعٌ آخر من العدد.

إن قيل: إنَّ مفهوم الزوجيّة عبارة عن قبول القسمة، وقبول القسمة جزءٌ من مفهوم الزوجيّة، ولازم ذلك كونها من الكمّيّات لا الكيفيّات؟

الجواب: صحيح أن الزوجية تقبل الانقسام، وكل عدد فهو من جهة أنه عدد، لا ينفك عن قبول النسبة، ولكن حينما نقول: الزوج هو العدد الذي يقبل الانقسام إلى المتساويين أو بمتساويين، فهذا لا يعني انقسام الزوجية، بل المراد: أن العدد يقبل الانقسام بذلك، وأن قبول الانقسام من صفات العدد وليس من صفات الزوجية، مثلاً: العدد أربعة، زوج قابل للقسمة إلى اثنين واثنين، وتقسيمها إلى ذلك لا يعني أن زوجية الأربعة هي التي انقسمت إلى نصفين متساويين، بل العدد نفسه انقسم إليهما.

فالزوجية صفة العدد وهي مفهوم بسيط؛ إذ ليست زوجية العشرة مثلاً خمسة أضعاف زوجية الإثنين، بل الزوجية في العدد الكبير وانقساماته الصغيرة واحدة لا تقبل الشدة والضعف.

إذن تبين: أن الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب لا توجد نسبة في ماهيتها، إذ لم تؤخذ فيها نسبة إلى الزمان والمكان، لذا خرجت عن المقولات النسبية.

والحاصل: أن الزوجية والفردية والتربيع والتكعيب ليست من مقولة الكم؛ لعدم انطباق حد الكم عليها، فهذه المفاهيم من الزوجية والفردية و... غير قابلة للانقسام، وكذلك ليس من المقولات النسبية؛ لأن هذه المفاهيم لا تؤخذ فيها النسبة إلى الزمان أو المكان أو النسبة بين شيئين. ولا يخفى: أن هذا القسم مختص بالكم المنفصل.

### النتائج المتفرعة على القسم الثالث

#### ١. لا تضاد بين هذه الأحوال العددية

وذلك لأن من شرائط التضاد أن يكون الموضوع بينهما واحداً، ومن الواضح: أن هذه الأحوال العددية لا تتعاقب على موضوع واحد؛ وذلك لأن

الزوجية تعرض نوعاً من العدد، والفردية تعرض نوعاً آخر من العدد، ويستحيل أن تجتمع الزوجية والفردية في عدد واحد في آن واحد.

قال صدر المتألهين: «لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصمم والتشارك والقسمة والضرب، فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد، وبعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط في التضاد، والجمع مشترك في أن لا اشتراك لاثنتين متخالفين منها في موضوع واحد قريب لهما، وبعض الطرفين مما يكون أحدهما عديمياً، وبعضها كالقلة والكثرة وإن فرضا وجوديين ليس في كل منهما غاية التخالف عن الآخر، فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في أصل الأعداد»<sup>(١)</sup>.

## ٢. لا تشكيك في الشدة والضعف والزيادة والنقصان في الأحوال العددية

السبب في عدم التشكيك في الأحوال العددية: أن التشكيك في الشدة والضعف يكون بين مرتبتين من الوجود، بحيث تكون المرتبة الشديدة واجدة للمرتبة الضعيفة وزيادة، وفي المقام لا يوجد في هذه الأحوال مثل هذا التشكيك؛ فإن الزوجية الموجودة في العدد ثمانية ليست أشد من الزوجية الموجودة في العدد أربعة، بل هي زوجية أخرى، لأن العدد ثمانية معروض والعدد أربعة معروض آخر، وببطلان المعروض يبطل عرضه أيضاً، ويستحيل أن تكون الأربعة موجودة في ضمن الثمانية، ولذا تقدم في الفصل العاشر: أن العدد عشرة ليس مركباً من خمسة وخمسة أو من ثلاثة وسبعة، بل العشرة مساوية لمرتبتين من العدد، وفرق بين كون العشرة هي ثلاثة وسبعة وكونها مساوية لمرتبة السبعة والثلاثة.

فالأربعة ليست موجودة في ضمن الثمانية وإضافة، بل الأربعة مرتبة من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٨٧.

العدد والثمانية مرتبةً أخرى من العدد، وإذا بطلت مرتبة الأربعة بطل عرضها الذي هو الزوجية، وبهذا يتضح عدم وجود شدة وضعف بين الزوجية الموجودة في الثمانية والزوجية الموجودة في الأربعة، بل هما متواطيان.

فكما لا يتبدل تقوس واستدارة إلى تقوس واستدارة أخرى، كما تقدّم في القسم الثاني - لما ذكرنا من أنّ القوس لا يحصل إلا بعد تغير السطح، ولا يتغير السطح إلا بعد تغير الحجم، وعند تغير الحجم وزواله يزول السطح المختص بذلك الحجم، وعند تغير الحجم وزواله يزول السطح المختص بذلك الحجم، وإذا زال السطح زال خطّه، وبزوال حجمه (الخارجي) يزول موضوع الاستدارة الجديدة، فليست هذه المرتبة من الاستدارة أشدّ من تلك المرتبة - كذلك في المقام فلا تبدل زوجية مثلاً إلى زوجية أخرى، من قبيل العدد اثنين الموصوف بالزوجية، لو أردنا تغيير هذه الزوجية وتحقيق زوجية أخرى محلّها - كزوجية الأربعة مثلاً - فإنّ هذا التغير لا يحصل إلا بعد تغيير العدد (اثنين) وإذا صار الاثنان أربعة، لم تكن زوجية الاثنين هي التي انقلبت إلى زوجية الأربعة، وإنّما العدد اثنان انقلب إلى العدد أربعة، وبعد زوال العدد اثنين حلّ محلّه العدد أربعة وحصلنا على زوجية جديدة ليست هي نفس زوجية الأربعة، وليست هذه من قبيل الشدة والضعف، الاثنان زوج والأربعة زوج الزوج.

فتبدل الزوجية التي هي عرض إلى زوجية أخرى بالعدد، ليس من التشكيك؛ لأنّ التشكيك بالشدة والضعف لا بدّ أن يشتمل فيه الشديد على الضعيف وزيادة، كالنور والأنور، والسواد والأشدّ سواداً.

### ٣. الكيفيات المختصة بالكميات موجودة في الماديات والمجردات المثالية

تقدّم في الفصل العاشر: أنّ جميع الكيفيات المختصة بالكميات توجد في الماديات والمجردات المثالية، لأنّ الخطّ والسطح والحجم والعدد بأجمعها

توجد في المجردات المثالية كما توجد في الماديات، فالكيفيات المختصة بها أيضاً توجد فيها. وهذا بناءً على وجود عالم المثال.

وبما ذكرنا يُعلم: أنّ تخصيص المجردات المثالية بالذكر لا ينافي وجود الكيفيات المختصة بالعدد في المجردات العقلية أيضاً. فإنّ وجود بعض أقسام الكيفيات المذكورة في شيء غير وجود جميعها فيه، فالعدد موجود في عالم العقول أيضاً؛ لذا نقول: إنّ العقول عشرة أو خمسة. وبهذا يتّضح: أنّ بعض الكيفيات المختصة بالكميات تشمل الماديات وغيرها، كالعدد. وبعض الأقسام لا تشمل المجرد، من قبيل الشكل والزاوية.

### تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كمّيته»، بمعنى: أنّ هذه الكيفيات عارضة للجسم المادي، إلّا أنّه بناءً على ما تقدّم في الفصل العاشر، من وجود العدد في المجردات، كقولنا: العقول عشرة أو خمسة، يتّضح: أنّ الكيفيات المختصة بالكمّ المنفصل لا تختصّ بالجسم، بل الكيفيات المختصة بالكمّ المتّصل أيضاً غير مختصة به؛ لوجودها في المجردات المثالية أيضاً. اللهم إلّا أن يعمّم الجسم في كلامه قدّس سرّه للأعمّ من الطبيعيّ والمثاليّ.

• قوله قدّس سرّه: «كالاستدارة في الخطّ»، الظاهر أنّ المصنّف قدّس سرّه أراد من الاستدارة ما يعبر عنه بالانحناء في مصطلح الرياضيين اليوم، وهو الذي يوصف به الخطّ وتقابله الاستقامة؛ يدلّ على ذلك تقييده بالخطّ بضميمة ما سيأتي من عدّها مقابلاً للاستقامة، في قوله قدّس سرّه بعد أسطر: «فالاستقامة في الخطّ، وتقابلها الاستدارة». وهذا المعنى هو الظاهر أيضاً من الفخر الرازي في المباحث المشرقية حيث قال: «لا شكّ في أنّ المتّصف عند



التحقيق بالاستقامة والاستدارة هو الخط<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ الفيّاض: «لعلّ استعمال الاستدارة بهذا المعنى خلاف المصطلح المتعارف، إذ لم نجد من يفسرها بهذا المعنى، فإنّ بعضهم جعلها وصفاً للسطح فقط، قال في دستور العلماء: ج ١ ص ١٠٢: الاستدارة: كون السطح بحيث يحيط به خطّ واحد ويفرض في داخله نقطة تتساوى الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه»<sup>(٢)</sup>.

وبعضهم وإن جعل الاستقامة وصفاً للخطّ أيضاً لكنّه فسرها بما هو أخصّ من الانحناء المذكور؛ قال في كشاف اصطلاحات الفنون: «الاستدارة: كون الخطّ أو السطح مستديراً. وقد سبق في الخطّ»<sup>(٣)</sup>. وقال في الخطّ: «الخطّ إمّا مستقيم أو محدّب. فالمستقيم: أقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه. والمحدّب بخلاف المستقيم. ثمّ الخطّ المحدّب قسمان: مستدير، ويسمّى فرجارياً أيضاً، ومنحنٍ، ويسمّى غير فرجاريّ أيضاً. فالمستدير: خطّ توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة إليه. والمنحني: ما لا يكون كذلك»<sup>(٤)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «الشكل هيئة حاصلة للكمّ»، بمعنى: أنّ الشكل هيئة حاصلة للسطح أو الجسم التعليمي.

• قوله قدّس سرّه: «لصدق حدّ الكيف عليه وليس هو السطح أو الجسم»، المراد بالجسم هو الجسم التعليمي.

(١) المباحث المشرقيّة: ج ١ ص ٤١٩.

(٢) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٤٠.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون: ص ٤٧٩.

(٤) المصدر السابق: ص ٤٣٥.

• قوله قدس سره: «ولا الحدود المحيطة به»، لأن الحدود ربّما لا تتغيّر مع تغيّر الأشكال؛ فإنّ المربع إذا لم تتغيّر أضلاعه وتغيّرت زواياه بأن زادت زاويتان متقابلتان منه على قائمتين ونقصت زاويتان أخريان منه عنهما، تغيّر الشكل ولم تتغيّر الحدود. والثابت غير المتغيّر. هذا في الأشكال المسطّحة، ومثله قد يتفق في الأشكال المجسّمة.

• قوله قدس سره: «ولا المجموع»، إذ المجموع نوعان متباينان من الكمّ، فلا يكون ماهيّة حقيقيّة، كما مرّ آنفاً في الخلقة.

• قوله قدس سره: «أمّا القسم الثاني فالاستقامة في الخطّ»، ذكر المصنّف من مصاديق هذا القسم: الاستقامة والاستدارة، إلّا أنّ هذا القسم لا ينحصر بما ذكر، فهو يشمل الاستواء والتحدّب والتقعّر التي من صفات السطح، والانتصاب والانحناء - من عوارض الجسم التعليمي - أيضاً من هذا القسم، فما ذكره إنّما هو من باب المثال.

• قوله قدس سره: «فالاستقامة في الخطّ وتقابلهما الاستدارة... بينهما تخالف نوعي»، قال الشيخ الفيّاض: «ظاهر هذه الجملة أنّ ضمير الشّية راجع إلى الاستقامة والاستدارة. ويحتمل رجوعه إلى المستقيم والمستدير، كما هو مقتضى كلامه في مقام الاستدلال على ذلك.

فعلى الاحتمال الأوّل يلزم عدم مطابقة الدليل لما استدلّ عليه به؛ لأنّ قضية ما ذكره من البرهان تخالف المستقيم والمستدير نوعاً. مضافاً إلى أنّه لا حاجة في بيان تخالف الاستقامة والاستدارة نوعاً إلى تجشّم الاستدلال بعد ما كانا ذا مفهومين متغايرين، فهل النوع إلّا ما يقال في جواب ما هو؟!!

وعلى الاحتمال الثاني يلزم كون إطلاق النوع عليهما تجوّزاً؛ لأنّ المستقيم والمستدير كلّ منهما مركّب من الخطّ والاستقامة أو الاستدارة، والخطّ من الكمّ، والاستقامة والاستدارة من الكيف، وقد مرّ في أوائل الفصل: أنّ

المركب من جنسين متباينين لا يمكن أن يكون ماهيةً نوعيةً حقيقيةً»<sup>(١)</sup>.  
ثم انتهى إلى: أن «الأولى - بل المتعين في كلامه قدس سره - هو الاحتمال الثاني؛ لوجوه:

الأول: أقوائية ظهور التعليل من ظهور المعلل.

الثاني: قوله قدس سره في مقام الاستنتاج من الدليل: فالمستقيم يغير المستدير في نوعيته.

الثالث: أن إرادة النوعية الاعتبارية أسهل بكثير مما يترتب على الاحتمال الأول من المفسد.

الرابع: أن تخالف المستقيم والمستدير نوعاً، يستلزم تخالف الاستقامة والاستدارة أيضاً كذلك؛ لأن الخط معنى مشترك بين المستقيم والمستدير، فاختلفت نوعاً، لا يكون إلا باختلاف الاستقامة والاستدارة كذلك»<sup>(٢)</sup>.

• قوله قدس سره: «من الجائز عند العقل أن يزول وصف الاستقامة عن الخط المستقيم ويبقى أصل الخط»، أي: يبقى أصل الخط بشخصه، ويشهد لذلك قوله قدس سره بعد هذا: «إذا بطل المعروض ووجد معروض آخر بالعدد». وكذا قوله في آخر الفصل: «فكما لا يتبدل تقوس واستدارة إلى تقوس واستدارة أخرى إلا مع بطلان موضوعه ووجود موضوع آخر غيره بالعدد».

• قوله قدس سره: «كما أن السطح نهاية الجسم»، المراد من الجسم هو الجسم التعليمي، وهو الحجم.

• قوله قدس سره: «الجسم التعليمي يبطل بذلك ويوجد غيره»، لأن

(١) تعليقة الشيخ الفياضي على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٤٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٤٤.

الحادث نوعٌ مباينٌ للسابق؛ كما مرّ في ذيل الفصل التاسع، حيث قال قدّس سرّه: «والأجسام التعليميّة التي لا عادّ مشتركاً بينها كالكرة».

وأورد عليه الشيخ الفيّاض بقوله: «الحقّ أنّ الجسم التعليميّ لا يبطل بتغيّر السطوح؛ فإنّ الجسم التعليميّ وهو المقدار القابل للانقسام في الجهات الثلاث، يبقى عند تغيّر الأشكال عليه. فالشمعة مثلاً، يبقى مقدارها على حاله وإن تبدّلت عليها الأشكال»<sup>(١)</sup>.

• قوله قدّس سرّه: «إذا بطل المعروض ووجد معروض آخر بالعدد، كان العارض كذلك»، الفاء للسببيّة والمعنى أنّه إذا بطل المعروض (وهو الجسم التعليميّ والسطح في محلّ الكلام) بطل العارض (الذي هو السطح والخطّ) أيضاً.

• قوله قدّس سرّه: «وكذا السطح المستوي وغيره، وأيضاً غيره لما يخالفه»، بمعنى أنّ السطح غير المستوي يباين نوعاً لما يخالفه من السطوح. فالسطح المحدّب مباينٌ نوعاً للسطح المقعر. وكذا كلّ منهما لما هو أكثر منه تحدّباً أو تقعرّاً، أو أقلّ كذلك.

• قوله قدّس سرّه: «كذا الأجسام التعليميّة لما يخالفها»، من قبيل التباين النوعيّ بين الكرة والمكعب والمخروط والأسطوانة وغيرها.

• قوله قدّس سرّه: «أن لا اشتداد وتضعّف بين المستقيم والمستدير»، المراد: لا تشكيك بالشدّة والضعف. وليس المراد بهما صيرورة الضعيف شديداً وبالعكس تدريجاً، وإن كان هذا المعنى هو الظاهر منهما؛ وذلك لأنّه قدّس سرّه بدّل الاشتداد والتضعّف بالتشكيك في قوله: «إذ من الواجب في التشكيك».

• قوله قدّس سرّه: «إذ من الواجب في التشكيك أن يشتمل الشديد على

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ٢ ص ٤٤٥.

الضعيف وزيادة»، يعني: في التشكيك الذي هو محلّ الكلام هنا، وهو التشكيك بالشدة والضعف؛ إذ لا يخفى أنّه ليس واجباً في جميع أقسام التشكيك - كالتشكيك بالأولوية - أن يشتمل الشديد على الضعيف وزيادة؛ بل لا شديد ولا ضعيف فيه.

• قوله قدّس سرّه: «مع بطلان موضوعها الذي هو المعدود»، لا يخفى عليك: أنّ موضوع الزوجية هو العدد، لا المعدود.

نعم، لما كان موضوع العدد نفسه هو المعدود، جاز أن يعدّ المعدود موضوعاً للزوجية أيضاً؛ فإنّ موضوع الموضوع الموضوع. بعبارة أخرى: إنّ الموضوع النهائي للزوجية هو المعدود، لأنّ الزوجية عارضة للعدد، والعدد عارض للمعدود.

• قوله قدّس سرّه: «ليس ذلك من التشكيك في شيء»، لما مرّ آنفاً من أنّ الواجب في التشكيك بالشدة والضعف أن يشتمل الشديد على الضعيف وزيادة. ومثله التشكيك بالزيادة والنقصان.

• قوله قدّس سرّه: «يعلم بالتذكّر لما تقدّم: أنّ الكيفيات المختصة بالكميات»، تقدّم في الفصل العاشر: أنّ وجود الكمّ المنفصل في المجردات، ولازمه وجود الكيفيات المختصة فيها أيضاً.

• قوله قدّس سرّه: «بناءً على تجرّد المثال»، إمّا احترازٌ عمّا يراه المتكلّمون من عدم وجود مجرّد سوى الباري تعالى، وإمّا تحرّزٌ عن الاعتماد على ما لم يبرهن عليه بعد.

### خلاصة الفصل الثالث عشر

• المراد من الكيفيات المختصة بالكميات: الكيفيات العارضة للجسم المادّي بواسطة الكمّ.

• تنقسم الكيفيات المختصة بالكميات إلى أقسام ثلاثة، وهذا التقسيم حصرٌ عقلي لا استقرائي، وهذه الأقسام هي:

**القسم الأول:** الشكل والزاوية، وعرف الشكل: بأنه هيئةٌ حاصلَةٌ للكم من إحاطة حدٍّ أو حدود، وهذه الخطوط حاصلَةٌ للسطح أو الجسم التعليمي، من قبيل الدائرة التي يحيط بها خطٌ واحدٌ إحاطةً تامةً، والمثلث والمربع وكثير الأضلاع والكرة والمخروط والأسطوانة والمكعب.

استدل المصنف على أن الشكل - كالدائر والكرة والمكعب والمربع والأسطوانة - كيفٌ وليس كمًّا، بدليلين:

**الدليل الأول:** صدق حدّ الكيف على الشكل؛ لأنه لا يقبل القسمة بنفسه، نعم يقبل القسمة بواسطة الكم. وكذلك لا يقبل الشكل النسبة لذاتها، فليس لها نسبةٌ إلى الزمان ولا إلى المكان ولا إلى شيءٍ آخر.

**الدليل الثاني:** كل من السطح والجسم مقدار، ولا يختلف هذا المقدار باختلاف الشكل، ومنه يتضح: أن الشكل غير المقدار؛ إذ المتغير غير الثابت. عرفت الزاوية بأنها الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّين أو حدود متلاقية في حدٍّ إحاطةً غير تامة. وتنقسم الزاوية إلى قسمين:

**الزاوية المسطحة:** وهي الحاصلة من إحاطة خطّين.

**الزاوية المجسّمة:** وهي الحاصلة من إحاطة سطح أو أكثر بجسم، كزاوية رأس المخروط الحاصلة من إحاطة سطح واحد، ويصدق حدّ الكيف على الزاوية بالبرهان المتقدم في الشكل.

**القسم الثاني من الكيفيات المختصة بالكميات:** ما ليس بشكل ولا زاوية، من قبيل الاستقامة والانحناء اللذين هما من صفات الخطّ، وكذا الاستواء والتحدّب والتقعّر من صفات السطح، فهذه كلّها من عوارض الجسم.

• البرهان على أن الاستقامة والاستدارة من مقولة الكيف: أن مفهوم

المستقيم والمنحني لا يعني قبول الانقسام بحسب الوجود الخارجي، ولو كان الانقسام جزءاً من مفهوميتهما أو أعرف خواصهما، للزم أن لا نتعلّل مفهوميتهما عند عدم قبول الانقسام، والحال أنّ الأمر ليس كذلك.

• البرهان على أنّ بين الاستقامة والاستدارة تخالفاً نوعياً: هو لو كانت الاستقامة والاستدارة نوعاً واحداً، فلا بدّ أن يتميّزا إما بأمر عرضي لازم أو غير لازم، وكلاهما محال.

• النتائج المترتبة على القسم الثاني:

١. لا تضادّ بين المستقيم والمستدير.

٢. لا اشتداد وتضعّف بين الاستقامة والاستدارة.

• القسم الثالث: الكيفيات العارضة للعدد فقط، من قبيل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب ونحو ذلك، وينطبق حدّ الكيف عليها كما هو واضح؛ لأنّ كلّ مرتبة من العدد نوعٌ مستقلٌّ منه مباينٌ لغيره، كما تقدّم أنّ الاثنين نوعٌ من العدد والثلاثة نوعٌ آخر من العدد.

• النتائج المتفرّعة على القسم الثالث:

١. لا تضادّ بين هذه الأحوال العددية.

٢. لا تشكيك في الشدّة والضعف والزيادة والنقصان في الأحوال العددية.

٣. الكيفيات المختصة بالكميات موجودة في الماديات والمجرّدات المثالية.

وألحق بعضه الخلقة بالأقسام الثلاثة، والخلقة هي تركيب الشكل.

ورفض العلامة إلحاق الخلقة بالأقسام الثلاثة؛ وذلك لأنّ المجموع المركّب من ماهيتين لا يؤلف ماهيةً ثالثةً مستقلةً، إذ لا يمكن تأليف ماهيةٍ من جنسين متباينين كالشكل واللون.





## الفهرس

### الفصل السادس: في بعض ما يرجع إلى الفصل

- (١) تقسيم الفصل إلى منطقي واشتقائي ..... ١١
١. الفصل المنطقي ..... ١١
- السبب في استعمال الفصل المنطقي بدل الحقيقي ..... ١٣
- السبب في عدم معرفة الحدود الحقيقية للأشياء ..... ١٥
٢. الفصل الاشتقائي أو الحقيقي ..... ١٥
- (٢) حقيقة النوع بفصله الأخير ..... ١٧
- (٣) حقيقة النوع محفوظة بفصله فيما لو تبدلت أجناسه ..... ١٩
- (٤) الفصل غير مندرج تحت جنسه ..... ٢١
- (٥) الحمل بين الجنس وفصله ليس حملاً أولياً ..... ٢٢
- إشكال وجوابه ..... ٢٣
- النتائج المتحصلة ..... ٢٧
١. الفصول بما هي فصولٌ بسائط ..... ٢٧
٢. الصورة المادية بسائط في الخارج وفي الذهن ..... ٢٧
٣. النفس المجردة باعتبار تجرّدها يصدق عليها الجوهر بالحمل الشائع .. ٢٧
- تعليق على النص ..... ٣٠
- خلاصة الفصل السادس ..... ٣٩
- النتائج المتحصلة ..... ٤١
- بحث إضافي في نظريات الأعلام في المعاد الجسماني ..... ٤٢
١. لا فرق بين الدنيا والآخرة ..... ٤٢
٢. عالم الآخرة عالم الخيالات مثل ما يراه النائم ..... ٤٣

٤٥٠ ..... شرح نهاية الحكمة - ج ٤

٣. ما أخبرت به الشريعة من الصور هي حقائق عينية ..... ٤٥

٤. الجسم بما له من الخصوصيات هو المحشور يوم النشور ..... ٥٠

### الفصل السابع: في بعض أحكام النوع

(١) الماهية التامة في الخارج موجودة بوجود واحد ..... ٦١

(٢) بين أجزاء المركبات الحقيقية فقر وحاجة ..... ٦٤

(٣) التركيب بين المادة والصورة اتحادي لا انضمامي ..... ٦٧

(٤) الماهية نوعان منها كثيرة الأفراد ومنها منحصر في فرد واحد ..... ٧١

تعليق على النص ..... ٧٣

خلاصة الفصل السابع ..... ٧٩

### المرحلة السادسة

#### في المقولات العشر

#### الفصل الأول: في المقولات وعددها

(١) في تعريف المقولات ..... ٨٨

(٢) الدليل على وجود المقولات أو الأجناس العالية ..... ٨٩

(٣) خصائص المقولات ..... ٩٠

١. المقولات بسائط غير مركبة ..... ٩٠

٢. المقولات متباينة بتام ذواتها ..... ٩١

٣. الماهية الواحد لا تندرج تحت أكثر من مقولة ..... ٩٢

٤. الماهيات البسيطة خارجة عن المقولات ..... ٩٣

٥. الواجب والممتنع خارجان عن المقولات ..... ٩٥

(٤) عدد المقولات ..... ٩٦

القول الأول: عدد المقولات عشر ..... ٩٦

القول الثاني: عدد المقولات أربع ..... ٩٧

الكيفيات المختصة بالكميات ..... ٤٥١

القول الثالث: عدد المقولات خمس ..... ٩٩

تعليق على النص ..... ١٠١

خلاصة الفصل الأول ..... ١٠٥

بحث إضافي: البحث عن المقولات منطقيّ أو فلسفيّ ..... ١٠٧

### الفصل الثاني: في تعريف الجوهر وأنه جنس لما تحته من الماهيات

(١) تعريف الجوهر والعرض ..... ١١٤

تعريف الجوهر جامعٌ مانعٌ ..... ١١٥

الإشكال على قيد الاستغناء عن الموضوع ..... ١١٧

تعريف العرض ..... ١١٩

(٢) إثبات وجود الجوهر والعرض في الخارج ..... ١٢١

(٣) هل مفهوم الجوهر والعرض من المفاهيم الفلسفية أم الماهوية ..... ١٢٣

استدلال صدر المتأهّين على أنّ الجوهر جنسٌ لما تحته ..... ١٢٥

مناقشة المصنّف لاستدلال صدر المتأهّين ..... ١٢٦

تعليق على النص ..... ١٢٨

خلاصة الفصل الثاني ..... ١٣٥

### الفصل الثالث: في أقسام الجوهر الأولى

(١) أقسام الجوهر ..... ١٤١

تقسيم المشاء للجوهر ..... ١٤١

مناقشة المصنّف لتقسيم المشاء للجوهر ..... ١٤٣

(٢) تقسيم صدر المتأهّين للجوهر ..... ١٤٤

مناقشة المصنّف للتقسيم ..... ١٤٦

تعليق على النص ..... ١٤٩

خلاصة الفصل الثالث ..... ١٥١

٤٥٢ ..... شرح نهاية الحكمة - ج ٤

بحوث إضافية ..... ١٥٣

١. لمحة إجمالية حول العقل ..... ١٥٣

(١) العقل في اللغة ..... ١٥٣

(٢) العقل في الاصطلاح القرآني ..... ١٥٤

(٣) مرادفات العقل في القرآن ..... ١٥٥

(٤) العقل في الروايات الشريفة ..... ١٥٦

(٥) العقل عند الفلاسفة وأصحاب الفكر ..... ١٥٩

(٦) العقل عند المتكلمين ..... ١٦٢

(٧) العقل عند علماء الأخلاق ..... ١٦٤

(٨) العقل في كتب النفس ..... ١٦٥

٢. في المراد من النفس ..... ١٦٥

### الفصل الرابع: في ماهية الجسم

(١) تحرير محل النزاع في الجسم ..... ١٨٠

(٢) في تعريف الجسم ..... ١٨١

(٣) في إثبات وجود الجسم ..... ١٨٣

(٤) الأقوال في حقيقة الجسم ..... ١٨٥

١. الجسم مركب من أجزاء لا تنقسم ..... ١٨٦

مناقشة المصنّف للقول الأوّل ..... ١٨٩

٢. الجسم مركب من أجزاء لا متناهية ..... ١٩١

مناقشة القول الثاني ..... ١٩٢

٣. الجسم مركب من ذرات صغيرة لا تنقسم ..... ١٩٤

مناقشة القول الثالث ..... ١٩٦

٤. الأجسام التي ندركها بحواسنا غير مركبة من أجزاء بالفعل ..... ١٩٩

الكيفيات المختصة بالكميات ..... ٤٥٣

مناقشة القول الرابع ..... ٢٠٠

٥. الجسم جوهرٌ بسيطٌ قابلٌ للانقسام إلى ما لا نهاية ..... ٢٠٠

مناقشة القول الخامس ..... ٢٠١

٦. الجسم مركّب من جوهر وعرض ..... ٢٠٢

مناقشة القول السادس ..... ٢٠٣

٧. الجسم مركّب من المادّة والصورة ..... ٢٠٥

مناقشة القول السابع ..... ٢٠٦

تعليق على النص ..... ٢١٠

خلاصة الفصل الرابع ..... ٢١٤

### الفصل الخامس: في ماهيّة المادّة وإثبات وجودها

(١) تعريف المادّة ..... ٢٢٦

(٢) تحرير محلّ النزاع ..... ٢٢٨

(٣) برهان القوّة والفعل ..... ٢٣١

تفصيل البرهان ..... ٢٣٢

(٤) الإشكالات الواردة على برهان القوّة والفعل ..... ٢٣٥

١. الدليل أعمّ من المدعى ..... ٢٣٥

٢. المفهوم من القبول كونه معنى عرضياً ..... ٢٣٩

٣. بطلان الاستعداد بفعليّة المستعدّ له ..... ٢٤٠

٤. النقص بالنفس الإنسانيّة ..... ٢٤٠

٥. النقص بالنفس الإنسانيّة في مرتبة وجودها العقلي ..... ٢٤٢

٦. النقص بنفس المادّة ..... ٢٤٥

٧. النقص بالعقل ..... ٢٤٩

تعليق على النص ..... ٢٥٠

٤٥٤ ..... شرح نهاية الحكمة - ج ٤

خلاصة الفصل الخامس ..... ٢٥٩

مباحث إضافية ..... ٢٦٣

١. في إطلاقات المادة ..... ٢٦٣

٢. براهين مثبتة المادة ..... ٢٦٤

١. برهان الوصل والفصل ..... ٢٦٤

مقدمات يتوقف عليها البرهان ..... ٢٦٥

١. المراد من الاتصال والانفصال المستخدم في هذا البرهان ..... ٢٦٥

٢. الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية ..... ٢٦٧

٣. المتقابلان لا يقبل أحدهما الآخر ..... ٢٦٨

٤. التحول في الجسم المتصل والمنفصل ليس بالانعدام والحدوث ..... ٢٦٩

الإشكالات على برهان الفصل والوصل ..... ٢٧٠

٢. برهان القوة والفعل والإشكالات الأخرى الواردة عليه ..... ٢٧٢

الفصل السادس: في أن المادة لا تفارق الجسمية والجسمية لا تفارق المادة

(١) أن المادة لا تفارق الصورة الجسمية ..... ٢٨١

الصورة الجسمية شريكة العلة للمادة ..... ٢٨١

إشكال على كون الصورة الجسمية شريكة العلة للمادة ..... ٢٨٣

جواب الإشكال ..... ٢٨٦

النتائج المتحصلة ..... ٢٨٧

(٢) الصورة الجسمية لا تفارق المادة ..... ٢٨٨

الدليل الأول: عدم خلو الجسم عن العوارض المفارقة ..... ٢٨٨

الدليل الثاني: الجسم طبيعة نوعية تامة واحدة ..... ٢٨٩

الدليل شامل لعدم تجرد كل صورة عن المادة ..... ٢٩٠

تعليق على النص ..... ٢٩٤

الكيفيات المختصة بالكميات ..... ٤٥٥

خلاصة الفصل السادس ..... ٢٩٩

### الفصل السابع: في إثبات الصور النوعية

(١) وجود الاختلاف في الأجسام من حيث صدق المفاهيم ..... ٣٠٧

الإشكال على الدليل الأوّل ..... ٣٠٩

إشكال آخر على الدليل الأوّل وجوابه ..... ٣١١

(٢) لكلّ قسم من الأجسام نوع من الآثار ..... ٣١٢

الإشكال على الدليل الثاني ..... ٣١٤

تعليق على النصّ ..... ٣١٥

خاتمة في بيان العلاقة بين المادّة والصورة ..... ٣١٩

تعليق على النصّ ..... ٣٢٤

بحث إضافي في أنّ الصور النوعية هل البحث فيها فلسفي أم علمي؟ ..... ٣٢٧

### الفصل الثامن: في الكمّ وهو من المقولات العرضية

(١) التعريف الأوّل للكمّ ..... ٣٣٤

(٢) التعريف الثاني للكمّ ومناقشته ..... ٣٣٦

(٣) التعريف الثالث للكمّ ومناقشته ..... ٣٣٧

تعليق على النصّ ..... ٣٣٩

خلاصة الفصل الثامن ..... ٣٤٠

### الفصل التاسع: في انقسامات الكمّ

(١) الكمّ المتّصل ..... ٣٤٧

أقسام الكمّ المتّصل ..... ٣٤٩

الكمّ المتّصل القارّ موجود في الخارج ..... ٣٥١

الأجسام التعليمية والسطوح التي لا عاّدها هي أنواع متباينة ..... ٣٥٢

(٢) الكمّ المنفصل ..... ٣٥٤

٤٥٦ ..... شرح نهاية الحكمة - ج ٤

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| الكمّ المنفصل موجود في الخارج | ٣٥٥ |
| كلّ مرتبة من العدد نوع خاصّ   | ٣٥٧ |
| الزمان نوع واحد               | ٣٥٩ |
| تعليق على النصّ               | ٣٥٩ |
| خلاصة الفصل التاسع            | ٣٦٤ |

### الفصل العاشر: أحكام الكمّ

|   |     |
|---|-----|
| (١) وجود بعض أقسام الكمّ في المجرّدات         | ٣٧٣ |
| (٢) لا تضادّ في العدد                         | ٣٧٣ |
| استدلال الفخر الرازي على عدم التضادّ في العدد | ٣٧٤ |
| مناقشة دليل الفخر الرازي                      | ٣٧٥ |
| لا تضادّ في الكمّ المتّصل                     | ٣٧٧ |
| (٣) لا يوجد في الكمّ تشكيك بالشدّة والضعف     | ٣٧٨ |
| (٤) استحالة الأبعاد اللامتناهية               | ٣٧٨ |
| (٥) الخلاء محال                               | ٣٨٠ |
| (٦) العدد لا متناهٍ                           | ٣٨١ |
| تعليق على النصّ                               | ٣٨٢ |
| خلاصة الفصل العاشر                            | ٣٨٨ |

### الفصل الحادي عشر: في تعريف الكيف وانقسامه الأوّلي

|                 |     |
|-----------------|-----|
| (١) تعريف الكيف | ٣٩٢ |
| (٢) أقسام الكيف | ٣٩٥ |
| تعليق على النصّ | ٣٩٦ |

### الفصل الثاني عشر: في الكيفيّات المحسوسة

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| (١) في تعريف الكيفيّات المحسوسة | ٤٠١ |
|---------------------------------|-----|



|          |                             |
|----------|-----------------------------|
| ٤٥٧..... | الكيفيات المختصة بالكميات   |
| ٤٠٣..... | (٢) أقسام الكيفيات المحسوسة |
| ٤٠٣..... | ١. المبصرات                 |
| ٤٠٧..... | ٢. المسموعات                |
| ٤٠٩..... | ٣. المذوقات                 |
| ٤١١..... | ٤. المشمومات                |
| ٤١١..... | ٥. الملموسات                |
| ٤١٤..... | تعليق على النص              |
| ٤١٥..... | خلاصة الفصل الثاني عشر      |

### الفصل الثالث عشر: الكيفيات المختصة بالكميات

|          |   |
|----------|---|
| ٤٢٣..... | (١) في تعريف الكيفيات المختصة بالكميات                    |
| ٤٢٤..... | (٢) أقسام الكيفيات المختصة بالكميات                       |
| ٤٢٦..... | ١. الشكل والزاوية   |
| ٤٢٦..... | أ. تعريف الشكل  |
| ٤٢٨..... | البرهان على أن الشكل كيف وليس كمّاً                       |
| ٤٢٩..... | ب. تعريف الزاوية  |
| ٤٣١..... | ٢. ما ليس بشكل ولا زاوية                                  |
| ٤٣٢..... | أ. البرهان على أن الاستقامة والاستدارة من مقولة كيف       |
| ٤٣٣..... | ب. البرهان على أن بين الاستقامة والاستدارة تخالفاً نوعياً |
| ٤٣٥..... | النتائج المترتبة على القسم الثاني                         |
| ٤٣٥..... | ١. لا تضاد بين المستقيم والمستدير                         |
| ٤٣٥..... | ٢. لا اشتداد وتضعف بين الاستقامة والاستدارة               |
| ٤٣٦..... | ٣. الكيفيات العارضة للعدد                                 |
| ٤٣٧..... | النتائج المتفرعة على القسم الثالث                         |

|     |  |
|-----|--|
| ٤٥٨ | ..... شرح نهاية الحكمة - ج ٤                                       |
| ٤٣٧ | ١. لا تضادّ بين هذه الأحوال العددية .....                          |
|     | ٢. لا تشكيك في الشدة والضعف والزيادة والنقصان في الأحوال العددية   |
| ٤٣٨ | .....  |
|     | ٣. الكيفيات المختصة بالكميات موجودة في الماديات والمجردات المثالية |
| ٤٣٩ | .....  |
| ٤٤٠ | ..... تعليق على النصّ  |
| ٤٤٥ | ..... خلاصة الفصل الثالث عشر                                       |
| ٤٤٩ | ..... الفهرس   |